

ב"ה
שנה לא
גליון ה (קפה)
סיון – תמוז 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

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

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

כולל ללימוד יו"ד "מתבתא 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

כולל נר ישראל - סטמפורד היל לונדון

התוכן

גנוזות

חידושים שונים

עמוד

- ה רבי מצליח אשכנזי זלה"ה
מחכמי ושר"ר עיה"ק חברון ת"ו (- ת"ע -)
- יג רבי חיים משה מזרחי זלה"ה
אב"ד עיה"ק ירושלים (- תק"ט)
- יג רבי יצחק זרחיה אזולאי זלה"ה
מדייני ורבני עיה"ק ירושלים (תס"ח - תקכ"ה)
- יד רבי גרשון מקיטוב זצ"ל
גיסו של מרן הבעש"ט הק' (- תקכ"א)
- יד רבי יצחק ערוך זלה"ה
מחכמי עיה"ק ירושלים (- ת"ק -)
- טו רבי חיים יוסף דוד אזולאי זלה"ה
החיד"א (תפ"ד - תקס"ו)
- יז רבי יואל פירדא זצ"ל
מדייני שנייטוך (- תקנ"ד)

בדברי התוס' בערבי פסחים קטו:

ד"ה אסוחי

בענין הנ"ל

ביאור הפסוק בראשית כ ז

ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא

בקושית הפענח רזא בסנהדרין דף נט

בענין הנ"ל

הערות על מס' זבחים

פרק ראשון ושני

חידושי תורה

בענין ספירת העומר וחג השבועות

בסוגיא דצורות

בענין גידול עדר בן פקועה

דין גלגול שבועה כשהנתבע רוצה

לשלם על העיקר

בירורי הלכה

אופן שומת נזיקין בהזיק כלי

שאפשר לתקנו ובהזיק חלק מבית (א)

בענין הנ"ל

השימוש במתקן 'סלייסר' בשבת

בענין הנ"ל

- סג הרב דוד בריזל
בית אולפנא דרכינו יוחנן
מח"ס "משפט המזיק" "שירת דוד"
- פט הרה"ג ר' מנחם מנדל הכהן שפרן
ראש ישיבת נועם התורה
אב"ד הישר והטוב
- צב הרב אליהו למברגר
כולל או"ח, קארלין סטאלין, מודיעין עילית
- צד הרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן
דיין ומו"ץ בבית הוראה 'זכרון מאיר' בני ברק
מח"ס משנת הסופר

דין הזמנת קרואים לסעודת ברית	הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין	צה
	מח"ס "לכבוד ולתפארת", בני ברק	
איסור מעשה שבת אחרי שביטל את השבח	הרב משה חיים שמעיה	קא
	ר"כ או"ח, קארלין סטאלין, טבריה עילית	
	מח"ס "אורחות הלכה"	
דין המזיק בערב שבת בין השמשות	הרב יהושע בורודיאנסקי	קט
	בני ברק	
פרטי דינים בדין אחריו לפלוני	הרב אברהם קופרברג	קכב
	ר"מ בישיבת עמק הלכה דחסידי גור חיפה	
	ביהמ"ד היכל המשפט ב"ב	
היתר עיסקא בחברות בורסאיות	הרב חיים ברכיה ליברמן	קלג
	ר"מ כולל להוראה, קרית הרי"ם לוי, ב"ב	
בענין חשש זיעה בתנורים שלנו	הרב יעקב בר"נ בלוי	קלט
	כולל להוראה 'תפארת אשר' סטאלין קארלין	
	מודיעין עילית	
קנין חצר בקרשים שהונחו ע"י קבלן במרפסת פרטית	הרב שמואל ברוך גנוט	קמה
	מח"ס ויאמר שמואל ושא"ס - אלעד	
דין משחק 'קוביה הונגרית' בשבת	הרב יוחנן ברא"מ בר"ח שבדרון	קמח
	כולל "לקח טוב" קארלין סטאלין, ביתר עילית	
חיוב תלמיד חכם במיסים	הרב יונתן אושינסקי	קנה
הכנסת קרוטנים ושקדי מרק למרק בשבת	הרב ישראל מאיר ווייל	קסא
	מח"ס 'וביום השבת'	

לשון חכמים

בדברי הרוקח האם היה איסור תחומין בזמן מתן תורה	הרב דניאל ציגלמן	קסה
	בני ברק	

הערות

הערות שונות - הרב ראובן הלמן, קארלין סטאלין ירושת"ו / בענין תיבה של משה רבינו ממה היתה עשויה - הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א, ראש ישיבת כסא רחמים, ב"ב / בענין בעלות האדם על גופו ובענין שומת נזיקין - הרב זלמן דישון, ר"כ ללימוד ש"ס קארלין סטאלין גבעת זאב / בענין אמירת עם קדושין כאמור - הרב פינחס שלום הלוי ראטטענבערג / בענין ברכת ספירת העומר - הרב אהרן קליין, ירושת"ו / בענין העברת האצבעות סביב פיו במים אחרונים - אהרן הלוי אייזין, ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

כתבים

עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין (ד)	הרב אברהם אביש שור	קעט
1. תעודות לתולדות 'דעם קאליסקער'ס שוהל'		
2. 'דאווי ז'שאר' - תנו אש!		

גנוזות

רבי מצליח אשכנזי זל"ה

היה מחכמי ורבני עיה"ק חברון ת"ו, ובשליחותם נסע וסובב בערי ישראל להביא טרף ומחיה לעניי ארץ ישראל אשר עשרה קבין של עניות היתה מנת חלקם. תלמיד הגאון רבי שמואל פרימו זל"ה (ס' אור לישרים ר"פ נח), 'משמח אלהים ואנשים, נפלאים מעשיו גדולים חקקי, אשר בדברו מעריב ערבים חכו ממתקים בתורת ה' חפצו לא זו מחבבה יורה דעה מבין שמועה שקיל וטרי כבן עזאי בשוקי' (הג"ר חיים אברהם גאטיניו ז"ל, טירת כסף ר"פ שלח), 'ויותר מהמה מתהלך בתומו ציר אמונים הלוח ונסוע במדבר בערבה מעיר לעיר כגבור לרוץ אורה כנטולי טחול וחקוקי, מכריז ואומר את אשר ישנו צרה בקרית ארבע היא חברון משכן אבותינו וכו' העם היושב בה דלה דלה ממשא מלך ושרים מנדה בלו והלך משעבדא ארעא לטסקיה, שפתותיו דובכות להעיר אוזן נדיבי עם אלהי אברהם החלש יאמר גבור אני וחזק במעוזו לתת לכסף מוצא הא בחדתי הא בעתיקי, חזו גברא חזו גברא כל אשר הוא עושה ה' מצליח כי אוזן שומעת דברו הקל מהר ימהר תרקבא דדינרי יחד עשיר ואביון אגב דוחקי' (טירת כסף שם).

עשר גלויות גלה, ומגולה אל גולה נדד הלך. שם פגש בחכמי ישראל גאוני הדור ז"ל, ובתורת ה' נשתעשעו יחדיו, והם אשר הוציאו טבעו בעולם, כאשר העלו גרגירים מתורתו בספריהם. [וראה עוד בס' מגן שאול פ"ז מהל' תמידין ומוספין הל' כ].

נהרג בדרכו לשליחות מצוה, קודם שנת ה'ת"פ, וכבוד עשו לו במותו, בהספד הגאון בעל טירת כסף ז"ל 'סידרתי לדרוש על שמועה לא טובה מהחכם השלם סיני ועוקר הרים מצליח אשכנזי, אם יתברר הדבר'.

בספר 'בית העלמין של יהודי שאלוניקי' (מצבה 980) העתיק נוסח מצבת אלמנתו 'האבן הזאת אשר שמתי מצבה, על אשה יראת ה' זקנה וצנועה, בכל מעשיה נעימה מרת ריינה נב"ת, אלמנת החכם השלם שליחא דרחמנא כמוה"ר מצליח אשכנזי זל"ה, נפטרה לב"ע הצדק ביום ך לחודש תמוז שנת התי"ג'. אך לפנינו כתוב מה ששמע מהר"י רוזאניס בעל ה'משנה למלך' וא"כ נפלה טעות בהעתקה ואולי צ"ל 'שנת התק"ג' וכן שיער ב'מצבות שאלוניקי' (מצבה 1497).

למען הצב שם לחכם מופלא זה, אשר מסר נפשו להחיות עם רב, כינס הרב דוד אברהם שליט"א, ראש ישיבת 'בנין אב' עיה"ק ירושלים ת"ו, מאשר נמצא כתוב בשמו בספרי חכמי דורו, עם הערות וציונים, ומסרו לידנו.

בענין נח איש צדיק תמים

"ושמעתי מפי החכם השלם כמוה"ר מצליח אשכנזי ז"ל, ששמע מרבו הרב כמוהר"ר שמואל פרימו זצוק"ל, שקיבל מרבותיו דמין הגאון מוהרר"י קארו ע"ה¹ היה דורש

1 וכ"כ הרב חיד"א ז"ל (ס' פני דוד פר' נח) בשם מרן הקדוש ראש גולה מהר"י קארו ז"ל, ונאם הדברים למי שאמרן.

'בדורותיו' לשבח באופן זה, דכל אדם הנודר עצמו מן הערוה מתייחס אליו שם 'צדיק'², כי צדיק יסוד עולם, ויוסף יוכיח.³ גם כל הפורש מעבודה זרה וממינות מתייחס אליו שם 'תמים'⁴, כדאשכחן בפר' שופטים שהזהירה תורה בכל פרטי העבודה זרה, ושם נאמר⁵ 'תמים' תהיה עם ה', ללמד שכל הפורש מע"ז נקרא 'תמים'⁶.

והנה נח נמצא בדור המבול, כי השחית כל בשר, והוא גדר עצמו נקרא 'צדיק'. גם נמצא בדור הפלגה אשר אמרו ונעשה לנו שם, ופירש מדרכיהם ונקרא 'תמים'.

לכן כותב התורה המדבר אחר שעברו הדורות הנזכרים כתב 'נח איש צדיק תמים היה בדורותיו', בשני דורות הנזכרים, באחד 'צדיק', ובשני 'תמים'. אמנם מאמר ה' הנאמר לו בעת כניסתו לתיבה בדור המבול, עדיין אין בידו אלא אחת, אמר לו כי אותך ראיתי 'צדיק' לפני 'בדור הזה', כי דור הפלגה לא בא עדיין בעולם, עד כאן".

(ס' אור לישרים ריש דרוש א)

בענין אין כשפים במים

"שמעתי מהחכם השלם סיני ועוקר הרים עטרת ראשי איש מצליח ה"י, ענין מה שאמר אליהו⁷ מלאו ארבעה כדים מים וכו', עם מה שאמרו חז"ל⁸ שבמים אין שולט כשפים, וכמו שאמרו בחולין⁹ שבדק אותו על עין המים, יעוין שם. ועל זה כדי שלא יאמרו כשפים, את התעלה מלא מים¹⁰, אבל עכשיו שהאש שירדה גם את המים ליחכה, א"כ כולי עלמא מודו שמה' היתה זאת. וזה שאמר¹¹ 'ענני ה', שירד אש. ואם תאמר הלא יאמרו כשפים, לזה אמר 'ענני', שלא יאמרו. והיינו שיעשה שגם את המים ילחך.¹²

2 וכן פירש בס' אגרא דכלה (פר' נח) לפרש הכתוב 'כי אותך ראיתי צדיק לפני בדור הזה', 'אותך', אות שלך, אות ברית קודש שנמצא שלם לפניו, על כן 'צדיק' נקרא. 'בדור הזה', שכולם חטאו בברית והוא נמצא שלם. 3 כ"ה בזה"ק: (רעיא מהימנא פר' פנחס דף רלו, א): ויקח משה את עצמות יוסף עמו (שמות יג, יט), עצמות צדיק יסוד עלמין דרגא דיוסף הצדיק. וכ"ה באוצמ"ד (מדרש אצילות): צדיק יסוד עולם, שם מדת יוסף הצדיק ע"ה.

4 והכלי יקר (בראשית ז, א) פירש כי תואר 'צדיק' יכון על המוותר משלו על ממנו ואינו גוזל, ושם 'תמים' יפול על הנזהר מזנות. וע"ש שפירש לפי"ז לשון הכתובים.

5 דברים יח, יג.

6 ואפשר לתת טעם לזה שהנשמר מע"ז נקרא תמים, כי כל הכופר בע"ז כמודה בכל התורה כולה (ספרי שלח קיא), והוא תמים שלם שמודה בכל התורה. א"נ נקרא תמים על שם תורת ה' תמימה שמודה בה. א"נ שעובר ע"ז הוא, וע"ז מתים, והנשמר 'תמים' אותיות 'מתים' - פני דוד.

7 מ"א יח, לד.

8 סנהדרין סז, ב ורש"י: כל מילי מכשפות נבדקין על מים חיים ונמוחין.

9 סנהדרין שם: זעירי איקלע לאלכסנדראי של מצרים זבן חמרא. כי מטא לאשקוייה מיא פשר וקם גמלא דוסקניתא. אמרו ליה אי לאו זעירי את לא הוה מהדרין לך, מי איכא דזבין מידי הכא ולא בדיק ליה אמיא. וע"ע חולין ז, ב.

10 שם לה. [וראה משנ"ת בזה עוד עוד ע"ד מוסר בס' האיר ממוזר (עה"ת מהדו"ב פר' קרח)].

11 שם לו. ובברכות (, ב): ענני ה' ענני, ענני שתדר אש מן השמים, וענני שלא יאמרו מעשה כשפים הם. 12 וכן פ"י בס' ברית שלום (ר"פ חוקת) והמלבי"ם (מלכים שם), והנאוני שכינותי (ס' האיר ממוזר עיונים הפטרות עמ' קלא) לדעתם דעת עליון. וראה שם שעם מש"כ הרב חיד"א ז"ל (ס' פתח עינים ברכות ט, ב) דמילי דמכשפות נבדקין על מים חיים דוקא, הנה יש מקום הינוח לטענתם הבל כי מעשה כשפים המה, ולכן הוצרך להתפלל שלא יאמרו כן. וראה עוד בפירושו ברית עולם (ס' חסידים סי' תעה). ובשבת (סו, ב) גבי הבנים יוצאים בקשרים, אמרו דהיינו קשרי פואה. ושם: שבעה אפי' לכשפים מעלי. ובירור' (ערוכין פ"י

וזהו גם כן 'אשר קרך בדרך'¹³, והיינו על ידי כשפים, וכמו שאמרו ז"ל¹⁴, ועם כל זה הצילך ה'. ואין לומר שהיו במקום מים, דהא 'ואתה עיף ויגע'¹⁵, ואין 'עיף' אלא ממים.¹⁶ ועוד 'ולא ירא אלהים', שאם היה ירא אלהים לא היה מתיירא מכשפים¹⁷, וכמו שאמרו חז"ל¹⁸ על ר' חנינא דאמרו ליה אי לאו דמכרוז עליו וכו'.

וזהו גם כן 'וירב בנחל'¹⁹, ואמרו חז"ל²⁰ דעל עסקי נחל, ומה אם אדם חטא בהמה מה חטאה. והכוונה דמה שאמר ה'²¹ 'והמתה מאיש עד בהמה', היינו משום דאפשר דבהמות הם אנשים והיינו בכשפים²², אבל כיון שהמלחמה היה בנחל, א"כ במים אין שולט כשפים, ואם היה איזה אדם בדמות בהמה כשבא בנחל נהפך לכמות שהיה, מעתה וירב שאול ואמר מעתה אם אנו הורגים בהמות הם בהמות ממש, וקשה דלמה יומת²³ מה עשה".

(ס' צורר הכסף דרושים סוה"ס דף קלד, א)

בענין הנחת רצועות דתפילין של ראש

"באופן הנחת תפילין של ראש, יש מניחים הרצועות היוצאות מן הראש על גב הראש שתי הרצועות יחד, ועולות ויורדות מאחורי הראש עד העורף, ויש פותחים הרצועות שיבואו סביב הראש למטה וכו'.

הל' (א): הדא פואה עיקר טב היא סגין כד אית בה חמשה או שבעה או תשעה קוטרין, ובלבד דלא יתן מויי. ובקה"ע: ובלבד שלא יצאו ממנו מים. וכע"ז בבבלי שם: והוא דלא וכו', ולא חזי מיטרא. ועכ"פ, אין אלו מים חיים ומעלי אפי' לכשפים.

13 דברים כה, יח.

14 רש"י (שמות יז, ט): בחר לנו אנשים, שיודעין לבטל כשפים, לפי שבני עמלק מכשפין היו. ובפסיקתא דר"כ (פיסקא ג, יב): ויזנב בך כל הנחשלים אחרך, א"ר יצחק כל המלחשים אחרך.

15 דברים שם.

16 מו"ק ב, א: מאי משמע דהאי בית השלחין לישנא דצחותא היא, דכתיב ואתה עיף ויגע, ומתרגמינן ואת משלהי ולא.

17 כמ"ש במכילתא (בשלח מסכתא דעמלק פ"א): בחר לנו אנשים, ר' יהושע אומר בחר לנו גיבורים אנשים 'יראי חטא'.

18 נראה כוונתו למ"ש (סנהדרין שם) ההיא איתתא דהות קא מהדרא למשקל עפרא מתותי כרעיה דר' חנינא. אמר לה אי מסתייעת זילי עבידי, אין עוד מלבדו כתיב. איני והאמר ר' יוחנן למה נקרא שמן מכשפים שמכחישין פמליא של מעלה, שאני ר' חנינא דנפיש זכותיה.

19 ש"א טו, ה.

20 יומא כב, ב.

21 שם ג.

22 וכן פירש רש"י (שם): משור ועד שה, שהיו בעלי כשפים ומשנין עצמן ודומין לבהמה. ואמנם צ"ע זה מדרשת המכילתא דרשב"י (פי"ז, יד) כי מחא אמחה את זכר עמלק מתחת השמים (שמות יז, יד), שלא יהא נין ונכד לעמלק, שלא יאמרו גמל זה של עמלק, רחל זו של עמלק. וא"כ אמאי הוצרך רש"י לפרש דחובת מחיית צאן ובקר עמלק הוא מטעם דבעלי כשפים היו ומשנים עצמם לבהמה, תיפול"ל דמחמת בהמת עמלק גופיה יש לאבדם למחות כל זכר עמלק. ובהקדמת שו"ת עונג יו"ט (אות ז בהגה"ה) חידש הגהמ"ח ז"ל כי חיוב מחיית בהמות עמלק הוא רק לאחר שהכריתו כל זרע עמלק. ולפי"ז תיקשי מדוע א"כ רגז שמואל על שאול כי חמל על הצאן, הרי כל זמן דאגג חי אין עדיין חיוב להרוג אף הבהמות. ולזה י"ל דהוכרח רש"י לפרש דאמנם חיוב מחיית בהמות עמלק על שאול היה רק מטעם דבעלי כשפים היו ונדמו כבהמות, ולכך היה לו להשמידם, אך לא מחמת היותם בהמת עמלק ממש, דהרי זה החיוב עדיין לא חל עליהם, לפי דאגג חי היה. וראה עוד בקובץ אוריתא (יד עמ' רכה) בזה.

23 ר"ל הבהמות.

אבל החכם השלם כמוהו"ר מצליח אשכנזי נר"ו הביא ראיה מהתוס' פ"ק דחולין (דף מ, א) דקאמר התם גמ' תלמיד חכם צריך שילמוד שלשה דברים, רב חנניא אמר אף קשר של תפילין. ואידך הני שכיחן. כתבו התוס' ז"ל הני שכיחן כדאמר תפילין כי בר חבו משכח שכיחי.²⁴ מכאן מדקדק ר"ת דאין צריך לקשור בכל יום תפילין כשמניחן, שרבינו אליהו היה מצריך לקשורן, מדקאמר בהקומץ רבה²⁵ תפילין מאימת מברך עליהן, משעת הנחה ועד שעת קשירה. ולרבינו תם נראה דההיא קשירה היינו הידוק שמהדקו 'סביב ראשו'²⁶, דאי קשירה ממש, וכי בכל יום ילך אצל בר חבו, עד כאן. מכאן נראה שאותה קשירה הוי עיכוב, שהרי חשיב ליה גמר מעשה הנחתו, משמע שהיא מעיקר מעשה המצוה, וקאמר דאותו קשר היינו ההידוק. גם לשון הפוסקים הוא כן, דהרמב"ם ז"ל (פ"ג מהל' תפילין דין יב) כתב זה לשונו, אורך רצועה של ראש כדי 'שתקיף את הראש' ויקשור ממנה הקשר וכו'. והמור (סי' כז) כתב זה לשונו, וגם הרצועות 'שסובבות סביב ראשו'²⁷ צריך לזהר שלא יתהפכו וכו'". (שו"ת בני דוד או"ח סי' יג)

בענין דין תורה מעות קונות

רמב"ם הל' תרומות פ"ט הל' י:

"יראה לי שאם מכר הכהן פרתו לישראל ולקח הדמים אע"פ שעדיין לא משך הלוקח הרי זה אסור להאכילה תרומה שדין תורה מעות קונות²⁸ כמו שיתבאר בהל' מקח וממכר. ואם מכר ישראל לכהן אע"פ שנתן הדמים לא תאכל בתרומה עד שימשוך".

"שמעתי מפי החכם השלם כמוהו"ר מצליח אשכנזי ה"י משם מהר"י רוניש ה"י²⁹, מה שכתב הר"מ ז"ל פ"ט מתרומות דין י 'יראה לי וכו' לא תאכל בתרומה עד שימשוך', ועיין שם, נמצא כי לחומרא לא אמרינן, היכא דמכר כהן בהמה לישראל ונתן דמים אע"פ שישאל לא משך אסור לכהן להאכילו בתרומה.

24 ב"מ כט, ב.

25 מנחות לה, ב.

26 והרש"ש (חולין שם) העיר שלשון הרא"ש (חולין פ"ק סי' יב): שמהדקו בזרוע. והיינו דאירי בתש"י. 27 וכן דקדק בס' גן המלך (סי' קנג) דמדקאמר 'הסובבות סביב הראש' משמע שצריך שתהיינה רצועות הללו נמשכות זו מזו לצדדי הראש, ולא שתהיינה מחוברות זו אצל זו. וכ"כ הברכ"י (סי' כז אות ו) בשם. וכ"כ הא"ר (סי' כז אות ז) לדקדק מלשון הטור. ודלא כמי שכתב דמותר להניח רצועות של ראש למעלה על הראש בשוה לפניו ולאחריו תחת הכובע, וא"כ הרצועות עצמן הן בתוך החרץ, ולא בעינן להקיף ברצועות את הראש כמו שאנו נוהגין. ואני אומר שהעושה כן לא יצא ידי מצות תפילין, דהא כתיב וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך, ומשמע ודאי דוקשרתם קאי נמי אשל ראש, וזה הוא ההיקף וההידוק סביב הראש, ואם מניחו למעלה על הראש לאו הידוק וקשירה הוא.

28 וכ"כ המהר"י קורקוס דדברי הרמב"ם נכונים בטעמן, כיון דקיי"ל (ערויבין פא, ב) דבר תורה מעות קונות, ומשיכה תקנתא דרבנן היא, ובדאורייתא אזלינן לחומרא.

29 בעל המשנה למלך ז"ל. וכ"כ מהר"ח אבועלפיא ז"ל (ס' עץ החיים פר' אמור דף מה, א, להלן שם לשונות הרמב"ם דף ז, ד. מקראי קודש הל' איסור"מ שם 'ושמעתי מקשים ומטו לה משם מהר"י רוזאניס'). ולעיל שם (פר' בא דף סד, ב) כתב דאפשר דגבי אתנן דהאיסור הוא שיקריב אתנן זונה, כיון שלא קנאתו הזונה שרי להקריבו, משא"כ גבי תרומה דרחמנא אמר קנין כספו אוכל, כיון שלקח המעות אף שהלוקח לא קנה גם המוכר לא מיקרי קנינו, וה"ה כשלקח הכהן ולא משך דלא מיקרי קנינו מדרבנן, ומשו"ה בתרומהו לחומרא ואינו מאכיל.

וצריך עיון ממה שכתב בפ"ד מאיסורי מזבח דין יג' יעויין שם דהק' מגמ' דפ' כל האסורין³¹ והא לא משך, יעויין שם, דמאי קשה, הא לחומרא אולינן ואמרינן מעות קונות, וצריך עיון³².

(צדור הכסף הל' תרומות שם)

30 ושם: בא עליה ולא נתן לה ולאחר זמן נתן לה אפי' אחר כמה שנים ה"ז אתנן. בד"א בכוחית שאמר לה הבעלי לי בטלה זה שאינה צריכה משיכה, או בישראלית שהיתה הטלה בחצירה ואמר לה אם לא אתן לך מעות ביום פלוני הרי הוא שלך וכו'.

31 תמורה כט, ב: והא מחוסר משיכה, בזונה עוברת כוכבים דלא קניא במשיכה וכו'.
32 וכן הקשה המחנ"א (הל' מכירה קנין מעות סי' יא). ובס' צדור הכסף (שם) כתב דמה שהקשו בגמ' והא מחוסר משיכה, היינו משום דהביאה שהיא במקום מעות, נמצא כי לא קנתה הזונה האתנן אלא אחר הביאה, דהביאה היא המעות, וא"כ לא קנתה האתנן אלא אחר הביאה כדין תורה דמעות קונות, וא"כ הו"ל שבא עליה ואח"כ נתן לה דהוי מותר, כמ"ש שם דצריך ליתן תחילה, משו"ה הקשו והא לא משך, וכיון דלא משך מתחילה במאי קנתה, ויהיה האתנן אסור. ועוד ע"ש מש"כ בזה. ומהר"י אלאפאנדרי ז"ל (שו"ת מוצל מאש סי' טו) תירץ דביאה לא מיקרי מעות לקנות הטלה מדין מעות קונות אע"פ שהיא יוצאה בדיינים, דלא אמרינן מעות קונות אלא מעות בעין. [והגרעק"א ז"ל (הגהותיו על הרמב"ם הל' איסור"מ שם) תמה ע"ז, דא"כ גם בזונה נכרית תיבעי משיכה]. ובס' פרי האדמה (הל' תרומות שם) כתב דודאי דבכל מילי אפי' בדאורייתא ג"כ תיקנו רבנן משיכה והפקיעו קנין המעות, אמנם שאני תרומה דתלי רחמנא בקנין כספו, כדכתיב ואיש כי יקנה נפש קנין כספו, וכיון דתלי רחמנא בקנין כסף, ומדאורייתא קנין כסף קני, א"כ להכי בהא לא יכלו רבנן להפקיע קנין כסף להקל, אמנם ודאי להחמיר הפקיעו קנין כסף דומיא דאתנן. והמעשה רקח (הל' איסור"מ) חילק בזה, דאמנם מש"כ הכס"מ דהביאה במקום כסף לדוגמא בעלמא נקטיה, דהא דמאו קנה מיד עמיתך ילפינן דבר הניתן מיד ליד דהיינו הכסף, והכא אין כאן כסף ולא נתינה בדרך הקנאה, אלא שחז"ל גזרו ואמרו דאם הוא בחצרה הוי אתנן, דודאי חצירו של אדם קונה לו, משא"כ כשאמר לה בטלה סתם וכו', דאמדינן דעתיה דמתנה בעלמא הוא דיהיב לה ולא מחמת ביאה. וכיון דזה שאמרו ז"ל דדבר תורה מעות קונות או משיכה קונה הוי מחלוקת ר"י ור"ל, א"כ גבי אתנן דיש לחוש לחולין בעזרה, מכ"ש דחז"ל מתנין לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה, לכך הצריך משיכה דוקא. משא"כ לענין אכילת תרומה לבהמה לוקמא אדין תורה משום דהוי בקום עשה, ואין בה שום נזק אם יאכילנה חולין ולכן אסר. והמרכה"מ (הל' תרומות) ביאר דחז"ל לא הפקיעו לחלוטין קנין מעות, אלא הקנין מעות תלוי ועומד, דאחר שנגמר קנין משיכה קנה למפרע משעת מתן מעות, אלא דאם לא נגמר המקח וחזרו בהן הפקיעו חז"ל הקנין מעות ע"י החזרה, הלכך במעילה לא מיייתי קרבן חולין בעזרה הואיל שהקנין תלוי ועומד עד שימשוך דאז נקנה למפרע, משא"כ בישראל שנתן כסף לכהן דאסור להאכילה תרומה גזירה שמא לא יבא לידי חזרה ויוגמר המקח למפרע. וכ"כ בס' נאות יעקב (סי' ד) דאמנם קיי"ל דבר תורה מעות קונות, ואף שחכמים ביטלו קנין מעות היינו אם חזר לבסוף, אבל כשעמד במקחו ומשך קנה משעה שנתן המעות. וכיו"ב כתב הישועות מלכו (שם) דטעם הרמב"ם דהתובע לחבירו נתיי לך מעות על מקח תן לי המקח צריך להשבע אע"ג דאין עליו רק קנין מי שפרע, דכל כמה דלא קיבל עליו מי שפרע קנין גמור הוא. ומבואר דחכמים לא עקרו הקנין מעות רק באופן שקיבל עליו מי שפרע, ואם לא קיבל עליו מי שפרע קנין המעות במקומו עומד. ולכן בנותן מעות על הבהמה ודאי אסורה לאכול בתרומה, שהרי מסתמא לא יחזור הקונה, וכשימשוך ובפרט שלא יקבל עליו המי שפרע תהיה הפרה שלו למפרע, לכן אסורה לאכול. אבל באתנן כיון דקיי"ל דמקח שנעשה באיסור אין בו מי שפרע, ממילא הקנין מעות אינו קונה כלל, לכן ס"ל להרמב"ם דלא אולינן בתר דאורייתא, אבל כאן גם חכמים לא עקרו הקנין, וכל שלא קיבל עליו מי שפרע הרי זה מקח גמור בפרט כשמשך אח"כ קנה למפרע. וכ"כ הישועות יעקב (ח"מ סי' קצח דף נט, ג) והמלבושי יו"ט (ח"מ סי' ד אות ב) והעונג יו"ט (סי' כה). וע"ע בשו"ת אבני נזר (ח"מ סי' לה). [וכיו"ב כתב האור שמח (חי' לב"מ מו, ב) דכי הפקיעו חכמים הקנין היינו כשחזר, אבל כי נתקיים המקח אח"כ ע"י קנין משיכה שוב נתקיים הקנין במעות הקודמים להמשיכה למפרע, ושוב אסור להאכילה תרומה דבתר כן כי נגמר המקח הרי היא של ישראל מעת נתינת המעות והאכיל פרה של ישראל תרומה]. וכ"כ בס' דברי חיים (איועראבך, דיני מכירה סי' ט). [וע"ע בהערת בן המחבר ז"ל]. ושם (יור"ד סי' ג) כתב עוד לחלק בזה, דבאתנן אף דנפקע הטלה ממנו ע"י הביאה דהוי כמעות, מ"מ כיון דהיא עוד לא זכתה בטלה לעשות בו כרצונה כיון דלא עשתה עוד משיכה, ממילא אף דנפקע מהבועל כיון דמדין תורה מעות קונות, מ"מ לא הוי אתנן, דבעינן שיהיה בידה

בענין טומאת סייף וסכין

רמב"ם הל' כלים פ"ח הל' ב:

"ואלו הן גולמי כלי מתכות כל שעתיך לשוף אותו או לשבץ או לגרר או לכרכב או להקיש בקורנס, או שהיה מחוסר אוזן או אוגן, הרי זה אינו מקבל טומאה עד שיתקנו וייהיו ולא תשאר בו מלאכה כלל, כיצד הסייף אינו מקבל טומאה עד שישופנו, והסכין עד שישחיונה".

"ג"ב צריך עיון לרבינו ז"ל, מה יאמר למה שהקשו התוס' ז"ל בפ' הפועלים³³ בפלוגתא דרב יוחנן וריש לקיש הסייף והסכין מאימתי מקבלים טומאה, והקשו דמתני' הוא³⁴, ותירצו

לעשות עם האתנן כרצונה. משא"כ כהן שמכר פרה לישראל, אף דעדיין אין כח ביד הלוקח לעשות עם הפרה כרצונו כיון דעדיין לא משך ולא נכנסה הפרה לרשותו, מ"מ אמרינן כיון דמדין תורה מעות קונות כבר נפקע הפרה מכהן המוכר, וכיון דסו"ס נפקע מכהן המוכר, אף דעדיין לא נכנסה לרשות ישראל הלוקח לעשות בו כחפצו אסור להאכילה תרומה, דלאו פרה דכהן היא, כיון דמן התורה מעות קונות נפקע ממנו. משא"כ באתנן, אף דנפקע מהבועל, מ"מ כיון דעדיין לא נכנס לרשות הזונה לעשות בטלה כרצונה, לא חשיב אתנן, והוי כמקדש באיסורי הנאה דרבנן דלא הוי קדושין, כיון דלא זכתה לעשות בכסף קדושין מאומה ולא קיבלה מהמקדש כלום, כן ה"נ לא אסרה תורה אתנן היכא דלא זכתה לעשות כרצונה. וראה עוד כיו"ב בשערי יושר (ש"ה פ"ט) דגבי כהן שמכר פרתו לישראל במעות בלי משיכה דאסור ליה להאכילה תרומה, לא אמרינן כיון דעקרו חכמים קנין כסף שתהא נחשבת כאילו היא פרתו מן התורה, דאף דמותר לו להשתמש בפרתו כבעלים גמורים מה"ת מחמת דין הפקר ב"ד, אבל אינה חשובה קנין כספו על ידי זה. והיד המלך (רפ"ג מהל' מכירה) כתב דלענין איסור אכילת הפרה כרשיני תרומה למה להם לחכמים להעמיד דבריהם נגד איסור תורה במקום שאין האיסור מתנגד כלל וכלל לתקנתם, דאף אם הפרה תהיה אסורה להאכילה בתרומה גם קודם המשיכה של הלוקח הישראל, בכל זאת לא יגרע בזה כח הלוקח לחזור מהמקח כל זמן שלא משך כתקנת חז"ל, וכל אחריות של המקח קודם המשיכה עדיין על המוכר, ואין ביד המוכר לומר ללוקח דנפסד מקחו בעליה, ואין שום התנגדות כלל לאיסור של אכילת כרשיני תרומה להפרה קודם המשיכה עם עצם התקנה וחששת חכמים בזה. וכמו"כ כל כה"ג היכי דאין דינא דאורייתא מתנגד לתקנת חכמים אוקמוהו רבנן לחומרא אדאורייתא. ושאינו בזה ענין אתנן בכסף מחיר הביאה מכל שאר קנין כסף, דבכל שאר מקומות היכי דהפקיעו חכמים הקנין כסף ואחד מהם חוזר מהמקח צריך המוכר להחזיר ללוקח כסף מקנתו שנתן לו, וכיון דחייב החזרת המעות נשאר תמיד על המוכר, וכל זמן שאינו מחזיר הכסף לבעליו אף קודם המשיכה, הן אם נגמר אח"כ המקח ע"י משיכה או לא עומד עכ"פ עדיין הכסף אשר ביד המוכר ברשותו של הלוקח, ובזה שפיר שייך לחלק דהיכי דפגע תקנה זו בדין דאורייתא והתקנה מתנגדת לדין ואין הדין מתנגד לתקנה אוקמוהו אדאורייתא, ולענין זה דהכסף של הלוקח אשר ביד המוכר קונה לחומרא את החפץ הנקנה ללוקח, ואף דלענין חזרה אינו מועיל הכסף הזה אשר ביד המוכר ויש ביד הלוקח לחזור מהמקח, בכל זאת כך היא המידה, דלענין מה שנוגע הקנין כסף לאיסור תורה מועיל הכסף של הלוקח אשר ביד המוכר לאוקמי החפץ ביד הלוקח. משא"כ באתנן דאחר דחיקנו רבנן דאין כסף קונה, הרי לענין עצם הקנין לא קנתה הזונה הטלה המובטח לה באתננה, וגם אין הבועל צריך לשלם לה מעות מחיר הטלה, דהא מעולם לא הבטיח לה שום הבטחה אחרת זולת הטלה לבד, והטלה לא קנתה, ועל מה יחול על הבועל חיוב אחר. וכיון דאחר תקנת חכמים שתיקנו דכסף אינו קונה אין לה להזונה על הבועל שום חיוב לא על הטלה ולא על שום מעות אחרים, ואיך שייך בזה לומר דלענין הנוגע לאיסור אתנן אוקמוהו רבנן אדאורייתא דלענין זה יהיה מועיל קנין הכסף, והלא איזה חיוב כסף נשאר עוד על הבועל שיהיה מועיל לענין איסור. עוד ראה בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא תנינא ח"א סו"ס טט) שכתב לבאר הדין גבי תרומה, דכל שלא מועיל מה"ת לא שייך לומר דהפקר ב"ד הפקר.

33 ב"מ פד, א ד"ה הסכין. וראה בצ"פ (פ"ה מהל' מאכ"א הל' ה) ע"ד החילוק בין שיפת חרב להשחזת סכין. 34 כלים פ"ד מ"ה. ושם הקשו אהא דאמרי' (שם) הסייף והסכין וכו' מאימתי מקבלין טומאה, משעת גמר מלאכתן, ומאימתי גמר מלאכתן, ר' יוחנן אומר משיצורפם בכבשן, ויש לקיש אומר משיצחצחן במים, והתנן הסייף והסכין מאימתי מקבלים טומאה, הסייף משישופנו והסכין משישחיונה, והיינו דלא כ"ר ודלא כ"ל.

דמתני' מיירי בסייף שעלה עליה חלודה³⁵ י"ש, אבל בגולמי³⁶ הוא עד שישרפן, יעויין שם, ודברי רבינו ז"ל הם בגולמי³⁷, א"כ במאי פליגי ר"י ור"ל, וצריך עיון.³⁸

מה"ה סיני ועוקר הרים שליחא מהימנא מעיה"ק חברון ת"ו כמוהר"ר מצליח אשכנזי נר"ו יאיר נצח סלה ועד".

(צדור הכסף הל' כלים שם)



35 והוא שלושטיין פני החרב בברזל, ומסיר הקליפה העליונה, ומתוך כך היא מברקת, כך עושה לסכין, שף אותה עד שמעביר קליפתה העליונה - פסקי רי"ד (ע"ז עה, ב).

36 ושם בתוס': אבל מתחילתם הוי גמר ידיהו כדמפרש בשמעתין. ולשון הרמב"ם (פיה"מ כלים שם): משישחיונה, משיחדדנה, ושם האבן שמחדדין בה את הסכינין 'אם קהו' משחזות.

37 וגבי סייף וסכין שהעלו חלודה כתב הרמב"ם (פי"א מהל' כלים הל' יז) דטהורין, שפאן והשחיון חזרו לטומאתן הישנה.

38 וכ"כ הג"ר שלמה הלוי ז"ל מסלונקי (לב שלמה דף קלז, ב) שכן הקשה הג"ר גבריאל אישפיראנסה ז"ל. [והוא מרבנן קשישאי אשר בעיה"ק צפת תוב"ב בזמן הרב מוה"ר יהונתן בן הרב המוסמך מהר"ם גלאנטי ז"ל. ושמעתי מפי רבני עיה"ק ירושלים ת"ו הזקנים שקיבלו שהרב ז"ל נשאר יתום מאב ואם ולא היה לו שום קרוב שיטפל עמו, ובאה אשה חשובה ולקחה אותו וגדלתו ושכרה לו מלמדים למקרא ומשנה ותלמוד והיה גברא רבא. ואשה זו היה שמה אישפיראנסה, והרב ז"ל לכבדה שם כנוייו אישפיראנסה לעשות יקר וזכר למרביניתיה - שם הגדולים בערכו]. גם החזון נחום (כלים שם) עמד בזה. ושם גם העיר מדברי הרמב"ם (פי"א מהל' כלים הל' יז) שכתב דסייף וסכין שהעלו חלודה טהורין, שפאן והשחיון חזרו לטומאתן הישנה. וכן הקשה הגר"א (ליקוטי הגר"א סוף ב"מ). ושוב כתב דההיא דב"מ ברייתא היא, ופליגי ר"י ור"ל בפירוש הברייתא, אבל מתני' פליג עליה, ופסק הרמב"ם כמתני'. וכיו"ב כתב היד דוד (ב"מ שם), דע"כ הרמב"ם לא ס"ל כתוס', ופסק כהא דאמרו (חולין כה, א) גולמי כלי מתכת טהורין, ואלו הן גולמי כלי מתכות כל שעתיד לשוף. וא"כ מדקרי להו גולמי כלי מתכות ש"מ דבחדשים קמייירי, ואפ"ה כל שלא שף טהור, וכמתני' דכלים. ובודאי דוחק לומר דאם העלו חלודה נמי קרי להו גולמי כלי מתכות. ופסק כהך ברייתא, משום דס"ל דהך פלוגתא דר"י ור"ל נדחית מהלכה, כיון דהיא נגד הברייתא דחולין. וכ"כ הרב חיד"א ז"ל (פתח עינים ב"מ שם) דהרמב"ם ס"ל דהא דמאימתי מקבלין טומאה משתגמר מלאכתן אי"ז מדברי האמוראים רק הוא ברייתא אחת, ועליה פליגי ר"י ור"ל בפירושה, דסברי דהאי תנא דהך ברייתא אשמועי' דלאו דוקא נקט במתני' עד שישופנו וכו', אלא הכל הולך אחר המנהג והזמן, דבמה שהוא גמר מלאכה להם באותו זמן מקבילים טומאה. ואהא פליגי ר"י ור"ל דמאימתי גמר מלאכה בימיהם ובמקומם לכל באי שער עירם, חד אמר משיצרפם וכו', ולא לחלוק על המשנה רק להורות דלאו דוקא נקט תנא במתני' הסייף משישופנו וכו', דה"ה גמר מלאכה אחר הנהוג מועיל. ולכן הרמב"ם סתם כסתם משנה והוסיף וכתב 'וכן כל כיוצא במעשים אלו', כר"י וכו' דלאו דוקא תנן עד שישופנו וכו', אלא ה"ה גמר מלאכה אחרת הנהוגה לפי דעת וילדי הזמן. והחזו"א (כלים סי' יט אות יב) כתב דאפשר דהא דאמר (ב"מ שם) הסייף והסכין וכו' משעת גמר מלאכתן היא ברייתא, וס"ל להאי תנא דמשעת גמר מלאכתן טמא אף שעתיד לשוף, ואתיא כרבן גמליאל דאמר (כלים פי"ב מ"ו) דגולמי כלי מתכות טמאין. ונחלקו ר"י ור"ל דמאימתי גמר מלאכתן. אבל לדידן אין נפקותא בזה, כיון דקיי"ל דטהורין אף משנגמר מלאכתן דגולמים טהורין, והלכך הסכין טהור עד שישחיונה וסכין משישופנו. ואפשר דמשנגמר מלאכתו טמא כל שאין דעתו לשוף, אבל קודם גמר מלאכה לא מהני יחוד, ותהיה הך ברייתא אף לדידן. אבל בדעת הרמב"ם אי אפשר לפרש כן, דא"כ היה לו להביא האי דינא ולא להשמיטו. גם בס' בית ארוים (רפי"ב מהל' שבת) עמד בזה ע"ד הרמב"ם ממש"כ התוס', ובודאי דיש לנו לפסוק הלכתא כר"י ור"ל דהוי בתראי ובקאי במתניתין טפי מינן, ע"ש. וראה עוד בזה בסדרי טהרות (דף קלט, א).

רבי אברהם גרשון אשכנזי זצ"ל מקיטוב

ניסו של מרן הבעש"ט הק'

נולד בסביבות שנת תנ"ו לאביו רבי אפרים זצ"ל מבראדי, היה מלומדי הקלויז דבראדי ואף כיהן כראב"ד באחד מבתי הדין שבבראדי. בתורת הנסתר היה מחבורת החסידים של הרה"ק רבי משה מקיטוב זצ"ל. אחותו מרת לאה רחל נישאה למרן אור שבעת הימים רבינו ישראל בעל שם טוב זיע"א, ולאחר זמן נתקרב והתדבק אל גיסו הקדוש ונעשה מתלמידיו, בשנת תק"ב נסע לראשונה לארץ ישראל, ועפ"י הוראת גיסו הק' נתקרב אל ה"אור החיים" הק' ולמד אצלו זמן מה, ואח"כ חזר לחו"ל, ובשנת תק"ז נסע בשנית לאר"י, בתחילה התיישב בעיה"ק חברון ובשנת תקי"ג קבע מושבו בעיה"ק ירושלים ת"ו ולמד בישיבת המקובלים "בית אל" בנשיאותו של הרש"ש זלה"ה.

היה חביב ונערץ על גדולי דורו, הבעש"ט הק' כותב אליו במכתבו שנדפס ע"י רבינו ה"תולדות יעקב יוסף" זיע"א בסוף ספרו "בן פורת יוסף": "אהובי גיסי חביבי וידידי כנפשי ולבבי ה"ה הרבני המופלא החסיד המפורסם בתורה וביראה". הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל בספר "לוחות העדות" מתארו: "הרב החסיד המפורסם מופלג אלוקי". ה"נודע ביהודה" זצ"ל בספרו אבהע"ז מהדו"ק סי' ע"ג כותב: "מחמד עיני וחמדת לבי, בר פחתי ובריבי, חכים עדיף מנביא, ליש ולביא, ה"ה כבוד אהובי ידיד נפשי, אהוב למטה ונחמד למעלה, הרבני המופלא ומופלג בתורה וחסידות, לו עשר ידות, שושן סודות, החכם השלם והכולל, עמוד הימיני הפטיש החזק, מו"ה אברהם גרשון". נלב"ע ביום כ"ה אדר הראשון שנת תקכ"א ומנו"כ בהר הזיתים בירושלים עיה"ק. ראה פרטים נוספים לתולדותיו וצילום אוטוגרף מכתיו"ק בגליון קמז.

רבי יצחק זרחיה אזולאי זלה"ה

נולד בשנת תס"ח לאביו רבי ישעיה אזולאי זלה"ה נכד רבי אברהם אזולאי בעל "חסד לאברהם". היה תלמידו של הגאון בעל "פרי חדש". נשא את בת המקובל רבי יוסף ביאלר שהיה מחבורת רבי יהודה החסיד זצ"ל. בנו הוא הגאון המופלא רבי חיים יוסף דוד אזולאי זלה"ה. כיהן בבית דינם של הגאונים הראשלי"צ רבי אליעזר נחום בעל "חזון נחום" ורבי מיוחס בכ"ר שמואל בעל "פרי האדמה". קצת מד"ת באו בספרי בנו הגאון חיד"א. נלב"ע בירושלים ביום כ"ג טבת תקכ"ה. מד"ת הדפסנו בגליונות צז, קלז.

רבי יצחק ערוך זלה"ה

מחכמי מדרש בית יעקב פירריה בירושלים שם למד בחברותא עם הגאון רבי אברהם מיוחס בעל "שדה הארץ". דברי תורתו הובאו בספרי חכמי ירושלים ביניהם "בתי כהונה", "אדמת קודש", "פרי הארץ", "חיים שאל" להרחיד"א, ו"ארעא דרבנן" להרי"י אלגאזי. בא על החתום על כמה תקנות והסכמות יחד עם שאר גאוני ירושת"ו. החיד"א רושם ב"מזכרת מהדרושים שדרשתי" כי הספידו את פטירתו.

רבי ניסים חיים משה מזרחי זלה"ה

למד שנים רבות תורה מתוך הדחק ויסורים שונים. לאחר פטירת הגאון רבי אליעזר נחום בעל "חזון נחום" בשנת תק"ה נתמנה לכהן כראשון לציון. בזמן כהונתו כאב"ד ירושלים ת"ו תיקן כמה תקנות לרווחת יושבי עיה"ק. מדברי תורתו הדפיס ספר "אדמת קודש" ח"א קושטנדינה תק"ב, וח"ב נדפס לאחר פטירתו בשאלוניקי. נלב"ע ד' תמוז תק"ט.

רבי חיים יוסף דוד אזולאי זלה"ה

נולד בשנת תפ"ד בירושלים עיה"ק. קיבל תורה מרבותיו הגאונים, בעל "אור החיים הקדוש", רבי יונה נבון, ר"א נחום ור"י הכהן בעל "בתי כהונה". הגה בתורת הסוד ולמדה מפי הרש"ש. רעיו בצעירותו היו הגאונים רבי מרדכי יוסף מיוחס בעל "שער המים" ורי"ט אלגאזי. נסע פעמיים לחו"ל כשד"ר בשליחות עיה"ק חברון ת"ו וביקר בהרבה קהילות והכיר רבים מגדולי דורו. חיבר "ברכי יוסף" "מחזיק ברכה" "מדבר קדמות" "חיים שאל" "ראש דוד", ועוד ספרים רבים בהרבה מקצועות התורה. בסוף ימיו נתיישב בליוורנו שבאיטליה ושם נלב"ע י"א אדר תקס"ו. בנו הבכור היה רבי רפאל ישעיה זלה"ה אב"ד אנקונא.



באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 803 נמצא קונטרס שפורק מתוך חיבורו בכת"י של הגאון רבי יצחק זרחיה אזולאי זלה"ה, הנקרא "זרע יצחק", שכולל בנוסף לחדושי עצמו הרבה חדושים ששמעם מחכמים אחרים. מתוכו הדפסנו בגליון קמז שמונה מאמרים שכתבם בשם הגר"א גרשון זצ"ל, ואחד מהם אף כתוב בעצם כתיבת ידי קודש הרא"ג.

העדות על זהותו של הגר"א גרשון, שהוא הגאון רבי אברהם גרשון אשכנזי מקיטוב זצ"ל, הוא מדברי הרחיד"א זלה"ה, בספרו "שמחת הרגל" על מגילת רות, שבו מעתיק מתוך כת"י ספר זה ומצטט: "אמנם בחפשי בנימוקי עטרת ראשי אבא מארי זלה"ה ראיתי שעמד בלשון רש"י הלז, וכתב משם הרב החסיד כמהר"ר אברהם גרשון קוטבר זלה"ה במ"ש פ' הערל וכו'".

כאן אנו מדפיסים כמה גרגירים מתוך דף שפורק מתוך ספר "זרע יצחק" הנ"ל עמ' 66-67 ובתוכו חידו"ת ממנו ומעמיתיו הגאונים הנ"ל מתוך צילום כתה"י הנמצא בכריטיש מוזיאום, והובא לידינו ע"י הרב שלום הלל שליט"א ותשו"ח לו.

בדברי התוס' בערבי פסחים קטו: ד"ה אסוחי

ב"ה

10 שבט תפ"ז

נשאלתי ממו"ר החכם השלם הדיין המצויין כמהרה"ם [רבי חיים משה מזרחי] לבאר לו כוונת התוס' בפ' ערבי פסחים דף קט"ו ע"ב ד"ה אסוחי מסח דעתיה, שכתבו וז"ל: תימה מה צריך האי טעמא תיפוק לי דנטיילה ראשונה לא היתה לשם קדושה אלא שלא יטמא את המשקים, וי"ל דס"ד כיון שנמל יועיל אפי' לנהמא דחולין לא בעי כוונה לכך צריך להאי טעמא עכ"ל, דהנה לפום ריהטא נראה דלא קאמר האי טעמא דנטיילה לא היתה לשם קדושה משום דאי הוה קאמר תלמודא האי טעמא ס"ד כיון שנמל יועיל וכו' דחולין לא בעי כוונה, משו"ה קאמר טעמא דאסוחי, והקשה הוא ה"י דאדרבא אי הוה אמר הך טעמא דנטיילה ראשונה לא היתה לשם קדושה הוה דייקנא איפכא אדרבא דחולין בעו כוונה, ולהכי בעי נטיילה תרי זימני, וא"כ הדרא קושיא התו' לדוכתא.

והשבתי דלאו הכי כוונת התוס' אלא כמו שאבאר, והוא כי כוונת תירוץ התוס' אינו דס"ד כמובנו אלא לפי האמת ור"ל כי מה שנקט האי טעמא דאסוחי הוא דסלקא דעתיה ר"ל דס"ל להש"ם דכיון שנמל אפילו פ"א יועיל אפי' לנהמא משום דחולין לא בעי כוונה לכך צריך להאי טעמא דאסוחי ולהכי מצריך נטיילה תרי זימני דילמא אסוחי אסח דעתיה, ולקושטא

דמילתא דאי לא אסח דעתיה לא בעי נטילה תרי זימני אלא כשנטל לשלל יטמא את המשקים יועיל נמי אפי' לנהמא משום דחולין לא בעי כוונה, ואי הוה נקיט תך טעמא דנטילה ראשונה לא היתה לשם קדושה פשיטא דהוה דייקנין מיניה דחולין בעו כוונה להכי לא נקט אלא האי טעמא דאסוחי משום דהכי קי"ל פשוט דחולין לא בעי כוונה.

והנה ראיתי למרן ביה יוסף א"ח סי' קנ"ח שכתב וז"ל מדברי התוס' בפ' ערכי פסחים וכו' משמע שאם נטל ידיו לדבר שמיכולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לחם אין אותה נטילה עולה לו וצ"ע, ומן התימה על מרן ז"ל איך הצריך עיון בדברי התוס' מאחר שהם ברורים ופשוטים, והנה ראיתי להר"ב נחלת צבי ג"כ בס' הגו' תמה על מרן בזה. ונראה דזכיתי ג"כ לבאר דעת התוס' כוונתה ומטעמיה ויפה כיון ז"ל והחכם השלם כבוד מהר"ם מזרחי ה"י הגו' סמך את ידו עלי וכה ענני ברוך תהיה כי זהו כוונת התוס' בפשיטות, וגם הרב נ"צ יפה כיוון ז"ל והראה לי להר"ב צמח צדק בתשו' סי' פ"ה חלק על הר"ב נחלת צבי והסכים עוד כדברי מרן והאריך לבאר כוונת התוס' באופן אחר כדי שתפול עליהם קושיית הרב בית יוסף, ואחר המחילה מכת"ר לא בא אל נכון כי כוונת התוס' מבוארים כדכתיבנא ותו לא מירי. נאם יצחק

ביאור הפסוק בראשית כז

וירא. ויאמר השב אשת האיש כי נביא הוא. מה נבואה צריכה עתה. אלא שמעתי מאיש עמיתי חרא"ג [חכם רבי אברהם גרשון] ה"י הן לא נעלם כי נטלה הכהונה משם נ' נח ונתנה לאברהם ובפ' אלו נערות אמרה האשה שנחבשה ע"י גויים אם הוא ישראל אם היה באונס מותרת אם היה ברצון אסורה ואם אשת כהן אפי' באונס אסורה. הן עתה יבא על הדין באבימלך לאמר כי נביא הוא ולא כפרעה כי בעובדא דפרעה אז עדיין היה הדין ישראל ואם כן כיון שלקחה באונס מותרת אבל באבימלך הרי כבר נתכהן ואפי' באונס אסורה הוכרח לו' הב"ה כי נביא הוא וידע שלא נגעת בה ולכן מותרת לו ודוק.

בענין נוסח בונה ברחמיו ירושלם

עיין מ"ש הב"י א"ח סי' קפ"ח בשם א"ח דאין לומר בונה ברחמיו ירוש' כי ירוש' נפדית במשפט דכתיב ציון במשפט תפדה וק' [שה] דהא בגמ' שבת דף קלט ע"א שם אמר עולא ירוש' אינה נפדית כי אם בצדקה שנא' ציון וכו' ושביה בצדקה וצ"ע איתא כי צדקה ליודעי חן דין ומשפט קרו ליה.

בקושיית הפענח רזא מנהדרין דף נט

עיין בחידושי הלכות מס' מנהדרין דף נ"ט שהקשה משם פענח רזא דמ"ש דרשו רז"ל בפ' ב' כי ביצחק יקרא לך זרע מיעוט ביצחק ולא כל יצחק, ומ"ש התם בדיינים צריך שיהיה אביו ואמו מישראל דכתיב ויקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל דמרכינן התם עד שיהיה אביו ואמו הואיל ושניהם שוין, ושמעתי תירוץ נכון מאחי החרי"ע [החכם רבי יצחק ערוך] דקושיא ליתא דהכא נמי בישר' האי לאו ריבויא אלא מיעוטא דוקא דכל כוונתם הוא דוקא

זרע כשר מיקרי זרע פסול לא מיקרי זרע, וההיא דביצחק דהוא מיעוט ור"ל ולא כל יצחק דהיינו עשו בכלל אלא דוקא יעקב שהוא זרע כשר, אף הכא נמי אדרבא אי הוּוּ מכשירין באביו או אמו לבד מישראל הוּהּ ריבויא, אבל השתא דלא מכשרי אלא עד שיהיו אביו ואמו מישראל הוי מיעוטא כהתם ודוק. [הוספת בנו הגרחיד"א ז"ל] אחרי המחילה אינו תירוץ כלל וכבר תירץ בס' לשון למודים י"ד סי' קכ"א נאם הצעיר בנו חיד"א, שבתי וראה כי תי' לשון למודים אינו נכון ע"ש ...

בענין חתום עליו בעד

עיין בכה"ג ח"מ סי' קי"א אות כד מה שתמה על מהר"ש יונה בביאורו לה' ערב סי' קכ"ט וכו' יע"ש עד דמאין פשיטא ליה שרבינו המחבר אינו מחלק בן כדי שיכתוב הרש"ך ז"ל כתב חילוק אחר הרי רבינו לא כתב אלא כולל שיש לחלק ולא כתב החילוק מנ"ל דאינו מחלק חילוק מהרש"ך ועם כי דברים אלו אינם מהרב בעל הספר כי אם מבנו החכם המגיה עכ"ז יש לתמוה שמתוך דבריו נראה כי חכמה יש כאן וכו' יע"ש, והנה אחי' ורא'ש החכם השלם והר' במהרי"ע [רבי יצחק ערוך] הראה לי שהדין עם החכם המגיה הנז' והוא במה שהביא רבינו המחבר עצמו ז"ל בריש סי' קמ"ז בשם הריטב"א, גם עיין מ"ש מרן בס' רכ"ו מ"ש שם בשם הריטב"א ז"ל יע"ש, וז"ל כתב הריטב"א ז"ל דוקא חתום וכיוצא בו דעבד מעשה וכו' עד וכתב עוד איבד את זכותו פי' ואפי' יש לו עידי זכות או עידי גזילה ואין לחברו עידי מקח אפ"ה איבד את זכותו ע"כ, הרי דרבינו המחבר ז"ל אינו מחלק בחילוק הרש"ך שחילק דבשלמא העורר שאין לו בו זכות ברור רק שהוא מערער וכו' אבל בלוה שהשעבוד והזכות ברור לא הפסיד בחתימתו זכותו הברור וכו' יע"ש בכה"ג, ויפה דן לכתוב והרש"ך כתב חילוק אחר, ועיין מ"ש הכה"ג עוד שם אמנם מ"ש על מהרש"ך ח"א סי' ק"ט דאישתמיטתיה גמרא ערוכה היא קושיא אלימתא ולא ירדנו לסוף דעת מהרש"ך בזה, ושוב מצאתי למהרש"ח בביאורו לס' קמ"ו ח"מ כתב שכבר הראה לו למהרש"ך ותמה על עצמו הפלא ופלא יע"ש וכו' ע"כ.



זבת'ם

© 1997 by John Wiley & Sons, Inc.

פסוקים: נחם להיבן הכרין בעמיה
דמי' הוהיל ושלל ללמד הוהיל על
חנם הולדך לחורר ולסכניסו: חי
מחי' דמורה נסרני חליעור מחי'
והין מחטוק ביר' חליעור למ"ק
חלל חר'ס חטס קחי ופליג:

כל הזכאים:

[illegible][illegible]

אח הקדשים ומסלם : בעל מוס
 יב (מקרא כה) מקדשי הקדשים ומן
 דכתיב מוס זו ולא יסלל אח מקדשי
 זי

[illegible]

כל חובתים שקבלו דמן ** זר * אמן
 סבלו וים * ומתחם בגדים * ומתוסר
 כבורים * למד רחמי * ורולנים * קרל *
 * ושכ * עומד על גבי כלי על גביהם
 עגיביו רגלי חבורו פסל * קבל כסא פסל
 רבי שמעון כסא * זמן * זר מלך דתתי
 * רב * אל אחרון ואל בני וינוח קדשי
 * בישא * ונו בני ישראל אל מעמתי מאי
 אלימא למעוטי נשים קרבן נשים כסומא
 קרבן אל למעוטי נכרים השתא ציץ אל
 פורצא דאמר סר ונכנרי * כל בשוגג כמדי
 ונו הוצא כסומא קרבן אל וכלי * קרב
 רבי שמעון כסא בני ישראל אל חיללו * רבי
 שמוס כסא כסא * ונו כל חומר כסא
 חסר כסא * ונו כסא * ונו כסא * ונו

לנשון יסיד ומשחא אכתי הוה
קרא גטיה ועוד כיון דמחוד
יילה ועוד דלחמון סיליה פרס
: (eo)

[illegible]

וואגן - הא דלת תנא בעל מוס
דכחג בהן חילול ביהדיא :
יוס' א"ח"כ מני עילת וזו אי
דאיכא תרי תרי מני תרומה

[illegible]

למעשה נכרים הסחא פן
 מולדא הקסם הרר
 שות המסע דחש בני
 יסרלל לל חלל למעשה נכר' ונקטן
 דמירנן בקרן פש' שח' (ד' חס)
 קרש נכר' ח' חיינן עוליהם חס
 נכר דלש' חילן מעושה' ומעושה'
 קבש בני ישראל ולל נכרים וזין
 קרש דמירנן יסרלל נכר בני חילל
 קרש עושה' קרשים שור פסוק
 שני לו נפרש חסור חל סכסיהם
 חל חסמח נפרש חסמח סכסיהם נדוים
 פסוק (ד' דמייח חסמח נדוים
 קר' דמירנן עור דמירנן נכר

חילול אלו הן חלק מהתורה
 וכל המעשה הזה הוא
 חלק מהתורה וכל המעשה
 הזה הוא חלק מהתורה
 וכל המעשה הזה הוא חלק
 מהתורה וכל המעשה הזה
 הוא חלק מהתורה וכל המעשה
 הזה הוא חלק מהתורה

[illegible][illegible]

רבי יואל פירדא זצ"ל

כיהן כדיין בשנייטאך שבאשכנז בבית דינו של הרב דמתא רבי אברהם וואלרשטיין (בעל מאמר אברהם, פיורדא תקי"ז) ונמצא בין החתומים על פסקי דין בקהילה משנות התק"ל ואילך.

בפנקס הזכרת נשמות מעיר שנייטאך (ארכיון מרכזי לתולדות עם ישראל, ירושלים N/22A/14) נכתב עליו "...הרביץ תורה והעמיד תלמידים הרבה, וכמה שנים היה מתענה מידי יום ויום וכמה פעמים משבת לשבת, ומידות חסידות אשר היה בו קצר היריעה מהכיל, ומימיו ומלחמו נתן, והגית בו יומם ולילה".

רבי שלמה הכהן (ב"ר משולם זלמן הכהן בעל בגדי כהונה) אשר כיהן כאב"ד שנייטאך, צילץ ומרגנטהיים הספידו בספרו בתי נפש (כת"י) חלק בית צדיקים חדר ב' ליקרא דשכיבי: "...אמנם עדיין היינו מתנחמים במדינה זו אשר כאן נמצא כאן היה בקהילתינו פה הרב החסיד העניו מו"ה יואל ז"ל דיין המצויין המדינה אשר היה מייגע בתורה כל ימיו, ועסק בתענית ובסיגופים, ממש כל ימיו, כמה שנים אשר היה מתענה משבת לשבת, וכמה שנים אשר היה מתענה בכל יום ויום כל ימי השבוע, ובליילה לא אכל דבר מן החי, הוא אשר תבר גזיזא דברדא ונחת וטבל בימי הקור וכ"ש בימות הקיץ, וזה עשה כמה פעמים בשבוע, ובכל סיגופים שלו לא עבר חצות לילה בשינה רק עסק בתורה לילות ויומם, ופומי' הי' קמסחיד עלה שהי' בקי בחדרי התורה, ש"ס וששה סדרי משנה הי' שגור ממש בפיו, והנה לאיש אשר אלה לו בזה וודאי הי' לנו להתנחם כי יגין עלינו ברב חסדא ורב חנינא מאת ד' ב"ה אשר באורו נראה אור, אבל בעו"ה כי מקרוב גם זה הלך אחורנית והרם המצנפת והוסר העטרה מעלינו.. אחי אחי כבר אמרתי והזהרתי ברבים כאשר היה בחדר המטות על משכבו אשר הי' סובל כמה יסורי' כמה שנים בעו"ה כי קב"ה עושה לנו התראה בזה שנשוב אל ד' ונתפלל בעדו אבל בעו"ה עונותינו גרמו כי שערי תפלה ננעלו ולקח ארון אלהי'.

...פעם אחת הייתי אצלו כמו שתי שעות וכבר היה סגי נהור וכל השתי שעות הי' מרחשין שפתותיו בש"ס בע"פ בכה ובכה והכל הי' כשולחן ערוך לפניו ואמר הגמ' עם לישנא דרז"ל לא חסר אות אחת מהם והכל ע"פ כי סגי נהור היה, וצוה להביא לפניו קונטרסים של חידושי דאורייתא אשר חידש על כל ששה סדרי משנה, ואשרי עין ראתה כל אלה, ועז' לבי דוי עלי ביותר כי נחסר אור תורתו אשר הי' משפיע פה תמיד על כמה תלמידים אוי ואבוי במר תיילל נפשי על זה היום אשר עשה ד' לבכי ולמספד ולקרחה בין עינינו ולקח את מחמד לבבינו אחינו ב"י לן יאות למבכי לן יאות למעבד הספדא כי נלקח מאתנו איש חי ורב פעלים אשר פעל ועשה ע"כ ראוי לעורר בכי תמרורים ולהוריד כנחל דמעה בהספד מר כלענה איכה ישבה בדד העיר והמדינה זה הי' תפארת ראשינו ועל מי לנו להישען... הלוואי והלוואי אם אנו הי' מתפללין ונשוב אל ד' בהיותו עודנו עמנו הרב החסיד הג"ל בלב שלם עדיין הי' מוסיפין לו שנות חיים ולא הסיר צלו צל המדע והחכמה מאתנו, אמנם בעו"ה היינו תולין כל יסורין שלו אשר סבל בעו"ה זה כמה שנים במקרה, חד אמר הזקנה גרם, וחד אמר מרוב סיגופים מנעוריו הי' תשות כחו, כ"כ הוא מחולל מפשרינו ונמצא חלל...".

על מצבתו נכתב "אתו"י [איש תם וישר] החסיד והעניו גברא רבא ויקירא יום ולילה עסק באורייתא ומקדמי ומחשכי וגריס בבי כנישתא גמיר אורייתא אליבי דהילכתא והיה בחק דמשניות ובגמרא צדקת ה' עשה בתדירא נטע עץ חיים בפרדס ועשה פרי הילולים הדיין כמוהר"ר יואל בן כהר"ר קאפיל מפיורדא נו"נ בשם טוב יום א' כ"ח מנחם תקנ"ד ל' תנצב"ה".

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 567 נמצא כרך ובו מסכתות זבחים, מנחות ובכורות דפוס פרנקפורט דמיין תפ"א, מתוך הש"ס בו הגה ובגליונותיו מאות ציונים תיקונים וחיידושים בכתב ידו. מתוכם אנו מדפיסים בגליון זה את הערותיו לתחילת מס' זבחים.

בשער המסכת נכתב "קניתי מהוני ... הק' יואל פירדא" ואחריו עוד חתימת בעלים "קניתי ... הק' יעקב יצחק יכונה זעקל בלא"א המנוח ר' אברהם סגל זצ"ל שנייטך" והוא מפרנסי קהילת שנייטאך.

יצויין כי בש"ס דפוס פפד"מ לא נדפסו הגהות הב"ח ושיטמ"ק ומסורת הש"ס ולפעמים הגהותיו חופפות לדברי ספרים אלו. ההערות והציונים נערכו ע"י הרב יעקב הכהן שברדון מלומדי כולל קדשים פרי הארץ.

מסכת זבחים

פרק ראשון - כל הזבחים

דף ב:

תוד"ה ואם לאו יהא נדבה. אע"ג* דבפ"ק דר"ה (דף ו.) דריש ליה לענין כל תאחר דלא שייך לאחר שחיטה, הכא דריש מפשטיה דקרא דמשמע דקרי ליה לנדר נדבה. נ"ב. ועם זה יש ליישב בע"ה אמאי אמר (ע"א) איבעית אימא סברא כו', אם קרא הוא למה צריך סברא. אלא אם לאו סברא הוא לא הוי יליף מקרא כקושיית תוס', אבל כיון דסברא הוא דרשינן נמי מפשטיה דקרא להכי, וק"ל.

דף ד.

רש"י ד"ה וישנן בחטאות הפנימיות. אבל זריקת מזבח החיצון לית בהו*. נ"ב. דבחטאת פנימי טעונה הזאה באצבע, כן פירש בצאן קדשים (ד"ה וישנו).¹

דף ה.

תוד"ה הא שאר כל הקדשים אפילו שלא לשמן כשרים. ואם תאמר למה לי אותה הא מדצריכי קראי לעכב בפסח וחטאת מכלל דשאר קדשים כשירין, וכי תימא נילף מינייהו מה לחנך שכן צד ברת, ובהיקשא דזאת התורה נמי לא אתו דא"כ לא ליכתוב עיכובא אלא באחד בפסח או בחטאת ואידך לייתו מהיקשא. נ"ב. ראיתי בספר צאן קדשים (ד"ה הא) לתרין הקושיא זאת, וסוף דבריו דפסח לא כתיב בהאי קרא דזאת התורה כו'.² ובע"ה

1 ראה טהרת הקודש ותוספת קדושה (רש"י שם) שתמהו על דברי הצאן קדשים, שהרי גם בחטאות החיצונות אין בהם זריקה אלא מתנה באצבע ולא רק בפנימיות, ופירשו באופן אחר, שחטאות הפנימיות אינם ניתנים על מזבח החיצון, וכעין דבריהם כתב גם הקרן אורה (בתוד"ה דהולכה).

2 ז"ל הצאן קדשים: ונ"ל ליישב דהא חטאת ילפינן מהיקשא דזאת התורה למצוה, ולעכובא ילפינן מתיבת לחטאת דג"כ מיותר כדאמרין לקמן. ולפ"ז אי לאו אותה, הוה ילפינן ממוצא שפתיך שאר קדשים שאינם באים בנדר ונדבה דלא לירצו למצוה, וחטאת בכלל דג"כ אינו באה בנדר ונדבה ומתיבת לחטאת הוה ילפינן לעכובא בחטאת ומהיקשא דזאת התורה הוה ילפינן אשם מחטאת ג"כ לעיכובא. וליכא למימר לא ליכתוב עיכובא בפסח ולילף מהיקשא דהא פסח לא כתיב בהאי קרא דזאת התורה, מש"ה איצטרך אותה לאשמעינן דוקא חטאת שלא לשמה פסולה, אבל שאר קדשים אפילו אשם כשרה כצ"ל.

נראה, דקושיית תוס' קאי על פי מה דמסיק לקמן דף ז' ע"ב דפסח מרבינן נמי מהאי הקישא ע"ש.³ ועיין בברכת הובח (ד"ה הא) דמתרץ הקושיא.⁴

דף ה:

תוד"ה חטאת נמי מיקרב קרבה מותרה. בא"ד נראה לי דגרס וחטאת בוי"ו, וכל זה מדברי רב ששת, וה"פ וחטאת אע"ג דקרב מותרה מיעט רחמנא הוא שלא תכשירנה, מדאיתא* לאחר מיתה כמו מחיים וכו'. [צ"ל] מדלא אתי[א], כי פירשו והוא הדין באשם⁵, כן איתא בצאן קדשים (תוד"ה חטאת).

דף ו.

תוס' ד"ה דאי ס"ד כיפרו שני למה הוא בא. בסה"ד ונראה דמאשם* קדייק שאינו בא נדבה. נ"ב. כתב צאן קדשים (ד"ה ונראה) בזה לתרץ קושיא ראשונה.⁶ ובע"ה נראה, דמתרץ נמי קושיא שניה דמחשבה שלא לשמה הוי עשה כ[ד] איתא לעיל תחלת דף ד' (ע"א)⁷, ואשם אינו בא על עשה רק עולה מכפר על עשה⁸, ועכשיו ראיתי דאיתא לקמן דף ז' (ע"א) אמר רבא חטאת מכפר על עשה כו', ובכן דברי פי חכם חן.⁹

דף ז.

נמ' אמר רבא חטאת ששחטה לשם חטאת כשירה לשם* עולה פסולה וכו'. נ"ב. ואיכא למידק מאי קמישמע לן, מתני' היא חטאת שלא לשמה פסול (לעיל ב.)¹⁰, ולפי דברי תוס' (ד"ה אמר רבא) ניחא, דלא נקט אלא לאשמועינן דשינוי קודש איכא משינוי בעלים, וק"ל.

3 דילפינן מהמשך הכתוב, "ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם" זה בכור ומעשר ופסח, הקישו הכתוב לשלמים. וראה עוד בשפת אמת שכתב כדברי רבינו.

4 וז"ל: ולמאי שכתבו התוס' לעיל בהג"ה (ד"ה אימא היכא) יש ליישב קצת, דהוי אמרינן דמוצא שפתיך נמי אתי לעיכובא. ועוד נראה לי דלא קשה כלל, דכיון דבעינן מוצא שפתיך לענין דלא לירצי לשלמים והבא בנדר ונדבה, וא"כ אשם לא נדע אי להקישו לשלמים או לפסח וחטאת דלא יעלה, וכן אי הוי כתב חדא מפסח וחטאת לא הוי ידעינן זה שלא נכתב להקישו לשלמים או לאותו אחד דלא יעלה שנכתב, לכך ע"כ בעינן אותה למעט לאשם דיעלה ולאקשיה לשלמים דלא יעלה ולא ירצה, וכדמסיק לקמן נ"ל ודו"ק. אמנם עיין בספר פנים מאירות שתמה על דבריו, וע"ע טהרת הקודש, לשם זבח, קרן אורה ומראה כהן, שדנו בדברי הפנים מאירות.

5 לפירוש זה בתוספות, כוונת הגמ' להשוות אשם לחטאת, דכמו בחטאת מיעט רחמנא "הוא" לפוסלה שלא לשמה, משום דאע"פ שקרב לאחר מיתה מ"מ אינו בא לאחר מיתה כמו מחיים, כמו כן אשם לא תועיל הסברא שישנו לאחר מיתה כדי להכשירו שלא לשמה, כיון שאינו בא לאחר מיתה כמו מחיים.

6 שהקשו, דכמה קרבנות אדם מתנדב ומביא זה אחר זה מיד אף על פי שכיפר הראשון שנעשה לשמו. וכן פירשו הברכת הובח, הלשם זבח והמראה כהן.

7 וקשה מאי קאמר שני למה הוא בא, דלמא קאתי לכפר אמחשבה דשלא לשמן דחשיב עשה לאחר שחיטה. וכן פירש בספר טהרת הקודש (ד"ה ונראה), ע"ש.

9 וכמו דחטאת מכפר על עשה ה"ה אשם, ומטעם זה חוזר לפרש כדברי הצאן קדשים דמיושב רק קושיא ראשונה. ולעצם חידוש זה שגם אשם מכפר עשה מקופיא, יש שדקדקו כן מדברי התוס' במנחות דף צג: (ד"ה כאילו), ע"ש. ועי' בהגהות לשפת אמת בזבחים (דף סז). שכתב כן רק לשיטת ר"א שמקיש אשם לחטאת, אמנם הסוגיא כאן הוא לשיטת רבנן. וע"ע בלשם זבח (בתוס' כאן) שחולק על הצ"ק, וכתב שמתורץ גם קושיא שניה, וביאר דליכא למימר שאתא לכפר על שלא לשמן, דאשם לא מכפר על עשה כלל, ולדברי רבינו שיטת הצאן קדשים הוא שאשם מכפר על עשה, ולכן מתורץ רק קושיא ראשונה. וע"ע בעולת שלמה (להלן דף ו:). שכתב דאשם אינו מכפר על עשה, ודוקא חטאת אמרינן לקמן (ז). דמכפרת אעשה מק"ו דמכפרת על חייבי כריתות, אבל אשם אינו מכפר על חייבי כריתות.

10 וכן הקשו בספר אוצר חיים ובספר יכהן פאר בסוגיין.

רש"י ד"ה לשם שלמים דיריה בעינן. דכתיב זבח תורת שלמיו, והאי* דאיפלוג בתורה משום דמינה מייתי רבה סייעתא למילתיה מדאבא חנן, ומיהו ד"ה לשאר זבחים. נ"ב. קאי אלעיל (רש"י ד"ה תורה) מה שכתב והוא הדין בשוחט חטאת חלב לשם חטאת דם.¹¹

דף ז:

גמ' (חטא"ת ע"ל מ"י מכפ"ר על"ה לאח"ר דורו"ן סימן). נ"ב. זה הסימן קאי אלעיל על מימרות דרבא.

תוס' ד"ה הוא לעכב בין הכא בין הכא. בא"ד עוד יש לפרש, דבין בשינוי קודש בין בשינוי בעלים קבעי מנא לן לעכב דהוא קאי דוקא אזכיחה וכו', ושינוייה דהואיל וגלי גלי לא* ניחא להאי פירושא כמו לפירוש קמא. נ"ב. לפי זה נוכל לומר דרב ספרא סבר כפירוש קמא ולכך אמר הואיל וגלי גלי, אבל רב אשי לא ניחא ליה סברת פירוש קמא אלא כפירוש שני, ולכך אמר הואיל וגלי גלי לא אמרינן, וקל להבין.

דף י:

גמ' *חזר רבי אליעזר ודנו דין אחר, חטאת נאמר בה היא בשחיטה היא לשמה כשירה שלא לשמה פסולה ופסח נאמר בו הוא בזכיחה הוא לשמו כשר שלא לשמו פסול, אף אשם נאמר בו הוא, הוא לשמו כשר שלא לשמו פסול. נ"ב. איכא למידק, אם רבי אליעזר סבר דבאשם גופא נאמר הוא למעט שלא לשמה, למה אמר בתחילה ללמוד מה מצינו מחטאות. ובע"ה יש לומר, דרבי אליעזר נמי ידע דהוא הנאמר באשם לאו לימוד גמור הוא כיון שלא נאמר בשחיטה, אלא דעיקר לימודו היה מן מה מצינו בחטאות, רק על מה שפריך לו רבי יהושע חורני חלילה, דאיכא למיפרך שכן יש בהן צד כרת, דזו היא פירכא כל דה[ו]א כמו שכתבו תוס' בד"ה [מחטאת ד]שמיעת [ה]קול כו', על זה אמר רבי אליעזר דמה מצינו זה הוי רק גילוי מילתא בעלמא על הוא דכתיב באשם דאתי נמי למעט שלא לשמה, וליכא למיפרך פירכא כל דה[ו]א, וק"ל.

כחאי גונא איכא למידק, למה לא אמר רבי אליעזר מיד לילף מהיקש חטאת כאשם¹², דהא היקש עדיף מן מה מצינו. ויש לומר דרבי אליעזר נמי ידע דהיקש נדרש למילתא אחריתי לענין סמיכה כדמסיק בדף י"א (ע"א)¹³, וגם רבי אליעזר גופא אמר בסמוך ד[ה]היקש אתי להורות על דם אשם שנכנס להיכל פסול.¹⁴ וכי תימא אין היקש למחצה, איכא למימר דיש לדייק קצת דלענין פסול שלא לשמה לא ילפינן ההיקש, כמו שפריך הגמרא בסמוך דף י"א

11 כך הוא הגירסא ברש"י שלפנינו, וכן גרס בספר מים קדושים. אולם בשיטה מקובצת (אות כב) מחק גירסא זו. וראה גרסאות אחרות בצאן קדשים, ברכת הזבח וקרן אורה, ועיין שם שפירשו דברי רש"י לעיל באופן אחר.

12 וכמסקנת הברייתא שהלימוד לרבי אליעזר הוא מכחטאת כאשם, מה חטאת שלא לשמו פסול אף אשם שלא לשמו פסול. וראה טהרת הקודש (ד"ה חזר) ושפת אמת (לעיל ע"א ד"ה רא"א) שג"כ נתקשו בזה, ע"ש מה שתייצו.

13 לשיטת רבנן דרבי אליעזר, דאיתקש אשם לחטאת, לומר לך מה חטאת טעונה סמיכה אף אשם טעון סמיכה. 14 כן הוא רק להגירסא שלפנינו, אמר לו ר"א הרי הוא אומר 'כחטאת כאשם' מה חטאת שלא לשמו פסול וכו', וכן פירש רש"י במנחות (דף כח. ד"ה היקש), דלפי גירסא זו ילפינן מהיקש זה גם הלימודים דלהלן שהביא רבינו. אולם התוס' (ד"ה הרי) כתבו שהלימוד הוא מ'כחטאת האשם הוא' האמור במצורע, ולפי דבריהם אין הלימודים דלהלן מהיקש זה.

(ע"א) לרבי אליעזר למאי הילכתא אתקש מנחה לאשם, וכי תימא בתירוץ הגמרא לבי אידך דרבי שמעון, קשה לימא התם אין היקש למחצה.¹⁵ ולכך אמר בתחילה דסברא נותנת ללמוד מה מצינו, ויהיה גילוי מילתא בעלמא דנדרוש ההיקש כחטאת כאשם לכל דבר, וההיקש מנחה לאשם אתי רק לכאידך דרבי שמעון, וק"ל.

ובזה מיושב הא דפירש רש"י בד"ה ולימא ליה רבי אליעזר אשם נמי דמו למעלה, דהא רבי אליעזר מקיש אשם לחטאת. וקשה הא פירכא זה אמר רבי יהושע על מה [מצינו] ולא היה עדיין דעת רבי אליעזר על ההיקש, [שאם] לא כן היה לו הקיצור להביא ההיקש.¹⁶ וכן קשה על תוספות, שכתב(ו) בד"ה ומה עולה כו', ומפיק מהיקשוא.¹⁷ אבל לפי דברינו יובן, דוודאי רבי אליעזר ידע כבר מההיקש, כמו דאיתא בסמוך דההיקש אתי להורות על דם אשם שנכנס להיכל, אלא על פסול אשם שלא לשמה לא היה יכול לומר בתחילה ההיקש כנוכר לעיל, וק"ל.

דף יא.

גמ' ור"ש* האי קרא מפיק ליה להכי ומפיק ליה להכי וכו'. נ"ב. וקשה, מאי פריך גמרא, הא איכא למילף תרומיהו מיניה דאין היקש למחצה. ובע"ה יש לומר דהכי פריך, כיון דההיקש לאו יתירה, מנא לן למידרש נמי מההיקש מנחת נדבה כאשם וכשר שלא לשמה, דלמא באשם ילפא פסול שלא לשמה מדכתיב כחטאת כאשם, ונימא התם אין היקש למחצה כנוכר לעיל, וק"ל.¹⁸

ועל פי זה יש לתרץ מה שתמה תוס' בד"ה הכי גרסינן כו', תימה על אביי. דבאמת קיימא לן להלכה כרבי יהושע (לעיל י). וכסתם מתני' (לעיל ב). דאשם כשר שלא לשמו, ולא דרשי ההיקש כחטאת כאשם לענין שלא לשמה, דממעטי אשם מן אותה כדאיתא לעיל דף ה' (ע"א), או מן הוא כדאיתא (לעיל) דף ז' (ע"ב), ואם כן איכא למימר הכא בההיקש מנחה לחטאת ואשם אין היקש למחצה, וק"ל.¹⁹

דף יא:

תוד"ה הג"ה אי איפלוג בלשמן כו'. ותימה השתא נמי דפליגי בשלא לשמן אני יכול למעות כר"י* לבן בתירא שיפסול י"ד לשמו שחרית ולפרש מעמו משום דמקצתו ראוי

15 דאם נאמר אין היקש למחצה לענין שלא לשמה, מה הועילה הגמרא בתירוץ שההיקש בא לאידך דרבי שמעון, הרי כיון שאין היקש למחצה עדיין יקשה לרבי אליעזר דנימא דאיתקש גם מנחה לאשם לענין שלא לשמה, ואע"פ שכבר הוקש אשם לחטאת דאשם פסול שלא לשמה וא"כ אי אפשר להקיש מנחה לאשם להכשיר, מ"מ מי יימר דנקיש אשם לחטאת לפסול ולא נקיש מנחה לאשם להכשיר, וע"כ כיון דשני לימודים אלו סתרי אהדרי, א"א לומר בזה כלל אין היקש למחצה. וראה עוד מה שכתב להלן דף יא. (ד"ה ור"ש).

16 וכן הקשה בספר קדשי דוד (ד"ה לימא), ע"ש מה שתירץ, וע"ע בספר מראה כהן (ד"ה ולימא) מה שכתב בזה.

17 ראה מעין גנים, לשם זבח, חק נתן, מראה כהן, קרן אורה, ועוד אחרונים, שנתקשו בביאור דברי התוס'. 18 כוננו להוכיח מזה שלדברי רבי אליעזר אין אומרים אין היקש למחצה לענין שלא לשמה, וכמו שפירש לעיל (דף י: ד"ה חזר). והיינו שאם נאמר כן להכשיר שלא לשמה במנחת נדבה, קשה דאדרבה גילף אשם מחטאת לפסול אשם שלא לשמה מכאן אין היקש למחצה, ושוב לא נוכל להכשיר מנחת נדבה, וכיון שכן אין ללמוד כלל מהיקש זה לענין שלא לשמה.

19 דלפי מאן דאמר זה, כיון שנתמעט שאין ללמוד ההיקש לענין לפסול אשם שלא לשמה, שוב נוכל ללמוד ההיקש לענין להכשיר מנחת נדבה שלא לשמה מכללא דאין היקש למחצה.

וכו'. נ"ב. ובע"ה יש ליישב הכי, דבאמת צריכין לפרש, מנא לן לרבי אושעיא דבן בתירא מכשיר פסח שחרית, כמו שפירש תוס' לקמן (דף יב.) בד"ה ואם איתא כו', וצריך לומר דהיה קשה לרבי אושעיא קושית ר' אבהו (לקמן שם) אם כן פסח כשר לבן בתירא היכא משכחת ליה, וסבירא ליה לדוחק לאוקמא דוקא במפריש לאחר חצות, ותירוץ דאב"י ורב פפא לא סבירא ליה, אלא על כרחך דבן בתירא מכשיר פסח בשחרית, ואם כן קושית תימה נמי מתורצת, דאי אפשר למעות לבן בתירא שיפסל לשמו שחרית כנ"ל, וק"ל.

אבל קשה, אם כן ברבי יהושע נמי אי אפשר למעות דסבר בשלא לשמו פסול כנ"ל, וק"ל.²⁰ אלא צריך לומר דיכול למעות דלמא סבר בעלי חיים אינה נדחין, ולא קשה קושית ר' אבהו, כדאיתא לקמן בסמוך (יב.), ובכן הקשה תוס' שפיר תימה, וק"ל.²¹

דף יד:

גמ' ת"ש שחט* ישראל וקבל הכהן נתנו לחבירו וחבירו לחבירו התם נמי דניידי פורתא ומאי קמ"ל ברוב עם הדרת מלך. נ"ב. איכא למידק, וכי לא ידע דנוכל נמי לשנויי דניידי פורתא. ובע"ה יש ליישב, דהיה קשה ליה אם כן מאי קא משמע לן, ולכך מתרץ התם נמי דניידי פורתא ומאי קא משמע לן ברוב עם כו', וק"ל.²²

גמ' ת"ש קבל* הכשר ונתן לפסול יחזיר לכשר אימא יחזור הכשר ויקבלה. נ"ב. איכא למידק, היה להקשות בלא זה תרי מתני' אהרדי, דמזה משמע דהולכה שלא ברגל לא הוי הולכה, ומזה לעיל משמע דהוי הולכה. ויש לומר, דבלא זה היה יודע דהוכרח לתרץ אימא יחזור הכשר ויקבלה, אבל לאחר דמשני דניידי פורתא, ולא מוכרח להגיה, היה סבר שנוכל לפשוט בפשיטות שלא הוי הולכה, ומשני, אפילו הכי לא נוכל לפשוט, אימא יחזור הכשר, וק"ל.²³

תור"ה איבעיא להו. בא"ד אבל מיושב פסול לא מצי מוכח דהויא הולכה עבודה. צריך לומר הולכה "שלא ברגל" עבודה.²⁴

דף טו:

גמ' אמר ליה רב ירמיה לרב אשי הכי אמר רב ירמיה מדיפתי הא צריך לאמטוייה מחלוקת רבי אליעזר ורבנן דתנן וכו'. נ"ב. ואיכא להקשות על רב שימי בר אשי דאמר (לעיל ע"א) לדברי הפוסל מכשיר, משמע שסבר דלא חשיב עבודה מהמעט דצריך לאמטוייה, היאך מוקי פלוגתא דרבנן ורבי אליעזר, אי כרבא הא סברי רבנן דצריך לאמטוייה, ויש לפסוק להלכה כרבנן, ואי כאב"י הא סברי כולי' עלמא דצריך לאמטוייה.

20 דאם כן פסח כשר לרבי יהושע היכא משכחת לן, דבין לשמו בין שלא לשמו פסול, ואינו סובר כהתירוץ דלהלן.

21 עיין פנים מאירות (ד"ה ויש לומר) שנתקשה כן בקושית התוס' ע"פ דברי התוס' להלן בדף יב, ובספר מראה כהן תירץ כעין דברי רבינו, אלא שכתב שיכול למעות בזה שאין מחוסר זמן לבו ביום, ולדברי רבינו בזה אין למעות, אלא בזה שבעלי חיים אין נידחין.

22 וכן כתבו בספר יתר הבו (ד"ה ומאי קמ"ל) ובאוצר חיים (ד"ה דנייד).

23 עיין פנים מאירות (ד"ה ת"ש) שהקשה קושיא זו, וע"ש שתירץ באופן אחר.

24 וכן הוא בצאן קדשים ובחק נתן.

ובע"ה יש לומר, דסבר בזה כרבא, דרבי אליעזר אמר הכניסו וחזר והוציאו וחזר והכניסו אין המחשבה פוסלת, ולא ידע הברייתא שהביא אביי²⁵ כמו שלא ידע רבא, מיהו רב שימי סבר שאין מחלוקת בין רבי אליעזר לתנא קמא, כמו שפירש רש"י בד"ה אי תניא כו', וק"ל.²⁶

זה יש לומר לפי דעת רש"י ז"ל, אבל הרמב"ם פו"ג מהלכות פסולי המוקדשין הלכה ט' כתב, אם קיבל הדם בפנים והוציאו לחוץ וחשב בשעת הלוחו לחוץ הרי זה פסול, עכ"ל. וכתב הכסף משנה שדעת הרמב"ם שלא כדברי רש"י, אלא סבר דתנא קמא פליג ארבי אליעזר ופוסל אפילו אם חשב בהוציאו לחוץ, וידוע דהלכה כתנא קמא, עכ"ל. ובכך, לדעת הרמב"ם דסבר דאין סברא לומר דתנא קמא לא פליג [על] רבי אליעזר, הקושיא עומדת על רב שימי.²⁷

ויש לומר, דהראב"ד ז"ל כתב שם דלא כהרמב"ם, אלא דהלכה כרבי אליעזר, דסוגיא כולה אזלא לפרש דברי רבי אליעזר. וכתב הכסף משנה ליישב דעת הרמב"ם, דאף דאיפליגו אביי ורבא בפירוש דברי רבי אליעזר, לאו משום דסברי הלכה כרבי אליעזר, אלא מדברי רבי אליעזר נשמע לתנא קמא, ולפרושי דברי תנא קמא אתו. והמשנה למלך (שם) כתב, שאי אפשר לומר שדעת הראב"ד להוכיח הלכה כרבי אליעזר כיון דמפרשי אביי ורבא דברי רבי אליעזר, הא רבא גופא דאמר צריך לאמטוייה פסק כרבנן (לעיל סוף ע"א), אלא דהוכחת הראב"ד כן הוא, דאמר לעיל (ריש ע"א) דקאי זר אבראי, משמע דהוצאה לחוץ לא חשיב הולכה,²⁸ עיין שם שהאריך. ובכך יש לומר בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הראב"ד, דרב שימי סבר דהלכה כרבי אליעזר, ומפרש הפלוגתא כדברי רבא כנ"ל, וק"ל.²⁹

פרק שני - כל הזבחים שקבלו דמן

דף מז.

גמ' דבי רבי ישמעאל תנא אתיא בק"ו מבעל מום ומה בעל מום שאוכל אם עבד חילל אונו שאין אוכל אינו דין שאם עבד חילל מה לבעל מום שכן עשה בו קריבין כמקריבין* זר יוכיח מה לזר שכן אין לו תקנה וכו'. נ"ב. וקשה, היאך מצינו למימר זר יוכיח אליבא תנא דבי רבי ישמעאל, הא האי תנא דבי רבי ישמעאל יליף זר מבעל מום ואונן כדאיתא לעיל (טו:).³⁰

²⁵ שאם חזר והכניסו הילוך שצריך להלך הוא.

²⁶ אף שרש"י פירש כן בדעת אביי, מ"מ כיון שמצינו סברא זו שלא נחלקו רבנן על ר"א, שהרי במשנה לא נתבאר להדיא שרבנן חולקים עליו, שפיר יש לומר כן גם לרב שימי, אע"פ שמבאר כרבא שבהוציאו וחזר והכניסו אין המחשבה פוסלת, י"ל שבוה סבר כסברת אביי שרבנן אינם חולקים, וכיון שכן נמצא דסבר גם כרבנן.

²⁷ לדעת הרמב"ם גם לפי מסקנת הגמרא לאביי, נחלקו רבנן ור"א כשחשב בשעה שהוציאו לחוץ [דלא כרש"י דלכו"ע אין פוסל], ורק בשעה שחזר והכניסו לא נחלקו שהמחשבה פוסלת, ולדעת רב שימי שמכשיר גם בחזר והכניס ע"כ שסובר כרבא שנחלקו בחזר והכניס, וכיון שכן קשה שנמצא שסובר כר"א, ואין לומר שלא נחלקו רבנן על ר"א, שלדעת הרמב"ם לא מצאנו סברא כזו.

²⁸ ולשיטת הרמב"ם לפי מסקנת הגמ' דהיינו לאביי נחלקו רבנן ור"א בהוצאה לחוץ, ומוכח דהלכה כר"א.

²⁹ דלדברי רבא נחלקו בחזר והכניס, ומטעם זה שפיר מכשיר רב שימי גם בחזר והכניס, כשיטת ר"א.

³⁰ כן הקשה השיטה מקובצת (בע"ב, אות ג).

ובע"ה יש ליישב בדוחק, הא דקאמר הכא דאונן איכא למילף מקל וחומר, היינו אם נילף זר מקרא דלעיל (שם) וינזרו וגו', והא דאמר לעיל דזר איכא למילף מקל וחומר, היינו אם נילף אונן מקרא³¹, וזוהי שפירש רש"י לעיל בד"ה אונן ילפינן לקמן מקראי דאם עבר חילל.³²

ואין לומר לפי המסקנא (להלן ע"ב) גוכל לילף אונן מבעל מום וטמא בלא זר³³, דאיכא למיפרך מה להנך שכן לא הותרו בכמה³⁴, ולכך צריך הגמרא לומר הנך יוכיח.³⁵ ועדיין איכא למידק, אמאי צריך לילף מבעל מום הא איכא למילף מזר וטמא³⁶, ויש לומר, דניחא ליה למילף מבעל מום מקל וחומר, דעדיף מבנין אב, וק"ל.³⁷

דף יח:

גמ' אמר ר' ירמיה מדפתי מרושלין שלא סילקן תנאי היא, דתניא על ארבע כנפות כסותך ארבע ולא שלש או אינו אלא ארבע ולא חמש וכו', מאי לאו* בהא קמיפלגי דמר סבר יתר כמאן דאיתיה דמי ומר סבר כמאן דליתיה דמי. נ"ב. איכא למידק, היאך עלתה על דעתו [ד]בהא קמיפלגי, הא איתא בהדיא בברייתא דילף מן אשר תכסה בה.³⁸ ובע"ה יש לומר, דעוד יש לדקדק, לפרוך בלא זה על הברייתא, ואידך אשר תכסה מאי עביד ליה. אלא בתחילה היה סבר דלכולי עלמא אתי אשר תכסה בה לרבות סומא, והא דתניא אשר תכסה לרבות בעלת חמש הוי אסמכתא בעלמא, ועיקר טעמו הוא דסבר יתר כמאן דליתיה דמי, ולכך אמר מאי לאו בהא קמיפלגי. ומשני ליה, שאני הכא דרבי רחמנא, משום כך צריך השתא לפרש דמרבח מאשר³⁹, ואידך אשר לא דריש, וק"ל.

דף יט:

גמ' מאי* טעמא דרבי דכתב בגשתם מ"ט דרבי אלעזר ב"ר שמעון דכתיב כבואם וכו'. נ"ב. איכא למידק, היה להקשות בלא זה קודם הצריכותא.⁴⁰ ובע"ה יש לומר, בלא זה היה סבר,

31 וכן תירץ בשיטה מקובצת הנ"ל, וז"ל, ואמר מורי דתנא דלעיל מיירי לפי אותה שיטה דקים לן דאונן מחלל עבודה מקרא ד'הן הקריבו' או 'מן המקדש' כו' או אחר שלא יצא כו', אבל זר לא נפקא לן מ'וינזרו' ולא מיירי כלל בזרות אלא בטומאה וכו'. ובחק נתן (בע"א ד"ה דבי) ביאר, שכונת תנא דבי רבי ישמעאל הוא שאין צורך בשני פסוקים אחד לזר ואחד לאונן, דסגי רק באחד מהם והשני אפשר למילף בק"ו, אבל אין כונתו דשניהם למדים בק"ו ואין צורך בפסוק כלל.

32 דרש"י קאי אדלעיל דילפינן זר מאונן, ולכך דייק רש"י דאונן ילפינן מקראי, ולא כסוגיא דהכא דילפינן אונן מק"ו.

33 לפי המסקנא טמא יוכיח ושוב אין צריך לומר זר יוכיח.

34 וכפירכת הגמרא לעיל (בע"א) דאונן שרי בכמה, וכן כתב החק נתן (ד"ה דבי). אולם בקרן אורה וטהרת הקודש (ד"ה זר) הקשו על זה, דזה שאונן מותר בכמה אינו מוכרח, דאפשר דלהאי תנא דבי ר"י דהכא אונן אסור בכמה, וילף ליה במה הצד מבע"מ וטמא, והא דאמרין לעיל דתנא דבי ר"י ס"ל דאונן הותר בכמה, היינו למאי דס"ל דאונן נפקא ליה מקרא דזמן המקדש לא יצא כו', דמפסוק זה משמע דווקא במקדש, כמש"כ רש"י שם (ד"ה דלמא), ועיין בקרן אורה מה שתיירץ. וראה בפנים מאירות (ד"ה אונן) ובמרומי שדה (ד"ה זר) עוד תירוצים על הקושיא.

35 ד'הנך' הוא לשון רבים, ומשמע דגם להמסקנא דטמא יוכיח עדיין ילפינן גם מזר ובעל מום.

36 וכן הקשו בספר פנים מאירות (ע"ב ד"ה זר) ובטהרת הקודש (שם ד"ה טמא), ע"ש מה שתיירצו.

37 מטמא זר אין שייך למילף באותו ק"ו שאמרו בבעל מום, שהרי אינם אוכלים בקדשים, אולם בטהרת הקודש הקשה אמאי לא ילף בק"ו מזר שאוכל בקדשים קלים, וע"ש שתיירץ באופן אחר.

38 וכן הקשה הצאן קדשים, ע"ש מה שתיירץ, וע"ע בלשם זבח שתמה על דבריו ופירש באופן אחר.

39 לרבות כסות סומא.

40 ואמאי המתין מלשאל 'מאי טעמא' דרבי וראב"ש רק לאחר הצריכותא דלעיל של שני הברייתות.

'בגשתם' אתי להורות על גישה דשחרית אם הפסיק לעבוד⁴¹, ובבואם אתי להורות אם לא פסק לעבוד אין צריך לקדש אפילו עד עשרה ימים, אבל השתא שאמר הצריכה {הצריכותא}, ואשמועינן דלרבי לינה פוסלת אפילו בעוסק בעבודה, ולרבי אלעזר ב"ר שמעון אין לינה פוסלת אפילו בפוסק לעבוד, ובכך צריך לפרש לרבי הא כתיב בבואם ולרבי אלעזר ב"ר שמעון הא כתיב בגשתם, וק"ל.

דף כ.

גמ' מאי לאו רבי אלעזר ברבי שמעון היא לא רבי* היא וכו'. נ"ב. ולכאורה משמע דלרבי אלעזר ברבי שמעון לא היה מוכני, ודוחק לומר כן שפליג על מעשה שעשה בן קמין.⁴² ובע"ה יש לומר, שסבר נמי שעשה מוכני, אלא שסבר שעשה כדי להשמיע קול כדאיתא לקמן כ"א ע"ב, ולא מפני לינה, וק"ל.⁴³ או יש לומר, דלכתחילה נמי מודה שצריך להשקיע בבור שלא ת[זלול] בלינת קדשים, אבל לא פסל משום זה, וק"ל.⁴⁴

גמ' אלא מאי רבי אלעזר ברבי שמעון היא לוקמה* מקיר מזבח צפוני עד כותל עזרה צפונית וכו'. נ"ב. במסכת יומא דף ל"ו (ע"א) כתבו תוספות (ד"ה נוקמיה) וז"ל, תימה מאי קס"ד המקשה דקאמר דלא אתי כרבי כיון דלרבי אלעזר ב"ר שמעון נמי קשה נוקמי מקיר מזבח כו', ע"ש שני תירוצים בדוחק.⁴⁵

ובע"ה יש לומר, דהא איכא למידק כאן שלא היה צריך להאריך ולהביא ראשו לדרום ופניו למערב כו'.⁴⁶ אלא נראה דמזה דייק דרישא דלא כרבי, דאליבא דרבי מה היה צורך לדחוק להיות ראשו לדרום ופניו למערב בעיקום ראש כדי שלא יפיל גללים סמוך למזבח⁴⁷, היה לו לעמוד במקום דריסת רגלי כהנים, ואז יהא עמידת הפר והכהן שוה פניהם למזבח כלפי היכל לצד מערב ואחוריהם לצד פתח מזרח, דהכי עדיף, כדפריך שם ביומא ונוקמיה להדיא.⁴⁸ ופריך, ותסברא אי אתיא כרבי אלעזר ב"ר שמעון נמי קשה, נוקמיה על ירך מזבח צפונה, אף שלא יהיה יתרת בזה דמכל מקום צריך לעמוד ראשו לדרום, כי מכל מקום מה נשתנה ביום הקדוש הוזה מכל השנה דשוחטין על ירך המזבח צפונה, אלא על כרחך משום חולשא דכהן גדול הכא נמי משום כו', וק"ל.⁴⁹

41 שצריך לקדש בשחרית ידיו ורגליו.

42 וכן הקשה בשפת אמת (ד"ה לא רבי) ע"ש מה שתיירץ.

43 וכן כתב בשיטה מקובצת להלן (כ"א: אות ז) דלדברי הגמ' שם כל טעם השיקוע היה כדי להשמיע קול.

44 וראה בחק נתן (להלן כא. בתור"ה כיור שלא) וצאן קדשים (שם) שכתבו שיש מצוה לשקע את הכיור אף שאין צורך בכך, אמנם לא ביארו המקור למצוה זו.

45 ז"ל התוס', ויש לומר, דס"ד דבשלמא לר"א בר"ש כיון דעל ירך המזבח הוי מקום נסיון וטבעות ושולחנות לא מוקמי ליה התם שאין לשם מקום פנוי כולי האי, ועוד שמא ירביץ גללים ואצל המזבח גנאי הוא, אבל לרבי לוקמיה רחוק משם אצל הפתח.

46 שהרי עיקר הראיה היא מזה שהיה עומד בין האולם ולמזבח, ולא מזה שראשו לדרום ופניו למזרח וכו', ואמאי הביאה הגמרא כאן.

47 דהיינו טעמא דראשו לדרום ופניו למערב כמבואר ביומא שם.

48 ומתריצין ע"ז שם, גזירה שמא ירביץ גללים, ומוכח דבלא טעם זה היה עדיף להעמידו פניו למערב ואחוריו למזרח, ולכך מקשינן שנעמידנו במקום דריסת רגלי כהנים דליכא חשש זה, ושפיר נוכל להעמידו פניו למערב.

49 כעין זה כתב המאירי (יומא שם) וז"ל, אף על פי שכל השיעור שכתבנו למעלה הוא מקום שחיטה, עיקר המקום הוא בריוח שבין צד צפוני של מזבח לכותל צפוני של עזרה שהוא צפון המזבח וצפון העזרה, והוא

דף בר:

גמ' והרי *קמיצה דלא כתיב בה אלא כהונה ותנן קמץ בשמאל פסול, אלא אמר רבא או אצבע או כהונה. נ"ב. הקשה בספר צאן קדשים (ד"ה אלא), מאי דוחקא דרבא לאוקמי דלא בעינן תרתי, לוקמי דבעינן תרתי, ומעמי דקמיצה, דיליף גזירה שוה יד יד, דרבא גופא יליף האי גזירה שוה בסמוך.⁵⁰ ותירץ שני תירוצים, חד הוא, דאם נילף יד יד דבקמיצה בעי ימין אע"ג דלא כתיב בה אלא כהונה, תו ליכא למימר בכל מקום בעינן תרתי, דהא הך גזירה שוה יד יד מפיק מהך סברא, משום הכי משני או אצבע או כהונה. עוד תירץ תירוצן אחר באריכות נמי על האי סיגנון, ע"ש.

וקשה לי, אם כן מה פריך בסמוך יד יד לקמיצה למה לי מדרבה בר בר חנא נפקא, הא אי לא כתיב יד יד לא הוי ידעינן דבכל מקום דכתיב כהונה הוא ימין, אלא דבעינן תרתי אצבע וכהונה כנ"ל. ועוד קשה, הא ר"ש נמי יליף יד יד כדאיתא בסמוך, ואפילו הכי סבר דבמקום שנאמר כהונה לחוד אינה ימין, ודוחק לומר דבהאי סברא פליגי.⁵¹

ובע"ה יש לומר, דוהו דוחקו לרבא לומר או אצבע או כהונה, דאי נימא דבעינן תרתי וקמיצה יליף מן יד יד, אם כן קשה מנא לן קידוש קומץ דבעי ימין⁵², וזה באמת דפריך בסמוך על רבא יד יד למה לי, ומשני חד לקידוש קומץ⁵³, וק"ל. עוד יש לומר, דהא כמו שהקשה הגמרא מן קמיצה קשה נמי מן קבלה, דסברי רבנן קבלה בשמאל פסול, אלא דניחא ליה למיפרך מן קמיצה דהוי לכולי עלמא, מה שאין כן קבלה דמכשיר רבי שמעון, ואם כן אם מתרץ רבא מגזירה שוה יד יד, יהיה עדיין קשה מקבלה, ולכך הוכרח לתרץ או אצבע או כהונה, וק"ל.⁵⁴

גמ' *והרי זריקה דלא כתב בהו אלא כהונה ותנן זרק בשמאל פסול ולא פליגי רבי שמעון וכו'. נ"ב. בגמרא והרי זריקה כו', וזה לשון רש"י במנחות דף יו"ד (ע"ב ד"ה פליגי) ואי קשיא ליתבי מקמיצה דלא כתיב אלא כהונה וכו' ולא פליגי רבי שמעון, תריץ היינו טעמא דלא פליגי במנחה, כדאמרין לקמן דנפקא ליה דשמאל פסול כדאמר ר' יהודה בריה דר' חייא דכתיב קדש קדשים היא כחטאת וכאשם, עכ"ל. ועיין שם בתוספות (ד"ה פליגי) דתירצו דנפקא מיד

הוא ירך המזבח, א"כ למה היו מעמידין אותו למעלה מן המזבח לצד האולם, שאע"פ שהוא צפון העזרה אינו צפון המזבח, לא היו עושין כן אלא מחשש חולשת כהן גדול שהיה צריך להביא בידו מזרק מלא דם עד לכבש שהיה בדרום, והיו מקצירין לו את הדרך כמה שאפשר, הואיל ומ"מ הוא במקום הכשר לשחיטה. 50 וכן הקשה בשיטה מקובצת (אות ג'), וכן הקשו באחרונים, עיין מהר"ם שיף (ד"ה והרי), טהרת הקודש (ד"ה אלא), פנים מאירות (ד"ה קא), חק נתן, מראה כהן, מרומי שדה, זבחי אפרים, חובת הקודש (ד"ה אלא), תוספת קדושה (ד"ה והרי), ע"ש מה שתירצו בכמה אופנים. וראה בעולת שלמה שהביא הקושיא בשם הצאן קדשים והבין ככונת דבריו באופן אחר, דבקמיצה כתיב נמי יד כדאמר בסמוך יד יד לקמיצה, ותיבת יד הוי כמו אצבע, ונמצא שגם בקמיצה כתיב אצבע וכהונה, ואמאי מקשינן והרי קמיצה וכו', וכעין זה הקשה השפת אמת (ד"ה והרי).

