

ב"ה
שנה לב
גליון ד (קצ)
ניסן - אייר 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 – 053

E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:

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

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק

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

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" –
ירושלים

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

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

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

כולל ללימוד יו"ד "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

התוכן

גנוזות

עמוד

ה	רבי אברהם גרשון מקיטוב זי"ע גיסו של מרן הבעש"ט הק' זיע"א (תנ"ו - תקכ"א)	ליקוט שמועות תיקון טעות מגליון קפ"ה והעמדת דברים על דיוקם בזיהוי תורותיו
י	רבי יצחק אייזיק הלוי איש הורוויץ זצ"ל אב"ד פאטיק וזאלישטשיק בעמח"ס 'ביכורי ענבים' 'שערי יצחק' כת"י (- תקס"ז)	דרוש בענין יציאת מצרים
כ	רבי שמואל העליר זצ"ל רב ואב"ד עיה"ק צפת ת"ו (תקמ"ו - תרמ"ד)	הערות על שו"ע או"ח הל' פסח
כא	רבי אברהם דייטש זצ"ל מחכמי גליוויטץ (תקס"ג - תר"נ)	בענין מצה ומרור בזמן הזה ופסח אחר חצות

חידושי תורה

כה	הרב דב אהרן זלזניק מראשי ישיבת מאור התלמוד, רחובות מח"ס בדי הארון	בענין המוכר ביתו לנכרי בערב הפסח האם נפטר מחיוב בדיקת חמץ
לא	הרב חיים יצחק טרביליו ר"מ בישיבת עמלה של תורה סטאלין קארלין, ביתר עילית	בענין עשה דמצה דוחה לא תעשה דטבל
לז	הרב חיים יוסף דוד וינגרטן בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו	בדין אכילת פירות בחזקת הבתים וחנויות
מו	אהרן שטיינברג ישיבת קרלין סטאלין, ביתר עילית	הערות בשלהי סוגיית בפני נכתב ובפני נחתם
נה	צבי ערמון סטאלין קארלין, גבעת זאב	ביסוד דינא דנחקרה - ובדין הפה שאסר בקיום שטרות

בירורי הלכה

סג	הרב שמואל רבינוביץ רב הכותל והמקומות הקדושים	תפילה מול תמונת הכותל המערבי
סח	הרב יעקב מרדכי ברנדווין רב ומו"צ ביהכנ"ס 'בית אהרן' ר"כ ללימוד הוראה 'כתר נחום שלמה' סטאלין קארלין, ביתר עילית	בענין אופן ההכשר והשימוש בהשיש והשולחנות לפסח
עב	הרב אלימלך וינברג ר"כ גור, רמת גן	בשיטת שו"ע הרב בדין 'ערב קבלן' במכירת חמץ

מכירת חמץ לגוי קטן או לישראל קטן - מה עדיף	ר' צבי רייזמן מחבר ספרי רץ כצבי (י"ג חלקים) איש עסקים, לוס אנג'לס	פה
האם מותר לקרוא את ההלל בלילי פסחים קודם צאה"כ ובגדר אמירת הלל בביהכנ"ס	הרב גימפל ליפשיץ בעמח"ס שו"ת פלגי מים ופלגי מים עמ"ס בכורות ערכין תמורה אנטווערפן	צד
דין מיץ ענבים לארבע כוסות	הרב צבי בנימין שוב	קה
לחמם בשב"ק עוגה או מאפה שבתוכה חתיכת שוקולד	הרב אשר ב"ר יוחנן בר"י פילטשיק קארלין סטאלין, ירושת"ו	קט

לשון חכמים

בענין מצות לא תסור (א)	הרב עקיבא נטע בריזל סטאלין קארלין, ירושת"ו	קטו
ספירת השבועות לעומר כהוכחה נגד הבייתוסים	הרב ישראל דנדרוביץ ראש בית המדרש 'באר האבות' מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערד	קמג
תוספת למאמר על 'קם רבה ושחטיה לרבי זירא' מגליון קפ"ט	הנ"ל	קמט

הערות

בענין הצעת הפתרון לתופעת צריכת דיסקים והעתקת תוכנות - הרה"ג ר' שלמה ידידיה זעפראני, רב ביהכנ"ס 'אהל משה' ו'אבי עזרי', אב"ד 'כתר תורה', מח"ס 'משפט שלמה' / בענין הנ"ל - הרה"ג ר' אליהו שלזינגר, אב"ד ורב שכונת גילה ומקור חיים / בענין הנ"ל - הרב אהרן פריד / בענין הנ"ל - הרב א. גרינוולד, ירושלים / בענין הנ"ל - הרב אברהם קויפמן / בענין הנ"ל - הרב ב. כהן / בענין הנ"ל - הרב אליעזר דודיזון, ראש כולל ובית הוראה עיון המשפט / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, מח"ס משפט המזיק / בענין כח הטענה ובענין כל דאליס גבר - הרב יעקב ב"ר יצחק בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין השימוש בשבת במכשירים חשמליים בקומקום מבית קנדי - הרב פנחס דיק, ר"כ ללימוד ש"ס, סטאלין קארלין ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב בנימין זאב לינדר, בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב דוד אריה שלזינגר, מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב / תגובה על פרק 'עניני תשובה במשנת רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א' בגליון קפ"ח - הרב יוחנן בר"י בר"ד וואלפין סטאלין קארלין, ירושת"ו.

כתבים

נוספות על הגירתו של מרן אדמו"ר הרה"ק רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א מסטאלין לארה"ב	הרב אהרן הויזמן הרב יוסף שאול הויזמן סטאלין קארלין, לייקוואד	קעז
תגובות על פרק 'שיחה בענין תשובה ממרן אדמוה"ו שהתגלגלה לפולין בגליון קפ"ט	הרב ברוך וידיסלבסקי הרב אברהם ציישינסקי	קפז קצ

גנוזות

רבי אברהם גרשון אשכנזי זצ"ל מקיטוב

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

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

בספרית בית המדרש לרבנים נ"י. MS 5413 נמצא פנקס שבחלקו הוא כתי"ק החיד"א זלה"ה (צילומו נמצא בביה"ס הלאומי, ומספרו הוא F 34974) ובו מצאנו ב' שמועות שרשם החיד"א בשם רבי גרשון אותם אנו מדפיסים כאן. הפיסקא הראשונה על הפסוק וילך חרנה, הדפיסה הרב חיד"א גם בספרו פתח עינים ח"ב עמ"ס חולין דף פ"ז ושם כותב מצאתי כתוב משם אחד קדוש, מקשים וכו', זהו תורף דברי הגדול הנז'. הפיסקא השניה על הפסוק מה בצע כי נהרוג את אחינו, הדפיסה בנחל קדומים דף יג פרשה וישב. ועליה רושם 'שמעתי' ולא ציין מי בעל השמועה. כן אנו מצרפים קושיא מהגאון רבי אברהם ברוידא מפראג שרשמה רבי יצחק זרחיה אזולאי בספרו זרע יצחק שבכת"י ששמעה מפ"י רבי גרשון. וראה גם מה שכתבנו לקמן.

ליקוטי שמועות

בראשית כח, י. מצאתי במכתב עמ"ר א"מ זלה"ה שפי' וכו' עוד לו משם מהרא"ג קטבר, פ' גיד הנשה (חולין צ"א:) כתיב וילך חרנה במקום מקשים במ"ש כי מטא לחרן אפשר שעברתי

מהו אפשר כמסתפק ודאי כי מטא לחרן ודאי עבר ולא התפלל, ותו במ"ש כד יהיב דעתיה למהדר מיד ויפגע במקום ופירש"י כאדם הפוגע בחבירו דאי לא הדר ממש אלא יהיב דעתיה למהדר נמצא המקום בא לו מאחוריו אינו לפניו כאדם הפוגע וכו', ופירש דבקפיצה זו שבא לחרן איפשר א' משתים או בא מלאך ונשאו ליעקב והביאו לחרן כמשו"ל דמבאר שבע עד חרן מהלך ח"י יום ויעקב אע"ה באותו יום שיצא מב"ש מטא לחרן, או דחרן נעקר ממקומו ובא אצלו וזה נסתפק יעקב אע"ה כשראה עצמו בחרן וזהו אפשר שעברתי וכו' דאפ' מלאך נשאני והביאני מב"ש לחרן ועברתי על מקום וכו', אך אפשר דחרן נעקר ובא אצלי ולא עברתי וכו' כד יהיב דעתיה למהדר פ' שהסכים בדעתו שמלאך נשאו ועבר על מקום וכו' מיד קפצה לו ובא להר המוריה שחרן נעקר ובא לו נמצא שהר המוריה רחוק ממנו ועתה בא לו, וז"ש שפירש"י כאדם וכו' נמצא שהר המוריה בא לפניו לא מאחוריו ע"כ.

מכאן הוספת החיד"א ובוה נחא מה שהקשו דאמאי הקב"ה עשה לו [נס] לחנם מיד בא השמש יחזור עד ביאת השמש כשתי שעות ויעשה לו קפיצה, ובוה נחא דכד יהיב דעתיה למהדר היה סבור שמלאך נשאו וא"כ לפי הא[מת] שחרן נעקר ובא אצלו ועדיין לא הגיע להר המוריה כשהיה חוזר היה חוזר ל[ב"ש ולא] להר המוריה ולזה כד בעי למהדר מיד בא לו השמש דאי הדר כפי סברתו שבא [מלאך] ונשאו היה חוזר לב"ש, ובוה נחא מאז"ל עולים ויורדים דמלאכי א"י עולים ש[באן] ללוותו ומלאכי ח"ל יורדים ולפי הא דאמרינן כד מטא לחרן ויהיב דעתיה למהדר [מלאכי] א"י אימתי עלו ואם לא עלו איך יצאו לח"ל בתחילה.

בראשית לז, כו. מה בצע כי נהרוג את אחינו שמעתי משם מהר"א גרשון ח"י שאם יהרגוהו יקבל יעקב תנחומין וישתכח מהלב וישרה עליו רה"ק וידע שהרגוהו וזה מה בצע כי נהרוג ואם נהרוג וכסינו את דמו בתמיה לא אפ' שיעקב אבינו אחר שישתכח ישרה עליו רה"ק וידע הדבר לזה לבו ונמכרנו ולא יקבל תנחומין ולא ישרה רה"ק בעצבות וישאר בהעלם.

[יש לציי' שכדברים האלו מצאנו לזתם סופר בתורת משה מהדו"ת פר' וישב]

חברון ת"ו י"ג אדר א' תק"י

מהר"א גרשון ממהר"א ברודא ז"ל במגילה דף ה' ריש ע"ב רבי רחץ בקרונה של צפורי וכו' עד וכי פשיטא ליה מי שרי והכתיב במגילת תענית את יום י"ד ואת יום ט"ו וכו' ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה, ה"מ בהספד וכו' אבל מלאכה יום א' ותו לא, ועיין סוף פ"ב דתעניות דף י"ח ע"ב אעפ"י שאמרו מקדימין וכו' מותרין בהספד ותענית אימת אי לימא בני חמיסר וקא קרו ליה בארביסר ומי שרי והכתיב במ"ת יום י"ד בו ויום ט"ו בו ואמר רבא לא נצרכא אלא לאסור את של זה בזה ואת של זה בזה, פ' רש"י אלא לאסור את של זה וכו' כגון בני ט"ו דקרו בי"ד ובני י"ד במ"ו, והשתא כפי פ' זה שהוכרח בו רש"י דהכי קאמר בש"ס בני חמיסר וקא קרו בארביסר, מאי פריך התם במגילה לרבי דלעולם הדרנין לפירקא קמא דר' בר חמיסר הוה וכי נטע בארביסר משום דפשיטא ליה וההיא דרבא דאת יום ואת יום לאסור אש"ב ושז"ב ל"ק דפ' כגון בני ט"ו דקרו בי"ד או איפכא וצ"ע.

תיקון טעות מגליון קפ"ה

והעמדת דברים על דיוקם בזיהוי תורותיו

בגליון קפ"ה הדפסנו כמה שמועות וחיידושים מתוך ספר "זרע יצחק" (עמ' 66-67) כתיבת יד הגאון רבי רפאל יצחק זרחיה אזולאי זלה"ה מרבני ירושת"ו, שבמקורו הוא ספר בן מאה וחמשים דף בהלכה ואגדה, מהדושי עצמו ומחידושים ששמע מזולתו ורשם אותם בספרו על שמם, במקומות מסויימים מוסיף בנו הגר"חיד"א זלה"ה הערות קצרות מאוד וחותם אחריו: חיד"א ס"ט. תצלום כתה"י נמצא באוסף לתצלומי כת"י שעי" בית הספרים הלאומי F72144.

את הפסקא שרשם מ'איש עמיתי חרא"ג ה"י יחסנו שם בטעות לרבי אברהם גרשון מקיטוב זצ"ל. עתה מצאנו דברים אלו מופיעים גם בספר פני דוד להגר"חיד"א ז"ל, וכן בספר בכת"י המכיל דרושים ושמועות מחכמים שונים ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 936) שלא נתברר לנו לעת עתה בוודאות זהות כותבו, אך היה עמיתו וחברו של החיד"א זלה"ה, [ורגלים לדבר שהוא לרבי יעקב אלישר], ובשני מקומות אלו מופיע קטע זה משם רבי אברהם גדיליא זלה"ה, ומעתה אמור שפענוח ראשי התיבות חרא"ג המופיע ב'זרע יצחק' הוא חכם רבי אברהם גדיליא, אשר היה שליח חברון, ובא בהסכמה יחד עם חכמי חברון בתשרי תקי"ד על ספר שער יוסף להחיד"א, והוא נכדו של רבי אברהם גדיליא מחבר הפירוש 'ברית אברהם' לילקוט שמעוני (ליוורנו ת"י - ת"כ). וברוך משיב אבידה לבעליה.

ונביא כאן שמועה זו כפי שמופיעה בשלושת המקורות הנ"ל.

מתוך ספר זרע יצחק לרבי יצחק זרחיה אזולאי שבכת"י

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

מתוך הספר בכתב יד הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א

בפ' וירא. השב אשת האיש כי נביא הוא, ו"ל למה בפרעה לא אמר לו כך, ולמאי אצטרך הקב"ה להודיע לאבימלך שהיה נביא, שמעתי משם כמהר"א גדיליא ה"י מעם נכון כי הנה קי"ל באשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה בפרט באונסי מלכות כדאיתא בכתובות יע"ש אבל אשת כהן אסורה לבעלה אפי' באונס, והנה באותו ענין שעשה מלכי צדק מלך שלם שהקדים ברכת העבד לברכת האדון שאמר ברוך אברהם והדר אמר וברוך א'ל עליון נמלה כהונה ממנו ונתנה לאברהם, עכשיו יבא כמין חומר שאמר לו ה' לאבימלך השב אשת האיש, וא"ת הרי נתכהן ואסורה לו אפי' דנאנסה, לפיכך אמר כי נביא הוא וידע בבירור שלא נגעת בה, אבל בפרעה לא הוצרך דעדיין היה ישראל ודוק וש"י.

מתוך ספר פני דוד להרב חיד"א פרשת וירא

ועתה השב אשת האיש כי נביא הוא בפרעה לא אמר כי נביא הוא ושמעתי ומטו בה משם כמהר"א גידיליא זלה"ה דקי"ל אשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה ואשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה וכששרה נלקחה לפרעה אברהם אע"ה ישראל היה ואפי' נאנסה שריות' גביה על כן לא הוצרך לומר לפרעה כי נביא הוא וכיני ביני היה מלחמת המלכים ואחרי שובו מלכי צדק בעבור שהקדים ברכת אברהם נישלה כהונה ממנו ונתנה לאברהם אע"ה כמשו"ל ואחר זה היה ענין אבימלך והיא עתה אשת כהן דאם נאנסה אסורה לו לכן הוצרך עתה לומר לאבימלך כי נביא ויודע שלא נגעת בה עד כאן שמעתי.



באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 803) נמצא קונטרס בן י"א דפים, שפורק מספר "זרע יצחק" הנ"ל, הדפים שבקונטרס זה מספרם 124-134 מדפי הספר.

בגליון קמ"ז הדפסנו ח' פסקאות במתוך הקונטרס הנ"ל שיחסנום לרבי אברהם גרשון מקיטוב זצ"ל אשר נמצאים בתוך הקונטרס הנ"ל, ובתוכם היו כאלו שנמצאו בשם מהר"א ג' ופתחנו את ראשי התיבות, ולאור הדברים דלעיל יצאנו לחפש ולבדוק כדי להעמיד דברים על דיוקם ועל שם אומרים, וזאת אשר עלה במצודתינו.

פיסקא א. בענין בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה. מתחלת בכתה"י במילים: "הרב מהר"א גרשון... ואמר מר שהק' לו... וישב הוא כמהר"א ג'...". לענין זיהוי מהר"א גרשון כרבי אברהם גרשון מקיטוב ראה לקמן בפיסקא ד. כבר כתבנו בגליון קמז, כי בכתב היד באמצע הדברים בכתובת התירוץ לקושיא משתנה הכתב מכתב ספרדי לכתב אשכנזי ומתחיל לבאר את הקושיא מתחילתה ואת התירוץ, וכותב את התירוץ בלשון "ונ"ל", הדבר מוכיח כי רבי אברהם גרשון עצמו בראותו שחבירו לא ביאר את הדברים לפי דעתו די הצורך, לכן נטל את הקולמוס מידו באמצע המשפט, והמשיך באותה שורה בכת"י הק': "הקושיא היא... ונ"ל...". (ראה שם צילום כתה"י).

פיסקא ב. בענין בת היתה לאברהם אבינו: "מהרב מהר"א גרשון ה"י... והק' הוא... ותירץ...". כנ"ל **פיסקא ג.** בענין מקום מעשה מרים: "והק' כמהר"א ג'... ויש ליישב וקצר המצע".

פיסקא ד. בענין עמוני ולא עמונית: "והקשה הרב מהר"א גרשון... ופי' הוא ה"י... והק' הרב הגו'...". בספר שמחת הרגל להרחיד"א על מגילת רות (ד, ו) הקשה קושיא זו וכותב: "אמנם בחפשי בנימוקי עמרת ראשי אבא מארי זלה"ה ראיתי שעמד בלשון רש"י הלז, וכתב משם הרב החסיד כמהר"ר אברהם גרשון קוטבר זלה"ה במ"ש פ' הערל...". ומעתיק שם את כל הנכתב בפיסקא זו.

פיסקא ה. בענין שש השעורים שקיבלה רות מבועז: "והקשה מהר"א ג' הגו'... ותירץ...". הוא המשך לקטע הקודם שבו פירש בשמו. בכתב היד הוסיף כאן הרחיד"א בכתב ידו ובחתימתו: "אמר הצעיר, גם אנכי בעני דרכתי קרוב לזה ונדפס בשמחת הרגל (רות, ג, יז) ע"ש בס"ד. חיד"א ס"ט".

פיסקא ו. בדברי רש"י בפירוש הכתוב ויקרבו לפני משה ולפני אהרן: "מקשים העולם שבפ' פנחס על פ' ותעמודנה בנות צלפחד לפני משה ולפני אלעזר פ' רש"י... ותירץ הרב מהר"א ג' דרך פשוט כמה שיש לדקדק...". בספר פתח עינים מביא החיד"א קושיא זו וגם את התירוץ בלי

לפרש בשם בעל המימרא: "ושמעתי מקשים על רש"י דפ' בהעלותך... ואשמעה אחר קדוש מדבר במכתב למ"ר [?] שתירץ... עכ"ל". והחיד"א מוסיף שם "ואישתמיטתיה דברי הספרי שגם בפסח שני ובפ' מקושש רבי יאשיה סבר סרס המקרא". ואולי כאן משום השגתו עליו העלים הרחיד"א את שם החכם בעל השמועה. יצוין גם כי בכתה"י מסיים רבי יצחק זרחיה את הדברים: "עייין בנח"י [סלניק, פ' בהעלותך] שפ' כן, ועייין אש דת". ואילו בפתח עינים מסיים הקמץ "...ואחר זמן רב ראיתי להרב אש דת פ' פנחס שכתב משם הרב מר אביו דרך הנז' בעד רש"י בקיצור ע"ש". ונראה כי החיד"א בעת כתבו הדברים לא היו לפניו כתבי אביו.

פיסקא ז. בענין הגורל של שבעים הזקנים: "מקשים העולם... ודקדק כמהרא"ג שעדיין הקושיא עומדת...". בספר מראית העין להחיד"א בחידושים למס' סנהדרין דף יז. כתב: "...ראיתי בנמוקי עטרת ראשי אבא מארי ז"ל שכתב מקשים העולם דלמה טרח משה לכתוב ע' פתקין... ודקדק כמהר"ר אברהם גרשון דעדיין הקושיא במקומה עומדת...".

פיסקא ח. בענין כלב בן יפונה: "ודקדק הרב מהרא"ג ה"י... ואמר מר...".

היצא לנו, פיסקאות א, ב, ד, ה, ז ודאי כי בעל השמועה הוא הרה"ק רבי אברהם גרשון מקיטוב גיסו ותלמידו של רבינו אור שבעת הימים הבעש"ט הק' זיע"א וזכינו לדובב שפתותיו הק'. ופיסקאות ג, ו, ח, אם כי אין להם הכרע, אבל מאחר והם נמצאים בכתב היד צמודים וברצף עם פיסקאות ב, ד, ה, ז, מסתבר הוא שבדברי תורה אלו דרשין סמוכין לשייכם לרבי אברהם גרשון, וכך גם ידע החיד"א למי לשייכם, כפי שאנו רואים בציטוט שהבאנו מספר מראית העין (בפיסקא ז), ואולי נוסף לכל הנ"ל בא סימן, כי כשכותב מהרא"ג כוונתו לרבי אברהם גרשון מקיטוב, וכשכותב 'חכם' או 'חרא"ג' כוונתו לרבי אברהם גדיליא, ואולי גם זה היה סימנו שאנו רואים ברובם ככולם של המקומות שמביא מר"א גדיליא, הוא מוסיף לו תואר קירוב וחובה, כגון 'איש עמית' 'רב אחא'. ולסיכום נראה כי בסיעתא דשמיא קלענו אל השערה בייחוס הדברים אליו, והאומר דברים בשם אומרם מביא גאולה לעולם.

עוד יש להוסיף כי בגליון קמ"ז הנ"ל במבוא כתבנו "כנראה שהגר"א גרשון מקיטוב למד יחד עם הגרי"ז אזולאי זלה"ה באחת הישיבות שהיו אז בעיה"ק ירושת"ו, ולכן הכנים בכתביו גם מחידושי חבריו", וזאת כתבנו אז בהשערה בעלמא שכן באמת לא מצאנו ברשימות המופיעות בהמעלות לשלמה ובתולדות חכמי ירושלים (פרומקין) את שניהם בישיבה אחת בירושלים, והלום ראינו שבדף 123 בעמוד שלפני הקונטרס הנ"ל רשם בראש העמוד: חברון ת"ז י"ג אדר א' תק"י, ומיד לאח"כ מביא מה ששמע מרבי אברהם גרשון בשם רבי אברהם ברוידא, והדפסנום לעיל, וא"כ יש לקבוע כי חידושים אלו נרשמו בישיבה אחת בחברון, כי גם רבי גרשון מקיטוב ישב אז בחברון, כפי העולה ממכתב חכמי ירושלים לקהילת מיץ (גדפס ע"י א"מ לונץ בירושלים כרך ב תרמ"ז עמ' 151, ונדפס שוב ע"י הרב יחיאל גולדהבר בגליונו מפרשת תולדות תשע"ו מתוך עצם כתי"ק הנמצא בגנוי כ"ק האדמו"ר מסקווירא שליט"א) מתאריך ר"ח אייר תקי"ז עליו בא רבי גרשון על החתום: "נאום הר' אברהם גרשון קוטבר זה שבתי ה' בחברון תוב"ב ששה שנים, וזה ארבע שנים שקבעתי דירתי עם כל ב"ב פעה"ק ירושלם תובכ"א". נמצא שבשנת תק"י ישבו שניהם יחד בחברון.

רבי יצחק אייזיק הלוי איש הורוויץ זצ"ל

חתן רבי מרדכי קאווליר אב"ד בארשטשוב וקאמיניץ. בן רבי זלמן אבד"ק סטאניסלאוו, שהיה גיסם של הגאונים בעל "צלוחת דאברהם", בעל "באר יצחק", ובעל שו"ת "מאיר נתיבים". רבי זלמן היה גם דודו של הרה"ק בעל "ברית כהונת עולם".

רבי יצחק אייזיק כיהן כאב"ד בקהילות קאסוב פאטיק וזאלישטשיק, וחיבר ספר 'שערי יצחק' על הש"ס, וספר דרושים 'ביכורי ענבים', ונשארו בכתובים.

נכדו היה רבי מרדכי צבי לאנדמן אב"ד סקאלט בן חתנו רבי יצחק לאנדמן מיאזלוויץ. נינו רבי ישעיה לנדמן זצ"ל אב"ד אזיפולי, מביא בסוף ספרו תבנא לדיננא (ויזניץ תרע"ג) מחידושי זקנו: "וראיתי לאדוני אבי זקני הרב הגאון וכו' מו"ה ר' יצחק אייזיק הלוי איש הורוויץ ז"ל אבד"ק פאטיק וראב"ד ד"ק זאלישטשיק בחיבורו שערי יצחק [כת"י] בחידושו לחולין שהקשה... ומכח זה הוכיח אא"ז הנ"ל... וע"פ זה האריך אא"ז בפלפול ליישב כמה קושיות...". "ומצאתי לאדוני אבי זקני הרב הגאון מוה"ר יצחק אייזיק הלוי איש הורוויץ ז"ל בחידושו לחולין שכתב...".

באוצר כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מס' 677 נמצא כת"י ספר בכורי ענבים הנ"ל, הספר כולל י"ב דרושים, ומאמצע דרוש י"ב חסר עד סופו. ארבעה דפים הראשונים נראים לכאורה עצם כ"ק המחבר. על הדף שקודם הספר רשום 'הס' הלז חיבר הרב הגאון אמיתי מו"ה רשכבה"ג שר התורה צדיק ונשגב המפורסם בנגלות ובנסתרות נ"י ע"ה פה"ח כש"ת מו"ה יצחק אייזיק הלוי איש הורוויץ זצוקללה"ה האבד"ק קאסיב ודק"ק פאטיק ואבד"ק זאלישטשיק יצ"ו בעהמח"ס שערי יצחק ונפטר כ"ו ימים לחודש תשרי תקס"ז לפ"ק". בעברו השני של הדף הנ"ל, צויר שער מסגרת מעוטרת בפסוקי "בכורים" ובתוכו: ספר בכורי ענבים דרושים נחמדים מדבש מתוקים ממומחה לרבים מפורסם בדורו ה"ה הרב הגאון אמיתי מופ"ה צנא מלא ספרא ארי שבחבורה מאור הגולה ע"ה פה"ח אדמו"ר מוהר"י אייזיק הלוי איש הורוויץ זיע"א האבד"ק פאטיק ואח"כ הי' אב"ד ומו"צדק זאלישטשיק ושם מנוחתו כבוד בן הגאון המנוח מ"ו יעקב הלוי איש הורוויץ זללה"ה ולמעלה בקודש הקדשים גאוני עולם נ"ע. להלן אנו מדפיסים את הדרוש הרביעי מתוך ספרו הנ"ל.

דרוש בענין יציאת מצרים

מדרש רבה (שמו"ר כ ח) ויהי בשלח פרעה מו אמר וי משה אמר וי, משל לאחד שנעשה לבתו של מלך שושבין, והי' רואה במזל שהוא יוצא מבית אביו התחיל בוכה, א"ל מ"מ אתה בוכה, א"ל בוכה אני שנתניגעת להוציאה ואיני בא עמה לחופתה, כך אמר משה צועק אני שנתניגעת להוציאה ממצרים ואיני בא עמהם לחופתם לא"י לכך ויהי בשלח, והנה המד' [רש] הזה תמו' [ה] מאין ידע משה מיציאת מצרים שלא יכנס לא", וכבר הארכנו בזה בדרוש ג' ע"ש, ולדרכינו יאמר נא באופן אחר, ונקדים דברי הגמ' דחולין דף צ"ז טבוח טבח והכך, טבוח טבח פרע להם בית השחיטה, והכך טול גיד הנשה בפניהם, כמ"ש גיד הנשה נאסר לבני נח, והקשו התוס' מאין הוכיח הגמ' דאתיא כמ"ד גה"נ נאסר לב"נ הלא האבות קיימו כל התורה כולה כמו שהזהיר על השחיטה אף שכן נח אינו מוזהר על השחיטה ע"ש.

וכדי לתרץ את כל הנ"ל נקדים דברי הגמ' דברכות (ט). דבר נא באוני העם אין נא אלא לשון בקשה, אמר הקב"ה למשה בבקשה ממך לך אמור להם לישראל שישאלו ממצרים כלי

כסף וכלי זהב, כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדו וענו אותם קיים בהם ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים, ויש לדקדק למה תלה הש"י ביות מצרים באברהם הלא בלא"ה הקב"ה מוכרח לקיים הבטחתו, עוד פסוק אחד בפ' לך וגם הגוי אשר יעבדו דן אנכי ואחרי כן יצאו ברכוש גדול ואתה תבא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה, והקשה הפר"ד במ"ש דן אנכי דמילתא דפשיטא היא שהש"י דן את העולם, עוד הקשה במה שמסיים הכתוב תקבר בשיבה טובה ודרשו חז"ל בשרו שישמעאל יעשה תשובה, והביאו רש"י ז"ל דמה שייכות יש לבשורה זו עם הקודם, והיה לו לסיים ענין גלות מצרים ולומר ודור רביעי ישובו הנה ואח"כ יבשר אותו שישמעאל יעשה תשובה, עוד פ' אחד ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלותיכם, וכתב המד' [רש] מהו למה, א"ל אתם למה, ודבריהם למה, לכו לסבלותיכם, וזה המדרש אין לו ביאור, וכבר הארכנו בזה בדרוש ג'.

ולפי דרכינו נאמר באופן אחר, ונקדים פ' אחד פ' בשלח ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם ויאמרו מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו, ויש לדקדק במה שאמר פרעה מה זאת עשינו כי שלחנו, הלא הוצרך לשלוח אותם בע"כ בשביל המכות, והכא משמע דברצונו שלחם, עוד קשה שינוי לשון דעם וישראל, ונקדים דברי הגמ' בסנהדרין (צא.) פעם אחת באו בני מצרים לדון עם ישראל לפני אלכסנדרוס מוקדון, א"ל הרי הוא אומר וד' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאילום כלי כסף וכלי זהב, תנו לנו כסף וזהב שנמלטם, א"ל גביהא בן פסיסא הרי הוא אומר ומושב בני ישראל אשר ישבו במצרים שלשים וארבע מאות שנה, תנו לנו שכר של ששים ריבוא במה שעבדו אתכם, ולא מצאו תשובה וברחו להם, ויש לדקדק כיון דמן הדין היה ראוי לישראל ביות מצרים בשביל שכר העבודה, אמאי קראו הכתוב בלשון שאלה, ושאלה ניתן להדרא בעיניה, ובודאי הוצרכו ישראל להחזיר להם כיון דבתורת שאלה בא לידם, ומה השיב להם גביהא בן פסיסא.

ונקדים דברי הגמ' (ב"ק צו.) שהק' לרב דאמר עבדי כמקרקעי דמי והאמר רב דניאל בר קמינא אמר רב התוקף בעבדו של חבירו ועשה בו מלאכה פטור, ואי ס"ד עבדי כמקרקעי דמי אמאי פטור ברשות מריה קאי, ותירץ הכא במאי עסקינן שלא בשעת מלאכה, ופירשנו שלא בשעת מלאכה בשעה שאין רגילים לעשות מלאכה או שאין עכשיו מלאכה לבעליו לעשות, וחזרו והקשו מי ניחא ליה דליכחוש עבדיה, ותירצו ה"נ ניחא ליה דלא ליסתור עבדיה, ופרש"י שלא ירגיל להיות בטל ומתעצל, וכתב הפר"ד על זה דישאל נמי הם עבדים למקום, והנה פרעה תקף בעבדיו של מקום ועשה בהם מלאכה, ואם ישראל היו עושין רצונו של מקום פשיטא שהמצריים היו חייבים לשלם שכר פעולתם לפי שהיו מבטלים ממלאכת רבם שלא היו יכולים לקיים המצות בסיבת השעבוד, ואין לך מבטל ממלאכת רבו גדול מזה, אך אם לא היו עושין רצונו ש"מ פשיטא דפטורים מלשלם שכר פעולתם שהרי לא בטלו אותם ממלאכת רבם, ואדרבא ראוי להחזיק להם טובה, דאפשר דבסיבת השעבוד לא היה להם פנאי לחטוא וכדאמרין דניחא ליה לאדון דלא לסתור עבדיה, וכ"ש אם בסיבת השעבוד לא חוטאים ע"ש היטב, והנה ידוע כל מקום שנאמר עם הוא ערב רב, ולפ"ז לגבי ערב רב שלא היו עושין רצונו של מקום היו פטורין מלשלם להם שכר פעולתם כיון שלא היו מבטלים אותם ממלאכת רבם כנ"ל, ולכך היה ביות מצרים גביהם בשאלה, וזה שאמר הפסוק וד' נתן את חן העם בעיני כו' וישאילום כו', ולכך באו בני מצרים ואמרו תנו לנו כסף וזהב שנמלטם כיון

שהיה בתורת שאלה, והשיב להם גביהא בן פסיסא הרי הוא אומר ומושב בני ישראל תנו לנו שכר של ששים ריבוא במה שעבדו אתכם, דישאלם הם העושים רצונו של מקום וחייבים לשלם להם שכר מלאכה כנ"ל.

והנה בספר נחלת בנימין כתב דמה שאמר הקב"ה ואח"כ יצאו ברכוש גדול קאי על ערב רב שהיו עבדים לישראל, והיו ארבע חלקים וישראל לא היו כ"א חלק חמישית, וזה שאמר הפסוק וחמושים עלו בני ישראל שלא היו אלא חלק חמישית, ולכך קושי השעבוד לא היה אלא פ"ו שנים, משום דמה שעבדו הערב רב שהיו עבדים לישראל והיו ארבע חלקים כמו ישראל היה עולה לישראל בחשבון, משום דהתוקף עבדו של חבירו ועשה בו מלאכה חייב להעלות שכר לרבו כנ"ל, וחמשה פעמים פ"ו הוא ת"ל שנה ע"ש.

ולפ"ז יובן הפסוק הנ"ל דהנה אם נאמר ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קאי על הערב רב רק כפשוטו על ביזת מצרים, א"כ הערב רב לא היה להם דין עבדים, ומה שעבדו הערב רב לא היה עולה בחשבון, והיו ישראל מחויבים להיות עוד בגלות מצרים לפי טעם הנ"ל, וזה שאמר הפסוק ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם דהיינו הערב רב, ופירש"י בשביל ממונם שהשאלום, ולכאורה תמוה דהא הפסוק אומר בפירוש בשביל העבודה כי שלחנו את ישראל מעבדנו, ולפי הנ"ל ניחא שהיה פרעה רואה שנוטלים ביזת מצרים, א"כ מוכח מזה ואח"כ יצאו ברכוש גדול קאי על הממון שנוטלים, וא"כ הערב רב לא היה להם דין עבדים ולא עלה להם בחשבון מה שהיו עובדים הערב רב, א"כ מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו.

וכדי לבאר הפסוק הנ"ל ודברי רש"י הנ"ל באופן אחר, נדקדק עוד בדברי רש"י במה שפירש בשביל ממונם שהשאלום, והל"ל בשביל הממון שנמלו, ולפי הנ"ל ניחא, ונקדים דברי המדרש פליאה זו"ל כיון שנכנסו שני פולמוסי דנורא לתוך חומיהו של נדב ואביהוא אמרו מלאכי השרת לפני קב"ה רבש"ע למה קרעת את הים, ענו שרפי הקודש ואמרו השיבנו ד' אליך ונשובה חדש ימינו כקדם, ויש אומרים שמע ישראל ד' אלהינו ד' אחד, והמדרש הנ"ל כשמו כן הוא, ונקדים לזה דברי הפייט זו"ל, זרע בכורי פתרום מחצת בלילה, חילם לא מצאו בקומם בלילה, מיסת נגיד חרושת סלית בכוכבי לילה, ויהי בחצי הלילה, ונקדים לזה דברי המפרשים שכתבו שהים לא רצה לקרוע א"ע אף שהתנה הקב"ה במעשה בראשית שיקרע, משום דהתנאי היה כשיצאו ישראל ממצרים בזמנם וכיון שישראל יצאו שלא בזמנן לכך לא רצה לקרוע ע"ש.

עוד כתבו המפרשים טעם מה שהקב"ה ענש את המצריים במיתה וממון, אף דאמרנו כדי רשעתו משום רשעה אחת אתה מחייבו כו', משום שהממון שלהם היה קנוי לישראל דמה שקנה עבד קנה רבו ויוסף קנה את המצריים לעבדים, ויותר להם ארבע ידות וחלק חמישית נתנו לפרעה, ולכך גם ישראל לא עבדו במצרים רק חלק חמישית מת' שנה דהיינו פ"ו שנה, והחלק הנ"ל הוא של פרעה, וארבע חלקים של המצריים לא עבדו, דמה שקנה עבד קנה רבו ע"ש, ולפי טעם זה יצאו ישראל בזמנם, אלא ממה דאמרינן לעיל דביזת מצרים לא היה רק בתורת שאלה מוכח דלא אמרינן מה שקנה עבד קנה רבו, א"כ יצאו ישראל שלא בזמנם, וז"כ הפסוק הנ"ל ויהפך לבב פרעה כו' בשביל ממונם שהשאלום, וא"כ כיון שלא היה רק בתורת שאלה מוכח דלא אמרינן מה שקנה עבד קנה רבו וא"כ יצאו שלא בזמנם מה שא[מר] כי שלחנו את ישראל כו'.

והנה הפר"ד כתב הטעם מה שנענשו המצריים במיתה וממון, משום דמיתה בידי שמים לא פטר מתשלומין, והנה בגמ' דמכות (יד.) אמרינן הטעם דמיתה בידי שמים לא פטר משום דלא פסיקא מילתא שמא יעשה תשובה וליכא מיתה בידי שמים, משא"כ במיתה ב"ד לא מהני תשובה ע"ש, והנה מבואר בחובת הלככות דבאומ"ה לא מהני תשובה משום דכתיב שמע ישראל ד' אלהינו ד' שהוא אלקים של ישראל לכד משום שקבלו את התורה, והתורה ניתנת לתשובה דהעוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת, אבל באומ"ה דלא קיבלו את התורה לא מהני תשובה, עיין מה שכתב בספר שארית ישראל, וזה פירוש הפסוק השיבנו ד' אליך ונשובה דהיינו שיישב אותנו אליו ולא האומות משום דבישראל מהני תשובה ולא באומות, והנה כשעשה אהרן את העגל אז התפלל משה בעדו ותפלה עושה מחצה לפיכך אהרן נשאר חי ובניו מתו, רק שלפי טעם זה קשה למה לא מתו רק שני בני אהרן ולא כולם, וצ"ל שמתו בחטא עצמם, ואם תפלה עושה מחצה גם תשובה עושה מחצה עיין בספר הנ"ל.

ובזה יובן המדרש הנ"ל, דהנה בזה הטעם הנ"ל דאמרינן מה שקנה עבד קנה רבו כתב בספר נפתלי שבע רצון דהגמ' דפסחים (ק"ח:) סותר לזה דאמרינן בשעה ששטף הים את המצריים לא האמינו ישראל ואמרו שמא יצאו מצד אחר, אז אמר הקב"ה לשר של ים שיפלוט אותם ליכשה שיראו הישראל שמתו המצריים, אז אמר השר הנ"ל הלא מתנה נתת לי ואתה נוטלה ממני, והנה אם אמרינן מה שקנה עבד כו' שפיר עשה השי"י שנמל ממנו דמה שקנה עבד כו', וצ"ל דלא אמרינן מה שקנה עבד כו', ולכך אינו מן הדין שיטול ממנו, ולכך נתן לו השי"י מתנה אחרת בשביל זה, דהיינו חיל של סיסרא כמבואר בגמ' ע"ש.

ובזה יובן הפייט הנ"ל זרע בכורי פתרום מחצת בלילה, חילם לא מצאו בקומם בלילה, כלומר שהרג את בכוריהם גם נמל את ממונם והיו ב' רשעות, וצ"ל הטעם דמה שקנה עבד קנה רבו, וא"כ לא היה הממון שלהם כנ"ל, א"כ קשה טיסת נגיד חרושת סלית ככוכבי לילה, דממה שהרג את חיל סיסרא מוכח דלא אמרינן מה שקנה עבד קנה רבו כנ"ל, א"כ קשה אמאי לקו בב' רשעות, לז"א ויהי בחצי הלילה, דהנה המפרשים כתבו דלכך היתה מכת בכורים בחצי לילה דוקא, דחצי לילה ראשונה הוא דין וחצי לילה אחרונה הוא רחמים, ולכך היתה המכה בחצי לילה בצמצום שהוא דין ורחמים, דין למצריים שהרג את הבכורים ורחמים לישראל שנמלו את ממונם, ולכך לקו בב' רשעות, וז"כ המדרש דבלא מיתת בני אהרן הייתי אומר דתפלה עושה מחצה וכיון דתפלה עושה מחצה גם תשובה עושה מחצה ולא כולו, וא"כ ליכא למימר כסברת הפר"ד דלכך נענשו המצריים במיתה וממון משום דמיתה בידי שמים לא פטר מתשלומין, דהא הטעם הוא שמא יעשה תשובה, וכיון דאמרינן דתשובה לא מהני לכולו לא שייך טעם זה, וצ"ל הטעם הראשון דמה שקנה עבד כו' והממון לא שלהם היה, וא"כ יצאו ישראל ממצרים בזמנם כנ"ל, ושפיר קרע להם את הים משום התנאי שהתנה עמו במעשה בראשית, אך כיון שנכנסו שני פולמוסי דנורא לתוך חומטיהון של נדב ואביהוא כלומר שלא מתו כולם, א"כ מוכח מזה דתשובה מהני לכולו דאל"כ למה לא מתו כולם כנ"ל, וצ"ל דהא דמתו נדב ואביהוא משום חטא עצמם שהורו הלכה בפני רבם, וכיון דתשובה מהני לכולו א"כ שפיר י"ל כסברת הגמ' דפסחים דלא אמרינן מה שקנה עבד, ומה שנענשו המצריים במיתה וממון הוא משום דמיתה בידי שמים לא פטר שמא יעשה תשובה, וכיון דלא אמרינן מה שקנה עבד כו' א"כ יצאו ישראל ממצרים שלא בזמנן, ולכך אמרו מה"ש למה

קרעת [להם את הים] הלא התנאי לא היה אלא א"כ יצאו בזמנך, ולכך ענו שרפי הקודש ואמרו השיבנו ד' אליך ונשובה, כלומר דבישראל מהני תשובה תשובה ולא בבני נח כנ"ל, ויש אומרים שמע ישראל ד' אלהינו שהוא אלקים של ישראל לבד משום דקבלו את התורה והתורה ניתנה לתשובה, ולכך אומות העולם דלא קבלו את התורה לא מהני תשובה לגביהו כנ"ל, והשתא ליכא למימר סברת הפר"ד דמיתה בידי שמים לא פטר מתשלומין, דהא המעם משום תשובה ובכ"נ לא מהני תשובה, וצ"ל כמעם הראשון דהממון היה שלהם דמה שקנה עבד קנה רבו, א"כ יצאו ישראל ממצרים בזמנם, ולכך שפיר קרע להם את הים, ועיין לקמן בדרוש ששי שביארתי את המדרש הנ"ל באופן אחר.

והשתא נבא אל ביאור שאר הערות, ונקדים קצת פסוקי תהלים (קה, לו) ויוציאם בכסף וזהב ואין בשבטיו כושל, שמח מצרים בצאתם כי נפל פחדם עליהם, ותרגם יונתן ע"ז ולא אתדנו עם מצראי למתקטלא [א"ה לפנינו כתוב למתקלא], ולכאורה יאמר נא בזה דהנה מביא הפר"ד בשם הספרי הענק תעניק לו מצאנך מגרנך ומיקבך וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, כשם שאני הענקתי לך במצרים שנאמר (שמות יב, לו) וינצלו את מצרים אף אתה הענק תעניק לו כו' ע"כ.

ובזה יתישב מאמר אחד בספרי שאמר משה לפרעה אין אנו יוצאין מכאן עד שתאמר הרי אתם ברשותכם הרי אתם בני חורין, וכתב הפר"ד ע"ז משום דישראל יש להם דין בורח כמו שמבואר בפסוק ויוגד למלך מצרים כי ברח העם, ובורח אין לו הענקה כמבואר בגמ', ובזית מצרים היה לישראל מדין הענקה, ואם היו יוצאים שלא ברשות פרעה לא היו זוכים בבזית מצרים דלא קרינן בהו (דברים טו, יג) וכי תשלחנו חפשי מעמך, מש"ה הוצרך משה רבינו ע"ה שיאמר פרעה הרי אתם ברשותכם הרי אתם בני חורין, שבוה יהיו זוכים בבזית מצרים מדין הענקה ע"ש היטב, והנה רש"י כתב בפ' בחוקותי על פסוק וכשלו איש באחיו דרך הבורחים כשרוצים לגנוס נכשלים זה בזה כי יבהלו לגנוס, וז"ל הפסוק ויוציאם בכסף וזהב ואין בשבטיו כושל, כלומר שלא היו בורחים ונכשלים זה בזה, שמח מצרים בצאתם שהיו יוצאים ברשותם, לכך שפיר היה להם בזית מצרים מדין הענקה.

וז"כ הפ' הנ"ל ויהפך לבב פרעה ועבדיו אל העם, ופירש"י בשביל ממונם שהשאלום, ובפירוש מבואר שהוא בשביל העבודה כי שלחנו את ישראל מעבדנו וכבר כתבנו לעיל בזה, ולדרכינו יובן היטב שאמר פרעה מה זאת עשינו כי שלחנו, כלומר שאמרנו הרי אתם ברשותכם דאם לא אמרנו כן היה להם דין בורח ולא היו זוכים בבזית מצרים מדין הענקה, נמצא כוונת פרעה היה על הממון כפירש"י, ובוה יובן הגמ' הנ"ל אמר הקב"ה למשה בבקשה ממך לך אמור להם לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב כדי שלא יאמר אותו צדיק ועבדום וענו אותם קיים בהם, ואח"כ יצאו ברכוש גדול לא קיים בהם, דהנה אמרינן בגמ' דקדושין (יז.) דצאן ובקר ישנן בכלל הענקה, לאפוקי כספים דבעינן דומיא דצאן שפרה ורבה, וחד אמר אף כספים בכלל הענקה דיכול למעבד בהו עיסקא, והנה בלא הענקה היה הקב"ה מוכרח לקיים הבטחתו ואחרי כן יצאו ברכוש גדול כנ"ל, ולכך אמר הקב"ה שישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב דהן בודאי אימעיטו מהענקה דבוה לא שייך למעבד עיסקא, וא"ל שיחליפו בסחורה דא"כ כל דבר נמי, וזה שאמר הקב"ה כדי שלא יאמר אותו צדיק כו' שאם היו נוטלים כספים היינו תולים שהיו נוטלים בשביל הענקה ולא בשביל הבטחת הש"י לאברהם

אבינו, ולכך אמר הש"י וישאלו ממצרים כלי כסף וזהב דבהו לא שייך דין הענקת, ובודאי מה שהיו נוטלים היה בשביל הבטחת הש"י.

ולדרכינו יאמר נא באופן אחר דהנה כבר כתבנו לעיל שיש מחלוקת בין המפרשים אם ישראל קודם מתן תורה יצאו מכלל בני נח או לא, והנה הפר"ד הביא ראיה דיצאו מכלל בני נח מדאמרינן בב"ר ס' וישלח פ' ע"ט ס' ז' וז"ל ויחן את פני העיר נכנס בערב שבת עם דמדומי חמה מבעוד יום וקבע תחומין, הרא אמרה ששמר יעקב את השבת, גם בפ' מקץ פ' צ"ב ס' ד' אמרינן טבוח טבח והכן אין והכן אלא שבת, כד"א (שמות טז, ה) והיה ביום הששי והכינו, הרא אמרה ששמר יוסף את השבת, וקשה דקי"ל (סנהדרין נח:) בן נח ששבת חייב מיתה דכתיב (בראשית ח, כב) יום ולילה לא ישובתו, וא"כ איך שמרו יעקב ויוסף את השבת, אלא ודאי דיצאו מכלל בני נח להקל ע"ש, והנה בגמ' דסנהדרין (נח:) פרכינן ולחשבי' גבי ז' מצות דגוי ששבת חייב מיתה, ומשני דקום ועשה לא קחשיב ע"ש, והנה בהא דאם תשובה מהני בבן נח יש מחלוקת בין המפרשים הביאום בספר נפתלי שבע רצון, דחד אמר דתשובה לא מהני בבן נח, דאי מהני לחשביה גבי ז' מצות, וחד אמר מהני והא דלא חשבינן משום דקום ועשה הוא ולא קחשיב ע"ש, והנה מאן דסובר דלא מהני תשובה לבן נח דאי מהני לחשביה גבי ז' מצות אף דהוי קום ועשה מו"ל [מוכרחינן לומר] [דסו]בר דקום ועשה קחשיב, וא"כ לפ"ז אף גוי ששבת אינו חייב מיתה, דאי חייב לחשביה גבי ז' מצות, דהא קיימינן השתא דקום ועשה קחשיב, ולפ"ז ליכא הוכחה דיצאו מכלל בני נח כיון דאינו חייב מיתה כנ"ל.

עוד כתבנו בדרוש ב' דממה שמסר אברהם אבינו את עצמו לכבשן האש, מוכח מזה דיצאו מכלל בני נח, דאי לא יצאו מכלל בני נח א"כ איך היה מותר לאברהם למסור עצמו לכבשן, דאין בן נח מצווה על קידוש השם, וקי"ל כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג אם נהרג ה"ז חובל בעצמו ועובר על מה שכתוב (בראשית ט, ה) ואך את דמכם כו' ע"ש, והנה מה שנענשו המצריים במיתה וממון משום דמיתה בידי שמים לא פטר מתשלומין, והטעם משום דלא פסיקא מלחא שמא יעשה תשובה, וכיון דתשובה מהני בבני נח א"כ מוכח דקום ועשה לא קחשיב, וא"כ גוי ששבת חייב מיתה, מוכח מזה דשמרו יעקב ויוסף את השבת דיצאו מכלל בני נח, ושפיר עשה אברהם שמסר עצמו לקידוש השם כנ"ל, ולפ"ז שפיר אמר הקב"ה שישאלו ממצרים כלי כסף וזהב כדי שלא יאמר אותו צדיק, כלומר מדנטלו בית מצרים א"כ מוכח מדענש את המצריים מיתה וממון דיצאו מכלל בני נח, וא"כ איכא בשורה טובה לאברהם ששפיר עשה במה שמסר עצמו לקדש השם כיון דיצאו מכלל בני נח.

ובזה יובן ג"כ הפסוק הנ"ל וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואח"כ יצאו ברכוש גדול ואתה תבוא אל אבותיך בשלום כו', ודרשו רז"ל בישרו שישמעאל יעשה תשובה וזה תמוה כנ"ל, וכדי לבאר התרגום יונתן הנ"ל, נקדים מה שכתב הפר"ד בדרך צדקה, דאם ישראל יצאו מכלל בני נח הם נקראים בנים ומותר ליתן להם צדקה, אבל אם הם בכלל בני נח אז הם נקראים עבדים ואסור ליתן להם צדקה, כמו שאמר מורנוסרופוס הרשע משל למלך שכעס על עבדו כו', והנה כתב הסמ"ע בחו"מ ס' פ"ז דהענקת שנותנים לעבד הוא בתורת צדקה ע"ש, ולפ"ז שפיר איכא הוכחה ממה שנתקיים ואחרי כן יצאו ברכוש גדול הוא מטעם הענקת כנ"ל בשם הספרי, א"כ מוכח דיצאו מכלל בני נח, דאם הם בכלל בני נח אסור ליתן להם

צדקה כנ"ל, וא"כ שפיר איכא בשורה טובה לאברהם כנ"ל שמסר עצמו לקדש השם, ושפיר בשרו דישמעאל יעשה תשובה, דאם הם בכלל בני נח אז לא מהני תשובה כנ"ל, עוד כתב הפר"ד על המדרש אבכיר שכתב שירד ס"מ ואמר רבש"ע לא עבדו ישראל ע"ז במצרים ואתה עושה להם נסים, הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז כנ"ל, אמר לו הש"י לא עבדוהו אלא מתוך שעבוד כו', ואתה דן שוגג כמויד כו', וכתב הפר"ד משום דיצאו מכלל בני נח שפיר היו פטורים על מה שעבדו ע"ז במצרים מטעם שהם שוגגים דבן נח חייב אף על השוגג כמבואר [בתרגום] הנ"ל, ויוציאם כו' ואין בשבטיו כושל ולא אתדנו עם מצראה למתקטלא אף שהיו עובדי ע"ז כמו המצריים מ"מ פטורין [מפני שהיו] שוגגין, וצ"ל דיצאו מכלל בני נח דבן נח חייב אף על השוגג, לכך שפיר נטלו ביזת מצרים מדין הענקה אף שהוא בתורת צדקה כנ"ל.

וכדי לבאר הפ' הנ"ל וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, דהא אנכי הוא מיותר כנ"ל, נקדים לתרץ מה שהקשו המפרשים אמאי ענש הש"י את המצריים במיתה וממון הא היו ב' רשעיות, דהנה מבואר בנמ' דמכות דבב' בתי דינין עבדינן ב' רשעות, עוד אמרינן במדרש (יל"ש שמות רל) וישבו ויחננו לפני פי החירות כאן נתקיים בהם ואח"כ יצאו ברכוש גדול, לפי שכל אוצרות יוסף היו שם, וכתב הפר"ד שם דבביות מצרים לא נתקיים עדיין ואח"כ יצאו ברכוש גדול, לפי שביות מצרים היה להם בשכר עבודתם, והבטחת ואח"כ יצאו ברכוש גדול הוא חוץ משכר העבודה ע"ש.

ועיין לקמן בדרוש אחר שכתבנו שם דבמצרים שפט הש"י בעצמו את המצריים, ובים סוף היה משפט המצריים ע"י פמליא של מעלה, דהנה אמרינן במדרש אבכיר בשעה שביקש הקב"ה להטביע את המצריים עמר עוזא שר של מצרים לפני הקב"ה, ואמר לפניו רבש"ע נקראת צדיק וישר ואין לפניך לא עולה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד, למה אתה רוצה להטביע את מצרים, כלום הטביעו בני מבניך או הרגו מהם כו', באותה שעה כינס הקב"ה פמליא של מעלה, וא"ל הווי דנין ביני ובין עוזא שר של מצרים, אודיע דברי אתכם הנה בתחלה הבאתי עליהם רעב כו' מי שעשה כזה ולא הבין אינו ראוי לטובעו בים הוא וכל חילו, השיבו לו כל פמליא של מעלה הדין עמך עשה מה שאתה חפץ ע"ש היטב, הוצא לנו מזה דבים סוף היה משפט המצריים לפני הפמליא.

ובזה נבין ג"כ מה שאמר הש"י למשה שיאמר לישראל שישאלו ממצרים אמאי היה בשאלה, הלא מן הדין היה ראוי להם בשביל הבטחת ואח"כ יצאו ברכוש גדול, וגם שאלה ניתן להדרא בעינא, דהנה כתב הש"ך בחו"מ סי' כ"ח וגם בס' או"ת שם דהיכא אמרינן קים ליה בדרבה מיניה אף היכי דנקטל אי תפס לא מפקינן מיניה ע"ש באו"ת, ולפי זה שפיר אמר הש"י לישראל שישאלו ממצרים כלי כסף וזהב, וכיון דהווי בתורת שאלה לא הווי ב' רשעות דשאלה ניתן להדרא בעיניה, וכיון דתפסי לא הוצרכו להחזיר דאי תפס לא מפקינן מיניה כנ"ל, ובביות ים סוף לא הווי ב' רשעות דשם לא הווי שאלה משום דמה שנענשו במיתה על ים סוף היה ע"י פמליא של מעלה, ובממון הוא ע"י הבטחת הש"י בעצמו ואח"כ יצאו ברכוש גדול, א"כ הווי ב' בתי דינין ושפיר עבדינן ב' רשעות, ולפ"ז שפיר י"ל דבבני נח לא מהני תשובה, וא"כ אף מיתה בידי שמים יכול לפטור מתשלומין כיון דלא מהני תשובה, והא דלא פטר במצריים משום דהווי ב' ב"ד כנ"ל.

ובזה יובן הפסוק הנ"ל וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי, האי את הגוי הוי כמו עם הגוי, כלומר אני אדין ואשפוט עם המצריים דהיינו שר שלהם לפני פמליא של מעלה ואחרי כן יצאו ברכוש גדול, אף דהוי ב' רשעות משום דהוי ב' ב"ד, מוכח מזה דלכך נענשו המצריים בב' רשעות משום דהוי ב' ב"ד, הא לא"ה הוי פטורין מתשלומין אף דהוי מיתה בידי שמים ומיתה בידי שמים לא פטר, וצ"ל דכבני נח לא מהני תשובה ולכך פטר במצרים, ולז"א ואתה תבא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה שישמעאל יעשה תשובה, ואף דכבני נח לא מהני תשובה, וצ"ל דישאל יצאו מכלל בני נח, נמצא דמבשורת ואחרי כן יצאו ברכוש גדול מוכח דהא דמהני תשובה לישמעאל משום דיצאו מכלל בני נח ושפיר הוי בשורה טובה לאברהם שמסר עצמו לקדש השם כנ"ל, ולכך סמך הש"י בשורה דישמעאל לבשורת ואח"כ יצאו ברכוש גדול.

ובאופן אחר י"ל בזה דהנה אמרין בשמו"ר פ' ג' אות ב' וז"ל ויאמר ד' ראה ראיתי את עני עמי הה"ד (איוב יא, יא) כי הוא ידע מתי שוא וירא און ולא יתבונן, כיצד אתה מוצא בשעה שיצאה הגר מביתו של אברהם היא ובנה, מה כתיב (בראשית כא, טו) ויכלו המים מן החמת, א"ר סימון בקשו מלאכי השרת לקטרגו, אמרו לפניו רבש"ע אדם שעתיד להמית את בןיך בצמא אתה מעלה לו את הבאר, אמר להם איני דן את האדם אלא בשעתו כו', וכן כשהיו ישראל במצרים ראה הקב"ה מה שעתידין לעשות הה"ד ויאמר ד' ראה ראיתי זו ראיית מעשה העגל כו', אמר הקב"ה איני דנם לפי המעשים שעתידין לעשות היינו דכתיב כי שמע שמעתי את צעקתם, אע"פ שידעתי את מכאוביו שעתידין להכאיבני במדבר ואעפ"כ איני נמנע מלגאלם היינו דכתיב וירא און ולא יתבונן ע"ש.

וזה כוונת הפסוק הנ"ל וגם את הגוי אשר יעבודו דן אנכי ואח"כ יצאו כו', אף שראה הש"י שעתידין לעשות העגל מ"מ אינו דן את האדם אלא באשר הוא שם כנ"ל, ולז"א ואתה תבוא כו' תקבר בשיבה טובה שישמעאל יעשה תשובה כיון דאינו דן את האדם אלא באשר הוא שם, ולכך מהני תשובה בישמעאל אף שהיה ראוי שימות מחמת קטרוג מלאכי השרת שעתיד להמית את ישראל בצמא מ"מ אינו דן אלא באשר הוא שם, ולכך שייך בשורה זו ליציאת מצרים.

באופן אחר י"ל בזה ונקדים דברי הפסוק (במדבר כג כא) לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל כו' אל מוציאים ממצרים כו', וכבר כתבנו בזה לעיל, ויאמר נא באופן אחר דהנה כבר כתבנו כמה פעמים דיש ב' טעמים על מה שיצאו ישראל ממצרים קודם הזמן, א' הוא משום דהגזרה היתה כי גר יהי זרעך בארץ לא להם ומשגולד יצחק נעשו גרים וכבר שלמו ת' שנה, והנה כתב הרמב"ן והביאו הפר"ד ששמירת המצות ששמרו האבות אינו אלא בא"י לבד, ויעקב בח"ל נשא ב' אחיות, הנה גם זה המעם יספיק לשבטים שנשאו אחיותיהם בארץ מפני שהשבטים לא היו יושבים אז בארץ רק דרך עראי, כי כבר נגזר עליהם גזרת כי גר יהיה זרעך והיו גרים ע"ש.

וזה כוונת הפסוק הנ"ל לא הביט און ביעקב כו', אף שהשבטים נשאו אחיותיהם בארץ מ"מ כיון שלא היו בארץ רק דרך עראי כי היו גרים משגולד יצחק כנ"ל ולכך מותר, וראיה לזה אל מוציאים ממצרים וא"כ מוכח מדיצאו קודם הזמן שהיו גרים משגולד יצחק, טעם ב' משום דיוסף קנה את המצריים לעבדים והוא ויתר להם ארבע ידות וחלק חמישית נתנו

לפרעה, ולכך לא עבדו ישראל במצרים רק חלק חמישית מת"ל שנה, דהיינו פ"ו וארבע חלקים של המצריים לא עבדו דמה שקנה עבד קנה רבו, והנה לפי טעם הראשון דהגזירה התחילה משנולד יצחק א"כ צ"ל דישראל הם בכלל בני נח, דאי יצאו מכלל בני נח א"כ הוי ארץ ישראל מוחזקת שאברהם קנה את הארץ בחזקה עיין בדרוש ב', א"כ ליכא למימר דהגזירה הוי משנולד יצחק דהא לא הוי בארץ לא להם, א"כ צ"ל דהם בכלל בני נח, אכן לפי טעם הנ"ל שפיר י"ל דיצאו מכלל בני נח.

והנה ממה שנענשו המצריים במיתה וממון מוכח כטעם הב' דמה שקנה עבד קנה רבו, וא"כ הממון אינו שלהן ולכך [נענשו] בשניהם כנ"ל, וזה כוונת הפסוק וגם את הגוי כו' דן אנכי ואח"כ יצאו ברכוש גדול, א"כ מדנענשו במיתה וממון מוכח כטעם הב' דמ[ה שקנה] עבד קנה רבו, ואתה תבא כו' תקבר בשיבה טובה, דלטעם הב' שפיר י"ל דיצאו מכלל בני נח ושפיר עשה אברהם ב[מה שמסר] עצמו לקדש השם, משא"כ לטעם הראשון צ"ל דהם בכלל בני נח וא"כ לאו שפיר עבד אברהם במה שמסר עצמו ל[קדש השם], והנה לפי סברת המדרש הנ"ל דישראל במצרים לא היו עושין רצונו של מקום כמו שאמר הללו עע"ז והללו עע"ז א"כ ה[א אין] להם בשכר פעולתן כנ"ל בשם הפר"ד, וא"כ מה שנמלו ביזת מצרים וביזת הים אחד הוא בשביל הענקה וה[שני משום] ואח"כ יצאו ברכוש גדול, וזה שייך להם אם יצאו מכלל בני נח, אז שפיר נוטלים הענקה בתורת צדקה [דב"נ] לא שייך להם הענקה כלל, א"כ הי' די באחד או בביות מצרים או בביות הים.

ובזה יובן המ[דרש אמור] לישראל שישאלו כו' כדי שלא יאמר אותו צדיק דכלא אברהם צ"ל דהם בכלל בני נח וא"כ [נתקיימה ההבטחה] כיון דפטורים מהענקה כנ"ל, ולז"א כדי שלא יאמר אותו צדיק דמדמסר אברהם אבינו לקדש השם מוכח מזה דיצאו מכלל בני נח, וא"כ אם היו נוטלים ביזת הים לכד היה אומר דנמלו בשביל הענקה ולא היה מקויים ואח"כ יצאו ברכוש גדול, לז"א שישאלו ויטלו ג"כ ביזת מצרים בשביל הבטחה הנ"ל, ובוה יובן מדרש הנ"ל ויאמר אליהם מלך מצרים למה משה ואהרן, מהו למה, א"ל אתם למה, ודבריכם למה, לכו לסבלותיכם, א"ר יהושע כ"ל שבטו של לוי היה פנוי מעבודת פרך ע"ש, דהנה הפר"ד כתב הטעם ששבטו של לוי לא נשתעבד במצרים משום שעתידים להיות נבחרים לעבודת הש"י ע"ש.

והנה הזוהר (ח"א יז:) כתב הטעם שנבחר שבט לוי לעבודת הש"י משום דכיום שני כתיב לשון הבדלה ויבדל אלקים בין המים כו', ולוי היה שני לשבטים, וכתיב ביה (דברים י ח) ג"כ לשון הבדלה בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי, ולכן נבחר שבט לוי, והקשה הזוהר הלא לוי הוא שלישי לשבטים ע"ש מה שתירץ, והנה לדעת המפרשים דראובן יצא מכלל השבטים משום שחטא בפלגש אביו, נמצא שפיר היה לוי שני לשבטים, ולכך נבחר [לעבודה], והנה זה תלוי אם אמרינן דישראל הם בכלל בני נח, ובן נח קונה בביאה לכד בלא קדושין שפיר עבד ראובן איסורא ויצא מכלל השבטים, משא"כ למ"ד דיצאו מכלל בני נח א"כ לא עבד ראובן איסורא, דלא הוי אשת אב שפלגש הוא בלא קדושין, א"כ לא יצא ראובן מכלל השבטים, א"כ לפי טעם הזוהר הנ"ל היה ראוי שבט שמעון להיות נבחר ולא לוי, ועיין לקמן בדרוש ה' שהארכתי בזה.

והנה איתא במדרש (שמו"ר א כח) דפרעה נתן לישראל יום א' בשבוע להיות פנויים מעבודה, ומשה בחר להם את יום השבת, וזהו כוונת המדרש אתם למה למה אתם פנויים מעבודה וצ"ל משום שאתם נבחרים לעבודת הש"י, וצ"ל דראובן יצא מכלל השבטים שחטא בפלגש אביו, וצ"ל דהם בכלל בני נח, ולדבריהם למה אתם בוחרים את יום השבת להיות פנויים מעבודה, הלא גוי ששבת חייב מיתה, וצ"ל כיון שאתם שובתים בשבת דיצאו מכלל בני נח, ולא עבד ראובן איסורא ולא יצא מכלל השבטים, וא"כ ראוי להיות שמעון נבחר ולא לוי, לז"א לכו לסבלותיכם.

ובזה יובן ג"כ קו' ה[תוס'] הנ"ל כיון דיוסף אמר לאשר על ביתו פרע להם בית השחיטה, והנה השבטים היו סוברים על יוסף שהוא מצרי, וא"כ איך צוה למנשה בנו לשחוט הלא שחיטת נכרי נבלה, וצ"ל דהיה סובר דהם בכלל בני נח ואינם נוהרים על השחיטה, דבשלמא אי אמרינן דוה[כן] קאי על שבת כדעת המדרש הנ"ל א"כ שפיר איכא הוכחה דיצאו מכלל בני נח דהא גוי ששבת חייב מיתה, משא"כ לדעת הגמ' דוהכין קאי על גיד הנשה ליכא הוכחה הנ"ל דיצאו מכלל בני נח, ושפיר היה יוסף סובר דהם בכלל בני נח ואינם מוזהרים על [השחיט]ה, א"כ קשה אמאי צוה ליטול הגיד כיון דהם בכלל בני נח, וא"כ שפיר הוכיח הגמ' דגיד הנשה נאסר לבני נח ונסתלק[ה הקושי] הנ"ל.

ובזה יובן המדרש הנ"ל ויהי בשלח פרעה מי אמר וי משה אמר וי שלא יכנוס לא", דהנה מבואר [לעיל דב] שעה שיצאו ישראל ממצרים היה ביזת מצרים, והיה קשה למשה הא הוי ב' רשעות וצ"ל דמיתה ב[ידי שמים לא פטר מתש] לומין שמא יעשה תשובה, א"כ מוכח דבבני נח מהני תשובה וצ"ל דקום ועשה לא קחשיב כנ"ל, [וא"כ גוי ששבת חייב] מיתה וא"כ שפיר איכא הוכחה מדרשם יוסף את השבת דיצאו מכלל בני נח כנ"ל, ושפיר [עבד עמרם איסורא] שנשא דודת[ו] כנ"ל בדרוש ב', ולכך לא בא משה לא"י ולכך שפיר ביציאת מצרים [אמר משה וי שלא יכנוס] לא"י כנ"ל.

ובזה נסתלק הדרוש הד' בעז' האל רוכב בערבות ושליט.



רבי שמואל העליר זצ"ל

אב"ד צפת

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 832 נמצא שו"ע או"ח ח"ג (ווארשא תרכ"ג) עם ארבע הערות על הגליון כתיבת יד הגאון רבי שמואל העליר זצ"ל אב"ד צפת, בהלכות פסח, כמו"כ חותם כמה פעמים בעלות תוך ספר זה. לתולדותיו ראה בגליון הקודם (קפ"ט).

הערות על שו"ע או"ח הלכות פסח

סי' תמז בגליון נ"ב שכר שעושים מתאנים יבשים עיין סמא דחיי א"ח סי' ט'.

סי' תנז סעיף א מוב לקרב העיסות יחד בשעת הפרשת חלה שישקו זו בזו דשמא יש בהם א"י* שלא היה בה כשיעור וכו'. נ"ב בטור לא גרס אחד והוי הש"ע כמ"ש הט"ז בשם הרא"ש, ובלבוש גרס א' ופי' הטעם משום ברכה לבטלה ע"ש.

סי' תנח מג"א סק"א כתב הטור המדקדקים נוהגים לאפות הכל קודם פסח שאם יתערב עמו משהו חמץ יתבטל ע"כ, ופשוט דכשנאפה קודם* פסח נתערב בלישה ומותר אח"כ לבשל המצות בפסח וכו'. נ"ב ופרמ"ג במ"ק סי' תנ"ג כ' דמהרי"ל ס"ל כע"ש.

סי' תע"ה סעיף ו אבל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית יצא ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מבדי אכילת פרס*. נ"ב שיעור זמן אכילת פרס עיין בשו"ת ח"ס ח"ו סי' ט"ז מצדד לומר שהוא ט' מינוטין לחומרא ע"ש כי יש ספק אם הוא? מינוט א' והכי נראה למעיין.

★ ★ ★

רבי אברהם דייטש זצ"ל

נולד בערך בשנת תקס"ג, לאביו הגאון רבי מרדכי דייטש מדייני צילץ שבאשכנז. אחיו היו הרבנים רבי ישראל דייטש אב"ד בייטען שבאשכנז, ורבי דוד דייטש אב"ד מיסלוביץ וזאהרוע תלמיד הגאונים בעל חתם סופר ורבי מרדכי באנעט זצ"ל.

במכתב שכתב אחיו רבי דוד בשנת תרכ"א לרש"ר הירש אב"ד פפד"מ, (נדפס בס' החת"ס ותלמידיו עמ' קה) הוא כותב "מוכ"ז הב' המופ' יניק וחכים טובא מוכתר במדעים, מ' מנדל נ"י הוא בן אחי הרב המובהק החכם השלם מו"ה אברהם דייטש נ"י היושב באהל של תורה בק"ק גליוויטץ". נלב"ע בשנת תר"נ בגיל פ"ז.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 831, נמצא קונטרס כת"י חדושי סוגיות וקצת באגדה שנכתב כנראה כולו בצעירותו, בדף ראשון שיר באקרוסטיכון "אברהם" וחותם אחריו "הק' אברהם דייטש מק"ק צילטץ", וחוצץ מחידושי עצמו מביא גם חידושים מחכמי הדורות. דף ד': "בשם אאמ"ו הגאון המפורסם דין מצויין בק"ק צילטץ מו"ה מרדכי דייטש". דף ו': "בשם הגאון מהרש"ך [רבי שלמה כהן משנייטוך וצילץ]". דף ח. "לדרשת האזינו מהגאון מהר"י דרשן מפראג". דף ט: "מהגאון מה"ו חיים כץ". דף יז: "מהגאון מהרש"ך". דף יט: מהגאון הגדול מ"ה מרדכי בנעט אב"ד דק"ק נ"ש". דף כ. "מה שחידש אדמו"ר מ"ה משה וו"פ [וואנפריד]. דף כא. "מה שחידש אדמו"ר חרוץ ושנון מ"ה משה וו"פ". דף כה. "בשם הגאון הגדול מהר"י לאנדע זצלה"ה אב"ד דק"ק פראג". בדף יז. תקע"ט לפ"ק.

להלן אנו מדפיסים מתוך קונטרס זה חידו"ת בעניני הפסח.

בענין מצה ומרור בזמן הזה ופסח אחר חצות

פסחים דף ק"כ ע"א. אמר רבא מצה בזמן הזה דאורייתא ומרור דרבנן וכו' ורב אחא בר יעקב אמר אחד זה ואחד זה דרבנן וכו' ע"ש ואידך כתיב בהאי וכתיב בהאי וצריכי תניא כוותיה וכו' עד [המשנה].

ויש להקשות מ"ש הביא הש"ס תחילת הברייתא מה שביעי רשות לא הו"ל להביא אלא בערב תאכלו מצות מזה הוא תניא כוותיה ומה לו לתלות אם אמרינן (אבל שבעה) [אף ששת] ימים רשות או לא.

ונראה הנ"ל לתרץ דלכאורה יש להקשות על רבא וגם על הברייתא דתניא כוותיה דרבא הא יש [לו] להקשות קושית ראב"י דהא איצטריך בערב תאכל מצות על טמא ושהיה בדרך רחוקה וא"ל דלא גרע מערל ובן נכר דהא י"ל כסברת ראב"י דלא ילפינן טמא ודרך רחוקה מערל ובן נכר דמה לערל ובן נכר דאין להם תשלומין כסברת ראב"י ע"ש והאיך דחה רבא דברי ראב"י בלי טעם ולכל הפחות היה להש"ס להקשות לרבא צריכות ראב"י.

ונראה שהברייתא רוצה לתרץ קושית ראב"י ולכך הביא מתחילה מה שביעי רשות וא"כ מוכח דברי רבא דהא לכאורה אם אמרינן באמת דכל שבעה ימים המה חוב לאכול מצה א"כ אין מקום לדברי ראב"י משום דשפיר ילפינן טמא ודרך רחוקה מערל וב"נ דכי היכי דערל וב"נ אינו עושה פסח ואפ"ה צריך לאכול מצה כל שבעה ימים הוא הדין טמא ושהיה בדרך רחוקה, ואין לומר מה לערל וב"נ שאין לו תשלומין אבל טמא ושהיה בדרך רחוקה יש לו תשלומין בשני ז"א דהא פסח שני אינו נוהג אלא י"ט אחד ואפילו באותו י"ט ע"צ]מו מצה וחמץ בבית.

ולפ"ז המשך הש"ס כך הוא דע"כ מוכח דבערב תאכלו מצות קאי על זמן הזה דא"ל דקאי על טמא וד"ר א"כ קשה למה לי, תיפוק לי דלא גרע מערל וב"נ וא"כ צריך לומר כסברת ראב"י דה"א משום דיש לו תשלומין בשני וא"כ קשה ל"ל ששת ימים להורות בל"ז מוכח דהם רשות דאי אמרינן חוב לא איצטריך בערב וכו' על טמא וד"ר דת"ל מערל וב"נ וא"ל דהו"א שיש לו תשלומין בשני דהא אינו אלא י"ט אחד וא"כ אין לו תשלומין אע"כ דששה רשות וא"כ ל"ל ששת ימים וכו' אע"כ מוכח דבערב וכו' לא מוקמינן על טמא וכו' אלא דקאי על מצה בזמן הזה וא"כ הו"א דכל שבעה חוב וע"ז צריך ששת ימים להורות דששת ימים רשות וא"כ בלא ששת ימים הו"א דאין חוב אלא לילה ראשונה וא"כ איצטריך בערב תאכלו מצות על טמא ודרך רחוקה דלא ילפינן מערל וכו' כסברת ראב"י וצריכא, אבל עכשיו דכתיב ששת ימים להורות אששת ימים רשות קשה ל"ל הא ממילא מוכח מדכתיב בערב על טמא וד"ר א"כ מוכח דיש לו תשלומין וא"כ מוכח דששת ימים רשות אלא ע"כ מוכח דבערב תאכלו מצות לא מוקמינן על טמא וד"ר אלא על זמן הזה וא"כ הו"א דכל שבעה ימים חובה וא"כ איצטריך ששת ימים להורות להו רשות וק"ל.

הק' אברהם דייטש [שנת] תקע"ט לפ"ק

פסחים דף ק"כ ע"ב. מתני' הפסח אחר חצות מטמא את הידים וכו' אלמא מחצות ה"ל נותר מאן תנא אמר ר"י ראב"ע היא דתניא ואכלו את הבשר כלילה הזה ראב"ע אומר נאמר כאן כלילה הזה ונאמר להלן וכו' ור"ע האי הזה מאי עביד ליה וכו' וראב"ע אומר לך מלא תותירו עד בקר נפקא ור"ע אומר לך אי לא כתב רחמנא הזה הו"א מאי בקר בקר שני ור"א אומר לך כל היכא דכתב בקר בקר ראשון הוא.

ומקשין העולם במאי פליגי ר"ע וראב"ע דמ"ט דר"ע דס"ל דאי לא כתב רחמנא הזה הו"א מאי בקר בקר שני דמהיכי תיתי לנו לומר בקר שני, ומ"ט דראב"ע דס"ל דע"כ מוכח בקר ראשון.

ונראה בהקדים גמ' דלעיל דף נ"ט ע"כ רמי ליה רב ספרא לרב כתיב לא ילין לבקר וכו' חג הפסח לבקר הוא דלא ילין הא כל הלילה ילין והכתיב עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ב"י"ט, וכתבו תוס' (ד"ה ולא עולת חול) דקושיא זו היא אליבא דר"ע דס"ל דחלבי חול אינם קריבים ב"י"ט דאליבא דר"י חלבי חול קריבין ב"י"ט ע"ש בתוס', אומר ליה כבר רמיה ניהליה רבי אבא בר חיאי לרבי אבהו ושני ליה הכא ב"ד שחל להיות בשבת דחלבי שבת קריבין ב"י"ט, א"ל משום דחלבי שבת קריבין ב"י"ט אנן ניקו ונימא ליה דהאי קרא ב"ד שחל להיות בשבת הוא דכתיב, א"ל שבקיה לקרא דהוא דחיק ומוקים אנפשיה, ומפרש רש"י מדקשו קראי אהדדי ע"כ קראי גופיהו מוקמי אנפשייהו הכי אע"ג שהוא דחיק, ומקשה הזרע בירך דהא קושיית הגמ' היא אליבא דר"ע ור"ע ס"ל כאן דאי לא כתב רחמנא הזה הו"א מאי בקר בקר שני לפ"ז ל"ל להגמ' לתרץ דהפסוק איירי ב"ד שחל להיות בשבת והוי ליה למימר דאיירי בכל ענין והא דכתיב לא ילין לבקר פירושו בקר שני וא"כ שפיר שייך לומר הא כל הלילה ילין דהא לילה שנית הוא חול וא"כ מותר להקטיר כל הלילה.

ונראה דאין מקום לקושיא זו בהקדים גמ' דלקמן דף ע"א ע"א וז"ל אומר רב כהנא מנין לאימורי חגיגת ט"ו שנפסלין בלינה שנאמר ולא ילין חלב חגי עד בקר וסמך ליה ראשית למימרא דהאי בקר בקר ראשון מתקף ליה רב יוסף טעמא דכתב ראשית הא לא כתב ראשית

הו"א מאי בקר בקר שני מי איכא מידי דבשר איפסיל ליה מאורתא ואימורין עד צפרא דמן הסתם בשר יש לו זמן יותר מאימורין אמר ליה אביי אלמא לא והרי פסח לראב"ע דבשר איפסיל ליה מחצות ואימורין עד צפרא, העולה מזה דאליבא דראב"ע [אתי שפיר] דאימורין יש להם זמן יותר מן הבשר אבל אליבא דר"ע דס"ל דבשר יש לו זמן עד צפרא א"כ הקושיא של הגמ' במקומה עומדת מי איכא מידי, ולפ"ז אין מקום לקושית הז"ב די"ל דלא ילין לבקר זבח חג הפסח פי' בקר שני דלא ילין האימורין של פסח עד בקר שני דא"כ האימורין יהיה להם זמן עד בקר השני והבשר לא יהיה להם זמן אלא עד בקר ראשון דהא כתיב הוזה אליבא דר"ע וא"כ קשה קושית הגמ' מי איכא מידי דבשר וכו' וא"ל כתי' הגמ' והרי פסח וכו' דהא ר"ע לית ליה חך סברא דבשר מחצות הוי ליה נותר אע"כ מוכח דקרא דלא ילין איירי בבקר ראשון וא"כ ע"כ צריך הגמ' לתרץ בי"ד שחל להיות בשבת, אלא כ"ז שייך לתרץ אם יש לנו לימוד דבשר הפסח בבקר ראשון הוי ליה נותר וא"כ קשה קושית הגמ' מי איכא מידי אבל אם היינו יכולים לומר דבשר יש לו גם זמן עד בקר שני וא"כ הדרא קושית הז"ב לדוכתא דיש לומר דאימורין יש להם זמן עד בקר שני ולעולם דאיירי בי"ד שחל להיות בחול וליבא להקשות קושית הגמ' מי איכא מידי וכו' דהואיל דבשר ג"כ יש לו זמן עד בקר שני.

ולפ"ז מתורץ קושית העולם דר"ע קאמר שפיר דאי לא כתב רחמנא הוה הו"א מאי בקר בקר שני משום דהוי קשה לו אליבא דר"ע קושית הש"ס דלעיל דלא ילין לבקר זבח חג הפסח הא כל הלילה ילין הא עולת חול ואינן קריבין בי"ט אליבא דר"ע ולא הוי אמרינן כתי' הגמ' דאיירי בי"ד שחל להיות בשבת שהוא תירוץ דחוק כסברת הגמרא אע"כ הוי א[מרינן] בקושית הז"ב דלא ילין לבקר פירושו בקר שני אבל ע"ז קשה האידך יכולין אנו לומר דלא ילין פירושו בקר שני א"כ קשה קושית הגמ' מי איכא מידי וכו' אע"כ ה[וי] אמרינן דבשר ג"כ יש לו זמן עד בקר שני וא"כ אין מקום לקושית הגמ' מי איכא מידי וכו' דהא עכשיו האימורין והבשר שוין ולכך קאמר ר' עקיבא שפיר דה"א מאי בקר בקר שני ולכך צריך רחמנא לכתוב הוזה להורות דהבשר אין לו זמן אלא עד בקר ראשון לפ"ז אין מקום לתרץ כקושית הז"ב דלא ילין איירי עד בקר שני דא"כ קשה קושית הגמ' מי איכא מידי אלא א"כ ד[זה] איירי בי"ד שחל להיות בשבת כתירוץ של הגמ' אבל אליבא דראב"ע אין מקום לקושית הגמ' דלא ילין משום די"ל דס"ל כר' ישמעאל דחלבי חול קריבין בי"ט וגם לא קשה קושית הגמ' מי איכא מידי ושפיר קאמר ראב"ע כל היבא דכתיב בקר בקר ראשון וק"ל.

הק' אברהם דייטש



חידושי תורה

הרב רב אהרן זלניק

בענין המוכר ביתו לנכרי בערב הפסח האם נפטר מחיוב בדיקת חמץ

שאלה: הנוסע מביתו לכל הפסח ורוצה למכור את ביתו לנכרי לכל הפסח ואז יפטר מבדיקת חמץ האם נפטר מבדיקת חמץ או שמ"מ צריך לקיים את חיוב בדיקת חמץ בביתו.

חשו חכמים שמא יבא לאכלו או שמא לא יפקיר בלב שלם אבל בכה"ג שעוזב בית הנכרי לא גזרו דלא יועיל הפקר ובב"ח כתב דלענין הלכה נראין דברי הראב"ה עיקר דחכמים השוו מדותיהם ובכל ענין חייב לבער מאחר שחל עליו חובת ביעור עכ"ל.

והפ"ח הקשה ע"ד הראב"ה וכתב וז"ל שאם אתה אומר שכשנכנס בבית אחר אין צריך לבדוק מפני ששם מקיים מצות ביעור אף אנו נאמר שהמפרש בים לא יבדוק נמי ששם יקיים מצות ביעור שיתנו לגוי או ישרפנו וכיוצא. ואם תאמר לא כי אלא שצריך לקיים מצות ביעור בחמץ זה כיון שחל עליו חובת ביעור גם בנכנס בבית אחר שייך לומר כן כיון שחל עליו חובת ביעור חמץ זה, עכ"ל. ולכן פסק הפר"ח כדברי הטור, וצ"ב דעת הראב"ה.

וכן צריך להבין הסבר הב"י והב"ח שלא יקשה קושית הפר"ח דהרי ע"כ מודה הראב"ה דאין עליו חובת ביעור על חמץ זה דוקא, שהרי בנכנס בבית אחר פטור הראב"ה מביעור חמץ זה ואמאי היכא דלא נכנס בבית אחר מחויב לבער חמץ זה, וצ"ע.

ובחק יעקב ס"ק י"ז מק' על ראב"ה דהכיסים ובתי הידים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכים לבדוק, א"כ יוצא בשיירא ומפרש בים ג"כ אפשר לו לקיים מצות

תשובה: הנה בשו"ע סי' תל"ו סעי' ג' ישראל היוצא מבית נכרי תוך ל' יום ונכנס בבית אחר בעיר זו, או הולך לעיר אחרת אינו צריך לבער בית הנכרי שהרי יקיים מצות ביעור באותו בית אחר. אבל אם הוא מפרש או יוצא בשיירא ולא יכנס בפסח בבית יש מי שאומר שחל עליו חובת ביעור כיון שהוא תוך ל' יום וצריך לבער בית הנכרי שהוא יוצא ממנו כדי לקיים מצות ביעור, עכ"ל המחבר.

והוא מדברי הראב"ה שהובא בטור. והטור כתב ע"ז וז"ל ונראה לי שא"צ לבדוק כיון שהגוי נכנס בביתו, אף אם נשאר לישראל חמץ ודאי מתייבש ממנו ואין לך הפקר גדול מזה, עכ"ל. ובב"י כתב ע"ד הטור דאינה טענה מפני שטעמו של האבי עזרי דכיון דנכנסו ל' יום חלה עליו מצות חכמים שצו לבער, ולא סגי לה בביטול, וא"כ אע"פ שאין לך הפקר גדול מזה כל שאינו מבער לא קיים מצות חכמים דמאחר שנכנסו ל' יום חלה עליו חובת הביעור עכ"ל.

וצ"ב דברי הב"י, דהרי סברת הטור דבכה"ג שיוצא מבית הנכרי והנכרי נכנס לשם הוי הפקר הראוי לפטור מבדיקת חמץ ובכה"ג לא תקינו חכמים דלא מהני הפקר דדוקא היכא שדר בבית שהחמץ בו בפסח

ששם אוכלים החמץ מ"מ גם זה נקרא שמור ונראה שזהו הדין שמה שמשייר יניחנו בצנעה שהוא גם מדין השמירה שלא יצטרך בדיקה אחריו, שיהא החמץ משומר ולא יתפשט החמץ בבית.

ודין זה הוא דוקא בבתיכם אבל בידיו או בכיסיו שהן כגופו של אדם על זה לא נאמר לשומרו מחמץ דדוקא הבית שהוא דבר שאינו גופו של אדם נאמר עליו שכבר מליל י"ד ינקוה וישמרוהו מחמץ, אבל גופו של אדם לא שעדיין צריך לאכול בו.

והגר"א בביאורו סי' תל"א סק"ח כתב, דעיקר הבדיקה בתחילת הלילה כמו שכ' בירושלמי וכמו שכ' הר"ן ויליף לה הירושלמי מקרא עיי"ש.

ויש לעיין האם אדם שאינו עתיד לחיות בער"פ אחרי חצות מחויב לבדוק חמץ בליל י"ד דלכאורה מצות בדיקת חמץ היא כדי שלא יעבור בב"י בפסח, או שלא יכשל באכילתו בפסח, אבל זה שלא יהיה בפסח למה יבדוק. ולפי"ד הירושלמי שיש מצות בדיקת חמץ בליל י"ד שיהא הבית שמור מחמץ דין זה הוא גם למי שלא יהיה בפסח, דמתקיים ביום י"ד שכולו בדוק.

ויסוד זה מבואר בדברי ראב"ה דאע"פ שאינו עתיד להיות בבית הנכרי בפסח כלל מ"מ מתקיים ענין בדיקת חמץ בבדיקת בית הנכרי תוך ל' יום לפסח.

ועדיין צ"ע דלכאורה דין הבדיקה הוא בליל י"ד דוקא, אבל אין קיום בדיקה כמה שבדוק לפני יום י"ד, וז"ל הראב"ה דכיון דתוך ל' יום כבר אדם חייב בביעור חמץ ה"נ מתקיים דין זה בדדיקת חמץ גם בימים אלו, ודין י"ד בדוק אינו דווקא ביום י"ד שביוצא בשיירא מתקיים דין זה גם לפני זה ביום שיוצא בשיירא ועוזב את ביתו, וצ"ע.

אמנם היה אפשר לומר דע"י שבדוק בשעה שיוצא בשיירא יהיה הבית בדוק ביום י"ד, ובאמת קיום המצוה הוא בזה שביום י"ד יהיה הבית בדוק אלא שמעשה המצוה עושה עכשיו וקיום המצוה יהיה כאשר יהיה

ביעור ובדיקה, ואפשר לומר כיון דכתיב "תשביתו שאור מבתיכם" עיקר המצוה לבדוק ולבער החמץ מהבית ממש, עכ"ל. וצ"ע, דבביתכם מרבה דאפי' מבתיכם צריך לבער אבל כ"ש דבכיסיו ובידיו ממש צריך לבער החמץ מהם, וצ"ע.

ונראה דיסוד דברי הראב"ה אינו מצד הביעור שבחמץ עצמו שבבית הנכרי, שזה פשיטא דמהני בו הפקר, אלא שזה מצות בדיקת חמץ שבבית זה שנתחייב בו בבדיקת חמץ והוא מצוה דרבנן לבער החמץ מן הבית בליל י"ד. וע"ז כתב החק יעקב דדין בדיקת חמץ דרבנן דהוא השבתת החמץ מן הבית הוא דוקא בבית ולא בכיסים.

ועפי"ז מיושב גם קושית הפר"ח על הב"ח, וכן מה שהעירו גם על הב"י דעיקר דברי הראב"ה הוא משום חובת בדיקת חמץ שחל על הבית שכבר נתחייב בה. ואם מקיים בדיקת חמץ בבית אחר אינו חייב דוקא לקיים בדיקת חמץ בבית זה אבל אם מבטל מעצמו מצות בדיקת חמץ בבית ע"כ חייב הוא במצות בדיקת חמץ שכבר נתחייב, ודו"ק.

וביאור הדבר נראה עפי"ד הירושלמי ריש פסחים וז"ל, כתיב ושמרתם את המצות כי בעצם היום הזה כו' בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצות ויאמר מה אנן קיימין אם לאכילת מצה כבר כתיב שבעת ימים תאכלו מצות כו' אלא אם אינו ענין לאכילת מצה תנהו ענין לביעור חמץ. ופי' הקה"ע תנהו ענין לביעור חמץ שמתחילין לבער בי"ד בערב של י"ד. ובהמשך בירושלמי ר' מנא לא אמר כן ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חקת עולם עשה שיהיו היום והלילה משומרין, עכ"ל.

ולפי"ז נאמרה מצוה מחודשת שיום לפני הפסח יהיה הבית בדוק מחמץ ומסתמא זהו אסמכתא. דמבואר בכמה דוכתי בבדיקת חמץ דרבנן, ומ"מ חזינו מיניה גדר בדין בדיקת חמץ שהיא מצות שימור על הבית שיהא בדוק ואע"פ שעדיין יש מקום מסוים

ל' יום דהא דמחייב לבדוק הוא מפני שיחזור אח"כ והחיוב הוא כדי שלא ימצא חמץ בבית בפסח והרי מכיון שהנכרי נכנס לשם יהיה חמץ בפסח, ודו"ק.

ומתבאר דהקיום בדיקת חמץ של הראב"ה הוא בזה שבשעת קיום הבדיקה תוך ל' יום מתקיים בד"ח.

והנה דעת הב"ח דהראב"ה ס"ל דגם היכא שישראל אחר נכנס תחתיו מוטל בדיקה על הישראל היוצא כדי שיקיים מצות בד"ח. וכן מבואר בפר"ח שהקשה על הראב"ה מהא דמבע"ל בגמ' בשוכר בית ב"ד אם הבדיקה מוטלת על השוכר ותיפ"ל דהמשכיר חייב לבדוק דיוצא תוך ל' יום, ותירץ, דמיירי שהמשכיר נכנס לבית אחר.

אבל המג"א והט"ז חולקים וסברי דהיכא שישראל אחר נכנס תחתיו אי"צ היוצא לבדוק ומבאר הא דהמשכיר אי"צ לבדוק מפני שישראל אחר נכנס. וצ"ב דכיון דהמשכיר יוצא מבית זה ולא יקיים מצות בדיקה, אמאי מיפטר בזה שהישראל השני יבדוק מ"מ הוא לא יקיים מצות בדיקה, ובשעה"צ סק"ט מביא דברי הבגדי ישע, דהישראל השני נחשב כשלוחו עי"ש וצ"ע דלא נאמרה סברה זו במג"א שכתב שם סק"ט וז"ל משמע דבבית ישראל אי"צ לבער דעל השני חל חובת הביעור וכ"כ רש"י בהדיא, דהשוכר עובר בב"י אם לא בטלו והראשון הו"ל כמי שאין לו בית והחמץ אינו שלו דהפקירו ופטור מלבער, עכ"ד. ולא ביאר דבכה"ג הוי שלוחו.

ונראה דס"ל דהיכא דהעבירו חז"ל ממנו חובת בדיקת חמץ והטילוהו על אחר אין לו חיוב לבדוק לפני שמשכירו כדי שהוא יקיים מצותו מכיון דאותה מצוה תתקיים על ידי אחר ודוקא היכא דמבטל המצוה דבדיקת חמץ של בית זה לגמרי שלא תתקיים כלל. והרי בודאי לא נתחייב אדם לשכור דירה כדי שיקיים מצות בד"ח. אלא דהיכא דיש לו מצוה בידו והוא מפקיעה מבדיקת חמץ ומבטל עצמו ממצוה זו, ועי' ס"ל דאסור

ביום י"ד בית בדוק אבל עיין במ"ב תל"ו ס"ק כ"ז דדעת הראב"ה דמצוה עליו לקיים מצות בדיקה קודם שיצא מהבית בעוד שהחמץ שלו, עי"ש. ולפי"ז מובן דבעינן נמי שהבית יהיה שלו, דקיום המצוה הוא מה שביתו בדוק, והרי ביום י"ד הבית כבר לא יהיה שלו אלא של הנכרי, וע"כ דקיום המצוה היא בזה שבשעת קיום הבדיקה שהוא תוך ל' יום לחג הבית נעשה בדוק, וצ"ע.

ועי' בב"ח סי' תל"ו ד"ה כתב אבי העזרי שביאר מש"כ הראב"ה שם אע"פ שהנכרי יתן בו חמץ שהמצוה מוטלת על ישראל לבער כשיוצא ממנו, עכ"ל. ודייק הב"ח אמאי כתב דינו ביוצא מבית נכרי דלכאורה אותו דין ביוצא מבית ישראל, ופירש דלא מיבעי בישראל היוצא מבית ישראל בתוך ל' צריך לבער דאע"פ שהישראל השני יכניס בו חמץ מה בכך גם הוא יבער החמץ שהכניס כשיגיע הפסח ולא ישאר חמץ בבית זה בפסח. אבל ביוצא מבית נכרי, שהנכרי יתן שם חמץ ובפסח יהיה בו חמץ, אפ"ה צריך לבער דצריך לקיים עכ"פ מצות ביעור, עכ"ד. ומתבאר דהקיום הוא בזה שבשעה שבדוק תוך ל' יום הבית בדוק ולא במה שביום י"ד יהיה הבית בדוק. שהרי למעשה ביום י"ד יהיה חמץ בבית זה שהרי נכרי דר שם.

וכן מבואר בהמשך דברי הב"ח שכ' וז"ל ומשמע להדיא שאם יצא מבית הנכרי קודם ל' יום ודעתו לחזור אפי' ביוצא בשיירא אי"צ לבדוק כלל והט"ז דכיון שהבדיקה אינו מפני שחל עליו חובת ביעור אלא כדי שלא ימצא חמץ בבית בשעת הפסח, והרי עכ"פ ימצא שם חמץ שמניח הנכרי לשם מה תועיל הבדיקה, עכ"ל. והיינו דבזה חלוק דין הראב"ה דמיירי בתוך ל' יום שהבדיקה היא מפני שנתחייב לבער בית זה והיא כדי שלא ימצא שם חמץ עכשיו תוך ל' יום, לכן אע"פ שיכניס שם הנכרי חמץ ובפסח יהיה הבית עם חמץ מ"מ בשעה שבדוק מבער החמץ מן הבית וזהו קיום דינו, משא"כ לפני

הראבי"ה כדברינו דטעמו משום מצות בדיקת חמץ המוטלת על הבית, וכנ"ל.

והנה הרמ"א העתיק דברי הטור דאי"צ [לבדוק] כשנכנס בו נכרי, וכתב המג"א בס"ק י"ז דדוקא כשנכנס בו נכרי, אבל כשמפנהו ואין נכנס בו שום אדם נ"ל בתוך ל' יום חל עליו חובת ביעור וכמ"ש בריש סימן זה, עכ"ל. ודבריו צע"ג דבריש הסימן מיירי במפרש בים ואינו מניח בביתו מי שיבדוק ואחר הפסח הוא חוזר לבית זה, וא"כ עדיין זהו ביתו לפסח וכיון שהחמץ שלו הוא חייב לבדוק. אבל היכא שהבית של אינו יהודי ומיד שיוצא ממנו אין זה ביתו א"כ אע"פ שאין הנכרי נכנס בו מיד מ"מ כבר אינו ביתו ואמאי יתחייב לבדוק אפי' אם החמץ שלו מ"מ הבית אינו שלו והוא של נכרי ואמאי יתחייב לבדוק בית הנכרי. וכן משמע בט"ז ס"ק ז' וכנ"ל דכיון דאין הבית שלו אינו חייב לבדוק ולבער החמץ. ועי' חק יעקב מה שהקשה.

ועי' בשו"ע הרב סי' ת"מ סעי' א'. דאע"ג דמדברי הרא"ש שכ' בריש פסחים דמפקיד חמצו אצל נכרי חייב לבער היינו משום דהנפקד מקנה לו מקום הפקדון. וא"כ אם אינו מפקיד מדעתו אין צריך לבער מהתורה כיון שלא הקנה לו מקום מ"מ מדברי סופרים צריך לבער, כמ"ש הר"ן.

ועי"ש בקונטרס אחרון שהוכיח כן מגמ' דב"ק דחמץ הנמצא ביד גזלן נאסר בהנאה, והרי אין הגזלן מקנה מקום לגזלן בחצירו. וע"כ דמדרבנן חייב לבערו אע"פ שאינו ברשותו, [וכן מדייק מדברי המג"א בסי' תמ"ז] אומנם אין ראייה לענין ברשות נכרי, דגבי גזלן י"ל דכיון דגם הגזלן הוא ישראל איכא איסורא. ובפרט לשיטת הגר"א דישאל המפקיד אצל ישראל אחר עובר, ומ"מ בדברי הר"ן מבואר דאסור מדרבנן וכן המג"א תמ"ז ס"ק מ"ו העתיק דבריו לאיסור דרבנן. ומ"מ יש לעיין מי איכא בזה חיוב בדיקת חמץ או דדוקא חמץ ידוע צריך לבער. והכא מחייבין ליה לבדוקי, וצ"ע.

לבטל המצוה אלא היכא דיקיים הוא המצוה בבית אחר, או היכא דמעביר המצוה לאדם אחר שרי, וזהו דין משכיר.

והנה הטור שם כתב ע"ד האבי עזרי וז"ל ונראה לי שאי"צ לבדוק כיון שהנכרי נכנס בביתו אף אם נשאר לישראל חמץ ודאי מתייבש ממנו ואין לך הפקר גדול מזה, עכ"ל. ולכאורה הטור מודה בעיקר הדבר שכבר נתחייב בבדיקת חמץ ואסור לו לצאת מהבית עד שיבדוק, אלא דס"ל דבמה שיוצא מהבית מקיים ביעור חמץ מכיון שנעשה הפקר ודאי מהני ואי"צ לשרוף דוקא, וכן משמע בפר"ח. אבל הט"ז כתב וז"ל ולי נראה דעת הטור עיקר שמצות בדיקה אינה חובת הגוף אלא אם יש לו בית אז הוא מחויב לקיים מצות הבדיקה, משא"כ כאן שאין לו בית למה יהיה חייב לבדוק ביתו, לא אמרו אלא בדעתו לחזור לביתו אחר הפסח דביתו מקרי משא"כ כאן כנ"ל להלכה, עכ"ד. וצ"ב, מנ"ל דהטור פליג על עיקר דברי האבי עזרי.

ונראה דלפי המבואר דסברת האבי עזרי הוא משום מצות הבדיקת חמץ שמתקיימת בבית שיהא בדוק בלא חמץ, וכמו שהסברנו. יש להסביר דברי הט"ז דהרי כתב המ"ב ס"ק כ"ז דחיוב הבדיקה לדעת האבי עזרי הוא דוקא קודם שיצא מהבית בעוד שחמץ שלו, עי"ש. והיינו דבענין שיתקיים בדיקת חמץ בבית ישראל שהחמץ הוא של ישראל. וא"כ במוכר הבית עם החמץ בבת אחת אין מתקיים בדיקת חמץ שהרי מיד אין הבית שלו ואין כאן בית ישראל בדוק שהוא כבר בית נכרי והרי הוא זה כשורף ביתו יחד עם החמץ דאע"פ שקיים בזה ביעור חמץ מ"מ בדיקת חמץ לא קיים. שלא נעשה הבית בדוק מחמץ, וע"כ דהטור פליג על עיקר סברת האבי עזרי וס"ל דאין מוטל עליו מצות בדיקת חמץ על גופו לבדוק בית זה ומה שחייב לבער חמץ זה מתקיים במה שנעשה הפקר כשנכנס הגוי בבית זה. והפר"ח שלא פירש דהטור פליג על עיקר דברי הראבי"ה הוא מפני שלא פירש דברי

לבית ליקח החמץ, וגם דהרי המשכיר יכול בכל רגע למצוא שוכר אחר לבית זה שיהיה נכרי ושוב לא יכניס את השוכר שעכב את השכירות, וצ"ע.

אמנם דבר זה נוגע לנו במכירת חמץ שמוכר חלק מסוים בביתו לנכרי ע"י הרב המוכר החמץ כדי ליפטר מהבדיקה, וא"כ אין הנכרי נכנס למקום זה, בזה גם להחזק יעקב אין החמץ נעשה הפקר. וע"כ צריך למכור גם את החמץ הנמצא במקום זה שמכר לנכרי, ואין מספיק במכירת י"ג למכור רק את המקום בלא החמץ. אמנם הסומכים על מכירת י"ד ואינם מוכרים ב"ג, הרי ב"ד מוכרים גם את החמץ, ויוצא בזה לדעת הטור והפוסקים כשיטתו.

אבל הנוהגים כמנן המחבר לפסוק כהאבי העזרי ולפי מה שנתבאר דאם מוכר את הבית ביחד עם החמץ הרי הוא מבטל את מצות בדיקת חמץ וגם במוכר הבית גרידא זהו דין האבי עזרי שלא יתן הבית לנכרי תוך ל' יום עד שיבדוק מקודם, א"כ אלו המוכרים את ביתם והולכים לבית הוריהם, ורוצים ליפטר מבדיקת חמץ ומוכרים כל ביתם לנכרי במכירת י"ג אצל הרב היכא שמוכר גם החמץ יחד עם הבית לפי"ד האבי עזרי לא שפיר עבדי שכבר נתחייבו במצות בדיקת חמץ וצריך להשאיר חלק בדירתו הראוי לבדיקת חמץ כדי לקיים המצוה.

אמנם אם מגיעים לבית הוריהם ביום י"ג לפני בדיקת חמץ ונכנסים לדור באחד החדרים יש מאחרונים שדנו דכיון דהבית של האב והוא חייב לבדוק ואין חובת הבדיקה מוטלת על האורח הרי זה כיוצא מבית הנכרי ולא נכנס לגור בבית אחר.

אמנם הרי כתב המ"ב סי' תל"ו ס"ק כ"ח דאפי' אם המשכיר דר עמו בבית הרי הוא כשלוחו וחשיב כמקיים בדיקת חמץ גם לדברי האבי עזרי משום דהמשכיר הוא שלוחו ועי' בשו"ע הרב סי' תל"ו ס"ק שביאר דברי החק יעקב שהובא במ"ב הנ"ל דמיירי שמכניס שם חמץ ובערב מבער גם

ונראה דהמג"א ס"ל דהטור מודה בעיקר הסברה לאבי עזרי דכיון שנתחייב הבית בבדיקת חמץ הוא חייב לבדוק החמץ ולבערו אלא דס"ל דכשנכנס הנכרי ה"ז קיום ביעור. אבל כשאין הנכרי נכנס אין בזה קיום ביעור וכיון שנתחייב לבדוק הבית אסור לו להחזיר הבית א"כ בדקו. והיכא שיש לו קיום מצות ביעור בבית אחר מודה המג"א דא"צ לבדוק וכל דברי המג"א הן לומר דבכה"ג מודה הטור להאבי עזרי דהיכא שאין לו בית אחר חייב לבדוק בית זה, ולענין זה דימהו לריש הסימן, ובזה מיושבת תמיהת החק יעקב על המג"א עי"ש ודו"ק.

אבל עדיין צ"ב דגם כשאין הנכרי נכנס לבית מ"מ הישראל יצא מהבית והחזירו למשכיר וזה עצמו גורם שהחמץ מופקר כיון שאין הישראל חוזר שוב לבית זה. וע"כ החמץ מופקר, וצ"ל דכל שאין הנכרי נכנס לבית אין החמץ מופקר בודאי מפני שאפשר שהישראל יבקש ליכנס שם מפני ששכח שם חמץ שלו, ודרך העולם שהנכרי מכניסו לבית זה.

והנה המשנ"ב הכריע כהרמ"א אבל דוקא אם נכנס בו הנכרי וצ"ע אמאי לא הביא גם דברי המג"א הנ"ל לפי מה שישבנו דבריו ובשו"ע הרב כתב דאם לא נכנס הנכרי הרי החמץ נשאר של הישראל ואע"פ שהבית אינו של ישראל, מ"מ כיון שהחמץ של הישראל הוא מתחייב בביעורו בשעה ששית וכיון שנתחייב בביעורו הרי הוא חייב אע"פ שיש לו בית אחר שבו דק שם החמץ, עיי"ש. דמתבאר דלאו משום סברת הראב"ה צריך לבער, אלא משום דעובר בבל יראה על חמץ זה אם לא יבערנו דס"ל דאין החמץ יוצא מרשותו א"כ נכרי נכנס בית זה מיד. והחק יעקב פשיטא ליה דכיון שיוצא מהבית ומחזירו לנכרי הרי הוא הפקר מעתה אע"פ שהנכרי אינו נכנס מיד לבית זה, וכנ"ל ובאמת דבר זה תלוי לפי מצב הדברים והיחסים שבין המשכיר לשוכר ודרך המשכירים אם נותנים אפשרות לחזור

בהם חמץ חייבים לבדוק וא"צ שיהא להם קנין בביהכנ"ס אלא עצם הדירה בביהכנ"ס מחייבת בדיקה וה"נ בן הדר אצל אביו עצם הדירה מחייבתו בבדיקה ואע"פ שלא הוטלה הבדיקה עליו מ"מ כשאביו בודק הוא חשיב כשלוחו וכמו שוכר ומשכיר שכ' בשו"ע הרב בסי' תל"ו סק"כ דאע"פ שמוטל על המשכיר היכא דגר עמו בבית ומ"מ השוכר מקיים בדיקת חמץ דחשיב המשכיר שלוחו וכמש"כ במ"ב ה"נ בבן אצל אביו חשוב האב שלוחו של בן לקיים מצות בד"ח.

ומלבד זאת נראה דבן אצל אביו אחרי שכבר נשך בפרוסת הלחם כל הפרוסה נעשית שלו דאין לאביו ענין בפרוסתו, ודוקא לפני שנשך בזה נחלקו האחרונים אם זוכה במאכל או שיש לו רק רשות לאכלו, אבל אחרי שטעמו באופן שהוא מאוס על אחרים פשיטא שזוכה וא"כ בן שאוכל חמץ ונופל מקצת על הקרקע הרי זה חמצו ומתחייב בבדיקה, ומה שמשמע מהטור והרא"ש הנ"ל דאינו חייב לברך צ"ל כמו שנתבאר לעיל.

