

ב"ה
שנה לג
גליון ג (קצה)
שבט - אדר תשע"ח

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

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

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

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

כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – בני ברק

כולל ללימוד או"ח "משנת דוד" – ביתר עילית

כולל אברכים "נזר הוראה" – ביתר עילית

כולל ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" –
ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" – ביתר עילית

כולל ללימוד או"ח "תפארת אהרן" –
מודיעין עילית

כולל להוראה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

כולל ללימוד ש"ס "אהל שלמה" – מודיעין עילית

כולל ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" –
גבעת זאב

כולל נר ישראל – סטמפורד היל לונדון

כולל "פרי הארץ" ע"י בית החיים העתיק – טבריה

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ירושלים

ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" – ניו יארק

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" – ירושלים

ישיבה קטנה "בית אשר" – רמות, ירושלים

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ביתר עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – מודיעין עילית

ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" – בני ברק

ישיבת "אהבת אהרן" – בני ברק

ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" – ניו יארק

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

כולל אברכים "סטאלין קארלין" – ניו יארק

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" – ירושלים

כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" –
ירושלים

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

התוכן

גנוזות

ה	רבי שלמה ברוך זלה"ה מדייני ארטא (- ש"י -)	תשובה בענין הוצאת ממון עפ"י אומדנא
ט	רבי אפרים קמץ זצ"ל אב"ד ווערשנא וריטשוואל (- תק"כ -)	הלכות מתנות כהונה מתוך ספר 'ראש אפרים' כת"י

חידושי תורה

טו	הרב מיכאל אליעזר קאהן סטאלין קארלין ירושת"ו	בענין פסול מחשבת שלא לשמן וסתמא לשמן
כ	הרב צבי קרייזר ר"כ 'נזר אברהם' מח"ס 'באר צבי' בני ברק	חיוב מחצית השקל לקטן שהתחיל אביו לשקול על ידו
כח	הרב אברהם הירשמן קרלין סטולין, ירושת"ו	בענין שמיעה והרהור כנגד ערוה
נה	הרב משה יפה ירושת"ו	בענין שליח הבאה בגט
סד	הרב יחיאל אומן מודיעין עילית	בירור יסודות וגדרי תוספת שבת

בירורי הלכה

עז	הרב יעקב חנוך הכהן שבדרון רב ומו"צ בקרלין סטולין ירושת"ו	דין עשיית מלאכה בתחילת ליל יו"ט שני ובדברי המשנ"ב בזה
פא	הרב ישראל וינמן מו"צ במודיעין עילית, ר"מ 'ישיבת הר"ן' ור"כ 'שערי ברכה ושלום' ירושת"ו.	איסור ריבית כששמעון מפקיד כספו של ראובן בבנק של עכו"ם בתוכנית נושאת ריבית ע"מ לקבל את הריבית לאחר מכן
צב	הרב אברהם בלייך מח"ס 'חק וזמן' סטולין קרלין, מודיעין עילית	הצלת נפשות ע"י הכנסת עצמו בסכנה
צח	הרב גדליה דישון כולל עיין ביישובת 'בית אהרן וישראל' ירושת"ו	בדין חיוב משתה ושמחה בשני ימי הפורים
קג	הרב שלמה שטיינברג כולל חו"מ קארלין סטולין, מודיעין עילית	גדר דין אסמכתא בדבר שאינו מסוים
קט	הרב יואל עהרנרייך מח"ס 'שמעתתא דהלכתא' כולל יו"ד סטאלין קארלין, מודיעין עילית	שיטות הפוסקים בטעם פסול נקב בגוף האות

ק"ג	הרב יצחק ליינר ירושת"ו	גדרי האיסור לירד לאומנות חברו
קלא	הרב אהרן לוי כולל יו"ד סטאלין קרלין, מודיעין עילית	בענין איסור ניצוק ואיסור זיעה
קמ	הרב משה קוטקס רמת שלמה, ירושת"ו	הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות

לשון חכמים

קסה	הרב דוב הכהן פינק מח"ס 'ברכת חן' על הש"ס	זמן קריאת המגילה בטבריא עילית
-----	---	-------------------------------

קסט

הערות

בענין דבר שיש לו מתירין ובדין ספק טבל - הרה"ג ר' מאיר שמחה אוירבאך שליט"א, רב ומו"ץ שכונת הדקל - ביתר עילית / הערות על טעמי חנוכה לרבי יהודה לחזאן בקובץ קצ"ד - הרב חיים יצחק טרבילו, סטאלין קארלין, ביתר עילית / בענין אמאי לא נקט ביכמות צ"ט מצרי שני - הנ"ל / על מנהג בגדד לגבי השקיעה - הרב יעקב חנניה וינגרטן, ר"מ בשיבת 'נצח ישראל' בית שמש, מחבר ספר 'בין השמשות - מאמרים ומכתבים' / בענין ימי חומרו וימי קולו - הרב בנימין הכהן רבינוביץ

כתבים

קעה	רבי יצחק ישעיה ווייס אב"ד נוה אחיעזר, בני ברק	הרה"ק ההפלאה והרה"ק מהר"א מקאליסק זצוק"ל
-----	--	---

גנוזות

רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה

מגדולי ישראל בתקופתם של מרן הב"י ודורו, התקופה שהעמידה ההלכה לבית ישראל היה רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה שכינה כדיין בבית דינו של הגאון רבי שמואל קלעי זלה"ה בק"ק ארטא שביון, והיה מעורב עם ראשי גדולי ישראל בשאלות העומדות על הפרק.

פרטי תולדותיו ומשפחתו אינם ידועים לנו, רק שגם אחיו הגאון רבי שבתי זלה"ה היה חכם בעל שיעור קומה, ושני פעמים מצאנוהו מסכים לתשובתו של רבינו בכרך שלפנינו.

בספר משפטי שמואל להגאון רבי שמואל קלעי זלה"ה סי' כ"ז הוא חתום אחרי מהר"ש קלעי בגביית עדות בשנת של"ד, ובסי' ע"ח חתום ראשון בשנת שכ"ב.

בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' כ"ט כותב: "ראיתי מה שכתבו החכמים השלמים הישיש כמהר"ר שמואל קלעי נר"ו והחכם השלם כמהר"ר שלמה ברוך נר"ו...".

בשו"ת מהרש"ך ח"א בתשובה שאחר סי' א' כותב "ידעתי נאמנה כי דעתי הקלושה אינה מכרעת ודברי אלה לא יוסיפו שמץ דבר על דברי החכם השלם כמה"ר שלמה ברוך נר"ו ומה גם אשר הסכימו לדבריו הרבנים המובהקים מאריות גברו לתורה ולתעודה מורי ורבותי נר"ו...".

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 729 נמצא חיבור בכתב יד שאלות ותשובות מהג"מ ר' שלמה ברוך זלה"ה, ובו הרבה תשובות שנשא ונתן עם גדולי דורו והסכמות על פסקיו מגדולי הדור, כמהרשד"ם זלה"ה, מהר"ם מפאדווה זלה"ה, רבי יוסף פירמון זלה"ה, רבי מרדכי מטאלון זלה"ה רבו של מהרש"ך, מהרש"ך זלה"ה ועוד, זכר כולם לברכה.

להלן אנו מדפיסים מתוך חיבור זה תשובתו בענין הוצאת ממון עפ"י אומדנא (מסומנת בכתה"י כסימן נח). יש לציין כי תשובה זו נכתבה בחיי מרן הבית יוסף ז"ל, ומביא את מה שכתב בבית יוסף ומזכירו בברכת החיים.

בענין הוצאת ממון עפ"י אומדנא

ב"ה

שאלה

ראובן נגנבו נכסים מביתו ולא ידע מי גנב(ת)ם רק היה חושד לשמעון ולא תבע אותו בד"ת בפני דייני ישראל רק מסר אותו ביד גוים לו ולקרוביו והזיק לו ממון הרבה, ועוד ידו נמויה עד שלסבתו ברח שמעון מהעיר, וראובן היה רודף למסור את לוי אחיו של שמעון, וקם לוי בתוך קהל ועדה וצעק מרה על זה, באופן שראשי הקהל י"א נתקבצו והכריחו לראובן שיעמוד בד"ת עם לוי, וכל מה שיגזור הדין שיקבל עליו, ואח"כ הכריזו בבית הכנסת בחרם

[illegible]

חמור וגמור שכל מי שידע דבר או רמז דבר מהגנבה הזאת שיבא ויגיד לפני ב"ד, ובכן באו שנים עדים והעידו איך ראו ביד שמעון כסף דומה לכסף של ראובן, ובכן גזר הדין שיפרע ראובן מנכסי שמעון בכל מקום שימצאם כמות הגנבה שטוען שגנב מכיתו על פי שבועתו, ועדות זו נתקבל שלא בפני שמעון, גם טוען לוי שמאחרי שראובן מסר לשמעון ולקרוביו ביד גוים והזיק להם ינכה כל הנזק מדמי הגנבה ולית מאן דמשגח ביה, על כן יורנו מורה צדק אם הדין שדן הדיין הנו' הוא דין אמת או לא.

תשובה

הגם שלכאורה אפשר לומר שיש כח ביד הדיין לדון על פי אומדנות וכמו שהאריך בזה הרא"ש ז"ל בתשובותיו כלל ס"ח, והביא דבריו בעל הטורים בח"ה סימן ס"ה, מכל מקום לכשנעיין שפיר אשכחנא דלא נאמר זה אלא באומדנא דמוכח טובא, אבל באומדנא דלא מוכח אין דיין על פיו, וכן כתב מהריק"א נר"ו [מה"ר יוסף קארו נר"ו בבית יוסף] בסימן הנו', והביא ראיה לדבר ממה שכתב הטור בסימן ע"א.

והנה בנדרון דידן ליכא שום אומדנא דמוכח שגנב שמעון הנו' לראובן הנו' ע"י עדות הנו', ולא מבעיא כשהעידו דכסף שהיה ביד שמעון הכירו בטביעות עינא שהיה של ראובן ולא היה סימן מובהק בו דמלתא דפשיטא הוא דעדותן לא מהני כלל להוציא ממון, דמה טביעות עין שייך בחתיכות כסף חדשים אלא אפי' אם היה בו סימן מובהק שכסף זה היה של ראובן עכ"ז לא חשיב זה אומדנא דמוכח שגנב שמעון לראובן דאולי מכר אותו ראובן לשמעון או קנה אותו שמעון מיד הגנב שגנב לראובן, ואם היה שמעון לפנינו והיה טוען כן היה חייב ראובן לתת לשמעון כל מה שאמר שמעון שקנאו על פי שבועתו מפני תקנת השוק וכדכתב בעל הטור בח"ה סי' שנ"ו, ואף גם זאת לא היה ראובן יכול להכריח לשמעון להחזירו לו אלא כשאינו עשוי ראובן למכור את כליו, אבל אם עשוי למכור כליו וליכא עדים שיעידו שאלו הנכסים הם אותם שראינו שהיו נושאין אותן שחתרו בקיר לא כדמוכח בטור סי' שצ"ז יעויין משם.

והנה לא קנסו חכמים לגזלן שיהא נשבע הנגזל ויטול אלא כשהוחזק גזלן בעדים כגון שראו עדים שנכנס לבית חברו שלא ברשות למשכנו וכשנכנס ראו שלא היה לו כלום תחת כנפיו וכשיצא ראוהו שהיו לו כלים תחת כנפיו ואינן יודעין מה הן וכו' וכמו שכתוב בטור ח"מ סי' צ' יעויין משם, ובנדר"ד ליכא שום עדות שנכנס שמעון בבית ראובן ריקן ויצא מלא א"כ אין להחזיקו במדרגת גנב, ואפי' אם שמעון זה הוא חשוד בעיני הדיין ממקומות אחרים עכ"ז אין לומר על הסתם שהוא גנב לראובן הואיל ונמצא הכסף בידו כאשר העידו העדים דא"כ לא שבקת חיי לשום גנב.

ואע"ג דאשכחנא בפרק שני דבבא מציעא (נד). מר זוטרא חסידא אגניב ליה כסא דכספא מאושפיזא חזייה לההוא בר בי רב דמשי ידיה ונגיב בגלימא דחבריה, אמר היינו האי דלא איכפת ליה אממונא דחבריה כפתיה ואודי ע"כ, מיהו דוקא לכופ אותו מצינו אולי יודה אבל לגזור עליו לפרוע לא מצינו, ואף גם זאת לא נאמר אלא בב"ד יפה כעין מר זוטרא חסידא דרב גובריה, אבל לא כל דיין ודיין יוכל לדון על פי אומד דעתו, וכן האריך בזה הרמב"ם ז"ל בפכ"ד מהלכות סנהדרין (ה"א - ב) והביא הטור דבריו בח"מ סימן ט"ו וז"ל כתב הרמב"ם יש לדיין לדון בדיני ממונות על פי הדברים שדעתו נוטה בהן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא

כן אעפ"י שאין ראיה ברורה וכו' עד כל אלו הדברים מעיקר הדין אבל משרבו בתי דינין שאינם הגונים במעשיהם ואם הם הגונים במעשיהם אינם חכמים כראוי הסכימו רוב בתי דיני ישראל שלא יהפכו שבועה אלא בראיה גמורה וכו' עכ"ל.

ובר מן דין אמינא דמה שטען לוי דחייב ראובן לפרוע לשמעון ולקרוביו כל מה שהזיק להם טענתו טענה גמורה ולית דין צריך בשש דמלתא דפשיטא היא דראובן מוסר מקרי הואיל ולא הביא לשמעון בד"ת אלא מסר אותו ואת קרוביו ביד גוים שהם כתוא מכמר וחייב לפרוע לשמעון ולקרוביו כל מה שיבררו בעדים שהפסידו מצד מסירת ראובן, אבל אינן נאמנין בשבועתן ליטול דבעיא היא אם עשו תקנת נגזל במסור ולא אפשיטא, ומספיקא לא מפקינן ממונא, ואפי' בהוכחות כתב הרא"ש דאין נראה לחייבו ולאפוקי ממונא ודין זה חרוץ בח"מ סימן שפ"ח יעויין משם, זהו הנראה לי לענין הלכה דראובן חייב לפרוע כל מה שהפסיד להם במסירתו על פי עדים ושמעון פטור הואיל וליכא עדות ברור כדאמרן.

ולרווחא דמלתא אמינא דאף אם יראה לדיון ולראשי קהליו דראוי לחייב לשמעון מפני הוכחות, מ"מ ראוי ג"כ לדון דבר המסירה אף ע"י הוכחות בלי עדים וכ"ש אי איכא עדים וינכו אלו כנגד אלו.

ומיהו אין לגמגם מחמת העדות שנתקבל שלא בפני שמעון, ואע"ג די"א שעדות שנתקבל שלא בפני בעל דין אין דנין על פיו, מיהו כ"ע מודו דבגזלה מקבלין עדים שלא בפני בעל דין וכן כתב מהריק"א נר"ו בח"מ סי' כ"ח בשם בעל התרומות עיין שם.



רבי אפרים קמין זצ"ל

היה בנו של הגאון רבי אשר קמין זצ"ל שהיה תלמידו של הגאון רבי שלום רוקח זצ"ל אב"ד טיקטין, ואחרי פטירתו נתמנה רבי אשר למלא את מקום רבו בטיקטין ובסוף ימיו התיישב בקהילת ווישגראד.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 55) נמצא חיבור גדול 'ראש אפרים' בכת"י רבי אפרים קמין על שו"ע יו"ד שמתוכו דלינו כמה פרטים לתולדותיו.

בצעירותו שימש כאב"ד בעדלין כפי שעולה ממה שרשם בראש תשובה מאביו (נדפסה על ידינו בגליון קנט) "...נשאלתי בילדותי בעת שהייתי אב"ד ור"מ בק"ק עדלין בהיותי כבר עשרין...". בשנת תק"ך כיהן כאב"ד ריטשוואל, ובשנת תקל"ו היה אב"ד בקהילת ווערשנא.

בא בהסכמה על ספר 'פני אריה' (גאווי דוואהר תקמ"ז) לגיסו בעל אחותו רבי אריה לייב כץ.

כמו"כ חיבר כמה חיבורים אליהם הוא מציין בתוך ספרו שלפנינו, והם חיבור על אה"ע וספר שו"ת וחדושי גפ"ת וספר דרושים.

כאן אנו מדפיסים את חידושי ליו"ד סימן סא הלכות מתנות כהונה, מתוך ספרו 'ראש אפרים' הנמצא בשלבי עריכה לדפוס. אוטוגרף מכת"י ז"ל הדפסנו בגליון קנט.

הלכות מתנות כהונה

סימן סא

סעיף ג [א] וצריך ליתנו עם העור. מדלא כתב המוש"ע לעיל גבי זרוע הכי, מוכח דס"ל דעור שבזרוע א"צ ליתן, וחלוקין בזה על הרי"ף דלהרי"ף מוכח דס"ל דגם בזרוע צריך ליתן עם העור, מיהו זה קשה לי הא דתניא בגמ' ס"פ הזרוע מקום שנהגו למלוג בעגלים לא יפשיט את הזרוע, ואין מבואר בגמ' שום חולק על זה וגם הביאו הרא"ש בפסקיו ובנו הטור ברמזים, וכתב הרב המאור והרשב"א והר"ן דאהני מנהגא לכהן להרבות במתנות ליתן לו בעין יפה כיון שדרך לאכול עם עורו אע"ג דמדאורייתא א"צ ליתן לו העור מ"ט השמיטו המוש"ע לכתוב זה.

ולפע"ד אפשר ליישב דהמוש"ע אפשר ס"ל כג"י הרי"ף מקום שנהגו למלוג בעגלים לא ימלוג את הזרוע להפשיט את הראש לא יפשיט את הלחי ופי' הרמב"ן בספר המלחמות והר"ן והרשב"א דהרי"ף ס"ל דעור הזרוע ג"כ דאורייתא מדכתיב זובחי הובח משמע כמות שהוא שחומה עם עורו, והא דבעינן הלחיים הא דהלחיים לרבות השער והצמר וכו' וס"ל לתנא דברייתא אע"פ שמקום שנהגו למלוג הוא מ"מ בשלו יכול לעשות מה שירצה אבל בשל כהן אינו רשאי דשמא דעת הכהן לאכול מופשט מפני הפסד עורו לכן לא ימלוג שיקלקל העור וגם אין רשאי להפשיט העור וליתן לו הזרוע או הראש עם עורו כשהוא מופשט דשמא דעת הכהן לאכול מלוג כיון שהמנהג הוא למלוג, והמוש"ע לא ס"ל כמ"ש הפוסקים הנ"ל במעם הרי"ף רק ס"ל כסברא השניה שכתב הרשב"א בחידושי טעמו דס"ל להרי"ף דעור הזרוע הוא מדאורייתא משום דס"ל כדורשי חמורות בגמ' ונפקא ליה ימין מיד דפנחם שלוחם בימין וכמ"ש רש"י ז"ל, וא"כ אייתר ליה הא דהזרוע אע"כ לרבות העור שעל הזרוע הוא דאתי

עכ"ל, וא"כ י"ל דהברייתא ג"כ ס"ל כדורשי חמורות, משא"כ לת"ק [דדורשי חמורות] דלא ס"ל הכי איצטריך הא דהזרוע להצריך ימין דוקא ואין לו שום לימוד לרבות עור ולא ס"ל באמת כברייתא, והטוש"ע פסקו כת"ק להקל במתנות ולכן שפיר השמיטו הך ברייתא.

מיהו זה קשיא לי על גי' הרי"ף מ"ט תני בברייתא דוקא גבי זרוע מקום שנהגו למלוג וגבי ראש תני מקום שנהגו להפשיט ליכרוך וליתני אתרווייהו דאין רשאי לא למלוג ולא להפשיטן דבשלמא לדין ניחא דגבי זרוע והוא דוקא מקום שנהגו למלוג אז אין רשאי להפשיט דאלו מקום שנהגו להפשיט רשאי בין למלוג בין להפשיט גבי זרוע כיון דמדאורייתא א"צ¹ לריבוי עור להיות ניתן לכהן רק בזה² לחודא, ובאמת לק"מ דמשום דמקום שנהגו לפשוט לא מצי קאי אלא אראש לחודא שפיר הוכרח לתת דין הפשטה להראש ורצה לאשמעין ג"כ דין מליגה וכתב אזורע דאלו מקום שנהגו לפשוט גבי זרוע ודאי רשאי לפשוט וליתן הבשר לחודא והעור לחודא לכהן משום דכתב בספר [המלחמות] דדרך העולם הוא להיות הזרוע בהפשטה והראש במליגה וכיון דדרך רוב העולם הוא כן ודאי רשאי כנלע"ד ודו"ק.

שם [ב] קודם שיתננו לכהן. מלשון קודם דכתב משמע להדיא אף אם רוצה ליתן העור והשיער לכהן לבדו והבשר לבדו שניהן בידה אינו רשאי לכן שייך שפיר לשון קדימה אף דלא גזל לכהן כלום רק הקדימה ג"כ אין רשאי וק"ל, ועמ"ש בס"ק א'.

סעיף ד [ג] נהגו הכהנים. כתב הט"ז ה"ה אם נהגו עין יפה בצמר ועור בלחיים נמי כן ויל"ע במקום שנהגו למלוג בעגלים ונהגו הכהנים עין יפה בעור הלחיים אם רשאי להפשיט דדמי קצת לאם נהגו הכהנים ליקח רוב הלחי ולא כולו דלא מהני דבשלמא חלב שאסור לאכול הוא [דמהני] ביה מנהגו משא"כ זה כיון דבר אוכלא הוא והוא מקום שנהגו למלוג או י"ל כיון דלאו מגוף הלחיים הוא רק דנפיק מריבויא יכול הכהן למחול, ואפשר ס"ל להש"ע דאין בו משום מנהגא לכן לא ביארו הטוש"ע כיון דליכא עכ"פ להיות מנהגן מנהג³ ואינו מוכרח.

סעיף ה [ד] שמותר לאכול. כתב הד"מ דהמתנות עצמן אסור לישראל לאכול אלא ברשות כהן, ואם מכרן הקונה אותן אע"פ שאינו רשאי מותר לאוכלן מפני שמתנות כהונה נגזלות כ"כ הד"מ בשם הרמב"ם.

סעיף ז [ה] ואם אין שם חבר. מקור הדין הוא מן התוס' והרשב"א בחדושי ר"פ הזרוע מהך מתני' דסוף חלה דשם תנא בין הנהו דניתנין לכל כהן לכן תירצו דמתני' דחלה מיירי בדליכא חבר בעיר, ודע דהרב רבינו שמשון ז"ל תירץ קושית תוס' הנ"ל בחלה דהאי כל כהן שירצה דמיירי בחבר אלא אפי' אינו [אוכל] חולין במהרה ע"ש, ואליבא ד"ל אפי' בדליכא כהן חבר בעיר אסור ליתן לע"ה, וכן תירץ הברטנורא וכ"פ התי"ט דברי הרמב"ם, וא"כ מכל הנך גאונים י"ל כמ"ש, ואין לומר לפע"ד דהאי לכל כהן מרבי כהנת דכל הני דקחייב בהדיא⁴ לא אפשר לאוקמא בכהנת כנלע"ד ברור וק"ל.

1 אולי כוונתו "אנו צריכין" לריבוי מר ור"ל ואנן אין לנו ריבוי למר.

2 אולי צ"ל רק "בזרוע" לחודא. וכוונתו דכיון דאנו צריכין ריבוי מיוחד למר והתורה לא ריבתה א"כ א"צ ליתן רק מזרוע לחודא. ודחוק.

3 אולי כוונתו דאפשר דכיון דלאו בכל גוונא יהיה מנהגן מנהג למחול על העור לכן לא ביארו הטוש"ע מה שביאר הט"ז.

4 אינו מוכן ואצ"ל דקתני בהדיא וכוונתו דתו קתני שם קדשי המקדש וזה א"א לאוקמי בכהנת.

סעיף ח [ז] והנותנה לבעלה ישראל. הטור לא כתב בבא זו כלל אלא אחר שכתב נותנים אותה לכהנת כתב ולא עוד אלא אפילו בעלה ישראל פטור מן המתנות, ותמה הדרישה והט"ז ע"ז ע"ש, והט"ז שלח ידו לשבש הגרסאות בטור ע"ש, והדרישה נכנס בדוחק גדול ליישב, ואני בעניי איני רואה שום קושיא כלל די"ל באמת הטור חולק על הר"ן דמפרש בגמ' אהא דרב כהנא אכיל בשביל אשתו דקאי אמתנות אחרים והטור מפרש דקאי אמתנות מזביחת עצמו וקמ"ל דנחשב לשותפות אשתו על זביחותיו וקיי"ל דשותפות כהן פוטרו וצריך שירשום רק אשתו קצת כגופו דמי לענין זה דידוע שהוא שותפות וא"צ רושם ודמי לשותפות גוי בסעיף כ"ה ולדברי הטור באמת י"ל דמתנות אחרים אין נותנים לבעלה רק לה דווקא, ועיין מע"מ מה שפירש בסוגיא זו על דברי הר"ן, ולפי דבריו היה ג"כ סר תלוגת הט"ז לפע"ד והוא דוחק והנלפע"ד כתבתי ודו"ק.

סעיף יא [ז] שידעו שהוא כהן. לע"ד ליישב מה דהקשו הדרישה והט"ז דיהיה מוחזק ע"י עליה לדוכן ע"ש במה שמבואר בסוגיין אאביי די"ל במעלי יומא דכפורי כיון דהכהנים מתאספין כמ"ש התוס' שם מסתמא אביי היה שואל בפיו וא"כ היה עובר על דברי קבלה (כדררשינן קל"ג ע"א) ויטו אחרי הבצע) חלקם שאלו בפיהם שפיר מקשה הגמ' ולפרוס ידיה, משא"כ הטוש"ע י"ל דמיירי רק סתם שהכהנים רבים בבית המטבחים ומצוה דרבנן רק איכא הצנועין מושכין ידיהן אף בלי שום שאלה בפיו על זה וודאי מצות צניעות ליכא כיון דכוונתו לאחזוקי לכהנא, עוד י"ל דבשלמא אביי שפיר קשה עליו כיון דהיה ממתין תמיד על מעלי יומא דכפורי קשה היה לו בשחרית לפרוס ידיה משא"כ הטוש"ע שפיר מיירי באין מוחזק לכהן שבא אחר זמן התפילה ושפיר א"צ להמתין אומן תפילה רק באותו רגע רשאי עצמו להחזיק עצמו לכהן ופשיטא לפי מנהג המדינה שנהגו שאין נושאים בפיהם רק בי"ט כמה דמבואר בא"ח בהלכות נשיאות כפים שפיר רשאי עצמו להחזיק עצמו תיכף לכהן.

ומזה קצת ראייה למ"ש בס"ק הקודם לדברי הטור דבאשתו כהנת אין יוצאין אם יתנו מתנות לבעלה רק דווקא לה דאל"כ אכתי אמאי חיזוק כהונה יש כאן דלמא אשתו כהנת ומדברי הגמ' אין [קושיא] על הר"ן וסייעתיה די"ל דאביי היה מוחזק בעולם דאשתו לאו כהנת ודו"ק, או י"ל דשאני אביי שהיו מכירין אותו שהוא כהן אלא דעבד כי היכי דלא לשכתב הדבר שהוא כהן כמו שפרש"י בסוגיין לכן בהיכירא כל שהוא סגי משא"כ באין מכירין אותו כלל.

סעיף יד [ח] (i) משרת. ז"ל הטור ולא יהא כהן המזכה משרת בבית ישראל שרגיל ליתן לו המתנות אבל אם אין הזוכה ת"ח או שאין השעה דחוקה לו או כהן המשרת בבית ישראל ומזכה לאורח ת"ח שמתארח בבית רבו במתנות שרגיל ליתן לו רבו אסור עכ"ל הצריך לענייננו, והתמיה נראה בעיני' וכמ"ש הדרישה והט"ז ע"ש, והנלע"ד ליישב בהקדים לבאר פסק הש"ע דברישא גבי בעה"ב גופיה לא כתב במתנות שרגיל ליתן לו רבו ובסיפא לענין זיכוי אורח ביאר במתנות שרגיל ליתן לו רבו דמשמע אבל מתנות מאחרים מותר ליזכות לאורח בעה"ב וברישא אפילו מאחר אסור, וא"ל דהאי במתנות קאי ג"כ ארישא דא"כ לא ה"ל להפסיק בטעם שנתן שמא יזכה לו בע"כ וה"ל למכתב זה הטעם בסוף הסעיף, ובאמת ק"ק ע"ז דהא איסור זיכוי לבעה"ב נפיק להפוסקים מק"ו ממה דאמרינן בסוגיין דף קל"ג ע"א דאפי' לאורח בעה"ב אסור למדו הפוסקים זה במכ"ש אע"ג דאינו מבואר להדיא בגמ' ובגמ' איתא

ההוא עובדא במתנות של בעה"ב גופא ודיו לבא מן הדין להיות כנדון ומנ"ל באמת לאסור במתנות של אחרים, לכן נלע"ד דלזה הכוונה כתב הטור שרגיל ליתן לו וגם לא כתב דין אורח ברישא כי דעת הטור לאסור אף במתנות שבאו לו מאחרים וזה מותר באורח, ודעת הטור אף בעה"ב גופיה אינו אסור אלא באם רגיל לזכות לו המתנות אבל בפעם א' רשאי כיון שהוא מאחרים ל"ח בשביל פ"א שיזכה לו בע"כ אבל ברגיל דהיא מתנה מרובה שפיר חשדינן לבעה"ב שיזכה בע"כ וה"ה במתנות דבאו לו מעצמו שפיר ג"כ חיישינן כיון שהוא בידו והיה קשה להוציא ממנו וזה אפילו באורח שלו ג"כ אסור, והא"ש ברגיל אף במתנות מאחרים ופ"א מן בעה"ב גופיה דמיין אהרדי אבל באורח של בעה"ב אפילו כה"ג מותר כיון שהוא מאחרים ל"ח ודו"ק ותו לא צריכין לכל הנהו דוחקי דברדישה וט"ז, והנלע"ד ברור כתבתי ודו"ק.

סעיף טו [ט] פטור מדיני אדם. לאפוקי אם הוא בעין אע"פ שהוא ממון שאין [לו] תובעין ב"ד כופין אותו משום מצות הפרשה ט"ז בשם הב"י, ודע דבגמ' איתא ב' טעמים אבע"א משום דכתיב זה ואבע"א משום דה"ל ממון שאין לו תובעין, וכתבו התוס' והרא"ש נ"מ בין שני הטעמים דל"ק אפילו בבא לצי"ש א"צ לשלם, ולל"ב חייב בבא לצי"ש וסיים הרא"ש דברייטא דלקמן מסייע לל"ב הלכך הלכה כל"ב לחומרא עכ"ל, ולכאורה קצת מיותר לשון לחומרא אלא דלפע"ד להמציא קולא אליבא דל"ב והוא אם מכר(ה) מתנות כהונה א"כ ללישנא דזה י"ל דחייב דהא עדיין איכא בעולם אכ"ה מתנות קיימין וב"ד כופין אותו משא"כ ללישנא דממון שא"ל תובעין כל שאינו בידו אין ב"ד כופין אותו לזה נתכוון הרא"ש הלכה כל"ב לחומרא אבל בהך דמכר(ה) הלכה כל"ק, ועפ"ז אמרתי נ"מ אף אליבא דהר"ן הביאו הב"י אף לטעם זה⁵ א"צ לצי"ש ע"ש ומשמעות דורשין איכא בינייהו ולפע"ד א"ב הך דמכרה ודו"ק, ולפ"ז איכא למידחי ראיה שניה שכתב הב"י מהרמב"ם דס"ל דחייב לצי"ש מדשינה לשון ר"ח בגמ' דאמר המזיק ג"כ פטור והוא ז"ל כתב אינו חייב והוא כלשון הש"ע בסעיף ל"א אע"כ פ"י אינו חייב בב"ד משום די"ל לעולם גם הרמב"ם ס"ל כהר"ן ואפילו אם הוא בעין י"ל דאין ב"ד כופין אותו רק מצוה בעלמא איכא, והא דכתב אינו חייב משום דכולל גם דין מכר כמ"ש בסעיף ל"א, והרמב"ם ספוקי מספקא ליה אי הלכה כל"ק או כל"ב וכמ"ש הרא"ש לפי פירוש קמ שכלי א"כ גבי מכרה שפיר חייב לצי"ש ומשום זה כתב לשון א' על כולם ודו"ק, ועמ"ש בס"ק שלאח"ז.

סעיף יז [י] וכן בבב"י. עיין טור ושאר פוסקים נושאי כליו מה שנתקשו על הרמב"ם בזה, ולפע"ד ליישב דבריו דבר דיבור על אופן בהקדים לכאר מה דקשה לכאורה לפע"ד לפי סברת הר"ן המובא בב"י ורמזותיו בס"ק הקודם דבין למעם דנפיק מוזה ובין למעם שאין לו תובעין א"צ לצי"ש במזיק וכתב ואין נ"מ בינייהו רק משמעות דורשין א"כ למ"ל כלל וזה, ונלע"ד ליישב דנ"מ שפיר ע"פ דנתבאר בסעיף כ"ח דחובה על השוחט ליתן מ"כ וטובת הנאה לבעלים ועמ"ש בסקי"ג בשם הפרישה א"כ שפיר י"ל אם בא כהן ואמר צוה הבעה"ב ליתן לי המתנות וקודם שידע מזה החזירה הטבח המתנות לבעה"ב ממילא למעם שאין לו תובעין עדיין המיפול מוטל עליו דהא זה יש לו תובע כיון שבעה"ב ציוהו או⁶ י"ל דבעה"ב קיבל בקנין ליתן לו באופן דקנה המתנות ע"פ דין, ולמעם דוזה פטור הטבח מטיפול כיון דאינו ת"י וא"כ שפיר איצטרך

5 ר"ל אף לטעם לישנא בתרא.

6 נדצ"ל: אז.

וזה, והשתא שזכינו לדין ממילא מוכח דהדין עם הטבח דהא אצל בעה"ב ממ"נ אם קנה ממנו בענין המועיל ע"פ דין וודאי חייב לו נהי"ן [?] מתנה בעלמא בקנין אם בלא קנין וכסברא הא' שכתבתי אם מכר או נתן בין למעם שאין לו תובעין ובין למעם דזה הרי אינו בעין כך י"ל לפי שיטת הרמב"ם ולא כמ"ש לפי דעת עצמי דלא כס"ק הקודם, ואם הפקיד ביד אחר וודאי חייב לכל הטעמים אף אם לא אמר לו עדיין מעולם לפלוני כהן ומכ"ש כנדר"ד וא"כ לא איצטרך מפסוק מזובחי הובח להורות כדרכא דהדין עם הטבח וג"כ לא איצטרך האי הובח לחלק כרבנן דר"א בסוגיין דף קל"ב ע"א דהא אם צריכין קרא לחלק הוא פלוגתא דר' יאשיה ור' יונתן דר' יאשיה ס"ל דצריך ור' יונתן סבר א"צ קרא לחלק, ובפ' השואל דף צ"ה אמרין דאביי ס"ל כר' יאשיה ורבא ס"ל כר' יונתן והביאם התוס' גם בחולין דף ע"ט ר"ה עייל לי ואביי ורבא הלכה כרבא א"כ לא איצטרך קרא לחלק כנלע"ד לומר לפי שיטת הרמב"ם, ועמ"ש בסקי"א⁷ ליישב קושית הפ"מ על הרא"ש וא"כ מיותר הוא כלל האי הובח וא"כ האי הובח ע"כ למעוטי אתי חדא דלשון הובח משמע לשון מיעוט, ועוד דאי לרבות ל"צ קרא דהא כבר כתיב אם שה לרבות, וכיון דזכינו לדין דאית לן ריבוי על כוי ואית לן מיעוט על כוי וכוי י"ל משמעות סובל בין מתיישב הבא על הצביה או בין צבי הבא על התיישה ולהרמב"ם כבר כתבתי בסיומן ט"ז סק"ח והוכחתי שם דס"ל חוששין לזרע אב כחנני' וודאי מסתבר המיעוט ומוקים על כוי בן הצביה דכיון דכבר חזינן גבי שילוח הקן דגלי ג"כ קרא שם דאין חוששין לזרע אב וריבויא מוקמינן על כוי בן התיישה דלעולם חוששין לזרע אם ולכן שפיר כתב הרמב"ם לפטור' בתיישב הבא על הצביה, משא"כ בצבי הבא על התיישה דאית לן ריבויא רק דלא ידעינן אם אתי הריבוי לרבות כל המתנות או אתי הרבוי רק אחצי מתנות דבלא ריבויא לא הוי מחלקינן בין תייש הבא על הצביה ובין צבי הבא על התיישה כיון דס"ל וודאי חוששין לזרע אב והוי ממעמינן מכל המתנות שא"צ ליתן כלום לכן פסק הרמב"ם דמספק [מפרישין] בכוי כל המתנות וסמך אסיפא דביאר להדיא לצאת י"ש ואין מחייבין ליתן אלא חצי מתנות דהמע"ה דשמא הריבוי לא בא אלא לחייב חצי מתנות כנלע"ד ברור ליישב דברי הרמב"ם שכל דבריו הוא תורת משה, ומיושב שפיר קושית הש"ך בס' ט"ז הבאתיו שם בסק"ח ודו"ק היטב.

סעיף ב [יא] שניתן לבתן במומו. עיין מה שהאריך הט"ז כאן, ולפע"ד צ"ע לכאורה דבריו להולמן דמה שמשמע מדבריו כיון דאמרין כאן עשו את שאינו זוכה כזוכה מהני אע"ג דאכתי לא בא שום א' ליד כהן א"י מאין יצא לו זה דאדרבא פשטא דהסוגיא משמע התם מרש"י ותוס' בבכורות דף י"א כשכבר בא חליפיו ביד כהן וכן משמע קצת מתוס' ב"מ דף י"ב ע"ש וכן מוכח מפשטי' לישנא דהרש"י ז"ל, ומ"ש כשרבים שוחטים כיון שעכ"פ צריך ליתנם א' מהן לכהן תמיה לי טובא חדא כמ"ש דעל זה וודאי לא שייך עשו את שאינו זוכה כיון דעדיין אין חליפיו ביד כהן וכמ"ש, ועוד מי שייך כאן כלל חיוב בהמה א' לכהן הלא כל א' מצי לדחויי והכהן הוי מ"מ עליו הראיה וצ"ע רב להולמן, מיהו י"ל בזה נכוננו דברי הט"ז אליבא דמאן דפוסק כר' יוסי בבא א' מהן ליד כהן ואפי' רבים הם הכל פטורין, ואין לחלק ולומר דר"י לא אמר אלא נגד א' אבל לא כשהן מאה בהמות דאיכא פסידא גדול לכהנים אלא לא שנה כנלע"ד, אבל דברי הט"ז בזה קשים להולמן, ועמ"ש בס' שו"ח ס"ק ס' א"ה ויפה השיג הב"י על הר"ן.

סעיף כג [יב] דאפי' נטלן הכהן. עמש"ל ר"ם שט"ו בעה"י ורס"י שי"ח.

סעיף כח [יג] חובה על השוחט. כתב הפרישה דהנ"מ הוא אם בא הכהן אל הטבח וא"ל שבעל הפרה ציוה ליתן לו המתנות מחוייב הטבח למפל ולשאול לבעל הפרה אם האמת אתו וא"י לדחותו ולומר לו לאו בע"ד ידי את ועמ"ש ס"ק ט'.

והפ"מ⁸ הקשה על הרא"ש דכתב ג"כ דהדין עם השוחט ובגמ' יליף לה מזובחי הזבח וכיון שהרא"ש כתב דכוי חייב בכל המתנות מדכתיב אם לרבות וא"כ איצטרך זובחי הזבח לחלק כמה דמוכח בגמ' וכמ"ש התוס' דף ע"ט ד"ה עייל, ולפי מ"ש בסק"י מיושב שפיר דהרא"ש פוסק כר' יונתן דל"צ קרא לחלק כפי מ"ש דאב"י ורבא הלכתא כרבא ול"צ זובחי הזבח להכי ודו"ק.

שם [יד] ואסור לבעלים. ע"ל סי' של"א.

סעיף כט [טו] ע"מ שהמתנות שלי. הט"ז הניח כאן ובסי' רי"ב בכה"מ בצ"ע דברי הרמב"ם דסתרי אהרדי, ולפע"ד ליישב דוודאי הסוגיא י"ל דל"פ אהרדי דשם כיון דברעת המוכר היה לקנות המעשר לו לעצמו וודאי לא היה לו נ"מ אם היה משייר מגוף המכר דהיינו לשון חוץ ובין שאמר בלשון תנאי עכ"פ דעתו היה לקנות המעשר ולישנא הוא דאשתבש ל"י ומסתמא דעתו היה לשייר מגוף המכר וכוונתו בע"מ משום לשון שיור משא"כ הכי שפיר נ"מ דבשייר מגוף המכר המתנות א"כ בין נטרפה הזבח ובין כשר הזבח לכהן הוי כיון דלא מכר לו משא"כ בתולה לתנאי אפי' אי הוי תנאה מעליא מ"מ וודאי אין כוונתו אלא מה שמגיע לכהן יתן לו דהיינו אם יוכשר הזבח יוכשר הזבח אבל בנטרפה הזבח אין דעתו שיתן לו (ד) כיון שאין מגיע לכהן וכיון שיש נ"מ בין חוץ לע"מ כאן י"ל דדווקא נקט ע"מ שלא יהא במשמע לשון שיור כדי דלא יטול מן הטריפה והוא לא ידע או לא אסיק אדעתיה מתנה עמ"ש בתורה ולכן שפיר אמרינן כאן דשמא לתנאי נתכוון כיון דנ"מ מה דלא שייר לכן הוא נותן לכל מי שירצה דהוי מתנה עמ"ש בתורה דהתנאי בטל והמקח קיים כנלע"ד ברור ונכון [ותירוץ] הש"ך דחוק בעיני ודו"ק.

סעיף ל [טז] אע"פ שנשארו למוכר. [ו]ה"ל⁹ טובת הנאה של מוכר.

סעיף לא [יז] או מוכר. עמ"ש בסק"ח.



8 שו"ת פנים מאירות ח"א סי' נ"ב.

9 או כדאיתא בפרישה: "ד"ל" טובת.

חידושי תורה

הרב מיכאל אליעזר קאהן

בענין פסול מחשבת שלא לשמן וסתמא לשמן

שמקורן זה בפסוק שמדבר בהקטרה, והקטרה עצמה אינה מעכבת. עד כאן שיטת התוס'.

ב. וברמב"ם פ"ד מהל' מעשה הקבנות הל"י כתב "כל הזבחים צריך העובד שיהיה מחשבתו לשם הזבח ולשם בעליו בשעת זביחה ובשעת קבלת הדם ובשעת הולכת הדם ובשעת זריקתו על המזבח שנאמר "ובשר זבח תודת שלמיו" שתהיה זביחה עם שאר ארבע עבודות לשם שלמיו וכן שאר עבודות, ואם שכח ועבד שאר עבודות סתם ולא חשב כלל בעולה ובשלמים הרי הן כשרים ועלו לבעלים".

ובהל"א כתב "וצריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה לשם ששה דברים לשם זבח ולשם הזבח ושהזבח להשם ברוך הוא ושיקטירו לאישים ושהקטירו לריח בלבד, ושריח זה נחת רוח לפני השם ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו והשוחט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבא עליו" עכ"ל.

ונראה שהרמב"ם פליג על תוס' וסובר שהו' דברים זה רק בזביחה, ועוד מוכח ברמב"ם שזה מעכב שכתב שאם שחט סתם כשר ולולא הדין שסתמא לשמן היה פסול וא"כ שוב יוקשה קושיית התוס' למה בעינן ב' קראי ובדף ד. ילפינן פסוק מיוחד לשחיטה עצמה.

והוסיף להקשות הלח"מ שבהל' פסוהמ"ק פט"ו ה"א כתב שמחשבת שלא

א. במשנה זבחים ב. כתוב "כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן הפסח והחטאת הפסח בזמנו והחטאת בכל זמן". שבב' קרבנות אלו המחשבה פוסלת הקרבן לגמרי, ובדף מו: יש עוד משנה בענין לשמו "לשם ששה דברים הזבח נזבח לשם זבח לשם זבח לשם השם לשם אישים לשם ריח לשם ניחוח והחטאת והאשם לשם חטא".

ובתוס' בדף ב. ד"ה כל הקשה על הגמ' בדף ג: שלומדת מפסוקים שצריך לשמן ולשם בעליו בד' עבודות, והרי במשנה מוזכר רק שצריך לשמן, ותי' שהגמ' סומכת על המשנה בדף מו. ששם כתוב שצריך לשם זבח, וכך פירש"י בגמ' והטעם שהגמ' לא דרשה את כל הו' דברים כי רק אלו ב' הדברים הדין שבלא לשמן כשרים ולא עלו, אבל בשאר הד' דברים אינם מעכבים, וגם בשלא לשמן הקרבן כשר לגמרי, ועוד תי' ששלא לשמן שבמתני' בדף ב. כולל שלא לשם בעליו, וא"כ א"ש שהגמ' למדה רק אלו ב' הדברים, ותוס' מקשה שבדף ד. הגמ' דורשת מכמה פסוקים שצריך לשמן ובד' עבודות, ובדף מו: הגמ' דורשת מ'עולה אשה ריח ניחוח לה" שצריך לשם עולה לשם אשה לשם ריח וכו', ותי' שמהפסוק של "עולה אשה ריח ניחוח" קאי על שעת הקטרה והפסוקים של דף ד זה על הב' עבודות, ושאר הד' דברים ילפינן מהיקש מלשם עולה שצריך גם בזביחה שיהיה לשמן, והטעם שהם לא מעכבים שבגלל

אם פסח בשאר ימות השנה שדינו שצריך לעקרו לשם שלמים ושחטו לשמן ושלא לשמן אם כשר, ופשט רבא שכשר שהרי סתמא לשמו קאי וכשחושב שלא לשמו הוא כשר ע"כ שגם לשמו ולא לשמו כשר, חזינן בדברי רבא שגם בשלא לשמו יש את הסתמא לשמו וא"כ מוכח שפסול מחשבת שלא לשמו הוא מחשבה הפוסלת, ולא העדר הלשמו.

ועפ"י מיישב הגרי"ז שאכן הו' דברים ילפינן לעיכובא בשחיטה אך כיון שפשטינן בדף ב': שסתמא לשמן שוב תמיד הוי לשמן, ורק לגבי שלא לשמן ושלא לשם בעליו יש עוד פסוק שילפינן בדף ד'. ששייך מחשבה הפוסלת, ומיושב קושיא א'. וכן קושית הלח"מ שלכן הרמב"ם בהל' פסולתה"ק לא הביא הו' דברים שלא שייך שיפסולו, ורק בהל' מעה"ק מנה מה מכשיר הקרבן.

ד. והיה נראה להוכיח עוד כדברי הגרי"ז מהמשנה בדף יג. שלשמן ושלא לשמן פסול ולכאו' הרי לא עקר הלשמן, אמנם בתוס' בדף ב': בתחילה פ' שהכוונה בעבודה אחרת וא"כ אין ראייה שבעבודה זו עשה שלא לשמן ועקר לגמרי הלשמן, אבל רש"י פ' במשנה שהכוונה באותה עבודה וכן נראה שתוס' הודה לפירש"י, ולכאו' זה ראייה שאף שלא עקר מ"מ כיון שחשב שלא לשמן פסול. ועוד נראה להוכיח מהסוגיא ט: שפליגי ר' יוחנן ור"ל אם מחשבין מעבודה לעבודה שס"ל לר"י שילפינן מפיגול שיכול בשחיטה לחשוב מחשבת שלא לשמן על הזריקה, ולכאורה אם הלימוד זה מפיגול אז הפסול צריך להיות כפיגול שהמחשבה עצמה פוסלת שהרי לא עקר הלשמן מהשחיטה, והמחשבה עצמה פוסלת דומיא דע"ז שיליף ר"י שם שמחשבין מעבודה לעבודה ומוכח בתוס' שם ד"ה ריש לקיש, שבשחיטה עצמה עובד ע"ז (ועי' בהגרי"ז שם) אף שמחשב על הזריקה.

ולגבי הראייה מהמשנה בדף יג. דחה הקה"י בסי' ב' בשם הגר"א ב' שהביאור בדין זה אפשר ל' כשהתורה אמרה שצריך עבודות

לשמן גורם שלא יעלה לשם חובה ובחטאת ואשם פוסלים, ומונה מחשבת שלא לשמן ושלא לשם בעלים ותו לא משמע ששאר המחשבות אינם פוסלות ולכאו' הוי סתירה ברמב"ם.

ג. והנה ידוע חידושו של הגרי"ז שחקר בגדר פסול מחשבת שלא לשמן שאפשר לומר כפשוטו שהפסול כיון שיש דין שצריך שיהיה הקרבן לשמו והוא כיוון שלא לשמן ועקר שם הקרבן לכן הוא פסול שחסר משהו בהכשר הקרבן שמעכב, ואפשר לומר באופ"א שלא עצם העקירה פוסל אלא מה שחשב מחשבה לעקירת הלשמן הוי מחשבת פסול וזה פוסל וכמו מחשבת פיגול ושלא במקומו שלא חסר כלום בקרבן, וזה מחשבה שחלה בהקרבן ולכן פסול.

וכתב ב' נפק"מ, א. שבעבודות הדם אם נעשה שלא בהכשר כגון אחד מהפסולים או כל שאר הדינים ונשאר דם בצואר יכול לחזור הכשר ולקבל וכמו נשפך הדם, ולא כן במחשבת פיגול מבואר מתוך הסוגיא בדף כו. שכשחל מחשבת פיגול שוב לא מהני לחזור ולקבל כיון שגדר הפסול הוא לא חוסר הכשר, אלא מחשבה הפוסלת את הקרבן פוסל גם את הדם שבצואר, וא"כ זה נפק"מ לענין מחשבת שלא לשמן, ועוד נפק"מ למאי דקימ"ל שכל שפסולו בקודש ושרף מיד, ואם אין פסולו בקודש רק לא הוקרב בהכשר טעון עיבור צורה, ויש לדון בנפק"מ זו אם זה מוכרח מה הגדר של פסולו בקודש.

וכתב הגרי"ז לפשוט כצד ב' והוכיח מב' ראיות, א. מהדין שחטאת לשם חולין כשרה כמבואר בדף ג. ודף מו. וכן עוד בסוגיא שם שיש כלל שמיניה מחריב ביה ולא מיניה אינו מחריב ואם החיסרון זה עקירת הלשמו הרי מ"מ עקר שלא כיון לשמן, אבל הגרי"ז אומר שאי"ז הוכחה שאפשר לבאר שלא מיניה לא חל עליו לעוקרו ולא מחריב ביה, (כלשון רש"י ג. ד"ה לאו מיניה ואין נתפס על הזבח לעקור שמו ממנו). ב. ועיקר ראייתו זה מהגמ' בפסחים ס: שאיבעיא להו

הקרבן שעומד לכך, וכיון שלא מיניה לא מחריב ביה לא עקר הלשמו, וכמבואר בדף ג. שחטאת לשם חולין כשרה בנוי על הדין שסתמא לשמן.

וכיון שכך אפשר לבאר דברי רבא שאף שסתמא לשמן ויש את הלשמן ע"י הסתמא של הקרבן עצמו מ"מ כיון שחשב שלא לשמן וחל ג"כ על הקרבן זה מספיק לעקור את הקרבן ולהכשירו לשלמים וכיון שכך ה"ה ללשמן ושלא לשמן, וכן בפסול שלא לשמן בשאר קרבנות ע"י שחושב בעבודה שלא לשמן פסול כיון שחל ג"כ על הקרבן נחשב לעקירה כך נראה לבאר סברת רבא.

ולגבי הראיה מהדין שמחשבין מעבודה לעבודה מצאתי בספר קדשי יהושע שדן בזה, ונראה שאין ראיה שע"כ הא שילפינן מפיגול יש לזה גדר אחר ואפשר לבאר בב' אופנים א. שהרי גם לענין ע"ז ילפינן שבמחשב בזביחה לזרוק לשם ע"ז נאסר, ותוס' הביא הגמ' בסנהדרין סא. שלגבי חיוב מיתה להעובד אפי' ר"ל מודה שחייב מיתה, וחיוב מיתה בע"ז הרי זה רק על מעשה ולא על מחשבה לבד, ובשלמא בפיגול מחשבה לבד פוסלת, אבל בשוחט ע"מ לזרוק לשם ע"ז הרי לא חייב מיתה על המחשבה לבד. ונראה שזה מכריח שהמחשבה מחילה שם ע"ז כבר בשחיטה שמה ששוחט ע"מ שיזרוק לע"ז זה עצמו הוי מעשה לע"ז ומה שילפינן מפיגול זה שיש משמעות למה שחושב על עבודה שאח"כ [אמנם בתוס' י. ד"ה ריש נראה שזה ב' דרכים בתוס' אבל עי' בהגרי"ז שהכריח שגם תי' ב' בתוס' הולך בדרך זה], וכיון שכך אפשר"ל שה"ה בשלא לשמן ילפינן מפיגול שמחיל שם שלא לשמן במעשה השחיטה שאין זו שחיטה גמורה לשמה אם רוצה שע"י השחיטה יזרוק שלא לשמה.

ואפשר"ל באופ"א שילפינן מפיגול שיש משמעות למחשבה בשחיטה על הזריקה ועי"ז מחיל על הזריקה שיהיה שלא לשמה ונעקר הלשמה מהזריקה, וכך לשון הרמב"ם פט"ו מפסוהמ"ק ה"י "וזאת המחשבה

לשמן צריך שיהיה בשלמות לשמן וכיון שהוא מערב מחשבת שלא לשמן זה נחשב למקצת עקירה ולכן פסול.

ולכאורה כ"ז בדעת הרמב"ם, אבל דעת התוס' לכאור' ודאי שפסול שלא לשמה זה העדר הלשמה ולכן הקשה למה צריך ב' הפסוקים, וכן מוכח בתוס' בדף ד: ד"ה אימא שהקשה למה מעכב לשמו הרי לא שנה עליו הכתוב לעכב, ומוכח שהפסול הוא העדר הלשמו וע"ז הקשה למה זה מעכב שאם הוי מחשבה הפוסלת הרי זה כל מה שחידשה התורה שאם מערב מחשבה נפסל הקרבן וראיה זו כתב ג"כ הגרי"ז ובודאי זה גם הפשטות בגמ' בכל הלימודים שרק למדו שצריך לשמן.

ה. ושבתי והתבוננתי בעיקר ראייתו של הגרי"ז מהגמ' פסחים ס: ולכאור' תמוה ראייתו שמכח דברי רבא ביאר הבנה בדיני פסול שלא לשמה, אבל שם בסוגיא מדובר לגבי עקירת הפסח לשלמים כדי להכשירו, וע"ז אמרה הגמ' שאע"פ שסתמא לשמו מחשבת השלא לשמו מכשרתו ואם נלמד כדברי הגרי"ז שאין נעקר הסתמא לשמו, איך יבאר הגמ' שם איך יוכשר הפסח שבודאי צריך לעוקרו לשלמים, ויש עליו קצת דיני שלמים, שהרי מדין פסח הוא פסול שעבר זמנו ולכאור' זה פליאה רבתי.

ולכאור' היה נראה לבאר הגמ' באופ"א, שהנה חקרו האחרונים בדין סתמא לשמן אם הפי' שסתם דעתו הוי לשמו וע"ד כל העושה ע"ד ראשונה הוא עושה, או שהפי' בסתמא בלי דעתו נחשב הקרבן לשמו כ"ז שלא יעקרנו כלשון רש"י ב: ד"ה בסתמן שסתמן לשמן כ"ז שלא יעקרנו בפי' ונראה להניח כצד ב' מהדינין שנאמרו בעקירת הלשמו בדף ג: ח: שחטאת לשם חולין כשרה שלא מיניה לא מחריב ביה, וחטאת ששחטה לשם מי שמחויב עולה כשרה דכתיב "וכפר עליו" ולא על חבריו דומיה ידידה, ואף שלא מחריב הרי אין הסתמא לשמו לפי צד א' שזה רק ע"י סתם דעתו, וע"כ כצד ב' שסתמא לשמו זה גם בלי דעתו אלא מעצם

גורע ולא מוסיף במחשבת שלא לשמן, וע"כ שע"י מחשבת שלא לשמן כן פוסל הקרבן וצ"ע דברי הגרי"ז.

ולגבי קושיא הראשונה שקשה קושית התוס' למה צריך ב' הפסוקים נראה לבאר שיש ב' דינים שהדרשות שיש בדף ד' שצריך לשמו ולשם בעליו זה לגבי העבודות שהעבודות צריכים ליעשות לשמן וע"ז יש דרשות על כל הד' עבודות, אבל בדף מו: הדרשה זה שהקרבן צריך שיעשה לשם ו' דברים שבעבודה מחיל על הקרבן שהוא לשמו וזה ילפינן מ'אשה ריח ניחוח לה' ובה מובן שבפסוק זה לא נזכר לשם בעליו, שאכן על הקרבן עצמו ל"ש לשם בעליו, שרק בזריקה איתיה לבעלים שהוא מתכפר כמו שביאר רש"י בדף ד. ד"ה שישנו שלכן מסברא ידעינן ששינוי בעלים הוא רק בזריקה או שוחט ע"מ לזרוק. ולפי דברינו נרויח עוד קושיא, שתוס' העיר שהפסוק 'אשה ריח ניחוח לה' כתוב בהקטרה, ותוס' למד שמהיקש נלמד גם לשאר העבודות. והנה הרמב"ם כתב בהלי"א רק שהשוחט "צריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטת העולה" משמע שסגי בשחיטה לבד שהרי בהלי"א לגבי לשמו ושם בעליו מנה כל הד' עבודות והרי הפסוק הוא בהקטרה? ולפי"ד שהלימוד הוא על הקרבן עצמו א"ש שצריך להחיל בעבודה את הלשמו על הקרבן וסגי בשחיטה לבד. ויל"ע אם זה דין דווקא בשחיטה או גם בעבודה אחרת יכול להחיל לשמן על הקרבן, ולמעשה אין בזה נפק"מ כיון דבשוחט סתם הוי סתמא לשמן, אך יל"ע אם כשכיוון בשחיטה לשמו ובקבלה שלא לשמו עקר את הלשמו מהקרבן בהד' דברים. ונראה לפשוט מזה שהרמב"ם הזכיר רק השחיטה שצריך לשמו שהשחיטה היא הקובעת, והביאור נראה לבאר שלא שייך לעקור לשמו מהקרבן וכשמקבל במחשבת שלא לשמו הרי הוא עובד שלא לשמו בהקרבן שהוא לשמו, רק החלות לשמה בקרבן זה כשעושה בו עבודה לשמה ולכן עבודה ראשונה היא הקובעת וגם הסתמא

שחשב בשעת שחיטה כאילו חשבה בשעת הזריקה ולכן פסולה" ואף אם אח"כ בזריקה יחשוב לשמה לא תיקן דהוי כשלא לשמה ולשמה.

ו. ובשוב דברי הרמב"ם אפש"ל ע"פ מה שביארנו בדברי רבא לפי דרכו של הגרי"ז שלעולם הו' דברים נאמר דינן ג"כ לעיכובא אך כיון שיש דין שסתמא לשמן ורבא חידש בפסחים שהסתמא קיימת תמיד שוב ל"ש לפסול ע"י הד' דברים, ורק לגבי שלא לשמן ולא לשם בעליו ילפינן מקראי שצריך שיהיה לגמרי לשמן ואם עירב מחשבת שלא לשמן ועקר במקצת אין הקרבן עולה לשם בעליו. ומיושב ב' הקושיות שלכן צריך ילפותא מיוחדת בלשמן ולשם בעליו שצריך לגמרי לשמן, וגם לכן לא הביא הב' דברים לגבי פסול בפועל.

וזה לפי דרכו של הגרי"ז שרצה ליישב קושית הלח"מ למה בהל' פסוה"מ ק הרמב"ם לא הביא כל הו' דברים, אך בפשטות משמעות דברי הרמב"ם שכתב לגבי הו' דברים ואם שחט סתם כשר, משמע דוקא בסתם אבל בחשב שלא לשמן פסול, ונראה שיש הכרח גדול לזה לשיטת הרמב"ם שבחושב שלא לשמן פסול, שבמשנה בדף מו: כתוב "אמר ר' יוסף אף מי שלא היו בליבו לשם אחד מכל אלו כשר שהוא תנאי ב"ד", ומזה הוכיחו בדף ב: שסתמא לשמן והגמ' מבארת בדף ב: שבי"ד תיקנו שלא יאמרו לשמן דלמא אתי למימר שלא לשמן ולכן עדיף שיהיה סתמא (עיי"ש בתוס'). והתקנה היתה על כל הו' דברים, ובשלמא לפי תוס' אפשר לומר שאף שאין הו' דברים מעכבים מ"מ כדי שלא יעקר המצוה שצריך להקריב לשמן תיקנו שיקריב בסתמא, אבל לפי מהלך הגרי"ז ברמב"ם שאף שחושב שלא לשמן בהד' דברים אין עוקר הלשמן ואי"ז פוסל, או לפי מהלכינו אין זה סגי לעקירת הלשמן מה גרע שיחשוב שלא לשמן, וביותר מה הרויחו שיחשוב סתמא שזה בדיוק כמו שחושב שלא לשמן, שלא

בהסתמא לשמו וראיה זו כתב גם הקה"י. ב. בזבחים מז. ילפינן מקראי שמתעסק בקדשים פסול משמע שלולא הקרא היה כשר מדין סתמא לשמן והרי במתעסק אין את סתם דעתו שנאמר שע"י כך הוי לשמן (לכאו' מראיה זו מוכח שבסתמא לשמן זה אפי' בלי דעתו אבל אולי אכן לא יעלה לשם חובה שבשביל כך כן צריך דעתו). ג. שהראשונים דנו אם מחשבת שלא לשמן זה ע"י מחשבה גרידא או שרק ע"י דיבור עוקר הלשמן ולהשיטות שרק ע"י דיבור אבל מ"מ אין את סתם דעתו וע"כ שסתמא לשמן זה מצד הקרבן עצמו ורק דיבור יכול לעקור הלשמן ובביאור דברי הגמ' בדף מז: מבאר בקדשי יהושע ע"פ דרכו שבכל הזבחים חסרון השלא לשמן זה העדר הלשמן שעוקר הלשמן מהקרבן ולכן לא עולה לשם חולין, ובחטאת ופסח ששלא לשמן פוסל לגמרי הקרבן זה מדין מחשבה הפוסלת במחשבת פיגול, ורק לגבי הדין השני נאמר הכלל שלא מנייה לא מחריב ביה, אבל העדר הלשמן זה גם ע"י ששוחט לשם חולין וכשאר הקרבנות ולכן לא עלו לשם חובה.

לשמו חל רק כשמקריב הקרבן ושוב אינו יכול להיפקע.

ז. בגמ' להלן מו. מבואר שבחטאת לשם חולין כשרה כיון שלא מנייה לא מחריב ביה, אבל מ"מ לא עלו לבעלים לשם חובה, ולכאו' אם לא מחריב ביה למה לא יעלה לשם חובה, ובחי' ר' ראובן סוכה סימן ט רצה לבאר ע"פ החקירה שהבאנו בדין סתמא לשמן אם הוי כאילו חשב, או שבסתמא עומד הקרבן לכך בלי מחשבתו, ואומר שיש ב' דינים אלו בסתמא ולגבי כשרות הקרבן סגי בסתמא של הקרבן בלי דעתו, אבל כדי שירצה ויעלה לשם חובה צריך שיהיה דעתו ובכל סתמא יש גם את מחשבתו, אבל כיון שחשב לשם חולין ע"כ לא מכוין לשמן רק יש הדין השני שהקרבן עצמו עומד לשמן וזה לא סגי שיעלה לשם חובה. וראיתי בספר קדשי יהושע בדף ג. שדחה דבריו מג' ראיות, א. במנחות מט. מבואר שעקירה בטעות כלומר שחטאת שכוון לשם עולה כיון שחשב שהיא עולה ולא נתכוין לעקור מחטאת לעולה אינה עקירה וכשר ומרצה ואף שאין את דעתו סגי



הרב צבי קרייזר

קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו במחצית השקל שוב אינו פוסק

במשנה שקלים (פ"א מ"ג), משישבו במקדש התחילו למשכן, את מי ממשכנן לויים וישראלים, אבל לא נשים עבדים וקטנים, כל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק. מפשטות דברי המשנה משמע דדין זה דאם התחיל שוב אינו פוסק הוי דין בקטן דווקא ולא בנשים ועבדים.

טעם הדין

והנה בטעם הענין דקטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק, יש לעיין, דלכאורה היכן מצינו שיתחייב אדם במצוה בשביל אחר שפטור ממנה. ומצאנו בזה כמה דעות, וכדלהלן:

שהגיע לגיל חינוך מצוה זו, הרי פשיטא שיש לאביו לשקול עליו, ואף אם לא התחיל עדיין לשקול, מ"מ כל היכא שהגיע לחינוך חייב אביו לשקול עליו, ומהו דקתני "שהתחיל אביו וכו' שוב אינו פוסק", ואם מיירי כשעדיין לא הגיע לגיל חינוך המצוה, מה שייך לומר דשוב אינו פוסק כדי לחנכו, כאשר אין עליו עדיין מצות חינוך כלל.

והנה כשנכתבונן נראה דהכא החינוך במחצית השקל אינו דומה לשאר המצוות דאיירינן בסוכה שם, דבשלמא גבי לולב וציצית וכדו', הרי האב נותן לקטן החפצא דמצוה, כגון לולב או טלית וכו' ובוה מתקיים ענין החינוך. משא"כ הכא גבי מחצית השקל הרי אין הקטן שוקל בעצמו כלל, ורק שאביו שוקל בשבילו, וגם אין האב מקנה לו המעות, ולכאורה היכן מצינו כלל ענין חינוך בכה"ג.

ויתכן לבאר, דביסוד מצות חינוך ישנם שני ענינים, א', חינוך למעשה המצוה, וכגון נטילת לולב ועטיפת טלית וכדו', שאז מקבל הבן את החפצא דמצוה כדי להתרגל בקיומה. ב', לחנכו לאהבת ה' וחיוב המצוות. דזה שייך אף היכא דאין הבן עושה בעצמו את המצוה אלא שעושים בעדו. [וע"ע ברבינו מנוח (בפ"ב מהל' שביתת עשור ה"י), ובחי' הגר"ח סטנסיל בהוספות שבסה"ס שכתבו כע"ז דיש ב'

א. דין חינוך

בספר הרוקח (סימן רל"ג) מבואר שזהו מדין חינוך, שכתב "קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו אינו פוסק לחנכו במצוות". וכן ראיתי שמדייקים מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה, שכתב וז"ל: ואם נתן בעבורו והוא קטן, אומרים לו מאחר שנתת עליו בשנה שעברה והעמדת עליו המצוה, תן עליו תמיד עד שיגדל, עכ"ל. ומשמע דזהו ענין של חינוך. ולפי"ז מובן שדין זה שייך רק בקטן ולא בנשים.

אך לכאורה יש להבין, דאם הטעם הוא מדין חינוך, הרי דזה שייך דוקא אם שקל האב בפני הקטן, דאם אין הקטן יודע ששקל עליו, מה ענין חינוך שייך בזה. ואילו מדברי המשנה והרמב"ם הנ"ל משמע שאין חילוק.

עוד צ"ב, דאם זהו מדין חינוך, מ"ש דקתני במשנה דין זה דוקא גבי מצוות מחצית השקל, הלא ה"ה בכל מצוה שאם התחיל אביו לחנכו בה שוב אינו פוסק, וכגון נטילת לולב ועטיפת ציצית וכו'. ואולם ע"ז י"ל בפשיטות, דאם מיירי בקטן שידוע לנענע, הרי נחשב שהגיע לחינוך כמבואר בסוכה (מב.), ואביו חייב לתת לו לולב, ולא רק משום שהתחיל כבר, ואם אינו יודע לנענע, הרי באמת ל"ש ענין חינוך כלל. ואשר לפי"ז שוב צ"ב בהא דקתני דין זה דשוב אינו פוסק, דממ"נ, אי מיירי בקטן

עניני חינוך, יעויי"ש. וכ"ה בספר 'נזר אברהם' לאאמו"ר זצ"ל סוכה סי' ב', עיי"ש]. וממילא י"ל דמיירי בקטן שעדיין לא הגיע לגיל חינוך של מצות מחצית השקל, דאינו יכול להבין ענין המצוה, אולם מ"מ כשרואה או שומע שאביו שקל בעבורו, הרי שמתחנך בזה לחשיבות קיום המצוות ולחיובם, ואם הקטן יודע שאביו הפסיק לשקול בעדו, הרי שעיי"ז עלול להפגם החינוך לחביבות המצוות. ולענין זה כבר הגיע הקטן לגיל חינוך.

ולפי"ז יתכן דעיקר חידוש המשנה הכא דקתני דין זה דאינו פוסק דוקא גבי מצות שקלים, אבל אה"נ דזה שייך אף בכל המצוות וכגון קטן שעדיין אינו יודע להתעטף בטלית, ואין מחוייבים לחנכו בזה, מ"מ אם נתנו לו טלית, יותר אין ליטול זאת ממנו וכנ"ל. אבל הכא איכא חידוש טפי, שכל מה שעושה האב לשם הקטן יש בזה גם ענין של חינוך, ושפיר קמ"ל המשנה דגם בכה"ג שהתחיל לשקול האב עבור בנו, שייך שמחמת ענין החינוך לא יפסיק. ויל"ע בזה.

ולכאורה אי הוי מדין נדר, יועיל התרת נדרים להפסיק לתת בשביל בנו, ואילו במקור חיים (סי' תרצ"ד) כתב דנראה דלא מהני התרת נדרים, וא"כ זהו דלא כהמג"א.

עוד יש להקשות לכאורה, דבשלמא אם הטעם הוא מדין חינוך וכנ"ל, מובן דדין זה שייך דוקא בקטן ולא בנשים, אולם אם זה מדין נדר שנהג פעם אחת, הרי לכאורה זה שייך גם בנשים, ואילו במשנה כתוב דוקא קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו וכו', ומה שייך דין זה רק בקטן. אמנם ע"ז טען הג"ר דוד מינצ'ר שליט"א, דמה דאמרינן דיש כאן חיוב משום נדר היינו נדר למצות חינוך ולא לתרומת הלשכה, ממילא דוקא היכא שמחוייב בחינוך אמרינן שיש כאן דין נדר. אלא דאכתי יל"ע דאי איכא חיוב חינוך הרי אפילו אם לא התחיל חייב להתחיל, דמצות חינוך הוי מצוה חיובית ולא כשאר מצוות קיומיות דמתחייב בהן ע"י נדר.

אך עדיין יש להבין מהי ההלכה המיוחדת שנאמרה כאן בענין שקלים טפי משאר כל המצוות, הא לכאורה בכל מצוה אם התחיל לנהוג בה שייך בזה ענין של נדר.

ולפי"ז יתכן דעיקר חידוש המשנה הכא דקתני דין זה דאינו פוסק דוקא גבי מצות שקלים, אבל אה"נ דזה שייך אף בכל המצוות וכגון קטן שעדיין אינו יודע להתעטף בטלית, ואין מחוייבים לחנכו בזה, מ"מ אם נתנו לו טלית, יותר אין ליטול זאת ממנו וכנ"ל. אבל הכא איכא חידוש טפי, שכל מה שעושה האב לשם הקטן יש בזה גם ענין של חינוך, ושפיר קמ"ל המשנה דגם בכה"ג שהתחיל לשקול האב עבור בנו, שייך שמחמת ענין החינוך לא יפסיק. ויל"ע בזה.

והנה בפירוש ריבב"ן כתב וז"ל: "וכל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו אעפ"י שלא היה מחוייב, אינו פוסק מעתה, וממשכנין עליו". וכ"כ המאירי שאינו פוסק וממשכנין אותו. ולכאורה לשיטתם דממשכנין ע"ז את האב, ע"כ דלאו מדין חינוך הוא. [אולם הרמב"ם בפ"א ה"ז לא הזכיר שממשכנין אותו. וכ"כ להדיא הרש"ס דאין ממשכנין דאיש כתוב בפרשה].

ב. דין נדר

דעה שניה בטעם שאם התחיל אביו לשקול עליו שוב אינו פוסק, מצאנו בדברי המג"א (בסימן ת"ע ס"ב ע"פ הגהת סמ"ק) שכתב דמה שאביו אינו פוסק הוא ענין של נדר, דכיון שנהג כן נעשה המנהג לנדר. [ומדמה לתענית בכור דע"פ]. ועי' בשו"ת אמרי יושר (ח"ב סימן קל"ו) שהקשה שהרי בעלמא כשנהג פעם אחת הנהגה מסוימת

ג. חיוב ממוני

עליו כוונתו להכניסו לאותו חיוב שיהיה עליו כשיגדיל. וע"כ מחוייב אפילו בהתחיל רק פעם אחת. [ועדיין יל"ע האם גם לדבריו יש בזה ענין של נדר מצד האב, וכד' המג"א, או שמצד התחייבות הממון אי"צ אפילו לדין נדר, ויבואר ע"פ שיטת התוס' בברכות (מח. ד"ה עד שיאכל) דס"ל דגם על קטן יש חיוב מדרבנן לקיים המצוה, ועיין קה"י סוכה סי' ב' בזה]. משא"כ בנשים, שלעולם לא יהיו ברי חיוב במצוה, ל"ש האי דינא שכיון ש'התחילו' אין פוסקין, כי בכל פעם שהאשה נותנת אין זה שייך להתחלת החיוב. ואה"נ שאם ינהגו בזה ג"פ יהיה חיובם משום נדר, דלא גרע מכל מצוה והנהגה טובה שאם נהגה בכך ג"פ הויא עלה כנדר, אלא דאז אין זו הלכה מיוחדת בהל' שקלים, אלא בכל מצוה שאינה מחוייבת בה דאם נהגה בה ג"פ חייבת להמשיך. אולם הכא במשנה דקתני האי דינא גבי קטנים, חידושא קמ"ל, שגם קטן שעדיין אינו מחוייב במצוה, מ"מ כש'מתחיל' הרי הוא מכניס עצמו לאותו חיוב שיתחייב בהיותו גדול, ושוב חייב להמשיך בה.

ועכ"פ ע"פ הנ"ל נמצא מבואר, שאותו חיוב של קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו, לא הוי מצד נתינת רשות של קטן, אלא שבכה"ג כבר חל עליו אותו חיוב של גדול ממש. ואין זה מדין "מסירה לציבור", אלא חיובו הוא ככל אדם שמחוייב. וכזה נראה לבאר גם מש"כ בפירוש ריבב"ן שם "וכל קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו אעפ"י שלא היה מחוייב, אינו פוסק מעתה, וממשכנין עליו". וכ"כ המאירי שם. ומשמע שאף שהבן קטן ממש ממשיכין את האב, דאין זה רק חיוב נתינה בשביל בנו. ולהנ"ל יש לבאר דמאחר ואביו התחיל לשקול בעבור בנו, שוב חל עליו חיוב גמור. [ולהלן נדון האם החיוב הוי על האב או על הבן].

ביאור עפ"י בד' הרמב"ם

ולפי ביאור זה בדברי התשב"ץ, נמצא שעיקר מצות מחצית השקל הוא מצוה

והנראה בזה, דהנה בשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' מ"ד) כתב לגבי חיוב יושב העיר במיסים, שאע"פ שכל זמן שלא הוי מ"יושבי העיר" פטור ממס (יעיין ב"ב ח.י.), מ"מ עם נשתתף עמהם וחייב את עצמו פעם אחת, שוב אינו רשאי לפסוק. והביא ראיה לזה ממשנה דידן דקתני "קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק". ולכאורה דבריו תמוהים, דמה שייכות יש להני דינים אהדדי, אטו התם גבי מיסי העיר שייך בזה ענין של קיום מצוה או דין נדר?

אולם הנראה בביאור דבריו, שיש כאן יסוד גדול, דכשהאדם מכניס עצמו לחיוב ממוני שעתיד להתחייב, אי"ז שייך כלל לדין נדר, אלא מבואר כאן בדברי התשב"ץ עוד טעם שלישי בדין זה שאם התחיל אביו לשקול עבור הקטן שוב אינו פוסק, דמאחר וזה שייך לקופה של הציבור, [לצורך הבאת הקרבנות דחובתם חלה על כל הציבור], ודמי לקופת הציבור שיש בכל עיר ע"י המיסים, א"כ נתחדש כאן שכמו שיכול האדם להתחייב בממונו לחיובי הקהל, כמו"כ יכול להתחייב במחצית השקל עבור בנו. וזהו באמת דין רק בשקלים דהוי כחיוב ממוני להציבור.

וכשאדם מחייב את עצמו במה שאינו חייב, יש חילוק בין דבר שעתיד להיות מחוייב בו או לא, דאם אינו עתיד להתחייב בזה לעולם, הרי שגם אם נתן פעם אחת עדיין אין בכך ענין של נדר, דכוונתו לתת רק מתנה חד פעמית. אולם דבר שידוע שיתחייב בו, וכגון כשבא לדור בעיר ויהיה מיושבי העיר ויתחייב במיסים, הרי שבנתינתו אפילו פעם אחת כוונתו בזה להכנס כבר כעת לחיובו הגמור כיושבי העיר, שהרי עתיד להתחייב בחיוב זה.

וממילא נראה דזהו כוונת התשב"ץ להביא ראיה ממשנתינו, שאף דין זה שאם התחיל לשקול שוב אינו פוסק זה שייך שפיר דוקא גבי קטן, שמאחר ועתיד הוא להתחייב בכך, אמרינן שמאז שהתחיל האב לשקול

ועוד, דמל' הרמב"ם (בפ"ב סוף ה"א) משמע דמי שלא שקל בשנה זו אינו יכול לשקול מתי שיחפוץ אלא עליו להמתין לגבייה של השנה הבאה, וא"כ נמצא דיש למצוה זו זמן מסוים. ויל"ע]. אולם המאירי והקריית ספר חולקין בזה וסוברים דמי שלא שקל בשנה זו ביטל המ"ע, ונראה דגם לדבריהם י"ל דבמחצית השקל יש גם חיוב ממוני, אלא דס"ל שעיקר המצוה היא לא החיוב ממון אלא עצם הנתניה, דכל אחד חייב ליתן להקב"ה מחה"ש בכל שנה, ובשקלים אלו קונים קרבנות ציבור. וע"כ ס"ל דאכתי שייך לפטור הנשים מדין מ"ע שהזמ"ג.

אי החיוב להמשיך הוי על האב

והנה יל"ע האם ההלכה שלא יפסוק הוי חיוב על האב או על הבן, והנפ"מ בזה לדעת הראשונים [שהבאנו להלן] שחיוב מחצית השקל הוא רק מבן כ', ואביו התחיל לשקול עליו כשהיה קטן מבן י"ג, האם כשהגדיל והגיע ל"ג שנה מחוייב הבן לשקול בעצמו גם קודם כ'. ועוד נפ"מ כשהתחיל האב לשקול עבור בנו ובעוד הבן קטן מת האב, האם יש חיוב להמשיך ולשקול עבור הבן משום חובה דידיה. [ואין להקשות דאיך יוכל האב להטיל חובה על הקטן, דזהו מדין זכין וכדמצינו האב מדיר את בנו בנזיר. אך אכתי יל"ע דדין זה הוא חידוש רק גבי נזיר].

ולכאורה זה תלוי בטעמים הנ"ל, דאם החיוב הוא מדין חינוך, הרי שזה יהיה תלוי האם יש מצות חינוך גם על הבן עצמו, דלהראשונים הסוברים [תוס' ברכות מח., והר"ן במגילה, עיין בזה בקה"י ברכות סי' כ"ד, וסוכה ס"ב, וס' אשר לשלמה מועד סי' י"ט, ובמקדש יחזקאל ערכין עמ' י"ג], שמדין חינוך יש חובה עצמית על הקטן מדרבנן, א"כ הוי חיוב על הקטן. משא"כ אם הוי מדין נדר הרי שאין חייב בזה אלא האב בלבד. ואולם לפי"מ שביארנו לעיל יתכן דאף להצד שזה משום נדר אכתי נכנס

שבממון. ובזה יל"ב מה שראיתי מקשים על הרמב"ם (בפ"ב משקלים ה"א) שכתב וז"ל: כיצד כונסין השולחנים את השקלים בכל מדינה ומדינה מניחין לפנייהם שתי תיבות שולי התיבה רחבין מלמטה ופיה צר מלמעלה כמין שופר כדי שישליכו לתוכן ולא יהיה אפשר ליקח מהן בנחת ולמה עושין שתי תיבות אחת שמשליכין בה שקלים של שנה זו והשנייה מניחין בה שקלי שנה שעברה שגובין ממי שלא שקל בשנה שעברה. עכ"ל. ומבואר, דמי שעבר ולא נתן מחצית השקל יש לו תשלומין לשנה הבאה ולא אמרינן עבר זמנו בטל קרבנו. וראיתי מקשים דהלא חלות חיוב השקלים הוא מידי שנה בשנה, ומה שייך בזה השלמה לשנה אחרת. אולם להמבואר דזה מצוה שבממון, הרי שחיוב הממון לא נתבטל, וע"כ גם מי שלא שקל, נשאר עליו חוב ממון שחל עליו, [ופשוט שלא יהא חוטא נשכר].

נשים במחצית השקל

ולפי"ז גם נראה לבאר מחלוקת הרמב"ם והראשונים בטעם פטור נשים ממצות מחצית השקל, דהרמב"ם בספה"מ כתב דנשים פטורות כיון דכתיב 'כל העובר על הפקודים' ונשים לא היו בכלל המנין, ממילא אינם בכלל המצוה, אולם במאירי בשקלים וכן בס' קרית ספר על הרמב"ם כתבו משום דהוי מ"ע שהזמ"ג. ובביאור סברת הרמב"ם דלא כתב דהוי מ"ע שהזמ"ג, נראה לבאר כהנ"ל, דמאחר ועיקר המצוה היא חיוב ממון, א"כ הוי כפריעת חוב שהיא מצוה שאינה תלויה בזמן, אלא שרבנן קבעו רק את זמן הגבייה, אולם גם מי שלא פרע חובו אכתי יש עליו חובה ושעבוד ממון, ושפיר לא חשיב מ"ע שהזמ"ג. [שו"ר במנחת אשר (שמות עמ' שפ"ג) שכתב כע"ז, ועוד ביאר דמאחר ומה"ת אין זמן מסוים למצוה זו אלא חייב ליתן בכל שנה ע"כ אי"ז נחשב שהזמ"ג. ולענ"ד יש לפקפק בסברה זו, דהא מ"מ מאחר וא"א לקיים המצוה יותר מפ"א בשנה שפיר יש להחשיבו למ"ע שהזמ"ג.

נתינה של האב, ואי"ז מדין מסירה לציבור, שוב קשה אמאי ליכא לאו דלא ירבה. ורק אי נימא שאי"ז נחשב כלל נתינה של 'מחצית השקל', יש מקום לומר דלא שייך לאו ד'לא ירבה'.

ואולם לפי הביאור השלישי הנ"ל שהחיוב כאן הוא חיוב ממוני, יתכן ליישב קושייתו באופן"א, דכל האיסור ד'לא ירבה' הוא דוקא היכא שמרבה עבור החיוב העצמי שלו, דע"ז אמרה תורה שכל ישראל יהיו שווים ללא חילוק ביניהם, אבל אם נותן עבור אדם אחר, אף אם זה מתורת חיוב אין בזה חסרון. [ודלא כמש"כ הטעמא דקרא שאי"ז בתורת חיוב. וע"ע בענין זה בחבצלת השרון עמ' תשס"א].

יישוב עפ"ז בלאו דבל תוסיף

והנה הקשו האחרונים (כלי חמדה פ' ואתחנן אות ד' ועו"ס), מה צריך אזהרה שהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט, הלא מאחר שנצטוו לתת מחצית השקל, הרי שהמרבה או ממעיט עוברים על לאו ד'בל תוסיף' או 'בל תגרע'. ואולם לפימש"נ יתכן לומר, [והעירני לזה חתני הרב חיים ציטרנבויים שיחי'], דאדרבה, מזה גופא יהיה מוכח שבמצות מחצית השקל יש גם חיוב ממוני ולא רק מצות נתינה, דאם יש רק מצות נתינה נמצא דמה שהתורה נתנה שיעור של 'מחצית' הוא על עצם מצות הנתינה, וכשמוסיף בנתינתו יש כבר איסור בל תוסיף, [ואז שפיר יש להקשות ל"ל לא ירבה], אולם אם יש גם חיוב ממוני, י"ל דהשיעור שיש לתת 'מחצית' הוי רק מצד גובה החיוב הממוני שיש, אבל מצד מצות הנתינה אין שיעור קבוע, והרי כל האיסור ד'בל תוסיף' שייך דוקא היכא שיש שיעור למצוה, וממילא לולי קרא דהעשיר לא ירבה היה מקום לומר שאין בל תוסיף ג"כ, משום דאין שיעור במצות הנתינה, ואולם עתה שיש פסוק 'לא ירבה' ו'לא ימעיט' נתחדש שגם למצות הנתינה עצמה יש שיעור קבוע ולא רק לחיוב הממוני.

כאן חיוב על הבן עצמו, ויל"ע. [והרע"ב כתב דכשהתחיל אביו לשקול שוב אינו פוסק ואם מת אביו הוא שוקל ע"י עצמו. ולשון הרמב"ם (שקלים א' ו') קטן שהתחיל אביו ליתן עליו וכו' נותן עליו בכל שנה ושנה. ומבואר שהחיוב הוא דוקא על האב. וכבר עמד בזה בתויו"ט שם וכתב דצ"ב סברת הרע"ב איך יוכל האב להעמיד חובה על הקטן עיי"ש]. ושיטת הגר"א דאמנם חייב מגיל י"ג אולם אין ממשכנין אותו עד גיל כ'. וכ"כ בערוה"ש (סי' פ"ג ד'). וע"ע בזה במשנת חיים שקלים סי' י'.

מדוע אין בזה משום 'לא ירבה'

והנה אי חיוב האב להמשיך לשקול עבור בנו הוא מדין נדר, היינו כנדר של האב שהתחיל במצוה זו, [דלכאורה ל"ש לומר דנתינת מחצית השקל עבור בנו נחשב נתינה של הקטן, דאיך זוכה בזה הקטן, ואין לומר מדין עבד כנעני, דהרי כבר כתב הגר"ח הלוי בספרו על הרמב"ם (בפ"ה מלוה ומלוה ה"ג) מה שמהני דין עבד כנעני הוא דוקא במי שישנו בשליחות, אבל מי שאינו בשליחות כגון עכו"ם אינו בדין עבד כנעני, וא"כ קטן דאינו בשליחות לכאורה לא יועיל בו הקנאה מדין ע"כ], והקשה בס' טעמא דקרא (בר"פ כי תשא) דלדעת הרמב"ן ועוד ראשונים [ה"ה התשב"ץ בזהר הרקיע אזהרה נ"א] דס"ל דעשיר שהרבה ונתן יותר ממחצית השקל עובר בלאו ד'העשיר לא ירבה', א"כ איך יכול האב לתת מחצית השקל עבור בנו כשאינו חייב בכך, הרי עובר על 'לא ירבה'. ותירץ, דדוקא כשנותן בעד חיובו שייך האי לאו, שמוסיף על מצוותו, אולם כשנותן על מי שאינו חייב ואינו כלל בחיוב נתינת שקלים, הוי כנותן מתנה לתרומת הלשכה ומהני שמוסרו לציבור יפה. עכ"ד.

אלא דלפי מה שנתבאר אין דבריו מחוורין, דלכאורה להנתבאר דמה שצריך אביו לשקול ואין לו לפסוק מישך שייך לחיוב שקלים וממשכנין עליו, ויש כאן חיוב

יישוב עפ"ז בחיוב תפילת מוסף

נשים בתפילת מוסף

ידוע מה שדנו האחרונים אי נשים חייבות בתפילת מוסף, הרע"א (קמא סי' ט') הביא משו"ת בשמים ראש (סי' פ"ט) דמאחר ואיתא במתני' דשקלים (א' ג') דנשים אינן מחוייבות במחצית השקל, א"כ פטורות נמי מתפילת מוסף, (וכ"כ בהגהותיו לאור"ח סי' ק"ו). ובשלמא כל שאר התפילות אע"פ שהם כנגד תמידין שבאו ג"כ ממחצית השקל, מ"מ מאחר ויש בהם בקשת רחמים מחוייבות שפיר מדרבנן, [וצ"ב בשו"ת מהר"ם שיק (אור"ח סי' צ') שנתקשה אמאי אינם פטורות גם משחרית ומנחה ולא נחית לחילוק זה]. משא"כ מוסף שאין בה בקשת רחמים אינן מחוייבות בה.

ובס' עמודי אור (סי' ז') הקשה דלפי"ז היה צריך לפטור כהנים ולויים וקטן מבין כ' מתפילת מוסף, שהרי הם פטורין ממחצית השקל [כהן כמבואר במשנה שם מ"ד, לוי - שעה"מ בפ"א משקלים, קטן מבואר בשקלים א' ג'], ואילו בסוכה (נג.) אמר ר' יהושע בן חנניא שהיה לוי משם לתפילת המוספין. ועכ"פ פליג שם על הרע"א וכתב דגם נשים חייבות בתפילת מוסף, דאע"פ שלא היו שוקלות, מ"מ היו מתכפרין בכל קרבנות הציבור. [וביישוב קושייתו כבר כתבו בספרי האחרונים בכמה נוסחאות, בקהלות יעקב (זכחים סי' ד') חילק דכהנים שייכי בהקרבה ונפק"מ אם לא הספיקו השקלים גובים גם מהכהנים משא"כ נשים. עוד חילוק ראיתי הובא בשו"ת יביע אומר (אור"ח ח"ב ס"ו) בשם שו"ת 'מי נח' (סי' י"ח כלל כ"ז), דהכהנים והלויים אע"פ שלא שקלו מחצית השקל, מ"מ זה נחשב דשפיר יש להם חלק בקרבנות, כי הרי היו עובדים בגופם בביהמ"ק, אם כהנים בהקרבה, או הלויים משוררים ושווערים, וחלק עבודתם אשר הם עובדים צריכים להתפלל, משא"כ נשים שלא היה להם שום חלק בקרבנות. וע"ע משנת חיים שקלים ס"ס ח'. ובעיון הפרשה גליון קכ"ב עמ' פ"ה].

והנה התו"ת (שמות ל' י"ג, אות כ"ב) הביא מח' ראשונים האם חייב לשקול מגיל י"ג או כ' שנים, [ד' הרמב"ם והרמב"ן עה"ת שמגיל י"ג, ואילו רש"י במנחות (מו:), הרוקח בסי' רל"ב, חינוך מצו' ק"ה, הרע"ב בשקלים והרמ"א בסי' תרצ"ד, דרך מבין כ'], וכתב כסברת הרע"א והבשמים ראש [שהבאנו להלן], שאם פטור ממחצית השקל פטור גם מתפילת מוסף, ולפי"ז נער עד בן כ' לא יוכל לעבור לפני התיבה להוציא את הציבור וצ"ע. וכן הק' בס' ברכת אהרן [ליון] שלא מצינו בשום פוסק שעד כ' פטור מתפילת מוסף. וע"כ יש מהאחרונים שכתבו שמסתבר שההלכה היא שחייב מגיל י"ג. [אמנם יש מהאחרונים ה"ה שו"ת שערי דעה (ליטווין, קמא סי' י"ז), שו"ת חינוך דחיי (להגריא"א קריגר, פיעטקוב תרס"ח) סי' פ"ח, שו"ת אורח ישראל (להגרי" גרוסמן) סי' כ"ג, שכתבו שאכן יש לדקדק שהש"ץ דמוסף יהיה מבין כ'.

אולם לפי"מ שנתבאר בדברינו לעיל דאם התחיל אביו לשקול על ידו בקטנותו הוי כבר חיוב גמור על הקטן, א"כ אפילו אם נימא דמעיקר הדין אינו חייב אלא מגיל כ', מ"מ מאחר וסתמא התחיל כבר אביו לשקול לו בקטנותו מדין חינוך, [וכמו שכתבו הפוסקים דלכתחילה יש לאב לשקול עבור בניו הקטנים, ואפילו על העוברין], שפיר הוי עליו חובה ויכול גם להוציא אחרים בתפילת מוסף. אלא דאכתי יל"ע בסברא זו, די"ל דאף אם חייב עצמו בחיוב ממוני מ"מ יתכן דאינו בחיוב מוסף, דכל מה שהתחייב הוא רק להשתתף בצרכי הציבור, אולם עדיין יתכן שהוא פטור מתפילת מוסף. [ובפרט כאשר בפועל עדיין לא נתחייב, כיון שבימינו המחצה"ש הוי רק זכר, וא"כ אינו בכלל התקנה דמוסף כיון שאינו בחיוב, ומה מהני מה שאביו יכול לחייבו בזמן המקדש].

בביאור מחלוקתם

מהו המהות של 'ציבור'

והנה גם להרע"א הרי ברור דגם הנשים היו מתכפרות בקרבנות הציבור אע"פ שלא שקלו. אלא שס"ל דאע"פ שמתכפרת מ"מ אין זה נחשב שיש להם חלק בהבאת הקרבן, ונראה דנחלקו במהות המושג של 'קרבן ציבור', דהנה כבר עמד הקוב"ש (ב"ב ככו: אות ת"ד) על דברי רש"י בפ' קרח (ט"ז ט"ו) עה"פ אל תפן אל מנחתם, שכתב וז"ל: יודע אני שיש להם חלק בתמידי ציבור וכו' תניחנו האש ולא תאכלנו, דלכאורה איך שייך לברר את חלקם בקרבן הציבור, הרי דוקא בדבר של שותפות יש להחפץ בעלים רבים, וציבור הוא בעלים אחד, [ועיין רמב"ן ר"פ ויקרא], וקרבן ציבור חלוק מקרבן שותפין בכמה דינים, דעוף ישנו בשותפין ואינו בק"צ, ואילו מרש"י בפ' קרח הנ"ל מבואר דגם בקרבנות ציבור יש לכל אחד חלק מסויים. [ועיי"ש בשפ"ח שפירש כוונת רש"י דלא קאי על עצם קרבן התמיד אלא על מנחת נסכים שקרבה עם התמיד, ויתכן דלפי"ז אכתי לענין הקרבן שפיר לא הוי כשותפין. ויל"ע].

ועפ"ז נראה לבאר מחלוקת הרע"א והעמודי אור, דהרע"א ס"ל דאפילו אי נימא דקרבן ציבור אינו ממש כקרבן השותפין, אלא בעלות חדשה, מ"מ הא מיהא ס"ל דהגדרה של 'ציבור' אינו 'בריה חדשה', אלא הוא מורכב מאותם היחידים שתורמו, דיחידים שמצטרפים יחד מקבלים שם של 'ציבור', אך נידונים כהרבה יחידים, וממילא אפשר לחלקם, ולקבוע דמי שלא שקל אין לה חלק בהקרבן. משא"כ העמודי אור ס"ל דהגדרת 'ציבור' זהו מהות חדשה, שכיון שנעשו ציבור נוצרה מציאות חדשה שכולל את כל מי שהוא בכלל הציבור, וממילא מאחר שהקרבן קיבל שם של שייך ל'ציבור', זה לא רק ענין של בעלות, אלא כולל את מי ששייך לציבור וגם נשים בכלל,

וא"כ שפיר מקרי שגם הם שייכים להבאת הקרבן.

ובזה יל"ב מה דאיתא בס"ס מ"ז (בב"י ומג"א) ב' טעמים מדוע גם נשים מברכות ברכה"ת, חדא דהא חייבות ללמוד הדינים שלהן, ועוד, דחייבות לומר פרשת הקרבנות כמו שחייבות בתפילה. והנה מה שצריך הטעם השני, כי אפשר דמה שחייבות ללמוד הדינים שלהן עדיין אי"ז מחייב ברכה"ת, דסו"ס אינם בת"ת. וע"כ יש הטעם שחייבות לומר פר' הקרבנות דהוי לימוד ממש. ומאידך, הטעם השני שאומרות פר' הקרבנות, לפי"מ שנתבאר דאינם חייבות, הרי דלא מהני טעם זה, דזה ניחא דוקא אי נימא דגם נשים בכלל הקרבנות, והיינו כנ"ל דהם בכלל הציבור, ואע"פ שאינם שוקלות מ"מ שפיר נחשבים כחלק מהציבור, וע"כ חייבות בפ' הקרבנות, משא"כ להסוברים דהטעם הוא משום שלומדות הדינים שלהן, י"ל שאינם חייבות לומר פ' קרבנות, כי אינם שייכות להבאת הקרבן, מאחר ואינם שוקלות.

ועד"ז יל"ב נמי מש"כ בשע"ת (סי' מ"ח ס"ק א') שאינו נכון לומר לאחר אמירת פרשת התמיד 'כאילו הקרבתי' או 'כאילו הקרבנו', כי הקרבתי בפרשת חטאת אבעלים קאי, משא"כ בתמיד אין יחיד מקרי בעלים, ובטור כתב כאילו קרב וכו' ומשום הא לא אריא וכדאמרינן בתענית שלכך תקנו מעמדות לפי שאין קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גבו וכו' והיינו לפי שכל אדם מישראל יש לו חלק בתמידי ציבור שניקחין מתרומת הלשכה והו"ל כאילו הם נתנו לכהן בעדם קרבן התמיד וכו' עכ"ל. הרי שנחלקו בהנ"ל מה ההגדרה של קרבן ציבור, האם יכול האדם היחיד להשתייך להקרבן כבעלים או דהוי ע"ז שם ציבור בעלמא ואינו נחשב כבעלים עומד על גבו.

וכן נראה לבאר עפ"ז מח' הראשונים אי שייך תמורה בקרבן ציבור, דהא קי"ל דשותפין אין ממירין, ואילו להרמב"ם שייך תמורה בבהמת קדשים, ולהנ"ל י"ל

'קרבן ציבור' נשאר שם כהן התורם עליו ואילולא שיש רוב זה ייחשב קרבן כהן, ולא נאבד שם התורם מהקרבן. וכן מבואר בהוריות (ו.) גבי שעיר ר"ח שמתו מקצת ציבור אי חשיב חטאת שמתו בעליה דלמיתה אזלא, וביאר שם תוס' הרא"ש דהספק הוא אי אזלינן לפי התורמים, וחזינן דנשאר שם התורם בקרבן].

דזהו משום דס"ל דציבור לא הוי כשותפין. [ועיין סוגיית הגמ' במנחות מו:, ערכין ד. גבי מתני' דשקלים (א' ד') העיד בן בוכרי ביבנה כל כהן ששוקל אינו חוטא וכו', דמה שכהנים לא שקלי הוא כדי שלא ייחשב 'מנחת כהן' שדינה כליל. ורש"י בערכין שם ביאר דהטעם דלא קיי"ל הכי הוא משום דאזלינן בתר רובא, וחזינן דאע"פ דנהיה



הרב אברהם הירשמן

בענין שמיעה והרהור בנגד ערוה ובמרחץ

שיטות האחרונים בחילוק בין שמיעה להרהור / ביאור ראיית הקונטרס אחרון (סי' ע"ה) מדברי התוס' ברכות / שיטת השועה"ר דבמצות ת"ת מעכב כוונת שומע ומשמיע, וישוב דבריו עפ"י בסי' ע"ה / ביאור דברי המגן אברהם בטעם איסור הרהור במרחץ (סי' פ"ה סק"ב), וראיתו מדברי הראשונים בתרי אנפין

א] שיטות האחרונים

בחילוק בין שמיעה להרהור

דעת הט"ז דאיסור שמיעה נגד ערוה
משום הכוונה לצאת יד"ח

א. כתב המחבר (יו"ד א' י') ערום לא ישחוט לכתחילה מפני שאינו יכול לברך.

וכתב עלה הט"ז (ס"ק י"ט) וז"ל נראה שלא מהני בזה מה שיברך אחר (היינו שוחט אחר המברך לעצמו) ויהפוך פניו לצד אחר, כיון דהערום צריך לכוין לשמוע הברכה והוא אסור בכך לכתחלה.

הנה גבי איסור ערוה ילפינן בגמ' (שבת ק"ן ע"א) מדכתיב ערות דבר, דדוקא דיבור אסור ואילו הרהור מותר, וקאמר הט"ז דאף בשמיעה איכא איסורא, מאחר דעצם הכוונה לצאת בשמיעתו מחבירו חשיבא כדיבור, ואף דלמעשה השומע לא דיבר בפיו, מ"מ עצם הכוונה לצאת חשיבא כדיבור ואסור.

ויעויין מש"כ הפמ"ג (משב"ז י"ט) אהא דאחר אינו רשאי לברך משום הכוונה לצאת יד"ח, וז"ל והקשה פרי תואר הרהור לאו כדיבור דמי, והתבואות שור אות ס"ט תירץ דשומע כעונה אסור בערום, כיון דהוה כעונה, ויפה כתב עכ"ל.

הרי מבואר בדעת הט"ז דמאחר דע"י מחשבת כוונתו חשיבא כעונה, ה"ז כמציאות דיבור כנגד ערוה דאסור.