51 וכן הקשה בספר שם יוסף (ד"ה אלא) על דברי הצאן קדשים. 52 ואף דקושיא הגמרא היא מהא דתנן קמץ בשמאל פסול, כתב השיטה מקובצת (שם) דסמך אברייא דמנחות (כו): דפסלה בשמאל גם בקידוש קומץ. אולם המראה כהן כתב שקידוש קומץ כלול אף הוא בדברי המשנה קמץ בשמאל פסול, שהכוונה היא לכל מיני קמיצה. ועיין מרומי שדה שנשאר בצ"ע מחמת הערה זו, שא"א לומר שכונת הגמ' לקידוש כלי, משום שאינו כלול בדברי המשנה קמץ בשמאל פסול. 53 ומבואר שדין ימין בקידוש קומץ אינו נלמד מהגז"ש יד יד אלא משום שכתבה בו התורה כהונה. ותירוצן זה כבר תירץ השיטה מקובצת (שם), וכן תירצו המהר"ם שיף [בתירוצן שני], המראה כהן והשם יוסף (שם). 54 וכן תירצו המהר"ם שיף, החק נתן והשפת אמת (שם).

יד.⁵⁵ וכתב שם הצאן קדשים (ברש"י ד"ה פליג), לעיל (ע"א) דפריך והרי קמיצה⁵⁶, היה יכול נמי למיפרך והרי זריקה, דלא כתיב בה אלא כהונה ותנן זרק בשמאל פסול, עכ"ל.⁵⁷

ונראה לי ליישב, דלעיל נחא ליה למיפרך מקמיצה, דעל זריקה לאו קושיא גמורה היא, דיש לומר כקושיא תוס' בד"ה והרי זריקה כו' (בסוגיין, וכן במנחות שם), דאיתא מהיקשא דזאת התורה כו'⁵⁸, ולפי הגירסא והרי מליקה, נמי לאו קושיא חזקה היא, כמו שהקשו תוס' (שם) נמי דיליף מן יעשה עולה כמשפט כו', עיין בתוספות.

אבל כאן דלא יכול למיפרך מן קמיצה, כמו שכתבו רש"י ותוס' הנ"ל (מנחות שם), פריך מן זריקה כדי לידע ולברר האמת, אם לא פליג רבי שמעון עלה וכקושיא תוס' הנ"ל (ד"ה והרי זריקה), או פליג וכתירוץ תוס'⁵⁹, ומסיק אב"י דפליג בברייתא וכתירוץ תוס', וק"ל.

רש"י בד"ה תרתי בעינן. בא"ד וקאמר *ריש לקיש דחבא ימין בעי וכו'. נ"ב. נראה דגרס בגמ' ריש לקיש⁶⁰, וכן איתא לקמן (דף צח.) ובמנחות (דף י. ודף פג.).

דף כה:

גמ' *ומי איכא מידי דבשעת שחיטה בן שנה בשעת חולכה וזריקה בן שנים. נ"ב. בש"ס, אברייא⁶¹ יש לומר דקאי אתם ולא אבן שנה⁶², וק"ל.

דף כו.

גמ' אלא אימא [חתך* ואח"כ קיבל כשרת] וכו'. נ"ב. ועדיין איכא למידק, כיון ששחט קודם שחתך נתערב מיד דם הרגלים הפסול ביוצא.⁶³ וראיתי ברמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פ"א הט"ו) שכתוב הכי, שחטה והיא כולה בפנים ואחר כך הוציאה רגלה לחוץ, חותך הבשר וכו' ואחר כך מקבל, בזה יובן⁶⁴, וק"ל.

גמ' אמר רב חסדא אמר אבימי *חותך באבר עד שמגיע לעצם קיבל ואחר כך חתך פסולה וכו'. נ"ב. וקשה, לפי זה אין צריך לומר חתך ואחר כך קיבל, אלא כמו שאמר ר"א בתחילה חתך ואחר כך שחט כשירה, דאם חתך בבשר עד שיגיע לעצם לאו בעל מוס קשחמ.⁶⁵

55 עיין קרן אורה בסוגיין (ד"ה והרי) שהאריך ביישוב הקושיא.

56 הקושיא שם היא על הס"ד דבעינן אצבע וכהונה, וע"ז מקשינן והרי קמיצה דלא כתיב בה אלא כהונה.

57 וכן הקשה הפנים מאירות בסוגיין (ד"ה והרי).

58 ונקיש שאר קרבנות לחטאת, דבטטאת מודה ר"ש דפסול בשמאל כמבואר בברייתא לעיל (ע"א).

59 דר"ש סבר דלא ילפינן ימין בזריקה משאר קרבנות מחטאת, משום דזריקה לא ילפינן מהזאה. וכן תירצו להגירסא והרי מליקה, דלר"ש לא ילפינן מליקה שהיא כנגד שחיטה מהזאה דחטאת.

60 בש"ס שלנו נדפס בגמ' רבי יוחנן ולא ריש לקיש, וראה בשיטה מקובצת (אות ב') שהגיה ריש לקיש במקום רבי יוחנן, וכ"כ המהר"ם שיף (ד"ה אמר). וברש"ש כתב (ד"ה ארכב"ח) וז"ל, בכל המקומות המצויינים במסורת הש"ס איתא בשם ריש לקיש, וכן בפירוש רש"י כאן ד"ה תרתי בעינן איתא בס"י וקאמר ריש לקיש, ובד"ח התקינו המגיהים רבי יוחנן, וטעות הוא בידם.

61 שהביא רבא לעיל, בזריקה מנין ת"ל יהיה כל הויותיה לא יהיו אלא תם וכן שנה.

62 לכן מקשינן קושיא זו רק לאחר מסקנת אב"י שתרגמה אבן שנה.

63 וכן הקשה הרש"ש (ד"ה אלא), ועיין מש"כ במעילה (דף ח: תוד"ה אר"ח), וע"ע חמדת דניאל (ד"ה חתך), אוצר חיים (ד"ה והנה הלח"מ) וזכר יצחק (ח"א סימן מז אות א) שהאריכו בזה.

64 שבשעת שחיטה מתערב דם האיברים מזה לזה, וכיון שיצא רק לאחר שחיטה שוב אינו מתערב, ואם יחתוך קודם קבלה לא יתערב דם הפסול, וראה בשפת אמת (ד"ה אימא) שכתב סברא זו שבשעת שחיטה מתערב, וע"ש שתירץ כדברי רבינו.

65 כן הקשה בשיטה מקובצת (אות ג).

ועכשיו ראיתי בלחם משנה (פסוה"מ פ"א הי"ד) שכתב, הא דכתבו תוס' בד"ה חתך, ובסמוך דקאמר והביאום כתיב שתהא כולה לפניו לכתחילה, והו לפי דעת המקשן⁶⁶, אבל באמת פסול אפילו בדיעבד, ולכך צריכין לאוקמי חתך ואחר כך קיבל וכששחט היתה כולה לפניו⁶⁷, וכן פסק הרמב"ם (שם)⁶⁸, וק"ל, ע"ש. אבל ברש"י ד"ה היא בפנים מהו, לשוחטה לכתחילה, נראה דכשר בדיעבד, ולא כדעת הרמב"ם⁶⁹.

דף כז.

גמ' שרבי יוסי אומר לא יאספנו ורבי שמעון אומר יאספנו. [נרפס על הגליון, יש מהפכים הגירסא מר"י לר"ש⁷⁰, ורש"ק (בברכת הזבח להלן ע"ב ד"ה שר"י) מקיים הגירסא]. נ"ב. וכתב לקמן (ע"ב) הגירסא הפוך⁷¹.

דף כז:

גמ' שרבי יוסי אומר יאספנו ורבי שמעון אומר לא יאספנו. נ"ב. לפי הגירסא דלעיל (ע"א) שרבי יוסי אומר לא יאספנו, צריכין להפוך כאן הגירסא מרבי יוסי לרבי שמעון. רש"ק (שם)⁷².

גמ' קתני מיהא הניתנין למטה שנתנן למעלה ולמעלה שנתנן למטה ולא פליג רבי יהודה *מ"ט לאו משום דקלטיה מזבח ושמע מינה לא יאספנו. נ"ב. ברש"י ד"ה מ"ט כו', ומדרכי שמעון היינו טעמא דלא מייתי ליה כו'. רוצה לומר, מדאמר רבי שמעון הניתנין למטה כו' שלא ירד, אלמא דסבר דקדשי מזבח, ולכך לא יאספנו.⁷³

אבל קשה לי, הא רבי יוחנן אמר לעיל (ע"א) דאמר רבי שמעון יאספנו, ולפי הספרים שמהפכים לעיל הגירסא כדאיתא לעיל (שם) בגליון ניהא.⁷⁴ ולגירסת הספר שלפנינו צריכין לומר, דבאמת רש"י הקשה זה על רבי יוחנן, ומתיר דאיכא למימר טעמא דרבי שמעון כו', וק"ל, ועכשיו ראיתי בברכת הזבח (ד"ה שר"י) שכתב כן.⁷⁵

רש"י בד"ה האי רצפה. *בבנין אבנים שלא נמשח לפיכך אין קדושתו בזה חמורה. וד"ה והאי כלי שרת. ונמשח עם המשכן. נ"ב. רש"י ד"ה האי רצפה. בבנין אבנים רוצה לומר מזבח חיצון שעשה שלמה, ולא נמשח בימי משה. והאי כלי שרת רוצה לומר מזבח הקטורת, נמשח

66 דלפי מאי דס"ד מעיקרא להמקשן דחתך ואח"כ שחט כשרה הוקשה להתוס' אמאי לא הקשה דבעינן שתהא כולה בפנים, וע"ז תירצו דהמקשה היה סבור דאינו אלא לכתחילה.

67 וכן תירצו בלשם זבח (ד"ה חותך) ובספר יתר הכז (ד"ה אמר).

68 עיין בלחם משנה (שם) דמהא דהעמידה הגמ' את דברי ר"א דוקא בחתך ואח"כ קיבל, יש להוכיח כדברי הרמב"ם דבשעת שחיטה צריך שתהא כולה בפנים גם בדיעבד.

69 ראה שיטה מקובצת (אות ג) שתירץ קושיא זו באופן אחר, ויתורץ גם לשיטת רש"י.

70 עיין שיטה מקובצת (אות ז) שגרס כן.

71 וכמש"כ להלן בע"ב בשם ברכת הזבח.

72 ובשיטה מקובצת (בע"א אות ז) הופך את הגירסא לעיל, וראה בברכת הזבח (שם) שהאריך בזה.

73 ותיירץ דאיכא למימר טעמא דרבי שמעון משום דתורת העולה ריבה, ואפילו נשפך דמה נמי קאמר דלא ירדו, ולא משום דלא יאספנו.

74 וכן הוא גירסת השיטה מקובצת שם (אות ז), וע"ע להלן בסמוך.

75 ע"ש שהוכיח דר"ש ס"ל דיאספנו וצריך להפך הגירסא בע"א, מהא דלא מייתי הכא מדר"ש, ומוכח דלר"ש אינו משום דקלטיה מזבח אלא משום דין עלה לא ירד כמו בנשפך הדם, וכתירוצו רש"י.

בימי משה עם המשכן⁷⁶, ולכך קדושתו חמורה ומקדש אפילו אין ראוי לו, כן איתא בצאן קרשים (ר"ה האי).⁷⁷

דף כמ.

גמ' אמר ליה הרי הוא אומר המקריב בשעת הקרבה הוא נפסל ואינו נפסל בשלישי וכו'. נ"ב. כגמרא אמר ליה הרי הוא אומר המקריב כו', ואיכא למידק, אם רבי אליעזר יוכל לילף מקרא אמאי אמר מתחילה מסברא, היה לילף מיד מקרא. עוד, שהיה לו לומר 'אלא' הרי הוא אומר, כיון דחזר מסברא ראשונה.

ובע"ה נראה ליישב, דבתחילה לא היה רוצה להביא מקרא לחוד, דאין מפורש יפה בקרא, כמו שכתוב ברש"י בד"ה במחשבה הוא נפסל זה מפורש מן הראשון כו',⁷⁸ ורבי אליעזר מבעיא לא יחשב לכדרכי ינאי כדאיתא בסמוך (בע"ב), ולכך אמר דסברא מביא לדרוש 'המקריב' להכי, דאף [ד]גבי זב וזבה ליתא להך סברא⁷⁹, מ"מ סברא טובה לידרוש 'המקריב' כן⁸⁰, ולכך אמר רבי אליעזר כוף אונך לשמוע היינו הסברא, הכתוב מדבר היינו דרוש 'המקריב', אלא דרבי עקיבא לא היה יודע בתחילה דדעתו היה אדרוש 'המקריב'⁸¹, וק"ל.

גמ' כשהוא אומר אותו* בוכח הוא מדבר ואינו מדבר בבחן. נ"ב. בספר צאן קרשים איתא, יש מקשים, השתא דכתיב 'אותו', 'המקריב' למה לי, דמדאיצטריך 'אותו' דאינו נפסל הכהן, ואם מיירי קרא בשאכל מזבחיו ביום שלישי, 'אותו' למה לי, פשיטא דאין הכהן פסול דהא הכהן לא חטא. וכתב דשיבוש הוא, דאי לאו 'המקריב' הוה אמינא ד'אותו' אתי לאשמועינן דבאוכל ביום שלישי הכתוב מדבר, ולכך אין הכהן פסול כו',⁸² עכ"ל.

ולי עדיין קשה, דלזה אין צריך 'אותו'⁸³, דפשטיה דקרא משמע הכי דמיירי באוכל ביום שלישי, דכתיב ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו.⁸⁴ וצריכין לומר שדעתו הוא, דיש לטעות

76 בהר המוריה על הרמב"ם (בית הבחירה פ"ג הי"ז) כתב וז"ל, וראיתי בחומש עם פ"י אור החיים (שמות כה, ט) שכתב דהמזבח של זהב שעשה משה נגנז כשנגנז המשכן, יעו"ש בפרשת תרומה שכתב כן בשם רז"ל, יעו"ש, והנה אני בעניי לא מצאתי זה לרז"ל, והנה מרש"י בזבחים כ"ז ע"ב לא משמע כן, שכתב על מזבח הזהב דנמשח עם המשכן, יעו"ש, אלמא מבואר מזה דאותו של משה היה בבית עולמים, יעו"ש היטיב. אמנם בדברי הימים ב' (ד, יט) משמע כדברי אור החיים, שכתוב שם שעשה שלמה מזבח הזהב. ואולי אפשר לומר שהעמידו על עמדו ותיקנו במקומו, ויש לעיין בזה היטיב, (ועי' במלכים א' ו' פסוק כ' ברש"י שם מבואר כאור החיים, ועי' רד"ק שם), עכ"ל.

77 וכן ביאר בחשק שלמה, וע"ש שמסתפק אם בימי בית שני היו מקריבים על של משה או שעשו אחר, ועע"ש שהקשה מברייטא ערוכה בשבועות (טו). וביומא (יב:), שכל הכלים שעשה משה משיחתן מקדשתן מכאן ואילך עבודתן מחנכת, הרי שלדורות נתקדשו בלא משיחה, ונשאר בצ"ע.

78 דהמקריב לא משמע להו שעת הקרבה עד דגמר קרא למילתיה ואמר המקריב אותו לא יחשב וכו'. 79 כן הקשה לו רבי עקיבא.

80 דאף דמצד הסברא לחוד אין לומר כן, מ"מ משום סברא זו יש ללמוד כן מהכתוב דהמקריב. 81 וכשאמר לו ר"א הרי הוא אומר המקריב וכו' לא משום שחזר בו ממה שאמר בתחילה, אלא גילה דכונתו מתחילה היה ללמוד מהמקריב בצירוף הסברא, ומיושב בזה שתי הקושיות.

82 וזה סוף דבריו, אבל במחשב לאכול מזבחיו ביום השלישי הו"א דאף הכהן פסול, משום הכי איצטריך המקריב דבשעת הקרבה נפסל ואינו נפסל בשלישי, ואותו אתי דאפ"ה הכהן אינו פסול.

83 לאשמועינן דבאוכל ביום שלישי הכתוב מדבר.

84 ותחזור קושיית הצ"ק לרוכתא, דגם אם לא היה נאמר המקריב, על כרחך ד'אותו' בא למעט מחשב לאכול ביום השלישי שאין הכהן נפסל.

ולומר שמיירי במחשב לאכול ביום שלישי, מכח סברת רבי אליעזר אחר שהוא כשר יחזור ויפסל, וק"ל.

ולי נראה פשוט ליישב הקושיא, דאי לא כתיב 'המקריב', הוי אמרינן ד'אותו' אתי להורות על (שאינו) [שאינו] מאחר נדרו בלא ירצה, ובך חטא אתי להורות ולא באשתך חטא.⁸⁵ אבל השתא דכתוב המקריב, אתי אותו לגופה למעט כהן לרבי אליעזר, והיה כך חטא אתי ולא בקרבנך חטא,⁸⁶ וק"ל.

ובן עזאי אותו בלא ירצה ואין מאחר נדרו בלא ירצה מהכא נפקא מדאחרים נפקא וכו'. במסכת ר"ה דף ו' (ע"א) בתוס' ד"ה מדבן עזאי נפקא הקשו, מאי פריך גמרא על בן עזאי מדאחרים נפקא, הא בתמורה דף כ"א (ע"ב) משמע דבן עזאי מוקי היקשא מעשר לבכור מה בכור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה אף מעשר, ולית ליה הא דאחרים כו', וקאי בקושיא.

ובע"ה נראה ליישב, דקושית גמרא, על תירוץ ראשון דלעיל נפקא ליה מדאחרים, ופריך והא אחרים גופא סברי דאותו אתי להורות שאינו מדבר בכהן, דעל למעט מאחר נדרו שלא יפסול אין צריך, דתניא אחרים אומרים יכול יהא בכור וכו'. ומתריך (להלן ע"ב) אף לאחרים אתי אותו למעט מאחר נדרו, דמבכור ליכא למילף.

ואי קשיא, אם כן השתא דילפי מן אותו אמאי צריך להקיש בכור למעשר שאינו נפסל.⁸⁷ יש לומר, כיון דגבי בכור בהדיא כתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה, סד"א דיפסול אם איחר ועיברו שנתו, וק"ל.⁸⁸

ועם זה נכון מה שהקשה שם גמרא בתמורה על בן עזאי,⁸⁹ בכור דלא יפסול משנה לחברתה מנא לן, ולכאורה איכא למידק, הא אין היקש למחצה וילפינן תרווייהו מיניה.⁹⁰ אבל האמת יורה, אם אין ההיקש מיותר לא יליף על הבכור שאינו נפסל, כיון דכתיב בהדיא תאכלנו שנה בשנה, וק"ל.⁹¹

רש"י בד"ה נפקא ליה מדאחרים. מדאיצטריך קרא למימר ואינו נפסל בשלישי שמע מינה כובח הכתוב מדבר, דאי בזובח למה יפסל בשלישי חלא הוא לא חטא כי אם האוכל. נ"ב. ואני בעיני איני מבין, דוודאי אי לא כתיב לא יחשב, והוי אמינא דקרא מיירי באוכל מזבח ביום שלישי, אז לא אמרינן דיפסול הכהן, אבל השתא כתיב המקריב לא יחשב להורות דמיירי בפסול מחשבה, איכא למימר נמי דיפסול כהן.

85 כשיטת בן עזאי להלן.

86 שאם אחרו אינו נפסל, וכמבואר בגמ' להלן (ע"ב).

87 וכן הקשו העולת שלמה (ע"ב ד"ה אבל), השפת אמת (שם ד"ה אצטריך) והטורי אבן (ר"ה ה: ד"ה אבל) דנילף לבכור מאותו כמו שאר קדשים, ע"ש מה שתירצו.

88 וכן משמע במאירי (ר"ה ה: ד"ה אף) וז"ל, וכן הבכור אף על פי שמן התורה הוקבע לו זמן שנה, כדכתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה, מ"מ אם עברה שנתו לא נפסל בכך, ומביאו אחר איחורו, שהרי הקישו הכתוב למעשר בהמה, מה מעשר בהמה לא נפסל משנה לחברתה אף הבכור כן, עכ"ל. וכן תירצו העולת שלמה (בסוגיין), והמרומי שדה ברי"ה (שם).

89 דיליף מההיקש דבכור ומעשר לענין דמעשר אינו נאכל אלא לפנים מן החומה.

90 כן הקשה בשיטה מקובצת (אות ח) ע"ש מה שתירץ.

91 עיין במהריט"ט אלגאזי (בכורות פ"ד אות כו ד"ה ואולם) שתירץ באופן אחר ע"פ דברי רש"י בכריתות. וע"ע בענין זה בעולת שלמה בתמורה שם (ברש"י ד"ה אתה).

ואפשר לומר דווחי דעת רש"י, דאי משמעות המקריב משמע על כהן המקריב, לכתוב לא ירצה המקריב אותו, ולא לכתוב לא יחשב, ונשמע ממילא מדפסל כהן איירי בפסול מחשבה. אלא על כרחך דמשמעות המקריב לא קאי אכהן המקריב, אלא קאי אובח המקריב לחוד, וק"ל.⁹² ועדיין יש לפקפק על זה, וק"ל. ולפי מה דאמרינן דעת רש"י, מתורץ מה שהקשו תוס' (ד"ה נפקא) תימה על פירוש רש"י.⁹³

דף כמ:

מתני' כיצד לא קרב המתיר כמצותו וכו' קבל והלך וזרק חוץ למקומו או ששחט* וקבל והלך וזרק חוץ למקומו (ולזמנו)* וכו'. נ"ב. פירש רש"י במנחות דף י"ב (ע"א, ד"ה או), כלומר או או קתני, אם יעשה אחת מאלה חוץ למקומו וכל השלשה חוץ לזמנו⁹⁴, [ו] מה שאיתא במתני' ולזמנו טעות הוא⁹⁵, ובמשניות אינו, וכן במנחות (שם) אינו.

רש"י ד"ה דלאו בר הרצאה הוא. בא"ד ואימא הואיל ואיחרו פסול בעבודה* הוא ולא לירצו קא משמע לן. נ"ב. שבא בעבירה.⁹⁶

רש"י ד"ה הא* אוקימנא. נ"ב. לפי דברי רש"י גרסינן בגמרא הא אוקימנא והיה כך [כו'], ולא גרסינן וכן עזאי שהוא כו'.⁹⁷

דף ל:

תוס' ד"ה אם בן מרתח רתח שלא היה לו להניח כזית וכזית ולשאל מכזית למחר בחוץ דמשמע מדשכיה דפשיטא ליה דפרט הוא. נ"ב. בע"ה נראה לי דרצה לתרץ, אם כן אכתי ליבעי כזית וכזית, וכי תימא אי אמר פרטא אכתי כזית למחר בחוץ מבעי ליה, אם כן מרתח רתח, כלומר מאי תבעי לי, השתא כזית למחר בחוץ הוי פרט, מכל שכן כזית וכזית.⁹⁸ לכך פירש דרתח שלא היה לו להניח כזית וכזית כו', אבל אם הוה בעי כזית וכזית, לא היה ראוי לו לרתח, דהא שאל לו כסדר [שיסתפק ליה], כזית כזית ושמע לרבנן דקגרי נמי וכזית, ואם כן

92 וכן כתב הגרעק"א (תוד"ה נפקא).

93 שהקשו דהא ר"א נמי דריש שאינו נפסל בשלישי ואפ"ה צריך פסוק שאינו נפסל, ולפי המבואר נחא, דהא ר"א דריש להלן (ע"ב) לא יחשב לכדרכי ינאי, וא"כ לשיטתו יש להקשות קושיא הנ"ל, דהשתא דמיירי בפסול מחשבה מ'המקריב' איכא למימר דיפסול כהן, ולכן צריך ללמוד מ'אותו' דאינו נפסל. ועיין רעק"א (שם) שהקשה מטעם זה על דברי התוס' וכתב 'לא זכיתי להבין קושייתם וכו'.

94 שם מיירי לגבי פיגול בקומץ המנחה, ואחד מן האופנים שלא קרב המתיר כמצותו הוא, קמץ ונתן בכלי והוליד והקטיר במחשבת חוץ למקומו, ומבאר שם רש"י, שהכוונה היא שבאחת מכל אלו העבודות חשב לאכול חוץ למקומו וביתר העבודות חשב לאכול חוץ לזמנו, ועפ"ז יש לבאר גם במשנתנו, ששחט וקבל והלך וזרק ובאחד מהם חשב חוץ למקומו, וביתר העבודות חשב חוץ לזמנו, וקמ"ל דאיזה עבודה שעשה חוץ למקומו, והשאר חוץ לזמנו, הוי לא קרב המתיר כמצותו. וכן כתב בקרן אורה (ד"ה או ששחט) ובתפארת ישראל (יכין אות מא).

95 שהיה משמע שחשב באותה עבודה שני המחשבות יחד. וכן בשיטה מקובצת (אות ט) כתב, תיבת ולזמנו נמחק.

96 בש"ס וילנא נדפס גירסא זו על הגליון, וכן כתב רש"י בר"ה (דף ה:).

97 וכן הוא בשיטה מקובצת (אות ב), ובהגהות הב"ח (אות א) הגיה באופן אחר. ועי' בגמ' ראש השנה (דף ו.) דמשמע כן דלא גרסינן בן עזאי.

98 וכן הקשה בשיטה מקובצת (אות ט), ע"ש מה שתירץ, ועיין מאירי בקידושין (מז. ד"ה השוחט) שהאריך בזה, ועי' עולת שלמה כאן (ד"ה א"כ).

ראוי לו לשאל ראשון על וכזית.⁹⁹

ותוספות לא ניהא ליה לפרש כפירוש רש"י (ד"ה א"כ), דמהדר ליה בריתחא מאי תבעי לך, השתא כזית וכזית הוי לך למידק דהוי כללא, מדלא אתניתא אלא כזית כזית לפרטא, דזה אינה, דלמא משום הכי לא רתח, דשמע נמי לרבנן דגרסי תרתי¹⁰⁰, כמו שנראה באמת דאמרין כן, וק"ל.

דף לא.

(לישנא *אחרינא כזית למחר בחוץ פרטא כזית כזית מיבעיא). [ג. בספר צאן קדשים מיישב הגירסא, ע"ש.¹⁰¹



99 ויש לבאר הסברא ע"פ דברי השיטה מקובצת בסוף דבריו (שם) לפי פי' הר"י מקורביל, דמירתח קרתח הוא דוקא היכא שמבין מתוך השואל שאין דעתו לשאול לו השאלה שניה, ולפי זה כששואל כסדר אין לו לרתוח עליו.

100 בטהרת הקודש כתב על דברי רש"י, שצריך לומר שרבי לא ידע שרבנן היו גורסים כזית וכזית, שאילו היה יודע לא הוה רתח.

101 וז"ל, והכי פירושא ללישנא אחרינא, דאי אמר ליה בניחותא, אישמע מיניה דהך הוא דהוי כללא, אבל כזית וכזית נמי פרטא כמו כזית כזית. דאי ס"ל בכזית וכזית נמי כללא כמו כזית למחר בחוץ, הוי מהדר ליה בריתחא, מאי תבעי לך על כזית למחר בחוץ, ע"כ כללא הוי, דאי פרטא א"כ כזית כזית מיבעיא, והו"ל לאשמעין רבותא טפי דאפי' בכזית למחר בחוץ נמי פרטא, אלא מדלא אתנייא לדידיה אלא חדא כזית כזית, משמע דוקא כזית כזית הוי פרטא ולא כזית וכזית, ומכ"ש כזית למחר בחוץ, ומאי תיבעי לך. ומדלא מהדר ליה בריתחא אלא בניחותא, אישמע מיניה דלא מהדר ליה אלא על כזית למחר בחוץ דהוי כללא, אבל כזית כזית וה"ה כזית וכזית נמי פרטא הוי. וקשה לשבש כל הספרים, ומ"ו הברכת הזבח מוחק זה.

חידושי תורה

הרב יצחק מאיר שארד

בענין ספירת העומר וחג השבועות

ע"ש במצוה ש"ו עור. (וכן איתא במדרש שכשיצאו בני"מ מצרים ושמעו שעתידים לקבל התורה בהר סיני שספרו מעצמם הימים שיש עד מתן תורה).

ולפי"ז י"ל בסברת רמב"ן דעיקר הספירה הוא למנות הימים שיש עד מתן תורתנו כי כמו שיהודים ספרו מעצמם כשיצאו מצרים, כן הוא בכל שנה שיש בחינה של מתן תורה בחג השבועות, ועיקר הספירה הוא להשתוקק להגיע ליום מתן תורתנו, ואין הספירה ליום מיוחד, רק לקראת מתן תורה, וכמו שכשיצאו מצרים הי' הספירה לקראת מתן תורה בהר - סיני כן כשמונים הימים היום, הוא לקראת מתן תורה ואין הכוונה למנות ליום המיוחד, רק אנו מונים להראות ההשתוקקות שיש לנו למתן תורתנו כמו שכתב החינוך כנ"ל.

ועי' באור גדליהו לאאמור"ר זצ"ל שהביא שהספירה היא נגד מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם ויום מ"ט לחזור על כולם, עוד הביא אאמור"ר זצ"ל ממדרשים שיש מ"ח פעמים בתורה מילת "באר" ע"ש שכל באר היא נגד דבר אחד שהתורה נקנית בה (ע"ש בענין ל"ג בעומר).

והא דמתחילין למנות אחר יום ראשון דפסח (עי' בספר החינוך במצוה הנ"ל שהק' כן וע"ש מה שתירץ) כתבו בספה"ק שיום א' דפסח בא השפע מלמעלה שהרי כשיצאו מצרים היו במ"ט שערי טומאה והקב"ה בחדו הוציאנו מצרים ונתן לנו מצוות -

א. בענין ספירת העומר אי הוי מצוה שהזמן גרמא

כמעט כל הפוסקים פסקו שנשים פטורות משום דספירת העומר הוי מצוה שהזמן גרמא, ובמג"א כתב דכבר שויה עלייהו חובה, ובספר מנחת חינוך מצוה ש"ו הק' על המג"א שבוז לא שייך שיקבלו עלייהו חובה ע"ש, וכן בפרי מגדים נשאר בצ"ע בזה, ובמ"ב הביא שנשים לא יברכו מפני ששייך שישכחו יום אחד ע"ש.

וידוע שיטת הרמב"ן במס' קידושין דף לד שספירת העומר היא מצוה שאין הזמן גרמא ולדבריו חייבים מעיקר הדין, והאחרונים טרחו ליישב דבריו. ובספר דברי יחזקאל (סימן מה) הסביר שהרמב"ן סובר שתחילת זמן הספירה תלוי בקרבן העומר, ואף דקרבן העומר זמנו קבוע ליום שני של פסח, מכל מקום תלוי בקרבן ולא בזמן, ובדעת החולקים צ"ל שהתורה הק' תלתה המצוה בזמן "ממחרת השבת" וקיבלו חז"ל שהכוונה של שבת כאן הוא יו"ט ראשון של פסח ולכן סבירא להו דהוי מצ"ע שהזמן גרמא להתחיל הספירה ממחרת הפסח.

ואפשר שי"ל סברא אחרת בשיטת הרמב"ן, עפ"י המבואר בסה"ק ובפרט בספר החינוך שאנו מונים לקראת מתן תורתנו, וז"ל שם "נצטוינו למנות ממחרת הפסח עד יום נתינת התורה להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו"

לו, וי"ל שבכוונה זו הוּי כאילו האכילה והמשתה שלו הם "תורה"-דיג כי גם ה"לכם" הוא בשביל התורה להראות שהוא נוח ומקובל, וכן"ל.

וי"ל שכן הוא הענין בקרבן שתי הלחם, שנאפו ערב יו"ט של עצרת, ונחלקת לכל הכהנים ביו"ט, שנאפו לכבוד יום מתן תורתנו וכן כשנאכל ביו"ט ע"י הכהנים י"ל שהאכילה היא לשם היו"ט של מתן תורה, ונמצא שהאכילה היא "תורה"-דיג, וי"ל שזו היא כוונת ספר החינוך במצוה זו שהאריך לבאר שאנו מונין להיו"ט של מתן תורתנו, שגם קרבן של שתי הלחם הם לכבוד מתן תורתנו וכמו שפירשנו (ואף שבספר החינוך במצוה ש"ז - המצוה של שתי הלחם משמע שפי' בענין אחר ע"ש, מ"מ י"ל שבמצוה ש"ו בענין ספירת העומר פי' כנ"ל).

[ואף שאין חלק לגבוה מקרבן שתי הלחם וכולו נאכל לכהנים, מ"מ נקרא קרבן ובאמת ה' תנופה עם כבשי העצרת (ב' פעמים) והוּי כמו לחם הפנים שכולו נאכל לכהנים משבת לשבת ואין מקריבין אלא ביוכי הלבונה, ועי' בשפ"א מה שפירש בענין לחם הפנים בסוף פ' אמור ע"ש].

וכן י"ל בענין כבשי עצרת דעי' ברש"י פ' אמור (כ"ג, כ) על סוף הפסוק שם "קודש יהיו לה', לכהן" שכבשי עצרת הן קודש קדשים, ואף שנקראו "שלמים" ושלמים הם קדשים קלים ונאכלין לבעלים ולכהנים חוץ ממה שנקרב לה', אבל שלמי ציבור (כבשי עצרת) הם קדשי קדשים ואין כאן אכילה לבעלים (לכלל ישראל) רק לכהנים חוץ ממה שנקרב לה' וגם יש תנופה מחיים וגם לאחר שחיטה יחד עם שתי הלחם.

אמנם מזה שיש תנופה יחד עם שתי הלחם י"ל שמה שהכהנים אוכלים, הוא אכילה של תורה לכבוד יום מתן תורתנו, ועי' בסוגי' דמס' מנחות דפליגי ר"ע וכן עזאי (במשנה שם דף מה:): אם הכבשים הם העיקר או שתי הלחם הם העיקר, מ"מ איתא שם בגמ' דף מו: שכיון שהונפו יחד מש"ה

פסח מצה ומרור והשפיע הקב"ה עלינו ברוח דקדושה ורק אחר יום א' אחר שזכינו לההשפעה מלמעלה חל עלינו למנות הימים עד מתן תורה ולעבוד בעצמנו לקנות התורה ע"י המ"ח דברים שהתורה נקנית בהם וכן"ל.

ב. בענין שתי הלחם וכבשי עצרת

בספר החינוך מצוה ש"ו בענין ספירת העומר - האריך לבאר שמה שנגאלו כלל ישראל ממצרים לא ה' רק שיצא מעבדות לחירות, רק שהעיקר ה' שיקבלו את התורה מהר סיני ע"ש שהאריך בזה, רק שקשה מה שסיים בסוף שלכן מונין את המספר הקטן מה שהיום יום ב' לעומר ולא המספר הגדול שיש מ"ז ימים עד הסוף והטעם כי "כ"ז מראה בנו הרצון החזק להגיע אל הזמן, וע"כ לא נרצה להזכיר בתחלת חשבוננו ריבוי הימים שיש לנו להגיע לקרבן שתי הלחם של עצרת".

ולכאורה קשה דהי' לו לכתוב הזמן להגיע למתן תורתנו שהרי האריך בזה שזה ה' התכלית ולמה סיים בקרבן שתי הלחם, וצ"ע.

ובמס' פסחים דף סח: ע"ש שנחלקו ר' אליעזר ור' יהושע אי כולו לכם או כולו לה', או חציו לכם וחציו לה', ואח"כ איתא שם דהכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם - מ"ט יום שניתנה בו תורה הוא, ע"ש ברש"י ד"ה דבעינן נמי לכם - שפירש "שישמח בו במאכל ובמשתה להראות שנוח ומקובל יום זה לישראל שניתנה תורה בו".

וע"ש בגמ' שמה דכולו לה' היינו שהוא יושב ושונה וצ"ל דמזה דיושב ושונה אינו מראה שנוח ומקובל לו מה שניתנה התורה לישראל ולכן בעינן נמי "לכם" להראות שנוח ומקובל לו - כמו שפירש רש"י.

ואפשר יש להוסיף בכוונת רש"י דודאי אין הכוונה של "לכם" להנאתכם, רק שגם מה דבעינן נמי "לכם" שמה שהוא שמח במאכל ומשתה - הוא לשם שמים, כמו שפירש רש"י להראות שהתורה הק' מקובלת

והביא רש"י מתורת כהנים שנקרא שלמים שיש בהם שלום למזבח ולכהנים ולבעלים, ולכן י"ל שגם שלמי ציבור שהן קדשי קדשים ורק שאין בהן אכילה לבעלים, אבל הרי הכהנים אוכלים, ולכן אפשר שלכן בחר הקב"ה בהשלמים שהן יקדשו את הלחם, שהרי שתי הלחם הן רק לאכילה, וכן השלמים הרי מה שהכהנים אוכלים הרי האכילה מעיקרי הקרבן, וניחא בזה שכשהתורה הק' לימדה אותנו שכבשי עצרת הן קדשי קדשים - כתיב (בפ' אמור כג, כ) קדש יהיו לה' לכהן - שבפירוש קידש גם חלק הכהן שהוא חלק האכילה של השלמים שיקדש את שתי הלחם שגם הם לאכילה וכנ"ל.

הכבשים מקדשים את הלחם, ואין שאר הקרבנות שבאין לכבוד היום מקדשין את הלחם ע"ש בסוגיא.

ובטעם של התורה שדוקא השלמים מקדשים את הלחם ולא שאר הקרבנות י"ל שכיון ששתי הלחם הן לאכילה מסתברא שהשלמים יקדשו אותו ולא שאר הקרבנות (ז' כבשים ופר וב' אילים) שהן קרבנות "עולה" שאין בהן שום אכילה, ואף שעם שאר הקרבנות יש גם שעיר לחטאת שנאכל לזכרי כהונה, אפשר שיש לחלק בין חטאת לשלמים, שבקרבן חטאת העיקר הוא עבודת זריקת הדם, ואף שיש גם בשר לאכילת הכהנים אין זה עיקר הקרבן, ודוקא קרבן שלמים שגם הבשר לאכילה הוא מעיקרי הקרבן, שהרי שלמים שהם קדשים קלים



הרב אריה לייב הירשמן

בגדר צרורות שהוא כוחו ולא גופו ובפרוש המשנה היה דליל קשור

(ועיין ברכת שמואל סימן י"ט סעיף ב' שהק' במאי דמספק"ל לרבא אי כחו כגופו ובכל התורה נקטו דכוחו כגופו ותיירץ בשם הגר"ח דמדין שור לא שמענו לחייב את הבעלים אלא בשורו עצמו שהזיק ואתי הלכתא לחייב חצי נזק. ובפשטות דחידוש התורה לחייב את הבעלים מה שעשה שורו בגופו, ומה שעשתה הבהמה בכוחה לא שייך כ"כ לחייב את הבעלים, וע"ע ברא"ש דנקט רבא לעולם כגופו ואתי הלכתא להקל דאין חייב אלא חצי נזק, ונראה דס"ל דבלאו הלכתא סברא דכוחו כגופו.)

ועכ"פ הדין הוא מכח ההלכתא דכל שהבהמה הזיקה בגופה משלם נזק שלם וכל שההזיק בא מכוחה משלם חצי נזק, ונבוא לברר מה נכלל בגדר גופה דהנה איתא דף יז: ת"ר בהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר כיצד בהמה שנכנסה לחצר הניזק והזיקה בגופה דרך הילוכה ובשערה דרך הילוכה באוכף שעליה ובשליף שעליה ובפרומביא שבפיה ובזוג שבצווארה וחמור במשאו משלם נזק שלם, ובהמשך הגמ' אמר רבא כל שבזב וכו' ורבא צרורות אתא לאשמועינן לא רבא עגלה מושכת בקרון קמ"ל, תניא כוותיה דרבא בהמה מועדת וכו' בגופה דרך הילוכה ובשערה וכו' ועגלה מושכת בקרון משלם נזק שלם, עד כאן, ועיין פ"ק ג: מני לרוב מאלו שהן תולדה דרגל כמזיק בגופה דרך הילוכה לשלם נזק שלם.

ועכ"פ אמרו בכאן שבגדר גופו אף מה שלא הזיק הגוף עצמו ממש אלא אפילו בשערה ואוכף וכמה דברים שקשורים בגוף הבהמה, ועיין בתד"ה וחמור במשאו - אע"ג דכבר שנה בשליף שעליה איצטריך לאשמועינן לפי שאין משאוי של חמור מהודק ומחובר בו כבשאר בהמות וס"ד דלא

מתניתין: כיצד הרגל וכו' או שהיו צרורות מנתזין מתחת רגליה ושברה את הכלים משלם חצי נזק וכו' התרנגולין מועדין וכו' היה דליל קשור ברגליו או שהיה מהדס ומשבר את הכלים משלם חצי נזק. שמעינן במשנה דין צרורות היינו בהמה המהלכת כדרכה ובדרך הלוכה ניתזו צרורות [אבנים] מתחת רגליה ועפו ושיברו את הכלים הרי זה משלם חצי נזק, ואמרינן במשנה שכמו"כ בתרנגולין שאם היה תרנגול מהדס [ברש"י מרקד ובפי' המשניות להרמב"ם חופר ברגליו בארץ והביאו בנימוקי יוסף] ופי' רש"י כגון שהתזו והצרורות שיברו את הכלים נמי משלם חצי נזק.

ובדליל (י"ג דליל והוא כל דבר הנקשר ברגל התרנגול וי"ג דלי) שהיה קשור ברגל התרנגול ושיבר את הכלים ובגמרא יח: מוקמינן לה בדאדייה אדויי שזרק התרנגול את הדליל ברגליו והדליל שיבר את הכלים ופירש"י וכן ס"ל בשאר ראשונים דמשום צרורות משלם חצי נזק, והראב"ד והר"ח ס"ל דמשלם ח"נ משום שינוי ויתבאר להלן.

והנה בגמרא יז: ת"ר פלוגתא דסומכוס ורבנן בכל צרורות לרבנן חצי נזק ולסומכוס נזק שלם, אמר רבא בשלמא סומכוס קסבר כוחו כגופו דמי אלא רבנן אי כגופו דמי כוליה נזק בעי לשלם ואי לאו כגופו דמי חצי נזק נמי לא לשלם, הדר אמר רבא לעולם כגופו דמי וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה, ע"כ.

ונראה מהך סוגיא דגדר צרורות מה שהוא בא מכח הבהמה ולא מה שהזיק בגוף הבהמה עצמה, וכ"כ רש"י יז: ד"ה צרורות כי אורחיהו וז"ל דכל מה שהוא כחו ולא גופו קרי צרורות (וכן בהמשך ד"ה רוח שבכנפיהם - היינו צרורות דכחו הוא) וזה פשוט.

חצי נזק לא קשיא התם לאו אורחיה הכא אורחיה, וכ"כ דף י"ט: וז"ל אלא מתניתין בדאדייה אדויי פי' בהדי דקאזיל מזיק ומשום דהוי ליה משונה, וכ"כ רבינו חננאל דף י"ט: וז"ל אוקימנא למתני' באדייה אדויי פי' שדידה התרנגול את הכלי בדליל שברגלו ושברו שהיא משונה בחצר הניזק שישלם בעל התרנגול חצי נזק כרבנן ע"כ.

ושמענין דסבירא להו הראב"ד והר"ח דבאמת דליל הקשור הו"ל גופו ולא צרורות אלא טעמא דמשלם חצי נזק משום דהוי משונה שהוא תולדה דקרן (וצ"ב משום מה משונה הוא שהם סתמו, ולכאורה נראה דמשונה הוא מה שהזיק הדליל בהדי דאזלי אי משום דמשונה הוא שיזרוק התרנגול בכח כל כך שישבר את הכלים, ועיין במאירי וכן י"מ אדי אדויי שהגביה את הכלי בדליל שברגלו והוא הוא שינוי, עכ"ל, והוא כמ"ש ר"ח, ומשמע דהשינוי הוא במה שבכח משיכת הדליל הגביה את הכלי ועכ"פ שאני כאן מכל משונה בקרן דטעמא משום סתם שוורים בחזקת שימור ומשונה הוא עצם מעשה השור שנגח והכא מעשה התרנגול עצמו לאו שינוי הוא אלא ההיזק היוצא ועכ"פ בסברא לא גרע דה"נ לא הו"ל לבעלים לאסוקי אדעתיה ולא היו צריכים לשמור מזה, ודוק), ומה שלא רצו לפרש כרש"י ביאר הראב"ד בהמשך דבריו בדף י"ז: וז"ל ומתניתין לאו משום צרורות דכיון דקשור ברגלו כגופו הוא אלא משום דמשונה והכי מוכח בשמעתא עכ"ל, ויתבאר להלן.

ונראה דיש כאן ב' מחלוקות בין שיטת רש"י ושאר ראשונים לשיטת הר"ח והראב"ד במעשה דדליל שהזיק בדאדייה אדויי א. לרש"י וש"ר הו"ל כוחו ולא גופו ולר"ח וראב"ד הוי גופו, ב. לרש"י וש"ר הוי אורחיה ולר"ח וראב"ד הוי משונה.

והנה בחזון איש סימן ה' ס"ק יד' נקט דליכא פלוגתא בין רש"י לראב"ד לענין דינא כלל, ובהקדם דן בשיטת רש"י ושאר

הוי כגופו, והנה רבא חידש עוד וכן הביאו בבביתא דאף עגלה מושכת בקרון ופרש"י עגלה שמשכה בקרון ע"ג כלים כגופה הוי ולא צרורות, (עיין במאירי ובנימו"י ב' פירושים אם עגלה מושכת בקרון או עגלה מושכת דהיינו שנמשכת ע"י שוורים), ועיין בתוס' רבינו פרץ וז"ל ואע"ג דאמרינן לעיל בשליף שעליה דוקא דהוה המעשה בגופה אבל בכאן רחוק מיניה הרבה ואפילו הכי חייב, ובראב"ד כתב דמשלם נזק שלם הואיל והקרן קשור בבהמה דומיא דחמור במשאו, וכ"כ בנימוקי יוסף וז"ל סלקא דעתך אמינא כיון שהשוורים אינם נוגעים בעגלה כמאן דפסיק דמי והוי ליה צרורות קמ"ל כיון דאיכא חבלים דמחברי בין עגלה לשוורים כמאן דנגעי בעגלה דמי, ע"כ.

והנה באמת עמדו כל הראשונים בזה מאי שנא עגלה מושכת בקרון מדליל הקשור ברגל התרנגול דבעגלה מושכת תניא דמשלם נזק שלם, ובדליל הקשור תנן במתניתין דמשלם חצי נזק, ואמרינן בגמרא יט: דחייב בעל התרנגול קאמר, וברוב ראשונים תירצו וכ"ה ברש"י במתני' דהדליל מוקים לה בגמ' בדאדייה אדויי ופירש"י שזרק התרנגול הדליל ושיכר בזריקתו כלים, ומשום כך הוי צרורות משא"כ בעגלה מושכת בקרון מיירי במזיק דרך הילוכו דומיא דאוכף ושליף ושאר דברים המוזכר בבביתא, וז"ל תוס' רבינו פרץ דף י"ז. היה דליל וכו' וצ"ל דמיירי שהתזז התרנגול הדלי שברגליו ושבר כלים דליכא למימר דמיירי במגרר אחריו כי אורחיה דא"כ הוי כמו עגלה מושכת בקרון דאמרינן בגמ' משלם נ"ש דתולדה דרגל היא ולא הוי צרורות אלא איירי דאדייה אדויי כדמפרש בגמרא, עכ"ל, וכן ס"ל רש"י ורא"ש ונימוקי יוסף ועוד ראשונים ויתבאר להלן.

אבל הראב"ד והר"ח (הובא ברשב"א יז: ובמאירי) תירצו באופן אחר וז"ל ראב"ד דף י"ז: ואי קשיא לך מאי שנא עגלה מושכת בקרון מדלי קשור ברגלי התרנגול דמשלם

שברגלו, נמי י"ל דהיינו בדרך הילוך. ולפי"ז י"ל דאף במשונה לא פליגי דאולי אף שאר הראשונים ס"ל דהוי משונה אלא דבמשנה לא איירי כלל בכהאי גוונא דהרי ס"ל דמיירי שהתיו ברגל ע"י בעיטה ולא בדרך הילוך, דלא מצינו דפליגו הראשונים בזה, אלא שלדין מיירי בשהתיו את הדליל ועי"ז שיבר וזה שפיר הוי אורחיה, ודו"ק.

ובאמת הסברא נותנת כמ"ש החזון איש דתליא אם החיבור גרם וא"כ הוי גופו שאז עשה התרנגול את ההיזק, או ההתזה גרם וא"כ התרנגול לא עשה בגופו אלא בהתזתו נתן כח בדליל לדחוף או להפיל ולהזיק.

וראיה לזה בפירוש המשניות להרמב"ם בפירוש משנה דידן וז"ל שכל נזק שיבוא מן הבהמה כשהיא עושה מה שמנהגה לעשות תמיד או על הרוב זה הוא האמור עליו כדרכה משלם נזק שלם, ושלא כדרכה וכו' או שבא ממנו באמצעות מעשה אחר ולא היתה הבהמה היא הפועלת אותה הפעולה פעל ראשון ע"ז יתחייב חצי נזק וזה הוא החצי נזק המחייב בצרורות הניתנים מתחת רגליהם, עכ"ל.

והנה באמת כשתדייק כן הוא בכל צרורות שהבהמה דורסת זהו פעולתה של הבהמה וע"י פעולתה ניתנים ועפים הצרורות או אבנים, ומה שמכין הצרורות על הכלים ומשברין אותם הרי זה פועל שני של הבהמה, וזהו כוחו ולא גופו שמכח הפעולה שעשתה בגופה נעשה עוד פעולה שבא מכח פעולת הגוף ואי"ז פעולת הגוף בעצמה.

ולפי"ז מבואר שפיר דכל שהגוף גרם את ההיזק או כשהחיבור לגוף גרם כגון שממשיך את הדליל אחר התרנגול והזיק הרי זה פעולת התרנגול והוא פועל ראשון, וכל שההתזה גרם הרי הוא פועל שני שההתזה היא פעולה ראשונה של התרנגול ובאמצעות זה פעל הדליל פועל שני והוא שהדליל היכה על הכלי ושיברו או שהפילו ונשבר.

ראשונים דס"ל דבאדייה אדויי הו"ל צרורות שהוא כוחו ולא גופו ובראשונים חילקו דשאני מעגלה המושכת בקרון שמזיק בדרך הילוכו משא"כ בדליל מיירי בדאדייה אדויי דהיינו שזרקו ולפי"ז יש לדון בדליל הקשור לרגל התרנגול ולא הזיק בדרך הילוכו אלא ע"י שבעט והתיו כגונא דצרורות דמתני' וכגון בחוט ארוך שבראשו אחת קשור והתיו התרנגול ברגלו בסופו השני של החוט ולא הזיק מחמת החיבור לגוף אלא ע"י ההתזה הזיק, ועיי"ש דנראה שנקט החזון איש דודאי דאעפ"כ חשיב ליה צרורות דעיקר החילוק אם מחמת החיבור לגוף נמשך הקרון אחר העגלה ודרס על כלים וכמו"כ בנמשך הדליל אחר התרנגול והפיל את הכלים ודאי גופו הוא, אבל היכא שלא מחמת החיבור הזיק אלא מחמת ההתזה ודאי כוחו הוא ולא גופו.

ולפי"ז אתי שפיר ביאור המשנה היה דליל קשור ברגליו וכו' דמיירי בדליל הקשור לרגל התרנגול אלא שהתיו והזיק ע"י התזה ומשום כך הו"ל צרורות לשלם חצי נזק.

ונקט החזון איש דלא פליגי רש"י והראב"ד לענין הלכתא דודאי היכא שהזיק דרך הילוך הו"ל גופו והיינו כשהחיבור לגוף גרם ודרך הילוך התרנגול נמשך הדליל אחריו והפיל את הכלים, וס"ל לראב"ד ור"ח דבכהאי גוונא מיירי מתני' והא דמשלם חצי נזק משום דמשונה הוא. והיכא שהזיק ע"י התזה הדליל שבעט ברגליו וכד' בכה"ג ודאי כוחו ולא גופו הוא ומשלם חצי נזק משום צרורות וס"ל לרש"י דבכה"ג מיירי מתני', ולא פליגו אלא בפירוש המשנה באיזה גוונא מיירי, עכ"ד.

וצל"פ לפי"ז לדעת ר"ח וראב"ד הא דמוקים בגמרא בדאדייה אדויי לאו בהתזה מיירי אלא שעף מחמת שנמשך אחריו דרך הילוך, והנה בראב"ד פ' בדאדייה אדויי - פ' בהדי דקאזיל מזיק ויל"פ בהדי דקאזיל היינו בדרך הילוכו, וכן בר"ח וז"ל בדאדייה אדויי - פ' שדידה התרנגול את הכלי בדליל

והנה באמת נראה קצת דכן ס"ל הראשונים דתליא בחיבור הגוף לבד דכל שמחובר לגוף הרי זה גופו לשלם נזק שלם, וז"ל הרא"ש ודוקא בדאדייה אדויי אבל אם הזיק התרנגול בדליל דרך הילוכו משלם נזק שלם דכל דבר המחובר לגופו כגופו דמי כמו עגלה המושכת בקרון, עכ"ל. וע"ע מש"כ הרא"ש בריש הפרק וז"ל והבהמה מועדת להלך כדרכה ולשבר היינו תולדה כגון שהזיקה בגופה דרך הילוכה או בשערה באוכף שעליה בשליף שעליה בפרומביא שבפיה בזוג שבצאוורה וחמור במשאו וכן כל דבר המחובר בגופה כגון עגלה מושכת בקרון והולכה הקרון על הכלים או דליל שנקשר ברגל תרנגול ושיבר בו את הכלים דרך הילוכו הוי רגל ומשלם נזק שלם, אבל אם דבר המזיק אין מחובר לגוף הבהמה בשעה שמזיק הוא הנקרא צרורות, עכ"ל. הנראה מדבריו דכל שמחובר לגוף הוי גופו וכל שאין מחובר לגוף בשעה שמזיק הוא הנקרא צרורות.

ונביא בכאן דברי הנימוקי יוסף וז"ל והא דמשלם חצי נזק אוקימנא בגמ' בדאדייה אדויי שזרק התרנגול את הדליל ושיבר כלי בזריקתו דהוה להו צרורות כיון דלאו בהדי דאזיל ומימשך דליל בתריה קא מזיק ולא כעגלה מושכת חשבינן ליה אלא צרורות נינהו מכלל דאילו אזיק דרך משיכתו כעגלה מושכת דמי ומשלם נזק שלם דכל היכא דאזיק ע"י דבר אחר שלא בחיבורין משלם חצי נזק ואי אזיק בחיבורין משלם נזק שלם, עכ"ל. וצריך ביאור קצת בדבריו דבתחילת דבריו חילק אם הזיק בדרך משיכתו אפי' בדליל הו"ל כעגלה מושכת אלא דמיירי שזרק התרנגול את הדליל, אבל נראה בסוף דבריו שכתב הכלל היוצא דבדאזיק שלא בחיבורין הרי זה משלם ח"נ וכשאזיק בחיבורין משלם נזק שלם, ונראה ג"כ קצת דיודה אם היה מחובר בחוט ארוך וזרק שהוא גופו ולא צרורות כיון דמחובר, ואין זה מוכרח. (וגם שהיה אפ"ל דבסיום דבריו ה"ק דהכלל הוא היכא שבחיבורו אזיק היינו כל היכא שהחיבור גרם, וצ"ב.)

וכמו"כ כתב בחידושי ר' נחום אות י' לבאר החילוק בין עגלה מושכת בקרון לדליל הקשור לתרנגול לשיטת רש"י והראשונים והיטיב להגדיר זאת דכשהתזיז התרנגול את הדליל אף שקשור לגוף, לא גוף התרנגול גרם את ההיזק, שהרי התרנגול לא פעל כלום בשעת ההיזק שהתזזה היתה קודם לכן ועתה אין התרנגול עושה כלום, משא"כ בעגלה המושכת בקרון שדרסה את הכלים, הַעֲגָלָה פועלת בקרון ומושכת את הקרון ע"ג כלים, והיא עושה את ההיזק ע"י משיכתה, ע"ש.

והיוצא לנו לפי דברי החזון איש דס"ל לרש"י ושאר ראשונים דאף כשמחובר לגוף כל שסיבת וגרמת ההיזק באה ע"י ההתזזה הרי זה צרורות כיון שאין החיבור גרם, והנה בב"ח סימן שצ' וז"ל זרקה ושיבר בה את הכלי משלם חצי נזק, כלומר דאם לא היה קשור בגופו אלא נטלו וזרקו אי נמי אפילו קשור בגופו אלא בזריקתו נתלש מגופו והזיק הו"ל צרורות ומשלם חצי נזק מן העלייה. עכ"ל. הרי דס"ל בפירוש דכל שיש חיבור לגוף הרי זה גופו ומשלם נזק שלם, והא דאמרין דליל קשור ומוקמינן בדאדייה אדויי שמשלם חצי נזק, על כרחך צ"ל דהיינו דקאמר באדייה אדויי שזרק והתזיז ונפסק ע"י החיבור שנפסק החוט ואז הגיע אל הכלים והזיקן ושבירן, דאי ס"ל כהחזון איש שפיר אפ"ל אפילו כשמחובר בחוט ארוך וכדו' אם הזיק ע"י ההתזזה ולא מחמת החיבור נמי משלם חצי נזק, ולא היה לו לומר כשאין מחובר לגוף, ומפורש דס"ל לב"ח דלא הוי צרורות אא"כ לא היה מחובר לגוף בשעת ההיזק. (וצ"ב קצת למש"כ הב"ח אם לא היה קשור כלל דבמתני' קתני היה דליל קשור דלמאי דכתב הב"ח א"נ שבזריקתו נתלש שפיר אבל למאי שכתב שלא היה קשור כלל לכאורה לא אתי כמתני', וצ"ל דבב"ח כתב לענין דינא וודאי אין הדין דמשלם חצי נזק אלא בהנך תרי גוונא או שלא היה קשור כלל או שבזריקתו נתלש, אבל בפירוש משנתינו ודאי צ"ל שהיה מחובר ונתלש, ודוק.)

דפליגי בפלוגתא דסומכוס ורבנן דלטומכוס נ"ש ולרבנן חצי נזק, ביאור קושייתם בדבר ג'. חשיב הטלת גללים תולדה דשן שהוא כיוצא בו ומשלם נזק שלם כמו שאכלה בשיניה שהוא ממונו המזיק בגופו, ובדף י"ח: חשיב הטלת גללים צרורות שהוא כוחו ולא גופו דפליגי בה ולרבנן משלם חצי נזק, ותיריך הר"י מיגאש בדף ג'. והובא בשיטמ"ק דף י"ח: וז"ל ההוא פירוקא וכו' דהאי דאמרין טינפה פירות להנאתה תולדה דשן היא ומשלמת נזק שלם בגללים לחים נינהו כמו מי רגלים דנחתי לפירות ומטנפי להו והגללים מחוברים מגופה של בהמה ועד הפירות בלי שיהיו נפרדין דהוה ליה כעין ניצוק דקיימא לן (עיין ע"ז דף ע"ב) חיבור הוא, וההיא דאמרין בהמה שהטילה גללים לעיסה צרורות הוו בגללים יבשים נינהו, עכ"ל.

ביאור דבריו דשאני בין גללים שמחוברין לגוף בשעה שמזיק הפירות שבכה"ג הוי גופה וחייב נזק שלם והוי תולדה דשן, ובין גללים שאינם מחוברים לגוף בשעה שמזיק דבכה"ג הו"ל צרורות, ואם נימא כדעת החזו"א דכל שהבהמה פועלת פועל שני אף שמחובר לגוף בשעת ההיזק הו"ל צרורות א"כ גללים בכל גווני הוי צרורות שהרי הבהמה מטלת הגללים ומה שהגללים מטנפים את הפירות אי"ז פועל ראשון של הבהמה אלא שהגללים המגיעין לפירות מטנפין אותם וזה פועל שני, ומכאן ראייה דאף כשהוא פועל שני כיון שאפשר לחייב משום היזק הגוף עצמו וכמו שכתבנו בדברי הראשונים דכל שמחובר לגוף הרי הוא בטל לגוף א"כ ה"נ יש לחייב נזק שלם דכשהגללים מחוברים לגוף ומטנפין הרי זה כמי שהגוף עצמו טינפה.

והשתא דאתית להכי נראה לומר דדעת הראב"ד והר"ח ג"כ כך הוא וס"ל נמי דכל דבר המחובר לגוף הוי גוף ודלא כמ"ש חזון איש, ועל ידי זה שפיר מוכן דמשו"כ לא רצו לפרש כשאר ראשונים משום צרורות דהרי במתני' תנן היה דליל קשור ואם הוא מחובר לגוף על כרחך גופו הוא ולא צרורות,

ובאמת אף אם נימא דס"ל להרא"ש ולנימוקי יוסף כהב"ח צריך עדיין לעיין בשיטתם דמה סברא היא זו ומה איכפת לן אם מחובר לגוף בשעת ההיזק אם לא, דלכאורה כל שע"י ההתזה בא ההיזק הרי זה רק מכוחו ולא הגוף הזיק.

והנראה לבאר דסבירא להו הב"ח והרא"ש שכוחו דחייב בה חצי נזק הרי זה רק כשהוא לא גופו ולא מחובר בשעת ההיזק דלפי מה שכתב הרא"ש ובזה לא פליגו עליה הראשונים דכל דבר המחובר לגוף קרוי גוף ומשו"כ בעגלה המושכת בקרון בטל לגוף הבהמה ונעשה חלק מהגוף, א"כ ה"נ בדליל כיון שמחובר לגוף הרי הוא בטל לגוף ונעשה חלק מהגוף א"כ אף כשהכה הדליל על הכלים על ידי התזה ומחמת הבעיטה כיון שהוא קשור לגוף הרי נעשה הדליל עצמו חלק מהגוף וא"כ הגוף בעצמו הוא המכה על הכלים וודאי גופו הוא ולא כוחו וחייב נזק שלם והוא תולדה דרגל, ולא שנא דליל משערה ושלף וכל המנויין בברייתא שהזיקו בדרך הילוך שהם תולדה דרגל, ואף שבאמת מה שהדליל הכה ושיכר את הכלים הוא פועל שני של התרנגול וא"כ הרי הוא כוחו ולא גופו כמו שכתב בפיה"מ להר"מ, הכא ודאי חשיב ליה כמזיק בגופו כיון שיש לחייב משום הגוף עצמו נמי והיינו כיון שהדליל הוא חלק מגוף התרנגול ובטל לו והוא הכה על הכלים ושיכרו שפיר מחייבין אותו נזק שלם משום גופו, ולא יפטר מחצי נזק במה שהוא גם כוחו.

ויש להביא ראייה לשיטת הב"ח והרא"ש מדברי הר"י מיגאש לעיל דף ג'. דאיתא בגמ' שם תולדה דשן מה היא נתחככה בכותל להנאתה וטינפה פירות להנאתה וביארו שם הראשונים הר"י מיגאש ורבינו חננאל דהוא הטלת גללים [ודלא כמו שפירש"י שנתגלגל עליהם כדרך סוסים וחמורים ע"ש] והק' הראשונים דבגמ' כיצד הרגל יח: ת"ש בהמה שהטילה גללים לעיסה ר' יהודה אומר משלם נזק שלם ור' אלעזר אומר ח"נ ומוקמינן

כגופה היינו בדברים שדרכן להיות מחוברים לגופה והיינו ממון בעלים ונותנים שם לדעת, דוק ותמצא שלא לחינם נקט דוקא חמור במשאו ועגלה בקרון, אלא משום דדרכה בכך והבעלים יודעים בו לכך מוטל עליהם לשמרו מכל הנזקין שיבוא על ידי זה, אבל דליל זה שנקשר שלא מדעת וגם אינו ממון של הבעלים וגם אין הבעלים יודעים בו לפי שאין דרכם בכך שהרי כל אחד חייב להצניע הדליל שלו, נמצא דלא רמיא האי נטירותא כלל עליה דבעל התרנגול, עכ"ל.

מציינו בפנ"י שחילק דלא כל דבר המחובר לגוף הוי כגוף אלא בדברים שדרכם להיות על הבהמה והבעלים נותנים שם לדעת, ואף בדליל לא הוי בשום אופן כגופו ולא שייך ביה חיוב אלא כשהתיו ומשום צרורות, (כ"כ הפנ"י בהמשך דבריו לפרש"י עיי"ש), וכשהזיק בדרך הילוך ליכא חיוב כלל. ופירוש זה אינו אלא לרש"י, שהרי ברא"ש ובתור"פ ובנימו"י ובראב"ד כתבו להדיא דאם הזיק הדליל בדרך הילוך הו"ל גופו וחייב נזק שלם, ולב"ח והרא"ש אמרנו עוד שאף ע"י התזה אבל בדרך הילוך כתבו הראשונים בהדיא דהוי גופו, ודוק.

היוצא לנו ג' מהלכים בדעת הראשונים, א. החזון איש - בין בדעת רש"י והרא"ש ובין בדעת ראב"ד והר"ח כל שההזיק בא ע"י ההתזה ה"ז צרורות דהיינו כוחו ולא גופו, וכל שהחיבור גרם ע"י שנמשך אחר הבהמה או התרנגול ה"ז גופו וחייב נ"ש. ב. הב"ח והרא"ש - וכן י"ל בין בדעת רש"י וש"ר ובין בדעת הראב"ד והר"ח כשהוא מחובר לגוף ה"ז חייב נ"ש ובטל לגוף וחשיב ליה גופו, ולא אמרו צרורות אלא כשאין מחובר לגוף. ג. הפנ"י - בדעת רש"י לבד, ס"ל שאף בדרך הילוך ל"ה כגופו אלא בדברים שהם קשורים מדעת בעלים והדרך להיות שם.

והנה אכתי יש לברר מהו בהזיקה ע"י דבר אחר שאין קשור לגופה אלא שנוגעת הבהמה בו בשעת ההיזק, וכגון בעץ ארוך שמושכב כולו בחצר הניזק ובסופו עומדים

ובאמת משמע כן להדיא בדברי הראב"ד בדף י"ז: [הר"ח כבר לעיל] וז"ל ומתניתין לאו משום צרורות דכיון דקשור ברגלו כגופו הוא אלא משום דמשונה... עכ"ל. הרי שנמנע הראב"ד מלפרש כשאר ראשונים משום צרורות דכיון דתנן במתני' היה דליל קשור א"כ על כרחך גופו הוא ולא צרורות דהרי כל המחובר לגוף כגוף וראיה מוכחת היא, ובאמת משו"כ צריך לדחוק לשיטת רש"י ושאר ראשונים דס"ל דמתני' משום צרורות, כמ"ש הב"ח דמירי שנפסק החוט בדרך זריקתו, דהרי משנה מפורשת היא היה דליל קשור, ודוק.

ולפי"ז נמי י"ל דלא פליגי הר"ח והראב"ד בפירוש אדייה אדויי דלעיל כתבנו דלפי החזון איש צ"ל לר"ח וראב"ד דאדייה אדויי היינו בדרך הליכתו, ומשו"כ ס"ל דגופו הוא ולא צרורות, ולפי מה שנתבאר אין צריך לזה דבלאו הכי כל שקשור לגוף הריהו גופו ולא צרורות וא"כ שפיר מירי בדאדייה אדויי שזרק התרנגול ברגלו ע"י ההתזה ואעפ"כ כיון שקשור ס"ל לר"ח וראב"ד דע"כ לאו צרורות נינהו, ולא רצו לדחוק כמו שצריך לדחוק לרש"י וש"ר דמירי שנפסק החוט בזריקתו. [והנה ז"ל הראב"ד (כבר הובא לעיל) בדאדייה אדויי פ"י בהדי דקאזיל מזיק, ובר"ח פ"י שדידה התרנגול את הכלי בדלי שברגלו, ע"כ. ואין מוכח מלשונם אי ס"ל דמירי בדרך הילוך או מירי ע"י התזה ברגל, דלשונם סתום, ולפי הנתבאר שפיר אפשר לומר דס"ל בפ"י אדייה אדויי כשאר ראשונים שהוא התזה ברגל].

והנה בפני יהושע תירץ באופן אחר בשיטת רש"י דבאמת אפשר לומר דמירי בדליל קשור בשעת ההיזק ואעפ"כ חשיב ליה צרורות ולא גופו, וז"ל ומעתה נדון על פי הסברא שאין לדמות הדליל לאוכף ושליף שעליה או לעגלה המושכת בקרון ולחייבו משום רגל כמ"ש הרא"ש סימן ב' שאם הזיק הדליל דרך הילוכו של התרנגול הוי כמו עגלה בקרון, אלא דנראה דלא דמי דהא דאמרין שדברים המחוברים לגופה חשיב

ההתזה גרם, אבל אם אין קשור לגוף ודאי לא חשיב גופו אלא צרורות.

והראיה לזה ממה שלא מנו בברייתות תולדה דרגל אלא דברים הקשורים לגוף הבהמה בשערה באוכף ושליף וכו' חמור במשאו עגלה מושכת בקרון ודליל שכל הני קשורין הן לגוף, ובלאו הכי ודאי לא הוי גופו אלא צרורות, ולפי זה כל דבר שאין קשור לגוף אלא רק נגע בו בשעת ההיזק הו"ל צרורות ולא גופו, אלא שיש להקשות ע"ז דלפי זה אם תכה הבהמה במקל שבפיה את הכלים יחשב צרורות ולא גופו והרי אין הסברה נותנת כן שהרי באמת הבהמה מזקת בגופה אלא שעושה את פעולת ההיזק ע"י דבר אחר.

והנה באבן האזל הק' כן לדעת הפנ"י ברש"י דס"ל שכל שקשור שלא מדעת בעלים ואין הדרך להיות כן על הבהמה אין זה גופו והק' מכמה סוגיות ערוכות, א. מדף כב. כלב שנטל חררה דתנן דעל מקום גחלת משלם נזק שלם לרב יוחנן דס"ל אשו משום חציו ול"ה צרורות עיי"ש, וקשה שהרי אין הגחלת מדעת בעלים. ב. מקרן תלושה (דף ב:) עיי"ש ברש"י וכגון שאחזה הקרן בין שיניה ונגחה, דזהו קרן האמור בתורה וודאי גופו הוי ולא צרורות וקשה שהרי אין הקרן שבפיה מדעת בעלים. ג. מהא דאיתא מד. דתנן שור שהיה מתחכך בכותל ונפל על האדם פטור וס"ל לשמואל פטור ממיתה וחייב בכופר, ומקשינן ואכתי צרורות נינהו [רש"י - ואין כופר כתוב אלא בנגיחה דהרי גופו ממש] ומוקמינן בדקאזיל מיניה מיניה [רש"י - ע"י דחיפתו וגלגולו כל שעה עד שמפילו עליו], [ביאור דהתם הוא נמי שהבהמה מזקת ע"י דבר אחר דהיינו הכותל, שהרי הבהמה דוחפת את הכותל על האדם והיא נוגעת בה בשעה שנופל על האדם], וקשה שהרי התם נמי אין זה מדעת בעלים.

וקושיות אלו יש להקשות אף על הנתבאר כאן ע"פ הירושלמי והמשמע מהברייתא שדוקא כשקשור לגוף הוי גופו והרי סוגיות

כלים, והבהמה בעטה או דרסה על העץ בדרך הילוך והעץ שיבר את הכלים, דעד כאן לא שמענו אלא בשערה ואוכף וכו' וחמור במשאו וכל המנויין בברייתא שהם קשורים לבהמה, וכן עגלה המושכת בקרון שהקרון קשור בעבותות לבהמה, וכמו כן בדליל מיירי שנסתבך ונקשר ברגלי התרנגול, (והא דלפנ"י דליל לא חשיב גופו משום שהוסיף דאי"ז גופו אלא כשנקשר מדעת בעלים).

והנה הרשב"א בדף יז: הביא מש"כ בירושלמי וז"ל ירושלמי (הל' א') היתה טבלא מונחת וזכוכית עליה דרסה על גבי טבלא ונשברה הזכוכית, על הטבלא משלם נזק שלם ועל הזכוכית משלם חצי נזק, היתה טבלא מונחת זו על גבי זו דרסה על העליונה ונשברה התחתונה, על העליונה משלם נזק שלם ועל התחתונה משלם חצי נזק, ע"כ ברשב"א. ובירושלמי איתא עוד דרסה על נוד מלא שמן, על הנוד משלם נזק שלם ועל השמן משלם חצי נזק, ע"כ.

שמעינן בירושלמי מכל ג' הדינים ראייה לנידון דידן דבשלשתן אמרינן דין אחד והוא שכשהבהמה מזקת את הניזק השני על ידי דבר אחר (שהוא הניזק הראשון) שאין קשור לגוף הבהמה אלא שנוגעת בו בשעת ההיזק שהרי דורסת עליה, וחשיב ליה הירושלמי צרורות ולא גופו ומשלם חצי נזק.

והנה לכאורה תמוה הוא לפי מה שנתבאר לעיל כמ"ש בפירוש המשניות להרמב"ם דכל שהבהמה פועלת את הפעולה פעל ראשון הרי זה גופו וכמש"כ בחי' ר' נחום דכשהבהמה פועלת בקרון שמושכת את הקרון על הכלים הרי זה צרורות וא"כ ה"נ בטבלא שבסופו זכוכית הרי הבהמה פועלת בטבלא בשעת ההיזק.

ועל כרחק צריך לומר לפי מה ששמעינן מהירושלמי דכל הנתבאר הוא רק בדבר שקשור לגוף הבהמה ובזה שייך החילוק שכתב החזון איש שתלוי אם החיבור גרם או

מד: דמיירי במתחכך בכותל ונפל על האדם ואף שלא יודע השור שיפול הכותל כלל וודאי שלא מתכוון להפילו על האדם כמ"ש שם התוספות, עיי"ש, כיון שידע השור שמתחכך בכותל חשיב ליה גופו וה"נ יודעת הבהמה שדורסת ברגליה בדרך הילוך, [ונראה לומר שאינו מוכרח כל כך דבבבלי פליג ד"ל דבירושלמי מיירי שהולכת כדרכה ואף בלא כוונה לדרוס על הטבלא דשמא לא ראתה הטבלא כלל ואף אם נימא שראתה את הטבלא אין לה כוונה במעשה הדריסה אלא להמשיך ללכת לדרכה, משא"כ בנתחכך השור בכותל שיש לו כוונה להתחכך בכותל שאין זה דרך הילוך הרגיל, ודוק].

והנה במאירי דף יז: כתב וז"ל כל שבזב טמא אף בלא מגע גמור כגון היסט בנזקים משלם נזק שלם שאם הלכה הבהמה כדרכה על גבי דף אחד ויש בראש האחר של דף כלים ונפלו הכלים שבראש האחר בסיבת הילוכה על הראש שבצד זה חייבת נזק שלם, עכ"ל. וזה ממש הציור שכתב הירושלמי וכתב דמשלם נזק שלם, דלא כהירושלמי, ויש להביא ראיה מזה למש"כ באבן האזל דבגמ' דידן לא ס"ל כהירושלמי.

אבל ברשב"א שהביא את דברי הירושלמי משמע דס"ל כן להלכתא ועוד דגם משמע כן בברייתא בתולדות דרגל בשליף ואוכף וכו' דלא מנה בברייתא אלא דברים הקשורים לגוף.

ומה שכתב המאירי דיליף ליה ממה שאמר רבא כל שבזב וכו' ברש"י ובראב"ד ותור"פ ונימו"י פירשו נמי דקמ"ל בעגלה שמשכה את הקרון ע"ג כלים דכגופה הוי, אבל לכאורה זה דוקא בעגלה שמושכת ומשום שקשור בחבלים וכמו שכתב בנימוקי יוסף דטעמא דחשיב ליה גופו כיון שהחבלים מחברים את העגלה לקרון אבל לענין טבלא שאין קשור ליכא ראיה מיניה ורק במאירי כתב כן.

ערוכות הן דחשיב ליה גופו אף כשאין קשור.

ותירץ האבן האזל לדעת הפנ"י וז"ל ולכך צריך להוסיף על דברי הפני יהושע דמה שלקחה הבהמה ברצונה והזיקה בה הוי כמו שהזיקה בגופה ורק במה שנסתבך או נקשר בה בזה יש חילוק בין מדעת הבעלים או שלא מדעת הבעלים, עכ"ל.

ולפי דברי האבן האזל מתורץ שפיר וסברא גדולה היא דכל שהבהמה עושה מדעת ובכוונה הרי זה כגופו שהבהמה פועלת את ההיזק ע"י דבר אחר והוא כמו שאמרנו שהוא כמו שתכה הבהמה במקל שבפיה דודאי חשיב ליה גופו - והרי הוא כגרון ביד החוצב, (הג"ר יצחק יוסף מרק).

אבל כשהבהמה מהלכת כדרכה ומשברת ע"י דברים אחרים לא חשיב כגופה אלא בדברים הקשורים לגופה כאוכף ושליף וכו' אבל לא בדברים שאין קשורים.

ולפי"ז מתורץ שפיר דברי הירושלמי דלכאורה מיירי בדורסת דרך הילוך שהוא תולדה דרגל ומשוי"כ על הטבלא העליונה ועל הטבלא שעליה הזכוכית משלם נזק שלם, ועל הטבלא התחתונה ועל הזכוכית משלם ח"נ דחשיב ליה צרוורות.

אבל עיין באבן האזל שם שכתב דמש"כ בירושלמי דרסה משמע שידעת בדריסתה וא"כ משמע דמיירי בירושלמי בכוונה ואעפ"כ חשיב ליה צרוורות, ולפי"ז נקט דהירושלמי פליג על גמ' דידן שבכולהו דלעיל שמעינן דחשיב ליה גופו.

וצל"ב מש"כ באבן האזל דהגמ' דידן פליג, דודאי הוא אף לפי הירושלמי כשעושה בכוונה להזיק ודאי ה"ז גופו ומודו נמי בקרן תלושה שהוא גופו דבכזה לא פליג הירושלמי וכמ"ש דסברא פשוטה היא, אלא דבגמ' דידן פליג וס"ל דאף בדרך הילוך שלא בכוונה להזיק חשיב ליה גופו כל שידעת שעושה המעשה, וראיה מסוגיא דף

הרב יעקב יוסף בלומינג

עדר בן פקועה

הקדמה

גייעות וטרחות רבות כלולים בשחיטה כהלכה, בדיקה מטריפה, וניקור כהוגן. וכמו"כ נגרם מכל זה שכמות גדולה מבהמות הנשחטים אין להשתמש בהם למהדרין, ועקב כל זה עלות מחירי בשר למהדרין גבוהה היא. ומעת לעת נתעורר רעיון לעשות עדר בני פקועה [שפירושה לקחת שתי בהמות כשרות מעוברות אחת שהעובר זכר ואחת שהעובר נקבה ולשוחטם בעודם מעוברות ואז להוציא שני העוברים ולגדל מהם עדרים עדרים], העוקפת כמה מההלכות הנ"ל, אמנם אין רוח חכמים נוחה הימנה כמבואר בשו"ת שבט הלוי (חלק ח' יו"ד סי' קע"ח) גם מפאת השקפת התורה, ואנן נתמקד בעזה"ת בחלק ההלכה הסברא והפלפול שבה.

מפני מראית העין אף בלא הפריסו ע"ג קרקע.

חמש הלכות שחיטה

איתא שם בדף ט. אר"י אר"ש כל טבח שאינו יודע הלכות שחיטה אסור לאכל משחיטתו, ואלו הן הלכות שחיטה, שהייה דרסה חלדה הגרמה ועיקור. הר"ן מביא שיטת הרשב"א דבשחיטת ב"פ דהיא משום מראית עין אין פסול דחלדה ודרסה, היות שאין הרואה יודע שדרס או שהחליד, והבא לימלך מלמדיו אותן. ואחרים אומרים כיון שהצריכוהו שחיטה כל הלכות שחיטה פוסלות בו, וכן נראה. ולהלכה נפסק בש"ך (שם י"ג, ה') ובט"ז (שם י"ג, ה') לחומרא.

בסכין פגומה מקיל הט"ז (שם י"ג, ד') ומחמיר הש"ך שם, ואחרי הש"ך החזיק גם התבואות שור (שם י"ג, י"א) ומביא הפ"מ בשם השמ"ח (שם י"ג ג') דמ"מ אין להחמיר בספק שחיטה אם נמצא הסכין פגומה.

בנקובת הושט מסתפק הג' רעק"א שם אי חשיב כסתם טרפה שאינו אסור בב"פ כמו שיתבאר בהמשך, או דזה מונע עיקר השם שחיטה ופוסלה. הפ"מ (שם בש"ד ה') מכריע דנקב שלא במקום שחיטה ודאי חשיב טרפה בעלמא, ובמקום שחיטה נוטה לפוסלה, וכן בפסוקת הגרונגרת מסיק הדרכי תשובה (שם י"ג, כ"א) לפוסלה מה"ט.

שורש הדבר במשנה בחולין עד. דקתני השוחט את הבהמה ומצא בה בן שמונה חי או מת קורעו ומוציא את דמו, מצא בה בן תשעה חי טעון שחיטה וחייב באותו ואתו בנו דברי ר"מ, וחכמ"א שחיטת אמו מטהרתו, ר"ש שזורי אומר אפי' בן חמש שנים וחורש בשדה שחיטת אמו מטהרתו.

ומקשי' שם בדף עה: דר"ש שזורי היינו ת"ק, ומשני אמר רב כהנא הפריס ע"ג קרקע א"ב, ופרש"י הפריס, עמד על פרסותיו לת"ק כיון שהלך טעון שחיטה מדרבנן דאתי לחלופי לאכול בהמה בלא שחיטה, עכ"ל. ומבואר שמדין תורה הותר העובר בשחיטת האם, ואין לה חיוב שחיטה וסגי לה בקריעה בעלמא, ויליף לה התם בדף סט. מדכתיב "וכל בהמה וגו' בבהמה אותה תאכלו" לרבות את הולד.

ולא רק אותה העובר ניתרת בשחיטת האם, אלא אף בנו ובן בנו עד סוף כל הדורות כדאיתא שם בדף עה: וכן היה ר"ש שזורי מתיר בבנו ובן בנו עד סוף כל הדורות. אכן להלכה נפסק בשו"ע (יו"ד י"ג, ב') כשיטת חכמים דהיכא דנמצא בה בן ט' חי והפריס ע"ג קרקע טעונה שחיטה מדרבנן מפני מראית עין, ומוסיף התבואות שור (שם י"ג, ט') דזה רק גבי אותו העובר שנמצא במעי אמו בשעת שחיטה, אולם לבניו ובני בניו עד סוף כל הדורות שג"כ ניתרים מעיקר דין תורה, להם יש דין שחיטה מדבריהם

יעקב שהוכיח מהפוסקים שאין נפק"מ בזה, וצ"ע לדינא.

עוד חומרא מביא שם מהישועות יעקב דאם נטרף העובר בעודו במעי אמו נאסר, דלא עדיפא מאמו שאסורה בטרפה, וכל היתר טרפה א"א כשנטרפה לאחר שנולד, ופליגי עליו השמ"ח והתבו"ש. ופלא בעיני חומרא זו דהא אף עובר מת ניתר בשחיטה האם, והאיך גריעה טרפה ממת, וצע"ג.

ויש לדעת דאע"פ דבשו"ע נפסק להקל בטרפות, הערך השולחן מביא מהכנה"ג והרדב"ז דנכון להחמיר, אלא דמסיים ע"ז הד"ת שם בשם שו"ת מהר"י אסאד דהא ודאי דאף להאוסרין שאר טרפות מ"מ מודים דא"צ בדיקת הריאה בב"פ, ולדינא כתב דמנהגינו הוא כהכרעת המתירין ולא חיישי' כדעת המחמירין בזה כלל.

אכן לכאור' חזי זה לאיצטרופי היכא דנחלקו הפוסקים כגון דמנכרא מילתא או דנטרפה במעי אמה, דבזה עכ"פ יש להחמיר ולאוסרה, אכן בזה מצינו רווח גדול שסתם טרפות מותרים, ואף באלו האסורים במקום ספק יש להקל כיון דא"א מדרבנן.

חלב דם וגיד

איתא בשו"ע (שם ס"ד, ג') הושיט ידו למעי בהמה ותלש חלב מבן ט' חי והוציאו חייבין עליו משום חלב כעל חלב בהמה גמורה. וזה כשי' רבי יוחנן שם בדף עה. וכמסקנת הסוגיא דהשם "חלב" ואיסורה חל בשעה דכלו לו חדשיו, דחדשיו גרמו לה. ומוסיף שם תוס' עפ"י הסוגיא בדף קג. דבעי גם אורה דחלב כדי ליאסר, עיי"ש.

אולם היכא דלא תלשה אלא שנשחטה האם והותר העובר בתורת ב"פ, בזה איתא שם בדף עד: דא"ר אלעזר א"ר אושעיא דהא דנחלקו ר"מ ור"י בריש גיד הנשה אי חלבו וגידו נוהגין בשליל לשיטתייהו קאזלי, דמאן דלית היתר ב"פ בבן ט' אוסר חלבו וגידו ומאן דאית ליה היתר ב"פ בבן ט' מתיר גם חלבו וגידו, דכל זה אכניס בחידוש הקרא דכל בבהמה תאכלו, לרבות אף חלבו וגידו. ויש להטעים הדבר דעד כמה דהעובר ניתר

ולענין בדיעבד בכלל אם לא נשחטה הב"פ מחדש הט"ז (שם י"ג, ד')

דכשרה, וחלק עליו הנה"כ שם, וכן מסיק הפ"מ (שם מ"ז ז') דמ"מ לדינא כולם הסכימו דבדיעבד אסור, אמנם מעיר ע"ז הדרכי תשובה (שם י"ג, כ') דאין להחמיר בדיעבד בספיקות שבשחיטה וכן שאר חומרות שאינם מעיקר הדין א"צ להחמיר בזה.

המורם מהאמור שבעדר ב"פ מבחינת השחיטה לא נרויח מידי הרבה, היות דיצטרך שחיטה מדבריהם משום מראית עין כמו שיתבאר בהמשך, ויש בזה כל הלכות שחיטה ובדיקת הסכין הנדרשים מעיקר הדין, ואף בדיעבד פוסל אם נעשה שלא כהוגן, ולא נרויח רק שאין צורך להוסיף בחומרות שאינם מעיקר הדין, וכמו"כ בדיעבד נתיר ספיקות.

טרפות

איתא שם בדף עה: אדא בר חבו הו"ל ב"פ דנפל דובא עליה אתא לקמיה דרב אשי א"ל זיל שחטיה. ופרש"י ותוס' שם דהא דאשמיענו דבא דובא עליה לחדש בא דאע"ג דנטרפה ע"י דרוסת הזאב מ"מ כשרה היא היות דטרפות ידידיה לא מיפרסמא, וע"ז לא גזרו רבנן משום מראית עין. אולם בהגהות אשר"י (אות ה') ס"ל דכל היכא דבעי שחיטה אף טרפות אוסרת.

להלכה נפסק בשו"ע (שם י"ג, ב') דטרפות אינו אוסר, אכן מדייק הפ"מ (מ"ז ד') דדוקא היכא דלא מפרסמא מילתא כשר אבל טרפות דמינכרא כמחוסר או יתר אבר אוסר בו. ומוסיף עוד הדרכי תשובה (שם י"ג, כ"א) בשם השמ"ח דהני טרפות שפועלים שיחשב בהמה נבלה מחיים, כעשאה גיסטרא או ניטל הירך וחלל שלה, תו לא מהני לה מעשה שחיטה.

אכן מדייק הד"ת משמ"ח הנ"ל דדוקא משום דהוי נבלה מחיים לכן לא שייך בה שחיטה, אבל מצד דמנכרא מילתא לא נאסרת ודלא כהפ"מ, וכן מביא מהשבות

הרמב"ם, ואיכא למשמע מינה דמחמיר הרמ"א כדעתו, אלא דצ"ב למה בחלב לא הסיק הכי.

הפרי חדש (שם ס"ד, ו') מביא דעת הרשב"א דס"ל לחלק בין חלב לגיד, וטעמו דבחלב כתיב "חלב שור וכשב ועז" ולא בגיד. וצ"ב דהא אנן קיימין באופן דהעובר נותר בשחיטת האם, וחל עלה ההיתר דכל בבהמה תאכלו, ומה בכך דהאיסור גיד חל בשעת יצירה ולא בעי שם שור כשב ועז, הא מ"מ נותרת בשחיטת האם.

וי"ל דנקט הרשב"א דאין בכח התירה דב"פ להתיר איסור שכבר חלה וקיימא, והא דחלב בן ט' נותרת, אע"ג דאי תלשה היתה אסורה מדאו', שא"ה דאית לה חדשים ואוירה דחלב, וסגי לה בהכי ליקרא חלב שור כשב ועז, משא"כ בעודה במעי אמה עדיין לא חל עלה שם האיסור, משא"כ גיד דחל עלה שם הגיד משעת יצירתה אף דלא יצא לאויר העולם לזה לא מהני תורת ב"פ להתירה.

עוד סברא לחלק בין חלב לגיד מצינו בפ"מ (שם ס"ו, ש"ד ב') בשם הפ"י, וזו למ"ד דאין בגידין בנותן טעם, דמבואר בסוגיא דפסחים כב. דלהך מ"ד לא שייך על גיד שם אכילה, וא"כ לא נאמר עליה "כל בבהמה תאכלו" כעין דם לפי' הר"ן דלע"י.

למעשה פוסק הב"ח כשי' הרמב"ם וכן דעת הש"ך (שם ס"ד, ד'). הפ"מ שם חולק וס"ל דדעה הראשונה בסתם עיקר. והפ"ח שם מביא דדעת רוב הפוסקים להתיר חלבו וכן עיקר, אלא דיש לנו לחוש לסברת הרב כיון דמחייב עליה כרת, אכן מסיק שם דמיהו בגיד יש לאסור מעיקר הדין וכסתימת הרמ"א.

בנוגע לחלב דעובר מת שספק אם מת לפני שחיטה ומותר מה"ת להרמב"ם ספק מת לאחר שחיטה ואסור מה"ת להרמב"ם, בזה מסיק הד"ת (שם ס"ד, י"ח) דפשוט המנהג לא להתיר שום חלב דב"פ, ומנקרים המעיים מקרומי החלב כמו שמנקרים המעיים של שאר העגלים, וכן אין אוכלין

בשחיטת האם הרי כולו נחשב כחד מאיבריה וכי"ר אמו הוא ליטפל לה, ובי"ר ליכא שם חלב וגיד.

ולגבי דמה מסקי' שם בסוגיא דאסורה, אלא שדנו אי חייבין עליו משום דם הנפש או לא היות שטפילה היא להאם כדפי' שם הר"ן, והטעם שדמו אינו נותר מפרש הוא ז"ל שם דזה משום דלאו בר אכילה הוא, ולכן אינו נכלל ב"כל בבהמה תאכלו". ואף זה יש להטעים ע"ד הנ"ל, דאף כשיחשב העובר לירך, הא אף בירך יש דם, עכ"פ דם איברים מיהא ודאי הוה שגם זה אסור מה"ת.

להלכה נפסק בשו"ע (שם ס"ד, ב') השוחט את הבהמה ומצא בה עובר בן ח' או בן ט' בין חי ובין מת חלבו וגידו מותר, והא דבבן ט' מותר דוקא בשלא הפריס ע"ג קרקע אבל הפריס ע"ג קרקע אסור. הרי דנקט המחבר דחלבו וגידו דומין ממש להעובר עצמו, דמה"ת נותרים בשחיטת האם אלא דיש להם כלל האיסור דמראית עין.

וממשיך המחבר להעתיק שי' הרמב"ם די"א שאם שלמו לו חדשיו ומצאו חי, אע"פ שלא הפריס ע"ג קרקע חלבו אסור וחייבין עליו כרת, ומוצאין ממנו כל החוטין והקרומות האסורים כשאר הבהמות. עיי' ש"ש ברמב"ם (פ"ז מאכ"א ה"ג) ובנושאי כלים שם האיך לתרץ דבריו מפשטות הסוגיא המפורשת בש"ס הנ"ל.

ובפתחי תשובה שם (ב') מבהיר בשם שו"ת הרדב"ז דלשיטת המחבר אין צריך לחטט אחרי החלב והגיד, דחטיטה לאו דאו', וכיון דעיקר איסורו מפני מראית עין לא מחמירין כולי האי.

ויש לברר מה הוא ההלכה למעשה, אם כדעת המחבר או כדעת הרמב"ם, דעי' בהמשך גבי הלכות גיד (שם ס"ה, ז') דפסק המחבר דאינו נוהג בשליל כל שאינו טעון שחיטה, וי"א שנוהג אם שלמו לו חדשיו ומצאו חי. ומסיק שם הרמ"א ונהגו להחמיר כסברא האחרונה. ולכא"ו זו היא דעת

מקומות בש"ס דאף בהמה מתה "בהמה" קרויה, וכן נקט גם הפ"מ (שם ס"ד מ"ז ב').

ויש להבהיר דמח' זו יש לה השלכה גבי דינו של החלב מכל הצאצאים שיצאו מהנך בני פקועה, דמאחר דהאב (למ"ד חוששין לזרע האב וכדלקמן) והאם נחשבים כשחוטים כמו"כ כל הצאצאים כמותן, ונמצא דהחלב שלהם ה"ה חלב שנוצר בבהמה שיש לה דין שחוטה, ויהא תלוי במח' הנ"ל אם לדעת הרמב"ם תהא אסורה מה"ת או לא.

עפ"ז נחזור לעניינינו ונאמר דלעת הכו"פ כ"ש שבדין אין להחמיר, דמה בבן ט' דחלבה אסורה מ"מ חלק שנתגדל לאחר שחיטת האם מותרת, כ"ש בבן ח' דחלבה מותרת דודאי לא יאסר חלק שנתגדל לאחר שחיטה. אולם לפי הכרעת רוב הפוסקים דלדעת הרמב"ם בבן ט' יאסר החלב כולו מה"ת ואף החלק שנתגדל לאחר השחיטה, צע"ג האיך לדון בעניינינו בבן ח', דאולי נימא דמאחר שהותרה שוב לא נאסרת לעולם, או דנימא להיפך דכשמגיע העובר לשלב להיות בן קיימא דומה לבן ט' ויאסר כל החלב כולו מדאו', או דנחלק לומר דמה שנתגדל כל עוד שהוא בדרגת בן ח' מותר מה"ת והמתגדל מאז שנעשה בגדר בן ט' נאסר מה"ת.

ואף אם נכריע לדון אותו העובר כבן ח' מי יפס להכריע שכל הצאצאים הבאים אחריו יורישו אותו שם בן ח', ומסתבר טובא לומר דהיות שהם נולדים בני ט' דין בן ט' יש להם, וצע"ג. ודבר גדול כזה מסרו הכתוב לחכמי גדולי הדור להכריע בדבר. וכבר דנו בענין זה בנוגע לשאלת אחרים בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' קכ"ג) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ג סי' קמ"א), וישמע החכם ויוסיף לקח.

והיוצא לנו מכל זה בנוגע לענין ניקור בב"פ, דחוטי הדם צריכין לנקר מדאו', גיד הנשה בעי חטיטה וניקור מדאו' כפסק הפר"ח [ומעורר הראש יוסף שם בדף פט. דלכא' זה גם בבן ח', דהא חומרא זו

בשר האחוריים ממנו כמו משאר העגלים, ומעתיק שם משו"ת בנין עולם שיש לגעור באותן המקילים לאכול העגלים הנמצאים במעי פרה שחוטה בלי ניקור כשנמצאים מתים כיון שנהגו כל ישראל להחמיר.

ואפי' בבן ח' מצינו שדנים הפוסקים עפ"י הרמ"א (שם י"ג, ג') דכתב דאין אנו בקיין בכלו לו חדשיו, האם זה דוקא להכריע שכלו לו חדשיו או גם להיפך, דהד"ת (שם ט"ז) מביא דשיטת המנחת הזבח להחמיר ולחוש דאולי הוא בן ט' אף שנראה לעניינינו שהוא בן ח', אא"כ רואין אותו שהוא עדיין רך ולא נגמר בלבוש השערות שלו, והשואל ומשיב מקיל בזה.

והנה כדי לעשות עדר בני פקועה צריך שהעוברים יהו בני קיימא הראויים להוליד, וחייבין שיהו בני ט', וא"כ הדבר תלוי בהשתייטות הנ"ל אי חלבו אסור מה"ת או לא ונפק"מ גבי חטיטה וכנ"ל. אלא דיש לדון בזמנינו שיש הכ"ת לשחוט האם בעוד שהעובר ודאי בן ח' [דבמכשירי אולטראסאנד רואים שלא נגמר בלבוש השערות שלו] שלכו"ע הותר חלבו בשחיטת האם, ואח"כ יגמר שלימותו באויר העולם [בפניה/אינקובטור וכדו'], מה דין חלבו וכן חלב כל הצאצאים היוצאים הימנו, שאלה שלא היה מצויה בשנים קדמוניות ומקום הניחו לנו להתגדר בזה.

כהקדמה לשאלה זו נקדים המובא בדרכי תשובה (שם ס"ד, ט"ו) ובמנחת חינוך (מצוה ג') גבי שליל בן ט' שניתר בשחיטת האם שלדעת הרמב"ם חלבו אסור מה"ת, ונחלקו הפוסקים מה הדין בחלק החלב שהולך ומתגדל לאחר שחיטת האם, שיטת הכו"פ להתירה דמעכשיו כבר אינו בכלל שור כשב ועז, אלא ה"ה כבישרא בדיקולא והתורה אסרה רק חלב שור וכו' ולא חלב אוכל. אכן המנחת פתים התפלא עליו והביא ראי' מדברי הש"ס דאף מה שנתגדל ונתרבה אח"כ אסור ובכ"מ צריך לשער כמו שהוא החלב עכשיו לפנינו. וכן גם דעת האבן האזל (פ"ח מאכ"א ה"א) דמוכיח מכמה

אולם כל הנידון אינו רק אם חלבה אסור מה"ת או אסור מדרבנן, אבל אסור מיהא ודאי הוי, דאף חלב שחוטה ממש אסור מדרבנן בכל דיני בב"ח, וכמבואר שם במשנה בדף קט. ובכל הסוגיא דכחל. וכן נפסק בשו"ע (שם צ', א') דהכחל אסור מדברי סופרים שאין בשר שנתבשל בחלב שחוטה אסור מה"ת, אבל מדברי סופרים מיהא אסור, וכמו"כ בדין אף אם נניח דחלב ב"פ יש לה דין חלב שחוטה מיהא יאסר בב"ח עכ"פ מדרבנן.

ונמצינו למידים דמבחינת ענין דבשר בחלב לא הוקל הדבר כלל בב"פ טפי מכל שאר בב"ח, דלא מיבעיא בשרה שהיא בשר גמור ככל בשר בהמה דעלמא, אלא אף חלבה ודאי אסור ומספק בשל תורה יש לתתה כל חומרא דאו' שיש בכל חלב דעלמא.

מראית עין

לסכם המורם מהאמור יש לחלק תורת הב"פ לג' חלקים א. דינו מה"ת, ב. דינו מדרבנן, ג. התירה. דינו מה"ת שחלבו גידו ודמו אסורין (עכ"פ בבן ט' ח'), ובשרה וכן חלבה לחומרא אסורה בכל דיני בב"ח. דינו מדרבנן דבעי שחיטה כעיקר הדין [בהפריס ע"ג קרקע ודורות הבאים אחריהם בכ"ג], התירה שבד"כ טרפות שבה אינו אוסרת.

והנה מה שמותר הרי מותר בכל אופן, אמנם מבין חלקי האיסור יש הבדל יסודי בן זה שאסורה מה"ת לזה שאסורה מדרבנן ומשום מראית עין, והוא עפ"י הכלל המבואר שם בדף עה: דכל מילתא דתמיהה מידכר דכירי לה אינשי, ובזה אזלא לה תקנ"ח דמראית עין, אכן מה שאסורה מה"ת במקומה עומדת.

אלא דיש לברר מהו גדר מילתא דתמיהה, ועי"ש בדף עה: לפי הגירסא דלפנינו יש שתי לשונות בגמ', לל"ק סגי בהא דהב"פ הוי קלוטה (פרסותיו קלוטות) דשינוי זה בגופו גורם להזכיר גם הא שהותרה בשחיטת אמו, ולל"ב בעינן שיהא קלוט בן קלוטה משום דרק תרי תמיהי מידכר

מהרשב"א יסדה, והוא קאמר דשם גיד עלה משעת יצירה], ואף בהחלב נקטי' לחומרא כשי' הרמב"ם ובבן ט' ודאי צריך ניקור כדין, ואף בבן ח' שגדל אח"כ צע"ג אם מתחייב בניקור לשיטת המנחת פתים ודעימיה. וא"כ לדין דמחמת העדר מסורה בניקור לא אוכלים כלל כל האחוריים אף בב"פ יאסר לן כל האחוריים.

בשר וחלב

איתא שם בדף קג: "גדי" (דלא תבשל גדי בחלב אמו) לרבות את השליל. ונתקשו שם התפארת יעקב והחת"ס דלמה לי קרא סברא היא, וכן היא שיטת שמואל שם בדף קטז. דשליל לא בעי קרא דגדי מעליא הוא, ובתירוצם מבואר שהבינו שמדובר בב"פ שהותר בשחיטת האם ואין עלה איסור אבר מן החי ורק איסור בב"ח, עי"ש.

הרי זה דבר מפורש דבשר ב"פ יש לה דין בשר גמור האסור מה"ת בכל דיני בב"ח, וכן נפסק בשו"ע (שם פ"ז, ז') הלכה פסוקה בלי שום חולק, דבשר שליל אסור בחלב ולוקין עליו, ועי"ש בבדי השולחן דמפרש דברים ברורים דקמיירי בב"פ שהותר בשחיטת האם, וכן משמע פשטות הסוגיא שם דלא דנה משום איסור חל על איסור רק בנוגע לחלב ומתה ולא בנוגע לשליל, משמע בהדיא דמדובר בב"פ שהותרה בשחיטת האם, ובזה נפסק בפשיטות שבשרה אסור מה"ת משום בב"ח בכל דיניה.

בנוגע לחלב דב"פ דנו גדולי האחרונים עפ"י מה דאיתא שם בדף קיג: "בחלב אמו" ולא בחלב שחוטה, ופרש"י דאמו משמע הראויה להיות אם ולא משנשחטה, עכ"ל. ועל בסיס זה מסתפק הג' רעק"א (שם פ"ז, ו') אם חלב ב"פ מקרי חלב שחוטה, דמצד אחד הרי הותרה בתורת שחוטה ומצד שני ה"ה ראויה להיות אם, ונשאר בצ"ע לדינא. הנודע ביהודה (יו"ד תנינא סי' ל"ו) נקט בפשיטות בחלב ב"פ להחמיר לאוסרה בב"ח מה"ת, וקאמר דלא מצינו שום פוסק שיחדש שאינו אסור מה"ת, עי"ש. אכן רעק"א שם מציין למשנה למלך בענין זה.

ולומר דהיכא דהפקועה היה לה עובר קלוט וכן בן בתה ה' קלוט דאיכא תרי תמיהי מותר בלי שחיטה.

ולמעשה מכריע הט"ז דלכתחלה יש להחמיר להצריך תרי תמיהי ובדיעבד פשוט דאין לאסור וסגי בחד תמיהה.

בענין זה מוסיף הרמ"א שם "או שהיה בו שום שאר דבר תמוה", והמקור לזה בהגהות אשר"י (פ"ד, ה') שמביא במסורה שרב שרירא גאון עשה ב' מעשים, התיר לבשל היין לכתחלה לשתותו עם עכו"ם, וגם בני פקועה היו לו ולא שחט אחד מהם אלא המית שניהם בקופיץ בין קרניהם והאכילם בחופה. ומסיק ע"ז ההג"ה דאין משם ראי' להתיר בלי שחיטה דשא"ה דחופה הואי ותמיהי אינשי כההיא דאביי דאמר הכל מודים בקלוט ב"פ שהוא מותר בלא שחיטה, דמתוך שתמיה על קליטתו קול יוצא עליו שהוא ב"פ ולא אתי לאחלופי, עכ"ל האור זרוע.

ושמעתי אומרים שיש לדמות עדר ב"פ להך חופה דרב שרירא גאון, ועי"ז לפוטרים לגמרי משחיטה אפי' מדרבנן, ולהתיר חלב האסורה משום מראית עין באופן שהעובר בן ח' (ובעדר אולי צריך לצרף לזה שי' הכו"פ וכשנת"ל). ולדעתי אין לזה שום דמיון כלל וכלל, דעד כאן לא מצינו אלא העושה מעשה עריפה במקום שהרבה אנשים התכנסו לחופה, דכגו"ה חשיב מילתא דתמיהה, אבל לעשות כזאת במשחטה וכדו' אין בזה שום תמיהה, ובפרט להט"ז יש להחמיר לכתחילה לעשות תרי תמיהי, ואף אם יפרסמו הדבר, לא שמענו מעולם דמהני לעשות פרסום, אלא צריך שיהא מציאות של מילתא דתמיהה שתגרום שיצא קול מאיליו, ולכן ודאי דאין להקל בענין השחיטה והחלב בעדר כזה.

סיכום

נמצינו למדים שאף מעיקר הדין לא מרויחין מעדר ב"פ אך ורק זה שרוב הטרפות לא נאסרין [ואפי' זה אינו מוסכם לכל הדעות], וספק בשחיטה להקל היות

דכירי אינשי, ורש"י מוסיף לזה וז"ל ואותה קלוטה פקועה היתה וזה הקלוט נמצא בה, עכ"ל. ועי' לקמן בפ"י בדברי רש"י והנפק"מ לדינא.

הר"ן מכריע להלכה בין הני תרי לישני, דהיות דספיקא דרבנן היא נקטי' להקל דסגי בחד תמיהה, אמנם לדעת הגאונים דנקטי' כללא דהלכה כל"ב, לדידהו בעינן דוקא תרי תמיהי. הרא"ש פוסק כל"ק משום דספיקא דרבנן להקל, וכמו"כ הרשב"א ג"כ פוסק הכי ומסתפק אם אף להגאונים יש להקל בדרבנן.

אולם הרשב"א שם מעתיק גירסת הר"ז ז"ל דלא נקט בזה שתי לשונות, אלא תרווייהו נכונים הם, והדבר תלוי, דבב"פ גופה שנעשית באמה שחיטה בעוד היותה עובר, לזה סגי בחד תמיהה בזה שהיא קלוטה, דעי"ז יזכר שחיטת אמו. אכן בנה דהך ב"פ דלא נעשית בו שחיטה ולא באמו, לזה צריכין תרי תמיהי כדי להתירו, בין שהוא קלוט ובין שאמו קלוטה.

להלכה מעתיק המחבר (שם י"ג ב') דתמיהה חדא סגי אלא מסיק דיש מגמגמים בדבר, ומפרשים הט"ז והש"ך דשיטה שניה ס"ל דבעינן תרי תמיהי. ועי"ש בש"ך דמעתיק שי' הלבוש דמדייק בהרש"י דהבאנו לעי', דלא סגי בסתם קלוט בן קלוטה, אלא דבעי' דתרווייהו יהו בני פקועה, וחולק עליו הש"ך ומפרש דהא דקאמר רש"י "ואותה קלוטה פקועה היתה וזה הקלוט נמצא בה" עפ"י דקדוק בלשונו דלא קאמר ואותה קלוטה בן פקועה היתה, אלא "פקועה" היתה, דזה הולך על האם המעוברת שפקעה כרסה, והולד הנמצא בה נקרא "בן פקועה", ולפ"ז האם הותרה בשחיטה רגילה.

וכן יש לדקדק בלשון הבעל המאור בפ"י על קלוט בן קלוטה, וז"ל כלו' קלוט שאמו קלוטה ואם אמו פקועה, הכל מודים שהוא מותר מאחר דאית בה תרי תמיהי, עכ"ל. ומבואר כפי' של הש"ך במילת "פקועה" דקאי על האם הנשחטה ונמצא עובר בתוכה,

דתרווייהו אסור לשחוט ביום אחד עם הבן, ולחכמים אינו נוהג אלא בנקבות. ומבואר שם דנחלקו בדרשא דקרא, דחנניה דריש "אותו" לשון זכר על הזכרים ו"בנו" משמע מי שבנו כרוך אחריהם על הנקבות, וחכמים דרשי "אותו" לשון יחיד לומר דאחד ולא שנים, ו"בנו" מי שבנו כרוך אחריהם, וזה מגלה שהאחד דאסר תורה הוא רק האם.

ואי משום הא עדיין לא מצינו דנחלקו בחוששין לזרע האב, אכן בהמשך איתא אר"ה ב"ח א"ש הלכתא כחנניה, ואזדא שמואל לטעמיה דתנן ר"י אומר הנולדים מן הסוס אע"פ שאביהן חמור מותרין זה בזה, אבל הנולדים מן החמור עם הנולדים מן הסוס אסורין, ואמר ר"י א"ש זו דברי ר"י דאמר אין חוששין לזרע האב, אבל חכמ"א כל מיני פרדות אחת הן, מאן חכמים חנניה הוא דאמר חוששין לזרע האב, והאי בר סוסיא וחמרא והאי בר סוסיא וחמרא כולהו חדא מינא נינהו.

ומבואר דכדי שיאסר או"ב אף בהאב חייבין לומר דחוששין לזרע האב, דבל"ה לא מתייחס בנו אחריהם כלל, ודמי לכל בהמה דעלמא דמותר לשחוט שנים ביום אחד. ולכן שמואל דקבע להתיר רביעה דכל פרדות אהדי, ואפי' הנולדים מן סוסיא וחמרא עם הנולדים מן חמרא וסוסיא וכן להיפך, והיינו משום דחוששין לזרע האב הגורמת שכולם חדא מינא הם, ואמר זאת בשם "חכמים", לשטתו קאזל דפסק כחנניה דחוששין לזרע האב. הרי דאו"ב בהאב וכן רביעת פרדות תלוי באם חוששין לזרע האב.