ולפי"ז בחור ישיבה שמוכר את חדרו בישיבה או שראש הישיבה מוכר את חדרו, ופוסטרו עצמו מבדיקת חמץ תוך ל' יום מכיון שמגיע לבית אביו הרי הוא מקיים מצות בדיקת חמץ בליל י"ד, ע"י בדיקת אביו ומ"מ נכון שיבדוק מקצת מהבית לקיים מצות בדיקה בגופו, ודו"ק.

את החמץ שנשתמש בו השוכר ולכן חשיב כשלוחו, עי"ש.

ולפי"ז דנו האחרונים דא"כ האוכלים על שולחן הוריהם שכ' בשו"ע הגר"ז סי' תל"ב ס"ק ח' דחובת הבדיקה היא על בעה"ב אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה עליהם כלל [אא"כ אין האיש בביתו] כיון שאין החמץ שלהם ודייק כן מדברי הרא"ש והטור שהובא בשו"ע סי' תל"ה סעי' ב' דאם בעה"ב רוצה יעמיד מב"ב אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעה"ב עכ"ל דמשמע שהם אינם מברכים רק יוצאים בברכת בעה"ב ומוכח דאינם חייבים בבדיקה. אמנם נראה דאף שבודאי המצוה מוטלת על בעה"ב ולכן הוא צריך לברך מ"מ אחרי שבעה"ב מברך כבר חלה ברכה על הבדיקה. וכמבואר בחק יעקב דמשו"ה השליח שלא שמע הברכה אינו יכול לברך אבל קיום המצוה איכא שפיר בכל בני הבית אפי' אי נימא דאין החדר שלהם דמ"מ מצד השימוש בבית הרי הן חייבים בבדיקת חמץ וכמו שוכר ביי"ד דאע"ג דחמירא לאו דידיה מ"מ הוא הדר בבית ואם בעה"ב אינו בודק מוטלת הבדיקה עליו, א"כ כשבעה"ב בודק מקיים הדר בבית המצוה שבעה"ב הוא שלוחו לבדוק הבית ולהכשירו לדירה בפסח. והרי גם בביהכנ"ס איכא חיובא לבדוק ומברכים ע"ז אע"פ שאין החמץ של הבודק מ"מ מכיון שהציבור משתמשים בהן ויש

הרב חיים יצחק מרבילו

בענין עשה דמצה דוחה ל"ת דטבל

- א. היכא דהל"ת גרם פסול להמצה, אי אמרינן עדול"ת משום דאם ידחה הל"ת יתכשר המצה או דכיון דבלא דחיית הל"ת הריהו פסול למצה ל"ש לומר עדול"ת.
- ב. בהא דמבואר פסחים ל"ה ע"ב דמי שאיסורו משום כל תאכל טבל פסול למצה אם יש להקשות ע"ז יבוא עשה דמצה וידחה ל"ת דטבל.
- ג. ביאור הילפותא דיצא זה שאיסורו משום כל תאכל טבל ולא משום ב"ת חמץ.
- ד. אי שייך למילף שיפסול למרור מי שאיסורו משום ב"ת טבל.

(א) ויל"ע בדבריו במש"כ דאם נאמר דבטבל א"י יד"ח מצה משום דאין בה היתר אכילה ל"ק ולא מידי דנימא עשה דוחה ל"ת, ואמאי הא כיון דידחה העשה להל"ת יהא בא היתר אכילה דמצוה.

ובשלמא באופן דא"י בטבל משום חלק העני המעורב בו שפיר מוכן דל"ש לומר עדול"ת משום דאפי' נאמר עדול"ת ויותר בזה איסור אכילת טבל מ"מ לא נפקע חיוב הפרשת מעשר מכזית זה דאין עשה דמצה דוחה עשה דהפרשת מעשר וכיון דעשה זה דהפרשת מעשר אינו נדחה אפי' נאמר דאין עשה זה אוסר את הטבל באכילה (כמו שר"ל בהמקנה קידושין ל"ח, מיהו טעמא בעי אמאי לא נימא הכי) ואין הטבל נאסר באכילה משום עשה, מ"מ עשה זה גורם דיש לו לעני חלק בטבל זה אפי' אחר דאמרינן דעשה דמצה דוחה ל"ת דטבל, וא"כ ל"ש לצאת בה יד"ח מצה מאחר שאינה שלו לגמרי ול"ה מצתכם.

אבל הא דאין בה בטבל היתר אכילה אין יהני דלא נימא ביה בטבל עדול"ת הא אחרי דנימא דעדול"ת יהא בה היתר אכילה דמצוה.

וכמו"כ בכלאי הכרם מש"כ המנח"ח דלא אמרינן בזה עדול"ת משום דכתותי מיכתת שיעוריה יל"ע הא אי אמרינן עדול"ת הרי"ז

במנח"ח מצוה י' אות ט"ז [במהדור' מכון י-ם] הביא דבשאגת אריה [סי' צ"ו] הקשה דלהר"מ פ"י ממא"כ ה"כ דטבל הטבול למעשר עני אינו אלא בלאו (ולא בעשה ולא במיתה ביד"ש) אמאי אין יוצאים בה יד"ח מצה - כמבואר במשנה פסחים ל"ה ע"א ובר"מ הל' חמו"מ פ"ו ה"ז דאין יוצאים יד"ח מצה בטבל, וסתמא משמע כל טבל אפי' טבל הטבול למעשר עני ואמאי לא נימא ידחה עשה דמצה לל"ת דטבל.

וכתב המנח"ח דאם נימא דבטבל א"י יד"ח מצה משום דאין בה היתר אכילה ולא חשיב מצתכם כמו שפלפלו האחרונים שהובאו במנח"ח שם לעיל ל"ק ולא מידי.¹

וכמו"כ באופן שאינו יוצא יד"ח מצה בטבל הטבול למעשר עני משום חלק העני המעורב בו, ולא הוי מצתכם לגמרי, יעוי' בתוס' המובא שם במנח"ח, ל"ק ולא מידי שידחה העשה את הל"ת.

עוד כתב המנח"ח דבכלאי הכרם ודאי ל"ש לומר שידחה עשה דמצה את הלאו דכלאי הכרם, כיון דאיסורי הנאה אינם שלו ולא מיקרי מצתכם. ואפי' להריטב"א דס"ל דאיסורי הנאה הוי שלו מ"מ כיון דבעי שריפה כתותי מיכתת שיעוריה ואין כאן שיעור כזית עכ"ד המנח"ח.

1 ולפי"ז צ"ל דהא דאמרינן בירושלמי דהוה שייך לומר עשה דמצה דוחה ל"ת דחדש היינו משום דחדש מיקרי יש בו היתר אכילה מטעם שכתב השאג"א בסי' צ"ז דהוי איסור החזור להיתר מאליו בלא שום מעשה. ונראה דזה כוונת המנח"ח שם במש"כ וד"ל ועי"ש [בשאג"א] לענין מצה של חדש, ע"כ.

דבלא דחיית העשה גרם לו הל"ת שיצא מכלל המצוה אשתכח דהשתא כשחל עשה דמצה אינו חל עלייהו דהני, דהני כבר יצאו מכלל עשה דמצה משום פסולי דחלו עלייהו מחמת איסורי דאית בהו.

(ב) ובפסחים ל"ה ע"ב אמרינן דאין אדם יוצא יד"ח מצה בטבל משום קרא דכתיב לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות מי שאיסורו משום כל תאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום כל תאכל טבל.

ויש להקשות היכי אמרינן דאסור משום כל תאכל טבל הא אמרינן עדול"ת וא"כ אינו אסור משום טבל וא"כ ליתכשר לאכילת מצה.

ולפי המנח"ח האי קושיא ליתא, דהא כיון דאיסור טבל גרם לה למצה זו דלא ליאסר משום כל תאכל חמץ א"כ הא דלא חזי האי מצה למצות מצה, הוי בר משום דאסור הוא משום טבל, גרם לו נמי איסור טבל, שיהא בו עיכוב אחר למצות מצה, והיינו משום דלא חזי לחול עליו איסור חמץ, וא"כ יצאה מצה זו מכלל עשה דמצה ואין העשה דמצה חל עלה א"כ ל"ש לומר עדול"ת.

ויעוי' תוס' חכמי אנגליה בסוגיא שם וז"ל אלא משום כל תאכל טבל. וקשה לית עשה דבערב תאכלו מצות וידחה הלאו של טבל. וי"ל דאין עשה דוחה לאו אלא לאו גרידא אבל טבל שיש בו מיתה האי לאו לא ידחה וכו', ועוד י"ל דאין עשה שלפני מתן תורה ידחה הלאו של אחר מתן תורה ע"כ.

הרי דס"ל דאף בסוגיין יש להקשות דיהא עדול"ת והיינו דלא כסברת המנח"ח אלא ס"ל דאע"ג דאיסור טבל גרם לה למצה זו שיהא בו פסול אחר לקיים בו המצוה והיינו משום שאינו חל עליו כל תאכל חמץ לא

מותר באכילה דמצוה וא"כ ודאי דאינו צריך שריפה דלא אמרה תורה לשרוף כלאי הכרם היכא שהכלאים מותרים באכילה דמצוה ורוצה לאכלם אכילה דמצוה וא"כ הא אחרי דנימא עדול"ת לא יהא בו חסרון דכתותי מיכתת שיעוריה וא"כ אמאי לא נימא עדול"ת.²

וצ"ל דסברת המנח"ח דלא אמרינן עדול"ת אלא היכא דהמעכב לעשות המצוה הוא איסור הל"ת לחוד בזה שייך לומר עדול"ת, אבל היכא דהל"ת גרם פסול אחר בהמצה כגון בטבל דע"י הל"ת לית ביה היתר אכילה ומשו"ה ל"ח מצתכם ואינו נכלל בהעשה ונמצא דהשתא מעוכב הוא להמצוה לא רק משום דהל"ת אוסרו אלא משום דלא חל העשה עליו דהעשה אינו חל אלא היכא דאיכא ביה היתר אכילה והוי מצתכם והכא דאין בה היתר אכילה ולא הוי מצתכם אינו בכלל העשה תו ל"ש לומר עדול"ת, דהיאך נאמר דהעשה ידחה והרי ליתא כאן עשה המצווה לקיים את המצוה במצה זו.

וכמו"כ שייך האי סברא בכלאי הכרם, דכתותי מיכתת שיעוריה, ונמצא דהל"ת גרם שיהא בו מצות שריפה ועי"ז יהא מיכתת שיעוריה. וממילא ממועט הוא מעשה דמצה ואין העשה חל בו כלל ומשו"ה ל"ש לומר עדול"ת.

ואע"ג דשורש דהני פסולי הוי הל"ת וכל כמה דדחינן הל"ת לא יהא הגורם להני פסולי וממילא יבטלו, וא"כ אמאי לא נימא עדול"ת. ס"ל להמנח"ח דלא נאמר עדול"ת אלא היכא דצריך להתיר האיסור בלחוד אבל כל כמה דלפני דחיית הל"ת יצא מכלל המצוה התם לא נאמר הכלל יבוא עשה וידחה ל"ת ויכניסנו לכלל המצוה אלא כיון

2 ובמש"כ המנח"ח דל"ש בכלאי הכרם לומר עדול"ת משום דאיסורי הנאה אינם שלו בזה י"ל דניחא, דאף אי נימא עדול"ת אכתי לא יהא מותר אלא באכילה דמצוה, ומצות לאו ליהנות ניתנו לכמה ראשונים אפי' היכא דאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה. וא"כ אכתי אינם שלו דאכתי לית ליה בהו הנאה. ועוד יש לדון בה לפמש"כ המנח"ח להלן אות כ"ד דאי לית בה שום הנאה אלא אכילה אפשר דלא מיקרי לכם לפמש"כ רש"י בסוכה דלכם היינו דראוי לכל דרכי הנאתו, א"כ ה"ג דכוותה.

וכמו"כ בהמקנה קידושין ל"ח על תוד"ה דאקרוב עומר שהביאו שם בשם הירושלמי שהקשה יבוא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה ל"ת דחדש וכתב בהמקנה ע"ז וז"ל: לכאורה קשה הא אמרינן בפסחים דף ל"ו דאין יוצאין בטבל ומפורש שם משום דכתיב לא תאכל עליו חמץ מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל א"כ בחדש ג"כ אין יוצאין מהאי טעמא, ע"כ.

הרי דגם המקנה כקודמיו ס"ל דכל דילפינן דיצא זה שאיסורו משום בל תאכל חדש ל"ש להקשות יהא עדול"ת.

ולכאורה נראה סברתם כסברת המנח"ח והיינו דל"ש לומר עדול"ת היכא שהל"ת גרם לו שיפסל למצה מצד אחר כגון היכא שנפסל משום שאין איסורו אלא משום בל תאכל טבל או חדש והיינו דמשום פסול האחר שנגרם לו יצאה מצה זו מכלל העשה ושוב ל"ש שידחהו העשה להל"ת שבמצה זו. וה"ה היכא שנגרם לו להמצה פסול משום שאין בו היתר אכילה ולא חשיב מצתכם שוב ל"ש לומר שידחה עשה להל"ת כיון דכל כמה דלא דחינן להל"ת הריהו מוצא מכלל עשה דמצה ואין כאן עשה שידחהו להל"ת.

אך נראה דאין ראיה מדבריהם לסברת המנח"ח, דאיכא למימר דלעולם גבי פסולא דאין בה היתר אכילה לא ס"ל כהמנח"ח

אמרינן דיצאה מצה זו מכלל העשה ושוב ל"ש בו עדול"ת אלא אמרינן דמ"מ כיון דכל הפסול שורשו בהל"ת וכשהל"ת יהא נדחה גם פסול זה ממילא לא יהיה בו שפיר אמרינן עדול"ת.

והנה באחרונים מצאנו היפך סברת תוס' חכמי אנגליה דס"ל דאיכא למימר עדול"ת אף אי למידים אנו האי לימוד דכל שאיסורו משום בל תאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל וכנ"ל, אלא ס"ל לאחרונים דכל כמה דילפינן האי ילפותא דיצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל תו ליכא להקשות עלה יבוא עשה וידחה ל"ת.

והן המה, הפנ"י פסחים ל"ה ע"ב ד"ה פיסקא ויוצאין בדמאי, וז"ל: דהא אפילו בטבל גמור מדאורייתא אפשר דאתי עשה דמצה ודחי לא תעשה כמ"ש התוס' בשם הירושלמי לענין חדש אם לא למאן דדריש הך דרשא דברייתא בסמוך כל מה שאין אסור משום בל תאכל חמץ לבד³ אינו יוצא בו, ע"כ.⁴

וחבר בסברא זו מצאנו לו בשאג"א בסי' צ"ו ואיתא סברא זו בכמה מקומות בדבריו שם. ונביא אחד מהם וז"ל: דיבא מ"ע דמצה וידחה אותה וכו' דכיון דראוי למ"ע דמצה לדחות את ל"ת של איסור זה הרי אין כאן עבירה, ואדרבה אפי' מצוה יש כאן, לפיכך צריכים אנו להיקישא דמצה לחמץ, ע"כ⁵

3 האי משום בל תאכל חמץ "לבד" צ"ע דהא מסקינן מידי בלבד כתיב.

4 ויעו"ש שכתב מחמת זה דמה שהסתפקו תוס' לומר בדמאי יוצאין רק בדיעבד לא מיירי באופן שאין לו מצה אלא זו דבכה"ג לא הוה מקשינן דמאי הא לא חזי ליה דהא אפילו בטבל גמור אמרי' בכה"ג עדול"ת וכתב עוד וז"ל: ואם כן אפילו את"ל דעשה דמצה אין דוחה ל"ת דטבל דחמיר (נראה דר"ל דאית ביה מיתה בידי שמים) אפי"ה מדמאי לא קשה מידי דהא בכמה דוכתי העמידו חכמים דבריהם במקום עשה. ע"כ.

ואינו מובן דהא כיון דהעמידו חכמים דבריהם במקום עשה שפיר מקשה דמאי הא לא חזי ליה. ונראה דצ"ל דהא בכמה דוכתי "לא" העמידו חכמים דבריהם במקום עשה, וא"ש.

5 ומש"כ בשאג"א בד"ה ותנא דברייתא (במהדור' מכוון שער המשפט) בסוה"ד וז"ל: וסד"א דאתי עשה ודחי להו וכו' קמ"ל מלא תאכל חמץ, דאליבא דר"ש גלי קרא דעשה דמצה אינו דוחה שום ל"ת אפי' ל"ת גרידא ע"כ.

נראה דאין כוונתו דעשה דמצה אין ביכולתו לדחות הל"ת דא"כ ניגמר מהכא דאין עשה דוחה ל"ת וכדמקשינן ביבמות ו' ע"א. אלא ע"כ כוונתו דל"ש דעשה דמצה ידחה הל"ת אחר שלמדנו שפסול הוא למצה מטעם דאין איסורו משום בל תאכל חמץ וכהפנ"י.

נעשה חמץ לא היה נאסר משום כל תאכל חמץ, זה מעכב בו מלהתכשר למצה.

אלא דא"כ תקשה לתוס' חכמי אנגליה איך שייך שיוכשר טבל למצה ע"י עדול"ת הא כיון דלולי היה חמץ לא היה שייך בו עדול"ת והיה נאסר משום טבל ולא משום חמץ אכתי פסול הוא למצה. וכמש"כ בשי' השאג"א.

ונראה דאפשר לומר דס"ל דמה דאמרינן יצא זה שאין איסורו משום כל תאכל חמץ אלא משום טבל אין הכוונה דיצא זה משום שאילו היה נעשה חמץ במקום מצה היה נאסר אז משום טבל ולא משום חמץ וכמש"כ להסביר בשי' השאג"א, אלא ס"ל לתוס' חכמי אנגליה דהכי קאמר יצא זה שלולי היה נהפך השתא בהיותו מצה, לחמץ, אע"ג דלא שייך כי האי מילתא, מ"מ לולי היה שייך והיה נהפך לחמץ לא היה איסורו משום ב"ת חמץ אלא משום ב"ת טבל, משו"ה נפסל למצה.

וכיון דמפרשינן להאי פסולא הכי, שפיר שייך להקשות דנימא ביה עדול"ת דאי אמרינן ביה עדול"ת והותר איסור טבל שבו, לולי היה נהפך השתא אחר שהותר איסור טבלו, ע"י עדול"ת, שוב היה נאסר משום ב"ת חמץ כיון דהשתא אין בו איסור טבל המעכב שלא יחול איסור חמץ, ואע"ג דאטו היה נהפך לחמץ היה מתבטל דין עדול"ת והיה חל עליו איסור טבל מ"מ היה חל עליו גם איסור חמץ כיון דהיה חל בבית אחת עם איסור טבל ואיסור חל על איסור כששניהם באין בב"א.

ודבר זה נראה מבואר באבנ"ז יו"ד סי' שפ"ז וז"ל: ובדבר הקושיא האיך יוצאין בחדש שלא יחול עליו איסור חמץ (והוא קושיא המקנה שהובא לעיל) כבר תירץ בזה גדול אחד דאדרבה כיון דכל זמן שהוא מצה הוא מותר משום עשה דוחה ל"ת ואין איסורו חל עד שיחמץ והוי איסור בבית אחת, ע"כ.

אלא ס"ל דשפיר שייך עדול"ת וכסברת תוס' חכמי אנגליה דכיון דפסול זה שורשו בהל"ת ואם נדחה להל"ת שוב יהא בו היתר אכילה שפיר אמרינן עדול"ת ולא אמרו האחרונים הנ"ל דאין לומר עדול"ת אלא גבי פסול דאין איסורו משום כל תאכל חמץ ומטעם אחר.

ג) והוא, דהא האי פסול שאין איסורו משום כל תאכל חמץ פירושו שאילו היה נעשה חמץ במקום מצה לא היה איסורו אז משום כל תאכל חמץ אלא משום כל תאכל טבל, וכל כה"ג פסול הוא למצה, וכיון שכן מה יועיל אם נאמר עדול"ת ועכשיו בעת שהוא מצה יהיה איסור טבל נדחה, מ"מ אכתי פסול הוא למצה, כיון דאילו היה נעשה חמץ, אז לא היה נאסר משום חמץ אלא משום טבל, דאז לא היה נדחה איסור טבל, וכל שהוא לחם כזה שאילו היה נעשה חמץ לא היה איסורו משום כל תאכל חמץ, פסול הוא למצה, ומה יועיל בו מה שדוחה העשה עכשיו בעת שהוא מצה את הל"ת של טבל.

ומשו"ה פשיטא להו להאחרונים הנ"ל דכל דאית ביה האי פסולא דאין איסורו משום כל תאכל טבל ל"ש להקשות יהא עדול"ת, אבל גבי פסול דלכא דאין בו היתר אכילה לעולם אפשר דכיון דאי אמרינן עדול"ת תו אין בו פסול זה שפיר אמרינן ביה עדול"ת ודלא כהמנח"ח.

ונראה דבשאגת אריה מוכרח הוא לומר דלא ס"ל כהמנח"ח דבהדיא כתב בסי' צ"ז בד"ה מ"מ עדיין יש לי לומר, ובסוה"ס בד"ה הרי נתברר לנו, דאי אית ביה במצה פסול משום דאינו מצתכם משום דאין בו היתר אכילה או משום דאסור בהנאה אי שייך לומר עדול"ת אמרינן בזה עדול"ת וחשיב יש בו היתר אכילה וחשיב מותר בהנאה ויוצאין בו יד"ח מצה, הרי דלא ס"ל כהמנח"ח, וע"כ מש"כ דאי יש בו פסול דאין איסורו משום כל תאכל חמץ ל"ש לומר עדול"ת הוא מטעם שכתבנו דכיון דאפי' יהא עשה דוחה ל"ת אכתי אילו היה

למצה לאו איסור טבל גופא גרם לה, אלא איסור טבל גרם לדבר אחר, והיינו, שלא יהא בו איסור ב"ת חמץ, וזה שאין בו איסור חמץ זה גרם לפוסלו למצה, אלא ס"ל לתוס' דמי שאיסורו משום ב"ת חמץ קאי על חמץ, וכמשנ"ת, אלא דמצה ילפינן מחמץ דכי היכי דטבל גורם שלא יהא איסור חמץ ה"נ טבל גורם שלא יהא בו מצות אכילת מצה, ונמצא דאיסור טבל גופא פסיל ליה לאכילת מצה.

ואחר שנתבאר בשי' התוס' דהאי דטבל פסול למצה הרי"ז משום איסור טבל גופיה, כל דאמר' עדול"ת ונפקע ממנו איסור טבל תו אין בו מה שיפסול אותו למצה, ומשו"ה שפיר הקשה תוס' חכמי אנגליה דאמאי איסורו משום ב"ת טבל הא עדול"ת.

התבאר לנו ג' פירושים בהך דיצא זה שאין איסורו משום ב"ת חמץ אלא משום ב"ת טבל.

א. שי' רש"י דבעינן מצה כזו שלולא היה נעשה מצה אלא היה נעשה חמץ, היה נאסר משום ב"ת חמץ, אבל אם אז לא היה נאסר משום ב"ת חמץ לאו בר מצה הוא, וזה נראה כונת השאג"א.

ב. שי' האבנ"ז דבעינן מצה כזו שלולי היה נהפך השתא ממצה לחמץ, היה נאסר משום ב"ת חמץ, אבל אם לא היה נאסר אז משום ב"ת חמץ אינו בר אכילת מצה.

ג. שי' התוס' דמי שאיסורו משום ב"ת טבל אינו בר איסור חמץ דאאחע"א, אבל בר מצה היה שייך שיהא שפיר, אבל כיון דאיתקש מצה לחמץ, כי היכי דאין בו איסור חמץ ה"נ אין בו מצות אכילת מצה.

ד) והנה נחלקו הראשונים על האי דינא דאית ביה במצה דהיינו דא"י אלא במי שאיסורו משום ב"ת חמץ ולא במי שאיסורו משום ב"ת טבל אי ילפינן האי דינא ממצה למרור דהא איתקש מרור למצה או נימא דהאי דינא לא ילפינן.

דעי' בחי' הר"ן פסחים ל"ה ע"ב ד"ה אבל לא בטבל דלהנך דסברי דלא אמרו

אך פ"י זה בברייתא דיצא זה שאין איסורו משום ב"ת חמץ אלא משום ב"ת טבל שכתבנו לבאר בשי' תוס' חכמי אנגליה, ומתבאר בדברי האבנ"ז, נראה שהוא דלא כפירש"י בסוגיין.

דז"ל רש"י מי שאיסורו משום בל תאכל חמץ אתה יוצא בו ידי מצה בפסח אם עשאו מצה, ע"כ.

ומשמע דאיסורו משום בל תאכל חמץ אמור על אם לא עשאו מצה ולא על אם עשאו מצה ונהפך לחמץ, והרי"ז כמש"כ לבאר בשי' השאג"א.

עוד נראה לבאר בשי' תוס' חכמי אנגליה בדרך אחר, והוא עפ"י המבואר בתוס' קי"ד ע"ב בד"ה אכלן דמאי וז"ל: דטבל דאורייתא מפיק התם מלא תאכל עליו חמץ יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל ואיתקש מצה לחמץ, ע"כ.

ומתבאר בדבריהם דהך ילפותא דבעינן מי שאיסורו משום ב"ת חמץ, אינו תנאי במצה, דלעולם מצה כשירה אפי' באופן שאינו עובר עליו משום ב"ת חמץ אם היה נעשה חמץ, אלא לא הוי אלא דין בחמץ, דמי שאיסורו משום ב"ת טבל אינו בר איסור חמץ, וזה לאו ילפותא הוא אלא היינו דינא דאין איסור חל על איסור, אלא דאחר דידעינן מדין אאחע"א דמי שאיסורו משום בל תאכל טבל אינו בר איסור חמץ תו ילפינן ילפותא היקישא מצה לחמץ דכי היכי דטבל אינו בר איסור חמץ ה"נ אינו בר מצות מצה ופסול למצות מצה.

ונמצא לפי"ז דהפסול בטבל שאין מתקיים בו מצות מצה, אינו מצד שאין בו ב"ת חמץ, דזה אינו פסול במצה, וכמשנ"ת, אלא משום שהוא אסור באיסור טבל, וכמו דהאסור באיסור טבל אינו בר ב"ת חמץ, ה"נ אינו בר אכילת מצה, דאיתקש מצה לחמץ.

וזה דלא כרש"י בסוגיין שפי' דמי שאיסורו משום ב"ת חמץ קאי על המצה לומר דבעינן מצה שאיסורו משום ב"ת חמץ אם היה נעשה חמץ, ולפי"ז הא דטבל פסול

אינו בר מצה. וא"כ היכי ניליף אנן למרור
האי דינא, דהא מרור מעולם לא היתה לו
שעת הכושר להיות חמץ.

ואפשר דהיינו נמי טעמא למה שפירש"י
בדף ל"ט ע"א ד"ה ובדמאי דהיינו טעמא
דא"י יד"ח מרור בטבל משום מצוה הבאה
בעבירה דמשום דינא דיצא זה שאיסורו
משום ב"ת טבל ס"ל לרש"י דלא מצינו
למילפיה וכנ"ל⁶ וכן ס"ל לרבינו דוד.

אולם התוס' לשיטתם דס"ל דלא נאמר
בתורה דמצה כזו שבשעה שהיתה תלויה בין
מצה לחמץ לא היה שייך שיגיע לאיסור
חמץ, פסול למצה, אלא דין אחר נאמר
בתורה והוא דאיסור טבל מעכב מצות
אכילת מצה כי היכי דמעכב איסור אכילת
חמץ משום א"א חע"א ולדידהו טבל פסול
למצה משום איסור טבל גופיה (ולא משום
דבר שנגרם הימנו), א"כ ה"ה מרור שייך
שאיסור טבל יפסלהו למצות אכילת מרור.

וכמו"כ להבנת האבנ"ז דדינא דיצא זה
שאיסורו משום ב"ת טבל פ"י שהקפידה
תורה על מצה שיהא שייך להגיע לידי איסור
חמץ אילו היה נהפך ממצה לחמץ דהיינו
דאע"ג דהשתא תו אין לו שעת הכושר
שיגיע לידי איסור חמץ דל"ש שיהפך ממצה
לחמץ מ"מ אמרה תורה דחזינון אילו היה
שייך שיעשה חמץ אם היה חל עליו איסור
חמץ, אז הריהו בר מצה ואם לאו פסול הוא
למצה, א"כ לדידיה אפי' על דבר שאינו
שייך להגיע לידי חימוץ הקפידה תורה שלא
יהא מעוכב מאיסור חמץ מחמת איסור טבל
א"כ שפיר אפשר לומר דה"ה במרור
הקפידה תורה שלא יהא מעוכב מאיסור
חמץ מחמת איסור טבל אע"ג דבין כך
מעוכב הוא מלהגיע לידי איסור חמץ כיון
דלאו דגן הוא.

דבטבל א"י יד"ח מצה אלא אליבא דר"ש
דמוקמינן ברייתא כוותיה אבל לרבנן שפיר
יוצאין יד"ח מצה בטבל כיון דלרבנן אין
איסורו משום ב"ת טבל לחוד אלא גם משום
ב"ת חמץ. ע"ז כתב להקשות וז"ל: ומיהו
איכא למידק דאם איתא דמשום דרשא דלא
תאכל עליו הוא שאין יוצאין בטבל ולר'
שמעון בלחוד, היכי תנן בפירקין לענין מרור
יוצאין בדמאי ובמעשר ראשון שנטלה
תרומתו דמשמע שאין יוצאין בטבל, והא
לענין מרור ליתיה להאי טעמא דאמרינן
לענין מצה שאין איסורו בב"ת חמץ אלא
משום ב"ת טבל ולמה אמרו שאין יוצאין בו,
ע"כ וכן הקשה רבינו דוד.

וכתב עוד וז"ל: ואין זו קושיא אצלי
דאפשר דילפי רבנן מרור ממצה כדאמרינן
לקמן בפירקין אמר רבא מסתברא מצה
ומרור, ע"כ. וכ"כ התוס' בדף ק"ד ע"ב
הנ"ל דילפינן מרור ממצה דכי היכי דטבל
פסול למצה משום האי קרא דלא תאכל עליו
חמץ ה"נ מרור.

ומבואר דאיכא בזה שתי שיטות
בראשונים אי שייך ללמוד האי דינא ממצה
למרור.

ונראה דזה תלוי בין הפירושים הנ"ל
בדינא דיצא זה שאיסורו משום ב"ת טבל.
דלרש"י שפ"י דכל מצה כזו שלולא
נעשית מצה אלא היתה נעשית חמץ לא
היתה נאסרת משום ב"ת חמץ אין יוצאים
בה א"כ עד כאן לא ראינו שהקפיד הכתוב
אלא על דבר שהיה לו שעת הכושר להיות
חמץ דהיינו דגן שעשו ממנו לחם, ע"ז
אמרה תורה דאם בשעה שהיה תלוי בין חמץ
למצה היה לו שעת הכושר להיות חל עליו
איסור חמץ הריהו בר מצה אבל אם שעת
הכושר שלו לא היתה ראויה שיחול עליו
איסור חמץ מחמת איסור טבל שבו מצה כזו



6 מיהו ראייה מדברי רש"י אלו למש"כ לבאר בשי' בדינא דיצא זה שאיסורו ב"ת טבל, אין כאן, דרש"י הוצרך
לזה ג"כ משום דס"ל דטבל טבול מדרבנן גם למצה אינו פסול אלא משום מצוה הבאה בעבירה וכדמבואר
דבריו לה ע"ב ד"ה טבול מדרבנן ובמהרש"א שם.

הרב חיים יוסף דוד וינגרטן

בדין אכילת פירות בחזקת הבתים וחנויות

א. דין אכילת פירות בחזקה. ב. שיטות הראשונים בסוגיא דרוכלין. ג. בביאור דבריהם ואם פליגי זה על זה. ד. ביאור דינא דהר"ח. ה. דין חנותא דמחוזא. ו. בדברי הרשב"ם באתרא דמוכרי באגי. ז. חידוש היד רמה באופן שמשאיר חפצים. ח. מקומות בית הכנסת.

מערער עליו שוב אינו נזהר בשטרו לפיכך הצריכו חכמים לכל דבר ודבר מעין תשמישו שהוא עשוי לו וכו' ע"ש.

והנה אף בדבר שאינו עושה פירות תדיר נחלקו רב ושמואל (דף לו:) אי בעי מיום ליום או לא אבל בדבר שעושה פירות תדיר כגון בית השלחין או בתים ובורות וכו' מפ' במשנה דחזקתן שלש שנים מיום ליום (ויעוין ברמ"א (ס"ז) שכתב דמ"מ א"צ להביא ראיה שדר בכל החדרים שבבית אלא די שיוכיח שהשתמש בה כדרך בעלים).

ובשדה שאכילת הפירות בה היא כפשוטו אכילת פירות הגדלין בה לא שייך לדון שיעורה דפשוט דצריך לאכול כל הפירות הגדלין בה, אבל בבתים ובחנויות דאכילת הפירות היא לדור בה נדון בגמ' ובראשונים שיעורה.

ב. שיטות הראשונים בסוגיא דרוכלין

תחילה נתחיל סוגית הגמ' (דף כ"ט.) אמר רב הונא שלש שנים שאמרו הוא שאכלן רצופות וכו' תנן חזקת הבתים והא בתים דביממא ידעי בליליא לא ידעי אמר אביי מאן מסהיד אבתים שיבבי שיבבי מידע ידעי ביממא ובליליא רבא אמר כגון דאתו בי תרי ואמרי אנן אגרינן מיניה ודרינן ביה תלת שנין ביממא ובליליא א"ל רב יימר לרב אשי הני נוגעין בעדותן וכו' מי לא עסקינן כגון דנקיטי אגר ביתא ואמרי למאן ליתביה ע"כ. הרי הדבר ברור כיון דלחזקה צריך אכילת כל הפירות ובבתים כיון שעשויות לדור בהם בין ביום ובין בלילה צריך לדור בה ביום ובלילה, אלא שהחכי תימצי להביא ע"ז עדים היא לאביי ע"י שיבבי ולרבא ע"י שוכרים, ועי' בראשונים (רבינו יונה, הרא"ש

א. דין אכילת פירות בחזקה

הנה בדין חזקת הבתים שלש שנים החזקה היא ע"י אכילת פירות כל הג"ש, וכמ"ש בגמ' (פרק ח"ה דף כ"ט ול"ו:), ולא מיבעיא לר"י ור"ע דהחזקה היא באכילת פירות ג"פ אלא אף לרבנן דבעי ג"ש מיום ליום וטעמא משום דג"ש מיזדהר איניש בשטרא איצטריך בג"ש אלו אכילת פירות והחזקה היא רק ע"י אכילתם, דיסוד החזקה היא מדלא מיחה וכל זמן שאין המחזיק אוכל הפירות למה לו למחות (משא"כ חזקת תשמישין שא"צ אכילת פירות).

והוא בין להרמב"ן דבעי ג"ש שלא יהא ריעותא דאחוי שטרך ובין להקצה"ח דטעמא משום תקנ"ח מ"מ כל יסוד הג"ש היא משום דעד תלת שנין מיזדהר איניש בשטרא וזהו רק כשמחזיק כראוי שאומר דמדלא מיחו בו עד עכשיו הרי כבר לא ימחו בו אבל כשאנו אוכל פירות אין לו לאבד שטרו דהא כלל לא ראוהו מחזיק בו כדי שימחו בו.

והדברים מפורשים ברמב"ן (דף לו:) בסוגיא דדקל נערה וז"ל ואיכא למידק אשמעתין הא טעמא דחזקה לרבנן משום דתלת שנין מזדהר איניש בשטריה טפי לא מזדהר וכיון שכן בפחות משלש שנים מיום ליום האיך תתקיים לו חזקה וכו' ואין דבריו נכונים שעדיין יש להקשות א"כ כל חזקת שלש שנים תעלה לו ואפילו שנים מפוזרות ובתים שדר בהן ביום בלבד אע"פ שלא דר בהן בלילות ואפילו אפיק כורא ועייל כורא ותפתיחא וניר אלא כך הוא הטעם לחזקה שכיון שהחזיק אדם בבית או בשדה שלש שנים כדרך שאדם מחזיק בשלו ורואה שאין

א"צ לטענת ברי דאמרי' שלכך לא מיחה משום שכשבא לביתו יצא המחזיק ולכן אנן טענינן ליה.

והנה לכא' צ"ב מדוע כתב דאמרי' שלכך לא מיחה משום שלא ראהו הרי בלא זה תיפוק ליה דכיון שלא היה כאן אף לילה אחת חסר באכילת פירות של הג"ש ובזה לא יועיל מ"ש בש"ך (יובא דבריו בהמשך) שגם לרשב"ם יכול לצאת לעסקיו דהא ברוכלין טענינן ליה שמסתמא לא היה שם גם כשלא יצא לעסקיו ועי' בפרישה (ס"ק י"ב) שביאר כונת הרשב"ם שכשהמערער יראה עדים שמעידים שהחזיקו כל הג"ש יחשוב בדעתו שאף שהיה כאן יום אחד ולא ראהו מסתמא הוא היה בבית העליון והם בתחתון ולכך לא ראהו ולפי"ז מבואר ג"כ מדוע לא טוען בעצמו.

ב. הר"ת (מובא בתוס') וז"ל ור"ת גרס דדיינא ביה שלש שנים ופירש דאב"י ורבא תרווייהו סבירא להו דאין צריך להביא עדים על הימים ועל הלילות וכו' וקאמר מר זוטרא אם אמר העידוני סתם שדרתי ג' שנים בחזקת ימים ולילות אע"פ שלא ראו ממש כל הימים והלילות אלא שבחזקת כן מחזיקין אותו שכל שעה שהיו נכנסים פעמים ביום ופעמים בלילה היו רואין אותו בביתו טענתיה טענה והוה ליה למימר עדותן עדות וכו' ומודה רבא וה"ה מר זוטרא ואב"י ברוכלין המחזירין בעיירות אע"ג דלא טען טענינן ליה דאין צריכים להעיד שראו ממש שהרי הם מחזירין בעיירות ואין יכולין להעיד על הראיה אלא יעידו שבחזקתו היה זה הבית שלש שנים ימים ולילות, עכ"ל, והנה משמע מדבריו דאין הכי נמי המחזיק צריך לדור בו ג"ש ביום ובלילה אבל העדים המעידים א"צ להעיד שראו אותו שם תמיד אלא די שיעידו שהיה בחזקתו שלש שנים בזה שבכל שעה שהיו נכנסין לביתם ראוהו מחזיק בו ומ"מ צריכין לומר הלשון שהיה בחזקתו ג"ש ובעדים שהם רוכלין שלא עלה על דעתם שיספיק עדותן להעיד שהיה בחזקתו ג"ש אף שלא מעידין הלשון שהיה

והנמוק"י) שכתבו דאב"י ורבא לא פליגי אלא כל אחד ביאר ההיכי תימצוי באופן אחר איך שייך להביא עדים על חזקה בביתם.

ובהמשך הגמ' אמר מר זוטרא ואי טעין ואמר ליתו תרי סהדי לאסהודי ליה דדר ביה תלת שני ביממא ובליליא טענתיה טענה ומודי מר זוטרא ברוכלין המחזירין בעיירות דאע"ג דלא טען טענינן ליה אנן ע"כ.

ובביאור דברי הגמ' נאמרו כמה מהלכים בראשונים.

א. הרשב"ם וז"ל (בד"ה אמר) דפשיטא ליה למר זוטרא דאע"ג דבעו כל הנך אמוראי לעיל ג' שנים רצופות אפ"ה אין מחייבין את המחזיק להביא עדים שיעידו בפירוש על כל הימים והלילות אלא יעידו סתם שראוהו דר ג"ש ומסתמא אם בימים דר אף בלילות דר בו וקאמר מר זוטרא דאי טעין מערער ואמר אייתי סהדי כו' טענתו טענה וצריך שיבואו עדים על לילות וימים וכו' עכ"ל עי"ש. פי' דאף שברור שצריך לדור בו בימים ובלילות מ"מ א"צ להביא עדים אלא על הימים (וכמ"ש בתוס' ד"ה אמר) ואמרי' דמסתמא כיון שדר בימים דר גם בלילות וכמ"ש ברשב"א שאין אדם עשוי לדור כאן ביום ולטלטל כליו בלילה ולדור במקום אחר אלא שאם טוען המערער טענת ברי שראוהו שלא דר בלילות צריך להביא עדים גם על הלילות.

ובביאור המשך הגמ' ומודי מר זוטרא ביאר הרשב"ם וז"ל אע"ג דסבירא ליה למר זוטרא דאי טעין טענתיה טענה אבל אנו לא נטעון בשבילו מודי הוא היכא דהוי מערער ווכל המחזיר בעיירות למכור קישוטי נשים וכו' דאע"ג דלא טעין לייתי מחזיק סהדי דדר בה רצופות יומם ולילה אנן טענינן ליה דדילמא משום דלא קביע במתא החזיק זה בביתו וכי הוה אתי במתא הוה נפיק האי מחזיק מן ביתא ולא ידע ליה זה מערער מעולם שהחזיק זה בביתו ולכך שתק ולא מיחה הלכך יביא עדים שלא יצא מן הבית כל שלש השנים אפילו לילה אחת עכ"ל, פי' דינא דרוכלין קאי אמצערע שהוא רוכל

לא טעין לא טענינן ליה כיון שהביא עדים שדר בה שלש שנים וסובר רבינו דהך טענה אפילו בשמא מקבלין אותה עכ"ל, הרי שביאר מימרא דמר זוטרא ואי טען וכו' דאין ה"נ כל זמן שאין המערער טוען כלום די לנו בעדות סתם שדרו בו ג"ש וכמ"ש הרשב"ם מ"מ אם טען המערער אף בטענת שמא הבא עדים שמעידין שדרו שוכרין אלו ג"ש ביום ובלילה טענתו טענה ולא יועיל עדות השוכרין כיון שהן נוגעין בדבר.

ובביאור המשך דברי הגמ' ומודה מר זוטרא ברוכלין וכו' מבואר בהמשך דברי הרמב"ם (הל' ג') וז"ל היה זה המחזיק או העדים שדרו בה מן הרוכלין המחזיקין בעיירות וכיוצא בהן טוענין אותו לכתחילה וכשיביא עדי חזקה אומרין לו הבא עדים שהיית מחזיק בה ביום ובלילה ומבואר בב"י וז"ל הכי פירושו אע"ג דאמר מר זוטרא דאי לא טעין המערער ליתו סהדי דדר בה שלש שנים ביממא ובליליא לא טענינן ליה מודה שאם המחזיק או העדים שדרו בה רוכלים שאינם מצויים בעיר תדיר טענינן ליה בשביל המערער ואמרי' למחזיק שיביא עדים שהחזיק בה שלש שנים ביום ובלילה דכיון דרוכלים הם מסתמא שלא דרו בה ביום ובלילה ע"כ בזה הוי שונה מפ' הרשב"ם ורוכלין קאי כשהמחזיק הוא רוכל דאמרי' שמסתמא לא היה שם תמיד.

ג. בביאור דבריהם ואם פליגי זה על זה

עכשיו נבוא לבאר שיטתם ואם הם חולקים זה ע"ז ומתחילה נתחיל בשיטת הרשב"ם שהדינים שחידש הוא דכל זמן שאין טענת ברי א"צ להביא עדים ברורים על יום ולילה ובמערער רוכל אנן טענינן ליה, והנה ברא"ש אחרי שהביא הדין דבעי טענת ברי הוסיף עוד וז"ל ואי טוען ראיתי יוצא זמן גדול בלילה אחר שהלכו השכנים לישן אז אין מועיל אלא השוכרים ע"כ, הרי שחידש עוד הלכה דכשמוסיף לטעון שראה בבירור שיצא באמצע הלילה לא יועיל אלא עדות השוכרים והנה באמת צ"ב מהכי תיתי

בחזקתו ג"ש אלא די שיאמרו שראוהו כל זמן שהיו נכנסין ויוצאין אנן טענינן שהיה בחזקתו ג"ש.

ג. הר"ח (ג"כ בתוס') וז"ל ור"ח פירש וכו' ובסמוך ל"ג ומודה מר זוטרא אלא ומודה רבא דבעי' שלש שנים ביממא ובליליא אם הנך עדים הם רוכלים המחזירים בעיירות אע"ג דלא אמרו דדרו ביה שלש שנים ביממא ובליליא אלא אמרי בדינו היה זה הבית שלש שנים רצופות אע"ג שימים רבים הם מחזירים בעיירות ולא היו לנים בזה הבית עדותן עדות, עכ"ל, דהפי' ורוכלין הוא דהעדים המחזיקין בבית הם ורוכלין והחידוש הוא דאין המחזיק צריך לדור בו ברציפות ג"ש ביום ובלילה אלא אף ורוכלין שדרכם לצאת מפעם לפעם לחזור בעיירות וכשבאים להעיד אומרים בלשון שהבית היה בחזקתם ג"ש ה"ז חזקה, ולכאור' בפשטות הביאור בזה הוא שחזקה היא להראות בעלות ואם כך היא דרכם של אנשים לצאת לעסקיהם מפעם לפעם ה"ז חזקה וזה מיקרי אכילת כל הפירות ולכן היה לו למחות.

ד. הרמב"ם (פ"ב מהל' טוען הל' ב') ומוכח בב"י וז"ל הביא עדים שהיה דר בחצר זו שלש שנים או ששכרה שלש שנים ה"ז חזקה טען בעל החצר ואמר שמא לא שכן בה ביום ובלילה או שמא אלו שהשכירו להם לא שכנו בה ביום ובלילה הרי זו טענה ואומרים למחזיק או תביא עדים ששנים אלו גמורות ביום ובלילה או תסתלק אפילו באו עדים ואמרו לנו שכר ואנו דרנו בה ביום ובלילה וטען בעל השדה יביאו עדים שדרו בה ביום ובלילה צריכים אלו השוכרים להביא ראיה שדרו בה תמיד שזה הדבר תלוי בהן ואינו תלוי בטענת המחזיק שיעידו לו עכ"ל, והרב המגיד מבאר פי' דברי הגמ' לפי"ז וז"ל ודעת רבינו לפרש דהא דמר זוטרא קאי אתירוצא דרבא דאפי' בסהדותא דשוכרין יכול לטעון הלא יבואו עדים שדר בה ביום ובלילה ונתן טעם מפני מה אין שוכרין נאמנים לפי שזה תלוי בהן אבל אי

אלא שר"ת הקל עוד קולא שזה ודאי לית ליה להרשב"ם שאף בטענת ברי די בעדות רוכלין שיאמרו שכל זמן שהיו נכנסין ויוצאין ראוהו דר בו ואיירי דווקא כשא"ל המחזיק בב"ד סתם העידו כי שהחזיק ג"ש (ועי' בסמ"ע וש"ך דפליגי אם דווקא בעדות שכנים או אף בעדים דעלמא) אלא להרשב"ם צריך להביא עדים על ג"ש יום ולילה (לכה"פ כשהיה המחזיק בעיר וכמ"ש בהמשך).

ובביאור שיטת הרמב"ם שיהא די בטענת שמא עי' בתומים שכתב דאין כוונתו כפשוטו בטענת שמא אלא טוען שכל הג"ש חקר אם הוא מחזיק בביתו כהלכתו שיושב גם בלילה כדי שיצטרך למחות ולא עלה בידו לחקור ולכך לא מיחה בזה הוא נאמן ועי' בהמשך מה שביאר הש"ך באופ"א.

ולהלכה עי' בשו"ע ס"ח שפסק כהרמב"ם וכן נקט בש"ך ס"ק י"א וברמ"א משמע שמכריע כר"ת שכתב בסוף דבריו וכן נ"ל להורות וכן מביא הש"ך מהעיר שושן שהרמ"א אכולהו קאי אלא שהש"ך דוחה שהרמ"א לא קאי אלא אדין מקומות ביהכ"נ ובנתיה"מ (ס"ק ט') ג"כ נקט כהע"ש.

ובדינא דהר"ח דרוכלין שיוצאין לעסקיהם אף שיצאו תוך השלש שנים אי"ז מקלקל החזקה דכך הוא דרך כל אחד לצאת לפעמים לעסקיו הנה לכא' בפשטות הרשב"ם פליג ע"ז ובטענת ברי צריך ג"ש ביום ובלילה וכן משמע מלשון הרמב"ם שהביא המחבר וז"ל ואם היה המחזיק רוכל המחזר בעיירות אע"פ שלא טען המערער טענין ליה ואומרים למחזיק הבא עדים שהחזקת בו ביום ובלילה שלש שנים עכ"ל, הרי דן ממש על ציור זה שהמחזיק רוכל ויצטרך להביא עדים שדר בו ג"ש ביום ובלילה אלא שזה לא מסתבר דאטו בגלל שהוא רוצה להחזיק לא יוכל לצאת מביתו כל הג"ש לכן נקט בש"ך (ס"ק ז') דאף הרשב"ם והרמב"ם מודים לדינא דהר"ח ויכול לצאת לעסקיו אלא שכוונת הרמב"ם

לרא"ש דין זה, דהא לא בא ללמוד כן בדברי הגמ' ויעיין בנתיה"מ (סי' ק"מ ס"ק ה') שביאר דהרא"ש היה קשה לו קושית הראשונים (רבינו יונה והרשב"א) דלהרשב"ם לא מובן לשון הגמ' 'ואי טעין' דהא מר זוטרא לא בא להחמיר אלא להקל שכל דינא דאביי ורבא אינה אלא בטענת ברי והו"ל לומר אי לא טעין לא טענין ליה לכך כתב הרא"ש דבא להוסיף על דין אביי שיש אופן שלא יהא די בעדות שכנים כשטוען ברי שראוהו יוצא באמצע הלילה,

וכשנבוא לראות אם נחלקו הראשונים עליו לדינא הנה ברמ"א (בסי' ק"מ ס"ח) כשקאי על המחבר שהביא דינא דרשב"ם והרמב"ם כתב וז"ל ור"ת והרא"ש חולקין על כל זה אלא כל שהעידו השכנים שדר בו כמנהג שרגילים השכנים לידע אף על פי שלפעמים יצאו השכנים לעסקיהם מהעיר ולא ידעו אם נשאר המחזיק בבית בעוד שלא היו בעיר אלא מעידין שכשיצאו מן העיר הניחוהו בבית וכשבאו מצאו אותו דר בבית הוי חזקה ואם אמר המחזיק לעדים סתם העידו לי שדרתי בו שלש שנים בחזקת ימים ולילות אע"פ שאינן יודעים שדר בו כל הימים וכל הלילות אלא שראוהו שדר בו מקצת ימים ומקצת לילות טענתו טענה ומספיק עדותן אם יעידו כדבריו ואפילו אם יטעון המערער ברי לי שלא דר בו בלילות ע"כ, וכשנבוא לדון מה שכתב שר"ת והרא"ש חולקין על כל זה על מה חולקין לכא' בדין שהמערער בעי טענת ברי אמנם ברמב"ם ראינו שדי בטענת שמא אבל הר"ת והר"ח לכא' ודאי ל"פ ע"ז דהא הם לא באו להחמיר אלא להקל, ויעוי' בסמ"ע (ס"ק י') שמבאר דפליג ר"ת על הרשב"ם בהא דהוסיף הרא"ש דאם טוען המערער בבירי שראהו לצאת באמצע הלילה דלא יועיל אלא עדות השוכרים אלא ס"ל לר"ת דדי בעדות השכנים (ועי' בנתיה"מ שהבאנו לעיל שביאר דהמקור לזה דר"ת פליג על דין זה הוא דהא לשיטתו הביאור במימרא דמר זוטרא הוא לדבר אחר וא"כ מנ"ל להחמיר בזה).

להשלים לחזקת הבתים שאין זמן קבוע לביטול ששם א"צ להשלים.

ואין ה"נ עצם הא דיכול לצאת לעסקיו מובן אע"פ שאכלן מפורזין דהא טעמא דדינא דרב הונא דאכלן רצופין לא הוי חזקה מבואר בראשונים דכשאוכל מפורזין נראה שאין הקרקע שלו כמ"ש ברשב"ם שכתב (בד"ה שאכלן רצופין) וז"ל אבל אם הניחה שנה שניה ואחר כך אכלה שתי שנים שלישית ורביעית מצי אמר בעל השדה האי דלא מחאי לך היינו משום דאוברת לה שנה שניה דגלית אדעתך דלאו דידך הואי והלכך לא זרעת אותה עכ"ל וכ"כ ברבינו יונה דנראה המחזיק כגולן ובנמוק"י כתב קצת באופ"א דהא מצי טעין המערער כיון שלא זרעת שנה פלונית הייתי סבור שאין דעתך להחזיק בה הלכך לא היה לי למחות ע"כ, וא"כ הכא שדרכם של אנשים לצאת לעסקיהם אינו נראה כגולן כמ"ש בגמ' לעיל באתרא דמוברי באגי.

מ"מ צ"ע מהו החילוק בין ביטול קבוע לאינו קבוע לגבי השלמה, ובאמת צ"ע בכלל מהו המושג של להשלים דהא ממה נפשך אם אכילה כזו מראה בעלות על הבית שלכך אין חסרון של מפורזין א"כ יהיה חזקה גם בלי להשלים ואי אי"ז מראה בעלות לא יועיל גם השלמה דהא הוי מפורזין, והאמת היה אפשר"ל דאין ה"נ גם בלי השלמה רואים כאן חזקה שמראה בעלות וכמ"ש אלא שמ"מ יש עוד דין חדש בחזקת הבתים שצריך אכילת פירות של ג"ש מיום ליום ולכן צריך להשלים שיהא מיום ליום אלא שזה תמוה מהיכי תיתי דין חדש וגם הא כל דין חזקה באכילת פירות הוא שעי"ז ימחה ואם לא ימחה יהא ראייה של מדלא מיחה וכמ"ש לעיל מדברי הרמב"ן בדף לו: וא"כ מנלן להוסיף דין חדש שלא שייך לזה.

אלא נראה לבאר דאף דדרכם של בעלים לצאת מפעם לפעם לעסקיו מ"מ כשבא אחד להחזיק בקרקע חדשה שקנה או שקיבל במתנה ורוצה שיהיה בחזקתו וליקרא מעכשיו קרקע זו על שמו שלא יבאו ע"ז

הוא לומר דבמחזיק רוכל שהמערער טוען שהיה כמה פעמים בבית זה ולא ראהו ולכך לא מיחה אין ה"נ המחזיק יכול לטעון שלא מצאו בגלל שיצא לעסקיו מ"מ אנן טענינן דאולי היה כמה פעמים שהיה בעיר וישן בבית אחר וזהו כוונת הרמב"ם דמועיל טענת שמא ולהרשב"ם שלית ליה הא דמקבלין טענת שמא אם אומר המחזיק שיצא לעסקיו ה"ז נאמן עד שיטעון המערער בכרי שראהו שהיה בעיר ולא ישן בה וזהו הפי' טענת ברי, הרי שחזינן בפי' בש"ך שלכו"ע יכול לצאת לעסקיו וכ"מ בנתיב"מ ס"ק ז'.

ונ"ל להוכיח דשיטת הרשב"ם לא סותר דינא דהר"ח דכן מפורש ברבינו יונה דנקט בסוף הסוגיא כדינא דהרשב"ם דבעי טענת ברי וכשטוען יודע אני שהיה יוצא משם בלילות אין לו חזקה בעדות שיבכי אלא בשוכרים דווקא ואח"כ כתב החזיק בבית חמש או ד' שנים והיה יוצא שבוע או חודש בשנה חוץ לעיר למלאכתו ולעסקיו עלתה לו חזקה וכו' הרי מפורש דשני הדינים עולין יחד. וברמ"א ג"כ פסק כהר"ח.

ד. בביאור דינא דהר"ח

עכשיו נבוא לבאר גוף דינא דהר"ח הנה הרא"ש אחר שהביא שיטת הר"ח כתב וז"ל ומדבריו למדנו שאם המחזיק יוצא מן העיר לעיסקא ושוהה מקצת ימים וכשהוא חוזר לעיר תמיד נכנס לאותו בית הויא חזקה שכן מנהגו של עולם ולא מצי אידך למימר לא החזקת כדמחזקי אינשי וגם אין צריך להשלים מה ששהה חוץ לעיר אלא בתלת שני הוי חזקה ולא דמי לאתרא דמוברי באגי דבעינן שש שנים וכן בחנותא דמחוזא דליממא עבידן וליליא לא עבידן ובעינן שש שנים דהתם זמן הביטול ידוע וצריך להשלימו אבל הכא אין קבע לביטול דירתו פעמים הרבה ופעמים מעט ואם לא יזדמן לו עסק לא יצא הלכך אין צריך להשלים עכ"ל, הרי שחילק בין אתרא דמוברי באגי וחנותיות שיש זמן קבוע שמבטלין החזקה ששם צריך

להשלים דכיון שהבתים עשויות לדירת יום ולילה ה"ז צריך שיהיו הג' שנים שלימות וסברתו כמ"ש שלהראות שרוצה להכניסו לרשותו צריך אכילת כל הפירות ששייך בג"ש ולא סבר דבביטול שאינו קבוע הוי כמו שדר עכשיו.

ה. דין חנותא דמחוזא

בדין חנויות בהמשך הגמ' (שם כט:) ומודה רב הונא בחנותא דמחוזא דליממא עבידא לליליא לא עבידא, ע"כ, ופירשב"ם וז"ל אע"ג דבעי רצופות יום ולילה בחנויותא דמחוזא חנויות שמוכרין בהן לחם ויין דאי טעין אין חוששין לטענתו דאע"ג דלא דר בו בלילות חזקה מעלייתא היא שאין דירתן אלא ביום עכ"ל הרי שפי' דמשום שאין דירתן אלא ביום אין צריך להחזיק אלא ביום.

והנה נחלקו הראשונים אם די להחזיק רק ג"ש ביום או שצריך שש שנים דבתוס' (בד"ה ומודה) כתבו וז"ל וי"ל לפי שבני אדם שאינם חנונים דרים בהן ביום ובלילה ואותן צריכין ג' שנים רצופות יום ולילה וכו' ומהאי טעמא אתי שפיר דבעינן להו שלש שנים שלימות דהיינו ו' שנים אע"ג דבשדות ובית הבדים לא בעינן אלא שלש שנים בין הכל אלא היינו משום דכמו שאר בני אדם הדרים שם שאין חנונים בעו ג' שנים ביום ובלילה ה"נ חנונים בעו ג' שנים שלימות דהיינו ו' שנים ע"כ הרי שכתבו דמשום שהחנות עשוי במקום שעשוי לבית שאנשים אחרים משתמשין בו לדירה צריך להשלים לו' שנים וברא"ש ג"כ ראינו לעיל שבחנות צריך ו"ש אלא שברמב"ם (פי"ב מהל' טוען ה"ג) פליג ע"ז וא"צ אלא שלש שנים שיוצא שנה וחצי של ימים ועי' ברשב"א שמביא ג"כ ב' שיטות בזה ומוכיח מלשון הגמ' 'ומודה רב הונא' דלכא' מדשייכי לרב הונא שחידש איסור מפוזרין ע"כ שצריך ו' שנים ובזה התירו מפוזרין דאי די בג"ש הרי זה חסר בדין שלש שנים ומה שייך לרב הונא עי"ש,

מערערין צריך לאכול פירותיה ג"ש מיום ליום דצריכים אנו לראות שהוא בא להחזיקה ולהכניסה לרשותו ולא די שמחזיק בה כדרך שבעלים משתמשים בה משום שאז עדיין לא רואים שבא להשתלט עליה אלא צריך שיעשה יותר מהשתמשות רגילה של בעלים וזהו ע"י שיחזיק ג"ש שלמים, ולכן מתבאר לפי"ז דאה"נ יכול לצאת לעסקיו מ"מ יצטרך להשלים כשירצה שנראה בו שהכניסו לרשותו ואי"ז דין חדש אלא שכל זמן שאין הבעלים רואים שאוכלה ג"ש מיום ליום אינו רואה צורך למחות שאינו רואה שבא להשתלט על ביתו ולכן אין לו למחזיק לאבד שטרו.

אלא שעדיין צ"ב מהו החילוק בין ביטול קבוע לאינו קבוע ולכא' צ"ל דבביטול שאינו קבוע שרק כשמזדמן לו עסקים יוצא אמרי' שאף שבמציאות אינו דר כאן מ"מ ה"ז כמו שהוא דר כאן דכיון דכך היא דרכם של אנשים זמנים אלו מיטפל לג"ש ומיקרי חלק מדיוורין משא"כ בביטול קבוע שאף כך דרכם של אנשים מ"מ א"א לומר דמיקרי שהוא דר בזמנים אלו דהא זמנים אלו יש קביעות שלא לדור בהן ולכן צריך להשלים כדי שיחזיק ג"ש שלמים וכמ"ש.

אלא שיש לדון מהו כשיוצא בכל שנה לעיר אחרת לנפוש לזמן קבוע האם יצטרך להשלים דבפשטות יצטרך להשלים דהא הוי זמן קבוע אלא ששמעתי לדחות דכונת הרא"ש לא היתה דווקא לזמן קבוע אלא שהדבר תלוי בין אם הביטול הוא מסדר העולם כמו באתרא דמוברי באגי או בחנויות שאין תלוי רק בדעתו משא"כ בעסקים שרק אם מזדמן לו יוצא א"צ להשלים והסברא הוא ג"כ כנ"ל שבביטול שהוא מסדר העולם א"א לומר שהוא דר עכשיו בה משא"כ בעסקים שתלוי בדעתו אם יזדמן לו הוי כמו שדר עכשיו וא"כ ביוצא לנפוש שאי"ז אלא מרצונו ודעתו ויכול לבטלו אי"צ להשלים.

ויעוי' ברבינו יונה (שהבאנו לעיל) שחולק על הרא"ש וכתב דאף כשיוצא לעסקיו שאינו ביטול קבוע ג"כ צריך

אותו כחנות שאין עשוי להשתמש בה אלא ביום ובזה היה לבעלים למחות משא"כ כשכבר השתמשו בה לדירה דעכשיו אינו אוכל את אותה אכילת פירות שאכלוה עד עכשיו אין הבעלים רואים כאן משתלט על ביתו ואין רואים צורך למחות ולכן צריך להשלים.

ו. בדברי הרשב"ם באתרי דמוברי באני

הנה הרשב"ם בסוגיא דאתרי דמוברי באני (דף כט. בד"ה באתרא) כתב וז"ל ואי טעין אידך אני באתי בתוך שלש ומצאתי שדה ריקם ולכך לא מחיתי מצי א"ל מ"מ היה לך למחות שאע"פ שלא זרעתה הייתי עושה בה ניר שאחר הקציר וכו' עכ"ל, הרי שאף כשהתירו לו להוביר ולהחזיק במפוזר צריך לעשות בה ניר כדי שלא יאמר המערער שלא מיחה בגלל שלא ראהו, ולכא' צ"ע דאין ה"נ בשדות שייך לעשות ניר אבל בבתים באופן שהתירוהו לצאת כגון ביצא לעסקיו מדוע לא יוכל לטעון שלא מיחה משום שבא ולא ראהו (בחנויות אפש"ל דלא היה צריך לבוא לראות בלילה דאז אין דרך לפתוח חנויות).

ובשו"ת בית הלוי (ח"ג סי' נ') מדייק מתוס' שחלקו ע"ז ומ"מ בביאור דברי הרשב"ם כתב וז"ל דצריך לעשות ניר דבלאו הכי הרי בעצמו סילק ידיו מן השדה בשנה שהובירה ואין לך מחאה גדולה מזו ומשו"ה צריך לעשות בה ניר שיהיה הוכחה דגם בשנה זו אינו מסלק עצמו מן השדה ודעתו לזרעה לשנה האחרת והיה למערער למחות וכו' ע"ש, ולפי"ז מובן דבבתים שיצא לצורך עסקיו וכך דרך בעלים אי"ז מראה שסילק עצמו מן החזקה אבל לכא' לשון הרשב"ם לא משמע שזהו כוונתו אלא כפשוטו שהמערער טוען שבא ולא ראהו ולכן לא מיחה.

ואולי אפש"ל דוודאי אם הוא חוזר לעירו רק ליום אחד הרי הוא שואל אנשים על קרקעותיו אם אחד החזיק בהם דהוא יודע שאין לו להסיק ממה שהיום הבית עומד ריק

והנה אה"נ בדבר שלא שייך יותר אכילת פירות מביום כמו שדות ובית הבדן שהשתמשו בהן היא רק ביום הרי זהו אכילת כל פירותיהם ודי בג"ש ביום לכו"ע וכ"כ התוס' הנ"ל ולכא' צריך להוסיף דהדבר פשוט ג"כ בחנויות שאינם במקום שעשוי לדירה כמו חנויות שבזמנינו אי"צ אלא ג"ש, משא"כ בחנותא דמחוזא שעשויות במקום דירה ושייך לאכול יותר ע"י שידור בהם ביום ובלילה אלא שאם משתמש בהם לחנות ה"ז ג"כ מראה בעלות כיון דיש גם אופן השתמשות בהם ע"י חנויות בזה די להחזיק בהם רק ביום, אלא שפליגי תוס' והרמב"ם בסברא שכתבנו לעיל אם כדי להכניסו לרשותו צריך לאכול כל האכילת פירות ששייך בג"ש ולכן כתבו התוס' שצריך להשלים או שאין כלל כזו הלכה אלא חזקה היא להראות בעלות כמו שכל אחד משתמש בשלו שזהו סברת הרמב"ם.

והנה בשו"ע (סי' ק"מ סי"ד) פסק כהרמב"ם שכתב וז"ל החנויות של תגרים וכיוצא בהם שאין דרים בהם אלא ביום כיון שדר בהם ג' שנים ה"ז חזקה, וברמ"א הוסיף וכתב וי"א דבעינן שהחזיק בהן ששה שנים ביום ויש מחלקים דאם היתה כבר חנות סגי בחזקת ג' שנים אבל אם היתה כבר בית והוא עשה ממנה חנות צריך שהחזיק בה ששה שנים ביום וכסברא זו נראה לי להורות עכ"ל, ובאמת צריך לבאר דאין כוונת הרמ"א כמה שכתב בשיטה השלישית שבה מכריע אבל אם היתה כבר בית וכו' דהחילוק הוא בין חנות שעשו במקום שעשוי לדירה לבין חנות שעשו במקום שיש לה חנויות כמו חנויות דבזמנינו הא ודאי ליתא דהא כל סברת התוס' שהביא הרמ"א בתחילת דבריו אינה אלא משום שבני אדם הדרים במקום כזה משתמשין בהן ביום ובלילה אלא כוונת הרמ"א לחלק אם כבר השתמשו בה בפועל לדירה ואז עשהו לחנות לבין שמתחילה השתמש בה לחנות.

ולכא' הסברא בחילוק זה הוא דחנות שמיד בתחילת שימושן עשהו לחנות רואים

שונה מכל החנויות שלא משאיר כלום בחנות בלילה דמה שנשאר לוקח המוכר לביתו ולכן ליכא כלל חזקה בלילה משמע דבחנויות שמשאירין שם סחורה הוי חזקה בזה.

וכ"כ הגר"מ פיינשטיין (דברות משה סי' נ"ח הערה ה') דחנויות שנשאר בהם סחורה בלילה פשוט דהוי חזקה ביום ובלילה.

והנה בחנויות הסברא מובנת שכך היא חזקתם בלילה וכן לגבי מחסן שהשתמשות בהם היא אחסנת חפצים פשוט דגם ביום החזקה היא כך וא"צ לדור בהם אבל לגבי בתים שגם בזה כתב היד רמה שדי בהשאת חפציהם זהו סברא מחודשת דהא אי"ז אכילת כל הפירות דהא שייך אכילה יותר ע"י דירה וצ"ע.

ושמעתי לדייק שאולי לכן כתב רשב"ם בפ"י חנוותא דמחוזא (בד"ה ומודה) חנויות שמוכרין בהן לחם ויין משום שדברים אלו נגמרים בכל יום ומה שנשאר לוקח כ"א לביתו ואין משאירין למחרת.

ח. מקומות בית הכנסת

במקומות בית הכנסת במקומות שנהגו שכותבין שמו של כל אחד על מקומו א"צ כלל לחזקה וכמ"ש הרמ"א (סס"ח) וז"ל מקומות של ביה"כ שהמנהג שכתב"א כותב עליו שמו הוי כשטר עכ"ל, ועי' בתומים (ס"ק ג') שבא לחלק דהרמ"א לא איירי אלא במקום שאין מקפידין לישב דווקא כ"א על מקומו דבזה אמרי' שהא דשמו עליו הוי ראייה אע"פ שלא ישב עליו אבל במקום שמקפיד כ"א לישב אלא על מקומו בזה לא יועיל הא דשמו עליו דיש ריעותא שאחר ישב עליו ואמרי' שמסתמא מכרו לו, עכ"ד, ולכאו' הוי כמו ספר שכתוב עליו שמו דאינו יכול להוציאו משום כך מהמוחזק דאינה אלא ראייה שהוא היה המרא קמא ואולי אח"כ מכרו לו.

ובאופן שאין לו שטר ובא בחזקה אלא שלא החזיק בה ג"ש תמיד הרי הדבר ברור שזמן החזקה בה היא רק בזמני תפילות שאז

דעביד איניש דיוצא לעסקיו (ובפרט אם יצא קול שאחד מחזיק בו) ורק באתרא דמוכרי שהובירו שנה שלימה והמערער היה כאן תקופה ארוכה ולא ראה שאחד מחזיק בה לא ראה צורך לשאול ולכן לא מיחה ואין להקשות דהרשב"ם ברוכלין הרי כתב דטענינן למערער שמא היה כאן ולא ראהו ולכן לא מיחה ושם לא איירי בתקופה ארוכה דהרי הביאור ברשב"ם הוא דרוכל שלא טוען טענינן אולי המחזיק לא היה כאן עוד ימים או לילות ואנו אומרים שאולי הא דלא מיחה אבל לא רואים כאן דטענתו שחשב שליכא מחזיק ולכן לא מיחה הוי טענה מוצדקת ואין ה"נ באמת כשמוכיח שלא יצא עוד ימים הוי חזקה, וצריך לציין שבשו"ע לא ראינו שמובא דין זה דהרשב"ם.

ז. חידוש היד רמה

באופן שמשאיר חפצים

הנה ביד רמה רואים בתו"ד חידוש להלכה כשמפרש סוגיא דרוכלין דכתב (באות כ"ד) וז"ל ומודי רבא ברוכלין המחזירין בעיירות וכו' דמוכחא מילתא דלא דרו בה ביממ' ובלילי' ואיכא למיחש להו דילמא כי הוו נפקי מביתא להדורי בעיירות לא הוו שבקי בביתא מידי דקיימא ביה חזקה וכו' ע"כ, פי' דרוכלין שודאי לא דרו בהם ביום ובלילה אמרי' דאולי גם לא השאירו כלי תשמישם בבית משמע דהא אם השאירום הוי חזקה ודי בזה.

וכן בהמשך הסוגיא בחנוותא דמחוזא כתב וז"ל ומודה רב הונא בחנוותא דמחוזא וכו' דאף ע"ג דבעי רב הונא רצופות ביממא ובליליא בחנוותא דמחוזא מודי משום דהוו רגילי למיתב בהו ביממא ומאי דמזדבן ביממא מפרקמטי' דחנוותא ודלא מזדבן ממטו ליה כד מטא כל חד וחד ידידיה לביתיה ולא שבקי מינה בחנוותא בלילואתא ולא מידי ובצפרא מייתי כל חד מינייהו פרקמטי' ידידיה לחנוותא וכן בכל יומא ויומא וכו' עכ"ל פי' דחנוותא דמחוזא

בעסקיו ולא נכנס בכל עת לבהכ"נ הויה חזקה שכן מנהג העולם שלפעמים אין נכנסין לבית הכנסת מחמת טירוד עסקיהם עכ"ל, ולרבינו יונה שלא חילק בין ביטול קבוע לאינו יצטרך להשלים ולהרמב"ם דאף בחנויות שהביטול קבוע א"צ להשלים בזה ודאי דא"צ, ולהלכה להמחבר שפ' כהרמב"ם א"צ להשלים וגם להרמ"א שמחלק בחנויות אם היה כבר בית או לא וכאן הרי עשוי להתפלל שם תמיד לכא' חילק כן רק בביטול קבוע וא"כ נראה דכאן לכו"ע א"צ להשלים.

זמן אכילת פירותיה ולכו"ע א"צ להשלים שאר הזמן (וכ"כ בסמ"ע ס"ק כ') אלא שלגבי אם לא החזיק בה תמיד בעת התפילה כגון שיצא לעיר אחרת לעסקיו או שהחליף מקום משום אבילות ר"ל כתב הרא"ש לשיטתו דא"צ להשלים משום דהא אינו ביטול קבוע וז"ל וכן נמי מקומות של ביהכ"נ אם מעידים העדים שישב שם שלש שנים בכל עת שנכנס לבית הכנסת ולא ישב במקום אחר זולתי אם שינה מקומו מחמת אבילות שלו או של אחרים (ששינו מקומם וישבו על מקום שלו) אף אם היה טרוד

לסיכום:

- א. בתים צריך להחזיק ג"ש רצופין ביום ובלילה (וא"צ להביא ראיה שהשתמש בכל החדרים) ויכול לצאת לעסקיו לכו"ע.
- ב. א"צ להביא עדים על יום ולילה אלא בטענת ברי ולהרמב"ם אף בטענת שמא והפ"י בזה הוא להש"ך שהיה שם ולא ראהו אלא שאולי יצא לעסקיו ולהתומים שחקר אם החזיק שם בלילה ולא עלה בידו, ובמערער וכול אנן טענינן ליה וכן פסק המחבר.
- ג. כשטוען בבירי שיצא באמצע הלילה לרשב"ם צריך להביא עדי שוכרים דווקא ולר"ת א"צ, ונחלקו הפוסקים כמאן הלכתא.
- ד. הרמ"א פסק כר"ת דדי בעדים וכולין שיעידו שכ"ז שהיו נכנסין ויוצאים ראהו מחזיק ואינה אלא באופן שאומר לעדים העידו שהייתי בה שלש שנים ונחלקו הסמ"ע והש"ך אם דווקא בשכנים או אף עדים דעלמא.
- ה. בחנותא דמחזוא שחזקתן רק ביום נח' תוס' והרמב"ם א"צ להשלים והרמ"א מכריע שתלוי אם כבר שימש לבית או לא.
- ו. לשיטה דצריך להשלים נחלקו הרא"ש ורבינו יונה אם צריך להשלים בכל אופן או רק בביטול קבוע והסברא בהשלמה הוא כמ"ש דאין הבעלים מוחה עד שרואה שבא להוקים שמו עליו שזהו ע"י אכילת ג"ש מיום ליום ובזה פליגי תוס' והרמב"ם לעיל, ובכנות הרא"ש יש לדון אם כוונתו לחלק בין ביטול קבוע לשאינו או אם כוונתו לחלק אם הדבר תלוי רק בדעתו או בסדר העלם ונפק"מ ביוצא בקביעות לנפוש.
- ז. בחנות שבמקום שאינו עשוי אלא לחנויות הדבר פשוט שא"צ אלא ג"ש ביום.
- ח. להרשב"ם שצריך לעשות ניר צ"ע מה יעשה בבית.
- ט. בחנויות שמשאיר סחורה ובבתים שמשאיר חפצים בלילה כתב היד רמה שדי בג"ש, ובבתים לכא' הדברים מחודשים, ובמחסן פשוט דהחזקה אף ביום היא כך.
- י. במקומות ביהכ"נ שיצא לעסקיו וכו' נח' במח' הנ"ל רבינו יונה והרא"ש ואם שם הוי כשטר הרמ"א כתב דהוי כשטר ובתומים כתב לחלק אם מקפיד כ"א לישב על מקומו דווקא.

אהרן שטיינברג

הערות בשלהי סוגיית בפני נכתב ובפני נחתם

בגמ' גיטין דף ג' ע"ב שקיל וטרי אליבא דרבה שסובר דבגט הבא ממדינת הים צריך השליח לומר בפני נכתב ובפני נחתם מחמת דחוששין שהגט נכתב שלא לשמה, והסוגיא קעסיק לברר 'מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה וחתומה לשמה', עד דאוקמינה בב' תירוצים במסקנא, ושוב הדרינן ומקשינן מדיוקים ממשנתינו שבריש פרקין האיך יתורץ אליבא דרבה שחושש משום לשמה, ואליבא דרבה שהצריך לקיים את הגט לסלק חשש זיוף כיון שאין עדים מצויין לקיימו (ומסקינן להלן דרבה אית ליה דרבא, אבל רבא אית ליה דרבה).

ויש כאן כמה הערות בסדר הפשט, ונבוא אל העין כסדר הסוגיא.

גדר החתימה על ידי כתב הבעל
לדעת תוס'

א. בתחילת הסוגיא הביאו הא 'דתנן ג' גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר כתב בכתב ידו ואין עליו עדים'. - פירושו שנכתב הגט על ידי הבעל עצמו, ואין צריך חתימה גם אליבא דרבי מאיר, ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, והתוס' כתבו כאן בד"ה שלשה דטעמא דמילתא הוא משום 'דכיון שהבעל עצמו כתבו אין לך חתימה גדולה מזו', בפשטות אינו מובן היאך יש מכח זה חתימה כמו עדים, הרי צריך שיעידו על מעשה הגט, וכאן רק הבעל כתבו ואין כאן עדות על כתיבת הגט.

ולכאור' המוכרח מזה הוא, שאין העדות ה'כח' של הגירושין, מצד מה שמעידין על כתיבת הגט, אלא רק על ידי העדים או יודעים שבאמת יש כאן מגרש, כיון דמעידים שהשטר הנכתב הוא אמת, ולכן גם אם הבעל עצמו כתבו, וניכר שהוא הכתב שלו, אנו יודעים בזה שיש כאן 'אמת' בכתב בשטר, ולכן מועיל לגרש בו עד שנחשב 'אין לך חתימה גדולה מזו'.

ולפי זה מה שסובר רבי מאיר ד'וכתב' קאי על חתימת הגט הוא משום שזהו 'עיקר' המברר והנותן תוקף לשטר, ולא מצד שזה הוא כל כח הגירושין, וזה חידוש.

[ואולי הראשונים שחולקים על תוס', סוברים שהעדות נותן 'כח' בגט ולא רק

מברר שיש כאן מגרש, ועי' בתוס' להלן דף ד' עמוד א' ד"ה דקיי"ל, מה שכתבו שגם לרבי מאיר צריך עדים לקיומי במעמד המסירה, ומשמע שהעדות על הגט היא רק לברורי ולא נותנים כח בגט, ויש לחלק ולפלפל באריכות].

שטר עם עידי מסירה
האם גובה משועבדים

ב. שם. 'וגובה מנכסים משועבדים שאין העדים חותמים על הגט אלא מפני תיקון העולם'. - עי' רש"י שכתב ב' דרכים אם מדובר דוקא בגט או גם בשאר שטרות, ובתוס' הסיקו בשם רבינו חננאל דאיירי דוקא בגט, אבל בשאר שטרות אינו גובה מנכסים משועבדים כשיש רק עידי מסירה.

ויסוד הנידון בזה הוא אם יש לשטר בלא עידי מסירה קול, כיון דרק אם יש קול לשטר גובה מנכסים משועבדים, ומאן דסובר דאיירי דוקא בגט סובר דשאני גט שכבר נשתעבד משעת הכתובה, ולא על ידי הגט עצמו גובה, ולכן שפיר גובה אליבא דרבי אלעזר (דהגט רק מוכיח שהיה גירושין, כיון דאינו צריך עידי חתימה, כיון דעידי מסירה כרתי, והעדים מעידים שהיה גירושין).

אמנם צ"ע קצת לשון רש"י שכתב דגובה כתובתה 'בגט זה', ולהנחבאר אינו גובה על ידי הגט עצמו, אלא זה רק מוכיח שהיה כתובה. [ואולי הכוונה שמחמת הגט נתעורר

מחלוקת, דרש"י מפרש הא דאמרינן בסמוך הטעם שלא תירצו מיד דהמשנה כרבי יהודה, ומהדרין ארבי אלעזר, משום דקיי"ל כרבי אלעזר בגיטין, ופירש רש"י כציון מקום היכן מהדרין ארבי אלעזר, וז"ל "ומעיקרא אמאי לא מוקמינן לה כרבי יהודה. דטרחינן ומהדרין וכי תימא כמה לישני לאוקמיה כר' מאיר או כר' אלעזר", ומדויק שנקט את מאי דאמרינן 'וכי תימא', ולא הא דמוקמינן הכי אליבא דאמת בתירוצ' בתרא, ומשמע דכוונת רש"י לומר לן בזה, דהאי לישנא אינו 'מהדרין' אלא אף אמת הוא כן, גם אליבא דרב אשי, משום דאין כאן מחלוקת בין התירוצים, וכדעת הריטב"א.

ביאור חידושו דרבי יהודה שגם החתימה

תהיה בתלוש ובאיזה אופן איירי

ה. שם. 'דתנן ר' יהודה פוסל עד שתהא כתיבתו וחתימתו בתלוש'. כבר הקשו התוס' בד"ה עד 'למה ליה למינקט וחתימתו כיון שהיתה כתיבה בתלוש אי אפשר לחתימתו שתהא במחובר', ותירצו 'דמשכחת לה שכתבו על אילן תלוש ואח"כ נטעו והשריש וחתמו'.

וביאור קושייתם הוא דאף דלולי דהיה אומר רבי יהודה הכי, לא היה לנו מקור שרבי יהודה מצריך גם כתיבה וגם חתימה כדיני גט (וממילא אף לא יהיה שייך לתרוץ דברי רבה שסובר כרב יהודה), מ"מ על דין מחובר שאיירי רבי יהודה לא היה לו להוסיף גם את החתימה, ואם רצה לחדש לנו שנדע שצריך גם כתיבה וגם חתימה היה לו לומר חידוש זה על ענין שיש בו נפק"מ בכך, ולא על דין תלוש, שלכאור' אם הוא תלוש בשעת כתיבה הוי תלוש גם אחר כך.

אלא דאכתי יש להעיר בעצם תירוצ' התוס' דלכאור' הוי ציור רחוק שמחמת כן יהא צריך רבי יהודה לומר דין זה. - ובפשוטו צריך לומר דאח"כ באמת הוי ציור רחוק, ואפילו הכי כיון ששייך ציור כזה, הדגיש רבי יהודה שצריך גם חתימה, וזה

לחפש עידי מסירה, ולעולם אין הגבייה מכח הגט עצמו כמו בשטר חוב, ואכתי צ"ב].

היכי דאפשר לברורי על ידי עידי מסירה אי מהני לברורי עם עידי החתימה

ג. שם. רש"י ד"ה אלא מפני תיקון העולם. 'שמא ימותו עדים ושוב אין לו עדות וכו' דאם ימותו תראה חתימתם וכו'". קצת משמע דדוקא אם ימותו נסמוך על עדי חתימה, אך אם יש לברר בקל ולקרוא לעידי מסירה ראוי לקרוא להם. - וכן משמע מתוס' להלן דף ד' ע"א ד"ה דקיימא לן, שכתבו בתוך דבריהם 'ולא מהני עידי חתימה אלא שאם ימותו עידי מסירה או ילכו למדינת הים שתינשא על ידי עידי חתימה וכו' כדאמרינן בפרק השולח'. ומשמע שרק בכהאי גוונא מהני העידי חתימה אליבא דר' אלעזר, וכפשטות לשון הגמ' בפרק השולח כמו שצינו התוס' שם, ובאמת כבר יש בזה נידון בראשונים (עי' תוס' רי"ד דף כד ע"ב, ובחי' ר' נחום על תוס' להלן), ועי'.

יבאר אם רב אשי שהעמיד המשנה

כרבי יהודה חולק על היסוד

שמוזיף מתוכו שאני

ד. בגמ' דף ד' ע"א אמרינן. 'אלא לעולם רבי אלעזר וכו' מודה רבי אלעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול רב אשי אמר הא מני ר' יהודה היא וכו'". - פשטות לשון הסוגיא נוטה דאין כאן מחלוקת, אלא רק הוי ב' אופנים היאך ליישב אליבא דרבה, את מה שצריך גם בפני נכתב וגם בפני נחתם, דרב אשי לא אמר שום טעם לדחות את הסברא הראשונה (אף שנקטינן לה בלשון 'רב אשי אמר' ולא 'אמר רב אשי', דבעלמא הכוונה שבא לחלוק, מ"מ כאן דלא קאמר שם של אמורא על תירוצ' הראשון, כנראה אין קפידה בלשון זה). וכן כתב הריטב"א כאן, אמנם בתרומת הדשן ועוד ראשונים ס"ל שיש כאן מחלוקת.

ויתכן לדקדק מלשון רש"י בהמשך הסוגיא שסובר כהריטב"א שאין כאן

ולאו בתורת דיוק, וכמו שהאריך הרשב"א להלן בסברת הדברים, עיי"ש). והתבונן.

מהו הסברא דמסתמא בהכשר נעשה

ו. שם. 'מהדרינן אר' אלעזר דקי"ל הילכתא כוותיה בגיטין'. - וכתבו התוס' דמ"מ גם אליבא דרבי אלעזר מהני לברורי על ידי העידי חתימה משום 'דמסתמא בהכשר נעשה', וכמובן דצ"ב מדוע בסתמא בהכשר נעשה, וכמו שבאמת הקשה הר"ן בפ' המגרש על תוס'.

ולשון התוס' מורה דהוי כמו אנן סהדי דכיון שהגט יוצא מתחת ידה, ידעינן ששטר זה נמסר לה, כמו כל שטר הנמצא ביד המלוה דידעינן שקיבלו מהלווה, ואת הכשר השטר עצמו ניתן לברר מכח העדים החתומים בו כיון שהם מעידים שהשטר אמת.

ואף דאליבא דתוס' לא מצינו כלל עדות בשטר אליבא דרבי אלעזר דהא אף בשאר שטרות אמרינן דמהני עידי מסירה (ועידי חתימה מהני רק מכח חידוש של הודאת בעל דין כמו שכתבו התוס' להלן - ודלא כהרי"ף וסייעתו דס"ל דבכל מילי מהני גם עידי חתימה לרבי אלעזר), מ"מ מהני ליתן תורת קיום לשטר שיהיה גילוי מילתא שנעשה בהכשר, כיון דלא היו חותמין העדים אם לא נעשה כדן, ובוודאי חתמו הן על גט.

אלא דצ"ב דלפי זה הוי רק בגדר 'הוכחה' שהגט בוודאי נעשה בהכשר ולא בתורת 'עדות', וזה לא יתכן לכאורה כלל דהא חזינן דלא מהני ערעור של זיוף כשמקיימו, ועל כרחק הוא מכח הדין ששניים החתומים על השטר הוי כמי שנחקקה עדותם, ולא הוי רק בתורת 'הוכחה' אלא יש לזה תוקף של עדות, וא"כ אכתי צריך להבין היאך מהני אליבא דרבי אלעזר הרי אליביה לתוס' לא מצינו כלל תוקף של עדות על ידי חתימה בשטרות (ולדעת הרבינו תם בדין מפי כתבם לכאור' ניחא, ויש להאריך בזה), ועי' באחרונים בזה.

כבר טעם נכון שלא יקצר דבריו, אך מ"מ עדיין צריך ביאור.

אמנם לפו"ר היה נראה לבאר על פי מה שמבואר בטור אבהע"ז סי' קכ"ד בשם הרמ"ה, דיש לפסול אליבא דרבי יהודה את הגט באופן שהיה מחוסר קציצה בין כתיבה לחתימה, ובעינן שיהא כל שעה בתלוש, ומעתה לפי זה כבר יתיישב טפי דברי התוס' דאתי לאפוקי מדעת הרמ"ה ולומר לן דבכהאי גוונא הגט כשר, ולכן נקט רבי יהודה כתיבה וחתימה, ועל כן אע"ג דהוי ציור רחוק מ"מ חידוש יש בו לאפוקי מסברת הרמ"ה ולכן נקטיה רבי יהודה.

אלא שרחוק לומר כן, כיון דאדרבה היכן משמע בלשון רבי יהודה דלא כהרמ"ה אולי אדרבה נפרש כהרמ"ה ויתפרש כוונת רבי יהודה שנקט חתימה, דבא לומר דבעינן שיהיה הגט תלוש משעת כתיבה עד שעת חתימה, ועכ"פ הכרח אין כן, ואף אם טפי ניחא לשונו של רבי יהודה אליבא דהתוס', מ"מ היכן יש כאן הוכחה מפורשת לזה, שנוכל לומר דלדעת התוס' נקט כן רבי יהודה כדי לאפוקי מסברת הרמ"ה.

ומשו"ה צריך לומר ביתר ביאור, והוא מושרש ומיוסד כבר ברשב"א להלן פ"ב, דאין כוונת התוס' לחדש לן אוקימתא מסוימת, ולומר לנו שבה צריך גם חתימה בתלוש, אלא כוונת רבי יהודה בזה לבאר את גדר הדין, שלשיטתו נאמר שבשעת כתיבה יהיה בתלוש, ובשעת חתימה יהיה בתלוש, ולא צריך שיהיה תלוש משעת כתיבה עד שעת חתימה, אלא בשעת הכתיבה בעינן שיהיה תלוש ובשעת חתימה יהיה תלוש, ורק דאי לאו שיש נפק"מ בכהאי גוונא של תלוש וחיברו ושוב תלשו, אין מקום לנקוט כן הלשון, כיון דממילא המציאות הוא כך, אבל השתא ששייך אופן כזה, א"כ שפיר משמיע לנו רבי יהודה שזה הוא גדר הדין (וכמובן שסוף סוף עצם דין זה הוא דלא כהרמ"ה, אך לא זה מה שאני התוס' להפקיע בתורת דיוק מדברי רבי יהודה, אלא הם מפרשים כך כוונת רבי יהודה מסברתם,

הים. כדמשמע בסמוך, וכוונתם הוא ממאי שבמסקנא לא תירצו בגמ' דנחלקו ר"ג ור"א אליבא דרבא אם העדים מצויין במובלעות, והיינו משום דודאי הווי מצויין, ומשו"ה אמרו במסקנא שרבי אליעזר סובר דלא פלוג בין המקומות, ומסתבר מאד דמקור הדבר הוא ממאי דאמר רבה בר בר חנה, ואכן דייקא משום הא מייתנין לה לעיל בתחילת הסוגיא.

אלא דאם כן יש לתמוה על שלא הוכיחו התוס' ממימרא דרבה בר בר חנה, ואף שאין זה דיוק גמור כי יתכן דבא לחדש רק דאפילו הכי צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כמו שכתבנו לעיל, מ"מ כבר כתבנו שזה דחוק בלשון התוס', וטפי היה להם להביא מגופה דשמעתא כבר בהו"א.

מצד דהתוס' קאי לשיטתם

בדף ב' בשם ר"י

ואולי אפשר לומר, דהתוס' לשיטתם בדף ב' ע"א לא היה להם הכרח גמור מדברי רבה בר בר חנה, דיעויין במשנה שהעירו בתוס' על לשונו של רבי אליעזר שצייין את המקום שהגט בא לשם, ולא אמר סתם המביא 'מכפר לודים', ותירצו שהזכיר לוד לאשמועינן אע"פ שהיתה נקראת כפר לודים על שם בני לודים שהיו מצויים בה תמיד אפילו הכי צ"ל בפני נכתב ובפני נחתם, ומשמעות התוס' הוי שבני לוד היו מצויין בכפר לודים ולא כפר לודים היו מצויין בלוד (דאם לא כן שמא העיר לוד תיקרא על שם הכפר), וא"כ אולי י"ל דמשו"ה אין הכרח מההיא דרבה בר בר חנה שיהיו העדים מצויים לקיימו, כי שמא בלוד לא ימצא עדות מכפר לודים, והא דבני לוד מצויים אצל כפר לודים אינו מכריח שיכירו את החתימות כיון שהיו טרודים בעסקיהם כמבואר סברא כזו להלן בסוגיא דמערסא לערסא, ומשו"ה לא סמכו התוס' להוכיח מרבה בר בר חנה.

ומ"מ מסתבר שאחרי שיש הוכחה לזה מהמשך הסוגיא, תו באמת נאמר שעיקר מה

לענין מה הביאו מימרא דרבה בר בר חנה ז. שם בהמשך הסוגיא אמרינן. 'תנן רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר רבי אליעזר אומר אפילו מכפר לודים ללוד ואמר אביי בעיירות הסמוכות לארץ ישראל ומובלעות בתחום ארץ ישראל עסקינן ואמר רבה בר בר חנה לדידי חזי לי ההוא אתרא והוי כמבי כובי לפומבדיתא'.

רש"י מבאר דרבה בר בר חנה קאי על רבי אלעזר, ובא לומר כמה היה שיעור המקום מכפר לודים ללוד, אך לא נתפרש בגמ' מדוע הוצרכנו לדעת כמה הוא שיעור המקום שמכפר לודים ללוד, ובפשוטו היה נראה דבא לומר דהיה קרוב ממש, ואפילו הכי צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, אמנם לשון הגמ' משמע שזה חלק מההוכחה והקושיא דהוי מילתא דרבה ורבא כתנאי, וא"כ קשה מה שייכות יש בין שיעור המקום שמכפר לודים ללוד לבין הקושיא על רבה ורבא.

וצריך לומר, דהנה בהמשך הסוגיא מבואר דפשיטא להו ש'מובלעות' מישכח שכיחי בארץ ישראל, ולכן אף בהו"א אמרו שרבן גמליאל סובר כרבא, וכיון שמובלעות עדים מצויין לקיימו, משום הכי אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ולא היה לגמ' צד לומר בהיפך, שתנא קמא סובר כרבא, וסובר שאין עדים מצויין לקיימו, וכן מוכח גם במסקנא דגמ', שלכו"ע אין צד לומר שמכפר לודים אין עדים מצויין לקיימו.

ולפי זה מבואר דמשום הכי אמרו כבר כן בתחילת הסוגיא כדי שיהא ברור, שודאי מכפר לודים עדים מצויין לקיימו, וזה פשוט.

צ"ב אמאי לא הוכיחו מזה התוס'

מה הוא שיטת ר' אלעזר

ונראה שזה הוא גם המקור של מה שכתבו התוס', בד"ה ומר סבר, וז"ל 'וטעמא דרבי אליעזר לא משום דקסבר דמובלעות נמי לא שכיחי אלא שלא תחלוק במדינת

העומדות חוץ למסילה לפנים מבליטת העיר הבולטת קרי לה מובלעת בתוך התחום'.

הרי שהעיריות שהם של ארץ ישראל רחוקות מקו הגבול ארבע או חמש פרסאות, ובתוכם מובלע אותו כפר לודים, וא"כ הוא רחוק מארץ ישראל פחות מששה פרסה, דהרי בפשוטו רש"י נקט לדוגמא 'ארבע או חמש' כמו שהוא באמת, ולא סתם נקט כן, אשר על כן ודאי נוטה כעת יותר כדעת הגר"י פיק, וצ"ב היאך יתרץ זאת הנודע ביהודה, וצ"ע.

יבאר אי נחלקו ת"ק ור"ג אליבא דרבה במציאות או בסברא

ח. שם. 'רבה מתרץ לטעמיה דכולי עלמא לפי שאין בקיאיין לשמה והכא בהא קמפלגי ת"ק סבר הני כיון דסמוכות מיגמר גמירי ואתא רבן גמליאל למימר מובלעות גמירי סמוכות לא גמירי' - בפשוטו צ"ב וכי נחלקו ת"ק ור"ג במציאות אם סמוכות גמירי או לא גמירי, הרי בעלמא לא מצינו מחלוקת במציאות.

ויתכן לומר בזה על פי דבריו הידועים של החזון איש בספרו אמונה ובטחון פרק ד' אות י"א, שכתב לענין מה שנכשלין בעיוות הדין מי שאינו יגע בתורה, ואף אינו שואל לחכם מה דינו מחמת ההרגל בחושבו שאין בו שום שאלה וספק, אך מוסיף החזון"א במליצתו וז"ל 'דקדוק הדין ימצא לפעמים אף בזה שלא עמל בתורה כראוי, רק שהיה מחונך מנעוריו מאבותיו או מרבתיו בדקדוק הדין והיה מחונך לשאול לחכם בכל מעשיו, הרגל התמידי הזה נעשה לו לקנין נפשי לירא מקלקול הדין, ואמנם קנין הטוב הזה יש לו אב של תלמיד חכם שהיה אביו או רבו רבו תלמיד חכם או רבו דרבו, וכח התורה של רבו הכה שרשים גם בתלמידו או בבנו להיות דבוק בדקדוק הדין, אף שתלמידו לא זכה לעמל התורה בהלכה במדה מספקת, זאת אומרת שהתורה עומדת לו לאדם עצמו ועומדת לדורות

שהביאה הגמ' מימרא דרבה בר בר חנה, הוה להוכיח שהעדים מצויים לקיימו מחמת קרבת המקום, רק שהתוס' לשיטתם לא ראו הכרח מזה כל כך, ועל כן הוכיחו מגופה דשמעתתא - ועי' עוד מהרש"א ומהר"ם כאן.

בדברי הנודע ביהודה שיש שני בי כובי ושיעור ריחוקו של כפר לודים מלוד

אמנם בעיקר הדבר שמתבאר מהסוגיא דהוה מצויים לקיימו, והיו קרובים ללוד ממש, יש להעיר לפי מה שכתב בשו"ת נודע ביהודה תנינא או"ח סי' כ', בתשובה להגר"י פיק, דיש ב' בי כובי, חד בי כובי הנקרא 'בי כובי דפומבדיתא', וחד בי כובי שנקרא 'בי כובי' סתם, והוא היה רחוק יותר, ושיעור ריחוקו היה שית פרסי מפומבדיתא כמו שכתב רש"י בסוכה דף כ"ו ע"ב, ומה דאיתא בקידושין דף ע' ע"ב שבי כובי היה כפר סמוך לפומבדיתא, זה קאי על 'בי כובי דפומבדיתא', עיי"ש.

ולפי זה יש להעיר דהא כאן בסוגיין לא קרינן ליה בי כובי דפומבדיתא, אלא בי כובי סתם, וא"כ הכוונה הוא לבי כובי סתם, שרחוק שית פרסי מפומבדיתא, והרי ידוע שמהלך אדם בינוני ביום הוא עשרה פרסאות, ונמצא דכפר לודים היה רחוק מלוד יותר ממהלך אדם בינוני ביותר מחצי יום, ואפילו הכי קרינן ליה 'שכיחי', וזה דבר חידוש, וטפי היה משמע כדעת הגר"י פיק שם דליכא שני בי כובי, והוי ממש סמוך לפומבדיתא כמו הפשטות בסוגיא בקידושין, ולא רחוק כל כך, וצריך תלמוד.

וביותר יש לעיין דרש"י כאן הרי מבאר דמובלעות הכוונה 'עיריות שמנה הכתוב במזרחה של ארץ ישראל להיות לגבול כדכתיב (במדבר לד) והתאיותם לכם לגבול קדמה מחצר עינן וגו' ומונה על הגבול עיריות רבות ומהן ולהלן חוצה לארץ ישראל ויש מהם שבולטות מחברותיהן לצד המזרח ארבע וחמש פרסאות ומסילה ההולכת מזו לזו הוא הגבול ועיריות

מחלוקת במציאות, כיון דיתכן שהיה פחות שכיחי לבוא מסמוכות ממובלעות, ועל זה נחלקו אי חשבינן לה שכיחי או לא, אך מ"מ קשה אמאי בהו"א הוי פשיטא ליה לגמ' שאין דיון אי שכיחי או לא, ופשיטא להו דהנהו לא שכיחי, ומשו"ה אמרינן שרבן גמליאל קאי כרבא, ות"ק כרבא, ומה נשתנה השתא בין ההו"א למסקנא.

ונראה לחדש ולומר דחלוק טובא ה'לא שכיחי' דאמרינן בהו"א, מה'לא שכיחי' דאמרינן למסקנא, דבהו"א הכוונה 'לא שכיחי' כלל ומשום דהיה חירות ביניהם, ובמסקנא משנינן דליכא כלל חירות ביניהם אלא בפועל במציאות לא שכיחי כל כך, ומשו"ה בהו"א ליכא צד לחלק ולומר דהוה קצת לא שכיחי, ופשיטא לן דלא שכיחי כלל, ועל כרחך דרבן גמליאל קאי כרבא, משא"כ למסקנא נתחדש לגמ' ששייך מציאות להחשיבו כלא שכיחי קצת, על אף דליכא חירות ביניהם, דמ"מ למעשה לא שכיחי התם, ומשו"ה בזה באמת שייך חילוקים בשיעור ה'שכיחי' כמה הוי שכיחי שם, ולכן רק למסקנא נתחדש שאפשר ליישב כך המחלוקת, וממילא אין קושיא על רבא.

סמך ליסוד זה מדבריו הקצרים של רש"י

וסמך ליסוד זה, איכא מדברי רש"י שכתב בד"ה לא שכיחי, 'דיש חירות ביניהם', ורש"י העמיד דבריו דייקא על ההו"א, ולא נתפרש בדבריו כוונתו בזה, ומאי איכפת לן היאך לא שכיחי התם.

אמנם לדברינו מדויקים דברי רש"י להפליא, דאתי לומר דיסוד ההו"א בנוי על מאי דלא שכיחי מחמת חירות, ולכן היו סבורין דר"ג כרבא, ולא חילקו בשיעור השכיחי, אבל למסקנא באמת הדר ביה מהא, וס"ל דלא שכיחי סתם במציאות ולא מחמת חירות, ולא הוצרך רש"י לבאר כן, כיון דמילתא דפשיטא היא מהא דאמרינן חילוקים במסקנא כמה שכיחי הוה, ודייקא לעיל להו"א העמיד דבריו לפרש שהיה שעת חירות ביניהם.

הבאין אחריו שחפפו בצלו. - ותלמידים אלו הם ברום המעלה מאד והם סגולת החמדה בין בשמירת המצוה ובין בתיקון המדות, אבל הם מעטים מאד במספרם, כי על הרוב צריך שיתלוה בהם מדות מתוקנות בתולדתם, אבל אלה אשר טבעיותם קשות צריכים בהכרח לעמל התורה להכשרתם, עכ"ל החזו"א. וידוע שדברים אלו הוסיף החזו"א כשבא לארץ ישראל וראה את בני מדינת אונגריין, איך שדבוקים ברבותיהם ואינם זזים כמלוא נימא לעשות דבר שלא הורו להם שמותר לעשותו, ואפילו בטעות לא יעשו כן, על אף שהם אינם בקיאים בהלכה בעמל התורה, אלא ישאלו ויעשו רק על פי רבותיהם.

ועכ"פ מדבריו למדנו שיש דרגות ב'גמירי', יש שיועד ולומד את גוף ההלכה מתוך יגיעה ותלמוד, ויש שרק בטוחים אנו בו שלא יסמוך על עצמו, ולא יזוז כמלוא נימא בלא שיתיעץ עם רבותיו, וא"כ יתכן שהשפעת בני ארץ ישראל על הערים הסמוכות לה, היה כעין אופן זה, שלא היו ממש בני תורה, ומ"מ היו עושים רק על פי הלכה ולא על דעת עצמם כעמי הארץ, וא"כ בעצם הוי 'גמירי' כמו שכתב החזו"א עליהו, ומ"מ שפיר חולק רבן גמליאל וסובר דחשיב להו דהנך לא גמירי, וכבר יש מקום לחשוש שלא ידעו לשמה (וכענין שכתב החזו"א דמועטים הן, וגם צריך על הרוב מדות מתוקנות).

ומעתה מיושב היטב לפי זה דאין כאן מחלוקת תנאים במציאות אי גמירי או לא גמירי, אלא נחלקו על דרגא אמצעית כזו אי חשבינן לה גמירי או לא גמירי, ועי'.

ביאור השקו"ט אליבא דרבא אי סמוכות שכיחי או לא שכיחי - בהו"א ובמסקנא

ט. שם. רבא מתרץ לטעמיה דכולי עלמא לפי שאין עדים מצויין לקיימו ותנא קמא סבר הני כיון דסמוכות מישכח שכיחי ואתא רבן גמליאל למימר מובלעות שכיחי סמוכות לא שכיחי. - הנה בזה לא קשה אי הוה

הים'. - לפום ריהטא היה נראה שסברת רבי אליעזר מסתבר ביותר, כי באמת תמוה כל החילוקי דינים שמצינו בת"ק ור"ג, וטפי היה ניחא שיהיה כלל אחד, שלא פלוג רבנן במדינת הים.

אמנם נראה דמאידיך יש חידוש גם בדברי רבי אליעזר, כיון דאמירת בפני נכתב מעכב, ולרבי מאיר אף הולד ממזר כמבואר להלן דף ה' ע"ב, ונמצא דמחמת האי לא פלוג אף פסלו את הגט בדיעבד, על אף שבעצם אין כלל שורש וסיבה לחייב במובלעות, ועל כן ת"ק ור"ג חילקו בדבר, שלא להחמיר סתם.

אולם מצינו להלן דאמר רב דבבל כארץ ישראל לגיטין, על אף שבבבל הוי מדינת הים, כיון שהיו בקיאים, ואף עדים מצויים לקיימו לא חששו, ולכא' ההיא סוגיא קאי גם כרבי אליעזר, וצ"ב להיכן הלך הסברא של לא תחלוק במדינת הים.

וידוע שיש בזה ב' דרכים בראשונים, דמהרמב"ן להלן דף ה' ע"ב מבואר דס"ל דאכן כל הנך סוגיות אזלא דלא כרבי אליעזר, ולית להו התם לסברת 'לא תחלוק במדינת הים'.

אך מדברי הרמב"ם ועוד משמע שהיו תקנה מחודשת על בבל שלא יוצרכו לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ולעולם שייכא הסברא של לא תחלוק במדינת הים בעלמא.

ויתכן דיסוד הדבר תלוי בביאור הדבר שאמר רבי אליעזר שלא תחלוק במדינת הים, דהרמב"ן סובר דהוה גזירה, שגזרו הא אטו הא, ולכן לא שייך חילוקים בזה, אך רש"י כאן מפרש 'שלא תחלוק במדינת הים. מאחר שגזרו במדינת הים לא נתנו חלוק בדבר', ומשמע דאיתי לאפוקי שאין כאן דין של גזירה הא אטו הא, אלא לכתחילה עשו גדר אחד בתקנה שכל מדינת הים דין אחד לו, ולעולם אי יהיה איזה טעם לשנות מקום אחד, יוכלו לשנותו, ואין זה נגד התקנה, כיון שלא גזרו הא אטו הא, ועל כן כיון שהיה סיבה לתקן על בבל ששם היה עיקר מקומות הישיבות, שפיר תיקנו, ויתכן דקאי

אם שייך דרגות בחירות לענין בפני נכתב

ולפי זה נמצא שהסברא נוטה שאין דרגות ב'חירות' ולכם להו"א שהיה חירות ביניהם לא אמרו חילוקי דרגות בזה.

אולם להלן עמוד ב' פירשו התוס' לענין הא דמהגמוניא להגמוניא צריך לומר בפני נכתב, וכתבו 'וחירות דידהו הוי טפי מחירות דיהודה וגליל', והיינו דלכן מיהודה וגליל אינו צריך לומר בפני נכתב כמבואר בסוגיא שם, על אף דאמרינן בב"ב ל"ח ע"ב דסתם יהודה וגליל כשעת חירות דמי (והובא בתוס' בעמוד ב' ד"ה כיון).

ומבואר בתוס' ששייך דרגות בחירות, דיש סתם חירות, ויש חירות טפי כמהגמוניא להגמוניא, ודלא כמו שצידדנו הכא.

ואמנם שאין בזה הערה גדולה, כיון דיתכן דעדיף שלא לחלק בדרגות בחירות, משא"כ להלן דהוי ב' מקומות, אך יותר נוטה לומר דבאמת רש"י שם חולק בזה, וס"ל דמהגמוניא להגמוניא אינו בגדר 'חירות' דהיינו מלחמה וחשש ללכת מזה לזה, אלא שם היה ממש חוק פרטי על ענין ההליכה שלא לילך לשם ולא הוי תוצאה מעצמה מחמת החירות, דרש"י מפרש שם 'מקפידין זה על זה. שלא ילך בן הגמוניא זו להגמוניא זו, היינו שרצה לאפוקי שלא נפרש שהיו מקפידין סתם ככל חירות, אלא הקפידה היה על ההליכה גופיה ולכן אלים יותר מיהודה וגליל שהיה סתם חירות, ולא חוק פרטי שלא ילכו לשם, ודלא כהתוס' שכתבו בסתם שהיה שם 'חירות טפי', ואולי לשיטתו אזיל דמפרש להסוגיא כן הכא, וניחא ליה טפי שלא לחלק בדרגת חוק החירות (אך אכתי יש סברא לומר דסוף סוף כוונת רש"י כהתוס', ועי').

אך א"כ יש לעיין איך יתפרש נידון הסוגיא בין ההו"א למסקנא אליבא דתוס'.