ועכ"פ מכלל דבריו מבואר דאף כנגד ערוה אמרינן דין דשומע הוי כעונה, ואדרבה מחמת דהוי כעונה איכא ביה איסורא.

ב] דעת הט"ז צ"ב

ב. אלא דלכאורה דבריו צ"ב, דמאי האי דקאמר דהוא אסור בכך לכתחילה דמשמע בדיעבד יצא יד"ח הברכה, והרי לענין מציאות דיבור נגד ערוה פסקינן דאף כשעבר וברך נגד ערוה לא יצא יד"ח (עיין מש"כ המ"ב סי' ע"ד סק"ה דבערוה דאורייתא לכו"ע אפי' בדיעבד חוזר), וא"כ ה"נ גבי האי שומע הו"ל למימר דאף בדיעבד לא יצא יד"ח, כיון דע"י מחשבת כוונתו הוי דיבור נגד ערוה.

עוד זאת צ"ע אמאי צריכינן לאסור רק מטעמא דאיכא כוונה לצאת בשמיעתו, והא אף לולי כוונה זו הו"ל לאסור מצד עצם הדין דהוי כעונה וחשיבא דיבור נגד ערוה, ואילו מדברי הט"ז מבואר דמחמת עצם דין שומע כעונה איכא למימר דליכא ביה איסורא, ודוקא מחמת כוונתו לצאת בשמיעת הברכה איכא ביה איסורא, ובהמשך יבואר.

דעת הש"ך דנגד ערוה ליכא דין שומע כעונה

ג. אולם יעויין בש"ך שכתב (ס"ק ל"ז) בשינוי לשון קצת, וז"ל מפני שאינו יכול לברך, וגם אחר אינו רשאי לברך כנגדו כמ"ש הטור בא"ח סי' ע"ה ס"ד, ועוד כיון שהוא ערום אינו רשאי לכוין בברכת חבירו וליכא למימר שומע כעונה כ"כ בפרישה עכ"ל.

הרי מבואר דטעמא דערום לא ישחוט לאו משום דע"י הכוונה לצאת יד"ח חשיבא כדיבור נגד ערוה (כדעת הט"ז), אלא דוקא משום דבכגון דא לא אמרינן דין שומע

דהש"ך לא פליג על הט"ז, ושניהם לדבר אחד נתכוונו, דע"י הכוונה לצאת חשיבא כמציאות דיבור נגד ערוה, וצ"ל דמפרש את דברי הש"ך באופן אחר מהמבואר לעיל בדברי הפמ"ג, והיינו דמאחר דאינו רשאי לכוין בברכת חבריו, דאז הוי כמציאות דיבור ואיכא ביה איסורא, ממילא ליכא למימר שומע כעונה' והיינו דלכן לא ישמע מחבירו הברכה לצאת בו מדין שומע כעונה, דהרי איכא ביה איסורא, ולעולם חיילא ביה דין דשומע כעונה, ואדרבה רק מחמת דחיילא האי דינא וחשיבא כעונה איכא ביה איסורא.

ולהלן יתבאר דברי הש"ך באופנים אחרים, ואיכא בין הפירושים נפק"מ להלכה, עיין שם.

עכ"פ מבואר בדברי השועה"ר בטעם האיסור, דמאחר דרוצה לצאת ע"י שמיעה מחבירו מדין שומע כעונה, הרי דמחשבת כוונתו זו משוויא ליה כדיבור, וצ"ע דאמאי לא נימא דמעצם דין שומע כעונה מחשבינן ליה כדיבור, וכדהוקשה לעיל בדברי הט"ז.

כוונת שומע ומשמיע מדין מצ"ב, ושומע כעונה מדין שליחות

ה. והנראה לבאר, ובהקדם יבואר ב' יסודות בדין שומע כעונה, הן לענין עצם פעולת השמיעה אי חשיבא כעקימת שפתיים של השומע או דהוי כעין שליחות, והן בדין כוונת שומע ומשמיע אם מעכב האי כוונה, והאם חיוב כוונה זו הוי מעצם דין השמיעה דבלא"ה לא חשיבא שמיעתו כעונה, או דהוי מטעם אחר.

בראשונה יובאו דברי הבית יוסף (סי' רי"ג ב' ג') ד"ה ומ"ש רבינו שיוצאין בשמיעתן שמכוונים אליו, גבי שומע כעונה דאיתא דצריך שיהא כוונת שומע ומשמיע, דהיינו דוקא אליבא דמ"ד דמצות צריכות כוונה (עיין סי' ס' ס"ד), דאילו למ"ד דמצות אין צריכות כוונה הרי אע"פ שלא נתכוין לצאת וגם חבירו לא נתכוין להוציאו כיון ששמע יצא.

כעונה, דבכל מקום שיש איסור דיבור לא אמרינן דשמיעה חשיבא כעונה.

ומדוייק כן מדברי הפמ"ג שכתב (שפת"ד ל"ז) וז"ל עש"ך הביא דברי הפרישה דליכא למימר שומע כעונה, והיינו אף דמותר בהרהור וכמ"ש לעיל בט"ז, מ"מ שומע כעונה לא הוה עכ"ל.

הרי מבואר בדבריו בכוונת הש"ך, דבכהאי גוונא לא אמרינן דין שומע כעונה, אף דלא חשיבא כמציאות דיבור נגד ערוה, וצ"ל דמפרש את דברי הש"ך שכתב כיון שהוא ערום 'אינו רשאי' לכוין בברכת חבריו וליכא למימר שומע כעונה, דהערום 'אינו יכול' לכוין בברכת חבריו (אינו רשאי היינו אינו יכול), מאחר דליכא למימר בכה"ג דין דשומע כעונה.

וחזינו דהפמ"ג ס"ל דהש"ך פליג על הט"ז, דאליבא דהט"ז בעצם השמיעה נגד ערוה איכא איסורא משום דהוי כדיבור, אולם להש"ך ליכא בעצם השמיעה איסור, דנגד ערוה אין אסור אלא מציאות דיבור בלבד (וכדהקשה בפרי תואר המובא בפרי מגדים), אלא דמ"מ אינו יוצא בהאי שמיעה יד"ח, דבכה"ג לא אמרינן דשומע כעונה.

השועה"ר ס"ל דהט"ז והש"ך לא פליגי

ד. כתב השועה"ר (הלכות שחיטה ס' א' סנ"ב) לבאר דברי השו"ע דערום לא ישחט, וז"ל וגם אם אחר שוחט גם כן ומהפך פניו מכנגד ערותו של זה ומברך, אינו יכול להוציאו ידי חובה לכתחלה, לפי שאסור לו לשמוע ולהתכוין לצאת ידי חובה, מפני ששומע כעונה והרי זה כמוציא מפיו, ואף על פי שהערום מותר להרהר בדברי תורה כמ"ש באו"ח (סי' ע"ה), והשומע אינו אלא מהרהר, מכל מקום כיון שהוא מתכוין לצאת ידי חובה בשמיעה זו מפני ששומע כעונה, הרי זה כמוציא מפיו ואסור (ש"ך, ט"ז, עיין תבואות שור).

הנה מהא דכתב בטעם האיסור משום הכוונה לצאת ומציין מקור לדבריו מדברי הש"ך והט"ז והתבאר"ש, מבואר דס"ל

עוד זאת מבואר בדברי השועה"ר (סי' רי"ג ס"ו) דדין שומע כעונה הוא מטעם שליחות, ומשו"ה כתב גבי ברכת המצות דעדיף שכ"א יברך בעצמו, וז"ל כדי להרבות בברכות, כי לעולם ירבה אדם בברכות הצריכות, ואף שהשומע כעונה, מכל מקום המברך הוא עיקר שהוא נעשה 'שליח' לכולם להוציאם ידי חובתן, וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו, וכאלו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך, שפיו כפיהם, וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח, שכיון שכל אחד חייב בברכה זו לעצמו הרי זה ריבוי ברכות הצריכות, ואינם דומות כלל לחזרת הש"ץ ולברכת הזימון שנתבאר בסימן קצ"ב עכ"ל.

וכ"ה דעת הפמ"ג (פתיחה כוללת ח"ג אות כ"ח) דשומע כעונה מטעם שליחות עיי"ש.¹

הרי מבואר דס"ל להשועה"ר והפמ"ג דגדר שמיעה דיוצא בה יד"ח לאו משום דעיי"ז חשיבא כמדבר בפיו, אלא משום דהמשמיע הוי שלוחו להוציא יד"ח, וע"י שמיעתו מהמשמיע מתייחס אליו דיבורו של המשמיע.

לעומת זאת יש לציין את מש"כ בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נ"ה) דמפרש דשיטת הגהות אשר"י ס"ל דשומע כעונה מטעם שליחות, ומקשה עליו, וחולק על דיעה זו וס"ל דהוי כעונה בפיו עיי"ש.

ביאור דברי הט"ז והשועה"ר

ו. ועפ"י ב' יסודות אלו יבוארו על נכון דברי הט"ז והשועה"ר, דהכא גבי ברכת השחיטה דהוי דרבנן, אזי אם שמע בדרך אגב את חבירו מברך ולא היה לו שום כוונה לצאת, הרי יכול הוא עתה אף לכתחילה לשחוט, דבעצם השמיעה כבר יצא יד"ח מדין שומע כעונה, וכאמור לעיל דבברכה

ועיין מש"כ שם הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (סק"ג).

וכ"ה דעת השועה"ר דפסק גבי ברכות שחיובן מדרבנן (עיין סי' רי"ג ס"ד), דאי ס"ל דבמצות דרבנן אין צריך כוונה (כש"כ המג"א סי' ס' סק"ב) אזי א"צ כוונת שומע ומשמיע, וז"ל ולדברי האומרים שמצות של דבריהם א"צ כוונה, אף על פי שלא נתכוין המברך להוציאם וגם הוא לא נתכוין לצאת בה יצא, בין בברכה אחרונה בין בברכה ראשונה, כגון מי שנטל פרי בידו לאכלו או מצוה לעשותו וקודם שהספיק לברך שמע ברכה זו מפי אחר המברך לעצמו, אין צריך לברך, ויש לחוש לדבריהם וליזהר שלא ליכנס בספק ברכה לבטלה.

וכן נקט (סימן תפ"ט סי"ב) גבי דין ספירת העומר דהשומע לפי תומו את הספירה מפי אחד מהקהל אינו יכול כבר לברך בעצמו.

וכ"ה בדברי הביאור הלכה גבי קידוש (הלכות שבת סימן רע"ג ד"ה וכגון שנתכוין) דקאי עמש"כ המחבר (סעיף ו') דאם קידש בביתו ושמע שכנו, ושולחנו ערוך לפניו, יוצא בו, דשפיר הוי מקום סעודה, וכגון 'שנתכוין השומע לצאת ומשמיע להוציא' ועלה כתב דעפ"י מש"כ המג"א דבתפילת ערבית יוצא יד"ח קידוש מה"ת, נמצא דנוסח הקידוש לא הוי אלא מדרבנן, וממילא א"צ כוונת שומע ומשמיע (דבמצוה דרבנן פסקינן דאין צריך כוונה), ולכן אף אם שמע את שכנו מקדש ולא היה לו כוונה לצאת יצא יד"ח עיי"ש.

מכל הלין מבואר דס"ל לכל הני רבוותא דדין כוונת שומע ומשמיע לא אתיא לן מעצם דין השמיעה דליחשב כעונה, אלא מצד דין נפרד דמצות צריכות כוונה, אולם אי נימא דמצות אין צריכות כוונה אזי אף בהעדר כוונת שומע ומשמיע יוצא יד"ח.

1 עיין בהעמק שאלה על השאלות שאלתא קנ"א דס"ל נמי דהוא מטעם שליחות, ולעומת זאת יעויין מש"כ הצ"ח ברכות (כ"א ב') בר"ה בא"ד ר"ת ור"י.

הכוונה לצאת משיא להיחשב דיבור של מצוה וממילא הו' כמציאות דיבור נגד ערוה

ז. והנה האי מילי דע"י כוונת שומע ומשמיע חשיבא כמדבר בפיו אף דשומע כעונה הו' מטעם שליחות וכמבואר, נראה לבאר עפ"י"מ שכתב השו"ע"ר (סי' ר"א ס"ה) גבי העונה אמר וז"ל וגם כל אדם יש לו לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך ברכת המזון בזימון ולא לשמוע ולענות אמר, שאף שהשומע כעונה 'ועונה' אמר כמוציא ברכה מפיו' מכל מקום ממחרת ליתן שכר תחלה להמברך, הרי מבואר דכשהשומע משתתף בברכת המשמיע ניתוסף בזה חשיבותו והו' כעונה מפיו ממש, ובפשטות מבואר טעם הדבר דמאחר דעונה אמר שהוא הסכמה בפה לברכת חבירו הרי חשיבא כמברך בפיו עצמו, ועפ"י"ז יבואר בנידון דידן גבי הכוונה, דכל שיש לו כוונה לצאת יד"ח (וה"נ המשמיע מתכוין להוציא) ה"ז משתתף בברכת חבירו וחשיבא כמוציא מפיו.

ובטעם הדבר נראה לבאר דהנה כוונת שומע ומשמיע אתיא לן מדין מצות צ"כ כמבואר, והאי דין דצריך כוונה הוא מה"ת (עיין שו"ע"ר סי' ס' ס"ה, ובביאור הלכה סי' ס' ד"ה וי"א שצריכות כונה), ונמצא דהכוונה הו' חלק מחלקי המצוה, כמו עצם הדיבור, דבכל מצוה איכא ב' חיובים המעשה והכוונה, ומבואר דהכוונה מחשיב את הדיבור והמעשה לדיבור ומעשה של מצוה, ועפ"י"ז יתבאר דע"י כוונת השומע לצאת יד"ח הרי הוא משתתף בדיבור הברכה להחשיבו כדיבור של מצוה, וממילא חשיבא נמי כמוציא מפיו כמו העונה אמר.³

דרבנן אין צריך כוונה ויוצא יד"ח אף ללא כוונת שומע ומשמיע, וכמו"כ ליכא ביה איסורא דדיבור נגד ערוה מאחר דעצם הדיבור לא הו' כנגד ערוה, דהרי כל שומע לא חשיבא כעונה בפיו אלא המשמיע הו' שלוחו (אף ללא כוונת משמיע) ממילא לא חשיבא כדיבור נגד ערוה, ומבואר מה דכתב הט"ז 'והוא אסור כן לכתחילה' דרק לכתחילה בכוונה תחילה אסור לו לשמוע הברכה מחבירו, לצאת יד"ח הברכה בכוונה תחילה כשחבירו מתכוין להוציא, אולם בדיעבד כששמע ללא כוונה מותר לשחוט, וכוונתו לבאר את דברי המחבר שכתב דערום לא ישחוט 'לכתחילה' דהיינו לעשות ברכה כמו פיו, ומפרש דהא נכלל בו וקאי נמי על הברכה, דלכתחילה לא ישמע ברכה מחבירו וישחוט, דאילו אכן ישמע ברכה ללא כוונה הרי מותר לו לשחוט בשופי, אולם מ"מ לכתחילה לא שייך לשחוט אלא כשישמע ברכה מחבירו, ובהאי איכא איסורא.

ועפ"י"ז יבואר נמי הא דצריכין לאסור דוקא משום הכוונה לצאת יד"ח, ולא אהני לן מצד עצם השמיעה דהו' כעונה וחשיבא כדיבור נגד ערוה, דמאחר דשומע כעונה אהני לן מדין שליחות אזי נמצא דמצד הא דהו' כעונה ליכא ביה איסורא, מאחר דמציאות הדיבור לא הו' נגד הערוה, דהרי הערום אינו מדבר בעצמו וחבירו המדבר בשליחותו הרי אינו עומד נגד הערוה², ומשו"ה דוקא מחמת שיש לו כוונה לצאת יד"ח איכא ביה איסורא, מאחר שעצם הכוונה מחשיבו כמדבר בעצמו, וממילא הו' כאן מציאות דיבור נגד ערוה.

2 איברא דלאו בהכרח לומר דמאן דס"ל דשומע חשיבא כעונה בפיו (לעיל מובא דהכי ס"ל החתם סופר ועוד) ס"ל נמי דהא דשמיעה נגד ערוה אסור משום דהו' כמציאות דיבור נגד ערוה, דאיכא למימר דמ"מ לא אסרה תורה אלא מציאות דיבור בלבד, ולא מה דחשיבא כדיבור, אלא דרק אליבא דהשו"ע"ר דס"ל דשומע כעונה מטעם שליחות ולאידך גיסא כתב דהכוונה משווא כמציאות דיבור, יש לפרש דמצד דין שומע כעונה לא אסרינן ליה מאחר דעצם הדיבור לא הו' כנגד ערוה ודו"ק.

3 בספר בית הלוי (ע"ה"ת, עניינים שונים) כתב גבי ברכת כהנים דכשכהן אחד אומר ברכת כהנים ושאר הכהנים שותקים ושומעין אין יוצאין יד"ח מדין שומע כעונה, משום דצריך שיהא בקול רם שישמעו הציבור, ואילו הכא עניינתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא עיי"ש.

מהרהר, מכל מקום כיון שהוא מתכוין לצאת ידי חובה בשמיעה זו 'מפני ששומע כעונה' היינו דמאחר דרוצה לצאת יד"ח בשמיעה מדין שומע כעונה, אזי מחשבה זו משויה ליה להיחשב כדיבור ו'הרי זה כמוציא מפיו ואסור' דחשיבא כמציאות דיבור נגד ערוה דאסור.

ביאור דברי התבואות שור

ח. כתב התבואות שור (סימן א' ס' ל"ח) ערום לא ישחוט מפני שאסור לברך, דכתיב ולא יראה כך ערות דבר פי' כשאתה מדבר בקדושה לא תהא בגילוי ערוה, ואפילו אם אחר מברך בהפיכת פנים ומכוון להוציא את הערום לא מהני, דהא דיוצאין בברכת חבריו הוא משום דשומע כעונה ולערום אסור לכווין שתהיה שמיעתו כדיבור שאסור לדבר, ומפרש שם דבריו וז"ל אמנם נ"ל דכדבריהם (הט"ז הש"ך והפר"ח) משמע בתו' ברכות דף כ' בד"ה כדאשכחן דאע"ג דהרהור לאו כדיבור דמי⁴ ומותר לבע"ק, מ"מ הקפידה תורה בסניי אבעלי קריין משום דהוי שמיעה ושומע כעונה, וטעמא נ"ל דדוקא דהרהור לחודיה שרי, אבל דיבור דאחריני והרהור ידיה בהדיא אסור, א"נ אפילו דיבור דאחריני והרהור ידיה מותר, ושאני הכא דגבי מתן תורה היו זקוקים

ואף שכבר הוא דיבור של מצוה מצד המדבר, מ"מ מצד השומע מבלי כוונה הוי זה כדיבור בלא כוונה, וע"י שמכוין לצאת פועלת על הדיבור ששומע להיחשב גם מצד השומע בגדר דיבור של מצוה.

והנה אף דהכא איירי בברכת השחיטה שהיא מדרבנן, דפסקינן ביה דאין צריך כוונה, עכ"ז לכתחילה ודאי דצ"כ, וכש"כ המ"ב (סי' ס' ס"ק ז') וז"ל ולמצוה מן המובחר כו"ע מודים דצ"כ עיי"ש, ונמצא דבכל אופן הוי הכוונה חלק מעצם המצוה, לענין להחשיב את השומע המכוון כמדבר כמו פיו.

ומבואר שפיר דברי השועה"ר דהמשמיע המברך אינו יכול להוציא ידי חובה 'לכתחלה' והיינו לשמוע הברכה בכוונה תחילה עם כוונת שומע ומשמיע, לפי שאסור לו לשמוע ולהתכוין לצאת ידי חובה, 'מפני ששומע כעונה והרי זה כמוציא מפיו' והיינו דכיון שרוצה לצאת יד"ח בשמיעתו, מאחר דאיכא דין דשומע כעונה, דהוא מטעם שליחות, אזי בצירוף כוונת שומע ומשמיע הרי זה כמוציא מפיו והוי כדיבור נגד ערוה דאסור, ואף על פי שהערום מותר להרהר בדברי תורה כמ"ש באו"ח (סי' ע"ה), והשומע אינו אלא

ויעויין מש"כ בזה החזו"א (או"ח סי' כ"ט ג') דאי נימא דדיבור המשמיע מתייחס אל השומע יוצאין יד"ח, דהרי הציבור שומעין את הכהן המשמיע עיי"ש.

ומבואר דלדעת השועה"ר והפמ"ג ודעימיה דס"ל דשומע כעונה מדין שליחות, יוצאין הכהנים השומעין מדין שומע כעונה.

אלא דלכאורה עפ"י המבואר בדעת השועה"ר דכשיש כוונת שומע ומשמיע חשיבא כמי שדיבר בפיו ממש, א"כ נמצא לכאורה דהכהן השומע עדיין אינו יוצא יד"ח מאחר דמצד הכוונה אין הכהן המשמיע עתה שלוחו, דהא עצם כוונתו שמכוין היא הפועלת להיחשב בגדר דיבור, וא"כ קולו שלו עצמו אינו נשמע לציבור, ונמצא דהכוונה מגרעת דאינו יוצא בו יד"ח.

והנראה דלא אתי לאפקועי דע"י הכוונה לא הוי המשמיע שלוחו של השומע, דמ"מ בכל אופן שהוא, אינו יוצא אלא מצד דין שומע כעונה דהוי מטעם שליחות, אלא דלענין דינים שונים ניתוסף בו ע"י הכוונה להחשיבו נמי כמי שמדבר בעצמו, אולם פשיטא דעדיין יוצא מדין שומע כעונה שדיבורו של המשמיע מתייחס אל השומע, וממילא גבי ברכת כהנים הרי דיבורו זה של הכהן המשמיע נשמע לכל הציבור, ושפיר יוצאין הכהנים השומעין דין דבוקל רם.

4 אין המכוון בדבריו אלו דהתוס' קאי לר' חסדא דס"ל בעלמא דהרהור לאו כד"ד, אלא קאי לרבינא דס"ל בעלמא דהרהור כד"ד, ומ"מ גבי בע"ק לא נאסר אלא הדיבור וכדאשכחן בסניי, כמבואר התם בגמ', והיינו דקאמר התב"ש דאע"ג 'דהרהור לאו כדיבור דמי' ומותר לבע"ק, והיינו אף דהרהור לא דמיא לדיבור לענין בע"ק.

המבואר בדברי התבו"ש יש לפרש את דברי הש"ך באופן אחר, דס"ל כתירוך א' דהתבו"ש, דמפסוק ולא יראה בך ערות דבר ילפינן היתר רק להרהור גרידא וכאמור, ומדויק לשונו שכתב 'דכיון שהוא ערום אינו רשאי לכיון בברכת חבריו' והיינו דעצם ההרהור אסור, ואף דבעלמא הרהור מותר, מ"מ כל שמצטרף לדיבורו של המשמיע, איכא ביה איסורא, ומאחר דהוא דבר שאסור, ממילא 'ליכא למימר שומע כעונה' והיינו דאין לו לצאת מדין שומע כעונה.⁶

והנראה עפ"י דבהאי מילי פליגי הש"ך והט"ז, דהש"ך ס"ל כתירוך א' דהתבו"ש וכמבואר, דכל היוצא מגדר הרהור נכלל בגדר איסור ערוה, ואילו הט"ז ס"ל כתירוך ב' דהתבו"ש דכל סוג הרהור אף כשבא מכוחו של דיבור המשמיע לא נכלל באיסור ערוה, והכא בערום דוקא מחמת הכוונה לצאת חשיבא כמציאות דיבור דאסור.

ויש לפרש בכוונת התבואות שור, דמביא את ב' התירוצים לבאר את דברי הש"ך והט"ז, דתירוך א' קאי לדברי הש"ך, אולם תירוך ב' קאי לדברי הט"ז, ופליגי בהאי מילתא בגדר היתר הרהור דילפינן מקרא, וכאמור.

לדיבור זה ומחויבים לשמוע, וכן גבי ברכת שחיטה רוצה הוא לשמוע לצאת בו ולכן הוה כעונה ממש וכו', אח"כ מצאתי בספר אליהו זוטא סי' ע"ה שהשיג אט"ז וכו' ועיין במג"א סי' פ"ה והנלענ"ד כתבתי עכ"ל.

הנה כד נעיין בשני התירוצים נמצא דאיכא חילוק ונפק"מ ביסוד היתר הרהור נגד ערוה, דאליבא דתירוך א' דהרהור של שמיעה אסורה משום דאיכא בהדא נמי דיבור של המשמיע (ולאו משום דעצם הכוונה חשיבא כדיבור), אזי נמצא דלא התירה התורה כנגד ערוה אלא הרהור בלבד, ומשו"ה כל מה דעדיף מהרהור גרידא הרי זה נכנס בגדר האיסור, ולכן הרהור הבא מכוח דיבורו של המשמיע חשיבא כדיבור, ואילו אליבא דתירוך ב' דעצם ההרהור של השמיעה חשיבא כדיבור, אזי נמצא דס"ל דדוקא מציאות דיבור אסרה תורה, אולם הרהור מותר לגמרי ואף כשמשתתף עמה דיבור של המשמיע, ושאינה הכא גבי שמיעה דהכוונה לצאת משויא ליה כמציאות דיבור בפיו.⁵

ביאור מחלוקת הש"ך והט"ז

עפ"י ב' תירוצי התבו"ש

ט. והנה לעיל התבאר בדברי השוועה"ר דהש"ך ס"ל לגמרי כהט"ז, אולם עפ"י

5 הנה מש"כ התבו"ש דגבי מתן תורה היו זקוקים לדיבור זה ומחויבים לשמוע, לאו למימרא דבהר סיני היה חיוב שמיעה, ומשו"ה משוינן גבי בע"ק איסור על שמיעה, דאטו היה בסיני דיני שמיעה מה"ת בכוונת שומע ומשמיע, ומשמיע בר חיובא, דנימא דמשוינן ליה דין דבע"ק ככל פרטיו, אלא כוונתו דמשוינן דין בע"ק להא דהיה בסיני ובסיני הרי היה שמיעה וה"נ היה חיוב לשמוע (לאו מדין שומע כעונה, אלא דזה היה תכלית שמיעת הדברות מפי הקב"ה), ומשו"ה מדמינן רק סוג שמיעה שיש עמה כוונה, ומדויק המשך דבריו גבי ברכת השחיטה דשינה לשונו מהא דמתן תורה וכתב וז"ל וכן גבי ברכת שחיטה 'רוצה הוא לשמוע לצאת בו' ולכן הוה כעונה ממש, דאכן רק גבי דין שומע כעונה שייך שמיעה בכוונה לצאת בה ולא גבי מתן תורה ודו"ק.

6 הנה הש"ך מביא מקור לדבריו את הפרישה דכתב שם לחלק בין ערום לבין המדבר ואינו שומע, דהערום אינו רשאי אפילו להרהר בדבר קדושה, ואף אם יברך אחר אינו רשאי לכיון בברכתו עיי"ש, ובתבו"ש הקשה דהא נגד ערוה ליכא איסור הרהור, אולם עפ"י המבואר בדברי הש"ך יש לדחוק ולפרש דהפרישה קאי גבי האי סוג הרהור, דמצטרף עם דיבורו של המשמיע, ולעולם סתם הרהור מותר. דרך אגב יש להעיר בדמנתי' (דמאי פ"א מ"ד) קתני גבי דמאי דמפרישין אותו ערום, ופירשו שם הר"ש והרע"ב דערום אסור בברכה משום דכתיב 'והיה מחנך קדוש', ומ"מ עצם ההפרשה מותר, ומשו"ה בדמאי דליכא ברכה מותר להפרישו ערום, וצ"ע לדיבור נגד ערוה ילפינן מ'ערות דבר' לדיבור אסור והרהור מותר, ואילו 'והיה מחנך קדוש' אתי לרובי איסור הרהור במרחק, ומפורש הוא בגמ' (ב"מ ק"ד ע"ב) גבי ערום לא יברך דכתיב 'ערות דבר', וצ"ע.

ונמצא עפ"י דאיכא נפק"מ לדינא בין הט"ז להש"ך, באם הערום שמע ברכה מחבירו ללא כוונה, דלהט"ז מותר לו עתה לשחוט לכתחילה, מאחר דיצא יד"ח ברכת השחיטה מדין שומע כעונה, דהמשמיע הוי שלוחו של השומע, ולא הוי בגדר דיבור נגד ערוה (כל שעצם הדיבור לא הוי נגד ערוה) וכאמור לעיל, אולם להש"ך דסוג הרהור כזה נמי אסור, מאחר דבא מכת דיבורו של המשמיע, א"כ לא יצא יד"ח הברכה שנאמרה באיסור, וכמבואר לעיל דכל דיבור הנאמר כנגד ערוה אין יוצא בה יד"ח, (אלא דמ"מ בכל אופן אין הברכה מעכבת את השחיטה).

ונמצא עפ"י דביסודן של דברים ס"ל להש"ך נמי כהט"ז, דהא דחשיבי כעונה היינו משום הכוונה לצאת, אלא דמ"מ ס"ל דכל מה דצריך כוונה הוא מעצם דין שומע כעונה, וא"כ הא דאסור לשמוע הברכה מאחר הוא משום דהוי כעונה בפיו, אלא דאיכא ביה תנאי בעלמא של כוונה לצאת, אולם הט"ז פליג עליה וס"ל דמצד דין שומע כעונה לא הוי אסרינן נגד ערוה, אף דמן הדין חשיבא כעונה, כיון דהמשמיע הוי שלוחו של השומע ואין עצם הדיבור נגד הערוה, אלא דמאחר דמצד מצ"כ צריך כוונת שומע ומשמיע אזי עצם כוונה זו משויא ליה להיחשב כעונה בפיו וממילא הוי דיבור נגד ערוה דאסור, והשועה"ר מבאר דברי השו"ע כהט"ז, משום דפוסק בעלמא דכוונת שומע ומשמיע מטעם מצ"כ ושומע כעונה מטעם שליחות וכאמור לעיל, אלא דמ"מ מציין מקור לדבריו אף את דברי הש"ך, דבעצם חלות דין דיבור נגד ערוה לא פליגי, ואתי לאפקועי דלא נימא דטעמא משום דלא אמרינן בכה"ג שומע כעונה וכאמור לעיל.

איברא דמדברי התבואות שור לא משמע כן, ועפ"י המבואר לעיל דתירוק א' אזלא כהש"ך, והתם כתב דעצם ההרהור אסור ולא משום דהוי כעונה, אלא כל שמצטרף עם איזה שהוא מציאות דיבור אזי אף ההרהור עצמו אסור, דהרי רק בתירוק הב' כתב דהוי כדיבור ממש, הרי משמע דלתירוק הא' לא חשיבא כלל כעונה ועכ"ז איכא איסורא בהאי הרהור, ואילו להאי פירוש בדברי הש"ך נמצא דדוקא משום דהוי כעונה איכא ביה איסורא, ובלא"ה ליכא בעצם ההרהור איסורא אף באופן דאיכא דיבור המצטרף להרהור, ודו"ק.

עוד זאת דאליבא דהתבואות"ש כשמצטרף דיבורו של המשמיע להרהור השומע לא חשיבא עדיין כדיבור, אלא דמ"מ איכא ביה איסורא, ואילו להאי פירוש בדברי הש"ך הרי דע"י הרהור זה חשיבא כמציאות דיבור,

ונמצא עפ"י דאיכא נפק"מ לדינא בין הט"ז להש"ך, באם הערום שמע ברכה מחבירו ללא כוונה, דלהט"ז מותר לו עתה לשחוט לכתחילה, מאחר דיצא יד"ח ברכת השחיטה מדין שומע כעונה, דהמשמיע הוי שלוחו של השומע, ולא הוי בגדר דיבור נגד ערוה (כל שעצם הדיבור לא הוי נגד ערוה) וכאמור לעיל, אולם להש"ך דסוג הרהור כזה נמי אסור, מאחר דבא מכת דיבורו של המשמיע, א"כ לא יצא יד"ח הברכה שנאמרה באיסור, וכמבואר לעיל דכל דיבור הנאמר כנגד ערוה אין יוצא בה יד"ח, (אלא דמ"מ בכל אופן אין הברכה מעכבת את השחיטה).

ומבואר שפיר מש"כ השועה"ר מקור לדבריו, שהם הש"ך והט"ז והוסיף לכתוב 'עיי'ן תבואות שור' למימרא דאף דאיכא חילוק לדינא בין הט"ז והש"ך, עכ"ז לעצם הענין ס"ל לתרווייהו דעצם השמיעה הוי האיסור (אי משום ההרהור עצמו, אי משום הכוונה לצאת), ולא משום דלא אמרינן בכה"ג דין דשומע כעונה (כדעת הפמ"ג בדעת הש"ך, וכ"ה דעת המג"א המבואר להלן).

ביאור נוסף בדברי הש"ך

י. עוד זאת יש לפרש את דברי הש"ך באופן אחר, דס"ל דשומע כעונה חשיבא כעונה בפיו ממש (ולאו מדין שליחות, כדס"ל להשועה"ר והפמ"ג), וה"נ ס"ל דכוונת שומע ומשמיע לאו משום מצ"כ, אלא דבדין שומע כעונה אמרינן דא"א לצאת אלא בכוונת שומע ומשמיע, (ופליג בזה נמי על דעת האחרונים המובאים לעיל), ועפ"י מבוארים דבריו שכתב דכיון שהוא ערום 'אינו רשאי' לכיון בברכת חבירו 'וליכא למימר שומע כעונה' והיינו דמאחר שבכדי לצאת יד"ח ע"י שמיעה צריך לכיון בברכת חבירו, והוא אינו רשאי מאחר דאיכא ביה איסורא דחשיבא כעונה, א"כ ממילא לא שייך למימר ביה שומע כעונה.

כעונה, ולאו משום דחשיבא כדיבור, וכמבואר לעיל בדעת הש"ך עפ"י הפמ"ג.

ועיין מש"כ החיי אדם (ח"א כלל ד' י"ב) וז"ל מדכתיב (דברים כ"ג ט"ו) 'עדות דבר' קבלו חז"ל (שבת ק"ן א') דדוקא דיבור אסור, אבל הרהור מותר נגד ערוה, ואף על פי כן אם שמע איזו ברכה, אף על פי שמתכוין לצאת בה, אינו יוצא, דליכא למימר שומע כעונה, כיון שאסור לדבר (סי' פ"ה במ"א) עכ"ל, הרי מבואר מלשונו דלאו משום איסורא קאמר דחשיבא כדיבור נגד ערוה אלא דבכה"ג לא אמרינן דין שומע כעונה.

לעומתם במחצית השקל כתב לבאר באופן אחר וז"ל וצ"ל דשומע כעונה עדיף מהרהור, כיון דיהיה לו דין כאילו אומר הוא עצמו, (נראה כוונתו דלאו משום דין הכוונה לצאת חשיבא כעונה, אלא משום דהשומע חשיבא כעונה, וצ"ל דס"ל דהכוונה לצאת והיינו כוונת שומע ומשמיע לאו מדין מצ"כ אתיא, אלא מדין השמיעה, וכמבואר לעיל בביאור הד' בדעת הש"ך).

וכ"כ בלבושי שרד וז"ל דזה חמיר מהרהור וחשיב כמדבר, דהא צריך שיהיה כעונה.

מבואר בדבריהם דטעם איסור שמיעה משום דהוי כעונה בפיו, וחשיבא כמציאות דיבור נגד ערוה.

והנה במשנה ברורה (סי' ע"ה סקכ"ט) מעתיק את לשונו של המג"א עיי"ש, ובדבריו אין הכרע לענין האי מילי אי חשיבא כמציאות דיבור, או דבכה"ג אינו יוצא יד"ח, אולם יעויין מש"כ בביאור הלכה (ריש סי' ע"ג) שמעתיק את הקדמת הפמ"ג בענין איסור ערוה, וכתב בסוגריים אבל הרהור מותר בערוה, אלא שומע כעונה אסור בערוה 'דהוי כדיבור' וקצת משמע דס"ל דהוי כמציאות דיבור.

אולם יעויין בדברי השועה"ר שמביא את דברי המג"א, ועלה כתב בקונטרס אחרון (סי' ע"ה ד') וז"ל עיין פרישה וש"ך וט"ז

וכל האיסור הוי משום דחשיבא כמציאות דיבור.

והנה אף אם לא ננקוט דכוונת התבו"ש בב' התירוצים לבאר דהש"ך ס"ל כתירוצ' א' והט"ז כתירוצ' ב', מ"מ הא ודאי דכוונתו לבאר בתירוציו את דברי הש"ך והט"ז, ואילו ביאור זה בדברי הש"ך לא אזלא אף לתירוצ' הב' דהתבו"ש, דמדברי התבו"ש משמע דעיקר האיסור משום הכוונה לצאת וכמו שהיה בסניי, ואילו להאי ביאור הכוונה לצאת אינו אלא תנאי בדין שומע כעונה ודו"ק.

דעת המנן אברהם

יא. כתב המג"א (סי' פ"ה סק"ב) וז"ל איתא בשבת דף ק"ן שמותר להרהר בד"ת נגד ערוה, דכתיב ולא יראה בך ערות דבר, דיבור אסור הרהור מותר, ועיין ברא"ש ותר"י במשנה בעל קרי וכו', וצ"ל דהא דאסור להרהר במרחץ היינו משום דנפיש זוהמיה, וכמ"ש סי' מ"ה, מיהו ביו"ד סי' א' ס"י משמע כשהוא ערום וחבירו מברך אסור לכוון לשמוע הברכות לצאת בברכתו, דליכא למימר ביה שומע כעונה דהא אסור לענות ע"ש בט"ז וש"ך עכ"ל.

ביאור דבריו, דמאחר דהרהור נגד ערוה מותר א"כ בהכרח דטעם איסור הרהור במרחץ לאו משום ערוה אלא משום דנפיש זוהמיה, אלא דא"כ אמאי אסור לערום לשחוט ולהרהר הברכה ע"י שמיעה מחבירו, הא אינו אלא מהרהר, ועלה קאמר דליכא למימר ביה שומע כעונה, דהא אסור לענות, וכל דבריו מתחילתו עד סופו יבוארו בארוכה להלן עיי"ש.

והנה נחלקו האחרונים בכוונת תירוצ' המג"א המחלק בין סתם הרהור לשמיעה, דיעויין מש"כ בדגול מרבבה וז"ל לא בא לסתור דברי הש"ס (דאיתא שמותר להרהר בד"ת נגד ערוה), רק בא לומר שאף שמותר להרהר מ"מ לא שייך שומע כעונה עכ"ל. מבואר דס"ל לפרש דברי המג"א דכנגד ערוה לא אמרינן דאיכא ביה דין דשומע

דבעלמא לא חשיבא כמציאות דיבור, והאי מילי יש לפרש בדעת הש"ך אליבא דתירוק הראשון של התבו"ש⁷, ג' דמאחר דכל שומע חשיבא כמוציא בפיו ממש הרי דהוי כדיבור נגד ערוה, והכוונה לצאת הוא מדין שומע כעונה, ובאופן זה יש לפרש דעת הש"ך, אולם מדברי התבו"ש לא משמע כן.

והנה איכא נפק"מ לדינא בין כל השיטות, באם הערום שמע את חבריו מברך ללא כוונה, אם יכול עתה לכתחילה לשחוט, דאליבא דהט"ז דכל האיסור אינו אלא משום הכוונה לצאת א"כ באופן זה שפיר יכול לכתחילה לשחוט, דכבר יצא יד"ח בברכתו של חבריו, ויצא יד"ח מדין שומע כעונה דהמברך הוי שלוחו, ומ"מ לא הוי דיבור נגד ערוה דחבירו שהשמיע הברכה היפך פניו, אולם לשאר השיטות אסור לו לשחוט על סמך שמיעת הברכה, (אמנם בדיעבד השוחט ללא ברכה יצא יד"ח), להמג"א לא יצא יד"ח משום דלא אמרינן בכה"ג דשומע כעונה, ולביאור ב' בדברי הש"ך דטעם האיסור משום דחשיבי כדיבור נגד ערוה, ממילא אינו יוצא בה יד"ח, ולביאור ג' בדברי הש"ך אינו יוצא מדין שומע כעונה מאחר דלא היה כאן כוונת שומע ומשמיע.

ב] ביאור ראיית הקו"א מתוס' דברכות, וביאור מחלוקת המג"א והשועה"ר

צ"ע ראיית הקו"א מדברי התוס' בברכות יג. הנה מתבאר לעיל דהשועה"ר ס"ל דהמג"א פליג על הש"ך והט"ז בטעם איסור הערום לשמוע ברכה מחבירו ולשחוט, דהש"ך והט"ז ס"ל דטעמא משום דע"י הכוונה לצאת בברכתו של חבריו משויא ליה לאחשוביה כדיבור, ואיכא ביה איסורא נגד ערוה, ואילו המג"א ס"ל דמאחר דכנגד ערוה איכא איסור דיבור ממילא לא אמרינן בכה"ג דין שומע כעונה, אף דעצם מחשבתו

שהפכו האיסור שם דלא כמ"א, וכן משמע בתוס' דף כ' ע"ב ודו"ק היטב.

מבואר מדבריו דהמג"א פליג על הש"ך והט"ז, ומכאן דס"ל לפרש בדברי המג"א כדעת הדגול מרבבה, דכוונתו לומר דכנגד ערוה לא אמרינן דין דשומע כעונה, ולאו משום דחשיבא כמציאות דיבור, וצ"ל דמדייק כן בדברי המג"א שמוסיף על דברי הש"ך וכתב דליכא למימר ביה שומע כעונה 'דהא אסור לענות' ובהכרח דמש"כ דליכא למימר ביה שומע כעונה היינו דלא אמרינן ביה דינא דשומע כעונה, מאחר דבכה"ג דנגד ערוה אסור לענות.

וה"נ מבואר מדברי התבו"ש המובא לעיל דס"ל דהמג"א פליג על הש"ך והט"ז, דמבאר את דבריהם, ובסוף דבריו כתב ועיין מג"א סי' פ"ה והנלענ"ד כתבתי, ומובנו דהמג"א כתב טעמא אחרינא ממה שביאר הוא בדבריהם, (וכ"כ בקוצר מילין הגאון בעל ערך שי בספרו על השו"ע עיי"ש).

סיכום השיטות ונפק"מ לדינא

יב. המורם מכל הנ"ל דבטעמא דמילתא דערום אסור לשמוע הברכה מחבירו, איכא ב' שיטות, א' דכל היכי דאיכא איסור דיבור לא אמרינן ביה דין שומע כעונה, ובדגול מרבבה ובשועה"ר מבואר דהמג"א קאי בהאי שיטתא, ב' דעצם השמיעה עדיפא מהרהור, ולכך אף דהרהור נגד ערוה מותר, מ"מ שמיעה אסורה, ובהאי מילתא איכא ג' ביאורים, א' דעת הט"ז דהיינו משום הכוונה לצאת דע"י חשיבא כעונה בפיו והוי כדיבור נגד ערוה, ובפשטות ס"ל להשועה"ר דאף הש"ך קאי בשיטתיה, ב' דמאחר דהרהור בא מכת דיבור של המשמיע עדיפא האי הרהור מסתם הרהור, ולא נכלל בהיתר הרהור נגד ערוה, ואף

7 הנה אף אי נימא לפרש כן בדעת הש"ך, הא פשיטא לן דהשועה"ר עצמו ס"ל כדעת הט"ז דמחמת הכוונה לצאת חשיבא כדיבור ממש, ורק מביא מקור לדבריו את דעת הש"ך להפקיע דלא נימא דהש"ך ס"ל כהמג"א דלעולם לא חשיבא כדיבור אלא דמ"מ לא אמרינן דין שומע כעונה.

השמיעה חשובה יותר מהרהור אלא דבכה"ג לא אמרין דין שומע כעונה.

איברא דהאי מילי צ"ב, דהא התוס' קאי על תירוץ הגמ' 'כדאשכחן בסיני' דאף דלענין דינא דמיא דין ההרהור לדיבור לכל מילי ויוצא יד"ח בהרהור (קאי לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד), מ"מ לענין איסור בע"ק דימוהו למה שהיה בסיני, ושם היה מציאות דיבור ולכן לא אסרו אף את ההרהור, אף דלענין הדין שווה ההרהור לדיבור, וא"כ מהיכי תיתי למילף דלענין 'דין ערוה' עדיף שמיעה מהרהור, וצ"ב.

ביאור דברי התוס'

יד. והנה עצם דברי התוס' דמחלק בין דיבור שהיה בסיני לבין הרהור צ"ב, דמאחר דלא היה בסיני מציאות של דיבור, אלא שמיעה דדינו כדיבור, א"כ אמאי לא נילף נמי הרהור דדינו כדיבור (לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד), ובשלמא אם היה בסיני מציאות דיבור שפיר שייך לחלק בין דיבור להרהור, דאף דלענין לצאת יד"ח דינא שוה, מ"מ הו"ב מציאות שונות, אך מאחר דהיה שם רק שמיעה הו"ל למילף נמי הרהור, וכן הקשה בפני יהושע עיי"ש.⁸

והנראה לבאר דשאני דין שמיעה מדין הרהור, דשומע ילפינן דהוי כעונה, והיינו דחשיבא כמציאות דיבור של השומע, (ואף לשועה"ר דס"ל דאהני מדין שליחות, עכ"פ מתייחס 'מציאות' דיבורו של המשמיע אל השומע), משא"כ הרהור דהוי כדיבור אין מובנו דחשיבא כמי שדיבר במו פיו, אלא המכוון בו דמלכתחילה א"צ דיבור ובהרהור גרידא יוצא יד"ח, והיינו דקאמר רבינא

לצאת בשמיעתו מחבירו לא הוי אלא הרהור דמותר נגד ערוה.

איברא דמש"כ הקו"א 'וכן משמע בתוס' דף כ' ע"ב ודו"ק היטב' דמינה משמע כדעת הט"ז והש"ך דפליגי על המג"א, בפשטות כוונתו לדברי התוס' שכתב לבאר דעת רבינא דס"ל דהרהור כד"ד, ומ"מ גבי בע"ק לא נאסר אלא הדיבור ולא ההרהור, דאיתא במתני' (ברכות כ' ע"ב) בע"ק מהרהר בלבו (ק"ש), ואינו מברך (ברכות ק"ש) לא לפניה ולא לאחריה, וקאמר התם בגמ' אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדיבור דמי (וכל אדם נמי יוצא יד"ח בהרהור, רש"י), דאי לאו כד"ד למה מהרהר (דהא ממילא אינו יוצא יד"ח), אלא מאי כד"ד, יוציא בשפתיו (דהא ממילא חשיבא כדיבור), ומתריצין כדאשכחן בסיני (שהיה שם דיבור ולא הרהור, ולכן לא נאסר על בע"ק רק דיבור ולא הרהור), ור' חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי, דאי כד"ד יוציא בשפתיו, אלא מאי לאו כד"ד למה מהרהר, כדי שלא יהו כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל וכו'.

וכתבו שם התוס' בד"ה כדאשכחן בסיני וז"ל פירוש אף ע"ג דכדיבור דמי לענין שיצא, מ"מ לאו כדיבור דמי לענין שיהא בעל קרי אסור להרהר, כדאשכחן בסיני שהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול, ואע"פ שהיו שותקין, שומע כעונה.

הרי מבואר דשמיעה חשיבא כדיבור ואילו הרהור לא נכלל להיחשב כדיבור, ומכאן מוכח לכאורה דהא דנאסר שמיעה נגד ערוה היינו משום דחשיבא כמציאות דיבור, ואילו אליבא דהמג"א הרי אין

8 עיין מש"כ רבינו יונה לבאר תירוץ הגמ' 'כדאשכחן בסיני' באופן אחר וז"ל כלומר אע"פ שיוצא מצות ק"ש בהרהור כמו בדיבור, ודיניהם שוה זה כזה, אפ"ה לענין הטהרה אין דיניהן שוה, שלא נחוש אלא לדיבור, שכן מצינו בסיני שבע"ק נאסר שם דכתיב והיו נכונים לשלושת ימים אל תגשו אל אשה, ולא נאסר שם אלא הדיבור כדילפינן מדכתיב והודעתם לבניך ולבני בניך וסמך ליה יום אשר עמדת לפני ה' א בחורב 'והידיעה אי אפשר אלא בדיבור' וכי היכי דהתם לא הזהיר בטהרה אלא לענין הדיבור ה"נ לא נחוש אלא לדיבור עכ"ל, מבואר דהדיבור דהיה בסיני היינו דיבור דלימוד התורה כדכתיב והודעתם לבניך, ולדבריו לק"מ דמאחר דבסיני היה מציאות דיבור לכך לא ילפינן מיניה הרהור אף דלדינא חשיבא נמי כדיבור, אולם אליבא דתוס' דס"ל דהדיבור בסיני היינו השמיעה א"כ אמאי לא נילף נמי הרהור דחשיבא כדיבור.

רבינא מיישב האי קושיא שפיר וכדאמרין בגמ' 'כדאשכחן בסיני' דאף דהרהור כדיבור דמי מ"מ לענין בע"ק איכא חילוק בין דיבור להרהור, ובהכרח לומר דר"ח לא ס"ל כלל האי תירוץ 'כדאשכחן בסיני', משום דלדידיה גזירה דבע"ק קאי על קיום מצות ת"ת וק"ש, וממילא אי מקיים המצוה בהרהור הו"ל לאכלוליהו בגדר האיסור, ורק מאחר דהרהור לאו כד"ד ואינו מקיים בו מצוה אין הרהור בכלל הגזירה.

אלא דא"כ נמצא דבסוג מצוה דיוצא יד"ח בהרהור הרי דלר"ח אף הרהור בכלל הגזירה, וכגון מצות תלמוד תורה דאליבא דהגר"א (סי' מ"ז ס"ד) מקיים בהרהור המצוה, או כגון אליבא דהמג"א (סי' ק"א ס"ב) דאיכא ליה צד דיוצא יד"ח תפילה בהרהור (מובא להלן), וא"כ אסור לבע"ק להרהר תפילה או ת"ת.

ואי נימא הכי נמצא דלרבינא האי מילי קיל טפי מדלר"ח, דלרבינא אין הרהור בכלל הגזירה, אף דיוצא בזה יד"ח וכדאשכחן בסיני, ואילו לר"ח הוי האי הרהור בכלל הגזירה.⁹

להמג"א אף לר"ח

איכא חילוק בין דיבור להרהור

טז. איברא דמדברי המג"א מפורש דלר' חסדא דהרהור לאו כד"ד איכא חילוק גבי בע"ק בין הרהור לדיבור, דכתב גבי תפילה (סי' ק"א סק"ב) וז"ל צ"ע אם התפלל בלבו אם יצא, דלכאורה משמע דיצא, אף על גב דקי"ל דהרהור לאו כד"ד כמ"ש סי' ס"ב וסי' קפ"ה, שאני תפילה דגמרי' מדכתיב ולעבדו בכל לבבכם איו עבודה שבלב זו תפילה, א"כ עיקר תלי בכוונת הלב והקב"ה יודע מחשבות, אלא דבגמרא משמע דלא

דהרהור כדיבור דמי, דכי היכי דיוצא יד"ח כדיבור ה"נ יוצא יד"ח בהרהור, ולעולם אין הרהור חשוב כמצאות דיבור, ומעתה מבוארים היטב דברי התוס', דמאחר דבסיני היה מצאות דיבור והיינו שמיעה דהוי כעונה דהוא כמצאות דיבור, לכך ילפינן מיניה לאסור על בע"ק מצאות דיבור, משא"כ הרהור דאף דלענין דינא שויא הרהור לדיבור לצאת בו יד"ח, מ"מ לא הוי כמצאות דיבור ולא נאסר על בע"ק ודו"ק.

ואי נימא הכי, איכא לכאורה ראייה מדברי התוס' דשמיעה עדיפא מהרהור לענין אחשוביה כמצאות דיבור, וא"כ ה"נ גבי דין ערוה י"ל דאף דהרהור לא נאסר מ"מ בשמיעה איכא איסורא.

אלא דהא עדיין נמי צ"ע, מאחר דעכ"פ בדברי התוס' מבואר דלענין דינא ליכא שום חילוק בין הרהור לדיבור, וכ"ש בין הרהור לשמיעה, דהא איירינן לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד, ורק לענין בע"ק מחלקין משום דמצאות הדין שונה וכמבואר, אולם מהיכי תיתי לן למימר דאף לשאר מילי ישתנה הדין, ומאי האי דקאמר בקו"א דמדברי התוס' משמע דלא כהמג"א לענין דין ערוה, מה גם דכתב על האי ראייה 'ודו"ק היטב'.

לר' חסדא הרהור דיוצא בה יד"ח

הוי בכלל הגזירה

טז. והנראה, ובהקדם דיש לעיין במאי דאמרין בגמ' (ברכות כ' ע"ב) ר' חסדא אמר הרהור לאו כדיבור דמי, דאי כדיבור דמי יוצא בשפתיו, ומשמע דהא הוי טעמא דר' חסדא, דמחמת הכרח האי קושיא דיוצא בשפתיו ס"ל דלאו כד"ד, ולכאורה צ"ע דהא

9 והאי מילי דלרבינא קיל טפי מדלר"ח חזינן נמי לענין תפילה, כמבואר בשו"ת רע"א (תנינא תשובה קנ"א) שכתב לפרש דברי המג"א (סי' ק"א ס"ב) דאיכא צד למימר דיוצא יד"ח תפילה בהרהור, דהיינו דוקא למ"ד דהרהור לאו כד"ד, אלא דתפילה שאני ויוצא בהרהור, משא"כ לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד אינו יוצא יד"ח תפילה בהרהור, דמדרבנן צריך דוקא דיבור, ובמילי דאורייתא יוצא יד"ח בהרהור אולם תפילה דרבנן אזי מעיקר התקנה צריך דיבור עיי"ש, הרי דלרבינא דבעלמא יוצא יד"ח בהרהור, אינו יוצא יד"ח תפילה בהרהור, ואילו לר"ח דבעלמא אינו יוצא יד"ח בהרהור, אזי בתפילה אפשר דיוצא יד"ח בהרהור.

שנתחייב בה כי ה' יראה ללבב ליתן לו שכר המחשבה וכמ"ש אמרו בלבבכם וגו' עכ"ל.

הרי מבואר דכל היכי דבעצם ההרהור אינו מקיים מצוה ליכא עליה חיוב הרהור, ומוכיח האי מילתא מהרהור ד"ת שלא חייבוהו לבע"ק להרהר כל היום, והיינו טעמא משום דממילא אינו יוצא בהרהור מצות ת"ת, וכמו שפסק השו"ע"ר בהלכות ת"ת (פ"ב הי"ב) עיי"ש, ומבואר כ"ז במק"א, ועכ"פ מינה מוכח דאילו אכן היה מקיים מצות ת"ת בהרהור היו מחייבים אותו להרהר כל היום מאחר דמקיים בזה מצוה, וכמו דחייבוהו להרהר ברכת המזון דמקיים מצוה בהרהורו, ולכאורה אי נימא דר' חסדא לא ס"ל תירוצא 'כדאשכחן בסיני' א"כ איכא איסור להרהר בד"ת מאחר דנכלל בתקנה דעזרא, ובהכרח דס"ל להשו"ע"ר דההרהור אינו בכלל גזירה ואף אילו מקיים בזה מצוה, וכמבואר בדברי המג"א.

ביאור קושית ר"ח

דאי כד"ר יוציא בשפתיו

יח. אלא דא"כ הדרא קושיא לדוכתיה, דמאי מקשה ר' חסדא לרבינא דאי כדיבור דמי יוציא בשפתיו, והלא רבינא שני שפיר 'כדאשכחן בסיני', ואיהו גופיה הא נמי ס"ל האי מילי.

ויש לפרש דהא דקאמר ר' חסדא 'דאי כד"ר יוציא בשפתיו' היינו דוקא לרבינא דס"ל דהרהור כד"ר, ונמצא דכל היכי דכתיב בתורה דיבור אף הרהור בכלל, וא"כ ליכא שום חילוק בין הרהור לדיבור, וחשיבא לעניין דינא כמציאות אחת, וא"כ אף דבסיני היה דיבור לא שייך לחלק ולמימר דאין ההרהור בכלל, ומאחר דהתירו לבע"ק הרהור הו"ל להתיר גם דיבור דהכל מציאות אחת, אולם לדידיה דס"ל דבעלמא הרהור לאו כד"ר וא"כ נמצא דדיבור והרהור הוו ב' מציאויות נפרדות לגמרי, שפיר שייך לומר 'כדאשכחן בסיני' דאיכא חילוק בין דיבור להרהור ודו"ק.

יצא, דאל"כ ה"ל לתקן שבעל קרי יהרהר בלבו התפילה, דהא רשאי להרהר כיון דקי"ל הרהור לאו כד"ר, אלא ע"כ דלא יצא בהרהור, דבעי' שיחתוך בשפתיו כי הקול מעורר למעלה כידוע עכ"ל.

הנה אי נימא דר' חסדא לא ס"ל תירוצא דרבינא 'כדאשכחן בסיני' ובמילי דיוצא יד"ח בהרהור אף ההרהור בכלל הגזירה, לכאורה צ"ע ראיית המג"א דתפילה בעי דוקא דיבור ובהרהור אינו יוצא, מהא דלא תקנו לבע"ק שיהרהר התפילה בלבו, דהא אי נימא דתפילה יוצא יד"ח בהרהור, א"כ הרהור התפילה הוי בכלל גזירה דעזרא, ולכן לא תקנו שבע"ק יהרהר התפילה בלבו.

ומדחזינן דהמג"א מביא ראייה זו בהכרח דס"ל דאף לר' חסדא איכא חילוק בין דיבור להרהור, והיינו דקאמר המג"א דאל"כ ה"ל לתקן שבעל קרי יהרהר בלבו התפילה, דהא רשאי להרהר כיון דקי"ל 'הרהור לאו כד"ר', הרי דדוקא מאחר דהרהור לאו כד"ר איכא חילוק בין דיבור להרהור, ונמצא דאף אילו יוצא יד"ח בהרהור עדיין אינו בכלל גזירה דעזרא, וכדאשכחן בסיני.

ואדרבה אי נימא דהרהור כד"ר לא הו"ל לתקן לבע"ק שיהרהר התפילה בלבו, (ועיין מש"כ לבאר בזה הגרעק"א בשו"ת תנינא קנ"א).

מדברי השו"ע"ר מדויק דס"ל נמי

דאיכא חילוק בין דיבור להרהור

יז. והנה מדברי השו"ע"ר נמי מוכח דס"ל כהמג"א דאף לר"ח איכא חילוק בין דיבור להרהור, דקאמר גבי אונס שאינו יכול לדבר דבברכות דרבנן ליכא עליה חיוב הרהור מן הדין (עיין סי' קפ"ה ס"ג) וז"ל אבל מי שהוא אנוס ואינו יכול להוציא בשפתיו שאר ברכות שהוא חייב בהן מדברי סופרים א"צ להרהר בלבו מן הדין, כמו שלא הצריכו לבעל קרי להרהר בדברי תורה 'שהיה מותר להרהר כל היום בדברי תורה' כיון שאינו יוצא ידי חובת הברכות בהרהור, אלא שאעפ"כ יש לו להרהר הברכה

ביאור הראיה מתוס' דאיכא חילוק בין שמיעה להרהור

יט. ומעתה עפ"י יש לבאר את ראיית השועה"ר מדברי התוס', דאתי לאפקועי מדעת המג"א דס"ל דאין עדיפות לעצם שמיעה מאשר לעצם הרהור (והא דערום אסור בשמיעה היינו רק משום דבכה"ג ליכא דין דשומע כעונה), וקאמר דמדברי תוס' אלו חזינן דעצם שמיעה (בצירוף כוונה לצאת יד"ח) חשיבא כדיבור ועדיפה על הרהור, דהא מבואר בתוס' דבסיני היה שמיעה ולא דיבור, ורבינא קאמר דמשום האי לא נאסר הרהור על בע"ק ואף דהוי כדיבור, ועלה קאמר ר"ח דהאי חילוק בין דיבור להרהור שייך למימר דווקא לדידיה דס"ל דהרהור לאו כד"ר, דלענין דינא חשיבא בעלמא כב' מציאות נפרדות, ולכך שפיר ילפינן מסיני דיבור ולא הרהור, אולם מאחר דלרבינא ההרהור והדיבור הוו כמציאות אחת, א"כ יוציא בשפתיו ולא שייך לחלק בין דיבור להרהור, ואי נימא כהמג"א דבעצם ליכא חילוק בין שמיעה להרהור, ובעלמא לענין דינא אין השמיעה עדיפה על ההרהור, וכדחזינן לענין ערוה וכאמור, א"כ אף לר' חסדא ליכא שום סברא לחלק בין דיבור להרהור (באופן שמקיים מצוה בעצם ההרהור), מאחר דבסיני היה שמיעה ולא דיבור, וכל עוד דלענין דינא לא מצינו שום חילוק בין שמיעה להרהור אזי לדידיה נמי אמאי מחלקינן לענין בע"ק בין הרהור לדיבור, ומ"ש לדידיה מלדרבינא, ובהכרח דלעולם איכא חילוק בין שמיעה להרהור לענין דינא, דשמיעה חשיבא כדיבור לכל דבר (מחמת הכוונה לצאת יד"ח), ולכך שפיר קאמר ר"ח דבסיני היה דיבור והיינו שמיעה דבעלמא דינו כדיבור, ולכך בשלמא לדידיה איכא חילוק בין דיבור להרהור, אולם לרבינא דבעלמא הרהור כד"ר ליכא שום סברא לחלק בין דיבור להרהור ודו"ק.

והנה אף דהתוס' קאי לרבינא מ"מ עיקר הראיה הוא מדברי ר' חסדא דהלכתא

כוותיה, אלא דמתוך מש"כ התוס' אליבא דרבינא מוכח נמי דעת ר"ח לחלק בין שמיעה להרהור, דמאחר דיסוד סברת רבינא לחלק בין דיבור להרהור הוא משום דהרהור לא חשיבא לענין דינא כמציאות דיבור, ושניא משמיעה דהוי בסיני דלענין דינא חשיבא כמציאות דיבור, א"כ אף סברת ר' חסדא דפליג על רבינא וס"ל דרק אליביה דהרהור לאו כד"ר שייך לחלק בין דיבור להרהור, אזי אילו ליכא שום נפק"מ לענין דינא בין שמיעה להרהור, שוב לא מסתברא מילתא דידיה אף אי ס"ל דבעלמא הרהור לאו כד"ר, וא"כ בהכרח דשמיעה חשיבא לענין דינא כמציאות דיבור.

ביאור דעת המגן אברהם

כ. והנראה לבאר דעת המג"א דס"ל דמשמעות הרהור כד"ר היינו דחשיבא כמציאות דיבור, והא דהוקשה לעיל דמאחר דבסיני היה שמיעה ולא דיבור א"כ נילף נמי הרהור דהוי כמציאות דיבור, צ"ל דס"ל לפרש דמאחר דבסיני היה מציאות דיבור של עשרת הדברים ולענין דין שמיעה אמרינן דמתייחס דיבורו של המשמיע אל השומע לכך לא ילפינן מיניה נמי הרהור אף דלענין דינא חשיבא כמציאות דיבור, דמ"מ בשמיעה איכא נמי מציאות דיבור כמו בסיני.

אלא דאי נימא הכי צ"ע לשון התוס' שכתב כדאשכחן בסיני שהיה שם דיבור והיו צריכין לטבול, 'ואע"פ שהיו שותקין, שומע כעונה' דלכאורה אי נימא דמציאות הדיבור שהיה בסיני הוא עשרת הדברות א"כ הו"ל לתוס' למימר ואע"פ שהיו שותקין מ"מ היה שם מציאות דיבור של עשרת הדברות, ומאי האי דקאמר שומע כעונה, הלא מצד עצם הענין דשומע כעונה ליכא שום חילוק מהא דהרהור כדיבור דהא אף האי חשיבא כמציאות דיבור, והנראה דצ"ל דס"ל להמג"א דשומע כעונה הוי משום שליחות וכדעת השועה"ר, ולכך קאמר התוס' דאף שהם עצמם היו שותקין מ"מ שומע כעונה,

משמיעה, אלא דמאחר דבסיני היה מציאות דיבור של השכינה (ובעלמא המשמיע הוי שלוחו של השומע, ודיבורו מתייחס אל השומע), לכך חילקו לענין בע"ק ולא אסור בו את הרהורו, ואילו השועה"ר ס"ל דהרהור כדיבור דמי לאו דחשיבא כמציאות דיבור, אלא דכמו דיוצא יד"ח כדיבור ה"נ יוצא יד"ח בהרהור, ומאחר דבסיני היה שמיעה דחשיבא כמציאות דיבור ע"י השמיעה, דמתייחס דיבורו של המשמיע השליח אל השומע, משו"ה לא ילפינן מיניה דהרהור דלא חשיבא לענין הדין כמציאות דיבור.¹⁰

ג] שיטת השועה"ר דבמצות ת"ת

מעבב כוונת שומע ומשמיע

וישוב דבריו עפ"י בסי' ע"ה

פתח בברכה וסיים בת"ת

כא. והנה השועה"ר (סימן ע"ה ס"י) כתב בתחילה בדברי המג"א, ורק בקו"א נוטה דעתו לדעת הט"ז והש"ך, וז"ל בשו"ע שרם, מותר להרהר בדברי תורה כשהוא ערום, וא"צ לומר כנגד ערוה אחרת, שנאמר ערות דבר דיבור אסור הרהור מותר, ומכל מקום אין לו לשמוע ברכה מחבירו (ולצאת ידי חובתו) (כי אי אפשר לומר) שומע כעונה (כיון שאי אפשר לו לענות).

ובקונטרס אחרון שם (ס"ק ד') כתב וז"ל עיין פרישה וש"ך וט"ז שהפכו האיסור שם דלא כמ"א, וכן משמע בתוס' דף כ' ע"ב ודו"ק היטב.

ומובנו דדיבורו של המשמיע מתייחס אל השומע וא"כ איכא כאן מציאות דיבור, ואילו לא הוי אמרינן דמתייחס מציאות דיבורו אל השומע אזי אף דהיה בסיני דיבור לא היה שייך לחלק מחמת זה בין דיבור להרהור, דהרי אף הרהור חשיבא לענין דינא כמציאות דיבור, ובהכרח דמציאות הדיבור של השכינה היא היא מציאות הדיבור שהיה בסיני ודו"ק.

והא דקאמר ר' חסדא דאי כד"ד יוציא בשפתיו ולא ס"ל תירוצא דרבינא כדאשכחן בסיני, אף דאיהו גופיה ס"ל חילוק בין דיבור להרהור, יש לבאר דקאמר דמאחר דאליבא דרבינא אזי כלפי ישראל השומעים ליכא שום חילוק בין שמיעה להרהור דתרוייהו חשיבא כמציאות דיבור, א"כ הא דהיה כאן מציאות דיבור של השכינה לאו כל כמיניה לחלק בין דיבור להרהור, ודוקא אליביה דס"ל דבעלמא הרהור לא חשיבא כלל כדיבור, שפיר שייך לחלק בין דיבור להרהור.

והשועה"ר ס"ל דבהכרח בכוונת התוס' שומע כעונה הוא לעצם החילוק בין דיבור להרהור, ולאורויי דעצם השמיעה הוי הדיבור ודוקא משו"ה לא ילפינן מיניה נמי הרהור, ולא קאתי התוס' רק לרמוז על ענין השייכות של מציאות הדיבור של השכינה.

המורם מהנ"ל דפליגי המג"א והשועה"ר במהות דין דהרהור כדיבור דמי, דאליבא דהמג"א המכוון בזה דחשיבא כמציאות דיבור, ולענין דינא לא שניא הרהור

10 הנה בהאי מילי אי הרהור חשיבא כמציאות דיבור או לא, נראה דפליגי רבוותא, עיין במאירי (ברכות כ' ב') דקאמר דאין יוצא יד"ח בהרהור כמו שאמרו במלאכת שבת דיבור אסור הרהור מותר, ומשמע דס"ל דדיבור בטל מותר רק משום דהרהור לאו כד"ד, ומינה דהרהור חשיבא כמציאות דיבור, וצ"ע, לעומת זאת עיין ברשב"א (ברכות ט"ו א') ד"ה ור' יוסי א"ל דמשמע דס"ל דהרהור לא חשיבא כמציאות דיבור, ויעויין בשו"ת רע"א (תנינא סי' קנ"א) דמשמע דס"ל דלא חשיבא כמציאות דיבור, ועיין עוד בצל"ח (ברכות כ' ב') דכתב דלכאורה רבינא דס"ל דהרהור כד"ד פליג אדשמואל דקאמר (שבועות כ"ו ב') גמר בלבו צריך שיוציא בשפתיו, ועיי"ש באריכות דבריו גם מה שכתב ליישב דעת הרמב"ם, ועכ"פ אי הוי ס"ל דהרהור לא חשיבא כמציאות דיבור לא הוי קשיא כלל, בדברי חול לא שייך למימר דדיבור דמי, וה"נ מבואר בשו"ת דברי חיים (יו"ד ב' ק"ל) גבי כוונת השמות, ומבואר דס"ל דחשיבא כמציאות דיבור, דאי נימא דלא חשיבא כמציאות דיבור לק"מ מכוונת השמות, דודאי דלא קעבר על לא תשא, ועיין עוד מש"כ הביאור הלכה (סי' נ"ט ד"ה עם הש"ץ), ועיין להלן הערה 14.

בשאר ברכות, דהנה גבי ת"ת כתב בשועה"ר (הלכות ת"ת פ"ב הי"ב) וז"ל וכל אדם צריך ליזהר להוציא בשפתיו ולהשמיע לאזניו כל מה שלומד בין במקרא משנה ותלמוד, אלא אם כן בשעת עיון להבין דבר מתוך דבר, וכל מה שלומד בהרהור לבד ואפשר לו להוציא בשפתיו ואינו מוציא, אינו יוצא בלימוד זה ידי חובת מצות ולמדתם אותם, וכמ"ש לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' והגית בו וגו', וכמו בכל המצות התלויות בדיבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור, אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו.

ויש לדייק בדבריו דקאמר שהשומע כעונה 'בפיו' ולכאורה אמאי הוסיף להשומע חשיבא כעונה בפיו, והול"ל בפשטות שהשומע כעונה, וכמו בכל המקומות שמביא שיוצא בשמיעה כתב רק דשומע כעונה.¹¹

ומכאן חזינן דאכן אי ליכא כוונת שומע ומשמיע אינו יוצא יד"ח ת"ת, ועפ"י המבואר לעיל בדעת השועה"ר דשומע כעונה יוצא יד"ח מטעם שליחות, אולם

לפום ריהטא נראה דהסוגריים נעשו לאחר שחזר בו מדברי המג"א, ועתה דקאי אליבא דשיטת הש"ך והט"ז מבואר לשונו דקאמר שאין לו לשמוע ברכה מחבירו כי שומע כעונה, והיינו דמאחר דשומע הוא כעונה ע"י הכוונה לצאת לכן חשיבא כדיבור נגד ערוה ואסור.

והנה יש לדייק הא דנקט בדוקא דאין לו לשמוע 'ברכה' מחבירו, ולא קאמר זה לגבי ד"ת דפתח בה בסעיף זה (מותר להרהר בד"ת כשהוא ערום) והול"ל דאין לו לשמוע 'דברי תורה' מחבירו, דהרי בד"ת נמי הוא הא דינא דאף דבהרהור אינו יוצא יד"ח ת"ת, מ"מ השומע מחבירו יוצא מדין שומע כעונה, (כמו שפסק בהלכות ת"ת פ"ב הי"ב), וא"כ הערום נמי אסור לו לשמוע ד"ת מחבירו ולצאת בו מדין שומע כעונה כיון שא"א לו לענות, ומ"ש דנקט דוקא ברכה.

חיוב דיבור דת"ת לא דמיא לשאר חיובי דיבור

כב. והנראה, ובהקדם יתבאר דדין שומע כעונה גבי ת"ת לא דמיא לדין שומע כעונה

11 הנה כד נדייק בכל המקומות בדברי השועה"ר שכתב גבי דין שומע כעונה, נחזה דבכל מקום נקט בדיוק כפי הדין המתבאר, ובכללות חזינן דהיכי דאיכא כוונת שומע ומשמיע נקט כעונה בפיו, ובמקומות דליכא כוונת שומע ומשמיע נקט בסתמא דשומע כעונה, מלבד במקומות מסוימים דאף דאיכא כוונת שומע ומשמיע נקט רק שומע כעונה משום חידושא יתירתא דאיכא ביה, וכפי שיבואר להלן. עיין מש"כ השועה"ר (סימן נ"ו ס"ז) גבי אמירת 'יתברך' באיש"ר, דכשומע מהש"ך יוצא דשומע כעונה. וכן (סימן ס"ט ס"ד) כתב שכל מי שמחוייב בדבר אף על פי שיצא כבר ידי חובתו יכול להוציא אחרים ידי חובתן שיאמר הוא והם ישמעו ממנו ששומע כעונה, וקאי כלפי עצם הדין דהמחוייב בדבר אע"פ שיצא מוציא, ולכן נקט בסתמא.

וכן עיין (סימן תפ"ט ס"ב) שכתב ואפילו לא ספר עמהם כלל אלא ששמע הספירה מן אחד מן הציבור שספרו ולא נתכוין כלל להוציאם וגם הוא לא נתכוין לצאת בשמיעה זו אלא שמע לפי תומיו לא יברך כשיספור בלילה 'שהשומע כעונה' ומפורש איירי דליכא כוונת שומע ומשמיע.

לעומת זאת עיין מש"כ (סימן ח' סעיף י"א) אם כמה אנשים מתעטפים כל אחד בטליתו בבת אחת כל אחד מברך לעצמו ואם רצו האחד מברך והאחרים שומעין 'ועונין' אמן' ויוצאין בזה 'דשומע כמדבר' ומאחר דמייירי שעונים אמן קאמר דשומע כמדבר, כמובא לעיל גבי ברכת הזימון שכתב (סימן ר"א ס"ה) וז"ל וגם כל אדם יש לו לחזור שיתנו לו כוס של ברכה לברך ברכת המזון בזימון ולא לשמוע ולענות אמן שאף שהשומע כעונה 'ועונה' אמן כמוציא ברכה מפיו' מכל מקום ממחרין ליתן שבר תחלה להמברך.

וכן עיין (סימן קכ"ח ס"ב) וכשכיון לתפלת הש"ך ה"ז 'כאלו התפלל בעצמו' ששומע כעונה. ועיין (סימן קכ"ד ס"ז) יש אומרים שכל העם יעמדו כשחזור הש"ך התפילה כיון שמכוונים ושומעים התפילה מהש"ך ושומע כעונה וכאלו מתפללין בעצמן, כאן מוסיף 'וכאלו מתפללים בעצמן' משום דהא דצריך לעמוד היינו דוקא משום הכוונה לצאת, דבלאו כוונת שומע ומשמיע אף דיוצאים יד"ח מדין שומע כעונה ליכא חיוב לעמוד, מאחר דהש"ך שהוא השליח להוציאם יד"ח עומד בשבילם ודו"ק.

חלק מעצם המצוה, ואף למ"ד דמצות אצ"כ מודה דלכתחילה צ"כ, וממילא אף לשיטה זו חשיבא ע"י כוונת השמיעה כמוציא מפיו).

ומבואר דמש"כ 'וכמו בכל המצות התלויות בדיבור שאינו יוצא בהן ידי חובתו בהרהור' אין כוונתו לדמות מצות ת"ת לשאר מצות התלויות בדיבור, אלא רק לאפקועי דבהרהור אינו יוצא יד"ח ת"ת, (ואפשר דכוונתו לאפקועי דלא נימא דמאחר דעיקר הלימוד הוא הידיעה וההבנה הרי דא"צ דיבור כלל, וקמ"ל דלענין זה שאינו יוצא בהרהור, דמיא לשאר מצות התלויות בדיבור), אולם לענין לצאת יד"ח ע"י שמיעה לא דמיא מצות ת"ת לשאר המצות התלויות בדיבור, דהתם אף ללא כוונת שומע ומשמיע יוצא יד"ח, ואילו במצות ת"ת צריך בדוקא כוונת שומע ומשמיע.

ומעתה מבואר דמש"כ בהמשך 'אלא אם כן שומע מפי המדבר שהשומע כעונה בפיו' קאי רק על מצות ת"ת שהתחיל בה מתחילה. ועפ"י המשתתף בשמיעת שיעור תורה יש לדקדק לכתחילה שיהא כוונת שומע ומשמיע, ובדיעבד אמרינן דבסתמא איכא כוונה, אך צריך להיזהר שיהא המג"ש גדול שיש לו ב' שערות (דבמילתא דאורייתא לא סמכין אחזקה דרבא), וה"נ יש לשמוע השיעור מפי המג"ש בעצמו ולא ע"י מגביה קול, וכמו"כ השומע שיעורים מטיפ

כשיש כוונת שומע ומשמיע חשיבא כמוציא מפיו ממש, והכי גבי מצות ת"ת אי לאו האי כוונה אינו יוצא יד"ח ת"ת בשמיעתו מחבירו, והיינו אף למ"ד דמצות אין צ"כ (ועפ"י המבואר לעיל בדעת השו"ע ד"ר דכוונת שומע ומשמיע אזלא דוקא למ"ד מצות צ"כ, אולם גבי מצות ת"ת הרי אף למ"ד דס"ל דבעלמא מצות אין צ"כ מ"מ אינו יוצא יד"ח ת"ת אלא בכוונת שומע ומשמיע), דמצות ת"ת שאני, דלפינן לה מדכתיב לא ימוש ספר התורה הזה 'מפיך' ומובנו דזהו עצם המצוה שידבר בפיו, ולא דמיא לשאר חיובי דיבור דהמשמיע מוציא את השומע יד"ח אף ללא כוונת שומע ומשמיע, וביאור החילוק ביניהם הוא, דהתם עצם דיבורי הברכה הוי עיקר החיוב, ולכך שפיר אמרינן דחבירו נעשה שלוחו לדבר דיבורים מסוימים אלו, אולם מצות ת"ת לא הוי גדר המצוה כדבר התלוי בדיבור, אלא דהמצוה הוא שילמד תורה, ויש דין שהתורה שלומד ישיגנה להבין אותה מתוך מה שיוציאנה בפיו, וכיון שעיקר חובתו הוא עסק התורה עצמה, ע"כ בזה דשמיעה שאינה מתייחסת אל האדם כאילו הוציאה בעצמה מפיו ממש לא חשיבא כלימוד תורה, וממילא דוקא אי איכא כוונת שומע ומשמיע יוצא יד"ח ת"ת, דע"י הכוונה חשיבא כמוציא מפיו (כמבואר לעיל דהכוונה הוי

ומכאן למקומות דאיכא בהו חידושא יתירתא, הנה עיין (סימן רי"ג ס"ג) שכתב ואפילו בדיעבד אם מי שלא נתחייב בברכה זו בירך להוציא השומעים אף על פי שנכתבונו לצאת בשמיעתם וגם ענו אמן לא יצאו שאף שהשומע כעונה מכל מקום כיון שברכתו היתה לבטלה הרי לא שמעו ברכה הגונה עכ"ל, מיירי אף שיש כוונת שומע ומשמיע ומ"מ נקט בסתמא שהשומע כעונה, לאורויי דבכה"ג אין יוצא יד"ח אף מדין שליחות ולא רק מדין כאילו הם עצמם ברכו ודו"ק.

וכן עיין מש"כ (סימן ק"ד ס"ה) גבי הפסק באמצע תפילת שמו"ע וז"ל אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפלת י"ח, אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ, ויהיה 'כעונה בפיו' ששומע כעונה בכל מקום ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפילה כיון שאינו מוציא בפיו עיקר כוונתו דאף שע"י הכוונה הוי כמוציא מפיו מ"מ לא הוי הפסק עכ"ל, הנה בהאי נקט בדוקא בדאיכא כוונת שומע ומשמיע לאורויי דאף דע"י כוונתו חשיבא כמוציא מפיו מ"מ לא הוי הפסק.

לעומת זאת מצינו בדבריו להיפך, דכתב גבי הפסק (סימן קכ"ד ס"ב) וכן בכל מקום ששומע ברכה ומתכוין לצאת ידי חובתו בשמיעתו כגון קידוש והבדלה וברכת הפירות והמצות לא יענה ברוך הוא וברוך שמו שהרי 'שומע כעונה' ואסור להפסיק באמצע הברכה, הנה נקט בסתמא שהשומע כעונה דמורה דדין זה מיירי נמי אף ללא כוונת שומע ומשמיע, וצ"ל דנתחדש דההפסק הוי אף אי לא חשיבא כאילו הוציא מפיו אלא שרק המשמיע הוא שלוחו ומ"מ הוי הפסק ודו"ק.

דכל הרהור שיש לו שייכות עם דיבור אף דלא חשיבא כמציאות דיבור, איכא ביה איסורא נגד ערוה, דלא נכלל בהיתר ההרהור, א"כ נמצא דאסור לשמוע ברכה מחבירו ולצאת בו יד"ח.

אמנם להאי ביאור בדברי הש"ך דאף הרהור גרידא הבא מכח שמיעה אסור, משום דלא נכלל בהיתר הרהור דסתם הרהור נגד ערוה וכמבואר לעיל, א"כ לכאורה אף הרהור ת"ת הבא מכח שמיעה איכא ביה איסורא, ואזלא קושיא לדוכתיה דהו"ל למינקט שמיעת ד"ת, דאף דאפשר דאינו יוצא בו יד"ח מצות ת"ת מ"מ איכא ביה איסורא נגד ערוה, וכדחזינן גבי מרחץ דנאסר בו אף הרהור ד"ת, ואף שאינו יוצא בה יד"ח ת"ת, ואמאי נקט בדוקא ת"ת.

אלא דיש לחלק בין מרחץ לערוה, דבמרחץ איכא ילפותא מיוחדת מ'והיה מחנך קדוש' דאף שאינו מקיים בהרהור מצות ת"ת מ"מ איכא ביה איסורא, דיסוד האיסור הוא שהמחנה שהוא מקומו של האדם יהא מופקע ממציות ת"ת, משא"כ גבי ערוה דילפינן מולא יראה 'בך' ערות דבר דדוקא דיבור אסור ואילו הרהור מותר, ויסוד האיסור הוא שיהא האדם מופקע ממציות ת"ת כנגד הערוה, ומשו"ה הרהור מותר, דאינו מקיים בזה מצות ת"ת (כ"ז מבואר להלן), ועפ"ז מבואר שפיר הא דנקט דוקא ברכה, דיוצא בה יד"ח בשמיעה אף ללא כוונת שומע ומשמיע, מאחר דהמשמיע הוי שלוחו, ולכך אמרינן דהדיבור מצטרף עם ההרהור להחשיבו כדיבור נגד ערוה, אולם גבי מצות ת"ת דלא שייך לצאת יד"ח אלא בכוונת שומע ומשמיע לא אמרינן דסתם הרהור נכלל בגדר דיבור האסור נגד ערוה.

ואם כנים הדברים, מדויק על נכון הא דנקטינן בגמ' (שבת ק"ן ע"א) א"ר יהודה עכו"ם ערום אסור לקרות 'קריאת שמע' כנגדו, ויליף לה מערות דבר דדוקא דיבור אסור ואילו הרהור מותר, ולא נקט אסור לדבר תורה כנגדו, ועפ"י הנ"ל מבואר שפיר

וכדומה לא הוי אלא הרהור בעלמא, ולדעת השועה"ר אינו יוצא בזה יד"ח מצות ת"ת.

נפק"מ בין ת"ת לשמיעת ברכה

כג. ועפ"י כל הנ"ל יבואר דברי השועה"ר (סימן ע"ה) גבי דין ערוה, דבדווקא נקט ברכה (ומכל מקום אין לו לשמוע 'ברכה' מחבירו), ולא נקט ת"ת דפתח בה בריש הסעיף, דקאי בדעת המג"א (קודם שחזר בו כמבואר בקו"א שם), דטעם איסור שמיעה נגד ערוה לאו משום דהשמיעה הוי כדיבור, אלא דבכה"ג לא אמרינן דין שומע כעונה, ומיירי אף כשאין בו כוונת שומע ומשמיע, וכמבואר לעיל דאף אם שמע הברכה ללא כוונה עדיין אסור לו לשחוט דאינו יוצא בברכת חבירו, דכל היכי דאיכא איסור דיבור אינו יוצא יד"ח בשמיעה, ולכך קאמר דהערום אסור לו לשמוע ברכה מחבירו, ומיירי דליכא ביה כוונת משמיע אלא כוונת שומע בלבד, (ולא דמיא להמבואר בהלכות שחיטה גבי ערום העומד לשחוט, דהתם חבירו השוחט מכוין לכתחילה להוציאו יד"ח), ונמצא דיוצא יד"ח רק מדין שומע כעונה, דהמשמיע נעשה שלוחו של השומע להוציאו יד"ח, ובכה"ג אינו יכול לסמוך על ברכה זו, מאחר דלא איתניי בה דין שומע כעונה, אולם ת"ת בכה"ג לא שייך למיתניי ביה דלא ישמע מחבירו ולצאת בו יד"ח מאחר דליכא כוונת משמיע, וממילא אינו יוצא בשמיעתו יד"ח ת"ת.

חילוק בין ברכה לת"ת אליבא דהט"ז והש"ך

כד. והנה אליבא דהט"ז והש"ך דהשועה"ר בקו"א קאי כוותיהו נמצא דמותר לשמוע ברכה ללא כוונת משמיע ולצאת בו יד"ח, וכמבואר לעיל, וגבי שמיעת לימוד התורה מותר לכו"ע, משום דממילא אינו מקיים בזה מצות ת"ת.

והשועה"ר נקט דוקא ברכה לאיסורא דכתב כן בדעת המג"א, וכמבואר לעיל.

איברא דעפ"י המבואר לעיל בדברי התבואות שור בדעת הש"ך (ביאור ב')

דאיסור הרהור במרחץ משום דנפיש זוהמיה, ולא משום דאיכא שם אנשים ערומים, דהרי נגד ערוה מותר להרהר דהא לאו כד"ד, וכמש"כ המג"א האי טעמא בסימן מ"ה, (ואילו הוי ס"ל דהרהור כד"ד לא הוי קשיא ליה כלל, דאכן טעמא דהרהור אסור במרחץ משום דחשיבא כדיבור, ואדרבה צ"ע אמאי הרהור נגד ערוה מותר).

ועלה מקשה דאי הרהור נגד ערוה מותר אמאי ערום אסור לשמוע ברכה מחבירו, והרי השמיעה לא הוי אלא הרהור בעלמא, ומתוך דה"ט משום דבכה"ג לא אמרינן שומע כעונה, וכמבואר לעיל.

הנה מש"כ המג"א דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא בא להפקיע מדעת ר' מנוח המובא בדבריו (סי' מ"ה סק"ב) דס"ל דטעמא דמרחץ משום אנשים ערומים, ועל הא בא להוכיח מדברי הרא"ש ותר"י דלא כדבריו.

ולכאורה צ"ע דמבואר דעיקר כוונתו להוכיח דטעמא דאיסור הרהור במרחץ משום דנפיש זוהמא מהא דהרהור נגד ערוה מותר, וא"כ מאי האי דקאמר דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דהרהור לאו כד"ד, והלא אף אי נימא דהרהור נגד ערוה מותר משום טעמא אחר, עדיין בהכרח דטעמא דאיסור הרהור במרחץ לאו משום ערוה, דהרי הרהור נגד ערוה מותר, ומדבריו חזינן דאילו דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דהרהור לאו כד"ד לא היה מקום להוכחתו, וצ"ב.

אלא דעל הא יש ליישב ולבאר, דאכן דעת ר' מנוח דס"ל דהרהור במרחץ אסור משום ערוה, היינו דוקא משום שהוא מקום מיוחד לאנשים ערומים ולכן ניתוסף בו נמי איסור הרהור, ושאיני מסתם ערוה דדינא דהרהור מותר, והמג"א בא להפקיע מדעה זו וקאמר דמאחר דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דהרהור לאו כד"ד, א"כ אין שום סיבה לחלק דמרחץ שאני והרהור אסור, מאחר דהרהור לאו כלום הוא ולא

דעיקר ילפותא דר"י הוא היתר הרהור נגד ערוה, והיינו דדוקא דיבור אסור, ועפ"י המבואר בדברי הש"ך נכלל בו אף הרהור שהוא דיבור, וכגון ששומע דיבורו של חבירו ללא כוונת משמיע, ולכך נקט ק"ש דשייך לצאת בכה"ג יד"ח, אולם ת"ת בכה"ג לא שייך למיכללינהו בגדר האיסור ודו"ק.

והאי מילתא תליא במחלוקת הפוסקים אם יוצא יד"ח ק"ש ע"י שמיעה (עיין מ"ב סי' ס"א סק"מ).

איברא דיסוד זה דהרהור ת"ת הבא מכח דיבור שאני צ"ע, דמקור ביאור דעת הש"ך דהאי סוג הרהור שאני, מבואר בתירוצו הראשון של התבואות שור, והתם קאי גבי מצות ת"ת שהיה בעת מעמד הר סיני, ואולי יש לחלק, וצ"ע.

ד [ביאור דברי המגן אברהם

וראייתו מדברי הראשונים בתרי אנפין

דברי המג"א דהרהור במרחץ אסור

והתמיהות שבדבריו

כה. והנה דברי המג"א (סימן פ"ה סק"ב) דבשמיעה נגד ערוה אינו יוצא יד"ח, נבוא עתה לבאר דבריו בשלימות, דבתחילת דבריו מבאר ענין הרהור דמותר נגד ערוה ועלה מקשה מ"ש שמיעה מהרהור, וז"ל איתא בשבת דף ק"ן שמותר להרהר בד"ת נגד ערוה דכתיב ולא יראה בך ערות דבר, דיבור אסור הרהור מותר, ועיין ברא"ש ותר"י במשנה בע"ק וכו', וצ"ל דהא דאסור להרהר במרחץ היינו משום דנפיש זוהמא וכמ"ש סי' מ"ה, מיהו ביו"ד סי' א' ס"י משמע כשהוא ערום וחבירו מברך אסור לכוון לשמוע הברכות לצאת בברכתו דליכא למימר ביה שומע כעונה דהא אסור לענות, ע"ש בט"ז וש"ך עכ"ל.

במחצית השקל מבאר דמש"כ המג"א ויעיין ברא"ש ותר"י כוונתו דמבואר בדבריהם דה"ט דמותר להרהר נגד ערוה משום דהרהור לאו כד"ד, ושפיר מתבאר עפ"י המשך דבריו דבהכרח לומר דטעמא

ובכדי לבאר את דברי המג"א יש לעיין בתורף דברי הגמ' בשבת (דף ק"ן ע"א) ששם מקור איסור הרהור במרחץ והיתר הרהור נגד ערוה.

איתא שם בגמ' דתניא לא יאמר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב, רבי יהושע בן קרחה אומר אומר אדם לחבירו הנראה שתעמוד עמי לערב (עכשיו נראה אם תעמוד עמי לערב, אם תבא אלי לכשתחשך, ושניהם יודעין שעל מנת לשוכרו לפעולתו הוא מזהירו, וכיון דלא מפרש בהדיא שרי, כדמפרש טעמא לקמן דיבור אסור, הרהור מותר, רש"י), אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יהושע בן קרחה, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה דכתיב ממצוא חפצך ודבר 'דבר' דיבור אסור הרהור מותר.

רמי ליה רב אחא בר רב הונא לרבא מי אמר רבי יוחנן דיבור אסור הרהור מותר, אלמא הרהור לאו כדיבור דמי, והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן בכל מקום מותר (בדברי תורה, רש"י) חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, שאני התם דבעינן והיה מחניך קדוש וליכא (ולא כתיב ביה דבר, אלא מקום חנייתך תהא בקדושה, וטעמא משום דישאל מהרהרין תמיד בדברי תורה, רש"י), הכא נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר (אלמא לא אסיר ליה אלא בשעת דיבור, רש"י), ההוא מיבעי ליה לכדרב יהודה דאמר רב יהודה נכרי ערום אסור לקרות קרית שמע כנגדו (כלומר לעולם והיה מחניך קדוש משום הרהור תורה, ואפילו אין דיבור, ולא יראה בך ערות דבר במילתא אחריתי מיירי, דאסור בשעת הדיבור ולא בשעת הרהור, כגון להסתכל בערוה, רש"י), מאי איריא נכרי אפילו ישראל נמי, לא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא ישראל דאסור, אבל נכרי כיון דכתיב ביה אשר בשר חמורים בשרם אימא שפיר דמי, קא משמע לן, אימא הכי נמי, אמר קר וערות אביהם לא ראו.

הנה הא דמקשינן ממרחץ אשבת, מבואר בפשטות המכוון בו, דגבי מרחץ חזינן דס"ל

כדיבור דמי, הן בסתם ערוה והן במרחץ, ובהכרח דאף במרחץ הו"ל להתיר, אי לאו טעמא דנפיש זוהמא.

דברי המחצית השקל צ"ע

כו. איברא דעצם ביאורו של המחצית השקל בראיתו של המג"א מדברי רבינו יונה והרא"ש צ"ע, דכתב לבאר דבדבריהם מבואר דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דלאו כדיבור דמי, וזה אינו, דהראשונים לא כתבו כלל דטעם היתר הרהור נגד ערוה משום דלאו כד"ד, וכל מה שכתבו אינו אלא רק ראייה דר' יוחנן דיליף מ'והיה מחניך קדוש' דהרהור אסור במרחץ ס"ל דבעלמא הרהור לאו כד"ד, אולם לענין טעם היתר הרהור נגד ערוה לא קאמרי מדי, ומאי שייכא האי ראייה דהראשונים לענין הרהור נגד ערוה דילפינן לה התם בגמ' מקרא אחרין דכתיב 'ערות דבר' דרך דיבור אסור ואילו הרהור מותר, דנימא דטעמיה משום דהרהור לאו כד"ד.

ולגופו של ענין נמי צ"ב דבריו, דאי נימא דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דהרהור לאו כד"ד, א"כ אמאי צריך למילף לה בגמ' מקרא מיוחד ד'ערות דבר' דהרהור מותר, והא ממילא מותר מאחר דלאו כד"ד, ולכאורה אדרבה מהא חזינן דטעמא לאו משום דבעלמא הרהור לאו כד"ד.

מה גם דאי נימא דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דהרהור לאו כדיבור דמי, א"כ נמצא דרבינא דס"ל דהרהור לאו כד"ד פליג על האי דינא, ולדידיה הרהור נגד ערוה אסור, ולא מצינו כלל דרבינא פליג על האי דינא.

קושית הגמ' מ"ש איסור דיבור בשבת מאיסור הרהור במרחץ

כו. והנראה לפרש את דברי המג"א באופן אחר, דכוונתו להוכיח מדברי הראשונים דטעמא דאיסור הרהור במרחץ משום דנפיש זוהמא.

ערות דבר' וחזינן דוהיה מחניך קדוש מתקיים ע"י איסור דיבור, כדכתיב ערות דבר' דהיינו דיבור בלבד, והיאך יליף ר"י מרישא דקרא איסור הרהור, ומתרגינן דמחלקין את הפסוק, דרישא דקרא קאי גבי מרחץ והתם איכא איסור אף בהרהור, ואילו סיפא דקרא דערות דבר קאי גבי איסור ערוה דלא נאסר אלא דיבור בלבד.

איברא דיש לפרש את קושיית הגמ' באופן אחר, דאכן מקשינן לה מדין הרהור כדיבור דעלמא, ומ"ש שבת ממרחץ, דמהא דילפינן גבי שבת מ'ודבר דבר' איסור דיבור בלבד, חזינן דבעלמא הרהור לאו כדיבור דמי, דאי נימא דבכל התורה כולה הרהור כדיבור דמי, והיינו דכל היכי דכתיב בקרא דיבור המכוון בו נמי הרהור, א"כ אף גבי שבת הול"ל דבהאי איסורא ד'ודבר דבר' נכלל אף איסור הרהור, ומהא דחזינן דילפינן רק איסור דיבור הרי דס"ל בעלמא דהרהור לאו כד"ד, ואילו גבי מרחץ קאמר ר"י דאף הרהור אסור, וחזינן דס"ל בעלמא דהרהור כדיבור דמי, ובאיסור דיבור נכלל אף הרהור, ומתרגינן דלעולם ס"ל לר"י דהרהור לאו כד"ד אולם מרחץ שאני דיליף מקרא מיוחד דכתיב 'והיה מחניך קדוש' דאף הרהור בכלל האיסור, ועלה מקשינן הכא נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר, והיינו דבהאי קרא גופיה כתיב ערות דבר והיינו דיבור, ואי חזינן דר' יוחנן כליל אף את הרהור בכלל האיסור א"כ בהכרח משום דס"ל דבעלמא אמרינן דהרהור כד"ד, ולכך מפרש דאף הרהור נכלל בהאי ערות דבר דכתיב בקרא, והדרא קושיא קמיתא לדוכתיה דגבי איסור דיבור דשבת ילפינן רק דיבור ולא הרהור משום דהרהור לאו כד"ד, ואילו גבי מרחץ כיילינן הרהור באיסור ערות דבר משום דהרהור כדיבור דמי, ועלה מתרגינן דלעולם ס"ל לר' יוחנן דהרהור לאו כד"ד וכל היכי דכתיב בקרא דיבור אין המכוון בו אלא דיבור בלבד ולא הרהור, ומיושב שפיר גבי שבת דילפינן מ'ודבר דבר' איסור דיבור ולא הרהור, וגבי מרחץ ילפינן מקרא מיוחד

לר' יוחנן דהרהור כד"ד, דהא אסר אף הרהור, ואילו גבי שבת חזינן דס"ל דלאו כד"ד, דקאמר דהרהור מותר, ומדויק לשון הגמ' 'אלמא הרהור לאו כד"ד' והא אמר רבה בב"ח אר"י וכו'.

אלא דצ"ע דמאי שייכא למימר דמאחר דבעלמא הרהור כד"ד, ה"נ גבי שבת חשיבא הרהור מלאכה האסורה כמציאות דיבור, דלכאורה דין הרהור דחשיבא כדיבור היינו דוקא בדבר חיובי כגון קיום מצוה שבדיבור, דשפיר אמרינן בה דאף הרהור נכלל בגדר החיוב, דחשיבא כדיבור לצאת בו יד"ח, אולם בדבר איסור לא שייכא למימר כלל דהרהור כדיבור, מאחר דרק מציאות הדיבור בכלל האיסור, ואילו הרהור לא נכלל בגדר האיסור, ובהא פשיטא דלא אמרינן דמה שמהרהר חשיב כמי שדיבר במציאות ועבר איסור.

ומפורש הוא בדברי הביאור הלכה (סימן נ"ט ד"ה עם הש"ץ) שכתב וז"ל ואפי' מאן דאית ליה הרהור כד"ד הוא רק במחשב במחשבתו איזה תיבות של ק"ש או תפילה וכיו"ב, אבל לא הרהור בעלמא באיזה דבר עכ"ל, הרי דהאי מילי דכד"ד לא שייכא כלל גבי דיבור חול בשבת וכדומה.

ב' ביאורים בקושיית הגמ'

כח. ובפשטות יש לבאר דלא אתינן לה מדין הרהור כדיבור דעלמא דחשיבא כמציאות דיבור, אלא דעיקר קושיית הגמ' היא מהא דחזינן שינוי הדין בין שבת למרחץ, דגבי דיבור דשבת איכא חילוק בין דיבור להרהור, אלמא דדין הרהור לא דמיא לדין דיבור גבי האי גוונא, וא"כ אמאי גבי איסור דמרחץ משוויא ליה ר' יוחנן להרהור כמו לדיבור, ועלה מתרגינן דלעולם אין דומה דין הרהור לדיבור, אלא דמ"מ גבי מרחץ ילפינן מקרא מיוחד דאף הרהור בכלל האיסור, כדכתיב 'והיה מחניך קדוש' דמובנו שיהא המקום מופקע אף מהרהור ד"ת, ועלה מקשינן ה"נ כתיב בהאי קרא בהמשך לוהיה מחניך קדוש 'ולא יראה בך

הרהור לדין דיבור, ובכל מקום שיש חיוב דיבור יוצא יד"ח בהרהור).

ומינה מבואר נמי דעיקר קושית הגמ' מ"ש שבת ממרחץ הוא רק בהפרש שבין דין הרהור לדין דיבור, ולא משום 'דבר' דכתיב בקרא, וכביאור הראשון המבואר לעיל, דהרי כל עיקר ראייתו לא הוי אלא מהא דר' יוחנן יליף מ'והיה מחניך קדוש' ולא קאמר מידי לענין 'ערות דבר', ומינה דמפרש את קושית הגמ' 'ה"נ כתיב ערות דבר' כפשוטו, דמאחר דבהאי קרא גופיה כתיב ערות דבר הרי דכל האיסור במרחץ אינו אלא הדיבור ולא ההרהור, ולא לענין דין הרהור כדיבור דבכל התורה.

