

ב"ה
שנה לג
גליון ד (קצו)
ניסן - אייר 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 ש"ס "היכל רבינו יוחנן" –
ירושלים

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

התוכן

גנזות

ה	רבי יצחק ב"ר אליעזר מזיא זצ"ל מחכמי אשכנז	הערות על טור חו"מ (א)
יט	רבי זרחיה גוטה זלה"ה מחכמי קושטא ומצרים ואב"ד בעיה"ק ירושת"ו (- ת"ח)	בדברי הר"ן פסחים ד: המשכיר בית לחברו בחזקת בדוק
כא	רבי אברהם ן' אשר זלה"ה ראשל"צ וראש הרבנים עיה"ק ירושת"ו (- תקל"ב)	ליקוט חידושים
כו	רבי יעקב בן זקן זלה"ה מחכמי תוניס (- תרי"ז)	ליקוטי פסחים חידושים עמ"ס פסחים

חידושי תורה

כט	הרה"ג ר' משה צבי ברוך בוחבוט שליט"א רב ואב"ד עיה"ק טבריה תובכ"א	פסח שבשלו בחמי טבריה
מ	הרב יעקב אשר פלדמן מח"ס 'כתב משה' ירושת"ו	והגדת לבנך ביום ההוא כיצד, ומדוע אין מברכים עליה
מד	הרב חיים יצחק טרבילן סטאלין קארלין ביתר עילית ר"מ בישיבת עמלה של תורה	בענין עשה דמצה דוחה לא תעשה דנדר
מו	הרב אברהם שמואל ליכרמאן כולל 'נר ישראל', סטאלין קארלין, לונדון	בדין טבילת כלים עד מקום המידה
נב	יהושע שמעון בר"י בר"מ בריזל ישיבת 'בית אהרן' וישראל' רמות ירושת"ו	ביאור דברי הרמב"ם בדין הנודר בתנאי בדבר שאין בו ממש
נז	חיים ישעיה ציינווירט ישיבת 'בית אהרן' וישראל' ביתר עילית	בענין אי עבד מוחזק בעצמו

בירורי הלכה

סא	הרב יעקב מרדכי ברנדווין רב ומו"צ ביהכנ"ס 'בית אהרן' ר"כ ללימוד הוראה 'כתר נחום שלמה' סטאלין קארלין, ביתר עילית	דיני ואופני הגעלת כלים מחמץ ושאר איסורים
סו	הרב דוד אהרן סופר רב שכונת אגן האיילות, גבעת זאב מו"ל לוח עתים לבינה	בירור זמן ג' משמרות הלילה, להלכה ולמעשה
פב	הרב יחזקאל אהרן שוורץ רב דקהל חסידים הר יונה, דומ"ץ שערי הוראה ר"כ מתיבתא לתורה והוראה ומח"ס האירוסין והנישואין השלם, ושא"ס	הנוהג כהגאונים אם יכול לברך שבע ברכות לאחר זמן הגאונים לחתן שנוהג בזמן ר"ת

צה	הרב אליהו למברגר ר"כ ביהמ"ד להשתלמות בהלכה או"ח קרלין סטולין, ביתר עילית	טלטול קטן שבידו מוקצה כדי להפיל המוקצה מידו להצניעו
צט	הרב משה חיים ברש"ז שמעיה ר"כ או"ח, קארלין סטאלין, טבריה ת"ו	חיוב על מלאכות שעיקרם בכלים ועשאו באוכלים
קו	הרב גימפל ליפשיץ מח"ס 'פלגי מים' אנטווערפן	פרטי דינים בענין בל יראה ובל ימצא
קכג	הרב פנחס מנחם ליפשיץ מח"ס הצ'ק בהלכה כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	גדר דין מטבע במטוס לענין היתר הלואת סאה בסאה
קכח	הרב בנימין קופמן כולל חו"מ, סטאלין קארלין מודיעין עילית	מצות שנקנו והושארו במאפיה, ונשרפו באונס
קמ	הרב ישראל דייטעל בני ברק	דין קטניות לחולה וקטן
קמה	הרב משה חיים בר"פ שמעיה כולל לתלמוד והוראה קארלין סטאלין רמות ירושת"ו	דין קדירת בשר שנשפך עליה חלב מבחוץ
קנ	הרב מרדכי בריזל קארלין סטולין, מודיעין עילית	בענין שהיה וחזרה ע"ג פלטה חשמלית בשבת
קנב	הרב עמרם בראנד כולל או"ח, קרלין סטולין, ביתר עילית	דין קיפול הטלית בשבת ויום טוב