ביאור הנידון אם יש סברא

לחילוקי דינים במדינת הים עצמו

י. שם. 'ואתא רבי אליעזר למימר מובלעות נמי לא שלא תחלוק במדינת

לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ולכן קבעו הדבר ככלל, שכל גט הבא בחוץ לארץ על ידי שליח צריך שיאמרו בו בפני נכתב ובפני נחתם, וגזירת מוליק אטו מביא, יתפרש שגזרו מוליק 'מארץ ישראל' אטו המביא 'בחוץ לארץ עצמו'.

ות"ק שחולק וסובר דלא גזרינן מוליק אטו מביא, יתכן דסובר שאין חשש כזה, דלא יטעו בזה, ואפשר עוד שסובר דכיון שגם בגט הבא לארץ ישראל צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, א"כ אין צורת התקנה שבגט הבא בחוץ לארץ יאמר בפני נכתב ובפני נחתם, אלא אנו דנים על כל מקרה לגופו אי צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ועל כן מצריכין בגט הבא לארץ ישראל, וא"כ תו אין גדר אחד לתקנה, ואף בחוץ לארץ עלינו לדון על כל מקרה לעצמו, ולא מחדשים תקנה מיוחדת של בפני נכתב מחמת חשש של מוליק אטו מביא.

באופן דלפי זה אליבא דרבה, אין כאן מחלוקת יסודי בעצם הסברה אי גזרינן מוליק אטו מביא, אלא יסוד המחלוקת הוי אי גדר התקנה הוי על גט הבא בחוץ לארץ בכלליות, או שהיה תקנה על כל מקרה לגופו, ולעולם לכו"ע מחמת הך חששא עצמה לא הוי מחייבין לומר בפני נכתב ובפני נחתם, ורק חכמים סבירא להו שזה נכלל בעצם גדר התקנה של חוץ לארץ, וצ"ע.

דין אמירת בפני נכתב ובפני נחתם
'באותה העיר' במדינת הים אליבא דרבה
יג. שם. הא באותה מדינה במדינת הים לא צריך לרבא ניחא לרבה קשיא. ופירש"י 'הא באותה מדינה. ומעיר לעיר'. והיינו דאף אליבא דרבה דחיישינן שנכתב שלא לשמה, רק מעיר לעיר בעינן בפני נכתב ובפני נחתם, וכ"כ רש"י בדף ב' עמוד ב', ומיושב בזה גם מה דבסוף הסוגיא שהוכיחו מההיא דמהגמוניא להגמוניא כרבא, עד שאמרו דרבה אית ליה דרבא, אזי הוכיחו לה דהיה עיר בארץ ישראל רק ממימרא דר' יצחק, ולכאור' הרי אפשר להוכיח מעצם הא דקתני

גם לרבי אליעזר, ועדיין יש לברר דבר זה בראשונים.

הערה בלשון הגמ'

יא. בגמ' דף ד' ע"ב. 'רבה מתרץ לטעמיה דכולי עלמא לפי שאין בקיאים לשמה והכא בגזירת מוליק אטו מביא קמיפלגי'. - לשון הגמ' משמע דהוי גזירה ידועה של מוליק אטו מביא, וכאן רק מציינת הגמ' שבפלוגתא הידועה הזאת נחלקו כאן, וצ"ב, כי לעת עתה לא ידוע מקומה של הגזירה הידועה הזאת, וכאן חידשה רבה, וטפי הוי ליה למימר 'והכא אי גזרינן מוליק אטו מביא קמיפלגי', וצ"ע. [וביותר צ"ב דהא למסקנא לא קאי כלל הך אוקימתא, כיון דרבה אית ליה דרבא וכמו שכתבו התוס' בדף ו' ע"א ד"ה ומבי ארדשיר, וא"כ אין שום תנא שסובר שגזרו מוליק אטו מביא].

דן בסברת גזירת מוליק אטו מביא

יב. שם. דתנא קמא סבר לא גזרינן מוליק אטו מביא ורבנן בתראי סברי גזרינן מוליק אטו מביא. - בפשוטו משמע דהוי גזירה ממש, דגזרו שגם המוליק מארץ ישראל לחוץ לארץ יאמר בפני נכתב ובפני נחתם כי יש לחשוש שאם המוליק לא יאמר בפני נכתב ובפני נחתם גם המביא לא יאמר.

אך מסברא גזירה זו צריכה בירור רב, מה השייכות בין גט שבא מחוץ לארץ לגט היוצא לחוץ לארץ, הרי אליבא דרבה בארץ ישראל אין מציאות כלל שיוצרך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, וא"כ מה חשש יש שיבואו לדמות גט היוצא מארץ ישראל, לגט הבא לארץ ישראל.

ומשו"ה הלב נוטה לחדש, שאין הפירוש שגזרו במוליק אטו המביא לארץ ישראל, אלא הכוונה שתקנו שכל גט הניתן בחוץ לארץ על ידי שליח יאמרו בפני נכתב ובפני נחתם, דאם נאמר שגט הבא מארץ ישראל אינו צריך שיאמרו בו בפני נכתב ובפני נחתם, יבאו לטעות ולומר שאף המביא בחוץ לארץ עצמו ממקום למקום, לא יצטרך

ובטעם הדבר שמעיר לעיר שאני גם לרבה, עי' בחי' ר' נחום כאן שעמד בזה וביאר ב' דרכים בזה, א. דרש"י לשיטתו לעיל דף ב' עמוד ב' (ד"ה ורבנן) שחשש לשמה הוי שימצא גט ששמו כשמה ושמו כשמו. ולכן באותה העיר אין חשש שהוחזקו שני יוסף בן שמעון ואנן לא נדע מכך, וממילא ליכא לחוש על לשמה. ב. לדעת הגרעק"א צ"ל שבאותו העיר אין לבעל נאמנות לומר פקדון ולכן אינו נאמן לפסול את הגט, עיי"ש בכל דבריו המתוקים.

מהגמוניא להגמוניא, ואי איירי בחוץ לארץ, אפילו באותו העיר צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כי שמא נכתב שלא לשמה, ובעל כרחך דאיירי בארץ ישראל, ובאמת שכן כתבו התוס' שם, אך לדעת רש"י נחא דאין הוכחה מכך כיון דאף אליבא דרבה אין צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם באותה העיר אפילו בחוץ לארץ, ומשו"ה אף על חוץ לארץ צריך לומר מהגמוניא להגמוניא, ורק מדר' יצחק ידעינן דהיתה עיר אחת בארץ ישראל.

מסקנת הסוגיא בדיון ממדינה למדינה בארץ ישראל

ודיון נט בארץ ישראל בזמן הזה

יד. שם. אלא מאי בינייהו. עלה בדינו המביא גט ממדינה למדינה בארץ ישראל, שאין בזה מחלוקת רבה ורבה, אלא לכולי עלמא אם שיירות מצויות כגון בזמן שביהמ"ק קיים או אחר כך ובתי דינים קבועים, בכהאי גוונא אינו צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כיון שעדים מצויים לקיימו, ואם מקפידים זה על זה וממילא אין שיירות מצויות, לכולי עלמא צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם כיון שאין עדים מצויים לקיימו.

ואכן יש ראשונים שרצו לומר שבזמן הזה שארץ ישראל חריבה, ואין בתי דינים קבועים לכולי עלמא צריך לומר בפני נכתב ובפני נכתב, כמו בזמן שאין בתי דינים קבועים ואין בית המקדש קיים.

ולכא' במציאות היום בארץ ישראל חשיב שיירות מצויות ובתי דינים קבועים, ורק יש לדון ממקומות שיש קצת חירום וכדומה מפני הפחד, אי נכלל בדברי הראשונים שחשיב שאין שיירות מצויות, ובמהרה יבנה המקדש ואזי ודאי יהיה השיירות מצויות לבית אלו קינו, אכי"ר.



צבי ערמון

לע"נ סבי הרה"ח ר' מרדכי מנחם ויכלדר ז"ל, גמל חסד עם החיים ועם המתים, דחיל ומוקיר רבנן, נלב"ע כ"ט בתשרי תשע"ז.

ניסוד דינא דנחקרה - ובדין הפה שאסר בקיום שמרות

כנגד העדים אלא המיגו עומד נגד הדין שיש עדים על השטר שהוא דין "נחקרה", וכיון שהמיגו מאמינם שאין עדות בכלל על השטר לא חשיב מיגו במק"ע הגם שלולי המיגו היה דין נחקרה עדותן על השטר.

(ובתוס' בב"ק שהיו צריכים להגיע לזה שפשא"ס מהניא במק"ע ולא כ' כנ"ל יש לבאר בב' אופנים או דס"ל דזה גופא דאנו באים להאמין אותם ע"י המיגו שאין כאן דין של נחקרה מכיון דלולי המיגו היה כאן דין נחקרה בשטר זה גופא נחשב למיגו במק"ע ואו די"ל דס"ל דמיגו אינו מועיל לסלק את הדין נחקרה שנהיה ע"י עדותן כיון דעכ"פ העידו דכת"י הוא לסתור את הדין נחקרה אבל לא לסלק אותו וע"כ אף שנאמינם על מה שטוענים כעת לא יהיה אלא תו"ת אלא דכיון דלהגדה אחרונה מסייע פשא"ס ומהניא פשא"ס במק"ע ע"כ נאמינם).

ולפי"ז משמע דהא דלא הויא חוזר ומגיד הוא משום הפשא"ס דיש בכח הפשא"ס לומר שאין דין נחקרה על השטר הזה וא"כ קשה מאד הסוגיא בדף יט: דת"ר שנים החתומין על השטר ומתו ובאו שנים ואמרו כתב ידם הוא זה אבל קטנים היו אנוסים היו הרי אלו נאמינם ואם יש עדים שכתב ידם הוא זה אין אלו נאמינם, ומקשי' עלה בגמ' ומגבי' ביה כבשטרא מעליא ואמאי והא תו"ת נינהו ולכא' גם בעדים שמעידים על כת"י חבריהם כתב ידם הוא זה אבל אנוסים היו הוו חוזרים ומגידי' דבזה שאמרו כת"י הוא זה הא קיימו להשטר והויא דין נחקרה עדותן וא"כ קשה איך נאמינם לומר אח"כ אנוסים היו והרי זה סותר לדין נחקרה אלא ברור דכמו שיש לעדים שמקיימים כתב ידי עצמן פשא"ס לומר שהיו אנוסים כמו"כ יש

תנן במתני' (כתובות י"ח:): העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולי עדות היינו הרי אלו נאמינם ואם היה כת"י יוצא ממק"א אין אלו נאמינם ובתוס' (ד"ה הרי אלו נאמינם) הק' וז"ל "וא"ת ולמה נאמינם והא מיגו במקום עדים הוא דאנן סהדי שלא היו אנוסים ופסו"ע דהא לק' (י"ט:): אמרי' דתו"ת נינהו" ותי' וז"ל "וי"ל כיון דהצריכו חכמים קיום הכא לא חשיב קיום כלל מה שאומרים כת"י הוא זה כיון דאינהו גופייהו אמרי' תוכ"ד קטנים או אנוסים היינו".

והנה ד"ז נתקשו בו רבים מהו הביאור בדברי התוס' ומה תי' התוס' על משה"ק דהא התוס' נשאלו בזה דהויא מיגו במק"ע אילו היה קיום אלא תי' דליכא קיום וא"כ אמאי לא חשיב קיום כלל דהא כל מה שאינו חשיב קיום הוא אך מחמת המיגו והא עדיין חשבי' להמיגו דהויא במק"ע דכל מה שהי' מיגו הוא מכח דליכא קיום וכל מה דליכא קיום הוא מכח המיגו, ובאמת דהתוס' בב"ק דף עב: כ' להק' כמשה"ק התוס' כאן ותירצו דכיון דהויא פשא"ס ע"כ מהניא הגדת העדים דפה שאסר מהני במקום עדים ויש שכ' דזהו ג"כ כוונת התוס' בסוגיין אך לשון התוס' שכתבו ד'הכא לא חשיב קיום כלל' אינו מורה כן.

ויש שביארו בכוונת התוס' (עי' תוס' הרא"ש דג"כ משמע מלשונו כן) דכיון שהעדים היו יכולים לטעון ג"כ מזוייף ואז לא היה דין נחקרה על השטר כלל א"כ אף שהם טוענים על השטר טענות אחרות שמודות לגוף הדין דנחקרה פי' שיש דין נחקרה על השטר, אלא סותרות את ההוראות דנפקא מדין נחקרה עכ"פ נאמינם נגד זה במיגו דאין המיגו עומד

לעדים המעידים על כתב יד אחרים פשא"ס לומר שאנוסים היו.

וא"כ הכא הדרא קו' התוס' לדוכתא דהא מה שאמרו העדים האחרונים דאנוסים היו העדים הראשונים סותר להדין נחקרה ופשא"ס דידהו סותר להגדת העדים הראשונים דע"ז יש דין של נחקרה ואף דאמרי' דלא חשיב קיום כלל וליכא דין נחקרה הא כל מה דלא חשוב קיום הוא מחמת המיגו והמיגו הוה במקו"ע וכנ"ל, אלא דאמרי' דע"י הפשא"ס נאמנים אף נגד השטר כל היכא דהיו נאמנים לפוסלו דיש בכח המיגו להאמין דאין כאן במקום עדים אבל הכא הא כיון שנתקיים השטר אין נאמנין לפוסלו דהרי אין להם מיגו דמזויף שאז לא היה דין נחקרה לשטר בטענת מזויף דאין זה כתב ידם ולא מהימני לומר מזויף וא"כ אין להם כח במיגו לומר שאין על השטר דין נחקרה אלא רק לסתור את ההוראה של הדין נחקרה ועכ"פ מחמת הא דהויה במק"ע לא מהניא וא"כ הכא היכי מהניא הגדתם האחרונה בתורת תרי כלל ואמאי הק' הגמ' דיהני בתורת תו"ת.

ובשלמא אי אמרי' דטעמא דמילתא הוא מחמת דפשא"ס מהניא נגד עדים אתי שפיר דהא בעצם הם נאמנים בתורת תרי כנגד העדים האחרים אלא דכיון שהם עצמם הודו דהגדתם של העדים הראשונים אמיתית ע"כ הוו חוזרים ומגידים אמנם כל כמה דיש להם פשא"ס לקיים את הגדתם כעת הרי"ז מועיל נגד העדים הראשונים דכעת עכ"פ הרי הם נאמנים ע"י הפשא"ס דידהו דמהני אף במקום עדים ולא דייני' את זה דעכ"פ אינם נאמנים להכחיש את העדים המקיימים דפה שאסר אין לו כח להאמין יותר מעדים מכיון דכל מה דבעי' נאמנות הפשא"ס אינה להכחיש את העדות הראשונה אלא להיות נאמנים אף במקום התרי הראשונים שיהיה כאן תרו"ת אבל לפי המהלך השני הרי שגדר העניין הוא מה שיש להם נאמנות לומר דליכא דינא דנחקרה בטענה של המיגו והכא הא עכ"פ אין להם נאמנות.

ונר' לבאר בד' התוס', ובהקדם, הבנה א' בקושיית התוס' דהוי מיגו במק"ע כיון דאנ"ס דלא היו אנוסים ופסו"ע, והנה יש לפרש בפשיטות הא דאיכא אנ"ס דכשרים היו דכיון שהעדים מעידים דהשטר היה שטר וכיון דלד' דהוי שטר איכא דין עדים החתומין על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד וכיון דחוזרין בהם ואומרים דהשטר הויה פסול דנעשה בפסול הרי דחוזרין בהם ואומרים דאין דין נחקרה עדותן בהך שטר (ועי' קצוה"ח סי' פ"ב סק"א דלהחזיק סהדי 'שהתורה האמינה' בפסול לא מחזקי' ואפי' ע"י מיגו דהויה מיגו במק"ע) וכמו"כ הכא כיון דלדבריהם איכא דין "להאמין" לשטר בתורת עדות ע"כ להיות נאמן לבטל את הדין הזה הרי"ז חשוב כמי שסותר ד"ז לעדים.

אמנם אפש"ל באופ"א והוא דמה שהם אומרים על עדים שיש להם דין נאמנות - נחקרה לומר שאינם נאמנים אין בו חיסרון דבמקום עדים ומה שסותרים לעדים שלפנינו שהם הם עצמם שאמרו שיש דין נחקרה וא"כ ע"כ שלא היו אנוסים ג"כ לא שייך לומר שהיו במקום עדים דהפשטות הוא דמה שחזי' לפנינו לדין נחקרה עדותם שבשטר אינו מכח עדותם שהשטר הוא שטר דאינם מעידים להדיא דהיה כאן עדות שנחקרה בבי"ד רק זהו חשבון היוצא מעדותם דכיון דהם באים להעיד כעת דהשטר אשר לפנינו נחתם באונס הרי"ז סותר לדין נחקרה בעצם דכזה דיבור עומד בסתירה לדין נחקרה דהדין נחקרה נותן דשטר החתום לפנינו לא נעשה באונס וכאן הם מעידים דהשטר לפנינו נעשה באונס ולא שייך שיהיה נחקרה. אבל נראה דהחיסרון הוא מחמת דכיון דהעידו דהיה כאן דין נחקרה הרי דכעת השטר הוא נגד עדים אשר אנו רואים לפנינו שמעידים שנחקרה עדותם ע"י דין נחקרה.

ולבאר את זה הנה צריך להבין מקודם הא דדין נחקרה עדותן בשטר הויה רק דין בשטר ולא בכל איגרת בעלמא וביותר מה

כתוב בשטר אלא שכיון שיש בשטר מילים של ראייה ע"כ קיום המילים שבשטר יהיה ע"י זה שיהיה ראייה נגד הלוח וע"כ יש ראייה נגד הלוח בשטר דכיון שזה מה שהוא פעל בשטר דעת להודות, הרי פעולתו קיימת בשטר ויש בשטר דעת להודאה.

וממילא מבו' הענין דבעינן דעת המתחייב בשטר דכיון דאנו אומרים כעת דכל מהות השטר הינה שבשטר נמצא רצונו במה שכתוב בשטר ולכן זה פועל א"כ כל כמה שלא היה בשטר דעת המתחייב א"כ אין בשטר את רצונו ודעתו שנוכל לומר שיתקיימו ע"י זה שהם כתובים בשטר וא"כ אי"ז נחשב שטר אלא סיפור דברים ואיגרת בעלמא ואין לזה את המשמעות של השטר.

ודאתאן להכי שנתבאר לנו מהו הגדר של שטר ומהו הגדר של איגרת יש לבאר כמו"כ מהו ענין דין נחקרה עדותן בבי"ד שהוא מדין לא חציף איניש לזיופי שהיו רק בשטר דבאמת איגרת בעלמא חציף איניש לזיופי והא דלא חציף איניש לזיופי הוא שטר דבשטר יש את עצם זכות המתחייב ואת זה אין האדם מזייף את עצם זכותו של חברו אבל סיפור דברים בעלמא באופן של הוכחה חציף וחציף וזהו יסוד דינא דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד.

והנה התוס' בכתו' דף כ ע"א (וכ"ה בנימוק"י ב"ב דף עח מדפי הרי"ף) ח"י דהיכא דעד מעיד שראה שטר חתום אין בזה את החיסרון דעד מפי עד וטעמא דמילתא הוא דכיון דאמר' דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד הרי הוא כא' מעיד שראה עדות חקורה דאי"ז נחשב לדין עד מפי עד דזה שייך רק במקום שמעיד על סיפור העדות ולא על עדות שנתקיימה כבר בב"ד. והנה מדאורייתא שאין דין קיום לא חיישי' לזיוף וכשאנו רואים חתימת יד עד אנו יודעים שזהו כת"י הרי בזה גופא הוא מעיד שחתם דכיון שכת"י נמצא על השטר א"כ בזה גופא שהוא חתם באופן שאנו נתלה אח"כ שזהו

מוסיף הנוסח של השטר או הדעת המתחייב שעיי"ז אמר' דהשטר נהיה לשטר לגבי דין נחקרה שבשטר.

והנה כ' רבינו יונה בב"ב וז"ל "ואותיות דקרי' להו מילי לגבי לוקח הוא דקרי' להו מילי לפי שלא נכתב השטר על שמו ולא נתחייב לו הלוח בשטר זה אבל ודאי לגבי המלוה שכתב לו הלוח שטר זה "ונשתעבד לו בשטר" לא מיקרי מילי שהרי אמרה תורה שמוכרים ומשתעבדים בשטרות" עכ"ל ויעוי' עוד בהר"י מיגאש בב"ב דף עז: וז"ל אבל זכותא דאית ליה בשטרא לא מיקני בההיא מסירה משום דלאו מידי דאית ביה מששא הוא כי היכי דליהוי כשאר מטלטלי דמיקני במסירה אלא מילי זכותא בעלמא ניהו" עכ"ל. ומשמע מד' הראשונים הנ"ל דבבבא ד'וכתוב בספר וחתום והעד עדים' וכו' התחדש דמה דנעשה ע"י השטר הרי הוא נמצא בשטר עצמו כלומר דאם בא השטר לפעול קנין או אישות או הלואה וכדו' הרי שפעולת הד' תלויה בקיום המילים הכתובות בשטר עצמו וזהו אשר נפעל בשטר שיתקיים מה שכתוב בשטר עצמו והשטר אינו סיפור בעלמא שדיברו ביניהם כו"כ אלא כתוב בו את הדעת למה שדברו ביניהם דזהו כחו של שטר שהוא מחיל את המילים והדעת שכתובה בו ונותן לזה תוקף ולמשל אדם שלוח בשטר וכתב בו שרוצה להשתעבד למלוה, השטר מחיל את הדברים והשיעבוד שכתוב בו ונעשה על ידו [ואשר על כן יש צד בר"י מיגאש שאם יחזיר את השטר חזר המקח דהרי לא הוי סתם החזרת פעולת הקנין אלא החזרת דעת המוכר למקח ודוק].

וכן י"ל בשטרי ראייה דכיון דצורת ההודאה שלו היא בשטר דהא הוא לא הודה בפני התובע והתובע הלך וכתב את השטר אלא דהוא זה שרצה לכתוב את השטר הוי אומר שרצה שהתחייבותו תהיה בשטר דוקא וא"כ י"ל ג"כ בשטרי ראייה דהראיה היא לא מה שלפני כעת עומדת הוכחה שהלוח והמתחייב נתחייבו שהרי זה

חתימת ידו זהו נקרא שהוא מעיד על חתימתו.

וכיון שבכל שטר יש דעת המתחייב כ"ז שאינו מוחה וכאשר העד חותם הרי הוא חותם על דעת המתחייב על כך שיהיה הודאה או הקנאה ע"י השטר וכנ"ל נמצא שכאשר הוא מעיד הרי העיד על כך שעשה מעשה שטר דחתימתו על דעת המתחייב הוא מעשה שטר דזהו השטר שאנו רואים לפנינו את דעת המתחייב ע"י עדות וכמשנ"ת וא"כ נכלול בחתימתו ב' עדויות א' נכלל בזה מה שמעיד על כך שהיה כאן מעשה של הלואה והודאה ככל אשר כתוב בשטר וכמו"כ נכלל בזה ג"כ עדות על עצם זה שנעשה שטר וכנ"ל כיון דעכ"פ כל שנראה את חתימתו על השטר הזה נתלה שהיה כאן שטר דהא לא חיישי' לזיוף ונראה את דעתו עם חתימת העדים א"כ בחתימתו הוא עושה את השטר ומעיד ג"כ ע"ז שהוא עושה את השטר וזה נר' כוונת הדברי חיים בפ"ה מעדות הל"ו שכתב וז"ל אלא דנראה דגם עשיית השטר עצמו ג"כ חשיבה מעשה, ובשעה שהעדים חותמין הויין אינהו גופייהו עדי ראייה של מעשה זה של עשיית השטר ודוק.

וממילא נר' דכיון דזהו הויא דינו של השטר דכאשר הוא חותם הרי הוא מעיד ע"ז שעשה את השטר א"כ לא גרע מעדים אחרים המקיימים את השטר כלומר דה"ה כמו"כ לדין קיום דרבנן דהצריכו חכמים קיום ואנו חוששים לזיוף נראה דכל כמה דע"ז שחותם איננו יודעים שזהו חתימתו דהא עכ"פ אנו חוששים מרבנן שמא אי"ז חתימתו א"כ שוב אינו מעיד בחתימתו שהוא חתם בשטר וה"ה כמו"כ אין לזה דין שטר כלל דאין כאן את העדות ע"ז שהוא מעשה שטר וממילא כאשר הוא מגיע לבי"ד ואומר דכת"י הוא זה א"כ נמצא כעת שחתימתו הינה עדות ע"ז שחתם בשטר וכל כמה שישנה עדות על כך שנעשה מעשה שטר א"כ שוב ישנו את הדין דנחקרה עדותן בבי"ד.

והנה עד כמה שבא לקיים את השטר א"כ נמצא שבקיום השטר העיד ג"כ ע"ז שזהו חתימתו ובעדות על חתימתו ובחתימתו עצמה מונח עדות על מעשה השטר והוי כמו עד שמעיד שראה שטר חתום שהוי עדות שראה עדים חקורים בב"ד וכמו שהבאנו לעיל בשם התוס' א"כ נמצא דכשחוזר ואומר דעדו מאז הרי היא נעשתה באונס הרי הוא חוזר בו ממה שאמר שהוא חתם בכשרות על השטר דזהו כלול בעדותו ובחתימתו על השטר ג"כ וזהו הדין חוזר ומגיד, ולא דכיון דמה שהעיד דזהו כת"י הרי הוא קיים את השטר וא"כ להעיד נגד הדין של קיום הרי"ז נחשב שהוא מעיד נגד מה שהוא עצמו אמר כיון שעכ"פ הקיום נעשה מכוחו דזה א"א לומר דהא עד כמה שהוא אומר שאין כאן שטר א"כ נמצא שאין כאן שטר כלל ואין כאן הגדה וא"כ גם דין חוזר ומגיד אין כאן אלא ע"כ דהוא עצמו מעיד בזה שחתימתו נעשתה בכשרות והוא עצמו מעיד את מה שהדין קיום מורה וכעת אומר דחתימתו פסולה וע"כ זהו נקרא חוזר ומגיד.

רק באמת ע"י הפשא"ס נאמן עכ"פ לבאר אנוסים היינו נגד מש"כ בשטר ואין חיסרון של חוזר ומגיד.

וכדאתאן לכל הנ"ל א"כ יש לבאר בזה את ק' התוס' שפיר דאין מהני מיגו כדי שלא יהא חוזר ומגיד והלא הפשא"ס דיליה הויא נגד עדות דכיון דהוא עצמו מעיד ע"כ שחתימתו נעשתה בכשרות זהו נחשב עדות וכאשר הוא מעיד דאין חתימתו כשרה אזי זה נחשב שמעיד נגד העדות הכתובה בשטר שהעדים החתומים בשטר כשרים הם.

וממילא נראה לפי"ז להסביר את תירוק התוס' דלא חשיב קיום כלל דמכיון דכל העדות ע"ז שהוא כשר המנגדת להמיגו שלו כעת היא אך מכח זה שהוא עצמו מסכים עם הדין נחקרה ע"י שהוא מעיד בחתימתו בשטר שיש את הדין הנ"ל א"כ עכשיו שגומר דבריו ומעיד שאנוסים היו בזה הוא אומר שהוא יודע על עצמו שהוא פסול

לא מהני תוכ"ד [והגם שחזר בו מהדין שטר אי"ז בגדר חזרה דסו"ס זה מונח בעדות שלו ואי"ז העדות שלו עצמה, והעדות שבה מונח הדין שטר עדיין קיימת דלא חזר בו מכת"י הוא] ומה שחזר בו מהקיום כלומר שאמר שהשטר כשר וטוב ועכשיו אומר שאינו כשר להוציא בו דאינו מקוים דהוא לא קיימו וזה הכשרות והפסול הוי עדות שלו עצמה, ג"כ לא הוי חזרה לתוכ"ד מכיון דבשלמא לדין שטר עד עכשיו אמר שבודאי הוא שטר ועכשיו הוא אומר שבודאי אינו שטר משא"כ לענין הקיום עד עכשיו אמר שכשר בודאי ועכשיו אינו אומר שפסול הוא אלא שאינו מקוים שהוא אינו יודע על קיום ועדיין יכולים עדים לקיימו, אבל לפימ"ש"כ שאינו חוזר ומגיד כלל, אלא מברר שמעולם לא הסכים עם הדין נחקרה של השטר ומה שמקודם נתקבל שאמר שהיה כשר מכיון שאמר שיש על עדותו דין שנחקרה זה אינו הלכה של ב"ד אלא הבנה גרידא ויש בכוחו לברר שמעולם לא אמר כן שיהני ג"כ לאחר כדי דיבור ובודאי דלא מהני הכא אלא בתוכ"ד והטעם דהגם שאינו חוזר בו מדבריו וכמשנ"ת סו"ס כיון דלאחר כד"ד שלא חזר בו נתקיימו דבריו הראשונים וכשמתקיימים לא שייך להבין למפרע אחרת ממה שאומר מכיון שבשעת אמירתו נתקיימה לנו ההבנה שסובר כמו ההלכה של נחקרה שמעיד עליה משא"כ בתוכ"ד שעכשיו הוא מעיד ואומר שיש הלכה של נחקרה ועדיין לא נתקיים לנו שסובר כמו ההלכה דהרי אין זה בגוף דבריו שסובר כמו ההלכה של השטר ועדיין לא עבר כד"ד יש בכוחו לגלות לנו שאינו סובר כמו מה שמונח בעדותו שזהו דין נחקרה ועכשיו הוא חוזר בו ומצד מה שאומר שאין דין של נחקרה ומקודם אמר שיש דין של נחקרה אי"ז חוזר ומגיד דאי"ז אמירה שלו אלא חשבון מדבריו מכח ההילכתא של השטר (או מכיון שתוס' סובר שבחשש מזויף מדרבנן לא פסלו את השטר אלא רבנן הצריכו בירור שהשטר הוא שטר אמיתי

לעדות ואף שבב"ד היה דין נחקרה למפרע ע"י הקיום כל זמן שלא אמרו שהיו אנוסים, סו"ס אי"ז נקרא שהוא מעיד כאן את הוראת דין נחקרה דכיון דהוא אמר אח"כ דמעולם לא הסכים עם הדין נחקרה דהא אומר שהיו אנוסים אף דזהו כת"י והגם שמהל' שטר יש דין נחקרה בב"ד מכל מקום הוא גופיה יודע שלא היה חקור מעולם כיון שאנוס היה וא"כ כל כמה שהוא עצמו לא העיד מעולם שנחקר אי"ז נחשב חוזר ומגיד מה שאומר אח"כ שהיה אנוס ובאמירתו הרי הוא מברר לב"ד שמעולם לא העיד ע"כ שנחקר ולא בעי' להלכה של פה שאסר ויעוין בחידושי ר' חיים פ"ב מגירושין ה"ג שכתב וז"ל וביאור הדברים דהכא לאו מדין מיגו אתינן עלה ורק דקיומם לא מהני כיון דאמרי דאין זה שטר כלל ורק מעשה כתיבה בעלמא, ודבריו מורים למה שכתבנו דזהו שתירצו התוס' דאין כאן מיגו במקום עדים דלא מיבעיא שאי"ז במקום עדים אלא דאין כאן דין מיגו.

ובאמת כך הוא דהא מעולם לא היה ידוע לב"ד דהוא עצמו ג"כ מעיד ע"ז שהוא נחקר רק דכ"ז שלא אמר דאי"ז נכון לתלות שסובר שנחקר אנו תולים דבאמת כך הוא מכיון שיש הלכה של נחקרה והוא עצמו מעיד שחתם וישנה להלכה זו א"כ מסתמא הוא סובר כההלכה הזו.

משא"כ אם היה חוזר ומגיד מצד שמקודם אמר שיש דין נחקרה ועכשיו אמר שאין דין נחקרה צריכים לומר הלכה של פשא"ס דכ"ז שאינו אומר אנוסים היינו זהו הדין וההל' של השטר שנחקר עדותו ואי"ז רק הבנה בדברי העד, ועכשיו הוא חוזר בו ואומר שאין כזה דין בשטר ובעי' דוקא בתוכ"ד כדי שיהא לו מיגו והא דלא מהני כאן מדין תוכ"ד כדיבור דמי ובעי' דוקא מיגו הוא כמש"כ בשיטמ"ק כאן (וכ"ה ברשב"א דף כב) שתוכ"ד הוי הלכה רק בחזרה ואם מקיים את דיבורו הראשון רק שמשנה את הדיבור לא מהניא תוכ"ד וכאן כיון שלא חזר בו מכתב ידינו הוא זה

משא"כ באנוסים או קטנים כל מה שידעי' שהוא לא היה אנוס הוא מחמת שיש דין "שטר" דזהו ההל' של שטר, ועדות שיש "שטר" היא בשעת הקיום מכאן ולהבא ולמפרע מכיון שידעי' שזה כתב ידו וחתימתו עצמה מעידה שיש שטר וכל מה שחתימתו מעידה הוא רק מעכשיו וכנ"ל ומכיון שעכשיו תוכ"ד אמר שמעולם לא סבר כהדין נחקרה שיש בשטר אין שומעים מעדותו למפרע שאמר שיש נחקרה אבל הכא שאינו תלוי בשטר אלא בעדות ומעכשיו ידעי' שיש עדים בשטר והעדים הרי אינם מקבלים הלכה של עדות מעכשיו ולמפרע אלא למפרע גמור ומכיון שכן על מה שידענו אתמול היא עדות לאחר כד"ד כלומר מה שאומר עכשיו היא לאחכ"ד ואינו נאמן לסתור מה ששמענו מפיו מקודם והיה שמיעה אמיתית ולא הבנה בעלמא מדבריו דעבר כד"ד וכך היו צריכים להבין מדבריו כיון שלא חזר בו וכמו שנתבאר לעיל ודוק.

(והראשונים דס"ל שם שאף לר"נ נאמן לומר אמנה היו דברינו אם אין כת"י יוצא ממק"א כמו שנאמן לומר תנאי היו דברינו אם אין כת"י יוצא ממק"א ותנאי בודאי אינו מהל' שטר לומר שלא היה תנאי ואפ"ה נאמנים צ"ל דמכיון דכל מה דידעי' שלא היה תנאי או אמנה הוא בודאי מהל' עדות א"כ אף שאינו מהל' שטר עכ"פ כיון שכל מה שידעי' שיש עדות בשטר הוא מכח העדים נאמנים לומר תוכד"ד שהיה תנאי או שהיה השטר אמנה דבכ"ז רק מעכשיו ידעי' למפרע שיש עדות בשטר אף שרק את השטר שמענו מעכשיו ולא את עצם עדותו (והבן).

ומה שצריכים לדין פשא"ס וכמב' בגמ' דף כג: שהי' מדין פשא"ס ולפי דברינו לא בעינן פה שאסור דהוא רק מברר לנו מה סובר שכיון שסו"ס מה שהוא העיד שהוא יודע שנחקרה עדותן זה כלול בדבריו שכת"י הוא זה וחזרתו מכך כלולה בדבריו שאנוסים היינו וכיון שאמירת אנוסים היינו הוא הסבר

ונשאר דין נחקרה על השטר אלא שצריך בירור אם יש את הדין הנ"ל וכיון שכן בהעדאה על הקיום אינו מעיד שיש שטר אלא הוא מעיד שהוא יודע שיש שטר והדין נחקרה לא בא מכח עדותו אלא נתקיים מכחה ואינו חוזר ומגיד).

ובזה מבואר מאד דעת התוס' בדף יט: בהא דנחלקו בגמ' שם דר"נ ס"ל דהעדים שאמרו מודעא היו דברינו אמנה היו דברינו אין נאמנים ומר בר רב אשי סבר דבמודעא עכ"פ נאמנים וביארו בתוס' (ד"ה אמר ר"נ) דבאמנה לכו"ע אין נאמנים אלא שנחלקו דלר"נ באמנה הוא שטר גמור וכן במודעא והילכך לא דמיא למתני' דאנוסים היו או קטנים היו שנאמנים דהתם אינהו מרעי' להאי שטרא לגמרי וע"כ נאמנים משא"כ הכא דאין נאמנים ומר בר רב אשי סבר דאף באמנה ובמודעה היא ריעותא לשטר אלא דלא מהימני משום דלא ניתן ליכתב ויש להבין מה רצו התוס' בזה.

ולפי הנ"ל מב' היטב דבמקום שאמנה הוא פסול בעצם השטר וכ"ז שאין ידיעה שזה שטר אין ידיעה שזה אמנה א"כ בזה שמעיד שהשטר הוא שטר נכלל בעדותו שאין השטר אמנה ג"כ דזהו דין שטר ועכשיו שמברר שמעולם לא הסכים עם הדין שטר שידע שזה אמנה אינו נסתר משום עדות ומה שסותר את הדין שאינו אמנה מחמת דינא דנחקרה אי"ז נחשב סתירת עדות כלל וכדלעיל וזהו סברת מר בר רב אשי אבל ר"נ סובר שאינו הלכתא בשטר ואף שהיא אמנה עדיין השטר הוא שטר א"כ כל שטר מונח בו עדות בידיעה שהשטר נמסר ושהיה הלואה דלא חיישי' לשטרי אמנה וזהו מהל' עדות א"כ עכשיו שהוא אומר שהיה אמנה הוא סותר את עדותו הקודמת "שראינו עליה" הקיום ובה מונח סובר שאינה אמנה הגם שרק מעכשיו ידעי' שעדותו כתובה בשטר ועכשיו הרי הוא אומר שאינו סובר שלא היה אמנה סו"ס הא הואי קיום למפרע ובאמת היה עדים בשטר.

נגד עדים ולא הוי חוזר ומגיד דלאחר
הפשא"ס לא בעי' פשא"ס מכיון שבירר
שמעולם לא הסכים עם הדין נחקרה אמנם
פשא"ס בעי' דמ"מ היא אמירה הפוכה
מדבריו הראשונים אלא דלאחר הקבלה
מתברר שלעולם לא היה דברים ראשונים
ואין כאן הלכה של פשא"ס ואף לא הלכה
של "חזרה" מדין תוכ"ד וכמשנ"ת ודו"ק
בס"ד.

לשנות בדבריו הראשונים שכתב ידינו הוא
זה שכלול בהם עדותו על הנחקרה כלו'
שנחקר בבי"ד א"כ אין שומעים דיבור זה
בכלל אפי' שאם נקבל נבין מזה שלעולם לא
העיד שנחקרה עדותו זהו תוצאה מעדותו
ולא עדותו עצמה ולפנינו עכשיו הרי יש
סתירה בדבריו ולכך בעי' פשא"ס שע"י כך
נשמע את עדותו שאנוסים היינו ולאחר
שנתקבלה העדות כבר לא הויא הפשא"ס



בירורי הלכה

הרב שמואל רבינוביץ

תפילה מול תמונת הכותל המערבי

שאלה:

יש בתי כנסת שתלו בהם את תמונת הכותל המערבי. האם מותר להתפלל מול תמונה שכזו, או שהיא נכללת בהלכה שאסור להתפלל כנגד ציורים.

תשובה:

שהצריכו להתקרב אל הקיר בעת התפלה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו.

א

כדברי הרמב"ם כתב גם המאירי שם (ברכות ה' ע"ב ד"ה המתפלל): "המתפלל צריך להזהר שלא יהא שום דבר חוצץ בינו לבין הקיר שלא יפנה לבו לאותן הדברים", וכע"ז כתבו גם בספר צרור החיים (דרך א' סי' י') ובספר הבתים (הל' תפלה שער ח' ס"ט). הרי שיש איסור מהגמרא שיהיה דבר חוצץ בין המתפלל לבין הקיר משום שהוא מפריע לכוונת המתפלל.

מצינו גם טעם אחר בדברי הטור (או"ח סי' צ"ו), שכתב שהתפילה היא במקום הקרבן, "ולכך צריך לזהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ולא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים... ושלא יחוצץ דבר בינו לבין הקיר ובינו לקרקע דוגמת הקרבן שחציצה פוסלת בינו לבין הכלי ובינו לרצפה" - משמע מדברי הטור שטעם האיסור הוא בדומה לקרבנות שאסור שתהא חציצה בין הקרבן לכלי כך אסור שתהא חציצה בין המתפלל לכותל.

טעמים דומים מצינו בספר הזהר, שכתב (זהר ואתחנן דף ר"ס ע"ב) "האי מאן דאסתכל בשכינתא בשעתא דאיהו מצלי, והיך יכיל לאסתכלא בשכינתא אלא לינדע

בגמרא (ברכות ה' ע"ב) אמרו: "והאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי יהושע בן לוי מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל". וכעין זה אמרו גם בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד): "ר' יסא ר' חלבו ר' ברכיה ר' חלבו מטי בה בשם ר' אבדומה דמן חיפא צריך אדם להסב פניו לכותל להתפלל, מה טעם? (ישעיה לח, ב) ויסב חזקיהו פניו אל הקיר".

בטעמו של דין זה נשאל הרמב"ם והשיב (שו"ת הרמב"ם סי' רט"ו): "שאלה ומה יאמר אדוננו בדבר מה שאמרו רבותינו ז"ל אמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר' יהושע בן לוי ואמרי לה במתניתא, אבא בנימין אומר מנין למתפלל שלא יהא דבר חוצץ בינו ובין הקיר? שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר, מה זאת החציצה האסורה ולאיוו סיבה נאסרה... התשובה, הסיבה שחשבו לרצוי להתקרב אל הקיר, היא, שזה מאפשר להתיחד ביותר ויהיה מכוון לבו". תשובה זו הובאה גם בספר אבודרהם (דיני שמונה עשרה ד"ה ואמרינן נמי): "ונשאל הר"ם במז"ל מהו הדבר הנקרא חוצץ בינו ובין הקיר ולמה מנעוהו... והשיב שהטעם

כיון שעומדים שם בהתמדה הכל רגילים שם ואין לבם פונה בהם, או שמא לא נאמר אלא בדברים מטלטלים על נקל כגון בגדים שעל המטה ודברים דקים אבל דברים הקבועים או שאין מטלטלים אלא בכבודות אין חשש בדבר".

למדנו שדברים רבים עלולים להפריע את כוונת האדם בתפילתו. ופשוט שצריך האדם להשתדל קודם התפילה לבחור לו מקום תפילה שבו לא יפריעו את כוונתו במהלך התפילה, כמו שמצינו לגבי מי שהולך בדרך וירא שמא יפריעוהו עוברי דרכים, וכהנה רבות.

בדין זה שצריך שלא יהא דבר חוצץ בין המתפלל לקיר לא באו חז"ל רק לומר שצריך להשתדל להתפלל באופן שבו לא תופרע כוונת התפילה, אלא שיש משמעות מיוחדת גם למקום התפילה, כמו מה שאמרו חז"ל (ברכות ו' ע"ב) "כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו... דכתיב וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה" וכו'. בדומה לזה יש לומר שכשם שצריך לקבוע את מקום התפילה שיהא מיוחד לה כך צריך מקום התפילה להיות מקום מוגדר ומיוחד שלא יהיו בו דברים שבמהותם עלולים להפריע את כוונת התפילה - אף אם בפועל אין עכשיו חשש כזה, מכל מקום המקום עצמו צריך להיות מקום מתאים לתפילה במהותו.

רעיון זה משתמע גם מדברי האבודרהם הנ"ל שהביא את דברי הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) "צריך אדם להסב פניו לכותל להתפלל" ופירש "כלומר שלא יתפלל באמצע הבית", והיינו שלא יתפלל כדרך אקראי אלא במקום שהוא מתאים ליעד אותו לתפילה. זוהי גם סברת המאירי, שהטעם שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר הוא שלא יפנה לבו לאותם הדברים, והיינו דוקא דברים שרגילים לטלטלם וממילא במהותם הם דברים שעשויים להפריע לתפילה - הן על ידי המתפלל עצמו שייטרד בטלטולם או במחשבה על

דודאי שכינתא קיימא קמיה הדא הוא דכתיב (ישעיה לח) ויסב חזקיה פניו אל הקיר דתמן שארי שכינתא בגין כך לא בעיא למהוי חוצץ בינו ובין הקיר" - כלומר שמכיון שהשכינה עומדת לפני המתפלל צריך שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר ששם כביכול שורה השכינה. (וראה בפירוש הריקאנטי בראשית יז, ג, וע"ע בזהר חיי שרה דף קל"ב ע"א וויחי דף רכ"ח ע"א).

גם בתיקוני זוהר (תיקון נ"ח, דף צ"ב ע"א) כתוב: "ודא דבוקא דיחודא דלעילא דלא יהא דבר חוצץ ובגין דא אוקמוהו מארי מתניתין דכד בר נש מצלי ומייחד קודשא בריך הוא בשכינתיה דלא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר שכינתיה קרקוריה דקיר קירות הלב דלא יעביד פרווד וקצוץ בין קודשא בריך הוא ושכינתיה" - והיינו שכשהאדם מתפלל הוא מייחד את הקב"ה בשכינתו צריך שלא יחצוץ שום דבר בינו לבין הקיר, והוא רמז לשכינה (שעליה נאמר "מקרקר קיר" - ישעיה כב, ו) וזהו ויחי רכ"ב ע"ב) מקירות הלב שלא יהא פרווד וקצוץ בין הקב"ה ושכינתו. (וראה בספר חרדים (מצוות התלויות בא"י פ"ד) שכתב: "אמרו ז"ל בעת התפלה לא יהא דבר חוצץ בינו לבין הקיר והרמז לשכינה שיסיר כל מחשבה רעה או אפילו בלתי רעה מלבבו ולא יכוין אלא לפירוש מה שמוציא בשפתיו...") ע"ש עוד).

לכאורה היה נראה, שכך היא גם שיטת התוס' (ברכות ה' ע"ב תד"ה שלא) שכתבו שדבר קבוע כגון ארון ותיבה אינו הפסק, וכ"כ עוד הרבה ראשונים. ולכאורה זהו כטעם הטור והזוהר שהטעם הוא משום החציצה ולכן דבר קבוע אינו חוצץ, שהרי לטעם הרמב"ם והמאירי שהאיסור הוא מפני ביטול כוונה אין נפק"מ לכאורה בין דבר קבוע או לא. אולם המאירי כתב: "המתפלל צריך להזהר שלא יהא שום דבר חוצץ בינו לבין הקיר שלא יפנה לבו לאותן הדברים ואף על פי שאנו נוהגים להיות הספסלים חוצצים בין המתפללים לבין הקיר ואמר אני

ב

תפילה כנגד ציורים

מלבד מה שמתבאר מן הגמרא הנ"ל שאין לאדם לעמוד להתפלל כשיש לפניו חפצים העשויים להסיח את דעתו מן התפילה, מצינו עוד בדברי הראשונים שאין להתפלל כנגד ציורים שונים מפני שיש בהם חשש הסחת הדעת מכוונת התפילה.

הרמב"ם בתשובתו שהוזכרה לעיל (שו"ת הרמב"ם סי' רט"ו) נשאל גם כן האם פרוכת נחשבת חציצה בין המתפלל לקיר, וכן פרוכת שיש בה צורות שאינן בולטות או ציורים ליופי בקירות הבית אם יש איסור להתפלל נגדם, והשיב: "ואין הפרוכת מונעת. ואין מגונה שיחצוץ בינו ובין הקיר אלא ארון או ארגז או שקים או כלי בית וכיוצא בהם משום שזה מבלבל הכוונה. וכוון התפילה לצורות אפילו אינן בולטות, מגונה, משום שמסיח דעתו להביט בהן ותתפסד הכוונה. ואנחנו עוצמים עינינו בתפלה כשמזדמן לנו זה, בין אם פרוכת או קיר מצויר". ובנוסחה שבספר אבודרהם הנ"ל (דיני שמונה עשרה): "והבגדים התלויים אינם אסורים אבל אינו נכון שיבדיל בינו ובין הקיר ארון ושקים וכיוצא בהן מכלי הבית כי הדברים האלו מבטלים הכוונה. והבגדים המצויירים אף על פי שאינן בולטות אין נכון להתפלל כנגדם מהטעם שאמרנו כדי שלא יהא מביט בציורים ההם ולא יכוין בתפלתו, ואנחנו רגילים להעלים עינינו בתפלה בזמן שיקרה לנו להתפלל כנגד בגד או כותל מצויר".

דברי האבודרהם בשם הרמב"ם הובאו בבית יוסף (או"ח סי' צ'), ופסק כן בשו"ע (סי' צ' סכ"ג): "הבגדים המצויירים, אף על פי שאינם בולטות אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצויר, יעלים עיניו". וכן הביא גם בשו"ת אבקת רוכל סי' ס"ג וסי' ס"ו, אלא שלגבי פרוכת כתב שם להקל בציורי הפרוכת,

כך, והן על ידי אחרים שיבואו לטלטלם בעת התפילה - אם כן אין זה מקום שמתאים לקבוע אותו לתפילה אפילו אם בפועל אין עתה חשש כזה.

לפי זה יש לומר, שגם סברת התוס' וגם הטעמים האמורים בטור ובזוהר מכוונים כולם לעיקר אחד, והיינו שמקום התפילה צריך להיות במהותו מקום מתאים לכך, ורמז לדבר החציצה בקרבנות שלא יהיה דבר חוצץ בין הקרבן לכלי כך לא יהיה דבר חוצץ בין המתפלל לקיר היינו בין המתפלל למקום תפילתו שאותו הוא קובע ומייחד לתפילה. לכן גם אומר הזוהר שכיון שהשכינה כביכול שרויה במקום התפילה צריך שלא יהיה חציצה בין האדם למקום התפילה. וכך מוסיף בתקוני זוהר שכשם שבחיצוניות המקום צריך שלא תהיה חציצה כביכול בין המתפלל לשכינה כך בפנימיות האדם צריך שלא תהיה חציצה בין קירות לבו של האדם לתפילה ותהיה התפילה עולה בכוונה שלמה ממעמקי הלב.

[דבר דומה מצינו במדרש בראשית רבתי (פרשת מקץ עמוד 206, והובא מדרש זה בקיצור בילקוט שמעוני כי תצא רמז תתקלד) שכתב שמתפילתו של חזקיהו "למדו חכמים ד' דברים שלא יעמוד אדם בתוך הבקעה ויתפלל כדרך שאומות העולם מתפללין, ולא יעמוד אדם ברשות הרבים (וכו') [ויתפלל] מפני דעת הבריות, ולא יעמוד אדם עם הנשים ויתפלל מפני דעת הנשים, אלא יקדש אדם מחנהו ה' אמות מן המזרח וה' מן הדרום וה' מן הצפון וחמש מן המערב. ואם היה בתוך מחנהו יקדש את כלו אפילו היה ק' אמה שנאמר כי ה' אלהיך מתהלך בקרבך] [מחנך] וגו' (דברים כ"ג ט"ו), הא למדנו שיעמוד אדם בצד העץ או בצד האבן או בצד הכותל ויתפלל שנאמר ויסב חזקיהו פניו אל הקיר ויתפלל". מתבאר מן הדברים, שיש עניין לייחד ולקדש את מקום התפילה, ודבר זה למדנו מחזקיהו].

דברי השו"ע שפסק ע"פ הרמב"ם שאין להתפלל מול בגדים מצויירים, "דגם בכותל בית הכנסת אסור לצור ציורים נגד פניו של אדם אלא למעלה מקומת איש", והביאוהו גם האליה רבה (סי' צ' ס"ק כ"ז) ושו"ע הרב (סי' צ' ס"ב), וכן פסק במשנה ברורה (סי' צ' ס"ק ע"א).

מתבאר מכל הפוסקים הנ"ל, שלכתחילה אין לעשות בבית הכנסת ציורים ותמונות שעלולים להפריע לכוונת התפילה, אלא א"כ זה למעלה מגובה אדם, וכן ראיתי בלנצוט בבית הכנסת של החוזה מלובלין זי"ע. כך שאסור להתפלל כנגד תמונות כאלו (גם שלא בבית הכנסת).

ג

תפילה כנגד תמונת הכותל

יש מקום לדון האם מותר להתפלל כנגד תמונת הכותל המערבי, מאחר ואמרו במשנה (ברכות כ"ח ע"ב) ובגמרא (ברכות ל' ע"א) שהמתפלל צריך לכוון את לבו כנגד בית קדשי הקדשים, אפשר שאדרכה תמונה זו מסייעת לכוונת התפילה.

ראיה דומה לסברא זו אפשר להביא ממה שכתב בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ג סי' ט"ו אות ב'), לבאר את דברי רש"י (יהושע כד, ל, וכן אמרו בבראשית רבתי כה, יא) "שהעמידו תמונת החמה על קברו (-של יהושע) לומר זה הוא שהעמיד החמה וכל העובר עליה אומר חבל על זה שעשה דבר גדול כזה ומת", והרי "על קברו של יהושע בן נון בודאי הלכו ישראל להתפלל", והלא אסור לעשות צורת חמה (ע"ש באריכות)? ותירץ: "דאדרבא זהו זכר לנס שהעמיד יהושע את החמה וידוע היה אז שכיבש יהושע את ארץ ישראל והעביר את העמים שבתוכה עובדי כוכבים ומזלות אמונה כוזביות ונטע בתוכינו ובארצינו אמונת א' עולם אחד המיוחד ית"ש, וזה נתגלה על ידו. כי בן אדם יהושע בן נון היה לו כח להעמיד את החמה, על כרחך שאין בהם אלקות כלל בשמש וירח ומערכת השמים כיון שבן אדם מושל בהם רק

"מאחר שפשט המנהג בכל תפוצות הגולה לשים פרוכת מצוייר ומרוקם ולא חששו לביטול כונת התפלה מפני כך אי משום דעדיף להו כבוד התורה, והמתפלל נגדו יעלים עיניו כדי שלא יהא [טרוד] בציורם. ואי משום דהשתא בלאו הכי אין בני אדם מכוונים בתפלה כראוי וכמו שפסקו הפוסקים גבי חתן שפטור מק"ש, ואי משום דדמו לארון ותיבה שכתבו הפוסקים דאין חוצצין". וע"ע בשו"ת כנסת יחזקאל או"ח סי' י"ג (הובא בפת"ש יו"ד סי' קמ"א סק"ו) שכתב להקל בפרוכת מצויירת משום שרגילים בה, כעין שאמרו כהן שיש בידיו מומים לא ישא כפיו ואם דש בעירו מותר. והוסיף "מלבד זה מטעם ביטול תפילה אסור לצייר אף כפתורים ופרחים ושושנים ואילנות, ופוק חזי מאי עמא דבר לצייר בכל בה"כ, ושושן צורה היה בשער המזרח", ע"ש עוד באריכות.

גם המהר"ם מרוטנבורג שהובא בתוס' (יומא נ"ד ע"א תד"ה כרובים) כתב: "נשאלתי על אותם שמציירים במחזורים צורות חיות ועופות אם יפה עושים אם לאו, והשבתי נ"ל דודאי לא יפה עושים שמתוך שמסתכלים בצורות הללו אין מכוונים לבם לאביהם שבשמים". ובפסקי תוס' (יומא אות ל') הוסיפו שדין זה הוא גם בית הכנסת עצמו ולא רק במחזור, וכתבו: "אין טוב לצייר מחזורים וביהכ"נ אע"פ שאין בו איסור". תשובת מהר"ם זו הובאה גם במדרכי (ע"ז פ"ג סי' תת"מ) ובפסקי ר' מגדל קלויזנר (ע"ז לט, א ד"ה אבל לחותם).

האור זרוע (ח"ד פסקי ע"ז סי' ר"ג) כתב: "זכורני כשאני המחבר נער קטן, והיו מציירין במיישין בבית הכנסת עופות ואילנות ודנתי שאסור לעשות כן ממה ששינוי מפסיק משנתו ואומר מה נאה אילן זה, אלמא שמחמת שנותן לבו לאילן יפה אינו מכויין למשנתו ומפסיק, כ"ש תפלה שצריכה כוונה טפי שאינו יכול לכויין כראוי כשמסתכל באילנות המצויירות בכותל". גם המגן אברהם (סי' צ' ס"ק ל"ז) הוסיף על

לעשות כזאת קודם התפלה לשעבד המחשבה לעבודת הבורא עד שידע לפני מי הוא עומד". והביא את דבריו להלכה במשנה ברורה (סי' צ"ח סק"א): "דאלו הכוונות המבוארים כאן בשו"ע אי אפשר לכוון בשעת התפילה רק קודם, ובתפילה צריך לכוון פירוש המילות". (וע"ע בגליונות החזו"א לחי' ר"ח הלוי על הרמב"ם הל' תפילה פ"ד ה"א).

לפי זה, מכיון שכל הכוונה שצריך האדם לכוון לראות את עצמו בתפילתו עומד כנגד בית קודש הקדשים צריכה להיות רק קודם התפילה ולא בשעת התפילה, נמצא שגם ההתעוררות שאמורה לגרום תמונת הכותל המערבי היא רק לפני התפילה ולא בשעת התפילה גופה, ונמצא שכאשר האדם עומד להתפלל את כל תפילתו נגד תמונה זו אין היא מסייעת לכוונת התפילה עצמה אלא רק מבטלת ומפריעה לה.

לכן, מסתבר מאוד שלא עדיפה תמונת הכותל המערבי מכל שאר הציורים שאין לציירם לכתחילה בבית הכנסת אלא רק באופן שלא יבואו לראותם בעת התפילה בכדי שלא יפריעו לכוונת המתפללים דהיינו למעלה מגובה אדם.

אכן, בספר דעת נוטה (ח"א תשובה צ"ז) מובא ששאלו את הגר"ח קנייבסקי שליט"א האם ההלכה שאסור להתפלל נגד ציורים נאמרה גם על ציור של הכותל המערבי שאולי אם מביטים בו הוא מעורר יותר את הכוונה, והשיב ש"טוב להזהר" מלהתפלל כנגדו.

לו ית"ש לבדו הממשלה בכל, ובזה הכה על קדקדן של עובדי חמה ומזלות. וע"כ בזה שהעמידו צורת חמה על קברו ברבים ליכא חשדא ואדרבא ידעו הכל שזהו לזכר הנס שנתגלה אמתות יחודו ית"ש ושאין כח לחמה כנז' כיון שהעמידה בן אדם הלז הקבור שם". (ובדרך דומה תירץ גם בספר ילקוט הגרשוני על הנ"ך שם, וכן באריכות בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט סי' מ"ד). נראה לכאורה כי צורות שאדרכה מטרתן לעורר לשם שמים אין איסור.

אלא שהמעין בדברים יראה שכל זה לא נאמר אלא לגבי חשש איסור עבודה זרה בעשיית הצורות, שאז כאשר ברור שאין בצורה כל חשש של ע"ז אין איסור מצד זה להתפלל כנגד צורה זו, אבל אם צורה זו גורמת לביטול כוונת התפילה פשוט שלא על זה נאמרה סברה זו. לכן, כאשר עומד אדם להתפלל כנגד תמונה של הכותל המערבי אף אם מטרת תמונה זו לעורר את האדם לראות את עצמו כעומד במקום המקדש לפני השכינה, מכל מקום לא סר בזה החשש שמא תחת לכוון בכוונה זו יבוא האדם להטריד מן התפילה ולהתבונן בציור ובפרטיו במקום לכוון בעיקר התפילה.

יתר על כן, אפילו על עצם הכוונות הצריכות לתפילה כתב הפני יהושע (ברכות ל' ע"ב ד"ה במשנה אין עומדין) ש"ענין מחשבה וכוונה כזאת אי אפשר לכוון בשעת התפלה ממש, שהרי בתפילה צריך לכוון בפירוש המלות ולשאול צרכיו כעבד המבקש פרס מרבו שרובם ככולם הם מעניי העוה"ז וגשמיים, לכן יותר נאות

ד

מסקנה:

לכתחילה אין לצייר או לתלות בבית הכנסת ציורים שעשויים לראותם בעת התפילה מפני שהם מפריעים לכוונת המתפללים, וגם תמונת הכותל המערבי בכלל איסור זה. אלא א"כ הם למעלה מגובה אדם. ובאם נקלע אדם להתפלל במקום כזה, צריך לעצום את עיניו שלא יביט בציור ויסיח את דעתו מכוונת התפילה.



הרב יעקב מרדכי ברנדווין

בענין אופן ההכשר והשימוש בהשיש והשולחנות לפסח

כשנפסק ואף בגוש, ויש לתלות זאת בפלוגתא אי החסרון דעירוי הוא רק כשנוגע בתתאה או בעצם יציאתו מהכ"ר, (ע"י שפ"ד סי' צ"ב סקל"ה דמשמעות דבריו דעירוי גרע מיד ביציאתו מהכ"ר, ולעומת זאת במנח"י כלל נ"ה סקכ"ג, וכ"כ להדיא בחו"ד סי' צ"ב סקכ"ז דרק ע"י התתאה פסק כחו ודו"ק) ואכמ"ל.

ב. אך לפי"ז יקשה דהרי הד"מ העתיק דברי המרדכי הנ"ל, והרמ"א הרי לא ס"ל דגוש הוה ככ"ר, ואמאי לא חלק ע"ד, ולכא"ו י"ל דפשטידא חם גרע מסתם גוש ולכו"ע דינו ככ"ר לפי שהתחמם ע"י חום התנור, ואינו תלוי בחום הכלי המונח בו, משא"כ מה שמתחמם בקדירה אזי תלוי בחום הכלי וכשמניחו בכ"ש מתקרב מדפנותיו.

ולכן יש משמעות במש"ז כאן סק"ה שכ' וז"ל: כל שהוסר מאש תו אין לו דין ליבון וכו' ומהרי"ו בהל' פסח שולחן צריך הגעלה דוקא ע"כ, ולכא"ו אין מובן קשר הדברים, ונר' כוונתו דמהרי"ו דמחמיר דבעי הגעלה דוקא ולא סגי בעירוי, הטעם הוא משום דהוחם מהאש, ואע"ג דאין לו דין ליבון מ"מ בהא עדיף דדינו ככ"ר, (ואין כוונתו משום גוש, דא"כ אינו קשור למש"כ מקודם בהוסר מהאש) והראוני שכ"כ להדיא באגלי טל (מלאכת אופה ל"ב) דבהוחם מאש לכו"ע אמרי' דמבשל אף בכ"ש.

אמנם מאידך מצינו בפמ"ג משמעות להיפך מהנ"ל, שכ' בא"א סוס"ק ל"ח לגבי שולחן שנותנים עליו לחם חם והגעילו ע"י עירוי דיש לצרף דעת הרמ"א דלא ס"ל דגוש הוה ככ"ר, הרי דאף בלחם שנאפה בתנור נגד האש והונח בכלי צונן דינו ככ"ר רק למ"ד דגוש הוה ככ"ר ולא להרמ"א.

א. בשו"ע תנ"א ס"כ השולחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלים כל השנה רגילים לערות עליהם רותחין וכו', וכ' בח"י סקנ"ה (ומ"ב קי"ד) בשם מהר"י ווייל דלא סגי בעירוי מפני שלפעמים משים עליו פשטידא חם והוה כאילו נשתמש בכ"ר אלא יכשירם ע"י אבן מלובן וכו', וכע"ז כ' בד"מ (*ז) בשם המרדכי.

והדברים לכא"ו תמוהים דאמאי לא סגי גם בזה בעירוי דמבשל כ"ק, דהא גם פשטידא שהוא גוש אין נבלע יותר מכ"ק דתתאה גבר, והוא ק"ו מכ"ר ממש המונח ע"ג צונן שאין נבלע יותר מכ"ק, וכמש"כ ברמ"א יו"ד סי' צ"ב ס"ז.

והנראה בפשטות ליישב דהרי פליגי בעירוי ר"ת ורשב"ם, דלר"ת מבשל כ"ק (וקי"ל כוותיה) ולרשב"ם מפליט או מבליע (ולא כאחד), וחישינן לדבריו לחומרא. (ומה"ט כ' בשפ"ד סי' ק"ה סק"ה ובסי' צ"א סקי"ח דל"מ הגעלה בעירוי כשנבלע איסור ע"י מליחה), ולכן כיון שהיה מונח על השולחן פשטידא חם דהוה גוש ומחמירים דמבשל כ"ק לא סמכינן אהגעלה בעירוי דשמא אינו מבשל.

ואע"ג דמאידך גוש קיל מעירוי דלרוב הפוסקים אינו מבשל אלא מפליט ומבליע, מ"מ להמג"א וסייעתא הרי מבשל ולדידהו גרע מעירוי, ואף לשאר הפוסקים דס"ל דרק מפליט ומבליע וכ"כ במש"ז סי' צ"ד סקי"ד, מ"מ כ' שם דגוש מפליט ומבליע כאחד משא"כ עירוי להרשב"ם שאין פועל כאחד, וממילא אף לדידהו גרע להרשב"ם עירוי מגוש.

[ובאמת שיש מקום לומר דלהרשב"ם אף גוש אינו מפליט ומבליע כאחד, והוא כ"ש מעירוי שלא נפסק, דכל שיצא מהכ"ר ס"ל דאינו פועל כאחד ואפי' מחובר אליו, וכ"ש

אלא הענין הוא מי הגובר להבליע בהשני או לעכב מלהבליע, ומבאר בזה דברי הרמ"א הנ"ל שנתקשה בזה הפמ"ג, דאע"ג דהקדירה הוא כ"ר ממש מ"מ אינו בולע יותר מכ"ק מהחלב שתחתיו שהוא הגובר, א"א כ"ש בגוש שאין מבליע בכלי שתחתיו יותר מכ"ק. (וכדברי החו"ד כ' גם ברעק"א בקצרה על הפמ"ג סוס"י ס"ח, וציין להפר"ח שכ"כ), ולפי"ז א"א לפרש בטעם המהרי"ו כהפמ"ג הנ"ל.

ה. שוב התבוננתי עוד בפמ"ג שמצויין לעיל (א"א סקל"ח), שהביא דברי המהרי"ו דפשטידא חס הוי ככ"ר, ודן לגבי שולחן שנותנים עליו לחם חס שהגעיליהו רק בעירוי, שיש לצרף ולהתיר בהפ"מ גם מטעם דבכלי נמי אמרי' תתאה גבר ביו"ד ק"ה ס"ג, (וגם צירוף הנ"ל משום גוש), שמעינן מדבריו דהא דמצריך מהרי"ו לכתחילה אבן מלובן ולא סגי בעירוי, הוא משום דנבלע בכולו ומטעם דל"א בכלי תתאה גבר, וכמהרש"ל המובא בש"ך שם סק"י, ולפי"ז לק"מ כל הנ"ל אמאי לא סגי בעירוי או בקליפת השולחן.

אך הוא פלא בהבנתו כן בפשיטות, אחרי שכל הפוסקים לא ס"ל כמהרש"ל, וכמשי"כ הש"ך שם, [אמנם הפמ"ג גופיה מצינו שמפרש עפ"י כמהרש"ל דעת הסוברים, דכ"ש אוסר, ולדבריו אינו דעת יחידאה, הגם דהרמ"א שם בס"ג מיקל בזה].

ו. שוב הראוני להיד יהודה בסי' צ"ד סקל"ז ד"ה ראיתי שגם נתקשה בדברי המהרי"ו דאמאי לא סגי בעירוי, ותמה יותר דהא עירוי עדיף מגוש דודאי מבשל כ"ק משא"כ גוש, (ומשמע דאינו חושש לדעת הרשב"ם, ודלא כהפמ"ג), ונדחק ליישב דהגעלה צריך שיהא הפליטה כעין הבליעה וכיון שבלע ע"י עירוי ממה שנרתח ע"י האש עצמו, ע"כ צריכים ליתן עליו אבן שנרתח מהאש עצמו ולא ע"י מים רותחין שנרתח ע"י אמצעי הקדירה, ונשאר בקו' אמש"כ מהרי"ו דהיה ככ"ר, וגם לא נחית

ג. ובאמת שאם ניישב כנ"ל דלא נאסר אלא כ"ק ואעפ"כ ל"מ הגעלה ע"י עירוי, תמוהים דברי מהרי"ו שהביא שם בד"מ דל"מ קליפה שקולף השולחן, ואמאי ל"מ כשקולפו דהא לא נאסר יותר אף ע"י גוש, [וזה חוץ מהדוחק בלשונו דכתב דהיה כאילו נשתמש בכ"ר דמשמע דנבלע בכולו ככ"ר].

ואולי י"ל דחושש בגוש שנבלע בכולו וכמו שמצינו להאוו"ה (מובא בט"ז סי' צ"ב סוס"ק י"ב) דס"ל דעיריות הרבה נבלע בכולו, וח"נ בפשטידא דנשאר חומו זמן הרבה ודינו ככ"ר, י"ל שכ"ז שהיס"ב הו"ל כעיריות הרבה, ואין נפלט ע"י עירוי בפ"א, והגם דלא קי"ל כהאוו"ה מ"מ בחמץ חששו טפי.

ד. ועוד נראה ליישב בדרך אחרת עפ"י המשמעות בדברי הפמ"ג הנ"ל במש"ז ה', דאחר שהביא דברי מהרי"ו הנ"ל תמה אמש"כ הרמ"א בסי' צ"ב ס"ז דאף בכ"ר שהונח על חלב צונן נאסר רק הקדירה והתבשיל מותר ואמאי אין נאסר כולו, ונשאר בצ"ע.

ומשמע דקושייתו היא כהמשך ממש"כ בשם המהרי"ו דצריך הגעלה ולא סגי בעירוי, והטעם משום דהפשטידא המונח על השולחן הוה ככ"ר ואוסר כולו שאין מתקרב מתתאה ולכן תמה ארמ"א, ולפי"ז א"ש כל הנ"ל.

אך כ"ז לשיטתו גם ביו"ד סי' ק"ה מש"ז סק"ה וסי' צ"ד מש"ז א' ועוד מקומות (וכ"מ מהדג"מ רס"י צ"ד, ועוד אחרי' וגם משו"ע הרב כאן סע"ה מוכח כן ע"ש ודו"ק). דיוצא מדבריו דהא דתתאה גבר היינו שמקרב ממש לעליון, ובמקום שמחמירים בכ"ש כ"ש בעירוי שנבלע בכולו דאמרי' דאין התתאה גובר, ואדרבה העליון גובר ומחמם להתחתון, וכמו"כ בגוש דדינו ככ"ר הוא הגובר, משא"כ להחוו"ד סי' צ"א ס"ה שכ' דתתאה ועילאה אינו ענין שמקרב או מחמם ממש

ט. והנה כ"ז לגבי השולחנות אבל לגבי השיש נוהגים הרבה גם להגעיל בעירוי, ומטעם דלפעמים יש רטיבות מתחת לדבר המפסיק, (ודוקא רטיבות ממש ולא רטיבות מעט כמש"כ החו"ד צ"ב סק"כ ויש מחמירים בזה), וגם מתחת לקדירה מצוי שיש רטיבות, וכשיניח ע"ז כ"ר רותח יכול לחמם גם את השיש מתחתיו ויפליט, (ובפרט באלומיניום שרובם מכסים בו ואין מפסיק מעבר החום).

י. אמנם חשש זה ליכא לכאור' עפ"י ביאור החו"ד והפר"ח ורעק"א הנ"ל בהא דתתאה גבר, דהא אף כ"ר ממש אין מפליט מתחתיו אלא כדי קליפה, וא"כ איך יפליט מהשיש דרך האלומיניום אל הקדירה, דהא האלומיניום הוא הכ"ק, והגם דבפסח מחמירים אף בכ"ש (ו"א אף בכלי שלישי או רביעי), מ"מ בזה עדיף, וכמבואר בחו"ד שם דאף למהרש"ל דכ"ש מבליע בכולו מ"מ בעירוי אין מבליע אלא כ"ק, ואע"ג דהתחתון מתחמם בפועל גרע בזה מכ"ש, וכמו שמצינו ברמ"א צ"ב ס"ז דאף כ"ר ממש על מעט חלב (דודאי שהחלב מתחמם ע"ז) אין בולע אלא כ"ק, [ואולי משום חומרא דחמץ יש לחוש יתור], אבל להפמ"ג והדגומ"מ והשוע"ה דס"ל דאם כ"ש אוסר בכולו כ"ש בעירוי, א"כ ה"נ בפסח דכ"ש אוסר ממילא יש חשש גם בזה וכנ"ל.

יא. ולכאור' יש עוד מקום לדון לחוש בזה לכו"ע, כי אם מתקבץ רטיבות ממש מתחת לאלומיניום ושוהה מעל"ע הו"ל כבישה ובולע הרטיבות מן השיש, והגם שכבישה אין מבליע למה שלמעלה מן הרוטב (כמבואר בסי' ק"ה ס"א - ואולי משהו נבלע גם למעלה ולא מצאתי מפורש בזה), וא"כ אין נבלע מן המים אל האלומיניום, מ"מ מצוי שהאלומיניום עולה ויורד מעט בחלק מהמקומות, וכשמתקבץ הרבה רטיבות מתחתיו, נמצא שישנם מקומות שהמים הם כנגד גובה האלומיניום ולא רק מתחתיו, ונבלע בכל עוביו.

למש"כ מהרי"ו דלא סגי בקליפת השולחן דאין מתיישב בתירוץו.

ז. המג"א בסק"ל כ' בשם מהרי"ל דישים סמרטוטים על השולחן, והיינו דחוצ' מההגעלה יניח גם דבר המפסיק, ומטעם שיש לחוש שנשאר בעין, [וכן נוהגים אצלנו שאין סומכים על ההגעלה, הגם שאצלנו רחוק שיהא חשש בעין (וכמש"כ הא"ר (מ"ב קט"ו) לגבי שולחנות פשוטים שאין בהם גומות שאין להחמיר), ובאמת שאצלנו ישנו טעם אחר שלא לסמוך על ההגעלה, כי קשה מאד לעשות העירוי כדבעי, ובפרט החומרא דבעי אבן מלובן שרובם אין עושים כן, ויש גם חשש דחייס בשיש שלנו].

ודבריו טעונים ביאור דאחר שמצריך להניח דבר המפסיק ליסגי בהכי לחוד ולא יצטרך להגעיל כלל, דהא הו"ל ב' כלים שאין הבליעה הולכת ביניהם בלא רוטב (רמ"א יו"ד צ"ב ח'), ואי תימא דאעפ"כ הרי יש להחמיר לכתחילה בזה, וכמש"כ שם הרמ"א דיש ליזהר לכתחיל, מ"מ לפמש"כ בערוגות הבושם או"ח סי' קי"ט (וכתב שכן מורים בעלי הוראה) דבג' כלים אף לכתחיל' א"צ ליזהר, א"כ יפסיק בב' מפות ולא יצטרך להגעיל כלל.

ח. ואפשר דלמעשה לא רצה לסמוך על ההפסק לחוד כי יש לחוש שמא יזוז ההפסק ממקומו, ובפרט באופן המהרי"ל שכ' שישים סמרטוטים, ולכן מצריך גם הגעלה, ולפי"ז נמצא דבמקום שאין חשש זה א"צ הגעלה, ועפ"י א"ש מה שנהוג שאין מגעילים השולחנות, ובפרט שולחן המטבח דגרע, דהרי שכיח שמניחים עליו חמץ חם, וכן הדרך שמתעסקים עליו בבצק (והוה ככלי הלישה), וכנראה שהוא מטעם זה כי מקפידים להניח דבר המפסיק באופן שאין מתגלה כלל בתוך הפסח, ולגבי הבליעות אין חשש כנ"ל, כיון שיש מעל השולחן לכה"פ ב' מפות (דהיינו דבר המפסיק ומפה), ואף לכתחילה אין מחמירים בג' כלים.

אך אם אינו חשש קרוב שיתקבץ כ"כ רטיבות א"צ לחוש וסגי בעירו שיעושים, ואפי' בלא עירו אין חשש מן הדין, כיון דהוא גם אינו ב"י וא"צ להחמיר בטעם לפגם במקום שהחשש הוא רחוק.

יג. ואלו הנוהגים שלא להניח כ"ר על האלומיניום, מ"מ נראה לכאור' שא"צ להקפיד מלהניח ע"ז כלי שני או מכסה מכ"ר, כי אין מצוי בזה שיחמם גם את השיש, (ואפי' לא את האלומיניום - לחשש שבלע ע"י כבישה), וממילא הצלחת הוא התתאה ואין אלא כ"ק מהצלחת, (ובפרט דעכ"פ יש להקל יותר בכ"ש, ואפי' בגוש יש להקל יותר מכ"ר, וכן כיסוי כ"ר הו"ל כלי ריקן די"א דהוא כ"ש, ובפרט דבמציאות הכיסוי מתקרב מהר מאד אחר שהוסר מהקדירה), וכ"ז אף כשיש רטיבות מתחתיו דבלא"ה אין שום חשש ופשוט.

(וישנם שטענו שא"א למים לעלות בגובה ממקום הנמוך של הכיסוי כחוק המים וא"כ לא שייך חשש הנ"ל, אך מסתבר שישנם אופנים שישתנה הדבר, כי ישנם מקומות שמחמת הלחות נדבק אל השיש וממילא אפשר שיתקבצו המים בגובה במקומות שביניהם או מטעם אחר שייך כן, ולמעשה קשה לעמוד על מציאות הדברים ועד כמה יש לחוש כן).

יב. ובמקום שהחשש שמתקבץ מים מתחת לאלומיניום הוא קרוב (ובפרט אם החשש דכבישה הוא נכון), יש להקפיד לעשות עכ"פ עירו כדין, (ובאמת קשה לעשותו שיהא כראוי, ויש גם מקום לחוש למהרי"ו להגעיל ע"י אבן מלובן, וזה קשה לעשות אצלינו), ואכן ישנם הרבה שמקפידים שלא להניח בפסח כ"ר אלא על דבר עבה המפסיק את חומו, ועפ"י הנ"ל יש לזה בסיס עפ"י הלכה.



הרב אלימלך וינברג

בשיטת שו"ע הרב בדיון 'ערב קבלן' במכירת חמץ

א

בשו"ע הרב בעל התניא בהלכות פסח [סימן תמ"ח סעי' ח'] כ' וז"ל: ומ"מ אעפ"י שהוציא הנכרי את החמץ מרשות ישראל לרשותו או לרשות של הפקר, אעפ"כ לכתחילה צריך שיטול ממנו ישראל כסף או שוה כסף כפי שווי כל המקח של החמץ בשער שבשוק, או שיקח ממנו מעט כסף או שוה כסף ובעד השאר יעמיד לו ערב קבלן בעד כל המעות שישלם לו לזמן פרעון שקבע בענין שלא יהיה לו שום טענות ומענות על הנכרי בעד המעות כי אם על הערב קבלן, לפי שי"א שאין הנכרי קונה המטלטלין במשיכה אלא בכסף, וכו' עכ"ל, הנה חידש בזה הרב זיע"א חידוש מופלג שהוא לכאור' מופלא ביותר, דבקנין כסף שעושים עם הנכרי על מכירת חמץ לא סגי שיתן העכו"ם 'מקצת המעות' והשאר יהיה חוב עליו, אלא בעינן שיתן העכו"ם 'כל המעות', ואם אין העכו"ם נותן כל המעות לא מהני המכירה בקנין כסף עד שיהיה אחר ערב קבלן שיתחייב לשלם להמוכר שאר המעות בענין שלא יהיו לו שום טענות ומענות על הנכרי על המעות הללו.

ונשנו דברים הללו בהרחבה וביאור יותר בסדר מכירת חמץ שבסוף שו"ע הרב הלכות פסח, וז"ל: והנה עיקר דין מכירת חמץ לאינו יהודי ודעתו שיחזירנו לו אחר הפסח המוזכר בדברי הראשונים ז"ל והתוספתא דפסחים והירושלמי הוא במוכר במעות מזומנים ולא בהקפה, וחדשים מקרוב באו לתקן לכתוב ומותר זקפתי עליו במלוה כו', גם זה אינו מועיל לפי דעת גדולי הראשונים ז"ל, וכנראה בעליל ממ"ש בזה גדולי האחרונים מהרא"י ז"ל בתרומת הדשן שלא מצא תקנה למכור בהקפה ולזקוף עליו במלוה ע"ש, ולזאת אין תקנה אחרת למכור בהקפה אלא להיות יד ישראל אחר באמצע שלא יהיה להישראל על החמץ שום עסק בעולם עם האיני יהודי הקונה החמץ, ולא יהיה האיני יהודי נשאר חייב כלום לבעל החמץ אלא לישראל אחר שלא היה החמץ שלו עדיין מעולם, וכו', עכ"ל.

חמץ לא מהני קנין כסף אלא בנתינת 'כל המעות' ולא מהני מה שנשאר השאר חוב על הנכרי, א"כ איזה תקנה היא זו שנתן הרב שיעמיד ערב קבלן שעליו ישאר מותר החוב, מאי נפק"מ אם מותר החוב הוא על הנכרי או שהוא על הערב קבלן החייב בחוב זה במקומו של הנכרי, ג. דנו אחרונים שלכאורה במה שמעמיד ערב קבלן ישראל שעליו ישאר שאר החוב של המעות עוד מיגרע גרע בזה שעי"כ הישראל הערב קבלן הוא 'רוצה בקיומו' של החמץ כדי שלא יצטרך לפרוע כל חוב המעות אחר הפסח.

והנה בצמח צדק [פסקי דינים או"ח סימן תמ"ח] כ' בזה בביאור דברי הרב ואלו דבריו: גם י"ל מה שהחמיר בחמץ דלא מהני

והנה חידוש פלא זה שחידש הרב דלא מהני מכירת חמץ בקנין כסף כאשר קונה ב'מקצת המעות' והשאר נשאר 'חוב על הנכרי', ולא מהני אלא כשיתן לו הנכרי 'כל המעות' או שיתן לו מקצת המעות ושאר המעות אינן חוב על הנכרי כלל אלא על הערב קבלן שהעמיד לו לפורעו בשאר החוב, הנה כבר האריכו בדבר הרבה מפרשים אחרונים לדון בדברי הרב ז"ל, ועיקרי הדברים מה שיש לדון בדבריו הקדושים הם שלושה ענינים, א. למה לא יועיל ליתן מקצת המעות והשאר ישאר חוב על הנכרי הקונה וככל קנין כסף דמהני נתינת פרוטה והשאר נשאר חוב על הקונה, ב. אם נבין מאיזה טעם שהוא דבמכירת

הנוגעים לעניינינו: ובאמת לא אוכל לדעת העיצה שהמציא הרב בזה, שאם באנו לחוש שאין זקיפת המלוה מהני, על כרחין היינו טעמא משום דכל שלא קיבל מעות מזומן לא סמכה דעתו ולא גמר להקנותו וכו', וא"כ מה מהני סמיכת הערב הא עכ"פ לא קיבל מעותיו ומה לי אם זוקף במלוה על הערל הקונה או על או הערב בין כך ובין כך י"ל דלא סמכה דעתו, וכו', עכ"ד.

והיטיב אשר כתב בזה הגאון הרב יוסף יצחק בלינוב שליט"א בספר הנפלא 'מכירת חמץ בערב קבלן' [שכל כולו בא לקיים וליישב פסק הרב בענין זה], והביא ד' הצ"צ הנ"ל והסמך מה שביאר יותר בזה בשו"ת צמח צדק חאו"ח סוף סימן מ"ח וז"ל: דאחר שאזמז"ר הגאון זצ"ל הצריך להיות עוד יהודי ערב קבלן עבור האינו יהודי הקונה, ועל ידי זה היהודי המוכר בטוח במעותיו, עכ"ל, וביאר בספר הנ"ל בטו"ט המתבאר מהצ"צ, דמה שבמכירת חמץ נחשב הדבר שהישראל 'עייל ונפיק אזוזי' היינו משום שלא סמכה דעתו על הגוי שיפרע לו שאר המעות, דעל הגויים נאמר 'אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר' ואין ליהודי נאמנות עליו שיפרע לו וממילא הוא 'עייל ונפיק אזוזי' ואינו בטוח במעותיו ולהכי לא סמכה דעתו על המכירה, ובה מהני שפיר כשמעמיד לו ערב קבלן 'ישראל' שעליו כבר סמכה דעתו שיפרע לו שאר המעות ועל ידי זה היהודי המוכר בטוח במעותיו [ל' הצ"צ בתשו' הנ"ל], והדברים נכונים ביותר וברורים ככונת הצמח צדק בביאור דברי הרב זיע"א.

ב

ואולם בעיקר דברי הצמח צדק הנ"ל, דהרב סמך על דעת גדולי הראשונים דהיינו הרי"ף בתשובה שהביא בשיטמ"ק בב"מ דע"ז: ובשו"ת תמים דעים להראב"ד סימן רכ"א, דהעלה מדבריו דבעייל ונפיק אזוזי לא מהני המכירה במקצת המעות אפילו זקפן עליו במלוה אא"כ כתב לו שטר או

והמותר זקפתי עליו במלוה, והוא לכאורה נגד ש"ס ופוסקים בחו"מ סימן ק"צ דמהני אפילו בעייל ונפיק אזוזי, ומ"ש בשם מהרא"י בתרומת הדשן שלא מצא תקנה כו' לכאורה אין זכר במהרא"י לזה, וצ"ל דכוונתו מדנדחק מהרא"י שימכור לאינו יהודי מכירו בדבר מועט, ולא כתב שימכור בהקפה והשאר יזקוף עליו במלוה, אלמא דכהא"ג לא מהני, והטעם נלע"ד עפמ"ש הרי"ף תשו' א' הוא בספר תמים דעים סימן רכ"א ובשט"מ פרק השוכר את האומנין דעייל ונפיק אזוזי לא מהני זקפן במלוה אא"כ יכתוב לו שטר שיקנה הקרקע בהשטר, אבל הערבון אינו קונה יעו"ש, משום דהוי כמו מלוה ומלוה אינו קונה משו"ה צריך שטר או לקנין סודר, וא"כ בנידון זה גבי אינו יהודי דקנין סודר לא מהני וכן שטר אינו קונה במטלטלין, משו"ה לא מהני לענין קנין כסף אא"כ בנתן לו מקצת המעות והעמיד לו על השאר ערב קבלן שאז אין מקצת המעות דומות למלוה אלא קונות לו קנין גמור, שהרי אינו דוחק לקבל שאר המעות מהאינו יהודי דכיון שהעמיד לו ערב קבלן נסתלק האינו יהודי לגמרי, עכ"ד ועי"ש.

ומבואר בדבריו דהגריעותא בזה שנתן העכו"ם רק מקצת המעות הוא משום דהמוכר 'דוחק לקבל שאר המעות' והיינו דהוא 'עייל ונפיק אזוזי', וכשהעמיד לו ישראל אחר ערב קבלן כבר אינו דוחק לקבל שאר המעות מהאינו יהודי ולהכי שפיר מהני המכירה בקנין כסף אפילו נתן לו רק מקצת המעות.

ולכאורה אינו מובן, דאי הישראל המוכר 'עייל ונפיק אזוזי' ולהכי לא מהני המכירה בנתינת מקצת המעות, מה יתן ומה יוסיף העמדת ערב קבלן על שאר החוב, והרי סוכ"ס נתן לישראל המוכר רק מקצת המעות ועל שאר המעות הרי הוא עייל ונפיק אזוזי ואיך מהני המכירה, וכבר העיר בזה בעיקר הקושיא ע"ד הרב בזה בספר שו"ת שאילת שלום [במהדו"ת סימן רס"ו] ואלו דבריו

ובל ימצא, עכ"ל, וזהו שאמר הרב לאחיו שבהקדמתו רמז המקור לחומרתו זו דלא יועיל נתינת מקצת הדמים אפילו זקפן עליו במלוה משום שגדולי הראשונים לא ס"ל דיהני בכהא"ג, דכוונתו על הנאמר בשיטמ"ק בב"מ דמבואר שם כן, ועל זה כתב הרה"ק בעל שארית יהודה ד'כנראה' דכוונתו לתשובת הרי"ף שהובא בשיטמ"ק ב"מ ע"ז: וכן כתב בצמח צדק הנ"ל בפסקיו לאו"ח סימן תמ"ו.

ואמנם אנוכי עפר ואפר תחת כפות רגלי הרבנים הקדושים ה'שארית יהודה' וה'צמח צדק' זיע"א, ואולם תורה היא וללמוד אני צריך, ולענ"ד הקלושה והרטושה הדברים מתמיהים ביותר, ואין שום יסוד ללמוד כן בדברי השיטמ"ק בשם הרי"ף, ואדרבה מבואר לכאורה בדבריו להיפך, וכאשר יבואר בעזהש"ת.

ונקדים בזה לסוגיית הגמ' בב"מ ע"ז: דאיתא התם: איבעית אימא, כל החוזר בו ידו על התחתונה לכדנתיא, כל חוזר בו כיצד, הרי שמכר שדה לחבירו באלף זוז ונתן לו מעות מהן מאתיים זוז, בזמן שהמוכר חוזר בו יד לוקח על העליונה, רצה אומר לו תן לי מעותי או תן לי קרקע כנגד מעותי, מהיכן מגביהו מן העידית, בזמן שלוקח חוזר בו יד מוכר על העליונה, רצה אומר לו הילך מעותיך רצה אומר לו הילך קרקע כנגד מעותיך, מהיכן מגביהו מן הזיבורית, רשב"ג אומר, מלמדין אותן שלא יחזרו, כיצד, כותב לו אני פלוני בן פלוני מכרתי קרקע פלונית לפלוני באלף זוז ונתן לי מהם מאתיים זוז והריני נושה בו ח' מאות זוז, קנה ומחזיר לו את השאר אפילו לאחר כמה שנים, עכ"ד הגמ', ומפרש רש"י ז"ל: מלמדין אותן לכל הלוקח ואין לו מעות כולן אלא מקצתן לעשות ביניהם תחילת דבר קיום שלא יוכלו לחזור, והרי אני נושה בו, דכיון שעשאו עליו מלוה הוה כאילו נטלו והלווה, וקרקע נקנית בכסף, עכ"ל.

ומפורש להדיא בד' רש"י ז"ל בביאור ד' הגמ', דתקנת רשב"ג היתה לזקוף במלוה

עשה קנין סודר אבל בקנין כסף לא מהני בזה, הנה יסוד הדברים כתבם בספר שו"ת שארית יהודה להרה"ק ר' יהודה לייב זיע"א אחיו של הרב זיע"א [באו"ח סימן י'] וז"ל שם בתו"ד: בענין השאלה דשאלנא קדמוהי בנוסח שטר מכירת חמץ שיסד אחמו"ר ז"ל נ"ע שלא מצאו אנשי חיל ידיהם להבין קריצת ורמיזת הקדמתו במ"ש דמה שנהגו לכתוב והשאר זקפתי עליו במלוה אינו מועיל לגדולי הראשונים ז"ל, וישוטטו אנה ואנה למצוא דברי גדולי הראשונים ז"ל ולא ימצאו, וקיימתי בעצמי להשיב מפני הכבוד שלא יהיו דברי רבינו אחמו"ר ז"ל כספר החתום, עם היות שאני לא שמעתי רק דרך רמז וראשי פרקים, וכו', ולזאת לא אמנע טוב כי לאו מילתא זוטרתא הוא לדעת רבינו אחמו"ר ז"ל נ"ע, והנה תחילת יסודו הוא על ספר שיטה מקובצת על ב"מ, [ואמר כי לא לחינם הזכיר אותו בהקדמתו אלא שרמז רמז שמשם הוציא דבריו], וכנראה שהוא בפרק האומנין בשם תשו' להרי"ף שכתב בפירוש דברייתא שבפרק האומנין [ב"מ דף ע"ז:]: מלמדין אותו וכו' והריני נושה בו וכו' אין קנין זה נגמר בכסף אלא בשטר שכותב לו, שהכסף אינו קונה בענין זה מאחר דעייל ונפיק אזוזי לא ניתן הערבון לתחילת קנין אלא הרי היא כמלוה ביד המוכר עד שנגמר הקנין בשטר, וכו' עכ"ד ועי"ש.

הנה מעיד בזה הרה"ק בעל 'שארית יהודה' ששמע מאחיו הרב זיע"א שמקור דבריו הוא מספר שיטה מקובצת בב"מ, ואמר הרב שעל זה סמך בהקדמתו לסדר מכירת חמץ הנ"ל שכתב שם וז"ל: נודע בשערים המצויינים בהלכה אשר הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל הט"ז ומ"א והנמשכים אחריהם עד קרוב לדורותינו אלה, כנראה בעליל מספר שיטה מקובצת על כמה מסכתות כיוצ"ב, ולזאת ודאי אין להקל למעשה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל, ובפרט באיסור תורה חמור כחמץ שהחמירה בו תורה בכל יראה

בהדיא דקונה בזה 'בקנין כסף', ופורש בהדיא דאפילו לא עשה שטר מכירה ולא עשה קנין סודר אלא רק נתן מקצת המעות והשאר זקף עליו במלוה קנה כל הקרקע מיד ב'קנין כסף'.

וכן פסק הסמ"ע בחור"מ סימן ק"צ סק"א, על מש"כ שם המחבר בשו"ע וז"ל: קרקע נקנית באחד מארבע דברים, בכסף וכו', בכסף כיצד, מכר לו בית או שדה ונתן לו שוה פרוטה קנה ואין אחד מהם יכול לחזור בו וכו', עכ"ל, וכ' שם בסמ"ע סק"א: ונתן לו כסף שוה פרוטה, דפחות מפרוטה אין חשיבות לקנות בו, ואיירי דוקא כשנתן השוה פרוטה על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה, או לא עייל ונפיק אזוזי וע"ד שנתבאר בסימן זה בסעיף י', וקיצר כאן וסמך א"ש אחר זה, או כשכל שווי המקח אינו אלא פרוטה, וכו', עכ"ד ועיי"ש, ומפורש בהדיא בד' הסמ"ע, דאפילו בעייל ונפיק אזוזי אי זקף עליו שאר הדמים במלוה קנה כל הקרקע 'בקנין כסף', וזה כמפורש בהדיא בדברי רש"י הנ"ל בפירוש דברי הגמרא.

ועל זה כתב בשו"ע הרב זיע"א בסדר מכירת חמץ, דמדברי 'גדולי הראשונים' נראה דלא מהני זקיפה במלוה על שאר המעות, והסבירו ב'שארית יהודה' וצמח צדק' הנ"ל, דבעייל ונפיק אזוזי אפילו כשזקפן עליו במלוה לא מהני לשיטת תשובת הרי"ף [שמוכא בשיטמ"ק בב"מ שם] לקנות בקנין כסף ואינו קונה אלא בשטר או בסודר.

וזה לשון תשובת הרי"ף שם: ואמנם אם אחד מהם אינו רוצה לחזור בו, והמוכר קיבל מקצת הדמים והוא דוחק לקבל השאר, והקונה אומר אני רוצה שימתין לי בשאר המעות עד שיזדמנו לי, לא נגמר המקח לקונה לא בכולה ולא במקצתה אלא בפריעת שארית הדמים, או שיקבל על עצמו המוכר להחליט לו עתה המכר ויזקוף עליו השאר חוב, ויהיה זוכה או בשטר שבו נגמר קנין הקרקעות כמו שאמרו בכסף בשטר ובחזקה,

שאר החוב שלא נתן לו מיד, ואז מהני לקנות ב'קנין כסף' כדמסיק רש"י וכ' וקרקע נקנית בכסף'.

ובהמשך סוגיית הגמרא שם: טעמא דכתב ליה הכי [שזקפו עליו במלוה-רש"י], הא לא כתב ליה הכי לא קני, והתניא, הנותן ערבון לחבירו וכו', אמר רשב"ג, בד"א בזמן שאמר ערבוני יקון, אבל מכר לו שדה באלף זוז ונתן לו מהם חמש מאות זוז קנה ומחזיר לו את השאר אפילו אחר כמה שנים, לא קשיא, הא דקא עייל ונפיק אזוזי, הא דלא קעייל ונפיק אזוזי, דאמר רבא: האי מאן דקזבין מידי לחבריה וקא עייל ונפיק אזוזי לא קני, לא קעייל ונפיק אזוזי קני, עכ"ד הגמ', ומפרש רש"י שם: הא דעייל ונפיק אזוזי, האי דקתני דאם לא זקפו עליו במלוה חוזר בדעייל מוכר ונפיק ומחזר אחר הלוקח ליתן לו מעותיו, גלי דעתיה דזוזי אנסוהו למכור, וכיון דלא יהיב ליה זוזי בשעת דוחקו אדעתא דהכי לא זבין ליה, עכ"ל.

ומפורש בזה בד' הגמ' לפי פירוש רש"י ז"ל, דג' חלוקות ודינים נאמרו בזה לרשב"ג, דבנתן לו מקצת מעות ו'לא עייל ונפיק אזוזי', קנה מיד הכל ואין אחד מהם יכול לחזור בו, ובזה איירי הברייטא השניה דקאמר רשב"ג דמכר לו שדה באלף זוז ופרע לו מהם חמש מאות זוז קנה ומחזיר לו את השאר אפילו לאחר כמה שנים, והיינו אפילו כשלא זקף עליו שאר החוב במלוה, ואי עייל ונפיק אזוזי אז אם לא זקפן עליו במלוה שניהם יכולים לחזור בהם ובזה איירי הרישא דהברייטא הראשונה הנ"ל, ואם זקפן עליו במלוה אז אינם יכולים לחזור בהם, וע"ז איירי רשב"ג דקאמר 'מלמדין אותן שלא יחזרו' היינו אף כשעייל ונפיק אזוזי דיכולים לחזור בהם, מלמדין אותן לזקוף שאר החוב במלוה ואז שוב אינם יכולים לחזור בהם.

והנה לפי זה הרי מפורש בהדיא בברייטא הראשונה דקאמר רשב"ג דאפילו בדעייל ונפיק אזוזי מהני לקנות אם זקף עליו שאר החוב מלוה, ובדברי רש"י הנ"ל הרי מפורש

מחוייב להחזיר אותה לבעלים, וכשנתרצו אחר זה לגמור המקח ושיהיה הנשאר מהדמים חוב, לא יספיק להם בזה במה שקבל מהדמים קודם, לפי שהיה אצלו כדין המלוה, לפי שלא קבל אותם ממנו על דרך שיקנה בהם, וכבר ידעת שהמלוה אינה קונה הקרקעות, כמו שאמרו אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה נתנה, לימא כתנאי, המקדש במלוה אינה מקודשת ויש אומרים מקודשת, מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר מלוה להוצאה נתנה ומר סבר לאו להוצאה נתנה, ותסברא אימא סיפא, ושויין במכר דקנה, אמר רב נחמן הונא חברין מוקי לה במלתא אחריתא, הכא במאי עסקינן כגון שאמר לאשה התקדשי לי במנה ונמצא מנה חסר דינר, דמר סבר כסיפא לה מילתא למתבעיה, ומר סבר לא כסיפא לה מילתא למתבעיה, ושויין במכר שזה קנה דמכר ודאי לא כסיפא ליה מילתא למתבעיה, ולפי שהיתה המלוה בלתי קונה במכר, הנה נסתלק הדרך האחד מהשלשה דרכים שנקנים באחד מהם הקרקעות והם כסף ושטר וחזקה כמו שזכרנו, והואיל ונסתלק הכסף להיותו מלוה, הוצרכנו אל השטר שיהיה תמורת הכסף הניתן לגמור המקח, והוא אמרם מלמדים אותם שלא יחזורו כיצד כותב לו אני פלוני וכו', ואם תאמר איך תדמה זה הענין למלוה, והמלוה בדין הוא שלא תקנה בשום אופן להיותה להוצאה ניתנה, ואפשר שכבר הוציאה ואין המקח נקנה בשום דבר שאינו נמצא בעין, אבל מעות אלו מצוים הם אצלו וראוי שיגמור בהן המקח בלא כתיבה, יש לומר, אין אתה מודה שהמקח אינו נגמר במלוה ואפילו שלא הוציאה להיות שאפשר להוציאה, כן הענין בכאן לא יגמר המקח במעות הללו ואפילו היו קיימין הואיל ואפשר שכבר הוציאים כיון שבידו להוציאים, עכ"ל.

הנה מבואר בתשובת הרי"ף, דמפרש דהא דקאמר רשב"ג דמלמדין אותן שלא יחזור, כיצד, כותב לו אני פלוני בן פלוני מכרתי לך שדה פלונית לפלוני באלף זוז ונתן לי מהם

או בקנין כמו שאמרו כל מילי מיקנו בחליפין בר ממטבע ואשה, ואין התנאי שמתנים ביניהם מספיק בזה מבלי כתיבה וקנין, אלא על כל פנים צריך אחד משני דברים אלו שהזכרנו, הלא תראה שאמרה ההלכה כותב לו אני פלוני בן פלוני מכרתי שדה פלוני ופלוני, ואמר התלמוד טעמא דכתב ליה אבל לא כתב ליה לא קנה, ורמינהי הנותן ערבון לחברו וכו', ומפרקינן לא קשיא הא דקא עייל ונפיק אזוזי הא דלא קא עייל ונפיק אזוזי, הנה נתבאר לך דאי הוה עייל ונפיק אזוזי שאי אפשר לו מבלתי הכתיבה, ולא יספיק בהיותם מתרצים בזה בפירוש, והלא אנו רואים שאמר רבן שמעון בן גמליאל במה דברים אמורים בזמן שאמר לו ערבוני יקנה אבל מכר לו שדה באלף זוז ונתן לו מהם מאתים זוז קנה ומחזיר לו את השאר לאחר כמה שנים, שהספיק לו כמה שקבל קצת הדמים לפי שהוא ממתין ואינו דוחק על שאר המעות, ולא הצריך שיכתוב, גם לא הצריך לפרש שיהיה השאר עליו חוב, ואם כן מה שזכרה אותה ההלכה הראשונה שהוא כשהמוכר דוחק לקבל המעות ראוי שנצריך שיתרצה בפירוש להניח שאר המעות אצל הקונה בתורת חוב ולא נצריך עם זה שיכתוב, זו ודאי קושיא היא, ושמע תשובתה, כי כשהיה המוכר הזה בעת שקבל קצת הדמים ממתין על השאר ואינו דוחק, הנה הורה שנתרצה למכור לו השדה במה שקבל ממנו אותו המקצת והניח עליו השאר חוב, וכבר ידעת שהקרקעות נקנים בקבלת הדמים כמו שאמרו בכסף בשטר ובחזקה ואפילו בקבלת קצת הדמים, כמו שמתבאר מדברי רבן שמעון בן גמליאל, כשהיה המוכר בלתי דוחק וממתין לקבל השאר, אבל כשהיה המוכר בעת שקבל קצת הדמים עייל ונפיק אזוזי ודוחק לקבל השאר, זה יורה שלא גמר להקנותו לו בעת שקבל אותו המקצת, אבל קבל אותו המקצת כדי שישלים עליו השאר ואז יגמר המכר, וכשלא השלים היה אותו המקצת שקבל מהדמים אצל המוכר כדין מלוה שהוא

אמורים בזמן שאמר לו ערבוני יקנה אבל מכר לו שדה באלף זוז ונתן לו מהם מאתיים זוז קנה ומחזיר לו את השאר לאחר כמה שנים, שהספיק לו כמה שקבל קצת הדמים לפי שהוא ממתין ואינו דוחק על שאר המעות, ולא הצריך שיכתוב, גם לא הצריך לפרש שיהיה השאר עליו חוב, ואם כן מה שזכרה אותה ההלכה הראשונה שהוא כשהמוכר דוחק לקבל המעות ראוי שנצריך שיתרצה בפירוש להניח שאר המעות אצל הקונה בתורת חוב ולא נצריך עם זה שיכתוב, זו ודאי קושיא היא, ושמע תשובתה, כי כשהיה המוכר הזה בעת שקבל קצת הדמים ממתין על השאר ואינו דוחק, הנה הורה שנתרצה למכור לו השדה במה שקבל ממנו אותו המקצת והניח עליו השאר חוב, וכבר ידעת שהקרקעות נקנים בקבלת הדמים כמו שאמרו בכסף בשטר ובחזקה ואפילו בקבלת קצת הדמים, כמו שמתבאר מדברי רבן שמעון בן גמליאל, כשהיה המוכר בלתי דוחק וממתין לקבל השאר, אבל כשהיה המוכר בעת שקבל קצת הדמים עייל ונפיק אזווי ודוחק לקבל השאר, זה יורה שלא גמר להקנותו לו 'בעת שקבל אותו המקצת', אבל קבל אותו המקצת כדי שישלים עליו השאר ואז יגמר המכר, וכשלא השלים היה אותו המקצת שקבל מהדמים אצל המוכר כדין מלוה שהוא מחוייב להחזיר אותה לבעלים, וכשנתרצו 'אחר זה' לגמור המקח ושיהיה הנשאר מהדמים חוב, לא יספיק להם בזה במה שקבל מהדמים קודם, לפי שהיה אצלו כדין המלוה, לפי שלא קבל אותם ממנו על דרך שיקנה בהם, עכ"ל, הנה דברי הרי"ף ברור מללו, דהוקשה לו למה באמת בעינן שטר קנין כדי שיקנה ולמה לא סגי בזה שזקף עליו במלוה כדי שיקנה ע"י נתינת מקצת הדמים לחוד, ומאי שנא מהאופן דלא עייל ונפיק אזווי שקונה כל הקרקע בנתינת מקצת הדמים לחוד, וקושייתו ברורה ומבוארת, דהרי הא דבדעייל ונפיק אזווי בעינן זקיפת מלוה ענינו הוא, דהרי כל הגרועות בדעייל

מאתיים זוז והריני נושה בו ח' מאות זוז, אין כוונת ה'כתיבה' רק כלפי זה ש'זוקף עליו החוב במלוה', אלא הכוונה בזה ל'כתיבת שטר קנין', וכן מה דאמרו בגמ' 'טעמא דכתב לי הכי הא לא כתב ליה הכי לא' אין כוונת הגמ' רק כלפי ה'זקיפה במלוה' שהוזכרה בדברי רשב"ג, אלא הכוונה גם כלפי כתיבת ה'שטר קנין', ולכן למסקנת הגמ' דברייתא קמיתא דרשב"ג איירי ב'דעייל ונפיק אזווי', ככהאי גוונא לא סגי בזה ש'זוקף עליו החוב במלוה כדי שיקנה ע"י נתינת מקצת הדמים אלא בעינן גם שיכתוב עליו 'שטר קנין' או שיקנה לו בקנין סודר, ורק לכשיעשה מעשה קנין נוסף של שטר או סודר הוא דמהני ה'זקיפה במלוה' לקנות בה כשעייל ונפיק אזווי, אבל אם עשה רק מעשה הקנין של כסף לא מהני בזה לקנות.

ובזה ציינו ה'שארית יהודה' וה'צמח צדק' הנ"ל, דמכאן היה מקורו של הרב זיע"א בזה שכתב דבנתן מקצת הדמים לא מהני לקנות אפילו כשזקף שאר החוב במלוה, דכיון דבמוכר לנכרי נחשב המוכר 'עייל ונפיק אזווי' וכנ"ל, שוב לא מהני לקנות בזה בקנין כסף בנתינת מקצת הדמים אפילו כשזקפו במלוה, וקנין סודר ליתיה אצל עכו"ם וקנין שטר לא שייך במטלטלין וכמו שביאר השארית יהודה, וממילא אין עיצה למכור החמץ בנתינת מקצת הדמים אפי' יזקוף עליו השאר במלוה, ורק עי"כ שיהיה ישראל אחר 'ערב קבלן' על החוב ולא ישאר עליו תביעה על הנכרי כי אם על הישראל, ממילא שוב הישראל המוכר בטוח במעותיו 'ולא עייל ונפיק אזווי' וכמבואר מד' הצמח צדק הנ"ל, וזהו היסוד לחידושו של הרב.

ואני בעוניי תמה תמה אקרא, שהרי הרי"ף אחר שהוכיח חידושו בדדעייל ונפיק אזווי אינו קונה אפילו בשזקפו במלוה אא"כ כתב לו את השטר או הקנה לו בקנין סודר, כ' בהמשך דבריו הנ"ל: והלא אנו רואים שאמר רבן שמעון בן גמליאל במה דברים

ונפיק אזוזי הוא משום דממילא לא סמכה דעתו להקנות וכמו שביאר בהדיא הרי"ף בדבריו, ובע"כ דע"י הזקיפה במלוה נקבע הדבר שאין לו חסרון בסמיכות דעתו על הקנין, דאעפ"י שאלבא דאמת לא נשתנה הדבר שהאדם צריך למעות, מכל מקום הוא קובע בדעתו שאין צורכו בהמעות שייך לחלות המקח, אלא מתייחס הוא להמעות שהלה חייב לו כחוב בעלמא שאינו מעכב את קיומו של המקח, וממילא קשיא ליה להרי"ף, דכשזקף במלוה ופקע הגריעותא דעייל ונפיק אזוזי אמאי צריך מעשה קנין אחר של שטר או סודר כדי לקנות בו, ולמה לא סגי לקנות בקנין כסף בנתינת מקצת הדמים כמו כשלא עייל ונפיק אזוזי.