לעומת זאת הרא"ש (ברכות פ"ג) כתב ראייה זו באופן שונה, וז"ל והביא ראייה רבינו יונה ז"ל דהרהור לאו כדיבור דמי, מדאמרינן בשבת בפרק שואל (דף ק"נא) ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור והרהור מותר, ופריך עליו והאמר רבי יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ובית הכסא אלמא הרהור כדיבור, ומשני התם משום דכתיב והיה מחניך קדוש, כלומר הא דאסר רבי יוחנן הרהור 'לאו משום דכתיב ולא יראה בך ערות דבר' דהרהור לאו בכלל דיבור, אלא משום דכתיב והיה מחניך קדוש, משמע אפילו בהרהור.

וחזינן דהרא"ש שניה מלשון רבינו יונה, ומוסיף דעיקר הראיה הוא מהא דלא דרש מ'ערות דבר' איסור הרהור, והיינו דפשטיה דקרא קאי 'ערות דבר' אמרחץ, ואף דכתיב ביה רק 'דבר' המכוון בו נמי הרהור, דהא לרבינא דס"ל דבכל התורה כולה אמרינן הרהור כדיבור הרי אי ערות דבר קאי אמרחץ נכלל בו נמי איסור הרהור, ומהא דקאמר ר' יוחנן דאיסור הרהור במרחץ ילפינן רק מ'והיה מחניך קדוש' ואילו ערות דבר קאי אערוה דאין אסור אלא דיבור בלבד, חזינן דס"ל דבעלמא הרהור לאו כד"ד, ומינה מבואר דס"ל לפרש דכל עיקר קושית הגמ' ממרחץ אשבת הוא במה דהוי סתירה בדין הרהור כדיבור דעלמא, דאילו פירושא

ו'היה מחניך קדוש' דאף בהרהור איכא איסור, ולא משום דנכלל באיסור דיבור, ואילו מ'ערות דבר' דקאי על דין ערוה ילפינן רק איסור דיבור ולא הרהור, דהרהור לאו כד"ד.

חילוק בין רבינו יונה להרא"ש

בתיאור ראייה דר"י ס"ל דהרהור לאו כד"ד

כט. והנה הני ב' הביאורים בקושית הגמ' תליא לכאורה בדברי רבינו יונה והרא"ש דמביאים ראייה מדר' יוחנן דס"ל דהרהור לאו כד"ד, ומדבריהם מדויק דאיכא ביניהם פלוגתא בביאור קושיא זו דגמ', וכדלהלן.

דהנה כתב רבינו יונה בסוגיא דגמ' אי הרהור כד"ד אי לאו כד"ד (ברכות י"ב בדפי הרי"ף ד"ה בע"ק מהרהר) וז"ל ולענין פסק הלכה פסקינן כר"ח דהרהור לאו כד"ד, דסוגיא דגמ' כוותיה אולא וכן פסקו הגאונים ז"ל, והביא ראייה לדבריהם מדאמרינן במס' שבת פרק שואל (ק"ן ע"א) ודבר דבר דיבור אסור הרהור מותר, ומקשינן עלה והאמר ר' יוחנן בכל מקום מותר להרהר חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא, כלומר היאך אתה מחלק בין דיבור להרהור, שהרי אנו רואין בבית המרחץ ובבית הכסא שניהן שוין, וכמו שהדיבור אסור כך ההרהור אסור ג"כ, ומשני התם משום והיה מחניך קדוש, כלומר כשאסר ר' יוחנן ההרהור כמו הדיבור לא אסר אלא גבי טינוף בלבד, שבפרשת וסית את צאתך כתיב והיה מחניך קדוש, מש"ה החמירו בו ואמרו שהרהור אסור, והנה נראה מכאן בפירוש שלא אמר הרהור כדיבור אלא גבי ענין זה בלבד משום דכתיב והיה מחניך קדוש, אבל בשאר מילי הרהור לאו כד"ד עכ"ל.

הרי מבואר דעיקר ראייתו דר"י ס"ל דהרהור לאו כד"ד הוא רק מהא דיליף איסור הרהור במרחץ מקרא, ומינה דבשאר מילי דלא ילפינן מידי הוי ביה דינא דהרהור לאו כד"ד, (דאילו לרבינא דס"ל דבעלמא הרהור כד"ד, הרי אף לולי הילפותא, דמיא דין

שמעין ליה משום דהו"א דוקא דיבור אסור אבל הרהור מותר, אלמא דהרהור לאו כד"ד. הרי מפורש בדבריו כפי המבואר לעיל, דעיקר הראיה דהרהור לאו כד"ד, הוא מהא דלא שמעין ליה איסור הרהור במרחץ מערות דבר, וכאמור דאי נימא דהרהור כד"ד הרי דכל היכי דכתיב דיבור נכלל בה אף הרהור.

ושם בהמשך דבריו כתב התוס' הרא"ש ליישב האי ראייה, וז"ל וי"ל דשאני ת"ת כי עיקרו הוא בדיבור, כדדרשין כי חיים הם למוציאם בפיהם, הילכך הו"א בכה"ג אסור בבית הכסא עכ"ל.

מבואר כוונתו דמאחר דאף לרבינא עיקר מצות ת"ת הוא בדיבור, משו"ה הו"א דערות דבר' דכתיב גבי מרחץ אין פירושו אלא דיבור בלבד ולא הרהור, ולכך צריכין למילף איסור הרהור מ'היה מחניך קדוש'.

איברא דלכאורה דבריו צ"ע, דהא לרבינא דס"ל דהרהור כד"ד נמצא דהדיבור וההרהור דמיא להדידי לכל מילי, וא"כ וכי מחמת שיש ענין בד"ת להוציאו בפה נימא ביה דהרהור מותר במרחץ, עד דנצרך ללימוד מיוחד לאוסרו, דהא פשיטא דלרבינא מקיים מצות ת"ת בהרהור, אלא דמ"מ יש ענין להוציאו בפיו, וכמדויק בדבריו שכתב כי 'עיקרו' הוא בדיבור.

אולם עפ"י המבואר לעיל דכל עיקר קושייתו הוא מהא דלא דרשין איסור הרהור

ד'דבר' דכתיב גבי שבת, מפרשין דהיינו דוקא דיבור ולא הרהור, ואילו ערות דבר' דכתיב גבי מרחץ מפרשין דהיינו נמי הרהור, ועל האי קושיא מתרצין דלעולם בכל מקום דכתיב דבר' אין פירושו אלא דיבור ולא הרהור, מאחר דהרהור לאו כד"ד, ומשו"ה גבי שבת לא נאסר אלא דיבור בלבד, ואילו גבי מרחץ נתרבה ביחוד מ'ולא יראה' איסור הרהור.

המורם מכל הנ"ל דעיקר ראיית הרא"ש דר"י ס"ל דהרהור לאו כד"ד הוא מהא דלא דריש מ'ערות דבר' דקאי נמי אהרהור, והוצרך ללימוד מיוחד מ'היה מחניך קדוש'.

אולם אליבא דרבינו יונה עיקר הראיה הוא מעצם הלימוד ד'היה מחניך קדוש' מאחר דאיהו ס"ל דהקושיא לא הוי על עצם פירושא בדיבור דכתיבא בקרא ומשום דין דהרהור כד"ד, אלא רק להשוות דין הרהור דשבת למרחץ וכמבואר, וממילא אף לענין הראיה דר"י ס"ל דהרהור לאו כד"ד, הרי דהראיה הוא רק מעצם הלימוד דהיה מחניך קדוש¹².

תירוין התוס' הרא"ש מיושב רק לשיטתו

ל. ויעויין נמי מש"כ התוס' הרא"ש (ברכות כ' ע"ב), וז"ל אמר רבינא זאת אומרת הרהור כד"ד, וכל אדם יוצא יד"ח בהרהור, אע"ג דלקמן אמרין אסור להרהר בבית הכסא משום דכתיב והיה מחניך קדוש, אבל מלא יראה בך ערות דבר לא

12 הנה דעת הגר"א דבהרהור יוצא יד"ח מצות ת"ת, ועיין בביאור הלכה (סי' מ"ז ד"ה המהרהר בד"ת) מביא דברי הבנין עולם שכתב דטעם הגר"א משום דבד"ת איכא דין מיוחד דהרהור כד"ד, וחשיבא ההרהור כדיבור ממש, והביאה"ל חולק עליו וס"ל דאף בהרהור גרידא מקיים מצות ת"ת עיי"ש, וכתב שם ראייה לדבריו מגמ' שבת וז"ל ועוד ראייה ברורה לדברי, דאל"ה מאי מקשה הגמ' בשבת מי אר"י הרהור לאו כד"ד, והא"ר יוחנן בכל מקום מותר להרהר בד"ת חוץ מבהמ"ר וכו', התם נמי כתיב ולא יראה בך ערות דבר וכו', הלא לענין ד"ת לכו"ע הרהור כדיבור, וא"כ אפי' אם ולא יראה קאי ע"ז, ג"כ הרהור אסור, אלא ודאי כמו שכתבנו ודו"ק עכ"ל. הנה עפ"י המבואר דפליגי רבינו יונה והרא"ש בביאור קושיית הגמ' י"ל דכל עיקר ראייתו קאי אליבא דרבינו יונה, אולם אליבא דהרא"ש יש ליישב ראייתו, מאחר דכל עיקר קושיית הגמ' ה"נ כתיב ולא יראה בך ערות דבר היינו דהיה מחניך קדוש קאי דוקא אדיבור, דהרי אי ס"ל דהרהור לאו כד"ד אזי כל היכי דכתיב בקרא דיבור לא נכלל בו נמי הרהור, וא"כ אין אסור במרחץ אלא דיבור בלבד, ועפ"י אף אי נימא דהרהור ד"ת חשיבא כדיבור, מ"מ פירושא ד'ערות דבר' לא קאי אלא על דיבור בלבד ולא על הרהור, דהא קאי עתה למסקנא דגמ' דר' יוחנן ס"ל דהרהור לאו כד"ד, וממילא כל היכי דכתיב 'דיבור' בקרא אינו אלא דיבור בלבד ולא הרהור, ודו"ק.

מלאכה הוא, הילכך אין לנו אלא מה שאמר הכתוב עכ"ל.

וכונתו להקשות על רבינא מהא דילפינן גבי שבת מ'ודבר דבר' דהיינו דוקא דיבור ולא הרהור, והא אי הרהור כד"ד נמצא ד'ודבר דבר' קאי נמי על הרהור, ועלה מיישב דמאחר דכל האיסור הוי חידוש גמור, ובלאו ריבויא דקרא הייתי מתיר אף דיבור, לכך אין לנו אלא משמעות הכתוב, דהוא דיבור.

והנה האי מילי נמי לא שייך לאקשוויי אלא לפירושו, דמפרש דכל מה דמקשינן בגמ' מ"ש שבת ממרחץ היינו לענין פירושא ד'דבר' דכתיב בקרא, ומשו"ה מקשה דאליבא דרבינא הול"ל גבי שבת דאף הרהור אסור, אולם אליבא דרבינא יונה לק"מ, מאחר דאף לרבינא דבעלמא הרהור כד"ד, מ"מ אינו בהכרח דכל היכי דכתיב בקרא 'דבר' המכוון בו נמי הרהור, דכל מה דאמרינן דהרהור כד"ד היינו דוקא בדבר חיובי, וכמבואר לעיל בדברי הביאור הלכה (סימן נ"ט ד"ה עם הש"ץ), אולם בדבר איסור לאו בהכרח דהרהור נמי אסור.¹⁴

ומבואר במק"א באריכות עיקר האי סוגיא דשבת, וכמו"כ מבואר שם מש"כ הר"ן שם

מערות 'דבר' מיושב שפיר, דמאחר דבד"ש יש ענין כפה כי חיים הם למוציאיהם, אזי נמצא דבהאי מילי דמצות ת"ת איכא חילוק בין הדיבור וההרהור, וחשיבא כב' מציאויות נפרדות, ממילא שייך לומר דפירושא דערות 'דבר' לא קאי אלא על הדיבור בלבד, וכפשטות משמעותו, ולא על ההרהור, ומשו"ה נצרך לימוד מיוחד לאסור הרהור.

ומינה י"ל דכל האי תירוצא מיושב דוקא אליבא דהתוס' הרא"ש, אולם אליבא דרבינא יונה דעיקר ראייתו הוא רק מהא דילפינן איסור הרהור מקרא ד'והיה מחניך קדוש' ואי נימא דהרהור דמיא לדיבור ל"צ קרא, ממילא אף אי נימא דעיקר מצות ת"ת הוא בדיבור, מ"מ מאחר דלרבינא הרהור כד"ד ובעצם דינם שווה, עדיין לא צריכין קרא מיוחד לריבויא הרהור, דפשיטא דדין ההרהור דומה בזה לדיבור, ואף כשיש עדיפות לדיבור ודו"ק.¹³

ויעויין שם עוד בהמשך דברי התוס' הרא"ש שכתב וז"ל וגם לא דמי להאי דפרק כל כתבי ממצוא חפצך ודבר דבר, דיבור אסור הרהור מותר, שאני התם דאי לאו קרא הייתי מתיר אף דיבור, דלאו

13 ויעויין מש"כ התוס' (ברכות כ' ב') ד"ה ור"ח אמר דהלכתא כר"ח דהרהור לאו כד"ד, ולא קאמר האי ראיא מגמ' שבת, ועפ"י המבואר בהאי ראיא אליבא דהרא"ש, י"ל דהתוס' קאי בזה כדעת הרא"ש, ומיושב האי ראיא כמש"כ התוס' הרא"ש.

14 ועיי"ש בביאור הלכה דמקשה על תשובות הרא"ש דכתב דעדיף לברך בעצמו ברכת יוצר מלשמוע מהש"ץ, מאחר דבאמצע השמיעה עלול להרהר בדברים אחרים והוי הפסק, והקשה עליו כו"כ קושיות, ובתו"ד שם כתב דאף אי נימא דהרהור כד"ד מ"מ לא הוי הפסק, דלא חשיבא כדיבור באמצע הברכה עיי"ש. והנה מהאי תוס' הרא"ש דמקשה מדיבור דשבת לכאורה איכא ראיא דס"ל דאף בסתם דברים בטלים אמרינן דהרהור חשיבא כמציאות דיבור, דהרי מקשה דלרבינא הול"ל לאסור אף הרהור. אולם עפ"י המבואר כאן דעיקר קושיתו קאי על ביאור 'דבר' דכתיב בקרא, ליכא כלל ראיא, מאחר דלרבינא כל היכי דכתיב דיבור המכוון בו אף הרהור, וממילא מאחר דילפינן איסור דיבור בשבת מ'ודבר דבר' הול"ל נמי למילף לענין איסור הרהור, אולם לעצם ההרהור ודאי דלא חשיבא כמציאות דיבור, ואדרבה מתירוצו של התוס' הרא"ש חזינן דאכן רק בדבר חיובי אמרינן דחשיבא כדיבור, דכתב ליישב דמאחר דעצם האיסור הוי חידוש לא מרבינן אלא דיבור כפשטות הכתוב, ואילו איירינן בדבר חיובי לא שייך ליישב זה, דהרי אף דבר חידוש יוצא יד"ח בהרהור, ודוקא קאמר משום דאיירינן באיסור איכא לחלק כזאת ודו"ק.

איברא דיעויין מש"כ המאירי (ברכות כ' א') וז"ל דברים שאין אדם חייב אל מדי"ס, יש מי שאומר שאדם יוצא בהן בהרהור, ואין צריך להוציא בשפתיו, ואין הדברים נראין שאין להרהור עיקר לכלל העולם, והוא שאמרו במלאכת שבת דיבור אסור הרהור מותר, הרי חזינן דמדמה הרהורי דברים בעלמא לדברים שבקדושה, ולכאורה ס"ל דלמ"ד הרהור כד"ד הרי דאף בדברים בעלמא אמרינן דהרהור חשיבא כדיבור, וצ"ע.

האיסור לא הוי אלא משום ערוה, דליכא ביה איסור הרהור, מ"מ במרחץ דהוא מקום מיוחד לאנשים ערומים נאסר ההרהור משום דנכנס בגדר מחניך קדוש שהמקום יהא מופקע מת"ת, וא"כ אזלא לה לכאורה ראייה דרבינו יונה דר' יוחנן ס"ל דהרהור לאו כד"ד מהא דדריש מוהיה מחניך קדוש איסור הרהור, דהרי אף לרבינא צריכין למירש דאף דבסתם ערוה הרהור מותר כדמעטינן לה מקרא בייחוד (דאף דבעלמא הרהור כד"ד מ"מ ערוה שאני), ולכך הוצרך לרבינא בייחוד מוהיה מחניך קדוש דמרחץ לא דמיא לסתם ערוה אלא דהרהור אסור בו מאחר דהוא מקום מיוחד לאנשים ערומים והוי בגדר מחניך קדוש וכאמור, אולם מהא דחזינן דרבינו יונה מביא ראייה זו מדר"י, בהכרח דפשיטא ליה מילתא דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא ולא משום דהוי מקום מיוחד לאנשים ערומים, ושפיר מבואר ראייתו מדר"י, דמאחר דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא א"כ לרבינא דהרהור כד"ד ל"צ קרא לאסור הרהור, דלא דמיא כלל למיעוטא דהרהור נגד ערוה.

ומתבאר לשונו של המג"א דלאחר שמביא את דברי הראשונים כתב להוכיח מדבריהם דצ"ל דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא, כי היכי דלא תיקשי על ראייתם וכאמור.

להרא"ש דמוכח מ'עדות דבר' דלא כרבינא
ליכא שום ראייה מהא דצריך קרא
לענין טעמא דמרחץ

לג. איברא דעפ"י המבואר לעיל דאיכא חילוק בין רבינו יונה והרא"ש בהאי ראייה מדר' יוחנן, לכאורה ראיית המג"א דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא אליבא דהרא"ש ליכא כלל ראייה, דמבואר לעיל בדבריו דעיקר ראייתו דר"י ס"ל דהרהור לאו כד"ד מהא דיליף מוהיה מחניך קדוש איסור הרהור במרחץ ואילו מ'עדות דבר' יליף לענין ערוה דהרהור מותר, ואי נימא דבעלמא אמרינן דהרהור כד"ד וכל היכי

לפרש סוגית הגמ', דקאזיל נמי אליבא דפירוש הרא"ש עיי"ש.

המג"א מוכיח מרבינו יונה והרא"ש
דס"ל דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא

לא. נמצא מבואר מכל הלין דרבינו יונה והרא"ש נתכוונו לדבר אחד, להוכיח ממימרא דר' יוחנן בשבת דס"ל בעלמא דהרהור לאו כד"ד, אלא דכל אחד מפרש את דברי הגמ' עפ"י דרכו, ואף הראיה דר"י ס"ל דהרהור לאו כד"ד אזלא לכ"א לשיטתו ולדרכו בביאור דברי הגמ'.

ועפ"י יש לפרש את דברי המג"א שמביא מדבריהם ראייה דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא, וקא מדייק לה מדבריהם גופייהו, דס"ל דהא הוי טעמא דמרחץ, דאי נימא דטעמייהו משום אנשים ערומים, יש להקשות על ראייתם שהוכיחו דהרהור לאו כד"ד מהא דר' יוחנן יליף מוהיה מחניך קדוש דהרהור במרחץ אסור, ומוכיח לן האי מילי בתרי אנפי, עפ"י דרך כ"א מהראשונים וכאמור, וכדלהלן.

ביאור הראייה אליבא דרבינו יונה

לב. בראשונה יבואר ראיית המג"א דטעמא דמרחץ משום זוהמא מתוך דברי רבינו יונה, דכתב להוכיח דר' יוחנן ס"ל דהרהור לאו כד"ד מהא דיליף מוהיה מחניך קדוש דהרהור במרחץ אסור, דאילו לרבינא לא צריך קרא לאסור הרהור דהא ממילא הוי כדיבור, והנה אי נימא דטעמא דמרחץ משום דהוא מקום מיוחד לאנשים ערומים אין כאן ראייה, דאף לרבינא נצרך קרא דוהיה מחניך קדוש לאסור הרהור במרחץ, ואי לאו האי קרא הו"א דהרהור מותר במרחץ ואף דהוי כדיבור, דהא אף לדידן דס"ל דהרהור לאו כדיבור דמי ילפינן מיעוטא מערות דבר דהרהור נגד ערוה מותר, ואילו גבי מרחץ (דיסוד האיסור הוא ערוה, מקום מיוחד לאנשים ערומים) איכא ריבויי דאף הרהור אסור בו, וה"ט דצריכין תו לריבויי בייחוד דבמרחץ הרהור אסור, משום דאף דכל

איברא דאי נימא דטעמא דמרחץ משום דהוא מקום מיוחד לאנשים ערומים, א"כ נמצא דסתם ערוה נמי ילפינן מערות דבר, דהרי אי מרחץ אסור משום מקום מיוחד לערוה בהכרח דאיכא בעלמא איסור ערוה, ובהכרח נמי דילפינן ליה מ'ערוה דבר' דמאחר דבמרחץ איכא איסור משום מקום מיוחד לאנשים ערומים א"כ ממילא איכא נמי איסור נגד ערוה, אלא דא"כ לא שייך למימר דנגד ערוה אין אסור אלא דיבור בלבד ולא הרהור, דמאחר דערוה דבר קאי אמרחץ ובה נכלל איסור הרהור א"כ אף בסתם ערוה נאסר הרהור, ולא מסתבר למימר דבסתם ערוה מותר הרהור ורק ערוה דמרחץ אסור, דהא ליכא ב' פסוקים מיוחדים אערוה, ובהכרח דמקרא דערוה דבר דקאי אמרחץ ילפינן נמי סתם ערוה וכיילא בכלל מרחץ, וא"כ מאי ראיא מביא הרא"ש מהא דר' יוחנן מפרש ד'ערוה דבר' קאי אסתם ערוה ואילו מחניך קדוש קאי אערוה דמרחץ, ואי הרהור כד'ד הול"ל דערוה דבר קאי נמי אמרחץ, הרי אי נימא דערוה דבר אכן קאי אמרחץ וממילא אף סתם ערוה אסור בהרהור וכאמור, א"כ מאי האי דמאריך קרא מחנה וערוה, הול"ל רק דין ערוה וממילא אף מרחץ דהוא משום ערוה יהא אסור, ובהכרח לומר דערוה דבר ומחניך הוו ב' דינים נפרדים (אף לרבינא דס"ל הרהור לאו כד"ד), ונצרך 'מחניך קדוש' לאורויי אערוה דמרחץ ואילו 'ערוה דבר' אסתם ערוה, וממילא אזלא ליה הראיה של הרא"ש, דהרי אף לרבינא לא שייך למימר דערוה דבר קאי אמרחץ וכאמור, ומהא דמביא האי ראיא בהכרח דס"ל דמרחץ אסור משום זוהמא, ושפיר איכא ראיא, דמאחר דערוה דבר קאי אמרחץ והרהור כד"ד אזי אף הרהור אסור במרחץ (ואיסור ערוה אפשר דהוי רק מדרבנן, או משום סברא, וכדלעיל), ומהא דר"י מחלק

דכתיב בקרא דיבור נכלל בו נמי הרהור, א"כ הול"ל לר' יוחנן למימר ד'ערוה דבר' קאי אמרחץ (כדמשמע פשטות הקרא, והיה מחניך קדוש ולא יראה בך ערות דבר), ונכלל בו אף איסור הרהור, ומהא דחזינן דמחלק את ערוה דבר ממרחץ בהכרח דס"ל דבעלמא הרהור לאו כד"ד ולכך פשיטא ליה מילתא ד'ערוה דבר' לא נאסר אלא דיבור בלבד, ועפ"ז ליכא שום ראיא מדבריו גבי טעמא דהרהור אסור במרחץ, דכל הראיה היה כמו שנתבאר שהוא מהא דפשיטא ליה לרבינו יונה דלרבינא ל"צ קרא למילף איסור הרהור במרחץ, ועל הא מביא המג"א ראיא דפשיטא ליה מילתא דטעם איסור הרהור אינו משום ערוה, דא"כ לרבינא נמי צריך קרא, אולם אליבא דהרא"ש מלכתחילה י"ל דאף לרבינא אכן צריך קרא, אלא דרבינא ס"ל דערוה דבר קאי אמרחץ וילף מ'ערוה דבר' אף איסור הרהור, וא"כ ליכא לאוכוחי מידי דצריך קרא ד'והיה מחניך קדוש' לענין המרחץ וכדלעיל.

מתוך דברי הרא"ש נמי מוכח דס"ל דטעמא דמרחץ משום זוהמא

לד. והנראה לבאר ראיא דהמג"א אף אליבא דהרא"ש, דעיקר ראיית הרא"ש דר' יוחנן ס"ל דהרהור לאו כד"ד, הוא מהא דילף מ'ערוה דבר' לענין ערוה, ואי הוי ס"ל דהרהור כד"ד הול"ל דערוה דבר קאי אמרחץ וכפשטיה דקרא, ובכל זאת הרהור אסור דבערוה 'דבר' נכלל אף הרהור.

והנה יש להתבונן דלכאורה אי נימא דערוה דבר קאי אמרחץ א"כ צ"ב מהיכן נילף איסור דיבור דסתם ערוה, ובהכרח צ"ל דלא ילפינן לה ולא הוי איסורא דאורייתא אלא דרבנן (או דהוי מילתא דסברא וכדומה, דהוא מה"ת¹⁵).

15 כמבואר (ב"ק מ"ו ע"ב, ובנדה כ"ה ע"א) הא ל"ל קרא סברא הוא, ועיין מש"כ הפני יהושע (ברכות י"ב ע"א) דהך סברא הוי מדאורייתא כדמקשינן בעלמא הא למה לי קרא סברא הוא, ועיין עוד מש"כ הצ"ח (ברכות ל"ה ע"א) על דברי הפנ"י, דלאו בכל מילי אמרינן דהוי מה"ת עיי"ש.

הרהור נמי אסור, כדכתיב 'והיה מחניך קדוש' ולכך הוצרך למעט מהמשך הפסוק דלא יראה בך ערות דבר' דמ"מ לענין ערוה הרהור מותר.

ומדויק כן מדברי השו"ע הרב (סימן ע"ג סוף ס"א) שכתב גבי הרהור נגד ערוה וז"ל ומטעם זה מותר להרהר בדברים שבקדושה בשעת תשמיש שהרהור אינו כדיבור 'לענין זה', 'אע"פ שהוא כדיבור לענין להרהר במבואות המטונפות', ובהכרח דאין כוונתו מצד דין הרהור כדיבור¹⁶, אלא דאף דלענין מבואות המטונפות דין הרהור דמיא לדין דיבור (ואף דלא חשיבא כדיבור) מ"מ 'לענין זה' דערוה, לא דמיא דין הרהור לדין דיבור, ומבואר מלשונו דהא הוי כל המיעוט, דמאחר דלענין והיה מחניך קדוש (מרחץ ומבואות המטונפות) נתרבה דאף הרהור אסור, לכך הוצרך למעט מקרא דמ"מ כנגד ערוה מותר להרהר, דבלא"ה אמאי נימא דמיא דין הרהור דערוה לדין הרהור דמבואות המטונפות (דהא לאו מדין הרהור כד"ד דעלמא אתינן לה, דאכן לרבינא דהרהור כד"ד ודאי מדמינן כל מילי להאי, אולם אנן דפסקינן כר"ח הרי דאי איכא ריבוי בחד מילתא אמאי נשוינן כולא מילתא להאי), והיינו דקאמר דאע"פ דבמבואות המטונפות הוי איסור על הרהור כמו על דיבור, מ"מ לענין ערוה איכא מיעוט מיוחד לאורויי דלא אמרינן ביה והיה מחניך קדוש.

ונמצא מבואר עפ"י דפליגי רבינא ור"ח בטעמא דהרהור אסור במרחץ, דלרבינא טעמא משום דהרהור כד"ד, ולא צריכא קרא דוהיה מחניך קדוש לאסור, דממילא אסור, ולר"ח דוקא משום ריבויא, דבלא"ה הוי מותר דהא הרהור לאו כד"ד, ומינה מוכיח רבינו יונה דר' יוחנן דיליף לה מקרא מיוחד בהכרח דס"ל דהרהור לאו כד"ד.

בין ב' הדברים בהכרח דס"ל דהרהור לאו כד"ד ודו"ק.

הרהור נגד ערוה מותר, לרבינא משום מיעוט מיוחד, ולר"ח משום דהרהור לאו כד"ד

לה. ונמצא מבואר עפ"י דהא דמביא המג"א את דברי הראשונים לאו משום דמבואר בדבריהם דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דלאו כד"ד, ודברי המחצית השקל צ"ע, וכמבואר לעיל בדברי הראשונים לא מוזכר כלל דהא הוי טעמא דהרהור נגד ערוה מותר, אלא כוונתו להוכיח דטעמא דמרחץ משום דנפיש זוהמא, ודלא כהר' מנוח המובא בכסף משנה.

אלא דמ"מ נראה דבכל אופן אולי יש להעמיס בדבריהם דאכן ס"ל דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר משום דהרהור לאו כד"ד, אף שלא נכתב בדבריהם, דהנה לכאורה יש לתמוה טובא אמאי לא הוכיחו הראשונים דהרהור לאו כד"ד מהאי מימרא דהרהור נגד ערוה מותר, דאי נימא דהרהור כד"ד הו"ל לאסור אף הרהור, דכמו דדיבור אסור ה"נ דינא דהרהור, דהוי נמי כדיבור, ובהכרח דצ"ל דהאי דינא דהרהור נגד ערוה מותר אזיל אף אליבא דרבינא, דאף דבעלמא חשיבא הרהור כדיבור מ"מ בהא איכא מיעוט מיוחד דרך מציאות דיבור אסור ואילו הרהור מותר.

אלא דלכאורה איכא למידק מינה איפכא דהרהור כד"ד, דהא איצטריך לימוד מיוחד דהרהור כנגד ערוה מותר, ואילו לר"ח דס"ל דהרהור לאו כד"ד פשיטא דהרהור גרידא מותר ולא צריך למיעוטא מקרא.

ובהכרח צ"ל דלר"ח לעולם ל"צ קרא להתיר הרהור נגד ערוה, דהא לאו כד"ד, והא דממעטינן מקרא היינו רק משום דמאותו פסוק עצמו מרבינן דבמרחץ

16 דהא איהו פסק גבי כל מילי דהרהור לאו כד"ד (סי' מ"ז גבי ת"ת וברכה"ת, סי' ס"ב גבי ק"ש, סי' ק"א גבי תפילה, וסי' קפ"ה גבי ברכה"ז, וגבי לימוד התורה הלכות ת"ת פ"ב ה"י"ב), ובהכרח דכוונתו דגבי מבואות המטונפות דין הרהור דמיא לדין דיבור דאסור, וכמבואר.

במרחץ ואילו לרבינא לא צריכינן קרא, וממילא גבי ערוה י"ל דלרבינא הוצרך קרא למעוטי הרהור ואילו לר"ח טעמא משום דהרהור לאו כד"ד ול"צ קרא.

אולם אליבא דהרא"ש הרי לרבינא נמי צריך קרא לריבויי איסור הרהור במרחץ אלא דיליף לה מערות דבר דקאי אמרחץ, וממילא דין ערוה לא גלי לן קרא, ואף דאפשר דאיכא ביה איסורא, מ"מ לא ממעטינן הרהור בפירוש, וא"כ ליכא למימר דקרא ממעט הרהור אף דבעלמא הרהור כד"ד, אמנם אליבא דר"ח שייך נמי למימר דאכן עיקר טעמא דהיתר הרהור נגד ערוה משום דלאו כד"ד, וצ"ע.

וה"נ פליגי בטעמא דהרהור נגד ערוה מותר, דלרבינא היינו דוקא משום מיעוטא (דבלאו מיעוטא הוי אסרינן משום דכד"ד), ולר"ח משום דהרהור לאו כד"ד.

ונמצא דאנן דפסקינן דהרהור לאו כד"ד ממילא בהכרח ס"ל דטעמא דהרהור נגד ערוה מותר לאו משום מיעוטא דקרא אלא משום דהרהור לאו כד"ד, וכדכתב המחצית השקל.

איברא דכל האי מילי דלרבינא ממעטינן הרהור מערוה על אף דבעלמא הרהור כד"ד, אזלא לכאורה רק אליבא דרבינו יונה, דמבואר בדבריו דלר"ח דהרהור לאו כד"ד דרשינן מ'והיה מחנך קדוש' איסור הרהור



הרב משה יפה

בענין שליח הבאה בגמ

תהיה רק בהגעת הגט לידה. וכמו שכתבו הראשונים בפרק הזורק דף עז ע"א שבנתן לה הגט לפקדון יכול לגרשה אח"כ מכח הנתינה לפקדון ואין צריך נתינה אחרת לשם גירושין.³ [ובאמת מדויק כן בלשון הר"ן שם בסוה"ד "אלא ודאי משמע דאשה עושה שליח להולכה", שקורא לשליח, גם לפי דרכו, שליח הולכה, שמשמעותו בכל מקום שעוד לא היתה פעולת הגירושין, ואינו מכנהו שליח הבאה סתם]. וכן כתב הגרש"ש בחידושים לגיטין סי' ב בדעת הרמב"ם.

ומ"מ בעינן שתהיה הנתינה לרשותה, ומהאי טעמא כתב הרמב"ם (שם ה"ו) דעבד פסול גם להבאה מפני שאינו בתורת גיטין וקידושין, דאף ששליחות הבאה היא שליחות לקבל רק לענין שיכנס לרשותה, ועבד יכול להיות שליח לקבל פקדון ולהביאו לנפקד,⁴ כבר מבואר בדברי הגרש"ש שם ובשערי ישר (ש"ז פ"ז) שדין שליח קבלה אינו דין שליחות הכללי, דבזה היה נחשב רק שקיבלה הגט ע"י יד השליח ובעינן שתקבל הגט ע"י ידה, רק הוא ילפוטא מיוחדת מושלח ושלחה, שהאשה עושה שליח, שחשיב יד שלה, וא"כ גם לקבלת הגט לענין שיכנס לרשותה בעינן לחידוש התורה שיכולה לעשות שליח קבלה שיהיה חשוב יד שלה, וזה נאמר רק במי

בר"ן גיטין ריש פרק התקבל הביא מחלוקת ראשונים אם אשה עושה שליח הולכה או לא. שר"ח כתב שאין האשה עושה שליח להולכה, ודעת הרמב"ם (פ"ו מגירושין ה"ד) ורמב"ן שם ריש פרק התקבל שאשה עושה שליח להולכה. ותמה הר"ן מה הנפקא מינה בזה שהוא שליח שלה להולכה, אם אמר לו הבעל הולך, הרי הוא שלוחו ולא שלוחה, ואם אמר הבעל שאינו רוצה שיהיה שלוחו רק שלוחה, ודאי לא מהני, שהרי לא קיבלה הגט לא מידו ולא מיד שלוחו. וכתב הר"ן שבאמת הוא אינו עושהו שליח, ומה שאין בזה חסרון בנתינה, הוא משום שהשליח כמותה ונחשב שמקבלת מיד הבעל בקבלת השליח, אלא שמתנה שאינה רוצה להתגרש אלא כשיגיע הגט לידה.

ומטו בה האחרונים (ראה אמרי משה סי' כ וחידושי ר' שלמה סי' ז) משמיה דהגר"ח מברסק¹, דאין לפרש דברי הר"ן כפשוטם² שעושה שליח קבלה שחלות הגירושין מכח קבלתו תהיה רק בהגעת הגט לידה, שהרי כתב הרמב"ם שם ששליח הבאה אין צריך עדים, ואין דינו כדין שליח קבלה שכתב שם (ה"א) שצריך לעשותו בעדים. אלא כוונת הר"ן שהוא שלוחה לקבלה רק לענין שהגט הגיע לרשותה, אבל פעולת הגירושין עצמה

1 וראה חידושי הגר"ח גיטין כא ע"ב בענין טלי גיטך מע"ג קרקע.

2 וכמו שפירשו הב"ש סי' קמ סק"ד, בית מאיר שם ס"ה, תורת גיטין סי' קמא סמ"ג ואור גדול סי' טז אות ב עיי"ש.

3 וטעם הדבר שאף שבעינן נתינה לשם גירושין אין צריך שבשעת הנתינה תהיה הנתינה לשם גירושין, נראה שכמו שבמעשה הנתינה, אין צריך נתינה גמורה ודי בנתינה גרועה, וכדתנן התם בפרק הזורק במצאתו מאחוריו, דמוקי לה בגמ' בערק לה חרציה עיי"ש, כך בכל פרטי הנתינה, נתינה לשם גירושין וברשות המשתמרת לדעתה וסמוכה לה וכיוצא, די בנתינה גרועה ואין צריך שיתקיימו הפרטים בשעת הנתינה. וזה שבנתינה גופה סגי בנתינה גרועה, נלמד מהדרשה ונתן, ולא שהיא תטול, שהעיקר שלא תטול לבר, אבל כל שהוא מסייע די. והיינו דתנא תנא להא דכנסי שטר חוב ונתן בידה והיא ישינה גבי הא דמצאתו מאחוריו, דבכולהו מגורשת מטעמא דסגי בנתינה גרועה.

4 ראה שיעורי רבי שמואל ט ע"ב אות קמט שעמד בזה.

רבי שלמה הנ"ל הביא הוכחה נוספת מדברי הר"ן גופא שאין כוונת הר"ן כפשוטו, לשליחות קבלה שחלות הגירושין תהיה רק בקבלת האשה, ממ"ש הר"ן לקמן על אוקימתת הגמ' סה ע"א את דברי המשנה התקבל לי גיטי במקום פלוני אוכלת בתרומה עד שיגיע הגט לאותו מקום, דמייירי דאמרה התקבל לי גיטי במתא מחסיא וזימנין דמשכחת ליה בבבל, והכי קאמרה ליה, משקל כל היכא דמשכחת ליה שקול ליה מיניה, גיטא לא להוי עד דמטית למתא מחסיא. שהקשו הראשונים אם אינה רוצה להתגרש עד שיגיע למתא מחסיא הוי ליה טלי גיטך מעל גבי קרקע, ואם הכוונה שהבעל יעשה אותו שליח הולכה למתא מחסיא ושם יהיה שליח קבלה, לא חזרה שליחות אצל הבעל. וכתב הר"ן שלדעת האומרים שאשה עושה ג"כ שליח להולכה אתי שפיר, שמשעה ראשונה הוא שליח הבאה של האשה, וכי מטי למתא מחסיא הוא שליח קבלה שלה. הרי מפורש ששליחות הבאה ושליחות קבלה שתי שליחויות הן. ומדברי הר"ן האלה מוכח לכאורה ג"כ שגם בהבאה הוא רק שליח האשה, דאי נימא שאחרי שהשליח קיבל מהבעל הוי שלוחו להולכה, מה תירץ הר"ן, הרי לא חזרה שליחות אצל הבעל.

ואמנם היה אפשר לומר לפי מ"ש הריטב"א (רבינו קרשקש כד, א) שחסרון לא חזרה שליחות אצל הבעל הוא משום טלי גיטך מעל גבי קרקע, א"כ בשליח הבאה התקיימה הנתינה בקבלתו מהבעל ואין חסרון טלי גיטך מעל גבי קרקע, ויכול השליח במקרה של הגמ', להניח הגט כשיגיע למתא מחסיא ע"ג קרקע ולחזור וליטול אותו לשם גירושין⁷ מכח היותו שליח קבלה, אך מ"מ לשון הר"ן שם

שישנו בתורת גיטין וקידושין.⁵ ושונה הדבר כאן ממ"ש שם בחידושי רבי שלמה עפ"י שיטה זו בענין שליח הבאה, בביאור שיטת הר"ף בתנו שטר שחרור זה לעבדי שהזכיה מועילה רק לענין שלא יכול לחזור בו אבל השחרור הוא רק כשיגיע שטר השחרור ליד העבד, שהטעם הוא שדין זכיה שזכין לאדם שלא בפניו לא הוי יד ממש להשתחרר כמו ע"י שליח קבלה, אבל מ"מ מקרי יד לענין זה דקרינן ונתן בידה. דשם הזוכה ישנו בתורת גיטין וקידושין, רק כיון שזכיה מדין שליחות ואינה שליחות ממש הוי נתינה גרועה, ולכן יש ליד הזוכה תורת יד העבד רק לענין שיכנס גט השחרור לרשות העבד ולא לענין השחרור, משא"כ בשליח שהוא עבד שאין לו תורת ידה כלל כיון שאינו בתורת גיטין וקידושין.

ועיין באמרי משה סו"ס כא שהקשה על ביאור זה בשליח הבאה, שהרי בנתינה לפקדון צריך שתהיה בסוף פעולת גירושין וכוונת גירושין של הבעל, שיאמר לה הרי זה גיטך, וא"כ בשליח הבאה, אף שדי במה שקיבל השליח מיד הבעל לענין שאין צריך יותר מעשה נתינה, מ"מ איך תתגרש בסוף בקבלתה בלי אמירת הרי זה גיטך של הבעל. וכתב דצ"ל לכאורה דשליח הבאה הוא גם שליח הבעל, דהאשה עושה אותו שליח על ההכנסה לרשותה, והבעל ממנה אותו להיות אח"כ שליח להולכה. ולכאורה הדברים תמוהים, שהרי עיקר השליחות הוא הבאת הגט, שבזה סוכרת שיטה זו שמועילה גם שליחות האשה, ולפי מ"ש האמרי משה, בזה השליח הוא שליח האיש ולא האשה, וכמו שהקשה הר"ן בתחילה. ועוד שכתוב בדרכי משה הארוך סי' קמ ס"ה⁶ שלדעת הר"ן גם אם אמר הבעל איני רוצה שתהיה שלוחי הוי שליח הבאה. ועוד שבחידושי

5 אמנם צ"ע בלשון הר"ן הנ"ל, שכתב על שליח הבאה: דכיון דשלוחו של אדם כמותו הרי הוא כאילו היא קבלתו, דמשמע דאתי עלה מדין שליחות הכללי.

6 ובטור השלם הובא בד"מ הקצר שם אות ג*.

7 כמבואר לקמן ד"ה ועיין בחידושי רבי שלמה.

וכתב תחילה שכן הוא במ"מ. אלא שהוא כתב כן לפי דרכו שדברי הר"ן כפשוטם, ששליח הבאה הוא שליח קבלה בתנאי שיגיע לידה, שכיון שמתגרשת מיד בקבלתו ורק צריך שיתקיים התנאי, קיום התנאי, שאינו שייך לשליחות, מתקיים גם בעל כרחו. ולכאורה גם זה קשה בסברא, שהרי כל מציאות השליחות כאן הוא מכח מה שמינתה השליח מרצונה ובודאי בזה שקבעה זמן חלות הגירושין בקבלתה התכוונה לקבלתה מרצונה.

ומה שכתבו האור גדול והגרש"ש שכן כתב המ"מ, נראה לכאורה שאין זו כוונת המ"מ.⁸ כי המ"מ שם הביא ראיה לשיטת הרמב"ם שאשה עושה שליח הולכה מהמשניות סה ע"א האשה שאמרה הבא לי גיטי ממקום פלוני והביאו ממקום אחר כשר, והאשה שאמרה הבא לי גיטי אוכלת בתרומה עד שיגיע גט לידה, דאי נימא שהשליח הוא שליח הולכה של הבעל פשיטא, אבל אם שליח הבאה הוא שליח האשה, קמ"ל בהביא ממקום אחר שאין בזה קפידא, ושאף שקיבל הגט בשליחותה עדיין אוכלת בתרומה. וביאר הטעם באמת שהביא ממקום אחר מגורשת אף ששינה בשליחות בזה"ל. לפי שהיא מתגרשת בהגעת הגט לידה אפילו בעל כרחו, וכיון שהיא מקבלתו, אפילו הביאו ממקום אחר כשר. ובפשטות נראה שכוונתו שמתגרשת ע"י שליח ההבאה בעל כרחו, אבל אין נראה כן, כי דבר זה אינו סיבה שלא תקפיד, דגם אם נאמר שכשהמינוי חל יכול שליח ההבאה לגרשה בעל כרחו, הרי אנו דנים שמכח מה שהקפידה שיביא ממקום פלוני אינו שליח כלל להביא ממקום אחר. רק נראה שכוונת הדברים אחרת. כי שם במשנה חולק רבי אלעזר וסובר שגם בשליח קבלה ממקום

שמשעה ראשונה הוא שליח הבאה של האשה וכי מטי למתא מחסיא הוא שליח קבלה שלה, מורה שהוא רק שליח שלה.

ומה שהקשה האמרי משה שבנתינה לפקדון צריך שיאמר בשעה שהגירושין נעשים הרי זה גיטך, כתב בשיעורי רבי שמואל גיטין ט ע"ב אות קמז שהבעל בשעת הנתינה לשליח ההבאה עושה הגירושין וגומר בדעתו אז שיהיה מעשה גירושין בשעה שהאשה תקבלנו, וכמו שמצינו בדף כד ע"א שאם נתן הבעל גט לאשתו ואמר לה הוי שליח הולכה עד מקום פלוני ושם תניחי הגט על גבי קרקע ותטלי אותו אינה מגורשת רק בגלל שבטלי גיטך מעל גבי קרקע אינה מגורשת, אבל אילולא זה היתה מגורשת מכח מעשה הגירושין בנתינה לאשה וגמירות דעתו אז שבשעה שתטול מע"ג הקרקע באותו מקום תתגרש.⁸

וגדולה מזו כתב הגרש"ש בחידושים שם סי' ב, שע"י הנתינה שנותן הבעל לשליח ההבאה פועל שאפילו יגיע הגט לידה בעל כרחו הרי היא מגורשת, וכתב שכן כתב המ"מ ע"ד הרמב"ם הנ"ל שאשה עושה גם שליח הולכה. אמנם לכאורה בסברא דבר זה שכתב הגרש"ש אינו מובן, שהרי עיקר שליחות השליח הוא מה ששלחה אותו האשה להביא לה הגט, ורק אנו אומרים שהנתינה לרשותה מתקיימת בקבלתו מהבעל, אבל הדבר תלוי בעיקר שליחותו, ואם לא תגמר שליחותו כפי מינוי האשה אין כאן נתינה לרשותה, ופשוט ששליחות האשה היא להביא לה גט שתקבלנו מרצונה, ואי אפשר לגרשה בעל כרחו ע"י הנתינה לשליח זה.

וגם בספר אור גדול (סי' טז אות ב) כתב ששליח הבאה יכול ליתן הגט בעל כרחו,

8 אמנם לכאורה הראיה אינה ראיה, כי שם האשה היא שליח הולכה ובאה בכח הבעל, וא"כ לולא חסרון טלי גיטך הרי זה כאילו הבעל עומד במקום פלוני בשעת גירושין ומגרש, ואין הגירושין מכח הנתינה לאשה מעיקרא.

9 וכבר כתב האור גדול שם בעצמו שיש לפרש דברי המ"מ באופן אחר, אלא שמכל מקום הדין שיכול שליח ההבאה לגרש בעל כרחו דין אמת לדעתו.

האחת לידה האחרת, דודאי לא נתבטלה הנתינה בזה. ולדבריו אם יניח שליח ההבאה את הגט ע"ג קרקע והאשה תטלנו לא יהני. ונראה שהבין שדין הרמ"ה הוא גם בנפל אחרי שניעורה, אכן בטור ושו"ע (סי' קלח ס"ג) כתוב שדין הרמ"ה הוא בנפל בשעה שהיא ישינה, דבזה לא סגי שתטול הגט מעצמה לכשתתעורר, אבל בנפל אחר שניעורה לא נתבטלה הנתינה הראשונה ומגורשת גם אם היא נטלה מעל גבי קרקע, וכמ"ש הט"ז שם סק"ה. והטעם נראה, דהרא"ש שם והרשב"א (עא, ד"ה והרא"א) כתבו הטעם שאינה מתגרשת בשעה שהיא ישינה משום שאז היא לאו בת גירושין כלל, דאין בה דעת כלל כשוטה ואינה יודעת לשמור גיטה, וא"כ כל זמן שישניה לא הוי נתינה כלל, ורק כשניעורה הוי נתינה מכח מה שנתן כשהיתה ישינה, ולכן אם נפל הגט קודם שניעורה אין כאן כלל נתינה, משא"כ בנפל אחר שניעורה, שהיתה נתינה, אין הנתינה מתבטלת בזה שיצא הגט מרשותה, ואם חזר אח"כ לרשותה, מתגרשת שפיר מכח נתינה ראשונה.¹⁰ ולפ"ז אין קבלת שליח ההבאה לענין שיכנס הגט לרשותה מתבטלת אף אם הניחו ע"ג קרקע והיא נטלתו.

והנה הגר"ח והגרש"ש ביארו דעת הרמב"ם במהות שליח הבאה כמו שכתב הר"ן, נראה שהבינו שכוונת הר"ן ליישב כן שיטת הרמב"ם והרמב"ן שאשה עושה שליח הולכה ממה שהקשה עליה. אבל דקדוק לשון הר"ן לכאורה אינו מורה כן.

פלוגי ששינה וקיבל במקום אחר אחר הגט כשר, והגמ' מבארת הטעם כיון שהבעל יכול לגרשה בעל כרחיה אינה מקפדת על מקום הגירושין ע"י שליח הקבלה. ורש"י מפרש הכוונה שהבעל אין מוציא אלא לרצונו ואינה יודעת אם יסכים לגרשה במקום פלוגי ולכן אינה מקפדת. ופירושו לכאורה קשה, שא"כ היה לגמ' לומר הטעם שהבעל אין מוציא אלא לרצונו.¹⁰ ולכן פירש המ"מ הטעם, כיון שהבעל יכול לגרש אותה בעל כרחיה ואין הגירושין תלויין בדעתה אינה מקפדת.¹¹ אך ת"ק סובר, כיון שאין הבעל יכול לגרשה בעל כרחיה ע"י שליח הקבלה, שהאיש יכול למנות רק שליח הולכה, גירושיה ע"י שליח קבלה תלויין בה ושפיר מקפדת. ולפ"ז כתב המ"מ דבשליח הבאה שמתגרשת בקבלתה ולא בקבלת השליח, וזה יכול הבעל לעשות גם בעל כרחיה שיגרשנה בעצמו, אינה מקפדת על השינוי. ולפ"ז אין כתוב כלל במ"מ ששליח הבאה יכול לגרשה בעל כרחיה.¹²

ועיין בחידושי רבי שלמה שם שהקשה איך מתגרשת האשה בהגיע הגט לידה, הרי צריך שיהיה הגט עדיין באותה רשות שהיה בנתינה הראשונה להכניס לרשותה, כמו שכתב הרא"ש (פ"ח סי' ד) בשם הרמ"ה בדין ישינה, שאם נפל הגט מידה נתבטלה הנתינה הראשונה ושוב לא תהיה מגורשת אם תחזור ותטלנו, וכאן בשעה שהגט מגיע לידה כבר אינו ביד שליח ההבאה. וכתב שכיון ששליח ההבאה הוא יד האשה, כשלוקחת מידו לידה הויא כמעבירה מידה

10 וכן מה שמבארת הגמ' שבשליח הולכה של הבעל לגרש במקום פלוגי מודה ר' אלעזר שאם שינה פסול כיון שהאיש אינו מוציא אלא לרצונו, ומפרש רש"י שכיון שיכול לגרשה בעל כרחיה הוא מקפיד, קשה דבזה היתה הגמ' צריכה לומר הטעם שהבעל יכול לגרשה בעל כרחיה.

11 והטעם בגמ' שבשליח הבעל לגרש מודה ר' אלעזר דהוי קפידא כיון שהאיש אין מוציא אלא לרצונו, פירושו לפי זה, שכיון שהגירושין תלויין ברצונו הרי הוא מקפיד.

12 ואמנם בפרישה סי' קמא אות צ וב"ח שם סעיף ל ביארו דברי המ"מ באופן שמבואר שהשליח יכול לגרשה בעל כרחיה, ויבואר להלן בע"ה.

13 ולפ"ז לטעם הר"ן שם על דין המשנה בישינה שאינה מתגרשת בשעה שהיא ישינה, שהוא כיון שנתינת הגט היתה למקום שאין משתמר, גם אם נפל הגט בשעה שעדיין היתה ישינה ונטלתו כשניעורה ואמר לה הרי זה גיטך מגורשת.

שליח שהבעל ממנה מפורש. ובבית מאיר הוסיף דנפק"מ בין שיטת הגאון ובין שיטת הר"ן, דלשיטת הר"ן הוא שליח של האשה, ואם היא קטנה או נערה המאורסה שיש לה אב, שאין להן שליח לגירושין אין כאן שליחות, משא"כ לשיטת הגאון שאנו אומרים שכונת הבעל בשתיקתו למנות את השליח לשליח הולכה, גם כשקטנה או נערה המאורסה שלחה שליח להבאה יש כאן שליחות.

ולכאורה הדברים תמוהים מאוד, דאם יש כאן מינוי של הבעל, ומה שעשתה האשה זה רק שבזה ששלחה אותו להביא הגט ואמר לבעל בקשתה, נתינת הבעל בשתיקה מתפרשת כמינוי שלו, אין זה שליח שלה כלל, ומדוע קורא לו הגאון שליח הולכה של האשה. וגם לשון הגאון 'כאילו' בעל עצמו עשאו, לא שבאמת הוא עשאו. ולכן נראה באמת בשיטת הגאון כדברי הב"ח, ששליח הולכה של אשה הוא כשהבעל אומר לו תביא לה גיטה כמו שאמרה. שלראשונים הסוברים שאין אשה עושה שליח הולכה, מתפרש הדבר שהאשה ביקשה מהשליח שיבקש מהבעל שימנה אותו שליח הולכה, ובה שאומר לו הבעל תביא לה גיטה כמו שאמרה הוא ממנה אותו לשליח, ולגאון אשה ששולחת שליח הבאה, ממנה אותו להיות שליח הבעל, שאם הבעל ירצה בכך הוא ישתמש בשליח שמינתה עבורו, וכשהבעל אומר לו תביא לה גיטה כמו שאמרה, מגלה דעתו שרוצה להשתמש בשליח שמינתה האשה, ובעצם הוא שליח הבעל רק נקרא שליח האשה כי נתמנה על ידה.¹⁴ ופירוש מ"ש הרשב"ש אע"פ שמסרו לו סתם ולא אמר לו שיהא שלוחו, האי 'סתם' הוא לאפוקי מה שאומר בהמשך ולא אמר לו שיהא שלוחו, שאם אומר לו כן הרי

שכתב אחרי מה שתמה על שיטה זו כנ"ל בתחילת הדברים, ולי נראה¹⁴ וכו', ולשון זה מורה שפשיטא ליה ששיטת הראשונים שהביא קודם סוברת ששליחות ההבאה היא שליחות הולכה גרידא ואין בה צד קבלה כלל, גם לא קבלה לענין שיכנס הגט לרשות האשה, ונשאר בכך שהיא תמוהה בעיניו, ומה שהוא מבאר בהמשך זו שיטה חדשה בעיניו.

ובאמת מצאנו בראשונים שהביאו שיטת גאון ששליח הבאה הוא רק שליח הולכה, וביארו שיטה זו שלא יקשה עליה מה שהקשה הר"ן. והם דברי גאון שהובאו בעיטור, ומשם בטור סי' קמא (עמ' רמב במהדו' הטור השלם), שנשאל אם שליח הולכה של אשה שחלה יכול לעשות שליח אחר כמו שליח הולכה של בעל, והשיב דשליח הולכה של אשה מכח בעל קאתי וכאילו בעל עצמו עשאו שליח. ובב"י סי' קמ (עמ' רז במהדו' הטור השלם) הביא תשובת רשב"ש (סי' רסו) שביאר דבריו, וז"ל השייך להגדרת מהות שליח הבאה לפי הגאון: שזה השליח הולך אצל הבעל, ואם אין הבעל חפץ לתת לו גט להוליכו לה אין כאן שליחות ולא הועיל לה כלום מינוי השליח, ואם הבעל רצה ונתן גט להוליכו לה, הרי נעשה שלוחו אע"פ שמסרו לו סתם ולא אמר לו שיהא שלוחו. ובט"ז שם סק"ב ובבית מאיר סי' פירשו כוונתו במ"ש שמסרו לו סתם, שמסרו לו בשתיקה, ודעת הסוברים שאשה עושה שליח הולכה, שאף שנתן לו הגט בשתיקה אומרים שנתן אדעתא דשליחות לאשה כמו שביקשה האשה הבא לי גיטי, ומינה אותו שליח הולכה. ותמה הט"ז על מ"ש הב"ח שם ס"ג ששליח הבאה הוא כשאמר לו הבעל תביא לה גיטה כמו שאמרה, דבזה פשיטא דהוי שליח, ככל

14 כן הוא במהדו' עז והדר. במהדורות קודמות ול"נ, והמשך הלשון ומתניתין דפרקין דייקא לי, מורה שכן פתורנו, ולי נראה. וכן נראה מלשון הר"ן שהביא הב"י סי' קמ 'ולי אפשר'.

15 וראה רמב"ם שם פ"ו ה"ג שכדי שלא יעלה על הדעת שגם הבעל יכול למנות שליח קבלה עבור האשה הוצרך הרמב"ם לפרש שאין הדבר כן. וכן הוא בטור בריש סי' קמ, וכתב הטור הטעם שאין הדבר כן, כי קבלת הגט הוא חוב לאשה.

שתחתיו הוא קם, שהוא שליח שלו, והיינו שהוא שליח הבעל שנתמנה ע"י האשה.

אמנם מ"ש שם הרשב"ש שכן שיטת הרמב"ן בריש הפרק בדעת הרמב"ם שנוטה להסכים עמה שם, אין נראה לכאורה, כי הרמב"ן על דברי הגמ' סה ע"א הנ"ל שמעמידה המשנה שם באופן שאמרה לו התקבל גיטי במתא מחסיא וזימנין דמשכחת ליה בבבל, כותב כנ"ל בשם הר"ן שהוא שליח הבאה של האשה עד מתא מחסיא, ושם הוא שליח קבלה שלה, ומבואר מזה שאינו שליח הולכה של האיש, דא"כ הדרא הקושיא דלא חזרה שליחות אצל הבעל וכנ"ל.

ובדברי הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל מפורש דלשיטת גאון וסיעתו, גם כשאין הבעל אומר לשליח ההבאה הילך כמו שאמרה, כמ"ש הב"ח הנ"ל, אלא רק הוליקהו אצלה, הוא ג"כ שליח הבאה, ואין הדבר נחשב שהוא ממנה אותו אלא שמסכים למינוי של האשה. ואילו בדברי הר"ן כתוב שאם הבעל אומר לו הוליקהו לה הוי שליח הולכה ולא שליח הבאה, ולפי זה רק אם אומר הילך כמו שאמרה הוי שלוחה. וטעם הדבר נראה, דלשון הולך משמעו בשליחותי, לכן לשיטת גאון וסיעתו ששליח הבאה הוא למעשה שליח הבעל ורק המינוי הוא של האשה, מתפרש הדבר כהסכמה למינוי האשה, והוא שליח הבאה, ורק אם אומר תהיה שלוחי מתפרש הדבר שאינו מסכים למינוי האשה וממנהו בעצמו, וכמ"ש לעיל בפירוש דברי הרשב"ש. משא"כ לשיטת הר"ן וסיעתו ששליח הבאה הוא שליח האשה, אמירת הבעל הולך, שפירושה בשליחותי, מתפרשת שאינו רוצה שיהיה שליח האשה להבאה, ורק כשאומר לו הילך כמו שאמרה הוי שליח הבאה, דבזה מפרש שמסכים שלא יהיה שליח שלו, רק נותן לו על דעת שיהיה שליח הבאה שלה.

ובדרכי משה הארוך סי' קמ כתב עוד נפק"מ בין שיטת הגאון וסיעתו לשיטת הר"ן

הוא ממנה אותו בעצמו, וא"כ גם השליחות וגם המינוי של הבעל ולא של האשה. וזה גם לשונו תחילה שאם אין הבעל חפץ וכו' אין כאן שליחות ולא הועיל לה כלום מינוי השליח, היינו המינוי שלה, דכשהוא חפץ שיולך הוא שליח שלו שנתמנה על ידה. ונפק"מ מזה שהמינוי הוא שלה, שקטנה שעשתה שליח הבאה, לא חל המינוי ולא הוי שליח כלל, שמעשה קטן אינו כלום. וכן שהאשה יכולה לבטל את המינוי שלה ותבטל שליחותו.

ונראה שכשיטת הגאון כן היא גם שיטת הרמב"ם וכמו שכתב שם הרשב"ש. שכתב בפירוש המשנה על המשנה בדף כג ע"א שלשה חילוקי דינים בשליחות גט, שליח שנותן הגט אחר שאומר בפני נכתב, שליח שנותן הגט אחר שיתקיים ושליח שאין צריך לא אמירה ולא קיום. וכתב בדין שליח שנותן הגט אחר שיתקיים, שזה באופן שנתן לו הבעל גט כתוב ואמר לו הולך גט זה לאשתי או באופן שהאשה שלחה אותו שיביא לה גיטה ונתן לו הבעל גט ואמר לו הוליקהו אצלה, וכתב על שני האופנים האלה שהענין כולו אחד, ושהשליח נקרא שליח הולכה. ומזה שצייר אופן נוסף שהאשה שלחה, מבואר שמה שאומר לו הבעל בכה"ג הוליקהו אצלה, אין זה מינוי של הבעל, שא"כ הוא ממש האופן הראשון, ומה נפק"מ לנו במה שקדם למינוי שלו זה שהאשה שלחה אותו, ומ"מ כתב שהכל ענין אחד ושנקרא שליח הולכה, והיינו שגם שליח הבאה הוא שליח הבעל אלא שהמינוי ע"י האשה.

וגם בהלכות כתב הרמב"ם (פ"ו ה"ה) כל מקום שנאמר בענין גיטין שליח סתם הוא שליח הולכה או שליח הבאה, ואח"כ בהי"ד כתב, שליח שהביא גט, כשהוא נותנו לה נותנו בפני שנים וכו' שדין השליח עם האשה כדין הבעל עמה שתחתיו הוא קם. הרי שמדבר בהי"ד גם בשליח הבאה שכתב בה"ד שהוא שליח האשה, וכותב עליו

מ"ש בפרישה סי' קמא אות צ כביאור דברי המ"מ הנ"ל שהטעם שבהבא לי גיטי ממקום פלוני והביא לה ממקום אחר כשר הוא לפי שמתגרשת בהגיע הגט לידה אפילו בעל כרחא וכיון שהיא מקבלתו אפילו הביאו ממקום אחר כשר. וכתב הפרישה ורצה לומר דהוי כאילו הבעל עשאו שליח להולכה. ונראה כוונתו, שהמ"מ סובר כשיטת הגאון ששליח הבאה הוא שליח הולכה של הבעל שמינתהו האשה, והיא ממנה אותו לפי דעת הבעל, כמו שהוא היה ממנה, וכשם שבעל ושליח הולכה שמינה הבעל יכולים לגרש בעל כרחא, כך גם שליח הבאה, ולכן גם אינה תולה המינוי בקפידתה. וז"ש המ"מ לפי שמתגרשת בהגיע הגט לידה, היינו מן הבעל, אפילו בעל כרחא, וכיון שהיא מקבלתו, היינו משליח הבאה, שיכול לגרשה ג"כ בעל כרחא כיון שהוא שליח הבעל, אפילו הביאו ממקום אחר כשר, דאין המינוי תלוי בקפידתה כשם שאינו תלוי ברצונה. וכעין זה כתב הב"ח שם סעיף ל, עיי"ש שיסוד תירוצו המ"מ הוא ששליח הבאה הוא שליח הבעל, והוא לשיטתו בסי' קמ הנ"ל.

אמנם במ"מ שם הוה דעת הרמב"ם בענין שליח הבאה עם דעת הרמב"ן והרשב"א, ומדברי הרמב"ן בענין הדין באמרה לשליח התקבל לי גיטי במתא מחסיא וזימנין דמשכחת ליה בבבל נראה שסובר ששליח הבאה הוא שליח האשה וכן"ל, וכן הוא בדברי הרשב"א שם. ולכן נראה פירוש דברי המ"מ כנ"ל בדברינו.

ונראה שלענין אמירת בפני נכתב ולענין קריאה ועדים בשעה שהאשה מקבלת הגט מהשליח, אין הבדל בין שיטת הר"ן לשיטת הגאון¹⁷, וגם לשיטת הר"ן הדין כמו בשליח הולכה. שצריך לומר בפני נכתב וקריאה

וסיעתו, אם אומר הבעל שאינו רוצה שיהיה שלוחו, דלדעת הר"ן שהוא שליח האשה הוי שליח הבאה, משא"כ לדעת הגאון.

ועוד נפק"מ טובא בין שיטת הגאון וסיעתו לשיטת הר"ן, דלשיטת הר"ן אין שליח הבאה צריך לתת לאשה ויכולה לקחת בעצמה הגט מידו או מע"ג קרקע, ואילו לשיטת הגאון צריך נתינה כמו בבעל עצמו. ולאידך גיסא, לשיטת הר"ן צריך הבעל לתת הגט ליד השליח ואינו יכול לומר לו שיטול בעצמו, משא"כ לשיטת הגאון שדינו כדין כל שליח הולכה. גם נראה שלשיטת הר"ן אין שליח ההבאה יכול למנות שליח אחר גם בחלה, לא לפני שהגיע הגט לידו מיד הבעל, ולא על עיקר שליחותו, ההולכה לאשה אחר שהגיע אליו הגט, כיון שהוא שליח האשה שלא מסרה לו דבר, ומילי לא מימסרן לשליח¹⁶, משא"כ לשיטת הגאון, שיכול למנות שליח אחר אחרי שניתן לו הגט, וכמובא בטור משמו כנ"ל.

עוד נראה שלשיטת הר"ן נערה המאורסה שיש לה אב אינה יכולה לעשות שליח להבאה, וכדברי הבית מאיר הנ"ל. ואף למה שביארו האחרונים בשיטתו, שהשליחות לקבלה היא רק לענין הכנסה לרשותה, מ"מ זה שנחשב שהשליח קיבל לידה הוא רק בגלל תורת שליחות קבלה שחידשה לה התורה וכן"ל בשם הגרש"ש, וזה אין לנערה המאורסה שהיא ברשות אביה. משא"כ לשיטת הגאון שהיא רק ממנה את שליח הבעל, המינוי הוא ככל מעשה שיש ביד נערה לפעול.

ועוד נפק"מ למה שנתבאר לעיל לשיטת הר"ן שאין השליח יכול לגרשה בעל כרחא, דלשיטת הגאון שהאשה ממנה שליח הולכה לבעל יכול לגרשה בעל כרחא. ובזה מבואר

16 בתורת גיטין סי' קמא סמ"ג כתב לפי מה שהבין שיטת הר"ן כפשוטה ששליח הבאה הוא שליח קבלה שחלות הגירושין כשיגיע לידה, שאחר שיגיע הגט לידו יכול לשלוח ביד אחר, כיון שהגעתי לידה הוא קיום תנאי בעלמא.

17 והדין עצמו מבואר ברמב"ם בהלכות, שכתב שכל מקום שנאמר בענין גיטין שליח סתם הכוונה או שליח הולכה או שליח הבאה וכן"ל, ובדינים אלה של אמירת בפני נכתב, ריש פ"ז, וקריאה ומסירה בעדים, פ"ו

וסיעתו שליוח הבאה אינו יכול לעשות שליוח אחר אפילו בחלה, צ"ב מדוע לא כתב הטור על דברי הגאון ששליוח הבאה יכול לעשות שליוח אחר בחלה, שלדעתו אין הדבר כן]. אבל הרמב"ם אזיל בשיטת הגאון דשליוח הבאה הוא שליוח הבעל, ולכן חיבר את שליוח הבאה עם שליוח הולכה ולא עם שליוח קבלה.

והנה באמרי משה שם סו"ס כא הקשה לדעת הר"ן ממה דאמרין בגמ' סג ע"א דאם האשה אמרה התקבל לי גיטי, והשליוח אמר לבעל אשתך אמרה הבא לי גיטי, ואמר הבעל הילך כמו שאמרה, דאי נימא דאדיבורא ידיה קסמך, תהא האשה מגורשת מכי מטא גיטא לידה, ואם כדברי הר"ן ששליוח הבאה הוא שליוח האשה, הרי לא מינתה אותו לשליוח הבאה כפי שהוא אומר. ועיי"ש מ"ש עפ"י דרכו. וקושיא זו צריכה ישוב גם לדעת הגאון וסיעתו. ונראה שהרמב"ם בלשונו כשהביא דין זה שם בפ"ו הי"ב יישבה, שכתב הטעם שהרי לא עקר שליחות שאמרה אלא גרע אותה שהרי היא אומרת לקבלה והוא אומר להבאה בלבד. והיינו שהגמ' אומרת שם על ציור הפוך, שהאשה אמרה הבא והשליוח אמר שאמרה התקבל, שהשליוח עוקר בזה שליחותו כי בשליחות הבאה יש יותר טירחה, ומזה למד הרמב"ם שכיון שעיקר ענינה של האשה להתגרש, כשהיא ממנה לשליחות הקלה של

ומסירה בפני עדים, כיון שפעולת הגירושין היא בשעת קבלת האשה.

והנה הטור ריש סי' קמ כתב תחילה האיש עושה שליוח להולכה וכו', ולאחר מכן כתב האשה עושה שליוח לקבלה וכו', ובהמשך לזה ויכולה ג"כ לעשות שליוח להובאה וכו' ודין שליוח זה כדין שליוח להולכה שאינו גט עד שיגיע לידה. ואילו ברמב"ם בפ"ו הסדר שונה, בהל' א מביא שאשה יכולה לעשות שליוח קבלה, בהל' ג שהבעל יכול לעשות שליוח הולכה, ובהל' ד כתב וכן האשה שולחת שליוח להביא לה גט מיד בעלה. נראה שהטור אזיל בשיטת הר"ן וסיעתו ששליוח הבאה הוא שליוח של האשה, ולכן חיבר אותו יחד עם שליוח הקבלה, וכתב רק שדינו כדין שליוח הולכה לענין שאינו גט עד שיגיע לידה, אבל במהותו הוא שונה, דהוא שליוח האשה. וכן כתב ב"י סי' קמא (עמ' רמו במהדור' הטור השלם ד"ה ורבינו) על דברי הטור בדין הנ"ל שאמרה האשה התקבל לי גיטי במתא מחסיא וזימנין דמשכחת ליה בבבל, בחד תירוצא, שהטור סובר כהר"ן שהשליוח הוא שליוח הבאה עד מתא מחסיא. ואף ששם קודם לכן (עמ' רמב) הביא הטור דברי הגאון וכנ"ל, דרך הטור להביא כל הדעות ואין הכרח שסובר כפי מה שמביא בשם אחרים, אבל דבריו בסי' קמ הם דברי עצמו ויש ללמוד מהם דעתו. [אמנם למ"ש לעיל שלשיטת הר"ן

הי"ד, כתב הדין בשליח סתם. וכן מבואר בדבריו בפירוש המשנה הנ"ל, שכתב ששליוח הבאה שבא אצל הבעל ונתן לו הבעל גט כתוב צריך לקיים הגט קודם הנתינה, וזה שצריך קיום הוא ודאי מצד התקנה שחוששין לערעור הבעל וצריך השליח לומר בפני נכתב, רק כיון שהגט כבר נכתב ואין השליח יכול לומר בפני נכתב צריך קיום, וא"כ ודאי שבאופן שראה השליח הכתיבה צריך השליח לומר בפני נכתב. [ובשיעורי רבי שמואל אות קמח כתובה ההוכחה מדברי הרמב"ם האלה בסגנון זה, דמכתב הרמב"ם דצריך קיום בנכתב כבר הגט, שאינו יכול לומר בפני נכתב, ש"מ שבאינו נכתב עדיין, צריך לומר בפני נכתב. ולכאורה אינו מדויק דבאופן זה אפשר רק לדייק דבאופן שלא נכתב אין צריך קיום, אבל אפשר עדיין לומר שאין צריך גם אמירת בפני נכתב]. וכן מבואר ג"כ ממ"ש שם הרמב"ם ששליוח הולכה ושליוח הבאה הכל ענין אחד. אמנם צ"ב מדוע לא כתב האופן של שליוח הבאה בדין הראשון של שליוח שאומר בפני נכתב. ואולי משום ששליוח זה הוא השליח הידוע שמדובר בו במשניות לעיל, לכן הביא האופן המחודש בדין השני שהוא חדש בעיקרו, וסמך על המעיין, שיבין הדבר מתוך מה שכתב בדין השני. ובאור גדול סי' טז אות ב הנ"ל כתב לפי דרכו ששליוח הבאה הוא שליוח קבלה שתתגרש לכשיגיע הגט לידה, שא"צ לומר בפני נכתב, וראה מ"ש שם ע"ד הרמב"ם בהלכות שכל מקום שנאמר בענין גיטין שליוח סתם הכוונה או שליוח הולכה או שליוח הבאה.

אינה יכולה. מסירת הבעל לשליח - לדעת הגאון וסיעתו אין צריך נתינה מיד הבעל ליד השליח, לדעת הר"ן וסיעתו צריך שיתן לו הבעל ולא יטול מעצמו. לשון הבעל כשנותן לשליח - לשתי הדעות, הילך כמו שאמרה. ולשתי הדעות לא מהני כשנתן בשתיקה¹⁹, וכן כשאמר תהיה שלוחי, הוי שליח הולכה שמינה הבעל ולא שליח הבאה. לדעת הגאון וסיעתו, בלשון הולך הוי שליח הבאה, ואם אמר איני רוצה שתהיה שלוחי לא הוי שליח, לדעת הר"ן וסיעתו, בלשון הולך הוי שליח הולכה של הבעל, ואם אמר איני רוצה שתהיה שלוחי הוי שליח הבאה. עשיית השליח שליח אחר כשחלה - לדעת הגאון וסיעתו יכול, לדעת הר"ן וסיעתו אינו יכול. קבלת האשה - לשתי הדעות צריך קריאה ועדים והמביא ממדינת הים צריך לומר בפני נכתב. לדעת הגאון וסיעתו צריך נתינה ומהני נתינת השליח בעל כרחו, לדעת הר"ן וסיעתו יכולה ליטול מעל גבי קרקע ואין השליח יכול ליתן לה בעל כרחו. לשתי הדעות עבד אינו יכול להיות שליח הבאה, גם לדעת הר"ן וסיעתו, כיון שגם דין נתינה לענין שיכנס לרשותה מתקיים רק בשליח שהתורה נתנה לו בתורת גיטין דין ידה ממש ואין די במה שנכנס לרשותה ע"י יד השליח, ועבד אינו בתורת גיטין וקידושין.

קבלה נכלל בזה גם מינוי על שליחות הבאה הקשה יותר אם רק יחפץ השליח, וא"כ שפיר אמרין בזה דאם אדיבורא ידידיה קסמין מגורשת מכי מטא גיטא לידה. ותירוצן זה עולה כהוגן לשתי הדעות במהות שליחות הבאה.

מסקנא דמילתא. מהות שליח הבאה - לדעת הגאון וסיעתו הוא שליח הולכה של הבעל שנתמנה ע"י האשה. לדעת הר"ן וסיעתו לפי פירוש הגר"ח והגרש"ש, הוא שליח האשה להביא גיטה שתתגרש על ידו בקבלתה, ומכח שליחות זו ידו כידה לענין שבנתינת הבעל לידו נכנס הגט לרשותה. מינוי האשה - לשתי הדעות, אין צריך עדים והאשה יכולה לבטלו. ולגבי ביטול הבעל, נראה שלדעת הגאון וסיעתו יכול גם הבעל לבטלו, כי לשליחותו יש תוקף מכח הסכמת הבעל, ואתי דיבור ומבטל דיבור. ולדעת הר"ן וסיעתו נראה שכיון שהגירושין נפעלים בקבלת האשה בגלל קביעת הבעל במסירתו לשליח שמעשה הגירושין וכוונת הגירושין שלו יהיו בקבלת האשה, יכול הוא מאותו טעם שאתי דיבור ומבטל דיבור לבטל קביעה זו כל זמן שהאשה עדיין לא קיבלה.¹⁸ לשתי הדעות קטנה אינה יכולה למנות ולא הוי שליח כלל. לדעת הגאון וסיעתו נערה מאורסה בחיי אביה יכולה למנות שליח הבאה, לדעת הר"ן וסיעתו



18 ואינו דומה למה שביאר בחידושי רבי שלמה שם דברי הר"ף בתנו שטר שחרור זה לעבדי שאינו יכול לחזור בו אע"פ שהשחרור רק כשיגיע שטר השחרור לעבד מכיון שע"י הזכיה כבר נכנס השטר שחרור לרשות העבד, דשם חשיב שעשה הבעל מעשה כיון שהוא מצדו גומר לשחררו עכשיו ורק הדין שאי אפשר לעשות כן ע"י זכיה, ודומה למ"ש הרמב"ן גבי כותב לעבד לכשאקחך הרי עצמך קנוי לך מעכשיו, דלרבי דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם אינו יכול לחזור בו, אף שאם נשרף השטר קודם שלקחו אינו קונה, משום שבוה שאמר מעכשיו חשיב מעשה ולא אתי דיבור ומבטל מעשה, וכמ"ש בחידושי רבי שלמה שם. משא"כ בשליח הבאה שהבעל מתכוין שפעולת הגירושין וכוונתו אליהם יהיו בהגיע הגט ליד האשה.

19 כן יש ללמוד מדעת הט"ז שעיקר חידוש הגאון הוא שבשתיקה הוי שלוחו, וכיון שמבואר בפירוש המשנה דברבי הב"ח שאין זה עיקר החידוש, יש לנקוט כמו שהוא לט"ז בלי חידוש הגאון, שלא מהני.

הרב יחיאל אומן

בירור יסודות וגדרי תוספת שבת

ענף א'

לעשות מקצתו חול ומקצתו תוספת עושה, וכו', והביאו הב"י ופסק כן בשו"ע.

והנה לבד מעצם החידוש של ב' שקיעות, נתחדש כאן ברמב"ן הרחבה לשיעור התוספת, דלא כפשוטו הגאונים שיש לתוספת זמן מוגבל ושיעור ידוע, שהוא מעט קודם ביהש"מ, אבל הרמב"ן ביאר לפי דעת ר"ת דזמן התוספת מתמשך בשיעור הג' מיל ורביע שבין ב' השקיעות, והאדם יכול להחיל על עצמו בכל הזמן הזה תוספת שבת ויהיה אסור בכל המלאכות כשבת עצמה.

ב] התמיהות על דברי הרמב"ן

והנה יש להתבונן טובא בדברי הרמב"ן מכמה וכמה פנים:

א' - מה התמיהה הגדולה שחמה זורחת והוא אסור במלאכה, והרי בפשוט זהו דין תוספת שנאמר בתורה להוסיף על זמן שהוא קודש מזמן שהוא חול, שאם הוא כבר קדוש א"כ מה הוסיף, וא"כ הזמן להוסיף הוא דוקא אותו זמן שחמה זורחת ושייך ליום הקודש.

ב' - עוד יש להתבונן לפי הנתבאר בסי' הקודם דחידוש ר"ת הוא בהוספת שקיעה ראשונה של 'זריחת' החמה, שהיא קודמת לשקיעת גוף החמה, א"כ צ"ע דכיון שהוקשה לרמב"ן דלא יתכן שחמה זורחת והוא אסור במלאכה, מה נתישב לו בדברי ר"ת שקרא להתחלת שקיעת האור בשם שקיעה ראשונה, והרי עדיין המציאות נשארה כמקודם ש'חמה כנגדו'?

ג' - עוד יל"ע במה שהוקשה לו התם מב"ה דמתירין עם השמש, וא"כ היום לענין

גדר התוספת לפי הרמב"ן והגאונים

א] דברי הרמב"ן ופלוגתו על הגאונים

דין תוספת בשבת וביו"ט נתבאר בגמ' ביומא [פא:] דכתיב 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש', דלשון זה משמעו שמתחיל ומתענה בתשעה, אבל אח"כ כתוב "בערב", דמשמע משתחשך, ומפרשי "הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש". והדר יליף לשאר שבתות וי"ט, שנאמר 'תשבתו שבתכם', ומסיק "הא כיצד, כל מקום שנאמר שבות מוסיפין מחול על הקודש".¹ והובא דין זה ברי"ף וברא"ש שם ובעוד הרבה ראשונים.

ובענין זמן התוספת עמד הרמב"ן, דהנה לפי המבואר בגאונים יש ג' מצבים בלבד, יום ולילה וביהש"מ ביניהם, והשתא בביהש"מ עצמו לא שייך דין תוספת, שהרי בלא"ה חייבים לפרוש ממלאכה משום ספק איסור, ובזמן שודאי יום א"א לומר שהוא הזמן, דאיך נאסור בו מלאכות וחמה זורחת כנגדו. וכדמוכח נמי מהמשנה "וכולם מותרים (להתחיל במלאכות) עם השמש", דהיינו כל שהחמה ברקיע מותר, וסתמה המשנה דכל שהשמש ברקיע מותר לב"ה, ואין שם תוספת.

ועל זה הביא הרמב"ן את דעת ר"ת דב' שקיעות הן, ובתוך הזמן הזה זהו הזמן שבו אפשר להוסיף מן החול, "רצה להוסיף כל הזמן הזה מחול על הקדש מוסיף, ואם רצה

1 וברשידי אש מס' קידושין סי' י"ז למד מזה בענין חקירת האחרונים האם אשה חייבת בתוספת שבת כשם שחייבת במצות שבת, או דנימא דתוספת היא מצוה בפני עצמה וממילא פטורה מטעם זמן גרמא. וביאר לפי הגמ' הו"ו שמצות תוספת שבת אינה מצות עשה שהזמן גרמא, שהמצוה היא כללית להוסיף מן החול על הקדש והוספה זו היא למעלה מן הזמן, אלא שלקודש יש זמן, כמו שבת ויום טוב ויום הכיפורים, אבל מצות הוספה היא כללית ולמעלה מן הזמן.

אין לחלק בדין בין השמשות של יום זה לדין בין השמשות של יום אחר, ומושכל ראשון הוא, אלא לענין זב שראה שתי ראיות אלו אמרה, כי איפשר שבין השמשות יש בו מן היום ומן הלילה, והראיה של בין השמשות זה היתה בשעה שהוא יום, וראיה של בין השמשות אחר היתה בשעה שהוא לילה,¹ וכן לשונו ביומא מז: "שיש בו מן היום ומן הלילה".

ובביאור יותר נתבאר במגינ"ש "דבין השמשות ודאי משונה, ואינו דומה לא ליום ולא ללילה, אלא דהספק הוא בין השמשות איך מחזקת אותו התורה בדיניה, אם עשאה לב"ה כיום או כלילה או כיום ולילה, וא"כ נוכל להרבות ספיקות דילמא התורה לענין דין אחד עשאה כיום ולענין דין אחר כלילה" (וב' ראיות חשיבי כב' דינים, דראיה ראשונה של זב חלוקה מראיה שניה בכמה דינים) ועי' בנצי"ב פרשת בראשית עה"פ "ויבדל אלהים בין האור ובין החשך", דפי' "שעשה הקדוש ברוך הוא מסך מבדיל ביניהם, והיינו באיזה שעה שאינו לא אור ולא חשך, והוא בין השמשות, וכך הטביע המקום ב"ה שלא יהא החשך תכף אחר האור, אלא יהא האור מתמעט והולך עד שנעשה חשך", עע"ש בדברים נפלאים.

וראיתי מובא בשם הלשם, שנתבאר בתו"ד כענין הזה, דבכל שיעור ביהש"מ שניהם משמשים, ומ"ש דספק מן היום וכו' הכונה הוא רק שהספק הוא על כל אותה השעה ששניהם משמשים האין שאנו חושבים אותו, ומשום שהרי אין בו שליטה גמורה לכ"א.²

ואפי' לדעת ר' יוסי דביהש"מ כהרף עין, מ"מ כתבו התוס' דיש בו משך זמן מסוים שבו הסתפק ר' יוסי, ואינו הפרדה לבד בין היום ובין הלילה.

מלאכות נגמר בשקיעת השמש ואז כבר לא שייך להוסיף, ולכאור' לדידיה גם קשה, לפי מש"כ שהיום לענין מלאכות נגמר בשקיעה השניה, וכשאמרו ב"ה דשרי לעשות מלאכות היינו עד השקיעה הזו, וא"כ תוספת היכן היא?

ג] גדר בין השמשות

ולבאר כל זה נקדים בגדר הזמן דביהש"מ, דהנה בגמ' איתא: "בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה, ספק כולו מן היום, ספק כולו מן הלילה", ובפשטות ספק זה הוא ספק במציאות, אימתי מתחלף מהיום ללילה, האם בתחילת ביהש"מ הוא כבר לילה, או שכל משך ביהש"מ עד סופו הוא עדיין יום, וצד ג' שבאמצע ביהש"מ מתחלף ואיננו יודעים אימתי. (וכן כדאמרי' בתר הכי נפ"מ כשראה ראה א' ביהש"מ דיש ספק שהוא שני ראיות פירושו יהיה דנמשך הראיה משך זמן שיש בו מן היום ומן הלילה). וכן נתבאר בריש פסחים ובסוף פ"ב דמגילה (דף כ' ע"ב), דמעמוד השחר עד צאת הכוכבים הוא יום גמור לכל דבר, ע"ש.

אמנם קשה ע"ז דלא שייך לקרות בזה 'ג' ספיקות', דיש כאן הרבה ספיקות בכל רגע ורגע מתחילת ביהש"מ ועד סופו.

ועוד קשה ברש"י שמבואר בדבריו דשייך להחשיב ראיה שהיתה בב' ימים באותו זמן ביהש"מ, שביום א' היתה ביום וביום השני היתה בלילה (ולכן קרוי ספק לטומאה, שמא יש יום הפסק בינתיים ואינו טמא כלל), ודבר זה מובן רק אם אומרים שהספק הוא ספק אמיתי בעצם הזמן, ולכן מסתפקים את ג' הצדדים באותו הזמן, אבל אם הוא ספק במציאות, א"כ מה שהוכרע היום יוכרע גם מחר וממ"נ אין הפסק בינתיים?

ובאמת הריטב"א כתב ע"ז: "שאין לתפוס דברי רבינו ז"ל כפשטן, כי בודאי

2 וביאר בזה את מ"ש חז"ל עשרה דברים נבראו בע"ש ביהש"מ, היינו בזמן שעדיין אפשר לעשות בו מעשי בראשית כיון ששולט בו מקצת יום השישי, אבל ההויה הנעשית בו יש בה מן הרוחניות כיון שכבר נכנס בה מקדושת שבת.

ד] ביאור דברי הרמב"ן בגדר תוספת

ולפ"ז יבואר לנו באר היטב גדר התוספת, וכמו שהפסוק עצמו מפרש ואומר, דמחד צריך שהשביתה תתחיל בזמן שקרוי 'תשעה', ומאידך צריכה שתהיה בזמן שקרוי 'ערב'³, ואיך אפשר לשלב שני הדברים, אם לא שנאמר דהא גופיה הענין, מכיון שיש זמן שהוא מעורב משני הימים, לכן הוא הזמן הראוי להתחיל בו כבר את שביתה השבת, אבל קודם לכן גם אם יקבל את השבת הרי זה כמקבלה ביום א' או ב'.

ואף שנתבאר לעיל שהזמן שמחבר בין הימים הוא ביהש"מ, ובביהש"מ עצמו כבר אין שייך תוספת, אבל צ"ל לפי דברי הרמב"ן דגם קודם ביהש"מ כבר יש מקצת מן הלילה, (וכ"כ הלשם בהמשך דבריו שם, שגם קודם ביהש"מ בזמן הילוך ד' מילין שנתבאר בפסחים, גם בזה הזמן יש בו קצת משליטת היום הבא, אלא שבטל ברוב השולט בו).

ולפ"ז יבואר היטב קושית הרמב"ן "שדבר של תימה שתהא חמה זורחת כנגדו והוא אסור במלאכה", דהיינו איך יתכן לומר שחמה זורחת ונחשיב זמן זה כ'ערב' במקצת ששייך בו גדר תוספת.

ועתה נדייק יותר את לשונו בתירוץ, ובוזה יתבאר השאלה הב' מה נתחדש בדברי ר"ת בגדר 'חמה כנגדו', שהנה הפשטות המובן בדברי ר"ת שבא לחדש דיש שקיעה נוספת חוץ מהשקיעה שהזכירו הגאונים, אך באמת בדבריו לא הוזכר 'חידוש' כזה, אלא רק בא להעמיד את ב' הגמרות הסותרות ולסדרם, דשקיעה זו אינה ברגע אחד אלא יש לה משך, וממילא יש לה תחילה וסוף, וא"כ מה שסברנו עד עתה כהגאונים דכונת הגמ' בשבת 'משמשקע' הוא תחילת השקיעה, בא עתה ר"ת ומבאר לא כן, ד'משמשקע' קאי על סוף השקיעה, ותחילת השקיעה הוא המוזכר בפסחים (וכבר נתבאר

דמה שקראו ר"ת סוף שקיעה היינו מה שאנו קורים 'תחילת שקיעה', דלדידן אין משך זמן שמתמשך השקיעה, אלא ברגע אחד שוקעת ואח"כ הוא זמן ביהש"מ עד שיוצאים הכוכבים).

וממילא מעתה אין קשה קושית הרמב"ן, שמה שהקשה האריך חמה זורחת והוא אסור במלאכה, כונתו לפי הבנת הגאונים דאין זמן ממוצע שיש שמש ומאידך יש בו מן הלילה, אבל לפי חידוש ר"ת דיש משך לשקיעה ובתחילתה עדיין חמה זורחת ואעפ"כ יש בו מן הלילה, מובן מאוד דזמן זה הוא הזמן שראוי לעשותו תוספת.

ומה שהקשינו מדברי ב"ה דכל זמן זריחת השמש מותר לעשות מלאכה, לכאור' הרמב"ן מפרש עם השמש היינו עד שקיעה ראשונה, ומכאן ואילך לא מיירו ב"ה, דהוא זמן שכבר שייך לדין תוספת, ואף שיכול לעשות רק מקצתו תוספת ולהתחיל אז במלאכות, מ"מ כיון ששייך בו תוספת לא דיברו בו.

ענף ב'

שיעור זמן התוספת וגדרו

א] שיעור תוספת המועט ביותר

במשנה איתא: "ספק חשיכה... אין מעשרין את הודאי" וכו', והקשו התוס' [בר"ה ט.] אמאי סתמה המשנה רק על ביהש"מ, ולא הזכירה התוספת שלפניו שג"כ אסור לעשות בה מלאכות. ותירצו: "ושמא משום דסגי בתוספת משהו נקיט הכי". והיינו דכיון דשיעורו במשהו לא נחתה המשנה לפרשו, אף דבאמת כבר בתוספת נאסר במלאכה.

וברא"ש בביצה [פ"ד, הובא בב"י] כתב ג"כ, דפשיטא שתוספת זו אינה בביהש"מ עצמו, דזה אינו נקרא תוספת, דבלאו ריבויא דקרא צריך לפרוש מספק, ופשיטא נמי דלא סגי בשיעור כל דהו, כדמשמע בשבת [קמח:]: ובביצה [ל. וע"ש בתוס'] שהנשים

3 ועי' במלבי"ם עה"פ שם, דשם ערב יאמר על ב' פנים, או על עת שמתחיל חמה לשקוע, או על הלילה הגמור שכבר ערב האור וחשך, ובדיוק זה גילה הפס' שכונתו לאופן הראשון.

לפרשו, מ"מ אין להוכיח מכאן שאיננו קיים, כיון שאינו שוה לביהש"מ⁶).

ובכמה פוסקים מבואר דהשיעור המועט ביותר הוא כמה דקות, כגון בשו"ת אבני נזר ח"א סי' תצ"ח שמדייק מסידור הרב דשיעורו לעכובא 4 דקות, וכ"כ האג"מ, ובמחצית השקל סק"ט עולה חשבון זמן תוספת שבת לשש דקות, (וכל זה בשיעור המינימום שהוא חל מאליו כמשי"ת, וא"כ להנך דיעות גם מי שלא קיבל ע"ע תוספ"ש יש לו לחשוש ולא לעשות מלאכה אז). ובחור"ש להגרנ"ק שליט"א כתב השיעור כעשר דקות קודם שה"ח, שבהם כבר נאסר בעשיית מלאכה מדין תוספת שבת.

ומש"כ דזמן זה אסור מאליו במלאכה, כן מוכח מדברי תוס' והרא"ש, שהרי הקשו שהיה למשנה לומר ספק חשיכה ותוספת שבת אין מעשרין את הודאי וכו', ומבואר שזמן התוספת אסור מאליו כמו ביהש"מ, וגם אם לא קיבלו.

אמנם החי"א דנקט חצי שעה קודם צאה"כ, נראה שאין כונתו שבכל החצי שעה חל ממילא, שהרי כתב קודם לכן "וכל אדם חייב על כל פנים לפרוש ממלאכה לפחות חצי שעה קודם הלילה, כי צריך להוסיף מעט מחול על הקודש", ומשמע דצריך פרישה והוספה בפועל (וצ"ע קצת בלשונו). וכן נראה מלשון המ"ב, שהביא דבריו בלשון "מי שפורש חצי שעה אשרי לו", ולא כתב שהוא בחשש עשה דאורייתא שעושה מלאכה בתוספ"ש.

ב] השיעור כשבא להוסיף יותר

ומש"כ השו"ע בתחילה "רצה לעשותו כולו תוספת עושה, רצה לעשות מקצת ממנו עושה", היינו מדברי הרמב"ן בתחילה, וכמשנ"ת בענף הקודם שזהו גדרו של

היו מזלזלות בתוספת (ומסתמא לא היו אוכלות לגמרי עד חשכה שאינן יכולות לצמצם, אלא פורשות קודם עיצומו של יום וגם מספיקו, אלא שבתוספת היו מזלזלות), וע"כ דשיעורו קצת יותר, ולכן צריך לפרוש בכניסתו קודם בין השמשות מעט.

ולשון השו"ע: "רצה עושה כולו תוספת עושה, רצה מקצתו עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום מחול על הקודש", והיינו שהכריע כדעת והרא"ש דהשיעור יותר ממשוהו.

וכתב המ"ב [סקכ"ב] בשם החי"א דהאי 'איזה זמן' שיעורו כמעט חצי שעה⁴ עם ביהש"מ (דהיינו קרוב לרבע שעה קודם ביהש"מ). ובביה"ל ביאר את ההכרח לומר שאינו ממש רבע שעה, שאם כן תחזור קושית התוס' מדוע לא נתפרש שיעור תוספת שבת, (וא"א לתרץ שלא הזכירו משום שבטל לשיעור ביהש"מ, שהרי גם שיעור ביהש"מ הוא רבע שעה).

(ונראה מדברי המ"ב, דאף שהרא"ש פליג על תוס' דהשיעור יותר מכ"ד, מ"מ מסכים עמו בעצם קושיתו, ולכן גם לדעת הרא"ש השיעור מועט מרבע שעה. אבל יל"ע בזה דהרי התוס' אתא לבאר שבטל כלפי שיעור ביהש"מ עד כדי כך שא"צ כלל להזכירו, ואם הוא שיעור גדול שרק מועט קצת מביהש"מ, היה לגמ' לפרשו. (וכעין זה הקשה הגר"א, כמבו' בהערה⁵).

וצ"ל דאין עיקר הקושיא ב'השמטה' של התוספת שהיה למשנה לפרשו, אלא דהוקשה להם שנראה במשנה היפך הדין הידוע לנו שצריך להוסיף, דכאן במשנה נראה שרק ספק חשיכה אין מדליקין את הנרות ואילו מקודם לכן שרי. ולפ"ז קצת ניחא דלפי השיעור של פחות מרבע שעה לא נקטי' ליה, דאף שעדיין לא נתיישב השמטת דין תוספת, אף שהיה למשנה

4 ומצאתי שכתב כן השטמ"ק בביצה שם בשם ר"י ז"ל דהוא כחצי שעה, והוא חידוש.

5 שבבי' הגר"א כשביאר דעת הרמב"ם דלית ליה תוספת, הביא קו' התוס' ותיורצו, והקשה מדברי הרא"ש דשיעורו יותר ממשוהו, ונראה שהבין כקושייתנו שעל שיעור יותר ממשוהו לא שייך לומר שא"צ לפרשו.

6 ויש להוסיף, דמה שנקטה המשנה רק ספק חשיכה, משום דאתיא למימר גם ההיתר של 'מעריבין וטומנין את החמין', וזה פשיטא דשרי מקודם לכן.

אחת, א"כ אין לנו אלא עיקר דין תוספת, וכפי שנתבאר שיעורו לעיל.

ומסתבר לומר שבאמת לפי הגאונים והראשונים שבשיטתם, אכן כל ענין התוספת הוא רק לפרוש מעט לפני שה"ח, דהרי באמת זמן זה הוא יום גמור, ואין שייך לשווייה שבת. ורק לפי הרמב"ן דאזיל בדעת ר"ת שכבר התחילה השקיעה (וכמשנ"ת בענף הקודם), א"כ יש כאן זמן ששייך לשבת, והמצוה היא להקדים בתוך הזמן ולעשות כלילה גמור שיהיה בו קדושת שבת.

ואי נימא הכי נוכל לומר דפליגו הרמב"ן והגאונים בטעם דין תוספת, שבריא"ז כתב: "ומה היא התוספת, שיוזהר מן הספק ולא יעשה מלאכה בין השמשות... אלא מתחיל שביתתו מבע"י, ומשמע דהטעם הוא לפרוש מן הספק, דלכך ציותה תורה שבכניסת שבת כבר יהיה פרוש מן המלאכות⁷, וכן הוא במדרש רבה [בראשית פ' י'] "בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו הוא מוסיף מחול על קדש"⁸, וסברא זו נראית סברת הגאונים דלכך סברו דיוסיף משהו קודם השבת.

אמנם ברמב"ן מוכח דאין זה הטעם, שאם הוא רק משום הרחקה מה שייך לתת שיעור כ"כ גדול שיוסיף בו מן החול על הקודש, וע"כ דיש בו ענין בפ"ע להקדים את קדושת השבת לזמן הקודם לכניסתה.⁹ וכן

הזמן שבין ב' השקיעות, שבו אפשר להוסיף מן החול על הקודש.

וכמו שהביא התר"י בברכות בשם הר"י מאורלינ"ש, שאע"פ שתוספת שבת די בכל שהוא, אפ"ה אם הוא מוסיף הרבה יותר בכלל תוספת הוי ואסור לעשות בו שום דבר כמו תוספת כל שהוא, ודימה הדבר לענין תרומה שאע"פ שחטה אחת פוטרת כל הכרי אפ"ה אם תרם הרבה הכל דיינינן ליה תרומה.

והיה מקום לומר בכונתם, דאפשר למשוויי זמן זה כשבת ולא משום מצות תוספת, אמנם שהרמב"ן פתח בריש דבריו, "כי מדברי רבינו תם ז"ל למדנו... תוספת מחול על הקדש דאמרה תורה בערבי שבתות אימתי הוא", ומבואר בדבריו רצה לעשות כולו תוספת עושה, בא לבאר את מצות תוספת שבת.

וכן מפורש בפמ"ג [הובא בבית הל] שכתב דהתוספת שבתוך ד' מילין הוי קיום תוספ"ש דאורייתא, ומה שמוסיף מפלה"מ הוי רק דרבנן.

ג] לדעת הגאונים ליכא אלא שיעור המועט

אמנם דשיעור זה שייך רק לפי דעת ר"ת כפי שביארו הרמב"ן ודעימיה, אבל לפי הגאונים ודקימו כוותיהו שיש רק שקיעה

7 ומצינו כי ה"ג גזרה מדאורייתא, עיין ר"ן ריש פסחים דטעם שהחמירה תורה בחמץ בכל יראה ובל ימצא הוא משום דלא בדילי מניה, שלא יבא לאכול, ועו"מ.

8 והנה בערוה"ש כתב דאין נ"מ אי אמרי' דתו"ש לאו דאורייתא, דהא זהו פשיטא שמוכרח להפסיק ממלאכה קודם השקיעה מעט דלצמצם אין כח ביד בשר ודם כמאמר המדרש שהבאנו ואחר השקיעה מתחיל בין השמשות שהוא ספק סקילה, וא"כ כיון שמפסיק ממלאכה קודם השקיעה הרי יש כאן תוספת ג"כ שהרי אין שיעור להתוספת.

אמנם לכא' על זה כיון הרמב"ן שכתב דצריך להוסיף "איזה זמן שיהיה ודאי יום", וכדביאר במשנ"ב (סכ"ב) דלא סגי בהוספה כל שהוא אלא שצריך קצת יותר, ומוכח דמדיון תוספת נאמר יותר מהכל שהוא המוכרח להמנע מספיקות, דאי נימא דהוספה מחול על הקודש כל ענינה כדי שלא יכשל בספק חשיכה, הלא גם הרמב"ם ודעימיה יודו לכך, וגם מהו המצות עשה והלימוד מ'ועיניתם' וכו', הא בלא"ה חייבים בזה. עי' במהרש"א תענית ח: שכתב טעם לתוספת "דבשבת בתחלת הלילה מתחיל מאדים ובתחלת היום מתחיל שבתאי וב' מזלות אלו מאדים ושבתאי מורים על הרע, ומטעם זה ציונו הקדוש ברוך הוא לקבל שבת בתוספת שעה אחת קודם הלילה שמתחיל מאדים שעדיין צדק משמש באותה שעה שקודם לילה וכן ביום השבת לא כתיב בו בבקר שיש לשהות שעה אחת על היום לפי שבאותה שעה משמש מזל שבתאי עד שיתחיל לשמש אח"כ מזל צדק".

