

ב"ה  
שנה לב  
גליון ב (קפח)  
כסלו - טבת תשע"ז

# 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. 5370106 – 02 פקס. 7978992 – 057

E-mail: [beisaron@zahav.net.il](mailto:beisaron@zahav.net.il)

# קובץ בית אהרן וישראל

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

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

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – רמות, ירושלים  
כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" – טבריה  
כולל ללימוד חו"מ 'סטאלין קארלין' עיה"ק טבריה  
כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית  
כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק  
כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית  
כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית  
כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –  
ביתר עילית  
כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית  
כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –  
מודיעין עילית  
כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית  
כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית  
כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית  
כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –  
גבעת זאב  
כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון  
כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

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

# התובן

## עמוד

|    |   |
|----|---|
| ה  | רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה<br>אב"ד ור"מ אנקונא<br>מגדולי המקובלים באיטליה ( - תפ"א) |
| יג | רבי ישמעאל הכהן זלה"ה<br>אב"ד מודונה, בעל "זרע אמת"<br>(תפ"ד - תקע"א)           |
| יט | רבי יוסף הלוי פולאקן זלה"ה<br>( - תקל"ה)  |

## גנוזות

|  |
|--|
| דרושים עה"ת - פרשיות:<br>וישלח, מקץ, ויגש, ויחי, שמות, בא<br>תשובה בענין נשא אשה שניה בלא עדים<br>ובענין נשיאת כפים במקום שנמצאים<br>שם נכרים<br>ליקוט חידושים |
|--|

## חידושי תורה

|    |   |  |
|----|---|--|
| כה | הרב יעקב יוסף בלומינג<br>קארלין סטאלין, מודיעין עילית                                 | דיני בשר בחלב בכחל                                     |
| לח | הרב יוסף צבי הירשמן<br>כולל עיון בישיבת בית אהרן וישראל,<br>קארלין סטאלין, ביתר עילית | במחלוקת בבלי וירושלמי בסוגיא<br>דסיקריקון בפרק הניזקין |
| מה | הרב ישראל וינמן<br>מו"צ במודיעין עילית, ר"כ שערי ברכה ושלום<br>מח"ס 'משכנות ישראל'    | בדיני מהדרין מן המהדרין בחנוכה                         |
| נב | הרב יהודה ליב אדלר<br>בית אולפנא דרבינו יוחנן,<br>קארלין סטאלין, ירושת"ו              | בירור בדין כל דאלים גבר                                |
| ע  | רפאל חיים שיין<br>בית אולפנא דרבינו יוחנן,<br>קארלין סטאלין, ירושת"ו                  | רישום בטאבו האם מפריע לחזקת ג' שנים                    |
| עט | שלמה הלוי אייזין<br>ישיבת בית אהרן וישראל, ביתר עילית                                 | בסוגיא דהמוצא גט לא יחזיר                              |

## בירורי הלכה

|    |   |  |
|----|---|--|
| פג | הרה"ג משה יוסף מאיר מגדלזון<br>רב ואב"ד קוממיות ת"ו   | בענין הפרשת תרומות ומעשרות בשעורים<br>שנתערבו בחיטים   |
| צ  | הרב שלום מרדכי הלוי סגל<br>ראש כולל בבית אולפנא דרבינו יוחנן<br>מח"ס "משכן שלום"<br>דיין בבי"ד הגר"נ קרליין | חברה נכרית למתן משכנתאות בריבית<br>המנוהלת ע"י חברה יהודית ומנפיקה<br>אגרות חוב הנרכשות ע"י יהודים |

|     |  |   |
|-----|--|---|
| קט  | הרב יחיאל וידר<br>רב ודומ"ץ בבי"ד קהילות יעקב ב"ב<br>מח"ס 'שו"ת כטל אמרתי' בצדק ובמשפט                 | דין מי ששכח לברך על הדלקת נר חנוכה<br>ונזכר קודם שהדליק את כולם |
| קכו | הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן<br>מו"ץ בבני ברק, מח"ס 'חג האסיף' ועוד                                      | טבילת מכשיר 'מיני בר' דיגיטלי                                   |
| קכט | הרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן<br>דיין ומו"ץ בבית הוראה 'זכרון מאיר' בני ברק<br>מח"ס 'משנת הסופר' 'אמרי יעקב' | בענין הנ"ל  |
| קל  | הרב משה אורי מרק<br>כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן<br>קרלין סטולין, ירושת"ו                              | בדין הקנאת פקדון שאינו ברשותו                                   |

## לשון חכמים

|     |   |  |
|-----|---|--|
| קמז | הרב יוסף צבי לידר<br>ירושת"ו                    | סידורו של הרה"ק בעל התניא זיע"א (ב)                      |
| קסא | הרב עקיבא במוהר"ש הכהן<br>כולל אור לאה, ירושת"ו | בדין ועשית ככל אשר יורוך<br>ובדין אפי' על ימין שהוא שמאל |

## הערות

בענין ברירה ובענין גונב מן הגנב - הגאון רבי שאול אלתר שליט"א, ראש ישיבת שפת אמת ירושת"ו / בחשש זיעה בתנורים שלנו - הרב לוי יצחק הלפרין ראש המכון הטכנולוגי להלכה / בענין הנ"ל - הרב יעקב בלוי, קארלין סטולין, מודיעין עילית / ומקדים רחמים לרוגז, האם עדיף להתחיל בטוב או לסיים בטוב - הרב חיים בניש, מח"ס מדות ושיעורי תורה / בענין כח הטענה במיגו - הרב יונה מילר ר"כ בבית אולפנא דרבינו יוחנן / בענין מצוות תשובה - הרב זלמן דישון, ר"כ ללימוד ש"ס, סטאלין קארלין, גבעת זאב / בענין סידור בעל התניא - הרב יוסף צבי לידר.

## כתבים

|     |                    |  |
|-----|--------------------|--|
| קעט | הרב אברהם אביש שור | עוללות מפרקי תולדה ועיון<br>במשנת קרלין סטולין (ז)<br>י. התשובה ותיקוניה וסור מרע במשנת קרלין-סטולין |
|-----|--------------------|--|

# גנוזות

## רבי יוסף פיאמיטה זל"ה

רבה של אנקונא ומגדולי המקובלים באיטליה. כונה גם רבי יוסף להבה, (פיאמיטה באיטלקית משמעה להבה). חתנו היה רבי שמשון מורפורגו שאף מילא מקומו אחריו כרבה של אנקונא וחיבר שו"ת שמש צדקה. כיהן גם כראש ישיבה באנקונא, ומתלמידיו היו, רבי יצחק פאציפיקו רבה של וויניציא, רבי חיים וולטירה רב בפניאל ויעוד קהילות, רבי יחיאל ב"ר יעקב הכהן מרבני אנקונא, ורבי יעקב ישראל בן פורת מרבני פיזארו וסיניגאליה.

החיד"א בספריו מביא כמה פעמים מדרושו בכת"י וכן שמועות ממנו ומפליג בתארו, "הרב המקובל עיר וקדיש", "רב דפקיע שמיה בדור שלפנינו", "הרב הכולל חסידא קדישא", "הרב החסיד המפורסם". בספר מתת אלקים לרי"ש סיניגאליה, בהערות למס' גיטין דף נה "ושמעתי משם הרב הגדול חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאמיטה ז"ל דהיה מפרש...". בספר אמונת חכמים לרבי אביעד שר שלום באזילה מזכירו לשבח בין מקובלי איטליה.

פסקים תשובות ושמועות ממנו נמצאים בספרי רבים מחכמי איטליה. בקונטרס 'ראשית בכורי קציר' פירארה תע"ה, נדפסה הסכמתו לתשובתו של החכם רבי יעקב אולמו בענין נשיאת כפיים בנעילה. בספרים 'ויחי ויתן' ו'יחי עוד' ו'יחי דגן' לרי"ה ויטריכו מחכמי אנקונא מצטט הרבה מנימוקיו ומדרושו בכ"י, וכן בספר פחד יצחק, שמש צדקה, שם עולם לרבי דניאל טירני פ' תולדות. ובספר יעקב לחק לרי"ש סיניגאליה לימוד ב מביא תקנתו לקרוא לצורבא דרבנן בתואר כבוד בעלותם לתורה.

בספר עיקרי הד"ט יו"ד סי' ו' "אני קריתי ושנתי מעשה מכתב ידו של הרב המפורסם ר"מ ור"מ עיר מולדתי הר"י פיאמיטא זצ"ל בהסכמת הרבנים המפורסמים הרמ"ז והרב"ך בענין אוזות פטומות... וראיתי ג"כ כ"י של הרב דוד ציטוני שכתב שהיה דעתו להקל והודה בענותנותו לדברי הגאונים הרי"ף ורמ"ז ורב"ך הנז' וסיים בלשון זה אבל מה אומר עוד אם נשרפו דברי בהבל פיהם של קדושים אשר בארץ המה וכו' ע"כ לשון של זהורית זצ"ל".

השאר אחריו ברכה הרבה ספרים ותשובות בכת"י. בספר נזיר שמשון לרי"ש סיניגאליה בהערות למס' קידושין "ו...וכן שמעתי מפי מגיד אמת דקרא מקרא בס' התשובות של דרושים כ"י מהרב המפורסם חסידא קדישא מרנא ורבנא מהר"י פיאמיטא זצוק"ל...". בספר תולדות בני ישראל באיטליה לר' יצחק רפאל אשכנזי רבה של אנקונא (קראקא תרס"א) "...והרב המופלג האלקי חסידא קדישא ופייטן מצויין כמוהר"ר יוסף ן' שלמה פיאמיטא, אשר הניח אחריו ברכה ס' תשובות יקרות הערך כ"י וכרך גדול עה"ת עפ"י סדר הפרשיות כ"י פירושים ודרשות מתוקות מדבש ונחמדות להשכיל...". רבי חנניה ניפי בהערותיו לתולדות גדולי ישראל באיטליה כותב כי ראה תשובה ממנו בכת"י בענין פריעת מסי הציבור, ונדפסה בספר שפת אמת לרבי מתתיה ניסים טירני. כן שרד פנקס אגרותיו ומתוכה מתברר עיסוקו בענייני פדיון שבויים ומלחמתו בשרידי השבתאים ובנחמיה חיון.

**צילום כת"י רבי יוסף פיאמיטה זלה"ה**



היה גדול בחכמת הפיוט והשיר. בשנת תס"ט הדפיסו חברת שומרים לבוקר דאנקונא, בווינציה את הספר "אור בקר" תפילות ובקשות עם תשבחות ופזמונים ממנו. ובראשו נדפס שיר לכבודו מאת רבי יצחק פאציפיקו. תפילות אלו נתקבלו בקרב קהילות איטליה ונדפסו שוב במחזורים ובספרי תפילות רבים, ומהם "סדר תיקון שובבים" ליוורנו ת"ק, "שבר במצרים" לרבי רפאל מילדולה, ליוורנו תק"ב, "שבחי תודה" לרבי מלאכי הכהן בעל יד מלאכי, ליוורנו תק"ד. גם חיבר הקדמה מליצית ושיר לספר כהונת אברהם על תהלים להחכם רבי אברהם בכ"ר שבתי הכהן מזאנטי, ויניציאה תע"ט. כמו"כ שרדה קינה שחיבר בשנת תנ"ח על פטירת הרמ"ז.

נפטר לב"ע ט' שבט תפ"א ונטמן בבית"ח באנקונא. חתנו ר"ש מורפורגו חיבר תפילה מיוחדת לאומרה על קברו בער"ה ועיר"כ.

כיום ידועים ג' כרכים מדרושי ששרדו בעצם כתי"ק. אחד מהם נמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 830 ממנו אנו מדפיסים כמה גרגירים מדרושי עה"ת. ועוד חזון למועד.

## דרושים על התורה

[פ' וישלח]. ויהי לי שור וחמור וכו' ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך, כבר דשו ביה קמאי דאיך ימצא חן בעיניו בשביל שהיה לו שור וחמור וגם רש"י ז"ל נשמר מזה באמרו ואשלחה להגיד לאדוני שאני בא אצלך וכו'.

ולכדי להביא בדרך דרוש וחרifות נבין תחילה מאמר לחז"ל במד' רבה בפרשה זו וז"ל: וילך אל ארץ מפני יעקב, ר"פ [לפנינו ריב"ל] מפני הבושה פ' מפני בושת הממזרים שגולדו במשפחתו, וחד אמ' מפני שמר חוב, פ' ירדת מצרים הנגזר על יוצאי ירך אברהם יורשי הארץ, וקשה טובא והרי קרא כתיב בהדיא מעם הליכתו משם משום כי היה רכושם רב וכו' ולא יכלו לשבת יחדו, למה להו לרבנן לבקש טעמא אחרינא.

ונל"ל משום דרכושם רב למה נדחה עשו מפני יעקב, והלא עשו אלם ובעל זרוע היה והוא ליה לדחות יעקב מפניו, אלא טעמא דקרא הוא מה שהיה מראה עשו לפניו אבל עומק הטעם הוא מה שגלו לנו רבנן דהוא היה בלבו של עשו, אבל היה מבקש לצאת משם דרך כבוד שלא יהיה נראה כבורח משם או מפני הממזרות או מפני השטר חוב, ותפס לנו טעמא דרך כבוד כי היה רכושם רב, וגילה קרא הגלוי וסבת הסתום לקבלה, ואי לא הוה ליה טעמא אחרינא ודאי היה דוחה יעקב מפניו.

ולזה נראה לי לומר דיעקב שהיה רואה ברוח הקדש שהוא היה מבקש אמתלא לצאת מא"י ולשוב לדרכו לשעירה אשר היה שם מתחילה, ולא היה רוצה לצאת בחרפה מנחלת אבותיו כי פורש טלפים היה, לכן שלח לו לאמר דרך רמו הנה אנכי מביא אמתלא למלאות חפצך שתוכל ללכת היום או מחר לארץ אשר אתה חפץ, ולא יאמרו עליך כי מפני הבושה או מפני שמר חוב אתה בורח, כי אני מביא עמי שור וחמור וכו' ובזה יהיה לך פתחון פה לאמר מפני הרכוש רב אני יוצא ולא יתגלה דבר, ובזה ידעתי שאמצא חן בעיניך בבואי אצלך עם דברים אלו ע"כ.



פ' מקץ. ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וכו' וכבר הקשו בזה קמאי וכי הליועץ למלך נתנהו יפתור חלומו שלכך נקרא וישתוק, ותו מאי ועתה ההיכא קאי.

ונוכל להבינו בהבין תחילה קושיא אחרת שאיכא בפסוק הקודם אשר בלשוננו: הוא הדבר אשר דברתי אל פרעה את אשר האלקים עושה הנגיד לפרעה ואח"כ כתב אשר האלקים עושה הראה את פרעה, וגם להבין זה נבין תחילה מאמר לחו"ל בזאת הפרשה במ"ר, וז"ל: כתיב ופרעה חולם וכו' כי בא החלום ברוב ענין, אמר פרעה מי מתקיים על מי אני על אלקי או אלקי עלי, א"ל אתה על אלקיך שנא' ופרעה חולם וכו' והקושיא מפורשת היא דמאי שטותו של פרעה לראות אם הוא עומד על אלקיו וכו' והלא אם הדברים כפשטן, בכל יום ובכל עת הוא היה עומד על אלקיו כשהיה הולך ליאור, אלא שרמזו ידוע שכיון שהמצרים היה כל פרנסת' מן היאר לכך היו עובדים אותו והיה פרעה פרעה יושב ותוהא אם יש כח בגזרת מלך לתקן את אשר עות אלקו בהביא החטים ממקום אף שהוא גזר פרעה וכיוצא, והנה הקב"ה קודם שהראה לו שנת הרעב והשבע העלהו בחלומו למעלה מן היאר עומד עליו תלוי באוויר, להראות לו שלכך מגלתו כל זה להראותו כי יש כח בידו לתקן את אשר יעות היאר, ושהוא עומד עליו, והנה פרעה הרשע בשעה שספר חלומו ליוסף אמר לו בחלומו הנני עומד על שפת היאר, ולא אמר על היאר, כי לא רצה לגלות מה שגלו לו שהוא עומד על אלקו, ויוסף החכם אמר לו ברמז באמרו את אשר האלקים עושה דהיינו הרעב והשבע הגיד לפרעה בחלומו ע"י ראיית הפרות והשבבים, ועוד דבר אמר שהוא רוצה לעשות שלא יכרת הארץ ברעב, זה הראה את פרעה, בעת שהראה אותו בחלומו עומד על היאר, ודאי דרמז רמז לו שבידו לתקן עוות היאר.

והשתא אתי שפיר קרא ועתה שהראה ה' אותך ככה ירא ויזמין פרעה איש נבון וחכם וישיט אותו לתקון הארץ, והוכרח יוסף לומר לו עצה זו שגם זה מכלל פירוש החלום הוא שבשביל זה הראוהו שהוא עומד על היאר, להראותו שהוא יכול לעמוד נגד גזרת היאר וכדברי המדרש, ולכן השיבתו פרעה לאמר אחרי אשר הודיע אלקים אותך את כל זאת אף מה שאני הסתרתי ממך, שלא אמרתי לך שאני עומד על היאר אלא שפת היאר, (ואמרת) ולכך גלה לך אלקיך שיש תקומה לעמוד נגד גזרת היאר, קריינא דאגרתא איהו להוי פרונקא, ואתה תהיה על ביתי וכל עמי ישק היינו ינשק שפתותיך הטובים שגלו להם את כל הטובה הזאת.



[פ' ויגש]. מאמ' ולאביו שלח כזאת עשרה חמרים וכו' מלמד ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו, וקשה קצת וכי יין ישן הוא טוב מצרים, ותו ארץ כנען צריכה ליין של מצרים, והלא יחזקאל בשבחה של ארץ ישראל כתב יהודה וארץ ישראל בחיטי מנית ויין חלבון וכו' ויעקב מלך בא"י היה ודר בחברון עקר הענבים הטובים.

אלא אפשר לומר שדרך רמז היו מדברים ביניהם, כמו שאמרו ז"ל על וירא את העגלות וכו' לרמזו שבפרשת עגלה ערופה היה כשפירש ממנו, וכן אפשר לרמזו כאן, עם מה שכתבו במדרש על פסוק ויהי ה' את יוסף, משל לאדם שהיו לפניו י"ב בהמות טעונות יין נכנס א' מהם בחנותו של גוי הניח את השאר והלך לו אצל הא' וכו' א"ל איך הנחת את ה"א וכו' כך ויהי ה' את יוסף ולמה הניח כ"י [כביכול] את אחיו, אלא לפי שהיה בחנותו של גוי ואצל פוטיפר, הרי לפניך שדמו הכנסת יוסף לבית פוטיפר ליין שנכנס לחנותו של גוי, שהבעל משים עליו דעתו שלא תתנסך, כך הקב"ה שם דעתו על יוסף שלא יטעה אחריהם, והנה



יוסף יודע היה בדעתו שעתיד אביו לומר רב עוד יוסף בני חי, כל' צדיק כמו שפרשו ז"ל שדבר זה קל הוא לחשבו ולחשש אליו, ולפיכך שלח לו ברמזו יין ישן כל' שהוא כבר דומה ליין שנכנס בחנותו של גוי שדעת בעלים עליו שלא תתנסך, ולפי' דעתו של הקב"ה ודאי היה עליו ועמו נכנס בחנותו של גוי שלא יפסידוהו אמונתו, ובוה יהיה דעת הזקן נוחה להבין שעדיין חי הוא ועומד בצדקו.



[פ' ויחי]. המלאך הגואל אותי מכל רע יברך את הנערים ויקרא בהם שמי ושם אבותי וכו' וקשה אמאי בירך אותם ע"י מלאך ולא ע"י שם הקב"ה, ותו קשה אמאי הקדים שמו לשם אבותיו דלא דרך ארץ נראה.

ונוכל לומר תחילה עם קרא אחרינא והוא הנה אנכי שולח מלאך לפניך וכו' השמר מפניו וכו' כי לא ישא לפשעכם, דון מינה שמי שמלאך מנהיגו אין פשעו ועונו מוותר אלא תכף מענישו, שאין כח להאריך אלא לפני הדיבור ב"ה, וכבר ידעת מה שאמרו ז"ל על פסוק וירא ישראל את בני יוסף ויאמר מי אלה, מהיכן יצאו אלו שאינם ראויים לברכה, שראה שעתיד ירבעם לצאת מאפרים, יהוא ובניו ממנשה, ולכן יעקב רצה לברכם ברכה שהיא טובה לנפשם לעבוד עבודת ה', כאשר כתבתי על זה במקום אחר בפסוקים אלו, לכן אמר המלאך אשר התנהג עמי תמיד במה"ד, כי לא שלותי ולא שקטתי ולא נחתו וכוה גאלני מכל רע ומכל עון ופשע, כי תמיד היתה יראת אלקים על פני, הוא יברך את הנערים, ירבעם ויהוא וישראל אשר תחתיו, הוא ייסרם ביסורים וינהגם במדת דינו, כדי שיקרא בהם תמיד שמי ושם אבותי ולא ישתקעו בא"ה ובע"ז ויצאו מתחת שמי ה'.

וכדי שתבין יפה הקדמת שמו לשם אבותיו, צריך שתבין תחילה פסוק א', והוא מה שכתוב בפר' בחוקותי וזכרתי את בריתי יעקב ואף את בריתי יצחק וכו' וכבר שאלו על זה כל המפרשים, ולבי אומר לי שלכך הקדים יעקב ליצחק ויצחק לאברהם, לפי שהקב"ה ברך לאברהם ככוכבים, שכן כתוב וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך, וליצחק בחול, וליעקב בעפר, וכן כתוב והיה זרעך כעפר הארץ וכן כתבו ז"ל, והנה הכי קאמר קרא כשיראה הקב"ה את ישראל שירדו למטה עד עפר וזכור את בריתי עם יעקב שהוא רצה שיהיו בניו דיש לכל כעפר הזה תחילה, ומשם למעלה יעלו למדרגת החול ברכת יצחק, אשר החול סובב הם האומות וחק עולם לא יעברנו להציף ולעלות עליהם, ואח"כ יעלו לברכת אברהם להיות ככוכבים לעולם ועד, אבל לא יעלו תחלה לכוכבים כדי לירד אחריו למדרגה התחתונה, כעשו שכתוב בו ואם בין כוכבים שים קנך וכו' ולכן יזכור תחילה ברית יעקב אשר אז שם יהיה מדרגתם בשפלות העפר, לעלות משם לכוכבים, וכן כתבו ז"ל כי שחה לעפר נפשנו דבקה לארץ בטננו וכו', הוא אשר רצינו לומר בפסוק שלפניך באמרו שיקרא בהם שמי ושם אבותי, שמי תחילה להיות תחלה דיש כעפר כדי שישונו מדרגם הרעה ואז יוכלו לעלות למדרגת החול והכוכבים כפי תאוותם בשם אבותי, ושמה גרים יעקב לשון עקב, יצחק שוחק ושמה אברהם אב ורם ע"כ, ועיין פירוש שאר הפסוק בדרוש.



[פ' שמות]. ויאמר בי ה' שלח נא ביד תשלח וכו' הקשו קדמאי אמאי המתין משה עד כאן לשמוע מפי ה' כל דבריו ולבסוף כששמע הכל אמר לו שלח נא וכו' לא נכון לעשות כן, והיה

נראה לפי פשוטו שלא רצה משה להשיב להדיא ובתחילה למקום אינני רוצה ללכת בשליחותיך, כי אינו ראוי להשיב ככה לבורא עולם, והיה רוצה כ"י [כביכול] למצוא עלה בדברי השליחות כדי להפטר משליחות זה, כי לא היה חושב עצמו כדאי, וכיון שאמר כל אמתלאותיו ולא הועילו לו, כי כולם תרצם המקום, אמר אח"כ אינני רוצה לילך ושלח נא וכו'.

אבל נוכל להעמיק עוד מעט ולומר כי מתחלה משה שאל ואמר הנה אנכי בא אל בני ישראל וכו' ואמרו לי מה שמו, רוצי' לומר במה מדה מתנהג עמנו אם בדין או ברחמים, כי שמו כפי מעשיו נקרא, ואז ענהו ה' לאמר אהיה אשר אהיה, שזהו שם כתר עליון ששם רחמים פשוטים בלי שום צד דין כלל, ואחרי כן חזר ואמר ויאמר עוד אלקי' אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלקי אבותיכם שלחני וכו' שמורה דין ורחמים יחד, ואמר לו שיאסוף לוקני ישראל שהם יודעים סוד ועומק הענין, ויאמר להם בשם ה' אלקי אבותיהם כלול דין ורחמים כדאמרן, ויאמר עוד אליהם פקד פקדתי אתכם ואת מעשיכם, וגם ראיתי את העשוי לכם בעבודה קשה במצרים, ואמר אח"כ כיון שאין לכם זכות מצאתי להעלות אתכם משם מסכת עני מצרים, כי אם אינכם כדאים לגאולה מצד עצמכם כדאים אתם מסכת עני מצרים המשעבדים בכם, ושקל האל מעשיכם ומעשיהם ומצד יגמול עמכם טובה, ועוד יש גורם אחר כי צריכים אתם ללכת אל ארץ טובה ורחבה וארץ זבת חלב ודבש הוא מקום הכנעני והחתי וכו' וברשעת הגוים ההם שאינם כדאים לעמוד שם עוד הקב"ה יעלכם מכאן ויגרש אותם מפניכם.



[פ' בא] תמט) תנא בברייתא ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה (שמות יב יב) אני ולא המלאך, והכיתי כל בכור בארץ מצרים אני ולא השרף, ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים אני ולא השליח, אני ה' אני הוא ולא אחר.

וקשה מאי האי המלאך בה' הידיעה [כן הגירסה בעוד כמה מספר הקדמונים], וכן כולם, ותו קשה שמכאן שהי"ת הוא המכה בכורי מצרים, וקרא בהדיא כתיב ולא יתן המשחית לבוא אל בתיכם מכלל דאיכא משחית.

ולכן נראה דביאת קב"ה למצרים בכבודו לא היה אלא בשביל הצלת ישראל, שלא היה בהם זכות אלא השתי מצות שנתנו לה' [ם] בלילה ההוא, והקב"ה לא רצה ליתן רשות למשחית לחבל במצרים מפני היראה שמא לא יבחין בין טוב לרע, ולכן בא הוא בכבודו, והמשחית עומד בשמאלו לאמר זה תכה וזה לא תכה כדי שלא יכה בישראל, וא"ת הוה ליה לשלח מלאך שליח מסטר[א] דקדושה ויעמוד עליו לאמר השמר אל תפן אל אלו, על זה רמזו באמרו כמרמזו וקורא לאמר אני אני אלך ולא המלאך, דמי אשלה אם אשלח המלאך הידוע במקום אחר ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל ללוחם, והוא היה מליץ טוב ומלמד יושר על ישראל, ההוא הוא עצמו כשראה את ישראל עומדים בים ופסלו של מיכה עמהם נהפך להם לאויב והוא רצה להלחם בם, אלמלא הקב"ה חמל עליהם כבר נטבעו בים.

פוק חוה במדרש ילקוט פ' בשלח (רלג) וקרא מאמר לחז"ל וזה לשונו: שאל ר' נתן את רשב"י בכל מקום כתיב מלאך ה' וכאן מלאך האלקים וכו' מלמד שהיו ישראל נתונים בדין באותה שעה אם להנצל ואם לאבד עם מצרים, ועוד שם כתוב ויסע מלאך האלקים ההלך לפני מחנה ישראל וכו' אותה שעה מדת הדין שהיה מתוחה על ישראל, הפכה הקב"ה על

מצרים, וא"כ אני אלך ולא המלאך הידוע להנהיגם למה שלא יתהפך להם לאויב בראות מעשיהם, וא"ת אשלח לפניו מיכאל שר ישראל והוא תמיד מלמד עליהם זכות, ע"ז אמר אני ולא השרף שמיכאל נקרא שרף מכונה א' קדוש, וגם את זה לא אשלח למה, שכן תמצא במדרש ילקוט פ' הנו"ז וז"ל: ד"א ויושע ה' ביום ההוא את ישראל וכו', וכי ביד מצרים היו, אלא בשעה שיצאו ישראל ממצרים פתח עוז"א שר של מצרים לפני הקב"ה וא' רבש"ע אומה זו שאתה מוציא ממצרים יש לי עליה דין, יבוא מיכאל שר שלהם וידון לפניך עמי, באותה שעה א' הקב"ה למיכאל בוא ודון עמו, פתח עוזא שר של מצרים ואמ' לפניו רבש"ע אתה גזרת על אומה זו שיהיו משועבדים תחת ידי אומה שלי ת' שנה שנאמ' ועבדו וכו', ועדיין לא עבדו בהם אלא פ"ו משנולדה מרים, ועדיין לא הגיע זמנם לצאת, תן לי רשות ואחזירם תחת ידי אומה שלי עד ת' שנה, כשם שאתה קיים כך שבוע' [תך] קיימת, באותה שעה אמ' הקב"ה למיכאל לחזור לו תשובה, מיד שתק מיכאל, באותה שעה השיב הקב"ה לעוזאל יש לי ללמד זכות על בני וכו' לכך כתיב ויושע ה', א"כ אני ודאי אני אלך ולא השרף הידוע, שמא ישמע מענה נגד בני ישתוק, ועוד אמר אני ולא השליח, לפי שהיה לה למה"ד רבש"ע שלח ביד משה שלוחך נאמן ביתך אוהב ישראל תן כחך על ימינו גילה אליו סוד הענין והוא יעשה ולא תחלל כבודך ללכת אתה במקום.



תמה) יתרו. ז' שמות נקרא יתר כשהיה גוי, וכשנתגייר הוסיפו לו אות וי"ו עכ"ל. ולהבינו נבין תחילה מאמר הזהר, זהר בראשית (ח"א לו:), וישם ה' לקין את אות וי"ו מסר לו ע"כ, ואף שמילין אילין סתימין אינון, עכ"ז לא נסגרו שערי הדרוש לדרוש בהם ולקבל שכר, ונוכל להבינו בהקדים מה שקריתי בתלמידי האר"י ז"ל (שעה"ג הקדמה לו) על פסוק כי שבעתים "יקם" קין ר"ת יתרו קין מצרי, ואיכא מ"ד יתרו קרח מצרי, וכן אמרו משה מ'שה ש'ת ה'בל, והנה משה ויתרו נתקנו יחד בתת לו בתו צפורה ויתרו גמר תיקונו בעת שנתגייר, וכן אמרו קין הרג הבל הבל הרג קין היינו משה הרג המצרי.

ומעתה הבן מאמרנו ויטב לך, כי קין כשידע שנגזר עליו גזרת מות עשה תפלה להווה ולהבא, וה"ק הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה, ואמות, ומפניך אסתר לעולם הבא, ובעת שובי לעולם והיה כל מוצאי יהרגני, כי משה הרג מצרי, וכן אהרג לעולם ולא אֶתְקַן עוד, ואז שם ה' לקין אות, אות וי"ו מסר לו, דהיינו מאמר שאמרנו שכשנתגייר יתרו הוסיפו לו אות וי"ו, דמעיקרא נקרא יתר וכשנתגייר נקרא יתרו, וזה רמז לו המקום כשיוסיפו לך אות וי"ו ותתגייר אז תתקן לגמרי, ולא עוד יהרגוך, כי אדרבה משה יקררך משה יכבדך.

והסכת נא ושמע מאמר לחז"ל בפרשה זו (שמו"ד כו ב) וז"ל: (ירמיה כג כג) האלקי מקרוב אני נאום ה' ולא אלקי מרחוק, אני הוא שאמרתי והיה עולם שנא' (תהלים ג א) אל אלקי ה' דבר ויקרא ארץ, אני הוא שאני מקרב, אני הוא שאני מרחק, שנא' האלקי מקרוב, אני הוא שקרבתי את יתרו ולא רחקתיו, אדם זה שבא אצלך לש"ש הוא בא אף אתה קרבתו ואל תרחיקהו בגירות [ע"כ]. והנך רואה שפת יתר במאמר הזה באמרו אדם זה שהוא בא אצלך לשם שמים הוא בא קרבתו ואל תרחיקהו, ותו מהיכא תיתי שירחיקהו והוא חותנו, ותו מאי לשם שמים הוא בא דמהיכא תיתי שמי שבא להתגייר לא יבוא לש"ש, והיותר קשה מלת שמים דהל"ל לשמי הוא בא.

ונתן טעם תחלה למה מסר לו הקב"ה לקין אות וי"ו, והוסיפו ליתרו אות וי"ו, אלא צריך אתה לדעת כי מי שהורג את הנפש אמרו ז"ל שהוא כאלו ממעט את הדמות וצלם אלקים, דהיינו שפוגם באות וי"ו שבשם הנקרא אדם, ולכן כשהרג קין להבל אחיו מסר לו הקב"ה אות וי"ו, שבשם שיתקן אשר עות, וכיון שמת במצרי ונתקן ביתרו הוסיפו לו אות וי"ו לרמוז תיקונו, ולכן בא למדבר שמם וחרב ללמוד דהוא תיקון שלו אות וי"ו תורה שבבית, ומשה שהוא הבל היה מתיירא יתרו ממנו שכיון שפעם אחרת נמסר בידו המצרי, בהיותו המצרי שהרגו משה, עתה היה מתיירא שיהרגהו ולא יקרבהו, לכן אמר לו הקב"ה אדם זה שהוא בא אצלך לשם שמים הוא בא, כלו' לתקן שם שמים, דהיינו אות וי"ו כנודע ליודעי חן, ולכן אין לך שאת בר פלוגתיה עוד לרחקו אלא לקרבו כיון שתקן אשר עות, ויש לך ללמוד ממני כי אלקי מקרוב אני ולא אלקי מרחוק שאני הוא המקרב רחוקים כשיתקנו דרכיהם, וכן אתה כמוני עשה.

או אפשר להבין הוספת אות וי"ו ליתרו במה שכתב בעל חצבה עמודיה שבעה על מאמר הנז' שכתב הזהר אות וי"ו מסר לו, ועיין שם דרוש חריף, והעולה מתוך דבריו כי קין היה מתיירא ממה שנשנית במסכת מכות (יא:) מצוה ביד גואל הדם ורשות ביד כל אדם (להרוג הרוצח) דר"ע, רי"א רשות ביד גואל הדם ושאר כל אדם אינו נענש עליו, ואמרינן עלה בגמ' טעמא דר"י משום דכתיב ורצח גואל הדם ולא כתיב ירצח גואל הדם, דהוא משמע מצוה אלא ורצח שהוא רשות, לכן פי' דקין ה"ק להקב"ה הן גרשת אותי היום מעל פני האדמה, היא א"י מקום דירתו של אבא והוא אינו יכול עוד לקום עלי כגואל הדם להרגני, אלא שאני מתיירא שמא רשות ביד כל אדם והיה כל מוצאי יהרגני, ואז הקב"ה נתן לקין אות וי"ו לרמוז לו"ו של ורצח, שהרשות דוקא לגואל הדם, ובזה בלתי הכות אותו כל מוצאו.

ובזה אני אומר שהוסיף ה' ליתרו אות וי"ו כשנתגייר, לרמוז דאינו מצוה לגואל הדם אלא רשות, ובזה יובטח דמשה כיון ולא מצוה קא עביד לא יהרגנו, דאי (לא) מצוה קא עביד למוד הוא אותו השבט שאומר לאביו ולאמו לא ראיתיו ודוק כי חריף הוא.



## רבי ישמעאל הכהן זל"ה

נולד בשנת תפ"ד לאביו הג"מ רבי אברהם יצחק הכהן זל"ה. בשנת תקמ"ב נתעטר בכתר הרבנות דק"ק מודונא, ושם נודע לאחד מגדולי הדור המפורסמים, פוסק ומכריע בעניני הלכה אשר פסקיו נתקבלו בתפוצות ישראל, ועוד בחייו זכה להוציא לאור את ספרו המפורסם שו"ת "זרע אמת" (ליוורנו תקמ"ו) חלק א' הכולל שו"ת בעניני או"ח וחיידושים על מסכתות הש"ס, וחלק ב' על יו"ד וטריפות (שם תקנ"ו), וחלק ג' יצא לאור אחר פטירתו ע"י תלמידו (ריגיי תקע"ה). כן הוציא לאור עוד בחייו (ליוורנו תק"ן) פי' על הגדה של פסח "שבת פסח", ובשנת תקצ"ב נדפס שם ספרו הכולל מדברי תורתו ודרשותיו בשם "שפת אמת".

הגרחיד"א זל"ה מזכירו לשבח בספרו "מעגל טוב" כשעבר שם בשנת תקל"ז ונתפלפל בהלכה, ובספרו "חיים שאל" (ליוורנו תקנ"ב-ה) חלק א' סימן י' וי"א הדפיס את המשא ומתן של הלכה שהיה ביניהם, ומתארו בזה"ל: "הרב המאור הגדול כמוהר"ר ישמעאל הכהן נר"ו... לדידי חזי לי האי פסקא דדינא חתום בחותמו של כהן גדול וצניף מלוכה דמחדדן שמעתתיה, המעתיק הרים ומחזירן למכתשת... ומסיים "החותם באהבה, נאמן בברית אהבת מעלת הרב הפוסק נר"ו, הוא אור רב נהוראי"... גם בספרו "מחזיק ברכה" (ליוורנו תקמ"ה) או"ח סי' שי"ד מזכירו וכותב "...ועתה החלו עולים על מזבח הדפוס שו"ת זרע אמת להרב אישי כהן גדול כמהרי"ך נר"ו ושם ראיתי שכיונתי לדעת עליון... ה' יזכרו לטובה..." (בגנזי ביהמ"ל ג.י. נמצא חליפות מכתבים ביניהם בהלכה משנת תקנ"ד, והגרחיד"א זל"ה כותב אליו בזה"ל: "... שמעתתיה מתבדרן בעלמא, נודע בשערים שמו, היינו תנא קמא, מעלת נ"י ע"ה, הרב המופלא, אב בחכמה, עטרת תפארת כמוהר"ר ישמעאל הכהן נר"ו ויחי עוד לנצח על האדמה כי"ר...").

בספר תולדות בני ישראל באיטליה (אשכנזי) כותב עליו "...ואחרון חביב הכהן הגדול מופת הגדול כמוהר"ר ר' ישמעאל הכהן המחבר שו"ת "זרע אמת" עוקר הרים וטוחנן ולתורתו ובקיאותו חכמים ייחלו מבית ומחוץ כאשר ישאל איש בדבר אלקים".

פעל רבות למען עניי ארץ ישראל וסייע בידי שד"רי ארץ ישראל שבאו לרוב לאיטליה - (ראה "זרע אמת" חלק א' סי' צ"ז וח"ג סי' קל"ו). ראה גם בגליון מז עמ' קמ בארוכה איך שעמד בתוקף על חומת משמר החינוך נגד המשכילים שהחלו לפרוץ פרץ בימיו.

בשנת תקס"ו כשכבר היה לעת זקנה ערך תשובות בכתב לשאלותיו של הקיסר נפוליון מצרפת בעניני דת ויחס עם ישראל אל העמים, ושלחם לפריס, תשובות אלו הערוכות בחכמה ודעת ובטוב טעם נמצאים בכת"י בביהמ"ל שכטר ג.י.

זכה לזקנה מופלגת ונלב"ע י' סיון תקע"א. לא זכה להפקד בזש"ק ולכן הוציא לאור את ספרו וקראו בשמו "זרע אמת" כמוכא בהקדמתו "...הן אני נשארתי לבדי... לא זכיתי ליבנות... על כן אמרתי... יהיו שפתותי דובבות בקבר מפי עוללים ויונקים... ויהיו לי לישועה יותר מבנים...".

באוצרו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 159 נמצאים ג' תשובות בכי"ק, בגליון ק"ה הדפסנו תשובה בענין ירושת סבלונות, ולהלן אנו מדפיסים תשובה נוספת על ב' שאלות שנשאל האחת בענין נשא אשה שניה בלא עדים, והשניה בענין נשיאת כפים במקום שנמצאים שם נכרים, יצויין כי חלק התשובה בענין נשיאת כפים נדפסה ב"זרע אמת ח"ג" סי' יב, בשינויים זעירים, שם מצויין כי התשובה נשלחה למגטובה, כאן הצגנו את השינוי בהנדפס בסוגרים מרובעות עם כוכבית [\*].

[illegible]



## בענין נשא אשה שניה בלא עדים ובענין נשיאת כפים במקום שנמצאים שם נכרים

[למנומבה\*]

ב"ה

### שאלה

ראובן בן לוי זה עשרים שנה בקרוב נשא שרה בת אשר לו לאשה והוליד ממנה בנים ובנות, והנה זה ימים יצא עליו קול שלקח אשה אחרת ויש לשאול כי להיות הוא נטען על הדבר ישאנה ויקדשנה בהיתר דלמאי נחוש לה אם לחרם דר"ג לנושא על אשתו בארוסה לא החרים כאשר כתב מרן בטאה"ע סי' א', הנה כי כן הוציא מחשבתו אל הפועל וקדשה בינו לבניה בלא עדים, וכאן הבן השואל מה נעשה בדיננו דאף דלא מטינן בה מטעם חרם דר"ג (אף כי בק"ק [אשכנזים] מקום אשר ראובן גר שם נתפשטה תקנתו) דבארוסה לא החרים וא"כ קדשה בהיתר עדיין צריכים אנו לראות אם קדושין תופסים בה יען נתנה לה שלא בפני עדים ודינא יתיב בטא"ה סי' מ"ג המקדש שלא בעדים אפילו בעד א' אינם קדושין ואפילו שניהם מודים בדבר, וגדולה מזו דאף דאם היו עדים בדבר מימי קדם קדמתה יושבי ק"ק ההוא הסכימו [רבנים] שלא לקדש שום אשה אם לא במעמד רב הקק"י ואם לא כן הקדושין ההם ישאם רוח יקחם הבל וכאפס ותהו יחשבו וזה מעט מזער לא כביר בני הקק"י ההוא קיימא מחדש מה שכבר קבלו עליהם לענין זה, הנה כי כן אחת שאלתי מה דינה של דינה אף כי היא אומרת כי אינה רוצה להפטר עצמה אם כח בידה לומר זה יען אפקעיהו רבנן לקדושה מטעם דליכא עדים ומכח התקנה כדכתיבנא, או אם יש לנו כח לכוף ראובן לפוטרה בנז (יען הראשונה דנתקדשה כדת משה וישראל טוענת בחזקה דאינה רוצה להתגרש כי לא מצא בה ערות דבר) או אם משנה שאינה צריכה היא לתת לה גט בהיות כי הקדושין האלו כאלו לא היו מעולם והנה הנם כחרם הנשבר.

זאת ועוד אחרת נשאל ממעכ"ת כדת מה לעשות אם יארע שיבואו צרפתים לראות את בית אלקינו ויעכבו שם בשעת ברכת כהנים, ומפני היראה והכבוד אי אפשר להוציאם החוצה אם יש לנו להניח שהכהנים יעלו על הדוכן לברך את ישראל יען בחפשי בפוסקים ראשונים ואחרונים אין גם א' שנותן רמז וחש ליה להא מילתא, או אי אמרינן שב ואל תעשה עדיף יען עפ"י האמור בר"מ ובזוהר פ' נשא נראה דבההיא שעתא דכהני פרסי ידיהו לברכא ית עמא שכינתא שריא וכו' ומתגלים אז אורות עליונים מי חיישינן שבהיות שם איש זר אשר לא מורע ישראל הוא יעכב השפעת הברכות ואעפ"י שאין ראייה לדבר זכר לדבר מההיא עובדא המוזכר בזוהר פ' משפטים ע"פ יראה כל זכורך כאשר לא יעלם מעוצם בקיאותו.

יחונני מעכ"ת בתשובתו הרממה לחוות לי דעתו הרחבה בשתים אלו שאלתי ממנו כי ללמוד אני צריך להלכה ולמעשה ושיכומ"ה.

### תשובה

מאי דבעי כ"ת בראובן נשוי שהו"ל אהבה עזה עם דינה פנויה ונמצאת מעוברת וכל העם מרגנים אחריו לומר שממנו נתעברה והוא עמד וקדשה בלא עדים רק בינו לבניה, וצידד לומר

דאע"ג דאין בזה חרם רגמ"ה דבארוסה לא תיקן כמ"ש באה"ע סי' א' מ"מ כיון דלא קידשה רק בינו לבניה אם נאמר דאין לחוש לקידושה [שקדשה] בלא עדים [בינו לבניה] כמ"ש באה"ע סי' מ"ג, ואי משום דיש באותו ק"ק תקנה שלא לקדש אשה כ"א במעמד הרב של הקק"י עכ"ד, הנה בתחלה אומר דאפי' אם היה מקדשה בפני עדים היה הדין נותן לכוף אותו בחרמות ונידויים לגרשה דאפי' אם נשאה הדין כן כמ"ש הרמ"א שם בסי' א' בהגה ס"ס יו"ד ע"ש בחלקת מחוקק ס"ק י"ח ובבית שמואל ס"ק כ"ד וכ"ש זה שלא נשאה רק קדשה דודאי גרע טפי מנשאה כדאשכחן בכמה מילי דאמרינן אם כנס לא יוציא.

ואין זה ענין עם מ"ש הש"ע בשם בסי' א' ס"י הנ"ל דביבמה לא החרים וכן בארוסה והוסיף ע"ז הרמ"א אם אינו רוצה לכנוס אלא לפטור דהתם מיירי במי שקידש אשה וקודם שתנשא לו רוצה לישא אשה אחרת דבזה הוא דאינו אסור לישא אשה אחרת, משום דלא תיקן רגמ"ה אלא בנושא אשה על אשתו נשואה, וכמבואר בתשו' מהריק"ו סי' ק"א שממנו נובע דין זה ע"ש, ומה שהוסיף הרמ"א אם אינו רוצה וכו' כתב כן לתת מעם על חילוק בין נשואה לארוסה ועכ"א דכיון שאינו רוצה לעשות נישואין עם הראשונה אלא לפטרה בגט מאחר שעדיין לא נשא הראשונה לא תלי עליו חרם רגמ"ה, אלא שדבריו באו שלא בדיקדוק דטפי הו"ל לומר בפירוש דלא תיקן רגמ"ה אלא בנושא אשה על אשתו נשואה דבדבריו נתן קצת מקום למעות דמשמע דהדבר תלוי ברצונו וליתא דאם נשא אשה אחרת אף דלא עבר אתקנת רגמ"ה מ"מ ודאי כופין אותו לגרש הראשונה.

והנלע"ד ביישוב דבריו ז"ל הוא דכלפי מ"ש הש"ע וז"ל דביבמה לא החרים וכן בארוסה דיש מקום למעות לומר דדין ארוסה שוה ליבמה וכשם שביבמה יכול לקיים את שתיהן ה"נ בארוסה יכול לישא אחרת עליה ולקיים שתיהן, ע"כ שינה הרמ"א ופירש דליתא דהאי כדאית ליה והאי כדאית ליה דביבמה יכול לקיים שתיהן משום דבמקום מצוה לא תיקן רגמ"ה וא"כ שתיהן נשאן בהיתר משא"כ בארוסה [דאע"פ] דלא תיקן רגמ"ה בארוסה שלא יוכל לישא אחרת עליה אבל מ"מ א"י לכנוס הארוסה דבשעת נישואין חל עליו תקנת רגמ"ה, וכיוצא בזה נראה שהבין הר"ב בית הלל אלא שהוסיף דוכן בארוסה ר"ל דכמו דביבמה מותר לישא אותה על אשתו ה"נ בארוסה אם אינה רוצה לקבל גט יכול לישא אחרת והארוסה תשב עגונה, וגם השבות יעקב בח"א סי' צ"ב דחק עצמו בדברי הגהה הנ"ל ופי' דכוונתו לומר דדוקא אם אינו רוצה לכנוס [אלא] לפטור מותר לישא אחרת עליה אבל אם דעתו לכנסה אז אמרינן דכל הרוצה לכנוס ככנוסה דמי ומיד חל עליו חרם רגמ"ה אעפ"י שהיא ארוסה, וכעת ראיתי בשו"ת חכם צבי סי' קכ"ד דברי הגהה דכתב כן כדי שלא תמעה שאם יש לו ארוסה יהיה רשאי לישא אחרת אף שדעתו לכנוס ארוסתו לפי שהשניה אינה אסורה כיון שעדיין הראשונה אינה אשתו וגם הראשונה תהא מותרת לכנוס אחר נישואי השניה שהרי בהיתר נתקדשה לו קמל"ן דאסור וזה קרוב לע"ד בכונת הרמ"א והנאני שכיוונתי לדעתו ז"ל.

ומ"מ עכ"פ איך שיהיה כונת הרמ"א לא עלה על דעת שום מפרש לומר דדברי הש"ע וההגה מיירו במי שמקדש אשה אחרת על הנשואה ולומר דכיון דקידשה בהיתר יוכל גם לנשאה [אחר כך] דא"כ ביטלת תקנת רגמ"ה דהרי כל הנשואה הוא מקדש קודם נישואין אלא ודאי צ"ל דחל עליו תקנת רגמ"ה שלא לקדש ואם קידש כופין אותו לגרש כדין נושא אשה על אשתו אלא דהכא ודאי א"צ ליכנס בזה דהרי קידשה בינו לבניה דאינם קידושין כלל דע"כ

לא פליגי הפוסקים באה"ע סי' מ"ב ס"ב אלא במקדש בעד א' אבל לא במקדש בינו לבניה, וגדולה מזו אמרו דאפי' המקדש בפני נשים לכ"ע אין לחוש כמ"ש הר"ב בית שמואל ס"ק ה' אבל אילו היה מקדש בפני עדים ודאי היו קידושיו קידושין אע"פ שיש הסכמה שלא לקדש אלא בפני הרב כמ"ש מהריב"ל בסוף ח"א, ואף אם יש הסכמה שלא יוכלו לקדש בלא הסכמת אביה ונתקדשה שלא בפניו מסיק שם שהאשה מקודשת ודאית ע"ש אף אם יש הסכמה בחרם שלא יקדשו כ"א במעמד פלוני בזה נחלקו גדולי האחרונים דמהרש"ך בח"ג סי' א' ס"ל דאע"ג שהעדים שקידש בפניהם עברו על החרם אין טעם לפסלם לפי שלא נפסלו אלא אחר עדות הקידושין, אך רשד"ם חלק אה"ע סי' כ"א פסק דהקידושין בטלים לפי שנפסלו העדים הואיל ועברו על החרם, וכ"נ דעת מהראנ"ח ח"א סי' ס"ח, אבל אם לא הטילו חרם על העדים רק על המקדש בזה הקידושין קיימים כמ"ש מהרח"ש חאה"ע סי' מ"ב ע"ש ברף קע"ח ודי בזה לשאלה הא'.

ועל שאלתו השניה אם ימצאו נכרים בבה"כ בזמן ברכת כהנים וא"א להוציאם מפני היראה והכבוד אם נאמר שטוב שלא יברכו הכהנים ב"כ יפה צידד כת"ר דשב וא"ת עדיף, דמלבד מ"ש כת"ר מזהר פ' נשא דבההוא שעתא דאיתגלי סתימא עתיקא דעתיקין וכו' וגם בזהר בפ' משפטים דף קכ"ד ע"פ יראה כל זכורך דבשמחתו לא יתערב זר, בר מן דין הוי דומיא דמ"ש דאין מראין ס"ת לגוי ואיכא ג"כ חילול השם דישחקו עלינו וישיחו בנו בחוכא ואיטלולא, ואין לומר דאין לכהנים בשביל זה לעבור על עשה דכה תברכו דהא אינם עוברים אלא כשקראו אותם לעלות לדוכן ולא יעלו כמ"ש בא"ח בסי' קכ"ח ס"ב [ע"ש בב"י ובפר"ח\*], ואיברא דס"ס אמרינן בפ' התכלת גבי ציצית מלאכא אשכחיה וכו' א"ל ענשיתו אעשה א"ל בעידן ריתחא ענשינן ע"ש, הרי דאע"פ שאינו חייב בציצית אלא כשיש עליו בגד בד' כנפות אפ"ה בעידן ריתחא ענשי [בביטול מ"ע\*], אבל מ"מ בנדר"ד דיש סיבה מונעת לא דמי למאן דעביד מצדקי למפטר נפשיה מהעשה, וגדולה מזו מצינו דמטעם זה [שהכהנים אינם עוברים אלא כשא"ל לעלות\*] מבטלים ב"כ בעילה כל דהו כמ"ש המרדכי ושל"ה הביאם הרב"י בא"ח ס"ס קכ"ח דכהן פנוי אינו נושא כפיו משום דהשרוי בלא אשה שרוי בלא שמחה וכו', וכתב ע"ז מרן שם בב"י דאע"ג דקשה לפטרו מג' עשה בטעם שאינו בתלמוד מ"מ הרוצה לסמוך עליהם אין בנו כח למחות [בידו\*] והוא שלא יהיה בבה"כ בשעה שהש"ץ קורא כהנים ע"ש, וכיוצא בזה כתב האגור משם מהרי"ל הביאו מרן ב"י בא"ח ס"ס קכ"ח דה"ט דאין נ"כ בכל יום או משום דהמנהג הוא לטבול קודם נ"כ וקשה להם לטבול [בכל יום\*] או משום [חשש\*] ביטול מלאכה לפי שכשהכהן אינו נקרא אינו עובר, ואע"פ שהרב"י כתב ע"ז דאינו מספיק דאע"ג דכל שאינו נקרא אינו עובר מ"מ מוטב להם שיקיימו ג' עשה ולא ימכלו כיון שאינו אלא מנהג לטבול ע"ש, הרי הרמ"א שם בד"מ אות י"ט קיים המנהג [מהטעם של ביטול מלאכה\*] והוסיף ג"כ דנוהגים באשכנז דאינם נ"כ כ"א ב"ט ששרויים בשמחה וכ"פ שם בסי' קכ"ח סמ"ג בהגה ע"ש, ואע"ג דרוב קהילות איטליא נוהגים לברך בשבת מ"מ בחול אינם נ"כ בשום קהל וצ"ל דהיינו מטעם שהם טרודים במחיתת כמ"ש הד"מ הנ"ל ע"ד, [וגם מרן ז"ל לא מצינו שפסק בש"ע בפירוש שיברכו נ"כ בכל יום] וא"כ ה"נ בנ"ד יש לסמוך שלא לברך ב"כ כשיש גוים בבה"כ [מחמת\*] [מ]הטעמים הנ"ל כיון דאינם עוברים אעשה אא"כ נקראו לעלות לדוכן כנ"ל.

ובחפשי באמתחות הפוסקים מצאתי און לי בדברי הר"ב מטה משה סי' קצ"ט שכתב ע"ד האגור והב"י הנ"ל וז"ל ולי קשה על הטעם הב' שכתב משום ביטול מלאכה דתינח בחול בשבת מאי איכא למימר ואפשר דבשבת נמי טרודים בהרהורים במחיותם [וביטול מלאכתן\*] וכו', אבל ב"ט שרויים בשמחה (והיינו בדברי הר"מ הנ"ל) ויש שכתב מפני הגוים כי יש מקומות דאין מניחין שום גוי בעת הדוכן עכ"ד, הרי דגם זה הטעם הוא כדאי שלא לברך ב"כ ועכ"ל דה"ט משום דכ"כ שלא נקראו אינם עוברים אעשה דכה תברכו דאע"ג דמ"מ אינו נכון לעשות מצדקי לפטור עצמו מן המצוה דבעידן ריתחא ענשי כמ"ש בפ' התכלת הנ"ל דאע"ג דלא עבדי איסורא מ"מ הוי בגדר אינם עושים רצונו של מקום (כמ"ש הרב הגדול בעל פרשת דרכים בדרך ה' דף מ"ח ע"ג ע"ש דפח"ח) עכ"ז כל כמה דיש איזה טעם כל דהו אינו עוד בגדר אינם עושים רש"מ כיון דאינו עושה כן למיעבד מצדקי לפטור עצמו מן המצוה ודוק.

זהו הנלע"ד הק' ישמעאל כהן ס"ט החותם באהבה פה מודונא א"ך טוב למב"י התקנ"ז



## רבי יוסף הלוי פולאקו זלה"ה

הגאון 'החכם השלם והכולל' (ראש דוד פר' כי תצא), 'דחיל חטאין', (ברכ"י יור"ד סי' שעב) רבי יוסף הלוי פולאקו ז"ל, רעהו אשר כלכבו לרב רבנן הרב חיד"א ז"ל היה. 'אהוב ונחמד' (שו"ת חיים שאל ח"ב סי' לח). וכמה נצטער אותו צדיק בחודש אייר שנת ה'תקל"ה בהיותו תפוש בגפו בהסגר בואכה מתא ליוורנו יע"א, בבא אליו השמועה הלא טובה בפטירת איש סודו 'דחביב עלי כגופאי' (ברכ"י חו"מ סי' כב): 'בעוה"ר באה שמועה רעה מפטירת הר"י פולאקו זלה"ה דבק מאח אשר בידו היו לו כמה ספרים ושטרותי ועניני, ויהי הצער לסגור ליבי. תנצב"ה, חל"ש' (מעגל טוב השלם עמ' 66).

לע"ע לא מצינו פרטים רבים אודותיו, ואמנם מצינו חכם בשם ר' יוסף ב"ר שמעון פולאקו חתום על גבית עדות (שו"ת שמש צדקה חו"מ סי' ז, שו"ת דברי יוסף סי' כט), ומהנראה כי אין זה ר' יוסף פולאקו החתום עם פרנסי ק"ק וירונה בחודש אב שנת ה'תפ"ח (היחסים שבין יהודי יון ליהודי איטליה עמ' שיג). משפחת פולאקו נודעה בירושלים אף בתקופה מאוחרת, ומשפחת אלישר המעטירה, בהם גאון ישראל הראש"ל רבי יעקב שאול אלישר ז"ל בעל ה'ישא ברכה', נמנתה על חוטר מגזע רם זה. (ראה בס' ר' יעקב אלישר עמ' יא, ס' משפחת אלישר בחוככי ירושלים עמ' מו בהערה. לתולדות החינוך בישראל ד עמ' לג, אנצ"י לתולדות חכמי א"י ח"א עמ' שצה).

בין בתרי רובי כתיבותיו שיקע רבינו הרב חיד"א ז"ל מתורת רעהו הטוב, ובכך קבע לו שם ושארית באהלה של תורה.

לפנינו נדפסו ליקוטי בתר ליקוטי מתורתו, כשהם עטורים בהערות וצינונים סביב, מאת הרב דוד אברהם שליט"א, ראש ישיבת 'בנין אב', עיה"ק ירושלים תובכ"א.

## ליקוט חידושים

### בביאור תיבת 'יחדו'

"והרב מהר"א צמח ז"ל הביאו הרב עץ החיים<sup>1</sup> רמז דלכך כתיב<sup>2</sup> לא תחרוש בשור ובחמור 'יחדו' חסר יו"ד, לרמוז דין זה של שור פסולי המוקדשין<sup>3</sup> שאסור לחרוש בו לבדו, שהוא כבהמה טמאה עם טהורה.<sup>4</sup> וזה שאמר 'לא תחרוש בשור ובחמור יחדו'<sup>5</sup>, כלומר שבגוף אחד נתאחדו יחד שור וחמור. עד כאן דבריהם.

ונהירנא שערער על זה החכם השלם והכולל כמוה"ר יוסף הלוי פולאקו זלה"ה, דכל תיבת 'יחדו' דכתיב באורייתא הוא חסר יו"ד, ואפי' בנביאים רוב 'יחדו' הם חסרים<sup>6</sup>, ואיך יצדק לרמוז דין זה כתיב 'יחדו' שהוא חסר, כיון דכל 'יחדו' דאורייתא חסרים. אלו דבריו ז"ל.

1 מהר"ח אבולעפייא ז"ל, ס' עץ החיים פר' כי תצא.

2 דברים כב, י.

3 ובנותן טעם להביא בכאן הארת המשך חכמה (דברים יב, טו), דגבי פסולי המוקדשין כתיב (שם) רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת וכי' הטמא והטהור יאכלנו וגו', ולא כתיב 'יחדו', דכתיב גבי חולין (שם כב) הטמא והטהור יחדו יאכלנו, וגבי בכור בעל מום (שם טו, כב) בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדו יאכלנו וכאיל, ע"ש.

4 וכמש"כ הרמב"ם (פ"ט מהל' כלאים הל' יא, ולא כבנדפס בטעות בעץ החיים שם): בהמת פסולי המוקדשין אע"פ שהיא גוף אחד, עשאה הכתוב כשני גופין, מפני שהיתה קודש ונעשית קדוש וכחול מעורבין זה בזה, ונמצאת בהמה זו כבהמה טמאה עם הטהורה המעורבין כאחד.

5 חסר - עץ החיים.

6 וכ"ה במסורה (ירמיה מו, יב): כל 'יחדו' בתנ"ך חסר יו"ד לבד ג"פ בירמיה.

ונראה דרעת הרבנים שני המאורות הגדולים ז"ל דבכל מקום דכתיב 'יחדו' חסר צריך מעם<sup>7</sup>, ויש בכל מקום מעם, והכא הרב מהר"א צמח ז"ל יש בו בנותן מעם שרמו דין זה, וכן הרב מהר"א שם טעמא מעים ל'יחדיו' לשעטנו, עיין שם. ואי בעית אימא היינו דאמור רבנן בעלמא<sup>8</sup> כל היכא דאיכא למידרש דרשינן<sup>9</sup>.

(ראש דוד פר' כי תצא)

### בדין לאו שאין בו מעשה

"כתב הכלבו דף קל (הל' אבל<sup>10</sup>) כהן שנכנס בבית הקברות או באהל המת בשגגה וכו', ואם שהה כדי השתחואה לוקה. והביאו מרן בב"י (יור"ד סי' שעא<sup>11</sup>). [וכתב] עליו ונ"ל דהאי 'לוקה' לאו מדאורייתא, דהא לאו שאין בו מעשה הוא.

וזה שנים שמעתי מהחכם השלם והכולל ורחיל חטאין חיבת עין כמהר"ר יוסף הלוי פולאקין זלה"ה, שהקשה על דברי מרן<sup>12</sup>, ממה שכתב הוא עצמו<sup>13</sup> בכס"מ פ"י דכלאים דין ל, דמאחר שהיה בידו לתקן להסיר האיסור מעליו בכל פעם שמתרים בו, חשיב כלובש ועושה מעשה<sup>14</sup>. וכ"כ הריטב"א (מכות כא, ב) משם התוס'. עכ"ל. והכא נמי כיון שאמרו לו ושהה והיה בידו לצאת חשיב כעושה מעשה. אלו דבריו זלה"ה.<sup>15</sup>

7 ובמדרש חסרות ויתרות (פר' ויחי): כל 'חמור' שבתורה מלא וא"ו חוץ מארבעה וכו', לא תחרוש בשור 'ובחמר' יחדו.

8 פסחים כד, ב.

9 וע"ש בראש דוד מש"כ לבאר עוד בזה. וציין עוד לזה בהגהותיו ברית עולם (סי' רמז). וראה עוד כיו"ב בס' תוספות השלם (שמות כו, כד) ובס' היכל הברכה (קומאנא, שמות יט, ח) ובמועד דוד (מאמר הדגלים עמ' ערב). וראה עוד במקרא סופרים (רפ"ז).

10 סי' קיד ח"ז עמ' סה.

11 ומה שנדפס בלח"מ (פ"ג מהל' אבל הל' ד) כן בשם הב"י (חור"מ סי' שפה), הוא ט"ס, וצ"ל כלפנינו.

12 וכן הקשו הגאון מהר"ר דוד פאלקין ז"ל (בני דוד הל' כלאים שם) והשאג"א (שו"ת שאג"א החדשות סי' יב).

13 ובס' יצחק ירנן (פ"ג מהל' אבל הל' ד) העיר דאף הכלבו כתב (סי' צא) הך דינא: ואם התרו בו ואמרו לו פשוט ושהה אחר שהתרו בו כדי לפשוט וללבשו חייב על כל שהיה שהתרו בו ואע"פ שלא פשט.

14 והשאג"א (שם) הקשה דמה בכך דיש בידו להסיר האיסור, מ"מ הרי במה שאינו מסיר את האיסור אינו עושה שום מעשה, אלא שהוא בשב ואל תעשה, והאיסור ממילא חל. והרי נותר וכן נשבע לאכול ולא אכל דחשיב להו לאו שאין בו מעשה, אע"ג דבידו להסיר האיסור, שכשאוכל לא יהיה נותר ולא יעבור על שבועתו. אלא ודאי כל כה"ג חשיב להו לאו שאין בו מעשה. וכתב שם דקרוב הדבר לפרש דברי הריטב"א דמשום דתחילת הלבישה היתה ע"י מעשה חשיב העשיה נמי כמעשה. וכ"כ עוד (שו"ת שאג"א סי' לב) דאף דקיי"ל דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, אפ"ה חשבינן ליה כעושה מעשה בשהה כדי לפשוט וללבוש, וחייב הואיל ותחילת הלבישה ע"י מעשה באה, נגרי כל משך זמן הלבישה אחר תחילתה לחייב עליו בשהה כדי לפשוט וללבוש כאילו בכל שהייה ושהייה עושה מעשה. [וראה בשו"ת הרי בשמים (ח"א סי' פא) ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' יא) בשמן]. וכ"כ בס' בני דוד (שם) ובשו"ת נוכח השולחן (יור"ד סי' כה). ואמנם כ"כ הנימוק"י (מכות דף ד, ב בדפי הרי"ף) דאפי' לא הכניס והוציא בית יד אלא ששהה אחר התראה ועמד לבוש הכלאים בכדי שהיה יכול לפשוט וללבוש ד' או ה' פעמים חייב על כל אחת ואחת, אע"פ שאין עושה מעשה, דכיון דמתחילה עשה מעשה כשלבש ועתה שוהה כדי לפשוט וללבוש, חשיב מעשה כיון שהתרו בו על כל שהיה ושהייה. וטעמיה דהנימוק"י מוכרח מן הדין, דהרי בעינן שהייה כדי לפשוט וללבוש (מכות כא, ב), ואי הו' הטעם דחייב על כל שהייה ושהייה משום דלא הסיר האיסור לחוד, אמאי בעינן כדי ללבוש ג"כ, דהוי כדי לפשוט לחוד ר"ל כדי הסרת האיסור מעליו. משא"כ לפ"ד הנימוק"י דהאיסור הוא באמת משום הלבישה שיש בו מעשה, אלא דשהייה אין בו מעשה, להכי בעינן שהייה כדי ללבוש ג"כ וחשבינן כאילו לבש עכשיו כיון דתחילתו ע"י מעשה היה. דאל"ה עדיין מעשה הראשון קיים -



ויש מי שחילק<sup>16</sup>, דשאני הכא שנכנס בשגגה. ועיין מה שכתב מרן בסמוך עוד משם הכלבו.<sup>17</sup> ודו"ק היטב".

(ברכ"י יור"ד סי' שעב אות ג)

### בדין הטיל ציצית בבגד בלא כונה

"(שו"ע או"ח סי' יד סעיף ב): 'הטיל ישראל ציציות בבגד בלא כונה, אם אין ציציות אחרים להכשירו, יש לסמוך על הרמב"ם שמכשיר, אבל לא יברך עליו'.

כתב הרב מג"א (סק"ד): וא"ת יתירם מהבגד ויחזור ויתלם בבגד בכוונה, וצ"ל דמיירי בשבת. א"נ כגון שנפסק אחד מהראשים, ואם יתירם יהא אסור לחזור וליתנם בבגד, כמ"ש ר"ם טו.

ומהמנוח החכם השלם והכולל כמוהר"ר יוסף הלוי פולאקו זלה"ה שמעתי דהיה מדקדק על הרב מג"א דאמאי איצטריך לאוקמה בהכי, לימא דאף בחול מתוקמא, וכגון דעובר זמן תפילה<sup>18</sup>.

(מחזיק ברכה או"ח סי' יד אות ג)

### בדין נוטל שבר לרדון

"(שו"ע חו"מ סי' כב סעיף א): 'מי שקיבל עליו קרוב או פסול, בין להיותו דיין בין להיותו עד עליו וכו', אפי' אחר גמר דין יכול לחזור בו וכו', אבל אם קנו מידו בכל ענין לא יכול לחזור בו, והוא שלא נודע שטעו וכו'".

כ"כ המרדכי פ' זה בורר (סנהדרין סי' תרפו) משם מהר"ם וזה לשונו. וכתב רבינו מאיר הא דאמר נאמנן עלי ג' רועי בקר אינו יכול לחזור בו, הני מילי דלא נודע דטעו, אבל אם נודע דטעו יכול לחזור בו וכו'. וא"ת א"כ דר"מ דאמר יכול לחזור בו בדלא טעו, א"כ מאי

---

שו"ת אפרקסתא דעניא (ח"ג יור"ד סי' רז). [ועיין בבני דוד ובחקרי לב (או"ח ח"ב דף קמב, א) ובפני מבין (סנהדרין דף לז, א בדפי הספר) ובאמרי משה (סי' מה) ובברית הלוי (הנדמ"ח עמ' סב) בשם התויר"ט (מכות פ"ג מ"ח) אם דברי הנימוק"י מסכימים לדברי הכס"מ].

15 וכ"כ הלח"מ (פ"ג מהל' אבל הל' ד): דכיון דבידו לפרוש מהטומאה בשעה שמתירים בו ולא פירש הוי כמטמא עצמו בידים.

16 וכ"כ הבני דוד (שם) דמש"כ הכס"מ דכשלא תיקן האיסור חשיב מעשה, לא אמרינן הכי אלא כשעשה מעשה בתחילה במזיד ולבש במזיד.

17 ושם: כהן שנכנס בשדה תיבה ומגדל ובא חברו ופרע המעזיבה איבעיא לן (מכות טז, ב) אי צריך שהיה למלקות ולא איפשיטא. ויש אומרים דמלקות ליכא, דבשהייה לית בה מעשה. וכן העיר בס' ארעא דרבנן (סוף מערכת הל' השמטות אות קכב), וביאר שמש"כ הכלבו דלוקה על השהייה הוי מלקות מן התורה, לסכרא דנפשיה דשהיה נמי מיקרי מעשה. והסמ"ג (ל"ת רלד) כתב: כהן שנכנס לאהל המת או לבית הקברות בשגגה ואחר שידע התרו בו, אם קפץ ויצא פטור, ואם ישב שם כדי השתחואה הרי זה לוקה. אמנם היא בעיא אי גמירי שהייה למלקות וכו', ולא נפשטה. וכתב מורי (תוס' שם ד"ה או) דבשהייה אין שם מלקות אלא איסור מלקות, דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו.

18 והרב חיד"א (שם) כתב בשם הבית דוד (סי' ז) שהקשה בשם הרב מוהר"י הכהן כקושיית המג"א, ותיירץ דהיינו כשאין שהות ביום לסתור אותם ולחזור ולהטילם והשעה עוברת. [וע"ש במחב"ר מש"כ עוד בעיקר דברי המג"א]. וכ"כ המור וקציעה (שם): והוא הדין לחול כשאין פנאי להתייר עד שלא תעבור עונת קריאת שמע ותפילה. וכ"כ המלבי"ם (ארצות החיים שם) דאיירי שהוא בע"ש סמוך לחשיכה או שירא שיעבור זמן תפילה.

נפקא מינה דחזור. וי"ל דנפקא מינה שימיעון בע"א בפני בית דין אחר. ועוד נפקא מינה שיהיה לו זמן בית דין שלשים יום.<sup>19</sup> עכ"ל.

ושמעתי מצורבא מרבנן דחביב עלי כגופאי החכם השלם והכולל כמה"ר יוסף הלוי זלה"ה, שהקשה מתשובת מהר"ם הלזו על מה שכתב הרב כנסת הגדולה לעיל (סי' ט הגה"ט אות יז) בד"ה הנוטל שכר לדון דיניו בטלים וזה לשונו. קשה עלי אם דן את הדין וזיכה את הזכאי וחייב את החייב מאי דיניו בטלים, והייתי מעמידה בשו"א דרייני. מורי הרב<sup>20</sup> ח"א סי' סט. ולפי תשובת מהר"ם הנזכר תמה, דמאי דוחקיהו להעמידה בשו"א דרייני, הלא מעין דוגמא לחקירת מהרי"ט חקר מהר"ם הכא ותריץ יתיב דיטעון בפני בית דין אחר. וגם נפקא מינה לזמן בית דין שלשים יום. והני נפקותות נמי נימא התם בד"ה הנוטל שכר לדון. ועוד נפקא מינה<sup>21</sup>, דאם אמר אין לי עדים וראיה, לפני הדין הראשון לא מצי תו לאתויי עדים וראיה, ולפני בית דין אחר יביא עדיו וראיתו.<sup>22</sup> ועוד נפקא מינה כשסירב לעשות ציווי הדין וכתבו עליו נידוי ואמר שמקבל, שמבואר לעיל סי' יא שקורעין כתב הנדוי והוא יתן שכר הסופר. והשתא דרייניו בטלים לא יתן שכר הסופר. זהו תורף דבריו זלה"ה<sup>23</sup>.

(ברכ"י חו"מ סי' כב אות י')

### בדין ישיבת הדיינים

"(שו"ע חו"מ סי' כח סעיף ו): 'צריכים הדיינים לכתחילה להיות יושבים בשעת קבלת העדות'.

כתב הרב ש"ך סק"א וזה לשונו. כתב בתשובת מבי"ט דשלא במקום ישיבת הדיינים, כגון בשוק או בדרך וכו', אפי' בדיעבד לא מהני כשהדיינים עומדים. ע"ש.<sup>24</sup> ואין דבריו מוכרחים. עכ"ל.

19 והאמת שלדברי מהר"ם צריך לאדחוקי ולומר דמתני' איירי שדנו דין אמת אלא שבא לחזור כדי לטעון טענה אחרת או בעבור זמן ב"ד, ודוחק הוא - שו"ת מהרש"ל (סי' ד).

20 מהרי"ט. ובגוף דברי הכנה"ג (שם), עיין להגר"י גאטיניו ז"ל (בית ישחק פכ"ג מהל' סנהדרין ה' ה) והגר"י יעקב אבוחצירא ז"ל (שו"ת יורו משפטיך ליעקב סי' קלז) ובשושנת יעקב (חו"מ סו"ס ט).

21 וכן הקשה בשו"ת יורו משפטיך ליעקב (שם): אחר המחילה רבה מכבוד רבו של כנה"ג ז"ל, קושייתו אינה קושיא כלל, דמה שתמה אם הדיין זיכה את הזכאי וחייב את החייב היכי מתקיים דיניו בטלים, ודהיינו הרי לא אמר כי אם האמת, ואפי' יבאו הבעלי דין לדין אח"כ הוא האמת, וא"כ במה נתבטל דינו של זה, אין כאן לא תמיהא ולא מקצתה. דאפי' דן האמת אין מוציאים ממון על פי דינו, אלא אומרים לבע"ד חזרו ועשו דין פעם אחרת לפני דיינים אחרים, ואם כתב זכות לא' מהם קורעים אותה. וכמה נפקותות בזה, שהרי קיי"ל כיון שטוען אדם טענה ונתחייב בה ויצא מב"ד אינו יכול לחזור ולטעון טענה לסתור טענתו הראשונה, וכאן שאין דינו דין יכול הבע"ד שנתחייב בטענתו לחזור ולטעון טענה אחרת לסתור טענתו הראשונה, כי כל שטענו לפניו חוץ לב"ד מיקרי, והכי נמי העדים שהעידו יכולים לחזור ולשנות עדותם וכיוצא בזה, כל החילוקים שיש בין דבבר הנעשה בפני ב"ד לנעשה חוץ לב"ד, דכל שנעשה בפני זה חוץ לב"ד מיקרי, וא"כ מאי קאמר היכי מתקיים דיניו בטלים, מתקיימת ומקיימת.

22 וכ"כ הערך השלחן (חו"מ סי' ט סעיף ג) דאף דקיי"ל (שו"ע סי' כ) דבא"ל הבא עדים או ראיה ואמר אין לי אפי' מצא אח"כ אינו כלום, מ"מ הנוטל שכר לדון או אינו מומחה דינו בטל, וחזור בע"ד ודן בראיה או בעדים שמצא אח"כ.

23 וע"ש בברכ"י מש"כ לבאר בזה.

24 ובשו"ת משאת בנימין (סי' קו) הוכיח מהגמ' (ב"ק עד, ב) דלא מיקרי ב"ד לכתח' אלא כשיושבין במושב ב"ד. וכ"כ הברכ"י (שם) בשמו. והגר"י יוסף זכריה שטערן ז"ל (ספר הזכרון אבן ציון עמ' ערה) העיר מדבריו ע"ד השער משפט (סק"י) שכתב לדחות הראיה משם. [ומהנראה דזו כונת הפתחי תשובה (שם סקיי"ח) להעיר כן].

וזכורני כי זה זמן רב שמעתי מצורבא מרבנן הוא החכם השלם והכולל כמוהו"ר יוסף הלוי זלה"ה, כי שפשו ולא מצא תשובה הרב המבי"ט הלוי דמייתי הרב ש"ך<sup>25</sup>, אבל הוא דק ואשכח שכ"כ הרשב"א בתשובה (ח"ב סי' סד), דבעינן שיהיו במקום בית דין. עד כאן דבריו זלה"ה".

(ברכ"י חו"מ סי' כח אות יד)

## ברין סומא פסול לעדות

"(שו"ע חו"מ סי' לה סעיף יב): 'סומא בשתי עיניו, אע"פ שמכיר הקול והאנשים ומכוונת עדותו, פסול'.

הרמב"ם (פ"ט מהל' עדות הל' יב) כתב דנפקא לן מדכתיב<sup>26</sup> 'או ראה'<sup>27</sup>. ומרן בכס"מ כתב דזו הראיה שהביא מ'או ראה', צ"ע היכא איתא. והרב פרי חדש בהגהותיו בספר מים חיים<sup>28</sup> כתב דיצא לו מסוגית ערכין (יה, א<sup>29</sup>).

והחכם השלם והכולל כמוהו"ר יוסף הלוי זלה"ה השיג על הרב פר"ח, דאינה ראייה גמורה מהתם, כאשר יראה המעיין<sup>30</sup>, אך הוא מפורש בתוספתא בשבועות (פ"ג הל' ח<sup>31</sup>). ושם תנינא 'או ראה' פרט לסומא. ומשם מקור דברי הרמב"ם ורש"י בנדה (מט סוע"ב<sup>32</sup>) דכתבו כן".

(ברכ"י חו"מ סי' לה אות ח)

25 ואמנם בדפוס הש"ך הקדמונים נדפס זה בשם המבי"ט (ח"א סי' קטז), והיא לו בתשובותיו ח"ב. ושם: הלא שאלתם על עובדי הדרך והוראתם לא תנכרו בב"ד, דבעינן הודאה במקום ב"ד כשהם יושבים, דאע"ג דתנן (סנהדרין נו, א) גבי מגדף והדיינים עומדים על רגליהם וקורעין וכו', ואמר ר"ל בירו' מאכן לדיינים שקיבלו עדותן בעמידה דיניהם דין, היינו בדיעבד אבל לכתחילה ב"ד בישיבה. והאי דבדיעבד מהני היינו במקום ב"ד, כי סתם דהו ב"ד יושבים במקום המיוחד לב"ד אלא שעמדו כדי לקרוע בעמידה על הגירוף, אבל בדרך בפרט שהיו מהלכין, אפי' בדיעבד לא מהני עדות, דצריכים הדיינים לישב באימה וביראה ובכבוד ראש בב"ד, משא"כ כשהן מהלכין בשוק, והודאה שבפניהן הוי הודאה חוץ לב"ד דלא הוי הודאה, ויכולים להחליף טענותיהם ולטעון טענות אחרות, אא"כ הוי בתורת עדות שאמר אתם עדי. ויקרא ה, א.

27 וביאר הכנה"ג (חו"מ סי' לה הגה"ט אות יד) דאע"ג דכתיב גם 'או ידע', ס"ל דכונת הכתוב 'או ידע' אפי' בלא ראה, והיינו דוקא במי שראוי לראות, ידיעה לחד סגי, אבל מי שאינו ראוי לראות, לא סגי בידיעה לחד. דאי לא תימא הכי לימא 'והוא עד ידע', וכ"ש ראייה, אלא ודאי אתא לאפוקי סומא שאין בו ראייה. והחת"ס בתשובה (חו"מ סי' כ) העיר ע"ז, דאיצטריך קרא לראיה בלא ידיעה, אבל לא הוה צריך ליתורא, אלא הרמב"ם משמעות הקרא דריש ליה, ומסתמא נמצא כן בשום מקום, והכס"מ לא ידע מקומו איה, אבל יתורא ליכא.

28 הל' עדות שם.

29 ושם: אמר קרא או ראה אם לא יגיד, בראיה והגדה תלא רחמנא מילתא. וכ"ה בהגהת הכס"מ (שם). וזו ראייה שפיר לסברת הרמב"ם - משרת משה.

30 וכ"כ הפתחי תשובה (שם סק"ז).

31 וכ"כ בצינוני מהר"ן והגר"ש נתנון ז"ל (דברי שאול) והכתר המלך (הל' עדות שם) והבכורי יוסף (שם).

32 וכ"כ החת"ס (בתשובה שם). והמשרת משה (שם) העיר דהלא הכס"מ עצמו (שם בסמוך) הביא דברי רש"י הללו. גם בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' ו) כתב להוכיח מהגמ' (נדה שם) דסומא פסול לעדות. ולשון רש"י (שם ד"ה לאתויי): בשתי עיניו אפילו לעדות פסול דכתיב או ראה. והגר"ר וולף באסקוויץ ז"ל (ב"ק פו, ב) והגאון בעל אולם המשפט ז"ל (ס' בכורי יוסף סי' ה בהגה"ה) העירו ממש"כ רש"י (ב"ק שם): עדים אי אפשר בסומין, דבעינן ראייה, דאם לא ראה שקטע ידו של חבירו היאך יעיד. והגאון בעל השואל ומשיב ז"ל (תליתאה ח"ג סי' מד) יישב זה, ע"ש. [והגרעק"א ז"ל והחי"מ הרי"מ (שם) תמהו דהא יכול להעיד שראה קודם שנסתמא שזו קטע ידו, והחיוב על מעשה שלו שהיה בעידן סומא].

## בדין כתוב בו מלמעלה 'קפל' ומלמטה 'ספל'

"(שו"ע חו"מ סי' מב סעיף ז): 'כתוב בו מלמעלה 'ספל' [פי' מידה שמחזקת סאה וחצי], ומלמטה 'קפל', [פי' מידה שמחזקת קב וחצי בלבד], הכל הולך אחר התחתון, שהקפל פחות מספל. כתוב מלמעלה 'קפל', ומלמטה 'ספל', חוששים שמא זבוב<sup>33</sup> הסיר רגל הקוף ונעשה סמ"ך, ואינו גובה אלא קפל. וכן כל כיוצא בזה, שיד בעל השטר על התחתונה'.

עיינ מה שכתב הסמ"ע.<sup>34</sup> והרב בית יעקב (סי' קט) פליג על הסמ"ע בדין קפל, דהזבוב אינו מוחק אלא מוסיף<sup>35</sup>, עיין שם באורך.

ונהירנא ששמעתי מאהוב ונחמד החכם השלם והכולל (במה"ר) [כמה"ר] יוסף הלוי פולאקן זלה"ה<sup>36</sup> דמצא בחידושי רבינו מוה"ר יוסף אבן מיגאש ז"ל לבתרא<sup>37</sup> שכתב בדברי הסמ"ע דשותה הדיו, עיין שם ודו"ק".

(שו"ת חיים שאל ח"ב סי' לח אות ו, שיורי ברכה חו"מ סי' מב אות א)



33 והנחה"מ (שם סק"ה) כתב לתרץ קושית התומים (שם סק"ט), דאמאי לא חיישינן שמא הוא בעצמו הסיר, לפי דבזבוב חיישינן דבעוד הדיו לח הסיר, דבעודו לח לא ניכר המחיקה, דמהאי טעמא אסור ליתן הגט בעוד הדיו לח, דהוי כדבר שאפשר לזייף (שו"ע אה"ע"ז סי' קכד סעיף ט), אבל אחר שנתייבש אי אפשר לזייף ולהסיר, דאז ניכר המחיקה. [גם הרש"ש (שם) העיר ע"ד התומים, ע"ש].

34 שם סק"א ע"ד השו"ע דהקפל פחות מהספל, כתב דבתוס' (ב"ב קסו, ב ד"ה ספל) וברשב"ם (שם ד"ה מי חיישינן) משמע שהטעם הוא משום דדרך הזבוב לקצר האות ולעשות מקו"ף סמ"ך, ולא להאריך לעשות מסמ"ך קו"ף, ומשום הכי אף אם היה קפל הכתוב למטה טפי מספל הכתוב למעלה, הולכין אחר התחתון ממה נפשך, דאי ספל היה כתוב למעלה מתחילה, נמצא חזר מספל לקפל, והולכין אחר התחתון, וכדקיי"ל (שו"ע שם סעיף ה) בכתב למעלה מאה ולמטה מאתיים. ואי מתחילה היה גם מה שכתוב למעלה 'קפל' ומכח זבוב נעשה 'ספל', מכל שכן דנותנין לו קפל. וצריך לומר דהרמב"ם [פכ"ז מהל' מלוה הל' טו] סבירא ליה דע"י הזבוב יכול להשתנות ג"כ להאריך האות ע"י טשטוש ולעשות מסמ"ך קו"ף, ומשור"ה צריך לטעם דקפל הוא הפחות.

35 ובגמ' (ב"ב שם): מי חיישינן לזבוב. ובפי' הרגמ"ה: זבוב 'דיבק' האות דרגל של קו"ף ועשאו סמ"ך. וביד רמה: הכא דאיכא למימר דהאי 'ספל' דכתיב למטה מעיקרא 'קפל' הוה, וזבוב הוא דאתא בשעת כתיבה 'ושקליה לרגליה' דקו"ף וסכריה לפומיה ושוויה סמ"ך. ובפי' הר"י מקרקושא: מי חיישינן לזבוב 'שחיסר' רגלה של קו"ף, לפי שאין דרך הזבוב להאריך ולמשוך הדיו למטה. וכ"כ המאירי: היה כתוב 'קפל' מלמעלה ו'ספל' מלמטה, אומרים שמא סמ"ך זו קו"ף היתה, ובא זבוב 'והסיר' רגל הקו"ף ונעשית סמ"ך. והרש"ש (שם) העיר מלשון הגמ' (ערובין יג, א): מיחש לזבוב נמי דילמא אתי ויחיק אתגיה דדלת 'ומחיק' ליה ומשוי ליה רי"ש. ושם כתב עוד דמש"כ הב"י (או"ח סי' לו) בשם ברון שאמר באות ק' דזבוב 'משך' רגל הקצר נגד רגל הארוך וכו' ע"ש, תרוייהו צריכן. וראה בזה בקובץ אור המזרח (לט עמ' מט).

36 וכ"כ באורח משפט (סי' מב אות י) בשמו.

37 קסו, ב. ושם פי' ספק הש"ס: היכא דהוי 'קפל' מלמעלה ו'ספל' מלמטה, מי חיישינן שמא גם התחתון 'קפל' היה, 'ובא זבוב ואכל הדיו' שברגלה של קו"ף כשהוא עדיין לח ועשאו 'ספל', וכיון שיש לחוש לדבר זה אמרי' יד בעל השטר על התחתונה, וכי אמרי' הכל הולך אחר התחתון היכא דליכא למיחש למידי, אבל הכא דאיכא למיחש בהא מילתא אמרינן יד בעל השטר על התחתונה, או דילמא לא שניא. וכ"כ השיטמ"ק (שם) בשם הרא"ם. וכ"כ באורח משפט (שם) בשמם. ולשון הרי"ד בפסקיו (שם): יש לומר שהזבוב 'שתה' הדיו' של עוקץ הקו"ף ונשאר סמ"ך.

# חידושי תורה

הרב יעקב יוסף בלומינג

## דיני בשר בחלב בבחל

### הקדמה

בחל הוא דד הפרה ועשויה כספוג מלא גומות ובה מצטבר הדם הנעצר ונהפך לחלב ודרכה היא מניקה. וכששוחטין בהמה ומחתכין אותה לנתחיה כדי להכינה לבישול או לצלי שתהא ראויה לאכילה נקלעים גם בחתיכה זו שהיא תערוכת של בשר וחלב.

אכן אין בה איסור מה"ת דאיתא בחולין ק"ג: אמר שמואל וכו' "בחלב אמו" ולא בחלב שחוטה, ופרש"י וז"ל דאמו משמע הראויה להיות אם ולא משנשחטה, עכ"ל. אולם גזרו חז"ל לאוסרה היות שלא ניכרת בה הבדל מכל חלב דעלמא.

ובסוגיא שם מבואר דאילו היתה המציאות שכשמבשל כחל נשאר הכחל כמות שהיתה בלי להפליט החלב שהיתה בתוכה, אלא החלב שבה היתה עומדת במקומה, אז לא היו גוזרין חז"ל גזירתם לאוסרה, והיה מותר לאכול הכחל שנתבשל עם החלב שבה, אע"פ שטעם הבשר והחלב היו מתערבין בהדדי.

והטעם בזה מבואר בט"ז (סי' צ' ס"ק י"א) דלא גרע מדם האיברים שלא פירש שמותר כדאיתא שם בדף קיא., היות שבטילה גבי האבר, וכמו"כ הך חלב שבכחל בטילה גבי הכחל, ונהי דשם חלב עלה [כדחזינן] מהא דנאסרת מבשר אחר שמתבשלת עמה] מ"מ כשמקבלת טעמה של הכחל ה"ה מקבלת טעם עצמה, נמצא דלא דמי לכל בשר וחלב שהם שני דברים בפ"ע שמתערב טעמם להדדי, לכן ע"ז לא היו גוזרין.

וכן מבואר ברש"י שם בריש קט: (ד"ה אמר) וז"ל והאי כיון דלא מובלע ולא פירש אפי' איסור דרבנן ליכא, עכ"ל. ובתוס' שם (ד"ה ההוא) מפרש בתו"ד וז"ל לא גזרו בו חכמים כיון שאין שם בשר אחר ולא נשתנה טעמו של כחל מפני בליעה זו ולא אתי למיכל בשר וחלב, עכ"ל. וכ"נ בר"ן (ד"ה אבל) בסו"ד וז"ל והדבר ידוע שטעם חלב שבו מעצמו הוא ומשו"ה בדיעבד שרי, עכ"ל. וזו היא סברת הברייתא השנויה שם בדף קט: "זה אינו כנוס במעיו", ר"ל שאינו דבר נפרד הכנוס במעיו אלא דבר אחד הוא הנבלע בהבשר, וכדפרש"י שם.

אמנם כשמבשלה בקדירה הוא גורם שהחלב שבתוכה יפלט לחוץ לתוך המים שבקדירה ושוב חוזרת ונבלעת לתוך בשרה דכחל, וזו כבר דמי טפי לשאר בשר וחלב.

וחמור מזה הוא באופן שמבשלה ביחד עם בשר אחר, שבזה יש תערובות של שני דברים נפרדים, אחד של בשר ואחד של חלב, דדמי טובא לבשר בחלב דאורייתא.

### אכילת כחל בבבל

שמצינו שם בדף קט: דא"ל ילתא לר"נ

א) היות שיש בכחל כמה פרטי הלכות דבעינן למיכל בישראל בחלבא א"ל ר"נ מאחר דדמי טובא לבשר בחלב, עד כדי לטבחי זויקו לה כחלי, לכן היו כאלו

\* שמעתי מהגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל שליט"א (ישלח לו הקב"ה רפוא"ש במהרה) שמרן אדמו"ר רבי יוחנן מסטאלין קארלין זיע"א שיום ההילולא חל בכ"א כסלו, חיבב מאד סוגיא דכחל ועמל בה רבות.

וגדר בה גדר, ולאידך לישנא א"ל ר"י בר אבודימי אנא כחל של מניקה שניתי לו ומפלולו של ר"ח שנה ליה כחל סתם.

דרכי אלעזר שמע משמיה דרב שהחמיר בכחל [ונחלקו רש"י ותוס' כמה החמיר], וכשהלך לברר זאת א"ל ר"י בר אבודימי שחומרא זו נאמרה רק בכחל של מניקה, ותוס' בא להוכיח דלא נקטי' כהאי לישנא להלכה, ולכן ההיתר שנוהגין בכחל (עפ"י כל התנאים שיבואר בהמשך בעזה"ת) כולל גם כחל של מניקה.

### דיני קריעת כחל

(ג) במשנה שם קט. נפסק הכחל קורעו ומוציא את חלבו, ובגמ' שם בע"ב מבאר כיצד קורעו אמר רב יהודה קורעו שתי וערב וטחו בכותל, א"ל רבי אלעזר לשמיעה קרע לי ואנא איכול, מאי קמ"ל מתני' היא, הא קמ"ל דלא בעינן שתי וערב וטחו בכותל. ופרש"י וז"ל הא קמ"ל קריעה בעלמא קא"ל או שתי או ערב לפי שהחלב הנוסף יוצא למטה ומשיצא וה"ה חלב (ר"ל דחשיב כחלב גמור) לא חזר וכו', עכ"ל. ומבואר דנחלקו ר"י ור"א בפירושה דמתני' המחייבת קריעה בכחל, דלר"י צריך קריעה אלימתא דש"ו וט"ב, ולר"א סגי בקריעה בעלמא.

(ד) בהמשך מובא העובדא דילתא ור"נ שהבאנו לעי' באות א' דר"נ אמר לטבחי זויקו לי כחלי, ומקשי' עלה והא אנן תנן קורעו, ומשני ההוא לקדרה. דס"ל לר"נ שיש לאקום מתני' בקדרה ודוקא בזה הוא דאיכא חיוב קריעה, אבל לעשות צלי' צוה לטבחי "זויקו לה כחלי" כמות שהוא, דלזה לא בעינן קריעה.

ולפני שנעיין בדברי הראשונים ז"ל היה מקום לומר במושכל ראשון דהנהו אמוראי דלעיל ג"כ ס"ל הכי, ולכו"ע מתני' מיירי בקדרה שדוקא בזה הוא דאצרכינהו חז"ל קריעה, ובזה נחלקו איזה דרגה של קריעה חייבין לעשות כנ"ל, אולם לצלי' כו"ע מודו דלא בעי כלום.

שנמנעו לגמרי מלאוכלה. וכמסופר שם בדף קי. רבין ור"י ב"י איקלעו לבי רב פפי אייתי לקמיהו תבשילא דכחל, ר"י ב"י אכל רבין לא אכל, אמר אביי רבין תכלא אמאי לא אכלי וכו'. הרי דרבין החמיר ע"ע להמנע מכחל לגמרי.

וכן בהמשך שם בסורא לא אכלי כחלי בפומבדיתא אכלי כחלי, רמי בר תמרי דהוא רמי בר דיקולי מפומבדיתא איקלע לסורא במעלי יומא דכיפורי אפקינהו כו"ע לכחלינהו שדינהו אזל איהו נקטינהו אכלינהו, אייתוהו קמיה דר"ח א"ל אמאי תיעבד הכי, א"ל מאתרא דר"י אנא דאכיל, א"ל ולית לך נותנין עליו וכו' וחומרי המקום שהלך לשם, א"ל חוץ לתחום אכלתינהו. ומבואר שבסורא החמירו שלא לאכל כחל לגמרי בכל אופן שהוא.

ובזה מבאר תוס' שם (ד"ה דאיתנייה) אף מה דאיתא שם דרב איקלע לטטלפוש שמעה לההיא איתתא דקאמרה לחבירתא ריבעה דבשרא כמה חלבא בעי לבשולי, אמר לא גמירי דבשר וחלב אסור איעכב וקאסר להו כחלי, ומפרש תוס' דאסרה עלייהו לגמרי כמחמירים הנ"ל.

(ב) ומסיק שם תוס' וז"ל ואנן דאכלינהו כחלי אפי' של מניקה בקריעה סמכינן אלישנא דרב בקעה מצא, ואין חילוק בין מניקה לשאינה מניקה, וגם אעובדא דרבין ור"י בר"י דאייתי קמיהו תבשיל דכחלי ואכל ר"י, ומסתמא של מניקה היה מדלא רצה רבין לאכל, ורבי יצחק עיקר מדאמר אביי רבין תכלא אמאי לא אכל, וגם מעובדא דרמי בר תמרי דנקוטינהו לכולה כחלי ואפי' של מניקה ואכל, עכ"ל.

ושילבו תוס' בזה שתי דרגות א. דלא מחמירין לאסור כחל לגמרי. ב. דאפי' של מניקה מתירין. דאיתא שם דכי סליק רבי אלעזר אשכחינהו לזעירי א"ל איכא תנא דאיתנייה לרב כחל, אחווינהו לר"י בר אבודימי, ולחד לישנא שם בהמשך המו"מ היא דא"ל ר"י בר אבודימי דרב בקעה מצא



ומותרת, ולא אסרו אלא לכתחלה בכחלא עילוי בשרא דדמי טובא לבישול בב"ח.

### שיטת הרי"ף

ז) איתא ברי"ף במסקנא דשמעתין וז"ל והלכתא היכא דקרעיה ש"ו וט"ב שרי לבשולי בקדרה, והיכא דלא עבד ליה הכי שרי למטווייה לכתחלה, אבל לבישול לכתחלה לא, עכ"ל. ובר"ן בא"ד וז"ל ונמצינו למידין לפי שיטה זו דבצלי לא בעי קריעה כלל כר"נ, ולבשלו בין בפ"ע בין עם בשר אחר צריך קריעת ש"ו וט"ב ובהכי סגי וכו', וזהו דעת הרי"ף ז"ל וכו', עכ"ל.

ובהמשך בסוגיא שם בדף קיא. מעתיק הרי"ף מסקנא דשמעתין, דדרש מרימר הלכתא בין כבדא בין כחלא למישפדינהו בשפודא, תותי בשרא שרי עילוי בשרא דיעבד אין לכתחלה לא, ע"כ. וסתם ולא חילק לומר דקמיירי דוקא באופן שעשה קריעה על הכחל. ובר"ן שם מוסיף לפרש הטעם דהתירו ואע"פ ששומן הבשר נכנס בכחל, הקילו בכך לפי שאין טעם השומן ניכר בכחל, ועוד שלבסוף הוא נפלט ממנו דכבולעו כך פולטו, עכ"ל.

ועי"ש בתוס' (ד"ה תותי בשרא) שנתקשה בהיתר בזה, ולכן מוקים הסוגיא שם דוקא באופן שעשה קריעה בהכחל, והר"ן בדעת הרי"ף שלא הזכיר זאת לשטתו קאזל, שהרי"ף קאזל כפי פשטות הסוגיא, לומר שרי"ו ור"א לא נחלקו אדר"נ, והיוצא לפ"ז שבצלי לא מצינו שום קריעה, ובבישול הוא דבעינן קריעה ובזה הוא דנחלקו איזה דרגה של קריעה נדרשת לזה, ומאחר שלא מצינו קריעה לצלי, ודאי אין לאקום הסוגיא בדף קיא. דקמיירי בצליית כחל באופן שעשה בה קריעה, ע"כ דמותרת אף בל"ה ומטעם שמפרש הר"ן.

ובחיידושי הרשב"א בדף קט: (ד"ה והכחל) בא"ד מציין להסוגיא בדף קיא. וז"ל דשפוד שצלו בו בשר פעמים הרבה, מותר לצלות בו לכתחלה כחל ואפי' לא קרעו כלל, דהא בלא קריעה מיירי דהא בצלי

ה) וההבנה לחלק הכי פשוטה היא, דהנה המציאות היא שהכחל כשהיא מתחממת היא פולטת את החלב שבתוכה, וחילוק יסודי יש בין צלי לבישול, דצלי נעשית ישירות ע"ג האש, נמצא שכל מה שהכחל פולטת יורדת לתוך האש ומתבערת או פורחת לאויר שהיא פתוחה לה, ולכן בכגו"ה לא הצריכו חז"ל קריעה כלל, דממ"נ מה שיוצא מהכחל מתבערת מאליה, ומה שאינו יוצא מהכחל ה"ה חלב שלא פירש שאין לאוסרה כמבואר בהקדמה.

משא"כ בישול בקדירה, ששם כנוסה הכחל בתוך דופני הקדרה, שזה גורם שאחרי שהחלב נפלט מהכחל ה"ה חוזר ונבלע לתוך הכחל, ודמי לתערובות של שני מינים אחד של בשר ואחד של חלב, בכגו"ה חייבו חז"ל קריעה כהכנה לפעולה זאת.

וכדי שלא תהא מח' ר"י ור"א מח' במציאות, נגדיר לומר דקריעה ש"ו וט"ב מוציא רוב רובא חלב הנמצאת בהכחל, וקריעה בעלמא מוציא חלק העיקרי של החלב, ושוב אינה משוקעת בחלב, ונחלקו עד כמה גזרו בזה היות שכל כולה א"א איסור דרבנן של חלב שחוטה.

ו) ובדרך זה נמשיך לבאר הסוגיא שם לקמן בדף קיא. דקמיירי בהדיא גבי צלי בכחל בהדי בשר כחלא מחתא, עי"ש דנחלקו אם כחלא עילוי בשרא אסור משום דהחלב סרוכי מסרך על הבשר שלמטה הימנה, או דשרי היות דחלב שחוטה דרבנן היא. ומסיק דהלכתא דכחלא תותי בשרא שרי עילוי בשרא דיעבד אין לכתחלה לא.

ונימא דהיות שלא מצינו עד כה שום חיוב קריעה בצליית כחל, א"כ כשדנין שם בצליית כחל ה"ז קמיירי בכחל שלמה המלאה וגדושה בחלב בלי שום קריעה, ובכל זאת קיל טפי היות שצורת הצלי היא שפתוחה לרוחה, והאש שלמטה בוערת ושורפת שומן הבשר הנפלט וחלב הכחל שנפלט, ומונעת אותם מלהבלע אחד בהשני

היא, ומשני הא קמ"ל דלא בעינן ש"ו וט"ב, בזה מוסיף הרי"ף לגרוס "אי נמי בקדרה".

ומפרש הר"ן וז"ל א"נ מודה לדר"י דש"ו בעינן, אלא דאי ממתני' הו"א דכי מהניא קריעה ה"מ לצלי אבל לקדרה לא, קמ"ל אפי' לקדרה מהניא קריעה. ולגירסא זו נמצא בין דלא נחלקו בכלל ר"י ור"א ובין דבהדיא אתא לאשמועינן התירא לבשלה בקדרה וכדברי ר"נ.

### שיטת רש"י

(י) ובזה נמשיך לעיין בשיטת שאר הראשונים בהסוגיא שהלכו בדרך שונה מהנ"ל, ונעיין בדבריהם להבין מה גרם להם לסטות מפשטות הסוגיא, האם זה בסברא בגירסא או בחשבון הסוגיא.

רש"י בדף קיא. (ד"ה קפי) בא"ד מסכם הלכות כחל בקצרה, וז"ל והלכות כחל כבר למדנו למעלה, לצלי בעי קריעה ש"ו, ואם לא קרעו מותר כל"ק דרב דהא תניא כוותיה, ולקדרה קורעו ש"ו וט"ב, עכ"ל. ונתחבטו הראשונים והאחרונים בדקדוק פרש"י דקאמר "לצלי בעי קריעה שתי וערב", אם הכוונה לומר שתי או ערב, או הכוונה לומר דבעי שתי וערב לחוד, או הכוונה לש"ו וכו' וכלול בזה גם טחיה בכותל, אמנם הא מיהא ברור לן דלש"י רש"י אף צלי' חייב בקריעה דבר שלא שמענו כמותו עד כה, וצ"ב.

יסוד פרש"י מבוסס על הנחה דקאזל בה באורך כל הסוגיא, ונעתיק לשונו בריש קי. (ד"ה והא) וז"ל והא קתני "שבשלו" בדיעבד, והא ודאי בצלי הוא מדקתני מותר, דאי בקדרה אמאי מותר הא יצא החלב וחזר ונבלע, עכ"ל. דזאת היתה לו לרש"י יסוד מונח כדבר ברור דכחל שבשלו בקדרה לא שייך להתירה בדיעבד בלי קריעה כדת וכדין, דהא יצא החלב וחזר ונבלע, וכן מבהיר תוס' (ד"ה אינו) בש"י רש"י.

ולכן הוכרח לאוקמי רוב סוגיא דכחל בצלי', מאחר שהראש וראשון של הסוגיא היא המשנה, וקתני במתני' "הכחל קורעו ומוציא את דמו לא קרעו אינו עובר עליו",

לא בעי קריעה וכו', עכ"ל. הרי דמאן דס"ל דצלי' לא בעי קריעה מוקים הסוגיא שם בלי קריעה וכשנת"ל.

(ח) והיות שמוקמינן מתני' בבישול בקדרה, אף סיפא דמתני' קאי באופן זה, דקתני "לא קרעו אינו עובר עליו", ועלה איכא תרי לישני בגמ' אליבא דרב, אי אף מדרבנן מותרת או לא, ופסקי' כל"ק דתניא כוותיה, דכחל שבשלו בחלבו מותר, והכי איתא בר"ן הנ"ל.

והטעם שלא אסרו בדיעבד י"ל מכיון שכל תחילת האיסור של חלב שחוטת מדרבנן היא, לא חיישי' לזה שחלב הכחל נפלט וחוזר ונבלע לתוך הכחל, דאף אם כן הלא היינו רביתיה ומשם נבעה, ול"ד ממש לשני דברים שנתערבו בהדדי, אלא ה"ה כחזר למקומה הראשון שיצאה הימנה.

אכן אף לדעת הרי"ף יש אופן שיאסר בישול הכחל אפי' בדיעבד, והוא היכא שנתבשל בקדרה בהדי בשר אחר [באופן שאינה מתבטלת בששים], היות שבזה מתערב שני דברים בהדדי, דנבלע טעם בשר האחרת לתוך חלב הכחל וכן להיפך, וזה ודאי דמי לשאר בב"ח, ואסרוהו חז"ל אפי' בדיעבד, וזו היא סוגיית הגמ' שם בדף צז:, ומתני' המתרת בדיעבד אף בלא קרעו לא קאי בכה"ג, אלא בקדרה בלי בשר אחר.

וכל זה קמיירי באופן שלא עשה קריעה כדין, אבל היכא שעשה קריעה כדין בכגו"ה מותר לבשלה אף עם בשר אחר בקדרה, וכן מדייק הר"ן וז"ל ומדקאמר סתמא משמע אפי' יש שם בשר, עכ"ל.

(ט) הרי לפנינו שפשטות הסוגיא לפי ראות עינינו היא דרכו של הרי"ף וצ"ל, דכפי דמוקי ר"נ מתני' בקדרה, בהכי קאזל כל הסוגיא בין בדיני לכתחלה ובין בדיני דיעבד, ובצלי' לא קמיירי כלל לכו"ע. ויש להוסיף שבריי"ף יש גירסא בגמ' שאינו בש"ס שלפנינו, והוא שבעובדא דר"א דא"ל קרע לי ואיכול, ומקשי' מאי קמ"ל מתני'

לכתחלה לא", ומשני דה"ה דאפי' לכתחלה ואידי וכו'.

והיוצא לנו מכל זה דר"נ דמוקים מתני' בקדרה מוכרח לפרש כל"ב דרב דאם לא קרעו אינו עובר עליו ואסור, וא"כ אליבא דהלכתא דנקטי' כל"ב דרב וכפשטא דהברייתא דקמייירי באותה ציור של המשנה, ואם לא קרעו אינו עובר עליו ומותר, ע"כ דלא קי"ל כר"נ, אלא מוקמי' מתני' בצלי' דוקא, ובהא הוא דבדיעבד מותר בלי קריעה ולכתחלה בעי' קריעה, ובהא הוא דנחלקו ר"י ור"א איזה סוג קריעה בעינן וכדלעיל.

(יא) ברש"י לקמן שם קיא: שהבאנו לעי' באות י' הרי הוא מסיים בסכמו בהסוגיא "ולקדרה קורעו ש"ו וט"ב". ויש להעיר דמאחר שלפרש"י מוקמי' המשנה והברייתא ורובא של הסוגיא [שתי לשונות של רב ומח' ר"י ור"א] בצליית כחל, א"כ מנ"ל הלכות בישול כחל בקדרה, ואולי בזה לא סמכינן אקריעה בכלל ואסורה לגמרי, ואין לומר דנודע לן זאת מדר"נ דמוקים מתני' בקדרה דהא לא קימ"ל כוותיה.

וי"ל עפ"י דברי רש"י בשי' ר"א דס"ל דסגי בקריעה בעלמא, וז"ל הא קמ"ל קריעה בעלמא קא"ל וכו' ולא בעי ש"ו אלא לקדרה דהתם ודאי צריך להוציא כולו מתחלה לפי שכשהוא יוצא ה"ה חלב גמור וחוזר ומתבשל עמו, עכ"ל. ועכ"פ מתבאר בדבריו דאכן קריעה גמורה מהניא לבישול בקדרה.

הר"ן מביא בתו"ד דאיכא נוסחא דגרסי בדברי ר"א "הא קמ"ל דלא בעי ש"ו אלא לקדרה", וכפי הנראה זו היתה גירסת רש"י ז"ל, ולכן מסיים לפרש ההלכה בקדרה. אכן אכתי נשאר לן לברר מהו ענינו של ר"א לסיים כאן בהלכות קדרה, מאחר שסוגיין בהלכות צלי' קמייירי, ועוד מנ"ל לר"א לחדש כזאת, לומר שלקדרה מהני קריעה, אולי אסורה היא לגמרי, וצ"ב.

ואי משום הא לחוד לא אריא, דודאי לא עבר בזה איסורא דאו', דחלב שחוטה דרבנן היא, אמנם כבר ראינו דברי ש"ו סוגיין איכא תרי לישני דרב, ולל"ק הפי' אינו עובר עליו ומותר אפי' מדרבנן.

והא דהתיר הברייתא "כחל שבשלו בחלבו" דעפ"ז נקטי' כל"ק דמפרש מתני' דאינו עובר עליו ומותר, עכ"ל דכל זה קמייירי בצלי', ונקט לשון "בישול" ע"ד "ויבשלו בני" את הפסח", דאילו בבישול ממש ודאי אסורה בדיעבד בכה"ג שלא קרעו.