וכן לענין כיסוי הדם ומתנות דזרוע לחיים והקבה, מאחר דכיסוי הדם אינו נוהג אלא בחיה ועופות, ומתנות אינו נוהג אלא בבהמה, על הצד שם דמקצת חיה חשיב חיה וכן מקצת בהמה חשיב בהמה [עכ"פ להתחייב בחצי חיובה], באופן שהאב חיה והאם בהמה או להיפך, יהא תלוי אם חוששין לזרע האב אם הולד שנולד מתחייב בהנ"ל.

שלא חייבין בה אלא מדרבנן. אבל בנוגע לחלק האחוריים שנאסרין בכל בהמה צע"ג להתיר בדידן, ויש בזה ענין דספק חייבי כריתות כל עוד שאין הוראה ברורה להתיר, וזאת אחרי שנעשה חטיטה גמורה בכל ההידורים לעקור כל שורש דהגיד הנשה ודמו שהם ודאי אסורים בזה מה"ת, וכמו"כ בב"ח אסור בו מה"ת.

ובצד השני של המשקל יש לנו הנפסק בשו"ע (שם י"ג, ד') בן ט' חי שנמצא במעי שחוטה כשרה וגדל ובא על בהמה דעלמא והוליד אותו הולד אין לו תקנה בשחיטה, ומבואר דאם יתערב פעם אחת בהמה דעלמא לתוך עדר כזה, לא רק שיחייב לבנו ולדורות הבאים אחריה שחיטה מה"ת אלא דאפי' שחיטה מה"ת לא יהני לה, ויגרום עי"ז שיסתובבו בהמות האסורים מה"ת אפי' בשחיטה בלי שום סימן והיכר, ויצא כל שכרו בהפסדו.

אולם ברמב"ם לא מובא הלכה זו, ויש לברר אמאי השמיט הרמב"ם הלכה פסוקה שם בדף עה: דאמר רב משרשיא לדברי האומר חוששין לזרע האב ב"פ הבא על בהמה מעלייתא הולד אין לו תקנה. והאם למ"ד דאין חוששין לזרע האב ליכא תקלה הנ"ל, ובכלל מה הענין דאותו הולד אין לו תקנה.

חוששין לזרע האב

רב משרשיא מקדים לדינו דלא קאמר זאת רק למ"ד דחוששין לזרע האב, דלמאן דלא חייש לזרע האב הכל תלוי רק בהאם וא"כ ולד שנולד מבהמה מעלייתא ודאי יהא לו תקנה בשחיטה דאו' ככל בהמה דעלמא, וולד שנולד מב"פ יהא לו כל דין ב"פ ולא איכפת לן כלל בהאב, ויש לעיין אם זה שהשמיט הרמב"ם הך דינא היא משום דסובר כמ"ד דאין חוששין לזרע האב.

והנה מצינו כמה ענינים אחרים התלויים באם חוששין לזרע האב, דעי"ש בדף עח: דמובא ברייתא דנחלקו בה חנניה וחכמים, לדעת חנניה אותו ואת בנו נוהג בין בזכרים [ר"ל האב] ובין בנקבות [ר"ל האם],

אכן יש לפקפק בזה, עפ"י המבואר שם במשנה בדף סח. דבהמה המקשה לילד והוציא העובר את ידו והחזירה מותר באכילה, ונחלקו שם רב ור"י אם הא דהחזירה מתיר כל היד שיצא או רק מקום החתך, עד דמסיק להוכיח מברייטא דיליף מקרא ד"בשר בשדה טרפה לא תאכלו" דמה טרפה כיון שנטרפה שוב אין לה התיר אף בשר בשדה [שיצא חוץ למחיצת התירה דשחיטת האם שזו רק "בבהמה"] שוב אין לה התיר. והא מיהא ברור לכונ"ע דהאבר הנמצא בחוץ בשעת שחיטת האם אינה נכללת ב"כל בבהמה תאכלו" ואסורה באכילה.

כל זה בנוגע להיתר אכילה, ובנוגע לטהרה מידי נבלה פליגי שם תנאים במשנה בדף ע"ב, אם לזה האבר שיצא חל טהרה מידי נבלה בשחיטת האם או לא, ר"מ סבר דתורת נבלה גמורה עלה, וחכמ"א דהיא כטרפה שחוטה, מה מצינו דטרפה ששחיטתה מטהרתה אף שחיטת בהמה תטהר את האבר.

ואיתא שם בדף עד. מח' אמוראים גבי הך טהרה מידי נבלה אליבא דחכמים, דאר"ח מח' באבר דעובר חי אבל באבר דעובר מת דברי הכל שחיטה עושה ניפול [פי' דבזה לא מהני שחיטת האם כלל וכמאן דנפלה לפני שחיטה דמיא]. ורבה אמר כמח' בזה כך מח' בזה.

ופרש"י שיטת ר"ח במה עדיפא עובר חי, וז"ל דיש במינו שחיטה מהניא שחיטה אף לאבר היוצא לטהרו, עכ"ל. ומפרש הלב אריה דברי רש"י ודבריו מיוסדין על פי' המהרש"א שם, וז"ל בא"ד ולענ"ד נראה בביאור דברי רש"י ז"ל דהא דכתב דעובר חי יש במינו שחיטה, כוונתו דכיון דחי הוא ושייך גביה שחיטה אמרי' דשחיטת אמו מועלת לו דהיינו מה שנשחטה אמו הוי כאילו נשחט גם העובר, וכיון שכן אמרי' שפיר דכיון דמהני שחיטה בהאי עובר למה שבפנים מהני גם לאבר היוצא, אבל בעובר מת דלא שייך לומר דהוי כאלו נשחט גם העובר דהא לא שייך שחיטה גביה כיון דמת

ופשטות פסקי הרמב"ם בכל הד' ענינים הנ"ל משמע דפסק לחומרא מספק שמא חוששין לזרע האב, וכדמסיק הסוגיא שם בדף עט. בדעת ר"י, דכן קאמר גבי או"ב (פי"ב שחיטה הי"א) "שהדבר ספק אם נוהג בזכרים או אינו נוהג" [וע"ע שם בענין כלאים גבי או"ב ובפי' הנושאי כלים בזה], וכן גבי כיסוי הדם פסק (פי"ד שחיטה ה"ד) בכלאים הבא מבהמה וחיה (ועכצ"ל דהאב חיה דאל"כ פשיטא דחייב בכסוי בברכה) דמכסה ואינו מברך מספק. ולגבי מתנות פסק (פ"ח ביכורים ה"ה) דתיש הבא על הצביה הולד פטור מן המתנות. וי"ל משום דמספק לא מוציאין והממע"ה. אולם גבי כלאים (פ"ט כלאים ה"ו) סותר א"ע אם פשיטא ליה דאין חוששין לזרע האב או פשיטא ליה דחוששין, ועי"ש בכסף משנה שמביא שינוי גרסאות בזה. ועכ"פ לפי פשטות הדברים נקט הרמב"ם דיש להחמיר בנוגע לחוששין לזרע האב, ולפי"ז אין זו סיבת השמטת דברי רב אושעיא ועדיין צ"ב.

אותו הולד אין לו תקנה

וכדי לברר הנושא ראוי להקדים שורש הסיבה הגורמת שלא יהא תקנה לאותו הולד, וזו בהקדם הבנת ענינה דב"פ בכלל, דיש להבין מה גילה לנו הפסוק דדרשי' מדכתיב "וכל בהמה וגו' בבהמה אותה תאכלו", האם קאמר דהמעשה שחיטה שעשה בסימני האם נחשבת כאילו נעשית גם בסימני הולד, או דקאמר דהחלות היתר שחיטה שנפעל ע"י שחיטת האם, זה חל אף על הולד ומתירה.

ומהא דמצינו במשנה שם בדף עד. ומצא בה בן ח' חי או מת או בן ט' מת קורעו ומוציא את דמו, וכן נמי לעי' שם בדף סח. במשנה דחותך מעובר שבמעיה מותר באכילה, דכל הני לית להו סימנים הראויין לשחיטה בכלל, ובכל זאת ניתרים ע"י שחיטת האם, לכאן' מוכח דגדר הענין היא דכל מה שבמעיה ניטפלת לה להיות כאחד מאיבריה, וחל עלייהו חלות היתר השחיטה דהאם.

לגמרי וחצי הגוף של וולד הבא מכח אמו לא נשחט כלל.

ונראה לתלות המח' בחקירה הנ"ל, דרש"י קאזל לשטתו עפ"י פי' הלב אריה בדבריו, דהיכא דהבן פקועה חי קאזל תורת ב"פ בדרך דהוי כאלו נעשה בה מעשה שחיטה, ובזה יש לדרון משום שהייה שהיא הלכה בהמעשה שחיטה, ואע"ג דהך וולד שאביו ב"פ לא היה בעולם בשעת המעשה שחיטה שנעשית באם אביו, בכל זאת היות שהוא בר קיימא הראוי למעשה שחיטה, לכן פועל בו התירה דב"פ באופן דהך מעשה שחיטה שקבל אביו בשחיטת אמו, אותו מעשה יורש הולד בשעת לידתו, ולידתו הוי כאלו נעשית בו מעשה שחיטה בסימן אחד, וכדפרש"י שסימן הראשון שחוט משנולד.

משא"כ תוס' והרשב"א ס"ל דבכל מקרה פועלת תורת ב"פ באופן דע"י המעשה שחיטת האם חל היתר בהעובר ומשויא כבשר שחווטה, ולכן בניד"ד שנולד וולד מאב ב"פ ומאם מעלייתא למ"ד חוששין לזרע האב, ה"ה חצי בשר וחצי בהמה, ועל חצי בהמה לא ניתנה תורת שחיטה רק על בהמה שלמה הנמנית תחת רשימה דבקר וצאן, ואין זה משום לתא דהל' מעשה שחיטה ומשום שהייה, אלא משום לתא דהחפצא דעל כגון חפצא כזה לא ניתנה תורת שחיטה.

וע"י ברמב"ם (פי"ב שחיטה ה"י) וז"ל מותר לשחוט את המעוברת, עובר אבר מאמו הוא, עכ"ל. שדן דאולי יהא בזה איסור "או"ב לא תשחטו ביום אחד" ומשני דעובר אבר מאמו הוא. ולהנ"ל נבאר דלפי' התוס' והרשב"א הלא לא עשה שום מעשה שחיטה בהעובר, אלא דחל עליה החלות היתר שחיטה, וודאי לא שייך בזה איסור או"ב, שזה איסור לעשות מעשה שחיטה באו"ב, וע"כ דהרמב"ם כרש"י ס"ל וה"ה כמי שעשה מעשה שחיטה בהעובר, וצריך ליישב דמעשה שחיטה הנובע מזה שהעובר טפלה להאם כאחד מאיבריה, אין בזה משום או"ב, דכל האיסור הוא לעשות שתי מעשה שחיטות אחד על האם ואחד על בנו, ולא בזה שבחד שחיטה נשחטו שניהם בב"א,

הוא, רק דניתר מחמת דנמצא במעי אמו מכל בבהמה תאכלו, לכך לא מהני לאבר היוצא כיון דאינו בבהמה, עכ"ל. ומבואר דיש מקום לחדש דהיכא דשייך מעשה שחיטה על העובר אז פועלת תורת ב"פ שיהא כאילו נעשית בה שחיטה בגופה, והיכא דלא שייך מעשה שחיטה על העובר אז פועלת תורת ב"פ שרק יחול עלה החלות היתר שחיטה הנעשית בהאם.

ואע"פ דנקט המ"מ (פ"ז מאכ"א הי"א) דהלכה כרבה דאמר כמח' בזה כך מח' בזה ולא ס"ל לחלק בין עובר חי לעובר מת, עדיין לא מוכח לומר שחלקו רבה ור"ח ביסוד הדבר, אלא דרבה ס"ל דכל ההלכה דהיתר הנעשה ע"י תורת ב"פ אינו פועל על אבר שיצא, לשי' חכמים לא נאמר זה אלא בנוגע לאכילה, ולגבי טהרה מידי נבלה מועלת לה שחיטת האם, כדוגמת שחיטת טפרה ואף בנוגע לחלות היתר שחיטה, אבל הא מיהא כו"ע מודו דצורת היתר ב"פ תלוי אם העובר ראוי לשחיטה או לא וכנ"ל.

ובהקדמה זו נבאר הא דאין לאותו הולד תקנה, דפרש"י וז"ל שהרי הוא כמי שאין לו אלא סימן אחד מצד אמו, שהסימן השני שחוט ועומד הוא, שאין שחיטה נוהגת בו, ובהמה בחד סימן לא מתכשרה, והאי סימנא בתרא לא מצטרף לקמא, שאין לך שהייה גדולה מזו שהראשון שחוט משנולד וכו', עכ"ל. ומבואר דהא דאין לו תקנה, מדין "שהייה" בשחיטה קא אתיא עלה, דהיא אחד מחמש הלכות הנאמרות בשחיטה כדלע"י, וכמוסבר במשנה שם בדף לב. דשהה כדי שחיטה באמצע השחיטה פסולה, וכמו"כ לזה הולד סימן הראשון נשחט בלידתה ואז נשתהה עד שעשה בה שחיטה בסימן השני, ואין לך שהייה גדולה מזו.

וחולק שם תוס' על פרש"י וז"ל בא"ד אפי' לא היתה השהייה פוסלת בשחיטה אין שייך להתיר כיון שחצי הגוף של וולד הבא מכח אימו לא נשחט כלל, עכ"ל. וכן נקט הרשב"א ומוסיף דאין שייך להתיר כיון דחצי הגוף הבא מכח זרע האב הוי כבשר

שחיטה קמ"ל [עי"ש דקאמר דרבי סבר לה כרבנן וסבר לה כר"מ, דאילו לר"מ בן ט' אינו נותר כלל בשחיטת האם ובבן ח' חשיב העובר טרפה].

משמע בהדיא דהא דלא מהני שחיטת טרפה להעובר זה דין כללי דשחיטה שא"ר, דגבי היתר אכילה קי"ל דלא שמה שחיטה, ואין זה דוקא בטרפה אלא ה"ה בכל שחיטה שא"ר כעיר הנידחת ופרה הנסקלת וכדאיתא בהדיא בר"ן בסנהדרין קיב., וכן מבאר הרשב"א בארוכה בתורת הבית (בית שני שער חמישי), ובהדיא שולל שני הדרכים הנ"ל מהמכתב ומסיק דמשום שחיטה שא"ר אין להתיר ב"פ בשחיטת טרפה.

וע"ז מבוסס מה דנחלקו האמוראים שם בדף עה. אם לאחר שחיטת הך טרפה מעוברת שנמצא בה בן ט' חי, האם אפשר להתיר הולד ע"י שחיטת עצמו. דאמר ר"א השוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי לדברי המתיר אוסר ולדברי האוסר מתיר, והפ"י דלמ"ד שבד"כ בן ט' נותר בשחיטת האם בכה"ג יאסר לעולם, דכבר נתקיים בה שחיטת האם דטרפה ושוב לא שייך לתקנה. ורבא אמר לדברי המתיר נמי מותר ד' סימנים אכשר ביה רחמנא. וכרבא נפסק להלכה ברמב"ם (פ"ה מאכ"א הט"ו) ושו"ע (שם י"ג, ג').

ואע"פ דחל היתר שחיטת האם גבי העובר, דאילו מת העובר לאחר מכן בלי שחיטה ה"ה טהור מלטמא במשא וכדאמר שם ר"ח בהדיא, דמהני לה שחיטת האם לטהרה מידי נבלה, מ"מ עדיין ניתן לעשות שחיטה בעצמה להתירה באכילה, וכמו דמדגישין שם תוס' (ד"ה לדברי). ובשלמא לשי' התוס' והרשב"א דתורת ב"פ קאזל באופן דחל היתר השחיטה אף על העובר, י"ל דכה"ג דחל רק טהרה ולא היתר, פלגי' הב"פ לומר דבנוגע להיתר אכילה עדיין אינה שחוטה והיא בהמה הראויה לשחיטה. אולם לפרש"י דתורת ב"פ קאזל באופן דהמעשה שחיטה הנעשית בהאם ה"ה כאילו נעשית בהעובר, פלא להבין האיך שייך שתי מעשי שחיטה בחד בהמה, ומה בכך דלא

דבנוגע לזה חשיב כאילו שחט בהמה אחת המורכבת משני חלקים.

ד' סימנים אכשר ביה רחמנא

איתא בשו"ע (שם י"ג, ג') השוחט בהמה מעוברת והיא טרפה אם העובר מת או בן ח' ופחות אסור ואם הוא בן ט' חי ה"ה מותרת ע"י שחיטה. והטעם דכל שאינו בן ט' חי ה"ה נטפלת לגמרי להאם ושם טרפות האם קאי אף עלה, וכמבואר בתוס' שם בדף פה: (ד"ה אימא), ובבן ט' חי היות שיש להעובר חיותא מדנפשיה לא הוי ירך אמו גבי הטרפות כדאיתא שם בדף נח.

ואחרי שנתברר שהך בן ט' הנמצא במעי טרפה אינו טרפה, יש לדעת למה לא מהני לה שחיטת האם ככל ב"פ, ועי' במכתבים דחידושי הגרי"ז הלוי (עמ' ע"ט) ששלח הגר"י אברמסקי זצ"ל להוכיח מזה דהיתר ב"פ היתר בעלמא היא, דגזר רחמנא דכל בבהמה תאכלו, ואינו משום מעשה או חלות שחיטה הנעשית בהאם, אלא דכל שהאם ניתרת כל מה שבתוכה נותר עמה, וכל שאין האם ניתרת מחמת איזה סיבה שיהיה, גם מה שבתוכה אינה ניתרת.

וענה לו הגרי"ז זצ"ל עפ"י יסודו דהגר"ח זצ"ל באיסור טרפה, שאינו סתם איסור דרכיב על הבהמה, אלא דרך האיסור הוא שמגרע בהיתר השחיטה במדה מסויימת, וא"כ י"ל דהיתר ב"פ קאזל מתורת השחיטה הנעשית בהאם שזה מתיר אף העובר, אלא שבטרפה יש גריעותא בהשחיטה גבי היתר אכילה, לכן עד כמה שהיתר העובר תלוי בשחיטת האם אי אפשר להתירה באכילה, ולא חל בה אלא שחיטת טרפה המטהרת מידי נבלה.

אולם יש לעיין בכל זה, מסוגיא מפורשת בדף פה: דא"ר אבא לא לכל אר"מ שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה מודה ר"מ שאין מתירתה באכילה. ומקשי' פשיטא טרפה באכילה מי משתריא, ומשני לא צריכא לשוחט את הטרפה ומצא בה בן ט' חי, סד"א הואיל דאר"מ שחיטה שאינה ראויה ש"ש תהני לה שחיטת אמו ולא ליבעי

עצמו, ניתן לעקור למפרע חלות תורת ב"פ ולהתירו בשחיטת עצמו, וע"כ דרב משרשיא לית ליה הא דרבא.

ועפ"ז מפרש המהרש"ל הא דהשמיט הרמב"ם מימרא דרב משרשיא, דהרמב"ם נקט פרש"י דר"מ לית ליה הא דרבא דד' סימנים אכשר ביה רחמנא, וכמו שדייקנו לעי' ברמב"ם גבי שחיטת מעוברת משום או"ב דקאזל בשי' רש"י, והרמב"ם הרי פסק כרבא, ולדבריו יהא תקנה לאותו הולד ע"י שחיטת עצמו, והמחבר דפסק גם כרבא וגם כר"מ הוא קאזל בדרכו של תוס' והרשב"א דס"ל דר"מ מצי למסבר דד' סימנים אכשר ביה רחמנא ובכל זאת ס"ל דאותו הולד אין לו תקנה וכדלע"ז.

עוד דוגמה לזה מצינו בהא דנחלקו רש"י ותוס' שם בדף עד: בהא דב"פ פסול לקרבן פסח, דרש"י מפרש הטעם משום יוצא דופן הפסול לקרבנות, ותוס' מפרש משום דחשיב שחוטה ובהמה שחוטה פסול לקרבן. ושמעתי בשם הגרי"ז זצ"ל דפי' דהא דרש"י לא מפרש כתוס' לשיתנו קאזל בהא דר"מ, ועפ"י דברינו נבאר שכמו בדר"מ נתחדש דכל צורך שיש שיהא שחיטה בפ"ע בהב"פ [ולאו דוקא צורך הנובע מחסרון השחיטה קמייא כבטרפה], יש כח עקירה מתורת ב"פ ולתת לה שחיטה לעצמו, לשית רבא דאית ליה דד' סימנים אכשר ביה רחמנא, כמו"כ כאן שקדש הך ב"פ לקרבן, בב"א עם הקדשו פקע הימנו שחיטה למפרע אליבא דרבא, היות דקדושת קרבנות דורש דין שחיטה, לכן פי' דכל פסולה היא מפאת העדר לידתה, היות שיצא דרך דופן, דהא כשנולדה כבר מתה אמה.

והנה בתוס' שם בדף עה. מסיים וז"ל ומודה [רבא] נמי לסוגיא דריש פירקין גבי מהו לחוש לזרעו של עובר, דמשמע דעובר היוצא [פי' עובר שהוציא אבר בשעת שחיטת אמו] אין לו תקנה בשחיטה, דהתם הסימנים כשחוטין ושוב אינן בני שחיטה להתיר כלום, ולפי' הקונטרס כולה ההיא סוגיא דלא כוותיה וזה דוחק, עכ"ל. דבעי שם רב ירמיה בדף סט. בעובר שהוציא

אהני שחיטה קמייא לכל תוצאה שיש, סו"ס הסימנים כבר נשחטים ועל מה יחזור וישחוט.

וי"ל עפ"י פרש"י בעצמו שם וז"ל ד' סימנים, התירה הוא דרבי ביה רחמנא "מכל בבהמה תאכלו" שאם רצה אוכלו בשחיטת אמו אבל אם צריך הוא לשחיטת עצמו כגון שליל של טרפה שוחטו ומותר, שהוא נותר בב' מד' סימנים או בושט וקנה שלו או בושט וקנה של אמו, עכ"ל. דמחדש לן רבא דהיות דב"פ חידוש התורה היא דתהא חשובה כאלו נעשית בה מעשה שחיטה, ואינה מעשה במציאות, על כגו"ה נמסר ביד האדם לברר אם ברצונו שיתפס עליו אותו מעשה שחיטה או לא, ועכ"פ באופן שיש צורך לשחיטת עצמו אז כששוחט הולד ה"ה מברר למפרע שלא היה ברצונו שיתפס עליו מעשה השחיטה דהא, וממילא יש כאן בהמה עם סימנים הראויין לשחיטה.

ואף בהמימרא דרב משרשיא פרש"י דלית ליה לרב משרשיא הא דאמרן לעי' דד' סימנים אכשר ביה רחמנא. וחולק עליו התוס' והרשב"א, וז"ל התוס' שם ואפי' מ"ד לעי' דד' סימנים אכשר ביה רחמנא מודה הכא, דהתם שחיטת טרפה לא הוי שחיטה אבל כאן הוי כאלו נשחט חציו, עכ"ל.

ונראה לבאר דקאזלי בזה לשיתתם, דלתוס' והרשב"א לא נתחדש בדברי רבא דאמר ד' סימנים וכו' כח ברירה, אלא דהיות דשחיטת טרפה אינו מחיל היתר אכילה ממילא לא חל בהעובר היתר שחיטה בנוגע לאכילה, ובנוגע לזה עדיין ראויה היא וסימניה לשחיטה, משא"כ הכא דיש בהולד זרע האב דב"פ כשר, שבו חל היתר שחיטה לגמרי, הרי מעורב בו חציו שנחשב לבשר ובזה ליכא תורת שחיטה. אמנם לפרש"י נתחדש בדברי רבא כח ברירה וכשנת"ל, ועל בסיס זה מוסיף לחדש דאף בדין שייך ברירה זו, דהלא בכל שחיטת טרפה היה בידו לפעול מעשה שחיטה בעובר, ומ"מ במקום הצורך אפשר להתעלם הימנו ולעוקרה למפרע, אף בזה הולד שאין לו תקנה ויש בו צורך לשחיטת

וכנראה דהיכא דרוב מנין ובנין דהבהמה אין לה צורך לשחיטה לעצמה, לא סגי בזה דאבר אחד בעי שחיטה לעצמו, ליחשב מחמת זה לצורך, שיעקר תורת הב"פ למפרע מחמתה.

ולפ"ז י"ל דאף לרש"י והרמב"ם דאזל כוותיה, בעובר שהוציא את ידו לכו"ע לית תקנתא לאותו האבר ע"י שחיטה לעצמו ואף רבא מודה לזה, ודלא כתלית התוס' הנ"ל, ושפיר העתיק הרמב"ם הספק הנוגע לחלבה אע"ג דפסק כוותיה דרבא.

בהמה מעליא הבא בת פקועה

המורם מהאמור דאנן קי"ל כרב משרשיא, דבן פקועה הבא על בהמה מעלייתא אותו הולד אין לו תקנה, וכן כל צאצאיה שיצאו הימנה בין זכר ובין נקבה כולם יאסרו לעולם ולא יהא להם היתר אף בשחיטה כדת וכדין, וזה איסור מה"ת, ומובן דיכול לצאת מכשול מעשיית עדר ב"פ, דמי יוכל לשמור למשך כל הדורות שאף פעם לא יתערב בהמה מעלייתא ביניהם.

ואף להרמב"ם דלית ליה דר"מ, אמנם לפי' המהרש"ל מבואר שזה משום דס"ל דד' סימנים אכשר ביה רחמנא מהני אף בזה, ויש לו תקנה ע"י שחיטה לעצמו. אמנם יש להבהיר דהך שחיטה חיוב מה"ת היא, דהא לא בתורת ב"פ קאתינן עלה, וצד האם מחייב שחיטה גמורה, ותו ליכא גבה כל הקולות דב"פ, וספיקתו להחמיר, וחלבו וגידו אסורין מה"ת לכו"ע, נמצא דאף לדבריו יצא מכשול גדול, דאם יתערב לשם בהמה מעלייתא זה יחייב לכל צאצאיהם שחיטה גמורה וכו"ל, ופקע כל הרווח דעדר ב"פ.

ויש להוסיף דאף למ"ד דאין חוששין לזרע האב יש לדון בהך מכשול, דבאופן דיבא ב"פ על בהמה מעלייתא יהא לכל צאצאיה דין בהמה מעליא, היות שאין לוקחין בחשבון צד האב, ויתחייבו שחיטה מה"ת ודינם כל בהמה דעלמא, אמנם היכא דבהמה מעליא יבא על בת פקועה, בכגו"ה

את ידו בשעת שחיטת אמו, שאותה היד אסורה כדלע"י דמהו לחוש לזרעו, ומפלפל שם הסוגיא לבאר השאלה, עד דמסיק דהכי קא מיבעיא ליה מהו לגמוע את חלבו, חלב דעלמא לא כאבר מן החי דמי ושרי האי נמי ל"ש, א"ד התם אית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה הכא לית ליה תקנתא לאיסוריה בשחיטה, תיקו. ותלה התוס' הדבר בהמח' בסוגיין אליבא דרב משרשיא, דלשיטתו אף לרבא לא יהני שחיטה להעובר, מאחר דחל עליה היתר שחיטה תו לא שייך שחיטה גבה, אולם לפרש"י אף בזה שייך לומר ד' סימנים אכשר ביה רחמנא, ויש לו תקנתא לאיסוריה בשחיטה, וע"כ כולה ההיא סוגיא דלא כוותיה דרבא.

אכן קשה דהרמב"ם (פ"ה מאכ"א הי"ב) מעתיק הך איבעיא ומסיק לחומרא מספק, והלא לפי' המהרש"ל הרמב"ם ס"ל כרש"י, וא"כ אמאי לא ניתן לעקור תורת הב"פ ולתת להעובר שחיטה לעצמה כדי להתיר האבר שיצא, וממילא יהא תקנתא לאיסוריה, וודאי יהא מותר לגמוע חלבה, וצ"ע.

ועוד מק' הר"ן מהברייתא שם בדף סח: שדן על אבר שיצא שהבאנו לעי' דקתני "בשר בשדה טרפה לא תאכלו" מה ת"ל לפי שמצינו במעש"ש וכו' ת"ל טרפה. ומפרש שם רבה כטרפה מה טרפה כיון שנטרפה שוב אין לה היתר אף בשר כיון שיצא חוץ למחיצתו שוב אין לו היתר, ולפרש"י אליבא דרבא דס"ל דד' סימנים אכשר ביה רחמנא הרי יש לו היתר בשחיטת עצמו, דעי"ז עוקר למפרע תורת ב"פ הימנו, ושוב לא הוי רחם אמו מחיצה בכלל, ופקע הימנו איסור יוצא, ואמאי קאמר דשוב אין לו היתר.

וצ"ל דהא מיהא ברור, דאף אם הלך ושחט ב"פ אין זה בכדי לעקור הימנו תורת ב"פ, ולגלות למפרע שלא ניח"ל בשחיטת אמו ורוצה בשחיטת עצמו, דהא נודע לן כהיום דאחמור רבנן לחייבה שחיטה מפני מראית עין ודנו בה הראשונים כמה קולות בהלכותיה, הן בשחיטה והן בשאר איסורין המסתעפין וכדלע"י, הרי דלא ניתנה לברר ברירה זו רק במקום הצורך לשחיטה בפ"ע.

ועוד פוסקים היכא דהבהמה מעליא בא על בת פקועה ונתעברה ושחטה בעורה מעוברת, דהב"ח מחדש דאותו העובר ניתר בשחיטת האם משום "כל בבהמה תאכלו", והפוסקים תמהו בזה, דהא אותו שחיטה אין לו שום תוקף אצל האם, דהא לאו בת שחיטה היא, וכמאן דלא עבד מידי דמי, אולם היכא דנולד הך עובר כו"ע מודו דאותו הולד אין לו תקנה למ"ד חוששין לזרע האב.

ומצינו למדים דאם יתערב להעדר נקבה שאינה בת פקועה לכו"ע יהיה תקלה, או דיתחייבו הולדות בשחיטה דאו' ולהלכה לא יהיה להם תקנה, ואם יתערב בהעדר זר שאינו בן פקועה, למ"ד אין חוששין לזרע האב ליכא תקלה, ולהרמב"ם הולדות מחוייבין בשחיטה מה"ת, ולהלכה אין להולדות תקנה.

הא לא יצא תקלה בהולד למ"ד דאין חוששין לזרע האב, דדין הולד כבת פקועה וכן בתה ובת בתה עד סוף כל הדורות, וכן בנה דינו כבן פקועה.

ויש לעיין למ"ד דחוששין לזרע האב וכדנפסק להלכה לחומרא מה הדין בכה"ג, דהיה קצת מקום לומר דהיכא דהאם בת פקועה כבשר שחוטה דמיא, ולדותיה כגידולי בשר הם וגדילו בשר לא שייך זרע האב, וא"כ לכו"ע יהא דינם כב"פ.

אכן מפורש הדבר במהרש"ל דאין חילוק בזה, והא דנקט ר"מ בן פקועה הבא על בהמה מעלייתא לרבויה נקטיה, דלא זו דחוששין לזרע האב להצריכו שחיטה [וממילא אין להולד תקנה], אלא אפי' חוששין לזרע האב להסיר השחיטה מעליו, ולחשוב כאילו הוא שחוט ואין לו תקנה. ועד כאן לא מצינו אלא דפליגי הב"ח וט"ז



הרב אברהם אלימלך בר"נ בריוזל

דין גלגול שבועה כשהנתבע רוצה לשלם על העיקר

א. דברי הירושלמי כי יש דין גלגול גם כשהנתבע משלם על העיקר ואינו נשבע. / ב. דברי הרמב"ם כי כל זה כשטוען התובע על הגלגול ברי. / ג. תמיה בהוכחת הרמב"ן מן הירושלמי לענין אם יש דין 'מתוך שא"י לישבע משלם' בשבועת גלגול. / ד. השוואת הרמב"ן בטוען שמא על הגלגול לענין דין מתוך והדין האמור בירושלמי. / ה. ביאור גדולי האחרונים כי בתביעת הגלגול יש דין שישלם כל זמן שלא יברר כנגד התובע ע"י שבועה. / ו. על פי יסוד זה יבאר היטב דברי הרמב"ן. / ז. אם יש גלגול בשבועה שלא שייך בה 'שבע או שלם'. / ח. ביאור דברי הנמוקי יוסף והרמ"א שהנתבע צריך לישבע על הגלגולין שאינה ברשותו גם כשהוא משלם.

הגלגול ספק, היינו רק באופן שהנתבע מוכן לישבע על העיקר, ואזי ישבע הנתבע גם על תביעה זו, אבל אם הנתבע רוצה לשלם על העיקר, אינו יכול לגלגל עליו טענת שמא.

וחילוק זה בין אם טוען התובע ברי או שמא לא נזכר לא בירושלמי ולא ברי"ף, אלא שהמגיד משנה דקדק כן מלשון הרמב"ם שכתב 'אומרים לנתבע או תן לו כל מה שגלגל עליך מטענות הודאיות, או השבע והפטר'. ומשמע שדין זה אינו אלא כשתובע טוען וודאי, ולא אם טוען ספק. והביא המ"מ שכן כתבו קצת בעלי הוראה, ולזה הסכימו הרמב"ן והרשב"א פרק השואל. ע"כ.

ג. והנה, בהשקפה ראשונה לא מצאנו טעם לחלק כלפי דין זה, אם התובע טוען על הגלגול ברי אם הוא טוען שמא, הלא עיקר החידוש בירושלמי הוא שדין גלגול אינו רק כשהנתבע נשבע בפועל, אלא גם כאשר חייבנוהו בשבועה, אע"פ שעדיין לא נשבע, נוהג כבר דין גלגול שיכול התובע לחייבו שבועה על תביעות נוספות שיש לו, וגם אם ירצה הנתבע ליפטר משבועת העיקר ע"י תשלומין, לא יוכל ליפטר מן הגלגולין שכבר גלגל עליו. א"כ מאי שנא אם גלגל עליו שבועה על תביעת ברי מתביעת שמא.

אמנם, בדברי הרמב"ן שכתב חילוק זה [כמו שהביא המ"מ], מצאנו פליאה נוספת, אשר מכח פליאה זו כתבו הלומדים ליישב היטב החילוק בין תביעת ברי לתביעת שמא. כי הנה, הרמב"ן דן לענין דין אחר שנחלקו

א) לשון השו"ע (חו"מ סי' צ"ד ס"ג): מי שנתחייב שבועה, והתחיל התובע לגלגל עליו דברים אחרים שלא טען אותם, וראה הנתבע כך ואמר, איני רוצה להשבע, אלא הריני משלם הטענה הראשונה שנתחייבתי על כפירתה שבועה, אין שומעין לו. אלא אומרים לנתבע, או תן לו כל מה שגלגל עליו מהטענות הודאיות, או השבע. ע"כ.

והיינו שגם אם הנתבע לא נשבע בפועל, אלא רוצה לשלם במקום שבועה, מאחר שנתחייב שבועה או תשלומין אם לא ישבע, יכול התובע לגלגל עליו תביעות אחרות, וחייב נתבע לישבע עליהם [או לשלם אם לא ירצה לישבע], גם אם בסופו של דבר לא ישבע על העיקר אלא ישלם. והראשונים למדו דין זה מן הירושלמי (שבועות פ"ז ה"ח). עיין ברי"ף סוף שבועות (לג: מדה"ר), וברא"ש שם (סי' י"ט).

ב) ודקדק השו"ע בלשונו וכתב שאומרים לנתבע או תן לו כל מה שגלגל עליו 'מהטענות הודאיות'. כי כל דין זה הוא רק כאשר התובע גלגל עליו תביעות אחרות שהוא ברי עליהם שחייב לו הנתבע, אבל אם גלגל עליו תביעה שהוא שמא, ורוצה שישבע הנתבע ע"י גלגול מכח הא דקי"ל (עיין שו"ע שם ס"א) שמגלגלין גם טענת ספק של התובע אם יש רגלים לדבר, לא יהיה הדין כן, וכמו שמסיים המחבר וכתב 'אבל אם טען עליו התובע טענת ספק, ורצה הלה לשלם עיקר תביעתו, אינו חייב על הגלגולין לשלם'. כלומר, דהא דקי"ל דמגלגל התובע גם כשהוא טוען על

לענין הנדון אם יש דין מתוך שא"י לישבע, יש לחלק בין תביעת ברי לתביעת שמא. וז"ל הרמב"ן ומהו דוקא בגלגול הבא בטענת ברי, אבל גלגול של שמא אינו מחוייב ממון בשאינו יודע. שאף באומר הריני משלם הורו מקצת בעלי הוראה ז"ל שאין אומרים הב ליה כל מה דמגלגל עלך אלא מטענת הודאות, אבל מטענות של שמא משלם עיקר תביעתן ופטור, והדעת נוטה לדבריהם. ע"כ. הרי שהשווה הרמב"ן לגמרי דין מתוך כשאומר על הגלגול איני יודע, לדין האומר בירושלמי שמגלגלין על הנתבע שאומר על העיקר הריני משלם. ודבריו צ"ת.

(ה) ושמעתי ממור"ר הגאון הגדול ר' שלום סגל שליט"א, לבאר כוונת הרמב"ן [וקרוב לדברים אלו כבר כתבו הגר"ש רוזנבוסקי ז"ל בחידושי ר"ש על ב"מ סי' ו', ע"ש באורך. וכעין זה כתבו כמה אחרונים, עיין אבן האזל טוען ונטען פ"א הי"ג, ועוד] כי מדברי הירושלמי למדנו יסוד בדין גלגול שבועה. כי הנה יש להקדים, שבכל שבועה מן התורה, שהדין הוא שאם לא רצה לישבע משלם, ביאור הענין כך הוא, כי בכל מקום שחייבה תורה שבועה, הוא משום שיש קצת ראייה לדברי התובע. כגון כאשר הנתבע מודה במקצת, יש קצת ראייה לדברי התובע שהרי הנתבע הודה לו שמקצת הוא חייב, וזה מעורר לנו להסתפק שמא חייב לו הכל אלא שרוצה להשתמט כמבואר בכמה מקומות. וכן כאשר בא עד אחד להעיד כדברי התובע, יש לנו קצת ראייה שדבריו נכונים, אלא שאין כאן ראייה גמורה כמו שני עדים להוציא מן הנתבע ע"י ראייה זו, ולכן אמרה תורה, שכל זמן שלא ישבע הנתבע ויוכיח לנו ע"י שבועתו שאין צדק בדברי התובע, ינהגו ב"ד בדין הממון כדברי התובע על סמך קצת הראיה שיש בידו, ויחייבו את הנתבע לשלם.

וזהו הענין שאמרה תורה בכל חיוב שבועה 'שבע או שלם', והיינו שאם תשבע, יהיה זה כעין בירור לדחות את מקצת הראיה שיש בידו לתביעת התובע, ותיפטר [הגם ששבועה אינה בירור בידיני ממונות, אבל

הראשונים, בכל מי שנתחייב שבועה ע"י גלגול, ואינו יכול לישבע על הגלגול לפי שאינו יודע, האם דינו כשאר שבועות שנתחייב מן התורה דקי"ל בהם 'מתוך שאין יכול לישבע משלם', ומטעם זה התובע לחבירו מנה, והלה אומר 'חמשינ ידענא חמשינ לא ידענא', הרי התחייב לישבע על החמשים שאינו יודע מן התורה משום מודה במקצת, ואינו יכול לישבע לפי שטוען 'איני יודע', הדין הוא דמתוך שא"י לישבע משלם. ונחלקו הראשונים אם כך הוא הדין גם בשבועת גלגול, כשטוען הנתבע על תביעת הגלגול איני יודע. ובשו"ע (סי' ע"ה סט"ו) הובא שני שיטות בדבר, י"א שדין 'מתוך שא"י לישבע משלם' לא נאמר בשבועת גלגול ופטור הנתבע בלא כלום. וי"א שיש דין מתוך וחייב לשלם.

וכתב הרמב"ן כי מדברי הירושלמי הנ"ל [לענין מי שאמר הריני משלם על העיקר], יש להביא ראייה לדין מי שאמר על הגלגול איני יודע, שמתוך שא"י לישבע משלם. וז"ל הרמב"ן (ב"מ צח. ד"ה ומיהו) ומהו כן נראה כמו שאמרנו, מזו שאמרו בירושלמי בשבועות (פ"ז ה"ח), או הב ליה כל דתבע לך או אשתבע ליה על כל מה דמגלגל עלך, ואף על פי שבא לשלם עיקר התביעה המחייבתו שבועה, וזו כעין ראייה למי שאמר על הגלגולין איני יודע. ע"כ דברי הרמב"ן.

ולכאורה דברי הרמב"ן מדרש פליאה הם, מה היא ההשוואה בין הנדון בירושלמי אם יש דין גלגול כאשר הנתבע לא נשבע בפועל, רק שרוצה ליפטר ממנה ע"י תשלומין, לנדון השני אם אומר על תביעת הגלגול איני יודע, אם יש דין 'מתוך שא"י לישבע משלם' בשבועה שלא נתחייב בה הנתבע רק ע"י גלגול.

(ד) ויותר מכך יש להיפלא, על מה שהרמב"ן מוסיף ואומר, כי מאחר שהורו בעלי הוראה, לענין הדין האומר בירושלמי שגם אם אמר הריני משלם מגלגלין עליו, שאין זה אלא בגלגול הבא ע"י טענת ברי ולא כאשר מגלגל עליו שבועה על תביעת שמא [וכמו שכתב הרמב"ם כנ"ל], א"כ גם

תשבע הדין יהיה ע"פ דברי התובע כנ"ל, ויש לו כח לתובע לגלגל גם טענות אחרות, שגם בהם יהיה הדין כן, שכל זמן שלא תשבע אנו נוקטים כדברי התובע לחייב ממון, א"כ גם כשאמר על העיקר הריני משלם, עדיין שייך ענין גלגול. ודוק היטב.

ואשר על פי זה יובן היטב מה שמדמה הרמב"ן דין 'מתוך שא"י לישב משלם' לדין האמור בירושלמי, והיינו דמכח דברי הירושלמי למדנו שדין גלגול אינו רק שהתורה מחייבתו לישבע, אלא גם זה בכלל גלגול שכל זמן שלא ישבע אנו נוקטים כדברי התובע וע"פ זה אנו פוסקים שישלם, א"כ גם אם אינו יכול לישבע יהיה הדין שישלם, כיון שכל זמן שלא נשבע על הגלגול, אנו נוקטים כפי דברי התובע ועל סמך זה אנו אומרים שישלם.

והשתא א"ש היטב, מה שכתבו הרמב"ם והרמב"ן שאם התובע טוען על הגלגול שמא, לא יהיה הדין האמור בירושלמי שישבע הנתבע על הגלגול כשאומר על העיקר הריני משלם, כי זה ברור כי על אף שלמדנו מסוטה שמגלגלין גם כשהתובע טוען על הגלגול 'שמא', מ"מ זה ברור דהגלגול בכה"ג אינו אלא על השבועה עצמה, אבל לא נוכל לומר דגם בכה"ג ענין הגלגול יהא שכל זמן שהנתבע לא ישבע אנו נוקטים כדברי התובע, שהרי גם התובע אינו יודע ואיך נחייב את הנתבע לשלם על ידו. ובהכרח שענין הגלגול בשמא הוא רק על השבועה לבדה, ולזה שייך גלגול בזה רק כאשר נשבע על העיקר ולא כשאומר על העיקר הריני משלם.

ומזה מוכיח הרמב"ן, כי לא אמרו דין 'מתוך שא"י לישבע משלם' בשבועת גלגול, רק כאשר התובע טוען על הגלגול ברי, כי אז ענין הגלגול הוא גם על התשלומין אם לא ישבע, כמו שנתבאר, אבל בטענת שמא שאמרנו שהגלגול הוא רק על השבועה עצמה ולא יגלגל אם אמר על העיקר הריני משלם, יש מזה כעין ראייה [כלשונו של הרמב"ן] שלא יהיה דין מתוך שא"י לישבע

בכדי לדחות קצת ראייה זו, אמרה תורה שדי בבירור זה]. אבל אם לא תשבע, נסתמך על דברי התובע שאתה חייב לו לשלם. וזהו העומק גם בדין 'מתוך שאין יכול לישבע משלם', והיינו שלא רק כשנתבע אינו רוצה לשלם, אלא גם במקום שאינו יכול לברר ע"י שבועתו שאין צדק בדברי התובע, כגון שטוען איני יודע, מאחר שאינו מביא לנו בירור של שבועה לדחות את מקצת הראיה שיש לנו לדברי תובע, אנו סומכין על ראייה זו וע"פ זה פוסקים בית דין שישלם.

ו) והנה, לכאורה יש לנו לעורר על הדין האמור בירושלמי לענין גלגול, כי גם אם הנתבע לא נשבע על העיקר, רק רוצה לשלם וליפטר מן השבועה, נוכל לגלגל עליו שבועה. ובאמת דין זה צ"ע, כי הרי כשנתבע אומר הריני משלם, היינו שהוא מסכים לכך שינקטו הב"ד כפי מקצת הראיה שיש להם לדברי התובע, ומכח זה חייב לשלם. והנה, איך יגלגלו על אדם זה שבועה נוספת, והלא אין כאן שום זיקה של שבועה, אלא סומכין על הראיה שיש לדברי התובע לחייבו תשלומין. ואיך יגלגלו שבועה. ובשלמא כשהוא נשבע, אמרה תורה שאפשר לגלגל עליו שישבע על תביעות נוספות גם אם אין בהם ראייה לדברי התובע, אבל כאשר משלם ואינו נשבע על מה מגלגלין.

וענין זה הוקשה להרמב"ן, ולמד מכח דברי הירושלמי שאמרו שגם באופן זה מגלגלין, כי בגלגול לא נתחדש רק שישבע על תביעות נוספות, אלא שכמו שאנו אומרים בתביעה הראשונה שכל זמן שלא ישבע סומכין על דברי התובע ונוהגין ב"ד על פי דבריו לחייב ממון, כך גם כאשר גלגל עליו תביעות נוספות, כוונת התורה היא שגם בתביעות אלו יש דין זה ששבועתו תהיה בירור כנגד דברי התובע, אבל כל זמן שלא ישבע אנו נוקטים כדברי התובע לחייב ממון. וענין זה שייך גם כאשר עדיין לא נשבע הנתבע על העיקר, שמזמן שאנו מחייבין אותו לישבע, הדין הוא שאנו אומרים שבע או שלם, והיינו שאם לא

או שלם'. והיכי תמצי הכי? הנה מצאנו ענין זה בשבועתו של רב הונא המבוארת במס' ב"מ ריש פרק המפקיד, שכל שומר שאמר הריני משלם, משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו, חיישינן שמא עיניו נתן בה. והנה בשבועה כזו, לא שייך לומר שבע או שלם, כי אם השומר אינו רוצה לישבע, מה שייך לומר שלם, והלא משלם הוא, רק שחוששין שמא מטמין את החפץ, ואיך נאמר לו אם לא תשבע תביא את החפץ והוא אומר שאינה אצלה, ובהכרח ששבועה זו אינה אלא הכרח לשבועה, ואם לא ירצה לישבע מכריחים אותו וכופין אותו עד שישבע [או שיפצה את התובע שיוותר לו על שבועתו אם אינו רוצה לישבע על האמת].

ועיין בקצוה"ח (סי' ע"ג סק"ב ד"ה והא דאמרינן) דמטעם זה שבועת רב הונא אינה מן התורה, דכל ענין שבועה מן התורה הוא שישבע ואם לא כן ירדו לנכסיו וישלם, ובכה"ג לא שייך זאת, ורק מדרכנן שייך ענין שבועה גם אם לא שייך שישלם אם לא נשבע, שמנדין אותו עד שישבע. [ע"ש שאם תובע לו ע"פ עד אחר חפץ ידוע, והוא אומר שהחפץ שלי וחייב לו דמיו, נשבע מן התורה, הגם שכל המשא ומתן הוא אם חייב חפץ או דמים, זה נחשב לתביעת ממון ואפשר להשביע עליו, וגם שייך בכה"ג שבועה מן התורה, דבכה"ג שפיר חשיב שבע או שלם, שאם לא ירצה לישבע יטלו ממנו את החפץ, כיון שהם חלוקים על חפץ ידוע העומד לפנינו, אבל שבועה דרב הונא איירי כשהחפץ אינו לפנינו, רק שהתובע טוען כי הוא מטמין אותה, בזה לא שייך לומר שאם לא ישבע ישלם. ע"ש].

והנה, לכאורה היה נראה, כי לפי היסוד שקבע הקצות, לא יהיה דין גלגול שבועה בשבועה שאינה ברשותו, כגון מי שנתחייב שבועה לחבירו מחמת מודה במקצת או ע"א, ורוצה לגלגל עליו תביעה שיש אצלו

משלם כשהתובע טוען שמא תביעת הגלגול.

והנה, לכאורה היה מקום לעורר על יסוד זה, מהא דכתבו הראשונים, ונפסק בשו"ע (סי' צ"ד ס"ז, ובסי' ע"ה סט"ו) שאם הנתבע אומר על העיקר 'איני יודע' דקי"ל בהא ד'מתוך שא"י לישבע משלם', אינו יכול לגלגל עליו שישבע על תביעה אחרת, כיון שמשלם על העיקר ואינו נשבע, אין כאן מקום לגלגול שבועה.¹ ולכאורה לפי הנתבאר בדברי הירושלמי, כי הגלגול הוא גם באופן שרוצה לשלם, משום שמאחר שיש עליו תביעה שבלא השבועה נקטינן כתביעתו, יכול לגלגל תביעות נוספות, הרי גם כשהלה משלם מחמת שאין יכול לישבע הלא הדין שישלם הוא משום שנקטינן כדברי התובע כל זמן שלא בירר הנתבע כנגדו ע"י שבועה, א"כ גם כאן היה שייך גלגול. ומאי שנא המשלם כשאינו יכול לישבע מהמשלם שאינו רוצה לישבע.

וצ"ל כי יש חילוק בין דין 'מתוך שא"י לישבע משלם', לדין 'שילם ולא רצה לישבע', כי הלא יש סוכרים שאין כלל דין 'מתוך שא"י לישבע משלם', וגם לדין דקי"ל משלם, יש לימוד מיוחד לדין זה אשר לולא דרשתינו משם היה הדין שנפטר הואיל ורוצה לישבע רק שאינו יכול, א"כ לאחר שלמדנו שהוא משלם, י"ל שהוא בגדר מיוחד של דין תשלומין שאינו בא מכח הראיה של התובע כנגד הנתבע שלא סילקה הנתבע ע"י שבועה, אלא דין תשלומין מיוחד שאמרה תורה, שאם לא יוכל לישבע יהיה דין תשלומין. ובדין תשלומין זה סברו הראשונים שלא נתחדש דין גלגול, אף שבסופו של דבר הוא בא מכח שבועה, לא מצאנו שמלגלגלין בכה"ג. ודו"ק בזה.

ז) והנה, לאחר דברינו אלה יש לנו לדון האם שייך לגלגל שבועה גם באופן שלא יהיה בשבועה המתגלגלת הענין של 'שבע

1 בסי' צ"ד (ס"ז) הביא המחבר שיש חולקין וס"ל שנשבע על הגלגולין, אמנם כבר כתב הסמ"ע (ס"ק י"ג) כי השו"ע כתב זאת על פי מה שהוכיח בבית יוסף מדברי בעל התרומות שנשבע על הגלגולין, אבל האמת היא כי כוונת בעה"ת שישבע היסת ולא מדין גלגול, ומיירי באופן שגם בלא גלגול יכול לחייבו שבועה, ע"ש.

הונא), וז"ל [לאחר הביאו את דברי הירושלמי הנ"ל, כי גם אם הנתבע אומר על העיקר הריני משלם, צריך לישבע על הגלגול] 'ונראה שצריך ליתן לו ממש הדברים שמגלגלו עליהם, ואי לא משתבע עליהו, אף על גב שרוצה לשלם, דחיישינן שמא נתן עיניו בהם. וכ"כ הרשב"א ז"ל'. עכ"ל. [עיי' ברשב"א שלא דן בנדון זה ממש, אלא בנדון אחר כעין זה, ע"ש. ואכמ"ל]. ופסקו הרמ"א לדינא בשו"ע סי' צ"ד ס"ג, לאחר שהביא המחבר דין הירושלמי הנ"ל.

הנה מבואר בדברי הנמוקי יוסף והרמ"א, כי גם כאשר הנתבע רוצה לשלם על הגלגול, יכול הנתבע להשביעו שהחפץ אינו אצלו, וזו היא שבועת אינה ברשותו שאין בה 'שבע או שלם' כמבואר לעיל בדברי הקצות, ומשמע מדברי הנמוקי יוסף שאפשר להשביעו מדין גלגול. כן היה נראה לכאורה. אמנם האמת היא, שאין ראיה מדברי הנמוקי יוסף, כמו שיתבאר. כי הנה לכאורה יש להקשות קושיא גדולה לפי דבריו, ומצאתי בשיעורי ר' דוד (ב"מ לד: אות פא) שמייחס קושיא זו לחידושי הרי"ם (חו"מ סי' רצ"ה סק"ו) [אמנם עיין בחידושי הרי"ם לא ברור דכוונתו לקושיא זו, אבל קושיא נכונה היא מעצמה], דלכאורה מאי קמ"ל רב הונא שכל שומר שמשלם משביעין אותו שאינה ברשותו, והיא תקנת חכמים כמבואר בראשונים, ולכאורה למה לא ישבע מן התורה מדין גלגול, כי הגם שהוא אומר הריני משלם ואיני נשבע, מ"מ מעיקר כבר נתחייב לישבע, כי כל שומר מחויב שבועה, אלא שרוצה ליפטר משבועתו ע"י תשלומין, והרי מבואר בשו"ע מן הירושלמי כי כל המחויב שבועה ואומר הריני משלם אפשר לגלגל עליו שבועה, א"כ גם על שומר המשלם אפשר לגלגל שבועה שאינה ברשותו.

[והגם שכתב השו"ע (ס"ד) שאינו יכול לגלגל עליו רק תביעות שתבע לו קודם שאמר השומר הריני משלם, ולא תביעות שתבע לאחר שאמר הריני משלם, מ"מ כאן

חפץ אחד, והלה טוען אין לך חפץ אצלי אלא דמי שויו, ורוצה התובע שישבע הנתבע על תביעה זו מדין גלגול. ומאחר שמחדש הקצות כי אין דין שבועה מן התורה אלא באופן של 'שבע או שלם', גם בגלגול היה נראה שהדין כן, כיון שגלגול שבועה מן התורה, אין מגלגלין שבועה כזו מדאורייתא.

אלא שיתכן שיש לחלק, כי דברי הקצות הם רק בשבועה שחייבה תורה מחמת דררא שיש ראייה לתובע, כגון במודה במקצת או ע"א, דאז כל ענין השבועה היא שכל זמן שלא נשבע אנו נוקטים כדברי התובע שישלם, ובשבועה כעין זו לא שייך לומר כן. אמנם בשבועת גלגול יש מקום לומר כי גם שבועה של 'שבע' יכול לגלגל מן התורה, ולא כתב הקצות את דבריו רק בשבועה שחייבה תורה מחמת שיש טעם וראיה לדברי התובע, ובכל כה"ג כוונת התורה היא כי כל זמן שלא יוכיח הנתבע ע"י שבועה, נקטינן כדברי התובע וחייב לשלם. וזה לא שייך בשבועה שאין בה תשלומין אם לא ישבע, אבל בגלגול הרי אין ראיה באמת לדברי התובע, רק שהתורה נתנה לו זכות גם להכריח את הנתבע בתביעות נוספות, וי"ל שיוכל לגלגל גם שבועות כאלו שיכריחוהו לישבע בלא תשלומין.

וקצת ראיה יש להביא לזה, שהרי גם בתביעת שמא יכול לגלגל עליו, ושם וודאי שאין הכוונה כי אנו נוקטים כדברי התובע, ומטעם זה מבואר ברמב"ן הנ"ל שגם לסוברים שיש דין 'מתוך שא"י לישבע משלם' בגלגול, בתביעת שמא אין אומרים כן, והיינו שחייב השבועה יהיה על שבועה לבד ולא על תשלומין. הגם שאין זה רק כשאנו יכול לישבע, אבל כשאנו רוצה לישבע צריך לשלם גם אם התובע הוא שמא, מ"מ יש לנו סמך לדבר זה שיתכן שיהיה גלגול שבועה, גם אם אין בה דין תשלומין.

ח) ולכאורה היה אפשר להביא ראיה מפורשת שאפשר לגלגל שבועה שאינה ברשותו, והוא ממה שכתב הנמוקי יוסף בריש המפקיד (יט. מדה"ר ד"ה אמר רב

שאינה ברשותו שמא נתן בה עיניו, כך גם מי שנתחייב שבועה ע"י גלגול, והוא רוצה ליפטר משבועה ע"י תשלומין, תקנו חכמים שיוכל להשביעו שאינה ברשותו שמא עיניו נתן בה. כי אין כוונת רב הונא דווקא על שומר אלא כל המחייב שבועה. ולכאורה הוא הדין במי שנתחייב שבועה ע"י עד אחד או מודה במקצת, ורוצה לשלם כדי ליפטר משבועתו, והתובע טוען שהחפץ בידו של נתבע ואינו מסכים שישלם לו תמורתו, גם אם נאמר כדברי הקצות שלא יוכל להשביעו על כך מן התורה כיון שאין בה שבע או שלם, מ"מ תקנת רב הונא במקומה עומדת שיכול להשביעו מדרבנן שמא עיניו נתן בה. וכך גם במי שנתחייב שבועה ע"י גלגול.

והשתא א"ש היטב מה שהנמוקי יוסף הביא דבריו אלו בסוגית הגמרא בריש המפקיד, כי ענין זה תקנת רב הונא היא ולא מדיני גלגול. גם יתיישב מדוע לא כתב נמוקי יוסף דברים אלו רק באופן שאומר על העיקר הריני משלם שאז יש דין גלגול מכח דברי הירושלמי, ולא נקט את דבריו גם באופן שנשבע על העיקר, שאם רוצה לשלם על הגלגול יכול להשביעו שאינה ברשותו. כי באופן שנשבע על העיקר, אזי יוכל להשביעו שאינה ברשותו מן התורה מדין גלגול, כמו שנתבאר לעיל כי בשבועת גלגול אין צריך שתהיה דווקא באופן של 'שבע או שלם', וא"צ לדינו של רב הונא רק באופן שאמר הריני משלם על העיקר, שאז אינו יכול להשביעו מדין גלגול שאינה ברשותו כמו שנתבאר. ומיושב היטב קושיא הנ"ל מדוע הוצרכו בכל שומר הבא לשלם לדינו של רב הונא ואינו משביעו מדין גלגול, כי באמת לא שייך כאן גלגול על אינה ברשותו כיון שאמר הריני משלם, וגם הנמוקי יוסף לא חייבו שבועה רק מכח דינו של רב הונא. ומיושבים היטב דברי הנמוקי יוסף כפתור ופרח.

הרי תבע לו המפקיד מיד את החפץ, ויש בכלל תביעה זו גם שויו של חפץ, וגם את החפץ עצמו שלא יקחנה לעצמו וישלם לה תמורתו, א"כ תביעה זו כבר באה קודם שאמר הריני משלם ויוכל להשביעו ע"י גלגול].

ועיין בחידושי ר' דוד שם שדן אם יוכל לגלגל עליו שבועת אינה ברשותו כיון שהוא משלם ואין כאן תשלומין ולא שייך שירדו לנכסיו אם לא ישבע. אך לכאורה כבר הוכחנו מדברי הרמ"א כי גם בכה"ג מגלגלין, שבפירוש כתב כי גם אם רוצה לשלם על הגלגולין יכול להשביעו שהחפץ אינו בידו.

והנראה ברור, מכל זה, שבוודאי אין כוונת הנמוקי יוסף שיכול להשביעו שאינה ברשותו מדין גלגול, כי הלא נתבאר לעיל שבאופן שהנתבע אומר 'הריני משלם', כל ענין הגלגול בכה"ג הוא רק על זה שאנו נוקטים כדברי התובע כל זמן שלא יברר הנתבע כדבריו ע"י שבועה, אבל השבועה עצמה לא שייך לגלגל שהרי אינו נשבע על העיקר. והנה, גם אם נאמר שנוכל לגלגל שבועת אינה ברשותו שאין בה שבע או שלם, זה ברור כי גלגול כזה לא יהיה רק באופן שהנתבע ישבע בפועל, שאז מחייבו שבועה נוספת, אבל באופן שלא ישבע רק ישלם, אזי כל הגלגול הוא רק על זה שגם בתביעה השניה אנו נוקטים כדברי תובע שישלם לו נתבע כל זמן שלא ישבע, ובשבועה שאין בה שבע או שלם רק הכרח לישבע לא שייך לגלגל גלגול זה. והוא פשוט וברור.

ובהכרח צ"ל כי מה שכתב הנמוקי יוסף שאם ישלם על הגלגולין יוכל להשביעו שהחפץ אינו בידו, כוונתו הוא מכח הדין של רב הונא, כי מאחר שתיקן רב הונא על שומר המחויב שבועה שרוצה ליפטר משבועתו ע"י תשלומין, שיכול להשביעו

בירורי הלכה

הרב דוד בריזל

לע"נ מו"ז הרה"ח ר' יוסף צבי ב"ר משה חיים שמעיה ז"ל
נלב"ע כ"ו אדר ב' תשע"ו

אופן שומת נזיקין בהזיק כלי שאפשר לתקנו ובהזיק חלק מבית (א)

בספרי משפט המזיק חלק א' פרק ל"ב כתבתי בענין תשלומי נזק בנזק שעומד לתיקון, והבאתי דברי החזו"א המפורסמים שהעלה ע"פ דברי הראשונים וגדולי הפוסקים, דתשלומי הנזק באופן זה נקבעין לפי שיעור דמי התיקון ולא לפי ירידת ערך החפץ.

הלכה זו מקובלת ומוסכמת על כל גדולי הדיינים, וכך פוסקים מורים ונוהגים במעשים שבכל יום ויום, אלא שהיות ובגליון האחרון של קובץ 'בית אהרן וישראל' יצא הרב מנחם זילברברג שליט"א לערער על הלכה מוסכמת זו, ולדעתו עולה מדברי הראשונים והפוסקים היפך זה, על כן אמרתי אשנה פרק זה, וסדרתי הענין מתחילתו במקורותיו, וביררתי דברי הראשונים והפוסקים, ובעז"ה עלה בידי ליישר כל ההדורים, ולברר כי סוגיין דעלמא יש לו יסוד מוסד מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים, וכי לא מצאנו לזה סתירה מפורשת מדברי הקדמונים אשר עליהם אנו סומכים ולאורם אנו הולכים.

ויש להדגיש כי באמת לא מצינו בכל גדולי הפוסקים במשך כל הדורות, שיקבעו הלכה למעשה במזיק חלק מבית דשמיין אגב כל הבית וייפטר מלשלם, וכל השמועות הנמסרים בשם החפץ חיים והגר"ח, אין להן מקור בכתביהם של גדולים אלו, ולא קבעו כן בספריהם להלכה. ואפי' אם נקבל שאכן אמרו דברים אלו, אפשר שאמרו כן בדרך לימודם ובדרך אפשר, ולא קבעו כן כפסק הלכה, וכידוע שאין לקבוע את ההלכה על סמך סיפורי מעשיות.¹

ובתחילת הדברים יש להדגיש, כי נדון זה מורכב משתי שאלות נפרדות, שאינן תלויות זו בזו, ויחולקו לשני ענפים נפרדים, כאשר בגליון זה נדפס ענף הראשון, ובע"ה בגליון הבא יבוא לדפוס ענף השני.

הענף הראשון - כשהזיק כלי, באופן שעומד לתיקון, האם ההיזק נישום לפי ההבדל בין שווי הכלי קודם ההיזק לבין שווי עכשיו, או שחייב לשלם דמי התיקון. ובדין זה חידש החזו"א שהמזיק משלם דמי התיקון, ויש לברר אם יש ראיות או סתירות לדבריו מדברי הראשונים וגדולי הפוסקים.

1 ולדוגמא אציין, כי הראוני בגליון 'שבת קודש' של יתד נאמן פרשת משפטים תשע"ו, שהובא שם שהגר"א פרבשטיין זצ"ל ראש ישיבת חברון שמע מהחזון איש עצמו, כי הגאון רבי יצחק אלחנן מקובנא זצ"ל פסק שהשובר חלון מהבית שמיין את ההיזק אגב כל הבית ואם לא ירד ערך הבית פטור לשלם. פניתי לברר את אמיתות הדברים אצל בנו הגרמ"מ פרבשטיין שליט"א ראש ישיבת חברון, והשיב לי כי ידוע לו בבירור גמור שאין הדברים נכונים כלל וכלל, וכי החזו"א לא סיפר סיפור זה לאביו כלל.

הענף השני - באופן שהחסיר חלק אחד מתוך מכלול שלם, וכגון שהזיק פרי בשדה או חלק מהבית, האם שמין את החלק שניזוק לבדו כמה היה שוה וכמה הוא שוה, או ששמין את החלק הניזוק יחד עם כל המכלול כמה היה שוה קודם וכמה הוא שוה עכשיו, שבדרך כלל ע"י ששמין אותו ביחד עם כל המכלול ישלם המזיק פחות מהשומא שישמוהו בפני עצמו. ובדין זה דרשו חז"ל מהפסוק, שהמזיק פירות השדה שמין הנזק אגב כל השדה כמה ירד ערך השדה, ויש לברר אם דין זה נאמר גם במזיק חלק מבית וכדו' או דווקא בפירות שדה.

ויתברר בע"ה שדין זה ששמין את היזק הפירות ביחד עם כל השדה נאמר דוקא בהזיק פירות שדה אבל לא בהזיק חלק מבית שאזי שמין את החלק הניזוק לבדו בלא כל הבית. ונמצא, שהנדרון שנתבאר בענף א' הוא רק באופן שהזיק חלק מכלי (שאינו מורכב מכמה פריטים), שיש לשום את כל הכלי ביחד, והנדרון הוא אם משלם את ירידת הערך או דמי התיקון, אמנם בהזיק חלק מתוך בית, אינו קשור לחידושו של החזו"א, ובכל מקרה ישומו את החלק הניזוק לבדו, ולא ישמוהו ביחד עם כל הבית.

אין יכול לתבוע מהמזיק שישלם לו דמי התיקון.

ענף א

הזיק דבר שאפשר לתקנו - האם חייב לשלם דמי ירידת הערך או דמי התיקון

יסוד החזו"א וראיותיו והסוברים כמותו

א. לתועלת הענין, וכדי שיוכנו הדברים, אעתיק את מה שכתבתי בזה בספר משפט המזיק, בח"א פרק ל"ב (סעיף א') ונתבאר בזה הלשון: הזיק ממון חבירו, כגון ששבר את כליו, אין חייב לשלם לו דמי כלי שלם, אלא שמין את הכלי כמה היה שוה קודם ששברו, וכמה הוא שוה עכשיו, וההפרש שנפחת ערכו ישלם המזיק לניזק. ואם הזיק חפץ שהניזק עומד לתקנו, אין שמין כמה נפחת הכלי למכירה, אלא משלם לו את דמי התיקון. ובהערה נתבאר שמקור הדין שאם עומד לתקנו חייב לשלם לו דמי התיקון, שכן דעת הראב"ד (בהשגות על הרמב"ם טוען ונטען פ"ה ה"ב) וכן דעת הש"ך להלכה (בסי' צ"ה סק"ח, ובסי' שפ"ז) שאם אפשר לתקנו מחויב המזיק לתקנו ולשלם דמי תיקון הנזק. וכתב החזו"א (ב"ק סי' ו' סק"ג) שאפי' החולקים על הראב"ד והש"ך וסוברים שאין המזיק מחויב לתקן בעצמו הנזק, מ"מ בזה כו"ע מודים שבדבר העומד לתיקון אין שמין כמה נפחת מערכו למכירה, אלא שמין כמה עולה דמי התיקון, והוסיף החזו"א שם שדוקא אם דרך העולם לתקן היזק כזה, אבל אם אין דרך העולם לתקנו

ובסעיף י"א שם כתבתי: הזיק חלק מהבית, כגון שקלקל אחת מקירות הבית או שהזיק את החלון בבית, אין שמין אותו על גב כל הבית, שמאחר שהזיק זה עומד לתיקון, שמין אותו בפני עצמו וחייב לשלם דמי תיקון. ומקור דין זה נתבאר בהערה לדברי החזו"א שם שכתב דין זה. ועוד נתבאר שם שבספר החפץ חיים ופועלו (ח"א דף קס"ה) הביא בשם החפץ חיים שהמזיק חלון בבית שמין אותו ע"ג הבית, ומשלם רק כמה שנפחת ערך הבית, ואם לא נפחת ערך הבית פטור מלשלם, ובתשובות והנהגות (ח"ד, לקט מנהגים מהגר"ח סאלאווייצ'יק אות קנ"ב) הביא כן בשם הגר"ח, והביא שיש אומרים כן בשם הגאון רבי יצחק אלחנן עי"ש. אמנם כבר פשט המנהג בבתי הדין לפסוק כהחזון איש שאין שמין ע"ג הבית ע"כ בספר משפט המזיק.

וכעת נבאר דין זה בהרחבה, הנה החזו"א (סי' ו' סק"ג) הביא הדין המבואר בגמ' (ב"ק דף נ"ח:): שאם הזיק פירות בשדה שמין את ההיזק בשישים כמה נפחתה ערך השדה שהיא בגודל של שישים כנגד הפירות שנחסרו, ודן החזו"א שא"כ המזיק חלק בבית לא ישלם כלום, שהרי ביחס לכלל הבית לא נפחת ערכו, וכתב החזו"א לחדש יסוד חדש, שכל מה שאמרו בגמ' שהמזיק כלי שמין כמה היה שוה וכמה הוא שוה, היינו

לכתוב שישלם מה שנפחת ערך הבגד, שהרי לפעמים אין הקונה מפחית כל כך מערך הבגד כפי דמי הכיבוס, ואינו מדקדק להפחית בדיוק כפי ההוצאות לכבסו, ומדוע כתב רש"י כדבר פשוט שחייב לשלם כל דמי הכיבוס, ומוכח שאין שמין כמה נפחת ערך הבגד, אלא משלם את דמי התיקון. ועוד יש לדון, שעל דרך הרוכב, כל הקונה בגד שחבירו לבשו, הוא מכבסו קודם שיתחיל להשתמש בו מפני שאינו רוצה ללבוש בבגד שאחרים לבשוהו, ונמצא שאינו מפחית מערכו כלל מפני צורך הכיבוס, ומסתמת הדברים משמע שבכל אופן חייב לשלם וצ"ע.²

ויתכן להביא רא"י לנדון זה, דמבואר ברשב"א ובנמו"י (ב"ק דף מ"ח) שאם השור הטיל גללים בחצר של חבירו, הרי זה נחשב בור של בעל השור, ואם נטפנו בגדיו של בעל הבית פטור לשלם מפני שבור פטור על כלים, אבל אם נטפן גופו של בעל הבית, חייב בעל השור לשלם על ההיזק שהבור שלו גרם לבעה"ב ע"ש ברשב"א ובנמו"י. [ויש לציין, דלפי דבריהם אפשר לפרש כוונת הגמ' בדף ל' שאמרו שם שהוזק אחר ברפש שלו, דהכוונה הוא שנטפן גופו, ואין צריכים לפרש דהוזק שנפל ונחבל גופו]. ובפשטות כוונתם הוא, שנפסד הניזק שהאדם שנטפן גופו צריך להתרחץ וחייב לשלם לו הוצאות הרחיצה, והנה בשלמא בקונה בגד שייך לומר שהקונה את הבגד מנכה ממחיר הבגד מפני שיהיה לו הוצאות לכבס את הבגד, אבל אדם הקונה עבד, ברור שלא ינכה ממחיר העבד מפני שהעבד

דוקא בדבר שאינו עומד לתיקון, אבל דבר העומד לתיקון חייב לשלם כפי שווי דמי התיקון. והחזו"א הביא שיסוד זה מצינו בדברי הראב"ד שאם עשה חפירות בחצר חבירו חייב לתקן החפירות ואין שמין כמה נפחת ערך החצר, וכן דעת הש"ך בס"י צ"ה ובס"י שפ"ו, שבאופן כזה אין שמין כפי ירידת הערך, וכתב החזו"א שגם החולקים על הראב"ד וסוברים שאין חיוב תיקון בפועל, מ"מ הם מודים שחייב לשלם דמי התיקון ע"ש. [ודברי הראב"ד והראשונים יתבארו להלן בע"ה באות ה'].

והנה החזו"א כתב להוכיח יסוד זה מכמה מקומות, ונביא דבריו, א' מהגמ' בב"ק (דף כ"ג:) שאם שור שף צלמי (שמחק הציורים שעל הכותל) הרי זה נחשב מזיק של שן ומכליא קרנא ע"ש בגמ' וברש"י, וכתב החזו"א שאם החיוב הוא רק כפי מה שנפחת ערך הכותל א"כ אינו נחשב מכליא קרנא שהכותל קיים עדיין, ומכאן הוכיח ששמין את הצורה שעל הכותל לבדה בלא הכותל כיון שעומד לתיקון, ולגבי הצורה עצמה הוי מכליא קרנא ע"ש.

ועוד כתב החזו"א שם להוכיח, מהגמ' בנדה (דף נ"ח) שאם נעשה כתם על הבגד חייב לשלם, וכתב רש"י (ד"ה ולענין דינא) שחייב לשלם את דמי הכיבוס, ואף שערך הבגד אינו יורד מפני כך, מ"מ חייב לשלם דמי הכיבוס, ומוכח שחייב לשלם על דמי התיקון ולא על ירידת הערך עכ"ד החזו"א. ולכאור' קושיא זו יש ליישב שמדובר באופן שנפחת ערך הבגד מפני שיש צורך לכבסו, אכן ראיית החזו"א הוא, שהיה לו לרש"י

2 והנה החזו"א בכתובות (סי' פ"ב סקט"ו) סבר שהמזיק דבר העומד לתיקון משלם רק ירידת הערך, ומפני כן כתב שם שבאמת אין חיוב לכבס את הבגד וחייבו הוא רק לשלם מה שנפחת הבגד מערכו, אכן החזו"א בב"ק סי' ו' הביא שלהדיא מפורש בדברי רש"י שמשלם את דמי הכיבוס ולא מה שנפחת הבגד מערכו, ומפני כן חזר בו והסיק עפ"י שאר ראיותיו שהמזיק דבר העומד לתיקון חייב לשלם דמי התיקון. [וכבר נתבאר במשפט המזיק שם שדברי החזו"א בב"ק הם בתראי]. ובעיקר הראי' מכיבוס בגד, לכאור' יש מקום לדחות לפי משנת' במשפט המזיק פכ"ז סעיף ו' בדעת הקצוה"ח דהתם אינו חייב מדין מזיק אלא איירי בשואל, ויש בזה פטור דמתה מחמת מלאכה, והטעם שחייב לשלם מפני שבשעת השאלה התחייב להחזיר את הבגד כקדמותו אם יתלכלך הבגד, ולפי"ז אין רא"י מדין זה, דהכא הוי התחייבות מיוחדת לכבסו שאינו חייב מן הדין, אולם הנתיחה"מ בס"י ש"מ כתב דחייבו הוא מדין מזיק ולא מדין התחייבות לכבס הבגד, ולפי"ד הנתיחה"מ שפיר מוכח מדין זה כיסוד החזו"א.

אחת, ורוצה לשלם מה שנפחתה ערך הס"ת, והמשאיל תובע שישלם דמי תיקון היריעה שניזוקה שרוצה לתקן יריעה חדשה בס"ת, וכתב הבית ישראל שחייב לשלם לו דמי תיקון היריעה ואינו נפטר בתשלום מה שנפחת ערך הס"ת, ודבריו יתבארו להלן (באות ב').

ולכא' יש להוכיח כדברי החזו"א מדברי הנתיבות המשפט בסי' ש"מ (סק"ג), שדן בהזיק בהמה מכה שסופה להתרפא ממנה שנחלקו בזה ב' הדעות בשו"ע בסי' ש"ז (סעיף ו') אם חייב לשלם, וכתב הנתיבה"מ וז"ל: והנה אם עלה בה מכה שצריך ריפוי, שע"י ריפוי יחזור לקדמותו ובלא ריפוי אי אפשר לחזור לקדמותו כלל, נראה דכו"ע מודים שצריך השומר או המזיק לשלם ריפוי, כיון דכל זמן שלא תתרפא לא תחזור לקדמותה כחשא דלא הדר הוא וכו'. אמנם במרדכי פרק הגוזל קמא [ב"ק סי' קט"ז] כתב בהדיא דאינו חייב בריפוי וכו', ונראה לפענ"ד דהמרדכי לא כתב זה רק במקום

יצטרך להתרחץ, ואין כאן ירידת ערך של העבד, ומוכח מכאן שאף כשאין ירידת הערך, מ"מ כיון שהאדם עצמו מקולקל הוא שאינו יכול לעשות כל צרכיו קודם שיתרחץ, לכן חייב בעל השור לשלם לו הוצאות הרחיצה, ומוכח שגם כשאין ירידת ערך משלם דמי התיקון.³

ועוד כתב החזו"א בתוך דבריו להוכיח כן מלשון רש"י (ב"ק דף י' ד"ה דש) שכתב שאם דש השור בנירו חייב לשלם דמי נירו שקילקל עי"ש, ומפורש שמשלם לו את דמי הניר כמה עולה לעשות ניר בשדה, ואין שמין כמה נפחתה ערך הקרקע מפני שנתקלקל הניר, ומוכח ששמין את הניר בלבד כיון שהוא יצטרך לתקן את הניר בשדה ולהוציא הוצאות על כך.

ומצינו עוד פוסקים שסוברים כהחזו"א, בשו"ת בית ישראל (חו"מ סי' י"ט, להג"ר ישראל זאב הורביץ, תלמיד החת"ס) דן באחד ששאל ס"ת ונשפך שמן על יריעה

3 ואין לומר שחייב לשלם מפני שאדם מטונף יורד ערכו כשנמכר לעבד מפני שהוא מאוס ואין רוצים לקנותו, דמסתבר שירידת ערך זו אינה נחשבת לירידת ערך לחייבו לשלם על כך, שזה ברור שהשומא כמו עבד אינו מפני שהוא הפסיד באותה שעה שאין יכול למכור עצמו לעבד, אלא התשלום הוא על ה'חסרון' בגופו, אלא שהאופן לשלם כמה שיה גופו תלוי לפי ערכו בשוק, ומסתבר שאין להחשיב מה שירד ערכו בשוק מפני מאיסותו לשעה זו, שהרי הסיבה שיורד ערכו אינו מפני שיש איזה 'חסרון' בגוף העבד כמו כל שאר המומים בעבד, אלא ערכו יורד מפני סיבה צדדית שהוא מאוס עבור הקונה ואי אפשר להתרשם ממנו כדי לקנותו לעבד, ואילו יתרחץ לא יחשב כניזוק, וכיון שאין זה סיבה אמיתית להוריד ערכו בשוק, מסתבר שאין לשלם את העבד לפי מצבו הזה, אלא יש לשלם לפי מצבו הרגיל שהוא מרוחק, ועוד שזה ברור שאם הקונה יראה את העבד קודם שנטנף ומצא חן בעיניו ורוצה לקנותו, אם אח"כ יראנו כשהוא מטונף לא יוריד מערכו כלל ויקנהו כמחיר שכבר קבע לקנותו, ונמצא שאין כאן ירידת ערך אמיתית, אלא יש כאן מניעה צדדית שאין מתרשמים ממנו כדי לקנותו, ודבר זה אין להחשיבו בכלל הנזק וירידת הערך, וכן מסתבר שהנזק ואומר דמי עלי שהדין הוא ששמין אותו כעבד, אם באותה שעה היה מטונף ולא יהיה לו כי אם ערך מועט שהקונים אותו לעבד אין מתרשמים ממנו, אזי לא ישומהו כפי ערך זול שהרי יורד ערכו בשוק, אלא ישומהו כמה הוא שיה כשאינו מטונף ודו"ק.

אמנם בעיקר דברי הרשב"א והנמו"י יש לעי' דהראב"ד בדרך מ"ח כתב שאם השור הטיל גללים אין בעל השור חייב לשלם על היזק החצר משום דלית ליה היזק בחצר עי"ש, ולכא' ביאור דבריו שכתב בתחילה שאין חייב לשלם על היזק החצר, היינו משום שזה גרמא בעלמא שאין נחשב שהחצר נתקלקל שהרי אפשר לסלק הגללים, וכעין מה שכתבו הפוסקים לגבי זורק מטבע לים וסף מטבע של חבירו שנחשב גרמא מפני שעצם המטבע לא נתקלקל, וגם כאן עיקר החצר לא נתקלקל אלא שיש עליו דבר שמונע השימוש, [ודעת הקצוה"ח בסי' שס"ג שגם המשחיר כותל חבירו הוי כמו זורק מטבע לים דהוי גרמא, ולפי"ז פשוט שגם טינוף החצר נחשב גרמא, ועי' משנ"ת בזה במשפט המזיק ח"א פרק כ"ז סעיף ו'], ומדברי הרשב"א והנמו"י מבואר דהוי היזק גמור וחייב, ולכא' הם חולקים על הראב"ד, ואולי יש לחלק שגם הראב"ד לא כתב כן אלא במקום שאין טירחא והוצאות יתירות לסלק הגללים ולכן אין זה נחשב היזק בחצר, ואה"נ שבאופן שיש הוצאות וטירחא יתירה לסלק הגללים חייב לשלם נזקי החצר, ואע"פ שערך החצר לא ירד חייב לסלק ההיזק כיון שנחשב נזק גמור, וצ"ע בכל זה.

לתקנו, דהרי הנתיחה"מ בסי' צ"ה (סק"ו) כתב שאין ההלכה כהראב"ד, וצ"ל כמו שיתבאר להלן באות ה' דלגבי שומת התשלום כו"ע ס"ל כהראב"ד שחייב לשלם דמי התיקון וכמו שיתבאר להלן].

וכדברי החזו"א פסקו להלכה גם מגדולי הפוסקים בדור האחרון, וכמו שהבאתי במשפט המזיק שם שכן הוא דעת הגרי"ש אלישיב, [וכעת ראיתי שבהערות להגרי"ש (ב"מ דף צ"ט): הביא את דברי החזו"א בלא חולק], וכן פסק הגר"צ אבא שאול בשו"ת אור לציון (חור"מ סי' ד') שהביא מחלוקת החזו"א והח"ח, ופסק כהחזו"א עי"ש⁴, וכן כתב הגר"נ גולדברג שליט"א בקובץ בית אהרן וישראל (גליון ס"א, עמ' קי"ז) שכן הוא המנהג כהש"ך והחזו"א עי"ש, וכן פסק הגר"נ נוסביום שליט"א הובא בספר ילקוט שיעורים (סי' צ"ה ס"ו).

ביאור סברת הראב"ד והש"ך והחזו"א

ב. ויש לעי' על שיטת החזו"א, מהיכן נלמד דין זה שחייב לשלם דמי התיקון, דהרי לא נגרם לו ירידת ערך ולא נפחת דמי הכלי כפי שיעור דמי התיקון, ומדוע חייב לשלם לו כן, וכקושיא זו קשה על הראב"ד והש"ך שסוברים שהמזיק חייב לשלם דמי החפירות וכן חייב לתקן הכלי, [ולהלן יתבאר להוכיח שאפי' באופן שדמי ירידת הערך הם פחותים מדמי התיקון, חייב לשלם דמי התיקון], ומהיכן נלמד יסוד זה שחייב לתקנו.

ונראה לבאר, עפ"י מה שחקרו האחרונים [עי' ח"י הגרש"ש (סי' י"ג) שערי יושר (ש"א

שאף בלא ריפוי תוכל לחזור לקדמותה רק שתעכב וע"י ריפוי תמהר לחזור, דבאדם כה"ג חייב בריפוי ובבהמה פטור, אבל כשלא הדרא מעצמה ורק ע"י רופא יכולה היא שתחזור, המזיק חייב בשכר הרופא. וראיה ברורה לזה מנדה דף נ"ח דאמר לענין דינא תנן שהיא חייבת לכבס הכתם, ושם ג"כ הנזק הוא בממון אחר. ועוד, אטו אם אחד יסתור כלי או בנין של חבירו שאומן יכול להחזירו יפטר מלשלם שכר האומן. אלא ודאי דכל מזיק מחוייב להחזיר הנזק שיהיה כמות שהוא בראשונה כל שניכר היזקו אף שלא נשתנה לגמרי וכו' אבל מזיק בידים חייב להחזיר דמי הנזק אפילו כשלא נשתנה, וממילא חייב בריפוי ובכיבוס הכתם וכו' עכ"ל.

ומבואר בתוך דבריו שחייב לשלם שכר הרופא, וכן כתב שכל מזיק צריך לשלם כדי שיהיה החפץ כמו בראשונה, ולכאור' מוכח שאין שמין כפי ירידת הערך, שהרי הראשונים כתבו [עי' תלמיד ר"ת ב"ק דף ל"ג ואור"ז ב"מ סי' רס"ב - רס"ג] שאם שמין את דמי הריפוי לבד הוא יותר מדמי הנזק, והשתא קשה מדוע כתב הנתיחה"מ שיש חיוב לשלם שכר הרופא, ואין שמין כמה ירד ערכה, וכן מה שכתב שצריך להחזיר הנזק שיהיה כמו בראשונה [ולא חילק שמדובר באופן שדמי התיקון הם פחות מירידת הערך], ומוכח שבכל אופן חייב לשלם כפי דמי התיקון כדי להחזיר את החפץ הניזוק לקדמותו. [ואין לומר דהנתיחה"מ ס"ל כהראב"ד שכל מזיק שאפשר לתקן חייב

4 והנה באור לציון שם כתב שנחלקו בזה הראשונים, דבגמ' ב"ק דף נ"ח מבואר שאם קצץ דקל שמין אגב כל השדה, ופי' רש"י שקצץ את עיקר הדקל, והקשה האור לציון דלפי החזו"א קשה דהרי זה עומד לתיקון שיטע דקל אחר במקומו, וכתב ליישב דברי החזו"א דהרמב"ם פ' שמדובר שאכל פירות הדקל, ולפי"ז כתב דהשו"ע שפסק כהרמב"ם משום שחולק על רש"י וס"ל כהחזו"א עי"ש. והנה מש"כ להקשות מדברי רש"י על החזו"א לא קשה מיד, דאע"פ שהוא נוטע אילן חדש, אין זה תיקון הנזק כלל, שהקוצץ דקל אינו מזיק כלל את הקרקע, אלא הדקל ניזוק, ונטיעת דקל חדש אינו מתקן את הקרקע, אלא קציצת הדקל הראשון הוא היזק גמור על הדקל, ונטיעת הדקל החדש הוא דקל חדש ופנים חדשות באו לכאן, ואע"פ שאמרו ששמין אגב השדה אין הכוונה שהשדה ניזוקה, אלא שהדקל הוא חלק מהשדה, אבל השדה עצמה לא נתקלקלה בקציצת הדקל כלל והדברים פשוטים למאד. [וגם בקטמה נטיעה לא קשה קושיא זו שעומד ליטע נטיעה חדשה, שכאמור אין זה היזק בקרקע ואינו תיקון הקרקע, ולא אמר כן החזו"א אלא בדבר שהוא תיקון לדבר הניזוק, וכמו בבית שא"א להשתמש בבית כשיש בו חלון השבור וכו', ואז אפשר להחשיב שההיזק הוא היזק בבית והתיקון הוא תיקון הבית, אבל נטיעת דקל חדש אינו תיקון הנזק אלא פנים חדשות באו לכאן].

הוא מעמיד לו את החפץ שהחסיר לו, דמה לי הן מה לי דמיהן עיי"ש. [ועי' בשערי יושר שם שהוכיח כן מהגמ' בב"ק דף צ"ח לגבי שף מטבע ועשה בו חסרון, וכביאורו מוכח גם בדברי הקצוה"ח בסי' שפ"ו וכמשנ"ת במשפט המזיק (ח"א פרק ט"ז סעיף כ"ד)].⁵

ולפי מהלך זה ביאר בחי' הגר"נ שם בדעת הראב"ד שחיוב תשלום דמים הוא באופן שא"א למלאות את החסר רק ע"י שישלם לו דמים ויקנה כלי אחר כמותו, אמנם באופן שהזיק חלק מהחפץ, בזה ס"ל להראב"ד שמחויב להשלים ההיזק ע"י התיקון, שכיון שיכול להשלים את הנזק ע"י תיקון חייב לתקנו כדי להשלים את הנזק שעשה.

ובזה יתבאר היטב כוונת החזו"א שם, שהוכיח כדבריו מהגמ' בגיטין שהמזיק קרבן חייב לשלם אע"פ שהבעלים לא היה יכול למכור הקרבן, וחייב לשלם מפני שהפסיד שאינו יכול להקריב הקרבן, וכוונתו דמשם מוכח שהחיוב לשלם הוא כדי להעמיד את החפץ שניזוק לו אע"פ שלא היה יכול למכרו, שאין החיוב על הפסד ערך הממון שהיה לו, אלא החיוב הוא להשלים את החפץ הניזוק ע"י התשלומין, ולפי"ז למד החזו"א שגם בנד"ד כיון שידוע שעומד לתקנו יש לשלם דמי התיקון. ועי' במנחת שלמה (ח"ב סי' קל"ה) שכתב כיסוד זה שהתשלומין למזיק הוא כדי שיוכל לקנות חפץ חדש, וחידש שהמזיק חפץ אישי שמיועד לבעליו ואין לו ערך בשוק, אע"פ שאין לחפץ זה שווי למכרו בשוק, מ"מ חייב לשלם לו, כדי שיוכל להשלים ולקנות חפץ חילופי עיי"ש.

ובדעת החזו"א יש להוסיף, שאע"פ שנקט כהראשונים דלא ס"ל כהראב"ד

פ"י, חי' ר' שמואל ב"ק (סי' י"א וסי' ה'), חי' ר' נחום (דף ט: ודף י': ודף י"ז:), והבאתים במשפט המזיק ח"ב סי' מ"ב (אות א') [ביסוד חיוב תשלומי נזיקין, האם התשלום הוא על 'הפסד הממון' שעד עתה היה לניזק נכסים בשווי מסוים, וכעת הפסיד שנפחת ערך נכסיו הכללי, או שחיוב התשלומין הוא על 'הפסד החפץ הניזוק', שהחיוב הוא 'להשלים' מה שנחסר לו החפץ הניזוק, ותשלום הדמים הוא מדין 'מה לי הם מה לי דמיהן', שע"י שישלם לו דמים יוכל לקנות חפץ חילופי תמורת החפץ הניזוק, וכתבו האחרונים להוכיח מכמה ראיות שחיוב התשלומין הוא על 'חסרון החפץ' ולא על הפסד הממון. וכן מוכח בלשון רש"י בב"מ דף צ"ז (ד"ה דינא) שכתב בביאור דין שמין לשואל, וז"ל: הכא נמי ישומו לו שברי הראשון, ועליהן ישלם דמיו, וזה ילך ויטרח ויקנה לו כלי אחר עכ"ל. ומבואר שיסוד חיוב התשלומין הוא שיוכל הניזק לקנות חפץ חילופי, וכן יש שכתבו ללמוד כן מהגמ' (בדף י'): מכה בהמה ישלמנה, אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה, ומבואר שיסוד החיוב תשלומין הוא כדי שיוכל לקנות לו חפץ אחר במקומו. [וראה להלן (באות ו')] בלשון התוס' ורבינו פרץ בדף ל"ג, ויש שרצו ללמוד כיסוד זה מדבריהם עיי"ש].

ובחי' ר' נחום שם הוכיח כן גם מלשון רש"י (דף ט:): שביאר המשנה כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו, וברש"י בפי' שני כתב דהכשרתי היינו ד'עלי להכשיר ולתקן את נזקו, כלומר אני חייב לשלם עיי"ש, וביאר דגדר חיוב נזיקין לא הוי חיוב ממון גרידא, אלא הוא חיוב לתקן ולהשלים לניזק את הדבר הניזוק, וזה הוי ע"י תשלומים, דבזה שהמזיק נותן לניזק דמים

5 וידוע שיטת המחנ"א (נזק"מ סי' א') שנסתפק בכל מזיק והוזל או התייקר הדבר הניזוק עד שעת העמדה בדין אם משלם כפי שעת העמדה בדין, ובדבריו מוכח שהחיוב הוא להשלים את החפץ הניזוק ולכן דן לחייבו כשעת העמדה בדין, ובדין זה כבר נתבאר במשפט המזיק (ח"א פרק ל"ב סעיף ח') שעיקר דברי המחנ"א נסתרים מדברי התוספתא (ב"ק פ"ג ה"ה), ומ"מ אין סתירה מדברי התוספתא ליסוד האמור, דאע"פ שיסוד החיוב הוא לשלם כדי להשלים החפץ, מ"מ כיון שבשעת ההיזק היה אפשר להשלים את החפץ הניזוק ע"י תשלום באותה שעה, אין נקבע חיובו לפי שעת העמדה בדין, והחיוב נקבע רק בשעת ההיזק ודו"ק.

ובזה נתחדש מש"כ רש"י בב"מ שם שהטירחא למכור את השברים הוא על הבעלים ולא על המזיק, אבל במקרה שאין הדרך למכור את החלק שלא ניזוק אלא יתקנו, לא נחשב שעצם הכלי ניזוק ואין מכריחים את הבעלים למכור את החלק שלא ניזוק ויקנה כלי חדש במקומו, אלא אדרבא המזיק ישלם את דמי התיקון לבדו].

והנה הובא לעיל דברי הבית ישראל שדן בנשפך שמן על יריעה וכתב שחייב לשלם יריעה חדשה ואין משלם מה שנפחת ערך הס"ת, ולמד כן מדברי הגמ' בב"מ שנחלקו דחד מ"ד ס"ל שאין שמין לשואל וצריך לשלם לו כלי שלם, וחד מ"ד ס"ל ששמין לשואל וישלם לו על ההפרש כמה הוא שוה עכשיו, ופירש רש"י שהמשאל יטרח וימכור את השברים ויקנה לו כלי חדש, וכתב הבית ישראל שמוכח מכאן שלכו"ע חיוב התשלומין הוא כדי שיהיה לו כלי חדש שלם, ולפי"ז כתב שהשואל מחויב לשלם לו דמי תיקון היריעה ואינו נפטר בתשלום הפחת של הס"ת עיי"ש.

ולפונ"ר אין מובן דבריו, דהרי גם אם ישלם לו הפחת של הס"ת יוכל הניזק להשלים הנזק ע"י שימכור הס"ת ויקנה אחרת במקומה, ונראה כוונתו כמו שנתבאר, שלמד מדברי הגמ' ורש"י שם, שיסוד חיוב התשלומין הא כדי להשלים את החפץ הניזוק לקדמותו, ולכן ס"ל שכל מה שאמרו בגמ' ששמין לשואל היינו כשכל הכלי ניזוק וכדי להשלים את ההיזק יצטרכו למכור את השברים כדי שיקנו כלי חדש במקומם, ובזה נחלקו ב' המ"ד על מי מוטל הטירחא למכור השברים ולהלכה קי"ל שהטירחא מוטלת על הניזק, אבל בנד"ד כיון שאין עומדים למכור את הס"ת כלל אלא עומדים לתקנה, לא נחשב שעצם הס"ת נתקלקלה ובזה לא נאמר הדין ששמין לשואל, ואין מכריחים את הבעלים למכור את הס"ת כדי להשלים את הנזק לקדמותו שיוכל לקנות ס"ת חדשה, ולכן יש לחייבו לשלם את דמי תיקון היריעה בלבדה, ומבואר בדבריו כשיטת החזו"א. [ומש"כ

שיש חיוב תיקון בפועל, מ"מ חייב לשלם כפי דמי התיקון בשעת ההיזק, והביאור הוא, שכל מה שאמרו ששמין כמה היה שוה וכמה הוא שוה, היינו דוקא באופן ש'כל הכלי' נתקלקל, וא"א להשתמש בו כלל שימושי הקודמים, וכדי להשלים את הנזק יצטרכו למכור את הכלי הניזוק כדי לקנות כלי חילופי כמו שהיה קודם ההיזק, ובזה נתחדש הדין ש'שמין למזיק', שאין המזיק צריך ליטול את השברים ויקנה כלי חדש עבור הניזק, אלא שמין את השברים כמה הם שווים והמזיק מוסיף על שווים כפי מה שהיה שוה הכלי מקודם, כדי שישתלם בכך הנזק שיקנה לו כלי חדש במקומו. ודין זה נאמר דוקא באופן שא"א לתקן את החלק החסר, ואם ירצה הניזק לקבל כלי חילופי כמו שהיה לו יצטרך למכור את הכלי ולקנות כלי חילופי ולכן שמין כמה נפחת ערך הכלי, אבל באופן שאפשר לתקן את החלק החסר, וכך הוא דרך העולם לתקנו, נמצא שעצם הכלי לא נתקלקל כלל קלקול עולמי, שהכלי עצמו עדיין אפשר להשתמש בו שימושי הקודמים, אלא שחסר בו התיקון, וא"כ כל ההיזק הוא על החלק הצריך תיקון, ולכן יש לו להשלים את החלק הדרוש תיקון בלבד וישלם את דמי התיקון.

ולדוגמא, בגד שנתלכלך, לא יתכן להחשיב שכל הבגד נתקלקל, שהרי עצם הבגד נשאר קדמותו ולא נפגם עצמיותו של הבגד, אלא שיש עליו לכלוך שמונע את השימוש בבגד, ואילו לא היו יכולים להחזיר את הבגד לקדמותו היה נחשב בגד זה לבגד למקולקל, והיו שמין כמה נפחת ערכו כדי שע"י מכירת הבגד המקולקל יקנו בגד חדש, אבל כיון שאפשר לתקנו ועצם הבגד לא נתקלקל אין לנו להכריחו למכרו כלל, ולמה לו למכור עצמיות הבגד שלא נתקלקל, כדי להשלים את החלק שנתקלקל, ולכן נקבע התשלום כפי דמי התיקון בלבד, שזהו ההפסד של בגד זה שצריך לתקנו. [וכאמור, אע"פ דקי"ל דשמין למזיק, היינו באופן שבכל מקרה צריך למכור את החלק החסר כדי להשלים את הנזק שהכלי ניזוק לגמרי,

אפשרות לקבוע כמה היה שווי הפירות האלו מקודם אלא אם ישומו כמה נפחתה ערך השדה, שהרי מדובר בפירות שאינם גמורים ואין להם מחיר קבוע בשוק, ועוד, שאילו ישומו את דמי הפירות לבדם לא יתחייב לשלם כלום, שפירות שאינם גמורים אין להם שווי בשוק, וכל השווי של הפירות הוא רק כשנמכרים ביחד עם כל השדה, וכמשי"ת להלן בענף ב' בעזה"ת.

שיטת החולקים על החזו"א

ג. ומצינו לאחרונים החולקים על יסוד החזו"א, וכבר הבאתי במשפט המזיק בפרק ל"ב שם בהערה, שביתרון האור להגדול ממינסק בב"מ (פרק י') מבואר להדיא שלא כהחזו"א, שכתב שחייב לשלם הפחת ואינו חייב לתקנו וגם לא לשלם דמי התיקון עי"ש. וכן הבאתי שם שבאבן האזל (שכירות פ"ג וטוען ונטען על הרמב"ם שם) כתב שלא כהחזו"א [והובא דבריו להלן באות ה']. וכן בשבילי דוד (על חו"מ, פ"ד נזקי אדם אות ד') מבואר דלא כיסוד החזו"א עי"ש.

וכן במנחת שלמה על ב"ק (שיעורים סי' ה') הובא מה שאמר הגרשז"א על דברי החזו"א וז"ל: 'בגמ' בכל המקומות לא משמע כן'. [ולהלן (באות י"א) יתבאר שיטת המנחת שלמה באיזה אופן אין שמין אגב כל הבית].

והנה הרלב"ג בפירושו לפרשת משפטים (שמות כ"א, ד) לאחר שהביא הדין שאם אכלה פירות בשדה שמין אגב השדה, כתב וז"ל: 'ומזה יתבאר שאם שברה הבהמה חלק מה מכלי, יתכן שיתוקן, הנה לא נשום החלק ההוא הנשבר, אבל נשום הכלי כמה היה שוה קודם הנזק וכמה הוא שוה עתה' עכ"ל. ולכאור' מה שכתב כן דוקא בכלי שאפשר לתקנו, היינו מפני שאם אין אפשרות לתקנו נפחת ערך כל הכלי ואינו שוה מאומה, ולכן כתב כן דוקא כשאפשר לתקן הכלי שלא נפחת ערכו לגמרי, ואילו היה שמין את החלק הניזוק לבד היה חייב לשלם כפי ערך החלק שצריך להחליף, ולמד

הבית ישראל שם לחלק בדברי הרמ"א בסי' רצ"ב (סעיף כ') שאם נתקלקלו ספרים משלם מה שנפחתו, צ"ל כוונתו ששם אין חילוק בין דמי התיקון לבין ירידת הערך, אבל כאן דמי התיקון הם יקרים יותר מירידת הערך עי"ש. וכן יש לבאר דברי השו"ע בסי' ע"ב (סעיף ל"ג) שכתב שחייב לשלם מה שנפחתו הספרים ע"י התשמיש שנשתמשו בהם עי"ש, שהכוונה שנתבלו הספרים וכיו"ב באופן שיש להם ערך עדיין שאפשר להשתמש בהם, אבל אין אפשרות לתקנם או באופן שאין הדרך לתקנם ואין עומדים לתיקון, ואזי משלם דמי ירידת הערך].

ויש להוסיף, דמה שכתב החזו"א שדבר העומד למכירה, שמין אגב כל הכלי, אין הכוונה שמדובר באופן שהוא מתכוון באמת למכרו, אלא אפי' אם אינו מתכוון למכרו, מ"מ אם ירצה הניזק להשלים את הנזק לקדמותו שיהיה לו כלי כמו שהיה לו קודם ההיזק, אזי יצטרך למכור את החלק שנשאר מהכלי וע"י התשלום יוכל להשלים את ההיזק שומתו כך, [וזהו חיובו של המזיק לשלם לו כדי שיוכל להשלים את ההיזק ולקנות לו כלי חילופין], אבל באופן שכדי להשלים את ההיזק הוא מתקנו, אזי חייב לשלם את דמי התיקון. ועוד יש להוסיף, דבאופן שאין אפשרות לתקנו ששמין כמה נפחת ערך כל הדבר הניזוק ואין שמין את החלק הניזוק לבדו, אין הכוונה שאנו מכריחים אותו למכור את כל הכלי כדי שיושלם לו ההיזק, אלא שאין לנו דרך אחרת לקבוע כמה היה שוה החלק של הכלי שנשבר, שהרי אין שומא בשוק לחלק בלתי נפרד מכלי לבדו, ובכדי לשום כמה היה שוה החלק הניזוק צריכים אנו לשומו כך.

ובהזיק פירות האילן ששמין את הפירות אגב כל השדה, אין להקשות שהרי יש אפשרות לשום את הפירות לבדם בלא השדה ומדוע שמין אותם עם כל השדה ומכריחים אותו למכור את השדה, ויש ליישב, דלהלן בענף ב' יתבאר באורך שכל הטעם ששמין אגב השדה הוא מפני שאין

הרמב"ם שאם עשה חבלה באדם ולא נפחת ערכו כלל כגון שעשה בו צלקת, חייב לשלם דמי נזק, וכתב הגר"ח שהוא דין מיוחד בחובל בחבירו שאין התשלום על ההפסד, אבל במזיק ממון חבירו באופן שלא נפחת ערכו כלל, כיון שהתשלום הוא על ההפסד ואין כאן שום הפסד פטור לשלם ע"ש, (וראה להלן באות י"ב בהערה משנ"ת בזה), וכוונתו ברורה, שבאופן שעשה כעין צלקת בכלי של חבירו וכדו' דהיינו שעשה בו חסרון מועט באופן שאין נפגם שימושי הכלי ולא יורד ערכו בשביל כן, אין זה נחשב מעשה היזק והפסד, אבל באדם כשעשה מעשה היזק קטן שהחסיר מקצתו אע"פ שלא נפגם שימושו של האדם חייב לשלם, ולא דן באופן שנעשה היזק והפסד גמור, איך שמין את ההפסד, ועוד, שהגר"ח כתב כן באופן שאין אפשרות לתקנו כלל כמו בנדון הרמב"ם בחבל באדם, ואפשר דבאופן שאפשר לתקנו ס"ל כהחזו"א שחייב לשלם דמי התיקון].

ראיות מדבריו הראשונים והפוסקים

שהחופר בור חייב לשלם מילוי החפירות

ד. ויש להביא מקור מדבריו הראשונים והפוסקים ליסוד החזו"א שחייב לשלם דמי התיקון, דהנה בב"ק (דף מ"ט:) מבואר שהחופר בור בחצר חבירו ונפל בו שורו של בעל החצר, חייב החופר לשלם, וכתבו התוס' (ד"ה ברה"י) וז"ל: קשה למה הוא חייב בנזקי בעל חצר אם נפל שורו לבור, כיון שהחופר משלם נזקי החצר, על בעל חצר למלוייה עכ"ל. [והתוס' למדו יסוד זה שאם החופר משלם לו לתקן הבור, הרי זה מחשיבו כבעל הבור, מדברי הגמ' בדף מ"ח לגבי שור שכרה בור בחצרו ובעל החצר הפקיר החצר והבור, שכיון שבעל השור משלם לו נזק החצר היה לו לבעל החצר למלאותו, וס"ל להתוס' שגם בנד"ד חיובו של החופר בתשלומי נזק החצר, פוטר את החופר, ומחשיבו כבורו של בעל החצר]. ומשמע שאינו חייב לשלם רק דמי ירידת הערך חצירו, אלא משלם לו את דמי מילוי

מדין שמין אגב השדה ששמין את החלק הכלי החסר אגב כל הכלי ולכן משלם כמה נפחת ערך הכלי. ומבואר לכאור' דלא כהחזו"א שאם עומד לתיקון משלמים דמי התיקון.

וראה בתשו' הגר"מ שפרן שליט"א שנדפס להלן, מה שכתב לפרש כוונת הרלב"ג באופן אחר שלא יסתרו דברי החזו"א. ועוד אפשר בדוחק ליישב, דכוונת הרלב"ג באופן שאפשר לתקן את הכלי ואפשר גם להשתמש בכלי בלא תיקון זה, ולא שייך לחייבו את דמי התיקון שהרי אפשר להשתמש בלא התיקון ואין דרך בנ"א לתקנו, ולולי הדין ששמין אגב השדה היו שמין את דמי החלק שניזוק בלבד, ובזה כתב הרלב"ג שנתחדש הדין ששמין את החלק החסר אגב כל הכלי, והסיבה שהרלב"ג הוצרך לומר שאפשר לתקנו, שאם אין אפשרות לתקנו, נמצא שאין מחיר על חלק זה בלבד ולא שייך שאלה זו, ובאופן שאפשר לתקנו דהיינו שאפשר להשלים חלק זה שנחסר ולהרכיבו בכלי תחת החלק שניזוק, היה מקום לחייבו כפי עלות חלק זה לבדו, וע"ז כתב ששמין אגב כל הכלי ואין שמין אותו בפנ"ע וצ"ע, [וכשהראיתי את דברי הרלב"ג להגרמ"מ קארפ שליט"א, אמר לפרש דברי הרלב"ג כמהלך זה שכתבנו, ודייק שהרלב"ג כתב "יתכן שיתוקן", שאין הכרח לתקנו כדי להשתמש בו, ואפשר להשתמש בו גם בלא התיקון עכ"ד].

[ומדבריו כל הפוסקים שדנו לגבי ריפוי בהמה, וכן מדבריו הבית אפרים (חו"מ סי' ה') שדן בריפוי בהמה, אין רא' לנד"ד נגד דעת הש"ך והחזו"א, וכמו שיתבאר להלן באות ו'. וכן מדבריו כל הפוסקים לגבי מילוי החפירות, בפשטות אין סתירה מדבריהם ליסוד החזו"א, וכמו שיתבאר להלן באות ד' ובאות ה', ואדרבה להלן באות ד' יתבאר ראיות מדבריו הראשונים ליסוד החזו"א. ומדבריו הגר"ח הלוי (טוען ונטען פ"ה, והברכת שמואל ב"ק סי' כ"ח הביא דבריו) אין רא' לנד"ד, שהגר"ח שם הביא דעת

וכן כתב הפרישה שם (ס"ה) על דברי הטור וז"ל: כשחפר שור של חברו דחבירו משלם לו היזק חצירו, 'ובכללו הוה מה שצריך למלאות החפירה', משום הכי חייב בעל החצר כשלא מלאהו עכ"ל. ומבואר שחייב לשלם לו על מילוי החפירות.