לתפילה אם יכל לקיים מצות תוספת באופן אחר...

וכ"כ הריטב"א [בר"ה ט.] "ותוספת זה אינו בדברים וביטול מלאכה בלבד, אלא שיוסיפו בדברים של קדושה - או בתפילה או בקידוש". ובפירושו יותר בשבת לה. "כי התוספת הזה הוא באותו זמן שיש מתחלת השקיעה ועד סוף השקיעה, ואם רצה לעשותו כולו קדש או מקצתו עושה - כשיתפלל תפלת ערבית אליבא דרבי יהודה... ולרבנן דאמרי תפלת המנחה עד הערב - יקבלו עליו בקדוש היום, כי התורה אמרה שיעשנו קדש, ושיחול קדושה עליו לקדש לענין זה כאילו הוא לילה... אבל בלא תפילת שבת או קידוש אין התוספת חל מאיליו".¹¹

ושם בדף כג: הוסיף לחדש דאף בהד"נ לא חלה קדושת שבת, אלא בקדושת היום עצמו בספק בין השמשות, או בשקבלו עליו משהתחילה השקיעה בקידוש או בתפילה (אמנם הבה"ג ועו"ר חלקו עליו בזה, דהד"נ יש בה קבלת תוספת שבת, וכמש"כ הר"ן שהוא מעשה האחרון של חול, ונחשב ששייך כבר לשבת).

וחז"י בדבריו שלמד את מהות התוספ"ש, שאינה בתורת פרישה וסייג לבד, אלא קבלת עצמו של יום שמחשיבו לזמן זה כליל שבת, ולכן צריך להיות דוקא בתפילה או בקידוש, שבזה מראה שהוא לילה, משא"כ משום פרישה מהספק בלבד לא היה נצרך שיהא בתפילה (ואולי ג"כ א"צ שיהא בפה, דדי בכך שפורש ממלאכות).

ולכן כתב בר"ה דאם רצה לעשותו מקצתו בלבד שעושה, היינו באופן "שהוסיף דבר הניכר שיש בו משום קדושה", וכנ"ל שגדר התוספת דוקא במה

משמע בר"י מאורלינ"ש שדימה לחיטה הפוטרת את כל הכרי, ונראה דהוצרך להוכיח דאף דמדינא נאמר למשון את קדושת השבת רגע אחד לפנייה, אבל אם מוסיף על זה השיעור נצטרף ג"כ להיות קדוש בקדושת השבת.

(ובאמת, דהגר"א שאזיל כדעת הגאונים נטה לדעת הרמב"ם שאין מצוה בתוספת, כמו שדייקו המ"מ ועוד שלא הזכיר תוספת רק ביו"כ, וכ"מ בירושל' ששבת דומה לשביעית שלית לן תוספת, ועוד, דהא הרמב"ן הוכיח כדעת ר"ת מדתנן "ב"ה מתירין עם השמש", ולא הזכירו התוספת, ולדעת ר"ת שייך שיהיה שמש קודם ביהש"מ, אבל לדעת הגאונים שלא שייך מצב זה, א"כ כתוב במשנה זו שאין דין תוספת.

ומ"מ כתב הגר"א, דהגם שלית ליה דין תוספת, מ"מ גם לדידיה איכא מצוה להוסיף מחול על הקודש, וזה התקיעות שהיו, וכ"כ בביה"ל סי' רס"א סעי' ב' בשם הכנה"ג, דלהרמב"ם זהו ענין התקיעות כדי שיוסיפו מחול על הקודש (וברדב"ז סבר דגם להרמב"ם יש דין תוספת כדמוכח בתקיעות¹⁰).

ד] דברי הריטב"א דתוספת ענינה הקדמת קדושת שבת

והדברים תואמים לדברי הריטב"א בצורת קבלת שבת, שהנה בגמ' בברכות כז: איתא דרב צלי של שבת בערב שבת, וכתב התר"י דרק היה מתפלל קודם שקיעת החמה, אבל ק"ש לא היה קורא עד לאחר יציאת הכוכבים, ואע"פ שלא היה סומך גאולה לתפילה, "כיון שהיה מתכוין למצוה לקבל שבת מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקדש, לא חיישינן להכי", וכ"ה ברא"ש ועו"ר.

ומדברי התר"י והרא"ש מוכח, דלא היתה לרב אפשרות אחרת לקבל שבת אלא ע"י התפילה, דאל"ה איך ביטל סמיכת גאולה

10 ועוד הוכיח שהרי מצינו לרבינו אברהם בנו שהיה דולה ומשקה מתורת אביו ורבו שכ"כ לדבר פשוט ואין ראייה גדולה מזו.

11 ומה שבמוצ"ש אין צריך לפרש שמוסיף משום תוספ"ש, הטעם פשוט משום שכבר חלה הקדושה עליו א"צ מעשה להמשיכה, בדוגמת הא דאמרי' בעירובין לו. "היום קדש ולמחר חול מספיקא לא פקעא ליה קדושתיה מיניה".

המוכרח, שהרי לא פליגו על הגמ' דמייתי לרב שהקדים וצלי של שבת מאחר פלה"מ.

והביאור בזה פשוט, דהרי אף דנהגי' כרבנן דהלילה מתחיל מצה"כ וא"א להתפלל קודם, מ"מ בגמ' ובהלכה נפסק 'דעביד כמר עביד', שאפשר לנהוג כר"י דחשיב לילה כבר מפלה"מ, וא"כ גם לדין אפשר להתיחס לזמן הזה כזמן הראוי לעשותו לילה, ושייך בו ג"כ דין תוספת וכפי שנתבאר לעיל שמוסיף לעיצומו של יום.

ואדרבה להגאונים מובן יותר ההכרח דרב לקבל שבת ע"י תפילת ערבית דוקא, (כפי המדויק בגמ' ומפורש בראשונים דדוקא בשבת היה עושה כן), שכיון שאין כאן זמן הראוי, א"כ באמירה לבד שמקבל עליו שבת לא סגי, ורק ע"י שהתפלל ערבית שבזה החשיבו לזמן זה כלילה גמור, מכח זה יכל לצרפו לקדושת שבת.

ומאידך גם בדעת הריטב"א ודעימיה מסתבר דיש קיום תוספ"ש גם בפרישה ממלאכות, וכמשי"ת.

וכן משמע במ"ב, שעמש"כ השו"ע רצה עושה כולו תוספת עושה וכו', כתב [בסק"א] "היינו ע"י דיבור שהוא מקבלו עליו לשם תוספת שבת, או ע"י אמירת ברכו", (והוסיף דדין קבלה בלב נתבאר בדיני יוה"כ, ששם נתבאר דקבלה בלב אינה קבלה), ומאידך כשדיבר על זמן כניסת השבת, כתב [בביה"ל ד"ה קודם] "יפרוש עכ"פ חצי שעה קודם הזמן שרגילות להתראות הכוכבים באותו מקום", והוסיף "דכלול בו זמן בה"ש ותוספת שבת" (וכ"כ במ"ב "ומי שמחמיר על עצמו ופורש עצמו ממלאכה חצי שעה או עכ"פ שליש שעה קודם שקיעה אשרי לו", ופשוט שאין כונתו שביטל מצות תוספ"ש). ומבואר דעתו שגם בלא דיבור מקיים תוספ"ש, אבל בשביל להקדים צריך דיבור.

וכ"כ בחיי"א [שהוא מקור דברי המ"ב] "אע"ג דנהגין שאין מקבלין שבת אלא במזמור שיר או בברכו, מכל מקום לא תלוי בזה, דאפילו לא יתפלל כלל, מכל מקום כיון

שהוסיפו לקדושת השבת, ולא מעט שאינו ניכר ההוספה שבזה.

ולפי דרכינו א"כ הגאונים פליגו עליו בזה, ולדעתם א"צ לקבל בתפילה דוקא, אלא בכל היכא שפורש ממלאכות לשם שבת קיים מצות תוספת.

ה' ברא"ה מבו' דהשיעור המחויב חל מאליו ובאמת בחי' הרא"ה בברכות כז: הזכיר גם את החלק של תוספת מדין סייג וגדר וגם את החלק של תוספת קדושה. שבתחילה כתב שקודם לשיעור ביהש"מ כל שהוא אסור גם כן מן התורה מדין תוספת, שמא בין השמשות דינו לילה וצריך להוסיף כל שהוא מדין תורה (שאם עשה מלאכות בזמן התוספת ביטל העשה של תוספת). ואח"כ כתב דאם בא להוסיף יותר - בשקבל תוספת זה בתפלה או בקדוש חלה עליו קדושת היום מדין תורה.

ובפשטות י"ל, דאף דעיקר קיום המצוה הוא דוקא בקבלת עיצומו של יום, אמנם כשאנו עושה כן אין זה נחשב ביטול עשה, אלא דוקא כאשר עושה מלאכה עד ביהש"מ. ונמצא דאם עסק במלאכה עד ביהש"מ ביטל העשה, ואם ישב ולא עשה מלאכה לא ביטל אבל גם לא קיים (ואף שלא עשה מלאכה, כיון שלא פרש להדיא לשם קבלת שבת, א"כ א"א לומר שקיים בשב ואת' שלו המצוה, דכמה בטלני איכא בשוקא).

אבל יותר נראה [וכן שמעתי], דלהרא"ה עיקר דין תוספת שאמרה תורה אינו בהכרח להוסיף בקדושת השבת, וגם לדידיה די בפרישה לשם תוספת, ומה שהצריך התוספת בתפילה או בקידוש, הוא משום שזמן זה הוא זמן שאינו מחוייב בו, ודוקא זמן המחוייב אמרי' שחל מאליו, משא"כ להוסיף מעבר לכך צריך שיהיה באופן של קבלת עיצומו של יום.

ו] הכרח דהגאונים מודו לרא"ה

ונראה דגם לפי הגאונים מוכרח דיש מצוה להוסיף ולקבל שבת מעבר לזמן

אמנם המג"א דחה דבריו, וכן בתוספת שבת ובסדרי טהרה (סימן קצ"ז ס"ק ט') דחו טענתו, דלא דמי, דבין השמשות ספק הוא, ולענין שבות דרבנן הוי ליה ספק דרבנן לקולא, אבל בתוספת שבת שהוא ודאי אף בדרבנן לחומרא ע"ש.

[ב] חילוק הדגמו"ר בב' מיני תוספת

והנה הקשו האחרונים סתירה בדעת השו"ע, שלקמן בסי' שצ"ג (סעיף ב') מביא שתי דיעות בקיבל תוספת שבת אם מותר לערב עירובי חצירות בבין השמשות, וקשה ממש"כ כאן שלאחר עניית ברכו אסור לערב.

ובדגול מרבבה (ס"ס רס"א) מחלק בין קיבל גוף השבת לקיבל תוספת שבת, דהכא מיירי אחר עניית ברכו, שמן הסתם מקבל קדושת השבת ממש, וע"כ נאסר כשבת גמור, אבל בסי' שצ"ג מיירי שאמר בפירוש שמקבל תוספת שבת, וא"כ לא קיבל רק איסור עשה, משום הכי יש להקל בשבות.

ובשועה"ר הרחבי בזה [בקו"א, הו"ד בשעה"צ תקכ"ז סק"ט], שכתב שבאמת נכונה טענתו של החכ"צ איך שייך שיהא חמור תוספת שבת מבין השמשות, אבל אין זה שייך אלא כלפי התוספת מצד עצמה, שהיא שייכת בקבלה לבד, ודומיא דתוספת יום הכיפורים שהיא בקבלה בלבד, (ואין לומר דבקבלתו מחיל קדושה טפי, דכל המקבל תוספת אדעתא דתוספת דרחמנא קא מקבל ולא יותר). וע"ז קאי המחבר בסי' שצ"ג שלא הזכיר כלל ברכו ולא ערבית, אלא שקיבל עליו סתם תוספת שבת.

אבל בסי' רס"א מיירי השו"ע כשהתחיל ערבית של שבת, שקיבל עליו עיצומו של יום ולא תוספת, דכיון שמתפלל תפלה השייכת לעיצומו של יום הרי קיבל עליו עיצומו של יום, ולפיכך חלו עליו כל חומרותיו ומיתסר אף בשבותים.

[ג] להגר"ז תלוי אם עשאוהו לילה

והנה בדקדוק לשונם של הדגמו"ר והגר"ז, נראה דיש חילוק ביניהם, שהדגמו"ר כתב "אחר עניית ברכו, שמן

שהוא ערך חצי שעה קודם הלילה, ממילא חל עליו שבת ואסור במלאכה. אלא דקודם לחצי שעה, תלוי אם קבל עליו במזמור שיר ליום השבת או בתפלה או כשהדליק נרות".

ענף ג'

גדר חלות הקדושה בזמן התוספת

[א] הכרעת השו"ע דאחר קבלה אסור בשבות במתני' שנינו דין ביהש"מ, כמש"כ "ספק חשיכה ספק אינה חשיכה... אבל מעשרין את הדמאי ומערבין וטומנין אה"ח". והיינו כרבי דהתירו שבות ביהש"מ לצורך מצוה.

ובמרדכי כתב: "פסק רבינו יואל; והוא הדין לאחר תפילת ערבית יכולין לערב אם יום הוא, דהא קודם ספק חשיכה היו מקבלין שבת ותוקעין כדי להוסיף מחול על הקודש, ואפילו הכי מתיר בערב שבת לערב עירובי חצרות בספק חשיכה".

אבל בשם רבינו שמריה הביא, שמתחילה הורה כן, אבל מקצת תלמידיו אסרו, דיש חילוק בין קיבל עליו שבת ללא קיבל, וכן ר"ש חזר בו ואסר, והביא ראיה מן התוספתא [סוכה פ"ד ה"ז] דנאסר בהטמנה אחר תקיעה שישית.

ובשו"ע [רס"א ד'] פסק כמסקנת ר"ש, וכתב: "אחר עניית ברכו, אף על פי שעדיין יום הוא, אין מערבין ואין טומנין משום דהוא קבליה לשבת עליה".

ובמג"א הביא קושיית החכ"צ, שתמה איך יתכן שיהא חמור תוספת שבת, ואינו אלא עשה בעלמא, מבין השמשות שהוא ספק איסור סקילה וחייב חטאת, אם בין השמשות לא גזרו על שהשבות לא כ"ש בקבלת תוספת שבת. ומכח זה חלק החכ"צ והכריע כר' יואל, דאין קדושת שבת חלה בפועל, אלא כיון דכל עיקר התקיעה היא כדי שיסלק המסלק ויטמין המטמין שזהו דבר הנהוג בכל ע"ש, ע"כ מי שלא הטמין בשעה הראויה להטמין עפ"י התקיעות שתקנו פושע הוא ואסור לו להטמין שוב, דאלת"ה נמצא תקנת חכמים בטלה.

דהקהל כבר עשו אותו לילה לענין תפילה" (לשון התרוה"ד), והרי שם לא מדובר בדברים התלויים בשבת, אלא ביום ולילה, ואעפ"כ סבר התרוה"ד שע"י תפילת ערבית נחשב ללילה לכל דבר.

ולפ"ז יש לדון כשקיבלה שבת בהד"נ, שלכאור' י"ל שהד"נ אינו בא להורות שהוא לילה, אלא שמקדימה את קבלת השבת אף אם הוא יום. וכן ראיתי מובא משו"ת תשורת שי [הובא במהרש"ם ה' סא] דדוקא בהתפללה ערבית אבל הדלקת נרות אינו עושה לילה.

(וחילוק זה נתבאר בדברי הגר"א לגבי קבלה בטעות, שנחלקו הדיעות אם היא קבלה או לא, כמש"כ השו"ע בסעיף יד, י"א שיחיד שהתפלל ערבית בטעות מותר בעשיית מלאכה, וי"א שאותם שהדליקו אסורים בעשיית מלאכה, והביא הביה"ל י"מ החומרא בקבלה ע"י הדלקה, משום דהדלקה היא מעשה לכן עדיפא, אבל הגר"א ביאר דס"ל דקבלה בטעות היא קבלה, ומתפלה אין ראייה דתפלה בטעות אינה כלום (ונפ"מ באמירת מזמור שיר בטעות, דלהגר"א היא כהד"נ וחמיר).

ויש לבאר החילוק ע"פ הנ"ל, דקבלה שע"י תפילה משמעותה שמחשיב היום ללילה, ואם היה בטעות שחשב שהוא לילה, הרי בטל כל דבריו, אבל בהד"נ או במזמור שיר אינו מפרש שהוא לילה, אלא מפרש שיחול עתה שבת, ולכן אף שהסיבה להחלטתו לקבל שבת נבעה מטעות, מ"מ סוף עצם הקבלה אינה בטעות).

אמנם בחכ"א משמע דגם אחר קבלה בהד"נ אין להפסיק בטהרה, וכ"כ הקצוש"ע.

ונראה דכדבריהם מוכח בביה"ל בסי' תקכ"ז, שכתב דלכאור' אם הנשים הדליקו נר יום טוב, שוב א"א לעשות עירוב בשבילן, אף שהוא עדיין יום, כיון שכבר קיבלו עליהם יום טוב, "דמשמע בהל' שבת דבהדלקת הנרות יש לו דין קבלה של ציבור מאחר שכן המנהג". ואח"כ כתב דיש לדון, דאולי דוקא בשבת שמדליקין הכל בשעה אחת ונהגו לקבל בזה שבת, אבל ביום טוב שאין הכל מדליקין בשעה אחת

הסתם מקבל קדושת השבת ממש", ונראה מדבריו שהברכו אינו אלא 'סימן' להראות שקיבל קדושת שבת, וכמו שרגילים להבין בדבריו, דיש תוספת שענינה קבלת קדושת השבת.

אבל בדברי הגר"ז מבואר שתלוי דוקא בתפילת ערבית של שבת, דכיון שמתפלל תפלה השייכת לעיצומו של יום הרי קיבל עליו 'עיצומו של יום', ומשמע מזה שאין כאן מין תוספת חדש, אלא יש 'תוספת' שהיא רק פרישה ממלאכות, ויש תוספת שמורה על הקדמת שבת עצמה, שהאדם יכול להחשיב את הזמן הזה כשבת ממש, וממילא נאסר בשבותין.

ד] הקבלת ציבור גורמת לקדושת שבת

אמנם בביה"ל כשדן בסתירה זו, הביא בשם רבים מן האחרונים [דהיינו - הא"ר, הפמ"ג, והמח"ב שהובא בשע"ת, ושע"ש] שחילקו באופ"א, דלקמן איירי ביחיד שקבל עליו שבת, אבל הכא מיירי בקבלת שבת של ברכו שהוא ע"י צבור וזה חמיר טפי.

וכן הביא המ"ב בהל' יו"ט [בסי' תקכ"ז] לגבי עירוב בביהש"מ, וכתב שם בשם האחרונים "דאם קיבל עליו יום טוב באמירת ברכו שוב אין יכול לערב, דבקבלת יום טוב נחשב הזמן כיו"ט ודאי. ודוקא בקבלת ברכו שהוא קבלת ציבור... אבל קבלת עצמו אף שקיבל בפירוש אפשר דלא מהני לענין זה, ויכול עדיין לערב אם עוד לא חשכה".

ה] קבלת ציבור כקבלת עצמו של יום

ולפי הנתבאר לעיל בדברי הגר"ז, שיש 'תוספת' ויש 'הקדמת קבלת שבת', יוצא מזה שלפי האחרונים הנ"ל [שפסק כמותם המ"ב] זה החילוק בין יחיד לציבור, שיחיד הוא מדין 'תוספת שבת', ואילו בקבלת ציבור חמיר מצד שהוא הקדמת עצמו של יום.

וזהו מש"כ הרמ"א [יו"ד קצ"ו א'] בשם התרוה"ד, שאם התפללו הקהל ערבית, אף שעוד היום גדול אינה יכולה להפסיק בטהרה ולמנות מיום המחרת, "מאחר

(לגבי ידידה, וכשעושים הכל בשעה אחת), ולפ"ז יתכן שגם באמירת מזמור שיר שאומר האדם לבדו, אם אומר אותו בשעה שהציבור אומרים, חשיב לגבי ידידה כקבלת ציבור. וצ"ע.

ענף ד'

דין קבלת ציבור וגרירה אחר הציבור

[א] תוספת שבת ע"י התקיעות

ונעמוד עוד על דין קבלת ציבור וגרירה, שהנה בגמ' [דף לה:] איתא: "ת"ר: שש תקיעות תוקעין ערב שבת, ראשונה להבטיל את העם ממלאכה שבשדות שניה להבטיל עיר וחנויות, שלישית להדליק את הנר, ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת".

ודין זה הובא בשו"ע סי' רנ"ו: "כשהיו ישראל בישובן, היו תוקעין בע"ש שש תקיעות כדי להבדיל את העם מן המלאכה", וכן ברמב"ם הקדיש לתקיעות כמה הלכות.

ובפשטות מטרת התקיעות היא לזרז ולהזכיר על קבלת שבת, וכמו התקיעות הראשונות שהם לעם שבשדות ולבעלי החנויות, כן התקיעות האחרונות מיועדות להזכיר לכל אחד למהר לקבל שבת.

אמנם שבגמ' נראה שבגמר התקיעה כבר חל קדושת השבת, שאמר רבי יוסי ברבי חנינא: "שמעתי, שאם בא התוקע להדליק נר של שבת אחר שש תקיעות - מדליק. שהרי נתנו חכמים שיעור לחזן הכנסת להוליך שופרו לביתו (ומוכח שגם אחרי גמר התקיעות עדיין יש שהות עד כניסת השבת). ודחו: "מקום צנוע יש לו לחזן הכנסת בראש גגו ששם מניח שופרו", ולמד מזה המרדכי שאחרי התקיעה האחרונה חל מיד קדושת שבת, ולכן מיד מניח השופר מידו.¹²

אפשר דלא נהגו לקבל בזה, "ע"ש. ולפי דבריו ניחא שאין חילוק בין הד"נ לערבית.

[ו] מזמור שיר כקבלת עצמו של יום

והנה מן הדברים האמורים ירווח לן דעת הפוסקים בדין תוספת שבת, שהרי כבר נתבאר בחי"א ובמ"ב ועוד אחריו שיש תוספת שחלה מאליה (או ע"י פרישה ממלאכות), ויש תוספת שמוסיף ומקדים מקודם לכן (לר"ת בין ב' השקיעות, ולהגאונים היינו היותר משיעור המוכרח לקב"ש).

ולפי הנתבאר בריטב"א וברא"ה, שא"א להוסיף ולקבל ע"ע אלא בתפילת מעריב או קידוש, (והוא גם מסתבר כמשנ"ת שצריך לעשות מעשה אמיתי שיראה בזה את הקדמת עצמו של יום), קשה מאוד למה לא כתבו דראוי להקדים ולהתפלל מעריב.

אבל לפי הנתבאר כאן שקבלת ציבור חשובה ג"כ כקבלת עצמו של יום, א"כ מובן שהקבלת שבת שאנו נוהגים, בזה מקיימים את המעלה של הוספה לשבת עצמה.

ונראה הביאור בזה, ע"פ משנ"ת בדברי הריטב"א בתענית יב., שמבואר בדבריו הסיבה שכל יחיד אינו יכול לקבל שבת שלא בתפילה, משום שאינו יכול להחיל קדושת שבת רק במעשה חשוב שקובע כבר את תחילת היום הבא.

ולפ"ז מובן מאוד שבציבור יכול לחול שבת כבר בתקיעות, שלא נאמר בציבור התנאי שדוקא בתפילה, ולכן בכל מעשה שעושים הציבור המורה על קבלת שבת, בין בתקיעות בין באמירת ברכו או מזמור שיר, חל בזה קדושת השבת.

ויש להוסיף, דלפי המב' בביה"ל הנ"ל לגבי הד"נ, יש ללמוד שגם מעשה שעושה כל אחד בביתו יכול להיחשב קבלת ציבור

12 ודנו הראשונים על הדלקת נרות, שמשמעות הגמ' שהיו צולין דג קטן אחרי הדלקת הנר, ולכן ברא"ש סי' כ"ד כתב להוכיח מכאן שהדלקת הנר לא מונח בה בסתמא קבלת שבת, ודלא כהבה"ג. אבל הר"ן מיישב את דעת הבה"ג, דהאי שוהה וכו' אתוקע קאי לומר כמה זמן ישהה בין תקיעה שלישית לרביעית בכדי שהעם יוכלו לעשות בינתיים את המלאכות הנצרכות ואח"כ ידליקו את הנר.

נמשכים אחר אותו הבכ"נ, ואותן שדרך לילך לבית הכנסת אחרת, נמשכים אחריו.

אמנם בשו"ע הרב כתב [וכן הביא הכה"ח סק"פ בשמו] "יחיד שלא היה בבית הכנסת שקבלו בה שבת, אף על פי שהוא רגיל להתפלל תמיד באותו בית הכנסת, אם רוב העיר לא קבלו עדיין שבת אפשר להתירו במלאכה".

ואולי אפשר לחלק לפי דברי המהרש"ל [בסי' פ"א], דדווקא גבי אשה שאין דרכה להתפלל א"כ ממילא נגדרת אחר הקהל ואף אם היא רגילה להתפלל לא חלקו בדבר, אבל איש שיש לו קבע לתפילתו, א"כ כל זמן שלא התפלל לא נחשב לו כלילה. ולפי דבריו מה שיחידים נגדרים אחר הציבור, הוא משום שכוונתם להתפלל שם ג"כ אח"כ.

ולפ"ז י"ל בפשטות [וכ"כ פס"ת], דשו"ע הרב מיירי ביחיד הרגיל להתפלל בבית הכנסת מסוים, ועתה אינו בא לשם וגם אין בדעתו לבוא לשם היום בהמשך התפילה, ובזה אינו נגרר אחריהם אלא אחרי רוב אנשי העיר, ומחצה"ש מיירי ביחיד שבעת שקיבלו הציבור בביהכ"נ עליהם שבת עדיין אינו שם, אך בדעתו לבוא לשם בהמשך התפילה, ובזה מיד חל עליו שבת גם כשלעת עתה עדיין לא נמצא עמהם, ובזה אפשר גם שועה"ר מודה.

ג] גדר קבלת ציבור אם כשבת ממש

אמנם צ"ע בכל זה, שהנה נתבאר לעיל דגדר קבלת הרבים חמיר מהיחיד, שחל בזה עצמו של יום, אמנם בשו"ע [רס"ג סט"ו] נפסק: "מי ששהה להתפלל מנחה בע"ש עד שקבלו הקהל שבת, לא יתפלל מנחה באותה ביהכ"נ אלא ילך חוץ לאותו ביהכ"נ ויתפלל תפלה של חול", ושאיני ממי שענה ברכו שלא יכול להתפלל בעצמו. ומשמע שקבלת שבת של ציבור אינה כקיבל ע"ע קדושת שבת ממש.

ועמד בזה הפמ"ג [הביאו הביה"ל] ותיירץ: "דיחיד נגרר אחר הרוב רק לענין

וכן מוכח ברש"י [ד"ה להדביק] שכתב: "שהיו ממהרים התקיעות כדי להוסיף מחול על הקדש", הרי שתקיעות אלו לצורך תוספת שבת הן, וא"כ ע"י גמר התקיעה חל קדושת השבת, וכן לשון המהר"ל: "...כל שלש תקיעות הראשונים לסלק המלאכה בלבד, ועדיין השביתה אין כאן, ולפיכך בא שלש תקיעות דהיינו תר"ת לשבת עצמו".

ולכן פסק השו"ע בסי' רס"א ס"ד, דאחר עניית ברכו אף על פי שעדיין יום הוא אין מערבין ואין טומנין, משום דהוא קבליה לשבת עליה. ומקורו מהגמ' הנ"ל, כמש"כ המרדכי שם שבזמן הזה עניית ברכו חשובה קבלת שבת במקום התקיעות דזמנם.

ב] גרירת היחיד

וכתב במרדכי (סי' רצז) "והיכא שרוב הקהל קיבלו עליהם שבת המיעוט על כרחם נמשכים אחריהם ואסורין במלאכה", וכן פסק השו"ע בסעיף י"ב: "אם רוב הקהל קבלו עליהם שבת, המיעוט נמשכים אחריהם על כרחם".

והטעם נתבאר בראבי"ה: "...שהתקיעות מסודרות לציבור ואין לעשות אגודות אגודות, ודמי להעניית ברכו בניהוגים שקבלו עליהם הציבור את השבת, שאין היחיד קובע שבת לעצמו ועל כרחו חל עליו לכל דבר".

ולפי דבריו מבואר מש"כ המג"א, דבעיר שיש בה"כ הרבה אין אחת נמשכה אחר חברתה, והוסיף הפמ"ג אף שיש באחת רוב, והדברים מבוארים לפי דברי הראבי"ה ש'אין היחיד קובע שבת לעצמו, אלא נגרר אחר הציבור, וא"כ כל זה ביחיד, אבל ציבור קטן קובעים שבת לעצמם ואינם נגדרים אחר הרוב.

ובמחצה"ש הוסיף [וכן סתימת לשון ערוה"ש סעי' כ' וכ"כ, אמנם המג"א ומ"ב לא פירשו דין זה] דבמקרה שיש שני בתי כנסת, יש דין ציבור לכל אחד מהם, שאותן בני אדם שדרך לילך לבית הכנסת אחד, הם

וכ"מ ממש"כ החי"א דחצי שעה קודם צאה"כ חל שבת ממילא, וציין לסי' רנ"ו, ובפשטות כונתו לרמ"א שכתב שם: "ונהגו בקהלות הקדושות, שכל שהוא סמוך לשבת כחצי שעה או שעה, שמכריז ש"צ להכין עצמן לשבת, והוא במקום התקיעות בימהם, וכן ראוי לנהוג בכל מקום".

אבל בפשטות נראה מדברי הרמ"א שהתקיעות הללו הם לזירוז בעלמא ולא כמו תקנת התקיעות ממש. וכ"כ הב"ח שהכרזה זו היתה במקום התקיעה השלישית שהיתה סמוך לשקיעה"ח להכין עצמן להדלה"נ, וזהו חצי שעה קודם השקיעה, ואח"כ בקבלת שבת דהיינו ברכו הוי כתקיעה שישית.

ולדין כתב הפמ"ג, דמזמור שיר הוי כתקיעה שישית, (וזש"כ השו"ע דמזמור שיר הוי קבלת שבת), ולפ"ז כתב דנכון לומר מזמור שיר מבעו"י והמעריב יהיה בלילה בזמנו.

ואכן יש מקומות שמקפידים כן לומר מזמור שיר קודם השקיעה דוקא, ובפרט לפי מה שהביא הערוה"ש בשם השל"ה בסידורו שיזהרו לומר מזמור שיר ליום השבת קודם שקיעת החמה, דאל"כ המזיקים שנבראו בע"ש בין השמשות מתעוררים ממקומם להזיק.

מלאכה, אבל לענין תפלה כל שלא ענה עמהם ברכו מתפלל תפלה של חול חוץ לבהכ"נ". ובזה שאני מקיבל בעצמו עם הציבור שחל עליו שבת לכל דבר (ולפ"ז צ"ע מהפס"ט לדעת התרוה"ד).

אמנם בראבי"ה הנ"ל הדגיש שחל עליו שבת לכל דבר, וכ"כ בערך שי ובערוה"ש, ולפ"ז אין החילוק כמש"כ הפמ"ג, אלא כמש"כ הערוה"ש "ואין לומר האין יתפלל של חול והרי גם עליו חלה קדושת שבת, די"ל דלחומרא חלה עליו לאסרו במלאכה, ולא לקולא לפוטרו מתפלת חול".

וכן איתא בט"ז לגבי אבילות [יו"ד סי' ת"ב], דדוקא להחמיר אמרי' כן דהתפלה מועיל לחשבו כלילה, אבל לא להקל לענין שמועה רחוקה, וכ"כ הא"ר [באו"ח סי' ל"ח] לגבי מי שלא הניח תפילין, דאף שהתפלל מעריב מ"מ יניח תפילין ביום, דלהקל אין לסמוך על התפלה.

ד] הצפירה היום

והנה יש לדון בענין התקיעות בימינו, שהיה מקום לומר שלדין הצפירה של שבת היא במקום התקיעות דאז, ועל ידה יחול קדושת שבת.

דינים העולים

- א. דעת תוס' דשיעור התוספת לכה"פ משהו קודם ביהש"מ. וברא"ש כתב שהוא מעט יותר, וכ"כ השו"ע 'ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי יום'.
- ב. במ"ב בשם החי"א הוכיח שהוא מעט פחות מרבע שעה, ובהרבה פוסקים נתבאר דסגי בכמה דקות (אבל אין כדאי לסמוך ע"ז, מפני חשש טעות בלוח או בשעון, וכן שיש כמה זמנים בכל מקום ומקום).
- ג. הוסיף החו"ש דהתוספת המוכרחת חלה מאליה, וכן משמע מדברי תוס' והרא"ש. אמנם השיעור חצי שעה שכתב החי"א אין נראה שחל מאליו.
- ד. ברמב"ן כשיבאר ב' השקיעות דר"ת, בא לומר דהזמן שביניהם הוא זמן התוספת, שאפשר להוסיף בו מעט או הרבה, (וכמו שנתבאר בענף א' דתוספת קדושת שבת שייך דוקא בזמן זה שכלול מב' הימים במקצת), וזהו קיום מצות תוספ"ש (כמש"כ הפמ"ג).
- ה. חידוש זה דאפשר להוסיף הרבה בפשטות אינו שייך לפי הגאונים ודקיימו כוונתיהו שיש רק שקיעה אחת, ולדעתם אפ"ל דענין התוספת הוא לפרוש מן הספק. משא"כ לדעת הרמב"ן שמוכח דיש בו ענין בפ"ע להקדים את קדושת השבת לזמן הקודם לכניסתה.

- ו. בריטב"א כתב, דאם בא להוסיף בזמן זה א"א להוסיף רק בתפילה או בקידוש, (ולכך רב צלי של שבת בשביל לקיים מצות תוספ"ש), ולכך נמי בעי' תוספת דבר הניכר שיש בו משום קדושה.
- ז. וברא"ה חילק, דשיעור המחויב חל ממילא, ורק אם בא להוסיף צריך בתפילה, (וטעמו לכאן, שזמן שאינו מחוייב מעצמו צריך קבלה בתפילה).
- ח. ונראה דגם לפי הגאונים מוכרח דיש מצוה להוסיף ולקבל שבת מעבר לזמן המוכרח, כהא דרב. (ואף שלא סברי לב' שקיעות, מ"מ הרי אפשר לנהוג כר"י דחשיב לילה כבר מפלה"מ). וכן מדויק במ"ב שהתוספת המחויבת חלה ממילא, ולהוסיף יותר הוא באמירת מזמור שיר.
- ט. נחלקו הראשונים אם קבלת שבת בפיו חמירא שנאסר גם בשבות ביהש"מ לצורך מצוה. והשו"ע סתם ברס"א כהמחמירין, וכן נקטו הפוסקים ודחו קושיות החכ"צ.
- י. על הסתירה מסי' שצ"ג תי' הדגמו"ר בחילוק בין קבלת 'תוספת' לקבלת 'קדושת שבת', ובגר"ז נתבאר בנו"א דיש 'תוספת' ויש 'קבלת עצמו של יום', כשמשווה ליה לילה בתפילה.
- יא. אבל המ"ב הביא כמה אחרונים שחילקו בכללות בין יחיד לציבור, שרק בציבור חל עצמו של יום, ולכן פסק התרוה"ד דאפי' הפס"ט א"א לעשות אחרי תפילת הציבור.
- יב. נחלקו הפוסקים לגבי הפס"ט אחר הד"נ, וכהמחמירים משמע במ"ב בתק"ז דחשיב קבלת ציבור.
- יג. נתבאר מכ"ז שה'קבלת שבת' שאנו נוהגים, בזה מקיימים את המעלה של הוספה לשבת עצמה, וכמש"כ הפמ"ג שיש לומר מזמור שיר לפני שה"ח והתפילה בזמנה, וכ"כ הערוה"ש בשם השל"ה שיש להקפיד בזה שלא לעורר המזיקין ח"ו.



בירורי הלכה

הרב יעקב חנוך הכהן שברדון

דין עשיית מלאכה בתחילת ליל יו"ט שני ובירור דברי המשנ"ב בזה

נהוג בכל בית ישראל תמיד בצאת יו"ט ראשון מתחילין לבשל לצורך סעודות יו"ט שני. וכיון שאסור לבשל ולעשות שום מלאכה להכנה מיו"ט ראשון לשני מקפידין מאד שלא לעשות מלאכה עד צאת יו"ט ראשון, עד אחר ספק בין השמשות ומתחילין מיד בצאת הכוכבים.

אולם בקובץ בית אהרן וישראל גליון ס' נדפסה תשובה מהגאון רבי משה סולבייצ'יק זצ"ל בענין בישול בליל שני של ראש השנה לפני תפילת ערבית, ושם בסוף התשובה נכתב בזה"ל עכ"פ נ"ל דלכתחילה בוודאי יש להצריך הנשים שיגידו טרם עשותם מלאכות, להבדיל בין קודש לקודש וכו', אבל אלה שמקילים ולא מקפידין בזה נ"ל שיש להם על מי לסמוך עכ"ל שם.

וכל יסודו בנוי על דברי הא"ר בסוף סימן רצ"ט והובא במשנ"ב סימן רצ"ט סעיף י' ס"ק מ' בסופו וז"ל המשנ"ב שם... ולהביא יין ביו"ט שני אחר שחשכה, אף שלא התפלל עדיין וגם לא "קידש" אפילו הכי שרי, דהא אין בזה שום מלאכה, רק משום הכנה מיו"ט לחבירו, וכיון שנתקדש היום שרי, עכ"ל המשנ"ב שם. ומזה נלמד שרק הכנה מותר, אבל מלאכה אפילו מלאכת אוכל נפש אסור.

אולם דבר זה שהצריך לומר ברוך המבדיל בין קודש לקודש, היא תמיהה גדולה למאד.

א. לחדש חידוש גדול שצריך להבדיל בין יו"ט א' ליו"ט שני.

ב. שקידוש או תפילת יו"ט שני, זה הוי הבדלה ליו"ט הראשון.

שני חידושים אלו שלא נמצאו לא בגמ' ולא בראשונים והפוסקים, ועוד מצינו מפורש להיפך, הם תמיהה גדולה מאד.

קודש מדאורייתא ויו"ט שני הוי מדאורייתא וודאי חול, וכתבו הראשונים דהטעם דחז"ל חששו מאד שלא יבואו לזלזל ביו"ט שני, ומפני זה לא רצו חכמים שיבדילו בין יו"ט א' לב'.

וכן כתב הריטב"א בסוכה מ"ז ע"א דהטעם שנפסק בגמ' דבשמיני עצרת מיתב יתבינן ברוכי לא מברכינן, כדי שלא יהא ח"ו לזלזל ביו"ט שני דלא קיי"ל כרב אסי בריטב"א.

דהנה בגמ' מסכת ביצה דף ד' ע"ב איתא שרב יוסי הבדיל בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, ועיין שם במפרשי הש"ס איזה נוסח באמת הבדיל רב אסי, אולם להלכה לא קיי"ל כרב אסי, אלא שלא הצריכו חז"ל להבדיל בין יו"ט א' לב'.

ועיין בראשונים שם ברשב"א ובר"ן ובמאירי ועוד דלמה באמת לא קיי"ל כרב אסי, ובפרט לדידן בזה"ו דבקיאינן אנן בקביעא דירחא, ואנן ידעינן דיו"ט א' הוי

והלום ראיתי בשלחן שלמה סימן רצ"ט
אות יח שכתב שם אחרי שהביא דברי
המשנ"ב הנ"ל כתב כך וז"ל, ויש מי שרצה
לדייק דלפי"ז דבר שהוא מלאכה כגון
הבערה ובישול אסור קודם שהתפלל או
קידש על הכוס, ברם חושבני דכוונת המ"ב
לומר דהכנה כזו קיל טפי ומיד כשחשכה
כלומר שנתקדש מספק דהיינו שהתחיל בין
השמשות אע"ג דאיכא נמי לספק של היום
שעבר, ולאפות ולבשל עדיין אסור מ"מ
הכנה זו מותרת, ולא לאפוקי דלצורך יו"ט
בוודאי לילה, ע"כ דבריו.

ובאמת הדבר פלא להכניס דברים האלו
בדברי המשנ"ב דמה יתן ומה יוסיף אם כבר
התפלל או קידש בבין השמשות, וכי מי
שהתפלל או קידש מבעוד יום או בבין
השמשות יכול לעשות מלאכה לפני צאת
הכוכבים, ואיני יודע איך יפרנס דבריו אלו
בדברי המשנ"ב, ולכן קשה לסמוך מזה
ההיתר שמותר לעשות בין השמשות הכנה
זאת, וצ"ע ג.

כן מצאתי במהדורת דרשו כאן שמביא
בשם שבט הלוי לקט הלכות יו"ט שכתב
שבאמת אנשים אסורים לעשות מלאכה לפני
קידוש שכן נהגו, אבל הנשים לא קבלו
עליהם מנהג זה, אלא אם בעליהן מתפללין
בביהכנ"ס שלהם ושם כבר אמרו ברכו,
נוהגות לעשות מלאכה אפילו קודם קידוש
וקודם תפילה.

וכל הדברים והמנהגים האלו הם תמוהים
מאד. מאין לו למשנ"ב לחדש מנהגים אלו
לאנשים רק אחרי קידוש, ולנשים מנהג רק
מיד אחר ברכו בלא שום יסודות בראשונים
שיסדו מנהגים אלו, ובפרט שהמנהג הפשוט
אינו כדבריו, ואפילו גדולי ת"ח וענקים לא
שמעו מעולם מנהג זה, וגם קשה להסבירו
מה ההסבר בחילוק לאנשים ולנשים וגם
אנשים שבאים מביהכנ"ס עושים מלאכות
לפני קידוש לצורך סעודות יו"ט והדלקת
הנרות לכבוד יו"ט.

כן מצאתי בספר יו"ט שני כהלכתו בסופו
אריכות דברים בדברי המשנ"ב הנ"ל והאריך

ובאמת המשנ"ב הנ"ל ומקורו הוא מדברי
הא"ר הובא בשערי תשובה סימן רצ"ט ס"ק
א' בסופו.

וז"ל שם, ועיין בא"ר להביא יין מיו"ט
לחבירו מתיר בפסקי תוס' כשאמרו הקהל
ברכו, כיון שאינו אלא משום הכנה, ואף
שלא התפלל וגם אז לא אמר "ברוך אתה ד'
המבדיל וכו'" ע"ש לשונו. וכן הוא בא"ר
ועיין בשער הציון ס"ק נ"ד וז"ל: א"ר בשם
פסקי תוס' ובשערי תשובה, אך הדברים שם
מגומגמין קצת עכ"ל.

ובפשוטו הדברים קשים מאד, מה שיין
ביו"ט שני בתפילה הפיסקא הזאת שלא אמר
ברוך אתה ד' המבדיל. הרי ביו"ט ב' אין
אומרים שום ברכת הבדלה לא בתפילה ולא
בקידוש. אלא מתפללין ומקדשין כמו יו"ט
ראשון אותו התפילה ואותו הקידוש ואין
שום הזכרת הבדלה. וכתבו פוסקי זמנינו
שזה היה קשה להמשנ"ב, וע"ז כתב אך
הדברים שם מגומגמין קצת, וכוונתו דמה
שיין התיבות הללו "שעדיין לא התפלל ולא
אמר בא"י המבדיל וכו'" דהרי ביו"ט שני
א"א זאת וע"ז בא המשנ"ב והשמיט
המשפט הזה, ובמקומו הכניס וכתב
המשנ"ב, וגם לא קידש ע"ש.

ובאמת הדבר לכאורה תמוה מאד למה
אסור לעשות מלאכה לפני קידוש כיון דאין
דין הבדלה מיו"ט לחבירו, ומיד שיצא יו"ט
א' בצאת הכוכבים כבר יצא יו"ט א', ולמה
יאסר לעשות מלאכת אוכל נפש לצורך יו"ט
שני, ומה יועיל קידוש לזה, וכי לפני קידוש
עדיין לא יצא יו"ט, וכי הקידוש ביו"ט שני
עושה ההבדלה בין יו"ט א' לב', ולכאורה
משונה לומר חידוש גדול כזה בלי ראיות
מהראשונים ומפרשים, רק מדברי הא"ר
לעייל פלא בקופה דמחטא ולחדש חידוש
כזה, ועוד לתקן הדברים שכאילו מגומגמין
הדברים, ומפני זה להוציא את הדברים
שכתב שעדיין לא אמר בא"י המבדיל וכו'
ולהכניס במקומו את המילים ועדיין לא
קידש.

ע"ש ולא מיירי בכלל מאיסור בישול יו"ט לחבירו אלא סתם מאיסור מלאכה לפני הבדלה במוצ"ש, ובסוף הפסקא כתב שזה גם התיר בפסקי תוס' הנ"ל אפילו כשעוד לא הבדיל ומפני זה מביאו הא"ר, וגם השע"ת הביאו כאן בדיני הבדלה במוצאי שבת בסימן רצ"ט ולא בדיני יו"ט, וכן כל הפוסקים לא דברו בהלכות יו"ט מדין זה כלל.

ובאמת הדין הזה היה יכול לכתוב גם בשחל יו"ט א' במוצ"ש"ק אלא דבר בהווה הרגיל, שהרי יו"ט א' אינו יכול להיות במוצ"ש לא ברה"ל ולא בסוכות ולא שמיני עצרת אלא רק בשבועות או א' דבפסח באופן נדיר במחזור כשחל שושן פורים בשבת ולא באחרון של פסח.

וע"ז כתב בין יו"ט לחבירו שזה היה בדרך הרגיל, ומצוי שיו"ט א' חל בשבת, ואין דבריו מגומגמין אלא פשוטין, דהרי מן הדין צריך הבדלה ואסור לעשות שום מלאכה לפני הבדלה, וע"ז בא החידוש של הא"ר שמביא השע"ת דהכנה קלה אפשר אפילו לפני הבדלה.

ולפ"ז פשוט וברור מנהג ישראל הפשוט שמתחילין לעשות מלאכת אוכל נפש מיד בצאת הכוכבים של יו"ט ראשון, ודברי פוסקי זמננו שנדחקו בדבריו של המשנ"ב בשם הא"ר הם פלא, דלכאורה זה פשוט וברור. עם זאת צריך כל אחד להזהיר את אנשי ביתו דאם חל יו"ט במוצ"ש"ק בין יום א' ובין יו"ט שני שלא להתחיל לעשות שום דבר ובפרט מלאכה לצורך יו"ט לפני אמירת המבדיל בין קודש לקודש לאחר צאת הכוכבים במוצ"ש"ק.

תבא לדינא. במוצאי יו"ט א' ותחילת יו"ט שני לא תקנו חז"ל לומר הבדלה אע"פ שאנן בקיאין בעיבורא דירחא ויו"ט ראשון הוא יו"ט דאורייתא וודאי ויו"ט שני מדאורייתא חול, כדי שלא יבואו לזלזל בקדושת יו"ט שני. ומפני זה אסור לומר המבדיל אפילו ביו"ט שני דרגלים אחרים,

בדברים שם למצוא לו מקורות וסברות ופולפולים מהיכן למד זאת ומה הסברא לאסור, וכן מה מתיר הקידוש וכו' וגם למה כל בית ישראל אינם נוהגים כן, ולפי דברינו להלן המנהג הפשוט הוא כדת וכדין ואין שום מקור וסברא לאסור ופלא שהאחרונים לא דייקו בזה.

ובאמת התמיהה הגדולה על כל הני שרצו ללמוד החידוש הגדול הזה שסובר הא"ר דאסור לעשות מלאכה לפני תפילה וקידוש של יו"ט שני אע"פ שלא נמצא דבר זה בשום מקום לא בגמ' וראשונים והפוסקים, וגם הסברא מוקשה מאד, והיה לו להביאו בהלכות יו"ט שאסור לעשות מלאכה ביו"ט שני לפני קידוש, ולא להביאו כאן בדיני דברים שאסור לעשות לפני הבדלה. שמזה שמביא כאן ההיתר דדבר שהכנתו קלה מותר לעשות קודם הבדלה, ומיניה תשמע האיסור שמלאכה ממש אסור לעשות קודם קידוש, הרי אלו דברים מתמיהים מאד שאין אנו יודעים בכלל האיסור ועתה נביא היתר, שמזה תשמע החידוש הגדול שיש איסור, אפילו שביו"ט אין שום מקור שכתוב שצריך להבדיל, אלא להיפך שחז"ל לא רצו לתקן בין הבדלה כנ"ל.

ולכן נראה פשוט וברור דדברי הא"ר, והשע"ת בשמו, הם פשוטים וברורים ולא מגומגמין, דאיירי ביו"ט ראשון שחל בשבת ויו"ט שני הוא במוצ"ש וחז"ל תקנו להבדיל בין בתפילה ותודיענו, ובין בקידוש יקנה"ז, ואומר בתפילה ברוך אתה ה' המבדיל בין קודש לקודש, וע"ז בא הא"ר בשם פסקי תוס' שמותר להביא יין במוצ"ש ויו"ט א' לחבירו אפילו עדיין לא התפלל ולא אמר עדיין ברכת ברוך אתה ד' המבדיל וכו' דהיינו ברכת ותודיענו שסיום הברכה היא המבדיל בין קודש לקודש ועדיין אסור לעשות מלאכה לפני הבדלה, אבל להביא יין שזה איסור הכנה מתיר בפסקי תוס' להביא יין לצורך קידוש והבדלה.

ובאמת כל הפסקא שם בא"ר עוסק מדין מלאכות קלות האם מותר לפני שהבדיל

מכאן לכאורה היתר בבין השמשות לעשות
הכנה קלה, ולפי דברינו אין לזה שום מקור.
ומ"מ מה שחידש הגאון רבי משה
סולובייצ'יק בדבריו הנ"ל שלכתחילה
יאמרו הנשים לפני עשותן מלאכה בליל
יו"ט שני המבדיל בין קודש לקודש, הם
לכאורה נגד דברי הראשונים והפוסקים,
שעקרו והקפידו שלא לתקן להבדיל בין
יו"ט ראשון לשני שלא יבואו לזלזל ח"ו
ביו"ט שני, ובפרט בר"ה שעשו אותו יומא
אריכתא. וד' יאיר עינינו בתורתו הקדושה
בדרך האמת.

וכ"ש בר"ה דהוי יומא אריכתא, ומותר מפני
זה לעשות מלאכה מיד אחרי צאת הכוכבים
לצורך יו"ט שני, ואך אם חל במוצש"ק
אסור לעשות שום דבר לצורך יו"ט שני אלא
לאחר שיאמרו ותודיענו בתפילה ויקנה"ז
בקידוש. ולפחות צריכים הנשים כמו כל
מוצש"ק לפני מלאכה לומר המבדיל בין
קודש לקודש לפני עשותם שום מלאכה, וכך
מנהגם של ישראל קדושים בכל אתר ואתר,
וכן החמירו גם לא לעשות אפי' שום הכנה
ליום טוב שני בבין השמשות עד צאת
הכוכבים ולא כדברי השלחן שלמה שלמד



הרב ישראל וינמן

האם מותר לשמעון להפקיד כסף של ראובן בבנק ולתת לו את הרבית

שאלה: כאשר ראובן רוצה להפקיד ממון בבנק של גוים, ע"מ לקבל רבית, אלא דלא ניחא ליה שיהא הממון נקרא על שמו, האם מותר לתת הכסף לשמעון שיפקידו בחשבון בנק שלו, ולקבל משמעון את הרבית מהבנק.

תשובה:

א. אין היתר לשמעון להפקיד בבנק את הכסף של ראובן ע"מ להביא לראובן את הרבית, אפילו אם אין אחריות המעות על שמעון, כיון שהחשבון בנק הוא על שם של שמעון, הרי הוא נחשב לווה מראובן.

ב. לא מהני לשמעון להתנות עם ראובן על המעות, שרצונו להיות שומר חנם דמתנה להיות כשואל, כיון שיש לשמעון טובות מהבנק בזה שהכסף נמצא בחשבון שלו.

ג. כאשר ראובן שוכר דירה משמעון, ונותן לו דמים בתורת עירבון [שיובטח שמעון שיחזיר לו ביתו במצב הראוי], והדמים נתונים בחשבון בנק של שמעון, אסור לשמעון לתת את הרבית הנתונה מהבנק לראובן, אפילו אם אחריות הדמים היא על ראובן.

ד. כשהורים מפקידים מעות בניהם בחשבון בנק שלהן, ומשתמשים במעות, הם לווים גמורים על זה, ואסור להם לתת את הרבית הנתונה מהבנק לבניהם, ויש בזה ר"ק לכו"ע.

ודע, שורש נידון דידן מתלא תלוי, דאם השליח לא מתחייב באחריות החוב, אינו נחשב אלא כמעביר כספים או כמו סרסור ומתווך בין הגוי לישראל, והרי זה מותר. אך אם הישראל נהיה אחראי על החזרת החוב, א"כ נעשה 'לווה' ויש בזה שאלה של רבית. ומעתה נבא לבאר מקור לכל הנ"ל בס"ד:

ענף א

ישראל המלוה לגוי שליח ישראל

א. ענין זה תלוי ביו"ד סי' קס"ח סעי' יג-טז בדיני ישראל שמלווה לגוי דרך שליח ישראל, האם השליח אינו אלא מעשה קוף בעלמא, או דנעשה לווה ראשון ואסור. ויש בסעי' הנ"ל אופנים דנעשה השליח לווה ראשון ומלוה לגוי, וצריכין אנו רב לבאר איך נהי' לווה, כיון שעצם מסירת המעות היה בכוונה להלוות לגוי ברבית, ולא הלווה לשליח.

וד"ל השו"ע שם בסעי' יג "גוי שאמר לישראל לווה לי מעות מישראל ברבית על משכונני, מותר למלווה ליקח הרבית מיד ישראל השליח, והוא שיאמר המלוה לשליח אתה תהיה שלוחי להביא לי המשכון מיד

הגוי באחריותי", עכ"ל. ומש"כ "והוא שיאמר המלוה... באחריותי", הוא משו"ת הרא"ש כלל קח סי' לב דאם המשלח לא קיבל על עצמו את אחריות המעות עד המסירה להגוי, יש בזה משום ר"ק. וכן מדייק החו"ד ס"ק כ, דאם המלווה לא קיבל אחריות, המלווה יכול לתבוע להשליח, אלמא דהשליח נעשה לווה ממש, והחו"ד הקשה ע"ז, דמה מחייב את השליח, נהי דאין שליחות לעכו"ם וממילא לא נעשה שליח קבלה על המעות, מכל מקום סו"ס השליח לא חייב את עצמו באחריות המעות, ואיך נעשה לווה, ומנין לרא"ש איסור דאורייתא של ר"ק בזה.

ב. והעלה החו"ד יסוד שורש הענין שעליו סובב והולך סעי' יג-טז, דמאי שייטא הא דשליח נעשה לווה ראשון, הרי חסר

אונסין שיך לומר דהמעות קם ברשותו של הלוה, דאל"כ איך התחייב על אונסין בדבר שאינו שלו.

ד. ומתוך הב"י וז"ל "כיון שזה קבל עליו אחריות יותר מדינו, בההוא הנאה שמקבל עליו אחריות יותר, בידו להוציאם, ואם כן הוי ליה לזה מחבירו - ונותן לו רבית. וכל שאינו מקבל עליו אחריות יותר מדינו, אין לו רשות להוציאם, דאינו אלא שומר, כיון שלא מסרם כדי שישנה בידו שום זמן, אלא כדי שימסרם מיד ללוה, וכן בחזרתן שימסרם מיד למלוה", עכ"ל הטהור. דמחדש, חידוש גדול, דכיון שהשליח קיבל על עצמו חיוב אחריות יותר מכפי הדין, ודאי ניתן לו רשות מהמשלח להוציא המעות לצורך עצמו, כגון אם ימצא איזו מציאה בדרך, דיש לשליח רשות להוציא המעות, וכיון שמיד יש לו רשות להוציא המעות, הרי הוא נעשה לזה מיד, משא"כ אם השליח לא מקבל ע"ע אחריות יותר מכפי הדין אינו אלא שומר פקדון, ומעשיו מעשה קוף בעלמא להביא את המעות להגוי, וממילא מותר לשלם הרבית למלוה. וכעין זה ראיתי ג"כ בשו"ת מהר"י בן לב ח"ג סי' סד, ומביאו הדרישה אות יא.

ה. וראיתי מה שהעיר על הב"י בבית מאיר [אע"ג דרק כתב בקיצור לשון, אבאר כוונתו בס"ד], דהנה פסק מרן בחו"מ סי' רצב סעי' ז וז"ל "היה הנפקד שולחני או חנוני, והופקד אצלו מעות אם אינם חתומים ולא קשורים... מותר לו להשתמש בהם לפי נעשה עליהם שומר שכר, וחייב בגנו"א אפילו קודם שנשתמש בהם", ע"כ. והוא גמ' ב"מ דף מג. דאמרינן גבי המעות מותרים, דכ"ז שלא מוציאן אינו אלא שומר שכר, ועדיין לא נעשה לזה, אף שיש לו רשות להוציאן.

ולכאורה כ"ז דלא כדברי הב"י, דחזינן שם שמעות שהפקידו אצל שולחני [שדרכו להוציא מעות לעסקים שונים] אע"פ שיש לו רשות להוציאן, הרי הם נחשבים לפקדון, ואין השולחני חייב בהן אלא כדין שומר

קבלת אחריות על המעות, וממילא לא נעשה לוה כלל. אלא הענין הוא כך: דאין הכי נמי אם מזכיר השליח שם גוי פלוני שלוה ממנו, אין על השליח שום תביעה, אף שאין שליחות לגוי, כיון שלא קבל על עצמו שום אחריות, וממילא מעשה השליח אינו אלא מעשה קוף בעלמא לאמטויי המעות מזה לזה, וכן מדייק החו"ד מדברי הש"ך ס"ק לד.

אלא דהכא, סעי' יג-טז, איירי שלא הזכיר השליח שם הגוי למשלח, דאז כיון שלא הזכיר השליח שם הלוה, ודאי הכניס עצמו לזה שכל התביעות שיהי' להמלוה יהי' עמו, דהא אין המלוה מכיר שום אדם, ולא יכול להיות לו עסק רק עם השליח, וע"כ היתה כוונתו שיהיה העסק ביניהם, דאם לא כן, הרי הוא הניח את מעותיו על קרן הצבי דאת מי יתבע.

ג. אמנם למרן בעל הב"י רוח אחרת בו בביאור כל ענין זה, בהקדם מש"כ מרן המחבר בסעי' טז ע"פ הרמ"ה ורא"ש וז"ל "ישראל שאמר לחבירו טול מעות הללו והלוה אותם לגוי ברבית, אם אחריות המעות על השליח בהולכה או בהבאה אסור למלוה ליקח הרבית מיד השליח או מיד שלוחו של שליח... ואם אין האחריות עליו אלא כשאר שלוחים אם שומר חנם שומר חנם, אם שומר שכר ש"ש, מותר", ע"כ. ומהא דמסיים דאם אין האחריות על השליח אלא כדינו, אלמא דכל שמקבל השליח יותר מכפי דינו אע"פ שלא מקבל ע"ע אחריות האונסין, נעשה כלזה, וכ"כ הב"י להדיא יעו"ש.

והדברים צריכין ביאור איך מונח בזה שהלוה מקבל ע"ע יותר מכפי דינו שהוא נעשה לוה, דלכאורה כ"ז שאינו חייב באונסין, אין השליח אלא שומר פקדון, והא דמקבל ע"ע יותר מכפי הדין, אינו אלא כמו שומר חנם דמתנה להיות כשומר שכר [ובאמת דגם בזה שייך לומר דהשליח הוא שומר פקדון דמתנה להיות כשואל, ואבאר תרוץ לזה בענף ג]. דלכאורה רק בקבלת

הסעיפים אלו. ובענף ג אביא מה שנראה ליישב ולבאר דברי הב"י. ובסוף בענף ד הדברים מתחברים בחזרה, כדי להוציא מכל הנ"ל מה שנראה לדינא בכ"ז, בעז"ה].

ענף ב

ובו מביא כל מקום שע"פ דרכו של

החוו"ד הוא מרוויח ליישב הרבה קושיות

ז. והחוו"ד מתוך חומר הקושיות על הב"י מפרש ומבאר פסקן של הרמ"ה והרא"ש לפי דרכו, דמחלק בדינים אלו לפי שיטתו בס"ק כ, דכל הסעיפים יג-טז עוסקים באופן שהשליח לא אמר למלוה מי הגוי הלוה, ובכה"ג מחדש שהשליח מקבל ע"ע להיות הבע"ד של המלוה לכל התביעות. אבל אם השליח מגלה שם הגוי הלוה, אע"פ שקיבל על עצמו אחריות יותר מכפי דינו, אין כוונתו להתחייב אלא כמו ערב סתם, דמקודם תובעין את הגוי, ואם הגוי לא ישלם, השליח ישלם.

וביאר עומק הענין הנ"ל הוא כך: דאם השליח מזכיר שם הגוי, כוונתו להיות מסולק מחיוב אחריות אחרי מסירת המעות להגוי, א"כ אפילו אם הוא מקבל על עצמו תוספת חיובי שמירה, אין כוונתו לשלם התוספת אלא א"כ המשלח קודם יתבע את הגוי [דבשביל זה מסר את שם הגוי למשלח], ואם הגוי לא ישלם, השליח קיבל ע"ע לשלם, וזה נחשב קבלת אחריות של ערב, שאינו נחשב לזה. ומבואר בסעי' יג-יד ובנו"כ דמותר לשליח להיות ערב, דאם הגוי לא ישלם הרי הוא ישלם, אע"פ כן מותר לשלם את הרבית, כי כל דהחיוב על הגוי קודם, לא נעשה השליח לזה.

אבל אם השליח לא הזכיר שם הגוי הלוה, ס"ל להחוו"ד בדעת הרמ"ה והרא"ש, שכל שהשליח לא הזכיר שם הגוי, הרי הוא נעשה בעל דבר, אלא אם הוא פטר את עצמו לגמרי מאחריות. וא"כ אע"פ שהשליח פטור מחיובי אונסין ואינו דומה ללוה לגמרי, כיון שהוא חייב בתוספת

[ולא באונסין כדין לוה], אלמא כל פקדון, אפילו שיש רשות להוציאו, כ"ז שלא הוציאו, הרי הוא עדיין בתורת פקדון. וא"כ ה"ה בני"ד דהמעות נמסרו לשליח להלוות לגוי, ועד ההלוואה לכאורה הם צריכין להישאר בתורת פקדון, אע"פ שיש רשות לשליח להוציאן.

ונראה לבאר בקל, דשאני התם דאע"פ שמותר להוציאן, כ"ז שלא הוציאן תורת פקדון עליהן, וזה מטעם דאולי לעולם השולחני לא יוציאן. אבל בני"ד שודאי רצון השליח להוציאן, והם ודאי עומדים להוציאן, בזה ס"ל להב"י דכל שקיבל השליח יותר מחיוב אחריות שיש לו מדין שומר רגיל, הרי בזכות זה מקבל רשות להוציאן לצורך עצמו, לכן בני"ד הם כבר נחשבים כמלוה. אבל אם אין לשליח טובת הנאה מזה, אפילו שולחני והן מותרין אין לו רשות להוציאן כלל וכלל כמש"כ הנהיבות סי' קכא ס"ק י, מובא בפתחי תשובה סי' רצב ס"ק ב, ע"פ הב"י אצלנו, ודו"ק.

ו. ויעז' עוד בחוו"ד ס"ק לא, דהקשה על הב"י ב' קושיות גדולות:

א. דמנין לנו דמחמת שמתנה באחריות יותר בדינו שיהי' מותר להוציאם [וכן הקשה המחנ"א סי' לב, יעו"ש].

ב. מ"מ כשלא הוציאם ונתנם לגוי בשליחותו, כיון שסו"ס לא הוציאן, בזה לא נעשה השליח לוה, ואם נשאר בסוף שומר פקדון, נמצא דלא עשה אלא מעשה קוף בעלמא להביא את המעות להגוי, ומותר לתת את הרבית, אפילו אם קיבל ע"ע יותר אחריות מדינו. והרי"ז דומה למש"כ ברמ"א סי' קעז סעי' א דמותר לשומר לקבל אפילו כל האחריות [אפילו אונסין, דהוי דומיא דלוה] כשעושה לצורך בעל הממון, ואין להמקבל בו הנאה של כלום, יעו"ש.

[וכדי לא לערב את הענינים, כעת מתחלק ההמשך לב' ראשים, ענף ב וענף ג. דבענף ב אבאר יסוד החוו"ד בהרחבה, ואביא מה שהרוויח לשיטתו בביאור דברי השו"ע בכל

ט. ודע דגם מה דהקשה החו"ד על הב"י מסי' קעז [מובא לעיל אות ו שאלה ב] אינו קשה כלל לפי דרכו [של החו"ד], ואבאר בס"ד. דהנה בשו"ע סי' קעז סעי' א, מביא דין קבלת צאן ברזל מישראל, שיהיו הרווחים לאמצע עד סיום זמן ההסכם, ואם מתו כל הצאן הרי המקבל משלם דמיהם, שזה אסור דהוי כמו הלואה, שהמלווה קרוב לרווח ורחוק מהפסד, שיש בזה משום רבית דרבנן, וכתב ע"ז הרמ"א [ע"פ מה שהביא הב"י בשם בעה"ת שער מו ח"ג סי' כח, ושו"ת הר"ן סי' ע"ג ד"ה כתבתי], וז"ל, "וכל זה לא מיירי אלא כשיש למקבל ריווח, אבל אם אין לו ריווח כלל במה שמקבל, אין כאן הלואה כלל, ואפילו קיבל עליו כל האחריות שרי, דהא מותר לשומר חנם לקבל עליו להיות כשואל", עכ"ל.

והקשו גדולי פוסקים [והלא המה, מהר"י בן לב ח"ג סי' סד, חו"ד ס"ק לא, שערי דעה ס"ק ז, בית מאיר סעי' טז ובסי' קעז סעי' א, תפארת למשה סי' קע סעי' ב, ובדרישה אות יא], דלכאורה דברי הרמ"א סותרים למש"כ בשו"ע סעי' טז. דחזינן כל שאין רווח למתעסק במעות חבירו, מותר לו לקבל על עצמו כל האחריות, דהיינו אפילו אחריות האונסין, ואין זה נחשב כלוה, פירוש שהחפץ כבר נחשב ברשותו, ולכן הוא חייב באונסין, אלא שהוא עדיין נחשב שומר פקדון, והחפץ נשאר ברשות הבעלים, והא דחייב באונסין, משום דהו"ל מתנה שומר חנם להיות כשואל. וא"כ למה בסעי' טז כשהשליח קיבל ע"ע אחריות יותר מכפי דינו, למה הוא נעשה לזה [דלפי הב"י משום שיש לו רשות להוציא את המעות כבר נעשה לזה, אולי כוונת השליח רק לקבל ע"ע תוספת חיובים, בלי לקבל תמורתן טובה מהבעלים], וממילא השליח נשאר שומר פקדון, והו"ל כשומר חנם דמתנה להיות כשומר שכר. וליישוב כ"ז, ואיך נוקטין לדינא עיין בסמוך בענפים ג-ד.

אמנם לפי החו"ד דגם סעי' טז מיירי בשליח שלא מזכיר שם הגוי הלווה אתי

חיובים, לענין זה הוא בעל דבר, וכוונתו, שאין החיוב מוטל על המשלח לגבות את החוב מהגוי ראשון, אלא לגבות החוב ממנו [דהרי המשלח לא יודע ממי לתבוע, א"כ בהכרח כוונת השליח שיגבה ממנו], וזה לא נחשב חיוב של ערב, אלא חיוב כמו לזה.

ח. ויעו' בבית מאיר סעי' טז מש"כ דדברי הרא"ש והרמ"ה שהצריכו שהמעות לא יהיו באחריות השליח, אינם מוסכמים על שאר ראשונים, דהנה לקמן סעי' כב גבי גוי שהיו מעותיו מופקדות ביד ישראל, לא קפדינן אלא שלא יקבל הישראל ע"ע אחריות כלוה, אך אם לא קיבל עליו אחריות כלוה רק אחריות שומר בעלמא, אפילו יותר מכפי החיוב שלו, ה"ז מותר וכמש"כ הש"ך ס"ק סט בשם בעה"ת, יעו"ש. וכן יש להוסיף מש"כ הש"ך ס"ק סח, והט"ז ס"ק לא, על מש"כ השו"ע בסעי' כא, במעותיו של ישראל מופקדות ביד גוי, דאם הם באחריות הגוי מותר ליקח הרבית, ופירשו הש"ך וט"ז, דרק בקבלת אחריות כעין לזה, שאם יאבדו המעות חייב הגוי לשלם, אז מותר. חזינן דהשליח לא נחשב לזה אלא בקבלת אחריות של חיוב אונסין, ודלא כמש"כ בסעי' טז.

ועפ"ז כתב הבית מאיר דנראה לו לדינא, כשאר הפוסקים בסעי' כא-כב, ולא כסתמת השו"ע בסעי' טז, וכן נראה כוונת ביאור הגר"א סעי' טז אות מח-מט, יעו"ש.

איברא לפי החו"ד הנ"ל, אתי שפיר היטב דאין סתירה בשו"ע ונו"כ מסעי' כא-כב, למש"כ בסעי' טז. דסעי' כא-כב מיירי במלוה ישראל שיודע שם הגוי הלוה, וא"כ אע"פ שקיבל השליח אחריות יותר מחיובו, הרי הוא אינו חייב אלא מדין ערב. אבל בסעי' טז דמיירי באין המלוה יודע שם הגוי, בהכרח השליח נעשה בע"ד [אלא דהוי כלוה שפטור מאונסין, ודו"ק], ואע"פ שזה ברור מאוד דזה אמת בדעתו אליבא דחו"ד לפרש שיטת השו"ע, לא מצאתי דקדמוני בזה - והניחו לי מקום מן השמים!

ואם הוא לא נעשה לזה, לא תירץ כלום. ובפרט שודאי מיירי בסעי' יד כמש"כ החו"ד בס"ק כ, דהמשלח פטר את השליח להדיא מחיוב אחריות, א"כ השליח הוא ודאי לא לזה [ומש"כ בנתיבות שלום אות א לבאר את דברי החו"ד, ודאי כוונתו ליישב הנ"ל, אך לא ראיתי שהעלה בזה כלום לבאר דברי קדשו של החו"ד].

יב. והנראה בזה בהקדם מש"כ בשארית חיים לדייק מהמרדכי [דהוא המקור לדין זה] דמיירי דבאמת ישראל השליח מתנה שרוצה בעד טרחתו שמשתדל בהלואת מעותיו חלק כך וכך, ומשמיענו דבין כשהגוי פודה המשכון מהמלוה גופא בעד מה שקצב, ובין שבא אצל השליח והשליח לוקח מהישראל, שרי להלוה ליקח שכר טרחו [יעו' בש"ך ס"ק מז], ולא אמרינן כיון דיש לו חלק מהריוח הרי הוא כלוה, דזה לא הוי כ"א בשכר טרחו והוה שליח. וא"כ אינו ענין לסי' קכג בחו"מ שמחויב ליתן לו כל המעות שהשיג בעד החפץ של חברו, כיון דכאן מיירי דהתנה כן, ולא באו המרדכי והשו"ע להשמיענו כ"א ההיתר דשרי בכה"ג.

ולפי"ז נראה פשוט שכוונת החו"ד הוא כמש"כ בשארית חיים, אלא דמרוויח בזה, דבכלל לא צריך להתנות השליח שרצונו לקבל שכר טירחה, אלא כיון דלא אמר שם הגוי הלוה, ודאי כוונתו להיות "בעל דבר", ואע"פ שהמשלח פטר אותו מחיוב אחריות, ודאי כוונת השליח היתה להיות כלוה "לענין זה" שהמעות נחשבים שלו לפחות שיש לו זכות לקבל שכר טירחה אם הוא מצליח להשיג מהגוי יותר רבית ממה שהוא הבטיח למשלח המעות, ובאמת זה הסיבה שהוא התעסק עם הדבר הזה, היינו להרוויח קצת, וז"פ.

יג. ומעתה נדון בני"ד אליבא דהחו"ד, כששמעון הפקיד בחשבון בנק שלו הכסף של ראובן, דלכאורה היה אפשר לומר כיון דשמעון אמר לראובן את שם הבנק, הו"ל כמו הזכיר שם הגוי שהכסף הוא באחריותו של ראובן, ולא נעשה לזה. אבל אין זה אלא

שפיר היטב, וקושי מעיקרא ליתא, כיון דבלא מזכיר שם הגוי הלוה, השליח נעשה "בעל דבר", ולא שייך לומר בזה דכוונתו להיות שומר חנם דמתנה להיות כשומר שכר. אבל בסי קעז דלא מיירי בעשה עצמו בעל דבר, אלא עוסק בשל חבירו, פשוט שאפשר להתנות כש"ח דמתנה להיות כשואל.

י. וז"ל השו"ע בסעי' יד "ישראל שלוה מחבירו לצורך הגוי, וקצב עם הגוי על הרבית ביוקר, ועם הישראל המלוה קצב בפחות, זכה הלוה במה שקצב עם הגוי", ע"כ. וקמ"ל מרן בזה יותר ממה שלמדנו מסעי' יג, תרתי, א. דהשליח זכה באותה תוספת. ב. דהתירא אע"פ שהשליח מרויח מן ההלואה שנהנה ממעות ההלואה, והטעם לזה הוא מפני שאין ריוח זה בא מכח זכות השתמשות בהמעות כדי שנאמר שלוה המעות ומשתמש בהן ונעשה בכך לזה, אלא הריווח בא מחמת הסירוסו שעושה בשביל הגוי והווי דמי שכירות בעלמא.

יא. והקשה החו"ד ס"ק כה, דכיון שהשליח לא נעשה כלוה על המעות, וזה מפני שהמשלח קיבל ע"ע את החיוב אחריות, נמצא דאין השליח אלא שומר פקדון, ולא זכה במעות כלל, וא"כ, למה זכה השליח בתוספת רווח, הרי קי"ל בחו"מ סי' קפג וקפה, דבשליח כה"ג המותר למשלח אפילו כשנטל יותר ממה שצוה אותו בעל המעות, ומ"ש הכא דגוף ההיתר הוא מטעם דהוא שליח.

וגם בזה מתרץ החו"ד לפי דרכו דכיון דלא הזכיר שמו של הגוי הלוה, ודאי נתן לו באופן זה שיהי' הוא הבעל דבר, וכל התביעות הוא על השליח, להכי נחשב השליח כלוה מישראל ומלוה נגד הגוי, להכי זכה השליח בהמותר.

ומש"כ החו"ד דכיון שכל התביעות הן על השליח, להכי נחשב "כלוה", אין דבריו מובנים לכאורה, ומה הועיל בתירוצו, דאם השליח נעשה לזה, נפל בבירא כל ההיתר,

והענין הוא פשוט, כיון דהפקדה בבנק הוא מונח ע"פ כללי הבנק, ולא לפי רצונו של כל מפקיד ומפקיד, אין זה במציאות ששמעון יכול לחייב את הבנק לא לכבד את ההפקדה שהוא מראובן, שביחס אליו בקשה זו לא קיימת, כי אין לבנק אפשרות לעשות פעולות לפי הרצונות הפרטיים של כל אחד ואחד.

מבואר בזה דאם לולי הכסף של ראובן היה צריך להיות חסר כסף בבנק, או שבזכות הכסף של ראובן יכול הבנק לכבד איזה שיק שצריך לצאת, או לולי הכסף של ראובן השיק היה חוזר, בהכרח זה נחשב ששמעון יש לו זכות להשתמש בכסף של ראובן, ולפי הב"י, שמעון כבר נחשב לזה, אפילו לפני שהוציא את הכסף, כיון שהכסף הזה ודאי עומד להוציאו [כדבארנו לעיל באות ה], ופשוט לפי"ז שאין זה בשליטת שמעון להתנות שהוא לא משתמש בכסף.

ואפילו אם בסוף ששמעון נזהר תמיד שיהיה לו כסף מספיק לכסות ההוצאות ושיקים יוצאים, ולעולם לא השתמש בכסף של ראובן, עדיין אסור, כדמוכח בב"י [ומהא דהקשה עליו החו"ד מובא לעיל ואת ו שאלה ב] דכל שיש רשות להשתמש, אפילו אם בסוף לא השתמשו, הרי זה נחשב לזה.

טז. ובראשית דברינו אשר התחלנו בה הבאנו [באות א] קושיית החו"ד, בדיוק לשון השו"ע בסעי' יג, וכן כתב הרא"ש להדיא, דאם השליח לא מקבל אחריות על המעות, דהשליח מתחייב באחריות על הכסף כמו לזה. והנה לפי מש"כ הב"י לבאר סעי' טז דכשהשליח שמקבל יותר מכדי חיובו, הרי הוא נעשה לזה משום שבזכות זה שמקבל ע"ע יותר מכדי חיובו, ניתן לו זכות להוציא את המעות. א"כ בסעי' יג דלא קיבל על עצמו שום תוספת זכות, למה צריך המשלח לפטור אותו מחיוב אחריות, הרי כל שלא קיבל ע"ע יותר מחיוב שומר רגיל נשאר הכסף כפקדון בידו!

בורכא, כי אין במסירת שם הגוי הלווה מהני אלא באופן שלאחר מסירת המעות להגוי, השליח מסולק מהעסק, ורק נשאר המשלח עם הגוי בעלי דברים. אבל אם שמעון הפקיד כספו של ראובן בבנק, הרי שמעון נשאר בעל דבר עם הבנק, כי לפי כללי הבנק הם לא מכירים כלל את ראובן, ממילא אין לראובן נפק"מ כלל בזה שהוא יודע באיזה בנק הפקידו את כספו.

מבואר בזה, אליבא דהחו"ד, דאם שמעון הפקיד כסף של ראובן בחשבון הבנק שלו [של שמעון], אין לך לוה גדול מזה, ויש בזה רבית קצוצה לתת את הרבית שעלתה בבנק לשמעון.

ענף ג

ובו מביא מה שנראה

ליישב ולבאר דברי הב"י

יד. והשתא עלינו ללון בעומקה של הלכה, לנסות ליישב קושיית החו"ד על הב"י בסעי' טז, ולבאר דעתו בשאר הסעיפים. ובפרט דאע"ג דהחו"ד מבאר כל השו"ע כשמלה, וכנ"ל, מסיים וז"ל "מי יבוא לחלוק על הב"י", חזינן דחשש לדעתו הרחבה של מרן הב"י לדינא, ונראה לתת לזה תבלין, דחוי' מזה דמיירי בענק שבענקים - הב"י, כיון שכל דברי החו"ד הנ"ל הם לבאר דברי השו"ע, וכי שייך לפרש את דברי השו"ע דלא כפירוש הב"י - שהוא המחבר.

טו. הנה כתב החו"ד שם דמ"מ אף לפי טעם הב"י שכתב דהוא משום דמותר לו להוציא המעות, לפי"ז אם קיבל על עצמו בפירוש שלא להוציא המעות, ודאי דמותר. ולכאורה לפי"ז היה מקום לומר בני"ד דאפשר לשמעון לקבל על עצמו בפירוש שלא להשתמש במעות של ראובן, ובזה לא יהיה נחשב לזה. אבל המעמיק בזה אפילו קצת יבין, דיודה הב"י דשאני להפקיד כסף בבנק, מלהלוות לאיש פרטי, ויש בזה משום איסור רבית לתת רבית מהבנק לראובן.

ברשות המתעסק, אלא זה עדיין ברשותו כפקדון, ואם יהיה אונס, רק אז יקום הדבר ברשותו.

יח. וירד השערי דעה לעומק הענין בהאי דינא דסעי' יג, באופן שהמשלח לא פטר את השליח מחיובים על המעות, וממילא החיובים הם על השליח, ולכן הוא נחשב לוה. דעלינו לחקור, האם השליח מביא את הרבית מהגוי בסוף, זה נחשב ר"ק או אינו אלא אבק רבית, והענין הוא כך: כיון דהרבית אינו מהשליח אלא מהגוי, הוי כמו עסק שקרוב לשכר ורחוק להפסד ואינו אלא אבק, דהיינו כל שהמתעסק חייב לשלם חיוב אונסין [הפסדים] וגם להביא רווחים מבחוץ [דהיינו הרבית מהגוי - אם הוא ישלם], אין זה נחשב אלא קרוב לשכר ורחוק מהפסד, דאינו אסור אלא מדרבנן.

[לכאורה ספיקו תמוה דמקור השו"ע בסעי' יג הוא מהשו"ת הרא"ש, וכתב הרא"ש להדיא דאם החיוב אחריות הוא על השליח יש בזה משום ר"ק, וא"כ איך אפשר להעלות צד שאין זה אלא א"ר. שו"ר שהשערי דעה מיישב בעצמו, "דלא דמי למה שכתוב בשו"ת הרא"ש, דשאני התם דכיון דמייירי שם דהשליח נתן משכון של גוי ליד הישראל, א"כ אין זה דומיא לקרוב לשכר ורחוק להפסד, דאפשר דלא הוי ביה רווחא, דכשנותן לו משכון, הרי הוא נותן לו רבית מיד - דמה לי משכון מה לי מעות. משא"כ הכא שמלוה לגוי בלא משכון, אלא שאומר לו שהרבית שקיבל מהגוי יתן לו - ואשראי ספק אתי ספק לא אתי, ולא הוי אלא א"ר. והדברים ראויים למי שאמרם:]

או דלמא באמת גם בכה"ג שאינו אלא קבלת רבית מהגוי באשראי זה נחשב ר"ק, והוא, כיון דהשליח מקבל אחריות ונותן לו הרבית של הגוי - הוי כמעמיד לו הגוי בחריקאי - דמה לי שהוא עצמו מבטיחו ליתן לו רבית, או שמעמיד במקומו גוי שיתן לו ריוח, והוי ר"ק. [ואין זה נחשב רווח מבחוץ, דבכל הלוואה יש סיכון שהלוה לא ישלם את הרבית, ואע"פ כן זה נחשב רווח

וראיתי בהב"ח ד"ה והשתא, דהא דכתב הרא"ש דצריך לומר בפירוש שהוא פוטר את השליח מאחריות, אין זה אלא חומרא ברבית, אבל אם לא אמר כן בפירוש מודה גם הרא"ש שנעשה שלוחו מן הסתם ויכול לקבל הרבית, דודאי כוונת המשלח לפטור את השליח מחיובי אונסין ושאר חיובים יותר מחיוב שומר הרגיל. וכן פסק החכמ"א כלל קלז סעי' טז, וע"ע בדרכי תשובה ס"ק מט.

ודע דלפי החו"ד בס"ק כ דברי השו"ע מדויק היטב, ואין זה סתירה למש"כ הב"ח ודעימיה, דאם לא אמר שם הגוי, נעשה השליח בעל דבר והוי כלוה אא"כ המשלח פוטר אותו מאחריות בפירוש, אבל אם מיירי באמר את השם של הגוי, בזה לא בעינן שהמשלח יפטר אותו בפירוש, וכדברי הב"ח [והחלק"ב ס"ק קיח, לא ירד לכ"ז].

אמנם גם לפי הב"ח לא יצאנו ידי חובת העיון בזה, דסו"ס משמע דכיון דמן הסתם דעתו של המשלח לקבל ע"ע את החיוב אחריות, ולמה צריך להגיע לזה הלא כיון שהשליח לא קיבל את המעות אלא לעשות מעשה קוף בעלמא להעביר את הכסף להגוי, א"כ ודאי לא נעשה לוה, ואיזה הו"א היא זו.

וכן יש להקשות על מה שראיתי במחנ"א סי' לב, דמבאר את דעת הרא"ש בסעי' טז שהשליח נעשה לוה כיון שקיבל על עצמו חיוב אונסין, וכיון שהמעות אינם חוזרין בעין, שנתנן ע"ד הלוות לגוי, לכן נעשה כלוה, יעו"ש. ולכאורה העיקר חסר מן הספר דלא ביאר מנין לנו הקבלת האחריות הזה.

יו. והנראה בזה, בהקדם נביא את שאר התירוצים שכתבו בזה גדולי פסוקים ליישב למה בסעי' טז, ל"א דהשליח אינו לוה ע"י תוספת קבלת אחריות יותר מדין שומר רגיל, אלא דהוי כמו מתנה שומר חנם להיות כשומר שכר, וכמו שמצינו בסעי' קעז, דכל שאין הנאה לעוסק בשל חבירו יכול להתנו שומר חנם להיות כשואל, ואע"פ שע"י זה חייב באונסין, עדיין אין זה נחשב החפץ

כ. אלא דהשע"ד שדי ביה נרגא לתירוצו, דאחרי כל האריכות הנ"ל מסיים שדעתו נוטה יותר דהא דסעי' יג אם השליח מקבל על עצמו חיוב אחריות כלוה, אין זה אלא א"ר, וא"כ נפל בבירא חילוקו לבאר הא דהחמירו ביה רבנן. וש"מ דכ"כ הבית מאיר סעי' טז, דלא נראה לו אפילו בדעת הרא"ש דיש בזה משום ר"ק [וחזינן בזה כח גדול של הגאון בית מאיר להוציא הרא"ש והב"י ממה שכתבו מפורש שיש בזה משום ר"ק], כיון שהרבית שמקבל מיד הגוי הוא, ולא מהשליח, וז"ל בסוף דבריו "ובע"כ לענ"ד לומר, שאף חומרא בעלמא הוא, דנראה להם להחמיר כי היכי דלא ליהוי מיחזי כרבית, אבל לא מעיקרא דדינא".

כא. וראיתי בבית מאיר סי' קעז על הרמ"א שם, דמחלק יפה ובאופן פשוט, אפילו לשיטתו דאין השליח נחשב לזה אלא מדרבנן, דלא התירו בסי' קעז אלא בנותן 'סחורה', אבל היכא דיהיב 'זווא' שיעסוק בהן לטובת הנותן, הכל אסור למקבל עליו אחריות. והסברא בזה הוא, כיון דהמעות להוצאה ניתנו, בזה מיחזי כרבית אפילו אם המתעסק מקבלם בלי תמורת רווח, אבל בסחורה שעומדת להחזיר בעין, כל שעושה לטובת בעל החפץ, אין בזה משום מיחזי כרבית.

כב. איברא החילוקים הנ"ל אינם אלא בדרבנן, אבל לפי הב"י דס"ל בסעי' טז דכיון דהשליח קיבל רשות להוציא את המעות, בזכות תוספת קבלת אחריות יותר מכפי דינו, הוי ממש לזה, וממילא יש בזה משום איסור ר"ק, וא"כ צ"ע טובה איך הדברים נטו לקצוות, דבסעי' קעז מותר לכתחילה להתנות שומר חנם להיות כשואל, ובסי' קסח סעי' טז, ל"א דהוי ש"ח דמתנה להיות כש"ש, והוי איסור תורה!

ואין ספק דודאי יודה הב"י לחילוקו של הב"מ דרק התירו בסחורה ולא במעות, אבל עדיין מנין לנו ר"ק.

ודאי, וא"כ ה"ה אם מביאים את הרבית מהגוי, הרי זה כאילו השליח עצמו משלם [רבית].

יט. ולפי הצד שבאמת תשלום הרבית מהגוי נחשב לר"ק, מיישב השערי דעה הא דבסי' קעז, מותר למתעסק לקבל ע"ע תוספת חיובי שמירה [אפילו חיוב אונסין], ובסעי' טז, אסור לקבל תוספת חיובים [אפילו רק של גו"א] ובהקדם צריך לדעת דמוכח דס"ל להשע"ד, הנחה זו דסעי' טז אינו אסור אלא מדרבנן [אבל דעת הב"י כבר חזינן כיון דנעשה לזה, כיון שיש לו רשות להוציא את המעות, לכאורה ס"ל שגם סעי' טז אתי עלה מטעם ר"ק, ודו"ק], דהא לא קיבל ע"ע חיוב אונסין, ולכן אינו כדוגמת לזה, ואעפ"כ החמירו חכמים משום דהוי מיחזי כרבית, אבל בריש סי' קעז, לא מיחזי כרבית ולא החמירו בה חכמים. וצריך ביאור למה בסעי' טז החמירו חכמים כי זה מיחזי כרבית ובסי' קעז לא החמירו.

ומפרש השע"ד, דרק החמירו במקרה, שאם היה המתעסק מקבל ע"ע חיוב אחריות כמו לזה ברבית, ויהיה בזה ר"ק, בכעין זה החמירו חכמים דאפילו אם לא קיבל המתעסק קבלת אחריות של לזה, עדיין משום מיחזי כרבית יש בזה. לכן אע"פ שבסעי' טז, אין זה ר"ק, דהשליח לא קבל אחריות חיוב אונסים על המעות, אבל כיון שאם היה מקבל אחריות היה ר"ק, לכן החמירו חכמים, משום מיחזי כרבית.

אבל במתעסק, של סי' קעז, אפילו אם היה מקבל אחריות כמו לזה ומתחייב לשלם גם רווחים, כל שאין בתשלום הרווחים אלא משום א"ר [כיון שאין הרווחים ודאי], לא החמירו ביה רבנן באופן שלא התחייב המתעסק את החיוב אונסין מטעם לזה, אלא מטעם מתנה שומר חנם להיות כשואל, דאינו לזה כלל, וכן כל כה"ג דומיא דסי' קעז שכל הנאה הוא של הנותן, לא גזרו חז"ל.

ליה הנאה מיניה בעבר, וצריך להחזיר לו גמול, גם בזה אמרינן דנעשה ליה על הכסף של המשלח. וכן ראיתי כעין זה בתפארת למשה סי' קע סעי' ב, ומחדש ע"פ זה דאסור לישראל להיות ערב בהלוואה של גוי מישראל אפילו על הקרן לבד, דגם בזה יש בו משום רבית, יעו"ש.

ולפי"ז מובן שפיר בדיוק לשון השו"ע בסעי' יג, והרא"ש דמיירי בגוי שמבקש משליח להשיג לו הלוואה, וכי מותר לעשות לגוי טובות בחינם, אלא ודאי מיירי שהשליח מצפה לגמול מהגוי, או שהיה חייב לו גמול על העבר, וכיון שיש לשליח רווח מהעברת הכסף הזה להגוי, והכסף להוצאה נתנה, מוכן השליח להיות ליה מיד על המעות משום הרווח שיש לו מהגוי, ויש בזה משום ר"ק.

כו. ופש גבן לברורי, לפי הב"י, כשבאמת כוונת השליח הוא לטובת המשלח, מה יהיה הדין במעות, האם בזה יודה הב"י דאמרינן דיכול להתנות להיות חייב כשואל. ומסתימת לשונו בסעי' טז, דלא כתב דמיירי דוקא שיש לו טובה מהמשלח נראה דאסור. וצ"ל דמודה הב"י לב"מ דכל דמתעסק עם המעות, יש בזה משום מיחזי כרבית, ולכן סתם לאסור בסעי' טז, ודו"ק.

נמצאנו למדים לפי הב"י, דאם השליח מקבל את הכסף ויש לו רווחים מזה, הרי הוא נעשה ליה, ויש בזה משום ר"ק, ואם השליח עושה לטובת המשלח, אסור משום רבית דרבנן.

ענף ד

ובו מעלה מה שנראה לדינא

מכל הנאמר למעלה

כו. והנה אחרי כל הביאורים לאורכן ולרחבן של הדברים, חזינן בעליל בני"ד - אליבא דהלכתא דלכו"ע אין היתר כלל וכלל לשמעון להפקיד את הכסף של ראובן בחשבון בנק שלו ע"מ לתת לראובן את הרבית מהבנק. ואפילו אם שמעון לא מקבל

כג. והנה תוך כדי דיבורו של השערי דעה שם, בענין הסתירה בשו"ע הנ"ל, מביא מה שתירץ הדרישה באות יא, מהשו"ת מהר"י בן לב ח"ג סי' סד, דשאני מש"כ ברמ"א בסי' קעז, דאינו מבקש לעצמו שום הנאה, משא"כ בסעי' טז, כיון דאלו היה מזדמן להשליח שום מציאה הי' מרוויח לעצמו, הרי הכסף כבר נחשב הלוואה, וכמש"כ ב"י דמותר להשתמש בו.

מבואר בזה יסוד חדש [וזה עומק כוונת המהר"י בן לב], מתי אמרינן מתנה שומר חנם להיות כשואל, הוא רק אם באמת אין שום הנאה למתעסק, וכוונתו רק בשביל ידידות שיש למתעסק עם בעל המעות או בעל החפץ, אבל כל שיש רווח למתעסק, אמרינן שאין כוונתו לעשות טובה כזה גדולה, ולשלם חיוב אונסין משום ידידות, דהוי כנותן מתנה. אלא דמשום הרווח שיש למתעסק, אמרינן דהמתעסק מוכן לקבל על עצמו להיות כלוה [לכן הוא התחייב בחיוב אונסין] וכדאי הוא הסיכון, בעד הרווחים שיכול לקבל מזה. ושו"ר דכעין זה בתפארת למשה סי' קע סעי' ב, יעו"ש.

כד. והנראה בזה, ע"פ כל הנ"ל, דכל שיש תועלת או רווח להשליח בקבלת המעות, דעת הב"י הוא, שכיון שהמעות ודאי עומד להוצאה, כדבארנו לעיל אות ה, השליח מוכן לקבל אחריות על המעות [כל שלא פוטר אותו בפירוש המשלח, ולפי הב"ח הנ"ל באות טז, דאפילו בסתמא לא נעשה השליח ליה, אבל אם השליח מקבל אחריות, יודה שהוא ליה ולא שומר פקדון]. וכ"ז נאמר אפילו אם בסוף השליח לא השתמש בפועל בהכסף, דמספיק לו אפילו אפשרות להשתמש. משא"כ בסחורה שאינו עומד להוצאה כלל, בזה ודאי אינו אלא שומר פקדון, ושייך בזה מתנה שומר חנם להיות כשואל.

כה. ודע דלא מיבעי ברווח שמגיע לו מהשליח, כגון שמרוויח דמי תיווך, אמרינן דנעשה ליה, אלא אפילו עם יש רווח מהגוי כגון שמצפה לתשלום גמול ממנו, או דהוי

כיון שנראה שיש לו ריבוי כסף, אין זה נחשב הנאה שמחשיב את שמעון להיות לוה.

ד. כאשר ראובן שכר דירה משמעון, ונתן לו דמים בתורת עירובן [שיובטח בעה"ב שיחזיר לו ביתו במצב הראוי], והדמים נתונים בחשבון בנק של שמעון, אסור לשמעון לתת את הרבית הנתונה מהבנק לראובן, אא"כ אחריות הדמים על ראובן.

ה. כשהורים מפקידים מעות בניהם בחשבון בנק שלהם, ומשתמשים במעות, הם לווים גמורים על זה, ואסור להם לתת את הרבית הנתונה מהבנק לבניהם, ויש בזה ר"ק לכו"ע.

ט. ואחרי בקשת מחילה מכ"ת, ובכל הכבוד הראוי להגאון הנ"ל, אך את הדינים שחידש בדין ב-ג לא יכולתי להולמם ע"פ כל מש"כ לעיל. דהא דס"ל דמהני קבלת אחריות של ראובן אינו מוכן כל דהפקיד שמעון המעות בחשבון בנק שלו, הרי בהכרח הוא נעשה לוה, ואסור לתת את הרבית שעלה לו מהבנק, כדמבאר ע"פ החו"ד.

ובר מן דין אפילו אם שמעון לא מתכוין להשתמש בכסף זה לכסות שיקים, סו"ס כיון שהכסף נמצא בבנק, ויש אפשרות שהבנק יסמוך ע"ז, סו"ס שמעון נחשב כלוה, וכמש"כ הב"י דכל שאפשר לשליח להוציא את הכספים הרי הוא כבר נחשב לוה אפילו אם בסוף לא הוציאן.

ל. אלא דודאי צ"ל דהחלקת בנימין שם מיירי רק באופן דשמעון לא השתמש במעות בסוף, ואיגלאי מילתא דנעשה רק שומר על הכסף, וס"ל לבעל חלק"ב דכיון שלא השתמש בגוף הכסף, הרי זה מותר כיון שהתנה מראש שאינו אלא שומר פקדון.

אך אי אפשר לסמוך ע"ז כיון דמוכח בדעת הב"י דאפילו אם השליח לא השתמש בכסף במעות, עדיין יש בזה משום מיחזי

ע"ע אחריות, בע"כ הוא הבעל דבר, כדהוכחנו למעלה באות יג, ע"פ החו"ד.

ואפילו אם שמעון מקבל ע"ע לא להשתמש בכסף של ראובן, אין בקבלה הזו כלום במציאות. כי יש לבנק את הכללים שלהם, והם ודאי יכבדו את הכסף הזה שמונח בחשבון של שמעון לכסות שיקים וכיוצא בזה, כדחזינן למעלה באות טו.

ואפילו אם בסוף שמעון לא השתמש בכסף הזה בפועל, אע"פ שהיה יכול להשתמש, וא"כ איגלאי מילתא למפרע שלא נעשה לוה, גם אין בזה טענה, דחזינן בדעת הב"י לעיל באות טו ובאות כד, דכל דמתעסק עם מעות שודאי עומדים להוציאן לצורך הלוואה, כל שיש לשליח אפשרות להנות מהכסף, הרי הוא כבר מוכן לקבל ע"ע להיות לוה, אפילו אם בסוף הוא לא ישתמש בכסף.

ויותר מזה אפילו אם שמעון טען מפורש שהוא לא מקבל אחריות של לוה, כיון דכסף להוצאה ניתנה, עדיין יש בזה משום מיחזי כרבית, וכדחזינן לעיל באות' כב, כו, בדעת הבית מאיר, ושהב"י מודה לזה.

כח. אך ראיתי בספר החשוב חלקת בנימין של הגאון רבי בנימין כהן שליט"א, מש"כ בנידון דידן, ואפרט את סיכום הדינים לפי דעתו במש"כ בס"ק קטז ובציונים ס"ק שט.

א. אם אחריות המעות הם על שמעון אסור. ב. אם אחריות המעות הם על ראובן, מותר לשמעון לתת את הרבית הנתונה מהבנק לראובן.

ג. הא דמותר לתת הרבית כשהאחריות המעות הם על ראובן, אם יש רשות לשמעון להשתמש בכסף זה לכסות שיקים, ואח"כ הוא מחזיר את הכסף כשהיה לו, הרי שמעון נחשב כלוה, ואסור לתת את הרבית לשמעון, אבל אם יש לשמעון רק טובות מהבנק כגון לפדות שיקים על סמך הכסף שיש לו בבנק מראובן, או לקבל הלוואה מהבנק

מהבנק בזה שהכסף נמצא בחשבון שלו, לא שייך להתנות שרוצה להיות כשומר חנם.

לא. וכן לפי הנ"ל, מש"כ בחלק"ב בדין ד, כאשר ראובן שכר דירה משמעון, ונתן לו דמים בתורת עירבון, והדמים נתונים בחשבון בנק של שמעון, דאם אחריות הדמים על ראובן מותר, אינו להלכה, ובכל אופן אסור לשמעון לתת את הרבית הנתונה מהבנק לראובן.

לב. אמנם מש"כ עוד שם בחלק"ב בדין ה, דכשהורים מפקידים מעות בניהם בחשבון בנק שלהם, ומשתמשים בהמעות, הם לוויים גמורים על זה, ואסור לתת את הרבית הנתונה מהבנק לבניהם, דיש בזה ר"ק לכו"ע. דבר זה נכון מאוד, כי יש בזה רבית קצוצה דאורייתא לכל הדעות כיון שהם ממש משתמשים בכסף של בניהם, וצריך לפרסם איסור חמור זה שלא יכשלו בו רבים ח"ו!

כרבית, וכדמבאר החו"ד מובא לעיל אות ו, וכמש"כ לעין באות טו ובאות כד.

ובנוסף לזה שיש לשמעון הטבות מהבנק, כגון זכות לפרוט שיקים על סמך הכסף שיש לו בבנק מראובן, או זכות לקבל הלוואה מהבנק כיון שנראה שיש לו ריבוי כסף, הרי זה ודאי נחשב טובות הנאה לשליח, ולכן גם בזה לא מהני להתנות להיות כשומר לבד, כדחזינן לעיל באות כג בדעת מהר"י בן לב, דכל שיש תועלת או רווח מהעסק שקיבל, לא ניתן להתנות להיות שומר וגם לשלם רווחים.

ולכן העיקר לדינא אין היתר לשמעון להפקיד בבנק את הכסף של ראובן ע"מ להביא לראובן את הרבית, אפילו אם אין אחריות המעות על שמעון, כיון שהחשבון בנק הוא על שמו, הרי שמעון נחשב לווה מראובן. וכיון שיש לשמעון כל מיני הטבות



הרב אברהם בלייך

בענין לא תעמוד על דם רעך - הצלת נפשות בסכנה לעצמו

בתוס', ולא משמע כ"כ דכ"ה כונתו, וגם צע"ק איך זה כלול בלימוד דוהשבותו לו יותר מבפסוק האחר, ובפרט דהתוס' לא למדו דבריהם מילפוטא דוהשבותו לו, אלא מסברא פשוטה, ודחוק למימר דצריך קרא לזה. וילע"ע.