ומהא יצא לו לפרש"י שיטתו שצלי' בעי קריעה לכתחלה, ובזה הוא דנחלקו ר"י ור"א אי הך קריעה היא ש"ו וט"ב או דסגי בקריעה בעלמא. ולפ"ז צ"ל דר"נ דאמר דטבחי זויקו לה כחלא בלי שום קריעה, ע"כ לחלוק אהנ"ל קאתי, דאיהו מוקים מתני' בבישול בקדרה, וס"ל דרק בזה הוא דמצרכינן קריעה לכתחלה, אבל לצלי' לא בעי קריעה כלל.

וא"ת אליבא דר"נ הדר קו' לדוכתא, דיסוד מוסד לן דא"א להתיר בישול בקדרה בדיעבד בלי קריעה. ליישב זאת מפרש רש"י (בר"ה והא) וז"ל ודקתני "לא קרעו אינו עובר עליו" ר"נ ס"ל כל"ב דרב, עכ"ל. דהוא מפרש אינו עובר מדאו' אבל איסורא דרבנן מיהא איכא.

ומוסיף שם רש"י להעיר, דהא הברייתא מסייע לל"ק דרב דתניא כחל שבשלו בחלבו ומותר, ומה יענה ר"נ על זה, ופרש"י וז"ל וברייתא מוקי לה בצלי דכתיב "ויבשלו הפסח" בדברי הימים, עכ"ל. שנדחוק לומר שעל אף שבין המשנה ובין הברייתא נקטו לשון "בישול", בכל זאת לר"נ חלוקין הם דבהמשנה פירושה בישול כפשוטו ובהברייתא פירושה צלי'.

אלא שבכל זאת קשה לר"נ מהך ברייתא, דהא "בישלו" בדיעבד משמע, והוא התיר לצלות לכתחלה בלא שום קריעה, וזהו שמק' הגמ' "והא קתני שבשלו בדיעבד אין

ביאורו של ר"א וכמשנת"ל. ובזה לא מסיק להתיירה בדיעבד אם לא קרעו, וזו עפ"י יסודו הגדול בהסוגיא שבקדרה ודאי אין להתיר בדיעבד בלי קריעה כדת וכדין.

הציור היחיד דאכתי לא נתברר לן בשי' רש"י היא כחל המתבשל בקדרה עם בשר אחר, האם אף לזאת מהני קריעה ש"ו וט"ב או לא. והסברא נותנת דמהני, דהא עפ"י יסודו של רש"י ודאי אין להתיר בדיעבד כחל שבשלה בקדרה, היות שנפלט הימנו חלבה וזה חלב גמור, וחזור ומתערב בהבשר, וה"ז דומה לכל תערובת ב"ו שהם שני דברים נפרדים המתערבים בהדדי, ובכל זאת מהני לה קריעת ש"ו וט"ב, ע"כ דסמכי' אקריעה גמורה לומר שזה מוריק בצורה יסודית את כל חלבה, ונשאר רק בשר הכחל, וא"כ למה יאסר לבשלה עם בשר אחר, הא מצא מין את מינו דבשר ובשר הוא.

כן הוא שי' התו' שם בדף קיא. (ד"ה תותי) ומוכיח זאת מהסוגיא שם דמתרת לכתחלה לצלות בשר עם כחל באופן דכחלא תותי בשרה, ומוקי' הסוגיא באופן שנעשית קריעה בהכחל, ולא סתם קריעה כל דהו אלא קריעת ש"ו וט"ב, ומש"ה לא חיישי' להא דשמנונית הבשר נוטף על הכחל. ועפ"ז מסקי' התוס' שם וז"ל ויש ללמוד מכאן היתר פשוט דהיכא דקרעו ש"ו וט"ב דמותר לבשלו עם בשר בקדרה כדברי ר"ת, ולא מצינו בקונטרס שחולק עליו בזה, דא בהדיא שרי הכא תותי בשרא אע"פ ששמנונית בשר על הכחל, עכ"ל.

הבית יוסף (סי' צ') מעתיק רשימה של ראשונים שנקטו הכי בשי' רש"י, וז"ל בא"ד ומשמע דהיכא דקרעו ש"ו וט"ב מותר לבשלו בקדרה אפי' עם בשר שרי דלא נשאר בו חלב כלל, וכן כתב הר"ן ז"ל וכ"נ מדברי רבינו ירוחם וכ"נ מדברי הסמ"ג וכ"כ התוס' והרא"ש, אבל בספר התרומה ובמרדכי ובהגהות מיימוני מעתיקין שי' רש"י "אם קרעו ש"ו וט"ב מותר לכתחלה בלא בשר עמו", עכ"ל בקיצור.

יב) הר"ן כשמעתיק הך גירסא מוסיף לפרשה, וז"ל וה"פ דר"א בצלי קאמר דבקריעה כל דהו סגי, ולא פליג אדר"י, דר"י לא איירי אלא לקדרה, ור"א קמ"ל דלצלי סגי בקריעה כל דהוא, עכ"ל. דע"כ הלכנו בפרש"י דר"י ור"א נחלקו, ונתחדש לן כאן דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, דר"י דמחייב קריעה גמורה קמיירי לקדרה ור"א דמסתפק בקריעה כל שהוא קמיירי לצלי'.

וכן מדוקדק לשון הגמ' שמעתיק שי' ר"י וממשיך לצטט סיפורו של ר"א דא"ל לשמעיה קרע לי וכו', וקשה לומר דמעשה לסתור. ולפי הנ"ל אתש"ט דמעשה זו לגלות לן ביאורו של שי' ר"י קאתי ולא לסותרה, דמהא דמקשי' אדר"א מאי קמ"ל מתני' היא, ומשני דהא קמ"ל שבציורו של המשנה דקמיירי בצלי' סגי לן בקריעה כל שהוא, נמצינו למידים דמאי דמחייב ר"י קריעה אלימתא אבישול בקדרה קאי ולא אמתני'.

ובזה מובן שפיר גירסא הנ"ל דמסיים דברי ר"א "אלא לקדרה", דקאי אהא דמחייב ר"י ש"ו וט"ב, וקאמר דמסורת זו שהיה בידו של ר"י אבישול בקדרה קאי. ברם דחוק קצת לשון הש"ס דסתם בלשון "כיצד קורעו אר"י קורעו ש"ו וט"ב" דמשמע טובא דקאי אמתני' ולפרש האיך לעשות הקריעה קאתי, ולפי הנ"ל נמצא דקאי אבישול בקדרה ולא קאי אמתני' כלל. ועי' בתוס' שם (ד"ה ההוא) שמעתיק שי' ר"ת בהסוגיא וכמו שיבואר בהמשך בעזה"ת, ובתו"ד מוסיף וז"ל "כיצד קורעו" אמתני' קאי, ובא בזה לאפוקי מפרש"י שלפירושו לא קאי אמתני' וכנ"ל.

ובזה נחזור לסיכומו של רש"י בדף קיא.: "והלכות כחל כבר למדנו למעלה לצלי בעי קריעה שתי וערב", ומתכווין בזה במאי דקאמר ר"א, "ואם לא קרעו מותר כל"ק דרב דהא תניא כוותיה" וכפשטיה דלשון המשנה והברייתא דמשמע דקאו בחד גוונא, ודלא כשי' ר"נ, "ולקדרה קורעו ש"ו וט"ב" ומתכווין בזה למאי דקאמר ר"י עפ"י

קריעה גמורה, וביניהם נחלקו אם אסור רק לכתחלה או אפי' בדיעבד.

### שיטת ר"ת

יד) בתוס' (ד"ה ההוא) מובא דרכה של ר"ת במשך כל הסוגיא, ונילך כסדר מהחל ועד כלה, ראשית כל דברי המשנה "הכחל קורעו ומוציא את חלבו לא קרעו אינו עובר עליו", ונקט ר"ת דמדקתני סתמא משמע דקמייירי מתני' בכל גוונא, ואף בבישול כחל בהדי בשר אחרינא בקדרה.

ובכל גוונא קאמר דקורעו לכתחלה ואם לא קרעו אינו עובר עליו, ובזה הוא דאיכא תרי לישני אם בדיעבד אף מדרבנן מותר או לא, ונקט' כל"ק דרב דמותר בדיעבד אף מדרבנן.

וק' מסוגיא מפורשת בדף צז: האוסרת כחל שנתבשל בהדי בשר אחרינא. ומפרש ר"ת דהא דקתני "לא קרעו" במתני', הכוונה שלא קרעו בקריעה אלימתא, אכן קריעה כל דהו מיהא עבד, ולהכי הוא דשרי בדיעבד, והסוגיא בדף צז: קמייירי באופן שלא קרעו כלל וכלל.

וענין זה מבואר בהמשך הסוגיא, דאמרי' כיצד קורעו אר"י קורעו ש"ו וט"ב, א"ל ר"א לשמעיה קרע לי ואנא איכול, מאי קמ"ל מתני' היא, הא קמ"ל דלא בעי ש"ו וט"ב. וגריס ר"ת כגירסת רש"י "אלא לקדרה". וקאי אמתני' הכולל כל גוונא דכחל, וקאמר ר"י דבעי' קריעה ש"ו וט"ב, ומבואר מתוך העובדא דר"א דהא דבעי' קריעה אלימתא קאי רק בחדא מהאופנים דמתני', דרק לקדרה הוא דבעי' קריעה אלימתא, ופירשה של "קדרה" מפרש ר"ת כדוגמת המשנה בדף קח. דהכוונה שנתבשל עם בשר אחר בקדרה, דדוקא בכגו"ה בעי' קריעת ש"ו וט"ב, אבל בבישול בפ"ע ובצלי סגי בקריעה כל דהו.

נמצינו למידים דמתני' קמייירי בכל גוונא דכחל, ומחייבת קריעה בכולהו, אולם סוג הקריעה לא דמי בכולהו, שעם בשר צריך קריעה אלימתא ובלא בשר צריך קריעה כל

יג) לבאר ש"י הראשונים בדעת רש"י שמחמירין שלא לבשלו עם בשר אחר בקדרה, צ"ל דאף קריעת ש"ו וט"ב אינה מוריקה לחלוטין, אלא פועלת שמה שבכחה של הבישול להפליט כבר הופלט ע"י קריעה גמורה הנעשית בה, אולם עדיין נשאר בתוכה טיפת חלב ואינה נאסרת היות שהיא חלב שלא פירשה, ואין כאן תערובת שני דברים, אמנם באופן שמבשלין אותה עם בשר אחר בקדרה, ובולע הכחל טעם הבשר שמתבשלת עמה, הרי לפנינו תערובת שני דברים בהדדי, בשר האחרת וחלב שבכחל, לכן בכגו"ה ס"ל לאוסרה.

ואי משום הראי' שמביאין הראשונים מהא דכחלא תותי בשרא שרי לכתחלה, לזה י"ל דהלא לפרש"י סגי בקריעה כ"ש לצלי', ונימא דמדסתם הסוגיא שם לדבר בצלי' סתם, מסתבר דקמייירי באופן שעשה קריעה הראויה לצלי', וקריעה כזו ודאי אינו מוריק כל החלב, ורק פועלת להוציא הימנה עיקר חלבה, ובכל זאת שרי בכחלא תותי בשרא, ועכצ"ל הטעם כפי' הר"ן המובא לעיל באות ז', משום שאין טעם השומן ניכר בכחל, ועוד שלבסוף הוא נפלט הימנו דכבולעו כך פולטו.

ואם כנים אנו בזה ודאי אין ללמוד ממנו מה מצינו לבישול כחל עם בשר שבקדרה, דהא קריעה כ"ש ודאי לא מהני לבישול בקדרה לפרש"י, וע"כ דשם מטעם צלי' קאתינא עלה, וכשי' רש"י דצלי' פולטת הכל ומתבערת באויר ומקילין בזה טובא, ואף בבשרא תותי כחלא שרי בדיעבד, אע"פ שהכחל פולטת חלב ויורדת ונוטפת על הבשר, מ"מ מתירין אותה בדומה לכל צליית כחל, שאף בה נפלט החלב וחוזר ונבלע בה, וע"כ דסמכי' אכבולעו כך פולטו, ועל ביעור האש הבוררת מתחתיה, ואכתי לא מצינו בזה שום ראי' בנוגע לבישול בקדרה.

והיות שלא מצינו היתר מפורש לבישול כחל עם בשר אחר בקדרה נקטו הנך ראשונים לאוסרה לשי' רש"י אף בעושה

לשאר תערובת בב"ח, מכיון שמתערבת עם חלב שנוצר בה וכדבר אחד דמיון.

טז) בהקדמה זו בשי' ר"ת נבין בטו"ט דברי התו' לקמן בדף קיא., דמסקי' שם "הלכתא בין כבדא בין כחלא תותי בשרא שרי עילוי בשרא בדיעבד אין לכתחלה לא", וז"ל וא"ת כחל האיך מותר תותי בשרא והלא שמנונית הבשר נוטף על הכחל ואי בקרעו ש"ו וט"ב א"כ עילוי בשרא נמי לישתרי דהא מותר לבשלו עם הבשר בקדרה.

דלשטתו קאזל דאין קולא בצלי טפי מבבישול, ולא אמרי' דהנפלט מכח האש מתבערת ופורחת באויר, או כבולעו כך פולטו, אלא אמרי' דשמנונית הבשר נוטף לתוך חלבה של כחל, ודמי טובא לבישול בב"ח, והאיך מותר לכתחלה. ואי בעשה קריעה ש"ו וט"ב בכגו"ה יש להתיר לכתחלה אף בבשרא תותי כחלא, ואף בזה לשטתו קאזל, דבהא קמייירי מתני' המתרת בישול כחל עם בשר אחר בקדרה, ובתנאי שיעשה קריעה אלימתא.

ומשני וז"ל וי"ל דהכא גרע טפי דאע"פ שקרעו עדיין נוטף החלב מן הכחל על הבשר וניכר שהוא בעין, עכ"ל. דודאי קמייירי בכגון שעשה קריעה אלימתא, ולכן מותר לכתחלה כחלא תותי בשרא, ובכל זאת נאסר לכתחלה בשרא תותי כיחלא.

ונתחדש בזה פלאות, שלשי' ר"ת חמור צלי' טפי מבישול הפוך ממה שנקטנו עד עכשיו, והטעם משום דהכא ניכר הדבר היות שהוא בעין ללא מחיצת המים שבקדרה, ולכן בהא לא יהני אפי' קריעה אלימתא לכתחלה, דחוששין דאף לאחר קריעת ש"ו וט"ב, מ"מ אכתי יפלוט טיפת חלב ותיהיה ניכרת לעין כל האיך שנוטפת ע"ג הבשר שתחתיה, ורק בדיעבד שרי.

### סיכום הענין

יז) נמצינו למידים ג' שיטות ראשונים במה מדובר עיקר עיקרה של הסוגיא דכחל, א] המשנה המחייבת קריעה לכתחלה,

שהוא. ועפ"ז נמשיך לפרש גם סיפא דמתני', "לא קרעו אינו עובר עליו ומותר", דבכל חדא וחדא צריך לפרשה עפ"י פי' הקריעה השייכת לה ונחות חדא דרגה, דעם בשר אחר הכוונה לא קרעו ש"ו וט"ב אכן קריעה כל דהו עבד, "אינו עובר עליו ומותר" ובל"ה אסור אפי' בדיעבד וכסוגיא בדף צז., ובלי בשר הכוונה לא קרעו כלל וכלל "אינו עובר עליו ומותר".

והלכות אלו חוזרין ונישנין בעובדא דר"נ עם ילתא, דאמר זויקו לה כחלי ופי' ר"ת דקאמר ר"נ בישלו לה בקדרה בלא בשר כחלי נפוחים כנודות, פי' שלא נקרעו ש"ו אלא קריעה קצת. ומקשי' והא אנן קורעו תנן ופי' ר"י דבעי ש"ו וט"ב, ומשני ההוא לקדרה, פי' דרק בקדרה עם בשר אחר חייבין בקריעת ש"ו וט"ב אבל בלא בשר סגי בקריעה כל דהו.

טו) ומבואר דר"ת מחלק את הסוגיא לשני חלקים א. עם בשר, ב. בלא בשר. ואין חילוק בין בישול לצלי, וכן קאמר בהדיא וז"ל ואין חילוק בין צלי לקדרה בלא בשר דאין בו שום טעם להקל בצלי יותר, דבצלי נמי נוטף החלב ונופל על הכחל מבחוץ וחוזר ונבלע, ולא שייך כבולעו כך פולטו אלא בדם וכו', עכ"ל.

ולכן עם בשר אחר דיש כאן תערובות של שני דברים נפרדים לכתחלה בעינן קריעה אלימתא להוציא חלבה הימנה, היות דדמי טובא לבישול וצליית בב"ח דאו', ובדיעבד סגי בקריעה כל דהו המסלקת עיקר חלבה, דשוב לא ניכרת בה תערובת בב"ח, והיות דהוי חלב שחוטה דרבנן לא החמירו בה חכמים, אמנם לא קרעו כלל ודאי אסורה מדרבנן.

ובלי בשר אחר אלא שבשר הכחל מתערבת עם חלב שבה, בכגו"ה הצריכו לכתחלה קריעה כל דהו להסיר עיקר חלבה, שלא תהא בולטת בה בישול בב"ח, ובדיעבד אף אם לא קרעו כלל מותרת, היות דלא דמי



## חענ"נ בבחל

(יט) איתא שם בדף צז: אמר ר"נ גיד בששים ואין גיד מן המנין כחל בששים וכחל מן המנין, ומהא דבעי לבטל הכחל בששים מבואר דקמיירי בכחל האסורה, אשר אם אין בה שיעור ביטול אוסרת את כל הקדרה.

לדעת הרי"ף ולדעת ר"ת ובעל התרומה קאי באופן שלא קרעו כדין, דאילו קרעו ש"ו וט"ב מותר לכתחלה לבשלה עם בשר אחר, ולדעת רש"י נחלקו הפוסקים אי קמיירי אף באופן שקרעו ש"ו וט"ב או לא וכמשנת"ל. ועכ"פ כו"ע מודו דהיכא דלא קרעו כלל דאסורה היכא שנתבשלה בהדי בשר אחר, ולא עוד אלא שיאסר כל הקדרה כולה כל עוד דליכא ששים לבטלה.

אולם לא צריך ששים כזיתים נגד הכחל דשיעורה כזית, אלא סגי בנ"ט כזיתים, ומצורף לה בשר הכחל גופה לבטל טעם החלב המפעפע בכולה, היות שמה שאוסרת הבשר היא רק חלק החלב שבה, וכן פרש"י שם (ד"ה ואין) וז"ל בא"ד אבל כחל הואיל ומין היתר הוא אם נתבשל עם הבשר משערינן ליה בששים לבהדי ידידה, עכ"ל.

והראוני שהבית מאיר (סי' צ' סעי' א') מוסיף לבאר בזה, וז"ל בא"ד צ"ל דאע"פ שגם בשר הכחל לא נודע מ"מ קי"ל לרבנן דבשר הכחל ודאי דהוה עכ"פ חלק ששים מן החלב שבה וכו', עכ"ל. והיות שיש בה לכה"פ שיעור בשר כזה לכן סגי להוסיף לה נ"ט פחות משהו (פחות א' מששים דכזית) באופן שבין הכל ודאי איכא שיעור ס' בשר נגד החלב.

והחשבון בזה היא, דכמו שבד"כ מבטלין א' בששים, אם ניקח אותה אחד ונחלקה לששים חלקים, נימא שנגד כל אחד מהחלקים יש חתיכה אחת דהתירה לבטלה, וכשיש נ"ט חלקים כאלה צריך נ"ט חתיכות דהתירה לבטלם, ואצלינו ניתוסף גם משהו מבשר הכחל שעל חשבונה אפשר למעט משהו מהנ"ט

ובדיעבד אם לא קרעו אינו עובר עליו, ב' תרי לישני דרב אם בדיעבד מותר מדרבנן או לא, ג' הברייתא ד"כחל שבשלה בחלבה מותר", ד' בהא דדנה הסוגיא כיצד קורעו.

לש"י הרי"ף עפ"י רוב מדובר בבישול בקדרה. לש"י רש"י עפ"י רוב מדובר בצלי'. לש"י ר"ת מדובר בכל אופן, בין עם בשר ובין בלא בשר, ולא שאני בין צלי לבישול.

## שיטת הרב בעל התרומה

(יח) לסיום נעתיק ש"י הרב בעל התרומה ז"ל המובא בר"ן שמשתלב בה פרטים מכל שיטות הנ"ל, דס"ל כש"י ר"ת דמוקי עובדא דר"נ דאמר זויקו לה כחלי בבישול בקדרה, ומוסיף לדייק מהא דמקשי מהברייתא "כחל שבשלה בחלבה מותר" בדיעבד אין לכתחלה לא, ולא משני דאף ר"נ לא התיר לכתחלה אלא בקריעה כל דהו, והברייתא יש לאקום באופן שלא קרעו כלל (וכן העירו תוס' ושאר ראשונים), משמע דר"נ התיר לכתחלה בישול בקדרה אף בלא שום קריעה כלל.

ומתני' דמצריך קריעה לכתחלה דמוקמי בקדרה, הפ"י כפ"י ר"ת דקמיירי בקדרה עם בשר אחר, אמנם בזה נסטה הבעל התרומה לומר דמתני' קמיירי רק בכה"ג, ולפ"ז מוכיח הבעל התרומה לומר דע"כ ר"נ ס"ל כל"ב דרב, דבכה"ג ברור דהיכא דלא קרעו אסור בדיעבד כמבואר בסוגיא בדף צז., ובזה קאזל כדרכה של רש"י ז"ל דר"נ פליג ארישא דהסוגיא, ולא קאמר כר"ת המפרש "לא קרעו" דמתני' שלא קרעו קריעה אלימתא וכו"ל.

אכן כמו שמוקים העובדא דר"נ בבישול בקדרה, מסתבר לומר דכמו"כ נימא להחולקין אדר"נ, שנוקים מתני' וכל עיקר הסוגיא בבישול בקדרה בפ"ע בלא בשר אחר בהדה, ובהא הוא דמצרכינן קריעה לכתחלה, ובכו"ה הוא דנחלקו תרי לישני דרב אי בדיעבד מותר מדרבנן או אסור, ובזה קאזל כש"י הרי"ף שבצלי' לא שמענו שנצטרך בה שום קריעה אפי' לכתחלה.

כלל מותר בדיעבד ודלא כשי' רש"י הנ"ל, ומוסיף שם הש"ך (ס"ק ג') וז"ל ופשיטא דבמים וירקות ושאר דברים חשיב כבישול בפ"ע וק"ל, עכ"ל.

א"כ מצינו חילוק יסודי בין תערובת הראשונה לתערובת שניה, דאילו בראשונה שבאין לשוויה לחלב שבכחל בשם בב"ח, רק היכא שבשלה בהדי בשר אחר יצטרך שיעור ביטול, דאילו היה בקדרה שאר מאכלים ה"ה כמבשלה בפ"ע, שלשיטת המחבר בדיעבד אינה נאסרת, משא"כ בקדרה שניה שכבר חל על החלב שבכחל שם נבלה דבב"ח, מעתה לכל קדרה שיתערב יאסרנה מחמת טעם נבלה, ובכל מקרה יצטרך שיעור ביטול כנגד החלב שבכחל, ואף אם היא מאכל אחר, וזו היא החומרא לאיסורא שניתוסף בדיני תערובתה, והיינו דקאמר "ואם נפל לקדרה אחרת אוסרת", ר"ל לכל קדרה אחרת אף אם אינה בשר וכנ"ל. ועי"ש ביד יהודה (ס"ק ח').

אולם רש"י לשטתו דס"ל דאף בתערובת הראשונה יאסר בכל גוונא, אע"פ שבקדרה ליכא בשר רק שאר מאכלים, ואף בזה יצטרך שיעור ביטול, א"כ לא מצינו שום הוספת חומרא בתערובת השניה לומר עליה "ואם נפל לקדרה אחרת אוסרת", דמ"ש קדרה האחרת מקדרה הראשונה, ולכאור' לשטתו נצטרך לחדש שמשום מה יאסר אף חלק הבשר שבכחל, והטעם בזה יתבאר בהמשך בס"ד.

כב) עוד איתא בהמשך שם אמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא איבעיא לן כי משערין בדידיה משערין או במאי דנפק מיניה משערין. דזאת למדנו מדברי ר"י בר"מ שלא כל חלב הכחל נפלט בבישולה עם הבשר, (ועכ"פ איכא למיחש להכי), דעל דא קאמר "וכחל עצמו אסור" ר"ל חלב הנשאר בה שקבלה טעם הבשר, ומאחר שאין כל חלב שבה נפלט לקדרה יש לצדד לומר דבעינן לבטל רק מה דנפק מיניה, בין בקדרה ראשונה ובין בקדרה שניה.

חתיכות השלימות דהתירה, וזוהי הפי' "כחל בששים וכחל עצמו מן המנין", דיש לבטל חלב שבכחל בששים כנגדו דהיינו נ"ט חתיכות בשר, וכחל עצמו מן המנין ולכן אפשר לגרע עוד משהו מאלו החתיכות.

כ) בהמשך שם אר"י בר"מ וכחל עצמו אסור, ופרש"י וז"ל שהרי הבשר נותן בו טעם והוא לא נתן טעם בבשר לפי שמועט היה, עכ"ל. דששים נגד החלב פועלת שלא תהא בהחלב שיעור שינתן טעמה בכל הקדרה, ברם הבשר יש בה די והותר לתת טעם בהחלב, וחלב זו נאסרת משום בב"ח. ולכאור' היה משמע שבאופן שנתבשל כחל בהדי בשר אחר ויש בה שיעור ששים לבטלה, מה שהכחל עצמו נאסר פירושה שחלק החלב שבכחל אסור. ולכאור' נפק"מ היכא דאח"כ נתערב הכחל בקדרה אחרת, היות שבכה"ג לא נאסר בשר שבכחל ורק החלב שבה הוא דנאסר, שוב נימא גבה דכחל בששים וכחל עצמו מן המנין, ואילו אף הבשר היתה נאסרת לא שייך לומר דכחל עצמו מן המנין.

כא) אולם תיכף ממשיך הגמ' לומר "ואי נפל לקדרה אחרת אוסר", משמע שבהא שנאסרה הכחל ניתוסף חומרא בדין תערובות שלה, ואם נאמר שבשרה בהתירה עומדת ואין צריך לבטל רק החלב שבה, נמצא שדינה בתערובות היא כמות שהיה עד עכשיו, ואיכא למשמע מינה שמשום מה נאסר אף חלק הבשר שבכחל, וזוהי החומרא שניתוסף גבי קדרה השני', שכעת אם נפל לקדרה כבר אוסרת כל הכחל גם חלק הבשר, וצריך ששים כנגד כולה, וצ"ע.

אכן איתא בהדיא בשו"ע (סי' צ' סעי' א') "אם נפל לקדרה אחרת אוסר אותה ומשערין בו בס' כבראשונה", וכשנצדד כן הדרא הקו' לדוכתא מהו החומרא שנתוסף בתערובת השני'. אמנם המחבר לשטתו יש ליישב באופן פשוט, דודאי ניתוסף חומרא בדיני תערובת גבי קדרה אחרת, דהמחבר שם פסק כשי' הרי"ף דהמבשל כחל בפ"ע ולא קרעו

ובשלמא אילו משערין במאי דנפק מיניה, אז היה לנו לדון בכל קדרה וקדרה כמה נפק מיניה וננגדה נצטרך ס' לבטלה, אבל מאחר דמשום דלא ידעי' כמה נפק מיניה בקדרה ראשונה לכן משערין בכולה, והיא עצמה אינה אסורה, מעתה נפל לקדרה אחרת לא תאסר.

ומתרץ הגמ' 'כיון דאמר ריבד"מ וכחל עצמו אסור שוויה רבנן כחתיכה דנבילה', ולפי הרמב"ן לכאן' אין הכוונה בזה ככל מקום שנאמר בה "חענ"נ", לומר דכעת כולה נאסרת, דהלא ראינו שכל עצמו מן המנין, בין בקדרה ראשונה ובין בקדרה שניה, וע"כ משום שהבשר שבכחל בהתירה עומדת, והכוונה בחענ"נ זו היא להדגיש "כחתיכה דנבילה", לאפוקי פליטה דנבילה, שרצו לתת לה חומר של גוף האיסור שבכחה לחזור ולאסר כל קדירה שבכחל מוחמת האיסור דבעין, אף כאן אע"פ שבשר הכחל מותרת היא מ"מ בפרט זו דומה לנבילה שיאסור אף קדרה אחרת.

אכן צ"ל שחידושים נפלאים נאמרו כאן בכלל בדברי הרמב"ן ובפרט במה שביססנו על דבריו, דבי עמא דבר מקובל דכל הענין שתמיד צריך ששים נגד כח החתיכה דאיסורא, הוא מטעם המבואר כן בסוגיין דכחל, פשוט משום דלא ידעי' כמה נפק מיניה, ואילו היו יודעי' היה סגי בס' נגד מאי דנפק מיניה, ואין כאן דין ששים נגד כל החתיכה, וכן נמי קשה לדון בחלב הכחל כפליטה בעלמא של טעם, ולמה לא נחשבנה כממשה של איסור גופה, ואכתי צע"ג.

כג) אמנם תוס' בהסוגיא ס"ל שהבשר אינו מקבל טעם מהחלב טפי משאר הנ"ט חתיכות הנמצאות שם, ועוד ס"ל שע"י בישול גמור הנעשית בכחל עם החתיכות נפלט הימנה כל חלבה, ובזה מפרש הקו' "אלא מעתה לא יאסר בקדרה אחרת", וצריך לפרש עפ"ז הא דקאמר "דאי במאי דנפק מיניה מנא ידעינן", שלא נודע לן האחוזה של חלב הנמצאת בכחל, אולם הא מיהא נודע לן דכל מה שנמצאת בה נפלט לגמרי ע"י

ופשטי' "פשיטא דבדידיה משערין דאי במאי דנפק מיניה מנא ידעינן", שביסודה סגי לבטל רק מה דנפק מיניה, אלא היות דלא ידעי' שיעורה לכן אזלי' בתר כולה לחומרא.

ומקשי' עלה "אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר", וקו' זו צב"ט, דהרי אמרנו דלא ידעי' כמה נפק מיניה וכמה נשארת בתוכה, ונהי דאזלי' לחומרא בקדרה קמייטא לומר דאזלי' נפלט הימנה כל החלב, מ"מ אף בקדרה שני' ניזיל לחומרא לאידך גיסא לומר שעדיין לא נפלט החלב בקמייטא, והחלב שנשאר בתוך הכחל קבל שם טעם בשר וכעת נפלט הימנה ולזאת צריך ששים לבטלה, ולמה לא יאסר כלל, וצע"ג. עי' ברש"י ותוס' ומהרש"א.

אאיבעיא זו דבי רב כהנא מפרש הרמב"ן וז"ל פי' לפי שאין גוף הכחל אסור לפיכך שאלו כן, אבל בשאר כל האיסורין כגון חתיכה של נבילה פשיטא דבדידיה משערין, עכ"ל. מבואר דנקט הרמב"ן בדרך שהלכנו לשי' הרי"ף והמחבר שגוף הכחל אינו נאסר, ומשמע דהיכא שיש כאן חתיכת נבילה ברור שצריך ששים כנגד כולה, דכן הדין נותן שכדי לבטל טעם פליטת החתיכה צריך ששים נגד כל החתיכה, וכדאסמכין לה מקרא דזרוע בשלה, ודוקא בכחל שהחתיכה גופא מותרת ורק פליטתה אסורה, בכגו"ה איבעיא לן אי בדידיה משערין או במאי דנפק מיניה משערין, ואהא קאמר שביסודו יש לשער במאי דנפק מיניה אלא משום דלא ידעי' כמה נפק מיניה לכן משערין בכולה.

ואולי עפ"ז יש קצת הבנה במאי דמקשי' "אלא מעתה נפל לקדרה אחרת לא יאסר", די"ל דהא שבכל חתיכה דאיסורה אפי' תיפול למאה קדירות יאסר את כולם, הטעם משום דעל חפצא דאיסורה לא שייך ביטול כל עוד שהיא נראת בעין, ובכח זה היא חוזרת ואוסרת תמיד בפליטתה, אמנם בכחל שגוף החתיכה מותרת אזלא לה כח זה, א"כ מקשי' דתסגי לה בחד ביטול כנגד כולה, ותו לא תהא בכחה לאסור שוב בפליטתה.

רש"י ותוס' אף חלק הבשר נאסר, ותלוי בזה אם בקדרה שניה אפשר לצרף כחל עצמו להמנין או לא.

והפלא בשיטת רש"י ותוס', דאם סו"ס נאסר בשר הכחל ג"כ, אף בלי שום חלב, האיך קאמר "וכחל מן המנין" בקדרה ראשונה, האיך ניתן לצרף בשר הכחל לשיעור הביטול בזמן שהיא נעשית נבילה וצריכין לבטלה, וכן הקשו תוס' שם בתחילת דבריהם, וצע"ג.

ע' ברמב"ם (פט"ו מאכ"א הי"ח) כשמפרט השיעורים של ביטול מונה גם שיעור ביטולה של כחל, וז"ל אבל כחל שנתבשל עם הבשר בששים וכחל מן המנין הואיל והכחל מדבריהם כמו שבארנו הקלו בשיעורו, עכ"ל. ומשיג עליו הראב"ד שם וז"ל ויש טעם טוב מזה מפני שהוא היתר כשהוא בעצמו, עכ"ל. ומבואר דנחלקו בזה שפלפלו בה לעיל, שהרמב"ם נקט שאף חלק בשר שבכחל נאסר וכחעני"ג דעלמא, ולכן בעי לחדש טעם חדש למה הכחל עצמו מן המנין, לומר שהקלו בדבריהם, והראב"ד ס"ל שחלק בשר שבכחל אינו נאסר היות שלא קבלה טעם החלב.

והנה הרמב"ם בעצמו נקט שם שאף בקדרה שניה צריכין לבטלה ככראשונה, משמע דאף אז הכחל עצמו מן המנין, וצ"ל דס"ל שכמו שהקלו בדבריהם בקדרה ראשונה לצרף הכחל למנין הביטול אע"פ שכולה נאסרת כך גם הקלו בקדרה שניה, ולפי מה שפלפלו לעיל אתש"ט דע"י ש ברמב"ם שנקט כמה שראינו ברי"ף שבדיעבד עבר ובישל כחל בפ"ע בלי קריעה מותר, וא"כ מצינו חומרא נוספת בקדרה שניה במה שאוסרת כל אוכל שיהיה, ולא בעי' למימר שהחומרא היא שאין הכחל מן המנין.

אולם ברש"י ותוס' יש מקום לומר על דרך הרמב"ם, דהא שהכחל עצמו מן המנין אע"פ שכולה נאסרת הוא מטעם שהקלו בדבריהם, אמנם בזה יסו משי' הרמב"ם

בישולה, ועפ"ז נתקשה תוס' אמאי קאמר שהכחל עצמו אסור, הא כל חלבה שנאסרה נפלטה בקדרה ונתבטלה בששים.

ומתרצי התוס' וז"ל כיון שמתחילת בישולו קודם שיצא החלב לגמרי נאסר החלב שבכחל מפני טעם הבשר שבו ואז לא היה יכול לצאת בקריעה, הלכך אף לאחר שנגמר בשולו שכבר יצא כולו תו לא מישתיר, דאפשר לסוחטו אסור. ונתחדש כאן שבסופו של דבר מתהפך כל הכחל לחפצא דאיסורה, בין החלב שבה ובין הבשר שבה, וכן משמע בפרש"י שם וז"ל מפני שמתחלה נאסר עד שלא נצטמק דמשנתנה הקדרה בו טעם מיד נאסר ומאז שוויה רבנן כחתיכת איסור שהיא לעולם אסורה, עכ"ל. ומטעם דאפשר לסוחטה אסור נגעו בה, וכדמפרשי התוס'.

ומתמה ע"ז הג' רעק"א צ"ל בגליון הש"ס וז"ל לא זכיתי להבין הא בשר הכחל לא נאסר רק החלב קבל טעם בשר ונאסר החלב והוא בגומות ואסור לאכל הכחל מצד שאוכל גם החלב ואחר גמר בישולו שיצא החלב לחוץ ממילא יהיה מותר דהא הבשר לא נאסר כלל ומה שייך לאפשר לסוחטו אסור, עכ"ל.

אולם בדומה לזה מצינו בר"ן (בסוף פ' כל הבשר) שמפרש הצד לומר חעני"ג אף אם אפשר לסוחטו מותר, שכל עוד שטעם האיסור תקוע בהחתיכה צריך לבטל אף ההיתר שבה, רק בגלל זאת שהיא זה המעכבתה שם, וזה שוויה לנבילה כל עוד שלא נסחט הימנה האיסור, ובדין מפרש תוס' היות שהכחל מונע החלב שבה מלצאת חוצה, לכן אף היא נאסרת, ברם תוס' נקטי הך סברא לאוסרה אף לאחר שנסחט האיסור הימנה למ"ד אפשר לסוחטה אסור.

והיוצא לנו שנחלקו הראשונים באופן שנתבשל כחל בששים, ונקטי' שכחל עצמו אסור, האם זה קאי רק על חלק החלב שבה או אף חלק הבשר שבה, שלדעת הרמב"ן רק חלק החלב נאסר, וכן פסק המחבר, ולדעת

בהדי בשר אחר ולא היה ששים כנגדה לבטלה, שלדעת המחבר שם אף בכגו"ה אם יתערב הכחל בקדרה שניה נימא שהכחל עצמו מהמנין, ופליג עליה הרמ"א, וגם מח' זו תולה הג' הנ"ל במח' אם כחל שבשלה בפ"ע בלי קריעה אם נאסרת בדיעבד או לא, עי"ש.

אמנם קו' גדולה טמונה בזה, שלדברינו לשיטת רש"י ודעימיה הלא אף אם היה ששים בבישול קמייתא בכל זאת בקדרה שניה אין לצרף הכחל, ואם הרמ"א קאזל במסילה זאת הול"ל שאף אם נתבשלה בששים אין לצרפה בקדירה שניה, ואמאי נקט דבריו רק באופן שלא היה ששים בבישול קמייתא, ובהדיא מדייק שם הט"ז (בס"ק ה') דאילו היה ששים כו"ע מודו שבקדרה שניה יש לצרפו, וצ"ע.

ויאמרו שאכן עד כאן לא הקלו אלא בקדרה ראשונה שבו בעת שהיא נאסרת אכתי ניתן לצרפה לשיעור ששים, אכן בקדרה שניה שכבר אסורה ועומדת בזה צריך ששים כנגד כולה, וזו היא החומרא שנתווסף בקדרה שניה.

המורם מהאמור שהמח' ראשונים אם גוף הכחל נאסרת בחענ"נ בבישול בששים, תלוי במח' אם כחל שנתבשלה בפ"ע בלי קריעה נאסרת או לא, שאם נאסרת בבישול בפ"ע לא מצינו שום חומרא בקדרה שני' חוץ מזה שצריך לבטל גם גוף הכחל, ואם אינה נאסרת מצינו חומרא בקדירה שני' שאוסרת כל מאכל ולא רק בשר.

בדומה לזה תולה הג' רעק"א ז"ל בהגהותיו להרמב"ם (פ"ט מאכ"א הי"ג) המח' מחבר ורמ"א באופן שנתבשלה כחל



הרב יוסף צבי הירשמן

## במחלוקת הנבלי והירושלמי בסוגיא דסיקריקון שבפרק הנוקין

הקדמה: ביאור המושג סיקריקון - בארץ יהודה (משנה וירושלמי) בזמן חורבן בית שני (עי' רש"י) בהיות יד הרומאים תקיפה על ישראל להורגם היה מצוי מקרים בהם הגוי היה עומד על הישראל לרצחו, והישראל כדי להינצל ממנו היה נותן לו במתנה קרקעו - שדה או בית (רמב"ם) לרצותו בהם שלא יהרגנו. ונקרא הגוי הזה "סיקריקון" - נוטריקון "שא קרקע" (ערוך, וריב"ש בתשובה), שהישראל אומר לו שא קרקע זו והניחני.

בזמנים אלו של חורבן הבית ושל אחרי נתרבו בעוונות מקרים כאלו והרבה מקרקעות הארץ היו נשלטים בידי הזדים (ירושלמי), והם מצדם היו מוכרים אותם ליהודים אחרים בכסף מלא כמוכרים את שלהם. ונשאלו חכמי הדורות ההם למי שייך הקרקע. האם לבעלים הראשונים היא שייכת, שהרי נגזלה מהם בכח וקרקע אינה נגזלת ואינה נקנית ביאוש, ואם כן מה שקנאה הלוקח מהגוי אינו כלום. או שנאמר כיון שסוף סוף היהודי נתנו בעצמו לגוי בפדיון נפשו שייך באמת לגוי וממילא קנין הלוקח ממנו חל ואין לבעלי הראשונים זכות להוציאו.

שקנין הגוי אינו אלא גזילה בעלמא. וצריך להבין במה נחלקו.

### א. משנה ראשונה ומשנה אחרונה

במשנה במסכת גיטין פרק הנוקין (דף נ"ה ע"ב) נתבאר שהיה שינוי בהלכה בדין דסיקריקון במשך הדורות. וז"ל המשנה: "לא היה סקריקון ביהודה בהרוגי המלחמה. מהרוגי המלחמה ואילך יש בה סקריקון".

וכפי שנתבאר בגמרא כוונת המשנה "סקריקון" היינו "דין סקריקון" ר"ל הדין שנתבאר לקמן במשנה - "כיצד לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל. מבעל הבית וחזר ולקח מסיקריקון מקחו קיים" וכו', עד "זו משנה ראשונה". נתבאר בזה שעצם הקנייה שקנאה הלוקח מהגוי אין בה ממש, וזהו דין סיקריקון שהונהג מזמן הרוגי המלחמה ואילך, שדנו את הגוי לגזולן גמור.

ובהמשך המשנה: "בית דין של אחריהם אמרו הלוקח מסיקריקון נותן לבעלים רביע" עכ"ל, ונתבארו שם אחר כך דיני קדימה לבעל הבית אם יש בידם לקנות מתי יהיו קודמים לכל אדם. והצריך לעניינינו הוא שבית דין שאחריהם שינו את הדין ופסקו שהמקח של הקונה את הקרקע מהגוי קיים, דהיינו שבעצם היתה שייכת מתחילה לגוי, בעוד שבית דין שלפניהם הבינו כדבר פשוט

### ב. ביאור רש"י

רש"י בבאור המשנה והגמרא שם, ובעיקר בסוגיית הגמרא (שאחרי האגדתא דהחורבן, בדף נ"ח ע"ב) מאריך לפרש שמחלוקת זו תלויה בדעת זה היהודי שנתנה לגוי, האם בשעת הנתינה נתנה בלב שלם שכל אשר לו יתן בעד נפשו, או שנתנה לו רק למראית עין כדי להיפטר עכשיו מחברו ובלבו חושב לחזור אחר כך לתבוע אותו בערכאות הגויים ולהחזיר לעצמו את הגזילה. שאם הנתינה לא היתה אלא למראית העין אין בה כלום. אבל אם בשעת הנתינה לגוי הסכים בלב שלם לנותנה לו ובלבד שישאר חי, הרי קיימא לן "תלאוה וזבין זביניה זבינא" - שאפילו אנסוהו על ידי תלייתו ויסוריו למכור המכירה חלה.

ויסוד דברי רש"י בנויים על דברי הגמרא (בדף נה:) המפרשים למה בזמן הרוגי המלחמה לא דנו דין סקריקון, וז"ל הגמ': אמר רב יהודה לא דנו בה דין סקריקון קאמר דאמר רבי אסי ג' גזירות גזרו, גזירתא קמייתא כל דלא קטיל ליקטלוהו וכו'.

הרומיים, וממילא בשעת הנתינה בודאי נתנה לו בלב שלם.

### ג. דעת הירושלמי בביאור המשנה

אמנם בתלמוד הירושלמי וכן בתוספתא נתבארה שיטה אחרת בדיון "הרוגי המלחמה", שבירושלמי כתוב בפרוש שדין זה שלא נהג דין הסיקריקון בזמן הרוגי המלחמה לא היה מן הדין אלא מתקנת החכמים. וזה לשון הירושלמי על מתני' לא היה סיקריקון 'ביהודה' בהרוגי המלחמה וכו': בראשונה גזרו שמד על יהודה שכן מסורת בידם מאבותיהם שיהודה הרג את עשו דכתיב ידך בעורף אויבך, והיו הולכין ומשעבדין בהם ונוטלין שדותיהם ומוכרין אותן לאחרים והיו בעלי בתים באין וטורפין והיתה הארץ חלוטה ביד סיקריקון נמנעו מליקח התקינו שלא יהא סיקריקון ביהודה, במה דברים אמורים בהרוגי המלחמה שלפני המלחמה (כפי שמבואר לקמן שמדובר כשלא הספיק להוציאם בבית דין עד שבא סיקריקון לכל העולם, שאז דינו כשאר השדות כדי שלא תהא הלכה למחצה) אבל הרוגים שנהרגו מן המלחמה ואילך יש בהן משום סיקריקון, עכ"ל.

הנה בביאור אמרו בירושלמי שמתחילה אפילו בשעת השמד היו הבעלי בתים טורפין שדותיהם בבית דין מיד הלקוחות, שדנו את לקיחת הסיקריקון כגזילה וחמס ולא כמתנה, אלא שכיון שראו דנפיק חורבא מיניה שלא היו רוצים היהודים לקנות את השדות ולגאול את הארץ מידי הגוים מחשש שיבואו ויטרפו אותם, עמדו ותקנו שכל שיקנה קרקע מהגוי תהיה שלו כדי שלא תהא הארץ חלוטה בידי הסיקריקון.

ואם כן שוב אי אפשר לפרש לפי הירושלמי את המשנה אחרונה כביאור רש"י. שהרי דוקא לפי התלמוד בבלי שלנו שבשעת השמד היו דנים הנתינה למתנה, שייך לומר שחזרו לקבוע שהבעלים יראים מסיקריקון אפילו אחר הרוגי המלחמה ונותנים להם הקרקעות בלב שלם. אבל לפי הירושלמי שבשעת השמד עצמו היו טורפין

בטרייתא כל דקטיל ליקטלוהו. הילכך קמייטא ומציעתא כיון דקטילי אגב אונסיה גמר ומקני, בטרייתא אמרי האידנא לשקול למחר תבענא ליה בדינא. עכ"ל הגמ'.

הרי שנתבאר בגמרא בפירוש שחילוק הדינים שהיה בין זמן החורבן - הרוגי המלחמה ובין שלאחריו תלוי בחוזק האונס והתקיפות של הגוי. בזמן גזירת השמד שהיה הגזירה מטעם טיטוס הרשע שכל רומאי הרואה יהודי חייב להרגו, באותם זמנים הרגיש הישראל העומד תחת הסיקריקון מוכרח לעשות רצונו כי בידו של הגוי לעשות כמו שירצה, וגם לא היה לו שום תקוה להתלונן לפני השלטונות. וממילא היה גומר בדעתו להקנות את הקרקע לגוי בלב שלם ובאמת עברה לרשותו. אבל אחר כך כשביטלו הרומאים את השמד ואדרכה היו עונשים לגוי ההורג יהודי במיתה נתחלף הדין, שכיון שהישראל אינו לגמרי תחת הסיקריקון אלא עכשיו כשהוא מאיים להרגו, אבל בסתר לבו הוא מתכנן בעתיד להעמידו לדין ולהוציא ממנו מה שעשקו לכן אין נתינתו נתינה כלל, ודנים במי שלקחה מהגוי דין סיקריקון לבטל מקחו ולהחזירה לבעל הבית.

וכיון שבזמנים המאוחרים חזרו בית דין לשנות ולתקן הדין ששוב לא ינהג דין זה של ביטול המקח אלא יהיה המקח קיים כמו שהיה קודם לזה בזמן הרוגי המלחמה, מבאר רש"י שמשנה אחרונה חלקו בנקודה זו שסברו שאף שעל פי החוק אין הישראל אמור לפחד מהגוי שהרי אין בידו להרגו, ואפילו אם הוא מאיים עליו עכשיו יוכל אחר כך לגבור עליו בדין, מכל מקום בפועל ראו בית דין שהיהודים יראים יראת מות מפני הרומאים המושלים בהם, ומסכימים להקנות להם קרקעותיהם בלב שלם כדי להינצל מן ההריגה. וכפי שכותב רש"י (בד"ה אין בו משום) זה לשונו: "מסתפי ליה מקמאי דקמיה דאקטול, וסופו הוכיח שהניחה בידו י"ב חודש ולא צעק עליו". דהיינו שמפחד גם לתובעו אחר כך לפני בית הדין של



מאבותיהם שהוא הרג את אביהם עשו, אבל בגליל ששייכת לשאר השבטים אפילו בשעת החורבן לא גזרו הרומאים להרגם. וממילא לא הייתה שייכת בהם תקנה זו, שהרי לא היה שם החשש שתהיה הארץ משוקעת בידי הגוים, כי לא היה מצוי שם איומי הריגה, ואם קרה והוציא רומאי קרקע מישראל בסקריקון היה יכול לקבול עליו לפני המלכות. וממילא נשאר הדין שהלוקח מסיקריקון בגליל מקחו בטל. ואם כן כל שכן שבחוצה לארץ שלא שייך כלל תקנה זו של יישוב הארץ יכול הבעלים לטרוף שדהו מיד הלוקח מהסיקריקון.

אלא שמסיים על זה הרמב"ן, "אבל לא אמרו הגאונים כן". דהיינו שדנו גם בחוץ לארץ דין הכתוב במשנה אחרונה וכתקנת רבי, שהמקח קיים אלא שנותן לבעלים רביע, ושיש לבעלים דין קדימה עד י"ב חודש בלבד. ומשמע מדבריו שהם סברו כדעת הבבלי וכביאור רש"י שכל דיני המשנה אחרונה הם מדינא ולכן נוהגים לדינא בכל זמן ובכל מקום, וכן נפסק בכל הפוסקים ובשולחן ערוך חו"מ בסיומן רל"ו.

העולה מהדברים הוא שדעת הירושלמי שונה בתכלית משיטת הבבלי כפי שביארה רש"י. א) שהבבלי סובר שאם האונס גמור בלא שום תקנה הנתינה תיחשב כמתנה גמורה, ולהירושלמי בכל מקרה דינה כגזילה וחמס. ב) שהירושלמי סובר שדיני קיום המקח ללוקח למשנה אחרונה הם תקנה, וקיימת בארץ יהודה בלבד. ואילו להבבלי הוה מדינא שהרי היה שייך לגזלן, וממילא הוא פסק דין לכל הזמנים בכל המקומות. ג) לדעת הבבלי מחלוקת משנה ראשונה ואחרונה היא במציאות דעת הנגזל אם גומר ומקנה אף באונס כזה שיכול אחר כך לתבעו בשלטונות. ואילו לירושלמי אין כאן מחלוקת כלל, אלא שמתחילה כשבטלה גזירת השמד ואסרו להרוג יהודי בעונש מיתה, ביטלו את תקנת קיום המקח שהיה נוהג בזמן השמד, ואחר כך כשראו צורך לפי מציאות הזמן חזרו לתקנה.

את השדות ודנו בהם דין גזילה בעלמא, אם כן נפל היסוד נפל הבנין ועל כרחך כל שכן שלאחר הרוגי המלחמה דין הסיקריקון כגזול. ואם כן קשה למה תקנו בית דין שלאחריהם שיהיה מקח הלוקח ממנו קיים.

ויתבאר זה בדברי הרמב"ן (בדף נ"ו ע"ב) שאחר שהעתיק דברי הירושלמי חותר להצדיק את דבריהם בפירוש המשנה ומבאר גם את החלק של המשנה אחרונה בדרך זה, דהיינו שאף שכבר עבר זמן גזירת השמד ובטלה התקנה וחזר דין הסיקריקון למקומו, ראו בית דין שלאחריהם שאעפ"כ עדיין הרומאים מושלים בהם ובקרקעם ומקרי הסיקריקון הם מעשים בכל יום, ועמדו ותקנו שעיקר התקנה שתקנו בזמן החורבן לטובת הקונה מסיקריקון שמקחו קיים תחזור למקומה, כדי שתהיה גאולה לארץ.

ומכל מקום כל מה שיכלו לתקן לטובת הבעלים באופן שלא ימנע את האחרים מלקנות תקנו, ולכן תקנו שלבעלים תהיה זכות הקדימה בקנייתה, ואם אין ידו משגת יוכל אחר לקנותה אבל יתן את הרביע לבעלים, כיון שהלוקח מקבלה מהגוי בזול רביע משווה ואינו מפסיד בנתינת הרביע. ואח"כ תיקן רבי ובית דינו שרק תוך י"ב חודש יהיה לו דין קדימה ושוב לא, כי ראה שגם דין הקדימה גורם עיכוב לקונים שחוששים שיהיה עמלם לריק כשתשיג יד בעליה הראשונים ויוכרחו למוכרה להם. הכל עשו כדי שייקנו הקרקעות מידי הגויים.

וממשיך הרמב"ן וכן כתוב בריטב"א ישנים, שלפי הירושלמי נמצא שכל אלו הדינים של משנתנו אינם נוגעים להלכה אלא בארץ יהודה ולא בגליל. כפי שכתוב בתוספתא (פ"ג הי"ד) "ארץ יהודה אין בה משום סיקריקון מפני ישוב המדינה. במה דברים אמורים בהרוגים שנהרגו לפני המלחמה אבל הרוגים שנהרגו מן המלחמה ואילך יש בו משום סיקריקון. גליל לעולם יש בה משום סיקריקון", והובא בירושלמי. ופירשו שם שלא גזרו שמד וכליון אלא בארץ שבט יהודה שידעו הרומאים בקבלה

## ד. דין סיקריקון שלקח מטלטלין

ולכאורה יש לומר עוד נפקא מינה בין הירושלמי לבבלי, שבירושלמי אחר הבאת התוספתא הנ"ל כתוב "המטלטלין אין בהם משום סיקריקון". ונחלקו בביאור דין זה הפני משה והקרנן העדה, בפני משה פירש שהוא מדינא מפני שלא שייך דין סיקריקון אלא בקרקע שאינה נגזלת אבל בגזילת מטלטלין על ידי אונס מיתה בודאי מתיאשים הבעלים מהם וקנאה הגזלן מדין יאוש (וכן כתב הר"ן). אמנם בקרבן העדה פירש וז"ל "המטלטלין אין בהם משום סיקריקון - מפני תקנת השוק, דא"כ לא יקח אדם שום דבר המטלטל, לפיכך אין חוזרין ומוציאין מיד הלוקח".

ולכאורה קשה למה לא פירש שהוא מדינא שנתיאשו מהם, וקנאה הלוקח אחר היאוש, ומה הכריחו לחדש שיש פה תקנת השוק מחודשת שלא נתיאשו הבעלים מהם ואעפ"כ הקנהו ב"ד ללוקח, והיכן מרומז זה בירושלמי. ויש לתרץ ססמיכות הענינים שם מורה שזהו הביאור. שבירושלמי שם מובאים שתי ברייתות, הראשונה היא הלכה י"ד שבתוספתא הנ"ל בה נשנו דיני משנה הראשונה ותקנות הרוגי המלחמה. ואחריה הובאה הלכה ט"ז שם שבה מבוארים פרטי דינים מתי נוהג דין המשנה האחרונה - חכירות, ואנפרות המוזכר בגמרא שלנו. ולכאורה מקום דין המטלטלין מקומו אחר הבאת דינים אלו, כשמדברים כבר על הדינים הנוהגים בזמנינו אחר תקנת ב"ד של אחריהם שהקרקע קיימת ללוקח אלא שנותן רביע, שם היה צריך להביא הדין שבמטלטלין היא לגמרי שייכת ללוקח כיון שנתיאשו הבעלים, ואין כאן כלל זכות לבעלים לא דין קדימה ולא לקבל רביע. אמנם הירושלמי כתבו דיני המטלטל מיד אחר דיני משנה הראשונה שהיה נוהג דין ביטול המקח, ועליה כתבו המטלטלין אין בהם משום סיקריקון - דהיינו אין בהם דין ביטול מקח לגמרי

אפילו בזמן משנה ראשונה [וממילא למשנה אחרונה אינו נותן רביע].

וכן משמע ברמב"ן הנ"ל שכשהביא את דעת הירושלמי שמשנתנו מיירי בתקנות העולם, העתיק לשון הירושלמי עם דין זה שהמטלטלים אין בהן משום סיקריקון. משמע שבחדא מחתא נחתינהו שבשעה שהעמידו דין סיקריקון על בוריו במשנה ראשונה ובטלו מקחו של הלוקח קרקע מסיקריקון, אז תקנו שאעפ"כ לא יוכל הבעלים לטרוף רק קרקע ולא מטלטלין, משום תקנת השוק זו שבשעה כזו שמושלים בנו הגויים מוכרח לתקן כן כדי שיוכלו לקנות מהגויים בביטחה בלי לחשוש לערעור. ודלא כפרוש הפני משה שהוא מדינא משום יאוש אלא תקנה מיוחדת נתקנה אז.

ולפי זה בבבלי שלא נזכר דין זה יש לומר דלא סבירא להו תקנה זו והכל תלוי בייאוש הבעלים, ואם לא נתיאשו מהם דינו כדתנן בבבא קמא (דף ק"ד ע"ב) המכיר כליו וספריו ביד אחר ויצא לו שם גניבה בעיר ישבע לו לוקח כמה נתן ויטול, וכמבואר שם בגמרא שמן הדין לא היה צריך הנגנב אפילו לשלם ללוקח, אלא שעשו תקנה לזה הלוקח שלקח בשוק בפרהסיא ולא הבין בו שהוא גניבה שישלם לו בעל הבית מעותיו שנתן לגנב (רש"י שם קטו. ד"ה תקנת השוק), ואילו להירושלמי כל זה דוקא בגנב ישראל אבל בגנב גוי אין יכול בעל הבית לטרוף את הלוקח כלל. וצ"ע.

[ועיין עוד בסמ"ע סימן רל"ו ס"ק ה' מה שיש עוד לחלק להירושלמי בכמה דינים, ועיין באחרונים]

## ה. ביאור דעת הירושלמי

נחזור לדברינו שלהירושלמי בכל אונס שיהיה אין אומרים שהישראל נתנו לגוי האונסו בלב שלם. ודלא כמפורש בבבלי שבזמן הרוגי המלחמה [ולביאור רש"י למשנה אחרונה אף שלא בזמן הרוגי המלחמה] אגב אונסיה גמר ומקני, וקשה

ר"ה (סוף סעיף י"ב) שדוקא היכא שיש תקוה שישבר כח הרשע ויוכל לקבול עליו לא גמר ומקני אלא בקבלת הדמים, אבל כשהיא גזירת מלך חושב שתתקיים הגזירה כל אותו הדור וגמר להקנות אפילו בלי נתינת דמים דלא מסיק אדעתיה למתבעיה. ובמרדכי (סי' שצד, בדף נ"ה ע"ב ד"ה לקח מסיקריקון) תירץ בשם ר"ת דציוור סיקריקון אף שהוא מתנה דומה לזביני, כיון שאילו לא יהיב ליה קרקע היה הורג אותו, אנו מחשבים כאילו הסיקריקון מכר לישראל את חייו תמורת הקרקע שנתן לו. ע"כ [ועי' בב"י שם עוד תירוצו].

ותירוצים אלו יש לומר דלא סבירא ליה להירושלמי. שאף שסברו כרב הונא דתלוהו וזבין הוי מכירה, מכל מקום כאן סברו שאינו מכר אלא מתנה. וסברו שזה שנותן לו את חייו אין נחשב כנתינת הדמים, וכמו שפירש רשב"ם דתרתיה בעינן יסורים ומתן מעות דלא מפסיד מידי, וכאן הרי מפסיד ולכן אינו גומר ונותן. [ורבינו תם י"ל שסבר שכיון שהיה ביד גוי שהיה עלול באמת להרגו גומר ומקנה לו תמורת חייו, ואף שמפסיד אינו כלום כנגד חייו שניתנו לו לשלל, משא"כ כשאונסו ישראל אינו אלא יסורים כמבואר שם ותרתיה בעינן] ואף שבגזירת המלך ניתנו להרוג ולאבד וקרקעותיהם לביזה, מכל מקום סברו יהודי אותו הדור דשמדא עבידא דבטלי. ובפרט שהיו מקוויים בכל עת לגאולתם, ומעשה דאבילי ציון שגזרו מאכילת בשר ויין יורה שלא הורגלו למצב זה שלטון הגויים, ומרידת בר כוכבא יוכיח.

### ו. שיטת הרשב"א

#### בהשוואת סוגיין לירושלמי

הרשב"א בחידושו (דף נ"ה ע"ב ד"ה ומסתברא) אף על פי שבביאור המשנה ראשונה שלא היה בהם דין סיקריקון, כתב שאין לנו אלא כגמרתנו, שקיום המקח היה מדינא כי הבעלים אגב האונס גמרו ומקנו לגוי כמו שפירש רש"י. ודלא כדברי

הרי יסוד הגמרא הוא על פי דברי רב הונא בבבא בתרא דף מ"ז ע"ב "תלאו וזבין זביניה זבינא" וכמו שמבואר בגמרא שם דסברא הוא דאגב אונסיה גמר ומקני. וכן קיימא לן כדפסק שם רבא.

והיה אפשר לומר שהירושלמי חולק על עיקר דין זה וסובר כדעת רב ביבי המובאת שם, שגזלן שגזל שדה אפילו נתן את דמיה לנגזל מחזירין הגזילה, שמחזיר הנגזל המעות לגזלן ומחזיר לו הגזלן את השדה. וכפי המבואר בסוגיא שם חולק על רב הונא וסבירא ליה תליוהו וזבין לא הוי זביני. ונאמר שהירושלמי נמי סברו סברא זו ולית להו דרב הונא. אלא שיקשה שבגמרא שם כשהקשו מרב ביבי על רב הונא תירצו, "רב ביבי מימרא הוא ומימרא לרב הונא לא סבירא ליה", ופירש רשב"ם אינה לא משנה ולא ברייתא. ואם נאמר שהירושלמי סובר כרב ביבי אם כן זהו הטעם גם להתוספתא שמפורש בה שבזמן הרוגי המלחמה מן הדין היה מקחו בטל אף שנתנו באונס, ואיך יאמרו בגמרא שאינה אלא מימרא והרי ברייתא דייקא כן [ואף שבגיטין לא הובאה ברייתא זו כלל בגמרא אפשר דסבירא להו דברייתא דחוויה היא ולא מיתניא ביה ר"ח ור"א, אבל דוחק לומר שלא ידעו ממנה כלל].

ויש ליישב על פי דברי הרשב"א (דף נ"ה ע"ב ד"ה כיצד) שהקשה על דין סיקריקון שנהג למשנה ראשונה שאם לקח מסיקריקון וחזר ולקח מבעל הבית מקחו בטל, מדברי רב הונא אלו דתלוהו וזבין זביניה זביני. ותירץ שדוקא זבין בדמי גמר ומקני [וכמו שפי' רשב"ם בבבא בתרא (מת. ד"ה אלא) דרב הונא קאמר דמתוך יסורים גמר ומקני הואיל ואיכא תרתיה יסורים ומתן מעות דלא מפסיד מידי], אבל הכא שהסיקריקון נוטל בלא כסף הוי תליוה ויהיב שאין מתנתו מתנה. וסיים "ומיהו בהרוגי המלחמה אע"ג דלא יהיב דמי אין בו דין סיקריקון דאגב אונסייהו גמרי ומקנו הואיל והפקירה אותם המלכות להריגה ואינם מקוים לשוב לנחלתם עוד", עכ"ל. ומבואר תירוצו בב"י בסימן

ההרגל שהורגלו להיות נהרגים תחת ידיהם. ובין כה ובין כה עד שמצפה בעליו לשעת הכושר לאמץ לבו ולתבוע את חומסיו, הארץ עומדת ביד הרומאים ואין מי שיפדנה מידם, שהרי יהודי אחר לא יקננה מהגוי כי הבעלים יחזרו עליו בדין ויטרפוה ממנו ונמצא שהוציא מעותיו בחינם, וכמו שכתוב בירושלמי.

לכן עמדו והתקינו בשביל גאולת הארץ שיוכל כל מי שירצה לקנותה מיד הסיקריקון, ואם הבעלים ירצו להחזיר את שדהו לעצמו לא בחינם יוציאוה, אלא כסף מחירה ישלמו ללוקח ואחר כך יקבלוה, כך שלא יצא הלוקח נפסד מקניית השדה.

ובתשובות הריב"ש דרך בדרך הרשב"א (בתשובה ר"ץ), והוסיף להמתיק הדברים שגם בעלי השדה בעצמם לא הפסידו כלום מתקנה זו, שהרי אם הם מפחדים לקנותה, ואחר לא יקננה משום זכות הבעלים, מה תועלת יצא להם מזה הזכות שיש להם בה. אבל אחרי התקנה אף שבחינם לא יוחזרו קרקעותיהם לידם כמו אם היו תובעים את הסיקריקון בדין, מכל מקום בדמי שויה יקבלוה מידי הלוקח אם ירצו, וזה עדיף להם שהרי סוף סוף מהרומאי הם מתיראים לתבעה. ויותר מזה תקנו להם שאף אם אין ידם משגת לקנותה מהלוקח, יתן להם הלוקח רביע השדה או מעות תמורת רבע זה כפי שירצו. ואין הלוקח מפסיד מנתינת הרביע שהרי הקרקע הגיע לידי הסיקריקון בחינם, ודרך המוכר מה שלא עמל בו להוזיל מחירו כשמוכרו (כפרש"י נח: ד"ה אין בו) כדי רביע או קרוב לזה. ונמצאו שני הצדדים נשכרים ואין אחד מהם מפסיד.

ובזה ניתרצו שני קושיות שהקשה הרמב"ן על ההבלי, (א) הקשה אם מדינא שייכת הקרקע ללוקח למה תקנו שיתן רביע, ולפי הרשב"א ניחא שגם להבבלי משנה אחרונה אינה אלא תקנה להפסד הלוקחות, וכל זמן שאין הלוקח מפסיד מנתינת הרביע עליו לפצות את הבעלים. (ב) מה שהקשה אם כל המשנה היא דין מה שייכות לה בפרק זה,

הירושלמי והתוספתא שהיא תקנה משום ישוב הארץ.

מכל מקום הסכים שדברי המשנה האחרונה שחזרו וקיימו המקח אינו מדינא אלא מתקנה. דהיינו שלא חלקו על משנה הראשונה שמן הדין כל זמן שאין היהודים נתונים להרג ושמד אין הנותן לסיקריקון נותן בלב שלם, ולא שייך בזה "תליוה וזבין זביני זבינא", שהרי לא קיבל דמים והוי תליוה ויהיב שאין מתנתו מתנה. ורק בזמן הרוגי המלחמה שהפקירה אותם מלכות הרשעה להריגה שייך סברת הגמ' שמקנים מחמת האונס אפילו בחינם, כי שם היה יאוש גמור ולא היו מקנים לשוב לנחלתם עוד, ולכן היתה נתינתם בלב שלם שהרי נתיאשו מלקבלם בחזרה.

אבל אחר זמן הרוגי המלחמה שלא היתה גזירת כליון מהמלכות, אלא היהודי בעל השדה הוא לבדו עומד תחת האנס המאיים להורגו, בודאי לא שייך בו סברא זו, שהרי אינו מתייאש לעולם ונותנו רק לעת עתה, וכמו שאמרו בגמ' "סבר האידינא לשקול ולמחר תבענא ליה בדינא". וסובר הרשב"א שסברא זו קיימת אפילו למשנה אחרונה, שהרי בסוגיא של תליוהו וזבין בבבא בתרא (דף מז-מח) נתבאר דין תליוהו ויהיב שאינה מתנה שכל הנאנס לתת קרקעו אינו יאוש ואין גומר בלבו הנתינה כל שלא קיבל דמיו. ואם כן מה חילוק יש בין סתם תליוהו ויהיב לסיקריקון, הרי בשניהם מצב האונס עכשיו מחמת הריגתו שוה, ובשניהם שייך סברא זו שלמחר יתבענו בדין.

לכן חולק על דברי רש"י וסובר שעל כרחך דין שתקנו בית דין של אחריהם אינה מדינא, אלא שראו שאף שבלבו אומר הנגזל אלך ואתבענו לדין, מכל מקום [וכאן הוא משתמש בסברת רש"י] היו יראים מהסיקריקון שאם יתבעום בדין יחזרו ויהרגום. ואף שכבר ביטלו השמד ואדרבה הכריזו שכל דקטיל יהודי יהרגוהו, אף על פי כן כיון שבעבר היו למשיסה תחתיהם לא חזר ליבם ותמיד היו יראים מפניהם מכח

זמן שלא ייפסקו הדברים לדינא. שהרי הרמב"ם אף שישירו בעיניו דברי הירושלמי על ידי ראיותיו, מכל מקום מכח הקדמונים שפסקו לדין זה להלכה (כגון הרי"ף, והרמב"ם בהל' גזילה פ"י ה"ג) אפילו בחוץ לארץ, הוכרח להעמיד לעיקר את דברי הבבלי. ואיך יבא תלמידו הרשב"א ויחלוק עליהם ויאמר שאפילו להבבלי אין דין משנתנו נוהג בחו"ל. ועל כרחך שרצה להעמיד הגמרא לדינא כדבריהם, ויחד עם זה ליישב דין המשנה מהקושיות שעליה על ידי הירושלמי. וכן מוכח מתשובת הריב"ש הנ"ל שכתב כדברי הרשב"א ממש ומשמע שם שהיה פוסק להלכה במקומו לקיים המקח אם היה שם אונס מיתה עיי"ש.

ולפי זה נצטרך לומר שאף שכל עיקר התקנה לא היתה אלא משום ישוב הארץ כמו שהעתיק הרשב"א מהירושלמי שכל תקנת בי"ד שלאחריהם ותקנת רבי הכל הוא כדי שלא תהא הארץ חלוטה בידי הסיקריקון, מכל מקום כיון שתקנו כן לא פלוג רבנן בתקנתם, ותקנו שיהיה כן בכל מקום אפילו בחו"ל, ודוחק קצת.

אמנם בין להרשב"א ובין לרש"י יקשה, ששניהם כתבו שהבעלים "מסתפי מקמאי דאקטול". רש"י כתב כן לומר שבגלל זה מקנהו בלב שלם לסיקריקון, והרשב"א כתב שמחמת כן ירא מליתבע את הגוי, ולכן הוצרכו לתקן שיוכלו אחרים לקנותה. ואם כן בבבל ובשאר חו"ל מה שייך דין סיקריקון, ואפילו בא"י לאחר זמן נשכחו הרומאים מכל וכל. והפוסקים סתמו דין זה בכל זמן ובכל מקום. וכלשון הרמב"ם, והשו"ע בסימן רל"ו ס"א: "הגויים המציקים לישראל ומבקשים להרגם עד שיפדה עצמו מיד הגוי בשדהו או בביתו ויתננה למציק ואחר כך יניחנו. כשירצה המציק למכור אותה הקרקע וכו' הקודם ולקח מהמציק זכה אלא שנותן לבעלים רביע" ע"כ. הרי שכל שיש אונס מיתה קנה הלוקח ולא דוקא אחר השמד. ויש ליישב.

גם זה מיושב שלפחות חלק השני של המשנה הנוגע להלכה הוא תקנה ולכן קנתה מקומה כאן.

### ז. איזו שיטה עולה להלכה

ומעתה יש לדון אם דברי המשנה עולים להלכה בכל המקומות, והנה לדברי הירושלמי פשוט כמפורש שם שאין התקנה נוהגת אלא ביהודה, אבל בגליל שלא נתפשט שם גזילת הקרקעות וכל שכן בחוץ לארץ שלא שייך בו משום ישוב הארץ אין נוהגת תקנה זו כמו שכתב הרמב"ן. ולדברי גמרתינו על פי רש"י יוצא שכיון שאינה תקנה אלא מדינא אין חילוק בין יהודה לגליל. וכל שהאונס תקיף אף שאינו מקבל דמים נותנה בלב שלם תמורת חייו, וכמו שכתב המרדכי בשם ר"ת שקבלת חייו עבור קרקעו דומה למכירה, שחלה אפילו באונס.

אבל לדברי הרשב"א יש להסתפק, כי מצד אחד הרי הוא לוקח את דברי הירושלמי ומשוה אותם לגמרתינו, שגם להבבלי אין דין משנה אחרונה אלא מהתקנה המבוארת בירושלמי, והרי שם מבואר שלא נהגה אלא ביהודה. ומנגד יש לומר שכל מה שהוזכר בירושלמי חילוק בין יהודה לגליל זה רק על פי מה שפרשו ברישא שגם בזמן הרוגי מלחמה היתה תקנה לבטל דין סיקריקון. ושם הרי כתוב שלא היה נוהג ביהודה דוקא, ובפירוש נתבאר על זה בתוספתא שבגליל כן נהג. אבל לפי הרשב"א דברים אלו דחויים הם, ופירוש הרישא הוא שמדינא לא היה נוהג מחמת תוקף הגזירה. לפי זה נוכל לומר שביהודה שנקטו במשנה הוא משום שבמציאות שם היה תוקף הגזירה, ובגליל שלא גזרו הריגה היה מקח בטל גם בזמן החורבן. אבל מעשי גזילות קרקעות ואיומי הריגה היו שכיחים גם בגליל, ולכן כשתקנו לקיים ללוקח את מקחו תקנו כן בכל מקום בלא חילוק.

ויש להוכיח כן מדברי הרשב"א שאם לא נאמר כן כל הדוחק שעמל להעמיד את דברי הירושלמי אפילו בגמרתינו, מה הועיל לו כל

## הרב ישראל וינמן

## ברין מהדרין מן המהדרין

## שבת כא: - שו"ע סי' תרעא סעי' ב

תוכן ענינים: א. דברי השו"ע בדין מהדרין / מקור הדין / בשורש פלוגתתן / קטן שהדליק להוציא גדול / קושיה על השו"ע. ב. המשך הסוגיא בשבת כא: / מהמה"מ - כפל מהדרין או יותר הידור / דברי הגר"א בביאור הסוגיא / ב' נרות ביום ג' / סיכום / מבאר מנהג ספרד והכרעת המחבר. ג. קושיה על שיטת הרמ"א / דברי מהר"א מפראג מיירי בזמן שמדליקין בפנים / שיטת הגרעק"א בדעת הרמ"א / מקשה על דברי רעק"א / דברי הגרי"ז הלוי בזה / מקשה על הגרי"ז ומיישב.

לקיים ב' ההידורים. והעיר הט"ז [סוס"ק א] דבכאן יש חידוש במנהג, שהספרדים נוהגין כתוס', והאשכנזים כהרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות.<sup>1</sup>

ולכאורה אין בזה תמיה כ"כ, דמקור דברי המחבר ג"כ מובא ברמב"ם [חנוכה פ"ד ה"ג] דכך היה מנהג בספרד, וא"כ אין פסקו של מרן המחבר דלא כהרמב"ם, כיון דהרמב"ם עצמו מביא מנהג כזה, וכן רומז לזה בביאור הגר"א [סי' תרעא אות ג] וע"ע בשו"ת בנין שלמה [תנינא סי' נח]. ומש"כ הט"ז דמקור הרמ"א ע"פ הרמב"ם, אינו מדויק כ"כ, דהרמב"ם מיירי דהבעל הבית מדליק את כל הנרות, והרמ"א מיירי דכא"א מדליק לעצמו, כדעיר בזה הבית הלוי [עה"ת עניני חנוכה שבת כג. ד"ה ארז]. ועוד דהרמ"א ג"כ סמך על מש"כ מהר"א מפראג, דיש להקפיד שכא"א ידליק במקום מיוחד ועי"ז גם תוס' יודה להרמב"ם דאפשר לקיים ב' ההידורים.

איברא לאחר העיון, נראה שדברי הרמ"א מבוססין ע"פ שיטת הרמב"ם, ומיירי כשמדליקין בחוץ בפתח שער החצר, ומה שהביא הרמ"א מהר"א מפראג מיירי כשמדליקין בפנים, דאז מחמירין גם את שיטת תוס', והרבה פרטי דינים תלויים ועומדים בדיוקן של דברים, ואבאר את שיחתי, ונלך כסדר.

## א

## דברי השו"ע בדין מהדרין

א] גרסינן בשו"ע [סי' תרעא סעי' ב] "כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק א', מכאן ואילך מוסיף והולך א' בכל לילה, עד שבליל אחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית, לא ידליקו יותר. (הגה) וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (רמב"ם), וכן המנהג פשוט, ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג)", ע"כ. מנהג עדות המזרח לפי מרן הב"י מדליקין רק לפי ימים היוצאין אפילו אם יש הרבה בני הבית. ומנהג הרמ"א מדליקין כנגד ימים היוצאין, וגם כנגד בני הבית, אך בתנאי דכל או"א ידליק במקום מיוחד כדי שיהיה היכר כמה נרות מדליקין.

## מקור הדין

וכתב הב"י דמקור דבריו ע"פ תוס' [שבת כא: ד"ה והמהדרין] דס"ל דהמהדרין מן המהדרין מדליקין רק כנגד הימים היוצאין, ולא לפי בני הבית, דא"כ אין היכר כמה נרות מדליקין. ובד"מ מבואר דסמך על הרמב"ם דהמהדרין מן המהדרין הוא להדליק כנגד ימים היוצאין וגם לפי מספר בני הבית. ומש"כ הרמ"א להדליק כ"א במקום מיוחד לו, הוא ע"פ מהר"א מפראג דע"י היכר זה, תוס' יודה לרמב"ם דאפשר

1. ריע' בשו"ת כנסת יחזקאל [סי' יז] הדין אודות אשכנזי שנמצא בבית ספרדי, שהבע"ב טוען שאין רשות לאשכנזי להדליק בנפרד בביתו. ומסיק הכנ"י לדינא דמותר לאשכנזי להדליק ואין בזה משום לא תתגודדו.



הגברא, א"כ בקטן, דנחשב חיוב של תרי דרבנן, אינו מוציא גדול דאינו אלא חדא דרבנן [ע"ע אשר לשלמה מועד סי' יז].

ופשוט דכ"ז שייך לומר רק אליבא דהמחבר דס"ל דהחיוב הוא על הבית, אבל לפי הרמ"א דכאו"א מדליק לעצמו, לא מהני הדלקת קטן להוציא גדול, דלגבי חיוב על הגברא, מי שחייב תרי דרבנן אינו יכול להוציא את מי שחייב בחדא דרבנן.

### קושיה על השו"ע

ג] עוד רגע אדבר שדברי המחבר צריכין נגר לפרקו, דהנה גרסינן בשבת [כא:] "ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין, ב"ש אומרים יום ראשון מדליק שמנה, מכאן ואילך פותח והולך, וב"ה אומרים, יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך", ע"כ. חזינן כאן ג' מדרגות בקיום מצות הדלקת נר חנוכה זה למעלה מזה: א. מעיקרא דדינא, דיוצאין בנר אחד לכל בני הבית. ב. דמדליקין כנגד מספר בני הבית. ג. לפי ב"ה, מדליקין כנגד ימים היוצאין.

והקשה בהאבי עזרי [חנוכה פ"ד ה"א] דהמחבר רק הביא הדין להדליק כנגד ימים היוצאין, ולא עיקר הדין להדליק אחת, ונשאר בצ"ע.<sup>2</sup> וראיתי בחמד משה [סי' תרעא סעי' ב] דכתב כדבר פשוט לפי המחבר דלהדליק כנגד ימים היוצאין הוי מעיקרא דדינא, יעו"ש.<sup>3</sup>

### בשורש פלוגתתן

ב] וסלע פלוגתת המחבר והרמ"א הוא כך, דהמחבר ס"ל שדין חיוב הדלקת נר חנוכה הוא חובת הבית, וכמו שמדייק הפנ"י [שבת כא: ד"ה ת"ר] מלשון הברייתא דמצות נר חנוכה "נר איש וביתו" ולכן בעל הבית מדליק רק כנגד ימים היוצאין, וכיון דאיכא פרסומי ניסא מהבית די בזה. והרמ"א אפ"ל דס"ל דהמצוה היא על כאו"א להדליק כדי לפרסם את הנס, והבית אינו אלא היכי תמצא למקום הדלקתו. יעו"ש בשפת אמת [שבת כא: ד"ה ת"ר] דחוקר כעין זה, וקצת פלא דלא הביא דנחלקו בזה ב' עמודי הוראה - המחבר והרמ"א.

### קמן שהדליק להוציא גדול

וכתב בזכרון שמואל [סי' יט אות ד] ליישב הסתירה הא דהמחבר סתם בהלכות מגילה [סי' תרפט סעי' א] דקטן אינו מוציא גדול בקריאת מגילה כיון דקטן נחשב תרי דרבנן, וגדול אינו אלא חדא דרבנן, ובהלכות חנוכה [סי' תרעה] מביא יש אומרים דקטן שהגיע לחנוך יכול להדליק להוציא גדול, ומאי שנא חנוכה מפורים. ומבאר בזכ"ש דשאני נר חנוכה דהוא חיוב על הבית שיודלק בו ע"י בר חיובא, וכל מי שנחשב בר חיובא נחשב מעשה הדלקה, ולכן קטן דחייב מדרבנן, נחשב הדלקה של מצוה, וממילא יצא הגדול בהדלקת הקטן. משא"כ במקרא מגילה, דהוי חיוב על

2. ועל הרמ"א אין להעיר כן, דיעו' ברמ"א [סי' תרעד סעי' א] המביא דמעיקר הדין די בנר א', נפק"מ, דאין מדליקין מנר א' לשאר הנרות, כיון דנר ראשון הוי מעיקר התקנה ושאר נרות אינם אלא משום הידור. וכן הוא ודאי לדינא כמש"כ הפוסקים יעו"ש במשנ"ב [תרעא ס"ק ג-ד].
3. נמצא דאין קיום המצוה עד שגומר להדליק לפי מספר.

### חייב למכור את כסותו

עוד לפי"ז חידש האדר"ת [יעו' שו"ת רעק"א הוצאות 'מאור' תנינא סי' י"ג הערה ז] בהא דקי"ל [סי' תרעא סעי' א] דאפילו עני חייב למכור את כסותו כדי לקנות נר חנוכה, לפי המחבר צריך למכור כסותו לקנות כנגד ימים היוצאין.

### הידור מצוה על שלישי

כן יש להעיר, דהנה הר"ח [שבת כא:] ביאר ענין מהדרין בנר חנוכה "פי' מהדרי מצות כדאמרינן [ב"ק ט:] להדור מצוה עד שלישי במצות", ע"כ. ומבאר הגרי"ז [חנוכה פ"ד ה"א ד"ה והנה יעו"ש] דבנר חנוכה



שיסברו שכך יש בני אדם בבית", ע"כ. ודברי תוס' ברור מללו, דס"ל דאז מדליקין כנגד בנה"ב או מוסיף והולך, דאל"כ ליכא היכרא. נמצא דלהדליק נרות כנגד בני הבית נחשב מהדרין, ולהדליק כנגד ימים היוצאין נחשב יותר מהדרין דהיינו "מהדרין מן המהדרין".

אמנם יעו' בדברי הרמב"ם [הלכות חנוכה פ"ד הל' א-ג] וז"ל א. כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין בין שלא היה בו אלא אדם אחד. והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית, נר לכאו"א וכו'. והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכאו"א כלילת הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. ב. כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה, כלילת הראשון מדליק עשרה נרות, ובלייל שני עשרים וכו' עד שנמצא מדליק כליל שמיני שמונים נרות. ג. מנהג פשוט בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד כלילת הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה, עד שנמצא מדליק כליל שמיני שמונה נרות, בין שהיו אנשי הבית מרובים, בין שהיה אדם אחד, עכ"ל.

והנה מנהג ספרד הוי ממש כדברי תוס' הנ"ל, אך חזינן דהרמב"ם לנפשיה ס"ל שהדין מהדרין מן המהדרין הוי "כפל" מהדרין, דהיינו גם להדליק כנגד בנה"ב וגם להוסיף נר כל יום. עוד חזינן בדברי הרמב"ם דס"ל דלא בעינן היכר למנין ימים היוצאין ודלא כדברי תוס'.

### דברי הגר"א בביאור הסוגיא

[ו] ויעו' בביאור הגר"א [סי' תרעא אות ד] בביאור דברי הרמב"ם, וז"ל "מדהביא מימרא דרבב"ח אמר רבי יוחנן שני זקנים... כנגד פרי החג... דמעלין בקודש

## ב

### המשך הסוגיא בשבת כא:

ד] ובהמשך הסוגיא דשבת, האם אמרינן בנר חנוכה 'פוחת והולך' כב"ש, או 'מוסיף והולך' כב"ה, איתא בגמ' "...אמר עולא פליגי בה תרי אמוראי במערבא - ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא - חד אמר טעמא דב"ש כנגד ימים הנכנסין, וטעמא דב"ה כנגד ימים היוצאין. וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג, וטעמא דב"ה דמעלין בקודש ואין מורידין", ומביאה הגמ' את דברי רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, "שני זקנים היו בצידין, אחד עשה כב"ש ואחד עשה כדברי ב"ה, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין", ע"כ.

### מהמה"מ - כפל מהדרין

#### או יותר הידור

ויש לחקור, האם ענין המהדרין מן המהדרין להוסיף נר לפי ימים היוצאין, נחשב "כפל" מהדרין, דהיינו להדליק כנגד מספר בני הבית זה הידור א', ועוד להדליק כנגד ימים היוצאין, הוי הידור ב', וכשעושים שניהם יחד הרי זה מהמה"מ - כפל הידורים. או דילמא דמהדרין מן המהדרין אינו אלא "יותר" מהדרין, דלהדליק כנגד מספר בני הבית, נחשב מהדרין, אבל להדליק כנגד ימים היוצאין נחשב הידור טפי - יותר הידור.

ה] ופליגי בזה אבות העולם, דהנה ז"ל תוס' [כא: ד"ה והמהדרין] "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאין. אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך, ליכא היכרא

לעולם ההידור יותר משליש, וממילא דאינו מחויב בהידור זה, וזהו ששינוי דמהדרין נר לכאו"א, דכך הוא הידורה של מצוה זו, למי שרוצה להדר, והמהדרין מן המהדרין היינו מי שרוצה לקיים מצוה מן המובחר, אבל חיובא ליכא בזה משום דהוי יותר משליש, יעו"ש בכל דבריו. ולפי המחבר כבר קבעו חיובא בזה.

דאם ביום ג' יש רק ב' נרות, יש להדליק ב' נרות, ולא מבאר טעמו. ולפי דרכנו מובן שפיר דזה מטעם מעלין בקודש וכשיטת הרמב"ם.

ואם כנים הדברים נראה לי פשוט, דאם ביום ד' יש לו רק ב' נרות, כו"ע יודו דאין להדליק אלא נר אחד, דאפילו לטעם מעלין בקודש לא שייך כיון שמדליק פחות ממה שהדליק אתמול, ודו"ק.<sup>4</sup>

### סיכום

ח] וסיכום הדברים הוא כך, דלמנהג ספרד ולדעת תוס' הוא דקו"ל דמדליקין כנגד ימים היוצאין, ובעינן היכר, ולכן אין להדליק כנגד מספר בנה"ב. והכוונה 'מהדרין מן המהדרין' הוא דיותר הידור להדליק כנגד ימים היוצאין, מלהדליק כנגד בנה"ב, וכן פסק המחבר. ודעת הרמב"ם דהכוונה 'מהדרין מן המהדרין' הוא דמוסיפין כל יום גם כנגד בנה"ב וגם כנגד הימים היוצאין מטעם מעלין בקודש ולא בעינן היכר לפי ימים היוצאין.

### מבאר מנהג ספרד והכרעת המחבר

ט] ופש גבן לברורי דלמה המחבר לא הביא דגם אפשר להדליק כנגד בני הבית משום 'מהדרין'. והנראה בזה דיעו' בחמד משה [שם] דהקשה לפי שיטת תוס' ומנהג ספרד דס"ל דיש להדליק רק כנגד ימים היוצאין ולא לפי מספר בני הבית כדי שיהיה היכר, עדיין אין זה מספיק היכר - דאין אנחנו יודעים שהדליקו כנגד ימים היוצאין, אולי הדליקו לפי מספר בני הבית.

ואין... דלהאי טעמא לא חיישינן להיכרא דימים הנכנסין או היוצאין שכתבו התוס' שם. וכן משמע בגמ' שם חד אמר... וחד אמר טעמא... דנפק"מ בכהאי גוונא כנזכר לעיל, ומסקנא דשני זקנים כאן דאמר דמעלין בקודש... ע"כ.

מבואר בזה, דבזה גופא פליגי ב' אמוראי במערבא, דלמ"ד כנגד ימים היוצאין בעינן היכר, ולמאן דס"ל מעלין בקודש לא בעינן היכר, וכיון דרבי יוחנן מביא מעשה עם ב' זקנים דפליגי האם עושים מטעם מעלין בקודש או כנגד פרי החג, אלמא דהכי קי"ל דעיקר ענין להוסיף נרות אתי עלה מטעם מעלין בקודש [כיון דהלכה כב"ה]. ואע"פ דס"ל להרמב"ם דג"כ עושין לפי ימים היוצאין, לא בעינן היכר, דהעיקר בזה הוי מטעם מעלין בקודש. וממש כדברים האלו מצאתי בפר"ח [סי' תרעא סעי' ב], יעו"ש.

נמצא דנחלקו תוס' ורמב"ם האם קי"ל דמדליקין כנגד ימים היוצאין, ולכן בעינן היכר, או דהעיקר הוי ענין מעלין בקודש, ולא בעינן היכר לימים היוצאין.

### ב' נרות ביום ג'

ז] ויש בזה נפק"מ גדולה, למש"כ הבית הלוי [עה"ת עניני חנוכה השייך לך כא ד"ה בגמ' חד אמר טעמא] ע"פ הביאור הגר"א הנ"ל, דאם ביום ה' יש רק ד' נרות, דלטעם כנגד ימים היוצאין אין להדליק אלא אחד, אבל לפי הטעם מעלין בקודש יש להדליק ד', דלפחות לא יהיה מן המורידין.

ובזה הבנתי דברי האבי עזרי [חנוכה פ"ד ה"א ד"ה ודע דנראה] דכתב כדבר פשוט

4. ולא ידעתי על מה יצא האבי עזרי בחרי אף על מש"כ בשם הבית הלוי, דס"ל דאם אין לו אלא ב' נרות ביום ב' דאין להדליק אלא א', דאמת נכון הדבר דכן כתב הבית הלוי בהמשך דבריו [עה"ת עניני חנוכה השייך לך כב ד"ה רב אמר], אך ע"פ מש"כ הבית הלוי למעלה מזה בדף כא, ודאי לא כ"כ אלא לפי המ"ד דמדליקין לפי ימים היוצאין, אבל לפי המ"ד דמעלין בקודש ודאי מודה הבית הלוי להאבי עזרי, וכנ"ל.

### הערה על החי"א ומשנ"ב

אך מה שיש להעיר בזה הוא על החיי אדם [קנ"ד סעי' כה] והמשנ"ב [ס"ק ה] דפסקו דכשאין לו מספיק נרות להדליק כנגד הימים היוצאין אין להדליק אלא א', ולא ידעתי למה אין לקיים לפחות מעלין בקודש, וצ"ע. ויעו' בשו"ת הלכות [סי' תרעא סעי' ו] שמעורר בזה, ומביא דברי האבי עזרי בזה, ודו"ק.

## דברי מהר"א מפראג מיירי בזמן שמדליקין בפנים

יא] והנה הדרכי משה ג"כ מביא מקור לדבריו מהמהר"א מפראג, דאם כאו"א מדליק במקום נפרד כדי שיהיה היכר, יודה תוס' דאפשר לקיים גם מהדרין וגם מהדרין מן המהדרין, וכן כתב הביאור הלכה [ד"ה ויזהרו] בשם הגר"א.

אך כבר כתב בזה הבית הלוי [שם] דכל דברי המהר"א מפראג מיירי בזמן שמדליקין בתוך הבית כדמבואר בדבריו [דכתב ב' טעמים דיש היכר במדליק בתוך הבית. א. משום שניכר לבני הבית כמה אנשים יש בבית. ב. שכאו"א יכול להדליק במקום מיוחד בתוך הבית]. ומבאר הבית הלוי בדעת הרמ"א, דמעיקרא דדינא ס"ל כהרמב"ם דלא בעינן היכר, אך כל זה היה בזמן הראשונים שהיו מדליקין מבחוץ דשיעורו בטפח הסמוך לפתח, ולא היו יכולים להדליק כל אחד בפני עצמו - ובמקום מיוחד - ולכן תקנו חכמים שכל אחד מדליק עבור כולם ביחד, אבל עכשיו דמדליקין מבפנים - להנהיגם כהרמב"ם - יותר טוב שכל אחד ידליק בעצמו נרותיו במקום מיוחד, לא בערכוביא, כדי לצאת ידי קושית התוס' גם להנהיגם בעיקר הדבר כהרמב"ם.

נמצאנו למדים דלפי בית הלוי דס"ל אליבא דהרמ"א דאין כאו"א מדליק אלא בזמן שמדליקין בפנים, אבל כשמדליקין בחוץ ס"ל דבעה"ב מדליק בשביל כולם. ויעו' בשו"ת גליא מסכתא [או"ח סי' ו] דכבר הרעיש עולמות דאין מקור למנהג הרמ"א ויש בזה חשש ברכה לבטלה<sup>5</sup>, יעו'.

ולכן הנראה דזה גופא טעמא דפסק להדליק לפי ימים היוצאין, כיון דלהדליק כנגד ימים היוצאין הוי מהדרין מן המהדרין, ועדיף טפי, לכן קבעו להלכה רק לעשות כנגד ימים היוצאין, כדי שיהיה ניכר לכולם, ועיין בזה.

## ג

### קושיה על שיטת הרמ"א

י] ומעתה צריכין לברורי שיטת הרמ"א בהא דס"ל דכאו"א מדליק לפי ימים היוצאין, ומציין מקורו מהרמב"ם. דכבר העיר בזה הבית הלוי [ע"ה] עניני חנוכה כג. ד"ה אר"ז] דלפי הרמב"ם מדויק דהבעה"ב מדליק בשביל כולם, וזה לשיטתו דלא בעינן היכר. וכן בעינן למימר אליבא דתוס' דרק הבעה"ב הוא שמדליק כדי שיהיה היכר, דמדליקין לפי ימים היוצאין.

זאת ועוד, מוכיח הבית הלוי דבזמן הגמרא רק הבעה"ב הדליק בשביל כולם, דהנה גרסינן בגמ' [כג.] ר' זירא דמריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיבי אתתא, אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי, ע"כ. וצ"ע וכי ר"ז לא היה מהמהדרין מן המהדרין, ומבאר הבה"ל דהא דאמרינן לעיל דמהדרין עושין נר לכל אחד, פירושו דבעה"ב מדליק בכל לילה נרות כמנין בני הבית שיש לו, אבל לעולם אין מדליקין אלא אדם אחד לכולם, ומשו"ה השתתף ר' זירא בפריטי והבעה"ב הדליק גם עבורו נרות כמספר הימים ביחד עם נרותיו.

5. וראיתי דברים נחוצים בשו"ת גליא מסכתא שם, דהנה תוס' [כא: ד"ה מצוה] מוכיח דמצוה להניח נ"ח על פתח חצר מהא דאמרין [כג:] נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם, משמע לשני בתים, ואם היו מניחים על פתחי בתיהם, היה לזה מימין ולזה משמאל, אבל אי מניחים על פתח החצר אתי שפיר. ולכאורה ראית תוס' - לשיטתו - תמוהין טובא, דאם יש ב' בני אדם מדליקין בשער החצר אין לזה היכר.

### עיקר ההיכר בשעת הדלקה

ומבאר בס' גליא מסכתא דברי התוס', דעיקר היכרא צריכה שיהי בשעת הדלקה, א"כ בשעה שיבוא אחד מבתים שבחצר וידליק הנרות ויוסיף בכל לילה ולילה יש הכירא בשעת הדלקה מספר הנרות כמספר הימים,

וה"ה דכל אחד מבני הבית מכוין שלא לצאת בהדלקת נר הבעה"ב וממילא יש עליו חיוב להדליק. והא דאין היכר לא הוי גריעותא, דבזה סמך הרמ"א על הרמב"ם דלא בעינן היכר לימים היוצאין. אך אין הדבר פשוט כ"כ דמהני לכוין לא לצאת בהדלקת בעה"ב, כיון דלפי הרמב"ם עיקר חיוב הדלקת הנר הוי דין על הבית, וממילא יצאו כל בני הבית בעיקר ההדלקה, ולא שייך לכוין שלא לצאת, ויעו' בשפת אמת [שבת כא: ד"ה ת"ר] דמסתפק בזה.

ואע"פ דמציין הרעק"א את דברי המג"א [סי' תרעז ס"ק ט] כשאחד לא נמצא בבית ורוצה לברך ברכת הרוואין, מהני כוונתו שלא לצאת בהדלקת אשתו. כבר מביא המשנ"ב [שם ס"ק ס"ק טז] דיש גם פוסקים שסוברין דלא כל כמיניה לומר איני רוצה לצאת בשל אשתי, ומסיק לדינא דטוב יותר להדר לשמוע הברכות מפי אחר. אלמא דאין ביאורו של הרעק"א בדעת הרמ"א מוכח כ"כ לדינא.

ובר מן דין הקשה הגרעק"א על עצמו, דהנה פסק הרמ"א [סי' תרעד סעי' א] דנהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו

בערוך השולחן [סי' תרעא סעי' טו] מש"כ ליישב בזה.

וצ"ע מקור המנהג דבני אשכנז נוהגין שכאו"א מדליק בפנ"ע גם כשמדליקין בחוץ.

### שיטת הגרעק"א בדעת הרמ"א

יב [ויצא בדבר חדש בשו"ת רעק"א [תיניא סי' יג] שדן אודות האם יש לברך רק על החלק של ההידור מצוה בהדלקת נר חנוכה, ומביא שם פלוגתא בין הפר"ח [סי' תרעב, שאלה] דס"ל דאין לברך, ולבין הא"ר [סו"ס תרעב] דס"ל דיש לברך. ובתוך כדי דיבורו כתב דאין להביא ראיה משיטת הרמ"א דס"ל דכאו"א מדליק נר חנוכה ומברך על הדלקתו, דשאני התם דכאו"א מכוון שלא לצאת בעיקר המצוה דהיינו בהדלקת הבעה"ב, וממילא מוכן שפיר דכאו"א מברך לעצמו.

### מקשה על דברי רעק"א

ונמצא לפי"ז שדברי הרמ"א הוי חידוש טובא, דלכאורה לא מובא בראשונים, דכאו"א מתחייב להדליק בחיוב גמור כמו ב' בעלי בתים בחצר, דכל א' הוי חיוב גמור,

וכן כשיבוא אח"כ בעה"ב שני' וידליק ג"כ נרות כמספר לילות יש היכר בשעת הדלקה [וכן כתב הבית הלוי הנ"ל כסברא דא].

אך לפי זה קשה טובא איזה ראיה היא זו דמדליקין על שער החצר ולא על פתח הבית, דאם קי"ל דכל או"א מבני הבית מדליקין על פתח הבית, גם בזה יש היכר טוב בשעת הדלקה, כיון שהדלקה עושה מצוה. אלא מכאן מוכח דס"ל לתוס' דרך בעה"ב מדליק בשביל כל בני הבית, וממילא מוכן דאין בזה היכר, אבל בב' בעלי בתים בחצר אחד, דכ"א מדליק לבר, יש היכר בשעת הדלקה, ומוכן שפיר ראית תוס'. וביאור הענין בזה הוא כך, דחכמים לא תקנו שכאו"א ידליק בפתח הבית כיון דבדרך כלל אין מקום לכאו"א, לכן תקנו שרק הבעה"ב מדליק בשביל כולם [וזה הטעם דהדין הדלקת נר חנוכה דהוי דין על הבית, ולא על הגברא, ובזה מסולק קושיית הפנ"י (שבת כא שם)], משא"כ בפתח שער החצר דיש בזה כמה בעלי בתים, וכ"א יש את החיוב גמור של עצמו, תקנו - מטעם דבליית ברירא - דכ"א מדליק שם וההיכר יהיה בשעת הדלקה.

### בני ישיבות דינם כבעה"ב או בני הבית

ובזה יש לקיים מנהג בני ישיבות היום, דהרבה ישיבות הבחורים מדליקין במתקנים גדולים דיש בהן מדפים מדפים ושמים כאו"א את החנוכי' שם, ולפעמים יש אפילו חמישים חנוכיות, ואין בזה היכר כ"כ. ואם יש חיוב גמור לכל בחור כחיוב של בעל הבית, מתקיים ההיכר בשעת הדלקה. אך לכאורה אין זה פשוט כ"כ, דיש לדון בחורי ישיבה כבני משפחה, דהנה לענין עירוב בחורי ישיבות נחשבים כסומכין על שולחן ראש הישיבה או מי שמחזיק הישיבה, וא"כ עיקר דדינא יוצאין בהדלקת ראש ישיבה או שלוחו, וממילא כל שאין לכ"א מקום מיוחד להדליק - שאין היכר - אין להם להדליק. אך יעו' בהמשך [אות יג ד"ה נמצינו] דגם הרמ"א יודה כשמדליקין בחוץ דלא בעינן היכר.

כשמדליקין בחוץ מדליקין גם לפי מספר בנה"ב, וגם לפי ימים היוצאין, ולא בעינן היכר. אך הא דכאו"א מדליק הוי הרמ"א לשיטתו ע"פ שיטת רש"י והטור דאפשר לקיים הידור מצוה גם שלא בזמן עשיית עיקר המצוה, ובזה אפשר לפרש הגמ' כפשוטו דכאו"א מדליק ויש הידור מצוה.

וראיה גדולה לביאור דברי הגר"ז, דע"פ דבריו מסולק הצע"ג דרעק"א דאסור להדליק מנר לנר אפילו בנר הראשון, כיון דגם נר הראשון דשאר בני הבית אינו אלא מטעם הידור מצוה, ולא מעיקרא דדינא, ודו"ק.

### מקשה על הגר"ז ומיישב

יד] אך לכאורה עדיין לא יצאנו חובת העיין בכ"ז דהנה לכאורה הגר"ז שדי נוגא במש"כ למעלה, דז"ל [שם ד"ה והנה גם] "...ולדעת הרמ"א המהדרין כל או"א מדליק בפ"ע בנרות מסויימין והדלקה מיוחדת, ואינן יוצאין בנרו של בעה"ב וזהו ההידור שבזה", ע"כ. וצ"ע למה כתב דכ"א אינן יוצאין בנרו של בעה"ב, דלכאורה זה כמש"כ הרעק"א הנ"ל, וא"כ אין זה הידור מצוה, אלא הדלקה מעיקרא דדינא. וכן העיר בזה הברכת אברהם [שבת כא: ענין הדלקת המהדרין אות ב] יעו"ש מש"כ.

והנראה בזה, דודאי ס"ל להרמ"א [לפי ביאורו של הגר"ז] דהחוב הדלקת נ"ח הוי חוב על הבית וכשיטת הרמב"ם, וזה יוצאין ע"י הדלקת בעה"ב, אך ס"ל לרמ"א דכיון דשייך לעשות הידור מצוה גם בעשי' נפרדת מזמן עשיית גוף המצוה, לכן באופן שכאו"א מכויכן שלא לצאת ההידור מצוה בהדלקת בעה"ב, מותר לכאו"א להדליק בפני עצמו לקיים תקנת חז"ל, דיש הידור מצוה בזה דמדליקין לפי מספר בנה"ב אפילו כשכאו"א מדליק בנפרד, ודו"ק בכל זה.

מנר לנר, דעיקר מצותו אינו אלא נר א', והשאר אינו למצוה כ"כ. ואם כ"א מכוון שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, נמצא דהנר הראשון של כ"א הוי עיקר המצוה, ולמה אסור להדליק מנר לנר, ונשאר הגרעק"א בצע"ג בזה.

### דברי הגר"ז בזה

יג] ולכן צריכין לפרש דמקור דברי הרמ"א ע"פ מה שביאר הגר"ז [חנוכה פ"ד ה"א] שורש פלוגתא רמב"ם ורמ"א דכ"א אזיל לשיטתו. דהנה מביא שם מהבית הלוי [ח"ב סי' מז] שביאר בארוכה שיטת הרמב"ם [הלכות מילה פ"ב ה"ד] בדין ציצין שאין מעכבין, דאם פירש וסילק ידיו מעיקר מעשה המילה, לא חוזרין על הציצין שאינן מעכבין את המילה אפילו ביום חול. וזה מטעם דס"ל להרמב"ם דדין ואנוהו לא שייך רק בעיקר מעשה המצוה, אבל כשפירש, שוב ההידור אינו שייך למעשה המצוה כלל. ומבאר הגר"ז דזהו טעמיה דהרמב"ם לענין נר חנוכה דס"ל דבעה"ב מדליק בשביל כולם, דהכל הדלקה אחת היא. כיון דכל הך מילתא דנר לכל או"א הוא ענין של הידור מצוה, ע"כ לא שייך כלל לומר שתהא הדלקה מיוחדת לכל או"א, דא"כ הא נמצא דההדלקה השני' היא רק משום הידור בלבד, והיא נפרדת מעיקר מעשה המצוה.

משא"כ לשיטת הרמ"א [יו"ד רסד סעי' ה] דפסק דבחול בכל גווי צריך לחזור על ציצין שאינן מעכבין אף אם כבר פירש וסילק ידיו מהמילה, והיינו כדעת רש"י והטור דכל הך חילוקא בין פירש ובין לא פירש הוא רק לענין אם ניתנה שבת לידחות ע"ז, אבל לענין עיקר המצוה אין חילוק, וגם בפירש איכא הידור מצוה על הציצין. וע"כ שפיר מפרש את דברי הגמ' לענין נר חנוכה דפירושו הוא דכ"א מדליק בפ"ע, וגם באופן זה הוי בכלל הידור מצוה לדידי'.

נמצינו למדים מדברי הגר"ז, דמקור שיטת הרמ"א הוא מהרמב"ם דגם

## הרב יהודה ליב ארלר

## בירור בענין כל דאלים גבר

תוכן הענינים: א. מקור הדין. ב. גדר וטעם הדין. ג. האם יכולים לחזור ולתקוף זה מזה. ד. האם מהני תפיסה ע"י עכו"ם. ה. הדין בתרי ותרי. ו. הדין במחלוקת הפוסקים. ז. הדין בשמא ושמא. ח. האם מוציאין מב"ד או ממוחזק לומר כדא"ג. ט. כמה כללים מתי אמרינן כדא"ג. י. בענין כדא"ג בזמן הזה.

## א

הלכה זו מובא בגמרא כמה פעמים. בבא בתרא לד': "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי אמר רב נחמן כל דאלים גבר". וכן אמרינן שם בעובדא דההיא ארבא דהווי מינצו עליה בי תרי וכו' אמר להו אפקוה וכל דאלים גבר.<sup>1</sup> והכלל העולה מסוגית הגמרא שם שכל מקום ששנים חלוקים על קרקע או על חפץ ואין אחד מהם מוחזק אמרינן כל דאלים גבר. וכן נפסק בשו"ע סימן קלט סעיף א. וסימן קמו סעיף כב.

ועוד יסוד מבורר בגמ' שם שלא אמרינן כדא"ג אלא אם איכא למיקם עלה דמילתא דהיינו שיכול הדבר להתברר ע"י עדים וכדו' אבל אם ליכא למיקם עלה דמילתא לא אמרינן כדא"ג. [ועיין לקמן אות ט הסבר הדבר].

ובגמרא גיטין ס': "איתמר בני נהרא רב אמר תתאי שתו מיא ברישא ושמואל אמר עילאי שתו מיא ברישא בדמיזל כו"ע לא פליגי כי פליגי במיסכר ואשקויי שמואל אמר עילאי שתו ברישא דאמרי אנן מקרבינן טפי ורב אמר תתאי שתו מיא ברישא דאמרי נהרא כפשטיה ליזל וכו' אמר רב הונא בר תחליפא השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר כל דאלים גבר". [ועיין לקמן אות ו].

## ב

בגדר וטעם הלכה זו ידוע מה שחקרו האחרונים<sup>2</sup> אם כל דאלים גבר הוא בגדר

פסק דין או שאינו אלא בגדר סילוק שב"ד מסתלקים מן הדין ומניחין לבעלי הדין לעשות כרצונם. ומקובל לומר שנחלקו הראשונים בזה דהנה הרא"ש בבבא בתרא שם [פ"ג סימן י] כתב בטעם הדין דכדא"ג שמי שהאמת אתו ימסור נפשו לתקוף את החפץ מיד חברו ומי שאין האמת אתו לא ימסור נפשו כל כך שיאמר מה בצע למסור את נפשי ולמחר יביא הלה עדים שהחפץ שלו וחז"ל סמכו ע"כ שמי שהאמת אתו ימסור את נפשו עכ"ל הרא"ש וכן כתב הרא"ש בב"מ ב. וכוונת דבריו ביאור האחרונים שכל דאלים הוא בגדר פסק דין ובירור גמור שע"י שאנו אומרים להם כל דאלים גבר יתברר האמת ומי שיגבר נפסק שהחפץ שלו.

ובקובץ שיעורים דייק מל' הרשב"ם שכדא"ג אינו פסק רק סילוק דאמרינן בגמרא שלא אמרינן כדא"ג אלא היכא דאיכא למיקם עלה דמילתא אם יבואו עדים אבל בליכא למיקם עלה דמילתא לעולם לא אמרינן כדא"ג רק יחלוקו או שודא דדייני והטעם כתב הרשב"ם בזה הלשון "הלכך רב אמר חולקין ושמואל אמר שודא דדייני דהואיל ואין לברר לעולם הדין עם מי משתדלין ב"ד בדין ודינן אותו אבל הכא בהאי קרקע דליכא לא שטר ולא עדים ואיכא למיקם עלה דמילתא אם יבואו ויעידו של מי הוא הלכך אין כאן לומר חלוקה או שודא דשמא יבואו עדים ויסתרו את הדין שדנו

1 ותריוהו צריכי לומר שאמרינן כדא"ג בין בקרקע ובין במטלטלין. [וכן הוא משמעות הרשב"ם שם, ועיין חת"ס שביאר באופן אחר].

2 קובץ שיעורים. אבן האול [פ"ט טו"ג ה"ז]. ועוד אחרונים.