וכן יש ללמוד מדברי התוס' רבינו פרץ שם, שהביא קושית התוס' וכתב ליישב הקושיא, וז"ל: וי"ל דמיירי כגון שעדיין לא שילם לו ואינו מסולק הימנו עד שעת תשלומין. ומורי שיחיה פירש דודאי אי נתרצה בעל החצר לקבל ממנו נזקי החצר ממה שנתקלקל על החפירה הכי נמי דנסתלק החופר לגמרי, מיהו מיירי כגון שלא נתרצה לקבל הימנו, אלא רוצה שיסתמנו ויכול לכופו על כך, ומחייב לעולם החופר על נזקי בעל החצר עד שיסתמנו או עד שיכסנו עכ"ל. ומבואר מדבריו דבתי' א' ס"ל שכל שעדיין לא שילם את הנזק לא נסתלק מחיובו למלאות הבור, ובתי' ב' ס"ל כהראב"ד שיש עליו חיוב לתקן הנזק, ולכן כל שלא עשה כן ותיקן הנזק, לא פקע אחריותו מהבור. וחזינן מהא שכתב בב' התירוצים שאו ישלם לו התיקון או שיתקנו בפועל, שעיקר התשלום הוא על מילוי החפירות.

ונראה שגם מעיקר דברי התוס' ושאר הראשונים מוכח כן, דאין לומר שמה שכתבו הראשונים שמשלם נזקי החצר היינו רק דמי ירידת הערך של החצר, ומ"מ כיון שהוא משלם לו הרי זה נחשב כמו שהניזק קנה שדה שיש בו חפירות והאחריות מוטלת עליו, שהרי בדברי התוס' והראשונים והטור מבואר שאע"פ שעדיין לא שילם לו כבר פקע אחריותו של החופר, והביאור בזה, שיש כאן פשיעה של בעל החצר, שכל בור חייב בעל הבור על ההיזקות שאחרים ניזוקו בו, מפני שעליו מוטל החיוב לכסות הבור וניזוקו מפני שלא כיסה את הבור, ומחדשים הראשונים שבאופן שכל התביעה שיש עליו הוא רק תביעת תשלומין על מילוי הבור ובעל החצר ימלא הבור, כיון שאין עליו התביעה למלאותו רק תביעת תשלומין, לכן

הבור. וכן כתב הפנ"י שם בדעת התוס' שהחופר חייב לשלם את הוצאות מילוי הבור עי"ש.

ועי' בנמו"י שם ובשיטמ"ק בשם התוס' הרא"ש שכתבו ליישב קושית התוס' שמדובר באופן שעדיין לא נודע לבעל החצר שנכרה בור בחצירו, ולא היה יכול להספיק למלאות הבור, ואה"נ מיד כשנודע לו על הבור ולא מלאהו, פטור החופר לשלם.

וכן פסק הטור להלכה בס' ת"י (סעיף ג') שכתב וז"ל: ומיהו דוקא קודם שנודע לבעל חצר אבל אחר שנודע לו פטור הכורה 'דכיון שהוא חייב בנזקי בעל חצר, היה לו לבעל חצר למלאותו מיד וזה יפרע לו' וכיון דלא מלאהו כמאן דכרייה איהו דמי עכ"ל. ומפורש בדברי הטור שמיד כשנודע לבעל החצר על כריית הבור, יכול הוא למלאותו על סמך שהחופר ישלם לו על הוצאות המילוי, ולכן נפטר החופר, שהרי הבור היה כאן באשמתו של בעל החצר, שהוא לא מילא את הבור על סמך שיטול את התשלומין מהחופר. ומקור דברי הטור הוא ברבינו ירוחם (נל"א ח"א), וכן פסק ברמ"א שם בסעיף ד' עי"ש.

ומפורש להדיא בדברי הטור שהחופר חייב לשלם על מילוי הבור ואינו משלם רק על ירידת הערך. והדברים מפורשים ביותר בדברי הב"ח על הטור שכתב וז"ל: ומה שכתב דכיון שהוא חייב בנזקי בעל החצר וכו'. כלומר 'דהוצאה שיוציא בעל החצר למלאות הבור הוא גם כן בכלל נזקי בעל החצר', וחייב זה לשלם לו, אם כן עליה ידידה רמא למלאותו שלא יהא ניזוק ביותר וזה יפרע לו עכ"ל. ומפורש שתשלומי הנזק הוא גם הצורך למלאות הבור. [ואף שהרמ"א הזכיר שם כיסוי הבור, אין כוונתו דוקא כיסוי ולא מילוי החפירות, דלא מסתבר שנתכוון להפקיע מדברי הטור, אלא שיגרא דלישנא נקט שיכסנו כדי שלא יפלו בו, והכיסוי הוא או ע"י מילוי חפירות או ע"י שישים כיסוי על הבור].

שנגרמו ע"י הבור מפני שמוטל עליו לסתמו, ורק אם נתרצה ליטול מעות אזי חייב בעל החצר על נזקי הבור כשהפקירו עי"ש, וכן מתבאר מדברי הרבני יונה (בתוס' הרא"ש בשיטמ"ק ב"מ דף ה') שהוכיח דאין חיוב למלאות החפירות, מהא דבעל החצר חייב והוא נחשב בעל הבור, ולא אמרי' שבעל השור צריך למלאות החפירות עי"ש, וכן הקשה התרומת הכרי בסי' שפ"ז על הראב"ד עי"ש, [ובדעת הראב"ד מיושב לפי מה שלמד המנ"ח בכוונתו דהגמ' איירי כשנתרצה לקבל תשלומין עי"ש]. ואם נאמר דהתשלומין שישלם הוא רק על ירידת הערך, א"כ מדוע זה נחשב הבור של בעל השור, הרי אפי' אם יתקנו כפי דמי ירידת הערך, לא יהיה הבור מתוקן, ותיקון זה לא יסתום לגמרי את הבור, ומוכרח מכאן שבאופן שיתקן או ישלם יתקון הבור, ובהכרח שחייב לשלם כל דמי התיקון. [ובעיקר דברי הראב"ד והמנ"ח שם, עי' במשכן שלום ח"ג סי' ק"ה (אות י"ט - כ')].⁶

והנה ראי' זו מדברי הראשונים, יתכן שאינה ראי' אלא לגבי הנושא השני שיתבאר להלן בענף ב', שמוכח מכאן שאין שמין אגב כל השדה אלא שמין מקום זה לבדו, אכן אין ראי' מכאן לאופן שהזיק הכלי עצמו שישלם דמי תיקנו, דאפשר שבחופר בור אילו אדם קונה מקום זה לבד שנחפר בו הבור, ינכה מדמי ערכו כפי שווי דמי התיקון, ומ"מ נראה לדון, דהיה להם להפוסקים לחלק שבאופן שיש פער בין השומות, שלפעמים אדם שקונה מקום זה שיש בו בור לא ינכה מערכה כפי דמי המילוי, אלא ינכה פחות מדמי המילוי, [שהרי הוא קונה את המקום הזה לעולם,

אין החופר חייב על נזקי הבור שלא ניזוקו בבור באשמתו שהוא היה מוכן לשלם את הוצאות המילוי, וזה שייך דוקא באופן שמשלם על מילוי החפירות, אבל אם נאמר שמשלם רק על ירידת הערך, א"כ הרי גם לאחר התשלומין לא יסולק הבור, וא"כ עדיין החובה עליו למלאותו בפועל כדי שאנשים לא יפלו בבורו שחפר וכרה.

ואין לדחוק ולומר, דכיון שמשלם על ירידת הערך יכול בעל החצר ליקח מתשלומין אלו כדי לכסות הבור, וזה אינו, דהרי ביד בעל החצר לומר שאינו מוכן לכסותו כיון שהאחר חפרו, והוא רוצה ליטול רק את דמי הנזק על ירידת הערך החצר בכללות ולא על כיסוי הבור, ומוכח מדברי כל הראשונים שכיון שעל המזיק מוטל לשלם על מילוי הבור, לכן מוטל האחריות של המילוי בפועל על בעל החצר ולכן פקע חיובו של החופר, [ובזה ס"ל להתור"פ שכל שעדיין לא שילם או שלא מילא בפועל, מונח האחריות של הבור עליו, דסו"ס הניזק עדיין לא קיבל תשלומין, ושאר הראשונים סברי כמש"כ הטור שבעל החצר פשע בעצמו שהיה לו למלאות הבור ואח"כ ליטול התשלומין מהחופר, וכל שלא מילאהו הוא פשע בעצמו].

וכן יש להוכיח מדברי הראב"ד בב"ק דף מ"ח, דהנה מבואר בגמ' בדף מ"ח שאם שור כרה בור בחצר חבירו ואח"כ הפקיר את חצירו והבור חייב בעל החצר על נזקי הבור משום דהו"ל למילוי, והמנ"ח (מצוה נ"ג) למד מדברי הראב"ד בשיטמ"ק כאן, שכיון שיש תביעה על המזיק למלאות החפירות ואינו נפטר בתשלום הדמים, א"כ כל זמן שלא נתרצה הניזק ליטול דמים, נחשב בעל השור כבעל הבור וחייב על ההיזקות

6 ועי' בגידולי שמואל (ב"ק דף מ"ז) שכתב ללמוד מדברי הראב"ד שכתב שכל זמן שלא שילם חייב בעל השור מפני שנחשב בור שלו, דהכא איירי שחפר הבורות באופן של רגל דאורחיה הוא וחייב נ"ש, אבל לא שייך לומר דאיירי שחפר בקרן ומשלם ח"נ, דא"כ מדוע חייב על נזקי הבור שהרי אינו חייב לשלם רק ח"נ עי"ש. וראיתי שכבר הקדימוהו האחרונים, בספר ח"י ר' שמעון הלוי (להגר"ש הלוי סגל, גיסו של הרע"א, בדף מ"ז) ובספר ליקוטי חבר בן חיים (לתלמיד החת"ס, בחלק י' בחי' על ב"ק, בדף מ"ח) כתבו שהחידוש בגמ' שבעל השור משלם נזקי החצר, דכוונת הגמ' שאין זה קרן שמשלם רק ח"נ אלא אורחיה דשור לעשות בורות וחייב נ"ש מדין רגל עי"ש. ועי' בתורת חיים בדף מ"ז שם.

החפירות, א"כ אפי' כשהוא מחויב לשלם, מ"מ הרי אינו מחויב לשלם על מילוי הבור ויכול להפטר בדמי ירידת הערך בלבד, ומדוע לא כתב היש"ש קושיא זו על התוס'.

ולכן נראה שאין הכרח בדברי היש"ש שתלוי ב'רצונו של המזיק, ומסתבר יותר לפרש כוונתו, שהדבר תלוי ב'רצונו של הניזק, שלפעמים הניזק אינו רוצה למלאות הבור, אלא בדיעבד לאחר שנכרה כאן הבור הוא מסכים להשאירו כך ולכסותו, ויוכל להשתמש בבור זה כדי לאחסן בו כליו וכיו"ב, ומ"מ ירד ערך החצר שהרי הקונה אינו מעונין בבור זה ויפחת ממחירו, ובאופן זה ישלם לו רק על ירידת הערך, וע"ז כתב שבאופן שהניזק רוצה למלאותו ואינו רוצה להשאירו, אזי מחויב הוא לשלם דמי ההוצאה, וע"ז דן שכל זמן שהוא לא התחייב בפני עדים ובי"ד אינו פוטר אותו מחיובו על בור זה.

ועוד אפשר לפרש בכוונת היש"ש במה שכתב 'אם רוצה למלאות הבור', שכוונתו לחלוק על התוס' וע"ז כתב שאע"פ שהמזיק ישלם לו על המילוי [דס"ל שחייב לשלם דמי המילוי] מ"מ התשלום בפועל שישלם לו על המילוי יהיה רק בשעה שהניזק ירצה למלאות את הבור, וכל שלא מילאהו בפועל הרי הוא האחראי על היזקות הבור, ואם שורו של בעה"ב נפל לבור חייב החופר בנזקי הבור ודו"ק. [ועכ"פ, אפי' אם נפרש כוונת היש"ש שעפ"י הדין אין חייב לשלם דמי המילוי, אין רא' מדבריו אלא לגבי אופן שהזיק כלי, שאין משלם דמי התיקון אלא שמין כמה ירד ערך הכלי, ומ"מ אין רא' מדבריו ששמין אגב כל השדה, ויהיה רא' מדבריו לענין הענף הב' שהמזיק חלק בבית שמין אגב כל הבית, דהכא איירי שגם על מקום זה לבדו יש פער במחיר בין דמי המילוי לבין דמי ירידת הערך ודו"ק].

והנה הטור בסי' שצ"א כתב וז"ל: קלקל את החצר כגון שחפר בו בורות שיחין ומערות, בעל השור חייב בנזקי בעל החצר, ובעל החצר חייב בנזקי הבור שהיה לו לסתמו. וכתב הט"ז שם: בנזקי החצר.

ואינו מתחשב בדמי התיקון שצריך להשקיע בו כעת], ובאופן כזה לא נאמר דין זה שהחופר פטור שהרי חייב למלאותו לסלק נזקו, וממה שהראשונים והפוסקים לא חילקו בזה, משמע שבכל אופן חייב לשלם דמי המילוי ולא רק ירידת הערך וכיסוד החזו"א.

והנה היש"ש (ב"ק פ"ה סי' כ"א) לאחר שהביא את דברי התוס' בדף מ"ט שכתבו שאם חייב לשלם על הבור נפטר החופר, כתב לחלוק על דבריהם, וכתב וז"ל: אבל הכא, אפילו נודע לו החפירה לא רמיא עליה למלוי. מאחר שלא הפקיר רשותו, ואין זה תקלה לאחרים. וא"כ כל זמן שהזיק חייב החופר, אף שהחופר משלם נזקי החצר, וההוצאה, אם רוצה למלאות הבור, מ"מ כל זמן שלא מלאוהו, לא נפטר החופר מתקלת הבור שעשה. אם לא שהתורה לו החופר בפני ב"ד, או בפני עדים, הריני מוכן לשלם לך כל ההוצאה עד שתסתום הבור. ואז אם מתרשל בעל החצר מלסתמוי בעפר. הוא פושע בעצמו עכ"ל.

ומפורש בדבריו שהבין שיש 'נזקי החצר' ויש 'הוצאה למלאות', ויש פער בין שני הדברים, שנזקי החצר הם פחותים מדמי ההוצאה, וכתב שאף שהוא מחויב לשלם על ההוצאה [של מילוי החפירות], מ"מ כל שלא עשה כן בפועל, או שלא התחייב בפני עדים או בי"ד שהוא אכן רוצה לשלם את חיובו, הרי הוא נחשב כבעל הבור ואם נפלו בו אחרים חייב לשלם. ולכאור' יש מקום לפרש בדברי היש"ש להיפך מיסוד החזו"א, שהרי היש"ש הוסיף על זה 'אם רוצה למלאות הבור', ואפשר לפרש כוונתו שהדבר תלוי ב'רצונו של המזיק' שמן הדין אינו חייב לשלם על דמי המילוי, וע"ז כתב שאפי' אם הוא רוצה לשלם על דמי המילוי אינו נפטר מכך, כל שלא התחייב בפירוש לשלם בפני עדים ובי"ד, אכן לביאור זה יקשה, שהרי היש"ש בא לחלוק על התוס' וליישב קושייתם, והיה לו ליישב באופן הכי פשוט את קושיית התוס', שלפי דבריו שיש פער בין ההוצאות של ירידת הערך לבין מילוי

השדה יתבאר להלן בע"ה בענף ב' באות י"א], אולם לכאורה מוכח מדבריו שאין צריך לשלם את דמי מילוי החפירות אפי' שעומד לתיקון, וי"ל שכתב כן אפי' במקום שאין עומד למלאות החפירות, וכמש"כ החזו"א שם שלפעמים אין הדרך למלאות החפירות ואזי אינו משלם רק דמי ירידת הערך, או באופן שהניזק עצמו אינו רוצה למלאות ורוצה להשתמש בבור זה כדי לאחסן בו כלים, ומ"מ ירד ערך השדה מפני שהקונה אינו מעונין בבורות אלו, ובזה מחדש התלמיד ר"ת שאין שמין אגב כל השדה אלא שמין מקום זה לבדו.

ויעוי' ברש"י ב"מ (דף י"ד: ד"ה אמר רבא) שכתב וז"ל: ואם תאמר: קרן אמאי גובה מנסכים משועבדים, הרי קרקע לפניו, כגון שחפר בה בורות, דאפחתה משובייה עכ"ל. ונראה פשוט שאין להוכיח מדבריו שמשלם רק דמי ירידת הערך ולא מילוי החפירות, דעיקר כוונתו לפרש את דברי הגמ' שם שאינו יכול להחזיר לו הקרקע מפני שנחפר בה בורות ואינה שוה כמו שהיה קודם, ולא התייחס לדין מזיק כיצד שמין את ההיזק. ועוד, דלפעמים כורים בורות שיחין ומעורות כדי לאחסן בהם כלים או לשאר שימושים, ובאופן כזה שהבורות לא הפחיתו את ערך הקרקע אזי אין זה נחשב פגם בקרקע ויכול להחזיר לו הקרקע כמות שהיא, וע"ז כתב רש"י להפקיע, ומפרש שמדובר באופן שהבורות שנחפרו בה מורידים משובייה, ולכן אין יכול לומר לו הש"ל, אבל לא התייחס כאן לצורת שומת התשלום ופשוט.

ז' מהלכי הפוסקים בדעת הראב"ד

בדין חיוב תיקון

ה. והנה החזו"א שם כתב שכיסוד זה מבואר בדברי הראב"ד והש"ך, ויש לבאר הדברים, וכן יש לברר האם שאר הראשונים והפוסקים חולקים על זה, דהנה בגמ' ב"מ דף ה' מבואר שהתובע את חבירו שחפר בורות בחצירו הרי זה תביעת קרקע ואינו נשבע עליה, ובביאור דברי הגמ' נחלקו

פירוש, במה שנתקלקל משויו, אבל במה שהזיק הבור לאחרים פטור בעל השור, דכתיב (שמות כ"א ל"ג) כי יכרה איש בור, ולא שור בור עכ"ל. ולכאורה יש לדייק שמשלם רק מה שנתקלקל משויו ולא דמי מילוי החפירות, ונראה שאין הכרח ללמוד כן מדבריו, דעיקר כוונתו להפקיע שלא נפרש כוונת הטור שחייב בנזקי בעל החצר אם נפלה שם בהמתו של בעל החצר, וע"ז כתב שהוא חייב רק על מה שנתקלקל החצר, ולא נחית לדקדק שמשלם רק ירידת הערך, ועוד אפשר, דס"ל שעל מקום זה שנחפר בו הבור, אין חילוק בין השומא של מילוי החפירות לבין השומא של ירידת ערך מקום זה, ולא ס"ל ששמין את המקום הזה ביחס לכל החצר בכללותו וצ"ע.

וברבינו יהונתן בב"ק (בדף מ"ח) כתב וז"ל: בעל שור חייב בנזקי חצר שנפסדה מדמיה מחמת החפירות שחפר בה, ובעל חצר חייב בנזקי הבור אם הפקיר רשותו ונפל בהם שור או חמור וכו' עכ"ל. ולכאורה מוכח מדבריו שאין משלם דמי מילוי החפירות, אמנם אין רא"י גמורה מדבריו, שאפשר ששמין מקום זה לבדו, ועל מקום זה לבדו אין חילוק בין דמי התיקון לבין דמי ירידת הערך ולכן נקט שנפסדה מדמיה, ועוד אפשר לדחוק שכתב כן באופן שאין עומד לתקן את הנזק ע"י מילוי הבור, שבאופן זה משלם רק את דמי ירידת הערך וצ"ע.

ובתלמיד ר"ת (ב"ק דף מ"ז) כתב וז"ל: וליכא לפרש המזיק שדה חבירו או שדהו ממש שחופר בורות שיחין ומעורות בערוגה אחת אין שמין אותה לבדה אלא שמין אגב שדה כולה. דגבי אכילת פירות דאמרינן שמין בית סאה במותרת דפירות כולה אחת הן ושייכי פירות ערוגה זו לפירות שדה כולה, אבל כשמזיק גוף הקרקע כל מקום קרקע וקרקע חשיב בפני עצמו, וקרקע ערוגה זו לא שייכא בתר שדה כולה עכ"ל. ומפורש בדבריו להדיא שאין שמין אגב כל השדה והחצר, אלא שמין מקום זה לבדו, וכמו שהוכחנו מדברי הראשונים והפוסקים, [וביאור הסברא מדוע אין שמין אגב כל

והוא שלם וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור. וכתב הש"ך וז"ל: ועי' לעיל ס"ס צ"ה כתבתי דנראה דהיינו כשאין אפשר לתקן הכלי, אבל אם אפשר לתקנו מחויב המזיק לתקנו ע"ש עכ"ל. ומבואר לפי מהלך זה שכל נזק שאפשר לתקנו מחויב המזיק לתקנו בפועל.

ולפי מהלך זה סובר הראב"ד, שהדבר תלוי בתביעתו של הניזק, שאם רוצה שהמזיק ימלא לו החפירות, אזי נחשב תביעת קרקע, ואם הוא תובע ממנו תשלום ממון אזי נחשב תביעת ממון, והנה זה פשוט שאין כוונתו שדוקא המזיק עצמו יתקנו בגופו, שלא כל אדם מסוגל למלאות בורות, אלא כוונתו שה'טורח' לדאוג למילוי הבור הוא על המזיק, והוא ישכור פועלים וישלם להם כדי שיתקנו.

והנה באופן שתובע ממנו מילוי החפירות, לא שייך לומר שימלא לו רק כפי דמים מה שירד ערך החצר ולא ימלא כפי כל דמי המילוי, דבאופן כזה לא מסתבר שיש חובה למלאות בפועל, דהרי התשלום הוא רק על ירידת הערך ואינו קשור למילוי החפירות, ועוד דבאמת צ"ע בעיקר סברת הראב"ד שחייב למלאות החפירות, ומהיכן למד דין זה, ונתבאר לעיל (באות ב') עפ"י יסוד האחרונים שיסוד החיוב תשלומי נזק הוא שישלים לו ההיזק ע"י התשלומין, שע"י התשלומין יוכל לקנות חפץ חילופי, וס"ל להראב"ד שכל זה באופן שאין אפשרות לתקן ההיזק, אזי הוא מחויב בתשלומין, אבל כל שיכול להשלים ההיזק ע"י תיקון, אזי חייב לתקנו בפועל וזהו חיובו. ולפי זה אין מקום לחלק שהחיוב הוא רק כפי ירידת הערך, דהרי החוב הוא להחזירו לקדמותו ואין אנו מתייחסים לשווי החפץ הניזוק אלא כשבא לשלם ולא כשבא לתקן, וזה פשוט.

והמנ"ח במצוה נ"ג כתב להוכיח מדברי הראב"ד בב"ק דף מ"ח כמהלך זה של הש"ך, שהראב"ד סובר שיש חיוב מילוי בפועל ולא רק תשלום דמים ע"ש. וכן כתב בחי' הרי"ם (ב"מ דף י"ד:) שלפי הראב"ד

הראשונים, הרמב"ם (טוען ונטען פ"ה ה"ב) כתב שהכוונה היא שכל תביעת חפירות בורות נחשבת תביעת קרקע ואין נשבעים עליה, וס"ל להרמב"ם שאף באופן שאין אפשרות לתקן הנזק ובדמי התשלום לא יתקנו הקרקע, מ"מ כיון שחיוב התשלומין נוצר ע"י ההיזק בקרקע, הרי זה כתביעת קרקע, שדמי קרקע בקרקע, וע"ז השיג הראב"ד שתלוי מה היא תביעתו, וז"ל הראב"ד: אמר אברהם, נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות, אבל אם תבעו לשלם פחתו, הרי הוא כשאר תביעת ממון, וכמי שאמר לו חבלת בי שתיים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת. עכ"ל.

ונביא ז' מהלכים שנתבארו בדברי הפוסקים בכוונת הראב"ד, ונבאר לפי כל המהלכים אם יש ראי' לנדון דידן לגבי שומת נזיקין.

מהלך א'. הש"ך בסי' צ"ה (סקי"ח) כתב ב' מהלכים בכוונת הראב"ד, ובתחילה נביא המהלך הא' וז"ל הש"ך: וכדי לברר עוד מדברי הראב"ד נכונים, אביא דברי הרב המגיד ואכתוב מה שנראה לפע"ד. וז"ל הרב המגיד וכו', ואין החילוק שכתב הר"א ז"ל נראה נכון, שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאות לו החפירות, אלא אם רצה משלם לו נזקו והפסדו, הלכך מה לי תובעו למלאות מה לי תובע בדמים, כאן וכאן תביעתו דמים הבאין מחמת קרקע הן וכו' עכ"ל הרב המגיד. [וכתב הש"ך:] ואני אומר מה שכתב שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאות לו החפירות כו', וכן נראה מדברי הר"ן דלעיל ומדברי נמוקי יוסף פ"ק דמציעא, ולא ידעתי מנא ליה הא, דאע"ג דקי"ל לקמן סימן שפ"ז דשמין למזיק, היינו היכא דאי אפשר לתקן הנזק, אבל היכא שאפשר לתקן מסתברא שחייב המזיק לתקן הנזק עכ"ל.

ועי' בשו"ע סי' שפ"ז שכתב וז"ל: 'שמין למזיק בידו, כדרך ששמין לו אם הזיק ממונו. כיצד, הרי שהרג בהמת חבירו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שוה וכמה הנבילה שוה, וכמה היה הכלי שוה

ומבואר בדברי הש"ך שבאופן שאפשר למלאות החפירות והוא תובע ממנו ממון כדי למלאות החפירות הרי זה תביעת קרקע כיון שע"י הדמים ימלא החפירות, ובאופן שאין אפשרות למלאותו מפני ששטפו נהר, אזי הרי תביעת דמים בלבד. [ויש נפק"מ בין ב' המהלכים, דלפי מהלך א' דהש"ך, מדבר הראב"ד ב'היזק אחד' וב'שני סוגי תביעות' שתלוי בתביעתו של המזיק מה בחר לתבוע, ולפי מהלך הב' איירי ב'שני סוגי היזקות' וממילא יש שני סוגי תביעות].

והנה מבואר בדבריו שכיון שע"י הדמים הוא ימלא החפירות לכן הרי תביעת קרקע, וקשה דכיון שהראב"ד סובר שעצם התביעה על נזקי קרקע נחשבת תביעת דמים אף שהחוב נוצר ע"י ההיזק בקרקע, א"כ אע"פ שישתמש במעות אלו עבור מילוי החפירות, מ"מ מדוע נחשבת התביעה כתביעת קרקע, והרי זה ברור שאם יש לו תביעה על שהזיק המטלטלין שלו, וידוע בבירור שבמעות שישלם לו הוא ימלא את החפירות בבורו, אטו תביעתו יתחשב כתביעת קרקע, ומדוע כאן כיון שהניזק ישתמש במעות אלו למילוי הקרקע הרי זה נחשב כתביעת קרקע.

ובהכרח צ"ל בכוונת הש"ך כמש"כ החזו"א שם בכוונת הש"ך, דגם במהלך זה לא חזר בו הש"ך מהמהלך הראשון לגמרי, אלא דס"ל שאין המזיק חייב לדאוג למילוי הבור בפועל, אלא יכול לשלם לו מעות שעל ידיהם הוא יממן את התיקון, והניזק ידאג בעצמו לתיקון הנזק שהוא ישכור הפועלים, והטעם שזה נחשב תביעת תיקון, מפני שאם יש פער בין ירידת הערך לבין דמי המילוי, חייב לשלם דמי המילוי ולא דמי ירידת הערך, וכן באופן שהתייקרו דמי התיקון יתחייב לשלם דמי התיקון כשעת היוקר, וכל החילוק בין שני המהלכים הוא, שלפי המהלך הא' מחויב בעצמו לדאוג לתיקון זה, ולפי המהלך הב' הוא משלם הדמים והניזק בעצמו ידאג לתיקון, אבל יסוד התביעה היא תיקון ולכן פשוט שחייב לשלם דמי התיקון.

יש חיוב על המזיק למלאות את הבור עי"ש, ומבואר שהבין כמהלך זה. וכן הבין הבית הלוי בכוונת הראב"ד ויתבאר להלן.

ויש לציין, שכמהלך זה הבין גם הר"י מיגאש בשיטמ"ק בב"מ דף ה' שם (ומקור הדברים בשו"ת הר"י מיגאש סי' נ"א), שכתב וז"ל: איכא מאן דמפרש הא דאמרינן כי איצטריך קרא למעוטי היכא דחפר בה בורות שיחין ומערות משום דלאו ממונא קטעין ליה. אלא תקוני בעלמא, דמשמע דכי מתקן להו להנהו בורות כגון דאייתי עפרא וקא מליינהו. אי נמי ההוא עפרא גופיה דנפק מינייהו קא מהדר ליה עכ"ל. ומפורש שהבין בשיטה זו, שאינו תובע ממנו תביעת ממון, אלא הוא תביעה אחרת של תיקון הנזק והוא תביעת קרקע. וכן מבואר בשיטמ"ק שם בשם התוס' הרא"ש בשם רבינו יונה שם שכתב לשלול שאין חייב למלאות החפירות, והוכיח כן מהגמ' בב"ק דף מ"ח שאינו חייב למלאות החפירות בפועל עי"ש.

וכן הבין בתרומת הכרי בסי' שפ"ז בכוונת הש"ך שיש עליו חיוב למלאות בפועל, והוא כתב לחלוק עליו שאינו מחויב למלאותו וכתב מעצמו הוכחת הרבינו יונה מהגמ' בב"ק דף מ"ח עי"ש. [פשוט שאין רא' מדבריו דלא כהחזו"א, שלא כתב לדון כמה הוא משלם ואיך שמין ההיזק, אלא דן אם חייב למלאותו או לא].

מהלך ב'. הש"ך שם כתב לפרש מהלך ב' בכוונת הראב"ד וז"ל: ואפילו תימא שאין חייב [למלאות החפירות], מ"מ דעת הראב"ד נכונה, וכונתו דהיכא שאפשר למלאות החפירות ואף שאינו חייב לשלם אלא דמים, מ"מ ודאי בדמים שיתן לו ימלא החפירות, א"כ תביעת קרקע היא, אבל אם תבעו לשלם פחתו, כגון שאי אפשר למלאות החפירות כגון ששטפם נהר וכהאי גוונא, או בעבדים ששרף העבד או הרגו או זרקו לים או דקטעא לידיה וכהאי גוונא, וא"כ בע"כ הדמים שיתן לו לא ישלים בהן חסרון הקרקע שהזיק, וא"כ הרי הוא כשאר תביעת ממון עכ"ל הש"ך.

תביעת קרקע ולא תביעת מעות וצ"ע. [והיינו שהש"ך הצריך ב' דברים, א' שיסוד התביעה תהיה תביעת קרקע עבור המילוי והתיקון, וגם הצריך שהמעות ישמשו למילוי בפועל, וס"ל להש"ך שאם ידוע שלא ישתמש במעות כדי למלאות הקרקע, אינו נחשב תביעת קרקע].

מהלך ג'. התומים שם כתב לבאר דברי הראב"ד וז"ל: והנה המגיד משנה והר"ן והנימוק"י (ב"מ ב ב) כולם הסכימו דאין יכול להכריחו למלאות החפירות, ואין לו אלא דמים, והרב הש"ך חולק עליהם בלי ראייה, ולדברי מחברים הללו שאומרים כהלכה שומעין וכו', אלא שבזה נראה דאף דאינו יכול להכריחו, אבל אם הוא מבקש למלאות עפר, הרי אינו יכול להכריחו שיתן לו דמים, אם כן כשתובעו, תובעו או מלא בורות עפר או שלם הפחת, אם כן אין כאן תביעה ברור בדמים רק בקרקע, שהרי אם ירצה ימלא, ואין כאן דמים כלל, משא"כ בחבלה וכדומה שאין כאן תביעה רק בדמים, כי הוא מעוות לא יוכל לתקון עכ"ל. וכמהלך זה כתב הנתיב"מ שם סק"ו ע"ש.

וביאור דבריהם, דמפרשים כהש"ך במהלך ב', שהאופן הראשון של הראב"ד מדובר באופן שאפשר למלאות החפירות, ואזי נחשב תביעת קרקע, ובאופן הב' של הראב"ד שתבעו מעות היינו באופן שאין אפשרות למלאות החפירות, ובזה מבארים התומים והנתיב"מ בכוונת הראב"ד, שגם באופן הראשון שאפשר למלאות החפירות והוא תבעו שימלאנו, אע"פ שאין לו חיוב למלאות החפירות, מ"מ אם המזיק רוצה, יכול הוא למלאות החפירות בעצמו ואין בידי הניזק לתבוע דוקא דמים, וא"כ תביעה זו היא גם תביעת קרקע, שהרי בידי המזיק לעשות שהתביעה תהיה תביעת קרקע ע"י שהוא ימלא את הבורות ולא ישלם לו דמים, וכיון שבידי המזיק לגרום שלא יחייבנו דמים, לכן זה נחשב תביעת קרקע [וביאור הסברא בזה, דתביעה היינו דבר שיש לו זכות לתבוע, וכאן הזכות שלו הוא רק מילוי

והדברים מסתברים שזהו כוונת הש"ך, שהש"ך בסי' שפ"ז כתב שלעיל בסי' צ"ה הכריע שכל שאפשר לתקן הכלי מחויב המזיק לתקנו, ותמוה דהרי בסי' צ"ה נסתפק הש"ך בזה, ומדוע כתב שכן כתב בסי' צ"ה, ולפי האמור מתבאר היטב, שבין לפי מהלך הא' בש"ך ובין לפי המהלך הב' בש"ך באופן שאפשר לתקנו חייב לשלם דמי התיקון, והנפק"מ בין המהלך הא' למהלך הב', האם חייב בעצמו לדאוג לתיקון או שיכול לשלם את דמי התיקון לניזק והוא ידאג לתיקון בעצמו. [ויש להוסיף, שמה שכתב הש"ך ששטפו נהר וא"א לתקנו, לכאור' צ"ע, דהרי הקרקע קיימת ותמיד אפשר ע"י טורח גדול והוצאות מרובות להחזיר את מצב הקרקע לקדמותו, וי"ל דס"ל להש"ך שאע"פ שאפשר לתקנו, מ"מ כיון שצריך להוציא עליו הוצאות הרבה ואין הדרך להוציא הוצאות אלו, לכן זה נחשב כמו שאינו עומד לתיקון, ולפי"ז ראי' מכאן לחידוש החזו"א שבאופן שאין עומד לתיקון הרי כמו שא"א לתקנו ויל"ע].

ועי' בתומים (סי' צ"ה סק"ז) שכתב וז"ל: אין צריך לדוחק הש"ך לומר דאף דישראלים מכל מקום סופו למלאות עפר, והרי זה כמו קרקע, דמי הנביא, אולי יאכלן ויניח הקרקע בפחתה כמו שהיא עכ"ל. ולפי האמור יש ליישב קושיתו, דאף באופן שיטול הממון לעצמו, מ"מ יסוד התביעה היא תביעת תיקון ולכן לא איכפ"ל אם לבסוף לא ישתמש במעות אלו כדי למלאות הקרקע. ועוד אפשר לבאר בכוונת הש"ך, שהטעם שהוצרך לומר שימלא עם המעות את הקרקע, משום דס"ל דאף באופן שיסוד החיוב הוא תביעת דמי המילוי כדי לתקן הקרקע, מ"מ כל שלא ימלא בהם את הקרקע [שהניזק יכול לדרוש דמי מילוי הקרקע ולבסוף לא ימלא את הקרקע וישתמש במעות לדברים אחרים], אינו נחשב תביעת קרקע, דסו"ס הוא ישלם לו דמים בלבד והדמים לא ישמשו עבור מילוי הקרקע, ומפני כן הוצרך הש"ך לימד שמסתמא הוא ימלא בהם החפירות ואזי נחשבת תביעתו

ובעיקר מהלך זה בכוונת הראב"ד, כבר כתב בהגהות האמרי ברוך על התומים שמדברי הראב"ד בב"מ דף ה' (והובא בשיטמ"ק שם) מבואר דלא כדבריו, שכתב 'ואיכא למימר דלא תבע מיניה דמי היזק החפירות אלא שיחזור וימלא אותן, והוא מודה לו שימלא', ומבואר שהוא תובע ממנו שימלא החפירות ויש לו זכות על כך.⁷ [עיי' בבית הלוי (ח"ג סי' מ') שהביא דברי התומים וכתב עליו 'ולא הבנתי, ואולי יש שם איזו ט"ס, אבל להרמב"ם י"ל כן' עכ"ל. ומבואר שבדעת הראב"ד ס"ל שיש חיוב מילוי בפועל, ורק בדעת הרמב"ם כתב לפרש כמהלך זה, ולכאן כוונתו דהרמב"ם סובר כמש"כ המחנ"א הובא להלן, ומש"כ שם הבית הלוי לפרש כן בדברי הש"ך, צ"ע דלא משמע כן כלל בלשון הש"ך].

הקרקע, שהרי אם המזיק ירצה יוכל למלאות ולהפטר מתשלום הדמים ולכן נחשבת התביעה כתביעת קרקע].

[ואין לפרש בדברי התומים שכתב 'שלם הפחת', שהכוונה הוא שחייב לשלם רק דמי הפחת שירד ערך הקרקע, ולא דמי המילוי, שאין הכרח לזה בכוונת התומים, ש'פחת' הכוונה דמי ההיזק וההפסד, ולא התייחס איך שמין את ההיזק וההפסד, ועוד שהיה לו להתומים לבאר שיש פער בין שני המחירים ויכול להפטר בתשלום פחות, ועוד דאפשר דס"ל להתומים שבמקום שנחפר בו הבור, אין פער במחיר בין דמי המילוי לבין ירידת הערך, ולכן נקט התומים דמי הפחת, ואין ראי' מדבריו שבאופן שיש פער 'שלם רק ירידת הערך ולא דמי המילוי'].

7 והנה אין ללמוד מלשון זה של הראב"ד שכתב 'והוא מודה לו שימלא' מהלך חדש בכוונת הראב"ד, שהכוונה שהוא 'מסכים' למלאות אע"פ שאינו חייב עפ"י הדין וכדברי התומים, ראשית, שהאמרי ברוך ציין שמדבריו אלו מבואר דלא כהתומים, וחזינו שהבין בדברי הראב"ד שלא כמהלך זה, ועוד שלפי מהלך זה יוצא שעיקר החילוק שכתב הראב"ד תלוי ב'הסכמתו' של המזיק ולא ב'תביעתו' של הנזק, ובדברי הראב"ד בהשגות מבואר שתלוי ב'תביעתו של המזיק', ועוד קשה, דהרי אפי' כשהמזיק מסכים למלאות, הוא יכול לחזור בו ולא למלאותו, וא"כ מדוע תביעתו וחיובו השבועה נקבעת לפי הסכמתו של המזיק, הרי המזיק יכול לחזור בו כל שעה ושעה, ומה פועלת הסכמתו למלאות כדי להחשיב את התביעה כתביעת קרקע ולפוטרו משבועה, שהסכמתו לא שינתה את הדין כלל [וכאמור גם התומים ס"ל שאין תלוי בהסכמתו אלא כיון שיכול למלאות הו"ל תביעת קרקע]. ולכן נראה דמש"כ הראב"ד 'והוא מודה לו שימלא' היינו כמו שהבין האמרי ברוך בכוונתו, שמדובר על 'מודה במקצת' שיש לו לניזק זכות לתבוע שהמזיק ימלאנו בפועל, והניזק תובע ממנו, חפרת עשרה בורות והנני תובע שתמלא אותם, והמזיק מודה לו במקצת התביעה שחפר בו ה' בורות והוא מוכן לשלם תביעתו למלאותו, ולא מסתבר כלל שהראב"ד נקט לשון 'מודה' על 'מסכים', בזמן שעיקר הסוגיא ועיקר דבריו הוא על דין 'מודה במקצת', ומוכרח שכוונתו 'מודה' לדין מודה במקצת.

ואין לפרש בכוונת הראב"ד, שמצד דיני מזיק אין עליו חיוב כלל למלאות החפירות, וחיובו הוא רק לשלם דמים, וטעם החיוב למלאות החפירות הוא מדין 'חופר בור' שצריך לסלק הבור, ומצד דיני מזיק היה יכול לכסות הבור ולשלם דמי ירידת הערך, ובזה מחדש הראב"ד שאם הוא מוכן למלאות הבור ובכך לשלם ההיזק הוי תביעת קרקע, ולפי זה אין סובר הראב"ד כן אלא בחופר בור ולא בכל מזיק כלי שאפשר לתקנו, וזה אינו, ראשית, שמהלך זה הוא שלא כמו שהבין הש"ך בכוונת הראב"ד, וגם כל הראשונים לא הבינו כן בדבריו, ועוד, שכבר נחבאר שפשטות כוונת הראב"ד שאינו תלוי בהסכמתו של המזיק, ועוד שלא מצינו 'תביעה ממונית' למלאות הבור כדי שלא ינזקו בו אחרים, שתביעה ממונית היא שהוא 'חייב' לאחרים ממון וע"ז יש חיוב שבועה, אבל תביעה שישלם נזק אין זה תביעה ממונית לגבי שבועה, וגם אין בזה שעבוד נכסים, וזה פשוט שאם אדם תובע את חברו שהוא חפר שני בורות ברה"ר והוא מודה לו שחפר רק בור אחד, (אף באופן שאינו קרקע אלא אסו"מ שהם מטלטלין שמונת ברה"ר), אין ע"ז חיוב שבועה, [ואינו דומה לחיוב שבי"ד מתירין בו לקרן את האילן ולסלק את הבהמות שלו, שגם שם אינו תביעה ממונית, אלא יש לבי"ד כח לכופף את האדם שלא יזיק, אבל אין בזה חיוב שבועה ופשוט]. ולפי"ז פשוט שמה שהוא מכסה את הבור כדי לסלק את ההיזק אינו גורם שייחשב תביעת קרקע לגבי שבועה, ועוד שבלשון הראב"ד כתב שתבעו למלאות הבור ו'להשוות החצרות', וברור שהכוונה שאפי' באופן שאין כאן בור שעלולים להנזק בו, אלא שהחצר ניזוקת שאי אפשר להשתמש בו, וצריך להשוותו כדי להשתמש בו, הרי זה תביעת קרקע כיון שיכול לתבוע אותו לתקן הנזק ולהשוות החצרות ודו"ק.

מהלך ד'. המחנה אפרים (נזקי ממון סי' א') כתב מהלך אחר בכוונת הראב"ד, המחנ"א דן בהזיק כלי שבשעת ההיזק שוה ה' ואח"כ הוזל ושוה ד' זוז, אם חייב לשלם כשעת ההיזק או יכול לשלם לו ד' שיוכל לקנות כלי כזה בד' זוז, וכתב להוכיח מדברי הרמב"ם שמשלם כשעת התשלומין, וכתב וז"ל: ועל פי הדברים הללו נראה דמשום הכי לא חילק הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות טוען גבי מ"ש שם ז"ל וכן החופר בשדה חברו בור' שיחין ומעורות והפסידה וטענו שחפר שתיים והוא אומר לא חפרתי אלא אחד, דה"ז נשבע היסת עכ"ל. והשיג עליו הראב"ד ז"ל דאם זה תבעו לשלם לו פחתו הרי הוא כשאר תביעת ממון עכ"ל, [ומתיר המחנ"א] דכיון דאין זה חייב לשלם לו דמים, ואינו חייב אלא למלאות החפירות כמו שהזיק, אלא שאם רוצה משלם לו דמי מה שהפסיד, נמצא דעיקר התביעה היא קרקע. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל בריש פ"ט מהלכות גזלה. ולפי זה נראה דהראב"ד ס"ל דמשעה שהזיק נתחייב דמי הזיקן, והלכך אם הוזל אח"כ משלם כשעת ההיזק, ועל פי זה ירד לחלק כן עכ"ל המחנה אפרים.

ומבואר בדבריו, שמפרש בכוונת הרמב"ם שמדובר באופן שאפשר למלאות

מהלך ה'. המשנה למלך שם הביא תמיהת המגיד משנה על הראב"ד מדוע הוא חייב למלאות החפירות, וכתב המל"מ וז"ל: מ"ש ה"ה ז"ל שהרי אין ביד התובע להכריח

8 והנה מבואר בדברי המחנ"א שהבין שגם כשאין הכלי קיים, מ"מ כיון שאפשר לקנות עכשיו כלי כזה בזול, יכול להפטר בתשלום המעות כפי שוויו עכשיו, ולמד שאין חילוק בין תיקון בפועל לבין תשלום מעות שיקנה כלי אחר כמותו, וכן מבואר ממה שלמד המחנ"א מדברי הרמב"ם בפ"ט מגזילה (ה"א) שכתב וז"ל: הגוזל קרקע מחבירו והפסידה כגון שחפר בה בורות שיחין ומעורות או שקצץ את האילנות ושחת המעיינות והרס הבנין חייב להעמיד לו בית או שדה כשהיו בשעת הגזלה או ישלם דמי מה שהפסיד עכ"ל, ומפרש המחנ"א בכוונת הרמב"ם שהדבר תלוי ברצונו של המזיק, שאם הוזל דמי הבית יכול להעמיד לו בית או שדה דהיינו לתקן הבית, ואם נתיקרו דמי הבית יכול לשלם דמיו כשעת ההיזק, וכמהלך זה בכוונת הרמב"ם כתב בגליון מהרש"א בחו"מ סי' שע"א עי"ש, [ופשוט שאין מכאן מקור לעיקר השאלה אם משלם דמי המילוי או ירידת הערך, דעיקר הנדון הוא על הוזלה משעת ההיזק]. אולם כבר הבאתי במשפט המזיק (ח"א פרק ל"ב סעיף ח') שעיקר דברי המחנ"א נסתרים מדברי התוספתא (ב"ק פ"ג ה"ה) שכל מזיק משלם כשעת הגזילה ואין משלם כשעת התשלום אפי' כשהוזל, וכבר כתבתי במשפט המזיק (ח"ב סוף סי' ל"ח) שאין להקשות על התומים מדברי התוספתא, שהתומים כתב כן רק באופן שמתקן את ההיזק ומחזירו לכמות שהיה מקודם, אבל באופן שמשלם לו דמים, גם להתומים חייב לשלם כשעת ההיזק, ונתבאר שם מהלך אחר בכוונת הרמב"ם בהלכות גזילה שם. ויש להוסיף שמדברי המחנ"א שביאר בכוונת הראב"ד שאין המזיק יכול לתקנו בעצמו וחייב לשלם דמים, מבואר דלא כהתומים שבמקום שאפשר לתקנו יכול לתקנו בעצמו, אלא כהחזו"א בס' ו' שם שכתב שבשעת ההיזק נקבע החיוב כפי דמי התיקון, ואין המזיק יכול לתקנו בעצמו ודו"ק.

ממון שהרי ישלם לו רק ירידת הערך, ובאופן שדמי המילוי הם פחות מדמי ירידת הערך אזי יכול להפטר בתשלום דמי המילוי והוי תביעת קרקע ע"ש. והנה לפי מהלך זה מוכרח בדברי הראב"ד דלא כהחזו"א, וכן מבואר בדברי האבן האזל שם ששמין אגב כל השדה ולא שמין לפי אותו מקום שנחפר בו הבור.

דברי הראשונים החולקים על הראב"ד. הרשב"א בשבועות (דף מ"ב:) הביא דברי הראב"ד וכתב וז"ל: ואני תמיה על הרב ז"ל, דאפי' תובע ממנו מעות למלאות החפירות, אין זו תביעת קרקע שהמזיק אינו חייב למלאות אם בא לפטור עצמו בתשלומי נזק עכ"ל. והנה בלשון הרשב"א מבואר שאפי' כשתובע 'מעות כדי למלא החפירות' אינו חייב למלאות אלא יכול לשלם תשלומי נזק, ויש לעי', דאם התביעה היא 'דמי מילוי' א"כ מה מחדש הרשב"א שאם הוא רוצה להפטר בתשלום ההיזק הוא פטור, הרי גם בתחילה הוא דן כשרוצה לתבוע 'דמי המילוי', ומה נתכוון הרשב"א להפקיע ולפוטרו.

ונראה בכוונת הרשב"א שנתכוון לחלוק על הראב"ד לפי המהלך ה' דהש"ך, דלפי מהלך זה סובר הראב"ד שאע"פ שמשלם דמים, מ"מ תשלום הדמים הוא עבור התיקון, ואם הוזלו או התייקרו מחיר התיקון ישלם כפי שעת התיקון, [סיסוד החיוב הוא רק תיקון, אלא שאינו חייב בעצמו לטרוח ויכול לשלם לו דמים והניזק יטרח בעצמו], וע"ז חולק הרשב"א שאינו חייב לשלם דמי התיקון כלל כשעת התיקון, אלא יכול להפטר בתשלום ההיזק כשעת ההיזק, והרשב"א לא התייחס כאן לשומת הנזק איך שמין את ההיזק כפי שעת ההיזק, אלא כתב שאין זה חיוב תיקון אלא הוא חיוב תשלומין כפי שהיה בשעת ההיזק וכמו כל מזיק שמשלם כשעת ההיזק, ונמצא שאין ראי' כלל מדברי הרשב"א דלא כהחזו"א. [וגם החזו"א שם הביא דברי הרשב"א האלו ולא הוקשה לו, ומוכרח שהבין בכוונת הרשב"א כמשנ"ת].

לנתבע למלאות לו החפירות כו', אם עפר קרקעו הוא בעינא ועדיין קיים, אפשר שביד התובע להכריח לנתבע למלאות החפירות, ולא אמרינן שישלם דמי נזקו אלא לומר דאינו חייב לקנות עפר אחר למלאות החפירה, א"נ אפשר לפרש דחפר בה שיחין ומערות לצרכו והתנה עמו למלאותה והלה כופר במקצת ודו"ק עכ"ל. ומבואר שהבין בפשיטות בדעת הראב"ד שיש עליו חיוב מילוי בפועל, אלא שחילק שאם צריך לקנות עפר חדש והוא חייב לשלם על הפסד העפר, ע"ז יכול להפטר בדמים, ובאופן שא"צ לקנות עפר חדש, כיון שעיקר הנזק הוא הטירחא למלאות את הבור, הרי הוא מחויב למלאותו. ועי' בתומים בסי' צ"ה שם שכתב על דברי המשל"מ וז"ל: וגם זה בלי ראייה וטעם עי"ש, ועכ"פ בעיקר השאלה איך שמין ההיזק אין ראי' מדבריו, מפני שהוא הבין שעיקר השאלה הוא אם חייב למלאותו בפועל או לא.

מהלך ו'. החזו"א שם כתב לפרש בכוונת הראב"ד שאין עליו חיוב למלאות החפירות בפועל, וגם אין חייב לשלם כדמי התיקון בשעת התיקון, ואם הוזלו דמי התיקון או התייקרו משלם כדמי התיקון כמה היו שוים בשעת ההיזק, ומ"מ כיון שעומד לתיקון חייב לשלם עבור דמי התיקון ולכן הוי תביעת קרקע, ובאופן ה' איירי שאין עומד לתיקון, ולכן חייב לשלם רק דמי ירידת הערך ובאופן כזה הוי תביעת קרקע עי"ש. וכתב החזו"א שבזה נחלקו הראב"ד ושאר הראשונים, דהראב"ד ס"ל שכיון שמשלם כפי שווי התיקון הוי תביעת קרקע, והראשונים סברי שאע"פ שמשלם דמי התיקון, מ"מ כיון שהחוב נקבע לפי שעת ההיזק ולא כפי שעת התיקון, הוי תביעת דמים ולא תביעת קרקע.

מהלך ז'. באבן האזל (טוען ונטען שם, ובשכירות פ"ג) כתב לפרש בכוונת הראב"ד, שבאופן שדמי המילוי הם יקרים יותר מדמי ירידת הערך אזי חייב לשלם ירידת הערך ולא דמי התיקון, ובאופן זה הוי תביעת

כתב בשו"ת הרשב"א (ח"ב סי' שמ"ג) שכתב וז"ל: וגם זה אינו מחזור בעיני. דהרי אין עליו, אלא תשלומי נזק. ותשלומי נזק, מטלטלין נינהו, ולא קרקע עכ"ל. וביאור דבריו שחייב התשלומין הוא ממון ולא תיקון הנזק, ולא התייחס לשומת הנזק איך שמין הנזק ואיך חייב לשלם].

מדוע אין חיוב ריפוי בבהמה

מדין תיקון נזק

ו. והנה לכאור' יש להקשות על עיקר יסוד החזו"א שבדבר העומד לתיקון חייב לשלם דמי התיקון, ממה שאמרה תורה שרק בחובל בחבירו חייב לשלם דמי ריפוי, אבל במזיק בהמת חבירו וצריך לרפאותה אינו חייב לשלם דמי הריפוי, וחזינן שאין חיוב לשלם תיקון כלל. וקושיא זו קשה גם על הראב"ד והש"ך דס"ל שכל דבר שאפשר לתקנו חייב לתקן, וקשה מ"ש מריפוי בהמה שאינו חייב בה אף שהוא תיקון הנזק.

והנה החזו"א בס' ו' שם כתב בתו"ד ליישב קושיא זו, וכתב שרק בבהמה אין חיוב 'ריפוי' אבל תיקון בית אינו 'ריפוי' אלא 'נזק' הוא, ולכן חייב לשלם דמי התיקון עכ"ד. וביאור דבריו הוא עפ"י דברי המרדכי בב"ק (סי' קי"ד והגהות מרדכי סי' רי"ג, והובא בקצוה"ח סי' שפ"ו סק"י) שכתב וז"ל: ואם תאמר מאי שנא לר' מאיר [שמחייב בדינא דגרמי] מהמכה בהמת חבירו דמשלם נזק אבל ריפוי אינו משלם אף על גב דגרם לו ליתן לרופא שכר, וכן בריפוי ושבת דאדם חייב דצריך להשכיר רופאים משא"כ בבהמה דפטור ומאי שנא, ויש לחלק בין נזקי גופו לנזקי ממונו, שכשמזיק לגופו שיש לו ליתן לרופא הוי היזק ממנוא שע"כ יש לו ליתן לרופא מש"ה חייב לשלם ריפוי לבד מן הנזק דאפחיתיה מכספיה, אבל כשמזיק לממונו ומחמת אותו ממון מפסיד ממון אחר כגון חובל בהמה ומחמת הבהמה הפסיד ממון אחר שיש לו ליתן לרופא זהו גרמא, דלאו בגופו הוא אלא בממונו, משום הכי פטור, והיינו טעמא דמודה ר"מ בזורק מטבע כו' דמחמת הממון

ואין לפרש בדברי הרשב"א שכתב 'אינו חייב למלאות אם בא לפטור עצמו בתשלומי נזק', שכוונתו שאינו חייב לשלם דמי המילוי אלא משלם תשלומי נזק שהוא דמי ירידת הערך, שאם זהו כוונתו היה לו להרשב"א לפרש שיש פער בין המחירים, והיה לו לכתוב להדיא שאין משלם רק דמי ירידת הערך, והיה לו להביא הדין ששמין אגב כל החצר שהוא דין מחודש שנלמד מובער ובשדה אחר, [כמו שיתבאר להלן (באות י')] שגם באופן כזה צריך ללימוד זה], ולכן נראה שכוונת הרשב"א להפקיע שאין זה חיוב תיקון, אלא הוא חיוב תשלום וכמשנ"ת.

והריטב"א בשבועות שם כתב וז"ל: ועוד דההיא דחפר בה שיחין ומערות אינו יכול לטוענו מילוי החפירות כלל אלא נזק בעלמא ככל הנזיקין שבעולם, ואין ללמוד בכוונתו שאינו חייב לשלם 'דמי מילוי החפירות' אלא משלם רק 'ירידת הערך' שהוא נזק ככל הנזיקין שבעולם, שהיה לו לפרש שיש פער בין דמי המילוי לדמי ירידת הערך, ויותר נראה בכוונתו כמשנ"ת בדברי הרשב"א, שכוונתו שאין עליו חיוב תשלום על תיקון ויוצא שישלם כפי שעת התיקון, אלא חייב לשלם דמים ככל הנזיקין שבעולם שהוא חיוב דמים בלבד.

והר"ן (שבועות יט: מדפי הרי"ף, ובחי' הר"ן ב"מ דף ה') כתב וז"ל: הראב"ד ז"ל כתב הא דחשבינן הכא קרקע בשחפר בה בורות שיחין ומערות דוקא כגון שתבעו למלאות החפירות אבל תבעו דמים נשבע, ואין זה מחזור דכיון דמ"מ בדמים הוא נפטר, תביעת דמים הוא לפי דבריו ז"ל עכ"ל. ויש לעמוד בלשונו שכתב 'דכיון דמ"מ בדמים הוא נפטר, תביעת דמים הוא לפי דבריו ז"ל', (וכלשון זה כתב הנמו"י בב"מ דף ה'), ונראה דמפרש כמהלך הב' דהש"ך, שגם להראב"ד אינו יכול לתבעו מילוי החפירות בפועל אלא תובע המעות למלאות החפירות, וע"ז כתב שכיון שמ"מ הוא נפטר בדמים ואינו צריך למלאות החפירות לכן הוי תביעת דמים. [וכע"ז

הנתיה"מ לעיל באות א']. והנה כדברי הנתיה"מ כבר כתב האו"ז (ב"מ סי' רס"ב) שגם שור שחבל באדם, אם הוא נזק שאין עתיד לחזור בלא ריפוי, הרי זה נכלל בנזק ולא בריפוי עי"ש [ועי' בשו"ת הר צבי (חלק חו"מ סי' ד') שהביא דברי האו"ז עי"ש].

והנה לפי חידוש האו"ז והנתיה"מ לא קשה מידי מדוע המזיק בהמה פטור מריפוי, דלשיטתם נזק שאינו חוזר לקדמותו בלא לרפאותה נחשב נזק, ועיקר דין ריפוי נאמר רק בנזק שיחזור לקדמותו גם בלא הרפואה, והוצאות הרפואה הוא כדי למהר הריפוי וכן למנוע ממנו הצער, ולפי זה מה שכתבו הראשונים והפוסקים דבבהמה אין דין ריפוי, כוונתם בריפוי שיחזור לקדמותו ממילא וההוצאות הוא כדי למהר רפאותה, וע"ז אינו חייב לשלם שהרי אינו מוכרח לרפאותה ולהוציא הוצאות.

והנה החזו"א כתב ליישב קושיה הנתיה"מ על המרדכי באופן אחר, ויישב שכל מזיק חפץ שאפשר לתקנו שפיר חייב מדין נזק, ודוקא בריפוי דן המרדכי שאין נחשב נזק, שכיון שעיקר הריפוי נעשה ע"י כח הריפוי הטבעי שיש בבע"ח, מה שנחלתה וצריכה רפואות אין זה נחשב שהיא נתקלקלה, אלא עיקר הריפוי הוא מכח עצמה והרפואות רק מסייעים לה, וכתב החזו"א וז"ל 'דכל שאפשר לחזור ברפואה לקדמותו לא קרינן ליה נזק, אלא קרינן ליה גרם טורח, שהחי יש לו כח להרפא מעצמו במקרים רבים, ואף במקום שמרפאים בסמא הוא רק עוזר לרפואה של כח החי, שאין הסמים מרפאים בשר המת והלכך קרינן לעולם חזרה לקדמותו, וביאר החזו"א שכוונת המרדכי ללמוד מריפוי לדין זורק מטבע ושף מטבע, שגם שם גוף המטבע לא ניזוק שעיקר ערך המטבע עדיין קיים, וזה דין מיוחד במטבע ובבהמה שנחלתה, אבל בכל מזיק חפץ, כל שהפסיד שמוש וצריך לתקנו הרי זה נחשב שע"י התיקון פנים חדשות באו לכאן, וקודם התיקון נחשב הנזק כנזק גמור וחייב לשלם עליו עכ"ד החזו"א עי"ש.

מפסיד ממון אחר בכה"ג מודה רבי מאיר, ודוקא פטרו רבנן במראה ממון ישראל משום גרמא אבל אם היה מוסר גוף חבירו בידי כותים עד שיפדה עצמו מן הכותים, אפילו רבנן מודו שהוא חייב, ודמי לחובל בחבירו שמשלם ריפוי דחשיב לו כאלו הפסיד ממנו ממש כשגרם לו ריפוי עכ"ל.

ומקור דברי המרדכי הם בקונטרס דינא דגרמי לרבינו אפרים (נדפס בספר אהל ישעיהו על מס' ב"ק), ורבינו אפרים ובמרדכי (שם) ובהגהות מרדכי (שם) כתבו לבאר לפי"ז שהזורק מטבע לים והשף מטבע של חבירו אין חייב לשלם מדין גרמי, מפני שההוצאות להוציא המטבע מהים וההוצאות לתקן המטבע נחשבים כריפוי, ואין דין ריפוי כשהזיק את ממנו של חבירו עי"ש. ומבואר בדברי המרדכי יסוד גדול, שהחידוש שחידשה תורה בחיוב תשלומי ריפוי של אדם הוא 'גרמא' והתורה חייבתו לשלם גרמא זו, אבל דמי הריפוי של הבהמה לא חידשה תורה חיוב זה, וכיון שהם גרמא בעלמא לכן אינו חייב לשלם עליהם. [ומטעם זה מחדש המרדכי בסוף דבריו שגם באופן שלא נחבל גופו, אלא שאסרוהו הגויים, חייב לשלם לפדותו שהוא כמו ריפוי, ודין זה הובא להלכה ברמ"א בסי' שפ"ח סעיף ז' ובש"ך שם סק"ט עי"ש].

והנה הנתיה"מ (סי' ש"מ סק"ג) הקשה על המרדכי שאטו כל מזיק דבר שיכול לתקנו לא יתחייב לשלם לו כלל שהרי אפשר לתקנו ודמי התיקון הם גרמא בעלמא, וכן הקשה החזו"א (סי' י"ג) שבכמה מקומות מוכח שהמזיק דבר שאפשר לתקנו חייב, והנתיה"מ כתב לחדש חידוש גדול, שכל מה שאמרו בגמ' שריפוי אינו נכלל בנזק, היינו באופן שהאדם יתרפא באופן טבעי גם בלא הוצאות אלו, והריפוי אינו אלא כדי למהר רפואתו וכדי לסלק ממנו הצער, וכן בבהמה מה שכתב המרדכי שפטור לשלם הוצאות הרפואה, היינו באופן שהבהמה תתרפא מאליה גם בלא הוצאות הריפוי, אבל כל שלא יחזור ההיזק בלעדי הריפוי הרי"ז נחשב מזיק גמור וחייב לשלם דמי הריפוי עי"ש [והובא דברי

אלו הוא חוזר בו ממה שכתב בסי' ו' באריכות גדולה, והיה לו ליישב כל הוכחותיו שכתב בסי' ו' באופן אחר, ועוד שכל הפוסקים שנקטו כחידוש החזו"א לא סברו שחזר בו, ופשוט].

וכן יש להקשות דהחזו"א שם כתב להוכיח מדברי התוס' דלא כהמרדכי, דהתוס' בב"ק דף ל"ג (ד"ה לפוטרו) הקשו מדוע הוצרכו לימוד לפטור את השור שהזיק אדם שאינו משלם ד' דברים, ואין לומדים מדין שור שהזיק שור שפטור מד' דברים, וכתבו התוס' ליישב וז"ל: וי"ל דזה אין ללמוד, משום דגבי שור לא שייכי ארבעה דברים דצער ובושת ליכא, ורפוי ושבת הוי בכלל נזק, דכששמוהו כמה היה שוה מתחילה וכמה הוא שוה עכשיו שאם ירצה בעליו לא ירפאהו אלא ימכרהו מיד ויקנה אחר, נמצא כשמשלם לו יכול לקנות שור בשלו אבל אדם על כרחך צריך לרפאות עצמו ושבת נמי איכא עכ"ל. וכתב החזו"א שמוכח מדברי התוס' שהמזיק את הבהמה חייב לשלם מה שנפחת ערך הבהמה מפני שיש צורך לרפאותה, ומכאן מוכח דלא כהמרדכי שסובר שזה גרמא בעלמא עכ"ד החזו"א.

ומעתה קשה, דמבואר בתוס' שהטעם שהמזיק שור אין משלם ריפוי הוא מפני שאינו מפסיד שהרי יכול למכור השור ולקנות שור בריא אחר [כמו שהוסיף בתור"פ כאן שיקנה שור בריא כשלו], וחזינן שאינו משלם את דמי התיקון מפני שלא הפסיד מערכו שהרי יכול לקנות שור אחר, ולכאור' יש ללמוד מכאן שכל מזיק אין חייב לשלם דמי התיקון שהרי יכול למכור ולקנות כלי חדש. [ובמשפט המזיק ח"ב סי' מ"ג (אות ב') כתבתי לפרש דברי התוס', שכוונתם שאין פער בין המחירים של ירידת הערך של הבהמה לבין דמי הריפוי, ולפי"ז לא קשה מדברי התוס' והרא"ש והשו"ע, אולם החזו"א שם כתב להדיא בכוונת התוס' שיש פער ביניהם, ואילו היה משלם את דמי הריפוי היה משלם יותר מירידת הערך, וקשה מדברי התוס' והרא"ש והשו"ע].

ויש להוסיף בביאור דבריו, שאפי' באופן שפועלת הרופא הוא שצריך לסלק את המזהם בגוף, מ"מ אין זה פעולה של הרופא ושל התרופה, אלא הגוף עצמו מסלק את המזהם ע"י התרופות והפעולות שהרופא עושה, ולא שייך להגדיר שהגוף התקלקל, ו'מתקנים' אותו, שכל כלי שנתקלקל נעשה בו שינוי 'מהותי' בגוף הכלי, והאומן המתקנו משנה בעצמו את השינוי המהותי שנעשה בחפץ המקולקל והאומן עושה את פעולת התיקון ע"י מה שהוא מוסיף ומשנה את גוף הכלי, אבל כאן אין זה תיקון של הרופא שהוא משנה את גופו של הנחבל, אלא הגוף מרפא את עצמו ע"י התרופות ודו"ק [ועי' עוד משנ"ת בזה במשפט המזיק (ח"ב סי' ל"ג אות ב', וסי' מ"ג אות ג')].

ועדיין יש להקשות, דהחזו"א בסוף סי' י"ג כתב שאף שכן הוא שיטת המרדכי שהנזק שנגרם בבהמה שאפשר להחזירו לקדמותו לא נחשב נזק, מ"מ כתב להוכיח מדברי הטור בסי' שע"ח שהביא בשם הרא"ש שאם הזיק סוס חייב לשלם מה שנפחת מערכו, ונפסק בשו"ע שם בסעיף ט', ומכאן הוכיח החזו"א שההלכה היא שלא כהמרדכי וההיזק בבהמה אינו נחשב גרמא ע"ש. וקשה על החזו"א בסי' ו' [שחידש שאם הזיק כלי משלם דמי התיקון], דהרי מבואר ברא"ש ובטור ובשו"ע שם שמשלם מה שנפחת הסוס מערכו, וחזינן שאינו משלם את דמי הריפוי, וכיון דס"ל להרא"ש והטשו"ע דנזק זה אינו נחשב גרמא אלא חייב לשלם עליהם, א"כ מוכח דלא כהחזו"א שבכל נזק משלם דמי התיקון, דהרי הכא ס"ל להרא"ש והשו"ע שריפוי הוי נזק גמור ואינו גרמא, וקשה מדוע אינו משלם דמי הריפוי מדין תיקון הנזק, ומוכח מכאן שאין משלם רק את ירידת הערך ולא את דמי התיקון. [ואין לומר דהחזו"א חזר בו בסי' י"ג ממש"כ בסי' ו', ראשית, שהרבה פעמים יש לנו קושיות על האחרונים, ואין אנו מיישבים הקושיא ע"י הקביעה שמסתמא חזרו בהם, ועוד, שאילו היה החזו"א חוזר בו, היה לו לציין שלאור דבריו

עצמה, ורק לגבי ירידת הערך נחשב נזק גמור מפני שנפחתה מערכה, ולכן אין חייב לשלם רק על ירידת הערך ולא על הריפוי דהוי גרמא בעלמא.

ובזה יתבאר דברי התוס' שם שכתבו שבכל בהמה אין חיוב ריפוי מפני שיכול למכרה, ולפי האמור אין ללמוד מדבריהם שכל מזיק כלי שאפשר לתקנו אינו חייב לשלם דמי התיקון שהרי יכול למכרו ולקנות כלי אחר, דהכא נתכוונו התוס' לתרץ שאין ללמוד ששור שהזיק אדם פטור מריפוי כמו שמצינו שאם הזיק שור פטור מריפוי, וע"ז כתבו התוס' שהחידוש שחידשה תורה לשלם את דמי הריפוי שאינו בכלל נזק, חידוש זה שחידשה תורה יש סברא שהתורה חייבתו דוקא כשחבל באדם שאינו עומד למכירה והוא מוכרח לרפאות עצמו, אבל בחבל בבהמה שאין מוכרח לרפאותה ויכול למכרה, יש סברא שהתורה לא חייבתו לשלם את הריפוי שהוא גרמא בעלמא.⁹

ויש ליישב הקושיא מדברי התוס' והרא"ש באופן אחר, לפי מה שכתב בחי' הגרש"ש (סי' י"ג) שכתב ליישב שאין סתירה מדברי התוס' לדברי המרדכי, וביאר שגם התוס' מודים ליסוד המרדכי שכל ריפוי הוא גרמא בעלמא ואם עשה הזיק שאפשר להחזירו ע"י ריפוי אינו חייב לשלם כלל דהוי גרמא, וביאר דהתוס' כתבו כן דוקא באופן שעשה בבהמה נזק שלא יחזור לקדמותו גם לאחר הריפוי, ובזה לכו"ע חייב לשלם על הוצאות הריפוי מטעם אחר, שאף שמצד הריפוי אין חייב לשלם דהוי גרמא, מ"מ חייב לשלם מטעם אחר,

ונראה לבאר הדברים, לפי מה שכתב החזו"א שם לבאר בדעת הרא"ש והתוס' בטעם שחייב לשלם על ירידת הערך וז"ל: דהרא"ש חולק על המרדכי בזה וס"ל דגם הנפחת מחמת רפואה בכלל נזק, ולא דמי לזרק מטבע לים, דהתם אין כאן נזק הגורם לפחת, אבל הכא הנזק גורם לפחת ודמי הרפואה בכלל הנזק, ולפי"ז נקטינן דמשלם גם פחת דמים מחמת רפואה וכו' עכ"ל. ובהמשך כתב עוד: ומ"מ אין המזיק נותן לו דמי רפואתו בזמן שלא נפחת כספה נגד דמי הרפואה עכ"ל.

והמבואר מדברי החזו"א, שלא חזר בו ממה שביאר לעיל שם בהגדרת ריפוי שנחשב גרמא כיון שכח החי מרפא את עצמו, אלא שלגבי פרט אחד למד מדברי התוס' והרא"ש, שבאופן שע"י נזק זה נפחתה הבהמה מכספה, אזי לגבי ירידת הערך נחשב נזק גמור בבהמה וחייב לשלם על ירידת הערך, ומ"מ אינו חייב לשלם את דמי הריפוי מדין תיקון הנזק, שאין נחשב שהבהמה ניזוקה אלא לגבי מה שנפחת כספו, אבל הוצאות הריפוי הם גרמא בעלמא, שאין זה תיקון הנזק כלל שהרי הבע"ח מתרפא בעצמו והריפוי הוא רק גרמא לרפאותו ואין חייב לשלם לגרום לרפאותה, ורק את הנזק חייב לשלם מדין נזק שנפחת ערכו, ולגבי החלק שלא נפחת ערכו הוי גרמא בעלמא, ולכן אין חייב לשלם דמי הריפוי. ואינו דומה להזיק כלי שחייב לשלם דמי התיקון, ששם התיקון הוא לסלק הנזק שא"א להשתמש בו כמות שהוא, אבל כאן הנזק שא"א להשתמש בו הוי גרמא בעלמא, שהרי סופה להתרפאות ע"י כח

9 ולפי דברי הנתיחה"מ שהובא לעיל, בלא"ה לא קשה מדברי התוס', דהתוס' סוברים שחייב לשלם דמי ירידת הערך משום דס"ל כשיטת הראשונים הסוברים שאם עשה בה חבלה שתחזור לקדמותה נחשב נזק ומשלם על כך שהרי עתה הפסיד דמיה כשעומד למכרה, ובזה מחלקים התוס' שבבהמה אין סיבה לשלם דמי הריפוי שהם יתירים מירידת הערך, שהרי אם ימכרנה לא יפסיד כלל, וגם אינו מוכרח לרפאותה שיכול להמתין עד שתתרפא מאליה, ומשא"כ באדם שמוכרח לרפאות את עצמו שהרי יש לו צער ויסורים ואינו יכול לעבוד, ולכן חייבה התורה לשלם דמי הריפוי. [אמנם יל"ע בעיקר דברי התוס', דלפי הנתיחה"מ היה להתוס' לכתוב שהטעם שפטור מפני שאינו מוכרח לרפאותה ויכול להמתין, ומשמע מדבריהם שגם ריפוי שלא יחזור מאליו הוי בכלל ריפוי, ולכן הוצרכו לומר דיכול למכרה, ואולי י"ל דעיקר דברי התוס' הוא על שבת, דאע"פ שיכול להמתין אבל הוא מפסיד מכך, וע"ז כתבו שכיון שיכול למכרה לכן אינו חייב לשלם השבת וצ"ע].

יפה, והרי רוב ההיזקות בכלים עומדים הם לתיקון, ומדוע לא אמרו בגמ' ששומא זו אינה שייכת בדבר העומד לתיקון, והנה קושיא זו אינה רק על החזו"א, הרי הראב"ד והש"ך כבר סוברים חילוק זה שאם אפשר לתקנו מחויב לתקנו, ובהכרח שלמדו שאכן כל מה שאמרו בגמ' מדובר כשא"א לתקנו.

ויתירה מכך מצינו, שהשו"ע בסי' שפ"ז כתב 'הרי שהרג בהמת חברו או שבר כליו, שמין כמה היתה הבהמה שוה וכמה הנבילה שוה, וכמה היה הכלי שוה והוא שלם וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור', [והרמב"ם (נזק"מ פ"ז ה"ח) כתב 'אומדין כמה פחת הכלי מדמיו ונותן לו כל הפחת'], וע"ז כתב הש"ך שם שכל דברי השו"ע נאמרו באופן שאין אפשרות לתקן את הכלי, אבל באופן שאפשר לתקן את הכלי לא נאמר דין זה וחייב לתקן את הכלי, ומי לנו גדול מהש"ך שפירש את דברי השו"ע על 'כלי שבור' שמדובר באופן שאין אפשרות לתקנו, וגם הפוסקים שחלקו על הש"ך חלקו עליו מסברא, ולא השיגו עליו מלשון הרמב"ם והשו"ע, וחזינן שאפשר לפרש דברי השו"ע והרמב"ם דהכוונה בכלי שא"א לתקנו. [ופשוט שאין כוונת הש"ך לחלוק על השו"ע, אלא מפרש דבריו, וכן מפורש בש"ך סי' צ"ה שם שפירש גם בדעת הרמב"ם שיש חיוב למלאות החפירות ולתקן ההיזק, ובאופן זה לא נאמר הדין ששמין ודו"ק].

ובאמת לכשנדקדק נמצא, שכל מה שמצינו בגמ' דין זה ששמין כמה היה יפה וכמה הוא יפה, נאמר על דבר שאינו עומד לתיקון, שלגבי מזיק ממון חברו מבואר הדין במשנה בדף נ"ה ששמין הבית סאה כמה היה יפה וכמה הוא יפה, ושם מדובר שאין אפשרות לתקן ההיזק. וכן בתוספתא אמרו (ב"ק פ"ג ה"ב) 'כלל אמרו בנזקין הרג את שורו וקרע את כסותו וקיצץ נטיעותיו, לא יאמר טול את הנבלה ותן לי את הפרה, טול אתה קרעים ותן לי את הטלית, טול את

שכתב שם לייסד שכל מזיק שור מן הדין יש לו להשלים הנזק ולשלם לו שור חדש ממש, אלא שבדין שבעלים מטפלים בנבילה נתחדש שהניזק 'משתלם' ע"י השור הניזוק והוא דין תשלומין על השור שהיה לו, שהוא יכול למכור השור שנשאר לו, וע"י התשלומין שמוסיף על מה שנחסר לו יהיה לו דמים לקנות שור חדש.

ולפי"ז ביאר הגרש"ש שבאופן שעשה מעשה חסרון בשור שלא יתרפא וחייב לשלם על כך, באופן שיש גם היזק בשור שאפשר לרפאותו, אף שאין חייב לשלם על הנזק שאפשר לרפאותו דהוי גרמא, מ"מ אין המזיק יכול לשלם לו ע"י שור זה שהרי נפחת ערכו בשוק, ולכן חייב לשלם לו כפי מה שנפחת ערך דמי השור כדי שיוכל לשלם לו על הנזק שעשה בשור שנתחייב עליו מדין נזק שלא יחזור לקדמותו ע"ש, [וכבר הובא לעיל (באות ב') שלפי מהלך זה ביאר בשערי יושר (ש"א פ"י) הגמ' בב"ק דף צ"ח שאם שף מטבע ועשה בו גם חסרון חייב לשלם הכל, מפני שאין יכול להשתלם ע"י מטבע שאין לו שווי]. ולפי מהלך זה לא קשה מידי מדברי הרא"ש והתוס', דכאמור גם הם מודים להמרדכי דריפוי הוי גרמא ולכן אינו חייב לשלם, ורק במקרה שנעשה בו גם נזק חייב לשלם על הריפוי מפני שאין יכול להשתלם ע"י שור זה, ותשלום הריפוי אינו מדין ריפוי אלא מדין אחר שצריך להשלים את השור הניזוק ודו"ק. [ומה שהזכיר הגרש"ש בכל מזיק חפץ דין זה, כוונתו באופן כזה שעשה בו גם היזק בידים וגם היזק בגרמא, שחייב לשלם גם על הגרמא, מפני שע"י התשלום שישלם לו על ההיזק שעשה בידים לא יוכל לקנות חפץ אחד במקומו, ופשוט שאין ראי' מדבריו לעיקר נדון החזו"א אם משלם דמי התיקון או דמי ירידת הערך ודו"ק].

ביאור דברי השו"ע והרמב"ם

לשיטת הש"ך והחזו"א

ז. ואין לתמוה על שיטת החזו"א, דהרי בגמ' אמרו ששמין כמה היה יפה וכמה הוא

הסימנים ואפשר ללמוד מכך את דעתו, וגם כאן יש לדייק כנ"ל].

ויש לציין שלשון השו"ע בסי' ת"ג (סעיף א') הוא קצת סייעתא לחילוק זה, שהשו"ע שם כתב וז"ל: שמין השברים בניזקים, אם שבר כלי הוא או בהמתו אין אומרים יתן לו כלי שלם ויקח השברים, אלא שמין כמה נפחתו דמיו בשביל השבירה, ויקח הניזוק השברים, והמזיק ישלים עליהם עכ"ל. וכן הוא לשון הטור בסי' ת"ג ובסי' שפ"ז ובסי' שמ"ד לגבי שואל ובסי' שנ"ד לגבי גזלן ע"ש, ומפורש שמדובר שנשאר ממנו שברים ובטל ממנו שם כלי.

ואפשר עוד, שבזמניהם לא היו הכלים מורכבים מכמה וכמה חלקי חילוף כמו בזמנינו, אלא הכלים שלהם היו עשויים מחרס וממתכות שנצרפו בכור הכבשן והתנור, ואם נשבר חלק מהכלי והיו רוצים לתקנו היו צריכים להכניסו לתנור ולצרפו מחדש ביחד עם החלק החסר, ובאופן כזה הרי זה כמעט כמו הרכבה מחדש, ואין זה נחשב תיקון, ולפי"ז אפי' באופן שעדיין נשאר עליו שם כלי [ואין עליו שם שינוי מעשה לגבי שינוי קונה], אבל התיקון לגבי החלק שנחסר וניזוק, הוא הרכבה מחדש, ואין זה נחשב תיקון להצריך את המזיק לתקנו.

ועוד אפשר בדעת הש"ך, שפירש כוונת השו"ע והרמב"ם שאין מתקנים הכלי, מפני שמדובר שניטל חלק קטן מאד מהכלי, ואינו פוגם בעיקר שימושיו של הכלי, וכל אדם שנשבר לו כלי כזה אינו מטריח עצמו להוציא הוצאות רבות כדי לתקן פגם קטן כזה והוא משתמש בו כמות שהוא, באופן כזה אין מחייבים את המזיק לתקנו, ויכול להפטר בתשלום הפחת כפי מה שירד ערך הכלי למכירה.

וכן אין להקשות מלשון הרמב"ם (גזילה פ"ב הט"ו) שכתב 'גזל כלי ושברו אין שמין לו הפחת אלא משלם דמיו והכלי השבור של גזלן, ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור נוטלין ומשלם הפחת', ובמ"מ שם כתב

הקצצין ותן לי את הנטיעות, אלא שמין אותן כמה הן יפין עד שלא הוזקו וכמה הן יפין משהוזקו' ע"כ. הנה מבואר שכל דברים אלו אינם עומדים לתיקון ולכן שמין אותם כמה היו יפים וכמה הם יפים, [וביותר יש לדקדק בלשון התוספתא שאמרו 'טול אתה קרעים' הרי שמכל הבגד נשארו רק קרעים, וכדי לתקנו צריך לתפרו מחדש, ואין זה תיקון הנזק כלל אלא הוא תפירת בגד מחדש, ובאופן כזה פשוט שאין זה נחשב עומד לתקן, אמנם באופן שקרע חלק קטן מהבגד, שדרכו של בעליו לתפור את החלק שנקרע, בזה כבר כתב הש"ך שלא נאמר דין זה וחייב לתקן לו ההיזק].

והנה אין להקשות על הש"ך שפירש כוונת השו"ע שמדובר שא"א לתקן הכלי, וקשה שהרי מצינו בהרבה מקומות שכל כלי שבור מתקנים אותו, ואיך מפרש הש"ך את כוונת השו"ע ש'כלי שבור' מדובר שא"א לתקנו, ונראה ליישב, שפשוט שעיקר כוונת הש"ך הוא באופן שהתיקון אינו טירחא גדולה והוצאה מרובה ביותר, ושייך לתקנו בקל כדי שלא להפסיד את עיקר שימושיו של הכלי, וכגון שנעקם הכלי וכדו', שאילו נשבר לו לאדם כלי זה היה מתקנו, ובאופן כזה מחייב הש"ך למזיק לתקן את הכלי. אמנם באופן שכדי שיתוקן הכלי צריך להרכיבו מחדש וצריך להשקיע בו כמו לעשותו כלי חדש, אזי אע"פ שמרכיבים אותו מחדש, אבל אין זה 'תיקון' אלא 'הרכבה' חדשה היא ופנים חדשות באו לכאן, ובזה פשוט דלא ס"ל להש"ך שחייב לתקנו שאין זה תיקון הנזק כלל ופשוט, [וגם להחזו"א פשוט שבאופן כזה אין חייב לשלם דמי התיקון]. ויש לציין שהכותרת בשו"ע בסי' שפ"ז הוא 'שמין השברים לניזוק ומשלם לו עליהם' הרי שמדובר שנשאר מהכלי רק 'שברים', ואם ירצו לתקנו אין זה תיקון. [ויעוי' בש"ך בסי' שפ"ו (סק"ד) שכתב ללמוד את כוונת השו"ע מנוסח הכותרת שניסח המחבר בראש הסימן ע"ש, וחזינן מדבריו שדעתו דהמחבר השו"ע בעצמו כתב את הכותרות בתחילת

ואין להקשות מלשון הראב"ד והרשב"א (בב"ק דף צ"ז) שכתבו לגבי ספינה שנשברה שמשלמים הפחת עי"ש, ומוכח שאין משלמים את דמי התיקון, ונראה דיעוי' שם בדבריהם שעיקר הנדון הוא לגבי דין 'אין שמין' שלגבי גזלן קי"ל שהוא נוטל את השברים ומשלם לו כלי שלם, והקשו על הגמ' שם שמבואר שם שגזל הספינה והוזקה שמשלם לו דמי פחתה, והקשו שכיון שנעשה עליה גזלן מדוע יכול להפטר בתשלום דמי הפחת, ואין מחייבים אותו לשלם ספינה חדשה, [ועי' כתבו לחדש שבאופן ששמו עליו לא נאמר הדין בגזלן שאין שמין עי"ש], ואפשר שכוונתם ב'פחת' היינו דמי ההפסד, דלא נחתו כאן לדיני שומת נזיקין, ו'פחת' הוא שם כולל להפסד הנזיקין, ובאופן שא"א לתקנו שמין כמה היה שוה וכמה הוא שוה, ובאופן שאפשר לתקנו משלם דמי התיקון, ולא הזכירו שם כלל ששמין את הספינה כמה היתה שוה וכמה היא שוה ודו"ק, ועוד, שאפשר ש'פחת' הכוונה מה שנפחת ונחסר חלק מהספינה, ולא ירידת הערך של הספינה. [והדברים מוכרחים, דבגמ' שם מבואר ש'נוטל פחתה', ויקשה על הש"ך דס"ל שכל שאפשר לתקנו חייב לתקנו, דהרי הכא אמרו בגמ' 'פחתה' ולא שמתקנו, ובהכרח דפחתה היינו דמי ההפסד וכמשנ"ת].

שעדיין שמו של הכלי עליו וחזינן שמשלם הפחת ולא דמי התיקון, ונראה דלא קשה, דהרי לדעת הש"ך בהכרח איירי באופן שא"א לתקנו, שאם אפשר לתקנו, א"כ גם במזיק הדין הוא שאין שמין ולא רק בגנב נתחדש שאין שמין, וצ"ל כמשנ"ת לעיל בדעת הש"ך שאע"פ שעדיין שמו עליו ואין זה נחשב שינוי מעשה, אבל אינו עומד לתיקון, ואפי' אם הוא עומד לתיקון אבל התיקון הוא כמו הרכבה מחדש ובאופן כזה אין נחשב עומד לתיקון. ועוד יש לציין שהשו"ע (סי' שנ"ד ס"ה) העתיק לשון הרמב"ם בנוסח אחר וכתב: 'גנב כלי, ושברו או פחתו או נשבר או נפחת מאיליו, אין אומרים יתן לבעלים השברים וישלים עליהם, אלא הוא יטול השברים ויתן לבעלים כלי שלם או דמיו, ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור וישלם להם הפחת, שומעין להם', ומבואר שהתחיל ב'שברו או פחתו' והמשיך ב'שברים' ודו"ק. [ועוד יש להוסיף, שאפי' אם נפרש דברי הרמב"ם שאפשר לתקנו בקל, לא קשה על החזו"א, שמש"כ הרמב"ם שישלם ה'פחת' אפשר שאין כוונתו שישימו כמה היה שוה וכמה הוא שוה, אלא נתכוון שה'פחת' הוא החלק שנפחת ונחסר מהכלי, והתשלום על כך הוא, או דמי ירידת הערך כשא"א לתקנו, או דמי התיקון כשאפשר לתקנו].

מסקנת הדברים

עתה הראת לדעת, כי ישנם הוכחות גדולות ומוצקות מדברי רבותינו הראשונים וגדולי הפוסקים שהמזיק דבר העומד לתיקון חייב לשלם כל דמי התיקון, ועפ"י דברי הראשונים וגדולי הפוסקים האלו יש לפסוק בשאלה זו המצויה מאוד בזמנינו. ואף אם יבוא המערער וירצה להידחק ולפרש דברי הראשונים והפוסקים באופן אחר שלא כפי העולה בדברינו אלו, אף אתה אמור לו מה שכתב המהר"י חאגיז בשו"ת הלכות קטנות (סי' ט') וזה לשונו: וזה כלל גדול שהיה מוסד בידינו וכו' פוק חזי מה עמא דבר, כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר ממשול מדרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה עכ"ל. ומדבריו נלמד לנדון דידן שהמנהג בכל בתי הדינים לפסוק כפסק זה, וק"ו בנדונינו שאין זה דעת יחידאה כלל וכמו שנתבאר בע"ה, ובזאת סיימתי להעמיד ענף זה עם פארותיו ותן לחכם ויחכם עוד.

תשובת הגרמ"מ שפרן בענין הנ"ל

לכבוד הגרמ"מ שפרן שליט"א

בספרי 'משפט המזיק' הבאתי להלכה את דברי החזו"א הידועים (ב"ק סי' ו' סק"ג) שהמזיק דבר העומד לתיקון אין שמין כמה נפחת ערך החפץ אלא משלם כדמי התיקון. והנה בראשונים לא מצינו להדיא כחידוש החזו"א, [ואף שלכאור' כן דעת הראב"ד והש"ך לגבי מילוי החפירות, מ"מ כל הראשונים והפוסקים חולקים עליו להלכה בזה].

וחכם אחד שליט"א העירני לדברי הרלב"ג בפירושו לפרשת משפטים (שמות כ"א, ד) שלאחר שהביא הדין ששמין בית סאה באותה שדה ושמין אגב השדה, כתב וז"ל: 'ומזה יתבאר שאם שברה הבהמה חלק מה מכלי, יתכן שיתוקן, הנה לא נשום החלק ההוא הנשבר, אבל נשום הכלי כמה היה שוה קודם הנזק וכמה הוא שוה עתה' עכ"ל. ומבואר מדבריו שגם בדבר העומד לתיקון, אין שמין כפי מה שעולה החלק שחסר מהכלי, אלא משלם כפי מה שנפחת ערך הכלי בלבד.

השאלה היא, היות ולא מצינו בראשונים להדיא כהחזו"א, האם אפשר לומר קים לי כהרלב"ג. [ראוי לציין שהכסף משנה בהל' עבדים (פ"ב הי"ב) ציטט להלכה את דברי הרלב"ג בענין אחר שכתב בפרשת משפטים].

בברכה, דוד בריזל

בס"ד, כ"א אדר ב'

שוכ"ט למע"כ הרב הגאון דוד בריזל שליט"א

מח"ס 'משפט המזיק'

קיבלתי מכתבו והנני להשיב בקוצר אמרים

א. הרלב"ג לא בא לאפוקי ממ"ש בחזו"א. הנידון של הרלב"ג שם הוא דוגמא לדין של שמין פירות אגב שדה בשישים ובזה דן בשבר חלק של כלי האם משלם ערך החלק שנשבר כמה הי' שוה או נשום את החלק אגב כל הכלי כמו ששמין פירות אגב שדה וע"ז כתב דשמין אגב הכלי. ולא החלק בפני עצמו.

ומש"כ "יתכן שיתוקן" לא בא לומר דאף שיתכן שיתוקן אינו משלם דמי התיקון, דלא מיירי שם מתיקון. אלא כוונתו דמיירי בשבר שאינו מקלקל כל הכלי אלא אפשר לתקן שמה שנשאר יהי' ראוי לשימוש, שאילו לא הי' אפשר לתקן את הכלי הוי' הנזק לא רק בחלק ששבר אלא כל הכלי. ולא איירי כלל באופן שדנים אם התיקון עולה כסף האם חייב לשלם עלות התיקון וכגון תיקון קל שכל אחד מתקן לבד וכדומה. ואי לא תימא הכי למה הכניס כאן שני מילים שאינם נוגעים לענינו.

ויש לפרש באופן אחר אבל נראה שזה הפירוש הפשוט בדבריו. וממילא לא שייך קי"ל כרלב"ג.

ב. מה שכתב מע"כ "והנה בראשונים לא מצינו להדיא כחידוש החזו"א, [ואף שלכאור' כן דעת הראב"ד והש"ך לגבי מילוי החפירות, מ"מ כל הראשונים והפוסקים חולקים עליו להלכה בזה]". לפי דבריכם כל הראשונים החולקים על הראב"ד חולקים על חידוש החזו"א. וזה אינו, דמחלוקת הראב"ד והר"ן והנמוק"י הוא דהראב"ד ס"ל לפי' א' של הש"ך שחייב למלאות את החפירות היינו לתקן בפועל את הנזק ולפי' ב' חייב רק לשלם כמה שעולה התיקון [ונחלקו האחרונים בפי' הב' של הש"ך מה כוונתו, דפשוטו קשה להבינו דמאי נפ"מ

מה יעשה הניזק עם התשלום, עי' תומים שהבין כפשוטו והק' עליו, ובחזו"א פי' דברי הש"ך שמספיק לשלם עלות התיקון ואי"צ לתקן ממש].

והר"ן שחולק על הראב"ד הוא משום שפי' דברי הראב"ד כפי' א' של הש"ך שהחייב הוא לתקן ממש ועי' פליג וס"ל שהחייב הוא לשלם ולא לתקן, אבל לא דן הר"ן ושאר קמאי מהו החייב עלות התיקון או פחת הערך. וחי' החזו"א אינו שיטת הראב"ד דאין החייב לתקן ממש (כפי' א' של הש"ך) וגם אין החייב לשלם כמה שעולה לתקן (כפי' ב' של הש"ך), אלא חל חיוב תשלום בעת עשיית הנזק וכמה שנתחייב בשעת הנזק אין הסכום הזה משתנה בהתייקרות או בהוזלת הנזק. אמנם הראב"ד הוא כהחזו"א בפרט זה דחייב עלות התיקון וכמ"ש החזו"א עצמו, אבל נידון החזו"א הוא מהו הנזק כמה ממון פחות יש לו או החפץ החסר לו, ובזה לא חלקו החולקים על הראב"ד. וגם הר"ן יכול לסבור שהחייב תשלומין בחפץ לשימוש הוא עלות התיקון ולא הפחת.

ג. ולכשנתבונן בראיית החזו"א נבין עומק דבריו. וז"ל יש לעי' היכא שקלקל כותל ביתו, ואי שיימינן כל הבית לא נפחת כלל כספו היכי שיימינן, ונראה דכיון דאין בית עומד למכירה אלא לתקן בדקיה משלם מה שחבירו מפסיד בהוצאות התיקון, והרי כתב רש"י גטין נ"ג דכהנים שפגלו במקדש חייבין לשלם אפי' בנדבה שאינו חייב להביא אחרים משום שהי' רוצה להביא דורון ולא הביא, הרי מה ששוה לו לעצמו חשיב מפסידו ומזיקו עכ"ל הזהב, ולכאורה הרי נידונו הוא איך שמין הנזק כשאפשר לתקן ומאי ראי' מזה שבפיגול שא"א לתקן שאז לכו"ע חייב לשלם דמי הבהמה שהזיק לנזק העומד לתיקון שמשלם עלות התיקון ולא ערך החפץ שהזיק.

אלא שאין שאלתו כלל איך שמין הנזק אלא מהו הנזק, די"ל שהנזק הוא כמה ערך ממוני הי' לו ולכן משלם ערך החפץ, וי"ל שהנזק הוא מה שרצה הוא להפיק מממונו ולזה הוכיח מבהמה שנתפגלה שהרי בפיגלו בהמת נדבה לא הפסידו שום כסף שהרי אינו חייב באחריותו וגם בהמה זו הולך לשחיטה ולקרבה ואינו יכול למכרה ואין לו בה שום ממון ואין לו שום 'נזק כספי' ואעפ"כ משלם, ומזה הוכיח שהנזק אינו ערך כספי שהפסידו שעד עכשו הי' לו מאה זוז ועכשו נחסר לו המאה זוז אלא שימוש של חפץ שהפסידו, וע"כ שחייב המזיק הוא שעד עכשו הי' לו חפץ לשימוש דהיינו בהמה להביא קרבן וחייב להעמיד לו בהמה שיוכל להביא קרבן וזה עי' תשלום שווי הבהמה.

ומזה הוכיח שכשיש לו חפץ לשימוש ששוה זוז אין חיוב המזיק לשלם זוז בגלל שהזיקו זוז אלא משום שחייב להשלים לו חפץ לשימוש. וממילא יש נפ"מ לגבי התשלום שאם עולה להשלים חפץ כזה יותר ממה שנפחת ערכו אין מודדים הנזק בערך הכספי אלא בהשלמת החפץ.

ושאלה זו היא גם כשכל החפץ נפסד ואיננו האם הנזק הוא כמה כסף הפסיד וזה חייב המזיק או החייב להשלים לו חפץ שהי' לו וכששווי החפץ הוא פחות ממה שעולה להשלים לו החפץ החייב הוא להשלים לו החפץ אלא שהנפ"מ הוא רק בעומד לתיקון שיש הבדל בין שווי הפחת של החפץ לעלות התיקון אבל כשאובד כל החפץ כמה שעולה שוויו בזה יכול הניזק להשלים לו חפץ. ומה שהיום איננו כך לא נשתנו דיני תשלום נזקים ועי' להלן.

ד. האם לפסוק כהחזו"א: כיון שלא מצינו חולקים עליו, וגם אם נמצא רב שיחלוק יצטרך ליישב ראיותיו של החזו"א, וגם אם יישבם הרי יש כללי הפסק של גדול בחכמה ובמנין וכו' עי' סי' רמ"ב, וגם אם תמצא גדול כמותו בחכמה ובמנין הרי נהוג עלמא לפסוק בפרט זה כהחזו"א וא"א לומר קים לי נגד המנהג.

ה. שומת חפץ היום: ובאמת בכל חפץ שנפסד כולו נשתנה היום דרכי השומא. הרי כשכל החפץ נפסד הרי וודאי משלמים ערכו גם לפי החזו"א ואם תעריכו לפי שוויו להמכר אינו

שוה כלום בזמנינו שחפץ משומש אפי' כמעט חדש אינו שוה כלום או דבר מועט ביותר. אלא שההערכה היא כמה שוה חפץ משומש כזה 'לבעליו' כיון שהוא הקונה היחיד, ואטו חפץ שיש לו שוק מצומצם מאד אינו שוה כלום. דאל"כ גם מי שהזיק בחנות למשקפיים הרבה זוגות משקפיים מוכנות על המגש למסור לקונים שהזמינו כל אחד לפי העיניים שלו יהי' פטור שהרי אין אדם נוסף בעולם שיש לו עין ימין עם מס' כזה ועין שמאל עם מס' כזה והמרחק בין העיניים ומיקוד העיניים מדויק כמו זה ומדת פניו בדיוק כזה וסוג המסגרת בדיוק כמו שבחר זה וא"כ יהי' פטור וכן מי ששבר יד תותבת שעשוי לפי הזמנת נכה לפי מדת היד שעשוי בדיוק לפי מדה יהי' פטור, אלא מה תאמר זהו חפץ עם שוק מצומצם מאד היינו שיש רק קונה אחד בעולם לחפץ זה היינו זה שהזמינו. ולחזו"א יותר פשוט שמשלם כמה שוה חפץ כזה לבעלים שהרי הפסידו חפץ וצריך להעמיד לו חפץ. וה"ה חפץ משומש שאינו שוה אלא לבעליו ואין עוד קונה בעולם אזי הוא השוק של חפץ זה.

והשומא הוא כך, כגון אם חדש עולה 200 ש"ח, כמה מוכן אדם רגיל להוסיף כדי לקבל חדש כגון חמישים א"כ שבר חפץ השווה רק 150 שהרי 50 כבר אין לו. [ובדרך כלל החישוב הוא שאם אורך החיים הממוצע של החפץ הוא שלש שנים אזי מחלקים כל שנה שוה פחות מהשנה הקודמת לפי סוג החפץ אם זה מכשיר חשמלי או בגד וכדומה] ולמשל השנה הראשונה הוא 50% שנה שני' 30% ושנה שלישית 20%].

מנחם מענדל הכהן שפרן



הרב אליהו למברגר

בענין שימוש בסלייסר בשבת

שאלה: נשאלה שאלה ביני כותלי דבית המדרש סטאלין קארלין במודיעין עילית, האם מותר להשתמש בכלי המיוחד לחיתוך גידולי קרקע הנקרא "סלייסר" וכלי זה יש בו כמה גדלים וצורות סכינים:

ג. שתי ואחד ערב



ב. שתי וערב גדול



א. שתי וערב קטן



וכן משמע באגרות משה (או"ח ח"ד סימן ע"ד אות ג') שטוחן באוכל שייך רק אם טוחן דק דק כלשון השו"ע, והכל פנים יהיה מותר להשתמש בשלבים ב' וג' דשם בוודאי אין שם טוחן כלל כי הם חתיכות גדולות ולא דק דק. ולכאורה איכא כמה ראיות לדבר.

א. דמעיון בדברי המשנ"ב והביאור הלכה מוכח ש"האק מעסער" הוא כלי שקצת מיוחד לטחינה וז"ל סקמ"ה: ולפי זה מסתברא דיש להזהר במה שנוהגין לחתוך בצלים דק דק עם דג מלוח וכיוצא, שלא יחתכם בכלי שקורין "האק מעסער" דאפשר דחשיב ככלי המיוחד עכ"ל, וכן לשונו בביאור הלכה ד' מידי: ויש לעיין אם חותך הבצלים דק דק בסכין גדול המיוחד לזה שקורין בלשוננו האק מעסער אולי על כל פנים דומה לקנון ותמחוי דאינו מיוחד כל כך כמו נפה וכברה, ואפילו הכי אסרו רבנן לכתחילה כיון דמיוחד קצת לברירה, וכנ"ל בריש סימן שי"ט ע"ש, ואפשר דהוא הדין בעניננו, עכ"ל. היוצא לנו מדברי המשנה ברורה שהאיסור של "האק מעסער" הוא משום שהוא קצת מיוחד לטחינה שהדרך לחתוך בו דק דק, ולכן יש לדנונו כמו כלי המיוחד לטחינה ואסור להשתמש בו משום טחינה ועובדין דחול, אבל ה"סלייסר" הוא לא כלי המיוחד לחיתוך דק דק וא"כ אין לדמותו ל"האק מעסער".

ב. ועוד שהערוך השולחן חולק עליו בזה וז"ל: וראיתי מפקקים ואוסרים לחתוך ב"האק מעסער" הבצלים, ולא נהירא לי

צדדי השאלה: דבשו"ע סימן שכ"א סעיף י"ב מבואר דהמתוך הירק דק דק חייב משום טוחן, וכתב ע"ז הרמ"א דכל מה שאסור לחתוך דק דק הוא רק לאחר זמן אבל אם מחתך לאלתר מותר דהוי כמו בורר וכתב המשנ"ב (סקמ"ה) דיש מפקקים בהיתר הרמ"א וצריך לחתוך חתיכות גדולות קצת ועוד כתב שכל ההיתר שכתב הרמ"א הוא דווקא בסכין אבל בכלי המיוחד לכך אסור בכל גוונא אם חותכו דק דק ולפי זה כתב שיש להזהר לחתוך בכלי ששמו "האק מעסער" אם חתכו דק דק, ואם כן מבואר שצריך להזהר מלחתוך בכלי המיוחד דק דק, וא"כ כל כלי המיוחד אסור להשתמש ובפרט שזה כלי המיוחד לחיתוך גידולי קרקע שלרוב ראשונים בהם עיקר האיסור של טוחן.

אבל מצד שני נראה מקום להתיר לכתחילה להשתמש ב"סלייסר" שכפי הנראה בשימוש בכלי זה אין נעשה מעשה טוחן כלל בין בסכינים שלב א' וכמו שהגרשז"א זצוק"ל כתוב בספרו מנחת שלמה סימן צ"ד (מנחת שלמה הוצאת אוצרות שלמה קמא ב' סימן צ"ד אות י"ג עמ' תרי"ח) שגדר של דק דק הוא אם צריך לשיניים הטוחנות וז"ל ולפי"ז צ"ל דטעמא שמותר לחתוך בשבת פירות וירקות גדולים לחתיכות קטנות שראויות לאכילה, הוא מפני שעדיין צריך לשיניים הטוחנות אותם, וכו', גם משום כך מותר לחתוך דק דק מהעובי של צנון וכדומה הואיל והחתיכות הן עדיין גדולות הזקוקין לשיניים טוחנות.

עובדין דחול ומכל מקום המחבר פסק שכן מותר להשתמש במשמרת ולא חש לעובדין דחול ולכאורה מאי שנא מ"האק מעסער" שאסור המשנה ברורה מטעם עובדין דחול והרי משמרת הוא כלי המיוחד לברירה אבל היות שהוא אינו עושה מעשה ברירה מותר להשתמש בו ואין חוששים לטעם דעובדין דחול ורק בסודר שהוא עושה מעשה ברירה א"כ מתירים לו להשתמש בו ורק ע"י שינוי, ולכאורה הכי נמי בענינו במקום שלא עושה מעשה טחינה ואפילו הוא כלי המיוחד לטחינה ג"כ יהיה מותר להשתמש בו.

ד. ועוד יש להוסיף שבאגלי טל (מלאכת בורר אות ו') פסק שאסור להשתמש בכלי המיוחד לקילוף מטעם איסור ברירה ומכל מקום מתיר להשתמש בו בדברים שדרך העולם הוא לאכול עם הקליפה כי אין שם ברירה כלל ואפילו שהוא כלי המיוחד.

ה. ויש להוסיף דאף לדעת המשנה ברורה הנז' לעיל דכתב שאסור לחתוך עם "האק מעסער" דק דק אבל אולי אם אינו חותך דק דק מותר להשתמש בו כי אין איסור של טחינה בלא דק דק.

כלל, שהרי זהו סכין וכו', וברייב"ש חשש לאסור לגרור גבינה במורג חרוץ וקורין "ריב אייזין" שזהו עשוי לטחון דק דק כקמח, ובזה שפיר הרי מלאכת טוחן, אבל הסכין שקורין "האק מעסער" הרי הוא סכין העשוי בתמונת חצי עיגול והוא כסכין דעלמא, ולמה נאמר שבנות ישראל עושות שלא כדין עכ"ל. וכן כתב באגרות משה ח"ד סימן ע"ד טוחן אות א' וז"ל: שאלה. האם מותר לחתוך ירקות דק דק ב"האק מעסער" לאכול לאתרו דכתב בערוך השולחן דיש מפקפקים לאסור ודעתו להתיר שהרי זהו ג"כ סכין. תשובה. מותר כדסובר בערוך השולחן שצדק מאד, אבל מן הראוי להחמיר בלא צורך גדול, עכ"ל. ומכל מקום בענינו אולי אין צריך להחמיר וכן"ל באות א'.

ג. ועוד יש להוסיף שבסימן שי"ט ס"י נפסק שמותר לסנן יין או מים במשמרת והטעם דהיות שהוא ראוי לשתות כך לרוב בני אדם א"כ לא מיקרי כלל בורר ובסי"א נפסק שכשמסננים יין בסודר דהיינו יין שעכור קצת צריך להיזהר שלא יעשה גומא מטעם שינוי שלא יעשה כדרך שהוא עושה בחול והרמב"ם פסק שאסור להשתמש במשמרת אפילו ביין צלול לגמרי מטעם



תשובה על הנ"ל מהגרי"מ שטרן

לכבוד האברך המופלג הרב מוה"ר אליהו למברגר שליט"א.

אחדשה"ט בידידות הריני בזה תשובה לענין שאלתו האם מותר להשתמש בשבת בסליסר שאינו חותך דק דק ממש וצדדי השאלה דמצד אחד הרי הוא כלי המיוחד לחיתוך והרי נפסק בשו"ע (שכ"א סעיף י) דאסור לגרור הגבינה בשבת במורג חרוץ דהיינו פומפיה כיון שהכלי מיוחד לכך הו"ל כעובדין דחול ודמי לשחיקת תבלין במכתשת כמש"כ הריב"ש בתשובה סי' קפ"ד והמ"ב שם ס"ג מ"ה כתב דיש להזהר מלחתוך בצלים דק דק עם דג מלוח עם כלי שקורין האק מעסע"ר (קופיץ) דאפשר דחשיב ככלי המיוחד.

אמנם מאידך יש לומר שכל הנ"ל מיירי דוקא היכא שחותך דק דק שהוא בגדר מלאכת טוחן, רק גם באופן זה שחותך דק דק קיי"ל מעיקר הדין כדעת הרשב"א וש"פ דאין זה אמור רק בחותך לאחר זמן אבל בחותך לאכלו מיד שרי כמש"כ הרמ"א סעי' י"ב וע"ז כתב הריב"ש שם דמ"מ בכלי המיוחד לזה יש להחמיר משום עובדא דחול אבל זה אמור רק כשחותך דק דק דיש בו דמיון למלאכה משא"כ כשחותך חתיכות קצת גדולות בזה אין לאסור.

והנה ענין עובדא דחול עיין בכלכלת השבת (בריש הפרק אות א) מה שכתב בזה בגדרי הדבר אימתי יש להחשיבו משום עובדא דחול, עכ"פ לענינינו יתכן מאד שאין הסליסר הנ"ל נכנס בגדר זה כיון שהוא חותך חתיכות גדולות קצת שאינו בגדר טוחן, והמקילים בזה אין למחות בידם, אולם באידך נראה שקשה להתיר לציבור לכתחילה דהואיל וישנו גם סליסר שחותך לחתיכות קטנות שהוא בגדר חשש דק דק שהרי כבר כתב בס' יראים (הובא בביה"ל שם סעי' י"ב) דלא נודע לנו מהו גדר דק דק, לכן למעשה נראה להחמיר בזה, וכבר אמרו יאמר כל הסריקין אסורין וסריקי בייתוס מותרין (פסחים ל"ז ע"א) וקשה לחלק לציבור, כך שלמסקנא דלמלתא אין מן הראוי להשתמש בשום סליסר בשבת לכתחילה, ומ"מ המקילים בסליסער שחותך לחתיכות גדולות אין למחות בהם.

והריני בזה ידידו דוש"ת

יעקב מאיר שטרן



הרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין

להזמין קרואים לסעודת ברית

גם הגאון רבי יעקב עמדין, כתב בחיבורו מגדל עוז (ברכה עליונה נחל ט' י"ז) "לא יזמין מי שידוע בו שאינו בא אל הלחם שאסור לגנוב דעת הבריות וגם יש בו קצת מכשול לנקרא לדבר מצוה ואינו הולך שהוא כמנודה לשמים".