ואולי י"ל טפי דכשאינן מי שרודף אותו, א"כ המצב והאשמה הם יותר שלו עצמו, וילע"ע בזה].

ובחי' הר"ן (סוד"ה מה למדנו) הקשה כקושיית התוס' דאמאי בעי קרא דלא תעמוד, ותירץ דקמ"ל דאף על הספק בסכנת חברו "שהוא מצווה לטרוח בו אף על הספק" [ואולי גם זה יתכן להעמיס בדברי ר"פ]. ולכאורה היינו אם לא ברור לגמרי שהוא בסכנת חיים, דברודף לא ניתן להצילו בנפשו אא"כ ברור לגמרי שרוצה להרגו, קמ"ל לא תעמוד אף על הספק.

ב. והנה, במה דתירצה הגמ' דמלא תעמוד ילפינן שכירות אחרים בכסף, הרי פירש"י דהענין הוא "יחזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך", ויל"ע האם ל"ש לומר טפי, דיכניס הוא את עצמו בסכנה כדי להציל את חברו, ואמאי נקטה הגמ' דוקא הוצאה כספית [ובפרט דהוצאה כספית הרי יצטרך הניצול להחזיר אח"כ, כמפורש ברא"ש ומאירי ונפסק בטור] כאשר י"ל יותר מכך דאפילו סיכון עצמו אמור כאן. ונראה מזה דאין חיוב להכניס עצמו בסכנה להצלת חברו, והרי מפורש במאירי (ד"ה מי שראה חברו) "חייב להשתדל בהצלתו, ולא סוף דבר בעצמו, אם הוא יכול בלי סכנה וכו' אלא אף ע"י אחרים, והוא שישכור וכו' ובקיאים באותן הדברים להצילו וכו'".

וראיתי מי שרוצה לדייק כנ"ל מדברי התוס' והר"ן שלא תירצו על קושייתם דקרא

א. בגמרא סנהדרין (עג.) "גופא, מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא, מהתם נפקא, אבדת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, אי מהתם הו"א הנ"מ בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל".

ופירש"י "אבדת גופו, כגון נטבע בנהר, מנין שאתה מצווה על השבתו, ת"ל והשבותו לו, קרא יתירא הוא למדרש השב את גופו לעצמו וכו' לא תעמוד על דם רעך, לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך".

ובתוס' (ד"ה להצילו בנפשו) כתבו להקשות אמאי צריך קרא דלא תעמוד בכלל, והרי ילפינן דניתן להציל נרדף בנפשו של רודף [מקרא ד"ואין מושיע לה", הא יש, מושיע לה בכל דבר שיכול להושיע], והלא כ"ש הוא [והוסיפו "ולא מסתבר למימר דחברו הורג טפי לאפרושי מאיסורא"], ותירצו דהוי תוספת לאו, וזהו דקמ"ל קרא דלא תעמוד.

[ובתוס' רבנו פרץ (ד"ה אבל מטרח) הקשה באופן אחר, דלמסקנא הרי ילפינן גודל האיסור והלאו דוקא מקרא דלא תעמוד, וא"כ, תו אמאי בעי קרא דוהשבותו לו, ותי' דוהשבותו לו אשמועינן דחייב להצילו בכל ענין "אפי' היכא דאינו כ"א תועה, דס"ד דל"ה אלא דוקא היכא דרוצין להרוג אותו", וצ"ע מה ההו"א דלא יציל חבר תועה, הלא ברור דהמדובר בנפשו, סכנת נפשות, וא"כ תו מאי קמ"ל, ואולי י"ל דכונתו כהו"א דהתוס' דחברו הורג טפי, אמנם הוא לא כתב לבאר כן בפירוש כמו שביארוהו קצר וברור

התוס' שם לגבי דיני הצלת נפשות, דהרי ברור כשמש שלא ימית עצמו בסכנה ודאית לעצמו כדי להציל את חברו, וכמפורש בדברי רע"ק (ב"מ סב.) בכגון דא "וחי אחיך עמך, חיך קודמים וכו'", וכן פסק כרע"ק בשו"ת אגרו"מ (יו"ד ח"א סי' קמ"ה), ועיי"ש שכתב להוכיח דכ"ה גם דעת הרמב"ם אף שלא פסק הרמב"ם להדיא בנידון זה, (ועע"ש בדבריו המתוקים בפלוגתת רע"ק וב"פ), וע"כ דכל הצורך שם בחידוש התוס' [וגם הסיבה לדברי האגרו"מ פליג הרמב"ם בהא דרציחת תינוק ולא בהא דרע"ק], הוא דוקא משום שיש לו חלק בעצם מעשה הרציחה, ולכך אתי עליה ברמב"ם מדין רציחה, דאם אין לו חלק בזה, וכל השאלה הוא מדין הצלה, אין מקום להכניס עצמו לסכנה ודאית בשביל הצלת חברו, דאדרבה, חיך קודמים כרע"ק, אף להרמב"ם. וא"כ כל שאלתנו היא דוקא בספק סכנה, וזה לא נפשט מדברי התוס' לא בסנהדרין ולא ביומא ופסחים דהמדובר שם הוא בסכנה ודאית.

אך לענ"ד נראה דאף דאינו מוכח בדיבורים אלו של התוס' מוכח בדיבור אחר של התוס', דהנה, איתמר בגמ' (נדה סא.) "הנהו בני גלילא דנפק עלייהו קלא דקטול נפשא, אתו לקמיה דר' טרפון, אמרו ליה לטמרינן מר, אמר להו, היכי נעביד, אי לא אטמרינכו, חזו יתייכו, אטמרינכו, הא אמור רבנן וכו' מיחש ליה מבעי, זילו אתון טמרו נפשייכו", והנה, רש"י שם פירש, "מיחש ליה מיבעי, ושמא הרגתם ואסור להציל אתכם", אבל בתוס' שם (ד"ה אטמרינכו) כתבו בשם השאלות (סו"פ שלח סי' קכ"ט) "שמא הרגתם, ואם אטמין אתכם, חייבתם ראשי למלך וכו' שיש לחוש וכו' להאמינו לגבי זה שיוזהר שלא יבא לו הפסד וכו'", והיינו במקום ספק סכנה. וא"כ הרי מוכח מדברי תוס' אלו דאין להסתכן אפילו סכנת ספק להצלת חברו.

ובשו"ת רדב"ז (ח"ג - אלף נ"ב (תרכ"ז)) כתב לשואל, "שראית כתוב אם אמר שלטון

דלא תעמוד אתי לחדש ולהוסיף דנכנס לסכנת עצמו כדי להציל, ומזה מוכח כדברי המאירי, ולענ"ד מהתוס' לא מוכח דבר זה, דמי יימר דזה חייב להיות פירוש הוספת הפסוק, והלא לדרך התוס' ליכא שום תוספת דין בפסוק אלא רק תוספת לאו, ומהיכ"ת דחייבים לפרש דמוסיף סכנה, ואף מדברי הר"ן לא מוכח כן, דהא בא לבאר החילוק והתוספת מקרא דלא תעמוד על הקרא דרודף, ובזה חלוק ודאי מספק וכדבריו, אבל איך נמצא דהתוספת והחילוק בין הפסוקים הוא בענין סכנת עצמו. אבל הגמ' שדקדקה לפרש דיש כאן תוספת בחומר וחיוב של הצלה זו לעומת והשבותו, והוסיפה דוגמא של הרחבת הענין לפי חומרו, ולא הוסיפה סכנה, [והרי קרא נוסף לחדש עוד חומרא, אין לנו (כ"ה באגרו"מ יו"ד ח"ב סי' קע"ד ענף ד')], היא מקור דבריו של המאירי.

והצפנת פענח (תנינא עמ' 64) כתב להוכיח קולא בזה מדברים אחרים של תוס', דבתוס' סנהדרין (עד: ד"ה והא אסתר), וכ"ה בתוס' יומא (פב. ד"ה מה רוצח) ופסחים (כה: ד"ה אף נערה) כתבו דאף אם גוים רוצים להרוג על ידו בזה שימצאו תינוק בדחיפתו על גופו של התינוק [בלי מעשה שלו] יעבור ואל יהרג. וכן פסק הרמ"א ביו"ד (קנ"ז סוף סעיף א').

והנה, בפסק זה של התוס' והרמ"א כתב בחי' רבנו חה"ל (יסוה"ת פ"ה ה"א) לבאר [דפליגי בו תוס' והרמב"ם], דסברת התוס' הוא דשני הנפשות שקולים, וממילא אין להכריע בהם, ושוא"ת עדיף ולא יעשה שום מעשה, וממילא נמצא דיעבור ואל יהרג, [והרמב"ם ס"ל דאין שום איסור רציחה נדחה מפני פקו"נ כלל, אלא לעולם יהרג ואל יעבור באיסור רציחה, ובשום חלק ממעשה רציחה, אף אם הרציחה נעשית על ידו בשוא"ת, דאין נפק"מ אם הרציחה במעשה או בשוא"ת כל שיש לו חלק בה].

אמנם לכאורה מפסק זה של התוס' יש להוכיח רק פטור מלהכניס עצמו בסכנה ודאית, ובעצם לא נראה חידוש גדול בדברי

תעמוד, ולא רציחה, ולכן דינו לידחות מפני וחי בהם, וצע"ג בדברי ההגה"מ.

והב"י הסביר דברי ההגה"מ "ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק".

ובאמת ראיתי לידידנו הגה"ח רבי צבי חיים דישון שליט"א בספרו נעימות נצח עמ"ס סנהדרין שהוסיף סברא נוספת לחומרא ולתרוץ קושיית המנ"ח עפ"י דיוק לשון הרמב"ם (שם הט"ז) "לאוין אלו וכו' חמורים הם, שכל המאבד נפש אחת מישראל, כאילו איבד את כל העולם כולו", ובפרט לדברי רבנו הגר"ח דלרמב"ם חייב ליהרג ולא לרצוח אפילו בשוא"ת, והוכיח כן מהא דשנים שהלכו במדבר בלי מים - דלכאורה הוי דין הצלה, וממילא י"ל דיש דין יהרג בהצלה מדין רציחה, דלעולם אין דין הצלה אלא תמיד דין רציחה, והלכך לפי"ז ביכול להציל ואינו מציל הוי דין רציחה ולא רק חוסר הצלה, וצע"ע. וגם בדברים אלו תתורץ דעת הירושלמי מקושיית המנ"ח, דכנראה דעת הירושלמי דהוי מדין רציחה ממש דלא נאמר לגביה וחי בהם, וצע"ע. [ודיוקו ברמב"ם הוא דלא כדעת האגרו"מ (יו"ד ח"א, הו"ד לעיל) שכתב דפסק הרמב"ם כרע"ק, ורק בר פדא ס"ל דבעובדא דשנים שהולכים במדבר הוי ענין רציחה ולא הצלה, עיי"ש, אבל בכל מקרה בדעת הירושלמי לכאורה י"ל כדברי ידידנו הגה"ח הנ"ל שליט"א].

והנה, ההגה"מ והכס"מ והב"י לא הביאו לאיזה ירושלמי כונתם, אבל כתבו דכך מסיק בירושלמי.

ובצפנת פענח (תנינא 64, ועמ"ס מכות עמ' 68, 71) הראה מקור דברי הירושלמי בתרומות (פ"ח סוף ה"ד, מז). דיש שם מספר עובדות ושתי פלוגתות.

עובדא א': "סיעות בנ"א שהיו מהלכין בדרך, פגעו להן גוים ואמרו תנו לנו אחד מכם ונהרוג אותו, ואם לאו, הרי אנו הורגים את כולכם, אפילו כולן נהרגים לא ימסרו נפש אחת מישראל, ייחדו להן אחד כגון

לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חברך, י"א שחייב להניח לקצץ האבר, הואיל ואינו מת וכו' אבר אחד וכו' אינו דין שתדחה מפני פקו"נ, ורצית לדעת אם יש לסמוך על טעם זה [ודברים אלו גם מעלים לנו נידון בענין תרומת כליה וכדומה שהוא ספק סכנה (הרדמה כללית וניתוח) להציל מודאי סכנה של השני, וע"ע בזה להלן], תשובה, זו מדת חסידות וכו' אבל שיביא הוא האונס עליו מפני חברו לא שמענו, ותו וכו' שמא יצא ממנו דם הרבה וימות, ומאי חזית וכו' דלמא דמא ידידיה סומק טפי, ואני ראיתי אחד שמת ע"י ששרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כ"כ עד שמת וכו' תאמר בחברו שאינו מחויב למסור עצמו על הצלתו, אע"ג דחייב להצילו בממונו, אבל לא בסכנת אבריו וכו' ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם, וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו [אפילו בלי סכנת נפשות כלל], הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות ואשרי חלקו מי שיכול לעמוד בזה, ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא ידידיה עדיף מודאי דחבריה", עכ"ל.

ג. מצד שני, ברמב"ם (רוצח, פ"א הט"ו) כתב "הרואה רודף אחר חברו להרגו וכו' ויכול להציל ולא הציל וכו' ועבר על שני לאוין, על לא תחוס עינך ועל לא תעמוד על דם רעך", ובהגה"מ (קושטא) שם "בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה", והו"ד בכס"מ שם ובב"י (חור"מ תכ"ו סעיף ב'). והמנ"ח (רל"ז ד) הקשה על זה קושיא חמורה, דאמאי יעבור על וחי בהם כאשר אין הוא עושה שום מעשה עבירה בידים, ושם לקמן (מצוה רצ"ו) הביא סמך לדבריו מדברי התוס' הנ"ל ברציחה בשוא"ת שכתבו דיעבור ואל יהרג, והוסיף דבענין זה הרי הוי רק שאלה דלא

מחויב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם וכו' ואם אינו חייב, יהרגו כולם, ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל", והוא כדעת ר"ל נגד ר' יוחנן, והוא פלאי, דכידוע הלכה כר' יוחנן אפי' נגד רב ושמואל יחד, וכ"ש נגד ר"ל, וכה"ק בכס"מ שם, ותי' דספק נפשות להחמיר ולא ימסרוהו בידיים, ועוד דקתני כשבע בן בכרי, משמע כשחייב מיתה כמותו דוקא, וגם בפסוק (שמואל ב', כ' כ"א) משמע כן, ולכאורה י"ל עוד דהא דר"ל הוי מעשה רב, שהרי עשה למעשה כפסקו זה.

והרמ"א (יו"ד קנ"ז סוף סעיף א') הביא עובדא זו, ולכאורה סתם שם כר' יוחנן, וכך הבין דבריו הגר"א בביאורו שם, וכך מפורש בב"י ובדרכ"מ הארוך בשם הר"ש על מתני' דתרומו' שם, ובשם הר"ן ביומא, ודלא כהרמב"ם.

אך בב"ח וט"ז שם פסקו כר"ל בזה וכהרמב"ם.

הרי דפליגי לענין עובדא א', והשו"ע ורמ"א לכאורה לשיטתם בזה כר' יוחנן וכדעת הבבלי, ולכן לא הביאו בשני המקומות דעת ר"ל.

אך ברמב"ם עדיין צ"ע דלא פסק כר"ל בהלכות רוצח, ומ"מ פסק כוותיה בהל' יסוה"ת, וגם שם לא הביא כי אם עובדא א' דר"ל ולא עובדא ב' בו נהג ר"ל עצמו למעשה כפסקו, וגם הרמ"א [אף דלא פסק כר"ל] עכ"פ הביא דעת ר"ל שם ביו"ד בעובדא דתנו לנו פלוני כיש אומרים, ובחור"מ לא הזכיר מאומה מהירושלמי.

וי"ל בזה עפ"י מה דקשה בכלל בעובדא א', דהא הוי ודאי סכנה, ובזה לכאורה לית מאן דפליג דלא יציל, כדעת רע"ק דחייך קודמין דהוי להלכה וכמשנ"ת לעיל, ואיך אפשר להורות דיסתכנו כולם סכנה ודאית בשביל הצלת היחיד, וצ"ל דדוקא התם חייבים להסתכן כדעת ר"ל, דהדרישה מהם היתה שיהיה להם חלק בפועל במסירתו ובהריגתו, ורק בזה יש להם להחמיר ולהסתכן כר"ל, [וי"ל דכבר מרומז זה

שבע בן בכרי, ימסרו אותו ואל יהרגו", וע"ז יש פלוגתא א' של האמוראים שם, "אר"ש בן לקיש, והוא שיהא חייב מיתה כשבע בן בכרי [שמרד במלכות דוד], ור' יוחנן אמר אע"פ שאינו חייב מיתה כשבע בן בכרי", הרי כאן דס"ל לר"ל דכולם חייבים להסתכן בשביל אחד שבסכנה, אא"כ הוא חייב מיתה, ור' יוחנן ס"ל דאינם מסתכנים בשביל אחד.

עובדא ב': "רבי אימי איתצד בסיפסופה, א"ר יונתן (גירסא אחרת - ר' יוחנן) יכרך המת בסדינו, אר"ש בן לקיש עד דאנא קטיל אנא מתקטיל, אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא", הרי ר"ל לטעמיה אזל בעצמו למעשה במס"נ להציל את רבי אימי, אף שהיה צד חזק שיכול ליהרג [ואיך שיצא שם למעשה בעובדא לא הסתכן], ומכאן הביאו ראיה בהגה"מ דדעת הירושלמי דחייב להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל את חברו.

אמנם עדיין לא ברור לנו דכן מסיק בירושלמי, כאשר בשתי העובדות פליגי עליה, ועוד נעיין בזה לקמן בעז"ה.

ד. ובכל מקרה להלכה, בשו"ע חור"מ (סי' תכ"ו) הביא הלכה זו, ואף דבכס"מ ובב"י הביא דברי הירושלמי, מ"מ לא הביאם הוא עצמו להלכה בשו"ע, ובסמ"ע שם תמה על כך שלא הביאוהו בשו"ע וברמ"א, וכתב דהשמיטתו משום דלא הביאוהו רי"ף רמב"ם רא"ש וטור, והא גופא לכאורה טעמא בעי, ובערוה"ש שם כתב לפסוק למעשה דאין הלכה כירושלמי, דבבבלי מוכח שאינו חייב לסכן עצמו להצלת חברו, ולא הביא מקור מהבבלי, אך י"ל דהמקור הוא גמ' נדה הנ"ל ודברי התוס' שם [וכך כתבו מהדירי המהדורא החדשה של ערוה"ש], ולענ"ד י"ל טפי דהמקור הוא בסוגיא דסנהדרין וכדיוקנו לעיל.

אמנם הענין עדיין צ"ע, דברמב"ם הל' יסוה"ת (פ"ה ה"ה) פסק הלכה בהא דאמרו תנו לנו פלוני או נהרג את כולכם "אם היה

לחברו [וכאן שהוא מכניס עצמו בספק סכנה לא נימא כמו שהבאנו מהר"ן דיש חיוב הצלה גם בספק סכנה לחברו], ב. ודאי הצלה לחברו, ג. רק ספק סכנה לנפשו של המציל, דבזה יש לסמוך על סברת הב"י והכס"מ "שהלה ודאי והוא ספק", דבלאו כל התנאים האלו, ובפרט אם ח"ו יש סכנה ודאית לנפשו, מי התיר לו לעבור על וחי בהם.

ונסיים בדברי המשך חכמה (סו"פ שמות ד"ה לך שוב מצרימה) שהוכיח מדברי הקב"ה למשה שם שאמר לו "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך", וכ' ע"ז וז"ל "דאם היו חיים המבקשים את נפשו, לא היה צריך לילך להוציא בנ"י ממצרים אע"פ שכל ישראל צריכים אליו, אינו צריך להכניס עצמו בסכנה", והוסיף דמזה הוכיח הרמב"ם (רוצח פ"ז ה"ח) "הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם וכו' ואפילו להציל נפש בעדותו או להציל מיד הגייס וכו' ואפילו כל ישראל צריכים לתשועתו כיואב בן צרויה, אינו יוצא משם לעולם וכו' ואם יצא התיר עצמו למיתה". והיינו שהבין המש"ח ד"התיר עצמו למיתה" הוא הטעם שאינו יוצא, וכן פ'י ופסק בערוה"ש (חו"מ תכ"ה סעיף נ"ז) "א"א לומר לו שיתיר דמו בשביל אחרים", אף דהרי אין מצוה להרגו גם אם יצא, והוי ספק סכנה לעצמו שמא ימצאו גואל הדם, ושמא ירצה להרגו, ושמא יתגבר עליו, ובכל זאת כתב שלא יצא להצלה, ומ"מ נטה שם כדעת האגרו"מ דאם רצה לצאת לפקו"נ אין מוחין בידו. ובאגרו"מ (יו"ד ב' שם ד"ה וא"כ כשהוא) אף כתב להדיא דלענין הצלת כל ישראל רשאי אפילו להכניס עצמו לודאי סכנה.

[ולגבי להכניס עצמו בספק סכנה בשביל מי שבחר להסתכן (ובפרט מי שמנסה לאבד עצמו לדעת ר"ל), לא עיינתי כל צרכי בנושא, אך בין השאר יש לעיין בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' ל"ט), תשובת בעל חלקת יואב בספר שו"ת דברי יששכר (סי' קס"ט), רדב"ז על הרמב"ם סנהדרין (פ"יח

בדברי הכס"מ הנ"ל שכתב דהפסק הוא להחמיר מספק "ולא ימסרוהו בידים"], אבל בעובדא ב' לית מאן דפסק כר"ל כלל, דלבבלי ברור דהצלה ורציחה דינים חלוקים לגמרי, ואין מקום לסכן עצמו בודאות להצלת חברו. וסמך נוסף לזה מהא דהביא הרמ"א את החומרא בהא דתנו לנו פלוני ביו"ד, והקולא בחו"מ, דיו"ד הוא עניני איסור"ה, וחו"מ הוא חיובים לחברו, והיינו משום דהא דחו"מ איירי בחיוביו להציל, ולא בשאלות של עבירת איסור בפועל.

ה. ושמעתי מגיסי הרב אברהם יצחק שנייד שליט"א מה ששמע מרבו הגאון רבי טוביה גאלדשטיין זצ"ל, שהגאון רבי משה פיינשטיין זצ"ל לפני שנים רבות שלח פעם אחת בשעה מאוחרת בלילה לקרוא להגר"ט גאלדשטיין ז"ל אחרי שקיבל טלפון מקליוולאנד, וביקש הגר"מ מהגר"ט אם יש לו מקור וסמך בתשובות האחרונים להתיר לאדם להכניס עצמו בספק סכנה להצלת ודאי סכנה של חברו מכליותיו ע"י ניתוח מסוכן לעצמו להשתיל כליה שלו בגוף חברו, והגר"ט בהשגחה פרטית מהשי"ת קיבל ממש לפני"ז ס' שו"ת עזרת ישראל שהתיר בכגון דא.

עוד שמעתי מידידי הגר"ח הלוי שארר שליט"א ששאל שאלה למעשה להגרי"ש אלישיב לענין היתר תרומת כליה ליהודי שאינו שומר תו"מ, והורה דבודאי מותר ואפילו מצוה לתרום כליה לכל יהודי [אפי' אינו שומר תו"מ], אף שאין חיוב לתרום כליה לשום אדם.

ולהלכה למעשה, פסק באגרו"מ (יו"ד ח"ב סי' קע"ד ענף ד') [בתשובה להמנח"י על השתלת אברים] דאין חיוב להכנס לספק סכנה אפי' בשביל ודאי סכנה של חברו, דל"ה יותר מלאו דלא תעמוד, וע"ז נאמר וחי בהם, אבל כתב דגם אין לאסור להכנס לספק סכנה במצב זה, דעכ"פ יש כאן הצלת נפש מישראל, ולכן יש כאן גם סוג של קיום וחי בהם, וכעת נראה לענ"ד דלכאורה כל זה היינו רק בתנאים ברורים, א. ודאי סכנה

ושמעתי בזה מגיסי הרב א"י שנייד שליט"א ששמע מרבו הגר"ט גאלדשטיין בשם הגאון רא"ב וואסערמאן זצוק"ל דחייבים לתת כל ממונו להציל את היהודי מיד השובה הגוי, משום לא תעמוד וכו' אבל אם יבא יהודי ל"ראטשילד" וידרוש ממון כדי שלא יתאבד בעצמו, פטור מלתת לו כי הוא החליט לסכן עצמו].

ה"ו) (אך הוא בנ"ד בודאי יפסוק לא להצילו בספק סכנה לעצמו), שו"ת הר"י מיגאש (סי' קפ"ו), ובאגרו"מ יו"ד (ח"ב סי' קע"ד ענף ג'), מצד שני ראה מנ"ח (מצ' רצ"ו בקומץ למנחה), והר"י פערלא בביאורו לרס"ג (עשה כ"ח), וע"ע יו"ד קנ"ז סעיף א' ברמ"א, ובדרכ"ת שם ס"ק נ"ז שהביא מכנה"ג בשם ס' חסידים, ומשו"ת זרע אמת;



הרב גדליה דישון

ברין חיוב משתה ושמחה בשני ימי הפורים

מההשגות הראב"ד על הרי"ף (בדף ה: שם) שכתב להדיא שאיסור ההספד אינו מדרבנן אלא הוא מדברי קבלה, והוסיף שמי שאומר שהי רק מדרבנן נחשוב אותו מן החיצונים יעו"ש [אלא שיש ראשונים שס"ל שהי מדרבנן ויובא להלן].

ולכאורה אכתי צ"ב דמ"ט יהיה משתה ושמחה חלוק משאר מצוות היום, ומהכ"ת לומר שקרא דשני הימים האלה, מרבה משתה ושמחה, ומאידך קרא דזמניהם ממעט ששאר מצות אינו נוהג של זה בזה, ואימא איפכא. אלא דבפשוטו י"ל דחילוק גדול יש בין מצות משתה ושמחה לשאר מצוות היום, דשאר מצוות היום אין מצוותו אלא פעם אחת, וממילא קבעו עיקר חיובי המצוות ביום י"ד לפרזים ויום ט"ו למוקפים, ומש"כ מצות משתה ושמחה הרי כתבו האחרונים שהי עיקר חיובו כל היום, וכמשמעות הקרא במגילה דכתיב: יום משתה ושמחה, ושפיר מובן שמקרא דאת שני הימים האלה אינו סתם ריבוי על מצוות משתה ושמחה, אלא שמקרא ילפינן ששני הימים הם ימי פורים לכו"ע, וממילא כמו שחייבים בכל היום הראשון במשתה ושמחה כמו"כ חייבים גם ביום השני.

ב. ובמנחת אלעזר (ח"ב סי' ה') ובמשנה שכיר (ח"ב סי' שדמ), במכתב לבעל המנחת אלעזר) כתבו שלעולם ילפינן מזמניהם שאין כלל חיוב משתה ושמחה ביום השני, אלא שמ"מ אע"ג שאין חיוב מדברי קבלה מ"מ יש חיוב מדרבנן במשתה ושמחה, והיינו שאין כוונת המגילת תענית הנ"ל רק לאסור בהספד ותענית אלא שתיקנו חיוב משתה ושמחה בשתי הימים, וממילא נאסר בתענית. ואינו רחוק לומר כן שהרי ממשתה ושמחה ילפינן שם שיש איסור בהספד ותענית יעו"ש. [ולהלן יובא סמוכים

הרמ"א או"ח סי' תרצה סעיף ב' כתב: וחייב במשתה ושמחה קצת בשני ימים י"ד ובט"ו וכן נהגו עכ"ל. וכ"כ בדרכי משה (שם אות ד') וחייב במשתה ושמחה שתי הימים שנאמר את שני הימים האלה עכ"ל. [ושם לא כתב רק קצת, ויבואר להלן]. וכ"כ בלבוש: כי חייב אדם במשתה ושמחה בשתי הימים עכ"ל. [ולהלן יובא כל שיטות הראשונים בזה].

ולכאורה תמוה דמ"ש משאר מצות היום כמו קריאת המגילה וכו' שפשיטא שאין נוהג רק יום אחד ומהכ"ת שמשתה ושמחה יהיה חלוק משאר מצות היום. ועוד הקשו האחרונים דבהדיא איתא בגמ' בריש מגילה (דף ב:) דילפינן מזמניהם דזמנו של זה לא כזמנו של זה, והיינו שלפרזים נוהג בי"ד ולמוקפים בט"ו, ואמרינן בגמ' אשכחן עשיה זכירה מנלן וכו' יעו"ש. ועוד ק' מהגמ' להלן שם (בדף ה:) דאיתא בגמ': והכתיב במגילת תענית את יום הארבעה עשר ואת יום חמישה עשר יומי פוריא אינון דלא למספד בהון ואמר רבא לא נצרכה אלא לאסור את של זה בזה עכ"ד הגמ' שם. ומשמע לכאורה שיש רק איסור הספד ותענית ולא שיש חיוב משתה ושמחה בשני הימים.

ובישוב הדברים מצאנו בזה כמה מהלכים: א. בהתעוררות תשובה (ח"ג סי' תצט) ביאר דהגם שילפינן מזמניהם דזמנו של זה לא כזמנו של זה מ"מ אתא קרא דאת שני הימים האלה, ומגלה שלעניין משתה ושמחה אין שתי הימים חלוקים זה מזה כלל, וחלוק משתה ושמחה משאר מצוות היום, ומה שמובא שם בגמ' משם המגילת תענית שיש איסור הספד בשני הימים, אין הכוונה שזה תקנה דרבנן אלא שיש איסור הספד משום שיש חיוב של משתה ושמחה מדברי קבלה. והביא מקור נאמן לזה

שס"ל לרש"י שלעניין שמחה שווים ויש חיוב שמחה בב' הימים.

ובביאור שיטת רש"י שלעניין חיוב שמחה שווים ב' הימים, ולכאורה צ"ע מ"ש ממשותה שחיובו רק ביום אחד, ובפשוטו נראה לומר שהרי כל מה שילפינן שם שאין מצוות פורים נוהגים רק ביום אחד הוא מקרא דלהיות עושים את שתי הימים האלה בזמניהם, ובגמ' שם אמרינן אשכחן עשיה זכירה מגלן ופי' רש"י דזכירה הכוונה לקריאת המגילה יעו"ש. וא"כ י"ל בפשיטות שרק משתה ושאר מצוות מעשיות נכללים בעשייה ומש"כ שמחה היא דבר שבלב ולא נכלל בכלל עשייה וממילא שפיר יתחייב בשתי הימים. וראיה גדולה לזה שהרי חזינן להדיא שאפי' קריאת המגילה אינו נכלל בכלל עשייה ולולא שיש הקש מיוחד שהוקש לעשייה היו צריכים לקראות המגילה בשתי הימים. [אמנם בדברי הרמ"א מפורש שיש גם חיוב משתה בשני הימים, וזהו דלא כשיטה זו].

שיטות הראשונים בנידון שיש חיוב משתה ושמחה בשתי הימים

א. שיטת הראב"ד - הראב"ד בהשגות שעל הרי"ף (בדף ד. בדפי הרי"ף) כתב להדיא שיש חיוב משתה ושמחה בב' הימים מדברי קבלה יעו"ש. וכבר הובא לעיל מההתעוררות תשובה שע"כ שדייק מקרא דאת שני הימים האלה שיש חיוב משתה ושמחה בב' הימים וכמו שהביא בדרכי משה הנ"ל משם ספר המנהגים [וכל הנפק"מ בין ב' הימים הוא לעניין שלוש מצוות האחרים] וכבר נתבאר לעיל בהרחבה.

ב. שיטת מהרי"א טירנא - בספר המנהגים למהרי"א טירנא (שמשם מקור דברי הרמ"א בשו"ע ובדרכי משה) כתב: וחייב במשתה ושמחה כמו ביום י"ד שנאמר את שני הימים האלה עכ"ל. הרי מבואר להדיא שיש חיוב בשתי הימים במשתה ושמחה ויליף לה מקרא, וזהו כשיטת הראב"ד הנ"ל. ומלשונו כמו ביום י"ד

מכמה ראשונים שחיוב משתה ושמחה ביום השני הוא מדרבנן].

אלא שדבר זה שנוי במחלוקת הראשונים, דעיינ בתוד"ה ורכי אליעזר וכו' (בדף ו:): שכתב: ויש שנוהגים לעשות משתה בארבעה עשר ובחמישה עשר של אדר הראשון וריהטא דמתני' נמי משמע כן מדקאמר אלא מקרא מגילה בלבד מכלל דלעניין משתה ושמחה זה וזה שווין, ולא נהירא דאמרינן בגמ' הא לעניין הספד ותענית זה וזה שווין מכלל דמשתה ושמחה ליכא דע"כ לא תליא הא בהא דאי תליא הא בהא לאשמועינן דמשתה ושמחה נהגו בהו וממילא נאסר בהספד דהא הימים האמורים במגילת תענית האסורים בהספד אין בהם משתה ושמחה וכו' עכ"ל. הרי מפורש מבואר בתוס' שמה שאיתא במגילת תענית לעניין פורים שנאסר בהספד ותענית ע"כ הכוונה שאין בהם חיוב משתה ושמחה, אמנם בשיטת היש שנוהגין שהביאו התוס' מבואר שס"ל שאין הכוונה רק להספד ותענית אלא כמש"נ לעיל שיש בהם חיוב משתה ושמחה ולכך נאסר בהספד ותענית, וכשיטה זו מבואר יותר בתשב"ץ קטן (סי' קעח) שכתב: ודקדקו רבותינו שבדורות האחרונים כיון דלעניין הספד ותענית שווים א"כ יש להרבות בסעודה בארבעה עשר של אדר ראשון כמו בחמישה עשר של אדר שני עכ"ל. הרי להדיא שאיסור הספד ותענית שיש במגילת תענית אין הכוונה רק לזה, אלא שיש חיוב משתה ושמחה ולכך אסרוהו בהספד ותענית, וכשיטת היש נוהגין בתוס' שם.

ג. והנה ברש"י ד"ה אשכחן עשיה (בדף ב:) כתב: דמשתה ויום טוב שתהא לפרזים ביי"ד ולמוקפים בט"ו עכ"ל. ולכאורה צ"ב אמאי לא כתב רש"י גם שחיוב שמחה יהיה לפרזים רק ביי"ד וכו', דבקרא כתיב שמחה ומשתה ויום טוב, ובגמ' לקמן (דף ה:) אמרינן שמחה מלמד שאסור בהספד משתה מלמד שאסור בתענית וכו' וא"כ למה השמיט רש"י שמחה, ולכאורה משמע

שחזינן בחנוכה שאין נדחה האבילות ואפי' שיש בה איסור הספד.

ועיין במנחת אלעזר שתמה על הקהילות שאין עושים משתה ושמחה אף בט"ו ומ"מ אין יושבים אבילות בכל ימי הפורים דנמצא שסותרים את עצמם. [ומהראשונים שחולקים וס"ל שאין האבילות נדחה אין ראי' לנידו"ד שהרי אפי' ביום הראשון של פורים יש ראשונים שסוברים שאינו נדחה משום שלא הוי משתה ושמחה עשה מדברי תורה אלא מדברי קבלה וכמו שביאר הר"ן (בדף ד. מדפי הרי"ף).

ו. שיטת הבעה"מ - בבעה"מ (דף ד. מדפי הרי"ף) כתב שבני ט"ו חייבי במשתה ושמחה מדרבנן אף ביום י"ד, ועיי"ש שהוסיף שלכן יהיה להם חומרה יתירה מבני הפרזים כיון שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר, יעו"ש וכבר הובא שבהשגות הראב"ד שם חולק עליו וס"ל שמחויבים בשתי ימי הפורים במשתה ושמחה מדברי קבלה.

וזאת תורת העולה מכל האמור: שבנידון אם יש חיוב משתה ושמחה בשתי ימי הפורים מצאנו שלושה שיטות בראשונים: א. דשיטת הראב"ד, הבעה"מ, הר"י מקורביל (בספרו הסמ"ק), הר"פ (בהגהות על הסמ"ק), הרא"ש, המהרי"א טירנא, (בספר המנהגים) התשב"ץ (בסי' קמח שהובא לעיל), והיש נוהגים בתס' במגילה הנ"ל והשאלות שיש חיוב גמור של משתה ושמחה בשתי הימים. ורק שחלקו הנך ראשונים אי הוי חיוב מדברי קבלה ומקרא דמגילת אסתר או שהוי חיוב מדרבנן ומתקנת המגילת תענית, דבראב"ד וספר המנהגים מבואר שהוי מדברי קבלה, ובבעה"מ ותשב"ץ ובהגהות הר"פ ומבואר שהוי מדרבנן.

ב. אמנם שיטת התוס' במגילה (דף ו: שם) שחולקים על היש שנוהגים וס"ל שאין ביום השני רק איסור תענית והספד וכ"ה משמעות הרמב"ם (בפ"ב דמגילה הי"ג -

משמע שאין שום נפק"מ בין הימים לעניין משתה ושמחה. [אמנם בדרכי משה לא העתיק הלשון: כמו ביום י"ד ודו"ק]

ג. שיטת ר"י מקורביל והרבינו פרץ - בסמ"ק (סי' קמח - לרבינו יצחק מקורביל מבעלי התוס') כתב: אבל הספד ותענית אסור בין בארבע עשר וחמישה עשר של אדר ראשון בין ב"ד ובט"ו של אדר השני והוא הדין לשמחה משתה ושמחה עכ"ל. ועיין שם בהגהות הר"פ (לרבינו פרץ ב"ר אליהו) שנחלק על מש"כ שיש חיוב משתה ושמחה גם בט"ו של אדר ראשון, ובנוגע לנידו"ד משמע שמודה שבאדר שני יש חיוב משתה ושמחה בתרויהו. אלא שמדברי הסמ"ק אין הוכחה אם ס"ל שהוי חיוב מדברי קבלה וכשיטת הראב"ד וספר המנהגים או שהוי רק מדרבנן, אך בהגהות הר"פ הנ"ל מבואר להדיא שהוי רק מדרבנן יעו"ש.

ד. שיטת השאלות - הנה בגמ' בפסחים איתא מר בריה דרבינא כולי שתא הוי יתיב בתעניתא לבר מעצרת ופוריא ומעלי יומי דכיפורי ע"כ. ובשאלות (שאלתא סז) הוסיף בזה וכתב: לבר מן תרי יומא דעצרת ולבר מן תרי יומא דפוריא עכ"ל הרי שיש חיוב משתה ושמחה בב' הימים של פורים.

ה. שיטת הרא"ש - הרא"ש בסוף מו"ק (סי' פה) כתב שאבילות נדחה מפני פורים ואפי' אבילות יום הראשון שזה מה"ת, והוסיף: וביום חמישה עשר נמי אינו מתאבל כדאמרין בפרק שני דתענית (ושם מבאים מה שאיתא במגילת תענית) יום י"ד וט"ו יומיא פוריא דלא למספד בהון וכו' עכ"ל והעתיקו הב"י (בסוף סי' תרצו) והרמ"א (שם סעי' ד') את הרא"ש להלכה, ומדברי הרא"ש הוכיחו האחרונים [התעוררות תשובה שם, מנחת אלעזר שם, משנה שכיר שם, ובמשמרת שלום להרה"ק ר' שלום מקודינב - סי' נ' אות ו'] שמוכח שס"ל שיש חיוב משתה ושמחה בב' הימים דמשום איסור הספד אין אבילות נדחה וכמו

ושמחה כ"כ כמו ביום הראשון וסגי בקצת משתה ושמחה. וגם זה מחודש מאוד דבפשטות לא מצאנו שהראשונים יחלקו בין ב' הימים ובתרווייהו הוי חיוב שווה וצ"ע. ועוד יש לעיין [וזה צ"ע גם למהלך המנחת אלעזר] מהו הגדרת הקצת ומהו שיעורו, ויל"ע בזה.

ג שוב מצאתי בהתעוררות תשובה (ח"ג סי' תצט) שס"ל שאין כוונת הרמ"א למעט חיוב משתה ושמחה ביום השני של פורים, דודאי שתי הימים שווים לטובה, ואדרבה המדייק בלשונו הצח יראה שכתב שיש חיוב קצת בשתי הימים, הרי שהשווה ב' הימים יחדיו ובשתייהם יש חיוב קצת, דמעיקר החיוב א"א לחייב יותר מקצת, וכל המרבה הרי זה משובח. [וכמו שבמלוח מנות יוצאים במלוח לאיש אחד ומ"מ כתב הרמב"ם בפ"ב ממגילה ה"ט וכל המרבה לשלוח לרעים משובח עכ"ל]. ולפ"ז כל הקושיות הנ"ל מעיקרא לתא.

ב' מהלכים מדוע י"ל שיתחייבו הפרזים במשתה ושמחה ביום ט"ו יותר מהמוקפים

והנה על אף שכבר הובאו דברי מקצת האחרונים שס"ל בדעת הרמ"א שאינו מחויב ביום השני רק בקצת משתה ושמחה. מ"מ עיין במנחת אלעזר שכתב: שנוהגים הצדיקים והחסידים להרבות בסעודת שושן פורים ולפעמים אף יותר מיום הפורים עצמו עכת"ד. וזה בודאי צ"ע דאפי' נימא כשיטת רוב הראשונים שמחוייב במשתה ושמחה בשני הימים בשווה מ"מ על דרך הפשט צ"ע מה הסברה לומר שיהיה יותר משתה ושמחה ביום השני מביום הראשון.

ועיין במנחת אלעזר שם שכתב טעם נפלא שיתחייבו בני הפרזים במשתה ושמחה יותר מהמוקפים, דהנה הרמ"א (בסי' תרצה סעיף ב') כתב: שצריך להתחיל רוב סעודתו ביום, אמנם המג"א שם הביא מהתרומת הדשן (סי' קי) שכתב שאפשר להתחיל בסוף היום דכיון שטרודים במשלוח מנות ומתנות לאביונים ומקרא מגילה קבעהו הקדמונים

י"ד) יעו"ש שמשמע מדבריו שאין ביום י"ד שום חיוב משתה ושמחה למוקפים, וכמו"כ ביום ט"ו לפרזים. ובתרומת הדשן העתיק (סי' קי) לדברי הר"מ וכתב ג"כ שכ"ה משמעות דבריו שאין חיוב משתה ושמחה בשני הימים יעו"ש.

ג. ובדעת רש"י נתבאר לעיל שנראה מדבריו שיטה שלישית שחיוב משתה יש לכל אחד בזמנו, אבל חיוב שמחה יש לכולם בשני הימים.

בדברי הרמ"א בשו"ע שכתב שחייב במשתה ושמחה קצת בשתי הימים

הנה ברמ"א בשו"ע שם כתב: וחייב במשתה ושמחה קצת בשתי הימים בי"ד ובט"ו וכן נהגו עכ"ל. וצ"ע דמקור הרמ"א הוא מספר המנהגים ושם לא כתב שיש חיוב רק קצת אלא שחייב בשני הימים בשווה, וגם בדרכי משה שם העתיק הרמ"א לשון ספר המנהגים בסתמא ולא כתב קצת. ובביאור דברי הרמ"א מצאנו כמה מהלכים באחרונים וכדלהלן:

א במנחת אלעזר שם עמד על קושיה זו ות' שכיון שאין כל הראשונים סוברים שחייב במשתה ושמחה בשתי הימים, ולכך פסק הרמ"א שכדי לצאת חובת הראשונים המחמירים סגי בקצת. אלא שבמשנה שכיר שם בתשובה לבעל המנחת אלעזר, תמה על דבריו דמלשון הרמ"א משמע שמחוייב מעיקר הדין שהרי כתב חייב דהרי לעניין פורים קטן כתב הרמ"א: י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון ואין נוהגין כן מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים עכ"ל. אך הכא לא כתב רק שנכון לצאת ידי המחמירים ומוכרח להדיא מלשונו שיש חיוב גמור במשתה ושמחה קצת.

ב ובמשנה שכיר פירש דברי הרמ"א באופ"א די"ל שס"ל כשיטת הראשונים שהובא לעיל שחיובו אינו אלא מדרבנן, וי"ל שס"ל שמדרבנן לא חייבהו במשתה

ט"ו יותר מהמוקפים, ע"פ דברי הבעה"מ הנ"ל שכתב להדיא שמשתה ושמחה ביום י"ד חמור יותר למוקפים שהרי לדידן הוי חיוב רק מדרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה יעו"ש [וכבר הובא לעיל שהראב"ד פליג עליו שם וס"ל שבשני הימים הוי חיוב מדברי קבלה]. ולפ"ז פשוט דכמו"כ משתה ושמחה ביום ט"ו חמור יותר לבני הפרזים מלמוקפים.

כך כדי שיהיה לו פנאי לאכול בשמחה ותענוג יעו"ש בתרומת הדשן. ולפ"ז נמצא שבני הפרזים שאינם טרודים כלל ביום ט"ו בשאר המצוות מחויבים שפיר להתחיל מוקדם את סעודת המשתה. [ולפ"ז כמו"כ יתחייבו המוקפים במשתה ושמחה ביום י"ד יותר מהפרזים].

ועוד היה אפשר"ל טעם פשוט למה שיתחייבו הפרזים במשתה ושמחה ביום



הרב שלמה שטיינברג

גדר דין אסמכתא בדבר שאינו מסוים

ונאמרו בזה בראשונים ב' סברות, א', סברת הר"י, דכיון שאינו יודע אם ינצח או לא ואפי' הכי התנה ודאי גמר ומקני מספק, ב', סברת ר"ת, דאגב דבעי למקני גמר ומקני.

ויעויין בסמ"ע ובש"ך [סק"ב] שתמהו על מה שכתב השו"ע "ואין זה אלא כמשחק בקוביא", דאיה"נ דכן הוא לשון הרמב"ם, אלא דהרמב"ם לשיטתו דס"ל לדינא דמשחק בקוביא הוי אסמכתא והוי גזל וכמו שנתבאר¹, אמנם הא דעת הרמ"א לעיל [סי' ר"ז] לדינא דל"ה אסמכתא, ואפ"ה לא הגיה הרמ"א כלום, דלשיטתו שפיר קונה בכה"ג אף דלא הוי דבר מסוים.

ויעויין בסמ"ע [שם] מש"כ לתרץ ע"פ סברת הר"י הנ"ל, דדוקא במשחק בקוביא דאין שום אחד יודע על מה לסמוך אמרינן דגמרי ומקנו אהדדי, משא"כ בדבר שאינו מסוים, דהמוכר יודע מה מכר והלוקח אינו יודע מה קנה ל"ש הך סברא, ולכו"ע הדין הוא דלא קנה, וגם הרמ"א מודה לדעת המחבר שהוא דעת הרמב"ם, אמנם לא מטעמיה, והש"ך [שם] תי' דבדבר שאינו מסוים י"ל שהיה סבור שיהיה כך וכך כפי אומד דעתו, וע"כ דלא גמר וקני, משא"כ לענין משחק בקוביא ל"ש הך סברא דסומך דעתו, ובהכרח דגמרי ומקני אהדדי, עיי"ש.

והמתבאר מתוך דברי הסמ"ע והש"ך הוא, דעיקר הטעם בדבר שאינו מסוים דאינו קונה הוא, דהוי דומה לאסמכתא.

א. שו"ע חו"מ סי' ר"ט ס"א, המקנה לחבירו דבר שאינו מסוים אם היה מינו ידוע אע"פ שאין מדתו ומשקלו ידוע הרי זה קנה ואם אין מינו ידוע לא קנה כיצד ערימה זו של חטים אני מוכר לך בכך וכך מרתף זה של יין אני מוכר לך בכך וכך שך של תאנים אני מוכר לך בכך וכך אע"פ שאין מדת הערימה ידועה ולא מגין הקנקנים ולא משקל התאנים ידוע הרי זה ממכרו קיים אע"פ שנמצא חסר או יתר על האומד שהיה בדעתם ויש להם אונאה לפי שער שבשוק.

ובס"ב שם, אבל האומר לחבירו כל מה שיש בבית זה אני מוכר לך בכך וכך וכל שיש בתיבה זו או בשך זה אני מוכר לך בכך וכך ורצה הלוקח ומשך אין כאן קנין שלא סמכה דעתו של לוקח שהרי אינו יודע מה שיש בו אם תבן או זהב ואין זה אלא כמשחק בקוביא וכן כל כיו"ב, והכל מלשון הרמב"ם¹.

ב. והנה, בהא דכתב המחבר [ס"ב] דאין זה אלא "כמשחק בקוביא", הכוונה, דמה"ט אינו קונה דהוי דומיא דמשחק בקוביא, ובסי' ר"ז [סי"ג] מצינו ב' דיעות בגדר אסמכתא, דעת הרמב"ם, דכל ד"א"י אינו קונה, והך סברא איתא גם לענין משחק בקוביא דהוי אסמכתא, וכן הכריע המחבר [סי' ל"ד סכ"ו, סי' ש"ע ס"ו] כדעת הרמב"ם דמשחק בקוביא יש בו משום גזל, ודעת שאר ראשונים דמשחק בקוביא אין בו משום אסמכתא,

1 ויש לעיין סברת החילוק בין ס"א לס"ב, דמתחלה כתב המחבר דתלוי אם מינו ידוע או לא, ובהכיצד משמע דהחילוק הוא אם אמר ערימה "זו" או מרתף "זה", או לא, משמע דאם לא הראה לו לא הוי מסוים, וזה עיקר החילוק, והנה במהרש"ם במשפט שלום מביא משו"ת גאוני בתראי, וז"ל, דעיקר החילוק בין מוכר ערימה ובין מוכר מה שבבית זה הנזכר בס"ב הוא משום דברישיא רואה הערימה ומשער בדעתו שיהי' כו"כ והוי ככל מקח דעלמא שאדם סובר שיהי' כך ואינו כן דקנה ומחזיר אונאה, משא"כ אם אינו יודע כלל מה שיש בתוכו ל"ש אומדנא כלל ולכן דמי למשחק בקוביא וכו' עכ"ל. ומבואר דלמד דהחילוק בין אמר ערימה "זו" או לא, אמנם בספר מעשה רוקח על הרמב"ם פכ"א מהל' מכירה ה"ב מבואר, שלשון "זה" הוא לאו דוקא (והוכיח זה מהא דלגבי שך של תאנים לא כתב זה), אלא דיבר הרמב"ם בהווה שאין אדם קונה בלי לראות המקח, ועיקר החילוק הוא אם היה מינו ידוע או לא.

נותן דבר שאינו מסויים, דיעה הראשונה והוא דעת הרמב"ם, דכשם שמוכר צריך לסיים דבר הנמכר כך נותן צריך לסיים דבר הניתן במתנה, ודיעה השניה והוא דעת שא"ר, דבין במכר ובין במתנה יכול להקנות דבר שאינו מסוים, ומסיים שם הרמ"א "וע"ל ריש סי' ר"ט", ובסמ"ע שם [ס"ק י"ג] ביאר כוונת הרמ"א בהא דציין לסי' רט, דבאמת אינו דומה להמבואר בסי' ר"ט, דשאני התם שמוכר כל מה שנמצא בבית זה דגם מינו אינו ידוע ואפשר דנמצא שם תבן, ובכה"ג לכו"ע אינו קונה דאין הקונה סומך דעתו, משא"כ בהך דסי' רמא דמינו ידוע, אלא דאינו ידוע איזה קרקע מוכר לו, בכה"ג באמת נחלקו הראשונים האם הקונה סומך דעתו או לא, עיי"ש בהגהות אמ"ב ע"ד הסמ"ע שביאר כן כוונת הסמ"ע.²

אלא, דבהגהות אמ"ב שם תמה עד"ז, דשפיר י"ל, דהך דינא המבואר בסי' רט הנ"ל לא נחשב למוכר דבר שאינו מסויים, כיון דעכ"פ פי' לו שמוכר כל מה שיש בבית, ועיקר הטעם דאינו קונה הוא דאין הקונה סומך דעתו, שאינו ידוע האם מוכר לו תבן או זהב, והוי כמשחק בקוביא וכמבואר בשו"ע שם, והך דינא הוא לכו"ע, משא"כ בהך דסי' רמא דאינו מסיים לו איזה קרקע מוכר או נותן לו, בכה"ג באמת נחלקו הראשונים האם נחשב למוכר דבר שאינו מסויים, עיי"ש, וע"ע בפרישה סי' רמ"א.

והנראה לכאורה מדברי הסמ"ע הנ"ל דס"ל דעיקר הטעם בהך דסי' רט וסי' רמא הוא, דאין הקונה סומך דעתו כיון שא"י מה הוא קונה, ולפי"ז א"א לומר דעיקר הך דינא הוא מטעם הוצאת ממון, דהא במתנה ליכא הוצאת ממון ואפ"ה נחלקו הראשונים האם איתא להך דינא גם במתנה, וע"כ צ"ל דזה גופא דהחפץ הנקנה או שמקבל במתנה אינו מסויים ליכא גמ"ד בכה"ג - עכ"פ לדעת

ג. ובאמת דיש לעיין בזה, דלכאורה אינו דומה כלל לדיני אסמכתא, דהא עיקר דין אסמכתא המבואר בסי' רז הוא באופן שמוכר קרקע, או שמתחייב קנס מסויים, ותולה המכר או החיוב בקיום תנאי - ע"י עצמו או ע"י אחרים, וכיון דאינו ידוע האם התנאי יתקיים או לא [או מטעם דתלוי בדעת אחרים - לדעת הר"י והטור, או מטעם דסומך דעתו שלא יתקיים - לדעת הרמב"ן], בכל כה"ג לא גמר והקנה, משא"כ בקונה דבר שאינו מסוים הרי ידוע הקונה בבירור גמור שקונה הדבר כמו שהוא, ומהכ"ת נאמר דאין כאן גמ"ד, ואי נימא דעיקר הטעם דדומה לאסמכתא הוא כיון דאינו ידוע מה הוא קונה, אין כאן גמ"ד, יש לעיין לפי"ז מ"ש בהך דינא דסעיף א' דקנה החפץ, הא כיון דאינו ידוע המידה או המשקל נימא ג"כ דליכא גמ"ד.

והיה אפשר לומר, דהא דבס"א לא הוי אסמכתא הוא מטעם משום שסומך על דין אונאה, וכמבואר בשו"ע להדיא דאיכא דיני אונאה בכה"ג, אמנם, יעויין בט"ז [סי' רכ"ז סי"ט] שכתב, דדעת הרמ"א לדינא דליכא דיני אונאה בכה"ג דאינו ידוע מה הוא קונה, וגם מצד הסברא א"א לומר כן, שאם נאמר שסומך על דיני אונאה, כ"ש דהוי אסמכתא בכה"ג, דהוי דומה לאסמכתא המבואר בסי' ר"ז, כיון דאינו בטוח על קנינו.

ולכאורה היה אפשר לומר בזה, דעיקר הא דנחשב לאסמכתא הוא על עצם הוצאת הממון על מקח שאינו ידוע מה הוא קונה, ולפי"ז הך דינא באמת ל"ש אלא במקח ולא במתנה.

ד. והנה, יעויין בסמ"ע [סק"ד] שכתב, דבסי' רמ"א ס"ד נתבאר שדין נותן דבר שאינו מסוים הוא שווה לדין מוכר דבר שאינו מסוים לכל מר כדאית ליה, ובשו"ע שם כתב המחבר ב' דיעות בדין מוכר או

2 בדרך אגב יש להוכיח מהסמ"ע דהחילוק דס"א וס"ב הוא אם אמר ערימה "זו" או לא, דאם החילוק הוא אם "מינו ידוע" או לא, א"כ חוזר הקושיא לדוכתא דלמה בס"א במינו ידוע אין שום חולק, ואם לומד כגאוני בתראי ניחא.

סמ"ד ושפיר קונה, דהא וודאי שלא ישמוהו יותר משויי, עיי"ש, ונראה לכאורה, דאי נימא דעיקר הטעם בהך דסי' רט הוא משום דבר שאינו מסויים, א"כ אף באומר לו שמוכר לו כפי מה שישמוהו שמאים ג"כ ליכא גמ"ד, דהא סו"ס הוי דבר שאינו מסויים, אמנם לסברת האמ"ב הנ"ל דעיקר הטעם דסי' רט הוא דהוי אסמכתא, שפיר יש מקום לחלק בין היכא שידוע לו שאינו ישלם יותר משויי, כנלענ"ד.

ו. היוצא מכל מה שנתבאר, דמצינו לכמה פוסקים דס"ל דעיקר הטעם שאינו מועיל לקנות באופן שאין הדבר מסויים הוא מטעם דנחשב לאסמכתא.

ויש לעיין, האם גדרו של אסמכתא באופן זה הוא כגדרו של אסמכתא המבואר בסי' רז, ונפק"מ באופן שרוצה לסלק האסמכתא, האם מועיל לסלק דומיא לאופנים המבוארים בסי' רז המועילים לסלק אסמכתא.

והנה, הרמ"א [סי' רג ס"י] הביא מחלו' הריב"ש והת"ה בשנים שקנו מידם שמחליפין זל"ז כל מה שיש להם בביתו של כ"א, אם מועיל הקנין או לא, והיינו, באם נחשב לאסמכתא או לא, ובסי' רט ס"ב הביא הרמ"א רק לדעת הריב"ש דאינו מועיל הקנין, וכתב הש"ך [סוסי' רג] לבאר, דבאמת אין כאן מחלו' בין הריב"ש להת"ה, דהת"ה מייירי באופן דליכא אסמכתא, וכגון שהקנה בב"ד חשוב וכה"ג בשאר אופנים המועילים לסלק אסמכתא, עיי"ש, ומבואר דעת הש"ך, דכל מוכר דבר שאינו מסויים, הוי כגדר כל שאר אסמכתא, ומהני האופנים המועילים לסלק אסמכתא דומיא לשאר אופני אסמכתא המבוארים בסי' רז, ועיין מנחת פיתים כאן שציין לדברי הש"ך הנ"ל.

ויעיין בב"י [סי' רז ס"ט] שכתב, דהא דמהני לדעת הרמב"ם וסיעתו קנין מעכשיו לסלק אסמכתא, הוא דווקא בשיחד לו בית או טלטל ידוע, אבל אם אמר לתת לו טלטל

הרמב"ם הנ"ל לענין מתנה, ולכאורה הסמ"ע סותר עצמו עם מש"כ בסי' רט דעיקר הטעם דאינו קונה הוא משום דהוי אסמכתא, ובהכרח צריך לומר בדעת הסמ"ע, דוודאי עיקר הטעם הוא משום דאינו מסויים, אלא דס"ל דגם זה נחשב לאסמכתא, ולסברת האמ"ב הנ"ל באמת עיקר הטעם בסי' רט הוא משום אסמכתא ואינו דומה כלל למוכר או נותן דבר שאינו מסוים. - ועיין להלן האם גדר אסמכתא זו דומה לגדרי אסמכתא המבואר בסי' רז.

[וע"ע בכסף הקדשים בסי' ר"ט ס"ב שדן שם בכוונת הסמ"ע דאפשר דס"ל ג"כ כסברת האמ"ב הנ"ל, דבסי' רט אין הטעם משום דבר שאינו מסויים אלא משום אסמכתא, ושאיני בסי' רמא שאין הדבר מסויים אם רב או מעט, אמנם לבסוף מסיק דעכ"פ נראה, שמה שאין מינו ידוע דריש סי' ר"ט ומה שאין השדה מסוים כלל דסי' רמ"א שוה, ואולי כוונת הסמ"ע בסי' רמ"א שאולי הוא תבן, היינו שאין מינו ידוע, משא"כ בסי' רמ"א שכל השדות כמין אחד הם, עיי"ש].

ה. יעויין בהגהות רעק"א [סי' רט ס"א] בשם תשו' לחם רב, דבנותן מתנה קונה גם באופן דהוא דבר שאינו מסויים, הוב"ד גם בבא"ט [שם], ועיין במשפט שלום מה שתמה ע"ד תשו' לחם רב הנ"ל, דבסי' רמא לכאורה מבואר להיפך, דגם בנותן דבר שאינו מסויים נחלקו הראשונים האם קונה או לא, ולכאורה היה נראה, דלסברת האמ"ב הנ"ל שפיר יש לבאר כוונת תשו' לחם רב הנ"ל, דהך דינא דסי' רט הוא מטעם אסמכתא, ובמתנה וודאי ל"ש הך סברא דאסמכתא, משא"כ בהך דסי' רמא דהוא מטעם דקונה דבר שאינו מסויים, והך סברא שייך גם לענין מתנה וכמו שנתבאר.

וע"ע בפ"ת [סי' רט אות א'] בשם תשו' באר יצחק, דהך דינא המבואר בשו"ע דאינו קונה הוא רק באופן שהמוכר אומר לו שמוכרו בכך וכך, אבל באומר לו שמוכר לו כפי שישמוהו שלשה שמאים, בכה"ג איכא

סו"ס ל"ש לומר דהחפץ הוא תח"י הזוכה, עיי"ש³, [מבואר בדבריו, דעיקר הטעם דמהני לדעת הרמב"ם לסלק אסמכתא ע"י קנין מעכשיו, דנחשב כמסר לו החפץ שיהא תח"י דמהני לסלק אסמכתא לדעת הרמב"ם, וכמבואר בשו"ע סי' רז סי"א, וכבר האריכו בזה באחרונים, דאפשר דכוונת הרמב"ם דמהני מעכשיו הוא מטעם, דבכל כה"ג איכא גמ"ד גמורה, ולא דווקא מטעם דנחשב כמסר החפץ לידו].

והמתבאר מדבריו, דאף דל"מ "מעכשיו" לסלק אסמכתא באופן דמתחייב דבר שאינו מסויים, מ"מ הוא רק במסלק האסמכתא באופן הנ"ל, והוא מטעם שנתבאר דל"ש לומר דמוסר לו החפץ שיהא תח"י, משא"כ לענין שאר אופנים המועילים לסלק אסמכתא, וכגון קנין בבד"ח וכדו' דאין הטעם בזה משום דנחשב כתח"י אלא מטעם דבכה"ג מוכח כוונתו דגומר בדעתו להתחייב, שפיר מהני גם באופן זה שמקנה או מתחייב על דבר שאינו מסויים, כ"נ לכאורה.

ועפ"י זה היה אפ"ל בדעת הש"ך דס"ל דמהני שאר אופנים לסלק אסמכתא במקנה דבר שאינו מסויים, שהוא ע"ד סברת הפתח הבית הנ"ל, ואם נכונים הדברים צ"ל בדעת הש"ך, דא"ל לסלק האסמכתא ע"י שמקנהו "מעכשיו", ולא משמע כן בדעת הש"ך, וצ"ע.

ז. והנה, מבואר ברמ"א [ס"ב] בשנים שהחליפו כל אשר להם דלא קנו מטעם דהוי דבר שאינו מסויים, ומקור הדין הוא מתשו' ריב"ש, ומבואר בסמ"ע [סק"ג] דדעת הת"ה הוא דלא כדעת הריב"ש וס"ל דמהני הקנין, וב' דיעות אלו הובא ברמ"א [סוסי' רג], ודעת הש"ך [סק"ג] דאין כאן פלוגתא בין הת"ה והריב"ש, דהת"ה מייירי באופן דהתחייבו ע"י ת"כ, ובנוסף התחייבו בקנס

סתם או שאמר לתת לו מעות לאו כלום הוא דאין קנין קונה אלא בדבר ידוע עכ"ל, ובפרישה שם כתב לבאר כוונת הב"י עפ"י מה שמבואר ברמב"ם [פ"ג הל' זכיה ומתנה ה"ה] והוא הך דינא המבואר בסי' רמא הנ"ל דלא מהני קנין על דבר שאינו מסויים, עיי"ש, ולפי"מ שנתבל"ע, הרי דעת הסמ"ע הוא, דהדין המבואר בסי' רמא הוא הך דינא המבואר בסי' רט הנ"ל, ומבואר בדברי הפרישה עכ"פ בדעת הב"י, דבהך דינא המבואר כאן דאינו קונה, באמת לא מהני גם באומר מעכשיו, ולכאורה סברא זו היא דלא כדעת הש"ך הנ"ל.

ויש לבאר דבריו עפ"י מה שנתבל"ע דעת הסמ"ע דס"ל דעיקר טעם דאינו מועיל קנין בדבר שאינו מסויים הוא, דכל שאינו יודע מה הוא קונה ליכא גמ"ד, ולפי"ז שפיר אפ"ל דגם במקנה לו מעכשיו אינו מועיל דהא סו"ס ליכא גמ"ד כיון שאינו יודע מה הוא קונה, ועפ"י נראה לכאורה, דגם שאר האופנים המועילים לסלק אסמכתא ג"כ אינו מועיל בכה"ג שקונה דבר שאינו מסויים, ומטעם הנ"ל דהא סו"ס אין כאן גמ"ד שאינו יודע מה הוא קונה.

והנה, מצאתי בספר פתח הבית על דיני אסמכתא שהביא לדברי הפרישה הנ"ל ותמה ע"ד, דמהכ"ל לא מהני קנין מעכשיו במוכר דבר שאינו מסויים, דאטו מי לא יכול אדם לחייב גופו סך מה, דאף דאין מטבע נקנה בחליפין, הוא דווקא במקנה מטבע ידוע, אבל להתחייב גופו שפיר מועיל, ועיי"ש מש"כ בכוונת הב"י, דדוקא באופן שמקנה דבר ידוע לחבירו והוא באופן דהוי אסמכתא, שפיר מהני מה שמקנהו מעכשיו, דהכוונה היא דהוי כנותן לו החפץ שיהא תח"י ומה"ט מועיל לסלק אסמכתא, משא"כ באופן דמתחייב לחבירו דבר שאינו ידוע והוא באופן דהוי אסמכתא, אינו מועיל מה שמתחייב מעכשיו, דהא

3 וכעין סברא זו כתב הט"ז בסי' ר"ז סט"ז בדבר שלב"ל לא מהני מעכשיו אפ"ל מ"ד דיכול להתחייב בדבר שלב"ל.

מוכר דשלב"ל וכמבואר ברמ"א [סי' רט ס"י].

ונראה עוד, דמש"כ הסמ"ע שם ליישב דעת הת"ה לענין שנים שמכרו זל"ז ול"א דהוי מוכר דבר שאינו מסויים, עפ"י סברת הר"י לענין משחק בקוביא, דכיון דאין לו על מי לסמוך בהכרח דגמר ומקני, וה"ה לענין שנים שמכרו זל"ז ג"כ שייך הך סברא - ושאיני מכל מוכר דבר שאינו מסויים דל"ש סברא זו - , ואף דדעת הסמ"ע דל"מ לסלק אסמכתא ע"י האופנים המבוארים בסי' רז, מ"מ י"ל עפ"י המבואר בבי"י [סי' רז] דסילוק אסמכתא נעשה בב' אופנים, א, דע"י קנין מעכשיו וכדו' אין בזה כלל דין אסמכתא, ב, ע"י קנין בבד"ח וכדו' דמועיל בזה לסלק אסמכתא מחמת הגמ"ד, עיי"ש, ועפ"י דברים אלו י"ל גם לענין משחק בקוביא, דלסברת הר"י דהטעם הוא דאין לו על מה לסמוך, בכה"ג אין בזה כלל דין אסמכתא, ושפיר מהני גם במוכר דבר שאינו מסויים.

ח. אלא דנשאר עדיין לבאר, מה שכתב הש"ך [סק"ג] דלדינא קיי"ל בשנים שהחליפו וכו' דאינו קונה ואין שום חולק ע"ז, משום שאין סברא לחלק בין ידע המוכר או לא ידעו שניהם, דלכאורה תמיהה זו שייך רק לסברת הר"י, אבל לסברת ר"ת דאגב דבעי לקנות וכו' ל"ש תמיהה הנ"ל דהא וודאי שייך בכה"ג לחלק בין אחד לשנים, וכ"ה להדיא ברמ"א [סי' ר"ז ס"ג] שהביא לסברת ר"ת הנ"ל בשנים שמשחקין בקוביא.

ואפשר לומר, דהא מבואר ברמ"א [סי' ר"ז ס"ג] דגם לסברת ר"ת בעי ג"כ שיהא דווקא באופן שאינו בידם, משא"כ היכא דהוי בידם אינו מועיל גם לסברת ר"ת⁴,

לצדקה⁴ באם לא יקיימו הקנין, ובכל כה"ג ליכא דין אסמכתא וכמבואר בשו"ע [סי' רז ס"ט]⁵, ואי משום קנין שהזכיר בתה"ד נמי לא איריא, דמיירי שקנו מידם באופן דמסלק אסמכתא וכגון בבד"ח, וכמוש"כ הש"ך עצמו בסוסי' רג בביאורו דעת הת"ה, עיי"ש.

ונראה, דלפי מה שנתבל"ע בדעת הסמ"ע דס"ל דאינו מועיל ב"ד חשוב לסלק אסמכתא באופן דמוכר דבר שאינו מסויים, בהכרח צ"ל לשיטתו דהתה"ד באמת חולק ע"ד הריב"ש, וס"ל דבכל כה"ג שנים מוכרים זל"ז כל אשר להם, אי"ז נחשב לדבר שאינו מסויים, וכן מה שכתב הש"ך בכוונת הת"ה דמיירי שהתחייבו בת"כ ומהני לסלק אסמכתא וכנ"ל, וכ"ה באמת בשו"ע [סי' רז] וכנ"ל, באמת לדעת הסמ"ע א"א לומר סברא זו בכוונת הת"ה, דהא ס"ל דל"מ שום אופן לסלק אסמכתא במוכר דבר שאינו מסויים וכמו שנתבל"ע, ולשיטתו שפיר ס"ל, דהת"ה חולק ע"ד הריב"ש וכנ"ל.

והנה, יעויין בסמ"ע [שם] במש"כ, דגם לסברת הת"ה דמהני מכירת דבר שאינו מסויים בשנים שקנו זמ"ז, מ"מ אין זה סותר למש"כ המחבר [ס"ב] דמוכר דבר שאינו מסויים אינו קונה, דשאני בשנים שמכרו זל"ז, והוא עפ"י סברת ר"ת לענין משחק בקוביא דאי"ז אסמכתא, דאגב דבעי לקנות גמר ומקני, עיי"ש, ולכאורה יש לעיין בזה לפי"מ שנתבל"ע דדעת הסמ"ע דבדבר שאינו מסויים אינו מועיל לסלק אסמכתא ע"י האופנים המבוארים בסי' רז, וא"כ ה"ה דאינו מועיל גם סברת ר"ת הנ"ל, אמנם י"ל בכוונת הסמ"ע, דבכל כה"ג דשנים מקנים זל"ז אי"ז נחשב לאסמכתא כלל, דאיכא גמ"ד גמורה, וכמו דאשכחן סברא זו לענין

4 על צדקה צ"ע דעיי' בפנים בתה"ד יראה דהצדקה היה חיוב קנס ואינו על גוף הקנין הבתים.

5 ויש לעיין ממש"כ הש"ך עצמו בסי' רז ס"ק כז דבתקיעת כף אינו מסלק אסמכתא.

6 באמת דצ"ע, סברא זו מנ"ל, דהא סברת הר"ת לישב קושיית התוס' בסנהדרין כ"ד ע"ב, על פרש"י שפ"י דהיכי דהוי בידו הוי סיבה להיות אסמכתא וזהו נגד הש"ס דאיהו נשך דמשמע איפכא וכו', ועי' תי' הר"ת דאגב דבעי לקנות וכו', והיכי כתב הרמ"א דבלאו בידו הוי סיבה דלא יהיה אסמכתא.

ומבואר שם בסמ"ע [ס"ק ל"ד] הטעם, דהיכי דהוי בידם הרי סומך בדעתו שיקיימו ואינו גומר בדעתו להתחייב, והוי אסמכתא בכה"ג, עיי"ש, ומבואר בזה, דגם באופן דשייך הך סברא דאגב דבעי לקנות וכו', מ"מ כל דשייך לומר דסמך דעתו שוב אינו מועיל הך סברא לסלק אסמכתא, ומבואר

בש"ך [סק"ב] לענין מוכר דבר שאינו מסויים דשייך לומר דהלוקח סומך על אומד דעתו שמסתמא מוכר לו כו"כ ומה"ט דומה לאסמכתא, עיי"ש, וא"כ אפ"ל דגם לסברת ר"ת מ"מ בכל כה"ג דסומך על אומד דעתו ואינו גומר בדעתו לקנות, דאינו מועיל לכו"ע, ועדיין צ"ע.



הרב יואל עהרנרייך

שיטות הפוסקים במעם פסול נקב בגוף האות

שהאות באמת מחולק לשתיים, אבל באופן שהוא מחובר וכ"ש כשדיו מקיפו מכל צד אין לפסלו מטעם זה. ועל זה כתב דמ"מ יש לפסול משום 'חסרון מוקף גויל'.

ומ"מ מבואר בדבריו דעדיין צריך לדין כתיבה תמה ושלמה, דלולא טעם זה לא היה נחשב הנקב לגבול האות לומר שצריך להיות שם מוקף גויל, ורק לאחר שנתיחדש שמקום הנקב נחשב לפיסוק בגוף האות, שייך לפסלו מטעם חסרון מוקף גויל.

נפק"מ בין שועה"ר לפשטות משמעות הלבוש

ונראה לדקדק מדברי שועה"ר שלא הביא דברי הלבוש דכל האותיות צריכים להיות גוף אחד, דלא ס"ל כוותיה, דבדברי הלבוש נראה שזה גופא שהאות אינו גוף אחד הוא טעם הפסול, ואילו בדברי שועה"ר מבואר שאין זה אלא אמצעי שעיי"כ נוכל לפסלו מטעם מוקף גויל וכנ"ל, ודו"ק.

ולכאורה יש נפק"מ בין הטעמים במה שכתב השועה"ר בהמשך דבריו (במוסגר) שאם גרר קצת סביבות הנקב ונשאר קלף חלק מפסיק בין הנקב לעובי האות שבצדו כשר. דקולא זו נובעת ממה שהבין טעם הפסול משום מוקף גויל, דבזה הרי הוא מוקף גויל.

ואילו לפי הנשמע מפשטות דברי הלבוש לא יועיל תקנה זו, כיון שהאות עדיין אינו גוף אחד.

וכן י"ל נפק"מ נוספת באופן שחסר קצת דיו בתוך עובי האות בלא שיהיה נקב בגוף הקלף. דלדעת שועה"ר יש להכשירו כיון שהאות מוקף גויל מבית ומחוץ, אבל

שו"ע או"ח סימן ל"ב סעיף י"ג, יהיה הקלף שלם שלא יהא בו נקבים שאין הדיו עובר עליו שלא תהא האות נראית בו חלוקה לשתיים.

דברי רש"י ולבוש

הנה מקור פסול זה הוא בגמרא שבת דף ק"ח ע"א, וביאר שם רש"י הטעם דרחמנא אמר וכתבתם, כתיבה תמה ושלמה ולא מופסקת.

והנה הלבוש כתב טעם הפסול משום דקיי"ל דכל האותיות צריכים להיות גוף אחד. ולכאורה נתכוין הלבוש בזה לדברי רש"י, ור"ל דאפילו כשהאות אינו מחולק ממש לב' הוא נחשב 'כאילו' מחולק לב' ואינו גוף אחד, ושוב אינו כתיבה תמה ושלמה (ואין לפרש דמייירי באופן שהאות מחולק ממש לב', דא"כ לא הו"ל לחלק בין נקב קטן לנקב גדול, אלא בין אם האות מחולק לב' חלקים או לאו).

דעת שועה"ר

והנה בשועה"ר (סט"ז) הביא דברי רש"י והוסיף שאפילו באופן שהנקב הוא בעובי האות ודיו מקיפו מכל צד פסול, דמ"מ באותו מקום הנקב הוי האות מופסק וחלוק לשתיים. ואחר זה כ' וז"ל: ואפילו אם יש בעוביה שמב' צדדי הנקב כשיעור¹ עובי הצריך לאות זו כו', מ"מ כיון שאנו חושבים הנקב לפיסוק בגוף האות, א"כ אין שם היקף גויל כו' לעובי שבצדדי הנקב כו' והאות צריכה להיות כולה מוקפת גויל מכל רוחותיה שלא יהיה משהו ממנה בלא היקף גויל כו', ע"כ.

ודבריו מבוארים שמצד דין כתיבה תמה ושלמה ולא פסוקה אין לפסול רק באופן

1 מלשון זה מבואר שגם בעובי האות שייך שיעור, וצ"ע ממה שכתב לקמן (סוסי"ח) דקיי"ל אין שיעור לעובי האות. וכן דקדק ביאורה (סט"ז ד"ה ניקב) מלשון המאירי, והקשה עליו עיי"ש.

אמנם באמת ב' התמיהות מתיישבות כאחד, דהגרעק"א הבין מדברי הלבוש דזה גופא נתחדש כאן, דנקב בעובי האות נחשב כמחולק לב' ממש, ושוב יש לפסלו משום שינוי צורת האות. ומטעם זה הבין ג"כ דכל הפסול בזה שייך להיות דוקא כשהנקב הוא בתוך שיעור האות, דאילו כשהוא מחוץ לשיעור האות הרי לא שייך בו פסול שינוי צורת אות.

ומ"מ צ"ע במהלך זה, איך יתבאר יסוד זה עם דברי רש"י, דטעם הפסול הוא משום כתיבה תמה, דהרי כדי לפסול אות שנשתנה צורתו אין צריך ללימוד וחידוש ד'כתיבה תמה'.

ואולי י"ל דהא גופא שאנו מחשיבין אות כזה למחולק לב' נלמד מכתיבה תמה, ומ"מ צ"ע בהבנת הדבר דמהכ"ת לחשבו כמחולק ממש לב', כיון שבמציאות הוא אות שלם ואינו מחולק.

מהלך מחודש בהבנת דברי הלבוש

ולולא דברי הפוסקים אשר מפיהם אנו חיים, היה נראה לומר מהלך מחודש בהבנת דברי הלבוש, דזה גופא שגוף האות מנוקב פסול משום כתיבה מופסקת, דהכתיבה צריכה להיות מושלמת בלא נקבים וחסרונות באמצעה.

ולכאורה נראה לדקדק כמהלך זה מדברי הלבוש"ש. דהנה בלבושי שרד כ' לבאר דברי הט"ז הנ"ל [שהכשיר בניקב לאחר הכתיבה], דמש"כ להוכיח מניקב תוכו הוא לאו דוקא, אלא כוונתו לסעיף ט"ז שכ' שם המחבר להכשיר ניקב בצדי האות אחר כתיבה, ומטעם דנקב שבגוף האות קיל מנקב שבחלל האות וכ"ש מנקב שמחוץ לאות, וכיון שמצאנו להכשיר בניקב לאחר כתיבה כשהוא בצדי האות כ"ש שיש להכשיר בניקב בגוף האות.

והנה זה פשוט שהלבושי שרד לא הבין כהבנת הגרעק"א - וכפי שכתבתי לבאר שיטתו, דלפי מהלך זה אין שום הבנה לדמותו לניקב בצדי האות. אולם נראה

לפשטות דברי הלבוש יש לפסלו כיון שהאות אינו גוף אחד.

והנה מסיימת הפוסקים שלא הזכירו בנידו"ד פסול 'חסרון מוקף גויל' נראה שלמדו כפשטות דברי הלבוש, וכפי שאבאר בעז"ה.

המבואר מדברי הגרעק"א

דהנה בספר משנת הסופר (סי' ז' ה"ב ביאו"ס ד"ה צריך) הוכיח מדברי הגרעק"א שלא כדברי שועה"ר. וזהו ממה שהשיג על הט"ז (סק"ז) שכ' בסוף דבריו להכשיר בניקב לאחר הכתיבה, דיש לדמותו לדלקמן בניקב תוכו, והקשה הגרעק"א דלפי מה שכ' הט"ז עצמו לקמן סק"י לחלוק על הב"ח לגבי אות שנפסק לשתיים שאין לצרף מה שלמטה מהנקב, אין ראיה משם להכשיר כאן רק כשיש שיעור אות עד מקום הנקב ואין צריך לצרף מה שלמטה מהנקב.

ומדבריו אלו מבואר להדיא שלא הבין הפסול מטעם 'חסרון מוקף גויל', דא"כ אין לדמותו לנפסק האות לב', אלא למה שמבואר בדברי שו"ע סעי' ט"ז דחסרון מוקף גויל פוסל רק בשעת כתיבה.

והנה מדברי הגרעק"א מבואר שהבין בדברי הט"ז דמה שהכשיר בניקב אחר הכתיבה הוא אפילו בניקב תוך שיעור האות, ולכאורה צ"ע היכן ראה כן בדבריו, דהרי גם אם נבאר דברי הט"ז דמיירי כשהנקב הוא מחוץ לשיעור האות יש חידוש בדבריו, שאם היה בשעת כתיבה פסול, ואם נעשה לאחר הכתיבה כשר, וא"כ מהכ"ת להעמיד דבריו בניקב בתוך שיעור האות.

ונראה דתמיהא זו יתיישב בהתבונן במה שדימה הגרעק"א נקב בגוף האות כשדיו מקיפו מכל צד, לאות המופסק לב' ממש, דלכאורה גם זה צ"ע דכשהאות מופסק לב' פסול משום שינוי צורה, ואילו בנקב בגוף האות אין כאן שינוי צורה כיון שהאות מחובר ואינו מחולק לב'.

פיסוק בגוף האות, והוא נחשב כאילו נגמר האות במקום הנקב, ובוה נוכל לחלק כדברי פמ"ג וקה"ס דכשהנקב קטן מאד אינו נחשב כפיסוק בגוף האות וממילא לא שייך בו פסול מוקף גויל. אמנם זה דוקא בדיו מקיפו מכל צד, אבל כשאינו מקיפו רק מצד אחד, שהוא באמת גבול לאות בזה פוסל שפיר מטעם חסרון מוקף גויל.

ומ"מ לשון קה"ס מורה יותר דדוקא בנקב שבצידי עובי הדיו פסול משום חסרון מוקף גויל. וגם סתימת הפוסקים שלא הזכירו כאן פסול מוקף גויל מורה קצת כמו שכתבתי, וצ"ע.

תמיחת גדולי הקדש על שועה"ר

והנה בספר גדולי הקדש (סק"ז) הביא דברי שועה"ר דהפסול הוא משום חסרון מוקף גויל, וכ' דלפי מאי דקיי"ל מעיקר הדין כשיטת רוב הפוסקים שלא להצריך מוקף גויל בתוך חלל האות, הו"ל להקל בזה (עכ"פ לשיטה זו) כיון שיש להכשיר את האות ע"י הקו הדק החיצוני שהוא מוקף גויל מצד חיצון, ומה שאינו מוקף גויל מצד פנים לצד הנקב הרי אינו פוסל מעיקר הדין. ובאמת שתמיהה גדולה היא זו דכאן גבי נקב שדיו מקיפו מכל צד סתם להחמיר מעיקר הדין, ואילו לקמן (סוסי"ט) לגבי דין מוקף גויל בתוך חלל האות הביא מחלו' הפוסקים בזה, וכ' ש'נכון' להחמיר. וכן הוא בדברי שאר פוסקים שהחמירו לפסול נקב שדיו מקיפו מכל צד מעיקר הדין, ואילו בחסרון מוקף גויל מצד חלל האות החמירו רק מכח חומרא, ובאופנים מסויימים (עיי' ביאו"ה ד"ה אבל) אף הקילו להכשירו לגמרי. וצ"ע.

ובספר משנת הסופר (שם) כתב ליישב דמאחר שיש לפנינו באות זה ב' כתיבות [מה שמחוץ לנקב, ומה שמבפנים], א' כשר [מה שמבחוץ], וא' פסול [מה שמבפנים], ולכן אין להכשירו מטעם ספק דאורייתא לחומרא. וצ"ע מה ספק שייך בזה כיון שהכתיבה שמחוץ לנקב ודאי כשירה ואין בו

לדקדק שגם לא הבין כהשועה"ר, דאם כדבריו הרי הוא אותו דין ממש שבסעיף ט"ז, דגם כאן נפסל מטעם מוקף גויל, ולא היה לו להאריך בחינם ללמוד משם הדין מכח 'קל וחומר' ו'כל שכן'.

מה שיש להוכיח

משי' פמ"ג וקסת הסופר

עוד נראה להוכיח כן משיטת פמ"ג וקסת הסופר בדיו נקב קטן שאינו נראה רק נגד השמש שנחלקו בו הט"ז והב"ח.

דהנה בדברי האחרונים מבואר ג' שיטות בדעת הב"ח והמג"א שהקילו בזה: א'. דעת הדעת קדושים שהיקל בזה אפילו כשהנקב הקטן מפסיק לגמרי את האות מעבר לעבר. ב'. דעת רוב הפוסקים שהחמירו באופן שהנקב מפסיקו לגמרי, ומ"מ הקילו כשהוא מחובר בדיו מצד אחד, אפילו אין דיו מקיפו מכל צד. ג'. דעת פמ"ג וקה"ס שהחמירו כל שאין דיו מקיפו מכל צד.

והנה בין לסברת הגרעק"א (כפי מה שביארתי בדבריו) ובין לסברת שועה"ר, אין סברא לחלק כשיטת הפמ"ג וקה"ס, דכיון שאנו מקילים שנקב קטן מאד לא יחשב כחסרון מוקף גויל, או כשינוי צורה, מה חילוק יש אם הוא באמצע ודיו מקיפו מכל צד, או שהוא מצידו.

אבל לפי מה שכתבתי דטעם פסול נקב הוא מדין כתיבה תמה שהאות מופסק באמצעו, נוכל שפיר לחלק דס"ל שלא נאמר קולת נקב קטן רק לגבי דין 'הפסק', ולא לגבי דין 'מוקף גויל', וס"ל דדוקא כשאין דיו מקיף את הנקב מכל צד יש לפסול משום מוקף גויל, ולא כשדיו מקיפו מכל צד, דבזה מיקרי שפיר מוקף גויל (ודלא כשועה"ר). ובאמת דכי עיינת בלשון קה"ס תראה להדיא שלזה נתכוין עיי"ש.

אמנם יש מקום לדחות הוכחה זו, די"ל דס"ל לפמ"ג וקה"ס כשועה"ר, ועל פי מה שנתבאר לעיל דכדי שנוכל לומר כאן פסול מוקף גויל צריך מקודם לחדש דהנקב הרי

וכן מבואר עוד במג"א לגבי חסרון היקף גויל בכ"ף פשוטה שמגיע עד סוף הקלף, דפסולה אפילו כשהיא ארוכה כראוי.

ניקב אחר כתיבה תוך שיעור האות

והנה בביאור הלכה (ד"ה האות) הביא דברי הגרעק"א שהבין בדברי הט"ז שהכשיר בניקב אחר כתיבה אפילו בתוך שיעור האות, וכ' דלפי ביאורו של הלבושי שרד בט"ז נוכל לומר שגם הט"ז עצמו לא הכשיר רק כשיש שיעור לאות עד הנקב.

ובספר 'משנת הסופר' (שם) הביא בשם כמה אחרונים שחלקו על הביאור"ה בזה והכשירו אפילו בניקב תוך שיעור האות, וביאר שיטתם דס"ל כהשועה"ר דטעם פסול נקב הוא משום חסרון מוקף גויל, ולכן יש להכשיר בניקב אחר כתיבה בכל גוונא.

ובאמת י"ל דשיטת אחרונים אלו צודקת גם לפי מה שכתבתי בהבנת דברי הלבוש וכפי מה שכתבתי לדקדק מדברי האחרונים הנ"ל בעז"ה. והיינו דמאחר דנקב בגוף האות אינו מפסיק את האות, מש"ה כל שאין בו פסול 'כתיבה תמה' מחמת שנעשה לאחר כתיבה, שוב אין לפסלו מחמת חסרון בצורת האות.

שום ספק, אלא שצריך לחדש שהכתיבה שמבפנים פוסלת אותו, ומהכ"ת לומר כן. גם דא"כ יצא מזה קולא גדולה בהצטרף לזה ספק נוסף.

יישוב קושיית שועה"ר לשאר האחרונים

והנה בעצם קושיית שועה"ר דהאות נכשר כבר עד מקום הנקב, יש מקום ליישב אליבא דשאר הפוסקים בדרך אחר. והיינו דכל שהכתיבה מופסקת לא מהני מה שהיינו יכולים להכשיר את האות ע"י הדיו שמצד הנקב, דהן אמת אם היה כותב מתחילה בכתיבה דקה היה כשר גם בלא עובי האות, אבל מאחר שלא כתב כתיבה דקה נחשב כל כתיבתו לחלק מהאות וצריך שיהיה כולו שלם ולא מופסק בנקב.

וסברא זו מצאנו בדברי המג"א (לעיל סק"ג) לגבי דיבוק אות לחברתה, שנחלק על הרד"ך שהכשיר באופן שמקום הדיבוק אינו נצרך לשיעור האות, ומטעם דכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. וסברת המג"א להחמיר בזה הוא משום דאיה"נ אם לא היה נכתב היה האות כשר, אבל לאחר שנכתב הוא חלק מן האות ופוסל אותו כשהוא מדבק לאות אחר.



הרב יצחק ליינר

גדרי האיסור לירד לאומנות חבירו

שאלה. ענין מצוי בוועדי קהילות ובקופות הצדקה, שלקראת חג הסוכות מתקשרים עם סוחר ד' מינים שיספק להם את סט ד' המינים, במחיר השווה לשני הצדדים. ועל דרך כלל כשהצדדים מרוצים זה מזה, חוזר הענין בשנה שלאחריה שוב על מתכונת זו.

ומעשה שהיה בסוחר שאכן נתקשרו עמו וועדי הקהל מזה שנים לספק את צרכי ד' המינים. והנה בשנה ידועה הקדים סוחר אחר להציע מחיר זול יותר לטובת הלקוחות, ומשום כך נתקשרו עמו, ועזבו את ההתקשרות הקבועה שהיתה להם עם הסוחר קמא.

והענין הנדון בזה הוא האם בהתקשרות זו של הסוחר בתרא, אשר ניתקה את ההתקשרות עם הסוחר קמא, נחשב שבא הוא בגבולו של הסוחר קמא והוא שלא כדין. או שמא אין כאן אלא פתיחת חנות לצד חנות קיימת, דמותר.

שיטת המהרש"ל בקושית התוס' מסוגיין

על ר"ת דאין בהפקר תורת מהפך כו'

א. הנה יעוין במהרש"ל (שו"ת סי' לו ד"ה השם השלישי וד"ה השם הרביעי) דמבואר בדבריו דקושית התוס' היא על תירוץ הגמ' דשאני הכא דיהבי סייארא. דנתקשו מה מהני הא דיהבי סייארא כל שלא נוצר עי"ז תורת מהפך בחררה וזיקת בר מצרא בדבר הפקר¹, משום שאף שאר איניש דעלמא זכאי לבוא ולהכנס בחררה זו.

והיינו דס"ל להתוס' בקושיתם דבתירוץ הגמ' דחו דגבי מרחיקין מצודת כו' לא מיירי מדינא דיורד לאומנות חבירו, אלא מיירי מדינא דעני המהפך בחררה. ובזה נתקשו אליבא דר"ת.

ותירצו, דאי"ז כן, אלא דביהבי סייארא מודה רב הונא בריה דר"י לר"ה דאיכא תורת יורד לאומנות חבירו. דע"ז דאומנותו בכך וכן שהדבר בטוח ויהיב דעתו עליה, שפיר איכא תורת יורד לאומנות חבירו ופסקת לחיותאי. ואכן עי"ש עוד במהרש"ל שהאריך להסיק דהיורד לאומנות חבירו בגוונא דיהבי סייארא, מוציאין מידו כגזל דעלמא.

תשובה. איתא בגמ' ב"ב כא: דדעת רב הונא דאסור לפתוח חנות לצד חנות חבירו, אף כשתרוויהו בני חד מבוי משום שהוא יורד לאומנות ופוסק חיתו. אמנם דעת ר"ה בריה דר"י [והכי קי"ל] דמותר לבן מבוי זה לפתוח חנות לצד בן מבוי שכנו. ואלא דמבואר בגמ' דאף לר"ה ברדר"י מודה הוא דבגוונא דפרס הראשון מצודות דגים ובאופן דיהבי סייארא, דאסור לשני לפרוס מצודה באזור זה.

והנה סברו בגמ' להוכיח כר"ה מהא דמרחיקין מצודת הדג מן הדג, ודחו דשאני התם דדגים יהבי סייארא. ויעוין בתוס' (ד"ה מרחיקין) דנתקשו מדינא דמרחיקין מצודת הדג על פירוש ר"ת דס"ל דאין בהפקר תורת מהפך בחררה, ותירצו דאו דמיירי דאפשר לשני למצוא מקום דגים במקום אחר, או דמשום דהכא אומנותו בכך להכי בזה מודה ר"ת.

והנה יל"ע בדבריהם האם נתקשו אפיר"ת כבר מהא דסברו לסייע לר"ה מדינא דמצודת הדג, או שמא נתקשו רק בדחיית הגמ' דשאני דגים דיהבי סייארא, ולהלן יתבארו צדדי חקירה זו.

1 כמבואר במרדכי (קידושין פרק האומר רמז תקכ"ד) בטעם דינו של ר"ת דליכא איסור מהפך בחררה בהפקר, דהיינו משום דליכא תורת בר מצרא בהפקר.

שכל ענינו הוא סיכוי וסבירות להשיג תועלת. דרך ביהבי סייארא דהריוח ברור הוא דאיכא תורת חררה על הריוח, ולא בדבר שכל ענינו הוא אפשרות וצד ריוח. ולכן סברו להוכיח כדר"ה דמ"מ איכא תורת יורד לאומנות חבירו, דבזה ס"ל לר"ה דלא בעינן תורת וודאות אלא סגי בסיכוי להריוח וכבר באנו להא דאומנות בכך.

שיטת החת"ס בביאור קושית התוס'

ב. ולחת"ס (שו"ת חו"מ סי' ע"ט, וע"ע שכתב כן בסי' קי"ח) שיטה אחרת בעיקר קושית התוס' על ר"ת דהפקר. דהביא ממנהי"ט (קידושין נט.) שפירש דקושית התוס' אר"ת אין היא על תירוץ הגמ' דיהבי סייארא³, אלא היא על הס"ד דיש להוכיח כר"ה מדינא דמצודות דגים. דבזה נתקשו התוס' דמאי שיאטיה דמצודות דגים עם ההיא דחנות דרב הונא, הלא מאחר דהויא דבר הפקר אשר בזה ס"ל לר"ת דאין הלה בר מצרא ובעל גבול יותר מאחר, אף שהוא היפך בדבר. א"כ ה"ע דאין שייך בזה תורת פסקת לחיותי, כיון שאין לו זיקת שייכות כעין חנות עם הדגים הראויים לעלות במצודתו.

ולפי"ז עולה מסקנת הדברים בתוס' אליבא דהמהרש"ל, דבאומנותו בכך בדבר הפקר בלא יהבי סייארא ליכא אף איסור מהפך בחררה. וכן איפכא ביהבי סייארא בדברי הפקר באופן שאי"ז אומנותו, אין כלל איסור ואף לא איסור מהפך בחררה. ואילו באומנותו בכך ביהבי סייארא באנו בזה לדינא דיוורד לאומנות חבירו, ודאף מוציאין מידו.

והנה מדברי המהרש"ל במש"כ שתוס' בקושיתם סברו דתירוצא דיהבי סייארא הויא מדינא דמהפך בחררה, מבואר דבלישנא דמרחיקין מצודת הדג כו' אין משמעות מכרעת דאף מוציאין, ושפיר י"ל דאי"ז אלא משום דינא דמהפך בחררה ודרך מקרי רשע. ולכא' עפ"ז א"כ מ"ט סברו מתחילה בגמ' דאיכא סייעתא לר"ה מדינא דמרחיקין מצודת הדג, הלא שפיר י"ל דאי"ז אלא כמהפך בחררה, ולא כיורד לאומנות חבירו. כלומר דאף דלא סגי בזה להחשב כיורד לאומנות חבירו, מ"מ נימא דסגי בזה לדינא דמהפך בחררה.²

וי"ל דכל דלא יהבי סייארא, הרי שאין לדון דאיכא תורת מהפך בחררה על דבר

2 וא"ת דא"כ כדפלגין אר"ה גבי שבחנות לצד חנות אין תורת דין יורד לאומנות חבירו, מ"ט לא נימא דמ"מ משום מהפך איכא. וי"ל דבלא"ה צריך לחלק דאין בחנות תורת מהפך בחררה וכדיבואר לקמן, דאל"כ תיקשי אף לתירוץ התוס', דהא וודאי דחנות מקרי אומנותו בכך וא"כ מ"ט ליכא בזה אף דין מהפך בחררה. והנה ברשב"א קידושין (נט.) נתקשה כהתוס' על ר"ת ותירץ דשאני הכא דיהבי סייארא, דבזה הוא כזוכה לגמרי ומודה ר"ת. ומבואר לכא' דקושיתו וקושית התוס' היא על תירוץ הגמ' ולא על הס"ד, דהרי תירץ דמיירי ביהבי סייארא. ואלא דזה אינו, דהנה יל"ע בגוף דברי הרשב"א, דמאחר דהוא פירש ענין יהבי סייארא כפירש"י דבטוח הוא בכך ולא כר"י מיגש דמפסיק לחיותו לגמרי, וכן לא כהרמב"ן דהדג נכנס ויצא ובוה הוא כבר זכה בו, וכן הוא להדיא בשו"ת (ג' פ"ג, גבי מערופאי, יובא לקמן) דפירש יהבי סייארא כרש"י. א"כ מה תירץ דיהבי סייארא הלא ע"ז גופא הקשו תוס' אר"ת דבדבר הפקר אין תועלת בהא דיהבי סייארא להאליים את המהפך בחררה על פני האחר הנוטל ממנו.

וע"כ דכוונתו היא דכבר להס"ד ידעו דהמצואות היא דגים יהבי סייארא, ורק דלא סברו בגמ' דמהני זה להאליים את האומנות להיות כפוסק לחיותיה. ובוה נקט הרשב"א דעכ"פ מהני זה להאליים את תורת האומנות לכדי חפצא דחררה, ודהנוטלה ממנו הריהו רשע. ולפי"ז עכ"פ בפרט אחד מבואר ברשב"א דלא כהחת"ס, דלא סגי באומנות גרידא לענין תורת מהפך בחררה, אלא בעינן נמי יהבי סייארא. ואלא דמ"מ עפ"י שפיר מבואר דבתוס' גופיה איתא כהחת"ס, ודסגי באומנותו בכך להיות כחררה אף בלא יהבי סייארא. שו"מ בזה דברים בחת"ס במק"א (שו"ת חו"מ סי' קי"ח) בשיטת הראשונים שתירצו קושית התוס' דשאני היכא דיהבי סייארא, עי"ש דנראה דאף הוא מודה דהנך ראשונים דתירצו דשאני הכא דיהבי סייארא, דחו את עיקר דברי התוס' וקושיתם, ולא דחידשו תירוץ, ובשיטתם לא קמיירי. ואלא דעדיין הדברים צ"ע דהא להלן יתבאר ע"פ דברי החת"ס שדעת הרשב"א כהתוס', דכבר כשאומנותו בכך מקרי מהפך בחררה.

ברשותו כאמצעי מובהק לעשיית ריוח והעמדת תועלת, ודמשום זה ס"ל דאף התועלת נחשבת כקיימא ברשותו מכח דהיא נכללת בגוף האומנות, אשר מוסכם לכו"ע דהיא קיימא ברשותו.

ומכח זה הסיק החת"ס דחזינן בזה דאף לדידן דלא קי"ל כר"ה, מ"מ אי"ז אלא לענין דלא סגי לאסור מדין יורד לאומנות חבירו ולהוציא מידו אלא ביהבי סייארא. אך מ"מ סגי בזה לענין דבאומנותו בכך הריהו כמהפך בחררה והמעכב עליו רשע⁴.

ביאור דברי הגמ' דאנא פליגנא אמנווא את פלוג שיוסקי

ג. איתא בגמ' בביאור דעת רבנן המתירים לבעל החנות לחלק קליות אע"פ שמרגיל את הקונים בזה לבוא אליו ולא לחנות שכינו, דזהו משום דמצי א"ל דאנא פלוג אמגוזי את פלוג שיוסקי. ומבואר דבגוונא שאין הלה יכול לעביד כוונתה, וכגון שהוא מוזיל טובא באופן שבעל חנות שכינו אינו יכול ליעביד כן משום שבכך יאלץ לסגור חנותו, אסור לעשות כן כדין יורד לאומנות חבירו.