שזה ראייה ברורה דהרי הם טוענים שמא. ה. מהא דכתבו הפוסקים שאי אפשר לתקוף ע"י עכו"ם משום שמכוער הדבר ולא כתבו פשוט שלא שייך סברת הרא"ש כשתופס ע"י אחר דאין כאן ראייה ברורה מוכח שאין זה ראייה ברורה כל כך שלא יועיל תפיסה ע"י עכו"ם [ועיין לקמן אות ד.]. ו. מהא שלא אמרינן כדא"ג אלא כשאי אפשר לומר יחלוקו ואם הוא ראייה ברורה למה עדיף לומר יחלוקו מכדא"ג. [ועיין לקמן בארוכה בענינים אלו].

ורק כוונת האחרונים הוא שלרא"ש כדא"ג בנוי על אומדנא ויש בתפיסת האחד קצת ראייה שהוא שלו. ולרשב"ם הוא סילוק ב"ד בלא שום אומדנא רק מכח ההכרח שאין לנו ברירה אחרת אמרינן להו כדא"ג.

ומכל מקום צ"ע שלכאורה אין ראייה משיטת הרשב"ם שכדא"ג הוא סילוק בעלמא. א. דהנמוק"י גם כן סובר כדעת הרא"ש וכמבואר בדבריו שכתב שאחרי שגבר אחד מהם שוב לא מועיל תפיסת השני ובע"כ מטעם האומדנא שזה שגבר ראשון הוא שלו וכמבואר ברא"ש שם [ויתבאר לקמן] ומכל מקום כתב בסברת החילוק בין איכא למיקם לליכא למיקם כרשב"ם. ב. דהרא"ש בעצמו בתשובה שם כתב להוכיח שכדא"ג אינו בירור גמור מתירוף הגמרא שרק באיכא למיקם אמרינן כדא"ג כיון שספק זה עומד להתברר גנאי הוא לב"ד לפסוק פסק ואח"כ יבואו עדים לסתור את הדין ולכן נסתלקו ב"ד ואמרו כדא"ג. ואם כן אין ראייה מדברי הרשב"ם אלו שכדא"ג הוא סילוק בלא אומדנא. ג. וכן במאירי כתב גם כן הלשון שב"ד לא מזדקקין להוא ומכל מקום פסק שאי אפשר לחזור ולתקוף וכשיטת הרא"ש. ד. וכן יש לדייק מלשון הרשב"ם שכדא"ג בנוי על אומדנא דהרשב"ם כתב בטעם המ"ד דאין ב"ד רשאים לתפוס את החפץ עד שיביא השני עדים "ונמצא שהפסיד בעל הספינה על ידינו דאי הוה שבקינן לה דלמא הוי אלים וגבר

ב"ד הלכך אין ב"ד נזקקין להם לדון דין שסופו לבוא לידי עיוות אלא מניחין אותן וכל דאלים גבר". ומלשון הרשב"ם אין ב"ד נזקקין וכו' אלא מניחין אותן משמע שכדא"ג אינו פסק רק סילוק, ועיין שם שהקשה לשי' הרא"ש מה החילוק בין איכא למיקם לליכא למיקם ונשאר בצ"ע. וראיתי כמה אחרונים מדייקים מל' הרשב"ם שכתב בטעם דאמרינן בגמרא שאם מונח החפץ ביד ב"ד לא אמרינן כדא"ג וז"ל "דמאחר שבא ממון ישראל ביד ב"ד אינן רשאים להפקירו" והלשון הפקר משמע שכדא"ג אינו פסק רק סילוק והפקר. וכן מבואר בחת"ס בדעת הרשב"ם שכדא"ג אינו בנוי על אומדנא רק אלמות בעלמא. וכן מבואר בשו"ת שמן רוקח חו"מ סימן עט.

והנה זה ברור גם לשיטת הרא"ש שכדא"ג אינו פסק דין גמור. והרבה ראיות לכך. א. דהרי זה פשוט שאם יבואו עדים אח"כ שהחפץ שייך לשני יוציאו אותו מידו וכמבואר בגמרא דאיכא למיקם עלה ובהכרח שכל הדין כדא"ג אינו אלא עד שיתברר הדבר. ב. שגם על פי האומדנא של הרא"ש עדיין אינו ברור שמי שהאמת אתו יגבור דיש אנשים חלשים בטבעם ויש גבורים בטבעם ואין זה ודאי שהאמיתי יגבור. ג. בטור ושו"ע שם נפסק שגם אם גבר אחד על השני יכול השני להשביעו שכדין תפס והטעם כתב בשו"ת הרא"ש כלל עז [צוין בבית יוסף ובב"ח ריש סימן קלט] וז"ל "והא דפסקינן כל דאלים גבר לאו דינא הוא דמצי למימר ב"ד פסקו לי כדא"ג וגברה ידי וזכיתי בו מכח ב"ד ואין לי לישבע אלא מחמת שאין ב"ד יכולים לברר של מי הוא ואין שום אחד מהם מוחזק אמרו חז"ל כל דאלים גבר וכו' וכיון דלאו דינא הוא מצי אידך למימר אישתבע לי שכדין תפשתי". ומפורש בדברי הרא"ש בעצמו שכדא"ג אינו פסק דין רק סילוק דלכן יכול להשביעו שכדין תפס. ד. יש להוכיח מהא דכתב התומים שאפילו לפי סברת הרא"ש אמרינן כדא"ג בשמא ושמא ושם לא שייך לומר



ואומרים להם שמי שיגבר יזכה או בכח ומשום האומדנא של חז"ל או בראיות ברורות ואז יפסקו ב"ד את דינם. וזהו ג"כ כוונת הרא"ש שכיון שקרוב הדבר להתברר מיסתלקין ב"ד מן הדין ואומרים כדא"ג.

## ג

נחלקו הראשונים באופן שנפסק הדין כדא"ג וגבר אחד מהם אם יכול השני לחזור ולתקוף ממנו או לא. דהרא"ש שם כתב שאי אפשר לחזור ולתקוף ממנו ומי שגבר ידו תחילה נעשה מוחזק בחפץ והמע"ה. והטעם כנ"ל שכדא"ג בנוי על אומדנא שמי שגבר ראייה שהחפץ הוא שלו ולכן אי אפשר לחזור ולתקוף. וכן דעת הרמב"ם [פט"ו טו"ג הלכה ד] שכתב שאחרי שגבר אחד מהם נעשה השני מוציא ועליו הראיה. אמנם תוס' בב"מ ו. כתבו שיכול השני לחזור ולתקפו וכן לעולם.<sup>3</sup> ובשו"ע שם נפסק כדעת הרא"ש. והש"ך שם האריך להוכיח שדעת רוב ראשונים דלא כהרא"ש וכן פסק הש"ך להלכה. והמחבר כדרכו נמשך אחר שיטת הרמב"ם.

ומקובל באחרונים להסביר את שיטת התוס' שחולק עם סברת הרא"ש בגדר הדין דכדא"ג שאינו בנוי על אומדנא שזה שגבר ראייה שהאמת אתו רק סתם סילוק ב"ד בלא שום אומדנא ולכן יכולים תמיד לחזור ולתקוף ובוזה נחלקו תוס' והרא"ש אם כדא"ג בנוי על אומדנא או לא. וצ"ע שהרי הש"ך עצמו הביא את סברת הרא"ש להלכה [וכמבואר לקמן אות ו] ומכל מקום פסק שא"א לחזור ולתקוף ובע"כ שאין זה סתירה לסברת הרא"ש והטעם שאפילו אם נאמר שיש אומדנא שמי שגבר האמת אתו מ"מ אם השני הצליח לחזור ולתקפו ממנו כיום יש אומדנא להיפך שהאמת עם השני דאל"כ לא היה מניחו השני לתקוף וכן לעולם אמרינן שזה שנשאר עם החפץ בידי ראיה שזה שלו [וסברה זו מבואר בנתיבות סימן

בעל הספינה ונמצא זוכה בשלו". ומפורש כאן בדברי הרשב"ם בעצמו שכדא"ג מבוסס על סברה שבעל החפץ יתגבר ויקח את שלו דלכן עדיף לומר כדא"ג מאשר יתפסוהו ב"ד עד שיביא הלה עדים ואז לא מפקינן מב"ד עד שיביא עדים וכמבואר בגמרא שם ואם כדא"ג אינו מבוסס על שום אומדנא ושום סברה עדיף שיהא החפץ מונח ביד ב"ד עד שיביא הלה עדים ויתברר האמת.

והנראה לומר מכח קושיות אלו שלכו"ע כדא"ג יסודו סילוק דהיינו שב"ד מיסתלקים מן הדין ואומרים כדא"ג. רק שסילוק זה בנוי על אומדנא של חז"ל שמי שהאמת אתו ימסור את נפשו לתקוף את החפץ מיד חבירו וכמו שכתב הרא"ש. ומכל מקום אינו פסק דין גמור ולכן כתב הרא"ש שצריך השני לישבע. ולכן רק כשאין ברירה אחרת מסתלקים ב"ד מן הדין ואומרים כדא"ג וסמכו חז"ל על אומדנא זו להחזיק את החפץ ברשות התוקפו עד שיתברר הדבר ע"י עדים. ולכו"ע כדא"ג בנוי על אומדנא.

ועל פי זה אפשר לפרש מה שכתב הרשב"ם שם שכדא"ג הוא בין בכח בין בראיות וכן כתב הרא"ש בב"מ ועוד ראשונים ולכאורה צ"ע מה שייך לומר כדא"ג כשמביא ראיה הלא לא זוכה בחפץ מחמת אלמותו רק מחמת ראיתו ואפילו אם יגבר השני יוכל להוציא ממנו בראיה. וראיתי בספר ברכת אברהם שרוצה לומר שיביא עדים קרובים או פסולים וכדו' וצ"ע מהיכתי תיתי לומר שיועיל כאן מה שאינו מועיל בכל התורה כולה. וכן הרא"ש בב"ב כתב בטעם דין כדא"ג דחז"ל סמכו שמי שהאמת אתו קרוב להביא ראיות וקשה שזה אינו סיבה לומר כדא"ג רק שיהא מונח עד שיביא ראיה כיון שמסתמא יביא ראיה. ובהכרח שכוונת הראשונים לבאר את גדר הפסק של כל דאליים שב"ד מיסתלקין מן הדין כיון שאין ראיה לאחד מהם וזהו יסוד הדין של כל דאליים שב"ד מיסתלקים

3 ועין בתומים סימן קלט' סק"א שהאריך להוכיח שגם דעת תוס' כהרא"ש ואכמ"ל.

הראשונה לגבור על חבריו. ועל זה בנוי כל האומדנא שדוקא מי שישתדל בכל כוחו לגבור בפעם הראשונה ראייה שזה שלו.

וא"כ אפשר לומר שבזה גופא נחלקו תוס' והרא"ש אם מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה או לא. ודעת תוס' שכן מיסתבר כיון שעל זה בנוי כל האומדנא שמי שיגבר באחרונה יהיה ראייה שהוא האמיתי ואין לנו ברירה אחרת אלא שיריבו כל ימיהם עד שמי שאין האמת אתו יתיאש מלגבור על חבריו. והרא"ש סובר שכיון שלא מיסתבר שיהיו כל ימיהם במריבה בע"כ שזה היה גדר התקנה שמי שיגבר ראשון יהיה שלו<sup>4</sup> וכן מבואר בערוך השולחן כאן ובאמרי בינה הל' דינים סימן ה שציקר סברת הרא"ש הוא משום שלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה.

אמנם בשיטה מקובצת בשם שיטה לא נודע למי [בב"ב שם] הביא את דברי הרא"ש שא"א לחזור ולתקוף וחולק עליו מטעם שכדא"ג אינו פסק אלא סילוק וכמו שכתבו האחרונים וז"ל "על מה שכתב הרא"ש ז"ל בפסקיו וכו' כתב בשיטה לא נודע למי ואלו הדברים אינם ברורים אצלי שהטעם שאמרו כדא"ג מפני שאין ב"ד זקוקים לזקק לדינם כיון דליכא דררא דממונא לתרויהו וליכא למיקם עלה דמילתא וכיון שכן נוח להניחם לעשות כרצונם ולא נעשה אנו דין שיכול לבא לידי טעות הלכך כל מי שמתגבר ידו בכל פעם הרי הוא ברשותו עד שתגבר יד האחד או בכח או בראיה". ולכאורה משמע מדבריו שהטעם שיכולים תמיד לחזור ולתקוף הוא משום שכדא"ג הוא סילוק וכזה נחלקו הראשונים עם הרא"ש אם כדא"ג הוא פסק או סילוק. אמנם אפשר לומר שכוונת דבריו הוא כך שהרי הבאנו לעיל את דברי הרשב"ם בטעם החילוק בין איכא למיקם עלה דמילתא לליכא למיקם

קלח סעי' ז]. וא"כ צ"ע במה נחלקו תוס' והרא"ש.

ובאמת שהרא"ש שם הוסיף שלא מסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה. וצ"ע קצת למה הוצרך הרא"ש להוסיף דבריו אלו וכנראה שהוקשה לו מה שכתבנו שגם אם יש את האומדנא הנ"ל מ"מ יכול השני לחזור ולתקפו וכיום יהיה אומדנא שהחפץ שלו ולכן הוצרך לומר שלא מסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה וא"כ צ"ע להיפך למה הוצרך לומר את הטעם שיש אומדנא שזה שתקף זה שלו. ויותר מכך קשה שאין שום אומדנא שזה שלו יותר מן השני שהרי אם השני יתקוף יהיה ראייה שזה שלו וכמו שהקשינו.

והנראה לומר בהסבר דברי הרא"ש שחז"ל תקנו שיש דין כזה שכל דאלים גבר ולכאורה היה צריך להיות שיוכלו תמיד לחזור ולתקוף זה מזה וזה לא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה. ובע"כ שיש איזה שהוא אומדנא בפסק זה שמי שגבר נפסק שהחפץ שלו ולכן אי אפשר לחזור ולתקוף זה מזה. והוקשה לרא"ש שמה הועילו באומדנא הלא גם לפי האומדנא הנ"ל הדין נותן שיוכלו לחזור ולתקוף דמי שיגבר אחרון ראייה שהחפץ שלו ונמצא שיריבו כל ימיהם וזה לא מיסתבר. ובע"כ שגדר התקנה היה שמי שיגבר ראשון יזכה בה מכח האומדנא וסמכו חז"ל שמי שיגבר הראשון ראייה שזה שלו וזה היה גדר התקנה שתקנו חז"ל לסמוך על הראשון שיתקוף. ובתומים יש נוסח שאלמוהו חכמים לתוקף הראשון כאילו יש לו חזקת מרא קמא ולכן אי אפשר לחזור ולתקוף. ואפשר להוסיף שעכשיו שאמרו חז"ל שא"א לחזור ולתקוף אז מי שהאמת אתו ישתדל בכל כוחו לגבור בפעם הראשונה וזה היה עומק כוונת חז"ל שמי שהאמת אתו ישתדל ויתאמץ בפעם

4 ויש לציין שבלבוש כתב להדיא שכוונת הרא"ש לשני טעמים חדא דלא מיסתבר שיהיו כל ימיהם במריבה ועוד שיש אומדנא שמי שיגבר ראשון הוא שלו ולא כמו שכתבנו.

אמנם בשושנת יעקב סימן קלט סק"ב כתב סברה אחרת שכל הסברא שמועיל לחזור ולתקוף בנוי על אומדנא וראיה שזה שלו דאל"כ לא היה הראשון מניחו לתקוף ומשא"כ כשהראשון הקדישו אין ראיה מזה שמניחו לתקוף כיון שכבר אינו שלו. ולפי"ז כתב השושנת יעקב שאינו יכול למוכרו כיון שהיה לו למנוע את השני לחזור ולתקופו שלא יתבענו הלוקח להחזיר את דמי המכירה דמסתמא באחריות מכר לו דהרי קי"ל אחריות טעות סופר הוא ולכן אע"פ שכל זמן שלא תקפו השני חל המכירה מ"מ אם הניח המוכר לשני לחזור ולתקפו נתברר למפרע שאינו שלו ובטל המכירה למפרע. ועוד טעם כתב שם שאם יועיל למוכרו מה הועילו חכמים בתקנתן שיכולים תמיד לחזור ולתקוף הלא מיד כשיתקוף אחד מהם ימכרו ולא דמיא להקדש שיכול להקדישו ולא אמרינן א"כ מה הועילו חכמים בתקנתן דכל כך לא חיישינן שימסור אחד את נפשו לתקוף את החפץ מיד חבירו כדי להקדישו. ולפי זה כתב שם שבמתנה דלא שייך ב' הטעמים הנ"ל דאין חיוב אחריות במתנה וגם הטעם דמה הועילו חכמים בתקנתן לא שייך דלא חיישינן שימסור נפשו לתקוף את החפץ מיד השני כדי ליתנו במתנה ולכן אם יתנו במתנה אינו יכול השני לחזור ולתקופו. ועיין שם שהקשה למה לא כתבו הפוסקים שיכול ליתנו במתנה וצ"ע.

שוב מצאתי שנחלקו בזה הראשונים להדיא בב"ק קיז. שהראב"ד שם כתב שכיון שהדין הוא שיכולים לחזור ולתפוס זה מזה לעולם אין אחד יכול למוכרו. והרשב"א שם חולק עליו דודאי שיכול למוכרו כיון שעכשיו הוא בידו הרי הוא שלו לגמרי עד שיתקפנו השני. וכן כתב בשיטמ"ק ב"ב לא: ד"ה אנן מחתינן ליה בשם רבנו יהונתן.

ד

בגמרא בב"ק קיז. נחלקו אביי ורבא באופן שצריך להיות הפסק כדא"ג ואמר אחד מהם

שהטעם שפוסקים כדא"ג באיכא למיקם עלה דמילתא שאין אנו רוצים שיצא לעז על ב"ד שפוסקים דין ואח"כ נתברר שאינו נכון ולכן אמרינן כדא"ג. ולכן סובר השיטה לנל"מ שאם נאמר שא"א לחזור ולתקוף ואח"כ יביא האחר ראיה שזה שלו בזה יש ג"כ לעז על ב"ד וכמו בפסק דין ברור כיון שזה נראה כמו פסק ב"ד ולכן יכולים תמיד לחזור ולתקוף עד שיתברר הדבר.

ולפי"ז יש לנו עוד הסבר במחלוקת תוס' והרא"ש שנחלקו אם יש לחוש לזילותא דב"ד אם לא ניתן להם לחזור ולתקוף לעולם או לא. ויש להמתיק לפי"ז מה שכתב הרא"ש שלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה שכוונתו לומר שיותר יש זילותא דב"ד כשנרשה להם להיות כל ימיהם במריבה משנפסוק כל דאליהם בפעם הראשונה גבר ויביא האחר ראיה ולכן לא מיסתבר לומר כך.

אמנם הרבה מגדולי האחרונים נקטו בפשיטות שהסוברים שיכול לחזור ולתקוף חולקים עם סברת הרא"ש וסבירה להא שכדא"ג אינו בנוי על אומדנא רק סתם סילוק ב"ד בלא סברה. וכן מבואר בתומים. ובשו"ת דברי מלכיא"ל ח"ג סימן קעג ועוד אחרונים.

והנה יש לדון מה הדין כשהראשון שתפסו מכרו או הקדישו או הורישו לאחרים אם יכול השני לחזור ולתקופו מהם או לא. ומצאנו שנחלקו בזה הפוסקים דהש"ך בסי' קלח סק"ט כתב בשם הגהות מרדכי בב"מ שזה שתפס יכול להקדישו ושוב לא יועיל תפיסת השני. ואפילו למאי דקי"ל שיכולים לחזור ולתקוף זה מזה לעולם מכל מקום יכול להקדישו כיון שברשות ב"ד תפס. ולפי"ז הוא הדין שיכול למוכרו או ליתנו במתנה. וכן כתב הנתיבות שם להדיא שיכול למוכרו וליתנו במתנה או להורישו לאחרים ושוב לא יועיל תפיסת השני. [ועיין שם עוד שני טעמים בזה].

ולתקוף או לא שלשית הרא"ש שאי אפשר לחזור ולתקוף משום שיש אומדנא שזה שגבר הוא האמיתי לא מיסתבר לומר שיועיל תפיסה ע"י עכו"ם. אבל לשיטת התוס' שיכולים לחזור ולתקוף אם כן כדא"ג הוא סתם סילוק בעלמא בלא שום אומדנא אם כן אין חילוק אם תופס בעצמו או ע"י עכו"ם. ועיין שם שהניח בצ"ע על הש"ך שפסק כשיטת התוס' ובספרו תקפו כהן הביא את דברי המרדכי להלכה.

וצע"ג דבמרדכי מפורש שהטעם הוא משום שמכוער הדבר לתפוס ע"י עכו"ם ואם כן אפילו אם נאמר שכדא"ג הוא סילוק עדיין מכוער הדבר ודמי למוסר ממון חבירו לעכו"ם ושפיר שייך לקונסו. ועוד צ"ע אפילו לפי דבריו הרי הש"ך הביא בשם המרדכי שפסק כשיטת תוס' ומכל מקום פסק שאי אפשר לתפוס ע"י עכו"ם וצ"ע.

## ה

בב"ב לא: נחלקו הראשונים באופן שיש לכל אחד עדים שזה שלו דהוה ספיקא דתרי ותרי אם אמרינן כדא"ג או לא. דעת הרמב"ם והרשב"ם ורוב ראשונים שאמרינן כדא"ג. ושיטת הרמב"ן שלא אמרינן כדא"ג. ולהלכה נפסק בשו"ע סי' קמו סעיף כב כדעת הרמב"ם.

וברמב"ן הקשה על הראשונים ב' קושיות א. דתו"ת ליכא למיקם עלה דמילתא דאפילו אם יביא עדים אחרים הרי תרי כמאה ובגמרא אמרינן שלא אמרינן כדא"ג אלא אם איכא למיקם עלה דמילתא. ב. דתו"ת ספיקא דאורייתא ולא מיסתבר לומר שזה שגבר הרי הוא שלו כשיש עדים כנגדו. והנה לקושיתו הראשונה תירץ הנמוק"י שגם תו"ת איכא למיקם עלה דודאי מי שהאמת אתו יחקור אחריהם להוכיח שקרם שיביא עדים שדרו בו אבותיו בבית זה יום אחד לפני שנים רבות ועל זה אין העדים יודעים. וכנראה שהרמב"ן סובר שזה לא שכיח כיון שכבר יש עדים לפנינו ומהיכי תיתי יבואו עדים אחרים שלא באו עד עכשיו. ולפי זה אפשר

לעכו"ם לתופסו קודם שפסקו ב"ד כדא"ג אם מועיל תפיסתו שלא להוציאו מידו אלא בראיה [או בתפיסה לשיטת התוס'] דיכול הישראל לומר ששלו מסר לו או לא. ולהלכה קיי"ל כרבא שלא מועיל וכן נפסק בשו"ע סימן שפח סעיף ה שאינו מועיל תפיסתו ומשמתנין לישראל עד שיחזיר את החפץ לב"ד ואז יפסקו כדא"ג. והטעם כתבו הראשונים א. שקודם שפסקו ב"ד כדא"ג אין שום זכות תפיסה ושום כח בחפץ ואפילו למי שהאמת אתו. ב. משום שב"ד אינם יכולים להוציאו מיד העכו"ם אפילו אם יביא השני ראייה בעדים שזה שלו וכל הדין שתקנו חז"ל כדא"ג הוא עד שיביא אחד מהם ראייה שזה שלו וכשמסרו לעכו"ם שלא יועיל עכשיו שיביא עדים מיקרי מסור שמסר ממון חבירו לעכו"ם ולכן משמתנין ליה. ג. בשימ"ק בשם הראב"ד כתב שכמו שאינו יכול למוכרו לאחרים אע"פ שיכול תמיד לחזור ולתוקפו כמו כן אינו יכול למוסרו לעכו"ם שאי אפשר לחזור ולתוקפו ממנו. ד. במרדכי שם כתב שקנס הוא שקנסוהו חכמים מפני שמכוער הדבר לתפוס ע"י עכו"ם.

ולפי"ז כתב המרדכי שם שגם אחרי שפסקו ב"ד כדא"ג אסור לאחד מהם לתופסו לעצמו ע"י עכו"ם כיון שמכוער הדבר לתפוס ע"י עכו"ם ואפילו כשתופסו לעצמו. וכן הובא בכנסת הגדולה משמו להלכה וכן נפסק בשער משפט ובאבני חושן כאן. וכן פסק הש"ך בספרו תקפו כהן סימן קה. אמנם בפשוט ע"י ישראל אחר או ע"י שליח מותר לתפוס וכן כתב הכתונת יוסף שורש כ. אמנם מטעם אחר יש לומר שאי אפשר לתפוס ע"י שליח דלא שייך אז סברת הרא"ש דהשליח לא ימסור נפשו כיון שאין החפץ שלו ולכן אפילו אם יגבר השני אין ראייה מתפיסתו וכן כתב החידושי הרי"ם בב"ב ל. וצ"ע סברת הכתונת יוסף.

ועין באבני חושן שכתב שדין זה שאי אפשר לתפוס ע"י עכו"ם תלוי במחלוקת תוס' והרא"ש אם יכולים תמיד לחזור

מי קודם אפילו אם ידענו שאחד קודם לא קנה כיון שבעינו מוכח מתוכו ולכן כשלא כתבו בשטר שעות לא קנו אלא בסוף היום שרק אז מוכח מתוך השטר שקנו את הקרקע. ולכן יחלוקו כיון שקנו שניהם בבת אחת. ושמואל סבר כר"א דעדי מסירה כרתי ולכן זה שקדם בשטר קנה את הקרקע ולא שניהם ולכן עבדין שודא. ולפי"ז אם יבואו עדי מסירה לב"ד ויעידו למי נמסר קודם יועיל [ואפילו אם עדי חתימה כרתי עיי"ש ודוק] וכן כתב הרמב"ן. אבל הרשב"ם כתב שאפילו אם יבואו עדים ויעידו למי נמסר קודם לא יועיל ואפילו אם עדי מסירה כרתי [וכל הראשונים הקשו עליו שמפורש בגמרא שם שהסיבה שלא חולקים לשמואל משום עדי מסירה כרתי ובודאי אחד קודם ואם כן מפורש בגמרא שם שאם יבואו עדים יהני ואכמ"ל]. וא"כ נמצא שהרשב"ם והרמב"ן לשיטתם שלשית הרשב"ם שאם יכול הדבר להתברר ע"י עדים אחרים נחשב איכא למיקם דלכן גם בתו"ת נחשב איכא למיקם לכן פירש כאן שליכא למיקם לגמרי ואפילו ע"י עדי מסירה. והרמב"ן לשיטתו שכל היכא דלא מיסתבר שיבואו עדים נחשב ליכא למיקם דלכן בתו"ת נחשב ליכא למיקם יכול לפרש שם שמועיל עדי מסירה ומ"מ נחשב ליכא למיקם עלה דמילתא כיון שעד עכשיו לא באו עדים אחרים. וז"ל הרמב"ן שם "כיון דמתוך השטר ליכא למיקם עלה דמילתא שהרי עדים לפניך מעידים ששניהם ביום אחד". וכן כתב הרשב"א שם ביתר ביאור שכיון שמתוך השטר ממש ליכא למיקם עלה דמילתא לא אמרינן כדא"ג אע"פ שאיכא למיקם ע"י עדים אחרים דאיכא למיקם וליכא למיקם תלוי רק בדבר המצוי עיי"ש ודוק.

ובאמת שבכמה ראשונים כתבו כשיטת הרשב"ם שאמרינן כדא"ג בתו"ת וגם כתבו בשני שטרות שאם יבואו עדים מהני ומכל מקום אמרינן בגמרא שם שליכא למיקם עלה דמילתא. וצ"ע למה בתו"ת נחשב

להסביר את לשון הרמב"ן שם שכתב בזה הלשון "ליכא למיקם עלה דמילתא טפי מההיא דשודא". וכוונת דבריו דהרי מקור החילוק בין איכא למיקם לליכא למיקם הוא מהא דמקשינן בגמרא על ר"נ שפסק בזה אומר של אבותי כדא"ג מאי שנא משני שטרות היוצאים ביום אחד דאמרינן יחלוקו או שודא דדייני ועל זה תירצו ששם ליכא למיקם עלה דמילתא ולכן לא אמרינן כדא"ג. ושם ג"כ איכא למיקם שיביא עדי מסירה למי נמסר קודם ומכל מקום אמרינן בגמרא שליכא למיקם ובע"כ שכל היכא דלא שכיח שיתברר הדבר נחשב לליכא למיקם וא"כ הוא הדין בתרי ותרי. ובדעת הנמוק"י ושאר הראשונים צריך לומר ששם ליכא למיקם בכלל ואפילו ע"י עדי מסירה דלא חיישינן לכך כיון ששניהם שווין ומשא"כ בתו"ת יותר מיסתבר שיביא אחד מהם עדים וכן הוא לשון הנמוק"י שם "ודאי מי שהדין עמו יחקור אחריהם להוכיח שקרו" [ועיין לקמן אות ו עוד ישוב לקושיית הרמב"ן].

ולפי הנ"ל בזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי אם מעידים שהיה של אבותי בשנה פלונית הרי איכא למיקם עלה שיבואו עדים שהיה של אבותי של השני קודם לכן. אבל אם מעידים שמעולם היתה של אבותי של זה ליכא למיקם עלה דמילתא [ולמפסלם בגזלנותא לא שכיחא וכן לא שכיח שיבואו עדי הזמה] ולא אמרינן כדא"ג לכו"ע וכן פסק התומים שם. אמנם הנתיבות חולק עליו שגם ככה"ג שייך שיבואו עדים שהיו של אבות אבותי של השני. וצ"ע סברת התומים ועכ"פ להלכה הכול תלוי במציאות הענין אם שכיח שיבואו עדים או לא.

ואפשר לומר שהרשב"ם והרמב"ן הוא לשיטתם. דהנה נחלקו בגמרא שם רב ושמואל אם יחלוקו או דאמרינן שודא דדייני. והסבר המחלוקת מבואר בגמ' כתובות צד: שרב סבר כר"מ דעדי חתימה כרתי ולכן כל זמן שאין מוכח מתוך השטר

דב"ב בענין המחלוקת רש"י ור"ת בחלוקת שותפים בבית אם אמרינן כופין אותו על מידת סדום או שיעשו גורל ופסק המרדכי שכדא"ג. וכן נפסק ברמ"א סימן קעד ס"א. ובט"ז שם כתב שהוא הדין בכל תיקו דממונא לא אמרינן כדא"ג.

ובטעם דין זה נאמרו ב' טעמים א. בתרומת הדשן עצמו כתב שמחלוקת הפוסקים ליכא למיקם עלה דמילתא לעולם דמאן יעיד ומאן יכריע שאחד צודק יותר מן השני ואפילו אם נביא ראיות לא נוכל להכריע ונשאר מחלוקת הפוסקים וכל ראייה שבעולם יכולים לדחות כידוע ולא אמרינן כדא"ג אלא אם איכא למיקם וכמבואר בגמרא. ב. הש"ך שם בשם הלבוש הוסיף טעם אחר. שבמחלוקת הפוסקים לא שייך את סברת הרא"ש שמי שהאמת אתו ימסור את נפשו שמנין יודע הוא שהאמת עם הפוסק הזה ולא מוכרע בתפיסתו שהאמת אתו. ובמשנה למלך פט"ו טו"נ ה"ו הביא את ב' הטעמים. [ועיין לקמן אות ז למה צריכים שני טעמים].

ובשו"ת שבות יעקב ח"ג סימן קסז הקשה על התרוה"ד מהא דנפסק ברמ"א סימן כה ס"א שחכם גדול יכול לחלוק ולהכריע במחלוקת הפוסקים. ואם כן איכא למיקם עלה דמילתא ע"י הכרעת חכם גדול. ואפשר לתרץ שזה דבר שאינו שכיח שחכם יכריע במחלוקת הפוסקים שהפוסק השני אינו נכון ובדבר דלא שכיח לא נחשב איכא למיקם וכמבואר בראשונים לענין שני שטרות.

ובאופן שלא שייך לעשות חלוקה אמרינן כדא"ג גם במח' הפוסקים.<sup>5</sup> וגמרא מפורשת היא בגיטין ס: בשתי גינות המסתפקות ממעין אחד שאמרינן כדא"ג [הובא לעיל

לאיכא למיקם ובשני שטרות ליכא למיקם ע"י עדים.

והרמב"ן הקשה עוד שתו"ת ספיקא דאורייתא ולכן א"א לומר כדא"ג, ולא איתפרש בדברי הרמב"ן כוונת דבריו למה אי אפשר לומר כדא"ג נגד עדים מוכחשים. ואפשר לבאר דבריו בתרי אנפי א. שכוונתו להא דנחלקו הראשונים [כתובות כב] אם תו"ת ספיקא דאורייתא ולא מוקמינן אחזקה בתו"ת אלא מדרבנן או שתו"ת ספיקא דרבנן ומדאורייתא מוקמינן אחזקה. והרמב"ן לשיטתו בב"מ בסוגיא דתקפו כהן שפסק כשיטת הרי"ף שתו"ת ספיקא דאורייתא ורק מדרבנן מוקמינן אחזקה וכאן אין שום מוחזקות ולכן נשאר ספק ולא מיסתבר לומר כדא"ג בכה"ג כיון שמדאורייתא נשאר ספק. ושאר הראשונים סוברים תו"ת ספיקא דרבנן ומדאורייתא מוקמינן אחזקה ולכן מיסתבר שגם כשאין מוחזק לכל הפחות אמרינן כדא"ג. ב. אפשר לומר שכוונת הרמב"ן כפשוטו שכיון שיש לשני עדים נאמנות מדאורייתא לא מיסתבר להכריע כאן ע"י האומדנא של כדא"ג נגד עדים. ושאר הראשונים סוברים שכן מיסתבר לומר כדא"ג כיון ששני העדים מוכחשים ואין לנו אופן אחר לברר את האמת.

## ו

כתב הרמ"א סוף סימן קלט וז"ל "דבר שהפוסקים חולקים בו ולא תפיס חד מיניהו אם הוא דבר דשייך בו חלוקה חולקין ואם לא שייך ביה חלוקה כל דאלים גבר". ומקור הלכה זו הוא מתרומת הדשן סי שנב שכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים לא אמרינן כדא"ג חוץ אם לא שייך לחלוק אז אמרינן כדא"ג. וכן הובא שם בשם המרדכי פ"ק

5 ועין בלבוש שם שהבין בדעת הרמ"א שכל אופן שאין בו כדי חלוקה אמרינן כדא"ג גם במחלוקת הפוסקים. והקשה על כך שאין סברה לחלק בזה דהרי לא שייך כאן סברת הרא"ש לומר כדא"ג ואין חילוק אם יש בו כדי חלוקה או לא ואפילו באין בו כדי חלוקה שייך לחלוק בדמים או בגוד או איגוד. ורק בעובדא דשתי גינות שאין שום אפשרות אחרת לומר חלוקה או יהא מונח אז פסק התרוה"ד דאמרינן כדא"ג וכמבואר בגמרא. אמנם אפשר לומר שגם הרמ"א התכוון רק לאופן כזה שאי אפשר בשום פנים ואופן לפסוק פסק אחר מכדא"ג וכן כתבו הסמ"ע והש"ך שם.



יוכלו לחזור ולתקוף כל ימיהם. ובפרט שכל הטעם שראו חכמים להכריע ביניהם הוא משום דרכי שלום וכמבואר בסוגית הגמרא שם בגיטין.

שיטת הרמב"ם: עיין בתומים כאן שהביא מה שכתב המשנה למלך [פט"ו טו"ג ה"ו] להוכיח בדעת הרמב"ם שגם במח' הפוסקים אמרין כדא"ג. מהא דפסק הרמב"ם [פ"ד ערכין הלכה כב] בענין האשה שהקדישה שדה אחוזתה וגאלה הבעל והגיע יובל דאיבעיא בגמרא אם יוצא ביובל לכהנים או לאשה וסלקא בתיקו ופסק הרמב"ם שכל מי שתגבר ידו נשאר השדה בידו ועל השני להביא ראייה והיינו כדא"ג ותיקו יש לו הלכה כמו מח' הפוסקים וכמבואר בט"ז ואם כן מוכח שגם במחלוקת הפוסקים ובתיקו דממונא אמרין כדא"ג. ובאמת שאינו מוכח בכלל שכוונת הרמב"ם לפסוק כדא"ג דאפשר לומר שהרמב"ם לשיטתו שפסק בכל תיקו דממונא שמועיל תפיסה וכן הקשה המרכבת המשנה על המל"מ. וכן משמע ברדב"ז שם שזוהו כוונת הרמב"ם. ובכלל צ"ע מה שייד לומר כדא"ג הלא ליכא למיקם עלה דמילתא וכן לא שייד סברת הרא"ש וכמו שביארנו לעיל ולא מיסתבר לומר שהרמב"ם חולק עם סברת הרא"ש דהרי פסק הרמב"ם שא"א לחזור ולתקוף וכמו שמפורש בדבריו פט"ו טו"ג עיי"ש ובהכרח הטעם הוא משום האומדנא הנ"ל ומשום שלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה וכמו שביארנו לעיל. ואפשר לומר שהרמב"ם סבר שאפילו בלא האומדנא שייד לומר שלא מיסתבר שיתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה ודלא כמו שביארנו לעיל בדעת הרא"ש. אבל מ"מ צ"ע הלא ליכא למיקם עלה דמילתא.

ומצאתי בספר מחנה יהודה סימן קלט שכתב לתרץ את דעת הרמב"ם: דהנה כל המקור לחלק בין איכא למיקם לליכא למיקם הוא מהא דמקשינן בגמרא על רב נחמן שפסק בזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי כדא"ג מ"ש משני שטרות היוצאים

אות א] ושם לא שייד לומר יחלוק דהרי המעין הולך תמיד וכן לא שייד לומר שיהא מונח עד שיבוא אליהו כיון שהמים ילכו לאיבוד. והטעם כתב בתרוה"ד שם א. דלא שייד באופן אחר וכמו שביארנו. ב. שכך היתה תקנת חכמים לפסוק כדא"ג אע"פ דליכא טעמא. ובש"ך הביא את הטעם הראשון ובט"ז הביא את הטעם השני ועיין בתרוה"ד שכתב שטעם השני שייד רק כשחז"ל פסקו כדא"ג ולא באופנים אחרים. ואם כן הא דכתב המרדכי שהדין כדא"ג במחלוקת רש"י ור"ת בע"כ משום טעם השני שלא שייד באופן אחר עכ"ד. וקצת צ"ע א"כ למה הביא הט"ז רק את הטעם השני.

וכן פסק הרמ"א סוף סימן קנו בשם המהרי"ק לענין חזקת ישוב שנחלקו הראשונים אם יכול אדם לבוא לדור בעיר בע"כ של אנשי העיר ולפתוח חנות שם ואפילו אם רוצה לשלם מיסים כמו שאר אנשי העיר דאמרין כדא"ג. וכן כבר מבואר אבר מבואה אחריית דסלקא בתיקו בגמרא אם יכול לעכבו או לא אמרין כדא"ג כיון שאי אפשר באופן אחר. וכן כתב בשו"ת כרם שלמה סימן פב לבאר את דברי המהרי"ק [צויין ברעק"א סימן קלט]. אמנם עיין בבית יוסף שם שחולק עם המהרי"ק ששם לא שייד לומר כדא"ג וכן המבי"ט ח"ג סימן לא [צויין בפתחי תשובה שם] האריך לחלוק על המהרי"ק שבחזקת ישוב לא שייד לומר כדא"ג כיון שאין כאן ויכוח על איזה חפץ או קרקע רק על זכות לקבוע כאן חנות לא שייד לומר שאחד יתגבר כיון שזה תלוי בקונים שיבואו לחנותו עיי"ש ודוק.

ויש לעין אם באופנים אלו גם כן סובר הרא"ש שאי אפשר לחזור ולתקוף כמו בסתם כדא"ג או שכאן הרא"ש מודה לתוס' כיון שאין כאן שום אומדנא. ובאמת שלפי מה שביארנו לעיל שעיקר הטעם הוא שלא יתקנו חכמים שיהיו כל ימיהם במריבה אם כן גם כאן מיסתבר שיתקנו חכמים כך שלא



בשם הלבוש בטעם דלא אמרינן כדא"ג במח' הפוסקים דלא שייך סברת הרא"ש. ואם כן גם בשמא ושמא לא אמרינן כדא"ג כיון שלא שייך לומר דמי שהאמת אתו ימסור את נפשו דהרי שניהם טוענין שמא ואינם יודעים בודאי שזה שלהם ואין ראייה מתקיפתו שזה שלו. אמנם התומים שם חולק על הש"ך שגם בשמא ושמא שייך סברת הרא"ש דמי שיהיה לו יותר צדדים שזה שלו ימסור את נפשו להוציאו מיד השני ומי שאינו ברור כל כך שזה שלו לא ימסור את נפשו דיאמר מה בצע להוציאו מידו דיחשוש שמא יביא עדים. ומשא"כ השני לא יחשוש כל כך כיון שיש לו יותר צדדים וסיבות שזה שלו אע"פ שטוען שמא. וראיה לכך מהא דמקשה הגמרא שם על רב נחמן שפסק כדא"ג מהמחליף פרה בחמור וילדה ונולד ספק של מי הולד דיחלוקו למה לא אמרינן כדא"ג. ושם הרי איירי בשמא ושמא וכמבואר ברי"ף וברא"ש בב"מ ק. ומוכח שגם בשמא ושמא אמרינן כדא"ג. וכן מוכח מהא דהטור כשהביא את כל החילוקי דינים בענין כדא"ג לא חילק בין טענת ברי לטענת שמא. וכן כתוב להדיא ביד רמה שם לד: ובשו"ת תשב"ץ ח"ב סימן ערב אות יא שגם בשמא ושמא אמרינן כדא"ג.

ובתומים מסיק שכיון שמוכח בשמא ושמא אמרינן כדא"ג ולפי דברי הש"ך צריך להיות שלא אמרינן כמו במחלוקת הפוסקים אם כן מוכח שטעמו של הש"ך אינו נכון וכל הטעם שלא אמרינן כדא"ג במח' הפוסקים אינו אלא משום שליכא למיקם עלה דמילתא וכמבואר בתרוה"ד.

ולישב קושיות התומים על הש"ך אפשר לומר שיש חילוק בין שמא ושמא למחלוקת הפוסקים. דיעויין בלשון הש"ך שכתב "דהא ע"כ לא אמרינן בריש סימן זה כל דאלים גבר אלא מטעמא שמי שהוא שלו ימסור נפשו עליו וכו' וזה לא שייך אלא בדבר שהתובע בעצמו יודע האמת ואין הב"ד יודעים אבל הכא מה שייך לומר שזה התובע ימסור נפשו יותר מחבירו במה ברור הדין

ביום אחד שלא אמרינן כדא"ג רק יחלוקו או שודא וע"ז תירצו ששם ליכא למיקם עלה ולכן אמרינן יחלוקו או שודא דדייני ומשא"כ הכא אי אפשר לומר יחלוקו או שודא כיון דאיכא למיקם עלה דמילתא. ובתוס' שם הקשו מה שייך לומר שודא דדייני בזה אומר של אבותי דהרי נחלקו הרשב"ם ותוס' אם שודא דדייני היינו שהדיין יאמוד בדעתו מי צודק יותר או שהדיין יעשה מה שהוא רוצה בלא שום אומדנא. וא"כ לשיטת הרשב"ם ששודא תלוי באומדנא בשלמא בשני שטרות היוצאים ביום אחד שהספק הוא למי רצה המוכר באמת למכור את הקרקע שייך לומר שודא אבל בזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי לא שייך שום אומדנא ומהו ההו"א בגמ' שנאמר שודא. ותירצו תוס' שאה"נ הקושיא הוא רק לרב דאמר יחלוקו ולא לשמואל עכ"ל התוס'.

ולפי"ז ניחא שיטת הרמב"ם שהרמב"ם ג"כ פסק כרשב"ם בשודא דדייני [וכמבואר בדבריו פ"ה זכיה ומתנה] וא"כ לשיטתו קושיית הגמרא הוא רק למ"ד דיחלוקו וע"ז תירצה הגמרא החילוק בין איכא למיקם לליכא למיקם אבל לדידן שקיי"ל כשמואל דאמר שודא אין שום חילוק בין איכא למיקם לליכא למיקם ולכן במחלוקת הפוסקים ג"כ אמרינן כדא"ג. ובזה מיושב ג"כ מה שפסק הרמב"ם בתרי ותרי דאמרינן כדא"ג והרמב"ן הקשה הלא ליכא למיקם עלה ולפי"ז מיושב שלדידן אין שום חילוק בין איכא למיקם לליכא למיקם עכ"ל. [ובתומים שם מבואר ג"כ כעין זה בדעת הרמב"ם בשינוי קצת. אמנם באורים כתב שהוא חוזר בו ממה שכתב בתומים בדעת הרמב"ם וגם הרמב"ם מודה דלא אמרינן כדא"ג במחלוקת הפוסקים].

ז

נחלקו הפוסקים אי אמרינן כדא"ג בשמא ושמא. דברעק"א [כו"ח תנינא סי' נג. ב"מ לז:]: ובתומים שם דייקו מהא דכתב הש"ך

ולבסוף צוות דאיבעיא בגמרא אם הוי כהודאה או לא ולא איפשיטא. ואח"כ הניח התוקף את הטלית בסימטא. דלשיטתו אמרינן כדא"ג אע"פ דלא שייך סברת הרא"ש באיבעיא בגמרא מכל מקום הרי איכא למיקם עלה דמילתא אם יבואו עדים שזה שלו וכמבואר בפוסקים שם. ולשיטת הש"ך לא אמרינן כדא"ג אע"פ דאיכא למיקם עלה דמילתא כיון שלא שייך סברת הרא"ש וכמו בשמא ושמא. ובאמת שהש"ך שם סובר שאפילו אם יבואו עדים לא יועיל דלצד ששתיקתו הוא כהודאה לא יועיל עדים דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי ונמצא שהעדים לא הכריעו את הספק בכלל. ואם כן לא שייך כאן לומר כדא"ג כיון דליכא למיקם. ופלא שהתומים תלה זאת בשיטת הש"ך במחלוקת הפוסקים דהרי בלאו הכי לא היו אומרים כדא"ג לשיטת הש"ך.

## ח

מצינו ג' מקומות בגמרא ובראשונים שדנו אם מוציאים ממוחזק או מב"ד לומר כדא"ג:

א. בגמרא ב"ב לא: "זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי האי אייתי סהדי דאבהתיה ואכלה שני חזקה והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה אמר רב נחמן אוקי אכילה לבהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתיה וכו' הדר אייתי סהדי דאבהתיה היא אמר רב נחמן אנן אחתיניה אנן מסקינן ליה". ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ' שיטת הרבנו חננאל ועוד ראשונים שאירי שאחד מהם היה מוחזק קודם שבאו לפני ב"ד וכשלא מצא עדי אבות הוציאו אותו מן הקרקע ואח"כ כשהביא גם הוא עדי אבות מחזירים את הקרקע לידו אע"פ שכיום יש לשניהם עדי אבות ועדי חזקה וצריך להיות כדא"ג מ"מ כיון שאחד היה מוחזק קודם אין מוציאים ממוחזק לומר כדא"ג. ואע"פ שב"ד כבר הוציאו את הקרקע מידו קודם שהביא עדים ועכשיו השני מוחזק ואין לאחד מהם ראיות יותר מן השני מכל מקום

יותר לתובע מלדין או מלחבירו דנימא ימסור נפשו וכו'". וכ"ה ל' הלבוש שם. וכוונת דבריו נראה שכל הירור והאומדנא של הרא"ש הוא שכיון שאחד מהם גבר חזינן שהאמת אתו ונתברר במדה מסוימת הספק שהיה לב"ד למי שייך החפץ דאם לא היה האמת אתו לא היה תוקף ואם הוא תקף ראייה שהחפץ שלו. אבל בספיקא דדינא שהספק הוא איזה שיטה צודקת על זה לא שייך לומר שע"י תפיסתו יוברר שהאמת עם הפוסק הזה דכלפי ב"ד עדיין נשאר ספק והתופס אין לו ידיעה יותר מב"ד או מחבירו מי צודק יותר וזה לא שייך בכלל לתפיסתו. ואם כן פשוט שבשמא ושמא שייך סברת הרא"ש דשם הספק הוא ביניהם לחוד למי שייך החפץ והם עושים ספק לב"ד ע"י טענותיהם בזה שייך לומר שע"י תפיסת האחד מתברר כלפי ב"ד שהוא האמיתי ואע"פ שהוא טוען שמא שייך לומר שמי שיש לו יותר צדדים שהאמת אתו יתפוס וכמבואר בתומים.

ובאולם המשפט שם כתב באופן אחר שלכאורה הנפק"מ בין ב' הטעמים הנ"ל הוא בשמא ושמא שלטעם של התרוה"ד אמרינן כדא"ג כיון דאיכא למיקם עלה דמילתא. ולטעם של הלבוש לא אמרינן כדא"ג כיון שלא שייך סברת הרא"ש. אמנם יש לדחות שגם לסברת הלבוש אמרינן כדא"ג בשמא ושמא כיון שאיכא למיקם עלה דמילתא. ואם כן אי אפשר לומר יחלוקו דאיכא למיקם הוא סיבה שלא לומר יחלוקו וכמבואר ברשב"ם לה. דיהיה לעז על ב"ד ולכן גם אם לא שייך סברת הרא"ש אמרינן כדא"ג עכ"ד. וצ"ע אם כן מה הוסיף הלבוש באומרו שלא שייך סברת הרא"ש. הלא עיקר הטעם הוא משום שליכא למיקם עלה דמילתא. ואם היה כאן איכא למיקם היינו אומרים כדא"ג גם אם לא שייך סברת הרא"ש וצ"ע.

ובתומים סימן קלח סעיף ז כתב עוד נפק"מ בינו לבין הש"ך. בשנים אוחזין בטלית ותקפה אחד מיד חבירו והשני שתק

דתפס לא מפקינן". והיינו דנחלקו בגמרא באופן שעכשיו מונח החפץ ביד ב"ד אם יכולים ב"ד להוציאו מידם כדי לפסוק כדא"ג או לא ומסקינן דלא מוציאים מב"ד לומר כדא"ג. וכתבו הראשונים שאפילו אם תפסוהו ב"ד שלא בהיתר גם כן אין מוציאים. וכן נפסק בשו"ע סימן קלט סעיף ג ובסמ"ע שם.

והטעם כתב הרשב"ם וז"ל "דמאחר שבא ממון ישראל ביד ב"ד אינן רשאין להפקירו אלא מעכבין אותו ממון עד שידעו למי ישיבו". וכוונת דבריו הוא שהרי ביארנו לעיל שכדא"ג אינו בירור וראיה חזקה אלא כעין סילוק ב"ד שמבוסס על אומדנא מסוימת וכמו שביארנו לעיל ולכן אין ב"ד רשאין להוציא מידם ולהפקיר את החפץ כיון שיכול להתברר ע"י עדים וכדו'. וברבנו יונה כתב טעם אחר דאמרינן בגמ' כ"מ ספק הינוח לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר דכל שיש לאדם חפץ של חבירו בידו אסור להוציאו עד שידע בבירור למי להשיבו. ולכן אין ב"ד יכולים להוציאו מידם דנתחייבו בהשבת החפץ לבעלים האמיתית.<sup>6</sup>

ג. בגמרא שם לה: "אמרי נהרדעי אם בא אחד מן השוק והחזיק בה אין מוציאין אותה מידו דתני רבי חייא גזלן של רבים לאו שמיה גזלן רב אשי אמר לעולם שמיה גזלן ומאי לא שמיה גזלן שלא ניתן להשבון". והיינו באופן ששנים חלוקין על דבר שהדין ביניהם כדא"ג וחטפה אדם אחר ואינו טוען שזה שלו נחלקו נהרדעי ורב אשי אם נחשב גזלן או לא. וסברת נהרדעי שלא נחשב גזלן כיון שאין שניהם מוחזקין בה ואין לאחד מהם עדים שזה שלו אולי אין לשניהם חלק בו. וכן כתב הרשב"ם שם. ורב אשי סבר שכיון שהם טוענין ברי והשלישי שמא הרי ברי ושמא ברי עדיף כשהבריא מוחזק והם נחשבין מוחזקין נגדו וכן כתב הנתיבות

מועיל מה שהוא היה מוחזק קודם שלא נוציאנו מידו. והסברה בזה נראה לומר: שהרי כבר ביארנו לעיל שכדא"ג אינו בירור וראיה אמיתית רק אומדנא בעלמא וא"כ כשאחד היה מוחזק מקודם עדיף לנו הפסק של מוחזקות מהפסק של כדא"ג וזה יותר קרוב אל האמת להשאירו אצל המוחזק מלומר כדא"ג. ושיטת הרשב"ם שלא היה אחד מהם מוחזק וכוונת הגמרא לפסוק כדא"ג כיון שיש תרי ותרי וכמבואר לעיל אות ה. אבל לכו"ע כשאחד מהם מוחזק לא אמרינן כדא"ג וכן מבואר בתוס' שהביא את ב' הדרכים בגמרא וכן מבואר בפוסקים שם.

אמנם אם לא היה אחד מוחזק מעצמו רק ע"י ב"ד שהורידוהו לתוך הקרקע כשלא היה לשני עדי אבות ואח"כ מצא השני עדי אבות מוציאים מן המוחזק ואומרים כדא"ג כיון שלא היה מוחזק מעצמו רק ע"י ב"ד ובאופן זה לא שייך לומר שעדיף לומר המע"ה מכדא"ג כיון שאינו מוחזק באמת רק ע"י ב"ד שהורידוהו לתוך הקרקע בטעות ולכן אמרינן כדא"ג דזה בירור יותר טוב משום האומדנא. ואם נעשה מוחזק בב"ד קודם שבא המערער דהיינו שזכה בקרקע בדין עם מערער אחר ואחר כך בא המערער הזה אז אין אומרים כדא"ג כיון שלא היה פסק דין בטעות דהדין הראשון עדיין קים ולא נתבטל מוחזקותו וכן מבואר ברשב"ם ועוד ראשונים מד. והובא להלכה ברעק"א סימן קמו סקכ"ג.

ב. בגמרא שם לד: "ההוא ארבא דהוו מינצו עלה בי תרי וכו' אתא חד מינייהו לבי דינא ואמר תיפסוה אדמייתנא סהדי דדידי היא וכו' רב הונא אמר תפסינן רב יהודה אמר לא תפסינן אזל ולא אשכח סהדי אמר להו אפקוה וכל דאלים גבר מפקינן או לא מפקינן רב יהודה אמר לא מפקינן רב פפא אמר מפקינן והלכתא לא תפסינן והיכא

6 ובחתם סופר שם כתב לבאר [לולא דברי הרשב"ם] שהמחלוקת הוא אם כדא"ג הוא בגדר פסק דין ולכן מפקינן כיון שיתברר האמת על פי האומדנא וכשיטת הרא"ש או שאינו אלא סילוק בעלמא ולכן לא מפקינן דאין בכך שום תועלת. וצ"ע שהרי קי"ל שלא מפקינן ואין יוסבר זאת לשיטת הרא"ש.

אחר אם יוצא ידי חיוב השבה בזה שמחזירו למקום ספק או לא. ויש להבין במאי פליגי. וכן צ"ע למה הוצרך הרשב"ם להוסיף טעם אחר שאי תפסין לא מפקין ולא סגי בהא שאינו יוצא חיוב השבה. וביותר קשה שהרבנו יונה הביא ראיה לשיטתו מגמרא מפורשת ב"מ פח: דאמרין שם בחנוני שלקח צלוחית מיד קטן שבא לקנות שמן ויין לאביו נעשה שואל ע"ז ושואל שלא מדעת גזלן הוי ואינו יוצא ידי השבה עד שיחזיר את הצלוחית לאביו בעצמו ולא מהני שיחזירו ליד הקטן אע"פ שלקחו משם כיון שאין הקטן יכול לשומרו ואולי לא יגיע הצלוחית ליד אביו. וא"כ ה"ה כאן אינו יוצא חיוב השבה בזה שמחזירו למקום שלקחו משם כיון שאולי לא יבוא ליד הבעלים האמיתי ומה יענה הרמב"ן על ראיה זו.

והנראה לומר: היות שכבר ביארנו לעיל שכדא"ג אינו ראיה גמורה רק סילוק ב"ד שמבוססת על אומדנא וכמו שכתב הרא"ש וא"כ אפשר לומר שבזה נחלקו הראשונים אם אפשר לסמוך על האומדנא לומר שיוצא בזה חיוב השבה או לא. שהרמב"ן סובר שכיון שיש אומדנא שמי שהאמת אתו ימסור נפשו לחוטפו מיד חבריו לכן אם הגזלן מניח את החפץ ביניהם הוה השבה מעלייתא כיון שאנו סומכים שבסוף יבוא החפץ ליד הנגזל ומאותו סיבה אין חיסרון של אי תפסין לא מפקין כיון שיש אומדנא כנ"ל וכל הדין שלא מפקין הוא רק בב"ד משום שאינו ראוי לב"ד להוציא חפץ מידם בלא פסק דין ברור אבל בעצם אין חיסרון להוציא מב"ד או מגזלן לומר כדא"ג. ומשא"כ בעובדא דחנוני שם אין שום אומדנא שהצלוחית יבוא ליד הנגזל ולכן אינו יוצא ידי השבה בזה שמחזירו ליד הקטן. והרשב"ם והרב"י סוברים שלא סמכין על האומדנא כל כך לומר שיוצא בזה חיוב השבה וזה גופא הסיבה שכשבא לידי ב"ד אין מוציאים לומר כדא"ג כיון שאינו ראיה ברורה וודאית ואולי יגבור

בסימן קמו סק"ט. ולהלכה נפסק בשו"ע שם שנחשב גזלן וצריך להשיבו חוץ אם הוא טוען שזה שלו שאז הוא כמו השנים האחרים וכל דאלים גבר. ובסמ"ע ס"י קמו סקנ"ד הוסיף שאם לשנים הראשונים יש עדים ולשלישי אין עדים אז אפילו אם בא בטענה שזה שלו כבא שלא בטענה דמי שהם חשובין מוחזקין כנגדו. וכן מפורש ברבנו יונה מג:.

אמנם נחלקו הראשונים מהו כוונת רב אשי שלא ניתן להשבון. דדעת הרמב"ן ורוב הראשונים שר' חייא איירי באחד שגזל אחד מחמשה בני אדם ואינו יודע ממי גזל שקיי"ל שאינו יוצא ידי השבה עד שישלם גזילה לכל אחד ואחד [וכשיטת ר"ע ב"ק קג:]: אבל בעובדא דידן מניח את החפץ ביניהם ומסתלק ויוצא בזה חיוב השבה כיון שלא גזל מאדם מסוים רק ממקום ספק דהרי אין שניהם מוחזקין בה לכן כשמניחו ביניהם נחשב שהחזיר את הגזילה ומשא"כ בגזל אחד מחמשה גזל מאדם מסוים רק שאינו יודע ממי בזה אמרין שאינו יוצא חיוב השבה עד שישלם לכל אחד ואחד. והגם שאמרין לעיל שאין ב"ד רשאים להוציא את החפץ מידם אע"פ שלקחו ממקום ספק ואינו נחשב השבה מעליא עד שישלב למקום מבורר. תירץ הרמב"ן שזה רק דין מיוחד בב"ד שלא מפקין לומר כדא"ג דאינו ראוי לב"ד להוציא דבר מידם בלא פסק ברור אבל בסתם בני אדם לא שייך החיסרון הזה ולכן יוצא ידי השבה בזה שמחזירו לאותו מצב שהיה מקודם.

ודעת הרשב"ם והרבנו יונה שגם בעובדא דידן שהדין בין השנים הוא כדא"ג אינו יוצא ידי השבה עד שישלם גזילה לכל אחד וכמו בגזל אחד מחמשה. והרשב"ם הוסיף עוד טעם לכך דכמו שקיי"ל אם תפסו ב"ד לא מפקין לומר כדא"ג כך בסתם בנ"א אי תפסין לא מפקין. ונמצא שהראשונים חלוקים בתרתי א. אם הכלל דאי תפסין לא מפקין נאמר רק בב"ד או גם בשאר בנ"א. ב. אם באופן שהפסק כדא"ג וגזלו

ולהלכה פסק השו"ע שם כשי' הרשב"ם שחייב להחזיר שנים. והשו"ך נקט כשי' הרמב"ן שמניח גזילה ביניהם ומסתלק.

### מ

בגמרא ב"ב שם מבואר כמה כללים מתי אמרינן כדא"ג ומתי לא: [חלק מהכללים הובאו לעיל בקצרה וכאן יתבאר יותר בס"ד].

א. באופן ששניהם מוחזקין בקרקע או בחפץ לא אמרינן כדא"ג. וכן הוכיחו הראשונים כאן וריש ב"מ ממשנה מפורשת "שנים או חזין בטלית יחלוקו". וכן נפסק בשו"ע סימן קלח סעיף א ולא דוקא במטלטלין אלא אפילו בקרקע ג"כ אמרינן יחלוקו וכמבואר ברמ"א שם בשם תשובות הריב"ש. ואפילו לשיטת הריב"א [הובא בתוס' ב"ב לד:] ששנים או חזין לאו דוקא והוא הדין בלא או חזין אמרינן יחלוקו ולשיטתו יש חילוק אחר מתי פסקינן יחלוקו ומתי כדא"ג וכמו שיתבאר לקמן אבל מ"מ כבר כתבו תוס' שם שבאו חזין לכו"ע אמרינן יחלוקו ולא כל דאלים וראה מהא דקיי"ל בשנים אדוקין בשטר שיחלוקו עיי"ש.

והסברה בזה כתב הרא"ש ב"מ סי' א שכששניהם מוחזקין יותר מיסתבר לומר יחלוקו מלומר כדא"ג דהרי קיי"ל במטלטלין חזקה כל מה שתחת יד אדם שלו וא"כ כששנים מוחזקין אנו רואים את החפץ בחזקת שניהם<sup>7</sup> ואם נאמר כדא"ג אולי יגבר הרמאי ונמצא שהפסדנו את האמיתי ומשא"כ אם נאמר יחלוקו יש לכל אחד לכה"פ חצי. אבל באין או חזין אין החפץ בחזקת שום אחד מהם לכן אם נאמר יחלוקו הפסדנו לאחד בודאי החצי ולכן עדיפא בכה"ג לומר כדא"ג ועיי"ז יתברר הדבר ע"י האומדנא.

הרמאי ויקח את החפץ. וכן מפורש ברבנו יונה שהטעם שלא מפקינן דחיישינן שמא יגבור זה שאינו שלו. ואם כן שני הטעמים הם יסוד אחד שאי אפשר לסמוך על האומדנא בכהאי גוונא ולכן אינו יכול להוציאו מידו לומר כדא"ג.

אמנם צ"ע לשיטת הרשב"ם שגם שלא בב"ד שייך הדין דאי תפסינן לא מפקינן אם כן למה כשתפסו אחד אחרי שבאו לב"ד מוציאים אותו ממנו וכמו שהבאנו לעיל מהרשב"ם. וכן כשהורידהו ב"ד בטעות מוציאים ממנו כשיביא השני עדים הלא לא גרע מגזולן שאין מוציאים ממנו לומר כדא"ג. ואפשר לתרץ לפי מה שביארנו לעיל שהטעם שאין מוציאים ממנו ומב"ד לומר כדא"ג משום שיש כאן חיוב השבה ואינו יוצא בזה כשמניחו לפניו לומר כדא"ג ואם כן באופנים אלו אין כאן חיוב השבה דהיינו כשהורידהו ב"ד לתוך הקרקע בטעות הרי מעולם לא היה שלו באמת ולכן אין כאן מעשה גזילה מחבירו אפילו מספק כיון שהוא לא היה מוחזק מקודם ורק ב"ד הורידהו לתוך הקרקע בטעות ולכן מוציאים אותו ממנו. וכן כשתפסו אחד מהם אחרי שפסקו ב"ד כדא"ג הרי לעצמו תפסו והוא אחד מן הבעלי דינים ועל זה גופא אנו דנין של מי הוא ולכן מוציאים ממנו ויתברר הדבר ע"י שנפסוק כדא"ג. ומשא"כ כשתפסו אחר או ב"ד הרי יש כאן מעשה גזילה וחיוב השבה ולכן לא מפקינן. ומכל מקום בב"ד לא אמרינן שצריך להחזיר שנים כיון שלא בתורת גזילה בא לידם וכן כתב הרבנו יונה. אמנם צ"ע למה כשתפסו ב"ד שלא כדין גם כן לא מפקינן הלא בא לידם בתורת גזילה ויצטרכו להחזיר שנים וכמו בבא שלישי וחטפה. ואולי משום שכל תפיסת ב"ד הוא כדי לפסוק ולא כדי לגזול ולכן אפילו שלא כדין לא מפקינן.

7 והגם שבקרקע אין חזקה זו מכל מקום גם בקרקע שייך מוחזקות דקיי"ל קרקע בחזקת בעליה עומדת ואפילו בלא עדים שזה שלו ובלא חזקת ג' שנים כל שיש עדים שראו אותו בקרקע יום אחד מהני להחזיקו בקרקע כל שאין עדי מ"ק וכמבואר בשו"ע סימן קמ' סעיף א' ובסמ"ע שם.

וכמבואר בגמרא שם ועל זה נחלקו רבנן שלא מיסתבר משום האי טעמא לקונסו כל כך. אבל כאן החילוק הוא מטעם אחר שבל"כ ודאי רמאי לא שייך לומר כדא"ג ונסמוך על האומדנא שזה שגבר האמת אתו וכמו שכתב הרא"ש כיון של"כ ודאי רמאי אם כן שניהם ימסרו נפשם בשוה דהרי כל אחד משוכנע שהאמת אתו ורק בא"כ ודאי רמאי שייך לומר שזה שידוע האמת שהוא הרמאי לא ימסור נפשו על זה כל כך ומי שהאמת אתו ימסור נפשו ולכן אמרינן כדא"ג. ולפי זה יש לנו עוד טעם לשיטת הריב"א למה ב"כ ודאי רמאי לא אמרינן כדא"ג דלא שייך האומדנא של הרא"ש. וסברת החולקים על הריב"א משום שסברו שגם ב"כ ודאי רמאי שייך האומדנא דמי שיהיה יותר בטוח בעצמו ימסור נפשו יותר וכן כתב הרעק"א. [ולא דמיא להא דכתבנו לעיל בשמא ושמא דלא אמרינן כדא"ג דלא שייך האומדנא הנ"ל דשם לא שייך לומר שמי שיותר בטוח בעצמו יגבר דהרי שניהם טוענין שמא ומשא"כ כאן טוענין ברי].

ועוד הקשו התוס' לשיטת הריב"א למה באמת קיי"ל במנה שלישי יהא מונח עד שיבוא אליהו הלא איכא ודאי רמאי וצריך להיות כדא"ג ובשלמא לשיטת התוס' הרי הכול תלוי באם החלוקה יכולה להיות אמת ולכן במנה שלישי שאין החלוקה יכולה להיות אמת והנפקד הרי תופסו בשביל שניהם והוה כמו שנים אוחזין ולכן לא שייך לומר כדא"ג ואמרינן יהא מונח אבל לשיטת הריב"א שאין נחשבין אוחזין בתפיסת הנפקד קשה. ותירצו שהטעם משום דאי תפסינן לא מפקינן וכמו שאין מוציאים מב"ד לומר כדא"ג כך אין מוציאים מן הנפקד ולכן יהא מונח. ולא דמיא להא דאמרינן בגולן שלא מפקינן לומר כדא"ג ולכן משלם שנים שהרי נתחייב בהשבתה דכאן לא היה מעשה גזילה וכמו שאין מוציאים מב"ד רק יהא מונח בידם.

ולהלכה קיי"ל כשיטת תוס' והרא"ש שאמרינן כדא"ג אפילו בא"כ ודאי רמאי

ב. באופן שאין אוחזין ואין אנו רואים לפנינו על פי טענותיהן שאחד ודאי רמאי כגון שנים חלוקין על טלית וכל אחד טוען אני מצאתיה דליכא ודאי רמאי שיכול להיות שניהם הגביהו ביחד נחלקו הראשונים אם אמרינן יחלוקו או כדא"ג. דעת תוס' והרא"ש ורוב ראשונים שאמרינן כדא"ג כיון שאין שניהם מוחזקין. ושיטת הריב"א שיחלוקו ולשיטתו החלוק מתי אמרינן יחלוקו ומתי כדא"ג תלוי בא"כ ודאי רמאי דבא"כ ודאי רמאי אמרינן כדא"ג [חוץ אם שניהם אוחזין בה וכו'] ובליכא ודאי רמאי אמרינן יחלוקו. וסברת הריב"א בפשטות משום שכל דליכא ודאי רמאי יכול להיות שהחפץ שייך לשניהם ולכן עדיף לפסוק יחלוקו מלומר כדא"ג שאינו פסק ברור. אבל בא"כ ודאי רמאי אי אפשר להיות שהחפץ שייך לשניהם ולכן לא אמרינן יחלוקו רק כדא"ג.

אמנם בתוס' שם הקשה על הריב"א מהא דאמרינן בגמרא ב"מ ג. מאי שנא משנים שהפקידו אצל אחד זה מנה וזה מאתים וכל אחד אומר מאתים שלי דלרבנן נותן לזה מנה ולזה מנה והשאר יהא מונח ולר' יוסי הכול יהא מונח עד שיבוא אליהו ולמה לא אמרינן יחלוקו כמו בשנים אוחזין בטלית [ואפילו אם אוחזין דווקא הרי הנפקד תופסו בשביל שניהם]. ותירצו לרבנן כיון שאין החלוקה יכולה להיות אמת לא אמרינן יחלוקו ומשא"כ בשנים אוחזין בטלית יכול להיות שבאמת שיכת לשניהם. ולר' יוסי תירצו שכיון שבדאי איכא רמאי לא אמרינן יחלוקו ובשנים אוחזין בטלית ליכא ודאי רמאי דיכול להיות ששניהם הגביהו אותה ביחד. ואנן קיי"ל כרבנן ולמה פוסק הריב"א שדין זה תלוי בא"כ ודאי רמאי הלא חילוק זה נאמר בגמרא רק לשיטת ר' יוסי.

ובבחת"ס כתב לתרץ שלא דמיא בכלל שתי הסוגיות להדדי ששם רק אמרינן טעם למה קנס ר' יוסי שהכול יהא מונח וע"ז אמרינן משום דאיכא ודאי רמאי קנסו אותו להפסיד הכול דאם לא כן מאי הפסיד הרמאי



אמרינן כדא"ג באופן דאיכא דררא דממונא. וכן נפסק בטור שם.

ובפירוש דררא דממונא יש ג' פירושים בראשונים: שיטת תוס' בכמה מקומות בש"ס שבלא טענותיהן יש ספק לב"ד דהיינו שגם אם לא היו מגיעין לב"ד לטעון אנו רואים ספק לפנינו כגון במחליף פרה בחמור שאנו רואין ספק לפנינו מתי נולד הולד. שיטת הרשב"ם שם ועוד ראשונים שיש לשניהם שייכות ממון דהיינו שיש לשניהם סיבה ממונית שיהיה שייך החפץ להם ודהיינו כאן יש לשניהם סיבה שהולד יהיה שלהם דמקודם היה ברשות המוכר ועכשיו ברשות הלוקח. ושיטת רש"י בב"מ ב: שיש כאן חיסרון ממון לשניהם דהיינו אם לא נפסק יחלוקן יהיה חיסרון ממון לשניהם כיון שהספק הוא ספק במציאות לכן הפסק יחלוקן הוא יותר קרוב אל האמת.

וברשב"ם הוסיף שכאן יכול להיות שבשעת חליפין ילדה ולכן יחלוקן. ובטור מובא רק טעם זה שאפשר שבשעת חליפין ילדה ולכן יחלוקן. ועיין בפרישה שכתב שהטור סבר שאם לא היה צד שילדה בשעת חליפין לא היינו אומרים יחלוקן רק מוקמינן בחזקת מרא קמא כיון שהלוקח המוציא ועליו הראיה שילדה אחר כך אבל אם אולי בשעת חליפין ילדה אז יש גם ללוקח חזקת ממון ולכן יחלוקן.

והטעם שלא אמרינן כדא"ג באיכא דררא דממונא: יעויין בחמדת שלמה ריש בבא מציעא שכתב לבאר ע"פ מה שכתבו תוס' בב"מ צז: שהטעם שלסומכוס ממון המוטל בספק יחלוקן דחשיב כאילו שניהם מוחזקין בה. והיינו כיון דאיכא דררא דממונא שזה ספק במציאות כמו שביארנו אנו רואין אותם כאילו מוחזקין בה ממש והוה כמו שנים האוחזין בטלית ולכן יחלוקן ולא אמרינן כדא"ג כששניהם מוחזקין כדביארנו לעיל. אמנם לשיטת חכמים צריך לומר סברה אחרת. ובשו"ת שואל ומשיב [תנינא ח"ג סי' נג] כתב טעם אחר ע"פ מה שהבאנו לעיל

וכן הובא בדרכי משה סוף סימן קלט בשם הנמוקי יוסף.

ג. לא אמרינן כדא"ג אלא אם כן איכא למיקם עלה דמילתא ע"י עדים וכדו' אבל באופן שלא יוכל הדבר להתברר לעולם לא אמרינן כדא"ג אלא יחלוקן או שודא דדייני. וכן נפסק בטור שם ומקורו מסוגית הגמ' ב"ב לה. [הובא לעיל אות ז]. והטעם כתב הרשב"ם דאיכא למיקם עלה דמילתא אם יפסקו ב"ד יחלוקן או שודא דדייני ואחר כך יבואו עדים יצא לעז על ב"ד שסותרים דיניהם ולכן בכה"ג מסתלקים ב"ד ואומרים כדא"ג ומשא"כ בליכא למיקם לא חיישינן לכך ולכן עדיף לפסוק פסק ברור מלומר כדא"ג.

ובשו"ת דברי מלכיאל [ח"ג סי' קעג] כתב טעם אחר דבליכא למיקם לא שייך סברת הרא"ש דמי שהאמת אתו ימסור נפשו והרמאי לא ימסור נפשו דזה רק כשהרמאי חושש שלמחר יבואו עדים ויתברר הדבר שבגזל חטף אבל באופן דליכא למיקם עלה ע"י עדים גם הרמאי יחטוף דאינו חושש מכלום דלעולם לא יתברר. ולפי טעם זה אפשר לישב את קושית הקוב"ש [הובא לעיל אות ב] שהקשה לשיטת הרא"ש שכדא"ג הוא פסק ובירור גמור מה החילוק בין איכא למיקם לליכא למיקם הלא לא שייך לומר מה שכתב הרשב"ם שתלוי אם יהיה זילתא דב"ד או לא, דגם באיכא למיקם יהיה זילתא דב"ד שכבר פסקו ב"ד כדא"ג וזה פסק גמור כמו יחלוקן. ולהנ"ל מיושב שהרא"ש לשיטתו שכדא"ג בנוי על האומדנא ורק באיכא למיקם שייך אומדנא. וכן מבואר בשו"ת שמן רוקח חו"מ סימן עט שלשיטת הרא"ש צריך לומר שזהו הטעם שלא אמרינן כדא"ג בליכא למיקם עלה דמילתא. [ועיין לעיל אות ו בביאור שיטת הרמב"ם].

ד. בגמ' ב"ב שם מקשינן על רב נחמן שפסק כל דאלים גבר מ"ש מהמחליף פרה בחמור וילדה ואין ידוע מתי ילדה אם קודם המכירה או אח"כ דהדין יחלוקן ולא אמרינן כדא"ג ותיירצו ששם איכא דררא דממונא לשניהם ולכן יחלוקן. וחזינן מהכא דלא



חששות אם יפסוק כדא"ג. וגם לפי הטעם דכל מי שהאמת אתו ימסור נפשו על דבר זה ג"כ לא שייך בדורות הללו שרבו המתפרצים והגזלנים והאלמים שמוסרין נפשם ג"כ על ממון שאינם שלהם א"כ היכי דלא שייך למימר חולקין כמו בנדון שלפנינו וכו' על כן יחלוקו ע"פ הגורל כנ"ל אף שהוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים ראשונים או אחרונים לחלק כן מ"מ למען האמת והשלום לפי צורך שעה יש לפסוק כן ובודאי יסכימו ע"ז חבירי ורבותי לפי דורות הללו ע"כ.

ויש לעיין מה יהיה הדין בסתם כדא"ג דמה שכתב השבות יעקב דיחלוקו בגורל היינו משום דאירי שם במחלוקת רש"י ור"ת אם יעשו גורל או לא ובה פסק המרדכי דכדא"ג ואם כן בזה"ז דלא אמרינן כדא"ג יחלוקו בגורל וכדעת רש"י. אבל בסתם כדא"ג לא. אמנם בשבות יעקב בסוף ספרו בכללי קים לי כתב להדיא שבכל כדא"ג בזמן הזה יחלוקו ע"י גורל.

### "זאת תורת העולה"

א. כל מקום ששנים חלוקים על חפץ או על קרקע ואין שניהם מוחזקין אמרינן כל דאלים גבר. ב. גדר הדין הוא שב"ד מסתלקין מן הדין ושפקינן להו לחטוף אחד מחבירו וחז"ל סמכו ע"כ שמי שהאמת אתו ימסור נפשו על כך ומי שאין האמת אתו לא ימסור נפשו כל כך. ומ"מ אין האומדנא ראייה ברורה ולכן יכול השני להשביעו שכדין תפס. ויש אומרים שזה אינו בנוי על אומדנא רק סתם אלמות בעלמא.<sup>9</sup>

8 בקובץ שיעורים [ב"ב אות קנו'] הקשה על העובדא דשלמה המלך המובא במלכים א' פרק ג' בשתי נשים שילדו בבית אחד ומת ילד אחד וכל אחת טוענת ששל חבירתה מתה ושלח נשאר בחיים ובאו לפני שלמה המלך שיכריע ביניהם ואמר שיגורו את הילד החי וכל אחת תקח חצי וכו' וצ"ע למה לא פסק להם כדא"ג דהרי אין שניהם מוחזקין בילד והדין כדא"ג ולא יחלוקו ואע"פ ששלמה המלך רצה שיתברר הדבר בבירור וכמבואר מהמשך הפסוקים מ"מ משמע שאילו היה הספק בטלית וכדו' היה גם כן הדין יחלוקו. ובשלמא לשיטת הרשב"ם שדררא דממונא היינו שיש לשניהם סיבה ממונית מובן שכאן אי אפשר לומר כדא"ג שהרי יש לשניהם אותו סיבה שהילד שלהם דהרי ילדו בבית אחד אבל לשיטת תוס' קשה שהרי בלא טענותיהן אין ספק לב"ד. עיי"ש שנשאר בצ"ע. ואפשר לתרץ ששם לא היה אפשר לברר הדבר ע"י עדים וכמו שמפורש בפסוק שהנשים אמרו "ואין זר אתנו בבית". ואם כן גם לפי כללי הפסק לא היינו אומרים כדא"ג דבליכא למיקם עלה דמילתא לא אמרינן כדא"ג וכדביארנו לעיל. וגם אינו מוכרח שכך היה הדין צריך להיות על פי כללי הפסק ואולי שלמה המלך דן על פי אומדנא בלבד. וכן מבואר בשו"ת הרא"ש [כלל ק'] הובא בטור סימן סח' שהמקור מדברי קבלה שאפשר לדון ע"פ אומדנא הוא מעובדא דשלמה המלך. וראיה לזה שהרי נפסק בשו"ע סימן קלח' שאם כשיחלוקו את הטלית יהיה הפסד ממון מוכרים את הטלית וחולקים בדמים וכמבואר בגמרא ב"מ ז. עיי"ש. וא"כ גם אם היה צריך להיות הדין יחלוקו לא היה דין חלוקה שיגורו את הילד ומוכח שלא היה שם על פי כללי הפסק בכלל ודוק.

9 ויש לציין שבתוס' בכתובות כ. כתבו שכדא"ג הוא מדין תפיסה בספיקות. אמנם הש"ך בתקפו כהן סימן קה' כתב שלא קיי"ל כותיה ולא דמא זה לזה כלל שכדא"ג תקנו חז"ל שיועיל תפיסה ומשא"כ בכל ספיקא

ג. נחלקו הפוסקים אם יכולים תמיד לחזור ולתקוף אחד מחבירו או לא<sup>10</sup> [והדין בזה כמו בכל מחלוקת הפוסקים שמהני תפיסה. ש"ך]. ומ"מ לכו"ע אם הקדישו אחד אחרי שתפס מועיל הקדשו ושוב לא מהני תפיסה. ואם מכרו לאחר נחלקו הפוסקים אם יועיל תפיסת השני או לא. ואם נתנו במתנה לכו"ע אי אפשר להוציא ממנו.

ד. אסור לאחד מן הבע"ד למסור את החפץ לעכו"ם קודם שפסקו ב"ד כדא"ג ואם מסרו משמתין ליה. וכן אחרי שפסקו ב"ד כדא"ג אסור לתופסו לעצמו ע"י עכו"ם. ויש להסתפק אם יכול לתופסו ע"י ישראל אחר שלוחו או לא.

ה. נחלקו הראשונים אם בספיקא דתרי ותרי אמרינן כדא"ג. ולהלכה קיי"ל שאמרינן. ובזה אומר של אבותי ומעידים העדים שהיה של אבותי מעולם נחלקו הפוסקים אם אמרינן כדא"ג.

ו. כשיש מחלוקת הפוסקים לא אמרינן כדא"ג אלא יחלוקו חוץ אם אי אפשר באופן אחר אז אמרינן כדא"ג. והוא הדין בכל תיקו דממונא. ולענין חזקת ישוב מחלוקת הפוסקים אם אמרינן כדא"ג או המע"ה.

ז. נחלקו הפוסקים אם אמרינן כדא"ג בשמא ושמא. ובשנים או חזין בטלית ותקפה אחד והשני שתק ולבסוף צווח ועכשיו אין התוקף מוחזק בה כתב התומים דתליא במחלוקת הנ"ל.

ח. אם אחד מהם היה מוחזק קודם שבאו לב"ד לא אמרינן כדא"ג.<sup>11</sup> וכן כשתפסוהו ב"ד ואפילו אם תפסו שלא כדין. ואם תפסו אחד מן השנים אחרי שבאו לב"ד מוציאים ממנו ואומרים כדא"ג.

ט. אם תפסו אדם שלישי וטוען שזה שלו זכה. ובלא טענה לא מהני תפסתו. ואם יש לשניהם עדים ולשלשי אין עדים כבא שלא בטענה דמי. ונחלקו הפוסקים אם יכול להחזירו למקום שלקחו ונאמר כדא"ג או שצריך להחזיר שנים.

י. לא אמרינן כדא"ג כששניהם מוחזקין. וכן כשיש דרא דממונא לתרויהו. וכן בליכא למיקם עלה דמילתא ל"א כדא"ג. ובליכא ודאי רמאי נחלקו הראשונים ולהלכה קיי"ל שאמרינן.

יא. בזמן הזה כתב השבות יעקב דלא אמרינן כדא"ג רק יחלוקו ע"י גורל.



דדינא הוא מדין המע"ה. וכן בתומים שם הוכיח כן מהא דנפסק בשו"ע שאי אפשר לחזור ולתקוף זה מזה לעולם ובספיקא דדינא מי שתופסו הוא מוחזק עד שיתפסנו השני וכמבואר בשו"ע הרבה פעמים. וכן הנתיבות בסימן נח' ס"ק יא' כתב שקיי"ל כרא"ש שכדא"ג הוא מדין אומדנא ולא כתוס' דהוא מדין תפיסה [ועיי"ש שנק"מ' אם בכל הספיקות אמרינן אנן מחתנין ליה אנן מסקינן ליה כשהורידוהו ב"ד ואכמ"ל].  
10 ובאמרי בינה הל' דינים סימן מ' כתב לחלק בין קרקע למטלטלין שבמטלטלין אי אפשר לחזור ולתקוף כיון שהוא מוחזק ותפוס בחפץ ואפילו אם באמת החפץ אינו שלו מכל מקום מיקרי מוחזק. אבל בקרקע שאם אינו שלו הרי הקרקע בחזקת בעליו ואינו נחשב מוחזק אפשר לחזור ולתקוף. וצ"ע הלא סברת הרא"ש שלא מיסתבר שיהיו כל ימיהם במריבה שייך בין בקרקע ובין במטלטלין ומה החילוק אם הוא מוחזק או לא ובשלמא לשיטת התוס' שכדא"ג הוא מדין תפיסה מוכן אבל לשיטת הרא"ש צ"ע והאמ"ב עצמו הביא את סברת הרא"ש שם וצ"ע.

11 ובב"ח סימן קמ"ו שם כתב חידוש עצום שכשיש לשניהם עדי חזקה דקיי"ל שהדין כדא"ג וכמבואר לעיל אפילו אם אחד מהם היה מוחזק מקודם שבאו לב"ד אמרינן כדא"ג כיון שיש לשניהם עדי חזקה כאילו שניהם מוחזקין בה ולא מהני מה שהוא היה מוחזק קודם השני. [ובזה ישב את קושיית הבדק הבית שם עיי"ש ואכמ"ל]. וצ"ע אם שניהם מוחזקין למה לא אמרינן יחלוקו מאי שנא ממנה שלישי שהנפקד תופסו בחזקת שניהם שלולי שקנסינן ליה היה הדין יחלוקו וכמבואר בתוס' והובא לעיל. ואם אין נחשבין מוחזקין למה לא מוקמינן ביד המוחזק. וכן בשו"ע מפורש שגם אם יש לשניהם עדי חזקה מוקמינן ביד המוחזק וצ"ע.

## רפאל חיים שיין

## חזקת ג' שנים בדירה הרשומה בטאבו על שם המרא קמא

בפרק חזקת הבתים ובהלכות חזקת קרקעות נתבארו דיני חזקת ג' שנים, שהמוחזק בבית ג' שנים אם יש לו עדי חזקת ג' שנים הרי זה הוכחה שהיא שלו, והמרא קמא המערער וטוען שהיא שלו אינו נאמן.

והנה יש שדנו לומר שכל זה היה בזמניהם, אבל בזמנינו שנתפשט הרישום בטאבו, וכל דירה הנרכשת נרשמת בטאבו על שם הבעלים, יש לדון שבטלה דין חזקת ג' שנים לגבי כל אותם הקרקעות הרשומים בטאבו, ואף אם יחזיק בהם אחר ג' שנים, עדיין תשאר בחזקת בעליה אשר על שמו רשומה הדירה בטאבו. וראיתי לנכון לברר הדברים כפי אשר תשיג ידי יד כהה, ויתבאר להוכיח מסוגיות הגמ' והפוסקים שגם בזמנינו שייכת חזקת ג' שנים גם כשאין רישום בטאבו ע"ש המחזיק, וכמובן שאין הדברים אמורים לקבוע הלכה למעשה, אלא לדון ולפלפל כדרכה של תורה.

## חזקת ג' שנים

ג', ממילא נמצא דאנן סהדי מדלא מיחה בתוך זמן התקנה, שאינה שלו.

ומדבריהם נמצינו למדים, דחזקת ג' שנים בנויה משני חלקים, א. מדלא מיחה המערער בתוך ג'. ב. משום שלאחר ג' שנים אין על המחזיק ריעותא של אחוי שטרך. ועפ"ז יש לדון בנידון דידן מכח שני החלקים.

## אומדנא דכולם רושמים בטאבו

ב. היה אפשר לומר שמכיון שהדירה רשומה הקרקע בטאבו על שמו של המר"ק לכן לא תועיל חזקה נגדה, על פי מה שמצינו ברמ"א (ח"מ סי' ק"מ סעי' ח') לגבי מקומות בבית הכנסת, וז"ל, מקומות של בית הכנסת שהמנהג שכל אחד כותב שמו עליו, הוי כשטר, וכל מי ששמו עליו הוי שלו ואין להמערער בו כלום, עכ"ל. ומקורו מתשובת הרא"ש (כלל ה' אות ה'). והוא הדין לגבי הרישום בטאבו, שמכיון שהמנהג הוא שכל אחד כותב וחותם את שמו בטאבו על הקרקע, אין להמחזיק בו כלום.

אמנם אין הנידון דומה לראיה, דבתומים (סי' ק"מ סק"ח) מבואר, דלא כתב הרא"ש דמהני כתיבת שמו נגד חזקת ג' שנים, אלא רק באופן שלא ישבו ולא הקפידו על מקומם וכל ראייתם על מקומם היה מכתיבת שמם, כמו שכתב הרא"ש שם 'מאחר שאינו מקפיד לשבת שם אלא כאחד מבני העיר, הנהיגו לכתוב שמו על מקומו, דאם לא כן במה

א. הנה, בעיקרא דינא דחזקה יש לדון, דנו בגמרא בטעמא דחזקת ג' שנים, ואמר' למסקנת הגמ' (ב"ב כט.), אלא אמר רבא שתא קמיתא מיזדהר איניש בשטריה תרתי ותלת מיזדהר טפי לא מיזדהר ע"ש. וידוע הנדון שדנו הפוסקים דעדיין צריך ביאור במאי יצאה הקרקע מחזקת בעליה.

ובקצוה"ח סי' ק"מ (סק"ב) כתב שבראשונים מבואר ב' מהלכים, א. מהלך הרמב"ן (דף מ"ב) שחזקה זו בנויה על ראיה, שיש ראיה שאינה של המערער, מדלא מיחה עד סוף ג' שנים, דאין אדם רואה חבירו אוכל בשלו ושותק. אלא דבראיה זו של מדלא מיחה לא סגי להשאיר את הקרקע ביד המחזיק קודם שעברו ג' שני חזקה, משום שגם על המחזיק יש ריעותא דאחוי שטרך, שהיה לו להראות שטר על קניית השדה, אבל לאחר ג' שנים שכבר אינו צריך לשמור את שטרו ונסתלקה ריעותא זו מעל המחזיק, הדרא הראיה שאינה של המערער מדלא מיחה. ב. הקצוה"ח כתב שם מהלך אחר בדעת שאר הראשונים שכיון שראו חז"ל שקשה לשמור השטר לאחר ג' שנים, תיקנו חז"ל שיוכל האדם למחות רק עד סוף ג' שנים, ואם לא מיחה הפסיד. ועיין ברבינו יונה (שם בד"ה אלא אמר רבא) שמבאר, שלאחר שיש תקנה שהיה צריך למחות בתוך

[ובפרט מי שיש לו שני בתים וכדו', ורוצה להעלים נכסיו שלא יצטרך לשלם עליהם מס], ועל כן מסתבר שאין הרישום בטאבו ראייה ברורה, ותועיל חזקה נגדו.

### מדלא מיחה

ד. והיה אפשר לדון ולומר שאין כאן ריעותא למערער מדלא מיחה, משום שיכול לומר שלא מיחה משום שסמך על הרישום בטאבו שהנכס רשום על שמו ולכן לא מיחה, ולכה"פ יהא הרישום בטאבו, כמחאה נגד החזקה, משום שיכול לילך לערכאות. אבל באמת נראה דא"א לומר כך, דאיתא בגמ' (שם נה.) אמר רבה הני תלת מילי אישתעי לי עוקבן בר נחמיה ריש גלותא משמיה דשמואל, דינא דמלכותא דינא ואריסותא דפרסאי עד מ' שנין וכו', וביאר הרשב"ם (ד"ה דאריסא דפרסאי בפירוש שני) דישאל שהחזיק בקרקע חבירו ישראל, בפרס אינו עולה לו חזקה עד מ' שנין, מטעמא של דינא דמלכותא דינא, ורבינו יונה חולק עליו, מטעם דאין המלכות כופים אותנו לילך לערכותיהם, וא"כ יש לו לישראל חזקה בג' שנים.

והנה אם נאמר כדברי המערערים דאף אם בדינינו זוכים בג' שנים, מ"מ ליכא ריעותא מדלא מיחה שסמך שיכול לילך לערכאות, א"כ מה ביאר הרבינו יונה דמכין דאין המלכות כופה אותנו לילך לערכותיהם לכן הוי חזקה בג' שנים, הרי מ"מ לא תועיל לו חזקה עד מ' שנין, דלא היה לו למחות, כיון שיכול לילך לערכאות. ועל כרחך דאם זוכה המחזיק בדינינו, יש לו להמערער לחשוש ולמחות ואינו יכול לסמוך על הרישום בטאבו. (ולגבי הריעותא שאין להמחזיק טאבו עיין לעיל באות ב' ג', ולגבי הטענה שהיה לו לסמוך על שטרו עיין בסוף המאמר).

### אחוי שטרך

ה. מכח החלק השני דעד תלת מיזדהר בשטרו טפי לא, יש לדון, שלדברי המחזיק שהקרקע שייכת לו, הרי הוא יודע שבדי

יודע שהוא מקומר, וע"ז אמר הרא"ש דחשוב הוא כשטר, אבל בעלמא, לא יועיל כהאי גוונא נגד חזקת ג' שנים, וכלשון התומים 'דאולי מכרו ושכח להסיר השם, דהא שטר ושוברו בצדו, דלא ישב עליו וישב איש אחר'. ובאבני חושן שם הוסיף להביא הרבה ראיות לדברי התומים, והביא מירושלמי (פ"ב ממעשר שני) מפורש כך.

אולם השושנת יעקב (שם) חולק על התומים, וסותר ראיותיו, ומבאר שהבבלי חולק על הירושלמי, וקי"ל דלא חיישינן שמא אישתלי, ובודאי היה זוכר להסיר את שמו אם היתה שלו, עיי"ש. ולפ"ז לגבי נידון דין היה נראה, דמכיון שישב המחזיק בקרקע ג' שנים, להתומים תועיל חזקת הג' שנים נגד הרשום בטאבו, ולהשושנת יעקב לא תועיל החזקה והאיל ויש רישום בטאבו נגדה.

ג. אבל באמת נראה שאף השושנת יעקב יודה דתועיל החזקה נגד הרשום בטאבו. והוא, משום שכל דברי השושנת יעקב אמורים כשכל הסיבה לומר שלא שינה את שמו מהמקום הוא משום חשש שכחה, דבזה אמרינן דלשכחה לא חיישינן, אבל לו יצויר שהיה חשש שכחה ומשום סיבה זו לא שינה את שמו מעל המקום, היה מודה דהוי חזקה נגד הרשום על המקום, וכן לו יצויר שהיו סיבות אחרות שלא לרשום שמו ג"כ כו"ע מודי שאינו ראייה נגד חזקתו. ואם כן, לגבי הרישום בטאבו, הרי כידוע לכל, ישנם כמה וכמה סיבות שמפניהם אנשים אינם רושמים את הקרקעות על שמם, ולכן אף לפי השושנת יעקב לא יועיל הרישום בטאבו נגד חזקה.

ועל פי זה עולה, שיהא תלוי במנהג המקום, דבארה"ב ששכיח מאוד שקונים בלי לשנות את הרישום בטאבו, מחמת סיבות שונות, [ואחת הסיבות הוא שישנם הרבה זכויות מרשויות השלטון שרק מי שאין לו דירה רשומה על שמו זכאי להם], פשיטא דיועיל חזקת ג' שנים נגד הרשום בטאבו. ואפילו בארץ ישראל המציאות מוכיחה שיש הרבה אנשים אשר רושמים את הקרקע בטאבו על שם אחרים, מפני סיבות שונות,

מיחה, ועכ"פ אפילו אם הם שקולות הולכים בתר המרא קמא, עיין בשו"ע (סי' קמ"ו סעי' ג') דאם כשמיחה המערער אמר לעדים לא יצא דבר זה מפיכם, אינה מחאה. וכתב הש"ך (סק"ג), דאפילו אם אמרו העדים למחזיק את המחאה, אעפ"כ לא עלתה לו המחאה, כיון שהגידו לו שאמר להם לא יצא דבר זה מפיכם. וכתב הקצוה"ח, דמדברי הש"ך אנו לומדים, דאם אמרו לו סתם ולא סיימו שאמר להם שלא יצא מפיכם, הוה מחאה.

ותמהו עליו הקצוה"ח והנתיב"מ, דמכל מקום לא הוי מחאה הואיל ולא מיחה המערער כדין, ודומה לבאו עדים שקרנים ומחו בשמו, דודאי לא עלתה לו חזקה. ובשושנת יעקב (סוף אות ג') ביאר, דלפי שיטת הרמב"ן מבואר שפיר שיטת הש"ך, דכיון שהמחזיק היה סבור שמיחה המערער, יש עליו ריעותא של אחוי שטרך, ולכן, אף שהיה לו להמחזיק למחות ולא מיחה, מכל מקום הרי הריעותא של אחוי שטרך אלים מהריעותא דלא מיחה. אמנם מדברי הקצוה"ח והנתיב"מ משמע שנקטו בפשיטות להלכתא דלא כהרמב"ן.<sup>3</sup> וצ"ע בכל זה.<sup>4</sup> ועיין לקמן אות ט' בשיטת רבינו יונה והנמוק"י].

המרא קמא או יורשיו וכדו' לילך לערכאות ולהוכיח בכח הרישום בטאבו נגד חזקתו, ואם כן, מי פתי לאבד שטרו בכהאי גוונא, והרי לנו ראייה ניצחת מדלא נזהר לשמור את שטרו, דאין הקרקע שלו.<sup>1</sup> ומדלית ליה שטר, לא יועיל לו חזקתו.

וכן מבואר ברמב"ן שכל שיש רעותא של אחוי שטרך מוציאים הקרקע מתחת ידו אפילו שיש ריעותא למר"ק שלא מיחה. שמבאר את הטעם של חזקת ג' שנים, דמיד שנכנס ודר בחצר חבירו והלה שתק ולא מיחה, יש ראייה שהוא של המחזיק, מדלא מיחה המר"ק, אלא שעד תלת שנים יש ריעותא על המחזיק של אחוי שטרך, ולאחר ג' שנסתלק הריעותא, הדנא לראיה של מדלא מיחה המערער, הרי זו הוכחה שהיא של המחזיק. ומבואר, דאפילו אם יש לו ראייה מדלא מיחה, מ"מ כל זמן שיש ריעותא של אחוי שטרך מוציאים הקרקע מתחת ידו,<sup>2</sup> וא"כ הוא הדין הכא, דמכיון שהיה לו לשמור שטרו ואין השטר בידו, הרי לך ריעותא דאחוי שטרך ומוציאין את הקרקע מידו.

[אולם בעיקר האי דינא אם נקטינן כהרמב"ן בהאי חידושא דהריעותא של אחוי שטרך אלים יותר מהראיה מדלא

- 1 לפי מה שביררתי אצל מומחה מארה"ב, אף בערכאות שם מועיל לו שטר אפילו נגד הרשום טאבו בכמה אופנים. 1. אם לא מכר המר"ק לאחר ע"פ חוק, פעמים שאם יש לו שטר יחזיקו למחזיק בבית מכר שטרו שמוכיח שקנאו, אלא שיקנסו אותו על מה שלא רשמו כמשפט. 2. פעמים שיכול המחזיק לכוף את הבעלים הראשונים למכור לו עכשיו את הקרקע, כיון שמבואר בשטר שהסכים למכור לו ואף קיבל את המעות. 3. ואפילו אם לא הצליח בזה, ואפילו אם מכר את הקרקע לשלישי ורשמו בטאבו על שמו של האחר, יכול המחזיק להוציא את המעות ששילם עבור הבית מהמוכר ע"פ ראייתו מהשטר.
- 2 ומה שמבואר ברמב"ן ודעמיה, דאלים הראיה של אחוי שטרך יותר ממדלא מיחה, אינו מוכח דעצם הראיה של אחוי שטרך אלים טפי, אלא כדמבואר בחתם סופר (תשו' חו"מ סי' צ"ח), שכל ששווים ראיותיהם של המחזיק והמערער, הולכים בתר המערער המר"ק, עי"ש.
- 3 ובפרט דהקצוה"ח ביאר (סי' ק"מ ס"ב) בעיקר טעמא דחזקת ג'ש דלא כהרמב"ן, דממילא לא מוכח כלל דסבירא ליה כחידושו של הרמב"ן דאחוי שטרך אלים מהראיה מדלא מיחה בו.
- 4 שו"ר בהוספות למלואי חושן על הקצות הנ"ל שביאר בשני אופנים לתרץ קושיא הנ"ל דיש טענת אחוי שטרך על המחזיק. די"ל על פי הרמב"ן בסוגיא דשטרא זייפא (לב ע"ב) שכתב דאחר ג' שנים מקרי המחזיק מוחזק בקרקע ולפ"ז אפשר לומר דלא אמרינן טענת אחוי שטרך נגד מוחזק וכמש"כ הברכת שמואל. ועוד תירץ דדוקא תוך ג' אמרינן דאלים הטענה של אחוי שטרך ומטעם דאפשר שלא מיחה כיון שהיה לו טענה על המחזיק של אחוי שטרך אבל לאחר ג' כיון שאין עליו טענת אחוי שטרך אלים יותר הריעותא של מדלא מיחה עי"ש אבל עכ"פ לעניינינו הרווחנו דאפילו הרמב"ן שסובר דאחוי שטרך אלים יותר מטענת מדלא מיחה מ"מ לאחר חזקה של ג' שנים וכגון בהא דמחזיק בבית ג' שנים נגד הרשום בטאבו יודה דראיית מדלא מיחה אלים יותר.

למחזיק לשמור שטרו גם אחר הג' שנים זמן מה, שאם מיחה המערער בסוף הג' ממשיך ולא הגיע לאזנו, יהיה לו שטר עיי"ש.

ונמצינו למדים מדברי הנהו אחרונים, דלאחר ג' אין המחזיק זהיר בשטרו אפילו באופן שאם ימחה הלה יפסיד המחזיק. ולפ"ז פשיטא בנידון דידן, דאף אם יש לו סיבה לחשוש ולשמור שטרו, אעפ"כ אינו נזהר לשמור את שטרו לאחר ג' שנים, שכן הוא טבע האדם. ולכן אף שיש לו לחוש לרישום בטאבו, אעפ"כ אינו נזהר לשמור שטרו, ואין כאן ריעותא דאחוי שטרך נגד חזקתו.

ומצאתי בעז"ה שכן הכריע בתשורת ש"י (ח"ב סי' א') לגבי טאבו, דאין על המחזיק ריעותא של אחוי שטרך לאחר ג' הואיל דלא מיזדהר אינשי בשטריה, ואעפ"פ שיש לו למחזיק לחשוש שיזכה המערער, אעפ"כ כך הוא טבע האדם שאינו נזהר בשטרו לאחר ג' שנים עיי"ש.

ז. אולם איתא בגמ' (שם לג'): עוד, דאדם שיורד לשדה חבירו וטוען שלפירות ירדתי נאמן על הפירות שליקט, דלא חציף אינשי למיכל פירא דלאו דיליה. והקשו בגמרא, וארעא נמי יהיה נאמן עליה מכח לא חציף<sup>6</sup>, ותירצה הגמ', דארעא יש ריעותא של אחוי שטרך. וביאר בנמוקי יוסף, דאחוי שטרך לאו דוקא, דאפשר שכבר אכלן ג' שנים, אלא כוונת הגמ' לומר, או הבא שטר שלקחת או עדים שהחזקת בו ג' שנים.

הרי לנו, דכל זמן שאין לו עדים שהחזיק כראוי, יש לו לשמור שטרו. וכבר עמד על

אולם אפילו לשיטת הרמב"ן דאלים הריעותא של אחוי שטרך למחזיק יותר מהראיה של מדלא מיחה למערער, יש לנו לברר, אם יש מקום לומר שיצטרך לשמור את שטרו לאחר ג' שנים.

### הטעם דלאחר ג'

#### לא מיזדהרי אינשי בשטריהו

ו. איתא בגמ' (כט.) בטעמא דחזקה ג' שנים, אלא אמר רבא שתא קמיייתא מיזדהר אינשי בשטריה תרתי ותלת מיזדהר טפי לא מיזדהר, ע"כ. והיינו, דכיון שראו חז"ל שלא איזדהרי אינשי יותר מג' שנים, תיקנו חזקת ג' שנים. ודייק הקצוה"ח (סימן ק"מ ס"ק ב') דמהא חזינן דהא דלא מיזדהר בשטריה לאחר ג' אינו משום שידוע שיהיה נאמן בחזקתו, אלא אדרבה, משום שטבע האדם הוא שאינו מיזדהר בשטרו יותר מג' שנים, ואפילו קודם התקנה, משו"ה תקנו חז"ל שתהא החזקה בג' שנים, וכן ביאר בשע"מ (סי' קמ"ה).

ויתר על כן מצינו בכת"ס (ב"ב שם), שנוקט שאין מוטל על המערער למחות, עד סוף הג' שנים ממש, ואפילו באופן שלא ישמע המחזיק עד אחר ג'<sup>5</sup>, ואעפ"כ אין על המחזיק לשמור שטרו אלא רק עד לסוף הג' שנים, ואף דאפשר שהמערער מיחה בסוף הג' שנים ועדיין לא שמע המחזיק מזה וממילא יזכה המערער בדין, משום שכל שאין ראיה מדלא מיחה הדין עם המערער. הרי מוכח שזה שאינו זהיר בשטרו אינו דין אלא מציאות, שלאחר ג' אינו שומר על שטרו. ומוסיף, דמכל מקום עצה טובה

5 אמנם עיין בסמ"ע (קמ"ג ס"ק ה'), דלכאורה מבואר מדבריו שצריך המערער למחות בזמן שישמע המחזיק קודם כלות הג' שנים כדי שידע להזהר בשטרו, וכן מבואר בתומים (סי' קמ"ג ס"ק א'), והוא דלא כמבואר בחתם סופר. ולכאורה הוא תלוי בטעמא של חזקת ג' שנים, שאם טעמו הוא דתלת שנים לא קפדי אינשי (כמבואר ברשב"א כט. ד"ה אלא אמר רבא, דאף למסקנא קיימא הא טעמא דעד תלת שנים לא קפדי אינשי עיי"ש), יכול למחות עד סוף הג' שנים. ואם הוא תקנה כדי שיהיה יכול לידע לזהר בשטרו, צריך למחות קודם לכן.

6 הרמב"ם והרמב"ן מפרשים דכוונת קושית הגמרא הוא, דמי שנכנס לשדה חבירו וליקט פירותיה, יהיה נאמן גם על הקרקע עצמה, מכח מדלא מיחה, והתוס' ס"ל, דעל הקרקע ודאי אינו נאמן, אלא שכוונת הגמ' לומר, דאפילו אם בא בטענת לקחתי הקרקע, יהיה נאמן עכ"פ על הפירות.



בהנאה, דמכיון שלפי דברי המערער שאכלו בגזל לא נאסרו בהנאה, דהרי המסכך גפנו ע"ג של חבריו לא אסרן הואיל ואינם שלו, לכן הוי חזקה.<sup>8</sup> ותמה עליו הנתיח"מ, דא"כ נמצא דאם יטעון המערער לפירות הורדתיך, נאסרו הפירות מכיון שעשאן ברשות, ושוב אין לו חזקה, וא"כ היה לו להזהר בשטרו שמא יטעון המערער לפירות הורדתיך, וכמבואר בתוס' לגבי אי לפירא אחתיה. הרי מוכח מדבריו, שהיה לו להזהר בשטרו אף לאחר ג' אם אין חזקתו מוכיחה שהקרקע שלו. אמנם עיין בקצוה"ח ריש סי' ק"מ שביאר דכוונת תוס' להקשות דא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם, עיי"ש.<sup>9</sup>

נמצא, שלפי הנמוק"י והתוס' [לפי ביאר הנתיח"מ], אם הרישום בטאבו הוא על שמו של המערער, כיון שיש לו למערער האפשרות לזכות בערכאות, בכהאי גוונא היה לו להזהר בשטרו אף לאחר ג' שנים.<sup>10</sup>

ח. אולם לע"ד אי אפשר לומר כן בדברי הנמוק"י, דא"כ יש להקשות על דבריו כמו שהקשה עליו השער משפט (סי' קמ"ה), מהא דאיתא בגמ' שם, על מי שהביא עד אחד שאכל ג' שנים, סברי רבנן למימר היינו נסכא דרבי אבא, דכיון שאין המחזיק יכול להכחיש את העד, (שהרי מודה לדברי העד שאכלה ג' שנים), מתוך שאינו יכול לישבע משלם. וחלק עליהם אביי, מי דמי התם בא העד אחד לחייבו וכאן בא העד לזכותו ולומר שאכלו ג' שנים והוי שלו. ולפי הנמוק"י שכל זמן שאין לו עידי חזקה, יש

דבריו בשער משפט (שם) ותמה עליו, דהרי בגמ' (כט.) משמע דאינו שומר על שטרו לאחר ג' שנים ואף אם יש לו סיבות מיוחדות לשמור את השטר. וכתב בשער המשפט לתרץ קושיית הנמוקי יוסף דלאחר ג' שנים א"א לומר עליו ריעותא דאחוי שטרך, דאפילו לאחר ג' יש עדיין קצת ריעותא של אחוי שטרך, ולהסתלק מריעותא זה, צריך לברר בעדים שהיה שם ג' שנים. ורוצ"ל עוד, דהוי ריעותא בזה שא"א לו לברר בעדים שהיה שם ערך זמן רב כזה, וצ"ע. והעולה לנו מדברי הנמוקי יוסף, שבאופן שלא תהיה לו נאמנות על ידי חזקה, יש לו להזהר בשטרו אפילו לאחר ג' שנים.<sup>7</sup>

וכן נראה בפשטות בדברי התוס' (לה:): דסבירא ליה הכי, דאיתא שם בגמ', דלפני שעברו ג' שנים נאמן המערער לומר לפירות הורדתי, והקשה רב אשי לרב כהנא, דאי לפירא אחתיה מאי הוה ליה למיעבד, וביארו התוס' (ד"ה אי לפירא), דאין כוונת רב אשי לומר דלעולם יוכל לומר לפירא אחתיה, דא"כ לא אתי כטעמא דרבא דעד תלת שנין מיזדהר איניש בשטריה, ואם כדברי רב אשי, גם לאחר ג' היה לו ליזהר בשטרו כיון דיוכל המערער לומר דלפירא אחתיה עיי"ש. הרי להדיא, דאם לא היה נאמן בחזקתו, היה לו להזהר בשטרו אפילו לאחר ג'.

וכן ביאר בנתיח"מ (סי' קמ"א ס"ק ג') דברי תוס' הנ"ל, שהביא את דברי התומים (שם סק"ז) שביאר גירסת הראשונים (ב"ב לו.) דאכלה כלאים הרי זו חזקה אף דאסורין

7 אמנם עיין בנמוק"י ריש חזקת (ד"ה טפי לא מיזדהר), וז"ל: כי סבור לא יערער עליו אדם עוד, כיון שאכל ג' שנים בשופי ולא ערערו בו, ולפי שדעת האדם כן לא תיקנו חכמים אלא ג' שנים ע"כ, ומשמע מדבריו דלאחר ג' אין עליו שום טענה של אחוי שטרך, וכן ביאר בדבריו בתשורות ש"י (חלק ב' סי' א'), ובגליון מהרש"א על דברי הנמוק"י ציין לסוף סי' תרצ"ד, והיינו דברי הנמוק"י המובא למעלה, וצ"ע.