וע"ז תירץ הרי"ף, דבדלא עייל ונפיק אזוזי נתרצה מיד להקנות לו ע"י נתינת מקצת הדמים ובזה באמת סגי, אבל כשעייל ונפיק אזוזי והיה דוחק לקבל הדמים זה יורה שלא גמר להקנותו לו 'בעת שקבל אותו המקצת', והיינו שהרי"ף מפרש שמתחילה בשעת המקח לא היתה הזקיפה במלוה אלא היה עייל ונפיק אזוזי שנתעקש לקבל ממנו כל הדמים עבור המקח ו'בעת שקבל אותו המקצת' של הדמים באמת לא גמר להקנותו, ורק אח"כ כשהחליט להקנות לו המקח מכל מקום זקף עליו החוב במלוה ובזה גמר להקנותו, וע"ז כ' הרי"ף וכשנתרצו 'אחר זה' לגמור המקח ושיהיה הנשאר מהדמים חוב, לא יספיק להם בזה כמה שקבל מהדמים קודם, לפי שהיה אצלו כדין המלוה, לפי שלא קבל אותם ממנו על דרך שיקנה בהם, והיינו דמאחר שבעת נתינת הדמים שהיה עייל ונפיק אזוזי ולא סמכה דעתו על הקנין ממילא לא חייל הקנין, שוב לא יועיל מה שאח"כ יתרצה במקח ויזקוף עליו שאר החוב במלוה, דמכל מקום איזה מעשה קנין עושה עכשיו כדי שיקנה בו המקח, ולכן הוא שהצריך רשב"ג בברייתא שיכתוב לו בקנין שטר שמוכר לו השדה שזה יהיה המעשה קנין לקנות בו השדה עכשיו כשסמכה דעתו על המקח, והוסיף הרי"ף שה"ה שיכול

ולפי זה, לא זו בלבד שאין מדברי הרי"ף מקור לחידושו המופלג של הרב דלא מהני נתינת מקצת הדמים [בדעייל ונפיק אזוזי] לקנות ב'קנין כסף' אפילו זקף השאר במלוה, אלא מדברי הרי"ף הללו יש סתירה גמורה לחידושו זה, דהרי זה מפורש בדברי הרי"ף שאילו היה ההלכה שקונה במעות שניתנו למלוה היכא דאיתנייהו בעין [לפי קושיית הרי"ף דאינו נחשב מלוה ככהא"ג] באמת לא היה צריך מעשה קנין אחר של שטר או סודר אלא היה קונה ע"י מקצת הדמים הללו כיון שבשעה שנתרצה וגמר בדעתו להקנות לו [ע"י שזקף החוב במלוה] יש כאן כסף הראוי לקנות בו, ורק שהרי"ף תי' שאלבא דאמת נחשב הכסף הראשון מלוה אפילו הוא בעין כיון שניתן ע"מ להוציאו.

ומזה נלמד לדעת הרי"ף הלכה ברורה, שאילו 'בשעת נתינת מקצת הדמים' בעין יזקוף עליו 'מיד' שאר החוב במלוה, מהני לקנות במקצת הדמים אף בדעייל ונפיק אזוזי, וזה לכאורה היפך דברי הרב שכי' דלא מהני זקיפת החוב במלוה [בדעייל ונפיק אזוזי] אפילו מיד בשעת נתינת מקצת הדמים, ודברי השארית יהודה והצמח צדק הנ"ל בביאור מקורו של הרב בזה צע"ג.

ג

וכיון שתורה היא וללמוד אני צריך, ושומה עלינו לברר מקחו של צדיק בחידושו הגדול של הרב זיע"א הנ"ל שכאמור הוא

והיינו דהריטב"א מפרש, דבאופן דאיירי ביה הברייטא הראשונה של רשב"ג דהיינו בדעייל ונפיק אזווי, לא מהני לקנות ב'מקצת הדמים' אלא בעינן לקנות דוקא ע"י 'נתינת כל הדמים', אלא דבזה שהוא זוקף עליו שאר החוב במלוה הרי זה כ'נותן לו כל הדמים' כולם, ומזה הוסיף ללמוד הריטב"א דאף בלא נתינת דמים בעינן הוא קונה אם זקף עליו מתחילה כל דמי החוב במלוה, דהזקיפה במלוה הרי היא נחשבת כנתינת דמים בעינן לקנות בהם, ואינו דומה למכר במלוה דלא מהני לפי שאינו נותן למוכר ממון מחודש אלא מוחל על החוב שהוא כבר בידו, משא"כ כשמתחייב לו ממון מחודש מכוח הזקיפה במלוה הוי כנתינת ממון ממש דמהני לקנות בו.

ובאמת הדברים מבוארים גם בקיצור בדברי רש"י ז"ל בסוגיין כשביאר דין הברייטא הראשונה דרשב"ג דמלמדין אותם לזוקף שאר החוב במלוה כ' וז"ל: דכיון שעשאו עליו מלוה הוה כאילו נטלו והלווה, וקרקע נקנית בכסף, ומפורש בדברי רש"י ז"ל כנ"ל בדברי הריטב"א, דה'זקיפה במלוה' ענינה הוא להחשיב 'נתינת כל הדמים' כאילו הם בעין, דהוי כנטלם ממנו וחזר והלווה לו, ורק בזה הוא דקנה, והריטב"א ביאר הדברים בהדיא והוסיף ללמוד מהכא ד'זקיפה במלוה' אפילו על כל הדמים הוי ככסף בעינן לקנות בו, וכל זה מבואר ומפורש.

ולכאורה הדברים מתמיהים, דהנה בעיקר ההלכה דאי לא עייל ונפיק אזווי לא קנה, כ' בפירוש רש"י הנ"ל: האי דקתני דאם לא זקפו עליו במלוה חוזר בדעייל מוכר ונפיק ומחזר אחר הלוקח ליתן לו מעותיו, גלי דעתיה דזווי אנסוהו למכור, וכיון דלא יהיב ליה זווי בשעת דוחקו אדעתא דהכי לא זבין ליה, ומפורש בהדיא בדבריו ז"ל, דהגריעותא דבדעייל ונפיק אזווי דלא קנה אינו גריעותא רק דאינו יכול לקנות בזה ב'קנין כסף', אלא הוא גריעותא בכל הקנינים ואף אם יקנה בשטר וחזקה

היפך דברי רש"י והרי"ף וכנ"ל, ולכן אחר בקשת המחילה אמינא לולי דמסתפינא, דהנה ה'שארית יהודה' הנ"ל העיד בשם הרב זיע"א שלכן הקדים ההקדמה שלפני רבותינו הפוסקים לא היו ספרי הראשונים שיש בידנו היום והזכיר בדבריו ספרי ה'שיטה מקובצת' לפי שמהשטמ"ק בב"מ למד לדבר הזה ש'גדולי הראשונים' ס"ל כחידושו של הרב דלא מהני זקיפה במלוה לקנות ב'קנין כסף' כשנתן מקצת הדמים אם הוא עייל ונפיק אזווי, וה'שארית יהודה' הנ"ל כ' ש'נראה' שכוונתו לדברי הרי"ף הנ"ל, והנה בעניונו הוכחנו לכאורה שבדברי הרי"ף מבואר איפכא, לכן אחר חזרת בקשת המחילה אמינא, דכוונת הרב אינם לדברי הרי"ף שבשיטמ"ק, אלא לדברי הריטב"א שבשיטמ"ק שם בב"מ ע"ז.

דהנה בהא דקאמר רשב"ג בברייטא הראשונה דמלמדין אותן שלא יחזרו [בדעייל ונפיק אזווי] ע"כ שיכתוב לו שזוקף לו שאר החוב במלוה, כ' בשיטמ"ק שם בשם הריטב"א וז"ל: פירוש, דכיון דזקפם במלוה הרי הם כאילו הלווה וחזר ונתנם לו, ובדין הוא דאפילו לא נתן לו כלום אלא שזקף כל האלף זוז במלוה היה קונה מדין כסף, דאע"ג דמלוה אינו קונה בקרקעות כדאיתא בירושלמי דקדושין, התם הוא במלוה שעמו מקודם לכן, אבל זה שזוקף עליו הכסף במלוה ואומר הריני כאילו התקבלתי כפרעון גמור הוא חשוב, עכ"ל.

ומפורש בזה בדברי הריטב"א חידוש עצום, דה'זקיפה במלוה' ענינה הוא להחשיב כל ממון החוב שזקפן במלוה כאילו הוי כסף בעין המועיל לקנין, ועד כדי שהוסיף הריטב"א וביאר, דיש ללמוד מהכא דאפילו לא נתן לו כסף בעין כלל אלא זקף עליו לכתחילה כל דמי המקח במלוה ע"י שנתחייב ליתן לו הדמים בחוב מחודש, יכול לקנות המקח בהתחייבות זו עצמה אף ללא נתינת שום דמים בעין.

ומפורש בזה דנתינת 'מקצת הדמים' הוי שפיר כסף מעליא לקנות בו, ולכאורה כל הגריעותא דעייל ונפיק אזוזי הוא רק שבזה 'לא סמכה דעתו' לקנות, וע"י ה'זקיפה במלוה' שוב מגלה דעתו שמ"מ סמכה דעתו להקנות, וא"כ שוב יקנה בנתינת 'מקצת הדמים' ולמה בעינן נתינת 'כל הדמים' ולהחשיב שב'זקיפה במלוה' נתן לו 'כל הדמים', והדברים מופלאים הפלא ופלא.

ונראה בעזהשי"ת מוכרח מדברי רש"י והריטב"א, דס"ל דבהא דעייל ונפיק אזוזי יש בזה שני גריעותות, א. כמפורש בדברי רש"י והרי"ף הנ"ל דבכהא"ג דעייל ונפיק אזוזי לא סמכה דעתו לקנות וממילא הרי זה חסרון גם כשקונה בשאר קנינים וככל הנ"ל, ותיקון חסרון זה מועיל ה'זקיפה במלוה' עי"כ שהוא מגלה שאינו מתייחס לצורכו ודוחקו במעות כדבר המעכב בקנין אלא כחוב צדדי שרוצה שיפרענו לו וככל הנ"ל, ב. דהיכא דעייל ונפיק אזוזי יש בזה חסרון מסוים בדין 'קנין כסף', דבכהא"ג לא מהני נתינת 'מקצת הדמים' כדי לקנות בקנין כסף אלא בעינן בזה דוקא נתינת 'כל הדמים' כדי לקנות בקנין כסף, ובזה מהני ה'זקיפה במלוה' להחשיבו כ'נתינת כל הדמים' וכמבואר בדברי רש"י והריטב"א וכו"ל.

וביאור הדברים נראה לבאר בעזהשי"ת, דהנה בעיקר הדבר דמהני נתינת 'מקצת הדמים' כבר דנו בזה גדולי האחרונים מהו גדרם של דברים, וידוע מה שנחלקו בענין זה הסמ"ע והט"ז בחו"מ רס"י ק"ץ, שהסמ"ע כ' דדוקא אם נותן מקצת הדמים בתורת 'תחילת פרעון' אז הוא דמהני לקנות בו, אבל אם נותן פרוטה בתורת מעשה קנין בעלמא באופן שאין הפרוטה שייכת לפרעון דמי השדה לא מהני בכהא"ג לקנות בו, והט"ז שם חולק דנתינת פרוטה מהני בתורת מעשה קנין בעלמא אף כשאינו דמי השדה כלל, והוכיח כן מקדושי האשה דל"ש לומר דהכסף שנותן הוא דמי שווי האשה, והנה כבר העירו האחרונים ז"ל, דבדברי כל הראשונים ז"ל בקדושין דף ג.א. דדנו

בקרקע או משיכה במטלטלין או סודר בקרקע ומטלטלין לא יועיל לקנות בדעייל ונפיק אזוזי, שהרי החסרון הוא מצד דבכהא"ג דעייל ונפיק אזוזי הדבר מראה ומוכיח דאין לו גמירות דעת להקנות לו ללא נתינת דמים, וכן הוא מפורש בהדיא בתשובת הרי"ף הנ"ל דהגריעותא דעייל ונפיק אזוזי הוא משום דבזה מראה שאין לו סמיכות דעת להקנות ללא קבלת הדמים, וכן מפורש בתוס' בב"מ שם [בד"ה עייל ונפיק אזוזי] וז"ל: נראה דאיירי אפילו משך את המקח אם לא פירש בהדיא בשעת מכירה משיכה זו תהא קונה חפץ זה וזוזי להווי הלואה גבאי, כמו בשטר דאמר לעיל אני פלוני מכרתי וכו', עכ"ל, ומפורש בהדיא בד' התוס' דאף כשקנה מטלטלין בקנין משיכה או קרקע בקנין שטר לא קנה אם הוא עייל ונפיק אזוזי, וכן פסק בהדיא בשו"ע חו"מ סימן ק"צ סעי' י' דאף בשקנה הקרקע בקנין שטר או חזקה לא מהני לקנות כשזקפן עליו במלוה, ועי"ש בביאורי הגר"א מש"כ להוכיח כדין זה מד' הגמ' והדבר ברור ופשוט.

ולפי זה בע"כ צריך לומר כנתבאר לעיל בעזהשי"ת בד' הרי"ף, דעי"כ ש'זוקף עליו במלוה' הוא מגלה דעתו שכן סמכה דעתו בהמקח, ואעפ"י שאינו משתנה המציאות וודאי שהוא עדיין בהול למעות, מכל מקום בזקיפת המלוה הוא מגלה דעתו שאינו מקשר בין צורכו להמעות לבין עיכוב חלות המקח, אלא המקח יחול מכל מקום וצורכו בהמעות יהיה אצלו כחוב בעלמא שרצונו שיפרע לו.

ומעתה מופלאים דברי רבותינו רש"י והריטב"א שפירשו דענין הזקיפה במלוה הוא שבזה הוא נחשב כאילו נטלם ממנו וחזר והלווה לו וכאילו נתן לו 'כל הדמים', ותמוה מאוד לשם מה בעינן שיהיה נחשב שנתן לו 'כל הדמים', והרי חזינן בהדיא בבביתא השניה דקאמר רשב"ג דאם לא עייל ונפיק אזוזי קנה בנתינת 'מקצת הדמים' אף כשלא זקף עליו שאר החוב במלוה,

פרוטה והחוב ממון שנתחייב לו הוא התחייבות בעלמא שאינה שייכת לתשלומי המקח, והרי 'דברים שבלבו ובלב כל אדם' שאין הדבר כן וודאי כל הסכום שמתחייב ליתן לו הכל הוא תשלומי המקח ואא"פ לומר בשום פנים ואופן דמקצת הדמים שנותן לו נחשב אצלם 'תשלומי כל המקח'.

ולכן נראה לומר בעזהש"ת בגדר הדברים, דענין 'תשלומי המקח' הוא שייך בב' אופנים, אופן אחד הוא כפשוטו שמשלם שוויו של המקח וזה שייך באמת רק בתשלומי 'כל המקח' ובתשלומי 'מקצת הדמים' אין בזה גדר של 'תשלומי' ולא מהני לקנות בזה בקנין כסף, אבל יש עוד אופן של 'תשלומי' שהם אינם על עצם החפץ הנקנה אלא הם תשלומין על הסכמת האדם למכור הדבר עכשיו, דהנה הדבר מצוי מאוד שכשיש לאדם נכסים ואינו רוצה למכרם אפילו בשוויים המלא, שהרי נכסיו של אדם הוא נצרך להם לצרכיו השונים ואינם עומדים למכירה, ורק כשהוא נזקק וצריך למעות 'מזומנים' אז הוא מוכן למכור הדבר שנצרך לו עבור המעות ה'מזומנים' שהוא מקבל, ואפילו המעות המזומנים שניתן לו אינו שווי 'כל' החפץ הנקנה, הרי לפעמים אין נזקק האדם למעות 'מזומנים' בכדי שווי כל החפץ אלא די לו במזומנים בשווי מקצת החפץ, ועבור מזומנים הללו שנותנים לו מיד בעין בשעת המכירה הוא מתרצה למכור הדבר, ובכחא"ג המזומנים שנותנים לו הם 'תשלומי כל המקח', דאמנם אינם 'תשלומי החפץ הנקנה' שהרי החפץ הנקנה שוה יותר, אבל הם 'תשלומי המקח' וההקנאה שעושה האדם עכשיו, דהסכמתו להקנות הדבר עכשיו הוא מפני צורך האדם במעות ה'מזומנים' הללו שהוא מקבל עכשיו ורק עבור דמים הללו הוא מתרצה למכור הדבר עכשיו, וזהו הגדר דמהני בנתינת 'מקצת הדמים' לקנות בקנין כסף, והדברים מאירים בעזהש"ת.

מעתה נראה לומר בעזהש"ת בדעת רש"י והריטב"א הנ"ל, דזהו החילוק לגבי 'קנין

דחליפין' מהני מטעם כסף, מפורש בהדיא כשיטת הסמ"ע דלא מהני קנין כסף אלא כשנותנו בתורת 'דמי המקח', וז"ל הרמב"ן שם: ונראה דהכי קאמרינן מעיקרא, דחליפין בכלל קיחה הם ומדין כסף הוא שריבה אותם הכתוב, מה כסף שמחליף הקרקע וקונה בו אף בחליפין, הלכך בכלל קיחה שבאשה הם, עכ"ל ועיי"ש, וכ"מ בחידושי הרשב"א והריטב"א והר"ן שם עיי"ש, ומפורש בהדיא בד' הראשונים ז"ל דמשמעות קנין כסף אינו מעשה קנין בעלמא של נתינת כסף, אלא דענינו 'החלפה ותשלום' שהכסף שנותן עבור הקנין הוא חליפי ותשלומי הקרקע ובזה הוא שקונה.

ולפי זה צ"ב מהו המשמעות שמהני לקנין בנתינת 'מקצת הדמים', והרי בנתינת מקצת הדמים עדיין אין כאן תשלום ופרעון לדבר הנקנה והאין קונה בזה, ובחידושי הגר"ש שקאפ זצ"ל עמ"ס קדושין רצה לחדש חידוש מופלג, דכשקונה בפרוטה הרי הוא נחשב כמוזיל לו כל המקח עבור הפרוטה, ושאר הממון שמתחייב לו הרי זה התחייבות ממון בעלמא ואינו שייך לתשלום ודמים על המקח, והוכיח כן מהא דאמה העבריה אליבא דבית שמאי לא מקניא בפרוטה משום דבעינן שיהיה כסף הקנין ראוי לעשות ממנו גרעון כסף ומפרוטה אא"פ לגרע וכמבואר בקדושין דף י"ב עיי"ש, ואי נימא דבקנין כסף אין הפרוטה שנותן 'כל' התשלום' אלא סגי בנתינת 'מקצת התשלום' כדי לקות בו, אמאי לא שייך לעשות גרעון כסף כשקנה אותה בפרוטה, והרי נתחייב לשלם עבור האמה בחוב שחל עליו, וממילא שפיר יכול לעשות גרעון כסף משווי הממון שקבע מתחילה בתשלומי האמה, ובע"כ דכסף שקונה בו הוא נחשב שווי כל המקח, וממילא אם יקנה האמה בפרוטה הרי הפרוטה היא השווי של כל האמה ושוב לא שייך לעשות מזה גרעון כסף, עכתו"ד.

אמנם פשטות הדברים ודאי אינו כן, ופוק חזי מאי עמא דבר שלעולם אין אדם מחשיב שווי קרקע של מאה מנה ששויה אצלו רק

והוא מסתפק ב'מקצת מעות מזומנים' עבור הסכמתו למכור המקח עכשיו, אז מתפרש ענין ה'תשלום' לא על החפץ עצמו אלא כתשלום על הסכמתו למכור המקח, ואז מהני באמת בנתינת 'מקצת הדמים' ללא שום זקיפה במלוה, ש'מקצת המעות' שהוא נותן נחשב כ'תשלומין גמורים' עבור הסכמת האדם למכור המקח עכשיו שהרי עבור מזומנים הללו נתרצה למכור המקח עכשיו מחמת צורכו בהם, אבל כאשר 'עייל ונפיק אזוזי' וצורכו למכור המקח עכשיו לא היה רק עבור מקצת הדמים מזומנים אלא עבור כל המעות מזומנים, אם אמנם מגלה בדעתו שאינו מעכב חלות המקח גם כשאינו פורע לו מיד הכל, מ"מ ודאי שאין תשלומי מקצת הדמים יכולה להחשב ל'תשלום' עבור הסכמתו למכור המקח עכשיו שהרי בדעתו היה לקבל יותר דמים מזומנים ממה שקיבל, אלא שבכהא"ג הכסף הוא תשלומין 'עבור החפץ הנקנה עצמו' שכשנותן את 'דמי החפץ' הרי זה נחשב בודאי כ'תשלומין' לקנות בהם בקנין כסף, וכאשר הדמים הם 'דמי החפץ עצמו' ולא דמי ההסכמה למכור עכשיו, בזה כבר אפשר להחשיב ה'זקיפה במלוה' ככסף לקנות בו, דהוי כנטלום וחזר והלוום וההתחייבות הוי שפיר כסף הראוי לקנין כמבואר בדברי רש"י והריטב"א ז"ל והדברים מאירים בעזהשי"ת.

ד

והנה נחלקו הראשונים בדין 'התחייבות ממון' אי הוי כסף הראוי לקנות בו, ושורש המח' הוא בפ' הסוגיא בקדושין ח: באמר לה התקדשי לי במנה והניח עליה משכון דאינה מקודשת, דהראב"ד והריטב"א פירשו, דמשום דלא חלה התחייבות הממון לכן הוא דאינה מקודשת דלא חייל חיוב המנה במשיכת המשכון ד'מנה אין כאן משכון אין כאן', דקודם צריך להיות חיוב מנה ואח"כ קנין משכון, ואא"פ בקנין המשכון לעשות חיוב המנה, אמנם הרמב"ן והרשב"א שם מפרשים, דבאמת

כסף' אם הוא 'עייל ונפיק אזוזי' או שלא עייל ונפיק אזוזי, שהגדרה זו שמקצת הדמים ה'מזומנים' שמקבל הם ה'תשלומין' על הסכמת האדם למכור הדבר עכשיו, כ"ז שיין לומר רק כשלא עייל ונפיק אזוזי ובאמת מספיק לו מקצת הדמים המזומנים שהם התשלומין על הסכמתו למכור המקח עכשיו, אבל כשעייל ונפיק אזוזי הרי חזינן בהדיא שאינו מסתפק במקצת המזומנים שמקבל אלא רוצה הוא את כל הדמים של שווי המקח במעות מזומנים, ועל זה לא מהני אף כשזקף עליו החוב במלוה, דאם אמנם לגבי גלוי הדעת ד'סמכה דעתו' על המקח מהני הא דזקף עליו החוב במלוה שבוה הוא מגלה דעתו שאינו מעכב את עצם חלות המקח עבור מה שאינו משלם לו הדמים מיד אלא מסכים להתייחס לממון שצריך יותר כחוב צדדי שהלה מעכב מלשלמו, אבל כד נידון לענין ההגדרה הזו שהמעות המזומנים הם 'תשלומין' עבור הסכמת האדם למכור המקח, בזה אם במציאות האדם צריך ליותר מעות מזומנים עבור החפץ ואינו מסתפק במה שקיבל מקצת הדמים הרי אא"פ להחשיב שבתשלומין של המקצת שילמו לו על הסכמתו לעשות המקח עכשיו.

ולכן הוצרכו רש"י והריטב"א לבאר דה'זקיפה במלוה' נחשבת לתשלומי הדמים של 'כל המקח', ומשום דהוי כנטל ממנו המעות וחזר והלוום לו, והיינו דאמנם בכהא"ג שאינו נותן לו רק מקצת מעות מזומנים אין כאן תשלומין על הסכמתו למכור המקח עכשיו וכנ"ל, אבל נחשב ששילם לו 'על החפץ עצמו' את כל שווי, דכיון שהתחייבות ממון נחשב כנתינת כסף, הרי הזקיפה במלוה שהיא התחייבות ממון נחשבת היא כנתינת 'כל מעות המקח', ואפילו יהיה כל הכסף בזקיפה במלוה מהני לקנות בזה וכמש"כ הריטב"א הנ"ל דהוי ההתחייבות ככסף גמור לקנות בו.

וכלל הדברים הוא, ד'כסף' ענינו 'תשלום', וכאשר 'לא עייל ונפיק אזוזי'

מעוֹת מזומנים עבור מכירת החפץ וכנ"ל, ואף 'תשלומין' עבור החפץ עצמו' אין כאן שהרי נתן רק מקצת הכסף של דמי החפץ, וההתחייבות שנתחייב בזקיפה במלוה הרי לא הוי כסף הראוי לקנות בו לשיטת הרמב"ן והרשב"א, וממילא לא מהני בזה לקנות בקנין כסף כלל, ולשיטתם מוכרח הדבר דכל המבואר בסוגיא דמהני זקיפה במלוה לקנות אף בדעייל ונפיק אזווי הוא רק כאשר עשה מעשה קנין אחר לקנות השדה כגון בשטר או בסודר, דאם לא היה זוקף במלוה היה בזה גריעותא מצד דלא סמכה דעתיה על המקח בכה"ג וע"י דעייל ונפיק אזווי מגלה דעתו שאינו מעכב חלות המקח אף כשאין הלה משלם לו כל הדמים שהוא נצרך להם עבור המכירה, אבל ה'מעשה קנין' בזה אינו יכול להיות ב'כסף' שהרי כסף ענינו 'תמורה' ותשלומין, ותשלומי מקצת הדמים כשעייל ונפיק אזווי אינם תשלומין לא עבור החפץ הנקנה עצמו לשיטת הרמב"ן והרשב"א, ולא עבור הסכמת האדם למכור החפץ עכשיו וכתבאר, ולכן לשיטתם צדקו דברי הרב זיע"א שאם עייל ונפיק אזווי לא מהני לקנות ב'קנין כסף' אפילו זקף עליו השאר במלוה, וקנין שטר הרי ל"ש במכירת חמץ שהם מטלטלין, וקנין סודר הרי ליכא בעכו"ם, ולכן הצריך הרב זיע"א שיהיה ישראל אחר ערב קבלן על החוב שנשאר ולא יהיה עליו שום תביעה בזה על הגוי אלא על הערב קבלן, ובזה כבר המוכר אינו עייל ונפיק אזווי אלא הוא בטוח במעותיו שחיוכם על הישראל ולא על הגוי וכמבואר בדברי הצמח צדק הנ"ל, ואולי לזה כיון הרב זיע"א שלדעת 'גדולי הראשונים' לא מהני מכירה במקצת המעות אפילו כשזקף עליו השאר במלוה, והשי"ת יאיר עינינו במאור התורה הקדושה והטהורה ויראנו בה נפלאות אמן.

ה

והנה בשו"ת שואל ומשיב השיג בזה ע"ד הרב זיע"א, דלכא' תקנת הדבר לעשות

היה מועיל לעשות חיוב המנה במשיכת המשכון, אלא דכיון שרק 'מתחייב' לה ממון ולא נתן לה ממון בעין אינה מקודשת, ומדמה לה הרמב"ן שם לדינא דהמקדש במלוה דאינה מקודשת עיי"ש, והרשב"א בקדושין מ"ז: בהא דמבואר בגמ' שם דמהני כשמקדשה בשט"ח דאחרים הרחיב בביאור הדברים וז"ל: לעולם שט"ח דאחרים כו', אע"ג דאף היא ניתנה להוצאה אצל האחרים, מ"מ כיון שהוא מוציא השעבוד מרשותו ומכניסו לרשותה הו"ל כנותן פרוטה מידו לידה, ולא דמי למלוה שעמה, דאז אינו מכניס לרשותה דבר מחודש ששעבודה בידה ה', וכבר כתבנו זה למעלה בפ"ק גבי הניח לה משכון עליה, ולמקדשה במנה והניח לה משכון עליו לא דמי, דהתם נמי אע"ג דנכנס לרשותה דבר מחודש דהיינו שעבוד שנשתעבד לה, ואפילו נשתעבד לה בשטר, דמ"מ הוא לא הוציא עדיין מרשותו שום דבר להכניסו ברשותה, ואנן תרתי בעינן שיוציא מרשותו ויכניס ברשותה, כנ"ל, עכ"ל [ולכא' זה גם כוונת הרמב"ן בקדושין דף ח: עיי"ש ואכמלב"ז].

והנה כל מש"כ רש"י והריטב"א הנ"ל דיש להחשיב ה'זקיפה במלוה' ל'נתינת כל הדמים' וחילק הריטב"א דאינו דומה למכר במלוה שעמה דלא מהני דהתם לא קיבלה דבר חדש אבל הכא מה שקיבלה ההתחייבות הוי כקבלת ממון, כ"ז הריטב"א לשיטתו אזיל דהתחייבות ממון מנותן הכסף למקבלו הוי שפיר כסף ראוי לקנות בו, אבל להרמב"ן והרשב"א הנ"ל דס"ל דהתחייבות ממון אינו כסף הראוי לקנות בו הרי אא"פ לפרש כן דהזקיפה במלוה נחשב ל'נתינת ממון הראוי לקנין כסף'.

ולפי זה לשיטת הרמב"ן והרשב"א נכונים ביותר דברי שו"ע הרב זיע"א דבדעייל ונפיק אזווי לא מהני נתינת מקצת המעות לקנות בהם אפילו זקף עליו השאר במלוה, שהרי בעייל ונפיק אזווי שאין כאן 'תשלומין' על הסכמתו למכור עכשיו שהרי רוצה יותר

בקיומו של החמץ בפסח כדי שיוכל לקנותו בדמים מועטים הללו אחר הפסח ואם יאבד החמץ בפסח יפסיד.

ובע"כ דזה אינו נחשב 'רוצה בקיומו', דאף שיוכל להגרם לו ריווח אם ישאר החמץ אחר הפסח בזה שיודע שהגוי יסכים לחזור ולמוכרו לו, מ"מ כיון שאין הגוי מחוייב בזה כלום מדינא לחזור ולמוכרו לו, והוא רק ידיעה והשערה בעלמא שכך יהיה שיסכים לחזור ולמוכרו לו, אינו נחשב שיש לו 'ריווח ממנו' בפסח מקיומו של החמץ ואין בכהא"ג איסור של 'רוצה בקיומו', ורק בכהא"ג דאיירי הטור והמג"א הנ"ל שאם יופסד החמץ יפסיד ממנו בפסח ע"י שתבקע הקדירה בזה הוא דאיכא לאיסורא ד'רוצה בקיומו', ופשוט.

ומה"ט גם הערב קבלן שנתחייב לשלם במקום הנכרי אין עליו שום איסור של 'רוצה בקיומו', שהרי ערב קבלן זה נתחייב באמת עכשיו בכל סכום המעות לישראל ואין חיובו תלוי בדיני ממונות בשום דבר, שהרי אם הנכרי לא יתרצה לחזור ולמכור לישראל החמץ אחר הפסח יהיה הערב קבלן חייב לשלם כל מה שנתחייב, ורק שיש השערה וידיעה שמסתמא יסכים הנכרי לחזור ולמכור החמץ וממילא הערב קבלן לא יצטרך לשלם כלום, אבל בדיני ממונות של עכשיו אין שום ריווח להערב קבלן מקיומו של החמץ, ושפיר צדקו דברי הרב זיע"א בהתקנה להעמיד ישראל אחר ערב קבלן בעד חובו של הגוי.

ישראל אחר 'ערב קבלן' על תשלומי החוב הנשאר על הנכרי, הרי זה רק גריעותא, לפימ"ש בטור או"ח סימן ת"נ וז"ל: אסור להשכיר כלי לעו"ג בפסח שיבשל בהם חמץ, מפני שרוצה בקיומו של איסור ע"י דבר אחר שלא יבקע הכלי וכו' עכ"ל ועיי"ש, ובמג"א שם סק"א ביאר דבריו וז"ל: ונ"ל דה"פ, שהוא רוצה שיתקיים וישאר החמץ בתוכו, שאם יטול החמץ מהקדירה שע"ג האור יבקע הכלי אצל האור וא"כ נהנה מהחמץ וכו' עכ"ל ועיי"ש, ולפי זה הקשה ע"ד הרב, שהרי זה הערב קבלן הישראל רוצה הוא בקיומו של החמץ בפסח, שהרי אם יאבד החמץ ולא יחזור הישראל לקנותו מהגוי ישלם הערב קבלן כל סכום המעות ששוה החמץ, ונמצא דכדי שלא יצטרך לשלם חובו צריך הישראל הערב קבלן בקיומו של חמץ, ונמצא שתקנה זו רק גורמת איסור.

ובעוניי לא זכיתי להבין כלל קושיא והשגה זו, ולכאורה אין כאן השגה ע"ד הרב זיע"א, שאם זו קושיא היא דבכהא"ג אסור משום 'רוצה בקיומו' יש להקשות כן על כל עיקר מכירת חמץ לנכרי איך הוא מותר, והרי הישראל המוכר 'רוצה בקיומו' של החמץ בפסח שהרי אם יאבד החמץ בפסח לא יוכל לקנותו מהגוי אחר הפסח, ובפרט באופן שהמכירה של החמץ היא בדמים מועטים דזו היא התקנה שנתן התרומת הדשן ונפסק כן בשו"ע או"ח סימן תמ"ח שימכור החמץ לנכרי המכירו בדמים מועטים, בודאי בכהא"ג הישראל 'רוצה



ר' צבי רייזמן

מכירת חמץ לגוי קטן או לישראל קטן - מה עדיף

בלמדינו בשיעור, סיפר אחד על ידיד שנזכר בערב פסח שעדיין לא מכר את החמץ כנהוג, ומאחר ונשארו לו דקות בודדות למכור את החמץ, מכר את החמץ לנכרי הראשון שפגש באקראי - שהיה קטן. סיפור זה עורר מיד דיון נוקב, האם יש תוקף למכירת חמץ לנכרי קטן, או שהחמץ שנמכר לנכרי הקטן נאסר כדין "חמץ שעבר עליו הפסח". בלהט הוויכוח הקשה אחד מבני החבורה, מדוע לא מוכרים את החמץ לקטן יהודי שבעצם אינו חייב במצוות, ובשעת מעשה לא ידענו מה להשיב לו.

שאלה זו עודדה אותנו ללמוד את הנושא לעומקו, ומה שעלה במצודתינו בנושא זה יתבאר להלן.

מופלא סמוך לאיש נודרים ונודבים מן התורה, מצינו בכמה מקומות שהחמירה התורה על הכותי. הרי מצינו עכ"פ שיש חילוק בקטן בין ישראל לנכרי". אך דחה את הראיה: "דיש לומר איפכא, דדווקא התם הוא דמרבין מקרא [שיש חילוק בין ישראל קטן לנכרי קטן], אבל בעלמא מנא לן לחלק, וכיון דבישראל ממעטינן קטן, הוא הדין בנכרי".

והוכיח כן מדברי הרמב"ם (מלכים פ"א ה"א) שכתב בדיני בן נח: "ולעולם אין עונשין מהן לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאינן בני מצות", ומשמע "דאין חילוק בין נכרי לישראל", וכשם שישאל קטן אינו נענש כך גם קטן נכרי אינו נענש. ולפיכך "הדר הדין לבאר דין קטן קטן, היכי אם יש לו זכיה אם לא". כלומר, מאחר שנראה כי הלימוד מהפסוק "איש זוכה ולא הקטן זוכה", נאמר הן על קטן ישראל והן על קטן נכרי, כי אין לחלק ביניהם, צריכים לברר האם, ובאלו אופנים, חלה מכירה לקטן וקניה ממנו.

דיני קניה ומכירה של קטן

מהתורה ומדרבנן

ב. כתב הרמב"ם (הלכות מכירה פכ"ט ה"א) "שלשה אין מקחן מקח ואין ממכרן ממכר דין תורה, החרש השוטה והקטן, אבל חכמים תיקנו שיהיה החרש והקטן נושא ונותן ומעשיו קיימים משום כדי חייו".

א. במסכת קידושין (מב, א) אמר רב יצחק "איש זוכה ולא הקטן זוכה". ופירש רש"י בפסחים (צא, ב ד"ה איש) "איש זוכה לאחרים בלקיחתו, אם לקח מקח לצורך אחרים, או קיבל מתנה לשם אחרים, כדכתיב (שמות יב, ג) וַיִּקְחוּ לָהֶם אִישׁ שָׂה לְבֵית אָבִת שָׂה לְבֵית ואין קטן זוכה, דאין נעשה שליח".

בדברי הגמרא מפורש איפוא, כי קטן אינו יכול לזכות עבור אחרים, אך לא נתברר:

♦ האם הקטן יכול לזכות לעצמו, או שגם לעצמו אינו יכול לזכות.

♦ האם כאשר גדול מקנה לקטן, הקטן חל כי יש "דעת אחרת מקנה".

♦ האם דין קטן נכרי כדין קטן ישראל, או נאמר שהמיעוט "איש זוכה ולא הקטן זוכה", נאמר רק בישראל ולא בנכרי.

רבי רפאל כ"ץ, תלמידם של השאגת אריה והגר"א, ורבם של קהילות המבורג ואלטונא, דן בהרחבה בשו"ת ושב הכהן (סימן ד) בתוקפה של מכירת חמץ לנכרי קטן, ובתחילת דבריו רצה לומר "דדווקא בבני ישראל הוא דממעטינן קטן מדכתיב גביה איש, אבל בנכרי כל היכי דאית ליה זכיה, אין חילוק בין גדול לקטן". והביא ראיה מדברי הגמרא בנזיר (סב, א), "דמסקינן שם 'איש כי יפליא, לאתויי מופלא סמוך לאיש [קטן בן י"ב, שנה לפני הגיעו לגיל בר המצוה] דכותי. ופירש שם המפרש, דאע"ג דבישראל אין

דקא נפיק בלולב שאינו שלו". ופירש רש"י: "מקנא קני, דרבנן תקינו ליה זכיה לנפשיה". אסור להקנות לקטן את ארבעת המינים ביום טוב הראשון של סוכות שחייב נטילתם מהתורה [אם הגדול עדיין לא נטלם], היות והקטן יכול רק לקנות ולזכות בהם מתקנת חכמים [שקטן יכול לזכות לעצמו למרות שמהתורה אינו בר קנין לפי שאין לו דעת, כמבואר לעיל], אבל אינו יכול לחזור ולהקנותו לגדול, היות ואינו בר דעת. ולכן אם הגדול יקנה לקטן את ארבעת המינים לפני שיצא בהם ידי חובתו, והקטן לא יוכל להקנות לו אותם בחזרה, נמצא שאין לו ארבעת המינים "שלו", וביום טוב הראשון של סוכות לא יוצאים ידי חובה אלא בארבעת המינים השייכים לבעליהם. דין זה הובא להלכה בדברי הרמב"ם (הלכות לולב פ"ח ה"י) "אין נותנים לולב ביום טוב ראשון של חג לקטן, שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו חוזר".

ובדברי המגיד משנה (הלכות מכירה פכ"ט ה"א) מבואר שהקטן זוכה במתנה שנותנים לו מהתורה היות ויש "דעת אחרת מקנה", כדבריו בביאור שיטת הרמב"ם: "פשטן של שמועות כדברי המחבר [הרמב"ם], ואמרו פרק האיש מקדש, איש זוכה ואין קטן זוכה. ובפרק מי שמת זכין לגדול ואין זכין לקטן, ועיקר דבר זה בגיטין בפרק התקבל. וזה נראה שדעת רבינו [הרמב"ם] דבמתנה קנה דבר תורה, אבל במקח כיון שאין נתינתו בדמים נתינה, אף אין מעשיו כלום מן התורה. אבל במתנה אם זכו לו קנה דבר תורה, כיון שיש שם דעת אחרת, וכן נראה ממה שכתב פ"ח מהלכות לולב ופ"ד מהלכות זכייה ומתנה".

ובהמשך דבריו (שם הלכה ו) כתב הרמב"ם: "קטן עד שש שנים אין הקנייתו לאחרים כלום, ומשש שנים עד שיגדיל, אם יודע בטיב משא ומתן [שבדקוהו ומצאוהו שיודע, ולאחר עשרה כל שאינו שוטה, טור], מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנתו קיימת, בין בדבר מרובה בין בדבר מועט, בין במתנת בריא בין במתנת שכיב מרע. ודבר זה מדברי חכמים כמו שביארנו, כדי שלא יבטל ולא ימצא מי שימכור לו ולא יקח ממנו. והכל במטלטלין, אבל בקרקע אינו מוכר ולא נותן עד שיגדיל" [מקור הדברים במשנה וסוגיית הגמרא במסכת גיטין נט, ב]. ועוד חידש הרמב"ם להלכה (שם הלכה יא) "יראה לי שקטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק בקרקע, תעמוד בידו. אע"פ שאין ממכרו בקרקע כלום, שהקטן כמי שאינו בפנינו הוא, וזכין לאדם שלא בפניו".

וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' רלה סע' א) "קטן עד שש שנים אין הקנייתו לאחרים כלום, ומשש שנים עד שיגדיל, אם יודע בטיב משא ומתן, מקחו מקח וממכרו ממכר ומתנתו קיימת". וכתב הסמ"ע (ס"ק ב) "דקדק וכתב הקנייתו לאחרים כלום, וכן הוא לשון הרמב"ם, דאילו לקנות לעצמו קרקע כתב הרמב"ם (פכ"ט ממכירה הי"א) הביאו הטור (סע' י) והשו"ע בסמוך דהוה בכלל זכין לאדם שלא בפניו". וכוונתו לדברי השו"ע שם (סע' ז) "קטן שקנה קרקע ונתן דמים והחזיק בקרקע, תעמוד בידו, לפי שזכין לאדם שלא בפניו".

עוד מצאנו בדברי הגמרא במסכת סוכה (מו, ב) אמר רבי זירא "לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מאי טעמא, דינוקא מקנא קני, אקנויי לא מקני, ואשתכח לסיכום:

במטלטלין - קטן אינו קונה ומקנה מהתורה, אבל מתקנת חכמים יכול לקנות ולמכור. בקרקע - קטן אינו יכול למכור, אבל רשאי לקנות לעצמו, כי המקנה זוכה עבורו בקנין מדין "זכין לאדם שלא בפניו".

במתנה - הקטן קונה מהתורה, כיון שיש שם "דעת אחרת מקנה". ולכאורה, אין סיבה לחלק בין קטן ישראל לקטן נכרי.

הראשונים דבנכרי לא מהני דעת אחרת מקנה, כתבנו בחידושינו דהיינו דווקא במתנה, אבל במכירה מהני אף בנכרי, דהוי כיש לו שותפות בגוויה דהרי רוצה לזכות בדמים של המכירה. ובתשובה נוספת (שם) סימן רסד) כתב: "ובזה יש שליחות גם לנכרי, דשותף עדיף משאר שליח".

לדעת הגר"ש קלוגר, במתנה, שהזכיה מדין שליחות, גם כשיש דעת אחרת מקנה לנכרי, אין המתנה חלה, מאחר ואין שליחות לנכרי. במכירה, לעומת זאת, על ידי הדעת אחרת של המקנה והנכרי הם נחשבים "שותפים", ולכן שפיר מועילה המכירה.

אולם בשו"ת ביכורי חיים (ח"ד סי' סח) כתב סברא הפוכה: "ואפשר לחלק, דבמתנה כל הקנין עושה הנותן דמקנה לו וממילא קונה. אבל במכירה אינו מקנה לו אלא אם היא מכירה, ואם לא שייך גבי קטן דין מכירה, ממילא לא הוי הקנאתו הקנאה". כלומר לכאורה יש לחלק בין מתנה שאת כל הקנין עושה הנותן, ולכן ניתן להבין שהקטן קונה את המתנה על ידי הדעת אחרת של המקנה, כי כל הקנין נעשה על ידו. אבל במכירה הקנין נעשה על ידי שניהם, המקנה והקונה, ולכן אם דיני מכירה לא חלים בקטן, הקנין לא יכול להתבצע.

זכיה לקטן נכרי מדין שליחות בשכר

ד. המחנה אפרים (הלכות שלוחין ושותפין סימן יא) נשאל האם מברכים על בניית מעקה שנבנה על ידי נכרי. ובתשובתו חידש, שיש הבדל בין שליח ובין פועל המקבל שכר עבור מעשיו "דפועל גופו קנוי לבעל הבית לגמרי, וחשיב ידו כיד בעל הבית לגמרי".

על פי דברי המחנה אפרים רצה ה"שואל" בשו"ת האלף לך שלמה (יו"ד סי' רפז) ללמוד "דבשכר יש שליחות לנכרי", והסיק בנדון "ישראל שמכר בהמתו לפוטרה מבכורה לנכרי רוצה שלו, שאף שהנכרי היה קטן בן ט' שנים, מכל מקום הועיל

"דעת אחרת מקנה" - זכיה לקטן מדין שליחות בישראל ובנכרי

ג. והנה הקצות החושן (בי' רלה ס"ק ד) ביאר את טעם ההלכה שקטן קונה כשדעת אחרת מקנה לו: "דמהני דעת אחרת הוא מדין זכיה, שהנותן זוכה לו והנותן גדול. ואע"ג דבעלמא לא מצי נותן גופיה לזכות למקבל, אלא צריך מקבל בעצמו לזכות או ע"י אחר, הכא שקטן בעצמו זוכה אלא שאין לו דעת, ומשום הכי אינו זוכה במציאה, אבל היכא דאיכא דעת נותן, הנותן בעצמו זוכה לו". ועל פי דרכו, חידש הקצות החושן (סימן ערה ס"ק ד) שקטן נכרי אינו קונה, כי אין דין "זכיה" בעכו"ם: "הא דמהניא לדעת הרמב"ם דעת אחרת מקני לגבי קטן שיזכה מהתורה, היינו משום דזכין לאדם שלא בפניו. ואף על גב דאין אדם זוכה בשלו לחבירו אלא ע"י אחר, היכא דהמקבל עושה הקנין אלא שהוא מחוסר כוונה מהני ליה דעת אחרת מקנה מצד זכיה שזוכה לו, שזוכה שלא בפניו. ואם כן בעכו"ם אפשר לומר דלא מהני דעת אחרת מקנה, כיון דאין זכיה לעכו"ם".

וכן נקט לדינא בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן שיז) כדבריו: "יפה כתב הגאון קצות החושן בסי' ער"ה דבעכו"ם לא מהני דעת אחרת מקנה, כיון דמטעם זכיה אתינן עלה ואין זכיה ולא שליחות לעכו"ם, וזה ברור ומוכרח". נמצא לפי הקצות החושן והחתם סופר, שאי אפשר למכור חמץ לנכרי קטן, היות ואין "דעת אחרת" לזכות לנכרי את החמץ.

ברם הגר"ש קלוגר כתב בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן רכט) "הקצות החושן הוכיח דדעת אחרת מקנה לא מהני רק מכח שליחות, ואין שליחות לנכרי. ואני ישבתי זה והעליתי דבמכירה מהני דעת אחרת מקנה אף בנכרי, משום דאית הנאה אף למוכר, וביש לו שותפות בגוויה מהני שליחות אף בנכרי". וחזר על דבריו בתשובה אחרת (שם) סימן רלז) "ואף דבקצות החושן הביא בשם

ומחמת קושיא זו חידש החתם סופר: "והשבתי דודאי אין שום סברא לענוש לתינוק בן יומו, והרי אנוס פטור גם בבן נח. אלא קטן שהגיע לפלגות ראובן גדולים חקרי לב, ואפילו הכי בישראל הלכה למשה מסיני שאין מעשיו כלום עד שיביא שתי שערות אחר שנותיו, ואז אפילו אין שכלו זך שאינו יודע להפלות, כל שאינו שוטה שאינו מקרע כסותו, הרי הוא גדול לכל דיניו. ואמנם בן נח דלא ניתנו להם שיעורים, כל ששכלו שלם כראוי וכעין בבא בתרא דף קנ"ה ע"ב דמסברו ליה ומיסבר, הוה גדול, ופחות מזה הוה קטן, ועל זה כתב הרמב"ם שאינו נענש, וזה אמת ברור לפע"ד". ומבואר בדבריו כי בנכרי ה"גדלות" נקבעת לפי חריפות השכל וההבנה, כל אחד ואחד לפי שכלו והבנתו. וכאשר הנכרי קטן ואינו מבין כראוי את מה שמסבירים לו, אינו נענש, והוא גם לא בר קנין. אבל כאשר "שכלו שלם כראוי", ומבין את מה שמסבירים לו, הרי הוא כגדול, על כל דיניו.

ולפי זה כתב החתם סופר בנדון מכירת פרה שעמדה להמליט עגל בכור לנכרי קטן "ועתה ילדה זכר, אי נפטרה מן הבכורה, אי קנין של גוי קטן מהני להפקיע מקדושת בכורה או לא". ופסק החתם סופר: "אם הנער הוא כשיעור בן דעת כנ"ל, אזי נחשב הוא לגדול ומקחו מקח מן התורה, ואי הוה כאן כסף ומשיכה או הקנאת מקום כדרך שמוכרים מבכרת כמבואר (יו"ד סי' שכ), הוי קניית הקטן הלז מועיל".

חידושו של החתם סופר הובא בתשובת תלמידו המהר"ם שיק (חו"מ סי' נב) שכתב: "בגוי אין שיעורין, ודברי מרן הגאון בעל חתם סופר שכתב בחיו"ד סימן שי"ז הם דברים ברורים ומסתברים, דדבר התלוי בציווי לעשות או שלא לעשות, תליא בדעת, ואתי שפיר דבריו דלולא הלכה למשה מסיני היינו דנין כל קטן לפי דעת שכלו".

וכן מבואר גם במנחת חינוך (מצוה קצ ס"ק ח) "וכן לכל הקנינים לבן נח, אם הוא

במכירתו, דהוי כאן בשכר ושייך לומר בזה דעת אחרת מקנה".

אולם הגר"ש קלוגר דחה את דבריו: "דהרי אי נימא ידו [של הפועל] כיד בעל הבית בזה, אם כן שוב לא קנה כלל, דלא יצא הדבר מרשותו והוי כאילו מקנה וקונה לנפשו". ועוד כתב הגרש"ק: "ואף אם יהא כדבריו, היינו אם הקנה להקטן יש לו זכיה מהתורה, אבל להקנות ודאי אין לו זכיה מה"ת רק מדרבנן, וכמ"ש בחו"מ סי' רל"ה, וא"כ כאן דהקנין הוי בכסף שנתן הנכרי לו, אם הישראל לא קנה הכסף, לא יקנה הנכרי הבהמה".

אלא שכפי שנתבאר לעיל בתשובות האחרות בשו"ת האלף לך שלמה, אמנם מכירת הבכורה לרועה הקטן לא הועילה, אך ודאי מכירה לנכרי קטן מועילה וחלה על ידי הדעת אחרת של המקנה מדין "שותפות", כנ"ל.

באיזה גיל נקרא נכרי "קטן"

ה. הטעם לבחירת גיל שלוש עשרה להבדיל בין "קטן" ל"גדול", יסודו בדיני "שיעורי התורה" שנמסרו למשה רבנו הלכה למשה מסיני, כמבואר בשו"ת הרא"ש (כלל טז סימן א) "וששאלת מאין לנו דבן י"ג שנה ויום אחד הוא בר עונשין אבל פחות מכן לא. דע כי הלכה למשה מסיני הוא, והוא בכלל שיעורין חציצין ומחיצין שהן הלכה למשה מסיני (סוכה ה, ב), דשיעור וקצבה לכל דבר נתן למשה בעל פה".

לאור דברי הרא"ש נשאל בשו"ת חתם סופר (יו"ד סימן שיז) סתירה בדברי הרמב"ם, שכתב מחד גיסא בהלכות מלכים (פ"ה ה"א) בדיני בן נח "ולעולם אין עונשין מהן לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאינן בני מצות", ומאידך גיסא כתב (שם פ"ט ה"י) "וכן חייב [בן נח] על אבר מן החי בכל שהוא, שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד". ואם אמנם אין "שיעורין" לבני נח, צריך היה להיות שאין דין "קטן" לבני נח, ויש להעניש גם קטנים בני נח.

גיירו את הנכרי בעודו קטן ואחר כך הגדיל, הוא יכול למחות על גירותו, וביאר התוספות רי"ד: "לאו דוקא שבאו לכלל עונשין, אלא שבאו לכלל דעת, ועדיין לא באו לכלל עונשין". ומפורש בדבריו כדעת החתם סופר, שה"גדלות" של הנכרי לא תלויה ב"גדלות" של גיל שלוש עשרה ישראל, אלא די במה "שבאו לכלל דעת" להחשיבם כגדולים, וכל זמן שלא "בא לכלל דעת", הרי הוא קטן, ועל גר שכזה נאמרו דברי הגמרא שמטבילין אותו "על דעת בית דין", כי אין לו דעת משל עצמו.



דברי הפוסקים בנדון מכירת חמץ לנכרי קטן לבתחילה וביעבד

ז. ממוצא הדברים שנתבארו לעיל, נבוא לדון להלכה ולמעשה, האם מותר לבתחילה למכור חמץ לנכרי קטן - האם חלה המכירה. ומה הדין בדיעבד, לאחר שנעשתה המכירה, האם החמץ נאסר מדין "חמץ שעבר עליו הפסח".

בשערי תשובה (סימן תמח ס"ק ו) הביא את מסקנת שו"ת ושב הכהן [המובא לעיל אות א] בנדון דידן: "אחד שמכר חמצו לנכרי קטן אז אם הנכרי קנה החמץ ע"ד הנהוג בזמנינו לצאת כל הדעות ליטול כסף ולהשכיר או למכור לו מקום שעומד בו החמץ, תליא בפלוגת הרמב"ם והראב"ד אם קטן קונה בשכירות מקום, ומדברי התוספות והרא"ש נראה שסוברים כהרמב"ם דקנה, ואם כן יש לסמוך על זה דיעבד, בפרט באיסור חמץ שעבר עליו הפסח דרבנן, יש לומר דבכהאי גוונא לא קנסו חכמים, כיון שמדרבנן יש לו זכיה".

בשו"ת ביכורי חיים [לעיל אות ג] נטה לומר מסברא שמכירת החמץ לקטן נכרי לא חלה מדין "דעת אחרת מקנה", כי "במכירה אינו מקנה לו אלא אם היא מכירה, ואם לא שייך גבי קטן דין מכירה ממילא לא הוי הקנאתו הקנאה". אך למעשה כתב: "אבל

בר דעת, אף שלא הביא ב' שערות ולא הגיע לכלל י"ג, מקחו מקח וממכרו ממכר".

ו. אולם בשו"ת בית שלמה (או"ח סימן סו) כתב על דברי החתם סופר: "ולי אין דבריו מתקבלים, בפרט בלשון הרמב"ם, דאף דסתם קטן ותינוק דקתני בג' משניות (סוף פ"ג דטהרות), על כרחך בקטן מאד מיירי, שאין בו דעת לישאל, מכל מקום לא הוה ליה להרמב"ם לסתום בהא לשיטתו קטן דקתני במתני' ריש חולין על כרחך לאו קטן לגמרי הוא".

הבית שלמה הביא את דברי הגמרא בכתובות (יא, א) "אמר רב הונא, גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קא משמע לן דזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו", והקשה על החתם סופר שאם אמנם יש לנכרי הקטן הבא להתגייר דעת, הרי הוא כ"גדול", ומדוע צריך להטבילו על "דעת בית דין" והרי הוא כבר נחשב כ"גדול", כדבריו: "על כרחך רב הונא נמי מיירי בקטן שכבר בא לכלל דעת, ובא מעצמו להתגייר, דסתמא קאמר, וכן כתב הריטב"א שם בפירוש, וכן כתב השיטה מקובצת שם, ואעפ"כ קאמר רב הונא דבעינן על דעת בית דין דווקא", ואין די במה שיש לנכרי הקטן דעת.

והוסיף הבית שלמה "ואף דשיעור גדלות הוא בכלל שיעורין, כמו שכתב הרא"ש בתשובה (ריש כלל טז), והרמב"ם פסק שם דלא נאמרו שיעורין לבני נח, עיין בהלכות מלכים, מכל מקום שיעור דגדלות על כרחך זה וזה שווים. והנה אי הוי אמרינן כדברי החתם סופר דגם בזה אין נכרי שיעור גדלותו שוה לישראל, שהוא בכלל שיעורין, היה אפשר לומר איפכא, דנכרי לא הוי גדול עד שיהיה בן עשרים שנה, שאז הוא בן דעת שלם, כמו שאמרו חז"ל (גיטין סה, א), והכי קיימא לן בשו"ע (חו"מ סי' רלה סע' ט), ולא קודם לכן".

אמנם בהמשך הסוגיא בכתובות אמר רב יוסף "הגדילו יכולין למחות", והיינו שאם

להלכה רבי יוסף ליברמן, ראש כולל סדיגורה בירושלים בשו"ת משנת יוסף (ח"י סימן פב) "להלכה הסכימו לחתם סופר, המחנה חיים (ח"ב או"ח סימן כב) ומהר"ם שיק והמנחת חינוך, וסיים עליו שהוא אמת וברור", ולכן מכירת חמץ לנכרי כבן אחד עשרה שנים [הנדון שנשאל בו המשנת יוסף], שמן הסתם יש בו דעת והוא מבין את פעולת הקניין, מועילה.

המשנת יוסף הוסיף, שעל פי האמור אין גם בעיה הלכתית לקנות את החמץ מהנכרי הקטן לאחר הפסח, היות ו"כמו שסמכנו על החתם סופר שקניינו קנין מפני דסגי שיש בו דעת, כמו כן הוא לקנות ממנו. ומה שכתבו הפוסקים לא לקנות הושענות מנכרי קטן, הוא רק באין בו דעת למקח וממכר, אלא הוא ילד שלא מבין ענין מקח וממכר, אבל כל ששואלים אותו איזה שאלות ועונה לענין, הרי חזינן שבר דעת הוא וקנינן מיניה". וסיים: "ולגבי חמץ לכאורה לא היה צורך לחזור ולקנות ממנו את החמץ, דלו יהא שהחמץ נמכר לגוי, ועתה הישראל שולח בו יד ולוקחו לעצמו, א"כ זה הבעיה שלו שעובר על גזל עכו"ם, אבל כתבו האחרונים שאם אחרי הפסח לוקח הישראל החמץ לעצמו, אז כל המכירה מחזי כהערמה. אלא שמשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קח) משמע דאינו אלא כשולח יד בחמץ השייך לגוי [וככל הנראה מותר לגנוב מהגוי באופן של "שליחות יד", שאינו גזילה שיש בה חילול ה'], אבל המכירה לא מתבטלת". ואם כן לא צריך כאן לדיני קנינים כדי לקנותו בחזרה מן הגוי.

לסיכום: לדעת הקצות החושן אי אפשר למכור חמץ לנכרי קטן, היות ואין "דעת אחרת" לזפות לנכרי את החמץ. ואכן בשו"ת ושב הכהן וביכורי חיים כתבו שלכתחילה אין למכור חמץ לקטן נכרי. ובדיעבד, החמץ שנמכר לא נאסר מדין חמץ שעבר עליו הפסח.

ברם לפי החתם סופר, מהר"ם שיי"ק והמנחת חינוך, כאשר יש לנכרי קטן דעת להבין מה הוא קונה, הרי הוא כ"גדול", ולכן יהיה מותר לכתחילה למכור חמץ לנכרי קטן שיש בו דעת להבין מהי מכירת חמץ, וממילא החמץ שנמכר לו מותר לאחר הפסח, וכן פסק בשו"ת משנת יוסף.

בעיקרא דמילתא אף דמכירה לקטן הוי מדרבנן, מכל מקום מדאורייתא אינו עובר בבל יראה מטעם דביטלו, ורק מדרבנן צריך ביעור, וכיון דמדרבנן הוי מכירת קטן מכירה, ממילא מותר החמץ", וגם מדבריו משמע שמכירה זו אינה לכתחילה, ורק בדיעבד יש לומר שחלה המכירה.

ולפי המבואר לעיל נראה כי נדון זה תלוי במחלוקת הקצות החושן והגר"ש קלוגר. לדעת הקצות החושן שנכרי קטן אינו יכול לקנות, כי ה"דעת אחרת" של המקנה מועילה לקנין הקטן מדין "זכיה", אבל היות ואין זכיה לעכו"ם, אין כל תוקף למכירת חמץ לנכרי קטן.

ברם לדעת הגר"ש קלוגר שמכירה לנכרי קטן חלה על ידי הדעת אחרת של המקנה מדין "שותפות", נראה שמכירת חמץ לנכרי קטן תועיל לכתחילה כי יש "דעת אחרת" של הישראל המקנה לו את החמץ, ואין חשש לאכול את החמץ שנמכר לו לאחר הפסח [אמנם למעשה יש לעיין בזה, שכן אם הישראל שותף עם הנכרי בחמץ, נמצא שיש לישראל חלק בחמץ ועובר בכל יראה ובל ימצא, וצ"ע].

ולדעת החתם סופר, מהר"ם שיי"ק והמנחת חינוך, כאשר יש לנכרי קטן דעת והבנה בקנינים הרי הוא נחשב כ"גדול", שמכירתו מכירה, ודאי שגם מכירת חמץ לנכרי קטן [אפילו פחות מבין י"ג שנים] שהוא בר הבנה במכירה זו מועילה לכתחילה, ומותר לאכול את החמץ שנמכר לו לאחר הפסח, ללא כל פקפוק. וכן פסק

מכירת חמץ לישראל קטן

ח. רבי מאיר אריק, מגדולי הפוסקים בגליציה, דן בשו"ת אמרי יושר (סימן ג) במעשה שהיה בכפר שהכומר המקומי גזר שלא יקנו חמץ מהיהודים, והועלתה ההצעה "שיתן החמץ במתנה לישראל קטן, דקטן זוכה מהתורה בדעת אחרת מקנה, והחמץ יהיה מותר לאחר הפסח, כיון שאין קטן מוזהר".

הצעה זו התבססה על דברי המנחת חינוך (מצוה יא) שכתב: "וחרש שוטה קטן אינם בני מצוות כלל, לא שייך לומר דעוברים בכל יראה [וכיוצא בזה כתב המנחת חינוך (מצוה ט) "חרש שוטה וקטן פטורים ממצוות תשבייתו, דלאו בני מצוות נינהו בכל התורה"]. ואם יש חמץ ברשותם אין בית דין מצווים להפרישם, כמו דקיימא לן קטן אוכל נבלות אין בית דין מצווים להפרישו. והנה קיימא לן דבידים אסור להאכילם מ"לא תאכלום" (עי' ביבמות קיד, א ובהל' שבת סי' שמג ס"א), אך כאן לא שייך זה, דקודם זמן איסורו ודאי מותר ליתן להם". לדעת המנחת חינוך, קטן אינו מצווה בפסח על איסור כל יראה וכל ימצא, ולכן אם נמצא חמץ ברשות הקטן בפסח, הקטן ודאי אינו עובר על שום איסור. אמנם יש איסור "ספיה" להאכיל קטן מאכלים שאסורים לגדול לאכול, ובכלל זה אסור להאכילו חמץ, וכדברי השו"ע הרב (סי' שמג ס"י) "איסורי מאכלות ואפילו הוא איסור שהזמן גורם", דהיינו איסור "ספיה" לא נאמר רק במאכלות אסורות ב"חפצא" [נבלות וטריפות] אלא גם במאכלים מותרים ב"חפצא" שאסורים בזמן מסוים, כדוגמת חמץ בפסח. אלא שאיסור "לא תאכלום" הוא רק בזמן האיסור, בפסח. אבל כשנותן לקטן את החמץ קודם פסח, אין זה נחשב שמאכילו בידיים איסור, ואינו עובר על איסור "לא תאכלום". ולפי זה, לכאורה אין איסור לתת חמץ לקטן קודם הפסח, כי בפסח הקטן אינו עובר על איסור, ולפני פסח

הגדול אינו עובר איסור "לא תאכלום" במה שנותן לו חמץ.

בתשובתו, כתב רבי מאיר אריק, כי ההיתר לתת את החמץ במתנה לקטן עולה בקנה אחד עם דברי הרמ"א (או"ח סי' רסו ס"ו) והמג"א, בנדון ההולך "מי שהיה בא בדרך וקידש עליו היום [נכנסה השבת] והיה עמו מעות", שהתיר הרמ"א להניח את המעות על הקטן מבעוד יום, על פי דברי המגיד משנה (הלכות שבת פ"כ ה"ז) היות ונתן לקטן את המעות קודם כניסת השבת "אז אינו נקרא מאכיל בידיים [ואינו עובר על איסור "לא תאכלום"]", כיון דעתה לית ביה איסורא" [לשון המשנה ברורה שם ס"ק טו]. והוא הדין, בנתינת החמץ לקטן קודם הפסח, אין איסור "לא תאכלום", כיון שאז עדיין לא הגיע זמן האיסור [ובפסח עצמו, הקטן אינו עובר על כל יראה וכל ימצא].

אולם המג"א (שם ס"ק ח) כתב שיש להחמיר ולאסור את נתינת המעות לקטן קודם השבת [כדעת הרמב"ן והרשב"א] אלא אם כן נתן את המעות לקטן כשהוא מהלך ויטלם מהקטן כשיעמוד [שאז אין עקירה והנחה, והתירו איסור דרבנן משום שאדם בהול על ממונו, בכדי שלא יעבור על איסור דאורייתא].

ואכן לפי המג"א כתב רבי מאיר אריק: "ואם כן אין היתר בנדון דידן [נתינת חמץ לקטן], אף דהכא נמי שייך אדם בהול על ממונו, מכל מקום לא התירו לעשות רק איסור דרבנן על ידי קטן כדי שלא יעשה הוא בעצמו איסור תורה, והכא אדרבה הוא גופא, כיון שביטל חמצו הוא רק דרבנן, וכשיזכהו לקטן כיון דקטן אינו יכול לבטל חמצו, יעשה איסור דאורייתא, ויעבור הגדול על "לא תאכלום". ולאור זאת הסיק: "לכן עצת כב' תורתו בזה לא נהירא בהיות כי יש בזה חשש דאורייתא דלא תאכלום, ואין לנו היתר רק לדעת המגיד משנה אשר המג"א ושו"ע הרב לא סמכו עליו".

קטן שעבר פסח יש לומר דשרי, דלמאן נקנסיה. ולפי זה אפוטרופוס ששכח למכור חמץ של יתום והגיע שש, יסלק אחריותו מחמץ ויהא מותר אחר הפסח.

ביישוב סתירת דברי הפרי מגדים, כתב הגרצ"פ פרנק בספרו מקראי קודש (פסח ח"א סימן עג) "דמה שכתב בסימן תל"ד דחמץ של יתום שעבר עליו הפסח שרי, היינו בקטן שלא הגיע לחינוך, וכמו קטן המוטל בעריסה, וכיון שאין בו דעת כלל לאו בר קנסא הוא. מה שאין כן אם הגיע לעונת הפעוטות ובר זכיה הוא, יש לומר דקנסוהו שפיר, משום דלא עדיף משוגג או אונס".

ובספר הליכות שלמה (פסח פ"ד הערה יט) הביא בשם הגרש"ז אויערבך: "ודע דהאחרונים דנו לענין חמץ של קטן שעבר עליו הפסח, דיתכן שאינו נאסר, משום דלמאן נקנסיה. ויש אוסרים משום דלא פלוג חכמים בתקנתם. ואם ננקוט דשרי, יש לדון שיהא מותר אף להקנות לו לפני זמן האיסור, כדי שלא יאסר לאחר הפסח, דיתכן דאין זה חשיב כמאכילו דבר אסור, כיון שאין בו מעשה והוא נותנו לו בשעה מותרת". ושם (בהערה 82) הוסיף: "ובלימוד הישיבה אמר, דבשעת הדחק גדול אפשר דיש להקל לעשות כן, ויעשה שאלת חכם. ועי' בפמ"ג הנ"ל, שאכן כתב שאפוטרופוס ששכח למכור חמצו של הקטן והגיע שש, יסלק אחריותו מהחמץ ויהיה מותר בהנאה אחר הפסח. אולם ראה באחיעזר (ח"ג סימן פא אות כח), שנסתפק גם כן בדין חמץ של קטן לאחר הפסח, אך סיים: אבל ליתן לקטן חמץ במתנה קודם זמן איסורו, היכא דידעינן דישנהו, יש בזה דין ספייא בידים, אף דאין האיסור עכשיו אלא לאחר זמן איסורו, עכ"ל".

לסיכום: לכתחילה אין לתת את החמץ לקטן ישראל קודם הפסח, מחשש שיש בזה איסור "לא תאכילום" לקטן. ובשעת הדחק יתכן ויש להקל, ומי שמקיל "יש לו על מה לסמוך".

ודין החמץ לאחר הפסח, תלוי בסתירה שבדברי הפרי מגדים, ואם נמסר לקטן שאינו בר דעת ודאי שלא נאסר. ברם אז לכאורה לא יוכל הקטן לתת בחזרה לאחר הפסח את החמץ

[בשו"ת מחזה אברהם (או"ח סימן פב) כתב למחותנו רבי מאיר אריק, שבמסירת החמץ לקטן קודם זמן איסור חמץ, יש איסור "לא תאכילום", היות וגם כאשר הגדול אינו עושה מעשה בגוף הקטן, כדבריו: "ולפענ"ד אין בזה שום ספק דגם בכה"ג אסור לספות לקטן בידים, וראה מטומאת כהנים דמוזהרים גדולים על הקטנים שלא לטמאותן בידים, ובודאי דאסור להאהיל טומאה על הקטן אע"פ שאין הקטן עושה שום מעשה וגם הגדול אינו עושה מעשה בגוף הקטן"].

אמנם אע"כ סיים רבי מאיר אריק: "ובנדון שלפנינו, כבר כתבתי דלכתחילה לא נהירא כלל שיתן לקטן, ובדיעבד כשנתן לקטן, כיון דקטן גופא לא עשה איסור ועבר עליו הפסח, המקיל יש לו על מה לסמוך".

חמץ שהיה אצל קטן בפסח - האם אסור בדין חמץ שעבר עליו הפסח

ט. רבי מאיר אריק הזכיר את דברי הפרי מגדים (פתיחה כוללת, ח"ב אות ב) שחמץ של קטן שעבר עליו הפסח נאסר: "וראה לי חמץ חרש שוטה וקטן שעבר עליו הפסח אפשר דאסור, אף על גב דליכא למקנסיה לא פלוג, כמו הניחו שוגג או מוטעה, וישראל הוא". כלומר, כשם שחז"ל גזרו לאסור חמץ שעבר עליו הפסח, אפילו נשאר אצלו בבית בשוגג, משום "לא פלוג" - חכמים לא חילקו בגזירותיהם ואסרו בכל מקרה, כך יש לומר שגזרו גם על חמץ של קטן שעבר עליו הפסח.

אולם דברי הפרי מגדים לכאורה סותרים זה את זה, כי במקום אחר (סי' תלד אשל אברהם ס"ק ט) כתב שלא קנסו לאסור חמץ של קטן שעבר עליו הפסח: "חמץ של יתום

שקיבל, שהרי נתבאר לעיל [אות ב] מדברי הרמב"ם והשו"ע, שקטן עד גיל שש שנים אינו יכול להקנות לאחרים. אולם יתכן שאין הדבר משנה כלל, שהרי גם אם אינו יכול להעביר את הבעלות הקניינית של החמץ לאחרים, אולם הוא יכול לכאורה לתת רשות לאחרים לאכול מחמצו, וצ"ע.



מכירת חמץ לנוי קטן או לישראל קטן - מה עדיף

לאור כל המבואר לעיל נראה, כי אמנם לדעת הקצות החושן שאי אפשר למכור חמץ לנכרי קטן, היות ואין "דעת אחרת" לזכות לנכרי את החמץ, בשעת הדחק יהיה עדיף לתת את החמץ במתנה לקטן ישראל.

ברם לפי החתם סופר, מהר"ם שי"ק והמנחת חינוך, עדיף למכור חמץ לנכרי קטן שיש בו דעת להבין מהי מכירת חמץ, אשר נחשב כ"גדול", ולשיטתם החמץ שנמכר לו מותר לאחר הפסח.



הרב גימפל ליפשיץ

בענין אמירת הלל כליל פסח בבהכנ"ס

ע"ד השאלה האם מותר לקרות הלל כליל פסח בבהכנ"ס לפני צאת הכוכבים

מבואר דיש ב' חיובים

של אמירת הלל בערב פסח

שחיטת קרבן פסח הוי זה יום מיוחד והוי בכלל פרק ופרק, רש"י ד"ה אפשר כתב דכיון דדבר מצוה הוא טעון הלל.

והנה האדר"ת בקונטרס זכר למקדש ח"ב עמוד ס' הקשה עמש"כ רש"י דלכן טעון הלל בעשייתו כיון שזה דבר מצוה, אטו כל דבר מצוה טעון הלל בשעת עשייתו ומדוע אין אומרים הלל בשעת אכילת מצה שגם זו מצוה, ועוד א"כ מדוע לא אמרה הגמ' שטעם אמירת הלל בשעת אכילת קרבן פסח הוא משום שזו עשיית מצוה, ות"י שיתכן שאמירת ההלל לא נתקנה תחלה אלא רק לאומרה ברבים, ולכן לא תיקנו לאומרה אלא רק בזמן עשיית הפסח שנעשתה יחד עם כל ישראל, וכן בזמן נטילת לולב שמתחילה היתה מצותו ליטלו ביום הראשון בבית המקדש שבו היו כל ישראל נמצאים בבואם לעלות לרגל, ומכיון שתיקנו בזה הלל בגלל שזה ניטל ברבים גם כשנעשה ביחיד צריך לומר הלל, אבל אכילת מצה ופסח לא נעשו ברבים אלא ביחיד ולא היתה בקיום מצוות אלו שמחה גדולה כמו עשיית מצות ברבים.

והנה מפשטות לשון המשנה שזה טעון הלל באכילתו משמע שחיוב אמירת הלל זה דין באכילת קרבן פסח, וכן משמע בגמ' שקחשיב חילוקי דינים שיש באכילת ק"פ בין פסח ראשון לשני, והגמ' ממעט שפסח שני אין הלל באכילתו משמע ג"כ שאמירת הלל זה דין באכילת פסח ולהכי צריך מיעוט שרק אכילת פסח כליל התקדש חג מחייב אמירת הלל.

מבואר דיש ב' חיובים של אמירת הלל בערב פסח, א] בשעת שחיטתו, ב] בלילה בשעת אכילת קרבן פסח.

הנראה בזה, דבמתני' פסחים דף ס"ד ע"א תנן הפסח נשחט בשלש כתות וכו', יצתה כת ראשונה ונכנסה כת שניה, יצתה שניה ונכנסה שלישית, כמעשה הראשונה כך מעשה השניה והשלישית קראו את ההלל. ורש"י ד"ה קראו את ההלל כתב, אכל כתות קאי, משמע דישאל קראו את ההלל בכל הכתות, והתוס' בד"ה קראו וכו' כתבו פי' הלויים דתניא בתוספתא ישראל שוחטין את פסחיהן ולויים קוראים את ההלל.

והנה בדף צ"ה ע"א תנן מה בין פסח הראשון לשני וכו', הראשון טעון הלל באכילתו והשני אינו טעון באכילתו, זה וזה טעון הלל בעשייתו, ובגמ' ע"ב הראשון טעון הלל באכילתו, מנא הני מילי, א"ר יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק אמר קרא השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, לילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל. ורש"י ד"ה כליל התקדש חג כתב, כמו שאתם נוהגים לשורר כליל התקדש חג ואין לך לילי חג להטעין שירה חוץ מלילי פסחים על אכילתו.

ובגמ' שם זה וזה טעונין הלל בעשייתו, מ"ט איבעיא אימא לילה קא ממעט יום לא קא ממעט, ואיבעיא אימא אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל, רש"י ד"ה לילה כתב, דפסח שני מיעט אבל יום שהוא זמן עשייתו לא מיעט, והרי הוא כפסח ראשון שטעון הלל בשעת שחיטתו כדאמרן בתמיד נשחט דף ס"ד, ולקמן דף קי"ז אמרינן נביאים שביניהן תקנו להם שיהו אומרים על כל פרק ופרק וכל דבר חידוש, מבואר מרש"י דע"י

דשומע כעונה, אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה היא השתיה של הד' כוסות ומאי שייך להוציא בזה, והוכיח מזה דס"ל להתוס' דגם בארבע כוסות אין עיקר המצוה בשתיית הכוסות, רק בהברכות שעל הכוסות והוי ממש דוגמת קידוש דכל השנה וכל כוסות של ברכה עכ"ד הגר"ח.

ולפי"ז י"ל דזה כונת התוס' דיש דין אמירת הלל על הד' כוסות כמו שיש קידוש על הכוס יש דין הלל על הכוס.

אמנם א"א לבאר כן דברי התוס', דבחי' הגר"ז שם הוכיח דהתוס' בפסחים דף ק"ז כתבו דשיעורא דמלא לוגמיו באדם בינוני הוא רוב רביעית מדאמרינן לקמן והוא דאשתי רובא דכסא אלמא דרובא דכסא הוא מלא לוגמיו, וכ"כ התוס' בדף ק"ח דהא דקאמר הגמ' רובא דכסא היינו כמלא לוגמיו, מבואר מזה דס"ל דגם גבי ארבע כוסות עיקר שיעור השתיה מדינא הוא מלא לוגמיו, ועיי"ש שמוכח דעיקר המצוה של ד' כוסות היא בשתיית הכוסות ולא בברכות גרידא, ויש ב' דינים בד' כוסות, א' ברכה על הכוס ב' שתיית הכוס, וא"כ א"א לבאר מש"כ שלא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר הלל דהא יש גם חיוב שתיה.

מבאר דחיוב אמירת הלל בליל פסח

הוא משום פירסום הנס

וראיתי בספר חוט שני על הל' פסח סי' ת"פ ביאר דברי התוס', דיסוד הדברים דחיוב נשים מטעם אף הן היו באותו הנס, הוא דוקא בחיובים שיסודם הוא משום פירסום הנס וזכרון הנס, אבל שאר ענינים שנתחייבו אבל אינם בנויים על פירסום וזכרון הנס אף שהן מחמת הנס, לא נתחייבו בהם הנשים מטעמא דאף הן היו באותו הנס, ולכן כתבו התוס' דהלל בליל פסח נשים חייבות, דשאני הלל דפסח דעל הנס בא ולא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, ולכן הלל דליל פסח אינו דומה להלל דתנן שם במשנה לענין הלל דסוכה.

יבואר יסוד החיוב

של אמירת הלל בליל פסח

והנה לעיל דף ל"ו ע"א איתא, דאמר שמואל לחם עוני לחם שעונין עליו דברים הרבה. וכתב רש"י שעונין עליו דברים שגומרים עליו את ההלל ואומרים עליו הגדה. וכ"כ המאירי בפסחים דף צ"ה ע"א, הראשון טעון הלל באכילתו דכתיב לחם עוני ודרשו בו שעונין עליו דברים הרבה, וכ"כ בדף קט"ו ע"ב. מבואר מדבריהם שהמחייב של אמירת הלל בליל פסח הוא אכילת מצה, וצ"ע דהא בגמ' מבואר שאכילת פסח מחייב כמבואר ברש"י שהבאנו, וצ"ל שכיון שבמציאות אומרים על המצות הלל לכן זה נקרא לחם עוני.

והנה תנן בסוכה דף ל"ח ע"א מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהן מה שהן אומרים וכו'. וכתבו התוס' ד"ה מי שהיה וז"ל, משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן בעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא, אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפסחים דף ק"ח דמחייב בד' כוסות ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות "אלא" כדי לומר עליהם הלל והגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס אבל כאן לא על הנס אמור עכ"ל.

וצ"ב מש"כ התוס' דלא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל, ונראה לבאר דברי התוס' דבחי' הגר"ז על הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ט ביאר מש"כ התוס' בריש פרק ערבי פסחים, על הא דתנן ולא יפחתו לו מארבע כוסות וז"ל, מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנים לבניו ולב"ב כ"א לעצמו והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמ"ש ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם וכו' עכ"ל.

וכתב הגר"ז ששמע מאביו הגר"ח שתמה על דברי התוס' אלו, דמה ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזה עיקר הקידוש ובהו הוי דינא

אמנם צ"ב דהא בגמ' פסחים מבואר שהמחייב של אמירת הלל הוא אכילת פסח, אולם לפי שביאר חוט השני א"ש דחיובי מצוות של ליל פסח חיובם הוא לפרסם הנס, וגם אכילת פסח הוא כדי לפרסם הנס וכמוש"כ הרמב"ם בפ"ז מהל' חמץ ומצה, וכמוש"כ בחוט שני שכל מצות ליל פסח הוא משום פרסומא ניסא, וגם הלל נתקן בשביל פירסום הנס, מבואר מזה דחיוב של אמירת הלל והחיוב של מצות הלילה כל חיובם הוא חדא חיובא כדי לפרסם הנס, והחיוב דהלל קשור עם החיובי מצות של הלילה.

אם נשים חייבות לומר הלל

ביום א' דפסח

והנה ראיתי בספר תורת רפאל סי' ע"ה שכתב, משמע מדברי התוס' דבהלל דפסח נשים חייבות אפילו דיום הראשון אע"ג דלכא' משום יו"ט הוא ולא משום נס דעל הנס כבר אמרו בלילה, מ"מ לא יצאו ידי חובתן במה שאמרו הלל בלילה, וכדאיתא במגילה דכתיב ממזרח שמש וכו', והא דתקינו לומר הלל בלילי פסחים, היינו כדאיתא בב"ר עשית לנו נסים ביום אנו אומרים לפניך שירה ביום עשית לנו נסים בלילה אנו אומרים לפניך שירה בלילה עיי"ש, וביציאת מצרים עשה לנו נסים בלילה גם ביום כדאיתא בברכות דף ד'-ט', ועל הגאולה דיום אינו יוצא יד"ח במה שאמרו הלל בליל פסח, ומשונה נצרך לומר עוד הלל ביום משום נס וכו', וא"כ נראה דגם ביו"ט א' של פסח נשים חייבות בקריאת הלל, ומשונה לא כתבו התוס' רק מהלל דסוכות או עצרת, אבל של פסח חייבות גם ביום, וכן דחנוכה נמי חייבות שהרי מטעם נס הוא.

וצ"ע משמעות הרמב"ם בפ"ג מחנוכה, והמג"א סי' תכ"ב סק"ה שהעתיק בשם התוס', דנשים פטורות מכל הלל עיי"ש, ולא נזכר זה בתוס' דפטורות מכל הלל עיי"ש.

וביאור הדברים דשאני מועדים דהם על נסים שהיו לנו כמו סוכות על הסוכות שבמדבר או על ענני הכבוד ונקבעה לנו לעשות יום טוב, מ"מ לא נקבע לנו שנעשה פירסום הנס, וה"ה חג הפסח נקבע לנו לעשות יו"ט, וכן איסור חמץ כל ז' ימים, אבל אין זה פירסום הנס, אבל מצות ד' כוסות בליל הסדר נקבעו לנו כדי לעשות פירסום הנס, וכמו שכתבו התוס' ולא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, והיינו דכל מצות ליל הסדר בנויים לדעת ולהרגיש את היציאת מצרים, וע"ז כתבו התוס' דמסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, דכל מצות ליל הסדר ניתקנו לתכלית זו לפרסם את ניסי יציאת מצרים, ומכיון שכן גם נשים שאף הן היו באותו הנס נתחייבו בכל מצות הלילה שענינם פירסום וזכרון הנס, וה"ה בליל הסדר חייבות מה"ט, משא"כ שאר המועדות, וה"ה שאר המצוות של חג הפסח וכן קריאת ההלל בשאר ימי הפסח דלא נקבעו כדי לעשות זכרון ופירסום הנס, אלא הם מצוות היום לא נתחייבו בהם הנשים, דהטעם שאף הן היו באותו הנס מחייב רק החיובים שנתחייבו כדי לעשות פירסום הנס וזכר לנס, אבל לא מצוות יו"ט או מצוות היום אף שנקבעו על הנס עכתו"ד.

וכן מבואר בדברי הגר"א בסי' תרע"א, עמש"כ המחבר ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום ומדליקין ומברכין משום פירסומא ניסא, וכתב הגר"א ראיא מהלל בלילי פסחים "שנתקן על הכוס" ואומרים בבהכנ"ס משום ניסא, כמ"ש בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחברתה והרי אשר גאלנו שניא שאם שמעה בבהכנ"ס יצאה. ולכא' דברי הגר"א צ"ב דאם הלל בליל פסח תקנו על הכוס האין אומרים הלל בבהכנ"ס, אמנם לפי המבואר דהלל על הכוס הוא משום פרסומא ניסא א"ש דאומרים הלל בבהכנ"ס דשם הוא מקום של פרסומא ניסא ומדמה להדלקת נר חנוכה שהוא משום פרסומא ניסא.

גאולת מצרים עשה גם לנו, לפיכך אנו חייבים לומר שירה על הנס שלנו וכו' עכ"ל, ועפ"י ביאר מה שאומרים ונאמר [בפת"ח] פ"י עכשיו שירה חדשה פ"י ולא ישנה לזכרון מה שאמרו אבותינו בשעת הנס עיי"ש.

הרי שביאר דדין ההלל הוא על הנס שנעשה לנו עכשיו כי חייב לראות את עצמו כאילו הוא יוצא עכשיו ממצרים, ועל הנס הזה הוא אומר שירה חדשה וחלוק מההלל משאר המועדים. וכ"כ בחוט שני שהבאנו שמצות ליל הסדר הוא להרגיש כאילו שיוצאים עכשיו ממצרים.

ולפי"ז נראה דזה הביאור בדברי הרמב"ם ובכונת דברי המג"א במש"כ התוס' בסוכה דנשים חייבות בהלל כליל פסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס, והיינו דליל פסח הוא משום הנס שלנו ולכן נשים חייבות, משא"כ הלל ביום א' דפסח החיוב ההלל הוא כמו חיוב ההלל דשאר המועדים שהוא לזכרון הנס ובזה נשים פטורות.

ועיין בבה"ל סי' תכ"ב סעיף ב' ד"ה הלל שכתב וז"ל, מבואר עוד בש"ס סוכה ל"ח ובפוסקים דנשים פטורות מהלל ומשום דהוא מצ"ע שהז"ג, חוץ מהלל "דלילי פסחים" דחייבות משום דאף הן היו באותו הנס כ"כ תוס' שם וכו' עכ"ל. מבואר דהבה"ל נקיט בשיטת התוס' שרק כליל פסח נשים חייבות לומר ההלל.

עוד אחרונים דחייב ההלל כליל פסח הוא משום הנס

והנה הטו"א במגילה דף י"ד ע"א ד"ה יצי"מ כתב וז"ל, וי"ל הא דפרין והרי יצי"מ אהלל שאומרים כליל יו"ט ראשון של פסח קא קשיא לי', דהא לאו משום לתא דרגל אמרינן לי', אלא משום לתא דניסא הוא, דהא בשאר רגלים אין אומרים ההלל כליל אלא ביום לחוד עיי"ש.

והנה בשו"ת חת"ס או"ח סי' נ"א כתב, דהלל צריך לאמרו ביום כמבואר סוף פ"ק דמגילה מדכתיב ממזרח שמש עד מבואו וזה

והנה לפי המבואר א"ש משמעות דברי הרמב"ם ודברי המג"א דרק ההלל של ליל פסח שנתקן לפרסם הנס נשים חייבות, אבל מה שאומרים ההלל ביו"ט א' של פסח או בחנוכה הוא מחמת שאף הן היו באותו הנס מצד זה נשים לא חייבות לומר ההלל וכדבארנו.

מבאר די"ש ב' נדרים בהחייב שאף הן היו באותו הנס

עוד נראה לבאר דברי הרמב"ם והמג"א בשם התוס', דבספר עמק הברכה [ערך הגדה סק"ג] כתב ליישב הנוסח שאומרים ונאמר [בחול"ם ופת"ח לשון עתיד ולא בסגול" ופת"ח לשון עבר] לפניו שירה חדשה, וגם מה הוא ענין חדשה, וכתב וז"ל דלא דמי אמירת ההלל שאנו אומרים בפסח, לאמירת ההלל שאנו אומרים בחנוכה, אף דשניהם הם ההלל על הנס, משום דאמירת ההלל בחנוכה אין הנס מחייב השתא לומר עליו ההלל כיון דהנס כבר עבר וכבר אמרו אבותינו עליו ההלל בשעתו, ומה שאנו אומרים השתא ההלל אינו אלא תקנת חכמים לזכרון על הנס ההוא שאמרו עליו אבותינו ההלל, ונמצא דאמירתנו ההלל השתא אינה שירה חדשה אלא היא היא אותה השירה של אבותינו שאמרוהו בשעתו.

אבל אמירת ההלל כליל פסח אינו משום הנס של אבותינו, אלא משום הנס שלנו, וזה שאנו אומרים בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים שלא את אבותינו בלבד גאל אלא אף אותנו גאל שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', וברמב"ם פ"ז מהל' חו"מ ה"ו מבואר שחייב להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים באותה הלילה, ומסיים הרמב"ם שם דעל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית, כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית, וזה שאנו מסיימים לפיכך אנחנו חייבים להודות פירוש כיון שאנו בעצמינו יצאנו עתה לחירות וכל הנסים של

היום עשה ה', אלא דצריך ישוב הלל דליל פסח אי נימא דלילה לאו זמן הלל האיך אומרים הלל בלילה, וצ"ל דוקא הלל שקורין בכל יו"ט ויום גאולה שתקנו לומר לכשיגאלו כדאיתא בפסחים דף קי"ז בהאי אמרינן ממזרח שמש עד מבואו ולא בלילה כי כך תקנו, אבל בליל פסח שהיא "שעת הנס ממש" ע"ז נאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג, ועיין היטב לשון רש"י פסחים דף צ"ה ע"ב ד"ה ליל וכו' עיי"ש.

וכ"כ השפ"א פסחים דף צ"ה ע"ב וז"ל בתו"ד, משום דבלילה אין אומרים הלל כדאיתא במגילה דף כ' ע"ב, רק בפסח משום דכתיב השיר וכו' כליל וכו', א"כ אין יכולים לרבות רק ליל המקודש לחג.

מבואר מדבריהם דחלוק הלל דליל פסח מהלל דיו"ט, דהחיוב של הלל דליל פסח הוא שאז היה שעת הנס ולכן אומרים אותו גם בלילה, משא"כ הלל דיו"ט הוא משום הרגל.

ולפי כל המבואר א"א לאמר הלל בבהכנ"ס לפני צאת הכוכבים, דאמירת הלל צריך להיות בליל התקדש חג דאז הוי שעת הנס וכן מבואר לשון החת"ס.

אמנם יש לדון דהבאנו מהגר"א שדין אמירת הלל בבהכנ"ס הוא משום פרסומי ניסא כי היכי דנהגו להדליק נרות בבהכנ"ס משום פרסומי ניסא, והנה בהדלקת נ"ח בבהכנ"ס אין צריכים להקפיד בעיקר זמן מצות הדלקת נ"ח, כדמוכח ממה שפסק המחבר בס"י תרע"א דמדליקין נ"ח בבהכנ"ס בין מנחה למעריב, ואילו בס"י תרע"ב סעיף א' פסק המחבר דזמן הדלקת נ"ח הוא בסוף שקיעת החמה והיינו צאה"כ כמוש"כ שם המג"א, וממילא י"ל דה"ה בהלל של ליל פסח בבהכנ"ס אין צריך להקפיד לקרותו אחר צאה"כ כעיקר זמן מצות הלל בליל הפסח כיון שאינו אלא מדין פרסומי ניסא.

אמנם לפי המבואר דחלוק פרסומי ניסא של כל המועדים מפסח א"ש, דבחנוכה

עוד ראיות דאין לומר הלל

לפני צאת הכוכבים

עוד נראה להוכיח דאין לאמר הלל בבהכנ"ס לפני צאת הכוכבים, דבפסחים דף קי"ז ע"ב תנן מזגו לו כוס שלישי מברך על מזונו, רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר וכו', ובגמ' מאי ברכת השיר רב יהודה אמר יהללך וכו'. וכתב הר"ן דממברכין בליל פסחים לאחר קריאת ההלל יהללך משמע שמברכין לפניו לגמור הלל בדרך שמברכין לפניו לגמור הלל בכל הימים שגומרין אותו, שאי אפשר שיברכו לאחריו ולא לפניו שהרי שנינו כל הטעון ברכה לאחריו טעון ברכה לפניו כדאיתא בפרק בא סימן דף נ"א.

וראיה לדבר מדתניא במס' סופרים פ"כ הל"ט ר"ש בן יהוצדק אומר, שמונה עשר יום ולילה אחד יחיד גומר בהן את ההלל, ואלו הן שמונת ימי חנוכה ויו"ט של עצרת וחג הסוכות ויום שמיני עצרת ויו"ט הראשון של פסח ולילו, ובגולה אחד ועשרים יום וב' לילות, ומצוה מן המובחר לקרות הלל בבית הכנסת בשתי לילות של גליות ולברך עליהן ולאמרו בנעימה לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא בביתו א"צ לברך שכבר בירך ברבים, הא משמע דכשהוא קורא אותו טעון ברכה שהוא בכלל ימים שהיחיד גומר את ההלל, אלא שאם קדם וקרא בבהכנ"ס א"צ לברך בביתו שכבר בירך ברבים.

וכ"ת הא בגמ' דילן בערכין דף י' ע"ב תני לה דרבי שמעון בן יהוצדק דאמר י"ח יום שהיחיד גומר בהן את ההלל, ולא קתני

מנהגא, ויש לו סמך במס' סופרים דאיתא התם תניא ר"ש בן יהושדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן ההלל, ובגולה כ"א יום וב' לילות ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בב' לילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא בביתו א"צ לברך שכבר בירך עליו בריבם וכו'.

מבואר מהטור שעיקר חיוב אמירת הלל הוא בשעת הסעודה רק כיון שא"צ לברך אז על ההלל תקנו לומר הלל בבהכנ"ס שיוכל לברך, ונמצא שחכמים הקדימו את ההלל שבשעת הסעודה לומר עוד פעם בבהכנ"ס שיוכל לברך עליה, ולפי"ז א"ש דברי הר"ן דהחיוב של אמירת הלל בליל פסח הוא על עשיית מצוה רק הקדימו לומר ההלל בבהכנ"ס שיוכל לברך עליו.

והנה התוס' בברכות דף י"ד ע"א ד"ה ימים בסוה"ד כתבו, וכן משמע בירושלמי שהיה דרכן לומר הלל בבהכנ"ס ואח"כ שותין כוסות שלהם בביתם בלא שום סדר וכו', וכן משמע בתוספתא דמי שלא היה יודע ונכנס בבית הכנסת וכו'. מבואר שם בתוס' דהא דאמרו הלל בבהכנ"ס הוא לאינן בקיאי, וכן משמע בירושלמי דהתוס' מייית להו אהדי עם התוספתא, דהירושלמי אומר שאמרו הלל בבהכנ"ס ואח"כ בבית שנתו כל הכוסות בלי שום סדר בבת אחת, ובפשוטו מי שבקי ויודע לומר הגדה אינו שותה כל הכוסות בבת אחת רק שותה על הסדר ואומר הלל והגדה.

עכ"פ מבואר להדיא שעיקר תקנת הלל בליל הסדר היה לאמרו בבית בשעת עשיית המצוות, רק כיון שיש אינן בקיאי תקנו חכמים לומר בבהכנ"ס, וההלל שבבהכנ"ס זה המשך מההלל שבשעת הסעודה וזה לא חיוב נפרד של אמירת הלל.

והנה המאירי פסחים דף קי"ז כתב שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבית הכנסת מבעוד יום זכר להלל שבעזרה שהיו אומרים בשעת שחיטת הפסח.

לילה הראשון של פסח, לאו קושיא היא דהתם הלל שעל "עשיית מצוה" לא קתני, תדע דהא לא מני נמי הלל שבשחיטת פסחים דמני להו במתני' דהתם וכו' עי"ש.

מבואר מהר"ן שהברכה שמברכין על הלל בבהכנ"ס קאי גם על ההלל שאומר בביתו ואפילו שיש הפסק ביניהם, ועוד מבואר להדיא בהר"ן שהלל שמנו במס' סופרים שאומרים בליל פסח הוא על עשיית המצוה, אולם צ"ב דבשלמא ההלל שאומרים בליל פסח בבית יש עשיית מצוה, אבל המס' סופרים כתב שאומרים ההלל בבהכנ"ס ולא מיירי בכלל מהלל שאומרים בבית, וא"כ צ"ב דבבהכנ"ס אין עשיית מצוה בשעת אמירת הלל, ואין לומר דהמס' סופרים מיירי בשני סוגי אמירת הלל, א] הלל שאומרים בבית זה הלל שאומרים על עשיית מצוה, ב] הלל שאומרים בבהכנ"ס וזה לא אומרים על עשיית מצוה, דא"כ הדר קשה קושית הר"ן למה לא מנו בגמ' ערכין ההלל שאומרים בליל פסח בבהכנ"ס שזה לא על עשיית מצוה, ומוכח מהר"ן דהמס' סופרים מיירי מחדא חיובא דהלל שאומרים על עשיית מצוה, וכמבואר בגמ' דידן שיש ב' חיובים של הלל בערב פסח, א] הלל שבשעת שחיטת פסח, ב] הלל שבשעת אכילת פסח, אבל אין חיוב מיוחד של אמירת הלל בבהכנ"ס, וא"כ הדר צ"ע דכשאומר הלל בבהכנ"ס אין עשיית מצוה.

ונראה לבאר דברי הר"ן, דהטור בס' תע"ג כתב בענין ברכת הלל איכא פלוגתא דרבוותא, ריצב"א היה מברך עליו ב' פעמים אחת קודם אכילה ואחת אחר אכילה, וכן היה נוהג הר' מאיר מרוטנבורג, וכ"כ רב האי ורב צמח ורב עמרם, אבל הרי"ץ גיאות ואבי העזרי כתבו, שאין לברך עליו כלל לפי שחולקים אותו לשנים לפני הסעודה ולאחריה וא"כ האיך יברכו כיון שפוסקים באמצע, וכן היה נוהג א"א הרא"ש ז"ל וכו', ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בבית הכנסת בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה ומה טוב ומה נעים ההוא

הלילה, ורק שחכמים הקדימו את אמירת ההלל לאמרו בבהכנ"ס, והנה כמו שחיובי המצוות של הלילה אין בזה דין תוס' כמבואר בתוס' ריש ערבי פסחים ד"ה עד שתחשך, שדבר שתלוי בדין לילה אין בזה תוס', רק בשבת שתלוי בקדושת היום יש בזה תוספת, עיין בהגהות אלף למטה במטה אפרים סי' תרכ"ה ס"ק ע"ב והאריכו בזה האחרונים, ובשו"ת פלגי מים חלק ב' סי' ל"ב הארכתי בזה, ולהלן הבאתי מהמ"ב שמביא כן מהפוסקים, וא"כ כמו דכל חיובי מצות של הלילה צריך לקיים בלילה, ה"ה אמירת הלל אפילו שאומרים בבהכנ"ס צריך לאמרו בלילה ולא לפני צאה"כ, וכן מוכח עוד בתוס' בסוכה שהבאנו שכתבו שלא תקנו ד' כוסות אלא לומר עליהם הלל, מבואר מהתוס' דנקטו בפשיטות דהלל צריך לומר בלילה, דד' כוסות פשיטא שצריך לשנות בלילה כמבואר בפוסקים ויבואר להלן, והלל ג"כ צריך לומר בלילה לכן תקנו ד' כוסות שיאמר עליהם הלל, ואם אמרו לפני צאה"כ אינו יוצא חובת הלל וגם יש ברכה לבטלה.

והנה המחבר בסי' תע"ב סעיף א' כתב, יהיה שלחנו ערוך מבעוד יום כדי לאכול מיד כשתחשך ואף אם הוא בבית המדרש יקום מפני שמצוה למהר לאכול בשביל התינוקות שלא יישנו, אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך. וכתב המ"ב סק"ד ר"ל דלא תימא כיון שמצוה למהר יתחיל הקידוש וההגדה מבעוד יום כמו שמצינו בשבת ויו"ט שיכול להוסיף מחול על הקודש ולקדש ולאכול מבעוד יום וכן"ל בסי' רס"ז, קמ"ל דלגבי פסח אינו כן לפי שאכילת מצה הוקשה לפסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו ופסח אינו נאכל אלא בלילה והקידוש צריך להיות בשעה הראויה למצה ע"כ.

והפמ"ג בא"א סק"א מביא מהתה"ד סי' קל"ז שכתב, דהגדה בלילה בשעה שחייב לאכול מצה ומרור וד' כוסות בלילה דמצה

וכ"כ בספר המכתם פסחים קט"ז ע"ב, ובמס' סופרים אמרו למה אין מברכין על הלל כליל פסח מפני שכבר בירכו בבהכנ"ס, פירוש שמנהגם היה לומר ההלל בבית הכנסת בער"פ בין מנחה למעריב זכר למקדש שהיו ישראל קוראים ההלל בשעת שחיטת הפסח, וכמו שאמרו בפסחים דף ס"ד ע"א ועל אותה קריאה שבבהכנ"ס היו מברכים.

והנה לפי המאירי והמכתם שהיו קורין ההלל מבעוד יום זכר לשחיטת הפסח אין לומר הלל בבהכנ"ס אחר השקיעה דאז זה לא זמן שחיטה.

והנה המחבר סי' תפ"ז סעיף ד' כתב כליל ראשון של פסח גומרין ההלל בציבור בנעימה בברכה תחלה וסוף, וכן כליל שני של שני ימים טובים של גליות, הג"ה וכל זה אין נוהגים כן כי אין אנו אומרים בלילה בבהכנ"ס ההלל כלל. והחק יעקב אות ח' כתב טעם המנהג לומר בברכה וז"ל, מנהג זה מבואר לעיל בטור סי' תע"ג לפי שאין מברכין קודם ההלל שקורין בשעת ההגדה, לכך קורין ההלל בבהכנ"ס כדי שלא יצטרך לברך בשעת הגדה.

ובביאור הגר"א ס"ד כליל הראשון ציין ירושלמי והביאו תוס' ברכות דף י"ד ע"א ד"ה ימים ובתוספתא והביאו התוס' שם והר"ן בע"פ וכו', וכ"ז אין נזהרים וכו', כי לא נתקן לבקיאם כמ"ש בתוספתא פרק דבתרא דפסחים, בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבהכנ"ס וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את כולו, ואם א"א להם כן גומרין את כולו עיי"ש. וצ"ל לפי הגר"א דהא שהמחבר כתב שגומרים את ההלל דאפילו שלכתחילה זה נתקן לאינו בקיין, מ"מ כיון שנהגו לאינן בקיין נשאר כבר המנהג לבקיאין.

מבואר מהירושלמי והתוספתא והראשונים שעיקר חיוב של אמירת הלל כליל פסח הוא בשעת עשיית המצוות של

בביתם, אבל עכ"פ לדידן שאומרים בבהכנ"ס גם להשואל ומשיב צריך לאמרו בלילה.

והנה בהמשך התשובה כתב עוד ולפי"ז נראה לענ"ד דבר חדש, דהנה כפי מש"כ יש לומר הלל אם מצד מצות יו"ט או מצד הגדלת הנס, והנה מצד יו"ט אין לומר בבהכנ"ס כמו שאין אומרים בשבועות וסוכות בלילה ופסח שאני שאמרו בתוך הגדה שנצטוונו לספר ביצ"מ, אבל בזמן שבהמ"ק היה קיים והיו אומרים בשעת שחיטת הפסח תקנו שיאמר בבהכנ"ס שהיו מתפללין סמוך לערב, ועכ"פ מנהג שלנו שלא לאמרו תורה היא.

והנה לכא' השואל ומשיב סותר א"ע, דלעיל כתב שהלל הוא זכר לאכילת פסח ואמרו הלל בבהכנ"ס לפנות ערב כדי שלא יבוא לידי נותר, וכאן כתב שאמרו הלל בבהכנ"ס לפנות ערב שזה לזכר לשחיטת פסח שהיה לפני השקיעה, וצ"ל דהא דכתב השואל ומשיב שאמרו הלל בבהכנ"ס לפנות ערב הוא כיון שאמרו הלל בשחיטת הפסח זה הוספה עמש"כ לעיל, כיון דיש חשש שיבוא לידי נותר תקנו לומר הלל בבהכנ"ס לפנות ערב כיון דאמרו הלל בשעת שחיטה, א"כ ההלל שאמרו בבהכנ"ס לפנות ערב זה זכר לשחיטת הפסח וכמבואר במאירי וספר המכתם, אבל זה שייך רק למנהג אשכנז שהתפללו מבעוד יום לפני השקיעה וכמוש"כ השו"מ, אבל לדידן שמתפללין בלילה א"א לומר דהלל הוא לזכר שחיטת הפסח דפסול לשחוט אחר השקיעה.

והנה בהגדה של פסח מבית לוי קובץ הוספות עמוד ס"ה ביאר הגר"ח הלוי, למה אומרים הלל בבהכנ"ס בברכה ואין יוצאים ידי חובה בהלל הנאמר בסדר ההגדה, דכיון שכתב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג ומפסוק זה למדו בסוגיין שלילה המקודש לחג טעון שירה, מבואר שמדובר בדין הלל מחמת יו"ט, ובזה אמרו שיש חיוב אמירת הלל מחמת יו"ט גם בליל הסדר ולא רק ביומו, ואילו ההלל שבסדר ההגדה אינו

בעינן לילה, הא ערבית יכול להתפלל מבעוד יום עיי"ש.

והנה לכאורה מבואר מהמחבר שיכול לקדש תיכף משתחשך וערבית והלל יכול להתפלל מבעוד יום, אמנם נראה פשוט דהמקור של המחבר הוא לשון הראשונים והטור והמקור הוא הגמ' בפסחים דף ק"ט וכתב כאן עיקר ההלכה גם לאשכנזים שלא אומרים הלל בבהכנ"ס, וגם הפמ"ג שכתב שיתפלל ערבית מבעוד יום מיירי ממעריב ולא מהלל דהאשכנזים לא אמרו הלל, אולם בסי' תפ"ז שכתב שאומרים בליל פסח הלל שם ציין הבה"ג שזה מנהג הספרדים, ולפי מנהג הספרדים באמת אינו יכול לומר הלל מבעוד יום.

והנה בשו"ת שואל ומשיב מהד"ת חלק ד' סי' קל"ה נשאל שם, אם לומר הלל בבהכנ"ס בליל פסח וכתב שם בתו"ד, עוד נראה דעיקר התקנה של הלל היה לזכר שבאכילת פסח היו אומרים הלל וכדאמרו כזיתא בפסחא והלולא באיגרא, וא"כ אז היו ציבור ביחד ולא היה אפשר שיאמרו כולם דיבלבלו זה את זה לכך תקנו שאחד יקרא וכולם יענו רק ראשי פרקים, ויש לי להוסיף דחשו שע"י אמירתם ימעטו באכילת פסח ויבוא לידי נותר וע"כ אמרו בבהכנ"ס והתפללו סמוך לערב ולא ימעטו באכילת פסח, ועכשיו לא הוצרכו לכך והזכר לפסח שהיו אוכלין לכך תקנו שיאמרו בביתם וזה שדקדקו בלשונם כזיתא דפסחא והלילא באיגרא וכו'.

וצ"ע על השואל ומשיב שכתב טעם חדש למה אומרים הלל בבהכנ"ס לפנות ערב, הא בטור מבואר שהטעם שאומרים הלל בבהכנ"ס הוא כדי שיוכלו לברך, ובירושלמי ובתוספתא ובתוס' מבואר שתקנו לאינן בקיאים, וגם לפי"ד היה תקנה מיוחדת לומר לפנות ערב כדי שלא יבוא לידי נותר, משא"כ בזה"ז לא שייך הטעם הזה, ובודאי גם לפי"ד צריך לומר בלילה כמוש"כ שהתקנה היה לזכר אכילת פסח, ולכן בזה"ז שאין חשש נותר שיאמרו

דאורייתא, ולענ"ד לפי"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם וכו', ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאורייתא לומר שירה כמו שצוה בפסח לספר יצי"מ בפה, ה"נ ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא וכו', והטו"א ר"ה דף ל"ב כתב דשמא הלל דמועדות כשל תורה דמי כיון שתקנו נביאים ראשונים לאמרו על כל פרק ופרק וכמ"ש בתענית שם וברש"י, ועוד גבי הלל שיך לומר פרסומא ניסא כמ"ש ברפ"ב דברכות עיי"ש, אולם השאג"א סי' ס"ט חולק וסובר שזה מדרבנן ונפ"מ לגבי ספק אם אמר הלל אם צריך לחזור.

תמיהה על הדברי יציב

וראיתי בשו"ת דברי יציב ח"ב סי' ר"ז שכתב, שאם אמירת הלל הוא בשביל הנס בודאי צריך לאמרו בזמן הנס כשודאי לילה, אמנם כדיעבד אם כבר גמרו להתפלל ערבית ועדיין לא הגיע זמן צאה"כ דר"ת, אפשר לסמוך על הראשונים שכתבו שנתקן לזכר ההלל שאמרו בשחיטת הפסח, ועיין בספר המכתם שהבאנו, והגם שמנהגינו לקרותו אחר ערבית נראה דנקטינן דאמירתו משום נס דיצי"מ, מ"מ אפשר לצרף לשיטות הנ"ל, ובסוף התיר לומר הלל רק בביה"ש דר"ת, אם יש חשש שאם יאמרו בלילה יתאחרו ויאכלו האפיקומן אחר חצות עיי"ש.