לשון חבמים

קנה	הרב אליהו נחום זלצמן סטאלין קארלין, ירושת"ו	ענין קידוש וברכות וד' כוסות על היין
-----	------------------------------------------------	-------------------------------------

קסא	על הקבורה במערה בהר הזיתים - הגאון רבי שאול אלתר שליט"א, ראש ישיבת שפת אמת / בענין חם מקצתו חם כולו - הרב יעקב מרדכי ברנדווין, רב ומו"צ ביהכנ"ס 'בית אהרן', ר"כ ללימוד הוראה 'כתר נחום שלמה', סטאלין קארלין, ביתר עילית / ליטול חפץ מאילן בשבת במקום כבוד הבריות - הרב יצחק מאיר ווייס דומ"צ ור"כ יד סופר / תגובת הכותב - הרב דוד בריזל, בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו, מח"ס 'משפט המזיק' 'שירת דוד' / בדין הרהור כדיבור - הרב דוד סבתו / בענין דשיל"מ ויש לו הפסד מחמת ההמתנה - כולל גבוה להוראה ערלוי אלעד / בענין סמיכת שותפין - הרב אברהם יחיאל אדלר, תפרח / בענין זיעת אוכלין - הרב יוחנן זאלץ, כולל לתלמוד והוראה, סטאלין קארלין, רמות ירושת"ו
-----	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

תיקוני סופרים

קעד	הרב יעקב ב"ר בנימין זאב מרק כולל עיון בישיבת 'בית אהרן' וישראל' סטולין קארלין, ביתר עילית	הצעה לתיקון גירסא ברשב"א נדרים דף טו
-----	-------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------

גנוזות

רבי יצחק מז"א זצ"ל

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 658 נמצא טור חו"מ (קראקא שע"ג - ה) ועל גליונותיו הערות רבות בכתובה אשכנזית קדומה. על דף השער נרשם: זה שמי וזה זכרי לדור ודור יצחק בן א"א אליעזר שליט"א מזי"א אשכנזי. ועוד על השער: אני למדתי בזה הטור חשן המשפט בפלפול ובסברא בעיון כל הגמרא. גם נרשם בראשו: נכרך מחדש [בכ' כרכים] בקיץ תרל"ה לפ"ק לויטענבורג ובאעה"ח עש"ק ר"ח סיון תרל"ה הק' ראובן במוהר"י זצלה"ה. והוא רבי ראובן פינק שאח"כ היה בקלויז בהמבורג מח"ס 'תנובת יהודה' ובגליונות הספר מספר הערות ממנו.

בשנות הש' היה באשכנז חכם מפורסם בשם רבי יצחק מזיא שאביו רבי אליעזר היה רב ואב"ד קהילת פרידברג ונהרג על קידוש השם בשנת שכ"ג. רבי יצחק כיהן כרב בכמה קהילות שבגרמניה. בשנת שכ"ה כיהן כרב בהעינגן שבווירטמברג. ואח"כ בקהילות אאך שבנסיוכת באדן, גינצבורג ופולדה. בהקדמת ספר תשובותיו 'יפה נוף' כותב עליו בנו רבי ישראל: "היה מחזיק ישיבה בארבע הקהילות... העמיד תלמידים הגוני' לרוב אין מספר...". ובספר הזכרת נשמות של קהילת פפרזיי נזכר: "הגאון הגדול מורנו ורבנו האלוף מהר"ר יצחק בן הקדוש מהר"ר אליעזר ליפמן זצ"ל עבור שהרביץ תורה בישראל והעמיד תלמידים הרבה".

בשנת שנכ"ד נדפס בטנהויזן מחזור לכל השנה כמנהג האשכנזים עליו נכתב: "הגהה ע"י החכם הכולל הגאון מהר"ר יצחק מזיא יצ"ו".

בניו היו רבי ליפמאן אליעזר ראש ישיבה בווראנקין ואח"כ בפוזנא. רבי ישראל שערך את ספר תשובות אביו, ורבי יהודה זעלקי מקראקא [אשר מצאנוהו חותם את שם משפחתו 'מזיא אשכנזי'] שהיה חתנו של רבי יואל סירקיש הב"ח.