8 ושמעתי ממו"ר הגרש"מ סגל שליט"א לתמוה בזה, דלמה ליה להמערער למחות, והרי ממ"ז הדין עם המערער, דאם כדברי המחזיק שהוא שלו, לא אכל כדרך הבעלים כיון שהוא אסור בהנאה, ולא היה סיבה למחות בו, אי לאו דאכלן בגזל דהיינו שלא קנה הקרקע, וצ"ע.

9 ועיי"ש בחידושי הרמב"ן שמבאר כן קושית רב אשי. אמנם אי אפשר לפרש גם לדברי הנתיח"מ כן, שמקשה על התומים דא"כ מאי הועילו חכמים בתקנתם, דבשלמא תוס' הקשו דלא הועילו כלום דלעולם צריך ליזהר בשטרו, משא"כ בכלאים אפילו אם יהיה צריך לשמור שטרו כל זמן שזורעו כלאים, הועילו חכמים בתקנתם בסתם מחזיק שזורע כדרך העולם. ופשוט.

10 וכל זה אם נאמר כהרמב"ן, דהריעותא של אחוי שטרך אלים מהראיה מדלא מיחה.



לפרש מאי סלקא דעתיה דרבא, עיי"ש. ולכאור' דבריו תמוהים, דלשיטתו הרי יש סברא דהיה לו להזהר בשטרו כיון שלא היה לו עידי חזקה, ולכן צריך הוא לשטר אע"פ שאנו מאמינים לדברי העד. וכמו"כ צ"ע הא דנקט (בסוף דף לג.) כדברי התוס', דאם מודה שאכל ג' שנים אי אפשר לחייבו ע"פ הודאתו, לפי שאם אתה מאמינו שאכל את הפירות ג"ש נאמינהו שהיא לקוחה בידו, שאלו היה שם עדים זכה וכו' עכ"ל עיי"ש. והרי אי נקטינן שכל זמן שאין לו עידי חזקה יש לו ליהדר בשטרו אין כאן ממ"נ, דאפילו לפי דבריו שהחזיק ג' שנים מכל מקום היה לו להזהר בשטרו כיון שלא היה לו עידי חזקה, כמו שביאר בשע"מ, וצע"ג.

ואחר העיון נראה לע"ד, דעל כרחק יש לומר דהנמוק"י ורבינו יונה סבירא להו דצריך לאזדהורי בשטרא אף לאחר ג' שנים [כל היכא שיש למערער אפשרות לזכות בקרקע], ונכתבאר לעיל, אלא דסברי דאלימ הראיה מדלא מיחה מהרא"י דאחוי שטרך [ודלא כהרמב"ן הנ"ל באות ה'], אבל כל זה הוא רק הראיה מדלא מיחה, אבל הראיה שלא חציף, לא אלים כולי האי, כדמצינו דלא מהני אלא על מה שכבר אכל ולא על פירות דלהבא, ולהכי מועיל נגדו ריעותא של אחוי שטרך.

ובזה אתי שפיר דעל הא דאיתא בגמ' דאפילו אם יש להמחזיק ראייה דלא חציף איניש, מכל מקום יש עליו טענה של אחוי שטרך, בזה ביארו הראשונים שפיר דאף שאפשר שכבר החזיק בו ג' שנים מ"מ יש עליו ריעותא של אחוי שטרך, כיון שהיה לו להזהר בשטרו גם לאחר ג', מכיון שאין לו עידי חזקה, דבהא אלים אחוי שטרך יותר מדלא חציף, משא"כ כשיש לו חזקה ג' שנים שיש עליו ריעותא של מדלא מיחה, אלים הא דמדלא מיחה יותר מאחוי שטרך, ולכן הוי חזקתו חזקה.

ונמצא שאם יש עד אחד המעיד על שלש שנים, מיקרי עד לסיוע אע"פ שיש עליו ריעותא של אחוי שטרך [שהרי לא היה לו

לו לשמור שטרו, אמאי חשיב אביי העד אחד לזכותו, דהרי אפילו אם אכלו ג' שנים וכדברי העד, מכל מקום לא היה לו לאבד שטרו כל זמן שאין לו שני עדים.

וביאר השע"מ דלהנמוק"י על כרחק דכוונת אביי היא שיש גזירת הכתוב דכל ששנים מחייבין אותו ממון אחד מחייבו שבועה וכל שבשנים אינם חייבין ממון, אין אחד יכול לחייבו, ולכן הוא הדין הכא, דמכיון שאם היו שנים מעידים עליו שהחזיק היה פטור, גם כשיש רק עד אחד על כך, פטור, [אמנם הוא חידוש גדול, דהרי הא דמיא לשנים שמעידים שאכל את השדה בפני עד אחד בלבד, דודאי לא מועיל, וצ"ע], ועיי"ש מה שביאר בזה דעת המקשה בגמ'.

והוסיף עוד בשע"מ, דהנה התוס' בסוגיא דקריביה דרב אידי (לג. ד"ה ה"ג) כתבו, שכל שהמחזיק מודה שאכל ג' שנים אי אפשר לחייבו להחזיר פירות, משום דממ"נ אין צריך המחזיק לשלם, שאם כדבריו הוא שאכלו ג' שנים, הרי ראייה שקנהו והוי שלו. ומדבריהם מוכח דלא כהנמוק"י, דלפי הנמוק"י הרי אין כאן כלל טענת ממ"נ, דשפיר יתכן שהוא כדבריו שאכלן ג' שנים, ואעפ"כ אין הקרקע שלו, דהואיל ולא היה לו עדים על החזקה היה לו לשמור שטרו, ועל כרחק דלא סבירא ליה להנמוק"י סברת הממ"נ.

ט. אכן לאחר שזכינו לאורו הבהיר של רבינו יונה בעליותיו, מצינו שמפורש בדבריו ג"כ כפירוש הנמוק"י, שכתב על הא דאיתא בגמ' דתוך ג' שנים יש ריעותא של אחוי שטרך וז"ל, וי"ל אמרינן ליה אחוי עדים שהחזקת בה ג"ש, דודאי היה לך לאיזדהורי בשטר טפי מתלת שנים כיון שאין לך עידי חזקה, ע"כ.

ולפ"ז תמוה מה שכתב בסוגיא דעד אחד (שם לד.), שהקשה וז"ל ואם תשאל היכי סבור רבנן למימר הכי, והלא אם אתה מאמין לדברי העד שמעיד שאכלה ג' שנים נמצא שזכה המחזיק בקרקע וכו' ואע"ג דהיינו דאהדר להו אביי וכו', מכל מקום צריכין אנו

לאחר ג', באופן שאינו נאמן בחזקתו לבד, מ"מ אם על פי דין תורה היא שלו, אין לו לחשוש עוד לשמור את שטרו, ויש להביא ראיה ברורה לזה מהא דאיתא בגמ' (ב"ב נה.) אמר רבה הני תלת מילי אישתעי לי עוקבן בר נחמיה ריש גלותא משמיה דשמואל, דינא דמלכותא דינא ואריסותא דפרסאי עד מ' שנין וכו', וביאר הרשב"ם (ד"ה דאריסא דפרסאי בפירוש שני) דישאל שהחזיק בקרקע חבירו ישראל בפרס אינו עולה לו חזקה עד מ' שנין מטעמא של דינא דמלכותא דינא. ורבינו יונה חולק עליו, והואיל ויכול ישראל לכופ את חבירו בדיני ישראל ואין המלך כופה אותן לדון באותן דינים והנהגות שהנהיג, דאין המלכות כופים אותנו לילך לערכותיהם, לכן יש לו לישראל חזקה בג' שנים.

והשתא אם כנים הם דברי המערערים לומר דאע"פ שבדינינו תשאר הקרקע בידו על ידי חזקת ג' שנים, מכל מקום הו"ל להזהר בשטרו משום חשש שילך הלה או יורשיו או נושיו לערכאות, מאי קאמר רבינו יונה והואיל שיכול ישראל לכופ את חבירו בדיני ישראל, לכן אזלינן בתר חזקת ג' שנים, הרי אכתי לא יועיל לו חזקה עד מ' שנים, דהיה לו להזהר בשטרו כיון שיכול הלה או באי כוחו ללכת לדון בערכאות. ועל כרחך, דאם על פי דין תורה הוא שלו, תו אין לו לחוש לכל זאת, ואין עליו ריעותא של אחוי שטרך ע"כ.

אמנם עדיין היה מקום לבעל דין לחלוק ולומר, דאין כל העיתים שווים, ובזמנו של רבינו יונה לא היה שכיח שילך בר ישראל לערכאות, ולכן לא היה לו למחזיק לחוש לכך, אבל כהיום הזה בעוונותינו הרבים שכיח יותר לילך לערכאות, וא"כ שפיר היה לו לחוש על כך ולשמור שטרו.<sup>11</sup> אבל תמוה

לאבד שטרו מכיון שלא היה לו שני עדים על חזקתו, אבל מכיון שאם כדברי העד שהחזיק ג' שנים, היה לו להמערער למחות ולא מיחה, לכן הוי חזקה אע"פ שיש עליו ריעותא דאחוי שטרך. וכן באחד שמודה שאכל ג' שנים א"א לחייבו פירות, דממ"נ, אם כדבריו שאכל, אף שיש עליו ריעותא של אחוי שטרך, הרי על המערער יש ריעותא מדלא מיחה, ואלים טפי הראיה מדלא מיחה מהריעותא של אחוי שטרך.

וא"כ זכינו לנידון דידן, דכיון שהחזיק ג' שנים אפילו אם יש עליו טענה של אחוי שטרך [הואיל ויכול המערער להוציאו בערכאות], מ"מ כיון שלא מיחה המערער הדין עם המחזיק.

העולה לנו מכל הנ"ל הוא, דלשיטת הקצוה"ח ודעימיה, פשיטא שאין עליו טענת אחוי שטרך אפילו אם היה לו לחשוש שילך הלה לערכאות, דהא דלאחר ג' לא מיזדהר בשטריה הוא מצד המציאות דהאדם אינו נזהר בשטרו. אבל לרבינו יונה ודעימיה, היה נראה כיון שיש אפשרות להמערער לזכות בערכאות, בכהאי גוונא היה לו להזהר בשטרו אף לאחר ג', עד שיהיה ודאי לו שיש לו חזקת ג' שנים. אמנם כבר נתבאר דלכאורה מוכח מניה וביה דאם ננקוט כשיטתם דיש ריעותא של אחוי שטרך גם לאחר ג', על כרחך דאליהם הראיה מדלא מיחה יותר מהטענה של אחוי שטרך והדין עם המחזיק, (אמנם בשיטת תוס' לפי ביאור הנתיחה"מ לא מצאנו דבר ברור).

י. אבל באמת נראה, דאף אם נפרש לרבינו יונה ודעימיה דאחוי שטרך אלים מהא דלא מיחה ודלא ככל הנ"ל, או עכ"פ אם נפרש לדברי התוס' כביאור הנתיחה"מ דצריך לזהר בשטרו גם לאחר ג' ודלא כהקצוה"ח, ונאמר דצריך להזהר בשטרו גם

11 וכמו"כ היה אפשר לומר שמכיון שכיום נגשים רישומי הטאבו לכל מאן דבעי, יש לו לחוש שלזה שהקרקע רשומה על שמו, יהיו בעלי חובות, וכשיראו ברישומי הטאבו שהקרקע שייכת לו ילכו לגבות מקרקע זו את חובם, וילכו לערכאות לממש את חובם מן הקרקע הלזו, ולא יועילו לו כל שנות החזקה נגד הרשום בטאבו. וזה לא היה בזמנו של רבינו יונה.

דבמקום שיש להמערער שטר על היות הקרקע שלו, אין חזקתו של המחזיק כלום, דיש לו למערער אמתלא להא דלא מיחא, שהוא משום שסמך על שטרו.

אמנם, אי משום הא לא אירא, דכבר ביאר במשכן שלום (ח"ב סי' ל"ה אות י') דאין דברי השבו"י אמורים אלא בחזקת תשמישין שהיא חזקה שאין עמה טענה שקנאה, אלא שטוען שמדשתק הוי ראייה שמחל לי על כך, שבוה אמר השבו"י דאפשר שלא מחל לו אלא סמך על שטרו, אבל בחזקת ג' שנים שמוכרח הוא לבא עם טענה מעלייתא, וצריך הוא לטוען שמכרה לו, לא יועיל שטר של המערער נגדו. וכן משמע בשבו"י עצמו, שסיים דבריו שם 'וגם מחילה טענה גרועה היא', הרי שדבריו הם רק על טענת מחילה שהיא טענה גרועה, שבה מועיל אמתלא שסמך על שטרו, אבל על טענת מכירה שהיא טענה מעלייתא, לא תועיל אמתלא זו.

ואפשר להוכיח כן, מדברי המהרש"ם בתשובותיו, דלכאורה יפלא, דלגבי מיצר שהחזיקו בו רבים (ח"א סי' ה' וח"ג סי' שע"ו) כתב, דאם יש להיחיד רישום בטאבו על מיצר זה, אינה ראייה שמחל להם לרבים, דאפשר שסמך עצמו על השטר, והביא את דברי השבות יעקב הנ"ל דלא מהני חזקה נגדו כשיש לו שטר. ובח"ב סי' ל"א מבואר להיפך, דמהני חזקת ג' שנים נגד רישום בטאבו. ועל כרחק צ"ל דס"ל שאין דברי השבו"י אמורים אלא רק בחזקה שאין עמה טענה ולא בחזקה שיש עמה טענה, ולכן, לגבי מיצר שהחזיקו בו רבים דאיירי בחזקה שאין עמה טענה, איתנהו לדברי השבו"י דאינה ראייה שמחל להם, משא"כ בח"ב דאיירי בחזקה מעלייתא עם טענה, דבוה לא איירי השבו"י.

יב. ויש שרצו להביא ראייה עוד לכך שלא יועיל החזקה נגד הרישום בטאבו, ממה שדנו הפוסקים אם מהני חזקה נגד שיעבוד, והיינו שיש למחזיק חזקת ג' שנים, אבל יש אחד שקרקע זו משועבדת לו, ורוצה הלוקח

לומר כן, דמהיכי תיתי לחלק, [ואפילו אם נמצא שחלוק, בפשיטות דלא צריכי להאי ראייה אלא לרווחא דמילתא וכאשר נתבאר לעיל].

תבנא לדינא, שנראה רחוק לומר שיזכה המערער בדין מכח אחוי שטרך, ראשית, דאינו מוסכם כלל שיש אחוי שטרך לאחר ג' שנים. שנית, אפילו הני דס"ל שיש אחוי שטרך לאחר ג' נראה דס"ל שהראיה דמדלא מיחא אלים טפי. שלישית, אין לו להזהר בשטר משום החשש שילך לערכאות.

### שמר נגד החזקה

יא. עוד שמעתי מפקקים, מכח סברא חדשה, דאף דמחזיק דעלמא אינו זהיר בשטרו לאחר ג' שנים, אבל הכא שיש להמערער שטר שהוא שלו, והוא הרישום בטאבו, יש לו להזהר בשטרו טפי מג' שנים. ואף דגם בעלמא יתכן שיש לו להמערער שטר, אעפ"כ אינו צריך לשמור שטרו יותר מג' שנים, משום דמסתמא לא נזהר בו המערער המוכר לעולם, ויאבד השטר בזמן קצר, כיון שכבר אינו שלו, אבל הרישום בטאבו הוא הרי כשטר שקיים, ואינו נאבד כלל, והיה לו למחזיק לשמור שטרו.

ובאמת דוגמא לדבר מצאנו בשבות יעקב (ח"א סי' ק"ס הובא בפ"ת סי' קנ"ג סק"ט), כמי שבנה על חלק המשועבד לחבירו ויש לחברו שטר שהוא משועבד לו, ולא מיחא בו בפני עדים, שכתב דלא אמרינן דמדשתק ולא מיחא מחל. ולא מיבעיא לדעת הפוסקים דלא מהני מחילה נגד שטר (סמ"ע סי' י"ב סק"א), דפשיטא דלא מהני שתיקתו, אלא אפילו למאן דסבירא ליה דמהני מחילה נגד שטר (רמ"א סי' רמ"א סעי' ב'), הכא לא תועיל שתיקתו, דכל מה דמהני מחילה היינו רק במחל בפירוש, אבל כאן שלא מחל אלא שתק, אין שתיקתו ראייה שמחל, דאפשר דכיון שיש לו שטר נגדו סמך על השטר שבידו ולא מיחא, ע"כ. ומכח דבריו אלו יצאו לדון, דאף בחזקת קרקעות של ג' שנים נימא הכי,

איהו דאפסיד אנפשיה ואמרינן שלא נעשה המכירה בריצוי הבע"ח והאשה, עכ"ד.

הרי מבואר להדיא בדבריו, דהני מילי בשיעבוד שיודע הוא שעדיין לא משך המערער ידו מהאי שדה, שכשירצה לגבות חובו יהדר על השדה, לכן היה לו עדיין להזהר בשטרו, אבל בכל מערער, בעצם הדבר שלא מיחה בו הלה ג' שנים כבר סמך דעתו שלא יערער עליו עוד המוכר, ואפילו אם יש לו שטר על השדה.

ואף אם נתעקש בכוונתו דסובר דלא מהני חזקה כלל נגד שטר, מכל מקום נראה, דלא אמר האי סברא לדינא אלא לרווחא דמילתא. דהרי מדברי המהר"ם מוכח שלא סבר כן, וכמו שתמה השבו"י עצמו וז"ל, וע"י סברא זו אין אנו צריכין לכמה דחוקים שמדחיק שם בתשובת מהר"ם בהגהות מיימוניות, ותמה אני שלא הרגיש מהר"ם בחילוק זה שהיא מצד השכל והסברא, עכ"ד.

ומסתברא שלא עלה על דעת השבו"י לחלוק על הראשונים. ואף אם השבו"י כתב כן לדינא, אבל דבריו הם הרי נגד דברי המהר"ם שחולק על האי סברא כנ"ל, וכן המהרש"ם (ח"ב סי' ל"א) ותשורת ש"י (ח"ב סי' א') שפסקו דמהני חזקה נגד טאבו חולקים עליו. ואפילו אם לא יהא אלא כספיקא דדינא, הרי כבר הכריעו הנתיה"מ (כללי תפיסה אות כ"ב וסו"ס קל"ט בחידושים סק"ח) והמהרש"ם (שם) ועוד הרבה אחרונים, דבספיקא דדינא בקרקע אזלינן בתר המוחזק, ולכן פשיטא שלמעשה תהא יד המוחזק על העליונה, אף כשלמערער יש רישום בטאבו על הקרקע ששלו היא.

לטעון דמדשתק הבע"ח ג' שנים הוי ראייה שמחל לו [בקנין] או מכר לו את זכות השעבוד שהיה לו בקרקע זו. וכתב ע"ז המהר"ם (הגה"מ סוף הל' אישות סי' ה', הו"ד בסמ"ע סי' ק"מ סק"ו), דלא מהני החזקה, כיון שלא היה לו להבע"ח למחות על כך עיי"ש. ובשבות יעקב (ח"ג סי' קנ"ט, הו"ד בפתחי תשובה סי' ק"מ סק"ז) הוסיף על כך דעוד אני מוסיף נופך משלי דכיון ששטר חובם של הבע"ח עדיין בידם, לא מועיל חזקתו נגדם עיי"ש. הרי מפורש בדבריו, דלא אמרינן חזקה נגד שטר, והוא הדין שלא יועיל חזקה נגד הרישום בטאבו. אבל כד נעיין שפיר בדבריו נמצא שאין זה כוונתו כלל, דתוכן דבריו שם הם על בעל פליטה אחת (פושט רגל) שהיה לו כמה בעלי חובות וברח לו, ובעל חוב מאוחר החזיק במקומו בבית הכנסת ג' שנים, ולאחר ג' ערערו עליו בעלי חובות המקודמים שהוא משועבד להם. והשיב השבות יעקב דאין בחזקתו כלום, ומשום שכתב המהר"ם דאין חזקה לשיעבוד, והוסיף וז"ל ואני אוסיף נופך משלי בטעם הדבר, דעיקר טעם חזקה שלש שנים תקנו חכמים לפי שלוקח לא מזדהר תו בשטרו כיון שאכל בשופי שלש שנים ולא מיחה המוכר, רואה באספקלריא המאירה שהמוכר סליק דעתו מהמכר הזאת ואינו רוצה שוב לערער על מכירה זו, לכך שוב אינו מזדהר בשטרו ומהני חזקתו, משא"כ שיעבוד חוב וכתובה, כיון שגוף החוב והכתובה נשאר אצל המלוה או האשה, רק שהאשה מחלה השעבוד במכירה זו בקנין וכיוצא בו בענין דמהני, כמבואר סי' צ' עיי"ש, מכל מקום כיון שהלוקח יודע שגוף החוב והכתובה קיים, הו"ל להזהר בשטר זה, וכיון שלא הזדהר

## שלמה הלוי אייוון

## בסוגיא דהמוצא גמ לא יחזיר

## דברי הגמרא ורש"י

את אשתו עם גט זה יצא תקלה מכך כי הרי הגט פסול לגרש בו וכבר בטל ומבוטל אצלו מזמן שנפל, וצריך לגרש עם גט שנכתב לשם הגירושין האלו, וזהו הטעם שלא יחזירנו לבעל. ולפי זה שהרמב"ם והמחבר חולקים על שיטת רש"י, אבל בדעת רש"י נשאר קשה.

## הנפק"מ בין ספק לוודאי

ג) והיה נראה לומר שאף על פי שהגט יישאר אצל המוצא ולא תוכל לגבות כתובתה מכל מקום תרויח מזה שהגט אצל המוצא ולא אצל הבעל. וזאת בהבנת החילוק בין ספק לוודאי. כי אם נחזיר לבעל את הגט הרי שיטען בתורת וודאי שגירש את אשתו והיא החזירה לו את הגט כשובר על פירעון הכתובה והגט נפל מידו, אבל אם נאמר שיישאר אצל המוצא הרי הוא בתורת ספק ממי נפל הגט. ויש לומר ב' נפק"מ בין ספק לוודאי.

א. תפיסה - דהיינו בציור שהאשה נכנסה לבית הבעל ותפסה מטלטלין במקום פירעון הכתובה, דאם הוכרע בתורת וודאי, ילך הבעל לבי"ד ויתבע את האשה להחזיר לו את המטלטלין, והאשה לא תוכל לטעון שתפסה זאת במקום פירעון הכתובה שהרי יודעים בוודאות, שהבעל כבר פרע את הכתובה שהרי הגט בידו, אבל אם הוא רק בתורת ספק, שהגט בידי המוצא, לא נוכל לחייב האשה להחזיר המטלטלין משום שהבעל צריך להביא ראיה שפרע הכתובה והמוציא מחבירו עליו הראיה.

ב. העזה - דהיינו שאם מחזירים את הגט לידי הבעל, הבעל יוכל לטעון יותר בהעזה שובר פרע את כתובת האשה, שהרי הגט נמצא בידו וטוען טענת שובר אבל אם הגט נשאר בידי המוצא, אין לבעל כ"כ העזה

א) גיטין כ"ז ע"א: 'ורמינהו מציא גט אשה בשוק, בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה אין הבעל מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה'. מפרש רש"י שלא יחזיר לאשה משום שיכול להיות שהבעל כלל לא גירשה והגט נפל מידו, ועכשיו כשהגט יהיה בידה תלך ותנשא לאחר ויציא תקלה מתחת ידי המוצא, ולבעל לא מחזיר משום חשש 'פרעת'. דהיינו שיכול להיות שבאמת כן גירש את אשתו ועדיין לא פרע כתובתה והגט נפל מידה, ועכשיו כשהגט יחזור לידינו יכול לומר שובר פרע הכתובה, ויטען שהאשה נתנה לו את הגט כשובר על פירעון הכתובה, וראיה לדבריו שהרי הגט נמצא בידי הבעל, ע"כ.

## הקושי בדברי רש"י

ב) וצ"ע, וכי השתא שהגט נשאר בידי המוצא התוכל האשה לפרוע כתובתה? ומה התועלת שהגט נשאר בידי המוצא. והרי הטעם שאין מחזירים הגט לבעל - הוא כדי שהאשה תוכל לפרוע כתובתה, ועכשיו שהגט נשאר אצל המוצא, האשה לא תוכל לבוא ולפרוע כתובתה, שהרי יש ספק ממי נפל הגט - האשה טוענת שהבעל עדיין לא פרע כתובתה והגט נפל ממנה, והבעל טוען שהגט נפל מידו כי האשה נתנה לו את הגט כמו שובר על פרעון הכתובה. וכעת שהספק נשאר בעינו ואינו מחזיר את הכתוב הרי לכאורה אין זכות לאשה לתבוע כתובתה. ואם כך מה הועילו חכמים בתקנתם?

והנהגה הבית מאיר לומד בשיטת הרמב"ם והמחבר שסוברים שמה שאין מחזירים את הגט לידי הבעל הוא משום 'נמלך'. דהיינו, דחיישינן שהבעל כתב גט בכדי לגרש את אשתו ולבסוף נמלך מלגרשה ונפל הגט ממנו ועכשיו כשיחזירנו לבעל, והבעל יגרש

טוען שפרע ויש לנו ספק על הוכחתו שפרע - השובר, ומשום כך אנו מחייבים אותו לפרוע את כתובת האשה, כי החוב הוא וודאי והפריעה היא בספק. אבל משא"כ בנידו"ד שעצם הספק הוא על הגט עצמו, כך שאין תביעה מוכחת בידי האשה שהבעל עדיין לא פרע כתובתה כי עדיין אין הוכחה שגירשה, ולכן אין הבעל צריך להביא ראיה שפרע הכתובה, אפי' שהכתובה בידה, שהרי המוציא מחבירו עליו הראיה.

וכן מבואר ממתני' דכתובות (דף פ"ט ע"א) שעצם הכתובה לבד לא הוי תביעה על פירעון כתובתה וכן שנינו שם: 'כתובה ואין עמה גט היא אומרת אבד גיטי והוא אומר אבד שוברי וכו' הרי זה לא יפרעו' ומוכח משם שעם כתובה לבד א"א לפרוע את דמי הכתובה, וא"כ הסוגיא דשובר אינה דומה לסוגייתנו. ושוב ליתא לשינויא והדרא קושיא לדוכתא.

### תי' הבית שמואל

(ו) אלא שמתוך דברי הבית שמואל (אה"ע סי' קנ"ג סק"א) נראה שאינו מחלק חילוק זה וסובר דאף בנידון דידן יפרע הבעל את הכתובה אף אם הגט לא יוחזר לאשה אלא יישאר ביד המוצא.

וכך הם דברי הבית שמואל: 'לא לו ולא לה', הטעם הוא דחיישנן שמא גירשה ותביא ראיה וכשתבוא לגבות הכתובה יאמר פרעתי והא ראיא שהגט בידי והיינו במקום שאין כותבין כתובה וגובאת בגט וכשהגט בידו יאמר פרעתי כמ"ש בסי' ק' אבל כשהגט בידי בי"ד אז כשתביא היא ראיה שגירשה אינו יכול לומר פרעתי וממני נפל דהא השתא הוא טוען שלא גירש הוי כאילו אומר לא פרעתי וכוודאי אין חשש שמא שכחו הבי"ד מה שטוען השתא כו' עכ"ל.

המבואר מתוך דבריו שכך פירש ברש"י, דכיון שיישאר ביד המוצא יחויב הבעל ליתן הכתובה, כיון שא"א לו לטעון פרעתי אחרי שאומר לא גירש. וכך הוא פירוש הברייטא, 'בזמן שהבעל מודה יחזיר לאשה אין הבעל

לטעון טענת "פרעתי", שהרי הוא נסמך על ספק שאולי הגט נפל מידו.

ובכל זאת, אף שאפשר לומר שכל הרווח מזה שיישאר אצל המוצא יהיה רק שיהיה כאן מצב של ספק. מכל מקום נראה דוחק לומר שרק משום זה לא מחזירים את הכתובה.

### תי' ע"פ הגמ' בב"מ

(ד) אולם, באמת נראה שוודאי הועילו חכמים הרבה בתקנתם שהגט יישאר אצל המוצא ולא יוחזר לידי הבעל. ולא רק להחזיקו במצב של ספק פרוע, אלא יותר מכך - למצב שנוכל לחייב את הבעל לפרוע את כתובת האשה. וזאת על פי דאיתא בבבא מציעא י"ט ע"ב: 'ת"ר מצא שובר (על פרעון הכתובה) בזמן שהאשה מודה יחזיר לבעל אין האשה מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה'. ובשיעורי ר' שמואל (שם) מביא מחלוקת מפרשים מה התועלת בהא שאין מחזירים את השובר. דשיטת הבית שמואל, חלקת מחוקק והפני יהושע שזה מועיל עד כדי כך שנוכל לחייב את הבעל לפרוע כתובה וכן משמע ברש"י שם על הסוגיא ועיי"ש באריכות טעמים. אבל הדרישה, ה"ט"ז ורעק"א סוברים שלא מוכח מכאן שנוכל לגבות כתובה, אלא נשאר באותו מצב - שאין לו ראיה על הפרעון. ועיי"ש שביאר באריכות סברת מחלוקתם. וא"כ לענייננו לסוברים שאפשר לגבות כתובה מהבעל הרי לכאורה גם כאן יצטרך הבעל לפרוע את כתובת האשה כל עוד שאין לו ראיה שכבר פרע את הכתובה. ואם כן נרויח שגם אם נאמר שהגט יישאר ביד המוצא, מ"מ אפשר לחייב את הבעל בפרעון הכתובה.

### החילוק בין הגמ' בב"מ לנידון דידן

(ה) וצ"ע שאולי יש לחלק בין הסוגיא דשובר להסוגיא דידן. דהתם בב"מ שהנידון הוא על השובר הרי הגט והכתובה עדיין בידי האשה, ויש בידה תביעה מוכחת על הבעל שעדיין לא פרע כתובתה אלא שהבעל

## הערה בדברי הבית שמואל

ז) ולפי"ז הרווחנו ביאור דברי הבית שמואל. שבפשטות מתוך דברי הבית שמואל משמע שמן הסתם ב"ד לא ישכחו מה הבעל אמר, אם אמר לכתחילה גירשתי או שאמר לא גירשתי, ויל"ע מדוע לא נחוש שהבי"ד ישכחו, ובפרט לפמ"ש"כ הבית מאיר שהובא לעיל שמוסיף שמדובר שהם הלכו לב' בתי דינים בשעת מציאת הגט הלכו לבי"ד א' ושם אמר 'לא גירשתי' וכשהאשה הביאה עדים הם הלכו לבי"ד ב' ושם הבעל אמר גירשתי ופרעתי, ולפי"ז אינו מובן מה שאמר הבית שמואל שהבי"ד לא ישכחו מה אמר מקודם. אכן ע"פ מה שכתבנו נוכל לפרש שבי"ד השני ידעו מה הבעל אמר מלכתחילה, שאם הגט בידי הבעל ידעו שאמר מקודם גירשתי ופרעתי אבל אם הגט בידי המוצא ידעו הבי"ד שאמר מקודם לא גירשתי, ועכשיו אומר גירשתי ופרעתי ויש סתירה בדבריו וחיבוהו לפרוע את כתובת האשה. נמצא שהא גופא דלא חיישינן שמא ישכחו הדיינים, היינו משום שהגט נשאר בידי המוצא, וכמשנ"ת באות ו'.

מודה לא יחזיר לא לזה ולא לזה' והיינו בזמן שהבעל מודה - שאמר גירשתי את אשתי, אז מחזירים את הגט לאשה בכדי שתפרע כתובתה אבל כשאין הבעל מודה דהיינו שאומר לא גירשתי את אשתי - אין מחזירים את הגט לאשה. והיינו שבסוגייתנו איירי שהבעל אמר בתחילה לא גירשתי, דהא במה אנן קיימין - כשהבעל לא מודה, וכשהאשה מביאה ראיה ועידי גירושין שכן גירשה - משנה טענתו ואומר 'גירשתי ופרעתי'. הרי שאם אנו יודעים שאמר מעיקרא לא גירשתי, אינו נאמן לשוב ולומר גירשתי ופרעתי, אלא שעדיין צריכים אנו למודעי, איך נדע מה הבעל אמר בשעת מציאת הגט? לכן, אם הגט נמצא בידי הבעל תהיה לראיה שגירש ופרע והגט נמצא בידו כמו שובר על פירעון הכתובה אבל אם הגט נשאר בידי המוצא נדע שלכתחילה אמר 'לא גירשתי' שהרי אימתי אין מחזירים את הגט רק כשהבעל אומר לכתחילה 'לא גירשתי' לפיכך עכשיו שהבעל אומר ש'גירשתי ופרעתי' ויש סתירה בדבריו וחיבוהו לפרוע את כתובת האשה ולכן נשאר בידי המוצא ועי"ז מתברר למפרע מה אמר הבעל בשעת מציאת הגט.







# בירורי הלכה

הרה"ג משה יוסף מאיר מנדלזון שליט"א

## בענין הפרשת תרומות ומעשרות בשעורים שנתערבו בחיטים

הנה זה מצוי שכשקוצרים החיטים נמצא ביניהם שעורים שגדלו שם, וסיבת גידולם הוא מחמת כמה סיבות, או ששנה או יותר לפני זה גדלו שם שעורים וכידוע שבשעת קצירת הדגן נופלים מהם ושוב נזרעים וגדלים לאחר שנה ויותר מזה, או עוד סיבה שבשעת הזרע מעורב בחיטים שעורים, ויש עוד סיבה שכשמזבלים השדות בגללי הכבשים שמעורב בזה שעורים ממאכלם שנפלו שם ויש לפעמים שהתערובת היא עד חמש אחוז או יותר, (אצלנו בקוממיות היה בשנת תשע"ו חמש וחצי אחוז) וצריך לברר איך מעשרין את השעורים שנמצא בתוך החיטים, ובפרט שמאחר שיש שדות שאין בזה שעורים ומעשרין מזה על זה, ולפעמים מזה שאין בו שעורים על זה שיש בו שעורים, ויש לברר אי אריך למעבד הכי ואי לא מאי תקנתיה.

ויש לברר כמה נקודות א. אי שייך בזה ביטול ואז לא נצטרך להתייחס לשעורים אלא להפריש רק מהחיטים ב. אם יש אפשרות להפריש מאותן שקים שיש בהם תערובת ולסמוך שיש בילה וממילא התרומ"ע הם בשיעור שווה של הכל.

מרש"י שכתב אצל ר"ש שזירי "שסומך" על הבילה לומר שנבלל טוב ויש משניהם ואצל רבנן כתב שהם אין סומכין על כך שיש משניהם, חזינן שמחלקותם היא אם סמכין שיבללו כ"כ טוב שיהיה כלול בשוה או לא סמכין אף שבמציאות אפשר לעשות כן.

ועתה צריך לברר איך ההלכה בזה, שנינו במשנה חלה פ"ג מ"ט כיוצא בו זיתי מסיק שנתערבו עם זיתי נקוף ענבי בציר עם ענבי עוללות, היינו שנתערב זיתים החייבים בתרומ"ע בזיתים הפטורים וכן בענבים אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון, (היינו שיש לו ענבים טבל במקום אחר יביאם ויפריש מהם על החיוב המעורב) ואם לאו מוציא תרומה ותרומת מעשר על הכל והשאר מעשר ראשון ומעשר שני לפי חשבון, והכוונה היא שתרומה גדולה ותרומע"ש שזה חמיר ואסור לאכלו מדומע

גרסין בראש השנה דף י"ג ע"ב רבי יוסי בן כיפר אמר משום ר"ש שזירי פול המצרי שזרעו לזרע ומקצתו השריש לפני ר"ה ומקצתו לאחר ר"ה אין תורמין ומעשרין מזה על זה, לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, כיצד הוא עושה צובר גרנו לתוכו ונמצא תורם ומעשר מן החדש שבו על החדש שבו ומן הישן שבו על הישן שבו, ובהמשך הגמ' קאמר שזה שיטת ר"ש שזירי שסובר יש בילה ורבנן סברי אין בילה א"ר יצחק בר נחמני אמר שמואל הלכה כר"ש שזירי, מתקיף לה רבי זירא ומי אמר שמואל הכי והאמר שמואל לכל אין בילה חוץ מין ושמן וכך נשאר מסקנת הגמ' שלשמואל אין בילה חוץ מין ושמן, נמצא שלר"ש שזירי יש בילה בכל דבר ולשמואל רק בין ושמן ולרבנן אין בילה בכלל, וההסבר במחלקותם שאין לומר שנחלקו במציאות, כתב בשבט הלוי שרואים

ראיה מהרמב"ם שפסק בסוף הלכות מעשר את המשנה בדמאי שהלוקח מהעני תמרים וגרורות שהעני קיבלם מכמה אנשים בולל ומפריש מאחד על הכל, ומכל אלו חזינן בדעתו שפסק כר"ש שזירי אבל הר"ש סבר שבולל שהמשנה כותבת הכוונה שדורסן ובללן ועשאן אחד ממש, (אם כי לעצמו סובר המהרי"ט שם כדעת הר"ש שכתב "ונראין דבריו ז"ל") וכן המשל"מ כתב בסוף הל' מעשר בדעת הרמב"ם כדעת המהרי"ט עיי"ש באריכות, ובמרכבת המשנה פ"ה מתרומות הי"ז כתב ששיטת הרמב"ם כשמואל אך שיטת שמואל שאף שבאמת בטבע אין בילה רק ליין ושמן בלבד אך מה"ת כל דבר שנתערב בטוב מעשרינן לפי חשבון וחכמים החמירו בכל הדברים ולפעמים הקילו כמו בעני הנ"ל או בזיתי ניקוף, עיי"ש במרכבת המשנה הטעם בכל אלו, וזה לכאורה ההיפך משיטת שבט הלוי הנ"ל בח"ח סי' רמ"ג שסובר במחלו' ר"ש שזירי ורבנן שבטבע יש בילה בכל דבר עיי"ש.

ובשו"ע יור"ד סי' של"א סעיף י"ח כתב נתערבו פירות החייבים בתרומות ומעשר בפירות הפטורים אם יש לו פירות אחרים החייבים מוציא עליהם לפי חשבון, וכתב הש"ך שם שלא יוציא מיניה וביה שמא יפריש מן הפטור על החיוב, (ולא מובן מה שהפליא בדרך אמונה תרומות פ"ב הי"ג בביאה"ל ד"ה אם יש לו על הש"ך שלמה לא יוציא הרי ביין יש בילה הרי הש"ך קאי על המחבר שבודאי לא מוקי המשנה בחלה כהר"ש שהרי כתב נתערבו "פירות" וכמ"ש באבן ישראל לקמן) ואם אין לו ממקום אחר מפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר על הכל ומעשר שני ועני לפי חשבון, וע"ז הקשה באבן ישראל ח"ז סי' ל"ח שכאן א"א לפרש כמו שפירש הר"ש בזיתי ניקוף שעשוהו שמן שהרי בשו"ע דיבר על כל הפירות וא"כ משמע דעת השו"ע כר"ש שזירי, עוד הקשה באבן ישראל שם מדברי הרמב"ם בפ"א ממערש"ש ה"ח שפסק

חייב להוציאו מן התערובת, דהיינו אם מכל אחד חמישים סאה ויחד מאה ממילא צריך לתרומת מעשר להפריש סאה אחד, למרות שהחיוב לתרומ"ע הוא רק חצי סאה מן החמישים אך חייב להוציא סאה ולהסתמך שבתוכו יש חצי סאה טבל, וכן תרומ"ג על הכל ונותן לכהן את הכל כי הוא אינו יכול לאכול מדומע, אבל למעש"ר ומעשר שני מעשר לפי חשבון, היינו שנותן ללוי או פודה רק לפי חשבון טבל שיש כאן.

ומקשה הר"ש וא"ת והאמר שמואל בר"ה דלכל אין בילה חוץ מיין ושמן (וא"כ איך יכול להוציא סאה ולהסתמך שבו יש חצי סאה טבל) "ודוחק" להעמידה כמאן דאמר יש בילה, וי"ל דתחילה דורך הענבים וכותש זיתים ועושה מהענבים יין ומזיתים שמן ואח"כ מפריש, (וביין ושמן יש בילה) וא"כ חזינן מדברי הר"ש שאנן נקטינן כשמואל ודוחק להעמיד המשנה כר"ש שזירי, וכן כתב הרמב"ן בע"ז ע"ג וציין שכ"כ בירושלמי חלה שם, (ובדרך אמונה בצה"ל תרומות פ"ב ס"ק שמ"ח כתב שהירושלמי כ"כ לטעם אחר שלא קיי"ל כן) וסיים שהרי א"א להפריש מיניה וביה שהרי לכל אין בילה חוץ מיין ושמן, וכן כתב הרשב"א והר"ן שם. אך בדעת הרמב"ם איכא פלוגתא דהרמב"ם בפ"ב מתרומות הי"ג פסק המשנה כפשטה ולא כתב שהמשנה איירי בשמן וביין, מאידך גיסא כתב שם בפ"ג ה"ד שדבר שאין דרכו להבילל הוא חיטים בחיטים או קמח בקמח ודבר שדרכו להבילל הוא כגון יין ביין או שמן בשמן, ומכח הסתירה כתב החזו"א בשביעית בסימן ז' ס"ק ל' שצריך לפרש ברמב"ם כהר"ש שזיתים הכוונה שעשה מהם שמן וכן ענבים דאל"ה אין בילה, וסיים שהלכה רוחת שאין בילה אלא ביין ושמן, אבל המהרי"ט בח"א סי' י"ח כתב בדעת הרמב"ם שעד גודל זית סובר יש בילה כדעת רבי יוחנן בירושלמי דמאי פ"ה ה"ה שהרי במשנת זיתי ניקוף העתיק המשנה כצורתה ולא כתב עליה שהוא רק אחרי שעשאה יין ושמן, וכן הביא

התשובה) שוב אין לו מתירין ובטל וכל איסורו עתה הוא משום שיכול להפריש מיניה וביה ואם גם זה לא יועיל שאין בילה א"כ בעצם הכל מותר ומה נשאר רק חיוב להפריש שמא הלכה כסוברים שיש בילה לכן יפריש מיניה וביה, ג. עוד תירץ ששמואל סובר שלכתחילה אין אנו מסתמכים לומר שיש בילה אבל בדיעבד אם כבר נתערב סמכין לומר שיש בילה ובאמת בזיתי ניקוף באמת הלשון "נתערבו" וכבר הבאנו לעיל כעין סברא זו, וכל זה כתב לתרץ שיטת הרמב"ם אך להלכה כתב שמאחר שיש פוסקין שסוברים שאין בילה רק ביין ושמן ואפי' בקמח בקמח י"פ שאין בילה ודלא כהרא"ש שהמחבר פסק כוותיה ביור"ד סי' ש"ל ס"ג שאפי' בעיסה יש בילה, ועכ"פ גם לשיטת הרא"ש בשאר דברים אין בילה שהרי גם הרא"ש למד בפירושו למשניות בזיתי ניקוף כהר"ש, וכן שיטת הר"ש והרמב"ן והרשב"א והר"ן שבדבר יבש אין בילה ממילא כוותיה נקטינן וכשמואל, אך מה שרצה לחלק בין שיטתם לשאלתו בענין הבוטנים שהם החמירו רק משום טעם כעיקר ובוזה החמירו אפי' בדרכן משא"כ נידון הבוטנים שהשאלה משום טבל שנתערב ברוב במינו והוא דשיל"מ שוב אם א"א להפריש מבחון א"כ לא הוי יל"מ ובטל, וצ"ע דבריו שהרי שמואל שסובר אין בילה הנידון הוא במין במינו כמו אורז ופול המצרי מב' שנים וכן בפרק י"ג מתרומות הנידון במין ומינו.

והנה שם בשבט הלוי בח"ח סי' רמ"ג בשאלתו כשנתערב מין במינו פטור בחיוב כתב שיש כאן ג' שיטות, שיטת הרמב"ם למהרי"ט ודעימיה שיש בילה אפי' בדאורייתא שהרי זיתי ניקוף תרומתן מה"ת, ושאר הראשונים סוברים שאין בילה רק ביין ושמן בלבד, ויש עוד שיטה היא שיטת הטורי אבן ברה"י ג' שבדאורייתא אין בילה רק ביין ושמן ובדרכן יש בילה ומדמה זה לברירה שמחלקין בין דאורייתא לדרכן, וא"כ

בהאי פלוגתא של ר"ש שזירי ושמואל אם בפול המצרי צריך להפריש בנפרד בין מה שקצרו לפני ר"ה ואחר ר"ה או אזלינן בתר גמר פרי שהלכה כשמואל שהולכין אחר גמר פירי והוסיף שצובר גרנו לתוכו ומפריש על הכל, והקשה הראב"ד שאם פסק כשמואל אמאי צובר גרנו לתוכו שכאילו צריך להגיע לתערובת כר"ש שזירי ועיין מה שתירץ הכ"מ בדוחק, אבל לקושטא דמילתא שערי תירוצים לא ננעלו, אבל ברור שהרמב"ם לא הזכיר בדבריו שהלכה כשמואל לגבי בילה, ההיפך כתב צובר גרנו לתוכו שזה לשון ר"ש שזירי.

ועוד הקשה מהרמב"ם פי"ג ה"ד מתרומות שכתב שם שדבר שאין דרכו להבליל הוא כגון חטים בחיטים ודבר שדרכו להבליל הוא יין ושמן וא"כ בודאי שאר פירות אין נבללין ועי"ש מסקנתו, (לגבי השאלה שערכבו בטנים של נכרי ושל ישראל איך יפרישו) והאריך לתרץ את שיטת הרמב"ם מזיתי ניקוף על שאר מקומות בכמה אנפין א. שהרמב"ם החמיר רק כשנתערב שני חיובים כגון משני שנים שעל שניהם יש חיוב לעשר ולהכי אמרינן שאין בילה שאם יעשר משנה על חברתה לא מועיל, (ואף שמה"ת המיעוט בטל ברוב ואין כאן רק חיוב של שנה אחת עכ"ז כיון שעכ"פ מחויב להפריש מהרוב ולצורך זה יוציא יותר מאחד ממאה חיישינן שמא מה שיוציא יהיה מהמועט של שנה אחרת, אך צ"ע שהרי הוא עצמו הביא בסוף תשובתו את הרע"א בהלכות חלה שבכהאי גוונא אפשר להפריש מניה וביה) אבל כשנתערב פטור וחיוב ובאופן שכל החיוב הוא רק דרבנן דהיינו הרוב הוא מהפטור אז יש בילה ומפריש מתוך התערובת שהרי החיוב המועט מה"ת נתבטל ברוב ואין כאן שום חיוב ואם המחויב הוא רוב הרי מה"ת אזלינן בתר רוב, ב. תירץ שדין טבל שנאסר בתערובת הוא משום דשיל"מ ואם אינו יכול להוציא ממקום אחר, (שם לא היו יכולים להביא טבל ממקום אחר עי"ש בתחילת

כשחסר אחד מהתנאים כגון שרוצה להפריש רק חטה אחת לתרומ"ג י"ל דלא סמכינן אבלילה וכן בתערובת מועטת אין כאן בלילה שוה ונסתפק כמה שיעורו, (ובעצמי התקשיתי בזה שהרי לכאורה תלוי באופן בלילתו אם כלל אותו בכח גדול בכל צדדיו הסביר בזה שנשתוו הבליילה גם בתערובת מועטת יותר מתערובת מרובה בבליילה מועטת, אך ראייתו מדמאי פ"ה ה"ה מוכחת, ומה שציין למל"מ בשיליה מעשר צ"ע כוונתו).

עוד כתב דאף דפסקינן דאין בילה רק ביין ושמן עכ"ז כיון שלקושטא דמילתא אמרינן דקרוב הדבר שנבלל כראוי ממילא אם נטל יותר למעשר י"ל שמסתמא היה כראוי, וכן במין באינו מינו שהדבר ניכר אם יש שם די אפשר להפריש כן אפי' לכתחילה, וסמך לזה הביא ששמע בשם החזו"א זללה"ה שהורה על חיטים שנתערבו בהם מעט שעורים שיקחו למעשר יותר ממה שצריך, (כגון אחד מס' או אחד מע' במקום אחד מק') חזינן מזה שאפי' לכתחילה פסק כן, וע"ז דחה שאולי שם היה שעה"ד שלא ניתן לדעת כמה שעורים היה כי אם בטורח גדול וכן להביא שעורים ממקום אחר גם הוא טורח וכן הרי בסופו הרי יטחווהו ואז יהיה מין באינו מינו ויתבטל בס', (עיין לקמן שהבאנו מתוס' יבמות פ"ב ד"ה רבי יהודה שלרבא שסובר שבזה אזלינן בתערובת בתרומה שמהוה קמח חיטים עם קמח שעורים מין במינו ואז אינו בטל כדין טבל שבמשהו משום דשלי"מ וכך פסקינן להלכה כמבואר בחכמ"א עיין לקמן בזה), וכתב עוד שבתערובת יהיה נטל"פ, (וצ"ע מנין שקמח חיטים בשעורים הוה נטל"פ ולכאורה משמע להיפך שהרי הרע"א כתב בהגהותיו ביור"ד סי' ק"ב שקמח חיטים שנתערבו בשעורים ואח"כ נדר שלא יאכל חיטים מותר וחלק שם על המקו"ח, ולכאורה בלא"ה מותר שהרי כשיעשה ממנו עיסה הוה נטל"פ ומזה לא נדר, עיין פרמ"ג סי' ק"ג שפ"ד או"ק ג' בסופו שבכלי

לדבריו שתורמ"ע היום להלכה הוה דרבנן וא"כ לדברי הטו"א היו יכולים להקל שיש בילה, אך מאחר והפוסקים חולקים עליו ופסקו הלכה כשמואל שאין בילה אלא ביין ושמן בלבד, ה"ה הר"ש, התרומה"ד סי' ק"צ והש"ך ביור"ד סי' שכ"ד וגם בדרבנן כגון בחלה בזמה"ז שהיא דרבנן החמירו והבית מאיר ביור"ד סי' ק"ט כתב שרק לחומרא צריך לחוש לדעת ר"ש שזירי, וממילא כיון שאין עצה להביא מבחוץ וגם זה הפסד ושעת הדחק בתור "לימוד זכות בלבד" מיקל.

עתה הראוני שבחדושים ובאורים הלכות חלה סי' ח' אות ו' מפלפל בזה ומאחר ויש שם חידושים בענין ראיתי להביא דבריו ולפרשם, ראשית נסתפק במה שהבאנו למעלה מה סברת מחלקותם של ר"ש שזירי ורבנן והוסיף שבלח בלח עינינו רואות שלמשל דם במים מקבל צבע אחד אבל כאן אינו כן וכתב כעין מה שהבאנו למעלה שיש כאן בילה ברוב פעמים וע"ז מסתמך ר"ש שזירי, אבל חכמים חששו למיעוט מקומות שאינו כך וכמו שכתבנו למעלה שרש"י כתב כן שר"ש "סומך" על הבילה והוסיף לבאר שלענין תרומה גדולה סמך ע"ז שהרי אפי' אם נותן אחד מס' בודאי נפטר שהרי מעיקר הדין חטה אחת פוטרת הכרי, ולענין מעשר אפשר שסמך ע"ז שחז"ל אומרים המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח ממנו חזינן שאף שאין החשבון בדיוק ממש שפיר דמי, וא"כ גם ר"ש סובר שאפשר להסתמך על הבליילה, (וכנראה שהרגיש שהדמיון רחוק לכן הוסיף) ואפשר שלא הקיל ר"ש רק בקטניות שמעשרותיו להלכה דרבנן וגם קביעתן בהשרשה מרבנן ולכן רק בזה הקיל ר"ש. ועוד הוסיף דאין לנו לומר שיש בילה לר"ש רק בהתקיים ב' תנאים, א. שיש כאן הרבה מהיבול וכגון בגורן וכלשון ר"ש צובר "גורנו", ב. כשמפריש הרבה אחד מס' לתרומה ועשירית למשע"ר אז אפשר לומר שבליילה גדולה כזאת נשתוו בלילתן, אבל

והשעורים הם בקליפתן הדקה שהמכונה בשעת הקצירה אינה יכולה לקלפן וניכרין מיד, גם בצבען ניכרין שצהובין הם וממילא בזה פשיטא שאין בטילין כלל, וכמ"ש הרשב"א הנ"ל בענין תערובת חיטים מצומחות בחיטים שאינן מצומחין שכל שבאיסור ניכר והיא בעין אפי' דבר מועט בתוך היתר מרובה ואפי' באלף לא בטל וצריך לחפש עליה ולסלקה, וגם במנחת כהן הנ"ל שלל הבנה באו"ה שכאילו סובר שבטל מה"ת בניכר עיי"ש. ואף שמצינו להרשב"א בתשובה ח"א סי' רנ"ט בענין תערובת כלאי זרעים שהתירו לזרוע כל שיש בו פחות מרובע ממין אחר מעורב, אך כתב שם הטעם שזה דבר שאי אפשר שמכל השדה לא יהיה אפי' גרגיר אחד ולא ניתנה תורה למלאכי השרת וגם זה דבר שכיח כל שעה, אבל בנידון שלנו גם יש אופנים מכניים איך להפריד את השעורים וגם יש עצות איך להפריש תרו"מ על השעורים וכדלהלן ובאופן כזה ודאי שאין זה בטל מה"ת ואם לא יפריש מהם תרו"מ ישארו בטבלם.

ואם כנים אנו בזה שאינם בטלים מה"ת ירווח לנו בזה מאד, שהרי השעורים שהם המועט ומעורבין בין החיטים אם מה"ת הם בטלים א"כ יהיה קשה מאד לתקנן, שהרי על המשנה הנ"ל בחלה של זיתי ניקוף שנתערבו שכתוב אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבון הקשה שם הר"ש ממנחות דף ל"א גבי ר"ש שזירי שנתערב לו טבל בחולין ושאל את ר"ט מה לעשות, והוכיח שם הר"ש שאם החיוב הוא מועט מדאורייתא מתבטל החיוב ורק מדרבנן יש חיוב משום דשיל"מ, וממילא אם יביא פרנסה מבחוץ טבל גמור האין יפריש מן החיוב מה"ת על הפטור מה"ת, ומוקי לה שם בכמה אנפי, ולדרך אחרון שם מתרץ ששם החיוב הוא הרוב ובכה"ג אף שהוא בתערובת מ"מ אפשר להפריש מטבל גמור עליו, וכמ"ש רע"א ביור"ד סי' שכ"ד סק"ח על הש"ך, אבל כשהחיוב הוא המועט ומתבטל מה"ת

שנתבשל מאכל הנדור לאחר מעל"ע אסור לנודר לבשל שם "אטו ב"י" ולא שפגם עצמו אסור עליו, ועוד ראה מהא דהפרמ"ג ורע"א בסוף סי' ק"ב כתבו לפרש את הש"ך שהסביר את שיטת הסוברים שחמץ הוא דבר שאין לו מתירין וכתבו שזה בכגון שיש לו ב' חתיכות גדולות של שעורים ואחת קטנה של חיטים שמה"ת בטל רק רבנן אסרוהו שמא יבשלם ויתן טעם, הרי בכהאי גוונא שכשיבשלם יתן טעם פגום שיטת הש"ך היא שחז"ל לא אסרוהו, עיין פר"ח יור"ד סי' ק"ט ס"ק ז' אבל בלא"ה יתכן שכשחז"ל קבעו שאין בילה מכאן ואילך אין לסמוך על בילה בשום גווני.

והנה כל הנידון עד כאן היה בתערובת מין במינו אי יש בילה להפריש מניה וביה אבל שמעתי שיש שסוברים שאין צריך להתייחס לשעורים שכיון שזה מיעוט בטלים הם, אבל האמת שנידונינו הוא בתערובת חיטים ושעורים שמפורש במסכת ביצה ל"ח ע"ב שחיטים ושעורים הוה מין באינו מינו, וכמו"ש הרשב"א בתשובה ח"א סוף סימן תפ"ה וז"ל הלכך הוה להו כחיטים של איסור שנתערבו בתוך שעורים שאינם בטלים ברביית שאינו מינו, ובפרט למה שכתב הש"ך ביור"ד סי' צ"ח סק"ו דבתרומה אזלינן בתר שמא, ואף שכתב המנחת כהן שאיסור שנתערב עם ההיתר יבש ביבש מין באינו מינו ואינו מכירו בטל ברוב מה"ת לרוב פוסקים ע"כ, ורק מדרבנן אסור וזה מב' טעמים, א. שמא יבשלם ויתן טעם, ב. שיטת האו"ה שאינו מינו אינו בטל שזה נקרא ניכר האיסור ויותר מזה כתב שם שגזרו בזה כדי שיבדקו הרבה אחר זה להוציא המין מהאינו מינו, אך באמת זה אינו שהרי כ"ז שבטל מה"ת הוא כשהאיסור אינו ניכר וכמו שהאריך שם המנחת כהן לברר איך יתכן במין באינו מינו שלא יהיה ניכר האיסור, ותירץ שם בכמה אופנים, וכן הט"ז ביור"ד חילק בזה וכל מה שחילקו אינו שייך לדידן שכאן השעורים ניכרים מיד, שהחיטים הם בלי שום קליפה

ולתרומ"ע יותר מכל הפטור כדי שיהיה בטוח שיש כאן די מהחיוב, ואף שכאן הרי אנחנו רואים בבירור את השעורים בתוך החיטים עכ"ז אם אנו סוברים שאין בילה חיישינן אולי אין זה מספיק לשיעור, ואולי אם לקחו חלק מהתערובת וספרו אחד אחד ומצאו את החשבון יהיה אפשר להסתמך שכאותו שיעור תערובת שמצאו כאן כן הוא כל התערובת, אבל קשה לומר כן בזמן שאנו פוסקים שאין בילה, ולזה יש לענ"ד עצה להוציא לתרומ"ע הרבה יותר מהחשבון ובוזה אולי אפשר להסתמך שדי לתרומע"ש, ובתשובת אבן ישראל הנ"ל ששם היה הנידון שערבו בטנים הפטורים ממעשר בבטנים החייבים במעשר ולא שיך להביא מבחוץ ומסקנתו שאפשר לעשר כמו שהוא ולהסתמך על הסוברים שיש בילה, ולא נכנס לציין שצריך לידע כמה בתערובת יש מהחיוב כדי לדעת כמה להוציא לתרומ"ג ולתרומע"ש, שהרי מסקנתו שבאופן ידיה כל החשש הוא רק לצד שיש בילה, וממילא אפי' אם לא יודע כמה נתערב בכל אופן תמיד יהיה כשיעור, שהרי זה ודאי שצריך להוציא יותר מאחד ממאה, וממילא אם למשל מהפטור יש עשרה סאין ומהחיוב יש סאה אחד הא כשיוציא יותר מאחד ממאה לתרומ"מ יהיה כאן יותר מאחד ממאה מהחיוב, משא"כ בעובדא דידן שקוצרים שדה מעורבת שזה שונה בב' דברים, א. ששני התערובת חייבים, ב. ששניהם ניכרים ואינם בטלים צריכים להחמיר שאין בילה.

היוצא מכל הנ"ל שכיון שהשעורים ניכרים ממילא אין בטלים מה"ת בחיטים והוה חיובו חד דרבנן, ויש כאן ב' עצות או להביא שעורים בלבד בשיעור כזה שיש בו ודאי יותר מאחד ממאה וזה יהיה לתרומה גדולה ותרומת מעשר, או אם יש טורח גדול בזה יוציא מהשק שיעור גדול הרבה יותר מאחד ממאה באופן שודאי שיש כאן מהשעורים יותר מאחד ממאה ויפריש מזה תרומ"ג ותרומת מעשר ושאר המעשרות יפריש מתוך התערובת ויאמר תשעה חלקים

אם יביא חיוב גמור דהיינו לנדונינו יביא שעורים טבל שמחויבים בזה"ז מדרבנן, אבל עכ"פ זה חד דרבנן והאיך יפריש על התערובת שחכמים חיובוהו משום דשיל"מ, (ועיין בשו"ת בית הלוי ח"ג סי' ל' שהקשה האיך מתחיל היש לו מתירין שהרי החיוב נתבטל וא"א להפריש עליו מבחוץ מכח פטור על החיוב עיי"ש מה שתירץ) והוה תרי דרבנן, עיין בב"י יור"ד סי' ש"ל ס"ו בשם מצאתי כתוב (והיא בתשובות מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג סי' תכ"ג) שמחד דרבנן על תרי דרבנן הוה כמו מן הפטור על החיוב, ובתשובות הנ"ל הלשון מיחזי כמו מן החיוב על הפטור, ובקונטרס תרומ"מ להחזו"א סי' ג' אות ט' כתב שאפי' מב' דרבנן על ג' אסור, וא"כ אם יביא שעורים לבד להפריש מהם על התערובת יהיה חד דרבנן על ב', אבל אם ניכרים השעורים א"כ אין בטלים מה"ת ואין כאן אלא חד דרבנן יכול להפריש מבחוץ על המעורבים לפי חשבון.

ויש להעמיק בנידונינו למה שהבאנו לעיל מפוסקים שרצו לחלק בין תערובת של חיוב ופטור שהחיוב בטל מה"ת וכל האיסור זה מדרבנן משום דשיל"מ, ואף שגם מדרבנן מחמירין שאין בילה אבל א"כ הרי הוא דבר שאין לו מתירין כי א"א להביא טבל גמור ולהפריש ממנו על הכל דאז הוה משני דרגות, וכל מה דמחמירין הוא על הצד שיש בילה וממילא אפשר להפריש מיניה וביה אבל כאן אצלנו מתחילה כשבאין לעשר הרי גם החיטים וגם השעורים חייבים בתרומ"ע, (חוץ אם נאמר שהשעורים שהם המועט בטלים מה"ת וכבר כתבנו לעיל שז"א) וממילא אם יוציא מהתערובת ויעשר לצד שיש בילה א"כ אין חשש שממה שמוציא אין די לתרומת מעשר על כל השעורים, ונמצא מעשרותיו מקולקלין כהתוספת בדמאי שהרי הכל נבלל בשוה, אבל לצד שאין בילה אין עצה זאת ואפי' אם יוציא הרבה לא יועיל, כמו שכתב הרמב"ם בתערובת שצריך להוציא לתרומ"ג



ש"ל ס"ג ויש בהם בילה, ואף להפוסקים שמחמירים בקמח בקמח דהוה יבש ביבש יש מהם שמודים שאם גם נטחנו ביחד אז דינה כלה, עיין בט"ז סי' תמ"ז ס"ק ב' ובפרמ"ג שם, ויוציא מהם יותר מאחד במאה או פחות לפי מה שמשער שיש בה שעורים ויפריש מהם, אבל אם גם זה לא עשו וכך אפו לחמם או מצות יצטרכו להפריש תרו"מ מכל לחם או מצה מיניה וביה, אבל אם נרצה להסתמך ע"ז שבעודו קמח יש כאן ביטול של מין באינו מינו קמח חיטים בקמח שעורין ומתבטל אפי' טבל שהוא דבר שיש לו מתירין, זה אינו, שהרי התערובת כאן היא של "קמח" חיטים בקמח שעורים שהשעורים טבל וטבל הוא במשהו, וכתבו התוס' ביבמות פ"ב ד"ה רבי יהודה שלרבא שסובר שבאיסורי משהו אזלינן בתר שמא, א"כ קמח בקמח אינו בטל אף שאחד מחיטים ואחד משעורים מ"מ שם אחד להם, וכך פסקינן אנן כמו שכתב הש"ך ביור"ד סי' צ"ח ס"ק ו' ובעוד מקומות שבדברים שאינם בטלים במשהו אזלינן בתר שמא ולא בתר טעם ואינו בטל, ואף שהתוס' בפסחים דף מ"ד ד"ה איתביה כתבו ממש להיפך שקמח חיטים בקמח שעורים בטל משום מין במינו, כבר נתחבטו בזה האחרונים, עיין בחכמת אדם סי' נ"ג אות כ"ח שתירץ (וכך תירצו עוד כמה פוסקים) ששם בפסחים היא מימרא דאביי שסובר שגם בזה אזלינן בתר טעמא, אבל להלכה פסקינן כרבא ששתי הקמחים שנתערבו כשאחד אסור באיסור האוסר יותר מס' הוה מין במינו, עיין בזה באריכות בהגהות על בית שלמה הנדפס מחדש או"ח סי' צ"ג אות ג'.

כמותו בצד צפוננו של השעורים וכן בחיטים יאמר כן, ויזרוק את מה שהוציא לתרומת מעשר, אף שיש כאן יותר מאחד ממאה על הכל שהרי זה מדומע האסור באכילה, ויש לדעת שכל זה הוא כשהכל משדות המעורבות בשעורים בין המעשר ובין המעושר באותו שיעור, וצריך ליזהר בזה מאד כי כשעומדים כל השקים שהגיעו ממקומות שונים אפי' אם כולם באותו אזור א"א לעשר מאחד על השני, כי יש מקומות שיש שם הרבה שעורים ויש מקומות שיש שם קצת ויש מקומות שאין שם כלום, ובעינינו ראינו השנה שבאזור אחד היה שטח שהיה שם כחמשה אחוז תערובת שעורים ולא רחוק משם היה חלקה עם פחות מאחוז, ועוד חלקה לא רחוק משם שהיה נקי לגמרי, וממילא עלול לצאת מכשול גדול שיפריש למשל ממקום שאין שם רק חיטים על הכל, וממילא השעורים שלא נתבטלו לא הופרשו ונשארו בטבלם ואין בטלים אפי' באלף כדין דבר שיל"מ, ולכן באופן כזה ודאי עדיף לקחת שעורים בלבד וממנו להפריש תרומה גדולה ותרומת מעשר על הכל, ואם אין לו שעורים יקח מאותו שק שבו יש תערובת גדולה של שעורים וכנ"ל.

יש לציין שאם לא הפרישו תרומע"ש על הקמח שעורין וכך טחנו אותם א"כ יוצא שעתה כשהוא כבר קמח נמצא שיש כאן תערובת של פטור, היינו החיטים שכבר הופרשו בעודם חיטים, בחיוב היינו השעורים שמהם לא הופרשו עדיין, יש עצה להפריש מיניה וביה שהרי עתה כשזה תערובת של קמח בקמח יש הרבה פוסקים שדינה כלה בלח כמו"ש המחבר ביור"ד סי'

## הרב שלום מרדכי הלוי סגל

## משכנתא מחברה נכרית בניהול חברה יהודית ואגרות חוב שלה נרכשים ע"י יהודים

לאחרונה עלתה יוזמה להקמת חברה בבעלות נכרים שתנפיק משכנתאות לצרכי דיור של הציבור החרדי בארץ ישראל, באחוזי ריבית הנהוגים בבנקים, תוך שעבוד הנכס כמקובל.

חברה זו תהווה פתרון להלוואות בריבית ללא שום חשש, וללא צורך להסתמך על היתר עיסקא.

ע"פ התוכנית, תוקם חברה שבעלי המניות שלה יהיו אך ורק נכרים שישקיעו את ההון הראשוני, ויחד עם כך תוקם חברת ניהול בבעלות יהודית חרדית שתנהל את כל מערך הנפקת המשכנתאות וגבייתם, [ובין השאר תפקח על כל ההתנהלות שתהיה תואמת לפרטי דיני ריבית], כאשר כל מערכת הכספים תתנהל בחשבון בנק ישראלי, חברת הניהול תגבה מהלווים דמי פתיחת תיק, ובנוסף היא תקבל מהחברה הנכרית חלק מסוים מהרווחים שיגיעו מתשלומי הריביות.

כאמור ההון הראשוני של החברה ימומן מכספי השקעות בעלי החברה הנכרים, ולאחר מכן החברה תגייס כספים בהנפקת אגרות חוב עם ריבית נמוכה, [בהתבסס על כך שהריבית המשולמת על השקעה עם דירוג בטיחותי גבוה נמוכה מהריבית המשולמת למשכנתאות], דהיינו, שהחברה הנכרית תלווה כספים ממשקיעים - יהודים ולהבדיל נכרים - שילוו כסף לחברה בריבית, מול בטחונות בצורה של שעבוד נכסי החברה, המשכנתאות ומשכוני נכסי הלווים.

ונתערורו בזה לברר את הצד ההלכתי, האם יש חשש ריבית בכך שיד ישראל מעורבת בהלוואות אלו מכמה צדדים:

א. חברת הניהול שכאמור תהיה בבעלות יהודית, והיא תנפיק את המשכנתאות תוך קבלת חלק מהרווחים.

ב. הבנק הישראלי שהינו בבעלות יהודית, ובו יתנהל מערך כספי החברה, וממנה יועברו כספי המשכנתאות ללווים, ודרכה ישולמו תשלומי המשכנתאות.

ג. רוכשי אגרות החוב, אם וכאשר יהיו יהודים שירכשו אג"ח אלו, כאשר המטרה היא שכספים אלו ישמשו לצורכי הלוואות בריבית ליהודים.

ד. נכסי יהודים לווים שישועבדו לחברה הנכרית עם קבלת משכנתא, והם יהוו בטחון לאגרות חוב, גם כאלו שיירכשו ע"י יהודים.

ונבא לברר בעזהשי"ת פרטי דינים אלו מתוך דברי הראשונים והפוסקים, ויחלק לד' ענפים ע"פ הפרטים דלעיל.

### ענף א' חברה יהודית לניהול משכנתאות של חברה בבעלות נכרית

א. כתב הטור (יו"ד סי' קס"ח סכ"ג): ישראל שאומר לעובד כוכבים הילך שכרך והלוה מעותי ברבית אסור שהן באחריות

הישראל, ועובד כוכבים שאומר לישראל הילך שכרך והלוה מעותי ברבית מותר, אבל אסור לעשות כן משום מראית העין כו'. וי"א שאינו מותר אלא כשקצץ לו שכרו דבר ידוע בין אם ירויח או לא ירויח, אבל אם אמר ליה פליגא לך בריוח אסור, אף על פי

ובשו"ע (שם): ישראל שאמר לעובד כוכבים הילך שכרך (או פליגא לך בריוח) (כ"מ בטור) והלוה מעותי ברבית אסור, שהם באחריות הישראל, ועובד כוכבים שאמר לישראל הילך שכרך והלוה מעותי ברבית מותר, אבל אסור לעשות כן מפני

דהדבר מפורסם שהמעות של נכרי לכו"ע ליכא איסורא.

ב. ולהאמור, הרי שכל שהדבר יהיה מפורסם שהמשכנתאות ניתנות ע"י החברה שהינה בבעלות נכרים, ועל אחריותה הבלעדית, ורק הניהול נעשה דרך החברה היהודית, אין בכך איסור.

אך כמובן שכל ההתחייבויות יהיו רק מול החברה הנכרית, וכך גם חתימת חוזה ההלוואה תהיה מול מורשה החתימה החוקי של חברה זו, וכמו"כ חשבון הבנק שבו מופקדים כספי החברה תהיה בבעלות הבלעדית של החברה הנכרית.

מראית העין. (מיהו אם הדבר מפורסם לרבים מותר).

ומבואר מדברי הרמ"א שהכריע כדעת הרמב"ן ודעימיה שהתירו אף בחולק עמו בריוח, [ואף דהרמ"א כתבו לאיסורא ברישא במעותיו של ישראל, מסתברא דעיקר כוונתו להתיר בכה"ג בסיפא במעותיו של עכו"ם, וכמבואר במקור הדברים בטור, ועי' ביהגר"א (ס"ק ע"ז)].

ומש"כ הרמ"א בסוף הסעי' דהיכי דמפורסם לרבים ליכא איסורא מצד מראית עין, מקורו בדברי הב"י, ע"ש שהביא מדברי כמה ראשונים בזה, ועולה מדבריהם דהיכי

### ענף ב' הלוואת נכרי בריבית בהעברה בנקאית מחשבון בנק יהודי

חברה נכרית המלוה כספים בריבית לישראל, וכספי החברה מופקדים בבנק של ישראל, ובעת ביצוע ההלוואה החברה נותנת הוראה לבנק להעביר הכסף לחשבון בנק של הלוה, והעירו דלכא' יש בזה איסור ריבית, והוא ע"פ הנפסק בשו"ע (יו"ד סי' קס"ח ס"א): "ישראל שלוה מעות מעובד כוכבים בריבית ובקש להחזירם לו, ואמר לו חבירו תנם לי ואני אעלה לו כדרך שאתה מעלה לו אסור כו', והוא הדין אם הישראל היה חייב מעות בלא רבית, יש לו דין זה. ואפילו העמידו אצל העובד כוכבים ואמר לו העובד כוכבים תנם לישראל זה והפטר, ואני אתנה עמו שיתן לי קרן ורבית, אסור". והרי גם בנדונינו הכסף של החברה המופקד בבנק הוא בגדר הלוואה שהחברה הלוותה את הכסף לבנק, ובעת ביצוע המשכנתא החברה נותנת הוראה להעביר את הכסף ללווה הישראלי, ובכך ייפטר הבנק מחובו לחברה, והלווה יתחייב תשלומי קרן וריבית לחברה, ולהאמור הרי יש בזה איסור ריבית כיון דכספי ההלוואה באים מידי הבנק שבבעלות יהודי לידי היהודי הלוה.

וכדי לברר דבר זה נקדים ונברר בע"ה ההלכה במקורה בסוגיית הגמ' ובראשונים עד לדברי הפוסקים.

### סוגיית הגמ' בדין מעמידו אצל נכרי

#### סוגיית הגמ' בדין שליחות לנכרי

א. בפרק איזהו נשך (ב"מ ע"א ע"ב) איתא: "ת"ר מלוה ישראל מעותיו של נכרי מדעת הנכרי אבל לא מדעת ישראל, כיצד, ישראל שלוה מעות מן הנכרי בריבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו, אסור, ואם העמידו אצל נכרי מותר, וכן נכרי שלוה מעות מישראל בריבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו, מותר, ואם העמידו אצל ישראל אסור. בשלמא סיפא לחומרא, אלא רישא כיון דאין שליחות לנכרי איהו ניהו דקא שקיל מיניה רביתא, א"ר

הונא בר מנחם משמיה דרב אחא בריה דרב איקא הב"ע כגון דאמר ליה הניחם על גבי קרקע והיפטר, אי הכי מאי למימרא, אלא א"ר פפא כגון שנטל ונתן ביד כו', רבינא אמר נהי דשליחות לנכרי לית ליה זכיה מדרבנן אית ליה כו', ולא היא ישראל אתי לכלל שליחות נכרי לא אתי לכלל שליחות'.

ועולה מסוגיא זו, דאף אם העמידו לזה ראשון ללוה שני אצל המלוה והסכים שיתן המעות ללוה ב' בתורת הלוואה ובזה ייפטר לזה הא', לא חשיב לזה ב' כלוה מהמלוה אלא כלוה מהלוה הא', ומשום דאין שליחות לנכרי.

ומבואר, דאילו היה דין שליחות בנכרי, היה מועיל מסירת המעות מיד לזה א' ליד

אכתי מן הדין שיחול החוב לנכרי אף בלא דין שליחות, והוא על דרך שמצאנו בשו"ע (חו"מ סי' ק"צ ס"ד) דהאומר לחבירו הילך מנה ותקנה שדך לפלוני דקנה, [והיינו מדין עבד כנעני המבואר בגמ' (קדושין ד' ע"א) באומר לאשה הילך מנה והתקדשי לפלוני דמקודשת מדין ע"כ], ובגליון הגרע"א (שו"ע שם) כתב בשם הט"ז (סי' קכ"ג סי"ד) דהך דינא שייך גם בקונה לנכרי, וכ"כ הקצוה"ח (סי' קכ"ג סק"ה) דאף בנכרי מועיל דין זה, דאין זה מדין שליחות, ולא נתמעט נכרי מדין קנין מדין ע"כ, וכן עולה להדיא מדברי הנתיב"מ (סי' ס"א סק"ה), ועד"ז יכול הישראל להלוות לישראל חבירו ע"מ שיתחייב קרן וריבית לנכרי, ומתחייב הישראל להנכרי מצד דין ע"כ אף בלא דין שליחות.

אכן יעוי' בדברי החו"ד (סי' קס"ח סק"ח) דנראה מתו"ד דס"ל דבנכרי ליכא הך דינא דעבד כנעני, [וסותר משנתו בנתיב"מ הנ"ל<sup>1</sup>], ע"ש שכתב לבאר סוגיין בסיפא בהעמידו אצל ישראל, דמאי למי שצוה לעובד כוכבים לעשות קנין לקנות קרקע בכסף דמי חובו דלא קנה, הכי נמי לא קנה המלוה השעבוד הגוף והאגר נטר מחמת קציצת העובד כוכבים שעשה בשליחות הישראל, דאין שליחות לעובד כוכבים, ע"ש.

וכ"כ החזו"א (חו"מ ס"ג סקי"ז) דמוכח מסוגיין דאין מועיל דין ע"כ בנכרי, דאל"כ היה מן הדין ברישא דבהעמידו אצל נכרי מותר, כיון דישראל שני נתחייב לנכרי ובשכר ההמתנה משלם ריבית לגוי, וכ"כ הגר"ח בחי' על הרמב"ם (פ"ה ממלוה), וכ"ה בערך ש"י (ר"ס ס"א) [ע"ש שתמה ע"ד הנתיב"מ הנ"ל מסוגיין].

ולמדנו מדבריהם, דבאמת אילו היה חייל חיובו של לווה ב' למלוה הא' מכח דין ע"כ, היה שפיר נחשב כהלואה של מלוה הא', אלא דבאמת אין החוב חל כלפי המלוה הא',

לוה ב' בשליחות המלוה להחשיבו כלוה מהמלוה, דלוה א' נעשה שליח להלוות מעות המגיעות למלוה לידי לווה שני שיתחייב בפרעונם להמלוה, ומה"ט במלוה נכרי לישראל שחזר והלוה ללוה ב' בשליחות הנכרי לא היה בזה איסור ריבית, דנחשב לווה ב' כלוה מהמלוה הנכרי, וישראל הלוה הראשון לא עשה אלא שליחותו של המלוה, וכן להיפך במלוה ישראל לנכרי וחזר והלוה המעות ללוה ישראל בשליחות המלוה, היה בזה איסור ריבית, דנחשב כלוה מידי הישראל המלוה.

אך כיון דאין שליחות לנכרי ממילא א"א לייחס ההלואה אל המלוה, ונשאר לווה ב' כלוה מידי לווה הא' שמידו באו אליו המעות בתורת הלואה, דהא לא נתנו לו בתורת מתנה, וכיון דלא חייל ההלואה כלפי המלוה, ולא נפטר הלוה הא' מהמלוה הא', ממילא ודאי נתנו בתורת הלואה ממנו, ואדעתא דהכי קיבלם לווה ב', ומה"ט במלוה נכרי שהלוה לישראל וחזר הישראל ונותן המעות לישראל חבירו על דעת שיתחייב קרן וריבית לנכרי, יש בזה איסור, דהא לווה מישראל בריבית.

ואף דסו"ס הריבית אינו בא ליד הישראל אלא ליד הנכרי, כבר ביארו התוס' (ד"ה מצאו) והרא"ש (שם סי' נ"ג ובתשו' כלל ק"ח סי"ג) דחשיב כבא לידו דישראל, דכל שנותן לאחר על פיו של המלוה הוי ריבית קצוצה, וכמו שאשה מתקדשת בנתינת הבעל דמי קדושין לאחר על פיה, ומדין ערב, ה"נ חשיב ריבית הבאה מלוה למלוה מה שנותן הלוה לאחר על פיו של מלוה.

### פוסק להתחייב לאחר מדין עבד כנעני

ב. ויש לעיין בהך מילתא, נהי דאין שליחות לנכרי, ומה"ט אין נכרי יכול לעשות ישראל שליח לקנות בשבילו, וה"נ אינו יכול לעשותו שליח להלוות בשבילו ולזכות בחובו של הלוה עבורו מכח דין שליחות,

1 ואולי דעתו לחלק בין ישראל שקונה לנכרי דמועיל מדין ע"כ, לנכרי שקונה לישראל דאינו מועיל, וצ"ע.

ומשום דאין דין ע"כ בנכרי, וממילא ע"כ חייל החוב כלפי לוח הא', [דהרי ודאי לא נתכוין לתת לו המעות מבלי שיתחייב בהם, דאז לא ייפטר מהמלוה הא', וכיון דא"א שיחול החוב כלפי המלוה הא' הרי על צד זה ודאי נתכוונו שיחול החוב כלפי הלוח הא'], ונחשב לוח של לוח הא'.

אמנם כבר הובא לעיל דעת כמה מגדולי האחרונים דמועיל דין ע"כ בנכרי, ועולה מזה דאף בכה"ג דחייל החוב כלפי המלוה הא' מ"מ אין ההלואה מתייחסת אליו.

### דברי החי' המיוחדים לריטב"א

ג. ומצאנו דברים בזה בחי' המיוחדים להריטב"א, ע"ש שהאריך בביאור מהלך הסוגיא, וז"ל [על הא דאמרו בגמ' דסיפא לחומרא]: 'דמדינא אע"פ שהעמידו אצל ישראל ופטרו ישראל מאחריות הוה לן למישרי כיון דאין שליחות לעכו"ם, דעכו"ם

ובאמת הדברים מפורשים בדברי המחבר בשו"ע (ר"ס קס"ח) בדינא דרישא בהעמיד ישראל לוח הא' את הלוח הב' אצל המלוה הנכרי דאסור, שהוסיף המחבר דאף אם כתב ישראל שני שט"ח על שמו להעכו"ם ונתן משכונות להעכו"ם אינו מועיל והרי זו

2 ואכן יצוי' בחו"ד (סק"א) שעמד ע"ד המחבר וז"ל: 'ואף דמבואר בחו"מ סימן ס"ו (סכ"ג) דבמכור שטר חוב וכתב לו שטרא בשמיה דאינו יכול למחול, ומשמע דנקנה לו מדאורייתא, דבמכירה שהוא מדרבנן יכול למחול, וכיון דהחוב נקנה להעובד כוכבים מדאורייתא הרי הרבית העולה בכל יומא ויומא לעובד כוכבים הוא עולה, ומהיכי תיתי יצטרך הישראל להחזיר הרבית, זה אינו, כיון דהישראל קצץ עמו זמן אף שנקנה החוב לעובד כוכבים אינו יכול לבטל השכירות שהוא לזמן, כמו בשכירות מטלטלין לזמן דאף שמוכרין בתוך הזמן אין הלוקח יכול לבטל השכירות, וכיון דקציצת הזמן קיים בשביל הישראל הוי כנותן הרבית בשביל הישראל וחייב להחזיר'.

הנה החו"ד בקושייתו העמיד הדברים דמתחילה חייל החוב כלפי הלוח הא', אלא דאח"כ בכתיבת השטר ע"ש הנכרי נמכר החוב להנכרי, והדברים מתאימים למה שנתבאר בשיטתו דמה שלוח הא' נתן הכסף ללוח הב' ע"מ שיתחייב לנכרי אינו מועיל, והחוב חייל כלפי לוח הא', ורק בכתיבת השט"ח ע"ש הנכרי נמכר לו החוב ומעתה הלוח הב' חייב המעות לנכרי, וסבור היה החו"ד בתחילה דכל כה"ג לא חשיב ר"ק כיון דהריבית הוא על חוב שחייב להנכרי.

ומסיק החו"ד דזה אינו, ומשום דזכות ההמתנה באה לו מכח הישראל הלוח הא', דמה"ט אין הנכרי יכול לדרוש החזרת החוב לפני הזמן שנקבע ע"י הישראל, כמו שקונה מטלטלין מושכרים שא"י לתבוע החזרתם תוך הזמן שהושכרו אחר שכבר זכה בהם השוכר מידי המוכר, ה"נ זה שוכה בהלואה זו מידי ישראל שיוכל לעכב הפרעון עד סוף הזמן, אף שנמכר החוב לנכרי א"י לבטל זכות העיכוב וההמתנה, וכיון שזכות ההמתנה באה לו מכח הישראל הרי הריבית המשולמת על המתנה זו הרי היא ריבית של ישראל.

ומשמעות דברי החו"ד דאיידי אף בריבית המתרבה שהלוח יכול לסלק החוב תוך הזמן, ומ"מ כיון דעכ"פ המלוה א"י לתבוע תוך הזמן, וזכות ההמתנה זו באה מכח הישראל, הרי זו ריבית קצוצה.

וצ"ב דלכא' הדברים נסתרים מדברי הריב"ש שהביאם הרמ"א להלכה (בסעי' כ') בדין חוב שישראל חייב לנכרי ומכרו לישראל, דאם הוא ריבית המתרבה יש בזה איסור, כיון דאחר המכירה הריבית מתרבה על חוב ישראל, דלפי"ז היה נראה דבאופן ההפוך בחוב שישראל חייב לישראל ומכרו לנכרי, הרי הריבית שמתרבה אחר המכירה היא ריבית של ישראל לנכרי ומותרת, ובדברי החו"ד מבואר דלא אולין בתר בסוף על חוב של מי מתרבה הריבית אלא בתר מעיקרא ממי קיבל זכות ההמתנה.

ועי' תשו' אב"נ (יו"ד סי' קפ"ט אות א') שהביא דברי החו"ד ונראה מלשונו דמוקי לה בריבית קצוצה, אך מלבד דתמוה מאוד לאוקי הסוגיא ודברי הפוסקים בריבית קצוצה, דמשמעות הדברים דאיידי בריבית המתרבה שבא לפרוע החוב תוך הזמן, הרי שלשונו של החו"ד לא משמע כן, ואם החו"ד נתכוין לחילוק זה הרי העיקר חסר מן הספר, וצ"ע להבין חוות דעת קדושים.

מידי לזה הא', ומה"ט ברישא נחשב כלזה מישאל בריבית, ובסיפא נחשב כלזה מנכרי [אלא דכיון שיש שליחות לחומרא ממילא ההלואה מתייחסת להמלוה הישראל].

אמנם הריטב"א כתב לחלק בזה, דזהו דוקא בריבית קצובה שנתחייב ק' בק"נ לשנה, באופן שהלוה א"י לסלק החוב תוך הזמן ולהפטר מהריבית הקצובה, דאז הכל מתייחס למי שפסק הריבית כיון דהחוב חייל מיד בשעת פסיקה, אבל בריבית המתרבה, דהיינו באופן שקצב לו זוז לשבוע, ויכול הלוה לסלק החוב כל שבוע ולהפטר מהריבית שלא עלה עדיין, בזה הריבית מתייחסת אל המלוה הא', דכיון דחייל חוב הקרן אל המלוה הא', והוא זה שממתין לו לפרעונו ובגינתו מתרבה הריבית, חשיב ריבית של מלוה הא'.

### דין ריבית בחוב הנמכר

ד. ויסוד חילוק זה בין ריבית הקצובה לריבית המתרבה, מצאנו בדברי הפוסקים בדין מכירת חוב שיש עליו ריבית, עי' תשו' הריב"ש (סי' ש"ה) המובא בשו"ע (סי' קס"ח ס"כ) שהעלה, דנכרי שהיה לו חוב על ישראל בריבית ומכר הנכרי החוב לישראל כדין, הרי אם ההלואה היתה באופן שאין הלוה יכול לסלקו תוך הזמן כך שהריבית קצובה, ונמצא דכבר נתחייב הלוה בכל הריבית להנכרי, אין איסור ריבית במה שנמכר החוב לישראל, דחובו של נכרי הוא, אבל אם הלוה רשאי לסלק החוב מתי שירצה, נמצא דעדיין לא נתחייב בכל הריבית לנכרי, אלא הריבית מתרבה בכל יום שאינו מסלק החוב, הרי כשמכר הנכרי החוב לישראל נמצא הריבית מתרבה לישראל הקונה, ויש בזה איסור ריבית קצובה, ע"ש ובט"ז (שם סקי"ב) ובשו"ע הרב (ריבית סעי' ע'), [וכבר ציינ' זה בחידושי רבי מאיר שמחה בסוגיין דדברי הריב"ש תואמים לדברי החי' המיוחסים לריטב"א].

אכן לפי"ז עולה דסוגיין איירי בריבית הקצובה שאין הלוה יכול לסלק החוב תוך

אדעתא דנפשיה קא עביד, והוה ליה כעכו"ם שהלוה מעות שלו לישראל ואמר לו תן ריבית והקרן לישראל חברך ושעבד עצמך לו ולי לא תשתעבד כלל, דמותר, דלאו ממלוה ללוה הוא, שהישראל אינו מלוה אלא הכותי, והוא שיהא קוצב לו הריבית לשנה כגון ק' דינרין בק"נ לשנה, ואפי' יפרענו תוך זמן הרשות בידו לתובעו הכל, אבל אם אמר לו לתת דינרין בכל שבוע, אשתכח דישאל קא שקיל ברבית שהרי הוא מאריך לו הזמן בכל שבוע בשביל הריבית, אבל בקוצב שרי, וה"נ כיון דאדעתא דנפשיה קא עביד להא דמיא, וה"נ מפרשינן ברישא דאם העמיד אצל כותים מותר, דכיון דאין שליחות לכותים אסור אם לא נשא ונתן ביד, דישאל אדעתיה דנפשיה קא עביד, והוה ליה כישראל שאמר לישראל הילך מנה זו בהלואה ותן הקרן והריבית לעכו"ם ולי לא תשתעבד כלל דאסור, דהא בשליחותיה יהיב ריביתא, ה"נ לא שנא, ודווקא דאסרינן כי האי גוונא הכי כגון שקוצב לו ישראל הריבית, אבל אמר לו דינר בכל שבוע שרי דאשתכח דעכו"ם שקל ריביתא מפני הארכת זמנו.

ומדבריו למדנו, דבאמת אף דאין שליחות לנכרי מ"מ כשנתן לזה הא' לידי לזה הב' הממון על מנת שיתחייב בפרעונם קרן וריבית למלוה הא' חייל חיובו של לזה ב' לשלם למלוה הא', [וממילא נפטר לזה א' מחובו להמלוה, שהרי הכל נעשה בהסכמתו], וכפי הנראה היינו מדין עבד כנעני, וכדעת הפוסקים הנ"ל שהבאנו דגם בנכרי איכא הך דינא דע"כ.

והא דמבואר בגמ' דכיון דאין שליחות בנכרי אין ההלואה מתייחסת למלוה הא' ביאר הריטב"א, דאף דהחיוב חייל כלפי המלוה הא' מ"מ לענין ריבית אזלינן בתר מי שהלוה המעות וקצץ הריבית, וכיון דלוה הא' הוא זה שנתן המעות לידי לזה ב' והוא זה שקצץ עמו הריבית, [וא"א לייחס ההלואה אל המלוה הא' כיון שאין לו שליחות], הרי כלפי דין ריבית נחשב כלזה

ועפ"ז היה מקום לדון דגם בריבית המתרבה ייחשב כמתרבה על חובו של ישראל, אף שפרעון החוב הוא לנכרי, הא מ"מ כיון דמה שנותן ע"פ הישראל לנכרי חשיב כהגיע ליד הישראל מדין ערב, ונמצא דמה שיפרע לנכרי הרי הוא כפרוע לישראל שע"פ נעשה, ממילא אף בריבית המתרבה חשיב כמתרבה על חוב לישראל.

ובדעת החי' המיוחסים להריטב"א צ"ל דס"ל דאף דמה שנותן על פיו חשיב כבא לידו, מ"מ כשנתחייב מעיקרא לנכרי, אף דנעשה על פיו של הישראל ונחשב כקיבל הישראל החוב, מ"מ פרעון החוב לא יתייחס כפרעון להישראל, דהחוב לנכרי הוא, וממילא ההמתנה הוא בחובו של הנכרי.

אך באמת אין הדברים מוכרחים, די"ל דכיון שהחוב נעשה על פיו של הישראל הרי גם פרעון החוב נחשב כאילו באו המעות ליד הישראל, ואף שכבר נתחייב בהם לנכרי הרי כל זה נעשה על פיו של הישראל, ומתייחס הן חלות החוב והן פרעונו כאילו הכל נעשה להישראל, וממילא ההמתנה היא בחובו של הישראל.

ומבואר לפי"ז שפיר דסוגיין גם בריבית המתרבה, ומ"מ כל שהפסיקה נעשתה ע"י הלוח הא', אף שהחוב חיל כלפי המלוה הא', מ"מ חשיב כריבית המתרבה ללוח הא' שפסק הריבית.

ולא דמי למוכר חובו דמבואר בתשו' הריב"ש דבריבית המתרבה חשיב כריבית של הלוקח, דהתם אין מקום להחשיב פרעון הקרן כפרעון למוכר, דלא נעשה הדבר על פיו, דהא לא פסק עם הלוח שישלם להמוכר, אלא דממילא כשמכר החוב הרי עבר החוב להקונה ומחויב הלוח לשלם להלוקח, ואין להמוכר שייכות בחוב זה, וממילא הריבית שמתרבה על של לוקח הוא מתרבה.<sup>3</sup>

הזמן, והוא פלאי, דאיך א"כ בא לפרוע בתוך הזמן וליפטר מהריבית, וריהטת הסוגיא דאיירי בריבית המתרבה שיכול הלוח לסלקו מתי שירצה, וכשבא לפרעו מצאו אחר שרוצה ליקח לעצמו זכות ההלוואה ולפרוע ריבית שיעלה. [וביותר יש לתמוה במה שנדחקו בסוגיין בהא דמועיל העמידו אצל מלוה, ואוקי לה בדוחקא, ולמה לא אוקי ברייתא בריבית המתרבה ותתפרש כפשוטה].

ועכ"פ אם ננקוט כפי הבנת החי' המיוחסים להריטב"א וכפי שעולה לכאור' מדברי הריב"ש, דכל שהריבית מתרבה אצל הנכרי חשיב הלואת נכרי, הרי כיון דריהטת הגמ' והפוסקים דאיירי בריבית המתרבה, ואחר שנתבאר דמשמעות הדברים הוא דבאמת נתחייב לוח ב' למלוה הא', [ועכ"פ בכתב לו שטר על שמו הרי ודאי נתחייב לו], צ"ב למה לא חשבינן ליה כריבית המתרבה על המלוה הנכרי אשר לו חייב הלוח הב', והוא זה שממתין לו, ולזכותו מתרבה הריבית.

### בירור הענין

ה. ואשר נ"ב לענ"ד, דהנה בעיקר דברי הריטב"א דבישראל שנותן ק' זוז לישראל ע"מ שיתחייב לנכרי ק"נ אסור, אף שאין הריבית ואף לא הקרן משתלמים למלוה, הביאור בזה ע"פ מש"כ הראשונים (כמובא לעיל) דכל שנותן לאחר על פיו של המלוה הוי ריבית קצוצה, דכמו שאשה מתקדשת בנתינת הבעל דמי קדושין לאחר על פיה, ומדין ערב, ה"נ חשיב ריבית הבאה מלוה למלוה מה שנותן הלוח לאחר על פיו של מלוה, [ומה"ט אף אם גם הקרן נותן לאחר אסור, וכמפורש בתוס' (שם נ"ז ע"ב ד"ה לספק) ועי' שו"ע (סי' ק"ס ס"ד) ובגליון הגרע"א (שם)].

3 ואף דהריב"ש בתשו' שם כתב דהוי ריבית קצוצה וביאר הדברים: 'כיון שקצץ הלוח עם העובד כוכבים בשעת ההלוואה, בעדו ובעד הבא מכחו, הרי הוא כאלו קצץ אז עם זה הישראל הבא מכחו, הרי דנחשב כאילו בפסק בשעת ההלוואה שיתן הריבית להישראל הבא מכחו, היינו דוקא לענין הריבית, דכיון דהריבית מתרבה בכל יום שממתין, והוא כעין שכירות שמשלמת מתחילה ועד סוף, [וכמפורש בתשו' המיוחסות



## העולה מהמבואר

עלה בדינו בדין נכרי שהלוח לישאל בריבית המתרבה, ובא ישראל הלוח להחזיר המעות לנכרי, וישראל אחר רוצה ללוות אותם המעות ולהתחייב בקרן וריבית לנכרי, אף אם העמידו ישראל ראשון לישראל שני בפני הנכרי והסכים לכך, וישראל הא' מסר המעות לישראל שני על מנת שיתחייב בקרן וריבית לנכרי, אף שבאמת נתחייב ישראל שני הקרן והריבית לנכרי, [ונגזר שכתב שט"ח לנכרי על שמו, או אף בלא שט"ח לדעת הסוברים דמועיל התחייבות מדין עבד כנעני בנכרי], וישראל הא' נפטר מחובו לנכרי, מ"מ ריבית קצוצה היא, ומשום דההלואה נעשתה ע"י ישראל הא' במעותיו, וא"א לייחס ההלואה אל הנכרי צד דין שליחות, דאין שליחות לנכרי, וישראל המלוה מעות לישראל ע"מ שיתחייב קרן וריבית לנכרי, אף בריבית המתרבה, ריבית קצוצה היא, [ודעת החי' המיוחסים להריטב"א לחלק בזה בין ריבית קצובה לריבית המתרבה, אך סתימת הסוגיא והפוסקים לא משמע כחילוקין].



## אופני היתר בהעמידו אצל נכרי

### באמר לו הנח ע"ג קרקע

ו. ובהא דתירצו בגמ' דאיירי בא"ל הנח ע"ג קרקע והפטר, ביארו הראשונים, דכיון

דהמלוה הנכרי לא הטיל על ישראל הלוח למסור המעות לידי לוח ב' בתורת הלואה, אלא הסכים שייפטר ממנו בהנחת המעות ע"ג קרקע, הרי אף אם לוח ב' נוטלם אח"כ בתורת הלואה, הא לא באו לידו המעות מידי ישראל הא', וא"א להחשיבו כלוח מיד ישראל, ואינו אלא לוח מהנכרי, [ואף אי לא חייל חובו כלפי נכרי, דהא לא זכה נכרי במעות אלו והפקר הם, מ"מ הא מיהת אין כאן הלואה מידי ישראל, דהא לא מסר לו כלל המעות בתורת הלואה, ואף אי נקוט דהמעות לא הופקרו ונשארו של ישראל הא', מ"מ כיון שכבר נפטר לוח הא' מהנכרי בהנחת המעות ע"ג קרקע, ואין לו שום ענין שיתחייב לוח ב' לנכרי, אין כאן הלואה מישראל א' לישראל ב', ומתנה בעלמא הוא דקא יהיב לנכרי].

הרי לפנינו ב' אופנים מפורשים בגמ', הא' האופן הפשוט שהעמידו אצל נכרי והסכים הנכרי שהלוח ילוה הכסף בשליחותו ללוה ב' ובכך ייפטר מחובו, דבזה חשיב הלואת ישראל, הב' בא"ל הנח ע"ג קרקע והפטר שלא נצטווה הלוח למסור כלל המעות לידי לוח הב', דבזה לא חשיב הלואת ישראל.

### באמר לו תן לפלוני והפטר

ז. והראשונים דנו מהו באופן שלא צוה הנכרי שימסור המעות לידי לוח ב' לשם הלואה בשליחותו, אלא שאמר לו תן לפלוני

להרשב"א (סי' רכ"ג), סברא הוא שמתחילה מתחייב לשלם למי שהחוב יהיה שלו וימתין לו, [ועי' באורח בספרי משכן שלום (ח"ב סי' נ"ט)], אבל לענין הקרן לא שייך זה, ובזה לא נתחייב אלא להמלוה, והא דצריך לשלם ללוקח הוא רק מכח המכירה, ואינו ענין כלל למוכר החוב. ונראה עוד לענ"ד, דאף בשטר לכל המוציאו שמתחילה נתחייב בו לכל מי שיוציא שטר זה, ומבואר בנתי"מ (סי' ס"א סק"ה) דחלות החיוב הוא משום דבשעת הלואה הרי המלוה אומר ללוה שיתחייב בתמורתם לכל מי שיוציא שטר זה, מ"מ לא שייך בזה להחשיב פירעון החוב כפירעון להמלוה הא' מדין ערב, והוא ע"פ המבואר בדברי הרשב"א בתשו' (ח"א סי' תתקע"א וח"ב סי' קל"ה) דאין מוציא השטר זוכה בו רק בבא מכח המלוה הראשון שהקנה לו החוב, וכן עולה מדברי הפוסקים דגם בשטר זה בני הקנאת החוב כדי שיזכה בו המוציאו, [והארכתי בזה בע"ה בספרי משכן שלום (ח"ג סי' א') ע"ש], ומעתה הרי עיקר החוב למוציא השטר נוצר ע"י הקנאת החוב אליו כבשאר מכירת שטרות, אלא דהתחייבותו של הלוח בתחילתו באה להשלים קניינו כדי שיחול אליו החוב באופן המועיל, וא"כ מה שהלוח משלם ללוקח הוא מכח קניינו שזכה בהחוב שהוקנה לו ע"י המלוה הראשון, וממילא אין הפירעון מתייחס כתוצאה מהצויי של המלוה אלא כתוצאה מהקנאתו.

דשרי אלא כגון דאמר לו גוי זכה בשבילי במעות הללו ולזה ממני, דהא איפסיקא זכייה ומטו לרשות גוי ואיפטר ליה קמא בין הלואה להלואה, כנ"ל.

והרשב"א בחי' הביא דבריו בזה"ל: 'והרמב"ן ז"ל כתב דדוקא נקטיה, דאלו בתנן לו והפטר הא לא פטרו אלא לאחר שיתנן לישראל שני ובתורת הלואה, ונמצאת הלואה קודמת לפטור והילכך אסור, אבל כשאמר לו הניחם ע"ג קרקע והפטר כבר קדם פטורו להלואתו והילכך שרי'.

והריטב"א בחי' הביא שי' הרמב"ן בתוספת ביאור: 'דכיון שבאותה נתינה שנותן לישראל שהוא נפטר בה מן הגוי, בה ישראל זה מתחייב לגוי, הרי זה פוטר עצמו מן הגוי ברביתו של חברו, ונראה כאלו הוא מלוה לישראל זה שיפרע מכאן ואילך לגוי בשבילו'.

והיינו, דאף דלא צוה הנכרי לישראל הא' שילווה הוא המעות לישראל הב' בשליחותו, ולא צוה לו רק למסור המעות לידו, מ"מ כיון דסוף סוף המעות באים לידי ישראל ב' בתורת הלואה שפסק עמו הנכרי, ולמטרה זו נצטווה ישראל א' למסור המעות לידי לזה ב' ובכך ייפטר, וכיון דפטורו של הא' מותנה בכך שהכסף יבוא לידי לזה ב', והכסף יבוא לידו בתורת הלואה שיתחייב בה קרן וריבית מכח פסיקת הנכרי, חשיב כאילו הישראל הא' פסק עמו חיוב זה שבשבילו יתן לנכרי.

ודברי התוס' שהבאנו לעיל יש לפרשם ג"כ על דרך זה, וכ"ה בתוס' הרא"ש שכתב בהאי לישנא: 'כיון שקבל המעות מיד הישראל שנתנן לו כדי ליפטר בכך מן הנכרי, נראה כנותן לנכרי רבית בשבילו, אע"פ שלא התנה עמו אלא הגוי'. וכ"כ הרא"ש גם בפסקיו (סי' נ"ד), וכ"ה בהגמ"ר (סי' תל"ט).

#### גדר איסורו

ט. ומלשון התוס' והרא"ש והריטב"א שכתבו דנראה כאילו הישראל פוסק הלואה

הישראל והפטר ואני אתנה עמו קרן וריבית, והיינו, דישראל הא' אינו מצווה כלל לפסוק עם לזה הב' שיקבל המעות בתורת הלואה, ולא ביקש ממנו הנכרי כי אם למסור המעות לידי לזה ב' ובמסירת המעות לחוד ייפטר מחובו, ולא יתחייב לזה ב' לנכרי רק מכח פסיקת הנכרי שיפסוק עמו על קבלת המעות פרעון קרן וריבית לידו.

ולכאור' אין מקום לאסור בכה"ג, דהא הישראל כלל לא פסק עם ישראל הב', והוא כבר נפטר מהנכרי במסירת המעות ליד הישראל, ולא נתחייב לו ישראל שני כלום לא ליתן לו ולא לנכרי בשבילו או על פיו, ורק הנכרי פסק עמו פרעון החוב קרן וריבית, ולא שייך לכאור' לאחשוביה הלואת ישראל.

אמנם הראשונים עמדו בזה דאוקי הש"ס סוגיין בא"ל הנח ע"ג קרקע והפטר ולא אוקי באופן פשוט יותר בא"ל תן לפלוני והפטר, והעלו מזה דכל כה"ג אסור, וכדיבאר.

#### שיטת התוס' והרמב"ן

ח. בתוס' (ד"ה בשלמא) כתבו בטעם הדבר 'כיון שקבל המעות מיד ישראל הראשון שהיה עד עתה המעות באחריותו, נראה כנותן לו רבית אע"פ שאינו מתנה עמו אלא הנכרי'.

וז"ל הרמב"ן בחי': 'הא דאמרינן דא"ל הניחם על גבי קרקע והפטר, משמע ודאי דאי אמר תנן לו והפטר אסור, וקשיא לי מה לי הניחם בידו מה לי בקרקע הא פטריה מכל מקום, ועוד דהא לרבינא דאמר זכיה אית ליה מותר, אע"ג דמיד ליד דישראל אתו ולא מטו ליד גוי בינתים, וי"ל דתנן לו והפטר כיון דלא מיפטר לזה קמא מיניה דגוי אלא במלוה דשני והרי זה פוטר עצמו ברביתו של חברו אסור, אבל הניחם על גבי קרקע הא אפסקיה, וה"ה ליתנן בידו לשם פקדון שלי והפטר והדר לישקול לנפשיה דשרי, אלא אורחא דמילתא נקט, וההיא דרבינא דאמר זכייה אית ליה לא משכחת

הישראל], דאי לא תימא הכי תקשי לן לרבינא דאוקמה משום דזכייה מדרבנן אית ליה, ואם איתא אימת זכי ליה בעידן הלואה, ועם הלואתו זכי ליה ואסור, אלא דזכייתו והלואתו באין לו כאחד וה"נ מאי שנא, אלא שהרב ז"ל הרגיש בקושיא זו ואמר דלא משכחת לדרבינא אלא בדאמר לו נכרי זכה בשבילי במעות הללו ולוה ממני, ואין דברים אלו מחוורים כלל שא"כ היה לו לפרש'.

והיינו, דסתמיות תירוצא דרבינא הוא, דכיון דס"ל דיש זכיה לנכרי ע"י ישראל שפיר מועלת מסירת המעות לידי לווה ב' ע"י לווה א' בתורת הלואה עבור הנכרי, דישאל הא' זכי ליה להנכרי בכך שמזכה לו מסירת המעות שייחשב כבאו ליד לווה מיד נכרי ויתחייב לו פרעון מעות אלו כאילו באו לידו מיד הנכרי, ולמדנו מזה דאף באופן זה שפטורו של הא' בא במסירת מעות לידי לווה ב' באופן שבאים לידו בתורת הלואה, כל שפסיקת ההלואה נעשית מכח הנכרי [שהישראל זיכה לו מסירת המעות], לא חשיב הלואת ישראל.

והרמב"ן לשיטתיה אוקי להא דרבינא דוקא באופן שיזכה הנכרי בדמי הפרעון ע"י זיכוי ישראל הא' במסירתו לידי ישראל הב' עבור הנכרי, ורק אחר שיזכה בהם לנכרי ויפטר ישראל הא' יחזור ישראל ב' ויזכה במעות אלו מרשות הנכרי בתורת הלואה מהנכרי, ובזה ודאי לא חשיב הלואת ישראל כיון דכבר נפטר מהנכרי בזכייתו בדמי הפרעון קודם שזכה בהם ישראל ב' בתורת הלואה מהנכרי, אבל אילו זיכה ישראל הא' המעות מתחילה בתורת הלואה שיתחייב בה לווה ב' אסור.<sup>4</sup>

ברביית, מבואר דאין זה ר"ק ואינו אסור רק מדרבנן, [ולהלן יבואר דכן מוכרח מסוגיין לפי דרכו של הרמב"ן], וכ"כ הב"ח והדרישה (ר"ס קס"ח) הו"ד בש"ך (שם סק"ד), וכ"ה בשו"ע הרב (סעי' ס"ו) דאינו אסור אלא מדברי סופרים, וכ"כ בחכמ"א (כלל קל"ז ס"ב). [ועי' שמ"ק בשם תלמיד הר"פ דמשמע מדבריו דהוי ר"ק, אך לדינא ודאי לא קי"ל כן, וכמבואר, ועי' חדרי דעה (ר"ס קס"ח)].

ויסוד האיסור מבוסס על מה שנתבאר לעיל דהא דבהעמידו אצל נכרי הוי ר"ק הוא משום דאף דהללו הב' אינו מתחייב קרן וריבית רק להנכרי, מ"מ כל שהישראל מסר לו המעות ופסק עליו פסיקת ריבית, חשיב הלואת ישראל, ומטעם זה גם בא"ל נכרי ללוה הא' תן לישראל חבירך והפטר ואני אתנה עמו קרן וריבית, אף דבאמת הישראל לא פסק כלל עם הללו הב' והכל נעשה ע"י הנכרי בעצמו, ומה"ט באמת לא חשיב ר"ק, מ"מ כיון דהישראל לווה הא' מוסרו לידי לווה ב', והרי הכסף בא לידו על דעת שיתחייב בהם קרן וריבית לנכרי, מיחזי כאילו הישראל פסק עמו פסיקה זו, ויש בזה איסור ריבית דרבנן.<sup>4</sup>

### תמיהת הרשב"א

י. והרשב"א אחר שהביא שי' הרמב"ן כתב עליו: 'ולדידי קשיא לי, דאי משום הא משרא שרי שהרי פטורו והלואתו באין כאחד, [והיינו, דהא אין פטורו של הראשון מותנה בחלות הלואתו של השני, אלא במסירת המעות גרידא, ובמסירה זו יחולו ב' דברים כאחד, פטורו של הא' וחיובו של הב', וכל כה"ג אין להחשיבו פסיקת

4 ומזה יש סיעתא ברורה למש"כ לעיל לבאר דישאל שאלהו לישראל ופוסק לשלם הקרן והריבית לנכרי אף אם באמת חייל החוב לנכרי, דאילו ננקוט דכל כה"ג ליכא איסורא, והא דאסרו בהעמידו אצל נכרי הוא משום דהחוב לא חייל כלפי הנכרי אלא כלפי הישראל, הרי הכא בא"ל תן לישראל והפטר אין מקום לתלות דהללו הב' נתחייב לפרוע ללוה הא', דהא לא פסק עמו כלום וכבר נפטר מחובו לנכרי ע"י מסירת הכסף גרידא לידי לווה הב', וברור דחיובו של לווה הב' הוא רק לנכרי, וע"כ דגם בנתחייב לנכרי חשיב ר"ק היכא דנפסק ע"י ישראל המלוה, ולכן ה"נ איכא איסור דרבנן בא"ל תן לו והפטר כיון דמיחזי דלוה הא' פסק עמו חיוב זה, [שהרי במסירת מעות אלו נתחייב לווה הב' מכח פסיקה שפסק עמו הנכרי].