וצ"ע מש"כ דאפשר לצרף שיטות הראשונים שההלל נתקן לזכר שחיטת הפסח, דהא זה שני שיטות נפרדות לגמרי, דאם אומרים הלל לזכר שחיטת הפסח צריך לאמרו לפני השקיעה וכדבארנו, וא"כ אין לצרף שיטות הראשונים דס"ל דאמירת הלל הוא כנגד שחיטת הפסח.

האם יש לברך על ספק ספיקא

אמנם יש לדון דאם אומר הלל לפני צאה"כ של ר"ת יש כאן ס"ס, ספק אם הלכה כר"ת או כהגאונים, ואפילו לפי ר"ת זה ספק לילה. והנה המחבר בסי' תפ"ט סעיף ח' כתב, אם שכח לברך באחד מהימים בין יום

מדין יו"ט אלא מדין הודאה על הנס ולכך צריך לומר עוד הלל מדין יו"ט.

אכן הקשה על כך מרבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק שלמד מהכתוב השיר יהיה לכם כליל התקדש חג שלילה המקודש לחג טעון הלל לילה שאין מקודש לחג אין טעון הלל, שקרבן פסח טעון הלל באכילתו, וא"כ מוכח שלא למדו מכתוב זה שצריך לומר הלל בליל הסדר מדין יו"ט אלא בסדר אכילת קרבן פסח בלבד, וא"כ אין ללמוד מזה להצריך אמירת הלל בבית הכנסת, ותי' שאמירת הלל הוא מדין יו"ט ולא מדין קרבן פסח שהרי בפסוק לא נזכר כלל קרבן פסח אלא רק יו"ט דהיינו התקדש חג, אלא שבזמן שביית המקדש היה קיים היו קובעים את זמן אמירת הלל משום יו"ט לזמן אכילת הפסח עיי"ש.

והנה מבואר מהגר"ח שנקיט שהלל של ליל פסח הוא מצד יו"ט, ורק תקנו לומר כשיש אכילת פסח, וזה דלא כמבואר בראשונים שהבאנו, דהא בתוס' סוכה מבואר שתקנו ד' כוסות לומר עליו הלל ואמירת הלל הוא בשביל הנס, וא"כ מבואר שחייב אמירת הלל הוא מצד הנס, וגם בזה"ז תקנו ד' כוסות לומר עליו הלל, ורש"י בפסחים אומר לחם עוני שאומרים עליו הלל והגדה וזה שיך גם בזה"ז, והטור כתב שתקנו הלל בבהכנ"ס כיון שא"א לברך בלילה, ובתוספתא ובירושלמי מבואר שתקנו בשביל אינן בקיאים, עכ"פ מכל הראשונים מבואר דלא כהגר"ח שאין אמירת הלל בליל פסח משום יו"ט.

והנה נחלקו הראשונים והאחרונים במצות קריאת הלל במועדים אם זה מה"ת או מדרבנן, דהבה"ג במנין המצות והיראים סי' רס"ב והרמב"ן בהשגות לסהמ"צ שורש א' ביישוב דברי הבה"ג מהשגות הרמב"ם ס"ל שהוא מצוה מן התורה, אבל הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה ה"ו ובסהמ"צ שורש א' כתב שזה מדרבנן, וגם האחרונים נחלקו בזה להלכה, דבשו"ת חת"ס יור"ד סי' רל"ג כתב דקביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו

אמנם בבין השמשות של הגאונים שיש רק ספק אחד לא יאמר הלל, וכמוש"כ המ"ב בסי' רט"ו סק"כ דמביא מחלוקת הרמב"ם והראשונים אם מברך ברכה שאינה צריכה עובר על איסור תורה או לא, וכתב שם ומכל מקום בין לדעת הרמב"ם ובין לשארי פוסקים אם נסתפק לו על איזה ברכה אם ברך או לא אם הוא דבר שהוא דאורייתא חוזר ומברך, ואם הוא דרבנן לא יחזור ויברך, ומשמע מכמה אחרונים דאיסור בדבר לחזור ולברך, וכ"כ עוד בסי' תרנ"ב סק"ב וכל היום כשר לנטילת לולב ואם לא נטלו עד בין השמשות ביום ראשון מחויב אז לטלו דספיקא דאורייתא הוא ובלי ברכה [דהברכות הם דרבנן].

תמיהה על העמק תשובה

והנה בשו"ת עמק תשובה ח"ב סי' מ"א נשאל אם מותר לומר הלל מבעוד יום כמו שמתפללין מעריב, והשיב דהר"ן כתב דהלל נתקן על עשיית מצוה ובבהכנ"ס אין עשיית מצוה, ובע"כ צ"ל שההלל שאומרים בבהכנ"ס הוא על הנס ושייך לאומרו גם מבעו"י שקיבל עליו, וכמו ששייך להתפלל מבעו"י אחר שקידש עיי"ש.

ודבריו תמוהין מאוד, דהנה הר"ן תי' למה בערכין כשמנה י"ח יום שאומרים הלל לא אמר שאומרים הלל בליל פסח ובמס' סופרים כשמנה כמה ימים אומרים הלל מנה גם ליל פסח, וע"ז תי' הר"ן דבמס' סופרים מנה הלל שאומרים על עשיית המצוה, ושם במס' סופרים קאי על ההלל שאומרים בבהכנ"ס וכדהבאנו לעיל, מבואר להדיא בר"ן דהלל שאומרים בבהכנ"ס נחשב להלל של עשיית מצוה, ומה שהעיר דבהכנ"ס אין עשיית מצוה כבר בארנו לעיל, אבל עכ"פ מבואר להדיא שההלל שאומרים בבהכנ"ס זה הלל על עשיית מצוה, ועוד דאין ב' חיובים של הלל בליל פסח חיוב של עשיית מצוה וחיוב של נס וכמבואר בטור ובתוספתא וירושלמי ותוס' שזה חדא חיובא, ועוד מבואר בראשונים שההלל זה

ראשון בין משאר ימים סופר בשאר ימים בלא ברכה, אבל אם הוא מסופק אם דלג יום אחד ולא ספר יספור בשאר ימים בברכה. וכתב המ"ב סק"ל"ח דאיכא ספק ספיקא, שמא לא דלג כלל ואת"ל שדלג שמא הלכה כאותן פוסקים דכל יום הוא מצוה בפני עצמו. מבואר מהמ"ב שפסק שהיכא שיש ספק ספיקא שמחייבו בברכה מותר לעשות ברכה. וכ"כ בשו"ע הרב סי' תפ"ט סעיף כ"ה. וכן פסק בשו"ת דובב מישרים ח"ב סי' י"ח, ומביא ראיה מהמחבר עיי"ש. וכן מבואר עוד בשעה"צ סי' ר"ז סק"ו' שהמ"ב שם סק"ד כתב, אם מסתפק אם אכל כזית בכדי אכילת פרס אין צריך לברך בורא נפשות רבות, וכתב בשעה"צ דספק ברכות להקל וכו' ולא נוכל לצרף דעת ר"י שסובר דלברכת בורא נפשות רבות אין צריך שעור, דהלא התוס' והרמב"ם והרשב"א פליגי עלה וכו'. מבואר ג"כ מהשעה"צ דיש לברך על ס"ס, וכן מבואר בשעה"צ סי' תרצ"א סק"ט עיי"ש. וכן מבואר במ"ב סי' י"ח סק"ז עיי"ש, וכן מבואר בבה"ל סי' י"ד סעיף ב' ד"ה בלי שיכול לברך על ס"ס.

אמנם בסי' רט"ו סק"כ כתב המ"ב, כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין, אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך, ובשעה"צ סק"כ"ב ציין, חיי אדם בכלל ה', והפרי מגדים בפתיחה להלכות ברכות ג"כ מצדד קצת כן, ובבה"ל סי' ז' סעיף א' ד"ה להתפלל מביא מהארצות החיים שעל ס"ס לא מברכין וכ"כ בשו"ת מהר"ש ענגל ח"ד סי' מ"ד.

מבואר דנחלקו הפוסקים האם על ס"ס מברכין, וא"כ בבין השמשות של ר"ת כיון דהרבה פוסקים נקטו שאפילו שהנוהגין כר"ת אין זה מעיקר הדין רק לחומרא, עכ"פ כיון שהרבה פוסקים ס"ל דעל ס"ס מברכין יש מקום לסמוך ולומר הלל בבין השמשות של ר"ת.

הלילה, וא"כ לכאורה ברור דבעינן לילה דוקא, וכן מבואר בהראשונים [הר"ן ותוס' סוף פ"ב דמגילה שצריך לגמור הלל לפני חצות] [מובא ברמ"א סי' תע"ז], וכשם שאסור לאחר חצות הוא הדין לפני צאת הכוכבים דבעינן דומיא דמצה, והיא הלכתא רבתא ליזהר בליל פסח שלא לומר הלל לפני צאת הכוכבים עכ"ל.

העולה מהנ"ל דהלל דליל פסח צריך לאמרו בלילה, ויש להקל ולומר בבין השמשות דר"ת, אבל בביה"ש דגאונים אין לומר הלל ועובר על איסור דברכה לבטלה ואינו יוצא חיוב אמירת הלל.

מחיובי הלילה ול"ש ע"ז תוס' כדבארנו, ועוד שלא מביא מש"כ החת"ס והטור"א שהלל של פרסום הנס אומרים בלילה שאז היה שעת הנס וזה תלוי בלילה ול"ש לאומרו מבעו"י לפני פרסום הנס, וכ"כ בשו"ת דברי יציב בפשיטות שהלל שאומרים בשביל הנס צריך לאמרו בודאי לילה.

שו"ר בהגדת מועדים וזמנים [עמוד נ"א] שכתב וז"ל, המתפללין מעריב שלא בזמנה יזהרו שלא לומר הלל בברכה לפני הזמן, שאמירת הלל בליל פסח מחובת הלילה וזמנה לכתחילה בצאת הכוכבים דווקא עכ"ל. ושם בביאורים [סק"ב] כתב וז"ל, קריאת הלל בליל פסח הוא ככל חיובי



חרב צבי בנימין שוב

בנידון מיין ענבים לארבע כוסות כליל הסדר

לאחרונה נתפרסם בכמה ספרים וקובצים שי"א שאין זה לכתחילה ליקח לד' כוסות מיין ענבים, וכתבו שצריך להתאמץ בשתיית יין גם כשזה קשה לו, וגם אם יפסיד משום זה את הדין של המרבה ביצי"מ ה"ז משובח. והנה מכיון שמנהג רוב ישראל אינו כן וכפי שג"כ דעת החזו"א והגר"א מבריסק והג' מטשיבין והקה"י ושאר גדולי ישראל שיוצאין בזה [ולא התאמצו בשתיית יין וח"ו לומר שביטלו דין חירות], על כן ראיתי להביא בזה מדברי גדולי הראשונים שלא חילקו בזה ומבואר בדבריהם שיוצאין ידי ד' כוסות במיין ענבים לכתחילה.

אינו צריך לחזור ולשתות ארבע כוסות: וברמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ט: 'ארבע כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה'. ומבואר בגמרא שלכתחילה יש דין שיהא דרך חירות ולכך יש דין מזיגה.²

הנידון הוא האם גם בנוגע למיין ענבים חסר בו המעלה של 'חירות' ויהא מניעה מלקחתו לארבע כוסות.

והנה נידון זה הוא גם בנוגע ליין צימוקים' שנזכר בפוסקים, האם יש בו מעלת חירות או לא, והנה בפרי חדש (סו"ס תפג) הביא בשם שו"ת מהר"ש הלוי (סי' יד) שאין יוצאין בו משום שאינו משמח ובוד' כוסות צריך שמחה וכנראה שפירש שחירות שייך לדין שמחה [עי' היטב בתשובה שם איך שמבאר זה וצ"ב], והפרי חדש חולק שאם אין לו יין יוצאין בזה, ומשמע שאם יש לו יין אין ראוי לצאת בזה, ובחק יעקב הביא דבריו, וכתב שגם מהר"ש הלוי לא נתכוין שאין יוצאין בזה וכתב שהוא רק מצוה מן המובחר ליקח יין כשיש לו ולא ליקח יין

בנוגע לקידוש, מבואר במסכת בבא בתרא (דף צז:): אמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. ומבואר שם בגמרא שאף שלניסוך היין דינו שכשר רק בדיעבד אבל לכתחילה לא [תני ר' חייא יין מגתו לא יביא, ואם הביא כשר] בכל זאת 'כיון דאם הביא כשר, אנן אפילו לכתחילה נמי'.

ולהלן יבואר בזה מחלוקת ראשונים אם הכוונה שכשר אפילו כשיש לו יין או רק כשאין לו יין הקלו אפילו לכתחילה ליקח יין מגיתו - מיין ענבים. ואמנם להלכה מבואר בשו"ע או"ח סי' ערב (סעיף ב) שיוצאין בו לכתחילה.¹

והנה הסוגיא היא בנוגע לקידוש והשאלה בנוגע ליין לארבע כוסות.

איתא במסכת פסחים (דף קח:): שתאן חי יצא. אמר רבא, ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא. רשב"ם: ידי יין יצא. ששתה ארבע כוסות: ידי חירות לא יצא. כלומר אין זו מצוה שלימה שאין חשיבות אלא ביין מזוג: ר"ן על הרי"ף (כג). ידי חירות לא יצאו. כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר ומיהו

1 אלא שכתבו המג"א והמ"ב שיש מצוה ביין ישן אבל זהו לא 'בדיעבד ולכתחילה' רק 'מצוה' וזהו רק הידור מצוה למי שאפשר לו.

2 והנה גם בקידוש מבואר בשו"ע סי' ערב ס"ה שיותר טוב למזוג, וביאר בבית יוסף: הטעם פשוט שהוא כדי שיהיה ערב לשתייה. ובביאור הגר"א כתב: יין חי כו'. בפסחים ק"ח ב' משמע דוקא דיעבד וכ"כ תוס' שם ד"ה שתאן כו'. אבל בב"ב שם דפריך אי למעוטי מזוג כו' מ' דחי ודאי מקדשין לכתחילה. וצ"ל דהא דפסחים משום חירות כמ"ש שם. ומ"מ לכתחילה ודאי טוב למזוג כמ"ש בכוס של ברכה ובירושל' הכין נהיגין רבנן בכסא דקידושא וז"ש ומ"מ כו': עכ"ד. ומבוי' שיש ענין מיוחד של חירות בד' כוסות יותר מקידוש וזה ע"פ הגמרא בפסחים.

צימוקים, משמע בדבריו שזהו רק מצוה מן המובחר. ואמנם כוונתו שאין בזה דין חירות הנז' וכמ"ש הר"ן שהכונה שאינו מצוה מן המובחר. הרי בנוגע ל"ין צימוקים, מבואר באחריו שיש מצוה מן המובחר לא להשתמש בו והכונה לדין חירות שנזכר בגמרא, דברי מהר"ש הלוי הובאו בברכי יוסף סי' תעב בשם בית דוד סי' רנא וכן בפר"ח סו"ס תפג, בא"ר סי' תעב ובעולת שבת, ובפמ"ג ובחק יעקב (סקכ"ב), ובמ"ב כתב (סקל"ז) שאם היין מזיקו או שונאו יכול ליקח יין צימוקים. ולא כתב שמפסיד בזה דין חירות. ומבואר שאם מזיקו או שונאו זהו הדרך חירות שיעשה כפי אופן היותר ערב וכדברי הגמ' ולכן לא הזכיר שמפסיד בזה דין חירות. [והמ"ב לא נתן בזה הגבלות עד כמה הוא שונאו] ובפמ"ג כתב שראוי לחזור אחר יין גמור אף ע"י טורח. ופשוט שאין כוונתו לטירחה בעצם השתיה כשזה קשה לו אלא לטירחה בחיזור אחר יין. [ולהלן יתבאר מדברי הראשונים גם בנוגע ל"ין צימוקים]. ומזה יש שדנו למיץ ענבים שאינו עדיף מיין צימוקים, וחסר בו מעלת חירות, ולכן אינו מצוה מן המובחר.

ואמנם לפנינו יתבאר מדברי הראשונים להדיא, שהביאו הדין של 'סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום' בנוגע לארבע כוסות, באופן שזהו לכתחילה, ומבואר מדבריהם להדיא שאינו דומה ל"ין חי.

כתב בהלכות רי"ץ גיאות הלכות פסחים [עמוד שטז]: אחד חי ואחד מזוג אחד חדש

ואחד ישן פי' בין שהיין חי מאין מזיגה בין שהוא מזוג בין שהוא חדש בין שהוא ישן צריך שיהא בהם כדי רביעית ואפילו מזוג נמי צריך שיהא בו מן היין רביעית, ור' יהודה אומר עד שיהא בו טעם ומראה פי' החדש והישן עומד פעמים שלא נמצא בהם טעם ומראה, חדש - שעדיין לא הגיע לכלל יין, ישן - שנתיישן הרבה עד שיכוון טעמו ומראהו, והלכתא כת"ק דהא אמרינן (ב"ב צז:): סוחט אשכול של ענבים וכו'. [הרי להדיא בדבריו שלגבי ד' כוסות יוצאין במיץ ענבים ולא הזכיר שידי חירות לא יצא. רק קודם לכן לגבי יין חי הזכיר זה וכאן ממה שדימה זה לקידוש משמע שזהו לכתחילה לכל דבר]³ מאמר חמץ לרשב"ץ [אות קטו]: וכן בירושלמי אמרו בפ' ערבי פסחים (פ"י ה"א), 'יוצאין ביין מבושל ידי ד' כוסות, וסוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קדוש היום, דהא קיל"ן יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר, וכיון דאם הביא כשר אנן לכתחילה נמי עבדינן, וכן דורך צימוקים ושורה אותם במים, שהרי אמרו בגמרא כל שיש בו טעם יין ומראה יין ע"כ. ושם בא לבאר דיני ד' כוסות [וראה שם אות קיא וז"ל: ואבאר תחלה דין היין בד' כוסותיו, ועל זה מבאר שם כל דיני היין]. הרי דברי הרשב"ץ ברור מללו שיוצאין לכתחילה ד' כוסות במיץ ענבים וכן ביין צימוקים. ספר העיטור [עשרת הדיברות - הל' מצה ומרור דף קלב:]: גרסינן בפ' המוכר אין אומרים קדושת היום אלא על היין הראוי לנסך על המזבח לאפוקי שריחו רע כו' אבל יין מגתו

3 וקודם לכן כתב: שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. ושוב הביא דין זה עיי"ש. הרי שלגבי חי הזכיר הדין של ידי חירות לא יצא ואילו לגבי חדש לא הביא חילוק זה, והכריע הדין כת"ק מכה הדין של סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום. [וכ"כ הגר"א סי' ערב ס"ד]. והנה אמנם דעת הרמב"ן ב"ב צז: שלהלכה גם לגבי קידוש צריך טעם ומראה יין [שהל' כר"י או שאין מחלו] ולכן פסל יין לבן גם לקידוש אבל להדיא כתב בדבריו שחדש הוא גם טעם ומראה יין ונמצא שאדרכה סובר שגם לר"י כשר יין חדש לכתחילה. ולהלכה השו"ע בסי' ערב מכשיר יין לבן ועי' מ"ב שם שראוי לא לצאת בו אבל לגבי יין חדש שזהו מיץ ענבים כמ"ש הרי"ץ גיאות לכו"ע כשר לכתחילה. וכן הרשב"ץ בהמשך כתב להדיא שצריך טעם ומראה יין והכשיר יין מגיתו. ולכאורה נ"מ בכל זה דאם יש בו טעם ומראה יין הרי שמיץ ענבים דינו כיון לכל דיני התורה והנה להלכה קי"ל שיש בו טעם ומראה יין שהרי המ"ב מחמיר לכתחילה לא ליקח יין לבן לקידוש ואילו לגבי מיץ ענבים מבואר בגמרא שאפשר לכתחילה הרי שמוגדר כטעם ומראה יין.

בזה דין מיוחד בד' כוסות]. מחזור ויטרי הלכות פסח [סימן סד]: אין לו יין בלילי פסח מה יעשה, מי שהיה בספינה או בדרך או במקום שאין יין לקדש עליו בלילי פסחים יביא צימוקים וישרה אותם במים ויעשה מהן ד' כוסות הללו ומקדש דאמור רבנן יין צימוקים לא יביא לכתחילה לקרבן ואם הביא כשר וכיון דלקרבן אם הביא כשר לקידוש ולד' כוסות ולהבדלה אפי' לכתחילה כשר במקום שאי אפשר והכי שדר רב נטרוניא ריש מתיבתא. וכן בראבי"ה ח"ב [מסכת פסחים סימן תקכה]: בהלכות גדולות כתב מי שאין לו יין בליל פסח יטול צימוקין שיש להם לחלוחות וישרה אותם במים ויסחטם ויעשה מהם ארבע כוסות למצוה, דאמרי רבנן פרק המוכר פירות יין של צימוקין לא יביא ואם הביא כשר, וכיון דלנסכים כשר בדיעבד, לקידוש ולהבדלה כשר גם לכתחילה במקום שאי אפשר, והכי שדר רב נטוראי ריש מתיבתא. וכן בשבלי הלקט סדר פסח [סימן ריח]: כתבו הגאונים זצ"ל אם הוא בספינה או במקום שאין בו יין ויש שם צמוקים ישרה ענבים או צמוקין במים ודיו.

הרי מבואר בזה שנחלקו הראשונים אם הוא לכתחילה או לא ולא חילקו בין קידוש לד' כוסות אלא י"א שהוא לכתחילה וי"א שהוא בדיעבד וכיון שלהלכה קיי"ל שסוחט אשכול הוא לכתחילה כמבואר בשו"ע בסי' ערב ס"ב. ממילא גם לגבי ד' כוסות נקטינן שהוא כשר לכתחילה.⁴

מקדש דתניא יין מגתו לא יביא ואם הביא כשר וכיון דאם הביא כשר אנן אפילו לכתחילה דאמר רבא סוחט אדם אשכול עם ענבים ואומר עליו קידוש. ואם שתאו חי יצא אבל ידי חירות בד' כוסות לא יצא ודווקא ביינות שלהם אבל ביינות שלנו יצא, עכ"ד. הרי דברי העיטור ברור מללו שיוצאין ידי ד' כוסות אפילו לכתחילה שביין מגיתו כתב שזה לכתחילה ורק ביין חי כתב שידי חירות לא יצא משום שזה חזק וקשה לשתותו.

בהמשך יובא שיטות שהחמירו גם בקידוש לכתחילה שיהא ראוי לניסוך ולא חילקו בין קידוש לד' כוסות.

ספר העינים [סימן קנ]: ואמר מר רב עמרם בענין ד' כוסות של פסח שאם אינו מוציא יין בכמה פרסאות או שהי' בא בספינה ואין לו תקנה כל עיקר להביא יין ישרה ענבים או צמוקים במים ויעשה מהם ד' כוסות שכך אמרו חכמים יין צמוקים לא יביא ואם הביא כשר וכיון דלקרבן אם הביא כשר לקידוש ולהבדלה לכתחילה כשר במקום שאי אפשר להביא יין, וכתב הנגיד הכי ולי אית מרבנן דאמרי משמעתא דא דאין סוחט אשכול של ענבים ואין מביאין צמוקין לקידוש אלא בדלא אפשר ליה וכן אתה מוציא בפסוקות לענין סוחט. [הרי להדיא בדבריו שכל מה שאינו לכתחילה הוא משום שלכתחילה צריך דומיא דנסכים וזהו כמו שהקדמנו שיש שיטות שגם בנוגע לקידוש הוא רק בדיעבד אבל בעצם הוא כמו קידוש ומבואר להדיא בדבריו שאין

סוף דבר לא מצינו לאחד מהראשונים לחלק בין ד' כוסות לקידוש. וגם לפי דברי מהר"ש הלוי הלא המ"ב פסק להלכה שאם מזיקו או שונאו ישתה יין צימוקים, ומשמעות דבריו שבכהאי גוונא זהו הלכתחילה ולא הזכיר שצריך להתאמץ לשתות יין גם כשהוא שונאו משום שבכה"ג הדרך חירות והמצוה מן המובחר הוא בשתיית המיץ ענבים וא"כ מי שקשה

4 ואמנם במג"א סי' ערב כתב לגבי קידוש שמצוה מן המובחר ליקח יין והובא במ"ב אבל לא שזה בדיעבד. [ודלא כמחבר א' שהביא ראיה למג"א מס' העינים דהלא העינים כתב שכל הדין הוא בלא אפשר ליה] וראה עוד במרדכי פסחים רמז תריא: אחד חדש ואחד ישן וא"ת היאך יכול להיות יין חדש בפסח י"ל כגון שהיה לו אשכול של ענבים ועשה מהן יין.

לו ומשום זה יתבלבל בעריכת הסדר ויחוש בגופו, הרי מדברי הראשונים מבואר להדיא שיוצאין בזה לכתחילה.⁵ וברור שגם מהר"ש הלוי לא נטכין באופן שקשה לו בעצם השתיה

ואמנם יש עצות למזוג יין עם מיץ ענבים וכמובן שראוי לעשות כן למי שאפשר לו.

[ויש שהביאו מקור לדברי מהר"ש הלוי מדברי התוס' קח: והמרדכי בדברי הגמ' ידי יין יצא שמשמע מדבריהם שיש ענין של שמחה בד' כוסות, ואמנם אה"נ, אבל זה לא קשור לדין חירות, והתוס' והמרדכי לא הזכירו בדבריהם בזה משום דין חירות, וא"כ אה"נ מי שיכול שיעשה כך, אבל מי שמשום זה מפסיד הרבה ממצוות הלילה בהידור מדוע שיעשה כן משום שמחה].

והנה לפי מה שביאר הרמב"ם כל ענין החירות שתהיה עריבה הכל לפי היין ולפי דעת השותה' [וכמו שביאר היטב הגרי"ז זל"ה ענין זה בספרו וידוע] הרי כל הנידון בזה אך למותר, שהלא זהו תלוי בכל אחד ואחד, מה יותר נחשב אצלו 'שתיה עריבה', אם אצלו יין זה ערב יקח יין, ואם מיץ ענבים הוא ערב יקח מיץ ענבים, ואם מתאמץ לשתות יין כשאינו חביב אצלו הוא מבטל בזה עיקר דרך חירות.⁶ ולדברי הרמב"ם עיקר הענין הוא שיהא שתיה עריבה ולא נאמר בדין חירות דין שמחה.

הערת המערכת: ראה מאמרו של הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל ז"ל, בגליון סג ובגליון ק. ותמיד היה מעורר לאלו שקשה להם, שלא יחמירו בזה, שלא לקלקל עי"ז את עיקר מעלת וקדושת הסדר.



5 ובשו"ת חכם צבי ליקוטי תשובות סימן קיז: מ"ש למה לא הביאו הפוסקים דין יין חדש לד' כוסות, אין צורך, שכבר הביאוהו בדין קידוש (או"ח סי' ערב ס"א), סוחט אדם אשכול של ענבים כו'. תשובה מהגאון מוה"ר יהודה מילר מבינגא זצ"ל: ומ"ש אמ"ו שא"צ להעתיק דין יין חדש וד' כוסות הואיל דהעתיקו לענין קידוש. אינו מוכרח כ"כ, דהא הש"ס (ב"ב צו ע"ב) לענין קידוש אמרינן סוחט אדם אשכול של יין וכו', ואפ"ה אמרו (פסחים קח ע"ב) לענין ד' כוסות ובשינוי לשון, אחד חדש ואחד ישן, ומכל שכן לדעת מהר"ש הלוי בתשובתו, העתיקוה האחרונים, (עי' חק יעקב סי' תעב סקכ"ב) לענין שריית מי צמוקים אף דיוצאין בו לענין קידוש, מ"מ לענין ד' כוסות כתב דלא יצא. ע"כ. הרי גם הוא פשוט לו שיש חילוק בין צימוקים למיץ ענבים.

6 ולא יעלה על הדעת שבשביל 'דרך חירות' שתהא 'שתייה עריבה' יאנוס את עצמו ויערבב ראשו ומוחו בשתיית יין. ובפרט אם ח"ו יקצר בגלל חומרא זו בסיפור יצי"מ הרי זה חומרא דאתי לידי קולא. [ומה שהוכיחו מרבי יהודה בר אלעי שחגר צדעיו עד עצרת (נדרים מט:)] כבר השיבו בזה לנכון שאז לא היה מצוי בציסן ענבים, וכן הוא מבואר בפסחים נג. שתחילת פסח הוא סוף זמן ביעור לפי עיר האחרונה שבא"י 'עיר אבל', וגם בזה כתב בחזו"א (שביעית סי' טו אות ח ד"ה ומיהו משמע) שזמן הבציר אינו נמשך עד הפסח ורק נשאר על האילנות מעט והחיות מלאו מאורותיהם טרף ועל סמך זה אוכלים ומבואר להדיא שאינו מצוי כפי המציאות היום, ודלא כמו שהביאו להוכיח להיפך - מפני שהבינו שעדיין לא כלה לחיה מן השדה כמשמרו, והלא מעובדא הנ"ל הוציא הרשב"א (תשו' רלח) והובא בב"י הדין המבואר בשו"ע סי' תעב ס"י שצריך לדחוק עצמו לשתות יין ועל זה כתב המ"ב שיוכל לשתות יין צימוקים שבזה כתב מהר"ש הלוי שאינו לכתחילה והוא המקור להכותבים שבמין ענבים אין מקיימים חירות וא"כ מפורש במ"ב שר"י ב"ר אלעאי היה יכול לשתות יין צימוקים או מיץ ענבים].

הרב אשר פילטשיץ

לחמם בשב"ק עוגה או מאפה שבתוכה נמצא חתיכת שוקולד

כיום קיימים סוגי עוגות ומאפים שיש בתוכם חתיכת שוקולד, שכשאוֹפִין אותם בפעם הראשונה, אותה חתיכת שוקולד על אף שהיא חתיכה יבשה של שוקולד מ"מ ע"י החימום הרי היא נימוחה במקצת [או הרבה] ואוכלים את זה כך, ואף שבשב"ק אסור לבשל בפעם הראשונה משום איסור בישול, מ"מ הנידון כאן הוא היכא שכבר נאפה מערש"ק וחזר ונצטנן, ועכשיו בשב"ק רוצה לחזור ולחממה כדי שהשוקולד מבפנים יהא קצת נמוח ועכ"פ שלא יהיה קרוש לגמרי, האם פעולה זו מותרת או אסורה, ופוק חזי מאי עמא דבר שהרבה מקילין בזה ולכן אמרתי לעיין בה ולמצוא מקור לדבר זה שנהוג עלמא, וכדלהלן.

[וכמו שמבואר בשו"ע (שם)], ועיקר הנידון מתחלק לב' שאלות, א. "בישול" דהיינו האם יש איסור בישול שוב כשמבשל העוגה, ב. "נולד" דהיינו דאף שהעוגה לא נשתנה כלל ע"י חום האש מ"מ השוקולד הרי נשתנה ונימוח האם יש כאן איסור של נולד או מוליד.

בישול אחר בישול בלח או יבש

(א) לגבי הא דבישול אחר בישול דהיינו אם יש איסור לבשל שוב מאכל שכבר נתבשל פעם אחת וחזר ונצטנן מצינו ב' סוגיות, דבגמ' (שבת קמ"ב) מבואר דכל שבא בחמין מער"ש שורין אותו בשבת כגון תרנגולתא דרבי אבא שהיה מבשל התרנגול מער"ש וחזר ושורוהו בחמין בכלי ראשון בשבת, ומאידך מצינו (שם לד ע"א) שאסרו חז"ל להטמין קדירה אף בדבר שאינו מוסיף הבל ואף שהמאכל נתבשל כבר כל צרכו מער"ש מכיון שגזרו שמא ירתיח, ופירש"י (שם דמשכשכה) דגזרו שמא ימצא קדירתו צוננת וירצה להטמינה וירתיחנה תחילה ונמצא מבשל בשבת, עכ"ד, הרי מבואר כאן שיש איסור לבשל מאכל שנתבשל כבר מלפני שבת וחזר ונצטנן, וא"כ לכאורה הסוגיות סותרות אהדדי.

(ב) ומצינו שנחלקו הראשונים ביישוב הני ב' סוגיות, דרש"י [כמו שביאר הרא"ש (פ"ג ס"י יא) בדעת רש"י] חילק בין דבר יבש לדבר לח, דבמאכל יבש אין בישול אחר

לפני שניכנס לברר מה שעלה במצודתי בס"ד בנידון זה, נקדים שעל אף שבפשטות נידון זה דמי למש"כ בשו"ע (סי' שיח סט"ז) לגבי אינפאנד"ה שהוא חתיכת פת ממולא בחתיכות שומן וכשמחממו הרי השומן נמס ומ"מ נפסק בשו"ע (שם) שמותר, ומכמה טעמי, וא"כ לכאורה ה"ה בנידון דידן, אלא שיש לחלק בכמה אנפי, א. השומן דהתם נבלע בתוך הפת ומשא"כ הכא השוקולד אף שהוא מכוסה בתוך העוגה מ"מ הרי הוא מכונס במקום אחד ואינו נבלע לתוך עצם העוגה, ב. השומן נעשה לח לגמרי ומשא"כ בשוקולד אפילו לאחר שנמס עדיין יש לה סמיכות, ג. גם לענין אינפאנד"ה שמבואר בשו"ע להיתר, הרי השו"ע הרב (שם) פסק לאיסור מכמה טעמי עיי"ש בפנים, ולכן עלינו לבאר מה הדין לגבי שוקולד.

מקודם אפרט כאן הנקודות שצריכים לדון בזה, וראשית אבאר שלענין להניח העוגה לתוך התנור ממש, אף שכבר נאפה והוא דבר יבש וקיי"ל דבדבר יבש אין בישול אחר בישול מ"מ להניחו לתוך התנור או על האש ממש אסור לכו"ע, וכמו שמבואר ברשב"א (שבת מ' ע"ב) וכ"פ בשו"ע (סי' רג ס"ה) והיינו טעמא משום דמיחזי כמבשל לכן אסורוהו מדרבנן, וכל הנידון שלנו הוא רק לענין לחממו ע"י חום האש באופן דלא מיחזי כבישול דהיינו להניחו ע"ג קדירה שעל גבי האש וכדומה

שהתפוא"א נתבשלו א"כ שוב לא נפקע ממנו שם מבושל אף לאחר שנצטנן, ולכן קיי"ל דאין בישול לאחר בישול בדברים יבשים כאלו שמעולם לא פקע ממנו שם מבושל [ולכן כשחוזר ומבשלו לא נחשב למעשה בישול חדש], ומשא"כ בדבר לח כגון מים דלא ניכר שינוי בהמים מלפני הבישול לאחר הבישול אלא שהבישול מחממו וזהו כהשינוי שניכר בהלח ולכן כל שנצטננה שוב לאחר הבישול שוב לא נחשב כמים מבושלים ולכן קיי"ל בדברים לחים שיש בישול אחר בישול דכשמבשלו שוב הרי"ז נחשב כבישול חדש ואסור.

ד) ואף דמצינו דברים לחים שכן נשתבחו קצת ע"י הבישול ולא רק בחמימותו כגון מרק וכדומה שלפני הבישול היתה רק מים רגילים שמעורב בהם כל מיני תבלינים למיניהם ולאחר הבישול הרי נשתנה המים למרק ויש שינוי בעצם המים מלבד חמימותו, ואף שהיה אפשר לומר דאינה"נ דין מרק כדין יבש מכיון שנשתנה ע"י הבישול, מ"מ כבר פסק הפמ"ג (בא"א סי' רנד סק"א) דגם בדברים כאלו דינם כדברים לחים ויש בהם בישול אחר בישול, ובטעם הדבר אולי מפני שרוב המרק גם לאחר שנשתנה למרק עדיין מים הוא ולכן ע"י בישולו נחשב עכ"פ לרובו כבישול חדש, ושוב ראיתי שמביאים בשם הגריש"א זצ"ל שכתב בטעם הדבר דהוא משום לא פלוג ולא חילקו בין לח ללח ובכולם אמרין שיש בישול אחר בישול.

ה) והנה יש לדון בגדר לח ויבש, דאף דביארנו בשם הפוסקים שטעם החילוק בין לח ויבש הוא מפני שבלח לא ניכר שינוי בגוף הדבר ע"י הבישול מלבד חמימותו ומשא"כ בדבר יבש שיש שינוי ניכר בעצם הדבר ע"י הבישול, וא"כ לכאורה יהיה כל דבר תלוי אי דמי ללח או ליבש ולא נצטרך להגדיר כמות העבות וכמות הנוזלי, אלא אם יש שינוי ע"י הבישול דינו כיבש ואם לאו דמי ללח, אמנם אינו כן, וכמו שביארנו לעיל מהפמ"ג שגם מרק שנשתנה ע"י בישול דינו כלח מכיון

בישול אף שכבר נצטנן לגמרי, ומשא"כ בדבר לח אף שנתבשל כבר מ"מ כל שנצטנן לגמרי שוב אסור לבשלו, ובה מיישב הסוגיות דהסוגיין שאוסר בזה מיירי בדבר לח ומשא"כ בתרנגולתא דרבי אבא מיירי בתרנגולת שהוא דבר יבש, [ולהלן יבואר מאי שנא דבר לח לדבר יבש], אמנם הרא"ש (שם) פליג וס"ל שאין חילוק בין יבש ללח ובשתייהן מותר לבשל שוב כל שכבר נתבשל מערב שבת, והא דמבואר בגמ' (שם לד) שגזרו שמא יחזור להרתיחו, לאו משום איסור בישול נגעו בה אלא משום איסור מבעיר דהיינו שגזרו חז"ל שמא יחזור וירתיחה ע"י שיבעיר אש ע"מ להרתיחה, וכ' הב"י (סי' שיח) שכך מבואר גם בדעת הרמב"ם (בפכ"ב משבת ה"ח) שכתב בסתם שאין בישול אחר בישול ולא חילק בין דבר לח לדבר יבש, וכך נמי מבואר בדברי הרשב"א (שם מ ע"ב), והשו"ע (סי' שיח ס"ד) פסק לדינא כדעת רש"י וסייעתו דדוקא במאכל יבש אין בישול אחר בישול אבל בדבר לח אף אם נתבשל כבר מ"מ כל שנצטנן לגמרי אסור לבשלו שוב בשבת.

ג) ובביאור החילוק בין דבר יבש לדבר לח, כתב התהלה לדוד (סי' שיח ס"ק לג) דבמאכל יבש שהתבשל ניכר היטב השינוי שנעשה בה ע"י הבישול ומשא"כ בדבר לח לא ניכר בה החילוק אלא שנעשה חם, ולכן כל שנעשה חם נחשב אצלו כבישול חדש, וכע"ז מבואר נמי בחזו"א (או"ח סי' לז סק"ג) דבדבר יבש הריכוך שנעשה בו זהו בישולו, ומשא"כ בדבר לח שלא שייך ריכוך א"כ כל בישולו נקבע רק לפי חמימותו, ולכן כל שנצטנן נפקע ממנו שם מבושל ולכן כשחוזר ומבשלו נחשב כבישול חדש, וכע"ז מבואר גם באגלי טל (אופה אות י' ס"ק יג), ועכ"פ מדבריהם מבואר שעולין בקנה אחד, דהיינו שדבר יבש שנשתנה המאכל ע"י הבישול וכגון ירק חי שבישלו נעשה ירק מבושל ושוב לא נעשית חי אף לאחר שנצטנן, וכן קוג"ל שלפני הבישול עדיין התפוא"א חייך ומשא"כ אחר הבישול

יבש שנימוח

(ז) ואף אם נאמר כדלעיל שדין שוקולד שנימוח ע"י חום האש דינו כדבר לח, אי משום פסקו של האגרו"מ [שהבאנו לעיל] או שנאמר ששוקלד שנימוח הרי הוא דבר נוזל טפי מקטשופ ואולי בזה גם הגרשז"א והגר"ש"א זצ"ל יסכימו לאסור לחזור ולחממו בשבת, עדיין יש לדון מה הדין כשמניח דבר יבש שבתחילתו בשעה שהוא נותנו לחממו הרי הוא יבש ותוך כדי החימום הוא נימוח וכגון שומן הקרוש וכן שוקולד שעליו אנו דנין שבתחילתו כשמניחו ליד האש הרי הוא דבר קרוש ויבש וככל שמתחמם יותר הרי הוא נימוח עד שנעשה דבר לח, האם אזלינן בהן בתר ההתחלה דאז היה המאכל יבש ולכן מותר לעשות כן או דאזלינן בתר סופו שאז כבר נימוח ויהא נחשב כדבר לח ולפי"ז יהא אסור לעשות כן, ומצינו שנחלקו הפוסקים בדבר זה, דהמג"א (סי' שיח סק"מ) וכן בשו"ע הרב (שם סעי' יא וכו' ועוד) כתבו לדינא דדבר קרוש שנעשה לח ע"י החום דדינו כדבר יבש כיון דבתחילת נתינתו הרי הוא קרוש, איברא הלבוש (שם סעי' טז, והובאו דבריו במג"א) והשו"ע הרב (בסידורו) פסקו שאסור לעשות כן שכן דינו כדבר לח כיון שהוא נימוח, וכן הוא נמי משמעות הט"ז (שם סק"כ), והמשנ"ב (סי' שיח ס"ק ק') נקט להקל בזה ודינו כדבר יבש [וצ"ע שהרי המשנ"ב (שם ס"ק עא) מסיק שם לדינא דלכתחילה טוב ליזהר בזה בכלי ראשון], וכ"פ גם החזו"א (סי' לו ס"ק יג) דדינו כיבש ולכן אין בישול אחר בישול, ויבואר עוד בהמשך בענין זה אם יש איסור נולד או מוליד.

(ח) ולפי כל הנ"ל לכאורה בנידון דידן אף אם נאמר ששוקולד שנימוח דינו כדבר לח מ"מ עדיין תלוי במחלוקת הנ"ל אם נדון אותו כדבר יבש כתחילת נתינתו על האש או דאזלינן בתר סופו וממילא דינו כלח.

שלא חילקו בין לח ללח ובין יבש ליבש, ונמצא לפי"ז שכל דבר יהא תלוי אם הוא דבר לח שדינו שיש בישול אחר בישול או שהוא יבש ודינו שאין בישול אחר בישול, וא"כ יש לדון בכל מיני מאכלים שונים שהם עבים ואינם נוזלים כ"כ אם דינם כלח או יבש, ושוב ראיתי בשו"ת אגרו"מ (חאו"ח ח"ד סי' ע"ד בישול אות ה') שכתב ג"כ דלח ויבש דהכא [דיני בישול] אינו תלוי בלח ויבש בדיני טומאה אלא תלוי באם הוא זב או שהוא חתיכה שעומדת ומדובקת יחד אף בלא כלי, ולכן כתב דקטשופ דינו כלח לענין זה, עכ"ד, איברא מצינו שדעת הגרשז"א זצ"ל [מובא בספר מאור השבת ח"א סי' ו' הערה יז] שחולק בזה וס"ל שקטשופ דינו כדבר יבש אף שהוא קצת נוזלי, ואף שיש לומר שחולק בגדרי המציאות אם דבר שהוא עבה כ"כ אם דינו כלח או כיבש, [וכן באמת מבואר בביאורו שמוכא בספר מאור השבת], אמנם לפי דברינו לעיל שפיר אפשר לבאר שפליגי אם תלוי במציאות לח ויבש או שתלוי במהות הדבר אם נשתנה ע"י בישול הראשונה דאז דינו כיבש ואם לאו דינו כלח, ולכן קטשופ שנשתנה במהותו ע"י בישול הראשון סברי הני פוסקים שדינו כיבש לגמרי [ויש לחלק בין דברים אלו למרק שכבר פסק הפמ"ג שדינו כלח אף שניכר בה השינוי ע"י הבישול, והיינו מפני שמרק במהותו הרי הוא דבר לח ומעולם לא נשתנה עצם המים ע"י הבישול אלא שהתבלינים היבשים נשתנו ונתערבו בהמים ולכן דינו עדיין כדבר לח, ומשא"כ בהני], ושו"ר שכן מפורש בדברי הגרשז"א זצ"ל בס' שולחן שלמה (שולי הגליון ס"ק מז) שביאר לגבי קטשופ כמו שביארנו לעיל, וכך הבין גם הגריש"א זצ"ל כמו שמבואר בס' הלכות שבת בשבת [להגרמ"מ קארפ שליט"א] (ח"א פ"ח הע' 100).

(ו) והיוצא לפי הנ"ל ששוקלד דדמי לקטשופ לענין זה, מצינו שנחלקו הפוסקים לדינא אם דינו כדבר יבש ומותר או שדינו כדבר לח ואסור, ולפי הגרשז"א והגר"ש"א זצ"ל לכאורה יש להקל וכו"ל.

דבר שמבעו להיות קרוש

ט) מלבד זה רציתי לצרף לזה עוד, והוא עפ"י מה שביאר הגרשז"א זצ"ל (מובא בשש"כ פ"א הע' קעג) בדברי המג"א (סי' שיח ס"ק מ') לגבי אינפאנדא דדינו כיבש, וביאר הגרשז"א דהטעם דאינפאנד"א דינו כיבש אף שיש בתוכו שומן שנימוח ע"י האש, מ"מ כיון שבטבעו אחר שנצטנן מחום האש הרי הוא נקרש מאליו לכן נחשב כיבש, עכ"ד, ולפי דבריו לכאורה כאן בשוקולד נמי טבעו כשומן שאחר שנצטנן מחמימותו מיד נקרש וא"כ אף שנימוח ע"י חום האש בשעה שהוא על האש מ"מ כיון שבטבעו אין הלחות קיים אלא נקרש ממילא מיד כשנצטנן א"כ מעולם לא נחשב נימוח זה כלל, [אמנם מכיון שלא מצינו עוד חבר מגדולי האחרונים שיסכימו לסברה זאת, ולכן קשה לסמוך על סברה זאת לבד כשאין עוד צירופים אחרים].

יד סולדת בו

י) ומלבד כל זה יש לדון עוד, שהרי קיי"ל (שו"ע שם ס"ה וסי"ד) דאיסור בישול שייכא רק היכא שמניח המאכל במקום שיכול להגיע ליד סולדת בו ורק אז נחשב שמבשלו, ואז אסור להניחו שם אפילו אם בדעתו להורידו לפני שיגיע המאכל לחום כזה, דחיישינן שמא ישכח וישאירו שם עד שיתחמם לגמרי [כדמבואר שם בשו"ע], וא"כ בנידון דידן שכל הנידון הוא רק על השוקולד שנמצא בתוך העוגה [שהרי העוגה בעצמה הרי מותר ליתנה ליד האש שהרי הוא דבר יבש לגמרי] ויש לעיין אם מניח העוגה במקום שיכול תחתית העוגה להגיע לחום שהיד סולדת בו, מ"מ השוקולד שעליו אנו דנין לכאורה לא יגיע לחום שהיד סולדת בו שהרי החמימות הוא רק מלמטה [ולא דמי לקררה שמניחו על האש שכל הקדירה מתחמם שהרי הוא מתכת ובמתכת הרי חם מקצתו חם כולו].

אולינן בתר רוב

יא) ובאמת יש לדון עוד אם נאמר בזה דאולינן בתר רוב החתיכה ומכיון שרוב

החתיכה הוא דבר יבש, אף אם נאמר שאותו מקצת שוקולד שנמצא בתוך המאפה בפנים נחשב לדבר לח, מ"מ ניזול בתר רוב החתיכה שהוא דבר יבש ויהא מותר לחממו שוב בשבת, וכמו שכתבו הפוסקים לגבי מה שכתב המחבר (שו"ע סי' שיח ס"ד) דדוקא דבר יבש מותר לבשלו שוב בשבת דלא נחשב לבישול חדש ומשא"כ בדבר לח, וכתבו הפוסקים [ע"י דעת תורה (סי' שיח סט"ו) מה שהביא בשם המנחת כהן, וכן מפורש נמי בפמ"ג (בא"א סי' רנג ס"ק מא)] דלאו דוקא דבר יבש ממש דהיינו שצריך להוריק כל הלחלוחית והמרק ממנו אלא כל שרובו דבר יבש הרי הוא נחשב לדבר יבש, והוא עפ"י הב"י בשם רבינו ירוחם שכ' תבשיל שיש בה "רוב" רוטב, דמשמע מיניה דאילו היה בה רק מיעוט רוטב לית לן בה.

יב) וראיתי שיש שרצו לצרף להתיר בנידון דידן נמי מטעם הנ"ל דמכיון שרובו דבר יבש נחשב כל המאפה לדבר יבש ומותר, אמנם לענ"ד אין לדמותו כלל להתם מכמה טעמי, א. דהתם הרי אין הלחלוחית עומדת בפנ"ע ולכן אולינן בתר רובו, אבל הכא שהשוקולד שבפנים עומד לגמרי בפנ"ע, מהכי תתי לומר דבטל הוא לגבי המאפה שהוא רובו, ב. הרי כל הטעם שיש להקל כשהלח הוא רק המיעוט, אף שלמעשה הרי הוא מבשל אותו מיעוט, כבר ביאר האגלי טל (מלאכת האופה אות כו ס"ק נה) לבאר דעת רבינו יונה דמאחר דלהרמ"א אף בלח שנצטנן לגמרי מעיקר הדין הרי אין בישול אחר בישול אלא דמחמירין בנצטנן לגמרי, על כן כשהלח הוא רק המיעוט שבכה"ג עיקר כוונת האדם בחימומו הוא על רוב התבשיל שהוא דבר יבש, ועל המיעוט הרי הוא דבר שאינו מתכוין ולכן בכה"ג יש להקל אף בפס"ר, עכתו"ד, הרי שסיבת ההיתר במיעוט לח הוא לא מפני שהמיעוט בטל הוא להרוב, אלא מפני שאין כוונתו על המיעוט, וא"כ בנידון דידן לגבי שוקולד שבדאי כוונתו גם על השוקולד [ואפשר אפילו שזהו עיקר

בשבת בשביל שיזכרו מימיו אבל נותן הוא לתוך הכוס או לתוך הקערה ואינו חושש, ע"כ, וכך נפסק לדינא גם בשו"ע (סי' שכ ס"ט). ובסיבת האיסור שאין מרסקין הברד והשלג מצינו שנחלקן הראשונים בדבר, שרש"י (שם) מפרש שהאיסור הוא משום דקא מוליד בשבת ודמי למלאכה שבווא המים האלו, עכ"ל, ומאידך מצינו כמה ראשונים [רשב"א וריטב"א ועוד] שפירשו שסיבת האיסור הוא שמאחר שהשלג והברד עומדים להפשיר ודומים הם לפירות העומדים לסחיטה, לכן גזרו שלא ירסקם שמא יבא לסחוט פירות העומדים לסחיטה, ומצינו דעה שלישית והוא דעת בעל התרומות [ומצינו מבוכה גדולה בראשונים ואחרונים אם הבעה"ת התכוין לפירוש זה דלהלן או שדעתו באמת כפירש"י] שפירש שסיבת האיסור הוא מפני המים שיוצאים מהם שיש עליהן איסור מוקצה משום נולד, נמצינו למדין דלדעת רש"י ולדעת רשב"א וסייעתו האיסור הוא על עצם הפעולה של ריסוק הברד והשלג, ומשא"כ לדעת בעה"ת האיסור הוא על עצם המים היוצאים שיש בהן איסור נולד ולא על פעולת הריסוק.

בדין ריסוק שלג וברד

(טו) והנה בגמ' (שם) מבואר דאף שאסור לרסק בידים שלג וברד מ"מ מותר ליתן הברד והשלג לתוך כוס והוא נימוח מאליו, ובשו"ע (שם) הוסיף עוד שאם הניחם בחמה או כנגד המדורה ונפשרו מותרים, והיינו דלא מיבעי היכא שנותנו לתוך הכוס והוא נימוח מאליו שמוותר [והוא מפני שאינו ניכר כלל שהרי מיד נתערב לתוך המאכל או המשקה], אלא אפילו כשהוא ניכר אלא שנימוח בלא ריסוק בידיו ממש ג"כ מותרים ולכן אם הניחם בחמה ונפשרו מאליהן שמוותרין, אמנם מצינו שהרמ"א החמיר בדבר זה, שהרי כתב (סי' שיח סט"ז) שיש מחמירין גם באופן שנימוח מאליו כל היכא שהוא ניכר ואפילו במקצת, והוסיף שם הרמ"א שנהגו להחמיר ובמקום צורך יש

כוונתו] לחממו, א"כ לא שייך כאן ההיתר של מיעוט לח, ג. הרי אפילו אם נאמר דאין לחלק ביניהן, הרי מצינו הרבה פוסקים שמפקפקים על דברי המנח"כ הנ"ל וכמו בא"ר שאחר שהביא דברי המנח"כ נשאר לדינא בצ"ע, וגם לשון השו"ע הרב (סי' שיח סי"א) משמע כן שכתב שם תבשיל יבש שאין בו רוטב כלל, וכן לשון המשנ"ב (סי' שיח ס"ק לב) מורה כן, עיי"ש, ומכל הנ"ל נראה שאין לסמוך על סברה זאת בכדי להתיר בנידון דידן.

(יג) אמנם שו"ר שהגרשז"א זצ"ל כן צירף סברה זאת ביחד עם עוד צירוף להקל בכעין הנידון שלנו, והוא בהליכות שלמה (חנוכה פי"ז אות יא) לגבי סופגניות שכתב שם שמותר להניח בשבת סופגניות על מיחם שע"ג האש, אף אם יש בתוכן מרקחת [ריבה] לחה, ע"כ, ושם בדבר הלכה (אות טו) ביאר זאת דאין לחוש בזה לבישול אחר בישול לגבי המרקחת דיתכן שלח האמור לענין שבת שיש בו בישול אחר בישול אם נצטנן, היינו דוקא כמו מים וכדומה שהם משקין גמורים, ולא בדברים הנאכלים אע"פ שהם לחים ונוזליים קצת, שהרי ברוב הדברים היבשים המבושלים יש ג"כ קצת לחות ואעפ"כ חשיבי לענין זה כיבשים, וצ"ע, ולכן עכ"פ בנידון דידן שהמרקחת מכונסת בתוך תבשיל יבש, והתבשיל הוא הרוב, יש לסמוך גם על דעת הסוברים דרובו יבש סגי ושפיר דמי, עכ"ל שם, הרי שביאר דכשהמיעוט מכונס בתוך היבש והיבש הוא גם הרוב יש להקל, וא"כ בנידון דידן לכאורה שפיר יש לסמוך על דברי הגרשז"א אלו ולהתיר להניחו ע"ג מיחם בשב"ק.

מוליד ונולד

(יד) והנה מה שביארנו עד כאן היה לענין בישול מאחר דקיי"ל שיש בישול אחר בישול בדבר לח, אמנם יש לדון עוד לענין האיסור של מוליד או נולד [וכמו שיבואר להלן], דאיתא בגמ' (שבת נא ע"ב) ואין מרסקין [וי"ג מרסקין] לא את השלג ולא את הברד

לסמוך אסברה ראשונה שמיקל בה, עכתו"ד הרמ"א, הרי שלכתחילה החמיר היכא שניכר אח"כ מה שנימוח ואפילו כשנימוח מעצמו, וכתב המג"א (ס"ק יד) שלפי דברי רמ"א אלו ה"ה לגבי ברד ושלג דאף שמניחו בחמה והוא נימוח ממילא מ"מ מכיון שאינו מעורב בתוך כוס אסור לעשות כן לכתחילה.

טז) ובפשטות דברי רמ"א אלו הוא מפני שחשש לשיטת בעל התרומות שיש בה איסור נולד, ולכן אפילו כשנימוח מאליו נמי לכתחילה אסור [מלבד היכא שלא ניכר כלל דאז אין בה כלל איסור נולד], ומשא"כ לראשונים החולקים הרי כל שאינו עושה מעשה בידיים לא מצינו שיהא אסור, וכן פירש המשנ"ב (שם ס"ק קה) בדעת הרמ"א, אמנם מצינו בשו"ע הרב (שם סכ"ה) שחולק וס"ל דהיש מחמירין הוא אפילו אם נאמר כפירש"י שהאיסור הוא מטעם נולד או כדעת הרשב"א וסייעתו שהאיסור הוא מטעם גזירה שמא יבא לסחיטה, נמי יהא כאן איסור כיון שעושה מעשה בידיים להניחו במקום חם והרי זה נחשב למעשה לענין זה.

בנידון דירן

יז) ונראה שיש לדון בנידון דירן בב' נקודות אלו, א. האם יש כאן מעשה שיהא

אסור מטעם מעשה בידיים, ב. האם נחשב השוקולד כדבר שאינו ניכר מבחוץ, דאז אפילו אם נאמר שיש כאן מעשה מ"מ מותר דלא גרע מנתינת שלג וברד לתוך כוס מים שמותר לכו"ע [בין להמחבר ובין להרמ"א] מכיון שאינו ניכר כלל, לגבי נידון הא', לכאורה לא עדיף מהנחת ברד ושלג בחמה דלפי הרמ"א יהא אסור לכתחילה לעשות כן, אמנם אף אם נאמר דלגבי המעשה של נתינה ע"ג קדירה חשיב כמעשה מ"מ עדיין יש לדון אם השוקולד נחשב כניכר דאז יהא אסור לעשות כן, ומשא"כ אם נאמר שאינו חשיב כניכר אז גם הרמ"א מודה שאפילו לכתחילה מותר לעשות כן, ולכאורה מכיון שמבחוץ לא ניכר השוקולד הן לפני שנימוח והן לאחר שנימוח [אלא לאחר שפותח העוגה רואה השוקולד שנימוח קצת אבל עכ"פ לא ראה איך שמקודם היה קרוש, לכאורה ייחשב כדבר שאינו ניכר.

יח) וביותר מזה יש לומר דמכיון שגם לאחר שמחממו הרי עדיין שמו עליו דהיינו אף שנימוח קצת מ"מ לא נחשב כמשקין הן מצד מציאותו והן בגלל שדבוק וחלק בלתי נפרד מהעוגה וא"כ בכלל מאכל הוא ובכה"ג כבר מצינו בפוסקים שכל ששמו עליו לכתחילה לא נחשב כנולד.

סיכום הדברים

- בודאי מצינו מקום גדול בדברי הפוסקים להיתרא לגבי מה שנהוג עלמא לחמם עוגה שבתוכו חתיכת שוקולד וע"י החום נימוח קצת השוקולד, וכדלהלן;
- (א) כמה פוסקים סוברים דדבר עבה במקצת נחשב כיבש ולא כלל ולכן אין בה איסור בישול אחר בישול.
- (ב) יש שמקילין בדבר שבתחילתו יבש ורק אח"כ נעשה לח שמכיון שבתחילת נתינתו נגד האש הרי הוא יבש נחשב כדבר יבש.
- (ג) ואפשר לצרף עוד דהשוקולד נחשב לדבר יבש מכיון שהוא דבר שבטבעו כשאינו חם הרי הוא נקרש.
- (ד) מכיון שהשוקולד כנוס בתוך העוגה לא נחשב שמניח אותו במקום שהיס"ב רק חלק העוגה שמתחתיו נמצאת במקום שהיס"ב.
- (ה) הגרשז"א וצ"ל מצרף להתיר סופגניות של ריבה שמותר משום שהריבה שבפנים הוא המיעוט וגם שהוא כנוס בתוך הסופגניה, וא"כ ה"ה בנידון דידן.
- (ו) ולגבי האיסור נולד, יש לומר שאין זה נחשב כניכר מבחוץ, וגם יש פוסקים שמקילים שאין הנחתו על האש נחשב כמעשה בידיים, וגם שם המאכל עדיין שמו עליו.

לשון חכמים

הרב עקיבא נמץ בריוול

משפט ההוראה בישראל והאם נוהג בזמן הזה (א)

הנה בבואנו לדון אם נוהג בזמן הזה מ"ע דועשית ככל אשר יורוך, ול"ת דלא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל¹, צריך מקודם לברר היטב דין לא תסור עצמו, כשנהג בב"ד הגדול שבלשכת הגזית, ובראשונה צריך להבדיל בין ארבעה אופנים שונים שיש לדון בהם מצד דין לא תסור, ולכל אחד ואחד מהנידונים דין שונה וכדיבאר.

א' כשב"ד באים לעקור דין של תורה, דהיינו שאומרים בפירוש שאף שמן התורה דבר זה אסור, אנו מתירים אסור זה, או להיפך שמן התורה חייבים לעשות כך וכך ואנו פוטרים מחיוב זה. ויש לברר מתי יכולים לומר כן, וכן אם בזמן הזה ג"כ יכולים.

ב' כשב"ד חידשו איסורים חדשים או חיובים חדשים, ונכללים בזה כל הגזירות והתקנות של חז"ל, ויש לדון אם יש ע"ז לאו דלא תסור, וגם יש לברר אם בזמן הזה אפשר לחדש גזירות ותקנות חדשות.

1 בגליון קפ"ח כתב הרב עקיבא במוהר"ש הכהן בענין אי יש חיוב דלא תסור בזמן הזה, והנה הגם שבתחילת דבריו נראה שמדבר רק לענין על ימין שהוא שמאל וכו', ורק לענין זמן הזה, אבל במסקנת דבריו נשמע (אם כי סותר את עצמו בזה כמה פעמים מיניה וביה, אבל ממסקנת דבריו נראה כן) שלפי דעתו הותרה הרצועה ו"אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה", ולא נבראו חכמים ומנהיגים בכלל ישראל אלא למי שאינו יודע איך לנהוג, אבל מי שחושב שהוא יודע אסור לו לשמוע לשום גדול או רב וצריך לנהוג כפי דעתו, ויסוד דבריו משני מקורות, הא' מתני' דהוריות ב. וידע אחד מהם שטעו, והנה הרי מתני' איירי מסנהדרין שבלשכת הגזית, ומה רצה שגם על חז"ל נוכל לחלוק מסברא, ולא הביא כלל שהרמב"ן וגדולי הראשונים והאחרונים כבר דנים בסוגיא ההיא, וכפי שיבו' בעז"ה בדברינו, ומקורו השני ממה שנראה לו מדברי הרמב"ם שאין בזמננו לאו דלא תסור, והנה יבואר להלן שרבים רבים מרבתינו הראשונים והאחרונים כתבו להדיא שלא זוהי נוהג גם בזמננו, ונוכיח דגם הרמב"ם סובר כן, אולם גם אם יש שיטה דאין לאו זה אלא בב"ד הגדול שבירושלים, וכי בגלל שאין לא תסור כבר מותר לחלוק על כל החכמים, א"כ נבוא ונחלוק גם על כל רבתינו הראשונים שגם הם אינם כ"ד הגדול שבירושלים, ואולי נבוא לחלוק גם על הגמ' איהא שנראה לפי שכלנו המפותח והמשוכלל שחז"ל "טעו", והרי גם האמוראים לא היו בב"ד של ע"א בלשכת הגזית שבירושלים, וא"כ מי הם שיתירו או יאסרו דבר שנראה מותר או אסור מן התורה. ולברר כ"ז גם טעה הרב הכותב הנ"ל רבות בבי' עצם הדרשה ד"על ימין שהוא שמאל", ובבי' דברי הגמ' והרמב"ם, ואף השמיט מהסוגיות בגמ' ופסקי הרמב"ם שהוא עצמו דן בהם חלקים אחרים שאינם עולים בקנה אחד עם יסוד דבריו, מה גם שלא טרח כלל להתחקות ולברר אחר דברי שאר רבתינו הראשונים וגדולי האחרונים שדנו רבות בעניינים אלו. אולם לכלל הציבור היראים והשלמים, האמונים על אמונת חכמים שבכל דור, צריך לברר ענין זה מתוך כל דברי רבתינו הראשונים והאחרונים בדרך המסורה לנו מדור דור. ודי בדברים אלו לצאת יד"ח המחאה שלענ"ד הייתה נצרכת בזה. אולם אמרתי דבר גדול כזה כיון דאתי לידן ננסה לברר ולבאר בעזה"ש סוגיא זו. ובתפילה שלא אכשל בדבר הלכה וכו'.

ג' ב"ד שהורו על ענין אחד שלדעתם הוא אסור מן התורה, האם אפשר לחלוק עליהם ולומר שהם טועים והדבר מותר מן התורה, או להיפך, וגם זה צריך לדון הן בב"ד הגדול שבירושלים והן בזמן הזה.

ד' ב"ד שהורו בענין שהוא תלוי במציאות הדברים איך היה, והב"ד פסקו את הדין בהנחה שהמציאות הייתה באופן מסוים לפי מה שביררו הב"ד, וכגון שפסקו שהחתיכה היא חלב ע"פ עדים שהעידו כן, מה הדין לאחד שיודע שהמציאות היא שונה, האם רשאי לנהוג ע"פ ידיעתו או שחייב לנהוג כפי פסק הב"ד.

וננסה לברר ענינים אלו החל משורש דינם בתורה ובדברי חז"ל עד לדברי הפוסקים שדנו בפרטי הענינים, למען יהיה הדבר כשמלה פרושה ברור לכל אדם. וזאת למודעי שלא היה סיפק בידי להביא כל דברי הראשונים והאחרונים בכל פרטי וסעיפי ענין זה, כי כמעט יכלה הזמן והנייר והם לא יכלו, והשתדלתי להביא עד כמה שידי יד כחה מגעת רק את עיקר דברי רבותינו הראשונים וגדולי האחרונים הנצרכים בכדי לברר ולהבין היטב את שורשי הענינים, ועוד חזון למועד בעז"ה.

פרק א' בח ב"ד הגדול בתוראה והאם גם על מי שיודע החלכה בעצמו

א. הנה במצוות שנצטוונו בתורה יש דברים שברורים לכל פירושם ואיך לקיימם, ויש הרבה דברים שאין ביאורם ברור בתורה, וכן אופנים שונים שלא נתפרש בתורה איך לנהוג בהם, ושומה עלינו לדעת איך נכריע ספיקות אלו, ומנין נדע כיצד לנהוג. ויש הלכות שנאמרו בעל פה למרע"ה בסיני ונשארו בקבלה מדור לדור, אך נשארו ענינים רבים בספק, או אופנים שלא ברור איך ההלכה בהם.

ובשאלה זו יש שני אופנים, א' כשאנו יודע איך לנהוג, מה יעשה. וב' כשנראה לו שיודע בעצמו לבאר ולפרש את הכתוב בתורה, האם יכול לנהוג לעצמו כפי דעתו, או שיש מי שיכול להכריחו לנהוג אחרת כי לדעתו הדין הוא שונה.

ועל זה נאמרה פרשה שלימה בתורה (דברים יז ח-יא) כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבת בשעריך. וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו. ובאת אל הכהנים הלויים ואל השפט אשר יהיה בימים ההם ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' 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.

ובפרשה זו צוותה התורה לכאו"א מישראל לסמוך על הכרעת הסנהדרין שבלשכת הגזית בכל הספקות ולנהוג בעצמו על פיהם.

וז"ל הבריייתא בסנהדרין (פז). דבר זו הלכה, למשפט זה הדין, בין דם לדם בין דם נדה דם לידה דם זיבה, בין דין לדין בין דיני נפשות דיני ממונות דיני מכות, בין נגע לנגע בין נגעי אדם נגעי בתים נגעי בגדים, דברי אלו החורמים והערכין וההקדשות, ריבות זו השקאת סוטה ועריפת עגלה וטהרת מצורע, בשעריך זו לקט שכחה ופאה כו'. ומבואר שעל כל דיני התורה נאמרה פרשה זו.

אלא דעדיין היה מקום לדון שאולי כל הפרשה הזו נאמרה רק למי שאינו יודע, וכלישנא דקרא "כי יפלא ממך דבר", וללמדנו שבספק צריך לשמוע לסנהדרין. אבל מי שיודע בעצמו איך ההלכה הרי עליו לא דיברה התורה, ומהיכי תיתי שהוא ג"כ מחויב לנהוג כמוהם, דהיינו באופן שפוסקים ההיפך מדעתו.

וע"ז נאמר בתורה בהמשך הפרשה הנ"ל "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן העמד לשרת שם את ה' אלוֹקֶיךָ או אל השפט ומת האיש ההוא ובערת הרע מישראל. וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד". וזהו דין זקן ממרא שאם הוא עושה להיפך מהוראת הב"ד חייב מיתה. והנה בלישנא דקרא היה אפשר להבין דאירי ג"כ רק במי שאינו יודע בעצמו ההלכה, אלא שהמרה את פי החכמים בזדון, אבל עדיין לא שמענו על מי שחולק על החכמים בעיקר הדין וטוען שאין הדין כמותם שגם הוא בכלל דין זקן ממרא.

אולם במה שביארו חז"ל בדיני הלכה זו מפורש שאדרבה, כל הפרשה לא נאמרה אלא בחכם שראוי להוראה שחולק על הב"ד מדעתו.

והא לך לשון המשנה בסנהדרין (פו:): זקן ממרא על פי בית דין שנאמר כי יפלא ממך דבר למשפט. שלשה בתי דינים היו שם אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית, באין לזה שעל פתח הר הבית [זקן זה שהורה בעירו ונחלק בית דין שבעירו עליו, והזקיקו הכתוב לעלות לירושלים ולשאלו, ובאין הוא ובית דין שבעירו לבית דין זה שעל פתח הר הבית, שהרי בו פוגעין תחילה - רש"י] ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי, אם שמעו אמר להם, ואם לאו באין להן לאותן שעל פתח עזרה ואומר כך דרשתי וכך דרשו חבירי כך לימדתי וכך לימדו חבירי, אם שמעו אמר להם, ואם לאו אלו ואלו באין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצא תורה לכל ישראל שנאמר מן המקום ההוא אשר יבחר ה', חזר לעירו שנה ולמד בדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר והאיש אשר יעשה בזדון.

אינו חייב עד שיוורה לעשות. תלמיד שהורה לעשות [תלמיד שלא הגיע להוראה ונחלק על בית דין שבעירו, ובאו לבית דין הגדול ושאלו, וחזר לעירו והורה כבתחילה - רש"י] פטור [שאין לסמוך על הוראתו, והתורה לא חייבה אלא מופלא ומומחה לבית דין כדאמרין בגמרא - רש"י] נמצא חומרו קולו [חומר שהחמירו עליו שאינו ראוי להוראה עד שיהא בן ארבעים שנה, נעשה לו קל לפוטרו מן המיתה - רש"י].

ומבואר דעיקרה של פרשת זקן ממרא נאמרה באופן זה, שהיה חכם וראוי להוראה והורה דלא כב"ד לאחר שדן עימם ולא קיבלו את דעתו, וע"ז חייב מיתה, ובגמ' (שם פח.) מבוי' שגם כשחולק על הב"ד משום ד"כך הוא בעיני", דהיינו מחלוקת בסברא, חייב. ע"ש.

אלא דבמיתה דזקן ממרא ישנם הרבה תנאים, חדא דאינו חייב עד שיחלוק עליהם בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת [ומבוי' ברמב"ם דסגי בדבר שיכול להיות אח"כ נפק"מ אפי' בעקיפין לחיוב כרת, ובדעת ש"ר דנו האחרון בארוכה ואכ"מ], אבל כשחולק על הב"ד בדבר שאינו יכול לבוא לעולם לידי חיוב כרת אינו חייב בדין זקן ממרא. (שם פז.) וילפי' ליה דבר דבר מפר העלם דבר של ציבור).

ועוד דדוקא אם הזקן היה ראוי להוראה חייב מיתה, (שם וילפי' מכי יפלא במופלא שבב"ד הכתוב מדבר, וברמב"ם פ"ג ה"ה ביאר מי שלא יפלא ממנו אלא דבר מופלא), וברמב"ם שם כתב שצריך להיות סמוך.

ובתוס' (פז. ד"ה ורשב"ל) משמע דאינו חייב אלא כשהורה להקל נגד הב"ד, אבל כשמחמיר אינו חייב, [ויש הלומדים באופ"א בתוס', ודנו ג"כ בדעת שאר ראשונים].

ועוד דרק אם מורה לאחרים לנהוג להיפך מהוראת ב"ד או שנוהג בעצמו היפך מב"ד חייב, אבל אם הוא לומד לאחרים היפך מב"ד אינו נהרג. (מתני' שם פו: יליף מהאיש אשר יעשה בזדון עד שיוורה לעשות, ובכרייתא בדף פח: הוסיפו יעשה בעצמו).

ורק אם מצא את הסנהדרין במקומן נהרג אבל אם היו שלא במקומם דהיינו מחוץ ללשכת הגזית שבבית המקדש, פטור. (ברייטא פז. ויליף מועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם).

וכן רק לאחר שדן עם הב"ד ולא קיבלו את דעתו ואח"כ המרה עליהם חייב, אבל כל עוד שלא דן עימם בהלכה זו אינו חייב על ההמראה. (כמבו' במשנה פז: שהובאה לעיל וכמשמעות הפסוק).

ויש לדון בכל הני כללים, כשלא נתקיים אחד מהתנאים ואינו נהרג, האם שוב אין שום איסור בהמראתו, [ואולי אדרבה מעתה חיוב יש לו לנהוג לפי הבנתו ולא לעבור על ד"ת במה שלפי דעתו יש בזה איסור תורה]. או שרק מחיוב מיתה נתמעט אבל איסור המראה בודאי איכא, או שאפילו אם ליכא איסור מ"מ חייב לנהוג כמו הב"ד כיון שהכרעת הב"ד היא הנכונה ולא הכרעתו.

וברמב"ם (שם ה"ז) כתב וכל אלו וכיוצא בהן שהן פטורין מן המיתה יש לבית דין הגדול נדונותם ולהפרישן ולהכותן ולמנען מללמד כפי מה שיראה להן שהדבר צריך לכך, עכ"ל. ואף דמשמע בדבריו שאין זה אלא רשות לב"ד, מ"מ זה מוכח שעכ"פ ודאי חייבין לשמוע בקול הב"ד אלא שאינו נענש ע"ז, ורק אם רואין הב"ד שהשעה צריכה לכך יכולין לענושו. וכן הוכיח החזו"א (בהערות לקו' דברי סופרים אות ג').

ב. ודבר זה יש להוכיח מהרבה מקומות שחייבים לשמוע בכל אופן בקול ב"ד הגדול גם למי שנראה לו לחלוק על הב"ד. וכדיבואר. [לכהפ"ח ב"ד הגדול שבירושלים, ולהלן יבואר בנפרד דין ב"ד הגדול ביבנה, ודין ב"ד שאינו סנהדרין של ע"א].

וראש לכולם [שלכאן] הוא ג"כ המקור לכך בתורה] הוא דרשת הספרי (שופטים פיסקא י"א) על הפסוק לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל "אפי' מראים בעיניך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל שמע להם". והביאו דרשה זו רבים מן הראשונים [רש"י והרמב"ן בפי' התורה שם ובהקדמה לסה"מ שורש א', חינוך מצוה תצ"ו, יראים מצוה ל"א, ודרשת הר"ן ותשובת הרשב"א שיובאו להלן, ועוד].

והנה יש שהבינו שכוונת "על ימין שהוא שמאל" היינו שחכמים באים לעקור במכוון דבר מן התורה לומר על אסור מותר או להיפך, אולם ודאי שאין זה הביאור הנכון אלא כדיאורו כל הראשונים "כלומר אפילו על מה שיראה בעיניך שהוא ימין והם אומרים שאינה אלא שמאל שמע להם" (לשון הרשב"א בתשובה ח"ב סי' שכב). וכן מבו' להדיא ברמב"ן ור"ן דלהלן. והיינו דגם אם בעיניך פשוט שהדין אינו כמו שהב"ד מורים, והם אומרים דעיקר הדין הוא להיפך שכך אתה חייב מן התורה, חייב אתה לשמוע להם.²

והנה אף דפסוק זה כתוב ג"כ בפרשת זקן ממרא, וא"כ יהיה רק ככל התנאים הנ"ל של מיתת זקן ממרא, מ"מ זה מבו' להדיא בדברי הראשונים הנ"ל דדין זה הוא בכל התורה כולה ולא רק בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, או רק לחכם הראוי להוראה, וכן שאר התנאים של זקן ממרא. וצ"ל שרק הסיפא של הפרשה "האיש אשר יעשה בזדון" כו' איירי בכל הני תנאים, אבל רישא דקרא לענין מצות ועשית ככל אשר יורוך לא צריך כל התנאים האלו, (או לכל הפחות חלקם). ועי' להלן (פרק ב') שנביא דרשה מיוחדת בספרי לענין ב"ד שביבנה שנתרבה רק לענין איסור ההמראה ולא לענין מיתה דזק"מ.

2 וכשבאים לעקור במכוון דין תורה לא איירי כלל הפסוק, ולזה יש כללים נפרדים, דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אבל רק בשוא"ת, ולפעמים אף בקום ועשה, וזה יבואר בעז"ה בפרק ז'.

וכן נראה להוכיח עוד מהא דשיטת רבים מן הראשונים (הרמב"ם ורש"י והרשב"א והר"ן ועוד) שכל העובר על איסור דרבנן עובר על איסור "לא תסור", ויתבאר ענין זה בעז"ה בפרק ז', וקשה דהלא בודאי איירי גם כשהעובר אינו חכם וראוי להוראה, וגם כשלא דין עם החכמים והם סתרו דעתו, ומוכח דבודאי בכדי לעבור על איסור דלא תסור א"צ לכל הני תנאי הנצרכים למיתה דזק"מ. וגם הרמב"ן שחולק הוא רק משום דס"ל דאין הגזירות דרבנן נכללים בכלל לא תסור. אבל הא מיהא לכו"ע במידי דאיכא לא תסור עובר בכל גוונא. וית' עוד במקומו.

ג. ובאמת דסוגיא ערוכה היא בר"ה כה. דז"ל המשנה מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב אמר רבי יוחנן בן נורי עדי שקר הם, כשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל. ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובלייל עיבורו לא נראה, וקיבלן רבן גמליאל, אמר רבי דוסא בן הורקינס עדי שקר הן היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה, אמר לו רבי יהושע רואה אני את דבריך. שלח לו רבן גמליאל גזורני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך.

הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר, אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי, שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם, בין בזמנן בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו. [ובברייתא בגמ' נוסף ע"ז: הרי הוא אומר אתם אתם שלש פעמים, אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין].

בא לו אצל רבי דוסא בן הורקינס, אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו, שנאמר ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים, אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה.

נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונן, עמד רבן גמליאל ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי.

והגמ' מוסיפה עוד תנו רבנן למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו, שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן, פלוני כנדר ואביהוא, פלוני כאלדד ומידד. ואומר ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן, ואומר וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל וכו', ואומר משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו, שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, לומר לך, ירובעל בדורו כמשה בדורו, בדן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים.

ואומר ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו, הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו, ואומר אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה.

תנו רבנן כיון שראה אותו עמד מכסאו ונשקו על ראשו, אמר לו שלום עליך רבי ותלמידי, רבי שלמדתני תורה ברבים, ותלמידי שאני גזור עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד. אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים, קל וחומר קטנים לגדולים. קל וחומר חיובא הוא, אלא מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים נושאים קטנים קל וחומר בעצמן.

ומבואר בכל הסוגיא שמחויב היה ר' יהושע לנהוג כבית דינו של ר"ג אע"פ שהיה חלוק על דינו של ר"ג, כיון דאין לך אלא שופט שבימך, והנה ב"ד דר"ג היה ביבנה ולא בלשכת

הגזית. ועוד להשיטות דחייב רק על דבר שהוא נוגע עתה לדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, וכאן מה שחלק עליו בקדה"ח לא היה נוגע לדבר שזדונו כרת, ועוד להשיטות דלהחמיר אין זק"מ, ואיך חייבו ר"ג שלא להחמיר ביוה"כ שחל להיות בחשבונו. ומפורש א"כ שחייבים לשמוע בקול הב"ד גם אם אינו ככל התנאים של זקן ממרא [ולהלן בפרק ב' ית' עוד בענין ב"ד שביבנה].

והנה יש שהבינו דכל מה שהיה מחויב ר' יהושע לנהוג כר"ג היינו רק בקידוש החודש ומשום הדרשה ד"אתם" שאפילו מוטעין ואפילו מזידין חל הקידוש, ואדרבה מזה מוכיחים דלולי האי דרשה זו הרי היה צריך לנהוג כהבנתו ולא כהקידוש של ב"ד. וא"כ בכל התורה שאין דרשה זו ד"אתם" חזר עיקר הדין שצריך לנהוג כפי הבנתו.

אולם המעיין בכל הסוגיא רואה להדיא שבכל התורה כולה הדין כן, דאה"נ מה שניחם אותו ר' עקיבא הוא רק מחמת הדרשה ד"אתם", אבל ר' דוסא בן הורקינס וכן הברייתא בגמ' הרי הוסיפו דברים אחרים ששייכים לכל התורה.³

וכן מוכח מדברי הרמב"ן (ע"ה שם ובהקדמה לסה"מ שורש א') שהביא הא דר' יהושע עם ר"ג לדוגמא לדין לא תסור ע"ש, וכ"ה בדרשות הר"ן (דרוש י"א) באורך ויובאו דבריהם להלן. ומבו' להדיא שאינו דין רק בקדוש החודש כי אם בכל התורה.

[וכשנעיין בדברי ר"ד ב"ה במשנה ובברייתא נראה שיסוד דבריו של הוא, שכל ב"ד שקמים לישראל חייבים שאר העם לשמוע להם, גם אם אינם גדולים בחכמה יותר מכל העם, וכלשונו "ללמד שכל שלשה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה", והיינו, דהרי אילו ב"ד של משה היו פוסקים עתה כמו שפסק ר"ג הרי לא היית מהרהר אחריו שאין הכרעתו נכונה, כי פשוט לכל שמרע"ה הוא גדול בחכמה מכל ישראל, וא"כ כך אתה צריך לנהוג ביחס לכל ג' וג' שעמדו ב"ד על ישראל.⁴

וכן בברייתא שלמדו דיפתח בדורו כשמואל בדורו הוא על דרך זה, כמבו' בסיום לשונם "ללמדך שאפילו קל שבקלין ונתמנה פרנס על הציבור הרי הוא כאביר שבאבירים".

וכמו"כ הלימוד מהשופט אשר יהיה בימים ההם, שאין לך אלא שופט שבימך, והיינו דכיון דבימך הוא השופט, מעתה הדין כמותו ואע"פ שאינו גדול כהשופטים של דורות הקודמים. ולכן ה"ה גם אם אתה חולק על השופט הדין כמותו.

וכן ביאר רבנו בחיי (שופטים שם): ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, אין לך אלא שופט שבימך, יפתח בדורו כשמואל בדורו, זהו לשון אשר יהיה בימים ההם, אף על פי שאינו בחכמה כשאר השופטים שהיו לפניו צריך אתה לשמוע לו, עכ"ל.

3 ובאמת צ"ע דאם כמו שמבו' בהמשך הסוגיא דבכל התורה כולה חייבים לנהוג כהב"ד. א"כ למה באמת הוצרך ר"ע לדרשה מיוחדת ד"אתם" לענין קדוש החודש, דמשמע דלולי דרשה זו לא היה הדין כן. [ועל גוף הדרשה לא קשה כלל, דהרי לכל הפחות במזידין בודאי לולי הקרא לא היה הקידוש חל אם הזידו וקידשו שלא כדון, אבל הכא קשה דהרי ר"ג סבר דהקידוש היה כדון וא"כ אין צורך בדרשה זו דבלא"ה תמיד הדין כהב"ד].

ועי' חזו"א (הערות לק' דברי סופרים אות ז') מה שתי' ע"ז. ובעז"ה בהמשך הדברים נציע תירוץ נוסף, ועכ"פ איך שיהיה הא מיהא מבו' להדיא בגמ' דהוא דין בכל התורה, אלא אם כן תאמר שר"ע חלק על ר"ד ב"ה בזה גופא ואנן קיי"ל כר"ע. אבל גם זה בודאי אינו דהא בהדיא ברמב"ן ור"ן שמובא למעלה הביאו מהא דר"ג לענין לא תסור, ולהלן פ"ה נביא מדברי הרמב"ם והרא"ש ורש"י ועוד שהביאו להלכה את הלימוד מהברייתא ד"אין לך אלא שופט שבימך" ע"ש, והיינו כר"ד ב"ה. וא"כ אף אי נימא דנחלק עליו ר"ע בודאי להלכה קיי"ל כר"ד ב"ה.

4 ומשמע דאפי' ב"ד של ג' ולא רק ב"ד הגדול אלא כל ב"ד שעומד לישראל וזה כבר חידוש יותר גדול וית' בע"ה בפרק ג'.

ובלשון "אפי" קל שבקלין" משמע דאין הסיבה משום גדלותו בתורה כלל, אלא "כיון שנתמנה פרנס על הציבור", [ובודאי צריך שלכהפ"ח יהיה חכם וראוי להוראה, וכן שאר התנאים הנצרכים כדי להתמנות פרנס על הציבור, דאל"כ א"א למנותו כלל, וע' ברמב"ם סנהדרין פ"ב שמנה התנאים הנצרכים להתמנות לסנהדרין, ובה"ז מנה שבעה תנאים הנצרכים להתמנות לב"ד של ג', ועי' בפ"ד הט"ו שאם טעו ונתנו רשות לדון למי שאינו ראוי או אינו הגון אין הרשות מועלת דהוי כמקדיש בעל מום ע"ש. ויב' עוד מזה בפ"ג]. וכולם מחויבים לשמוע להב"ד אף אותם שגדולים מהם בחכמה.

וכן משמע ממה שאמר ר"ג לר' יהושע רבי ותלמידי, רבי שלמדתי תורה ברבים ותלמידי שאני גזור עליך כו', אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים כו'. ומשמע דאף דר"ג החזיק עצמו קטן מר' יהושע היה יכול לחייבו לשמוע לו, ויש לדחוק דרך דרך עניויות אמר לו אבל בליבו ידע שהוא גדול ממנו. ועי' במהרש"א שם ב' דרכים בזה].

והנה בכל הסוגיא לא הביאה הגמ' כלל איסור דלא תסור אלא כמה וכמה דרשות אחרים, ואפשר דבאמת איסור גמור דלא תסור ליכא בכה"ג, דאולי בב"ד הגדול שביבנה אין האיסור [עי' להלן פ"ב], אבל הא מיהא דחייב לשמוע לקול הב"ד גם אם נראה לו להיפך, זה בודאי מבו' להדיא בכל הסוגיא.

וברמב"ן ור"ן הנ"ל הביאו מסוגיא זו דוגמא לאיסור דלא תסור ומבו' לכאן דס"ל דאף איסור לא תסור איכא, אלא דיש לדחות דהביאו כן רק לדוגמא בעלמא שחייבים לשמוע בקול הב"ד וכעין דינא דלא תסור אבל באמת איסור דלא תסור אינו אלא בב"ד הגדול שבירושלים. [להלן אות י' יבואר באופן נוסף מה שלא הביאה הגמ' מלא תסור].

ד. עוד ראייה גדולה שחייבים לשמוע בקול הב"ד הגדול גם כשברור לו שהאמת כמותו, מהדין הנאמר בתורה "אחרי רבים להטות", והיינו דכשנחלקו החכמים בדין מסוים מכריעים ההלכה כמו הרוב, וכמבו' בכ"מ בש"ס, וכמ"ש הר"מ (פ"ח מסנהדרין ה"א) בית דין שנחלקו מקצתם אומרים זכאי ומקצתם אומרים חייב הולכין אחר הרוב וזו מצות עשה של תורה שנאמר אחרי רבים להטות.

והרי זה ברור דגם מקצת הב"ד החולק על הרוב צריך לקבל את הכרעת הרוב ולהתנהג על פיהם, וכן מבו' ברמב"ם (פ"א ממרים ה"ג) דכל מקום שנחלקו הב"ד הולכין אחר הרוב "ומוציאין הדין אחר הרבים", ובה"ד שם: כשהיה בית דין הגדול קיים לא היתה מחלוקת בישראל, אלא כל דין שנולד בו ספק לאחד מישראל כו' בית דין הגדול דנין בו בשעתן ונושאים ונותנים בדבר עד שיסכימו כולן או יעמדו למנין וילכו אחר הרוב ויאמרו לכל השואלים כך הלכה. והיינו דלא היה כלל מחלוקת אלא דין אחד לכולם.

וכ"כ הרמב"ן (בהשגות לסה"מ שורש א') וז"ל ואפילו אם נחלקו ב"ד עצמם בדבר הולכין בהם אחר הרוב, וכו', ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוונו עליו מן התורה, והעובר על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם נעשה זקן ממרא בזמן דיני נפשות. עכ"ל. והדברים פשוטים.

וביותר יב' להלן פרק ה' דיתכן דאפי' בלא ב"ד הגדול כלל כל מחלוקת בין יחיד לרבים צריכים המיעוט לנהוג למעשה כמו הרבים ולא כדעת עצמם [לכהפ"ח אם המיעוט אינם "מחדדי טפי" מהרוב, ואפשר שרק אם נו"נ ביחד, ע"ש ע"פ הגמ' יבמות יד.], ומבו' דצריך להתנהג ע"פ דברי הכרעת החכמים שבדור אף בלא ב"ד הגדול ואפי' כנגד דעתו. ויב' שם יותר.⁵ וא"כ כ"ש כשב"ד הגדול הכריעו דין ע"פ רוב שחייבים כולם לשמוע להם. ועי'

5 אולם יבואר שם דיתכן דלענין דין זה חשבינן להרוב כל התלמידים ואולי אפילו כל אנשי העיר שיש להם דעה לכאן או לכאן, ולפ"ז לכאן אין הכרעה זו של הרבים בנויה על דין ב"ד כלל אלא דין כללי להתנהג ע"פ דעת הרבים וצ"ע, אולם רוב השיטות אינם כן, ויב' שם יותר.

בחינוך מצוה ע"ח דבסנהדרין ההכרעה תמיד כהרוב גם אם המיעוט מחדדי טפי ע"ש. וג"ז פשוט.

ועכ"פ מבו' מכ"ז דחייבים לשמוע בקול הב"ד גם מי שנראה לו ברור שאין האמת איתם, וע"כ המחייב בכ"ז הוא דינא דלא תסור.

ה. והנה בגדר הלכה זו שצריך לשמוע לחכמים גם כשברור לו להיפך ו"אפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל" אפשר לבאר בשני אופנים, חדא שאפי' אם האמת שלא כדברי הב"ד, אעפ"כ רצתה התורה שישמעו לחכמים ואפי' שיעברו על פיהם על דברי תורה.

ובאופן אחר י"ל דמעיקרא לא ניתנה התורה אלא על דעת חכמים, ולכן לא שייך כלל לדון שיפסקו להיפך מן האמת, דמה שהם סוברים זהו גופא האמת, כיון שכל התורה תלויה בדעת חכמים.

והנה ז"ל הרמב"ן עה"ת שם: אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל או על שמאל שהוא ימין, לשון רש"י. ועניינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימין לשמאלך, תעשה כמצותם. ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו, וזה כענין רבי יהושע עם ר"ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו.

והצורך במצוה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול ולשון ספרי אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם. עכ"ל.

ולכא' סתר עצמו בזה מרישא לסיפא, דבתחילה כתב דאין לחשוש איך אוכל את החלב הזה וכו', דעל דעת החכמים ניתנה התורה, [וכדברים האלה כתב ג"כ בהשגות לסה"מ בעיקר הראשון]. ומיד סיים דכ"ש שיש לנו לחשוב שהם לא טעו כי השי"ת שומר עליהם שלא יטעו. ומשמע דשפיר שייך שהם לא יכוונו אל האמת אלא שנצטוו לשמוע להם.⁶

6 ודברי הרמב"ן בנויים לבאר את דרשת הספרי במלואה, והביאו רש"י, שכן כתוב שם: אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. וכ"ש שאומר לך על ימין ימין. ולכא' יפלא וכי צריך לאשמועין דצריך לשמוע לחכמים על ימין שהוא ימין, ולזה תי' דשניהם אמת, הן שיש להאמין שהם אומרים האמת, והן להאמין שאפי' אמרו היפך האמת חייבים לשמוע להם כי על דעתם ניתנה התורה.

וע' שו"ת חת"ס חו"מ קצ"א שבי' ענין זה באורך, ומפני הפלא שבסתירה זו אעתיק לך כל לשונו: אבל הפירוש הברור הוא כך, דהנה זקן ממרא וחבריו המה גדולי עולם המחולקים עם ב"ד, ואע"ג שהמה גדולי ישראל היושבים לפני ה' בביתו, אין מזה הכרח שיהיה סברתם אמת, ואפשר הבנת הזקן בקרא יותר אמיתי, וכו', אלא הקב"ה גזר ואמר שעל פי הבנתם בקרא יחתך הדין וההלכה, יען כי השורש לא בשמים היא, ואין משגיחין בבת קול, ואם יבוא נביא ויאמר כך נאמרה הלכה זו בשמים אין משגיחין. ועוד שחייב מיתה כנביא שקר, שאין הקב"ה אומר כן לנביא. כו'. ודיעות אנשים משתנים בהבנת הקרא הנכתב ובסברות ק"ו וכדומה, אלא שהקב"ה נתן התורה עפ"י הבנתם כדי שלא ירבה מחלוקות בישראל, דא"כ אין לדבר סוף, וע"כ ויתר הקב"ה שאם ח"ו יארע מקרה מקרה לא טהור שקמי שמיא גליא שחלב שעל הדקין חייב כרת, והסנהדרין שבאותו הדור לפי קוצר שכלם אינם מבינים האמת, ואחר שעיניו היטב לשם שמים ודנו זה נגד זה נכשלו הרוב ואמרו על האסור מותר, ויתר הקב"ה, וכל ישראל ישמעו ויראו ויאכלו אותו החלב, ואין

ובדרשות הר"ן (דרוש י"א) מפורש יותר כך שני הטעמים האלו גם יחד, וז"ל: ובא בקבלת רז"ל אפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, כלומר אפילו ברור לך הדבר שאין האמת כדברי הוראת הסנהדרין אעפ"כ שמע אליהם, כי כן צוה ה' ית' שננהוג בדיני התורה ומצותיה כפי מה שיכריעו הם, יסכימו לאמת או לא יסכימו. וזה כענין ר' יהושע עם רבן גמליאל שצוהו רבן גמליאל שיבא במעותיו ביום הכפורים שחל להיות בחשבוננו וכן עשה. שאחר שהש"י מסר ההכרעה אליהם מה שיסכימו הם הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא. ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה, שאנו מקיימים רצון שם ית' בהם כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו [בהם] גדולי הדור.

והוא אמרם בריש חגיגה שמא תאמר הואיל והללו מטמאין והללו מטהרין וכו' היאך אני לומד תורה מעתה, ת"ל כולם נתנו מרועה אחד, כולן פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא וכו', הנה ביאר שדברי המטהרין והמטמאין, הפוסלים והמכשירים כלן אמרם משה מפי הגבורה, ואי אפשר אם לא על צד שכתבנו, כי אחרי שדברי המטמאים והמטהרים הפכיים בעצמם אי אפשר ששניהם יסכימו לאמת, איך נאמר שכלן נאמרו למשה מפי הגבורה, ומי איכא ספיקא קמי שמיא. אבל הענין כך על הדרך שכתבנו, שה' יתברך מסר הכרעת אלה כלם לחכמי הדור וצונו שנמשך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים, הוא מה שנצטוו משה מפי הגבורה.

ובהמשך דבריו מקשה, דהלא כל דבר שאסרה התורה יש בו כדי להזיק ולהוליד רושם רע לנפשותינו, וא"כ כשיכריעו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור, הרי סוף סוף הדבר הטמא הזה יזיק אותנו. וא"כ היה ראוי יותר להכריע הספיקות ע"י נביא או בת קול שתמיד יבארו לנו רק לפי האמת.

ומתרץ, דאעפ"כ דרך זו היא הטובה ביותר, שהרי אם כ"א יכריע לפי דעתו הרי ירבו המחלוקות ותעשה התורה כשתי תורות, אבל כשהכרעה נתונה לחכמי הדור, יש להניח שעל הרוב יהיה משפטם צודק, כי שגיאות החכמים מועטות ממי שהוא למטה מהם בחכמה,

להם עוון אשר חטאו בזה כיון שב"ד הגדול טעו בזה הקב"ה ויתר בזה. ולא עוד אלא הזקן ממרא בעצמו אם מחמיר על עצמו ואינו אוכל מטעם שחושש לדבריו הראשונים [חייב מיתה], אעפ"י שקמי שמיא גליא שהדין עמו, וכן כתב להדיא רמב"ם ריש פ"ד מממרים שאפי' הם מקילים והוא מחמיר חייב מיתה. ואולי אעפ"י שחייב מיתה אין ממיתין על החומרא דהוה שב ואל תעשה, מ"מ חייב מיתה. וזהו תיקון גדול שלא ירבה מחלוקת בישראל. נמצא אין להזקן הזה לדאוג כלל איך אוכל החלב הזה ואיך אעשה מלאכה זו בשבת, אל תדאג כי אפי' לו יהיה שאומרים לך על ימין דגלי קמיה שמיא - שהוא שמאל לפי טעות הבנתם, הרי הוא ימין, כי הקב"ה ויתר.

ושוב אומר סברא אחרת, מאחר שהנחנו כנ"ל, ממילא יש לנו להאמין שבודאי אומרים על ימין ימין באמת, ולא טעו אלא כיוונו כוונת נותן התורה ית"ש, כיון שהקב"ה נתן התורה על דעתם והבנתם של אלו, ושני הכתות כוונתם לשם שמים לכיוון האמת, וכשיטעו אלו הרי כל ישראל מוטעים באונס, חזקה על הקב"ה שרגלי חסידיו ישמרו ולא תצא כזאת מלפניו להטעות כל ישראל כשהם חפצים לעשות רצונו, והיינו דמסיים מכ"ש שאומרים על ימין ימין, פירוש שהרי אפי' כשבאמת טעו מ"מ כיוונו האמת לדעתם והקב"ה מסכים לטעותם, ומכ"ש שיש לנו להבין שלא טעו.

ומיהו בטעם זה האחרון לא סגי לומר חזקה על היושבים לפני ה' שלא יטעו כי הקב"ה לא יניחם לטעות. ז"א כיון דלפי טבע האנושי יכולים לטעות, ורק מצד קדושת המקום נבוא על הזקן ממרא, דהוא בכלל לא בשמים אפי' בת קול ואפי' נביא לא יכול להכריע. ע"כ עיקר הסמיכה הוא על סברא ראשונה שאפי' טעו ח"ו ויתר הקב"ה טעותם, וממילא לא נחשוד את הקב"ה ית"ש שהניחם בטעותם להכשיל כל ישראל. זה פירוש הברור בספרי. והמעייין בנימוקי רמב"ן על החומש יבין לאישורו כי לזה נתכוון גם הוא. עכ"ל. וגם לאחר כל אריכות דבריו הדברים פלאיים כבראשונה, דמאחר שכבר ויתר השי"ת על טעותם וגם אם טעו אין כאן עוון כלל כמו שבי' בארוכה, א"כ מה שייך עוד להוסיף שחזקה על הקב"ה שישמור רגלי חסידיו מאונס וכו'.

וכ"ש הסנהדרין העומדים לפני ה' ית' במקדשו ששכינה שרויה עמהם. ולכן אע"פ שלפעמים יטעו גם הם, ויגרם עי"ז הפסד בנפשותינו, לא חששה התורה להפסד ההוא כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התקון הנמשך תמיד, ואי אפשר לתקן יותר מזה. ומה שלא נמסרה הכרעת הספיקות לנביאים, מפני כמה סיבות, חדא, כי אין הנביא מתנבא בכל עת ומה נעשה בזמן שלא שורה עליו רוח הנביאות. ועוד, שגלוי וידוע היה לפניו שהנבואה לא תהיה שופעת אלינו תמיד, ויגיע עת שיגרמו עווננו לחתום חזון ונביא, ואם הכרעת הספיקות תהיה נמסרת לנביאים, מה נעשה בזמן אין חזון נפרץ, נשוטט לבקש את דבר ה' ולא נמצא. ולכן גזרה חכמתו שתמסר ההכרעה לכת החכמים אשר לא סר ולא יסור, כמו שהובטחנו על זה "כי לא תשכח מפי זרענו".⁷ וע"ש עוד מעלה בחכמים מנביאים.

ועוד תי', שאי אפשר שימשך ממה שיכריעו הסנהדרין הפסד בנפש כלל, גם כי יאכילו דבר האיסור ושיאמרו בו שהוא מותר. לפי שהתיקון אשר ימשך בנפש מצד ההכרעה למצות החכמים מורי התורה, הוא הדבר היותר אהוב אצלו יתברך, כו'. כשימשך האדם אחר מצוות הסנהדרין, גם אם ישגו ויורו בדבר האסור שהוא מותר, המושכו אחר עצתם והיותו נמשך לדבריהם יסיר מנפשו כל אותו רוע שהיה ראוי שיתילד מצד אכילת הדבר האסור ההוא. עכ"ד.

והדברים מפליאין, דלכא' דבריו סותרין עצמן מיניה וביה, דהא מתחילה ב' בארוכה שעל דעת חכמים ניתן התורה, והכרעת דעתם הוא מה שנצטווה משה מפי הגבורה, ולכא' א"כ לא יתכן כלל במציאות שיטעו החכמים, שהרי מה שפסקו זהו גופא האמת האמיתית, וא"כ מה שייך עוד לדון שגם אם הכריעו להיפך מן האמת אעפ"כ חייבים לשמוע להם ואע"פ שזה יזיק לנו כי לרוב הם יכריעו כהאמת.

(ומשמע בדבריו דיתכן היה לברר האמת האמיתית ע"י נביא או בת קול, אולם בתוך דברים אלו ביאר מיד למה למעשה אין אנו שומעין לבת קול או לנביא בדיני התורה משום שלא מסר לנו השי"ת את התורה אלא על דעת חכמי הדור, וקשה שוב דא"כ האמת תמיד כהחכמים ולא כהבת קול, והוא פלאי).

והביאור בזה נראה בפשיטות בהקדם יסוד גדול בהאי ענינא שנבאר עתה.

ו. הנה במתני' דריש הוריות ב. הורו ב"ד לעבור אחת מכל מצות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם כו' פטור מפני שתלה בב"ד. הורו ב"ד וידע אחד מהם שטעו או תלמיד והוא ראוי להוראה, והלך ועשה על פיהן כו' הרי זה חייב מפני שלא תלה בב"ד.

ובגמ' ב: ראוי להוראה כגון מאן, אמר רבא כגון שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, א"ל אביי כי האי גוונא מזיד הוא, [כה"ג דידעי שטעו ואפ"ה עשו אמאי חייבין קרבן והא מזדידין נינהו ומזיד לאו בר קרבן הוא - רש"י], וכו', אלא היכי משכחת לה כגון דידע דאסור וקא טעי במצוה לשמוע דברי חכמים, [אפי' למיעבד איסורא - רש"י].

ומבו' בגמ', וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פי"ג משגגות ה"ה ו'), שתלמיד וראוי להוראה שיודע שב"ד טעו אסור לו לשמוע להם, ואם אעפ"כ הוא שומע להם הרי הוא נחשב מזיד.

עוד מבו' בגמ', שתלמיד וראוי להוראה היינו אפי' אם רק גמיר [למד הדבר - רש"י] ולא סביר [מבין דבר מתוך דבר - רש"י] או סביר ולא גמיר.

7 ואגב, מפורש בדברים אלו שהכלל הזה שהכרעת הספיקות נמסרה לחכמי הדור ולא לכל אדם יתקיים בכל הדורות, והוא נכלל בהבטחת השי"ת כי לא תשכח מפי זרעו. וכן מבו' בדבריו שלא דוקא הסנהדרין אלא החכמים שבכל דור וכ"ש הסנהדרין וכו'". וע"ע בפרק ד'.

ולכא' קשה ביותר, דלפי גמ' זו כל תלמיד שראוי להוראה יוכל לחלוק על חז"ל, (וגמ' זו איירי בסנהדרין דהא קיי"ל דפר העלם דבר של ציבור הוא רק בב"ד הגדול), ולא עוד אלא שאסור לו לשמוע לחכמים כי לפי דעתו טועים ב"ד, וא"כ איך יתכן מעתה כל מה שנת' לעיל מהגמ' וראשונים שאפי' אם ברור לו שהאמת איתו חייב להתנהג כהכרעת החכמים. (וכגון בידע אחד מהם שטעו, שמבו' במתני' דאסור לו לשמוע להם, וקשה דמ"ש מהכלל דאחרי רבים להטות שודאי חייב המיעוט להתנהג כמו הרוב וכמש"נ לעיל).

ועי' תוהרא"ש (הוריות שם ב:) שהביא ע"ז מהירושלמי: כהדא דתני, יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם, ת"ל ללכת ימין ושמאל אם יאמרו לך על ימין ימין ועל שמאל שמאל. וזהו לכא' להיפך ממש מהדרשה דספרי שאפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל. וכי נימא שנחלקו בזה הירושלמי והספרי. ואי נימא שנחלקו, קשה דהא לכא' צריכים לפסוק כהירושלמי, שהרי סתם משנה וגמ' כוותיה, ונפסק ג"כ להלכה ברמב"ם, וקשה דכל הראשונים הביאו דרשה זו דהספרי בפשיטות. [רש"י והרמב"ן עה"ת, והרמב"ן בשה"מ עיקר א', רשב"א בתשובה ח"ב שכ"ב, הר"ן בדרשה י"א, היראים מצוה ל"א, והחינוך תצ"ו, ועוד]. וצע"ג.

ועמד בזה הרמב"ן (סה"מ שם) וכתב ז"ל: ויש בזה [באיסור דלא תסור ואפי' על ימין שהוא שמאל] תנאי יתבונן בו המסתכל בראשון של הוריות בעין יפה, והוא, שאם היה בזמן סנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית דין הגדול בדבר אחד להתיר והוא סובר שטעו בהוראתו, אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו אבל ינהג חומר לעצמו, וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהם בבית דין הגדול, ויש עליו לבוא לפנייהם ולומר טענותיו להם והם שישאו ויתנו עמו, ואם הסכימו רובם בביטול הדעת ההוא שאמר ושכשו עליו סברותיו יחזור וינהג כדעתם אחרי כן לאחר שישלכו אותו ויעשו הסכמה בטענתו. וזהו העולה מן ההלכות ההם, ומ"מ חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים. עכ"ל. והו"ד גם בחינוך (תצ"ו).

והנה בפשטות דבריו משמע שחילק בין קודם שנו"נ עם הב"ד או לאחמ"כ, שקודם שנו"נ עם הב"ד אינו חייב לשמוע להם, ורק לאחר שדן עימם והם ביטלו סברתו אז חייב להתנהג ע"פ הכרעתם.

אולם דבר זה צ"ב, חדא מה הסברא בזה, וכי מכיון שלא דן עם החכמים לא חלה עליו הוראתם, והרי אם נכון הוא - כמו שבי' הרמב"ן עצמו בדבריו שם - דעל דעת הכרעת החכמים ניתנה לנו התורה, ולכן לאחר שדן עם החכמים ולא קיבלו ממנו חייב הוא לשמוע להם, א"כ מה נשתנה קודם שדן עימם.

ועוד, וכי כל אדם יוכל לנהוג לעצמו כסברתו עד שדן עם החכמים, הרי בזה הפסדנו כל הריח ממצות ועשית ככל אשר יורוך שביאר הרמב"ן (ע"פ הגמ' סנהדרין פח:;) כדי שלא ירבה מחלוקת בישראל, כי עדיין ירבו הנוהגים לעצמם ככל העולה על רוחם. ועוד, בזמן הזה שאין לנו עוד הסנהדרין לדון עימם על כל מה שדנו, וכי יוכל היום כל מי שירצה לחלוק על חז"ל מסברת הכרס ולנהוג כפי דעתו כי אין לנו אותם כדי שידונו עימו ויבטלו סברותיו.

אולם הביאור הפשוט בכ"ז, וכפי שנוכיח מכ"מ, שיש שני אופנים שונים, דיש "מחלוקת" ויש "טעות". וכפי שנבאר. דהא מתני' דהוריות הרי איירי ב"הורו ב"ד וטעו", היינו שהם עצמם גילו לבסוף שטעו בהוראתם, דהרי רק בכה"ג שייך פר העלם דבר של ציבור, שהורו ב"ד ועשה רוב העם על פיהם, ואח"כ נתגלה שטעו, ומביאים פר העלם דבר לכולם ואין כאו"א מביא חטאת. ורק בזה נאמרה ההלכה שאם אחד נתגלה לו הטעות קודם לכן, אסור לו לנהוג ע"פ הוראת הב"ד.

דזה ודאי שבכח ב"ד הגדול להכריע כל ספק, וכל מה שפוסקים חייבים כל ישראל לנהוג כן, דעל דעתם ניתנה התורה. אלא שזה רק אם היה כאן "הוראה", אבל כשטענו, הרי הוא "הוראה בטעות" שאינה הוראה כלל⁸ (וכמו כל דבר, קידושין בטעות אינו קידושין וכן מקח טעות וכו'). ובודאי שלהוראה בטעות לא נאמרה מצות ועשית ככל אשר יורוך. שבאמת אין כאן הוראה כלל, רק שנראה כהוראה, אבל מי שיודע שיש כאן טעות, הרי הוא יודע שאין כאן הוראה ובודאי אסור לו להתנהג על פיהם.