השאיר אחריו בכת"י ספר שו"ת 'יפה נוף'. הובא לדפוס ע"י מכון ירושלים (תשמ"ו). בהקדמת הספר כותב בנו כי אביו השאיר עוד חיבורים וביניהם ביאור לרש"י על התורה, וכן "ביאור על דברי הטורים ובית יוסף, פעם לשלום ידברה ופעם למלחמה יגברה...".

הבן רבי ישראל כותב בהקדמה לספר יפה נוף כי אביו חי ע"ב שנים. תאריך פטירתו של רבי יצחק אינו ידוע אך משוער ע"י כותבי קורותיו לסביבות שנת ש"ס. כמו"כ כתבו הנ"ל כי היה תלמידו של רבי נפתלי הירץ טריוויש זצ"ל הש"ץ מפ"פ בעל הסיידור על דרך הקבלה (טיהינגן ש"ך), וזאת כי בספרו יפה נוף הוא מביא את דבריו של רבי נפתלי בסיידורו וכותב עליו: ודנתי לפניו ז"ל... ורבי נפתלי הירץ כבר נזכר בשנת ש"ו בברכת המתים. ודבר זה מקדים את שנת לידתו של ר' יצחק לפחות לשנת ר"צ, ולפי האמור כי שני חייו היו ע"ב יש לקבוע את שנת פטירתו לסביבות שנת שס"ב. אלא שזה אינו, כי הלשון 'ודנתי לפניו' הוא עדיין ציטוט מתוך לשונו של רבי נפתלי בסיידורו. וא"כ הפרט היחיד הודאי שיכול לתת אינדיקציה להשערת

۷

34 35

הנהגתו ופועליו אשר לא ידענו כי הוא עשה כן
בזה הענין והוא שיש לו חלק גדול בזה

[illegible]

שנת לידתו, היא העובדה שבשנת שכ"ה כבר כיהן ברבנות וא"כ שנת לידתו לכאורה היא בסביבות שנת ש"ה או קצת אח"כ, ולפי"ז יש לאחר את שנת פטירתו לסביבות שע"ז.

לכאורה היה נראה לשייך את ההערות שעל הטור שלפנינו לרבי יצחק זה, אך מכיון שספר זה נדפס לא לפני חודש כסליו שנת שע"ג, וזאת משום שבשער הספר כתוב לאמור: והיתה התחלת מלאכת הספר הנחמד הזה פה ק"ק קראקא... "יום ה' ח"י אייר לפרט עורים יביטו ויראנה ולציון נחזור ברנה [?] - לא ברור איזה אותיות מצטרפים לחשבון פרט השנה]. נדפס ע"י בני יצחק בדפוס אשר הקים אביהם הזקן יצחק זצ"ל בן החבר ר' אהרן ז"ל מק"ק פרוסטיץ". ותאריך פטירתו של ר' יצחק המדפיס שהוא י"ד כסליו שע"ג, מופיע בשולי שער ספר 'עין ישראל' ח"א שהדפיסו בניו בשנת שע"ג. ולפי מה שהעלינו ששנת פטירתו של רבי יצחק מזיא היא בסביבות שנת שע"ז, יוצא א"כ שהטור היה לפניו ע"מ ללמוד בו 'בפלפול ובסברא בעיון כל הגמרא' לעת זקנותו רק כארבע שנים.

קושי נוסף עולה ממה שמוסיף על חתימתו וכותב את ברכת החיים שלי"ט לאחר איזכור אביו. ואף שאפשר לדחוק ולומר שברכת החיים נסובה על עצמו, עדיין מזכיר את אביו ללא ברכה כל שהיא, ואף אינו כותב 'הי"ד'.

אפשרות נוספת הנראית מסתברת היא כי ההערות הם לנכדו שנקרא על שמו רבי יצחק בן בנו רבי ליפמאן אליעזר הנזכר לעיל, [וכן שם אבי אביו של בעל הי"פה נוף] היה רבי יצחק בן רבי אליעזר], ונותר רק לשער שלרבי אליעזר זה היה בן בשם רבי יצחק שאין ידועים פרטים אודותיו, והוא הכותב את ההערות בטור שלפנינו.