5 ויעי' בדברי הרמב"ן בהמשך הסוגיא (ד"ה ואי קשיא לך) שכתב בתו"ד: 'ואפי' אמר לו תנם לו והפטר

כריבית קצוצה, [ומוכרח מזה דכל האיסור באומר תן לפלוני והפטר אינו אלא מדרבנן].

### שיטת הרשב"א

יב. והנה כבר הובא דהרשב"א תמה על סברת הרמב"ן, ומסיק הרשב"א: 'אלא מסתברא דטעמא דמילתא כדאמרו לעיל דאינו בתורת זכייה כלל, וכיון שכן כי א"ל תנם לישראל חברך והפטר, נהי דישאל ראשון אפטר מיניה מיהו ישראל שני לא זכה ליה, וזווי דישאל נינהו ואי בעי הדר שקיל להו מישראל שני, דלדעת שיזכה לנכרי נתנם לו, וכל שלא זכה מחמת נכרי אף הוא חוזר ונוטלם. ואפשר דבכי הא רבית קצוצה ליכא דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה, ואיסורא מיהא איכא משום דמחזי כנותן רבית מחמת מעותיו של ישראל, וא"נ כיון דזווי דישאל נינהו ובתורת הלואת רבית שקלינהו, הו"ל כמלוה מעותיו ליתן אגר לאחר דאסור דבר תורה דמחמתיה יהיב, כנ"ל'. [ועי' מחנ"א (שליחות סי' כ"ב)].

ויעוי' עוד בדברי הרשב"א בסוגיין דמבואר דעתו דבא"ל הניחם ע"ג קרקע והפטר הרי כשהניחם ע"ג קרקע המעות הפקר, ולכן אין בזה איסור דהא לאו מעות ישראל נינהו, משא"כ בא"ל תנם לפלוני והפטר דאז לא נעשו המעות הפקר, דלא נחית כלל להפקירם אלא ליתנם ללוה ב' שיזכה לנכרי, וכשלא זכה בהם נשאר של ישראל הא', ולכן יש בזה איסור כשלוקח מעות הישראל ע"ד להתחייב בהם קרן וריבית לנכרי, [אלא דהרשב"א נסתפק אי

### שיטת הריטב"א

יא. והריטב"א בחי' דחה ג"כ דברי הרמב"ן וז"ל: 'ואין זה מחוור, דהא מעיקרא שנתנם ישראל לישראל ממש בשליחותו של גוי, אלמלא טעמא דאין שליחות לגוי ואין ישראל הנותן נפטר מן הגוי שפיר ניחא לן דשרי, והיכי מוספינן השתא באיסורא דלא משתרי אלא כשיניחם ע"ג קרקע ויפטר'. וכוונתו ברורה, דהא לפי דברי הרמב"ן עולה דאף אי הוי שליחות לנכרי היה אסור, [וכדחזינן בדברי הרמב"ן לענין זכיה לרבינא, דאוקי לה דוקא במזכה ליה להנכרי הדמים בתורת פרעון ורק אח"כ מקבלו לזה ב' בתורת הלואה, הא אילו מתחילה זכי ליה בהלואה שייחשב כלוה מנכרי, יש בזה איסור], דסו"ס ישראל הא' נפטר מחובו ע"י קבלת השני בתורת הלואה, ואף אם הפסיקה מתייחסת להנכרי המשלח מ"מ לא עדיף מהיכי דלא א"ל כלל לפסוק עם הלוה הב' וא"ל תנם לו והפטר דמ"מ נאסר משום דמיחזי כאילו פוסק בשבילו, וסוגיין משמע דרק משום דאין שליחות לנכרי נאסר בכה"ג.

[וע"ש בריטב"א דמסיק משום כך לדינא דבאמת אף באמר תן לפלוני והפטר מותר, ע"ש, ועי' בחי' הרמב"ן שהביא ג"כ דעה הסוברת כן].

ולשי' הרמב"ן צ"ל דבאמת אף אי הוי שליחות לנכרי היה נאסר מדרבנן משום ה"ט דמחזי כפוסק בשבילו, ומה שאמרו בגמ' טעמא דאין שליחות הוא לענין שייחשב

אסור כדפרישית לעיל, דכיון דלא מפטר מיניה אלא משום דמחייב ליה האי שני, וגוי לא קננהו למעות ולא נתחייב לו זה בדיננו אסור'.

והיה נראה מלשונו דדוקא משום דלא נתחייב לזה ב' בדיננו לנכרי, בזה אמרינן דהישראל פוסק עמו לחייבו וממילא הוי הלואת ישראל, הא אילו באופן שחל החוב כלפי הנכרי גם לולא פסיקת הישראל, ליכא איסורא.

אך לפי"ז אינו מובן מה שנדחק הרמב"ן בהא דרבינא בזכיה, [ואוקי לה במזכה לנכרי ואח"כ לזה ממנו], והרי התם שפיר מתחייב לנכרי מכח דין זכימ"מ ס"ל להרמב"ן דאסור.

וע"כ צ"ל דכוונת הרמב"ן דלא נתחייב לנכרי בדיננו מכח המעות עצמם, ולאפוקי היכי דכבר זכה הנכרי במעות וממנו לזה [וכהא דרבינא לפי"מ דאוקי לה הרמב"ן], ועיקר הדבר תלוי בכך שלא זכה הנכרי במעות ומיד ישראל באו לו מעותיו של ישראל, וממילא חשיב כהלואת ישראל.

מיד עם קבלת המעוֹת מיד הא', וכגון שא"ל ליתנו לידו בתורת פקדון ורק אח"כ יקחם לעצמו ויתחייב בהם לנכרי, אף שהמעוֹת נשארו של ישראל הללו הא' עד שלקחם הב' לשם הלואה, ליכא איסורא.

ולשי' הרשב"א לא בעינן שיתחייב הב' מיד עם קבלת המעוֹת מידי לווה הא', אלא כל שהתחייבותו של הב' נעשית בקבלת מעוֹת שהם שייכים לישראל הא', יש בזה איסור, ונסתפק הרשב"א אם יש בזה איסור תורה, דכיון דהמעוֹת עדיין של ישראל הא' ולא נפטר עדיין מהמלוה הרי התחייבותו של לווה הב' נחשבת כפסיקתו של לווה הא', או דאין איסורו רק מדרבנן.

ויסוד האיסור הוא דכל כה"ג נחשב [עכ"פ מדרבנן] כאילו ישראל הא' פסק עם ישראל הב' להתחייב קרן וריבית לנכרי.

### שיטת הפוסקים להלכה

יד. והטור (ר"ס קס"ח) הביא דברי התוס' והרא"ש דבא"ל תנן לישראל זה והפטר ואני אתנה עמו קרן וריבית אסור, דכיון דקיבל מיד ישראל נראה כנותן ריבית לעכו"ם בשליחותו. והב"י הביא שם דתלמידי הרשב"א ורי"ז כתבו דיש מתירים בזה. ותו הביא מתלמידי הרשב"א שכתבו דבא"ל עכו"ם לישראל תנן לישראל זה בתורת פקדון והפטר ואח"כ יהיו הלואה אצלו אפשר דשרי אע"פ שלא זכה בהם הגוי, דכיון שלא נתנם לו תחלה לשם הלואה אלא לשם פקדון אינו נראה כמי שהלוה לו על דעת להעלות רבית לגוי, כיון דאפסקיה פקדון, אלא נראה שהוא בעצמו רצה להעלות רבית לגוי מפני שהוא סבור שהוא חייב לו, ואע"פ שאינו חייב לו אלא לישראל ראשון שרי. וציין שכ"כ בנמוק"י, [והוא מדברי הרמב"ן, וכמבואר].

ובשו"ע (שם ס"א) העתיק דברי הטור לדינא, ולהלן (ס"ג) כתב הרמ"א: 'וי"א אם אמר העובד כוכבים ליתנם לישראל השני דרך פקדון, ואח"כ יהא בידו הלואה דשרי,

חשיב ריבית קצוצה, ומשום דכיון דודאי דעת ישראל הא' שיתחייב בהם לווה ב' לנכרי, וכיון דמעוֹת שלו הוא הרי הוא כאילו מלוה אותם ללוה ב' שיתחייב בהם ריבית, או כיון דסו"ס לא פסק עמו הישראל כלום וכבר נפטר בכך שמסרו לידו, לא חשיב מלוה מעותיו, ואין כאן רק איסור דרבנן, ונראה דגם לצד זה עיקר האיסור מצד דמיחזי כאילו פסק עמו ישראל הא', כיון דהמעוֹת שלו ולא נפטר עדיין מהמלוה].

וזה דלא כהתוס' (שם) שכתבו: 'ומשני דאמר ליה הניחם ע"ג קרקע והפטר והלוה יטלם מע"ג קרקע בציווי הנכרי להתחייב לו קרן וריבית, ואפילו שלא הפקיר ישראל המעוֹת כשנתנם ע"ג קרקע והוי עדיין שלו כשנטלם ישראל שני, מ"מ כשפורע לנכרי רבית אינו בשביל ישראל ראשון שהרי כבר פטרו הנכרי, ומפורש דאף אם המעוֹת של ישראל אין בזה איסור, וכן מפורש בדברי הרמב"ן דבמסרם לידו בתורת פקדון מותר, אף דהמעוֹת עדיין של ישראל הם, [ופשוט דלדברי הרשב"א אסור בכה"ג, וכ"כ בפתח הבית (ר"ס קס"ח)], ורק בבאו המעוֹת מיד ישראל ליד חבירו [והנכרי פסק עמו שיתחייב בהם מיד בשעת קבלתם] אסור מדרבנן, דכיון דלא נפטר רק בנתינתם ליד ישראל חבירו, והוא נוטלם ע"ד להתחייב בהם לנכרי, נראה כאילו הישראל פוסק עמו הריבית.



### אסוקי שמעתתא והלכתא

#### סיכום הדברים

ג. העולה מהמבואר דדעת רוב הראשונים דאף בא"ל תן לפלוני והפטר אסור, ולדעת הרמב"ן עיקר האיסור הוא כשפיטרו של הללו הא' בא יחד עם התחייבותו של הללו הב' בקבלת המעוֹת מיד לווה הא', דאז מיחזי כאילו הללו הא' פוסק עם הללו הב' להתחייב קרן וריבית לנכרי, ולכן יש בזה איסור ריבית מדרבנן, אבל כל שהתחייבותו של הב' לא נעשית

עמו הריבית שפסק עמו הנכרי, וזה שייך רק כשפסק הנכרי הריבית בפני ישראל הא', דאז שייך לומר דמיחזי כאילו ישראל הא' נותנו על דעת פסיקה זו, וכאילו הוא פסק עמו גם הריבית, אבל כשלא פסק הנכרי עם ישראל הב' בפני ישראל הא', לא שייך לתלות שהישראל הא' פוסק ריבית עם ישראל הא' כיון דאין לו כלל לידע שהנכרי מבקש ממנו ריבית, ולכל היותר היה נראה שהוא נתנו בתורת הלואה, [דזה מסתמא יודע הוא שבא לידו בתורת הלואה], הא סו"ס לא פסק עמו ריבית, ואף דהנכרי פסק עמו הרי זה כאילו הבטיח לו ישראל ב' ריבית על מה שיצוה לישראל הא' להלוות לו, ובזה ליכא כלל איסורא, [וכל זה לפי מה דמיחזי, אבל באמת הישראל הא' אינו נותנו כלל בתורת הלואה, וכל הפסיקה נעשית ע"י הנכרי, ובאמת לא ברירא אם כלל נתחייב לו ישראל הב', אך עכ"פ מצד הישראל הא' אין כאן פסיקה, ורק מיחזי כאילו הוא מלוה לו].



### מסקנא דהלכתא בנדרונינו

נכרי שמלוה כסף שיש לו בבנק של יהודי טז. ומעתה נבוא בע"ה לברר נדרונינו, בחברת משכנתאות של נכרים שמלוים כספים לישראלים בריבית, וחותרים על הסכם הלואה והלוים משעבדים נכסיהם להחברה כפי המקובל, וביצוע ההלואה נעשית ע"י הוראת העברה שהחברה מוסרת לבנק שלהם להעביר כספי ההלואה לחשבון הבנק של הלוה, ונשאלה השאלה כאשר הבנק שמופקדים בו כספי החברה שייך לישראל, האם יש בזה חשש ריבית, כיון שהכסף בא מידי ישראל שחייב הכסף להנכרי לידי הישראל הלוה.

ובמושכל ראשון הרי זה הדין המפורש בגמ' ובשו"ע, דהרי הישראל בעל הבנק חייב המעות להנכרי בעל החברה, [דהא ידוע דכל כסף המופקד בבנק הוא בעצם הלואה שמלוה המעות לבנק, דהא אין הכסף נשאר בעין ולהוצאה ניתן ע"מ לפרוע ממנו

הואיל ולא יצא מתחת הראשון בתורת הלוואה. (ב"י בשם תלמידי הרשב"א ונ"י).'

### דעת הרמ"א בפסק עמו הנכרי

טו. תו כתב הרמ"א: 'ואם הישראל השני לא עשה הלוואה עם ישראל הראשון רק עם העובד כוכבים, והעובד כוכבים א"ל לקבלם מישראל ראשון, והישראל ראשון אינו רק כשלוחו של עובד כוכבים, מותר אפילו נותן הרבית לישראל. (שם בשם הגהות מרדכי).'

והב"ח והט"ז (סק"ה) והש"ך (סק"ט) תמחו דליתא כן בהגמ"ר, וגם עיקר הדין תמוה, דהא להדיא כתבו כל הראשונים דבא"ל תנם לפלוני והפטר, אף דרק הנכרי מתנה עמו על קרן וריבית אסור, ע"ש.

והחוו"ד (סק"ד) כתב לבאר דברי הרמ"א: 'ולפענ"ד נראה דדוקא בהעמידו אצל עובד כוכבים ואומר תנם לו ואני אתנה עמו אוסר בסעיף א' דמיחזי כאילו הישראל הלוה מעותיו אדעת קציצת העובד כוכבים שקצץ בפניו, ואדעתא דהכי נתן לו, אבל הכא מיירי שקצץ עם העובד כוכבים רבית שלא בפני הישראל הראשון, א"כ מה בכך דמיחזי כישראל שמלוה מעותיו לישראל השני, הא אפילו היה באמת הישראל הראשון מלוה מעותיו והלוה הבטיח לעובד כוכבים רבית כדי שיאמר לישראל להלוות לו גם כן מותר, דאפילו בישראל כהאי גוונא מותר לומר הילך זוז ואמור לפלוני שילויני כמבואר בסמ"ק ק"ס סעיף ט"ז ע"ש. [וע"ש דמסיק דאף דהגמ"ר לא איירי בזה וכמוש"כ האחרונים הנ"ל, מ"מ דינו של הרמ"א נכון מסברא].

והיינו, דעיקר האיסור הוא, דאף דבאמת הנכרי הוא זה שמלוה המעות לישראל הב' והוא זה שפוסק עמו קרן וריבית, וישראל הא' לא עביד כי אם מסירת מעות בעלמא כאילו מניחם ע"ג קרקע, מ"מ כיון דישראל ב' נוטלם בתורת הלוואה להתחייב בהם קרן וריבית, ורק אדעתא דהכי רשאי ישראל הא' ליתנו לו, מיחזי כאילו ישראל הא' הוא זה שמלוה אותם לישראל ב' והוא זה שפוסק



הא' פוסק עם ישראל הב', שהרי לא הסכים הנכרי לפטור במסירתו ללוה הב' רק משום דלוה הב' הסכים להתחייב קרן וריבית, ואילו ידע לזה הא' שאין בדעת לזה ב' להתחייב בכך אסור לו למסור המעות לידו, ונמצא דרך קבלתו של לזה ב' שמקבל המעות על דעת להתחייב קרן וריבית היא זו שפוטרת את לזה הא', ומיחזי כאילו לזה הא' פוסק עם ישראל הב' הלואה בקרן וריבית.

אבל היכי דהענין לא התחיל כלל עם הלוח הא', וכגון ישראל שהיה חייב מעות לנכרי, ובא ישראל אחר לנכרי זה וביקש שילונו מעות בריבית, וסיכם עמו הנכרי שהוא יקבל המעות מידי לזה הא' כשיגיע זמן פרעונו, והנכרי צוה לישראל הא' שיפרע דמי הפרעון לישראל הב', לא שמענו שיהיה בזה איסור ריבית, דמהכי תיתי נחשיב כאילו הישראל הא' פוסק עם הישראל הב', אחר שלא היה כלל מעורב במה שפסקו ביניהם הנכרי עם ישראל הב'.

והראוני בספר קרית מלך רב (למהר"י נבון בן המחנ"א - מהדור' משנת אהרן - פ"ה ממלוה ד"ה עוד כתב מור"ם - עמוד תתס"א) שכתב כדברים אלו, ופירש כן בכוונת הרמ"א, וז"ל: 'ולע"ד כוונת מור"ם במש"כ ואם ישראל השני לא עשה הלואה מישראל ראשון רק עם הגוי, פירושו שישראל ראשון לא נמצא ולא דבר מאומה עם ישראל השני, רק הישראל השני דבר עם הגוי, והגוי אמר לו שיתן לו בהלואה אותם מעות שביד ישראל ראשון ופסק עמו על הקרן ועל הרבית, ואח"כ אמר הגוי לראשון שיתנם לשני ונתנם ולא דבר מאומה, אף שהגוי א"ל אח"כ לשני שיתן רבית לישראל ראשון מותר, ולפי"ז לא דמי כלל למש"כ הטור וש"ע לעיל דאפי' העמידו אצל הגוי וא"ל הגוי תנם לישראל זה והפטר ואני אתנה עמו שיתן לי קרן וריבית דאסור, דהתם שאני דהעמידו אצל הגוי שנראה שיש לו רצון להלוותם לישראל שני, והודיעו הגוי לישראל ראשון דרוצה ליתנם לשני על תנאי

אחר], והנכרי בעל החברה אומר לישראל בעל הבנק להעביר הכסף לישראל הלוח בתורת הלואה בריבית, ואם כי הבנק אינו פוסק כלל ההלואה והריבית והכל נעשה ע"י הנכרי, והבנק נפטר מחובו ע"י העברת הכסף בלא שום פסיקה, הרי דמיא לאומר תן לפלוני ותיפטר ואני אתנה עמו, דנקטינן כדעת רובא דרבנותא דיש בזה איסור ריבית.

### היתרו של החור"ד בפוסק נכרי

#### שלא במעמד ישראל

יז. אמנם לפי מה שכתבנו בשם החור"ד דכל האיסור הוא רק היכי דהנכרי פסק עם הלוח בפני לוח הא', דאז שייך לומר דמיחזי כאילו הלוח הא' מלוה המעות ללוח הב' אדעתא דקציצת הנכרי, וחשיב כאילו הוא קצץ עמו תשלומי ריבית, אבל היכי דהנכרי פסק עם לוח הב' שלא במעמד לוח הא' לא שייך לומר כן, וממילא אף אי חשיב לוח א' כמלוה ללוח ב' מ"מ לא שייך לומר דקצץ עמו בריבית כיון דלא נקצץ כלל ריבית במעמדו, הרי פשוט דגם בנדונינו אין לאסור, דהרי הבנק אינו מודע כלל לכל מה שסיכמו ביניהם החברה והלוח, וממילא לא שייך להחשיב כאילו הבנק הלוח הכסף להלוח על דעת קציצת הנכרי, דהא אין להם שום שייכות לכך.

### כשהישראל אינו מעורב כלל

#### בהסכם ההלואה

יח. ואף אם ננקוט כסתימת האחרונים שלא חילקו בזה, ונימא דגם בפסק עמו שלא במעמד לוח הא' אסור, י"ל דכל זה דוקא בהא דסוגיין דכל הענין התחיל עם הישראל הלוח הא', וכל' הגמ' דאירי בישראל שהיה חייב מעות לנכרי ובא להחזירם, ומצאו ישראל אחר וא"ל תנם לי ואני אעלה לך מה שאתה מעלה לו, וישראל הא' העמיד הישראל הב' בפני הנכרי וא"ל שזה רוצה ללוות המעות ולשלם הריבית, והסכים הנכרי לפטור הישראל ע"י שיעביר הכסף ללוח הב', דבזה שפיר מיחזי כאילו הישראל



בהם הנכרי, הרי פשוט דזה לא שייך באופן זה שאין כלל מעות בעין, אלא שחשבון הבנק של הלוה מזוכה בסכום זה שהועבר מחשבון הבנק של הנכרי המלוה, ולא שייך לומר שהלוה זוכה במעות של ישראל בתורת הלוואה בריבית, שהרי לא עבר כאן מעות בעין כלל, אלא שבמקום שהבנק של הנכרי היה חייב לנכרי סכום זה מעתה הבנק של הלוה חייב להלוה סכום זה, והבנק של המלוה נפטר מחובו להנכרי.

אלא דמצד זה א"א לסמוך להקל, דהא לדעת הרמב"ם ודעימיה אין הדבר תלוי בזה, ועיקר האיסור תלוי בזה שפיטורו של לווה הא' בא יחד אם חיובו של לווה הב', ומה"ט התירו כשבא לידו בתורת פקדון אף דעדיין מעות של ישראל הן, [והביא הרמ"א דעה זו להלכה בשו"ע], ומשום דלא תליא בזה, וכמושנ"ת לעיל באורך.

אכן לענ"ד נראה דאף לדעת הרמב"ם ודעימיה לא מצאנו לאסור רק בכה"ג דלוה הא' מוסר מעות בעין לידי לווה הב', ומשום דהא עיקר ההלוואה מתבצעת ע"י קבלת המעות ע"י לווה הב', וכיון דהמעות הגיעו מיד ללוה הא', אף דהוא לא פסק עמו פרעון הקרן והריבית אלא הנכרי פסק עמו, מ"מ כיון דקבלת המעות היא זו שמחייבת את הלוה הב' וככל הלוואה שמתחייב בה הלוה בקבלת המעות, והרי למעשה מסירת המעות נעשתה מידי לווה הא', מיחזי כאילו הוא הלוה לו בריבית.

משא"כ בנדונינו הרי אין כאן כלל העברת מעות בעין, והכל מתבצע בהעברות בנקאיות, [ואף אם הלוה מקבל צ"ק מהבנק של הנכרי, הרי בדרך כלל אינו גובה הצ"ק במזומנים אלא מפקידו בבנק שלו או של בא כחו, ושוב אין כאן רק זיכוי בספרי הבנק], וכל התייחסות העברת הכסף אל הבנק של הנכרי הוא משום דעל פיו והוראתו לבנק נזדכה חשבונו של הלוה, והרי לקושטא דמילתא הכל נעשה על פיו של הנכרי, שהוא זה שנתן את ההוראה לבנק שלו להעביר הכסף, והוא זה שמתחייב בה, שהזכות

שיתן לו קרן וריבית, ועדיין לא התנה כלום, א"כ כשנותנם ישראל הראשון לשני נראה דעל דעת שיקבל אח"כ תנאו שיתנה הגוי הוא שנתנם לו, הלכך אסור משום דנראה כאילו הראשון התנה עמו אלו המעות על תנאי שיתן לגוי קרן וריבית דודאי אסור, לא כן הכא דישראל הראשון לא דבר מאומה לא בתחילה לא בסוף אלא גוי הוא דבר עם ישראל השני על הקרן ועל הריבית דבכה"ג ודאי הסברא נותן דשרי, וע"ש דמסיק דאף דאין לזה מקור בדברי המרדכי מ"מ לענין הדין יפה כתב מור"ם, ע"ש.

וע"ע בחידושי מהרא"ל (סק"ו) שפי' ג"כ דברי הרמ"א עד"ז, ומסיים: 'משה אמת ותורתו אמת ודברי רמ"א נכונים לדינא'.

ויש ללמוד מזה דכ"ש בנכרי שיש לו מעות בבנק, שגם עצם ההפקדה בבנק במסגרת עו"ש [גם אם היא נושאת ריבית זכות] עיקר מטרתה היא לצורך ביצוע העברות לצדדים שלישיים, והנכרי מדעת עצמו רוצה להלוות הכסף לישראל בריבית, ועושה הסכם הלוואה עם הלוה ומשעבד לו נכסיו במשכון וכו', ואחרי כל זאת הנכרי נותן הוראה לבנק להעביר הכסף לידי הלוה, לענ"ד רחוק מאוד מן הדעת לראות בזה צד פסיקת הלוואה בריבית מצד הבנק, דהרי הבנק אין לו שום שיג ושיח עם הלוה, ואין לו שום זיקה וענין בהתחייבותו של הלוה, ואינו בא לפטור עצמו כי אם לקיים מה שנצטווה ע"י הנכרי בעל המעות ולהעבירו לידי מי שנצטווה על ידו להעבירו אליו, באשר לצורך זה ועל דעת זה הופקד אצלו מעות אלו.

### כשהכסף מועבר בהעברה בנקאית

יט. וכל זה היה נכון גם אם הבנק היה מוסר הכסף במזומן לידי הלוה, אך למעשה הרי כפי הנהוג הכסף מועבר מחשבון לחשבון, ובזה נלענ"ד דיש צירופים נוספים להיתר, וכדיבאר.

הנה לשי' הרשב"א דעיקר האיסור הוא מצד דהמעות של ישראל הם כיון דלא זכה

להנכרי, אין שום סברא לייחס ההלואה אל הבנק.

מה גם בצירוף כל האמור, באשר הבנק אינו מעורב כלל בהסכם שנעשה בין הנכרי להלוה, והכל נעשה בין הנכרי להלוה, והכסף הופקד בבנק לצורך ביצוע הוראותיו של הנכרי, ואחרי סיכום ההלואה ביניהם מצטווה הבנק לבצע הוראתו של הנכרי, אין מקום בראש לראות בזה איזה צד דמיון להלואה בריבית מצד הבנק.

### תוספת תיקון לחיזוק ההיתר

כ. ולרווחא דמילתא נלענ"ד להציע ג' נקודות נוספות לחזק ההיתר.

תיקון הא' שהחברה והלוה יחתמו על הסכם הלוואה בהתחייבות חוזית בלתי חוזרת [ככל ששני הצדדים יעמדו בהתחייבותם], דבזה יש סברא נוספת, דכיון דכבר נתחייב הלוה בהלוואה זו, אף שהוא מותנה בכך שהחברה תעמוד בהתחייבותה בכך שתעביר את הכסף לידו, מ"מ המחייב של ההלוואה הוא החתימה על ההסכם, ונמצא דאין העברת הכסף מחייבת את הלוה, אלא הוא קיום התחייבותה של החברה, וכל כה"ג שאין קבלת הכסף סיבה המחייבת את הלוה לא שייך להחשיב את הבנק כמלוה, אחרי שההלוואה כבר חלה ע"י חתימת ההסכם.

תיקון הב', החברה תנהל שני חשבונות בנק, באחד יופקדו כספי החברה השוטפים, כולל העברות תשלומי הלווים, וחשבון זה יוכל לשאת ריבית זכות לחברה, וחשבון נוסף בבנק אחר לצורך העברת כספים ללווים, כאשר בכל ביצוע הלוואה יועבר לחשבון זה הסכום שאמור לעבור לידי לווה מסוים, כאשר הכסף יועבר לחשבון זה יחד עם הוראת העברה לחשבון הלוה.

ובזה נרויח ב' נקודות, הא' מה שבנק זה אינו חייב ריבית על הפקדה זו, וגם פרעון ההלוואה לא יבוא אליו אלא לחשבון בנק אחר, דהנה בעיקר הדין שכתבו הראשונים דאף אם הריבית אינה באה לידי לווה הא' אלא לידי הנכרי ג"כ אסור, יעוי' במל"מ

שהיה לו בחשבון הבנק הועבר לזכותו של הלוה, וממילא אין שום טעם להחשיב כאילו נעשתה ההלוואה ע"י הבנק, וברור שהכל מתייחס רק אל הנכרי.

ויש להוסיף בזה עוד, דבאמת הלוה מתחייב בפרעון ההלוואה לנכרי, משום דעל פיו של הלוה שהסכים לקבל ההלוואה ולהתחייב בפרעון קרן וריבית, ניתנה הוראת הנכרי להבנק להעביר אליו הכסף, ועל פיו של הלוה פטר הנכרי את הבנק מחובם אליו בהעברת הכסף לזכותו של הלוה, והא דמשמע בסוגיין דאין לווה הב' מתחייב למלוה רק מצד דין שליוחות כבר ביאר החו"ד (שם סק"ח) דע"כ סוגיין איירי כשלא נעשה על פי הלוה הב', ע"ש, משא"כ בנדונינו הרי ברור שהכל נעשה על פיו של הלוה.

ומעתה, הרי לא מבעיא לשי' הרשב"א דמבואר מדבריו דעיקר האיסור מצד דלא נתחייב לווה ב' לנכרי מן הדין, וכיון שהמעות נשארו של הישראל ולווה ב' נוטלם על דעת להתחייב בהם לנכרי חשיב כהלואת ישראל, הרי כל כה"ג שבאמת לווה הב' מתחייב לנכרי מצד הוצאת הממון של המלוה על פיו, אין סיבה לאסור.

אלא אף לשי' הרמב"ן י"ל דע"כ לא אסור אלא באופן שכל חיובו מצד קבלת המעות, דהנכרי פסק עמו על כך שקיבל המעות שיתחייב בתמורתם, ואף אם באמת לא חייל חיובו מ"מ כיון דעכ"פ נחית אדעתא להתחייב בקבלתם מיחזי כאילו הישראל פסק עמו, משא"כ כשהכל נעשה ע"פ הלוה, ועצם העברת הכסף שנעשית בפקודת הנכרי נעשה כן על פיו של הלוה מחייבת את הלוה, הרי עיקר חיובו לא תליא בקבלת הכסף אלא בנתינת ההוראה לבנק ע"י הנכרי, וביותר הרי באמת אין כאן כלל קבלת מעות בעין משום אחד, והכל נעשה רק בזיכוי בבנק, ואין סיבה להתחייב לבנק רק מצד שזיכוי זה נעשה על פיהם, וכיון דבאמת כל זה נעשה על פיו של הנכרי נעשה כן ע"פ הלוה, וזהו סיבת ההתחייבות

מצאנו כלל לאסור בכה"ג. [וצ"ל דכיון דלוח הא' אינו חייב ריבית לנכרי, אין מקום לתלות שהוא זה שפסק עם לוח הב' שיתחייב ריבית לנכרי, דמה לו להטיל חוב כזה על לוח הב'].

וע"ע בספר פתח הבית (ר"ס קס"ח) שכתב מד"ע דודאי אם אין הלוח חייב ריבית כלל לנכרי אין סברא כלל לאסור כשהנכרי מתנה עם הישראל שני, אף שלא מצאתי דבר זה מבואר מ"מ זה פשוט, ע"ש בפנים.

ומעתה הרי אף בנדונינו, כיון דבנק זה שממנו בא הכסף לידי הלוח אינו חייב כלל ריבית לנכרי, וגם הבנק אינו פוסק הריבית, ותשלומי הריבית ג"כ לא יבואו לידי אלא לבנק אחר, אין שום מקום לאסור.

ובנוסף נרויח עוד, דאחרי שהכסף מועבר לחשבון זה אחרי שכבר סוכמה ההלוואה עם הלוח, ויחד עם הוראה להעביר הכסף לחשבון בנק של הלוח, הרי גם אם בפועל נוצרת כאן הלוואה מהנכרי להבנק, וזאת עקב המציאות שהמעות אינם בעין, מ"מ כיון דלא היתה כלל מטרה של יצירת הלוואה וכל ההפקדה נועדה לצורך העברת הכסף לידי הלוח, אין מקום בראש להחשיב העברה זו כהלוואה של הבנק.

(פ"ה ממלוה הי"ד ד"ה ואם המלוה) שהעלה, דלא שייך לאסור אלא בחד מתרי גווי, הא' שהלוח הא' חייב ריבית להנכרי ובהתחייבות לוח ב' נפטר לוח הא', דאז מתייחס כאילו לוח הב' משלם חובו של לוח הא', הב' אף באופן שאין לוח הא' חייב ריבית מ"מ אם הלוח הא' צוה ללוח ב' להעלות הריבית להנכרי או שעכ"פ הדבר נעשה על פיו, [וכגון שהנכרי לא ביקש כלל הריבית, דאז אף אם הלוח לא צוה כלל לתת הריבית, אלא לוח הב' אמר מעצמו שיתן ריבית להנכרי, חשיב כעושה על פיו של המלוה כיון דאין לו סיבה לתת לנכרי רק משום דעל דעת כן מלוה לו הישראל], אבל באופן שלוח הא' אינו חייב ריבית וגם התחייבותו של לוח ב' נעשית ע"י הנכרי שאינו מסכים להלוות לו רק בריבית ולא נעשה הדבר ע"פ ציוי של הלוח הא', אין בזה איסור, ע"ש.

ועי' חו"ד (שם סק"ג) שהביא דברי המל"מ להלכה, ודן מזה לענין א"ל הנח ע"ג קרקע ולא א"ל והפטר, דמ"מ כיון דעכ"פ לוח הא' נפטר מהריבית, הרי כל שלוח ב' לא פסק עמו ריבית והריבית אינה באה לידי אלא לידי הנכרי, אין בזה איסור, ומבואר דאין בזה אף איסור דרבנן, ומשום דלא

## ענף ג' רכישת אגרות חוב של חברה בבעלות נכרים המלווה כספים בריבית ליהודים

חברת משכנתאות בבעלות נכרי המלווה כספים ליהודים בריבית, והחברה מגייסת הון ע"י הנפקת אגרות חוב, ויש יהודים הרוכשים אג"ח אלו, דהיינו שהם מלוים מעות לחברה זו, ונשאלת השאלה האם אין בזה איסור ריבית, אחר שהישראל מלווה מעות לנכרי על דעת שהנכרי ילווה מעות לישראל בריבית.

והנה הלכה מפורשת בשו"ע (סי' קס"ח ס"ה): 'אם ישראל הלוח לעובד כוכבים בריבית, והעובד כוכבים מלווה אותם לישראל בריבית, וחוזר ישראל הראשון ונוטל רבית מהעובד כוכבים, אסור'. ולכא' יש ללמוד מזה לאסור בנדונינו.

וכדי לברר הך הלכתא, נקדים ונברר בע"ה מקור הדין, ומזה נבוא בע"ה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא בנדון דידן.

### דברי הב"י בשם תשובת הרשב"א

רבית מן הגוי, כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' רמ"ג) רואה אני להחמיר ולאסור, לפי שזה נעשה בכוונה לתלות מעותיו ביד גוי בהערמה כדי להלוות לישראל, ולא דמי

א. בב"י (ר"ס קס"ח): 'אם ישראל הלוח בריבית לגוי בעדים ובשטר והגוי מלווה אותם לישראל בריבית וחוזר ישראל הראשון ונוטל

כוכבים לחומרא, (וכן משמע בטור ורש"י וסיעתו), ואפילו אי אין שליחות לעובד כוכבים לחומרא, מיירי דישראל כופה לעובד כוכבים ליתן לו רבית ויודע שהעובד כוכבים יכוף הישראל השני להוציא ממנו הרבית משום דמחזי כרבית, אבל אם אית ליה לעובד כוכבים משכון מישראל שני, שאין צריך לכוף אותו, ולא עשה בשליחות של ישראל ראשון, לכולי עלמא שרי (ב"י בשם מרדכי והגהות מיי" פ"ה מה"מ), כמו שיתבאר בסמוך.

ומבואר דדוקא כשהנכרי מלוה לישראל בשליחות ישראל הראשון אסור, ומצד די שליחות לנכרי לחומרא, [וכשי' רש"י ור"ח כדיבואר להלן בע"ה], וחשיב כאילו הישראל הלוה לישראל שני, ואף להסוברים דאין שליחות לנכרי אף לחומרא, [וזוהי שי' ר"ת כדלהלן], מ"מ במלוה באשראי בלא משכון איכא איסורא, כיון דהישראל נוגש בנכרי והוא נוגש הישראל מיחזי כאילו הישראל גובה ריבית מהישראל הלוה. [ויעוי' בש"ך (ס"ק י"ב) דאף טעם הב' לא שייך רק במלוה בשליחות הישראל, אבל בהלוה בלא שליחות הישראל ליכא איסורא כלל].

לאותה ששנינו גוי (שהלוה מעותיו לישראל) [שלוה מעות מישראל] ברבית ובקש להחזירם לו ומצאו ישראל אחר וכו' דהתם לא נעשית בו הערמה, אלא שהגוי לזה אותם מישראל בבירור לצורך עצמו ומלוה אותם עכשיו לישראל אחר, אבל כל שנעשית בו הערמה אסור, ולא עוד אלא דסיפא דההיא ברייתא קתני ואם העמידו אצל ישראל אסור ומפרש בגמרא דסיפא לאו מדינא לפי שאין שליחות לגוי אלא משום חומרא ועשו הגוי כיש לו שליחות, כך שמעתי בזה, עכ"ל.

וריהטת הדברים הוא, דכל שהנכרי לזה המעות רק כדי להלוותם לישראל אחר בריבית, אף שבאמת הנכרי זכה במעות ונתחייב באחריותם לפרוע החוב לישראל, מ"מ כיון שנעשה בהערמה, [דלולא איסור ריבית היה הישראל בעצמו מלוה המעות לישראל חבירו, ורק משום איסור ריבית עושה ההלוואה באמצעות הנכרי], אסור.<sup>6</sup>

#### דברי הרמ"א

ב. אכן הנה הרמ"א הוסיף ע"ד המחבר בזה"ל: 'הגה: ודוקא אם העובד כוכבים הלוה לישראל השני בשליחות ישראל הראשון, וכמאן דאמר יש שליחות לעובד

6 ובסוף דבריו הוסיף הרשב"א עוד מצד דין שליחות לנכרי לחומרא, וכדאמרו בגמ' גבי נכרי שלוה מישראל וכשבא להחזירם רוצה ישראל אחר ללוותם דאם הנכרי מוסר דמי הפרעון ללוה בשליחות הישראל המלוה חשיב כהלואת ישראל לישראל, ומשמעות הדברים דגם בנדונו של הרשב"א יש לחוש לכך, דחשיב הנכרי כשלוחו של ישראל הא' להלוות המעות לישראל שני. וכן הוא להדיא בלבוש (ס"ו) וז"ל: גוי שלוה מישראל בריבית והלך מיד והלוה אותן לישראל אחר בריבית, אסור לישראל הראשון לקבל הריבית מן הגוי, דנראה כהערמת ריבית, כאילו הלוה לו הישראל הראשון לגוי כדי שבשליחותו ילך וילוה אותם לישראל שני. אף על גב שאין שליחות לגוי, הא אמרינן לעיל דלחומרא אמרינן יש שליחות לגוי. ולא דמי למה שאמרנו בסמוך גוי שלוה מעות מישראל בריבית ובקש להחזירו כו' שמותר, דהתם נראה לכל שהגוי לצורכו הלוה אותם, שהרי רצה להחזירם אחר שעשה בהם מה שהיה צריך, ויודעים דלא בשליחות הישראל הראשון הוא נתנם לישראל השני. אבל הכא נראה שהגוי מעולם לא לצרכו לזה אלא להערמה זו, אעפ"י שהמלוה הראשון לא היה דעתו לכך, אסור משום הערמת ריבית דהוי כהעמידו אצל הישראל כו'. עכ"ל הלבוש. ומבואר מדבריו דגם טעמא דהערמה הוא מצד שליחות לחומרא, ול' הרשב"א לכא' למ"כ, ומשמע דתרי טעמא ניהו, וצ"ע. וגם עיקר דברי הרשב"א צ"ע, דלכא' לא שייך לדון מצד שליחות לחומרא, דממ"נ אם באמת זכה הנכרי במעות ואת שלו הוא מלוה והישראל מתחייב אליו, לא שייך לדון מצד שליחות, ואם לא זכה כלל במעות והם עדיין באחריות המלוה, וכשבא ליד הלוה הוא מתחייב למלוה הא', הרי זו ריבית קצוצה, כמפורש בשו"ע (סכ"ב), ויבואר עוד להלן.

7 ועי' ח' הגרע"א שתמה מל' הרמ"א בהמשך דבריו ומדברי הש"ך עצמו להלן (ס"ק י"ד), וכן עמד בזה בחור"ד (סק"י) ובשע"ד (סק"ב), אך עכ"פ לדינא הסכימו דכדברי הש"ך הנ"ל, וכדהעלה הש"ך עוד כן להלן בנקוה"כ (על ט"ז סק"י).

לחומרא בנכרי, ולא נאסר רק בנשא ונתן ביד שהנכרי נתן המעות ליד המלוה הישראל והוא חזר ונתנם לישראל הלוה, ע"ש.

ויעוי' בדברי הראשונים והפוסקים (טור ושו"ע סי' קס"ח ס"ז) שכתבו דנ"מ בפלוגתא זו גם לענין ישראל ששלח נכרי ללוות עבדו מעות מישראל אחר, דלשי' רש"י יש שליחות לחומרא ומתייחסת ההלואה אל המשלח כאילו הוא לזה בעצמו מהמלוה, ולר"ת דאין שליחות לחומרא אין בזה איסור.

ועי' חו"ד (שם סק"י) שביאר דאייירי בלא פירש הנכרי להמלוה שהוא לזה המעות עבור פלוני הישראל ובשליחותו, דאילו היה מפרש כן היה מן הדין דייחשב ריבית קצוצה, דכיון דהשליח גילה דעתו שאינו נוטל המעות על דעת להתחייב בהם בעצמו, ולא בא אלא בתורת שליחות מהמשלח, הרי הנכרי מעשה קוף בעלמא עביד להביא מעותיו של ישראל המלוה לידי הלוה שיתחייב בהם כשיגיעו לידו, והכא איירי בלוה השליח בסתם על שמו, וממילא אחריות המעות על השליח, ומ"מ לשי' רש"י דיש שליחות בעכו"ם לחומרא מתחייב המשלח במעשה השליח ודינו כאילו לזה הוא בעצמו המעות מיד המלוה, דעשיית השליח נחשב כמעשה המשלח ויד השליח כיד המשלח אף שלא הזכיר שם משלחו, [והשליח דינו כערב קבלן], ולשי' ר"ת דאין שליחות אף לחומרא הרי שהשליח הנכרי הוא זה שלוח המעות מהמלוה וחזר והלווים להישראל הלוה, ע"ש.

#### שיטת הגהות מיימונית

ד. ויעוי' בב"י (שם) שכתב: 'ודע שהמרדכי (סי' שלז) וההגהות פרק ה' מהלכות מלוה (שם) כתבו דריב"א אוסר ללוות על ידי גוי מכח התוספתא (ב"מ פ"ה ה"ח), וכתבו ההגהות דאם כן מה שהתירו התוספות בשם רבינו תם ללוות על ידי גוי, היינו במשכון שאין המלוה נוגש לשום אדם כי אין לו דבר כי אם על המשכון דוקא, אבל

אמנם יעוי' בדברי הש"ך (סק"י) שכתב ע"ד הרמ"א: 'ובתשובת הרשב"א שהביא ב"י משמע דהיכא שנעשה בכונה לתלות מעותיו ביד עובד כוכבים בהערמה כדי להלותן לישראל בכל ענין אסור, והרב מיירי היכא שנעשית שלא בכונה בהערמה'.

ועולה מזה דאיכא תרי גווני, הא' האופן דאייירי הרשב"א בתשו' כשנעשה בהערמה דאז אסור בכל גווני, הב' האופן דאייירי הרמ"א כשלא נעשה בהערמה, דאז ליכא איסורא רק במלוה הנכרי בשליחות הישראל.

ומבואר דלא בכל גווני אסר הרשב"א בנכרי שלוח וחוזר ומלוה, ורק כשנעשה בכונה בהערמה אז אסור, וצריכים אנו לבאר גדרם של דברים, מתי חשיב שנעשה בהערמה.

אכן תחילה נקדים ונבאר בע"ה דברי הרמ"א ומקורם, ויבואר בע"ה גדרא דדינא דשליחות לחומרא והמסתפק.

#### דין שליחות לנכרי לחומרא בריבית

ג. איתא בגמ' (ב"מ ע"א ע"ב): ישראל שלוח מעות מן הנכרי בריבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו, אסור, ואם העמידו אצל נכרי מותר, וכן נכרי שלוח מעות מישראל בריבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו, מותר, ואם העמידו אצל ישראל אסור. בשלמא סיפא לחומרא כו'.

ומבואר דלחומרא אמרי' דיש שליחות לנכרי לענין ריבית, ולכן כשהמלוה הישראל אמר ללוה הנכרי להלוות הכסף שחייב לו לישראל אחר בריבית בשליחותו, חשיב כלוה ישראל מישראל בריבית ואסור.

ודעת רש"י דאף למסקנא נשאר האי דינא דשליחות לחומרא, וכן דעת ר"ח כמובא בדברי הראשונים שם, אך דעת ר"ת המובא בתוס' (שם ד"ה כגון) ובכל הראשונים, דלמסקנא הדר ביה הש"ס ולית לן שליחות

ועולה בבירור דבדין מעות של ישראל המופקדות ביד נכרי נקטין דלא כהגמ"י, וכל שהוא באחריות ישראל והוא זה שמלוה המעות להלוה הישראל, ואין האחריות על השליח הנכרי ומעשה קוף בעלמא עביד להעביר מעותיו של ישראל המלוה לידי ישראל הלוה, הוי ר"ק, אמנם לענין דינו של ר"ת בישראל ששלח נכרי ללוות מישראל בריבית, [והיינו בלא פירש השליח שהוא לווה בשליחות המשלח, דאז לר"ת כיון דאין דין שליחות לא חשיב המשלח כלוה מהמלוה הישראל], בזה הביא הב"י שיטת הגמ"י דבהלואה באשראי בלא משכון מודה ר"ת דאסור, ואף דאין שליחות לנכרי אף לחומרא, והנכרי הוא זה שנתחייב למלוה, וישראל הלוה חייב לנכרי, מ"מ כיון דהישראל המלוה נוגש לנכרי על הריבית והוא חוזר ונוגש מהישראל הלוה, מיחזי כהלואת ישראל מישראל, ודלא כדעת הרא"ש והטור דאף בכה"ג מותר לדעת ר"ת.

#### בירור דברי הרמ"א

ו. ועתה נחזור לדברי הרמ"א (סעי' ה') הנ"ל שהביא ש"י הגמ"י להלכה, וכתבו בדין ישראל ששלח נכרי להלוות מעותיו לישראל בריבית, וכבר העיר בזה החו"ד (סק"ו) דהא אנן קי"ל דאם המעות באחריות ישראל אף אם שלחם ע"י נכרי הוי ר"ק, ולא משכחת לה נדון של שליחות לחומרא בשלוחו של המלוה להלוות מעותיו, וכמבואר, וכתב דצ"ל דהרמ"א איירי בלוה העכו"ם המעות לצורכו, ואח"כ עשאו שליח להלוותן לישראל, [וכהא דאיירי בגמ' ובשו"ע (שם ס"ו)], דבזה כיון דהמעות הם של שליח צריך לדין שליחות כדי לייחס ההלואה אל המשלח הישראל, ובזה ס"ל לר"ת דאין דין שליחות, ומ"מ אסרו הגמ"י בהלואה באשראי בלא משכון, ע"ש.

ואם כי תמוה למה הרמ"א הביא דינו של הגמ"י כאן ולא בסעי' ו' דאיירי באופן זה, או להלן בסעי' ז' גבי דינו של ר"ת בלוה ששלח נכרי ללוות מישראל, מ"מ דברי

באשראי אסור, דאע"ג דאין שליחות לגוי מכל מקום כיון שהמלוה תובע לגוי והגוי את ישראל מחזי כמאן דשקיל מיניה רביתא, והנך רואה שההגהות חלוקות על דעת הרא"ש בדעת ר"ת, דלהרא"ש אפילו בחובות של אשראי מתיר ולהגהות גם לדידיה אסור בשל אשראי. [וע"ש שהוכיח דהטור אזיל כדעת הרא"ש].

ויעוי"ש בהגמ"י ובתשו' מימונית (סי' ל"ג) דראיית ריב"א מהא דאמר בתוספתא דישראל שאמר לנכרי הילך שכרך והלוה מעותי בריבית אסור, [וכן במעותיו של ישראל המופקדות בידי עכו"ם אם הם באחריות ישראל אסור ללוותם בריבית], והא לדברי ר"ת אין שליחות לנכרי אף לחומרא, וע"כ צריך לחלק דבהלואה באשראי לכו"ע אסור, כיון דהישראל נוגש להנכרי לפרוע קרן וריבית והנכרי נוגש את הישראל הלוה לפרוע לו, מיחזי כאילו הישראל גובה ריבית מישראל חבירו, ע"ש.

#### שיטת החולקים על הגמ"י

ה. ועי' ד"מ (שם אות כ"א) הביא דברי הגמ"י, ואח"כ כתב בשם הריב"ש בתשו' (סי' ש"ה) דהיכי דהאחריות על ישראל הוי ריבית קצוצה, ע"ש. וכוונת הדברים דהריב"ש חולק על הגמ"י וס"ל דגבי מעותיו של ישראל המופקדות ביד נכרי והוא שלוחו של הישראל להלוות המעות על אחריות הישראל, ודאי ר"ק היא וא"צ לדין שליחות, וכמבואר לעיל, דכל שהשליח לא נחית להתחייב בקבלת מעות אלו ואינו בא אלא בתורת שליחות, הרי גם אם אין שליחות לנכרי כל שבאו המעות לידי ישראל הלוה הרי הוא מתחייב בהם למלוה הישראל, ונכרי מעשה איצטבא עביד ולא בעי דין שליחות בזה.

ועי' ב"י (שם) שהביא ג"כ הריב"ש, וכן העתיקוהו הט"ז (ס"ק ל"ב) והש"ך (ס"ק ע"ג), ועי' שער דעה (סק"ט), ועי' חו"ד (סי' ק"ס סק"ח) באורך.



וכו', וישראל שעשה לעובד כוכבים אפוטרופוס על נכסיו אסור ללוות ממנו ברבית, וגם בזה תלוי במי שאחריות עליו'. והובא בשו"ע (שם סעי' כ"א כ"ג וכ"ד).

ומקור דינים אלו בתוספתא הובא ברא"ש (פ' א"נ סי' נ"ו) ועוד ראשונים (ב"מ ע"א ע"ב), וכמו שציין הב"י על אתר.

וע"ש בב"י בשם בעה"ת, דמה שאמרו דאם הם באחריות הנכרי מותר, הכוונה שילוו אותם הגוי מיד הישראל, ויקבל עליו הגוי שאם יאבדו החובות יפרעם הוא לישראל כדין כל לווה, אבל אם לא קיבל עליו רק אחריות כשומר אסור, דמעותיו של ישראל הם. וכתב ע"ז הב"י: 'ונראה לי שזהו כשהפקידם אצלו מתחלה על דעת שילווים לישראל, אבל אם הפקידם על דעת שיהיו בידו והוא הלווים שלא מדעת הישראל שרי'.<sup>8</sup>

ומבואר, דכל שהנכרי לווה המעות מהישראל ונתחייב באחריותם, רשאי ישראל אחר ללוותם ממנו בריבית, ובדברי הב"י מפורש להדיא דאף אם עיקר ההפקדה ביד הנכרי היתה כדי להלוותם לישראל בריבית, כל שהנכרי קיבלם על אחריותו מותר.<sup>9</sup>

ח. וכן מצאנו עוד מפורש בדברי הר"י שהביאו כל הראשונים בסוגיין בדין ישראל ששלח נכרי ללוות מעות מישראל אחר בריבית וקיבל ע"ע שהוא ישלם לו הקרן והריבית, דדעת הר"י דאף לשי' רש"י דיש שליחות לחומרא והיה מן הדין לאסור בזה, מ"מ סתמא לא מחזיקין אינשי ברשיעי דנימא שויה שליח, אלא דעתו היה שילווה הנכרי מישראל ויחזור וילווים לו, ודברי ר"י

החו"ד מוכרחים, דבישראל ששלח מעותיו ע"י נכרי להלוותם לישראל נקטינן דריבית קצוצה היא, ודינו של הגמ"י לא שייך רק באופנים הנ"ל.

והעולה מהמבואר בדברי הרמ"א בסעי' ה' שדן מצד שליחות ומצד הלואה באשראי לא איירי בישראל ששולח מעות שלו בידי נכרי להלוותם לישראל בריבית, אלא איירי בנכרי שלווה מישראל לצורך עצמו ואח"כ שלחו הישראל להלוות אותם המעות לישראל אחר.

ולפי"ז אין דברי הרמ"א שייכים כלל לדברי הרשב"א בתשו' שהביא הב"י, דאיירי להדיא בנכרי שלווה מתחילה כדי לחזור ולהלוותם לישראל אחר.

ומעתה יש לפרש דברי הרשב"א כפשוטם, דבכל אופן שהנכרי לווה המעות מתחילה על דעת לחזור ולהלוותם לישראל, כך שכל מטרת ההלואה היא שיגיעו המעות לידי הישראל הלוה, וההלואה לנכרי הוא רק כדי למנוע איסור ריבית, הרי זו הערמה ואסור, ודברי הרמ"א הם באופן שלווה הנכרי תחילה לצורך עצמו, [דהא בלא"ה ע"כ איירי הרמ"א בכה"ג, וכמבואר], ולכן אין כאן הערמה.

### נכרי שלווה מעות מישראל

#### כדי להלוותם בריבית לישראל

ז. אכן יעוי' בדברי הטור (סי' קס"ח): 'מעותיו של עובד כוכבים מופקדות ביד ישראל אם הם באחריות הישראל אסור לו להלוותן ברבית, ואם הם באחריות העובד כוכבים מותר להלוותן ברבית. ישראל שאומר לעובד כוכבים הילך שכרך והלוה מעותי ברבית אסור שהן באחריות הישראל

8 וע"ש שהביא שכ"כ תלמידי הרשב"א, ועי' ד"מ (אות כ"א) שציין דכ"ה בנמוק"י בשם הרשב"א, [וכ"ה לפנינו בחי' הרשב"א (שם), וביאר טעמו דכיון דהנכרי שלח בהם יד הרי הם באחריותו וכדידיה דמי, ע"ש], ובמרדכי והגמ"י.

9 וכן עולה גם מהא דהך דינא דישאל שאמר לעובד כוכבים הילך שכרך והלוה מעותי ברבית אסור שהם באחריות הישראל, דמשמע דאם הוא באחריות הנכרי מותר, אף שלא לווה רק לצורך כך שיחזור וילוונו לאחרים, אלא דהיה אפשר לדחות דלא מינהו להלוות לישראל דוקא, אבל בלשון הב"י מפורש דאף אם תחילת ההפקדה אצל הנכרי היה ע"ד שילווים לישראל בריבית מותר.



שאסור מן התורה, הואיל והמעוות הן של ישראל ואין אחריות על הנכרי, ואפילו קבל עליו הנכרי אחריות המעוות מאונסים כל זמן שהם ברשותו אינו כלום עד שיקבל עליו אחריות החובות אם יאבדו שיפרעם הוא לישראל כדין כל לוח.

ומבואר דהא דאסרו בהערמה היינו היכי דברירא דלא נתכוין הנכרי כלל לקבל ע"ע אחריות המעוות, והישראל המלוה ג"כ לא סמך כלל על הנכרי אלא על הישראל שיקבל המעוות, וכיון דאין אחריות המעוות על הנכרי כלל הרי זו הלואת ישראל, והוי ריבית קצוצה, אבל היכי דפירשו להדיא שאחריות המעוות על הנכרי, ונתכוונו באמת שהמעוות יהיו באחריות הנכרי, אף שעיקר הלואת הנכרי הוא לצורך הלואת המעוות לישראל, בזה לא אסר הרשב"א, וכמפורש להדיא דברכי הב"י דמותר בכה"ג.<sup>11</sup>

וא"ש נמי דברי הר"י שהתיר בנכרי שלוה מישראל, דהתם הרי ודאי קיבל אחריות ע"ע שהרי לוח בשם עצמו, וברור דנתחייב להמלוה, וממילא אין שום איסור במה שחזור אח"כ ומלוה לישראל.

י. ועי' תשו' חת"ס (ח"ו סכ"ו) בדין מוכר שטר למוכ"ז בפחות באחריות המוכר, דיש בזה איסור ריבית דחשיב כמלוה לו המעוות, ודן שם להתיר כשיעשו ע"י אמצעי נכרי, דהיינו שהמוכר ימכור השט"ח לנכרי ויכתב בו שמו, ואח"כ יחזור הנכרי וימכרנו לישראל הקונה, וכתב שם: 'ואע"ג דיש

אלו הביאום הרמב"ן והרשב"א בחי' (ע"א ע"ב ד"ה ובר ישראל) והרא"ש (שם סי' נ"ה) ובנמוק"י, וכ"ה בתשו' הרשב"א (ח"ז סי' ש"כ) ובמרדכי (סי' של"ח).

ומפורש בדברי ר"י, דהיכי שדעתו היה שילוח הנכרי מישראל ויחזור וילווה לו, אין שום חשש איסור, ורק כשנתכוין מתחילה ללוות בשליחות הישראל ושיתחייב בהם המשלח להישראל המלוה, בזה ס"ל לרש"י דאסור מצד שליחות לחומרא<sup>10</sup>, אבל כשנתכוונו שרק הנכרי יתחייב לישראל המלוה והוא יחזור וילווה לישראל ליכא איסורא, אף שלא לוח הנכרי אלא לצורך הישראל שיחזור וילווה ממנו.

ומוכרח מזה דהרשב"א לא אסר רק כשנעשה בדרך הערמה, וצריכים אנו לברר גדר הדבר.

גדר דין הערמה בנכרי שלוה כדי להלוות

ט. ויעוי' בחו"ד (סק"ה) שכתב בזה"ל: 'דכשבשעת נתינת המעוות לא עשה רק משום הערמה אחריות החוב על ישראל ואסור', ועד"ז כתב בשו"ע הרב (סעי' ע"ג): 'אבל אם הלוח הישראל את הנכרי בתחלה בשביל שילוח הנכרי לישראל ברבית, אע"פ שהישראל פורע הרבית להנכרי והנכרי להישראל, הרי זו רבית גמורה של תורה, ואין הערמתו להלוות על ידי נכרי מועלת כלום הואיל ואין הנכרי לוח לצורך עצמו, והרי זה כישראל השוכר לו נכרי או נותן לו חלק בריוח שילוח מעותיו לישראל ברבית

10 ועי' חו"ד (סק"י) שביאר דע"כ איירי בלא פירש הנכרי להמלוה שהוא לוח המעוות עבור פלוני הישראל ובשליחותו, [דאז מן הדין דייחשב ריבית קצוצה, דכיון דהנכרי בא בתורת שליח הרי גילה דעתו דאינו רוצה לזכות לעצמו בדמי ההלוואה ולהתחייב בפרעונם, וממילא אף אם לא זכה עבור הישראל הרי המעוות נשארו של המלוה, וכשבאו המעוות אח"כ לידי הישראל המשלח זכה בהם ומתחייב בפרעון הקרן והריבית], אלא איירי בלוח השליח בסתם על שמו, ולכן בכל אופן שהוא אחריות המעוות על השליח, ומ"מ אילו היה דין שליחות בעכו"ם היה מתחייב המשלח במעשה השליח ודינו כאילו לוח הוא בעצמו המעוות מיד המלוה, והשליח דינו כערב קבלן, אך כיון דאין שליחות לנכרי ממילא לא נחשב הלואת ישראל מהישראל ולא נתחייב אלא השליח לבד, אלא דלרש"י נקטינן דיש שליחות לנכרי לחומרא ואסור, ע"ש.

11 והא דהביא הרשב"א בסו"ד הא דשליחות לחומרא, צ"ל דלא נתכוין לאסור בנדון מצד שליחות, אלא כלפי מה שהביא בתחילת דבריו הא דאמרו בגמ' בנכרי שלוח מעות מישראל דיכול להלוותם לישראל אחר, וכתב לחלק ביניהם דהכא נעשה בהערמה, הוסיף עוד דאף בהא דנכרי שלוח כו' אסרו בגמ' בהעמידו אצל ישראל מצד שליחות לחומרא, וצ"ע עדיין.

עכ"פ בנד"ד ג"כ ודאי לא נעשה כדי לעקוף איסור ריבית, דהא עיקר מטרת רוכשי אגרות החוב הוא להשקיע השקעה בטוחה עם ריבית נמוכה, והחברה נוטלת ע"ע אחריות ולכן מרויחה יותר, [ואף אם יהיו כאלו שיעשו כן כדי לסייע לציבור החרדי לקבל משכנתאות ללא חשש ריבית, מ"מ צורת הדברים אינה דרך הערמה כלל, אלא בצורה של השקעה רגילה].<sup>13</sup>

### נדון מצד שליחות

יב. ומצד שליחות לחומרא ודאי לא שייך לדון כאן, דנימא דהחברה מלוה ללווים ישראלים בשליחות הישראלים רוכשי האג"ח, דהא כבר נתבאר מדברי הפוסקים, דלא שייך לדון מצד דין שליחות בשלוחו של המלוה, דבזה העיקר תלוי על מי אחריות המעות, דאם הנכרי לוקח אחריות על המעות ונעשה לזה נגד המלוה, אין בזה שום איסור, דא"א להחשיב הלוה הישראל כלוה מהמלוה הישראל, אחרי שהנכרי הוא זה שלוח המעות ונתחייב בהם, והוא זה שחוזר ומלוה לישראל הלוה, ואם הנכרי אינו מקבל אחריות, הרי הלוה הישראל מתחייב בהם כשבאו המעות לידו, ור"ק היא, ובנדונינו הרי ברור דאחריות המעות על החברה שמתחייבת מול רוכשי אגרות החוב, [ואף שהאחריות מוגבלת כחברה בע"מ שאין חיוב אישי רק על נכסי החברה, מ"מ ברור דכל סמיכות רוכשי האג"ח היא על החברה בלבד, ומסתפקים באחריות בע"מ], ומה שהחברה מלוה כספים ללווים הוא על אחריותם בלבד, ולא שייך לאסור מצד שליחות.

והרי אף בשליח של הלוה שדנו הראשונים לאסור מצד שליחות לחומרא, הא מפורש בדברי הר"י שהביאו הראשונים

לפקפק קצת דמחזי כהערמה כמ"ש ב"י בשם תשו' רשב"א כו', מ"מ נ"ל הכא להתיר, דאע"ג דקיי"ל כהפוסקים יש שליחות לגוי לחומרא כו', מ"מ הכא שנכתב בשטר על שם הגוי כנ"ל אין כאן תורת שליחות אלא לזה ומלוה ושרי, ולע"ד מצוה לפרסם זה לשומעים לקול חכמים'.

ומבואר ג"כ דגדר הערמה הוא דחשבינן שלא נתכוונו כלל למכירה לגוי, והרי זה כאילו נמכר מתחילה לישראל, ונמצא דנכרי הלוה להישראל המוכר וחוזר ולזה מישראל הקונה, ודן שייאסר מצד שליחות, דהנכרי הוא שליח ללוות מהישראל הקונה, ומסיק דכיון שנכתב בשטר ע"ש הגוי לא שייך לומר דהוא שליח, והיינו דכל כה"ג שנכתב השטר על שמו ודאי יש כאן מכירה או הלוואה מנכרי.

### מסקנת הדברים

יא. ועולה מכל זה, דהיכי דברירא שהמעות באחריות הנכרי שלוח המעות מהישראל, וכנדון דידן שברור שהחברה מתחייבת כלפי רוכשי האג"ח בהתחייבות ברורה, לא חשיב הערמה ומותר.

ואף אם נתעקש וננקוט בדעת הרשב"א דלא כהפוסקים הנ"ל, ונימא דאף כשאחריות המעות על הנכרי, מ"מ כל שעיקר ההלוואה לצורך הישראל, ולולא שילונו לישראל חייב להחזירו מיד דאינו רוצה להמתין להנכרי, וגם אינו סומך עליו, ולולא איסור ריבית לא היה נותנו לו כלל לידו אלא ליד הישראל, כל זה חשיב הערמה ויש בזה עכ"פ איסור דרבנן<sup>12</sup>, ורק היכי שגם לולא איסור ריבית היה עושה דרך הנכרי מותר, [והא דהתיר הב"י גבי מעותיו של עכו"ם המופקדים אצל ישראל ע"מ להלוותם בריבית לישראל, נוקי דאירי בכה"ג], הרי

12 ולפי"ז יתפרש מה שהביא הרשב"א בסו"ד מהא דשליחות לחומרא, וכונתו דכמו שהחמירו שם נחמיר גם בזה שנראה כהערמה.

13 ואף לפי"ד הלבוש המובא לעיל, שכתב דאף אם המלוה לא נתכוין לכך אסור, דכל שהנכרי לא לזה לצורך עצמו חשיב כשלוחו של ישראל להלוות לישראל, [והדברים מחודשים מאוד, דאף שהמלוה לא נתכוין לכך חשיב כשלוחו], י"ל דבנד"ד שהדבר נעשה באופן של השקעה, ויש לזה מהלך עסקי, לא שייך כלל ענין הערמה.

גומא], וכבר כתבו הרבה אחרונים דאין כאן קושיא, ומשום דכיון דס"ל לר"ת דאין שליחות אף לחומרא נמצא דהנכרי לזה לעצמו, וכל כה"ג שהנכרי לזה לעצמו בריבית לא שייך כלל לאסור מצד אמירה לנכרי, כדמצאנו גם בשבת דשרי לומר לעכו"ם בשל בשר שלך לצרכך כמבואר בשו"ע (או"ח סי' ש"ז סכ"א ויו"ד סי' רצ"ז ס"ג וע"ש בש"ך), וה"נ הא הנכרי בשלו הוא עושה שלוה לעצמו בריבית, והנכרי לא עביד כלל איסורא, דהא בהלואה נכרי מישראל אין שום איסור ריבית, וממילא לא שייך לאסור על ישראל לומר לו לעשותו, [עי' חדרי דעה (ס"ו) שו"ת בית אפרים (יו"ד סי' ס"ב) בית שער (יו"ד סי' ר"ל) חלקת יעקב (אה"ע סי' פ"ח) ועי' שו"ת שו"מ (מהדו"ל ח"ג סי' ל') ותשו' שבט הלוי (ח"ג סי' קע"ב)].<sup>14</sup>

ויש ללמוד דבר זה מהדין המפורש בטור ושו"ע (סכ"ג) בדין עכו"ם שאמר לישראל הילך שכרך והלווה מעותי בריבית, דאם הוא באחריות העכו"ם מותר, ובטור הביא בשם הרמב"ן דאף אם שכרו של הישראל אינו קצוב אלא שחולק עם העכו"ם ברווח של הריבית מותר, [ודלא כדעת החולקין שהביא שם שאוסרים בכה"ג], וכ"נ דעת הרמ"א (שם) להלכה<sup>15</sup>, ומפורש דאף שהישראל נוטל חלק בריבית שקוצב הנכרי עם הלווים, ומסתברא נמי דאחרי שהישראל טורח להמציא לוויים הרי הנכרי מחויב להלוות לו כדי שלא יפסיד הישראל שכרו, ומ"מ אין בזה איסור, ומפורש דכל שהמעות באחריות הנכרי והוא מלווה אותם לישראל לא אכפ"ל שיש לישראל תועלת כתוצאה מהלוואה זו, וגם אם הדבר נעשה בהסכמה אחת עם הישראל, דסו"ס הלוואה נכרי היא.

דהיכי דברירא שהנכרי לוה ונתחייב בעצמו לישראל המלוה וחזר והלוה לישראל, ליכא איסורא, אף שברור דהכל נעשה לצורך הישראל הלוה ששלח להנכרי ללוות כדי שיוכל לחזור ולהלוות לו, [וכן הוא בתשו' חת"ס הנ"ל, דהיכי דהאחריות על הנכרי לא שייך לדון מצד שליחות], דלא נאסר מצד שליחות רק אם אפשר עי"כ להחשיב כאילו האחריות על הישראל המלוה לישראל הלוה.

וגם מצד חומרת הגמ"י במלוה באשראי בלא משכון שהביא הרמ"א להלכה, כבר נתבאר לעיל מדברי הש"ך וש"פ דלא נאמר רק במלוה בשליחות.

ואף דרוכשי האג"ח מעונינים שהחברה תלווה בריבית כדי שתוכל לעמוד בתשלומי הריביות שהבטיחו להם, ואדעתא דהכי הם משקיעים כספים בחברה, וגם החברה מחויבת לעסוק ע"פ הכללים שהציבו לעצמם, מ"מ אין זה שייך לדין שליחות, דסו"ס אחריות המעות עליהם.

ומעולם לא שמענו מי שיאסור לרכוש אג"ח מחברה נכרית שעיסוקה כרוך בחילול שבת או הלוואות בריבית, וגם מפקידים בבנקים נכריים אף כאלו שכל עיסוקם במתן הלוואות בריבית, ומשום דסוף סוף נכרי לצורך עצמו קעביד, ואף שיש מזה תועלת עקיפה לישראל אין בזה טעם לאסור.

### נדון מצד אמירה לנכרי

יג. ועי' שער המלך (פ"ה ממלוה הי"ד) שתמה על שי' ר"ת שהתיר ללוות ע"י נכרי בריבית למה לא יאסור מדין אמירה לנכרי, לפי"מ דכתב הרא"ש (ב"מ פ"ז ס"ו) דקי"ל דיש איסור אמירה לנכרי בכל איסורים שבתורה, [והגרע"א בחי' (ס"ז) הביא תמיהת השעה"מ בשמו ובשם ספר תבת

<sup>14</sup> ולענ"ד אף השעה"מ דסבר דשייך לאסור מצד אמירה לנכרי, היינו היכי דהלוה שולחו שילווה בשבילו, אלא דמצד דין שליחות דליתא בנכרי ממילא חייל ההלוואה עם הנכרי, ובוה שייך לומר דחשיב כעושה בשל הישראל, כיון דמתכוין ללוות ולזכות המעות בשביל הישראל, אבל היכי דאינו מתכוין כלל שיוזכה מתחילה בשבילו, גם השעה"מ יודה דלא שייך לאסור מצד אמירה לנכרי.

<sup>15</sup> ואף שהרמ"א הביא ד"ז ברישא גבי מעותיו של ישראל, פשוט דעיקר הנ"מ לסיפא במעותיו של נכרי דאף בכה"ג מותר, ועי' ביהגר"א (שם ס"ק ע"ז).

## ענף ד' הלואה לנכרי בריבית מול במחונות של שעבוד חובות ונכסי לווים יהודים

נדון נוסף הוא השעבוד שיש לרוכשי האג"ח על נכסי החברה, שהם כספי החברה, והמשכנתאות שניתנו ללווים, והשעבודים שנעשו על הדירות של הלווים מהחברה, שכל אלו משועבדים לאלו שמלוים כסף לחברה ברכישת אג"ח, ויש לדון בזה כאשר יהודי ירכוש אג"ח האם נוצרת זיקה בין ישראל זה המלוה מעות לחברה לבין ישראל הלווה מעות מהחברה, וזאת הן מצד עצם המשכנתא והיינו חוב ההלואה שנלקח ע"י ישראל שזכות זו משועבדת להישראל רוכש האג"ח, והן מצד המשכון על הנכס של הישראל שגם זה משועבד לישראל המלוה לחברה.

ונקדים תחילה לדון מצד המשכון, ונברר מדברי הראשונים והפוסקים בזה.

מביעא בסתם דאמרי' דלא נתכוין שילווה בשליחותו אלא שילווה הנכרי לעצמו ויחזור וילוונו לישראל, אלא אף אם פירש בפירוש ששולחו ללוות בתורת שליח, הרי גם לשי' רש"י דיש שליחות לנכרי לחומרא היינו דוקא בידע המלוה שבא בשליחות ישראל, אבל אם לא ידע המלוה שהוא לווה עבור ישראל, ליכא איסורא על המלוה ליטול הריבית, ובתשו' הב' כתב: 'אי היב ישראל משכנו לנכרי ללות מעות בריבית מישראל מותר. משום דאקנוי מקני ליה ישראל משכנו לנכרי ללות עליו בריבית'.

וכתב ע"ז הרמב"ן: 'זיפה כיון בתשובה השאלה הראשונה, אבל במשכנו של ישראל ביד גוי כיון דאחריותה דישראל המלוה אההוא משכון אסור, והאי טעמא דכתב הרב ז"ל משום דאקנוי אקניתיה ליה, לאו דסמכא הוא'.

והוסיף שם הרמב"ן: 'אבל היכא שלא לווה ישראל אלא שהשאל משכנו לגוי ללוות עליו מותר כו', דמתנה הוא דהיב ליה לגוי וכבר קנאו הגוי לכליו של ישראל במשיכה דמשיכה בגוי קונה, ומיהו כל זמן שלא משכו הגוי למשכון לא קנאו ואסור לישראל ללוות עליו, אבל מאחר שקנאו כו' כיון שהישראל אינו חייב כלום לחבירו מותר, דכל שבאחריות הגוי מותר אע"פ שאין שליחות לגוי דישראל מטלטל בעלמא הוא, וכלל גדול מסרו לך כל שבאחריות הגוי מותר'.

ומבואר בדברי הרמב"ן דכל שאחריותו של המלוה על משכנו של ישראל אסור,

### הלואה לנכרי על משכון של ישראל שבידו

א. כתב הרא"ש (פסחים פ"ב ס"י): 'כתב בעל העיטור כו' ומשכנו של ישראל ביד נכרי אסור להלות לנכרי עליו בריבית, אלא היכא דאמר ליה ישראל לנכרי קני קנין גמור מעכשיו אם לא אתן עד יום פלוני'.

וכתב ע"ז הרא"ש: 'ובהא דמשכנו של ישראל ביד נכרי אין נראין לי דבריו, דמאי נ"מ שאין המשכון של הנכרי, וכי אסור להלות לנכרי בריבית על המשכון של ישראל, ואפילו אם הלוה הנכרי לישראל בריבית מותר לישראל אחר להלות לנכרי על אותו המשכון בריבית ולקבל הריבית מיד ישראל שחייב לנכרי, שהרי ישראל השני לא הלוה לראשון כלום אלא לנכרי הלוה ובמקומו הוא מקבל הריבית מיד ישראל, דאיסור ריבית בלוה ומלוה תלוי ולא במשכון'.

מבואר דנחלקו העיטור והרא"ש אם מותר להלות לנכרי כאשר הנכרי ממשכן בחובו משכון שיש לו מישראל אחר שלוה ממנו, ולדעת העיטור יש איסור בדבר.

### שיטת הרמב"ן בדין משכון של ישראל להלוות נכרי בריבית

ב. וכסברת העיטור מצאנו גם להרמב"ן, יעוי' בחידושו (ע"א ע"ב) שהביא תשובותיו של הר"י בדין ישראל ששלח נכרי ללוות עבורו מישראל בריבית [המובא גם ברא"ש (שם סי' נ"ה) ועוד ראשונים], ובתשובה הראשונה דן בשלח את הנכרי ללוות בלא משכון של הישראל, וכתב להתיר, לא

שהוא מותר בכה"ג דישראל המלוה לא ידע, ומיהו משום הרחק מן הכיעור יש לכל אדם ליזהר מזה וכל שכן לבעל נפש.<sup>16</sup>

### בירור שיטת הר"י

ד. והנה בדברי ר"י בתשובה שהתיר להלוות לנכרי שבא בשליחות הגוי עם משכון של הישראל מטעם דאמרי' דאקנויי אקני ליה למשכון, משמע דהיכי שהמשכון של ישראל אסור, ומשמעות הדברים דאף אחר שהתיר בשולח ללוות בלא משכון היכי דאפשר לתלות שלא נתכוין בתורת שליחות או היכי דעכ"פ המלוה לא ידע שבא בשליחות ישראל, חזר ודן בשלחו עם משכון, ובזה הוצרך לסברת אקנויי אקני, ומבואר דלולא שהקנה לו מיתסר.<sup>17</sup>

ויותר מפורש בטור שכתב בשם הרא"ש בתשו', דאף אחר סברת אקנויי אקני מ"מ לא הותר רק בלא ידע המלוה, ומשמע דהיינו משום דאי ידע הרי נאסר מצד שליחות לחומרא, וע"כ לא התיר רק בלא ידע המלוה, ומ"מ הוצרך להקנות המשכון, וע"כ היינו משום דאל"כ אסור מצד אחריות משכנו של ישראל.

ומבואר דגם הר"י ס"ל כסברת הרמב"ן והעיטור שאסרו משכון של ישראל בהלוות

ואף היכי דלא שייך לדון מצד שליחות לחומרא, דהא הרמב"ן דן בהשאל משכנו לגוי ללוות עליו, והיינו לצורך הנכרי עצמו, ולא התיר רק היכי דהקנהו לגוי, הא אילו לא הקנהו אסור לישראל ללוות עליו.

### ביאור שיטת הרמב"ן והחולקים

ג. ועי' בב"י שכתב ע"ד הרמב"ן המובא בטור: 'וכתבו תלמידי הרשב"א ובעל התרומות (שער מ"ו ח"ד ס"י) שטעמו של הרמב"ן הוא, משום דכיון שאחריותו של ישראל המלוה אינו אלא על משכון של ישראל אסור', [ויעוי' מחנ"א (ריבית סי' ל"ד) שביאר דהרמב"ן והעיטור דימו משכון לערב, וכמו שאמרו גבי ערב דנכרי בתר ערבא אזיל וכן המלוה לנכרי בתר ערבא אזיל, ה"נ במשכון אזיל בתר משכון לחוד].

והוסיף הב"י: 'ותלמידי הרשב"א ז"ל כתבו שיש לדון בדבר, דהני מילי כשהוא סרסור או שהודיעו שלא יהא אחריותו אלא על המשכון, אבל אם אינו סרסור ולוה ממנו סתם דלאו אחריותו על המשכון בלבד אלא אף על הגוי למה יהיה אסור, דעיקר חיובו על הלוה היה, ומשכון זה כדן ערב דתחלה יש לו להתרעם ממנו שיחליטו לו המשכון דאין יורדים לנכסים תחלה, קרוב הדבר

16 וע"ע בדברי הב"י להלן (סי"ג) בדן נכרי ששלח ישראל ללוות עבורו בריבית מישראל, והביא שם מהמרדכי שכתב: 'שאפילו אם אמר לו הגוי לראובן תשים משכון במקומי ולקח הישראל משכנו ואמר לשמעון זה המשכון של גוי כו' מותר לו לקבל הרבית מישראל הממשכן שהוא שלוחו של שמעון להלוות לגוי', וכתב הב"י: ומה שכתב שאם אמר לשמעון זהו משכנו של גוי וכו' מותר שמעון ליקח הרבית, אפשר דסבירא ליה דאף לשליח אין איסור אע"פ שהמשכון של ישראל, משום דמשכון דין ערב יש לו, דהא אינו מוכר המשכון עד שיתבע תחלה שיפרענו, ואף אם אין המלוה יכול לתבוע את הגוי מ"מ כיון שע"י שהוא אומר לשליח לתבוע מהגוי הולך ותובעו הוי ליה כאילו הוא עצמו תובעו, נמצא שאין על המשכון אלא דין ערב ושרי. א"נ דמותר דקאמר לא קאי אלא למלוה שאינו יודע שהמשכון של ישראל, והכי דייק דקאמר מותר לשמעון ליקח הרבית ולא קאמר מותר ראובן ליתן הרבית אבל הלוה כיון שהמשכון שלו איסורא עבר כו'. עכ"ל הב"י.

וחזינו דהב"י נסתפק בדעת המרדכי בדן משכון אי חשיב כערב סתם ומותר או לא, ובהא נמי תליא לכאור' דינו של הרמב"ן והעיטור.

ועי' ט"ז (סקי"ד) שתמה על הב"י, ועי' חו"ד (סקט"ו) ובמקור מים חיים (הנדפס על גליון השו"ע). וכן הוא להדיא בל' הנמוק"י בסוגיין, דאחר שהביא התירו של הר"י בשולח נכרי ללוות באשראי הוסיף: 'ועוד התיר הרב ז"ל אפילו היכא דיהיב ליה ישראל משכון לעובד כוכבים ללוות עליו ברבית מישראל משום דאמרינן דאקנויי אקנייה ישראל למשכניה לעובד כוכבים ועובד כוכבים אמשכון ידיה הוא דיניף', ומפורש דאף אחר שהתיר בהלוואה באשראי הוצרך לחדש להתיר גם במשכון מטעם דאקנויי אקני ליה ונכרי אמשכון ידיה הוא דיניף, אבל לולא ההקנאה כיון דנמצא דאמשכון של ישראל יניף אסור.

## שיטת הב"י בדעת הר"י

ו. אכן יעוי' בב"י שם שהביא ע"ד הטור הנ"ל, מש"כ מהרי"ק (שורש ט"ז) דהיכא שישראל הממושכן לא ידע שהגוי הממושכן רוצה למשכנו ביד ישראל אין כאן צד שליחות, ולכולי עלמא שרי לקבל הקרן והרבית מיד הישראל. וכ"כ עוד הב"י בהמשך הדברים, דע"כ לא אסר הטור בשם הסמ"ק אלא כשמיד שנתן הישראל המושכן לנכרי הלך ולוה הנכרי מישראל, דאז מיחזי דהנכרי לוה בשליחות הישראל, ע"ש.<sup>19</sup>

ומבואר דכל האיסור במשכון של ישראל הוא רק משום דבזה שלוה הנכרי על משכנו של ישראל מיחזי כאילו לוהה בשליחות הישראל, וממילא כל הנדון הוא רק לשי' רש"י דיש שליחות לחומרא, וכ"כ הרמ"א בשו"ע (סעי' ט').

וכן מפורש עוד בדברי הב"י בהמשך דבריו, שכתב דכל הנדון של תשו' הר"י במשכון של ישראל הוא רק לשי' רש"י דיש שליחות לחומרא, אבל לשי' ר"ת הכל מותר כיון דאין שליחות לנכרי כלל, וכ"כ עוד לעיל (סעי' ו') ע"ש שכתב דמהא דהרא"ש הביא תשו' הר"י בדין משכון של ישראל מוכח דס"ל כשי' רש"י דיש שליחות לחומרא, דאילו לר"ת כיון דאפי' בלא משכון מותר כ"ש עם משכון, (וכמפורש בהגמ"י דלשי' ר"ת עדיפא הלואה במשכון מאשראי, וכנ"ל), ע"ש.<sup>20</sup>

וכבר עמד בזה הגרע"א (בגליון הט"ז סק"י) ותמה טובא על הב"י ונו"כ השו"ע דלא דנו כלל לאסור מצד שעבוד משכנו של הישראל וכמפורש איסורו בדברי הרמב"ן,

נכרי, אלא דס"ל דסתמא אמרי' דהישראל הקנה המשכון להנכרי ושל נכרי הוא.

ה. ויעוי' בטור שאחר שהביא דברי הר"י סיים: 'וכתב בספר המצות, ולפ"ז עובד כוכבים שמשכון לישראל בחובו ומשכון המשכון לישראל ברבית, אסור לו ליקח הרבית מישראל בעל המשכון, שזה ודאי לא הקנהו לו'.

והיינו דכל כה"ג שלקח הנכרי המשכון בע"כ של הלואה לא שייך סברת אקנויי אקני, וממילא יש בזה איסור ריבית במה שמלוה על משכון השייך לישראל, וכמבואר.

וע"ש בטור שסיים: 'ומדברי א"א הרא"ש ז"ל לקמן במשכנו (של עובד כוכבים ביד ישראל) [של ישראל ביד עובד כוכבים] יראה שגם זה מותר'.

ויש לבאר הדברים, דהא נמצא דהרא"ש סותר עצמו, דהרי הרא"ש העתיק תשו' הר"י בסתמא, ומשמע דס"ל כוותיה דההיתר הוא רק מצד דאקנויי אקני ליה, ואיך התיר אף בלקח ממנו משכון בע"כ.

וי"ל דהרא"ש שהתיר במשכנו של ישראל ביד עכו"ם היינו משום דאז הנכרי ממשכון ביד ישראל המלוה את זכותו שיש לו על הישראל מכח הלואתו, ואף שאין נכרי קונה משכון של ישראל [מה גם כשלקחו בע"כ], מ"מ הא יש לו זכות שעבוד על הישראל מכח הלואה שחייב לו, וישראל המלוה יעמוד במקום הנכרי לגבות במקומו מהמשכון או ממה שיתן הישראל בפדיונו.<sup>18</sup>

ובדעת הסמ"ק שהביא הטור צ"ל דס"ל דכיון דנכרי לא קנה המשכון מיחשב ההלואה באחריות הישראל ואסור.

18 ואף דברא"ש מפורש דאיידי אף כשהישראל אינו משלם ריבית לנכרי, צ"ל דמ"מ קרן שלו גדול יותר, כך שיש בו בכדי לגבות הקרן והריבית שחייב הנכרי לישראל.

19 ע"ש דכתב בזה לבאר הא דהטור לא החליט דהרא"ש חולק על הסמ"ק, ומשום די"ל דשאני הא דהרא"ש דאיידי בלא הלך ללוות מיד, וכנ"ל, ועוד דהתם שמשכנו מדעתו י"ל דהקנה לו, [והיינו, דעד כמה דמיחזי כאילו שלחו, אמרי' דנתכין שילוח לעצמו ויחזור וילוונו, ולזה הקנה לו המשכון], אלא דמ"מ משמע ליה להטור דהרא"ש התיר בכל גווני, ולא חשש דמיחזי כשלוחו.

20 ועי' תפארת למשה מש"כ ע"ד הב"י, ולא ירדתי לסו"ד, ואולי יש שם ט"ס וצ"ל 'וי"ל' במקום 'ור"ל', וכוונתו לדחות דברי הב"י וכדברי הגרע"א.

[ועי' בהערה<sup>21</sup> מש"כ לבאר שיטת הב"י ונו"כ השו"ע בזה], אך עכ"פ דעת הפוסקים הנ"ל ברורה דכל האיסור רק מצד דמיחזי כשלוחו. והסכימו עמו כל נושאי כליו.<sup>22</sup>

### מסקנת ההלכה

ז. ועולה מכ"ז דהב"י נקט לדינא דליכא איסור מצד דהאחריות על משכנו של ישראל, ורק מצד דמיחזי כשלוחו יש לאסור לפי"מ דמחמירין כשי' רש"י דיש שליחות לנכרי לחומרא, ונ"מ במקום דלא

21 ויש לבאר הדברים לפי מה שעולה מדברי הב"י וש"פ דכל האיסור מצד שליחות, וצ"ל דאף אחר שהתיר הר"י שליחות נכרי ללוות עבור ישראל, ומטעם דאמרי' דלא נתכוין שילוח בשליחות שלו אלא שילוחו לעצמו ויחזור וילוונו לישראל, מ"מ במסר לו הישראל משכון היה מקום לומר דבזה ודאי לשליחות נתכוין ולכן מסר לו חפץ שלו למשכנו, ולזה הוצרך הר"י לחדש דגם בזה תלינן דלא נתכוין אלא שילוחו לעצמו, ומה שנתן לו חפץ למשכון גם זה נתכוין להקנות לנכרי שילוחו לעצמו במשכון זה ויחזור וילוונו. ולפי"ז היה נראה דמותר גם בידע המלוה, וכמו שמותר בכל הלואה בסתמא שתולין שלא נתכוין לשליחות, וכן מפורש באמת בב"י בשם רי"ו דמתשו' הר"י משמע דאף בידע מלוה מותר בכה"ג, אך בטור מפורש בשם הרא"ש בתשו' דלא התיר הר"י במשכון רק בלא ידע המלוה, ולא נתבאר טעמו. ועי' ט"ז (סק"י) דמבואר בדבריו דטעמא דאקנויי אקני מועיל לענין דלא עבד הלואה איסורא, אבל זהו דוקא בלא ידע המלוה, אבל אי ידע המלוה תחילה שלצורך ישראל הוא הוה נראה כשלוחו כיון ששניהם יודעים בדבר.

והיינו דאף דבהלואה סתם בלא משכון התיר הר"י אף בידע מלוה ומשום דתלינן דלהיתרא נתכוין, מ"מ במסר לו משכון מיחזי יותר כשלוחו, ולא מהני מה שאנו תולין דנתכוין להיתר והקנה המשכון, ולא הותר רק באופן דלא ידע המלוה, [והגרע"א תמה בזה על הט"ז, דכיון דלא ידע הא לא אסור גם לרש"י, אך לכאור' צ"ל כנ"ל דמשכון גרע בזה].

ועי' ש"ך (סקכ"א) דכתב דלכן בעי לא ידע משום דיש לחוש שמא לא הקנה המשכון לעכו"ם, ע"ש, ולפי"ז לא סמכין כלל אסברת אקנויי אקני, וכל ההיתר רק מצד דלא ידע, וצ"ע דא"כ אכתי רמא איסורא על הלוח, ואולי הוא יודע האמת שנתכוין להקנות המשכון, וצ"ע.

ובין להט"ז בין להש"ך צ"ע לפי"ז מש"כ הטור בשם הסמ"ק לאסור במשכנו הנכרי בע"כ, וע"כ היינו אף בלא ידע המלוה, ומה שי"ך לאסור על הלוח בכה"ג שלקחו בע"כ, ואולי האיסור בשעת פדיה כשבא הלוח לפדות משכנו מהישראל, וכמ"ק בל' הט"ז (סקי"א), וצ"ע.

ועי' ב"ח שכתב להיפך, דמשכון קיל יותר מאשראי, והיא סברא נוספת להתיר אף לדעת רש"י, דאף אי ננקוט דבאשראי אסור אף בסתמא ואף בלא ידע מלוה, מ"מ במוסר משכון אמרי' אקנויי אקני, [ואולי הוא כסברת הגמ' דבאשראי כיון דבסוף הנכרי יתבע את הישראל לשלם מה שיגוש ממנו הישראל הרי נראה שהכל נעשה בשליחותו, משא"כ כשמוסר משכון עיקר הסמיכות על המשכון והרי זה נמסר ע"י הנכרי נראה יותר כהקנתא המשכון].

22 אכן עי' חו"ד (סקי"ב) דפשיטא ליה לדינא כשי' הרמב"ן, ולא כתב לבאר איך נפרש מש"כ המחבר בסעי' י', וכפיה"נ ס"ל לחלק דמשכון שביד הנכרי עדיף, וכמוש"כ לבאר לעיל, אך צ"ע לפי"ז מש"כ להלן סעי' כ' (סק"מ"ב) בדעת המחבר בשם הרא"ש להתיר גם באין ריבית מתרבה על הישראל אלא שהישראל נתן לו לנכרי רשות למשכנו בריבית, וצ"ע.

23 וע"ש בש"ך (סקס"ז) שהביא דברי הב"י הנ"ל שכתב בטעמו של הרא"ש דאיירי באופן שלא הלך הנכרי ללוות מיד אחר שמשכן את הישראל ולכן לא מיחזי כשלוחו, או דאיירי במשכנו מדעתו דאקנויי אקני ליה, וסיים: 'ובזה א"ש נמי דל"ק מדלעיל ס"ט דאסור כשידע המלוה שהמשכון של ישראל דהתם לוח לצורך ישראל וכ"כ האחרונים'.

וכוונת דבריו נלענ"ד, דהיכי דבאמת לוח בשליחות הישראל לא סמכין לומר דאקנויי אקני להתיר למלוה כשידע, [וכמו שביאר הש"ך לעיל (סקכ"א)], אבל בלא שלחו, אלא דמשום דלוקח המשכון והולך ללוות עמו מיחזי כאילו שולחו, בזה אם משכנו מדעתו סמכין לומר דהקנתו ולא נתכוין לשולחו.



לישראל אחר, אם העובד כוכבים מקבל הרבית ונתנו לישראל השני מותר, אבל אסור לישראל השני לקבל מיד הראשון, משום חומר רבית'. ומקור הדברים בתש"ו הרשב"א (ח"א סי' תשס"ד) הו"ד בד"מ (סק"ו).

ובט"ז (סקי"ב) ביאר, דהנדון על הריבית שעולה אחר שבא ליד ישראל, ואילו היה החוב נמכר לגמרי לישראל הרי זו ריבית גמורה כיון שנתרבה אצל הישראל, והיה אסור אף אם הריבית היה בא מיד הנכרי, [וכמפורש בתש"ו הריב"ש (סי' ש"ה) המובא בב"י (סק"ד) ובשו"ע (סעי' כ' בהג"ה), ועי' ד"מ שם שציין לדברי הריב"ש אלו], והרשב"א איירי באופן שלא נמכר החוב לגמרי לישראל אלא נשתעבד לו וייחד לו החוב לשעבודו, ובזה אינו אסור מן הדין, ורק משום חומר ריבית אסר הרשב"א כשהריבית בא מיד ישראל ליד ישראל המלוה, ע"ש, [ועי' נקוה"כ מש"כ ע"ד הט"ז, אך ביסוד הדברים לא נחלק עליו].

ומבואר דאף שלא נקנה החוב להישראל אלא נשתעבד לו, מ"מ החמיר הרשב"א שלא יקבל הישראל הריבית מיד הישראל, דנראה כאילו נתרבה הריבית אצל הישראל, [ואף דלענין משכנו של ישראל התיר הרא"ש ללוות עליו אף שמתרבה עליו ריבית ואף לגבותו מיד הישראל, כמפורש ברמ"א (סעי' כ'), צריך לחלק דשעבוד גוף החוב גרע טפי, ומיחזי יותר כמכירת החוב וכאילו נתרבה הריבית אצל הישראל].

### מסקנת הדברים בנדונינו

י. והנה בענינינו הרי כל ההלוואות של החברה משועבדות לרוכשי אגרות החוב, והריבית מתרבה על הלוואות אלו כל עוד אינם מסולקות ע"י הלווים, והיה מקום לאסור אם ישראל שרכש אג"ח יגבה הריבית מידי ישראל הלוה.

וכמבואר, ועי' שו"ע הרב (סעי' ע"א) דבעל נפש יש לו להחמיר לאסור בזה.

אמנם כל זה בלוה הנכרי בסתמא, דבזה דעת העיטור והרמב"ן דעיקר סמיכת המלוה אינו אלא על המשכון וחשיב הלוואת ישראל לישראל, אבל אם פירש בהדיא דהאחריות גם על הנכרי ליכא איסורא לכו"ע, ואם יכול לגבות מהמשכון קודם שיתבע הלוה הדבר תלוי במחלוקת רש"י והרשב"א בדין ערב קבלן להלוואת ישראל לנכרי המבואר בשו"ע (סי' ק"ע) ולדינא אזלינן לחומרא, אך עכ"פ היכי דא"י לגבות מהמשכון עד שיתבע תחילה את הנכרי לכו"ע ליכא איסורא, ולא גרע מערב סתם דמותר לישראל לערוב לנכרי שלוה מישראל.

### מסקנת הדברים

ח. ומעתה בנדונינו הרי ברור דהחברה אחראית לתשלומי אגרות החוב, ואף שאין בעלי החברה אחראים אישית לחוב זה וככל חברה בע"מ, הרי עכ"פ כל נכסי החברה אחראים לתשלומי חוב זה, והחוב אמור להפרע מכספי החברה דהיינו מההון העצמי של החברה, ומהכספים שייגבו מהלווים, ואם כי גם השעבודים של נכסי הלווים הם בכלל נכסי החברה שמשועבדים לבעלי האג"ח, מ"מ אין להם אפשרות משפטית לגבות נכסים אלו רק ע"י צו בית משפט של פירוק חברה וחלוקת נכסיה, כך שגם אם יש לבעלי האג"ח זכות על נכסי הלווים אין זה יותר מערב סתם. ולהאמור הרי כל כה"ג לכו"ע ליכא שום איסור, וגם מצד מיחזי כשלוחו הא מפורש בשו"ע (סעי' י') דהיכי דיש אחריות גם על הנכרי ליכא איסורא.

### שעבוד ההלוואות לאגרות החוב

ט. כתב הרמ"א בשו"ע (שם ס"י): 'ישראל שחייב לעובד כוכבים חוב על רבית, והעובד כוכבים הקנה אותו חוב

אך צ"ב דא"כ גם במשכנו בע"כ, הא כיון דכל האיסור מצד דמיחזי כשלוחו והרי אם שלחו הרי הקנהו, וצ"ל דאף דבאמת לא הסכים למשכון מ"מ יש הסכמה שילוה עבורו, ומחזי כעושה בשליחתו כיון שההלוואה על סמך משכון שלו, וכיון שלקחו בע"כ אין כאן דעת להקנותו לו, וצ"ע בכ"ז.

ולמעשה הרי זו מציאות רחוקה שיבוא לידי גוביינא כזו שבעלי אגרות החוב יגבו תשלומי הריבית מהלווים, ובאופן הרגיל שהריבית תיגבה ע"י החברה הרי ברירא דאין שום חשש איסור, אף אם הכסף יגיע לידי בעלי אגרות החוב.

אכן מה שיש להבטיח הוא שהחברה או חלקה לא תימכר לישראל בדרך מכירה גמורה, דאז ודאי הריבית שמתרבה אחר המכירה יש בזה איסור ריבית קצוצה, כיון דע"פ הנוהל המקובל רשאי הלוה לסלק חובו באיזה זמן שירצה, ונמצא הריבית מתרבה בכל יום שאינו מסלק החוב, וכשהחוב נמכר לישראל הרי הריבית מתרבה אצל ישראל.

אלא דיש מקום לדון ולחלק, דדברי הרשב"א הם דוקא בייחד לו להמלוה חוב מסוים לבטחון, דבזה אם בסופו באמת יגבה המלוה חובו מישראל זה מיחזי כאילו נקנה החוב מתחילתו להמלוה, כך שהריבית נתרבה אצלו, משא"כ בנדונינו דאין החברה משעבדת גוף החובות, ואף לא חובות מסויימות, ועיקר השעבוד הוא על החברה, לא מצאנו לאסור בזה, דהא הרשב"א לא אסר לגבות ריבית מסתם חוב שיש לנכרי על ישראל, אף שנשתעבד להמלוה בכלל כל נכסי הנכרי, ורק בייחד לו חוב לבטחון אסר, ובנדונינו אף שעיקר נכסי החברה הם הלוואות מ"מ הא לא שעבד בפירוש את החובות, מהכ"ת נאסור בזה.



הרב יחיאל וידר

## דין מי ששכח לברך על נרות חנוכה ונזכר קודם שהדליק את כולם

היודע לנענע חייב כלולב, משמע דמנענע בתחלת הברכה אע"פ שאינו יודע לקרות הלל, ועוד, מדתניא במסכת ברכות בסוף תפלת השחר (ל). הקדים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע לולב ומנענע מגילה וקורא בה, משמע דמנענע בלא הלל, ע"כ, וכך הוא בתוס' הרא"ש (שם) ובתוספות רבינו פרץ (שם), והראב"ה (הובא במדכי) כתב שעיקר ניענוע זה, והובא ברא"ש והגהות מימוני, ורוב ראשונים הסכימו שמצוה לנענע בשעת ברכה וכן נפסק בשו"ע (סי' תרנ"א סעיף ח') והביאו ראיה מירושלמי, עיין מרדכי ריטב"א ר"ן או"ז וזו היא שיטת שר שלום הובא באשכול ובעיטור ובשיבולי הלקט. ויש שס"ל שמנענע בשעת ברכה רק מי שאין לו בשעת הלל, וכן משמע בתוס' פסחים ז': ד"ה לצאת וכן הוא בשע"ת סוס"י ש"ט וכן ג"כ שיטת רב נטרונאי הו"ד באוצה"ג, אלא אף על הנענועים של ההלל קאי נמי. [עיין מש"כ בזה באריכות יותר לעיל בסי' ל"ו דק"ל עיקר כדעת הפוסקים דנענוע דמתניתין (סוכה לז:) - בהודו וגו' ואנא וגו' (תהלים קיח, א-כה) הוא מדבריהם, וי"א דהוא הלל"מ, ויש מחלקים בין המקדש לגבולין], וכפי שמצאנו דעה זאת בדברי התוספות בפסחים (ז:) ד"ה בעידנא דאגבהה נפיק ביה, - וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו, ואומר ר"י אע"ג דנפק "אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל" (סוכה לז:), עכ"ל. וכן שם בד"ה לצאת יצא מיבעי ליה, - לצאת משמע שלא יצא עדיין באותה נטילה, ומשכחת לה כשהפכו כדאמרינן בסוכה (מב). דאינו יוצא אלא דרך גדילתו, או שנטלו שלא לצאת בו באותה נטילה, וכשאדם נוטל לולב אין צריך להופכו כדפי' ר"י - כיון שצריך לנענע בהלל" או משום שאינו רוצה לצאת באותה

הדליק נרות חנוכה ושכח לברך על הדלקתם ונזכר עד שלא הדליק לכולם, יש לנו לדון בזה איך יהיה דינו אם יכול הוא עדיין לברך את הברכות - כיון דהוא עסוק בהדלקה, או נאמר דמהיות ורק נר אחד הוא למצוה, והשאר הם רק להידור מצוה מהדרין מן המהדרין כמבואר בסימן תרע"א סעיף ב', וכיון שהדליק לנר הראשון כבר יצא בו ידי חובתו בהדלקה זו שוב אין לו עוד אפשרות לברך לאחר קיום המצוה, שכן ברכת המצוות צריך לברך עובר לעשייתם, וכמובא ברמ"א בסימן תרע"ו סעיף ב' לעניין נ"ח.

והיה מקום לפשוט בעיא זו מדין הנפסק בהלכות לולב (סימן תרנ"א סעיף ה') דיש לברך על נטילת לולב ושהחיינו קודם שיטול האתרוג - כדי שיברך עובר לעשייתו, וכבר אמרו בגמרא (סוכה מב.) דמדאגבהה נפק ביה. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק י"א), דאם שכח לברך קודם לקיחה מברך עדיין. ובלבושי שרד (שבגליון השו"ע שם) כתב על דבריו, דטעמו הוא כיון דעדיין צריך לנענע. [ור"ל, דהוי עוד כעובר לעשייתו מפני שלא סיים המצוה]. וכתב, ואם כבר נענע מקצתו צריך לעיין, עכ"ל. ובפמ"ג (שם א"א ס"ק י"א) כתב ע"ד המג"א, דהא צריך לנענע, - יש משך זמן, ולכתחילה תיקנו עליה לקיחה, ויוצא ג"כ בנענע, עכ"ל.

ויתכן דכוונת הפמ"ג בדברי המג"א היא לאו דווקא על הנענוע שלאחר הברכה אזלו, וכפי הנראה מהבנת הלבושי שרד בדעת המג"א, ממה שנקט בלשונו "ואם כבר נענע מקצתו וכו'", ודו"ק, [והוא כפי מה דמצאנו בתוספות סוכה (לז:) שכתבו בזה"ל, ובשעת ברכה לא מצינו אם חייב לנענע בתחלת נטילה, אלא מדאמרינן בפירקין (שם מב.) קטן

(סימן ק"ח) דאסור להוציא הלולב לצורך נענועי ההלל מאחר שכבר יצא יד"ח מן התורה, עיי"ש].

והובאו כל דברי הני בקיצור רב בכפ החיים (סי' תרנ"א ס"ק ט') בלא לחדד החילוקים שיש בין דברי הלבושי שרד והפמ"ג והמ"ב והח"א, ומדברי החיי אדם לא העתיק לדבריו שבמאמר המוסגר, וכתב בסוף דבריו לעיין במש"כ לעיל סימן תקפ"ה אות ט"ל. ועיי"ש שציין לדברי ההגהת אשרי ע"ד הרא"ש פרק ערבי פסחים סי' ל"ה דף קכ. דס"ל דבכל המצוות אם לא בירך עובר לעשייתן יכול לברך אח"כ אפילו לכתחילה, ומפרי הארץ (סי' ט') והב"ד עיקרי הד"ט (סי' ל' אות א') שרצו לדמות דינא דהתוס' והרא"ש דס"ל כמותו לדין אם שמע ל' תקיעות בלא ברכה, אולם הש"ך (יו"ד סי' י"ט ס"ק ב') דחה לדברי ההג"א, וחילק דגרע שופר מלולב, דבשמע כל הל' תקיעות ויצא מידי כל הספיקות כמש"כ בסי' תק"צ (סעיף ב'), אע"פ דתקיעות דמוסף שעל סדר הברכות ומעומד יש בהם חשיבות - אבל יצא כבר ידי חובתו, משא"כ בלולב עדיין לא גמר המצוה. ועיי"ש עמש"כ בזה.

וכדברי החיי אדם הנזכר כתב הבכורי יעקב (סי' תרנ"א ס"ק כ') בפירוש דברי המג"א, דכיון שגם הנענוע ואמירת הלל בו הוא מדרבנן - חיוב המצוה בלולב, אכתי מקרי לא נשלמה המצוה, דהא בלא"ה ס"ל להר"ן כ: ד"ה ומדפרכין דמה שמברך קודם הנענוע בזה לבד מקרי עובר לעשייתן, שלא בא למעט אלא שאין גומרין את המצוה כולה קודם שבירך עליה. וכתב הבכ"י, שוב ראיתי בתוספות סוכה (שם) ומדבריהם שם נראה ממה שהביאו ממנהג אנשי ירושלים המובא בגמרא (שם מא:): שהיו יוצאין מביתם (לשוק) או הולכין לבהכ"נ וכו' ולולבם בידם, - דלא בלבד חיוב המצוה - כגון נענוע והלל - עושה אותו עובר לעשייתן, אלא מנהג בעלמא ג"כ, וכיון דמנהגינו לומר הושענא בלולב, יכול לברך ג"כ כל עוד שלא אמר הושענא. ולכן נראה לי, אם כבר נענע ואמר

נטילה, עכ"ל. וכן הוא דעת בעל המאור בפסחים (שם ד"ה והלכתא וכו') שכתב בזה"ל, כיון דאית ליה "לקרות את ההלל ולנענע שהוא שיירי מצוה - כעובר לעשייתה דמי".

ובמשנה ברורה (שם ס"ק כ"ו) פירש לכוונת דברי הפמ"ג, דהא גם הנענוע הוא מן המצוה, ע"כ. וכתב בשער הציון (ס"ק ל"ב), לדברי הפמ"ג יצא, דאם כבר נענע ג"כ - אף שאוחז עדיין בידו, שוב אינו יכול לברך. אמנם לדעת הגר"א (שם) דס"ל דהעצה היותר טובה שיברך עובר לעשייתו היא, שיכוון בהגבהה שלא לצאת ידי חובתו עד שיברך, מברך אח"כ, ועיי"ש עמש"כ. ואף לדברי המשנה ברורה אפשר לפרש דכוונת המג"א והפמ"ג מה שהוא צריך לנענע, היינו לכל הנענועין, אף לשל ההלל.

ברם החיי אדם (ח"ב כלל קמ"ח סעיף י"א) כתב, דאם לא בירך קודם הנטילה מברך אח"כ שגם הנענועים הן מן המצוה, (ר"ל, תקנה מדרבנן), והקפה (ר"ל, הושענא), צ"ע, - דאינו אלא זכר למקדש. וכתב החיי אדם (שם) במאמר המוסגר, ומיהו בסוכה לט. תוספות ד"ה (אבל) [עובר לעשייתן] וכו' משמע דכל שהוא מצוה מן המובחר הוי עובר לעשייתן, [דז"ל התוס' התם, דלא גמרה מצותו עד אחר נייענוע, וכתבו, דניענוע אינו כ"א מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב וכו' וצ"ל ע"כ הואיל והמצוה לא נגמר עדיין לגמרי דבעי נייענוע מברך ועוד כדאמר' בסוף פירקין (דף מא:): מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו אע"פ שכל אלו הדברים אין מעכבין מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן], וכ"כ הרא"ש שם סי' ל"ג, ע"כ במוסגר, והמשיך החיי אדם וכתב, אבל לאחר שהסירו מידו לאחר גמר מצוותו, אינו מברך עוד, עכ"ל. [ועיין בשו"ת שאגת אריה (סימן כ"ו) מש"כ בזה, ויצא לו דבכל המצוות אם לא בירך עליהן עובר לעשייתן בדיעבד מברך נמי לאחר עשייתן, וכן מש"כ

הח"א צ"ע אם על ההושענא יכול עדיין לברך, [וכן אפ"ל בדעת הש"ך שס"ל דעל לולב בנענועין עדיין יכול לברך, ולא על ההקפה אם עוד לא הקיף], אולם לפי מש"כ במאמר המוסגר - ושכדבריו כתב הבכורי יעקב - דעפ"ד התוספות (והרא"ש) אף על ההושענא יכול עוד לברך. ולח"א כל זמן שעדיין הם בידו יכול לברך, וכן נראה דעת הערוך השלחן והא"ר. ומדברי כולם יוצא במצות נטילת לולב, דאע"פ שלקיום גוף המצוה דנטילת לולב קיים כבר בנטילה בלבד - מ"מ את הברכה לא הפסיד באם יש עוד חלק מחלקי המצוה שעדיין לא עשה בשלמות המצוה ע"פ מה שקבעו חז"ל באותה המצוה.

ולפ"ז יש לפשוט בעיא דידן לענין נ"ח שהדליק כבר לנר ראשון ועדיין לא הדליק לכל הנרות דהמהדרין מן המהדרין נוהגין להדליק, דנאמר ה"נ, דמהיות ומחוסר הוא עוד בהדלקה את החלק בהשלמת המצוה שקבעו חז"ל במצות הדלקת נ"ח למהדרין מן המהדרין - ורצונו להדליק את מספר הנרות שמדליקין באותו הלילה לפרסם את התרבות הנס - שהיה בימים ההם בזמן הזה שהתרבה בעוד יום נוסף, לא יגרע דינו מדין דברכת על נטילת לולב ושהחיינו שיכול לברך מטעם שעוד לא גמר המצוה בשלמות עם הנענועין, - והוא ליה משום כך כעוסק במצותו ומקרי עובר לעשייתו, והכי נמי יברך על שאר הנרות שעדיין לא הדליק לשלמות מצות הדלקת נ"ח כפי המהדרין מן המהדרין, דהוא ליה הכא עוסק במצותו ומקרי עובר לעשייתו, ויברך, והדלקת נ"ח באופן שעדיין לא הדליק לכל הנרות עדיף הוא מתקיעת שופר לאחר ששמע ל' קולות ויצא ידי חובת שמיעת התקיעה בשלמות, וכאמור.