ואלא דכך הוא בגמ' אליבא דר"ה, דס"ל דכל פותח חנות לצד חנות חבירו איכא בזה תורת יורד לאומנות חבירו ופסיקת חיותו. ואולם לדידן דקי"ל כר"ה בריה דר"י, שמא לא בעינן לטעם זה. ואלא דבאמת אף לר"ה ברדר"י מצינו דדוקא בכהא"ג דכי היכי דאת כו' הוא דמותר. שהרי הביא הב"י דברי רבנו ירוחם (נ' ל"א ח"ו) וכן הובא ברמ"א וז"ל "שני בני אדם הדריים ביחד, והאחד רוצה להוזיל בהלוואת הרבית לעובד כוכבים, אין חבירו יכול למחות בו", עכ"ל. וטעם ההיתר מפורש בב"י בשם רבנו ירוחם דהוא משום דא"ל כי היכי דאנא כו' את פלוג שיוסקי,

דהיינו דבשלמא לרש"י דאיכא תורת מהפך בחררה אף בהפקר, והיינו משום דאין ההיפוך בחררה תלוי בהאם יש לו זיקה לדבר טפי מאחר, וכדינא דבר מצרא. אלא העיקר תלוי במה שזיכוהו חז"ל להיות בעל ההיפוך והמתעסק בחפץ לזכות בו, וכעין עשו שאינו זוכה כזוכה. א"כ אף שגבי מהפך בחררה אינו אלא רשע, דכל תוכן זכייתו הוא להיות כמהפך ושלא יבטלוהו מזה, אך לא שהוא כזוכה בגוף החפץ. אך גבי גוונא דפסיקת חיות ואומנותו בכך, תורת הזכייה בזה קיימא כלפי גוף התוצאה, שהחפץ כאילו כבר בא לידו. אלא לר"ת קשיא כנ"ל.

ותירצו התוס' דכל שאומנותו בכך אזי אף שאין לזה שייכות עם הדגים עצמם, דהא לא מיירי ביהבי סייארא, מ"מ נחשב שיש לו זיקה ועסק עם עצם הצלחת העמדת אומנותו, והיא היא חררתו. דמגוף ענין האומנות שתהיה היא עומדת לו לעשיית ריוח, וע"י שהכיר חורו של הדג והעמיד את המצודה כלפיו, נחשב שאומנותו קיימא לו לעשיית ריוח מדג זה. ולכן הפורס מצודה כנגדו, ומונע את תפיסת הדג ע"י המצודה קמא, הריהו כנוטל חררת אומנותו. דהוא מבטלו מלהתעסק עם האומנות לעשיית ריוח.

והיסוד בזה הוא, דהאומנות עצמה ע"י דראויה היא להרויחו ולפרנסו, לכן הריהי קיימא כרשותו הממונית, והריהו בעלים עליה לענין שתהיה היא עומדת לו כראויה לעשות ריוח.

ואחרי דאיכא תורת חררה על עצם האומנות, בזה ס"ל לר"ה דשוב יש לדון אף על הדגים עצמם שהריהם כנכללים בגוף האומנות וכקיימים בגבולה, להיות נתפסים על ידה, אף בלאו דיהבי סייארא. דר"ה אזיל בתר מה שהאומנות מצד עצמה קיימא

4 ובעת המהרש"ל דס"ל דלא נתקשו התוס' כבר על עצם הוכחת הגמ' וכפירוש החת"ס, נראה דהיינו טעמא משום דוודאי ידעו שבמה שנחשב אומנות אליבא דר"ה, שוב אין מקום לדברי ר"ת דהתיר בעלמא בדבר הפקר אף לאחר לקום במקום החררה ולהשיג הריח. דאף שהאומנות אינה חררה לעצמה, אך יש בה סברת אלימות להעדיף את הצלחת אומנות הראשון על פני קימת השני להשיג ריוח.

דמי כלל האי גוונא לדינו דר"ה, דהא התם מיירי שפתחו שניהם חנות בב"א ולא כיורד לאומנות חבריו, ורק לאחמ"כ עושה הוא דברים שיש בהם פגיעה בדרכי המסחר.

ומשא"כ ר"ה מיירי דקמא פתח מתחילה חנות, ולאחמ"כ בא שכנו לפתוח חנות, ובוזה ס"ל דאף שאין השני כפוגע בדרכי המסחר, דהא אני עושה בשלי ואתה עושה בשלך. מ"מ ס"ל לר"ה דעצם מה דמעיכרא היה הריח מובטח לו מכח אומנות חנותו, לכן יש לדון שהריח קאי כנכלל כבר בגוף החנות. וממילא קיימא פתיחת החנות בתרא כפגיעה בגוף אומנותו, ואף אחרי שיפתח את החנות שפיר אפשר לקיים שניהם ואין כאן פגיעה בדרכי המסחר.

ומעתה שפיר י"ל דמש"כ בגמ' טעמא דמצי א"ל אנא פלוג כו', מלבד דזה טעם לסלק את ההשגה מדעת רבנן על דעת ר"ה, אלא אף הויה טעמא נמי לדידן. דהא בחלוקת קליות אי לאו טעמא דא"ל דאנא פלוג כו', הריהו פוגע להדיא בגוף חנות שכינו במה שדרכי המסחר אינם הוגנים, ולא רק כפוגע בריוח חנות שכינו.

מקור דינו של האביאסף, וביסוד פלוגתת ר"ה ור"ה ברדר"י בנדר יורד לאומנות חבריו
ד. והנה עפ"י שפיר מצינו מקור לדברי האביאסף ממה דקאי בגמ' אליבא דר"ה, ומ"מ הויה זה נמי לדידן.

והיסוד בכ"ז, דהנה ענין אומנות ושם חנות היינו דע"י דהם אמצעי מובהק לעשיית ריוח, הרי שקיימים הם ברשותו הממונית אף מצד מה שהם אמצעי לעשיית ריוח. דזוכה הוא ברשותו שתהיה חנות קיימא עבורו כאמצעי לעשיית ריוח. וממילא הפוגע בגוף מה שחנותו היא אמצעי לעשיית ריוח, הריהו כקם בגבולו ופוגע בגוף רשותו הממונית⁵.

וכן הובא בהגר"א (סק"ל). וש"מ דבל"ז אסור.

ובאמת דכבר מצינו כן במהר"ם (סי' תתטו) דאף לדידן דלא קי"ל כר"ה, מ"מ אסור לירד לאומנות חבריו בגוונא דאין שייך לדון דכי היכי דאנא פלוג כו'. ומשום זה אסר להכנס בעסק המערופיא, ולהלן נרחיב בדבריו.

ויעוין ברמ"א בשו"ת (סי' י) דהביא עובדא במוכר ספר מסוים, ובא חבריו למכור גם ספר זה בהוזלה טפי ממחיר השוק באופן שברור שכעת כולם יקנו אצלו, ויש בידיו האמצעים לעשות כן משום שהוא עשיר, ואילו חבריו באם יעשה כן יאלץ לסגור מסחרו. דדין הוא דאסור לעשות כן והויה כגזל גמור. ומקור דינו הוא מהאביאסף, דבמבוי שאינו מפולש ופתח אחד חנות בסופו, וכעת בא שכנו לפתוח חנות כזו בראש המבוי, באופן שכעת כולם יקנו רק אצל הראשון במבוי. דדין הוא דאסור וכגזל יורד לאומנות חבריו, וכו"ה.

וביארנו בזה, דאף דקי"ל דלא כר"ה, היינו רק בפותח חנות בצד חנות חבריו, דמי שיבוא אצלי יבוא ומי שיבוא אצלך יבוא. אך ככהא"ג דפותח בראש המבוי דוודאי יבואו כולם רק אצלו ולא אצל שכנו, מודים כו"ע לר"ה.

והנה אף שבסברא שפיר מובן החילוק, אך עדיין צ"ע מה המקור לומר דמודה ר"ה ברדר"י בזה. וע"כ דהיינו משום מש"כ בגמ' טעמא דמצי א"ל דאנא פלוג אמגוזי כו'.

דהנה סדר המו"מ בגמ' בזה הוא, דסברו דרבנן פליגי על ר"ה והיינו משום דהרי לית להו כלל תורת יורד לאומנות חבריו והתירו אף לחלק קליות. ודחו דשאני התם דמצי א"ל דאנא פלוג כו', וא"כ אינו יורד לאומנותו כלל. וא"כ מעתה באמת תו לא

5 נתבאר שענין יורד לאומנות חבריו, היינו במה שפוגע הוא בגוף קיומה של החנות והאומנות ברשותו הממונית כענין שהוא אמצעי מובהק לעשיית ריוח. ולאפוקי שאין ענין יורד לאומנות חבריו משום פגיעה בגוף הריח. ונראה להביא ראיה מהא דמבואר ברמ"א (שו"ת סי' י) דאחרי שהסיק שאופן מכירה מסוים הריהו כפוגע בצורת המסחר שכבר קיימת, ואסור כיורד לאומנות חבריו וכגוונא דהאביאסף, כתב דמשום

והיינו דעפי"ז נראה דשאני גזל דאומנותו בכך ויהיבי סייארא, מגזל דגוונא דהאביאסף. דבגוונא דיהיבי סייארא, הגזל הוא עצם הדג, דנחשב שהדג נתפס כקאי ברשותו והוא כממונו לענין מניעת האחר מלקחתו.⁷ ומשא"כ בגוונא דהאביאסף הגזל קאי על שבת דחנותו, דביטול חנותו מעשיית מסחר הוא כשבת דממונו, אך אין הגזל קאי על גוף הריוח דהא לא מיירי ביהיבי סייארא.

דין מערופיא בשיטת מהר"ם

ה. רמ"א קנ"ו ה, דין מערופיא. יעוין בחת"ס (שו"ת סי' ע"ט) שביאר שהרמ"א הביא בזה ג' שיטות. דעת המרדכי (פרק לא יחפור רמז תקט"ו) בשם ראשונים דאף בנכרי מוציאין מידו משום דהוא כיהיבי סייארא. והיינו דנקטו דיהיבי סייארא הוא כפירש"י דבטוח הוא בדג המסוים, וה"נ גבי מערופיא כך הוא.

ועוד הביא המרדכי דעות ראשונים החולקים דאין מוציאין משום דאי"ז כיהיבי סייארא, ופירש החת"ס וכ"ה בהגר"א (סקכ"ח) דנקטו דענין יהיבי סייארא הוא כפירוש ר"י מיגאש והא ליתא הכא. וא"כ בנכרי דנקטו כהפקר, אליבא דר"ת דליכא בהפקר תורת מהפך בחררה הרי דה"נ מותר, ולרש"י אסור. ובשיראל אכן אסור משום מהפך בחררה.

ויעוין בחת"ס שהעיר דלהמהרי"ט הנ"ל דכתב דכל דאומנותו בכך איכא תורת חררה

וענין זה אינו קאי בפלוגתת ר"ה ור"ה ברדריי, אלא מוסכם על כל. ורק דנחלקו בגוונא שאינו פוגע בגוף מה שהחנות היא אמצעי לעשיית ריוח, אלא מעכב הוא את הריוח שהיה ראוי להיות עולה לבעל האומנות. דאי לאו שפרס מצודה בתרא ועיכב את הדג מלהגיע למצודה קמא, היתה המצודה קמא מקיימת עצמה כאומנות לעשיית ריוח לבעליה ע"י תפיסת הדג בפועל.

דר"ה ס"ל דיש לדון דהריהו בזה כפוגע בגוף קיומה של החנות ברשותו הממונית, במה שאינה עוד מרויחתו בפועל.

ואילו ר"ה ברדריי ס"ל דאין כאן תוכן פגיעה בגוף קיומה של החנות ברשותו הממונית. דמאחר דלא זכה בקביעות הקונים ואינם כיהיבי סייארא⁶, לכן יש לדון על החנות רק מצד מה שהיא אמצעי גרידא לעשיית ריוח, וזה אינו נפגע כלל, דהא מי שיבוא אצלי יבוא ומי שיבוא אצלך יבוא.

ורק ביהיבי סייארא, שענינו שהחפצא הראוי להיות מושג ע"י האומנות הריהו כקבוע ומוחלט, ובזה אין החנות קיימת עוד כלפיו רק כאמצעי, אלא היא כסוף הדבר דהא כבר קבוע הוא על ידה. בזה הוא דיש לדון דמאחר דהוא בעלים על עצם אפשרות הצלחת האומנות לעשיית ריוח, אזי כשאפשרות זו מקיימת עצמה כדבר מוחלט לעשיית ריוח מדג זה, הרי דנעשה גבול רשותו קאי כמקומו וכרשותו הממונית של דג זה.

זה יש לתקן איסור על הקונים, וחילק בזה בין אנשי מדינה זו לשאר אינשי דעלמא. ומבואר דאף בגוונא שהמכירה אסורה משום יורד לאומנות חבירו, מ"מ אין לאסור על הקונים לקנות ממכירה זו. ואלא דצ"ע מ"ט ליכא בזה איסור דלפני עיור או איסור דמסייע לדבר עבירה.

ולדברינו א"ש דמאחר שענין יורד לאומנות חבירו, אין עיקרו קאי על מניעת הריוח, אלא על ביטול גוף המסחר. להכי אחר שכבר ירד הלה לאומנות חבירו ופגע בגוף אפשרות המסחר בעצם פתיחת החנות, אזי מעתה קשירת קשרי מסחר עם היורד לאומנות אין בה תוכן נוסף המקיים טפי את הפגיעה במסחר קמא. דהא עצם קיומה של החנות קמא נשלמה בעצם פתיחתה, דאף אם לא יעשה הוא מסחר עמה יעשה מ"מ האחר. ולכן מאחר שעצם החנות כבר קיימא, הרי דנשלמה הפגיעה בחנות קמא כבר, ואין הקנייה בפועל מסייעת לזה.

6 דהא אין הקונים קבועים ומוחלטים כבעסק דמערופיא, ויעוין להלן במש"כ בדין מערופיא.
7 ונראה דאף דמוציאין מידו מ"מ אינו משלם כשעת הגזילה באם נשבר או מת, אלא רק משלם כשעת השבירה. דהא אף דהוא גול מ"מ אין כאן תורת דין בעלים להקדישו ולמוכרו, וא"כ רק הוא גול לענין דעליו להחזירו בפועל לבעל האומנות, ולכן אם מת ישלם כשעת המיתה ולא כשעת הגזילה.

ומעתה בנכרי מאחר שנכסיו כהפקר ואין הוא כבע"ד לעמוד במקח עם הישראל, הרי שאין תורת אומנות קיימת על הצלחת המסחר ועשיית ריוח מול קונה קבוע. וכן בישראל, אף כדיהבי סייארא אין תורת גזל על ביטול המסחר, משום שאין שייך לדון שהאומנות מחזיקה בריוח הידוע דיהבי סייארא, להיות כקאי ברשותו וכשם שהאומנות ברשותו כך ריוח האומנות ברשותו. דהא מאחר דכל תורת האומנות דקיימת על מסחר זה הוא מחמת עצם הקביעות דיהבי סייארא, א"כ ביטול הקביעות אין תחילתו קיימת כביטול המסחר מלעשות ריוח, אלא רק הוא כמניעת הריוח גופו מלהגיע עם הצלחת האומנות, וענין זה הוא רק כנטילת חררה ומניעתה מלהגיע כריוח למהפך בה.

שיטת המרדכי בדין מערופיא

ו. וע"ע בכת"ס דהביא את דעת המרדכי דבמערופיא ישראל אם מקרי כיהבי סייארא מוציאין, ואם לא הוא כיהבי סייארא ואין מוציאין, מ"מ הוא כמהפך בחררה ומקרי רשע. ובנכרי אם הוא כיהבי סייארא מוציאין, ואם לאו מותר. ואף דבריו צ"ב דמאחר דס"ל דעסק המערופיא הוא כאומנות וביהבי סייארא מוציאין, א"כ מ"ט בנכרי מותר כל דלא יהיב סייארא משום דהוא כהפקר, הלא סו"ס הוא כאומנות.

ואשר צ"ל דס"ל להמרדכי דענין האומנות שבמערופיא, כל עיקרו הוא משום שראוי המקח להצליח מול הקונה הידוע. ולכן בנכרי שנכסיו כהפקר ואין הוא כבעל דבר בעסק המקח, אזי בשלמא ביהבי סייארא יש לדון דעצם קביעות בטחון זה מעמיד את המקח כראוי להיות נשלם מול עסקה ידועה, ואף שאין הנכרי קאי כבע"ד בעסקה זו.

אך כדלא יהיב סייארא, ואין האומנות ראויה להצליח אלא משום הקונה המסוים ולא כבר מחמת עצם העסקה, דהא אין

על אפשרות הצלחת עשיית הריוח, ודהמעכבו מזה הריהו רשע כשאר נוטל חררת עני, א"כ הכא גבי מערופיא צ"ל דאי"ז כאומנות גמורה, ולכן אי לאו דיהבי סייארא מותר בנכרי אליבא דר"ת.

והנה יעוין במהר"ם מרוטנבורג (שו"ת סי' תתט"ו) דכתב דבמערופיא ישראל אסור כדינא דעני המהפך בחררה, ואילו בנכרי מותר. ונימק טעם האיסור בישראל, דהוא משום שהרי מצינו דאסור לירד לאומנות חבירו, וכההיא דאנא פלוג שיוסקי את פלוג אמגוזא, וא"כ ה"נ הכא הוא כמהפך בחררה. ובכת"ס דייק דמתחילה נקט דהוא כיורד לאומנות חבירו דומיא דאנא פלוג שיוסקי כו', ולבסוף סיים דהוא רשע כעני המהפך בחררה. וביאר דהענין הוא דהחררה דכאן אינה מצד הריוח העלול, ואף בישראל, אלא החררה היא עצם ביטול האומנות מלעשות ריוח. ולזה הביא המהר"ם מקור דאף לדין איכא איסור לבטל את האומנות עצמה, מהא דאנא פלוג שיוסקי כו', דמבואר דכל בלא"ה אסור לכו"ע משום שהוא פוגע בגוף החנות ע"י שנוהג הוא במסחר שלא כהוגן.

והנה עדיין הדברים צ"ב, דמאחר דנקט דאיכא תורת אומנות על עסק המערופיא, א"כ ממ"נ אם הוא כיהבי סייארא אזי מ"ט בישראל אי"ז אלא מהפך בחררה ולא כגזל גמור, וכן נמי מ"ט בנכרי מותר הלא הוא אומנותו בכך. ואם אי"ז כיהבי סייארא וכן דאי"ז כאומנותו בכך, ודלהכי בנכרי מותר, א"כ מ"ט בישראל אסור.

והביאור נראה, דס"ל דעסק מערופיא הוא כאומנות רק משום דיהבי סייארא. דהיינו דקביעות עשיית מסחר אף כשהיא מול קונה ידוע, אין בה תוכן אומנות אשר קיימת ברשותו ודהוא כבעלים עליה על שתהיה היא ראויה לעשיית ריוח בפועל, אלא כאשר הוא כיהבי סייארא. דרק ביהבי סייארא נחשב קביעות המסחר מול הקונה כאומנות עשיית ריוח, ובל"ז אין שייך תורת אומנות לעשיית ריוח מקונה מסוים.

ברברי החת"ס בדין פוסק לחיותו לגמרי, ובמערופיא בנגמר הפיסוק

ח. כתב החת"ס דמקור דינו דהאביאסף הוא בגוף דברי הגמ' בדין מצודה, דמיירי דהכיר דג גדול לתופסו והמבטלו מזה כמפסיק לחיותו לגמרי, ומדאסור ש"מ כר"ה. ודחו דאין ראייה דהתם יהבי סייארא דבטוח הוא שיתפסנו, ובכהא"ג דפוסק לחיותו לגמרי דהא מיירי בדג גדול בזה מודו כו"ע. אמנם לפי האמת הוא רק כדחיה בעלמא וקי"ל כר"ה דאסור לפסוק חיותו ולירד לאומנות אף בלאו דיהבי סייארא כל דאכן הוא פוסק לחיותו לגמרי.

ועפי"ז כתב דבמערופיא באופן דנגמר הפיסוק, אסור לכו"ע וכגזל גמור, ואף להסוברים דאי"ז כיהבי סייארא.

וכוונתו, דאף דענין המערופיא הוא דיש לו עסק עם קונה מסוים, וא"כ כלפי קביעות מסחר זו מ"ט לא נחשיב שהמבטלו ממנה הריהו כפוסק חיותו לגמרי. וכ"ת דנימא דיכול הוא להשיג מסחר אחר, א"כ גבי דג גדול דהר"י מיגאש נמי נימא הכי דיבואו דגים גדולים אחרים, וע"כ דלא אמרינן כן משום דכלפי מצודה זו ודג זה הריהו מבטלו ביטול גמור, וה"נ נימא הכא.

ורק דהטעם דלא אמרינן כן הוא משום דאף דקביעות עסק לו עם המערופיא, מ"מ מאחר דלא נגמר הפיסוק שוב אין שייך לזון את ביטול עסק המערופיא, דליהוי כפגיעה בגוף אפשרות המסחר הרגיל. דהא רק מנע

בטחון שתתקיים עסקה. לכן מאחר שנכרי אינו כבצ"ד במקח, שוב אין שייך לקבוע תורת אומנות על קביעות עסק המערופיא, ואין בירידה לעסק המערופיא משום נוטל חררת העני ומותר.

דעת הרשב"א בדין מערופיא

ז. ברמ"א הביא דברי הרשב"א (שו"ת ג' פ"ג) גבי חייט ישראל שיש לו מערופיא עירוני גוי המעסיקו, דדין הוא דאסור לירד לאומנותו ולשדל הנכרי לבטל התקשרותו עמו, ואולם אם מ"מ עשה כן אין מוציאין מידו. ויעוין בגוף דברי הרשב"א, דנקט דמקרי זה כיהבי סייארא וכפירש"י ומ"מ אין מוציאין משום דהנכרי הגוי מעסיקו מדעתו.

והיינו דאף דס"ל דאיכא תורת אומנות גמורה על עסק המערופיא בגוונא דיהבי סייארא וכמהרדכי, מ"מ ס"ל דאין ראוי בזה תורת גזל כלל כיון דהמערופיא נתן מדעתו.

והביאור נראה, דמאחר דענין יהבי סייארא דמערופיא הוא, להעמיד את אומנות עשיית המסחר עם המערופיא שתהיה היא כאומנות המביאה את המקח לידי גמר ועשיית ריוח. דהיינו דיש לכלול בגוף אומנות המסחר נמי את הריוח בפועל כקאי בגבולה, וכנכלל בגוף מה שאומנות המסחר קיימא ברשותו. על כן מאחר דעצם הריוח הרי אינו יכול להיות נכלל בכלל אומנות העסק, דהא אין הריוח שלו אלא של המערופיא, א"כ אין שייך בזה תורת יהבי סייארא לענין דין מוציאין, אלא רק לענין דאף בנכרי ראוי בזה תורת מהפך בחררה⁸.

⁸ והנה ע"פ כל האמור עולה דאף הגר"א (סקכ"ח, וסקכ"ט) פירש את דברי הרמ"א כדפירש החת"ס, ואין מחלוקת ביניהם. ואף שכתב הגר"א (סקכ"ט) בטעם הא דאין מוציאין דהוא משום דכתב רשב"ם דנכסי עכו"ם כהפקר ומקרי רשע, ובחררה דין הוא דאין מוציאין. ולכא"ו מבואר דנקט דאף ביהבי סייארא ואומנותו בכך, אי"ז אלא רשע דמהפך משום דהוא דבר הפקר, ואין שייך בזה תורת מוציאין מידו. ע"כ דאי"ז כן, דהא א"כ מ"ט לא הביא בזה את דברי הגמ' דידן דביהבי סייארא אסור, ולא יצטרך להא דמהפך בחררה דעלמא דלא מיירי באומנותו בכך. וא"ת דאדרבה שמא הכא באומנותו בכך אף מוציאין ביהבי סייארא, א"כ האין באמת הוכיח דלא כן מהא דנכסי עכו"ם כו', הרי לא מיירי התם באומנותו בכך ויהבי סייארא ואף כדנגמר הפיסוק. ועוד שהרי ברשב"א שהובא בב"י מבואר להדיא טעם אחר, דהוא משום דהוא מדעתו ובין בנכרי ובין בישראל כן הוא. אלא אשר נראה דאין כוונתו כלל להוכיח מהא דנכסי עכו"ם כהפקר וכמהפך בחררה דה"נ גבי מערופיא הוא רק מהפך בחררה, אלא רק כוונתו דאחרי שמבואר ברשב"א דהוא רק כעני המהפך בחררה, הביא בזה מקור דהוא רק רשע ודאין מוציאין.

ויעוין בחת"ס (שו"ת סי' ס"א) שהביא דבריו גבי עובדא כעין עובדא דהנחלה ליהושע, דשוחט מתא שמיניה השר להיות השוחט היחיד בהאי אתרא, והלך השני ושידל את השר לפטרו ולמנותו תחתיו. וכתב דבאנו בזה לדינו דהנחלה ליהושע, ואין להתיר כההיא דחנות לצד חנות. והוסיף עוד דהכא עדיף מגוונא דהנחלה ליהושע דאף דפוסק הוא את חיותו ממקום זה אך מ"מ לא פסק חיותו מכל העיר, ומשא"כ בגוונא ידידיה דהשר ממנה רק שוחט אחד לכל האיזור, וא"כ הבא לביתו לפוסק חיותו הריהו כפוסק חיותו לגמרי, וודאי אסור. אמנם יעו"ש שכתב להדיא דכל דבריו הם לענין דהוא כרשע אך לא כגזל ואין מוציאין מידו.

ודבריו צ"ב בתרתי א', מ"ט לא הביא בזה את דברי האביאסף ולא יצטרך לדברי הנחלה ליהושע, וכבר הקשה כן בפתחי תשובה (סי' קנו). ב' מ"ט כתב דאין מוציאין ומש"כ מההיא דהאביאסף דמבואר להדיא ברמ"א (שו"ת סי' י) דהוא כגזל ומוציאין מידו.

ורק דקושיא חדא מתרצת בחבירתה, דבגוונא דהנחלה ליהושע מאחר דמ"מ לא נגמר הפיסוק, ואין עסק ידוע לפנינו דנימא דכבר נכלל הוא בכלל עסק האומנות, להכי אין היורד לאומנותו נחשב כפוגע בגוף האומנות, אלא רק הוא רשע כנוטל את החררה שהיפך בה הראשון. דשאני משאר פותח חנות לצד חנות, דע"י דעושה הוא בתוך שלו הרי שאין הנידון קאי על ביטול

את הפיסוק בפועל, ותו אין המערופיא קאי לו כדג דמצודתו. ולכן רק ביהבי סייארא, יש מקום לומר דנחשב מ"מ עסק המערופיא והריוח העולה דהריהו נכלל בגוף אומנות זו דעשיית העסק, וכאמור נחלקו בזה הרשב"א והמרדכי.

ואולם כ"ד כאמור הוא משום דלא נגמר הפיסוק, ואולם בנגמר הפיסוק, שוב יש לדון דהמבטלו מעסק המערופיא, הריהו פוגע בגוף אומנות עשיית המסחר. דמסחרו שכבר התקיים לו הריהו כנפגע מגוף פעולת היורד לעסק זה, ופגיעה זו היא כקיימה נגד רשותו וכנטילת גוף אומנותו מתחת ידו, והיינו גזל⁹.

בדינו דהנחלה ליהושע יורד לאומנותו

ע"י שבא בגבולו ממש

והחילוק מדברי האביאסף

ט. כתב בכנסת הגדולה (הגה"ט קנו יב) בשם זקנו שו"ת נחלה ליהושע (סי' כ"ט), דכל ההיתר לפתוח חנות בצד חנות היינו משום דמצי אמר ליה אני עושה בשלי ואתה עשה בשלך. דהיינו שאין היורד כבא בגבולו של הראשון, אלא כעושה בתוך שלו. ואולם בגוונא דבא הוא לתוך גבולו, וכגון שוחט שמינוהו הקהל להיות השוחט באטליו זה, והלך האחר ושידל את הקהל לפטרו ולמנותו תחתיו, הרי שבזה מאחר דהשני בא לתוך מקום חיותו של הראשון, דהיינו לתוך האטליו, להכי אין הוא כעושה בתוך שלו אלא כיורד לאומנותו ואסור.

9 והנה יעוין במשאת בנימין (סי' כ"ז ד"ה אמנם נראה שהשותפים) שכתב דכל פלוגתא דין מערופיא הוא דווקא בלא נגמר הפיסוק, ואולם בנגמר הפיסוק הכל מודים דהוא כיהבי סייארא. ונתקשה דא"כ מ"ט גבי מהפך בחררה בנגמר הפיסוק אין כאן אלא מהפך ולא תורת גזל גמור. ותירץ דלדין גזל בעינן ב' תנאים, הא' דליהוי אומנות, והב' דהנכסים דנכרי דהם כהפקר ובוזה שייך שיהיו הם נחשבים כניצודים וכדגים שכביכול נתפסו כבר במצודה, עכתו"ד יעו"ש. ולכא' מבואר בזה דדעתו דבמערופיא ישראל וודאי דאין מוציאין, דהא אף דהוא כאומנות אך אין הנכסים כהפקר.

אמנם היותר נראה דאין כוונתו אלא לסייג את חידושו דבנגמר הפיסוק כבר הוא כנתפס דג במצודה אליבא דכו"ע, ובוזה כתב דהוא דווקא בדבר הפקר. אך הא מיהת דלהראשונים דס"ל דבמערופיא נכרי מקרי יהבי סייארא אף בלא נגמר הפיסוק, וזהו משום שסגי בבטחון שיהיה דג נתפס, ולא בעינן דווקא שיהיה דג כבר כנלכד בפועל. אזי ה"ה וכ"ש שבמערופיא ישראל קאי בטחון זה, והוא כיהבי סייארא ומוציאין.

קבע עם הרב שיהיה הוא המכשיר במפעלו, ולכן אף שאין על הרב תורת פועל מ"מ נגמר הפיסוק, ובזה היורד לאומנותו ופוגע באפשרות האומנות להחזיק בריח שכתב נתפס על ידה, הריהו כגזולו את עצם האומנות ועליו לשלם על כך.

הפותר חנות לצד חנות באופן שמחמת מיעוט הריח נאלץ הראשון לסגור חנותו

י. ואגב, עפ"כ עולה דהפותר חנות לצד חנות חבירו, באופן שא"א לקיים שניהם והראשון נאלץ לסגור משום מיעוט הקונים, דלכא' אין בזה איסור. דהא לא נטל את מסחרו של הראשון שהרי לא שינה את דרכי המסחר אלא רק בפועל כך נעשה דא"א לקיים שניהם. ואלא דלא כן כתב באגרות משה (חו"מ א לח) דמשום דברי החת"ס הנ"ל דהיכא דא"א לקיים שניהם גרע אף מדינו של הנחלה ליהושע ואסור כמהפך בחררה, אסר נמי בכהאי גוונא דידיה.

ולכא' דבריו צ"ע דהחת"ס מיירי ביורד לאומנותו ע"י שבא בגבולו ודוחהו מבית אומנותו. ובזה נקט דאם מ"מ היה בידי הראשון לעשות אומנות במקום אחר, הרי שלולי דברי הנחלה ליהושע היה מקום לומר שלא דחה את אומנותו אלא רק דחאו ממקום זה. ומשא"כ בגוונא דאין בידו לעשות מסחר במקום אחר, וודאי דהוא כנוטל את חרותו אומנותו מלהפך בה, ומקרי רשע. וכ"ז אין לו שייכות עם גוונא דחנות לצד חנות באופן שאחד מהם יאלץ לסגור.

הקונים גופיהו מלבוא לחנותו של הראשון, ובזה שפיר י"ל דמי שיבוא אלי יבוא ומי שיבוא אליך יבוא, ואין הוא כנוטל את הקונים מלהתעסק עם חנותו של הראשון.¹⁰ ומשא"כ הכא סיבת אי ביאת הקונים אל חנותו, הוא מכח דעושה הוא בגוף החנות קמא שלא יבואו אליה הקונים. אך מ"מ אינו כנוטל את הקונים שכבר קיימים, ולכן אינו אלא כנוטל חרותו ולא כגזול.

ומשא"כ גוונא דהאביאסף, מיירי או בגוונא דמערופיא ונגמר הפיסוק, דנחשב שהחנות קיימא כבר כתופסת בריח ידוע, ובזה ביטול הריח הוא כביטול עצם החנות ונטילת גוף אומנותו של הראשון ולא רק כביטול הריח. וכן מיירי האביאסף בגוונא דמנהיג הוא שיטת מסחר שאינה כהוגן, כגוונא דמוזיל טובא שאין האחרים יכולים לקיים חנותם בכך, או בגוונא דפותר חנות בראש המבוי ובכך יבואו כולם אליו מחמת קיצור הדרך. שבמה שמנהיג הוא צורת מסחר שאינה הוגנת, ובכך משיג הוא את הריח לעצמו, הריהו נוטל את גוף מסחרו של הראשון לעצמו, ואינו רק כמבטל את הראשון ממסחרו, ולכן הוא כגזול.

ויעוין בחת"ס (חו"מ ק"ח) שהביא עובדא ברב שנקבע עמו שיתן הכשר על מפעל כל דהוא, והלך רב אחר ושידל את הסוחר לפטר את הרב קמא ולהעסיקו תחתיו, וכתב החת"ס דהויא זה כגזול גמור וכהאביאסף. והיינו כמש"כ דהתם נגמר הפיסוק, דהא הסוחר

10 והנה יעוין באבני נזר (חו"מ כ"ד) שאף הוא נתקשה מ"ט בפותר חנות לצד חנות לא נדון תורת יחבי סיירא, וכתב בזה וז"ל "לק"מ דדגים דהפקר נינהו שייך לומר כיון שעומד שיהי' שלו גם מעכשיו יש לו בהם קצת קנין, כענין כל העומד לזרוק כזרוק דמי כו'. אבל בחנות לא שייך לומר שיש לו במעות של הקונים קצת קנין, דיש למעות בעלים ולגבי בעלים לא שייך לומר שמעכשיו אין להם במעות קנין גמור שסופו לבוא ליד בעל החנות, שהרי אין המעות יוצאים מאתם אלא לרצונם שקונים במעות חפץ. וכיון שהם בעלים גמורים אי אפשר שיהי' לאחר שום קנין, בהם דאי דמר לאו דמר, עכ"ל.

והנה קרובים דבריו למשנ"ת לעיל בדעת הרשב"א, דאין לדון במערופיא תורת יורד לאומנות חבירו גמור משום שאין העסק ראוי לתפוס בהריוח כבמצודה לדגים, כיון דגוף הממון אינו שייך לו אלא למערופיא. וא"כ מלבד דמ"מ תלוי הדין בפלוגתת הראשונים דמערופיא, אלא הא מיהת מ"מ יש לדון בזה תורת מהפך בחררה וככההיא דמערופיא, וא"כ עדיין קשה מ"ט מותר לפתוח חנות בצד חנות ולא אסרינן משום מהפך בחררה. ולדברינו א"ש, דאין עסק החנות קאי כעסק דמערופיא כיון דאין לחנות כל שייכות וזיקה לקונה מסוים.

עדיין נחשב כמהפך בחררה, או שמא מכח שהאחר נטלה ממנו שוב אין בידו חררה להפך בה.

עכ"פ, עיקר דברי המהרי"ק דבהאי גוונא דפותח חנות לצד חנות נחשב שהוא כנוטל חררת הראשון מלהפך בה משום דאומנותו בכך, ע"כ דכוונתו משום דינו דהנחלה ליהושע. דבמקום שזכה הקמא מחמת זכות המלך להיות המלווה דהאי אתרא, הרי שהפותח חנות בתרא אינו נחשב כעושה בתוך שלו ודמי שיבוא אלי יבוא ומי שיבוא אליך יבוא, אלא הוא כמדחה את הראשון מגבולו וכבא אל ביתו להוציאו מאומנותו.

דאף דלא מיירי ששידל את המלך לבטל את זכיונו של הראשון, וא"כ אין תחילת הענין כבא אל ביתו של הראשון להוציאו מאומנותו. אך בפועל מאחר דזכה הוא להיות בעל החנות היחיד בהאי אתרא, שהרי עד שלא ישדל האחר את המלך ליתן לו נמי זכיון קאי הראשון כזכיון בלעדי ואין רשות לאחר להכנס. לכן נחשב השני בהשגתו זכיון שהריהו כבא אל בית הראשון ודוחהו ממחיצתו, דהיינו שהוא כפועל בגוף אומנותו של הראשון שלא יהיה הריוח מגיע בפועל אליה, ובזה הוא נוטל את חררתו מלהפך בה.

דבררי המהרשד"ם דאיכא אופן דפתיחת חנות לצד חנות תחשב עכ"פ כעני המהפך בחררה

יב. יעוין במהרשד"ם (חו"מ רנ"ט) בעובדא דישאל שהחזיק מכון (באטאן) לטיפול בבדים ולהפכם לבגדים באופן מיוחד, והורגלו כל בני מתא למסור הבדים ולעשותם בגדים על ידו. וכתב דלא מבעיא דהיורד לאומנותו ופותח עסק כזה לצידו הריהו רשע כעני המהפך בחררה כו', אלא אף עדיף מינה ומעכבין עליו כדן גזלן.

ויעו"ש שהביא בזה את דברי רבנו מאיר (בתוס' קידושין נט.) בביאור הטעם דאין לדון במצודות דגים תורת מהפך בחררת

ובדעת האג"מ נראה דס"ל דעיקר סברת ההיתר דחנות בצד חנות הוא משום דמי שיבוא אלי יבוא ומי שיבוא אליך יבוא, ומשא"כ היכא דהראשון יאלץ לסגור חנות מחוסר ריוח, ובפועל לא יבואו אליו עוד. דבזה נחשב דהשני ירד לאומנות חבירו לבטלו מלהתעסק עם חררתו, בעצם מה שלא יבואו אליו מעתה עוד אל חנותו שהרי יסגור שעריה.

בדבררי המהרי"ק נבי היורד לאומנותו של חווכה משר העיר להיות בעל האומנות בעיר זו

יא. יעוין במהרי"ק (שורש קלב) בעובדא דמי שזכה משר העיר להיות המלווה בריבית לנכרים בני מתא, וכעת בא אחר ודוחהו ממחיצתו ע"י שלוקח גם הוא זכיון מאת המלך להיות מלווה בריבית. וכתב בזה המהרי"ק דלא מלבד שהוא רשע כעני המהפך בחררה, אלא אף גרע מיניה ומעכבין עליו שלא להלוות בריבית, משום שהראשון אומנותו בכך וכדכתבו התוס' דבזה ליכא לדבריי ר"ת דאין דין מהפך בדבר הפקר.

והיינו דס"ל דבדין עני המהפך בחררה כל דנטל כבר את החררה ומנע את ההיפוך, שוב אין הקמא עוד כמהפך כלל ולכן אין בידי ב"ד לעכב עליו ולכפותו שלא ירשיע. ואולם בגוונא דאומנותו בכך, אזי אף כשנטל כבר את החררה, מ"מ יש לעכב עליו משום שהאומנות עצמה היא החררה אשר הוא מהפך בה לעשות ריוח על ידה, ואומנות זו לא פקע שמה ממנו ולכן שפיר קיימא היא כחררה דידיה והמעכב את הריוח הריהו רשע בכל רגע, ובזה ב"ד מעכבין עליו.

ובזה מתיישבת השגת מהרשד"ם (חו"מ סי' רנ"ט) על דברי המהרי"ק דהאין נקט דבדין עני המהפך בחררה מאחר שהוא רק רשע אין בית דין מעכבין עליו, דמ"ט לא יעכבו. ולהנ"ל אף המהרי"ק מודה דביסודו ראוי לעכב עליו בב"ד, ורק דיש חילוק אם

נראה, דהנה יסוד דברי ר"ת דאין תורת מהפך בחררה בדבר הפקר משום שהשני אינו יכול למצוא מציאות בכל מקום, נראה דאין הענין תלוי במה שבפועל השני יכול למצוא במקום אחר. דיעוין בש"ך (רל"ז סק"ג) דהביא את דברי הרמב"ן דבחפץ הנמכר בהוזלה מיוחדת והראשון מהפך לקנותו, ואין השני יכול להשיג ריוח הוזלה זו במקום אחר, דמ"מ איכא בזה דין מהפך בחררה ואף לר"ת, משום דמכר שאני.

והביאור נראה, דהנה יסוד דין עני המהפך בחררה הוא משום דינא דבר מצרא, וכמבואר במרדכי (קידושין רמז תקכ"ד) דהיינו טעמו דר"ת דליכא תורת מהפך בחררה בדבר הפקר, משום דליכא דין בר מצרא בדבר הפקר. והנה ענין בר מצרא היינו דיש לדון את גבול רשותו הממונית והזדמנות עשיית ריוח ידידה, כקיימא וכמסוימת להתקיים מעסק זה. ומשום כך נחשב שהיורד ליטול את חררת הריוח, מלבד עסקו עם עצם החררה הריהו נמי מתחילה כבא בגבולו [בשיעור שהוא רשע] לבטל את רשותו מלהשיג בפועל את ריוח החררה. דאף דאינו כפוגע בגוף הרשות, אך הוא מבטלה מלהתקיים כבעלת הריוח.

ואלא דכאמור כ"ז שייך רק משום שיש לדון שמאחר שהריוח מצוי ביסודו לכל אדם ע"י שיעשה עסק בממונו, לכן קימתו של השני להיות מתעסק דווקא במקום זה הריהו מתחילה כקיימה נגד רשותו הממונית, ולא כקיימה רק כלפי החפץ גופו. ולכן בדבר הפקר שאינו מצוי לכל, אין לדון דבמה שקם השני להשיגו, הריהו כקם בזה מתחילה לבטל את התעסקותו של הראשון להשיגו. אלא אדרבה קם הוא להשיג את גוף החפץ, ושוב אין לראשון חפץ להתעסק עמו, דנימא דתוצאת התעסקותו של השני מבטלת את עסקו של הראשון.

ואולם בדבר מכר, מאחר דזיקתו של הראשון להשיגו אינה דווקא מכח עצם ההתעסקות, אלא מכח מה שממונו ראוי לרכוש לו כל דבר ולקיים עצמו כדמי חפץ

הפקר דאינו רשע לדעת ר"ת, דהיינו משום שהוא טרח והמציא את הדג ע"י שיטה מיוחדת, וה"נ הכא. עוד הביא בזה את דברי הרשב"א (שו"ת ג פ"ג, הובא לעיל), גבי חייט ועירוני מערופיא ידידה, דהנכנס באומנותו ופוסק חיותו מעכבין עליו מכאן ולהבא, אף שאין מוציאין מה שכבר הרויח.

ובביאור דבריו, דשאני הא דמותר לפתוח חנות לצד חנות דהטעם שאין בזה תורת מהפך בחררה, הוא משום שאין לחנות קמא עסק ידוע מול הקונים, ולכן כלפי הקונים נחשב שאין החנות בתרא כבאה בגבולו של החנות קמא, כיון דמי שיבוא אליך יבוא ומי שיבוא אלי יבוא.

ומשא"כ בגוונא דהבאטאן הנ"ל, דמשום שטרח והמציא את שיטת המסחר זו, ושכלל את אומנותו על ידה עד שהורגלו הכל לתקן בגדיהם באופן זה, ע"ז נעשית האומנות כמסוימת להשיג ריוח מקונים אלו בני מתא וכעין מערופיא, דהיינו דאיכא תורת מערופיא גם מכח שיטת מסחר מסוימת, ולא דווקא מכח הלוקח המסוים והידוע. וא"כ הפותח חנות בתרא הוא כבא בגבולו ופוסק חיותו.

וא"כ אף שאין מוציאין משום שלא נגמר הפיסוק, וא"כ אינו כגוזל את עצם האומנות אלא רק מבטלה מריוח, ואף דיהבי סייארא מ"מ אין הריוח שלו שיהיה הוא כנכלל בגוף האומנות. אך מ"מ הויא כמניעת הגברא מלהפך באומנותו להעמיד ממנה ריוח, והריהו רשע הן לענין כפיית הגברא שלא להיות רשע, והן לענין דהריהו גוזל על מניעת הריוח בפועל שהיה ראוי לעלות מכח האומנות.

וע"ע דברים בזה להלן אות ט"ז.

בדברי רבנו מאיר (קידושין נט.)

וביסוד דברי ר"ת דאין תורת

מהפך בחררה בדבר הפקר

יג. והנה בביאור הא דהשווה המהרשד"ם את דברי רבנו מאיר לדינא דמערופיא, וכהרשב"א, דא"ז אלא כמהפך בחררה.

שיש בה מכירה מסוימת, והורגלו הכל לקנות את הפרטים הללו רק במכירה זו, כגון מכירת מוצרי אפייה מסוימים וכן מוצרים חד פעמיים. או כגון עיתון מקומי המפרסם את החנויות שבשכונה זו, והורגלו אנשי השכונה לפרסם את החנויות וכן להתוודע אליהם רק דרך עיתון זה. דהאם דמי לגוונא דמהרי"ק ומהרשד"ם הנ"ל ואיכא בזה תורת מהפך בחררה.

או שמא לא דמי, משום שבאופנים אלו תוכן הקביעות שבין הקונים למוכרים אינו מצד עצם צורת המקח, אלא רק מצד שהם יחידים העושים כן. ושאינו מגוונא דמהרי"ק, דקביעות צורת המקח הוא מחמת זכיון המלך. וכן לא דמי לגוונא דמהרשד"ם, שהקביעות היא מצד שהוא המציא את צורת המסחר המסוימת, וכדנתבאר.

דהיינו דבגוונא דמהרי"ק קביעות המקח קיימא מכח זכות המלך, וא"כ צורת המסחר באופן זה הרי היא קבועה ומוחלטת בין הקונה למוכר ואינה ענין משתנה, ולכן הויא כעין מערופיא לענין דין מהפך בחררה. וכן בגוונא דמהרשד"ם, שע"י שהוא המציא את עצם אופן המסחר, שהרי הוא אשר המציא את צורת הטיפול בבדים לעשות בגדים, לכן הויא כמסחר קבוע בין הקונה למוכר וכמערופיא. ומשא"כ הכא אין כאן תוכן קביעות מצד גוף המסחר, אלא רק מצד שהוא יחידי, ובזה ליכא תורת מערופיא.

ב. אמנם עדיין יש לדון גבי מכירה שכוונתית למוצרים ייעודים, דשמא מ"מ באנו בזה לדינו דרבנו יונה, דנקט שביסודו שייך תורת היפוך בחררה גבי פותח חנות לצד חנות בבן מבוי אבר מבואה ידידה. דמשום שבפועל מקום המבוי הריהו מקום המסוים למסחר בני המבוי, ושאר בני עיירות אחרים נדחים ממקום זה, להכי ראוי שתקבע צורת המסחר בהאי דוכתא כמסוימת וקבועה בין המוכרים ללקוחות

פלוני, לכן בהכרח שהשני נחשב כמבטל את עסקו של הראשון במה שהוא קם להשיג את גוף החפץ. דכאמור שם העסק שבין המעות להחפץ מוחלט הוא מכח עצם מה שמעות ראויים לרכוש חפץ, ולכן במקום שהתחיל העסק ונגמר פיסוק הדמים, מוכרח שהשני בהתעסקותו מבטל את העסק קמא, ובזה הוא כמבטל את רשותו והריהו רשע.

ומעתה כשנשוב לדברי רבנו מאיר, הנה כשנחלק על תוס' וס"ל דלא סגי במה דאומנותו בכך להיות נחשב כחפצא דחררה אשר בעליה מהפך בה, היינו משום דס"ל דאין האומנות מסוימת להשגת ריוח מחפץ ידוע, ולכן אין האומנות ראויה להחשב כחררה לענין הריוח. ואולם בגוונא דטרח והמציא הדבר וכן דאומנותו בכך¹¹, הרי שכעת ישנה זיקה בין האומנות לבין הריוח המסוים הראוי לעלות ממנה, משום שהוא טרח והמציא את הדבר אשר ראוי לעלות בגבולו מכח דאומנותו בכך.

וא"כ אף דלדידן קי"ל דסגי באומנותו בכך להחשב כמהפך בחררה, ולא בעינן דווקא דטרח, מ"מ נפק"מ מדברי רבנו מאיר, לגוונא דמהרשד"ם דחנות לצד חנות באופן המסוים הנ"ל. דמצד הא דאומנותו בכך לא סגי להיות נחשב כחררה, משום שאין האומנות ראויה להיות מסוימת כלפי קונה מסוים וידוע, ודלכן בעלמא מותר לפתוח חנות לצד חנות. אך מ"מ מצד שהוא טרח והמציא הדבר, וקבע את צורת המסחר במקום זה על אופן זה, בכך נחשב שיש לו זיקה עם הריוח. משום שאף שאין לו זיקה עם קונה ידוע, מ"מ יש לו זיקה עם צורת המסחר והמקח במקום זה, ובזה נחשב הדבר כעין מערופיא דהרשב"א.

אופני מכירה ששייך לדון בהם תורת

מהפך בחררה ושאנים כשאר חנות דעלמא יד. נראה לדון בענינים מצויים דאפשר דשייך בהם תורת מהפך בחררה. א. שכונה

11 כן הכריח החת"ס (ע"ט) בדעת רבנו מאיר, דאף הוא מודה דלא סגי בלא דאומנותו בכך.

ד. עוד יש לדון גבי חברת הסעות ציבורית שהקימה תחנות קבועות, ובאים בעלי הסעות מזדמנות ('חאפרים') ומציעים שירות נסיעות לעומדים בתחנות. דהאם דמי לההיא דרבנו מאיר מצד דטרח והמציא הדבר.

והיותר נראה דאין לזה שייכות לדינו דרבנו מאיר, דכפמשנ"ת לעיל עיקר ענינו דע"י דטרח בכך נחשב שהאומנות מסוימת להרויח מהחפץ שלפנינו. וא"כ בנידו"ד נראה דאין שייך להעמיד את תחנת האוטובוס כאומנות המסוימת להעמיד ריוח ממסחר זה, דהא אין לתחנה שייכות עם גוף המסחר, דכל המסחר אינו אלא בין מפעיל האוטובוס לבין הנוסעים, ואין התחנה קיימא בגוף עסק זה. ועדיין צ"ע.

בחנות דעלמא שאינה כמערופיא, אין בפיוסוק הדמים משום דינא דהאביאסף

טו. נתבאר בדברי החת"ס שבעסק מערופיא, דהיינו בעסק מול קונה מסוים וידוע בקביעות, כל שנגמר הפיוסוק נחשב שהמשדל להמערופיא לעזוב את המוכר הריהו בזה כפוגע בגוף אומנות המסחר ונוטלה לעצמו כגזל. דהא אומנות המסחר כבר תופסת היא בהריוח מחמת שנגמר הפיוסוק, ומקיימת את תוכן האומנות בגוף השגת הריוח, ולכן היורד בזה הוא כנוטל את גוף אומנותו וכמפסיק חיותו, ולא רק כמפחית חיותו, ולכן והויא גזלן.

ואולם נראה וודאי דזהו דווקא בכגון מערופיא, ואולם במוכר דעלמא שגמר הפיוסוק מול קונה אקראי, אין בזה תורת גזל אלא רק תורת מהפך בחזרה כל דלא יהבי סייארא. והיינו משום שאומנות מסחרו אינה קיימא כמקיימת עצמה בהמסחר מול קונה זה, דהא הקונה הוא אקראי ואין החנות מכוונת להצלחת המסחר המסוים שלפנינו, ולכן אינו נחשב כפוסק חיותו לגמרי אלא רק כמפחית חיותו.

וכעין מערופיא, והנוטל חזרתו מקרי רשע. וה"נ בנידו"ד, דאף שנקטו הפוסקים דאין תורת בן מבוי קאי על מבואות דידן, מ"מ צורת העסק שבמכירה מסוימת זו, הריהו מצד שהוא בן המקום ולא כאורח בעלמא, וצ"ע.

שו"מ דלכאור' מבואר כן בחת"ס (חו"מ מ"ד). דיעו"ש שדן באחד שהיה סרסור למכור יין לכל סוחרי האזור, והחזיק בזה זמן זמנים, ולאחמ"כ בא אחר והציע גם הוא את עצמו להיות סרסור. וכתב החת"ס דאין בזה איסור כלל ולא דמי למערופיא. ונראה דהוא מהטעם הנ"ל.

ג. ואלא דמ"מ נראה שאכן באם המציא אדם צורת מסחר מיוחדת לאיזור זה, וכגון קו טלפון אשר ניתן להזמין דרכו מוצרים בשיטת מסחר מיוחדת וכנודע, בזה שפיר באנו לדינא דמהפך בחררה, אף דאין כאן תורת יהבי סייארא.

אך עדיין נראה לסייג שלא משום זה זכה להיות המוכר הבלעדי באזור נרחב, אלא רק אם עושה כן באיזור שמלכתחילה הוא מסוים ומצומצם. שבאיזור נרחב יש לדון שאין שייך קביעות בין הקונה למוכר כעין מערופיא, כיון שאין להחשיב שעסקי המסחר נעשים רק ביחס לשטח זה דנימא שאלו הם הלקוחות שלו.

והיינו דאף דבאופן דטרח והוציא ממון ואומנותו בכך, באנו בזה לדינו דרבנו מאיר (קידושין נט.), וא"כ מ"ט לא נימא דאסור להשתמש באומנותו בכל מקום שיהיה, ולא רק באיזור מסחר ידוע ומסוים. י"ל דהנה הרי דינו דרבנו מאיר לא די לו באומנותו בכך וטרחו בעלמא, אלא בעינן נמי שיהיה הענין מסוים כלפי חפץ ידוע, או כלפי שיטת מסחר ידועה במקום זה, כלומר שנקבעה שיטת המסחר כך בזה המקום, ובכך היא כעין מערופיא. ולכן במקום אחר שלא נקבעה עדיין שיטה זו, ליכא תורת טרחה, ושוב באנו לדינא דמותר לפתוח חנות לצד חנות ואין בכך איסור משום מהפך בחזרה.

ואלא דלמשנ"ת לעיל דענין יהבי סייארא הוא, דבכהא"ג נחשב שמעמיד הדייג את כל עיקר אומנות עשיית הריוח כקיימא כלפי השגת ריוח דדג זה, ומשום כך נחשב שגבול רשות האומנות הראויה לסלק אחר מלקום כנגדה קיימא עד כלפי מקומו של הדג. וא"כ אין העיקר תלוי בין אם נתן דעתו בפועל אם לאו, אלא העיקר תלוי בין אם צורת החנות קיימא להיות נשלמת כאומנות עשיית ריוח מקונה זה בייחוד. או שמא עדיין אין החנות מסוימת לגמור את העסק ולהרויח מקונה זה בייחוד, עד שיקנה בפועל וישלם. וא"כ בצורה זו דפיסוק דמים שאין בה עסק עם הקונה להדיא, יש מקום לעיין מצד עצמו אם נחשב כיהבי סייארא אם לאו, ואי"ז תלוי בין אם המוכר הוא בעה"ב או שמא רק שלוחו, וצ"ע.

בדבריו רבנו יונה בדין עני המהפך בחררה

גבי פותח חנות לצד חנות

ובדין בר מתא אחריתי

יז. יעוין ברבנו יונה גבי הא דמותר לפתוח חנות בצד חנות דכתב וז"ל "א' מבני חצר שנעשה רופא אומן וגרדי אינו רשאי לעכב על שכנו שבאותו מבוי מלעשות רופא אומן וגרדי, כדתניא ולשכנו אינו כופהו. ואינו דומה לזה שאמרו עני המהפך בחררה ובא אחר ונטלה הימנו נקרא רשע, לפי שמצוי לו ליקח לחם מן הפלטר בדמים, ולפי כשהוא קונה החררה שמהפך בה העני נקרא רשע, אבל לזה אין מקום מצוי לו לקבוע שם אומנותו כמו במקום הזה, או שזה המקום מצוי בו הריוח לבעל אותו אומנות", עכ"ל.

והנה מבואר בדבריו דביקש למצוא טעם להא דאין לאסור לפתוח חנות לצד חנות, משום דינא דמהפך בחררה. וביסודו הסכים לטענה זו, ורק דמ"מ פירש ההיתר כסברת ר"ת דאין דין מהפך בדבר הפקר, וכע"ז הכא. ואמנם וודאי דאין דבריו כפשוטם דבכל פותח חנות לצד חנות מן הראוי לאסור משום מהפך בחררה, אי לאו טעמא דאין

אמנם נראה מ"מ דכגון אם יכנס אדם לחנות ויבקש לקנות כל אשר בה ביום זה, ומצוי הדבר בדוכן למכירת ד' מינים וכדו' דבא אדם ומבקש לקנות את כל דוכנו מחמת סיבה בעלמא, דנראה דבזה בנגמר הפיסוק אכן היורד בזה כמפסיק חיותו לגמרי. דאף כשמעיקרא לא היה עסק החנות מכוון להצלחת עסק זה דהא הקונה אקראי בעלמא הוא, אך בפועל כשנגמר הפיסוק עם הקונה המסוים, שפיר עומדת אומנות החנות להצלחת עיסקא זו בדווקא משום שיש בה שלימות כל מסחרו, והמבטלו מזה כמפסיק כל חיותו.

והמקור הברור בזה, הוא מדינא דמצודה ודג גדול, דכתב הר"י מיגאש דהוא כמפסיק חיותו בזה. ואף שהרי מעיקרא לא היתה המצודה מסוימת דווקא לדג זה. דאף דהכיר חורו מ"מ הרי לא מיירי ביהיב סייארא, וא"כ אין המצודה מסוימת לזה. ומדמ"מ נחשב כגזלן ש"מ שפעמים שמצד איכות המסחר נקבע שעיקר החנות קיימא כלפי עסק זה, וממילא המעכבו כנוטל אומנות מסחרו והריהו גזלן בזה.

בדין נגמר פיסוק הדמים בחנות דעלמא

שאניה במערופיא, לענין יהבי סייארא

טז. והנה בחנות דעלמא, נתבאר לעיל טעם הא דאין איסור דעני המהפך כו' בפתיחת חנות לצד חנות. אמנם בגוונא דנגמר הפיסוק דמים ובא אחר ומשדל את הקונה לקנות אצלו, הרי דלא מבעיא דהוא רשע מדין עני המהפך בחררה, אלא אף יש לדון דהוא גזלן גמור משום דנחשב זה ליהבי סייארא.

ועפ"ז הוא ענין מצוי בחנויות דידן שמוצמד תג מחיר לחפצים, הרי שכשהקונה מכניס את המוצר לסלו, באנו בזה לדינא דנגמר הפיסוק. והנה יש שסברו לחלק בזה בין אם בעה"ב קאי בחנותו ויהיב דעתו על קונה זה שנגמר עמו הפיסוק דמים, לבין אם רק שלוחו (קופאי) הוא אשר קאי בחנות, דבזה אין סברת יהיב דעתו עליה.

דכפמשנ"ת לעיל, ע"י דאחרים לא יכנסו למבוי זה יעשה הוא כבעל האומנות המסוים למסחר בני המבוי. דאף דמ"מ יכולים שאר בני המבוי ידידה לפתוח חנות, מ"מ צורת המסחר היא בין בני המבוי לבין עצמם, והם כמערופיא בנגמר הפיסוק כלפי בן מבוי אחר, ומש"ה הוא גזל גמור, ועדיף אף מגוונא דהנחלה ליהושע (הובא לעיל אות ט, עי"ש) וכמבואר בחת"ס (סי' ס"א). והעיקר דבבן מבוי אבן מבוי אחר מודו הכל לר"ה דאיכא תורת יורד לאומנות חבירו וכגזל, אף כדלא יהבי סייארא.

או דלמא שאין ענין אלימות זכותו דבן המבוי, אלא משום דין שכנים. דמשום שמבואו ראוי להיות מקום חיותו, משום זה נחשב המבוי כמשמשו במה שיהיה הוא עומד לקיים לו את חיותו. דהיינו דהחיות דאומנות נחשבת כשימוש בגוף המבוי, במה שיעמוד הוא לכך. ויעוין ברא"ש (שו"ת כלל ה' ג) דכתב להדיא דינא דפסקת לחיות הוא משום דין שכנים.

ונפק"מ כגון בגוונא דכעין כיבד וריבץ לאוצר, דהיינו שעשה בן המבוי הכנות כעין כיבד וריבץ לפתוח חנות. דלהצד קמא דהעיקר הוא משום פוסק לחיותו וכיורד לאומנותו וכו"ה, א"כ כל שאין שם חנות בפועל אין תורת יורד לאומנות שייך בזה. ואולם לצד ב' שפיר שייך להחשיב שהריהו משתמש במבוי לעשיית ריוח חיות פרנסתו, כבר כשרק כיבד וריבץ לעשיית חנות.

וע"ע בנתיב"מ (סי' קנ"ו סו"ס סק"ב) דנתקשה מ"ט בספקו דרב הונא ברד"י גבי בר מבואה אבר מבואה אבן עיר אחרת קי"ל דמספק יש להקל על בן עיר אחרת, ואילו גבי כיבד וריבץ לאוצר קי"ל דמספק אינו יכול להזיק. ולצד קמא דלעיל א"ש, דגבי ספק בדין שכנים עליו להמנע מלהזיק מספק, משום שרשות שכנו וודאי דראויה היא להנצל מנזק, ורק דשמא מ"מ מותר לו מחמת צד רשותו העצמית, ובזה מספק אין לו להפסיד לשכנו. ומשא"כ הכא גבי יורד לאומנות, עד שלא נדע בבירור שנחשב בכך

מצוי לו לקבוע אומנות במקום אחר אלא הכא. דא"כ מ"ט לבן עיר וכ"ש לבן עיר אחרת הנותן כרגא, מותר לפתוח חנות בעיר כל שפתח בן המבוי חנות זו במבואו, הלא מ"מ הראשון מהפך בחרת ריוח כל העיר.

וכן ילה"ק בפשוטו בפותח חנות לצד חנות במקום שאינו מבוי או עיר ידיהו, אלא תרוויהו בני עיר אחרת ואין אומן אחר בעיר זו שיפסקו חיותו, וכי בזה נמי נימא דאין מצוי לו לפתוח חנות אלא במקום זה ודמשום הכי לא יהיה בזה תורת מהפך בחררה.

אלא וודאי דאין כוונת רבנו יונה לנמק מ"ט בכל חנות בעלמא אין איסור לפתוח חנות לצידה, אלא רק בבן מבוי אבן מבוי הוא דנתקשה דמשום שהמקום ראוי להיות נקבע כמקום חיותו, דהיינו שיהיה הוא נעשה כהאומן היחיד באזור זה וכגוונא דהמהרשד"ם ומהרי"ק דלעיל. שהרי אחרים שאינם בני מבוי בלא"ה אינם יכולים להכנס למבוי זה, ועי"ז יעשה הוא כהמוכר הקבוע באתר זה ותקבע אומנות כעין מערופיא. והיינו ענין חררה, וכמש"כ החת"ס דהאומנות עצמה תורת חררה בה על שאפשרות עשיית הריוח מינה הריהו כהיפוך בחררה מצד בעל האומנות, והנוטל חררת ריוח אומנותו הריהו רשע.

בר מבואה המעכב על בן עיר אחרת,

אם היינו משום דינא דר"ה או משום זכות ודין שכנים

יח. הנה מבואר בגמ' דבר מבואה מעכב על בר מבוי אחר שלא לפתוח חנות במבוי ידיה, וכתב מהרי"ק (שורש קל"ב) דמדנקטו לישנא דמעכב ש"מ דהויא גזל גמור, וכ"ה בחת"ס (חור"מ סי' ס"א). ויל"ע אם הוא משום תורת עני המהפך בחררת אומנות חנותו, אשר משום דהוא בן המבוי נתעצם הוא בכך להיות כעין מערופיא בנגמר הפיסוק.

**בפלוגתת ר"י מיגאש ורמב"ן
בדין היתר כניסת בן עיר אחרת
בגזונא דטובת הלוקחות בכך**

י"ט. יעוין בר"י מיגאש (כא:): דנקט דדינא דאסור לבן עיר אחרת להכנס למבוי ולפסוק חיותו של בן המבוי, הוא דווקא כשאין בזה טובת לקוחות. ואולם במקום שהשני מוזיל וטובת הלוקחות בכך, מתחילה לא תקנו חכמים איסור בזה, דהא אין עדיפות שיריוחו המוכרים ויפסידו הלוקחות. והרמב"ן פליג דס"ל דאדרבה מהיכ"ת דיתקנו לטובת הלוקחות ויפסידו למוכרים. ויעוין בשו"ע (קנ"ו ז ברמ"א) דקיי"ל כר"י מיגאש.

והיינו דנחלקו אם מתחילה קאי הדין כתקנה לטובת המוכרים, ובמקום טובת הלוקחות לא תיקנו. או שמא אדרבה עיקר הדין הוא דהמוכרים מעכבין על בני מבוי אחר ואי"ז כתקנה לטובתם, ובמקום זולא רק שייך לבוא בסברת תקנת חכמים לטובת הלוקחות, והא אין לעביד כיון דמפסידים המוכרים.

והנה אי נימא דדינא דבן עיר אחרת הוא משום יורד לאומנות חבירו ופוסק חיותו, א"כ אי"ז משום תקנת חכמים לטובת המוכרים, אלא מעיקר הדין הוא וכדכתב החת"ס (סי' ס"א הנ"ל) דהויא גזל, וכ"ה במהרי"ק דנקט דלשון כופין אלים הוא לעכב בדין ולא רק דהוא רשע כעני המהפך בחררה.

ורק אי נימא דהויא משום דין שכנים, דיש למבוי לעמוד לשמשו לאפשרות פרנסתו, הוא דתחילת הדין משום תקנת חכמים, ואף דבפועל הויא נמי עד כדי גזל. דתוכן התקנה היא דאף במבוי ציבורי ומפולש לרה"ר שאין לו בו תורת בעלים לענין מניעת עצם דריסת הרגל, מ"מ דין המבוי שיהיה הוא עומד לו לשמשו לעשיית אומנות ופרנסה. והריהו כבעל זכות בגוף המבוי לדחות האחר מלבוא בגבולו. ולכן

כבעל אומנות וכזוכה בהריוח, הרי שאין לו זכות כלל להיות ניצל מהפסד הריוח.

ואילו הכא שהספק הוא בדין יורד לאומנות, אזי כל שאין מוחזק לפנינו שאומנותו של הלה קיימא כמקוימת נגד נותן הכרגא, הרי שאין לפנינו צורת מוחזקות שאין להזיקה מספק.

אמנם מאידך יעוין בחת"ס (סי' ע"ט) דנראה מדבריו דאדרבה יישב קושיית הנתי"מ אליבא דצד ב' הנ"ל. דגבי כיבד וריבין נחשב שבוודאי הריהו מפסיד את טרחת הכנתו, וא"כ כלפי זה הוא כמוחזק להיות נחשב כהמשתמש ברשות, וממילא מספק הקם נגד המוחזק הריהו כנוטל את זכות דיור שכנותו. ואילו בנותן כרגא מתחילה אית ליה זכות שימוש לפתוח חנות בכל העיר, ואילו כעת בא בן המבוי שפתח חנות במבואו לצמצם את זכותו ולהגבילו ממבוי זה, וא"כ מספק נחשב נותן הכרגא למוחזק.

וביאור זה הויא דווקא לצד ב' הנ"ל, דהדיון הוא בדין שכנים, דאילו אם הדיון הוא בדין יורד לאומנות חבירו הרי שאין נחשב שבן המבוי בא לצמצם זכותו של נותן הכרגא, אלא רק קם הוא שלא יזיקו בביטול אומנות פרנסת חיותו.

עוד נראה להביא בזה הא דמצינו (סמ"ע קנ"ו סקכ"ד) דבן עיר אחרת אסור לו להכנס במבוי זה כל שאין לו אפשרות פרנסה, ואף שגם לבן המבוי אין פרנסה ידועה, משום דמצי אמר ליה דפסקת לחיותי ממצאות שהיו באים לידי. והנה אם דינא דבן עיר אחרת הוא משום יורד לאומנות חבירו, אזי וודאי שאין לדון בזה שהשני פוגע באומנות פרנסתו במה שהיה בידו להשיג מציאות שהיו מגיעות אליו באקראי בעלמא. ורק אם משום זכות שימוש במבוי להיות מתפרנס וחי, הוא דשפיר י"ל דהמבוי משמשו לחיותו בפועל, אך כשאיי"ז ע"י אומנות פרנסה ידועה, ולכן בן העיר האחרת כלוקח את שימושו בזה.

בני מבוי אחר. ואולם במקום שיש שם נכרים בני מבוי אחר העוברים על הדין, מותר אף לישראל בן מבוי אחר לבוא במבוי זה, דלא משום שהוא מקיים הדין יפסיד.

ונראה דכל דבריו הוא דווקא גבי דינא דבר מבואה אבן עיר אחרת, ולא גבי יורד לאומנותו. דגבי דין בר מבואה, דעיקרו משום תקנ"ח להעמיד את המבוי כעומד לשימושו לעשיית מסחר, ואסור לאחר לבוא בגבולו וכדין חיוב הרחקת נזקין דשכנים. אזי בזה שפיר י"ל דכל שהתקנת חכמים להרחיק האחר ולקיים בזה את המבוי כגבולו לעשיית חנות ופרנסה, לא תועיל לו בפועל לעשיית חנות, דהא נכרים ממבוי אחר בלא"ה באים בגבולו. א"כ אף שבפועל אם יבוא אף הישראל בן מבוי אחר ויכנס לשם, יפסידו עוד יותר, מ"מ עצם צורת קיומו של המבוי כמשמשו לאומנות לא תתקיים אלא רק הריוח בפועל ישמר לו, ובזה לא תיקנו חז"ל.

ומשא"כ גבי יורד לאומנותו דעיקר הדין משום גזל ופגיעה בגוף האומנות, שבזה אין סברא להתיר לפגוע טפי באומנותו במקום שבלא"ה אחרים פוגעים באומנותו.

אף דהוא עד כדי דין גזל, אך מתחילה הוא מכח תקנת חכמים. ובזה שפיר י"ל דבמקום טובת הלקוחות לא תקנו¹².

והנה עפ"ז עולה דוודאי לא נחלקו ר"י מיגאש ורמב"ן גבי דין יורד לאומנות שאינו מפרשת בן עיר אחרת, והיינו כגון בדין מערופיא בהוזה¹³ או כדינא דהאביאספ במקום טובת הלקוחות. דבהנהו אין תחילת הדין משום תקנת חכמים, אלא תחילת הדין הוא משום עצם קימתו לפגוע בגוף אומנות חבירו, אשר היא כקיימא ברשותו הממונית לעשיית ריוח. ויעוין בחת"ס (סי' ע"ט ד"ה מזה נ"ל) דמבואר כן בדבריו. ואלא דבשו"ת בית אפרים (ח"מ סי' כו ד"ה ועוד שהרי, ובסי' כ"ז ד"ה ועוד נלע"ד) נראה דנקט דפולגת הרמב"ן ור"י מיגאש קיימא אף בדין יורד לאומנות חבירו, וצ"ע.

במהרשד"ם, דדינא דבן עיר אחרת

הוא דווקא במקום שאין שם אחרים
העוברים על הדין

כ. כתב מהרשד"ם (ח"מ סי' ת"ז וסי' תמ"א) דדינא דבר מבואה המעכב על בן עיר אחרת, הוא דווקא במקום שאין שם נכרים

עיקרי הדברים

- * אף דלא קיי"ל כר"ה דאיכא דין יורד לאומנות גם כדלא יהיבי סייארא, מ"מ קיי"ל כוותיה לענין דכל דאומנותו בכך, באנו בזה לדינא דעני המהפך בחררה דהנוטלה ממנו רשע.
- * חנות אף שהיא כאומנות, מ"מ מותר לפתוח חנות לצד חנות ואין בזה תורת מהפך בחררה, משום שאין לחנות עסק עם קונה מסוים.
- * ובחנות שיש לה עסק עם קונה מסוים, הדין תלוי אם המוכר בטוח בהצלחת ממכרו וכגוונא דיהבי סייארא, דבזה הדין הוא דמוציאין מידי השני המעכב עליו. ואילו אם המוכר אינו בטוח בהצלחת ממכרו, הרי שיש חילוק בזה בין אם הקונה ישראל דבזה

12 עוד העירוני מהא דדן בסמ"ע (סקכ"ג) גבי אם סחורה רעה נחשבת כסחורה ממין אחר שבזה מודה אף הרמב"ן. והנה וודאי דהסיבה שקונים הלקוחות סחורה רעה הוא משום מיעוט יכולתם, ולא משום איכות הסחורה. וא"כ אי משום פוסק לחיותו אתינן, הרי דוודאי דכשימכור סחורה רעה יפסיד הלה את אומנותו בסחורה הטובה. ורק אם משום ביטול שימוש המבוי לעשיית אומנות ומסחר אתינן עלה, בזה שפיר י"ל דמ"מ כל דמקרי ב' מינים אזי אף אם סיבת המסחר בהם הוא משום ערך הממון, אך בפועל מקרי שימוש אחר ואינו כבא בגבולו לקחת את שימוש אומנותו.

13 ואף דברמ"א איתא דבמערופיא אסור אפילו להוזהל, י"ל דהתם מייירי בנכרי ואין תועלת ההוזהל לו חשיבא כלום, וקצת דוחק ודו"ק.

נחשב השני כנוטל חררת הראשון, לבין אם הקונה גוי, שבזה אין השני כנוטל חררת הראשון ומותר.

* וכן הוא בגוונא דבעל אומנות שטרח והמציא שיטת מסחר מיוחדת, שעל ידה יש לו עסק וזיקה עם בני המקום, שהורגלו לסחור עמו מחמת שיטה זו. דאם מקרי יהבי סייארא, וודאי דאיכא בזה איסור דעני המהפך בחררה ומקרי רשע, ושמא אף גרע מינה והויא גזל גמור לענין דב"ד מעכבין עליו מכאן ולהבא. ואילו באופן שאין הבטחון שלם כגוונא דיהבי סייארא, הדין תלוי אם הקונים ישראלים או נכרים וכנ"ל.

* הנכנס למקום חיותו של הראשון וגורם שיסלקוהו משם, הריהו כנוטל חררתו, שהרי האומנות היא חררה שהראשון מהפך בה להרויח על ידה. ואולם אינו גזלן אלא רשע.

* הפוגע באפשרות החנות להתקיים ע"י שמשנה הוא לרעה את שיטת המסחר הנהוגה, וכגון שמוזיל ביותר באופן שאין השני יכול לעמוד בזה ולהוזיל גם, מקרי גזלן גמור וחייב לשלם תשלומי שבת דממונו.

* וכן הוא בבעל אומנות שיש לו קונה קבוע, ונגמר עמו הפיסוק דמים על קנייה כל דהיא, ובא אחר ומשדלו לעוזבו ולקנות אצלו, הריהו גזלן גמור וחייב לשלם תשלומי שבת.

* מבואר בחת"ס דאין להתיר לירד לאומנות חבירו, אף בגוונא דטובת הלקוחות בכך.

* אף בגוונא דאחרים עוברים על הדין ויורדים לאומנותו של הראשון, אסור לאחר דציית דינא לירד נמי לאומנותו של הראשון, ואף לענין דין בן עיר אחרת מהני זה להתיר לו.



הרב אהרן לוי

באיזה אופן איכא איסור של ניצוק ובאיזה אופן איכא איסור של זיעה

דהטעם של המרדכי הוא גם כן משום ניצוק. ואף דקיימא לן דניצוק אינו חיבור כמו שכתבו התרומת הדשן ומהרי"ל הנ"ל ומהרש"ל פרק גיד הנשה סוף סימן ל"ז, זה דוקא לגבי דיעבד אבל לכתחילה יש לחוש ולהזהר משום ניצוק. והר"ש והרע"ב פירשו טעם במשנה משום שמעלה הבל לעליון. ולפי"ז טעם האיסור זה משום שמעלה הבל. וכן מבואר בש"ך ס"ק י"א.

יוצא מדברי המנחת יעקב דיש שתי סברות לאסור, לפי הרמב"ם הטעם משום ניצוק, ולפי הר"ש הטעם משום הבל. וכן כתב בחק יעקב סימן תנ"א ס"ק נ"ה על מה שכתב הט"ז באור"ח סוף סימן תנ"ב דהנשים נוהגות שלא להשתמש בפסח בקדירות ששפך מהם רותחין על כלי חמץ מטעם שריח חמץ נכנס בו, וכתב ע"ז הט"ז דאין בו לא ריח ולא טעם דאין בו איסור כלל בפסח, עכ"ל הט"ז. וכתב ע"ז חק יעקב וז"ל: עיין מה שכתבתי במנחת יעקב כלל כ"ג דיש ב' טעמים לאסור מדינא לכתחילה, ומנהג של ישראל תורה היא, עכ"ל. וכוונתו לומר שיש שתי טעמים לאסור: א' משום הבל, ב' משום ניצוק.

ולכאורה נחלקו בזה הט"ז וש"ך, שבט"ז ס"ק ו' מביא בשם איסור והיתר כלל כ"ט דין ו' שטעם האיסור משום דתתאה גבר, ומחברו בניצוק. ובש"ך ס"ק י"א כתב משום דהבל עולה מהנר למעלה. וכן מבאר המחצית השקל שיש כאן מחלוקת ש"ך וט"ז, וכן איתא בפליתי ובחק יעקב סימן תנ"א ס"ק נ"ה. ויוצא נפק"מ למעשה באופן שהיה ניצוק ולא עלה זיעה, לפי הט"ז אסור לכתחילה, ולפי הש"ך ליכא איסור אלא במעלה הבל.

(א) כתב הרמ"א ביו"ד סימן ק"ה סעיף ג', דאסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור.

והמקור לזה מבואר בדרכי משה שזה מדברי המרדכי פרק כל הבשר סי' תשט"ו, דשם איתא דאסור לשפוך מכלי בשר שיש בו שומן כשר לתוך נר דולק ובו חלב או שומן טריפה. ומביא ראיה ממשנה מכשירין פרק ה' משנה י', דשם איתא לגבי טומאה וטהרה, שאם מערה משקין טהורין מכלי לתוך כלי שיש בו משקין טמאין, אם מערה מחם לחם או מצונן לצונן או מחם לצונן טהור, ואם מערה מצונן לחם טמא, ור' שמעון סובר אף המערה מחם לחם טמא, כוחו של תחתון יפה משל עליון אלמא כו"ע מודין שצונן לתוך חם טמא וה"ה לאיסור והיתר.

בתרומת הדשן חלק ב' סימן ק"ג מביא שם דברי המרדכי. וכתב שלא ראה דברי המרדכי אלא שמצאו בתשובת מהרי"ל ולכן אינו יודע טעמו. אבל בוודאי שזה לא מטעם ניצוק חיבור, שהרי לא שייך ניצוק בשאר איסורים אלא לגבי יין נסך ולענין טומאה וטהרה, ומשום שהני מילי תלוי בנגיעה ולא בנתינת טעם שהרי יין נסך אסור במגע וכן טומאה הוי במגע, אבל שאר איסורים דלא תלי אלא בנתינת טעם אין ניצוק אסור בהן וכ"כ מהרי"ל (בתשובה בימן ס"ח וק"ץ חדשות נ"ג אות ב).

והמנחת יעקב כלל כ"ג אות י"ב מביא דברי תרומת הדשן, וחולק עליו. ומבאר שטעם המרדכי משום ניצוק או משום שמעלה זיעה, שהרי המקור של המרדכי מהמשנה דמכשירין פרק ה' משנה י' שכתוב שם שהמערה מצונן לחם טמא, ומבאר שם הרמב"ם שהטעם משום ניצוק, ולפי"ז צ"ל

ע"י הבל וניצוק אסור לכתחילה. ויוצא נפק"מ להלכה אם יש איסור בניצוק לחוד בלא זיעה, דלפי דברי המנחת יעקב אסור לדעת הט"ז, אבל לפרמ"ג לכו"ע מותר, ודווקא כשעולה זיעה יש איסור ניצוק.

(ב) ועתה יש לבאר באיזה זיעה מיירי כאן, אם זיעה שהיד סולדת בו או בזיעה שאין יד סולדת. דהנה איתא בהלכות בשר בחלב סימן צ"ב סעיף ח' מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה בקדירה ואוסרתה.

והמקור לזה הוא בתשובת הרא"ש כלל כ' דין כ"ו, דמביא ראייה מזה דאיתא בפרק מכשירין שמרחץ טמא שמעלה הבל מטמא, שזיעה יש לו דין כמים. ומזה מוכיח הרא"ש לגבי מחבת חלב שמעלה זיעה דאוסר משום שזיעה נחשב כמשקה. ואיתא שם ברמ"א שזה דווקא אם הזיעה יד סולדת אבל אם אין היד סולדת בזיעה הכל שרי, ולכן תולין בשר לייבש על קדירות של חלב כשמעלה זיעה שאינה יד סולדת, ולא חיישינן לזיעה שעולה. ולפי"ז צ"ע באיזה זיעה מיירי כאן הרמ"א. אם מיירי ביד סולדת צריך להיות אסור אפי' בדיעבד, ואם אין יד סולדת אפי' לכתחילה מותר.

ויש שרצו לתרץ שהכא מיירי באין היד סולדת בו ומ"מ לכתחילה אסור משום דאיתא שם ברמ"א וז"ל: "אבל אם אין יד סולדת בזיעה הכל שרי ולכן תולין בשר לייבש על קדירות של חלב ולא חיישינן לזיעה שעולה. וכן אם המחבת מכוסה הכל שרי, מידי דהוי שתי קדירות נוגעות זו בזו דאין אוסרין זה את זה בנגיעה כל שכן בזיעה. מיהו לכתחילה יש להזהר בכל זה". עכ"ל. ומשמע פשוט דברי רמ"א שלכתחילה אסור גם באין יד סולדת.

אולם א"א לתרץ כן שהרי איתא בתורת האשם (כלל נ"ה דין ח' ד"ה אפילו אם הקדירה) שרמ"א לא קאי על אין יד סולדת רק על הדין השני שכתב דהיכא שמחבת מכוסה שרי. שהרי המקור של דרכי משה

אם איכא איסור ניצוק בצונן לתוך צונן

הנה הפליתי למד דלפי הט"ז אסור אפי' צונן לתוך צונן, וכן בחם לתוך חם אסור משום ניצוק. ומקשה על הט"ז הרי כל המקור של המרדכי זה ממשנה דמכשירין, ושם מבואר להדיא שצונן לתוך צונן טהור וכן בחם לתוך חם טהור ורק בצונן לתוך חם טמא, משום דההבל עולה אבל זולת זה טהור דאין הטומאה משום ניצוק, וקשה על הט"ז שאומר שהטעם משום ניצוק.

והנה ביד יהודה אומר על הפליתי שלא דייק בדברי הט"ז שכתב דתתאה גבר ומחברו בניצוק. מבואר מהט"ז שאינו אוסר בסתם ניצוק אלא אם התחתון חם, וכן בפרמ"ג מקשה על כרתי ופליתי שכתב דט"ז אוסר אף בצונן לתוך צונן, וזה אינו דבשלחן ערוך כתב דאסור לערות מכלי שיש בו שמן כשר לנר דולק מבואר שכל האיסור אם שופך לתוך כלי חם.

והפרמ"ג במשב"ז ס"ק ו' מבאר שאין כאן מחלוקת בין הר"ש לרמב"ם, וכן אין מחלוקת בין הט"ז לש"ך. דטעמא במערה מצונן לחם שנעשה טמא כיון שהבל תחתון עולה עם הניצוק כיון דתתאה גבר מחמם לעליון הניצוק וגם למה שבכלי העליון קצת, משא"כ אם לא היה תתאה גבר והיה הניצוק קר, לא היה כוח בהבל התחתון לעלות למעלה, ורק משום שהתחתון חם נעשה הניצוק חם ויש כוח בהבל לעלות למעלה, וכן לגבי איסור דאסור לכתחילה מטעם ניצוק כיון שע"י הניצוק עולה ההבל למעלה. יוצא לפי הפרמ"ג שדווקא בצירוף שניהם דהיינו ניצוק והבל אסור לכתחילה, אבל ניצוק לחוד או הבל לחוד מותר לכתחילה.

היוצא מדברינו שיש מחלוקת אחרונים בביאור דברי הט"ז וש"ך. יש אחרונים שלומדים שיש כאן מחלוקת ט"ז וש"ך, דלפי הט"ז טעם האיסור משום ניצוק לחוד ולש"ך האיסור משום שעולה הבל, והפרמ"ג לומד שאין כאן מחלוקת וכו"ע מודין שרק

אות ד'. וביד אברהם בהגהות על שו"ע סימן ק"ה.

ויש לבאר שמיידי באין יד סולדת ומה שאוסר לכתחילה זה כמו שמבואר בפרמ"ג סימן ק"ה במשב"ז ס"ק ו' שבצירוף ניצוק וגם שמעלה הבל לכן אסור לכתחילה. משא"כ בסימן צ"ב מיידי באופן דליכא ניצוק רק מעלה הבל לכן מותר אם אין יד סולדת. ומוכח מהפרמ"ג שכאן מיידי בזיעה שאין יד סולדת, שהרי הפרמ"ג כתב שם שאם כפו כלי על נר דולק והזיע למעלה ויד סולדת למעלה, אסור אפי' בדיעבד. ועל כרחק שהרמ"א שהתיר בדיעבד מיידי באין יד סולדת.

וביד אברהם מתרץ שהכא מותר בדיעבד כיון שכל האיסור זה משום הלהב של הנר שעולה למעלה, ומשום הכא אין לחוש בדיעבד כיון שמקלי קלי איסורא, משא"כ המערה מקדירה של היתר לקדירה של איסור ועולה זיעה יד סולדת אוסר בדיעבד כיון שזיעה נחשב כגוף המאכל. לכאורה יוצא מדברי היד אברהם שאם הזיעה אין יד סולדת אין לאסור אפי' לכתחילה ורק בזיעה יד סולדת אסור לכתחילה ומה שלא אסור בדיעבד זה מקלי קלי איסורא.^א

היוצא מדברינו שיש ג' שיטות באיזה אופן אסור:

(1) דעת הט"ז לפי ביאור המנחת יעקב אוסר בניצוק לחוד גם בלא זיעה.

(2) לפי הפרמ"ג רק בצירוף זיעה וניצוק אסור לכתחילה אפי' אין יד סולדת בו.

(3) ולפי היד אברהם רק בזיעה של יד סולדת אסור לכתחילה והכא מותר בדיעבד כיון שזה מקלי קלי לאיסורא.

ויש ב' מהלכים למה הרמ"א אסר רק לכתחילה.

(1) בביאור הגר"א אות כ"א מבאר דכיוון שתרומת הדשן חולק על המרדכי כמו

לאסור לכתחילה הוא מהגהות שערי דורא סימן נ"א ס"ק ג' ושם לא מחמיר רק בב' קדירות הנוגעין, אבל באין נוגעין לא החמיר שהרי כתב בשם מהר"י שנוהגין לתלות בשר לייבש על קדירות של חלב ולא חיישינן לזיעה שעולה כיון שאין היד סולדת בו. מוכח מזה דהיכא שאין היד סולדת אין להחמיר אפי' לכתחילה.

וכן כתב הבדי השלחן סימן צ"ב ס"ק קפ"ד, ומוכיח כן מהפרמ"ג בהגהות הנשאל באו"ה סדר שני אות ל"ו שכתב שם שלמעשה נוהגים לכתחילה לתלות בשר לייבש מעל קדירת חלב. וכן פסק באגרות משה חלק ג' סימן י' שמותר לכתחילה להניח במקום שאין היד סולדת, ומביא ראיה מזה שכתב הרמ"א להדיא שתולין בשר לייבש מעל הקדירה של חלב, וכן איתא בתרומת הדשן להדיא, ורק במקום שיש זיעה שיד סולדת אז חוששין לכתחילה אפי' במקום שהמחבת מכוסה, משום שחיישינן אולי ישכח ליזהר שיהא מכוסה. מוכח מכל זה שאם אין יד סולדת מותר לכתחילה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה באיזה זיעה מיידי כאן.

והנה לפי האחרונים שלומדים בט"ז שאוסר מטעם ניצוק חיבור אפי' בלא זיעה לא קשה מידי. שהכא מיידי דליכא זיעה בכלל, ומה שאוסרים לכתחילה זה משום ניצוק חיבור, משא"כ בסימן צ"ב מיידי שלא היה ניצוק שלא שפך מכלי אלא שעולה זיעה ולכן מותר לכתחילה, וזיעה לחוד לא נחשב ניצוק חיבור. (וכן איתא בפרמ"ג סימן צ"ב משב"ז ס"ק כ"ט בתוך דבריו מחלק לגבי ענין אחר בין ניצוק חיבור בין אם זיעה עולה ממים בלא ניצוק. עיין שם). אולם לש"ך שמבאר שהאיסור משום שעולה זיעה, קשה באיזה זיעה מיידי. ושוב מצאתי שכעין זה מקשים בשו"ת עמק תשובה ח"א סי' קי"ט ובשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' פ"א

א הנה בפרמ"ג מפורש להיפך דאיתא בפרמ"ג סימן ק"ה משב"ז ס"ק ו' שאם כפו על נר דולק והזיע למעלה ויד סולדת למעלה או כלי עליון חמה שיש"ב מכ"ר אוסר.

דת"ק מטהר כיון שאין פעולת התחתון ניכרת בעליון כיוון שזה ממילא חס ורק בצונן לתוך חס שאז פעולה ניכרת בעליון מטמא. (ועיין בפרמ"ג שם שמתקשה בזה שמה הסברא בזה הא אכתי ההבל עולה למעלה ומה אכפת לי שאין ניכר ההבל).

ולגבי איסור והיתר, אם עירה היתר לתוך איסור, איתא בבית הלל סע"ק ג' דליכא איסור ניצוק. שהרי כל המקור לאיסור ניצוק הוא ממשנה דמכשירין, וכשם דהתם במערה חס לתוך חס טהור לפי ת"ק, הוא הדין הכא בחס לתוך חס ליכא איסור. וכן איתא בפלתי סע"ק ח' וכן פסק החכמת אדם כלל נ"ט דין ה'.

אולם עיין פרמ"ג שכתב ע"ז וצ"ע. וכן ביד יהודה בפירוש הקצר ס"ק ל"א אומר דלכתחילה יזהר גם בחס לתוך חס, ומשום דבמשנה דמכשירין לא התירו חס לתוך חס רק בדיעבד אבל לא לכתחילה, וגם הלא ר' שמעון שם מטמא גם בחס לתוך חס, ואפי' דאנן קי"ל כת"ק, מ"מ לכתחילה יש לזהר גם בחס לתוך חס. וכן בדרכי תשובה מביא בשם כנפי יונה סימן ק"ה שמצדד להחמיר בזה.¹

ושאלה זו מצויה ביותר בשבת, כשרואה שמקדיח תבשילו, ורוצה לערות מהמיחם מים רותחים לתוך החמין שלא יקדיח, (ולבד מהנידונים בהלכות שבת שיש בשאלה זו) יש לדון אם אין המים נעשים בשרי. ויש לדון בשאלה זו שתי נידונים (1) חשש זיעה שעולה מהבשר. (2) חשש ניצוק.

והנה הגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סימן צ"ז, ובמאור השבת ח"ב מכתב כ"ה אות ב', אומר דיש להזהר לגבי

שכתבתי לעיל שהתרומת הדשן סובר שרק לגבי טומאה שתלוי באיסור נגיעה הוי ניצוק חיבור אבל לא לגבי שאר איסורין, ולכן מתיר הרמ"א בדיעבד. (וזה מרומז במראי מקומות של הרמ"א שכתב שמקור הרמ"א הוא במרדכי פרק כל הבשר ועיין בתשובת מהרי"ל ובפסקי מהר"י סימן ק"ג. ולכאורה כוונתו שהמהרי"ל חולק על המרדכי, ולכן פסק הרמ"א שמותר בדיעבד).²

(2) ובאיסור והיתר הארוך כלל כ"ט דין ו' מבואר דכיון שהמרדכי כתב אסור לשפוך וכו' משמע שזה רק איסור לכתחילה, אבל זה לא אסור בדיעבד.

והסברא שאינו אסור בדיעבד, תלוי בפירושים שכתבתי לעיל. לפי אחרונים שביארו בדברי הט"ז שמיירי בניצוק לחוד בלא זיעה, פשוט שלא אסרו בדיעבד כיון שלא עלה שום זיעה רק ניצוק לחוד, וכמו שביאר המנחת יעקב שמעיקר הדין קי"ל שניצוק אינו חיבור לענין איסור כיון שליכא איסור בנגיעה לחוד ורק לכתחילה אסור. ולפי האחרונים שהט"ז מיירי בזיעה, וכן לפי הש"ך שכתב שאיסור משום זיעה, יש לומר שאינו אסור בדיעבד כיון שאין היד סולדת בו. ולפי היד אברהם משום שמקלי קלי לאיסורא.

בענין אם האיסור ניצוק זה רק

בצונן לתוך חס או גם חס לתוך חס

הנה לגבי טומאה איתא שם במשנה שנחלקו ת"ק ור"ש בעירה חס לתוך חס, ת"ק סובר שאינו מטמא ורק בצונן לתוך חס טמא, ור"ש מטמא גם בחס לתוך חס. ובסברת ת"ק איתא שם בפירוש הרמב"ם

ב ולם עיין בים של שלמה פרק גיד הנשה סו"ס ל"ז שכתב שתורמת הדשן אינו חולק על המרדכי רק כתב שאינו יודע טעם הדבר למה אסר המרדכי וכתב שלא ראה המרדכי ואין יודע טעם הדבר.

ג יין בכנפי יונה שמחלק בין איסור לטומאה דלגבי איסור עיקר האיסור משום נתינת טעם וא"כ גם בחס לתוך חס אסור כיון שיש טעם, ורק לגבי טומאה בעינן שיהא צונן לתוך חס עי"ש, ולכן אין טומאה בחס לחס שאין כאן אד כמו בצונן לתוך חס. ומסיים שם הכנפי יונה וז"ל: ועם כל זה נ"ל להקל בחס לתוך חס כיון שאין כאן אד אפשר שאינו נותן טעם אפי' דרך ניצוק אבל בצונן לתוך חס פשיטא שיש לאסור ואפי' בחס לחס קרוב לפני להחמיר וצ"ע. עכ"ל.

חמה. וכן כותב במגילת ספר מעצמו לימוד זכות על מה שאין מדקדקים בכך.

ואם יש ספק אם היה זיעה יד סולדת בו, איתא ברע"א סימן צ"ב סעיף ח' בשם תשובת הב"ח שיש להקל מספק, משום שסובר שרק היכא שאין מקום לזיעה להתפשט כגון בכירה שלהם שעשוין כקדירה ושופתין על פיה קדירה, דהתם אם איכא למטה בחלל כירה מחבת, וקדירה של בשר על פי הכירה שאז אין מקום לזיעה להתפשט אז אסור מדינא, ואפי' בספק יש להחמיר, אולם היכא שיש לזיעה מקום להתפשט לא אסור מדינא אלא מחומרא, אז יש להקל היכא דאיכא ספק אם יד סולדת בו.

בענין אם מותר לשפוך שמן לתוך מחבת בשר ואח"כ לשפוך מאותו בקבוק על מחבת חלב

ג) לגבי לשפוך שמן לתוך מחבת שמטגנים בו קציצות בשר, ואח"כ לשפוך מהשמן לתוך מחבת חלב. וכן לגבי להוסיף מים ממחבת לתוך תבשיל בשרי, ואח"כ להשתמש עם המים לצורך קפה. תלוי, אם עולה זיעה שיד סולדת בו, בעינן שישים נגד התבשיל. ואם עולה זיעה שאין יד סולדת בו, אז לכאורה יש איסור לכתחילה משום

הזיעה שיוצא מהקדירה ומגעת במיחם שלא תהא בשיעור היס"ב שאם היס"ב נעשה המים בשרי, אבל כשאין היס"ד בו אפי' כשהמיחם על האש מותר לערות⁷ כיון שרק היתרא בלע, וגם אין הזיעה הולכת ישר למיחם, וגם מסתמא יש שישים נגד אותה זיעה⁸. ולגבי ניצוק אומר שיש לסמוך על החכמת אדם שסובר שחם לתוך חם ליכא ניצוק ואפי' אם התחתון יותר חם מעליון, ואפי' להחולקים מ"מ כיון שזה לא בדרך ישר רק בדרך ברז נראה שמותר.

והנה שאלה זו של זיעה מצוי גם כשמניחים המיחם של מים ליד סיר החמין של בשר, וכשפותח הסיר של בשר יוצא זיעה על המיחם של מים, ולכאורה בעינן שישים נגד הבשר בקדירה.

וגם בזה יש להזהר כנ"ל שלא יהיה זיעה שיד סולדת בו. אולם בדרך כלל המציאות שהזיעה שמגיע למיחם אין יד סולדת בו, וע"כ יש להתיר כמבואר ברמ"א סימן צ"ב סעיף ח', ואע"ג שהקדירה חמה יש להקל לפי הגרש"ז, כיון שהתירא קבלע, וגם יש לצרף שיטת הב"ח שסובר שכל מקום שיש לזיעה מקום להתפשט אין להחמיר, ובצירוף שיטת היד יהודה שסובר שבזיעה שאינה יד סולדת אינו אסור גם כשהקדירה עליונה

ד לכאורה צ"ב מה מהני שהזיעה אין יד סולדת, הא איתא בחידושי רע"א סימן צ"ב שאם הקדירה העליונה חמה אסור אפי' בזיעה שאין יד סולדת בו, וא"כ למה מיקל כאן כשמיחם על האש, ולמעשה זה היה קשה להגרש"ז, ותירץ, דכיוון שהיתרא קבלע וגם אין הזיעה הולכת ישר למיחם יש להקל. (וכן מבאר שם המאור השבת). ולכאורה כוונתו לומר דכיון דלשיטת הב"ח (המובא ברע"א שם) היכא שיש מקום לזיעה להתפשט אין הזיעה אוסרת, ורק היכא שמונח הקדירה תוך כירה, ועל הכירה מונח קדירה, אז אסור הזיעה. וכן נוקט הדעת תורה או"ח ס' תמ"ז וביב"ד סימן צ"ב סעיף ה' כשיטת הב"ח וכן בשו"ת טוב טעם ודעת מהדורו ג' חלק א' סימן קע"ו, ולכן בצירוף שהיתרא קבלע סובר הגרש"ז שיש להקל בזה. ועיין במאור השבת שם שמבאר שיש לצרף גם שיטת היד יהודה סימן צ"ב ס"ק נ"ה שמיקל בזיעה שאין היד סולדת גם כשהקדירה העליונה חמה.

ה לכאורה צ"ע גדול שהרי בסימן צ"ב סעיף ח' מבואר שאם עולה זיעה בעינן שישים נגד כל החלב שבמחבת ולא רק נגד אותו זיעה, שחוששין שטעם החלב הנמצא במחבת נבלע בקדירה באמצעות הזיעה ואפי' שרואים שנשאר חלב למטה חוששין שהטעם מכל החלב עלה ע"י הזיעה לקדירה של בשר, וכמו שחזינן בדבר גוש של איסור שנפל לקדירה שצריך ס' נגד כל הגוש ואפי' שנשאר הגוש כמו שהיה צריך ס' נגד כל הגוש שחוששין שיצא כל הטעם מהגוש. (עיין בספר פרי הדר סימן צ"ב אות קפ"ה באריכות דבר זה) וא"כ קשה למה כתב הגרש"ז שמסתמא יש שישים נגד אותו זיעה הא בעינן ס' נגד כל התבשיל, ואולי יש לומר שדווקא היכא שהכלי למטה חם שעולה זיעה יד סולדת אומרים שיוצא כל הטעם החלב, וגם שמא עלה וירד שוב, אבל היכא שיוצא זיעה אין יד סולדת אפי' שהכלי העליונה חם סגי בשישים נגד הזיעה וצ"ע.

משום ניצוק, וא"כ ה"ה הכא בשופך שמן ומים על החלב או בשר לא נעשה ניצוק כיון שהוי היתר.

ואפשר לומר שאפי' לאוסרים להשתמש בקדירות ששפכו על כלי חמץ בערב פסח, כמבואר בשו"ע הרב סימן תנ"א סעיף נ"ט, וכן בשעה"צ תמ"ד ס"ק ד' מחמיר בזה ע"פ הפרמ"ג שם א"א ס"ק ד', זה רק משום חומרא דפסח, אולם בשאר איסורים כו"ע מודה דלא החמירו בזה.

ולכאורה מוכח לומר דמה שהחמירו בפסח זה רק משום חומרא דפסח, שהרי שם מייירי בחם לתוך צונן, ובזה אין מקום להחמיר, כמו שכתבתי לעיל בשם היד יהודה ופרמ"ג שבט"ז מבואר שהאיסור משום תתאה גבר אבל אם התחתון צונן ליכא איסור, וכל שכן לפי הש"ך שכל האיסור זה רק אם עולה זיעה. (וכן ראיתי בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סימן כ"א אות ג' שכתב דלכו"ע חם לתוך צונן ליכא איסור ובזה מיישב שם דברי הט"ז שמתיר עיין (שם). אלא על כרחך שזה רק משום חומרא דפסח החמירו אפי' בחם לתוך צונן. וא"כ יש לומר דגם מה שהחמירו בשפכו על היתר, זה רק משום חומרא דפסח.

וכן מוכח מאליה רבה גופיה שהרי בסימן תנ"א ס"ק מ' מבאר בדעת הט"ז שכתב שאין טעם לאיסור משום ששופך על ההיתר או משום שהוי רק בליעות וכמו שכתבתי לעיל, ואילו בסימן תמ"ד ס"ק ג' אומר שיש להחמיר שלא לערות מכלי פסח על כלי חמץ אלא מוכח שזה חומרא בעלמא.

ולכאורה יש עוד ראייה דליכא איסור ניצוק במערה לתוך היתר, לפי מה שבארתי לקמן בדעת הב"ח שמתיר לכתחילה לערות משקה פרווה מכלי בשרי לכלי חלבי, ואינו חושש לאיסור ניצוק משום שמערה לתוך היתר, ואפי' לט"ז שאוסר זה משום טעם אחר, ועיין לקמן שאינו מוכרח ראייה זו מפני שיש לבאר באופן אחר.