משא"כ כשאין כאן טעות, אלא שהוא חולק על החכמים בדין מסוים, אז בודאי צריך להתנהג ע"פ החכמים ואפילו כשדעתו להיפך.

אלא דיש לנו לדעת מתי זה מחלוקת ומתי זה טעות, שהרי תמיד טוען אותו החולק שב"ד טועים בדבר. וע"ז כתב הרמב"ן שלאחר שדן עם החכמים והרצה בפניהם טענותיו, והם לא קיבלו דעתו אלא עדיין דבקים בדעתם הקודמת, הרי לנו שאין כאן טעות כלל, אלא שלו נראה לפסוק אחרת, ובודאי במצב כזה חייבים לשמוע לחכמים. אבל כל עוד שלא דן עימם, כיון שנראה לו שב"ד טועים, לכן אסור לו לנהוג כמותם, כי הרי יודע הוא שאין כאן הוראה כלל וכנ"ל.

ומפורש ברמב"ן שגם באופן כזה אסור לו להקל כנגד דברי חכמים, אלא להחמיר בלבד, שכתב: אינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו אבל ינהג חומר לעצמו. וכן הביא משמו בחי' הר"ן (סנהדרין פ"ז). ע"ש. ולהנ"ל יבואר דגם אם נראה לו שטעו, הלא מידי ספק לא נפיק, דהרי אפשר שגם אם ישמעו טענותיו לא יחזרו בהם ונמצא שאין כאן טעות כלל אלא מחלוקת, דזה ודאי אינו יכול לדעת בבטחה שחכמים יחזרו בהם מחמת קשיותו וטענותיו, ולכן אינו יותר מספק, ומספק צריך להחמיר לעצמו ולנהוג כפי חומרי דעתו וחומרי דעת החכמים.

ומה שלא נאמרה הלכה זו כלפי כל אחד אלא לענין תלמיד הראוי להוראה, דלכאורה אם הגדר הוא שהוא יודע שב"ד טעו א"כ מה לי ראוי להוראה ומה לי עם הארץ, הלא סו"ס יודע הוא שאין כאן הוראה, כבר בי' ברמב"ם (פי"ג משגגות ה"ה) שעם הארץ "אין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית". והיינו דלענין איסורין לא נחשב כלל ידיעתו ידיעה, ולכן נקרא שוגג גם כשיודע, ודוק.

ולפ"ז לא סתרי כלל דרשת הספרי עם דרשת הירושלמי, דבודאי אם טעו ב"ד, והורו על איסור שהוא מותר, וכגון שהם עצמם חזרו בהם אח"כ ואמרו שטעו, זה הוי על ימין שהוא שמאל שאסור לשמוע להם וכדרשת הירושלמי, והיינו דאין כאן דין הוראה כלל דהא הוי הוראה בטעות. אבל כשנראה לב"ד שדבר מסוים אסור, אף אם נראה לך ברור שהדבר מותר חייב אתה לשמוע להם, וזהו הדרשה שאפי' אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל שמע להם. וההבדל דק אבל ברור מאוד, וכמ"ש הרמב"ן: יתבונן בו המסתכל בעין יפה.

וכן תירצו בבאר שבע (הוריות ב:), ובדברי דוד להט"ז עה"ת (בתי' הראשון וע"ש משה"ק ע"ז ולכאור' למש"נ לק"מ), ובקונ' דברי סופרים (סי' ד'). ולהלן נוכיח תירוץ זה מכ"מ.

והנה לפ"ז נראה פשוט, דכשאחד חולק על הב"ד מסברא, דהיינו שטוען שסכרת הב"ד אינה נכונה רק להיפך הוא הנכון, אם הוא יודע שמסתמא כשישמעו הב"ד את טענותיו לא יקבלו ממנו אלא ישארו בדעתם, בודאי לא שייך לדון כאן משום טעות אלא כמחלוקת פשוטה בינו לבין הב"ד, ובודאי שמחויב לנהוג כפי הב"ד הן להחמיר והן להקל, שהרי אין

8 אבל אין זה מה שמבוי' ביבמות לענין אשה שניסת ע"פ ב"ד ובא בעלה "אין זו הוראה אלא טעות" דשם הביאור הוא שמלכתחילה לא היה כאן הוראה, ויבוי' בעז"ה בפרק ח'.

דין מיוחד לבוא לפני הב"ד ולהתדיין עימם, אלא רק כדי לגלות שאין כאן טעות אלא מחלוקת וכנ"ל, וא"כ כל שיודע בעצמו שמסתמא לא יקבלו ממנו הרי כבר ברור לו שאין כאן טעות. ופשוט.

וכגון כשיש בכתב את נימוקי הב"ד, ורואה שכבר דנו שם בכל טענותיו ואעפ"כ סוברים כמו שסוברים, וביותר, אפי' אם רק משער בדעתו שלא יקבלו ממנו את טענותיו, דמהיכי תיתי לחשוש שיחזרו בהם הב"ד, הרי בכל דין של ב"ד בודאי שא"צ לחשוש שמא יחזרו בהם הב"ד, דבודאי בסתמא א"צ לחשוש לזה כלל, אלא רק כשיש לו סיבה גדולה לחשוש שאם ישמעו הב"ד טענותיו יחזרו בהם אז שייך דין זה, וכלשון המשנה "יודע" אחד מהם שטעו. וכ"כ בשער יוסף להרחיד"א [הוריות שם] דרק בטעות מפורסמת דפשוט לכ"א שהיא טעות אמרי' שא"צ לשמוע ובהכי איירי דרשת הירושלמי, ע"ש.

ונראה להוסיף ביותר, דבכל טענה או פירכא שיש להחכם על הב"ד בסברא, דהיינו שאין לו שום ראיה כנגד הב"ד, אלא חולק עליהם מסברא, לא שייך כלל לדון בדבר זה משום טעות, ואין בזה הדין שיכול לנהוג לעצמו כפי ידיעתו. דאפילו אם יחזרו בהם הב"ד מחמת טענותיו, כל חזרה שאינה מחמת דבר משנה אלא מחמת שיקול הדעת אינו נקרא טעות. ואפי' שהב"ד שינה את דעתו, אין זה מברר כלל על למפרע שהיה טעות, אלא שמעתה הדין משתנה.

וכן מתבאר להדיא מסוגיא דסנהדרין (ו. לג.) שמבו' שם הדין של דיין שדן את הדין וטעה [הן בדיני ממונות והן באיסור והיתר], שחלוק הדין אם טעה בדבר משנה או טעה בשקול הדעת. ומחפשת הגמ' היכי דמי ציור של טעות בשקול הדעת, והאופן היחידי שמציירת הגמ' הוא כשיש מחלוקת בדבר זה, ולא נפסקה שום הלכה בזה לא כמר ולא כמר, אבל "סוגיא דעלמא" היא כאידך שיטה שלא פסק כוותיה. [ובפירוש "סוגיא דעלמא" נחלקו הראשונים, יש מפרשים שרוב הדיינים דעלמא נוקטים כאותה שיטה, ויש המפרשים שהמנהג בעולם להתנהג כשיטה זו, ויש המפרשים דיש סוגיא בגמ' שמתפרשת בסתמא כהיא שיטה. ולמעשה קיי"ל ככל השיטות ובכל אחד מאלו הוי טעות בשקה"ד].

ולכא' יפלא מה צריך לכ"ז, הרי אפשר למצוא טעות בשקה"ד באופן פשוט, שדן בשאלה שלא נחלקו בזה מעולם, ופסק מסברא דנפשיה, ואח"כ נתחרט בו. והתירוץ פשוט, דבכה"ג אינו נקרא טעות כלל, ולא שייך לדון שיחזור הדין. דאפי' אם יצחק עתה שמה שדן קודם אינו אלא טעות, אעפ"כ הרי מתחילה כשדן הרי היה נראה לו הסברא סברת אמת, ומה שעתה נראה לו להיפך אינה אלא כמחלוקת שלו עצמו על מה שדן בעצמו מקודם, אבל אין בה כדי להפוך את הפסק הראשון לטעות. ופשוט. ולכן לא יצויר שום טעות שאינו בדבר משנה [והיינו דבר מפורש שנעלם ממנו כשפסק ואומר שאילו היה דבר זה לפני לא הייתי דן כך, וזהו טעות], כי אם כשיש מחלוקת וסוגיא דעלמא הוא כאידך שיטה, ואומר שאילו הייתי יודע שסוגיא דעלמא כאידך לא הייתי דן כמו שדנתי, ולכן הוי טעות, אבל אינה בדבר משנה כיון דסו"ס בכוחו לחלוק על המנהג או על רוב הדיינים או לדחוק את הפשטות בסוגיא [כמו שיתרץ אותו שסובר באמת כן]. ונמצא דמה שאינו רוצה לחלוק על סוגיא דעלמא אינו אלא שיקול דעתו, ורק כך יתכן טעות בשקה"ד.

וכן מבו' בכל הפוסקים (בחו"מ סי' כ"ה) שבכל מחלוקת שלא הוכרע ההלכה כחד ואין סוגיא דעלמא כחד מינייהו, ופסק כחד ואח"כ חוזר בו אין זה טעות כלל ומה שעשה עשוי ע"ש. (ונחלקו הפוסקים רק בציור הנ"ל כשלא ידע כלל שיש מחלוקת ופסק על פי שיטה אחת שידע, ואם היה יודע שיש מחלוקת לא היה פוסק כן, האם הוי טעות או לא. ע"ש בש"ך סק"ח ובש"פ שם).

וע"ע בש"ך (יו"ד רמ"ב ס"ק נ"ח) שביאר כן באורך לענין חכם שהורה לאיסור שאינו יכול לחזור ולהתיר [דשוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא] אלא א"כ נתברר שטעה דאז אמרי' שה"שוויא" היה בטעות, וכתב דזה יתכן רק בטעות בדבר משנה או בשק"ד כשסוגיא דעלמא כאידך כמבו' בסנהדרין, אבל באופן שנתחרט בסברא בלא ראי' [היינו כשא"א להוכיח בראיה איזו משני הדעות האמת] לא נקרא טעות ואינו יכול לחזור בו, ע"ש שבנה כן מדברי הראשונים.⁹ וחזר ע"ז בקצרה בכללי הוראת או"ה (יו"ד לאחר סי' רמ"ב אות א').

ולפכ"ז יוצא לדינא דכל מאי דאמרי' דחכם שנראה לו שב"ד טעו אינו חייב לשמוע בקולם, היינו רק כששייך לדון שב"ד "טעו" דהיינו ששכחו דבר משנה או בשקול הדעת כשסוגיא דעלמא [לפי הג' פירושים שהובאו לעיל] דלא כוותיהו, אבל כשחולק עליהם בסברא בעלמא בלא שום ראי' מכרעת [שנוכל לדון שב"ד יחזרו בהם כי לא ידעו מראיה זו] אפילו אם ברור לו שב"ד יחזרו בהם מחמת הסברא, אין זה טעות, וחייב לשמוע להם אפילו כנגד דעתו. וכ"ש כשכלל לא ברור לו שיחזרו בהם. [וכ"כ בקונ' ד"ס הנ"ל דהיה דהוריות איירי בטעות בדבר משנה ע"ש].

אלא דעדיין יתכן אופן נוסף של טעות, לפ"מ שחידש הש"ך (חו"מ כ"ה סק"ט אות ב' ויותר ברור בקיצורי הדינים שבסוף הסימן סעי' א') שכל סברא "שהוא פשוט לכל להפך ואין בו מחלוקת כלל" הוי טעות בדבר משנה, ע"ש. ולפ"ז יתכן שיחלוק החולק על ב"ד ויטעון שטעו בדבר פשוט לכל שאין בו מחלוקת כלל וגם שהב"ד עצמם יחזרו בהם כשיגלו טעותם ובכנה"ג לא יהיה מחוייב לשמוע להם. אבל כל שאינו סובר כן בודאי מחוייב לשמוע לב"ד, וכנ"ל.

ז. ועתה נוכיח מתוך סוגית הגמ' בהוריות שם כדברינו הנ"ל שכל הנדון שם הוא רק כשב"ד טעו ולא כשיש מחלוקת בינו לבין הב"ד.

הנה במשנה איתא הורו ב"ד לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם כו', פטור מפני שתלה בב"ד. ובגמ' (ע"ב מבו') דנחלקו בזה ר' יהודה ורבנן אי יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב בקרבן או לא. ובטעם ר' יהודה שפוטו כתב רש"י (שבת צג. ד"ה יחיד) דאנוס הוא. ולכאור' כונתו דזה לא נקרא שוגג כלל אלא אנוס שהרי מאי הוי ליה למיעבד.

וצ"ע מאי טעמייהו דרבנן הלא באמת אנוס הוא שעשה מה שפסקו לו ב"ד הגדול, וכי יש לו לדעת שב"ד יחזרו בהם. והרי זה כלל גדול שאנוס פטור מקרבן דרק שוגג הוי ליה למידע וע"ז מחוייב חטאת, וכ"ה ברמב"ם (פ"י משגגות ה"ח).

וביותר צ"ע, דנראה פשוט, וכמו שנוכיח, דגם לר' יהודה שפטר לא פטר מטעם אנוס גרידא, אלא בודאי מצד אי ידיעתו עדיין חשוב שוגג ולא אנוס ורק משום שעושה ע"פ ב"ד נלמד מקרא דנקרא אנוס.¹⁰ וראיה לדבר, חדא דאל"כ למה צריך ר"י קרא מיוחד לזה "בעשותה" ע"ש, ואם אנוס הוא הרי פשוט דאנוס פטור, [ולא מסתבר דהא גופא מלמד הפסוק שאנוס פטור]. ועוד דהא מבו' בגמ' ב. [לכפה"ח לחד מ"ד] דאם לא עשה על פיהם, וכגון שנתחלף לו החלב הזה שב"ד התירו בשומן וכסבור שזה שומן הרי הוא חייב, דלא

9 ובחו"מ (סי' כ"ה סק"ד אות י"ד) חזר בו הש"ך בהסבר חלק מדברי הראשונים הנ"ל אך לא מעצם הדין ע"ש.

10 ועיין בשבת שם בתוד"ה ה"ג שכתבו בדעת ר"ש דיחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור בלא קרא ומסברא בעלמא פטור דאנוס הוא ע"ש, וכ"כ הרמב"ן שם בדרך אחד, אולם כתבו זה רק בדעת ר"ש, אבל לר"י ודאי צריך קרא, ויל"ע בכל הראיות דלהלן דאין הפטור משום אנוס רגיל אי נימא דר"ש פליג ע"ז, או דנימא דגם הסברא דתוס' אינו מטעם אנוס פשוט אלא רק למי שעושה ע"פ ב"ד. וצ"ע.

נקרא עושה ע"פ ב"ד, ואם הטעם משום אונס קשה הלא סו"ס לא הו"ל למידע, [דהרי גם אם היה מדרקק היטב, והיה מגלה שנתחלף היה נוהג בו היתר ע"פ הוראת ב"ד]. אלא ע"כ דכיון שלמעשה לא אכלו ע"פ ב"ד שהרי חשב שזה שומן גמור, אין לו ההיתר המיוחד של עושה ע"פ ב"ד.

וע"ע במתני' דיבמות (פז:): דאע"פ שאשה שניסת ע"פ ב"ד [שהתירוה ב"ד ע"פ עד אחד] ואח"כ בא בעלה פטורה מן הקרבן [והיינו כר"י כדמוכח הסוגיא בדף צב. ודלמא קסבר ר' אליעזר יחיד שעשה כו' עשה], אעפ"כ אם קלקלה [שזינתה או שניסת באיסור נוסף ע"ש דף צב. מחלוקת בזה] אינה פטורה, ובי' רש"י (צ"ב. ד"ה כל שכן) "דלהכי לא שרייה", ולכאור' מה לי שלא התירוהו להכי, הלא סו"ס אנוסה היתה שחשבה בצדק שהיא מותרת מאיסור אשת איש. ועוד ראייה מהא דמב' בסוגיא שם (צב.) שאם הורו ב"ד ששקעה חמה ונהג על פיהם ונתברר שלא שקעה חייב אפי' לר"י "שאי"ז הוראה אלא טעות", ומב' שם כיון דהב"ד טעו במציאות לא נקרא הוראת ב"ד, וע"ש שנחלקו רבא ור' נחמן אי היתר נישואין ע"פ ע"א נקרא הוראה או טעות ע"ש [ויב' ענין זה בעז"ה בפרק ח'], ולכאור' מה לי אם הוי הוראה או טעות הלא דרגת האונס שווה, סו"ס סמכה על ב"ד.

ומוכח מכ"ז שאין כאן פטור אונס רגיל כלל, אלא פטור מיוחד למי שעושה ע"פ ב"ד הנלמד מ"בעשותה", ומש"כ רש"י דאנוס הוא, היינו דהתורה נתנה לו דין אנוס כיון שעשה ע"פ ב"ד, ולהלן יב' יותר הגדר בזה, ועכ"פ איך שיהיה הדרא קושיא לדוכתא הן לר"י והן לחכמים למה באמת אין הפטור משום אונס הלא לא הו"ל למידע.

והנה במתני' יבמות הנ"ל מב' דאשה שנישאת ע"פ שני עדים ובא בעלה חייבת בקרבן, משום דזה כבר אינו נקרא ע"פ ב"ד, (דרק אם ניסת בע"א כיון דצריך היתר ב"ד, דהא תקנתא דרבנן היא להאמינו, נקרא ניסת ע"פ ב"ד) [ואגב מזה מוכח עוד שאין הפטור משום אונס דאל"כ הלא גם בב' עדים היא אנוסה ואף יותר מניסת בע"א, ופשוט], והוקשה לרש"י שם למה באמת אינה פטורה משום אונס, וכתב (בד"ה שלא ע"פ ב"ד) וז"ל: חייבת קרבן, דשוגגת היא, ואין זה אונס להפטר מן הקרבן "דאיבעי לה לאמתוני", ולכאור' מקורו מהגמ' דף צא: שדנה סברא זו כלפי איסורה לבעלה ע"ש, [ואין זה מוסכם שם ויש שיטה בגמ' שחולקת על סברא זו וס"ל ד"מאי הו"ל למיעבד מיאנס אנסה", וע"ש בסוף הסוגיא ברש"י ד"ה אמר ליה דסברא זו דאיבעי לה לאמתוני היא סברא דחוקה ע"ש], וצ"ע בסברא איזו טענה זו עליה שהיתה צריכה להמתין, וכי צריכה לחשוד שהם עדי שקר, ועד מתי תמתין. וכן הק' על רש"י בקרן אורה (צא: ד"ה ויש לדקדק).

וביותר הק' האחרונים (קרן אורה שם, נוב"י תנינא יו"ד סי' צ"ו, חמד"ש יו"ד סי' א') דהא כתבו התוס' (יבמות לה: ד"ה ונמצאת) שמי שסמך על רוב [שייכם לאחר ג' חדשים וסמך שאינה מעוברת כי רוב נשים עוברין ניכר בג' חדשים, ולבסוף נמצאת מעוברת] פטור מקרבן דאנוס הוא, ודומה להמב' בשבועות יח. דהבא על האשה שלא בשעות וסתה ונטמאת שהוא פטור דאנוס הוא. וכ"כ הרמב"ן שם. וא"כ מ"ש הסומך על רוב שפטור מטעם אונס לסומך על הוראת ב"ד או על שני עדים שחייב.

ונאמרו בענ"ז שני דרכים לחלק בין הסומך על רוב שפטור מקרבן מטעם אונס לבין הסומך על עדים או על ב"ד שחייב.¹¹ הנוב"י שם חילק דבאמת כל הסומך על דין תורה, שהתורה מתרת לו לסמוך עליה, נקרא אונס ופטור מקרבן, אבל כשסמך על עדים ונתברר שהיו עדי שקר, הרי עתה מתברר שלא היו כאן עדים כלל, וכל מה שסמך על העדים היה

11 ועי' קר"א שם שבי' בדרך נוסף אולם כתב בעצמו שאי"ז עולה בקנה אחד עם דברי רש"י הנ"ל.

בטעות, ולכן חייב בקרבן. וכמו כן מי שסמך על הוראת ב"ד, הרי עתה נתברר שב"ד טעו מלכתחילה, ולא היה כאן הוראת ב"ד כלל, ושפיר חייב קרבן.

משא"כ מי שסמך על הרוב, הרי גם לאחר שנתברר שאצלו היה מהמיעוט, עדיין הרי הרוב סמך עליה מקודם לא נתבטל, דלא שייך לומר שנתברר למפרע שמה שסמך על הרוב היה בטעות, וכיון שבצדק סמך על הרוב הו"ל אנוס.

[וצ"ל דעצם סברת מאי הו"ל למיעבד לא סגי, דכל שהיה יכול במציאות לידע את האמת אינו נקרא אנוס אלא שוגג. ועיין בשבת סח: דאיכא מ"ד דתינוק שנשבה בין העכו"ם נקרא שוגג, ואף דלכא' מאי הו"ל למיעבד, צ"ל דכל שהיה מציאות שהיה יכול לדעת ולהמנע מהעבירה אינו יכול עוד להקרא אנוס. (ובההיא דשבועות יח. צ"ל דאין כלל דרך איך לידע המציאות). אלא די שברא מיוחדת שכל הסומך על דין תורה זה עושהו לאנוס, וא"כ י"ל דזה רק כל שלא נתברר שעל מה שסמך אינו אמת ולא הוי "סומך על דין תורה" דאינה דין תורה כלל, כגון עדי שקר והוראה בטעות, ודוק].

וכבר הקשו על חילוק זה, דהא כשסומכים על עדים מה שאין אנו חוששים שהם עדי שקר הוא מטעם חזקה שמסתמא כשרים הם, ועל חזקה זו הרי סמכנו בצדק דהא באמת סתם עדים בחזקת כשרות הם, וא"כ הרי בצדק סמכנו על העדים גם אם נתבררו כעדי שקר, ומ"ש חזקה דעדים מרוב.

ובחמד"ש (שם אות כ"ה) ב"ד עד"ז באופן אחר, דשאני הכרעת רוב או חזקה מהכרעה דעדים או ב"ד, דרוב וחזקה הם הכרעות שנתנה תורה איך להתנהג בספיקות, ולכן כל סומך עליהם בספק שוב אינו נקרא אנוס, שהרי התירה התורה לסמוך עליהם אפילו שיכול להיות שהוא עובר איסור, וכאילו שהתירה התורה את האיסור שהרי אמרה במקום ספק לנהוג כך. אבל ב"ד ועדים הרי אינם דינים איך להתנהג בספיקות, אלא אופנים איך לברר האמת בתורת ודאי, ולכן כל שנתברר שלא היה האמת כן, אינו יכול ליפטר בזה שסמך עליהם, שאין בכוח הכרעות אלו להתיר גם על הצד שאסור, ונמצא שלא היה לו על מה לסמוך. ודוק.

וכן נראה שביאר גם הנתה"מ (בתשובה הנד' בחמד"ש אה"ע כ"ד אות י"א, וע' מה שהשיב לו החמד"ש בסי' כ"ה אותיות ד' ה').

והנה משני הדרכים האלו גם יחד מתבאר להדיא כיסוד דברינו הנ"ל, דבהורו ב"ד וטעו אמרי' דעתה מתברר למפרע שלא היה כלל דיניהם דין ומי שסמך עליהם שלא כדין סמך¹², והיינו כמש"נ שזה רק באופן שנוכל לומר שכל דבריהם מעיקרא בטעות היה, ובאופן שנעלם מעיניהם דבר מסוים שאילו היו יודעים ממנה לא היו מורים כמו שהורו, אבל אם רק חזרו בהם כיון דמעתה נראה להם אחרת, איך שייך לומר שנתברר הוראתם למפרע כטעות, ובכח"ג ודאי מי שסמך עליהם בהוראתם הקודמת לא שייך לחייבו חטאת שהרי כדין סמך עליהם.

ח. עוד ראינו גדולה ליסור זה, דהנה בגמ' שם (הוריות ב.) נחלקו אמוראי מה הדין הורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו שומן בחלב, [דהיינו שחשב שזה שומן אבל גם אם היה יודע שזה חלב היה אוכלוהו ע"פ ב"ד], האם יש לו הפטור של עושה ע"פ ב"ד. ומקשה הגמ':

12 ואולי לפ"ז י"ל דזהו ג"כ כונת רש"י דהפטור של העושה ע"פ ב"ד הוא משום אנוס, והקשנו מהא דרואים דכל שלא עשה ע"פ ב"ד אינו פטור, ולהנ"ל י"ל דכל מה שהוא אנוס הוא רק משום דברשות עשה, ואע"פ שנתברר למפרע שלא היה כאן הוראה מעולם, מ"מ לפי טעותו שיש כאן הוראה הרי עשה ברשות ב"ד, ורק משו"ה יש לו דין אנוס, ודוק.

מיתיבי מעם הארץ בעשותה פרט למומר [דאינו מביא קרבן על שגגתו דאין מקבלין מידו - רש"י], רבי שמעון בן יוסי אומר משום ר"ש הרי הוא אומר אשר לא תעשינה בשגגה ואשם או הודע, השב מידיעתו [שאם היה יודע שהוא חלב היה יושב ומבטל מעבירה זו - רש"י חולין ה:]: מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו [ומומר לא שב מידיעתו הוא לפיכך אינו מביא קרבן על שגגתו, כו', והכא נמי כי הורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן לא שב מידיעתו הוא, ולפיכך אינו חייב דהא הורו ב"ד שחלב מותר, וקשיא לר' יוחנן דאמר חייב - רש"י], ואם איתא הא לא שב מידיעתו הוא. אמר ר"פ קסבר רבי יוחנן כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו והוא נמי הדרי ביה שב מידיעתו קרינן ביה וחייב.

ומבו' דהאוכל בשוגג חלב שהתיר הב"ד נקרא "שב מידיעתו", ואע"פ שגם אם היה יודע שזה חלב לא היה נמנע מלאכול אלא היה אוכלו ע"פ ב"ד, דכיון שאם היה יודע שב"ד טועים היה נמנע מלאכול נקרא שב מידיעתו.

וקשה דבסוגיא דיומא (פ.) מבו' לכאו' איפכא, דהכי איתא התם אמר רבי אלעזר האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור, שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין, מאי ירבה בשיעורין אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן, [והכי קאמר האוכל פחות מכזית בזמן הזה, יכתוב כשיעור זה אכלתי, שמא יבנה בית המקדש בימיו, ויתחדש בית דין, ויתחדש הלכה ויאמרו שחייב קרבן על כזית קטן, - רש"י] והתניא אשר לא תעשינה בשגגה ואשם השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו לא שב מידיעתו אין מביא קרבן על שגגתו [כלומר וכי אתי בית דין ומחדש הלכה מי מחייב האי דאכל קודם שנתחדשה הלכה, והא האידנא לאו שב מידיעתו הוא, דאי נמי הוה ידע דחלב הוא הוה אכיל ליה, דהא השתא קים לן דלא חייבה תורה אלא על כזית איגורי, שהוא כזית בינוני. - רש"י] אלא דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול [והכי קאמר האוכל כזית בינוני אל יכתוב מחוייבני חטאת, אלא יכתוב כזית בינוני אכלתי, שמא יבא בית דין ויפטרנו מקרבן, ונמצא מביא חולין לעזרה - רש"י].

ומבו' בגמ' דכל שיבוא ב"ד אחר וישנה את שיעור הכזית, מעתה כל אלו שאכלו איסור מקודם - בזמן הב"ד הקודם שפסק שיעור אחר - יתנהגו בזה עכשיו כמו הב"ד של היום, דהיינו אם הב"ד היום הגדילו את שיעור הכזית ולפי שיעור זה נמצא שאז לא אכלו כזית, שוב אינם מביאים חטאת על אכילתם. ומן הדין היה צריך להיות גם להיפך, שאם הקטינו הב"ד החדש את שיעור הכזית, ולפי שיעור זה מתברר שמה שאכל פעם חצי שיעור הוא עתה שיעור שלם, היה צריך מן הדין להביא עתה קרבן על אכילתו, אולם למעשה הוא פטור משום סיבה צדדית, כיון שאינו נקרא "שב מידיעתו", כיון דבשעה שאכל את חצי השיעור, גם אם היה יודע שזה חלב לא היה נמנע מלאכול, שהרי היה סומך על הב"ד של אז שפסקו לו שאין בזה שיעור כזית, ולכן הוא פטור גם היום.

ונמצא הסוגיות סותרות האם העושה ע"פ פסק ב"ד קודם שהחליפו ב"ד את ההלכה, האם נקרא שב מידיעתו או לא.¹³

ותירצו האחרונים (הקרבן אורה הוריות שם והגבורות ארי והרש"ש יומא שם ובחזו"א הוריות י"ד ח') דחלוק לגמרי הך דיומא מהסוגיא הוריות, דבהיא הוריות כיון שהב"ד טעו בהוראתו, הרי מתברר למפרע שלא היה כאן הוראת ב"ד כלל, ושפיר אמרינן דכיון שאם

13 ועיין במל"מ (פי"ב משגגות ה"א) שעמד ג"כ בקושיא זו ותי' ע"פ יסוד חדש שחידש בענין העושה ע"פ הוראת ב"ד ע"ש, ועיין בקר"א (הוריות שם) משה"ק עליו. וברש"ש שם כתב דתירוצו הנ"ל הוא כעין תי' המל"מ. וע"ע בקונטרס דברי סופרים סי' ד'.

הוא היה יודע שהב"ד טועים לא היה אוכל הו"ל שב מידעתו, אבל בההיא דיומא, הרי גם אם היה יודע בשעתו שיבוא ב"ד שיאסור לשיעור כזה, ג"כ היה מותר לו לאכול, [והיה אסור רק מדין חצי שיעור], שהרי ב"ד שבדורו הרי מתיר אותה, והכלל הוא ש"אין לך אלא שופט שבימין" [וכיסוד שיבואר בהרחבה בעז"ה בפרק ו'], ולכן גם לאחר שנתחלף הב"ד ושינו את ההוראה אינו נקרא שב מידעתו.

ואין להקשות דא"כ הרי נמצא שבשעה שאכל כלל לא עבר שום עבירה, דהרי בימיו היה הדבר מותר באמת, וא"כ מה הו"א כלל לחייבו קרבן. וצ"ל דכיון דהנודן אם הוא חייב קרבן הוא נדון על עכשיו, לכן דנים זאת ע"פ הב"ד של עכשיו, ועל פיהם אכילה זו היא אכילת איסור ומחייבת אותו עתה בקרבן, אבל זה ודאי שכמה שדנים על שעת האכילה בודאי לא עבר כי אם על איסור חצי שיעור. ודוק.

וברש"ש שם הוכיח כן מיניה וביה, דהרי מבו' בגמ' שצריכים לחשוש שמא יבוא ב"ד אחר ויגדיל את השיעורים, וקשה דא"כ איך הביאו אז קרבן על מי שאכל כזית איסור, הרי צריך לחשוש משום חולין בעזרה שהרי לפי הב"ד הבא לא אכל כזית. ועו"ק שיהיה חיוב לאכול הרבה מצה וכו', כי אולי יבוא ב"ד ויגדיל את השיעורים. ומוכח ומבואר מכ"ז דודאי בשעה שפסק הב"ד שיעור מסוים כך הוא הדין האמיתי לשעתו, ואפילו אם ברור שיבוא אח"כ ב"ד אחר שיחליף את השיעור, דאין לך אלא שופט שבימין, ורק לענין מי שלא הביא קרבן בשעה ההיא, והנודן הוא עתה אם צריך להביא קרבן על אכילתו של אז, רק בזה צריך לנהוג כפי הב"ד של עתה, שהרי הוא דבר הנוגע לעכשיו. ופשוט. וכ"כ השפ"א שם.¹⁴

וע"ע בהוריות ג. שנסתפקה הגמ' בהורו ב"ד ועשו על פיהם מקצת הקהל ומתו הב"ד, וקם ב"ד אחר והורו כמותם ועשו עוד מקצת הקהל אם מצטרפים או לא, ולכא' אם רק הב"ד האחרון חזרו בהם לבסוף הרי מהיכ"ת שגם הב"ד הראשון היה חוזר בו, וא"כ לא הוי אלא מחלוקת של שני הב"ד, ודמי לסוגיא דיומא, ואיך דנו בגמ' שיתחייבו בפר העדש"צ. אולם במאירי שם ביאר ששאלת הגמ' רק באופן שהב"ד הראשון חזרו בהם קודם שמתו, ע"ש, ולכן השאלה היא רק אם אפשר לצרף לרוב הקהל משני הב"ד. ולפ"ז אדרבה מוכח מהמאירי כנ"ל דכל דין פר העדש"צ שייך רק בטעות ולכן בודאי צריך חזרה של אותו הב"ד. וכן תי' ג"כ מדעתו בחזו"א הנ"ל.¹⁵

¹⁴ אלא דהא מיהא איכא לאקשויי בסוגיא דיומא הנ"ל, איך הו"א לחייבו קרבן לולי מיעוט דאינו שב מידעתו, הלא כשאכל היה אנוס על אכילתו, שהרי ע"פ ב"ד דאז לא היה בו שיעור כזית, וכבר נת' לעיל מהנוב"י והחמד"ש דכל מה דמחייבין קרבן למי שעשה ע"פ ב"ד ולא אמרי' דאנוס הוא היינו רק משום שנתברר ששלא כדין סמך על הב"ד וכמש"נ בארוכה, אבל הכא הרי סמך אז כדין על הב"ד דהרי ל"א דנתברר למפרע כטעות, ויהיה דינו כסומך על רוב וחזקה דהוי אנוס. ובאמת דזה קשה על הנוב"י וחמד"ש הנ"ל, ופלא שלא עמדו בזה. ולכא' צ"ל (וכן שמעתי ממור"ר הגר"פ סגל שליט"א) דכיון דכבר נתבאר דאין הפטור דאנוס מסבירא בעלמא דמאי הו"ל למיעבד, אלא רק משום שכדין עשה בשעתו, וכמש"נ, וא"כ י"ל דכיון דסו"ס היה אסור לו לאכול אף פחות מכשיעור, משום איסור ח"ש, לכן תו לא מיקרי עושה כדין ואין לו פטור אנוס, וצ"ע. ובחזו"א הנ"ל משמע דבי' הא דאמרי' בגמ' דאינו שב מידעתו, שבאמת היה היתר גמור בזמנו ע"ש, ולפ"ז לק"מ, אלא דק' מה צריך קרא לזה והא פסוק זה הוא אפי' למומר דכיון שאינו שב מידעתו פטור.

¹⁵ וע"ש שמתחילה ב' באופ"א דמשו"ה דנה הגמ' רק באופן שגם הב"ד השני הורו ואח"כ חזרו בהם, אבל אם היו הב"ד השני רק חוזרים בלא להורות באמת לא היה שייך לחייב וכו', אלא דלא ביאר א"כ מ"ש כשהב"ד השני ג"כ הורה, ואולי כיון דמקצת הקהל עשו ע"פ הב"ד השני הרי ודאי טעו, וצריכים את הראשונים רק כדי לצרפם לרוב הקהל, ולהכי סגי גם בלא טעות, וצ"ע מה סברא יש בזה.

ובקרן אורה שם וברש"ש יומא הנ"ל דנו בזה בדעת הרמב"ם אי איירי כשהב"ד הראשון חזרו בהם או לא, ע"ש. ועכ"פ לגופו של ענין נראה דא"א להקשות משם, דיתכן דסגי בזה שהב"ד האחרון נראה להם שהב"ד הראשון טעו בודאי, כגון שנעלם מהם דבר משנה, ואם היו יודעים זאת בודאי היו חוזרים בהם, וסגי בזה.

וע"ע בחזו"א (הוריות י"ד א') שנסתפק לענין קרבן דשגגת הוראה של ב"ד, האם גם בטעות בשקה"ד מביאים קרבן, או דכיון דאינו נקרא טעות כ"כ, דהא בדיין שטעה בשקה"ד אינו חוזר, א"כ ה"ה אינו טעות להביא עליו קרבן, ע"ש. ומבו' דפשיטא ליה דבחזרה בסברא בלבד בודאי אין מביאין קרבן, והיינו כנ"ל.

ט. ולפ"ז נראה לבאר דברי הרמב"ן והר"ן שהובאו לעיל שביארו למה צריך לשמוע לחכמים גם כשנראה להם להיפך, וכתבו שני דברים סותרים לכאן, האחד שהתורה ניתנה על דעת החכמים ומה שהם סוברים זהו האמת של דין התורה, ועוד שצריך להאמין שלא טעו כי חזקה על החכמים שאין טעותם מצוי והשי"ת שומר עליהם מטעות וכו'. ולכאן אם על דעתם ניתנה התורה הרי לא שייך שיטעו כלל, שמה שהם פוסקים הרי זהו האמת, ואיך שייך עוד לדון שצריך להאמין שלא טעו וכו'.

ולמש"נ הדברים פשוטים, דגם לאחר שהתורה ניתן על דעת החכמים, ומה שיכריעו זהו האמת וזה מה שקיבל משה מסיני, עדיין יתכן ג"כ ש"יטעו" הב"ד, ובאופן שנעלם מהם דבר מסוים שאם היו יודעים לא היו מכריעים כן. ובזה כבר לא שייך לדון מצד שהתורה ניתן על דעתם, שהרי זה רק כשהיה הכרעת ב"ד, אבל כל שנתבררה כטעות, הרי נתברר שלא היה כאן הוראת ב"ד כלל, ולא על דעת זה ניתן התורה. ולכן עדיין שייך להוסיף, דתמיד צריך לשמוע לחכמים, ואינו צריך לחשוש שמא הב"ד טעו, וזה משום שטעות החכמים אינה מצויה כמ"ש הר"ן, וכן שהשי"ת רגלי חסידי ישמור מטעות כמ"ש הרמב"ן, וא"ש ביותר.

וביסוד זה נראה ג"כ לבאר בעז"ה הסוגיא דר"ה כה. שהובא למעלה, שר"ע ניחם את ר' יהושע בהדרשה ד"אתם אפילו מוטעין", ור' דוסא בן הורכניס ניחמו בכמה דרשות שיפתח בדורו כשמואל בדורו ואין לך אלא שופט שבימך וכו'. וכבר עמדנו בזה לעיל דאם הוא דין בכל התורה כולה דאין לך אלא שופט שבימך וכו', א"כ למה הוצרך ר"ע לדרשה מיוחדת שנאמרה רק לענין קדה"ח שאתם אפי' מוטעין. הלא גם בכל שאר דיני התורה היה ר"י חייב לשמוע לר"ג. ודוחק לומר שר"ע חולק על רדב"ה. וכבר עמדו בזה האחרונים (הובאו לעיל בהערה 3).

ולהנ"ל אולי יש לבאר, דהנה במשנה שם מבו' שהיה ב' פעמים שחלקו על ר"ג בקדה"ח, האחד שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב, ור"ג קיבלם ורבי יוחנן בן נורי אמר עדי שקר הם. והשני שבאו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו, ובליילה של אח"כ לא ראו את הלבנה, וקיבלן רבן גמליאל, ורבי דוסא בן הורכניס אמר שעדי שקר הן "היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה" והסכים עמו ר' יהושע.

ומבו' דבשני האופנים שחלקו על ר"ג שקיבל את העדים טענו שבודאי עדי שקר הם, והנה לכאן המחלוקת של ר' יהושע עם ר"ג הוא מחלוקת במציאות, האם אפשר שנראית הלבנה החדש או לא, ואף אי נימא שמחלוקת כזו "אם יתכן דבר כזה" אינו מחלו' במציאות כי אם בדין, מ"מ הלא למעשה מכח מחלוקת זו הרי יצא מחלוקת אחרת האם אפשר לסמוך על העדים שראו את החודש או לא, והיינו שלפי ר"ג אפשר לסמוך על העדים שהחודש נראה ולפי ר"י לא נראה החודש כלל, וזה כבר מחלוקת פשוטה במציאות.

והנה מבו' בסוגיא דיבמות (צב.) דכל שטעו הב"ד במציאות כגון שהורו ששקעה חמה ובאמת לא שקעה, אין בזה הדין של העושה ע"פ ב"ד שפטור מקרבן [למאן דפוטר העושה

ע"פ ב"ד וכמב' לעיל], ד"אין זה הוראה אלא טעות" ע"ש, ונפסק ברמב"ם (פ"ד משגות ה"ג)¹⁶, ומב' מזה דטעות של ב"ד במציאות גרע יותר מכל שאר טעות של ב"ד, שהוראה בטעות העושה ע"פ ב"ד פטור ובוה חייב, [ועיין להלן פרק ח' שיבואר ענין זה בעז"ה, ותוכן הדברים דמלכתחילה לא היה כאן הוראה אלא על הצד שבאמת שקעה חמה] ועכ"פ יהיה הב' איך שיהיה אבל זה ברור דהוי הוראה בטעות. וזה פשוט מסברא ג"כ, דרק לענין ביאור דיני התורה אפשר לומר שניתנה לפי דעת החכמים, אבל המציאות הרי היא קיימת ולא ניתן לשנותה, ואם טעו הב"ד בבירור המציאות בודאי הוראתם על פי זה היא הוראה בטעות, ופשוט.

ולפ"ז א"ש ביותר, דלהכי לא הספיק לר' יהושע הא דאין לך אלא שופט שבימין וכו', דהרי כל שטעה הב"ד בבירור המציאות בודאי אין כאן הוראה כלל והיה צריך ר' יהושע לנהוג לעצמו ע"פ ידיעתו שידוע שהמציאות היא אחרת. [ולהלן פ"ז יב' דבטעות במציאות יתכן שיכול היודע לנהוג לעצמו אפילו לקולא כפי ידיעתו], ולכן מתחילה היה ר"ע צריך להביא לו הדרשה ד"אתם אפילו מוטעין", ומעתה כל שקידש הב"ד את החודש נעשה ראש חודש ואפילו אם באמת עדי שקר הן. ולכן רק משום דרשה ד"אתם" היה מחוייב ר"י לנהוג כר"ג.

ויש להוסיף ביותר, דכל מה שהוסיף לו רדב"ה, לא בא ללמד אותו שמה שפסק ב"ד הגדול הוא אמת, דזה נלמד מקרא דלא תסור וכו' והאיש אשר יעשה וכו', וזה פשוט הוא. אלא דכיון דהיה ר' יהושע מיצר שיש כאן הוראה בטעות, והוראה בטעות אינה הוראה כלל, ע"ז אמר לו רדב"ה דאין לו לחשוש כן, דאין להרהר אחר ב"ד הגדול שטעו, וכמו שהבאנו לעיל מהרמב"ן ור"ן שזהו החלק השני בלא תסור, שיאמין שמסתמא לא טעו החכמים. ומשמע כן בלשוננו של רדב"ה "אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו", והיינו שאין להרהר אחריהם.

ולכן הביא לו כמה וכמה דרשות דכל מי שעומד ב"ד על הציבור נעשה כ"בית דינו של משה" וכ"שמואל בדורו" וכ"אביר שבאבירים", שכ"ז מלמדנו לסמוך עליהם כמו שאנו סומכים על מרע"ה, וכל אלו אינם פסוקים המחייבים לנהוג כב"ד הגדול, שזה פשוט שצריך לנהוג על פיהם כל דבר, אלא ביחס למה שחשש ר"י שהיה כאן טעות, ע"ז שפיר ניחמו בזה שאין לנו להרהר אחריהם. ודוק בכ"ז.

י. ועכ"פ נת' מכ"ז שכל מה שאמרו בהוריות דתלמיד הראוי להוראה שידוע שב"ד טעו אסור לו להתנהג על פיהם, והבאנו מהרמב"ן דהיינו רק לחומרא, אבל אסור לו להקל, כל זה שייך רק כשיודע שב"ד "טעו", אבל כל שלא יחזרו בהם הב"ד כי הם נשארים בדעתם שמה שפסקו אמת, והיחיד חולק עליהם בסברא, בודאי שאין לו היתר לנהוג על פי דעתו, וע"ז נאמר על ימין שהוא שמאל.

אמנם יש שהבינו בדברי הרמב"ן שכל שנראה להתלמיד לחלוק על הב"ד חייב להחמיר לעצמו ואסור לו להקל כפי הוראתם. כן נראה מדברי החינוך (תצ"ו) שהביא את דברי הרמב"ן, ושינה קצת מלשונותיו, ובעוד שבלשון הרמב"ן לפנינו כתוב: שאם היה חכם וראוי להוראה כו' והוא סובר שטעו בהוראתו, בחינוך כתב: שאם היה בזמן הסנהדרין איש חכם וכו', והורו בית דין הגדול בדבר שלא כדעתו, שאינו רשאי להתיר עצמו באותו הדבר האסור לדעתו עד שישא ויתן עמהם על הדבר, ואחר שסיכמו כולם או רובם בבטול הדעת ההוא

16 ועיין בנו"כ שדנו למאי נפק"מ פסק הרמב"ם דין זה הרי בלא"ה קיי"ל כמ"ד דכל העושה ע"פ ב"ד חייב קרבן.

וישבשו עליו סברתו ויעשו הסכמה שהוא טועה, אז הוא רשאי לנהוג לעצמו היתר במה שהיה דעתו לאיסור, וגם מצווה הוא על זה לקבל דעתם על כל פנים. עכ"ל. ומשמע בדבריו דכל החולק על ב"ד אסור לו להקל לעצמו כל עוד שלא נז"נ עם הב"ד על הדבר.

וכן משמע בחי' הר"ן (סנהדרין פז.) וזל"ש: ולענין אם הזקן הזה מחמיר על עצמו בענין שהוא אוסר והחכמים האחרים מתירין, אומר הרמב"ן ז"ל שאם קודם שהרצה דבריו לפניהם שפיר מצי להחמיר לעצמו אבל אם אחר שהרצה דבריו לפניהם ובטלו דבריו והן מתירין הענין ההוא אסור לו לנהוג איסור בעצמו והכי מוכח במסכת הוריות ובירושלמי. עכ"ל.

וגם לדעתם, מבואר להדיא בדבריהם, דהיינו רק שאסור לו להקל לעצמו על פי דברי הב"ד, וחייב להחמיר כדעת עצמו, אבל זה ודאי שאסור לו להקל לעצמו כנגד דבריהם ע"פ דעת עצמו.¹⁷

והנה כל הני לא פירשו להדיא דאפילו הוא חולק עליהם בסברא בעלמא, ואולי י"ל דגם הם מודים שכל הסיבה שאסור לו לנהוג לעצמו לקולא היינו מחשש שמא יודו לו, דאל"כ קשה מאוד להבין בסברא מה נשתנה כשדן עימם ואינם מקבלים ממנו, דזה ודאי שאין הביאור על דרך שמצינו שיטות לענין רוב שאין ההכרעה כהרוב אלא א"כ נז"נ יחד עם המיעוט¹⁸, שהרי הכא כבר דנו בדין זה ב"ד הגדול של ע"א, ואין ב"ד יותר מע"א, וא"כ כבר נפסקה הלכה, ומה צריך עוד לשאת ולתת עימו.

ועוד, דלפ"מ שכבר ב' הרמב"ן עצמו מקודם שהתורה ניתנה על דעת מה שיכריעו החכמים, ולכן כולם חייבים לשמוע להם, קשה להבין גם גוף הדין שאסור לו להקל לעצמו כיון שנראה לו להיפך, דמה איכפת לן ממה שנראה לו, הלא הדין תמיד יהיה עם הסנהדרין. וביותר דלשון הגמ' "דטעי במצוה לשמוע דברי חכמים" מוכח דבכה"ג אין כלל המצוה לשמוע בדברי החכמים, וא"כ מאי שנא להקל או להחמיר, ממ"נ אם אין מצוה לשמוע א"כ למה לא יוכל גם להקל, ואם יש מצוה לשמוע א"כ מ"ש להקל כדבריהם שאסור לו.

ומכ"ז נראה לכאור' ברור דזה פשוט שכל הסברא שאסור לו להקל הוא מטעם דאולי יקבלו ממנו, [ואולי גם אם יחזרו בהם מסברא בעלמא ס"ל דסגי בהכי שכבר עתה יהיה אסור לו לסמוך עליהם, וגם זה צ"ע, דהא הוכחנו לעיל דבכה"ג אי"ז טעות כי אם הוראה חדשה, וכמו הך דיומא דשמא יבוא ב"ד אחר, ואולי באותו ב"ד שאני, וצ"ע], אבל הא מיהא כל שברור לו מיד שלא יקבלו ב"ד את דבריו א"כ מה ענין שיבוא להב"ד, הלא ידוע לנו בודאות שיבטלו את דבריו מכל וכל, ובכה"ג נלענ"ד דכו"ע מודו דגם קודם שבא לב"ד אסור לו להקל. וצ"ע.

וע"ע בתורהא"ש (הוריות שם) שכתב ז"ל: נראה לו לפי מה שלמד שטעו ב"ד כו' כל שאין דעתו מסכמת לדעת ב"ד, ע"ש, ומשמע ג"כ מדבריו דגם על מחלוקת בשיקול הדעת נאמרה כל המתני', ואולי גם לדידיה מה שמותר לו לנהוג כהבנתו היינו רק כל כמה שמסתמא יחזרו בהם. וצ"ע.

ונראה דבדעת הרמב"ם ודאי צ"ל כן, דהרמב"ם מעולם לא כתב שום חילוק בין להקל ובין להחמיר, אלא רק אם "טעו" או לא, דז"ל (פי"ג משגות ה"ה): שהיה עולה על דעתן שמצוה לשמוע מבית דין אע"פ שהם טועים. וכן הרמב"ם לא כתב בשום מקום ש"סבור"

17 ועי' לחזו"א (בהערות לק' ד"ס אות ו') שהבין מדברי הד"ס שלומד בדברי הרמב"ן שמותר גם להקל, וכתב ע"ז: ולא כיון לזה הרמב"ן כלל, אלא דחייב להחמיר אבל חלילה להקל. ובתשובת הקוב"ש על השגותיו (אות ז') כתב דלא נחזקין לזה כלל ע"ש.

18 ויבואר בע"ה להלן בפרק ה'.

שטענו, אלא רק "יודע" שטענו, והיינו דלא בגלל שסובר אחרת מב"ד, אלא בגלל שיש לו ידיעה שב"ד טעו.

וכן משמע עוד ממש"כ הרמב"ם לענין עם הארץ, דלהכי נקרא שוגג גם אם יודע שב"ד טעו "שאינן ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית", ולכאן הו"ל למימר בפשיטות דלאו כל כמיניה לחלוק על ב"ד. אולם להנ"ל א"ש דהא מיירי שהיחיד יודע על איזה ראייה שנעלם מהב"ד שאם היו יודעים מזה לא היו פוסקים כן, ולכאן שייך דבר כזה אצל כל אדם, וע"ז כתב הרמב"ם דע"ה גם "ידיעותיו" אינם נקראים ידיעה ודאית. ודוק.

יא. זכינו לדין דכל הוראה של ב"ד הגדול מחייבת את כל ישראל לנהוג על פיה, ואפילו שנראה לו להיפך, וע"ז נאמר אפי' אומר לך על ימין שהוא שמאל, דהיינו כשנראה לך שהוא שמאל והם אומרים לך שהוא ימין. אבל אם נראה לו שב"ד טעו בהוראתם, אז אסור לו לסמוך על הוראתם להקל, וחייב להחמיר לעצמו, אבל בודאי אסור לו להקל לעצמו ע"פ עצמו. וגם זה הוא רק עד שדן עם הב"ד, אבל לאחר שדן עם הב"ד ולא קיבלו את טענותיו, חייב לקבל דבריהם הן להקל והן להחמיר.

והוספנו לדון, דכל מה שצריך להחמיר לעצמו זה רק כשנראה לו שב"ד "טעו", דהיינו שנעלם מעיניהם דבר מסוים שאם היו יודעים מזה לא היו מורים כמו שהורו. אבל כל החולק על הב"ד מסברא בעלמא, אם הוא יודע שמסתמא לא יחזרו בהם הב"ד כשישמעו טענותיו, מסתברא דחייב מיד לשמוע להם, דהוי כמי שכבר דן עמם ולא קיבלו את דבריו, שהרי ברור שכן יהיה. וביותר יצאנו לדון, שאפילו אם הב"ד יחזרו בהם מחמת טענותיו, כל שלא יחזרו מחמת שנעלם מעיניהם איזה דבר, אלא ששקלו שוב בסברא ועתה מסתבר להם כדבריו, גם זה לא סגי, דכל שא"ל דלון למפרע שהוראתם היה בטעות, בודאי שחייב לשמוע להם אפי' על ימין שהוא שמאל, ורק כשיש לתלות שהב"ד טעו בהוראתם כיון שנעלם מעיניהם דבר אחד, רק בזה אסור לו לסמוך על הב"ד.

פרק ב' ב"ד הגדול שביבנה

א. עד עתה נתבאר הדין בסנהדרין שבלשכת הגזית שבירושלים. וכלישנא דקרא וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלקיך בו. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה'. והנה בבואנו לברר מהו כוחם של שאר ב"ד בהוראה, צריך להבחין בד' מעלות שיש לב"ד הגדול שבירושלים יותר מכל ב"ד אחר שבישראל. הראשונה במקום הב"ד, שהסנהדרין ישבו בלשכת הגזית שבבמה"ק, ואח"כ גלתה הסנהדרין למקומות אחרים [מ' שנה קודם החורבן כמב' בשבת טו. ובע"ז ח:; ועיי' ר"ה לא. שמנו עשר מסעות שגלתה סנהדרין], ויש הבדל בין ב"ד הגדול כשהם בלשכת הגזית מכאשר הם במקום אחר כמו שיבואר.

השנית במנין, שב"ד הגדול הוא של ע"א, וסנהדרין קטנה הוא של כ"ג, [ושני סנהדרין קטנה יושבין בירושלים אחד בפתח העזרה ואחד בפתח הר הבית, ועוד בפתח כל עיר ועיר בא"י שיש בה מאה ועשרים מישראל], וב"ד רגיל הוא של ג' [ויושבין בפתח כל עיר שאין בה מאה ועשרים]. יש דברים שרק ב"ד של ע"א יכולים לדון וכן יש דברים שרק ב"ד של כ"ג יכולים ולא כל ב"ד של ג'. וכל אלו מבוארים בריש סנהדרין.

השלישית שהסנהדרין הם ב"ד של כל ישראל, ובדרך כלל רוב הב"ד האחרים הם רק ב"ד של השבט או של העיר וכדו' ולא של כל ישראל, וצריך לברר אם עניינים מסוימים נמסרו רק לב"ד של כל ישראל ולא לכל ב"ד וב"ד כלפי עירו ושבטו.

הרביעית שהסנהדרין הם סמוכים מפי סמוכים עד מרע"ה, ובאמת דישנם דברים שאפי' ב"ד של ג' יכולים לדון רק אם הם סמוכים, וכגון דיני קנסות ומלקות. ובזמן הזה שאין לנו סמוכים יכולים אנו לדון רק בדברים שעושים את שליחות הסמוכים, ובפשטות הוא תקנה מדרבנן רק על דברים מסוימים כגון דיני ממונות דלא בעינן סמוכים [יב' להלן פ"ד].

ולענין ההוראה צריך לברר כלפי כל אחד מד' ענינים אלו, אם צריך את כולם או חלק מהם כדי שיהיה להב"ד הכח להורות. ומתחילה נברר דין ב"ד הגדול שלא במקומו, ובפרק ג' נבאר דין ב"ד שאינה של ע"א וממונה על חלק מישראל, ובפרק ד' ב"ד שאינם סמוכים.

ב. בסנהדרין יד: תניא מצאן [זקן ממרא לסנהדרין - רש"י] אבית פאגי [חוץ ללשכת הגזית שהיתה בהר הבית - רש"י] והמרה עליהן, כגון שיצאו למדידת עגלה ולהוסיף על העיר ועל העזרות, יכול שתהא המראתו המראה, תלמוד לומר וקמת ועלית אל המקום מלמד שהמקום גורם. ומבו' דאין דין זקן ממרא נוהג כשהמרה את פי ב"ד הגדול כשאינם בלשכת הגזית. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג ממרים ה"ז).

ויש לעיין אם הוא פטור מסוים רק ממיתה דזק"מ, אבל לענין כח ההוראה של ב"ד הגדול, לענין שכל ישראל חייבין לשמוע להם ואסור להמרות את פיהם, לא משתנה כח הב"ד כשהם מחוץ למקומם מכאשר הם במקומם. או דהמיעוט מגלה שחוץ למקומם אין לסנהדרין כלל הכח להורות לישראל.

והנה בגמ' בע"ז (ח:): ילפינן ממה שאין זק"מ אלא כשהב"ד במקומם, שכל דיני הנפשות אינם נוהגין אלא כשב"ד הגדול במקומם בלשכת הגזית ע"ש, [ואע"ג דב"ד של כ"ג דנים דיני נפשות, אינם דנים אלא כל זמן שב"ד הגדול במקומם], והתוס' (שם ובשבת טו.) תמהו טובא איך ילפי' מזק"מ, הלא בזק"מ מצאנו רק שצריך להמרות את ההוראה שהורו ב"ד הגדול כשהם במקומם, אבל מנלן שצריכים להיות במקומם בשעת העונש. ותי' (בע"ז שם) וז"ל: ויש לומר דדרשינן כל זמן שסנהדרין גדולה במקומה כדין אצל מזבח, אז שופטים תתן לך בכל שערך לשפוט דיני נפשות, נסתלקו הם בטלו כל דיני נפשות. והתוס' בשבת נשאו בקושיא.¹⁹

ולכאור' מקושיית התוס' מוכח לכאור' כהצד השני, דאל"כ מה הקשו איך ילפי' מזק"מ, הלא הדין שהמקום גורם מלמד שכל שאינם במקומם אין להם כלל דין ב"ד הגדול. ומוכח דלמדו דהוא רק מיעוט ממיתה דזק"מ.

וכן משמע מלשון רש"י ע"ז שם, שבי' הלימוד מזק"מ: והאי קרא בדיני נפשות קאי, כי יפלא ממך דבר בפרשת שופטים ושוטרים בזקן ממרא. ומשמע דכיון דבזק"מ הוא מיעוט בדיני נפשות כך ילפי' מהתם לכל דיני נפשות, ומבו' דהמיעוט דזק"מ הוא רק בדיני נפשות.

אלא דעדיין יש לדון לפי תי' התוס' בע"ז שמשמע דכל הדין של שופטים ושוטרים תתן לך לענין דיני נפשות אינו נוהג אלא כשב"ד הגדול במקומה כדין, האם הכונה דכל שאינה במקומה אין לה תוקף של ב"ד הגדול.

ונפק"מ לענין כל שאר הדברים המבו' בריש סנהדרין שאינם אלא בב"ד של ע"א, האם נוהגין בב"ד הגדול גם כשאינם במקומם.

ובספר נעיונות נצח (סנהדרין יד:): הביא שכבר נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן, דהנה שיטת הרמב"ם (רפ"ה מקדה"ח ובסה"מ קנ"ג) שאין קידוש החודש נוהג אלא בג' דיינים מב"ד

19 ועי' פנ"י שבת שם מה שתי' ופלא שבגמ' ע"ז הנ"ל מפורש לכאור' שלא כדבריו, וכבר העיר עליו בשפ"א שם.

הגדול או ברשותם, ע"ש, והרמב"ן (בהשגותיו לסה"מ שם) האריך לחלוק עליו והקשה עליו הרי מבו' בגמ' שקידשו את החודש ע"פ ראייה עד "זמן קרוב לסתימת התלמוד" והלא ב"ד הגדול בטל מ' שנה קודם החורבן כשגלו מלשכת הגזית.

וזל"ש: והנה דבר ברור וידוע הוא שב"ד הגדול בטל מא"י ואפילו קודם החורבן, ר"ל שלא היה בהם דין ב"ד הגדול, כמו שאמרו בראשון מע"ז, ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין גדולה וישבה לה בחנות, וכו' דכתיב ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה', מלמד שהמקום גורם כלומר שכל זמן שסנהדרין גדולה במקומם בלשכת הגזית סנהדרין קטנה נוהגת בכל מקום אפילו בחוצה לארץ, ודין דיני נפשות בכל מקום, אבל משגלתה סנהדרין גדולה מן המקום ההוא בטלו דיני נפשות מכל ישראל, ואפילו ביציאתם משם לטייל מעט ולחזור בטל כוחן ורשותן מהם עד שיהיו במקומן, כמו שאמרו, מצאן אבית פאגי והמרה עליהם יכול תהא המראתו המראה, ת"ל וקמת ועלית אל המקום, מלמד שהמקום גורם, וכו'. ובאותה שעה בטלו כל הדינים התלויין בב"ד הגדול.

ומבו' להדיא בדבריו דב"ד הגדול כיון שיצאו ממקומם "בטל כוחן" ובטלו כל הדינים התלויים בהם.

אבל הרמב"ם דס"ל דאין קדה"ח אלא בסנהדרין, מוכח דחולק ע"ז וס"ל דגם לאחר שגלו דין סנהדרין להם. וכ"כ במגילת אסתר שם דרך לענין דיני נפשות אמרי' דהמקום גורם אבל בכל שאר הדברים כוחם קיים כבראשונה.

וכבר הובא לעיל דברי הרמב"ם (פ"ג ממרים ה"ז) שלאחר שכתב הדין הנ"ל שלענין זק"מ המקום גורם הוסיף: וכל אלו וכיוצא בהן שהן פטורין מן המיתה יש לבית דין הגדול לנדותם ולהפרישן ולהכותן ולמנען מללמד כפי מה שיראה להן שהדבר צריך לכך. ומשמע דאע"פ דהוא רק רשות לב"ד מ"מ הא מיהא שמחוייב לשמוע לב"ד גם כשאנו בירושלים, וא"ש לשיטתו.

ועי' בתוס' סוטה (ז: ד"ה מה להלן בב"ד) שהקשו בהא דדיני סוטה צריך ב"ד הגדול וילפינן לה מזקן ממרא, והקשו "כיון דילפינן מזקן ממרא אית לך למימר גבי סוטה שהמקום גורם כמו גבי זקן ממרא", והלא מצאנו שהשקו סוטה גם לאחר שגלתה סנהדרין, ותי' דהאיום על הסוטה [אם שטית וכו'] אינו מעכב, ע"ש. [וס"ל דרך האיום בעי ב"ד של ע"א, ודלא כהרמב"ם דלהלן דגם השקאת הסוטה צריך ב"ד של ע"א].

ומשמע בלשונם דרך כיון דילפינן הא דצריך ע"א מזק"מ הקשו שיהיה המקום גורם דומיא דזק"מ, ומשמע דעיקר דין ב"ד הגדול שייך גם כשאנו במקומם.²⁰ וא"ש לשיטתם בשבת טו. הנ"ל שהוא רק דין בזק"מ.

וברמב"ם (פ"ג מסוטה ה"א) כתב "שאין משקין את השוטה אלא בית דין הגדול של שבעים זקנים במקדש". ובהגהות מים חיים שם הבין דכונתו שרק ב"ד הגדול שבמקדש משקין אותה. אולם בחיים שאל (ח"ב ס"ד) כבר דחה דאין כונת הרמב"ם על "ב"ד שבמקדש", אלא שאין משקין את הסוטה אלא בב"ד הגדול ואלא במקדש. [וכן מדויק הלשון, שלא כתב "אלא בב"ד כו' שבמקדש" אלא "ב"ד כו' במקדש"].

²⁰ ועי' במג"ח שס"ה ל"ז ובהגהות מים חיים על הרמב"ם פ"ג מסוטה ה"א שנראה שהבינו את דברי התוס' דבאמת צריך ב"ד הגדול אולם אין המקום גורם וא"צ ירושלים, וצ"ע דהתוס' כתבו רק דהאיום אינו מעכב כלל להשקאה ע"ש, ואולי כונתם דהתוס' ס"ל דההשקאה צריכה בב"ד הגדול וא"צ במקומם ולכן סגי לתוס' בזה שהאיום אינו מעכב. אולם זה גופא צ"ע מה סברא בזה שההשקאה א"צ במקומם והאיום צריך. וצ"ע.

ולענין עיר הנדחת כתב החינוך (תס"ד) "ונוהגת בזמן שב"ד הגדול של ע"א במקומן, שאין דנין עיר הנדחת אלא בב"ד הגדול". אולם י"ל דלא גרע עיר הנדחת מכל דיני נפשות שצריך שיהיו ב"ד הגדול במקומן, וכיון דעיר הנדחת אינה נדונה אלא בב"ד הגדול נמצא שלא יתכן שתדון לפני בב"ד הגדול שאינו במקומו, ודוק. ויל"ע אם זה מתיישב בדבריו.

אולם לענין עגלה ערופה מפורש בחינוך (תקל"א) דאינו נוהג אלא כשדנין דיני נפשות והיינו כשב"ד הגדול במקומן. ובמנ"ח (שם אות י') תמה עליו דלא מצינו שנצטרך מקומן אלא לענין דיני נפשות דילפי' מזק"מ ע"ש, (ובמצוה תק"ל אות ב'). ומבו' דהחינוך ס"ל דאין להם דין ב"ד הגדול חוץ למקומם.

והמנ"ח הבין בפשיטות להיפך, אולם המנ"ח סותר עצמו שלענין עיר הנדחת כתב (תס"ד י"ח) שכל דיני ב"ד הגדול הם רק בלשכת הגזית ע"ש.

זכינו לדין שנחלקו בדבר גדולי הראשונים, לדעת הרמב"ן וכן נראה דעת החינוך אין כל דיני ב"ד הגדול נוהגין בהם אלא כשהן במקומם בלשכת הגזית, אולם לדעת הרמב"ם וכ"נ דעת התוס' הוא רק דין לענין מיתה דזק"מ ולענין דיני נפשות, אבל לכל מילי דינם כב"ד הגדול בירושלים.

ולענין המראה, הנה להשיטות דחוץ למקומן אין להם כח של ב"ד הגדול, לא יתכן שיהיה איסור המראה לב"ד הגדול חוץ למקומן, אלא א"כ נימא דא"צ כלל כח של ב"ד הגדול לאיסור המראה, ואפי' לב"ד של שבט ושל העיר חייבין לשמוע [ויבו' בע"ה בפרק ג'], או נימא דרק לב"ד של כל ישראל חייבין לשמוע, ולכן רק לב"ד של ע"א שהם ב"ד של כל ישראל אפי' כשיצאו ממקומם חייבין לשמוע.

ולהשיטות דהוי מיעוט מסוים לענין זק"מ, עדיין נשאר לדון אולי המיעוט הוא על כל הפרשה ולא רק על החיוב מיתה, או דרק ממיתה נתמעט וכדמשמע מהרמב"ם הנ"ל, ומרש"י ע"ז ח: הנ"ל.

ג. והנה בספרי פ' שופטים (פיסקא קנ"ג) ובאת, לרבות בי"ד שביבנה, וכו'. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך, על הוראת ב"ד הגדול שבירושלם חייבים מיתה, ואין חייבים מיתה על הוראת ב"ד שביבנה. וכ"ה בילקוט שמעוני ובירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ג). ומבו' להדיא דאע"פ שנתמעט ב"ד שביבנה ממיתה דזק"מ, מ"מ איסור המראה איכא אף בב"ד שביבנה. (ובאדרת אליהו הביא דרשה אחרת: ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. מלמד שמחוייב לשמוע גם לבית דין שביבנה, יכול שיהיה חייב מיתה, תלמוד לומר לומר יגידו לך מן המקום ההוא. ולע"ע לא מצאתי מקורו).²¹

וברש"י סנהדרין שם כתב: יכול תהא המראתו המראה - לידון בחנק. ומדויק ג"כ שרק לענין מיתה נתמעט שאין המראתו המראה ולא לענין עצם איסור ההמראה.

וראיה גדולה לזה, דהלא כל הסוגיא דר"ה כה. הנ"ל שהיה ר' יהושע חייב לשמוע לר"ג, הלא היה בב"ד הגדול שביבנה, כמפורש במשנה שם כשבאו ליבנה קיבלן ר"ג. והלא הרמב"ן עצמו בב' מקומות הביא משם לבאר ענין לא תסור שחייבין לשמוע לקול הב"ד, והרי סובר שכיון שיצאו ממקומן "בטל כוחן" של ב"ד הגדול.

²¹ ובפ' מלבי"ם עה"ת שם לומד ד"אל הכהנים הלויים" היינו ב"ד של כ"ג שעל פתח העזרה, ו"אל השופט" היינו ב"ד של ע"א שבלשכת הגזית, וחייב לשמוע לשניהם, אלא שמחוייב מיתה רק על ב"ד שבלשכת הגזית, ע"ש.

וע"ע ברי"ף (ע"ז יד: מדהרי"ף) שהביא מהירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ח) דאיתא שם: אמר ליה שמואל לרב אכול מישחא, [שמן של גוים, שמתחילה אסורוהו, ור' יהודה ובית דין חזרו והתירוהו], ואי לא כתיבנא עלך זקן ממרא, ואיטרח עילויה ואכל.

והרבה ראשונים הביאו ירושלמי זה, הר"ח (שם לו.), התוס' (שם ד"ה אשר), הרא"ש (שם סי' כ"ז), הרשב"א (בתשובה ח"ב סי' שכ"ב), ועוד.

וברמב"ם (פי"ז מאכלות אסורות הכ"ב) כתב: שמן של עכו"ם מותר ומי שאסרו הרי זה עומד בחטא גדול מפני שממרה על פי בית דין שהתירוהו. וכתב בכס"מ שמקור דברי הרמב"ם מהירושלמי הנ"ל.

והנה הלא בימי רב ושמואל כבר גלתה הסנהדרין מלשכת הגזית, ומבו' שהיה אסור לרב להמרות. ואף דהלשון "כתיבנא עליך זק"מ" בודאי לא היה הכונה שיתחייב מיתה, דהלא רב לא דן עם ב"ד הגדול בזה, ועוד שעבר על גזירה דרבנן ולדעת הרמב"ן [יבו' להלן פרק ז'] אין זק"מ בדרבנן, ועוד שהחמיר על עצמו ולדעת התוס' שהובא לעיל אין בזה משום זק"מ.²² אולם בודאי כונת שמואל לא היתה אלא שיש איסור המראה של זק"מ, וכלשון הרמב"ם הנ"ל "חטא גדול מפני שממרה על בית דין שהתירוהו".

ומכ"ז מבואר להדיא דאיסור המראה איכא בב"ד הגדול אף כשאנים במקומם, ודרשת הספרי מפורש כן, ואף להרמב"ן דאין כח ב"ד הגדול חוץ למקומן, צ"ל כמש"ל, או דלכל ב"ד גם של עיר ושל שבט איכא איסור המראה, או דרך בב"ד של כל ישראל, וב"ד הגדול גם בלא כוחם המיוחד, עדיין הם הב"ד של כל ישראל.

אלא דלשון הרמב"ם לכאור' לא משמע כן, שכתב הרמב"ם בריש הל' ממרים: ב"ד הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן. כל מי שאינו עושה כהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ומשמע דלא נאמר החיוב לשמוע בקול ב"ד הגדול אלא בב"ד הגדול שבירושלים, וקשה מהמבו' בסוגיא דר"ה הנ"ל, וכבר הקשה כן בכנה"ג (יו"ד ח"ד לשונות הרמב"ם) ועוד.

וביותר קשה דהרמב"ם עצמו בהקדמתו ליד החזקה כתב להדיא על כל מה שנתחדש בגמ' דאיכא ע"ז לאו דלא תסור, וזל"ש: וענין שני הגמרות הוא [הבבלי והירושלמי], וכו', גם יתבאר מהם דברים שגזרו חכמים ונביאים שבכל דור ודור לעשות סג' לתורה, כמו ששמעו ממש בפירוש, שנאמר ושמרתם את משמרת עשו משמרת למשמרת. וכן יתבאר מהם, המנהגות והתקנות, שהתקינו או שנהגו, בכל דור ודור, כמו שראו בית דין של אותו הדור. לפי שאסור לסור מהם, שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל.

ובהמשך דבריו מבו' דאפילו לאחר חתימת הגמ' כל מה שב"ד גזר לבני מדינתו חייבין לשמוע להן, דז"ל כשבא לבאר למה דברי הגמ' מחייבין את כל ישראל: וכל בית דין שעמד אחר הגמרא, בכל מדינה ומדינה, וגזר או התקין או הנהיג לבני מדינתו, או לבני מדינות רבות, לא פשטו מעשיו בכל ישראל, מפני ריחוק מושבותיהם ושבוש הדרכים. והיות בית דין של אותה המדינה יחידים, ובית דין הגדול של שבעים ואחד בטל מכמה שנים קודם חיבור

22 ועי' דברי סופרים (ס"ב אות ו') שהק' כל זה, ועל הקושיא שלא היו בלשכת הגזית, תירץ עם היסוד שחידש דכל חכמי ישראל יש להם דין ב"ד הגדול גם בזמן הזה ע"ש, [ועי' בזה להלן פרק ו'], אבל על הקו' האחרות לא תי'. ועי' להחזו"א בהערות לד"ס (אות ה') שחולק על תירוצו ע"ש, ומתרץ דאיסור המראה איכא וכמ"ש.

הגמרא, לפיכך אין כופין אנשי מדינה זו לנהוג כמנהג מדינה האחרת, ואין אומרים לבית דין זה לגזור גזירה שגורה בית דין אחר במדינתו. וכן אם למד אחד מהגאונים שדרך המשפט כך הוא, ונתבאר לבית דין אחר שעמד אחריו שאין זה דרך המשפט הכתוב בגמרא, אין שומעין לראשון אלא למי שהדעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון.

ודברים הללו, בדינים גזירות ותקנות ומנהגות שנתחדשו אחר חיבור הגמרא, אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי, חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר, וכל מדינה ומדינה, לנהוג בכל המנהגות, שנהגו חכמי הגמרא, ולגזור גזירותם, וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא, הסכימו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו, או שגזרו, או שהנהיגו, או שדנו דין, ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל, או רובם, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה, דור אחר דור, עד משה רבינו עליו השלום.²³

ומבו' להדיא בדבריו דגם לאחר חתימת התלמוד, אף שאין גזירות החכמים מחייבין חוץ למדינתם, מ"מ במדינתם ודאי מחייבין. [ומש"כ דלענין ביאור המשפט הכתוב בגמ' אפשר לחלוק, מפורש בדבריו דהיינו רק ב"ד שקם אחריו, והיינו כמבו' ברמב"ם (פ"ב ממרים ה"א) שב"ד יכול לחלוק על ב"ד הקודם בסברא ולא בגזירות דאין לך אלא שופט שבימין, ויבו' בעז"ה בפרק ו'].²³

וכן משמע ג"כ בהקדמתו לפיה"מ שכתב: והחלק הרביעי, הם הגזירות שתקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור, כדי לעשותם סייג לתורה, וכו' ע"ש.

אולם הבי' בכ"ז נראה פשוט, די"ל דכמו שנתמעט ב"ד הגדול שביבנה מיתה דז"מ, כך יש לומר שגם לאו גמור דלא תסור ליכא, אבל מה שנתרבה בספרי הנ"ל גם ב"ד שביבנה, היינו שיש חיוב לשמוע להן, אבל לא שיעבור על לאו דלא תסור.

[ובאופן י"ל דגם אי ליכא לאו דלא תסור, אבל מה שנלמד מהאי קרא דהכרעת דיני התורה ניתנה על דעת החכמים, זה יש גם בב"ד שביבנה, ולכן ממילא חייב לשמוע להם, דהרי מה שהם הכריעו זהו באמת דין התורה.

אולם ממה שכתב הרמב"ם כן ג"כ לענין תקנות וגזירות, מוכח דאיכא ג"כ חיוב לשמוע להם, דלא שייך סברא הנ"ל אלא כשהכריעו בדיני התורה, ופשוט].

וכן מבואר להדיא בדברי החינוך (מצוה תצ"ה) שכתב: ונוהגת מצוה זו בזמן שבית דין הגדול בירושלם בזכרים ונקבות, שהכל מצווין לעשות כל אשר יורו. ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן וזמן במצות השופט, כלומר החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו, וכמו שדרשו ז"ל ואל השופט אשר יהיה כימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר שמצוה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה. וענשו גדול מאד שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת.

ומבואר היטב בלשונו שעיקר המצוה נאמרה בב"ד הגדול שבירושלים, אבל "בכלל המצוה" ג"כ ב"ד שבכל דור, ולומד כן מ"אל השופט אשר יהיה בימים ההם".

וכ"כ המאירי סנהדרין נב. ז"ל: כבר ביארנו שאין דנין דיני נפשות אלא בזמן שבית המקדש קיים ושתהא סנהדרי קבועה במקומה לשם כו', ומ"מ דיני המלכות קיימים בכל זמן, ואף בכל דור ודור יש רשות למנהיגי הדור וגדולי הארצות לענוש ולהרוג דרך הוראת שעה על הדרכים שביארנו וזהו שנרמז בתורה אח"כ ואל השופט אשר יהיה בימים ההם.

23 בביאור דברי הרמב"ם למה דברי הגמ' מחייבין את כל ישראל נאמרו כמה ביאורים, ויבו' בעז"ה בפרק ו'.

[ומה שלמדו דין זה החינוך והמאירי מקרא דהשופט אשר יהיה בימים ההם, והמקור הוא בגמ' ר"ה כה: שהובא לעיל. הנה בריטב"א שם כתב על הלימוד דאל השופט: ושמה תאמר אין לי אלא בסנהדרין ת"ל אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ע"ש. ומבו' דס"ל דקרא רק לענין סנהדרין, אבל עכ"פ לדידיה איכא למידרש קרא דאל תאמר כו'. וע"ע אמרי בינה חו"מ סי' א' שכתב דדרשה דהשופט בימים ההם היא אסמכתא ע"ש, אמנם להלן בפרק ו' יבואר דברים מן הראשונים למדו מדרשה זו הלכה למעשה, ויבו' עוד שם בע"ה].

ובמנ"ח (תצ"ה ג') כתב ז"ל: והנה מלשון הרמב"ם שהתחיל וז"ל, בית דין הגדול שבירושלים וכו' נראה דוקא בבית דין הגדול שבירושלים עוברים בעשה ובלא תעשה, וגם דין זה דוקא ממרא הוא דוקא בבית דין זה כאשר יבואר בסמוך בס"ד, ועל זה קאי הלאו דלא תסור, אבל לאחר שבטל בית דין הגדול מלשכת הגזית, בבית דין בכל דור אם עוברים על דבריהם, אפשר אינו עובר בעשה ולא תעשה. וכן הוא לשון הכתוב וקמת ועלית וגו' היינו לבית דין הגדול, ועשית על פי הדבר וגו' מן המקום ההוא לא תסור וגו' דמיירי הכל בבית דין הגדול, אבל בחכמי כל דור ודור מנין לנו.

אך הרב המחבר כתב כאן, ובכלל המצוה ג"כ לשמוע ולעשות בכל זמן כמצות השופט החכם הגדול וכו' ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדורו וכו', ומנין לו זה, ושאינו בית דין הגדול אשר כבוד השי"ת חופף עליהם כל היום ועליהם הבטיחה התורה וכו'. אך דנראה זה ג"כ מדברי הרמב"ם בספר המצוות ובהקדמה לספר יד החזקה וברמב"ן, ובדואי מצאו באיזה מקום.

והגיה ע"ז הגר"י פערלא: המקום הזה מבואר בדברי החינוך עצמו, והוא מהא דר"ה כ"ה ע"ב, יפתח בדורו כשמואל בדורו, והך קרא בפרשת זקן ממרא כתיב. אבל נראה דזו היא דעת החינוך בלבד, כי בדברי הר"מ לא נמצא שום משמעות לזה, אדרבה, בסה"מ משמע איפכא, וגם בדברי הרמב"ן לא משמע הכי, ע"כ.

וכונת המנ"ח שכן נראה ברמב"ם הוא בדברי הרמב"ם שהבאנו, אבל מש"כ הרמב"ן לא ידעתי המקור לזה, ואולי כונתו להרמב"ן בפ"י עה"ת שהבאנו לעיל מקצתו, ע"ש. וע"ע בכ"ז בקובץ הערות סי' ט"ז.



בפרקים הבאים יתבארו בעז"ה: פרק ג' - ב"ד של השבט ושל העיר. / פרק ד' - ב"ד בזמן שאין סמוכים ובזמן הזה. / פרק ה' - כללי ההכרעה במחלוקת בין החכמים. / פרק ו' - אין לך אלא שופט שבימך, והאם אפשר לחלוק על הראשונים והפוסקים. / פרק ז' - כח ב"ד לעקור דבר מן התורה, ולגזור ולתקן תקנות חדשות. / פרק ח' - כח ב"ד בבירור שאלה מציאותית.



הרב ישראל דנדרוביץ

ספירת השבועות לעומר כהוכחה נגד הבייתוסים

הראיה שהביא השפת אמת לצדקת חכמי ישראל יכולה לשמש כטעם למצות ספירת השבועות, זו אם כן הסיבה שאמימר סבר שבזמן הזה, בו עצם מצות הספירה היא מדרבנן, אין צורך בספירת השבועות

נחלקו חכמי ישראל עם הבייתוסים בפירוש כוונת התורה במצות ספירת העומר (ויקרא כג טו-טז): "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאתכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תקינה. עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמישים יום"; האם יום "ממחרת השבת" הפותח את הספירה הוא מחרת יום טוב ראשון של פסח, וזו דעת חכמי ישראל. או שמא הכוונה ליום ראשון בשבוע, והיינו "ממחרת השבת" היא "שבת בראשית", וזו דעתם המוטעת של הבייתוסים.

הוכחת השפת אמת

ראיה מקורית המכריחה את צדקת שיטת חכמי ישראל, הביא רבינו כ"ק אדמו"ר השפת אמת זיע"א, מתוך עצם המצוה הכוללת בתוכה שני חלקים, ספירת הימים וספירת השבועות. ואלו דבריו (מנחות סו א):

"כיון דמצוה למימי שבועי מוכח דשבועות הללו שבועות של הספירה הם. דלדעת השוטים הני 'שבעה שבתות' שבתות דשבת בראשית הם, כיון דלעולם מתחילין ביום ראשון, אם כן יום השביעי שבת, וכמו כן יום ארבעה עשר שני שבתות, ומה תועלת לומר שהם שני שבתות או שלוש, הלא זה מעולם הוא דשבעה ימים שבת וארבעה עשר ימים שני שבתות. אלא ודאי דהתורה עשתה כאן מימי הספירה 'שבע שבתות', אף על גב דמתחילין ביום שני או שלישי, ביום שביעי לספירה נקרא שבת למצות הספירה. לכן צריכין לומר שהם שבוע אחד או שנים, להודיע דמספר שבעה שבועות הם. ולא נימא דהכוונה חמישים יום - חמשה עשר[י]ות, רק דוקא שבע שבתות, שהוא סדר חדש בימי הספירה, דשבע ימים שבת הם. ודוק כי נכון הוא".

טוען השפת אמת: לדעת הבייתוסים שהספירה מתחילה תמיד ביום ראשון בשבוע, הרי שתמיד היום השביעי לספירה משלים שבוע אחד; כיוצא בזה, תמיד היום הארבעה עשר לספירה משלים שני שבועות, וכן הלאה. כך שאין כל תועלת או סיבה לציין שביום השביעי מתמלא שבוע לספירה, וביום הארבעה עשר מתמלאים שבועיים לספירה, שהרי זוהי מציאות בסיסית וקבועה המובנת מאליה.

לעומת זאת, לדעת חכמי ישראל, שהספירה יכולה להתחיל בכל יום מימי השבוע, יש מקום לציין שאחרי שבעה ימים של ספירה משלימים שבוע לספירה. והתועלת בכך היא, שלא נאמר שהחלוקה הפנימית של הימים אותם סופרים היא, לשם משל, לפי עשירות ימים, וכל עשר ימים יציינו השלמת עשור [או לחילופין, שהחלוקה היא לפי חמישיות ימים, וכל חמש ימים יציינו השלמת חמישיה; שהרי התורה אומרת שהספירה תהא 'חמישים יום' ומשמע לכאורה ששורש הספירה הוא בחמישיות או בעשירות]. אלא נדע שהתורה דורשת שחלוקת ימי הספירה תהא לפי שבועות, שבעה ימים ועוד שבעה ימים, עד מלאת שבעה שבועות.

ואם אכן קיימת מצוה לספור גם לפי שבועות, מסיים השפת אמת ואומר, הרי מוכח כדעת חכמי ישראל, שלפי דעתם יש משמעות בספירה נוספת לפי שבועות, ומכאן איפוא ראיה

ברורה השוללת את דעת הבייתוסים, שכן לדעתם ספירת השבועות נמצאת כספירה מיותרת לחלוטין.

מעמא דקרא במצות ספירת השבועות

לאור חידושו של השפת אמת שספירת השבועות היא הוכחה לצדקת חכמי ישראל מול דעת הבייתוסים, ניתן להוסיף ולבנות נדבך נוסף בבניין זה ולומר שלא זו בלבד שראיה יש כאן אלא שהיא הנותנת למצוה זו. היינו, שכל טעם המצוה של ספירת השבועות, לא בא אלא בכדי לחדד את דיוק הספירה ולהודיע שספירה זו החלה ממחרת יו"ט של פסח, כדעת חכמי ישראל.

שבעוד שספירת ימים גרידא עדיין אינה מספיקה בכדי לדעת האם הסופר תופס כדעת חכמי ישראל והוא סופר ממחרת יום טוב ראשון של פסח או שמא הוא תופס כדעת הבייתוסים והוא סופר ממחרת שבת בראשית, הרי שתוספת ספירת השבועות מחדדת כי אכן הספירה נעשית כדעת חכמי ישראל, שכן רק לדעתם יש בכך משמעות. וזהו טעם המצוה שנצטוונו שמלבד ספירת הימים גם נוסיף ונספור את השבועות, כדי לחדד שספירה זו נעשית ממחרת יום טוב ראשון של פסח ולא ממחרת שבת בראשית.

וכבר מצאנו כמה וכמה פעמים דברים שנכתבו בתורה כ'תשובת המינים', וכמפורש במסכת סנהדרין (לח ב): "אמר רבי יוחנן: כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצידין, נעשה אדם בצלמנו' - 'ויברא אלהים את האדם בצלמו'; 'הבה נרדה ונבלה שם שפתם' - 'וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל'; 'כי שם נגלו אליו האלהים' - 'לאל העונה אותי ביום צרתי'. 'כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו כה' אלהינו בכל קראנו אליו' - 'ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו אלהים לפדות לו לעם'".

והדברים עתיקים וידועים שישנם פסוקים שונים שנאמרו באופן המאפשר לטעות בהם, ובא הכתוב במקום אחר ומכריע את הכוונה האמיתית. ומשכך אפשר לומר שהוא הדין הכא, שהציווי לספור חמישים יום 'ממחרת השבת' יש בו מקום לטעות שהכוונה היא ממחרת שבת בראשית, ועל כן באה התורה והוסיפה את מצות הספירה לפי שבועות, בבחינת בא זה ולימד על זה, בכדי שנדע שעל ספירת העומר להתחיל ממחרת יום טוב ראשון של פסח.

אמימר מני יומי ולא מני שבועי

עם גישה זו בהבנת תפקיד ספירת השבועות נוכל ליישב כמין חומר קושיה אלימתא שעמדו עליה גדולי המפרשים בדברי הגמרא (מנחות סו א): "גופא, אמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. רבנן דבי רב אשי מנו יומי ומנו שבועי. אמימר מני יומי ולא מני שבועי, אמר: זכר למקדש הוא", ופירש רש"י: "אמימר מני יומי ולא שבועי - אמר האי מניינא דהשתא לאו חובה הוא דהא ליכא עומר אלא זכר למקדש בעלמא הוא הלכך ביומי סגי".

ולכאורה, דברי אמימר מרפסין איגרא, שכן אם מצות ספירת העומר בזמן הזה הוא מדרבנן בכדי לעשות "זכר למקדש", מפני מה נעשה הזכרון לחצאין, בספירת הימים ולא בספירת השבועות, בעוד שבזמן שבית המקדש היה קיים היו סופרים הן את הימים והן את השבועות, ומה ראה אמימר לחלק בין הדבקים ולהפריד בין שתי חלקי המצוות.

ואף רבינו השפת אמת גופיה נתחבט בזה, וכלשונו:

"תמהני דלא מצינו כזה, דמה בכך דזכר למקדש היא, למה לא נעשה בשלימות כמו שעשו בזמן המקדש".

ומעוצם הקושיה כתב בספר 'קרן אורה' (מנחות שם) שאכן ספירת השבועות אינה מעכבת בדיעבד גם בזמן שבית המקדש היה קיים:

"ובשני המספרים, הימים והשבועות, איזה מהן עיקר, נראה קצת מהא דאמימר מני יומי ולא שבועי, דחשבון הימים עיקר, ואפילו בזמן המקדש אי מנה ימים לחוד יצא, דאי לא יצא אמאי לא מנה גם שבועות, כיון דלא יצא זה בלא זה, וגם בזה עיין בדברי האחרונים ז"ל".

וכמדומה שעדיין לא הועיל בדבריו, שכן גם אם נסכים לדבריו שבדיעבד יוצאים ידי חובת מצות ספירת העומר בספירת הימים בלא השבועות, אולם מהיות והמצוה בשלמותה נעשית עם השבועות, מפני מה לא תקנו חכמים זכר למקדש בשלמותו, הן על הימים והן על השבועות, תוך הסתייגות שבדיעבד גם הסופר ימים בלא שבועות קיים תקנת חכמים זו, בדיוק כפי שבעיקר המצוה יוצאים ידי חובה בימים בלא שבועות, ונמצא הזכר למקדש נעשה ממש כפי שהיה בבית המקדש עצמו.

ובענין זה ידוע חידושו של הגרי"ז מבריסק שתקנת חכמים של זכר למקדש אינה מוכרחת שיהיו בה כל הדינים של המצוה המקורית (מנחות שם):

"בגמרא אמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא. ונראה דאין זה תקנה שתקנו רבנן מצוות ספירה בזמן הזה כמו שהיה החיוב מדאורייתא בזמן המקדש, דאם כן גם יומי ושבועי בעי למימני, דגם לשבועי בעי זכר כמו ליומי, אלא דזה תקנה שיהיה זכר למקדש והוא תקנה דרבנן מיוחדת זכר למקדש, ומשום הכי תקנו רק למימני יומי ולא שבועי.

וכמו כן מצינו לענין נטילת לולב במדינה זכר למקדש, דהתם ג"כ אין הפירוש דחכמים תקנו דמצוות לולב שהיה נוהג במקדש תהיה נוהגת במדינה כל שבעה זכר למקדש, דהלא חזונו דדברים הפוסלים במקדש כשרים במדינה, ואם נימא דתקנו דאותה המצוה של תורה תהא נוהגת מדבריהם במדינה, היה צריך להיות בה כל הדינים והפוסלים של מקדש, אלא ע"כ דהוי מצוה מיוחדת שחכמים תקנו זכר למקדש, ובמצוה זו אין כל הדינים הפוסלים במקדש וכשר גם בדברים אלו... דהוי מצוה מיוחדת שתקנו חכמים זכר למקדש, ולא דאותה המצוה שבמקדש שהיה מהתורה חייבו חכמים לקיימה בזה", אלא דזהו מצוה מיוחדת זכר למקדש".

אפס כי אכן בדבריו אלו הגדיר לנו הגרי"ז את כללי הדין, שספירת העומר בזמן הזה היא אינה אותה המצוה שנעשתה במקדש אלא מצוה מיוחדת שנתקנה כזכר למקדש, ובשל כך גדרי הלכותיה שונים, אולם לא ביאר לנו ולא כלום, מהיכי תיתי אכן מצוה מיוחדת זו הנעשית זכר למקדש, לא נתקנה באופן מושלם, הן בספירת הימים והן בספירת השבועות, ומה מנו יהלוך אם אכן המצוה תיעשה בזמן הזה בדיוק כפי שהיא נעשתה במקדש.

מה גם כי אין הנידון דומה לראיה שהביא הגרי"ז, כי הרי גם במצות לולב במדינה לא באה המצוה באופן של קיומה למחצה ולשליש, דרך משל: לקיים את המצוה כלולב גרידא בלא אתרוג הדס וערבה, אלא שהמצוה היא שיקיימו את נטילת הלולב בשלמות כמו במקדש, אלא שאין בה את כל פרטיה ודקדוקיה התלויים בה. ואם כן, מהיכי תיתי באה המצוה כאן לחצאין, בימים ולא בשבועות. ולך נא ראה את דיוק לשונו של השפת אמת 'תמהני דלא מצינו כזה' כי אכן לא נמצא כיצא בזה, מצוה המתקיימת כזכר למקדש ואין היא נעשית אלא לחצאין.

בתקנת חכמים אין צורך לתשובת המינים

והנראה לומר בזה מילתא בטעמא, שמהיות וכל ספירת השבועות לא באה אלא "כתשובת המינים", לחדד כי ספירת הימים התחילה ממחרת יום טוב ראשון של פסח ולא ממחרת שבת

בראשית, הרי שבאופן בו מוכח מאליו שהספירה היא כדעת חכמי ישראל בוודאי שאין צורך בתשובת המינים ואין כל סיבה שימנו את השבועות.

והאופן הפשוט ביותר בו ברור שהספירה נעשתה כדעת חכמי ישראל הוא בקיום מצות ספירת העומר בזמן הזה, שאין זה אלא תקנה מדרבנן. והסובר כדעת הבייתוסים החולקים על דרשות החכמים ולדעתו ספירת העומר מתחילה ממחרת שבת בראשית בוודאי שאין הוא סופר ספירת העומר בזמן הזה, שאף זה הוא דרשת חכמים. כך שברור שכל אדם הסופר ספירת העומר בזמן הזה, שחיובו הוא מדרבנן, ברור שאף ספירתו באה באופן בו רבנן ציוו לקיים את המצוה, שאם לא כן, אלא דעתו כדעת הבייתוסים שאינם דורשים את דרשות חכמים, הרי שכלל לא היה מקיים את תקנת חכמים לספור בזמן הזה.

לפיכך לא הוצרכו חכמים לתקן שיוסיפו ויספרו בזמן הזה אף את השבועות, כי אם כל מצות ספירת השבועות, בזמן שבית המקדש היה קיים, היא בכדי לחדד שהספירה נעשית כדעת חכמי ישראל, הרי שהספירה בזמן הזה בעצמה כבר מוכיחה זאת, ואין צורך להוסיף ולספור אף את השבועות.

מהרה יבנה המקדש

וייתכן מאוד כי בכך עלה בידנו יישוב נפלא לקושיית הגאון האדר"ת, כיצד לא חשש אמימר לתקלה שתצא מכך שסופרים ימים ולא שבועות, שהרי 'מהרה יבנה המקדש ויאמרו אשתקד מי לא מנינו יומי ולא שבועי, השתא נמי נימני יומי ולא שבועי'. ואלו דבריו בקונטרס 'זכר למקדש' (ח"ב, ספה"ע):

"ולכאורה יש לעיין לאמימר, מאי טעמא לא נחוש לשמא יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא מנינו יומי לבד השתא נמי נמני יומי לבד, ולא ידעי דאשתקד לא הוה בית המקדש ביומי סגי כו', וכהאי גוונא דסוכה (מא א), פסחים (ע"ב וצ"ב א), מנחות (ס"ב), ממש גזירות כהאי גוונא.

ואולי סבירא ליה לאמימר דלא גזרין כהאי גוונא רק במידי דאכילה שהאדם בהול קצת, משא"כ בכהאי גוונא למה לא ימנו גם שבועי, ודווקא".

והאמת היא שלפי מה שגילה לנו הקרן אורה שאף בזמן המקדש יוצאים ידי חובת המצוה בספירת הימים בלא השבועות, אין מקום לחשוש שמא יבוא לידי מכשול, כי גם אם אכן יאמר אשתקד מניתי ימים בלבד, עדיין ייצא ידי חובתו במצות ספירת העומר.

אולם לדברינו יש להטעים הדברים יותר, כי אכן לעתיד לבוא יתייחר הצורך בספירת השבועות, ואם כי בפשוטו תשאר המצוה כפי שהיא, לספור ימים ושבועות, אולם מהיות ומעיקר המצוה דיינו בספירת הימים כדברי הקרן אורה, הרי שבנוגע לעתיד לבוא בוודאי אין לנו לחשוש מכך שיבואו שלא לספור שבועות, כיון שמלאה הארץ דעה את ה' ותאלמנה שפתי הבייתוסים הדוברות שקר, וכבר לא יהיו צריכים לבוא לידי ספירת השבועות כתשובת המינים.

ראייתו של רבי יוחנן בן זכאי

והנה בגוף דברי השפת אמת, לך נא ראה באותיות מחכימות שאת ראייה זו שהביא השפת אמת לצדקת חכמי ישראל הרי הוא מעמיס אל תוך דברי רבן יוחנן בן זכאי בסוגיא במנחות שם, אשר אכן מביא שם ראייה נגד דעת הבייתוסים.

אפס כי בפשטות נראים דברי ריב"ז כראיה אחרת, שכן כך שנינו: "כתוב אחד אומר: 'תספרו חמשים יום', וכתוב אחד אומר 'שבע שבתות תמימות תהיינה', הא כיצד, כאן ביום

טוב שחל להיות בשבת, כאן ביום טוב שחל להיות באמצע שבת. ופירש רש"י, שראיית ריב"ז היא מסתירת הפסוקים: פעם אחת נאמר שהספירה היא לפי 'ימים' ולא לפי שבועות, ואילו פעם אחרת נאמר שהספירה היא לפי 'שבועות', והרי אין הכוונה 'שבועות' אלא לצירוף של שבעה ימים המתחיל ביום ראשון ומסתיים בשבת. אלא שאם יום טוב ראשון של פסח חל בשבת, אכן הספירה המתחילה ביום ראשון היא לפי 'שבועות'. ואילו אם יו"ט ראשון של פסח חל בכל יום אחר בשבוע, הרי שהספירה היא לפי ימים בלבד.

ראיתו זו של ריב"ז היא חלק משלל ראיות נוספות המובאות בגמרא, ועליהם מציינת הגמרא שלמרבית הראיות קיימת דחייה (סו א): "אמר רבא: כולהו אית להו פירכא, בר מתרתי... אי מדרבן יוחנן בן זכאי, דלמא כדאביי, דאמר אביי: מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי". היינו: אין כל הוכחה מראיית ריב"ז כיון שניתן ליישב את הסתירה באופן אחר, שרצון התורה הוא להודיענו שמצות ספירת העומר יש בה שני חלקים: הן מצוה לספור ימים והן מצוה לספור שבועות.

טוען השפת אמת שלמעשה ראייתו של ריב"ז תקפה ועומדת גם לאחר דברי אביי, שגם אם אכן יש מצוה מיוחדת לספור שבועות - עדיין יש כאן הוכחה לשיטת חכמי ישראל, שכן המצוה לספור שבועות מוכיחה שיש משמעות בספירת השבועות, ואילו לדברי הבייתוסים אין כל תועלת בספירת השבועות, שהרי מאליו נדע שכל שבעה ימים המתחילים ביום ראשון משלימים שבוע. ועל כך מסיים השפת אמת ואומר: "רק רבא אמר דאינה ראייה מוכרחת, אבל ודאי מודה ריב"ז לדאביי ומכל מקום מייתי ראייה שפיר".

שקלא וטריא בדברי הגמרא

נראה שהשפת אמת מיאן להציב את ראייתו כדבר העומד בפני עצמו והעדיף להעמיס זאת בדברי ריב"ז, שאילולי זאת אכן יקשה, מפני מה הגמרא שחיפשה אחר ראיות לא הביאה ראייה זו (אם כי אין זה מוכרח, שכן צא ולמד מדברי הרמב"ם, פ"ז מהלכות תמידין ומוספין הל' יא, שהביא ראייה חדשה לצדקת חכמי ישראל, הגם שראיה זו לא הוזכרה בגמרא, ע"ש ובלחם משנה, וראה 'אמתחת בנימין' מנחות שם).

אלא שלא ידעתי מה הועיל השפת אמת בתקנתו, כי אם אכן ריב"ז בראייתו התכוון לשני נדבכים, זו למעלה מזו, שבתחילה הוכיח כפי ההבנה הפשוטה, ועוד הוסיף והוכיח, גם אליבא דאביי, מעצם ספירת השבועות, אם כן מדוע אכן לא ציין רבא את דעתו כלפי הוכחה נוספת זו.

ולשון השפת אמת: "רק רבא אמר דאינה ראייה מוכרחת" מוקשה ביותר, שהרי רבא כלל לא התייחס, לטוב או למוטב, כלפי נדבך זה שבראיית ריב"ז. מה גם שכל ראייה אם אינה 'ראייה מוכרחת' אין היא ראייה כלל ועיקר, וכיצד יכולים להוציא מדעת הבייתוסים אם אין הכרח בראייה. גם יש להשים אל לב שהשפת אמת סתם ולא פירש את הריעותות שיש בראייה זו, שמפני כן אין זו 'ראייה מוכרחת'.

ואמנם היה ניתן לומר שרבא לא ירד אל סוף דעת ריב"ז ולא ידע כי גם ניתן להוכיח בדברי חכמי ישראל גם לאחר שהביא את דברי אביי, ולכן רבא הוא שטעה לחשוב שאית לריב"ז פירכא אולם האמת היא שדברי ריב"ז קיימים גם לאביי. אך נראה שהשפת אמת מיאן לומר כן, ולדבריו אף רבא הבין את ראיית ריב"ז מעצם ספירת השבועות, ומכל מקום סבר שאין היא ראייה מוכרחת.

עוד יש להעיר בדברי השפת אמת שהנה כבר נתחבט האור שמח (פ"ז מהל' תו"מ הל' כב): "וצריך ביאור דמאי אמר 'דילמא כדאביי', דמאן חולק על אביי, הא רבא בר"ה (ה א)

אמר ג"כ כן, ועוד דספירה דשבועות יליף אביי מקרא דשבעה שבועות תספר לך מהחל חרמש בקמה כו', כמבואר חגיגה (דף יז ב). ולדברי השפת אמת הקושיה מתעצמת עשרת מונים, כי אם דברי אביי מוסכמים אליבא דכולי עלמא, היה לו לריב"ז להביא תיכף את הנדבך השני, שהראיה היא מעצם ספירת השבועות.

פקפוק בעצם סכרת השפת אמת

ואני כשלעצמי הייתי דן בקרקע לפני רבינו השפת אמת לדחות ראיה זו שהביא, ולומר כי אדרבה, דווקא ספירת השבועות יכולה לשמש לדעת הבייתוסים כראיה לשיטתם, והיא הנותנת לטעותם.

יכולים אפוא הבייתוסים לטעון, שמהיות ובספירה לפי חכמי ישראל אין הכרח שהחלוקה הפנימית תהא לפי שבועות (היינו: בכפולות של שבעה ימים), שהרי ספירת חמישים יום שאינה מתחילה ביום ראשון בשבוע יכולה להתחלק גם לעשירות או לחמישיות, הרי שמצות ספירת השבועות באה אכן כדי לחדד ולהדגיש שהספירה צריכה להתחיל ביום ראשון, ובכך להשלים 'שבעה שבועות'.

כך שהוכחת השפת אמת המיוסדת על כך שרק לפי ספירת הבייתוסים כל שבעה ימים הוא בהכרח שבוע, ושוב מה תועלת יש לציין זאת, היא עצמה יכולה להיות ההוכחה של הבייתוסים לנכונות שיטתם, ולדבריהם ציון השבועות בא אכן לומר שהספירה חייבת להיות דווקא באופן זה בו כל שבעה ימים הוא שבוע, ולא באופן אחר בו החלוקה אינה מוכרחת להיות לפי שבועות.

ויש לחדד כי כמובן גם ראייתם של הבייתוסים אינה מוכרחת, שהרי אפשר להשיבם כדברי השפת אמת, אולם לשני הצדדים אין ראיה מוכרחת מעצם חוב ספירת השבועות, וזיל הכא קמדחי ליה וזיל הכא קמדחי ליה. ושמא לכך נתכוון השפת אמת שרובא היה סבור שאין ראיה זו 'ראיה מוכרחת'.

שבתות תמימות

וראה זה חדש אשר מצאתי כעין חבר להשפת אמת בשורש חידוש זה, והוא בעל ההפלאה בספרו 'פנים יפות' (ויקרא כג טו):

"וספרתם לכם ממחרת השבת וגו'. כבר אמרו חז"ל במנחות, כמה ראיות דהאי 'ממחרת השבת' דהיינו ממחרת יום טוב. וכן משמע פשוטו דקרא דכתיב 'שבע שבתות תמימות תהיינה', ואי נימא דמחרת השבת בראשית, אם כן כיון דכתיב 'עד ממחרת השבת השביעית' פשיטא שהם תמימות, אלא על כרחך דמייירי כשחל יום טוב באמצע השבוע והוא אמינא דמקצת השבוע ככולו, ותיכף לאחר השבת ימנה שבוע שניה לכך כתיב תמימות תהיינה שלא ימנה שבוע אחד עד שבעה ימים מתחילת עומר".

הפנים יפות מציב את ראייתו מפשוטו של מקרא בנפרד מראיות הגמרא, והוא מניח את הדגש על לשון התורה שהשבועות הנספרים הם 'תמימות': לדעת הבייתוסים, שתמיד הספירה מתחילה ביום ראשון ומסתיימת בשבת, מה צורך יש לומר שהשבועות הם 'תמימות', והלוא בוודאי כך הוא. לעומת זאת, לחכמי ישראל שהספירה יכולה להתחיל באמצע השבוע, היה מקום לבוא לומר שהשבת הראשונה תשלים שבוע, בבחינת מקצת השבוע ככולו, ותיכף ימנה שבוע חדש, ועל כך קמ"ל שאין שבוע אלא שבעה ימים, ובכך נמצאים השבועות 'תמימות'.

אמנם דבריו תמוהים ביותר, כי מעולם לא שמענו כלל הקובע 'מקצת שבוע ככולו', ואדרבה, מהיכי תיתי שיעלה על הדעת לומר שיסתיים שבוע בפחות משבעה ימים (השוה: 'רבינו יונה' סנהדרין מ א: "ואין ראוי לומר בשבוע מקצת שבוע ככולו ולקרוא חצי שבוע"; 'תרומת הדשן' סימן רצב: "וכיון דהספירה היא לפי החדשים, אי הוה אמרינן מקצתם ככולם הוי שרי בתחילת חדש דיי"ב, והא ודאי ליתא"; 'נודע ביהודה' מהדו"ת או"ח סי' פד: "אבל ר' יוסי לא אמר 'ארבעה עשר יום' אלא 'שתי שבתות' והא ודאי דלא אמרינן מקצת שבת ככולה ולכן בעינן שתי שבתות תמימות דהיינו י"ד יום מעת לעת", ועוד).

מה גם כי נראה מדבריו דהוה סלקא אדעתין שאפילו אם יתחילו למנות ביום ה' או ו', יחשב השבת כשבוע שלם, ולא ידעתי איך יפרנסו הציווי למנות חמישים יום, וצ"ע.



תוספת למאמרי "קם רבה שחטיה לרבי זירא 'בסכין רותח'"

א) במאמרי "קם רבה שחטיה לרבי זירא 'בסכין רותח'" שפורסם בקובץ 'בית אהרן' (שבט - אדר, תשע"ז) התייחסתי לשאלת המפרשים: כיצד יכול היה רבי זירא להוכיח ממה שהרגיש בעצמו ש'חידודה קודם לליבונה', שחיתוך הסכין היה לפני מכות האש, שמא האמת היא שאצל כל אדם החידוד והליבון באים כאחת, ואפשר אפילו שהליבון קודם להחיתוך, ושאינו רבי זירא שהאש לא הייתה שולטת בו, ולכן דווקא הוא שהרגיש תיכף את החידוד, ומה ראייה יש מרבי זירא ללמוד ממנו לכל בריה אחרת.

ב) העירני חכם אחד, לכך שלכאורה קושיה זו מעיקרא ליתא, כי הלוא כל עניין זה שהאש לא שלטה ברבי זירא היה רק טרם עלייתו לארץ ישראל והלאה, כפי שמשמע בדברי הגמרא (ב"מ פה א:): "רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא... דלא נשלוט ביה נורא דגיהנם", ואילו מעשה דרבה ששחטיה לרבי זירא היה בעת היות רבי זירא בבבל, מהיות ורבה דר בבבל.

ג) ולברר מקחם אמרתי שבוודאי הקושיה במקומה עומדת, שהרי מפורש אמרו בסוף מסכת חגיגה (כז א:): "אמר רבי אבהו אמר רבי אלעזר: תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא. ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים, שכל גופן אש, דכתיב 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'' על אחת כמה וכמה". כך שלמעשה, רבי זירא שבוודאי היה תלמיד חכם אמיתי לא שלטה בו האש גם בעת שהיה בבבל, ואף קודם תעניותיו על כך.