שוב מצאתי שבשו"ת רע"א (מהדורא תניינא ס"י י"ג) דן כבר בשאלתנו הנ"ל, וכתב דלכאורה היה נראה לו, דעל ההידור לא שייך שיברך עליו מאחר שכבר גמר המצוה מיד כשהדליק נר אחד. ואין להביא ראיה

הלל והושענא ושוב נזכר שלא בירך (מדבריו נראה דאף כשהוא עוד אחוז בהן בידיו), שלא יברך עוד. ומי שמברך על של חבירו - שבלא"ה אינו רגיל להתפלל בלולב, מכיון שגמר הנענוע [כוונתו, דדרכו לנענע רק לנענועים שלאחר הברכה בלבד, אולם בוודאי אם רגיל לנענע בלולב חבירו בהלל או אף בהושענא דישתנה דינו] נשלם מצותו, ולא יברך עוד. שוב ראיתי בש"ך יו"ד (שם) שהביא פלוגתא בין הראשונים בזה אם יברך על מצוה שכבר נשלמה, ומסיק ג"כ שלא יברך, עיי"ש, עכ"ל.

ובערוך השלחן (שם ס"ק י"ג) כתב, דכל זמן שהם בידו מקרי המשכת המצוה וכו' וקודם נענוע יש לחשוב כעובר לעשייתו, טור [בשם י"א, שהובא ברא"ש שם. וכ"כ בא"ר (ס' תרנ"א ס"ק ט"ו), והוא עובר לעשייתו דכל זמן שהוא בידו עדיין הוא עוסק במצותו, עכ"ל. ועיין בב"ח (שם) מש"כ מדברי התוס', ודבריו צ"ע, דהתוס' לא נשארו בזה כפי מה שהעתיק הב"ח מדבריו, אלא כנזכר לעיל בדברי הח"א והבכ"י].

ומצאנו לסברא זו שאם לא בירך בשעת נטילה שיכול לברך עד לאחר הנענועין, לענין ברכת שהחיינו. דבשו"ת התשב"ץ (ח"ב ס' ר"ד, הובאו דבריו בדעת תורה ס' תרמ"ד סעיף א') דן אי הוי הפסק ברכת שהחיינו בין ברכת על נטילת לולב לנטילה, וכתב בזה"ל, שבנטילת לולב יש טעם אחר לברך זמן אחר נטילה, שהרי עדיין יש נענועין - שהם שיירי מצוה (סוכה לח.) וכו', וכן ראיתי בירושלמי דסוכה (פ"ג ה"ד) כשהוא נוטל מברך על נטילת לולב, התפלל בו מברך שהחיינו. וזהו מה שכתבתי כי הנענועין שהוא עושה בשעת תפלה בקריאת ההלל הם שיירי מצוה, ומברך זמן עליהם, עכ"ל.

היוצא מכל הנ"ל, דלהלבושי שרד בנענוע קצת כבר הפסיד הברכה, ולדעת התוס' והבעל המאור אף על הנענועין של ההלל יכול לברך, ולדעת הפמ"ג והמ"ב אפשר דס"ל נמי דאף על הנענועין של ההלל יכול עדיין לברך, וכן נראה דעת התשב"ץ, ולדעת

עליה (כאן נקט הפר"ח כטעם רע"א הנזכר, ודר"ק), וטעות הוא בידם), עכ"ל הפר"ח. וכתב רע"א על דבריו, ובאמת כפי הראיה ב' מהב"י, - ראיה לסתור סברתו הראשונה, דממה דנקט הטעם דדעתו היה בשעת הברכה על כל הנרות שצריך להדליק, משמע דבלאו אי הכי היה צריך לברך משום הידור. והאליהו רבה (סוסי"ה הנ"ל) כתב לדייק מהב"י, אם אין דעתו לכך - דסבר שלא יהיה לו יותר ואח"כ נודמן לו, צריך לברך, עיי"ש. מ"מ חזינן, דהפר"ח נקט לסברא פשוטה - משום הידור לא שייך לברך. א"כ הדבר במחלוקת שנויה, דדעת הפר"ח דאין לברך, ודעת האליהו רבה דבעי ברוכי.

וכתב רע"א (שם), דמ"מ לדינא יברך, ויש לצדד דאף בנזכר אחר גמר הדלקתו יברך מטעם דהוי מצוה דיש בה שיהוי, וכפי שכתב הרא"ש (פ"ק דפסחים סי' ג') בטעם שמברכין להתעטף בציצית, להניח תפילין, ליישב בסוכה, ולהדליק נר חנוכה, - שהרי צריך שיעור להדלקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מהשוק (סי' תרע"ב סעיף א'-ב'), ופסק בשו"ע (סי' תרע"ה סעיף ב') דכשנשתן פחות משיעור זה לא יצא אפילו בדיעבד, הרי דהו"ל המצוה קיימת ונמשכת כ"ז הדלקתו. ולכן כפי שבציצית ותפילין מברך לאחר הנחתם - דעדיין עוסק במצותם - הוי כמו קודם עשייתן, הכי נמי בנרות חנוכה. ואף דאינו דומה לגמרי, דשם עוסק במצוותם במה דלבוש, וכן במזוזה בפתחו ולא בירך בשעת קביעתו, - אף דאינו עושה מעשה הוי תחלת מצוה, דאילו נטלו המזוזה לא יהיה לו המצוה מכאן ולהבא, וכן בלולב דכתבו התוספות דנענוע הוא מהמצוה ומקרי עובר לעשייתו, היינו ג"כ דעכ"פ אילו לא היה מנענע היה מחוסר מצות נענוע, ומוטל עליו לנענע, משא"כ בנר חנוכה דכל שבשעת הדלקה היה בו שמן כשיעור אף אם רגע אח"כ כבתה אין מוטל עליו להדליקו, ואין שום גירעון במצוה מה שאינו דולק יותר, וא"כ י"ל דמקרי עברה מצוותה, מ"מ כיון דכילי הרא"ש בחדא

דמברכין על ההידור - מזה שאנו מברכין כל בני הבית משום מהדרין - דמדינא נר איש ובתו סגי, [עיי' בביאור הלכה סימן תרע"א ד"ה בלילה הראשונה מדליק אחד וכו', - אמרינן בגמרא (כא:): דמצות חנוכה נר איש וביתו, ר"ל די נר אחד לכל בני ביתו בכל לילה ולילה, והמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד, והמהדרין מן המהדרין יום ראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבליל אחרון יהיו שמנה], דשאני התם מטעם שרוצה להיות מן המהדרין כוונתו שלא לצאת ידי חובתו בהדלקת בני ביתו האחרים, ולכן מחוייב מדינא - ומברך על הדלקתו, וכמש"כ במג"א (סי' תרע"ז ס"ק ט').

וכתב ברע"א (שם), דבפר"ח (סוסי"ה תרע"ב) נשאל על מי שעמד בליל ז' וסבר שהוא יום ו' ולכן הדליק ו' נרות בלבד, וכשנודע לו שטעה ורצה להוסיף עוד נר אם יברך. והשיב, כיון דמצות חנוכה נר איש וביתו ואינך הוי משום הידור, לא בעי לברוכי, ועוד, דהרי כתב ב"י (סי' תרע"ב שסג: ד"ה וכתוב) בשם ארחות חיים (הל' חנוכה אות י'), מי שלא הדליק בליל ג' אלא ב' נרות, זה היה מעשה בלוני"ל, והסכימו שידליק מה שחסר להדליק, וא"צ לברך פעם אחרת, [כי הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה]. ואפילו לדעת התרומת הדשן (סי' ק"א) שכתב דאכסנאי [שהוא נשוי] נמי אם רצה להדליק [חוץ לביתו] בברכה משום הידור שפיר דמי (דכי היכא דיש הידור בנר לכאור"א בבית אחד, ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות, ועיי"ש. וטעמו נבנה לכאורה ע"פ הטעם הנזכר לעיל ברע"א, שמעתה שרצונו להיות מן המהדרין ולא לצאת יד"ח בהדלקת אשתו, ולכן מחוייב מדינא לברך על הדלקתו. ועיי' לקמן בדברינו כאן במאמר המוסגר ע"ד הפר"ח בסי' תרע"ז), מודה הכא, (דלא יברך, לכאורה מהטעם שכתב ברע"א לעיל, דכאן גמר המצוה), וכש"כ שאין דבריו [דהתה"ד] מחוורים וכמו שכתבתי בסי' תרע"ז (סוסי"ה א' וז"ל, יש מהאחרונים דס"ל שכשאינו רוצה לצאת יד"ח בהדלקת אשתו ידליק בברכה דממילא חל חיובא

צריך להתפרסם ע"י מספר הנרות לאותו הלילה, הילכך כל זמן שעדיין עוד לא הדליק את מספר הנרות שצריך להדליק לאותו הלילה - דין הנרות הראשונים שכבר הודלקו עד שידליק את כל מספר הנרות - כמצוה שלא עברה מצוותה והיא נמשכת ויש בה שיהוי, והבן. ולפ"ד עלו שפיר דברי הרא"ש ז"ל שכייל ודימה מצות הדלקת נ"ח עם כל הני מצוות שהם מצוות שיש בהם שיהוי, ודור"ק.

ובדברינו הנ"ל בדעת הרא"ש יתבאר נמי דעת הרוקח (הל' ברכות ס"י שס"ג) שכתב נמי כדעת הרא"ש בטעם מטבע הברכה שקבעו לברך להדליק נר חנוכה ולא על הדלקת נר חנוכה, דכל מצוה שלא לתור נגמרת ואין לה משך מברכין בעל, ושיש לה משך למצוה וצריך עוד לקיימה - שאינה נגמרת מיד מטבע שלה בלמ"ד, להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, שכל שעה חייב לחנכו במצות, והיא הודאה להקב"ה שזיכו לבן. לעסוק בדברי תורה, והגית בו יומם ולילה. להדליק נר של חנוכה, המהדרין מוסיפין כל שמונה הרי יש משך והוי כמצוה אחת, ע"כ. והגאון רבי יוסף ענגיל זצ"ל בספרו גליוני הש"ס (שבת כג. ד"ה להדליק) דן בדבריו וז"ל, דלכאורה כוונתו דכל ח' מצוה אחת, ועל כן מברכים בלמ"ד, הואיל ויש משך למצוה כל ח', ואולם לפי זה לא היה לו להזכיר הך דהמהדרין מוסיפין, דההדלקה כל ח' הרי היא מצוה עצמית ולא משום הידור. וכתב ר"י ענגיל, ואולי כוונתו עוד דהואיל והמהדרין מוסיפין נרות לכן צריך לברך להדליק דהברכה היא על נר אחד דעיקר מצוה ויש למצוה זו משך בהוספת נרות ההידור, וע"כ מברכין בלמ"ד, ועיי"ש עוד מש"כ. והוא כפי שפירשנו בדעת הרא"ש על שכייל לנר חנוכה עם הני מצוות שיש בהן שיהוי מפני שכדי שיוכל לקיים המצוה כהמהדרין מן המהדרין בהכרח צריך שיבערו עדיין הנרות שהדליק כבר - שידעו ממספר הנרות שהתחדשות הנס שהיה

לקרותם שיהוי מצוה, י"ל דמקרי עובר לעשייתן.

והנה טענת רע"א שאין דומה נ"ח לשאר המצוות שהזכיר הרא"ש [אלא שלהלכה סמך על דברי הרא"ש שכיילם בחדא], במושכל ראשון נראה דהדברים לכאורה הם קושיא אלימתא על דברינו איך שרצינו לפשוט את השאלה בנידון דידן בנ"ח מדין דד' מינים לענין הברכה על הנענועין עפ"ד התוספות כנזכר. אולם במושכל שני נראה דאין כאן קושיא כלל לדברינו, שכן דברי טענתו של הגרע"א יעלו על נכון באוקימתא דאירי בה הגרע"א בתשובתו כשפושט הוא לדינא - דאף בנזכר "אחר גמר הדלקתו" יכול עדיין לברך, ולכן יצא לו לחלק בין שאר המצוות שהביא הרא"ש לנ"ח, שבנ"ח לאחר שהדליקן כדין - מעתה אף שיכבו יצא כבר ידי חובתו כי כבר גמר המצוה בהדלקה, ועל כן שאני נ"ח מכל המצוות הנזכרים לעיל מיניה בדבריו שבהם עדיין לא גמר המצווה לגמרי. ברם בהנדון השאלה שבאה לפני רע"א - שעוד קודם שהדליק לכל הנרות נזכר שעוד לא ברך הברכה על הדנ"ח, והוא כפי הנידון דידן, י"ל דאף רע"א יודה שמכיון ולצורך שתיהיה המצוה דהנ"ח בשלימות של מהדרין מן המהדרין - בהכרח יצטרך שעדיין יבערו כל הנרות הראשונים שכבר הדליק עד שלא יגמור להדליק את כל מספר הנרות שצריך להדליק באותו הלילה, דאילו כן - אע"פ שיצא יד"ח להדליק נר חנוכה, שכן סגי בנר איש וביתו וקו"ל ככתה אין צריך לה, ברם לא פירסם הנס באופן של המהדרין מן המהדרין - שידעו ממספר הנרות שהדליק באותו הלילה את אריכות והתחדשות הנס שהיה בימים ההם בזמן הזה על עוד כמה ימים נוספים, - אף לא לרגע אחד, דעד שלא סיים להדליק את מספר הנרות כבר כבו הנרות הראשונים שהדליק, - כך שהרואה את הנרות הדולקין בב"א לא יגיע אליו פרסום התארכות והתחדשות הנס על פי מספר הנרות שרואה אותם דולקין, - כפי מה שהיה



הנוספות כבו הנרות הראשונות - דבזה ליכא לטעם דהוי שיהוי מצוה דאזדא מצוותה לגמרי, א"כ חוזרים אנו למחלוקת הא"ר עם הפר"ח אם מברכים על ההידור, ולכן הו"ל ספק ברכות להקל. ועיין בתחילת דברי הגרע"א (שם) שכתב, דעל ברכת על הניסים וברכת שהחיינו פשיטא ליה דמברך אע"פ שהדליק בלילה הראשון הנר, דלא יגרע דינו ממי שרואה נ"ח דמברך, ויעזי"ש. ולפ"ד יצא, דה"ה יהיה בשאר הימים כשהדליק לכל מספר הנרות, ופשוט.

והמשנה ברורה ה' חנוכה (ס"ו תרע"ו ס"ק ד') הביא את דברי הגרע"א ז"ל הנ"ל, דיש לו לברך את כל הברכות. ובשער הציון (שם ס"ק ה') כתב, דהפמ"ג (שם משב"ז ס"ק ב') נשאר בזה בצריך עיון, ע"כ. [ועיין בפמ"ג (שם) שכתב צדדי הסתפקתו, דמצוה ליכא (דק נר ראשון הוא למצוה והשאר למהדרין כמובא בסי' תרע"א סעיף ב'), רק למהדרין, [ו]מ"מ כתב המג"א בריש סימן תרע"ו (כצ"ל) בשם הב"י סי' תרע"ב (כצ"ל, כפי שהוא במג"א שלפנינו, והוא משם הארחות חיים הנ"ל) דהברכה קאי על כולן, ולכן נשאר בצ"ע בזה]. אולם המשנה ברורה דעתו כהגרע"א ז"ל. ומש"כ בשע"צ (שם) קודם שגמר כל "הברכות", צ"ל, הנרות.

ועיין בבאר היטב (סי' תרע"ו ס"ק ה') ובשערי תשובה (שם סוס"ק ה') שהעתיקו מספר הלכות קטנות (ח"א סי' ג') שנשאל ג"כ על מי שהדליק לנר ראשון ולא בירך אם יברך על השאר, והשיב אפשר כל זמן שעוסק בהידור מצוה יש לו לברך, (וכדעת הא"ר הנ"ל).

ובשערי תשובה (שם) דייק בדברי ההלכות קטנות במש"כ, כל זמן "שעוסק", דכוונתו דווקא כשהוא עוסק עוד בהדלקת הנרות - שהם הידור, אבל לא כשהשלים ההדלקה אף שהוא עדיין עוסק בהם, אם לא שהוא עוסק בתיקון הפתילות שיודע שאי אפשר שיהיו דולקות בלא תיקון זה. שכן מבואר ביו"ד סי' י"ט דלהש"ך (שם) לא יברך אחר השחיטה כשלא בירך קודם, ולפר"ח מצי לברך תוך כדי דיבור של שחיטה, וכן מבואר

בימים ההם בזמן הזה על עוד כמה ימים נוספים, ולא מפני שהוא מצוה אחת המתמשכת משך ח' ימים, ולכן נקט הרוקח שפיר בנר חנוכה "המהדרין מוסיפין כל שמונה - הרי יש משך והוי כמצוה אחת", כלומר רק מפני המצוה שיש בהוספת מספר הנרות כהמהדרין מן המהדרין יש משך למצוה עד שלא הדליק לכל מספר הנרות שבאותו הלילה ונחשבים הם כל מספר הנרות שהדליק באותו הלילה על כך "כמצוה אחת", דכ"ז שלא הדליק לכל מספר הנרות אם יכבו הנרות הראשונים שהדליק אע"ג דקי"ל כבתה אין זקוק לה, - ברם מצות המהדרין מן המהדרין לא קיים עדיין ועבורה לא יהני לו מה שהדליק ועתה הם כבויים כי לא יתפרסם בהוספת הדלקת שאר הנרות בלבד למספר הימים שהתרכה בו הנס אא"כ יחזור שוב להדליק את הנרות שכבו ויוסיף להדליק כמספר הנרות שיש להדליק באותו הלילה וידלקו כולן בבת אחת, והבן.

שוב מצאתי בראב"ן ז"ל (הל' חנוכה) שכתב נמי בטעמא שמברכין להדליק נר חנוכה בזה"ל, לפי שבכל הלילות לבד מלילה הראשון יש בו נרות להדליק "ולא נגמרה המצוה עד שמדליק כל הנרות" להכי מברך להדליק דמשמע "כל נר ונר", ולא חלקו ברכת לילה הראשון משאר לילות, עכ"ל. ודבריו עולים כפי דעת הרא"ש והרוקח וכדפירשנו בדעתם ז"ל, ויש בדבריו נמי ממש"כ הב"י, כי "הברכה שעשה בתחלה על חיוב כל הנרות עשאה", הבאנו דבריו לעיל, והבן.

ועיין ברע"א (שם) שצירף עוד טעמים לפסקו הנ"ל שיברך, דעת הפוסקים דס"ל דכל הברכות אף אם לא בירכם עובר לעשייתן מברך אח"כ [הגהות אשרי הנ"ל], ועיין לעיל מש"כ בשם הש"ך על יו"ד סי' י"ט ס"ק ב' שהפריך את דבריו ומסיק כדעת הראשונים דפליגו עמיה], וכן דעת האליהו רבה הנזכר דס"ל דמברכים על ההידור. וסיים, דאולם אם קודם שהדליק הנרות

ימים, ועל שאר הנרות שפיר ראוי שיברך "להדליק" אע"פ שכבר הדליק לנר הראשון ויצא עי"ז יד"ח הדלקת נ"ח, וכאמור, והבן.

וכן נראה מפשטות דברי השע"ת שלא יחלוק על דברינו באופן הנידון בהלק"ט שהוא כהנידון דידן, כיון שאף לשע"ת עצמו יצא בסוף דבריו, שכל זמן שהוא עדיין עוסק בתיקון הנרות דמהדרין מן המהדרין באופן שאם לא יתקן להפחיתות יודע שיכבו - דיברך לכל הברכות, כיון דעסק זה שיש לו לעשות בעסק הנרות מהני שיהיו הברכות עובר לעשייתן, ולפ"ז יצא דכש"כ וכאשר עדיין לא הדליק רק לחלק מהנרות דיקרא על הדלקת שאר הנרות עוסק בהדלקה - ויוכל משום הכי לברך לברכת להדליק כי הוא עובר לעשייתן, ופשוט.

אחר זמן נודמן לי ספר בן איש חי (הלכות שנה ראשונה - הלכות חנוכה - י) שכתב בזה"ל, הדליק נר חנוכה ושכח ולא בירך, אם עדיין לא גמר [להדליק לכל] הנרות, יברך ברכת להדליק, וידליק הנשארים, אף על פי דאלו הנשארים הן מן ההידור. אבל אם גמר הדלקת כל הנרות, ואחר כך נזכר, אפילו שנזכר תוך כדי דיבור, לא יברך ברכת להדליק, משום דאיכא פלוגתא בזה, וספק ברכות להקל. אבל ברכת שעשה ניסים, וכן ברכת שהחיינו, יברך אותם אפילו שלא נזכר אלא עד שגמר הדלקת כולם. כן העליתי בסייעתא דשמיא בתשובה בסה"ק רב פעלים (לא מצאתי תשובה זו בספרו הנזכר). ואם הדליק נר אחד, וקודם שהדליק השאר נשפכו, או אם טעו ולא הזמינו נרות הצריכים לאותה לילה, ששכחו מהם נר אחד, ולא הרגיש בזה אלא עד שברך, לא ישח, אלא ימתין עד שיביאו לו האחר להשלים המנין, וידליקו, ואם שח, לא יברך, עכ"ל. ודבריו עולים עם כל הנכתב לעיל בדברינו בסייעתא דשמיא.

לעיל סי' תל"ב (סעיף א' בשם הכל בו) דלאחר סיום הבדיקה אין לברך.

עוד כתב בשערי תשובה (שם), דאין לדמות דינא דנרות חנוכה דהכא לדין המבואר בסי' תרנ"א [במג"א (הנ"ל)] ס"ק י"א (כצ"ל) [שבד' מינים] אם שכח לברך קודם הלקיחה מברך עדיין, ועיין פמ"ג (שם) א"א ס"ק י"א, המובא לעיל בריש דברינו בפירושו לדברי המג"א הנזכר) שכתב שיש לה משך זמן שצריך לנענע, ובאליהו רבה (ס"ק ט"ו) כתב דלהרבה פוסקים מיקרי זה עובר לעשייתן, דכל זמן שהוא בידו עדיין הוא עוסק במצותו עי"ש. וכתב השערי תשובה, דאין זה ענין לכאן, דהתם (כלולב) טכסיס (בערוך פירש טכסיס, בלשון יוני "סדר") הברכה על "הלקיחה", וכל זמן שהוא בידו חד לקיחה היא, משא"כ כאן (בנ"ח) שטכסיס הברכה "להדליק", וכל שהדליק מיד גמר מצותו, עכ"ד.

ולכאורה יקשה מדבריו שחילק בין דינא דנ"ח לנטילת לולב - על דברינו שרצינו לפשוט נידון דידן בנ"ח מהדין המבואר בנטילת לולב.

אברא די"ל על דברי השערי תשובה כפי שכבר אמרנו לעיל על דברי הגרע"א ז"ל, דאף דברי חילוקו של השע"ת עלו רק וכאשר הדליק כבר לכל הנרות, ולכן שכבר סיים ההדלקה וגמר המצוה לגמרי, מעתה לא שייך עוד שיברך לברכת "להדליק", ברם כל זמן שהוא עדיין אוזח באמצע ההדלקה להנרות של המהדרין מן המהדרין - שבוה האופן נשאל ההלכות קטנות, ואף הוא נידון דידן, אף לדעת השע"ת הו"ל הברכה עוברת לעשייתן עדיין, כי עדיין לא הדליק לכל הנרות של פרסום הנס בדרך המהדרין מן המהדרין - לפרסם שהנס היה נמשך ומתחדש בימים ההם בזמן הזה משך כמה

## הרב יצחק מאיר ברכיה ליברמן

## טבילת מבשיר מיני בר מים דיגיטלי

שאלה: מיתקן לקירור וחימום מים, אל תוכו מוזרמים מים לשני בתי קיבול, אחד המחמם את המים, ושני שמקרר את המים. המתקן עומד באופן קבוע במקום מסוים, בדרך כלל על השיש במטבח. ומחובר בצינור למערכת המים הביתית, ובחוט חשמל לשקע החשמלי. האם המתקן מיני בר מים דיגיטלי, חייב בטבילה או לאו.

## תשובה:

בפירוש ההלכות (ע"ז ל"ט: ד"ה גמ') שכתב בדעת הרמב"ם שהטבילה דרבנן.

ודעת הרשב"א (בתורת הבית דף קכ"ה, בית ד' שער ד' לה ב) שלהרמב"ם הטבילה מדאורייתא (וראה עוד כס"מ הל' מאכ"א פ"ז הל' ה'), וכן דעת הראב"ד (חידושים ע"ז עה: ד"ה משכנתא) והרמב"ן (שם ד"ה גמ') שהטבילה דאורייתא.

והפר"ח סי' ק"כ כתב שכן מוכח מהמחבר בסעיף ט' וסעיף יד ושכן עיקר. וכ"ה בבית אדם לחשוש דהו דאורייתא (פתחי תשובה שם ס"ק ט') ובש"ך ס"ק כא, לחוש לדאורייתא.

## מחובר לקרקע

במשנה כלים (פרק יא ב) שכלי שנעשה להשתמש בקרקע, וכל המחובר לקרקע הרי הוא כקרקע, ואינו מקבל טומאה (רעמ"ב שם).

וכן נפסק להלכה ברמב"ם כלים (פ"ט הל' א'). בית יוסף (יו"ד סי' ר"א). נוב"י (מ"ת סי' קל"ז. וסי' ק"ט). אג"מ י"ד (ח"ב סי' צ"ה).

בתשו' שב יעקב (סי' ל"א) ע"ד קדירה נחושת שקובעים בתנור, אם צריך טבילה. מעולם לא שמעו ולא ראו מי שטבל כלי הנ"ל. ומתיר, א. מפני היותו מחובר לקרקע. ב. מדין סכין שחיטה - הפשטה (שו"ע סי' ק"כ סעיף ה') א"צ טבילה שאינה כלי סעודה.

הגם שבעניינינו, טעמו השני של השב יעקב אינו שייך, כי שם היו משתמשים בקדירה בעיקר בשביל לישת קמח וכדו'

כתיב בתורה (במדבר לא כג) אך במי נדה יתחטא, ואיתא במשנה (ע"ז ע"ה:) הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, את שדרכו להטביל יטביל. וברש"י שם. ובגמרא שם מבאר במי נדה יתחטא, כלומר מים שהנדה טובלת בהם דהיינו ארבעים סאה.

בירושלמי (ע"ז פ"ה הל' טו) דטבילה היא כדי שיצאו מטומאתו של גוי לקדושתו של ישראל. וכך אי' בגמ' שם, שאין צריך טבילה אלא כלי מתכות והן צרכי הסעודה, כגון כוסות וצלוחיות יורות וקומקומין וכיוצא בהן שהן מצרכי הסעודה משום דכלי סעודה אמורין בפרשת כלי מדין, פירוש דכתיב (שם לא כג) כל דבר אשר יבא באש ואין דרך להשתמש באש אלא כלים של צרכי סעודה. ומביאו הב"י שם.

וברמב"ם (פ"ז מהל' מאכלות אסורות הל' ה) דטבילה זו אינו לענין טומאה וטהרה, אלא מדברי סופרים. ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר, ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה וכו'. ועיי"ש בלח"מ.

ובטוש"ע (סימן ק"כ סעיף א'), הקונה מהגוי כלי סעודה של מתכות או של זכויות וכו' צריך להטבילם במקוה וכו'.

## דאורייתא או דרבנן

והנה אי חיוב טבילה לכלי מתכות הוא דאורייתא או דרבנן, נחלקו הראשונים. הפר"ח (סי' קכ ס"ק ו'), הביא דעת הר"ן

אבל בעצם דין זה, כתב המנחת יצחק (ח"ב סימן ע"ב) שצריך לטבול מזלג חשמלי, ואין להשוות דין טבילת כלים בדין טומאה. וכן בתשו' שבט הלוי (יו"ד סי' נז ס"ק ג') שאין היתר לפטרו מטבילה.

### קומקום חשמלי

והנה בקומקום חשמלי העשוי ממתכת, פשיטא שהינו כלי אוכל וצריך טבילה, אבל אם הקומקום הינו מפלסטיק ורק הכף החשמלי שמחמם את המים הינה ממתכת, האם חייב בטבילה.

דעת תשו' שבט הלוי שחייב בטבילה. כמו שהרמ"א (בסי' ק"כ סעיף ז') כתב בריחיים של פלפלין שבתוך העץ יש ברזל קבוע שטוחנים בה, צריך טבילה וע"כ גם מזלג חשמלי צריך טבילה. ודעת תשו' בצל החכמה (ח"ה סי' ה') שאינו צריך טבילה, מכיון שנראה שאינו אלא כגחלים בעלמא ומעשה עץ שימש ולא נחשב לכלי סעודה, וע"כ יטבול כלי אחר עמו ויברך.

והנה הדין בקומקום חשמלי שאינו נחשב למחובר לקרקע לפוטרו מטבילה, מחמת חיבורו לשקע חשמל שבקיר, כמ"ש בשבט הלוי (ח"ב סי' נז אות ג'). אבל כאן בנידוננו, במכשיר ה"מיני באר מים דיגיטלי", הוא גם מחובר לאספקת המים על ידי צינור שמחובר ממנו לברז שבמבנה. ולעיל, במקרה של היורות הגדולות שחיברו לקרקע כתב החכמ"א שצריכות טבילה, ושם אין שום שינוי במהות השימוש ביורה, בין אם הן מחוברות לקרקע או לאו, אבל במכשיר הבר מים דיגיטלי, כל שימושיו הינו מכח מה שמחובר לברז המים, וכלי זה אין לו שום שימוש לאוכלין, אלא הוא גוש פלסטיק ומתכת שלא יועיל לכלום.

וגם בשונה לקומקום רגיל, שניתן לאכסן בקומקום מים גם מבלי להרתיחם, ה"מיני בר מים דיגיטלי" אין לו שימוש לאוכלין, שמבלי חיבורו בצינור לרשת המים וחיבורו לחשמל, הרי שאינו כלי בפני עצמו.

דברים שצריכים עדיין עוד מעשה ביטול, ומיעוט תשמישו בשביל תה, אבל במתקן בר מים דיגיטלי, עיקר השימוש הוא בשביל שתייה מיידית שאינה דורשת עוד פעולה.

וראה עוד בחלקת יעקב (ח"ג סי' קט"ו) שהעולם נוהגין לסמוך על השב יעקב ומנהגן של ישראל תורה, דדבר שאינו מקב"ט א"צ טבילה. אבל בתשו' מנח"י (ח"ד סי' קי"ד אות ד' (ח"ה קכו) שדברי השב יעקב ל"ה אליבא דהילכתא.

ובתשו' צי"א (ח"ז סי' ל"ז) שיתכן וטבילת כלים הנקנים מעכ"ם אינם תלויים באם מקבלים טומאה או לאו, והוא דין מיוחד של דרך העברתם מרשות עכ"ם לרשות ישראל.

החכמת אדם (כלל עג דין יג) כתב שהיורות הגדולות שמבשלין בו שכר, נראה לי דצריכים טבילה. ואע"פ שקובעין אותם ומחברין לקרקע, מכל מקום דינו ככלי, ואין להם תקנה אלא שיטבילם או ינקוב בהם נקב גדול שיתבטל מתורת כלי ואח"כ יתקן אומן ישראל. ומביאו הפתח"ת (סי' ק"כ ס"ק א'). וראה בערוך השולחן (שם סעיף ל"ט ומובא להלן) שכתב דמ"מ י"ל כיון שאינו מיטלטל לא מיקרי כלי סעודה.

### מזלג חשמלי

בדין טבילת מזלג חשמלי, כתב החלקת יעקב (ח"א סי' קכ"ו) שיש לסמוך להקל לא להטבילו, לפי המבואר בתשו' שב יעקב (סי' ל"א) המובא בהג' יד אפרים לסימן ק"כ, מטעם שכל תשמישו ואף מראשיתו נעשה להשתמש בו רק במחובר לכותל, אינו מקבל טומאה. וכ"כ בתשו' בית אבי. ושערים המצויינים בהלכה (סי' ל"ז אות ז').

ובחלקת יעקב (ח"ב סימן ס"א אות ג') מבאר שהדין הנ"ל רק במזלג חשמלי, אבל קומקום חשמלי אין הדין כן, כיון שהקומקום עצמו ראוי לשימוש למשקים שונים.

ושאלתי את הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א, ואכן כן דעתו שכשהמכשיר הינו מחובר בצינור המים לצנרת הכללית, אין צורך לטובלו.

וכסניף, אולי אפשר להוסיף שהרי דעת החלקת יעקב (ח"ב סימן ס"א) ומנחת יצחק (ח"ג סימן ע"ז) שבשעת הדחק ניתן לפרק חלק מהכלי עד שתתבטל ממנו תורת כלי וממילא פקעה הטומאה, ושוב יתקן אותו אומן ישראל, וכמ"ש החכמ"א (כלל עג דין יג), ובס' קובץ תשובות הגרי"ש אלישיב סי' ג'. אבל דעת השבט הלוי (בסי' נ"ז) דלא ניחא ליה בהכי.

וכאן שאין שימוש לכלי, מיני בר מים דיגיטלי, מבלי שיחברנו טכנאי מהחברה, והחברה מתנה בכך את האחריות שנותנים לכלי, אולי ניתן לצרף גם טעם זה, שיהא נחשב לגמר הכלי ע"י ישראל, וממילא אין צורך להטבילו.

ויש לשים לב, שכאן מדובר במכשיר שמחובר לרשת המים, אבל מכשירי "בר מים" שאספקת המים שלהם הינה ממיכל מים גדול שמעל המכשיר, ואינם מחוברים לצנרת המים הכללית, עדיין יצטרכו לטבול את המתקן.

וראה מש"כ בערוך השולחן (סי' ק"כ סעיף ל"ט) לא ראינו מעולם שיטבילו היורות של ברזל או של נחושת הקבועים בהתנורים שמחממין בהם הרבה חמין, ואין לומר מטעם שמחברים לתנור והתנור מחובר לקרקע ודינם כקרקע ולא ככלי, שהרי קיי"ל דתלוש ולבסוף חיברו הוה כתלוש לענין הכשר זרעים ועכו"ם וגם לענין שחיטה דעת הרי"ף והרמב"ם דהוה כתלוש כמ"ש בסי' ו' סעיף ד'. ומ"מ י"ל דמ"מ אינם בכלל כלי סעודה, דכלי סעודה לא מקרי אלא כשמטלטלין אותם ממקום למקום.

עוד אפשר לומר, דכל כלי שהיא גדולה יותר מדאי והיא עשויה שממנה ישפכו לכלים קטנים ג"כ אינה נקראת כלי סעודה, והוא כלי אוצר ולא כלי סעודה וכו', דכלי סעודה הוי מה שמשמשין בהם אצל התנור ובבית המבשלות ובשלחן האכילה, ולא הכלים הגדולים שלהם מיוחד מקום בפ"ע [י"א בשם שבו"י] וכו'.

לכן נראה שמטעמים אלה אין חיוב להטביל את המכשיר מיני בר מים דיגיטלי, ועכ"פ לימוד זכות לרובא דאינשי שאינם מטבילים מכשיר זה.



## תשובה על הנ"ל מהגרי"מ שטרן

ראיתי את דברי ההלכה אודות המכשיר "מיני בר", אי בעינן לטבלו שכתב הרה"ג ר' יצחק מאיר ליברמן שליט"א.

והמסקנה דיש מקום לפטרו הואיל והוא מחובר לצנרת המים הו"ל חיבור לקרקע - היא נכונה. ולענ"ד אפשר לסמוך ע"ז.

וע"ז בעה"ח  
יעקב מאיר שטרן

★ ★ ★

הרב משה אורי מרק

## בדין הקנאת פקדון שאינו ברשותו

מעשה בראובן שהפקיד ספר עתיק אצל שמעון, וכשבא ראובן לבקש משמעון את הספר שיחזירונו לו, כפר שמעון וטען לא היו דברים מעולם ולא בא לידי הספר מידו, וראובן טוען ואומר שיש לו עדים שראו שהוא מפקיד את הספר ליד שמעון בפקדון, והעדים ראו את הספר גם עתה ביד שמעון, ראובן לא רצה לתבוע אותו בבי"ד, ועל כן פנה אל לוי שהוא סוחר עתיקות ומכר לו הספר במחיר זול, ולוי התכוון לתבוע את שמעון בבי"ד. אך בינתיים נפטר ראובן המפקיד ושכח חיים לכל חי, ואחר פטירתו תבע לוי את שמעון בבית דין, ושמעון הודה לו שהספר הופקד אצלו מידי ראובן, והחזירו ללוי.

אך יורשי ראובן שנודע להם שהספר הוחזר משמעון לידי לוי, תבעו את לוי וטענתם בפינהם שהקנין שהקנה אביהם את הספר ללוי לא חל, והם מוכנים להחזיר לו את הכסף ששילם בזול עבור הספר, וטענתם על פי המבואר בשו"ע (ח"מ סי' ריא ס"ז) דמי שהיה לו פקדון ביד אחר, וכפר זה שהופקד אצלו, אין המפקיד יכול להקנותו לאחר, כמו כל גזילה שאינה ברשותו שאי אפשר להקנותה לאחרים.

ומאידך טען לוי שהדין המבואר בשו"ע מדובר באופן שאין הפקדון ברשותו מפני שאין יכול להוציאו בבית דין שאין לו עדים שראו את הפקדון בידי הנפקד, ולכן דין הפקדון ככל גזילה שאינה נחשבת ברשות הבעלים ואינו יכול להקנותה לאחרים, אך במקרה דידן שיש עדים שהפקידו וראו את הפקדון בידו ואינו יכול להכחיש בבי"ד, אין זה נחשב כגזילה ויכול המפקיד להקנותה לאחרים.

והנני לברר ענין זה כפי מה שעלה במצודתי.

### דין הקנאת פקדון או גזל שאינם ברשותו

#### א] דעת הרמב"ם והשו"ע

#### דין הקנאת פקדון בלא כפר ובכפר

א. כתב המחבר בשו"ע (ח"מ סי' ריא ס"ז) וז"ל, מי שהיה לו פקדון ביד אחר, הרי זה מקנהו במכר או במתנה, לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא, והרי הוא בחזקת שהוא קיים, ואם כפר בו זה שהופקד אצלו, אינו יכול להקנותו, שזה כמי שאבד שאינו ברשותו, ע"כ, ודברי השו"ע הם לשון הרמב"ם (פכ"ב ממכירה ה"ט).

ומבואר בזה דעת הרמב"ם והשו"ע שפקדון דלא כפריה יכול המפקיד להקנותו לאחרים, דהוי כמו ברשותו, משא"כ פקדון דכפריה אין יכול להקנותו לאחרים, דהוי כאבידה שאינו ברשותו.

#### שי' הרמב"ם ושו"ע שהקנאה נלמד מהקדש

ב. הנה דין זה שאין יכולים להקנות דבר שאינו ברשותו, נלמד מקורו מדין הקדש,

שהובא להלכה בשו"ע (ח"מ סי' שנד ס"ו) דגזל ולא נתיאשו הבעלים ל"מ להקדיש, ע"ש, וכ"כ תוס' (ב"ק ע' ע"א, ד"ה אמטלטלין, ב"ב עו' ע"ב, ד"ה קני), דכמו שבהקדש אמרינן בכ"מ בש"ס (ב"ק סט ע"א, ב"מ ז' ע"א, ועו"מ) אמר רבי יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים, שניהם אין יכולים להקדיש, זה לפי שאין שלו וזה לפי שאין ברשותו, ונלמד בגמ' (ב"ק שם) מדכתיב ואיש כי יקדיש את ביתו קודש, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, אבל דבר שנגזל ממנו ואינו ברשותו א"י להקדיש, ה"נ אינו יכול להקנות דבר שנגזל ממנו ואינו ברשותו, וכ"כ עוד ראשונים, עיין להלן (אות ח) מקצוה"ח ורעק"א.

ועפ"ז פסקו הרמב"ם והשו"ע בפקדון דכפריה, שאין המפקיד יכול להקנותו לאחרים במכר ומתנה, משום דהוי כנגזל ממנו ואינו ברשותו, ודומה לגזל ולא נתיאשו הבעלים, וכן ביאר במגיד משנה (שם) טעם זה עמש"כ הרמב"ם שא"י להקנות פקדון דכפריה, דכמו שאמר רבי



לגמרי אינו יכול לעשות חלות הקדש שנחשב קצת כאינו שלו, ולענין זה כל ההקנאות שוים, שא"א להקנות דבר שאינו ברשותו, אחר שיצא מבעלותו ואינו בשליטתו, ושפיר דימו התוס' הקנאת הדיוט להקדש, [ולמגיד משנה כיון שהקדש החמור לא חל כ"ש הקנאת הדיוט].

אכן הרשב"ם והרשב"א סוברים שאין למדים הקנאה מפקדון, ס"ל שגם בהקדש מצד הסברא הפשוטה לולי הגזיה"כ אין שום חסרון להקדיש דבר שהוא שלו שלא נמצא ברשותו ואינו בשליטתו, שהרי מה שיש שלו הוא יכול להקדיש, וכן במכר יכול להקנות דבר שאינו ברשותו, דהראשון מוכר לשני מה שיש לו ומה ששייך לו יהיה שייך לשני באותם התנאים שהיו שייכים לו, ודוגמא לדבר כמו שמועיל לירש דבר שאינו ברשותו ואינו בשליטתו, מטעם זה דמה שיש למוריש הוא יורש ועומד במקומו, וכן י"ל גם בהקדש והקנאה דמה שיש לו הוא יכול להקנות ולהקדיש, ואף שעכשיו אין ההקדש והקונה יכולים להוציא מהנפקד כיון שכופרו, מ"מ מוכרו או מקדישו שיעמדו הם במקום הבעלים ובזמן שזדמן להם יוציאנו מהנפקד, ויהא מכור או קדוש [מעט שיבא לרשותו, וכמ"ש בחי' רעק"א (ב"ב מג ע"א), ע"ש].

אלא שרבי יוחנן למד מדכתיב ביתו, שהתורה חידשה בהקדש שא"י להקדיש רק דבר שהוא דומיא דביתו שהוא ברשותו, ולא דבר שאינו ברשותו, והוא מגזיה"כ נגד הסברא, ולכן אין לדמות ללמוד הקנאה מהקדש, ובשאר הקנאות סמכין אסברא שמועיל להקנות דבר שאינו ברשותו, וכמו שכל עניני הקנין תלוי בסברא, ויועיל להקנות למכור דבר שאינו ברשותו.<sup>2</sup>

יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים א"י להקדיש, כ"ש שא"א להקנות, ע"ש.

## שי' הרשב"א והרשב"ם

### שאין ללמוד הקנאה מהקדש

ג. אך יש ראשונים דס"ל שיכולים הבעלים להקנות פקדון דכפריה שהוא ביד הנפקד, וכמובא בחידושי רעק"א בשו"ע (שם) וז"ל, עי' חידושי רשב"א ב"ק דף ע' ע"א ד"ה לא כתבין אורכתא, מבואר דס"ל גזל ולא נתיאשו הבעלים, וכן מטלטלים דכפריה, נהי דאין הבעלים יכולים להקדישו, דילפינן מקרא מאיש כי יקדיש את ביתו ברשותו, מ"מ יכול למוכרו, ע"ש, וכ"כ הרשב"א שבועות דף ל"ג ע"ב, ונלע"ד דכן דעת הרשב"ם ב"ב דף מ"ג ע"א ד"ה ליסתלקו, ובתשובה הארכת, עכ"ל.<sup>1</sup>

הרי שהרשב"א והרשב"ם כתבו שהבעלים יכולים למכור פקדון דכפריה שביד הנפקד, ואף שנלמד מהפסוק איש כי יקדיש שא"א להקדיש דבר שאינו ברשותו ובכלל זה א"י להקדיש פקדון דכפריה, מ"מ אין ללמוד דיני הקנאה מדיני הקדש.

### ביאור מחלוקת הראשונים

ד. וביאור מחלוקת הראשונים בזה, שהשו"ע והרמב"ם סוברים כשי' התוס', שלמדים דיני הקנאות מהקדש, והיינו שלדעתם הלימוד מקרא איש כי יקדיש שא"י להקדיש גזל דבר שאינו ברשותו, אינה גזירת הכתוב נגד הסברא, אלא יש לזה הסבר בסברא שדבר שאינו ברשותו שנגזל ממנו ואינו יכול להגיע לדבר, אף שהדבר הוי שלו נחשב שיצא מבעלותו וכאבוד כיון שאינו בשליטתו, וע"ד שאינו בשליטתו

1 בחי' רעק"א (ב"ב מג ע"א) הובא התשו' באורך, ושם כתב שלא פסקין כהרשב"ם והרשב"א, אך עיין בסוף דברינו שי"ל שכאן בשו"ע ביאר את דעתם בענין אחר ולא דחה אותם מהלכה.

2 ובחי' רבי נחום (ב"ק ע"א אות קסד) כתב סברא לחלק בין הקדש למכירה, דבהקדש שנעשה ההקנאה בחפץ ל"מ אינו ברשותו, משא"כ במכירת הדיוט נעשה הקנאה בבעלים מהמקנה לקונה ולא בחפץ מהני אינו ברשותו, ולפ"ז אין ללמוד הקנאה מהקדש, ע"ש, וע"ע בקונטרסי השיעורים (שיעור כ), ברם הטעם שכתבנו שהרשב"א סובר של"מ להקדיש מגזיה"כ, ומשא"כ להקנות, מבואר בחי' רעק"א (ב"ב מג ע"א) שהעתיק מתשו' בנו, ע"ש.

היה נראה שמצד הסברה היה מועיל להקדיש, כיון שמ"מ שייך גזילה לבעלים אף שיש לגזול קניני גזילה, וס"ל שאין לך אלא במה שחידשה תורה שא"א להקדיש, משא"כ להקנות מועיל כיון שהגזילה שייך לבעלים.

#### אם בפקדון דכפריה קנה קניני גזילה

ו. אלא שיש לדון בסברת הנתיחה"מ והרעק"א והעונג יו"ט שיש לגזול קניני גזילה, שלכאורה רק בגזל ולא נתיאשו הבעלים שייך שנתחייב הגזלן בקניני גזילה, אמנם בפקדון דכפריה ל"ש זה, שכל שלא עשה הנפקד קנין שיחייבו בקניני גזילה כגזלן, לא קם החפץ בבעלות הנפקד ולא נחסר בעלות המפקיד כלום, והיה נראה לפ"ז שפקדון דכפריה יכולים הבעלים להקדיש ולהקנות.

וכן נראה להוכיח שבפקדון דכפריה ל"ש קניני גזילה, דהנה בגמ' (ב"ק קה ע"ב) אמר רב ששת הכופר בפקדון נעשה עליו גזלן וחייב באונסין, ובחי' רעק"א בשו"ע (סי' רצד ס"א) כתב שכופר בפקדון לא פקע ממנו חיוב שומרים, של"ה גזלן ממש, וכתבו בברכת שמואל (ב"ק סי' מב) ובחי' רבי שמואל (ב"ק סי' כ אות י, וסי' כב אות ז) שיש סיוע לדברי רעק"א מתוס' (ב"ק קז ע"ב), והיינו משום שבכופר בפקדון לא קנה קניני גזילה, וע"ע באבי העזרי (פ"ג מגזילה הי"ד) שבכופר בפקדון לא נעשה גזלן ממש, ע"ש.

ובכן נראה שבכופר בפקדון ל"ש ליתן טעם דקניני גזילה, וצריך ביאור אחר בדעת הרמב"ם והשו"ע למה ל"מ להקדיש ולהקנות פקדון מטלטלי דכפריה, כיון דל"ש ביה קניני גזילה, וכן צריך ביאור אחר בדעת הרשב"א והרשב"ם למה ל"מ להקדיש פקדון דכפריה, כיון דל"ש בזה קניני גזילה.

#### מעם שא"י להקדיש משום שיצא משלימתו

ז. וטעם אחר נאמר בזה, והוא בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' לח) ובקוב"ש (ב"ק אות ט) ע"פ כמה סוגיות בש"ס, שע"כ אין הטעם דא"י להקנות דבר שאינו ברשותו, משום

#### מעם שא"י להקדיש משום שקנה קניני גזילה

ה. הנה בקצוה"ח (שם ס"ק ג) כתב בטעם דפקדון דכפריה דא"י להקנות, משום דהו"ל גזלן והו"ל אינו ברשותו, ע"ש, והוא ע"ד שנתבאר שדין פקדון דכפריה נלמד מדאמר רבי יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים, שא"י להקדיש, אלא שנחלקו הראשונים, שהרמב"ם והשו"ע מדמים מכירה להקדש, וס"ל שא"י להקנות פקדון דכפריה וגזל ולא נתיאשו הבעלים, והרשב"א והרשב"ם לא מדמים מכירה להקדש, וס"ל שרק הקדש ל"מ בפקדון דכפריה וגזל ולא נתיאשו הבעלים, אבל להקנות יכול בפקדון דכפריה ובגזל ולא נתיאשו הבעלים.

והנה בנתיחה"מ (סי' מט ס"ק יז) ובחי' רעק"א (ב"מ דף ז ע"א ועו"מ) ובשו"ת עונג יו"ט (סי' צג בהג"ה) כתבו בטעם שאין הבעלים יכולים להקדיש גזל ולא נתיאשו הבעלים, משום שהגזלן קנה בדבר הנגזל קניני גזילה, יעו"ש ד, וביאור הטעם דמאחר שיש לגזלן בחפץ קניני גזילה [ונפק"מ בקניני גזילה שמשו"ה גזלן קונה בשינוי כמבואר בב"מ מג ע"ב, ושאינו משלם כפל], יש חסרון בבעלות של הבעלים, ולהכי אין הבעלים יכולים להקדישו.

ובטעם זה ניתן להסביר את סברת מחלוקת הראשונים הנ"ל, שהרמב"ם והשו"ע ס"ל לדמות הקנאה להקדש, וכפי מש"כ הנתיחה"מ והרעק"א והעונג יו"ט הטעם הוא שרבי יוחנן למד מהכתוב ואיש כי יקדיש את ביתו, שדבר שאינו ברשותו אינו יכול להקדישו, כלומר שבעלות על חפץ שנמצא ברשות הגזלן ויש לגזלן קנינים בו, ל"ה בעלות ולא שייך להקדישו, ודין הקנאה שווה לזה, שלא שייך להקנות חפץ המונח ברשות גזלן שיש לגזלן קנינים בו, כיון שחסר בבעלות, וסברא היא וכל ההקנאות שוות בזה.

והרשב"א והרשב"ם הנ"ל דס"ל שאין ללמוד מכירה מהקדש, דעתם שדין זה שדבר שקניני גזלן קניני גזילה יש בו חסרון בעלות, הוא חידוש התורה, שלולי שחידשה התורה

ולפ"ז יש לבאר מחלוקת הראשונים הנ"ל, שדעת הרמב"ם והשו"ע שמהפסוק נלמד סברא דכל דבר שהוא בהעלם מהבעלים א"י להקדישו, ולמדו מזה לשאר הקנאות דמצד הסברא כל הקנאות שוות, ועפ"ז כתבו הרמב"ם והשו"ע בדין פקדון דכפריה, שאינו יכול להקנותו, [ואף שלא קנה בפקדון דכפריה קניני גזילה] ומדויק עפ"ז לשון הרמב"ם והשו"ע במש"כ שזה כמי שאבד, ופירושו שאינו קיים.

אמנם דעת הרשב"א והרשב"ם כאמור הוא שהפסוק הוא חידוש נגד הסברא, שמצד הסברא לולי הפסוק היה יכול להקדיש ולהקנות גזל ופקדון שכפר, כיון דהחפץ קיים בפועל ולא נאבד ויכול הנגזל והנפקד להקדישו ולמוכרו, אלא שהתורה חידשה נגד הסברא של"מ להקדיש, ואין לך אלא מה שחידשה תורה, אבל במכר ומתנה נשאר הדין כפי הסברא דיכול להקנות גזל ופקדון דכפריה, ומועיל המכר שיהיה הדבר שייך מעתה ללוקח באותם התנאים שהיה שייך למוכר, שהחפץ מכור ללוקח, [ובחי' רעק"א (ב"ב מג ע"א) כתב שהחפץ מכור מעת שיבא לרשותו ע"ש].

### ב] דעת הטור

#### השמיט דין הקנאות פקדון דכפריה

ח. והנה הטור (סו"ס ריא) השמיט מדברי הרמב"ם דין מכירת פקדון דכפריה, שהטור הביא דברי הרמב"ם שהוא כלשון המחבר בשו"ע, והעתיק רק את הדין שכתב הרמב"ם בתחילה, שפקדון יכול למוכרו ולנותנו שהוא ברשות בעליו, והרי הוא בחזקת קיים, ע"כ, וכתב הב"י בטעם הדבר שהשמיט הטור דין פקדון דכפריה, הוא משום דלא חש לכותבו, כיון שזה נלמד שפיר ממש"כ והוא ברשות בעליו, והיינו דמן הסתם אם כפר אינו ברשות בעליו, ואינו יכול להקנות, עכ"ד הב"י.

אכן לולי דברי הב"י היה נראה שיש לומר בדעת הטור דס"ל שיכול להקנות פקדון

דהגזלן קנה קניני גזילה, אלא אף באופנים שלא קנה הגזלן קניני גזילה, ג"כ א"י להקנות, יעו"ש הוכחתם, וכתבו דעיקר הטעם שא"י להקנות גזל ולא נתיימשו הבעלים, הוא משום שעצם הדבר שבפועל הורחק הדבר משליטתו של הבעלים שגזלו ממנו, אינו יכול להקדישו, [ועיין בחזו"א (חו"מ סי' כ אות יא), ובחי' הגר"ש שקאפ (ב"ק סי' לד), שכתבו לבאר כטעם זה בדעת הרמב"ן ומובא בקצוה"ח (סי' ריא סק"ג) דס"ל דאפילו אם הגזלן רוצה להחזיר החפץ הגזול, נמי אין הבעלים יכולים להקדישו, שביאור דבריו, דכיון שהגזלן עדיין יכול להעלים את החפץ מהבעלים כ"ז שלא החזיר הגזלן את החפץ בפועל, ל"ה החפץ בשליטת הבעלים, וא"י להקדישו, ע"ש].

והסבר לסברא זו היא, דכמו שבגזילה שאין קיימת הדבר ברור שלכו"ע א"י להקדיש, [וכמ"ש הרשב"א בחי' (ב"ק ע ע"א) שגם צנועים ורבי דוסא הסוברים שיכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, מודו דדבר שאינו בעין א"י להקדיש], כמו כן מחדשת התורה שגזלן שמוציא דבר מרשות הבעלים והעלים את החפץ מהבעלים, הוי החפץ כאין קיים, דמה לי אם הגזלן זורק את הגזילה לים שנעשה עי"ז כאין בעין, ומה לי שהגזלן משאיר החפץ אצלו ואינו מניח לבעלים לקחתו והוי עי"ז כמונח בים לגבי הבעלים, וסברא זו שייכת אף באופנים שאין לגזלן קניני גזילה, שבאופנים אלו נמי אין הבעלים יכולים להקדיש, כיון שהחפץ אינו בעין לדידהו.

וע"פ טעם זה מתבאר סברת הפוסקים שלמדו דין פקדון דכפריה מדין גזל ולא נתיימשו הבעלים, שבפסוק מבואר שדבר שנגזל מהבעלים ואינו ברשותו, דינו כאינו בעין שלא שייך להקדישו, ונלמד מזה שה"ה והוא הטעם שא"י להקדיש פקדון דכפריה ששווה לגזל ולא נתיימשו הבעלים, כיון שבפועל הורחק הפקדון משליטתו עי"ז זה שהנפקד כופר בו ומעלימו ממנו, ונחשב הפקדון כגזילה שאינו קיים.

הראשונים, והביא בסו"ד שהרשב"א בחי' (שבוועות לג ע"ב, ב"ק ע ע"א) העמיד לשני הלשונות דנהרדעי שנחלקו אם כותבים הרשאה על גזילה קיימת, דללישנא קמא אין כותבין כמו שא"י להקדיש, וללישנא בתרא כותבין, כיון דשייך להקנות גזילה קיימת באיכא עדים וראה, ואף שא"י להקדיש גזילה קיימת, ס"ל דאין הקנאה תלוי בהקדש, דהקדש הוא גזיה"כ, ולא נלמד מהקדש לשאר הקנאה, ע"כ, וכתב הקצוה"ח שדברי הרשב"א נפלאו ממנו, לומר שאדם יכול להקנות דבר שאינו ברשותו, דהא הלכה מרווחת דאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו, וילפינן מהקדש, ושכן מבואר בטור ושו"ע סי' שנ"ד.

והוסיף להקשות שבסוגיא דב"ק דף ס"ט, מבואר שהקנאה תלוי בהקדש, דאמר רבי יוחנן צנועין ורבי דוסא אמרו דבר אחד, ורבי דוסא מיירי מהפקר, אלמא דאינו יכול אפילו להפקיר דבר שאינו ברשותו, ובגמ' ילפינן לה מאיש כי יקדיש את ביתו, וא"כ ה"ה לשאר הקנאות שא"י להקנות, ומסיק, ולכן דברי הרשב"א בכל זה צ"ע, [וכ"כ בחזו"א (חו"מ סי' א ס"ק יא) שדברי הרשב"א כמו שהן לפנינו תמוהים, וע"ש שכתב לבאר דין הרשאה ע"פ עיקרי הדברים של הרשב"א].

דכפריה, וכמו שמצאנו לדעת הרשב"א והרשב"ם דס"ל כן דפקדון דכפריה וגזל ולא נתיאשו הבעלים, יכול להקנותו, וכמו שביארנו דעתם שאין הגזילה כאבד, אלא כקיים, ובשליטתו של הבעלים, למוכרו, ויש לומר שדעת הטור לחלוק על הרמב"ם, ויובן לפ"ז השמטת הטור דין פקדון דכפריה הפלא ופלא.

ומש"כ הב"י דזה נכלל במש"כ הטור והוא ברשות בעליו, ונשמע מזה דכשכפר אינו ברשות בעליו, וא"י להקנותו, י"ל שהטור סובר כהרשב"ם והרשב"א שגם פקדון דכפריה נחשב ברשות הבעלים, ול"ה כאבד, כיון שבפועל הפקדון קיים ברשות שהכניסו הבעלים, וכל היכי דאיתא ברשות הבעלים הוא.<sup>3</sup>

וע"ע להלן (אות י, יח) מש"כ עוד במש"כ הב"י בביאור דעת הטור.

### ג] שי' קצוה"ח ורעק"א

### שאינ' לפסוק כהרשב"א

### קושיא שבגמ' ופוסקים

### מוכרח דהקנאה תלוי בהקדש

ט. הנה בקצוה"ח (סי' קכג ס"ק א) האריך בסוגיא דהרשאה (ב"ק ע ע"א) בביאור מחלוקת תרי לישני דנהרדעי עפ"י

3 עוד היה אפ"ל בדעת הטור דס"ל לחלק בין גזל ולא נתיאשו הבעלים לפקדון דכפריה, ורק גזל ולא נתיאשו הבעלים ל"מ להקנותו, אבל פקדון דכפריה מועיל להקנותו, וס"ל דכן הוא הדין גם במקדיש, שרבי יוחנן למד מהכתוב של"מ להקדיש רק גזל ולא נתיאשו הבעלים משום שקנה הגזול קניני גזילה וכטעם שכתבו הנתיים"מ והרעק"א והעונג יו"ט דלעיל, אבל פקדון דכפריה של"ש בזה קניני גזילה מועיל להקדישו, וי"ל דמה"ט השמיט הטור דין מטלטלי דכפריה, דס"ל שמועיל להקנותו, שגם לגבי הקדש ס"ל שמועיל להקדישו, ואין לדמותו לגזל ולא נתיאשו הבעלים של"מ להקדישו וכמ"ש הטור (חו"מ סי' שנד ס"ו), דשאני גזל דקנה הגזול קניני גזילה.

ולפי ביאור זה בטור נמצא שיש ג' שיטות בדבר, דעת הרמב"ם שגזל ולא נתיאשו הבעלים ופקדון דכפריה דינם שווה, וס"ל שהקדש ומכר שווים, ולכן א"י להקדיש ולהקנות בין גזל ולא נתיאשו ובין פקדון דכפריה, ודעת הרשב"ם והרשב"א שגזל ולא נתיאשו הבעלים ופקדון דכפריה דינם שווה, אך ס"ל לחלק בין הקדש למכר, ולכן רק להקדיש א"י בין גזל ולא נתיאשו ובין מטלטלי דכפריה, אבל להקנות יכול בין גזל ולא נתיאשו ובין מטלטלי דכפריה, ודעת הטור לחלק בין גזל ולא נתיאשו הבעלים לפקדון דכפריה, וס"ל שהקדש ומכר שווים בזה, ולכן ס"ל שבגזל ולא נתיאשו הבעלים שקנה הגזול קניני גזילה א"א להקדיש ולהקנות, משא"כ פקדון דכפריה מועיל להקדיש ולהקנות.

ובמה שדייק הב"י במש"כ הטור והוא ברשות בעליו, י"ל שברשות בעליו כלול בזה רק גזל ולא נתיאשו הבעלים, דבגזל קנה הגזול קניני גזילה ותו ל"ה ברשות הבעלים, משא"כ בפקדון דכפריה שלא קנה קניני גזילה הוא ברשות הבעלים.

ניחא מה שהעמיד הב"י להטור כהרמב"ם וכרוב הפוסקים כר"י אליבא דהלכתא, ולא העמיד את דברי הטור כצנועים דלא קיי"ל כוותיהו להילכתא.

## ד] מהלך הברוך טעם

להרשב"א יכול להקנות רק ביש עדים וראה

יא. והנה הברוך טעם בגליון הקצוה"ח (סי' קכג סק"א) וכן השיב הברוך טעם לחתם סופר בספר עטרת חכמים (סי' טו), שי"ל בדעת הרמב"ם (פכ"ד ממכירה ה"ט) והשו"ע (חור"מ סי' רי"א ס"ז) שסוברים ג"כ דבגזילה קיימת ואיכא עדים וראה יכול למוכרו ולנותנו, ושם בגליון הקצוה"ח כתב וז"ל, ודע שהרמב"ם פכ"ב ממכירה ה"ט ומובא בשו"ע סי' רי"א ס"ז שכתב בזה"ל מי שהיה לו פקדון ביד א', ה"ז מקנהו בין במכר ובין במתנה, לפי שהפקדון ברשות בעלים הוא, והרי הוא בחזקה שהוא קיים, ואם כפר בו זה שהפקיד אצלו אינו יכול להקנותו, שזה כמו שאבד שאינו ברשותו עכ"ל, מדברים אלו אין הכרע מה דעתם בגזילה קיימת באיכא עידי ראייה ויכול להוציא בדיינים שאינם כאבד אם מיקרי לענין מכירה ומתנה כאינו ברשותו, ולא הזכיר הרמב"ם דיי"ז בגזל מטלטלין ויכול להוציאה רק בפ"ז מהל' ערכין לענין הקדש, גם בשו"ע לא הזכיר רק בסי' שנ"ד, ולענין הקדש ביו"ד סי' רנ"ח ס"י, וכדברי הרשב"א הנ"ל דלדינא מחלקים בין הקדש להקנאה להדיוט מבואר באס"ז, גם בפסק המאירי וכו' אבל המאור הרמב"ן המלחמות והרא"ש בפסקיו סוברים דהלכה כרבי יוחנן אף לענין הקנאה, ובתוס' וכו' מבואר שסוברים להלכה כיון דקיי"ל גזל ולא נתיאשו הבעלים אמרי' כשם שאין יכול להקדיש כך אין יכול להקנות דלא כהרשב"א הנ"ל, וכעת עדיין לא זכיתי למצוא בשו"ע מחלוקת הקדמונים הנ"ל במקנה דבר שאינו ברשותו כעין גזל ולא נתיאשו ויכול להוציאה בדיינים, עכ"ל הברוך טעם בגליונות הקצוה"ח.

ומבואר מהקצוה"ח שלהלכה נקטינן בדבר שאי"ב אף שיכול להוציאו בדיינים א"י להקנות, וכדעת תוס', וכן נפסק בשו"ע (סי' ריא ס"ז) מהרמב"ם דיי"ז, ומקורם מהקדש שנפסק בשו"ע (סי' שנ"ד ס"ו) גנב או גזל ולא נתיאשו הבעלים אין הבעלים יכולים להקדיש, ואף שיש להם עדים שיכולים להוציאו בדיינים א"י להקדיש במטלטלים, וה"נ א"י להקנות.

וכן הוא דעת רעק"א בחי' (ב"ב מג) שלהלכה פסקינן דכמו שא"י להקדיש דבר שאינו ברשותו כמו"כ א"י להקנות, והקנאה תלוי בהקדש, והקשה שם על הרשב"ם הסובר כהרשב"א, וז"ל, הא מדברי תוס' ב"ק דף ס"ט מבואר דיש פלוגתא דתנאי בגזל ולא נתיאשו בעלים אם יכול הנגזל להקדישו, ומבואר שם דא"י לחללו ולהפקירו, [פי' שבגמ' מבואר דהקדש וחילול והפקר שוין, והקנאה תלוי בהקדש], ואנן קיי"ל להילכתא כרבי יוחנן דגזל ולא נתיאשו שניהם א"י להקדישו, ולרוב הפוסקים ה"ה דא"י למוכרו, והכי קיי"ל בשו"ע חור"מ סי' רי"א דאפילו פקדון וכפר בו א"י למוכרו, וא"כ הכא דהס"ת ביד גנב לא מהני הקנין, וצ"ע, עכ"ל, הרי דנקט להלכה כדברי השו"ע שפקדון דכפריה א"י להקנות כמו שא"י להקדיש.

ישוב מש"כ הב"י בכוונת הטור שם"ל בתוס'

י. ודאיתנא לדברי הקצוה"ח ורעק"א, יתיישב מה שביאר הב"י (חור"מ סי' ריא) שהטור השמיט דין פקדון דכפריה, משום שסובר כהרמב"ם דפקדון דכפריה אין מועיל להקנותו, אלא שהטור לא חש לכותבו, משום שנלמד מתחילת דברי הטור מדין פקדון דלא כפריה, והקשינו לעיל (אות ח) שלכאורה י"ל שהטור סובר כהראשונים דנקטי דשייך להקנות דבר שאינו ברשותו.

אולם למה שהעלו הקצוה"ח ורעק"א שבגמ' מרובה מוכח שהקנאה תלוי בהקדש ושכן הלכה מרווחת, שהוא מחלוקת רבי יוחנן וצנועים ור"ד, ופסקינן כרבי יוחנן,

### הוכחה בהכרח טעם בדעת הרשב"א

יג. ונבוא להוכיח כמ"ש הברוך טעם, שדעת הרשב"א בגזילה קיימת ובפקדון דכפריה, לחלק שרק באיכא עדים וראה שיכול להוציא בדיינים יכול להקנות, אבל בליכא עדים וראה שאינו יכול להוציא בדיינים א"י להקנות.

הנה בגמרא (ב"ק ע"א) אמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא [פי' הרשאה] אמטלטלי, אמר רב אשי לאמימר מ"ט, אמר ליה משום דרבי יוחנן, דא"ר יוחנן גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם אין יכולים להקדיש זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, [פי' לישנא קמא דנהרדעי ס"ל שאין כותבים הרשאה למטלטלי כלל, כיון שהם אינם ברשותו], איכא דאמרי אמרי נהרדעי לא כתבינן אורכתא אמטלטלי דכפריה, טעמא דמיחזי כשיקרא, הא לא כפריה כתבינן, עכ"ד הגמ'.

ובחידושי הרשב"א (שם) האריך בפירוש ב' הלשונות בגמ' וכתב שלפי ב' הלשונות בפקדון דכפריה לא כתבינן הרשאה, והביא מתשו' הרי"ף שאין כותבים הרשאה על מטלטלי דכפריה, בין דכפריה קודם כתיבת ההרשאה ובין לאחר כתיבת ההרשאה, והקשה מסוגיית הגמ' בשבועות על הרי"ף, ותירץ הקושיא וז"ל, והרמב"ן תירץ להעמיד דברי הרב ז"ל, דכי אמרינן דלא כתבינן אורכתא אמטלטלי דכפריה ה"מ בדליכא עדים, אבל איכא עדים וראה, אע"פ שהלה כופר וכו', כיון שעל פי עדים יתחייב אותו ממון לא מיבטלא ההיא אורכתא משום דלא מיחזי כשיקרא דהא איכא עדים דקושטא קאמר, עכ"ל, ועכ"פ מבואר מהרשב"א שאין כותבין הרשאה במטלטלי דכפריה רק בליכא עדים וראה, אבל באיכא עדים וראה, כותבין הרשאה.<sup>4</sup>

והוסיף הרשב"א וז"ל, עוד יש להעמידה בגזילה קיימת ואיכא עדים וראה, דהא גזילה

הרי מהלך הברוך טעם בדעת הרשב"א, שבמקנה דבר שאי"ב בכגון גזילה קיימת, מועיל להקנותו רק ביש לו עדים וראה שיכול להוציא בדיינים, אבל באין עדים וראה א"י להקנות.

ומבואר לפ"ד אלו, שגם בפקדון דכפריה, דהוי ג"כ דבר שאי"ב ובעין, לפי סברת הרשב"א יכול המפקיד להקנותו רק ביש עדים וראה שהמפקיד יכול להוציא הפקדון בעינו מהנפקד, אבל בליכא עדים שיוכל להוציא הפקדון בעינו, סובר גם הרשב"א שא"י להקנות.

### מחדש שהרמב"ם והשו"ע ס"ל כהרשב"א

יב. ולפי דרכו זה נטה בברוך טעם לומר יותר, שגם הרמב"ם ושו"ע שכתבו שפקדון דכפריה א"י להקנות, דיברו רק באופן שא"י להוציא בדיינים, אבל באופן שיכול להוציא בדיינים י"ל שדעתם כהרשב"א שיכול להקנות, ושיש בזה חילוק בין הקנאה להדיוט למקדיש, וכ"ה דעת המאירי, ואף שהדבר שנוי במחלוקת הקדמונים [שהמאור והרמב"ן והרא"ש והתוס' סוברים שא"י להקנות], מ"מ לא מצא בשו"ע מחלוקת זו אם יכול להקנות ביכול להוציא בדיינים.

ונראה שלפ"ד הברוך טעם האלו, יש סימוכין לפסוק להלכה שביכול להוציא בדיינים יכול להקנותו.

ואולם כאמור לעיל הקצוה"ח ורעק"א לא חילקו בין איכא עדים וראה שיכול להוציא בדיינים לליכא עדים וראה שאינו יכול להוציא בדיינים, ולפ"ד חולקים הרשב"א והרשב"ם על הרמב"ם והשו"ע בכל אופן, שדעת הרמב"ם והשו"ע שא"י להקנות גם ביכול להוציא בדיינים, ודעת הרשב"א והרשב"ם שיכול להקנות גם באינו יכול להוציא בדיינים, ודחו הקצוה"ח ורעק"א את דבריהם מהלכה, ופסקו כדעת הרמב"ם והשו"ע שבכל אופן א"י להקנות.

4 ומשמע ברשב"א שהסכים בזה להעמיד את דברי הרי"ף באופן, שהרמב"ן כתב עוד אופנים להעמיד את דברי הרי"ף, והרשב"א שם הקשה על שאר האופנים, ועל אופן זה לא הקשה.



הרשאה ל"מ, ומשום דבכפריה מיחזי כשיקרא.<sup>5</sup>

### דברי הרשב"ם שיכול להקנות דבר שא"ב

יד. הובא לעיל מחי' רעק"א בשו"ע (סי' ריא שם) שהרשב"ם (ב"ב מג ע"א) סובר כשי' הרשב"א, וכ"כ רעק"א בתשובה ע"ש, ונבוא לדון ולבאר את דברי הרשב"ם בעניינ', הנה בגמ' (שם) אמרו, בני העיר שנגנב ס"ת שלהן, אין דנין בדייני אותו העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, והקשו בגמ' וליסלקו בי תרי ולידיינו, ופרשב"ם שיסתלקו ויכתבו דין ודברים אין לי על ס"ת זה ויקנו מידם, ע"כ, ומוכיח רעק"א ממש"כ ברשב"ם ויקנו מידם, ששני אנשי העיר יכולים להקנות חלקם שיש להם בס"ת לשאר אנשי העיר על אף שהס"ת נמצאת ברשות הגנב ואינה ברשותם, וזהו שכתב שהרשב"ם סובר כהרשב"א דיכול להקנות דבר שאין ברשותו.

ומש"כ בחי' רעק"א בשו"ע (שם) ובגליון הש"ס (שם) שהאריך בתשו' בזה, ע"ש, העתק התשו' הובא בחי' רעק"א איגר השלם, ושם הקשה על הרשב"ם שכתב שיכול להקנות הגניבה ביד הגנב, מהא דקיי"ל גזל ולא נתיאשו הבעלים שניהם א"י להקדיש, וכמו"כ א"י להקנות, וכמ"ש תוס' וכן ס"ל לרוב הפוסקים, והביא מתשובת בנו הגרש"א שהשיב לאביו בכמה אופנים ליישב קושיית אביו ע"ד הרשב"ם, והגרעק"א נו"נ בתשובות בנו ודוחה דבריו, וכתב שלא מצא תרופה לקושייתו, ושעכצ"ל שהרשב"ם קאי בשיטת הרשב"א שדיי"ז דגזל ולא נתיאשו הבעלים שא"י להקדיש, נאמר רק בהקדש, והקנאה אין תלוי בהקדש, ומסיק שאמנם לדין נפרש מה דאמר וליסלקו, שהוא ענין סילוק לגנב שהס"ת אצלו בחזירו ומועיל בלא קנין, והרשב"ם שפירש בקנין הוא משום שסובר כהרשב"א דנגזל יכול למוכרו, ע"ש.

חוזרת היא בעינה, וללישנא קמא לא כתבינן, דכל דלא מצי מקדיש לא כתבינן, וללישנא בתרא כתבינן, דכל דלא כפריה ואיכא בעינה, וא"נ לא מצי כפר כגון דאיכא עדים וראה, אי בעי מקנה לה אגב ארעא דברשותיה קיימא דהא הדרא בעינה, אלא דלא מצי מקדיש, דגויה"כ היא כדעת רבי יוחנן, וכדדייק קרא דכתיב איש כי יקדיש את ביתו קדש, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, ומכל מקום מצי מקנה לה, עכ"ל.

וכ"ז כתב גם ברשב"א בחי' (שבועות לג ע"ב) ובתשו' הרשב"א (ח"ב סי' רכד), ומבואר שם שדין פקדון דכפריה הוא כדין גזילה קיימת, שיכול להקנות רק באופן שלא כפריה ואיכא בעינה, א"נ לא מצי כפר כגון דאיכא עדים וראה, ע"ש.

ומתבאר בדברי הרשב"א, בדפקדון שכפר וכן בגזילה קיימת שלדעתו יכולין הבעלים להקנותו, זהו דוקא היכי דלא מצי כפר כגון דאיכא עדים וראה, והוא משום דבאופ"ז שיש לבעלים עדים וראה, יכולים הבעלים להוציאו בעינה בדיינים ויכול להקנות דבר שהוא בעין בקנין מטלטלי אג"ק, משא"כ כשליכא עדים וראה, דאז מצי הגזול או הנפקד לכפור, ועכ"פ אינו יכול להוציאה בעינה, אף לדעת הרשב"א א"י להקנות, ורק בלא כפריה מהני להקנות.

ואמנם דעת הקצוה"ח ורעק"א שהרשב"א לא חילק בין איכא עדים וראה לליכא עדים וראה, וצ"ל שביארו בדעתו שבאמת יכול להקנות גם מטלטלי דכפריה, שהקנאה אינו תלוי בהקדש, והא דכתב ברשב"א שבמטלטלי דכפריה יכול להקנות רק באיכא עדים וראה, ומשמע דבליכא עדים וראה שא"י להוציא בדיינים, א"י להקנות, שמעתי מחכם א' לתרץ די"ל שגם בליכא עדים וראה יכול להקנות, רק שלענין

5 ואולם כפי הבנת הגהות ברוך טעם בהרשב"א דקאי גם לעצם הקנין שלא מועיל בגזל ולא נתיאשו הבעלים ובמטלטלי דכפריה, ולא רק למיחזי כשיקרא, וכן נראה לכאורה ממה שסיים הרשב"א שכיון שלא כפריה שייך להקנותו בקנין אגב, ומשמע שבלא"ה ל"ש קנין.



פקדון דכפריה וגזילה קיימת, ושגם פקדון וגזילה קיימת שייך להקנותו].

### אם ברשב"ם מדובר גם באין עדים וראה

טז. ועתה נברר את שיטת רשב"ם שכתב דיכול להקנות דבר שביד הגנב, אם מדובר דוקא באיכא עדים ראה וכמ"ש הברוך טעם בדעת הרשב"א, או שמדובר אפילו בליכא עדים וראה וכדעת הקצוה"ח ורעק"א בתשו'.

הנה בגמ' (ב"ב שם) בהא דס"ת שנגנב, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, ופירש רשב"ם אין מביאים ראיה, עדים שראו שנגנב, או שראו שזה הס"ת של העיר, הרי שמדובר שאין לנו רק עדי בני העיר שהם נוגעים, ואפ"ה יכולים להקנות מה שביד גנב, ונמצא לכאורה שסובר שיכול להקנות אף בליכא עדים וראה.

ועפ"ז שניח כן שסברת הרשב"ם דיכול להקנות אף בליכא עדים וראה, היה אפ"ל שלכן לא כתב הרעק"א בשו"ע (סי ריא ס"ז) בשיטת הרשב"א שיכול להקנות רק באיכא עדים וראה, [וכמו שמבואר בדבריו בב"ק], כיון שברעק"א כלל בדבריו גם את שיטת הרשב"ם דס"ל שגם בליכא עדים וראה מועיל להקנות.

### מוכיח שדעת רשב"ם רק באיכא עדים וראה

יז. אכן אפ"ל לאידך גיסא שגם הרשב"ם סובר כמ"ש בברוך טעם בדעת הרשב"א ודבריהם צדקו יחדיו, והוא דנראה דמש"כ ברשב"ם ב"ב שם דמהני ההקנאה, מיירי באופן שיכול להוציאה בדיונים באיכא עדים וראה, והוא דבעליות דרבינו יונה (שם) והובא נמי בשמ"ק (שם) כ' לבאר הסוגיא, שאמרו במשנה, שותפין מעדין זל"ז, והקשו בגמ', והא הוי נוגעין בעדותן, ותימצו בגמ', שמקנה הקרקע חלקו לחבירו דכתב ליה דין ודברים אין לי על שדה זו, ומיירי הגמ' לענין שמקנה קרקע דהוי כעין אינו ברשותו [שהרי שותף זה מקנה חלקו לשותפו, כדי שיוכל לפסול את עידי המערער שאומרים

### גם הרשב"א והריטב"א פירשו כהרשב"ם

טו. והנה גם הרשב"א (ב"ב מג ע"א) והובא גם בשמ"ק (סוד"ה ואמאי) פירש את קושיית הגמ' וליסלקו, דהיינו שקנו מידו, והרשב"א בזה לשיטתו דיכול להקנות דבר שהוא ברשות אחר אף שא"י להקדיש דבר שברשות אחר, וז"ל שם, הא דאמרינן ליסתלק בי תרי מינייהו, פירשו, אם יסתלקו ומוחלים את חלקם אין לשאר בני עירם אלא כפי חלקם, וחלקן של אלו נמחל אצל היורשים, ואם מסתלקין ונותנים את חלקן לבני עירם, הכל לבני העיר, כענין שאמרו בשותפין, עכ"ל.

וממה שפירש ואם מסתלקין ונותנים, נראה שמדובר בסילוק שהוא ענין נתינה, ונתינה ע"כ שבעי קנין, ומבואר לפ"ז שהרשב"א מפרש סילוק דהאי סוגיא בקנין, והיינו על כרחך משום שלשיטתו יכולים להקנות דבר שאינו ברשותו.

ונ"ל דזהו כוונת הגרש"א בתשו' רעק"א (שם בא"ד שכת' ודמית') שמדברי הרשב"א מבואר דקאי לשיטתו ע"ש, [ובהגהת המהדיר שם, כ' דהרשב"א מיירי על המשך דברי הגמרא, האומר תנו מנה לבני עירי ומת, ואין ראיה מדברי הרשב"א לדין ס"ת שנגנב, עש"ד, ויש לדון בדבריו, אך לכאורה ראיית הגרש"א מוצקת].

וכן מוכח בחי' הריטב"א (ב"ב שם, בד"ה וכי מסלק) שפירש דסילוק שאמר בגמ' דהיינו שיתנו, וז"ל, וסילוק זה הוא שיתנו חלקם למי שירצו וכו' דאדרבא מפסידים הם חלקם, ונותנים שלהם לאחרים כדי שיעידו, עכ"ל, ומבואר בהריטב"א שהוא תלמיד הרשב"א שמפרש כהאי פירושא, שהסילוק הוא ענין נתינה שע"כ בעי קנין, [אמנם צ"ע בריטב"א בחי' (שבועות לג ע"ב) לענין הרשאה שביאר הסוגיא דשם ע"פ פי' אחר של הרשב"א, דס"ל כהרמב"ם דדין הרשאה שמהני מדובר בדבר ששייך להקנותו, והיינו כגון מלוה בשטר, ששייך להקנותו, ולא כפירוש הרשב"א שלפנינו דמיירי גם לענין

וראה ויכול להוציאו בדיינים בעינה, וכדעת הרשב"א.

ועפ"ז יתפרשו דברי הרעק"א בחי' שו"ע (שם) שהרשב"א והרשב"ם הם בחדא שיטתא ממש, שדעת שניהם שווה בזה שבמקנה דבר שאי"ב, כגון מטלטלי דכפריה או גזל ולא נתיאשו הבעלים, יכול להקנות דוקא באיכא עדים וראה שיכול להוציאו בעינה, משא"כ בליכא עדים וראה, ואף שרעק"א לא פירש שמדובר באיכא עדים וראה, פשוט שסמך על המעיין שיעיין בפנים הדברים ברשב"א ורשב"ם, שמדובר באופן שיכול להוציאו בדיינים, וכפי שהעתיק רעק"א עצמו בתשו' שם.

**מעם שהעמיד הב"י לדברי הטור כהרמב"ם**

יח. ודאיתנא להכי הואר עינינו בדברי הב"י (סו"ס ריא) שכתב לבאר דברי הטור שהעתיק את לשון הרמב"ם שפקדון יכול להקנותו, והשמיט את מש"כ הרמב"ם שפקדון דכפריה א"י להקנותו, וביארו הב"י שהטור סובר ג"כ של"מ להקנותו, ומ"מ הטור לא חש לכותבו כיון דשמעינן די"ז מרישא, והקשינו דלכאורה היה אפ"ל בדעת הטור דס"ל כהרשב"א והרשב"ם המובא בחי' רעק"א בשו"ע הסוברים שבמטלטלי דכפריה יכול להקנותו.

אולם עתה נתבאר מדברי הברוך טעם שהרבה קדמונים [המאור והרמב"ן והרא"ש ותוס' החולקים, סוברים דהלכה כרבי יוחנן גם לענין הקנאה שביכול להוציא בדיינים א"י להקנות, וגם הרשב"א והרשב"ם סוברים שרק באיכא עדים וראה שיכול להוציא בדיינים יכול להקנות, אבל כשאין עדים וראה ס"ל גם הם להלכה שא"י להקנות, זולת צנועים ור"ד שלא קיי"ל כוותיהו לדינא.

שהשדה של המערער ושהמוכר להם גזלה ממנו, ונמצא שהשותף מקנה שדה שהיא ברשות המערער לדברי עדי המערער], ומקשה הרבינו יונה (בא"ד דכתב לה), וז"ל ואע"ג דכל שאינו יכול להוציאו בדיינים הקדישו אינו מוקדש אפילו במקרקע, [כמו שמבואר בב"מ דף ז ע"א] והוא הדין שאין בידו להקנותו, הכא עם ההקנאה יכול הקונה להוציא בדיינים, דהא אית ליה סהדי עליה בתר הכי כנ"ל, עכ"ל.

וכדברים האלה ממש העלו לחדש בקצוה"ח (סי' לו סק"י) מאחיו בעל תרומת הכרי, וברעק"א בתשובתו הנזכרת לעיל (בד"ה ועוד זאת), ושניהם כוונו בסגנון אחד לדברי הרבינו יונה, דצריך לומר דבאופ"ז שע"י ההקנאה יוכלו להעיד, זה מיקרי יכול להוציאו בדיינים, ובקצוה"ח וברעק"א הוסיפו לומר ולבאר גדר הדברים דבכה"ג שע"י ההקנאה יוכל להעיד, אמרינן דההקנאה והעדוה באה כאחת, ומשו"ה מיקרי יכול להוציאו בדיינים.<sup>6</sup>

ולפ"ז מסתבר לפרש כדברי הרבינו יונה, גם בהמשך דברי הגמ' דמירי לגבי ס"ת מטלטלים שנגנב, ופירש הרשב"ם שיש עדים שראו שנגנב, או שראו שזה הס"ת של העיר, והקשו ע"ז בגמ' וליסלקו בי תרי ולידיינו, פ"י שהעדים יקנו בסילוק את חלקם בהס"ת ויעידו, והנה לכאורה גם שם תיקשי איך מועיל הקנאתם כשהס"ת ברשות גנב ואינו ברשותם, ועכצ"ל כהרבינו יונה שמ"מ מועיל דמיקרי יכול להוציא בדיינים, משום שההקנאה והעדוה באים כאחת, שע"י הקנאה זו יוכלו העדים שראו שנגנב או שראו הס"ת בידו להעיד.

ונמצא לפ"ז שגם הרשב"ם ס"ל שמועיל הקנאה בדבר שאי"ב רק משום שיש עדים

6 בקצוה"ח הוכיח יסוד דבריו מדברי הרשב"א (גיטין דף נה ע"ב), וברעק"א הוכיח הדברים מדברי התוס' (ב"ב דף קמ) ומדברי הרמ"א (חו"מ סי' רנב ס"ב), וע"ע בענייני בחידושי הריטב"א (ב"מ ו ע"א) שביאר כן האיבעיא בגמ' הקדישה בלא תקפה מאי, ושם (ז ע"א) במה שהגמ' פשטה דל"מ, וע"ע באבני מילואים (סי' כח ס"ק יג), ובדברי הרבינו יונה היה אפ"ל דגדר הדברים שחל בדין תוכ"ד כדיבור, ולא משום דין דאין כאחד.

בהקדש, ובזה לא פליג הרשב"א, דגם הרשב"א ס"ל שבהקדש אין מועיל ההקדשה, ואין שום קושיא משם על הרשב"א שכתב לענין הקנאה דיכול להקנות.

והמבואר בזה שהברוך טעם סובר שהמקור לשי" הרשב"א שביכול להוציא בדיינים יכול להקנות הוא מנהרדעי בל"ב דפליגי על רבי יוחנן, וס"ל דהקנאה אין תלוי בהקדש, וחולק עמש"כ הקצוה"ח שפסק כרבי יוחנן שגם בא"י להוציא בדיינים א"י להקנות כמו שא"י להקדיש, דהקנאה תלוי בהקדש.

**צ"ע שנראה ברשב"א שפסק כרבי יוחנן**

כ. ברם נראה שמה שהעלה בברוך טעם שי"ל שנהרדעי בל"ב חולקים על רבי יוחנן, ושלחלה פסקין כנהרדעי בל"ב [ולא כר' יוחנן], נראה לכאורה דוחק גדול בדברי הרשב"א מכמה אנפי.

ראשית, שבדברי הרשב"א מבואר שנקט להלכה כדעת רבי יוחנן, וכמש"כ (שם סט ע"ב, בד"ה הוה אמינא) אהא דאמר רבא אי לאו דאמר רבי יוחנן צנועים ור' דוסא אמרו דבר א', הוה אמינא מאן תנא צנועים רבי מאיר, והקשה הרשב"א על הרמב"ם (פ"ט מהלכות מע"ש ה"ז) שפסק כצנועים, שכתב שהצנועים מניחין מעות וכו' ואומרים כל הנלקט וכו', ותמה הרשב"א הא קי"ל כר' יוחנן דאמר גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם א"י להקדיש, ותירץ הרשב"א שהרמב"ם סמך על הטעם הזה שאמר רבא, ואינו כמ"ש, ורבא אי לאו דאמר רבי יוחנן קאמר, אבל אחר שאמר רבי יוחנן שמעינן דליתא לטעמא דרבא, עכ"ד הרשב"א, ומבואר מדברי הרשב"א שנטה מפסק הרמב"ם שפסק כצנועים, משום שלחלה קי"ל כרבי יוחנן, ולכאורה אם היה דעת הרשב"א כדברי הברוך טעם לפסוק כנהרדעי בל"ב פליגי על רבי יוחנן, מצאנו פתרי לפרש דברי הרמב"ם הנוכח שפסק כצנועים, די"ל דס"ל כנהרדעי בל"ב

י"ל שגם הב"י כוון לזה, [שלא מסתבר לומר שהטור פוסק כצנועים ור"ד], ושפיר כתב שהטור סובר שא"י להקנות, היינו בליכא עדים וראה שא"י להוציא בדיינים, ולא חש לכותבו, פי' שבא"י להוציא בדיינים א"י להקנות, דזה שמעינן מרישא, פי' שדוקא פקדון מטלטלי דלא כפריה שהוא ברשותו והוי כגבוי יכול להקנותו, משא"כ פקדון דכפריה שא"י להוציא בדיינים שזה הוי כאין ברשותו א"י להקנותו, ואיה"נ ביכול להוציא בדיינים וכגון באיכא עדים וראה אף פקדון דכפריה, הוי כלא כפריה, ויכול להקנותו, וכדעת הרשב"א והרשב"ם ושאר הראשונים שהבאנו כן מדבריהם.

## ה) מקור הברוך טעם להחילוק בדעת הרשב"א

**פסק כנהרדעי בל"ב דפליגי על ר' יוחנן**

יט. הנה בגליון ברוך טעם על הקצוה"ח (שם), נראה שהסכים למש"כ בקצוה"ח בדעת רבי יוחנן שהקנאה תלוי בהקדש ושא"י להקנות גם באיכא עדים וראה שיכול להוציא בדיינים, אלא שחידש בזה הברוך טעם שנהרדעי בלישנא בתרא פליגי על רבי יוחנן, וס"ל לחלק שרק בא"י להוציא בדיינים א"י להקנות דבר שאי"ב, אבל ביכול להוציא בדיינים אין הקנאה תלוי בהקדש, שדוקא בהקדש דאיכא גזיה"כ א"י להקדיש בדבר שאינו ברשותו, משא"כ בהקנאה יכול להקנות אם לא כפר או באיכא עדים וראה.

וע"פ חידוש זה העלה הברוך טעם ליישב דעת הרשב"א, שלא פסק כרבי יוחנן, והיינו משום דפליגי ב' לשונות דנהרדעי בזה, והלכה כלישנא בתרא דנהרדעי, שיכול להקנות באיכא עדים וראה אף שא"י להקדיש.

ועל מה שהקשה הקצוה"ח מסי' שנ"ד שמבואר שגם באיכא עדים וראה א"י להקדיש, מיישב הברוך טעם, דשם מיירי

קמא ללישנא בתרא חידוש גדול זה, דלישנא קמא כר' יוחנן דצנועים ור' דוסא אמרו דבר א', ולישנא בתרא פליג על רבי יוחנן וכל הסוגיא דלעיל בדף ס"ט, ומדלא השמיענו הרשב"א חידוש זה משמע שגם נהרדעי בלישנא בתרא ס"ל כר' יוחנן.

ועכ"פ מכל הנ"ל נראה לכאורה שדחוק לחדש בדעת הרשב"א כביאור הברוך טעם, שנהרדעי פליגי על רבי יוחנן וקי"ל כמותם, דבפשטות נראה שגם נהרדעי בל"ב סברי כר' יוחנן.

ולפ"ז הדרה קושיית הקצוה"ח על הרשב"א, [וכ"ש שדחוק לומר מש"כ הברוך טעם בתחילת דבריו שגם הרמב"ם והשו"ע סוברים כן].

ר' יוחנן פליג בב' ענינים על צנועים ור' דוסא כא. ובכן היה נראה לבאר בדעת הרשב"א שנהרדעי בל"ב לא באו לחלוק על רבי יוחנן, אלא מפרשי סברת רבי יוחנן שגם רבי יוחנן ס"ל לחלק בין אם יכול להוציא בדיינים לא"י להוציא בדיינים, וכמו שנבאר בזה שהחילוק שכתב הרשב"א הוציא מדברי רבי יוחנן עצמו, ומש"כ שנהרדעי בל"ב ס"ל כן הוא ע"פ מה דס"ל לרבי יוחנן.

והנה תחילה נכריח בדברי הרשב"א שפירש לדברי רבי יוחנן שפליג על צנועים בשני אופנים, האחד, באופן שאין יכול להוציא בדיינים, והשני, באופן שיכול להוציא בדיינים.

אופן הא' שפליגי ביכול להוציא בדיינים, מוכרח ברשב"א בחי' (ב"ק ע"א ועו"מ) שכתב שרבי יוחנן פליג אצנועים באופן שיכול להוציא בדיינים, והיינו שהרשב"א כתב לל"ב דנהרדעי כל דלא כפריה ואיתא בעינה, אי נמי כפריה ואיכא עדים וראה, יכולים הבעלים להקנות, ואינו דומה להקדש שא"י להקדיש, דשאני הקדש שיש גזיה"כ כרבי יוחנן, ואופ"ז שאיכא עדים וראה אין הגזלן יכול לכפור, והנגזל יכול להוציא ממנו בדיינים, ע"ש, ומדויק מהרשב"א שבאופן שיכול להוציא בדיינים, יש חילוק

דס"ל לחלק בין הקדש לשאר הקנאות, ולכן פסק שיכולים להפקיר כצנועים, דלגבי הדיוט מועיל להקנות וה"ה להפקיר, ועל כרחך מדלא מצא הרשב"א פתרי לתרץ דברי הרמב"ם, מוכח דס"ל דאף נהרדעי ס"ל דצנועים ור"ד אמרו דבר א' כרבי יוחנן.

וביותר נראה שנהרדעי לא פליגי על רבי יוחנן, מדהכריח הרשב"א שרבא אינו חולק על רבי יוחנן דר' דוסא וצנועים אמרי דבר א', וכששמע רבא לדברי רבי יוחנן ודאי חזר בו, מוכרח שהרשב"א ס"ל בפשיטות דדברי רבי יוחנן דצנועים ור' דוסא אמרו דבר א', הוא דין להלכה, דאי להלכה קי"ל כנהרדעי בל"ב שחולקים על רבי יוחנן, נימא שגם רבא אמר כהלכה וחולק על רבי יוחנן.

עוד יקשה, דהנה באמת מבואר ברשב"א כמש"כ הברוך טעם דקי"ל כנהרדעי בל"ב, וכמ"ש בהדיא ברשב"א בחי' (שם ע"א), ע"ש, אלא שכאמור הרשב"א גם פסק כרבי יוחנן וכנ"ל, ולכאורה אי נימא כהברוך טעם שנהרדעי בל"ב ס"ל שאין הקנאה תלוי בהקדש, וחלוקים על רבי יוחנן דאמר צנועים ור' דוסא אמרו דבר א', נמצא דהני תרי הלכתא הוי תרתי דסתרי.

ומלבד זאת נראה מבואר ברשב"א שנהרדעי בל"ב אמרו דבריהם אליבא דר' יוחנן, שכותב (שם) דגזיה"כ הוא דא"י להקדיש כדעת רבי יוחנן, ע"ש, ודוחק לומר של"ב דנהרדעי ס"ל כר' יוחנן לחצאין, דבאמת לר' יוחנן דבר שאין ברשותו אין יכולים לא להקדיש ולא להקנות, ונהרדעי ס"ל כר' יוחנן רק לענין הקדש, ולענין הקנאה חלוקים עליו, דבפשטות משמע ברשב"א שס"ל כר' יוחנן לגמרי.

ועוד יש לדייק שנהרדעי לל"ב לא פליגי על רבי יוחנן, מריש דברי הרשב"א ב"ק שם, שכתב בלשונו, והא הוא דאיכא בין לישנא קמא ללישנא בתרא, ע"כ, ומשמעות הדברים הוא דלישנא בתרא פליג על לישנא קמא בלחוד, ולפי"ד הברוך טעם היה לו להרשב"א להשמיענו דאיכא בין לישנא

שייך להקנות ולהקדיש, דזה שיכול להוציא הוי כבר כגבוי אצלו, אלא דמ"מ ס"ל שא"י להקדיש, כיון שבהקדש חידשה התורה שמועיל להקדיש רק דומיא דביתו שהוי ברשותו ממש, וסובר רבי יוחנן דחידוש זה הוא רק בהקדש ולא בשאר הקנאות, ובשאר הקנאות שלא חידשה תורה הולכים אחר הסברא, אבל צנועים ור"ד לא ס"ל לימוד דמה ביתו, וס"ל דיכול גם להקדיש דבר שאינו ברשותו, ויותר מזה ס"ל דגם בא"י להוציא בדיינים, כיון דהוי שלו יכול להקדיש.

וכן מדויק ברשב"א בחי' ב"ק ושבועות ובשור' (שם), שכתב ללישנא בתרא דנהרדעי שבאיכא עדים וראה, יכול להקנות וא"י להקדיש משום גזיה"כ לדעת רבי יוחנן מה ביתו, ע"ש.

#### מקור לשי' הרשב"א מרבי יוחנן עצמו

כג. וע"פ דברים אלו נתבאר בזה שי' הרשב"א כחילוק הברוך טעם ומשום שכ"ה סברת רבי יוחנן עצמו, וגם נהרדעי בל"ב ס"ל כרבי יוחנן, [ואצ"ל כהברוך טעם שרבי יוחנן פליג על ל"ב דנהרדעי].

ומה שדייקו הפוסקים מדברי רבי יוחנן שצנועים [שאמרו שאפשר לחלל] ורבי דוסא [שס"ל שאפשר להפקיר] אמרו דבר אחד, ומשמע שס"ל שהקנאה והקדש שוים, נתבאר בזה שרק באופן שא"י להוציא בדיינים, סובר רבי יוחנן שהקנאה והקדש שוים, שבאופן זה דן רבי יוחנן ע"פ הסברא הפשוטה בלתי הפסוק, [שצנועים ור"ד סברי שע"פ סברא מועיל להקדיש ולהקנות], ורבי יוחנן פליג שע"פ סברא בלי פסוק א"י להקנות ולהקדיש, כיון שאין לבעלים אפשרות להוציא הפקדון והגזילה מיד הגזולן והנפקד, ומצד הסברא כל הקנאות שוים.

ומש"כ הרשב"א לחלק אליבא דרבי יוחנן בין הקנאה להקדש, נתבאר בזה שהיינו דוקא באופן שיכול להוציא בדיינים, שבאופן זה יש גזיה"כ בהקדש, שמצד הסברא לולי הפסוק היה מועיל גם להקדיש,

בין הקדש להקנאה רק לפי רבי יוחנן, אבל צנועים פליגי, ולדידהו באופן שיכול להוציא בדיינים, יכול גם להקדיש.

ואופן הב' שפליגי צנועים על ר' יוחנן גם בא"י להוציא בדיינים, מוכרח ברשב"א בחי' (שבועות לג ע"ב) שכתב שם בתו"ד, וז"ל, ואם איתא דלא אמרה אלא בגזילה [שאין קיימת] או מלוה ע"פ מאי דוחקיה [דנהרדעי בלישנא בתרא] דמוקי לה כרבי יוחנן דלית ליה כסתם משנה דצנועים וכו', ולית ליה כרבי דוסא וכו' לוקמא ככו"ע דהא מלוה ע"פ וגזילה שאינה קיימת אי אפשר ליתנה ולמוכרה אפילו לכו"ע, עכ"ל, ומבואר ברשב"א שבגזילה שאין קיימת או במלוה ע"פ בזה דווקא הקשה דלוקמא כצנועים וכסתם משנה, כיון דבזה מודו צנועים ורבי דוסא לרבי יוחנן שאין מועיל בזה להקנות, אמנם בגזילה קיימת אף שאין יכול להוציאה בדיינים ל"ש להקשות לוקמא כצנועים, כיון שבאופן צ' פליגי צנועים ורב דוסא על רבי יוחנן, וס"ל דיכול להקנות, וא"ש שנדחקו נהרדעי לאוקמא כרבי יוחנן, ומדויק מזה דרבי יוחנן פליג אצנועים ורב דוסא גם בא"י להוציאו בדיינים, שר' יוחנן ס"ל דא"י להקנות, והם סוברים שיכול להקנות.

#### ביאור פלוגתתם שפליגי בסברא ובגזיה"כ

כב. וביאור מחלוקת רבי יוחנן וצנועים בהני ב' אופנים נראה, דבאינו יכול להוציאו בדיינים פליגי מצד הסברא, דצנועים ורבי דוסא ס"ל דגם בפקדון או גזל שאינו יכול להוציאו, אף שאינו ברשותו כיון דהוי שלו יכול להקנות, דמקנה מה שיש לו, ומשו"ה יכול להקדיש ולהקנות, ורבי יוחנן פליג על סברא זו וס"ל כיון שאין לבעלים אפשרות להוציא הדבר מיד הנפקד והגזולן, לא הוי ברשותו, ואינו יכול להקדישו ולהקנותו, ובאופן צ' שאין יכול להוציאו ס"ל לרבי יוחנן דאין צריך פסוק לזה, ואף בלי הפסוק נמי ל"מ להקנות.

ובאופן שיכול להוציאו בדיינים, סובר גם רבי יוחנן שמצד הסברא לולי הגזיה"כ היה

יוחנן הדין דגול ולא נתייאו הבעלים שא"י להקדיש, ולא קאמר רבי יוחנן שום לימוד והוכחה מהפסוק על די"ז, שמשמע שרבי יוחנן ס"ל כן מצד הסברא, וכמ"ש זה לפי שאין שלו וזה לפי שאינו ברשותו, אלא שבגמ' בע"ב הקשו על רבי יוחנן, מאי חזית דסמכת על המשנה [דאין הגונב אחר הגנב משלם כפל, ואף לבעלים אין משלם כפל, משום דלא מיקרי גונב מבית האיש], סמוך אסתם משנה דצנועים, [דאינו ברשותו יכול לחלל], ומשום קושיא זו הביאה הגמ' טעמא דרבי יוחנן פליג אצנועים, משום דקרא מסייע ליה, ולכן הכריע כסתם אחרינא, ומשמע מדברי הגמ' שרבי יוחנן קאמר דינו מצד הסברא, והפסוק הביא לסיוע והכרע לסתם משנה.

### ביאור מהלך הגמ' לפ"ז שפליגי בתרתי

כה. והסבר מהלך הגמ' לפ"ז הוא, דבריש הסוגיא דנו בגמ' בדין דבר שאינו ברשותו באופן שא"י להוציא בדיינים וכו"ל, וקאמר ר' יוחנן מצד הסברא שאינו קדוש, וזוה קאמר ר' יוחנן שצנועים ור' דוסא חלוקין עליו מסברא דגם בא"י להוציא בדיינים מועיל להקדישו וגם להקנותו, דבא"י להוציא בדיינים באמת הקנאה תלוי בהקדש, ובהמשך דברי הגמ' הקשו על רבי יוחנן מאי חזית וכו', ותירצו בגמ' שר' יוחנן נסתייע מהפסוק, דקתני ביתו, וס"ל לרבי יוחנן שזה הפסוק הוא גזיה"כ, פי' שהתורה חידשה בזה נגד הסברא, ולפ"ז ע"כ מיירי השתא הגמ' אף ביכול להוציא בדיינים, דשם שייך לומר גזיה"כ, דמצד הסברא לולי הפסוק הייתי אומר שדבר שיכול להוציא בדיינים הוי בשליטתו וכגבוי ויכול להקדיש, וחידשה תורה שמ"מ אינו דומה לביתו ואינו קדוש,

אלא שחידשה תורה מה ביתו ברשות, שא"י להקדיש רק מה שממש ברשותו כביתו, ומה שאינו כביתו אף שיכול להוציא בדיינים א"י להקדיש, משא"כ בשאר הקנאות דליכא גזיה"כ, אזלינן בתר סברא דיכול להקנות גם לרבי יוחנן, וקאמר הרשב"א שפיר אליבא דרבי יוחנן שאין תלוי הקנאה בהקדש, ואמנם צנועים ור"ד לא ס"ל האי לימוד דמה ביתו, ולדעתם אין גזיה"כ בהקדש, והם ס"ל יותר דמצד הסברא גם בא"י להוציא יכול להקנות ולהקדיש כיון דהוי שלו, ומה שהוא שלו יכול להקנות אף שאינו ברשותו, דמקנה מה שיש לו, וכ"ש שיכול להקנות ולהקדיש ביכול להוציא בדיינים, ובאמת לדידהו לעולם הוו הקנאה והקדש שוים.

### ראיה שפליגי בא"י להוציא בדיינים מסברא

כד. ונראה להוכיח כדרך זה שביארנו ברשב"א שצנועים ורבי דוסא פליגי על רבי יוחנן גם באינו יכול להוציא בדיינים, והוא שבגמ' (ב"ק סט ע"א) הקשו על רבי יוחנן שס"ל שא"י להקדיש דבר שאינו ברשותו, מצנועים ור"ד ס"ל דיכולין לחלל ולהפקיר דבר שאינו ברשותו, ולכאורה צנועים ור"ד דיברו באופן שא"י להוציא בדיינים, שהרי צנועים ור"ד כשחיללו והפקירו היה כוונתם שישארו הפירות ביד הלוקטים העניים, ולא היו מעונינים כלל שהפירות יהיו בעין שיוכלו להוציא מהעניים מה שלקטו וגזלו, ולא העמידו לא עידי גניבה ולא עידי ראה, וזה מיקרי א"י להוציא בדיינים.

ואפשר שמסברא זו למד הרשב"א שצנועים ור"ד פליגי על רבי יוחנן בא"י להוציא בדיינים.<sup>7</sup>

עוד יש להביא סמך מהגמ' למש"כ לבאר שרבי יוחנן פליג אצנועים ורבי דוסא גם מצד הסברא, דבגמ' בריש הסוגיא קאמר רבי

7 וראה בנחל יצחק (סי' לט ענף ב) מה שהקשה ע"ד רש"י (פסחים ל ע"ב), ולפי קושייתו שם הוצרך לפרש את סוגיית הגמ' דצנועים ביכול להוציא בדיינים, עש"ד, ולכאורה יש לדון ע"ד, שמדברי הרשב"א (שבועות לג ע"ב) מוכח שדברי צנועים אמורים גם באופן שא"י להוציא בדיינים, וכמו שהוכחנו לעיל מדבריו, ולעצם קושיית הנחל יצחק ע"ד רש"י, נאמר בזה לתרץ שיש ט"ס בדברי רש"י, וכמ"ש הגהות חת"ס (פסחים שם), וע"ע בדבר שמואל (שם).



דוסא בא"י להוציא בדיינים, שלפ"ז יקשה כמה קושיות מהגמ' (ב"מ ז ע"א) דאמרינן שם אמר רב נחמן כל ממון של שא"י להוציא בדיינים הקדישו אין קדוש, ומקשינן הא יכול להוציא בדיינים הקדישו קדוש אע"ג דלא אפקיה, והאמר ר' יוחנן גזל ולא נתייאו הבעלים שניהם א"י להקדישו, ומתריצין מי סברת מסותא מטלטלין מסותא מקרקעי הוי עכ"ד הגמ', וקשה א', דלפמש"כ משמע בגמ' ב"ק שרבי יוחנן חידש הדין שבא"י להוציא בדיינים אינו קדוש, ואילו בב"מ מבואר שרב נחמן אמרו, עוד קשה, שבגמ' ב"מ שם משמע שדינו של ר' יוחנן אמורים ביכול להוציא בדיינים, ולפמש"כ בדעת הרשב"א בסוגיית הגמ' בב"ק דיבר רבי יוחנן בא"י להוציא בדיינים, ועוד קשה, דהו"ל להגמ' לאוקמא המחלוקת ר' נחמן וצנועים, ולא ר' יוחנן וצנועים.

אמנם נראה שדברי הרשב"א מדוקדקים ביותר, והוא עפ"י שמבואר מתוך דברי הרשב"א (ב"מ ו ע"א) ומשאר דברי הראשונים עיין בשמ"ק (שם ו ע"א, ז ע"א), שבגמ' (ו ע"א) איבעיא הקדישה בלא תקפה מהו, ופשטה הגמ' (ז ע"א) האיבעיא מר' נחמן דכל ממון שא"י להוציא בדיינים אין קדוש, והק' הראשונים למה לא פשטה הגמ' האיבעיא מר' יוחנן שאמר גזל ולא נתייאו הבעלים א"י להקדישו, ותרצו דמה דקאמר ר' נחמן "כל" ממון כוונתו להוסיף אפי' תפסו ממנו קרקע שלא יצא מרשות הבעלים דכל היכי דאיתא ברשותיה איתא, נמי א"י להקדישו כיון שא"י יכול להוציא בדיינים, ופשטינן מזה דכוותה במטלטלי וכגון טלית ששניהם תפוסים בו ולא יצא מרשות הבעלים דאפ"ה הקדישה אינו קדוש כיון דא"י להוציא בדיינים, ודבר חידוש זה לא נלמד מדברי ר' יוחנן, שר' יוחנן מיירי במקדיש מטלטלין שנגזל ויצא מרשות הבעלים שהקדישו אין קדוש, ולכן פשטה הגמ' מר' נחמן ולא מר' יוחנן.

והשתא עפ"י מיושבים דברי הרשב"א בטוטו"ד, דבאמת דין מטלטלי שא"י

ומעתה שסברת רבי יוחנן נלמד מהפסוק שגם ביכול להוציא בדיינים שהוי כגבוי, הקדישו אינו קדוש, כ"ש וק"ו שכייל בזה הפסוק גם דבר שא"י להוציא בדיינים, שאינו קדוש, [אף שלדעת ר' יוחנן ל"ה צריך לזה קרא], וזהו כוונת הגמ' שקרא מסייע ליה לר' יוחנן שאם הקדישו אין קדוש.