השוואת כתיבת היד שבההערות לכתב היד של ספר יפה נוף אינה רלוונטית, כי כתב היד של החיבור 'יפה נוף' כנראה אינו אוטוגרף המחבר אלא העתקה שנעשתה בימיו.

כך או כך, לפנינו הערות מאחד מחכמי אשכנז בשנות הש' המקיף את כל סדר הטור חו"מ. מכותלי הערותיו וציוניו למקומות אחרים, ניכרת בקיאות בכל חלקי הטור והב"י, כשהוא מציין במקומות שונים היכן הוזכר או נרמז ענין זה גם בשאר חלקי ד' טורים.

כאן אנו מדפיסים את הערותיו מתחילת הספר עד סי' נ. ההערות נערכו ע"י הרב יוחנן מרק הי"ו מחשובי לומדי כולל חו"מ, סטאלין קארלין, מודיעין עילית.

הערות על טור חשן המשפט

בסוף הקדמת הטור כתב: כל דיין דמפקי ממונא מינה בדינא לא דיינא הוא. תוספות פ' חזקת הבתים כגון אם כפר והוציא ממנו בעדים, אבל אם חייבוהו שבועה ושילם משום הכי לא אפסיל בדינא.¹

1 בגמ' ב"ב דף נ"ח, חזא דהוה כתיב באבולא כל דיין דמתקרי לדין לא שמיא דיין אמר להו אלא מעתה אתא איניש מעלמא ומזמין ליה לדינא פסליה אלא כל דיין דמתקרי לדין ומפקין מיניה ממונא בדין לאו שמיא דיין, כתבו הכי ברם סאבי דיהודאי אמרי כל דיין דמתקרי לדין ומפקין מיניה ממונא בדין לאו שמיא דיין. ובתוס' שם (ד"ה כל דיין) כתבו וז"ל: כגון אם כפר והוציא ממנו בעדים אבל אם חייבוהו שבועה ולא רצה לישבע ושילם משום הכי לא מיפסל לדינא ע"כ. וכן פירש הרשב"ם בב"ב שם וביאר שפסול משום דגולן פסול לדין שיעוות הדין מפני השוחד, אמנם יש לציין לדברי רש"י על התורה (שמות י"ח, כ"א) מבואר שלא כדברי התוס', שכתב וז"ל: שנאי בצע - ששונאין את ממונם בדין כההיא דאמרין כל דיינא דמפקין ממונא מיניה בדינא לאו דיינא הוא ע"כ. וראה שם בפ' הרא"מ משכ"ב. והרמב"ן עה"ת שם כתב וז"ל: ירצה לפרש שכל ממון שידעו בו שאדם יכול להוציא מידם בדין ישנאו אותו ויחזירוהו מעצמם, ואפילו

סימן א סעיף ב ב"ד"ה וזהו בוונת רבותינו וכו' ונראה דבתיבת אמת הוי פני להאי ומאי לאמתו וי"ל דאע"פ שידון הדיין דין אמת אם מצטרף לזה אהבת הדיין לזכאי או שנאתו לחייב לא הוי לאמתו. נ"ב ע"ל סי' ט"ו ע... בתשנ"ו (הרשב"א)... תירוצו²...

שם טור. ושוטרים הן בעלי מקל וזרוע*. נ"ב ס"א ורצועה.³

שם סעיף ג טור. וכתב רב האי צריך שיהא לו מזומן במושב ב"ד מקל לרדות בו ורצועה לחלקות בו *ושופר לנדות בו וכו'. נ"ב ס"א ומנעל⁴...

הוא שלהם באמת, כגון שקנה עבד שלא בעדים, וכיוצא בו. אבל הלשון במכילתא אינו כן, אלא כך שנויה שם שונאי בצע, שהן שונאין לקבל ממון בדין, דברי רבי יהושע. רבי אלעזר המודעי אומר, שונאי בצע, אלו שהן שונאין ממון עצמן, אם ממון עצמן שונאין קל וחומר ממון חבריהם. פירש רבי יהושע שונאי בצע, שונאי שוחד, כמו כולו בוצע בצע (ירמיה ו יג), איש לבצעו מקצהו (ישעיה נו יא). רבי אלעזר המודעי דרש כי הם השונאים הממון הרב, ואין להם חפץ ברבוי כסף וזהב, כענין אם אשמה כי רב חילי וכי כביר מצאה ידי (איוב לא כה). כי הממון יקרא בצע, מה בצע כי נהרוג את אחינו (בראשית לו כו), ואם בצע כי תתם דרכיך (איוב כב ג), והתחרמתי לה' בצעם וחילם לאדון כל הארץ (מכה ד יג) וכו' ע"ש. וראה עוד בפ' הרא"ש ובעלי התוס' על התורה שם שכתבו פירושים אחרים בכונת רש"י וגם לפי דבריהם מתבאר מדבריו דלא כפירוש התוס'.