הלשונות שציטטנו עד עתה אינם חד משמעיים ותקיפים "יש בו קצת מכשול" "טוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה" וכן גם בלשון הערוך השלחן דלהלן. אך המנהג התקבל, שלא להזמין לסעודת ברית, רק להודיע על קיומה.

את ההקפדה הזאת הזכיר גם רבי אברהם טיקטין (תקכ"ד - תק"פ) בהגהותיו (מכת"י) על השו"ע סי' רס"ה: "לכן יצוה [את] השמש שלא לקרוא אותו בתוך הקרואים אם אין דעתו לילך, כדי שלא יהא ח"ו בכלל מנודה".

וכך הביא בעל ערוך השולחן (סימן רס"ה סל"ז) "וכתבו דנוהגים לעשות סעודה ביום המילה, וכו', ובמדינתנו מעטים הם שעושים סעודה ורק אוכלים קצת מיני מתיקה כלעקא"ך וכיוצא בזה ומפני העניות וכובד הפרנסה נהגו כן.

וכתב רבינו הרמ"א דכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוא כמנודה לשמים, ודווקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים א"צ לאכול שם עכ"ל. ולכן יש נוהגים לצוות להשמש שלא יקרא אותו לסעודת ברית מילה. אך עתה בעוה"ר אין חשש, דע"פ רוב ימצאו גם שאינם מהוגנים.

אך מ"מ נכון לילך דאיתא במדרש דהאוכל בסעודת מילה נצול מדינה של גהינם [תוס' פסחים קי"ד ד"ה ואין ע"ש].

ועדיין לא נתברר מדבריהם מה עשו אותם שכן הוזמנו לסעודת מילה ולא רצו או לא יכלו לבוא.

מרגלא בפומא דאינשי שיש להזהר מלהזמין במפורש אורחים לסעודת מצוה של ברית כדי שלא יתחייבו לבוא.

הקפדה זו הוזכרה בפוסקים, ונביא את מקור הדבר. בשלחן ערוך יורה דעה הלכות מילה סימן רס"ה סעיף י"ב נפסק "נוהגים לעשות סעודה ביום המילה. הגה: ונהגו לקחת מנין לסעודת מילה, ומקרי סעודת מצוה (פר"א דמילה ובא"ז). וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוא כמנודה לשמים (תוספות פ' ע"פ). ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים, אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים, א"צ לאכול שם (ג"ז שם). עוד נהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת לאחר שנולד זכר נכנסים אצל התינוק לטעום שם, והוא ג"כ סעודת מצוה. (בת"ה סימן רס"ט מתוס' פרק מרובה)".

על זה הביא הפתחי תשובה "ובתשובת מקום שמואל סי' פ' כתב בשם ספר שרביט הזהב דטוב לבטל מה שהשמש קורא על סעודת ברית מילה כי אולי לא ילכו מטעמים המתהווים ויהיה ח"ו בכלל נידוי ע"ש".

וזה לשונו של שו"ת מקום שמואל "וכתב בספר שרביט הזהב וז"ל וראיתי רבתי גאוני עולם שהיו מוחים בהשמישים הסובכים בתי בני ישראל ומודיעי' שהם מוזמנים לסעודת ברית מילה כנהוג, שלא להזמין באומנם אולי לא ילכו לסעוד שמה מטעמים הנתהווים, ויהיו ח"ו בכלל נידוי עכ"ל".

ספר סוד ה' שרביט הזהב לרבי דוד ב"ר אריה ליב מלידא (ראה עליו בספר הביוגרפיה אור החיים אות ד' ערך דוד ב"מ אריה ליב). חובר בשנת ת"ס על עניני מילה, לשון זה מופיע שם בקצת דיני מילה ד"ה נוהגים לעשות סעודה, והוא, בשם רבותיו, המקור הראשון שמצאנו להקפדה זו שלא כהמנהג [מרבתינו יודעים אנו על הגאון רבי העשיל אב"ד לובלין וקראקא, ועל דודו רבי משה רבקה בעל באר הגולה].

ומי שאין לו תפילין בראשו ומזוזה בפתחו והמונע מנעלים מרגלו ויש אומרים אף מי שאינו מיסב בחבורה של מצוה.

הילכך הצד השהו והוא שבח לת"ח שיסב בסעודה של מצוה כגון בת כהן לת"ח וכיוצא בזה ובלבד שלא יסב בחבורה זו עם אנשים שאינם מהוגנים שלא יזלזל בעיניה ושינהוג דרך ארץ באכילתו ובשתייתו ודבריו ושלא ינהוג קלות ראש בעצמו".

מן הסתם הלך הרמ"א בדבריו בעקבות הגהות למנהגי ר"א טירנא (מהדו' ר"ש שפיצר תש"ס עמ' קנ"ז) שהביא זאת בשם יש אומרים "הנהנה מסעודת מצוה ניצול מדינה של גיהנם ואם אינו נהנה ממנה יש אומרים שהוא מנודה לשמים. ואלו הם סעודות מצוה כגון סעודת מילה ובת תלמיד חכם לתלמיד חכם ובת כהן לכהן (פסקי תוס' פרק ערבי פסחים סי' ש"ד ש"ה)".

ממקורות אלו נשתרבה ההקפדה שלא להזמין לסעודת מצוה של ברית מילה, כדי שלא יצטרכו לסרב להסב בסעודה זו. (לא בכל הקהילות הקפידו בזה, על המנהג להזמין לברית מילה אצל בני תימן ראה בשלחן ערוך המקוצר יו"ד סימן קנ"ט סי"ג ובהערה. בספר אבן ישראל שנכתב ברומניה בשנת תרצ"ה נכתב "בעיני ראיתי מרב גדול וצדיק כי בעת שהשמש היה מכריז בבית הכנסת שהבעל ברית מזמן על הסעודה אז היה מכניס אצבע אל האוזן למען לא ישמע ולא יהי' בכלל נידוי". עוד הביא שם "וראיתי בכמה מקומות שהשמש מכריז שהבעל ברית מזמן על הסעודה את מי שירצה ללכת").

והנה מנהג העולם להקפיד על הזמנה לסעודת מצוה בעיקר בברית מילה, ויש לברר מה הדין לשאר סעודות מצוה.

מסתבר שההקפדה בדווקא על סעודת ברית מילה החלה בעקבות דברי רשב"ם ותוס' שהדגישו על 'חבורה של מצוה' היינו סעודת מילה. אכן יש להעיר שתוס' כתבו זאת גם על סעודת נישואין בתלמיד חכם, ורשב"ם עצמו הוסיף 'כגון' לפני שני

למעשה כשמזמין בעל הברית את רעיו וידידיו למעמד ברית המילה, לכאורה אין בזה שום חשש גם אם לא יבואו, כיון שהענין לא לסרב הוא רק למי שאינו משתתף בסעודת המצוה, ולא למי שאינו מגיע למעמד הברית. וגם בעצם הענין יש לדעת האם מי שאינו מגיע מביתו להשתתף בסעודה עובר בנידוי [או: כנידוי], לכאורה רק מי שנמצא במקום ובכל אופן מסרב להשתתף שייך בנידוי זה.

ונפנה למקורו של הרמ"א. גמ' פסחים קי"ג "שבעה מנודין [ויש גורסים: כמנודים] לשמים אלו הן: יהודי שאין לו אשה, ויש לו אשה ואין לו בנים, ומי שיש לו בנים ואין מגדלן לתלמוד תורה, ומי שאין לו תפילין בראשו ותפילין בזרועו, וציצית בכגדו, ומזוזה בפתחו, והמונע מנעלים מרגליו, ויש אומרים אף מי שאין מיסב בחבורה של מצוה".

וביאר תוספות (קי"ד). "ואין מיסב בסעודת מצוה - היינו סעודת מילה, דאמר במדרש דניצול מדינה של גיהנם, וסעודת נישואין בת תלמיד חכם ובת כהן לכהן".

דברי חז"ל על שבעה מנודים הובאו גם במדרש מעשה תורה המובא בכל בו. וברבינו חננאל ובבה"ג הלכות סופרים בלשון "שמונה כמנודים לשמים".

התשב"ץ (חלק א' סימן קמ"ד) הביא את דברי חז"ל בלשון ראוי ולא בלשון איסור וז"ל "ואמרו עוד שם ת"ח המרבה סעודתו בכל מקום סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו ומייתם את גזוליו ותלמודו משתכח ממנו ומחלוקות רבות עליו ודבריו אינן נשמעין ומחלל שם שמים ושם אביו ושם רבו וגורם שם רע לעצמו ולבנו ולבן בנו עד סוף כל הדורות, וכו'".

מיהו אם רצה החכם למנוע עצמו מכל סעודה שבעולם ואפי' של מצוה אינה שבח לו כל כך שהרי אמרו בפ' ערבי פסחים (קי"ג ע"ב) שמונה הם כמנודים לשמים מי שאין לו אשה ומי שיש לו אשה ואין לו בנים ממנה ומי שיש לו בנים ואינו מגדלם לת"ת

ניכר נדיבתו, הואיל ועושה אותה אף על גב שאינו מחוייב בה, כענין המשל שהבאתי לעיל מן הכהן שאינו מחזיק טובה לבעל הבית על כמה כורין תרומה שהוא נותן לו ומחזיק לו טובה על קומץ אחד של חולין שהוא נותן לו, ומשום הכי קורא לסעודה זו "סעודת הרשות". ולקמן אכתוב עוד טעם אחר על הסעודות שאנו נוהגים לעשות בחנוכה".

להלן נביא את המקורות ומעמד החיוב של סעודת ברית מילה, אך בשלחן ערוך נפסק, כמובא לעיל, כמנהג. ומאידך סעודת נישואין היא חובה גמורה (וי"א מדאורייתא עיי' שו"ת מהר"ם שיק אבה"ע סי' פ"ט).

סיכום ביניים:

א. בגמ' פסחים ק"ג: איתא שיש אומרים שמי שאינו מיסב בחבורה של מצוה הרי הוא [כ]מנודה.

ב. רשב"ם ותוס' פירשו זאת [גם] על מילה וחתונת תלמיד חכם.

ג. וכך פסק הרמ"א (יו"ד רס"ה) "וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה, הוי כמנודה לשמים".

ד. החל משנות הת' בערך מצאנו כמה מגדולי ישראל שעוררו לבטל את מנהג העולם להזמין לסעודת ברית מילה, כדי שאם המוזמנים לא יבואו לא יחששו מהנידוי. אך לא מצאנו לשון של איסור מוחלט בענין זה.

ה. סעודת ברית מילה נפסקה בשלחן ערוך כמנהג. ועכ"פ כמצוה דרבנן בעלמא.

אם כן, צריך ביאור מנהג העולם להקפיד רק בסעודת ברית מילה שלא להזמין אורחים כדי לא להכשילם בנידוי, ולא מקפידים כן בשאר סעודות מצוה שביניהם גם סעודות שחיובן גדול יותר [מהתורה או מדברי קבלה].

לנושא זה הקדיש הגאון רבי אברהם חיים נאה מאמר (קובץ אהלי שם, ח"ה, עמ' ל"א) וזה תמצית דבריו:

דוגמאות אלו. עוד ביאור ל'חבורה של מצוה' פירש רבינו חננאל "ת"ר שמונה הן כמנודין לשמים וכו' ויש אומרים אף מי שאינו יושב בחבורת מצוה כגון קידוש וכיוצא בו". קידוש הכוונה היא מסתמא (וכן כתב שו"ת דברי יציב המובא להלן) לסעודת עיבור השנה כפי שהובא בירושלמי מועד קטן (י"ט). לענין אבל "אם היתה חבורת מצוה או קידוש החדש מותר".

ממילא עדיין צריך ביאור מפני מה הקפידו דווקא בסעודת מילה.

וביותר שהרי בחז"ל לא נתבאר שיש חיוב לעשות סעודה ביום המילה [ודבר נאה כתב על זה החתם סופר על התורה (פרשת ויקהל) "וקשה אם מצות סעודת ברית מילה גדולה כל כך שמי שאינו מיסב עמה הוה כמנודה, למה לא מצינו בפירוש בשום מקום בדברי חז"ל שמצוה לעשות סעודה באותו יום, רק למדין מאברהם אבינו שעשה סעודה ביום הגמל את יצחק (בראשית כ"א ח') נראה שמצוה לעשות סעודה. וי"ל ע"פ מה דאיתא במדרש אמר הקב"ה ראו כמה חביבים ושמחים במצוה זו, הוא מכניס בנו אל ברית ושופך דם מבנו ושמח וממשכן כליו ועושה סעודה באותו יום ושמח. מוכח מזה שסעודה זו מראה על רב שמחת מצוה שלו, ולפי מדרגת כל אחד ששש ושמח כן מרבה בשמחה ומשתה, ואילו ה' מצוה ומצווה לעשות סעודה לא ה' ניכר מזה שמחתו של מצוה מקירות לבו, כי הסעודה שעושה הוא מפני שמצווה הוא לפי תקנת חז"ל לעשות סעודה. לכן לא תקנו וגזרו חז"ל לעשות סעודה, אלא הרי הוא מסור לכל אחד כנדבת לבו".

מאידך עיי' בספר החיים לאחי המהר"ל מפראג שכתב "וכל הסעודות שאנו נוהגים לעשות בחנוכה, נראה שאינם רק דרך זבח משפחה, על הניסים שנעשו לאבותינו בזמן הזה. ומה שנקראו "סעודות רשות", זהו לפי שכל מי שעושה סעודה שהוא מחויב בה, כגון סעודת הנשואין והמילה, אין מחזיקים לו עליה כל כך טובה, אחר שהוא דרך החיוב, אבל העושה סעודת מריעים, בזה

שתורתו אומנותו אין בזה חשש, ומלבד זאת מספיק לאכול אפי' פחות מכזית.

ספר שרביט הזהב החדש הנקרא ברית אבות, הוצאה שניה מונוקאטש תרע"ד, עמ' קי"ב, דן בדברי ידידו בעל כורת הברית ובהגות ר"מ טייטלבוים ומוסיף עליהם. וכן כתב שגם בעל בית העוסק לפרנס את בני ביתו אינו מחויב להשאר לסעודה.

שו"ת אגרות משה אורח חיים חלק ב סימן צה, כתב שלא נהגו שלא להזמין לסעודת מצוה של חתונה.

ספר הבט לברית עמ' תפ"א, הביא את דעת הגרש"ז אויערבאך והגר"ש אלישיב, האם מועיל לקחת דבר מאכל מסעודת ברית הביתה, כדי שינצל מחשש נידוי.

תשובות והנהגות כרך ג סימן ת"א, כתב שבמקום ביטול תורה אין חשש ולכן לא הקפידו שלא להזמין לסעודת נישואין שזמנה ארוך.



מקור לסעודת מילה הביאו הראשונים מפרקי דרבי אליעזר פכ"ח ר' אומר לא עכב אברהם מכל אשר צוהו שני' ובן שמנת ימים. וכשנולד יצחק בן שמנת ימים הגיש למילה שני' וימל אברהם את יצחק בנו בן שמנת ימים, מכאן את למד שכל איש שמגיש בנו למילה כאילו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו על גבי המזבח. מכאן אמרו חכמים חייב אדם לעשות שמחה ומשתה באותו היום שזכה להמול את בנו כאברהם שמל את בנו שני' וימל אברהם את יצחק בנו וכו'.

מלשון זה נראה שמשתה ושמחה בברית המילה הוא חיוב מתקנת חכמים.

כבר בזמן חז"ל מצינו שנהגו בסעודה לכבוד ברית המילה.

רש"י מסכת בבא קמא דף פ. פירש את דברי הגמ' "רב ושמואל ורב אסי איקלעו לבי שבוע הבן, ואמרי לה לבי ישוע הבן" - "שבוע הבן - ברית מילה על שם שעברו עליו שבעה ימים".

א. נוהגים העולם שלא להזמין רק להודיע לאורחים על ברית מילה, אך האמת שהקפידא היא רק על הסעודה ולא על מעמד הברית, שגם אם לא יבוא אין עליו שום עונש. ב. יש להוסיף שקפידא זו שייכת גם בסעודת נישואין, ואף בנישואי עם הארץ לבת עם הארץ אם שניהם שווים כדעת הכסף משנה (פ"ה מהלכות דעות), והנישואים כוללים גם את כל ימי השבע ברכות, וצריך עיון מפני מה אין נזהרים בזה העולם. ג. כל זה רק אם יושבים שם בני אדם מהוגנים. ד. בסעודת מילה ונישואין יש להסתפק אם אכל מזונות שחילקו שם אם עדיין יש להקפיד שישאר לסעודה. ה. יש להסתפק בשאר סעודות מצוה כפדיון הבן בר מצוה סיום מסכת האם שייך קפידא זו ויש להחמיר מספק. אבל בשאר סעודות מצוה כסעודת הודאה שלום זכר ותגלחת ראשונה לקטן לא שמענו שנוזהרים. ו. אם אחרי שהזמין אורח לסעודת מילה ויתר לו על בואו לא נפטר האורח בכך, אלא אם כן הזמין המארח אורחים רבים יותר ממה שהכין על סמך שלא כולם יבואו, בכזה סוג הזמנה נראה דמהני הוויתור שלא יבוא. עיי"ש עוד בדבריו.

רשימת נידונים בפוסקים

שרדנו בפרטי הקפדה זו:

הגהות בעל הישמח משה על השו"ע כתב, שיתכן ואין הלכה כה"א בגמ' ועכ"פ ענין זה נפסק רק בלשון כמנודה, ועכ"פ זהו רק למי שיושב ואינו אוכל ולא למי שאינו בא.

שו"ת דברי יציב חלק יורה דעה סימן קסג, דן בדברי זקנו בעל הישמח משה.

ספר כורת הברית, לרבי אליהו פוסק, לעמבערג תרנ"ג, יו"ד רס"ה נחל ברית ס"ק ס"ז, כתב שיתכן שהקפדה זו רק אם בעל הברית עצמו מזמין, ויתכן שרק אם הזמינוהו לפחות ב' פעמים, ויתכן שזהו רק כשבעל הברית עצמו נמצא שם, עוד יתכן שזהו רק אם בלעדיו לא יהיה מניין בסעודה. וכן אם מונע מסעודת מילה משום

ובפרק כא פסוק ח. ונצטט מדבריו בספר כד הקמח מילה "מצינו כי כשנולד יצחק נימול לח' ימים ועשה אברהם סעודה גדולה ביום ח' למילה שכן דרשו רז"ל (בראשית כא) ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק ביום ה"ג מל את יצחק, ומכאן סמך למנהגנו שאנו עושין סעודה ביום המילה שהרי לפי המדרש הזה עשה אברהם משתה גדול ביום שמיני במילת יצחק. מצות המילה כעין קרבן הוא שאדם מקריב פני בטנו לכבוד הש"י לקיים מצותו, וכשם שדם הקרבן מכפר כך דם המילה מכפר, ולכך עיקר המילה ביום ח' בדמיון קרבן שלא יכשר עד יום ח' שנאמר (ויקרא כב) ומיום השמיני והלאה ירצה. וכשם שכתוב בקרבן (שם) ואכלו אותם אשר כופר בהם שאכילת קרבן מכפר כן המנהג בישראל שעושין סעודה ביום המילה ומתאספין הכל ובאין שם ומנהג כשר הוא, ועל כן הזכיר דוד ע"ה (תהלים נ) אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח. למדך כי ראוייה שיתאספו הקרובים והאובהים לשמוח ולעשות סעודה על המצוה הזאת".

ומה שהובא בגמ' (שבת ק"ל.) על ברית מילה שקיבלוה בשמחה ופירש רש"י שם "בסעודה", הנה ראשונים אחרים פירשו זאת לענין לא להגיד תחנון.

ריקאנטי סימן תקפ"ט "השיב ר"י בר' יהודה לר' מנחם בר' מכיר דודו שאין לומר תחנונים ביום המילה מפני שקבלוהו בשמחה כדכתיב שש אנכי על אמרתך".

שבולי הלקט סדר תענית סימן רעא "שאלו לפני רבינו יצחק בר' יהודה זצ"ל מילה שחלה ביום תענית צבור כגון י"ז בתמוז וצום גדליה מהו להתפלל פסוקי דרחמי וסליחות ולומר וידוי ואל ארך אפים ואם מברך יטעמו אותו המברך או אם הילד וכמה שיעור טעימה. והשיב על יום מילה כך נוהגין במקומינו שמתפללין סליחות וידוי ואין אומרים והוא רחום ותחנונים ומנהג אבותינו תורה היא. ומצות מילה קיבלו בשמחה ועדיין עושין בשמחה כדכתיב שש אנכי על אמרתך לפיכך אין נוהגין לומר

ובירושלמי חגיגה הובא וידוי המפורסם של אלישע בן אבויה "ובי היה המעשה אבויה אבא מגדולי ירושלם היה ביום שבא למוהליני קרא לכל גדולי ירושלם והושיבן בבית אחד ולרבי אליעזר ולר' יהושע בבית אחד מן דאכלון ושתון שרון מטפחין ומרקדין א"ר ליעזר לר' יהושע עד דאינון עסיקין בדידהון נעסוק אנן בדידן וישבו ונתעסקו בדברי תורה מן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים וירדה אש מן השמים והקיפה אותם, וכו'".

אכן מכמה ראשונים וכן מלשון השלחן ערוך משמע שהוא רק מנהג, ונביא כאן את לשונות הראשונים.

במדרש תנחומא (תזריע פ"ה) איתא "וביום השמיני ימול אין כתיב שם שיוציא הוצאות על המילה בא וראה כמה ישראל מחבבין את המצות שהם מוציאין הוצאות כדי לשמור את המצות ולשמח בהם אמר הקב"ה אתם משמרים את המצות ותשמחו בהן אני מוסיף לכם שמחה שני" (שם כט) ויספו ענוים בה' שמחה וגו'". מדרש זה הובא במחזור ויטרי (סי' ת"ק) ושם ביאר "מצאתי באגדה וביום השמיני ימול כת' ואין כת' שיוציא שום הוצאות. בא וראה כמה ישראל מחבבין את המצוה שהם מוציאים הוצאות לסעודה ובכמה עניינים ולא נצטוו".

אבודרהם (מילה וברכותיה) כתב "וכן נהגו לעשות סעודה ביום המילה ויש סמך לזה במדרש שאומר (ברא' כא, ד) ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק ביום הגמל את יצחק שעשה משתה ביום השמיני שנמול. וכן משמע בכתובות (ח, א) שהיו עושים סעודה ביום המילה דרב פפא סבר לברוכי שהשמחה במעונו אי לא משום דאיכא צערא דינוקא. וכן אמר דוד (תה' נ, ה) אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח, ורבותינו ז"ל אמרו סעודת מילה ומפרשים עלי זבח זב ח' דם מילה שהוא זב לשמונה ימים".

רבינו בחיי בשני מקומות כותב שסעודת מילה היא מנהג: בבראשית פרק יז פי"ג,

יצחק שמעינן מכל הני שחובה הוא לעשות משתה ושמחה בברית מילה."

אולם וודאי שגם אם יש חיוב הוא מדרבנן כפי שנראה בפרקי דרבי אליעזר. וראה בשו"ת תשב"ץ חלק ג סימן ח שכתב בתוך דבריו "ואם סעודה שהיא מדברי קבלה אם אי אפשר לעשותה בזמנה מאחרין אותה למחר כ"ש סעודה של מילה שאם לא היה אפשר לו לעשותה באותו יום שמאחרין אותה למחר ושפיר דמי וכן נוהגין כשהמילה היא בערב שבת שעושין הסעודה ביום השבת".

וכך כתב ביאור הגר"א אורח חיים סימן תר"מ סעיף ו "וסעודה כו'. דלאו מצוה מדאורייתא היא, וכו'".

מגן אברהם סימן תרמ ס"ק יג "ולא דמי לסעודת חתן שהיא מצו' גדולה לשמח חתן וכלה ונקראת סעודת מצוה בכל מקום אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא עכ"ל מהרי"ק. פירוש אף על גב שצר להם המקום לשבת שם וא"א להם לשמוח שם כ"כ מ"מ חייבין בסוכ' דאע"ג דסעודת מצוה הוא כמ"ש ב"ד סי' רס"ה סי"ב מ"מ אינה מצוה כ"כ דלא מצינו בגמ' בהדיא כמו סעודת נישואין דאי' פ"ג דפסחים בהדיא ע"ש".

הביאור הלכה סימן רמ"ט סעיף ב' פסק "ומ"מ לדינא יש לעיין בזה טובא דהלא סעודת שבת בלילה היא חובה מצד הדין משא"כ בסעודת ברית מילה ופדה"ב אינו אלא מצוה בעלמא ולא חיובא כלל, וכו'".

נמצינו למדים שהמקפידים ונוזהרים שלא להזמין קרואים לברית עליהם להקפיד בשני ענינים:

א. לא לבקש מהמשתתפים במעמד הברית להישאר לסעודה.

ב. להיזהר שלא להזמין קרואים גם לסעודת חתן וכלה ושבע ברכות.

והוא רחום ותחנונים ודי שמניחין במקצת ואין צריכין להפסיק לגמרי סליחות ווידוי ואל ארך אפים".

את הגמרא בנדה (ל"א:) "שלא יהיו הכל שמחים ואביו ואמו עצובים" פירש רש"י "שמחים - בסעודה". משמע שהסעודה היא חלק מהטעמא דקרא. וראה בשערי תשובה על שלחן ערוך סי' תקנ"א ס"ק ט"ו שדן בגדר סעודת מילה והביא גם ראיה זו.

אכן בראשונים אחרים מצאנו לשון חיוב על סעודה ביום המילה.

כתב שבולי הלקט מילה סימן ט' (דין שצריך אבי התינוק לעשות משתה ביום המילה) "וחייב אדם לעשות משתה ושמחה ביום שזכה למול את בנו כרתניא בברייתא של ר' אליעזר פכ"ט כשנולד יצחק בן ח' ימים הגיש את בנו למילה שנאמר וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים וכל מי שהוא מגיש את בנו למילה ככהן שהוא מגיש מנחה על גבי המזבח מיכן אמרו חכמים חייב אדם לעשות משתה ושמחה באותו היום שזכה למול את בנו. כאברהם שנאמר וימל אברהם את יצחק בנו. ובפרק ר' אליעזר דמילה תניא רבן שמעון בן גמליאל אומר כל מצוה שקבלו עליהן ישראל בשמחה כגון מילה דכתיב שש אנכי על אמרתך עדיין עושין אותה בשמחה ופי' רבינו שלמה ז"ל שעושין סעודה. והחבר ר' בנימין ב"ר שלמה ז"ל הביא ראיה מהא דאמרינן בכתובות פרק קמא רב חביבא איקלע לבי מהלא וברוך שהשמחה במעונו ולית הלכתא כוותיה משום צערא דינוקא. מכל מקום אף על גב דלית הלכתא כוותיה לברך שהשמחה במעונו נפקא מינה שעושין סעודה גדולה כמו בבית החופה. עוד מצאתי מה שרגילין לעשות משתה ביום ברית מילה דכתיב ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק ביום ה"ג בגי' ח' דהיינו ביום ח' מל את

הרב משה חיים ברש"ז שמעיה

איסור במעשה שבת אחרי שביטל את השבת

ואפי' לאחר שנצטנן אסור לאוכלו, והביאו הרמ"א שם בסי' רנ"ג סעיף ה' לגבי דין שהיה וחזרה, דכל הדברים שאסור לעשות מדברים אלו אסור לומר לגוי לעשותו, לכן אסור לומר לגוי להחם הקדירה אם נצטננה ואם עשה כן אסור לאכלו אפי' צונן, אמנם אם לא נצטנן כל כך שעדיין ראויים לאכול אם חממו אותן הגוי מותרין לאכול.

וכתב הפמ"ג א"א ס"ק ל"ז דאנן נקטינן דבלח שנצטנן לגמרי יש בו איסור בישול מה"ת, ולכן אם אמר לעכו"ם לחממו דהו"ל אמירה לנכרי באיסור תורה, הרי התבשיל אסור אף לאחר שנצטנן ואינו נהנה כלל מהחימום, מ"מ כיון דאיתעביד ביה מלאכה, קנסו אותו אף בעשה ע"י עכו"ם, אבל בדבר יבש דאין בו בישול אחר בישול, רק דאסור ליתנו לכתחילה ע"ג כירה מדין דרבנן משום איסור חזרה, הרי אם נתנו העכו"ם ונתחמם ואח"כ נצטנן לגמרי, כיון דלא נהנה עכשיו מידי שרי לאוכלו.

והיינו דהפמ"ג מוקים דברי הרשב"א והרמ"א דאיירי בדבר לח דאיכא איסור דאורייתא בחימומו, ולכן אסור לאכלו אף לאחר שנצטנן ובטל ממנו ההשבחה של מעשה שבת ואינו ניכר כלל עכשיו שנשתבח, מ"מ אסור לאכלו דקנסו את עצם התבשיל משום מעשה שבת, אבל אם עבר רק על איסור דרבנן מקיל היכא דלא נהנה מידי מההשבחה של המלאכה, דהיינו דאם חזר וציננו מותר התבשיל באכילה.

וביאור דברי הרמ"א צ"ל דאיכא חילוק בתבשיל שנעשה בו האיסור, דאם זה דבר שמלכתחילה לא נצטנן עד שאין ראוי לאכלו, והיינו שלא נחשב כמאכל קר דבזה ליכא איסור דאורייתא בחימומו, ולכן אין מעשה העכו"ם אוסרו, משא"כ בדבר שנצטנן לגמרי ואיכא איסור דאורייתא לחממו, הרי אם חיממו העכו"ם ונעשה

יש לדון בעשה מעשה איסור בשבת, ועי"ז נשתבח הדבר ונאסר משום מעשה שבת, אם יש לו תקנה ע"י שיבטל את התועלת שעשה, שלא יהיה לו עכשיו שום רווח ע"י עשיית האיסור ע"י שיחזיר את הדבר לכמות שהיה מקודם, די"ל דבכה"ג כיון דליכא עוד שום שבח מחמת האיסור נותר הדבר, או דילמא דבכל גוונא נאסר כיון שמ"מ נעשה בו איסור ואינו חוזר להיתרו גם אחרי שאינו נהנה מהשבח, וכגון אם חימם תבשיל באיסור בשבת, דנאסר התבשיל באכילה משום מעשה שבת, אם יש לו תקנה שיצנן את התבשיל ויחזור התבשיל לכמות שהיה מקודם, דהשתא ליכא שום שבח מזה שנתחמם אם יהא מותר לאוכלו בשבת, (ודוגמא לדבר באחד שהיה לו ביצים מבושלים לסעודת הבוקר, ובליילה שחכ וכהניסו לתוך הקדירה של החמין שמונח על האש ונתחמם, דעשה מעשה איסור חזרה על האש בלי התנאים להיתר, דיש לדון אם יש לו תקנה עכשיו שיצנן אותן מהחימום ויחזור להיות כמו שהיו ולא יאסרו משום מעשה שבת), וכן הבורר בשבת פסולת מתוך האוכל דתיקן את התערובת מקלקולו, דעבר על איסור בורר ומחמת זה נאסר האוכל משום מעשה שבת, אי יכול לחזור ולערב את הפסולת, דעי"ז ליכא שום השבחה באוכל ויהא מותר עכשיו באכילה.

ויסוד השאלה הוא אם איסור מעשה שבת דומה למאכלות אסורות, והיכא שהדבר נאסר חל עליה שם איסור ואינו יכול לבטלו, או"ד דיסוד האיסור של מעשה שבת הוא רק משום קנס, שלא יהנה האדם מהמלאכה של מעשה שבת, ולכן היכא שאינו נהנה עוד מהמלאכה כיון שכבר בטל השבח של האיסור, חוזר הדבר להיתרו.

והנה הב"י בסי' רנ"ג מביא תשובת הרשב"א דמי שעבר ואמר לנכרי להבעיר אש ולחמם את התבשיל נאסר התבשיל

מדרבנן, דאמירה לעכו"ם שבות, בזה כתב הרשב"א שהתבשיל נאסר רק כשעבר הגוי איסור דאורייתא כיון שאף איסור דאורייתא ממש כשנעשה ע"י גוי הוה רק איסור דרבנן, אבל כשישראל עובר על איסור דרבנן לעולם נאסר התבשיל.

וכן בחזו"א סי' ל"ז ס"ק כ"ז ד"ה היה צונן נקט דכשנעשה איסור בתבשיל נאסר התבשיל לגמרי גם לאחר שיצטנן, וליכא חילוק אם עשאו ישראל או נכרי, ועוד דאפי' אם היה בשוגג ג"כ נאסר, ושם איירי לענין ישראל שעשה מעשה חזרה בשוגג עיי"ש, הרי מבואר דגם במעשה איסור דרבנן נקט דנאסר לגמרי, וגם היכי שלא נהנה עוד מהשבחה.

והנה במנחת שלמה קמא סי' ה' ענף ג' אות ג' נתקשה על דברי הרשב"א דהא כל האיסור הכא הוא רק משום הבערת האש, שהרי בחימום התבשיל ליכא שום איסור מה"ת לדעת הרשב"א, שאפי' במניחו ע"ג האש ממש בלח שנצטנן לגמרי ס"ל דאין בישול אחר בישול, ועוד דמבואר שאפי' אם חיממו כנגד המדורה שהוא היתר גמור ג"כ ס"ל לרשב"א דאיסור לשתות לאחר שנצטנן, וכל טעם האיסור ליהנות מהתבשיל הוא משום שנהנה ממעשה שבת של הבערת האש, וא"כ הרי לאחר שהמים נצטננו אינו נהנה כלום, וכמו שהמחמם מים בשמן של ערלה או בעצי כלאים דלאחר שהמים נצטננו וודאי מותר לשתותם, ומאי טעמא דהכא אסור גם לאחר שנצטננו.

וכתב לבאר דבמעשה שבת אמרינן בגמ' ב"ק דף ע"א דאינו אסור בהנאה רק באכילה, ומאידך אמרינן שאסור להשתמש בכלים שהוטבלו בשבת במזיד, וכן אסור להשתמש בנר שהדליק ישראל בשבת, ולכן חידש לומר דאיכא ב' דינים במעשה שבת, דלענין אכילה הרי זה כמאכלות אסורות ואף כשאינו נהנה מהמלאכה אסור לאכול את המאכל, ומלבד זה יש עוד איסור להשתמש בשבת בחפץ שנעשה ע"י מלאכת איסור, וזהו רק כאשר נהנה ממלאכת האיסור, ומאריך לבאר עפ"ז עוד כמה דברים.

איסור, הרי אפי' אם אח"כ נצטנן ואינו ניכר כלל השבח, מ"מ נאסר משום מעשה שבת.

וכן כתב הפמ"ג במשב"ז ס"ק י' דאם הישראל עבר על איסור דרבנן, וכגון בנותן דבר יבש דאין בו משום בישול על האש, דעבר רק על איסור חזרה, דנאסר הדבר רק בזמן שהוא חם כיון דנהנה מהחימום, אבל כשיצטנן ויחזור להיות כבראשונה דלא נהנה מהבישול, ואיסור מבשל ליכא מותר הדבר באכילה, משא"כ בדבר לח שנצטנן ונתחמם, אף אם נצטנן אח"כ אסור, דמכל מקום נתבשל בשבת.

אכן בביאור הגר"א כתב על דברי הרמ"א דאם הבעיר הנכרי את האש ונתחמם התבשיל דאסור לאוכלו אפי' צונן, דאיירי אף באיסורים מדרבנן, והיינו דגם אם עבר על איסור מדרבנן אסור לאוכלו אף לאחר שנצטנן, וכן נקט המשנ"ב בשעה"צ ס"ק צ"ו דאם העמידו ע"ג האש יש בזה איסור לכו"ע משום חזרה, ואסור אף בדיעבד כשעשה זה ע"י נכרי, ואף דזה רק איסור מדרבנן, כיון שנהנה מגוף המלאכה שעשה הנכרי, ומוסיף דלא כדמשמע ממג"א שדעת המרדכי להתיר בדיעבד איסור דרבנן ע"י נכרי.

ומש"כ הרמ"א לחלק בין אם חימם העכו"ם תבשיל שנצטנן לגמרי או שלא נצטנן כ"כ שראויים עדיין לאכול, אין החילוק בין אם יש איסור דאורייתא או לא, דהא אפי' באיסור דרבנן נאסר משום מעשה שבת, רק דצ"ל דאיכא חילוק בין אם נהנה ביותר ממעשה העכו"ם, דאם היה ראוי לאכול גם מקודם שחיממו העכו"ם, והיינו שלא היה קר לגמרי, דנמצא שלא נהנה כ"כ ממעשה העכו"ם אין לאיסור התבשיל, אבל אם לא היה ראוי לאכול להתבשיל היה קר לגמרי נמצא שנהנה מאוד ממעשה העכו"ם הרי נאסר המאכל.

וכן בתהלה לדוד ס"ק ז' נחלק על דברי הפמ"ג הנ"ל במשב"ז וס"ל דאם ישראל עבר רק על איסור דרבנן אסור, ולדעתו רק באמירה לעכו"ם שכל יסוד האיסור הוא רק

המלאכה ואינו נהנה כלל מ"מ נאסר לגמרי, אבל מעשה שבת באיסור דרבנן באנו למחלוקת, דהפמ"ג ס"ל דכיון דהשתא אינו נהנה ממלאכת איסור מותר הדבר, אכן דעת הגר"א וכן נקט המשנ"ב והתהל"ד והחזו"א דגם באיסור דרבנן חל עליה איסור ואינו בטל אף אם אינו נהנה מההשבחה, והגר"ש"א מתיר עכ"פ לאחרים לאחר שבטל השבח של מעשה שבת.

אכן כל דברי הפוסקים בזה איירי רק באופן שהיה המעשה במזיד, ומשו"ה קנסו אותו דעצם הדבר נאסר גם אחרי שכבר בטל השבח ואינו נהנה עוד ממעשה המלאכה מ"מ נשאר באיסוריה, אבל אם היה המעשה בשוגג עיין במבוא לששכ"ה פרק א' הערה קנ"ו דמציין לדברי התהל"ד סי' שי"ח ס"ק ג' (לקמן יובא דבריו באריכות) דמשמע מדבריו דבשוגג סמכינן על הא דמבטל את מעשה ההשבחה, ומאיך בכלכלת השבת דיני מלאכת שבת ס"ק א' בהג"ה משמע דבכל גווני סמכינן להקל, וכן במנחת שבת סי' פ' ס"ק ס"ד, ומה שאסר הרשב"א גבי צוה לנכרי לבשל, דאסור לאוכלו אפי' צונן, מציין לדברי המשנ"ב בס"ק צ"ו דקנסוהו הואיל והמלאכה נעשתה ע"פ ציווי של הישראל.

הרי לפ"ז בנידון ששכח והכניס את הביצים לתוך הקדירה ועי"ז נתחממו, דעבר על איסור דרבנן כיון דהוה דבר יבש, ואסור רק משום מעשה חזרה, ונעשה בשוגג אפשר דיש מקום להקל ע"י שיצנן אותן, והיינו באופן שלא נשתבח שמצטמק ויפה לו, או שקיבל טעם משובח מהתבשילים שבקדירה.

(ולמעשה באופן שהמעשה היה בשוגג והאיסור הוא רק מדרבנן יש עוד מקום להקל, דהרי נחלקו הפוסקים בעושה מלאכה דרבנן בשוגג אי קנסינן ליה משום מעשה שבת, דיש הסוברים שאין בזה קנס כלל ומותר ליהנות מהמלאכה אף בו ביום כך ס"ל הגר"א ריש סי' שי"ח דברבנן לא גזור שוגג אטו מזיד, וכן בנשמת אדם כלל ט' אות ט' וכן נקט הביה"ל ריש סי' שי"ח

ולכן בנידון דהרשב"א דאיירי לענין אכילה ושתיה הרי כל שהיה שעה אחת אסור משום מעשה שבת הרי זה חשיב כמאכל איסור ואפי' שאינו נהנה מעצם המלאכה עדיין חל איסוריה.

אמנם לכאורה מדברי הפוסקים נראה דאפשר ליישב את עיקר הקושיא של הגרשז"א במנחת שלמה דכשאמרו בגמ' שמעשה שבת נאסר באכילה ולא בהנאה, הכוונה הוא דההנאה העקרית מהחפץ נחשב כאכילה, ואם תפר בגד אסור ללובשו, ואם עשה כלי אסור להשתמש בו, וכל זה בכלל מה שאמרו דמעשה שבת אסור באכילה, ומה שהותר מעשה שבת בהנאה היינו כגון אם בא למוכרו לאחרים מותר, כיון דאינו ההנאה העקרית לא חשיב כאכילה.

ומה שאסר הרשב"א לאכול את התבשיל גם אחר שנצטנן, עיין בספר אורחות שבת פרק כ"ה הערה פ"ז בשם הגר"ש אלישיב דצ"ל דהוה קנס מיוחד, ולא אסור זאת אלא על העברייני עצמו ולא על אחרים.

והנה בשו"ע סי' רנ"ז סעיף א' מבואר דהאיסור במעשה שבת הוא דווקא בצונן שנתחמם או שמצטמק ויפה לו, אבל בעומד בחימומו כשעה ראשונה מותר, והיינו דאם החזרה לא הוסיף שבח בגוף התבשיל שכבר היה מצומק כל צרכו וגם לא נוסף בו חום, כגון שעדיין לא נצטנן משעה שנטלו מהאש, אינו אסור משום מעשה שבת, ואף שאם לא היה מחזיר את הקדירה אל האש היה התבשיל מצטנן, מ"מ לא אסרינן כיון שחזרה האסורה לא הוסיף שבח בתבשיל, וצ"ב מ"ש מהא דאסר הרשב"א כשאמר לנכרי לחמם גאפי' לאחר שנצטנן ואינו נהנה מהאיסור ג"כ אסור, צ"ל דהיכי שכבר נאסר משעה שנתחמם והושבח, קנסוהו שלא יאכל אף כשנסתלק השבח, משא"כ בנידון של תבשיל שלא הושבח כלל דבזה מתחילה לא קנסוהו.

היוצא לנו לפ"ז דמעשה שבת כשעבר במזיד על איסור דאורייתא נאסר הדבר לגמרי, ואף לאחר שיבטל את ההשבחה של

כל שהזיד ואמר לגוי לעשות לו מלאכה דאורייתא, ומוסיף עוד דאף דהרשב"א כתב לאותו שבת היינו משום שבגוי בלא"ה אינו אסור אלא באותו שבת, אבל בישראל דאסור לעולם ה"ה אם נצטנן אסור לעולם, ומאריך להביא ראיות בנידון זה.

ולפ"ז כתב דה"ה בבורר דעבד איסור תורה דאסור לו לאכלו גם אם חזר ועירבו מדין קנס, ומש"כ הפמ"ג דלא דמי למבשל שא"א לשנות מכמות שהיה, מ"מ בנידון דדן הרשב"א שחיים דבר המבושל כל צרכו, דכשנצטנן חזר הדבר לכמות שהיה, ועכ"ז קנסינן ליה ונאסר משום מעשה שבת, וא"כ ה"ה בבורר אף שחזר ועירבו וביטל את השבח מ"מ נאסר.

וכן נראה לכאורה לפי מה דנתבאר לעיל דלדעת הפמ"ג כל שעבר על איסור דאורייתא נאסר הדבר לגמרי אף לאחר שביטל את השבח, דכמו"כ י"ל בבורר דכשעבר על איסור דאורייתא לא מהני מה שיחזור ועירבו בתוך הפסולת, כיון דקנסינן ליה והכל נאסר, ולדעת שאר האחרונים הרי גם היכי שעבר רק על איסור דרבנן גרידא ג"כ נאסר משום מעשה שבת.

ודברי הרב פעלים הובא בכף החיים סי' שיי"ט ס"ק ל"ז, ומציין שם עוד לדבריו בספר בן איש חי, וכתב דכשעבר במזיד אסור הדבר לעולם ולא מהני מה שיחזור ויערבו גם בימות החול.

אכן מה שכתב שאם עבר במזיד נאסר הדבר לעולם גם בימות החול ואף אם יבטל את השבח ולא יהנה ממנה, יעוי' בתהלה לדוד סי' שיי"ח ס"ק ג' דמביא דברי הפמ"ג וכתב וז"ל ואין דבריו מבוררין כל כך דהטעם שכתב דיכול להניח אוכל וכו' שייך ג"כ לענין אותו שבת, ובמשב"ז שם ס"ק ג' כתב אם בירר המאכל נאסר דאיתעביד איסורא ע"כ, ולכאורה גם במבשל יש נפק"מ לדעת הרא"ש ז"ל דס"ל דבלח ונצטנן לגמרי חייב משום מבשל, יש להסתפק אם נצטנן אח"כ כמו שהיה מקודם אי שרי לאחרים בו ביום, ואפשר

להלכה דלא גזרו איסור מעשה שבת בשוגג באיסור דרבנן, אכן הפמ"ג בסי' שיי"ח במ"ז ס"ק ז' מסיק דגם במלאכות דרבנן אסור, והחזו"א סי' ל"ז ס"ק כ"ד כתב דכלל איסורים דרבנן שהם גזירה לדאורייתא איכא איסור משום מעשה שבת, ורק באיסורים דרבנן דהוה להו שם בפנ"ע כמו המטביל או המעשר בשבת לא גזרו שוגג אטו מזיד, אמנם בגזירת שהיה חזרה והטמנה קנסינן לכו"ע הגם דהוה רק איסור דרבנן כמבואר בגמ' שבת דף ל"ח דהחמירו בזה טפי כיון דאתא לאיערומי ולהשהות במזיד ולומר שכחתי, ולכן אפשר דבאיסור דרבנן כשהיה המעשה בשוגג יש מקום לצרף דליכא כלל איסור מעשה שבת, ובפרט היכא שביטל את השבח ואינו נהנה עוד מהמלאכה הרי אפשר להקל, אמנם בנידון דהרשב"א גופא א"א לצרף קולא זו כיון דאיירי גבי חזרה).

מעשה שבת במלאכת בורר

הפמ"ג א"א ריש סי' שיי"ט נסתפק לענין בורר במזיד אם איסורו הוא איסור עולם, כיון דלא אהנו מעשיו כל כך, ולא דמי למבשל בשבת, שאי אפשר לשנות הדבר מכפי מה שהיה, משא"כ בורר יכול לערב את האוכל לתוך הפסולת כמו שהיה ויברור בחול, אך י"ל שאסור מטעם קנס משום דעביד איסורא וצ"ע.

ובשו"ת רב פעלים ח"א סי' י"ג ג"כ דן בשאלה זו במי שבירר בשבת פסולת מתוך האוכל או שבירר בנפה וכברה דעבד איסורא דאורייתא דפשיטא לן דאסור לאכלו, וחזר ועירב האוכל עם הפסולת והחזירו כמו שהיה קודם ברירה, אי שרי לברור באותו שבת בדרך היתר, או"ד דאותו מאכל שעשה בו איסור בורר אסרינן ליה לעולם מדין קנס, וע"ז כתב דשאלה זו דומה ממש לדין מעשה שבת באיסור בישול, דאם בישל בשבת דבר שנחבשל מקודם השבת וחזר ונצטנן, והוכיח מדברי הב"י שהביא מתשובות הרשב"א הנ"ל דאע"פ שלא נעשה מלאכת איסור בגוף התבשיל כיון שכבר נתבשל מער"ש, מ"מ אסור גם לאחר שנצטנן, דקנסינן ליה

מעשה שבת, אכן לכאורה הרי דעת הפמ"ג נתבאר לעיל דכתב בסי' רנ"ג דדין זה תלוי דאם עבר על איסור דאורייתא בכה"ג אסור אף אם ביטל את השבת דקנסין ליה, משא"כ באיסור דרבנן הקילו באופן שכבר ביטל את השבת ואינו נאסר, ובמאי הסתפק הפמ"ג טפי במלאכת בורר יותר משאר מלאכות דיהא מותר לאחר שביטל את השבת.

וצ"ל דבמעשה הברירה אין זו הנאה כ"כ מה שבירר אוכל שלא לאלתר, או פסולת מתוך אוכל, שהרי היה יכול לברור אוכל מתוך פסולת ע"מ לאכול לאלתר, ובמה שבירר פסולת מתוך אוכל לא אהנו מעשיו יותר מאילו היה בורר אוכל מתוך פסולת, ולא חשיב נהנה כל כך ממעשה שבת, ואינו דומה למבשל שא"א לעשותה בלי חילול שבת ולכן אהני המעשה איסור של מעשה שבת, ומשו"ה קמבעיא דבבורר היכי דביטל את האיסור דליכא איסור של מעשה שבת אי מ"מ מותר, וכן נראה מלשון הפמ"ג דכתב דבבורר יש להסתפק כיון דלא אהני מעשיו כל כך, והיינו דאף שבירר מ"מ לא הרויח כל כך שיהא חל עליה איסור מעשה שבת.

ועיין במנחת שלמה קמא סי' ה' ענף ג' אות ו' דג"כ כתב כדברים אלו, דיש לדון במי שעבר ובירר פסולת מתוך אוכל בשבת, או שבירר אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאחר זמן, אם נאסר המאכל, שמצד הסברא נראה שאין המאכל נאסר כיון שאינו נהנה כלל מן העבירה, שהרי בנקל בלי שום טירחא יתירה היה יכול לברור אוכל מתוך פסולת כדי לאכול לאלתר, והרי זה דומה למי שיש לו מפתח לפתוח את פתח הבור והלך וחפר ופתח בעבירה דוודאי שרי ליהנות מהלפתות שבתוך הבור הואיל והנאותו אינה באה לו מחמת העבירה, ועיי"ש דר"ל דמה דאסרו הפוסקים זהו דווקא לענין אכילה, אבל לענין הנאה כגון שבירר בגד או כלי שפיר אפשר להקל, דאע"ג שבירר באיסור מ"מ כיון שאינו נהנה מהעבירה הרי זה מותר.

אף לדידיה, אלא לדדין נראה דלא נפק"מ כ"כ בזה ועמ"ש בסימן רנ"ט ס"ק כ' דדעת הרב ז"ל דבדיעבד יש לסמוך על הרשב"א ז"ל דבלח ונצטנן לגמרי אין בו משום בישול, ועכ"פ יש להתיר בחזר ונצטנן לגמרי ועכ"פ בשאר כל מלאכות כגון המחזיר מטה של פרקים דסימן שי"ג ס"ו דבתקע חייב חטאת וכפי הנראה אסור לו להשתמש במטה כמו שהיא לעולם יש להסתפק אם חזר ופירקה בחול אי מותר להשתמש בה כשיחזור ויתקענה, וכן יש להסתפק במתיר וקושר ותופר וקורע ולחלק ולומר דדווקא במלאכה שנעשה באוכל אסור לו לעולם (ואף לפי מ"ש היש"ש דגם ליתן לכלבו אסור היינו בו ביום, וכ"מ מלשוננו או אפשר דכיון דאסרו באכילה אסרו אף בהנאה אבל במלאכה שאינה נעשית באוכל לא אסור לו לעולם) לא ידעתי אם יש לחלק בכך ולשון הרמב"ם ז"ל בפ"י הכ"ג ישראל שעשה מלאכה בשבת אם עבר ועשה בזדון אסור לו להנות באותה מלאכה לעולם ע"כ משמע להדיא דבכל המלאכות דינא הכי אלא דמשמע דדווקא להנות מהמלאכה אסור אבל כשמבטל המלאכה וכגון בבורר כשמחזיר האוכל לפסולת, וכן בתוקע כשחזור ומפרקה והדומים לזה כנ"ל, מותר להנות מאותו הדבר, אלא דלענין בו ביום נראה דאף כשמבטל המלאכה אסור וכמבואר משו"ת הרשב"א ז"ל שהבאתי בסי' רנ"ג ס"ק ז' שכתב וכמדומה שאפי' אחר שיצטנן אסור לאותו שבת דקנסין ליה כל שהזיד ואמר לעכו"ם לעשות לו מלאכה דאורייתא בשבילו ע"כ, ונראה דכ"ש בעשה הישראל בעצמו במזיד עכ"ל.

הרי לפ"ד כל האיסור של מעשה שבת דנאסר הוא רק ביום השבת, אבל בימות החול כשיחזור ויבטל את האיסור דשוב ליכא הנאה ממעשה שבת מותר.

והנה לפי דברי הרב פעלים חזינן דלמד בהסתפקות הפמ"ג דאיירי באופן שחזר ועירב את האוכל לתוך הפסולת דעכשיו ליכא שום שבח ממעשה שבת, דמ"מ אפשר דאסור מחמת האיסור שחל עליה משום

התהלך"ד והכלכלת השבת יש מקום להקל אם ביטל את השבחה של מעשה שבת, דלא קנסינן דעצם הדבר נאסר גם לאחר שביטלו באופן שהיה המעשה רק בשוגג.

מעשה שבת במלאכת הוצאה

בגמ' עירובין דף מ"א ע"ב אמרינן אמר רב פפא פירות שיצאו מחוץ לתחום וחזרו אפי' במזיד לא הפסידו מקומם, והטעם משום שהם אנוסים ע"י מי שהוציאם, ובגמ' שם מסקינן דלמעשה נחלקו בגמ' אי אמרינן סברא זו, ואם נאמר רק במקום שהיה שוגג או ה"ה אם היה במזיד.

והקשו הראשונים דמ"מ מדוע אינם נאסרים הפירות מדין מעשה שבת, דהא עבר על ב' איסורים גם על איסור הוצאה מרשות לרשות, וגם על איסור הוצאה מחוץ לתחום.

והתוס' והרשב"א והריטב"א בתיורין א' תירצו דבמעשה שבת יש לחלק בין איסור תורה לבין איסור דרבנן, דהיינו דכשעבר על איסור תורה נאסר הדבר משום מעשה שבת, משא"כ באיסור דרבנן אינו נאסר, ולפ"ז כיון דכל איסור תחומין הוא רק מדרבנן, וכן גבי הוצאה מוקים להו דמיירי ביו"ט שאין בו איסור הוצאה משו"ה אינן נאסרים.

ועיין במג"א סי' ת"ה ס"ק י"ד דנתקשה ע"ד דהרי גם באיסור דרבנן נאסר הדבר משום מעשה שבת וכהא דהמטביל כלים בשבת, וכן המעשר פירות בשבת דאסור לכו ביום, ונדחק לחלק בין היכי שיש לו פירות אחרים שבזה גזרו שלא יאכל את הפירות לבין היכי שאין לו פירות אחרים שבזה לא גזרו באיסור דרבנן אף במזיד, וע"ע באליה רבה ובשו"ע הרב מה שכתבו בזה.

והרמב"ן תירץ בזה דבפירות שיצאו וחזרו למקומן, הואיל ולא אהנו מעשיו כלל והרי הן כבתחילה אין מקום לאסור משום מעשה שבת, ואפי' דאיכא בזה איסור תורה משום הוצאה, מ"מ אם חזרו הפירות למקומן אין מקום לאוסרן, ורק כאשר הפירות הם חוץ למקומן ואהנו מעשיו,

אכן לכאורה היה נראה דאפשר לבאר דהסתפקות הפמ"ג הוא באופן שלא חזר ועירב את התערובת והרי הם כמו שהם לאחר הברירה, ומ"מ יל"ד דלא נאסר כיון דלא אהנו מעשיו כל כך שהרי היה יכול לחזור ולערב את האוכל לתוך הפסולת ויחזור הדבר לכמו שהיה, משא"כ במבשל שאין לו שום אפשרות להחזירו למצב שיהא חי, וכן נראה בלשונו דכתב דיכול לערב האוכל לפסולת כמו שהיה ויברור בחול, ומשמע דאפי' עכשיו דעדיין לא חזר ועירבו, ולפ"ז אינו דומה לנידון מש"כ הרשב"א בחימם את התבשיל דאסור לאכלו אפי' לאחר שנצטנן, דהכא מסתפק הפמ"ג דאפשר דאפי' מקודם שחזר ועירבו יהא מותר מחמת שלא אהנו מעשיו כל כך כיון שיכול לחזור ולערבו.

אכן גם לפי זה י"ל דבשבת גופא איקרי דתיקן בגוף המאכל, דהיינו דתיקנו מקלקול שהיה מקודם תערובת שמעורב האוכל עם הפסולת דזהו יסוד מלאכת בורר, ומחמת ברירתו נאסר משום מעשה שבת, ואינו דומה למעשה שבת כמלאכת הוצאה כדלקמן דאינו נקרא תיקון כלל כיון דלא אשתני כלל.

ומה"ט ג"כ י"ל דאין לומר למי שעבר ובירר בשבת שיהא מותר לחזור ולערב את האוכל בפסולת והשתא יחזור ויברור באופן המותר דהרי אינו נהנה ממעשה שבת כיון שביטל את ברירתו, אלא כיון דעבר ובירר והאוכל נאסר אין היתר אף אם יבטל את הברירה בשבת, וכנתבאר מדברי הרשב"א הנ"ל דאף אם ביטל מה שנשתבחה התבשיל ונצטנן לגמרי מ"מ נאסר, רק דהפמ"ג כתב לדון מכא הסברא דכיון שבידו לערב את התערובת, הרי מלכתחילה אין לאסור את התבשיל לעולם גם בימות החול הואיל ולא אהנו מעשיו כל כך, אבל בשבת גופא פשיטא דאהנו מעשיו דתיקן את התערובת, ותו לא אפשר להתירו ואף באופן שעקר את הברירה האסורה.

אכן היכי שעבר ובירר באופן שהיה המעשה בשוגג, הרי נתבאר לעיל דלפי דעת

ודברי החיי אדם הובא בביה"ל סי' שי"ח סעיף א'.

ואף שרבינו יונה עצמו לא חילק בין שוגג למזיד, ומשמע דאף במזיד ס"ל דאין איסור במעשה שבת במלאכת הוצאה, מ"מ הח"א היקל רק בשוגג משום שברמב"ם ובשו"ע לא הקילו רק בשוגג.

ובמשנ"ב סי' שי"ח ס"ק ז' פסק שבשעת הדחק יש לסמוך על שיטת הגר"א שמיקל בשוגג אף במלאכת מבשל, אמנם אפשר שלענין שוגג במלאכת הוצאה יש מקום להקל טפי אף כשאינו שעת הדחק גמור.

(ונידון זה נוגע לענין ישראל שהביא חפץ באיסור ע"י נהיגה ברכב האם החפץ נאסר משום שהובא ע"י מלאכה אסורה, או דכיון שהמלאכה לא נעשה בחפץ עצמו אין זה בגדר מעשה שבת.)

והנה לדעת הרמב"ן הנ"ל דכתב דכל היכי דלא אהנו מעשיו כלל והרי הן כבתחילה אין מקום לאוסרו משום מעשה שבת, אפשר"ל דה"ה בנידון דידן שעשה מלאכה באיסור ואח"כ ביטל את מציאות האיסור ואינו ניכר כלל ההשבחה לא נאסר הדבר משום מעשה שבת, כיון דלא אהנו מעשיו, וחזר הדבר להיות כהיתר.

אכן לפי דעת הריטב"א דרך היכי דלא תיקן בגוף הדבר ולא נשתנה החפץ מכמות שהיה אינו נאסר משום מעשה שבת, יש לדון היכי דה"נ נשתנה הדבר מכפי שהיה, וכגון בנתחמם התבשיל באיסור ואח"כ נצטנן, דחזר למצבו הקודם ולא נשתנה מכמות שהיה, דאפשר דמ"מ אמרינן דאיבע איסוריה עליה בזמן שנשתנה הדבר ושוב אינו יורד גם לאחמ"כ, או"ד דמעשה שבת אסור רק במקום שנהנה מהשינוי של החפץ, אבל כיון דהשתא ליכא שום שינוי בחפץ ואינו נהנה כלל, וחזר למה שהיה מקודם, אין לאוסרו משום מעשה שבת.

ונמצא דאי נאמר דדין הוצאה שווה לנידון דידן וכמו בהוצאה ליכא איסור משום מעשה שבת ה"נ בזה, הרי לפי דברי החיי

כגון שיצאו מרה"ר לרה"י ולא חזרו, ה"נ יש מקום לאוסרן משום מעשה שבת.

ובהגהות הרא"ז מלצר על הרמב"ן הערה ט' הקשה אמאי מותר אם החזיר את הפירות למקומם הראשון, הרי כשצריך לו שוב ברה"י נמצא דנהנה ממעשה שבת, דמה שעבר עכשיו על האיסור של הכנסה הא הוה איסור חדש.

ובמנחת שלמה קמא סי' ה' ענף ב' אות ב' תירץ דצ"ל כמ"ש התוספת שבת סי' ת"ה ס"ק י"ז שאע"פ שכשהחזירם הועילו מעשיו והיה ראוי לקונסו על החזרה, מ"מ י"ל שההוצאה והחזרה חשיבי כחדא מעשה.

ובריטב"א תירץ בשם ה"ר יונה באופן אחר דלא נאסר מעשה שבת אלא בדבר שנעשה תיקון בגופו, אבל אם עבר רק על הוצאה ברה"ר ליכא בזה משום מעשה שבת כיון שלא נשתנה החפץ, ולכן בפירות שיצאו וחזרו אפי' במזיד אינן אסורים.

וכן כתב הרשב"א בגמ' שבת דף ק"ל ע"ב בשם ה"ר יונה דמעשה שבת אסור רק ע"י שינוי כגון מבשל או שוחט, אבל בהבאה דרך רה"ר אינו נאסר.

וכתב בחיי אדם כלל ט' אות י"א כל העושה מלאכה מהמלאכות האסורות מדאורייתא כגון המבשל בשבת אם במזיד וכו', ודווקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה כמבשל וכיו"ב, אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה, אם בשוגג מותר אפי' לו אפי' בו ביום ואם במזיד אסור אפי' לאחרים עד מוצאי שבת מיד, ומ"מ יש להחמיר בכל איסור תורה כמו מבשל, ובנשמת אדם כתב דמקורו הוא מהרמב"ם פ"ו הכ"ד דכתב פירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו בשוגג יאכלו בשבת שהרי לא נעשה בגופן מעשה ולא נשתנו, ובמזיד לא יאכלו עד מוצאי שבת, וכן סמך על דברי הרשב"א בגמ' שבת וע"ד הריטב"א בגמ' עירובין, ועוד ציין לשו"ע סי' ת"ה סעיף ז' שפסק שפירות שיצאו חוץ למקומן בשוגג מותרין,

איסורין, ולכן צריך להגעיל את הקדירה שבישלו בו בשבת גם כשאינו בן יומו.

הרי לפ"ז מבואר דאיסור מעשה שבת נעשה כחפצא דאיסורא ממש ודינו ככל מאכלות אסורות, ולכאורה י"ל דכיון דנעשה כאיסור הרי גם לאחר שבטל שבת הנאה מ"מ איסוריה קיים ואינו בטל ונאסר החפצא.

אכן בספר אורחות שבת פרק כ"ה הערה קי"ד הביא מספר תשובות והנהגות ח"ב סי' קצ"ו שמביא שהגר"מ סולוביצ'יק בן הגר"ח אמר בשם אביו דאין בליעת כלים אוסר במעשה שבת כיון שאיסור מעשה שבת אינו כאיסור חפצא של מאכלות אסורות אלא איסורו מטעם קנס, והקנס הוא שלא ירויח ממעשה שבת, ודקדק כן מלשון הרמב"ם פ"ו הכ"ג, ולפ"ז לא נאסר בליעת כלים כיון שאינו מרויח ע"י פליטתן עיי"ש.

ואפשר דגם לדברי המג"א דאיכא איסור בקדירה, זהו רק היכי שנשאר האיסור של מעשה שבת ולכן דיינינן להו כדין מאכלות אסורות ובכל מקום שהוא הוה איסור, אבל באופן שביטל את שבת האיסור וליכא עוד הנאה לא חשיב להו כאיסור מעשה שבת, ובפרט כשעבר רק על איסור דרבנן והיה במקום שוגג, הרי השתא ליכא עוד איסור והדרא להיתרו הראשון וכו"ל.

אדם יש מקום להקל במקום שהיה שוגג עכ"פ בשעת הדחק דכן הוא מעיקר הדין, א"כ היכי דשכח והכניס לתוך הקדירה שעל האש דבר יבש כמו ביצים, דהוה מעשה שוגג יש מקום להקל שיענן אותם ויחזרו להיות כמו שהיו מקודם (והיינו דגם לא הושבח מהתבשילים שבקדירה דבכה"ג אינו יכול להחזירם לכמות שהיו מקודם), דכיון דהשתא לא נהנה מההשבתה דלא אהנו מעשיו, אין לאוסרו משום מעשה שבת.

קדירה שבישלו בה בשבת באיסור

המג"א בסי' שי"ח ס"ק א' מביא מתשובות הרשב"א דהמבשל בקדירה בשבת באיסור גם הקדירה אסורה לו, כדין קדירה שנבלע בה דבר איסור, וכן הוא בשו"ע הרב סעיף א' ובמשנ"ב ס"ק ד'.

ולכאורה צ"ב דהא משמע דגם לאחר מעת לעת אסור לבשל בקדירה זו, והא הוה נותן טעם לפגם ואינו נהנה מהטעם הבלוע שבקדירה, וא"כ לא מיקרי נהנה ממעשה שבת, ומ"ט דאסור לבשל בקדירה זו.

וכתב במנחת שלמה סי' ה' ענף ג' אות ג' להוכיח מזה דמעשה שבת עשאוהו כמאכלות אסורות דהדין דאפי' דהוה נותן טעם לפגם גזרינן אינו בן יומו אטו בן יומו, ולא רצו לחלק בין מעשה שבת לשאר



הרב יהושע בורודיאנסקי

ברין המזיק בערב שבת בין השמשות

דין ערוך הוא בגמ' ומוסכם בפוסקים הא דאיתא בשו"ע חו"מ סי' שע"ח סעי' ח' היה אחד רץ ואחד מהלך והוזק המהלך ברץ חייב מפני שרץ שלא ברשות, בד"א בחול אבל בערב שבת בין השמשות פטור מפני שרץ ברשות, עכ"ל, ומקור הדין הוא בגמרא בבא קמא ל"ב א' דתניא איסי בן יהודה אומר רץ חייב מפני שהוא משונה ומודה איסי בע"ש בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות א"ר יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה. אמר מר ומודה איסי בע"ש בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות בע"ש מאי ברשות איכא כדר' חנינא דאמר ר' חנינא בואו ונצא לקראת כלה מלכתא ואמרי לה לקראת שבת כלה מלכתא רבי ינאי מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה, ע"כ. והביא זה הרי"ף להלכה במקומו, וכן כתב הרמב"ם פ"ו מחובל ה"ט היה ערב שבת בין השמשות פטור מפני שברשות הוא רץ כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי עכ"ל.

אמנם גדר הדין בזה אינו ברור ויש לדון בכמה אופנים שחלקם לא מצינו מבוארים בפירוש, וכגון באופנים דלהלן:

א. אדם שהזיק בערב שבת בין השמשות אך לא ע"י ריצה אלא באופ"א, וכגון שמיהר אז להטמין את החמין במקומו ולא הוצרך לילך ולרוץ לשם כך, אלא שהחמין פגעו והזיקו גופו של אדם אחר, כגון שהם גרמו לו לכוויה, האם גם בכה"ג נאמר הפטור או שהוא פטור מסויים בריצה.

ב. מי שרץ אז לביתו כדי למהר לסיים צרכי השבת, או אם רץ למנחה כדי להספיק לקבל השבת בביהכ"נ, ובדרך מרוצתו פגע באחר והזיקו.

ג. מי שנודע לו בערב שבת בשחרית שאין להשיג חלות לשבת רק בצמצום ורץ לקנותם ובמרוצתו פגע באדם אחר והזיקו.

ולברר זה, וכל כגון דא, יש להציע תחילה סוגיית הגמרא והפוסקים ומתוכם ננסה לברר ההלכה בע"ה.

א. בשיטת המרדכי דהחיתר נאמר רק ברץ בערב שבת בין השמשות

ביאור דברי המרדכי

החיתר רק בריצה בערב שבת

א[והנה מפשטות לשון הגמרא והפוסקים משמע דמיירי דוקא במי שרץ בערב שבת בין השמשות, ולא במי שרץ לדבר מצוה בזמן אחר, אמנם מצינו בזה פלוגתא גדולה בפוסקים.

דהנה הב"י בסי' שע"ח כתב בשם המרדכי דדוקא אותה מצוה דבין השמשות דאין לו שהות אבל בשאר מצוה כגון לרוץ לביהכ"נ או לביהמ"ד דיש לו פנאי אם הזיק חייב ע"כ. ולכאורה היה נראה לבאר דבריו

כמש"כ בעונג יו"ט סי' ט' דלא נאמר דין זה רק בכה"ג שהריצה עצמה היא המצוה, עיי"ש שכתב כן עפ"י פרש"י בסוגיין (בע"ב) בהא דא"ר חנינא בואו ונצא לקראת כלה מלכתא שפירש כאדם המקבל פני מלך, ולפי"ז כתב העונג יו"ט דדברי הגמרא מתפרשים כפשטם דדוקא אם הזיק באותה הריצה שיצא לקראת שבת הוא דפטור, משא"כ למצוה אחרת אף שאם לא היה רץ היה מפסיד המצוה מ"מ אי"ז אלא הכשר ולא נאמר פטור זה רק הכא שהריצה עצמה היא המצוה, עיי"ש. וכדבריו משמע לכאורה בפירוש הר"ח והנמוק"י דהא דהביאו בגמ' מדר' חנינא היינו שהיה מקבל פני השבת ברקידה עיי"ש [אך עיין לקמן דבנמוק"י מבואר להדיא דלא כדבריו].

דוקא בזמן בין השמשות, דהוא דין בכה"ג שנראתה הלכנה פתאום וקרא השמש למהר לברך ברוב עם ותוך כדי מרוצתו הזיק כדי שמן, וחילק מהכא דאין למדין כלל מרץ ביהש"מ בער"ש דבהיל טובא שהרי הוא ספק לילה והוא זמן מועט לפני הלילה ממש לכל היותר כדי הילוך אלף ות"ק מאה אמה וכו', והא דברוב עם וגו' אינו כדאי שיפטר הרץ וה"ה הרץ לביהכ"נ אע"פ שיש לו בגמ' אסמכתא מקרא לרוץ וכו', וכ"כ הב"י בשם המרדכי שאין ללמוד שאר דבר מצוי [אולי צ"ל: מצוה] מער"ש ביהש"מ, עכ"ל. ומבואר בדבריו דהיינו דוקא בזמן קצר כזה, ושזהו פשט דברי המרדכי שאין לו שהות בזמן קצר כזה ולכן אין ללמוד לשאר מילי. [ומ"מ מסתבר דבכה"ג שלולא זה יפסיד המצוה או ככגון רודף גם לדידיה דמי שפיר לער"ש ביהש"מ ופטור, ועיין בערוך השולחן סי' שע"ח סי"ט שכתב כן באופן של השלטה"ג הנ"ל דפטור, אף שהביא קודם לכן דברי החו"י אלן].

והנה מלשונו שכתב דבהיל טובא נראה דפירש דבזמן זה דביהש"מ ההיזק הוא ע"י שעושה מלאכות המותרות לעשותם ביהש"מ, ולא כפירוש העונג יו"ט דהזיק בזה גופא שיצא לקראת השבת, ולפי"ז יש לעיין מה הביאו בגמ' ראייה מהא דר' חנינא לרשות דער"ש ביהש"מ שרץ לסיים הכנת צרכי שבת.

ונראה שהוא פירש ראיית הגמ' אליבא דהמרדכי כפי הנראה מלשון הרמב"ם הנ"ל כדי שלא תכנס השבת והוא אינו פנוי, כלומר דמהא דר' חנינא ור' ינאי ילפינן שצריך לקבל את השבת כמקבל אדם חשוב שהוא פנוי משאר עסקיו כדי לקבלו [ועיין ברמב"ם פ"ל משבת ה"ב שצריך לקבל פני שבת בכבוד ראש כיוצא לקראת מלך¹],

אולם מלשון המרדכי משמע להדיא דאין החילוק משום דהכא הריצה עצמה היא המצוה משא"כ בשאר מצוות [וגם הרי גם בשאר מצוות, ועכ"פ בהא דאיירי ביה המרדכי דהיינו לרוץ לביהכ"נ וביהמ"ד, הריצה עצמה היא ג"כ מצוה וכדילפינן לה בברכות ו' ב' מקרא דונדעה נרדפה לדעת את ד', וכמו שנפסק בשו"ע סי' צ' סעי' י"ב], אלא החילוק הוא דבשאר מצוות יש לו פנאי ואינו חייב לרוץ משא"כ ער"ש ביהש"מ, ואיה"נ בגוונא דאיירי בה העונג יו"ט שיפסיד המצוה אם לא ירוץ יתכן שיפטר.

ומצינו כן בשלטי הגבורים ב"ק (מ"ד א' בדפי הרי"ף) בהא דמבואר בגמ' שם (ק"יז ב') דהרץ אחר הרודף כדי להציל והזיק במרוצתו היה חייב לולא שפטורו חז"ל בתקנתם, והקשה מ"ש מהרץ בער"ש ביהש"מ דפטור והרי אין לך מצוה גדולה כזו, ותירץ עפ"י המבואר בלשון המרדכי הנ"ל דמשמע דכשארין לו פנאי גם בשאר מצוות פטור, ומה שהוצרכו ברודף לפטור מחמת תקנה היינו משום שפטורו גם אם רץ אחר הרודף באופן שהיה לו פנאי. ומבואר מדבריו להדיא דכל כה"ג שאין לו פנאי הוא פטור דהוי דומיא דער"ש ביהש"מ.

אם ההיתר נאמר

דוקא בבין השמשות ממש

[ב] ויש לעיין לפי"ז אם בדינא דהרץ בער"ש היינו דוקא בין השמשות ממש, או גם סמוך לזה כל שאין לו פנאי וממהר לסיים צרכי שבת, ולכאורה לפי המבואר דאי"ז דין בדוקא בער"ש משום צרכי השבת רק תליא בכל מצוה שאין לו פנאי לקיומה, א"כ לכאורה ה"ה נמי בזמן הקודם לה כל שהוא בכלל גדר דבר שאין לו פנאי.

אולם בשו"ת חוות יאיר סי' ר"ז (הובא בקצרה בפ"ת סי' שע"ח) מבואר דהיינו

1 וראיתי דבר נאה בקונטרס זכרון להרב הגאון ר' ראובן זליג קרנובסקי זצ"ל שתלה דבר זה בפלוגתת הרמב"ם והשו"ע, דברמב"ם מבואר שם דענין קבלת השבת הוא שיהא בכבוד ראש, ולדבריו ע"כ הביאור בגמ' הוא כש"נ דילפינן מזה שצריך להיות פנוי מעסקיו, אמנם בטור ושו"ע סי' רס"ב איתא שהוא דין לקבל פני השבת בשמחה עיי"ש, ולדבריהם א"ש הגירסא המובאת בפיר"ח ובנמוק"י דקבלת השבת ע"י ריקוד, ושלפי"ז י"ל שגם ההיזק היה באופן זה וכמש"כ העונג יו"ט (ועיין להלן מהנמוק"י).

ביהש"מ וכמש"כ החו"י, אלא דא"כ תיקשי מה הביאו בגמ' ראייה לרץ ברשות מר' חנינא ור' ינאי, וצ"ע.

אולם כבר כתב בערוה"ש סי' שע"ח סי"ח ע"ד הרמ"א אמנם אם הריצה היתה אפילו לשאר עניניו אלא שמרוצתו היתה כדי שלא יחלל שבת מיקרי ג"כ ברשות, ועיי"ש דתמה על הסמ"ע שדייק מהרמ"א לא כן, ולפי"ז גם א"ש ראיית הגמ' לרשות דהרץ בער"ש דהוא כש"נ בדעת הרמב"ם וכן י"ל גם בדעת הרמ"א, וא"כ שוב יתכן דלהלכה לאו דוקא בזמן ביהש"מ אלא גם סמוך לזה כל שהזמן דחוק וכלשון הביאה"ל, וצ"ע.

ב. בשיטת האור זרוע

דהחיתר נאמר גם כשאר מילי

שיטת האור זרוע דהחיתר נאמר מחצות

ד] והנה כל זה הוא לפי המבואר במרדכי שהביאו הב"י דלא נאמר דין זה רק בגוונא דער"ש ביהש"מ דאין לו שהות אך אין ללמוד מזה לשאר מצוות, וגם מוכח מדבריהם דהיינו דוקא בער"ש ביהש"מ [או לכל היותר בזמן הסמוך לזה] ולא קודם לזה, אולם אף שהביאוהו הב"י והלבוש וכ"ה בהגה' מ"י פ"ו מחובל ומזיק, דבר זה אינו מוסכם ומצינו בראשונים להדיא דנחלקו ע"ז.

דהנה לעיל הבאנו מפרש"י שכתב דילפינן מר' חנינא דבער"ש צריך להיות כאדם המקבל פני מלך, ואמנם כ"ה ברש"י שלפנינו, אולם הרא"ש כתב שרץ ברשות למהר לטרוח ולהכין לכבוד שבת עכ"ל, ובהג"א שם הביא מהא"ז (כ"ק אות קס"ד) שהביא כן מפרש"י וז"ל פירש"י ז"ל כאדם

ואשר לכן הרץ קודם לכן הרי הוא רץ ברשות.

אלא שלפי"ז נראה יותר דאי"ז תלוי דוקא בזמן ביהש"מ כדברי החו"י, רק נכלל בזה כל שהוא לצורך היותו פנוי בזמן קבלת השבת [והרי גם נצטוינו על תוספת שבת קודם ביהש"מ], ובאמת בפיה"מ לא הזכיר הרמב"ם זמן בין השמשות ורק בהלכות העתיק כדינא דגמ', וצ"ע להלכה. ועיין בביאור הלכה סי' ר"ג שכתב די"ל דלא פטרוהו מההיזק כי אם לפנות ערב שהזמן דחוק ואין לו פנאי לעיין ולשמור את עצמו בעת הריצה שלא יזיק ע"כ, ולכאורה משמעות לשונו היא דהיינו גם סמוך לביהש"מ, כל שהוא לפנות ערב והזמן דחוק מלהתבונן על מעשיו שלא יזיק, וצ"ע.

אם בכלל החיתר

כשרץ להפנות לקבל השבת

ג] והנה הסמ"ע בסי' שע"ח סקי"א דן בכה"ג שרץ בעסקיו לגומרם קודם השבת אם גם בכה"ג חשיב רץ ברשות, וכתב דלכאורה מדברי הרמב"ם משמע דגם בכה"ג חשיב רץ ברשות דהא סו"ס הוא רץ כדי להפנות לשבת, אולם כתב שמדברי הרמ"א שם שכתב דאם ידוע דאינו רץ אלא לשאר חפציו ולא שייכי ביה צורך שבת חייב כמו בחול עכ"ל משמע מזה דבכה"ג חייב, וכ"כ בתו"ט עיי"ש. ולכאורה א"כ מבואר ברמ"א דלא כהרמב"ם, ודין זה נאמר דוקא בכה"ג שהריצה עצמה היתה מכלל ההכנות לשבת ואילו לדברי הרמב"ם לכאורה לא שייך חילוק זה כלל, וכיון שהרמ"א לא פסק כהרמב"ם דהוי רשות כדי שיכנס לשבת כשהוא פנוי, א"כ שוב י"ל דהוי רק כזמן

גם נראה להעיר לפי דברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפיה"מ וכן הרע"ב כתבו דה"ה נמי בערבי יו"ט, והנה אי נימא דהוא משום טרדא גדולה שאין לו שהות, הרי יש לחלק דשאני ער"ש שלאחר מכן יהיה אסור בכל מלאכה ושפיר הוי טרוד טובא, משא"כ ערבי יו"ט דבעיקר המלאכות הנצרכות ליו"ט שרי גם אח"כ, וא"כ מנלן דגם בערבי יו"ט נאמר דין זה. אמנם לפי הטעם שכתב הרמב"ם דהוא משום שצריך שיהיה פנוי כשהשבת נכנסת, הרי כמו"כ בהל' יו"ט כתב הרמב"ם דדין הכבוד והעונג דיו"ט שוה לשבת, וא"כ אי"ז שייך בדוקא לאיסור מלאכה רק דין הוא לקבל פני השבת כשהוא פנוי, ובזה שפיר שוה שבת ויו"ט, וא"ש הרמב"ם לטעמיה. [וכ"ז אם הרמב"ם ס"ל דדוקא במצוה כזו שאין לו פנאי, ועי' להלן מהחס"ד שהוכיח מדברי הרמב"ם אלו דס"ל שכה"ה גם בכל ריצה דמצוה עיי"ש].

חנינא הוה מרקיד ואזיל מרקיד ואתי, אך אין ר"ל דדוקא בכה"ג רק אדרבה רבותא אשמעינן דגם זה בכלל רץ לכבוד שבת וכ"ש כשרץ להכנות השבת. וגם מפורש בנמוק"י דלא כהמרדכי דהוא דוקא מפני שאין לו שהות אלא ס"ל דכל שרץ לצרכי שבת פטור, וכמש"כ שם שהוא רץ ברשות לצורך המצוה דבעי למזבן צרכי שבת, וגם משמע להדיא דהיינו גם בזמן שמותר במלאכות גמורות וזהו עכ"פ ודאי זמן הרבה קודם ביהש"מ, ומדברי היש"ש נראה שהשוה שיטת הנמוק"י לאו"ז וא"כ גם להנמוק"י היינו מחצות.

אם יש ראייה איך קי"ל בזה לדינא

ה] והנה להלכה סתמו הרמב"ם והטושו"ע כנ"ל וכתבו בסתמא דהרץ והזיק בער"ש ביהש"מ פטור, ולא כתבו דגם קודם לכן פטור וגם לא כתבו דה"ה נמי בשאר מילי בשעת הדחק, אלא שיש להשיב ע"ז ולומר דהם סתמו כלישנא דגמרא וכמו ששם יל"פ דלאו דוקא וכמש"כ האו"ז ה"נ נימא בדבריהם, וגם במה שלא הביאו דין זה בשאר מילי דמצוה י"ל ג"כ דבער"ש מילתא דפסיקא היא ולכן כתבו הדין רק בכה"ג, אמנם זיל בתר טעמא מש"כ שהוא רץ ברשות וי"ל דה"נ כל שרץ לשאר מידי דמצוה, וצ"ע, אלא דעכ"פ בב"י וכן בלבוש הביאו דברי המרדכי הנ"ל דהיינו רק כשאין לו פנאי.

ועיי"ש ברמ"א שהעתיק מהנמוק"י בשם הרמ"ה שכתב ודוקא בסתם דתלינן דרץ לצורך שבת אבל אם ידוע דאינו רץ אלא לשאר חפציו ולא שייכי ביה צורך שבת חייב בהו כחול עכ"ל, ולעיל אות ג' הבאנו מהסמ"ע ותו"ט דהוכיחו מזה דלא כמשמעות הרמב"ם דגם כשרץ כדי להפנות לקראת שבת פטור אלא דוקא כשרץ לצרכי שבת פטור, ולכאורה דברי הנמוק"י בשם הרמ"ה הם בדוקא לטעמיה, דאם הפטור הוא מהטעם שכתב הרמב"ם

המקבל פני מלך כן צריך אדם לרוץ ולתקן כל צרכי שבת, ויש לי ללמוד מדבריו דלאו דוקא ביהש"מ אלא משעה שמתחילין לתקן כל צרכי שבת לאפות ולבשל ולצללות הוי רץ ברשות דהיינו מחצות היום ולמעלה שמתחיל היום להעריב הוי רץ ברשות עכ"ל, והוכיח כן מהא דב"מ מ"ב א' בהא דאמר שמואל כספים אין להם שמירה אלא בקרקע ואמר רבא ומודה שמואל בער"ש ביהש"מ, והקשה שם באו"ז (ב"מ אות קל"א) דפשיטא דביהש"מ אסור לחפור בקרקע, ולכן פירש דביהש"מ שם אין פירושו ספק יום ספק לילה אלא היינו מחצית היום ולמעלה שמתחיל היום להעריב מפני שצריך לעסוק בצרכי שבת וכו' עכ"ל², וה"נ הכא אין פירושו ביהש"מ ממש עכ"ד.

והיינו דהאו"ז הכריח גם כאן דביהש"מ לאו דוקא משום דביהש"מ אסור במלאכות דאורייתא, והרי כל צרכי שבת כוללים גם מלאכות גמורות כאפיה בישול וצליה (ועיין גם ביצה ב' ב' ובפרש"י), וע"כ דביהש"מ לאו דוקא אלא משעריב היום דהיינו מחצות. ולפי"ז נמצא דראיית הגמ' מדר' חנינא היא כפשוטו, דמדקאמר בואו ונצא לקראת שבת מלכה ש"מ דיש להקביל פניה כקבלת פני מלך, וכפרש"י הנ"ל דהיינו לרוץ ולמהר לטרוח להכין לכבוד שבת.

ודברי הג"א אלו בשם האו"ז הביאם גם הב"ח, אלא שלא העיר כדרכו דזה דלא כמש"כ הב"י בשם המרדכי, ולכאורה היה משמע דס"ל דלא פליגי וגם בדברי המרדכי יל"פ כן, אולם המהרש"ל ביש"ש (ב"ק פ"ג דין כ"ג) כתב להדיא דהאו"ז פליג אמרדכי, והכריע שם כהאו"ז, אלא דהוא פירש ראיית הגמ' מהא דר' חנינא לא כהמבואר באו"ז עפ"י רש"י וכנ"ל, אלא כמש"כ בנמוק"י בסוגיין (ט"ו ב') דכי האי נמי רהיט לצרכי שבת משום שהוא לכבודו כ"ש כשרהיט לצורך קיום שבת דכתיב בקרא עכ"ל, והיינו דגם לפי מה שגורס שם הנמוק"י כהר"ח דר'

2 ועיי"ש ברא"ש (ב"מ פ"ג סי' כ"א) שכתב דהיינו סמוך לערב ולא ביהש"מ ממש, והמרדכי שם כתב דהיינו מחצות ואילך והיינו כהאו"ז והביאוהו שם הב"ח (סי' רצ"א סק"ח) והש"ך (סקכ"ב).

והב"ח, ומעתה עלינו ליישב תמיהתו של הביאה"ל על כל הנך רבנותאי.

ובאמת שהיש"ש שם בתו"ד נחית ליישב קושיא זו וז"ל וא"כ נ"ל מש"כ האו"ז דוקא מחצי היום ומעלה היינו לענין זה דדיינא ליה בסתמא דרהיט לצרכי שבת דזיל בתר רובא דעלמא משא"כ קודם חצי היום דרובא דעלמא עסיק במלאכתן, אבל אי בריר לן דרהיט לצרכי שבת אפילו כל השבוע פטור דמצינו גבי שמאי הזקן שכל השבוע היה טורח לכבוד השבת, עכ"ל.³ אמנם נראה דלא שייך לומר כן רק המהרש"ל לשיטתו דפירש ראיית הגמרא מהא דר' חנינא דאפילו דבר זה בכלל כבוד שבת הוא וכמש"כ הנמוק"י וכ"ש שאר מילי דהכנה ממש, אולם לפי המבואר בדברי האו"ז דראיית הגמ' היא מההכנה לצרכי שבת כהכנה לקראת מלך, א"כ משמע להדיא דהיינו דוקא מהזמן שמכניס צרכי השבת, ואינו ענין לשמאי הזקן שטרח לכבוד השבת אך לא בהכנת המאכלים וכדומה, ובודאי לא אם רץ רק משום זריזין מקדימין וכדומה. ומעתה עלינו ליישב את האו"ז לטעמיה מאי שנא חצות מהשכמה וכמו שתמה הביאה"ל, וצ"ע.

ג. בטעם הפטור מתשלומין

מפני שרץ ברשות

מאי שנא הרץ בער"ש

דפטור משאר מו"ק ברשות

[ז] והנראה בכ"ז, דהנה בטעם הפטור האמור בגמ' ברץ בער"ש, לכאורה נראה דהוא ככל מזיק ברשות שמבואר שם בגמ', והיינו דבעלמא מי שרץ ברה"ר הוא משנה ולכן חייב אם הזיק, אמנם כשהוא רץ ברשות לא הוי משנה ולכן הוא פטור, והוי כמו הרשות דתנן שם לעיל דזה בא בחביתו וזה בא בקורתו פטורים שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך, ולהס"ד דגמ' היינו טעם פטורו, ורצו ללמוד מזה לכל מזיק ברשות

שאין לו שהות א"כ מה לי אם רץ לצרכי שבת ממש ומה לי אם רץ כדי להפנות לשבת, סו"ס ריצתו היא בבהילות מפני דוחק השעה כדי להפנות, ורק הרמ"ה שסובר דגם שאר צרכי שבת בכלל זה ולא רק בשעה שאין לו פנאי וכדאמרן, משו"ה כתב דהיינו דוקא ברץ לצורך המצוה אבל אם רץ לצורך אחר ואף כדי להפנות מ"מ אין לנו לפוטרו מאחר שעיקר הפטור הוא משום צרכי השבת ולא מפני שאין לו שהות. וא"כ מזה שהרמ"א פסק כדברי הרמ"ה יהיה מוכח שהרמ"א פסק גם בעיקר הדבר כהנמוק"י דביהש"מ לאו דוקא, ואולי אף כאו"ז והג"א דמחצות.

אמנם לפי מש"כ לעיל מהערוה"ש דאין דברי הסמ"ע מוכרחים, וגם דתיקשי לפי"ז מאי מיייתי מדר' חנינא וכנ"ל, ולא בא הרמ"א לאפוקי כל כה"ג שריצתו היא לצורך השבת, בין לצרכי השבת ממש ובין להפנות לקראת השבת, א"כ שוב אין ראיה מזה שפסק הרמ"א כהרמ"ה אף דהרמ"ה עצמו ס"ל דביהש"מ לאו דוקא, כיון דלא תלי זה בזה וכשנ.

קושיית הביאור הלכה על הזמן דחצות

[ו] והנה הביאור הלכה הנ"ל בס"י ר"נ תמה על דברי הג"א, דממה נפשך קשה מהו הזמן דמחצות, דאם הפטור דרץ בער"ש היינו גם ברץ לכל דבר מצוה א"כ ה"ה דפטרין ליה מהבוקר כדאיתא בשבת קי"ז ב' דישכים בבוקר לצרכי שבת וא"כ הוא רץ לדבר מצוה של צרכי שבת, ואף שיש לו שהות מ"מ לכל דבר מצוה יש מצוה בריצה כדאיתא בשו"ע סי' צ' סי"ב, ואם ס"ל דלא פטרין מהזיק רק ברץ שאין לו שהות א"כ גם מחצות ואילך עדיין אין הזמן דחוק, וסיים הביאה"ל ונכון לומר שמשמע זה לא העתיקוהו לדינא בחו"מ והעתיקו רק לשון הגמרא שם ע"ש עכ"ל. והוא פלא דהא נתבאר שאין ההג"א יחיד בדבר, רק כוותיה משמע גם בנמוק"י ושכן פסקו המהרש"ל

3 ועוד כתב שם ולא דוקא לשבת אלא אפילו לשום מצוה קלה היכא דבריר לן דרהיט בגינה פטור ולא נקרא משנה, דהוי רץ למצוה קלה כבחמורה והזריזים מקדימין למצוה ואין שייך לומר דיש לו פנאי עכ"ל.

תירץ דשאני הכא שרץ ברשות וכן דרכו ואין שם שינוי כלל וצ"ב כוונתו. וכע"ז הקשה גם הנמוק"י (ט"ו א') ואע"ג דקי"ל דכל שנתנו חכמים רשות והזיק חייב, שאני הכא שאין דרכן של בני"א להתבונן בדרכים עכ"ל, ואמנם תירוצו צ"ב, אך עכ"פ הן המאירי והן הנמוק"י תמהו מ"ש הכא מהמזיקין ברשות דמותר אבל חייבים לשלם ואילו הכא פטור לשלם, ולא תירצו דשאני בער"ש דמייירי רק בהזק ומשו"ה פטור ברשות, והיינו משום דפשיטא להו כדאמרן דדין זה נאמר גם בהזיק שאין הרשות פטור, ומשו"ה הוקשה להם מ"ש מהנך מזיקים ברשות⁴, אלא שתירוצם צריך תלמוד.

מה טעם אין מחייבים את הרץ והזיק ברשות מדין אדם המזיק שחייב גם באונס
 ח] ובאמת בהך דינא דהרץ בער"ש והזיק דפטור אף בכה"ג שמזיק וכדאמרן דגם זה בכלל הרשות, יש לתמוה עוד, דנהי ד"ל דריצתו היא ברשות וכנ"ל, אולם מ"ט פטור על מה שהזיק הרי אדם מועד לעולם ואפילו באונס. ואמנם גם בגמ' לקמן מ"ח ב' דבשניהם ברשות והזקו פטורים צריך להבין דבר זה, אך התם י"ל דהוא משום שעל דעת כן הולכים באופן זה ברה"ר, אך בנד"ד הא לא שייך לומר כן.

והנה בשטמ"ק בשם ה"ר יהונתן כתב שטעם הפטור הוא שהרי יש לו רשות לרוץ בדרך ועל הניזק היה להרחיק את עצמו, ועיי"ש דלכן פטור משום דלא הוי משנה, והנה מש"כ שעל הניזק להרחיק את עצמו כ"כ גם השואל בחוות יאיר הנ"ל אות ב', ועיין גם בחידושי רבי מאיר שמחה בסוגיין שכתב דהפטור הוא משום שהניזק היה צריך אז ליהרהר ממנו, אלא שכתב דלפי"ז היה צריך ליפטר גם בכה"ג שלא רץ אז לצורך שבת כיון דמ"מ היה על הניזק ליהרהר, והרי

שיפטר כמו המזיק אשתו בתשה"מ, [ורק דלמסקנא אין רשות פטור בכה"ג שהיה לו לעיין (ועיי"ש בתוס') ובמתני' פטור משום ששניהם הזיקו], וה"נ נראה לכאורה דהא דרץ בער"ש פטור היינו בגדר רשות כזו, וכן ריהטא לשון הטור ושו"ע סי' שע"ח דהביאו דין זה דרץ בער"ש בכלל הדין דרשות שניהם וכו' עיי"ש.

אכן צ"ע בזה, דהנה אמרין שם בד' מ"ח דשניהם ברשות פטורים אם הזקו וחייבים אם הזיקו, ועיי"ש ברש"י ותוס' בגדר הזיקו והזקו, וכתבו דבד' ל"ב מיירי בשניהם הזקו ולכן פטורים אבל בהזיקו אין רשות פטורת, וצ"ע דלכאורה באחד רץ ואחד מהלך הו"ל הרץ מזיק ולא הזקו ומ"ט פטור משום דהוי ברשות. וצ"ל דגם רץ לא חשיב מזיק כל שנתקל במהלך דממילא הו"ל תרוייהו הזיקו זה את זה, וכ"כ להדיא בנמוק"י, וכן משמע מפרש"י דמ"ח שם שכתב דמתני' דהכא איירי בהזקו ומשמע דגם אחד רץ ואחד מהלך הו"ל הזקו.

אולם אכתי קשה טובא, דהא בזה אחר זה ודאי שהאחרון חשיב מזיק ולא הזקו, ולהדיא כתב הנמוק"י דבער"ש פטור גם הרץ בזה אחר זה (והביאו גם התוי"ט), וכיון דהפטור ברץ בער"ש הוא משום דהוי ברשות מ"ט פטרינן ליה גם בכה"ג דהוי הזיק, וזו תמיהה גדולה.

ואמנם נראה שהראשונים כבר עמדו על קושיא כע"ז, דהמאירי שם כתב ואע"פ שכל אותן שאמרו מותרין וכו' אם הזיקו חייבים לשלם, דבר זה כך פירושו שרץ ברשות וכן דרכו ואין שם שינוי כלל עכ"ל. כלומר דהוקשה לו מאי שנא הך רשות משאר רשות דאמרין בדף ל' א' כל אלו שאמרו מותרין לקלקל ברה"ר אם הזיקו חייבין לשלם ור' יהודה פטור וקיי"ל כרבנן, וא"כ מ"ט ברץ ברשות בער"ש פטור, וע"ז

4 באמת דברי הנמוק"י תמוהים לכאורה, דמשמעות דבריו דמייירי אמתני' דזה בא בחביתו וזה בא בקורתו, ושם הרי מיירי ודאי רק בהזקו ומה הוקשה לו הרי פירש שם כדאיתא בגמ' דתרווייהו עבדי למעשה אהדי, ולכן צ"ל דקאי אכולה מתני' שהביא שם הרי"ף קודם לכן, וכלל שם גם מתני' דאחד רץ ואחד מהלך ושהעמידוהו בער"ש, וע"ז הוקשה לו כקושיית המאירי, כנ"ל לכאורה וצ"ע.

לדידיה עיקר הפטור הוא מה"ט דהוי ברשות.

מעשה הן אמת שלדברי הגרמ"ש והשואל בחו"י הוי פטור מאונס משום דשאני הכא שעל הניזק להרחיק את עצמו, אולם לפי מה שנתבאר מדברי הראשונים דאין הפטור מהאי טעמא, וכפי שגם נפסק ברמ"א דהפטור הוא רק בכה"ג שרץ לצרכי שבת, א"כ קשה מ"ט פטור והרי קי"ל דאדם אינו נפטר משום אונס.

ועיין בחוות יאיר שם שהשיב על דברי השואל שתמה כן, וכתב דהטעם דפטור אף דאדם חייב גם באונס הוא משום דהו"ל כאילו רץ ברשות שלו עיי"ש, [וכן משמע קצת בסמ"ג מ"ע ע' עיי"ש], ולדבריו לא סגי במה דלא חשיב משנה כדי לפוטרו דסו"ס אדם חייב באונס, אולם מדברי הראשונים הנ"ל משמע דהא גופא שעושה ברשות ואינו משנה סגי בזה לפוטרו, וא"כ צריך עיון מ"ט באמת נפטר משום רשות ולא אמרינן דאדם מועד לעולם וחייב גם באונס ומאי איכפ"ל דרץ ברשות.

ועיין ביד המלך פ"א מחובל ומזיק הי"א שכתב דהכא הפטור הוא באמת משום שהוא אנוס, רק דבעלמא אדם מועד לעולם וחייב גם באונס, משא"כ בכה"ג שהמזיק רץ ברשות והניזק בהליכתו היה שותף בנזק אז שייך לפוטרו משום פטור אונס, עיי"ש בארוכה דביאר דטעמא דאדם חייב באונס אינו משום דגזה"כ הוא דמרבין אדם לחיוב אונס, אלא משום דבעלמא הא דרחמנא פטריה לאונס היינו רק פטור אך לא להפסיד לאחר מחמת אונס דיליה, ולכן בכה"ג שנעשה הנזק ע"י שניהם שפיר הדר פטורא דאונס גם באדם המזיק עיי"ש. אולם יסוד דבריו הוא חידוש גדול בחיובא דאדם המזיק באונס⁵, דהא בפשוטו הא דאדם חייב גם באונס הוי ילפותא ממש

להלכה פסק הרמ"א כמ"ש"כ הנמוק"י בשם הרמ"ה דבכה"ג חייב, ועיי"ש מש"כ בזה.

אמנם זה קשה רק לפי הבנתם שכל עיקר הפטור אינו אלא משום דעל הניזק היה אז ליזוהר, אולם בדברי ה"ר יהונתן אין לזה הכרח, די"ל דאין הפטור רק משום שעל הניזק היה מוטל ליזוהר, אלא עיקר הפטור הוא כפשטות הגמרא משום שעושה ברשות, ורק דממילא נאמר בזה שעל הניזק להרחיק את עצמו, ושפיר י"ל גם לפי"ז כמו שפסק הרמ"א דהיינו דוקא בכה"ג שרץ ברשות אבל אם רץ לצורכו לא סגי לפוטרו מהטעם שבזמן זה על הניזק היה להרחיק את עצמו.

ותדע דכן הוא, שהרי הגאון ר' מאיר שמחה זצ"ל לפי דרכו הכריח דהיינו דוקא בער"ש דהכל יודעים שזמן ריצה היא, אבל לשאר דבר מצוה אף לפיקו"נ לא אמרינן כן [ודלא כשלטה"ג הנ"ל דבכה"ג ודאי פטור], אמנם מדברי ה"ר יהונתן משמע דכל צרכי מצוה בכלל, שהרי לדבריו ביהש"מ לאו דוקא רק כל שעסוק בצרכי שבת דרך הוא לרוץ לזה, ומשמע דהיינו משום דהוי דבר מצוה ולא משום שהכל יודעים זה כיון דלא מיירי בביהש"מ, וע"כ צ"ל דעיקר הטעם לדבריו הוא כדאמרן דאף שאין לניזק להעלות על דעתו שעוסק אז בצרכי שבת מ"מ כיון שהתירו לו לרוץ הוא פטור וממילא אמרינן שעל הניזק להרחיק את עצמו, אך עיקר הפטור הוא משום שרץ ברשות.

ועיין גם בנמוק"י שמבואר בדבריו דהפטור הוא כמשמעות פשט הגמרא מפני שרץ ברשות, וכמ"ש"כ שפטור משום דרץ לצורך המצוה ומשו"ה לא חשיב משנה, וכן מבואר בדברי המאירי הנ"ל דמה"ט לא חשיב משנה, והיינו דבזה גופא סגי כדי לפוטרו, ולפי מש"נ גם בדברי ה"ר יהונתן אין הכרח דפליג עלייהו רק שפיר י"ל דאף

5 והן אמת לדבריו אפשר לבאר שיטת הרמב"ן הנודעת בב"מ ד' פ"ג דאדם חייב אף באונס גמור, אשר דבר זה צ"ב איך אפשר לחייב אדם על היוזק הנעשה ברוח שאינה מצויה כרוחו של אליהו כמ"ש"כ שם, ולדברי היד המלך א"ש, דסו"ס כיון שהזיק לאחר לא שייך לומר בזה פטור דאונס, אולם מאידך הרי מהא דהתוס' כ"ז ב' ד"ה ושמואל ושאר ראשונים שפטרו לא רק באונס גמור אלא גם חילוק בין אונס כעין גניבה דפטור

בעלמא, אלא דהא גופא צ"ב מ"ש רשות בי"ד בסתמא מרשות בי"ד למצוה, וגם צ"ע היכן מצינו שהיתה לר"י תקנה מיוחדת לפטור נזקי נר חנוכה, וכ"ז צ"ב.

ומבואר מזה דאם לא היה אפשר לו לשמור על הנר הרי שממילא נכלל בעיקר הדין והמצוה של הדלקת הנר גם פטור אם הזיק, דכיון דאדעתא דהכי ציוו לקיים המצוה בהכרח שגם פטרוהו.

בכלל הדין לרוץ לכבוד השבת

נכלל גם הפקעה משם מו"ק

[י] ומעתה נראה דגם כל עיקר הפטור ברץ בער"ש שהוא מפני שרץ ברשות, היינו משום דזה גופא נכלל במה שנצטוונו לרוץ להכנת צרכי השבת, דכיון דילפינן מדר' חנינא שמצוה למהר להתעסק בצרכי שבת הרי שממילא כל שמזיק במרוצתו זאת לא שייך לחייבו על כך, והרי ע"כ מיירי הכא בהיזק כזה שנעשה מחמת מרוצתו שלא היה יכול לעצור עצמו שלא יזיק בריצתו, וכיון שההיזק בא ע"י מרוצתו שנצטוה עליה הרי הוא פטור.

והביאור בזה נראה, דהנה אדם שמירת גופו עליו, וכשאינו שומר עצמו שלא יזיק הרי הוא בכלל המזיקין וחייב, ומה"ט גם אסור לאדם לרוץ ברה"ר באופן כזה שלא יוכל לעצור עצמו מלהזיק, וכמש"כ הרא"ש בתשו' (כלל ק"א אות ה') וז"ל שאין לו לרוץ ברה"ר אפילו אדם ברגליו אלא כדי שיכול לעמוד כשירצה, כדאיתא בב"ק תניא איסי בן יהודה אומר רץ חייב מפני שהוא משנה עכ"ל, ומבואר דהשינוי בריצתו הוא מה שמעמיד עצמו באופן כזה שאינו יכול לשמור עצמו מלהזיק, וזהו מכלל חיוב שמירת גופו עליו, וכן עיין בלבוש סי' שע"ח סעי' ז' שכתב ואין לאדם רשות לרוץ ברה"ר

מפצע תחת פצע לחייב אונס כרצון ובכל גיוני מחייבין גם באונס, וא"כ הדק"ל מה יענו הראשונים מ"ט פטרינן הכא ברשות הרי סו"ס הרשות היתה לרוץ ולא להזיק ומה שהוא אונס ע"י הריצה אי"ז טעם לפטור אדם, וצ"ע"ג.

ועיין גם בחסדי דוד על התוספתא (פ"ב ד"ה שנים) דלאחר שכתב דהפטור הוא בכל דבר מצוה, וכ"כ גם בדעת הרמב"ם והשו"ע⁶, כתב דהפטור הוא משום דרץ ברשות מקרי ואע"ג דליכא טרדא דלאו בטרדא תליא פיטורא אלא במאי דעביד ברשות, עכ"ל, ומבואר בדבריו דהפטור הוא משום הא גופא שרץ ברשות ואי"ז פטור מחמת שהוא אונס, דהא אף אם אינו אונס דלא היה טרוד כלל מ"מ כיון דרץ לדבר מצוה פטור משום דעביד ברשות, אך דבריו צ"ב דא"כ מ"ט באמת פטור אי לאו משום דאונס הוא.

במעם פטור רשות מצוה

ט] ואשר נראה בזה, דהנה בגמ' בדף ל' א' הקשו דמתני' דחייבו את המוציא זבלים ברשות אתיא דלא כר' יהודה שפטר את המדליק נר חנוכה בחוץ מפני שהוא ברשות מאי לאו משום רשות בי"ד לא משום רשות מצוה, ולהלכה קי"ל (רמב"ם פי"ד מנזקי ממון הי"ג ושו"ע סי' תי"ח סי"ב) דחייב גם בנר חנוכה משום שהיה לו לשמור, אבל בלאו הך טעמא מבואר דפטור, ותמוה מ"ט יפטר משום רשות מצוה ומה ענין זה לפטור מנזקיו, דבפשטו לא משמע שהיה בזה לר' יהודה דפטר תקנה מיוחדת לפטור, ואמנם רש"י שם פירש דהיינו משום רשות בי"ד דמצוה משא"כ הנך דהוא רשות ב"ד שלא דמצוה, ולפי"ז מבואר דלר"י היה בזה היתר ורשות בי"ד אלא שחלוק מרשות בי"ד

לאונס כעין אבידה דפטור, והרי להיד המלך מה שייך חילוק זה מאחר דאונס רחמנא לא פטריה מחיובו לחבירו, וגם משמע מהתוס' בכ"ד (ע"י תוס' ב"ק כ"ח ב' ד"ה ואונס ועוד) דפצע תחת פצע הוי ילפותא ממש לחייב אדם המזיק באונס ודלא כהיד המלך, וצ"ע.

6 אלא שהוקשה לו מדברי הרמ"א דמשמע דהיינו דוקא לצרכי שבת, ולמש"כ לעיל מהערה"ש א"ש גם בדעת הרמ"א. אמנם לדבריו הרמב"ם והשו"ע פסקו דלא תליא במה שאין לו שהות רק במה דטריד טירדא דמצוה, והרי בב"י הביא דברי המרדכי וכן בלבוש, וצ"ע.

לפי"ז הרץ ברשות

לא חשיב כלל אדם המזיק

יא] ולפי"ז מבואר ומיושב היטב מש"כ הראשונים דהוא פטור משום דלא הוי משנה ויש לו רשות על כך, ותמהו האחרונים כנ"ל דהא סו"ס יסוד הפטור הוא משום דהוי אונס ואדם חייב באונס, אמנם למש"נ דשאני הכא שאין הפטור משום דהוי ברשות גרידא, רק דבכה"ג הותר לו להעמיד את עצמו באופן כזה שאינו יכול לשמור עצמו מלהזיק, הרי ששוב אין לחייב בכה"ג גם אדם המזיק, ואין הפטור מחמת אונס רק דבכה"ג לא חשיב כלל אדם המזיק וכש"נ.

ולפי"ז נמצא דחלוק רשות דאדם המזיק בער"ש מרשות דעלמא, דברשות דעלמא אין זה היתר בהזיק עצמו רק דהותר לו לעשות מעשה כזה שבעלמא הוא אסור משום שהוא בכלל שמירת נזקיו ובאופנים אלו הותרו, משא"כ בהיתר דער"ש מאחר דהיתר הוא בריצה עצמה, ממילא ע"כ שנאמר היתר והפקעה בעיקר המזיק שבזה וכש"נ.

ומעתה נראה ליישב גם מה שתמהנו לעיל לפי המבואר בפשטות הגמ' דרשות דהכא היינו ככל היתרא דרשות, והרי לא נפטר ברשות רק בהזק ולא בהזיק, ואילו בער"ש מבואר בנמוק"י דגם בזאח"ז דהו"ל הזיק פטור, וגם עיקר הדבר דרץ פטור יתכן דחשיב כהזיק ומ"ט פטור. ולמש"נ מבואר היטב, דאף דרשות דהכא ביסודה הוי כשאר רשות, אולם כיון דהוי היתר בעיקר ההזיק ממילא מוכרח מזה דהוי היתר במזיק גופא, ולכן שוב אין לחלק בזה בין הזק להזיק דבכל גווני לא חשיב בכה"ג אדם המזיק ומשו"ה פטור.