אמנם צנועים ור' דוסא, חלקו על ר' יוחנן בריש הסוגיא גם בדבר שא"י להוציא בדיינים שהקדישו קדוש, שלדעתם מהני להקדיש אין ברשותו כיון שהוי שלו, ולדידהו כ"ש ביכול להוציא בדיינים שאם הקדישו קדוש, דס"ל לצנועים ור"ד דלא נתמעט מקרא דביתו, אינו ברשותו, ואין שום סייעתא מהפסוק, ולדעתם מצד הסברא אף אין ברשותו יכול להקדיש ולהקנות, כיון דהוי שלו, ומה שהוא שלו יכול להקנות, דמה מוכר לחבירו, מה שיש לו.

והמתבאר מכ"ז שמקור דברי הרשב"א יסודו חצוב מדברי רבי יוחנן, שר' דוסא וצנועים חלוקים עליו בתרתי, פליגי בא"י להוציא בדיינים מצד הסברא, שדעת צנועים ור' דוסא שיכול להקנות ולהקדיש, ורבי יוחנן סובר שא"י להקנות ולהקדיש, ופליגי ביכול להוציא בדיינים אם יש פסוק למעט דבר שאינו ברשותו, דלצנועים ור' דוסא אין פסוק למעט אינו ברשותו, וס"ל שמצד הסברא יכול להקנות ולהקדיש, ורבי יוחנן סובר שיש פסוק למעט שא"י להקדיש, אבל לקנות יכול.

והרשב"א להלכה ס"ל כר' יוחנן בב' הדברים, הן שבא"י להוציא בדיינים א"י להקנות ולהקדיש, והן שביכול להוציא בדיינים א"י להקדיש ויכול להקנות, [וכן סברי לישנא בתרא דנהרדעין], ולא קי"ל כצנועים ור"ד דסברי שאף בא"י להוציא בדיינים יכול להקדיש ולקנות דבר שאינו ברשותו, וכ"ש ביכול להוציא בדיינים.

**ביאור סוגיית הגמ' בב"מ ע"פ מהלך זה**

כו. אלא שלכאורה יש להקשות עמש"כ שר' יוחנן בריש הסוגיא פליג על צנועים ור'



שס"ל כצנועים ור' דוסא שגם בליכא עדים וראה שא"י להוציא בדיינים יכול להקנות.

### היוצא מדברינו:

(א) פקדון דלא כפריה יכול הבעלים להקנותו, דהוי כברשותו, אבל פקדון דכפריה דעת הרמב"ם והשו"ע שא"י להקנותו, וכן גזל ולא נתייאשו הבעלים, א"י להקנותו, שהקנאה נלמד מהקדש, שא"י להקדיש, אולם בחי' רעק"א הביא שהרשב"א והרשב"ם חולקים וס"ל שפקדון דכפריה וגזל ולא נתייאשו הבעלים, יכול להקנותו שאין ללמוד הקנאה מהקדש, - [ולא נחלקו אם חסר בבעלות ע"י שהגזלן קנה קניני גזילה, דבפקדון דכפריה לא קנה קניני גזילה, וצ"ל שנחלקו אם נחשב הורחק משליטתו].

(ב) הטור השמיט דין הקנאת פקדון דכפריה שא"י להקנותו, ובב"י כתב שלא חש לכותבו שכבר מדויק מרישא, [וצ"ע דאפשר ס"ל להטור כהרשב"א והרשב"ם שיכול להקנות, - עו"ש בהערה דאפשר ס"ל להטור לחלק שבגזל ולא נתיאשו הבעלים א"י להקדיש ולהקנות משום שקנה הגזלן קניני גזילה, משא"כ בפקדון דכפריה ס"ל שיכול להקדיש ולהקנות, כיון שלא קנה נפקד קניני גזילה, וע"ע מש"כ (אות י יח) ליישב דברי הב"י].

(ג) דעת הקצוה"ח להלכה כהרמב"ם ושו"ע שא"י להקנות, וכ"ה דעת רעק"א בתשו' ושכן ס"ל לרוב הפוסקים, ומש"כ הרשב"א והרשב"ם שיכול להקנות הוא כצנועים ור' דוסא, ואינם להלכה, - [וגם דעת הרשב"א והריטב"א בב"ב הוא שיכול להקנות - אולם צ"ע מחי' רעק"א בשו"ע שהביא להרשב"א והרשב"ם ומשמע שלא דחה אותם מהלכה, ועיין (אות כז) דלפמש"כ דס"ל שיכול להקנות רק באופן שא"י יכול להוציא בדיינים, אין דבריהם דחויים מהלכה].

(ד) בהגהות ברוך טעם כתב בגזל ולא נתייאשו הבעלים והגזילה קיימת, להרשב"א

להוציא בדיינים שא"י להקדיש הוא דין ר' יוחנן, וכמו שמובא בגמ' ב"ק די"ז מר' יוחנן ולא מר' נחמן, אלא כיון שר' יוחנן מיירי ממטלטלי שיצא מרשותו, וזה לא דומה לאיבעיית הגמ' בב"מ דמיירי במטלטלי שהוא תפוס בו, לא היה שייך למיפשט האיבעיא מר' יוחנן רק מר' נחמן שכתב "כל" ממון שא"י להוציא בדיינים הקדישו אינו קדוש, דמשמע שגם ממון שהוא תפוס בו ולא יצא מרשותו א"י להקדיש, וקושיית הגמ' בב"מ מר' יוחנן הוא כיון שר' יוחנן למד מהפסוק מה ביתו ברשותו שגם דבר שיכול להוציאו בדיינים אינו קדוש, הקשו בגמ' שם מר' יוחנן שגם ביכול להוציאו בדיינים נמי אינו קדוש, [ואף דר' יוחנן דן לגבי מטלטלי, מ"מ הכתוב מיירי מקרקע, דמיירי בהקדשת "ביתו", דהגזיה"כ הוא אף על קרקע], ותירצו בגמ' דמיירי ממסותא קרקע דכי יוכל להוציאה בדיינים ברשותו קיימא, ור' יוחנן מיעט מביתו רק מטלטלי שיכול להוציא בדיינים.

### ביאור דברי רעק"א בשו"ע ובגליון הש"ם

כו. ומש"כ בחי' רעק"א בשו"ע את דברי הרשב"א והרשב"ם, אף שבחי' בגמ' (ב"ב מג) פסק שלא כמותם, כיון שהם נגד רוב הפוסקים, וכמובא לעיל (אות ט), יתכן לומר שרעק"א בשו"ע נקט בדעתם כנתבאר ע"פ דיוק דבריהם, שדוקא באיכא עדים וראה שיכול להוציא בדיינים יכול להקנות, אבל בליכא עדים וראה שא"י להוציאו בדיינים א"י להקנות, ולכן ציינם להלכה, [וסמך רעק"א על המעיין ברשב"א וברשב"ם שדעתם מבוארת כן שדוקא באיכא עדים וראה יכול להקנות, וכפי שהעתיק רעק"א עצמו בתשו'], ולא כוון לומר שגם בליכא עדים וראה שא"י להוציא בדיינים יכול להקנות, שרק צנועים ור' דוסא ס"ל כן ולא קי"ל כוותיה.

ואמנם מה שהקשה רעק"א בחי' הגמ' (שם) על הרשב"א והרשב"ם שדבריהם שלא כהילכתא, הוא משום ששם נקט בדבריהם

להקנות וקי"ל כמותם, - וכתבנו להק' שנראה מוכח מהרשב"א שקי"ל כרבי יוחנן, ועוד שנהרדעי ס"ל כרבי יוחנן, - והעלינו בע"ה דהרשב"א פוסק כרבי יוחנן וגם כנהרדעי בל"ב וכמבואר בדבריו, אלא שר' יוחנן פליג על צנועים ור"ד [דס"ל שיכול להקדיש ולהקנות] בב' אופנים, הא' ביכול להוציאו בדיינים, שסובר שאינו יכול לא להקנות ולא להקדיש, הב', בא"י להוציאו בדיינים, שסובר שיש למעט מהפסוק רק שא"י להקדיש, אבל להקנות יכול מסברא.

יכול להקנות רק באיכא עדים וראה שיכול להוציא בדיינים, אבל בליכא עדים וראה שאינו יכול להוציא בדיינים, סובר גם הרשב"א שא"י להקנות, עו"ש שי"ל שגם השו"ע והרמב"ם ס"ל כדעת הרשב"א, אך יש קדמונים שפסקו שגם באופן זה א"י להקנות כמו שא"י להקדיש, - וכן הדין גם בפקדון דכפריה, וכמו שמוכח ברשב"א.

ה) עו"ש בהגהות ברוך טעם, שמקור פסק הרשב"א שביוצא בדיינים יכול להקנות, הוא שאינו פוסק כר' יוחנן דס"ל שא"י להקנות, רק ס"ל כנהרדעי בל"ב, שס"ל דיכול

#### מסקנת דברים בדבר נידון השאלה

בנידון השאלה שכפר שמעון בתחילה וטען שהספר העתיק לא בא לידו מיד ראובן, וראובן השיב לעומתו שהוא יכול להוכיח בבית דין שהספר הוא שלו ושהוא הפקידה אצל שמעון, עתה שמכרה ראובן ללוי, הוא מחלוקת הפוסקים אם הקנין שהקנה ראובן חל מן הדין, שלדעת הקצוה"ח ורעק"א אין ההקנאה חל, ולדעת הברוך טעם יש סימוכין לפסוק שההקנאה חלה, שכל שראובן היה יכול להוציא את הספר משמעון בבית דין, הוא יכול להקנותו לאחר, ובנדו"ד ששמעון החזיר את הספר ליד לוי, הוי לוי מוחזק בספר כנגד היורשים, ויכול לומר קי"ל כשיטת הסוברים שהקנין שהקנהו ראובן היה קנין גמור וזכה בו כדין.



# לשון חכמים

הרב יוסף צבי לידר

## סידור הרב מליאדי (ב)

ה. דעת רבינו על סידורי תפלה ושינויי נוסחאות

לפני שאתחיל בבירור מקורותיו של נוסח סידור רבינו ומידת הסתמכותו עליהם, ראשית כל אביא את דברי רבינו העוסקים בענייני נוסחאות ושינוייהם סידורים ומהדורותיהם, שנכתבו ונאמרו על ידו במשך השנים, ועל ידם תבאר דעתו בענין.

א. כתב רבינו בשלחנו סוף סימן סח: "המנהגים שנהגו בשרשי התפלה אין לשנות ממנהג אבותינו, כי י"ב שערים בשמים כנגד י"ב שבטים וכל שבט יש לו שער ומנהג בפני עצמו, לבד מה שזכר בגמ' (או בדברי הפוסקים שלמדו דבריהם מהגמ') הוא שוה לכל". ובמראי מקומות ציין רבינו לתלמוד ירושלמי, וכוונתו לדברי המגן אברהם בריש הסימן שם שכתב: "וז"ל הגמרא ירושלמי - עירובין פ"ג סוף הל' ט' - אף על פי ששלחנו לכם סדר התפלות אל תשנו ממנהג אבותיכם".

ב. כידוע רבינו בשנות הנהגתו שינה דעתו הקדושה וחזר בו בהרבה ענינים הן בהלכה הן בהנהגת הציבור<sup>1</sup>. גם בענין שינוי נוסח התפלה ברכות השנים שינה דעתו. הפעם הראשונה שאנו מוצאים עדות לכך היא במכתבו<sup>2</sup> משנת תקנ"ג בערך שכתבו אל "הרב המאור הגדול המפורסם כבוד מוהר"ר אליעזר כ"ץ נ"י"<sup>3</sup>. כפי הנראה מתוכן המכתב בעירו של אותו רב

1 ראה בהקדמת הגרא"ח נאה לספרו 'פסקי הסידור', ירושלים תרצ"ז. 'המסע האחרון', ירושלים תשע"ב, עמ' 236 ואילך ובהערה 16.

2 'אגרות קודש', ברוקלין תשע"ב, אגרת מו, עמ' קנז ואילך.

3 כפי הנראה נמנען האגרת הוא הרב אליעזר בן הר"ר יעקב כ"ץ שניהן כאב"ד ור"מ בוריסוב, בעמח"ס 'סמיכת כהן' על מסכת אבות (שקלוב תקס"ד). בשער ספרו נאמר: "...אשר חיבר ה"ה הרב המאור הגדול החריף המופלג המפורסם בתורה ויראת חטא כק"ש מוהר"ר אליעזר במוהר"ר יעקב כ"ץ זלה"ה שהיה אב"ד ור"מ דק"ק באריסו...".

רבינו כותב לו בהמשך דבריו: "ואולי יהי' לרצון לפני ה' להתראות פנים בהיותי במדינת פולין לפרקים שם נשתעה יחד", כי עד אמצע שנת תקנ"ג בוריסוב הייתה בשלטון מלכות פולין, ובשנה ההיא עברה לידי השלטון הרוסי בעת חלוקת פולין השניה.

בנו של ר' אליעזר זה היה ר' מנחם נחום מבוריסוב מתלמידי רבינו, הוא מעתיק הכת"י הנודע בשם 'כת"י לנינגרד' בו העתיק בהעתקה מדויקת עשרות מרביותיו שבאה"ק ומרבינו. כת"י זה נדפס ויצא לאור בשנת תשמ"ח ע"י מרדכי וילנסקי בספרו 'היישוב החסידי בטבריה'. בראש הספר צולם שער הכת"י עליו חתום "מנחם נחום בהרב מוה' אליעזר הכהן מבוריסו יצ"ו". התאריך בשער הוא יום ג' פר' ראה תקנ"ד. רמ"נ אף כתב הקדמה לספרו של אביו 'סמיכת כהן' שנדפס לאחר פטירתו ובה מספר על אביו: "ידוע לכל שער עמו שהיה תלמיד חכם מופלג גדול ותורתו הי' אומנתו, ויראת חטא קודם לחכמתו במדות טובות מאד וענוה יתירה ומואס בבצע... שעלה בדעתו לדפוס חיבור גדול ומפואר על יורה דעה אשר העלה בוך שכלו... היו פשטים שלו על הדרוש... באו עליו יסורים של אהבה שלא היה בהן ביטול תורה ותפילה...". ובחתימת

הוקם מנין חסידי ששינה מנוסח אשכנז לנוסח החסידי, מה שהביא למחלוקת ריב ומדנים בין אבות לבנים. דבר זה הביא את רב העיר לכתוב לרבינו "להפך בזכות אבות המוחים בבניהם לילך למנין מפני שינוי הנוסחאות שמשנים במנין שלא כדת". כמו"כ האריך הרב להוכיח שמצד מצות כיבוד אב יש בכח האבות למנוע מבניהם לשנות נוסח התפלה. על כך משיב לו רבינו שע"פ הדין השנוי בתלמוד ופוסקים אין זה שייך כלל למצות כיבוד אב, אך לפני משורת הדין ומשום גודל אהבת השלום מוכן הוא "לצוות ולהזהיר על המנין המתפללים שלא ישנו סדר התפלה מברוך שאמר עד אחר שמו"ע - וזאת בתנאי - שישמעו לו אנשי עירו לכבוד מעכ"ת להיות בשלום ובמישור עם המנין באמת לאמתו ולא לעורר עוד מדנים ח"ו עם בניהם החפצים לילך למנין". כלומר, רבינו מוכן לפשרה זו שהמנין החסידי ימשיך להתקיים אך יתפללו בו בנוסח אשכנז. ובסוף המכתב כותב רבינו: "ברם כגון דא צריכין למודעי שמן הדין אין שום איסור בשינוי נוסחאות מפני המחלוקת ושינוי המנהג שבמשנה וגמרא, כמבואר הטעם בזה בתשובת רשד"ם חלק אורח חיים".

כנראה כוונת רבינו לשתי תשובות השייכות לענין זה, והם סימנים לד - לה (במהדורת זכרון אהרן, ירושלים תש"ע). הנידון שם היא סאלוניקי עירו של הרשד"ם בה התקיימו כשלושים קהילות זו לצד זו, קהילות שגלו והגיעו ממקומות שונים מאיטליה אשכנז ספרד ופורטוגל. בתחילה שמרה כל קהילה על עצמאותה בנפרד בעניני הלכה ומנהג ונוסח התפלה, אך ברבות הימים והשנים נמשכו רוב הקהילות אחר נוסח ומנהגי ספרד, אך היו מספר קהילות ויחידים שערערו על כך ועקב כך נוצרו חיכוכים ושאלות שהובאו לפתחו של רשד"ם. המקרים הנידונים שם דומים מאד למה שאירע בתקופת רבינו שבעיירות רבות נוסדו מנינים חסידיים ששינו בתפילתם מנוסח אשכנז לנוסח (המבוסס בחלקו או רובו על נוסח) ספרד. מדברי הרשד"ם עולים כמה נקודות שאליהם נראה שכיון רבינו במכתבו ומצא בהם סיוע, ואלו הם:

"אף על גב שיש ענינים שהדבר הגון ונראה טוב לאחוז האדם במנהג אבותיו וקרוב הוא שנכנס זה באזהרת ובל תטוש תורת אמן, מכל מקום בכי האי גוונא בענין זה טוב ויפה להניח המנהג ההוא לאחוז בסדר מנהג ספרד. והטעם שאני אומר כן, כי לענ"ד לא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כי אם בדבר שיש בו נדנוד איסור, כמו כל אותם ששינו בפרק מקום שנהגו, יע"ש. דבכולהו אית בהו משום הרחקת איסור... אבל בכה"ג דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה, בהא פשיטא דלא שייך ביה משום אל תטוש תורת אמן".

"לא די שאין לגנות לאותם העוזבים סדר שאר מנהגי התפלות ותופסים סדר תפלות ספרד, אלא יש לשבח להם, כי מי יודע אולי קדמוניהם אם היו רואים סדר ספרד היו עושים כן מן הטעם שזכרתי... צריך להחזיק הדין עם אותם התופסים סדר מנהג ספרד אשר הוא סדר צח ומסודר בפי הכל... ואם כן מצוה לתפוס בסדר תפלות [ספרד] ולהחזיק טובא למחזיקים במנהג ספרד".

---

ההקדמה: "דברי אסקופה הנדרסת לפני רגלי חכמים מנחם נחום בן המחבר הרב המאוה"ג המפורסם מוהר"ר אליעזר צוק"ל".

יתכן ורמ"ז זה הוא החתום "מנחם נחום מבאריסעור" על תקנות ליאונא הידועים (ראה אג"ק שם עמ' קצח בהערות, ובס' "היישוב החסידי בטבריה" עמ' 69).

כבר משנת תקנ"א ידוע בוודאות על קיומה של קהילה חסידית בבאריסעור שאנשיה היו מקושרים בלב ונפש להרה"ק מקאליסק ואל רבינו כאחד (ראה שם עמ' 101, 108, 111, 126 - 129. "יסוד המעלה" ח"ב עמ' קצב - קצו, רט).

"הדבר פשוט יותר מביעתא בכותחא שאין כח לשום קהל להכריח לשום יחיד שיבא ויתפלל בבית הכנסת אשר התפללו אבותיו... ואיך אפשר שנאמר שהקהל יכול לבטל יחיד או יחידי שלא יעבדו את ה', וכבר אמרו שאין אדם למד תורה אלא במקום שלבו חפץ. ואפילו יש לאדם רב בעירו והוא רוצה לצאת ללמוד עם רב אחר שלבו חפץ בו יותר, אין אביו יכול לעכבו, ואפילו שיצטער אביו מפרידתו אין לו לחוש למצות אביו כדי ללמוד תורה, ואפילו שאין לך מצוה גדולה יותר ממצות כבוד אב ואם שהוקשה כבודם לכבוד המקום, ודין זה הביאו הרב בעל תרומת הדשן ז"ל סי' מ'. וא"כ פשיטא וכל שכן וקל וחומר בנדרין דידן שיכול לצאת מקהלו הראשון כדי להתפלל בכוונה ולעבוד את ה'".

ג. בספר 'מאמרי אדמו"ר הזקן - הקצרים' עמ' תקפא נדפסה רשימה מדברים שאמר רבינו בין השנים תקנ"ג - תקס"א ונרשמו ע"י אחד השומעים. (ושוב נדפסו הדברים בשו"ת אדה"ז, מהדורת תשס"ח, במדור שער השמועה סימן ה') ואלו דבריו:

"בענין נוסח התפילות י"ב שערים יש, וכל שבט ושבט יש לו נוסח שלו בתפילה ועל ידו נעשה עליית נשמותינו. והשער הי"ג כולל כל הי"ב שערים אשר כל שבט ושבט יוכל להעלות בו שכן נאמר לעתיד לבא יבואו הי"ב שבטים דרך הי"ב שערים שבירושלים כל אחד בשער שלו. וכאשר לעתיד בגשמיות כן בזמן הגלות בעבודת ה' והוא נוסחאות התפילות, אשר על ידי התפילות מתעלים נשמותיהן של ישראל. ובהיות כל ישראל ערבים ומעורבים מכם שבטים, ואין אדם יודע מאיזה שבט הוא, לכן תיקן האריז"ל נוסח התפילה מלוקט מנוסחאות אשכנזים ומספרדים ומשאר נוסחאות, בענין שכפי תיקון נוסחתו הוא משער הי"ג שכל ישראל יכולים לעלות בו".

דבריו כאן הם קיצור וסיכום דברי רבו הגדול המגיד ממעזריטש זי"ע המובאים בספרו 'ליקוטי אמרים - מגיד דבריו ליעקב' (סי' קלג בהוצאת קה"ת)<sup>4</sup>.

בהמשך דבריו שם מביא לדוגמא כחמשה תיקוני נוסח בברכות קרי"ש רובם ע"פ דברי האר"י המובאים בפרי עץ חיים ומשנת חסידים. כולם הוכנסו בסידורו.

יש לציין כאן ולהצביע על נקודה אחת בדבריו שם המאפיינת את שיטתו בעריכת הסידור. כשמבאר מדוע יש להשמיט את המילים "צור ישראל קומה" וכו', אינו מסתפק רק בטעם של האר"י שע"פ סוד צריך להיות מ"א תיבות מ"מי כמוך" עד "גאל ישראל", אלא מביא טעם נוסף ע"פ פשט הענין, וז"ל: "לפי שצור ישראל הוא לשון בקשה, ובכל מה שלפני שמונה עשרה אינם רק סידור שבחיו, וכדאמרו רז"ל (פסחים קי"ז ע"ב) דצלותא גואל ישראל ודסדורא גאל ישראל,<sup>5</sup> לשון הוה ועבר, כמו גואלינו ה' צבאות כו'. וכן בערבית ונאמר כי פדה". כלומר, שבכל 'אמת ויציב' ו'אמונה כל זאת' הכל הם שבחים על יצי"מ הנאמרים בלשון עבר והוה, אך אין בהם לשון בקשה על העתיד, וממילא לא מתאים הבקשה צור ישראל באמצע השבחים.

ביאורו זה מורה על כללות גישתו אל הסידור, שהתחשב ביותר גם בפשט התוכן והסגנון, ולא הספיק לו הטעם של חשבון מ"א תיבות מהאר"י. ולהלן בפרק ז' סעיף ט' נוכיח שרבינו

4 כידוע החתם סופר בשו"ת או"ח ח"א סי' טז הקשה על כך כמה קושיות, ובעל הדברי חיים השיב על קושיותיו בשו"ת שלו ח"ב או"ח סי' ח', והדברים עתיקים. ובספר 'תפילת חיים' להרה"ג ר' דניאל רימר בהקדמתו עמ' 48 ואילך האריך בזה טובא.

5 שיבוש לשון נפל כאן והשומע לא שמע היטב. לשון הגמ' שם: "קרי"ש והלל גאל ישראל, דצלותא גואל ישראל". על כך פי' הרשב"ם שבברכת גאולה לאחר קרי"ש "מספר ומשבח על גאולת ישראל שעברה". (על כתבים אלו וכו"ב כתב הצ"צ - שו"ת חו"מ סי' ע' ס"ט - "הרבה כתבים שאין ראויים לעלות על שולחן כו").

לא התחשב כ"כ במנייני וחשבון התיבות. וממילא סיבתו העיקרית להשמטת צור ישראל הוא מהטעם הפשוט שהזכיר, ואילו הטעם של חשבון מ"א תיבות זהו כיהודה ועוד לקרא, ובפרט שבנידון דידן הסוד משתלב היטב בפשט.

ד. אחד החשדות שנחשד בהם רבינו ע"י הממשלה הרוסית הייתה הטענה שהחסידות היא דת חדשה - או לפחות כת חדשה - הנאסרת ע"פ החוק הרוסי<sup>6</sup>. אחת ההוכחות לטענה זו הייתה העובדה שהנה החסידים משנים ממנהגי ישראל בתפילתם ומוסיפים הוספות בתפילתם מה שאין שאר הציבור רגיל לאומרם. וכלשונו של אביגדור המוסר: "ומה שקוראים אותם כת היא מחמת זה שהמה שינו את מנהג ישראל בתפילות ואפי' במלבושיהם"<sup>7</sup>. לכן בשני המאסרים שנאסר רבינו בפטרבורג נחקר גם על טענה זו, ובתשובותיו שכתב לחוקריו הפריך לחלוטין טענה זו. בדבריו הביא רבינו שלוש דוגמאות של הוספות שנהגו החסידים להוסיף בתפילת שחרית, אך הוכיח לחוקרים שהוספות אלו לא התחדשו ע"י החסידים, וזאת מהעובדה שהוספות אלו כבר נדפסו בסידורים לפני שהחסידות החלה להתפשט, וכן הן הובאו בסידורים שנדפסו במקומות שאין שם כמעט חסידים, ולא על ידם נדפסו.

וכך כתב רבינו לחוקריו בחודש מר-חשון תקנ"ט בכת"ק (אג"ק עמ' רכ):

"אנו מתפללין הנוסח שמתפללין כל ישראל, וזהו עיקר התפלה אצלנו, רק שעל פי הקבלה לפעמים אנו מוסיפים תיבות ומזמורים ופסוקים מתהלים, ואין זו דת חדשה, כי בהרבה מדינות אומרים כן כל ישראל הדרים שם... כמו מזמור ל' ופ"ו, וכן פרשת קטרת, ועוד כמה דברים ידועים ליהודים הרבה... הנה כבר נדפסו סידורים אלו על פי הקבלה באמשטרדם ב' פעמים בהסכמת הגאונים הרבנים דאשכנז והאלאנד, ובזאלקווא ב' פעמים, ובלעמבורג פעם אחת בהסכמת הרבנים דמדינות הקיסר רומי שהתירו להדפיסם ולהתפלל בהם. אך הוספה זו אינה עיקר אצלנו".

כלומר, הנה לכם סידורים שנדפסו באמשטרדם ובגליציה בהסכמות גדולי ישראל אשכנזים שאינם חסידים, ונדפסו בהם פרשת הקטורת לפני ואחרי התפילה, מזמור שיר חנוכת קודם שחרית, תפילה לדוד קודם שיר של יום. וא"כ ברור שלא החסידים הם אלו שחידשו זאת.

כת"ק זה נחשף ופורסם לראשונה ע"י מפענח צפונות הרב יהושע מונדשיין ז"ל בשנת תשנ"ב ב'כרם חב"ד' גליון 4 ופוענח על ידו בשלימות. ובשנית - עם הוספות השמטות ושינויים - בספרו 'המאסר הראשון'. והנה בבירור זהותם של שלושת הסידורים האחרונים שנדפסו בגליציה מפרש הוא נכונה שמה שכתב רבינו "ובזאלקווא ב' פעמים" כוונתו לסידור שנדפס שם יחד עם 'משנת חסידים' בשנת תק"ד, וכן לסידור האר"י שנדפס שם בתקמ"א בהסכמת חכמי הקלויז מבראד. ומה שכתב: "ובלעמבורג פעם אחת" כוונתו לסידור האר"י שחיבר ר' אשר מרגליות מחכמי הקלויז מבראד, ונדפס בלמברג בשנת תקמ"ח.

ולגבי הסידורים שנדפסו באמשטרדם פעמיים פירש: שהכוונה כנראה לסידור 'שער השמים' לבעל השל"ה שנדפס באמשטרדם בתע"ז ותק"ב, ולסידור עם 'משנת חסידים' שנדפס שם בשנת תקכ"ד. אך לענ"ד טעה כאן בפירושו משתי סיבות. א. בסידורי 'שער השמים' הנ"ל לא נדפס מזמור שיר חנוכת וגם לא תפלה לדוד (ואף לא שש"י) משום שסידור

6 'המאסר הראשון', ירושלים תשע"ב, עמ' 13-15, 57, 152.

7 'אגרות בעל התניא ובני דורו', ירושלים תשי"ג, עמ' קמג סעיף ט. צילום כת"י של אביגדור ראה 'כרם חב"ד' 4, כפ"ח תשנ"ב, עמ' 86.

זה מיוסד ברובו על נוסח אשכנז הישן, ואכמ"ל. ב. רבינו כתב שהסידורים מאמשרדים שנדפסו פעמיים ע"פ הקבלה הם: "בהסכמת הגאונים הרבנים דאשכנז והאלאנד". ובסידורי 'שער השמים' נמצאים הסכמת רבני הולנד לצד הסכמות מרבני קראקא ולובלין ופוזן, כל אלו מרבני פולין, ולא נמצא בהם אף רב אחד מאשכנז. כמו"כ סידור עם 'משנת חסידים' שנדפס שם בתקכ"ד ההסכמות עליו הם מרבני אמשטרדם והאג בלבד. וא"כ נראה שלא לסידורים אלו התכוון רבינו.

לאור זאת נראה יותר שכוונת רבינו לסידורים אחרים. לענ"ד כוונתו לסידור המבוסס על נוסח הרמ"ז<sup>8</sup> שנדפס באמשטרדם ג' פעמים. בשנת תע"ב נדפס באמשטרדם סידור בשם 'בית תפלה וספר דברי הימים'. בשער הסידור נאמר: "...מגדל עוז בו ירוץ צדיק נשגב הגאון הרמ"ז בסידורו כלו מחמדים..." הסידור הובא לדפוס ע"י ר' משה רפאל אוטולינגו<sup>9</sup>. בסידור זה נדפסו שלש הסכמות. הראשונה היא מאת שר המסכים הנודע הג"ר שלמה אאיליון רב הקהילה הספרדית שבאמשטרדם, בהסכמתו כותב הוא: "...הסדר דבר דבור על אופניו מנהג הקדוש האר"י ז"ל מתוקן ומקובל בפה מפיק מרגליות הרב רבינו משה זכות ז"ל כל דבריו אמת וצדק..."

ההסכמה השנייה היא מאת הג"ר שמואל כהן שאטין כ"ץ אב"ד פרנקפורט בעמח"ס 'כוס ישועות' הנודע בכינויו מהרש"ך. וההסכמה השלישית היא מאת הג"ר יעקב כ"ץ אב"ד פרנקפורט מחבר שו"ת 'שב יעקב', שבעת נתינת ההסכמה כיהן כאב"ד בקובלענץ שבגרמניה. בסידור זה נדפסו כל שלשת ההוספות שהזכיר רבינו. פרשת הקטרת, מזמור שיר, תפילה לרוד לפני שש"י.

סידור זה נדפס בשנית באמשטרדם בשנת ת"ק והשתנה שמו מ'בית תפלה' ל'תפלת ישרים'. מהדורה זו מושקעת ביותר הן בתיקון והגהת הנוסח והן בהוספות רבות ומגוונות שנדפסו בו, והן בהידורו החיצוני בטיב האותיות וכו'. הסידור הוגה ונערך והובא לדפוס ע"י רבי יהודה פיזא ושותפו העורך העיקרי הג"ר דוד מילדולה מחבר שו"ת 'דברי דוד'. בשער הסידור נאמר: "...בתפילות האר"י ז"ל מסודרים קול ערב מהגאון המקובל האלדי כמוהרמ"ז זצוק"ל אשר בסידורו כולו מחמדים כיבד את ה' באורים ... גדול יהיה כבוד 'בית התפלה' הזה האחרון מן הראשון...". המסכימים הם רבני אמשטרדם האשכנזים והספרדים, ואביו של העורך העיקרי הג"ר רפאל מילדולה אב"ד באיונה שבצרפת מחבר שו"ת 'מים רבים'. בהסכמותיהם מפרטים הרבנים את המעלות וההוספות שבסידור 'תפילת ישרים' על ה'בית תפלה'.

8 רבי משה זכות (ש"פ? - תנ"ח) מגדולי המקובלים שבכל הדורות, מחכמי איטליה. רבינו הזכירו בתניא פרק יז. כמו"כ בהקדמה השנייה לשלחן ערוך הרב מביא בנו הגה"ק ר' דובער סדר הלימוד כפי שהרגילו אביו מנעוריו, ולגבי סדר הלימוד בשבת כתב: "ובשבת זמן לימוד ספר הזוהר עם פירושים .. כהרמ"ז". כמו"כ הצ"צ מציין כמקור לדרושי רבינו מאות פעמים בספר 'ליקוטי תורה'. ובמפתחות של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש ז"ע ללקו"ת עמ' יז כותב שאיננו מציין לרמ"ז מחמת ריבוי הזכרותיו בדרושים. כמו"כ נזכר בדרושי הצ"צ אלפי פעמים. הרמ"ז כידוע מלבד גדלותו הנשגבה בקבלה השאיר אחריו ספרים בנגלות התורה, קול הרמ"ז, ושו"ת, שו"א דדיינא. כמו"כ היה פייטן ומשורר, ולשונו לשון צחה בלשון הקדוש. יתכן וכל זה היה משקל נכבד אצל רבינו להתחשב כל כך בדבריו.

9 אביו של ר' משה אוטולינגו היה הג"ר שמואל דוד אוטולינגו אב"ד פאדובה, היה תלמיד תלמידו של הרמ"ז וסופר מהיר בבית מדרשו, כתיב קבלה רבים נעתקו על ידו ואף כמה מסידורי האר"י. ראה אודותיו בספר 'קבלת האר"י' להרב יוסף אביבי שליט"א, 'ירושלים תשס"ח, כרך ג במפתחות בערכו, ובכרך ב עמ' 731 - 732 הערה 29. לאחרונה נדפס לראשונה סידור הרמ"ז - ע"י המו"ל ספרי הרמ"ז הרב יצחק נחום שליט"א - מכת"י רש"ד אוטולינגו. כנראה ממנו הגיע העתק סידור הרמ"ז לידי בנו ר' משה.



סידור 'תפלת ישרים' נדפס שוב באמסטרדם בשנת תקל"ט עם עוד הוספות. עם הסכמות רבני אמסטרדם האשכנזים והספרדים. הרב הספרדי הג"ר שלמה שלם מספר בהסכמתו על הסידור הקודם שנדפס בשנת ת"ק "משום דנפיש חביבותיה איתבדורי איתבדור בכל תפוצות הגולה". (ושוב נדפס סידור תפלת ישרים בליוורנו שנת תק"ס עם הוספות מהחיד"א).

בעשרות מקומות נמצאו נוסחאות רבינו שווים לסידור זה, ואי"ה נאריך בזה בא' הגליונות הבאים. ואציין כאן דוגמא אחת. בפרע"ח מובא שיש לומר פסוק "יהיו כמוך" וגו' לפני "יהיו לרצון", והביאו רבינו, על אף שלא כל סידורי האר"י הביאו זאת. ואלו שכן הביאו, הביאוהו לפני "יהיו לרצון". ורבינו הביאו לפני "עשה למען שמך". ולא נמצא בזה חבר לרבינו זולת סידור הרמ"ז.<sup>10</sup>

לסיכום: נראה שדברי רבינו אודות סידורים "על פי הקבלה" שנדפסו "באמסטרדם ב' פעמים בהסכמת הגאונים הרבנים דאשכנז והאלאנד", דבריו מוסבים על סידור 'בית תפלה' ועל אחת המהדורות של סידור 'תפלת ישרים'.

ה. בשנת תקס"א נאסר רבינו בשנית ושוב הובא לפטרבורג. שם נאלץ להשיב בכתב על י"ט טענות שכתב כנגדו אביגדור המוסר.<sup>11</sup> ואלו דבריו (אג"ק עמ' רפו):

"תפילות שלנו שהן נוהגות בדיוק באותו אופן כתפילותיהם של כלל היהודים, ורק זאת שאנחנו נוהגים לומר גם את התוספות לתפילה שעפ"י כוונות תורת הקבלה בצירופי אותיות וחילופיהן. תפילות אלו לא הובאו לדפוס בשנים קדמוניות אלא נשתמרו בכתב-יד אצל אנשים ידועים, אבל היום זה כבר למעלה מארבעים שנה מאז שנדפסו באמסטרדם בהסכמת הרבנים המקומיים, אף שלא היו מכונים חסידים, ואח"כ במדינות קיסר רומי בערים זאלקווא ולעמבערג, גם-כן בהסכמת הרבנים דשם. ותפילה [יהודית] זו שעם ההוספות המיוסדות על הקבלה, יש בה תועלת רבה גם לנפשו של אדם שאינו בקי בסודות הקבלה, כפי הידוע לנו גם מהספרים".

שוב מזכיר כאן רבינו את חמשת הסידורים שציין לפני שנתיים, ומציין את העובדה שרבני אמסטרדם לא היו חסידים.

ומה שכתב "זה כבר למעלה מארבעים שנה מאז שנדפסו באמסטרדם", אין כוונתו לספר על שנת הדפסת הסידורים, אלא כוונתו לומר שנדפסו לפני התפשטות החסידות ברייסיין וליטא שלטענת חוקריו החלה בשנים תק"כ-תקכ"ה.<sup>12</sup> על כך מוכיח להם שההוספות הנדפסים בסידורים החלו טרם ארבעים שנות חסידות ברייסיין.

10 ודבר זה מסתבר בטעמו. שלפי שאר הנוסחאות אין פשר והבנה למיקומו של הפסוק. משא"כ לנוסח זה זהו המשך לבקשה וכל החושבים עלי רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבתם, וכל עצתם ומחשבתם יהיו כמוך לפני רוח וכו'.

11 את תשובתיו אלו לא כתב בכת"ק אלא הקריא את תשובותיו - באידיש או בלה"ק - בע"פ, ובאריכות, לפני אחד המתרגמים היהודים שעמדו לפניו (לזהותם: ראה 'הרב מלאדי' עמ' 105 הערה 3. 'המאסר הראשון' עמ' 526 הערה 23) והם כתבו מפיו בלה"ק על הגליון. ובסופם באה חתימת יד קודשו לאישור. מגליונות אלו שרד לפליטה רק העמוד האחרון ובו שני הסעיפים האחרונים בכת"י המתרגם עם חתי"ק, ושאר העמודים אינם בידינו. בארכיון בפטרבורג קיים התרגום הרוסי שנכתב ע"י המתרגמים. תרגום רוסי זה תורגם שוב ללה"ק ע"י מתרגמים מקצועיים, ופורסם ופוענח לראשונה בכרם חב"ד הנ"ל. לאור זאת מובן שאין לדייק כאן כלל בלשונו משום שבכלי שלישי עסקינו, אך רוח ותוכן הדברים השתמרו. וראה ב'כרם חב"ד' עמ' 26: "חלק ניכר מהתעודות המקוריות נכתב רוסי ע"י אנשים שידעתם בעברית וביהדות אפסית, או ע"י יהודים שידעת הרוסית שלהם לקויה. בעיות התרגום שנוצרו עקב כך רבות הן".

12 ראה אגרות בעל התניא ובני דורו, עמ' קלח.

נקודה נוספת מתבארת כאן בדברי רבינו, והיא, שאע"פ שכתב בעבר (הובאו דבריו בסעיף הקודם) והדגיש "כי ההוספה אינה עיקר התפילה... הוספה זו אינה עיקר אצלנו, דהעיקר הוא כוונת הלב דרחמנא ליבא בעי". וא"כ מתעוררת השאלה מה כל כך בער לרבינו נוסח התפילה שע"פ הקבלה אם איננה עיקר לדבריו. על כך כתב כאן ש"ההוספות המיוסדות על הקבלה יש בה תועלת רבה גם לנפשו של אדם שאינו בקי בסודות הקבלה", כי ע"י עצם אמירתם נמשך ומאיר בנשמה אור אלוקי המתלבש בתיבות התפילה.

עוד כתב שם רבינו בהמשך דבריו (עמ' רפח): "ומה שהוא [-אביגדור-] בן חיים כותב שהחסידים שינו כאילו ממנהג ישראל בתפילותיהם... כבר ביארנו לעיל כי תפילות אלו נדפסו כבר לפני זמן רב. וכן בארץ ישראל מתפללים בנוסח זה מאז ראשית ימיה של תפילת ישראל".

דבריו האחרונים כאן לכאורה תמוהים, הלא נוסח תפילת האר"י היה ממוזג ומצורף על ידו מאשכנז וספרד, ואף התחדשו על ידו דברים שלא נהגו קודם לכן לא באשכנז ולא בספרד, לדוגמא: אמירת וידוי ו"ג מידות לפני נפילת אפיים בשחרית ומנחה. ותמוה מש"כ רבינו שזהו נוסח מא"י. ולכן נראה שהמתרגמים לא תרגמו כאן במדויק את דברי רבינו. [וראה לעיל הערה 11].

ו. בספר ליקוטי תורה לרבינו בדרושי שבת שובה (דף סו ע"ב. פרק ב', נאמר בשנת תקס"ט) איתא: "יש נוסחאות בברכת יוצר בשבת שאין אומרים מה רבו מעשיך כו' לפי שבשבת אין להתלכשות בבחי' עשיה אבל באמת הנוסחא העיקרית לומר גם בשבת מה רבו מעשיך כי גם בחי' מחשבה הוא בחי' עשיה לגבי קוב"ה". עיי"ש.

כלומר, לפי נוסח אשכנז אין אומרים מה רבו מעשיך (וכן הוא בסדר רב עמרם גאון ומחזור ויטרי ועוד) ולנוסח ספרד אומרים מה רבו מעשיך, ורבינו הכריע כאן כנוסח הספרדים.

ובדרושי שיר השירים שם (בלקו"ת דף יד ע"ב נאמר בפרשת ויקהל תקס"ט) איתא: "כנוסחא הישנה היה כתוב אתה הוא עד שלא בראת, ועתה הוא הנוסחא עד שלא נברא כו'". והעיקר הוא כנוסחא זו כי כן הוא לשון הפסוק יהללו את שם כו' כי הוא צוה ונבראו כו'... ולכן נכון הוא זאת הנוסחא עד שלא נברא כו' (וכמ"ש השל"ה בהקדמה דף ג' ע"ב). עיי"ש.

והנה כאן הכריע רבינו כנוסח האשכנזי ולא כנוסח הספרדי, ובפרט שכן הוא דעת הב"ח והט"ז והמג"א ושאר נו"כ באו"ח סוף סימן מו.<sup>13</sup>

רואים מכאן קו נוסף בעריכת הסידור, שבכל מקום שישנם הבדלים בין נוסחאות אשכנז לספרד הכריע עפ"י עומק דעתו בעיונו בגדר אותו מושג. דהיינו, האם גדר 'עשיה' שייך בשבת או לא, כמו"כ האם ביחס הבורא לנבראו מתאים יותר הביטוי "עד שלא בראת" או שמא "עד שלא נברא". וכשהכריע בעומק עיונו שבשבת שייך אצל הקב"ה גדר 'עשיה' מהסיבה שביאר, הכריע כאותו נוסח. ומאידך, כשהגיע למסקנה שהמילים "עד שלא נברא" מתאימים ושייכים יותר מאשר "עד שלא בראת", הכריע כנוסח זה. מיותר לומר שנהג כך רק במקומות שממילא נחלקו הנוסחאות, ולא שחידש נוסחאות מדעתו במקומות שאין שום הבדלים בין הנוסחאות.

13 רבינו כבר בש"ע סי' מו סעיף י' כותב בענין זה, אך לא הבאתי דבריו משום שלא הוסיף שם על הנו"כ, ומהאי טעמא לא ציינתי לכל אותם עשרות מקומות בהם דן רבינו בש"ע בתיקוני נוסח ולשון.

## ו. מסורות על הסידור

הבאנו לעיל מדברי רבינו עצמו אודות סידורים ונוסחאות, ומתוך דבריו דלינו אגב אורחא איזה סידורים ונוסחאות

עמדו לפניו, ואיזה מהם העדיף, ומדוע. כמו"כ נסינו למצות מדבריו קווי יסוד בעריכת הסידור. בפרק זה נביא כמה מסורות מבני הדורות שלאחר רבינו, מצאצאיו וצאצאי תלמידיו, ונבחן את מהימנותם. (החשובים שבהם כבר הובאו בגליון קפ"ו בתחילת המבוא ובהערה 5).

בספר 'תולדות עמודי החב"ד' (קעניגסבערג תרל"ו) נאמר בשער הספר: "יכיל בתוכו תולדות ... הרב הישיש הגאון החסיד ר' שניאור זלמן מלאזניע... יפרש לעין שינוי הנוסחאות בין אשכנזים לספרדים פורטגאזים ובין חסידי חב"ד לחסידי פולין וואלין". מחבר הספר הוא מיכאל לוי ראדקינסזאהן (פרומקין), בן בתו של הגה"ק רבי אהרן הלוי מסטראשילא תלמיד מובהק לרבינו. בספרו בעמ' 97 כותב: "ועתה נקיים הבטחתנו לתת לפני הקורא את כל פרטי שינויי הנוסחאות אשר שינה הרב בסידור התפלה, ולרגלי המלאכה הזאת נאלצים אנחנו לכתוב כל השינויים שבין כל הנוסחאות מהתפלה, היינו בין הספרדים האמיתיים הפורטגאזים, ובין המתפללים בנוסח ספרד במדינת וואלין אוקריינא פאדאלסק ורוסיא החדשה, ובין חסידי חב"ד המתפללים עפ"י הנוסח אשר כתב רבינו הרב בסדור התפלה שלו, כי רוב השינויים ביניהם". בפרק שלם - 15 עמודים - מונה הוא אחת לאחת את כל שינויי הנוסח בתפלות חול ושב. (בסוף ספרו כותב: "נוסחאות שלש רגלים וכן לימים נוראים... יבואו בחלקים הבאים". בתכנונו היה להוציא לאור כרך נוסף על אדמור"י חב"ד, ושם היה אמור להופיע פרק המשך המונה את שינויי הנוסחאות בתפלות הרגלים, אך לא נדפס).

בספרו זה בעמ' 31 כותב: "בחר לו מסדורי האר"י ז"ל הנדפסים את סידור ר' שבתי שעפטיל מראשקוב" (קוריץ תקנ"ד). ובהערה כז שם: "רבני החסידים במדינת וואלין ואוקריינא בחרו להם נוסח האר"י מסידור ר' יעקב קאפיל ( - סלאוויטא תקס"ד - ) מחבר שערי גן עדן, ושמה הנוסחא מעורבת אשכנז וספרד, והשינויים הם רק מעט מזער מנוסח אשכנז הכוללת. אך רבינו העביר גם עוד ששה נוסחאות שהיו כולם בשם האר"י ז"ל תחת הבקרת ונפה אותם ב"ג נפה, עד אשר יצא סולת נקה, ועפ"י רוב לקח נוסח התפילה מסידור ר' שבתי ראשקעווער בסידור התפילה שלו, ולבד מה שהכריע להלכה בענין ברכות תפלין, וסמוך לחתימה מעין החתימה בברכות, שזה קיבל להלכה מכרעת עפ"י הראשונים, לא עפ"י נוסח האר"י".

ג' נקודות עולים מדבריו, ובשורות דלהלן נוכיח שלשלתם יש קיום ואישור מכתבי רבינו.

א. בסידור ר' שבתי התחשב יותר משאר סידורי האר"י.

בסידור עם דא"ח, קאפוסט תקע"ו, בדרושי ברוך שאמר ופסוד"ז ועוד מביא פעמים רבות כוונות מסידור האר"י, ורובם נמצאים בסידור ר"ש. אך לכאורה אין מזה ראייה חותכת, משום שרוב הכוונות שמצטט נמצאים גם בשאר סידורי האר"י. אך במקום אחד לפחות רואים שכיון לסידור זה דווקא, והוא בדרושו על נשמת בדף קצ"ב ע"א טור ב' (מהדורת קהת) שמפרט בעניין חשבון קצ"ה תיבות שישנם בנשמת, ובתוך הדברים מציין "ועיין בסידור האר"י ז"ל". ובסידור ר"א ורי"ק לא נזכר כלום מענין זה, ורק בסידור ר"ש מזכיר מענין קצ"ה תיבות. דבר זה גם נמצא מפורש מכ"ק אדמור"ר מליובאוויטש זי"ע (התועדויות תשמ"ב ח"ב עמ' תשמו) שבכל מקום שנזכר סתם סידור האר"י בדרושי אדמור"י חב"ד הכוונה לסידור ר"ש, ואילו כשמציינים לסידור רי"ק מציינים זאת במפורש.

ב. חוץ מסידור ר"ש היו לפניו עוד ששה נוסחאות המתייחסים על שם האר"י.

דבריו אלו מקיימים מדברי רבינו שהובאו בפרק הקודם בסעיף ד' שם מציין אודות חמשה סידורים "על פי הקבלה".

וכאן המקום לציין אודות שני סידורי אר"י נוספים שהיו לפניו. האחד הוא סידור 'אור הישר', אמשטרדם תס"ט, למהר"ם פאפרש (נוסח אשכנז, עם הנהגות האר"י, ללא כוונות). דבר זה מוכח ממש"כ בשלחנו - במהדו"ב סי' ג' סעיף ח' ובמהדו"ק סעיף כה - שמידת חסידות לרחוץ פי הטבעת במים, וציין כמקור לזה את סידור האריז"ל, ודבר זה נמצא מפורש ב'אור הישר' בסדר הנהגת אדם בבקר סי' א' סעיף כ'. (ואף שדברים אלו נעתקו ג"כ בסידור ר"ש, אעפ"כ אין נראה שכוונתו לסידור ר"ש שנדפס רק בשנת תקנ"ד, משום שאת רוב הש"ע כתב הרבה לפני כן, ואכמ"ל).

והשני הוא סידור - כנראה כת"י - שאין ידוע זהותו. סידור זה מוזכר לפחות פעמיים בסידור עם דא"ח. לראשונה בעמ' מד בחתימת ברוך שאמר כותב שניקוד שם הויה שבחתימת הברכה הוא בסגול ומבאר שם ענינו. ובכל סידורי האר"י מבואר שיו"ד ווי"ו הם בחולם ושני ההי"ן בקמץ, וכמבואר בפרע"ח הטעם. ופעם נוספת נזכר שם בדף נד ע"ב ד"ה עיני כל, וז"ל: "הנה מבואר בסידור דהיינו בחי' ה' גבורות דיסוד דנוקבא הנקראת כל... ומבקשין בחינת ה' חסדים דדכורא שממתיקין הגבורות". ובכל סידורי האר"י הנפוצים מבואר שם כוונה אחרת.

עכ"פ מקיימת מסורת זו שלפני רבינו היו ששה סידורי האר"י חוץ מסידור ר"ש.

ג. ענינים רבים הכריע ע"פ דברי הראשונים, ובלי שייכות להאר"י.

דבר זה כתב רבינו בפירוש בהערותו לברכות הפטרה שחידש בנוסח הברכה ע"פ המבואר באבודרהם ובסדר התפלה של הרמב"ם בסוף ספר אהבה, ע"ש.

מסורת נוספת הוא מביא בדרך אגב בדבריו על השינוי ששינה רבינו מכל הנוסחאות בברכת אתה חונן מ"דעה בינה והשכל" לחכמה בינה ודעת", על כך תמה וכותב: "כי גם בנוסח ספרדי פורטוגזים המתאים כמעט בכל נוסחאותיו עם נוסח רבינו כתוב גם כן דעה בינה והשכל". על נקודה זו שרוב נוסח הסידור לקוח מהנוסח הספרדי הפורטוגזי, והסיבות לכך, נרחיב על כך אי"ה בגליונות הבאים.

מסורת נוספת על הסידור נמסרה מאת הגה"ח ר' חיים אלעזר ביחובסקי ז"ל בשם האדמו"ר הגה"צ רבי שמריה נח זצ"ל אב"ד באברויסק בעמח"ס 'שמן למאור' נכד הצ"צ, ונזכרה על ידו בדרך אגב באחד מדרושי ד"ה תקעו (כת"י) וז"ל: "ורבינו הזקן... תיקן תקנות גדולות... הסידור שלו שבייר מן ל"ב נוסחאות, ובייר הנוסחא שיהיה מכוון ע"פ נגלה וע"פ נסתר". (ליקוטי הגהות לספר התניא, ברוקלין תשל"ד, עמ' א'. 'הסידור', מונסי תשס"ה, עמ' פ').

אך המסורת הידועה והרווחת ביותר היא מש"כ ה'בית רבי' בספרו (דף פד ע"א בהערה): "אדמו"ר בעל צמח צדק נ"ע אמר שרבינו כשתיקן הסידור היה לפניו ששים סידורים מנוסחאות שונות, ומכולם בירר וליבן את הנוסחא שבסידור שלו".

על מסורת זו תמהו רבים וטובים, מסיבות שונות, שמא גוזמה והפרזה בדבריו, ואכמ"ל. היו שרצו לטעון שמא התחלף לו שלשים בששים, כדי להתאימה עם מסורת הל"ב נוסחאות. (כמו"כ אפ"ל בדוחק שהתחלף לו משהה לששים).

אך אפשר לקיים מסורת זו ולבאר דבריו שיתכן ולא דק, ואין כוונתו לששים סידורים, אלא לששים ספרים. כלומר, שסך כל ספרי הקבלה, השו"ת, ראשונים ואחרונים, כסדר

התפלה לרמב"ם ואבודרהם, טור וב"י הלבוש וכיו"ב והנו"כ הדנים במקומות רבים בנוסחאות התפלה, כולל סידורים ומחזורים שנדפסו בדורו לרוב באמסטרדם ליוורנו וינציה סאלוניקי וכיו"ב. דהיינו, סך כל הספרים שעסק בהם לצורך עריכת הסידור הגיע מספרם לששים. וזה נראה יותר מתקבל על הדעת. (ואביא דוגמא לדבריי. בסידור לאחר 'עלינו' מביא הפסוק "אך צדיקים" וגו', וכותב: "וכתב רש"ל שצריך לומר זה". כוונתו לשו"ת מהרש"ל סימן ס"ד. סימן זה מוקדש כולו לחידושים בנוסח התפלה, ומכל חידושי שם לא הכניס רבינו לסידורו דבר כי אם זה בלבד. ולענ"ד גם שו"ת זה וכיו"ב נחשב לאחד מששים סידורים/ספרים שהיו למראה עיניו בעת עריכת הסידור. ועל מסורת זו נאמר אם קבלה היא נקבל וכו').

## ז. האם סידור הרב הוא על פי נוסח האר"ז?

בשער הסידור שנדפס בקאפוסט תקע"ו נאמר: "סדר תפילות מכל השנה עפ"י נוסח האר"ז"ל. וכן נדפס בכל שערי מהדורות הסידור 'תורה אור'. כאמור במבוא בגליון הקודם הרי דף השער של הסידור שנדפס בחיי רבינו בתקס"ב - תלוש. ואין לדעת האם מילים אלו נעתקו מהסידור המקורי, או שמא זו הוספת המדפיסים. הרבה ספיקות היו נפתרים אם הי' בידנו דף השער עם לשונו הזהב הקולעת והממצה של רבינו. אך מכיון ואין ידוע אם מקולמוסו יצאו המילים "על פי נוסח האר"ז"ל, הרי מוטל עלינו לברר עד כמה שאפשר האם אכן כולו על פי נוסח האר"י. ובכך נברר מקחו של צדיק.

בעצם אין כלל ספק על היות נוסח האר"י אחד מעמודי התווך המרכזיים ביותר בסידור, וכפי שכתב בפירושו אחיו המהרי"ל בעל ה'שארית יהודה' בהסכמתו לסידור שנדפס בקאפוסט תקפ"ב: "שבירר וליבן הנוסח עפ"י כוונה הרצויה להאר"י ז"ל". ויתירה מכך רבינו נאמן בסידורו להאר"י אף באותם מקומות שלא הקפידו על כך שאר הסידורים המתייחסים להאר"י. ואציין כמה דוגמאות. א. בשמו"ע בברכת שמע קולנו ברוב הסידורים - כולל סידורי ר' אשר, ר' שבתי, רי"ק, - הנוסח מתחיל במילים "אב הרחמן שמע קולנו". ואילו בפרע"ח שער העמידה ספ"ט מעתיק את נוסח הברכה בשלימותה ושם הברכה מתחילה במילים "שמע קולנו ה' אלקינו אב הרחמן" וכו', וכמו שהעתיקו רבינו מילה במילה בסידורו. וכך מתחלת הברכה גם בנוסח הרמב"ם אבודרהם ורמ"ק ובסידורי הספרדים.<sup>14</sup> ב. בפרע"ח שם פ"כ ובמשנת חסידים הביאו שלפני "יהיו לרצון" צריך לומר הפסוק "יהיו כמוץ לפני רוח וגו'", והעתיקו רבינו, אך בסידור ר"ש לא הובא. ג. בפרע"ח בשער השבת פ"כ ובמשנת חסידים כתבו שבמוסף דשבת הנכון הוא "תקנת שבת" ולא "תכנת", ועוד הביאו שם שיש לומר "נצטוו צוויי" ולא "צווי". אך לא כל סידורי האר"י הקפידו על כך. (ויתכן הטעם לכל הנ"ל משום שאין בהם נפקותא לכוונות). ואילו רבינו חש לכל אלו וכיוצא בהם שלא לשנות אף במשהו מהאר"י.

כמובן שרבינו יכל להתייחס רק לכתבי האר"י שנדפסו בימיו כמשנת חסידים, פרע"ח, נגיד ומצוה, וכל שמונת סידורי האר"י שנזכרו בפרקים הקודמים, (וכן ספר הכוונות שהדפיס ר' משה טרינקי בויניציה ש"פ, קוריץ תקמ"ד. הזכירו רבינו להדיא בתניא בתחילת הקונטרס

<sup>14</sup> ההסבר הפשוט בנוסח האר"י ורבינו הוא, שאין שום סיבה לשנות במטבע בברכה זו משאר הברכות בשמו"ע. כל הברכות פותחות קודם בגוף הבקשה ורק אחר כך מזכירים שם שמים. וכגון, רפאנו ה', ברוך עלינו ה', תקע, השיבה, רצה ה', וכו', ולפי זה גם כאן הכי מתאים קודם שמע קולנו ולאחמ"כ ה' אלוקינו, ובאף ברכה מהאמצעיות לא מצינו שפותחת בשם ה', ומאי שנא הכי.

אחרון). וכידוע שבימיו לא נדפס עדיין שער הכוונות למהר"ש ויטאל שלראשונה נדפס בסאלוניקי תרי"ב.

אמנם בסעיפים הבאים נראה שאין הדבר פשוט וחלק כל כך, ורבינו לא נמנע מלשנות מנוסח האר"י ואף להכריע שלא כדעתו בכמה וכמה מקומות הן בנוסח והן בהלכה. (הסעיפים הבאים הם לפי סדר דפי הסידור תורה אור ולא לפי חשיבות הנושא).

א. בפרע"ח שער עולם העשי' פ"ב כתב שהנוסח הוא "לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר כבגלוי". ורבינו השמיט תיבת "כבגלוי", ונקט כנוסח הרמב"ם וסידור השל"ה. (וראה בתפילת חיים עמ' יז).

ב. בפרע"ח שער הזמירות פ"ו בנוסח חתימת 'ישתבח' כתב "הבוחר בשירי זמרה מלך א-ל חי העולמים". ורבינו כתב "מלך יחיד חי העולמים". ובסידור מהדורת הרב רסקין עמ' קכג-קכד בהערה 137 הביא שה'מנחת אלעזר' תמה על רבינו שלא נמצא לו חבר לנוסח זה לא באשכנז ולא בספרד. וצ"ע. (במאמר המוסגר: בפרע"ח שם כתב שהר"ת העולים מתיבות 'אדון, בורא, רבון, הבוחר, מלך' - הוא 'אברהם'. ורבינו בסידור מהדור'ק בישתבח דשבת ציין והדגיש זאת בניקוד סגול מעל כל אותיות הר"ת. גם בסידורי הרמ"ז בית תפלה ותפילת ישרים ציינו זאת בישתבח דחול).

ג. בפרע"ח שער הסליחות פ"ח כתב שלפני י"ג מידות שבנפ"א יש לומר א-ל מלך יושב על כסא רחמים וכו'. ואף כתב כוונות על כך. ואילו בסידור רבינו הביא א-ל אך אפים אתה וכו'.

ד. בפרע"ח שער השבת ספ"ג ישנה הגהה ממהר"י צמח שברכת מעין שבע צריך לאומרה אף בליל א' דפסח שחל בשבת, וכ"כ בנגיד ומצוה. ואילו רבינו כתב להדיא בסידורו שאין לאומרו בליל א' דפסח, וכפי שנפסק להלכה בשו"ע סימן תפ"ז, (והטעם ביאר רבינו בשלחנו שם בסעיף ד'). ואף שאפשר לכאורה לטעון שזהו ממהר"י צמח ולא מהאר"י בעצמו, אך המעיין בשורש הטעם שם לברכת מעין שבע רואה שזה מוכרח אף אם חל ליל א' דפסח, וכמו שכ' להדיא בנגיד ומצוה שזהו "לפי טעם הסוד הכתוב בכוונות". (וראה בכל זה באריכות גדולה ב'חזון עובדיה - פסח' להגר"ע יוסף זצ"ל עמ' רלא ואילך).

ה. בסידור אור הישר למהר"ם פאפירש, אמשטרדם תס"ט, בענין נוסח הקידוש כתב: "לא יאמר כי יום תחלה וכו' ולא כי בנו בחרת, שצריך להיות בקידוש ל"ה תיבות ובוכלו ל"ה תיבות, שיהיה ביחד ע' תיבות נגד ע' שמות קדושים". וזאת ע"פ דברי הזוה"ק בכמה דוכתי (זח"א ה' ע"ב ועוד). וכן כתב בס' הכוונות לר"מ טרינקי בתחילתו (עמ' ד), הוצאת שובי נפשי, ירושלים תשס"ו): "כי בנו בחרת ואותנו קדשת הוא טעות גדול, ולא שייך ביום שבת כי בנו בחרת וכו' אלא ב"ט". כמו כן בנגיד ומצוה מעתיק את נוסח הקידוש בהשמטת התיבות כי בנו בחרת, וכן בסידור בית תפלה הנ"ל כתב בהדיא בשם הרמ"ז: "יזהר כל בעל נפש שלא יוסיף ולא יגרע מנוסח זה כי הוא מיוסד ע"פ הזוהר". וכן מורה פשטות הלשון בפרע"ח ומשנת חסידים. ואעפ"כ רבינו בסידורו הכניס התיבות כי בנו בחרת וכו', וזאת ע"פ דעת הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט ה"ב) אבודרהם, מהרי"ל (וכן הוא נוסח רע"ג, רס"ג, מחזור ויטרי, הרוקח, ר"י בר יקר, הגר"א) וכל נוסחאות הסידורים בכל תפוצות ישראל עד דור האריז"ל. ובמג"א סימן רע"א ס"ק כ"ב לאחר שמביא הדעות שלא לומר כי בנו בחרת, מסיים "ול"נ שאין לשנות שום מנהג כי לכל מנהג יש טעם ויסוד". וכמדומה שהראשונים שהשמיטוהו מנוסח הקידוש הם המקובלים ר"מ בן גבאי בספרו 'תולעת יעקב', והרמ"ק בפירושו 'תפלה למשה' על הסידור.

ובספר 'תולדות עמודי החב"ד' עמ' 109 מביא מסורת בשם רבינו, וז"ל: "ורבינו לא חש לכל זה [-למניין וחשבון התיבות-] ואמר כי עיקר הקידוש הוא כי בנו בחרת ואותנו קדשת כו". וראה ג"כ מש"כ ב'ערוך השלחן' סי' רע"א סכ"ח. (ולשלימות העניין ראה בקובץ היכל הבעש"ט לו, עמ' קמד ואילך בבירורו המקיף של הרב יצחק ישראל דוב גרינוואלד שליט"א, ובפרט בהמובא בעמ' קסט).

ולחינם רתח בזה הגרא"ד לאוואוט בספרו שער הכולל בפ"ח, ובא לכלל טעות בכמה פרטים. בשטף דבריו שם כתב שבסי' ר' יעקב עמדין "לא נמצא לדלג השבעה תיבות". אך בסי' הנ"ל השמיטו להדיא וכ' שם בפירושו לסידורו "שהוא טעות גדול". כמו"כ גם כשמביא ממש"כ החיד"א בשם הרמ"ע מפאנו לא דק במחילת כת"ר. ע"ש. ודבריו שם ביישוב דברי הזהר הם דוחק גדול ביותר, וראה להלן סעיף ט.

ו. בפרע"ח שער השבת כתב שלאחר מים אחרונים יש לומר למנצח בנגינות, ופסוקים אברכה את ה' שמקורו בזהר, סוף דבר, תהילת ה', ואנחנו נברך, וידבר אלי. וכ"כ בנגיד ומצוה ומשנת חסידים. והנה רבינו בסידורו מהדר' שקלוב תקס"ג ע"פ עדותו של ה'שער הכולל' פל"ד סעיף ג': "המזמורים והפסוקים מתהלים שקודם ברהמ"ז עד סדר הזמון חסר שם לגמרי. והמדפיס דקאפוטס... הוסיף המזמורים והפסוקים על נהרות בבל עד סדר הזמון, והוסיף ג"כ מדעתו קודם מים אחרונים... פסוק... זה חלק". ורבינו הקפיד עליו בעיקר על הוספה זו שאין לה מקור מהאר"י. אך למעשה לא השמיט כל ההוספות כי לחלקן יש מקור בכתבי האר"י, כנ"ל. לפי"ז יוצא שבמהדר' שקלוב השמיט לגמרי כל ההוספות אעפ"י שלפי האר"י יש לאומרן, ומאידך במהדורות האחרות הסכים להשאיר את ההוספות שאין להן מקור מהאר"י, והן: על נהרות, שיר המעלות, לבני קרח. כמו"כ שינה מהאר"י לגבי זמן אמירתם, שלפי האר"י יש לאומרם לאחר מים אחרונים, ולפי הסידור יש לאומרם קודם מים אחרונים.

ז. בפרע"ח שער קריאת שמע שעל המטה בפ"ב כתב שיש לומר ברכת המפיל לפני קריאת שמע, וכן כתבו הנגיד ומצוה ומשנת חסידים. ורבינו הביא את ברכת המפיל לאחר קרי"ש. וזאת עפמש"כ השל"ה (מס' חולין י' ע"ב בהגהה השניה, וכן בסידורו מהדורת תע"ז דף קנד ע"ב) שע"פ דברי הגמ' והפוסקים משמע שיש לאומרה לאחר קריאת שמע. והטעם הוא שלא יהא הפסק בין הברכה לשינה. עיי"ש.

ח. בפרע"ח שם כ' שיש לומר יושב בסתר עד התיבות ה' מחסי, ולא להמשיך ולסיים הפסוק בתיבות עליון שמת מעונך, כדי שיעלה לחשבון ס' תיבין. וכ"כ הנגיד ומצוה ומשנת חסידים וכל סידורי האר"י. ואילו בסידור נכנסו מילים אלו. וזאת כנראה עפ"י דברי הגמרא בשבועות ט"ו ע"ב: "שיר של פגעים... יושב בסתר... עד כי אתה ה' מחסי עליון שמת מעונך". אמנם בהגהות הגר"א שם הביא כמה גרסאות שמחקו תיבות אלו. אך רבינו קיבל את הגירסה הרווחת שבגמ' והיא הכריעה אצלו יותר מדברי האר"י. ובסעיף הבא נראה שרבינו לא חש למנייני התיבות, וכ"ש וק"ו שלא באמצע פסוק.

המעין יראה שהטעם לרוב הסעיפים הנ"ל שבהם הכריע רבינו שלא כהאר"י הוא כמ"ש בשלחנו סי' כ"ה סעיף כח: "כל דבר שבעלי הקבלה והזהר חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא הלך אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה". ובקו זה הלך גם בסידורו, ורק היכן שדעת האר"י איננה סותרת דעת אחד הפוסקים שם נזהר להכריע כדבריו, ואף בקוצו של יו"ד.



ט. מהעניינים הבולטים בסידור ביחס לסידורי האר"י האחרים, שרבינו לא חש כמעט לכל מה שקשור לחשבון ומנייני התיבות בברכות. לא למנינם של הטור והרקח וחסיד אשכנז, ואף לא למנינו של האר"י שהובא בפרע"ח ומ"ח.

בט' ברכות בשמו"ע שינה רבינו מהמספר המנוי בטור ופרע"ח. בה' מהם רק בתיבה אחת חסירה או יתירה, אך בד' מהם מצינו יותר הפרש ביניהם במניין התיבות, ואלו הם: א. בברכת ראה נא בענינו נמנים בסידור י"ט תיבות, ואילו בפרע"ח נמנו י"ז תיבות. ב. ב"ברך עלינו" בסידור רבינו בקיץ נמנים ל"ו תיבות ובחורף ל"ח תיבות, ואילו בטור ופרע"ח נמנים ל' תיבות. ג. בברכת "ולמלשינים" בסידור נמנים ל"א תיבות, ואילו בטור ופרע"ח נמנו כ"ט תיבות. (וראה הטעם לזה בשער הכולל פרק ט' סעיף נב). ד. בברכת "על הצדיקים" בסידור נמנים מ"ד תיבות, ובטור ופרע"ח מ"ב תיבות.

כמו"כ הראינו לעיל שגם בנוסח הקידוש לא חש לע' תיבות אף שמקורו מהאר"י ומהזהר. כמו כן לגבי נוסח "הנרות הללו", בסידור נמנים מ"ז תיבות ואילו לדעת הט"ז והמג"א בשם שו"ת מהרש"ל יש לומר ל"ו תיבות. (ראה שער הכולל פרק מ"ו סעיף ד', ובסידור מהדורת הרב רסקין עמ' תרא). וכן ב"והוא רחום" שאומרים בשני וחמישי בפיסקה "הפוחת יד" שע"פ הפרע"ח והמ"ח יש בו פ' תיבות, ואעפ"כ השמיט רבינו ח' תיבות. (ואין זה השמטת הצנזור כטענת הגר"ח נאה בקונטרס הסידור, ומה גם שסידור מהדור"ק לא סבל מהצנזורה, ובמקום היחיד שהושמט מחמת הצנזור צויין הדבר בסוגריים הפוכים, משא"כ ב"והוא רחום").

בנוסח נשמת. בזח"ב קלח ע"א מבואר שבתחילת נשמת יש מ"ה תיבות, ומ"ואילו פינו" עד "ומלפנים" ישנן נ' תיבות, ומשם ואילך ק' תיבות. ובמ"ח (מס' שחרית דשבת ו, ב) כתב: "ויכוין מנשמת ועד בפי ישרים במ"ה תיבות ואח"כ מ"י תיבות ואח"כ ק' תיבות". והובא ג"כ בסידור הר"ש. והנה לפי כל הנוסחאות שבידינו מתחילת "נשמת" עד "בפי ישרים" ישנן הרבה יותר מקצ"ה תיבות. והנה ב'סידור עם דא"ח' דף קצ"ב ע"א הביא רבינו את דברי הזהר הנ"ל וביארו בטוב טעם, ושם כתב לחדש לגבי מנין הק' תיבין: "פירוש מרבכות פעמים הטובות, מתיבת הטובות עד מי ידמה לך סלקא חושבן למאה תיבין כידוע, ועיין בסידור האריז"ל". כלומר, שאין מחשבים המאה תיבין מתיבת "מלפנים" עד "בפי ישרים", אלא מצמצמים החשבון מתיבת "הטובות" עד "מי ידמה לך". והדבר תמוה שאעפ"כ בסידורו נמנים מתיבת "הטובות" עד "מי ידמה לך" ק"ט תיבות, כמו"כ מתחילת "נשמת" עד "בפי ישרים" עולה החשבון בסידור רבינו הרבה יותר מקצ"ה תיבין.

עכ"פ רואים בפירוש שעל אף שרבינו עסק בעניין חשבון ומנייני התיבות ואף ביאר את שורש החשבון באריכות בטוב טעם (מה שלא מצינו למקובלים אחרים שעסקו שם בביאור טעם החשבון), ואעפ"כ היה זה אצלו להלכה אך לא למעשה, ולא דחק עצמו בסידורו לדחוק את ה"נשמת" לקצ"ה תיבין.

נראה לאור כל זאת שרבינו ס"ל כדברי האבודרהם שהביאם הבית יוסף בסוף סי' קי"ג, וז"ל: "כתב הר"ד דוד אבודרהם יש אנשים שמנו התיבות שיש בכל ברכה וברכה מ"ח והביאו פסוקים על כל ברכה מענינה שעולין תיבותיהן כמנין תיבות הברכה, וכן עשיתי אני בראשונה מנין כזה. ואח"כ נ"ל שאין לו יסוד ולא שורש כי לא תמצא מקום בעולם שאומרים י"ח בענין אחד תיבה בתיבה, אלא יש מוסיפין תיבות ויש גורעין, וא"כ המנין הזה אינו מועיל אלא למי שעשאו ולא לזולתו ולמה נטריח על הסופרים לכותבו".

ורבינו בשלחנו (סימן ס"ח סעיף א') כתב: "נסח הברכה לא נתנו בו חכמים שיעור שיאמר כך וכך מילות לא פחות ולא יותר, שאם כן היה להם לתקן נסח כל ברכה במלות מנויות, וזה

לא מצינו בשום מקום". ומקור דבריו בחידושי הרשב"א (ברכות דף י"א) שהאריך בזה טובא. ודברים אלו היו לרבינו ליסוד וקו בעריכת הסידור.



בין כתיבת הדברים להדפסתם נלב"ע זקני הגאון הצדיק מוהר"ר שמואל אהרן לידר זצוק"ל הכ"מ, וראיתי להביא כאן בשמו שמועה ששמעתי מפיו כמה פעמים ששמע וקיבל מרבו המובהק רמ"ח מסלונים זי"ע בקשר לסידור רבינו. שבעת ששה בארה"ק ה'בית אברהם' מסלונים זי"ע הבחין הרמ"ח שבטלית גדול של ה'בית אברהם' בחיבור חוטי הציצית לכנף הטלית ישנו איזה סוג קשר שונה מהנהוג, ושאלו על כך, והשיבו שכך ראה כתוב בסידור הרב. וציין זקני שלא שמע בבירור מה היה שונה בקשר, אך משער הוא שקרוב לוודאי הענין הוא במש"כ רבינו בסידורו "לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית שמצדה לרחבה, למעלה מקשר גודל מהזויות שלמטה, ולהעביר שם חוט הכורך שהוא הארוך אחר שעשה הקשר העליון כראוי קודם שיתחיל לכרוך". עיי"ש. והוסיף שב'משמרת שלום' סימן ג' סעיף ג' לאחר שמציין לחומרה זו של רבינו מסיים "ולא ראיתי מי שחש לזה". (וראיתי לציין מה שסיפר אביו הרה"ח ר' יצחק דוד זללה"ה שה'בית אברהם' כשהזכיר מרבינו התבטא "דער הייליגער רב". זיע"א). ת.נ.צ.ב.ה.



הרב עקיבא במוהר"ש הכהן

## ברין ועשית ככל אשר יורוך ובדין אפי' על ימין שהוא שמאל

שאלה

האם שייך בימינו הדין של ועשית ככל אשר יורוך, ואפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל.

תשובה

התורה אמרה (דברים י"ז) כי יפלא ממך דבר וגו' וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו, ובאת אל הכהנים הלוויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וגו', ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא וגו' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל ע"כ.

ופירש רש"י על אתר וז"ל וקמת ועלית - מלמד שבית המקדש גבוה מכל המקומות, ימין ושמאל - (ספרי) אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין וכו' ע"כ.

וידוע כי פרשה זו עוסקת בדין זקן ממרא, שאחר שחלק עם חכמי עירו, עלו לשאול לבית דין הגדול שבירושלים, שהם סנהדרין של שבעים ואחד, וקיבלו מהם ההוראה שהורו, אין עוד רשות אפילו למופלא שבדיינים לחלוק ולהורות אחרת, ופירשו שם חז"ל על פסוק ימין ושמאל אם אומרים לך על ימין שהוא שמאל דהיינו אפילו אומרים לך על איסור חלב שאינו חלב אלא שומן ומותר באכילה, ולדעתך הם טועים, חובה לקבל דבריהם ואסור להורות היפך מה שהורו, ולמותר לציין דאיירי בראוי להוראה, ואפי' הכי אין להמרות את פי ב"ד הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל והראוי להוראה שחזר לעירו אחר ששאלו לבי"ד הגדול והורה כדעתו שלא כהוראת בי"ד הגדול הוא הנקרא זקן ממרא על פי בי"ד שמיתתו בחנק.

ודין זה נתבאר בגמ' סנהדרין (סו:) במשנה: זקן ממרא על פי בי"ד (שמיתתו בחנק) שנאמר כי יפלא ממך דבר למשפט שלושה בתי דינים היו שם אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה, ואחד יושב בלשכת הגזית, באין לזה וכו', ואם לאו באין להם לאותם שעל פתח העזרה וכו', ואם לאו אלו ואלו באין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצא תורה לכל ישראל, שנאמר מן המקום ההוא אשר יבחר ה', חזר לעירו וכו' ואם הורה לעשות (שלא כהוראת בי"ד הגדול) חייב ע"כ.

והרמב"ם בפ"א מהל' ממרים ה"א וב' כתב וז"ל בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהם הבטיחה תורה שנא' על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה וכו' כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנא' לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל ע"כ.

וכתב עליו הרדב"ז שם וז"ל ועל המשפט אשר יאמרו לך זו מצות עשה, ולא תסור מן הדבר אשר יגידו לך זו מצות לא תעשה, ימין ושמאל אפילו נראים בעיניך על שמאל ימין ועל ימין שמאל שמע להם ע"כ. (והוא מספרי).

נמצינו למדין שמצות ועשית ככל אשר יורוך אפילו על ימין שהוא שמאל ולהיפך, שייך דוקא בהוראת בי"ד הגדול שבלשכת הגזית שבירושלים לבדם, ולא שייך גבי שום בי"ד אחר או חכם גדול ומורה הוראה ואפילו בי"ד של אותה העיר שהם מרא דאתרא אם יורו על ימין

שהוא שמאל דהיינו להתיר את מה שידוע שאסור או לאסור את המותר אסור לשמוע להם, וכפי שנבאר להלן שלא זו בלבד שאין חייב לשמוע להם אלא אף זו שאסור לשמוע להם. אמנם, ודאי שיש מצוה לשמוע בקול ב"ד וחכמי ישראל ומורי ההוראה וכו' בהוראות של דינין הצריכים הכרעה בשיקול דעת, ולדמות מילתא למלתא וכו', ובשאלות המתחדשות בכל דור ודור לדעת מה יעשה ישראל, באלו יורו המורים שבכל דור ודור ומפיהם אנו חיים, אך אין להם כח להורות על ימין שהוא שמאל ולא על שמאל שהוא ימין, דדין זה ניתן לנו רק גבי ב"ד הגדול שבלשכת הגזית שבירושלים לחודייהו, ולא לשום חכם בישראל יהי' מי שיהי'.

ואדאיתנן להכי, עלינו המלאכה לברר עוד בגדר המצוה של לעשות ע"פ ב"ד הגדול ואפילו על ימין שהוא שמאל, והוא שיש הפרש גדול בין המצוה לעשות על פיהם, ובין האיסור להורות שלא כהוראתם, ונבאר הענין.

התורה אמרה (ויקרא ד') ואם כל עדת ישראל ישגו ונעלם דבר מעיני הקהל ועשו אחת מכל מצות ה' אשר לא תיעשנה ואשמו ונודעה חטאת וגו' והקריבו הקהל פר בן בקר לחטאת וגו' וסמכו זקני העדה וגו' חטאת הקהל היא.

וצריך להבין לכאור', דהיאך יתכן שכל הקהל נעלם מעיניהם אחת מכל מצות ה' ואשמו, ועוד אח"כ נודעה חטאת לכל הקהל וכו',

ופירשו לנו חז"ל במסכת הוריות (ד.) הורו ב"ד לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם וכו' פטור מפני שתלה בב"ד, הורו ב"ד וידע אחד מהם שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה והלך ועשה על פיהם וכו' הרי זה חייב ע"כ.

א"כ מציאות זו שנעלם אחת מכל מצות ה' מכל הקהל וחטאו כולם ואשמו, ושוב נודעה חטאת לכל הקהל, שייכת רק בהוראת ב"ד הגדול לכל ישראל ועשו כל ישראל על פיהם על ימין שהוא שמאל, ושוב נודעה חטאת לב"ד הגדול שהם שגו בהוראה לכל ישראל, ואז ב"ד הגדול מביאין פר בן בקר לחטאת על כל ישראל.

ופירשו בגמ' שם (הוריות ד.) בהוראת בית דין הגדול - שהורו כולם, ולא היה אחד בהם שאמר להם טועים אתם, דוקא אז יעשו ישראל על פיהם מה שהורו, ועם כל זאת, אם יש תלמיד שהגיע להוראה שהוא מבין שהם טעו, והלך ועשה כהוראתם שהורו, ולא כדעתו שטעו, הרי זה חייב לעצמו כעובר מדעת עצמו על אחת מכל המצוות, ואינו יכול לתלות בהוראת ב"ד הגדול, אלא יהא חייב מזיד או שוגג וכפי שיתבאר.

כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' שגגות הל' א' וז"ל כל דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה, אם שגגו ב"ד הגדול בהוראה והורו להתירו, ושגגו העם בהוראתם, ועשו העם והם סומכין על הוראתם, ואח"כ נודע לבית דין שטעו, הרי ב"ד חייבים להביא קרבן חטאת על שגגתם בהוראה וכו', ושאר העם פטורין מן הקרבן, ואע"פ שהם העושים, מפני שתלו בבית דין ע"כ.

דהיינו אע"פ שהעם הם שחטאו ולא הבי"ד, אלא הבי"ד רק הורו לעשות, אך לא עשו את אותה הוראה בפועל, בכל זאת הבית דין הם מביאים קורבן חטאת ולא העם, מפני שהעם בעשותם תלו בהוראת הבית דין.

ובהל' ב' שם כתב וז"ל במה דברים אמורים שבי"ד חייבין ואלו העושים על פיהם פטורין מן הקרבן, כשהיו המורים ב"ד הגדול של שבעים ואחד, ויהיה ראש ישיבה עמהם בהוראה, ויהיו כולם ראויין להוראה וכו', ויהיו העושים שוגגים על פיהם, ומדמים שהדבר שהורו בו כדת הורו וכו', אבל אם חסר אחת מכל אלו הדרכים, הרי בית דין פטורין מן הקרבן, וכל מי ששגג ועשה מעשה מביא חטאת קבועה על שגגתו ע"כ.

ובפיי"ג ה"ה כתב וז"ל וכן אם לא היו העושים שוגגין על פי ההוראה, הרי בית דין פטורין וכל העושים חייבין, כיצד, הורו בית דין לאכול חלב הקיבה כולו, וידע אחד מן הקהל שטעו ושחלב הקיבה אסור, ואכלו מפני הוראתן, שהיה עולה על דעתו שמצוה לשמוע מבית דין אע"פ שהם טועים, הרי זה האוכל חייב חטאת קבועה על אכילתו וכו', במה דברים אמורים, כשהיה זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל אם היה עם הארץ הרי זה פטור, שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית וכו' ע"כ.

ובסוף פיי"ג כתב הרמב"ם עוד וז"ל הורו ביי"ד בשגגה, וידעו הקהל שטעו ושאיין ראוי לקבל מהן, ואעפ"כ עשו הקהל על פיהם, אלו ואלו פטורין מן הקרבן, ביי"ד פטורין, שהרי לא עשו הקהל מפני הוראתם שהטעתם, וכל העושים פטורין מן הקרבן, מפני שמזידים הם, שהרי ידעו שטעו (הביי"ד) ושאיין ראוי להורות ע"כ.

### הראת לדעת, דברים ברורים ונכוחים לכל בר דעת:

א. כל מצות התורה של ועשית ככל אשר יורוך, ולא תסור ימין ושמאל, שפירושו אפילו על ימין שהוא שמאל, הוא דוקא בהוראת ביי"ד הגדול של שבעים ואחד, שבלשכת הגזית, עם כמה וכמה תנאים, שרק בהתאסף כולם יחד אז יהא החיוב לעשות כהוראתם אפילו על ימין שהוא שמאל, ובאם יחסר אחד מן התנאים, לא זו בלבד שאין מצוה לעשות על פיהם על ימין שהוא שמאל, אלא אף זו, שהעושה על פיהם חטאו ישא האיש ההוא אם מזיד מזיד, ואם שוגג יביא חטאת קבועה.

ב. גם בהוראת ביי"ד הגדול של שבעים ואחד, שבלשכת הגזית, וראש ישיבה עמהם וכו' באופן שמלאו כל התנאים לקיים המצוה לעשות כהוראתם על ימין שהוא שמאל, מצוה זו חלה רק על עם הארץ, שדימו שהדבר שהורו בו הביי"ד, כדת הורו, וחטאו בשגגה על פי הוראת הביי"ד, כי הם סומכים על הוראתם ותולין בבית דין, או אפילו על חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אך אינו יודע שביי"ד טעו בדין זה. אך אם הוא חכם או תלמיד שהגיע להוראה, ויודע שביי"ד טועין בדין זה, ובכ"ז עושה כהוראתם על ימין שהוא שמאל, אין זה מקיים מצות ועשית ככל אשר יורוך, אלא אדרבא נקרא עובר מדעת עצמו על אחת מכל מצות ה', וחטאו ישא האיש ההוא.

ג. גדר חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אינו דוקא כמופלא שבדיינים וכדו' דהא כתב הרמב"ם בפיי"ג ה"ה שם והבי"ד לעיל, שאם ידע אחד מן הקהל שטעו, ושחלב הקיבה אסור, ואכלו מפני הוראתן, שהיה עולה על דעתו שמצוה לשמוע מביי"ד אע"פ שהם טועים, הרי זה האוכל חייב חטאת קבועה על אכילתו וכו', בד"א כשהיה זה שידע שטעו, חכם או תלמיד שהגיע להוראה וכו' ע"כ. נמצא גדר חכם או תלמיד שהגיע להוראה, יכול להיות שידוע בדין זה, שכל בית דין הגדול טעו והוא אינו טועה בדין זה, ובכ"ז טועה הוא בדין שעולה על דעתו שמצוה לשמוע להוראתם אע"פ שטעו, וגם זה אסור לו לעשות על פי הוראתם, ואם עשה בטעותו על פיהם חייב חטאת קבועה וז"פ.

ד. לא נאמרה מצוה זו של ועשית ככל אשר יורוך אפילו על ימין שהוא שמאל, לגבי שום מורה הוראה בישראל, ולא לגבי נביא או שופט באיזה דור שהוא, ולא לגבי שום ביי"ד או מועצת חכמים ורבנים וגדולי התורה, או מרא דאתרא יהיה מי שיהיה, ופשוט שאין לעשות על פיהם על ימין שהוא שמאל, וק"ו וב"ב של ק"ו שאין לחכמי התורה ותלמידים שהגיעו להוראה (וכמו שפורש גדרם לעיל) לעשות על פיהם על ימין שהוא שמאל, כי לא נאמר זה אלא על ביי"ד הגדול של שבעים ואחד שבלשכת הגזית וכו'.

ומסתברא מלתא, דיש לנו ללמוד בק"ו, מדין זה שנאמר גבי הוראת בי"ד הגדול שבירושלים, דברים ברורים לגבי הוראות ופסקי הלכה של חכמי הדור שבכל דור ודור, גם כשאין ההוראה על ימין שהוא שמאל, אלא הוראה בדברים הצריכים שיקול הדעת ולדמות מלתא למלתא, וכו' אשר מורים לנו בהם גדולי המורים אשר מפיהם אנו חיים, וכדלהלן.

א. פשוט וברור ולא צריכא למימר, שאם שאל השואל את פי המורה והורה לו מה שהורה, עליו לעשות ככל אשר יצא מפי המורה, כל זמן שלא התיר את האסור או אסר את המותר, וכן בכל הוראת חכם לקהלו אף שלא נשאל מאתם, על הקהל לעשות ככל אשר יצא מפיו, כ"ז שלא התיר את האסור וכדו', וז"פ.

ב. אם שומע את ההוראה מי שהוא ג"כ חכם, אף שאינו כאותו החכם הנשאל, או שהוא תלמיד שהגיע להוראה אף שבודאי אינו בדרגת המורה או בדרגת הבי"ד שנשאלו או שהורו מעצמם, אבל אותו חכם או תלמיד סובר שטעה המורה בדין שהורה, מסתבר שאין לו לעשות כהוראתו, ועכ"פ לחומרא ודאי אית ליה למיחש, ואם יכול הוא לישא וליתן עמו עד שיבין טעם הוראתו, הנה מה טוב, ואם א"א לו מאיזה סיבה שהיא, ודאי שלא יעבור על דברי תורה על פי דעתו, וק"ו מבי"ד הגדול.

ג. וכן אם יודע שלמורה שהורה חסרה ידיעת פרטים במציאות בדין שהורה, אם מחמת שלא ידע להגיע אליהם, (או מחמת שמאן דהוא הסתיר ממנו ביודעין מסיבה כל שהיא), והדבר ברור שאם היה יודע אותו המורה את אותם פרטים, היה מורה אחרת, בודאי, כי טרם כל עליו להודיע למורה את אותם פרטים שלדעתו אינו יודע, כי אולי יחזור בו המורה ממה שהורה, או יסביר לו המורה דעתו, שידע הפרטים ואעפ"כ הורה מה שהורה. ואם אינו יכול להודיע למורה מאיזו סיבה שהיא, או יקח זמן עד שיוכל להודיעו וכו', והזמן גורם, ודאי שאין לבנתיים לאותו תלמיד לעשות כהוראתו, כל זמן שלפי דעתו טעה המורה בהוראתו, אלא יעשה כפי שרואה הוא הדין ע"פ דעתו, ועכ"פ לחומרא, למיחש מיהא בעי וכנ"ל.

ולחזורי מילתא, ניקח בדרך משל את המחלוקת הידועה בשנים האחרונות בין גדולי הפוסקים בדין מצות הפורים בשכונת רמות בירושלים, אם ינהגו בי"ד או בט"ו, (ולמותר לציין שאין כאן שום נקיטת צד בענין), ודאי שההכרעה בזה תלויה בעיקר במדידה וראיה, דהיינו אם יש לשכונת רמות דין סמוך ונראה לירושלים המוקפת חומה מימות יב"נ אם לאו, ואחר שמורה הוראה א' הורה לעשות פורים בי"ד, ומורה הוראה ב' הורה לעשות בט"ו, וברור לתלמיד אחד שהגיע להוראה, שמורה פלוני הורה כפי שהורה, משום שמדד וראה רק ממקום מסויים, ואילו ימדוד ויראה ממקום אחר שלא היה שם, אזי יורה אחרת, ודאי כי אז אין לו לאותו תלמיד שהגיע להוראה לעשות כפי שהורה אותו מורה בלתי ידיעה מספקת לפי דעתו, ואפילו הוא רבו או מרא דאתרא וכו', אלא עליו לעשות כפי ידיעת עצמו בדין זה, ואם יעשה כפי ההוראה שהורה המורה, שלדעתו טעה המורה, הרי זה יברך ברכות לבטלה וכו' ושוב, כי הדברים ק"ו מהוראת בי"ד הגדול, שעליהם נצטיינו ועשית ככל אשר יורוך אפילו על ימין שהוא שמאל, ובכ"ז כשיודע שהם טועים אסור לו לעשות על פיהם, ק"ו גבי שאר חכמים שלא יעשה על פיהם כשיודע שהם טועים, וז"פ.

ולכאורה יש להקשות ממעשה דרבן גמליאל ור' יהושע (ר"ה כה). גבי קידוש החודש שרבי יהושע לא סבר כרבן גמליאל, וגזר עליו רבן גמליאל לבוא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו של רבי יהושע, ואפילו נהי דרבן גמליאל הוי בי"ד הגדול, ומצוה לעשות ככל אשר יורו אפילו על ימין שהוא שמאל, אך רבי יהושע שסובר שטעו הלוא אין לו לעשות על פיהם, ואיך יכפה עליו רבן גמליאל לעשות שלא כדין לחלל יום הכיפורים, אתמהא, ועוד וגדולה מזו, הרי לא היה זה בהוראת בי"ד הגדול של שבעים ואחד שבלשכת

הגזית, דקידוש החודש בשלושה ולא בשבעים ואחד, ור"ג ה' ביבנה, ואפילו שהיה ר"ג אב"ד ונשיא ישראל אך לא שייך גביה ועשית ככל אשר יורוך אפילו על ימין שהוא שמאל, וא"כ אמאי גזר אר' יהושע לחלל יום הכיפורים שחל בחשבוננו.

אך לא היא, דמעיקרא קושיא ליתא, דהתם כשהלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע מיצר, אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אתם, בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו, וכן כשבא לו אצל רבי דוסא בן הרכינס והוא הוא שהקשה בתחילה היאך מעידין על האשה וכו', אך אמר לו אם באים אנו לדון אחר בית דינו של ר"ג צריכים אנו לדון אחר כל ב"ד ובי"ד וכו', ובאמת אחר ששמע רבי יהושע דרשה זו של אשר תקראו אתם, עשה כגזירת רבן גמליאל והלך ליבנה במקלו ובמעותיו ביו"כ שחל להיות בחשבוננו, ולא כדעתו שהיה ר"ג מוטעה, והטעם הוא, משום שדין זה הוא דוקא בקידוש החודש כפי שאמר לו רבי עקיבא לרבי יהושע (שם במשנה) יש לי ללמוד שכל מה שעשה ר"ג עשוי, שנא' אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם, בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו, ורש"י פי' אשר תקראו - בקריאת ב"ד תלאו הכתוב.

ובגמ' שם עוד א"ל רבי עקיבא לרבי יהושע הרי הוא אומר אתם אתם אתם, אפילו שוגגים, אפילו מזידים, אפילו מוטעים, והשיב לו רבי יהושע עקיבא נחמתי נחמתי, ואז נטל רבי יהושע מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג וכו', הרי מפורש הטעם שקיבל ועשה רבי יהושע כדעת רבן גמליאל אפילו שחשבו למוטעה, רק משום דרשה זו שקיבלה, שהיא רק בקידוש החודש, ולא משום הוראת ב"ד הגדול, ואף לא הביאה הגמ' שום רמז בזה מדין הוראת ב"ד הגדול, וק"ו כשאנינו כלל הוראת ב"ד הגדול, שהרי היו ביבנה כנו', אלא אין מיוחד הוא בקידוש החודש וליכא למילף מינה, וד"ב.

ויש להעיר אחהמח"ר, לענין מה שנפרץ בעוה"ר בדור האחרון (אולי קצת קודם), שמפרסמים דבר רב פלוני או מועצת רבנים אלמונית או ב"ד פלוני בשימוש הצווי של ועשית ככל אשר יורוך ולא תסור, ויש המגדילים לעשות בפירושו לומר אפילו על ימין שהוא שמאל, בזמן שאין כאן לא מצות עשה של ועשית ככל אשר יורוך, ולא לא תעשה של לא תסור, וק"ו שלא על ימין שהוא שמאל באם ההוראה היא באמת על ימין שהוא שמאל וכדלעיל וא"צ לכפול הדברים, וממה נפשך, אם ההוראה היא לא על ימין שהוא שמאל, אלא הכרעה בשיקול הדעת וכדו', הלא בלא כל אזהרות הנ"ל שאינם שייכות, חובה על כל איש ישראל לשמוע בקול רבו או רבותיו ולעשות על פיו ככל אשר יצא מפיו יעשה כדת של תורה, כל זמן שלא הורה להתיר את האסור, ואין צריך לפרסם בלשון אזהרה דשייכא רק גבי ב"ד הגדול, ואם אכן ההוראה היא להתיר את האסור דהוי להורות על ימין שהוא שמאל, הלא אפילו גבי ב"ד הגדול אין לשמוע להם כשהוא תלמיד שהגיע להוראה ויודע שטעו, וק"ו שאין לו לשמוע למי שאינו ב"ד הגדול והורה על ימין שהוא שמאל, ומי שיעשה על פי הוראה זו על ימין שהוא שמאל ממורה שאינו ב"ד הגדול, בודאי נקרא עבריין שוגג או מזיד וחטאו ישא, ואם הוא עם הארץ שאינו יודע אם הוראה זו מוטעית וגם אינו יודע דדין זה שייך רק גבי ב"ד הגדול, ויעשה על פי הוראה זו על ימין שהוא שמאל, בודאי תהיה חטאתו תלויה בצואר מי שהטעהו בפרסום זה, ולהם לא יכופר בכפר של ציבור, דגם כפרה זו לא שייכא גבם רק לבי"ד הגדול, ואמנם בהוראות שונות שמפרסמים הנז' עם ציווי של ועשית ככל אשר יורוך ולא תסור וכו' יש צדדים דהוו כעל ימין שהוא שמאל, ואכמ"ל וההי"ב.

טרם אכלה לדבר, פתק בי קלא ת"ח מחשובי יקירי קרתא דשופריא יצ"ו, לבאר עוד אודות מ"ש הרב בעל החינוך במצוה תצ"ה-לשמוע בקול ב"ד הגדול, דכתב בסו"ד וז"ל, ונוהגת



מצוה זו בזמן שבי"ד הגדול בירושלים בזו"נ שהכל מצווים לעשות ככל אשר יורו וכו', ובכלל המצוה ג"כ לשמוע ולעשות בכל זמן כמצות השופט כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו ז"ל ואל השופט אשר יהיה בימים ההם יפתח בדורו כשמואל בדורו וכו', ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה ככל אשר יורו מבטל עשה זה ועונשו גדול מאד וכו' עכ"ל.

וכן עוד במצוה תצ"ו-שלא להמרות על פי בי"ד הגדול, כתב הרב בס"ד וז"ל ונוהגת מצוה זו לענין זקן ממרא בזמן הבית, ולענין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו, נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזו"נ, ועובר ע"ז ופורץ גדר בדבר אחד מכל מה שלמדנו רבותינו בפירוש התורה כגון באחת מ"ג מדות או בדבר שהוא אסור מהלכה למשה מסיני וכו' עבר על לאו זה וכו' עכ"ל

דלכא' נראה מדבריו אלו שסובר שדין של ועשית ולא תסור ואפי' על ימין שהוא שמאל נאמר לא רק גבי בי"ד הגדול אלא גם גבי כל חכם שבכל דור ודור, ואפי' לגבי יפתח בדורו, אתמהא, וכי יעלה על הדעת שמצוה עלינו לשמוע ולעשות גם ע"פ יפתח בדורו אפי' אם יורה על אכילת חלב הקיבה שכולו מותר כשומן, ומי שימרה את פיו יהיה דינו זקן ממרא, ודאי לא יתכן כן בכוונת הרב ז"ל, ובאמת חל עלינו חובת הביאור בהרחבה קצת לברר מקחו של הרב בזה.

וכדי להבין דברי הרב בעל החינוך לאשורם, נקדים לברר דרכו של הרב בחיבורו, שבכל מצוה אחר שמבאר מהות המצוה, ושורשי המצוה, ודיני המצוה ומקורה, ובמי ומתי נוהגת המצוה וכו', דרכו לכלול לעיתים עוד פרטים שונים מעין אותה המצוה ודינים שיש להם סמך באותה המצוה לרבות מצוות ותקנות דרבנן וכו', ואז יאמר הרב מכלל המצוה דין פלוני תקנה פלונית, או יש אשר יאמר ולענין חיוב דין פלוני כך וכך, ופשוט וברור שמה שכולל הרב בדינים אלו אין בהם כל דיני אותה המצוה שעוסק בה ולא אותו עונש של העובר עליה וכדו', וניקח ד"מ במצוה ל"א-לקדש השבת בדברים, בסו"ד כלל ג"כ איזה יין הראוי לקידוש ואיזה שאינו ראוי וכו' ודיני הברכה על הבשמים וכו' דודאי פרטים אלו אינם דאורייתא אבל פרטים אלו שייך לבארם בכלל מצות לקדש השבת בדברים.

וכן עד"ז במצוה נ"ח-לדון בדין טוען ונטען, נקט הרב בסו"ד פרטים רבים מן התורה ומדרבנן ובהם גם תקנות דרבנן ולא חש לפרש אלו ואלו דרבנן, ע"ש. וכן דרכו הרבה עד"ז.

וכן במצוה קפ"ח-דיני העריות האסורות, שם מפורש יותר דרכו של הרב בזה, שכתב בסו"ד מה שאסרו חז"ל בזה לגדר והוא שלא יקרוץ אדם בידיו ולא ירמוז בעיניו לאחת מן העריות ושלא נשחוק עמהם כלל ואפי' להריח בבשמים שעליהם אסור וכו', והאריך הרבה בפרטים של איסורי דרבנן בזה בד בבד עם איסורי תורה שהם בכרת ומיתות בי"ד ומלקות, ובדאי לא כיוון הרב לומר שיהא העובר על איסורי דרבנן בכרת או מיתת בי"ד וז"פ, וכנהנה רבות נמצא בדרכו דרה"ק המסולאת בפז וא"צ להאריך בזה.

וה"ה בנדו"ד, ודאי לא כיוון הרב לומר שיהא החיוב לעשות ע"פ הוראת כל חכם שבכל דור ודור אפי' על ימין שהוא שמאל, ואפי' ע"פ יפתח בדורו כשמואל בדורו, שזהו נגד מקראות מפורשים וגמרות ערוכות ודעת כל הראשונים, (ומה שחלקו הראשונים הוא רק באיזה סוג הוראת בי"ד שיש המצוה על ימין שהוא שמאל, אם רק בדינים המפורשים בתורה או גם בי"ג מדות שהתורה נדרשת או הלל"מ או אפי' בתקנות דרבנן ואכמ"ל, אבל כו"ע מודו שהבי"ד ששייך גביהו המצוה הוא רק בי"ד הגדול שבלשכת הגזית, עיין בדבריהם בארוכה). אלא כוונתו כלול במצוה זו החובה הפשוטה שבדאי מצוה לשמוע בקול החכמים שבכל דור ודור ולציית להוראתם, כי זה הוא עמוד החזק שהתורה נשענת בו, כלשוננו, ולא

יהא חורבן הדור איש הישר בעיניו יעשה, אך בודאי אין לשמוע למי שאינו ב"ד הגדול על ימין שהוא שמאל להתיר איסור תורה או לאסור המותר, שזוהי עיקר המצוה, והיא נאמרה רק גבי ב"ד הגדול שבלשכת הגזית. והדברים ק"ו, דהא אפי' גבי ב"ד הגדול אם יש חכם או תלמיד שהגיע להוראה ויודע שטעו הבי"ד אסור לו לעשות כהוראתם, לפי דעתו שהם טועים, וכפי שנת', ק"ו שאסור לעשות ע"פ חכם שאינו ב"ד הגדול כשיודע שהוא טועה,

וכן מוכח כוונת הרב במ"ש בתו"ד וכמו שדרשו ז"ל ואל השופט אשר יהיה בימים ההם יפתח בדורו כשמואל בדורו, וכי ס"ד שכיוון לומר שיפתח בדורו יהיה לו הדין של ב"ד הגדול, שאם יורה להתיר חלב הקיבה כולו נשמע לו להתירו כמו שמצוה לשמוע לשמואל בדורו עם ב"ד הגדול? ח"ו, אלא כוונתו בודאי שמצוה לשמוע ליפתח בדורו בגזירותיו כמלך ונהגתו בשאר ענייני המלכות, אך לא בחכמת התורה, וכפי שהגביל זאת הרב בסו"ד במצוה תצ"ו הנז"ל.

ובאמת הדברים מדויקים להפליא בלשון הרב ז"ל במ"ש בסו"ד במצוה תצ"ה, שפתח באומרו ונוהגת מצוה זו בזמן שבי"ד הגדול בירושלים בזו"נ שהכל מצווין לעשות ככל אשר יורו, וסיים, ובכלל המצוה ג"כ לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן כמצות השופט כלומר החכם הגדול וכו', וכי סתר דבריו בתוכ"ד, אלא חילק בפירוש שאין חיובם שוה, שהמצוה הזו לעשות אפי' על ימין שהוא שמאל נוהגת רק בזמן שבי"ד הגדול בירושלים, שהכל מצווים לעשות ככל אשר יורו ואפי' על ימין שהוא שמאל, אך לשמוע בקול חכם שבכל זמן וזמן בלי על ימין שהוא שמאל זה נוהג בכל זמן והוא גם בכלל המצוה, אך לא עיקר המצוה שדיברה בה תורה, דאילו הכא אפי' על ימין שהוא שמאל, ואילו הכא רק לשמוע בקולם וללכת בעצתם וכו' אך לא על ימין שהוא שמאל, וה"ז כמבואר.

וכן דייק הרב ז"ל בדבריו במצות ל"ח תצ"ו-שלא להמרות ע"פ ב"ד הגדול, שכתב בסו"ד וז"ל ואם בענין זה נחלק אחד הראוי להוראה במה שיש על זדונו כרת ובשגגתו חטאת על ב"ד הגדול שנעשה בזה זקן ממרא בזמן שנדין דיני נפשות, וזהו אומרים ז"ל אפי' אומרים לך על ימין שהוא שמאל וכו', ויש בענין זה תנאי אחד לפי מ"ש ז"ל במס' הוריות שאם היה בזמן הסנהדרין איש חכם וראוי להורות וכו' והורו ב"ד הגדול בדבר שלא כדעתו, שאינו רשאי להתיר לעצמו וכו', והגביל הרב את דבריו באומרו, ונוהגת מצוה זו לענין זקן ממרא בזמן הבית. ושוב הוסיף, ולענין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזו"נ ע"כ. הרי שחילק במפורש, בין נוהגת מצוה זו שהיא בזמן הבית בלבד, לבין ענין החיוב עלינו לשמוע לחכמינו וגדולינו ושופטינו שבדורנו שהיא בכל זמן, וכי סתר דבריו בתוכ"ד? אלא שמצות לא תסור ואפי' אומרים לך על ימין שהוא שמאל, נוהגת רק בזמן הבית דהיינו בב"ד הגדול שבלשכת הגזית דוקא, אך החיוב לשמוע בלי על ימין שהוא שמאל נוהגת בכל זמן, וגם זה נתבאר כל צורכו.

ואכן מובן היטב ג"כ מה שהזכיר הרב במצוה תצ"ו בתו"ד ענין ר"ג ור"י במס' ר"ה, שגזר עליו ר"ג על ר"י לבוא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו, דלכאור' מה ענין זה לזה, דמה שגזר ר"ג על ר"י לקבל דבריו ומה שלסוף קיבל ר"י את דבריו, לא היה זה מדין המצוה לשמוע בקול ב"ד הגדול, ושלא להמרות את פיהם, כיון שר"ג היה ביבנה, ואפי' היה נחשב בב"ד הגדול הלא אין מצוה זו גבי ב"ד הגדול אלא כשהם במקומם בירושלים בלשכת הגזית, כפי שנתבאר במקראות ובגמ' ובראשונים, ואין חולק בזה, ואף הרהמ"ח עצמו כתב זה בסמוך, שדין זה שחייב לעשות ע"פ אפי' על ימין שהוא שמאל, נוהג רק בזמן שנדין דיני נפשות, וכשגלתה סנהדרין ממקומה כבר לא דנו דיני נפשות, וכ"כ בסוף

מצוה תצ"ה דנוהגת בזמן שבי"ד הגדול בירושלים, אלא הטעם שגזר ר"ג על ר"י ושר"י קיבל גזירתו, הוא מטעם שבקידוש החדש תלתה התורה את הדבר בבי"ד דוקא, כמו שדרשו (ר"ה כ"ה). ע"פ אשר תקראו אתם במועדס, אשר תקראו, בקריאת בי"ד תלאו הכתוב (רש"י), אתם, אפי' שוגגים אפי' מזידים אפי' מוטעים, וכיון שאמר ר"ע דרשה זו לר"י ושכך לימדו, א"ל ר"י לר"ע, עקיבא נחמתני, ואז קיבל גזירת ר"ג והלך אצלו במקלו ובמעותיו, ולא משום שזו הוראת בי"ד הגדול דלא שייכא התם, וכפי שנתבאר כ"ז לעיל בארוכה, ומה שהביא הרב ענין זה כאן במצות שלא להמרות ע"פ בי"ד הגדול, כי כן דרכו כמשנ"ת, וגם כאן כלל הרב עם עיקר המצוה, ענינים נוספים שהם מעין המצוה, שהוא מצוה לשמוע בקול החכמים, ושהמעט יבטלו דעתם לדעת הרוב וכד', ואע"פ שאינם ממש בכלל מצות לא תסור, דאילו לא תסור היא אפי' על ימין שהוא שמאל, ואילו בשאר ענינים אין הדין של אפי' על ימין שהוא שמאל,

וכן מוכח דעת הרב, שכתב בפירוש במצוה ד' - קדוש החודש וז"ל, לקדש חדשים ולעבר שנים בבי"ד גדול בחכמה בארץ וכו', כלומר חכמים גדולים שבישראל, כגון בי"ד הגדול וכן כל מי שהוא חכם גדול בישראל ונסמך בארץ ישראל וכו' יש לו רשות לעשות מצוה זו, ובס"ד כתב ונוהגת בכל מקום ובכל זמן שיהיו לנו חכמים סמוכים בתנאים שכתבנו ע"כ. הרי שאין קידוש החודש שייך דוקא בבי"ד הגדול, אלא בכל בי"ד שיהיו סמוכים, וא"כ איך יהיה בו חיוב של לא תסור אפי' על ימין שהוא שמאל, ולמה גזר ר"ג על ר"י, אלא כפי שבארנו שתלאו הכתוב בבי"ד ולא ביחיד, ואפי' בי"ד מוטעים וכו' נתקדש החודש, ולכן חייב היה ר"י לקבל עליו דעת ר"ג, ולא משום לאו דלא תסור דשייך רק בהוראת בי"ד הגדול.