2 הב"י בסי' ט"ו העתיק תשו' הרשב"א (ח"ג סי' ע"ד) שכתב וז"ל: שאלתם במה שאמרתי בדין ראובן ושמעון ובית דין יפה יוציא הדבר לאמתו הודיענו היאך יוציאנו לאמתו. תשובה דבר זה אין בו ענין פרטי שיוכל שום חכם לומר בדבר פלוני ובדבר פלוני אלא [כל ב"ד] לפי מה שהוא ענין במקומו ושעתו בחקירות הענין אם היו שם עדים איש או אפילו אשה ובאיזה ענין היה ולפי דעת הבית דין וחכמתו וחריפותו יכיר הענין מתוך הדברים וזהו שהיו בודקין ומרבים בחקירות ובבדיקות והוא רמזו במה שאמרו (שבת י). דן דין אמת לאמתו ואם הוא דן דין אמת מאי לאמתו אלא שרמזו לזה שיוסיפו לדבר ולשאול ואף על פי שמן הדין היה כן וכן בתחלת הדבר אפילו כן יעיין היטב כדי שיצא לאמתו אם יראה בעיניהם קצת רמאות והערמות בדבר בטענותיהם עכ"ל. ועי' בב"ח כאן שכתב: והתוספות בפ"ק דבתרא (דף ח' ב ד"ה דין) כתבו וז"ל אמת לאפוקי דין מרומה לאמתו שלא יטו את הדין עכ"ל. ולכאורה קשה הא פשיטא היא מדכתיב (דברים טז יט) לא תטה משפט. אבל מדברי התוספות בפרק קמא דמגלה (דף ט"ו ב ד"ה זה) מבואר דסבירא להו דלדיקא איצטרך לאורויי דאינו יוצא ידי חובתו במה שידון לאמתו בלחוד דהיינו שלא יטה את הדין ולא יטריח עצמו מקודם לחקור את העדים אלא יאמר אחתכנו ויהא קולר תלוי בצואר העדים אלא חייב לדון דין אמת והוא שיחקור תחילה וידרוש בעדים אם רואה שהדין מרומה עד שיתברר האמת וכו' מה שאין כן כשידון אותו לאמתו בלבד דאף על פי שלא יטה את הדין מכל מקום אינו דן דין אמת אלא דין שקר ודו"ק. ובבית יוסף סימן ט"ו במחודשים אות ד' כתב על שם הרשב"א בתשובה דלאמתו אתא לאפוקי דין מרומה וכן נראה במדריש פרק קמא דבבא בתרא (סי' תקד) וריש פרק אחד דיני ממונות (סנהדרין סי' תשי) וכו' עכ"ל. ויעי' במהרש"א בב"ב שם בחידושי אגדות שכתב על דברי הב"י וז"ל: ובה יפול קושית מהר"י קאר"ו בב"י טור ח"מ לפירוש התוספות דתיבת אמת הוי סגי להאי עכ"ל ונעלם מעיניו דברי התוס' דבשמעתין גם מה שהוא פירש שם דאע"פ שידון הדיין דין אמת אם מצטרף לזה אהבת הדיין לזכאי או שנאת החייב לא הוי לאמתו עכ"ל א"א לומר כן דבפ"ק דסנהדרין אמרינן כל דיין שאינו דן דין אמת לאמתו גורם לשכינה שתסתלק מישראל שנאמר משוד עניים מאנקת אביונים וגו' ולפי' מהר"י קאר"ו אף כשאין דן דין אמת לאמתו ליכא ביה משוד עניים וגו' ולפירוש התוספות ניהא ודו"ק עכ"ל. וראה בטור החדש בסוף הספר הובא כת"י מהדרישה שמדייק מהתוס' בב"ב בדף ח' שדין אמת קאי על ביורו דברי העדים ובעל הדינים, ולאמיתו הכוונה על הדיין שידון לאמיתו, וציין שזה על דרך שפירש רש"י על התורה עי"ש.