ניצוק, כמו שנתבאר ברמ"א שאסור לשפוך לכתחילה שמן לתוך נר דולק שיש בו חלב. וכן איתא בבדי השולחן.

אולם כמה פוסקי זמנינו סוברים שכל האיסור של ניצוק זה רק במערה לתוך האיסור, כגון בציור של הרמ"א שמערה על איסור, אולם היכא שמערה על היתר ליכא איסור ניצוק, וכן איתא במגילת ספר ובשו"ת משנה הלכות ח"ט סי' קנ"ח, וכן דעת הרה"ג ר' יעקב מאיר שטרן שליט"א, ולפי"ז מותר לכתחילה לשפוך מהשמן לתוך מחבת של בשר, וכן מותר להוסיף מים מקומקום. (ובאופן שאין עולה זיעה בכלל לפרמ"ג מותר ולמנחת יעקב אסור כמבואר לעיל).

ולכאורה יש ראייה לפוסקים הנ"ל שהרי איתא בט"ז אור"ח סוף סימן תנ"ב, דמה שנוהגות הנשים להזהר שלא להשתמש בפסח בקדירות ששפך בהם ורתחין על כלי חמץ, מטעם שריח חמץ נכנס בו. דאין בו ריח ולא טעם דאין בו איסור כלל בפסח. עכ"ל. וכתב ע"ז החק יעקב סימן תנ"א ס"ק נ"ה וז"ל: עיין מה שכתבתי במנחת יעקב כלל כ"ג ס"ק י"ב דיש ב' טעמים לאיסור לכתחילה מדינא בש"ס. עכ"ל. וכוונתו לומר שכתב במנחת יעקב בביאור דברי רמ"א שאסור לכתחילה לשפוך מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב איסור שתי טעמים לאסור: א) משום ניצוק. ב) משום שעולה הבל. וכמו שביארתי לעיל.

ומקשה האליה רבה על החק יעקב סימן תנ"א ס"ק מ', שבט"ז גופיה ובש"ך סימן ק"ה סעיף ג' כתבו כן בביאור דברי הרמ"א, דאסור אחד משום ניצוק ואחד משום הבל, וא"כ למה הכא הט"ז מיקל, לכן כתב אליה רבה דלא דמי דהתם שופך לאיסור בעין, משא"כ הכא שאין בו אלא בלוע ודאי שלא שייכי כלל הנך טעמי, ועוד שהתם איסור והכא חמץ קודם פסח היתר הוא, ולא מחמירין בטעמים אלו עכ"ל. מבואר מאליה רבה דהיכא ששופך על היתר ליכא איסור

נ"ט לפני שנתערב למה יאסר. ועיין שם בש"ך שמביא מאיסור והיתר הארוך והב"ח שמתירים לכתחילה, וגם בשו"ת משאת בנימן כתב שכל המחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין.

והנה בט"ז ס"ק י"ג מקשה גם כן שהוי רק נ"ט בר נ"ט, ומתרץ דכיון שסוברים בשני קצרות אחד של בשר ואחד של חלב שהודחו ביחד אסורים, כיון ששני הטעמים מתערבים בכלי אחד, הוא הדין הכא דומה לזה שאנו חושבים קילוח העירוי כאילו הוא בכלי שמערה ממנו, ועל כן אוסר את הכלי שמערה עליו.

ובמנחת יעקב כלל כ"ז אות כ"ד כתב וז"ל: שהט"ז רצה לישב כוונת הרב שסובר שקילוח העירוי מחברם בניצוק והוי כאילו הדיחו ביחד. אבל באמת זה אינו נכון, דהא קיימא לן ניצוק אינו חיבור לאסור בדיעבד כמבואר ברמ"א סימן ק"ה ואיך כתב הט"ז לאסור משום ניצוק.

ונראה ליישב דברי הט"ז שאין כוונתו לאסור מטעם ניצוק המבואר בסימן ק"ה, דהרי שם מבואר שאין אוסר בדיעבד אלא כוונתו לומר שהכא החמירו משום שמיחזי כאילו נפגשים הטעמים, כיון שלא נפסק הקילוח, וזה חומרא בעלמא. וכן כתב בפלתי ס"ק י' וז"ל: דכיון דאיירי שלא נפסק הקילוח, א"כ טעם בשר וחלב באים כאחד, כי הם עוברים מקצה אל קצה ולא הוי נ"ט בר נ"ט, וזה חומרא בעלמא. עכ"ל. וכן בחכמת אדם כלל מ"ח דין י"ג כתב שמעיקר הדין מותר, אלא שהחמירו שחשבינן כאילו הניצוק הזה המקלח מכלי לכלי מחבר יחד שתי הפליטות, ומתערבין זה בזה וזה רק חומרא.

ומוכח מהפרמ"ג שאין כוונתו משום ניצוק שהפרמ"ג במשב"ז מבאר שרק הכלי התחתון נאסר ולא כלי העליון דרך על למטה יש חיבור אבל הכלי העליון אינו נאסר, ואם כוונת הט"ז לסוגיא של ניצוק חיבור המבואר בסימן ק"ה, הא שם כתב

בענין אם מותר לשפוך חם לתוך צונן

ובענין לשפוך חם לתוך צונן, לכאורה לכו"ע ליכא איסור שהרי אפי' בחם לתוך חם יש הרבה מקילים כמו שכתבתי לעיל כל שכן לתוך צונן שמותר, ואפי' להחולקים שם הכא מודים שמותר, ורק בחם לתוך חם אוסרים כיון שהתחתון חם, אבל היכא שהתחתון צונן כו"ע מודים שמותר, וכמו שאיתא במשנה לגבי טומאה שמערה מחם לתוך צונן טהור, ורק לגבי פסח יש אחרונים שהחמירו בזה אפי' בחם לתוך צונן משום חומרא דפסח אבל בשאר איסורים מותר, וכן מבואר בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סימן כ"א אות ג'.

ולפי"ז יוצא שמותר לכתחילה לשפוך לתוך כלי שיש בו חלב צונן או רוטב בשרי צונן, מקומקום חשמלי פרווה שרגילים להשתמש בו לצורך בשרי ולצורך חלבי, כיון שתתאה צונן. וכן מותר להוסיף מים חמים על כוס קפה עם חלב ולא נעשה הקומקום חלבי כיון שתתאה צונן.

ולכאורה אפי' אם הקפה יד סולדת, נחשב כמו חם לתוך צונן, כיון שזה מונח בכלי שני, ומבואר בפרמ"ג במ"ז סימן צ"א ס"ק ה' ובפרמ"ג במ"ז סימן צ"ב ס"ק כ"ה, דהיכא ששופך על כלי שני נחשב כחם לתוך צונן. וכן איתא בדגול מרבכה תנינא ק"ה ס"ג.

בענין עירוי משקה פרווה מכלי בשרי על כלי חלבי

איתא בסימן צ"ה סעיף ג' ברמ"א שאם עירה מים מכלי ראשון של בשר על כלי של חלב, דינו ככלי ראשון ואוסר.

והנה הש"ך שם ס"ק ה' מקשה על הרמ"א, דלמה יהא אסור הא הוי רק נ"ט בר נ"ט שהבשר נתן טעם בכלי ואח"כ הכלי למים ולמה יאסר, וזה לא דומה למאי דאסרינן קצרות של בשר שהודחו ביוורה חולבת, דהתם שאני כיון שמתערב הפליטות של בשר וחלב, אבל הכא שנעשה נ"ט בר

ניצוק בשופך על בליעות או על היתר, ולכן מותר כאן לכתחילה כיון דהכא הוי רק בליעות של בשר, וכן הוי רק היתר (כי הבשר הוי דבר היתר, אם ליכא פגישת טעמים).

(ב) שהב"ח סובר כדעת הש"ך שם בסימן ק"ה, שאיסור של ניצוק הוא משום דמעלה הבל, אבל בלא הבל ליכא איסור ניצוק. לפי"ז ניהא שהכא מיירי שלא יוצא הבל,

(ג) אפשר לבאר דהכא כיון שלא מערה על חם אלא לתוך כלי צונן ליכא איסור ניצוק, כמו שכתבתי לעיל דחם לתוך צונן ליכא איסור ניצוק.

ולפי הרמ"א והט"ז חמור יותר מסימן ק"ה שהתם מותר בדיעבד כיון שניצוק חיבור אינו אוסר בדיעבד משא"כ בעירה מים מכלי בשר לכלי חלב אסור בדיעבד שנחשב כאילו הטעמים נפגשים.

ובדעת הש"ך מסתפק המחצית השקל אם סובר כתורת חטאת שרק בהפסד מרובה יש להקל, או כדעת המשאת בנימין שמיקל גם בלא הפסד, ובפרמ"ג בשפ"ד ס"ק י"ז מבואר שלומד בש"ך שסובר כתורת חטאת שרק במקום הפסד יש להקל.

ולהלכה למעשה מבואר בפרמ"ג בשפ"ד ס"ק ה' שבמקום הפסד או צורך יש להקל.

הרמ"א שאסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור ומבאר שם הט"ז שתתאה גבר וניצוק חיבור, וא"כ מוכח שניצוק אוסר גם למעלה, ולמה כתב הפרמ"ג שאוסר רק למטה אלא על כרחך שאין האיסור משום ניצוק המבואר בסימן ק"ה אלא שהכא החמירו משום דמחזי כאילו נפגשים הטעמים של בשר וחלב.

ולפי"ז צ"ל שמה שכתב הפרמ"ג שאסור משום ניצוק חיבור כוונתו לומר שמיידי שלא נפסק הקילוח, ולכן מיחזי כאילו נפגשים הטעמים, אבל בנפסק הקילוח מותר. (וכדכתב שם הפרמ"ג להדיא)

נמצא שמערה מכלי של בשר לכלי של חלב, לפי הב"ח ואיסור והיתר הארוך זה קיל ממערה מים על איסור שהתם אסור לכתחילה כמבואר בסימן ק"ה משום דין ניצוק, והכא מותר לכתחילה כיון שליכא כאן שום איסור שהרי המים הוא נ"ט בר נ"ט דהיתרא, ולא סבר כסברת הט"ז שמחמיר משום שמיחזי כנפגשים הטעמים.

ומה דליכא איסור לכתחילה של ניצוק, יש לבאר כמה ביאורים:

(א) שהב"ח סבר כמו האליה רבה סימן תנ"א ס"ק מ' שהבאתי לעיל, דליכא איסור

היוצא מדברינו:

(1) דהיכא ששופך צונן לתוך חם, אם ליכא זיעה, למנחת יעקב אסור לכתחילה, ולפרמ"ג מותר לכתחילה. ואם עולה זיעה, תלוי אם אין היד סולדת בו לפרמ"ג אסור לכתחילה, וליד אברהם מותר, ואם עולה זיעה יד סולדת, אסור אפי' בדיעבד אפי' בלא ניצוק, ואם איכא ספק אם היה יד סולדת מותר בדיעבד.

(2) ואם שופך חם לתוך חם וליכא זיעה, לבית הלל והפלתי והחכמת אדם מותר, והפרמ"ג נשאר בצ"ע, ובשו"ת מנחת שלמה ח"ב סומך להקל על חכמת אדם, ואם איכא זיעה יד סולדת אסור אפי' בדיעבד.

(והעצה היעוצה שלא יהיה זיעה יד סולדת להמתין מעט לאחר הסרת כיסוי הקדירה ואח"כ ישפוך לתוכו מים כיון שבעת גילוי הקדירה עולים ממנה אדים רבים ולאחר מכן הם נחים מרתיחתם)

(3) אם שופך חם לתוך חם ועולה זיעה שאין היד סולדת בו, לפי מה שמבואר ברע"א ופרמ"ג סימן צ"ב אסור כיון שנוגע בכלי חם יש להחמיר בזה, ולפי"ז יש להזהר כששופך מים

חמין לתוך סיר של בשר שלא יעלה זיעה בכלל, אולם הגרש"ז בשו"ת מנחת שלמה ח"ב ובמאור השבת ח"ב מכתב כ"ה מיקל בזה משום כמה צירופים: (א) שהרי רק היתרא קבלע. (ב) איכא שישים נגד אותו זיעה ועיין מה שכתבתי ע"ז לעיל. (ג) כיון דלפי הב"ח יש להקל היכא דיש מקום לזיעה להתפשט. (ד) במאור השבת שם מוסיף עוד סניף דכיוון שלפי היד יהודה אין להחמיר באין היד סולדת אפי' אם הקדירה העליונה חמה.

(4) והיכא דשופך חם לתוך צונן לכו"ע מותר, ולפי"ז מותר לשפוך מקומקום חשמלי לתוך כוס קפה עם חלב, ואפי' אם הקפה יד סולדת בו, נחשב כחם לתוך צונן כיון שמונח בכלי שני. ואין הקומקום נעשה חלבי ורק לגבי הלכות פסח יש מחמירים בזה.

(5) יש מחלוקת אחרונים אם האיסור של ניצוק זה רק בעירה לתוך האיסור או גם לתוך היתר, בבדי השלחן מבאר שהוא גם בעירה להיתר, ולפי"ז כתב שלא ישפוך מקומקום פרווה שיש בו מים לתוך תבשיל בשרי כיון שניצוק חיבור ונעשה המים בשרי, אולם יש אחרונים שנוקטים להקל דס"ל דהרמ"א מיירי בשופך לתוך איסור ואז יש להחמיר לכתחילה אולם בשופך להיתר ליכא איסור וזה הוי כעין נ"ט בר נ"ט (ולפי"ז מותר לשפוך שמן לתוך מחבת של בשר ואח"כ ישפוך מהשמן לתוך מחבת של חלב רק יזהר שלא יהיה זיעה יד סולדת בו).

(6) לגבי פסח יש מחלוקת אם מותר להשתמש בפסח בכלי ששפכו ממנו מים חמים על כלי חמץ בערב פסח. הט"ז בסימן תנ"ב מיקל בזה והסברא מבאר באליה רבה כיון שרק היתרא קבלע. אולם החק יעקב והפרמ"ג ושו"ע הרב והמשנה ברורה מחמירים בזה, ולפי"ז יש להזהר כשרוצים להגעיל השיש במטבח שלא לשפוך מקומקום שמשמש בפסח. עיין בפסקי תשובות סימן תנ"א אות מ"ד.

(7) היכא דעולה זיעה שאין היד סולדת בו וליכא ניצוק כגון שיש קדירה בשרית ליד קדירה חלבית (והקדירה אינה רותחת) ועלה זיעה שאין היד סולדת בו ליכא איסור ורק ע"י ניצוק איכא איסור לכתחילה.

(8) עירה משקה פרווה מכלי בשרי על כלי חלבי. לפי הט"ז והרמ"א אסור אפי' בדיעבד. ובדעת הש"ך מסתפק המחצית השקל אם מיקל גם בלא הפסד או רק בהפסד. ובפרמ"ג לומד בש"ך שרק במקום הפסד יש להקל, וכן פוסק למעשה.



הרב משה קוטמקס

הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות

האם מתקיימת מצות קבורה ועניינה - בכוכי מנהרות הר המנוחות
והאם ישנה בעיה ממונית של 'גזל המתים'

הקדמה: השתלשלות פרשת הקבורה ב'קומות' ותוכן המאמר

פרק א: הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות ענף א: המציאות והדין בכוכי הבטון המוצמדים לקירות המנהרה, ובכוכין שנחצבים בקירות [ואם דומים לכוכין מבטון שע"ג האדמה]. / ענף ב: ג' סוגים הקיימים בכוכי בטון שע"ג האדמה, ודינם כשיבנו במנהרה, והאופן שנבנו במנהרות הר המנוחות. א: בלוקים מבטון. ב: אמבטיות בטון הפתוחות מלמטה ומניחים ביניהם פלטה של בטון. ג: אמבטיות בטון הסתומות מלמטה, ומונחות זה עג"ז. בירור דין קבורה בארון מסוגים שונים. / ענף ג: בירור בגדרי כלי לענין קב"ט, והנפ"מ לענין קבורה. / ענף ד: בעיות נוספות בכוכי המנהרות (הר המנוחות). א: חסרון בקבורה (בימים הראשונים). ב: חסרון בצורת הקבורה (לעולם). ג: חסרון כפרה. ד: בזיון המתים עקב הריח הרע. ה: 'אמרו התירו פרושים את הדבר' ו: מת ע"ג מת.

פרק ב: האם יש גזל המתים בקבורה ע"ג קברים קיימים או תחת קברים [והאם יש חסרון של תיקון לנפטר כשקברים מעליו או תחתיו מתים אחרים]

תמצית המאמר

הקדמה נחוצה: השתלשלות פרשת הקבורה ב'קומות' ותוכן המאמר

הקדמה¹: רבים חושבים שענין זה אינו נוגע למעשה ואין נחוץ לעיין בו. אמנם, לצערנו הם לא מודעים למציאות בשטח. ומאידך מי שמתוודע למציאות כשהיא נוגעת אליו (ל"ע), אין לו אז פנאי לברר המציאות וההלכה. וביותר מכך, כשצריכים לרכוש קבר ל"ע, מי שלא מודע לסוגים השונים שהתחדשו וכדלהלן, לפעמים לא יודע מה מציעים לו ומה הוא מקבל, כיון שלא תמיד מיידעים את מבקש הקבר על איזה קבר מדובר, בפרט החברות שאין להם כמעט קבורה רגילה. וגם מי שיודע לשאול, לא תמיד מבין במה מדובר בדיוק. ולפעמים הדבר לא נודע רק אחר הקבורה כשעולים לקבר בתום השבעה וכדומה, ומצוי במת שנשלח מחו"ל או בירושלים שנוהגים שאין הבנים מלווים.

בארה"ק, מדיניות הרשויות היא, כי חברא קדישא המעוניינת לקבל הקצאת קרקעות למטרת 'קבורת שדה', דהיינו הקבורה הרגילה והמסורתית, נתקלת בקשיים עצומים, ולעתים רבות בסירוב מוחלט ע"י דרישות, נהלים ותנאים שהן אינן מסוגלות לעמוד בהם מבחינה הלכתית, מאידך ח"ק המעוניינת בקרקעות למטרה של 'קבורה רוויה' על סוגיהם ושמותיהם השונים ('קבורת רמה' המכוננת בפי העם 'קבורת קומות', 'קבורת סנהדרין' שהיא קבורה בכוכין מבטון שע"ג האדמה [ראה להלן תמונה מס' 3] ו'קבורת מכפלה-זוגית' וכדלהלן) מקבלות בנוסף לקרקעות עצמם תמריצים ומשאבים לפיתוח ולתחזוקה. ולכן בהרבה מקומות בארה"ק [ובפרט בירושלים בהר המנוחות] מקומות הקבורה הרגילים כבר התמלאו, וכמעט אין מקומות קבורה רגילים אלא רק קבורה בקומות או כוכין, וקבורה רגילה כרוכה ביוקר רב. חשוב להדגיש, כי טענת הרשויות על הצורך לשנות מצורת הקבורה המסורתית הנהוגה

1 ב' הקטעים הבאים עם הערותיהם, וכן הקטע שבסוף ההקדמה (ד"ה ובעצם) כבר הקדמתי למאמרי 'הקבורה במכפלה-זוגית' מוריה שבט תשע"ז. והדברים נדפסים גם כהקדמה למאמר שלפניו מפני חשיבות הדברים.

מימים עברו, כי בעוד כמה שנים כל הארץ תהיה מלאה קברים ולכן חייבים לקבור באופנים הנ"ל, אך טענה זו אינה נכונה, כי מבדיקה מעמיקה התברר, שהפרשה החלה לפני למעלה משלשים שנה, כשכמה בעלי 'ענין' הציגו בפני הרשויות נתונים לא נכונים על המציאות העתידית, וטענו שלכן חייבים לתכנן צורות אחרות של קבורה, ושיש למצוא היתר הלכתי לזה, והרשויות קיבלו את הדברים ואישרו את תכנון ובניית הצורות הנ"ל, והחלו להערים קשיים בהקצאת קרקעות לקבורת שדה, וממילא נוצר מחסור חמור במקומות קבורה רגילים. ועוד, כיון שהרשויות נוכחו שהציבור לא מעוניין בזה, גם לא הציבור ה'כללי' היהודי בארה"ק, פתחו במסע 'הסברה' למען קבורה זאת, וכן ביטלו את מימון הביטוח לאומי לקבורת שדה, כדי שהמחירים יאמירו, עד שכיום מחיר קבר רגיל בהר המנוחות ובמקומות נוספים מסתכם בעשרות אלפי ש"ח, וכבר הגיעו המחירים אצל ח"ק מסוימות עבור קבר בודד ל-150 אלף שקלים (!), כדי שמי שאין לו יכולת כלכלית לרכוש קבורת שדה, יהיה מוכרח לקבל קבורה רוויה. והאמת היא, שיש מקום קבורה רב וכמפורט בהערה². ולא רק במרחק קצר מירושלים ושאר ערים גדולות - אלא גם בערים עצמם, וכמפורט בהערה³. ויש לבירור זה חשיבות הלכתית, כיון שלאור נתונים אלו עולה שאין את ההיתר שיוזכר במאמר (לפי חלק מהדעות) על מצב שאין מקום לקבור כלל, כיון שישנם מקומות קבורה רבים, ולכן אין שום היתר להשתמש בהיתרים של שעד"ח - [שעת דחק], ולכן יש לדרוש לתת לציבור אפשרות לנהוג לפי דרישות ההלכה, וכמו בכל תחום הלכתי שלא מחפשים היתרים של שעד"ח, גם בדברים שהרשויות מערימים קשיים.

ל'קבורה ככוכין מעל פני האדמה' כבר התנגדו גאוני הדור באירופה ובארה"ב לפני מלחמה"ע השנייה (כשהפרורים קברו שם ב'מאזליאום' - כוכין שמע"ג האדמה), וכן התנגדו גאוני אר"י ל'כוכין מבטון מע"ג האדמה' [ראה תמונה מס' 4] וכן ל'קבורת קומות'

2 נמסר לי ע"י העוסקים בענין. בשנת תשע"ב הוציאו הרשויות סרטון הסברה (שהונפק בשנת תשס"ד), שם טענו שכביכול אם ימשיכו בקבורה כהלכה, תוך מספר שנים תתמלא הארץ בקברים. והביאו 'נתונים מדויקים', שבמשך שנה נפטרים בארה"ק כ-35,000 לשנה, ובשטח של 'דונם' קוברים 270 נפטרים, נמצא שבשנה צריך 150 דונם, והוסיפו שעד שנת תש"פ (כלומר, משנת תשס"ד עד שנת תש"פ דהיינו תוך 16 שנים) יצטרכו 1 מיליון דונם לקבורה. ע"כ דבריהם. והנה גם לפי הנתונים שלהם חשבון פשוט יגלה לנו את הטעות שבדבר. הרי 35 אלף לחלק ל-270 שווה 130 דונם בקירוב [ולא 150]. ו-130 כפול 16 שנים שווה סה"כ 080,2 דונם ולא מיליון דונם. וגם לפי חשבון 150 דונם כפול 16 שווה 240 דונם ולא מיליון דונם. [ומאידך במיליון דונם לפי החשבון הנ"ל אפשר לקבור יותר מ-2 מיליארד נפטרים, ובכל העולם כולו לא נפטרים כ"כ הרבה במשך 16 שנים]. ומלבד זאת הנתון של 270 נפטרים לדונם אינו מדויק, כי אף שבירושלים בהר המנוחות אכן קוברים 250 לדונם, מ"מ בביה"ק במרכז הארץ קוברים 400 נפטרים, וכנראה בגלל תנאי השטח ההררי שבירושלים. [ובביה"ק זכרון מאיר בב"ב שקוברים בצפיפות גדולה, קוברים כמעט 600 נפטרים בדונם]. ובארה"ק יש 21,600,000 דונם קרקע, וא"כ יש די מקום לא רק לשם עשרה שנים אלא גם לעשרות שנים הקרובות. והאמת היא, שעלינו לחשב מה החיסכון ב'קבורה הרוויה' (קבורת קומות) על פני 'קבורת שדה' (קבורה רגילה), שהרי גם הקבורה הרוויה תופסת שטח. ועוד עלינו לקזז את הנפטרים בערי הפריפריה (למעלה מ-50), שהרי הבעיה היא רק במרכז הארץ ירושלים וחיפה, אך בשאר חלקי הארץ לא משתלם להקים בנייני קבורה, אלא לקבור בקבורת שדה (הקרקעות זולות, והבניינים יקרים), יוצא אפוא, שה'חיסכון' קטן.

3 כגון בירושלים, בהר הזיתים יש עשרות אלפי חלקות קבורה ריקים, אלא שבגלל המצב הבטחוני יש שנמנעים מלהקבר שם. ובהר המנוחות ישנם 265 דונם המופשרים כעת (תשע"ו) לחלקות קבורה, [ולאמור הערה קודמת בכל דונם ניתן לקבור לפחות 250 קברים ברווח והיינו לכה"פ 250,66 נפטרים], וזאת מלבד שטחים רבים בסביבות ירושלים. והרשויות ממאנות להכשיר את כל זה לקבורת שדה מהטעמים הנ"ל. [ולאחרונה ממש הסכימו לשחרר מתוכם כ-50 דונם לקבורת שדה, ושטח זה התחלק בין הח"ק השונות בירושלים]. וכן במרכז הארץ ישנם שטחים רבים שיוכלו לשמש לקבורה.

[ראה להלן תמונה מס' 5], כשחלק מהפוסקים כתבו שאינה קבורה כלל, וחלק מהפוסקים כתבו שחסר ב'כפרה' של הנפטר [שהיא סיבת הקבורה לצד א' בסנהדרין מו:], וחלק מהפוסקים הוסיפו חסרונות נוספים. והאריך בכל זה עם תמונות מפורטות הרב הגאון רבי גד משה ליכט שליט"א במאמרו 'קבורה בקומות ובכוכין מבטון' שראה אור בכתב עת מוריה ניסן תשע"ו (ובו בירור הלכתי מקיף בזה עם ט' נידונים, עם התייחסות לרוב הסוגיות המרכזיות בעניין).

במאמר שלפננו נדון על סוג קבורה שהיא לכאור' בתוך האדמה, ולכן היה מקום לחשוב שאין בו את החיסרון של 'קבורה בקומות', ושהיא קבורה לכתחילה, אולם אי"ז נכון. ונפרט את הדברים. בשנים האחרונות נחפרו ג' מנהרות מתחת חלקות קיימות בהר המנוחות בירושלים (באורך כולל של 1.3 ק"מ) ע"מ לקבור בתוכם עשרות אלפי מתים באופנים הבאים:

(א) בכוכין מבטון המוצמדים לצידי המנהרה. הכוכין עשויים כמין אמבטיות מבטון המוצמדות זה לצד זה וזה עג"ז, שורות שורות, ע"מ להכניס את המתים מהצד, כפי שרואים בתמונות 1-1.



תמונה מס' 1 - הכניסה למנהרות הקבורה עם כוכי הבטון

תמונה מס' 1* - מנהרת הקבורה עם כוכי הבטון

(ב) בכוכים החצובים בקירות המנהרה עצמה [וכפה"נ מצופים בשיכבת בטון, כדי שהכוכ לא יסתם מהאדמה]. שורות שורות, אחת ע"ג השניה. והגיע לידי תמונה מהמנהרות בה רואים פתחים עגולים חצובים בקירות, ולכאור' הכוונה לאופן זה. ראה תמונה 2.



תמונה מס' 2: כוכין עגולים החצובים בקירות המנהרה [וכפה"נ מצופים בשיכבת בטון]

ג) קבורה רגילה באדמה עצמה. [ויש ח"ק שעד כה הקפידו שלא לקבור בקומות וכוּכין מבטון מעל האדמה, וכעת שוקלים להתחיל לקבור באופנים ב-ג]. ויש להדגיש יותר שאופן הקבורה עצמה באופנים א-ב, היא כמו בקבורה בכוּכין מבטון ע"ג האדמה - בזה שלא מורידים את המת למטה לתחתיות הארץ, אלא מכניסים אותו מהצד והמת מונח בגובה. ומסביב המת מכל צדדיו יש רק בטון - אמבטיה 'כלי' מבטון. ואינו מוטמן בעפר אלא תחתיו יש שכבת עפר נמוכה, ומב' צדדיו מניחים ב' שקי עפר קטנים סגורים, בתקוה שעם הזמן יתבלו וישפכו על צדדיו. [פירוט נוסף ראה להלן פרק א ענף ד]. ובאופן א' אין ו' טפחים בין מת למת, ולפעמים גם לא ג"ט, ואין עפר ביניהם אלא רק אויר עם מחיצת בטון [שטוחה בצורה מאוזנת] שעליה שכבת עפר נמוכה. ובאופן ב' עדיין לא התברר לי כמה הפסק יש בין קבר לקבר מצדדיו וע"ג. ולכן כשדנים על הקבורה במנהרות אלו חשוב לידע על איזה סוג מדובר. ואחר שנברר מציאותית והלכתית אופנים אלו, נגלה שסוגי א-ב לכאור' דומים ממש לקבורה בכוּכין בטון שע"ג האדמה, ולכן יש בהם חסרון מהותי בקבורה. ובסוג ג' יש דיון אם יש גזל המתים שקנו את מקומם מ'רום רקיעא' עד ה'תהום', [וכמובן שזה שייך ג"כ בסוגים א-ב]. ונוגע גם לכל קבורת מת ע"ג מת כשלא תוכנן מראש. והתפרסם שהח"ק שאלו את רבני בד"צ עדה חרדית בשלהי שנת תשע"ה אודות הקבורה במנהרות אלו, ואחר שבקרו במנהרות אלו ודנו ע"ז בישיבת הבר"צ, מיאנו להתיר זאת, גם לא באופן של קבורה רגילה בקרקע המנהרה, וטעמם יבואר בפנים. [ויש לדעת שישנה תכנית לחפור מנהרות כאלו גם מתחת ביה"ק העירוני של העיר בית שמש]. [כמו"כ בקשוני לברר אם לכהנים שעד כה הלכו בכבישי הר המנוחות, ישתנה דינם בעקבות חפירת המנהרות הנ"ל והנחת המתים בהם, ובמקו"א קצת ביררתי זאת, ושוב שמעתי ששוקדים על פתרונות, וצריך לברר אם אכן נעשו וכדין]. ובעצם קבורת מת ע"ג מת, אקדים בזה כמה עובדות חשובות שידברו בעד עצמן: א] במסגרת השלחן על יו"ד (ליוורנו ת"ר, יו"ד שסב) וז"ל: 'והן אמת דלשמע און שמעתי דבק"ק אחת בשעת הדחק הסכימו טובי העיר עם רישיון המו"ץ שלהם להגביה קרקע ביה"ק בהפסקת ו"ט ביניהם (- בין הקברים הישנים לבין הקברים החדשים), ושבתאותה השנה נפטרו הרב וטובי העיר, וע"כ שומר נפשו ירחק מן הכיעור ומן הדומה לו, ולא רציתי להסכים אפי' בשעת הדחק להגביה קרקע ביה"ק ולקבור ע"ג אפי' בהפסקת ו"ט ויותר'.⁴ וחזר ע"ז שם בהמשך דבריו: 'וטוב להחמיר אפי' בהרחקת ו"ט'. והובא סיום זה להלכה בשד"ח (אבלות קמב). וכן הובא בשו"ת חייבת הקודש לג"ר אליהו קלצקין אב"ד לובלין, ובסוף ימיו מגדולי ירושלים (התרפ"ו, כג). ב] תיאור מקרא פולין תרצ"ג: 'אנא עובדא ידענא, וזוכר כד הוינא בחור צעיר בעיר הולדתי קראקא בפולין, בשנים הראשונות של תר"צ, נתמלא בית העלמין שהיה בטבורה של העיר ועדיין לא הושלם בית העלמין החדש לעיר, ואז נתנה רשות לקבור זה על ג"ז בקבר אחד, ברור, בעומק האדמה, תקופה מסוימת התירה לעצמה הח"ק בעיר קראקא לקבור בצורה כזאת, ובודאי על דעת רבה של העיר ובית דינו, אך הנה התחילו ובאו מקרים מצערים, נפטר פתאום בשנת תרצ"ג רבה של העיר, ולאחריו שני אבות בתי הדין, והעיר היתה כמרחקה, פשפשו במעשי העיר ויצא איסור לקבור קבר אחד מת על גבי מת ונפתח דחוף בית העלמין החדש'. [בנתיבי חסד ואמת' (הוצאת הח"ק ת"א-יפו תשמ"ח). הסיפור מובא בהקדמה למאמר בענין גדר קבורה

4 והוסיף: 'ואפשר דלא הפסיקו בלתי ראות ה-ו"ט או היה קרקע תיחוח דלא סגי ו"ט'. ומ"מ נראה מדבריו שהחמיר גם באופן שהוא ודאי ו"ט, וגם באופן שאינו עפר תיחוח או שמספיק די והותר כדי לכלול חשש זה, כיון ש'הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו', וכנראה משום שחשש שאולי הטעם למקרה נורא זה הוא מטעם אחר [ואולי כמבואר במאמרי "קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה" מוריה ניסן תשעז]. ולכן מובן שהחמיר בכל ענין, ולא הקל גם לא בשיעור גדול כגון י"ט.

עקב השאלה שהועלתה על 'קבורה בקומות' [ג] הגרי"ש אלישיב נשאל ע"י תלמידו הגרב"צ קוק: שבעיר רחובות ישנו אב שבתו הצעירה נפטרה וכיון שאין מקום קבורה על ידה מבקש הוא שיאשרו לו להיקבר מעליה. והשיב שא"א לשנות את הסדר, כי זו פגיעה בשאר הקברים, ואף שהאב התחנן והפציר שייענו לו, לא הסכים להתיר לו. [ד] הגר"ש וואזנר זצ"ל העיד שבעיר ווינא לפני מלחה"ע הב' לא רצו בשום אופן לקבור מת ע"ג מת, אפי' שהגיע מצב שביה"ק היה גדול מהעיר. [-כנראה כוונתו מחלק העיר של היהודים], כן אמר לת"ח שבאו לפניו. (שמעתי מחכ"א ששמע מפיהם). וכ"ז צ"ב מדינא דשו"ע (יו"ד סי' שסב סעי' ג) דשרי בהפסק של ו"ט בין מת למת. ונתבאר אי"ה במאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה' שהתפרסם ב'מוריה' ניסן תשע"ז.

בתחילת הדברים אודה לת"ח שעזרוני בבירור הנושאים ההלכתיים, ולהגאונים הגדולים שליט"א שעברו על המאמר (כולו או חלקו) והעירו את הערותיהם החשובות, וכן לראשי וחברי הח"ק על עזרתם בענין, וכן למומחים שסייעו לי בהבנת ובהבהרת פרטי המציאות העובדתית, ואת האופנים השונים של בניית הקברים, ובהשגת התמונות החשובות. ואקדים שיראתי לחוו"ד בשאלות חמורות אלו, וכל מטרתי היא רק לתאר את המציאות ואת הנדונים ההלכתיים בזה, ואילו ההלכה למעשה מסורה לפוסקים מובהקים.

פרק א: הקבורה בכוכי מנהרות הר המנוחות

ענף א: המציאות והדין בכוכי הבטון שמוצמדים לקירות המנהרה

ובכוכין שנחצבים בקירות המנהרה [ואם דומים לכוכי בטון שע"ג האדמה]

והרפורמים שרצו להדמות לגויים ה"י, החלו לקבור כך באירופה (לפני השואה), ואח"כ באמריקה. קבורה זאת אסרה גאוני הדור באירופה (שלפני המלחמה) וגאוני הדור באמריקה וכדלהלן. וכן כשהחלו לקבור בצורה דומה - בכוכין מבטון (עם כמה שינויים) באר"י, ראה תמונה 4, התנגדו לזה גאוני אר"י זצ"ל ולהבחל"ח שליט"א, וכדלהלן.



תמונה מס' 4 - קבורת כוכי בטון של יהודים באר"י

וכן התנגדו ל'קבורת קומות', ראה תמונה מס' 5 [מהר המנוחות, בחלקה האחורי

אלפי שנה נקברו אבותינו בקבורה רגילה באדמה, אך בשנים האחרונות עקב מצוקה מדומה של קבורה בארה"ק (עי' בהקדמה), החלו לקבור באופנים שונים ומשונים של קבורות שלא שיערום אבותינו. קבורת כוכין מבטון ע"ג האדמה, קבורת קומות ועוד. והנה 'קבורה בכוכין מעל פני האדמה' אינה חדשה, וקיימת (עם כמה שינויים) כ-2400 שנה רק אצל הגויים ונקראת 'מאזאליאום'. ראה תמונה 3 מרומא (ביה"ק ישן). [וכן קיים ביה"ק נוצרי ישן ביפו, ופורסמה תמונה ממנו, וכן עושים עד היום, כפי שפרסמו תמונות מספרד, ומחוסר מקום לא הבאתים].



תמונה מס' 3 - קבורת כוכים של גויים ברומא

וּיש בקבורות אלו כמה סוגים. ואין בכוונתי לדון בהם. אלא אני מקדים את כל זאת לנדוננו על הכוכין (מבטון) שבמנהרות, כיון שיש בהם נקודות הקשורות לנדוננו. ולתועלת המעיין אציין בהערות את דעת הרבנים הגאונים שהתנגדו להם⁵: גאוני אירופה⁶, גאוני אמריקה⁷, גאוני ארה"ק⁸, בין גאוני בני אשכנז ובין גאוני בני עדות המזרח⁹. ובראשם הגר"ש אלישיב זצ"ל.¹⁰ כשחלק מהפוסקים כתבו שאינה קבורה כלל, ויש שכתבו שחסר ב'כפרה' של הנפטר [ויבואר להלן], וחלקם הוסיפו חסרונות נוספים. ויש עוד להדגיש את אשר פסק הרמב"ם (אבל יב) והטושו"ע (יו"ד שסב) שקבורה היא מדאורייתא, וכן דעת רוב הראשונים והפוסקים, כדהביא בשד"ח (כללים מע' ק אות לט) [ע"ע במאמר הנ"ל], ולכן אין להקל בזה, גם אם נמצא איזה פוסק שצייד אחרת.¹¹

נידוננו הוא בסוג קבורה שהיא לכאור' בתוך האדמה ולכן היה מקום לחשוב שאין בו את החיסרון של 'קבורה בקומות', ושהיא

רואים קומות (הקומות העליונות מנותקות לגמרי מההר), ובצד ימין כוכי בטון, ובקדמת התמונה מכפלה-זוגית עם תחתית בטון].



תמונה מס' 5 - קבורת קומות, כוכי בטון, ומכפלות מכטון ע"ג האדמה, בהר המנוחות

- 5 חלקם דברו על המזאליאום [-כוכין אלו שונים בכמה פרטים מכוכי בטון הנהוגים כיום בארה"ק וכמבואר למעיין בתשובות המצוינות להלן, ומקצת מטעמי התנגדותן שם ל"ש כאן, מ"מ רוב ועיקר טעמיהם שייכים כאן, ומאידך יש סוגי כוכין מבטון שנבנים בארה"ק שיותר חמורים מהכוכים שנבנו באירופה ובארה"ב]. חלקם על כוכי בטון ע"ג האדמה, וחלקם על קבורה בקומות. ויל"ע כל תשובה על מה נסובה.
- 6 הגר"א דייטש מגדולי רבני הונגריה בשו"ת דודאי השדה (נדפס אחר פטירתו תרפ"ט, ל). הגר"י יבלונסקי מו"צ בסלבודקה ואח"כ ר"י בשיקאגו בנצני ניסן (ה'תרצ"ב, כסה"ס ד), הגר"ב לייזרובסקי אב"ד מינכן ואח"כ רב באמריקה, ברוך טעם (יו"ד ס). [וכן מבואר מדברי הבית יצחק יו"ד ח"ב קסא].
- 7 אב בחכמה (לגרא"א יודלביץ רב הכולל בניו יורק, תרפ"ז, עמ' 124). כל בו-אבלות (להגר"י גרינוולד רבה של קולמבוס אוהיו, ח"א תש"ז, במפתחות עמ' 411, וח"ב תשל"ג, פ"ב סי' א). דבר בעתו (לגר"י לוינזון רב בברוקלין נוא יארק, תש"ז, עמ' 44). תבואת יקב (לגר"ש פרדימן חבר באגה"ר דאמריקה, תש"ז עמ' 67). אג"מ (יו"ד קמג-קמך, וע"ש קמב, ויובא בפנים המאמר) [וכן בע"פ אמר שצריך למחות נגד כל שינוי בקבורה אפילו על קבורה בתוך ארון מבטון הנמצא בתוך האדמה (ספר י"ד משה (דרדק) שבט תשע"ב) כמובא בפנים המאמר]. וכ"מ בבית אב"י (לגר"א ליבעס, ג יו"ד קי). בדי השלחן על אבלות (שסב).
- 8 מנחת יצחק (ח"י קמב). הגר"ש אויערבאך (מפי נכדו). דברי יציב (ח"ו עמ' קנג). הגר"מ ברנסדורפר בכתביו שהתפרסמו (ושהורה להוציא מת שנקבר בקומות), הגר"מ שטרנבוך בתשובות ונהגות (ו רג), וע"ש שיש להוציא המת תיכף ומיד גם בתוך יב"ח). אהל יששכר (לגר"י גולדשטיין ר"י שומרי החומות, פה). חוות בנימין (ח"א ש"ב כד). מגדל צופים (ז נ). בעל השבט הלוי - ראה במגדל צופים (שם בתחילת הסימן), ומש"כ תלמידו הגר"מ ש קליין במכתב חדש (ה'תשע"ו). הגר"י קרליץ - ראה במגדל צופים (שם עמ' ריד). וכן התפרסמה דעת הגר"א שטיינמן הגר"ח קניבסקי והגר"ג אדלשטיין. וכן הגר"ש דבליצקי בכמה מכתבים שחלקם התפרסמו (שאינו קבורה כלל).
- 9 עניינו לא תלוי במחלוקת גדולי ספרד ואשכנז, אבל היות שהתבקשתי מכמה רבני בני ספרד לידע בפרטות דעת חכמיהם, אעתיק מה שסדרם חכ"א עבורי: ראשית בענין קבורת מת ע"ג מת (אפי' בתוך האדמה, ראה

ואחר שנברר את אופן בניית סוגים אלו, נגלה שיש מקום לדיון שאופנים א-ב דומים ממש לקבורת 'כוכין' מבטון ע"ג האדמה' עם כל החסרונות המהותיות בקבורה. דדהמציאות היא, שבכל הסוגים הללו לא מורידים את המת למטה לתחתיות הארץ אלא מכניסים אותו לכוך מהצד והמת מונח בגובה. ומסביב המת מכל צדדיו יש רק בטון - אמבטיה 'כלי' מבטון. ואינו מוטמן בעפר אלא תחתיו יש קצת עפר, ומב' צדדיו מניחים ב' שקי עפר קטנים סגורים [שעם הזמן יתבלו וישפכו על צדדיו].

קבורה לכתחילה, אבל אי"ז נכון. והוא, שבשנים האחרונות נחפרו 3 מנהרות מתחת הר המנוחות בירושלים (באורך כולל של 1.3 ק"מ) ע"מ לקבור בתוכם עשרות אלפי מתים, בכמה אופנים: א) בכוכין מבטון שמוצמדים לצידי המנהרה, והם עשויים כמין אמבטיות מבטון זה עג"ז ע"מ להכניס את המתים מהצד, שורות שורות, כפי שרואים בתמונות 1-1. ב) בכוכים החצובים בקירות המנהרה עצמה. וגם כוכים אלו כפה"נ מצופים בשיכבת בטון [כדי שהכוך לא יסתם מאדמה]. שורות שורות. כפי רואים לכאור' בתמונה 2. ג) קבורה רגילה באדמה עצמה.

מאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - המותרת לכתחילה' מוריה ניסן תשע"ז) שהתנגדו לזה: ספר מסגרת השלחן (קאסטלנובו, ליוורנו ה"ת", יו"ד שסב) [הבאתיו בסוף ההקדמה]. והעתיקו השד"ח (אבלות ס' קמב), שארית הצאן (לגר"י בן נאיים מרבני מרוקו, ח"ד שנה על יו"ד שעב, נדפס מכת"ק בתשס"ח). ובענייננו לצורות הקבורה הנ"ל התנגד לכך בשמ"ש ומגן (לגר"ש משאש רבה של ירושלים, יו"ד ח"ב ו). דעת הגר"ע יוסף - כפי שנמסרה ע"י בנו הראש"ל הגר"י יוסף - בחודש אייר תשע"ו התנגדותו אודות סוגי קבורות אלו, ודיבר בכאב על השימוש שלא כדין בתשובת אביו ביבי"א [שהביאה בילקו"י] בנוגע לקבורה בארה"ק. [דתשובתו נכתבה לקהילה אחת בחו"ל בשע"ח גדול שלא היתה שום ברירה אחרת, לא בקירוב מקום ולא בריחוק מקום, בשונה מהמצב בארה"ק ואכמ"ל] ע"כ. דעת הגר"ש שלום כהן ר"י פורת יוסף והגר"ש שמעון בעדני - במכתביהם הקצרים (שנדפסו בשו"ת שמע שלמה לגר"ש עמאר ח"ו יו"ד כא) אודות ביה"ק באיסטנבול שהגויים כיסו את ביה"ק הישן בעפר ע"מ שיקברו שם שכבה נוספת, דהיינו מת ע"ג מת, והחשש שאם יפסיקו לקבור שם הממשלה תהרוס את ביה"ק כפי שכבר החלה בזה להשתמש לשימושיהם, וכתבו במפורש שמתירים רק בשע"ח גדול זה שכל"ז יהרסו את ביה"ק. ומפורש שלכתחילה כשיש מקומות קבורה לא היו מתירים, וא"כ בענייננו שיש עוד מקום רב כמבואר בפתיחה ודאי שלא היו מתירים, ועוד דכ"ז למרות שמדובר בתוך העפר ממש, וכ"ש בנדו"ד על קומות וכוכין שלא היו מתירים. וכמו"כ בשו"ת שערי ציון להגר"צ בוארון (ח"ג יו"ד יב) כתב שכל ההיתר של מת ע"ג מת באדמה עצמה עם הפסק עפר הוא מדוחק ולא לכתחילה ואינו קבר מכובד. [וכל תשובתו מוסבת על קבורת מת ע"ג מת באדמה עצמה (מכפלה-זוגית)], כמבואר למעין בכל התשובה]. ובחוברת "מנוחה 'לא' נכונה" המציגת להלן הערה 10 ימצא המעיין את דעתם של כמה רבנים מרבני ספרד שהתנגדו נחרצות לסוגי קבורה אלו.

10 קובץ תשובות הגר"ש אלישיב (ב יו"ד סד). וביאור תשובה זאת ראה מאמרי "ביאור תשובת מרן הגר"ש אלישיב שליט"א במהות קבורה ודין קבורת קומות" הנדפס בגליון עומקא דפרשה, רמת שלמה, פרשת ויחי תשע"ב. וכן התנגד נחרצות בפני כל הרבנים וראשי הח"ק שבאו לפניו וביקש מהעסקנים לפעול למניעת קבורות אלו, והורה בכמה מקרים להוציא אחר יב"ח מתים שנקברו בקומות ובכוכין, כ"כ גדולי תלמידיו על כמה מקרים שונים. ואעתיק קטע ממכתב (מכ"ד אייר תשע"ו) ששלח לי הגר"א שלזינגר (רב גילה ירושלים, ומח"ס שואלין ודורשין) על ענייננו: '...ומרן הגר"ש אלישיב זצ"ל התריע על כך, ואף בקשני לעשות כל מה שאפשר כדי שלא לשנות 'מסדרי' הקבורה המקובלים'. והוסיף הגר"א שלזינגר שם שעפ"י פסק זה היתר לאחרינה להוציא בצנעה את המת שנקבר בכוכין ולקבורו בקבורת שדה ע"ש.

[ויש לציין שגם חברי "מועצת הרבנות הראשית" שהתכנסה לזון בענין בשנת התשמ"ה-התשמ"ז, התנגדו מפורשת לכוכין מבטון שע"ג האדמה, וכן לקומות (ואז דובר על קומות על עמודים בלא סמיכות להר של קרקע עולם וכפי שרואים בתמונה הנ"ל מס' 5 בקומות העליונות, וישנם מבנים שכל הקומות אינם מחוברות להר). ומסקנתם בענין מתוארת בהרחבה בחוברת "מנוחה 'לא' נכונה" (ע"י מכון 'מנוחת אמת' תשע"ב)].

11 [וזאת מלבד הרבה פוסקים שהחמירו בכל קבורת מת ע"ג מת וכמו שנתבאר בעז"ה במאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה' מוריה ניסן תשע"ז (חלקם אפי' כשאין מקומות קבורה אחרות, וחלקם עכ"פ במקום שיש מקומות קבורה אחרות)].

רבה של קולמבוס אוהיו, ח"א עמ' 411, וח"ב פ"ב סי' א). דברי יציב (ח"ו עמ' קנג) בקיצור, תשובות והנהגות לגר"מ שטרנבוך (ו רכג), שמ"ש ומגן (לגר"ש משאש יו"ד ח"ב ו), חוות בנימין (כד).

[יצויין, שבכוכין מבטון שע"ג על האדמה, הדבר פשוט כיון שמכניסים את המת מהצד והוא בגובה מעל האדמה, ובנוגע לקבורת קומות שהם משטחי בטון יצוקים הנמצאים ע"ג עמודים, המלאים עפר ובהם מורידים את המת למטה בדומה לקבורה רגילה, היה מקום לומר דכלפי העומדים לידו יש כאן השפלה לתחתיות, אכן גם בזה כתב הגרי"ש אלישיב במכתב שנדפס בקובץ תשובות (ב סד) שאין לנקברים שם כפרה כיון שאין בהם השפלה לתחתיות. וביאור דבריו הקצרים נראה, דלא דנים כלפי מי שנמצא לידו ברגע ההורדה לקבר, אלא כלפי כל העולם, וכיון שהמת נמצא בקומה א' ב או ד' אי"ז נחשב שהוא מושפל בתחתיות].

לענייננו, כוכי בטון במנהרות הר המנוחות, לכאור' כיון שאין מורידים את המת לתחתיות ארץ, אלא מניחים את המת בכוכי הבטון שמונחים על הקרקע, אין מתקיים ענין זה. וכי תימא דהכא שאני, שיש הר עפר מעל הכוכין מבטון - נראה שאין זה מהני כלום, דסו"ס אין כאן את צורת הקבורה של משפילין לתחתיות. ולכאור' טענה זאת שייכת גם באופן ב' שחוצבים כוכין בקירות המנהרה עצמה, דאף שהמת מונח בתוך האדמה עצמה [עם ציפוי שכבת בטון] ולא חסר בצורת הקבורה לטמון המת באדמת קרקע עולם - מ"מ אין בזה את ענין הכפרה של משפילו לתחתיות.¹² וכי תימא מאי שנא ממעורות הקבורה שבזמן הגמ' שהכוכ' היה בגובה מסויים שמעל מקום

ובדין קבורה מצינו שחלק מהותי הוא ה'כפרה', ואיך ישנה כפרה למת - בגמ' סנהדרין (מו:): מסתפקת בטעם קבורה, האם משום כפרה או משום בזיוני. ופירוש ה'כפרה' פירש"י: 'כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות'. וכע"ז פי' ברמ"ה, ובנמוק"י (במשנה). ובחי' הר"ן הוסיף: 'והך כפרה דאמרי' שקבורת קרקע היא המכפרת, היינו משום שמתמינין אותו בתחתיות ארץ, והיא הכנעה גדולה, שבהיותו חי היה מושל על כל מיני בע"ח'. ע"ש עוד. ולהלכה, אף שבפשטות הספק לא נפשט, מ"מ תוס' הוכיחו שלפי ב' הצדדים יש טעם של כפרה. ובפיר"ח כתב דנפשט הספק - שהוא משום כפרה. וגם אם נניח שלהצד של בזיוני אין הטעם משום כפרה [ודלא כתוס'], וגם אם נניח שהספק לא נפשט, מ"מ יש לחוש לטעם כפרה, וכמ"ש הרמב"ן בתוה"א לגבי הצד השני של בזיוני, כיון דספיקא דאיסורא לחומרא, והביאו הב"י (יו"ד שמח) וה"ה לגבי אידך גיסא. ורק הרמ"ה (מו. ד"ה ואסיקא) כתב דאחר דברי הגמ' בדף מז. נפשט משום בזיוני.

כפרה זאת התקיימה בקבורה הרגילה הנהוגה מאז, שמורידים את המת לתחתיות ארץ, משא"כ בקבורות שהתחדשו לאחרונה, בקבורת כוכין שמעל האדמה, שהמת מונח בגובה מעל פני האדמה, לא מתקיים ד"ז, וממילא אין למת כפרה, וחסרה מצות הקבורה, כן כתבו רבים מהפוסקים, וכדלהלן: שו"ת דודאי השדה (לגר"ח"א דייטש זצ"ל מגדולי רבני הונגריה, נדפס אחר פטירתו בתרפט, ל), אב בחכמה (להגרא"א יודלביץ רב הכולל בניי, תרפז, עמ' 124), נצני ניסן (לגר"נ יבלונסקי מו"צ בעיר סלבודקה ואח"כ ר"י בשיקאגו, תר"צ, סוה"ס ד), 'כל בו-אבלות' (לגר"י גרינוולד

12 וכ"ת היכן מצינו שיהיה קבורה באדמה ולא יהיה כפרה - עי' בצפנת פענח [ערכין ו כו, מז-א, ובשו"ת צ"פ החדשות (מודיעין עילית ח"א קד) וש"נ] שכתב (בדעת הרמב"ם) שיש ג' דינים בקבורה, א' מ"ע דקבורה, ב' כפרה, [ודין ג' ע"ש], והוסיף שיש אופנים שמתקיים דין א' דמ"ע דקבורה, ולא מתקיים דין ב' דכפרה, והביא לזה כמה ראיות. [כ"כ מדיליה בתשובות והנהגות שם, דיש אופנים שיש קיום של מצות קבורה ואין את חלק הכפרה, ובאופן זה כתב לדינא שיש להוציא מת שנקבר באופן כזה כדי שתהיה לו כפרה].

6 [מהר המנוחות]. ושוטחים בו שכבה דקה של עפר.



תמונה מס' 6 - קבורת כוכים מבלוקים של בטון בהר המנוחות

צורה ב': כל אמבטיה מבטון זע"ז היא בלי תחתית, [אבל סגורה מד' צדדים: מב' צידיה, מאחור, ובקדמתה יש גדר בטון נמוך], ומניחים אמבטיה ע"ג אמבטיה וביניהם מניחים פלטה מבטון, ראה תמונה 7 [שצולמה בהר המנוחות שבה רואים אמבטיה בלא תחתית. ושוטחים בו שכבה דקה של עפר].



תמונה מס' 7 - כוך מבטון עם מעט עפר

עמידת רגלי האדם - הכא שאני כיון שכוכין אלו נמצאים מעל הכביש במנהרה, וכביש זה מהווה המשך ישיר של הכביש מחוץ למנהרה - ואין כאן איזה מערה עמוקה שתחת האדמה - ולכן משמש בצורה נוחה עבור כניסת משאיות ורכבים, ושונה מציאות זאת בתכלית השוני ממערות הקבורה שהיו בזמן המשנה והגמ', שהמערה היא מתחת האדמה [כפי שנוכחתי בעצמי] ומיועדת רק לכניסה לקבורה, והמת היה מונח בכוך שהוא אדמה ממש מכל הצדדים, ומלבד זאת הכוך היה סתום עם אבנים [וכדלהלן בסוף הפרק], ולכן נחשב המת כמושפל בתחתיות. ונוסף דהרי טעם ההטמנה בקרקע ביאר הר"ן בסנהדרין מו: ד"ה רמז, שטעם קבורת קרקע 'מפני שהיא תכלית הענין שאין לך גניזה גדולה ממנה', ולכן בזמנם שהכוכים היו סגורים היה נחשב המת לגנוז, משא"כ בענייננו. ואפשר להבין סברא זאת היטב בפרט בכוכי הבטון, דנתאר לעצמנו כביש מכוניות מהיר שעובר בתוך מנהרה, שמונחים בצידו כוכי בטון שבתוכם כמה מתים, וכי נדון זאת כ'משפילין לתחתיות'.

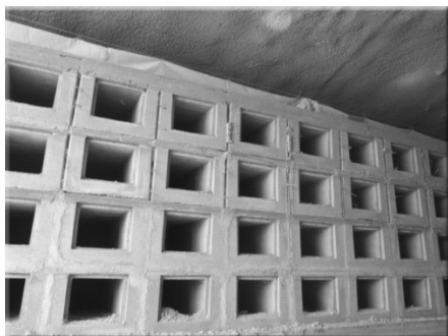
חסרונות נוספים בכוכין אלו, הן בכוכין מבטון והן בכוכין בקירות המנהרה עצמה יבוארו בעז"ה להלן ענף ד (כמה חסרונות), וכן בפ"ב (אם יש גזל המתים), וכן במאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - המותרת לכתחילה' מוריה ניסן תשע"ז (בענין קבורת מת ע"ג מת).

ענף ב: ג' סוגים בכוכי בטון שע"ג

האדמה, ודינם כשיבנו במנהרה,

והאופן שנבנו במנהרות הר המנוחות

זאת ועוד, ישנם חסרונות נוספים בקבורה בכוכי הבטון שבמנהרות הר המנוחות, בגלל צורת עשייתן. ולצורך בירור הענין יש להקדים את צורת עשיית כוכי בטון שמעל פני האדמה. [אופן הקבורה בפועל בהם יבואר להלן ענף ד]. הנה, בבניית כוכין אלו ישנם כמה צורות: צורה א': בונים קירות מבלוקים של בטון עם חלוקה לתאים וכו' כמו בניה רגילה. כפי שנראה לכאור' בתמונה



תמונה מס' 9 - כוכי אמבטיית מבטון במנהרות

יודגש שבירור מציאות זאת חשוב מאוד לגבי כוכין מבטון שע"ג האדמה, די שחשבו שמעשה בנייתם הוא רק כצורות א' (או ב'), ולכן רצו לדון בדין תלוש ולבסוף חברו וכו' [ואכמ"ל לדון אם ד"ז מהני לגבי דין קבורה, ובלא"ה בנוגע ל'כפרה' הנ"ל, ברור דל"מ וכנ"ל], אבל הדגישו שאם יעשה הדבר בצורה של כלי מבטון ודאי שא"א להכשירה לקבורה, וכמפורש בדברי האג"מ וכדלהלן, וכפי שעולה מהבירור ההלכתי דלהלן. ולא ידעו שיש מקומות שכך הדבר מתבצע (צורה ג). עכ"פ לענייננו בענין המנהרות, גם באופן שנחשב הדבר שהכוכין מבטון מונחים בתוך מעבה האדמה עצמה, יש לדון בדין קבורה ב'כלי' גמור בתוך האדמה אם היה קבורה לכתחילה, וכדלהלן.

בירור דין קבורה בארון מסוגים שונים

ונקדים את מקור ההלכה על קבורת ארון בתוך האדמה. ונתבאר בגמ' סנהדרין מו: הנ"ל, ברמב"ן בתוה"א, בטור יו"ד סי' שסב ובב"י, ובשו"ע ונו"כ. ונביא את עיקרי הדברים. הטור כתב: 'הנותן מתו בארון ולא קברו בקרקע עובר משום שמלין המת וכו' ואם עשה לו ארון וקברו בקרקע אינו עובר עליו, ומ"מ יפה לקוברו בארץ דקבורת ארץ ממש מצוה אפי' בחו"ל וב"מ'. עו"ש: 'בצואתו של רבי ותהי ארוני נקובה לארץ פירוש שיטלו דף הארון התחתון וישכיבהו על הארץ שקבורת קרקע מצוה וכו' דכתיב

צורה ג: כל אמבטיה מבטון (שוקת בטון) עם תחתית מבטון שהיא חלק בלתי נפרד ממנה וסגורה מ-ה' צדדים [מב' צידיה, מאחור, בתחתיתה, ובקידמתה יש גדר בטון נמוך] וא"כ יש לו בית קיבול, ומונחים זה מעל גבי זה. ראה תמונה 8 [שבה רואים את האמבטיות מונחים זה ליד זה כהכנה להניחם זע"ז]. ושוטחים בו שיכבה דקה של עפר [נמוכה יותר מגובה גדר הבטון שבקדימה]. יצוין שיש המקפידים שיהיו חורים קטנים בקירות האמבטיה (וכפי שרואים בתמונה זאת), ע"מ ליצור חיבור בין האמבטיה לעפר המילוי שסביבותיו ואותו מחברים לקרקע עולם שתחתיהם.



תמונה מס' 8 - כוכים העשויות ב'כלי' - אמבטיות מבטון סגורות מלמטה

כעת נדון בנידוננו בהנחת הכוכין מבטון במנהרה שמתחת האדמה, יש לדון על ג' צורות אלו - באופן שיבנו צורות אלו עבור הכוכין שבתוך האדמה. והנה ג' צורות אלו הם יותר חמורות מהאופנים של קבורת מכפלה (שהתבארה במאמרי 'הקבורה במכפלה-זוגית', מוריה שבט תשע"ז), כיון שאף שהמת נמצא כולו באדמה, מ"מ כאן המת מונח כולו בתוך בטון. וצורה הג' של אמבטיה מבטון יותר חמורה מכיון שהוא 'כלי' מבטון הרי"ז כמניח מת בתוך 'כלי' מבטון בתוך האדמה. ובנוגע למנהרות הר המנוחות - תמונות מס' 1-1 שבראש המאמר - וכפי שרואים באופן יותר ברור בתמונה הבאה (תמונה מס' 9) מעשה הכוכין הוא כצורה הג' - דהיינו אבמטיה גמורה הסגורה למטה.

כי עפר אתה ואל עפר תשוב'. וכ"פ השו"ע ובבבגר"א. ובלבוש ביאר: 'ומ"מ יפה לקבורו בקרקע ממש אפילו בחו"ל, דסתם קבור בארץ ממש משמע, ועוד דנוח לו למת יותר לשכב על העפר ממש שנא' וכו'. עכ"ל. ומבואר דמעיה"ד קבורה שיהיה בקרקע ולא רק משום צוואת רבי. ומכ"ז תמה על מנהג כהנים לעשות ארונות שלימים וכן תמה הפרישה. והביאם הש"ך ותי' 'ולפמ"ש בדרישה דבזמנינו שנותנים חרסית על פיו ועיניו הוי במקום עפר דבזמנא, ניחא, עי"ל דא"א לארונות שעושין עכשיו שלא יהיו נקובים בצדדים ובנקב סגי כדאיתא בטור ופוסקים'. ונראה לכא' כוונתו דאין חיסרון בזה שהוא בארון עץ סגור כיון שיש חרסית שדינו כעפר על עיניו ובוזה שפיר מתקיים כי עפר אתה, וצע"ג דימיו לדברי הדרישה כיון דדבריו נסבו על דברי רנט"ג שהביא הטור על המנהג שנהגו בזמן הגמ' שהמת הונח בכוך שבמערה מתחת האדמה, שאף שהמת מונח על האדמה בכ"ז צריך להניח עליו עפר, ועי"ז כתב הדרישה שבזמננו החרס הוא במקום עפר, אבל בכה"ג שהוא בארון עץ ולא מונח על האדמה מהיכ"ת דסגי בקצת חרסית על עיניו. ומצאתי שעמד ע"ז ב'שבט יהודה' והניח בתימה. ועוד יש להעיר דהפרישה עצמו שתמה ע"ז ולא יישב לפי דבריו בדרישה, מוכח שאינו מועיל לנד"ד. וגם על תי' ב' תמה בשבט יהודה שמש"כ הטור בשם הירושלמי שהארון יהיה נקוב משמע שהנקב למטה ולא סגי מהצד. [ועוד דבטור פירש את צוואת רבי 'תהי ארוני נקובה' להסיר את כל הדף התחתון, ולא רק נקב כל דהוא], ועוד הוסיף שאין ראייה מהירו' כיון שאיהו מיירי לאחר עיכול הבשר ואין ראייה לקבורת מת שהוא לפני שנתעכל. ובחכמ"א (קנח א) כתב: 'ויש מקומות שמניחים כהנים ובכורים בארון לחשיכות והוא מנהג רע דאע"ג דהאחרונים למדו זכות כיון דא"א שלא יהיה בארון נקבים מן הצד ובנקב סגי, מ"מ עדיין לא פלטו ממה שהחמיר בזוהר מאוד שלא להניח שום אדם

בארון אלא שיודע ששמר ברית קדש כיוסף הצדיק שנא' ויושם בארון אלא יותר טוב לקבורו בקרקע. עכ"ל. וכוונתו לזוה"ק (ויקהל רי"ד): ע"ש חומר הענין שסכנה היא לנפש מי שקבור בארון ולא הוי נטור ברית, ואפילו עשה תשובה טוב ליה דלא ייעול בארונא, ע"ש דברים בוערים כגחלי אש, [וזוה לכא' ל"ש באשה]. ועוד בזוהר (תרומה קנ"א): כמה טוב לון בין לצדיקי בין לחייבי למהוי גופא דילהון דבוק בארעא ולא תעכלא גו עפרא לזמן קריב ע"ש, ובמעבר יב' (ב כז): 'ובזוהר אמר כי טוב להקבר בקרקע ואפילו לרשע'. וע"ע 'הכנה דרבה' לגר"מ גרינוולד אב"ד חוסט (הביאו בשו"ת אפרקסטא דעניא א קצה) שיישובי הש"ך הם שינויי דחיקא, ולכן לא רצה לסמוך ע"ז למרות היותו בכור. וכאמור דגם בלבוש ובפרישה מבואר דלא כש"ך. ובערוה"ש (א-ג): 'התורה הקפידה שגוף האדם יהיה טמון בקרקע כדכתיב ואל עפר תשוב וכו' ואם נתנו בארון וקברו בקרקע וכו' אע"ג דבכה"ג אינו עובר עליו מ"מ עיקר מצות הקבורה שגוף האדם יושב על הקרקע ממש כדכתיב וישב העפר על הארץ כשהיה וזהו עיקר תיקון האדם וכו' והזוהר והמקובלים האריכו הרבה בזה ופשטא דקרא כן הוא וכו' ולכן אצלינו המנהג הפשוט להשכיב את הגוף על העפר ממש' וכו'. עכ"ל. ומבואר ולפי"ז אנו למדים שגם לפי מנהג זמן המשנה אין לעשות את הארון מחומרים אחרים שאין דינם כעפר, כגון מתכת או פלסטיק וכדומה, כ"כ בשו"ת דבר יהושע שם דאין לקבור במתכת, והביא עוד מהגמ' חולין פח דאין מכסין בשחיקת כלי מתכות כיון דאינו עפר, וכ"כ בשו"ת אג"מ (יו"ד ג קמב סוף אות א) דאין להתיר ארון ממתכת או מפלסטיק ואעתיק לשונו בסמוך, וכ"כ בכל בו-אבלות שם, והוסיף עוד טעמים לאיסור (חוקות הגויים, לא לשנות מנהג שאר מתים, ועוד). וע"ע בחזו"א יו"ד

שהתקשו בזה, וכן לפי האחרונים שאחריו הנ"ל שלא סמכו על זה, והצריכו שהמת יהיה כולו באדמה, וכפי המנהג הפשוט זה רבות בשנים, א"כ יתכן דל"מ ארון חרס. [ובלא"ה בנוגע לחרס, העירני ת"ח א' שישנם כמה פירושים בראשונים בפי' מילת חרסית שנזכר במשנה ובדברי חז"ל בכ"מ (כגון עי' פיר"ש כלים ג ז, ותוי"ט חולין ו ז ועוד). וא"כ אין לדמות חרס לחרסית, וגם שתלוי בפי' שונים].

וכן מצינו בשו"ת חת"ס להדיא דלא מהני ארון מחרס, דכתב (יו"ד שנג) בשאלה של פיניו עצמות לקבר אחר איך יעשו, האם יקברו את כולם יחד בארון אחד או בנפרד, וסיים: 'אבל להפסיק במחיצה של חרס בגובה אינו נכון דאינו ממחר להיות עפר ומצוה שיעשה עפר כדכתיב כי עפר אתה כמ"ש הטור וב"י סי' שס"ג'. עכ"ל. ומבואר דאפי' מחיצה ל"מ, כ"ש ארון שלם מחרס. וכתב בשו"ת דבר יהושע (שם אות ו) דמבואר דס"ל דבחרס אין את הקיום של 'ואל עפר תשוב', וביאר טעמו דודאי מודה דחרס דינו כעפר כדמצינו בגמ' חולין (פח). דחרס דינו כעפר לגבי כסוי הדם. אלא דס"ל דהיות דבשביל הכפרה צריך להפוך העצמות לעפר וזה נעשה ע"י לחות העפר מה שלא שייך בחרס כיון שהתייבש בתנור. והתקשה למה החת"ס לא הזכיר שחולק בזה על הדרישה והש"ך, [והניח בשאלה ורק נחית לבאר מה סברתם], ולדברינו יתכן דלא פליגי וגם הם מודו דמחיצה שלימה מחרס או ארון שלם מחרס ל"מ. ובשו"ת אג"מ שאעתיק בסמוך (לענין בטון) מבואר דלמד מדברי הש"ך בשם הדרישה דגם ארון שלם מחרס מהני. וע"ע בשו"ת עין יצחק (יו"ד לג) מה שהזכיר בתו"ד.

כעת נדון על ארון העשוי מבטון [מלט, צעמענט], והוא עפר ומים ואבני חצץ קטנות המעורבים זב"ז. והנה אם חרס מהני וכנ"ל, כ"ש בטון, דחרס הוא עפר ומים שנצרף בכבשן ובטון הוא עפר ומים צונן. אבל אם חרס ל"מ וכנ"ל, יש לדון דמ"מ בטון דינו

ריג א. [ויש נפ"מ גדולה מזה כיון דיש מקומות כיום בעולם שקוברים בארון מתכת סגור].

כעת יש לברר בענין קבורה ב'בטון' שבתוך האדמה. ונקדים לדון בדיון 'חרס'. הנה במקורות הנ"ל לא נזכר שעשו ארון מחרס, ומה שמצינו במסכת שמחות (יג) ארון שפינהו אסור בהנאה, ואם היה של אבן יקבר, ושל חרס ישבר, ושל עץ ישרף, ונפסק בשו"ע (שסג ה), ובס' דבר בעתו (לר"י לוינון, נ"י תש"ז, עמ' 49) רצה להוכיח מזה שדרכם היה לקבור גם בארון של חרס, אמנם כבר דחו דבריו: א', בספר כל בו אבלות שם (עמ' 86 בהערה) כתב שכבר העיר לו, שהמעייין שם יראה שמדובר על העברת עצמות המת אחר עיכול הבשר לקברי אבותיו ואת העצמות העבירו בארון אבן או חרס. [וכן מבואר בירושלמי פסחים פ"ח ה"א שליקטו עצמות בארונות אבן ועץ, וע"ש בקה"ע ובפ"מ, ובאג"מ יו"ד א רס ואכ"מ]. ב', בשו"ת דברי יוסף (להגר"י קאנוויץ חתן הירידב"ז, יב) כתב לו: כי אפשר שלכתחילה אין לקבור אלא בשל עץ כמפורש ברמב"ם, בכל זאת הדין של איסור הנאה נוהג בדיעבד אפילו בשל אבן ומיני מתכות. עכ"ד. [אמנם בנוגע לארונות אבן, כן נמצא במערות קברות עתיקים]. אמנם לעיל הבאנו מהש"ך שיישב מנהג הכהנים לעשות ארון עץ שלם ובת"י א' כתב 'ולפמ"ש בדרישה דבזמנינו שנותנים חרסית על פיו ועיניו הוי במקום עפר דבזמנם, ניחא'. וכבר הבאנו מה שתמהו עליו, ומ"מ היה מקום לומר דאם חרסית מהני כמו עפר, ה"ה אם כל הארון עשוי מחרס, ולפי"ז נפשט נידון זה. ומאידך יש לדחות, דכל מה שמצאנו בדברי הדרישה הוא כשגופו על האדמה ממש וכמשנ"ת, אבל מהיכ"ת שיהיני אם כל הארון עשוי כך, וגם לפי הש"ך שהביא דבריו באופן שהמת בתוך ארון (עץ), מ"מ כל דבריו הם לפי מה שסבר שמספיק עפר על פיו ועיניו, אבל לפי דברי גדולי האחרונים שהביא הש"ך

ומ"מ יפה לקברו בקרקע ממש שהוא מצואתו דרבי שפי' הטור שיטלו דף הארון התחתון וישכיבוהו על הארץ, שלענין זה מסתבר שסגי מה שהארון הוא מבטון שהוא כמונח על הקרקע כיון דהארון הוא מקרקע, דהא בש"ך (א) כתב לתרץ מה שנוהגין לעשות לכהנים ארונות שלמים דהוא מכיון שנותנים חרסית על פיו ועיניו הוי במקום עפר, אף שודאי כשיהיה על הקרקע גל גדול משברי חרסית לא יתחשב לקבורה כשיניחו מת בתוכו דל"ד לגל מעפר שנעשה ממש כהקרקע, דמ"מ נחשבו השברי חרסית כעפר לגבי זה שצריך להיות עפר על גופו ממש בקבר, שלכן גם קופסא מבטון אף שלא נחשב קבור בקרקע כשהקופסא היא ע"ג קרקע מ"מ כשהוא נקבר בקרקע כשהוא בתוך הקופסא יש להחשיבו כמונח על העפר לענין זה כשאף שהוא בקרקע עם ארון צריך שיהיה עפר סמוך לגופו. עכ"ל. ולפי"ז לכאור' מהני בנדו"ד, ובפרט במקומות שמנקבים את האמבטיות מהצד ומחברים אותם עם עפר לקרקע עולם א"כ לפי הש"ך מתקיים גם הענין של צוואת רבי, אלא שכאמור שבטור ובלבוש מפורש דבעי' להסיר כל הדף התחתון, ושהאחרונים אחרי הש"ך לא סמכו על דבריו. [המשך דברי האג"מ שהוסיף טעם נוסף שיש לדון בו אם שייך בענייננו, יובא בסמוך בעז"ה].

בטון מזוין: יש רבנים שהורו שגם באופנים שבונים את הכוכין מבטון (אפי' שהם בתוך אדמה), יש להקפיד שהבטון המשמש למחיצות בין הכוכין יהיה ללא זיון של ברזל, בין המחיצות האנכיים (השוכבים) והן האופקיים (העומדים), ורק בקירות התומכים החיצוניים. וכנראה ס"ל שמה שבטון נחשב כעפר הוא רק בבטון העשוי מעפר ומים ואבנים לחוד, אבל בבטון מזוין [אייזען-בעטאן] שיש בו ג"כ ברזלים המחזקים אותו יתכן דנחשב כמתכת ועפר. ויצוין שכבר דנו על כך בספרי השו"ת בדורות האחרונים בנוגע לשאלות במקואות, האם לדונו רק לחיזוק או שנחשב לימצעמיד' ונו"נ בד"ז

כעפר. אמנם כ"ז מצד דין עפר שבו דבטון יותר דומה לעפר מאשר חרס, אבל לפי סברת החת"ס הנ"ל [ולביאור הדבר יהושע הנ"ל], לכאור' ה"ה בטון דל"מ כיון דגם בזה אינו ממהר לעשות עפר ואין בשר המת ממהר להתעכל. והאג"מ לפי הבנתו הנ"ל דלמד בש"ך דארון חרס מהני למד דה"ה ארון מבטון שבתוך האדמה מהני אלא שהסתפק לענין 'כל' מבטון וכדלהלן. באגרו"מ יו"ד ח"ב סס"י עח בענין 'בקבר במקום שמצוי מים אם יש לעשות בהקבר דפנות ורצפה מצעמענט (-בטון)' השיב: 'דצעמענט (-בטון) הוא ג"כ עפר ונחשב קבורה בקרקע'. ובזה מיירי בציפוי הקבר עם בטון ולא ארון מבטון בצורת כלי. ובחלק יו"ד ג קמב, א התייחס להדיא ל'כל' מבטון [ונוגע לאופן הג' דלעיל שעושים הכוכין מאמבטיות בטון] על ביה"ק שמחמת הגשמים נופלים דפנות הקבר ולכן נותנים ארון המת בתוך קופסא של בטון (צימענט) ואותה מניחים בתוך הקרקע. והשיב: 'בטון הוא כדין עפר ובקרקע שהוא בטון היא קבורה מעלייתא כמו בקרקע של אבנים וכו', ועי' בפרישה שהחרסים שנוהגין בזמננו ליתן על פיו ועיניו הוי במקום עפר והובא בש"ך, אף שחרסית הוא משברי כ"ח שנצרפו בכבשן וכ"ש בטון שהוא מעפר קרקע כזה שלא נצרפו בכבשן אלא במים צוננין. אך שיש להסתפק מחמת שעושין כמו כלי אולי שאני, הנה אם היה הנידון להניחו בכלי שנעשה מבטון שלא בקרקע היה ודאי חלוק וכו', שמ"מ מתחילת הבריאה או שנעשה הר ע"י בנ"א, שמ"מ מסתבר שבכלי אדמה אף שלא נצרפו בכבשן כיון ששם כלי עליו לא נחשב קבורה בקרקע, וקבורה בארון דאיתא בסנהדרין מו: שלא סגי קבורה בארון אלא דוקא בקרקע, שמשמע על כל מין ארון אפילו מאדמה אין לקבור כשהוא ע"ג קרקע אלא דוקא בקרקע ממש וכו'. אבל כיון שהנידון הוא בקברו בקרקע ממש בארון זה שמחויב קבורה יצא כדאיתא בש"ע שם, ונוגע זה רק לענין הא דמסיק

לטהרו מצד חבורו לקרקע דהא לא שייך לעשותו כלל שלא כדרך עשיית כלי אלא כמו שעושין נגר ומנעול שעושין לתיבות גדולות שבזה צריך טעם על מה שאינו מק"ט ובארתי שהוא או מטעם שלא נגמרה מלאכתו או שהוא חדוש דין בטומאה, אבל הכא שאין הצורך בעשית מעשה כלי מחוץ לחפירת הקבר שיהיה קופסא אלא צריך רק לטיחת כותלי ותחתית החפירה בבטון שזה היה יותר עדיף וקל לעשות ורק מחמת שלא היה מספיק הזמן לטוח אחר החפירה קודם קבורת המת והוכרחו לעשות אותו מעשה הטיח למעלה על הארץ כשעדיין ליכא חפירה הוא ממילא בצורת קופסא לא שייך להחשיבו כלי כלל כיון דלא נעשה לכלי ולא ישתמשו בו לכלי אלא למעשה טיח החפירה כשיחפרו קבר. ונמצא שבעצם ליכא חסרון בקבורה זו דהוא כקבורה בקרקע ממש. וסיים: 'ונמצא שבעצם ליכא חסרון בקבורה זו דהוא כקבורה בקרקע ממש, אך אולי כדי שלא יטעו למילף מזה להתיר לקבור בארונות של מתכות ויעשו גם ארונות מפלאסטיק, טוב לתקן שיורידו תחלה את הקופסא של הבטון לבדו וכו' ואח"כ יורידו את ארון המת לשם וזה כדי לתקן' עכ"ד, וע"ש עוד.

דיון לפי דברי האג"מ בענייננו: ולכאור' טעם זה ל"ש בנדר"ד, היות שהכוכין מבטון שבמנהרות אינם רק לחיזוק בעלמא של הקרקע מפני הגשמים, אלא שהאמבטיות מחזיקות את המתים ובלעדיהם המתים יהיו מושלכים זעז"ז, והשימוש בכלים אלו היה שייך גם בלא חיבורם לקרקע. ובפרט שבנדר"ד אפי' בתוך ארון אינם נמצאים, וא"כ שוב הו"ל כלי, וכאמור שנידון זה נוגע לסוג הג' הנ"ל. ולפי"ז של"ש טעם זה של האג"מ, יש לברר את כוונת האג"מ בטעם הב' שלו - במה שמיאן בטעם הא' - דהיה אפשר להבין שכוונתו דאם לא כדבריו אלא דינו ככלי, יש חיסרון בעצם הקבורה, או מפני שלא נחשב שהמת בקרקע אלא נחשב שנמצא ברשות בפנ"ע, או מפני שהכלי

בהל' טומאה וטהרה, ואף שיש שהחמירו בזה [ע"י מנחת יצחק (ב כב, ד מא)] מ"מ רובם הכשירו זאת [ע"י פתחי מקואות (א הע' ע) שהביא כל הדעות. ובספר מקואות (להאדריכל ר"י שנברגר עמ' 104) חילק בין סוגי זיון שונים ע"ש].

ענף ג: בירור בנדרי כלי לענין קב"מ, והנפ"מ לענין קבורה

כעת נבוא לברר את דין האמבטיות מבטון המוצמדים לקירות המנהרה (אופן א' המתואר בהקדמה). והנה האג"מ שם בהמשך דבריו לענין קבורה בכלי מבטון בתוך האדמה כתב טעם נוסף להכשירו ויש לדון אם שייך בענייננו: 'דהא כלי זו דהבטון כל תשמישו הוא רק להחזקת הקרקע ואין לו שום צורך אחר אף לא לצורך ארון להמת, שהרי הוא מונח כבר בארון של עץ שאין צורך להמת שוב אלא להניחו בקרקע שנמצא שיהיה תשמישו רק לטיחת כותלי הקבר והקרקע תחתיו ואין להחשיב זה לכלי אלא כמו שעושה מתחלה בהחפירה שבתוך הקרקע שנחפר לקבר, וכו' ולכן לא נעשה על זה שם וחשיבות כלי כלל כיון שלא נעשה לשום תשמיש כלי אלא רק להניחו בחפירת קרקע לקבר להחזיק הכותלים והרצפה שהוא במקום טיח כותלי ורצפת חפירת הקבר, ועיין בדברות משה ב"ק סי' מד (-ענף ב) שעל מה שתנן בכלים פי"א מ"ב דכלים שנעשו לקרקע אין מקבלין טומאה, בארתי בשני אופנים אחד דהוא משום שנחשב לא נגמרה מלאכתו כל זמן שלא חברו לקרקע, ושני שאף שנימא שאין זה חסרון בגוף הכלי והוא בשם כלי הוא דין חדש דמה שנעשה לקרקע אף שהוא כלי לא מק"ט. ולשני האופנים מסתבר שלא תהיה קופסא זו שהוא בעצם רק מעשה טיח כותלי החפירה ותחתיתו בבטון בחשיבות כלי אף לאופן שני דהוא בשם כלי, דהוא שייך רק בזה שאף שאחר שנחברו להקרקע היו תשמישן בדרך כלי כהא דנגר ומנעול שנעשו לחבר להבית לסגירת הדלת אך שרוצים

עיקרם הנוגע לענייננו. [א] כלי מתכות שנעשו לקרקע טהורים (משנה כלים יא ב). וה"ה בכלי חרס (משנה שם ח ט). ולענין בטון התבאר באג"מ שדינו כעפר ועכ"פ כחרס. [ב] גם בכלי שיש בו בית קיבול [שהמשנ"א (שם יא ב) הוכיח מהמשנה (שם כ ד) שאין ד"ץ מ"מ אם נעשה כדי לשמש את הקרקע נפקע ממנו שם כלי (שם בפיה"מ להרמב"ם והרע"ב), והיינו שנעשה לכך מעיקרא, וי"א שצריך חיבור ממש. ולענייננו בלא"ה הוא מחובר ממש. [ג] נחלקו גדולי האחרונים בדעת הראשונים אם הדין שבאות קודמת הוא רק לגבי קבלת טומאה או גם בשאר דיני התורה, ויש המחלקים בשאר דיני התורה בין דינים דאו' לדינים דרבנן. [ומצינו מחלוקת בזה גבי חציצה בפני הטומאה]¹³, וכן מחלוקת גדולה לגבי מקואות¹⁴. ונפ"מ לענייננו לענין קבורה, ולשי' המחלוקת בין דינים דאו' לבין דינים דרבנן - לענייננו תלוי במחלוקת אם חיוב קבורה הוא מדאו' או מדרבנן, עי' בסוגיא בסנהדרין (מו:): ובראשונים שם, וברמב"ם (אבל יב א) ובנו"כ שם, ובמאמרי (שצינתי לעיל הערה 10) הארכתי, ולכאו' ספק דאו' לחומרא. [ד] בעיקר הגדרת הדין נחלקו האחרונים, י"א שד"ז הוא רק כשהחיבור לקרקע מסייע לתשמישו

חוצץ בין המת לבין הקרקע [וכפי שנביא סברא כזו בסמוך בשם הגאון מטוורג]. אך ת"ח א' העירני שנראית כוונתו שאין חסרון בקבורה וכדבריו בטעם א' שהיות שהמת נמצא בקרקע הוי קבורה וכדברי הב"י בשם הרמב"ן שהבאתיו לעיל בתחילת הדברים, וכל הדיון הוא בגלל צוואתו של רבי לנקב את הארון בשביל עיכול הבשר לכפרה, וכדהובא בשו"ע יפה לקברו בקרקע ממש - ולזה בטעם א' כתב דכיון שבטון דינו כקרקע סגי בזה אף שהוא עשוי בצורת כלי, ובטעם ב' מיאן בזה כיון שסו"ס הוא כלי ולכן נזקק לסברות בהל' טומאה שאין דינו ככלי, ובענייננו דכאמור טעם זה ל"ש ודינו ככלי מפסידים את הדין לכתחילה. אמנם יש להעיר על עיקר דברי האג"מ, דבלבוש שהבאתי בתחילת הדברים מבואר דצריך לקבור בקרקע ממש בלא ארון ועכ"פ בלא הדף התחתון, לא רק בגלל צוואת רבי אלא בגלל עיקר דין קבורה וכלשונו 'דסתם קבור בארץ ממש משמע', וכן מבואר מהערוה"ש שהבאתי שם.

והנה אחר שטעם האג"מ ל"ש בזה ודינו ככלי, יש לברר את מה שציין האג"מ שישנה שאלה בגדר דין 'משמש עם הקרקע' אם הוא הלכה רק בקב"ט או בכל דיני התורה ונפ"מ לענין קבורה. ובד"ז יש הרבה שי' ונביא את

13 י"א שנחלקו בזה הראשונים אם נחשב כלי ואינו חוצץ או לא, עי' ט"ז יו"ד (שעא ג), בביאור תירוצי תוס' ב"ב יט: ד"ה רואין, וחזו"א (כלים יד י').

14 יש הסוברים שאף כלי העשוי לקרקע, חשוב כלי לענין מקוה כל שחקקו בתלוש ואחר כך קבעו. וביארו אחרונים טעם החילוק בין פסול שאובים לטומאה, ששאיבה אינה תלויה אלא בשם כלי, וכל ששם כלי עליו בהיותו תלוש, החבור לקרקע אינו מבטלו מתורת כלי, אדרבה הרי לכך נוצר מתחילה וכך דרך תשמישו, ומה לי אם הוא מחובר או תלוש, ופוסל משום שאובים, ודוקא לענין טומאה העשוי לקרקע אינו מקבל טומאה. [תוס' חדשים (מקואות ו י'), נובי"ת (יו"ד קט ד"ה ומה שהוקשה ה), ובסו"ד שם מחלק באופ"א. ועי' בית מאיר (יו"ד קצח לא), ותפארת ישראל שם, וחלקת יואב (יו"ד לא), וחזו"א (מקואות תניינא ב יג), המדמים את העשוי לשמש עם הקרקע לכלי אבנים, שאינם מק"ט ופוסלים את המקוה]. ויש מבארים שכלי שנעשה לשמש עם הקרקע יצא מתורת תלוש ולתורת מחובר לא בא, ולענין טומאה אין מקבל טומאה אלא התלוש, וזה שיצא מכלל תלוש אינו מקבל טומאה, אבל לענין שאובים, כל שאין טובלים בו פוסל משום שאובים, ואין ראוי לטבילה אלא המחובר בדומה למעין, וזה שנעשה לשמש עם הקרקע אין חבורו בקרקע מבטלו לגמרי להביאו לתורת מחובר, ואין טובלים בו. [שו"ת חת"ס יו"ד קצח, וע"ש רה]. והאריך בכ"ז הגר"ל מאלין בתשובה להלכה בחי' ר' אריה ליב (ב עב). מאידך יש חולקים שכלי העשוי לשמש את הקרקע, כשם שאינו מקבל טומאה, כך אינו פוסל מים שבו משום שאובים, שכיון שהוא מחובר, הרי הוא כחריץ בקרקע שאינו פוסל. [משנ"א מקואות ד ג, ועי' כת"ס יו"ד צה, אבנ"ז יו"ד רעא, ובית יצחק יו"ד ב ל].

ברוך' א לג, אותיות א, ח, י), ושוב נדפסה יחד עם יתר חידושי הגאון המשיב בס' נר אהרן (ת"ש, סי' ה).¹⁵ ונביא תו"ד עם הערות במוסגר. שם הקשה על כל הנחת מת בתוך ארון (מעץ) דהוי קבורה [ומעיקר הדין גם לנקב הארון ל"צ], ולכאור' הא הוי כלי ומדוע אינו חוצץ בינו לבין הקרקע, [לפי הצד שהעלה שם דבעי' שהמת יהיה בקרקע בלא חציצה בינו לבין הקרקע], והאריך בזה בעמקות נפלאה, והעלה כמה יישובים: א) בתחילה (שם אות ח) כתב ליישב משום דהוי 'כלי המשמש עם הקרקע' [הדין הנ"ל], ודחה דד"ז רק בכלי מתכות ולא בכלי עץ. [חילוק זה אינו מוסכם¹⁹]. וכתב חילוק אחר שיש ב' דינים: א' כלי המחובר לקרקע, אבל השימוש הוא בדבר שאינו מחובר לקרקע כמו צינור שהשימוש הוא במים שאינם מחוברים ממש וד"ז הוא רק במתכת ולא בעץ. ב' כלי המשמש עם הקרקע שד"ז הוא גם בעץ. ולעניינו, כבר כתבנו שבבטון בלא"ה יש ד"ז (כיון שדינו כעפר וה"ה אם יהיה דינו כחרס). ב) עוד כתב (סוף אות ח) דאין לתרץ שלא בטל כיון שהוא 'כלי הבא במידה' דהיינו 'ותר ממ' סאה²⁰, כיון שהוא דין רק בהל' טומאה דילפי' מ'שק' אבל אינו מבטל מיניה שם כלי, וכדמצינו לענין פסול שאובין דכלי אבנים שאינם מק"ט פסולין (שו"ע יו"ד רא לד). [ובלא"ה יש להעיר דמצינו בכמה הלכות שנחלקו בהם בגמ' ובראשונים אם נאמר בהם ד"ז, כגון לענין סתירת בנין בשבת, לענין נט"י ועוד,

העיקרי.¹⁵ וי"א שד"ז הוא רק כשאין לו תשמיש אחר אלא עם הקרקע¹⁶]. וי"א שכל שנעשה מתחילה על מנת להשתמש בו במחובר לקרקע, אפילו אין הקרקע מסייעת בתשמישו, הרי זה כלי העשוי לקרקע.¹⁷ [ומחלוקת זאת תלויה גם במחלוקת בנידון קודם ואכ"מ]. לעניינו, השיטה הג' שייכת כאן, ולענין ב' שיטות הראשונות, לכאור' אינן שייכות כאן, כיון דאין החיבור לקרקע מסייע לתשמישו וגם היה שייך להשתמש בו להניח מת גם בלא הקרקע, אלא שמאידך גיסא י"ל בזה כיון שסו"ס משתמשים בזה לקבורת מת שהוא צריך להיות בקרקע, וצ"ע. ובדברות משה שציין האג"מ שם, בענף ב, האריך בנידונים שבאותיות ג-ד (בלא להזכיר את השי' הנ"ל) והגדירו כדלהלן, לצד א' מדובר בכלי שאין תשמישו אלא עם הקרקע (וא"א להשתמש בו בלא הקרקע), ולכן נחשב שעדיין לא נגמרה מלאכתו של הכלי. ולכן אינו בשם כלי לגבי כה"ת כולה. לצד ב' מדובר על כל כלי (גם כלי שאפשר להשתמש בו בלא הקרקע ורק כעת קבעו בקרקע), הוא דין מיוחד בטומאה ולא בשאר הלכות, וטעם טהרתו כיון שחיברו לקרקע וכל המחובר לטהור טהור.

ושו"ר אריכות נפלאה הקשורה לעניינו בתשובת הגאון האדיר רבי אברהם אהרן בורשטיין גאב"ד ור"מ טווריג שהופנתה להגאון רבי נחום ברוך גינזבורג, ונדפסה לראשונה בספרו של הרב השואל ('מקור

15 עי' נובי"ת יו"ד קט, ודברי חיים מקאות לו, וחזו"א כלים יט א.

16 עי' בית מאיר יו"ד רא מח, כת"ס (יו"ד קא, וע"ש צה), ודברי מלכאל (ב סד, ח).

17 עי' גידו"ט (שו"ת בסוה"ס ג, בלשון שני), ועי' שו"ת הרי"ד טז, ומשנ"א כלים יא ב. וע"ע להלן בשם הגאון מטווריג.

18 קצת מושג אודותיו עי' מש"כ עליו הגאון מקור ברוך שם, ובהסכמות המופלגות לס' נר אהרן ובפרט מהגרא"ז מלצר בהפלגה עצומה. תשובה זאת ציינה הגרי"ש אלישיב, בנוגע לחקירה בתשובה שם, האם קבורה היא מצוה חד פעמית או מתמשכת [וע"ש מה שהשיבו המקור ברוך]. (יד בנימין' תמורה לג).

19 שם הוכיח זאת והטעים זאת. ויצוין שהשיורי טהרה (סוף שו"ע יו"ד קצח סוסקס"ג, מהד' מכון י-ם עמ' תרו) כתב בשם המהר"ש דד"ז נאמר גם בכלי עץ. וציינו הדברות משה הנ"ל. ובנוגע להוכחתו, העיר בעל המקור ברוך (בתשובתו שאח"ז) שהנוכ"י יישבו באופ"א ושהוא דין רק בקב"ט וכנ"ל.

20 והדבר מוכרח שיש כאן שיעור זה כיון דהלא שיעור מ' סאה של מקוה מחושב לפי גובה אדם, ג' אמות על אמה, וא"כ גם ארון המיועד למת היות שמותאם לגודל אדם בנוי בגודל כזה.

את שם ה'כלי' - אלא שזה רק לשיטת הראב"ד כלים (ו ג) ע"ש, אבל לפי הרמב"ם שם כלי שעשוי מתחילה נקוב כמוציא רימון מקבל טומאה עד שישבר רובו, וע"ש בכס"מ. [אכן גם לפי הראב"ד צריך שיהיה חור בשיעור גדול כדי לבטל את השם כלי, ובנוגע לשיעור החור בענייננו עי' הערה.²² ועוד יש לדון דלא יבטלו 'שם' כלי לשיטות שבית קיבול העשוי למלאות אינו ב"ק (עי' סוכה יב: ובתוס' שם), וה"נ ממלאים את החורים בעפר (עי' חזו"א עוקצין סס"ד) ובנידון הבא.

עוד היה מקום לדון שלאמבטיות מבטון דנידוננו, אין 'שם' כלי היות ולשם כלי צריך שיהיה בית קיבול מה' צדדים - ד' קירות ותחתית [לפי רוב השיטות²³], ואף דכאמור יש להם בקידמתו גדר בטון נמוכה, מ"מ כאמור האמבטיה מלאה בשיכבת עפר, ויתכן דבזה העפר מבטל 'שם' כלי, ויש בזה לכאור' סתירות במשניות ופסקי הרמב"ם ואכמ"ל.²⁴ אמנם לפי מה שהתברר לי, המציאות (לפחות בחלק מהמקומות) שאין ממלאים אותם עפר עד גובה הגדר אלא פחות מזה.

[ויש לדחות את עיקר הדיון ולומר דנהי דאין לו שם כלי מ"מ גם קרקע אינו, ואנן קבורה בקרקע בעי', וע"ד שמצינו באחרונים בכ"מ שגם אם בטלו מתורת כלי מ"מ אינו קרקע,²⁵ והעירני לזאת ג"א שליט"א הבקי

ואכמ"ל]. אמנם כל דבריו בנידונו על ארון עץ, אבל בנידונו על כלי מבטון ל"צ להגיע לזה לפ"מ שנראה באג"מ שדנו ככלי אדמה שאמק"ט. ג) עוד דן (שם אות ט) בהקדם דברי התוס' בשבת (נח. ד"ה אע"פ) דכלי שנעשה לשימוש שאוסרו בהנאה טהור מהמדרס כיון דחשיב שינוי מעשה, וא"כ ה"נ בנידוננו כיון דהארון משמש למת נאסר בהנאה, הוי שינוי מעשה ונפקע ממנו שם כלי, ופלפל בדבריהם ורצה לבאר באופ"א ע"ש, וגם בדעתם חילק בין מדרס לבין הפקעת שם כלי לענין קב"ט. וע"ע בדברי בעל המקור ברוך (שם לד אותיות ו-ח) מה שהשיבו בזה. ד) עוד חידש (שם אותיות י-יא) כיון דנעשה למת אינו משמשי אדם, כטעם טהרת מטפחת של תכריכי המת כמ"ש הרמב"ם כלים כג יג, ושוב הקשה ע"ז ממקו"א, ותרצו, ופלפל בזה הרבה, ע"ש.²¹ ה) עוד חידש (שם אות יא) דהוי ככסות המת שבטל ליה, ע"ד הגמ' חולין (קכה:). עכת"ד. לענייננו, בסברא א' כבר דננו לעיל, סברא ב' לא שייכת, את סברא ג' הוא דחה. וסברא ה' גם לכאור' ל"ש, כיון שקשה לראות את הכוכין מבטון שעומדים בפנ"ע ככסות לכל מת ומת שהונח בכל כוך וכוך. ורק סברא ד' לכאור' שייכת בנד"ד.

ובסוג האמבטיות מבטון שבהם עושים נקבים כאמור, היה מקום לדון שהם יבטלו

21 ות"ח א' כתב לי: תמוה, דאין זה עדיף ממה שדחה כבר באות ב' שזה רק דין בקב"ט אבל לא בהפקעת שם כלי, ואם הנידון לענין חציצה, מאי אכפ"ל שאינו משמשי אדם. עכ"ד.

22 בגמ' שבת צה: מבואר דיש כמה גדלים של חור המבטל שם 'כלי', תלוי כל כלי לפי השימוש שלו, ולפי"ז כאן שהשימוש הוא ל'מת' היה צריך להיות חור בגודל גדול מאוד, אלא שם השיעור הגדול ביותר הוא כ'מוציא רימון', מאידך מצינו במשנה כלים יז ג שסלין של פת שיעורו כ'מוציא ככרות', והוא יותר ממוציא רימון, ומצד שני א"א לומר שאכן הכל תלוי בשימוש, מהמבואר במשנה כלים פכ"ד מ"ב שעגלה שעשויה להוליך אבנים שטהורה ופי' הרע"ב לפי שפרוצה מתחתיתה נקבים גדולים כמוציא רמון. ועמד על כ"ז בחזו"א כלים כג א ע"ש.

23 עי' ב"י יו"ד סי' רא סעי' לה וד"מ ושו"ע שם.

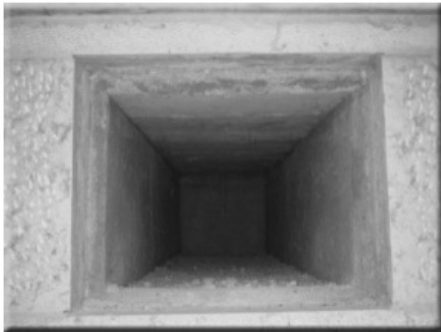
24 עיין: א] משנה כלים (ה ו) לפי הרמב"ם בפיה"מ ובחיבורו (כלים טז יב), ואו"ש שם, וחזו"א (כלים ז כ). ב] רמב"ם (טו"מ כב א-ב) וראב"ד, וחי' ר"ח הלוי, והחזו"א בגלינות ובספרו כלים יג ח סד"ה שם. ג] משנה עוקצין (ב י) ורמב"ם (טו"א ב יב), וחזו"א עוקצין סס"ד. ד] ר"ש (כלים ז), ורמב"ם מקואות (א ג). ועי' חי' ר"ח הלוי (טו"מ כב), וחזו"א בגלינות ובעוקצין סס"ד.

25 כן מבואר בשו"ת חת"ס יו"ד סס" קצח לענין כלי המשמש עם הקרקע והבאתיו לעיל בהערה. [אלא דע"ש דעיקר דיונו שם שנוי במחלוקת].

ורק שאין בו המעלה שנרקב שזה מעלה לפי הנהגת ישראל וממילא אולי יש מעלה שהרצפה אינה מכוסה. עכ"ל ספר מסורת משה. וזה נוגע לא רק לכוכין מבטון המוצמדים לקירות המנהרה, אלא גם לכוכין שנחצבים בקירות המנהרה עצמה.