שמתוך שהוא רץ לא יוכל לזהר ומזיק את הפוגעים בו, ובסעי' ח' כתב אחד ברשות ואחד שלא ברשות כגון אחד רץ ואחד מהלך והזק המהלך ברץ חייב שלא היה לו לרוץ ברה"ר שמתוך הריצה לא יוכל לזהר וכו', ומבואר בדבריו כש"נ.⁷

ולפי"ז נמצא שכאשר התורה מצוה על האדם לרוץ, הרי שבהכרח נכלל בזה ממילא דלא הוי אז בכלל אדם המזיק, דהרי כשאדם רץ יש בכלל זה גם אופן שמזיק במרוצתו כיון שאינו יכול להעמיד את עצמו שלא יזיק במרוצתו, ואשר לפי"ז נראה דזהו גופא דברי איסי בן יהודה, דקאמר דבחול הרץ חייב מפני שהוא משונה, והיינו כמבואר בדברי תשו' הרא"ש דכיון שאין לאדם רשות רק להלך ברה"ר ולא לרוץ ממילא אם הזיק בריצתו הו"ל בכלל אדם המזיק וחייב, וע"ז אמרו דמודה איסי ברץ בער"ש ביהש"מ שהוא פטור מפני שרץ ברשות, כלומר דכיון שהותר לו אז לרוץ תו לא הוי בכלל מזיק ומשו"ה פטור, וע"ז הביאו מהא דר' חנינא דיש לו לאדם למהר להכין ולקבל את השבת וכיון שהוא מצווה על כך ממילא לא חשיב מזיק כלל ופטור.

ויסוד הדבר דברשות לא חשיב כלל מזיק כ"כ גם בחזו"א ב"ק סי' ד' אות ב', ועיי"ש שהאריך בזה (וע"ע בחידושי הגר"ח פ"ג משכירות ובגליונות החזו"א שם), אמנם למש"נ י"ל דשאני רשות דהכא משאר רשות דעלמא, דרשות דעלמא מהני רק דלא להוי משנה אבל לגבי ההזיק עצמו שפיר חשיב מזיק [והטעם דמ"מ פטור בהזקו נתבאר לעיל], משא"כ רשות דהכא הוי רשות על ההזיק עצמו שהרי יתכן שיזיק ע"י ריצתו, וממילא דגם אם הזיק לא הוי כלל בגדר מזיק וכש"נ.

7 ודלא כמש"כ באמרי משה סי' כ"ט אות ד' בהג"ה דבכה"ג לא הוי אדם המזיק אלא בור, ובדברי הרא"ש והלבוש משמע דבהא גופא שהוא רץ הו"ל בכלל אדם המזיק. וכל עיקר דברי האמרי משה צ"ע, דמדבריו נראה שפירש דבהזקו לא חשיב שעושה מעשה כלל ולכן לא חייבו אלא מטעם בור עיי"ש, אמנם מלבד שעיקר דבריו הם דלא כהתוס' ל"א א' ד"ה אמר רבא שכתבו דבכל גוונא חשיב אדם המזיק ואף בעומד במקומו עיי"ש שהוכיחו כן ממתני' דעמד בעל קורה, אולם גם בלא"ה צ"ע, דהרי בהזקו ודאי דחשיב מעשה דיליה כיון דגם בהזקו עשו מעשה רק שהוא באופן דחשיב הזקו, וחשיב ברשות כל זמן דלא הוי הזיקו, וא"כ מ"ט לא יחשב כאדם המזיק.

משא"כ כשהוא רץ דהו"ל אדם המזיק, ברור הדבר דהיזק כזה שאפשר למונעו גם כשהוא רץ ודאי חייב, ורק מיירי בהיזק כזה שקשה למונעו, ולכן עצם נתינת רשות זהו פטור מתשלומין, ולא דמי לנר חנוכה וכדומה [דיכול לשומרו]. ועפ"י הדברים שכתבנו יכולים להבין מש"כ בראשונים דאם רץ לכבוד עצמו ולא לכבוד שבת דשפיר חייב ע"כ.

והנה יסוד דבריו הוא כש"נ דכיון שהותר לרוץ ואינו יכול לשמור עצמו בריצתו הרי שבהכרח שנאמר בזה גם פטור, ושאי משאר רשות דיכול לשמור עצמו מההיזק, אמנם מה דמשמע מתחילת דבריו כאילו היתה ע"ז תקנה מיוחדת יל"ע דהיכן מצינו דבר זה, ובגמ' אמרו רק דכיון שמצוה לעשות כן ממילא הוי ברשות, רק יל"פ דזה גופא נאמר בדין הריצה וכמש"כ בסו"ד "דעצם נתינת רשות זהו פטור מתשלומין", ולכן בנר חנוכה שיכול לשמור לא נאמר בזה הך פטורא לרבנן, והן הן הדברים שנתבארו בס"ד.

ד. ביאור השיטות בדין הרץ בערב שבת

סיכום השיטות בפטור הרץ בערב שבת וביאור הסוברים דהיינו דוקא בערב שבת בין השמשות

יג] ואשר לפי כל זה הדרן לקמייתא למה שנחלקו רבנן קמאי ובתראי בפטור של הרץ בער"ש ביהש"מ, ונחזור השיטות בקצרה; לישנא דגמרא הוא דהיתר זה נאמר בער"ש בין השמשות וכן העתיקו הרי"ף והרמב"ם והטושו"ע, המרדכי כתב (והביאוהו הגה' מ"י' והב"י והלבוש) דהיינו דוקא בערב שבת ולא במצוה אחרת, והעונג יו"ט כתב דדוקא הכא שהריצה גופא מצוה משא"כ היכא דהוי הכשר מצוה, אולם בל' המרדכי מבואר דהא דשאני הכא הוא משום שאין לו פנאי, וא"כ כל דמי לזה י"ל דג"כ פטור וכ"כ שלטה"ג לענין רץ להציל בפיקו"נ. בחו"י מבואר דהיינו דוקא בזמן קצר כזה של ביהש"מ גופא, אולם לפי טעם הרמב"ם

ביאור תירוצי המאירי והנמוק"י לפי"ז

יב] ונראה דזהו ביאור דברי המאירי במה שתיירץ דדבר זה כך פירושו שרץ ברשות וכן דרכו ואין שם שינוי כלל עכ"ל, ולמש"נ כונתו דשאני הכא דכיון שיש לו רשות על הריצה עצמה, הרי שכך דרכו ואין בזה שינוי כלל כלומר דלא הוי בכלל מזיק כיון דדבר זה מוטל עליו לעשות ולכן לא חשיב שינוי כלל, ושאיני מפותקין ביבותיהן ושאר מילי דרשות דאף שהותר לו לעשות דבר זה שיכול לבא לידי היזק אולם אם היזק שפיר חשיב מזיק כיון שלא הותר לו ההיזק עצמו, משא"כ בריצה דהותר לו בדין המזיק גופא וכש"נ.

וכן מה שהנמוק"י שם תירץ שאני הכא שאין דרכן של בנ"א להתבונן בדרכים עכ"ל, אשר תירוצו צ"ב, למש"נ נראה דכונתו היא כדאמרן, דכיון שאין אדם מתבונן בדרכים וכ"ש כשהוא רץ א"כ כשהותר לו דבר זה הרי שבהכרח גם פטורוהו וכש"נ, ואף שלשונו דחוק קצת מ"מ לפי הענין כנלענ"ד לבאר דבריו (דבלא"ה הם תמוהים וכדלעיל הע' 4).

ולפי"ז מבואר גם מש"כ החסדי דוד דכל שרץ לצרכי שבת פטור דרך ברשות מקרי ואע"ג דליכא טרדא דלאו בטרדא תליא פיטורא אלא במאי דעביד ברשות, עכ"ל, כלומר דכיון דיסוד הפטור הוא משום דהריצה היא בהיתר א"כ אף שאינו טרוד כ"כ י"ל דכיון דסו"ס הוא רץ מחמת צרכי השבת שוב לא הוי בכלל מזיק וכש"נ [אף דמסתבר שלא פטר בכה"ג שהיה יכול למנוע הנזק תוך כדי מרוצתו].

ובעיקר הדבר ראיתי לאדמו"ז מרן הגרש"ז זצ"ל שכתב כן (ונדפס בחידושי מנחת שלמה בסוגיין) וז"ל נראה ברור שהיתה תקנה מיוחדת לפטור אותו, כי א"א לומר מפני שזה ברשות, כי זה רק לר' יהודה (ל' א'), וגם לר"י אמרנו שזה רק באש ובור ולא באדם המזיק. ובטעם הדבר נראה, דבפותקין ביבותיהן נתנו לו רשות והוא יכול לשמור אם ירצה או ישלם אם יהי' היזק,

ביאור וישוב השיטות

דפטור מחצות היום בערב שבת

יד] ונראה דגם שיטת האו"ז ודעימיה דס"ל דאין הפטור משום שאין לו פנאי רק כל שרץ לצרכי שבת הוא בכלל פטור זה, שיטה זו מתפרשת ג"כ שפיר לפי"ז, די"ל דס"ל דכיון דמשמעריב היום מחצות בער"ש צריך אז להתייחד בעסקיו לצרכי שבת, א"כ גם הריצה עצמה היא לצרכי השבת, דכיון שמצוה היא לטרוח אז ולהתעסק בצרכי השבת כקבלת פני מלך, ובכלל זה גם הריצה לצרכי השבת, מעתה הרי גם זה בכלל היתר שלא ישמור אז האדם את גופו מלהזיק וממילא גם פטור אם הזיק. ואם כי אין בכלל זה ריצה לכל מצוה כאשר כתב היש"ש, וכש"נ לעיל דלשיטת האו"ז בפירוש ראיית הגמ' מר' חנינא אין לזה מקור, אולם מיהא כל שהוא בכלל ההכנה המחוייבת לשבת הר"ז בכלל המצוה וממילא הוי גם בכלל הפטור.

ולפי"ז נראה ליישב גם מה שתמה הביאה"ל דמ"ש חצות מהשכמה הא הכלל מצות הכנה לשבת, ואם רק משום שאין לו פנאי הרי היינו רק סמוך לחשכה ולא יותר עכ"ד, אמנם הרי האו"ז דימה דין זה לדין המפקיד אצל חבירו כספים בער"ש דמחצות כבר אי"צ להטמינם בקרקע, ונראה מדבריו דמחצות היום שמתחיל היום להעריב אז הוא הדרך שבני אדם טורחים לצרכי השבת, והיינו דאף שיש מצוה להתחיל להכין צרכי שבת כבר בבוקר וכתמיהת הביאה"ל, מ"מ הרי אין חיוב לאחר שהשכים והתעסק בצרכי שבת שלא להפסיק מכאן ואילך ולהתעסק כל היום בצרכי שבת, רק צריך להתחיל בהכנה זו בהשכמה ואח"כ יכול לפנות גם לשאר עסקיו, ורק מחצות ואילך יש להפנות משאר עסקיו ולעסוק בצרכי שבת.

מעתה הרי כיון דבבוקר אין זה שעת הדחק ומה שהוא רץ הוי זה כשאר ריצה למצוה בעלמא ולא מעיקר דין ההכנה שבהשכמה, והרי להאו"ז נתבאר דזה אינו בכלל הכ דינא ודלא כהיש"ש, ורק במקום

שיהיה אז פנוי יל"ע וגם בפיה"מ לא כתב דוקא ביהש"מ, ומלשון הביאה"ל נראה דכולל גם סמוך לחשיכה. הסמ"ע כתב עפ"י הרמ"א דהפטור דוקא כשרץ לצרכי שבת ממש, אולם הערוה"ש כתב דגם כשרץ כדי להפנות לשבת מודה הרמ"א דפטור.

שיטת האור זרוע (הביאו הג"א והב"ח) דלאו דוקא ביהש"מ אלא מחצות היום ג"כ פטור כל שרץ לצרכי שבת, וכ"כ הנמוק"י דכל צרכי שבת בכלל וכ"ש הוא מהריצה של קבלת פני השבת, וכ"כ בשטמ"ק בשם ה"ר יהונתן, והמהרש"ל כתב דפליג אמרדכי והכריע כהאו"ז, וס"ל דה"ה לשאר מצוות כל שרץ לצורך המצוה פטור, וכ"כ החסדי דוד.

והנה שיטת הסוברים דהוי פטור רק ברץ בבין השמשות מבואר היטב לפי מש"נ, דכיון שנתבאר דאי"ז פטור כרשות דעלמא רק דהוא מוכרח מעיקר הדין של מצות הריצה בער"ש, מעתה כל שאי"ז ממש בכלל דין זה י"ל דאף דהוי כשאר רשות דעלמא אולם סו"ס הוי אדם המזיק דחייב גם באונס, ורק מה שנכלל בדין זה הוא דהוי פטור והפקעה משם המזיק גופא וכש"נ.

ומעתה י"ל דגם מה שנחלקו הפוסקים בגדר הרשות הפוטרת בזה נחלקו בגדר זה גופא, אם הא דאמרינן דבכה"ג לא חשיב אדם המזיק היינו דוקא כשהריצה עצמה היא מצוה דרק אז אמרינן דממילא גם ע"כ נפטר מהנזק משא"כ במקום שאין הריצה אלא הכשר מצוה לא הוי הפקעה מההזיק (וכשיטת העוניו"ט), או די"ל דגם בכל ריצה אמרינן כן דכיון שאין לו פנאי ובהכרח עליו לרוץ לדבר המצוה הרי שבהכרח הופקע אז משם מזיק, אבל אם יש לו פנאי שוב לא אמרינן כן (וכשיטת המרדכי ודעימיה), וגם יתכן דבעי דוקא שתהא הריצה עצמה לצרכי השבת דאז הוי הפקעה מהשם מזיק ידידיה אבל אי לא"ה עדיין בכלל אדם המזיק הוא (כהסמ"ע), אך גם יתכן דכיון שרץ להיותו פנוי לקבלת השבת כאשר נצטוה על כך, הרי שממילא גם ריצה זו פוטרתו משמירת גופו ופטור (וכהערוה"ש).

יהונתן דלאו דוקא ריצה לקבלת שבת אלא פטור גם בכל ריצה שהיא לצרכי שבת וכ"ש הוא, הרי דלא מסתבר לכאורה לחלק בזה, אמנם אם ראיית הגמ' היא כפי המבואר ברמב"ם דהיינו שרץ כדי שיהיה פנוי לקבל השבת, ונתבאר לעיל אות ב' שדבריו המרדכי ע"כ מתפרשים כדבריו, א"כ יש לדון אם נאמר פטור זה רק באופן כזה של ריצה.

והנה אם היינו נוקטים דהוי תקנת חכמים לפוטרו מסתבר דאין לחלק בזה, דכל שנתעסק בצרכי שבת בשעת הדחק פטורוהו, אמנם אם נימא ככל מש"נ דהוי פטור הנובע מהדין של הריצה עצמה, א"כ הרי לשיטת המרדכי לא שייך פטור זה רק בריצה עצמה, כיון שלא נצטוו רק לרוץ לצרכי שבת ולא שהותר אז שלא להשמר מכל ההיזקים, ואף אם ננקוט כמש"כ הערוה"ש דגם אם רץ כדי להפנות מצרכי חול הר"ז בכלל דברי הרמב"ם, מ"מ הרי לא נאמר כן בגמ' רק לענין ריצה וכל שבכלל זה הזיק הרי הוא פטור, אבל בשאר מילי הרי הוא ככל מתעסק במצוה שחייב אם הזיק בהתעסקותו, וצ"ע.

ב. הרץ כדי להספיק להיות מוכן לקבלת השבת.

נראה דתליא בטעם הרמב"ם וה"ר יהונתן והנמוק"י, דאי נימא כמש"כ הרמב"ם דהפטור הוא כדי שיכנס שבת והוא פנוי, א"כ בין אם רץ להפנות מעסקיו ובין אם רץ להיות מוכן לקבלת שבת הרי הוא פטור, [ולכאורה נראה דה"ה אם רץ להתפלל מנחה כדי להספיק לקבל השבת עם הציבור וצ"ע], אמנם לפי ה"ר יהונתן והנמוק"י דרך נתחדש בגמ' דגם זה בכלל הכנה דשבת, א"כ הבו דלא לוסיף עלה ורק אם רץ תוך כדי קבלת שבת גופא חשיב רץ ברשות [וכ"ש אם רץ לצרכי שבת ממש], אבל אם רץ כדי להיות מוכן לקבל השבת אין לנו מקור לפוטרו, וצ"ע.

שיש בריצה עצמה ענין והיא בכלל המצוה אז אמרינן דין זה, ולכן רק מחצות ואילך דאז צריך להפנות מעסקיו ולהתעסק בצרכי שבת ממילא חשיב אז ריצה זו בכלל ריצת ההכנה לקבלת פני השבת, משא"כ בשחרית שאין זה שעת הדחק ויכול לעסוק בזה גם במתון, א"כ גם כשרץ אי"ז בכלל ריצה של המצוה רק שהוא רץ מחמת רצונו לקיום המצוה באופן זה, ותו אי"ז בכלל ההיתר שהתירו לאדם שלא לשמור עצמו מלהזיק וכש"נ.

ה. העולה לפי הדברים שנתבאר

פרטי דינים העולים לפי כל האמור

טו] העולה להלכה לפי המבואר עד הנה, דבשו"ע לא מפורש להדיא אם קיי"ל כאו"ז דפטור מחצות והיינו גם כשיש לו פנאי רק שהוא זמן טירחה, או כהמרדכי דרק כשרץ בביהש"מ [או אף סמוך לו מעט] כשאין לו פנאי אז הוא דפטרינן ליה, ואף שהיש"ש והב"ח פסקו כהאו"ז מ"מ הב"י והלבוש פסקו כהמרדכי. ונראה דעכ"פ כהיש"ש דס"ל דהוי היתר ופטור בכל מצוה שרץ לה לא קיי"ל כן, משום דגם בשיטת האו"ז דקאי בהך שיטה הא נראה שלא פירש כדבריו לענין זה וכש"נ לעיל. גם נראה ודאי דלא קיי"ל כהשואל בחו"י והגרמ"ש דעיקר הפטור הוא משום שהיה לניזק ליהרר שלא יזוק, דהרי מהרמ"א הא מוכח לא כן. וגם מסתבר דלא נקטינן כהחו"י דביהש"מ ממש קאמר אלא כלשון הביאור הלכה הנ"ל דהיינו גם בזמן הסמוך ממש לשבת.⁸

ומעתה נבא לדון במה שפתחנו בתחילת הדברים, לדון באופנים שהבאנו שם וכדלהלן:

א. המזיק בין השמשות ע"י מהירות בהתעסקות בצרכי שבת אך לא ע"י ריצה.

לכאורה נראה דתליא בהא דיליף הגמ' מ'ר' חנינא, דאם נפרש כהנמוק"י וה"ר

8 ועיין לעיל אות ד' בהערה, דלענין המפקיד כספים בער"ש נפסק להלכה דמחצות טריד, ועכ"פ סמוך לחשיכה כמש"כ שם הרא"ש, ושם לא מצינו חולק ע"ז בהדיא, ולכאורה יש מזה סמך לפסוק גם כאן כמשמעות הביאה"ל דעכ"פ גם סמוך לחשיכה אמרינן דינים אלו.

בער"ש הוי ברשות ולכן פטור, דיש לפרש דבר זה בכמה אנפי;

א. לשיטת העונג יו"ט מייתי הגמ' ראייה דיש לצאת לקבל את השבת וכגון ברקידה והיא גופא ממצות קבלת שבת, ולכן פטור כיון דגם הגמ' מיירי רק ברץ בכה"ג. אמנם מכל הראשונים והפוסקים מוכח דלא כדבריו.

ב. האור זרוע פירש עפ"י פרש"י דמייתי שצריך לקבל את השבת כמקבל פני מלך, ולכן צריך לטרוח להכין צרכי שבת ובכלל זה הריצה להכנות אלו.

ג. הנמוק"י פירש דכל הכנה לצרכי שבת בכלל וקאמרה הגמ' דאפילו ביהש"מ שכבר הכינו צרכי שבת מ"מ גם היציאה לקראת השבת היא בכלל היתר זה.

ד. ולשיטת המרדכי דההיתר נאמר רק משום שאין לו פנאי צ"ל כמו שפירש הרמב"ם דצריך להיות פנוי בשעת קבלת השבת ואם הזיק בריצה שרץ לצורך כך ע"ז נאמר הך דינא דהרץ בער"ש פטור מפני שרץ ברשות.

[ושו"ר מביאים בשם מהרש"ו בשער הכוונות (דרושי קבלת שבת א') שכתב וז"ל בענין קבלת שבת בשדה הנה דבר זה מפורש בגמרא דשבת בפ"ב ופי"ז והביאו הרמב"ם בפ' ל' דשבת וגם נתפרש בגמרא בבא קמא וז"ל ואם היה רץ בע"ש פטור מפני שהוא רץ ברשות, ושם אמרו בגמרא דר' ינאי כו' הו' אמרי בואו ונצא לקראת שבת מלכתא כו', ואין ספק כי אם הוא כסברת וכו' החושבים כי די בקבלת שבת תוך חצירו של אדם לא היו אומרים בואו ונצא, ונראה כי היו תוך העיר והיו מתחברים לצאת השדה לקראת השבת אורח הנכבד, וגם שא"כ למה יפטרו את הרץ בע"ש תוך רה"ר מן הנזקים כיון שאין ריצתו לתכלית יציאתו מחוץ לעיר, ובפרט כי עלה דההיא קאמר ההוא עובדא דרבי ינאי כו', עכ"ל. ויש לדון בזה לפי הנ"ל].

ברם להלכה נראה דבכה"ג פטור, דהא מיהא לגירסא דידן בפרש"י דהוא כאדם המקבל פני מלך (ולא כגירסת הרא"ש שהוא להכין צרכי שבת), הרי אין לחלק בין זה לשאר קבלת השבת, וגם לגירסת האו"ז דהיינו לטרוח לבואו הרי פירש דהיינו כלל לא כל שמתעסק לקבל פני השבת, וא"כ י"ל דה"ה כה"ג דפטור. וכיון דלהב"י קי"ל כהמרדכי ונתבאר לעיל אות ב' דע"כ פירש בגמ' כהרמב"ם, א"כ לדידיה פטור גם בכה"ג, ואף להב"ח דפסקינן כהג"א ואו"ז מ"מ הן גם לדידהו נתבאר דאין הכרח כהנמוק"י וה"ר יהונתן וא"כ שפיר י"ל דלהלכה פטור גם בכה"ג.

ג. רץ בבוקר לדבר שאין לו פנאי.

לכאורה לא מבעיא לשיטת המרדכי דלא נאמר הפטור רק בער"ש סמוך לחשיכה דנראה שהוא חייב בכה"ג, אלא גם לפי האו"ז והג"א הרי רק מחצות ואילך פטור, והן אמנם דהיש"ש כתב דה"ה גם בשחרית כל שרץ לצורך השבת, אולם הא נתבאר דנראה דלדינא לא קי"ל הכי, וא"כ לכאורה בכה"ג יהיה חייב.

אמנם נראה די"ל דגם זה פטור, דהא כיון שנתבאר דגדר הפטור הוא כל שהוא רץ לצרכי השבת שמחוייב להם, א"כ אי"ז דין דוקא מחצות רק כש"נ לעיל ליישב קושיית ביאה"ל על הג"א דרק מחצות הריצה היא בכלל ההכנה לשבת, וא"כ כ"ז רק בסתמא, משא"כ בכה"ג דבאמת אם לא ירוץ לצרכי השבת לא יהיה לו, י"ל דגם זה בכלל הכנה דשחרית ופטור, ויל"ע בכ"ז וכתבתי רק להעיר, וכן יש לדון בשאר אופנים הדומים לזה, וישמע חכם ויוסף לקח.



ביאור ראיית הגמ' מדר' חנינא

לפי כל השיטות

טז] ולפי כל האמור נמצא בביאור דברי הגמ' שהביאו מהא דר' חנינא דש"מ דלרוץ

הרב אברהם מרדכי קופרברג

בדין 'אחרריך' ונתן הראשון ליורשו ונתן יורשו לאחר והמסתעף

והנה בחידושי הר"ן (על מקור הדין בגמ' ב"ב קלז: ד"ה אפי' רשב"ג) כתב ב' סברות, וז"ל 'וטעמא דמילתא לפי שאומדין דעת הנותן שלא היה בדעתו שיוכל ליתנם לבניו דא"כ לא אהני ולא מידי כי אמר אחרריך, דמסתמא הראשון יתנם לבניו, אבל אין דרך ליתנם לאחר, משום טובת אחרים לא משוי נפשיה רשע. ועוד דמאי דאמר אחרריך לסלק יורשיו נחכוון, דהא אמ' ואחרריך איני רוצה שיזכו יורשיך אלא פלוני, ולפיכך אין הנותן רשאי ליתנם ליורשיו בכדי שיזכו בו אחריו'. והטעם הראשון כתב בסמ"ע (ס"ק ט"ו) והטעם הב' כתב הט"ז. ומ"מ לב' הטעמים הנ"ל עיקר הסברא הוא בדעת הנותן, שהנותן שנתן לראשון כוונתו שלא יוכל הראשון ליתן זה לאחר.

**ג' שיטות בסוגיא דכתובות דנתן לאשה
הוא כמי שפירש דאחרריך ליקני**

בעל לא ליקני

ויש לנו לבאר איך מועיל רצון המוכר והתנתאות, שלא יוכל הראשון למכור זה ליורשו. והנה ממש כעין דין זה מבואר בגמ' בסוגיא דכתובות (צ"ה:), דאמרינן בגמ' שם, נתן לאשה בחיי בעלה, דאף שבעל לוקח הוא, מ"מ אין הוא זוכה בזה, דבמה שנתן לאשה ואמר אחרריך לפלוני, הוא כאומר "אחרריך ליקני בעל לא ליקני". ונפסק דין זה בשו"ע ס"ח, וכשיתבאר לנו דינא דהגמ' כתובות שם, יתבאר לן ג"כ דינא דילן.

ובביאור דינא דהגמ' כתובות מצאנו ג' דעות, הובאו במחנה אפרים הל' זכיה ומתנה (סי' יא), דעת הריטב"א, דעת הרד"ך, ודעת המחנה אפרים, ונבאר הדעות אחד לאחד.

שיטת הריטב"א

הנה הריטב"א כתב וז"ל "אחרריך ליקני בעל לא ליקני, פי' והוה ליה כנותן נכסים

שאלה: א. ראובן (הנותן) נתן מתנה לשמעון (הראשון) ואחרריך ללוי (השני) ועמד שמעון (הראשון) ומכר המתנה לבנו יהודה (היורש), שהדין מבואר בשו"ע חו"מ סי' רמ"ח ס"ד שלא עשה כלום, ולא נפקע המתנה מהשני, מה יהא הדין אם עמד יהודה (היורש) ומכר המתנה ליששכר (אחר שאינו יורשו), האם פקע מתנת האחרריך ואחר מיתת הראשון ישארו הנכסים ביד יששכר (האחר), או שפקעו הנכסים מיד יששכר (האחר) וחזרו ללוי (השני).

ב. אם נימא שהועילה מכירת היורש לאחר, להפקיע הנכסים מיד השני, יש לדון האם מותר ליורש לכתחילה למכור המתנה לאחר, ולהפקיע המתנה מיד האחרריך.

ג. אם נתן הנותן המתנה לאשתו, ואחריה לבנו ולבתו, (שהוא הדבר המצוי), ועמדה האשה אחר מיתת בעלה, ונתנה המתנה לבנה שהוא גם בן הנותן, מה הדין אם מכר הבן הנכסים לאחר, ומה הדין בלא מכר הבן הנכסים לאחר.

ד. ומה הדין באופן זה אם מותר לבן לכתחילה למכור הנכסים לאחר.

ה. עוד יש לדון בכל אופן שמכר הראשון זה ליורשו, שאין המכירה מפקיעה מהאחרריך, מה יהא הדין אם עמד הראשון ואחר שמכר זה ליורשו מכר זה לאדם אחר שאינו יורשו, האם מפקיע אותו הלוקח מהאחרריך, או שאינו מפקיע מהאחרריך.

הטעם שאין המכירה ליורשו

מפקיע מהאחרריך

תשובה: הנה קודם שנדון בנידון הנ"ל, יש לנו לדון ביסודי הך דינא המבואר בשו"ע סי' רמ"ח ס"ד, שאין מועלת מכירת הראשון לבנו או ליורשו, מה הוא טעם דין זה.

קנין הבעל, וחוזרת המתנה לנותן, ובאופן זה צריך להיות הדין דאינו מגיע לאחר, דהא מבואר בגמ' (ב"ב קלו:): דבנתן לראשון ואח"כ לשני ולשלישי, דאם לא זכה השני לא זכה השלישי, דלא זכה השלישי אלא אחר השני, וא"כ באופן דילן, אם נימא דלא זכה הראשון, שוב לא זכה גם השני, וכ"כ להדיא הקצוה"ח בסי' רמ"ח ס"ק י"ב, דבאומר אחריו ליורשי, דהדין הוא דאין הראשון יכול למכור, אם נימא דהוא מדין תנאי דהנותן עשה תנאי שהראשון לא ימכור זה, א"כ אם מכר זה הראשון פקע קנין הראשון, ושוב לא זכה גם האחריו, וא"כ קשה איך אמרינן בגמ' אחריו מוציא מיד בעל, דמשמע דבכל אופן הוא מוציא מידו, אף אם הבעל אינו נותן לו.

ונראה לבאר דס"ל לרד"ך, דדין זה דמת שני בחיי שלישי לא זכה שלישי, הוא דוקא בנותן סתם לשלישי אחר השני, ובזה אמרינן דלא נתכוון הנותן לזכות לשלישי אלא אחר השני, ומכיון שלא זכה השני לא נתכוון הנותן לזכות לשלישי, אך באופן דילן, שכל הטעם שהתנה הנותן תנאי זה שיפקע מהראשון הוא כדי שיוזכה השני, א"כ ודאי אף שנפקע מהראשון, שוב זוכה בו השני, דהא ודאי דעת הנותן לזכות לשני, אף אם יפקע מהראשון, דהא לכך עשה תנאו, ודו"ק היטב בזה.

והעולה לנו מזה דנחלקו הקצוה"ח והרד"ך בדין זה, דהיכא דנתן לראשון ורצה שיתן לשני, והתנה עמו שאם יפקע מהשני יפקע קנין הראשון, דלהקצוה"ח שוב לא זכה בזה גם השני², ולהרד"ך זכה בזה השני.

שיטת המחנ"א

במחנה אפרים כתב לדון בשיטה חדשה, וז"ל שם, "דהכי פי' הנותן אחריו ליקני בעל

לאשה על מנת שאין לבעלה רשות בה דתנאו קיים לפי מה שפסקנו במסכת קדושין". ומבואר בריטב"א דדין זה הוא מדין נותן מתנה ע"מ שאין לבעל רשות בו, המבואר בסוגיא דקידושין כג:

והנה בביאור סוגיא דקידושין שם, יש ב' דעות בראשונים, דרוב הראשונים כתבו שהוא מדין תנאי, שמכיון שהתנה הנותן שלא יזכה הבעל במה שנתן לאשה, לא זכה בזה הבעל. והריטב"א כ' דהוא מדין שיור, דהנותן שייר זכותו בחפץ שלא יזכה בזה הבעל.¹

והנה הריטב"א כ' "לפי מה שפסקנו במס' קידושין", היינו דהתם נחלקו בזה הראשונים, דדעת רוב הראשונים דלהלכה מועיל כשמוזהר ע"מ שאין לבעל רשות בו, אך דעת ר"ת דלהלכה אין מועיל כשאומר ע"מ שאין לבעל רשות בו, ולשיטת ר"ת אין לומר כן בביאור הגמ' כתובות, דהא להלכה אין מועיל תנאי זה.

שיטת הרד"ך

הרד"ך (בית כ"ד) כתב, שסוגיא זו לא שייכא בסוגיא דקידושין, דבסוגיא דקידושין רוצה שתזכה האשה ולא יזכה בזה בעלה, אך כאן אין מפקיע כלל קנין הבעל, אלא הוא עושה תנאי של מתנה ע"מ להחזיר, ותנאו הוא שאחר מיתת האשה כשירשנה בעלה, יחוייב הבעל להחזיר זה לאחריו, ובתנאי באופן כזה מועיל לכו"ע אף לשיטת ר"ת.

ובפשטות דבריו מרפסין איגרא, דהרי בגמ' מבואר דבאופן זה שנתן לאשה ואמר אחריו לאחר, אחריו מוציא מיד בעל, והיינו אף שהבעל אין נותן זה לאחריו, מוציא האחריו מידו. ואי נימא דהוא מדין מתנה ע"מ להחזיר, א"כ אם הבעל אינו מקיים תנאו, ואינו נותן זה לאחריו, נפקע

1 וראה חזו"א (אהע"ז סי' ע"ג ס"ק יח) שביאר הריטב"א באופ"א, וראה עוד דברי חיים (חזו"מ סי' י) שכתב שאי אפשר לעשות שיור כזה, ובעיקר הדין בשיור באופן כזה, ראה עוד שו"ע הרב (תמ"ח כג), וקצוה"ח (ק"א ג), ואבנ"ז (חזו"מ י).

2 וראה לקמן מה שהבאנו דברי הדברי חיים (אויערבאך), שגם הוא כתב כהקצוה"ח.

קנה לוקח גוף ופירות וזכי בהו לעולם, דלא אתני בהדיה דליקני אחריו, הילכך נשאר נכסים ללוקח" ומשמע מלשונו שכ' דלא אתני בהדיה, דמה שנשאר זה אצל הלוקח, הוא מכיון שלא התנה עמו, אך אם היה מתנה עמו, היה נפקע גם מהשני.³

שו"ר דבקושיא זו הרגיש החזו"א (אהע"ז סי' עד ס"ק ו) וכ' וז"ל, "ונראה דגם לפי רמב"ן דלא נתן לשני אלא לאחר זמן, מ"מ כיון דתיקנו חכמים שמתנתו קיימת, אם מקפיד הנותן שלא ימכור ולא תתבטל מתנתו של אחרון, אין מכירתו כלום וכו', וכן בנתן לאשה נשואה ואמר ליה אחרין לפלוני דאמר' כתובות צ"ה ב אחרין ליקני בעל לא ליקני, אע"ג דמכירתה מכירה ויש לה גוף ופירות לעולם, ומאי מהני מה שאמר לה בעל לא ליקני, אלא ודאי כל דקפיד מתנתו של שני קימת מדין מתנת שכ"מ עיי"ש עוד. וחזינן דהוא הרגיש בקו' זו, וס"ל דאף להרמב"ן מ"מ אין מועלת מכירת הראשון להפקיע מהשני, כיון שהנותן גילה דעתו שאינו חפץ בזה. ומכלל דברי החזו"א אתה למד שהוא הבין בסוגיא הנ"ל כהמחנ"א, דאין כאן תנאי או שיוור, וכמו"כ אין כאן מתנה ע"מ להחזיר, אלא הוא תנאי של הנותן, שאינו רוצה שהנתינה לבעל תפקיע מהשני, ומועיל כנ"ל.

הרי לן ג' ביאורים שהם ארבע בביאור סוגיא דכתובות, ביאור הריטב"א דהוא מדינא דסוגיא דקידושין, דע"מ שאין לבעלך רשות בו, ובסוגיא דקידושין יש ב' ביאורים ביאור רוב הראשונים דהוא מדין תנאי, וביאור הריטב"א דהוא מדין שיוור, וזה אינו לשיטת ר"ת דלהלכה אין מועיל ע"מ שאין לבעלך רשות בו. ביאור הרד"ך דהוא מדין מתנה ע"מ להחזיר. ביאור המחנ"א (וכ"ה בחזו"א) דהוא כמי שהנותן אמר שגם אחר הבעל יהיה לאחרין.

אף שהמכירה לבעל בטלה, מ"מ זה רק להפקיע מהאחרין

לא ליקני, והוי כאומר נכסי לך ואחרין לפלוני ואם תמכור לאדם פלוני האחרין יוציא מידו, דודאי אם מכר לאחרים מה שמכר מכר ואין האחרין מוציא מידו, אבל אם מכר לאותו פלוני האחרין מוציא מידו, ומשום הכי הכא האחרין מוציא מיד הבעל". וביאורו הוא דהטעם דכל האומר אחרין אם מכר הראשון שוב אין השני מוציא מהלוקח הוא מכיון דכך הוא דעת הנותן, דדוקא אחרין דהראשון יעבור זה לשני, אך אם מכר הראשון שוב בכה"ג אין זה 'אחרין' דהראשון, ובכה"ג לא אמר שיעבור זה לשני. אך בנתן לאשה נשואה, שכוונתו שלא ישאר אצל הבעל, הוא כאילו אמר שגם 'אחרין' דהבעל יעבור זה לשני, ולא ישאר אצל הבעל, (ואחרין זה לא יהיה אחר מיתת הבעל, אלא אחר מיתת האשה יצא זה מהבעל) ולכך באמת כאן אף דאמרינן שהוא כמכרה האשה המתנה לבעלה, מ"מ אחר מיתת האשה יוצא מהבעל וניתן לאחרין, דכך הוא דעת הנותן.

והנה לכאור' יל"ע בסברא זו, דהטעם דאין השני מוציא מהלוקח, הוא מכיון דכך הוא דעת הנותן, מדברי הרמב"ן ב"ב קל"ז ע"ב, שביאר דהטעם דהראשון יכול למכור, אינו מחמת דהנותן נתן לו זכות למכור, אלא הוא מכיון שהוא קיבל גוף ופירות, ולא נשאר אצל הנותן כלום, ורק אם נשאר המתנה אצל הראשון, נפקעת ממנו אח"כ כיון שהנותן נתן לו ובכוחו להפקיע ממנו, אך כשהראשון מכר זה לאחר, שוב אין נפקע הקניין מהלוקח, ולכאור' היה נראה דאף אם יאמר הנותן להדיא, דגם אם יתן המוכר זה לאחר, יפקע זה מאותו אחר, לא יפקע קנינו, כיון שהנותן לא נתן לשני, ואין בכוחו להפקיע ממנו.

אך זה אינו, דראה לשון הרמב"ן שכתב "ולפום הכי אם מכר באותו זמן, כיון שנפקע זכותו של נותן מן הנכסים ועדיין לא חל זכותו של שני דלאו כאומר מעכשיו דמי,

3 אך יש לדחות זה דמש"כ הרמב"ן 'דלא אתני בהדיה' אין הכוונה דלא התנה עמו להדיא, אלא דלא יועיל תנאי כזה, דכיון שלא נתן לו, אין תנאו כלום, ולפיכך אף אם יתנה כן, לא יפקע מהשני.

למכור זה ללוקח. (ולכך הבעל מוציא מיד הלוקח, כיון שקנינו של הבעל קודם, אך כיון שה'אחריו' מוציא מיד הבעל, שוב קנין הבעל בטל, וקנין הלוקח קיים, ומוציא הלוקח מיד האחריו, וכ"ז פשוט).

בנתן הראשון ליורשו

הוא כעין הגמ' כתובות הנ"ל

ועתה נשוב לניד"ד, באופן שנתן הראשון ליורשו, שאמרינן שהוא כאילו התנה הנותן עם הראשון, שיורשו לא יפקיע מיד האחריו. ונידון זה, הוא ממש כעין האופן המבואר בגמ' כתובות בנותן לאשה, שחשוב שהתנה הנותן שהבעל לא יפקיע מיד האחריו, וי"ל בנידון זה ג' האופנים דסוגיא כתובות הנ"ל, או כהריטב"א שהוא מדין התנאה שמתנה ע"מ שאין ליורש הראשון רשות בו, ולכך אין מועלת מכירתו, או כהרד"ך שהוא כהתנה ע"מ שהיורש יחזיר זה לאחריו, או כהמחנ"א שהוא כאילו אמר אחריו ואחר יורשיך ילך לשני.

הערה להצד דהוא תנאי

איך יתבאר בנתן ליורשו

והנה כבר כתבנו, דלביאור דהוא מדין ע"מ שלא יזכה בזה היורש, יש ב' דרכים בראשונים בביאור סברא זו בסוגיא דקידושין, או שהוא מדין תנאי או מדין שיור, ולהצד שהוא משום תנאי, לכאור' יש לן לדון, דהנה בסוגיא דקידושין שם דנו האחרונים, דאם נימא שהוא מדין תנאי, שהתנה הנותן עם האשה ע"מ שלא יזכה בזה בעלך, א"כ איך אמרינן בגמ' דזכותה האשה ולא זכה בזה בעלה, אדרבא נימא איפכא דזכה בעלה, ושוב פקע קנין האשה, ויש ב' דרכים בביאור הסוגיא שם, דרך א', (כ"כ האמרי משה סי' כה, א) דהוא דין בקנין 'בעל בנכסי אשתו' דכל זכות הבעל בנכסי אשתו, הוא דוקא היכא שע"י זכייתו יהיה לו זכות בנכסים אלו, אך במקום שע"י זכייתו יפקעו הנכסים מהאשה, וממילא לא

עוד יש לן להוסיף בזה מילין, דהנה בגמ' כתובות שם מבואר, דאם מכרה האשה המתנה לאחר, "הבעל מוציא מיד הלוקחות ואחריו מיד בעל ולוקח מיד אחריו", והיינו דכל עיכוב זכיית הבעל, הוא רק דה'אחריו' יכול להוציא ממנו, אך באופן שאין ה'אחריו' זוכה כיון שלוקח לקח זה מהאשה, שוב הבעל זוכה בזה. (אלא דהאחריו מוציא שוב מהבעל והלוקח מהאחריו כמבואר בגמ' שם), והנה בשלמא לשיטת הרד"ך והמחנ"א את"ש, דבאמת הבעל זכה בזה, אלא דהוא חייב ליתן ל'אחריו', או כהרד"ך מדין מתנה ע"מ להחזיר, או כהמחנ"א מדין דהנותן אמר אחריו ואחרי הבעל אך כ"ז שאין ה'אחריו' זוכה נשאר זה אצל הבעל, אך לשיטת הריטב"א דהוא כאומר ע"מ שאין לבעלך רשות בו, הא באופן זה הוא דין בזכיית הבעל, שאינו זוכה כלל בזה, וא"כ איך יכול הבעל להוציא מיד הלוקח.

וע"כ צ"ל דאף לשיטת הריטב"א אין זה דומה לגמ' קידושין, דהתם התנה דהבעל לא יזכה מכל וכל, אך כאן כל התנאי והשיור הוא רק באופן שהבעל מפקיע מיד ה'אחריו', אך כל מה שאין הבעל מפקיע מיד ה'אחריו' אין עיכוב בזכייתו⁴, וזה ברור.

ומ"מ היוצא לנו מהסוגיא הנ"ל, דאף דהאחריו מוציא מיד הבעל, מ"מ כ"ז שאין האחריו מוציא מיד הבעל, זכה בזה הבעל, ולפי"ז יש לדון בסוגיא דכתובות שם, דאמרינן דאם מכרה האשה ללוקח אחר, זכה האחר ומפקיע מיד האחריו, ואינו מובן איך מכרה האשה זה ללוקח, הא הבעל קנה זה כבר, ואף דהבעל צריך ליתן זה לאחריו, מ"מ אין זה של האשה, ואינה יכולה למכור זה. ויש ליישב בפשטות, דכיון דכל קנין הבעל הוא תקנת חכמים, שיזכה בזה הבעל אחר מיתת האשה, א"כ כ"ז הוא רק באופן שבסופו של דבר ישאר אצל הבעל, אך אם יפקע מהבעל ע"י ה'אחריו', א"כ שוב אין חשוב שהבעל קנה זה, ושוב יכולה האשה

הראשון ומכר ליורשו, להתוס' יהיה הדין שמתנת הראשון קיימת, והמכירה שמכר ליורשו נתבטלה, ולהרמב"ן יהיה הדין שבטלה מתנת הראשון, וחזרת המתנה לנותן. (ובשלמא בסוגיא דכתובות, שהתנה עם האשה ע"מ שאין לבעלך רשות בו, לכו"ע זכתה בזה האשה ולא זכה בזה הבעל, דהא בקנין בעל בנכסי אשתו לכו"ע אמרינן שמועיל התנאי שתזכה האשה ולא תזכה הבעל, אך כאן שהתנה עם הראשון שלא ימכור ליורשו, הוא תנאי בעלמא, ולשיטת הרמב"ן צריך להיות הדין שיפקע מהראשון ויחזור לנותן).

והגאון רבי יהושע ליברמן שליט"א ראש ביהמ"ד היכל המשפט, הראה למש"כ בד"ח (אויערבאך הל' מתנת בריא סי' ט') שבעבר הראשון ונתן ליורשו, באמת בטלה מתנת הראשון וחזר לנותן, וכתב הד"ח עוד דבאופן זה שוב אין זוכה השני, דהא לא זכה השני אלא אם זכה הראשון, ודימה זה למש"כ הקצוה"ח (ס"ק יב) דבאומר הנותן אחריו ליורשי, אין הראשון יכול למכור, ואם עבר ומכר חזר זה לנותן, וגם השני לא זכה.

והנה ז"ל הרמב"ם וכ"ה בשו"ע ו"אם עבר האחד ומכר או נתן במתנה, אין השני מוציא מיד הלוקחות, שאין לשני לא מהגוף ולא מהפירות אלא הנשאר וכו', בד"א כשמכר הראשון או נתן מתנה לאחרים, אבל אם מכרם לאחד מיורשיו או נתנם לו במתנה, לא עשה כלום" והנה פשוט דבריו שכ' "לא עשה כלום" היינו שאינו כמו שכתב בתחילת דבריו דמכירת הראשון מפקעת מהשני, אלא כאן לא עשה כלום ואין מכירתו מפקעת מהשני, ואי נימא כמש"כ הד"ח, דכשמכר הראשון נפקע זה מהראשון והשני, וחזר לנותן, א"כ אדרבא הרי הוא 'עשה ועשה', ומכירתו מפקעת מהשני.⁵ וביותר דבהמשך דבריו בהלכה זו כתב הרמב"ם

יהיה לו זכות בנכסים אלו, שוב אין זה זכות הבעל שיהיה לו זכות בנכסים אלו. דרך ב' (כ"כ הגרשש"ק קידושין סי' ל' והאריך בזה בגיטין סי' כב) דהוא דין בכל קנין, שכל קנין שאם יחול יתבטל לא חל, ולכך כאן כיון שאם יחול הקנין להבעל יתבטל קנין האשה, ושוב יתבטל קנין הבעל, א"כ קנין הבעל אינו יכול לחול, ושוב נשאר קנין האשה, וקנין הבעל בטל. ויסוד דין זה הוא ממש"כ התוס' (גיטין פג, א, ד"ה ועמדה) דאם התנה הבעל עם אשה שמגרשה ע"מ שלא תנשא לאחר, ועמדה ונישאת, אין הנישואין קיימים, והגט אינו בטל, שכיון שהנישואין אינם יכולים להתקיים, שהרי אם יתקיימו בטל הגט, ושוב יתבטלו הנישואין, לכך הנישואין בטלים, וכין שהנישואים בטלים הגט קיים. אך באמת הרמב"ן (גיטין שם) חלק על התוס' וס"ל דהגט בטל, ולפי"ז גם באופן זה צ"ל דהמתנה תתבטל, וע"כ הטעם דאמרינן בסוגיא דקידושין דמתנת האשה קיימת ולא זכה בזה בעלה, הוא כהצד הא' דהוא דין בקנין ה'בעל בנכסי אשתו'.

וראה הגהות רעק"א על השו"ע (סי' רמ"א סי"א) שהביא מש"כ הה"מ (פ"ח מגירושין ה"ב) דאם נתן מתנה לאחד והתנה עמו ע"מ שלא יתן זה לאחר ועבר המקבל ונתן זה, דלדעת הרמב"ן נתבטלה מתנת הראשון וחזר לנותן. וכ' הרעק"א דלדעת התוס' אינו כן, אלא מתנת הראשון קיימת, ורק המקבל לא זכה בזה.

ונמצא דדין זה דע"מ שאין לבעלך רשות בו, שהאשה זוכה בו, ומועיל התנאי שהבעל לא יזכה בזה, להתוס' הוא דין בכל תנאי על כל קנין שהוא, ולהרמב"ן הוא דין דוקא בקנין אשה לבעלה, אך בכל קנין הדין הוא שאם עבר על תנאו, בטל המעשה.

וא"כ בנידון דידן, אם נימא שהוא כמתנה עם הראשון שלא ימכור זה ליורשו, ועבר

5 ובשלמא הקצוה"ח איירי באומר אחריו ליורשי, והתם כשעבר ונתן לאחר, בטלה המתנה, ושוב חזר לראשון וממילא חזר ליורשו, ובהא את"ש דין השו"ע, ועוד דהרמ"א שם לא כתב 'לא עשה כלום' אלא כתב 'ואם מכר, הנותן או יורשיו מוציאין מיד הלוקח', ואפשר"ל דהוא מדין תנאי, אך כאן דכתב המחבר לא עשה כלום, הוא דוחק גדול לומר דהכוונה דהכל מתבטל, וחזר לנותן.

ל'אחריך', אך אם אינו מפריע ל'אחריך' אין קנין הבעל נפקע, ולכן באופן שמכרה זה האשה לאחר, שה'אחר' מפקיע מה'אחריך' שוב זכה בזה הבעל, (אלא דשוב מוציא ממנו ה'אחריך' והאחר מוציא מה'אחריך', עיי"ש בגמ' ובתוס'). וא"כ גם בניד"ד דאמרינן דהנותן התנה שהראשון לא יתן ליורשו, מ"מ כ"ז הוא רק במה שמפריע ל'אחריך' אך כל מה שאין מפריע ל'אחריך' זוכה היורש במה שנתן לו הראשון⁶, ולפי"ז כשמכר הראשון ליורשו, כ"ז שלא מת הראשון שאין המכירה ליורש מפרעת לאחר, זכה בזה היורש, ורק אחר מיתת הראשון, שעתה נמצא שמכירת הראשון ליורשו מפרעת לאחר, שוב לא תועיל המכירה ליורש להפקיע מהאחריך.

ובאמת כן מבואר להדיא בדרישה (סוף אות ג) שכתב, "ובאמת לא יתיישב לפירוש זה דהרמב"ם מ"ש אבל לעצמו לא כלומר למי שהוא בעצמו דהא כל זמן שהוא לעצמו הדין עם הראשון ליתנו לבנו ולמי שירצה כל ימי חייו אלא שאין בידו ליתנו לבנו להיות נשאר בידו לאחר מותו", והיינו כנ"ל, שאין קנין היורש נפקע אלא במה שהוא מפקיע את ה'אחריך', אך כל זמן שהראשון חי, ואין קנין היורש מפקיע מה'אחריך' קנין היורש קיים.

להנ"ל י"ל דבמכר היורש לאחר

נתנתו קיימת להפקיע מהאחריך

והנה עתה נבוא לעיקר הנידון, באופן שהראשון מכר ליורשו, ויורשו מכר זה לאחר, והנה הא ודאי דהיורש יכול למכור

"וכן אם נתנו מתנת שכיב מרע אפילו לאחרים לא עשה כלום שאין מתנת שכיב מרע קונה אלא לאחר מיתה וכשימות יקנה השני" והתם ודאי הכוונה במש"כ הרמב"ם לא עשה כלום, היינו שלא הפקיע המתנת שכיב מרע מה'אחריך' כמבואר בסוגיא דגמ' (קלז.), וא"כ הוא תימה גדול לומר דהרמב"ם כ' ב' דינים בהלכה אחת ובשניהם כתב לא עשה כלום, ובדין אחד יהיה הכוונה שנפקע מהראשון ומהשני וחוזר לנותן, ובדין שני יהיה הכוונה שאינו נפקע מהשני, והוא כמעט דבר שא"א לאומרו.

אך באמת יש לומר דהוא מדין תנאי, וכאן באמת בטלה הנתינה לראשון, אך בזה י"ל דלא כהד"ח, דכאן אף שלא זכה הראשון מ"מ זכה השני, והטעם דהא בארנו לעיל בדברי הרד"ך, דאין לדמות אופן דילן לכל אופן בעלמא דאין זוכה הראשון, דבעלמא דאין זוכה הראשון הוא סיבה שלא יזכה השני, דנתן לשני רק אחר זכיית הראשון, אך כאן דכל הטעם שקנין הראשון בטל, הוא כדי שיזכה בזה השני, א"כ אף דאין זוכה בזה הראשון מ"מ זוכה בזה השני, וזה מש"כ הרמב"ם עבר הראשון ומכר 'לא עשה כלום', דבאמת זכה בזה השני.

אף שאין מועיל הנתינה ליורשו הוא רק

להפקיע מהאחריך אך גוף הנתינה קיימת

והנה עוד יש לנו להוסיף בדין זה דמכירת הראשון ליורש, דהנה כבר כתבנו לעיל, דמבואר בהדיא בגמ' כתובות, דכל מה דלא זכה הבעל, הוא רק במה דהוא מפריע

ובאמת גם באופן דהקצוה"ח יוצא לן חידוש גדול, דבאופן שאמר אחריך ליורשי, ועבר הראשון ומכרו, שוב זוכה בו יורשו מיד, ואינו צריך להמתין אחר מיתת הראשון. וגם דבאופן שהנותן עדיין בחיים בשעת מכירת הראשון חוזרת המתנה לנותן ואפילו אחר מיתת הראשון נשארת המתנה אצל הנותן, ואינה עוברת ליורשו, ורק אחר מיתתו, אם הנותן לא ימכור זה ירשו זה יורשיו. וגם דבאופן שיהיה לנותן בנים שנולדו אח"כ, שכתב הרמ"א דגם בזה תרשנו בתו שהיתה יורשתו בשעת המתנה, ומ"מ כ"ז רק אם הראשון לא מכר זה, אך אם הראשון מכר זה, שוב בטלה המתנה וחוזרת לנותן, ויורשים זה בניו האחרים שהם עתה יורשי הנותן. ולפי"ז את"ש יותר מש"כ הרמב"ם דעבר הראשון ומכר 'לא עשה כלום', דלכאוי יש מקום להעיר, דאף דבאמת לא נפקע מהשני, הא מ"מ מהראשון הוא נפקע, והיה לו להרמב"ם לכתוב דמ"מ מהראשון נפקע זה, ובפשטות אפש"ל דעיקר כונת הרמב"ם במש"כ לא עשה כלום, הוא דאין נפקע זה מהשני, דבהא איירי דינים אלו, אך להנ"ל את"ש יותר, דבאמת גם מהראשון אינו נפקע, וכל זמן שעוד לא בא זמן של ה'אחריך' הוא של הראשון, ושל הלוקח הבא מכוחו, ורק אחר שימות הראשון יבא הזמן של ה'אחריך' יפקע מהראשון ומלוקחו, ויחזור לנותן, ומהנותן שוב יעבור זה לשני.

היורש שהוא אינו מפקיע מהאחריו, אך הקונה ממנו, אינו בכלל שויר זה, והוא מפקיע מהאחריו, וצ"ת בזה.

הערה על הנ"ל דא"כ ב"א יתן זה ליורשו שימכרנו לאחר

ועל עיקר דין זה דהיורש יכול למכור זכותו לאחר ולהפקיע מה'אחריו' יש להעיר, שהרי לעיל נתבאר טעם הסמ"ע שאין הראשון יכול למכור ליורשו, דא"כ כל אחד ימכור זה ליורשו, ואם נימא שיכול הראשון למכור ליורשו, ויורשו יכול למכור לאחר ולהפקיע מה'אחריו', א"כ שוב חוזר טעם הסמ"ע, דכל ראשון ימכור ליורשו, ויורשו ימכור זה לאחר, ויפקיע מה'אחריו'. אך זה אינו, שהרי באמת יש לדון, דאם אנו חוששים שהראשון ירצה לתת לבנו ולהפקיע מה'אחריו', א"כ מה מועיל במה שאינו יכול למכור המתנה לבנו, הא יכול למכור המתנה לאחר ולהפקיע מה'אחריו' ולתת המעות לבנו, אלא ע"כ צ"ל שדוקא אם האב יכול להשאיר את עצם המתנה עצמה לבנו שהוא יורשו יפקיע זה האב, אך אם אינו יכול להשאיר המתנה עצמה, אלא רק את דמי המתנה, שוב אין האב עושה כן, וא"כ גם כשנותן המתנה לבנו, הרי בנו אינו יכול להשאיר המתנה לעצמו ולהפקיע מהאחריו, ויכול רק למכור המתנה לאחר, ולהשאיר אצלו הדמים, ובאופן כזה שוב לא יתן לו זה האב.

והעולה מכל הנ"ל, דכשמכר הבן לאחר, לכל הדרכים פקע קנין ה'אחריו', ולדעת הריטב"א בקידושין יש להסתפק כנ"ל.

האם יש על הבן איסור למכור זה לאחר

להפקיע מהאחריו

עוד יש לן לדון, אם נימא כנ"ל שכשמכר הבן לאחר, נפקע קנין ה'אחריו', אם יש איסור לבן למכור זה לאחר, כיון שע"י קנינו יפקע קנין ה'אחריו', דלכא'ו' הוא בכלל המבואר בשו"ע ס"ג, שאסור לראשון למכור זה, כיון שהוא מפקיע את קנין האחריו⁷,

זה לאחר, דהרי כל זמן שלא מת הראשון מכירת הראשון ליורשו קיימת, וא"כ יכול היורש למכור זכותו לאחר, אלא דזה יש לדון אם לוקח זה שקנה מהיורש, הוא כלוקח שקנה מהראשון ומפקיע מהאחריו, שהרי הוא אינו יורש, או מכיון שבא מכח היורש דינו כהיורש, ואין הוא מפקיע מה'אחריו'. [ובבעל אין נפק"מ בנידון זה, שהרי אף בלא אחריו, אין הבעל יכול למכור נכסי אשתו בחיי אשתו, כמבואר בשו"ע (אהע"ז סי' צ' סי"ג)].

והנה נחזי אנן לכל הצדדים הנ"ל, והנה להצד דהמחנ"א שהוא כאילו שהנותן אמר שאחר הראשון או יורשו ילך זה לשני, א"כ כ"ז הוא כשהוא אצל הראשון, או אצל יורשו, אך כאן הרי אין זה אצל הראשון או אצל יורשו, אלא אצל אחר, ואותו אחר אין הוא בכלל דברי הנותן, שאחריו ילך לאחריו, וכמו שאם מכר הראשון לאחר שוב פקע זה מהאחריו, כן הוא גם אם מכר היורש לאחר.

וכמו"כ לשיטות שהוא תנאי, שלא יתן זה ליורשו, או כביאור הרד"ך שיורשו יתן זה ל'אחריו' ג"כ הוא כנ"ל, שכל התנאי הוא דוקא היכא ש'יורשו' מפקיע זה מה'אחריו', אך כשאין זה אצל יורשו, אלא אצל אחר, על אופן זה לא היה תנאי, שהרי אם הראשון היה נותן זה לאחר, היה נפקע מה'אחריו', הרי לן שאותו אחר אינו בכלל תנאי זה, וא"כ מה איכפ"ל אם הראשון נתן זה לאחר, או שהיורש נתן זה לאחר, הא עתה אין זה אצל היורש, ושוב אין סיבה שלא יפקע מה'אחריו'.

ומה דיש לדון הוא לביאור הריטב"א בסוגיא דכתובות דהוא מדין ע"מ שאין לבעלך רשות בו, וכשיטת הריטב"א קידושין בביאור הסוגיא שם, שהוא מדין שויר, ובזה יש להסתפק אם נימא שמכיון שיש שויר על קנין היורש, שוב גם הקונה הבא מכוחו הוא בכלל שויר זה, או שהוא שויר דוקא על

7 ודרך אגב אעיר, בעיקר האיסור למכור, למש"כ בשו"ת הרא"ש (כלל פד סי' ב) וז"ל "כי אינה סברה כלל שהתנה שלא ימכרו בניו מחמת דוחקא, וכי עלתה על דעתו שימותו ברעב להרבות נחלה אחרי מיתתם

הראשון ליורשו, ג"כ נפקע קנין האחריו, [וכמו שכ' הטור שאינו מבין סברת הרמב"ם, וכתב הב"י דטעמו כיון שהוא ב"אר בגמ' ב"ב כביאור שאר הראשונים ולא כביאור הרמב"ם], וא"כ לדבריהם אין על היורש שום איסור למכור זה לאחר, כיון שאין המכירה מפקעת מהאחריו שהרי קנין האחריו פקע כבר, וא"כ כשאנו דנים לענין איסור, שבפשטות הוא איסור קל ואינו אף בכלל איסור דרבנן, אולי יש לצרף סברתם שלא לאסור על היורש למכור באופן זה].

ומ"מ גם אם זה האמת שאין ליורש שום איסור, אסור לומר זה ליורש, שהרי המציע למכור בנכסים הוא רשע ערום, והאומר ליורש שאין לו שום איסור לכאן הוא בכלל רשע ערום.⁹

בנתן הראשון לאשתו ואח"כ לבנו ולבתו מה יהא הדין בכל האופנים הנ"ל

והנה כ"ז הוא באופן דעלמא, דהנותן אמר אחריו לשני, ועבר הראשון ונתן ליורשו, אך יש לדון באופן שהיורש של הראשון הוא גם היורש של הנותן, ומצוי הדבר באב הכותב נכסיו לבנו ולבתו, ורצונו הוא שקודם תזכה בזה אשתו, ואח"כ בנו ובתו, ולכך כותב נכסיו לאשתו, ואחריה לבני ולבתי¹⁰, ועמדה האם אחר מיתת האב, ונתנה לבנה שהוא יורשה וגם יורש הנותן כדי להפקיע מבתה, ובפשטות הוא בכלל

וה"נ ע"י מכירת היורש את המתנה לאחר נפקע קנין האחריו, ויהיה אסור לו למכור זה.

אך יש לדון בזה, דהנה בשו"ע נפסק שאסור לראשון למכור זה לאחר, ולא אישתמט שום פוסק לומר שאסור גם לקונה לקנות זה מהמוכר, (ואולי עיקר ההפקעה נעשית ע"י המוכר והקונה הוא רק מסייע, וצ"ב), ואולי י"ל הסברה שהרי הטעם שאין לראשון למכור זה, כתב הרשב"ם (ב"ב קלז. ד"ה הא לכתחילה) וכ"ה בסמ"ע (ס"ק י') דהוא כיון שכך היה רצון הנותן שיהיה אח"כ לשני, אין לראשון להפקיע את רצונו, וא"כ י"ל דכ"ז הוא דוקא במי שקיבל מהנותן, אך הקונה שלא קיבל מהמוריש אין עליו איסור זה. ויסוד סברא זו כתבו קמאי בסוגיא דמצוה לקיים דברי המת, דדוקא על המקבל מהמוריש חל עליו חיוב זה, משא"כ מי שזכה בנכסי המוריש סתם, ולא קיבל ממנו אין עליו חיוב זה.⁸ ואי נימא כן, א"כ היורש שלא קיבל את הנכסים מהנותן אלא ממורישו אין לו איסור למכור את הנכסים ולעבור על רצון הנותן.

[ואולי יש לצרף כאן לסניף גם את דעת שאר ראשונים החולקים על הרמב"ם, ומבארים את הגמ' (ב"ב קלז:) 'אבל לעצמו לא' [שהוא מקור דברי הרמב"ם כמבואר במ"מ שם] באופן אחר, ולפי"ז בפשטות ליתא לדין הרמב"ם, ואף כשמכור

לאחריהם", ומשמע קצת מדבריו שאין כוונת הנותן שאם יצטרך הראשון למעות לא ימכור, דזה אין סברא כלל, אלא כוונתו שלא ימכור כשאי"צ למעות, ולפי"ז כל האיסור על הראשון למכור לאחר, הוא דוקא אם מוכרו כדי להבריא את השני, או שאי"צ למעות, אך כשמוכרו מחמת שצריך למעות אין איסור ע"ז, ואדרבא זה גופא הוא דעת הנותן, ולא מצאתי שכתבו כן הפוסקים, ויל"ע בחידוש זה.

8 וז"ל הרמב"ן שם, "ולדידי אין מצוה לקיים דברי המת אלא ליורשיו וה"ה למקבלי מתנתו שיש להם לעשות בשלו כמו שמצוה להם, כענין עשו לה קורת רוח ותנו שקל וכן משליש מעותיו לבתו מכח מתנתו וזתה בהם, אסור להן לעבור על מצותו".

9 ויש לדון מי שאינו מציע ליורש למכור, אלא אומר לו את הדין שמותר לו למכור, אם הוא בכלל 'המציע' הנ"ל, או שנימא שכיון שהוא אינו מציע לו עצה למעשה, אלא רק מגלה לו את הדין אינו בכלל המציע, אך בפשטות כשאומר לו שמותר למכור הוא בכלל המציע.

10 והנה בפשטות כל נידון זה, הוא דוקא היכא שהנותן שכ"מ, דאם הנותן בריא, הרי כתב הנתיה"מ (סי' רמח ס"ק ד) דאין מועיל הקנין אחר מיתת הנותן, אלא אם אומר מעכשיו, ובאופן שאומר מעכשיו, אין הראשון יכול למכור כלל, כמבואר בס"ז. אך באמת אין דין זה מוסכם, דראה מערכת הקנינים להגרש"ק (סי' ז) שכתב שמועיל נתינת אחריו אף בבריא, אף בלא אומר מעכשיו, וכ"כ בחזו"א (אהע"ז סי' יד ס"ק יז), ולדבריהם יש לדון אף היכא דהנותן בריא, ולא אומר מעכשיו.

ימכור הבן זה לאחר, אחר מיתת האם תזכה בזה הבת.

ובאופן שהבן ימכור זה לאחר, א"כ לכו"ע יפקע זה מה'אחריו', דהא לשאר השיטות אף באופן שהיורש אינו יורש של הנותן, מ"מ אם מכר היורש זה לאחר, מועלת המכירה להפקיע מהאחריו, ולשיטת הריטב"א דכתבנו שאפשר שבעלמא אין מועלת המכירה, מ"מ כאן שהבן הוא יורש הנותן, אף בלא המכירה תועיל, וא"כ באופן שיורש הראשון הוא גם יורש הנותן, ומכר היורש זה לאחר, לכו"ע מועלת המכירה להפקיע מה'אחריו'.

אך יש להעיר ע"ז, דהך דינא שכתבנו דלשיטת הריטב"א שהוא שיור הבן יורש שיור זה, אין זה דין מוסכם, דראה קצוה"ח סי' קי"א ס"ק ג' שכתב שאין הבן יורש שיור כע"ז, ודימה זה לדין טובת הנאה שאין הבן יורשה, וכתב שם לחלוק על התומים שס"ל שהבן יורש זה, עיי"ש. ונמצא שהוא מחלוקת הקצוה"ח והתומים אם מועיל יורשה בדין

נתן הראשון ליורשו, שאין הנתינה מפקיעה מהבת.¹¹

אך יש לדון לשיטת הריטב"א שנתבאר שהוא מדין שיור, והיינו שהנותן שייר הנכסים שלא תועיל נתינת הראשון ליורשו להפקיע מהאחריו, א"כ באופן זה שהבן עצמו שמקבל מהאם, הוא גם יורש של הנותן, הרי הבן הוא היורש של שיור זה, ושוב בכוחו למחול על שיור זה, וליתן רשות לאם למכור זה ליורשו, היינו לו עצמו, ושוב תועיל המכירה שמכרה האם לבן להפקיע מהבת.¹²

וכ"ז לשיטת הריטב"א שהוא מדין שיור, אך לשאר השיטות שהוא תנאי או שכאילו אמר הנותן אחריו ואחר יורשיו, לא יועיל זה מידי במה שהמקבל הוא יורש הנותן, דמ"מ התנאי במקומו עומד.¹³

העולה מהנ"ל בדמקום שהאם תמכור הנכסים לבן, לשיטת הריטב"א שהוא שיור, שוב ישארו הנכסים אצל הבן אף אם לא ימכור הבן לאחר, ולשאר השיטות, אם לא

11 ולכא' היה כאן מקום לומר עוד טעם, שתועיל נתינת הראשון לבנו במקום בתו, והוא ע"פ סברת הסמ"ע שעיקר הסברה שאין מועיל לתת ליורשו, שאם יועיל הנתינה כל אחד יתן זה ליורשו, ולכא' זה אין שייך כאן בבן ובת, שאין לומר שודאי תתן האם לבנה להפקיע מבתה. אך זה אינו, דהנה הרמב"ם כתב "אם מכר הראשון או נתן לבנו מתנה או לאחד מיורשיו" ומבואר שאם נותן לבתו שאינה יורשתו במקום בנו אין דין זה, ומאידך גיסא אם אין לו בנים, ונותן זה לאחד מיורשיו, אף שקורבתו רחוקה, אמרינן שאין מתנתו מתנה, ולכא' לסברת הסמ"ע הוא תמוה, דאם עיקר הסברה שכל אחד יתן לבנו להפקיע מאחריו, א"כ איך יתכן שבתו אינה בכלל זה, וקורב רחוק שהוא יורשו הוא בכלל זה, (ובשלמא להט"ז את"ש, שהרי במה שאמר ואחריו לפלוני כוונתו להפקיע ממי שהוא יורשו מהדין, אך לסברת הסמ"ע קשה כנ"ל), וע"כ צ"ל שהקרבה הגורמת לאדם ליתן זה לקורבו, אינה קרובה סתם, אלא היא 'קרבת ירושה', היינו שאדם רוצה שישאר זה אצל יורשו, ולכן נותן זה לבנו שהוא יורשו, וכמו"כ נותן זה לקורבו הרחוק שהוא עתה יורשו ואינו נותן לבתו במקום בן, שהיא אינה יורשתו, ולפי"ז גם כאן יש לחוש שתתן זה לבנו שהוא יורשה, ותפקיע זה מבתה שאינה יורשתה.

ואגב דאיידין בזה נימא מה דיש לדון במקום שנתן הראשון למי שבשעת הנתינה לא היה ראוי ליורשו, ובשעת מיתת הראשון היה ראוי ליורשו, דלסברת הסמ"ע לכא' ודאי תועיל נתינה זו, שהרי כשנתן לו לא היה ראוי ליורשו, ואין סברא שיתן לו יותר מלשאר כל אדם, אך לסברת הט"ז אולי לא תועיל נתינה זו, שהרי הוא כמי שפירש הנותן שאחר מיתת הראשון לא יעבור המתנה ליורשיו, והכוונה הוא ליורשי הראשון שירשו אותו בשעת מיתתו, ונמצא שאותו שקיבל בתחילה הוא היורשו בשעת מיתתו, ועליו התנה הנותן שלא תעבור המתנה אליו.

12 ולכא' אי"צ שיאמר הבן שמוחל לאם על קנין זה, אלא עצם קנין הבן שקנה מהאם, (אם מטרת המכירה הוא להפקיע מהבת), הוא כמחילה על שיור זה.

13 והעיר הגר"י ליברמן שליט"א דלשיטת הד"ח שכתבנו לעיל, שכאן הוא תנאי שלא ימכור זה, וע"י מכירת הראשון ליורשו פקע כל המכירה וחזרה לנותן, א"כ באופן זה ודאי יזכה הבן בנכסים, דהא כיון דפקע זכיית האם בנכסים, וחזרו הנכסים לאב, שוב זכה בזה הבן מדין ירושה, וא"כ אף אם לא ימכור זה הבן לאחר, זכה הוא בנכסים מדין ירושה, אך כבר כתבנו לעיל, דמדברי הרמב"ם שכתב 'לא עשה כלום' וממה דדימה זה לדין נתן במתנת שכ"מ, מוכח דכאן לא פקע זכיית האחריו.

שיור כע"ז.¹⁴ [וראה אבנ"ז (חו"מ סי' י) שכתב בפשטות שיש בזה צד ירושה].

מ"מ נראה דאם מכר הבן זה לאחר, שוב יש לן לצרף את שאר השיטות שע"י מכירת הבן פקע דין אחריו, ואף לשיטת הריטב"א אפשר דכן הוא, ואף אם נימא דלהריטב"א אין מועיל מכירת הבן, מ"מ כאן אפשר דא"צ כלל למכירתו, דירש את זכות השיוור, וסגי בכל הנך צדדים להעמיד הנכסים ביד הלוקח, ולהפקיע מה'אחריו.

ובנידון אם מותר למכור זה, שכבר כתבנו לעיל, דלכאוי יש להתיר לבן למכור הנכסים, וכאן יש לצרף להנך צדדים את שיטת הריטב"א, דאף בלא המכירה פקע זכות הבת, וא"כ ודאי דיותר לבן למכור זה.

בכתב לבנו ולבתו בדיבור אחד

י"ל דלא תועיל מכירת הראשון כלל

אף למי שאינו יורשו

אך יש מקום עיון, במקום שכתב הנותן בצוואתו נכסי לאשתי ואח"כ לבני ולבתי, והשוה שניהם כאחד, דהנה במש"כ ואח"כ לבני, הוא כאומר אחריו לירשו, דהדין

דבאופן זה אין מועלת מכירה, כמבואר ברמ"א ס"ז¹⁵, והנה ראה נתיה"מ ס"ק יב שהביא מש"כ במחנ"א (הל' זכיה ומתנה סי' מב) בשם בעל נתיבות משפט (נכ"ג ח"ז) דאף למ"ד דאחריו לירשו אינו כמעכשיו, מ"מ באומר לי ולירשו בדבור אחד, כיון שהשוה יורשו אליו, וכשאומר 'לי' ודאי הכוונה מעכשיו, שוב מה שאמר 'לירשו' גם הכוונה מעכשיו, וא"כ אנו דס"ל דאומר לירשו אין מועלת המכירה, א"כ כשאומר 'לבני ולבתי' והשוה שניהם כאחד, צריך להיות הדין שגם מה שאמר לבתי הכוונה שלא תועיל המכירה.

ואם נימא כן, א"כ לכל השיטות לא תועיל כלל המכירה באופן זה, ואף אם תמכור האם זה לאחר ולא לירשה לא תועיל המכירה, שהרי הוא כאומר אחריו לירשו, שאין מועלת המכירה כלל.

במכר הראשון לירשו, ואח"כ מכר

הראשון לאחר שאינו יורשו

עוד יש לדון באופן שנתן לראשון, ואחריו לשני, והראשון נתן לירשו, דהדין

14 ונראה דיש להביא ראיה לשיטת הקצוה"ח ממש"כ הריב"ש סי' רכ"ג, דדן שם במי שהיה לו ב' בנות, והם היורשות שלו, ונתן כל נכסיו לבתו אחת, ושייר במתנתו זכות ליתן ג' מאות דינרים לבתו השניה, ומת ולא נתן, וכ' שם הריב"ש שכיון שלא נתן לא זכתה בתו האחרת, ונשאר הכל אצל בתו שקבלה המתנה, ובסו"ד כתב לדון, שנימא שזכתה הבת האחרת, מחמת דין ירושה, שירשה את השיוור שהשאר האב שיוכל לתת מתנה לבת, וכ' וז"ל, "וגם אין לומר שתזכה במחציתן מכח ירושה, שזה היה אם האב שייר השלש מאות דינרין לעצמו, ולעשות מהן בשעת פטירתו מה שירצה, שאז כיון שהיו מן האב, תירש זו הבת חלקה, אבל זה לא שייר לעצמו מחיים, רק פירות נכסיו, ולא השלש מאות דינרין, וגם בשעת פטירתו, לא היה לו כח בהן לעשות מהן דבר, ולהניח לאחר, רק לבתו כמו שהתנה, והתנאי לא נתקיים, וכיון שלא היה לאב בהן כלום, כפי התנאי, אין כאן דבר שתירש אותו, זו הבת השניה". ויש לדון בדבריו, דמכח מה שייר האב זכותו לתת מתנה לבת האחרת, דאם נימא שהוא מדין תנאי, שהתנה עם הבת הראשונה שיכול לחזור בו ממתנתו על ג' מאות דינרים, וכאן שמת האב ולא חזר בו לא נתקיים התנאי, ולכך כתב שאין כאן דין ירושה, א"כ למאי כ' הריב"ש, שהאב לא שייר שום זכות לעצמו, הרי אף אם שייר האב זכות לעצמו, מ"מ כיון שהזכות הוא רק בתנאי שיחזור בו, וכאן לא חזר בו, שוב בטל התנאי, ולא ירשה הבת מידי, וע"כ דכוונת הריב"ש, דזכות האב לתת ג' מאות דינרים לבתו, הוא מדין שיוור, שהאב שייר לעצמו זכות זו, וע"ז כתב הריב"ש לדון דתזכה הבת השניה במחצית זכות זו, והיא עצמה תתן מחצית הג' מאות דינרים לעצמה, וכתב הריב"ש ע"ז, דאה"נ אם היה שיוור זה לעשות בזה דברים לעצמו, היתה הבת יורשת שיוור זה, אך כיון דלא שייר האב כלום לעצמו אלא לתת לאחר, אין הבת יורשת זה, והוא ממש כדן הקצוה"ח דהיכא דכל זכותו בזה, הוא טובת הנאה לתת לאחר, אין בזה דין ירושה, וכמדרומה שזה מוכח. (ואולי יש לדחוק בדברי הריב"ש, דכוונתו שאם היה משייר זכותו לעצמו, היה זה שיוור, אך כיון שמשיר רק לתת לאחר, אין זה שיוור אלא תנאי, אך אין משמע כן כלל בדברי הריב"ש).

15 וראה ערוך השולחן (סי"ב) שכתב שדעת הרמ"א שדוקא כשאומר לי או לירשו אין הראשון יכול למכור הנכסים, אך כשאומר אחריו לירשו סתם יכול הראשון למכור הנכסים ע"י"ש, (ונראה דלזה נתכוון גם באולם המשפט) ולפי"ז אין שייך כאן דין זה, דהא אמר לירשו לבד, אך דעת הסמ"ע (ס"ק כה) אינו כן, וכן הקצוה"ח והנתיה"מ כתבו כהסמ"ע.

מכירה, ורק אינה מפקעת מהאחריך, א"כ שוב אין הראשון יכול למכור זה לאחר, ואותו אחר אינו זוכה בו כלל, ונמצא דבאופן שמכר הראשון ליורשו, ויורשו לא מכר זה לאחר, ואח"כ מכר הראשון זה לאחר, שוב לא נפקע מהאחריך, ואחר מיתת הראשון זוכה השני במתנה.

[ולשיטת הריטב"א שכתבו לעיל, דאפשר שאין מועלת מכירת היורש זה לאחר להפקיע מהאחריך, א"כ יהיה דין זה אף אם מכר הראשון זה ליורש, והיורש מכר זה לאחר, ושוב מכר זה גם הראשון לאותו אחר, מ"מ אין אותו אחר יכול להפקיע מה'אחריך', שהרי כשהראשון מכר ליורש קנין היורש קיים, אלא שקנייתו אינה יכולה להפקיע מה'אחריך', ואף שמכר היורש זה לאחר, אמרינן לסברא זו, שאין קנין האחר יכול להפקיע מהאחריך כיון שהוא בא מכת היורש, ומה ששוב מכר הראשון זה לאותו אחר אינו כלום, שכבר מכר הראשון זה ליורשו, ואינו יכול למכרו לאחר, ודו"ק].

הוא דאין יורשו מפקיע מה'אחריך', אם אחר שמכר הראשון ליורשו, מכר 'הראשון' זה לאדם אחר שאינו יורשו, אם מועילה המכירה שמכר לאחר להפקיע מה'אחריך', ולכאור' הוא גמ' מפורשת שמועלת מכירת הראשון לאחר, דהא בגמ' כתובות אמרי' דאם מכרה האשה לאחר, שוב פקע כוחו של ה'אחריך', ומוציא הלוקח מיד ה'אחריך', וא"כ גם כאן נימא כן, דיוציא הלוקח מיד ה'אחריך'.

אך זה אינו, דכבר כתבנו לעיל לתמוה איך יכולה האשה למכור לאחר, הא מבואר בגמ' כתובות שם, דקנין הבעל קיים, ורק אינו יכול להפקיע מה'אחריך', וכלפי מה שאינו מפקיע מה'אחריך' קנינו קיים, וא"כ איך יכולה האשה למכור המתנה לאחר, וכתבנו ליישב, דכיון דכל קנין הבעל הוא רק תק"ח כדי שיהיה לו דין ירושה, א"כ באופן שהבעל אינו יורשה, שוב יכול הבעל למכור זה לאחר, וא"כ כ"ז הוא באשה ובעלה, אך באופן שמכר הראשון ליורשו, שמכירתו היא

העולה מכל הנ"ל:

- א. בנתן לראשון ואחריך לשני, ומכר הראשון ליורשו ומכר היורש לאחר, אם תועיל המכירה להפקיע מה'אחריך', לרוב השיטות תועיל המכירה, ולשיטת הריטב"א יש להסתפק.
- ב. בנתן לאשתו ואח"כ לבנו ובתו, ונתנה האם זה לבנו, לשיטת הריטב"א יש לדון אם אף בלא המכירה של הבן היורש לאחר תועיל מכירת האם לבן להפקיע מאחריך.
- ג. באופן הנ"ל אם מכר הבן לאחר, ודאי י"ל דתועיל המכירה להפקיע מה'אחריך'.
- ד. בכותב נכסי לראשון ואח"כ לבני ולבתי וכתב שניהם כאחד, יש לדון דלא תועיל כלל המכירה, אף במכר הראשון לאדם אחר שאינו יורשו.
- ה. ובענין ההיתר ליורש למכור זה, בנתן לאדם בעלמא, ומכר הראשון ליורשו, י"ל דמותר ליורש למכור זה לאחר, אף אם ע"י מכירתו יפקיע מהאחריך.
- ו. ובנתן לאשתו, ואח"כ לבנו ובתו, ונתנה האשה לבן, ודאי י"ל דמותר לראשון למכור זה.
- ז. במכר הראשון ליורש, ואח"כ מכר הראשון לאחר, אין מכירת הראשון לאחר כלום, ואחר שמת הראשון זוכה בזה השני.

הרב חיים ברכיה ליברמן

היתר עיסקא כללי של אגרות חוב

להסתלק מן האחריות - שהרי המלווה נתנו אדעתא שיהיה הלוואה גמורה דהיינו עם אחריות ואיך יכול לשנותו לרעה בלי דעת המלווה וכך מבואר בתשובת מהרש"ג יו"ד סימן ה' באריכות, ובשו"ת מהרש"ם ח"א סימן כ', והדברים פשוטים [ואע"פ שבתשובה אחת מגדול אחד ז"ל מבואר שתמיד אפשר לזכות אע"פ שהמלווה לא יודע מזה דבריו קשים מאוד וכבר תמהו עליו הפוסקים].

ורק אם המלווה יתנה שתהיה בתורת פקדון אז יש מקום לומר שאע"פ שהלווה לא ידע מזה אבל כיון שזה לטובת הלווה לכן הרי זה חל אע"פ שאין ידיעת הלווה. ואכן המהרש"ם כתב בתשובה הנ"ל שמספיק שהמלווה חתם על הית"ע, ולענ"ד נראה שגם המהרש"ם לא התכוין אלא שבדיעבד מותר לקחת את הריבית וגם זה צ"ע, אולם לכתחילה בוודאי אסור, ומשום יראת האריכות אצטרך להשמיט את ההוכחות לזה.

(ב) ומקובל היום בבנקים בארץ ישראל שעושים הית"ע כללי, והבנק תולה את ההית"ע שלו בשערי הבנק [באזורים שגרים אנשים החרדים על דבר ה'] וכל אחד רואה שיש להם הית"ע ואדעתא דהכי חותמים שתי הצדדים, ובספר תקנת רבים עמ' 54 כותב בעל ה'פתחא זוטא זצ"ל "כמדומה לי ששמעתי מכ"ק אדמו"ר מגארליץ זצ"ל שבהקאנטאר של הגאון ר' אפרים זלמן מרגלית זצ"ל היה תולה טבלא "שכל המסחרים שנעשו שם הם על צד הית"ע", ולפענ"ד בנ"ד נכון לתלות אצל הטבלא גם העתק [בלשון ובכתב המובן לכל] מן ההית"ע שמונח אצל הב"ד כדי שגם הלווה יראה שהסוחר והמלווה אינם רוצים לעשות העסק רק עפ"י תנאי זה, וממילא הוי כקיבל הלווה לשלם כמו שאמר המוכר, וכן הוא גם מנהג הסוחרים וכו' וזה פשוט לדעתי

(א) הנה יש שני סוגים של היתר עיסקא, יש הית"ע כללי ויש הית"ע פרטי, הית"ע פרטי - הפירוש הוא שבין המלווה ובין הלווה חתמו או דיברו ביניהם שהכסף יינתן ע"פ הית"ע, ואילו הית"ע כללי היא - שהמלווה והלווה לא דיברו ביניהם שום דבר בענין הית"ע, ורק שהחברה חתמה פעם אחת על שטר הית"ע וזה מחייב את כל עסקיה שהכל יהיו כפופים להית"ע.

הנה יסוד ענין הית"ע כללי התבסס בערך לפני כשמונים שנה כשהאדמו"ר מלובלין הרב עזריאל מאיר אייגר זצ"ל רצה לתקן שכל אחד יחתום בב"ד פעם אחת בשנה על שטר הית"ע, ושיחייב את עצמו שכל העסקאות שלו יהיו כפופים להית"ע, והרבה גדולי הדור הסכימו עמו מצד כמה טעמים, וחבר ספר ע"ז בשם 'תקנת הרבים' ובו יש עשרות מכתבים מגדולי הדור שיש שקיבלו את תקנתו ויש שחלקו עליו [אולם בחברות העניין יותר קל ואכמ"ל]. ומבואר שם כמה פעמים בתוך הספר הנ"ל - שהתקנה היא אך ורק אם שתי הצדדים יחתמו על הית"ע שאז כל אחד רוצה בהית"ע. אבל אם רק צד אחד חתם על הית"ע יש כאן איסור רבית כי הצד השני לא יודע.

דהנה ביאור של היתר עיסקא היא שזה לא הלוואה שהלווה לוקח ע"ע אחריות - ומתחייב לשלם בתום הזמן קרן וריבית, אלא שלוקח את הכסף בתור עיסקא - דהיינו שהיא מחצה הלוואה ומחצה פיקדון, ועל הצד שלא ירוויח בחצי הפיקדון לא יתן לנותן כלום, וגם אם יאבד ממנו הכסף יהיה פטור מלשלם על החצי הפיקדון, ומחזקים את העניין שיצטרך לישבע שלא היה ריווח כ"כ כמו שסיכמו ולהביא עדים שהיה הפסד - ובלי זה לא יהיה נאמן, וא"כ אם סיכמו ביניהם שתהיה הלוואה גמורה, לא יועיל שהלווה יחשוב שרוצה שיהיה פקדון וכך

כל זה שכתבנו הוא לגבי חובת הבנק להודיע ללקוחותיה שלא ייכשלו בעלי הבנק באיסור ריבית כיון שחלק מהלקוחות לא יודעים על ההית"ע [וגם זה צ"ע כיון שהם לא מבינים את המשמעות של זה ואכמ"ל], אבל מותר ליהודי חרדי להתעסק עם הבנק אע"פ שלא ראה ההית"ע, שהרי כיון שיודע שיש לבנק הית"ע הרי אדעתא דהכי מתעסק איתם.

(ד) בזמנינו הסדר הוא כאשר חברה מנפיקה אגרת חוב - הרי היא עורכת תשקיף ובו נמצאים כל פרטי העסקא, התשקיף מתפרסם באתר 'מאיה' (מערכת אינטרנט להודעות, מטעם הבורסה לניירות ערך) - בכדי שכל המשקיעים יוכלו לראות את כל התנאים של האגרת הזאת.

והנה כל החברות [אפילו אלה שחתמו על הית"ע] שמנפיקות אגרות חוב - לא מוזכר בתשקיף שזה כפוף לתנאי 'היתר עיסקא', רק שהחברה חתמה על הית"ע כללי, ויש חברות שתולים את ה'שטר הית"ע' בתוך המשרד שלהם, אבל כיוון שאין שום משקיע הולך למשרדו שהרי קונה את האגרות חוב מהבורסה לניירות ערך לכן אף אחד לא יודע שיש להם הית"ע, ואינו דומה לבנקים [בסניפים מסויימים] שכל אחד נכנס ורואה שלט על הקיר שמופיע שם ההית"ע. וכיון שעורכים תשקיף שהכל מפורט שם בפרטי פרטים, ורק סעיף הזה של הית"ע לא מופיע שם אפילו לא ברמזי רמזים, נמצא שמבחינת המשקיע [המלווה לחברה] הרי הוא הלוואה גמורה לכל דבר, ובשלמא אם המשקיע הוא יהודי חרדי שמעניין אותו איסור ריבית לכן אולי אפשר לומר שניחא ליה שיהיה הית"ע [ולא כמו הפוסקים שהבאנו למעלה שהדגישו שהמלווה צריך לדעת], ובפרט אם בירר קודם ושמע שיש לה הית"ע נמצא שכל עיסוקו היה ע"פ הית"ע, אולם רוב הקונים בשוק בעוה"ר אינם נמנים על אלה שחשוב להם הית"ע, ונמצא שמלווים לחברה באיסור ריבית, וא"כ בעלי החברה עוברים על איסור הלוואה בריבית, וא"כ פשוט שחברה שעושה הית"ע עליה להוסיף

דבכה"ג אין חשש שהלווה אינו מרוצה", עכ"ל.

ומבואר עוד בספר תקנת רבים עמ' 13 "יהיה על כל רב בעירו להמציא את רשימת החותמים מיד לב"ד שבפלך, והוא יוציא לאור חוברת כל החותמים ע"פ א"כ לשמותיהם לעריהם - באופן שיתפרסמו שמות כל החותמים ולא יוכל מי שהוא לטעון לא ידעתי, וכיון שידע שאין חבירו עושה עסקי ממנות רק באופן זה הרי נתרצה בזה גם הוא" עכ"ל.

ומבואר במהרש"ם ח"א סימן כ' "הנה זה איזו שנים כשנתייסד בנק עשיתי עם הממונים שטר בב"ד וחתמו עליו בחיוב המועיל שכל ההלוואות יהיו על צד היתר עיסקא וכו' ואח"ז הכרזתי כן בכל ביהכ"נ וביהמ"ד לפרסם הדבר וגם כל מעשה ב"ד יש לו קול וכו' אבל בכ"ז אם ילוו להם מצות ממקומות אחרים רחוקים והם יהודים לא יונח בהיתר זה", עכ"ל.

(ג) ולכן ע"פ המבואר בתשובת מהרש"ם הנ"ל היה על הבנקים לפרסם בכל הסניפים שלהם את השטר של הית"ע [גם באזורים חילוניים], שהרי המלווה לא התכוין כלל שהבנק לא יצטרכו להחזיר את הקרן ואת הריבית, ונמצא שהבעלים של הבנק נכשלים באיסור ריבית שהרי הם לויים באיסור ריבית, ואין לומר שבזמנינו כיון שמצד מערכת המשפט הכללי אין אפשרות לבנק להשתמש מחובותיה ע"פ מה שכתוב בשטר הית"ע ולכן לא איכפת לאנשים שיהיה על צד הית"ע, שהרי א"כ כל ההית"ע הוא חוכא ואיטלולא - שהרי למעשה חייבים לשלם כרגיל ורק עושים שייראה כאילו עשו עיסקא כאשר באמת היא הלוואה, ובשלמא כאשר הוא מפרסם את הית"ע אז ניתן לומר שאע"פ שהוא כפוף למערכת משפטים מ"מ כיון שיש ידיעת שניהם לכן אומרים שמערכת המשפטים הם גוזלים [אע"פ שהוא דוחק גדול לומר כן ואכמ"ל], אבל לומר שלא צריך הלווה לדעת מההית"ע כיון שממילא יש מערכת משפטים הרי זה מעוול כל יסוד הית"ע.

הרויח הכל שלו וכו', וכ"כ הרמ"א בחו"מ סוף סימן ק"כ ותחילת סימן קע"ו, והיינו שא"א שתתהפך מעצמו לפיקדון וצריך לעשות קנין וכמו"ש שם בדגול מרכבה, והרי החברות לא עושות עוד קניינים כדי שיתהפך לפיקדון.

והנה מבואר בחו"ד שם סק"ו "שאם אמר לו לך קנה בעד המעות שאתה חייב לי סחורה פלונית או סתם סחורה ויהיה למחצית שכר והלך וקנה נעשה עיסקא בידו דאפילו אם צוה לקנות לו במעותיו של עצמו למחצית שכר זכה בו מטעם שליחות דהמוכר זוכה לשניהם וגם הלוקח בשעת קנייתו זכה בקנייתו לשניהם", וא"כ גם כאן אם החברה קונה עוד נכסים - כיון שרצונה לשתף את המשקיע בנכסיה וכפי שסוכם בהית"ע - לכן זכתה בשביל שתייהם ביחד. ואף שלא הודיעה למוכר שרצונה לקנות בשביל השותפות - והרי מבואר בש"ך בחו"מ סימן קפ"ג סק"ב בשם רבינו ירוחם "שאם הקנה במעותיו ומתכוין לזכות לחבירו לא קנה חבירו אפילו אם אמר בפני עדים לצורך חבירי אני קונה במעותי אא"כ הודיעו למוכר", וא"כ לכאורה גם כאן אף שחתמה על הית"ע מ"מ כיון שאין המוכר יודע מזה לא קנה וי"ל שרק כשמוכר לאדם פרטי צריך המוכר לדעת שקונוהו בשביל אחר, אבל כשמוכר לחברה - כיון שהחברה היא קבוצה גדולה של אנשים, לכן מבין שמוכר לחברה ולכל המשתתפים בה. ועוד, שהרי בשעה שזוכה המשקיע בנכסים החדשים, הריהו מוחל על ההלוואה שהיתה לו, ומעכשיו החברה אינה חייבת לו ההלוואה אלא פקדון, וזה נחשב כאילו אמר לשליח קנה לי ואני ישלם לך - שמבואר בפוסקים שבוודאי קנה המשלח (עיי"ש בש"ך, וקצות, ונתיבות, וחזו"א באריכות), והטעם שזה כאילו נתן לו מעות שיקנה בשבילו חפץ שבוודאי קנה, והטעם שמתכוין המוכר לזכות בשביל בעל המעות, וכיון שברגע שהחברה קונה את הנכסים החדשים הרי היא פטורה מלהחזיר את החוב - נחשב המשקיע לבעל המעות. וגם שלפי הפרישה שם כל

בתשקיף שורה אחת "שהיא כפופה להית"ע", ואז יש להית"ע תוקף כיון שהחברה כתבה בתוך התשקיף שהוא תנאי ההתקשרות בין המשקיע להחברה.

ה) ואבאר פרטי המציאות על השקעות בבורסה לניירות ערך לענין קניה אגרות חוב: יש יום הנפקת אגרת חוב, שאז החברה מקבלת כל הכסף שהמשקיעים הללו לה בשביל הריבית שהיא מבטיחה, ולאחר מכן החברה מתנתקת מהאגרת, דהיינו שמעכשיו כל העלויות והירידות של האגרת הוא לפי ההיצע והביקוש, שאם יש הרבה משקיעים שחושבים שהחברה יש לה יכולת לפרוע את החוב וגם שהוא ריבית טוב הרי מחירה של האגרת עולה, וכיון שהיא עולה אז הרבה אנשים שמחזיקים באותה אגרת חוב הרי הם מוכרים את האגרת בשביל מחיר יותר גבוה ממה שהם השקיעו. ואותו דבר קורה גם היפוך, שאם הריבית אינו מספיק טוב לעומת ריבית אחר שיש בשוק, או שהחברה לא עמידה כ"כ לשלם את החובות בזמן, הרי מחירה של האגרת יורדת עד שהמשקיעים חושבים שבשביל מחיר כזאת כדאי לקנותו, ועכ"פ אינו קשור לחברה בעצמה אלא לתנאי השוק.

וכפי שאמרנו שסתם אנשים שהשקיעו באגרת חוב התכוונו להלוואה גמורה נמצא שגם מי שקונוהו בשוק יד שניה הרי קונה אגרת חוב של הלוואה ולא של חצי פקדון של הית"ע, ונמצא שגם אם יקנהו איש חרדי שיודע את החשיבות של הית"ע מ"מ הרי יקנה רק הלוואה ואיך יתהפך מעצמו לפקדון.

ו) וי"ל שהסכמת החברה היא שמי שמעוניין בהית"ע שיחול עליו החיובים של הית"ע, ולכן כל אחד שיקנה את האג"ח ורוצה שיהיה ע"ד הית"ע יחול ההית"ע, ונמצא שמי שמעוניין בזה חל ההית"ע. רק שצריכים להבין איך מתהפך מהלוואה לפיקדון, שהרי כתב הש"ך ביו"ד סימן קע"ז (ס"ק ט"ו וס"ק מ"א) בשם המהרש"ל דמי שהלוה לחבירו ואח"כ אמר המלוה למחצית שכר ונאנס חייב הלוה באונסין ואם

ומבואר בשו"ע הרב שם וז"ל "וה"ה אם אין נותן לו עכשיו מעות כלל אלא שחייב לו מכבר א"צ להקנות לו בקנין סודר כל שיש לו כולו בעין וכו", וא"כ בנידון דידן - אם יש בחברה נכסים בשווי של ההלוואה של האנשים החרדים שמחזיקים באיגרת - אזי באותו רגע נהיה המשקיע שותף בנכסי החברה. ושורש הדברים מוזכרים בשו"ע חו"מ סימן ר"ד סעיף י' "מי שהיה לו חוב אצל חבירו וא"ל מכור לי מטלטלין אלו בחוב שיש לי אצלך ורצה המוכר, יש אומרים שהרי זה כמי שנתן דמים וכל החוזר בו מקבל מי שפרע ויש חולקים ואומרים דאינו קונה אלא בהנאת מחילת מלוה וכו", וסובר השו"ע הרב שגם כאן קונה את הסחורה בקנין מעות, ואף שלא פירשו בהדיא שעושה בהנאת מחילת מלוה, מ"מ הרי זה כאילו פירש בהדיא כיון שרוצה שיחול העיסקא באופן המועיל, או שזה תקנת חכמים, ועי' בצמח צדק יו"ד סימן פ"ט שביאר כך את השו"ע הרב, אולם דעת הסמ"ע שבשביל עיסקא לא מספיק קנין מעות אלא צריך קנין דאורייתא.

עוד יש דרך להקנות, שכאילו שהחברה אומרת 'תן לו ואתננו לך' שחייב מדין ערב, וכאן החברה אומרת שע"י שישלם כסף למוכר האג"ח ע"י יתחייב החברה לשלם את החוב בצורה של פקדון, דהיינו שיזכה לו נכסים בשביל זה, וקצת מפני האריכות.

ואע"פ שבהית"ע של החברה לא מבואר בדיוק באיזה קנין יתהפך ההלוואה לעיסקא מ"מ י"ל כיון שרצון החברה שיחול הית"ע - לכן חל ההית"ע בקנין המועיל אף שלא פירטו בדיוק באיזה קנין הוא. ובפרט שלפעמים כתוב ב'היתר עיסקא' שיוחל ההית"ע "בקנין היותר מועיל", ועיין כע"ז בשו"ת אמרי יושר שם.

ז) ועוד מהלך ניתן לומר שעפ"י יהיה מותר להשקיע באגרות חוב במידה שיש לחברה הית"ע גם בלי קנין, שהרי כתב הקצות בסימן ק"כ שכל מה שכתב הש"ך שאע"פ שסיכמו ביניהם שיהיה למחצית שכו עדיין חייב הלזה באונסים, זה רק בסתמא

פעם ששולח שליח שיקנה בשבילו הרי קונה המשלח [וכך משמע לענ"ד פשטות הש"ך שם], וא"כ כיון שיש כאן הית"ע וקונה על דעת זה - אפשר להבין שנחשב כמו ששלח שליח שיקנה בשבילו ועל דעת שיהיו שותפים בעיסקא כיון שרוצה שיתקיים ההית"ע, וכן מבואר כמעט מפורש בשו"ת אמרי יושר ח"א סימן ק"ח. ואפשר גם להוסיף שהרי כתבו הבית יוסף ודרכי משה שם שלא כל הראשונים מסכימים לעצם הדין של ה'רבינו ירוחם', ולשיטתם אם כיון שלוקח לקנות בשביל אחר - קנה אותו אחר, ועי' עוד בשו"ת בית אפרים חלק חו"מ בסוף סימן ל"ח ובאגרות משה חו"מ סימן מ"ח. [ואם החברה לא קנתה סחורה יכולה היא לישבע שלא קנתה סחורה ולא תתחייב לשלם ריבית].

[וצ"ע על שו"ע הרב (הלכות ריבית סעיף ג') שכתב "שאם אין לו סחורה בעין כדי המעות של חצי הפיקדון צריך לקנותן במעות אלו עצמן או שיזכה לו מעות אחרות ע"י אחר ויקנה בהן ואם אינו מזכה לו ע"י אחר הרי הריוח שנותן לו רבית גמורה של תורה וכו' עיי"ש, והוא מתשובת מיימוני שביאר שאם לא זיכה הכסף ע"י אחר לא זכה המשקיע בסחורה שקנה, ונמצא שנשאר להיות ההלוואה כמו מקודם, והרי ביארנו שכל הפוסקים סוברים שאם צווהו המשלח שכן קנה, וי"ל שסובר כמו הבית יוסף והדרכי משה שם שסוברים שלפי רבינו ירוחם - אפילו אם המשלח ציווהו בהדיא שיקנה בשבילו ג"כ אינו קונה, או י"ל שסובר שאין זה נחשב שמינהו שליח. [ויש בזה אריכות בפוסקים בחו"מ סימן קפ"ג ואכמ"ל]. אולם תמוה לי שהרי אם הודיע בהדיא למוכר שקונה הסחורה בשביל עיסקא הרי לכו"ע זכו שניהם, וא"כ למה צריכים להקנות את הכסף ע"י אחר, ושמא כוונת הרב ז"ל הוא אם אינו מודיע למוכר שקונוהו בשביל ה'עיסקא' - אז צריך שהכסף יהיה בבעלות המשקיע - וכמו שביארנו מקודם מהקצות ז"ל שהמוכר מזכה לבעל המעות, וצ"ע על סתימת דבריו].

להלוות בריבית לחברה בע"מ, וכבר דשו כל הפוסקים בנושא הזה, ועיקר הסברא להקל הוא כיון שאין אף אחד שמתחייב להחזיר את הכסף שהשקיע בה, ורוב פוסקים נקטו שזה ריבית דרבנן [וצידדנו שם שעכ"פ בחברות שכל יום שומעים חברות שפושטות רגל או שמקזזות את החובות (וכלשונם - 'תספורת החוב') וודאי שאפשר להבין את הסברא הזאת], וא"כ הרי הרמ"א כתב בסימן קע"ז סעיף ו' "וי"א שאם מקבל עליו כל האחריות מותר בכל רבית דרבנן כגון נותן בעיסקא או בשאר רבית דרבנן", והטעם שמיקל הרמ"א הוא כיון שמעיקר הדין היה אמור להיות מותר כיון שלוקח ע"ע כל האחריות, ורק שאין נכון להערים באיסור תורה וכלשונו של התרומת הדשן, וכיון שחברה בע"מ הוא רק דרבנן יתכן שאפשר להקל.

ובאמת הש"ך שם חולק על הרמ"א וסובר שמה שהחמיר התרומת הדשן שאין נכון להערים באיסור תורה - זה רק כשהתנה שלא יהיו נאמנים על ההפסד אלא הרב והש"ץ שבדרך כלל הם לא אמורים לדעת אם היה הפסד - ונמצא שכל מה שהתנו שתהיה באחריות של המלווה היא בדרך הערמה, אבל אם התנו שיהיה הלווה נאמן בשבועה או בעדים כשרים - כיון שאין חשש הערמה לכן מותר אפי' באיסור תורה, ולפי הש"ך יתכן שגם בנידון של הקצות יהיה מותר כיון שהאחריות מונח כל כולו על הכתפיים של המלווה, וכן נקט הנתיבות שלום (עמ' תרס"ד), אולם עדיין ניתן לחלק בין אם הכסף הוא באמת פיקדון לאם הכסף רק באחריותו אבל אין לו קנין ממוני בזה.

והפתחי תשובה (יו"ד סימן קע"ז סק"ה) הביא מהדגול מרבבה שמה שכתב המרדכי שאם הרויח הכל שלו זה רק אם התנו ביניהם בדברים בעלמא, אבל אם קנו ממנו או שעשו שטר עיסקא משתעבד אפי' אחר ההלוואה, עכ"ל, וא"כ י"ל שגם כשהחברה מצהירה שעשו הית"ע - והיינו שהיא מקנה לבעלי האגרות חוב חלק בנכסים שלה ובכספים שנכנסים - הרי זה נחשב כ'קנין

שאמר לו שמכאן ואילך יהיה למחצית שכר ולא דיברו ברור שיהיה פטור מאונסים - אבל אם אמר במפורש שמכאן ואילך תהיה 'עיסקא' נחשב כאילו מחל לו מחצית אחריות ואז יהיה פטור מאונסין על חצי מהסכום (אולם מהחור"ד שם משמע שחלק ע"ז מדלא מביא עצה שיהיה חייב באונסין אלא ע"י קנין ויל"ע ואכמ"ל).

ויש לדון האם אחרי שאמר לו במפורש שמעכשיו יהיה הכסף בידך בתורת 'עיסקא', ואח"כ היה ריווח - האם מותר לו לקחת ריבית או לא. שהרי זה הלשון של השו"ע הרב 'ולפיכך אף אם הנותן קיבל עליו כל האחריות אפילו מגניבה ואבידה מכל המעות וכל הסחורה אף של חצי ההלוואה אסור, שאין קבלת אחריות על הנותן מועלת להתיר רבית של תורה, משא"כ כשאינו נותן לו רשות להוציאן ואינו מוציאן ביציאותיו אלא מתעסק באותן מעות עצמן להרויח והרי הרויח העולה מהן של הנותן מן הדין, אזי מועלת קבלת כל האחריות על הנותן להתיר הקציצה שקוצץ לו אף אם לא יהיה ריווח כלל לפי שהקציצה זו אינה אסורה מן התורה שהרי הוא קונה את העודף שיהיה בריווח של הנותן על הקציצה, אלא מפני שנראה כלוה ברבית אסור חכמים וכשכל האחריות על הנותן אינו נראה כלוה כלל", עכ"ל, וא"כ גם כאן אע"פ שבדרך כלל מופיע בהיתר עיסקא שאם לא יעזור שתהיה חצי פיקדון אזי תהיה כולו פיקדון, ונמצא שכולו באחריותו של המשקיע - מ"מ כיון שע"פ דין אם יהיה רווחים, לכאורה אין החברה חייבת שום דבר להמלוה - כי הרי הכסף ניתן בתור הלוואה ולא בתור פיקדון ומה לו למלווה ברווחי החברה, לכן אין בידינו להתיר ריבית דרך הפיכתו לפיקדון. וא"א לומר שכיון שיכול לפטור את עצמו ע"י שבועה לכן אין כאן ריבית גמורה כי לא בטוח שיישב - שהרי סוף סוף מתחייב לשלם כסף על הספק בגלל ההלוואה שהייתה לו וכמו שהאריכו הפוסקים ז"ל.

רק שניתן לצדד להקל ע"פ מה שהארכנו בקונטרס 'השקעות כהלכה' האם מותר

הרצון של המלווה שבכלל לא יודע מזה שיש היתר עיסקא, וא"כ לפי שיטתם לא שווה כל ההית"ע, אלא צריכים להסביר כמו אחד מן המהלכים שכתבנו למעלה, וא"כ יכול לעשות הית"ע גם אחרי ההנפקה.

וביותר מזה, שכל אחד שרוצה להשקיע ולקנות את האגרת בשוק יד שניה, יכול לשלוח מכתב להחברה שמה שקונה יחול עליו הית"ע, והטעם שאע"פ שהחברה לא הביעה את הסכמתה לזה, מ"מ מסתמא אומרים שניחא לה בזה כיון שזה לטובתה שתוכל להיפטר בקלות מחובותיה למשקיע וכמו שהבאנו למעלה מגדולי הפוסקים ז"ל, ולכן הרי זה חל באחד מדרכי הקניינים שכתבנו למעלה.

והנה ידעתי גם ידעתי שיש שחולקים על כל האמור למעלה, והם סוברים שכיון שיש מערכת קבועה בכל חברה ולא כל הפרטים מודעים ללקוחות, ולכן דעתם שחל היתר עיסקא אפילו בלי ידיעת המשקיע, אולם לענ"ד כיון שרואים שהמהרש"ם הבין אחרת, לכן צריכים ללכת לאורו, ובפרט שהרי כל הפרטים הקטנים כתובים בתשקיף ונגלים לעין כל, ולא כמו שהיה פעם שלא ידעו את כל הפרטים, וא"כ לענ"ד פשוט שא"א להוסיף פרטים מבחוץ.

אודייתא', שיש הרבה פוסקים שסוברים שעכ"פ באיסור דרבנן אפשר לסמוך ע"ז (עי' קצות סוף סימן קצ"ד). וא"כ גם אם החברה תרוויח היא תהיה חייבת להביא את הרווחים למשקיעים מצד קנין אודיתא - וא"כ מותר לקזז את הרווחים לסכום קצוב וכמו שמקובל בכל היתר עיסקא. ועפ"י הדרכים הללו אפשר להבין מה שכתב הקצות החושן שאם אומר במפורש שיהיה בתורת עיסקא הרי חל ע"ז שם עיסקא, ומשמע בפשטות שכמו שיהיה לו חלק בהפסדים כך יהיה לו חלק גם ברווחים, כי אם לא הרי זה אומדנא שזה מחילה בטעות, אלא כיון שהסכימו שתי הצדדים שמהיום יהיה בתורת עיסקא הרי חל כאן דיני עיסקא מדין 'קנין אודיתא', וכיון שזה רק ריבית דרבנן יש מקום להקל.