ואכן, בענין זה ישנה שאלה העומדת בפני עצמה: רבי זירא שתלמיד חכם היה, לשם מה היה צריך להתענות שלא תשלוט בו האש. וכבר עמד בזה הגאון רבי יוסף חיים מבגדד בספרו 'בן יהוידע' על אתר, ותירץ בתרי אנפי: "הוא - [רבי זירא] לרוב ענוה שבו לא בטח על קל וחומר זה, ועשה תיקון לעצמו בתעניות אלו. אי נמי, לאו בעבור עצמו עשה, כי יודע בעצמו שאין בו עון שירד לגהנם חס ושלום, ורק לפעמים הצדיק יורד לגהנם בשביל להעלות נשמות, לכך התפלל אפילו שיורד לתוכה לפי שעה, לא ישלוט בו האש אפילו כל שהוא". (ולהשלמת העניין ראה בספר 'עיון יעקב' שכתב שבוודאי לא היה סובר רבי זירא שגם בפושעי ישראל אין האש שולט, כפי השיטה האחרת במסכת חגיגה (שם), אלא רק בתלמידי חכמים).

נמצא איפוא, שלתירוצו השני של הבן יהוידע בוודאי ידע רבי זירא היטב כי עוד קודם תעניותיו לא הייתה האש שולטת בו, בהיותו תלמיד חכם. וגם לתירוץ הראשון, גם אם לא

בטח בכך עד שהוצרך לתעניות, בוודאי לא היה קובע מסמרות כי חידודה קודם לליבונה כשהוא יודע בעצמו כי ייתכן והסיבה לכך היא שאין האש שולטת בתלמידי חכמים.

ועל כך בא תירוצינו לנכון, כי כל עניין זה שאין האש שולטת בתלמידי חכמים וכו' הוא דווקא כשהאש פוגעת בהם, אולם אם שליטת האש הוא לטובתם, בוודאי שהאש שולטת בהם, וכפי שהארכנו, קחנו משם.

(ד) אולם האמת היא כי יש עמדי להוכיח שמעשה זה בו "קם רבה שחטיה לרבי זירא" היה לאחר התעניות שהתענה רבי זירא שלא ישלוט בו האש, כי הנה כלל גדול קבע רש"י (כתובות מג ב): "אמר רב זירא ואמרי לה אמר רבי זירא - הוא 'רבי זירא' הוא 'רב זירא', אלא בבבל מקמי דסליק לארעא דישראל לקמיה דרבי יוחנן ואין סמיכה בבבל הוּו קרו ליה 'רב זירא'".

ואם הגירסא שלפנינו היא "קם רבה שחטיה לרבי זירא" הרי שעל כרחנו כי עובדא זו הייתה לאחר שעלה רבי זירא לארץ ישראל ונסמך שם, ותעניותיו הלא היו קודם עלייתו.

ואם לחשך אדם לומר, שאם משמו 'רבי זירא' מוכח שהיה זה לאחר עלייתו לארץ ישראל היאך נפגש בכלל עם רבה שהיה איתן מושבו בבבל, אמור לו: שכבר מוכח שרבי זירא שב לבבל אחרי שהיה בארץ ישראל. צא ולמד ממה שאמר רבי זירא (שבת קיד א): "אמר רבי זירא, כי הוינא בבבל הוה אמרי... כי סליקנא להתם...". הרי שרבי זירא אמר בבבל מה שהיה עמו 'כי סליקנא להתם' דהיינו, בהיותו בארץ ישראל. ואם כי אמנם אין המקום להרחיב כאן בכללות עניין זה של חזרת רבי זירא לבבל, הרי שלנידון דידן דיינו בכך שמוכח מעצם שמו ששחיטת רבה לרבי זירא היה לאחר תעניותיו של רבי זירא שלא ישלוט בו האש, וקושיית המפרשים נכונה.



הערות

בענין הצעת הפתרון לתופעת צריבת דיסקים והעתקת תוכנות

בס"ד, ט' שבט תשע"ז. לכבוד הגאון הרב דוד בריזל שליט"א, מח"ס החשוב "משפט המזיק", אחדשה"ט, ישגא לעד ויתברך בכל מילי דמיטב אכ"ר.

א. בעלות על החכמה מדינא ומסיטומתא

א) ראיתי את אשר כתבתם בענין העתקת תוכנות או דיסקים מה שנתחבטו בדבר פוסקי דורינו, וכידוע דעת הגריש"א זצ"ל להחזיק בשיטה הסוברת שיש בעלות על החכמה, וכשיטת השו"מ ודעימיה. וכאשר הארכנו בשיטתו בספרי שמרו משפט [ח"א סי' צ"א]. וגם לרבות שדבר זה מעוגן בחוק של זכויות היוצרים ונהפך להיות מנהג הסוחרים שכופים ומחייבים את המעתיקים והפוגעים בזכות היוצרים. ועיין כעין זה מש"כ מהרש"ם במשפט שלום [סי' רא ס"ב עמ' רכח] אשר כתב בשם שו"ת הרא"ש [כלל יג סימן כ'] דאע"ג דמדין תורה אין קנין נתפס בחכירות דאפילו חוב גמור אין אדם יכול להקנות לחבירו ואפילו בקנין, דמלוה להוצאה ניתנה ואין דבר שיחול עליו קנין למלוה אלא במעמד שלשם וכו', וכ"ש חכירות דהוי דבר שאינו בא לעולם דאינו ברשותו. אלא שאני רואה מנהג הארץ כל היום דחוכרים זמ"ז ואין בהם חזרה, וכיון שנהגו כן הוי קנין ואין בו חזרה, כדאמרין בפרק איזהו נשך [ב"מ מד.]. האי סיטומתא קניא, עכ"ל. וכ"כ הרש"ל [בתשובה סי' ל"ו] דאע"ג דהוי דבר שאין בו ממש וגם דבר שלא בא לעולם מהני מדין סיטומתא. ובנתה"מ [קצ"ד סק"ב] כתב דמהני גם מדין דינא דמלכותא, הוב"ד במשפט שלום שם. דון מיניה ואוקי באתרין בענין שיוך בזכות היוצרים שהוא תקף גם מדינא דמלכותא וגם מכח מנהג הסוחרים ונכון הוא גם לדעת הסוברים שאין בעלות על החכמה, וק"ו להסוברים שיש בעלות על החכמה. [בענין העתקות לצורך אישי עיין לקמן בסמוך].

ב) ובאשר לטענה שלאחר שהדבר מופץ בתקשורת האלקטרונית [אינטרנט] ובמצב זה יש לכאורה להחשיבו כזוטו של ים שאבוד ממנו ומכל אדם, סבירא ליה להגריש"א זצ"ל דלא אמרינן דין זוטו של ים היכא שהשודדים גנבו וזרקו לים. ונלע"ד לפרש שיטתו עפ"י ביאור החזו"א [ב"ק סי' י"א סק"ט] בדין שובר כלי באויר אשר הושלך מראש הגג דלפי הצד שבגמרא דאזלינן בתר לבסוף חייב השובר, והוקשה לרמב"ן ולאחרונים מדוע לא יפטר השובר מטעם שהכלי בעודו מושלך באויר ומזומן להתנפץ הרי שבמצב זה הוא אבוד ממנו ומכל אדם. ותירץ החזו"א דכיון שיכול בעל הכלי לתבוע את זה שהשליכו מראש הגג שהוא בר חיובא, נחשב הכלי כאינו אבוד כיון ששוה הוא לו לענין תביעה לזה שהשליכו, ושעל כן נחשב עדיין גם במצב זה כלי שלו והשוברו למ"ד בתר לבסוף חייב. וכע"ז כתב באמרי משה סי' ל"א סק"ז.

ב. זוטו של ים

יש מפוסקי דורנו דס"ל שאין בעלות על החכמה ושאין תוקף לשיוך בזכויות היוצרים, כשם שכתב בספר עמק המשפט בשם הגר"ק שליט"א. ועוד מוטו משמיה דהגרש"ז אויירבאך זצ"ל דמציאות היצירות המופצות ללא שליטה חשיב זוטו של ים. ואע"ג שמעשה השלכת היצירה לאינטרנט תחשב רשעות ומעשה שוד, מ"מ אחר שכבר הושלכו היצירות לשם והם אבודים ממנו ומכל אדם, דין זוטו של ים יש להם. וכך מתבאר מהאחרונים שתירצו תירוצים אחרים על שאלת הרמב"ן, וק"ו לדברי הרמב"ן

עצמו דס"ל דכלי המושלך מראש הגג חשיב אבוד ממנו ומכל אדם. וכן משמע משו"ת אמרי יוסף [ח"ב סי' נ"ט] דספרים שקנו מאנשי חיל ששללו מישראלים דכל עוד לא איבדום אע"פ שרצו לאבדם אינם כזוטו של ים. משמע האם נאבדו ללא שליטה הו"ל זוטו של ים אע"פ שנעשית הפעולה ע"י שודדים. וא"כ לכאורה במקום שהיצירות מופצות בכלי התקשורת באופן שאין שליטה עליהם וכל אחד יכול להעתיק משם בצורה שאין מי יאמר לו מה תעשה ואין מי יאמר לו מה תפעל, הו"ל זוטו של ים. ויתירה מזו דלפי המציאות של היום ידוע שגם בעלי היצירות עצמם מעונינים שיפוצו יצירותיהם בכלי התקשורת ע"מ שיתנו להם פרסום, ובר מן דין גם שלטונות החוק אינם אוכפים את מעתיקי היצירות אא"כ משתמשים בהם לצורך מסחרי, הא בלאו הכי אין החוק כופה אותם על העתקתם, הרי דבפשוטו חשיב זוטו של ים דאבוד ממנו ומכל אדם גם בדיניהם.

ג. דין נהנה ודין יורד לשדה חבירו

(א) והנה כת"ר האריך למעניו בטוב טעם ודעת למצוא פתרון לבעלי היצירות שיוכלו לדרוש תשלום מכל מי שיעתיק את יצירתם בכל דרך שהיא וזאת מכח דין יורד לשדה חבירו ודין נהנה. וכדקיי"ל שהמתווך או השדכן שעשה פעולת תיווך או שדכנות אפילו בלא ששכרוהו על כך מחוייב הנהנה לשלם על הפעולה שנהנה ממנה. וכנפסק בחו"מ [סימן קפ"ה סעיף י'] דהשדכן דינו כסרסור וכדכתב בבאור הגר"א [חו"מ סי' פ"ז סק"ז] משם מהר"ם דדין שדכן וסרסור כדין יורד לשדה חבירו, ושקבל ההנאה מחוייב לשלם עליה גם אם לא שכרו לכך. כמו כן הש"ך [חו"מ סי' שצ"א סק"ב] כתב דכל היכא שמתכוין להשביח ולהנות את חבירו חייב הנהנה לשלם לו. ואע"ג דמספקא לן בב"ק [קא.] בדין חזותא אי הוי מילתא או לאו, מ"מ כל זה דוקא היכא שלא נעשה המעשה על ידו או על ידי מעשי בהמתו של הנהנה או של המהנה, הא אם המהנה יורד ומתכוין להשביח ולהנות חייב לו הנהנה. וגם לתירוץ השני של התוס' שם שכתבו דנוי בעלמא לא חשיב נהנה, מ"מ באופן דקיימא לאגרא ויורד המהנה למטרת תשלום נראה דלכו"ע חייב, וכמו כל צבעי שדורש תשלום על פעולת צביעתו.

וכיו"ב פסק בחו"מ רס"ד ס"ד במי שהוציא הוצאות להציל את ספריו וספרי חבירו דאם ירד מראש על דעת שניהם חייב חבירו ליתן לו מה שנהנה מההצלה, וסיים שם הרמ"א דכן הדבר בכל אדם דעושה עם חבירו פעולה או טובה, לא יוכל לומר בחינם עשית עמדי הואיל ולא ציויתיך, אלא צריך ליתן לו שכרו, וכ"כ הפת"ש שם בשם שו"ת פרי תבואה [סי' נ"ח].

(ב) עפ"י העלה כת"ר אפשרות פתרון לבעלי היצירות שלא ישיירו לעצמם ביצירה ולא ימנעו את המעתיקים מלהעתיק את יצירותיהם, אלא נהפוך הוא, יאפשרו למעתיקים להעתיק, אלא שכל המעתיקים כיון שנהנים הם מפעולתם של בעלי היצירה חובתם ההלכתית לשלם על מה שנהנהו מהפעולה. ואשר ע"כ גם את"ל שאין בעלות על החכמה ושלא שייך לשייר בה ולחייב עליה מדין גזל, מ"מ בפתרון זה שבעלי היצירות יורדים על מנת להנות את הנהנים מהפעולה ולדרוש על כך שכר הרי שחובת הנהנים לשלם על מה שנהנו מן הפעולה של היצרנים.

ד. דין נהנה מזומו של ים

ונראה שדבריהם נכונים במציאת פתרון לשיטה הסוברת שאין בעלות על החכמה לא מדינא ולא מדין סיטומתא וכנ"ל, ולחייב מדין נהנה. ואולם לטענה שהמציאות שהיצירות מושלכות כאבן שאין לה הופכין בכלי התקשורת ללא יכולת אכיפה, לא חוקית ולא משפטית, ובפרט שכפי שהוברר גם בעלי היצירות בעצמם מעונינים בדבר, ופעמים שהם בעצמם פועלים למעשה הפצה זה במישרין או בעקיפין ע"מ לפרסמם, הרי שבמצב זה שאבוד הדבר ממנו ומכל אדם ואין דינא דמלכותא לחייב את המעתיק לצורך שימוש האישי, מכח זה יש לפטור את המעתיק, אם לא מטעם עשיית לפנים משורת הדין כנפסק בחו"מ [סימן רנ"ט סעיפים ה-ז].

ביקרא דאורייתא

שלמה ידידיה זעפראני

בענין הנ"ל

כבוד מערכת קובץ 'בית אהרן וישראל'. עברתי על מאמרו של הרה"ג ר' דוד בריזל שליט"א שפרסם בקובץ "בית אהרן וישראל" ונהניתי מכל המהלך, והנסיין לפתור את בעיית צריבת הדיסקים.

הרעיון טוב, אלא דנחזי אנן מה קורה היום, אדם צורב דיסק ועובר על גזל (כהנחה שיש בעלות על זכויות יוצרים וכפי דעת רוב הפוסקים), ועכשיו צריך הוא לקיים מצות "והשיב את הגזילה אשר גזל", וצריך לשלם מה שצרב ומה שנהנה. ובכן, האם מי שהוא משלם?

ועתה יהיה מותר לציבור לצרוב, כי המו"ל מאפשר להם זאת, בתנאי שישלם, האם מי שהוא ישלם? הלא גם במצב של היום הוא יכול לצרוב בהיתר ולשלם בעד זה, אך הוא אינו עושה זאת, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם?

ואולי יש לדון שהדבר לא דומה ליורד לשדה חבירו ומהנה אותו דצריך לשלם לו, אלא זה דומה למאן דהו שקוטף תפוח מאותו עץ שהחבר נטע בשדה חבירו, וכאן נשאלת השאלה אם צריך לשלם, ולמי ישלם, ובכלל יש לעיין אם יכול לקחת תפוח מעץ זה, דלכאורה אינו שייך לנוטע, ואולי גם לא לבעל השדה, וכך הוא הצורב להנאת עצמו.

בברכה מרובה

אליהו שלזינגר

אב"ד ורב שכונת גילה ומקור חיים

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. ראיתי בגליון האחרון את מאמרו של הרה"ג דוד בריזל שליט"א אודות הצעה חדשה לחייב את מעתיקי הדיסקים והתוכנות לשלם, ואענה בזה כמה הערות.

א. יל"ע שישנם רבנים המתירים להעתיק דיסקים ותוכנות מפני שנחשב כזוטו של ים, שהבעלים כבר אבד שליטתם ביצירתם שאפשר להעתיקו מהאינטרנט ואין להם שום אפשרות למנוע ולשלוט על כך, וזה גופא גורם שיפקע בעלותם גם לפי השיטה המחמירה שיש בעלות על זכויות יוצרים, ובתחילה חשבתי שלפי טענה זו לא יעזור הצעה זו כלל שהרי זה נחשב כזוטו של ים וכאילו לא קיבלו ההנאה ממנו, אכן באמת יש לחלק שגם לפי המתירים שנחשב כזוטו של ים היינו באופן שבעל היצירה באמת מנסה למנוע בכל כוחו שלא יתפשט הדיסק, ואילו היה ביכולתו שלא יעלה לאינטרנט היה מונע זאת, ולכן שייך לומר שכל שעלה לאינטרנט הוא מתיימש מבעלותו, אבל לפי הצעה זו, לכאורה לא יהיה לו קפידא בכך שיתפרסם באינטרנט, שהרי גם מי שמעתיק דרך האינטרנט יתחייב לשלם לו, ואדרבה הוא יהיה מעוניין שיותר אנשים יחשפו ליצירה שלו בדרך זו, וממילא לא נחשב כזוטו של ים.

ב. והנה ישנם אנשים המעתיקים דיסקים וטוענים טענה להיתר שהזמרים המוציאים לאור את הדיסקים מעוניינים בכך, כדי שהם יתפרסמו ואנשים יזמינו אותם להופעות ולחתונות, ויש המוסיפים שבאמת כיום כל מי שמוציא לאור דיסק יודע שלא ירויח מכך מפני שאנשים מעתיקים, וכל הסיבה שמוציא לאור הדיסק כדי שאנשים יתוודעו ממנו ויזמינו אותו לאירוים. אמנם מסתבר שאף אם יתברר שהדברים נכונים מ"מ לא יהיה בזה טעם להתיר לפי ההצעה החדשה, שכל שיהיה לו אפשרות להרויח גם מעצם הפצת הדיסק, ברור שהוא יעשה כן לשם כך כדי שאנשים ישלמו לו על כך, וממילא נחשב כמהנה את כל המעתיקים וחייבים לשלם לו.

ג. הרב בריזל שליט"א במאמרו באותו כתב ללמוד כיסודו מדברי הרמ"א בסי' רס"ד בסעיף ד שכתב בנדון אחד שהיה בבית האסורים והוציא את עצמו וגם חבירו הוציאו מחמתו, וכתב הרמ"א שאם ירד על דעת שניהם חייב לשלם לו, ומכאן הוכיח שאם התכוון לטובת חבירו חייבים לשלם לו, אמנם עיינתי בדברי הנתי" שם שכתב שהוא דין מיוחד שכל דבר שאחד אינו יכול לעשותו לבדו ומוכרח לעזור בזה גם לחבירו אזי כופין זה את זה להשתתף בהוצאה, ולפי זה בנדון דידן שאינו מוכרח לעשות כן עבור חבירו, אין ללמוד מדברי הרמ"א הנ"ל.

ד. עוד יש לציין דלכאור' כל הצעה זו לא יעזור לגבי גויים שמייצרים תוכנות שימושיות, שאם באנו לחייב מדין נהנה הרי זה בגדר הפקעת הלוואתו, שאה"נ אילו הנדון הוא מדין גזילה שיש להם בעלות אזי גם בגויים נפסק שגזול עכ"ם אסור, אבל מדין נהנה שעצם השימוש יש לו היתר ורק חייב לשלם על הנאתו הרי זה בגדר הפקעת הלוואתו, וגם אין לדון מדין חילול השם שהרי אינם יודעים מי שמעתיק.

ה. עוד יש להעיר, שהצעה זו אכן מתאימה יותר כעת מאשר בשנים שעברו, כי בעבר לא היתה האפשרות לשלם למו"ל רק ע"י שליחת כסף במזומן, והיום יש אפשרות לשלם דרך חברות האשראי בטלפון או דרך האינטרנט, אך מאידך כידוע לפעמים אדם מעתיק דיסק מזמר מסויים ואינו יודע את שמו ואת פרטיו, ולא יידע למי לשלם, וזה יכול לגרום למכשול שלא יוכלו לשלם, ואולי יש להציע שימחול למי שאינו יודע מי הוציא דיסק זה ומשתמש בו לפי תומו.

בברכה
אהרן פריד

בענין הנ"ל

לכבוד המערכת הנכבדה בקובץ בית אהרן וישראל.

בגליון האחרון (קפ"ט) דן הרה"ג ר' דוד בריזל על הבעיה הנפוצה של מוציאי דיסקים ותוכנות, שאדם אחד קונה ממנו דיסק ומעלהו לרשת האלקטרונית ומשם נפוץ לד' כנפות תבל וסומכים על השיטות שאין זכויות יוצרים בזה.

והוא מציע פתרון יפה לזה שמחברי הדיסקים ימחלו על זכויותיהם ויתנו רשות להעתיק כמה שרוצים אלא שכל המעתיקים יחייבו לשלם להמחבר מדין נהנה מהוצאותיו של חברו.

אך נראה דהמהנה לציבור אינו מחבר הדיסק ואין לו זכות לתבוע תשלום ממי שיעתיק מתוך הרשת האלקטרונית, כי אותו האדם אשר קנה ממנו דיסק בכסף מלא בלי תנאים ובלי שמירת זכויות המחבר והעלה אותו על הרשת והפיצו, הוא זה אשר מהנה את כל הציבור והם נהנים ממנו ולא מהמחבר.

וכמו כשימכור אותו הדיסק עצמו שקנה לא יצטרך הקונה לשלם להמחבר משום נהנה כי לא נהנה ממנו אלא מזה שמכר לו את הדיסק, וכן כשישמיע לקהל את הדיסק, הוא זה שמהנה את הקהל, כך גם אחרי שהמחבר מחל על זכויותיו ואין כאן נידון של זכויות יוצרים והשגת גבול, א"כ זה שהעלה את הדיסק הפרטי שלו על האתר הוא זה שנקרא המהנה ולא המחבר של הדיסק.

והנוב"י רק אוסר להשתמש עם הלווחות שמחבר הספר שילם מכספו על עריכתם, אבל אם יקנה אדם בכספו ספר אחד ויעשה ממנו צילומים, הרי הוא המהנה לציבור ולא המחבר, ואם לא יהיה שאלה של השגת גבול אינם חייבים לו כלום. וכן בדינו של הרמב"ן אם אחד יזכה את ההפקר ושוב יפקירו לא יתחייב הזוכה השני להגורם הראשון.

ונמצא שאם יעשו כהצעה החדשה לתת רשות להעתיק, יצאו המחברים קרח מכאן ומכאן, ואם יעלוהו בעצמם על האתר יכול משהו אחר להעלותו על אתר אחר.

בברכת התורה
א. גרינוולד
ירושלים

בענין הנ"ל

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל המפורסם לשם ולתהלה.

במה שהציעו בקובץ האחרון (שבט - אדר) לחייב את כל מעתיקי דיסקים מחמת נהנה, יש להעיר שבכל הראיות שהביא מיירי בגורם ישיר שנהנים משלו, אבל כאן הוי גורם דגורם, מכיון שמעתיקים מדיסק ששייך לגמרי לזה שקנהו מהמפיק (ולא השאיר לעצמו זכויות בדיסק זה), והנוב"י דן רק על בעל הדפוס ולא על כל האנשים שקונים ספרים שהדפיס בעל הדפוס בלוחות אלו, וגם על בעל הדפוס סכרת

הנוב"י היא שאף שהאותיות עצמם הם שלו, אבל הסידור שלהם שייכים למחבר הספר, אבל כאן קנה את הדיסק עם כל סידור הדברים שבתוכו, ויש לו רשות להעתיקו ממנו.

[ודרך אגב הברוך טעם והמהרש"ג ח"ג סי' קכ"ד לא כתבו את הטעם משום שלא נתכוין לההנותו, אלא משום שהאותיות שייכים לו ולא למחבר הספר, וכן הוא במשל שנתנו, ואף כאן הדיסק שייך להקונה שממנו מעתיקים].

ומה שנכתב במאמר דהנתיבות בסי' קצ"ד ביאר את טעם השו"ע דחייב משום נהנה, אינו מדויק, הנתיבות סובר כהסמ"ע וכמו שכתב המחבר עצמו בב"י שפסק כהר"ח דטעמו הוא משום שזכה בו למשכון, וכמ"ש הטור והר"ח ורבינו יונה ונמו"י וריב"א והרשב"א והרא"ש, אלא שהנתיבות כתב דלקצת פוסקים חייב משום משתרשי.

ועי' באבן האזל זכיה ומתנה פ"א דטעם הראשונים דאין כאן נהנה, דמאי אכפ"ל מאיזה סיבה נעשה הפקר, סוף סוף הוא זוכה מההפקר ולמה ישלם, וכ"כ בדברות משה.

ובכל הראשונים נקטו בפשיטות דאין כאן חיוב של נהנה ולא כתבו חילוקים אם נתכון לההנותו או לא, וגם בריטב"א שדייק מלשונו שהטעם הוא מפני שלא נתכוין לו, הנה בשו"ת הריטב"א סי' מ"ד כתב בזה"ל: כי גם ראובן זה לא זכה בבשר הזה במה שלא בא לידו וכו' ואם הוא כן אין לו תביעה על שמעון, דשמעון זה לא שקיל מדידיה ולא מידי, והוי לי' כאותה שאמרו בפרק חזקת הבתים נכסי הגוי הם כמדבר כל המחזיק בהם זכה בהם, וכפי מה שפי' ר' שמואל ז"ל וכל המפרשים כולם, ע"כ.

ומשמע שגם הריטב"א סובר עיקר הטעם להלכה דלא שקיל מדידיה ובב"ב כתב רק לרווחא דמילתא להקשות על הרמב"ן.

ועוד יש להעיר דהרמב"ן כתב דמשתרשי ליה, וכבר כתבו הקצות והנתיבות בסי' רמ"ו דמשתרשי אינו דין נהנה, ויכול לומר הייתי מתענה, א"כ גם כאן אפי' להרמב"ן יכול לומר שאינו מוכרח לשמוע דיסק זה, ולא היה קונהו (ועי' שיעורי רבי שמואל ב"ב אותיות צ"ח - צ"ט דאפי' באמת היה קונהו מ"מ כיון שיכול לחיות בלי זה פטור).

וכ"ז הוא אפי' בגורם ראשון, אבל בנידונינו הוי גורם דגורם, וכמו שהזכר מההפקר יתנהו לאחר, ולכו"ע אין שום צד תביעה על האחר שקבלו שישלם לזה שגרם ההפקר.

אברהם קויפמן

בענין הנ"ל

ראיתי את ההצעה לפתרון הלכתי לתופעת צריבת דיסקים, והרב הכותב שליט"א מוכיח שכל העושה פעולה כדי להביא הנאה לאחרים - כל מי שנהנה מכך חייב לשלם, ומכל מהלך הדברים נראה שהוא דין כללי בכל אופן ואופן, ולפי זה עלה בדעתי לשאול באופן שממציא אחד המציא פטנט שמשמש את כלל האנושות, לדוגמא, הממציא את הטלפון הסלולרי, שברור שכל אחד נהנה מכך, האם חייבים לשלם לו מדין נהנה, ואף שהתשובה פשוטה - לפי העולה מהמאמר - שממציא זה לא התכוון לעשות כן במטרה להשביח לכלל האנושות, אלא רשם את הפטנט שלו ב'רשם הפטנטים' שיהיה פטנט רשום, והתכוון למכור את הפטנט שלו כמו כל מכירה רגילה [והיינו כמו שטוען הרב הכותב שליט"א שמשמע זה לולי הצעתו אין מקום לחייב את המעתיק דיסק מדין נהנה], אבל נשאלת השאלה אילו יבוא יהודי וימציא פטנט חדש במטרה שכל אחד יוכל לחקות אותו ולהשתמש בפטנט זה, האם כל האנשים שישתמשו בפטנט זה יתחייבו לשלם לו, לפי העולה מהמאמר, יתכן שאכן כל המשתמשים יחויבו לשלם לו, וצ"ע.

בברכת התורה

ב. כהן

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת 'בית אהרן וישראל'. בענין הפתרון ההלכתי לתופעת צריבת דיסקים, אף שאיני ראוי לעמוד במקום גדולים, לאחר שכותב שגדולי הדיינים הסכימו על כך, מכל מקום לא אמנע מלהביא מעט הערות.

א. במה שדן באופן שאינו שוה ההנאה עבורו דמ"מ חייב לשלם דהוי כמו דר בחצר חבירו שכתב השו"ע שאם אמר לו צא ולא יצא חייב גם בלא עביד למיגר, יש להעיר דלכאור' הרמ"א חולק, שהרי הרמ"א כותב אם הוציא חבירו ודר בו, פטור אם לא עביד למיגר, ובפשטות הרי הוא ק"ו מהאומר לו צא, כן מוכח גם ביש"ש שהביא את מקורי הדעות בזה וכתב שהם חולקים, והבית יוסף לא הביא את דין הוציאו ודר בו, אלא הוציאו ולא דר בו, ומוכח מתוכן דבריו שם שאם הוציאו ודר בו חייב.

ואף שיש חולקים, מכל מקום, הרי זה מחלוקת הפוסקים, היש"ש ועוד פוסקים הביאו כי מאן דס"ל הוציאו ודר בו פטור, לא יתכן שס"ל שאמר לו צא חייב, ואם רוצים לסמוך על זה לחייב, יש לדעת שמדובר במחלוקת הפוסקים ואין לחייב מספק.

ב. בדברי הרמ"א סי' רסד (ובשו"ת סי' פו), בשם מהר"מ פאדווא, למעשה בדברי מהר"מ פאדווא לא כתב כל זאת, אלא כתב רק בהוציא הוצאות עבור חבירו לבד, ולא עבור שניהם, (המעשה שם היה על שני אנשים שנתפסו למלכות, ובא אדם אחר והוציא הוצאות עבור שניהם יחד, היינו אדם זר בא להוציא ממון) אמנם הדין שכתב הרמ"א על מי שהוציא עבור שניהם יחד חייב, הרי הוא מחלוקת הפוסקים, המהרשד"ם סי' של הביא רשב"א שפטור, ויש לעיין אם אפשר להוציא על פי הרמ"א נגד מהרשד"ם, ולא ברור עד כמה סמכו על דברי הרמ"א, ובפרט להוציא ממון, והאם זה בגדר שלא יוכלו לומר קים לי כמהרשד"ם שכתב על פי דברי הרשב"א המובא בבית יוסף.

ג. בדין תשלום על ההנאה יותר ממה שאותו משתמש נהנה, לא מצאתי ראייה שאפשר לומר כן.

בגדר והשוואה לדין טול עציץ, יש לחלק בין עצים שהרי הוא ממון של בעל העצים, ואינו יכול להותירו בידו אם אין משלם כל דמיו, אך אם הוא ציור וכיור, הרי אין שייך טול, ובוזה אמרין שהכל לפי ראות עיני הדיינים אם נהנה אם לאו, ואם נהנה מעט, פשיטא שישלם מעט, ולא מצאנו שכשאינו יכול לומר טול, כיון שאינו ממון של היורד, ישלם יותר ממה שנהנה.

ואף שאינו יכול ליטול צבע של אדם ולשלם מעט, מ"מ היינו משום גזל, אך אם אין שייך בזה גזל כלל, אלא רק חיוב משום יורד, לא מצאנו מקום לאסור שימוש ותשלום כפי ההנאה, שהרי השימוש עצמו מותר בכל מקרה, ואח"כ יש חוב תשלום בעלמא, והחיוב אינו אלא לפי ההנאה בפועל, ואף שהביא מדברי היש"ש לגבי האומר אכול עמי שחייב לשלם גם כשלא היה משלם על הנאה זו, הנה היש"ש כותב כמה טעמים ונראה שכוונתו שצריכים זה לזה, ושאינו התם שאכל בפועל ממנו של זה, ולא אמר שאוכל על דעת להפטר, וכיון שנטל ממנו בפועל, אי אפשר לומר שלא נהנה כפי ערך כל הממון שנטל, משא"כ בזה, יכול לומר שנהנה רק מעט, וכך גם הרגילות של רבים שנהנים רק מעט כל אחד לפי ערכו.

ד. עוד יש להעיר, שאם עיקר המלאכה נעשתה עבור הרוכשים ועבור אלו שמורידים אותו מהאתר המקורי, לא ברור אם שייך לומר שהמלאכה נעשתה גם עבור העתקה ממקורות אחרים, ובדין יורד, אינו חייב אלא אם נעשה המלאכה עבור בעל השדה, אך אם היה עורך בנכסי חבירו וסבור ששלו הוא, גם אם עשויה ליטע אינו חייב כשתלי העיר, אלא הרי הוא כיורד שלא ברשות, שנוטל שבח או ההוצאה ויד היורד על התחתונה, והוא עניין לשיקול הדעת, אם להפרידם לב' קבוצות, קבוצה עיקרית וקבוצה מישנית, כאשר המטרה העיקרית היא הקבוצה העיקרית, או לייחס להם ערך של קבוצה אחת.

בברכה

אליעזר דוידזון

ראש כולל ובית הוראה עיון המשפט

תגובת הכותב

ראיתי את כל המכתבים אשר התייחסו להצעתי ודנו בזה, והנני לדון ולבאר את דברי ביתר ביאור, למען יתחוררו ויתלבנו הדברים, וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

א

הנני להעיר ולהשיב במה שהשיב לי הגאון רבי שלמה ידידיה זעפראני שליט"א בנדון ההצעה שהצעתי בגליון הקודם שכל מפיק ומו"ל דיסק או תוכנה יעשה כן על דעת שנותן רשות להעתיק ולהשתמש בו ולשלם לו, ובאופן זה חייבים לשלם לו מדין נהנה, והגר"ש זעפראני שליט"א מסכים להצעה זו שיש לחייבו מדין נהנה, אלא שבא מטעם אחר שדומה ל'זוטו של ים' שפקע בעלותו והתיימש ממנו, והנהנה מזוטו של ים אינו חייב לשלם לו שנחשב כאילו נהנה מההפקר עכ"ד.

ונראה להשיב על טענה זו כמה תשובות, אשר לענ"ד כל תשובה בנפרד מהווה תשובה לטענה זו, וכדלהלן.

א. ראשית, בספרי הפוסקים שדנו בשאלה זו של זכויות יוצרים, לא הוזכרה כלל טענה זו שנחשב כזוטו של ים, ומקור טענה זו הביא הגר"ש זעפרני שהיא שמועה דמטו בה משמיה דהגרש"ז אויערבאך זצ"ל, אמנם יעיר בספר 'משנת זכויות היוצר' שהביא דעת הגרש"ז א לגבי שאלת זכויות יוצרים, והביא דעתו להקל ולא הזכיר טעם זה להקל, אלא היקל מטעם שסובר שאין בעלות על זכויות יוצרים, ומ"מ הביא בשם הגרש"ז א שהמעתיק נחשב כ'נבל ברשות התורה', וגם חתנו הגדול הגר"צ גולדברג שליט"א לא היקל מטעם זה, ולא ס"ל שאפשר להקל מכח טענה זו.

ב. ובאמת שטענת 'זוטו של ים' לכאורה תמוהה טובא, דהרי יסוד דין 'זוטו של ים' הוא, שהיות והחפץ אבוד ממנו ואינו בשליטתו על כן פקע בעלותו ונעשה הפקר ואפשר להשתמש בו, וזה שייך דוקא ב'חפץ' שנאבד כגון ששטפו הים, וידוע שאין סיכוי שיצילנו מהים, ועל כן אף שדרך מקרה הצליח יהודי אחר להוציאו מהים הרי זה נחשב שהציל מההפקר וזכה בו.

אמנם כל זה שייך ב'חפץ', אבל ביצירה רוחנית שאין גבול לשימוש בה, שכל אחד ואחד בעולם יכול להשתמש ביצירה זו באופן בלעדי ואינו קשור לחבירו כלל, ובעל היצירה הוא הבעלים על היצירה, וכל אחד ואחד שמעתיקה משתמש ביצירה השייכת למייצר, לא שייך בזה זוטו של ים, שהרי אף שידוע לו שהיצירה נמצאת באינטרנט ואנשים יכולים להעתיקה בלא לשלם, מ"מ אין זה אבוד ממנו כלפי כל יחיד ויחיד שמשתמש בו, שאף שישנם אנשים שאינם צייתי דינא, ולדאבונינו מוכנים לגזול דבר שאינו שלהם ולגביהם הוא התיימש, אבל לגבי כל האנשים האחרים שהם צייתי דינא, ובלא היתר זה של 'זוטו של ים' היו משלמים לו, לגביהם לא התיימש כלל וכלל.

ואין לומר שמאחר שהיצירה נמצאת במצב שאין לו שליטה עליה, פקע בעלותו גם כלפי האנשים דצייתי דינא, התשובה פשוטה שעצם האפשרות לגנוב אינו מהווה זוטו של ים, ולא אמר אדם מעולם שכל דבר ש'אפשר לגנוב' פקע בעלותו עליו, והרי מעשים שבכל יום ויום שאנשים משאירים ממונם במקום שאפשר לגנבם, והם סומכים על ישרותם של האנשים שלא יגנבם, האם נאמר דהוי זוטו של ים, והתשובה ברורה, שהיות והוא סומך שלא יגנובו אין זה במצב שאבוד ממנו, שהרי משומר הוא בעבורו. ולפי זה פשוט שאע"פ שהיצירה נמצאת באינטרנט ואינו יכול לאכוף למי שאינו מוכן לשלם, היינו דוקא כלפי אותם אנשים שאינם צייתי דינא, אבל כלפי שאר האנשים שהם צייתי דינא שהם רובא דעלמא, אינו נמצא במצב של 'אבודה ממנו' ושפיר נשאר עליו בעלותו.

ובהכרח צ"ל שגם המקילים עפ"י טענה זו של 'זוטו של ים', אין הכוונה שמאחר ש'אפשר לגנוב' לכן פקע בעלותו, אלא כוונת מתירים אלו הוא, שהיות וישנם שיטות המקילות וסוברות שאין בעלות על יצירה רוחנית, והרבה אנשים מסתמכים על שיטות אלו ומקילים, על כן מיד כאשר הגיעה היצירה לאינטרנט וידוע שאנשים יקילו עפ"י שיטות המקילות ויעתיקו, ממילא מתברר שגם לפי השיטה המחמירה שיש בעלות על היצירה, מ"מ כבר פקע בעלותו זו על היצירה שלו, שמאחר שידוע שהאנשים המקילים ינהגו להיתר עפ"י השיטות המקילות, לכן נאבד בעלותו עקב כך שאנשים שיעתיקו בלא לשלם ושפיר פקע בעלותו כלפיהם.

וכל זה שייך דוקא באופן שבאמת יש שיטות מקילות הסוברות שמותר להעתיק בלא לשלם, וישנם אנשים הנוהגים כן, ואזי שייך לומר סברא שגם לפי השיטה שישנה בעלות ביצירה רוחנית כבר פקע בעלותו, אמנם לפי הצעתנו שיש לחייב את המעתיק מדין נהנה ויורד, וגם לפי השיטות הסוברות שאין בעלות על יצירה רוחנית חייב המעתיק לשלם, א"כ אין כאן מקום להקל ולומר דהוי 'זוטו של ים', שהרי כל הטעם שהיצירה נהפך לזוטו של ים הוא מפני הנוהגים להחזיר, אמנם לפי הצעה זו שלכל השיטות אסור להעתיק בלא לשלם, וסומך על ישרותם של האנשים שישלמו לו עפ"י הדין, אין נחשב שפקע בעלותו כלל ואינו נחשב זוטו של ים וכמשנ"ת.

ג. ומטעם נוסף יש לדחות הטענה שנחשב כ'זוטו של ים', שגם להמתירים עפ"י טענה זו היינו מפני שאילו היה ביכולתו היה מונע שלא יעלה היצירה שלו לאינטרנט שהרי הוא ייצר והפיק את יצירתו במטרה למכרו בחנויות ומנסה למנוע לאחרים מלהעתיק, ועל כן שנפרץ הגדר והתפרסם באינטרנט נגד רצונו אזי שייך לומר שפקע בעלותו שנעשה בו היפך מרצונו ובכך איבד שליטתו שע"י כך לא יקנו בחנויות את יצירתו, אמנם לפי הצעתנו שכל מי שמעתיק חייב לשלם, אין למפיק ולמול"ל שום בעיה בכך שהיצירה תעלה לאינטרנט, שהרי כל מי שמוריד מהאינטרנט יתחייב לשלם לו, ואדרבה יתכן מצב שהוא עצמו יעלנו שם במטרה כדי שיתפרסם יותר, ועל כן אינו נחשב כזוטו של ים, שכל דבר שבא מיוזמתו שלו לא שייך להחשיבו שנעשה בחפץ דבר שלא רצה בו ופקע בעלותו, שהרי אדרבא הוא עצמו מעוניין בכך שיהיה במצב זה שיוכלו להעתיקו ולשלם לו, ודו"ק.

ד. ומטעם אחר נראה שאין כאן טעם היתר מדין זוטו של ים, שסוד דין 'זוטו של ים' הוא שפקע בעלותו של בעל החפץ, כגון שהחפץ הושלך לים ועומד להיאבד מיד, ומאחר שאיבד את שליטתו עליו פקע בעלותו, אמנם זה שייך כשאנו דנים על 'בעלות', אבל כאן אין אנו מחייבים על הבעלות, שהצעתנו היא לפי השיטות המקילות וסוברות שאינו נחשב בעלים על היצירה, ובאנו לחייב את המעתיקים מדין נהנה שכל הפעולות שעשה וכל ההשקעות שהוציא היה עבור הנאתם, ומאחר שבשעה שהוציא ההוצאות ועשה הפעולות עשה פעולה גמורה של הנאה לאחרים, אע"פ שיווצר מצב שיתכן שאנשים יעתיקו בלא לשלם, מ"מ כל שבסוף בא אדם יר"ש והעתיקו והפיק תועלת ונהנה מפעולות אלו, שפיר חייב לשלם לו, שסו"ס התברר שכל הפעולות וההשקעות שעשה הגיעו לאדם זה שנהנה ממנו, ומעולם לא היה המחייב מדין 'בעלות' שיפקע הבעלות, אלא המחייב היה מצד הפעולות וההשקעות הגורמות הנאה, וכל שהם גורמות הנאה שפיר חייב לשלם לו על כך.

ה. עוד יש להעיר במש"כ הגר"ש זעפראני שליט"א לבאר דעת האוסרים מדוע אין בזה דין זוטו של ים, וביאר דבאופן שהשודדים זרקוהו לים אינו נחשב אבוד ממנו מפני שיכול לתבוע את השודדים וציין דסברא זו כתבו האחרונים ליישב קושיית הרמב"ן בב"ב דף י"ז לגבי זרק כלי מראש הגג עכ"ד, ולכאור' יש לחלק שבנדון הרמב"ן יכול לתבוע מהזורק אבל שודדים שזרקו לים אינו יכול לתבוע אותם, ובפרט בנד"ד שאינו יודע כלל מי העלו לאינטרנט ואינו יכול לתבוע ממנו על כך ודו"ק.

ב

במה שהעיר הגר"ר אליהו שלזינגר שליט"א שגם לולי הצעתי היו המעתיקים יכולים לשלם, ומאחר שלא עשו כן עד עתה לא יעשו כן גם באופן שינהגו לפי הצעה זו. יש להשיב, שרוב הנוהגים להעתיק הוא מפני שמסתמכים על השיטות המקילות ולא מפני שאינם רוצים לשלם מה שחייבים עפ"י דין, ולפי הצעה זו שצריך לשלם אזי בודאי יעתיקו וישלמו כפי שהדין מחייב. ולא הבנתי מה שדן שאם אחד נטע עץ תפוחים בשדה חבירו שמותר ליטול התפוח ולאכלו, דזה פשוט שהעץ שייך לבעל הקרקע והוא חייב לשלם ליורד על ההשקעה והטירחא, וברור שהאוכל תפוח זה חייב לשלם לבעל הקרקע שהוא בעל התפוח, ואין היתר להנות בלא לשלם.

ג

במה שכתב הרב אהרן פריד שליט"א במכתבו באות ג' להקשות על דברינו ממה שכתב הנתיח"מ בסי' רס"ד לבאר דברי הרמ"א באופ"א, ולפי"ז אין ראוי מדברי הרמ"א, הנה כבר רמזתי במאמרי הראשון שישנם כמה מהלכים בדברי הרמ"א והנתיח"מ עצמו בסי' קע"ח (סק"ג) מבאר דברי הרמ"א כפשוטו, וכן מתבאר מדברי הנתיח"מ בסי' קע"ו (סקנ"ו) ע"ש, ובמק"א הארכתי ליישב דברי הנתיח"מ ולבאר שיטתו בהבנת דברי הרמ"א, ועכ"פ גם לפי מהלך הנתיח"מ בסי' רס"ד לא כתב כן אלא באופן שעשה כן עבור

עצמו וגם חבירו נהנה ממילא, שאזי נחשב זה נהנה וזה לא חסר כיון שעושה עבור עצמו בלבד ולא עשה כן כלל עבור חבירו, וס"ל להנתיחה"מ דהכוונה שירד ע"ד חבירו אינה מועלת לחיבו, אבל בנ"ד שאינו עושה כן עבור עצמו כלל אלא עבור כל הנהנים, בזה ודאי אזלי' בתר כוונתו, שאם התכוון על דעת כל הנהנים כולם חייבים לשלם לו מדין יורד ואכמ"ל.

ד

במה שהעירו במכתבם הרב אברהם קויפמן שליט"א והרב א. גרינוולד שליט"א, שאם אחד קנה דיסק ואח"כ העבירו למישהו אחר והעתיקו או שהעלהו לאינטרנט ומשם העתיקוהו אחרים, אין השני חייב לשלם לו כיון שהוא קיבל הנאה מהקונה הראשון ולא מהמפיק, התשובה לשאלה זו לענ"ד פשוטה היא, שהרי זה ברור גם לשיטת הכותבים החשובים שליט"א שהמפיק שהשקיע הון רב עשה כן עבור כל הנהנים וכולם קיבלו מכוחו הנאה זו, וכמו שנתבאר באורך שגם בשדכן אינו הנאה ישירה ומ"מ מאחר שמקובל לשלם כדי לקבל הנאה זו באופן זה, נחשב שהוא המציא לו ההנאה, ואילו הראשון שמסר לו להעתיק לא היה משלם למפיק, היה השני חייב לשלם למפיק כיון שקיבל הנאה ממנו, אלא שהכותבים שליט"א באו בטענה שהראשון כבר שילם על כך וכבר זכה בו, וממילא השני שמעתיק מהראשון אינו חייב לשלם למפיק, אמנם כוונתי בהצעתו היתה שהמפיק דורש מכל 'משתמש' תשלום עבור ההנאה שלו בלבד, ואם אחד קונה גם כדי 'להשתמש' וגם כדי 'להעתיק' עבור חבירו, אזי כדי להעתיק עבור חבירו הוא חייב לשלם מחיר כפול, שהרי כל אחד נהנה 'לבדו' מההוצאות וההשקעות של המפיק, ויכול לדורש מכל אחד תשלום כפי המקובל בשוק, ובשוק מקובל שכל קונה וקונה משלם עבור הדיסק מחיר זה, ולכן נחשב שכל אחד קיבל הנאה בשווי המחיר של הדיסק, ונמצא שהראשון שילם רק עבור ההנאה של עצמו ולא עבור האחרים, והאחרים המעתיקים מהראשון נהנים מהמפיק בלא תשלום ולכן חייבים לשלם לו.

ולחדד הדברים, שהלא זה ברור שאם נערכת הצגה באולם ומחיר כרטיס כניסה הוא עשרים שקל, וצופה אחד שילם מחיר כרטיס כניסה, וסיכם עם צופים אחרים שרוצים לצפות בלא תשלום, שהוא יסריט את ההצגה והם ישבו באולם אחר ויראו את ההצגה בשידור ישיר, האם שייך לומר שכל אלו נהנים מהמחיר שהראשון שילם ומעביר את ההצגה עבורם, ופשוט שאם מארגן ההצגה אוסר זאת עליו ומבקש מהם תשלום, הרי הם חייבים לשלם שהרי הם נהנים מפעולותיו והשקעותיו [אלא שצריכים לשלם פחות שהרי הם רואים את ההצגה דרך הסרטה ולא באופן ישיר], והוא הדין בנ"ד גם המעתיקים שהעתיקו מהקונה הראשון נהנים, וחייבים לשלם כסף מלא על ההנאה, והתשלום שהראשון שילם הוא עבור השימוש שלו, ולא עבור השימוש של אחרים.

וגם לולי דברים אלו, הרי זהו דבר מוסכם שלפי השיטות שיש בעלות על יצירה רוחנית ואסור להעתיק, אין אומרים שהקונה הראשון כבר קנה את הבעלות של המייצר והוא יכול להעביר בעלות זו לאחרים שיעתיקו מהדיסק שלו, וטעם הדבר שהמייצר מכר רק את הזכות להשתמש' ולא את 'עצם הבעלות' על היצירה להעבירו לאחרים, והוא הדין בנ"ד לא מכר רק את זכות ההנאה עבור אחד ולא עבור כולם. [ואין לשאול שא"כ אם אחד קנה עבור בני ביתו יצטרך לשלם עבור כל אחד ואחד מבני הבית ששומע הדיסק, אכן זה אינו, שמאחר שכך הוא השימוש הרגיל של הדיסק, נקבע שכל אחד שקונה הרי זה מיועד שישתמש בו באופן רגיל שישמיע דיסק זה בביתו, שזהו בכלל הנאתו שלו שיוכל גם להשמיע עבור בני ביתו, שכך נהוג ומקובל שהקונה דיסק יכול להשמיעו לבני ביתו, אבל להעתיקו ולהכפיל את ההנאה הראשונה שיוכל גם הוא לשמוע בעצמו וגם אחרים יוכלו לשמוע באותה שעה במקומות שונים, אין זה בכלל הקנייה הראשונה, ועל כן השני חייב לשלם על הנאתו בנפרד].

ובעיקר הצעה זו, יש להביא דוגמא לדבר, שמצינו כיו"ב בנתיחה"מ (סי' של"ג סקט"ו) ובחזו"א (ב"ק סי' כ"ג סקל"ה) שכתבו שהאומר לאומן עשה לי כלי ואשלם לך, אפשר להתפרש באופן של 'מכירת הכלי' שהאומן מכין את העבודה עבור עצמו ואח"כ המזמין 'קונה' ממנו הכלי, ויכול להתפרש באופן של 'שכירות פועל' שמיד בתחילת עבודתו הוא הפועל' שלו, וגם בנדון דידן, עד עתה היה הדרך שהמפיק עובד עבור עצמו וההשקעות משקיע עבור עצמו, ואח"כ הוא מוכר היצירה לאחרים, ולפי הצעה זו יתכוון המוכר שתחילת עבודתו והשקעתו יהיה עבור כל הנהנים שאח"כ ייהנו, וכל קונה משלם רק על ההנאה של עצמו שקיבל הנאה שיש לה שווי בשוק, וממילא כל מי שמעתיק ממנו ג"כ חייב לשלם על הנאה זו.

ה

במה שהעיר הרב אברהם קויפמן שליט"א על מה שכתבתי שבשו"ע בסי' קצ"ד נפסק שהזוכה קרקע מישראל שקנה מגוי שחייב לשלם לישראל הראשון שקנה מהגוי, והעיר שעיקר הטעם אינו מדין נהנה אלא מדין משכון, יש לציין שהנתיחה"מ (שם סק"ה) כתב נפק"מ לדינא בין שני הטעמים, באופן ששילם יותר משווי הקרקע, דאם החיוב מדין נהנה אינו משלם רק כפי שווי הקרקע, ואם החיוב מדין משכון חייב לשלם לו כל מה ששילם לגוי עבור הקרקע, ויעוי' ברע"א בסי' קצ"ד שם שכתב וז"ל: ואם הראשון יותר מכדי שוויי' א"צ להחזיר לו היותר משוויי'. ריק"ש בשם רשד"ם עכ"ל. ומקור הדברים בשו"ת המהרשד"ם (חו"מ סי' רכ"ה), והמהרשד"ם שם כתב כסברת הנתיחה"מ שכיון שהחיוב מפני שהוא גרם לו ליהנות על כן חייב לשלם כפי שווי ההנאה עיי"ש, וחזינן שהמהרשד"ם והרע"א נקטו לדינא כטעם דהחיוב הוא מדין משתירי ולא מדין משכון ודו"ק. [וידעתי כי יש לחלק שפוסקים אלו פטרו את הנתבע מלשלם מדין קים לי, ואפשר דא"א להוציא ממון עפ"י שיטה זו, אבל האמיה שמעין מינה דס"ל להני גדולי הפוסקים שצדדו שהשו"ע חייבו לשלם רק מטעם דהוי כנהנה, ולא מטעם דהוי משכון, ולפי"ז באופן שהוא מוחזק ודאי יכול לומר קי"ל כשיטת הרמב"ן דהוי נהנה וכמש"כ הפוסקים, וגם להחולקים הפוסקים היינו דס"ל כהריטב"א שכיון שלא נתכוון להשביח עבורו אינו חייב מדין נהנה].

ומה שהביא מדברי הריטב"א בתשו' שכתב שהטעם שאינו חייב לשלם מפני שלא שקיל מדידיה, הנה גם לדבריי זוהי סברת הריטב"א שלכן אינו חייב לשלם מפני שלא נטל משל הקונה הראשון אלא זכה מההפקר, והריטב"א בתשובותיו לא ביאר מדוע אינו חייב מדין נהנה כמו שהרמב"ן מחייב מדין נהנה, ועי' ביאר הריטב"א בב"ב שאין כאן חיוב מדין נהנה מפני שלא נתכוון להנהיג וממילא נחשב שזכה מההפקר, והיות ולא התכוון להוציא ההוצאות עבורו אין זיקה ביניהם ולא נחשב שקיבל ממנו הנאה זו, וברור שלאחר סברת הריטב"א בב"ב הרי זה מוגדר שלא שקיל מדידיה אלא זכה מההפקר.

ומה שכתב לחלק שהרמב"ן כתב דהוי משתירי, ולפי"ז כתב לחלק שבנדון דידן שאינו מוכרח להשתמש בדיסק אין כאן משתירי, הנה גם בנדון הרמב"ן אינו מוכרח לזכות בקרקע זו, ומ"מ כתב הרמב"ן שחייב מדין משתירי, ובהכרח צ"ל כמש"כ הקצוה"ח והנתיחה"מ בסי' רמ"ו שכל נהנה חייב גם באופן שאינו מוכרח בהוצאה זו, ורק בממון שאין לו תובעים צריך שיהיה משתירי כדי לחייבו, ולפי"ז גם בנד"ד הרי זה דומה לנדון הרמב"ן שחייב לשלם מדין נהנה.

ו

במה ששאל הרב ב. כהן שליט"א באופן שאחד ימציא המצאה ופטנט כדי להנהיג את כלל האנושות, כגון המצאת הטלפון סלולרי וכיו"ב האם כל משתמש ומשתמש חייב לשלם לו על ההנאה, והנה כבר כתב במכתבו שאין זה השגה על הצעתנו, שהרי באופנים אלו לא שייך לחייב כיון שלא נתכוון לעשות כן עבור כל הנהנים, ולקושטא דמילתא נראה שיש לדון שאפי' באופן שיעשה כן במטרה שיוכלו לחקות אותו, לא יוכל לחייב מכל משתמש ומשתמש לשלם, שכבר כתבתי בהקדמה למאמר הראשון שלא על כל הנאה חייבים לשלם, אלא רק הנאה שמקובל לשלם תשלום למפיק הנאה זו, ולדוגמא, אחד שילמד את הזמר איך לשיר, ולאחר שלמד לשיר הפיק הזמר דיסק, ודאי לא יתחייבו המשתמשים בדיסק לשלם לזה שלימד את הזמר לשיר, שלא מקובל בעולם שהשומעים ישלמו למלמד זה עבור הנאה זו, אלא הדרך הוא שהזמר משלם לזה שמלמד אותו לשיר, וכל המשתמשים בדיסק משלמים לזמר שהפיק את הדיסק, ונמצא שאף שהמשתמשים בדיסק נהנים מפעולותיו של המלמד, אבל היות ולא מקובל לשלם כסף עבור הנאה זו שהוא גרם להם, ומשלמים כסף רק לזמר עצמו, על כן לא נחשב שקיבל ממנו הנאה של ממון, שההנאה של ממון הם קיבלו מהזמר עצמו.

והוא הדין בכל ממצא פטנט כגון הטלפון הסלולרי, באופן שהוא רשם את הפטנט ברישום חוקי ומשפטי, אזי בעלי המפעלים שמייצרים טלפונים עפ"י המצאתו של המצאיא, משלמים למצאיא הפטנט, וכל הקונים משלמים למפעלים המייצרים זאת, והיות וכל אחד לבדו אינו יכול לייצר טלפון בעצמו ומוכרח לקנות ממייצרים אחרים ולשלם להם על זה ולא משלמים למצאיא הפטנט, על כן ההנאה שקיבלו מממצא הפטנט אינה מוגדרת שקיבלו ממנו הנאה של ממון, אלא הנאה זו הם קיבלו מהמייצרים ולא מהמצאיא, ואה"נ שאחד שמייצר ומשתמש בפטנט של המצאיא ומחקה את המוצר של המצאיא ומוכרו בשוק, באופן שהמצאיא התכוון להשביח עבור כולם, מייצר זה חייב לשלם לו, שהרי בעולם

מקובל לשלם לו על הנאה זו שהיא הנאה ששווה ממון, ושונה הוא בדיסקים ותוכנות שכל אחד יכול להעתיקו לברו, ובכך הוא 'מייצר' הדיסק לעצמו, והיות ומקובל לשלם למפיק על הנאה זו חייבים לשלם לו על זה ודו"ק.

ז

במה שהעיר הרב אליעזר דוידזון שליט"א הנני להשיב כפי סדר הערותיו, במה שהעיר שמדברי הרמ"א בסי' שס"ג מוכח שחולק על השו"ע שכתב שאם אמר לו צא חייב לשלם, הנני לצרף מה שכתבתי בזה במק"א ליישב דברי השו"ע והרמ"א, דהנה בעיקר דין האומר לו צא, תמהו הפוסקים דהשו"ע בסי' שס"ג סעיף ו' שאם אמר לו צא חייב לשלם אפי' לא עבד למיגר, והרמ"א שם כתב על דברי המחבר וז"ל: ואף על פי שהוציא את בעל הבית בעל כרחו מן הבית והוא דר בו וכו' עכ"ל, והקשו דהרי אם הוציא בע"כ הרי זה כמו שאומר לו צא ומדוע פטור לשלם, ועוד הקשו דהרי השו"ע ס"ל כשיטת הרי"ף שאם זה לא נהנה וזה חסר חייב, ומדוע כאן הוא פטור אע"פ שדר בו.

וראיתי בהלכה למשה (גזילה פ"ג ה"ט) שכתב דט"ס הוא ברמ"א, והוא מוסב על סוף הסעיף וכוונתו לחלוק על שיטת השו"ע שפסק כהרי"ף שמחייב בזה חסר וזה לא נהנה, והרמ"א חולק ופותר, וכן כתב מדנפשיה בחידושים וביאורים (ב"ק דף כ':). ובנחל"ד (דף כ"א) כתב מכח קושיא זו שאין ההלכה כשיטת השו"ע דבאומר לו צא חייב לשלם.

אמנם נראה ליישב קושיות אלו, על הקושיא השניה מבואר בבאר הגולה שם שיישב דאיירי שבעל הבית יש לו בית אחר לדור שם, ולכן לא נחשב שהוא חסר, ועל הקושיא הראשונה יש להקדים שקושיא זו קשה גם על התוס' רבינו פרץ, בדף כ' כתב שאפי' אם גירשו מביתו ודר בו פטור, ובדף כ"א על הא דאמרו דהקדש הוי כהדיט מדעת כתב התוס' רבינו פרץ דהוי כאילו מיחה בו ולכן חייב לשלם, וכן קשה בדעת הגר"א שעל מה שכתב השו"ע דאם אמר לו צא חייב לשלם ציין לדברי התוס' בדף כ"א לגבי הקדש, ועל מה שכתב הרמ"א שאפי' אם גירשו ודר בו פטור ציין לדברי התוס' בדף כ', ותמוה דדבריהם סותרים זה לזה, [ולו"ד הגר"א אפשר דהתוס' בדף כ"א לא נתכוונו דהוי מדין צא, אמנם זה דוחק, דבפשטות כוונתם כמש"כ בתור"פ, וכן כתב בתוס' הרא"ש בב"מ דף צ"ט, ולא מסתבר דהתוס' לא נתכוונו לזה]. וכן קשה על הב"י שהסכים לדברי הטור, וגם העתיק דברי המרדכי שאם גירשו מביתו ודר בו פטור, וקשה דלכאור' המרדכי חולק על הטור בזה.

ונראה ליישב דבגירשו מביתו אע"פ שבתחילה הקפיד עליו כשמיאן ללכת מביתו, היינו מפני שלא רצה להתפנות מביתו, אבל לאחר שכבר מגורש ועומד ואין לו אפשרות לחזור לביתו מחמת אלמותו של המגרש, אפשר שכבר לא איכפ"ל בעצם הדיוורין של המגרש, ובפרט דהרי אמר' בגמ' דניח"ל לאיניש שידורו בביתו דביתא מיתבא יתיב ושאינה יוכת שאר, ולכן כל שלא אמר לו במפורש לצאת מביתו, אין כאן מחאה על עצם הדיוורין, אלא המחאה שמיחה בידו בתחילה כשהוציא היה על הגירושין, והגירוש אינו מחייב בתשלומין, אלא הדיוורין מחייבין ולא היתה מחאה על הדיוורין. ועי' בכנה"ג בסי' שס"ג שכתב ליישב קושיא זו, ואפשר שכוונתו למשנ"ת. ושו"ר בגליון מהרש"א (בסי' שס"ג שם, נדפס במהדור' מכון ירושלים) שכתב ליישב קושיא זו כמו שכתבתי.

ח

ובמה שכתב הרב אליעזר דוידזון שליט"א שדברי הרמ"א בסי' רס"ד אינם מוסכמים להלכה, והמהרשד"ם בחו"מ סי' ש"ל הוכיח מתשו' הרשב"א להיפך, הנה המהרשד"ם שם דן בשני נדונים בדיני נהנה, והביא ב' תשובות מהרשב"א שפותר, ובנדון הא' נפסק בשו"ע סי' רל"ו (סעיף ח') ובסי' שע"ה (סעיף ז') לחיבו, והפוסקים שם לא הביאו כלל שהרשב"א חולק ופסקו לדינא כהשו"ע, [ויש להוסיף דמדברי הרשב"א בב"ק דף נ"ח מוכח דג"כ סובר כשיטה זו המחייבת ע"ש, וצ"ע]. ובנדון השני של המהרשד"ם שהביא דברי המהרי"ק (שורש ד') וע"ז הביא תשו' הרשב"א החולק, הנה ברמ"א בסי' קס"ג סעיף ו' פסק להלכה כדברי המהרי"ק, ועי' בפתחי תשובה מכמה פוסקים שפסקו כהרמ"א ע"ש, וכל זה לגבי המבואר במהרי"ק, אבל לגבי דברי הרמ"א בסי' רס"ד לא דן המהרשד"ם כלל, ולא הביא ע"ז תשו' הרשב"א החולק, ומסתבר יותר לדמותו למש"כ השו"ע בסי' רל"ו שהוא דבר מוסכם להלכה, ונמצא שדברי הרמ"א קיימים להלכה, וגם הפוסקים בהרבה מקומות דנו לחייב עפ"י דברי הרמ"א בסי' רס"ד להוציא ממון, ולא כתבו שהדבר תלי בפלוגתא הפוסקים, והדברים ארוכים ודברי המהרשד"ם יתבאר במק"א בעז"ה.

ט

ובמה שכתב לחלק שאם אין שוה למעתיק הנאה זו אינו חייב לשלם רק מה ששוה עבורו, ומבאר דברי היש"ש באופ"א, לפו"ר נראה דהיש"ש כתב כמה טעמים וכל טעם הוא טעם בפני עצמו ואפשר ללמוד ממנו לציורים אחרים, והיש"ש מבאר דהאומר לחבירו אכול עמי אע"פ שאינו עובר משום גזל שהרי נתן לו רשות לאכול וחיובו הוא רק מדין נהנה, והאוכל לא היה משלם מחיר מלא על אוכל זה, מ"מ חייב לשלם כפי מה ששוה בשוק, מפני שהבעלים נתכוון ליתן לו הנאה שבשוק, והוא עצמו ג"כ נתכוון ליטול הנאה זו ורצה ליהנות ממנו, ולפי זה גם בנד"ד כיון שמתכוון להננות לו כפי ההנאה שיש לה שווי בשוק והוא ג"כ מתכוון ליטול הנאה זו חייב לשלם כפי שוויה בשוק, ובפרט לפי מה שכתבתי לדון שהמייצר את ההנאה הוא בעלים עליה ויש לו זכות למנוע מאחד שאינו מוכן לשלם כפי מחירה בשוק ודו"ק.

בברכת התורה

דוד בריוול

מח"ס 'משפט המזיק'

בענין כח הטענה וכל דאלים גבר

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי מה שכתב הרב הגאון ר' יונה מילר שליט"א בגליון קפ"ח בענין כוח הטענה לבאר בב' דרכים, והנה מיום הווסדה ועד עתה נאמרו ונתחדשו בזה כמה וכמה דרכים בחילוקים דקים ועמוקים זה אומר בכח וזה אומר בכח וקשה להעמיד הדברים לפי כל דרך ודרך.

והנה ההולכים בדרך זו בנו עיקר דבריהם על ב' ראיות יסודיות, א' מה שכתבו התוס' בגיטין דף ב. ד"ה הא ובכבא בתרא דף ל. ד"ה לאו שטענינן ליתמי טענה שאביהם היה נאמן רק במיגו, ואם נאמר שכוח המיגו הוא אומדנא שהוא אומר אמת שאם היה רוצה לשקר היה בוחר בטענה האחרת, א"כ האיך אפשר לטעון ליתמי, הרי כל הנאמנות של אביהם היה רק מצד מה שבחר לטעון טענה זו במקום לטעון טענה האחרת, אבל כל עוד שלא טען טענה זו מה שייך לטעון ליתמי במקומו, ומוכח מזה שכוח המיגו אינו אומדנא שהוא אומר אמת אלא כוח הטענה שיש לו ובוה נחא שאפי' כשאביהם לא טען כלום מ"מ טענינן ליתמי בכוח הטענה שהיה לו.

ב' תירוצי הריב"ם בתוס' ב"ב דף לד. בסוגיא דנסכא דרבי אבא שהקשו התוס' אמאי אינו נאמן במיגו שהיה אומר לא חטפתי והיה מכחיש את העד בשבועה, ותירץ ריב"ם כיון דאיכא עד אחד המחייבו שבועה מן התורה כן הוא הדין שישבע להכחיש את העד או ישלם ואין מועיל לו מיגו להיפטר ע"כ. ודבריהם מחוסרים ביאור שהרי סוף כל סוף יש לו אפשרות להפריך את העד בשבועה והיכן נאבד הראיה שהוא איש אמת, אכן אם נאמר שעניין המיגו אינו ראיה שהוא אומר אמת אלא שיש לו כוח הטענה שהיה יכול לטעון את"ש שבמקום עד אחד אין מתחשבים באפשרות שהיה יכול להפריך את העד. [וכעין זה הוא בתוס' בכתובות דף יט. ד"ה מודה שכתבו לבאר לפי מ"ד מודה בשטר שכתבו אין צריך לקיימו שאין הלווה נאמן לטעון פרוע במיגו דמזויף, דהיינו טעמו משום שמדאורייתא אי"צ קיום כי אם בטעון מזויף, ומבואר שמתעם זה אינו נאמן במיגו דמזויף].

והנה אם כי שהברוך טעם הלך כבר בדרך זו כמו שכתב בתשו' (עטרת חכמים ח"ב ס"ח) וכן מצד הדרישת זאב וכמו שהביא דבריו בגליון הקודם, עכ"ז הדברים מחודשים מאד, שהרי לשון הגמ' הוא 'מה לו לשקר', דהיינו שיש אומדנא שהוא אומר אמת, ועוד שהרי גם לגבי איסורים מבואר בגמ' (כריתות י"ב, יבמות קיד: ובע"מ) דמועיל מיגו ושם בוודאי אינו אלא אומדנא בלבד ומהיכ"ת שנחלק ביניהם, ויותר מזה מצינו בתוס' שדימו איסורים לממונות, עי' בתוס' ב"ב דף ה: ד"ה מי שהקשו על מה שדנו בגמ' שם אם מהני מיגו במקום חזקה והקשו התוס' שהרי מבואר ביבמות דף קיא: 'יבמה שאמרה תוך שלושים יום לא נבעלתי כופין אותו, לאחר ל' מבקשין ממנו ומפרש התם דעד ל' יום מוקי איניש אנפשיה טפי לא, ולכן לאחר ל' אין כופין אותו. הרי דלא מהימנא אע"ג דאית לה מיגו דאי בעי אמרה אינו יכול לבוא עלי דנאמנת ע"כ. והנה אם נאמר שסיבת הנאמנות הוא מצד כוח הטענה אין דמיון התוס' מוכן דמה עניין זה

לזה, דבאיסורין הנאמנות הוא מצד אומדנא שהוא אומר אמת וא"כ יש לומר דבמקום חזקה אינו נאמן, אבל בממון שנאמן בכוח הטענה שהיה יכול לטעון י"ל דנאמן אפי' נגד חזקה.

וכן הוא בתוס' ביבמות דף קיד: שהקשו על המבואר בגמ' שם שאין האשה נאמנת לומר שבעלה מת במלחמה במיגו דאי בעי אמרה מת על מיטתו משום שיש לחשוש שמדומה לה שמת, דהיינו שבאמת יש לומר שהיא אומרת אמת אך היא מדמה בנפשה שהוא מת. והקשו התוס' דא"כ האיך אמרו בשבועות דף מז: לגבי שכיר שאם אין עדים ששכרו נאמן הבעה"ב שפרע לו במיגו דאי בעי אמר לא שכרתיך, והרי כל הסיבה שהשכיר נאמן הוא מטעם שהעה"ב טרוד בפועליו, דהיינו שמדמה בנפשו שכבר פרע, וא"כ האיך מועיל מיגו. ואם נימא שהנאמנות הוא מצד כוח הטענה אין מוכן דמיון התוס' שהרי יש לחלק ביניהם טובא, דלגבי איסורים שהנאמנות הוא מצד אומדנא שהוא אומר אמת א"כ כשיש חשש בדדמי לא יעזור לנו מה שאנו מחזיקין אותו לאיש אמת, משא"כ לגבי ממונות שיש לו כוח הטענה שהיה יכול לטעון א"כ מה בכך שהוא אומר בדדמי סוכ"ס יש לו כוח הטענה.

והנה הדרישת זאב רצה להסביר בזה אמאי נסתלק המיגו כשבאו עדים המעידים שלא כטענתו הראשונה כמבואר בכתובות דף כב., שאם נאמר שיש אומדנא שהוא אומר אמת אמאי נסתלקה האומדנא כשבאו עדים והרי הוא לא ידע מהעדים והיה יכול לבחור בטענה זו, אלא צ"ל שהנאמנות הוא מכוח הטענה ההיא וכיון שבאו עדים ונתבטל כוחו שוב ליכא מיגו.

אמנם לא הביא שמאור ענינו הבית יוסף כבר נתקשה בזה בחו"מ סי' פ"ב וכתב דלכן נתבטל הנאמנות כשבאו עדים משום שאנו אומרים שהוא כבר ידע מהעדים בשעה שטען וע"כ לא רצה לטעון טענה הראשונה, וכעין זה כתב הגרעק"א בהגהות על ספר עזרת נשים [נדפס בכוח] שאם נאמר שהוא נאמן גם כשבאו עדים א"כ נמצא הוא מרוויח מטענתו שטען יותר מטענתו הראשונה וא"כ לית ליה מיגו כלל דניחא ליה לטעון טענה זו יותר מטענה הראשונה. ומבואר בדבריהם שאי"צ שיהיה לו הכוח לטעון הטענה שהיה יכול לטעון, ולכן הבינו שגם כשבאו עדים אח"כ באמת יש לו מיגו, אלא שמטעם אחר נתבטל הנאמנות.

ובאמת נראה שמוכח כן בגמ' ב"ב דף מה: וזה קושיא עצומה לסוברים דבעינן כוח הטענה, שאמרו שם שאם מסר לחבירו פקדון בעדים ולא ראהו עתה בידו נאמן לומר יש לי בידך כנגדו במיגו דהחזרתי, וכן נפסק בשו"ע סי' קל"ג ס"ג. ואע"ג שלאחר מכן מראה את הפקדון מ"מ הרי היה יכול להטמינו [עי' בסמ"ע סי' ס"ד ובנתה"מ סי' ע"ב סקל"ד]. והרי לאחר שראו ב"ד את הפקדון נתברר בעליל שטענתו שהיה יכול לטעון אינו אמת ונסתלקה, והאיך אפשר להאמינו שיש לו בידו כנגדו, ומוכח כמש"כ הב"י דמה שאבד הנאמנות כשבאו עדים הוא משום שאנו אומרים שהוא כבר ידע מזה וע"כ לא טען כן וזה לא שייך בנידון זה שהוא עצמו הביא את העדים.

[ואין לומר שהתם מטעם 'הפה שאסר' קאתינן עלה שמכיון שהוא מביא את העדים והבירור נגד דבריו וע"כ נאמן אפי' כשנסתלק טענתו הראשונה, דעי' בשו"ת רעק"א סי' קל"ה שכתב דמיגו חוץ לב"ד לא אמרינן אבל פה שאסר חוץ לב"ד אמרינן, ושם מבואר שאם הראה לעדים את הפקדון חוץ לב"ד וטען שיש לו בידו כנגדו אינו נאמן, דזה לא חשיב הפה שאסר אלא מיגו, והיינו טעמא שמאחר שיש עדים שהפקיד בידו צריך לטעון שהחזיר ואם אינו טוען כן חייב, וכן מבואר בטור סי' ק"ח לגבי יתמי שכתב 'דטענינן' ליתמי שאביהם החזיר את הפקדון, ומבואר שבלא טענינן חייבים. ועצם מה שמראה את הפקדון אינו נחשב להפה שאסר כיון שלמעשה לאחר שאנו רואים את הפקדון לאו על דיבוריה דידיה אנו חיים אלא על מה שאנו רואים].

והנה מה שהביאו ראייה מהא דטענינן ליתמי, כבר נתקשה בזה הנתה"מ בסי' צ"ט סק"ד וע"ש שכתב דהטעם הוא דמכיון שאם היה אביהם טוען כן לא היו יכולין להוציא ממנו כגון זו פתח פיך לאילם ואמרינן דאבהון וודאי היה טוען כן והיה נאמן במיגו. [ומתוך כך מסיק שבמוכר ולוקח באופן שהמוכר מודה שאינה שלו אין טוענין ללוקח בטענה שלא היה המוכר נאמן רק במיגו ע"ש. ובסי' קמ"ו סקכ"א הקשה ג"כ האיך מועיל טענינן במיגו וכתב דמועיל מטעם יאוש ע"ש].

ונראה להוכיח שכן הוא דינא דטענינן שאפי' באופן שאין האב נאמן רק מכוח אומדנא מ"מ טענינן ליתמי, ואומרים שכוודאי היה האב טוען כך וכמש"כ הנתה"מ. אי' משיטת הרמב"ם שסובר שהטעם שאין היתומים חייבים לשלם במודה במקצת והשאר אינם יודעים, דטענינן להו שאביהם היה טוען על השאר להד"ם והיה נשבע. והרי כל ענין השבועה הוא אומדנא שהוא אומר אמת, שמכיון שיש לנו רגליים לדבר

שהוא שקרן ע"כ מחייבין אותו להישבע ועי"כ מברר אמיתות דבריו שאם הוא שקרן לא היה נשבע לשקר (ע"כ ב"מ דף ה:), וא"כ מה שייך לטעון ליתמי שאביהם היה נשבע, הרי כל זמן שלא נשבע יש לנו רגליים לדבר שהאמת עם התובע, ואמרין שהיה פורש מן השבועה. ב' משיטת הרא"ש בב"ב דף לג. בסוגיא דרבה בר שרשום שכתב דטענינן ליתמי שהיה אביהם טוען ברי לחייב את המחזיק בקרקע שלו שבועת היסט. והובא דבריו בשו"ע סי' ק"נ ס"ו שי"א שצריך להישבע שבועת היסט ליתומים אע"ג שאין טוענים כלום. והרי מה שצריך להישבע שבועת היסט כשהתובע טוענו מבוואר בשבועת דף מ: שמטעם דחזקה אין אדם תובע אלא אם כן יש לו, וא"כ איך טענינן ליתמי שאביהם היה טוען, הא כל זמן שלא תבע אין לנו הוכחה ורגליים לחייב את השני שבועה, ומוכח דטענינן הוא שכל מה שאביהם היה יכול לטעון אנו מתחשבין כאילו כבר טען כן. ג. משיטת רש"י והריטב"א בכתובות דף לו. דטענינן לשוטה שהיה פתחה פתוח דמשנתאסרה נאנסה, והרי כל הנאמנות של האשה בזה הוא מדין ברי ושמא ברי עדיף כמבואר בדף יב: , וא"כ צע"ג האין שייך לעשות טענינן כדי שיהיה ברי ושמא, הא כל המעליותא של ברי ושמא הוא רק משום שהיא טוענת ברי והוא טוען שמא, אבל לתלות שהיתה טוענת ברי והיתה נאמנת מאן לימא לן שבאמת היתה טוענת כך, [ואפי' התוס' שחולקים על רש"י שם ע"י בנחל יצחק סי' ע"ה אות ד' ענף ח' שכתב שהטעם הוא משום דס"ל דלא אמרינן טענינן להוציא וכמש"כ הש"ך בסי' ע"ב ע"ש] ומוכח מזה דכל מה דמצי לומר חשבין כאילו טען. [וביותר מזה מצאנו להט"ז בסי' קל"ג ס"ז דס"ל שאפי' באופן שראו הפקדון אצל היתומים ותו אין להם מיגו דהחזרתי מ"מ טענינן להו שהרי אצל אביהם לא ראו הפקדון והאב היה נאמן במיגו. והן אמת שדבריו מחודשים מאד ובמלחמות ריש הגזול ומאכיל כתב להדיא שאם ראו הפקדון אצל יתמי אין טוענין להם וכן האריך הש"ך בסי' רצ"ז אבל חזינן שזהו הדרך דהוי כאילו כבר טען אביהם כן בחיין].

[שוב ראיתי בשיעורי הגרש"ר ב"מ אות רל"א שעמד בזה איך טענינן ליתמי שאביהם היה נשבע, וכתב שצ"ל שאין השבועה ראייה שהוא אומר אמת, אלא דעושה בכך שטענתו אלים יותר ומכלל הטענה הוא וע"כ טענינן ליתמי. ולא זכיתי להבין מה הועיל בזה, דסוכ"ס בלא אלימות זו לא היה יכול להיפטר והיו מוציאין ממנו ממון, וזה ברור שהאלימות נוצר ע"י שרוב האנשים [עכ"פ חלק מהאנשים] חמירי להו שבועה ופורשין מזה כמבואר בב"מ דף ה: , ורק כשאנו רואין שאינו פורש אז נתחזקה טענתו, וא"כ כל עוד שלא נשבע עדיין נשאר לנו טענה שאינו אלים].

ומה שרצו לבאר בזה דברי הריב"ם בסוגיא דנסכא דרבי אבא, יש להביא מש"כ החת"ס בתשו' חו"מ סי' צ"ח וז"ל: הקשה כת"ר על הריב"ם בנסכא דרבי אבא דמשום הכי לא מהני מיגו נגד ע"א משום שאינו יכול להישבע שבועה שחייבתו תורה וכו' ונתקשה מעלתו הא גם בשני עדים מועיל ידי חטפתי במיגו דנאנסו, אומר אני אי דייקנין הכי לא תנינן, צריכין אנו לכוף אזונינו לשמוע ולקבל דברי הראשונים ז"ל שהם אמרו כך היא המידה, כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שניים ואינו נאמן אלא באותה מיגו שהיה נאמן בשניים וכו' אע"ג שהיה יכול לומר לא חטפתי מ"מ כל זמן שלא טען כן ה"ל כאילו ב' עדים אומרים כן. וכן הוא סברת התוס' בכתובות יט. במודה בשטר שכתבו א"י צ לקיימו שאינו נאמן במיגו דמזויף. ע"כ. הנה לפנינו גדר הדברים ואי דייקנין תו לא תנינן.

והנה בגליון קנ"ה ביאר הרה"ג ר' בנימין מרק שליט"א עניין כוח הטענה דאף לאחר שטען טענה הפוטרת עדיין אנו מסתפקין אולי האמת כטענתו הראשונה וע"כ אנו פוטרין אותו. ובנה יסודו עפ"י הרשב"ם בב"ב דף לב: ע"ש. ויפה הקשה עליו הרה"ג ר' יונה מילר שליט"א שהרי קיי"ל שהודאת בע"ד יותר ממאה עדים והאין שייך לצדד שאולי האמת כהטענה שהוא לא טען, וכתב לבאר עפ"י מה דקיי"ל שיכול לחזור מפטור לפטור ואין אומרים שכבר הודה שלא כטענה האחרת, וע"כ גם בנידו"ד שפיר אית לן למתלי כהטענה שלא טען שהרי הוא בעצמו יכול לחזור בו ולטעון כן, עוד כתב לבאר שבתחילה כשאומר שהוא פטור אנו תלינן שהוא פטור מצד הטענה שהיה יכול לטעון, ולאחר שטען הטענה האחרת נאמן מטעם הפה שאסר.

ואיני יודע האין יפרש את דברי רבה בב"מ דף ג. שהם מקור עניין המיגו מן התורה [לפירוש התוס' והראשונים]: מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע וכו' וביארו הראשונים שהקושיא היא שיהא נאמן במיגו דאי בעי כפר בכל. ובזה אינו יכול לחזור בו לאחר שהודה שהוא חייב מקצת לטעון שהוא פטור מן הכל, וגם אין כאן הפה שאסר לאחר שהודה מתחילה שהוא חייב במקצת.

וכן צ"ע מה יאמר במודה שהחפץ שלו אלא שטוען שיש לו בידו כנגדו כהני עיזי דאכלי חושלא וכו' נאמן במיגו דאי בעי אמר ידידי הוא, והרי אינו יכול לחזור ולומר שהחפץ שלו לאחר שהודה.

וגם בעצם הסברא שנאמן מטעם שיכול לחזור מפטור לפטור לא זכיתי להבין מהיכן זה מתחיל, שהרי בלא כוח המיגו הו"ל מחיוב לפטור שהרי על הטענה שהוא טוען עכשיו אינו נאמן, וא"כ האיך יכול לחזור ולטעון טענת פטור, ואולי באין כאחד.

ועי' לעיל שכבר הקשינו מהא שאמרו בב"ב דף מה: שאפי' אם מראה לאחר מכן את הפקדון עדיין נאמן במיגו אע"ג ששוב אי אפשר להתבסס על אפשרות כזו שאולי האמת כטענה האחרת.

עוד יש להוסיף שכן הוא דעת השער משפט (סי' נ"ח סק"ג), בנו ותלמידו של הדרישת זאב, שהקשה על הדין דסטראי שהשלית חייב לשלם ללווה שהרי למלווה איכא מיגו וזה ראייה שהוא אומר אמת שחייב לו חוב אחר וא"כ אף השלית יפטר דהוי כיש עדים שחייב לו חוב אחר וע"ש שהביא כמה ראיות דמיגו של אחד מהני גם לאחר. ומבואר להדיא בדבריו שאין עניין מיגו כוח הטענה שא"כ בוודאי דלא מהני רק לו שיכול לטעון הטענה הפוטרת. [ועי' בשערי חיים גיטין סי' י"ד וסי' נ"ג, שהלך בדרך כוח הטענה וחולק על השע"מ וס"ל שאין מועיל מיגו של אדם אחד לחבירו והביא הראיות שהביא השע"מ וחילק שם בחילוקים דקים ע"ש].

ועכ"פ נמצינו למידים שדעת הב"י ורעק"א, הנתה"מ והשע"מ, [ומסתמא כן הוא דעת כל הראשונים והאחרונים] ששתקו ולא ביארו לנו ולו ברמז קל את הכוח הגדול הזה] שענין המיגו אינו כי אם אומדנא שהוא אומר אמת בלבד.

וידעתי שיש ליישב ולחלק בדרכים שונים אך הפשטות והישרות יורה דרכו אל האמת בנתיב שבו למדו רבותינו גדולי האחרונים.

בענין כל דאלים גבר בשמא ושמא

בגליון קפ"ח האריך הרב ר' יהודה אדלר שליט"א בענין כל דאלים גבר כידו הטובה, והביא שרעק"א והתומים למדו מהש"ך שבשמא ושמא לא שייך לומר כל דאלים גבר, דלא שייך סברת הרא"ש שמי שהאמת עמו הוא ימסור נפשו.

ויש להוסיף שנראה שכן הוא דעת הנתה"מ סו"ס קל"ח בחידושים, אלא שיש לתקן שם הלשון כמו שנראה בעליל. וזה לשונו כפי הנדפס: דלא אמרינן כל דאלים גבר אלא בטוענין ברי או בדבר שאפשר להתברר, משא"כ בדבר שאי אפשר להתברר ואין טוענין ברי. ע"כ.

והנה לשון זה בוודאי אינו, שלפ"ז נמצא שבטענת ברי אמרינן כל דאלים גבר אפי' כשאי אפשר להתברר וזה וודאי אינו, אלא שיש לתקן הנוסח להיפך: דלא אמרינן כל דאלים גבר אלא בטוענין ברי ואפשר להתברר, משא"כ בדבר שאי אפשר להתברר או אין טוענין ברי. ונמצא מבואר דס"ל שאם אין טוענין ברי לא אמרינן כל דאלים גבר.

בכבוד רב

יעקב ב"ר יצחק בריזל

בענין מלטול מבשירים חשמליים וקומקום חשמלי

המבונה "קנדי" בשבת קודש

לכבוד מערכת קובץ הנפלא בית אהרן וישראל הע"י.

בגליון קפ"ט כתב הרה"ג ר' לוי יצחק הכהן רפפורט שליט"א מאמר ארוך אודות השימוש בשבת קודש בקומקום חשמלי שיש בו 'מצב שבת', ותו"ד הוא שכשם שאסור לטלטל 'נר' משום שהוא בסיס לשלהבת (שבת מ"ז ע"א), כמו"כ אסור לטלטל כלים שפועל בתוכם חוט חשמלי לזהט (שדינו כנחלת) משום שנעשה הכלי בסיס לו, ושכן דעת רוב גדולי פוסקי זמננו, והרב הכותב קיצר בנידון זה, ואמנם הרחיב לצדד שיהא מותר להשתמש בקומקום מצד טלטול מה"צ, וכן משום שהוא בסיס לאיסור ולהיתר

מצד המים שבתוך הקומקום, ואולם מסיק לאסור להשתמש בקומקום הנ"ל כי אם באופן שיכוין שיכבנו השעון בשעת ביה"ש וגם בעת השימוש (שהוא דבר שקשה ורחוק לקיים), עכתו"ד.

והיות שעיקר דברי הרב הכותב מבוססים על הנחה זו שכלי חשמל שפועל בהם חוט לוחט דינם כנר לענין איסור טלטול, ושכן הוא דעת רוב גדולי פוסקי זמננו (וגם בספרי זמננו סתמו כן, ויש שהוסיפו לאסור גם טלטול מנורה חשמלית אף שאין בה חוט לוחט, כ'פלורנסט' או 'לד' וכדו' - משום שדומה למנורה רגילה שאסורה ואתי לאחלופי), ראיתי לנכון להאריך במקום שהרב הנ"ל קיצר, ולבאר דעת המתירים בנידון זה, ומה שיש להבהיר בדעת פוסקי זמננו.

במעם שגר אסור בטלטול והאם זה שייך גם בכלי שיש בו חוט חשמלי לוחט

ראשית יש להקדים לבאר שייכות מוקצה דשלהבת בכלי חשמלי, דזה ברור שזרם החשמל כשלעצמו אין בו שום מהות אש, וכל הנידון הוא באופן שיש בו חוט להט, שאותו יש לדון כאש, והיינו עפ"י דברי הרמב"ם (פי"ב משבת ה"א) 'המחמם את הברזל כדי לצרפו במים, הרי זה תולדת מבעיר, וחייב, ומאחר שהמחמם את המתכת עד שיעור צירוף נחשב כ"מבעיר", ממילא למדנו שדין מתכת זו כאש כל עוד היא חמה ולוחטת בשיעור צירוף [וכל מאי דמרגלא בפומא דספרי זמנינו ד"גחלת של מתכת" היא מוקצה, זהו המקור היחיד לכך, שלא נזכר בש"ס ופוסקים לענין מוקצה אלא "שלהבת"] ועפ"י יש לדון גם את חוט הלהט החשמלי שמתחמם עד שמאדים כאש, וממילא הרי מוקצה כשלהבת.

והנה בעיקרא דינא של טלטול הנר שאסרו חז"ל (שבת מ"ז ע"א) משום שהיא בסיס לשלהבת, מבדרא כבי מדרשא דצ"ב הטעם דשלהבת גופיה היא מוקצה, והלא השלהבת מוכנה לשימוש ליהנות מאורה ולמה תיחשב מוקצה, ומצינו שנתקשו בזה החזו"א (סי' מ"א ס"ק ט"ז) והגרשז"א ז"ל (מאורי האש פ"ב ומנחת שלמה ח"א סי' י"ד), ומקצת דבריהם יבואו להלן.

והנה באגרות משה (או"ח ח"ג סי' נ') דן אודות שימוש בשמיכה חשמלית בשבת, ובתו"ד ביאר שהטעם שהשלהבת היא מוקצה הוא מפני שהיא כ'אבן', והיינו משום שאינה כלי, ועל פי זה כתב שם וז"ל: דהיינו דווקא בשלהבת כשלעצמה, אבל דבר המדליק בעלעקטרי וכן דבר הנדלק נחשבים ודאי 'כלי', שתשמיש שלו הוא להדליק ולהידלק עיש"ד. וכן נקט האגרו"מ בפשיטות בעור מקומות, שכל כלי חשמל שפועל בו חוט לוחט דינו ככלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלו לצורך גוי"מ.

וראיתי בספר שבות יצחק (מוקצה פרק י"ד אות א) שנתקשה בדברי האגרו"מ, האין אפשר לפרש שטעם מוקצה דשלהבת הוא מפני שאינה כלי, והלא גם דבר שאינו כלי מותר לטלטלו כשהוכן לשימוש מבעו"י, וכדאיתא בסי' ש"ח סל"ח שעפר שהוכן לשימוש בשבת מותר לטלטלו בשבת.

ונראה לבאר דעת האגרו"מ בזה, ובהקדם נבאר שיש שני דברים שצ"ב במוקצה דנר, דבגמ' מבואר שהנר (הוא הכלי שבתוכו מדליקים) והשמן והפתילה אסורים בטלטול משום שהם 'בסיס לשלהבת', ודבר זה צ"ב בתרתי, חדא, מה טעם האיסור בשלהבת עצמה, ואי משום שאינה כלי הרי מצינו שיש דברים שאינם כלים ומ"מ כיון שהוכנו לשימוש אינם מוקצה (וכנ"ל), ובשאלה זו כבר דן החזו"א (שם).

ואולם עוד דבר צ"ב, והוא, שאף אם היה מובן לנו הטעם למה השלהבת עצמה אסורה בטלטול, הרי עדיין צ"ב מדוע השלהבת נחשבת כדבר בפני עצמו, והלא היא חלק מהנר השלם ומוכנה לשימוש יחד עמו. ובדבר זה נתקשה הגרשז"א ז"ל (במנח"ש שם), ונעתיק דבריו וז"ל: דלכאורה צ"ע נהי שכולם (הנר שמן ופתילה) בסיס לשלהבת אבל מ"מ על השלהבת עצמה צריכים עדיין להבין דלמה היא מוקצה, ואע"ג דהשלהבת לחודיה אי אפשר כלל לטלטלו וגם אסור לעשות כן בשבת משום מכבה אבל מ"מ כמו שנהנין מהאור כשהנר דולק במקומו וכו' א"כ גם השלהבת שפיר ראוי לאותו שימוש ליהנות ממנה עיי"ז שאוחז בנר ומטלטל בכך את השלהבת ממקום למקום, דאטו בכל כלי שמלאכתו לאיסור שמותר לטלטל בשבת צריכים להקפיד שהחלק החשוב ביותר של הכלי שכולם בסיס לו יהיה ראוי להפריד אותו בשבת ולטלטלו גם בפני עצמו [קצת דוגמא לכך מזה שמותר לטלטל שעון בשבת אע"ג שכל המנגנון כולו בסיס לטבלא ולמחוגים לדעת על ידם את השעה ומ"מ הטבלא לחודה ודאי אסור להפריד אותה בשבת מהשעון ולטלטלה בפנ"ע וא"כ למה השלהבת חשיב מוקצה] וכו'. עכ"ל [גם הדברים שבסוגריים].

והנה על השאלה הראשונה למה השלהבת עצמה היא מוקצה, כ' באגרו"מ שהוא משום דהוי כאבן ואינה כלי, ולא הוצרך להסביר מדוע אינה כלי אף שלענין טלטול בשבת א"צ שיהא הכלי בר קיבול, וכלשון המשנה (קכ"ג ע"ב) "בין כך ובין כך" - [בין שיש לו בית קיבול, ובין אם לא] ניטל בשבת, אך

מ"מ בעינין שיהא "ניטל" ושלחבת עצמה א"א לאחוז ולטלטל ממקום למקום, ובוזה היא שונה מעפר, דאף שאינו כלי מ"מ הוא דבר המיטלטל ושייך ביה הכנה לשימוש. וכן מתבאר מדברי הגרש"ז (הו"ד לעיל) "דשלחבת לחודיה אי אפשר לטלטלו", ובמאורי האש (דף כ"ז) וכן בהמשך דבריו במנח"ש שם הוסיף הגרש"ז ז"ל לבאר, דכיון דאין בשלחבת ממשות, ולית ליה צורת כלי, לא פקע ממנה שם מוקצה. וכמו"כ העיד הרה"ג רמ"מ קארפ שליט"א בספרו הל' שבת בשבתו (ח"ב פרק כ"א הערה 48) ששמע מהגרש"א זצ"ל, דהא דשלחבת היא מוקצה הוא משום שאינה כלי. וכן ביאר הגר"פ שיינברג זצ"ל (בקונטרס שבסוף ספר שלמי יהודה פרק י"ד) בפשיטות.

והדברים מבוארים יותר עפ"י היסוד המוצק ששמעתי ממו"ר הגר"ח שברדון שליט"א, שמה שאסור חז"ל לטלטל עצים ואבנים וכל דבר שאינו כלי, אין זה משום שאינם מוכנים, אלא שגזרו עליהם מהטעמים שביארו הרמב"ם והראב"ד, או משום שלא יהא הילוכך בשבת כהילוכך בחול, או משום שלא יבא לעשות מלאכה, או משום ליתא דהוצאה, וכמבואר כ"ז בהקדמת המ"ב לסי' ש"ח מדברי הב"י שם. ויסוד 'מוקצה' שאסור חז"ל משום ש'אינו מוכן' היינו דווקא במוקצה דאכילה וכן לענין הנחשבת כאכילה, ובגדר מוקצה זה נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון בכל הש"ס, עד כמה צריך להיות הדבר 'מוכן' כדי שלא יהא מוקצה.

ומצאנו שכבר ביארו כן האחרונים, יעויין קהילות יעקב (ביצה סי' ד'), וכבר קדמו בחת"ס בחי' ריש ביצה לחלק בין מוקצה דאכילה לטלטול מוקצה, וכן ביארו עוד אחרונים, וכע"ז כבר מבואר בחי' הריטב"א (דף קכ"ד ע"ב) לענין טלטול כלי שמלאכתו לאיסור.

ושמעתי ממו"ר הנ"ל דראה ליסוד זה שאין בטלטול מוקצה מחמת גופו משום מוקצה ד'הכנה', שהיה כלי שהיה מוכן מע"ש לטלטול ונשבר בשבת ותו אינו ראוי למלאכה, אסור בטלטול, הרי שאף שהיה מוכן לשימוש מ"מ אסור בטלטול משום ש'אינו כלי'. (וכן יישב מו"ר עפ"י יסוד זה כמה קושיות בסוגיא דמוקצה, ואכמ"ל לע"ע).

ועכ"פ לפי יסוד זה לא קשיא מידי מה דשלחבת אסורה בטלטול אף שהוכנה לשימוש, שהרי מה שאסור חז"ל לטלטל אבנים וכדו' אינו משום שלא הוכנו אלא משום שלא התירו לטלטל אלא בדברים "מסוימים" כגון כלים ואוכלים וכדו', וה"ה עפר התירו לטלטלו לשימוש שהוכן לו מער"ש אף שאינו כלי, ולא נשאר עלינו לבאר אלא מה ראו חז"ל לאסור לטלטל שלחבת, וע"ז מצאנו כמה טעמים דלא שייכי בדברים אחרים, או משום שא"א לאחוז בה ולטלטלה, או משום שאין בה ממש (ובהמשך דבריו במנחת שלמה שם נתקשה הגרש"ז ז"ל לפי מה דפשיטא ליה שהטעם שאסור חז"ל לטלטל מוקצה הוא כדי שיהיה מוכן לפני שבת, ע"ש שנדחק טובא בזה, ולפי מה שנתבאר הדברים מיושבים, שהרי איסור לטלטל אינו משום ליתא דהכנה).

[והנה הגרש"ז הוסיף עוד שם בביאור הדבר שאין השלחבת מוכנה לטלטול, שהוא גם מפני שאסור ליגע בשלחבת משום מכבה, ובחי' הריטב"א בביאור דברי הגמרא דהנר וכו' נעשו בסיס לשלחבת כ' וז"ל: פ' לשלחבת שהוא דבר האסור ליגע בה, וכיון שאי אפשר לו - [לשלחבת] זולתם - [הנר והשמן והפתילה] והם בסיס לו, נעשו כמותו כל זמן שהוא דולק עכ"ל, ויש קצת משמעות דהשלחבת מוקצה משום דאסור ליגע בה משום מכבה (וכן הבין בהל' שבת בשבתו ח"ב פרק כ"א הערה 49, ועי"ש שכ' לדייק כן גם מעוד ראשונים). אמנם לדידי צ"ע מה איסור כיבוי יש כנגיעה בשלחבת, ואטו מפני שנוגע ומשנה צורת האש לרגע יש בזה כיבוי. ונראה שכונת הריטב"א במש"כ ש'אסור ליגע בה' אין כוונתו משום כיבוי, אלא משום מוקצה, שהרי לא דנה הגמ' כלל בטעם איסור מוקצה דשלחבת עצמה, דזה הוי פשיטא לה, ולא דנה אלא במה דהנר וכו' נעשו בסיס לה, וכמבואר כ"ז במנח"ש (ע"י להלן), והיינו מה שמבאר הריטב"א ותו לא מידי (ובספר הנ"ל דייק מדברי הרמב"ן ביצה ל"ג ע"ב, וגם זה יש לדחות ואכמ"ל), ועכ"פ איך שהוא טעם זה לא שייך בחוט לוהט, שאינו מכבה כלום ע"י נגיעה בו או טלטולו, ואף אינו משנה עי"ז את צורת האש].

ואמנם איך שנבאר בטעם דשלחבת עצמה מוקצה, עדיין נשארת השאלה השניה, והיא, מדוע דנים כלפי השלחבת עצמה [שאינה כלי ואינה 'בר טלטול'], והלא היא חלק מנר השלם שהוא כלי הראוי לשימוש ולטלטול. וביישוב ד"ז כתב הגרש"ז במנחת שלמה שם וז"ל: וי"ל בדוחק, דכיון שהשלחבת הולך ומתחלף כל הזמן, לכן רואין אותו כדבר נפרד מהנר, וכיון דהשלחבת אין בו ממש ולא בר טלטול הוא ככלים ואוכלים, לכן יש עליו דין מוקצה וכו'. עכ"ל. ועי"ש בהמשך דבריו שמבאר דהיינו מה

שמחדשת בגמ' בטעמא דנר אסור בטלטול, שהוא משום שרואים השלהבת והנר כדברים נפרדים, ובוזה גופא נתקשה הגמ' בהו"א מדוע הנר הוא מוקצה [וכי לא ידעו דין בסיס המפורש במשנה בפרק חבית, ולא משמע שבא לחדש הדין דשלהבת מוקצה], דסברו שאין לחלק השלהבת מהנר, אלא צריך לדונם יחד, וממילא גם השלהבת אינה מוקצה כיון שהיא חלק מכלי המוכן לשימוש וטלטול.

ועפ"ז כ' שם עוד, דלפי"ד מנורות חשמל שאפשר להעלותן ולהורידן ולהזיז אותם ממקום למקום, או פנס חשמלי שהשאיר אותו דלוק מערב שבת והוא עומד לטלטל ממקום למקום, יתכן שמותר לטלטל גם בשבת כיון שהחוט הלוהט שבתוך הנורות שמלבין ומפיץ אור אין בו שום שלהבת והוא גם קבוע תמיד ואינו מתחלף כלל, ולכן אפשר דיש לנו לראותו ככלי חשוב שראוי לטלטול ומאיר את העיניים עכ"ל.

ותו"ד הוא שאין השלהבת מוגדרת חלק מהכלי, אלא רואים אותה כדבר נפרד מהכלי, והטעם זאת ע"י מה שהשלהבת הולכת ומתחלפת כל הזמן (ע"י ברכות דף נ"ג ע"א), ושונה משעון [שהביא הגרש"ז כדוגמא], דאף שהחלק החשוב שבו [המנגנון] בפנ"ע הוא מוקצה, מ"מ אחרי שמתחברים החלקים ביחד יש כאן כלי אחד שלם ולכן מותר לטלטלו, ולפי"ז כ' מנורה שהחוט הלוהט שבה קביעא וקיימא תמיד והוא חלק מהכלי יתכן שמותר לטלטלו.

ובאמת נראה דגם לולי זאת שהשלהבת הולכת ומתחלפת כל הזמן נראה פשוט שאין לדונה כחלק מהכלי, שהרי הא גופא שאין השלהבת קבועה תמיד בנר, וצריך להדליקה כל פעם מחדש, גורם שלא נוכל להחשיבה ככלי אחד עם הנר, ולא דמי כלל לחלקים של שעון שאף שבעצמם היו נפרדים מ"מ אחרי שמתחברים ביחד הם קבועים שם כל הזמן ופשיטא שאין סיבה להחשיבם כחלקים נפרדים. ולפי"ז פשוט גם, שכל זה שייך בשלהבת כפשוטה, המודלקת על גבי הנר, אך לגבי "שלהבת" שבכלי חשמל לא שייך ד"ז כלל, שאף שצריך לחבר את המכשיר לזרם החשמל כדי שהחוט יתחמם וילהט, אך כפי שכתבנו לעיל בריש הדברים, כל הנידון לדון החוט כאש הוא מכח זה שמתכת חמה דינה כאש, ולכן מיותר להבהיר שאין אפשרות בעולם לדון את ה"חום" בפנ"ע ואת ה"חוט" בפנ"ע, וכיון שהחוט קבוע, ורק החום שבו צריך הפעלה, פשוט שהאש שבכלי חשמל היא חלק מהכלי.

ונראה דזהו ביאור דברי האגרו"מ שם, שכ' בפשיטות דשלהבת אינו כלי, והיינו דהשלהבת עצמה אינה כלי (או משום שאינה בר טלטול, או משום שאין בה ממש, או משום שאסור ליגע בה משום מכבה, כנ"ל), והיא דבר נפרד ולא חלק מהכלי, אבל מנורה חשמלית ושאר כלים אף שיש בהם חוט לוהט שדינו כאש, מ"מ האש הוא חלק בלתי נפרד מהכלי, ואין שום סיבה להחשיב האש כדבר נפרד מן הכלי.

והנה בספר שבות יצחק (באות ד' שם) הביא בשם הגריש"א ז"ל, דמאחר שלא נתבאר די טעם איסור טלטול שלהבת, לכן כל מכשיר חשמלי שיש בו חוט לוהט, כגון מנורת חשמל או תנור חימום או פלטה חשמלית וכן קומקום חשמלי י"ל דהם בכלל מוקצה דשלהבת בשעה שהם דולקים או כשדלקו בין השמשות, ואסורים בטלטול אפילו לצורך גומ'.

ומשמעות הדברים שחוששים שיש איזה סוד נעלם במה שאסרו חז"ל טלטול אש, ולכן יש לאסור לטלטל כלי שפועל בו חוט לוהט שדינה כאש, והדברים צ"ע שהרי אם יש איזה חידוש בשלהבת עצמה שהיא מוקצה מתי נתחדש בגמ' דבר זה, והרי בהו"א בסוגיא שם (מ"ו ע"ב) שנתקשו בטעם שאסור לטלטל הנר הרי לא ידעו מדוע נר עם שלהבת אסור בטלטול, וצידדו שהוא משום שמה יכבה, וא"כ במסקנה לא הל"ל "הנח לנר שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לשלהבת" אלא ראשית היה צריך לגלות לנו מה שנתחדש עתה ששלהבת בעצמותה היא מוקצה, ואח"כ לבאר שגם הנר וכו' הם מוקצים מחמתה, אלא ע"כ שגם בהו"א ידעו ששלהבת לבד היא מוקצה (משום שאינה כלי או איזה טעם שיהיה), אלא דס"ד שהיא כחלק של הנר ולא שייך לאסור משום בסיס, וזהו שמחדשת לנו הגמ' ששלהבת היא דבר נפרד מהנר והשמן והפתילה, ולכן היא אסורה בטלטול, וממילא גם הם אסורים בטלטול משום בסיס (וזהו הוכחת הגרש"ז שם וכו"ל). וכן מבואר מסתימת כל הראשונים והאחרונים, שלא ביארו ולא נתקשו בטעם מוקצה דשלהבת, וע"כ דאין בזה שום חידוש או סוד נעלם דמהאי טעמא אסרו חז"ל טלטולה, אלא החידוש הוא שרואים השלהבת כדבר נפרד, וממילא פשוט שזה לא שייך בכלי חשמל.

בדעת האגרו"מ והגרש"א ושאר גדולי פוסקי זמננו למעשה

והנה הרב הכותב בקובץ הנ"ל מצטט דעת הגריש"א ז"ל (מספר שבות יצחק שם), שאין לטלטל כלי חשמל שפועל בו חוט לוהט, ואולם כאמור גם הגריש"א לא אסר זאת בכירור אלא משום ספקא, (ועי'

מאור השבת ח"ד סי' י"ד הערה ס"ד* שכ' משמיה דמ"מ מותר לטלטלו כלאחר יד, ומשמעות הדברים הוא דאף שבעלמא חושש להחמיר בטלטול כלאח"י לצורך דבר האסור (וכדעת החזו"א סי' מ"ז י"ג) מ"מ תרי חומרי לא מחמירין, וכמו"כ נראה בדעת השבט הלוי (פסקי הלכות בקובץ בית לוי ח"ו), וכן בחוט שני (פמ"ב עמוד ס'), ועי' להלן סברא נוספת לחלק בין קומקום חשמלי לשאר כלי חשמל כמו פלטה ורדיאטור.

ואולם מאידך גיסא דעת האגרו"מ ברורה להתיר וכנ"ל, ובקובץ שם מצטט הרב הכותב שרק מעיקר הדין ס"ל לאגרו"מ להתיר טלטול כלי חשמל שפועל בו חוט לוחט, אך גם הוא כ' סובר שלהלכה למעשה אין להתירו כיון דאתי לאחלופי בשלהבת של אש, ובאמת דזה ליתא, ומש"כ (ח"ה סי' כ"ב אות ל"ו) שאין להתיר כיון דאתי לאחלופי היינו דוקא במנורה שנראית מבחוץ כאש ולא בשאר כלים שיש בתוכם חוט לוחט שמכוסה ואינו נראה לעיניים, וכמבואר להדיא מדבריו שם בס' שאחרי, וכן מתבאר מדבריו בס' שלפניו (כ"א אות ד'), שדן במיחם חשמלי שיש בו נורה ביקורת, האם יש לאסור טלטולו מצד הנורה שדומה לאש, וכ' להתיר משום שאין זה עיקר הכלי, הרי דפשיטא ליה להתיר מיחם גופיה אף שיש בתוכו חוט לוחט הפועל בו. (וכ"מ בדבריו בח"ג סי' נ' שכתב להתיר שמיכה חשמלית, אף שנראה מדבריו שהבין שיש בתוכה חוט לוחט, ועי' מאור השבת ח"ד מש"כ בזה ואכמ"ל).

ועוד הרי הדברים ידועים שלמעשה התיר האגרו"מ גם טלטול מנורה חשמלית לצורך גופו ומקומו כשאר כלי חשמל, וכפי ששמעתי משני תלמידיו המובהקים (תלמידו הגאון הרב שמואל פירסט מו"ץ מפורסם בשיקאגו שאמר לי שכן שמע מפי הגר"מ ז"ל, ותלמידו הרה"ג ר' שמריהו צ'צ'יק שאמר לי שדעת הגר"מ ז"ל היה להתיר למעשה ורק לא היה נוחא כ"כ בהיתרו מטעם דאתי לאחלופי). והנדפס באגרו"מ ח"ה (סי' כ"ב) שאין להתיר טלטול מנורה חשמלית משום דאתי לאחלופי, כידוע שלא נדפס חלק זה בחיי הגר"מ, והדברים לקוחים ממש"כ בספר טלטולי שבת בשמו. וכמו"כ מש"כ שם בס' כ"ג להתיר טלטול מנורה חשמלית לצורך גו"מ ובסוגריים מציין למש"כ לעיל דאין להתיר, היא הוספת העורך, וצ"ב שהדברים נראים סותרים זא"ז, ועכ"פ לענין טלטול שאר כלי חשמל שהחוט לוחט מכוסה ואינו נראה לעיניים ברור שדעתו להתיר למעשה וכנ"ל.