וכן יובן היטב מ"ש הרב בתו"ד ג"כ ענין תנורו של עכנאי, שבמצוה כתב שהוא משום אחרי רבים להטות, ולא משום לאו דלא תסור, וא"כ מה ענינו למצוה זו שהזכירו כאן, אלא כפי שהקדים לכך הרב בדבריו, חשיבות הענין לשמוע בקול הגדולים, ושהמועטים יטו אחר הרבים, גם כשאינם בי"ד הגדול, כי כל אלו הם מעין המצוה הזו, וכמ"ש שם וז"ל ועל דרך האמת והשבח הגדול בזאת המצוה אמרו ז"ל לא תסור ממנו ימין ושמאל, אפי' יאמרו לך על ימין שהוא שמאל לא תסור ממצותם, דלכאור' תתמה הלוא זהו עיקר פשט המצוה, ומאי קאמר ע"ד האמת והשבח הגדול, אלא שרוצה להורות לנו הדרך לאורה נלך, מדין זה של בי"ד הגדול, גם לשאר עניינים כמה חשוב לשמוע בקול הגדולים, ולהטות אחר הרבים, גם כשאינם בי"ד הגדול, כדי לחזק עמוד שהתורה נשענת בו, אך בודאי לא כיוון שיהיו הכל שווין במעלתם לבי"ד הגדול שבלשכת הגזית, ושיהיה מצוה לעשות על פיהם אפי' על ימין שהוא שמאל.

ובאמת, בכגון דא צריכי לאודועי, מה נורא מעשה המדפיסים ששלחו ידם בקדשים להגיה בספרים שלא מדעת, שעשו תיקונים מהעולה על רוחם בספר החינוך, ותיקונים קילקולם, בסדור המצוות בספר שלא כבראשונה, ובחילופי תיבות בתוך דברי הרב, ועוד הוסיפו לשנות בכותרות של המצוות ובשמותם במפתחות, ששינו שם ממה שהיה כתוב בדפוסים הקודמים, וכן גם בנדו"ד, שבכל הדפוסים הקודמים מדפוס ונציאה רפ"ג ואילך תמצא במפתחות, ובדפוסים שאחריו גם בכותרות שהוסיפו לכל מצוה, תמצא כתוב על מ"ע זו "מצוה לשמוע מכל בי"ד הגדול שיעמדו להם לישראל בכל זמן", ובדפוסים האחרונים שינו וכתבו "לשמוע בקול בי"ד בכל זמן", והשמיטו תיבת "הגדול", וכן במצות ל"ת של לא תסור, שבראשונים כתוב "שלא להמרות ע"פ בי"ד הגדול שיעמדו לישראל", ובדפוסים האחרונים שינו לכתוב "שלא לסור מדבריהם", דנשמע דקאי אכל בי"ד כפי ששינו במצוה שלפניה בסדר החדש שעשו בספר, וכפי ששינו שמה במפתחות ובכותרת, ואכמ"ל, ויש בזה משום גילוי פנים

בתורה שלא כהלכה, ותלו בוקי סריקי באילני רברבי, מה שלא דיברו ולא עלתה על לבם, ולא על חנם הזהירו רבותינו יד המגהת בספרים וכו' ב"מ, ודי בזה.

עד כאן לענין בירור דברי הרב בעל החינוך בדין זה, ודרכו בקודש בספרו.

### לסיכום.

א. מצות ועשית ככל אשר יורוך, ולא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, שעליו דרשו חז"ל אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, שייכת רק גבי ב"ד הגדול, של שבעים ואחד, שבלשכת הגזית בירושלים, עם עוד כמה תנאים שנת"ל.

ב. ומשכן, אין דין זה נוהג בימינו כלל, כי אין לנו ב"ד הגדול שבלשכת הגזית, וחוק מהוראתם אין לעשות על פי הוראת שום ב"ד או מורה הוראה או מועצת חכמים ורבנים או מרא דאתרא אם הורו על ימין שהוא שמאל.

ג. בהוראת ב"ד הגדול שבירושלים שהורו על ימין שהוא שמאל, החובה לעשות על פיהם הוא דוקא לעם הארץ ולכל העם בשגגה מי שאינו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל מי שהוא חכם או תלמיד שהגיע להוראה ויודע שטעו, אסור לו לעשות על פיהם על ימין שהוא שמאל, ואם יעשה חטאו ישא האיש ההוא ואינו יכול לתלות בב"ד.

ד. גדר חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אינו דוקא שיהיה חכם גדול או מורה הוראות בכל התורה, אלא אפילו שהוא יודע בדין זה שטעו מה שהורו, ומאידך הוא אינו יודע שאסור לו לעשות על פיהם כשיודע שטעו, גם זה בגדר חכם או לפחות תלמיד שהגיע להוראה, והוא בגדר שאסור לו לעשות על ימין שהוא שמאל על פיהם.

ה. ומשכן, בכל הוראה שמורים המורים בימינו, כיון שאינם בגדר ב"ד הגדול וכו', אם מבין איזה תלמיד שהגיע להוראה, או לפחות בדין שהורו הוא הגיע להוראה, ומבין שטעו, בודאי ובודאי שאסור לו לעשות על פיהם על ימין שהוא שמאל, ואפילו אם טועה רק במצות העשיה על פיהם, שחושב שאפילו טעו מצוה לעשות על פיהם, גם זה חטאו ישא לבדו, ולא יוכל לתלות בהוראתם, מכיון שיודע שטעו, וק"ו מב"ד הגדול כמש"נ.

ו. בהוראות בדינים שמורים המורים בימינו, בהכרעות בדבר התלוי בשיקול הדעת וכו' לדעת מה יעשה ישראל, ואין בהוראה זו להתיר את האסור או לאסור המותר, בודאי שמצוה וחובה לקבל ולעשות על פיהם מה שהורו המורים או הבי"ד או מרא דאתרא, ככל היוצא מפיהם יעשה.

ז. ואם הוא חכם או תלמיד שהגיע להוראה, ודעתו נוטה לצד אחר שלא כפי שהורה המורה, נראה דמבעי ליה למיחש, ולשאת ולתת עם המורה בצדדי טעמי ההוראה שהורה, ואם לאחר מכן עדיין דעתו נוטה לצד אחר, עליו לעשות בינו ובין עצמו כפי מה שנראה לו להלכה לפי דעתו ולא כפי מה שהורה המורה שלדעתו טעה, ואין צריך לומר שיעשה בדעת באופן שלא יגרום מחלוקות בישראל.

ח. למותר לציין, שבפסקי דין שניתנו בדינים שבין אדם לחבירו ע"י ב"ד או בורר וכו' שנידונו הצדדים אצלם אין שייך כל זה.

ולמותר לציין, שחכם או תלמיד שהגיע להוראה הוא באמת בר הכי ולא חכם בעיניו, והכל יעשה בתבונה ובדעת, ובכבוד חכמים ובטכסיס תלמידי חכמים לכבודה של תורה ולומדיה.



# הערות

## בענין ברירה ובענין גונב מן הגנב

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלמכון ישגא.

בגליון תשרי תשע"ז (גליון קפ"ז) של קובצכם החשוב, בעמודים קמ"א - קמ"ב, שטח הגאון ר' זלמן נחמי' גולדברג שליט"א לפני הלומדים שתי שאלות שקשה לו מקדמת דנא, ואמרתיו לדון לפני חכמים וליישבם בעז"ה.

א] שיטת רש"י ור"י דמה דאמרי' בתורם ע"י ברירה, שיחול מעכשיו תרומה שיפריש אח"כ, דאין ברירה ולא מהני, היינו דווקא שהברירה לא מהני לקבוע מה הוי התרומה, אבל עצם התרומה חלה בתערוכת בלתי מבוררת, ומותרת לכהן, והקשה רעק"א הרי התורם התנה בדבריו שתלוי בהפרשתו, וכיון שאינו יכול להפריש התרומה דאין ברירה, לא נתקיים תנאו ואין כאן תרומה כלל, וכמו שאמרו שאם יבקע הנוד קודם הפרשה נמצא כל הנוד טבל, וע"ז העיר הגר"נ למה דקיי"ל כל תנאי שאי אפשר לקיימו ה"ז כמפליג בדברים והתנאי בטל ומעשה קיים, הרי כאן א"א לקיים תנאו ולהפריש, דאין ברירה לומר שהתרומה הופרשה, וממילא אין כאן תנאי כלל, ומה הקשה רעק"א, עכ"ד.

והנה לא ביאר הגר"נ, מה נשיב לראיית רעק"א, מהא דאמרי' שאם יבקע הנוד שותה טבלים למפרע, ואי נימא דלא חל תנאי שתלה בהפרשה, א"כ מה לי בבקיעת הנוד לבטל חלות תרומתו, וצ"ל דזה נאמר דווקא לסוכרים יש ברירה, וא"כ הוי תנאי שאפשר לקיימו, [וכן כ' בנפ"ח דיני ברירה סי' י"ב ובשיח השדה (קוויגלוב) שער ברכת ד' סי' ד' סק"ג, לדרכם שם בביאור שי' רש"י]. ואמנם ילה"ע מלשון הגמ' "אי אתה מודה שלא יבקע", ומודה למאן, לבר פלוגתי' דסבר יש ברירה, ומשמע דגם לסוכרים אין ברירה הוי טבל ולא תרומה, וכהוכחת רעק"א.

ואמנם, מה שדן הגר"נ להחשיב זה כתנאי שא"א לקיימו דבטל תנאו, יש לעיין מכמה טעמים: א] אין כוונת רעק"א לתנאי הכפוף למשפטי התנאים, שזה כחלק מהמעשה דתרומה עצמו, שמפרש שאלו שיפריש הם התרומה, וכעין דברי הרמב"ם רפ"ט דגרושין (אף שכאן חל למפרע). ב] לשי' רמב"ן בב"ב קכ"ו: דווקא בדיבור בינו לחבירו שייך טעם דמפליגו בדברים, ולא במה שעושה בינו לבין עצמו. ג] בגמ' מפורש דווקא תנאים שא"א להתקיים במציאות, ומה שאפשר במציאות אך הדין אוסר, פליגי אמוראי והלכה דחשיב אפשר לקיימו, ובנד"ד הוי דבר שהדין דאין ברירה מונעו מלחול ולהתקיים, ואף דבר"ן סוכה מבואר דהמקנה לקטן ע"מ שיחזיר חשיב א"א לקיימו דהדין מונע הקנאתו, ולא דמי למה שהדין אוסרו, והביאו הגר"נ בדבריו, י"ל דאינו מוסכם, ודווקא מה דבמציאות דאינשי אין לו קיום חשיב הפלגה בדברים, אמנם לשון הגמ' בתנאי שהדין אוסרו: "אפשר דאכלה וליקא", משמע דבעי' תנאי שיוכל להתקיים גם בכה"ג, מדלא קאמר דבפועל מציא לאכול, משמע דתלוי נמי בקיום ע"פ הדין, רק שבאוסרו אפשר גם ע"פ דין האוסרו להתקיים, דו"ק. ד] למה דשו"ט רבנן בתראי (ע"י אוצ"ח פ"ס סי' ל"ח סק"ח), אם א"א לקיימו כמפליגו בדברים דווקא היכא שידע המתנה שא"א לקיימו, והרי כאן מדהפריש ע"י ברירה ע"כ סבר דיועיל, וא"כ לדעתו אפשר לקיימו והוי תנאי. [וילה"ע מ"ש בסוכה מ"ו: לא ליהיב לולבא לינוקא דקני ולא מקני, ולפמ"ש הר"ן דהוי תנאי שא"א לקיימו, מה לו לר"ז להשמיע זאת, הרי היודע שקטן לאו בר אקנויי, יזהר מלהקנות לו, ומי שאינו יודע, הרי לסברתו הוי תנאי שאפשר לקיימו, וממילא אף אם יקנה לקטן, תתבטל הקנאתו ע"י התנאי הקיים, ומוכח דחשיב א"א לקיימו גם באין יודע, וי"ל]. ה] לכאורה יש לדון בדבר החדש, דהתורם שיחול מעכשיו מה שיפריש, אף דלמ"ד אין ברירה לא תועיל הפרשה דלאחר זמן לברר תרומתו, מ"מ אם בתוכ"ד לתרומתו הפריש ובירר, יש לדון דחלה

ונתבררה תרומתו בהפרשה, ולא מיבעיא להסוברים דעד אחר כ"ד לא נגמר מעשהו, אלא אף לחולקים, י"ל דחשיב כנתברר תיכף וא"צ לחלות דלמפרע ע"י ברירה מאוחרת, וא"כ הרי בשעת תנאו דלכשיפריש, ה' תנאי שאפשר לקיימו, ואף דאמרי' כל תנאי שאפשר לקיימו בסופו תנאו קיים, אין הכוונה דווקא בסופו ולא סגי במה שאפשר לקיימו בתחלתו בעת ההתנאה, אלא (כמ"ש המקנה בסי' ל"ח) דאתי לומר שסגי במה שעכ"פ בסופו יוכל להתקיים אף שבעת תנאו לא יכל לקיימו, וכ"ש דמהני בתחלתו, וא"כ ה"ה הכא אף שאחר זמן א"א לקיימו, בתחלתו יוכל לקיימו, ואף שאם התנה "שאני עתיד להפריש למחר" י"ל דלא הוי קיום תנאו בהפרשה דלאחר, אך בברייתא בחולין שעליה דברי רש"י, לא קתני רק "שאני עתיד להפריש" (עי' תו' סוכה כ"ג: ד"ה שני), וי"ל דבכלל זה הפרשה תכופה, והתיינח אם אין לו כלי להפריש, יש לדון דחשיב גם עכשיו א"א לקיימו, אך ברש"י בחולין מבואר דמירי נמי במי שיש לו כלי ואין לו שהות שחשכה עליו בע"ש, ובכה"ג ודאי חשיב אפשר לקיימו כמו בתנאי דאכילת איסור כנ"ל, שיוכל לעבור על שבות ולהפריש.

העירני בני ר' יודא נ"י דקושיא מעיקרא ליתא, דרעק"א נקט שם דהוי ספק אם נאמר ברירה ומה שיצא בהפרשה נתברר, וקושייתו רק דיתכן דאין ברירה, ונשאר התרומה בחבית, וממילא לא חלה כשלא נתקיים תנאי הפרשה, ולצד שכן נתברר בהפרשתו שזו התרומה, הוי תנאי שאפשר לקיימו, וסגי בזה להקרא אפשר לקיימו, עכת"ד.

ובאמת בהר צבי בהגהותיו לטווא"ח סי' תרנ"ח נקט כן דספק אפשרות קיום סגי להקרא תנאי שאפשר לקיימו, ע"ש מחלוקתו עם הפמ"ג, ועי' שער המלך פ"ו מהלכות אישות ובאור שמח שם. ואולי תלוי במחלוקת רבנן בתראי אם אפשר לקיימו הוי כדי שלא יחשב מפליגו בדברים (וי"ל דאז סגי בספק אפשרות קיום) או דהוי ממשפטי התנאי הנלמד מתבגוב"ר (ואז י"ל דבעי' אפשרות וודאית) ועי' אוצה"פ אהע"ז ל"ח סק"ח ותוהרא"ש ר"פ המגרש, ואכמ"ל.



[ב] עוד הקשה שם הגרז"נ, בפלוגתא דקצוה"ח ונתה"מ בגונב מן הגנב ועשה בו הגנב השני שינוי, דלשיטת נתה"מ חייב, משום שהוסיף בגנבתו זאת, וכל פטורא דגונב מהגנב כי אין מוסיף במעשהו, ולשי' קצוה"ח כיון דיצא מבעלים ונחשב שאין ברשותם ע"י גנבת הראשון, תו ל"ש לקרוא לגנב שאחריו גנב לחיובא, והקשה הגרז"נ, דמוכחים בגמ' ההלכה שאין להקדיש דבר שאין ברשותו מפטורו של הגונב מן הגנב, והתיינח לקצוה"ח דבאה תליא פטורו, אך לנתה"מ דתלוי בהוספה בגנבתו, גם אם אפשר לבעלים להקדיש והוי ברשותו, למה יחוייב גונב מגנב, עכת"ד. ולכא' הביאור פשוט, דבוודאי אם גנבה נחשבת כקיימא ברשות בעלים, גם נתה"מ מודי דאפשר לחייב לגונב מן הגנב, וכנגנבה והחזירה וחזרה ונגנבה, דודאי חייב גנב שני, כך גם בלא החזירה אם נחשבת כנמצאת ברשותו, ודווקא אחר שנפסק שאין ברשות בעלים, אז תלוי אם עכ"פ יש הוספה בגנבה ולענין זה נחשב כמוציאה מרשותו, וברור.

תחזקנה ידיכם בהמשך מלאכת הקודש בהוצאת הקובץ.

## שאל אלתר

## בענין חשש זיעה בתנורים שלנו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל,

ראיתי בגליון האחרון מה שכתב ידידי הרה"ג הרב יעקב יצחק רבינוביץ שליט"א במאמרו המקיף ובו התייחס למאמרי אודות חשש איסור זיעה בתנורים שלנו, ויש לי להודות שהאריך במקום שקצרתי, והתייחס גם לנדון בדיעבד אימתי אפשר להקל לאכול התבשיל. שבמאמרי כתבתי בעיקר בנוגע בעניין אם אפשר לכתחילה להשתמש בתנור אחד גם לבשר וגם לחלב, וכן אם אפשר להשתמש בתנור שנאפו בו איסורים, והרב הנ"ל האריך בנוגע לענין בדיעבד באיזה אופנים אפשר להקל בדיעבד כשאפו בתנור אחד, וקיבץ ואסף כעמיר גורנה, כדי ה' הטובה עלי, מהרבה ספרים וסופרים, מפי אומר ומפי כתבם, בעניין הנ"ל.

והנה על עניין זה של בדיעבד, לא התייחסתי במאמרי לכל הצירופים אימתי אפשר להקל, ועיקר מאמרי כתבתי לעניין לכתחילה, מה שיש שצידדו להקל לכתחילה, וע"ז כתבתי להוכיח לאסור. ואכן לפעמים יתכן שאפשר להקל בדיעבד ע"פ הצירופים שכתב, ותלוי לפי הוראת המורה הוראה כל מקרה לגופו.



ומן הענין להביא כאן מכתב בנושא זה שכתב לי הגאון ר' לוי יצחק הלפרין שליט"א, ראש המכון מדעי טכנולוגי להלכה, ובמכתבו כתב לי שם ג"כ שיש אופנים מסויימים שאפשר לצרף לעניין בדיעבד, אך כתב דיש לברר היטב מה ואיך אפו שם, והדגיש שם דלעניין לכתחילה בוודאי אין להקל בשום אופן.



יום שני כ"ד חשוון תשע"ה

לכבוד הרה"ג ר' יעקב בלוי שליט"א,

שלום וברכה.

זה עתה התפנית לעיין במכתבו בענין זיעה בתנורים וראיתי את דבריו הנאמרים בטוב טעם, ולגופו של ענין, מבדיקות רבות שערכנו במשך השנים נוכחנו לדעת כי א"א בשום פנים ואופן לקבוע בזה מסמרות, כי כמות האדים המצטברים בדפנות התנור ומידת חומם תלויה בהרבה גורמים, בכמות הנוזלים, בהרכבם הכימי ומידת השומן שבהם, בחומו של התנור בעת הכנסת האוכלים לתוכו, אם כבר הגיעו דפנותיו לחום המקסימלי קודם לכן או לאו. וגם כשגופי החימום הם מלמעלה הרי לעתים רבות משתמשים בטורבו שאינו משתמש בגופי החימום העליונים וזאת בנוסף לנתזים של רוטב בעין שניתזים לא פעם על דפנות התנור.

והחוש מוכיח, כי לא פעם בפתיחת דלת התנור באמצע האפיה יוצא פרץ אדים רותחים שממלאים את כל חלל התנור, וכן שלאחר אפיה בתנור של מאכלים בלחות גבוהה ניתן להעביר יד על דפנות התנור ולגלות את שיירי השומניים שהתעבו.

כך שאין שום אפשרות לתת דברינו לשיעורין ולאפשר להשתמש בתא אחד (בתבניות נפרדות) למאכלי בשר בחלב. ואף שבדיעבד אם עשו כן בודאי יש לברר היטב מה וכיצד אפו שם, וניתן להתיר באופנים מסויימים, אך לכתחילה בודאי אין להקל בשום אופן.

בברכה

לוי יצחק הלפרין

ראש המכון

ולסיום יש לסכם ענין זה, שנתבאר שמן הדין יש לחשוש לדין זיעה בתנורים שלנו, ואין להקל ולהשתמש בתנור אחד לבשר ולחלב, ונתבאר שכן הוא דעת גדולי הפוסקים, ונתבאר שכן הוא המציאות שישנם אדים וזיעה בתנורים שלנו ועל כן יש להמנע מלהשתמש בתנור אחד לבשר וחלב, וכן אין להשתמש בתנור שאפו בו מאכלות אסורות.

בברכת התורה

יעקב בלוי

## ומקדים רחמים לרוגז

בגליון קפ"ז התפרסם מאמרו המעניין של הרה"ג ר' ישראל דנדרוביץ שליט"א, "ומקדים רחמים לרוגז", על הפסקאות יוצאות הדופן שבנוסח תפילת מוסף של ראש השנה, שבהם מצאנו כי הקדימו רעה לטובה. ולא ידעתי למה מכנה את אותם הפסקאות "יוצאי דופן", הלא בכל התנ"ך כך הוא שמקדים הרעה לטובה, והנני מונה כאן ארבעה מקורות:

א. "אני אמית ואחיה" (דברים לב, לט)

ב. "ה' ממית ומחיה, מוריד שאול ויעל, ה' מוריש ומעשיר אף מרומם" (שמואל א ב, ו-ז)

ג. "כי אלקים שפט, זה ישפיל וזה ירים" (תהלים נה, ח)

ד. "מפי עליון לא תצא הרעות והטוב" (איכה ג, לח).

אמנם קיים גם להיפך, כמו: "עושה שלום ובורא רע" (ישעיה מז, ז).

כך שיש להתפלא דוקא על תפלת "ונתנה תוקף" בו מקדימים את הטובה לרעה, כמו "מי יחיה ומי ימות, מי בקיצו ומי לא בקיצו..." ונראה שהסיבה לכך היא, כדי שלא לפתוח פה לשטן, מאחר והדברים עולים גם על האומרים.

אולם יש לתמוה מדוע בשני הקטעים האחרונים "מי יעני ומי יעשיר, מי ישפל ומי ירום" שינו את הסדר והקדימו את הרעה לטובה? וכבר הביא כותב המאמר מהאחרונים, שהסיבה היא כדי לסיים בדבר טוב.

ובדרך צחות אפשר לומר, שהסיבה היא כי כדי לרומם מישהו יש להשפיל תחילה אדם אחר, כי אי אפשר לרומם את כולם, שאם כן יהיו כולם שווים. וכן הוא בעני ועשיר, כמות הכסף קצובה בעולם, וכדי להעשיר מישהו יש להעני מישהו אחר.

והסיבה שבתנ"ך מוקדמת הטובה לרעה היא, משום שהעולם נברא במדת הדין, אלא שנשתתף עמו מדת הרחמים. ודוחק. ואולי מי מהקוראים ימצא סיבה טובה יותר.

בברכת התורה

חיים בניש

## בענין כח הטענה במיגו

בענין כח הטענה בגליון קנ"ה כתב ידידי הרה"ג ר' בנימין מרק שליט"א לבאר הענין המוקשה, מה שהוכיחו האחרונים מכמה מקומות דמיגו פועל ע"י כח הטענה, והביא שהראשון שכתב יסוד זה הוא הברוך טעם בשו"ת עטרת חכמים (חו"מ סי' כ'), וראשית יש לציין שהראשון שכבר הקדימו ביסוד זה בעל ה'דרישת זאב' [אביו של השער המשפט, והשעה"מ כתב בהקדמה שלמד אצל אביו, והיה בדור קודם לברוך טעם, כי השער המשפט נולד עשר שנים קודם הברוך טעם - בשנת תק"י], ובספרו על המשניות במשנה בכתובות פ"ב מ"ו הביא הקושיה מדוע אם באו עדים על הטענה שהיה יכול לטעון בתחילה פקע המיגו, והקשה דמבואר בתוס' כתובות (דף כ"ג:) דאפ' אם לא ידע שיש עדים, והקשה דהרי מ"מ הוא לא ידע שיבואו עדים ואיכא ראי' דמה לי לשקר, וכתב ליישב וז"ל: שכל היכא דאיכא מיגו יש לו כח לאותה טענה שטוען עכשו כמו שאם היה טוען טענה אחרת, משא"כ אי איכא עדים, ולא משום ראייה, ויש ליישב בזה עכ"ל.

והנה בהגדרת כח הטענה יל"ע דכיון דמבואר בגמ' וראשונים דמיגו סברא הוא מטעם דמה לי לשקר, הרי צריך באור מהו הסברא דמהני מדין כח הטענה, וכתב ידידי הנ"ל לבאר ע"פ דברי הריטב"א בסוגיא דשטרי זייפא (ב"ב דף ל"ב:), דמבואר מדבריו דבכל מיגו בעינן שהטענה שהי' יכול לטעון לא נתבררה לטענת שקר, ולפי"ז ביאר דבכל מיגו הנאמנות הוא בצירוף הטענה הראשונה, דגם אם אין אנו יכולים לקבל הטענה שטוען עכשיו בוודאות, אנו מצרפים שיתכן שהי' באמת כפי הטענה שהי' יכול לטעון ע"כ תורף דבריו.

והענין עדיין טוען ביאור, כיון שבעצמו מודה שאינו כפי הטענה הראשונה איך מצרפים אותו, ויש לבאר לפי המבואר בכל הראשונים בב"ב דף ל"א, בסוגיא דטוען וחזור וטוען, דאם טוען טענת פטור יכול לחזור ולטעון טענת פטור אחרת במיגו דהי' יכול להישאר בטענה הראשונה ואף שהוא סותר עצמו, ומטעם דלא דייק, ומזה מבואר דאם אחד פוטר עצמו מאיזה סיבה שהיא, מצוי שלא ידייק ויטעון טענה אחרת לפטור, ולא רק בטענות שיכול לטעות ביניהם ולא לזכור בדיוק, אלא גם בטענות שלא שייך טעות יכול לחזור, דהרי הראשונים מדברים על ציור דאמר של אבותי ולא של אבותיך מעולם ויכול לחזור ולומר של אבותי שקנו מאבותיך, וע"כ הטעם שאין אדם נמנע מלהחליף טענתו הפוטרת בטענה אחרת מכל סיבה שהיא כיוון שאין בזה נפ"מ לאף אחד.

וביותר כתבו כמה מהפוסקים דלכתחילה יכול לטעון טענה אחרת לפטור עצמו אם יש לו צורך לכך, והוכיחו כן מהריטב"א כתובות כא. [והברוך טעם הוכיח כן מהרמב"ם ע"י לקמן].

ולפי"ז כשטוען לדוגמא פרעתי במיגו דלהד"ס, הרי יכול לחזור ולטעון להד"ס דהוה מפטור לפטור, וה"ה גם כשאינו חוזר וטוען יש לנו בעצמינו צד שהי' באמת להד"ס דאולי לא דייק, דאף דמה שיכול לחזור הוא רק במיגו, מ"מ הרי אף לפני שחזר יש לנו הוכחה מכח דמ"ל לשקר שהוא אומר אמת שהרי אם הי' שקרן הי' לכתחילה טוען להד"ס, ולכן אנו מאמינים לו ממה נפשך, או שנכון מה שאומר פרעתי, ואף את"ל שלא הי' כן כיון שהיא טענה גרועה, מ"מ מכח המ"ל לשקר אנו תולים שהי' באמת להד"ס, ואנו תולים שאפשר שהוא אמר פרעתי כיון שלא אכפת לי' להחליף טענתו כשהוא באמת פטור.

ונמצא מבואר מה דבכל מיגו צריך לכח הטענה, הביאור הוא דכדי לזכות בטענתו לא סגי בטענה של עכשיו כיון שהיא טענה גרועה, וצריכים להגיע שאולי הי' באמת כמו שהי' יכול לטעון, והמ"ל לשקר מועיל לחזק ב' הטענות ממנ"פ.

[ויל"ע דלפי"ז באופן דמדייק ואין יכול לחזור מפטור לפטור, כגון אם הבי"ד כתבו טענותיו דבסי' פ' ס"ב (ועי' נתיבות סי' עב, ס"ק לד') לא יהני מיגו, וצ"ל דגם כשמדייק נשאר האפשרות שהטענה האחרת היא הנכונה אלא דאין זה מספיק להאמינו לחזור מטענתו, ומ"מ די בו כדי לצרפו עבור המיגו].

וזהו ביאור דברי הריטב"א בסוגיא דשטרי זיפי, דשם לא מהני מיגו כיון דהודה דהשטר מזויף ויודעים אנו בוודאות שהוא מזויף, ואין לנו שום צד לומר שלא דייק בטענתו, וזהו גם ביאור דברי הנמו"י בסוגיא שם דכתב בדעת הרשב"ם, דבכל מיגו שתי הטענות אפשר שיהיו אמת, אבל כאן דומה למיגו במקום עדים כיון שהבע"ד מודה, ולא דמי למיגו דאי בעי אמר מינך זבניתא וכו' כיון שהודה ממש עכ"ד, ונתקשו האחרונים בדבריו וכן הקשו מהמשנה דריש פ"ב דכתובות דנאמן לומר שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו, והרי שם ג"כ הודה ממש שהיתה של אביו, ולהנ"ל מבואר דכוונתו דבכל מקום אפשר דלא דייק, ורק כאן הודה ממש והיינו שברור לנו שהוא כפי הודאתו, ומיושב ג"כ מה שכ' דהוה כמיגו במקום עדים, ונתקשה בזה בחי' ר' נחום, והיינו כיון דצריכים להאמין גם לטענתו הראשונה, והוא הודה נגד זה, ואע"פ שיש לנו הוכחה מכח מ"ל לשקר גם לטענתו הראשונה מכח ממג"פ, מ"מ הוה כמו מיגו במקום עדים.

אמנם יש להעיר דסברת הריטב"א אינו מוסכם, שהרי הריטב"א כתב כן בדעת ר' יוסף, ורבה הרי חולק ע"ז, וגם לדינא קיי"ל עכ"פ מכח ספק כרבה, וכן שאר הראשונים כתבו פירושים אחרים בדעת ר' יוסף ולא ס"ל כהריטב"א, ויש לומר דבכל מיגו לכו"ע בעינן כח הטענה וכסברת הריטב"א, אלא דכאן עדיף דהוי פה שאסר כיון שהי' שטר מקויים לפנינו, ובכל פשא"ס א"צ לכח הטענה.

ויתכן לבאר ענין כח הטענה באופן אחר. דהנה הרמב"ם בפ"ו ה"א מה' טו"נ כתב דנתבע שטוען שאינו חייב צריך לפרש טענתו מדוע אינו חייב, וז"ל: ואפי' הי' חכם גדול אומרים לו אין לך הפסד שתשיב על טענתו ותודיעני כיצד אין אתה חייב לו מפני שלהד"ם או מפני שהיו והחזרת לו, שהרי אנו דנין במתוך שיכול לומר בכל מקום עכ"ל, ופי' הלח"מ דהחכם אינו צריך לחשוש אולי יבקשו ממנו ראי' לטענתו, דאומרים לו שבכל מה שיתעון יהי' נאמן במיגו, וכתב הברוך טעם [כתובות יח, ד"ה ובענין הנ"ל] דמבואר מדברי הרמב"ם דאם לא הי' מועיל מיגו לא הי' בי"ד מחייבים לברר דבריו.

וצריך באור, דאמאי לא נחייבנו לברר טענתו, דאולי באמת יש לו טענה שאינה נאמן בו, ועי' שיפרט נגיע לחקר האמת, ונראה דהטעם בזה מכח סברת מ"ל לשקר, דכל שיש לו אפשרות להיפטר בטענה טובה, וטוען סתם בבי"ד שהוא פטור, יש לנו הוכחה דאם הי' שקרן הי' בוודאי טוען הטענה ההיא שהיא עדיפה מטעון פטור סתם, ומוכח שהוא אומר אמת, ומאמינים לו שהוא פטור, ולכן בלא טעמו של הרמב"ם שבין כך לא יפסיד, לא היינו מחייבים אותו לפרט טענתו, דאולי יקלקל ע"י טענתו, כיון שאנו מחזיקים שהוא באמת פטור.

ולפי"ז יש לבאר כח המיגו דלעולם על הטענה הגרועה שהוא טוען לא הי' מספיק סברת מ"ל לשקר להאמינו כיון שהיא גרועה, אלא דיסוד הנאמנות הוא דמצד המ"ל לשקר, הי' הדין צריך להיות, שנאמין לו כשהוא אומר פטור סתם, שאם הי' משקר הי' טוען הטענה הטובה, והיינו מחזיקים אותו שהוא פטור מאחת מכל הסיבות הפוטרות אותו, וגם לא היינו מחייבים אותו לפרט טענתו, כיון דע"י הטענה הגרועה הי' מקלקל המיגו וכפי שהתבאר מהרמב"ם, ומאחר שהוא מיפטר בטענה סתמית שאינו חייב, יכול כבר לטעון הטענה הגרועה ולא מקלקל בזה, דיש לו כח של כח שאסר הוא הפה שהתיר, [ויתכן לומר שזה נכלל בלשון הרמב"ם הנ"ל: שהרי אנו דנין במתוך שיכול לומר בכל מקום ע"כ, והיינו דאומרים לו להחכם, דבכל מיגו המצב כמו אצלך שכבר מיפטר בכך שאומר שאינו חייב, ובכך נאמן גם בטענה המבוררת],

ונמצא דבכל מיגו המ"ל לשקר נותן לו הכח נאמנות שהוא פטור, ועי"ז יש לו פה שאסר להאמינו על הטענה שהוא טוען, ובזה מבואר מה דצריכים לכח הטענה, דכשנסתלק כחו של הטענה הראשונה הרי נפל יסוד מיגו שאין לו כבר הנאמנות לטעון פטור בסתם ונפל בנין הפה שאסר.

ובזה יתיישב תמיהה גדולה בריש פ"ב דכתובות, דהמשנה אומרת, ומודה ר' יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה הימנו, שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ובגמ' מבואר דר' יהושע מודה בכל מיגו דמהני, וחולק רק על מיגו דמוכת עץ, דשם לא הי' נאמן בטענה הראשונה, והנה נחלקו האחרונים בציור המשנה דשדה זו וכו', אם הוה פה שאסר, דמהרי"ט מוכיח מהגמ' דאין זה פ"ש, דאל"כ מנ"ל להגמ' דשאר מיגו מהני לר"י, ודעת אחרים וכן משמע מתשו' הרשב"א ח"ג ס' ע"א

שזוהו פה שאסר, וקשה כיון דמיגו ופ"ש הם שני דינים אמאי נקט המשנה דמודה ר"י וכו' שהפ"ש וכו', והרי ר"י מודה בכל מיגו ולא צריך להגיע לפ"ש דוקא, ולהמהרי"ט יותר קשה דנקט לשון שאינו נכון לגבי שדה זו, ולהנ"ל ירווח לנו דבאמת כל מיגו מורכב ממ"ל לשקר עם פ"ש, וזהו גופא סברת ר"י לחלק בין מוכת עץ לשאר מיגו, דשם לא שייך הפה שאסר ודו"ק.

## יונה מילר

כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן

## בענין מצוות תשובה

ראיתי בגליון האחרון מה שכתב ידידי הרה"ג ר' עקיבא נטע בריזל שליט"א בענין מצוות תשובה וראיתי להעיר קצת בזה כדלהלן.

א. הרב הכותב שליט"א הביא קושיית החפץ חיים שהובא בקובץ מאמרים מהגר"א ווסרמן, והיוצא מדבריו כמה נקודות בעניני תשובה, דתשובה באה לכפר על מה שעשה, וכן מוסיף על זה תשובה מאהבה דנעשה כזכויות, והביא דברי המסילת ישרים דענין תשובה הוא דבר מחודש, וע"ז מחדש דבעושה תשובה מיראה דאינו מתחרט בעצם ואעפ"כ מתכפר זה הוי חידוש, אבל בעושה תשובה מאהבה, כיון דעושה כן מרצונו הוה סברא דמהני התשובה, ובזה מוסיף לחדש דכמו כן אם מתחרט על המצות שהוא עשה מאבד הזכות כמבואר בקידושין דף מ: בתוהא על הראשונות, ומוכח דהוי סברא ולא חידוש.

והכותב יצא לחדש עוד חלק בהגדרת תשובה, דאע"ג דבכמה מקומות מבואר דצריכין עוד דברים כדי לתקן החטא כמו בין אדם לחבירו דבעי לרצות את חבירו וכן בהוליד ממזר א"א לתקן, זהו רק לעקור החטא לגמרי, אבל בודאי בלא תנאים אלו הוא נהיה צדיק מכאן להבא ע"ש.

והנה עצם יסוד זה כבר כתב רבי אלחנן בעצמו בשני מקומות עי' בקובץ הערות סוף סי' כא, וכן בקובץ הוספות, והביא הראיה מהא דממזר דמבואר דהוי חטא שא"א לתקן ואעפ"כ מבואר ביבמות דף כב דאי עשה תשובה נקרא עושה מעשה עמך, וכן הביא מהא דמצנינו דאומרים להעדים להרהר בתשובה אע"ג דכמעט א"א דאין לו חטא בין אדם לחבירו וע"ז לא מהני תשובה רק כשיתרצה חבירו, וע"כ דדברים אלו צריכין רק לענין לתקן למפרע אבל לענין שמכאן להבא יהיה צדיק מהני בלי זה ע"ש. [ועי' בדרך פקודך שהאריך ג"כ בסתירת הדברים שאמרו שאם מהרהר בתשובה נעשה צדיק גמור ויש מקומות שרואים שלא נתכפר מיד].

ב. אך הוסיף שם בקובץ הערות בשם הגה"צ הרב נפתלי זילברברג זצ"ל, דהנה מבואר דבבבלי נח לא מהני תשובה, [והמקור הוא בתנחומא האזינו אות ד' וז"ל כתוב אחד אומר ישא ה' פניו אליך וכתוב אחד אומר אשר לא ישא פנים, עושה תשובה עושה לו פנים, יכול לכל, ת"ל אליך ולא לאומה אחרת, שנאמר כבסי מרעה לבך ירושלים למען תושעי אם עשו תשובה, ואם לאו כי אם תכבסי בנתר לכך אמר ישעיה דרשו ה' בהמצאו וכו', שהבואר אומר בני בימי הרצון אני דן העולם תעשה תשובה עי"ש הלשון] ומבואר דכיון דתשובה הוי חידוש וזה ניתן רק לישראל [וכבר ידוע המדרש בילקוט תהילים וכן בירושלמי מכות פ"ב הל' ו' שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו אמרה להם חטאים תרדוף רעה שאלו לנבואה אמרה נפש החוטאת תמות שאלו לקודשא בריך הוא אמר יעשו תשובה ויתכפר וכו', הרי דתשובה הוי חידוש], והקשה דהרי מצינו בכמה מקומות דיש תשובה לב"נ כמו דמצנינו בעיר נינוה ומחדש דהחידוש של תשובה דנעקר למפרע זהו חידוש רק לישראל ונקרא משא פנים דאינו מן הדין, אבל הא דעוקר מכאן להבא אינו משא פנים ומהני גם בגוי ע"ש.

ג. ועצם דבריו מחודשים דתשובה דמהני מכאן להבא אינו חידוש, דהרי המדרש כשדן דתשובה הוי חידוש דן למה הנפש החוטאת לא תמות וע"ז מבואר דהבואר אמר דמהני תשובה, הרי מבואר דהא דאינו מת ג"כ הוי חידוש.

ד. וכעין דבריו לתרץ הא דבעכו"ם מהני תשובה מבואר בספרי ר' צדוק בכמה מקומות [עי' בפקוד עקרים דף 22 ועי' בקונטרס על שבת דף 13] שבודאי בב"נ לא מהני תשובה כמבואר במדרש, ובנינוה מהני רק להוריד עונש אבל לעקור החטא לא מהני, ואולי לדבריו גם מכאן להבא לא מהני, והוי רק הורדת עונש, ויש לעי' אי גם ע"ז יש חידוש.

והוסיף ר' צדוק בהא דמצינו דאדם הראשון עשה תשובה, וכתב דכיון דהיה יסוד של כלל ישראל מהני תשובה, ויש לעי' דאדם עשה תשובה בזכות קין כששאל אותו איך ניצל, וקין היה ב"נ, ובאמת במדרש ויקרא "מבואר דתשובה עושה מחצה מקין ואולי זה רק בב"נ [ויש מקומות שקראו לטענת קין תפילה עי' במדרש פרשת נצבים, ועי' בשפתי צדיק פרשת נצבים אות ה' מהו הביאור תפילה עושה מחצה], ועי' בספרי ר' צדוק מה שביאר ענין תשובה ע"פ חסידות, וכמבואר בספ"ק בית אהרן דתשובה הוא אותיות תשוב ה' הא תתאי מידת מלכות, וישראל הוא בחינת מלכות, ועי' שחזורים מידה זו לשורש נמתק כל הדינים כידוע.

ה. ובעצם הענין י"ל שאה"נ תשובה מיראה אינו עוקר לגמרי דהרי נחשבות לו כשגגה ומוכח דנשאר החטא, ובתשובה מאהבה נעקר לגמרי חוץ ממה דנעשה זכיות, י"ל דבתשובה מיראה דעושה כמו מי שחטא עבד לאדוניו יש לו הכח רק כמו ב"נ ולא נעקר למפרע, משא"כ אי עושה באהבה כמו בן לאביו נעקר החטא למפרע, וי"ל דרק הענין של עקירת החטא הוא כח שנתחדש לישראל ולא לב"נ, [וידוע הסיפור עם הגה"צ ר' נחום מיאס ששאלו אותו איך יכול להיות דברגע אחת עושה האדם תשובה והכל נעקר, והשיב שיש לי בן שנשאר ברוסיה ור"ל ירד מהדרך, ואמר אילו ידעתי שיבוא ביום אחד ויאמר אבי אני רוצה לחזור מיד הייתי מקבל אותו ולא אעשה חשבונות על העבר, בבחי' על כל פשעים תכסה אהבה, (אע"ג דלא שייך שלימות בעולם הזה אבל ע"י אהבה אינו רואה חסרונות, ויש שלימות כן מבואר בשפ"א)], הרי דענין דהחטא נעקר שייך בכך, אבל בעבד כמו בעושה תשובה מיראה או בב"נ לא שייך רק ענין של חנינה ולא נעקר החטא ועי' בכל זה.

ו. עי' בברכ"ש בהקדמה למס' גיטין שכתב לבאר ענין תשובה שבדאי כל זמן שהחטא בידו לא שייך לעשות חרטה דהוי כטובל ושרץ בידו וכמו בגזילה אי יתחרט ועדיין לא החזיר החפץ לא שייך חרטה וכמו כן אם החזיר החפץ אפילו שאנסוהו להחזירו נתקיים העשה, אבל כיון דהרצון נשאר נמצא דהחטא עדיין בידו רק אחר שנעקר הרצון לגזול נעקר העבירה ושייך להתחרט על העבר עי"ש, ובאמת יש לעי' איך מהני תשובה מיראה כיון דבעצם הרצון לחטוא נשאר.

## זלמן דישון

# בענין סידור בעל התניא

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

ראיתי תגובת הרב ד' שרייבר שליט"א שנדפסה בקובץ בגליון הקודם. וראיתי שממשכן נפשו בדוחק רב כדי לקיים ולהעמיד תיבת "כנראה" שיצאה מקולמוסו של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זי"ע.

הנה לו היה זה מסורת בידו מאבותיו הק' - שהסידור נדפס לראשונה בתקס"ג, ובשקלוב, (וכן ססידור מהדור"ק הוא סידור זה) - אזי הייתי מבין הצורך בדברי הגנה אלו. אך כיוון והמקור היחיד לידיעה זו הם ממצאי חקירתו של הרב לאוואוט, ומפיו אנו חיים בדבר זה, והוא המקור היחיד להשערותו של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ, א"כ אינני מבין הצורך להיכנס בדוחקים כאלו.

ולגופו של ענין. במאמרי בגליון קפ"ו הוכחתי בט' סעיפים ססידור מהדור"ק שנחשף לאחרונה לא היה לעיני הרב לאוואוט, ואין זה מהדורת שקלוב תקס"ג. ובפרק נוסף העליתי השערה שמא מהדורה קדומה זו נדפסה בתקס"ב, ובדובראוונה, והוכחתי שאין זה מופרך כלל, ואף הבאתי תימוכין המסייעים להשערה זו.

על נקודה זו האחרונה טוען הרב שרייבר שאין זה מוכרח, ועל כך הנני מסכים עמו שאכן איננו מוכרח. אך מאידך גם לאחר כל טענותיו עדיין איננו מופרך.

אינני ביבליוגרף כלל, והנני משאיר את ההכרעה למומחים בתחומם והם יכריעו טענותיו של מי מבוססות ומשכנעות יותר.

עד כאן בדבר השערתו על מקום ושנת ההדפסה.

אמנם על מה שטוען ש"כל" תשעת הוכחותי - ססידור דנן לא היה לפני הרב לאוואוט - הם רק ע"ד השלילה בלבד, דהיינו, מזה שלא התייחס וכו'. במחילה לא דק בדברי. כי רק על שלשה מטיעוני אפשר לטעון כך.

לדוגמא: הבאתי משעה"כ פ"ט סוף סעיף לח שכתב: "בסידורים הישנים שנדפסו בחיי אדמו"ר לא נדפס כלל בתפילת ערבית לשבת השלש אחרונות". ועובדה היא שבסידורנו כן נדפסו ג' אחרונות. ועל

כרחק שסידורנו לא היה לפניו, האם לזה יקרא הוכחה ע"ד השלילה או ע"ד החיוב. כמו"כ יציין שוב היטב מה שציינתי בסעיפים ד', ז' ועוד. ויבאר לנו הרב שרייבר איך דברי השער הכולל, שם עולים בקנה אחד עם טענתו שסידורנו היה לפני הרב לאוואוט, ואעפ"כ כתב השעה"כ מה שכתב.

ואציין מקומות נוספים ב'שער הכולל' בהם נראה שסידורנו לא היה למראה עיניו. ואלו הם:

א. בשעה"כ פרק ט' סעיף כ"ג מציין לגבי ברכת המינים שנוסח רבינו הוא "ותכניע" ולא "ותכניעם", ומוסיף: "ובסידורים הגדולים שנדפסו אח"כ נדפס 'ותכניעם' ואחריהם נמשכו בכמה דפוסים". ואיך זה שלא ציין שבסידורנו הנוסח הוא "ותכניעם", ובפרט לטענת הרב שרייבר שסידורנו הוא הסידור משקלוב שהיה לפני הרב לאוואוט, היה צריך לציין שהסידורים המאוחרים נמשכו אחר הסידור משקלוב. וע"פ טענת הרב שרייבר היה ראוי שכך יכתוב השעה"כ: שאע"פ שבסידור הראשון בשקלוב נדפס 'ותכניעם' אעפ"כ הנכון הוא כסידור קאפוטש שצ"ל 'ותכניע'. ובמקום זה אמר דברים אחרים לגמרי. ותמיהה נוספת יש כאן איך זה שהשעה"כ לא הזכיר בכלל שבסידורנו נוסף בסוגריים נוסח אחר "ולמינים אל תהי תקוה". וכמדומני די בסעיף זה בלבד להוכיח שסידורנו לא היה לעיני הרב לאוואוט.

ב. שם פי"א סעיף י"ג: "מה שבאיזה סידורים בואנחנו לא נדע כתב וזכור... הכ"ף במלאפוס", הוא טעות הדפוס. ובסידורנו כך נוקד. ואם נאמר שסידורנו הוא משקלוב, מן הסתם לא היה מתבטא השעה"כ בביטוי "באיזה סידורים".

ג. שם פל"ד סעיף ט"ז לגבי ברכת מעין שלש כתב שנוסח רבינו הוא "רחם נא", ולא כאיזה סידורים שהקיפו תיבת 'נא' בסוגריים, ומביא הוכחה לדבריו "וכן בסדור ישן קאפוטש תיבת 'נא' בלא הסגר". ואיך זה שלא הסתייע מסידורנו שכך הוא הנוסח גם שם.

ד. שם בפמ"א הקדיש את כל הפרק לבאר כמה שורות שנדפסו בסידור לפני סדר התרת נדרים. ואילו בסידורנו לא נדפס כלל (וכן בסידור מהדורת ברדיטשוב תקע"ח), ובשעה"כ בהקדמתו (בסעיף ח') ובפנים הספר טורח לציין על דברים שנוספו רק במהדורות מאוחרות, ואיך זה שלא ציין ששורות אלו נוספו רק לאחר מהדורת שקלוב. וע"כ שסידורנו לא השיגה ידו. ובסידור מהדורת הרב ראסקין עמ' תק"ג מביא שדעת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע הייתה שקרוב לודאי ששורות אלו לא יצאו מקולמוסו של רבינו. (מהשורה האחרונה שם עולה חשד שזה מהוספת הצנזורה).

ה. בפמ"ח סעיף י"ג לגבי ליל הסדר לפני מזיגת כוס שני כתב: "ומה שבאיזה סידורים כתוב אצל כוס שני מוזגין 'לו' כוס שני הוא טעות הדפוס, ובסדור הראשון דקאפוטש שהגיה אדמו"ר הזקן לא נמצא תיבת 'לו'". ואיך זה שלא הסתייע מסידורנו שגם שם אין תיבת 'לו'.

ו. שם בסעיף מ' מביא מכי"ק מהצ"צ שיש להחזיק בידו הכוס שני מ'לפיכך' עד לאחר בפה"ג "ומה שבאיזה סידורים הוסיפו - רק - קודם ברכת היין התיבות 'ונוטל הכוס בידו ומברך' הוא טעות הדפוס". ואם היה רואה שכבר בסידורנו נדפסו מילים אלו ודאי לא היה כותב כך.

כמו"כ ציין היטב שם בפ"ג סעיף ב', ובפ"ז סעיף י"ח, ואכמ"ל.

נקודה נוספת. אם נקבל את טענת הרב שרייבר נצטרך להגיע למסקנה משונה שהרב לאוואוט עשה עבודתו ברישול, ומקופיא, בעוד שבחלק קטן (ולא משמעותי) טרח להשוות ולציין בין מהדורות הסידור השונות, ואילו בעשרות הברלים השמטות ושינויים משמעותיים לא טרח כלל לצייןם. (כוונתי ללמעלה ממאתיים שינויים שסומנו ע"י העורכים בסוף הסידור מהדורת צילום בהוצאת 'חזק', חלק גדול מהם לא נזכר כלל בשעה"כ, ובצירוף מה שציינתי בגוף המאמר ובהע' 1 שם, ובצירוף עוד 8 הוכחות שהוספתי כאן נגיע לעשרות מקומות - לפחות - שהשעה"כ עובר עליהם בשתיקה) והמעין הדק היטב בספר חשוב זה רואה שמחברו הדגול נקי מאשמה זו.

או שנצטרך להגיע למסקנה דחוקה אחרת, שבסידור מהדורת שקלוב תקס"ג שהייתה לפני הרב לאוואוט היו תלושים וחסרים עשרות דפים, מה שאינו מסתבר כלל.

לאור כל זאת אינני מבין מה היסוד המניע להידחק כל כך בענין זה.

רצוני שיתבררו ויתלבנו הדברים היטב בענין זה וכן בנושאים שאדון עליהם בפרקים הבאים אי"ה.

**יוסף צבי לידר**

# כתבים

הרב אברהם אביש שור

## עוללות מפרקי תולדה ועיון במשנת קרלין סטולין

(I)

### י / התשובה ותיקוניה וסוד מרע במשנת קרלין-סטולין

כתב הרמב"ם: עיקר התשובה היא חרטה על העבר וקבלה על העתיד<sup>1</sup>. ובספרי הקדמונים<sup>2</sup> ובכתבי האריז"ל<sup>3</sup> אנו מוצאים שבכדי לתקן את הפגמות שנוצרו עקב ובסיבת החטא יש להתענות ולהסתגף ועל ידי כך מתקנים הפגמים וסרים מהרע.

בענין איזה הוא הדרך ישכון אור להגיע לתשובה שלימה ורצויה, מצאנו דרכים שונות בין הצדיקים הקדמונים תלמידי הבעש"ט הק'. צדיקי גזע קודש טשרנוביל הדגישו לחסידים כי כדי להגיע לתשובה ולבטל הפגמים יש לערוך קודם 'תיקונים', ורק לאחר מכן יכול לחזור בתשובה שהיא חרטה על העבר וקבלה על העתיד. דהיינו שיעסוק בתחילה ב'סור מרע' ועל ידי זה יגיע ל'עשה טוב'. לעומתם רבותינו הקדושים צדיקי קרלין-סטולין שללו מהחסידים את דרך 'התיקונים' שהיא 'סור מרע' והדגישו את התשובה רק בדרך של 'עשה טוב'.

את דרך התעניות בתשובה, כאמצעי ל'תיקונים', של צדיקי טשרנוביל אנו מוצאים מפורש בדברי הרה"ק רבי נחום מטשרנוביל, המדגיש את עבודת 'סור מרע' - על ידי התעניות - קודם ל'עשה טוב':

'אי אפשר להיות האדם משכן אל השם בעוד היצה"ר בתוך האדם, 'כי קצר המצע מהשתרע', מהשתרר עליו שני רעים, לכן נאמר 'סור מרע' שיעבר האדם הרע מקרבו, ואז יוכל... להיות בתוך האדם, וזהו אחר שיקיים 'סור מרע' אז 'ועשה' התקן שיהא 'טוב' ה' בתוכך. וכלו כל הקיצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה ומהו התשובה... להשיב את השם אליו כבראשונה, וזהו 'ושב ה' אלוקך את שבותך', והשיב לא נאמר כי אם ושב, היינו שלאחר התשובה ישוב השם ב"ה לשכון בתוך האדם,

1 רמב"ם הלכות תשובה ב, ב.

2 רבי יהודה החסיד ספר חסידים סימן יט. רבי אלעזר מוורמייזא בספרו הרוקח.

3 מנין התעניות במשנת חסידים למקובל רבי עמנואל חי ריקי.

4 מאור עינים על התורה פרשת פקודי.



והנה עיקר התשובה היא עזיבת החטא בלב שלם וחרטה, כי מה שכתבו בספרים תעניתים לתקן חטא, הוא מחמת שבלתי אפשרי הוא לעזוב באמת החטא ולהתחרט באמת, כי אם אחר שיסגף את עצמו ואז נכנע לבבו הערל ויוכל לחרוט ולעזוב החטא באמת.<sup>5</sup>

בנו הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל זיע"א המשיך בדרך זו. ב'הדרכות' לחסידים שבראש ספרו 'ליקוטי תורה' הוא מביא את ה'תיקונים', ובאחדים מהם הוא מפרט את מכלול ה'תיקונים':<sup>6</sup>

'...וצריך כל אדם לעזוב שמותו ורוע לבבו שהיה בו עד הנה, ולעבוד השם ברוך הוא כמבואר מקודם, ועל העבר לתקן פגם המעשה בתעניות ערב ר"ח ושובבים ת"ת ובה"ב אחר פסח וסוכות, ולתקן פגם הדיבור צריך ללמוד כל הלילה של יום ששי ולהיות נעור כל הלילה, ולתקן פגם המעשה צריך ליתן צדקה בכל ערב שבת קודש, ובצדקה כתיב והי' מעשה הצדקה שלום וברית נקרא גם כן שלום כמאמר הכתוב הנני נותן לו בריתי שלום וסגולה בצדקה להוציא בלעו מפי הקליפה כל נצוצי הקדושה שנבלעו בה, כמאמר הכתוב וחטאך בצדקה פרוק, כמאמר חז"ל גדול צדקה שמקרב הגאולה בכלל ובפרט, ה' יזכנו להיות מהעובדים אותו באמת ובתמים'.

'ואיך הוא מדריגת התשובה צריך להיות במחשבי' [ה] בדיבור ובמעשי' [ה] ותחל' [ה] צריך האדם לעשות תשוב' [ה] במעשה מתתא לעילא וצריך להתענות בכל ערב ראש חודש ושובבים ת"ת ובה"ב אחר פסח וסוכות וליתן צדקה בכל ערב שבת דווקא והיה מעשה הצדק' [ה] שלום נעשה שלימות, ותיקון בפגם ותשובה בדיבור צריך לקבוע עיתים לתורה ותפיל' [ה] בכל יום הן ביום הן בלילה לא פחות משע' [ה] אחת וללמוד כל מה שיכול ולהיות ניעור כל ליל ששי ולהיות עוסק בתור' [ה]... וללמוד' [ד] עד אור הבוקר ולהתפלל ת"מ [תיכף ומיד] ולומר ביום אחד בשבוע כל נעים זמירות ישראל קודם הנץ החמה...!'

במכתב לחסידים שכתב בנו הרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל זמן קצר לאחר הסתלקות אביו הרה"ק רבי מרדכי, שכל כולו הדרכות בעבודת ה', הוא כותב על נחיצות עבודת ה' תיקונים' בתשובה כפי שנמסרו מאביו הקדוש וממנו:<sup>6</sup>

'והיה אם יפול הנופל ע"י חמת המציק וישב ממנו שבי במקרה הכסיל חלילה, לא ירפה ידיו מלעבוד עבודתו, כי טובים תיקוני אמו"ר הקדוש וצוקללה"ה אשר שמעו מפיו הקדוש, וכן אשר שמעו ממני, מפוגלים המה לתקן הדבר והיה כלל היה כלל בעזר השי"ת. והעיקר לשוב אל ה' באמת בלב נשבר ונדכה [לקיים דברו וכו'] ולא ישתקעו במקום נפילתם כי שנא שלא אמר ה'.'

5 פיעטרכוב תרמ"ט, בהדרכה ג, עמ' 6. שם, בהדרכה ה, עמ' 7.

6 ילקוט מאורי אור, ילקוט דברים נחמדים... ידיקי שושלות בית טשרנאביל, סקווירא תשנ"ז, עמ' רב. מתוך כת"י כתבי קודש'.

על יסודות אלו שהניחו הצדיקים הק' אבות חסידות טשרנוביל, היו רוב רובם של צדיקי טשרנוביל לדורותיהם, דורשים מהחסידים שהלכו לאורם שיעשו 'תיקונים' הכוללים כאמור תעניות כחוליה ראשונה בעבודת התשובה.<sup>7</sup>

ברם, רבוה"ק צדיקי בית קרלין סטולין דרך אחרת היתה עמם בעבודת השם, ושללו מהחסידים לעסוק בעבודת 'התיקונים' ומנעו מהם את עבודת התעניות. לפנינו 'שיחה על תשובה' שאמר מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' לחסידים, שבה פירט בהרחבה את דרכו בקודש. ה'שיחה' נדפסה בספרו הקדוש בית אהרן<sup>8</sup>, ומפני חביבותה, שצופנת בקרבה יסודות החסידות, חששו החסידים מפני קשיי התרגום מאידיש ללשון הקודש<sup>9</sup> שהשיחה עלולה לאבד תוך התרגום את נועמה ומשמעותה המקורית, לא תורגמה ללשון הקודש, כרובו של הספר הק"ו<sup>10</sup>, אלא נדפסה, יחד עם עוד מספר 'שיחות' דומות<sup>11</sup>, בלשון האידיש כפי שנמסרה מפיו הקדוש של מרן אדמו"ר הזקן: 'ממש כלשונו הקדוש':

**תשובה צוא מתקן זיין בעולמות עליונים איז ניט אונזער ערך. אונזער תשובה איז צוא מתקן זיין זיך אליין אללהבא. תעניות וסיגופים ניצון מיר ניט נאר מיט ג' תנאים. איין גיונער מענטש. און איין גראבע עבירה ח"ו. און אין דיא קליינע טעג. גיבן מיר יוא איין מאהל רשות צוא חאפין איין מאל איין תענית. און דאס אז מען זאל טרינקען ווארעמס פאר טאג. און דאס ניט מיר האלטין דער פון נאר כדי ער זאל ניט אריין פאלין אין עצבות ומ"ש ח"ו. עצבות חלילה בריינגט צוא אלץ. איך וויל אזוי פיל ניט זאגן. הרופא לשבורי לב ומחשב לעצבותם [מיט וואס איז ער הרופא לשבורי לב מיט מחשב לעצבותם].**

**מיט איין שטיקל פרישקייט קאן מען אלץ אריבער גיין. כי זה מעשה בע"ד מען זאל זיך בירעכניען וואס מיא האט גיטאן עד עכשיו וסוברים שמתקנים ואדרבה זה מגיעת הטוב. [מהיכי תיתי] איין מאל אין טאג אודער איין מאל אין דער וואך אודער איין מאל אין חודש זאל מען זיך בירעכניען דעם אמת פון דער זאך. ווארים מיא זאל ווארמין ביז מען וועט פאריכטיגן איז ניט היינטיקע כחות און מוחות. אין מיינסטין וואס מיא טראכט דערינען בלאנקעט עם זיך.**

**תשובה אין אונזער ערך טייטשיין מיר פור מרע על ידי ועשה טוב. משכו איז טייטש אוועק ציהען און צוא ציהען. אז מיא ציהט ארויף אויף זיך קדושה ווערט מען**

7 על ה'תיקונים': 'שושלת', ג. שגיב, ירושלים תשע"ד, עמ' 328-320.

8 'דברי התחזקות מאדמו"ר ז"ל בעניני תשובה מועתק ממש כלשונו הקדוש', שם, דף קמ"ה עמ' ב - דף קמ"ו עמ' א. עם הוספה מכת"י המובא בסוגריים מרובעות, במהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א ירושלים תשס"ז, וכן הציטוטים לקמן הם מההדורה מהודרת זו.

9 כפי שכבר כתב הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי, באגרת הקודש סי' כ"ה בספרו תניא: 'זמ"ש המלקט שרתה לא ידע לכיוון הלשון בדקדוק כי הבעש"ט ז"ל היה אומר ד"ת בל"א ולא בלה"ק'.

10 על כך ראה 'קובץ בית אהרן וישראל' גליון כו, עמ' קלט.

11 'דברי מוסר והתעוררות מאדמו"ר זצלה"ה על דבר עבודה שכלב זו תפלה בשמחה. מועתק בלשונו הק' ממש' - בית אהרן קמה עמ' ב. 'דברי מוסר מאדמו"ר ז"ל ע"ד עבודה שכלב זו תפלה באהבת חברים כלשונו הק' ממש' - שם, שם. 'התעוררות מאדמו"ר זצוקלה"ה ע"ד התפלה בהתקשרות לצדיקי' באמונה מועתק כלשונו הק' ממש' שם, דף קמו עמ' א.

ממילא אוועק גיצויגן פון שלעכטץ. מיר טייטשין והנדרחים בארץ מצרים. מיא קאן נדח ווערין פון דער קדושה ח"ו אז מען איז זיך מיצר מיט תענית וסגופים. ממ"נ. גייט מען ניט אויפן גלייכן וועג איז דאך תענית וסגופים אויך ניט גלייך. אלא מיא גייט אויף דעם אמתין וועג איז דאך עסין און שלאפן אויך גוט. מען גיעהער זיך אויס שלאפן און אויס רוהען כדי עס זאל דאס הארץ זיין אין גאנצין. ווארום תשובה איז דער עיקר חרטה. און דאש הארץ איז דיא כלי פון חרטה. אזוי האבין מיר מקבל גוועזן פון אונזערע עלטערין פון גרויסע צדיקים.

[התשובה כדי לתקן בעולמות עליונים אינו לפי ערכנו. התשובה שלנו היא לתקן את עצמו מכאן ולהבא. אין אנו משתמשים בתעניות וסגופים רק בשלושה תנאים: אדם בריא, עבירה חמורה ח"ו, ובימים הקצרים, ואז נותנים אנו לפעמים רשות חד-פעמית, כדי ליטול בפעם אחת תענית אחת. וזאת רק אם שותים משקה חם לפנות-בוקר. וכל זה לא בגלל שאנו מחזיקים מכך, אלא כדי שלא יפול לעצבות ומרה-שחורה ח"ו. עצבות חלילה גורמת לכל, אני רוצה להאריך בדברים על-כך. הרופא לשבורי לב ומחפש לעצבותם, [עם מה הוא הרופא לשבורי לב - עם מחשב לעצבותם].

עם מעט התחדשות אפשר לעבור את הכול. כי זה מעשה בעל-דבר לחשוב על מה שעשה עד עכשיו, וסוברים שמתקנים, ואדרבה זה מניעת הטוב. [מהכי תיתן] פעם ביום, או פעם בשבוע, או פעם בחודש, יש לערוך חשבון על האמת שבדבר. כי אם נמתין על התיקון, לא ביכולת הכוחות או המוחות של היום. בדבר שמהרהרים בו שם נמצאים.

תשובה בערכינו אנו מבארים סור מרע על ידי ועשה טוב. 'משכו' משמעו 'למשוך מעלי' ו'למשוך אלי'. כשמושך על עצמו קדושה מיד נמשך עצמו מהרע. אנו מבארים 'והנדרחים מארץ מצרים' אפשר להידחות מהקדושה ח"ו אם הוא מיצר עצמו בתענית וסגופים. ממה-נפשך: אם לא הולכים בדרך ישרה, הרי תענית וסגופים גם אינם ישרים. אלא כן הולכים בדרך האמת, הרי אכילה ושינה גם טובים. צריך לישון מספיק ולנוח כדי שהלב יהיה שלם. מפני כי תשובה העיקר היא חרטה. והלב הוא הכלי של חרטה. כך קיבלנו מאבותינו הקדושים מצדיקים גדולים].

בדבריו הק' בשיחה זו מדגיש מרן אדמו"ר הזקן שתי נקודות עיקריות ויסודיות במשנתו הקדושה, האחת כי אין לאנשים פשוטים, - ובלשונו הק' "כערכנו" - לעסוק בשום אופן בתיקון החטא על ידי תעניות וסגופים, והשנית כי אין להתעסק בעניני סור מרע שכן "אין מיינסטין וואס מיא טראכט דערינען בלאנקעט עס זיך" היינו - בדבר שמהרהרים בו שם נמצאים, אלא אך ורק ב'עשה טוב' שעל ידה מתקיים סור מרע ובלשונו הק' "אז מיא ציהט ארויף אויף זיך קדושה ווערט מען ממילא אוועק גיצויגן פון שלעכטץ". וכמו שאמר אדמו"ר הזקן: 'מיר האבן ניט ליב מאריך צוא זיין אין על חטא בעסער מאריך זיין ביי ותמלוך'<sup>12</sup>. ופעם אמר אדמו"ר הזקן על הפסוק (משלי ו כג): 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר. אמר. סור מרע ועשה טוב. פי' כשאתה רוצה לסור מרע. העצה

12 מהרב החסיד ר' אברהם הלוי הורוויץ שליט"א - מרשימות הרה"ח ר' שמעון שווארץ הי"ו. ובשינויים בספר 'פרש' ישע אהרן' עמ' רט. 'אפילו אינגער מאן אין זיינע זאכין דארף אויך נישט ליגן אין פיל חשבונות, ווארין דער ווייל איז ער דערינען'. דברי אהרן, עמ' כא.

לזה ועשה טוב. מיט האריוואניע. ותתרחק מן הרע. וזהו ודרך חיים כשמקיים מ"ע [מצות עשה] בחיות הוא תוכחה לסור ממוקשי כו'<sup>13</sup>. וכפי שמרן אדמו"ר זיע"א היה מדגיש תמיד: 'אונזער דרך איז [דרכנו היא] "סור מרע" דורך [על-ידין] "ועשה טוב"<sup>14</sup>.

מרכזיותה של השיחה, והיותה מעמודי התווך בשיטת החסידות של רבותינו הקוה"ט, ניכרת מתוך פיסקת הסיום של מרן אדמו"ר הזקן: 'כך קיבלנו מאבותינו הקדושים מגדולי הצדיקים'. משמעות נוספת יש בה, בהראות היסודות האיתנים שעליהם נשען בחילוקי הדעות עם הצדיקים קדושי עליון בני משפחתו, עם דודו הרה"ק רבי מרדכי ובניו הצדיקים מטשרנוביל שהיו בידירות רבה ויחס של קירבה שרר ביניהם.

וכך אמרו רבוה"ק כי זכירת החטא, היא לבדה טהרת האדם. וכדברי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין זיע"ע בסדר היום (ספה"ק בית אהרן): "יזכור תמיד עונותיו וחטאתיו ופשעיו... ויגדיל יגון בלבבו במרירות לב ויהיה לבו נשבר באמת וזה טהרתו". וכך הם דבריו הק' של בנו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א (הובאו לעיל): "ווארום תשובה איז דער עיקר חרטה. און דאש הארץ איז דיא כלי פון חרטה".

כמו כן גם לא גרסו רבותינו הקדושים את ענין אמירת כל ספר תהלים בבת אחת שבטשרנוביל הוא מתיקוני התשובה<sup>15</sup> אלא היו אומרים קמעה קמעה. מרן אדמו"ר הזקן היה אומר בכל יום לפני התפילה, שני קפיטל תהלים, ולפעמים קפיטל וחצי. והתבטא על אלו שאמרו את כל התהלים בבת-אחת<sup>16</sup>: וואס דוד המלך האט גיזאגט אין זיבעציג יאהר, קען מען זאגין מיט איין מאהל?<sup>17</sup> ולעתים היה אף מסיים באמצע קפיטל<sup>18</sup>.

אף שלא האריכו בה, היתה אמירת התהלים בלב נשבר ובתשובה שלמה, כדברי קודש מרן אדמוה"ז זיע"א<sup>19</sup>: "שצריך כל איש לשבר לבו ולבקש מאת השי"ת על נגעי לבבו בעת אמירת תהלים ולשוב בתשובה שלימה על קילקולו שקילקל", ואמירת התהלים מתקנת, כהמשך דברי קדשו: "ולזה ביקש דהע"ה כשיתעסקו ישראל בזה האופן באמירת תהלים יהי' נחשב כאילו עוסקים בנגעים ואהלות שיש התיקון בתוכן".

על-פי דברי רבותינו הצדיקים לבית קארלין-סטאלין, ההתנגדות לדרך התיקונים היא בגלל שדרך זו היא שער שצדיקים יבואו בו, ואילו הדרך לחסידים פשוטים היא בסור מרע דרך עשה טוב. השער לצדיקים הוא גבוה יותר שהוא דווקא בתחילה סור מרע ורק אחר כך עשה טוב. כפי שאמר מרן אדמו"ר הזקן: 'איזהו גבור הכובש את יצרו... וזה א"א רק ע"י שיהיה גבור לכבוש את יצרו ולהיות מקודם סור מרע ואח"כ ועשה טוב. למשל כשמלך כובש איזו

13 ספה"ק בית אהרן חנוכה דף מז ע"ב. 'זאת חנוכה דשנת תר"ג'.

14 כתבי קודש, עמ' ד.

15 ראה לעיל מ'הדרכות' הרה"ק הר"מ מטשרנוביל: "ולומר ביום אחד בשבוע כל נעים זמירות ישראל קודם הנץ החמה...".

16 "דיבר מאלה שאומרים כל התהלים בלי הפסק, ואמר: איך ווייס ניש וויא אזוי מ'קאן אויס זאגין גאנץ תהלים, אז מ'זאגט תהלים דארף מען זאך מקשר זיין צוא דוד המלך ע"ה, און אז מ'איז זאך מקשר צוא דוד המלך, דארף מען ווערין זאט פון שירות ותשבחות, וואס ער האט גיזאגט, און ממילא וויא אזוי קען מען זאגין ווייטער" (ברכת אהרן, עמ' קיג).

17 פרי ישע אהרן, מערכת מרן אדמוה"ז, תחת הכותרת 'נעים זמירות ישראל'.

18 שם, בשם הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמאן ז"ל.

19 בספה"ק בית אהרן: "מה שאמר הרב הק' אדמו"ר זצוקלה"ה זיע"ע ביום ה' ח"י אלול בעת אמירת תהלים".

מדינה אזי הוא מקבל כל הטוב שיש בתוכה. כמו כן כשהאדם כובש יצה"ר צריך לזרוק את הרע שבתוכו ולקבל הטוב שבתוכו. קרע רוע גזר דינינו. פי' שיקרע הרוע מהגזר וישאר רק טוב<sup>20</sup>. וכמו שאמר מרן אדמו"ר זיע"א: 'דער אלטער זיידע זאגט דאך "שפרו מעשיכם" ס'דארף זיין א עשיה, און אז ס'איז דא א עשיה קען מען משפר זיין, ווי אזוי דאס איז, צו דאס איז קודם "סור מרע" און נאכדעם "עשה טוב", - דאס איז דאך א גרויסע מדרגה - צו דאס איז "עשה טוב" און נאך דעם "סור מרע", אבער על כל פנים דארף דאך זיין א עשיה<sup>21</sup>. וזה תיקונים הם רק לצדיקים ולא להמוני עם.

יצוין כי צדיקי בית טשרנוביל, אם כי גרסו את התעניות כדרך תיקון לעונות, הרי שבענין העיסוק בסור מרע היו ביניהם צדיקים שדיברו בענינים אלו, כגון הרה"ק רבי אברהם המגיד מטריסק שבספרו הק' מגן אברהם מרובים התורות שבהם עוסק להזהיר את צאן מרעיתו לסור מרע, ואילו צדיקי בית סקווירא לעומת זאת נקטו כיסוד את דבריו של האוה"ח הק' המובאים להלן בסוף המאמר כי אין לעסוק כלל בחטאים ואפי' לשלילתם, חוץ מהתיקונים שסברו שאינם מהווים התעסקות בחטא<sup>22</sup>.

יסוד שיטתם של רבותינו הקוה"ט מקארלין-סטאלין כי התעניות שייכים רק לעבודתם של צדיקים גדולים, ולא להמון החסידים - הוא אותו יסוד שבו נקטו בענין שיטת החסידות של חב"ד, שצדיקי קארלין וקאליסק ראו בה דרך המתאימה לצדיקים ולא ל'בינונים'. הרה"ק הרש"ז סלל את דרכו לחבורת מופלגים, בהדגשה על החכמה הפנימית והשגות עליונות, ותבע מהחסידים התבוננות כתחילת עבודת ה' שבעקבותיה יתלהבו באהבה עזה לגדולת הבורא, ואילו מרן רבי שלמה מקארלין והרה"ק רבי אברהם מקאליסק ראו את בני עליה שהם מועטים ורובם המון חסידים שזקוקים לדברי מוסר, תוך הדגשים מיוחדים של התחלת עבודת ה' ביראת העונש ובאמונה פשוטה, ובעיקר בעשייה בפועל<sup>23</sup>.

בוויכוח על שיטת החסידות בענין העדפת המעשה על החכמה הציבו צדיקי טשרנוביל את עמדתם עם צדיקי קארלין-סטאלין. במכתב הנזכר של הרה"ק רבי אהרן מטשרנוביל שכל כולו הדרכות בעבודת ה', הוא מזכיר תוך כדי כך את עמדתו כלפי שיטת חב"ד כפי שקיבלה מאביו הרה"ק רבי מרדכי מטשרנוביל<sup>24</sup>:

20 בית אהרן, אבות פרק רביעי, דף צח ע"ב. כנראה כי זו הכוונה למה שמובא שם, בשלח, דף נט ע"ב. לפסח, דף פח ע"ב. דף קד ע"ב. דף י"ט ע"ב. לסוכות, דף קלט ע"א.

21 כתבי קודש עמ' א, ושם עמ' ד. ושם עמ' נד. ושם, ח"ב מכתבי קודש, עמ' מ. ושם עמ' נ, ועמ' פ. חלוקה הייתה דעתם של אבות החסידות בענין זה של סור מרע ועשה טוב. רבים מהצדיקים שללו את ה'סור מרע' שקודם ל'עשה טוב', ופירשו הלכה למעשה: 'סור מרע' באמצעות 'עשה טוב'. על כך ראה מאמרו של הרב ישראל דנדרובין, - בקובץ היכל הבעש"ט גליונות תשרי וכלסול תשס"ח. אך לא הזכיר שם משיטת רבותינו הקוה"ט מקארלין-סטאלין ומהצדיקים הקדושים מטשרנוביל.

22 הרב שמואל חיים גרובר והרב יעקב יוסף רוזנבלום ממכון משכנות יעקב סקווירא. במכתב ששלחו אל המכון הם מצטטים משיחה של כ"ק אדמו"ר מסקווירא שליט"א בה הוא מזכיר את דברי האוה"ח הק' בפרשת אחרי עה"פ במשלי 'אם יפתוך חטאים אל תאבה', ובה הוא מוסר כי 'דער אור החיים הק' [איז] געווען ביים טאטן ז"ל א יסוד אין די עניינים'.

23 ראה 'קארלין בתקופת גלות תקמ"ו - תקס"א' פרק ד, קובץ בית אהרן וישראל, גליון קעא עמ' קלג ואילך.  
24 ילקוט מאורי אור, ילקוט דברים נחמדים... צדיקי שושלות בית טשרנאביל, סקווירא תשנ"ז, עמ' רב. מתוך כת"י 'כתבי קודש'.

'...כבר מרגלא בפומא לאמר טוב לגבר שיחנך דרכו בפשטיות התורה<sup>25</sup> להגות בה יומם וליל, ולשומרה כסדר השי"ע אחת לאחת, וחלילה להם לדחוק את השעה לעלות במעלות, כי אולי יפסוק דרגא מתותיהו ויפלו חלילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא, הסו בניי הסו, במופלא מכם אל תדרשו, חבו כמעט רגע עד יתנוססה אבני נזר על אדמתו, וימלא הארץ דעה את ה', וביני ביני יסמוך דבריי לככם, כי בן הייתי לאבי ויורני לאמר כדבר אשר אני הוריתכם היום הזה'.

על דברים שבעבודת החסידות שעברו בין צדיקי טשרנוביל לצדיקי חב"ד מסופר בפי חסידי טשרנוביל<sup>26</sup>:

"בחתונתו של הרה"ק ר' יעקב ישראל מטשערקאם זצוק"ל בן הרה"ק המגיד מטשערנאביל זצוק"ל שהי' חתן הרה"ק ר' דובער מליובאוויטש זצוק"ל בן הרה"ק ר' שניאור זלמן מליאדי זצוק"ל אמר הרה"ק מליאדי הרבה דברי תורה וחסידות כדרכו. ואח"כ ביקש מאת מחותנו הרה"ק המגיד מטשערנאביל זצוק"ל שגם הוא יאמר תורה, וסירב הרה"ק המגיד מטשערנאביל בדבר ולא אמר. אח"כ בסוף הסעודה בנמילת מים אחרונים, שפך הרה"ק מליאדי על אצבעותיו מים בשפע. אז פתח הרה"ק המגיד מטשערנאביל ואמר: יוקח נא מעט מים ווינציג וואסער, מעט מים ווינציג וואסער, אביסל תורה, שמים רומז על תורה והכתוב מורה לנו בזה שמספיק לומר מעט תורה, והעיקר הוא ורחצו רגליכם, שהעיקר הוא לרחוץ הרגליות היינו המדות והמכעיות הלא טובים, ובהשאר העבודות הגבוהים והעלאת ענינים – והשענו תחת העץ, עץ רומז לצדיק, שבענינים אלו צריכים להשען א"ע על הצדיק. והמשיך הרה"ק המגיד מטשערנאביל ואמר: כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה. מהו המלאכה? אלא המלאכה הוא להעלות ולתקן נשמתו של כל השומעין את התורה, ואם ח"ו אין עמה זו המלאכה סופה ח"ו וכו'. אמר לו הרה"ק מליאדי: במקומותינו צריכים לזה, ואי אפשר אחרת'.

השוני בדרכי העבודה שבין מרן רבי שלמה מקארלין ומרן רבי אשר הגדול מסטאלין לבין הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי – לא השליך על ענין זה שאנו עוסקים בו עתה, ובעניין שיטת 'סור מרע' דרך 'עשה טוב' היו הצדיקים הנ"ל תמימי דעים שיש לאנשים פשוטים לעסוק בעשיית הטוב כדי להסיר את הרע<sup>27</sup>. ושניהם אף שללו מהם את התעניות. מהעניין לצטט את הדברים בעניין שכותב הרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי ב'אגרת התשובה'<sup>28</sup>

25 במכתבו של מרן הרא"ש הגדול מסטאלין נגד חסידי חב"ד שכתב להרה"ק המגיד מקוונץ: 'שאינם מדברים רק רזין דאורייתא וסודות וחכמות בחורין... [ולא] בפשוטי התורה... ומבקש מהמגיד 'להיות מקורב באמת הגם לקדושי זמנינו, ובפרט לאמונת פשוטי תורתנו [הק']...'. 'קארלין בתקופת גלות תקמ"ו - תקס"א' פרק ו, קובץ בית אהרן וישראל, גליון קנז עמ' קעג.

26 ילקוט מאורי אור, עמ' יד.

27 'רבינו [הרה"ק הרש"ז] תפס הידיעה באלוקות לעיקר, כי כיון שהמוח ממולא בידיעת אלוקות ובהתקשרות, ממילא נמשך כל האדם לאלוקות והוא רחוק מרע, כי הרע שבלב בחלל השמאלי הוא כפוף ובטל וכישן דמי... והנה רבינו קיבל זה מהקדוש הרב רבי אברהם בן הרב המגיד [ממעזריטש] נ"ע. בית רבי, ר' חיים מאיר היילמאן, ברדיטשוב תרס"ב, דף מד עמ' א.

28 פרקים: ב, ג.

שב'תניא' שמצד אחד מדגיש כי אין התעניות חלק ממצות התשובה, ואף אוסר על מי שחלש והתענית מזיקה לו להתענות, אך מצד שני נותן כללים והדרכות כיצד על מי שבכוחו להתענות להשלים ולמלא את תעניתו רק בתנאים מסויימים:

'...על יסוד זה לימד האריז"ל לתלמידיו על פי חכמת האמת מקסר הצומות לכמה עונות וחמאים, אף שאין בהן כרת ולא מיתה בידי שמים, כמו על הכעס קנ"א תעניות וכו'. ואפילו על איסור דרבנן, כמו סתם יינם יתענה ע"ג תעניות וכו'. וכן על כיטול מצות עשה דרבנן, כמו תפילה יתענה ס"א תעניות וכו'. ודרך כלל, סוד התענית היא סגולה נפלאה להתגלות רצון העליון ברוך הוא, כמו הקרבן שנאמר בו "ריח ניחוח לה". וכמו שכתוב בישעיה: "הלזה תקרא צום ויום רצון לה", מכלל שהצום הנרצה הוא יום רצון...

אכן כל זה באדם חזק ובריא, שאין ריבוי הצומות מזיק לו כלל לבריאות גופו, וכמו בדורות הראשונים. אבל מי שריבוי הצומות מזיק לו, שאפשר שיוכל לבוא לידי חולי או מיחוש חס ושלום, כמו בדורותינו אלה, אסור לו להרבות בתעניות אפילו על כריתות ומיתות בית דין, ומכל שכן על מצוות עשה ומצוות לא תעשה שאין בהן כרת, אלא כפי אשר ישער בנפשו שבוודאי לא יזיק לו כלל. כי אפילו בדורות הראשונים בימי תנאים ואמוראים, לא היו מתעניין בכהאי גוונא אלא הבראים דמצו לצעורי נפשיהו, ודלא מצי לצעורי נפשיה ומתענה נקרא חוטא בגמרא פרק קמא דתענית, ואפילו מתענה על עבירות שבידו, כדפרש רש"י שם, וכדאיתא בגמרא פרק קמא דזבחים, שאין לך אדם מישראל שאינו מחוייב עשה וכו'. ומכל שכן מי שהוא בעל תורה, שחוטא ונענש בכפליים, כי מחמת חלישות התענית לא יוכל לעסוק בה כראוי. אלא מאי תקנתיה? כדכתיב: "וחטאך בצדקה פרוק", וכמו שכתבו הפוסקים ליתן בעד כל יום תענית של תשובה ערך ח"י גדולים פוליש וכו', והעשיר יוסיף לפי עושרו וכו', כמו שכתב המגן אברהם הלכות תענית...

...מכל מקום, כל בעל נפש החפץ קרבת ה' לתקן נפשו להשיבה אל ה' בתשובה מעולה מן המובחר, יחמיר על עצמו להשלים על כל פנים פעם אחת כל ימי חייו מספר הצומות לכל עוון ועוון מעוונות החמורים שחייבין עליהם מיתה על כל פנים, ואפילו בידי שמים בלבד... ויכול לדחותן לימים הקצרים בחורף, ויתענה כעשר תעניות על דרך משל בחורף אחד או פחות, ויגמור מספר הפ"ד צומות בתשע שנים או יותר כפי כוחו (וגם יכול לאכול מעט בשלוש שעות לפני נץ החמה, ואף על פי כן נחשב לתענית, אם התנה כן). ולתשלוש רנ"ב צומות כנ"ל, יתענה עוד ארבע פעמים פ"ד עד אחר חצות היום בלבד, דמיחשב גם כן תענית בירושלמי, ושני חצאי יום נחשבים לו ליום אחד לעניין זה. וכן לשאר עונות כיוצא בהן, אשר כל לב יודע מרת נפשו וחפץ בהצדקה.



ולפי שמספר הצומות המוזכרים בתיקוני תשובה הנ"ל רבו במאד מאד, לכן נהגו עכשיו כל החרדים לדרב ה' להרבות מאד מאד בצדקה, מחמת חלישות הדור, דלא מצו לצעורי נפשם כולי האי...!

התעניות כדרך ל'תיקונים' היא נחלתם של צדיקים בלבד, ולא של אנשים פשוטים שביחס אליהם שללו את התעניות. וכנראה שרבותינו הקוה"ט עצמם נהגו להתענות בימי השובבי"ם<sup>29</sup>, אך לא החסידים ש'התיקונים' שלהם נעשו מכח עבודת התפילה ובעבודת ה'.

מֶרֶן אֲדַמּוּר אור ישראל מסטאלין שלל את התעניות באמרו: 'גלייב מיר איך האב גיזעהן איינעם וואס ער פאסט משבת לשבת און איז א בעל תאוה, דיא טבע פון יצה"ר אז מיטשעפעט אים שלאגט ער צוריק, מידארף גיין מיט איהם גילאסין [האמן לי ראיתי אחד שצם משבת לשבת והוא בעל תאוה, דרך היצה"ר שאם פוגעים בו הוא פוגע בחזרה, יש להלך כנגדו במתינות]<sup>30</sup> עוד אמר: "פאסטין טויג ניט דער יצה"ר ווערט איין גיוויינט מיט הפסקות [לצום אינו מועיל, היצר הרע מתרגל עם ההפסקות]"<sup>31</sup>. בשיחה עם אחד מגדולי החסידים הזכיר את חילוקי הדעות שבין רבותינו הקוה"ט עם הצדיקים הקדושים מטשרנוביל וחב"ד, כיון שדרכיהם היו לאנשים גדולים<sup>32</sup>:

'... ואח"כ אמר בזה"ל, אונזערע עלטערין זיינען גיווען מחולק עם המשערנוב'לער וכי ח"ו לא הי' צדיק הלא היה צדיק גדול, ובפרט עם חב"ד זיינען אונזערע עלטערין גיווען זייער מחולק, הלא הוא הי' אדם גדול מאד, נאר דער דרך זיינער איז ניט גיווען פאר אזעלכע קליינע מענטשין, עם שמי"ט "מי יעלה בהר ד' ומי יקום במקום קדשו

29 מֶרֶן אֲדַמּוּר הֶרָא"א מֶקָאָרְלִין זִיע"א הִיד", סיפר שאצל אביו הק' מֶרֶן אור ישראל מסטאלין זיע"א היו מתענים בימי שני וחמישי של שובבי"ם... מרשימות זקני החסידים, קובץ בית אהרן וישראל גליון קנט, עמ' קנח. [נראה כי כוונתו הק' הייתה על ביתו הקדוש של אביו זיע"א ולא על החסידים, ולא כפי שמובן מהקובץ הנ"ל]. גם הרה"ק רבי ירחמיאל משה מקוניץ היה נוהג להתענות בשובבי"ם ות"ת ובה"ב. כמובא בספרן של צדיקים, לובלין תרפ"ט, בערכו, דף לח ע"ב, באות כג. ויש להניח כי ראה את זה אצל מֶרֶן אֲדַמּוּר וּמֶרֶן אֲדַמּוּר צ. וכן באגרת הקודש ששלח מֶרֶן הֶרָא"א הגדול מֶקָאָרְלִין ל"ב 'התורני המופלא ומופלג כבוד קדושת ש"ת מוה' דוב בער... על התענית בשובבי"ם 'וגם כמה מופלגים ויראים קיימו לאין מספר ומקיימין בכל שנה ואין פוצה פה... ספה"ק בית אהרן דף קמז ע"א, ושם בתורות של מֶרֶן הֶרָא"א הגדול מסטאלין 'כל התיקון של שובבי"ם הוא התפארות ויראה' בית אהרן פרשת וארא דף יג ע"א. התעניות שמוזכרות ב'סדר היום' של מֶרֶן הֶרָא"א הגדול, שם בדף א ע"א, לא נועדו לחסידים, אלא לבעלי תשובה שעברו עבירות חמורות שמֶרֶן הֶרָא"א הגדול החזירם למוטב, שעה שעסק ו'הוכיח לרבים בתוכחת מגולה ובאהבה מסותרת' ואין עניינה לכאן, ואכמ"ל, ויש לייחד בזה את הדיבור אי"ה.

30 סיפר מֶרֶן אֲדַמּוּר זִיע"א (יום ר' עש"ק ראה, כ"ט מנ"א תש"ז, חיפה) בשעת שתיית לחיים כשהזכירו לפניו שהיום הוא הי"א צ' של האדמו"ר ראחמסטריווקע זצ"ל - ר' אברהם דוב-בער (בן האדמו"ר ר' מנחם נחום זצ"ל) אמר: ער איז געווען אינגאנצן פון ראחמסטריווקע דרך, ער האט אכצן יאהר ניט געגעסן קיין פלייש, ר' מאטאלע זצ"ל (אחיו ר' נחום זצ"ל) האט אויך ניט געגעסן קיין פלייש. דער טאטע האט אמאל געזאגט צו די קינדער, ניט עסן האבן מיר געזעהן אסאך, מ'קען ניט עסן און ניט זיין קיין מענטש... אבער אזוי ווי דער פעטער ר' מאטאלע האב איך נאך ניט געזעהן. מיר זענען געווען ביי איהם באנאכט - (ער פלעגט פאסטן משבת לשבת) - האט מען איהם אריין געטראגן א טאץ מיט אסאך זאכן - לאטקעס - און ער האט נאר גענומען א גלאז בארשט מיט א שטיקל חלה. ניט עסן דארפמען אויך קענען. וסיים אדמו"ר זצוק"ל: און פון דעסטוועגן האט זיין פנים געלויכטן. ביי צדיקים קען מען ניט דערקענען, ס'שטייט דאך "דאגתו בלבו וצהלתו בפניו". (כתבי קודש, מהדורת כ"ק מֶרֶן אֲדַמּוּר שליט"א).

31 דברי אהרן, עמ' קיז.

32 'העתק מדיבורים שדיבר אדמו"ר זצ"ל [אור ישראל מסטאלין] עם ר' אלטר שו"ב [שנדפס בדברי אהרן עמ' קיח בד"ה אודות, וחסר המלים המודגשות כאן] מהעתקה שכתב הרב החסיד ר' צבי יעקב בהרב החסיד ר' אלעזר ברייל ז"ל מכתביו של הרה"ח המפורסם רבי הירש קרייניקער.

מה כתוב אח"כ נקי כפיים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשי" פאר וואס שטייט ניט מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו איש חכם וירא אלקים וכו', לא כתוב כך, רק מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשי".

גם מרן אדמו"ר זי"ע דיבר פעם בקדשו בענין דרכים שונות בחסידות, ואמר שיש בהם כאלה שמתאימים רק לאנשים גדולים ויש כאלה שהם רק לאנשים פשוטים. ואמר אודות חב"ד שדרכם הוא לאנשים גדולים, והפטיר: "אונזער דרך איז סיי פאר גרויסע און סיי פאר קליינע"<sup>33</sup>.

מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן' מקרלין ציין לחסידים כי ה'תיקונים' אמנם נעשים באופנים אחרים, שאין בהם התעסקות ישירה בתשובה אלא חבויים בענייני עבודת ה'. כמו בתפילה: 'ובדבריו הזהיר מאד שילמדו גמרא עם תוספות קודם התפלה בעיון כ"א לפי מה שהוא וכמה שיוכל ואמנם סמוך לתפלה ממש עומד מתוך הלכה פסוקה איזהו מקומן כי עי"ז מברר השכל ויוכל אח"כ להתפלל. ואמר בשם הרב הק' רש"ק זצוק"ל כי האלקים עשה את האדם ישר ואח"כ נתעקם. ועיקר ישרות השכל הוא בהתורה. נמצא כשהוא לומד בעיון קודם התפילה נתיישר השכל אצלו ואז היא תפלתו כראוי. ואמר כי לפי דעתו הוא תיקון גדול לכמה ענינים<sup>34</sup>. 'לתיקון... אמר שהוא שמירת שבת ותפילין. ולומר שבחי ירושלים וגומ' שבפסד"ז בכוונה<sup>35</sup>. 'ואמר כי העיקר הוא ביום הקדוש הבע"ל הוא לראות לתקן הכל בתפלה. כי בתפלה יש תיקון כל הענינים ענייני הגוף ונפש לשפוך נפשו לפני יי". הרוצה יוכל להבין ולהרגיש כל המקומות. אך אין צורך לזה רק להתקשר ולכוין פירוש התיבה ודי בזה<sup>36</sup>.

ומרן אדמו"ר זי"ע א"ה היה תמיד עורר על ענין זה של תפילה בהתלהבות ובקול, ואמר כמה פעמים שתפילה בקול בהתלהבות הוא טובה ותיקון לכל הענינים<sup>37</sup>. וכשאחד שאל אותו אם אפשר לומר 'תיקון הכללי', ענה ואמר: אונזער דרך איז שרייען ביים דאבונען [דרכנו היא לצעוק בתפילה].<sup>38</sup> וכמה פעמים אמר: מיט שרייען ביים דאבונען קען מען מתקן זיין אלעם!<sup>39</sup>.

כאמור הדגיש מרן אדמו"ר הזקן בשיחתו על התיקונים בתשובה כי היסודות שעליהם נשען הוא כפי ש"כך קיבלנו מאבותינו הקדושים מגדולי הצדיקים'. אכן אביו הקדוש מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ששלל את 'סדר התיקונים' על ידי התעניות, ראה את התיקונים נעשים באמצעות ה'תפילה בכל כח': 'בזה הזמן שנחלשו הכחות ואינו יכול לסגף ולקרר היצר ולקדש א"ע שלא נכסוף להבלי עולם וגם אין בנו דעת להתענות [שבפעם אחד היו יכולים

33 הרה"ח ר' ישראל גולדהבר שיחי'.

34 בית אהרן לפסח, דף צד ע"א.

35 שם, דף קמה ע"ב

36 שם, דף קל ע"ב. ראה בברכת אהרן, עמ' לד מאמרו של כ"ק מרן אדמו"ר הזקן זי"ע על הפסוק: אם יהיה נדחך בקצה השמים.

37 כתבי קודש, עמ' ז, בהערה.

38 מפי הרה"ח ר' אהרן חיים הויזמן ז"ל.

39 מפי הרב החסיד רבי אהרן יוסף בריזל שליט"א, לרפו"ש. קובאו"י גל' קע"ה עמ' קכד, במאמרו של הר"ר יוחנן וואלפין.

לתקן הרבה אלא לא די שמתקנים אלא שמקלקלים מחמת פניות ושאר דברים].  
 לכן אין תקנה אלא בתפלה בכל כח [שבהפסד כח] שבעמל כחו בתפלה מקרר היצר  
 [הרע] ומטהר עצמו בכל אות ואות. מה הנחלים מטהרים אף בתי כנסיות ובתי מדרשות  
 [ויכול לתקן אפי' הרע שבו מחמת אב ואם וגם להרבות בתורה ומע"ט כל מה דאפשר  
 אפי' רגע לא יבטל]<sup>40</sup>. מרן אדמוה"ז לא רצה שהאברכים יתענו, ואמר פירוש: על חטא  
 שחטאנו לפניך במאכל ובמשתה - על שלא אכלנו ולא שתינו<sup>41</sup>. כן אמר לאנ"ש: 'שלא ירבו  
 בתעניות וסיגופים, ופירש הכתוב, ומעונותיהם יתענו, שגם התעניות נחשבים לעון'<sup>42</sup>.  
 מאמר זה נמצא מרבו הקדוש מרן רבי שלמה מקארלין שאמר: 'שגם התענית שמתענים  
 לפעמים נחשב ג"כ מעונותיו כי טובל ושרץ בידו, ואדרבה בזה מטעה ומשטה א"ע [את  
 עצמו]<sup>43</sup>. מרן הרש"ק אמר: 'א"צ [אין צריך] להתענות, ובנערותו צם תעניות ועושה עד  
 היום תשובה ע"ז [על זה]<sup>44</sup>.  
 בהקשר לכך ש'אין תקנה אלא בתפלה בכל כח' יש לקשור את מה שמרן אדמו"ר זיע"א  
 סיפר<sup>45</sup>:

'אין מאהל ראש השנה ס'איו שוין געווען שפעט, און דער אלטער זיידע פלעגט  
 ארויסגיין אין מיטן דאווענען, איז די אלטע באבע געשטאנען אין דרויסן, אז ער איז  
 אדורך, האט זי איהם געזאגט: ס'איז א רחמנות אויף די שמייערס (בטלנים) זיי זענען  
 שוין הונגריג, זיי ווילן שוין קידוש מאכן, האט ער איהר געענטפערט: נישט קשה,  
 שובכ"ם וועלן זיי זיך אפכאפן... [פעם בראש השנה, כבר היה מאוחר, ומרן אדמו"ר  
 הזקן נהג לצאת באמצע התפילה, והסתבא הזקינה [הרחבת הצדיקת מרת חוה  
 ע"ה] עמדה בחוץ, כשעבר אמרה לו: רחמנות על הבטלנים [= החסידים] - הם כבר  
 רעבים! וענה לה: לא-נורא, בשובכ"ם הם יחיו את עצמם] - דהיינו התיקונים שהם  
 עושים עתה בתפילה יפטרו אותם מלצום את התעניות בשובכ"ם'.

סיפור כעין זה, על תענית בה"ב, סיפר גם מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א הי"ד, בשבת  
 חנוכה תרפ"ט<sup>46</sup>:

"ששמע מזעליג<sup>47</sup> מרבינו הזקן זצ"ל שפ"א אחרי שמיני עצרת ולא אמרו הפייט, ופ"א  
 בשתי שבועות אחר סוכות לקח מנין וסגר הדלת אחר התפילה ואמר הפייט. האט אים  
 די באבע חוה'לע געזאגט וואס ער וויל האבין פון די חסידים, פאר וואס ביי אנדערע

40 שם, ליקוטים, קמה ע"ב.

41 דברי אהרן, עמ' יא.

42 מכתבי הרב החסיד ר' ישראל בנימין גלויברמן. מובא בדברי אהרן יא.

43 שם אהרן, הרה"ק רבי שלום מבראהין (קידנוב), ווארשא תר"ע, עמ' יד"טו.

44 כתבי ר"י שו"ב, (סנטסיל), ירושלים, עמ' רחצ.

45 כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשנ"ה, עמ' לא.

46 קובץ בית אהרן וישראל גליון קעה, עמ' קטז.

47 רבי זעליג קשטן. היה מחשובי החסידים אצל מרן אדמוה"ז ומרן אדמו"ר אור ישראל מסטולין. מרן

אדמו"ר זיע"א דיבר בשבחו.

רעבים דאוונט מען אפ פריא, או ביי אים דאווינט מען אפ אזוי שפעט, ארום <sup>1-2</sup>, און דערנאך נעמט ער ערשט זאגן פייט. האט ער געענטפערט, דעריבער איז ביי אנדערע גוטע אידן פאסטן זיי בה"ב און ביי מיר נישט...". [אמרה אליו הסבתא חוה'לע, מה הוא רוצה מהחסידים, מדוע אצל צדיקים אחרים מסיימים להתפלל מוקדם, ואצלו מתאחרת התפילה, ולאחר כל זאת, הוא מתחיל לומר פיוט? ענה לה: בגלל זאת, אצל צדיקים אחרים צמים הם [החסידים] בה"ב, ואצלי לא!].

בעיקר שם מרן אדמו"ר הזקן דגש על תפילה בציבור: 'ולפי דעתי שתפילת הציבור יש בכחה לתקן כל התיקונים וכל [העולמות] העליות וכל ירידת השפע כמו הצדיקים הקדושים שהיו יודעים ומכוונים ומייחדים ומתקנים כל התיקונים כמו כן כביר לא ימאס ולא בזה את תפילתם ויתן חן וכבוד להולכים בתמים ובאמת ו[ב]שלום'<sup>48</sup>.

ה'תיקונים' השייכים לזמנים השונים נעשים על ידי גיעה בעבודת ה': 'בענין התיקון של כל יום בפ"ע [בפני עצמו]. הזכיר המאמר יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום. ע"כ יש לו לכל יום תיקון בפ"ע ולא להכניס זאת במחשבתו את השטותים מיום אתמול ולעיין בהם. רק לחדש העבודות ולעמול בלי שום עצבות עד שינתק ממילא השטותים מעליו ויתקנו'<sup>49</sup>. וכפי שאמר אביו מרן הרא"ש הגדול מסטאלין, על הזמנים המסוגלים לתיקונים: 'השבתים של שובבי"ם המה תיקון למוי שצריך תיקון'<sup>50</sup>.

והחשיב מאד את התיקונים שנעשים על ידי ייסורים שנגרמים לאדם על ידי שהוא סובל מבזיונות ומקבלם בשמחה<sup>51</sup>:

תשובה ידוע שעיקרה בלב וסימנה השמחה לא נצרכה אלא לקבלינהו בשמחה בכל מדה ומדה. ובוה לא יצטרך תעניתים וסיגופים. מאוד צריך האדם להתחנן בזה ותקנו בעצה טובה מלפניך שזהו התיקון להחזיק בעצה טובה מלפני השי"ת. והראה הדברים מפורשים מהגלאנטי<sup>52</sup> ו"ל בספר קול בוכים בפסוק יתן למכהו לחי ישבע בחרפה. וז"ל הקדוש. מרגלא בפומי' דמורי זה"ה [האר"י] שהיה אומר שבכל התשובות שבעולם המעולה שבכולם למרק החטאות והזדונות והפשעים היא סבולת העלבוניות והחירופים והגידופים והיא מעולה יותר מכל מלקיות וסיגופי תעניות שבעולם כי אם יסגף עצמו לבד יחוש ויבטל מדברי תורה למאן דלא אפשר ליה ונקרא חוטא וכן במלקיות וכיוצא. אמנם במדה זו תאכל ותשתה ותעבוד והעונות מתכפרים. ומבינתך חדל. כי הגע עצמך שיאמרו לך תרצה שיבא לך הפסד ממון או נפילת בתים תשיב לא. ואם יאמרו לך תרצה עליך מיתת בנים תשיב ח"ו. אלא אתה ה' תשמרם. ואם יאמרו תרצה שיכך ה' בשחפת ובקדחת בקרירי ובחמימו' מיד ירוץ לבך ותשיב רחמנא

48 שם, מכתבי קודש, קנא ע"ב. ושם, קנו ע"ב. ושם חיי שרה, ל ע"ב.

49 שם, לשבועות, קיא ע"ב.

50 שם, קמג ע"ב.

51 שם, קנט עמ' ב.

52 המקובל רבי אברהם גלנטי, תלמיד הרמ"ק והאריז"ל. בספרו 'קול בוכים', פראג שפ"ה, דף לח ע"א-ע"ב. רעיון זה נמצא אצל רבו הרמ"ק בספרו 'תומר דבורה' סוף פרק שני.

ליצלו. וכן אם יאמרו לך על המיתה ועל גיהנם ועל הגלגולים הרעים על הכל תשיב ח"ו. א"כ תאמר לי בחיך החטאות והעונות והפשעים שחטאת ושעוית ושפשעת ופגמת במעלות הרמות בעש"יה ויצי"רה וברי"אה ואציל"ות כפי מחצב נשמתך מיום היותך על האדמה במה יכופר. והזקן הכסיל בכל יום רודף אחריך כו'. [עכ"ל] לכן זאת העצה היעוצה מאת ה' צבאות יצאה לאמר יתן למכהו לחי ישבע בחרפה כמדובר ובוזה אל יזניחך אלקים לעולם וזהו כי לא יזנח לעולם אד'.

דער אלטער רבי האט זיך אמאהל אנגירופין בזה"ל: ס'איז דא א מבוכה אין די ספרים וואס איז פריער, צו סור מרע צו ועשה טוב. און מיר זאגן אז צוא וואס מקומט פריער איז דאס פריער [מין אדמו"ר הזקן נענה ואמר: יש מבוכה בספרים, מה קודם, האם סור מרע או ועשה טוב, ואנו אומרים: מה שמגיע בראשונה זה קודם]<sup>53</sup>.

הדים למבוכה קדמונית זו רואים אנו בד"ק של מין אדמוה"ז המפרט את הדרכים אשר בהם ניתן לקיים 'סור מרע ועשה טוב'. ומתוכם למדנו כי גם דרך זו של העבודה המתחילה בסור מרע היא - רק אחרי שכבר קודם כבר עשה טוב. וכך פירש מין אדמוה"ז את סדר הכתובים ושיטות העבודה<sup>54</sup>: **מי האיש החפץ חיים** - שחפץ לטעום מעט חיות. **אזהב ימים** - להכניס חיות בימים שלו, **לראות טוב** - יראה לעשות טוב, והקב"ה מראה לו מעט אור ומעט טוב ובוזה יתרחק מרע ויהיה נצור לשונך מרע וגומר. ואעפ"י שכתוב בספרי מוסר להיפך. שיהיה תחילה סור מרע ואח"כ ועשה טוב אעפ"כ אלמלא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו... עוד אמר. מ"י האיש פי' **האיש שהוא בחינת מ"י הוא החפץ חיים אזהב ימים להכניס בהם טוב**. נצור לשונך מרע כו' סור מרע ועשה טוב. כי כשדוחה מעליו הרע בכל בחינותיו אז יכול לבוא לידי עשיית הטוב. ועוד יש אופן שע"י עשיית הטוב בכל מה דאפשר יכול להנתק מהרע לכך הזכיר **תובת טוב קודם סור מרע ואחר סור מרע** כי **לראות טוב** ג"כ ציווי. ואמר: בתחילה צריך להיות סור מרע בתכלית, ואחר כך ועשה טוב בשלימות, והכל על ידי התקשרות לצדיקים, כי בלא התקשרות לצדיקים - אין אדם יכול לעשות כלום<sup>55</sup>.

הדרך בעבודת ה' כפי שהחזיקו צדיקי בית קרלין סטולין מופיעה בספרו הקדוש 'אור החיים' של הצדיק השלם רבי חיים בן עטר. כך מוצאים אנו רמז בשאלת אופן התחלת עבודת ה', אם במחשבה או במעשה, שכן כך הוא מפרש את הפסוק (שמות לו ח): **וַיַּעֲשׂוּ כָל חֶכֶם לֵב בַּעֲשֵׂי הַמְּלָאכָה אֶת הַמִּשְׁכָּן אֲוֵלֵי שִׁירְמוֹ שְׂבָאֲמֻצְעוֹת עֲשִׂיתָם הַמְּלָאכָה וּבְסִיבֹתָהּ נַעֲשׂוּ חֹכֶם לָב**.

כך גם בענין העיסוק בסור מרע אנו מוצאים מפורש בדברי האור החיים הקדוש בפסוק (ויקרא יח ג): **כְּמַעֲשֵׂה אָרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִשְׁכְּתֶם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ**: נחזור לענין שבאנו עליו כי בחינת החושב בדבר ערוה, תגביר החפץ ותשליטנו ברצון, ולא יושג הנצחון החפץ אלא

53 'זה הדיבור שמעו [זקני החסידים] מר' בנימין בהרה"צ ר' שבתי מהארדאק (ראה עליו, מטה אהרן, מג) ששמע מאדמו"ר הזקן בעצמו - ברשימות הרה"ח הק' רבי מאיר בערנשטיין ז"ל הי"ד.

54 ספה"ק בית אהרן, מצורע, דף קב ע"א.

55 ברכת אהרן עמ' צב. וראה לעיל בגוף המאמר ליד הערה 14.

דוקא באמצעות הרחקת הדבר מדעתו ומחשבתו לבל ראות הכיעור ולא יחשוב בו, אבל אם עיניו יביטו בדבר, הנה הוא מסתכן, וכמעשה דוד המלך עליו השלום כשנסבב הדבר, וראה מה שראה, נתעורר לבו שהיה חלל ועשה מעשיו, ואפילו תחילת המחשבה בדבר זה תגרום תגבורת והולדת טבעיות החפץ ותגבורתו. ולזה נתחכם חכם החכמים שלמה המלך עליו השלום ואמר (משלי א י): 'בני אם יפתוך חטאים' פירוש בחינת החטא, 'אל תאבה' פירוש לא תכנס עם פתויך בטוען ונטען, כי אריכות הרגשת החושב אפילו לבחינת השולל תפעיל הגברת החפץ ותהפך הרצון אליה'.

ידועה דביקותו של מרן אדמו"ר הזקן בעל ה'בית אהרן', בספר אור החיים הקדוש בו ראה את יסודות החסידות<sup>56</sup>, והיה קורא לו: 'דער רבי'. 'וכשהי' קשה לו איזה פשט בהבנת הענין, הי' אומר: לאמיר זעהן וואס זאגט "דער הייליגער רבי", [נייתי ונחזה אנן מה אומר רבינו הקדוש]<sup>57</sup>.



56 'אור החיים פי' התורה להרב המופלא חסידא קדישא מ' חיים נ' עטר ונדפס בוויניציא סביב לחומש עם תרגום ורש"י. ושמענו כי עתה בפולניא הם מחשיכים אותו הרבה ונדפס עוד שני פעמים ונתעורר זה ע"י שהרב החסיד קדוש מהרר"י בעל שם טוב הגיד גדולת נשמת מהר"ח הנזכר. הרה"ק החיד"א ז"ל, שם הגדולים, בערך ספרו. מרן אדמו"ר זיע"א אמר: 'אין אור החיים איז דא אלעס, לומדות און חסידות' (כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, השמטות וליקוטים).

57 הלימוד בספר הק' אור החיים על פרשת השבוע. היה אחד מח"י השיעורים הקבועים של מרן אדמו"ר הזקן מדי יום. פרי ישע אהרן, עמ' קסא. ראה גם בבית אהרן בפרשת משפטים (דף סג ע"ג) עה"פ כי תקנה עבד עברי: 'האור החיים הקדוש מדבר מזה הרבה, ואנו אומרים לפי דרכינו ג"כ קרוב לזה'.