ואחרי שראינו כל זה, יוצא שכל משקיע חרדי שמעוניין בהיתר עיסקא הרי ההיתר עיסקא מתחדש כל הזמן, וא"כ יכולה החברה לעשות הית"ע גם אחרי שכבר הנפיקה את האגרת חוב, ודלא כמו אלה שמפקקים בזה, שהרי החברה תקנה עוד דברים ותצרף כך את ההלוואה שהכל ונתהפך לחצי פקדון, ומה שיש שטענו שזה נגד הרצון של המלווה - הרי לפי מה שנתבאר עד עכשיו הרי ממילא הוא נגד



הרב יעקב בלוי

בענין חשש זיעה בתנורים שלנו

דברי השו"ע לגבי זיעה

א. הנה מבואר בשו"ע (סי' צ"ב סעיף ח') 'מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה, ואוסרתה. הגה: וכל זה מיירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל עצמו לקדירה שעליה (ארוך), וגם מיירי שהוא בקרוב כל כך שהיד סולדת בזיעה במקום שנוגע בקדירה. אבל אם אין היד סולדת בזיעה, הכל שרי וכו' ע"כ.

ומקור הדברים בתשו' הרא"ש (כלל כ' דין כ"ו) שכתב וז"ל: ששאלת, על אלפס חולבת, אם יכולין לתת למטה בכירה תחת קדירה של בשר; נראה לי שאסור, ואפילו בדיעבד אם נעשה, הייתי אוסר הקדרה, כי הזיעה העולה מן האלפס הוא כמו חלב. כדתנן בפ"ב דמכשירין מרחץ טמאה (של מים שאובין), זיעתה טמאה וטהורה (כגון של מי מעין) בכי יותן; בריכה שבבית והבית מזיע מחמתה, אם טמאה, זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. ועוד שנינו התם זיעת האדם טהורה; שתה מים טמאים והזיע, זיעתו טהורה, בא במים שאובין והזיע, זיעתו טמאה. מכל הלין שמעינן, דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר. נמצאת זיעת האלפס חולבת, היא כחלב, והוה ליה כטיפת חלב שנפלה על קדירה מבחוץ, שאוסר הקדרה עי"ש.

והמבואר בדברי השו"ע והרא"ש שזיעה שהם אדים העולים בשעת הבישול³, הרי הם

יש לברר בתנורים של זמנינו מה הגדרתם לגבי דיני בשר בחלב ולגבי בליעות איסור והיתר, ושאלה זו נוגעת לגבי תנור שנאפו בו מאכלי חלב אם נעשה התנור חלבי ואסור לאפות בו בשר, וכן באופן שאפו בו בשר אם מותר לאפות בו תבשילי חלב, שמדין ריחא מילתא לא שייך בזה כמבואר בדברי הפוסקים בסי' ק"ח מפני שלא נאפו ביחד, ויש לדון מדין זיעה, אם הזיעה והאדים שבתנור מבליעים בדופני התנור את החלב או הבשר או לא.

וכן יש לברר בתנור שנאפה בו בתבנית אחת חלב או בשר¹, ובתבנית אחרת נאפה תבשיל של פרווה, באופן שהדין הוא שאין לחשוש משום ריחא מילתא [כמב' פרטי הדינים בסי' ק"ח], האם התבשיל הפרווה שנאפה בתבנית המיוחדת מקבל זיעה שעובר אליו מהתבנית של הבשר או החלב, ויש לנהוג בו כדינו של הבשר או החלב או לא.²

וכן נוגעת שאלה זו בתנור שנאפו בו מאכלות אסורות, האם התנור צריך הגעלה או לא, שמדברי הפוסקים בסי' ק"ח מבואר שהנדון אם ריחא מילתא או לא הוא רק לענין כשנאפו שני מינים ביחד אם הבליעות עוברות בין התבשילים או לא, אבל בדין ריחא מילתא אין התנור נאסר, ויש לדון בזה מדין 'זיעה' אם ישנם בליעות בגוף התנור ע"י הזיעה שעולה מהתבשילים האסורים ונאסר התנור וצריך להגעילו כדי להשתמש בו ולאפות בו.

1 יש לציין שאין שייך כל כך מאכל בשרי נוזלי, ורוב הנידון הוא לגבי תבנית שמתבשל בזה בשר עם רוטב וכדו' ובתבנית אחרת מתבשל מאכל פרווה לבד, ואף שיש מהפוסקים שסוברים שדין המתבשל עם בשר אין דינו כבשר ממש, מ"מ נקטתי במאמר זה כדעת המחמירים בזה, ועל כל אחד לשאול מורה הוראה בעניין זה. ומ"מ לגבי מאכלים חלביים שכיח יותר שמכניסים בעוגות גבינה וכדו' חלב ממש, אבל באופן שעירבו רק מאכלים חלביים ולא חלב ממש, דינו כנ"ל בתבשיל שהתבשל עם בשר ואכמ"ל.

2 יש לציין שבמאכל פרווה שנתבשל עם בשר, יש בו קולות מסוימות שאין דינו ממש כדין הבשר, ואכמ"ל. 3 יש לציין שיש מחלו' הפוסקים האם זיעת אוכלים דינם כזיעת משקים, או שזיעת אוכלים דינם קל מזיעת משקים, וחלק מהשאלות שכתבנו לעיל תלוי בנדון זה, ולדעת המקילים בזיעת אוכלים יש להקל בהם, וכמדו' שהמנהג למעשה להחמיר כדעת המחמירים, ולמעשה על כל אחד לשאול מורה הוראה בעניין זה.

ושמעתי מהם כמה וכמה כללים ויסודות בעניינים אלו, ועל ידי ידיעת תיאור תהליכים אלו נוכל לבוא לבירור הלכתא דא.

לכל חומר בעולם ישנם שלושה אופנים שבהם החומר יכול להתקיים, בשפה המדעית אופנים אלו נקראים 'מצבי צבירה', דהיינו שהחומר הזה יכול להשתנות למבנה אחר, שלושת מצבי הצבירה הם 'מוצק' (-קשה), 'נוזל', 'גז' (-אדים), השינוי במצבי הצבירה נוצר ע"י שינוי החום והטמפרטורה בו נמצא חומר זה.

במים משתנים מצבי הצבירה לפי מידות החום כדלהלן, כשהמים נמצאים בטמפרטורה של בין 1 לבין 100 מעלות צלזיוס - הם נוזליים. כשהמים נמצאים במינוס מעלה אחת - הם נהפכים למוצק ומוקפאים. כשהמים נמצאים בחום של למעלה מ-100 מעלות - הם נהפכים לגז ולאדים. וגם לאחר שנשתנו המים למצב של גז, אם נצליח לשנות את מידת החום שיהיה פחות ממאה מעלות, אזי הם ייהפכו שוב להיות נוזלי. [תהליך השינוי בין גז לנוזלי נקרא בשפה המקצועית - 'עיבורי'].

ההבדל בין גז לנוזלי הוא, שכאשר החומר נמצא במצב צבירה נוזלי הוא מקובץ למקום אחד ולכן רואים אותו ביחד, ואילו כאשר החומר נהפך לגז, נהפך הנוזל לחלקיקים קטנים מאד, וחלקיקים אלו מתערבבים ביחד עם האויר ואינם תופסים מקום. גם כשהנוזל נהפך לגז יש בו כמה מצבים, כשאנו רואים אדים עולים מהקדירה בשעת הבישול, בתחילה אנו רואים אותם סמיכים כמו עשן, וכשהם ממשיכים לעלות למעלה נדמה לנו שהם נעלמו לגמרי ואינם קיימים, אך האמת היא, שהם עדיין קיימים, אלא שבתחילה הם היו יותר מקובצים ומחוברים ולכן ראינו אותם בצורה סמיכה, וכשהם עולים יותר למעלה, הם מתפרדים ומתפזרים יותר עד שאין אפשרות להבחין בהם ולראות אותם.

כאשר נניח כיסוי מעל הקדירה שעולים ממנה אדים, ניווכח כי האדים נהפכים מיד

נבלעים בכלים ובמאכלים אחרים, ונותנים בהם טעם, ויש בהם כל דיני בליעות איסור והיתר.

דברי המתירים שאין זיעה בתנורים

ב. ולגבי תנור אם יש לחשוש משום זיעה, יש מחכמי ההוראה שטענו שבס"ק"ח בסוגיא דריחא מילתא לא דנו הפוסקים לאסור משום זיעה, ורק לענין טרפי"ד הקשה בדרכ"מ מדוע תחת טרפי"ד אין נאסר מחמת זיעה, וכתב שמירי בגווני שאינו מזיע, וכן פסק שם ברמ"א [ס"א] לגבי טרפי"ד שמותר בדיעבד רק באופן שלא הזיע משניהם, ומשמע שרק בכהאי גוונא חשש לזיעה, אבל בלא"ה אין לחוש לזיעה. ודוחק לומר שכל הסוגיא שם מיירי בדברים יבשים, ובפרט שבסעיף ב' שם פסק המחבר [ומקורו מהרשב"א] שאין לחוש משום ריחא מילתא כשיש ריח המתבשלים, ואפ"ה לא מצינו להפוסקים שם שדנו לאסור מחמת זיעה, ואע"פ שמשמע שמדובר גם בדברים שיש בהם לחות.

ובביאור הטעם שאין הזיעה אוסרת בתנורים, יש שרצו לבאר שדוקא הזיעה הנוצרת בשעת בישול בקדירה, שאם אדם מניח את ידו מעל סיר המתבשל, תיכף ומיד הוא מרגיש שיש זיעה על ידו, משא"כ כשמניחים את היד על דבר המתבשל ונאפה בתוך התנור אין זיעה נוצרת על היד.

וכן טוענים רבים, שרואים כן בחוש, דהיינו שהניחו תבנית מלאה מים בתוך התנור והמתינו עד שהתאדו כל המים שבתבנית, והתנור נשאר יבש ללא שום לחלוחית וללא שום זיעה, ועל כן הם מצדדים שאין לאסור משום זיעה בתנורים. [כן שמעתי בשם הגר"מ ברנסדורפר זצ"ל, וכן דעת הגר"מ שטרן שליט"א שמתיר מטעם זה, וכן כתב בספר מגילת ספר (סי' ק"ח אות ד)].

תיאור תהליכי יצירת אדים

ג. וכדי לברר שאלה זו, ביררתי אצל אנשי מקצוע המתמצאים בתחום הפיזיקה,

גזי ולאדים, אמנם הרבה חומרים קשה להפוך אותם למצב גזי ולאדים, מפני שהאש שורפת אותם עוד לפני שהגיעו למצב צבירה גזי, ולדוגמא, 'שמן' יש לו אפשרות להתחמם לחום גבוה מאד ולא ייהפך לגזי, [ובשונה ממים שב100 מעלות הוא מפסיק להתחמם ונהפך לגז ולאדים, השמן יכול להתחמם עד 300 מעלות ולא יתאדה], אמנם כאשר השמן מגיע למעלות חום גבוהות מאד הוא נשרף ומתכלה, והוא כבר לא יכול להפוך למצב גזי, ולכן לא יוצרו ממנו אדים.

גם הכלל שה'מים' נהפכים למצב צבירה גזי ולאדים בחום של למעלה מ100 מעלות, כלל זה אינו תקף כאשר המים נמצאים מול אש מגולה, במצב שהמים נמצאים מול אש מגולה, האש ישרוף את המים מיד ויכלה אותם, והם כבר לא ייהפכו למצב גזי ולאדים, וכמובן שלאחר שהמים נשרפו לא תיתכן אפשרות להפוך אותם למצב נוזלי, כי החומר כבר התכלה ונשרף.

תיאור תהליכי יצירת האדים

בתנורים שלנו

ד. לאור זאת, שמעתי מאנשי המקצוע, כי על אף שכאשר נבדוק את דפנות התנור לא נמצא עליהם טיפות מים וזיעה, אין זה הוכחה שאין כאן אדים, האדים קיימים הם בתוך התנור ולכאורה הם גם יכולים להיבלע בדפנותיו, אלא שהחום של התנור גורם שהם לא ייהפכו לנוזלי מפני שהם ממשיכים להתקיים בחום גבוה ונשארים במצב צבירה גזי.

ההוכחה הפשוטה לכך היא, שכאשר נפתח את פתח התנור, לאחר כמה שניות יתחילו להיפלט אדים סמיכים כלפי חוץ וייראו כמו עשן, ובאותה שעה כאשר נבדוק את דפנות התנור לא נראה עליהם שום לחלולית של זיעה, ההסבר הוא כנ"ל, האדים ששהו כל הזמן בתוך התנור כאשר הם יוצאים לחוץ לעבר האויר הקר, הקור מקבץ אותם והם נהפכים לסמיכים, ורק בתוך התנור שבו החום הוא גבוה יותר הם

לטיפות מים על הכיסוי, ואח"כ ע"י הכובד שלהם הם נוטפים למטה, ההסבר לכך הוא, שכאשר הנחנו את הכיסוי מעל האדים הצלחנו לשנות את הטמפרטורה של הגז/האדים, ולכן הם חוזרים למצב הנוזלי שבו הם היו קודם. הסיבה שהאדים נהפכים לטיפות מים רק כשמניחים מעליהם כיסוי, הוא מפני שיש חוק טבע בבריאה, שהחום - מותח, מפריד ומפזר. ואילו הקור לעומתו - מכורך, מחבר ומקבץ. ועל כן כשמניחים את הכיסוי הקר מעל האדים, הקור הנמצא על הכיסוי מקבץ את האדים והם מתחברים שוב ביחד, ועל כן הם נהפכים שוב למצב נוזלי.

חוק זה מאפיין מגוון רב של תופעות בטבע, ניקח לדוגמא את תהליך ירידת הגשמים הפועל באופן זה. השמש הקופחת על מימי האוקיינוס, גורמת שהמים ייהפכו לגז והם נעשים לאדים. המים המאובדים מאבדים את כובדם ועולים אל-על בצורה של עננים. העננים נישאים עם הרוח על-פי נסיבות שונות וגורמים שמימיים עד לאזור שבו האקלים קריר יותר. שם הקור חוזר ומחבר את חלקיקי המים עד שהם הופכים חזרה לטיפות, ומפני הכובד שנוצר להם, הם שבים ונוחתים כלפי מטה.

[כשאנו נכנסים בימות החורף ממקום קריר למקום מחומם, ניווכח כי נוצרו אדים על זכוכיות המשקפיים, הסיבה לכך היא שישנם כל הזמן אדים באויר, אלא שאנו לא רואים אותם, וכשהם נפגשים מול הזכוכית הקרה הם מתקבצים ונהפכים לאדים סמיכים יותר, זו גם פשר התופעה שבחורף נוצרים אדים על החלונות, כי האדים החמים הנמצאים בתוך החדר מתקבצים על הקור בחלונות, והם נעשים סמיכים יותר ובכך נוצר מהם גם טיפות מים. זו גם הסיבה שבימות החורף הקרים, כשאדם נושף אויר כלפי חוץ יוצאים מפיו אדים בצורת עשן, ההסבר הוא שהקור מקבץ את הלחות שהאדם הוציא מפיו, ובכך הם נהפכים לאדים סמיכים].

כפי שתואר לעיל שבעיקרון כל חומר, וגם חומר מוצק, יכול להיהפך למצב צבירה

שהם סמיכים ורטובים שהלחלוחית שלהם מבלעת אותם בתוך הכלי, אבל אדים אלו, אף שהם קיימים, מ"מ אינם נבלעים בתוך דופני הכלי, והנה מסברא אין מקום לחלק בזה, שהרי אוכל לתוך כלי נבלע גם בלא רוטב, וכיון שידוע לנו בבירור שאדים אלו קיימים בתוך התנור, והיות וטבעם של האדים הוא להתפשט לכל עבר, ואין להם מניעה מלהיבלע בתוך דופני התנור, הרי הם נבלעים בתוך התנור וכתבשילים הנאפים בו כמו כל הבליעות שנבלעים בחום שהיד סולדת בו.

ועוד, ששאלה זו קיימת בכל מערכת חימום ע"י קיטור, שכידוע במפעלי המזון ובמטבחי מזון גדולים הבישול מתבצע ע"י מערכת קיטור, שישנה מערכת עם צינורות המובילים אדים לכל המפעל, והאדים הם המבשלים את האוכל, ודנו בזה הפוסקים אם יש בזה החששות של בליעות איסור והיתר, וראה מה שהאריך בזה הגרל"י הלפרין שליט"א בספר כשרות ושבת במטבח המודרני (כרך א', ח"א, בישול במערכת קיטור, פ"ב) להוכיח שגם אדים אלו נחשבים לזיעה, וגם על אדים אלו כתבו הרא"ש והשו"ע שהם נבלעים לדופני הכלים ע"ש בארוכה. וכן דעת רבים מהפוסקים שהאריכו באופן הגעלת הקיטור, וכן נהוג למעשה להחמיר בכל ועדי הכשרות, להשגיח בכל המפעלים שמבשלים במערכת קיטור להגעיל את מערכת הקיטור לאחר שנתבשלו בהם דברים אסורים, אף במצב שיש שם רק אדים, וא"כ גם לגבי תנור יש להחשיבו כזיעה ולאסור.

ולאור האמור לעיל, מיושבת התמיה מדוע הפוסקים לא הזכירו בסימן ק"ח שבתנור יש לחוש משום זיעה, שכפי האמור יש לחלק בשופי שבתנורים שלהם היה אש מגולה, ובאש מגולה האש שורפת מיד את הנזולים ומכלה אותם, ואין להם אפשרות להפוך למצב צבירה גזי ולאדים שייבלעו בדופני התנור, אלא מיד הם כלים ונשרפים, ולכן אין בהם זיעה, אמנם

עדיין לא נהפכו לנוזליים ועל כן לא רואים את הלחלוחית על דפנות התנור.

מטעם זה, כאשר נשאיר את האוכל בתוך התנור לאחר שכיבנו אותו, ניווכח שבדפנות התנור נוצרו טיפות מים ואדים סמיכים, ההסבר לכך הוא, שעקב ירידת החום בתנור, המים נהפכו שוב לאדים סמיכים ועל כן נוצרו מהם טיפות מים.

גם אני הכותב ניסיתי לבחון עובדה זו, והרתחתי מים בקומקום והנחתי אותם בתבנית בתחתית התנור בחום של 250 מעלות, ואכן בדפנות התנור לא היה כלל לחלוחית ואדים, לאחמ"כ הנחתי על הרשת בגובה התנור נייר אפייה והשאיתי אותם זמן רב, ונוכחתי לראות כי נייר האפייה נשרף קצת ונהפך לצבע חום, אך החלק של הנייר שהיה מעל התבנית עם המים, לא נשרף כלל ולא קיבל צבע חום, זוהי הוכחה שהאדים בתוך התנור עדיין קיימים, וכאשר הם עלו למעלה לעבר נייר האפייה הם הגינו על הנייר שלא יישרף ע"י החום הלוהט בתוך התנור. [ויש לציין כי גם החלק מהנייר שמסביב המקום שהיה מעל התבנית, לא נשרף, כי האדים התפשטו גם סביב מקום זה].

מסקנת ההלכה בדיני זיעה בתנורים

אף כשאין רואים את האדים

ה. ובזאת נבוא לדון להלכה, דהנה פשוט שהמרתיה חלב בתנור ולא רואים שום אדים, יש עליהם דין חלב גמור, ולכשיהפכו לנוזלי יהיה עליהם דין חלב גמור, ולא שייך לומר שנשתנה גופו ומהותו ופקע ממנו שם חלב, שזה פשוט שעדיין נשארו בו כל המרכיבים שהיו בו בתחילה ורק היה בו שינוי מסוים, והרי זה דומה לכל זיעה, שג"כ היה במצב של גז ואדים ולא היתה אפשרות לאכול אותם, ואח"כ כשהם נהפכו שוב לטיפות מים יש עליהם דין איסור גמור, וכמו שהבאנו בתחילת הדברים מדברי השו"ע לגבי זיעה.

ועדיין יש לדון שהחידוש שזיעה נבלע בדפנות הכלי, הוא דוקא בזיעה של קדירה

וגם בניסוי הנ"ל שעשיתי ראיתי תופעה זו, שהנחתי נייר אפייה מעל התבנית ולא נשרף ולא נהפך כלל לחום, אך כשמיד אח"כ הנחתי נייר אפייה אחר בגובה רב יותר בתנור מעל התבנית, נוכחתי כי הנייר קצת נהפך לחום, [ועדיין היתה השפעה של האדים על הנייר, כי הנייר לא נשרף כמו שאר הנייר שלא היה מעל התבנית], ומזה מוכח שכל שהאדים הם קרובים למאכל יש להם יותר השפעה והם יותר לחים, והם דומים יותר לאדים היוצאים מהמאכלים שמתבשלים בקדירות.

ומלבד כל זאת, יש לחשוש עוד שמא ניתזו רוטב מגוף המאכלים ונדבקו בדפנות התנור ונבלע בעין ממש, והרי זה בליעה ממשית של אוכל ורוטב שנאסר, ומטעם זה לבד יש לחשוש ולאסור.

ובאמת שכן מצינו לגדולי הפוסקים שנקטו שיש לאסור משום זיעה בתנורים, כן כתבו באגרות משה (יו"ד סי' מ' וסי' נ"ט) ובמנחת יצחק (ח"ה סי' כ') וביביע אומר (ח"ה סי' ז', וח"ד יו"ד סי' ד'), וכן העלה בספר כשרות ושבת במטבח המודרני (כרך א', ח"ג, תנורי חשמל) לאסור משום זיעה עי"ש, ועיון עוד בספר בדי השולחן סי' צ"ב בביאורים שם.

ולפי כל האמור, יש להחמיר שלא לבשל ולאפות בתנור אחד בשר וחלב אפי' שלא בבת אחת ואפי' כשאינו בן יומו. אמנם באופן שיש לו תנור בשרי או חלבי, נהוג להורות להקל לבשל ולאפות בהם מאכל פרווה כשאינו בן יומו אפי' ע"ד לאוכלם עם חלב או עם בשר, מפני שזה נ"ט בר נ"ט באינו בר יומו שמקילים בזה.

לסיכום: נתבאר שיש לחשוש משום זיעה בתנורים שלנו מפאת כמה טעמים.

א. שהאדים העולים מהתבשילים בתנור, יש להם דין זיעה, ודינם דומה לזיעה הבאה מדברים המתבשלים בקדירה, והם נבלעים בכל התנור ובכל המאכלים הנמצאים בתנור.

ב. אפילו לדעת האומרים שאין לחוש בזיעה הנ"ל, מ"מ יש לחוש באופן שאופים ביחד

בתנורים שלנו שאין האש מגולה, אין האש שורפת את הנוזלים ונוצר מהם גז ואדים ויש בהם כח להבליע ולהפליט כמו כל זיעה וכמו שנתבאר עד עתה.

והעירני ידידי הרה"ג משה אהרן שור שליט"א שבזה יתיישב היטב מה שהבאנו בתחילת הדברים מדברי הדרכי משה והרמ"א שדן רק לגבי טרפי"ד מדין זיעה, ששם מדובר באופן שהמאכלים מכוסים תחת המחבת כמו שמפורש שם בלשון הרמ"א, ומאחר שהאש אינו מגולה למאכלים, לכן אין האדים נשרפים והם זיעה גמורה ויכולים להיבלע במחבת שלמעלה כמש"כ הרמ"א, אבל בכל תנור שהאש מגולה סביב האדים העולים מהקדירה, האש שורף ומכלה את האדים ולכן לא חששו בזה הפוסקים משום זיעה.

עוד צדדים להחמיר בתנורים שלנו

ו. ויש עוד כמה צדדים להחמיר בתנורים שלנו כדלהלן.

א. אפי' אם נאמר שאדים כאלו אין דינם כזיעה ואינם נבלעים בדפנות התנור, מ"מ בתנורים שלנו יש לחשוש, שבתחילה עוד קודם שנהפך החום בתנור לחום המקסימלי, האדים לא היו חמים כ"כ, והיו שווים לאדים היוצאים מהקדירה, שהיה בהם לחלוחית גמורה ונבלעו בדפנות התנור.

ב. והנה באופן שהכניס את התבניות לאחר שהחום בתנור היה במצב המקסימלי, באופן שהכניס תבנית של חלב או בשר וגם תבנית של תבשיל פרווה יחד, יש לאסור משום שיש לחשוש שאע"פ שעל דפנות התנור אין ניכר לחלוחית, היינו מפני ששם החום הוא גבוה יותר ועל כן האדים אין בהם לחלוחית, אבל הרי יתכן שקודם שהאדים התפשטו לעבר הדפנות התנור היה עדיין לחלוחית באדים, והאדים מהתבנית של חלב נכנסו לתבנית של הפרווה, שרק בדפנות התנור יש חום גבוה, אבל שם אין חום כ"כ ויש לאדים לחלוחיות גדולה יותר, ועל כן פשוט שיש להחמיר בזה.

את התנור, והתנור התקרר והגיע לחום שהוא כמו החום של דברים המתבשלים בקדירה, ובכה"ג ודאי לכו"ע שדינם כמו זיעה מדברים המתבשלים בקדירה

ג. וכן יש לחשוש שמא נדבק מאכל בעין על התנור.

מאכל פרווה עם מאכל בשרי או מאכל חלבי עם מאכל פרווה ביחד, א' שמא סמוך למאכלים יש אדים שהם ממש כזיעה הבאה מדברים המתבשלים בקדירה. ב' אם הניח המאכלים לפני שהחום בתנור הגיע לחום שהוא יותר מהחום של דברים המתבשלים בקדירה, או השאירם בתנור לאחר שכיבה



הרב שמואל ברוך גנוט

קנין חצר בקרשים שהונחו על ידי הקבלן במרפסת פרטית

שאלה: מעשה שהתרחש בעירנו. קבלן בנה יחידת דיור וחומרי הבנייה שלו הוצבו ברשות, כרגיל בבנייה, על מרפסת המשפחה. בעל הדירה פנה לקבלן וביקש ממנו את ארבעת הקרשים שנותרו במרפסת, למדורת ל"ג בעומר של ילדיו. הקבלן הסכים. למחרת הגיע הקבלן ואמר: "חוזרני בי. אני צריך את הקרשים לבנייה אחרת". בעל הדירה לא משך או הגביה עד כה את הקרשים, אך שאלתו האם זכה בקרשים מדין קנין חצר, שהרי הקרשים ניצבו במרפסת שלו, והאם ישנו הבדל האם הקבלן אמר לו עצמו שיקח את הקרשים, או שאמר זאת לילדיו הקטנים או לילדי השכנים.

הנפקד למפקיד, לא יכול בעה"ב לקנותו בק"ח, כיון שהמקום החפץ נקנה למפקיד ואינו חצרו.

והנה יש להעיר דהנה איתא בכתובות פ"ה ע"א: "ההיא איתתא דהווי מיפקדי גבה מלוגא דשטרי אתו יורשים קא תבעי ליה מינה אמרה להו מחיים תפיסנא להו אתאי לקמי' דרב נחמן אמר לה אית לך סהדי דתבעוה מיניך מחיים ולא יתבית ניהליה, א"ל לא א"כ הוי תפיסה דלאחר מיתה", ורש"י ותורי"ד פירשו שם: "הוי תפיסה דלאחר מיתה - שכל זמן שהיה חי היו פקדון בידך והרי הן כמונחין ברשותיה". ומשמעות דבריהם היא שלא סברו כהרשב"ם דהחצר מצוייה ממש בחזקת המפקיד, אלא רק "הוי כמונחין ברשותה".

והמהרי"ט (ח"א סס"ה) חלק על ד' הט"ז בג' טענות: (א) המפקיד צריך לקנות את רשות הנפקד רק בכסף או חזקה. (ב) קונאהו כשמיחד לו מקום לחפציו ולא כשמעבירנו כרצונו ממקום למקום. (ג) כיון דהמפקיד מקנה הפקדון, א"כ נימא חצירו ומתנתו באין כאחד, דהא לא הוי חצירו אלא כל זמן שהחפץ של המפקיד והו"ל חצירו ומתנתו כאחד, כבגיטין (עז, ב) דגיטה וחצירה באין כאחד.

ואולם הקצוה"ח (סקפ"ט) השיב בהרחבה על טענות המהרי"ט וקצירת אומר דבריו הם דקונאהו גם באכילת פירות, היינו בעצם השימוש בחצר לצרכיו, וכדעת הרמב"ם בזה. וגם החולקים על

תשובה: כתב הטור (חו"מ קפט): "אין המקח נגמר בדברים. שהאומר לחבירו: היאך אתה נותן לי חפץ זה, ואמר לו בכך וכך, ונתרצו שניהם ופסקו הדמים, יכולין לחזור שניהן אפילו אם היה הדבר בפני עדים וכו' עד שיגמור המקח כל דבר ודבר כראוי לו, קרקע לפי קניינו ובעלי חיים ושאר כל המטלטלין לפי קניינם וכו' ואם היה לו פקדון בידו וכיון לקנות בסכום ידוע שאמר ליתן לו למפקיד, לא קנה, עכ"ל.

וכתב הט"ז (שם): "ותמהו רבים למה לא יקנה לו רשותו כמ"ש סימן (רס"ד) [רס"ח]. ונראה דהדברים כפשוטן, דהכי קאמר, שאם יש לו פקדון והמפקיד כבר גילה דעתו שרוצה למוכרו בסכום ידוע אלא שלא מצא עדיין קונה ועל כן הניחו בפקדון, ועכשיו אומר הנפקד שלא בידעת המפקיד שהוא רוצה להחזיק לעצמו אותו מקח ולתת למפקיד אותו סכום הידוע, זה לא מהני, שהרי אין כאן מי שהקנה לו, ועיין סימן קפ"ה סעיף ב' בדין שליח. ועוד י"ל דכאן לא שייך רשות, דהא כתב רשב"ם בפרק הספינה [ב"ב] דף פ"ה [ע"א ד"ה המופקדין] שרשות הנפקד שהחפץ מונח שם הוי רשות המפקיד, עכ"ל.

נמצא שלביאורו הראשון של הט"ז, יכול בעל החצר לזכות בקנין חצר בחפץ שהמפקיד מאפשר לו לקחתו או לקנותו, אא"כ לא סיכמו על כך במפורש ובבירור, ואילו לפירושו השני של הט"ז, מכיון שכל הנפקדים מקנים את מקום הנחת החפץ

שהנפקד יכול לזכות בחפץ המופקד בחצירו בקנין חצר, ואף לזכותו לאחרים.

והדבר אברהם (ח"ב יז, ב) האריך למעניתו להוכיח שהמפקיד לא קנה מקומו, משום שהנפקד הניחו שם לצורך שמירתו ולא לצרכי המפקיד, ע"ש. והנה בנדו"ד, הרי הקבלן הניח את הקרשים במרפסת לצורך הבנייה בדירה זו עצמה, ואף לא כחפץ המופקד לצרכי המפקיד. ובזה שפיר מועלת סברת הדב"א ואפשר דתועיל לכו"ע. [ונראה דאף בנדו"ד, שבעל החצר רק הסכים שיניחו אצלו את חומרי הבנייה, אף ללא חיובי שמירה, קנה המפקיד רשותו, כיון שהנפקד מעניק לו החצר לצרכיו. ול"ש לחיובי שמירה. אלא דהכא אולי י"ל דל"ש סברת הדב"א שהנפקד הניחו לצורך שמירתו, כיון דכה"ג לא קיבל עליו שמירת הקרשים].

ולפי כל האמור, הרי דקי"ל ע"י גדולי הפוסקים שבעל החצר יכול לזכות בחצירו את החפץ שהמפקיד נתנו לו, וא"כ הקרשים קנויים לבעל החצר והקבלן אינו יכול לחזור בו.

והנה בהא דב"ב פ"ה נחלקו הראשונים כיצד יכול בעל החצר הנפקד לקנות את הפירות ללוקח אחר. הרשב"א ביאר כך: "דכל שקבל עליו זכה בפירות ללוקח דחצרו כידו וכשם שזוכה בידו ללוקח כשזיכה לו על ידו המוכר כך זכתה לו חצירו", ואילו הריטב"א ביאר כך: "וכיון שקבל עליו נפקד להיות נפקד של לוקח מיד כלתה שאלת מקום דמוכר וזכה החצר ללוקח". והיינו שעד עתה החצר נמסרה למפקיד- המוכר, וכעת בעל החצר- הנפקד נותנה ללוקח, והוא המפקיד כעת. ונמצא שלהרשב"א הלוקח קונה מדין זכין לו לאדם ואילו להריטב"א קונה משום שכעת הלוקח הוא בעל מקום הפירות.

ולפי"ז הארני ידידי הרה"ג רבי ראובן כ"ץ שליט"א, ישנה השלכה הלכתית לנדו"ד, שאם הקבלן העניק את הקרשים לילדי בעל הדירה או לילדי השכנים, שהינם

הרמב"ם סוברים שלאותו תשמיש עצמו קנאו בכל גווני. על טענת המהרי"ט שצריך לייחד לו מקום כדי לקנות מקומו השיב הקצוה"ח דכיון דמעיקרא הכי אושלי לכל דוכתי שיהיה מונח שם חפציו, קונה מקומו, וכב"מ (קג, א) בשואל גרגותני והוא מקום לחפור באר, דכרי ליה בכל מקום שירצה.

וכתב הקצוה"ח: "ומאי דקשיא ליה מחצירו ומתנתו כאחד, נראה דהתם כיון שנותן לה גט כתוב בחצירה אלא דמה שקנתה אשה קנה בעלה, אמרינן גיטה וחצירה באין כאחד, וכן בעבד שם אמרינן גיטו וידו באין כאחד, אבל אם אומר לעבדו בעל פה הרי את לעצמך לא קנה עצמו בן חורין אפילו למיקני נפשיה ולא אמרינן ידו ומתנתו באין כאחד, כיון דעבד קנוי לרבו אינו קונה עצמו בדבור, ולא מהני גיטו ומתנתו כאחד אלא היכא דנותן לו שטר אבל לא בדיבור בעלמא, וה"נ כיון שחצר של הנפקד קנוי למפקיד כל זמן שהוא שלו אינו נקנה לנפקד בדיבור בעלמא", עכתו"ד, ועי"ש בהרחבה.

והקצוה"ח הוכיח שאכן בעה"ב קונה בקנין חצר את החפץ המופקד אצלו, מקידושין (מו, א): האומר לאשה התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך והלכה ומצאתו שנגנב או שאבד, אם נשתייר ממנו שוה פרוטה מקודשת, וכי נשתייר מאי הוי במאי מקדשה כיון דמחסרה משיכה וחצירה אינו קונה, דחצר דמפקיד הוא וצ"ע. ובבדק הבית הגיה בדברי הטור אבל אם היה פקדון ביד אחרים ע"ש, ובזה ודאי לא קני עד שישכור מקומו. ומשמע בדבריו דאם היה פקדון בידו ודאי קני ליה חצירו, עכ"ד. והנתייבמה"ש (פתיחה לסי' ר) כתב שאכן זוהי ראייה ברורה.

והב"י (סי' ר) הוכיח מד' הש"ס בב"ב (פה, א) שאם היו הפירות מופקדים ביד אחר, יכול הנפקד בעל החצר לומר: "תקנה חצרי ללוקח", והוא כשיאמר כן מדעת המוכר, שהמפקיד אצלו את הפירות. (וכ"פ הרמ"א להלכה בסי' ר' ס"ב). הרי לנו

החצר נחשבת לקניינם, זוכים הם בקרשים בקנין חצר. (וכמובן שיש לדון בקניני ילד בעל המרפסת עצמה, בהיותם סמוכים על שולחנו, וגם הוא עצמו נהנה ממדורתם וכו', והנפ"מ הנ"ל שייכת בכל מקרה בקבלן שהקנה את הקרשים לילדי השכנים).

קטנים ואינם בתורת זכיה, א"כ החצר לא קונה להם את הקרשים, כיון שהקרשים ניקנו בתורת זכיה ואין זכיה לקטן. אך להריטב"א, שכה"ג נחשב שהנפקד עצמו העניק את החצר ללוקח, היינו הילדים, א"כ נקנית להם החצר בדעת אחרת מקנה ואם



הרב יוחנן ברא"מ בר"ח שברדון

בגדרי איסור בורר (וכותב) בשבת והמסתעף לענין קוביה הונגרית

הנה לאחרונה נפוץ המשחק 'קוביה הונגרית', ורבים נתעוררו אם מותר לשחק בה בשבת, מחשש בורר או כותב או צובע, שישנם המחמירים בזה, אם כי רבים הם המתירים וגם ברוב בתי ישראל נהוג להקל, ובפרט שבשמירת שבת כהלכתה (במהדורה החדשה פט"ז סעי' כ"ה) כתב להתיר בהחלט ולא דן שם כלל מצד איסור בורר אלא מצד כותב וזאת רק כאשר נוצר צורה, ובמאמר דלהלן יתבאר בעז"ה ההיתר בנדון זה.

בורר בקוביה הונגרית

קוביה הונגרית הוא קוביה שיש בה 6 צדדים, וכל צד מורכבת מ-9 [יש גם מ-4 ויש מ-16] ריבועים ניידים, וצריך לסובבם עד שכל צד תהיה בצבע אחיד ע"י שתשעת הריבועים שבאתו צד יהיו בצבע זהה.

והנה בעצם המשחק יש כמה סוגי אופנים, יש אשר בקיאים בהווית ונבכי המשחק עפ"י הוראות וכללים (המצורף למשחק), והוא מורכב לפי שלבים דהיינו שבשלב א' רק מביא כמה חלקים זהים בצד אחד וכן הלאה, ובאופן כזה מזיז ומסובב החלק שצריך עכשיו, ויש אשר רק מסובבים החלקים אנה ואנה בתור ניסיון אם יצליח לסדר כמה צדדים בצבע אחיד, וכה"ג גם מצוי שאינו מסובב דייקא החלק שרוצה אלא אף חלקים שאינו צריך.

וכאמור אם משחק עפ"י ההוראות שבמשחק הרי לכאור' אין חשש בורר כלל כיון שמשחק עפ"י התנאים שהתירו בורר דהיינו שמברר האוכל וגם מברר בידו והוא גם לאלתר שהרי נהנה מיד כשמזיז כל חלק וחלק דע"י זה מתקרב בסידור כל חלקי הקוביה למקומם, [או י"ל דאף שלא נהנה עכשיו אלא בגמר המשחק מ"מ דינו כמו בבורר אוכל לצורך הסעודה דמותר לבורר סמוך לסעודה וכ"ש באותה סעודה עצמה אף שאינו אוכלו מיד, ה"נ הוי כל הזמן עד גמר המשחק כסעודה אחת].

גדר מלאכת בורר

כדי לברר דין זה נקדים ונציע את גדר האיסור של מלאכת בורר. המהות של בורר הוא שמפריד דבר מתוך תערובת, וע"י כך נתקן המאכל או הדבר שצריך. והנה בסי' שי"ט נפסק דאין מותר בורר אלא בשלושה תנאים, א) שיברור אוכל מתוך פסולת ולא פסולת מתוך אוכל, [ופסולת מקרי כל דבר שאין רוצה בו עתה], ב) שיברור ביד ולא בכלי, ג) שיברור לאלתר היינו לאכול מיד ולא על לאחר זמן, ובצירוף כל הג' תנאים אלו יחד מותר לברור.

וטעם הדבר הוא, שאז אין מעשה הברירה נחשב דרך ברירה אלא דרך אכילה. וביאור הדברים הוא, דהנה הגדר של כל המלאכות שאסרה התורה הוא 'מלאכת מחשבת', כלומר שיהא איזה שום חשיבות במעשה שעושה, ומעתה, מלאכת בורר החשיבות הוא 'תיקון המאכל', והיינו שיהא במעשה שלו שם מעשה תיקון, אך אם חל על המעשה שם של מעשה אכילה אין כאן חשיבות של מלאכה, וכאשר בורר בג' תנאים אלו כיון שאינו כדרך הבוררים הרי זה נחשב לדרך אכילה ולא לדרך של ברירה.

כלל הדברים, דחשיבות דמלאכת בורר הוא התיקון בגוף הדבר, והוא שיתקנו כדרך הבוררים, וכל שמתקנו רק בצורת אכילה [היינו בג' התנאים שנתבאר] אינו דרך ברירה.

דבכה"ג אפילו לדעת הפמ"ג אסור, מ"מ יש לצדד ולהתיר ממה נפשך דאם מזיז החלק שרוצה הרי נחשב כבורר אוכל וג"כ נהנה מיד כנ"ל, ואם הוא מזיז החלק שאין צריך הרי זהו משום שמנסה לראות אם יצליח להביא על ידו כמה חלקים בצבע אחיד דבכה"ג נחשבים כעת כל החלקים כמו שצריך כולם בשווה דלדעת הפמ"ג מותר כנ"ל, [וראו עכ"פ לצרפו לסניף לשאר התירים שנביא להלן].

אמנם נראה דאף להבה"ל אין איסור כיון דגם עכשיו יש איזה שום הנאה זה שמשחק בה שהרי כל המשחק מיועד לא רק לעצם ההצלחה שבגמר המשחק אלא אף להביא לאיזו תעסוקה למלאות את הזמן או סתם כדי להנעים את הזמן, וגלל כן הו"ל הנאה לאלתר, דכאמור דלכו"ע מותר למיין.

בורר בדבר שדרכו לחזור ולערב

עוד יש לדון ולצרף לסניף את דעת המהרש"ג (בתשובה ח"א סי' ל"ז) בדברים שדרכם לחזור ולערבם לא שייך כלל ברירה, דאיסור בורר הוא כמו בכל פסולת מתוך אוכל דלאחר הברירה שוב אין מערבים אותו אבל אם עומד ליעשות שוב תערובת כבתחילה אינו ברירה, (וכתב שם דסברא זו טובה ונכונה ואי"צ לראיה כלל).

ואכן אף שהאחרונים לא נקטו דבריו להלכה עכ"ז לצירוף לסניף לעוד התירים שיתבארו להלן בודאי שיש לצרפו, וכן המנחת יצחק (ח"א סי' ק"ט) צירף להדיא דעתו להתיר עיי"ש.

בורר בקירוב וריחוק

ולכאן נראה עוד סברא להקל כאן, דהנה מצינו בכמה מלאכות שלא אסרו בכה"ג שעשוי רק לקרב ולרחק תמיד, וכגון פתיחת ונעילת דלת שלא אסרו משום בונה וסותר מטעם שאינו אלא מקרב ומרחק ודרכו בכך תמיד, וכן הוא בספר שכתוב על ראשי חודי דפיו אותיות שלדעת הרמ"א ועוד הרבה אחרונים מותר לפתחו ולסגרו ואין בו משום מחיקה וכתובה כיון שעשוי לפתוח ולסגור

אכן אם הוא משחק בסתם ומסובב לכאן ולכאן דאז מסובב גם חלקים שאין צריך להם כלל, אז יל"ע אם יש כאן חשש בורר, שהרי בורר ג"כ הפסולת.

מיון – לצורך שימוש מיידי

והנה יש לדון ולהתיר כאן מצד הדיון אם 'מיון' חשיב ברירה וכמו שאבאר. מיון פירושו ברירה בשני מינים ורוצה שניהם בשווה (לאחר זמן) אלא שמפרידם אחד מהשני. ונחלקו הפמ"ג והבה"ל (סי' שי"ט סעי' ג' ד"ה היר) אם אסור בשבת, דעת הפמ"ג דאיסור בורר הוא רק בשני מינים ורוצה במין האחד ובשני אינו רוצה בו, וכן ה"ה אם רוצה מין אחד עכשיו והשני מניחו שרוצה בו לאחר זמן, אבל כששניהם שוים בעיניו ורוצה שניהם ללאחר זמן אין שייך ברירה דהי אוכל והי פסולת, והבה"ל דייק מהרמב"ם שאיסור גמור הוא מדאורייתא, דכיון שרוצה בכל אחד בנפרד נחשב כל אחד כפסולת לגבי חברו וזהו בורר ממש, (ונקטו להלכה כהבה"ל).

אך כל זה הוא כשרוצה שניהם לאחר זמן דאז הוי דרך ברירה, אבל כשרוצה שניהם מיד לכו"ע מותר דהוי דרך אכילה כיון שהוא לאלתר וגם אין כאן פסולת כלל.

ומעתה יל"ד בנד"ד דמהותו הוא מיון החלקים כל חלק וחלק למקומו, דהנה אם הוא משחק עפ"י הוראות דאז צריך לכל חלקי הקוביה בשוה, לדעת הפמ"ג בכל גוונא אין לאסור אפילו אם אינו צריך להם אלא לאחר זמן (היינו שאינו נהנה מהברירה עד גמר המשחק), אלא י"ל דאף להבה"ל אין לאסור כיון דהרי נהנה מכל חלק וחלק שכבר הפריד מיד, והוי בורר לצורך שימוש מיידי דבכה"ג אין איסור בורר כלל, [וכן ראיתי בספר 'מגילת ספר' (סי' ו') סוף אות י') שהתיר מטעם זה, ועיי"ש עוד צירופים להקל ונביאם להלן].

אלא באם הוא רק משחק בסתם כנ"ל דאז אין צריך לכולם בשוה אלא רק למקצת החלקים שהרי אינו מסדר כל החלקים במקומם אלא מה שיצליח לסדרו במקומו

בורר פסולת כשאי אפשר בענין אחר

עוד נראה לכא' להתיר להזיז אף חלקים שאינו צריך, והוא עפ"י מה שהתיר הרמ"א (בסי' שכ"א סעי' י"ט) לקלף פירות כדי לאכול לאלתר ואין בו משום בורר, ושם בביאור הלכה (ד"ה לקלוף) הקשה דהרי מ"מ ליתסר משום נוטל פסולת ומניח האוכל, וביאר יסוד (בשם המא"מ) דכל שאי אפשר בענין אחר ודרך אכילתו בכך לא מקרי פסולת מתוך אוכל דאינו דרך מלאכה אלא דרך אכילה ואם הוא לאלתר שרי, והאחרונים דייקו מלשונו דכל שדרך אכילתו בכך מקרי אי אפשר בענין אחר ואין צריך לחפש אחר אופני היתר, והיינו כגון כשרוצה להוציא גרעין של פרי, אין צריך למשוך הפרי מהגרעין באופן שהגרעין ישאר בידו ועי"ז יהא נוטל אוכל מתוך פסולת, אלא מותר למשוך הגרעין מטעם שדרך אכילה בכך שהרי אין דרך להוציא הפרי מהגרעין, ונציין דדעת החזו"א אינו כן אלא ס"ל דאין להתיר אלא כשאי אפשר בענין אחר ממש, ולכן בכה"ג שאפשר שיאחז בגרעין וימשוך הפרי אצלו אסור לו למשוך הגרעין מהפרי.

ומעתה נבד"ד הרי אי אפשר בענין אחר ממש, דאך יתכן שלא יזיז החלקים שאינו צריך להם, ולכן צריך להיות מותר.

היתר מצד שנוטל ג"כ אוכל

אמנם מלבד כל זה י"ל בפשטות דכשדוחה החלקים שאין צריך להם הרי ג"כ מזיז חלקים שכן צריך להם וממילא הוא ג"כ נוטל אוכל שמותר אף שנוטל פסולת, כמו שכתב הט"ז (בסי' שי"ט ס"ק י"ג) להוציא זבוב שנפל לתוך כוס משקה שלא יוציא הזבוב לבדו מן הכוס דהו"ל כבורר פסולת אלא יקח מן המשקה קצת עמו, [וכן הוא במשנ"ב (בסי' זה בס"ק נ"ה) שמותר לשפוך השומן עם מקצת מן הרוטב, וכן הוא בבה"ל (ד"ה הבורר) להוציא עצמות מדגים שישליך מן האוכל עמו], והנה אף שיש מפקקים בהיתר זה (סידור הרב - בהלכתא רבתא לשבתא) נראה ליישב כמו שכתב החזו"א (סי' נ"ג) שזה דוקא בכה"ג

תמיד, ולכא' י"ל דה"נ כיון שעשוי לקרב ולרחק תמיד אין בו משום בורר, [ויש לציין דסברא זו אינו כסברת המהרש"ג הנ"ל דהוא אמר כן אפילו בדבר שאינו קירוב וריחוק].

הזוז דברים בתוך התערובת

עוד יש לדון ולהתיר עפ"י דעת השביתת השבת (סי' שי"ט סקל"ד) ד'סילוק לצדדים לא מצאנו בזה איסור, והיינו שאיסור בורר הוא להפריד ו'להוציא הפסולת מהתערובת אבל להזיז בתוך התערובת מבלי להוציאם כדי להגיע לאוכל לא שייך בזה ברירה, ולכן התיר להזיז זבוב וכדו' הצץ על המשקה שבכוס לדופן הכלי (ועי' עוד בזה באיל המשולש פ"ד ח"ו), ולפי"ז נבד"ד הרי רק מזיז חלקים כדי להגיע לחלק שרוצה, ושאר החלקים או שנשארים בתערובת או שסוכ"ס צריך להם, ודוק. שוב ראיתי בספר 'מגילת ספר' (סי' ו' סוף אות י') שכתב ממש היתר זה.

בורר בדברים שלא נראים בתערובת

הנה בסימן שי"ט סעיף ג' פסק הרמ"א (כדעת התרה"ד) דאפילו בדברים גדולים וניכרים בפני עצמם ג"כ שייך בורר. וכתבו האחרונים דאין דבריו אמורים אלא כשנראים כתערובת וצריך חיפוש אחריו אבל אם נראים היטב לפנינו וניכרות מאד אינו אסור, ומפני כן מותר להוציא ספר שאין צריך לו מתוך ספרים המונחים בשורה ע"ג מדף כיון שניכרים היטב לפנינו.

ולפי"ז נראה דהכא הרי הצבעים שבקוביה נראים לפנינו היטב וניכרות מאד ואינו צריך לחפש אחריו א"כ אינם בגדר תערובת ויש להתיר.

ועיין בספר 'מגילת ספר' שכתב לגבי נד"ד דבעצם התרה"ד ס"ל בניכרות מאד דסברת הלב שבאופן זה אינו נחשב לתערובת אלא שלא מלאו לבו להקל בספק איסור חטאת, ובנידון שלנו יש להקל, ולכא' כוונתו דבנד"ד שיש עוד סברות להקל על כן אין להחמיר כלל בניכרות.

להראות לתלמידים שזהו בורר האסור, אם מותר היות וצריך להעצם לאלתר להראות להם או לא, והשיב 'חושבני שאסור כיון שמראה להם שזהו בורר שאסור בשבת'. וביאר הגאון הנ"ל יסוד דכל שמטרת השימוש הוא הברירה אף שנהנה מזה עכשיו אין ההנאה מגדירו כבורר לאלתר, כיון שעצם השימוש הוא בעצם מלאכה ואטו משום שנהנה מהברירה לא יחשב למלאכה. ומה שהתירו בורר לאלתר הוא רק כשאין השימוש עצמו ע"י ברירה אלא כדי שיוכל להשתמש בו צריך לברור, בזה אם בורר אוכל וביד ואלתר הוי הברירה כדרך אכילה ואינו דרך ברירה (יעו"ש בארוכה).

ועפ"י יסוד זה הוכיח לאסור בניד"ד, והוא דכיון שמטרת המשחק הוא המיון וההפרדה היינו להפריד כל חלק לצבע שלו א"כ הוי עצם ההשתמשות בברירה ואסור אף שנהנה לאלתר. עוד הוסיף שם לבאר דאף שנהנה גם בסוף המיון וההפרדה מעצם שימת כל החלקים בצד הנכון, מ"מ הרי סוף סוף הנאתו מזה שהוא מצליח למיין טוב ועל כרחק שהשימוש הוא המיון.

ומצאתי קצת סימוכין לו במג"א סי' ש"כ סק"ז שכתב לאסור לסחוט בוסר לתוך אוכל אפילו לאלתר ואין בזה היתר של ברירת אוכל לאלתר דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר, אלא הטעם שבורר ביד לאכול לאלתר שאינו ברירה דהוי דרך אכילה משא"כ בבוסר הו"ל כבורר בקנון ותמחוי לאלתר ע"כ, ומשמע כדבריו, אולם י"ל דרק בסחיטת בוסר שאינו אוכלו אלא סוחטו בזה דוקא אמרי' שאינו דרך אכילה, אבל בנוד"ד דרך השימוש הוא בכך והוא ממש כבורר לאכול.

אמנם כפי שיתבאר לכאן יש לדון וליישב טענתו.

הנאה מעצם הברירה - באוכל מאוכל

הנה יש לדון בעצם הדמיון בנידון שהשיב הגרש"ז לניד"ד. דהרי שם איירי שבורר ממש פסולת מתוך האוכל וזהו ממש הברירה שאסרו בשבת אלא שעתה הוא

שפעולתו מוכחת עליו שדעתו רק להשליך הזכוב לכן לא נגרע המלאכה במה שלוקח קצת משקה, אבל הכא כשמזיז החלק שאינו רוצה הרי גם דעתו להזיז החלק שרוצה ואיכמ"ל.

בורר כשאין תיקון

עוד שמעתי להתיר מטעם שאין כאן תיקון בגוף הדבר, ופני הדברים הוא דהרי המהות של מלאכת בורר הוא התיקון בדבר וכמו שביארנו בתחילה והיינו שע"י הברירה ראוי הדבר לאכילה וכדו', אבל כאן אף שכל עניינו של המשחק הוא המיון והברירה מ"מ הרי גוף הקוביה אינו צריך לשום תיקון כדי שיהא ראוי לשום דבר, וא"כ נמצא שאינו מתקן כלום בברירתו אלא זה דרך משחק בעלמא, (כך אמר לי מו"ז הגא' הרב חנוך שבדרון שליט"א).

היתר מטעם שאינו שני מינים

עוד יש להתיר מטעם שהפרדת החלקים אינו חשיב כבורר בשני מינים, דמבואר ברמ"א (סי' שי"ט סעיף ג') דבמין אחד אלא שיש חתיכות גדולות וקטנות אין איסור בורר כשמוציא חתיכות שרוצה, וכאן י"ל דכל הריבועים חשובים מין אחד אף שהם בצבעים שונים שהרי אין שום קלקול בזה שהחלקים מעורבבים שזה דרכו, ומה שמסדר כל חלק למקומו אינו מחמת הקלקול שבו אלא רק כדי להראות שהוא יכול להניח כל חלק היכן שמתאים או שמתכוון לשחק גרידא, אבל מ"מ לא מקרי בגלל זה שני מינים, דשני מינים מקרי רק כשיש קלקול מחמת התערובת, ולכן מותר לשחק עם זה, (כך אמר לי הגא' הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א).

הנאה מעצם הברירה

אמנם בספר 'שבת כהלכה' (פי"ב כ"ז) מהגא' הרב פרקש שליט"א פסק לאסור לשחק בקוביה בשבת.

ובנה האיסור עפ"י תשובת הגרש"ז (מובא במאור השבת מכתב ח' אות ז') שנשאל אם מותר לברר עצם מדגים ע"מ

הכא שהוא רק משחק באופן ברירה מנלן לאסור אם הוא נהנה מהם לאלתר, ודו"ק.

בנר"ד נהנה לא רק מעצם הברירה

עוד יש לומר דבאמת בנר"ד אם נעמיק טפי נחזי דאין ההנאה רק מעצם הברירה אלא אף נהנה מזה שמראה שהוא בר ניצחון כלומר בזה שהוא שהצליח לשים כל החלקים בצד הנכון אז הוא בר הכי, א"כ חשיב ג"כ כבורר אוכל כדי לאכול ולא רק ליהנות מעצם הברירה, [וכן שמעתי ליישב מהגא' הרב אברהם שטיגליץ שליט"א].

סיכום הדברים

א. הרי משחק הזה הוא בדרך מיון וכל החלקים שוים בשבילו וצריך להם לאלתר.

ב. זהו ברירה בדבר שדרכו לחזור ולערב שלדעת המהרש"ג אינו ברירה כלל.

ג. זהו בורר ע"י קירוב וריחוק תמיד דאפשר דבכה"ג לא חשיב בורר.

ד. הרי זה רק הזזת דברים בתוך התערובת דהיינו או שנשאר בתערובת או שנברר לאלתר.

ה. לכאורה בעניננו הברירה הוא בדברים שניכרים היטב לעין ולא נראה כתערובת.

ו. אי אפשר בענין אחר ודרך השימוש כך.

ז. אינו ברירה בדרך תיקון.

ח. אינו ברירה בב' מינים.

ועיקר טענת 'השבת כהלכה' יש ליישב כמו שנתבאר.

ולכן אף שאולי יש לפקפק על מקצת ההיתרים מ"מ בצירוף כל הני היתרים נראה להקל.

והנה הרי דעת השמירת שבת כהלכה להתיר בשופי, ולא אסר שם אלא באופן שנוצר צורה, ולא דן כלל לגבי איסור בורר, ומשמע שהבין דאין שום חשש כלל מאיסור בורר, וכדאי הוא השש"כ לסמוך עליו אשר רוב ככל בתי ישראל נשענין עליו, (והרי הם גם עפ"י דעתו ופסקיו של הגרש"ז

רוצה ליהנות מהברירה עצמו בזה בודאי שייך לומר שאסור דאטו משום שנהנה מעצם המלאכה הותר לו, והרי זה ממש דומה למבשל בשבת ונהנה מזה, אבל בנר"ד הרי אין כאן באמת פסולת דהרי כל חלקי הקובייה הם לשימוש אלא שעיקרו הוא למיין ולשים כל חלק במקומו הנכון ובזה שפיר י"ל דאין כאן בורר כלל אלא דרך שימוש (כמו שהתירו דרך אכילה).

בשעיקר השימוש בכך

עוד יש ליישב בדרך אפשר, דהתם כשמוציא עצם מדגים להראות שזהו בורר, אין הוא השימוש העיקרי של האוכל, ולכן שייך לומר דזה שנהנה עכשיו מהפסולת אינו מחשיבו לאוכל, אבל מאן יימר לן דבכה"ג שעיקר השימוש הוא בכך ג"כ יהא אסור משום בורר, למה לנו לחלק מעצמנו ולומר דאם ההנאה מעצם הדבר שנברר יאסר אף בדרך האכילה או השימוש, והטעם באמת הוא משום דכל ההיתר דבורר שהוא ע"י השלושה תנאים דהיינו שבורר אוכל, ובידו, ולאלתר הוא ג"כ חידוש גדול, דהרי סוף כל סוף הרי בורר אלא שרק משנה מכמו שבורר בחול, ועכ"ז ראו חכמים להתיר בכה"ג כיון שאל"כ אין כל אדם יכול לאכול בשבת, דהרי כמעט שאין אוכל וכיוצ"ב שלא נצטרך לברירה, ועל כן ראו חכמים לחלק בין בורר דרך ברירה לבורר בדרך אכילה, וא"כ ה"ע מאי שנא.

כשאין רוצה ברירה דוקא

עוד נראה דהתם כשרוצה להראות מהו בורר האסור בשבת, הרי אומר במפורש שרוצה להראות מלאכה, ובזה בודאי למה נתיר לו משום שנהנה מברירה, וזה ממש כמו שמבשל בשבת ונהנה מזה, ואפשר דרק בכה"ג אסר הגרש"ז, וכמו שמדויק קצת מלשונו שהשיב וז"ל: 'חושבני שאסור כיון שמראה להם שזהו בורר האסור בשבת', היינו דכיון שרוצה להראות להם מהו מלאכה ש'אסור' לעשות בשבת היינו כונתו לברר הפסולת כדי להראות לתלמידים, אבל

והכי נמי כאן במשחק הקוביה אינו אלא קירוב וריחוק ודרכו כן תמיד ולפי דעת הרמ"א והאחרונים היה לנו להתיר.

אלא שבספר שמירת שבת כהלכתה (פי"ט סכ"ה) כתב שאסור.

ולכאורה נראה הטעם בזה משום דמה שהתיר הרמ"א בחודי הדפים הוא לכאור' רק בכה"ג שאינו מתכוין לכתובה ומחיקה כלל, רק מתכוין לפתוח ולסגור הספר בלבד, אבל בכה"ג שמתכוין שיהיה שום צורה והוא בעל משמעות כאמור לכאור' בזה לא התיר הרמ"א.

אמנם לכאורה לפי המשנ"ב לא ברירא הדבר כל כך שיהא אסור לדעת הרמ"א, שהרי סוף סוף התיר מטעם דהוי כדלת שעשוי לפתוח ולסגור, ובדלת אף אם מתכוון לבנות ולסתור לא מעלה ולא מוריד, וא"כ ה"נ לא גרע מאחר שעשוי לקרב ולרחק.

אך המעיין בתשו' הרמ"א הנזכר יראה שם טעם נוסף להתיר והוא משום דאין מתכוין לכך ולא ניה"ל, (יעו"ש עוד), וכתבו כמה אחרונים דהטעם דהוי כדלת הנפתחת ונסגרת כתבו הרמ"א ליתר שאת, וא"כ הכא שמתכוין לשום צורה לא התיר, (וכן בחזו"א סי' ס"א סק"א תמה על הדמיון לבנין וסתירה עיי"ש).

מאידך לדעת הט"ז (בסי' ש"מ סק"ב) שמפרש טעם ההיתר דכיון שאפשר לקרבן ולהפרידן בקל אינו שום מעשה כתיבה ומחיקה. לפי"ז כן יש להתיר בנד"ד אף שמתכוין.

ומ"מ נראה דהשש"כ החמיר משום שהמשנ"ב שם מסיק דמ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר, (אמנם אף בזה יש להעיר דמה שייך כאן לומר ליקח 'קוביה' אחרת הרי יש רק סוג הזה משא"כ בספר אחר יש לו אותו ספר שלא כתוב בחודיו, ויל"ע).

כלל הדברים נראה שבאנו בזה במחלוקת אחרונים, והשש"כ החמיר, ובפסקי תשובות

אוערבאך, ולא נראה שיפסוק נגד דעתו אם כנים דבריו של השבת כהלכה).

לגבי איסור כותב או צובע

לגבי איסור כותב או צובע, יש להקדים דכותב או צובע האסור בשבת מן התורה הוא רק כשכותב או צובע במכשירי כתיבה כיון שמה"ת בעינן דרך של כתיבה, אמנם חכמים אסרו כל דבר שהוא כעין כתיבה וכגון חיבור אותיות לפרוכת (מג"א סי' ש"מ סק"י).

והנה לעניינו יש לדון בזה בשני אנפי, א' באופן הרגיל שמסדר כל צד בצבע מסויים היינו חלקי האדום לחוד וחלקי הכחול לחוד וכו', דהוא כעין כותב או צובע, והב' באופן שמייצר כל מיני צורות אך הם חסרי משמעות, כגון שמביא חלק כחול ומסביבו החלקים אדום וכו', ובכה"ג הוא קצת יותר נראה ככותב או צובע מאופן הא' אך כאמור הם חסרי משמעות.

ונראה פשוט דכיון שהם חסרי משמעות אין בזה חשיבות כלל של כותב או צובע, ולכן לא שייך לומר בדבר שהוא רק כעין כתיבה שכותב או צובע.

קוביה שנוצר צורה ע"י הזזת החלקים

אמנם כל זה כשאנו נוצר שום צורה, אבל באופן שנוצר צורה בעלת משמעות ע"י הזזת החלקים יש לעיין אם מותר, ונחלקו בזה הפוסקים, ועיקר מחלוקתם הוא לגבי פתיחת וסגירת ספר שכתוב על ראשי חודי דפיו אותיות או תיבות (הובא במשנ"ב סי' ש"מ ס"ק י"ז).

דהנה דעת הלבוש והמג"א לאסור לפתוח ולסגור דע"י הפתיחה שובר האותיות והוי כמוחק וכן כשסוגרו הוי ככותב, אבל דעת הרמ"א בתשובה (סי' קי"ט) להקל, וכן דעת הט"ז ועוד הרבה אחרונים, וטעמם דכיון דעשוי לפתוח ולסגור תמיד ליכא ביה משום מחיקה וכתובה והוי כדלת הנפתחת ונסגרת תמיד דאין בו משום בנין וסתירה, ומסיק המשנ"ב שם דכן המנהג, ומ"מ נכון להחמיר כשיש לו ספר אחר ע"כ.

ואף מי שמחמיר על עצמו עכ"פ לקטנים
נראה פשוט שאין להחמיר עליהם, וכן כתב
בספר דרכי עונג (פכ"ג הערה ט').

ויש לציין (עפ"י מה ששמעתי) דהגרי"מ
שטרן שליט"א והגרמ"ש קליין שליט"א
ועוד הרבה גדולים ורבנים התירו בשופי
ואין שום חשש כלל.

וה' יעזרני שלא יצא דבר תקלה מתחת
ידי אמן

(בסי' ש"מ אות י"ט) כתב שהמקילין יש
להם על מי לסמוך ובפרט לילדים.

זאת תורת העולה

מותר לשחק בקוביה הונגרית בשבת, ואין
בו לא משום בורר ולא משום כותב או
צובע, וכפי שפירטנו בעז"ה, וכבר כתבנו
דבשש"כ פט"ז (סכ"ה) התיר ולא הזכיר כלל
חשש בורר עיי"ש, וכן בפס"ת בסי' ש"מ
הערה 179.



הרב יונתן אושינסקי

דין ת"ח בתשלומי מיסים

[א] פטור ת"ח ממסים

וכו' שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים". וכן בפיה"מ אבות פ"ד כ' הרמב"ם "הקילה התורה מת"ח חק המלכות מן הארנוניות ואכסניות החיל וחוקים המיוחדים בכל איש ואיש וכו' יפרעו בעבורם הקהל וכן בנין החומות וכיו"ב ע"כ.

וכן בשו"ע יו"ד רמ"ג ד"ב שהוא צריך לשמירת העיר כגון חומת העיר ומגדלותיה ושכר השומרים לא היו חייבים לתת להם כלום שאין צריכין שמירה שתורתן שמירתם, ולכן היו פטורים מכל מיני מיסים בין מסים הקצובים על כל בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש לבדו בין הקבועים בין שאינם קבועים וחייבים בני העיר לפרוע בשבילם אפי' הקבועים על כל איש ואיש" ובשו"ע חו"מ קס"ג ד' כ' "כל הדברים הצריכים לשמירת העיר לוקחים מכל אנשי העיר ואפי' מהיתומים, חוץ מת"ח, שאין ת"ח צריכים שמירה שתורתן משמרתן" ובסע' ה' שם "ת"ח פטורים ממסים" ע"כ.

[ב] מאיזה מיסי בטחון פטור

והנה בימינו, עיקר הדין הזה נוגע להוצאות הבטחון, דענין השני של מיסי המלכות היום אינו להנאת השלטון אלא רובו לתקנת המדינה וגם ת"ח מחויב בזה כדלקמן אות ב' (אמנם על המיעוט שלא הולך לתועלת, לכאן יש לזה דין כמיסי המלך שפטור), ויל"ע מהם הוצאות הבטחון שת"ח פטור והאם זה נוגע גם להוצאות משטרה ובטחון פנים או רק בטחון המדינה.

ועי' בחידושי חת"ס על ב"ב שם שהגביל מאד פטור זה, וז"ל "דעד כאן לא קפטור רבנן אלא אלא ממס וחומה שהם מצד גלות ישראל וכדמשמע מקרא כל קדושו בידך (דפי' רש"י אפי' בשעה שאתה מחבב עמים שאתה מצהיב להם פנים כל קדושו של ישראל בידך לשומרון) אבל שמירה כדרך

איתא בגמ' נדרים ס"ב: "אמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר לא יהיבנא אכרגא דכתיב מנדה בלו והלך לא שליט למירמא עליהון וא"ר יהודה מנדה זו מנת המלך בלו זו כסף גולגלתא והלך זו ארנונא" ובגמ' ב"ב ז. ר' יהודה נשיאה רמא דשורא ארבנן (פירש"י הטיל יציאת חומת העיר על החכמים, כמו על שאר בני אדם) אמר ר"ל רבנן לא צריכי נטירותא וכו' רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא ארבנן (הטיל מס על ת"ח) א"ל רב נחמן בר יצחק עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכחובי, אדאורייתא דכתיב אף חובב עמים כל קדושו בידך (פירש"י קדושו של ישראל בידך [הם] לשומרון) אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם אפילו בשעה שאתה מחבב עמים כל קדושו יהיו בידך והם תכו לרגלך תני רב יוסף אלו תלמידי חכמים שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה ישא מדברותיך לישא וליתן בדברותיו של מקום, אדנביאי דכתיב גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים (פירש"י ואף [אם] מועטין הן השוין בעמים יחלו ממשא מלך ושרים יהיו בטלים מלשאת משא מלך ושרים) וכו' אדכחובי דכתיב מנדה בלו והלך לא שליט למרמא עליהם ואמר רב יהודה מנדה זו מנת המלך (פירש"י מגבת מסים שהן מטילין תמיד על בני המדינה) בלו זו כסף גולגלתא והלך זו ארנונא".

ומבואר מסוגי' זו שת"ח פטורים מב' דברים. א' השתתפות בהוצאות שמירת העיר מטעם דאינם צריכין נטירותא, ב' מיסים שמטיל המלך על העם להנאת עצמו שזה נקרא כרגא וארנונא, וילפינן פטור זה מקראי. וכן נפסק ברמב"ם הל' ת"ת (פ"ו ה"י) "תלמידי חכמים וכו' ואין גובין מהן לבנין החומה ותיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהן ולא לתשורת המלך

לחילוק זה אלא העתיקו בפשטות שת"ח פטור מהוצאות שמירה וחומות, וכן בשו"ע יו"ד רמ"ג כ' בסתם "דבר שהוא צריך לשמירת העיר כגון חומת העיר ומגדלותיה ושכר השומרים לא היו חייבים לתת להם כלום שאין צריכין שמירה שתורתן שמירתם" ולא חלק בזה לפרש שדוקא חומות של רובע היהודים המגינות מהגוים מהם פטור, אלא משמע שגם סתם חומות העיר המגינים על כל התושבים הגוים מפני אויב או שודדים, ובני הקהילה משתתפים בהם, גם מהם פטור ת"ח.

ועוד צ"ב דבגמ' ב"ב שם משמע שלא רק מענייני שמירה פטורים, אלא מכל ענייני פורענות הבאים, דשם במעשה דההוא דמי כלילא דשדו אטבריא, שהמלך חייב הקהל לשלם דמי הכתר שלו שאבד, ופטר רבי את הת"ח והטיל על עמי הארץ, מטעם דאין פורענות באה לעולם אלא בשביל עמי הארץ, וכ' שם ביד רמה "הא למדת שאין מיני פורעניות ועונשין באים לעולם אלא בשביל עמי הארץ לפיכך אין תלמידי חכמים חייבין לסייען ולא לתת מהן כלום, וקיי"ל בהאי דינא כוותיה דרבי" עכ"ל. ולא משמע שזה דוקא בפורענות שבאה על ישראל מצד הגלות בין העכו"ם.

ובשו"ת רדב"ז (ח"א סי' תשנ"ב) נשאל לענין "מחלוקת אשר נפל בירושלים בין הבעלי בתים ובין החכמים על ענין פריעת שומרי השכונה", ושם איירי לענין שמירה מפני גנבים, כדמוכח שם מטענת הבעלי בתים "הבעלי בתים אומרים אין אנחנו צריכין שומרים כי עניים אנחנו", וכ"כ אח"כ שנתרבה ענין הגנבים, ואע"פ כן לא התייחס הרדב"ז לענין זה שהשמירה אינה מצד גלות ישראל אלא שמירה משודדי ממון (דלכאו) גם אם היו גוים גרים שם היו צריכים לעשות כן שמירה), ומשמע שאי"ז כלל סיבה לפטור, דרבנן א"צ נטירותא הכוונה לכל ענין שמירה. ואולי היה איירי שם שדוקא בגלל שהיו יהודים היו שודדים באים עליהם ואז זה כן קשור לענין הגלות בין העמים וצ"ע.

שמלכות נשמרים ממלכויות אחרים גם ת"ח חייב כדמוכח ממדרכי דמייתי מירושלמי ושיירי לשכה עי"ש עכ"ל. ומבואר שת"ח הגר במדינה והיא עושה מלחמות עם מדינה אחרת, אינו נפטר מזה, ורק ענייני שמירת הקהילה מפני הגוים הסובבים שזה שמירת ישראל בגלות, פטור ת"ח. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' ש"ד) הביא דבריו, וביאר שראייתו היא מהמדרכי (ב"ב שם סי' תע"ה) שהביא ירושלמי שחומת ירושלים ומגדלותיה נבנים משיירי הלשכה, והרי גם ת"ח נותן לשיירי הלשכה, ומוכח שגם הוא חייב בשמירת העיר מפני מלחמה של מלכות אחרת, שאי"ז מענייני גלות ישראל אלא כמלחמה בין מלכויות.

ולפי דבריו יל"ע טובא בימינו בא"י, שהוצאות בטחון הולכים לעשיית צבא לשמירה מפני מחבלים ולמלחמה עם מדינות אויב, האם זה יחשב שמירת ישראל בגלות מהאומות שפטור, או כענין מלחמה בין מדינות שחייב, דגם בחומות ירושלים הרי איירי לענין שמירת ישראל מהאומות ומ"מ דן א"ז החת"ס רק כמלחמה בין מדינות שחייב (ואולי בגלות שאני). ובחו"ל לכאו' לא יפטר ת"ח מהוצאות בטחון המדינה לפי החת"ס דאין לזה שייכות לגלות ישראל, ורק בהוצאות שמירת הקהילה מפני שונאים יפטר.

ועוד נ"מ לכאו' בענייני בטחון פנים כגון גנבים ופושעים המזיקים שאין לזה שייכות בדר"כ לענין הגלות ובפרט שיש גם פושעים יהודים, שלא יפטר ת"ח לפי החת"ס, אלא יתחייב בזה כדין כל דבר שנהנה ממנו כתיקון הדרכים.

אבל להלכה צ"ע אם נפסק כדברי החת"ס האלו, דמה שהביא ראייה מהירושלמי לענין חומות ירושלים משיירי הלשכה, תמה ע"ז בשבט הלוי שם דמחצית השקל עיקרה לקרבת ציבור, ונעשית נכסי הקדש, ולזה גם ת"ח נותן, ומה שאח"כ לוקחים השיירים לעניין החומות, וכי זה מיקרי שת"ח נותן, הרי זה כבר נעשה נכסי הקדש, וצ"ע. ועוד דאין בראשונים ובאחרונים עוד מאן דנחית

לא צריכי נטירותא, הכל לכריא פתיא (פירש"י חפירת בור לשתות מים) אפי' מרבנן (פירש"י שהכל צריכין למים) ע"כ. ותוס' שם פי' "כריא פתיא, פירש ר"ח להסיר גבשושית מרחוב העיר". ומבואר שת"ח מחויב להשתתף בהוצאות של דברים שהוא נצרך להם, וכל מה שנפטר זה מהוצאות שמירה או ממסי המלך שנוטל להנאת עצמו מהעם.

אמנם יש לדקדק כאן חילוק בין רש"י לתוס', שרש"י דבר על דברים שהם חיי אדם ממש כגון מים, ותוס' מפרש גם בדברים שהם תועלת אך אינם חיי אדם ממש כהסרת גבשושית מרחוב העיר. ועמד על חילוק זה בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ב סו"ס כ"ה) והביא שיש שרצו לומר שהשו"ע פסק כרש"י שת"ח חייב רק בהוצאות שהם לחייו ממש כמים, דכ"כ השו"ע (יו"ד סי' רמ"ג ב') "אם דבר שצריך לחיי האדם כגון בארות מים וכיוצא בהן, חייבים לתת חלקם". אבל זה לכאור' אינו דבשו"ע חו"מ (קס"ג ד') פסק להדיא גם כתוס' "אבל לתיקון הדרכים והרחובות אפילו מן החכמים" עכ"ל, ומבואר שלהלכה אין חילוק בין דברים שהם חיי אדם ממש לדברים שהם תועלת אחרת לת"ח, דכל שנהנה חייב להשתתף מלבד ענייני שמירה ובטחון. אכן ראיתי בספר "אורחות רבינו" (ח"ד עמ' רכ"א) וז"ל "מין החזו"א זצוק"ל הורה, בן תורה שתורתו אומנותו פטור מכל המיסים וארנונא של העירייה פטור מלא מאה אחוז וכו', וכן נהג מו"ר שליט"א (הסטייפלר זצ"ל) עפ"י הוראת מרן החזו"א זצוק"ל, מסים לא שלם, אמנם עבור מים שלם מו"ר לעירייה" (ואין הכוונה שהעלים המסים, אלא עיי"ש שהחזו"א ביקש מעיריית ב"ב פטור לת"ח). ומשמע שרק דברים חיוניים ממש כמו מים חייב לשלם.

ולפי"ז, בימינו שרוב המס הולך לעניינים שהם תועלת, וכבר הבאנו דברי השו"ת "להורות נתן" (ח"א ס"ט) שגם בדברים שאינם תועלת ישירה של האדם מ"מ כיון שהם תועלת לכלל לקידום הכלכלה

וכן עי' חזו"א (חו"מ ב"ב סי' ה') שביאר ענין זה שת"ח פטורין משכר שמירה וז"ל "וה"נ מצאו חכמים שאין ליטול מהם לנטירותא ואחרי שבאמת תורתן מגנת עליהם ואינם נתונים תחת מקרי הטבע כשאר בני אדם, כי השגחתו ית' הוא לפי מדת הבטחון שאדם משליך על בוראו ית', והלכך ראוי ת"ח לפוטרו מנטירותא" ומשמע שאין לזה שייכות דוקא לענין גלות ישראל בין האומות אלא לענין כל המזיקים.

[ג] הגבלות בפטור מהוצאות בטחון

עי' רדב"ז (בשו"ת ח"א סי' תשנ"ב) שאיירי במקום שהת"ח דרשו להציב שומרים, אך רצו להפטר מלשלם, וכ' "הדבר ברור שאם החכמים טוענים לא בעיא נטירותא א"נ דשתקו, אינם חייבים לסייע אותם (את הבעלי בתים), אבל אם הם מודים דבעו נטירותא וצוועקים לאמר תעמידו שומרים, הדבר ברור אצלי דחייבים לסייע עמהם דהודאת בע"ד כמאה עדים והם אמרו דבעי נטירותא" עכ"ד, ולפי"ז גם בימינו בכל מקום שת"ח דורשים להציב שמירה או אבטחה וכדו' גם הם מחויבים להשתתף, ורק במקום שהבעלי בתים דורשים והת"ח שותקים, שם יש מקום לפטור. ועוד כ' שם "ואע"פ שיש טעם אחר כי מסופק אני אם יש עתה מאן דלא בעי נטירותא".

וענין נוסף עי' חזו"א (חו"מ ב"ב סי' ה') שתמה איך כ' שלא בעי נטירותא הרי הדין דאין סומכין על הנס, וביאר דאה"נ זה רק פטור ממוני, דבמקום שכל העיר תלמידי חכמים ודאי מחויבים לעשות חומה וכופין זא"ז על כך ואסור להם לא לעשות שמירה, ורק במקום שהת"ח הם מיעוט שם המון העם יעשו החומה והת"ח פטורים מלהשתתף דסו"ס לא בעי נטירותא וכאן אין סומכין על הנס דעושין חומה.

[ד] ממה ת"ח אינו נפטר

איתא בב"ב שם "אמר רב יהודה הכל לאגלי גפא (פירש"י לשערי חומות העיר להציב בהן דלתות) אפילו מיתמי, אבל רבנן

אם המס מוטל לפי חשבון מספר האנשים, שאז אומרים לת"ח שבגללו נתרבה המס, וקמ"ל רבינו ירוחם שגם בזה מודים שמשלמים בעבורו, וכל הנדון היה על מס שמוטל ממש על הגברא, שאז אין הקהל צריך לפרוע חובו האישי. וכן נראה פשוטות ל' הרמב"ן "אבל אם אמר המלך ליתן כל א' וא' כסף גולגלתו" שבא לחלוק היכא שהמס מוטל על היחיד.

וכן כ' במאירי ב"ב שם "וכן הדין בכל מיני מסים ותשחורות המוטלים על הכלל שהצבור חייבים להפקיע חלקם של תלמידי חכמים בשלהן, אבל כסף גלגולת והוא הקבוע בפרט על כל פרט ופרט וכן ארנוא והוא מעשר בהמתו ותבואתו אין הדברים נראין להיות האחרים פורעין מה שהוא מתחייב בפרט".

אבל הביא שם בב"י דעת הרא"ש ב"ב שם וכן בתשו' (כלל ט"ו) בשם הרמ"ה לפטור ת"ח גם ממס הקצוב על כל א', וז"ל הרמ"ה "ואפי' המס הקצוב על כל איש ואיש בפני עצמו חייבים לפרוע משלהם כדי המס הקצוב על ת"ח כדי לפטור, דהא כרגא דהיא כסף גולגלתא אקרקף דגברא מנח וכו' ואמרינן דרבנן פטירי" ע"כ, והביא גם מהרמב"ם בפיה"מ אבות ד' "הקילה התורה מת"ח חק המלכות מן הארנוניות ואכסניות החיל וחוקים המיוחדים בכל איש ואיש והם הנקראים כסף גולגלתם יפרעו בעדם הקהל" וכן ברמב"ם ת"ת (פ"ו ה"י) "ואין מחייבים אותן ליתן המס בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש".

ובשו"ע יו"ד רמ"ג נפסק כרמ"ה ורמב"ם שפטורין גם ממסים הקצובים על כל איש, וכן ברמ"א יו"ד רמ"ג כ' "ואפילו אם אמר ההגמון שת"ח עצמם יתנו, חייב הצבור לתת בעדם". וא"כ נפסק שגם במס אישי של הת"ח חייבים הציבור לתת בעדו.

ויל"ע בימינו שאין המס מוטל על קהילה אלא על כל יחיד, האם פטור ת"ח ממיסי דינא דמלכותא יהיה תלוי במח' הראשונים הנ"ל, ועוד שבימינו אם לא ישלם הת"ח אף

והתשתיות וכו' זה מועיל גם לו בסופו של דבר "כי לולא עזרת שאר המדינה אין באפשרותו של יחיד להתקיים בדד במדינה", לא יהיה לת"ח פטור מהם. אך אם ננקוט שרק דברים שהם לחיי נפש ממש מחויב, יש להרחיב הפטור של ת"ח. ולענין החלק של המיסים שאינם לתועלת, אם נחייבם מדינא דמלכותא, יפטור ת"ח מהם כדין מיסי המלכות שפטור מהם.

[ה] האם זה דין דוקא במס המוטל

על קהילה או גם במס על יחיד

בב"י (יו"ד סי' רמ"ג) הביא מח' הראשונים בזה לענין הפטור ממיסי המלכות, דעת הרמב"ן והר"ן שת"ח אינם פטורים אלא ממס הקהילה הכללי שהמלך מטיל, דמטילים על שאר בני הקהילה לשלמו בעבורם, אבל ממס שדורש מכל יחיד לגופו או לפי סחורתו, א"צ לפרוע הקהל בעבורם, וז"ל הרמב"ן ב"ב ח. "ונראה שאין ת"ח פטורים מעשורי תבואתם ולא מכסף גולגלתם אלא כשהמלך מטיל על בני העיר ליתן כך וכך וכו' והם יפסקו ביניהם, לפי שיכולין תלמידי חכמים לומר לא הטיל המלך עלינו כלום אלא בשבילכם, אבל אם אמר המלך ליתן כאו"א כסף גולגלתו אין עמי הארץ פורעים בשביל ת"ח" ע"כ.

וברבינו ירוחם פי' יותר את שיטתם וז"ל "ואפ"ל דאפי' הר"ן לא חילק אלא כשאמר המלך שיתן כל אחד ואחד כסף גולגלתו דהיינו שקצב המלך על כל אחד מת"ח בפי' שיתן כסף גולגלתו ולכן צידד בסברתו שאין פורעין הצבור בשבילו, אבל כשקצב המלך על כללות בני העיר קצבת ממון אפי' שיהיה למנין גולגלותם כמו שראינו בזו"ה שהמלך יר"ה יש לו קצבה על עיר א' מאה כרג"ש ועל עיר אחת חמשים ולמלך אין שוה אם אותם חמשים כראג"ש או מאה יקחו אותם מת"ח או זולתם אפי' הר"ן יודה שמשלמין בני העיר בעד הת"ח". כלומר שהיה מקום לבאר בשיטתם שמחייבים ת"ח אפי' כשהמס מוטל על הקהילה ולא על היחיד,

בעבורו (דהרי כאן הוציאו אותו מחשבון התשלום) יכול לפטור את עצמו מדין ת"ח ממיסים. ואין לומר שאירי כאן במס כללי ולא במס קרקפתא דא"כ לא יועיל שישקר הרי זה רמא מ"מ על שאר הקהל, ולהם א"צ לרמות אלא לשלטון. ועוד דכרגא הוא מס קצוב על כ"א כדפי' הרמ"ה ב"ב ח.

[ו] מהי הגדרת ת"ח לענין זה

בענין הגדרת ת"ח לענין פטור ממיסים האריכו בראשונים ואחרונים טובא, וכל האריכות בזה הובאה בשו"ת יביע אומר (ח"ז סי' ל') עי"ש. ובקיצור השיטות בזה, השיטה המחמירה היא שיטת המאירי ב"ב שם והס' חרדים סי' תתר"ט, שבעינן רק תורתו ואומנותו, וז"ל המאירי "דוקא ת"ח שאינו מתעסק בצרכי העולם כלל ותורתו אומנותו לגמרי, אבל שאר ת"ח שמצרפים ענייני העולם עם למודם אינם בכלל זה" עכ"ל, ולא נפסק כן. והשיטה העיקרית היא שיטת הרמב"ן ב"ב ח' בשם הר"י הלוי וכן שיטת הרמב"ן ונ"י והרמ"ה בתשו', ונפסק כן בטור יו"ד רמ"ג, ובשו"ע שם, וז"ל השו"ע "ודוקא ת"ח שתורתם אומנותם, אבל אין תורתם אומנותם חייבין, ומיהו אם יש לו מעט אומנות או מעט משא ומתן להתפרנס בו כדי חייו ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקיו חוזר על ד"ת ולומד תדיר, נקרא תורתו אומנותו" עכ"ל.

אבל הרמ"א שם הוסיף תנאים בזה (מהתרומת הדשן סי' שמ"ב) וז"ל "ואין חילוק בין שהוא תופס ישיבה או לא, רק שהוא מוחזק לת"ח בדורו שידוע לישא וליתן בתורה, ומבין מדעתו ברוב מקומות התלמוד ופירושו ובפסקי הגאונים, ותורתו אומנותו כדרך שנתבאר" עכ"ל. והוסיף הרמ"א שיש מקומות שנהגו לא לפטור ת"ח ממס, וכוונתו לדברי תה"ד שם שבני ריינוס לא היו פוטרין ת"ח משום שקשה למצוא ת"ח כזה שמדקדק לחזור לתלמודו תמיד. ובשבט הלוי (ח"ט סי' ש"ד אות י"ז) כ' שזהו תנאי שקשה למצוא בימינו וכ' עוד שגם התנאים האחרים של הרמ"א קשה

א' לא יפרע בעבורו משא"כ הראשונים איירי כשהקהל פורע. ונראה פשוט שאי"ז שייך למח', דכל מה שנח' הראשונים זה לענין חיוב הציבור להשתתף עם הת"ח ולפרוע בעבורו היכא שהמס מוטל עליו באופן פרטי, ועי"ז דעת הרמב"ן ומאירי דמדוע יצטרכו הקהל להשתתף בחובו הפרטי, והרמ"ה ורמב"ם הבינו שמ"מ צריכים להשתתף. אבל לעצם הדין שת"ח פטור ממיסים זה פטור עצמי שפטרה אותו תורה בין מתשלום שמירה דלא בעי נטירותא, ובין ממיסי המלכות דהקילה מעליו משא מלך ושרים כדכ' הרמב"ם (ודימה א"ז לפטור ת"ח ממחצית השקל), וגם אם אין מי שישלם בעבורו הוא לעצמו פטור, ונ"מ שאם יכול להבריא המס אין לו חיוב לשלם מדינא דמלכותא. ועי' בזה בתשו' מהר"ם אלשקר סי' י"ט באריכות שגם אם דינא דמלכותא שת"ח ישלם אי"ז אלא חסנונות ואינו חייב, וגם אם טובי העיר שכוחם מדין הפקר ב"ד מחייבים אותו אי"ז חל דגם ב"ד לאו כל כמיניהו להפקיע ממון שלא כדין. וכן עי' חזו"א (חו"מ ב"ב סי' ה') שכ' שבמקום שיש הרבה ת"ח בעיר ושאר בני העיר לא רוצים לשלם כ"כ הרבה בעבורם, אינם צריכים לשלם יותר מחומש בעבורם, אך הת"ח ג"כ לא צריכים להשלים משלהם דהם פטורים מ"מ. ומבואר שגם כשלא משלמים בעבורם פטורים.

וכן מוכח לכאור' בגמ' נדרים ס"ב: "ואמר רבא שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא לא יהיבנא אכרגא, מ"ט, לאברוחי אריא מיניה קאמר" ופי' הר"ן שיכול לומר שהוא עבד לאיש שהוא כהן לעובדי האש שעבדיו פטורים מכרגא, כדי להבריא עצמו ממס שהוא פטור ממנו, ופי' ביש"ש פר' הגוזל בתרא סי' י"ט וז"ל "ועוד נראה, דוקא לצורבא מרבנן התיירו לומר כך מאחר שהוא פטור מכרגא כמו דמסיק לעיל מיניה, וא"כ האומות באים בגזל עליו, ומשו"ה התיירו לו להציל אבל לא בענין אחר" וכן ביאר בתשו' הרשב"א (ח"א סי' פ"ד). ומוכח שגם כאשר לא משלמים

בשם הרמ"ה דת"ח אפי' עשירים פטורים ואסור לקחת מהם נגד רצונם, וכזה כ' הש"ך יו"ד שם בשם תשובת מהר"ם אלשקר, מכ"מ בכזה בודאי אי אפשר לדון בזה"ז דין ת"ח לפטור גם העשירים ממסים, אבל ת"ח העניים דאיכא תרתי שהם עניים וגם ת"ח בערך של זמן הזה, וע"פ דברי המהרי"ט הנ"ל ראויים הם לפטור מסים במקום שאפשר לנהוג כן" עכ"ד בפסק הענין.

ובשו"ת יביע אומר ח"ז סי' ל' היקל בזה יותר, וז"ל "מסקנא דדינא שכל תלמיד חכם שעוסק בתורה תמיד בכל עת פנאי שלו, אע"פ שעוסק באומנות או בסחורה או במלאכה לצורך פרנסת בני ביתו בריוח, פטור מכל מיני מסים ע"פ דין תורה, כל שתורתו קבע ומלאכתו עראי, ואסור לכוף עליו לשלם איזה מס שהוא, בין מס הקצוב לכל בני העיר באופן כללי, ובין מס הקצוב על כל איש ואיש שנקרא מס גלגולת, בין מס קבוע, בין מס שאינו קבוע אלא הוטל על בני העיר בשעת חירום וכיו"ב, וחייבים בני העיר לפרוע בשבילו את המס הקצוב על כל איש ואיש, וכמו שפסק מרן הש"ע יו"ד (סי' רמג ס"ב). ואין חילוק בזה בין ת"ח עשיר לעני, שאין הפיטור אלא לכבוד התורה, ולכן יחד עשיר ואביון פטורים. וגדר ת"ח הוא מי שעיקר לימודו בש"ס ובפוסקים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, אע"פ שעדיין אינו בעל הוראה, ואפי' תלמידים הצריכים לרב להדריכם בנתיבות יושר העיון להבין להשכיל עומק דעתם של רבותינו חכמי הש"ס והפוסקים, ומ"מ אפי' ת"ח שעוסק באגדות חז"ל ומזכה הרבים בדרשותיו במוסר ובאגדה פטור מן המס, שיכול לומר קים לי כסברת הפוסקים הפוטרים אותי" עכ"ל.

ותנאי נוסף בזה בשו"ע (יו"ד רמ"ג ג'), "ות"ח המזלזל במצוות ואין בו יראת שמים הרי הוא כקל שבציבור", ופי' הגר"א שם דע"ז לא נאמר בגמ' "כל קדושו בידך" שלא בעי נטירותא ופטור ממס.

למצוא בסתם ת"ח (שיהיה מוחזק ת"ח בדורו).

והוסיף שם בשבחה"ל שיטה שלישית שהיא שיטת מהרי"ט (חו"מ סי' נ"ט) וז"ל מהרי"ט "כל תלמיד ותיק שקורה ושונה ומשמש תלמידי חכמים ויש לו לב להשכיל ולדרוש ולחקור ולבו על למודו ומתיישב בתלמודו, אסור ליקח ממנו שום מס ופרעון משא מלך ושרים וכו', תלמידים שממצים את מדותם לפני חכמים וקובעים ישיבה בכל יום ועיקר עסקם בתלמוד ובפוסקים אע"פ שעדיין לא הגיעו לגדר חכמים ולא מורי הוראות, פטורין" עכת"ד. וכן עי' מהרשד"ם (חו"מ סי' שס"א) שכ' "כי גם ת"ח שאינו בעל הוראה פטור, שאחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין לבו לשמים, ובלבד שלא ייגע להעשיר, אלא עוסק בתורה תמיד, וכל כיו"ב פטור, וכן הדעת נותנת בלי ספק. וראיה לזה מהגמ' דרב נחמן רמא כרגא ארבנן, וא"ל רנב"י עבר מר אדאורייתא וכו', וסתם רבנן ידוע אף לתלמידים המתחילים, שר"ל תלמידים, וכן מוכח עוד מדאמרינן אלו ת"ח המכתתים רגליהם מעיר לעיר, והיינו תלמידים הצריכים לרב, משא"כ בעלי הוראה שאין דרכם ללכת ממקום למקום, וזוהי בעיני ראייה מופתית ואמתית, וכן מוכח מתשובת הרא"ש וכו'" עכת"ד. וכן הביא מתשו' מהריב"ל (ח"ג סי' מ"ז), וכ"כ בשו"ת חקרי לב (חו"מ ח"א סי' קז), ובשו"ת חקקי לב (חו"מ סי' ז' וסי' י"א) הביא הרבה פוסקים בשיטה זו.

ועוד הביא שם בשבחה"ל דברי מהר"ם אלשקר (סוסי"י י"ט בשם הרמב"ן) "ת"ח הלומדים עם תלמידים בשכר אין מן הדין לפוטרים מן המס דבשכר הם לומדים", וכן נמצא גם בשיטמ"ק ב"ב שם בשם הרמב"ן. אך מסיק שם בשה"ל שכ"ז אם יש לו פרנסה ממקו"א, אבל אם השכר על הלימוד נצרך לו ובלי זה ירעב גם הוא פטור ממסים ואי"ז מגרע שמקבל שכר על לימודו.

ומסיק שם בשבט הלוי וז"ל "ומה שיראה לענ"ד דרך הכרעה בזה, דהגם שכ' בטור

הרב ישראל מאיר ווייל

הכנסת קרוטונים ושקדי מרק למרק בשבת

והאז נדברו [ח"ה סי' נ"ב] את דברי המשנ"ב, שמצד אחד כתב [סי' שי"ח סקפ"ז] שכלי שואב יתכן שנחשב כלי ראשון ועירוני ממנו נחשב כעירוני מכלי ראשון, ומצד שני כתב [שם סקמ"ה] שאם העביר לכלי דרך כף א"כ הכלי נחשב כלי שלישי, ומוכרח כמו שביארנו [וישאר הביאורים ביישוב דבריו אינם מיושבים כלל וכמו שביארנו בספר וביום השבת סי' א' הע' ע"ב].

עלה בידינו, שהמים שבמרק שבצלחת נחשבים ככלי שלישי ואינם מבשלים כלל כמבואר במשנ"ב סקמ"ז [ועי' חזו"א סי' נ"ב סקי"ט וסי' נ"ח סק"ט ד"ה ומיני].

אמנם, יש במרק גם כן חתיכות ירקות ובשר שהם דבר גוש ולהלכה אנו מחמירים שדבר גוש מבשל גם בכלי שני וגם בכלי שלישי כמש"כ הפמ"ג במ"ז סקכ"ד וכן משמע במשנ"ב סי' תמ"ז סקכ"ד והבאנו בוביום השבת סי' א' הע' צ"ה שכן דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל. ואם כן, עדיין יש לחוש לבישול מהירקות ובשר שבמרק.

היתר לקרוטונים אפויים

והנה, אם הקרוטונים אפויים א"כ יש להתיר בפשיטות, משום שכל שהמרק עצמו נידון ככלי שלישי וכנ"ל ונשאר רק הירקות והבשר שהם דבר גוש והעברת החום מהם נחשב כאפיה ולא כבישול שהרי המים עצמם אין בכוחם לבשל. ובאמת, אם יכניס כף חלבית למרק ירקות שהתבשל עם בשר והכף לא נגעה בבשר עצמו הכף לא תיאסר מפני שהמים נחשבים ככלי שלישי והירקות בלוע בהם בשר ואין הבלוע יוצא בלי רוטב-ומה שיש מרק אין זה כלום כי המרק נחשב צונן ואינו מעביר טעם [ודוגמא לזה מצינו בשו"ע הגר"ז סי' תנ"א לגבי הנידון אם מחבת צריכה הגעלה או ליבון, וכתב הגר"ז שאם טיגנו בה מאכל שבלוע בו איסור ואינו

אחת מהשאלות המצויות בשבת היא האם מותר להכניס קרוטונים ושקדי מרק למרק, ובמושכל ראשון עיקר הנידון הוא האם הם נחשבים 'אפויים' או 'מבושלים' או לא זה ולא זה, ועוד האם המרק ותכולתו יכולים לבשל או לא.

רוב הקרוטונים עוברים אפיה מלאה ורובם עוברים אח"כ גם כן טיגון. שקדי מרק ברובם עוברים טיגון בשמן עמוק וחלקם עוברים גם כן ייבוש בחום.

ובאמת, שהשאלה הרבה יותר נרחבת ומצויה, שהרי שניצל שטיגנו בשמן ומכניסים אותו לצלחת של הטשאלנ"ט ויש שם ירקות חמים ולפעמים גם כן רוטב חם, וכן קוגל שאפו בתנור ורוצה להכניסו לצלחת שיש בה רוטב חם - או להיפך שרוצה להכניס ירקות מבושלים ליד קוגל חם.

ותחילה יש לדעת האם המרק יכול לבשל. והנה, יש במרק מים וירקות או חתיכות עוף ובשר שנחשבים 'דבר גוש', ולגבי המים, אם היינו דנים אותם כמו 'כלי שני' א"כ היו יכולים לבשל שהרי כלי שני מבשל קלי הבישול וכל דבר מוגדר קלי הבישול חוץ ממים ושמן ותבלינים כמב' במשנ"ב סי' שי"ח סקמ"ב וסקמ"ה, ומלבד זאת יש איסור מיחזי כמבשל בכלי שני כמו שמבואר בתוס' דף לט. ד"ה כל ובמשנ"ב סי' שי"ח סקל"ד.

אמנם המציאות שמעבירים את המרק דרך מצקת, וכיון שהפוסקים הסתפקו בדין כלי שואב אם דינו ככלי ראשון או ככלי שני [עי' תוס' בע"ז דף לג: סוד"ה קינסא ובט"ז וחזו"ד ביו"ד סוף סי' צ"ב ובש"ך סי' ק"ז סק"ז ובחכ"א כלל נ"ט ס"ג], לכן לגבי עירוני מכלי ראשון שהוא דאורייתא מחמירים שעירוני ממצקת נחשב כמו עירוני מכלי ראשון ולגבי הצלחת ששפכו לתוכה ממצקת שהיא כלי שני מקילים שנחשבת כמו כלי שלישי- כן פירשו המנח"י [ח"ה סי' קכ"ז]

ומטעם זה דעתם להתיר לקחת ירקות שהתבשלו ושפכו מתוכם את המים ולחמם אותם מעל קדירה המלאה באוכל או מעל מיחם שעל הבלע"ך [אבל לא מעל מיחם חשמלי שזה נחשב חזרה על כירה שאינה גרופה וקטומה!], מכיון שחימום כזה אינו מספיק חשוב להוסיף השבחה חדשה על מה שהמאכל מבושל ואין זה נחשב אפיה אחר בישול [ובודאי שאם המאכל לא היה מבושל כלל יש איסור גמור באפיה כזאת, כי למאכל שאינו מבושל כל חימום קטן נחשב אפיה ואסור מדאורייתא].

[ובזה תלויה מח' הפמ"ג והבאה"ל לעיל, שדעת הפמ"ג כהפוסקים הנ"ל שגדר אפיה אחר בישול הוא השבחה נוספת וא"כ כשיש גם אפיה וגם בישול אין למאכל יותר מה להשביח, ודעת הבאה"ל כשיטתו שגדר אפיה אחר בישול היינו שהאפיה מבטלת את הבישול הראשון ולכן גם חימום קל אסור ולכן אם היתה אפיה אחר בישול הרי הבישול כאילו נתבטל ועכשיו אסור לבשל שוב שזה יהיה נחשב לבישול אחר אפיה].

ולכן אם מכניס קרוטונים או שקדי מרק למרק, הרי הם נחשבים או אפויים או מבושלים, וממ"נ מותר להכניסם, שהרי המים של המרק נחשבים ככלי שלישי ואינם מבשלים ומה שיש דבר גוש שמחמם, חימום כזה אינו מספיק חשוב כדי להיחשב 'אפיה' שלאחר בישול, וכנ"ל שחימום כזה אינו מוסיף השבחה חדשה אלא רק מחמם את הירקות המבושלים.

ומה שכתב המשנ"ב [סי' שי"ח סקמ"ב] שאסור להכניס פת אפויה למרק שבכלי שני מפני דין אפיה אחר בישול, היינו דוקא באופן כזה שכלי שני נחשב כמו בישול גמור ויכול לתת השבחה כמו בישול ממש, אבל דבר גוש המחמם, אף שודאי נחשב לבישול לגבי מאכלים שאינם מבושלים [ולכן צריך להיזהר מאוד שלא להכניס דג או בשר חם לצלחת שיש בה ירקות או סלטי ירקות לא מבושלים], מכל מקום אינו נחשב כמו אפיה גמורה לענין אפיה שאחר בישול.

איסור בעצם א"כ ודאי מועיל הגעלה כי הרי אין בלוע יוצא בלא רוטב ואם עבר האיסור דרך רוטב ודאי מועיל הגעלה לזה].

היתר לקרוטונים מבושלים ולשקדי מרק מבושלים

אמנם, יש להעיר שדבר זה תלוי במחלוקת הפמ"ג והבאה"ל בדין אפיה שאחרי בישול שאחר אפיה, כי הקרוטונים עוברים טיגון בשמן עמוק אחרי האפיה, והבאה"ל בסי' שי"ח, ה' הביא שהפמ"ג מתיר כיון שסוף סוף היה כאן גם בישול וגם אפיה והבאה"ל אוסר, וטעמו יתבאר בסי' ד בסמוך.

אלא שיש כאן היתר אחר, ובזה נוכל להתיר גם את הקרוטונים וגם את השקדי מרק וגם להכניס ירקות מבושלים לצלחת שיש בה קוגל חם- או להיפך להכניס מאכל אפוי או מטוגן לצלחת שיש בה רוטב חם.

השו"ע בסי' שי"ח, ט"ו כתב 'דבר שנשבשל כל צרכו והוא יבש שאין בו מרק, מותר להניחו כנגד המדורה אפילו במקום שהיד סולדת בו', דהיינו, מאכל שהתבשל עם מים ועכשיו הוא יבש וצונן [כי אם היה בו מים ודאי יש בישול אחר בישול] מותר להניחו לחימום כנגד המדורה. והדבר קשה, הרי זה אפיה אחר בישול, והקשה כן הבאה"ל שם בשם הבית מאיר והמאמר מרדכי, ונשאר בקושיא.

ותירצו החזו"א [סי' ל"ז סק"ד] והאגרו"מ [ח"ב סי' פ"ה] והאגרי"ש אלישיב זצ"ל [מובא בוביום השבת סי' א' הע' מ"ד] שגדר אפיה אחר בישול ובישול אחר אפיה היינו שלכל מאכל יש כמה אפשרויות השבחה, ומאכל שהתבשל ועכשיו יאפוהו תהיה בו השבחה נוספת שלא היתה מקודם, וכל זה באפיה גמורה אחרי בישול ששייך בו השבחה נוספת אבל בחימום קל אחרי בישול הרי ודאי במאכל לא יקבל את ההשבחה הנוספת אלא יישאר עם השבחתו הראשונה שהוא מבושל אלא שהתחמם קצת, ולכן באופן שמניח את המאכל רק כנגד המדורה אין לזה שם אפיה אחר בישול.

ערכוב סלטים יבשים ולחים בצלחת בזמן האכילה

מן התורה, אבל לגבי לישה מצאנו היתר של מעט מעט, וביאר הבאה"ל שטעם ההיתר הוא במאכל מבושל לערכבו מעט כיון שנחשב דרך אכילה ולא מעשה לישה, וכמות 'מעט מעט' היינו מה שאדם נצרך לסעודתו כמש"כ הפמ"ג בסקי"ב [והבאה"ל כתב שגרוגרת זה לא השיעור - כי אינו תלוי כלל בשיעור זה, אלא כמש"כ הפמ"ג שתלוי בכמה שאוכל בסעודתו].

ולפי"ז יש לנו היתר גדול לערכב דברים מבושלים עם דברים לחים [הדברים הלחים אינם צריכים להיות מבושלים], ויהיה מותר לערכב בצלחת ביצים או ירקות מבושלים עם מיוז או טחינה שאר דבר לח - בכמות לפי מה שנצרך לאכול בסעודתו.

ריבוי הסלטים המצוי כיום, גורם לשאלה גדולה, הרי יש איסור לישה בשבת, וחלק מהסלטים יבשים [כמו ביצים מרוסקות וכן ירקות או פירות חתוכים וקצוצים וכדומה] וחלקם לחים [כמו טחינה וחצילים וכן מיוז הקיים בחלק מהסלטים וכדומה], ואם כן, הרי הרבה פעמים מערבב בצלחת סלט עם סלט, ולכל הפחות מערבב בכף סלט עם סלט ואוכל כך, והשאלה האם הדבר מותר בשבת או שיש בזה איסור לישה.

והנה, לגבי בורר [וטוחן] מצינו היתרים בסמוך לאכילה, אבל בלישה לא מצאנו היתר כזה.

אמנם, נראה להתיר לעשות כן, שהרי בכל המלאכות לא מצאנו היתר של כמות מועטת, והרי קיימא לן שחצי שיעור אסור



לשון חכמים

הרב דניאל ציגלמן

בענין איסור תחומין בזמן מתן תורה

תנן מי שהוציאוהו נכרים או רוח רעה אין לו אלא ד' אמות וכו' הוליקוהו לעיר אחרת נתנוהו בדיר או בסהר ר"ג ור' אלעזר בן עזרי' אומרים מהלך את כולה רבי יהושע ור"ע אומרים אין לו אלא ד' אמות.

מעשה שבאו מפלנדרסין והפליגה ספינתם בים ר"ג וראב"ע הלכו את כולה ר"י ור"ע לא זזו מד"א וכו' [עירובין מ"א ע"ב].

ולקמן מ"ב ע"ב אמר רב הלכתא כרבן גמליאל בדיר וסהר וספינה ושמואל אמר הלכתא כרבן גמליאל בספינה אבל בדיר וסהר לא. ונחלקו הראשונים אי קי"ל כרב או כשמואל, והרוקח בסי' קע"ח הביא רא' מהירושלמי ומהמכילתא דהלכתא כרב [ואע"ג דגם במס' שבת בבבלי מפורש כדלקמן יתכן שהרוקח מביא רא' מדברי רבי יוחנן בירושלמי ומדברי התנאים במכילתא] וז"ל מי שהוציאוהו עכו"ם והוליקוהו לעיר אחרת ונתנוהו בדיר וסהר ובספינה מהלך את כולה וכו' וכן משמע בירושלמי בפרק ר' עקיבא בשבת ניתנה תורה לישראל ואמר' במכילתא מקול הדיבור חזרו לאחוריהם י"ב מיל הרי יצאו מתחומן י"ל הואיל ועננים מקיפים אותם הוי כמחיצות בני אדם כאלו לא יצאו עכ"ל. [וכע"ז מודפס בשו"ת מהר"מ מרוטנבורג ח"א סי' ש"צ וז"ל אשר שאלת למ"ד בשבת ניתנה תורה לישראל האין חזרו לאחוריהם י"ב מילין הא לא קשיא דאפי' למ"ד תחומין דאורייתא מוקפין היו ענני כבוד [והוי כ] ממחיצת בני אדם וכו' ואע"ג דעננים של עכשיו אינם נחשבין בממש [עננים שלהם שאני] שהקיפן הקב"ה להגן מפני האומות ובכל מקום שהיו הולכים היו ענני כבוד עליהם וכו' שמשון בר אברהם זלה"ה, עכ"ל עם הגהות המדפיס] וזה לשון המכילתא [פ' יתרו פ"ט] ויעמדו מרחוק. חוץ משנים עשר מיל. מגיד שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם שנים עשר מיל וחוזרין לפניהם שנים עשר מיל הרי עשרים וארבעה מיל על כל דיבור ודיבור נמצאו מהלכים באותו היום מאתים וארבעים מיל באותה שעה אמר הקב"ה למלאכי השרת רדו וסייעו את אחיכם שנאמר מלכי צבאות ידודן ידודן בהליכה וידודן בחזרה ולא במלאכי השרת בלבד אלא אף הקב"ה שנא' שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני, וכן לקמן על הפס' ויעמדו העם מרחוק אלו שנים עשר מיל מגיד שהי' מחנה של ישראל שנים עשר מיל וכו'.