טלטול מנורת פלורסנט וכדו' לדעת האגרות משה

וכמו"כ ברור שדעת הגר"מ פ' היתה להתיר טלטול מנורת פלורסנט [ולא חשש לאתי לאחלופי בשלהבת], וכפי שראיתי בעיני כד הוינא טליא (אחר שכבר הגעתי למצוות) וזכיתי להיות בשבת קודש בבית הגר"מ זצ"ל ולהתפלל במנין הפרטי שלו, שבשעת שעלה לקריאת התורה והיתה מנורת פלורסנט דלוקה מאחוריו, הזיזו אותה שתהיה למעלה מראשו ותאיר על ספר התורה בעת הקריאה מאחר והיו עיניו כהות. וכל זה דלא כמו שסתמו בספרי זמננו שאין לטלטל גם מנורת פלורסנט מפני שדומה לנו, ואינם מביאים שדעת האגרו"מ היתה להתיר.

בדעת הגרשו"א ז"ל

והנה בדעת הגרשו"א ז"ל כתב בקובץ הנ"ל, שאמנם במנחת שלמה צידד להקל בזה, מיהו בשולחן שלמה (סי' ש"ח הערה ל"ד) כ' בשמו לאסור, וגם במפתחות במנח"ש שם נכתב שהדברים שבסימן זה נכתבו לעורר את המעיינים ולא למעשה עכתו"ד (וכבר נתבארו הדברים לעיל). ואולם המעיין בשולחן שלמה יראה ששם מבואר להיפך שדעתו להתיר, וז"ל: וכן מותר להעביר תנור חימום - רדיאטור - מחדר לחדר, כשרוצים לחמם את החדר השני וכו', מיהו תנור חימום שיש בתוכו חוטים שמאדימים - [ספירולות] חשיב כאש ואסור להזיזו כלל, עכ"ל.

והדברים סתומים, וצ"ב דמ"ש רדיאטור חשמלי מתנור, והרי גם בפנים הרדיאטור יש חוט לוחט (עי' מאור השבת ח"ד סי' י"ד אות ק"ה), וא"כ בהכרח שרק בתנור שנראים החוטים הלוהטים אוסר הגרשו"א ז"ל, ומפני שדומים לאש ואתי לאחלופי, וכחשש האגרו"מ במנורה, וממילא מסתבר שאין זה איסור מעיקר הדין אלא שראוי לאסור מחשש זה, וכן הוא להדיא במאור השבת (שם הערה ס"ד*) בשם הגרשו"א ז"ל, ששאלו כמה שאמרו בשמו שאסור להזיז בשבת תנור חימום, והרי במנחת שלמה כ' להדיא שיותר, והשיב דמה שאמר שאסור היינו שנכון לאסור. ויש ללמוד גם מתשובתו לבעל מאור השבת שסמך הגרשו"א ז"ל למעשה על מש"כ להתיר במנח"ש (ומש"כ שם במפתחות שלא נכתבו הדברים למעשה, אפשר מתוך ענותנותו כתב כן, כדרכו כשכתב חידוש שלא מצא שכתבו כן אחרים, ועכ"פ הם נכתבו

לענין נורת ליבון שדומה יותר לנר שהחוט הלוהט נראה לעיניים, ולא לענין שאר כלי חשמל שגוף חימום שלהם מכוסה). והרב הכותב שם מצטט מספר מעדני שלמה שנשאל הגאון ז"ל אודות מש"כ במחנ"ש, והשיב דכיון דגחלת של מתכת זה אש "לפי החזו"א" א"א להתיר לטלטלה, והדברים כפי שהם כתובים צ"ב, שהרי במנחת שלמה מבואר להתיר גם לדעת החזו"א (עי' להלן), ולא מצינו שדיבר החזו"א בענין זה כלל, וכנראה יש איזה טעות בציטוט.

בדעת החזו"א דמוקצה דנר הוא משום שאינו עומד לטלטל

ויש לציין שלפי דעת החזו"א בודאי מותר לטלטל קומקום שעומד לטלטל, וכן פנסים שעומדים לטלטל, ואין כל יסוד לאסור טלטולם, שידועים דבריו (סי' מ"א ס"ק ט"ז) בביאור טעם מוקצה דנר וז"ל: דלעולם אין הדרך לטלטל הנר בשבת דלמא תכבה, א"נ לעולם השתמשות הוא במקומה ואין דרך לטלטלה, ודבר שאין עשוי לטלטל כלל אע"ג דנהנה ממנו בשבת חשוב מוקצה, והלכך שלהבת חשוב מוקצה. עכ"ל.

ומבואר דס"ל שהטעם דנר הוא מוקצה הוא משום שאין הדרך לטלטלו מחשש כיבוי (ואין הכוונה שאסור מדינא לטלטלו מחשש זה, דהא מסיק הגמ' ב"מ ע"ב שם שאין זה הטעם, דהא קי"ל כר"ש באינו מתכוין ואין זה פס"ר, אלא דס"ל דמ"מ מאי טעמא אין דרך בנ"א לטלטלו, ואמנם הדברים מחודשים, וגם עיי"ש בדבריו שהוסיף שנמצא לפי"ז שקשה מאי טעמא הוי הנר בסיס לר"ש, והא כיבוי השלהבת בא מאליו והוי גמרו בידי אדם, וגם כ' שדבריו הם דלא כמבואר בתוס' עיי"ש בדבריו, ועי' מה שנתקשו בדבריו במאורי האש ובמנחת שלמה שם, ובמנח"י ח"ג סי' מ"ג אות ב', והגר"ח פ' שיינברג בקונטרס הנ"ל ובעוד ספרי זמננו ואכמ"ל).

ועכ"פ לפי דבריו נמצא שרק בנר שיש בו חשש כיבוי ואין הדרך לטלטלו הוי מוקצה, אבל כלים חשמליים שאין בהם חשש כיבוי וגם הדרך לטלטלם כדי להשתמש בהם, כגון מנורות חשמל ניידות ופנסים וכדו' אינם מוקצה כנר, ודינם כשאר כלי שמל"א ומותרים בטלטול לצורך גופו ומקומו. (ויש אף הסוברים שכלי חשמל דינם ככלי שמלאכתו להיות, שהרי למעשה משמשים להיות, ורק הפעלתם כרוכה באיסור, ואכמ"ל).

וכמו"כ לפי דבריו נמצא שתנורי חימום ורדיאטורים שיש להם גוף חימום ואף שיש אלו שיש בהם סלילים מאימים, דינם כשאר כלי שמל"א כל שהדרך לטלטלם, וכן קומקום חשמלי שאינו קבוע במקומו והדרך לטלטלו עם המים שבתוכו, יהא דינם ככלי שמלאכתו להיות כמבואר בסי' ש"ח ס"ה (עיי"ש במ"ב פ"י השני של הראב"ד), ויהא מותר לטלטלו גם מחמה לצל.

בדעת החזו"א דשלהבת היא מוקצה משום נולד – ובדעת המנח"י

ובדרך אחרת כ' שם החזו"א, דאפשר ששלהבת היא מוקצה משום דחשובה "נולד", עפ"י מה דמבואר לענין ברכת מאורי האש במוצ"ש, דאתוספתא דהתירא קא מברך (ברכות נ"ג ע"א), אלא שנשאר בקושיא דמ"מ הנר הוי בסיס לאיסור ולהיתור וכדמוכח בגמ' שם שיעקר השלהבת נשאר תמיד אלא שניתוסף והולך, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' מ"ג אות ג' כ' ליישב דכיון דהתוספת היא העיקר לכן הוי בסיס לדבר האסור, ונסתמך על טעם זה לדינא. ואולם בעיקר דברי החזו"א כבר נתקשה טובא הגרשז"א במאורי האש ומנחת שלמה שם, דא"כ תיאסר לטלטל ביו"ט, ובמנחת יצחק שם כ' דביו"ט מותר, דרך מוליד אור מעצים ואבנים בתחילה אסור אבל באש מאש שכבר דולק לא הוי איסור, ולא זכית להבין דבריו, שהרי מטעם "נולד" קא אסרינן [ומוקצה דנולד בודאי נוהג ביו"ט], ולא משום "מוליד" אש.

ועכ"פ איך שהוא כל זה שייך רק בשלהבת ממש, שמתחלף בה האש כל הזמן, אבל בנידון חוט לווהט שבמכשירי חשמל, הרי המתכת הלוהטת קביעא וקיימא, ולא שייך ביה נולד, (ומה שמתחדש זרם החשמל להפעילו כל הזמן בודאי לא נחשב נולד, שהרי גם במכשירי חשמל שאין בהם חוט לווהט הולך ומתחלף זרם החשמל כל הזמן להפעיל המנוע, וכנ"ל בתחילת דברינו שכל מה שיש לדמות החשמל לאש הוא משום חום המתכת והוא קבוע), וכמו שביאר הגרש"ז ז"ל במנחת שלמה שם סוף אות א' עיש"ד. (ובמנחת יצחק שם כ' בפשיטות דגם בחוט לווהט שייך נולד, מפני שמתחלף תמיד, ומסתמך על מש"כ ביביע אומר דאפשר לברך בורא מאורי האש על מנורה חשמלית, ויש לוודא המציאות בזה, וכבר נתחבטו בזה גדולי הפוסקים מדור הקודם בזה ואכמ"ל).

חילוק בין קומקום חשמלי לשאר כלי חשמל שיש בהם חוט לוחט

וכל זה מלבד שיש עוד סברא לחלק בין קומקום חשמלי לשאר כלי חשמל, שהרי גם כלי הגוף חימום הוא כלי הראוי לשימוש (ולפעמים משתמשים בו ככד רגיל למלאות מים למיחם וכדו'), ונמצא שהגוף חימום משמש לכלי ואינו נעשה בסיס וכמבואר בפ"ד דשבת (מ"ט ע"א) לענין הטמנת קדירה בגיזי צמר (ובמג"א ריש סי' רנ"ט ובסי' ש"ט סק"י בשם בעה"מ), וכבר צידד הגרשז"א ז"ל בסברא זו לענין טלטול פתיליה שהיא משמשת לקדרה שמעמידים ע"ג ביה"ש, ועי"ש שכ' דאפשר דכיון שהפתיליה חשובה מאד בפנ"ע לכן רואין את הקדרה והפתיליה כשני דברים נפרדים שכל אחד בסיס לעצמו ואסור לטלטל את הפתיליה מפני שהיא כולה מוקצה ובסיס לשלהבת (ובמאורי האש מבואר שצידד לאסור משום שכן היה הנהוג להחשיבו כמקצה מצד האש שבה).

וראיתי בספר אורחות שבת (ח"ב פרק י"ט במילואים להערה מ"ו) שהביא סברא זו לדון להתיר מיחם שבתוכו מים ומביא שלמעשה נקט הגרשז"א ז"ל לאסור ממש"כ בשולחן שלמה (סי' ש"ט ס"ד אות י') בפשיטות דסאמאור שיש בה אש הוי מוקצה ואסור לטלטלו, ואולם אי משום הא נראה שאין בזה הכרע בדעת הגרשז"א ז"ל, שהרי אין הנידון שם לענין טלטול המיחם, אלא דבא לאשמעין שאפילו אם נימא שהמיחם מוקצה ואסור בטלטול מ"מ מותר לפתוח הברז ואין כאן משום טלטול מוקצה (ובלא"ה דבריו שם מקורם בכת"י והודפסו לאחר פטירת הגאון ז"ל ואפשר שלא כ"כ למעשה). ואין שהוא הרי הנידון שם הוא באש ממש של שלהבת אבל באש של חשמל שאין האיסור ברור כלל שנעשה בסיס וכנ"ל יש עוד סברא להתיר, שהרי תרי חומרא לא מחמירין (והרב הכותב בקובץ שם ג"כ מצדד להתיר עפ"י סברא זו בשם הגרשז"א ז"ל שהקומקום משמש גם להמים והאריך בזה והעלה לאסור ויש לדון טובא בכל הדברים ועוד חזון למועד).

גם נראה שבנ"ד בקומקום שעומד לטלטול ולשימוש תמיד עדיף טפי, שהרי משתמשים בו גם למים קרים (למלאות מים למיחם וכדו'), ודלא כמיחם רגיל שקביעא וקיימא ואינו עומד לשימוש כ"א למים חמים, (ונראה שלסברא זו נתכוין הרב השואל באגרו"מ הנ"ל ח"ג סי' נ' להתיר שימוש בשמיכה חשמלית, שלפעמים מתכסים בשמיכה בלי להפעילה, ולפ"ז נתיישב תמיהת האגרו"מ על דבריו, עיי"ש), וממילא מסתברא שאין הכלי נאסר משום בסיס לגחלת, וכן שמעתי למעשה בשם הגרי"מ שטרן שליט"א ועוד מורי הוראה.

פנחס דיק

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי את מאמרו של הרב לוי יצחק הכהן רפפורט בענין השימוש בשבת בקומקום מבית קנדי, ובירר הסוגיא דטילטול מן הצד באופן מופלא והעלה להיתר. אכן בא משום גדר כלי הבסיס לאיסור ולהיתר, והרבה לפלפל בסוגיא זו ביישוב שיטות הפוסקים שלא יסתרו אהרדי, והביא בשם הגאון ר"מ אטיק שליט"א שביאר בגדר כלי הבסיס לאיסור ולהיתר, שאם יש שני בתי קיבול אפילו משתמש בזה לאיסור ובזה להיתר, נחשב כל הכלי כזה וכזה, והוי בסיס לאיסור ולהיתר. אכן כשהאיסור מונח במקום שאינו בית קיבול, אין ההיתר המונח בבית קיבול עושה להכלי בסיס לאיסור ולהיתר.

ולכאורה הוקשה להרב הכותב סברתו, דאין יהיה ע"י שיש ב' בתי קיבול יחשב לבסיס לאיסור ולהיתר, ולכן מביא ליישב בנוסח אחר, שכשמקום האיסור אינו מיועד להנחת ההיתר המונח במקום השני, א"א לצרפן שיחשב בסיס לאיסור ולהיתר. ורק כשמקום האיסור שייך להניח היתר המונח במקום השני, נחשב לבסיס לאיסור ולהיתר. ומכוח זה הכריע בנידון דידן, שכיון שמקום האיסור דהיינו מקום גוף החימום שנחשב לשלהבת, אינו מיועד להיתר דהיינו המים, אינו נחשב לבסיס לאיסור ולהיתר, אלא כשני כלים נפרדים אחד לאיסור ואחד להיתר, ואסור לטלטלו משום דהוי כלי העשוי לאיסור.

אכן סברתו אשר הוסיף מעצמו תמוה ביותר, שמדובר שם בחבית יין אשר מונח על גביו דבר איסור, ורוצה לומר שאינו נחשב לבסיס לאיסור ולהיתר, שכיון שאין היין יכול להשאר מונח על גבי החבית במקום שמונח האיסור, שהרי יזל ממנו שהיין נוזלי, אין החבית נחשב שמשמש לשני התשמישים, שגב

הכלי אינו מיועד לדבר ההיתר, וצ"ע הרי אפשר להניח היין בכלי, ולהניחו על גבי החבית ולא יזל ממנו וישאר מונח על גבי החבית בשופי, ומ"מ מבואר שאינו נחשב לבסיס לאיסור ולהיתר.

אכן ביאור דברי הגאון הנ"ל נראה כפשוטו, שכלי שיש בו כלי קיבול אחד, אפילו שאפשר להניח ע"ג חפצים אחרים, אינו נקרא כלי לשני תשמישים, שכל תשמיש נחשב לעצמו, וכיון שכן אפילו שמשמש באחד לאיסור ובשני להיתר, מ"מ אינו נחשב לבסיס לאיסור ולהיתר. אכן כלי שיש לו שני בתי קיבול, הכלי בעצמותו מיועד לשני התשמישים, וכשיש באחד איסור ובשני היתר, הרי הכלי בכללותו בכל תשמישיו בכללות משמש לאיסור ולהיתר, והוי בסיס לאיסור ולהיתר. ולפ"ז בקומקום הנ"ל, כיון שיש לו שני בתי קיבול, אפילו שא"א להשתמש בחלק המיועד לאיסור לתשמיש היתר, מ"מ הכלי מיועד לשני התשמישים, והוי בסיס לאיסור ולהיתר.

ביקרא דאורייתא

בנימין זאב לינדר

בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו

בענין הנ"ל

מה שבירר הרה"ג ר' לוי יצחק הכהן רפפורט שליט"א בקומקום שמתחבר בשבת לכנו נעשה בסיס, נראה דאם מהודק היטב הוי ככלי אחד כמ"ש בסימן ש"ט סעיף ב' ולא נעשה בסיס אע"פ שהוא רק לשבת אחת.

דוד אריה שלזינגר

מח"ס "ארץ דשא" על מ"ב

הוספות והערות בעניני תשובה במשנת רבוה"ק

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי בקובץ גליון קפח מאמרו החשוב של הרב אביש שור הי"ו בענין 'התשובה ותיקונה וסור מרע במשנת קארלין-סטאלין' - תשואת חן לו על הבהרת ענין חשוב זה. ראיתי להוסיף ולהעיר על כמה דברים עליהם נתעוררתי למקרא דבריו.

לצורך הענין ראיתי לחלק הדברים לג' נקודות בהם חלוקים היו רבוה"ק לבית סטאלין-קארלין עם צדיקי בית טשערנאביל כפי שעלה מהמאמר הנ"ל. ואלו הם, הא', מה קודם - סור מרע או עשה טוב, הב', האם יש לאנשים פשוטים לערוך ולהתעסק עם תיקונים, והג', בענין תעניות וסיגופים. מהנשמע מהמאמר שכל אלו תלויים וקשורים זה בזה, ושרבוה"ק לבית סטאלין-קארלין היו חלוקים על צדיקי בית טשערנאביל בהם, וכתב שם עוד שדרכו בק' של הרה"ק הרש"ז מלאדי (בעל התניא) זצוק"ל היה בענינים אלו כדרך רבוה"ק. ועל של זה באתי להעיר שאחרי העיון יראה שיש לחלק בין דרך רבוה"ק לדרך הרה"ק הרב מלאדי זצוק"ל בשני נקודות אחרונות הנ"ל. כמו"כ ראיתי להוסיף ולהדגיש עוד בביאור דרכם והתנגדותם של רבוה"ק לתעניות. וכמו"כ להוסיף עוד כמה מאמרים מרבוה"ק שלא הוזכרו.

א) בענין סור מרע ועשה טוב - מה קודם. כתב שדרכם של צדיקי בית טשערנאביל היה שיש להקדים עבודת הסור מרע לעבודת העשה טוב, שעיקר העבודה צריך להיות בסור מרע דהיינו עזיבת החטא בלב שלם והחרטה, ואח"כ יכול עשות טוב¹, ודרכם של רבוה"ק לבית סטאלין-קארלין היה שאין לחכות

1 ראה מה שהביא במאמר הנ"ל מספר מאור עיניים פרשת פקודי. וכן יש להביא מספר מאור עיניים אגדות הש"ס מסכת שבת ד"ה נשאת ונתת: ...וזהו שאמרו (אבות פ"ב) טוב תורה עם דרך ארץ, פירוש טוב הוא אם הדרך ארץ דהיינו מור"ם - הוא עם התורה, ויהא סור מרע לגמרי, ואחר כך יוכל לעשות טוב, כי אם יטריח עצמו לעשות טוב, ולא יסור מן הרע לגמרי - שיעשה אפילו דברי עולם הזה - התאוות, לשם הבורא ברוך הוא, כי אם להנאתו, בזה אינו ממאס הרע, ולא יבא לכלל טוב האמיתי, כמ"ש (תהלים לו, ה) יתעצב על דרך לא טוב רע לא ימאס, כי הוא עדיין על דרך לא טוב אם רע לא ימאס לגמרי, כי באמת הוא מאוס

ולהתעסק בסור מרע אלא שציקר העבודה צריך להיות בעשה טוב ועי"ז מעצמו יסור הרע והפגם מהאדם. ועוד כתב שם שדרכו של הרה"ק הרש"ז מלאדי זצוק"ל היה כדרך רבוה"ק שיש להקדים עשה טוב לסור מרע.²

ב) בענין תיקונים ותעניות, היה דרכם של צדיקי בית טשערנאביל שצריך לערוך תיקונים לתקן פגמים ועוונות של העבר,³ ושאהד התיקונים המרכזיים שיש לו לאדם לעשות, הוא התעניות, ושיש להתענות בער"ח שובבי"ם ת"ת ובה"ב אחר פסח וסוכות.⁴ ודרכם של רבוה"ק לבית סטאלין-קארלין היה שאין זה לפי ערך אנשים פשוטים להתעסק עם תיקון העבר אלא לראות שלא יחזור לסורו וממילא יתוקן, ושע"י שאדם מושך ע"ע קדושה - ממילא נמשך ומתרחק מהרע, ורואים מדברי אדמוה"ז שהביא במאמרו בארוכה שדרכם של רבוה"ק לשלול התעסקות בתיקונים ובמקום זה להתמקד בעשיית טוב ועל ידו יתוקן, בנוי על היסוד שיש לסור מרע על ידי עשה טוב. וכתב במאמר הנ"ל שדרכו של הרה"ק הרב מלאדי היה כדרכם של רבוה"ק גם בזה לשלול את דרך התעניות.

ועי"ז יש להעיר שכשנעניין בדברי רבוה"ק ובדברי הרה"ק הרש"ז בספר התניא, נראה שעל אף שדרכו של הרה"ק הרב מלאדי זצוק"ל היה להקדים העשה טוב לסור מרע, עכ"ז בענין זה של תיקונים ותעניות היה דרכו שונה מדרכם של רבוה"ק, שהדרך שהורו לנו רבוה"ק הוא שאין להתעסק כלל עם תיקוני העבר, [רק ע"י התיקון אלהבא - יתוקן העבר ממילא] וגם התנגדו לעשיית תעניות התנגדות נחרצת ביותר. משא"כ דעתו של הרה"ק הרש"ז היא שיש להתעסק עם תיקון העבר, וגם התעניות לא שלל לגמרי, וכותב שבמקום שא"א להתענות שיש לפדות התעניות בצדקה כדי שיתוקן, ואדם בריא וחזק שאין ריבוי הצומות מזיק לו כלל לבריאות גופו צריך להתענות כפי אשר ישער בנפשו שבדאי לא יזיק לו כלל, רק מי שריבוי הצומות מזיק לו - אין לו להתענות משום שאפשר לבא לידי חולי או מיחוש ח"ו, וכ"ש בעל תורה נענש משום שמבטלו מלימודו, וגם זה משום שמספר התעניות הנצרכים לתיקון רבו מאד מאד, ומ"מ - כותב שם הרב בעל התניא (תניא אגרת התשובה פ"ג) - כל בעל נפש החפץ קרבת ה', לתקן נפשו להשיבה אל ה' בתשובה מעולה מן המובחר. יחמיר על עצמו להשלים עכ"פ פעם א' כל ימי חייו מספר הצומות וכו', הרי ברור שדעתו להתעסק בתיקוני העבר ואפי' תעניות לא שלל לגמרי.

משא"כ רבוה"ק לבית סטאלין קארלין דחו את ההתעסקות עם תיקוני העבר והתעניות מכל וכל, וכפי שהובאו באריכות במאמרו הנ"ל דברי אדמו"ר הזקן זצוק"ל בספה"ק ב"א דף קמה-קמו, וז"ל בקיצור:

תשובה צוא מתקן זיין בעולמות עליונים איז ניש אונזער ערך. אונזער תשובה איז צוא מתקן זיין זיך אליין אלהבא. תעניות וסגופים ניצון מיר ניש נאר מיט ג' תנאים. ...און דאס ניש מיר האלטין דער פון נאר כדי ער זאל ניש אריין פאלין אין עצבות ומ"ש ח"ו. ...כי זה מעשה בע"ד מען זאל זיך בירעכניגען וואס מיא האט גיטאן עד עכשיו וסוברים שמתקנים ואדרבה זה מניעת הטוב. ...ווארום מיא זאל ווארטין ביז מען וועט פאריכטן איז ניש היינטיקע כחות און מוחות. אין מיינסטין וואס מיא טראכט דערינען בלאנקעט עם זיך: (בדבר שבו ריבוי המחשבות - בזה משוטטת המחשבה).

מאוד, והיצר הרע מייפה לו הדבר, רק יסור מן הרע לגמרי, ואז יכול לעשות טוב והבן. וע"ע שם פרשת חוקת: העיקר הוא סור מרע דהיינו עזיבת החטא בלב שלם והחרטה... ואח"כ יעשה טוב ולא יחזור לסורו.

2 במאמרו הביא סימוכין ומקור לזה ממה שכתב רח"מ היילמאן בבית רבי, ראה במאמרו הערה 27, ויש לציין עוד לדברים מפורשים מהרה"ק הרש"ז מלאדי עצמו בליקוטי תורה שיר השירים מח ב, וז"ל: תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומרים כלה כמות שהיא וב"ה אומרים כלה נאה וחסודה. ...אבל ב"ה שרשו מבחי' החסדים חולק על ב"ש שלא יהיה המשכה לפי ההעלאה אלא אדרבה תחלה יהיה המשכה מלמעלה למטה ויהיה אז ממילא יפלו כל החיצונים שלא לה' המה והיינו שהעשה טוב יהיה קודם לסור מרע כי מעט מן האור דוחה הרבה מן החושך וע"כ נק' הלל מלשון בהילו נרו עלי ראשי. וגם הלל מלשון שבח והילול דהיינו ע"י שבחים בהתבוננות גדולת ה' ממילא יפול הרע... ע"כ.

3 במאמר הנ"ל הביא מספר ליקוטי תורה להרה"ק ר' מרדכי מטשערנאביל בהדרכה ג' וה', ומהרה"ק ר' אהרן מטשערנאביל מספר ילקוט מאורי אור.

4 ספר ליקוטי תורה, שם.

ועל זה יש להוסיף ולהביא מדברי אדמו"ר הפראנקפורטער זצוק"ל בענין זה המובא בכתבי רמ"ל מסרנא:

שאלתי מה לעשות ולכי אטום מאד און עם וויל זיך ניט לערנען און ניט דאווענען. השיב לי אדמו"ר זצוק"ל זי"ע, כמו כלי שצריך להלבין צריך מקודם להעביר מתחילה החלודה שלה ואח"כ יכולין להלבין, וכן האדם, און אנאך ניט קאליע ווערן וועט זיך ממילא דערפראווען.

שאלתי ודברתי אודות ענין חרטה על העבר. השיב: מ'זאל ניט קלערן באופן שלא לחזור בהם, אבי מ'וועט שוין ניט מאן. כי אם יחשוב מהעבר יפול ב"ש ר"ל, דאס רוב קומט פון מ"ש, איי מ'דארף דאך פארט פארפראווען, מ'וועט זיך שוין ממילא פארפראווען, אויב אנאך ניט קאליע ווערן.

שאלתי, בכן מותר לי לשמוח כמו שלא עשיתי, השיב: ניט דו מעגסט, אנאך דו מוזט זיך מאכן פרעהלאך אנדערש קען ניט זיין, נאר מ'טאר ניט קלערן וועגן דעריין אפילו אויף דעם גומן אופן, מ'קען ח"ו פון גוטס קומען צו שלעכטס, צריך להיות בשמחה כמו שלא עשה כלום מעולם כי מרוב בא זה מעצבות, הכלל נאר ניט מרה שחורה און ניט קאליע ווערן. ע"כ.

הרי שרבוה"ק דחו את ענין ההתעסקות עם העבר מכל וכל משום שאין זה כפי ערכנו ולא כפי הכחות ומוחות של דורנו וגם משום שע"י העסקת המחשבה בסור מרע אפי' באופן טוב, אינו רצוי, משום ש"בדבר שבו ריבוי המחשבות - בזה משוטטת המחשבה", וכלש"ק של אדמוה"ז "אין מיינסטין וואס מיא טראכט דערינען בלאנקעט עס זיך", ויכול ליגרר מזה לחשוב מחשבות לא טובות, כלש"ק של הפ"פ זי"ע "מ'טאר ניט קלערן וועגן דעריין אפילו אויף דעם גוטן אופן, מ'קען ח"ו פון גוטס קומען צו שלעכטס".

כמו"כ נמצינו למדין מדברי הפ"פ הנ"ל שיש ליהזר מלהכנס עם חשבונות העבר - שלא ליפול בעצבות ומרה שחורה⁵, ועוד זאת משום שעצם ההתעסקות עם העבר ע"פ רוב נובע ממרה שחורה ולא מרצון טוב ליתקן⁶ (וראה לקמן שהבאנו גירסא שונה בדברי אדה"ז בשיחתו בענין תשובה, ולפיו רואים אנו יסוד זה גם מדברי אדה"ז).

אלא האופן היחידי שיש לתקן העבר הוא ע"י ההתעסקות עם עשיית טוב להבא, וע"י יתרון העבר ממילא, כדברי אדמוה"ז (שם בשיחה הנ"ל), "אז מיא ציהט ארויף אויף זיך קדושה ווערט מען ממילא אוועק גיצויגן פון שלעכטץ" וכן הוא דברי הפ"פ הנ"ל "איי מ'דארף דאך פארט פארפראווען, מ'וועט זיך שוין ממילא פארפראווען, אויב אנאך ניט קאליע ווערן".

ג) בענין התעניתים יש להדגיש שמצינו בדברי רבוה"ק כמה הסברים להתנגדותם החריפה לערוך תיקונים ע"י תעניות. וכבר הביא במאמר הנ"ל דברי אדה"ז לשלול תשובה ע"י תעניות משום שאפשר

5 יש להוסיף ביאור ביסוד זה ממה דמצינו בכמה מקומות שרבוה"ק הזהירו שעיקר התשובה לא יתכן כי אם בשמחה, וכן מצינו בספה"ק בית אהרן קלד ע"ב וז"ל: ואמר כי בשמחה יבא לידי תשובה. כי עיקר התשובה - הבאה ע"י שמחה ותענוג. ועיקר תענוג ושמחה בא ע"י תשובה. והא בהא תליא. עכ"ל. עו"ש בדף קלא ע"ב וז"ל: בליל ראש השנה... ואמר רק בשמחה ובישוב הדעת. כי ע"י שמחה המוח מזוכך ועיקר התשובה ע"י מוח זך. עכ"ל. עו"ש בדף קל ע"ב וז"ל: והאריך איך צריך להיות בחינת התשובה והיראה ברה"ב בבחינת לב נשבר כו' וכמו כן גודל החיוב על ההתחזקות והשמחה. עכ"ל.

6 יש לציין עוד למה שאמר הרה"ק הר"א הגדול זצוק"ל "יונגעלייט מיינען זיי האבן צובראכענקייט, ס'קאן גאר זיין ירדו וכו' - ס'איז גאר עצבות..." ראה שם כל המאמר בדברי אהרן עמ' ב. ובספה"ק בית אהרן דף ד ע"ב בסדה"י של אדמוה"ז, וז"ל: העיקר מכל המדות רעות הוא עצבות ומרה שחורה. כי זהו רק איין פאר שטעלונג. היצה"ר וויקולט איין בזה תשובה ורוח נשברה. אבל הוא דבר מאוס וטריפה. כי הסימן מן לב נשבר הוא שמחה. והא ראי' בשמחת בית השואבה היו שופכין כמים לבם. ובשם ה' השמחה האמיתית.

לידה מהקדושה ח"ו עי"ז, "מיר טייטשין והנדחים בארץ מצרים. מיא קאן נדח ווערין פון דער קדושה ח"ו אז מען איז זיך מיצער מיט תענית וסגופים".

ויש לסמוך לזה עוד מימרא מאדה"ז שלא הובא במאמרו, והוא בספה"ק בית אהרן דף קמד ע"ב: ובאו האובדים בארץ אשור... והנדחים בארץ מצרים... עוד אמר: אשור"ר לשון אושר ושרירות לבו. ומצרים היינו שמצר לעצמו בתעניות וסגופים. כי כמו שאין אדם רשאי לילך אחרי שרירות לבו הרע ונקרא אבוד חס ושלום מהקדושה כך אינו רשאי להצר לעצמו בתעניות וסגופים יותר מכחו וממדרגתו ונקרא נידח עכ"פ מהקדושה כ"ז שאין לו רשות מצדיקי הדור. עכ"ל. הרי השווה אדמו"ר הזקן זי"ע את ההולך אחר שרירות לבו - שנקרא אבוד מהקדושה ח"ו, לזה שמצר עצמו בתעניות וסגופים - שגם הוא יכול ליקרא נידח מהקדושה ח"ו.

עוד רואים מדברי אדמו"ר הזקן זי"ע יסוד בסיבת התנגדותו לתעניות, שאם אינו הולך בדרך הישר לא הועיל לו מאומה, וכדברי אדמו"ה ז"ה הנ"ל, "ממה נפשך. גייט מען נט אויפן גלייכן וועג איז דאך תענית וסגופים אויך נט גלייך. אלא מיא גייט אויף דעם אמתין וועג איז דאך עסין און שלאפין אויך גוט".

וזאת בניגוד להרה"ק הרש"ז שהתנגדותו לתעניות נובע רק מחשש להשלכותיה ולתוצאות בלתי רצויות כנ"ל, משא"כ לדעת רבוה"ק שהתענית עצמה אף בלי השלכותיה הנ"ל, בלתי יעילה משום שיתכן שהתענית אינו בדרך הישר, וזה גם להבריא וחזק ואפי' לא פעם בחיים לבעל נפש כדברי התניא הנ"ל.⁷

ומה שכתב שם בשם אדמו"ר הפ"פ ששלל התעניות באומרו "...גלייב מיר איך האב גיזעהן איינעם וואס ער פאסט משבת לשבת און איז א בעל תאוה...", עו"ש: "פאסטין טויג נט דער יצה"ר ווערט איינגעוואוינט מיט הפסקות". יעוין שם שדובר בענין תענית לביטול תאוה אכילה, לכן נראה שזה לא קשור לדברינו בענין שלילת התעניות לצורך תיקון כי יכול להיות שזה מועיל לתיקון אך לא לתאוה האכילה.

יש להוסיף שבילקוט דברי אהרן מובא גירסא אחרת בדברי קדשו של אדמו"ה ז"ה שלפיו יתכן ומצינו עוד סיבה לשלילת התעניות בדברי רבה"ק, משום שלא ליפול בעצבות ומ"ש, וזה גרסתו: "תעניותם וסגופים ניצון מיר נט נאר מיט ג' תנאים. איין גיזינטר מענטש. און איין גראבע עבירה ח"ו. און אין דיא קליינע טעג. גיבין מיר יוא איין מאהל רשות צוא חאפין איין מאל איין תענית. און דאס אז מען זאל טרינקען ווארעמס פאר טאג. און דאס וואס מיר האלטין נט דערפון איז נאר כדי ער זאל נט אריין פאלין אין עצבות ומ"ש חס ושלום". ע"כ. ובין אם גירסא זו מדויקת בין אם לא, ברור שזה היה אחד הסיבות שבגינה שללו רבוה"ק ההתעסקות עם תיקוני העבר, וכמו שהבאנו כבר לעיל.

עוד הביא שם מדברי הרא"ש הגדול שבזמנינו ע"י התענית לא די שלא מתקנים אלא מקלקלים מחמת 'פניות' ושאר דברים ולכן אין תקנה אלא בתפלה בכל כח, שבעמל [שבהפסד] כחו בתפלה מקרר היצר ומטהר עצמו בכל אות ואות, מה הנחלים מטהרים אף בתי כנסיות ובתי מדרשות. (ספה"ק בית אהרן קמ"ג ע"ב וההוספות בהערות שם, ומברכת אהרן עמ' כט), ומזה נראה שהסיגוף היחיד שנשאר לנו כיום הוא הצעקה והעמל בתפלה, וכבר הארכתי בזה במאמרי בקבאו"י גליון קעה עמ' קכ-קכד ע"ש.

ד) יצוין שמצינו עוד סוגי תיקונים בהדרכות של צדיקי בית טשערנאביל כדוגמת להיות ניעור וללמוד כל ליל שישי. ויש לציין שגם את זה שלל אדמו"ה ז"ה נחרצות במאמר הנ"ל⁸ באומרו "מען גיהער זיך אויס שלאפין און אויס רוהען כדי עס זאל דאס הארץ זיין אין גאנצין. ווארום תשובה איז דער עיקר חרטה. און

7 עוד חילוק המבליט את ההבדל בין דרכי הצדיקים, חזינן מזה שהבעל התניא כותב שאדם שאינו בריא וחזק להתענות בכל התעניות של הארז"ל, "יחמיר ע"ע להתענות" על עבירות חמורות ויכול לדחות לימים הקצרים בחורף ויכול לאכול לפנות בוקר. ואילו מאדמו"ר הזקן מצינו שאדם בריא על עבירה חמורה בימים הקצרים כששונה לפנות בוקר נותן פעם רשות להתענות, ומבהיר דעתו שזה לא משום שאוחז מכך אלא משום שלא ליפול במ"ש.

8 העירני ע"ז ידידי הר"ר יעקב יצחק רייזמאן.

דאש הארץ איז דיא כלי פון חרטה". הרי ששלל את התיקון ע"י להיות ניעור בלילה משום שכדי לעשות תשובה צריך מנוחה כראוי.⁹

(ה) עוד אחד התיקונים המוזכרים בהדרכות של צדיקי בית טשערנאביל הוא ע"י נתינת צדקה בערב שבת דוקא, וכן כתב הרש"ז באיגרת הנ"ל שיש לתת צדקה ח"י [מטבעות] גדולים פוליש בעד כל יום תענית. ויש להדגיש כי גם התיקון ע"י נתינת צדקה לא מצינו כלל מרבוה"ק [הגם שמצינו הרבה מאמרים מרבוה"ק במעלת מצות נתינת צדקה - ראה לדוגמא ברכת אהרן עמ' לה-לו], כמובן שהוא מצוה ככל המצות, אולם נתינת צדקה בזמן מיוחד או בסך מסויים כדי לערוך תיקוני העבר - לא מצינו.

(ו) ויש לציין שכן מצינו כמה וכמה דברים שרבוה"ק אמרו שהם תיקון, כגון שמירת שבת ותפילין, ועוד, אולם כשנעיין נראה שכל אלו דברים שעושים ממילא, ולימדנו רבוה"ק שזהירות והשמירה בהם הוא תיקון, אבל לערוך ולהתעסק בדברים מסויימים רק לצורך תיקון העבר בזה ראו רבוה"ק כהתעסקות עם הרע שאין להתעסק בה וכפי שהביא במאמרו.



עוד כתב שם במאמרו: וכך אמרו רבוה"ק כי זכירת החטא, היא לבדה טהרת האדם. וכדברי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ז"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".

הנה כתב לומר מדברי רבוה"ק שזכירת החטא - היא לבדה טהרת האדם. והביא לזה שני ציטוטים מדברי רבוה"ק, אולם אחרי העיון בשני מקורותיו לא מצאתי סימוכין למה שהסיק. תחילה הביא דברי מרן הרא"ש הגדול מסטאלין ז"ע בסדר היום (ספה"ק בית אהרן): "יזכור תמיד עונותיו וחטאתיו ופשעיו... ויגדיל יגון בלבבו במרירות לב ויהיה לבו נשבר באמת וזה טהרתו". ע"כ מה שהביא. אולם כשנעיין בדברים במילואם נראה שלא לזאת התכווין שעצם זכירת חטא היא טהרה לאדם, אלא כוונתו להזהיר שיש לאדם לזכור תמיד עונותיו כדי לשוב ולהתחרט עליהם, [וכמו שמפורש בפסוק 'וחטאתי נגדי תמיד', וזה כדי לזכור לשוב עליהם].

וז"ל במילואו: ד. יזכור תמיד עונותיו וחטאתיו ופשעיו כמ"ש וחטאתי נגדי תמיד. ויבין בלבבו כי רע ומר עזבו את י"י ויתחרט מאוד באמת שהחליף עולם עומד לעד בעולם חולף. ומה הועילה בכל קניניה אם רעה בעיני אדוניה. ויגדיל יגון בלבבו במרירות לב ויהיה לבו נשבר באמת וזה טהרתו כמאמר הזוה"ק ואית נשמתין חמרין דאינון מאני חרס שבירתן זו היא טהרתן. כמד"א נשברו נטהרו והוא זבחי אלקים רוח נשברה. ועוד בזוה"ק, בגוונא דדש בר נש תבואה, ומברר לה, כך צריכין ישראל למעבד ברוחיהון, כד אתערב בהון חשוכין. וראו דמלה זבחי אלקים וכו' [רוח נשברה], ובזמנא דיתבר ב"נ רוחיה בכל אברין דילי' קדם י"י. ע"כ ל"ק.

הרי לפנינו ברור שאין כוונתו לומר שזכירת החטא היא הטהרה, אלא שהלב נשבר היא הטהרה, וכמו שהרא"ש הגדול הביא סימוכין לדבריו מדברי הזוהר הק' ש"שבירתן זו היא טהרתן".

גם מדברי אדמו"ר הזקן זיע"א שהביא לא הבנתי מהיכן הסמך לזה שזכירת חטא יהא טהרה לאדם. ואגב אורחא אציין לעוד כמה מקומות בספה"ק בית אהרן שמדבר מענין לב נשבר, בדף טו ע"א וז"ל: "כך כשיתעסק ישראל באמירת תהלים בלב נשבר ימחול להם הקב"ה על כל עונותיהם ויתוקנו ככל הצריך להם". וע"ע בדף יז ע"א, ובדף צה ע"ב.

בברכה יוחנן וואלפין

9 וכן נמצא בדברי הרא"ש הגדול מסטאלין (מובא בדברי אהרן עמ' יא) וז"ל: "מי שלא ישן כראוי הרי הוא כאסוקפה הנדרסת תחת רגלי היצר. ופי' - כי השתות יהרסון היינו הגוף אז אפי' צדיק מה פעל אפי' הצדיק אינו יכול לפעול כלום. שאפי' קודם המעמד הגדול והגורא הוא קבלת התורה ג"כ כתוב ויוציאם משה לתחתית ההר שהי' ישינים קודם קבה"ת, וזה כדי שיהי' מוחם זך וצלול לקבלת התורה".
ושם מביא עוד מבנו הרה"ק אדמו"ר הזקן שאמר: "מיר ווילן נישט שהאברכים יהי' נעורים כל הלילה, כי מבליים היום שאחר הלילה, אבל אם קמים באשמורת איז מקימים את היום".

כתבים

הרב אהרן הויזמן

הרב יוסף שאול הויזמן

על בואו של כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זיע"א מסטאלין לארה"ב

(ב)

עד שנת תרפ"ב ואחריה / הצעת החסיד רבי עבד / האסיפה המיוחדת / הסכמת הרבנית / פעילות החסידים / קבלת מרות וקבלת הפנים / התקבצות החסידים מרחבי אמריקה / שבתות במקום מושב החסידים

בפרק הקודם¹ נסינו להעמיד על מכונו את תקופת הופעתו של כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים מסטאלין זיע"א להשתקע בקרב החסידים באמריקה. הרחבנו את הדיבור על ההגירה הכללית ממזרח אירופה לארה"ב, על התארגנות חסידי סטאלין קארלין בניו יורק, על החלטת רבינו זיע"א לנסוע לארה"ב, ועל עצם הנסיעה.

מאז הופעת הפרק הגיעו לידינו תעודות ומסמכים חדשים השופכים אור על דברי הימים והננו מביאים אותם כאן כהמשך והשלמה לפרק הראשון. חלק נכבד מההוספות שהגיעו אלינו הם מתוך כרכי פנקסי החברות של חסידי סטאלין וקארלין במנהטן ובברוקלין. פנקסים אלו מהווים אשנב נאמן לחיי החסידים וקורות דברי הימים בשנים הראשונות ומספרים את ההווי היומי של אנשי שלומינו בארה"ב בימים ההם.

מבין כתלי הפנקסים נמצאנו למדים כי אחת לשבועיים (בדרך כלל - במוצאי שבת קודש) היו חברי החברה מתאספים לדון בדברים העומדים על הפרק, כגון קבלת חברים חדשים, מודעות על פטירת חברים ר"ל, עזר וסיוע לחברי החברה שנתקלו בקושי הפרנסה ועוד. כל הנושאים שעלו לדיון נרשמו בפנקס ונשתמרו עד עצם היום הזה.

מתוך אוצרות פנקסים אלו מתבררים לפנינו, פרטים חשובים אודות התקופה לאחר שהגיע מרן זיע"א אל חופי ניו יורק והשתקע בה, כשהחסידים קיבלוהו "בזרועות פתוחות אהבה", כלשונו הק'.

עד שנת תרפ"ב ואחריה

אז בימי בראשית, בחיים חיותו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א שיגרנו אליו חסידי סטאלין בארה"ב בקשה שיאות לשלוח אליהם אחד מבניו הקדושים, אשר יבוא לפניהם

* התודה והברכה לידידנו הר"ר יהושע שור הי"ו על עזרתו הרבה בעריכת פרק זה.

ואשר יצא לפניהם ולא תהא עדת חסידי סטאלין בארה"ב כצאן אשר אין להם רועה. בין החסידים מסופר כי מרן אור ישראל זיע"א הביע הסכמתו הק' שבנו כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זי"ע יסע להשתקע בארה"ב.

בשנת תרפ"ב, בתוך שנת האבל הכבד על הסתלקות מרן רבינו עטרת תפארת ישראל זיע"א בב' דראש השנה תרפ"ב, עלתה ובאה ההצעה הנכבדה ביתר שאת וביתר עז.

מהמכתבים (שפורסמו בפרק א') נמצאנו למדים כי באותה שנה כאובה, שנת תרפ"ב, בה התאבלו כלל החסידים ובראשם כ"ק מרן האחים הקוה"ט זיע"א על מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א, ישבו האחים הקוה"ט בחצר הקודש בסטאלין, כפי שהסכימו בחג השבועות תרפ"ב להשאר יחדיו בנחלת אביהם הק' עד לאחר יום ההילולא הראשון.

ההצעה המתניה, איפוא, עד לאחר הימים הנוראים והקדושים של שנת תרפ"ג, וגם אז מותנית היתה בהסכמתה של אמה של מלכות הרבנית מרת ברכה שיינדיל ע"ה הי"ד.

הצעת החסיד רבי עבד

מלבד בקשת החסידים מארה"ב, נתעורר רעיון זה גם על ידי חסיד רבי עבד קריקון ז"ל² מכפר קאראטיץ, שהיה ממקורבי ונאמני בית רבינו אור ישראל זי"ע, למנות את רבינו הרי"ח זי"ע לרבי ומנהיג לאנ"ש בארה"ב.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א נמצאים שני מכתבים מהרה"ח ר' ישראל פרץ הולצמן ז"ל³ מלוניניעץ הממוענים אל ידידו הרה"ח ר' יהושע ברמן ז"ל⁴ בארה"ב. המכתב הראשון נכתב ביום ח"י אייר, ל"ג בעומר תרפ"ב ובו עורר את לב החסידים להצעה זו.

2 הרה"ח המפורסם ר' עבד קריקון, מחשובי חסידי אדמו"ר מרן אור ישראל מסטאלין צוק"ל ומבאי ביתו. לר' עבד היתה טחנת קמח בכפר קוורוטיץ הסמוכה ללוניניעץ ובסוף ימיו התגורר בסטאלין. רבותינו האחים הקוה"ט בני רבינו אור ישראל צוק"ל החשיבוהו מאד, והיו מבקרים אצלו בביתו מדי עברם על יד כפר קוורוטיץ. אחרי שבא רבינו הרה"צ ר' יעקב חיים צוק"ל בברית הנישואין ושהה בבית חותנו, כתב אליו רבינו הפראנקפורטר זי"ע מכתב קודש ובין הדברים כתב "את כל הדברים מסרתי בפי ר' עבד ועליהם אין לי מה להוסיף".

3 הרה"ח ר' ישראל פרץ בהרה"ח ר' משה חיים הולצמן ז"ל היה מחשובי ופארי חסידי סטאלין בלוניניעץ, מלמד לבחורים וצעירים בכפר והעמיד תלמידים הרבה. תלמיד חכם, חריף ובקי וכן תבע מתלמידיו שימלאו כריסם בדפי גפ"ת ולא בדרך הפלפול. גם רב חילו בידיעות ובהבנת חכמת הנסתר אבל את זה הסתיר ממכיריו כדרך החסידים. ר' ישראל פרץ היה חותם את מכתביו בראשי תיבות של שמו "יפה", וכשמו כן הוא בהדר גאון והדרת פנים.

במכתבו שלפנינו מזכיר ר' ישראל פרץ את השיעור גמרא אשר לומדים אנחנו ת"ל בכל ערב אחר תפלת מעריב. את השיעור הזה היה הוא בעצמו מוסר ומנהל את ה'חברה ש"ס' בבית הכנסת לחסידי סטאלין. ר' ישראל פרץ היה נוהג למסור את השיעור בגמרא כל ערב, אח"כ בהלכה ואגדה ואח"כ ישבו החסידים באהבה ואחוה לשתות לחיים ולהתועד בעניינים של חסידות, כאמור בדברי האגרת הזאת. לר' ישראל פרץ שלשה בנים, מרדכי אריה ושלום שנספו בשואה, הי"ד ובנו צבי היגר לארץ ישראל ונלב"ע בשנת תשמ"ו.

4 הרה"ח ר' יהושע מכפר פרעסעץ (הרחוקה מסטאלין בערך 50 ק"מ), מחסידי מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין צוק"ל והיה נוסע אליו תמידין כסדרן. בברכת רבינו נסע לבדו לארה"ב לצורך פרנסה והתפרנס שמה כמלמד אצל האדמו"ר מבוסטון זי"ע. לימים שלח אחרי אשתו ובניו וקבעו מושבם בניו יורק. אחרי פטירת רבינו מרן אור ישראל זי"ע היה ר' יהושע מן העסקנים שטרחו להביא את רבינו מדיטרויט זי"ע להנהיג את עדת החסידים בארה"ב ולהחיות עם רב. לאחר כמה שנים איוה למושב לו בארץ ישראל ועלה ארצה עם כל משפחתו לחונן עפרה. בנו הרה"ח ר' אליעזר יעקב חזר לארה"ב, ואחרי שהגיע רבינו הרה"צ ר' יוחנן צוק"ל לארה"ב התמסר ר' אליעזר אל רבינו בכל הענינים, ולימים אף קנה עבורו דירה שם התגורר רבינו בקומה מעל ר' אליעזר, עד שעבר רבינו זיע"א לבורו פארק בימי האחרונים טרם עלה בסערה

יום ג' פ' ונתתי שלום בארץ

לידירי מו"ה יהושע בערמאן

במכתבך אשר קיבלתי נהירנא אשר בקשת לכתוב לך מפטירת אדמו"ר ז"ל.⁵ את כל אשר שמעתי מפי החסידים עצמו מלספר ובטח כבר שמעתם גם אתם.

...בוה השבוע היה ר' אבער מקראמיץ פה לונינעץ ישב ולמד אתנו בשיעור גמרא אשר לומדים אנחנו ת"ל בכל ערב אחר תפלת מעריב, ואחר הלימוד ישבנו שבת אחים יחד כנהוג באנ"ש חסידים מסטאלין, הרבינו שיח ומעשיות מאדמו"ר זצ"ל וממצב חצה"ק בכעת, גם זכרונך וזכרון ר' יהושע קאשטן⁶ ור' יוסף ב"ר חיים⁷ ור' אפרים אהרן⁸ ועוד ועוד מאוהבי העליתי על השלחן לטוב, ובתוך כדי דיבור קפץ ר' אבער טוב הדבר הזכרתי בוה דבר נחוי ברוך מזכיר נשכחות גזור אני עליך ואבקשך שתכתוב מכתב לאנ"ש אשר הזכרת בוה השלחן כי מבקשים אנחנו שיתאספו כלם ויטכסו עצה אולי יוכלו לקבל ר' יעקב בן אדמו"ר ז"ל לאמערקע להיות לראש ולרכי עליהם, רק שיתיעצו קודם היטב היטב עם כל אנ"ש הנמצאים אתם באמערקע ולראות קודם כל אם יהי' לו שם מעמד טוב לפרנסה בכבוד גדול ובריוח ולא בצמצום ח"ו, ואם יסכימו כל אנ"ש ויבטיחו לקבלו בכבוד גמור ובאהבה רבה כיאות לכב' ה', אזי לכתוב לסטאלין לחצה"ק ולכבודו בעצמו ולהרבנית שתחי' כי מבקשים אתם שישע ר' יעקב שליט"א לאמערקע לקבל עליו שם כ' הרבנות ולשלח לו תעודת דרישה⁹ (מרעבאוואנע) כי מבקשים ודורשים אותו שישע, כן לשלוח לו כסף להוצאות הדרך.

ידיך ואוהבך לנצח ישראל פריץ האלצמאן סטאראסעלסקי 15 לונינעץ

לב מלא רגשי אהבה וידידות אברך בברכות שלום לר' יהושע קאשטאן עם כב"ב, לר' יוסף ב"ר חיים טובוך¹⁰, לר' אפרים אהרן, לר' שלמה הארשטיין¹¹, לר' אברהם ב"ר יעקב ריטערמען, לר' לייבוש עם בנו ר' צבי ציפערשטיין, לר' חיים אייזנבערג¹² חתן ר' יעקב פערעפלאציק.¹³

השמימה. לבתו לקח ר' אליעזר כחתן את הרה"ח ר' יהודה אקערמן ז"ל, וכאשר חזר ר' אליעזר לארץ ישראל בסוף ימיו תמך רבות בפעולותיו הכבירות של חתנו ז"ל בייסוד המוסדות הק' בבני ברק.

5 פטירת כ"ק אדמו"ר אור ישראל מסטולין זצוק"ל ביום ב' דראש השנה, תרפ"ב.
6 הרה"ח ר' יהושע יוסף בהרה"ח ר' יחיאל מיכל קאשטן ז"ל, נולד בלונינעץ והסתופף בצל כ"ק מרן אור ישראל מסטאלין זצוק"ל. לימים היגר לארה"ב והיה מהעשרה הראשונים שיסדו בית מדרשו "תפארת אהרן וישראל - בית יעקב חסידי סטאלין" בברונזוויל, ברוקלין. ר' יהושע שמר אמונים אל חצר הקודש של רבינו שמנו"כ בפראנקפורט וגם אחרי ההסתלקות עמד בקשר רצוף עם הרבנית הצדקנית ע"ה והאחים הק' זי"ע והיה גובה עבורם מעמדות בכל עת. לר' יהושע יוסף שלשה בנים, ר' קלמן שלמה, ר' יעקב ליב ור' מאיר יצחק. בנו של ר' מאיר, ר' בנימין קאשטן, נשא את בת הרה"ח ר' ניסן סאנדלר בברכת רבינו זצוק"ל. הרה"ח ר' יהושע נלב"ע בט"ו אב שנת ת"ש ונטמן בחלקת בית אהרן וישראל חסידי סטאלין בבית החיים מונטיפיורי.

7 הרה"ח ר' יוסף ב"ר חיים לעווין ז"ל היגר לארה"ב מלונינעץ בשנת תר"ס והצטרף לעדת חסידי סטאלין בניו יורק. לימים עבר לגור בבראנזוויל. נלב"ע כ"ב אדר תש"י ונטמן בחלקת חסידי סטאלין - בראנזוויל בבית החיים מונטיפיורי.

8 הרה"ח הנודע ר' אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל.
9 התעודה נתפרסמה על ידינו אשתקד במאמר "על בואו של כ"ק מרן אדמו"ר רבי יעקב חיים זי"ע"א מסטאלין לארה"ב", קובץ בית אהרן וישראל גליון קע"ח.

10 הוא רי"ח לעווין הנ"ל.
11 הרה"ח ר' דוד שלמה הארשטיין ז"ל, שמו מופיע בפנקס של חברה בית ישראל חסידי סטאלין בניו יורק, אך עקבותיו טרם נודעו לנו.

12 הרה"ח ר' חיים אייזנבערג ז"ל מבראנזוויל.

13 הרב ר' יעקב בן הרב ר' אהרן מלונינעץ ז"ל.

מכתב זה לא הגיע מיד לתעודתו עקב שינוי מקום מגוריו של הנמען, הרה"ח ר' יהושע ברמן. רק לאחר זמן נודע דבר הכתובת החדשה לר' ישראל פרץ, שולח המכתב, ועל כן חזר וכתב אגרות שניות, וכדלהלן.

במקביל, כעבור חודש כתב מרן זיע"א מכתב אל הרה"ח ר' אפרים אהרן טאנצמאן ז"ל כמענה לבקשתו שיבוא אליהם. וכך החלו באותה תקופה קשרי המכתבים בין החסידים למרן זיע"א בדבר הנסיעה, כשרבינו שלח מספר מכתבים לארה"ב על דבר רצונו לבוא אליהם.

האסיפה המיוחדת

עם קבלת מכתבו של מרן זיע"א, שהגיעה בסביבות ראש חודש ניסן תרפ"ב, אנו מוצאים בפנקס חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין חלק ב' דף 289, החלטה מתאריך מוצש"ק פ' ויקרא ג' ניסן, כי החברה קוראת לחבריה להתכנס לאסיפה מיוחדת, "ספעשיל מיטינג", ביום ראשון ב' דחול המועד פסח לדון בנוגע למכתבים שהגיעו מסטאלין.

ואכן, ביום ראשון, ב' דחול"מ התאספו כל חברי החברה בבית מדרשו ויו"ר החברה הרה"ח ר' יצחק גלאצער ז"ל הבהיר לפני הקהל את מטרת האסיפה, וכפי שאנו קוראים בפנקס לאמור: יום א' דחומ"פ 16 אפריל 1922. אסיפה מיוחדת נערכה על ידי חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין בבית מדרשו 48 ארטשערד סט'.

נשיא החברה מבהיר את מטרת האסיפה המיוחדת, היות והרב ר' יעקב בן אדמו"ר זצוק"ל מסטאלין שלח מכתב (שהוא מבקש מחברתנו) שיעבירו אותו ואת הרבנית לאמריקה, והיות כי זה כרוך בהוצאות גדולות, על כן הוכרח הנשיא לקרוא לאסיפה מיוחדת שכולם יחד יטכסו עצה איך אפשר להשיג סכום כסף כזה. הוחלט שכל חבר יעמיד לעצמו סכום כמה הוא רוצה ויכול לתת. חברים רבים נרשמו מיד לכך והסכום עלה ל-600 דולר.

למטרה זו קבעו ועדה מארגנת שתארגן את כל הנצרך: ישראל אפרים גראבלאווסקי, אנשיל קארנעל, הושיע האכלערין, אהרן טייטלבוים, יעקב חיים פרידמאן, שמעון ברינבערג, דוד מאזורסקי, זלמן טענענבוים ויצחק גלאצער.

בכ"ד באלול תרפ"ב, כחצי שנה לאחר האסיפה המיוחדת של החברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין, שיגר ר' ישראל פרץ מכתב נוסף לידידו החסיד ר' יהושע בערמאן, לאחר שלא קיבל מענה למכתביו הראשונים:

א' רסליחות [אלול תרפ"ב]

יכתב ליחתם בספרן של צדיקים... ידיד נפשי... מו"ה יהושע בערמאן גרו יאיר ויהל

...וקשה לי לקבוע רגעים אחדים לכתיבה, רק מגזירת ר' אבער מקאראמיץ אשר היה במחני וגזר עלי שאכתוב לך שתאסף קבוצת אנ"ש אשר באמערקע להתיעץ ולטכס עצה נכונה לקבל את בן אדמו"ר זצ"ל מו"ה ר' יעקב שליט"א לאמערקע לאדמו"ר ולמנהיג עליכם והוא ראוי לאותו איצטלא, וכן עשיתי כתבתי לך שני מכתבים אודות זה ולא זכיתי לקבל עליהם שום תשובה, ועד היום לא ידוע לי הסיבה, אם המכתבים לא הגיעו לידך, או ח"ו איזה מקרה קרך, או ידיך עסוקות תמיד בלי הרף בצבירת כסף וזהב בארץ הזהב ותחום לבטלם אף רגעים אחדים לאחזו בעט להשתעשע באהבים עם רע עני ומסכן אשר חכמתו ואהבתו בויה. כחיתי וקויתי עוד שבוע זאת, בזה השבוע פגשתי את חתנך והחלתי לדרוש מאתו אם קבלו מכתבך ומה שלומך, וסיפר לי כי זה שבועות אחדות אשר גם הם לא קיבלו שום מכתב ואחרי הרבה דרישות וחקירות נתודע לי כי מעיתי בהאדרסא וכבר שלחת להם אדראסע חדשה כי החלפת דירתך ונתחדש האדראס שלך, קיבלתי מאתו האדראס החדש וישבתי על דוכן הכתיבה אולי יהי מול מכתבי זה יותר טוב מהראשונות ויגיע לידך.

ישראל פרץ האלצמאן

הסכמת הרבנית אמה של מלכות

כאמור בפרק הראשון, כתב רבינו מכתב קודש ביום כ"ו סיון תרפ"ב אל הרה"ח ר' אפרים אהרן הלוי טאנצמאן ז"ל ובו התנה את החלטתו בהסכמת אמה של מלכות הרבנית הצדקנית מרת ברכה שיינדיל ע"ה הי"ד. ובמכתבו זה מציין כי הרבנית "מוכנה לתת הסכמתה", ומכך נראה שעד אז עדיין לא כתבה לחסידים שבארה"ב.

כעבור ארבעה חדשים, לאחר הימים הנוראים תרפ"ג, כתב רבינו שוב אל החסידים באמריקה ביום חמישי פרשת בראשית כ"ז תשרי ובתוך דבריו כותב: וגם רצוף פה הסכמת אמי הה"צ שתליט"א.

בעת כתיבת המאמר הקודם לא הגיעה לידינו הסכמת הרבנית, ולא ידענו כי היא נותרה לפליטה. כאן אנו מפרסמים את מכתבה של הרבנית (הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א) אשר פתחה את הדרך להגירת רבינו אל ארה"ב. הסכמת הרבנית נ"ע נכתבה ביום ראשון שלאחריו, פרשת נח תרפ"ג, על נייר מכתבים של מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין זיע"א.

בעוה"ש"ת יום א' פ' נח שנת תרפ"ג

לכבוד אנ"ש מבית אהרן ובית ישראל ד' עליהם יחי'

הנני מסכמת לנשיעת בני היקר הרב ר' יעקב שליט"א למחניכם, ואקווה שעל ידו יהי' לכם התחזקות והתקשרות, ועי' זה תתברכו ממקור הברכות בכל משאלות לבבכם לטובה.

ברכה שיינדיל פערלאוו, סטאלין

מכתבה של הרבנית מרת ברכה שיינדיל ע"ה צורף למכתבו של רבינו אבל שניהם יחד איחרו מלהגיע לתעודתם בעתם ובזמנם. החסידים אשר חיכו וייחלו לקבל את הסכמתו הסופית של רבינו הרי"ח זיע"א עם הסכמתה של אמו הרבנית ע"ה הריצו מכתב דואר לסטאלין ביום ראשון פרשת חיי שרה, כ"א חשון תרפ"ג, אותו פרסמנו בחלק הראשון.

במכתבם מביעים החסידים את רצונם לראות את מלכם "בפה בלב ובנפש ובכליון עינים". החסידים תומכים יתדותיהם ברצון קדשו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א שאחד מבניו הק' ישתקע בין החסידים בארצות הברית: "...ובפרט אשר כן ה' רצונו הקדוש אשר אחד מבניו הקדושים שליט"א יסע לאמריקע ובטח כ"ק יקיים את רצון אביו הקדוש זצ"ל...".

פעילות נמרצת של החסידים

בינתיים עבר חורף וכמעט קיץ, ומרן הרי"ח וזוגתו הרבנית נתקלו בקשיים שונים שגרמו לאיחור פרידתם מארץ מולדתם. אחת הבעיות המוזכרות במכתבי רבינו היא בעיית הוויזה של הרבנית.

בתקופה זו, בשנת 1921, העביר הקונגרס האמריקני חוק שקבע מכסות על ההגירה לארצות הברית, על פי ארצות מוצא של תושבי ארצות הברית בשנת 1910. מבין שורות פנקס החברה רואים שלאור קושי קבלת הוויזה טרחו החסידים בניו יורק לפתור בעיה זו באמצעות החלונות הגבוהים בממשל מדינת ניו יורק. בצר להם, פנו ראשי החברה אל חבר הקונגרס מר סמיואל דיקשטיין¹⁴ כדי להריץ את תהליך השגת הוויזה.

14 סמיואל דיקשטיין (תרמ"ה-תשי"ד) היה יהודי יליד ליטא (פלך ווילנא) שהיגר לארה"ב עם הוריו בתרנ"א (1891) והשתקע בניו יורק. שימש כחבר הקונגרס בממשלת ארה"ב מטעם המפלגה הדימוקרטית בין השנים תרפ"ג - תש"ה (1923-1945), ואח"כ שופט בבית משפט העליון של מדינת ניו יורק בין השנים תש"ו - תשי"ד (1945-1954). בשנה בה פנו אליו חסידי סטאלין לעזרה, שימש כחבר הקונגרס בממשלת ארה"ב.

הפעולות הנמרצות של החסידים בניו יורק נשאו פרי והצליח ה' בעדם ובהשתדלותם אצל איש הקונגרס סודרה הויזה תיכף ומיד. וזה לשון קדשו של אדמו"ר הרי"ח זיע"א במכתב מיום כ"ז אייר תרפ"ג:

תיכף אחר קבלת מכתבם שאלנו אצל הקאנסול אם קבל רשיון מוואשינגטון לתת הוויזע לרעיתי תח' והשיב שאם יקבל יודיע לנו ע"י הבידואר לסטאלין. ובשבוע העברה קבלה מכתב דרישה כזה מהקאנסול לבוא לווארשא לקבל הוויזע ותיכף נסעה לשם וקיבלה הוויזע ב"ה. ובהמשך המכתב:

ועתה על חג השבועות הבע"ל אין באפשרות להגיע אליכם ע"כ אי"ה תיכף אחר שבועות נסע אי"ה ואתן לכם בל"ג ט"ג ביום נסיעתי מווארשא וגם ט"ג ביום עלייתנו על הספינה אי"ה כדרישתם.

כחודש ימים לאחר מכן אנו מוצאים פרוטוקול משיבה נוספת שנערכה בכ"ו סיון תרפ"ג, בחברה בית אהרן וישראל - סטאלין, בה סיכמו בסיפוק את ההצלחה בהשגת הויזה, והוחלט לכתוב מכתב תודה בשם כל החברים לאיש הקונגרס על עזרתו.

קבלת מרות וקבלת הפנים

כאמור, מאז הסתלקותו של מרן אדמו"ר אור ישראל זיע"א ראו חסידי סטאלין בארה"ב לנכון להביא את בנו רבינו הרי"ח להיות להם כאיש על העדה ולשאת את עול האדמו"רות באמריקה, וכלשון מכתב הרבנית ברכה שיינדל ע"ה "שעל ידו יהיה לכם התחזקות והתקשרות". וחשוב לציין כי עוד טרם הגיע רבינו לארה"ב כבר קיבלו החסידים את מרותו וכבדוהו בתואר אדמו"ר.

על כך אנו קוראים ברשימה מעניינת בפנקס החברה ביום א' פרשת בלק, י' תמוז תרפ"ג, כשבועיים לפני הגעת רבינו, בה נכתב: הוחלט על דעת החברים כי מהיום והלאה אחר העליות לתורה יערכו את המי שברך הראשון עבור "אדמו"ר הרב ר' יעקב שליט"א", ורק לאחר מ"כ ניתן לערוך מי שברך נוספים. וכן בבית מדרשנו בבראנזוויל. גם המש"ב בשלש רגלים אחר הזכרת נשמות יהיה אך ורק עבור "אדמו"ר הרב ר' יעקב שליט"א". כמו"כ הוחלט לארגן וועדה מכינה לקבלת פנים עבור אדמו"ר שליט"א, שתדאג גם לכל צרכיו לכשיגיע הנה. לוועדה בחרו בחסידים ר' שמעון ברינבערג, ר' אנשיל קארנעל, ר' יוסף קופערשמיד ור' חיים אייזנבערג.

יומיים לאחר מכן הפליג רבינו עם אניית 'לאקוניה' מהמבורג לסאוטהאמפטון שבאנגליה, ומשם המשיכה האניה לניו יארק בהפלגה ישירה וארוכה דרך האוקיינוס האטלנטי.

ביום רביעי פר' פנחס כ' בתמוז פרסמו חברי הוועדה מודעות בעיתון 'מארגן זשורנאל' והזמינו את אנ"ש לבוא בהמוניהם לקבלת פני מרן זי"ע אשר על הספינה שעתידה להגיע למחרת ביום ה', לנמל 54 במנהטן:

בשורה טובה!

מיר די חברה בית אהרן וישראל מסטאלין פון 48 ארטשערד סמריט, מאכען באקאנט אלע סטאלינער לאנדסלייט בכלל און סטאלינער חסידים בפרט, אז מיט דער שיף "לאקאניע" וואס קומט אן מארגן, דאנערשטאג, דעם 5טן יולי, קומט אונזער רבי, הרב הצדיק מוה"ר ר' יעקב

לימים - בתרצ"א (1931) מונה כיו"ר הוועדה להגירה ואזרחות, תפקיד בו שימש עד לשנת תש"ה (1945). בשנים האחרונות נתגלו ממצאים המוכיחים כי מר דיקשטיין ניהל מערכת חשאית להכנסת מהגרים מרוסיה בעד בצע כסף, ואף הוכח ששימש כמרגל מטעם ממשלת רוסיה. מסתבר כי ראשי החסידים האחרים להבאת אדמו"ר הרי"ח לארה"ב ידעו לאן לפנות לבקשת עזרה, ומן השמים גילגלו לו זכות זו.

חיים פערלאוו שליט"א מסטאלין, בן הרב הצדיק ר' ישראל זצ"ל, סטאלינער רבי, ונכד של הצדיקים הגדולים הרב ר' אהרן קארלינער זצ"ל והרב הצדיק ר' יוחנן זצ"ל מינאכנעסטריווקע[!] והרב הצדיק ר' אלימלך מגראזיסק זצ"ל. מיר בעמען אלע חסידים און גוטע פריינד צו קומען צום פיער 54, 14טע סט., נארד ריווער, מקבל פנים זיין דעם גרויסען צדיק, די לעצטע שטונדע ווען די שיף געהט אריין אין פיער.

וואטשט דעם "מארגען זשורנאל".

אכטונגספאל, די קאמיטע

לאחר שביום חמישי בוששה הספינה מהגיע, הכניסו מודעה נוספת ביום השישי כי מועד הקבלת פנים נדחתה לאותו יום, ערב שבת בשעה 3 אחר הצהריים, והזמינו את יוצאי סטאלין ואנשי חסידי סטאלין קארלין לבוא לבית מדרשנו אשר ב-48 ארטשערד בשעה 1 אחה"צ ומשם נועדו לנסוע בצוותא לקבל פני מרן זי"ע.

משום מה שוב איחרה הספינה להגיע. רק ביום השבת פרשת פינחס, כ"ג תמוז תרפ"ג, עגנה האוניה בחוף המורד המערבי של מנהטן שבניו יארק.

באותה שבת התפללו החסידים מנחה של שבת בבית מדרשנו בשעה מוקדמת מהרגיל. לאחר מכן צעדו יחדיו בקול רנה והמון חוגג מבית הכנסת שבמורד המזרחי אל עבר המורד המערבי, לקבל פני רבם ברגל.

מסופר כי במשך שעת רעוא דרעוין, עמד מרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א על סיפון האוניה, והחסידים הצוהלים מלאי חדות ה', רקדו במחולות כנגדו על הרציף כשהם משוררים בניגון טאנץ עליו כשתוכם וברם רצוף אהבה וחיבת הקודש אל רבם ומאורם זיע"א. רק לאחר צאת השבת, כאשר לילה כיום יאיר, עלה ובא מרן אדמו"ר זיע"א מן הספינה, ואתו עמו הרבנית הצוה"ח מרת חנה חיה ע"ה, ונתקבל "בזרועות פתוחות אהבה", כלשון קדשו במכתב לאנשי החסידים בטבריא בשנת תרפ"ד.¹⁵

למחרתו, ביום ראשון פרשת מטות מסעי, מופיעה מודעה שלישית בעיתון הנ"ל, בה מבושרים החסידים על הגעתו של מרן זיע"א ועל מעמד קבלת פנים שיערך באותו יום ראשון:

מוצש"ק פנחס

ברוך הבא!

מיר די חברה בית אהרן וישראל מסטאלין פון 48 ארטשערד סטריט, מאכען באקאנט אלע סטאלינער קארלינער לאנדסלייט אז מיר האבען שוין ב"ה היינט 9:30 אבענד אפגענומען פון פיער 54 אונוער רבי'ן הרב הצדיק מוה"ר ר' יעקב חיים שליט"א מסטאלין, בן הרב הצדיק מר"ה ר' ישראל זצ"ל, סטאלינער רבי, ונכד הצדיקים הגדולים הרב ר' אהרן קארלינער זצ"ל והרב הצדיק ר' אלימלך מגראזיסק זצ"ל און אי"ה מארגען, יום א' מו"מ, דעם 8טן ד. מ., וועט זיין דער קבלת פנים מהצדיק הזה אין אונוער שוהל אין 48 ארטשערד סטריט, און מיר בעמען אלע חסידים און גוטע פריינד צו קומען אפגעבען כבוד דעם צדיק.

אכטונגספאל, די קאמיטע

15 "ב"ה, לסדר כי תשא את ראש בני ישראל תרפ"ד, ניו יארק. החיים והשלום על ראשי אנשי שלומינו החסידים האהובים, דורשי הטוב תושבי עיה"ק טבריה ת"ו, יחיו חיי נחת. אחדשה"ט באה"ר, בטח כבר שמעו מביאתי לפה נויארק, וב"ה כי נתקבלנו בפה מאנשי החסידים שיחיו בזרועות פתוחות אהבה, ומדוע המה טמנו ידם מלבוא אלי בכתובים?...". ברכת אהרן דף קס"ב.

ביום ראשון פרשת מטות-מסעי, כ"ד תמוז תרפ"ג, התקיים מעמד קבלת פנים למרן אדמו"ר הרי"ח זיע"א לשמחת לב החסידים שטרחו ועמלו זה כמה שנים להביאו לארה"ב להחיותם כיום הזה.

בשבת שלאחריו, שבת פרשת מטות מסעי (חזק), היתה השבת הראשונה בה הסתופף קהל החסידים מניו יורק בצלו של מרן זיע"א בבית מדרשו ב-48 ארטשערד, כאשר הופיע בהדר גינוני מלכות לתפילה ולשלחן הטהור.

מתוך הכתב דלהלן למדנו אשר בתקופה הראשונה ששהה רבינו בניו יורק קבע מושבו בסמיכות לבית מדרשו ב-213 הענרי סטריט. הדברים עולים יפה עם בקשתו במכתב קדשו ששלח ביום כ"ז אייר "בדבר דירה למעננו, אם באפשרות שיהי' קרוב לביה"כ שלנו מה טוב היי".

התקבצות החסידים מרחבי אמריקה

מסופר אשר ה'טיש' המרכזי הראשון אשר נערך ברב עם היה ביום הילולא קדישא של כ"ק מרן אדמו"ר הצעיר הרה"ק ר' אשר (השני) מסטאלין צוק"ל בשבת קודש פרשת ואתחנן, יום חמשה עשר באב, תרפ"ג.

בעיתון 'מארגן זשורנאל' מחודש אב מצאנו קטע זה:

מודעה מחסידי סטאלין, בית אהרן וישראל

48 ארטשארד סטריט, ניו יארק

מיר לאזען וויסען אלע סטאלינער חסידים און פריינדע פון די סטאלינער צדיקים זצ"ל, אז אונזער גרויסער רבי אדמו"ר הרב ר' יעקב חיים שליט"א בן הרב אדמו"ר ר' ישראל זצ"ל ונכד הרבנים אדמו"ר ר' אהרן ור' אשר זצ"ל, איז שוין מיט מזל אין זיין וואהנונג 213 הענרי סט. און קומענדיגע שבת פ' ואתחנן, חמשה עשר באב, איז יומא דהילולא פון זיין גרויסען זיידען דעם צדיק אדמו"ר ר' אשר זצ"ל, דאפיר לאדען מיר איין אלע פריינדע צו קומען דיעזען שבת אין אונזער שול און מיר זאלען אלע צוזאמען קענען אפהאלטען דעם הייליגען יאהרצייט מיט אונזער רבי און עס וועט זיין ברב עם הדרת מלך, און מיר וועלען פערבריינגען דעם טאג ביי די טישען מיט אונזער רבי, ובזכות הצדיקים וועלען מיר האבען כל טוב סלה.

מיט גרום, די קאמיטע.

הרה"ח ר' ניסן פילטשיק ז"ל היה מתאר ברגש רב את השבת אשר עלו והתכנסו כלל אנ"ש "מארבע פינות אמריקה" בנסיעה לצדיק - להסתופף בצל כ"ק אדמו"ר הרה"צ רבי יעקב חיים צוק"ל. הטיש היה רווי התרוממות והתעוררות כאשר סביב השלחן עמדו חסידים ואנשי מעשה, מהם זקנים אשר עדיין זכו להסתופף בצל אבי זקנו הק' מרן אדמו"ר הזקן זיע"א. שבת ההילולא הפיחה חיות רב בקרב החסידים, התלהבות הריקודים השאירה רושם עז בקרבם ועוררה את החסידים מתרדמת הזמן והמקום, עד אשר ניגון הריקוד ששוררו אז שמור בפי החסידים עד עצם היום הזה.

עם הגעת מרן זיע"א לחופי אמריקה נפתח פרק חדש בדברי ימיה של סטאלין קארלין בארה"ב. במשך כעשרים ושתיים שנה החיה ברוחו הקדושה את החסידים, קיבץ וריבץ פעלים הרבה, ונודע במעשי החסד המופלאים שיצאו מתחת ידיו.

שבתות במקום מושב החסידים

מרן זיע"א התיישב במורד המזרחי של מנהטן בעיר ניו יורק. שם, כנזכר, ברחוב אורשערד 48, עמד בית הכנסת של חברה בית אהרן וישראל חסידי סטאלין. באותה עת היו גם במנהטן

וגם בברוקלין הסמוכה [וגם בפרברים אחרים של ניו יורק] בתי כנסת ומניינים של חסידי סטאלין וקארלין.

מיד עם הגעתו של מרן זי"ע לאמריקה החלו החסידים להזמין את הצדיק לשכון כבוד בינותם לשבת, וכפי שנהגו רבותינו הקוה"ט לנסוע לערי השדה לבקר את החסידים להאיר אור לכל בני אהרן וישראל במושבותם.

בברוקלין ליד שכונת וויליאמסבורג ברחוב ווארעט 36 פעל אז בית הכנסת של חברה בית ישראל חסידי קארלין. חברה זו נתייסדה בשנת תרע"ג. תיכף עם הגעתו של רבינו, במוצאי שבת פרשת פנחס, רשם מזכיר החברה פרוטוקול מהאסיפה שנקראה ע"י נשיא החברה לייב פעזרניק, ובה הוצע לקרוא למרן זי"ע לערוך שבת בבית מדרשם על חשבון החברה. נבחרו החסידים שיזמינו את מרן זי"ע לשבת: שמחה אייזינבערג, לייב פעזרניק, שיע מוטשניק, אהרן קאבילאנסקי, אשר גאלדבערג, מענדל שווארץ ומאטיל פעזרניק, כשחסידים אלו ממונים גם על ההוצאה וההכנסה.

ברשימות של האסיפות הבאות מובא שהקאמיטע תדאג שיהיה מכובד וראוי לאדמו"ר כשיבוא וכו'. בינתיים חלפו ועברו הימים הנוראים¹⁶ של שנת תרפ"ד ועדיין לא אסתיעצא מילתא.

לאחר חג הסוכות של שנת תרפ"ד שוב עלה הנידון על הפרק, וכך נרשם בפנקס החברה במוצאי שבת בראשית תרפ"ד, לאחר שמרן זי"ע נעתר לבקשתם והסכים לשובות במחנם לשבת הבאה - פרשת נח, כי הוחלט שהאכסניה של מרן זי"ע וכן השולחנות יערכו בבית רבי שלמה פיזארניק כשההוצאות יהיו על חשבון החברה. לניהול השבת נבחרו - מאקס פצארניק, ווילע פצארניק ושיע מוטשניק. לגבות כספים ולוודא שכל הנדרים והנדבות יכנסו לקופת החברה נבחרו - אהרן קאבילאנסקי, מנדל שווארץ, לייב פצארניק ויעקב גודמאן. הוחלט גם להגביל את העלויות לחמישים דולר בלבד.

שבוע לאחר מכן, במוצ"ש פרשת לך לך תרפ"ד, סיכמו אנשי החברה את השבת בצל מרן זי"ע, וכך רשמו בפנקס: באסיפה נמסר דו"ח הוצאות השבת שהגיעו לסכום 98.75 דולר. הוחלט לאור שביעות רצון החברים ועפ"י הצעתו של פיליפ [פנחס] ביגמאן כי קופת החברה תשא בכל ההוצאות, וזאת למרות שהוחלט מראש לא להוציא מעבר לחמישים דולר. בשם כל החברים מודים לר' שלמה פצארניק ולבניו עבור טרחתם. כן נקבע כי לפעמים נוספות האכסניה תהיה אצל רבי שלמה הנ"ל.

ממנהטן לברוקלין

באותו פרק זמן נסע רבינו גם לעיר דיטרויט אשר שם התנוסס בית הכנסת של חסידי סטאלין משנת תרס"ה. בנסיעתו לדיטרויט נתקשרו אליו החסידים דמתא בעבותות אהבה, ומסופר כי מכספי הפדיונות איתם חזר מדיטרויט בנו את בית הכנסת ההדור ליד ביתו החדש ברחוב ראדני בויליאמסבורג שבברוקלין.

16 לקראת חג הסוכות שנת תרפ"ד שלחו חסידי קארלין בירושלים אתרוג מהודר אל רבינו הרי"ח זי"ע וקיבלו ממנו מכתב קודש מיום ח"י לחודש [ה]רחמים תרפ"ג, את תשורתכם האהובה הפרי עץ הדר הנתגדל על אדמת קדשינו במושבות אחב"י יושבי ה"ק וכן מכתבם הנכתב בשמם מידידי הר' אפרים בן זלאטע רייזיל [הרה"ח ר' אפרים סופר] נתקבל לי לרצון.

או אז, בשלהי ימות החורף, עבר רבינו ממנהטן והשתקע בברוקלין ושם איוה למושב לו עד יומו האחרון. בחודש ניסן שנת תרפ"ד כתב רבינו מכתב אל אנשי שלומינו בעיה"ק טבריה¹⁷:

ב"ה אור ליום י"ג ניסן תרפ"ד נויארק ברוקלין,

אחר הברכה והשלום, הנני במכתבי זה להודיע לאהובינו אנ"ש כי תלי"ת עלה בידי לקנות לי מעון לגור בה עד שירחם השי"ת וישוב את שבותינו לציון ברננה בכו"א...

מאז יצא את מנהטן לא ויתרו החסידים בארטשערד סט' על השבתות בצילו הטהור והזמינו את רבינו לפחות אחת לשנה לבוא אליהם על שבת. מסופר אשר רבינו היה מתאכסן אצל הרה"ח ר' יהושע יצחק הלוי לעוויט ז"ל, אשר כונה "איטשע בריסקער". אחרי גמר ה'טיש' בליל שבת חשקה נפשו של ר' איטשע לדעת מה מעשיו של רבינו במשך ליל שבת, והסתכל דרך סדק וראה איך שרבינו מתיישב ליד גמרא ולומד בהתמדה ובמתיקות שאין לשער, כך עמד כל הלילה על המשמר עד אור הבוקר. כאשר האיר פני המזרח ראה שרבינו נוטל ידיו ומשפשף בעיניו, כך שהיה נראה עליו שזה עתה עמד ממנוחתו...

מתוך פנקס החברה בית אהרן וישראל אנו למדים על האהבה הגדולה שרחשו החסידים למרן זיע"א ועל רצונם להתקרב אל הקודש. במוצש"ק פר' ויצא תרפ"ה נכתב בפנקס לאמור: הוחלט להזמין את אדמו"ר שליט"א לשבות בבית מדרשו על הוצאות החברה.

כעבור חודש, מוצש"ק פר' ויגש, מדווח כי מרן זיע"א יגיע למחנם בשבת קודש ויחי, י"ד טבת תרפ"ה, וכה מדווח: הוחלט לתת לאדמו"ר שליט"א לכשיגיע לשבת הבע"ל 200 דולר, היינו 150 עברו, 50 כדי לשלוח לסטולין לאמו הרבנית הצדיקת שתחי'.

יום שבתון בצל כ"ק מרן זיע"א אין לשכוח, וכעבור זמן, שוב מבקשים החסידים שיגיע מרן זיע"א לשבת קודש בעירם. וכך קוראים אנו בפנקס החברה מיום ט"ו תמוז תרפ"ו: באסיפה הכללית שהתקיימה הוחלט פה אחד להזמין שוב את אדמו"ר שליט"א לשבת בביהכנ"ס שלנו ולהקציב לצורך כך לערך 150 דולר.

על בניית בית הכנסת וייסוד חברה בית יעקב חסידי סטאלין, בית מדרשו של רבינו הרי"ח, ועל שאר קהילות הקודש של חסידי סטאלין קארלין בארה"ב - בפרקים הבאים אי"ה.



17 פרט מטה אהרן מהרה"ח ר' אהרן חיים הויזמן ז"ל, ירושלים, תש"ן, דף י"ב.

ישראל פערלאוו

ספאלין

פלך מינסק.

אברהם יצחק מדינת ישראל וישראל
היום מסבית אנשים הם היקר הזה ה' וישראל לישראל לחיבה
ומחלה של ידו והוא אדם החזק והחזק. אלו זה
תפססו וישראל החזקת כל מחזקת לא חכם אלו זה
החזקת וישראל

Адресъ для писемъ и телегр.: ПЕРЛОВЪ, СТОЛИНЪ



מכתב הרבנית ברכה שיינדל ע"ה אל החסידים בארה"ב

בשורה טובה!

מיר, די חברת בית אהרן וישראל מסבאלין פון 48 ארמסאדער
מסירים מאכען קעגנמאל סאליטערע אנדערשליסן כלל און מסבאל-
ער תלמידים פארן. און מיט דער שוין "קאמפניי" וועט עס זיין אן אפגע-
דעקטע פאסטע. דעם שטעט וועט, סאליטער, און דער חברת מסבאלין
עקס-חיים פערלעאדע סליטעס מסבאלין, און דער חברת וישראל וועט
סאליטער, און נאך של הצדקים גדולים הרב (ד) אהרן סאליטער
און דער חברת וישראל וועט זיין אן איינמאספערעס און דער חברת
אלימל מסבאלין וועט זיין מיט בעטען אלע תלמידים און נאך פארמיר
אן קומען און פערלעאדע 100,000 שט. נאך דעם, סאליטער וועט זיין
גרויסע צדק, דעם לעצטע שטעט וועט זיין נאך ארומ אן פער-
וואסעס דעם "סאליטער וישראל".

ברוך הבא! — בשורה טובה!

[illegible]

תגובות על פרק 'שיחה בעניין תשובה ממרן אדמוה"ז שהתגלגלה לפולין' בגליון קפ"ט

ב"ה, כבוד המערכת הנכבדה של קובץ "בית אהרן וישראל", לאחר דברי שבח לקובצים הנפלאים שרבות משתמש אני בהם, יישר כחכם. ברצוני להגיב עמ"ש בקובץ האחרון, (מס' קפט) שם הוכיח הרב אברהם אביש שור, במאמר מפורט וארוך, כי המאמר המפורסם בשם הגה"ק מגור בעל ה"חידושי הרי"מ" לערב יום כיפור, המתחיל במילים "אם אין אני לי מי לי" ומופיע בכל הספרים המלקטים את תורתו, אינו כלל ממנו זי"ע, אלא נאמרו מפי הרב הקדוש אדמוה"ז מקארלין בעל ה"בית אהרן" זי"ע.

אציג את עיקרי טענותי כפי שתומצתו בסוף המאמר

א. האידיש בשיחה הנידונה, היא ליטאית ולא אידיש פולנית.

ב. הדברים בסימנה של השיחה (לא לשקוע ב"ועל חטא" אלא להתרכז ב"ותמלוך"), הם במסורה בידי חסידי קארלין מפי מרן אדמוה"ז.

ג. השיחה זהה ביותר, לשיחות מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין בעל ה"בית אהרן", בסגנון הלשוני ובמבנה השיטתי.

ד. מבחר שיחות זהות באידיש שרדו ממרן אדמו"ר הזקן ונדפסו, בעוד ואין שיחות דומות באידיש ששרדו מהרה"ק ה"חידושי הרי"מ" מגור זי"ע"א.

ה. תכנה של השיחה מתאים מאד לתוכן השיחה באידיש של מרן אדמו"ר הזקן על ה'תשובה ותיקונה'.

ו. מחבר הספר של ש"ק פרסם גם שיחה אחרת של מרן אדמוה"ז תחת זהות הרה"ק מאלכסנדר.

ז. שיטות החסידות של קרלין וקוצק מקבילים ושווים בכמה עניינים, למעט עבודת התפילה. והשיחה הנידונה מכילה תכנים מקבילים בשיטת חסידות קרלין וקוצק וזוהי הסיבה לאפשרות החלפת זהות המחבר בפולין.

ח. מסורת בין חסידי קרלין סטולין כי מרן אדמוה"ז העניק שיחות בדרכי העבודה לחסידי קוצק בקארלין, וכנראה שעל ידם התגלגלו שיחותיו הק' לפולין.

בראשית דברי אציין, כי דרכו של ה"חידושי הרי"מ" באמירת תורה הייתה ייחודית מאד, שמעתי מכן נינו כ"ק מרן האדמו"ר ה"פני מנחם" זי"ע, כי הוא היה אומר תורה בכל שולחן כשעה ומחצה, ויש לזכור כי היו ג' שולחנות בכל שבת ושבת (כמנהג הצדיקים דאז). כשאנו מתבוננים בספר "רמתיים צופים" מתלמידו הרה"ק רבי שמואל שינווער, אנו מוצאים שהוא גם שוחח רבות עם החסידים בחסידות ושאר עניינים, בסגנון שכלל לא היה מוכר אצל צאצאיו האדמו"רים הבאים אחריו, (מלבד גאונותו המבהילה בכל חלקי התורה). דברי התורה המובאים בשמו ב'רמתיים צופים', הובאו אך במעט בספרי צאצאיו, לדוגמה: דבריו הנודעים בשגב מעלת 'שבת שירה' המובאים שם, כלל לא מוזכרים בספרו של נכדו בעל ה'שפת אמת'.

הגר"א מפולסטוק חתנו של בעל ה"חוות דעת" שהיה מחסידי קאצק ולאחר מכן תלמיד נלהב של ה"חידושי הרי"מ", מספר בהספדו (שנדפס בשם "זכר צדיק יסוד עולם" עמ' ג), כי: "כל שבת השמיע קולו בקודש לאחר תפילת ערבית, את גדול קדושת השבת ושאדם יוכל להיות נושע" היכן הם כל התורות הללו? לא מצאנו בספרי ה"שפת אמת" אפילו לא עשירית מהם, עוד כותב המהר"א מפולסטוק: "לאחר פטירתו נשאר ממנו למעלה מאלף בויגן (גיליונות), בתורה ובחסידות, בש"ס פוסקים מקרא מדרש ואגדה" אולם מלבד "חידושי הרי"מ" על הש"ס שו"ת ושו"ע, נדפס ממנו על התורה רק ספר זעיר הכמות "ספר הזכות" שנכתב בכיה"ק, שנים רבות ארכו עד שהדפיס צאצאו ר"ל לוינ ספר "חידושי הרי"מ עה"ת".

כעת ניגש ל"הוכחות":

הטענות א' ד' ו', באות להוכיח שאין המאמר מהחידושי הרי"מ, שאר ההוכחות לשייך את המאמר לאדמוה"ז מקארלין זי"ע.

ההוכחה המרכזית היא (הוכחה ו'): כי כשם שכותב הספר 'שיח שרפי קודש' הטעה את קוראיו, בשייכו את השיחה על 'המקווה' ('בטלוח לטבילותא') להרה"ק רבי העניך מאלקסנדר, בעוד והיא מהרה"ק ה"בית אהרן", כך גם השיחה הזו ככל הנראה לא מהגה"ק ה"חידושי הרי"מ" כפי שכותב השש"ק אלא מה"בית אהרן".

ובכן, על האף התזומן המעניין, 'שתי תורות' ושתיהן באידיש, שתיהן מופיעות בספר 'שיח שרפי קודש', עם כל זה אין דינם שווה, יתכן והמחבר ר' יועץ קים קדיש הוא שהחליט או שמע ממקור מופקפק כי מקור השיחה הפותחת "מקווה איז דאך בטלוח לטבילותא", הוא מהרבי ר' העניך מאלקסנדר. אולם, דינו של המאמר הנידון: הפותח במילים "אם אין אני לי מי לי" שונה, לא השש"ק הראשון ששייך תורה זו ל"חידושי הרי"מ", אלא רב צדיק חשוב שמצא את התורה ב'בוך' של אחד החסידים, ולרוב חשיבות השיחה בעיניו הדפיסה בראש ספרו.

אותו רב לא חשוד בשקר הוא היה מאד מוערך וירא שמים, וגם לא נראה כבטלן (בידי חלק מקורות חייו), שלא יבדוק היטב את מה שהוא מכניס ומציב בראש ספרו אשר הדפיס כדי לזכות בדין שמיים, וכפי שכותב בהקדמה: "ימי הזקנה ממשמשין ובאין, ובמה אבא אל המלך מלכו של עולם אשר לא כדת של תורה עשיתי, ע"כ נתתי אל אל ליבי להדפיס הרבה מאמרים מצדיקים קדשי עליון..."

שמו של ספר זה "דובר שלום", נכתב על ידי הרב ומו"ץ של הורדוק הסמוכה לוויטעבסק ופלינסק (קרלין) אכן במעמקי וואהלין, שם חובר ונדפס בתרס"ו (בפיעטרקוב), שבע עשרה שנה לפני הדפסת "שיח שרפי קודש", כך שאין כאן אי דיוק של ר' יועץ קים קדיש מפרישטיק עורך שש"ק (שכידוע לא בדק כ"כ במקורותיו, ובמיוחד בחלק א' של ספרו, עם זאת אומרים בשמו של ה'בית ישראל' זי"ע כי חייבים אנו לו הכרת הטוב, על רובי תורות ומעשיות שנשמרו בזכותו).

הרב שטאם הוציא גם לאור ספר בשם 'דרך צדיק' תורות מהרה"ק רבי אהרן מקידנוב זי"ע, בסוף הספר כותב לו בנו הרה"ק ר' יוסף פערלאוו מקידנוב הסכמה, כשהוא מתארו בתוארים מופלגים. וכך בעמוד הראשון לאחר השער וההקדמה הקצרה, הוא פותח את ספרו: "מה שדיבר הרה"ק הגאון המפורסם מוהר"ר יצחק מאיר נ"ע לאנשיו המסתופפים בצלו הקודש קודם יום הכיפורים בלשון זשארגאניש כפי מה שמצאתי בבוך אצל חסיד אחד וז"ל הקדוש: אם אין אני לי מי לי אז איך וועל ניט טאהן..."

כעת, גם מתבררת הקושיה האחרת (הוכחה א'), איך יתכן שהמאמר נכתב באידיש ליטאית, הרי ה"חידושי הרי"מ" היה בפולין ושוחח בניב פולני. ובכן, אותו חסיד שהרב שטאם מצא את המאמר ב'בוך' שלו, התגורר כנראה בסביבתו של הרב שטאם, בהארדאק, שבאוקראינה המערבית היא וואהלין, הוא שמע את התורה בהיותו בגור או בוורשה בתחילת ימי החידושי הרי"מ, ושם בגור או כשבא לביתו, כתב את מה שזכר. כבואו לכתוב את תורת רבו, לא הקפיד לכתוב 'נישט' כלשון רבו אלא כתב 'ניט' כהרגלו, האם גם בזה יש 'לעולם יאמר אדם בלשון רבו'? "נישט" "ניכט" כמו שרבים היו כותבים (ולא הוגים), או "ניט", ואם תרצו הרי לפניכם ציטוט מכתב יד נכדו הרה"ק מפילץ ב"שפתי צדיק" בפר' בא: "וסיים מרן ז"ל איך שפל ונבזה האב ניט וואס אהן צי ווערען", ובפ' תצוה וז"ל: ולקחת את שתי אבני שוהם... שמעתי מפ"ק זקני ז"ל ששמע מרבו ר' בונם ז"ל זה הלשון איך פרשטייא ניט וויא אזוי דיא אקסלין פין אבן עזרא האבין אויס גיהאלטין פין גרויס יראת שמים שהי' בו עכל"ק, וכן בעוד מקומות שם.

כמו כן הראיה מהשימוש במילה 'וארום', האם מדיוק קל כזה ניתן לקבוע עובדות, אם ייכתב "וארום" או "וייל" שיותר נפוצה בפולין?

הספר הבא שהעתיק את השמועה בשם ה"חידושי הרי"מ" לאחר הספר 'דובר שלום', הוא ספר 'אור הנר' והוא ח"ב מספר 'אילנא דחיי' תרס"ח פיעטרקוב שבפולין, עם שינויים בלשון, והוספות קלות, הוא כבר שינה וכתב 'נישט' במקום 'ניט', ללמדך, שכל כותב (ואנחנו עוסקים בתקופה שלפני עידן 'העתק הדבק'), כותב כלשונו, שהוא רגיל בה. ובוודאי כשמדובר בשינויים קלים כאלו... מה שמוכיח שלא העתיקו מספר. לאחריו נדפסו הדברים שוב בספר 'דרך צדיקים' (לבוב תער"ב) - המלקט 'הצעיר אברם יעלין מוונגערוב' (שבפולין) ואף הוא כותב 'נישט' ולא 'ניט'.

לבד מזאת, שמורים עמי מכתבים רבים באידיש מאחת המשפחות בפולין, כמה מהם משתמשים במילה "וארום", גם בשות"ם של הרמ"א והמהרש"ל גדולי פולין הקדמונים, מופיעה הרבה מילה זו, נראה כי זו אידיש עתיקה, שאכן בתקופה האחרונה הייתה פחות שמישה בפולין, אולם יתכן מאוד שבוורשה שלפני מאה ושבעים שנה, עדיין היו יהודים שדיברו וכתבו עדיין באידיש זו.

ובאשר לטענה (ד) מדוע לא מצויות עוד שיחות באידיש מאת ה"חידושי הרי"מ"? ובפנים המאמר נטען, כי בכלל לא נהגו אז לכתוב תורות באידיש, (מלבד כמה שיחות בסוף הספר הק' "בית אהרן").

ראשית, המעיין ב"ליקוטי הרי"מ" ימצא כמה וכמה שיחות מקוצרות בלשון אידיש, מלבד זאת, חושבני שהכותב טעה לחשוב שכתוב מאמר זה הייתה ממוסדת ונכתבה על ידי המשפחה, או גדולי החסידים כדי להכניסם בספר. כבר כתבתי כי מלבד "ספר הזכות", לא נשארו לנו רוב רובי תורתו הקדושה על התורה חסידות ומוסר שאמר וחיזק את חסידיו, וכך גם היה עם ד"ת של הרבי מקאצק ופרשיסחא, לא נהגו שם להדפיס את מה שאמרו הרבנים בעת השולחנות. וממילא רוב השיחות אבדו בצוק העתים.

כתיבת שיחה זו לכל הדעות הייתה יזמה פרטית של חסיד, שזכה והדברים התפרסמו, ועד היום מחזקים ומעודדים לבבות נשברים. ולא רק הוא, חסידים רבים בגור היו כותבים לעצמם באידיש את השמועסה ששמעו מרבותיהם, חלקם עדיין קיימים בכ"י אצל חסידים זקנים ודווקא בשפת האידיש.

נבוא לטענה הבאה (המוזכרת בתוך המאמר), מדוע ה"שפת אמת" לא מביא את התורה הזו? ובפרט היכן שהוא מזכיר עניין דומה? מי שקצת מצוי בספרי גור, או בשמועסה של רבוה"ק יבחין כי לעולם אין הם מצטטים שמועסה שלם, ולעולם לא אומרים ומזכירים באיזה עיתוי נאמרה התורה של הרבי הקודם. אין ברצוני להאריך, אולם הדוגמא שהביא הכותב מהשפ"א (חנוכה תרנ"ד) תוכיח על הכל, שם מוזכר חלק מהענין של סור מרע, ואין שום סיבה ומקום להביא את כל השמועסה. כמו שלא הביא השפ"א את כל השמועסה שנאמרו במשך מאות שעות! בימי נשיאותו של זקנו.

ובכל זאת אם נדקדק, נמצא כי בספר שש"ק (ח"א עמ' י') מובא בשם החסיד הנודע רבי בנציון אוסטרוארער, שסיפר כי בהיותו באלכסנדר אמר לו ה"שפת אמת" את אשר שמע מזקנו את המהלך של "אם אין אני לי מי לי" וכל ההמשך (שזה כמעט חצי מהתורה - מלבד כו"כ פעמים שהמאמר מוזכר בספר 'שפת אמת' כפי שצוין בגוף המאמר).

לגבי המשך השיחה: העניין של "ישוב הדעת" חוזר על עצמו הרבה פעמים בכתבי ה"חידושי הרי"מ", חלק מהם הביא הכותב בשם ידידי הרב ישראל דנדרוביץ, אוסיף לזה עוד שני מקורות ממשנתו הק' ראה בספר יסוד צדיק ממהר"א מפולסטוק עמ' ד: (הובא גם בליקוטי הרי"מ) "והישוב הדעת בכל יום הוא חובה על אדם כמו להניח תפילין".

ועוד יותר מפורש בכתב יד קודשו במכתבו מסאדיגורה (ליקוטי הרי"מ ליקוטים עמ' קמב), "ומה שאדם פועל אצלו איזה נטייה לטוב על ידי ישוב הדעת, טוב הדבר הרבה יותר מעל ידי כוחות התפלה, כי בזה יש הרבה דמיונות שוא על ידי רתיחות התפלה, ואינו דבר של קיימא כלל, לא כן על ידי ישוב הדעת".

גם ההמשך, בעניין 'סור מרע', והעיסוק ברפש מלכלך:

"עשייתם היא לדחות הגראבקיט, מאין בא זה מגעמינקייט, הלא מוטב לדבק עצמו בדבר אמת, ולהתברר ולקשר את עצמו בזה ממילא וועט יענץ אפ פאלין (ממילא יפלו דברים ההם), בזה שעוסק להסיר הבלאטע (הבוץ) מלכלך עצמו בהבלאטע" (ליקוטי הרי"מ ליקוטים, עמ' קסב בשם כתבי החסידים ומובא גם בשש"ק ח"א עמ' מ')

כך שרוב רובו וכמעט כל השמועסה מוזכר בשם החידושי הרי"מ, מלבד משפט הסיום, (לא לשקוע ב"ועל חטא" אלא להתרכז ב"ותמלוך"), שעדיין לא מצאנו לו סימוכין ממשנתו, ואילו בקרלין המסורה היא שאדמו"ה ז"ל ה"בית אהרן" זי"ע, אמר זאת, וכי זו הפעם הראשונה שמצאנו רעיונות חופפים של שני צדיקים? ובפרט שהכותב מסכים כי הרעיונות והגישה בקאצק ובקרלין היו דומים. היש בטענות קלושות אלו להפריך את כל המובאות מהן משתמע שכל השמועסה כמעט מוזכר בדברי החידושי הרי"מ?

ככל הנראה הייתה שיחה זו של החידושי הרי"מ מפורסמת בין החסידים בפולין, ה"שפת אמת" (ויקרא, אחרי תרלה) כותב: "במשנה אם אין אני לי מי לי וכשאני לעצמי מה אני וא"ל עכשיו אימתי, פי"

מו"ז ז"ל ידוע". בספר שיעוריו של החסיד המשגיח הנודע רבי גד'ל אייזנר זצ"ל "מסילות גד" (עמ' קסג) יש שיעור ארוך להסביר את עומק דבריו של החידושי הרי"מ בשיחה זו, ומי לנו יותר מוסמך מר' גד'ל שגדל על ברכי חסידי ה"חידושי הרי"מ" לקבוע האם דומה ומתאימה שיחה זו לשיחותיו הק'. עוד טענה: השיחה זהה ביותר לשיחות מרן אדמו"ר הזקן רבי אהרן מקארלין בעל ה"בית אהרן" זי"ע, בסגנון הלשוני ובמבנה השיטתי.

בעניי, למדתי את השיחות שבסוף הספר הקדוש "בית אהרן" ובמיוחד את השיחה על התשובה, ומצאתי שעדיין יש הבדלים בין צורת השיחה הנידונה, לצורת המבנה והשיחות בסה"ק "בית אהרן", גם כאן ניתן להקשות, מדוע לא מוזכר בשיחה זו, מה שמוזכר ב"בית אהרן" כי הננו מרשים לעסוק בסיגופים בשלשה תנאים וכו' ועוד כל מיני פרטים שמוזכרים שם.

הטענות הבאות:

ז שיטות החסידים של קרלין וקוצק מקבילים ושווים בכמה עניינים למעט עבודת התפילה, השיחה הנידונה מכילה תכנים מקבילים בשיטת חסידות קרלין וקוצק וזוהי הסיבה לאפשרות החלפת המחבר בפולין.

ח. מסורת בין חסידי קרלין סטולין כי מרן אדמוה"ז העניק שיחות בדרכי העבודה לחסידי קוצק בקארלין, וכנראה שעל ידם התגלגלו שיחותיו הק' לפולין. דומני שאין צורך להגיב על "הוכחות" אלו. על כן אין לנו אלא לקבוע כי "המוציא מחברו עליו הראיה".

א"ד ברוך וידיסלבסקי

נו"נ למרן שר התורה

בעל ה"חידושי הרי"מ" זי"ע מגור

בענין הנ"ל

כבוד 'קובץ בית אהרן וישראל', שלום וברכה.

בגליון קפ"ט כתב הרב אביש שור אודות השמועס של בעל החידושי הרי"מ שלדעתו מחמת כמה ראיות מקורו מבעל ה'בית אהרן' מקארלין.

אביא כאן מה ששמעתי מאבי מורי הרה"ח יצחק אריה (לייבל) צישינסקי זצ"ל שזכה לשמש בקודש אצל ה'אמרי אמת' זי"ע, ששמע לפני כשבעים שנה מחסיד ישיש ששמע מאביו שהיה באותו מעמד בערב יום הק' בעת שבעל 'חידושי הרי"מ' אמר את השמועס הזה, וציין שבדרך כלל ביומי דפגרא כשהחידושי הרי"מ היה מדבר את השמועס היה עומד על הריצפה והעולם סביבו, אך בעת שאמר את השיחה הזאת, חרג ממנהגו וברצונו שכל הנוכחים יראו וישמעו, והיות שלא היה גבוה בקומתו, נעמד על גבי הספסל, ומראהו לפני קדשו היו כלבת אש באופן שלא היו רגילים לראותו בכך, און דער חידושי הרי"מ האט זיך צוקאכט פייער, וזעק בהתלהבות מיש אהער די בלאטע מיש אהין די בלאטע, סאיז דאך בלאטע, מ'קען אין די צייט זיין א נוקב מרגליות, וואס וועט דער אויבערשטער האבן פון דעם, דער עיקר צו זיין א נוקב מרגליות, כ"ז שמעתי מאבי מורי ז"ל.

אברהם צישינסקי

בני ברק

לזכרון עולם

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' רפאל חיים אשר זעליג צוובנר ז"ל

בהרה"ח ר' יונה זאב ז"ל

נלב"ע ט' אייר תשנ"ו

וזוג' הא' הצוה"ח שרה ע"ה

בהרה"ח ר' משה אהרן ז"ל

נלב"ע ט"ו ניסן תשס"ו

הונצחו ע"י נכדם ידידנו

הר"ר יוחנן צוובנר הי"ו

למשלוח חידושי תורה, תרומות והנצחות

מכון בית אהרן וישראל

אבינועם ילין 11 ירושלים, ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טלפון: 02-5370106 פקס: 053-7978992 EMAIL: beisaron@zahav.net.il

המעוניינים לקבל את הקובץ במייל מידי הופעתו

מתבקשים לשלוח בקשה במייל למשרדי המכון

בתי כנסיות והיכלי תורה המעוניינים לקבל את הקובץ תמידין כסדרן

יפנו בפקס או במייל למשרדי המכון, עם שם הפונה ומספ' טלפון

תוך ציון פרטי המען, מהותו (בית מדרש / כולל / ישיבה / אוצה"ס) ומספר הלומדים