ענף ד: בעיות נוספות בכוכי המנהרות בהר המנוחות

מלבד המבואר עד כה על הקבורה בכוכין שבמנהרות יש להוסיף בעיות נוספות חמורות הן בכוכין מבטון המוצמדים לקירות המנהרה, והן בכוכין שנחצבים בקירות המנהרה עצמה. ואקדים לזה את המציאות כדי שנבין בעיות אלו. והיא, שבכוכין אלו המת לא טמון כלל בעפר, אלא מניחים שכבה דקה של עפר בתחתית הכוך, ראה תמונה מס' 10.



תמונה מס' 10 - כוך פתוח מוכן לקבורה

[תמונה זאת צולמה בכוכין מבטון שע"ג האדמה שבהר המנוחות, וכע"ז מתוכנן להיות בכוכין אלו שבמנהרות]. ואחר שמכניסים את המת מכניסים עמו ב' שקי חול קטנים סגורים א' למראשותיו וא' למרגלותיו, כשהמטרה היא שכאשר השקים יתבלו ויתפוררו החול יישפך מהם קצת על המת, ולכן המת לא נרקב בתוך העפר, ולכן הריקבון אינו טבעי והוא איטי מאוד. [וכן העידו על כמה מתים שהוצאו משם אחרי תקופה ארוכה והיו כמעט שלמים]. ואח"כ סוגרים את תא הקבורה עם פלטת אבן

בעיני סדר טהרות, וי"ל דלזה סגי מה שהוא בתוך חלל הקרקע, וזה בעצם טעמו הראשון של האג"מ בתשובתו שהבאתי לעיל, ורק מצד הענין של צוואת רבי בעינן לנקב את הארון, מה שמתקיים בנידוד. אמנם הנפ"מ תהיה בכוכין מבטון שמעל פני האדמה, שבזה מלבד החסרונות שדנו בו הפוסקים, הרי שבאופן שעשויים ככלים מבטון וכנידוננו, הרי שגם אם נסכים עם הסברות שבטל ממנו שם כלי, מ"מ בזה שפיר שיך חילוק זה, וכאן אין את הסברא שהוא בתוך חלל האדמה].

חוב מחאה על קבורה זאת

אכן דע דגם על האופן שכתב האג"מ דכשר לקבורה [דהיינו קבורה בארון בטון בתוך הקרקע, באופן ששייכים ב' טעמיו], יש לידע את מה שהשיב בעל האג"מ בע"פ: וכפי שמוכח בספר י"ד משה' (תשובות האג"מ לר"י דרדק, שבט התשע"ב) שנשאל על תשובתו באג"מ יו"ד ג קמב הנ"ל שהקל לקבור בתוך הבטון שבתוך הקרקע, האם הוא רק בדיעבד כפי שנשאל שם שעשו כן מפני חדירת הגשמים, או גם לכתחילה, ונכדו רבי מרדכי טנדלר השיב במכתב בשמו, שהוא רק בדיעבד, כיון שלכתחילה צריך לקבור בקרקע ממש, ואמר שאף שבטון נחשב כקרקע, מ"מ אינו קרקע ממש. עכ"ד. והוסיף בתשו' נוספת שם: שיש למחות על דבר זה, אף שיתכן שלא ישמעו לו. עכ"ד. [עוד אמר, דכשקוברים שם, יש ענין ליתן שם עפר, ע"ש]. וכע"ז בס' מסורת משה - פסקי בעל האג"מ שרשם נכדו הר"מ טנדלר (ח"א עמ' שעד): 'ושאלתי רבנו בשביל הרב גינזבורג מאגודת הרבנים אודות ביה"ק של ישראל שעשה חוק שיהיה הבור של הקבורה או מכוסה לגמרי עם מלט או מכוסה מג' צדדים ורק רצפתו לא מכוסה, ואמר רבנו לא ידוע מהו השאלה אבל אם אפשר למחות צריכים להגיד קודם כל, שאינו כדן שזה נגד מנהג ישראל, אבל לדינא בטון נחשב כקרקע ג"כ,

פשוטה [ולאח"ז בני המשפחה מוסיפים פלטה נוספת עליה נכתב נוסח המצבה]. ותהליך הדברים, מיד אחר הקבורה עדיין לא אוטמים את הסגירה אלא תוקעים כמה משולשי עץ [כמצוי באתרי בניה בעת ציפוי אבן ירושלמית], ע"מ שהמצבה לא תיפול, ויותר מאוחר באים להדביק את הפלטה עם מעט מלט או דבק [וודאי שאז צריכים להסיר את הפלטה בשביל להדביקה כראוי]. ולכן ישנם בעיות חמורות (נוספות) ונפרשם.

א [חסרון בקבורה (בימים הראשונים שאחר הקבורה): לאור התאור הנ"ל, לכאור עד שמדביקים את המצבה כראוי, אחר כמה ימים מהקבורה, אין המת נחשב לקבור, כיון שהמת עצמו, כאמור, אינו מכוסה בעפר, והמצבה אינה מחוברת כלל, אלא רק עם כמה משולשי עץ, ובמצב זה יתכן שיש חיות שיכולות להסיר ולהסיר את הפלטה ולגרור את המת [עכ"פ בכוכים הנמוכים הסמוכים לקרקע], וממילא אינו נחשב לקבורה. עי' מג"א סי' תקנו סק"כ בשם ההגה"מ, ומה שהמג"א הוכיח להיפך מדבריו, ראה חזו"א (יו"ד רח ט ד"ה מג"א) מש"כ ע"ז: 'מ"מ ודאי לא יצא ידי חובת קבורה שהרי אינו משומר וכדתניא בתוספתא שחולדה וברדלס מצוין שם וכו' [וכו' דכשמניחו עד שחיה גוררתו ודאי ביטל מצות קבורה], ודאי בעי קבורה גמורה בסתימת הקבר להיות משומר וכו', עכ"ל.

ב [חסרון בצורת הקבורה (לעולם): בקבורה זו לכאור לא מקיימים את צורת הקבורה

כראוי, כיון דצריך לכסות את המת בעפר כולו, ובאופן זה הנ"ל המת אינו מכוסה, דבתחילה לא מכוסה כלל, וגם בהמשך (כשיתפוררו שקי החול) רק מקצתו מכוסה. דגם בזמן המשנה והגמ' שהיו קוברים בכוכין בתוך האדמה, המת היה מכוסה לגמרי עם עפר, וכמפורש ונפסק ברמב"ם (אבל ד ד) דמחזירים עליו את העפר והאבנים, והובא בב"י (יו"ד שסב ב), והביאוהו כמה אחרונים כדבר פשוט וברור. וכ"כ בפשיטות הריעב"ץ, ובשלחן גבוה, וביוסף דעת (לבעל השו"מ), המובאים בהערה בסמוך. וזאת למרות שהכוכ היה סתום 'באבנים וסיד או במה שירצו' כלשון המאירי ב"ב (ק:), ובסוטה (מד.)²⁶ [ומה שמבואר במס' שמחות (ח א) שהיו מבקרים את המת אחר ג' ימים, ומשמע לכאור מזה שהמת לא היה מכוסה, יבואר בהערה²⁷]. וביותר מכך מצינו ברמ"א (או"ח תקכו ד) שבקבורת מת ביו"ט שני מותר לכסות את המת בעפר, וכתב המ"ב דמשמעות הרמ"א דמותר ע"י ישראל אף דמלאכות גמורות מדאור' הרמ"א מחמיר שייעשו רק ע"י גוי וכאן כסוי הבור ע"י עפר מלאכת חורש הוא כמבואר בגמ' שבת עג: [ובשעה"צ ציין למג"א שחקר אם הוא דאור' (ע"ש שתלה בזה מחלוקת ראשונים), ולמו"ק שהשיג עליו שהוא דאור'], וביאר הב"י משום ד'גמר קבורה' הוא והביאו המ"ב שם. ולכאור למה התירו לכסות בעפר

26 וע"ע בתוס' בשם ריב"ם שה'כוכים' היו פתוחים מהצד כדי שלא לטמא מעליו. ובמסוה"ש בשם התו"ט הגיה 'הארונות'. וטעם הגהתו עי' בבית דוד ובשושנים לדוד, והועתק בליקוטים שבמשניות (במהדורת זכר חנוך על הגליון). אמנם בחי' הרמב"ן ובחי' הר"ן גם כתוב כן או כוכים, וקשה להגיה ככולם.

27 דברי מס' שמחות אלו הובא בטושו"ע יו"ד שצד, וביאר הפרישה (ג) דמיירי בזמנם שקברו בכוכין משא"כ בזמננו שקוברים באדמה זה ל"ש. והביאו הש"ך (ב), ובפשטות כוונתו שלא היו מכסים בעפר כלל והיה שוכב מגולה כאדם חי, כ"כ במכתב משנת תקל"ב הנדפס במאסף 'בכורי העיתים' (שנת תקפ"ד עמ' 221) שכתבו חתמו 'משה מדסוי' - [ה"ה ראשון המשכילים ה' משה מנדלסון שר"ל], והריעב"ץ במכתבו הנדפס שם (מכתב ג עמ' 237) אף שנראה שלא הכיר בקלקולו (כיון שלא היה מפורסם אז), מ"מ דחה את עצם דבריו בחריפות גדולה, ושהכוונה שמ"מ המת היה מוטמן בעפר והכוכ היה סתום באבנים, ועוד הביא מדברי הרמב"ם המפורשים (הנ"ל בפנים), והביאו להריעב"ץ בחת"ס יו"ד שלח (בסד"ה הנה, ובד"ה אך, ובד"ה וע"ד). וביאור מסכת שמחות, יישב הריעב"ץ במכתב ב' (שם עמ' 231), וכן החת"ס שם ע"ש. וביוסף דעת (לבעל השו"מ, יו"ד שם) יישב את הקושיא על הפרישה מהרמב"ם, דכוונתו דבכוכין הגם שמכסים עם עפר, אפשר עוד לגלות את העפר משא"כ בקבורה רגילה. וכן הבין בשלחן גבוה (שם, ז), עד

שהוא איסור גדול לצערם דהא בשביל שיש להמת צער חרדת הדין אסור לפנות מת ממקום שנקבר כדכתב הש"ך וכו' אף שהוא רק צער של חרדת הדין ורק על זמן קצר דהא רואה שאין מביאין אותו לדין, וכ"ש מניעת העיכול שהוא צער דעונש הדין ממש, וגם על המשך זמן גדול שאסור. ומסיים שם: 'לבד החטא הגדול שיצער להמתים שאף תשובה לא יועיל עד שירצה את המת וימחול לו'. עכ"ל. ואף שהוא דיבר על כוכין שלא היו מניחים שם כלל עפר [ופעמים היו מניחים גם חומר מיוחד למנוע עיכול וכו"ל], מ"מ יסוד הענין שייך גם בנידוננו שמניחים עפר, כיון שהוא מעט עפר, ואין המת נמצא כולו בתוך עפר.

ד] ריח רע - בזיון המתים: מכיון שהכוך לא אטום אלא רק נסגר עם פלטת 'שיש' דקה המודבקת בעזרת דבק או קצת בטון, לכן יש שם ריח רע, כאשר ייווכח המבקר בבתי קברות שבנו כוכין מבטון מעל האדמה וכפי ששמעתי מרבים שבקרו שם, ואף שמנהלי הביה"ק מפזרים חומר שמנטרל ריחות רעים, כפי ששמעתי ממנהל ח"ק אחת, מ"מ אי"ז מסייע כראוי. [ואכן אצל הגויים

הול"ל שיכסו את הקבר באיזה נסר. ואם מצד שרצו שיהיה היכר שיש שם קבר אפשר להניח על הנסר איזה תלולית עפר, ומ"מ מלאכה דא' לא יהיה, ומבואר בזה שהכיסוי בעפר הוא חלק בלתי נפרד מהקבורה, ולכן כשהתירו את הקבורה ביו"ט, התירו ג"ז. והטעם שהכסוי הוא חלק מהקבורה, יתכן להטעים לפי המבואר באותיות הבאות, אבל בין כך ובין כך, כן הוא הדין.²⁸

ג] חיסרון כפרה: להאמור, בגלל שלא מכוסה בעפר אינו נרקב באופן טבעי ותהליך הוא איטי, ולכן אין מתעכל הבשר כראוי ומהר. והאג"מ (יו"ד ג קמג) בהתייחסו לקבורת כוכין שהיתה מצויה אצל הגויים והרפורמים בארה"ב, ונקראה 'מאזליאום', כתב ע"ז כמה חסרונות, וא' מהם: 'וגם איכא עוד איסור דכל זמן שלא נתעכל הבשר לא נתכפר עדיין והוא נידון, ולאחר עיכול הבשר איכא כפרה כמפורש ברמ"א (שסג ב) שכתב 'מות' ליתן סיד עליו כדי לעכל הבשר מהר', וכתב הט"ז (ג) שנאמר בשרו עליו יכאב, כל זמן שבשרו עליו יכאב אינו נוח מן הדין וכו' וא"כ למנוע העיכול עושין רעה גדולה להמת

כדי שכן העתיק לפרישה, שהיה מכוסה בעפר, ורק לא הרבה עפר באופן שאפשר לגלותו. ובתחילה שראיתי את החת"ס הוקשה לי על החת"ס ועל מש"כ מהריב"ץ, שלא הביאו מהטור יו"ד (שסב) בשם רנט"ג המחלק בין אר"י לחול"ל, ע"ש ובב"י ובב"ח, ואחר שהשגתי בס"ד את מכתבי הריב"ץ הנ"ל, וראיתי שימכתבו השני (שם עמ' 230) הזכירו וכתב: וע"י טי"ד לשון הגאון רנט"ט, והוא אמנם קשה להולמו, וביחודי מו"ק ביארתי בס"ד. עכ"ל. וכת"י מור וקציעה על יו"ד עדיין לא נמצא, לידע מה התקשה בו ומה ביארו, אכן זכינו לגיליונותיו על הטור שנדפסו לאחרונה בטור מהדורת נכמן המאור (בילקוט מפרשים שבסוף הטור), ושם רק דן על הגהת הב"י 'ברד' ואת החילוק המציאותי בין אר"י לחול"ל, ולא בעצם דבריו על אר"י, וא"כ אחתי צ"ב מדוע לא הביאו הריב"ץ במכתב הג'. אמנם בלא"ה העירוני דלדין גם באר"י אין הדברים נוגעים כיום, כיון שגם במקומות אלו [הכוכין במנהרות הללו וכדומה] שולטת רימה והמת לא מתייבש, ודברי רנט"ג כנראה נסבו במערות שהיו עמוק מתחת האדמה והמערות או הכוכין היו סגורות היטב במקום שהיה קר מאוד, וגם שידוע שכדור הארץ מתחמם כל הזמן במשך השנים, וא"כ ודאי שחלו שינויים מזמן רנט"ג עד היום, שהוא למעלה מאלף שנים. [ואגב אבוא להעיר על מה שבשו"ת עין יצחק (יו"ד לג) ביאר לפי"ז את דברי הרמב"ם הנ"ל ע"פ רנט"ג, דמייירי בחול"ל. ולענ"ד צע"ג, כיון שמנהג הכוכין היה בעיקר באר"י ולא במצרים או שאר ארצות וא"כ איך יבאר מנהג הכוכין ע"פ מציאות האקלים במקומות אחרים, וזאת מלבד דהרמב"ם סתם בזה ולא חילק בין הארצות וודאי שחיבר ספרו לכל הארצות]. וגם למנהגנו שמניחים מעל המת בהפסק אייר מעט אבני גולל ומעליהם שופכים את העפר [ומקורו בלבוש (שסב) עפ"י רנט"ג הנ"ל הע' קודמת, ובש"ך] שפיר מתקיימים דברי הר"מ, דסו"ס יש עליו אבנים ועפר גם אם אינו נוגע בגופו ממש, משא"כ בכוכין של היום לא מניחים עליו אבנים ועפר. ובלא"ה כ' החכמ"א (קנח ב): 'ומ"מ מי שיש לו עפר ארה"ק מפזרין על גופו והעיקר על ברית הקדש ואין בזה משום בזיון', וכ"כ בערוה"ש (שם ג), וזה לא מתקיים בכוכין דהיום.

כיון דיש בזה חסרון מהותי בקבורה או בכפרה וכו' ע"ש, לכן אם יתירו את הכוכין במנהרות אלו, יאמרו שגם הכוכין שמע"ג האדמה מותרים, ויאמרו היתירו פרושים את הדבר, ובפרט שיוזמי קבורת הכוכים במנהרות הם יוזמי קבורת הכוכים מע"ג האדמה. ודברים אלו ממש כתב בבית אב"י (ג קי) בנוגע לשאלה דומה ממש, והיא על שאלה בארה"ב על קבורת מאזליאום שהיתה צמודה להר כך שהמתים נמצאים באדמת ההר עצמו, והתנגד לזה מכמה טעמים, טעם א' מצד שינוי מנהג מתים החמור והבאתי דבריו במאמרי הנ"ל, וטעם נוסף כתב ש"אמרו היתירו פרושים את הדבר' דהיינו שיבואו לקבור בצורה של מאזליאום המקורית שהיא כוכין מבטון או אבן מע"ג האדמה עצמה ע"ש עוד.

ו] מת ע"ג מת. חסרון נוסף יש בקבורת הכוכין במנהרות אלו. והוא כיון שקוברים מת ע"ג מת, ויש בזה ג' נקודות לדיון: א' האם יש גזל המתים בזה שחופרים מנהרה תחת קברים קיימים, ויבואר אי"ה להלן פ"ב. ב' האם חסר בתקון של הנפטר אם קבורים מעליו מתים אחרים. ויבואר בסוף הפרק הנ"ל. ג' האם מותר לקבור לכתחילה מת ע"ג מת, והתבאר במאמרי הנ"ל. [וכן ישנם חלק מהבעיות שהתבררו במאמרי 'קבורת מכפלה-זוגית' מוריה שבט תשע"ז, ע"ש, ובענייננו בעיה א' על 'עומק הקבר' המתוארת שם שייכת גם בזה. ובעיה ב' על 'קבורת איש ליד אשה' ג"כ שייכת כיון שקשה מאוד להקפיד ע"ז, וא"כ יצליחו להקפיד ע"ז מכל הצדדים].

ומשם לרפורמים, שקברו בכוכין מעל האדמה, וכנ"ל ענף א, פתרו בעיה זאת ע"י נתינת חומר מיוחד על המת, אלא שחומר זה מנע עיכול הבשר, ויצאו חוצץ נגד זה בס' על בו אבלות ח"ב עמ' 47-48, וע"ע לעיל באות ב], וברור לי שכך יהיה המצב בכוכין מבטון שבתוך המנהרה [עדיין אין אפשרות לבדוק זאת שם, כיון שלפי ידיעתי עדיין לא התחילו לקבור שם]. ובכוכין אלו שהם בתוך מנהרה ברור שהריח מהמתים יהיה יותר כיון שהמקום הוא סגור מחמש כיוונים, והגם שיש שם מערכת איורור מ"מ ברור שאינה יעילה כמו אויר העולם. ולכן אופן קבורה זאת הוא ביזיון של המתים וגם של החיים שבאים לבקר את יקירם. וגם דלכא' שייכים בזה כל הנאמר במאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה' מוריה ניסן תשע"ז ע"ש, על הסכנה הגדולה שבביזיון המתים, ה' ירחם.²⁹ עוד העירני ג"א שישנה בעיה להתפלל ליד הקברים עקב הריח, ע"י שו"ע או"ח (עט ה) 'ונבלה מסרחת דינה כצואת אדם', וממילא מפסידים בזה את הענין הגדול להתפלל ליד קבר המת.

ה] יאמרו היתירו פרושים את הדבר': כיון שצורת הכוכין במנהרות אלו דומה מאוד לכוכין מבטון שבנו מע"ג האדמה, לא מבעיא בכוכין מבטון שבמנהרות אלו שממש דומים ועשויים באותה צורה בדיוק, אלא גם אם יחצבו בצדדי המנהרה עצמה כוכין מ"מ הצורה היא דומה מאוד, וכיון שלכוכין מבטון שמע"ג האדמה התנגדו גאוני הדורות האחרונים וכנ"ל בהקדמה,

29 והעירוני בדמשנה ב"ב (כה): מרחיקין את הקברות מהעיר נ' אמה, ופירש"י משום ריח רע. וא"כ מבואר שהיה בזמנם ריח רע ולא היה בזה חסרון, וי"ל דיתכן שחשו פן יהיה ריח רע אבל לא שמוכרח שיהיה. וגם אם היה ריח יתכן שהיות שהיה מצוי כן לא היה בזה חסרון, אבל כיום שרובם נקברים בקבורת רגילה באדמה ואין כמעט ריח בגלל שהמת נרקב באדמה, ממילא מי שקובר באופן שיש ריח רע ודאי שיש בזה משום שינוי מנהג המתים וביזיון המתים, וככל המבואר במאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה', מוריה ניסן תשע"ז. ויצוין שהלבוש (שסה) פירש ד"ז מטעם אחר שלא יראו הקברות ויתעצבו, ותמה עליו הש"ך למה נטה מדברי רש"י, וע"י בבאה"ט.

פרק ב: האם יש גזל המתים בקבורה ע"ג קברים קיימים או תחת קברים [ואם יש חסרון של תיקון לנפטר]

(יו"ד) קכד, דובב מישרים ח"ג עח, ועוד]. ולכאור' כבר מצינו כדבריו בתשו' הרשב"א (א שעה): 'מי שאמר לחברו זכה במעות אלו לקנות מצבה על קבורת פלוני שמת. וזכה הלה ואחר כך חזר בו המזכה ואומר שהמת לא זכה לפי שאינו בעולם. והרי הוא כמזכה לחמור דלא קנה. והלה טוען שהמת זוכה בכל מה שהוא לכבודו וכו'. תשובה הדין עם מי שנתן על ידו. עכ"ל. והביא ראיה לזה ע"ש. ונפסק להלכה ברמ"א בחו"מ (סוסי' רי) דהמקנה דבר למת כל שהוא לצורך קבורתו וכבודו קנה. ובמחנ"א (הל' זכיה סי' לא) תמה על ראייתו והביא שרוב הראשונים כתבו שבעלמא אין זכיה למת ודכ"כ הרשב"א גופיה במקו"א, ולכן נדחק שכוונת הרשב"א בתשו' לענין מצוה. ובמהרש"ם (א סב) תמה על דברי השלטה"ג מכח דברי המחנ"א הללו. [ועוד ציין בהאי ענינא לשו"ת מהר"ח או"ז (קס) שהביא ראיות שאין למת זכיה]. וכן בשו"ת תשורת שי (מהדו"ת קטו) תמה על השלטה"ג, דאיזה קנין יש למת הרי אפי' עזובונתיו אינם שלו, ואת דברי הגמ' בב"ק שם פ"י לענין כבוד המת שלא לפנותו ולענין אסו"נ בקבר בנין וכו'. וראיתי לבאר ביאור יפה בדין זה, דלעולם ל"ש קנין למת, דאם מקנה למי שאינו בעולם כגון לעובר לא קנה להלכה, ה"ה למת, אלא שבדבר שהוא לצורך המת כגון לצורך קבורתו שייך קנין וזכיה למת ואיסור גזל לגבי' וכפשטות דברי הרשב"א, וביאור החילוק בזה בין צרכי קבורה לשאר דברים מבוארים ע"פ דברי התוס' בכתובות (ל) דחיוב מעילה הוא משום גזל וכן בגמ' ב"ב (פח) קרי למעילה גזל גבוה, ולפי"ז י"ל דאה"נ במת ומשמשי דילפינן מע"ע דכתיב בה כפרה כקדשים הוא ג"כ מטעם גזל המת, ומתוך זה למדנו דאע"ג דבעלמא אין קנין למת מ"מ מה

יש לברר האם יש בעיה ממונית אחר שקברו מת, לקבור מת אחר על גביו, או לקבור מת אחר באדמה שתחתיו. [בפרט באופן שלא תוכנן כך מעיקרא או שאין המנהג כן]. והנפ"מ לנידונים שהוזכרו במאמר זה הם: במנהרות הר המנוחות, גם באופן שיקברו במנהרה רק בקרקעית המנהרה כקבורת שדה רגילה, כיון שכל המנהרה היא מתחת חלקות קיימות, וכן בקבורת מת ע"ג מת - ב'קבורת על' (הטמנת מת ע"ג מת באדמה, אלא בשונה מקבורת 'מכפלה-זוגית' שהיא קבורה מתוכננת מראש ולכן מעמיקים את הקבר ביותר, הרי שקבורה זאת אינה מתוכננת, אלא כאשר רוצים לקבור מת ליד מת ואין לידו מקום פנוי, מסירים את המצבה הקיימת, חופרים עד אבני הגולל המכסים את המת התחתון, ומעליו קוברים את המת העליון, ומכסים אותו בעפר) וכה"ג. ושורש השאלות הם: א' האם עצם הקבר קנוי למת בבעלות ממונית. ב' האם יש למת בעלות עד רום רקיע שלא יקברו באויר שמעליו, וכן אם יש לו בעלות בקרקע שתחתיו עד התהום שלא יקברו בקרקע שתחתיו. וננסה לבררם.

איתא בגמ' (ב"ק פ:--פא.) 'י תנאים התנה יהושע (כשהנחיל ליהושע את הארץ) וא' מהם שמת מצוה קונה את מקומו. ופירש"י: 'מקום שנפל שם בעת מותו קנאו לקבורה ואין בעל השדה מעכב עליו'. ויש לדון האם כוונת הגמ' לענין בעלות ממונית או רק לענין שלא לפנותו וכה"ג. ובשלטה"ג (סנהדרין מז:) כתב: 'דבסתמא כל אדם הנקבר זוכה בקרקע שנקבר בו, מלבד כי המנהג הוא בגליל זה שכל אחד קונה מקום קבורתו, וא"כ מקום קבורתו מאן מחיל מאן שביק, וצ"ע בדבר לענין מעשה'. והביאוהו הפוסקים [שכנה"ג יו"ד שסד הגה"ט ה, שו"ת רמ"ע מפאנו נו, מלמד להועיל ח"ב

כבישים או בתי מגורים, והוסיף: 'וממש"כ השו"ע שסב שמותר לקבור ב' ארונות מתים זע"ז אם יש ביניהם עפר ו"ט, אין מכאן שום ראייה שאין מקום הקבר פנוי למת עד לרקיע, דשפיר י"ל דמיירי שאי"ז קרקע שקנהו עבור אחד מהם ולכן מותר לנו לקבור שם ב' מתים בהפסק, אבל קרקע שקנהו המת הקרקע שלו לגמרי מתהום ארעא עד לרקיע ואסור לקבור בה שום מת אחר אפי' בהפסק'. ומה שנהגו בכמה קהלות באירופה בשעד"ח לקבור ע"ג בהפסק עפר, ביאר שם ואביאו בסמוך. ולפי"ז כמו שזכו לענין האויר שמעליהם, ה"ה בנוגע לקרקע שתחתיהם שאין לחפור קברים אחרים מתחת הקברים הקיימים, וכ"ש שלא לחפור מנהרות שיעברו שם רכבים ובנ"א וכדומה. אלא דיש לשאול על המבואר במאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה' מוריה ניסן תשע"ז, שבשעת הדחק גדול שהתמלאו בתי הקברות כיסום בשכבת עפר וקברו מעליהם מתים נוספים, ואיך לא חשו לבעיה הממונית שבזה. והנה, בחיבת הקודש הנ"ל אכן מבואר דאכן אין לעשות כן מה"ט, ורק לפי שעה התיר, אלא שעל דבריו יקשה מהנ"ל שבכמה ק"ק עשו כן כעדות הב"ח ועוד, והיה מקום לומר שכיון שהיתה כזאת מציאות שבקהלות שהתמלאו הביה"ק ולא היה מקום, עשו כן, א"כ חשיב כנהגו כן מעיקרא וממילא אין למת זכות בזה, אלא דאכתי יש להעיר מדברי רה"ג שהבאתי שם שהתיר כן בשעד"ח ונראה שם שהוא חידש זאת ולא שהיתה כזאת רגילות לפניו. ואולי שכיון שלא היתה כל ברירה ואם רה"ג לא היה מתיר זאת, היו צריכים לפנות את כל הביה"ק או להשאיר את המתים ללא קבורה וכמפורש בדבריו שהבאתי שם, לכן התיר בשעד"ח גדול אבל באמת באל"ה אין היתר, או דס"ל דגם שם כל היתרו היה לפי שעה ואח"כ שהכשירו ביה"ק אחר היו מעבירים המתים, וצ"ע. אכן כבר עמד ע"ז בשו"ת הרמ"ע מפאנו שם, שאחר שהביא לשלטה"ג

שהוא לצורך קבורתו קנייה מיתנא וזכה בו כמ"ש הרשב"א, דהא ילפינן מקרא דותקבר שם גז"ש דשם שם מע"ע, וכיון דגלי קרא דקבר ותכריכין אסורין בהנאה כהקדש דהם קנין המת ויש בהם משום גזל המת, שמעינן מינה דיש קנין וזכייה למת בכל דבר שהוא לצורך קבורתו וכבודו. [וכ"נ בדובב מישרים שם, שפי' לרשב"א כפשוטו, דיש למת זכיה ממש (אף דציין שם למחנ"א)]. לפי"ז לק"מ ודברי הרשב"א והשלטה"ג מיושבים, ואינם סתירה לרוה"פ דבעלמא אין זכיה למת.

השתא דאתינן להכי דיש למת קנין בקבר, יש לברר אם גם קנוי לו עומקא עד התהום ורומא עד לרקיע, דלענין מו"מ במוכר מצינו בזה סוגיא ערוכה בב"ב (סג:) ובשו"ע חו"מ (ריד ג-ד) ע"ש כל הפרטים, ויש לברר מהו בעניננו, דלכא"ו יש לחלק בין הנדונים. והנה מצינו מפורשות בשו"ת הרמ"ע מפאנו הנ"ל דלמד דה"ה דהמת קונה עד לרקיע, אלא שכתב שאינו בכל גווני וכדלהלן. וכן מצאתי בשו"ת חייבת הקדש לג"ר אליהו קלצקין גאב"ד לובלין (תרפ"ו, סי' כג) שנשאל אם אפשר לכסות קברי ילדים בשכבת עפר מפני הדחק וחוסר המקום, ובאחד מטעמיו להתנגדותו כתב: 'וגם כדנימא דלא דמי למש"כ תוס' בגיטין מז: ד"ה ולביתך שע"י המנהג נעשה קנין מה"ת, דלא שייך לומר שע"י המנהג זכו הקבורים בהאויר שלמעלה, אכתי שאני היכא שהיה עומד מעולם לכך, ועי' מש"כ בספרי מלואי אבן (ח) בענין מה שנהגין לישיב על המצבות דכיון שנהגו בכך הוי כמו שהתנו ע"ז ועי' פרש"י קדושין דף נד משא"כ לחדש מה שלא נהגו מעולם'. ולמעין היטב בדבריו אלו מבואר שבאופן שלא נהגו מעיקרא לקבור עליהם, המתים זכו ממנונית באויר שמעליהם, לבל יקברו שם. [ובסו"ד כתב להתיר רק באופן שיהיה רק לפי שעה ושלא יהיה מעוות לא יוכל לתקון]. וכ"כ הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות ונהגות (ו רכו ד"ה וכן) שקרקע שקנהו המת, הקרקע שלו לגמרי מתהום ארעא עד לרקיע, ולכן אסור לבנות מעליו

אמר הג'ר משה שטרנבוך, בענין מנהרות הר המנוחות, שיש לצדד שיש בזה בעיה של גזל המתים בגלל שהמת קנה את קברו ואת כל הקרקע שתחתיו. ויש עוד לעיין בכ"ז³⁰.

תיקון לנפטר: דבר נוסף הביא הגר"מ שטרנבוך בשו"ת תשובות והנהגות (ד עמ' שט): 'תיקון גדול לנפטר וכו' שהמקום קנוי לו לכל דבר מהתהום עד הרקיע'. ובהערה כתב שבזה: 'מקובל שיש משחיתים שלא יוכלו אז ליכנס'. עכ"ל. וכ"כ בתשובה אחרת (ו סי' רכג סוד"ה אמנם) בשם הספה"ק, והוסיף שם שלפי"ז שבכל קבורת מת ע"ג מת, אין למת תיקון זה.

תמצית המאמר. פרק א'. ענף א: בשנים האחרונות נחפרו 3 מנהרות מתחת הר המנוחות בירושלים (באורך כולל של 1.3 ק"מ) ע"מ לקבור בתוכם עשרות אלפי מתים, בכמה אופנים: (א) בכוכין מבטון שמוצמדים לצידי המנהרה, והם עשויים כמין אמבטיות מבטון זה לצד זה, זה עג"ז שורות שורות. ראה תמונות 1-1. (ב) כוכים החצובים בקירות המנהרה עצמה. שורות שורות. וכפי הנראה הכוכים מצופים בשיכת בטון [כדי שהכוכ לא יסתם מאדמה]. ראה תמונה 2. (ג) קבורה רגילה באדמה עצמה. [ויש ח"ק שעד כה הקפידו שלא לקבור בקומות וכוכין מבטון מעל האדמה, וכעת שוקלים להתחיל לקבור באופנים ב-ג]. ואופן הקבורה עצמה באופנים א-ב, היא כמו בקבורה בכוכין מבטון ע"ג האדמה - בזה שלא מורידים את המת למטה לתחתיות הארץ, אלא מכניסים אותו מהצד והמת מונח בגובה. ומסביב המת מכל צדדיו יש רק בטון - אמבטיה 'כלי' מבטון. ואינו מוטמן בעפר אלא תחתיו יש שכבת עפר נמוכה, ומב' צדדיו מניחים ב'

כתב בתו"ד: 'שהרי כל מה שזכה המת באויר הקבר מחול הוא לרבים עם העפר שהגביהו עליו'. עכ"ל. אכן גם לפי"ד כ"ז באופן שהרבים צריכים לזה והיינו שבאמת אין מקום לפי הגדרים שהתבארו במאמרי הנ"ל, ולא אם הח"ק רוצים לשווק עוד מקומות קבורה, וכן סברא זאת ל"ש ב'קבורת על' שמכניסין קבר נוסף מעל קבר בודד לצורך אדם אחד. ובתשובות והנהגות שם כתב (בהמשך לדבריו הנ"ל): 'מיהו יש מקומות בחו"ל שכשנמלא הביה"ק שפכו עליו הרבה עפר וקברו מתים באותו עפר, ולא חששו שכיון שקבורים כאן מתים שקנו קברם הרי מקום הקבר קנוי למת עד לרקיע וא"א לקבור עליו עוד מתים, וצ"ל דס"ל שאף שהקרקע קנוי למת עד לרקיע מ"מ אין מת מקפיד שלא ישפכו עליו ויקברו בו שאי"ז פגיעה בכבודו שקבור מעליו מת אחר ואמרי' דבכה"ג שמשתמש בקרקעו של מת לדבר דאין המת מקפיד, ע"כ אין ע"ז איסור גזל, אבל לבנות כבישים או בניני מגורים בודאי זה פגיעה בכבוד המת והמת מקפיד ע"כ. עכ"ל. [יודגש שמש"כ בסו"ד הוא רק לענין איסור גזל ולא לענין הביזיון שהתבארו במאמרי 'קבורת מת ע"ג מת - האם מותרת לכתחילה' מוריה ניסן תשע"ז]. ולפי"ז כ"ז יש לדון גם לענין חפירת קברים מתחת המתים, באופן של המנהרות הנ"ל וכה"ג. דהנה לפי סברת הרמ"ע מפאנו לכא' ה"ה בנד"ד, א"א נאמר דכוונתו רק לענין לכסות הביה"ק בשכבת עפר שזאת נהגו מעולם בשעד"ח, ולא לענין מנהרות שזה לא נהגו מעולם. ולפי"ד הגר"מ שטרנבוך לכא' ה"ה בזה י"ל דהמת לא מקפיד, אא"כ נאמר גם לפי"ד שכ"ז כשיש צורך אמיתי ויש מצוקה אמיתית ושאיין קברים גם לא בריחוק מקום. אלא דמאידך

30 ומה שיש שרצו להביא ראיה ממערת קבורה אחת בהר הזיתים, שקברו בה מתים בקבורת שדה רגילה, למרות שיש מעליה קברים. ראשית יש לברר מה קדם למה, האם הקברים במערה או הקברים מעליהם, ושאלתי לא' מראשי הח"ק, ולא ידע להשיב. וגם אם התברר שהקברים למעלה קדמו, מ"מ קשה להוכיח מספור בודד כנגד מאות אלפי הקברים בהר הזיתים שלא עשו כן למרות שודאי שהיו עוד אפשרויות כאלו בהר הזיתים, ובעיקר צריך לברר ע"פ מי נעשה הדבר בזמנו.

לפקפק כיון שדינו לכא' ככלי, והאג"מ כתב בזה ב' טעמים, טעם א' דבטון כקרקע גבי"ז גם בכלי, ולפי"ז ה"ה בנד"ד, והטעם הב' יבואר בענף הבא. ענף ג' ובטעם ב' האג"מ נו"נ לפי גדריו 'כלי' לענין קבלת טומאה, וחידוש סברא שאינה שייכת בכוכין דידן, וממילא לכא' יש בהם חסרון. ובמהות החסרון תלוי הדבר איך להבין את כוונת האג"מ ע"י בפנים, ונו"נ עוד בגדריו כלי לענין קבלת טומאה. וכן הובאו טעמי הגאון מטוריק למה אין חציצה למת הנמצא בכל ארון (עץ) והנפ"מ לענייננו. וגם באופנים שהוא קבורה לפי"ד האג"מ - הובאו דבריו על החיוב למחות בקבורה כזאת כיון שהוא נגד מנהג ישראל וכן שהמת פחות ממהר להירקב שם. ענף ד' בעיות נוספות בכוכין שבמנהרות הר המנוחות - בין בכוכין מבטון ובין בכוכין שבקירות המנהרה עצמה: א' חסרון בקבורה (בימים הראשונים שאחר הקבורה). ב' חסרון בצורת הקבורה (לעולם). ג' חסרון כפרה. ד' בזיון המתים עקב הריח הרע. ה' יאמרו התירו פרושים את הדבר' ו' מת ע"ג מת.

פרק ב'. השלטה"ג כתב שיש למת קנין ממוני בקברו והביאוהו הפוסקים, והובאה ראייה מהרשב"א והרמ"א. [ומה שתמהו עליו כמה פוסקים אחרונים, הובא ליישבם], ולפי"ז לכא' יש להם קנין עד הרקיע וכן מפורש ברמ"ע מפאנו ובתשובת הגר"א קלצקין מלובלין [וכ"כ בתשובות והנהגות], וממילא נזקקו לבאר את המנהג לקבור מת עג"ז בשעד"ח בכמה ביאורים, שיש נפ"מ ביניהם. ולפי"ז לכא' ה"ה שיש לו קנין עד התהום, ולפי"ז ישנה שאלה אם אפשר לקבור שם מתים, וכן טען הגר"מ שטרנבוך בענייננו - חפירת מנהרות הר המנוחות לצורך קבורה, והובא לדון בכ"ז. [וכמו"כ הובא מהגר"מ שטרנבוך שהביא מהספה"ק שיש חסרון בחיקון של הנפטר אם קוברים מעליו או תחתיו מתים אחרים].

שקי עפר קטנים סגורים, שעם הזמן יתבלו וישפכו על צדדיו. [פירוט נוסף ראה פרק א ענף ד]. ובאופן א' אין ו' טפחים בין מת למת, ולפעמים גם לא ג"ט, ואין עפר ביניהם אלא רק אויר עם מחיצת בטון [שטוחה בצורה מאוזנת] שעליה שכבת עפר נמוכה. ובאופן ב' עדיין לא התברר לי כמה הפסק יש בין קבר לקבר מצדדיו וע"ג. והובאה מסוגית הגמ' דטעם הקבורה הוא (גם) שיהיה כפרה למת, וזאת ע"י השפלתו והטמנתו בתחתיות ארץ ושוזה א' החסרונות בקבורת כוכין מבטון שע"ג האדמה, וקבורת קומות. ולפי"ז לכא' ה"ה בכוכים שבמנהרות, באופנים א-ב, יש חסרון זה כיון שמניחים את המת בגובה ולא משפילין אותו. וביארנו מה שונה קבורה זאת מקבורת הכוכין שבזמן הגמ'. ענף ב' חסרון נוסף בכוכי הבטון הללו, עקב עשייתן בצורה של אמבטיות 'כלי' מבטון. ולהבין חסרון זה הקדמנו לברר את ג' סוגים הקיימים בכוכין מבטון שע"ג האדמה, ודינם באופן שיבנו סוגים אלו בתוך המנהרות: א' בלוקים מבטון. ב' אמבטיות בטון הפתוחות מלמטה ומניחים ביניהם פלטה של בטון. ג' אמבטיות בטון הסתומות מלמטה ויש להם בית קיבול, ומונחות זה עג"ז. וכיום נבנה במנהרות הסוג הג' כיון שנראה בבירור מהתמונות שהובאו. וכן התברר דין קבורה בארון מסוגים שונים [עץ, מתכת, פלסטיק, חרס, ובטון], והובאו תשובות האג"מ בזה. שלפיהם עולה שלפי"ד החת"ס בכל הסוגים אין בזה את הקיום של 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב'. [ואם הכוכין ינוקבו מהצד (כפי שאכן נעשה במקומות אחרים) שנוי הדבר במחלוקת אם מועיל]. ולפי"ד האג"מ, אם סוגים א-ב יבנו בתוך האדמה, יש את הקיום ל'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', כיון שבטון דינו כעפר לגבי"ז [ואין להוכיח לגבי כוכין מבטון שמעל האדמה ואכ"מ], אבל בסוג ג' שכך נבנה למעשה במנהרות הר המנוחות, יש

לשון חכמים

הרב דוב הכהן פינק

בענין זמן קריאת המגילה בטבריא עלית

מה שדרשתי בעזה"י בשבת קודש פרשת וארא בקידושא רבא בביהמ"ד קארלין-טבריא עלית תשע"ז לפ"ק.

(א) בגמ' מגילה (ה:) חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא, ומי מספקא ליה מלתא דטבריא והכתיב וערי מבצר הצדים צר וחמת רת וכנרת וקיימא לן רקת זו טבריא. היינו טעמא דמספקא ליה משום דחד גיסא שורא דימא הות. אי הכי אמאי מספקא ליה ודאי לאו חומה היא דתניא "אשר לו חומה" ולא שור איגר, "סביב" פרט לטבריא שימה חומתה. לענין בתי ערי חומה לא מספקא ליה, כי קא מספקא ליה לענין מקרא מגילה, מאי פרזים ומאי מוקפין דכתיבי גבי מקרא מגילה, משום דהני מיגלו והני לא מיגלו והא נמי מיגליא, או דלמא משום דהני מיגנו והני לא מיגנו, והא נמי מיגניא משום הכי מספקא ליה.

והנה הרמב"ם והשו"ע השמיטו כל הדין של טבריא. ורק המג"א (בסי' תרפ"ח ס"ק ד') פסק שבטבריא צריך לקרות בה ב"ד ובט"ו שספק אם הים חשוב כחומה. וצ"ע למה השמיטו הרמב"ם והמחבר.

ועוד צ"ע דהרי בגמ' (שם) איתא דרבי בטבריא הוה וקא קרי בחמיסר דפשיטא ליה דחשיב מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. וכיון דרבי פשיטא ליה וחזקיה מספקא ליה, הוה ל"י למינקט להלכה כרבי ולקרות בטבריא בחמיסר. וכן נקט המקור חיים מבעל חות יאיר בהגהות לשו"ע דקיי"ל לדינא דמיקרי היקף כפשיטות דרבי ולא כספיקא דחזקיה. וא"כ תמוה מאוד על הרמב"ם והשו"ע למה השמיטו כל הדין של טבריא.

ועוד צ"ע דהרי בירושלמי איתא דר' יוחנן פליג על חזקיה וס"ל דבטבריא קורין את המגילה רק בט"ו. ואף דלענין בתי ערי חומה לא נחשב לערי חומה, מ"מ כמו שבמגילה יש דין סמוך ונראה לקרות בט"ו, אף דלענין בתי עיר חומה אין דין סמוך ונראה, ה"ה לענין טבריא דים חומתה מצד אחד ג"כ נחשב למוקפת חומה לקרות בט"ו. וכיון דהבבלי מספקא ליה, והירושלמי פשיטא ליה לקרות בט"ו, למה לא הביא הרמב"ם והשו"ע דין זה דטבריא חשוב מוקפת חומה אע"פ דצד אחד אין לה חומה רק הים חומתה.

ועוד תמהו הרבה פוסקים כיון דטבריא חשובה מוקפת חומה לענין מקרא מגילה משום דים חומתה, כיון דמיגני הוא. למה לא נזכר בשום מקום שבאיי הים יקראו המגילה בט"ו כמו בטבריא, או עכ"פ יהיה ספק לדעת חזקיה.

והנה בספר בית יצחק תירץ דה"ט לא הביאו הרמב"ם והשו"ע הספיקא של טבריא, משום דס"ל דריב"ל (שם ג:) דאמר כרך שישב ולבסוף הוקף נדון ככפר מאי טעמא דכתיב "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה", שהוקף ולבסוף ישב, ולא שישב ולבסוף הוקף, פליג

אחזקיה ורבי, דהרי מוכח מיניה דלא תלוי כלל במיגנא או לא, דעיר שישב ולבסוף הוקף מיגני כמו הוקף ואח"כ ישב, ומ"מ ס"ל דלא חשוב מוקף חומה מקרא "בית מושב עיר חומה". א"כ ה"ה בטבריא דאין לה חומה סביב, ורק הים חומתה, לא חשיב מוקף ע"י שמיגני. וכן מפורש בהגהות היד אפרים והגרעק"א שהביא דעת הר"ן דלפי ריב"ל ליכא ספק בטבריא כלל דודאי לא חשיב מוקף. וכיון שפסקינן בשו"ע כריב"ל, לכן לא הביאו הרמב"ם והשו"ע בכלל הספיקא של טבריא, דודאי לא חשוב כמוקפת חומה כיון שאינו מוקף לגמרי עם חומה. ונראה שכן הוא כוונתם של היד אפרים ורעק"א ליישב מה שלא הביא בשו"ע הדין של טבריא.

ולענ"ד נראה שלפ"ז מיושב ג"כ מה שהקשינו מדברי הירושלמי שאמר ר' יוחנן דטבריא חשוב מוקפת חומה. דהכלל הוא דהלכה כריב"ל אף נגד ר' יוחנן כמו שמפורש בתוס' מגילה (כז.), וכן הוא בתוס' חולין (צז.). ולהכי שפיר מה שהרמב"ם והשו"ע לא הביאו הדין של טבריא.

רק הקשה הבית יצחק שכל זה הוא ליישב דעת הטור והשו"ע (בסי' תרפ"ח) שפסקו גם לענין מגילה שישב ולבסוף הוקף לא נחשב למוקפת חומה לקרות בט"ו. אבל הרמב"ם לא הביא כלל האי דינא דריב"ל לענין מגילה רק לענין בתי ערי חומה. וכנראה דס"ל כפירוש רש"י דדינו של ריב"ל הוא רק לענין בתי ערי חומה. וא"כ שוב תמוה על הרמב"ם למה לא הביא כל הדין של קריאת המגילה לענין טבריא.

ונראה דאפשר לומר דהרי הרמב"ן הביא מי שאמרו שכל הדין מוקפין הוא רק בערים המוקפות בארץ ישראל ולא בחוץ לארץ. וביאור סברתם לכאורה הוא ע"פ מה שכתב שם ג"כ שעיקר הסכנה של גזירת כליה, היה רק על יושבי ערי הפרזות שהיו יושבים בין הגוים, אבל הישראלים שישבו בארץ ישראל בערים המוקפות לא היה בכלל הסכנה, לפי שהיו מוגנים ע"י החומה. ולכך בשנה ראשונה לא עשו שום יו"ט רק ערי הפרזות. וזהו שכתוב "על כן היהודים הפרזים הישובים בעיר הפרזות עושים את יום ארבע עשר לחודש אדר שמחה ומשתה", ולא הוזכרו כאן מוקפין כלל. אחר זמן לאחר שהאיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מן התורה, עמד מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס לעשות לו זכר לדורות, וקבעו אותו על כל ישראל שכולן היו בספק. וראוי להקדים פרזים למוקפים מפני שהיה ניסם גדול, ושהם התחילו במצוה תחילה לעשות להם לבדם יו"ט, לפיכך קבעו יו"ט של פרזים ביומן שיהא מיוחד להם, ושל מוקפין קבעו ביום נוח של שושן, וכו', וקבלו ישראל עליהם הדבר, עכת"ד.

וביאר שם ג"כ דהיינו דאמרינן פרזים ומוקפין דכתיב גבי מגילה דהני מיגלו והני מכסי או דילמא משם דהני מיגנו ואני לא מיגנו. אלמא טעמא דתקנתא משם הצלה הוא דאית להו מוקפין הצלה דמיגנו בחומתן ונלחמים או מדמיכסו ומטמרי מאויבים, עכ"ל.

אבל הקשה הרמב"ן שם שיש לחוש עוד ולומר שמא בחו"ל לא היו מהכרכים מוקפין חומה ביד ישראל אלא ישראל שבהן בין החומות היו יושבים והיו צריהם עמהם לפנין מן החומה, ומה החומה מועלת להם. אבל מ"מ כיון שעיקר הנס היה בארץ ישראל, תקנו בכל העולם שיעשו כדרך שהן עושין. וראיה לדבר דהא לר"י בן קרחא דאית ליה מימות אחשורוש, אפילו בחו"ל אית ליה מוקפין, כדאמרינן בהדיא מ"ט דר"י בן קרחא כשושן מה שושן מוקפת חומה מימות אחשורוש קורין בט"ו, ולא אמרינן [הא] אין החומות ביד ישראל. ומדרי"י בן קרחא נמי נשמע לרבנן שלא חלקו הם בכל חוץ לארץ, דלימרו לרבנן כולו פרזים נינהו וכו', עכ"ד.

והנראה דס"ל להרמב"ם מכיון דדין מוקפת חומה במגילה הוא בין בארץ ישראל בין בחוץ לארץ כדילפינן מר"י בן קרחא דילפי משושן שהיה בחוץ לארץ, ולא פליג רבנן רק לענין זה דבעינן מזמן יהושע בן נון, הוכיח מזה הרמב"ם דלרבנן לא היה התקנה של מוקפת

חומה משום הצלה, כנ"ל. וגם מריב"ק דיליף משושן פשוט דבעינן כשושן שהיה לה חומה מכל ד' צדדים, ה"ה לרבנן לענין מגילה בעינן ג"כ מוקפת חומה מכל הצדדים כשושן. וכל הסברא של רבי שקרא בטבריא בט"ו וספיקא של חזקיה, היה רק משום שהם ס"ל דדין מוקפת חומה לענין מגילה הוא רק בערים המוקפות שבארץ ישראל. אבל להלכה שמוכח מהגמ' שהדין מוקפת חומה הוא אף בחו"ל, סבירא ליה להרמב"ם שמוכח שאינו תלוי במיגני כלל, רק בעינן מוקפת חומה ממש כדוגמת שושן.

ולפי הנ"ל מבואר ג"כ למה לא הביאו שום אחד מהפוסקים לומר שבאיי הים יקראו בט"ו. לדעת המחבר שפסק כריב"ל דס"ל דאף ישב ולבסוף הוקף לא חשוב מוקף חומה, פשוט תלוי החומה במיגנא כלל, א"כ פשוט דלא חשוב הים לחומה. ולפי מה שביארת בדעת הרמב"ם כיון שיש מוקפות גם בחוץ לארץ ג"כ מוכח דלא תלוי במיגני.

אבל המג"א שפסק כספיקא של חזקיה ס"ל כפי דעת הרמב"ן דס"ל דבאמת תלוי שינוי דין המוקפות בהצלתם מסכנה, ורק תקנו גם בחוץ לארץ, אף שעיקר הנס היה בא"י, מ"מ תקנו בכל העולם שיעשו כדרך שהן עושין. או שס"ל כהר"ן שפליג על הרמב"ן, וס"ל דעיקר ישובן של ישראל בחוץ לארץ היה, וא"כ אף במוקפת חומה לא היו להם שום הצלה. וכל הספיקא של טבריא הוא כיון שחלוק מוקפת חומה כשושן משאינה מוקפת, אם הוא משום מיגני או משום דמכסיא, ואע"ג דלענין בית בבתי עיר חומה במכסיא תליא מילתא, התם גזירת הכתוב הוא, עכ"ל. הרי דס"ל דאף א"ת שמוקפות הם אף בחוץ לארץ, עדיין שייך הספיקא של טבריא. אבל כמו שכתבנו היד אפרים והגרע"ק פליג על המג"א.

והנה כל הנ"ל הוא בעיר של טבריא עצמה. אבל בטבריא עלית, אף שהוא נראה עם העיר טבריא, פירוש שנראה כעיר אחת, הרי דעת המשנה ברורה בביאור הלכה בשם הברכי יוסף (סק"ט) הוא דבערי הספיקות אין דין סמוך ונראה כלל. ואף שהחזו"א פליג על זה, וס"ל דאף בערי הספיקות יש דין סמוך ונראה, מ"מ לענין טבריא שלא הביאו הרמב"ם והמחבר בשו"ע כלל, שפיר יש לסמוך על המשנ"ב שא"צ לקרות מספק ב"ד.

עוד יש לצרף דעת הטור דס"ל דאף בעיר שנראה עמו בעינן דוקא בתוך המיל, וכיון שטבריא עלית הוא יותר רחוק ממיל לא נחשב לנראה עמו.

ויש שרצו לומר דכיון שיש צורת הפתח סביב כל העיר המקיף גם טבריא עלית נחשב כולו לעיר אחת. אבל כבר כ' המנחת יצחק ור' שלמה זלמן אוירבאך זצ"ל, שלא יהני רק להחשב נראה עמו, ולא כעיר אחת ממש. ובערי הספיקות הלא אין דין נראה עמו, כנ"ל.

על כן נראה לפענ"ד שכיון שדעת השו"ע שלא הביאו הספיקא של טבריא ס"ל שאף טבריא גופא מעיקר הדין דינו כערי הפרזות שקורין ב"ד וכמו שמפורש ביד אפרים והגרע"ק"א. וגם ביארתי שכן הוא גם דעת הרמב"ם שלא הביאו. ואף לדעת המג"א שפסק כחזקיה לקרות בב' ימים מספק, מ"מ הרי טבריא עלית שהוא רק נראה לטבריא, ובערי הספיקות פסק המשנ"ב שאין נראין עמו קורין בב' ימים, ולכן מעיקר הדין א"צ לקרות בטבריא עלית רק ב"ד ולא בט"ו. אבל המהדרין במצות ורוצים לצאת גם דעת המקור חיים¹ דס"ל שלהלכה נקטינן כרבי דקורין בטבריא רק בט"ו, ולא ספיקא היא. ודאי טוב לקרות המגילה בלי ברכה אף בטבריא עלית ע"ש הדין שנראין עמו קורין בט"ו.

1 עיין בביאור הלכה סימן תרנ"ו ד"ה אם קנה שהביא דעת הפמ"ג שכ' בפלוגתא דרבוותא וכו' צריך לקיים הידור מצוה עד שליש וכו' לצאת כל הדיעות. והביא שם גם מש"כ בבגדי ישע שהחמיר עוד ביותר מזה, והיינו שיש להדר אף יותר משליש, ועיי"ש.

(ב) והנה ראיתי בספר הר צבי מהגאון הרב צבי פסח פראנק זצ"ל שהק' מאי מספקא ליה בטבריא אי קחשיב מוקפת חומה או לא. הרי איתא בגמ' מחמתן לטבריא מיל. ומובא בירושלמי שחמתן הוא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. וכיון שטבריא הוא סמוך לחמתן, מחמת הדין סמוך ונראה יקרא בטבריא בט"ו. ונראה דאפשר לומר שבזמן חזקיה כבר נתבטלה העיר חמתן, והביא הביאור הלכה בסימן תרפ"ח מספר דבר משה דעיר שקראו בט"ו, ונהיה הכרך שמם מיושביה, יקראו בי"ד. ולא יתכן לומר שהעיר עצמה יקרא בי"ד וסמוך ונראה עמו יקראו בט"ו. ולכך פשוט דגם טבריא הסמוך לחמתן, לא יקרא בט"ו מחמת הדין סמוך.

(ג) והנה איתא בגמ' (שם ב:) ואימא פרזים בארבעה עשר מוקפין כלל כלל לא, ולא ישראל נינהו ועוד מהודו ועד כוש כתיב. וביאור ההו"א של הגמ' דילמא מוקפין כלל כלל לא, ביאר הרמב"ן כמובא לעיל, כיון שהם לא היו בכלל הסכנה של גזירת כליה, ולא הי' להם נס הצלה, ס"ד שלא יקראו המגילה כלל. וא"כ צריך ביאור מה שתי' הגמ' וכי לאו ישראל נינהו. הלא גם יש פורים של ערים נוספות, שאינן חוגגים רק אותן עיירות שנעשה להם נס, ולמה יחוגו אנשי המוקפות פורים שנעשה רק לאנשי הפרזין כשלא נעשה עמהם נס. וגם מה שתירץ הגמ' ועוד מהודו ועד כוש כתיב, פירש"י שקיבלו עליהם פורים, דכתיב וישלח ספרים בכל מדינות המלך אחשוורוש וגו' לקיים עליהם ואף על גב דלא כתב מהודו וכוש בהאי קרא, כיון דכתיב בכל מדינות המלך אחשוורוש הרי מהודו ועד כוש. עכ"ל. והיא גופא צריך ביאור קבלו עליהן את הפורים על נס שנעשה רק לאנשי ערי הפרזות.²

והנראה לומר על פי מה דאיתא בספר חפץ חיים בהקדמה, וז"ל, ונראה פשוט שהטעם שהחמירה התורה כל כך בזה העון (של לשה"ר), משום שמעורר בזה הרבה את המקטרג הגדול על כלל ישראל, ועל ידי זה הורג כמה אנשים בכמה מדינות, עכ"ל. ומקורו מלשון הוזה"ק פרשת פקודי (דף רס"ד ע"ב) ועי"ש. וכיון שהמן דיבר לשון הרע על כל ישראל באמרו ישנו עם אחד כמבואר בגמ' (מגילה יג:) אמר רבא ליכא דידע לישנא בישא כהמן ועי"ש. הרי עורר למעלה קטרוג גדול, עד כדי כך שכתוב במדרש על "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה", דידע שנגזרה הגזירה של כליה למעלה בשמים ונחתם בטיט. ומהקטרוג של מעלה לא מעלה ולא מוריד חומה גשמית רח"ל. ומחמת זה היו כל היהודים בכלל הסכנה של גזירת כליה. וזהו שאמר בגמ' "וכי לאו ישראל נינהו", הלא קטרוגו של המן בישנו עם אחד היה על כל ישראל. ומזה צריך ליקח התעוררות לזהר מאוד שלא לדבר בלשה"ר. ואיתא בספח"ק ששמירת ברית המעור וברית הלשון מכוונים. ועיקר התיקון של ימי שובבי"ם תלוי בזהירות שמירת לשונו. ואיתא עוד בספר חפץ חיים שצריך מאוד להיזהר מלשון הרע דעל ידו מבטל מדברי תורה, וכ' הגר"א זצ"ל שכל תיבה מתורה הוא מ"ע בפ"ע, א"כ מבטל כמה מ"ע בעת ההוא שמספר לשון הרע. וכ' שם עוד שכל סיפור וסיפור של גנות עובר על לאו בפ"ע. ונ"ל דלפי הגר"א שכ' שכל תיבה מדברי תורה מקיים מצוה, אפשר דה"ה כל תיבה ששומר עצמו מלדבר לשה"ר מקיים מצות ל"ת שלא לדבר לשון הרע.

ועפ"ז אפשר ליישב מה שאמרו (מגילה ו.) שנקרא טבריא רקת שאפילו הרקנים שבו מלאים מצות כרימון. והקשו המפרשים אם מלאים מצות אינם ריקם, ואם ריקם איך אפשר להיות מלאים מצות כרימון. ואפשר שאף שהם ריקים כיון שהם נזהרים מלדבר לשון הרע, עי"ז הם מלאים מצות כרימון. ויה"ר שנוזהר לשמור דברנו ולתקן נפשנו ולזכות להתגלות משיח צדקינו פה בעירנו טבריא במהרה בימינו, אמן.



2 ומה שתירץ הרמב"ן שקבלו עליהם הפורים מחמת דמחשבת המן היה על היהודים בכל מדינות המלך. צ"ב דהרי עשיו שונא לענקב, ומה בכך, שחשב מה שלא היה שייך. ולמה עושים יו"ט בשביל זה כיון דלמעשה לא נעשה עמהם נס.

הערות

בענין דבר שיש לו מתירין ובדין ספק טבל

לכבוד מערכת הקובץ הנפלא 'בית אהרן וישראל' דחסידי קארלין סטאלין בנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א.

בגליונות האחרונים דנו כמה ת"ח מופלגים בענין דבר שיש לו מתירים באופן שיש לו הפסד כדי שיהיה היתר, והנני להעלות מה שיש לדון בענין זה, דהנה הפליתי כתב דאם אחד מסתפק על פירות אם הופרשו מהם תרומ"מ אפילו בטבל דרבנן לא אזלינן לקולא משום דהוי דבר שיש לו מתירין כיון שיכול להפריש, ורעק"א במהדורא תנינא סוף סימן קכ"ח פליג ואומר שבכח"ג לא חשיב דבר שיש לו מתירין, שהרי בכל דבר שיש לו מתירין אינו מפסיד כגון בביצה - ימתין ויאכל למחר, וה"ה טבל שנתערב, דגם קודם שנתערב הוצרך להפריש, לכן הדין יהיה שגם אחר שנתערב יפריש ולא יפטור אבל בטבל דרבנן מן הדין לא צריך להפריש מפני שספק דרבנן לקולא, ומחדשים עליו דין הפרשה, זה לא ייחשב כיש לו מתירין. והחזו"א [מעשרות סי' ז' ס"ק ט"ז] כותב שדברי רעק"א צריכים ביאור, דכיון שיכול להפריש מספק, שפיר ייחשב דבר שיש לו מתירין, ועוד כתב החזו"א שגם אם אחר שמפריש שוב אסור לאכול את ההפרשה, זהו רק לחומרא, ולכן בודאי ייחשב דבר שיש לו מתירין. ודבריו מוקשים בתרתי א. שלא מצינו שנאמר להפריש ושוב יוכל לאכול את ההפרשה. ב. דהרי חלק בלתי נפרד מדיני תרומ"מ הוא המתנות כהונה, וכאן שהם לא ניתנים שוב לא הוי דבר שיש לו מתירין.

ומתורף דברי האבני מילואים תשובה ז' נראה שכתב כדברי רעק"א. ועיין בבית הלוי חלק ג' סי' ל' שהקשה דהנה בנדר מבואר דחשיב דבר שיש לו מתירין כיון שיש מצוה להישאל, ובפשטות הוא מצד חשש שלא יכשל, והדין הוא שרק אם החפץ קיים ישנה מצוה להישאל, אבל אם אכלו כולו א"א להישאל וא"כ כשנתערב ונתבטל מדאורייתא הרי שוב אין מועיל להישאל מדאורייתא כיון שהדבר אסור אינו קיים, וביותר הקשה המנחת חינוך מצוה רפ"ד דגם בטבל שנתערב בחולין מתוקנים והתבטל מדאורייתא הרי הוא נאפק לפטור וא"א להפריש עליו מחיוב דאורייתא. ובאמת צריך להפריש רק מדבר שחייב מדרבנן. וקשה שרבנן ישאירו את הדין ביטול וישאר דבר שאין לו מתירין משום דבע"כ צריך להשתמש בביטול דאורייתא, ונמצא עד השתא שכל הדין ומציאות שיש לו מתירין נוצר רק אחרי שרבנן אמרו שלא יתבטל, וא"כ מדוע אמרו רבנן שלא יתבטל. ובאחיזרז חלק ב' סי' י"ד מפקפק בדברי המנחת חינוך ורעק"א שהם מתייחסים לאיסור כאילו אינו, והרי יש דין חזר וניעור שאם איסור התבטל ואח"כ נפל עוד איסור ואין שישים אמרינן שחזר ונאסר א"כ האיסור קיים רק שמותר לאוכלו, ושפיר שייך לומר דחשיב יש לו מתירין, וכן מבואר במסכת בכורות דף כ"ג ע"א גבי דבר טמא שמטמא במגע ובמשא שנתערב בדבר טהור, דכלפי מגע פסקינן שטהור, שתלינן שבטהור נגע, אולם במשא הדין שטמא, שודאי נשא טומאה, ומבואר שאע"פ שנתבטל נשאר עליו שם טומאה. וכבר הבאנו מהכסף משנה פ' א' מהלכות אבות הטומאות. ובאמת נידון זה תלוי במחלוקת רש"י והר"ן, דלרש"י שהטעם הוא שעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר שפיר גם בשנתבטל וכרגע הוי היתר, מ"מ כיון ששם איסור לא נאבד ממנו, רק יש לו דיני היתר, אמרו רבנן לא להסתמך על הביטול. אבל לר"ן צ"ע מדוע ייחשב מין במינו, הא לא הוי היתר בהיתר, וכדברים האלו משמע קצת בבית הלוי. אולם המנחת חינוך מוכיח מכוח הקושיא הנ"ל דאדרבה כדברי הר"ן שנשאר עליו שם ההיתר שקודם הביטול. ולהנ"ל צ"ע מדוע להתייחס קודם שנתערב ולא כשבא לפנינו, ובעל כרחך צריך לומר שזהו גופא הדין של דבר שיש לו מתירין, שמסתכלים על האיסור מה הוא היה לפני התערובת, ואיסור כזה שיש אפשרות להתירו אמרו חז"ל שאין לו ביטול ברוב ולא היתר בספק, וכן מבואר להדיא בחתם סופר יו"ד תשובה צ"ו, ובזה מיישב את דברי הש"ך

שכתב שכלי שבלע מאיסור שנתערב שימתין למחר כדי שיהא אינו בן יומו, ואע"פ שעדיין ישאר אסור מדרבנן, מ"מ כלפי בן יומו חשיב דבר שיש לו מתירין אע"פ שלענין הגעלה לא חשיב יש לו מתירין. והקשה השואל בחת"ס מה מרוויח בהמתנתו, הרי גם היום אסור רק מדרבנן כיון דמדאורייתא בטל ברוב. ותירץ ע"פ הנ"ל שחז"ל התייחסו לאיסור מה הוא היה לפני התערובת עיי"ש. ובעיקר דברי הש"ך שאע"פ שא"א להתירו לגמרי מ"מ יש לו היתר לענין איסור דרבנן, מקשה הפלתי סוף ס"ק ה' הרי כלפי דברים חריפים אין לו היתר כלל, והדברים תלויים במחלוקת הצמח צדק והתפארת משה המובאים לעיל בביצת טריפה שנולדה ביו"ט אם חשיבא יש לו מתירין כיון שלענין יו"ט יש לו מתירין או לא.

והנה בצל"ח וכן בנודע ביהודה מחדשים שדין דבר שיש לו מתירין הוא רק בדבר שהשימוש בו חד פעמי, ובכגון האי אומרים לו במקום לאכול היום תאכל מחר, אבל דבר ששימושו בקבע, כמו טלטול מוקצה שנצרך גם היום וגם למחר, א"א לומר שתתמשש מחר מפני שצריך להשתמש בו גם היום וגם מחר. ולפי זה אין מקום לדברי הש"ך מפני שכלי זה הוא דבר ששימושו תמיד. אמנם מבואר בדבריהם שם לענין ביצה שכיון שיש איסור אכילה בנולדה ביו"ט, אסור נמי בטלטולו. וראיתי להקשות מדוע לא נימא להיפך, דמכיון שלענין טלטול אין לו מתירין, א"כ שיתבטל גם לענין אכילה. ולכאורה תלוי נידון זה בצמח צדק הנ"ל. ומתוך אאמו"ר זצ"ל בחידושו על מס' ביצה שישנו חילוק גדול, משום שבנידון של הצמח צדק הרי למחר יצטרכו ממילא להגיע לביטול מחמת איסור טריפה, ולכן גם היום שיתבטל, משא"כ בנידון דידן הרי למחר לא נצטרך להגיע לביטול, ולכן עדיף לחכות למחר, ולכן היום יהיה אסור גם בטלטול.

רעק"א מביא ראייה דאמרינן יש לו מתירין אע"פ שאיסור אחד אין לו היתר מחמץ בפסח שחשיב שיש לו מתירין לאוכלו אחר הפסח אע"פ שכלפי כל יראה אין לו מתירין, וזוהי גם דוגמא לנידון הראשון, שבשביל להגיע ליש לו מתירין מוכרחים קודם לבטלו לענין כל יראה, ואז יהיה מותר להשהותו ושוב יש לו מתירין לענין אכילה. והנה בסוף הסימן מובא מהמרדכי וכן באור"ח סי' ש"כ שאיסור שנוול בתערובת אין בו דין של יש לו מתירין, כגון ענבים שנחסטו מאליהם בשבת לתוך יין. והנה הא ניחא לשיטת רש"י, דבזה לא אמרינן עד שתאכלנו באיסור כיון שמעולם לא היה על זה שם איסור, אולם לר"ן קשה שעדיין זה מין במינו. ובאמת שבר"ן בנדרים דף נ"ח ע"א ובתוס' מרובה ס"ט מבואר גבי גידולים דלא כמרדכי. ויעיין ברעק"א שהעיר מזה בס' קפ"ט בדברי המחבר יש סתירה, שבסימן ש"כ מביא כנ"ל, ובסי' שי"ח סעי' ב' מביא הרמ"א שאם קצץ פירות לחולה אסור לאחר משום מוקצה שהתווסף בשבת, ולא מתבטל משום שיש לו מתירין. ובשער המלך מיישב שגידולים הם יותר ניכרים, וי"א שדוקא תערובת מקרית חשיב תערובת, משא"כ אם זה דרך גידולו שאז הוא [הפרי עצמו] חשוב. ובעיקר דין דבר שנוול בתערובת נחלקו האחרונים בדבר שהיה בעין ונתערב ואח"כ נאסר, דרעק"א לומד בדעת הרמ"א שגם בכה"ג מתבטל, ודייק מלשון הרמ"א "כל איסור שלא היה ניכר קודם שנתערב שלא ניכר כלל", ואומר רעק"א "שלא היה ניכר, מזה נראה לפענ"ד דה"ה בנתערב קמח חיטים בקמח שעורין, ואח"כ נדר מקמח חיטים דבטל, אף נדרים הוי דבר שיש לו מתירין, מ"מ בתחילת חלות האיסור הוא מעורב ולא נקרא עליו שם איסור מעולם כן נלענ"ד פשוט דלא כמו שכתב בספר מקור חיים הלכות פסח עכ"ל. והחוות דעת חולק ואומר שדוקא אם נוצר בתערובת כמו גידולים, שכשנוצרו מיד היו מעורבים, ולכן מותר, משא"כ הכא יש לו שם בפני עצמו קודם התערובת רק שלא נאסר, בזה שפיר אסור חכמים, ובכל הענין דבר שיש לו מתירין יש בספר ערך שי דברים חשובים ונחוצים.

מאיר שמחה אורבך

באאמו"ר גאון ישראל רבי שלמה זלמן אורבך צוק"ל

הערות שונות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הנכבדה אבקש לצרף כמה הערות על גליון כסליו טבת (קצד).

לחי' בשו"ע או"ח מאת הרב רבי יהודה לחזאן זלה"ה

סי' תר"ע ס"א ד"ה ומ"ש לשנה אחרת, ובעל לוחות הברית כתב דבליילה הא' היתה כוונתם "לעשות" כל השמן כולו בה, ולא הספיקו לערות עד שנתמלאה המנורה ע"כ.

נדצ"ל היתה כוונתם "לערות" כל השמן.

סי' תרע"ד ס"א מדליקין נר חנוכה וכו' ונחלקו הפוסקים בדברי רב, ע"כ.

צ"ע דהא נחלקו אמוראים בגמ' בזה.

סי' תרע"ה ס"ג אשה מדלקת וכו' הטעם משום דע"י "מעשה" הנס וכו' ע"כ.

נראה יותר דצ"ל דעל ידם "נעשה" הנס.

שם דגזרו עליהם היינו דכל בתולה תבעל להגמון תחילה, והרגה אשת יוחנן כ"ג את האויב, ע"כ.

צ"ע דבר"ן פ"ב דשבת בשם המדרש וכן בש"ר איתא דבתו של יוחנן כ"ג היתה.

סי' תרע"ט ס"א בע"ש וכו' משום דפליגי המפרשים ז"ל דלדעת בה"ג ס"ל דקבלת שבת תלויה בנר חנוכה". ע"כ.

נראה ט"ס דצ"ל תלויה בנר "שבת".

סי' תרפ"ג ס"א כל ח' [ימי חנוכה גומרים את ההלל] וכו' הטעם משום דכל יום נתחדש בו נס. וטעם אחר משום דבזה הימים הקריבו הנשיאים קרבנם וכל א' היה חלוק מחבירו בקרבנות כמו פרי החג לכן גומרים בכל יום. ע"כ.

צ"ע דהא הקרבת הנשיאים היה בניסן כדאיתא בפרשת נשא שהיה ביום הקמת המשכן ואילך, והקמת המשכן כתיב בפרשת פקודי שהיה בניסן. ועי' בלבוש סי' תר"ע שכתב דאיכא מצוה בריבוי בסעודות בימי חנוכה והטעם משום דבאותם הימים היה גם כן חנכת המזבח שבמדבר.

והקשה עליו (התוס' יו"ט) במלבושי יום טוב דהא מקרא מלא שהיה בניסן. ובאליה רבה רצה ליישב דכיון דאיתא במדרש דמלאכת המשכן נגמר בכ"ה בכסלו ואמר הקב"ה אחר שדחו הקמת המשכן לניסן שנולד בו יצחק, עלי לשלם לו לכסליו ושילם לו חנוכת בית חשמונאי, ע"כ. וכיון שכן דין ימים אלו כאילו היה חנוכת המזבח שבמדבר, ע"כ.

ומ"מ למש"כ הרב הנ"ל נראה דלא מתיישב במש"כ הא"ר, דעד כאן לא קאמר הא"ר אלא דחנוכת בית חשמונאי המשך היא לחנוכת המזבח שבמדבר, ונמצא אף היא כחנוכת המזבח שבמדבר, אבל הא לא קאמרין שהקריבו הנשיאים בכסלו, וצ"ע.

ומקור מש"כ הרב נראה דהוא מה דאיתא בב"י בסימן זה בשם שבלי הלקט, וז"ל ועוד שהרי קוראים בנשיאים, ובכל יום נשיא שלו חלוק משל חבירו אם כן כל נשיא צריך לגמור ההלל על קרבנותיו ואין ראוי לחדש קריאה בלא קריאת ההלל, ע"כ.

ומתבאר דכיון דקוראין כל יום נשיא אחר וכל נשיא קרא את ההלל על קרבנותיו, א"כ אין לחדש קריאה בנשיא בלא קריאת ההלל שלו. ולזה נתכוין הרב אלא דלפי הנראה הבינו אחרת וזה צ"ע וכנ"ל.

סי' תרפ"ה ס"א ד"ה ומ"ש פרשת שקלים משום דכתיב זאת עולת חודש בחדשו דהיינו אמרה תורה להביא תרומה חדשה וכיון דבניסן בעינן לקרובי תרומה חדשה קדמי' בא' באדר כי היכי דליתו שקלים לפני "אדר", ע"כ.

לפני "ניסן" כנדצ"ל.

ס"ו ד"ה "וכשחל" וכו' כדי "להפסיק" פ' פרה לר"ח ניסן כמ"ש לכן מפסיקין, ע"כ.

נדצ"ל "כשחל" וכו' (משום דקאי על מה דאיתא בשו"ע: כלומר "כשחל" ר"ח בשבת מפסיקין בחמשה עשר בו). כדי "להסמיך" פ' פרה לר"ח ניסן.

ד"ה וכשחל וכו' מקדימין וכו'.

דברים כפולים ישנם כאן. ומ"ש שם ושבת ב' לר"ח שהוא בט' באדר ואחריה פורים. נראה דחסר כאן וצ"ל שהוא בט' באדר קורין זכור ואחריה פורים. תו מש"כ שם לכן מפסיקין בשבת שהוא י"ז לחדש נדצ"ל י"ז לחדש.

בענין אמאי לא נקמ ביכמות צ"ט מצרי שני

במש"כ הרב מיכאל ספראי שיחי' במדור הערות בגליון הנ"ל, נראה דלא דמי גר למצרי שני, דבגר הא דהוי השתא גר ולא ישראל גמור היינו משום דקודם היה גוי ונמצא לידתו כגוי גרם לו שיהיה עכשיו גר ולא ישראל.

משא"כ מצרי שני הא דהוי עכשיו מצרי שני ולא ישראל גמור עדותו גרם לו.

חיים יצחק מרבילו

על מנהג בגדר לגבי השקיעה

כבוד הקובץ הנעלה "בית אהרן וישראל",

בגליון קצ"ד, נדפסו שני מאמרים בענין בין השמשות. הראשון מהרב ירחמיאל ישראל יצחק הלפרין (עמ' קנו) שהביא את השתלשלות המנהגים בענין זה, איש איש על דגלו, דור ודור ודורשיו, וניכר שהקפיד לדייק בדבריו ולהביא סולת נקיה בפני הלומדים, ואף זכרני לטובה בכמה מקומות והביא מהדברים אשר כתבתי במאמרי בענין זה.

אולם ברצוני להגיב כעת על המאמר השני של הרב שניאור יוסף וינברג (עמ' קסו) תחת הכותרת 'המנהג בבגדאד לגבי השקיעה', בו הוא נוקט שהמנהג בבגדאד היה כשיטת ר"ת.

א. בראשית דבריו מעתיק הרב וינברג מדבריו רבי צדקה חוצין שכתב בשו"ת צדקה ומשפט (או"ח סי' ה) 'וכך הוא מנהגינו וכו' להמתין במוצאי שבת שעה ורבע אחר שקיעת החמה דהיינו עד צאת הכוכבים', וכותב הרב וינברג 'ותשובתו זו כתב בהיותו בבגדאד (כמפורש שם "ואמרו להם פה בגדאד") והעיד נאמנה שכך היה המנהג'. ועל סמך מציאה זו קבע הרב וינברג שהמנהג בבגדאד היה כשיטת ר"ת.

בראותי זאת פתחתי את הספר צדקה ומשפט, וכאשר עיינתי שם ראיתי שהרב וינברג שינה דבריו וגם השמיט חלק נכבד מדבריו ועי"ז גרם לסילוף דבריו. והא לך לשונו [הדגשתי מה ששינה הרב וינברג או השמיט]: 'וכך היה מנהגינו בארם צובה עיר ואם בישראל של חכמים ושל סופרים ובראשם מורינו הרב, והיינו מתענים בכל שנה, והיה ממתין מורנו הרב והחברים עמו וכל המתענים עד אחר שעה ורביע אחר שקיעת החמה, דהיינו עד צאת הכוכבים, והיו מקצת עמי הארצות תמיהים ואומרים כיצד מתענים בשבת, והשיב להם הרב שכך צריך לעשות. עכ"ל'.

הרי מפורש להדיא בדבריו שאינו מדבר כלל על מנהג בגדאד, אלא על מה שהיה נהוג בזמנו בארם צובה, אשר אכן שם אע"פ שמתחילה נהגו כשיטת הגאונים, מ"מ רבי שמואל לאניידו שהיה מרבני ארם צובה גזר חרם והנהיג בארם צובה להחמיר כשיטת ר"ת, והוא הוא 'מורינו הרב' שהזכיר רבי צדקה חוצין, וכמובא כל זה בספר החשוב לר"ח בניש 'הזמנים בהלכה' פרק מ"ה אות ח' (ח"ב עמ' תכט-תל) עיי"ש. ועיין גם במאמרו של הרב הלפרין הנ"ל בעמ' קס"א. (ומה שכתב בשו"ת צדקה ומשפט 'ואמרו להם פה באגדאד' אינו קשור כלל לנידון זמן צאה"כ, אלא שייך לעיקר התשובה בענין תענית בער"ש אם נכנסים לשבת בתענית, עיי"ש).

ב. עוד הביא הרב וינברג מספר זבחי צדק (ח"ב שו"ת יור"ד סי' יז) שכתב: ונכתוב לך לענין שיעור ביה"ש, הנה בזה יש מחלוקת רבות, אמנם אנחנו אין לנו אלא פסק מרן ז"ל כסימן רסא ס"ב וז"ל: 'וזמן תוספת הוא מתחילת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע רצה לעשותו כולו תוספת עושה וכו', ושיעור בין השמשות הוא ג' רביעי מיל וכו', וכתב שם המ"א בסק"ט: "והוא כמו רביעית שעה קודם צאת הכוכבים" וכו' עכ"ל. ודע שהמיל הוא י"ח דקים וג' רבעי דק, וא"כ ג' רביעי מיל הם קרוב ליד דקים, וזהו מ"ש המ"א דהוא כמו רביעית שעה ממש, משום דרביעית שעה הוא ט"ו דקים אלא "כמו" רביעית שעה דהיינו רביעית שעה בקירוב. עכ"ל הזבחי צדק כפי שהעתיקו הרב וינברג. ומזה הסיק הרב וינברג וכתב 'ומכאן משמע דסבירא ליה כר"ת, שהרי פסק דבריו השו"ע במוחלט'.

אך תמה הרב וינברג וכתב 'ואמנם זה תימא שאחר כך המשיך שם בדברים שאינם נתפסים כלל לדעת מרן השו"ע' וזה לשונו: אמנם בשביל שלא כל אדם יודע לשער זה, גם אינם יודעים העולם אימתי צאת

הכוכבים, ומ"ש ג' כוכבים בינונים כל העולם לא יודעים זה, שיש הרבה כוכבים גדולים וקטנים ומי יודע מי הם הבינונים, על כן אכתוב לך מנהגינו פה בגדאד יע"א ובוזה יצא אדם מידי כל ספק, דאנחנו יש לנו כלל מקריאת המג'רב דהיינו שתהא השעה בנקודת הי"ב לפי שעות שלנו הוא המג'רב, ומן המג'רב עד שיהיה ודאי לילה יש שליש שעה, דהיינו כ' דקים, כן אנחנו נוהגים וכן נוהגים כל העולם, דזה ידוע לכל דכיון שעבר המג'רב שליש שעה הוי ודאי לילה, ובמו"ש יכולים לעשות מלאכה וכשיהיה תענית אוכלים. גם יוודע לך משקיעת החמה עד המג'רב יש ז' דקים, א"כ משקיעת החמה עד שיהיה ודאי לילה יהיו כ"ז דקים, וזה השיעור לא נשאר עוד ספק כלל, כי מזמן שקיעת החמה עד שיעברו כ"ז דקים יהיה ודאי לילה, וכל הכ"ז דקים שאמרנו היא ביה"ש או ספק בה"ש. עכ"ל. ומדבריו אלו מבואר שסבר כי כ"ז דקות אחרי השקיעה הוה לילה גמור, וזה שלא כדברי ר"ת.¹

אולם באמת גם בשיטת הזבחי צדק לא הקפיד הרב וינברג להעתיק דבריו במדויק, אלא הוסיף ו'יתקן' את דבריו בקטע הראשון, ובשל כך הגיע למסקנתו שהזבחי צדק בתחילת דבריו סבר כר"ת. אכן המעיין בדברי הזבחי צדק עצמו בתוך ספרו יראה כי באמת אין הזבחי צדק סובר כלל כר"ת ואין שום סתירה בדבריו. ואני מעתיק כאן את תחילת דברי הזבחי צדק בלי שום שינוי מהנדפס בספרו.

וז"ל: ונכתוב לך לענין שיעור ביה"ש, הנה בזה יש מחלוקות רבות, אמנם אנחנו אין לנו אלא פסק מרן ז"ל שכתב בש"ע א"ח סי' רסה סעי' ב וז"ל שיעור זמן בה"ש הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמה קודם הלילה וכו' עיי"ש, וכתב שם המ"א בסק"ט והוא כמו רביעית שעה קודם צאת הכוכבים וכו' עכ"ל עיי"ש. ודע שהמיל הוא י"ח דקים וג' רביעי דק' וא"כ ג' רביעי מיל הם קרוב ליי"ד דקים, וזהו מ"ש המ"א דהוא כמו רביעית שעה ממש, משום דרביעית שעה הוא ט"ו דקים, אלא כמו רביעית שעה דהיינו רביעית שעה בקירוב. עכ"ל.

הנה יראה כל אחד כי הזבחי צדק לא העתיק כלל את דברי השו"ע לגבי שאחרי השקיעה הוא יום, כי באמת בזה לא סבר כלל כהשו"ע. והוא רק העתיק מה שכתב השו"ע ששיעור ביה"ש נמשך ג' רבעי מיל, דהיינו דקיי"ל כרבה בדעת רבי יהודה [ולא כרב יוסף ורבי יוסי] (עיי' שבת לד:). ורק לגבי זה נוקטים כהשו"ע, אבל במה שנוקט השו"ע כר"ת לא נקטינן כן, אלא נקטינן כדעת הגאונים, וכמו שכותב הזבחי צדק בהמשך דבריו שביה"ש מתחיל מיד בשקיעה, שזה ז' דק' לפני המג'רב. ואכן לפי"ז כיון שביה"ש נמשך קרוב ליי"ד דקים, א"כ ז' דקים אחרי המג'רב הוה כבר לילה, רק מ"מ כיון שאין הכל בקיאים בכוכבים בינונים [ויש להמתין לכוכבים קטנים כפסק השו"ע בסי' רל"ה ובסי' רצ"ג], לכן כדי לצאת מכל ספק יש להמתין עוד י"ג דק' כדי שיהיה ברור שאינו בין השמשות וגם לא ספק בין השמשות, כי אז כבר נראים כוכבים רבים וקטנים, נמצא כי כ"ז דקות אחרי השקיעה הוה לילה ודאי לכל דבר.

ג. וכן הוא נמי להדיא שיטת הבן איש חי, ראה בדבריו בפרשת ויקהל שנה ראשונה סעיף ז' שכתב: באיש המתפלל יחיד בביתו שהתפלל מנחה אחר פלג המנחה, ואם ימתין עד לילה ודאי לתפילת ערבית יטרד עם בני אדם הבאים או שיש סיבות אחרות, יוכל להתפלל ערבית אחר שיעבור שבעה דקים מקריאת המג'רב הקורא פה עירנו בסוף שעת י"ב. עכ"ל. והיינו כנ"ל שמעיקר הדין הוה לילה ז' דק' אחרי המג'רב שהוא כ"ד דק' אחרי השקיעה, ולכן במקום הצורך יכול היחיד להתפלל אז ערבית. רק מ"מ הציבור צריכים להמתין שיהיה ברור שהוא לילה, והוא שליש שעה אחרי המג'רב, כמו שכתב שם בסעיף ד' וז"ל: אצלנו חושבים צאת הכוכבים שליש שעה אחר קריאת המג'רב בעיר זו, וכך קבלו לשער בזה מן עט"ר הרה"ג מור זקני רבינו משה חיים זלה"ה. עכ"ל. וכ"כ בסעיף ח': ומנהגינו לחשוב צאת הכוכבים שליש שעה אחר קריאת המג'רב שהוא קורא בסוף י"ב שעות ממש. עכ"ל. והיינו ממש כשיטת הזבחי צדק הנ"ל.

1 וכדי ליישב שגם המשך דברי הזבחי צדק יתאימו עם שיטת ר"ת, כתב הרב וינברג כי כוונת הזבחי צדק כאן למג'רב השני הנקרא "מג'רב אלעשי", שהוא בערך בזמן השקיעה השניה של ר"ת. וכנראה חשב הרב וינברג כי י"ב השעות שהזכיר הזבחי צדק כוונתו לשעות חז"ל, ועפי"ז רצה לומר שהזבחי צדק סבר שהם מסתיימים בזמנו של ר"ת. אבל באמת הזבחי צדק כותב 'לפי שעות שלנו', והיינו השעון הערבי, אשר כידוע לכל שבזה מסתיימים י"ב השעות בשקיעה הרגילה, ועל זה קאי הזבחי צדק, ודבריו הרב וינברג הם טעות גמורה מעיקרא וא"צ כלל להאריך בזה ולסתור כל מה שניסה ליישב בדוחקים.

וזהו מה שכתב הבא"ח שם בסעיף ט': עד מתי יכולים להתפלל מנחה, הנה נודע גם לסברת המתירים בדוחק אין להתפלל אחר בין השמשות, וידוע דשיעור בין השמשות הוא שלשה רבעי מיל שהוא שלשה עשר דקים וחצי, ועיין ש"ע סי' רס"א. והנה פה עירנו בגדאד יע"א בחנו ונסו הראשונים וראו שבמקום גבוה שבעיר נראית שקיעת החמה שבעה דקים קודם קריאת המגרב, ועל כן העלתי בסה"ק רב פעלים בתשובה בס"ד דפה עירנו אין רשאין להתפלל מנחה אלא עד ששה דקים אחר קריאת המגרב, כי עד ששה דקים הוא נקרא בין השמשות ויכולים להתפלל בו מנחה בשעת הדחק לדעת המתירים, וא"כ לא יתחילו להתפלל אלא עד ארבעה דקים אחר קריאת המגרב כדי שתהיה תפלת המנחה רובה בתוך בין השמשות. עכ"ל. והיינו כנ"ל שמעיקר הדין בין השמשות הוא רק ג' רבעי מיל אחרי השקיעה ולא יותר, ושעור כ"ז דקות הוא מפני דחיישינן להחמיר (וכן מבואר גם בבא"ח שנה שניה פר' ויצא סעיף א', עיי"ש) שזמן זה כולל גם תוספת מחול על הקודש במוצ"ש. והכל על מקומו בא בשלום.

יעקב חנניה וינגרטן

"ימי חומרן" ו"ימי קולן"

לזכרו של הג"ר שמואל יעקב בורנשטיין זצ"ל, נצר ממשפחת חסידי קרלין ששימר את עבודת הקדושה ועבודת התפילה שקיבל מבית אבותינו.

בתורת כהנים (ויקרא דבורא דחובה פי"ג ה"ח) בפרשת קרבן עו"י: "או כי יגע בטומאת אדם, לכל טומאתו" (ויקרא ה' ג) לרבות זבים וזבות, נדות ויולדות. אין לי אלא ימי חומרן, ימי קולן מניין" כו', בפירוש הראב"ד כתב שימי חומרן הם ימי הראיות, וימי קולן הם ימי הליכון, ואני לא ידעתי איזו קולא יש בימי הליכון יותר מימי הראיה, עיי"ש.

יתכן לבאר שבטומאת מקדש וקדשיו ישנו דין שטומאת מת שאינה מפורשת במקרא אין חייבין עליה כרת כפי שביאר הרמב"ם בהל' טומאת מת (פ"ה ה"ה), וממילא גם לא חייבין קרבן האמור בפרשה, כפי שמבואר בהל' שגגות (פ"י ה"ה), ולגבי נדה הרי אין מפורש שצריכה טבילה לאחר שבעה ימים. [ועיין בבה"ג עמ' תל"ט].

ולכן לגבי הימים שלאחר מכן ניתן לומר שהם ימי קולן של הנדות, מצד זה שאינם מפורשים בכתוב כמבואר בתוס' קדושין ט"ו ע"ב ד"ה אמר לגבי דין ק"ו, שכל דין שאינו מפורש בכתוב, נקרא "קל" לגבי המפורש בכתוב, לכן צריך ריבוי בפסוק שאעפ"כ מביאים קרבן, והטעם הוא משום דהוי כמפורש בתורה, עיין תוס' יומא ע"ח ע"א.

יתכן עוד, מאחר שבפשטות עניינו של חיוב הקרבן על טומאת מקדש וקדשיו הוא משום הפגיעה בכבוד המקדש והקודש, (עיין ספר הבתים, ספר מצוה, מ"ע פ"ט) - ואולי לכן ישנו תנאי שאין קרבן זה אלא כשהיתה לו ידיעה מתחילה לטומאה, לקודש או למקדש (תו"כ שם), ויל"פ שכל זה משום שרק אז ישנה אשמה לחיוב קרבן על מי שלא שם לבו מספיק - ומאחר שיש מקום להבדיל בטומאת זבים וכו' בין הימים שבהם אינם יכולים עדיין להיטהר בטבילה, שבכך הם חמורים יותר, ויש בהם לכאורה יותר פגיעה בכבוד המקדש והקודש, לבין הימים שלאחר מכן שראויים הם אז להיטהר בטבילה, שבכך הם קלים יותר והוה אמינא שמחמת כן לא יביאו עליהם קרבן עו"י, לכן נצרכת ילפונא מיוחדת.

ובדרך זו יל"פ גם מש"כ בראב"ד שם לפרש שימי קולן הם ימי ליכון שהיא עושה אז מלאכת בעלה ולא יתבא לגיסא וגם כוחלת ופוקסת, ויל"פ שהוהו אמינא היא שאז אין בטומאה זו כל כך פגיעה בכבוד המקדש.

בברכה

בנימין הכהן רבינוביץ

כתבים

הרב יצחק ישעי' ווייס

הרה"ק ההפלאה ורה"ק מהר"א מקאליסק וצוק"ל

ידידי הר"ד קמינצקי הדפיס בישורון (כא, עמ' תתנז) מכתב המלצה נאה שרשם הרב הקדוש בעל ההפלאה בפנקסו של שד"ר טבריה הגאון רבי אברהם אזולאי זצ"ל בנו של החיד"א, שסייב באירופה בשליחות משותפת של קהילות הספרדים והאשכנזים בטבריה צפת ופקיעין יחד עם השד"ר החסידי רבי אשר אשכנזי זצ"ל. כשהוא מנצל הזדמנות זו כדי להקדים להמלצה את קביעתו בנוגע לחסידותו, או יחסו לחסידות של הרב הקדוש בעל ההפלאה וצוק"ל:

'הגאון רבי פינחס הלוי הורוביץ אב"ד פרנקפורט, על אף התקרבותו לחסידות וידידותו עם גדולי החסידים, עם כל זאת לא התערב כלל וכלל במחלוקת לא לצד זה ולא לצד זה. נראה גם שזו היא סיבת נסיעתו מפולין לאשכנז, כדי לא להיות מעורב בפולמוס. כדרך שעשה רבי רפאל הכהן [שתחילת המאמר רד"ק עוסק בו, ואכמ"ל]. ואכן לא מצינו ממנו התבטאות כלשהיא בענין המחלוקת. באותו פנקס נמצא גם מכתבו של הגר"פ מפרנקפורט, ורואים בו את קירבתו לרה"ק רבי אברהם מקאליסק, ועידוד קהלת החסידים בארץ ישראל, למרות אי התערבותו במחלוקת בין חסידים למתנגדים.

לידידי, איני רואה איזו שהיא סיבה לפתח השערות שאינם תלויות אפילו על בלימה, לסיבת הענות הרב הקדוש בעל ההפלאה להזמנה לקבל עליו את עול רבנות הקהילה המעטירה פרנקפורט באשכנז. ולעזוב בגלל זה את רבנות הקהילה הקטנה והעניה לעכו"ב. אבל ברור שצודק רד"ק שמתגלה בהמלצה שהרה"ק מקאליסק ורה"ק בעל ההפלאה היו כל ימיהם בקשרי ידידות אמיצים שהחלו בתקופת הסתופפותם יחד בצל הרב הקדוש המגיד ממעזריטש, וידידותם לא נפגמה בריחוק המקומות וברכות השנים, ולא נס ליחה. ואף שיני המחלוקת והרדיפות נגד החסידים, שחיצה הופנו בעיקר אל הרב הקדוש מקאליסק, עד שלהשערת רד"ק נאלץ לעזוב את מולדתו, ולברוח לארץ הקודש שהיתה אז ארץ לא זרועה כידוע. ועל אף כל מחרחרי הריב והמחלוקת, כותב עליו הרב הקדוש בעל ההפלאה במלא הרגש, כשאותו הוא מדגיש בנפרד מכל שאר 'חכמי ורבני הספרד' והאשכנזי: 'ריעי וחביבי הרב המאור הגדול החסיד המפורסם כמוהר"ר אברהם הכהן מטבריה תוב"ב, במכתב פרטי לי לשמי'. כשכוונת התואר 'החסיד המפורסם' ברורה, שהשתייכותו לעדת החסידים, היא תואר כבוד בעיני הרב הקדוש ההפלאה, ותעזור לשד"רים במלאכת הקודש שנטלו על עצמם לגייס תרומות להחזקת החסידים והספרדים שבטבריה. כשהוא מכתיר את החסידים המסתופפים בצילו - יחד עם הספרדים - בתוארים הנשגבים: 'האנשי השלימי' חבורתא קדישא דבארעא קדישא, אשר נדבה רוחם ונפשם להסתפח בנחלת ה', והשלימו נפשותם להיות מעובדי ה' תמידין כסדרן באוירא דא"', כשמתוך הדברים מתבררת צורת מבטו על

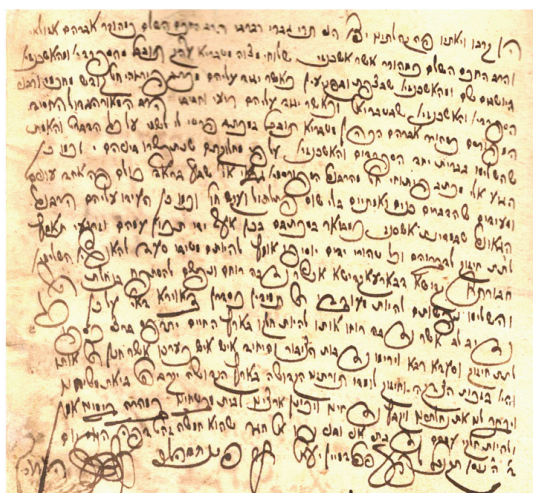
חבורת החסידים שבאה"ק. - הפנקס נמצא כיום בגנזי ידידי הנגיד הר"ר חיים סטפנסקי הי"ו, ותשוה"ח לו על שנתן לי את הזכות לפרסמו.

על שליחים אלו ופעילותם בשליחות זו, ראה ביערי ע' 4-632, העיר האחרונה המצויינת שם שפעלו בה, היא מנהיים, בה שהו באדר תקנ"ב. המסמך שלפנינו מגלה את המשך מסעם, ששהו בפפד"מ בה' ניסן תקנ"ב.

המלצת הרב הקדוש רבי פינחס הלוי הורוביץ וצוק"ל האב"ד פראנקפורט בעל ההפלאה לשדר"י מבריה

הן קדמו ויאתיו פה קהלתנו יצ"ו הני תרי גברי רבבני, הרב החכם השלם כמוהר"ר אברהם אוולאי והרב החכם השלם כמוהר"ר אשר אשכנזי שלוחי מצוה מטבריא עה"ק תוב"ב מהספרד' ומהאשכנזי' היושבים שם ומהאשכנזי' שבצפת ובפקיעין כאשר יגיד עליהם מכתב פיתוחי חו' מחכמי ורבני

הספרד' והאשכנזי' שבמבריא וכאשר יגיד עליהם ריעי וחכמי הרב המאור הגדול החסיד המפורסם כמוהר"ר אברהם הכהן מטבריא תוב"ב במכתב פרטי לי לשמי על כל הדברי' והאמת שהשלמו בבית יחד הספרדים והאשכנזים על פי מחלוקתם שנתפרשו ביניהם. וכמו כן הגיע אלי מכתב פיתוחי חו' מהרבנים המפורסמים גבאי א"י שבק' בראד כולם פה אחד עונים ומעידים שהרבנים כנים ואמתיים בלי שום פתלתול



ועקש ח"ו. וכמו כן העידו עליהם הרבנים הגאונים שבמדינת אשכנזי כמבואר במכתבם. בכן אף ידי תכון עמהם וזרועי תאמץ לתת חיזוק לדבריהם וכל טהורי ידיים יוסיפו אומץ להיותם מטיבי סעד להאנשי' השלימי' חבורתא קדישא דבארעא קדישא אשר נדבה רוחם ונפשם להסתפח בנחלת ה' והשלימו נפשם להיות מעובדי ה' תמידין כסדרן באוירא דא"י על כן כל נדיב לב אשר נדבה רוחו אותו להיות חלקו בארץ החיים יתרפס ברצי כספו לתת חיזוק וסעודא רבא ויירמו נדבות הציבור והיחיד איש איש כערכו אשר חנן ה' אותו והי' בזכות הצדקה וחיזוק לומדי תורתנו הקדושה בארץ הקדושה יקרב ה' ביאת משיחנו ויבחר לנו את נחלתנו ויקבץ נדחינו ויכונן ארצינו לבית מבטחינו במהרה בימינו אמן.

ולהיות חלקי עמהם נדבתי אני ובני נר"ו א' הגר שהוא חמשה זהו' דפה. היום יום ד' ה' ניסן תקנ"ב ל' פק"ק פ"פ דמיינ יע"א.

חק' פינחס הלוי איש הורוביץ



הערת המערכת: עוד בענין שליחות משותפת זו לחסידים שבאה"ק עם קהילת הספרדים ראה בגליונות מ-מא במאמרי של הרב אביש שור הי"ו.