אכן הנצי"ב בפי' על המכילתא הקשה מגלן דמרחוק משמע י"ב מיל הרי במד"ר פ"ג מפרש רחוק היינו אלפיים אמה ותי' דהמדרש ס"ל תחום אלפים אמה מה"ת, ומש"ה מפרש מרחוק באופן שהיו יכולים לחזור ולהתקרב לארון בשבת, והמכילתא ס"ל דתחום י"ב מיל מה"ת, ומש"ה מפרש היותר רחוק שהוא י"ב מיל, ושם עמדו כל משך שהי' סביב ההר, ויליף כמ"כ מפסוק וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק, שחזרו בנועם כ"כ רחוק כשיעור שעמדו רחוק מן ההר שהוא י"ב מיל, עכ"ל. ונראה, דדעתו שלא יצאו מי"ב מיל אלא עמדו בדיוק על גבול התחום המותר, וכן משמע ברש"י שבת פ"ח ע"ב ד"ה י"ב מיל, וצ"ע.

והנה הרשב"ם [מ"ב ע"א תד"ה הלכה] פוסק דמותר ליכנס בספינה מבע"י וכו' דספינה ממילא אזלא ואיהו לא מידי עביד. ועוד, אפי' בשבת שרי ליכנס אך אין לו אלא ארבע אמות כיון דלא שבת באויר מחיצות מבעו"י.

ויש לדון בדבריו אי פסק כרב אלא דכה"ג נחשב כיצא לדעת אין לו אלא ד"א אפילו בספינה [ועי' ר"ן בשבת ז' ע"ב מדפי הרי"ף] או דלמא פסק כשמואל, וכ"כ הגר"א בסי' ת"ה ס"ו. ולפי הגר"א צ"ב איך אפשר לדחות את הראי' של הרוקח [אי לא דנימא דנחשב כשבתו באויר מחיצות, וצ"ע].

ואולי י"ל דהרשב"ם מפרש את המכילתא לשיטתו, דהיתר הוא מפני שההליכה היתה ע"י המלאכים וכה"ג ליכא איסור יציאה מחוץ לתחום, דומיא דספינה דממילא אזלא ואיהו לאו מידי עביד. [ואי נימא דר"ח חולק על הרשב"ם בזה וגם פסק כשמואל, אעפ"כ לא קשיא מידי דאיהו ס"ל תחומין דרבנן]. ואע"ג דרש"י במס' שבת פ"ח ע"ב ד"ה מדדין, פי' מסייעין אותן להתקרב מעט מעט שהיו חלשים כאשה המדדה את בנה בתחילת הילוכו. הנצי"ב מבאר דבמכילתא מ' לא כן אלא דכמו הקופץ לאחור מרוב פחד ושלא בתנועת הרגלים כלל, כן היו מלאכי השרת מסייעים אותם ומקפיצים אותם כדורר לעוף וכו' עי"ש דהביא ראיות לדבריו. וא"כ, יתכן דגם הרשב"ם ס"ל כן, ואם ההליכה היתה ע"י המלאכים א"צ להיתר של היקף העננים, ודוק. אלא דא"כ צ"ב בדעת הרוקח ויבואר לקמן בס"ד.

והנה הגמ' במס' שבת דף י"ט ע"א מביאה ברייתא ת"ר אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת במה דברים אמורים לדבר הרשות אבל לדבר מצוה שפיר דמי וכו'. ופי' ר"ח יש מי שאומרים בזמן שגוששת ואין במים י' טפחים ומשום גזירת תחומין נגעו בה אבל למעלה מ' טפחים לא גזרו ומשום הכי נהגו להפליג בים הגדול, והרי"ף הקשה דא"כ היה לו למיתנא אין מפליגין בספינה קטנה וכו' ועוד מאי איריא ג' ימים וכו' ועוד לדבר מצוה אמאי שרי. ולכן, הרי"ף מפרש דהטעם הוא משום ביטול מצות עונג שבת, ומבאר המהרי"ק [בשרש מ"ה] דהרי"ף לא ס"ל לאסור משום תחומין כלל וכדפירש רבנו שמואל אלא שבזה חלק דס"ל דמ"מ אסור משום עונג שבת, דאי לא תימא הכי וכו' א"כ יקשה לו דנפשוט הבעיא ויוכיח מכאן דאין תחומין למעלה מ' בהפליג ג' ימים קודם שבת [וכן הק' בספר התרומה סוס"י רכ"ג]. אכן הב"י בסי' רמ"ח הכריע כתשובת הרמב"ם [סי' קנ"ד-ו] דאסור להלך בשבת בספינה חוץ לתחום אם אין המים גבוהים עשרה טפחים ומסתמא לא פליג אהרי"ף רבו וכו', וא"כ לפי הב"י הרי"ף סובר שיש איסור תחומין בספינה.

והנה הרמב"ם בתשובה הנ"ל כ' דאיך יתכן להיות תחומין דאורייתא על פני מים שלא תדרוך בו כף רגל והוא כרמלית והם הנהרות כלם וכו' וכבר ביארנו מה שחייב בזה מן הגנות שיהי' המעביר על פני המים אסור מדרבנן והמהלך לוקה מן התורה. ובשו"ת חתם סופר [ח"ו סי' צ"ח ד"ה לישנא] ביאר סברת הרמב"ם דאיסור תחומין ואיסור העברה ילפינן מאותו פסוק "אל יצא" ולכן בעינן דומיא דדגלי מדבר כמו בהעברת ד"א ברה"ר. ובפי"ד ה"א כ' הרמב"ם אי זו היא רה"ר מדברות וכו', והקשה המ"מ מגמ' במסכת שבת דף ו' ע"א אי זהו רה"ר סרטיא וכו' וליחשב נמי מדבר וכו' ותי' אביי לא קשיא כאן בזמן שהיו ישראל שרויים במדבר כאן בזמן הזה. ופירש"י ז"ל בזמן ההוא חשובה רה"ר בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים וכו' וא"כ רבינו ז"ל לא הי' לו להזכיר מדברות וכו' בסתם. ובכס"מ הביא בשם ה"ר אברהם בן הרמב"ם שיי"מ בזמן שישראל חונים במדבר והיו מחנותיהם סדורים בו הי' לגבן כמו בקעה וכו'.

וא"כ, יש כאן עוד ביאור איך בני' הלכו י"ב מיל, דבכרמלית אין איסור תחומין והמדבר באותו זמן הי' כרמלית, אלא דא"כ קשה, איך ילפינן תחומין מאיסור אל יצא איש ממקומו

שהי' במן, הרי באותו זמן המדבר הי' כרמלית, ולפי הרמב"ם אין איסור תחומין בכרמלית, וצ"ע. [וע' שו"ת מהר"מ שיק סי' קכ"א וקכ"ב].

איברא, דהביאור הלכה בסי' ת"ד ד"ה הואיל כתב דמסתימת המחבר משמע דהרמב"ם איירי דוקא בימים ונהרות שאינם מקום הילוך כלל. וכן הוכיח מהרמ"א דיתכן דס"ל דאין רה"ר בזה"ז ומאידך כ' "למ"ד תחומין י"ב מיל הוי דאו"י" [ואולי הרמ"א באמת לא פסק כהרמב"ם בזה דהרי בסי' רמ"ח פסק כהמהרי"ק ואכ"מ]. עוד הק' הבה"ל דבש"ס איכא מ"ד דס"ל אלפים נמי ד"ת ויליף לה ממגרשי העיר אלף למגרש ואלף לתחום והתם בודאי לא הוי אלא כרמלית דאלף השני שהי' שדה לבהמתו בודאי אינו רה"ר ואפ"ה לר"ע לוקין עלי' וכו' וא"כ כמו"כ לדידן דדוקא י"ב מיל מה"ת בודאי אפי' אם הי' י"ב מיל ככרמלית אעפ"כ איכא איסור דאל יצא, עכ"ל. וא"כ לא קשיא מיד. אמנם לכאו' י"ל דאה"נ דלפי רבי עקיבא יש איסור תחומין גם בכרמלית אבל למ"ד י"ב מיל דאו' דילפינן ממחנה ישראל אין איסור בכרמלית, וכל דברי הרמב"ם לא אמורים לפי רבי עקיבא. וכ"כ החת"ס במקום הנ"ל.

ואע"ג דהטורי אבן בחגיגה י"ז ע"ב כ' דגם לר"ע ילפינן מלא יצא, זהו דוקא לפי רש"י ותוס' שלא הביאו את הירושלמי של י"ב מיל, ולכן הם מוכרחים לפרש דהסוגיא בעירובין י"ז ע"ב אזלא אליבא דר"ע. אבל לפי הרמב"ם הסוגיא כפשטה דאיירי בי"ב מיל ולר"ע לא ילפינן מלא יצא, כנ"ל.

ובכל אופן, הקושיא הנ"ל תהי' לפי הבנת הקרית ספר [פרק כ"ז מהל' שבת], הגרע"א, החת"ס והגר"ז ודוק.

ועכ"פ חזינן, כאמור, דדעת הב"י בדעת הרי"ף היא דיש איסור תחומין בספינה ולא ס"ל כהרשב"ם. והנה הרוקח בסי' קצ"ז כ' ומה שמפליגין בנהרות לא אסרו אלא בים הגדול שמימיו סרוחה וכו' לפי שכשיוורד בים מעיו מתהפכין וכו', וא"כ פסק כהרי"ף בסוגיא בשבת י"ט ע"א. ואי נימא כהב"י, אפשר לומר דגם הרוקח ס"ל כן, דיש איסור תחומין בספינה ולא ס"ל כהרשב"ם, דיש סברא דהספינה ממילא אזלא וכו'. וא"כ, לא מהני מה שהמלאכים לקחו אותם לענין איסור תחומין, ומוכרחים להגיע להיתר של היקף העננים ושפיר איכא ראי' לדעת רב, ודוק.



הערות

הערות שונות

לעיי'נ זוג' האשה הצדקנית טובה בת ר' יצחק ע"ה
נלב"ע א' דר"ח אד"א תשע"ו

גמרא ברכות דף ו במקום רינה שם תהא תפילה, ורש"י במקום רנה בבית הכנסת ששם אומרים
הציבור שירות ותשבחות בנעימות קול ערב.

מכאן משמע שעיקר קיום בית הכנסת היא התכנסות להודות להשי"ת על הטוב, ובמקום זה מתקבלים
גם התפילות והבקשות, ולכן גם אפשר שעיקר הקולות ועבודה בבית הכנסת היא בפסוקי דזמרה
שנאמרים בקול גדול ובנעימות. ואילו התפילות והבקשות נאמרים בלחש, ובמקום רינה שם תהא תפילה.

ועיין גם בלשון הרמב"ן [שידוע שה"בית אהרן" זיע"א צווה ללמוד ולחזור על דברי קדש] בסוף
פרשת בא. וז"ל וכוונת רוממות הקול בתפילות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפילת הרבים, זהו שיהיה
לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לא-ל שבראם והמציאם ויפרסמו זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו, וזו
כוונתם במה שאמרו ז"ל ויקראו אל אלוקים בחזקה מכאן אתה למד שתפילה צריכה קול, חציפה נצח
לבושה, עכ"ל.

ועיין גם שולחן ערוך הרב שם בשו"ע סעיף ח' וז"ל: אין אומרים הזמירות במרוצה כ"א בנחת מלה
במלה. כדי לכוון בהם יפה, ואותם שאומרים אותם במרוצה כשיש שם מניין לא יפה הם עושים שמקצרין
בשבחו של מקום כשביל שאלת צרכם, היש מושל שיתרצה בכך?, והוא הדין לאותם שמכוונים בתפילה
בברכות שהם תחנה ובקשת צרכי הגוף, ולא בברכות שהם שבח והודאות למקום ברוך הוא, עכ"ל.



גמרא ברכות דף ו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשה מעלה עליו הכתוב כאילו עשה שנאמר
ולחושבי שמו. ומניין לשניים שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם שנאמר אז נדברו יראי ה' איש אל
רעהו ויקשב ה' וישמע וכו'.

ידוע דברי הרה"ק מרוז"ן זיע"א שאמר הנה קודם ביאת משיח תעמוד הדת היהודית על חוט השערה
והעצה להתגבר על זה היא להתאסף בכל שבת קודש ולדבר מגדולי ישראל הצדיקים ותהא בזאת תועלת
לחיוזוק הדת והאמונה, וע"ז מרמז הכתוב האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים, יקרא
מלשון קר וצונן היינו אשר יקרא אתכם באחרית הימים, והתרופה לזה האספו ואגידה.

ובספר בית אהרן בליקוטים מובא שאמר: אז מזיצט צוזאמען מאכט זיך דיבורים איז אוודאי גוט אז
נישט זיצט מען אזוי מיט ליבשאפט, וכ"ק מרן מהר"י זיע"א הוסיף אז מען זיצט מיט ליבשאפט מוז זיך
שוין מאכן דיבורים.

ואפשר לומר כי הרמז הוא בפסוק שאמרו עליו חז"ל אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו המובא בנביא
[הפטורה של שבת הגדול] המדבר על הנסיונות שיעברו בגלות עד לסיום הגלות לפני בוא הגואל אז בזמן
ההוא נדברו איש אל רעהו, [ולא בלשון ידברו] כי הדיבורים יבואו מעצמם ולאחר שיגיעו "לחושבי
שמו" אף אם לא יצאו לפועל כל הרצונות מהדיבורים מעלה עליהם הכתוב כאילו עשאו.



גמרא פסחים סח : הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס, מאי טעמא שהוא יום שניתנה בו תורה, ורש"י שם: שישמח בו במאכל ובמשחה להראות שנוה ומקובל יום זה לישראל שנתנה בו תורה.

ובפנים יפות תחילת פרשת עקב: מה שאמרו חז"ל גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, כי יש שכר על קבלת המצווה ויש שכר על קיום המצוות וע"ז אמרו ישראל בעת קבלת התורה נעשה ונשמע כנגד עשיית המצוות וכנגד קבלת עול המצוה ואלה הם שני הכתרים שנעטרו בהם ישראל על שני הדברים על התורה והמצוות על הקבלה והעשיה, ע"כ מתוכן דבריו.

ואי לכן אפשר להבין את דברי רש"י הקדוש שקיום לכס בעצרת יום שנתה בו תורה בסעודת חג ושמחה מוכיח בזה על רצונו לקבל אליו את עול המצוות באהבה ובשמחה שהוא החלק השני של קיום המצוה וע"ז אמרו חז"ל שהכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכס.



בספר פנים יפות בפרשת בראשית: כי לכאורה לאחר שאמרו חז"ל נוח לאדם שלא נברא משנברא מדוע אם כן אנו מודים ומהללים על שנברא האדם כמו שאנו אומרים במודים דרבנן על שהחייטנו וקיימתנו?

ומתוך כי למעשה תכלית הבריאה היא לימות המשיח לעתיד לבוא שאז לא יהיו חטאים ויצר הרע ועל הזמן ההוא אנו מודים על קיום הבריאה והאדם.

ולפי זה אפשר להבין את התוספת האמורה במודים דרבנן שמוסיפים ותאסוף גלויותינו בחצרות קדשך, לשמור חוקיך ולעשות רצונך ולעבדך בלבב שלום על שאנחנו מודים לך וכי מה שייך התפילה ותאסוף גלויותנו בלשון ההודאה מפני שכל ההודאה על בריאת האדם היא לתכלית של ותאסוף גלויותינו לשמור חוקיך ולעשות רצונך וכו' שהוא לזמן התיקון המקווה כדברי הפנים יפות הנ"ל.



במצוות ספירת העומר נהגו לומר לשם יחוד והלשון הרני מוכן ומזומן לקיים מצוות עשה וכו' כמו שכתוב בתורה וכו' ולא מסיפים שום טעם כדי לטהרנו וכו', ואילו ברבנו של עולם לאחר ספירה מצרפים גם טעם לספירה כדי לטהרנו וכו', וצ"ע מדוע לא נתן הטעם בלשם יחוד לפני הספירה? אפשר לומר כפי שמובא בספר זכרון טוב מהרה"ק מהר"י מנעשכ"ז: וכשהיו בעלי תוקעים נכנסים לפניו היה רגיל לספר שהרב צ"ל מברדיטשוב כשבאו לפני בעלי התוקעים אמר להם מה אתם רוצים אפשר ללמוד הכוונות של התקיעה הנה הכוונות הם מה שאמרו חז"ל רחמנא אמר תקעו. ולפי זה גם לפני הספירה אין לומר שום טעם כי לפני המצווה אנו מקיימים רצון ה' ככתוב בתורה בלא כוונות וטעמים, ורק לאחר המצוות אפשר לבקש כי זכות המצווה מטהרת וכו'.

ראובן הלמן

ירושל"ו

בענין תיבה של משה רבינו ממה היתה עשויה

ניסן תשע"ו

ראיתי בקובץ ניסן (עמוד לב הערה 8) בשם הגרי"מ קריספין ז"ל מה שפירש בכוונת התוס' דסוטה. וב"ה שכיוונתי לדעתו בירחון אור-תורה (טבת תשע"ה עמוד תנט) ע"ש.

רק מ"ש שגירסת התוס' היתה חמר מבפנים וזפת מבחוץ, צ"ל להפך כמובן, ומ"מ אינה קושיא על מהר"י מולכו, כי נמשך אחר גירסת עין יעקב שהדפיסו בתוס' חמר מבפנים וזפת מבחוץ, ע"ש.

עוד שם (סוף עמוד קנו) אם לשון המתרגם ילדים מדוקדקת משמע בין בנים בין בנות וכו'. ובאמת במקור הערבי כתב רס"ג "אלולאד", ופירושו בנים דוקא, ואין הכרח לעשותו חולק על פשט הגמרא.

בברכה רבה

נאמ"ן ס"מ

בענין בעלות האדם על גופו ובענין שומת נזיקין

בענין בעלות האדם על גופו

ראיתי מה שכתב ידידי הגר"מ שבדרון שליט"א בגליון קפ"ב בענין בעלות האדם על גופו, ובתוך דבריו כתב לבאר דברי הגר"ח בענין חיוב תשלום בנזקי אדם, שאינו תשלום על ההפסד אלא הוא חיוב מחודש שחידשה תורה בחובל בחבירו, ונראה דיש להעיר בזה כמה דברים.

א. מבואר ברמב"ם דנזקי אדם הוה דין קנס וכבר האריכו בדבריו לבאר דבריו, וכתב הגר"ח דכיון דעל נזקי אדם לא שייך שומא ולא נקרא שמשלם על ההיזק וממילא נקרא כעין כופר והוה כקנס ודבריו הובא כמה פעמים בחידושי הגר"ח ובשמו, עי' דבריו פ"ה מהל' טוען והביא דברי הרמב"ם פ"ד מהל' חובל דשייך לשלם אפילו אין פוחתה מכספו, וכן הבין הלח"מ בדבריו [ואף דהלח"מ כתב שם דלפי ביאורו בהר"מ יש ראיות מראשונים שחולקים על הר"מ ועי' בתוס' כתובות דף מ"ג ד"ה חבלות דמשמע כדבריו, ועי' בהשגות חזו"א שחולק על יסוד זה ונדחק עצמו בלשון הר"מ], והביא דבריו בגרי"ז בסוף הספר במכתבים, והביא לשון דנזקי אדם הוה ככופר, ועי' עוד בגר"ח על הש"ס לב"ק דף מ"ז [קטע זה הוא מהגרי"ז עי' חידושי הגרי"ז ערכין דף יט'] בגדר שמין יד עבדו של חבירו וכן עי' בדבריו בביאור חובל בעבד כנעני של חבירו, ובעצם יש קצת סתירה בדברי הגר"ח דבהל' טו"נ משמע דלעולם אינו משתלם לפי ההפסד, אך בסוגיא דחובל בעבד כנעני משמע דיכול להשתלם לפי ההפסד וגם בלי הפסד עי"ש [ועי' בהערות של הגר"ד לנדא על מנ"ח מצוה מט' אות יג' מה שמדייק מתוס' ב"ק דף פה' ד"ה שבת דמשמע דשמין נזקי אדם ביחס להפסד] ועי' עוד בתורת גיטין דף מ"ג באופן שהזיקו ויש הפסד, אבל בין כך הוא אדם חולה ואף אחד לא יקנה אותו אך אעפ"כ משלם נזק כיון דמצד עצם היזק הזיקו, [אך יש לדון בדבריו בהא דיכול למכור עבדו לנזקיו אי נזק אינו משתלם עבור ההפסד].

אך עצם הביאור למה הוא שונה משאר תשלומי נזקין אינו מבואר בדברי הגר"ח, ולכאורה יש לומר דבנוי על הסוגיא ב"ק דף מ"ג דנחלקו אמוראים אי באשו שלא ככוונה משלמין דמים או לא משלמין משום דאין דמים לבן חורין כמו שהאריך בתוס' תלמיד ר"פ ב"ק שם [ועי"ש שדימה זה לכופרא ממזנא ואה"נ אי אין דמים לבן חורין ע"כ תשלומי כופר שאני, הרי דנחלקו אי שייך לשלם על הפסד אדם ולהלכה דאין דמים לבן חורין, אך יש לחלק ולומר דכל המחלוקת הוא בנהרג לשלם על כל האדם אבל על אבר אחד אולי יכול לשלם, ובאמת בחזו"א ב"ק סי' י"ב ס"ק י' שכתב סברא להיפך דאולי כל דברי הר"מ הוא על אבר אחד אבל בנהרג שייך תשלומין והוה דמים ולא קנס, אך עדיין צ"ב דא"כ בשור דאזיק אדם ג"כ יהיה התשלומין קנס כיון דאין דמים לבן חורין, [ויש להעיר דהנה בחיוב כופר דאין משתלם אלא לאחר מיתה דנו אחרונים אי שייך לומר דהחיוב הוא להנהרג והיורשים מקבלין ממנו או דלא שייך חיוב להנהרג והחיוב הוא ישיר להיורשים, אך בדמים בפשטות כיון דאין דין דאינו משתלם לאחר מיתה י"ל דהחיוב להנהרג והיורשים מקבלין ממנו, אך עדיין צ"ב בהרגו מי נפסד מזה ואי שייך לומר דהמת נפסד ועי'], ובזה יש לציין דכבר האריכו אחרונים בהיזק דבר שיש בו ביטוח אי חייב לשלם ואי משלם על ההיזק אפילו אין הפסד [עי' במשפט המזיק ח"ב סי' א' באריכות] ויש לחלק בין נזקי אדם לנזקי בהמה ע"ד הגר"ח ובזה מיושב הרבה ראיות שדנו אחרונים בנושא זה.

אך ידידי הר"מ שבדרון שליט"א כתב מהלך חדש בדברי הגר"ח ע"פ היסוד דכיון דאסור לאדם לחבול בעצמו הרי דאינו בעה"ב על עצמו, וא"כ כ"כ לא שייך לשלם לו כיון דהוא לא נפסד וע"כ דהוה רק תשלומי קנס [ועי' כל זה ביטורין תשס"ב מהגרא"מ שך זצ"ל], והביא ע"ז דברי המנ"ח שדן במאבד עצמו לדעת דאינו מחויב להצילו דכיון דמבואר בגמ' סנהדרין דף ע"ג דהמקור דמחויב להציל אדם הוא ק"ו מאבידת ממונו, וכיון דבאבידה מדעת פטור להחזירו כמו כן במאבד עצמו לדעת, ועי' מה שכתב לדחות ראיתו והביא דברי ר"י מגאש ועוד [יתבאר לקמן] וכל דבריו כבר מבואר בכלי חמדה פרשת כי תצא אות י' באריכות.

ב. ויש לדון דמצינו עוד מקום דהמנ"ח הולך לשיטתו דהנה בהרג אדם יש לאו דלא תרצח וחייב מיתה, ויש לדון בהרג עצמו אי נקרא רציחה ואי יש קלב"מ, ועי' במנ"ח מצוה לד' דאין על זה איסור רציחה [רק איסור של אך את דמכם אדרוש, והוסיף דבבן נח גם זה אינו ועי' לקמן] וכבר האריכו הרבה

בזה עי' בהלכות קטנות ח"ב סי' רל"א ובית מאיר יו"ד סי' רי"ד והובא דבריהם בגר"י פערלא ח"ג פתיחה דף ז', ועי' במרחשת ח"ג סי' כו'-ל' כמה תשו' בענין, ובשו"ת זקן אהרן וולקין ח"ב סי' קמ"ח, אמרי יושר ח"א סי' קמ"ח [ועי' לשון חובת הלבבות שער הבטחון פ"ד] ועי' בספר פיקוח נפש [פייבילסאן] סי' א'.

אך יש לדון הרבה בביאור זה, דהנה מבואר בפרק אלו נערות דאי מפתה נערה יתומה פטור מלשלם קנס משום דהיא מחלה, והקשו הראשונים והא חז"ל קנס קודם העמדה בדיון הוה דבר שלא בא לעולם ואין מהני מחילה, וכתבו הראשונים דאי בשעת מעשה הוה מחילה הוה בגדר מזיק ברשות ולא חל חיוב כלל, והביאו הקצות והנתיבות בסי' רמ"ו, ומבואר דשייך ענין של מזיק ברשות אפילו במזיק אדם כמו במפתה, וע"כ הביאור דאח"כ על הלאו של לא יוסיף לא שייך מחילה כמו שמבואר דאסור לחבול בעצמו, אבל על החלק של הפסד דמפסיד חבירו ע"ז שייך מחילה ומזיק ברשות וע"ז כתבו הראשונים דבמפתה הוה מזיק ברשות, ועי' באריכות באגרות משה אב"ע ח"א סי' קע"ג [ועי' בחזו"א אבהע"ז סי' קל"ה לדף ל"ב שהאריך אי שייך תשלומי חבלה בלי הלאו, וכן אי שייך הלאו בלי תשלומי כגון הכונו ע"מ לפטור שיש בודאי לאו בלי תשלומין, ועי' בכתבי הגר"ד לנדא רפ"ד דכתובות מה שכתב בזה].

ועי' עוד בתשו' ר"א גורדון ח"א סי' ב' שדן אי כמו דמצינו בראשונים דאי הניזק פשע פטור אי שייך פטור זה ג"כ בנוזק אדם [ועי' בלשון הנתיבות שם איך הוא מסביר מזיק ברשות].

ג. הנה עי' בדברי הכותב שבנה דבריו על מה שכתב הרב זווין דאין אדם בעלים על עצמו, [וראיתי תשו' מכמה רבנים שדנו בזה אי יכול למכור אברים כיון דאין לו בעלות על עצמו, וזה תלוי ביסוד זה], אך א"כ איך יכול למכור עצמו לעבד עברי כיון דאינו בעלים על עצמו, וי"ל דאח"כ על הגוף עצמו אינו בעלים אבל השתמשות נתון לו, ועבד עברי הוה רק קנין השתמשות וביחס לזה הוה בעלים, אבל א"כ יש לעי' בעכו"ם דיכול למכור הגוף אי נקרא בעלים על עצמו.

ד. והנה הכותב הביא עוד סמך [וכן הוא בכל"ח שם] דהנה מבואר בהר"מ פ"ח מהל' סנהדרין דהטעם דאי אדם מודה שחייב מיתה דאין שומעין לו הוא משום דאולי זה ממרי נפש שרוצה להרוג עצמו, ועי' עוד ברש"י מכות דף ה' שכתב דאין לחייבו ע"פ דהוה מודה בקנס, ומשמע מהם דלולא זה היה חייב ע"פ הודאת פיו, וע"ז כתב ברדב"ז דאולי י"ל סברא דכיון דאין אדם בעלים על עצמו אינו נאמן על עצמו לחייבו מיתה, אך מדברי הר"מ ורש"י לא משמע כן.

ה. עוד יש לציין עי' בגרי"פ ח"ב דף מז'-מח' שהביא הרדב"ז ומציין כ"כ לר"י מגא"ש שמוזכר סברא זו, ועי' בכל"ח, אך הוסיף דתלוי בהפלוגתא אי מותר לחבול בעצמו ואי מותר דנקרא בעלים על עצמו וא"כ נאמן על עצמו לענין הריגה ולפיכך בעי' סברות אחרות, ובזה יש להביא מה שדן בשרידי אש יו"ד סי' ע"ג מהו הדין בעכו"ם אי נאמן על עצמו ועי' לעיל מה שכתבתי לענין עכו"ם בהא דמוכר עצמו וכן דן בטל תורה על ירושלמי ריש קידושין ע"ש.

ו. אך יש להעיר דהנה מבואר בחידושי הרי"ם זבחים דף פ"א דאח"כ בהודאת עצמו אינו נהרג ע"פ עצמו אבל מכניסין אותו לכיפה, והאריכו אחרונים בחידושי עי' בטל תורה על סנהדרין דף ל"ז ודף פ"א [עי' בשרידי אש שם], וזע אברהם סי' ט"ו ס"ק ו', ומצאתי לבעל מראה כהן [נדפס בתשו' מהדורא תליתאי סי' א'] להצ"פ שהאריכו לחלוק על יסוד זה ונדפס בצ"פ דפוס וורשא שי"ט-שכ"ו.

ז. עוד יש לעי' בהא דכתב המהרש"א מכות דף י' בחידושי אגדות דבמודה שהרג בשוגג ע"פ עצמו יכול הגואל הדם להרגו, ועי' באמבואה דספרא מסעי אות ט"ז וחידושי ר"ש מכות שם שהביאו כ"כ רלב"ג ע"ז.

ח. עי' בהר"מ בפירוש המשניות פ"ד סנהדרין דהא דהרגו את עכן שהיה הוראת שעה דהרגו ע"פ עצמו, ועי' באמבואה דספרא פנחס שדן אי יהושע היה מלך ויכול להרוג שלא ע"פ ב"ד ויש לעי' דיכול להרג ע"פ הודאתו כמו דמכניסין לכיפה.

ט. ויש לציין מה שראיתי בקונטרס ליקוט מכתבי אדמו"ר מפליץ שדן לבעל תשו' חדות יעקב בהא דיש מיעוט בתורה לא תקחו כופר לנפש רוצח, אי המיעוט הוא רק על הגואל הדם דאינו דם נפשו ורק זכות להרגו והיה ה"א דיכול למחול זכותו, אבל בנרצח עצמו בהיכה אותו כדי להרגו אי היה שייך שהוא יקח כסף עצמו על נפשו למחול רציחתו ע"ש.

י. עוד יש לעי' מהלך בהר"מ [עי' בגרש"ש כתובות וקה"י שם] דכיון דאדם אינו עומד למכור עצמו לא שייך לשום אותו כאילו נמכר ולפיכך הוה קנס, ובזה דנו ליישב הא דפגם הוה ממון כמו שהקשה הראב"ד, ותי' דשם דהיא עומדת להתחתן הוה כממון [ויש לדון הרבה אי נקרא דיש לאדם כסף כיון דיכול למכור עצמו או דכיון דאינו עומד לכך לא נקרא יש לו].

בענין שומת נזיקין

ראיתי בקובץ גליון קפ"ד מה שכתב הרב מנחם זילברברג על ענין שומת נזיקין ויש להעיר כמה דברים

א. בהקדמה בנה יסוד דבריו על דברי הגר"ח בהל' טוען ונטען דחלוק חבלות משאר תשלומי נזיקין דבחבלות משלמין אפילו אין הפסד ואינו שומה לשאר נזיקין בזה, וכבר הבאנו בהערה הקודמת דהגר"ח מדבר על היזק דבעצם אין הפסד, עי' בדבריו שכנה דבריו על דברי הלח"מ בביאור דברי הרמב"ם [עי' בגר"ח על הש"ס כתובות דף מ"ב], וגם בלח"מ מבאר דהראשונים חולקים על הרמב"ם בזה, וגם בדיוקן בהרמב"ם עי' בחזו"א שחולק דלא שייך לחייב על דבר שאין הפסד ומדחה הדיוק בהרמב"ם עי"ש, אבל באופן דיש הפסד, רק דאי ישים ע"ג דבר אחר אין הפסד, ע"ז לא דיבר הגר"ח כלל, וכמו כן בסיכום הביא דברי הברכ"ש והגר"ז דבאדם דאזיק שור אינו משלם כשלא נפחת ערך, אין שום קשר לנידון דידן רק כוונתם למה שחידש הגר"ח בחבלות ע"פ דברי הלח"מ.

ב. באות א' יש לדון דהנה בגדר דהתורה אמרה שהשומא ע"ג שדה אחר שלא להפסיד המזיק, אבל גם מבואר שצריך להיות שומא שלא להפסיד הניזק כלשון הגמ' דף נ"ח, וזהו ההבנה גם כאן דבבית שעומד למכור באמת לא עשה היזק, אבל בית דאינו עומד למכור ויש הפסד, איך אפשר דלא יחייב כלום בכל היזקות.

ג. עוד לא דן דאפילו אי שמין ע"ג שדה אולי זה רק בקרקע, אבל במטלטלין אינו מוכח דיש דין שמין, וכבר דנו בביאור הסוגיא ב"מ דף צט: בסוגיא דתמרה עי"ש רש"י תוס' ויש להאריך עד כמה דומה מטלטלין לקרקע [ועי' מה שדנו אי אכל חצי תמרה] ובזה יש לדון מה שהביא מהרשב"א ב"ק דף צ"ז דשם הוה מטלטלין ואין שמין ע"ג ועי' בסוגיא דף מז' לענין עבר. ובזה יש לדון מה שהביא באות ב' לענין ריפוי דשמין החפץ ולא מה שצריך לתקן וגם כאן יש לעי' אי במטלטלין מצינו שמין עי' מה שהבאנו לעיל. [ואולי במטלטלין והיזק חפץ בודאי שמין ע"ג החפץ עצמו עי' בחזו"א ס' ו'].
ד. וכמו כן כאן יש לדון דכל הנידון בראשונים בריפוי הוא דכיון דעומד לחזור ע"י ריפוי לא נקרא בכלל היזק, ואי ירד הערך הוה בכלל נזק משא"כ באדם, אבל באופן דהוה היזק ממש בגוף החפץ בודאי שייך לשלם ביחס להתיקון דכך שמין הערך של החפץ, משא"כ ריפוי מסתכלין ע"ז כדבר חיצוני מההיזק דאין הריפוי תיקון ההיזק כמו שהוא ממשיך לדון אי נקרא דבר חיצוני או לא, אבל בדבר שבאמת נשבר לגמרי רק ע"י תיקון חזר והוה במקום תשלום, בודאי יכול להיות דהחייב הוא לתקן, ואע"ג דהחזו"א חזר בו לגבי ריפוי שמשלם את מה שנפחת ערכו, זהו רק ביחס באופן דהוה דבר חיצוני, אבל בנשבר גוף הדבר רק יכול לשום אגב דבר אחר ע"ז מוכן דאי עומד לתקן נמצא דזהו כל ההיזק בודאי זהו חיובו להשלים היזקו.

ה. הביא דברי הראב"ד דאי תובע לו למלאות הוי תביעת קרקע, ומבאר דבריו דהכוונה שהוא מודה לו ומסכים למלאות דזה הוה תביעת קרקע, דבר זה חידוש מאוד לומר שאה"נ בשעת תביעה אינו ברור דהוה תביעת קרקע אך אח"כ אי מודה לו נעשה תביעת קרקע.

ו. ובזה הוסיף דמה שדימו הראב"ד לשיטתו בב"ק וכן האריך במנ"ח דמבואר בסוגיא דב"ק כמו הראב"ד ואדרבה נשאר בצ"ע לפי הר"מ דאינו יכול לתבוע למלאות מהו החילוק בין גללים, ופלא לומר דכל דברי הראב"ד בנוי על חיוב בור ובאופן דיהא פטור על בור כגון דלא יהא הבל או חבטה לא דיבר הראב"ד, ובאמת הרבה ראשונים בשטמ"ק כתבו דכל שלא שילם הניזק אין לחייב בעל החצר, [אך מה שיש לדון דמשמע מדבריהם דאי אין יכול לחייב בעל השוק בנזיק חצר, ולכן דנו דלכאורה יש לו פטור של איש בור, עי' בלשון הראב"ד בפנים ותוס' רי"ד דאין יכול לפטור בעל החצר אע"ג דלכאורה מצד חו"מ יכול לתבוע למלאות הבור אבל כיון דאינו מדין בור אין יכול לפטור בעל החצר].

ז. עוד יש לדון בהא דיש חיוב לסלק היזק, דפשטות הוא רק כח של ב"ד כמו שהאריך הברכ"ש בב"ב כמה סימנים מהא דחלוק דין דלא יגדל אדם כלב רע בביתו דאין לניזק תביעה לסלקו והביא כן מהגר"ח

משא"כ נזקי שכנים, וא"כ כאן דלא נקרא תביעת הניזק קרקע מה שב"ד יכול לכופו [אך באמת בדברי הגר"ח יש לעי' בפסקי ר"ד דף כ"ג בהא דכול להרוג הבהמות שנכנסו לשדה שלו ועי' ביד רמה רפ"ב ב"ב דאה"נ היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק אבל קודם שהזיקו יכול לתבוע לסלקו ויש לעי' בזה].

ח. ועוד דהרבה אחרונים עשו בזה מחלוקת מהו החיוב לעשות, דעי' בחידושי הרי"ם ב"מ דף י"ד דאי אחר מילא ההיזק רק להראב"ד יהא פטור ולא ליתר ראשונים [והרב הכותב כתב דהרי"ם כתב כן לכל הראשונים ובהדיא לא כתב כן], וגם במחנ"א שם שביאר הסוגיא בב"מ דף צ"ט בשבר חבית, ודנו כמה חייב לשלם ותלה זה במחלוקת רמב"ם והראב"ד, הרי דנחלקו בכל מזיק עד כמה חייב לשלם הרי דדברי הראב"ד בכל מזיק אי התביעה נעשה ממון או למלאות ההפסד.

ט. הביא דברי התומים דאי תבעו למלאות והוא מודה לו נעשה קרקע, גם בזה יש לדון אי יסוד התביעה הוא למלאות על זה דנו אי ישלם כסף אולי לא נקרא קרקע, אבל אי מודה למלאות נקרא קרקע, אבל אי התביעה אינו בכלל ביחס למלאות אע"ג דיש לו אפשרות למלאות לא נקרא תביעות קרקע, וכן כתבו רוב אחרונים שהביא בסוף דאין חיוב למלאות אבל יכול לשלם לפי ערך כמו שטען המחנ"א אליבא דהראב"ד.

זלמן דישון

בענין אמירת עם קדושיך כאמור

לכבוד מערכת 'קובץ בית אהרן וישראל'.

ראיתי בגליון קפד במדור הערות הערה מהר"ר דוד אברהם מנדלבוים שליט"א למקור למנהג שהכהנים יאמרו 'עם קדושיך כאמור' ומתפרש להישראלים המתברכים.

הנה כדמות מקור יש במשנ"ב סי' קכ"ח סקל"ו שכותב 'ומה שנוהגים באיזה מקומות שהכהנים אומרים 'עם קדושיך' טעות הוא' ולא מציין באיזה מקומות וגם אינו מקבל פי' הנ"ל שרק סתם ואמר שזה טעות.

ואם מ"מ יש הנוהגים כן ביותר צריכים הם למקור כדי שיתאים להלכה.

ביקרא דאורייתא

פינחס שלום הלוי ראטטענבערג

בענין ברכת ספירת העומר

במש"כ בקובץ גליון ע"ו וגליון קע"ב דלמה שנוהגין העולם שהש"צ מברך בתחילה הברכה על ספירת העומר ואח"כ הקהל, אז לשיטת הפוסקים דמצוות דרבנן אין צריכות כונה, ואפילו בהיפוך כונה לא מהני, וכן יוצאין על ידי שומע כעונה בלי כונה, ואז יש מקום לחוש שהברכה שמברך הוא ברכה לבטלה, ובזה יצאו ליישב מנהג סטולין קרלין שמברכין כולם ביחד הברכה והספירה, ונכנסו בדוחק ליישב אמאי אין חשש הפסק בין הברכה לעשיית המצוה.

רציתי לציין למש"כ בתשו' עטרת ישועה, לקדוש ישראל מהר"י מזיקוב זי"ע סי' ל"ג דאפילו אם שמע מהשליח ציבור יוכל אח"כ לספור עם ברכה ואין בזה משום ברכה לבטלה, והשואל שם מביא ראי' מדברי הטו"ז סי' תרע"ז, וציין שכן מבואר בט"ז סי' תכ"ח לגבי אין מפסיקין בקללות עיי"ש, וכן מפו' במאירי (מגילה דף כא) דאין משום ברכה לבטלה, דכל אחד יכול לחייב עצמו ולברך בפני עצמו ואין בו משום ברכה לבטלה, ולכן נוהגין כהיום שכל אחד כשעולה לתורה מברך בפני עצמו, אף שכבר יצא הברכה מחבירו.

אולם מביא שיש חולקין בזה ובתשו' יכין ובועז לבני הרשב"ץ (ח"א סי' קכ"ט) האריכו בזה אם יכול לברך ברכה שאינה צריכה, וכ' שהתקנה בספר תורה שכל אחד יברך לעצמו, אף דמן הדין יצאו כלום בברכה ראשונה הוא משום שרבנן תקנו להאי תקנתא, אבל בעלמא הוי ברכה לבטלה, וכ"כ התשב"ץ (ח"ב סי' ע') ומשמע מהכא שבכל מקום שיכול לפטור עצמו אסור לגרום חיוב ברכות עכ"פ, ועיין תשו'

מהר"ם מלובלין (סי' פ"ה) לענין קריאה שהיא מצד ספק שאין לברך, ואף דהמג"א (סי' קל"ז) חולק שם, וגם המהר"ם מלובלין כ' דבדיעבד אם בירך אין בה משום ברכה לבטלה, י"ל דזה דוקא התם דמחויב מצד ספק משא"כ בעלמא, ועיין עוד שם מה שהאריך בזה.

ולכן אף שיש שיטות כאלו שיוצאין בו גם בלי כונה, אפ"ה יש מקום לברך עוד הפעם, ובפרט שלכמה שיטות כשיש היפוך כונה יוצא וכן הוא סתימת דברי הפוסקים, וכן בשומע כעונה י"א דבעינן כונת שומע ומשמיע, ולכן מנהג העולם מבוסס עפ"י הלכה ואין שום מקום להחמיר בזה, וכיון שכל אחד יש בדעתו לברך בעצמו הוי כהיפוך כונה שאינו רוצה לצאת אם השליח ציבור, ולכן אינו דומה למש"כ בש"ע הרב שם שיוצא שלא בכונה, ובזה שממתינין עם השליח ציבור יש חשש של הפסק, ואם רוצה להחמיר יברך ביחד עם השליח ציבור ויספור בעצמו מיד הספירה כדי שלא יהא חשש של הפסק, וגם יכול לענות ברוך הוא וברך שמו באמצע הברכה, ואף שהוא מח' אם יוצאין בזה, מכל מקום מוסיף בזה לצאת גם דעת הפוסקים האלו, ואכמ"ל בזה.

המברך להמשיך בעבודתכם הקדושה

אהרן קליין

ירושלים עיה"ק תובב"א

בענין העברת האצבעות סביב פיו במים אחרונים

כתב המחבר בשלחן ערוך (סימן קפ"א סעיף ב') מים אחרונים אין נוטלים על גבי קרקע אלא בכלי, "מפני רוח רעה ששורה עליהם".

ובסידורו של היעב"ץ (בהלכות הנהגת הסעודה, כסא שן, בית ל"ה, עמוד תס"ב, במהדורה החדשה, פרק בענין מים אחרונים) הביא הגמרא דיומא (פ"ג ע"ב) דמים אחרונים הרגו את הנפש וכתב בזה הלשון (בכתיבת יד): ומכאן שצריך לרחוץ את השפה, ולקנח היטב הפה, וגם משום כבוד קדושת הברכה ראוי לנקות הפה והשפה, וביחוד [ו]גם את הזקן תספה (ראה ישעיה פרק ז' פסוק כ'). ותסיר ממנו כל לכלוך וטפה, שנפלה עליו מן המרק השומן והתבשילין, השלך והרפה, ותנקה ותחוצץ שניך קודם ברכה וכן יפה, עיין שם עוד, ועיין עוד להלן בענין הגמרא דיומא.

ובכן איש חי (פרשת שלח אות ט') ובכף החיים, שאין נכון המנהג להעביר אצבעותיו הלחות ממים אחרונים על שפמו ושפתיו לנקותם מזוהמת המאכל, כי הלא שורה על המים רוח רעה, והוא חלק הסטרא אחרא, וכשנוטל מים אחרונים, יאמר זה: חלק אדם רשע מאלהים, ויכוין חלק אדם רשע, ראשי תיבות אחר' דהוא הסטרא אחרא, וכתב הבן איש חי בספרו מקבציאל, דהנהוג בזה, יאמר דברים אלו בלחש.

אמנם בכף החיים אף שמביא (בסימן קפ"א ס"ק ו') שלא ירבה במים אחרונים כתב (שם בס"ק י"ז) בשם האר"י והרש"ש שצריך ליטול במים אחרונים כל האצבעות והיינו כדעת השלחן של ארבע, וצריך עיון. (ועיין בשלחן הטהור, ובספר אמרי פנחס אות קצ"ט).

אך באמת מנהג זה כבר מוזכר ברש"י (יומא פ"ג ע"ב, ד"ה מים אחרונים), וזה לשונו: שאילו נטל מים אחרונים דרך הנוטלים ידים לקנח את שפמם בידים טופחות, וכן משמע לכאורה בגמרא, ועיין עוד להלן בזה בר"ה והנה בעמוד הבא.

וכן מצינו שנהגו גדולי ישראל להעביר האצבעות הלחות במים אחרונים סביבות פיהם, בשו"ת התעוררות תשובה (חלק א' סימן פ"ג) שכן נהג אביו הכתב סופר זי"ע, ובשערי ההלכה ומנהג (ליובאוויטש, או"ח סימן ק"ג), וכן נהג בעל החלקת יהושע.

הנראה דאין הרוח רעה שורה אלא על המים שנשפכו וירדו מאצבעותיו לתוך הכלי, אבל על הנשאר על אצבעותיו אין רוח רעה שורה עליהם, דגם במים אחרונים שבכלי מצינו פלוגתא אם שייך בהם רוח רעה כמבואר במשנה ברורה ובביאור הלכה. ועל כל פנים כשהם על ידיו ודאי ליכא בהם רוח רעה, דשאני מים אחרונים ממי נטילת ידים שחרית דסימן ד', דהתם הרוח רעה שורה על הידים ולכן אסרו לנגוע במאכלים ובנקבי הגוף לפני נטילת ידים, ולכן צריך ליטול שלש פעמים לסירוגין כי רק בנטילה

באופן כזה מסתלקת הרוח רעה, ולכן גם החמיר שם הגר"א ליטול ארבע פעמים, דהרביעית כדי להוריד המים הטמאים מהידים, מה שאין כן בנטילת מים אחרונים לא מצינו שאסרו לנגוע במאכלים קודם הנטילה, וגם אין צריך נטילה שלש פעמים לסירוגין, ורק המים הזבים מאצבעותיו עליהם שורה הרוח רעה כי הם חלק הסטרא אחרא, אבל מה שנשאר טפוח על אצבעותיו אין בו רוח רעה כלל, ומה שמצריך הרמב"ם לנגב הידים לאו מטעם רוח רעה אלא משום להוריד הזוהמא.

וכעין דברים אלו כתב בשערים המצויינים בהלכה (סימן מ"ד ס"ק א'), וכן יישב בעל אוצר ההלכה בן המחבר ספר אורח נאמן, וכן יישב בהערות על ספר אוצר המים, דרך הנטילה ס"ק כ', וכן בדברי שלום עג"ן בשם המקובלים ועוד וכדלהלן, ודברי הבן איש חי והכף החיים בזה צריכים עיון, ובנחת דבש יישב דבריהם, דלדברי המדרש אתי שפיר דהנקיות בידים היא רחיצת המים אחרונים עצמן, (ועיין בקובץ קול התורה מ"ד עמוד שי"ד), והכף החיים עצמו כתב (בס"ק ט'), דעל פי סוד הדברים צריך להיות מים אחרונים על ידי שפיכה דייקא, והיינו דחלק הסטרא אחרא והרוח רעה חל על הנשפך מאצבעותיו.

וזה לשון הגאון רבי חיים פאלאג"י (בספרו כף החיים סימן כ"ה אות ב'), צריך מים אחרונים כי זה הוא לתת חלק לסטרא אחרא, להכי צריך שיוזהר שיתן מעט מים על ידיו ולא יתן הרבה לסטרא אחרא, וכפי זה נראה דלא טוב עושין הרוחצים גם שפתותיהם ממים אחרונים דדוקא לראשי אצבעותיו הוא שניתן רשות לתת חלק לסטרא אחרא, ולא בפיו ובשפתיו, ואם חפץ לרחוץ ידיו ופיו היטב ובמים רבים, יעשה כן קודם או אחרי כן, עד כאן. וכן כתב החיד"א (בהגדה שמחת הרגל) וזה לשונו: וצריך שיהיו מים מועטים על ראשי אצבעותיו, שלא יהיה יניקה לסטרא אחרא הרבה, ושמענו כי הרב החסיד מהר"ר יהודה חאבלייזי זלה"ה אירע לו מעשה נפלאה בזה.

והנה מה שכתב הגר"ח פאלאג"י שלא לרחוץ פיו ושפתיו, עיין מה שכתבתי לעיל בשם רש"י, והרגיש הגר"ח בזה, ולכן סיים, דמדברי רש"י אין הוכחה להיפוך, אבל לא ביאר טעמו, ואולי משום דאפשר לרחוץ פיו ושפתיו קודם לזה או אחר כך כנזכר לעיל, ועיין הגהות מהרש"ם מבערז'אן בארחת חיים ספינקא שתמה על מה שלא הביאו הפוסקים דין זה דצריך לקנח גם שפתיו, וכעין זה בארחת חיים בסימן קפ"א. ועיין עוד בספר עיונים בהלכה לדודי הגאון הרב שלמה זלמן שמעיה מה שהרחיב בזה באו"ח חלק א' סימן י"ג ענף א').

ובאורח נאמן (סימן קפ"א ס"ק ח') כתב, ונראה דאם נטל בכלי אף דלדעת הלבוש אסור אחר כך לשפכם במקום שעומדים שם בני אדם (כבסימן ד' סעיף ט' לענין מי נטילת שחרית), אבל לקנח בהם שפמו אין שום קפידא משום דאין רוח רעה שורה על כל פנים כמו על גבי קרקע בדוחקא דדריסת הרגלים, ואפשר דגם פניו יכול לקנח אם אין בהמים זוהמא, אבל שפמו יכול לקנח אפילו כשיש בהמים זוהמא מהידים, והביא שמוכח כן מגמרא יומא (פ"ג ע"ב) ומרש"י (שם).

ובהגהות מבין המחבר (בעל אוצר ההלכה, הגה ד') כתב, ונראה דרש"י לשיטתו בחולין (ק"ה) דאין רוח רעה שורה על מים אחרונים אלא דוקא על גבי קרקע ממש, עיין שם, והיינו דבעת שהמים כבר המה על הקרקע אז הרוח רעה שורה על המים, אבל כל זמן שהמים ביד האדם אין במים שום רוח רעה, ומשום הכי יכול לרחוץ בהם פניו ושפמו. וכתב מה שהבאנו לעיל בשם השערים המצויינים בהלכה, והוסיף, דלדעת הלבוש אפילו כשהם בכלי, אחרי הורדתם לקרקע או לכלי בא אז הרוח רעה לשרות על המים, ולפי זה מה שנשאר מהמים בידים טהורים המה.

וביותר יש להבין על פי דברי הזהר הקדוש (פרשת תרומה) דמים אחרונים הוא חלק דסטרא אחרא, עיין שם. אם כן הרוח רעה בא ליטול חלקו מה שמפרישין בעדו בכלי אבל אינו נוטל מה שאין נותנים לו.

ולהכי אתי שפיר דמים אחרונים אין להם שיעור דזה חלקו אם רב אם מעט. ומה שרוחץ שפמו ומה שנשאר על הידים אין זה בכלל מים אחרונים. ומה שכתב בכף החיים בשם אחרונים, כנראה דהוא חומרא יתירה. וע"כ אין נוהגין כן.

וכתב עוד האורח נאמן, ולפי זה קצת צריך עיון הא דכתב במרדכי (ברכות פרק אלו דברים, אות ר"ז) דמים אחרונים אין צריך לשפוך אלא פעם אחת על ידו, (עיין במרדכי בפנים שזה לשונו: ואינו צריך לשפוך על ידיו רק פעם אחת, עד כאן, ומדויק בהרבה. וראה עוד להלן). וכתבו האחרונים דאין למים

אחרונים שיעור, וגם בכל בו דמביא בשם הראב"ד (סימן כ"ג, דין הלכות נטילת ידים, דף ט"ז עמוד א') הדברים שבין מים ראשונים לאחרונים, חשיב בהדיהו דראשונים צריכים רביעית, ואחרונים כדי שידח בהם הידים, והוה להו למימר דבעינן גם שיעור לקנח פיו.

ויש לומר לפי מה שכתב בספר כף החיים (סופר) בשם איזה מגדולי מחברים דאם פיו ושפמו מזהמים טוב שירחצם קודם נטילת מים אחרונים אדעתא לאכול עוד אחר כך (דאם לא היה לו דעת להמשיך לאכול, נפסק להלכה שאסור לו לאכול עוד בסעודה זו, וחייב לברך ברכת המזון לפני שעובר זמן העיכול). ויהיו כמו מים אמצעיים וכן יעשה לאחר שירחצם, יאכל חתיכת פת כדי שלא תהא נחשבת רחיצה ההיא למים אחרונים, ואחר שיאכל חתיכת הפת וכיוצא בזה יטול מים אחרונים ויברך ברכת המזון, עד כאן לשונו, לא קשיא מידי, דהפוסקים הנזכרים אמרו רק אחר שכבר קינח שפמו עם מים אין שיעור אחר כך, ולא מקודם שרחץ פיו ושפמו. עד כאן דברי האורח נאמן.

ונראה לי ליישב בעז"ה, דלא קשיא, שהרי כל מה שחילקו בין מים ראשונים לאחרונים הוא אך ורק האם צריכים רביעית כמו במים ראשונים, ולא בא לומר כמה השיעור.

ובפתח הדביר (סוף סימן קפ"א), כתב בזה"ל: מכל מקום הרי כתב הרי"ף ז"ל בפרק כל הבשר והביאו מרן ז"ל בבית יוסף כאן דאפילו לא אכל מלח קבעו רבנן חובה משום דמים אחרונים הרגו את הנפש, ולפי טעם זה, אכל על ידי כף ומזלג חובה עליו ליטול מים אחרונים משום קינוח הפה וגם את הזקן משום מעשה שהיה, עיין שם.

וראיתי בהגדה של פסח (עם ליקוטי טעמים ומנהגים, להאדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל) שכתב, דמשום הזהירות משרויה אין מקנחים השפתיים במים אמצעיים ואחרונים בפסח, וכן הביא בספר השיחות (אות כ"ח) שכן נהג אביו, והובא גם כן בויגד משה (סימן כ"ט), וכן בהלכות ומנהגים (עמוד תקפ"ב).

ובדברי יואל (זמירות עמוד ק"ט), דכיון דמים אחרונים הם חלק הסטרא אחרא, נהג שרחץ ידיו מתחילה שלא לשם מים אחרונים ובוה קינח שפמו, ואחר כך רחצו שנית לשם מים אחרונים.

ובסידור צלותא דאברהם הביא שהרה"ק מטשכנוב זצ"ל נטל ידיו ונגבם, ואחר כך שפך מים על ידו אחת והיה רוחץ סביב שפתיו, וכעין זה מנהג סקווירא.

ובאור ישע (מנהגי מהרי"ו סדר היום אות ק"נ) כתב: מים אחרונים, נטל מעט על ידיו, על הקרקע לתחת השלחן, ולא נגב בהם שפתיו. ועיין שם בתפארת אבות.

ובדברי שלום עפגין (סימן קפ"א אות א'), כתב: וחזינו לרבנן קשישאי בירושלים עיר הקודש וכל קדושים עמם, חברי ורבני הישיבה פורת יוסף וגם חכמי המקובלים, שכשהיו נוטלים מים אחרונים היו מעבירים האצבעות הלחות על גבי השפם. וכששאלנו אותם השיבו דאין בזה כל חשש. ועיין בספר והאיש מרדכי שיעור ל"ג בשאלה י"א עמוד תקע"א ד"ה ולכל.

ובצורר החיים (לרבי חיים מטודילה, עמוד כ"ב אות י') משמע שמקנחים השפתיים, (ומובא גם כן בקובץ שיטות קמאי על ברכות (נ"ג ע"ב) עמוד אלף תקל"ו, וכן בקובץ הנ"ל חולין (ג' ע"ב) עמוד ב' אלף תצ"א).

ובעיני יצחק (להגר"י ראצאבי שליט"א, על שלחן ערוך המקוצר, סימן ל"ב ס"ק ה') כתב: ועיין שו"ת עולת יצחק (חלק ב' סימן רפ"א), ושולי המעיל (סימן ו' אות ר"ח), ד"ה והנה. ומנהגינו לקנח אז גם את השפתיים כו' עיין שם.

ובאור ההלכה (סימן קפ"א סעיף ב'), כתב, ומנהגינו לקנח אז גם את השפתיים.

סיכום: א) לרוב הפוסקים: צריך להעביר אצבעותיו הלחות במים אחרונים סביבות פיו, וכן נהגו כמה מגדולי ישראל, וכן נוהגים בהרבה מקהילות הקודש, וכן מנהג תימן.

ב) לפי כמה מגדולי חכמי המקובלים, אין לקנח השפם, ואחד מהם מגדולי המחברים כתב עצת חכם שאם חפץ לרחוץ ידיו ופיו היטב ובמים רבים, יעשה כן קודם או אחרי כן. אכן חברי ורבני פורת יוסף

וחכמי המקובלים היו מעבירים אצבעותיהם הלחות על גבי שפתותיהם, וכששאלום השיבו דאין כל חשש ויישבו דברי המקובלים הקדמונים, וכן יישבו כמה אחרונים.

(ג) יש שכתבו שיקנח הזקן, וגם יחוץ השיניים בחול, ואחד מהאחרונים כתב שאפשר שמותר לקנח גם הפנים.

(ד) הדברי יואל רחץ ידיו מתחילה שלא לשם מים אחרונים ובזה קינח שפמו, ואחר כך רחצו שנית לשם מים אחרונים.

(ה) הרה"ק מטשכנוב זצ"ל נטל ידיו ונגבם, ואחר כך שפך מים על ידו אחת והיה רוחץ סביב שפתיו, וכעין זה מנהג סקווירא.

(ו) משום הזהירות משרויה יש שאין מקנחים השפתיים במים אמצעיים ואחרונים בפסח.

(ז) על פי קבלה, כשנוטל מים אחרונים, יאמר בלחש זה: חלק אדם רשע מאלהים, ויכוין חלק אדם רשע, ראשי תיבות אה"ר שהוא הסטרא אחרא.

אהרן הלוי אייזין

ישיבת קארלין סטאלין ירושת"ו

כתבים

אברהם אביש שור

עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין

(ד)

ו / תעודות לתולדות 'בית הכנסת האשכנזים של החסידים בטבריה'
'דעם קאליסקער'ם שוהל'

המכתבים הבאים, העוסקים בבית הכנסת ובמקוה של 'דעם קאליסקער'ם שוהל' בעיה"ק טבריה ת"ו, נמצאים בפנקסי התכתבות עם ה'פקידים והאמרכלים' באמסטרדם, שבמכון יד בן צבי. חשיבותם רבה לתולדות בית הכנסת והמקוה.

על קורות 'בית הכנסת האשכנזים של החסידים בטבריה' כתבנו במאמרנו ב'עוללות' (ג) ה - קובאו"י גל' קפג עמ' קפה-קצא.

מתוך כתלי המכתבים, הרואים עתה לראשונה אור הדפוס, עולה ומזדקרת קדושתו וחשיבותו של בית הכנסת ובית המדרש. גבאי בית הכנסת ורבני העיר מאריכים ומתנים את תוקף קדושת המקום, שהתהלכו בו ראשונים כמלאכים, זלה"ה.

ארבעה מכתבים מופיעים כאן. האחד משנת תרמ"ד, שניים הם משנת תרנ"א, והרביעי נכתב בשנת תר"ס.

אגרת א

נכתב על-ידי 'גבאים ומשגיחים בית המדרש הגדולה' וה'קלויז הישנה דפצ"ק', וחתומים עליהם רק אנשי כולל ווהלין. לאחר שבשנה זו, תרמ"ד, 'נתקלקלו הכתלים והתקרה נשברה והגג נפל ותשתפכנה אבני קדש'... מהכתוב משתמע שהם מבקשים סיוע כספי על כי 'בית המדרש' הנמצא בקומה ראשונה, מתחת ל'בית הכנסת' - נזקק לשיפוץ יסודי. הם מזכירים את יחוסו של מקום קדוש זה: 'המקודשת בקדושה עליונה מאז נתיסדה ק"ק אשכנזים הי"ו פעיי"ק ת"ו והתפללו בתוכה אבות העולם זקני הדור חסידים ואנשי מעשה כלם קדושים וקדושה ראשונה קדושה לשעתה וקדושה לעתיד'.

בעזה"ת ר"ח תמוז עוש"ה ח'ס"ד לאלפי"ם [תרמ"ד] לפ"ק פעי"ק טבריא ת"ו

תפארת גדולה ועטרת ישועה לכבוד ידי"ע וידי"נ ישראל צדקתו כהררי אל,
הרה"ג המפורסם לתהלה, כבוד ה' מלא, נדיב ושוע, צדקתו כזהר הרקיע,
דורש טוב לעמו, וה' עמו כבוד שמו, מוה"ר אברהם משה דע ליימה¹ הי"ו
אמרכל אה"ק ת"ו ואתו עמו כל הרבנים המובהקים המאוה"ג פקידי ואמרכלי
אה"ק ת"ו מעי"ת אמשט"ד יע"א תרב גדולתם

אחרי נאחו בשבח קרני הודם השמים מספרים כבודם, וגם הארץ מלאה חסדם, ולכן
הרהבנו בנפשינו אנחנו הגבאים ומשגיחים בית המדרש הגדולה לקראת קלויז
הישנה דפעי"ק המקודשת בקדושה עליונה מאז נתיסדה ק"ק אשכנזים הי"ו פעי"ק
ת"ו והתפללו בתוכה אבות העולם זקני הדור חסידים ואנשי מעשה כלם
קדושים וקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד גם כעת לא פסקה
רינה של תורה ותפלה אשר יתפללו בתוכה עיני העדה כלם אנשים הרבנים המובהקים
זקני ת"ח יקרים כלם אהובים כלם ברורים אין זה כ"א בית אלקים וזה שער השמים
והיא היתה כלילת יופי משובש כל עי"ק ממש מקדש מעט ה' ירים קרנה
בכבוד.

אכן בעזה"ר בשנה הזאת נתקלקלו הכותלים והתקרה נשברה והגג נפל ותשתכנה
אבני קדש וע"ז דוה לבנו כי שמם בית מקדשינו ואין בידינו לחזק בדקיה לכוננה ולסעדה
לבנותה לרומם בית אלקינו כי אין להעלות על הכתב גודל הלחץ זו הדחק אשר הציקתנו
כי מאין יבא עזרינו המן הגורן המן היקב האם מחליקות הכולל שלנו אשר ידוע כי אין
הקומץ משיביע אף לשליש וכו' והן תמנו לגווע ומאין נוכל לבצע רב פעולתינו לבנות
חרבות מקדשינו ממש יהפכו עשתונותינו.

אי לזאת נברך ה' אשר כליותינו יעצנו ואמרנו נרוצה דברינו ונשפוך מרי שיחינו לפני
הדרת כבודם וכאשר מכנף הארץ זמירות שמענו שמעם הטוב כשמן הטוב צדקת ה' אשר
יעשו בישראל יתעוררו נא ברחמים ויחישו לקראת מעשה הצדקה הגדולה הזאת ויחוננו
הפעם לתת את תרומת ה' למלאת בנין מקדש מעט לפאר ולרומם בית אלקינו ועל הטוב
יזכר שמם הטוב ליזכרון בהיכל הק' לפני ה' תמיד לברכם בברכת מי שברך בכל שבתות
ומועדי ה' ונעלה ונראה על הר ציון הת' הק' רמבה"נ זי"ע אנחנו וכל העדה הקדושה
להתפלל בעד שלום כבודם למען יתברכו בנפשם ומאודם ולמען ירבו ימיכם וימי בניכם

1 חתנו של ר' יעקב מאיר לעהרן אחיהם של רבי צבי הירש ורבי עקיבא לעהרין, מ'פקידי ואמרכלי אמסטרדם'. חתום
על מסמכי הפקוא"מ דה-לימה, דעלימא. עשה רבות להקמת בית החולים 'וואלאך' בירושלים. נפטר טרם חנוכתו
בשנת תרס"ב.

ותשכילו בכל משלח ידכם ושמחת עולם על ראשכם יהי כזית הודכם והדרכם ומלאך פניו יושיעכם כיר"א.

הלא כה דברי הגבאים דהקלויז הישנה המדברים בצדקה וחותרים ברב עז ברכה ושלו

שלום ... מטשישטלניק²

הק' יוסף חיים ב"ר יששכר נ"י ממעזבוז³

גם אנחנו חו"ר ומנהלי עי"ק ת"ו באנו בפסוקי דרחמי למלאת דברי הגבאים היקרים המופלגים הנז' הי"ו אשר בצדק ידברו ובוראי אין מצוה גדולה כזו להרים את תרומת הק' לחזק את בדקי הבית המקודש ובשכר זאת תתברכו ככרכת ה' מלא וגדוש ויזכו לראות בבנין בית המקדש בב"א ומהר יקדמו נא רחמי המרובים יפה שעה א' קודם וכל הקודם זכה להתברך ממקור הברכה בכטו"ם

והננו המדברים בצדקה חותרים ברב עז ברכה ושלו

הק' אברהם יוסף הלוי⁴

הק' אברהם צבי הלוי הראב"ד עיה"ק ת"י⁵

אגרות ב-ג

במכתב זה והבא אחריו מבקשים סיוע לאחר שנפגע בנין המקוה, מהשטפונות שפקדו את ים כנרת באדר ב' תרנ"א, כפי שהם מתארים זאת בשני מכתביהם הבאים: 'והנה בחודש אדר שני זה ראינו פלא פלאות, אשר ישישים יספרו כי מכמה שנים לא ראו כזאת, כי שלשה ימים כסדר רעש הים כינרת בעירינו קודש בהמון גליו בסופה וסערה ורעם ורעש והפיל כמה בתים הסמוכים אל הים, עד אשר החריב ג"כ את הבנין הנורא שעומד

- 2 רבי שלום ב"ר יוסף מטש[יש]לניק. נפ' ביום י"ז ניסן תרנ"א ומנו"כ בטבריה. הקהילה האשכנזית בטבריה, בנימין פנטליאט, פתח-תקוה תשע"ה, עמ' 292.
- 3 נולד במזבוז, מופיע במפקד פקוא"מ תרמ"ב, בכולל ווהל'ן בטבריה. שם עמוד 335, כנראה שמצד אמו, היה נכדו של הרה"ק רבי חיים מטשרנוביץ בעל הבאר מים חיים.
- 4 נולד בעיה"ק צפת בשנת תקפ"ז. נכדו של הרה"ק רבי אריה ליב מוולטשיסק שעלה לצפת בשנת תקס"ה. ממונה כולל ווהל'ן. מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' מתארו במכתבו: 'ידידי הר' המופלג הותיק בנן של קדושים מו"ה... נכד הרב הקדוש הגאון מוואלטשיסק ז"ל, חתן ש"ב ידידי וחביבי הרב החסיד המפורסם מו"ה נפתלי צבי נ"י נכד הבעש"ט הק'...', היה מראשי כולל ווהל'ן בטבריה. מנו"כ למרגלות מקום מנוחת הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק, בבית החיים העתיק בטבריה. על מצבתו חרות: 'פ"נ הרה"ח בנש"ק הר' אברהם יוסף הלוי בהר"ר חיים פייבוש הנודע בפי כל הר"ר אלטער. נ' י"ג שבט תרמ"ז. תנצב"ה'. (קובץ באו"י גליון ל' עמ' קנח).
- 5 אב"ד ניאמץ. עלה לטבריה בשנת תרט"ו. תשובות ששלח או שנשלחו אליו מצויים בספרים של רבים מחכמי דורו. בהם גם מגדולי הפוסקים. קברו נכרה בחלקת תלמידי הבעש"ט, סמוך להרה"ק הרמ"מ מויטבסק. על מצבתו נחרת: 'פ"נ הרב הגאון ר' אברהם צבי הלוי ראב"ד ומו"ץ דפה עיה"ק ב"ר מנחם מענדיל ז"ל, נפטר ה' כסלו תרנ"ד'. (הרב בנימין פנטליאט, חצי גבורים, ניסן תשע"ו, עמ' תתפד).

בתוך הים בנויה זה מששים שנה, מתחתיו מקוה ישראל'. 'מריבוי הגשמים ומהמיית הים בזעף גדול ונורא, נהרסו כמה בתים וחצירים העומדים על חוף הים, וגם רוע התרועעה בית הטבילה, בנין נאה ומשוכלל העומד בתוך הים ממש, באבנים גדולות כראי מוצק, אשר בנו וגם יסדו הראשונים מק"ק אשכנזים הי"ר'.

כפי שהם מעידים בנין זה של המקוה 'שעומד בתוך הים בנויה זה מששים שנה, מתחתיו מקוה ישראל', דהיינו בשנת תקצ"ז, לאחר הרעש, שכנראה הרס את בנין המקוה הישן שנוסד על-ידי הרה"ק רבי אברהם מקאליסק.

בנין זה של המקוה היה מבנה שעמד בפני עצמו, מחובר מזרחית למבנה בית הכנסת האשכנזים של החסידים בטבריה 'דעם קאליסקער'ס שוהל' שקומה תחתיו שימשה לבית המדרש, ו'משוך לתוך הים' המקוה 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'. 'ומלמעלה בנויים בתים וזה הבנין הוא לכללות אשכנזים בעי"ק ת"ר'. בשנת תרצ"ד בעת השיטפון הגדול בטבריה, נהרס לגמרי מבנה המקוה, ולא נבנה מחדש. במאמר זה מופיע צילום-אוויר משנת תרע"ח, בו אנו רואים את מבנה המקוה העתיק.

בעזיה"ת י"א אייר תרנ"א עה"ק טבריא תובכ"א

לכבוד מעלת אדונים יקרים, עטרת ראשינו, צניף תפארתינו, גולת זהב על ראשם, הרבנים המובהקים, המפורסמים לשם ולתפארת ולתהלה, המקדישים כל ימיהם לצרכי אחיהם עם סגולה, פורשי כנפי חמלתם על הדרים בערי תהלה, נשיאי ואמרכ"י עה"ק ת"ו בעי"ת אמשטרדם יע"א

מאת אחיכם ברכת השלום לשרי צבאות ישראל, הלוכשים מעיל הצדקה, עיניהם ולבכם המהור פונה אל מרכז הארץ לחזק בדקי ה' להקריב תמידין כסדרן על מזבח אהבת ישראל, הדרים בהררי אל, מי כמוכם אשריכם, מה יפית ומה נעמת מעשיכם הרצויים לפני אלקים ותמימי דרך היראים היושבים בערי הקודש, אלקים יחננכם ויאר פניו אליכם סלה, יהי כן ה' אלקינו עמכם להריק עליכם ברכה וחיים מעתה ועד עולם.

גדולי ישראל, לפניכם גלוי וידוע, כי אנחנו אלה פה העמוסים עלינו צרכי ציבור יושבי עה"ק ת"ו, אין דרכינו לבוא העיר ולהתנפל לפניכם בבקשות שטוחות, אם כי נחוצים, יען כי גלוי וידוע לפנינו כי כבוד הדר"כ הרמה, כי יקדישו ימיהם ושנותיהם הכל לטובת ישראל בכלל כלו, להקריב תמידי ציבור לריח ניחוח במועדו ובזמנו. אמנם לדבר גדול כזה אשר אנחנו נציע לפני הדר"ג יחי', חכמים הקדושים יבינו בשכלם הזך כי החובה עלינו לכלכל דברינו לפני גדולי ישראל. למי כל חמדת ישראל, אם לא לראש משביר צדיק כביר, ואתם ראשים ואדונים לכל דבר שבקדושה לכוננה ולסעדה, הנה לא נעלם מכבוד הדר"ג וכן שמעתם את אשר הפילו הסתיו העבר בחרבותיו לקול רגשת פעמיו בתים הרבה בעירינו נצמתו נדעכו ממקומם, וינוסו אל חגוי התוהו והאפס.

והנה בחודש אדר שני זה ראינו פלא פלאות, אשר ישישים יספרו כי מכמה שנים לא ראו כזאת, כי שלשה ימים כסדר רעש הים כינרת בעירינו קודש בהמון גליו בסופה וסערה ורעם ורעש והפיל כמה בתים הסמוכים אל הים, עד אשר החריב ג"כ את הבנין הנורא שעומד בתוך הים בנויה זה משישים שנה, מתחתיו מקוה ישראל, אשר הוא תכלית ויסוד לתורתנו הקדושה, ומלמעלה בנויים בתים וזה הבנין הוא לכללות אשכנזים בעי"ק ת"ו, ושמענו משישים וזקנים שזה הבנין עלה מחירו ההוצאות יותר מעשרת אלפים פראנק, ועתה מהרעשת הים וגליו, נהרס הבנין מעט סביבותיו וקרוב ליפול ח"ו, ודאבה נפשינו למכביר, חלילה וחלילה אם יהרס לרסיסים, מי יוכל כהיום לבנותה וליסדה.

וקראנו בעלי מלאכות לתקן ולחזק בדקיה, ואמרו לנו שזה הדבר רב כסף דרוש, עד אשר נמס לבבינו כמים, אעפ"כ ההכרח עלינו לחזקה, ואמרנו לחלות ולהתנפל לפניכם, אנא חוסו ורחמו עלינו, ותביטו כי הדבר הזה הוא ממש פיקוח נפשות הרוחני, ותהיו נא בעזרתנו בנדבה הגונה לבדק הבנין הכללי הזה. עשו יותר מכחכם למען לתמוך ידינו ולמלאות רצוננו ואל שדי יתן לכם רחמים, ותפיקו רצון כלנו הוא רצון יראיו.

וה' יאריך ימיכם ושנותיכם כאות נפשיכם וכנפשות מוקירם כערכם הרמה והנשא

יעקב בה"ר יצחק אייזיק' הק' יחיאל אהרן בהרמ"א ז"ל⁶

הק' איתמר בה"ה צבי זאב ז"ל⁸ מרדכי ווייס'

אהרן שמואל בא"א מו"ה משה ז"ל¹⁰

חותם הועד הכללי כוללות אשכנזים בעה"ק טבריה ת"ו

6 ממונה כולל וואהלין בעיה"ק טבריה. בא על החתום בחודש אדר תרמ"ז על "הודעה גלויה" בשם "אמרכלי ק"ק אשכנזים הי"ו בעיה"ק טבריה", מטעם כולל וואהלין. כך גם מופיע בין החותמים על כרוז רבני טבריה שפורסם בז' אדר תרנ"ו ב'החבצלת'.

7 נולד בחמלניק בשנת תר"ד לאביו הרב החסיד ר' מרדכי אברהם ז"ל שהיה מסתופף בצל הרה"ק מרוזין. עלה לא"י בשנת תר"ז. מחשובי החסידים בטבריה. בזיו"ש היה חתן הרב החסיד רבי ישראל דוב שו"ב הלר. נסע למרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' בשנת תרכ"ז, ופעם נוספת בשנת תרל"ב, באמצע הדרך שמע על הסתלקות מרן אדמו"ר הזקן, והמשיך בנסיעתו למרן אדמו"ר הצעיר, והיה בעת הסתלקותו לשמי רום בדרוהביטש בט"ו אב תרל"ג. היה מקושר למרן אדמו"ר אורי ישראל מסטולין ולמרן הרא"א מקארלין. מראשי כולל וואהלין בטבריה. על מצבתו חרות: פ"נ הרב ר' יחיאל אהרן ב"ר מרדכי אברהם ז"ל ג' י"ז סיון תרפ"ח תנצבה. עליו ועל פעילותו בקובצי בית אהרן וישראל: 'לתולדות בית הכנסת העתיק "בית אהרן" לחסידי קארלין בעיה"ק טבריה ת"ו', קובץ ט, עמ' קט. ובקובץ קלט עמ' קעה. ובקובץ קמ עמ' קעג.

8 נולד בשנת תקצ"ד בסערט, עלה לא"י בשנת תר"ז, ממונה כולל אוסטרייך. על מצבתו בבית החיים בטבריה חרות: פ"נ הרה"ח ר' איתמר בה"ר צבי זאב ...לית ג' כ"ב חשוון תרס"ז. הקהילה האשכנזית בטבריה, בנימין פנטליאט, פתח-תקוה תשע"ה, עמ' 143. בא על החתום בחודש אדר תרמ"ז על "הודעה גלויה" בשם "אמרכלי ק"ק אשכנזים הי"ו בעיה"ק טבריה", מטעם כולל עסטרייך. כמו כן נמצא בין החותמים על "מודעה רבה" על הקמת "בית חולים ורופא רפואות חיים" שעסק בו 'השליח ר' שלמה אליאך'. הכרוז הופיע ב'הצבי' מיום י"ד חשון תרנ"ו.

9 ראב"ד לעדת החסידים בטבריה. בנו של הרה"ק רבי אברהם ממונקאטש דיין בטבריה ותלמיד הרה"ק מקאליב, ואחיו של הרה"ק רבי שמואל צבי ממונקאטש אביו של הרה"ק האמרי יוסף מספינקא. עלה לא"י עם אביו בשנת

בהי"ת כ"ח תמוז תרנ"א עה"ק טבריא תובב"א

ארזי הלבנון אשר ראשם מטי לטבריא, מראה וזיו פניהם יהל ויגיה, שמם הטוב כשמן תורק רוקח ויביע, מוטות כנפי חמלתם מלאו רוחב ארצינו יופיע, הרבנים המובהקים, המאורות הגדולים, המפורסמים לשם ולכבוד ולתהלה, נשיאי אה"ק תובב"א, בעי"ת אמסטרדם יע"א, ה' עליהם יחיו.

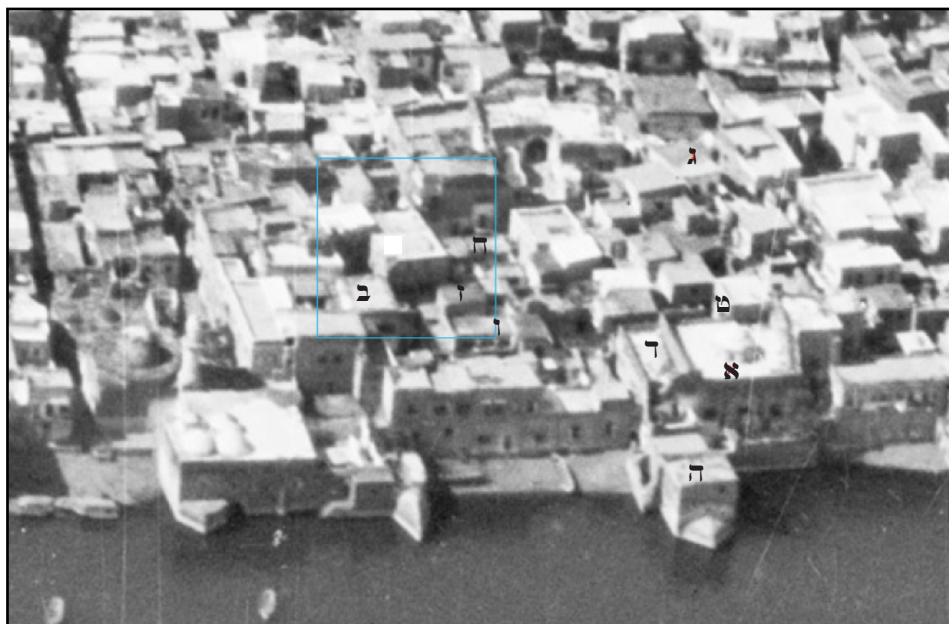
אחרי התפארת והכבוד והתהלה לראשי ישראל, בימים האלה קבלנו תשובה כתה"ר ע"י תרי מזן הרבנים הח"מ, על דבר בקשתינו לפניכם על ענין גדול ורם שהצענו לפניכם, הוא הדבר כי בשנתינו זאת, מריבוי הגשמים ומהמיית הים בזעף גדול ונורא, נהרסו כמה בתים וחצירים העומדים על חוף הים, וגם רוע התרועעה בית הטבילה, בנין נאה ומשובלל העומד בתוך הים ממש, באבנים גדולות כראי מוצק, אשר בנו וגם יסדו הראשונים מק"ק אשכנזים הי"ו וחלינו פניכם, כי תתמכו אותנו בימין זרוע חסדכם, בגלילי כסף וחשוקיהם זהב לתקן בדקיה, טרם שתפול כלה, וכבודם הרבה השיבו כי לא יוכלון שאת, די להם אשר עמוסים בעמל ויגיעה למען הכלל כלו, ובשילוח שקלי התמידין. הליטו פנינו בצדקת תשובתם, אמנה אנחנו קוינו לאור ואין, לאילת השחר ולא מצאנוה.

והנה לפי הנראה והנשמע כי נדיבה אחת במדינתם רחש לבה להפריש מהונה ועזבונה על דברים גדולים מצות נוראות, וחד מהם לתת על בית הטבילה. הדבר הזה לא יפלא מהדר"כ הרמה, והאפטרופסים ע"ז נתמנו אלו השלשה, והראשון מהם הה"ג מוה"ר נתן הלוי באמבערגיר ראב"ד בק"ק ווירצבורג¹¹ נ"י עם שאר הרבנים המובהקים. כן עשינו להם מכתב והצענו הדבר באר רחובות. עניכם תחזינה כל האמור. אולם תיקר נא נפשינו ונפש ק"ק עדתינו לישא פנינו לדבר הזה, ויסלחו לנו על בקשתינו זאת, כי לא למענינו, אך למען דבר מצוה, אשר הוא יסוד התורה, היא סמכתנו להרים פנינו ולחלותכם בדבר הזה.

כי על המכתב הלזה שעשינו לכבוד הרבנים המופלגים יחי' תבאו בשורתיים, לאמת

תרי"ב. תלמידו של רבי שמואל הלר. ממונה כולל עסטרייך-גאליציה. נפטר כ"ב שבט תרנ"ה בטבריה. (הרב בנימין פנטליאט, חצי גבורים, ניסן תשע"ו, עמ' תתפ).

10 רבי אהרן שמואל וילינקר, בנו של החסיד רבי משה מגיד דק' ווילקיא חתנו של הרה"ק רבי מרדכי מלעכוויטש. נולד בשנת תקפ"ז ועלה עם אביו בשנת תקצ"ו (מפקד מונטיפיורי, תקצ"ט). ממונה כולל רייסין בטבריה. בזיוו"ש היה חתנו של רבי אברהם יוסף הלוי. (ראה לעיל הערה 4). חתנו הוא רבי טודרס הכהן אב"ד ראש פינה. על מצבתו חרות: 'פ"נ הישיש הנגיד רודף צדקה וחסד ה"ר אהרן שמואל בהר"ר משה מויליקא נ' כ"ד מרחשון תרס"ו תנצבה'. הקהילה האשכנזית בטבריה, בנימין פנטליאט, פתח-תקוה תשע"ה, עמ' 140. מופיע בין החותמים על אגרת למען השד"ר שיצא לשם הקמת בית חולים בעיה"ק טבריה. האגרת נדפסה ב'המגיד' מיום כ"ה אב תרמ"ה. כמו כן בא על החתום בחודש אדר תרמ"ז על "הודעה גלויה" בשם "אמרכלי ק"ק אשכנזים הי"ו בעיה"ק טבריה", מטעם כולל רייסין. כך גם מופיע בין החותמים על כרוז רבני טבריה שפורסם בו' אדר תרנ"ו ב'החבצלת'. וכן בכרוז הנ"ל מחודש חשון תרנ"ו.



צילום אוויר מהעיר העתיקה טבריה - משנת תרע"ח

- א. בית הכנסת של רבי חיים אבועלפיה "עין חיים"
- ב. ביתו של הרה"ק רבי מנחם מנדל מויטבסק ומעליו בית הכנסת של מרן אדמוה"ז בעל בית אהרן
- ג. בית הכנסת דחסידי באיאן
- ד. בית הכנסת של האשכנזים - 'דעם קאליסקערם שוהל'
- ה. מבנה המקווה של הקאליסקער - ובלשון המכתב מחודש תמוז תרנ"א: "בית הטבילה, בנין נאה ומשוכלל העומד בתוך הים ממש, באבנים גדולות כראי מוצק".
- ו. ביתו של הרה"ק רבי זאב משרנאסטראה
- ז. ביתו של הרה"ק רבי צבי הירש מהארקי בו התאכסן הרה"ק רבי נחמן מברסלב
- ח. החצר שלפני בית הרה"ק הרמ"מ - כונה "המדרש"
- ט. החצר שלפני בית הכנסת 'הקאליסקער' ובית הכנסת "עין חיים" - כונה "העזרה"

הדבר כי כן הקדמנו לבקש שאלה זאת מאת כבודם הרמה בהתחלת הקיץ, למען יאמנו דברינו לפנייהם, זאת גלוי לפנינו, כי דבריהם היקרים יתקבלו יותר ויותר עשרת מונים. אם לא ביכולת כתה"ר לפתוח ארובת אוצרים הסגולה, בזאת יאותו לנו, ע"י פעולתכם ורגשת נפשכם המהור נושע בבקשתינו, ודרך אמונה בחרנו, כי חיק הפעולה הטובה הראויה להתהלל, יצא וכן יעשה ע"י נועם מעשיכם, ורוח אלקים מרחפת בברכה והצלחה ויהי נועם ה' עליכם, למען ירבו ימיכם ושנותיכם בטוב ובנעימים דשנים ורעננים, בקרב יעלו לציון מושיעים ומי ישע ישאבון כיר"א.

בעה"ח ראשי ומנהלי כוללת אשכנזים הי"ו

נאם יעקב בה"ר יצחק אייזיק¹² הק' יחיאל אהרן בהרמ"א ז"ל¹³

הק' איתמר בה"ה צבי זאב ז"ל¹⁴ מרדכי ווייס ממונקאטש¹⁵

שמואל שמעי' הכהן¹⁶ אהרן שמואל בלא"א מו"ה משה ז"ל¹⁷

ונאום חיים במו"ה צבי הירש שו"ב דפעיה"ק¹⁸

חותם הועד הכללי כוללת אשכנזים בעה"ק טבריא ת"ו

11 נולד בשנת תר"ב לאביו הגאון רבי יצחק דב רבה של וירצבורג. לאחר פטירת אביו מילא מקומו ועלה על כס הרבנות בוירצבורג. הרבין תורה בישיבת אביו, ומילא מקומו גם בבית המדרש למורים. נשא ונתן בהלכה עם חכמי דורו. חיבר 'פקדת הלוי' - הגהות על חידושי הרא"ה למסכת תענית, מיינץ תרל"ד, 'לקוטי הלוי' - מנהגי ק"ק ווירצבורג, ברלין תרס"ז. כל חייו המשיך את פעילותו של אביו למען ארץ ישראל, ועמד בקשר אישי עם הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד מירושלים. במשך שנות כהונתו אסף 2,475,000 מארקים גרמניים של ימיו עבור מוסדות חשובים בארץ ישראל כבית החולים שערי צדק ועוד. הייתה לו השפעה נכבדה על מהלכי של ארגון 'הפקידים והאמרכלים' באמסטרדם. נפטר כ"ח ניסן תרע"ט, ונטמן בבית החיים בהוכברג פרבר וירצבורג. מתוך מבוא לספר 'ליקוטי הלוי' מהחוקר של יהדות אשכנז תורתה ומנהגיה, הרב בנימין שלמה המבורג.

12 ראה לעיל הערה 6.

13 ראה לעיל הערה 7.

14 ראה לעיל הערה 8.

15 ראה לעיל הערה 9.

16 מתלמידי הרה"ק רבי נח מלעכוויטש והרה"ק רבי משה מקוברין. ממונה כולל רייסין, יצא לפרקים לחו"ל בענייני הכולל. ממקורבי הרה"ק היסוד העבורי מסלונים. חתם על כרוז בענין כספי רמבע"נ ב'החבצלת' תרמ"ז. כן מופיעה חתימתו בספר 'חק עולם' שי"ל בשנת תרנ"ב בעניין כולל ווהלין. בהסכמה לספר 'חלק יעקב' למהרי"ח זריהן מחודש ניסן שנת תרנ"ז מופיע חתימתו כאחד משלושת חברי הבר"צ דכוללות האשכנזים בטבריה. בשנה זו ובשנת תרנ"ט נמצא חתום על מסמכים וקול קורא לחיזוק תלמוד תורה וישיבת 'כתנות אור' על ציון התנא האלקי רבי מאיר בעל הנס יחד עם חשובי חסידי מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' מקארלין: רבי חיים ב"ר צבי הירש שו"ב הלוי, רבי יחיאל אהרן ברמ"א שרייבר, ורבי ישראל נח זאלץ. (יסוד המעלה, הרב אהרן סורסקי, חלק א' א, עמ' רסא, רעט). על מצבתו בבית החיים בטבריה חרות: 'פ"נ הר"ר שמואל שמעי' ב"ר יעקב יוסף כהן, נ' י' טבת ש' תרס"ה' (הקהילה האשכנזית בטבריה, בנימין פנטליאט, פתח-תקוה תשע"ה, עמ' 136).

17 ראה לעיל הערה 10.

18 נולד בשנת תקצ"ו לאביו הרה"ח ר' צבי הירש, ובשנת תר"ו עלה לארץ ישראל מקאנסטנטין. מרן אדמו"ר הזקן מינהו במכתב-קדרשו לשו"ב בטבריה לאחר שלמד אצל השו"בים שלו בקארלין. היה מגבאי בית הכנסת 'בית אהרן' ונימנה עם חשובי החסידים בטבריה. העתיק צוואותיו, מכתבי רבוה"ק אליו, ומסמכים שונים מעזבונו - נמצאים במכון בית אהרן וישראל. עליו ועל פעילותו בקובצי בית אהרן וישראל: 'לתולדות בית הכנסת העתיק

אגרת ד

הגבאים 'דבי כנשתא רבא דטבריא' פונים אל פקאוו"מ בבקשה על תיקוני ספרי התורה שבבית הכנסת: 'אודות הבית הכנסת הגדולה דעיר קדשינו ת"ו שהיא עתיקת יומין, ובכל שנה ושנה צריכה תיקון בדק הבית ותיקון ספרי תורות וכריכת ספרים, ואנשים המתפללים בתוכה רובם ככולם ת"ח יראי ה', גם הרב הגאון הראב"ד דעיר קדשינו ת"ו מתפלל בתוכה מפני גודל קדושת הבית שיסדוה המחוקקים גאוני עולם קדושי עליונים צדיקי יסודי עולם'. ומאוד דאבה נפשינו על כבוד הספרי תורות ועל כ"ק הצדיקים יסודי עולם זי"ע גם על כבוד הבהכנ"ס הק' כי בהגיע הזמן שצריכים להוציא ב' או ג' ספרים מוכרחים לגלול הס"ת מפרשה לפרשה'. הגבאים חותמים מכתב זה בחותמת מענינת: 'בי כנישתא רבא שיסדוה המחוקקים ה"ה כ"ק הר"ה צדיק מו"ה רמ"מ מויטפסק וה"ר הצדיק הכהן גדול מוהר"א מקאליסק זי"ע'.

בעזה"י ח' תמוז תר"ס לפ"ק פעה"ק טבריא ת"ו

שפעת שלום וברכה, ופלגי הצלחה, דרך ארץ ממלכה, לכבוד ידיד ה' וידי"נ ישראל, צדקתם כהררי אל, הרבנים המובהקים, ישרים וצדיקים, מלאים זיו ומפיקים, מפורסמים לתהלה, הרוזנים ואמרכ"ל אה"ק ת"ו בעי"ת אמשט"ד יע"א ה' עליכם יחי' נצח, וכשחר אור צדקתם והצלחתם יורח, עד ביאת מלך המשיח.

אחדש"ט באה"ר כמשפט ליקר ערכם, הננו בזה לחלות ולחנן פני הדר"ג אודות הבית הכנסת הגדולה דעיר קדשינו ת"ו שהיא עתיקת יומין, ובכל שנה ושנה צריכה תיקון בדק הבית ותיקון ספרי תורות וכריכת ספרים, ואנשים המתפללים בתוכה רובם ככולם ת"ח יראי ה', גם הרב הגאון הראב"ד דעיר קדשינו ת"ו¹ מתפלל בתוכה מפני גודל קדושת הבית שיסדוה המחוקקים גאוני עולם קדושי עליונים צדיקי יסודי עולם.

אכן העניות שורר בביתם ולא תשיג ידם על הוצאות ההכרחיות הנהוגה על שמן למאור ושכירות בע"ת ש"ץ ושמש וכדומה מצרכי הבהכנ"ס הנהוגה תמידין כסדרן ומאין יבא עזרינו על תיקונים הנז'. הלוא לאמונה כי לא נמצא כעת רק ספר תורה אחת הכשרה לקרות בה, ושאר ספרי תורות מגדולים קדושי עליונים שהניחו לזכר עולם בביהכנ"ס הק' הזאת עומדים בקרן זוית.

¹ "בית אהרן" לחסידי קארלין בעיה"ק טבריא ת"ו, קובץ ט, עמ' קה. ר' עניני שחיטה במשנת קארלין-סטאלין קובץ כה עמ' קלז-קלח. ובקובץ קלט עמ' קעה. נפטר בטבריה על מצבתו חרות: 'פ"נ ה"ר חיים שו"ב הלוי ב"ר צבי הירש נ' ה' אלול תרס"ו תנצבה'. (הקהילה האשכנזית בטבריה, בנימין פנטליאט, פתח-תקוה תשע"ה, עמ' 141).

ומאוד דאבה נפשינו על כבוד הספרי תורות ועל כ"ק הצדיקים יסודי עולם זי"ע גם על כבוד הבהכנ"ס הק' כי בהגיע הזמן שצריכים להוציא ב' או ג' ספרים מוכרחים לגלול הס"ת מפרשה לפרשה – והנה בחורף העבר השגנו בצדקת פזרונו – אכן לא יספיק אפי' על מחצה התיקון. והנה ערכנו גם כעת מכתב בקשה לכבוד אדונו השר הצדיק הי"ו על ככה, אשר בצדקתו יגמור המצוה. ונבקש גם פני הדר"ג נ"י אשר בצדקתם יתעוררו ברחמים להשתדל ג"כ בדבר מצוה הגדולה הזאת לסעדה ולכוננה בצדקה לפאר ולרומם בית אלקינו בתיקון בדק הבית והספרי תורות של כ"ק הגאונים הק' זי"ע.

וגדולה המצוה הזאת להגן על הדר"ג באלף המגן, גם זכות התורה"ק וזכות הגאונים הצדיקים יגינו בעדם ובעד ביתם, ותרב גדולתם והצלחתם, ויאריכו ימים ושנים בנחת ובנעימים, עד עמוד הכהן לאורים ותומים, ואנחנו בשם ה' נזכיר ונברך הדר"ג בכל שבתות ומועדי ה' בברכת מי שברך ולכל טוב סלה.

הכ"ד הגבאים דבי כנשתא רבא דטבריא ת"ו
המדברים בצדקה ומצפים לישועה, חותמים בשלום

הק' יוחנן צבי ב"ר פייבוש ז"ל²⁰

הק' יצחק דוב בה"ר לוי יהונתן ז"ל²¹

הק' מרדכי נח בהר"ר יוסף הייזליר²²

פח"ק בי כנישתא רבא שיסדוה המחוקקים ה"ה כ"ק הר"ה הצדיק מו"ה רמ"מ מויטפסק וה"ר הצדיק הכהן גדול מוהר"א מקאליסק זי"ע – תבנית בהכנ"ס בעיה"ק טבריא תו"בב – ים כנרת

הן ראיתי עליונים למעלה משכו בשבט סופר לקרוא בלב נשבר להדר"ג נ"י לבוא לעזרת ה' ולחייטב מעמד ומצב בית אלקים הוא הבהכנ"ס העתיקה, אולם זאת ידוע

20 חתם על כמה מכתבים לפקוא"מ, על מכתב אחד משנת תרנ"ז הוא חתום בשם יוחנן צבי ברפ"ז, וחותמתו יוחנן צבי מאלער. על מצבתו בבית החיים בטבריה חרות: 'פ"ג ה"ר יוחנן בה"ר פייביש מטאל... נ' ז' חשון תרס"ג תנצבה'. הקהילה האשכנזית בטבריה, בנימין פנטליאט, פתח-תקוה תשע"ה, עמ' 129. כן נמצא חתום על קריאת עסקני טבריה בשנת תרס"א, אודות הסדרים בניהול ביה"ח בעיר. חתומים שם בין היתר: ישראל נח זאלטץ, 'יהושע מרדכי אוירבאך', 'אברהם אשר בהר"ש ז"ל'. (חבצלת, י"ב שבט תרס"א).

21 מכולל עסטרייך, בנו של רבי לוי יהונתן לויזון דיין בטבריה, שהיה חתנו של הרה"ק רבי יקותיאל זלמן ליב תלמידו של הרה"ק רבי זאב מטשרנאוסטרה. נפטר בטבריה כ' כסליו תרע"ג. (הרב בנימין פנטליאט, חצי גבורים, ניסן תשע"ו, עמ' תתפא).

22 בעל בית מלון בטבריה. נפטר בטבריה י"ד מנחם-אב תש"ז. הקהילה האשכנזית בטבריה, בנימין פנטליאט, פתח-תקוה תשע"ה, עמ' 260.

כי גם כאשר ידבר איש אל רעהו פנים אל פנים לא יוכל להוציא את כל הגות רוחו בכל המון רגשת חוג לבבו המאליפות מרובכות בקרבנו, וחכמי אר"ץ אמרו על זה כי האומ"ר עשירית האיפה הוא ואם כן איפוא איך תעצור כח חרט אנוש לרפד על הגליון ולתאר את הישימון הנשקף בביהכנ"ס ההוא.

ותקוּתם תנחמם כי הדר"ג ה' יוסיף לכם שנות חיים ותתעוררו ברגשי חמלתם אשר מצאו קן להם בלבבו הטהור, ויאמרו למקום הגדול הזה ישועתך אנחנו, ושמש צדקתם תהל על הביהכנ"ס ההוא ובהיכלו כלו אומר כבוד וענני אופל אשר שכנו עד כה שמה כלה גרש יגרשו משם.

וצדקתם תעמוד להם בהצלחה באריכות ימים ושנים כרצון נפשם המטוהרה, וכרצון המעתירים ובתוכם גם אני המוקירם ברוב ערכם ברגשי כבוד כאשר יאתה להדר"ג.

יחיאל מיכל היילפרין דומ"ץ פה עיה"ק טבריא' ת"י²³



23 ראב"ד טבריה. נולד בפולין תרי"ז, ועלה לא"י בשנת תר"מ. בשנת תרנ"ה התמנה על מקומו של רבי אברהם צבי הלוי. מופיע במפקדי אנשי ווהלין תשובות ממנו ואליו נדפסו בספרי רבני ארץ ישראל. על מצבתו חרות: 'פ"נ הרה"ג הראב"ד עיה"ק טבריא ת"ו מו"ה הרב יחיאל מיכל ב"ר שמואל ארי' ז"ל נ' ביום ג' ח"י שבט תרפ"ט תנצבה. היילפרין'. (הרב בנימין פנטליאט, חצי גבורים, ניסן תשע"ו, עמ' תתפז).

ז / 'דאווי ז'שאר' – תנו אש!

רבותינו מסטולין קארלין שתבעו מהחסידים שיתפללו בהתלהבות ובקול רם, נהגו להשתמש בעת התפילה באמירה-קריאה בפנותם אל ציבור המתפללים בבקשתם 'בלשון לע"ז': 'דאווי ז'שאר'¹ - שפירושה ברוסית: 'תנו אש!', זאת כדי להלהיב את ציבור החסידים בתפילה.

נוהג זה נראה קדום מאד, עוד מראשית החסידות. אך המקור הראשון שבידנו הוא ממרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן', שהיה משתמש בקריאה זו בעת התפילה, כפי שמרן אדמו"ר זיע"א סיפר בחג השבועות תש"ז:

'דער זיידע איז אמאהל גיווען אין אשטאט, האט ער גיזאגט: קויל'ין איז דא, גיט פייער! און האט אויס גירופין בקול גדול: פאז'אר גיט פייער! [הסבא, רבי אהרן השני מקארלין בעל ה"בית אהרן"] היה פעם בעיר אחת, ואמר: [התרגום מאידש סובל שני פירושים: האחת, קויל'ין = גחלים יש, תנו אש! והשניה, 'קויל'ין איז דא = כדורים עם קליעים יש, אך אבק שריפה אין בתוכו, תנו אש!], והכריז בקול גדול: אש! תנו אש! ואז נתלהבו כולם בלהב אש יותר מגדר הרגיל.²

מרן אדמו"ר זיע"א לא ציין את שם העיר בה נשמעה הקריאה. ייתכן מאד כי זה נובע מהנהוג שחזר על עצמו מדי פעם, בעת ביקוריו אצל חסידיו בעיר זו או אחרת. בין החסידים הייתה ידועה קריאתו של מרן אדמו"ר הזקן 'דאווי ז'שאר'. כך מתאר אחד מבני החסידים את בית הכנסת הסטולינאי בעיר סארני:

'...בבית הכנסת התפללו חסידיו סטולין בלבד, והמנהג שנהגו בו היה זה של אדמו"רי סטולין, בבית-כנסת זה לא הורשו חזנים ו'משוררים' לעבור לפני התיבה, ומי היה זקוק לכך, כאשר במקום נמצאו בעל התפילה ערבים ויקרי נפש... תפילתם היתה בבחינת 'כל עצמותי תאמרנה' והחסידים היו מספרים על ר' אהרן הקרליני זצ"ל, שפעם בשבת תוך כדי תפילה זעק: פודאי ז'ארו (ברוסית תן-אש!) - בלהט כזה היו מתפללים בבית הכנסת הסטוליני...'³

התיאור הבא נמסר מפי בנו של הגאון רבי שלמה קלוגר שכנראה נוכח בעת שמרן אדמו"ר הזקן אמר-קרא כך כשעמד בתפילה עם חסידיו בעת שהותו בעיר ברודי שבגליציה:

'וראוי לציין את הסיפור הזה שסח לאאמו"ר זצ"ל הגאון ר' אברהם בנימין, בנו של רבי שלמה קלוגר, שפעם איקלע לברודי הרב הצדיק הקדוש רבי אהרן פערלאוו, האדמו"ר מקארלין זצוק"ל, בעל 'בית אהרן', והתפלל בבית מדרשו של רבי שלמה קלוגר, רבי אהרן עבר לפני התיבה כשליח הציבור, והמון חסידיו שאפפוהו התפללו בקולי קולות בכל כוחותיהם. כיון שהגיע ל'ברוך שאמר' החזיר ר' אהרן את פניו כלפי חסידיו ואמר בלשון הרוסית: 'דאווי אונגני'⁴ שמשמעותו היא - הוסיפו אש! מיד פתחו החסידים ב'ברוך שאמר' בהתלהבות כזו שאין לשער. רבי שלמה, שכל דרכי החסידים ואורחות חייהם היו זרים לו, מיד כששמע

1 Давай жар (Davaï zhar)

2 ולאחר התפילה אמר [מרן אדמו"ר זיע"א]: איהר האט היינט גיטטיגן בשבעים וחמש אחוז יותר מאתמול (שהי' אז חג השבועות למחרתו של שבת קודש). פרי ישע אהרן, ירושלים תשס"ג, עמ' קנא.

3 סארני, ספר יזכור, י. קריב עורך, ירושלים תשכ"א, מאמרו של שלמה זאנדווייס, עמ' 30-31.

4 צורה נוספת של ביטוי 'תנו אש' ברוסית היא: Давай огонь (Davi Ogon).

את הלשון הזרה באמצע התפלה קיפל את טליתו והלך לביתו. רבי אהרן מקרלין חשש שמא יתנקמו בו החסידים ויפגעו בכבודו, עמד ופנה אליהם באזהרה חמורה ואמר: אל תעזו לדבר בו. רבי שלמה קלוגר הוא המדברנא דאומתא, עמוד התורה והיראה, שכל בית ישראל נשען עליו בהלכה. הוא זהירין בגחלתו שלא תכוו. להווי ידוע לכם, שרבי שלמה לא נתגדל ונתחנך בסביבה חסידית, וזרים לו דרכינו⁵.

עוד באותו יום נכנס רבי אהרן לביתו של רבי שלמה, נתייחדו בחדר מיוחד והיו משוחחים על עניינים הנוגעים לקיום התורה וחיזוק הדת, וקשרי ידידותם נמשכו ביניהם עד ימיהם האחרונים⁶.

אלא שמצאנו מקור קדום יותר, כי אמרה-קריאה זו נאמרה בגליציה⁷ מפי הרה"ק רבי אורי מסטרליסק תלמידו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין, כפי שהיא מסורה בידי צדיקי בית ריז'ניץ:

'הרב הקדוש רבי אורי מסטרליסק זי"ע בשעת התפילה היה מכריז באזני חסידיו 'דאזוי ז'שאר' 'הבו אש', כלומר להט תפילה⁸.

מקור זה מצביע לא רק על צדיק מדור קודם של 'החדר הקרליני' שנהג כך. אלא ככלל הנקוט בידינו, בעת שאנו מוצאים דיבורים או מנהגים תואמים אצל כמה מגדולי תלמידי מרן הרש"ק, הרי הם מלמדים כי ממקור אחד קיבלוהו, והוא מרבם מרן רבי שלמה מקארלין שנהג אף הוא, כך נראה, לפנות אל החסידים בקריאת: 'דאזוי ז'שאר' - תנו אש!.

מקור משכילי מאוחר יותר מגלה שמועה עתיקה שרווחה בגליציה ושמקורה מפי ה'מתנגדים' שלגלו על נוהג אבות החסידות:

'והעידו עדים נאמנים ששמעו מאבותיהם ואבותיהם מאבותיהם ששמעו מזקני הדור, ששמעו שאנשי הכת היו צועקים בקריאת שמע ואומרים 'דאזוי' פוזשא"ר, כלומר תן אש, כלומר שלהב את לבי לעבודת יתברך⁹.



5 לא הייתה סיבה הלכתית שגרמה ליציאתו של הגר"ש קלוגר, כי הקריאה הייתה לפני ברוך שאמר, ויצא מביהמ"ד כיוון שזרים לו דרכי החסידות. הגר"ש קלוגר השיב בשו"ת האלף לך שלמה סי' נח: 'שאלה. אם שח בתפל' כנהוג בזמנינו שאומרי' כדומה בברכת אתה גבור בל"א לעבדיגער גאט העלף אונז וכדומה אם זה הוי הפסק. הנה לדידי נראה הדין כך דאם הוי בצבור כיון דמותר להתפלל בכל לשון הוי בזה כאלו הוסיף בלה"ק איזה תיבות ובוזה ודאי לא הוי הפסק דהרי בנוסח הפיוטים מוסיפין כמה דברים ואף דהוי לשון בקשה גם בפיוטים ימצא הרבה בקשות על העתיד ואין זה הפסק!...

6 הרב יהודה רובינשטיין מפי אביו הרב מרדכי רובינשטיין, במאמרו 'תשובות והערות מגדולי וגאוני ישראל', 'הדרום', כרך י (תשי"ט), עמ' 141.

7 משנת תקמ"ו עד להסתלקותו בשנת תקנ"ב - ישב מרן רבי שלמה מקארלין בלודמיר שבווהלין, על גבול מזרח גליציה, והיה מראשוני מפצי החסידות באזור. ל'חדר הקרליני' לא היה כמעט המשך בגליציה. תלמידיו מליטא, עזבו את האזור לאחר הסתלקותו, היחיד שהמשיך במקום היה תלמידו הרה"ק רבי אורי מסטרליסק, שאר תלמידיו בגליציה נטמעו במשך הזמן בתוך חצרות החסידים במקום. ראה: 'השפעתו של מרן הקדוש רבי שלמה מקארלין זיע"א הי"ד בווהלין ובגליציה' קובצי בית אהרן וישראל קלב (תשסו) עמ' קסג-קע, ו-קלג (תשסח) עמ' קנט-קעא.

8 הרה"ק רבי חיים מאיר מוויזניץ, נין ונכד הרה"ק רבי מנחם מנדל מקוסוב, גיסו של הרה"ק רבי אורי מסטרליסק. 'מאיר החיים' דף רסב.

9 ש. י. עגנון, בתיאור בתי הכנסת בעירו בוצ'אץ שבגליציה. 'אורח נטה ללון', עמ' 181. תודה לד. אסף שהביא מקור זה לתשומת לבי.