3 כן מובא ג"כ בהגהות והערות אות מב מדפוסים קדמונים. בפרישה והב"ח כתבו שכן גירסת הרמב"ם (פ"א מהל' סנהדרין) וכן הוא ברש"י (דברים ט"ז, י"ח) שכתב שופטים, דינים הפוסקים את הדין. ושוטרים, הרודין את העם אחר מצותם. שמכין וכופתין במקל וברצועה עד שיקבל עליו את דין השופט עי"ש. ורש"י בסנהדרין (דף ט"ז: ד"ה שוטרים) כתב: שוטרים - גוליירים חובטין במקלות על פי השופטים לכל מי שאינו שומע ע"כ, ומשמע כהגיסא בטור שהשוטרים הם בעלי המקל.

4 כן מבואר בגמ' (סנהדרין דף ו'): אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא אלו כלי הדיינין רב הונא כי הוה נפק לדינא אמר הכי אפיקו לי מאני חנותאי מקל ורצועה ושופרא וסנדלא. והב"ח כאן כתב על הטור וז"ל: ולא הזכיר נמי סנדל לחליצה וסבירא ליה דאינו בחיוב שהרי לכתחלה צריך שיהא הסנדל משלו

שם סעיף ד מור. וכן כתב הרמב"ם כל הקנסות שקנסו חכמים בתוקע* לחבירו וסוטר לחבירו וכו'. נ"ב שתקע לאזנו וחרשו וסוטר מכת פניו וחרשו.⁵

שם מור. וכל המשלם חצי נזק או יותר ממה שהזיק* אין גובין אותו חוץ מחצי נזק צרורות שהוא ממון ואינו קנס. נ"ב עיין לקמן סי' שמ"ח סעיף ח' ודוק.

שם סעיף ט מור. והאידנא* ליכא ב"ד מומחין והוה ליה כמודה חוץ לב"ד שאין נפטר מן הקנס וכו'. נ"ב סי' שמ"ח.⁶

שם סעיף יג מור. ירושלמי המבייש את הזקן נותן לו כושתו שלם וכו'. נ"ב עי' להלן סי' ת"כ.⁷

סימן ב מור. סעיף ב ובכל יהו מעשיו לש"ש ואל יהא כבוד הבריות קל בעיניו שחרי דוחה ל"ת של דבריהם וכ"ש כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקים בתורת אמת וכו'. נ"ב וכך מצינו בגמרא (ברכות יז:) מדלגין היינו ע"ג ארונות לקראת מלכי אומות העולם שהוא טומאה דרבנן וכ"ש בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקים וכו' אמר ... עקיבה.⁸

סימן ג סעיף א מור. אין ב"ד בפחות מג' וכל ג' נקראים ב"ד ואפילו הדיוטות וכתב הרמ"ה דוקא דנמירי דינא אף על פי דלא סמיכי* נ"ב צ"ל סברי.⁹

כדכתיב (דברים כה ט) נעלו כדאיאת בפרק מצות חליצה (יבמות קג ב) וקצת ראייה מדאמר ליה רב יוסף לאביי הב ליה סנדלך דפשטא משמע דלא הוה ליה לרב יוסף במזומן במושב בית דין סנדל לחליצה דאם הוה ליה סנדל אלא שלא היה מכוון למדת רגלו של יבם לא הוי שתקי בתלמודא מלפרש הכי עי"ש. והפרישה כתב: מנעל לא קחשיב כי מנעל אין עניינו לסתם דין ובודאי דיין הדן אין צריך להיות במושב הדין מנעל. אלא שהשם יתברך אמר למשה שישים לפני הדיינים מנעל שיהיה בל בית דין מנעל מוכן לעת צרכו וק"ל ע"כ.

5 ברמב"ם פ"ה מהלכות סנהדרין כתב וז"ל וכן כל הקנסות שקצצו אותן חכמים כגון תוקע לחבירו וסוטר את חבירו וכיוצא בהן אין גובין אותן דייני חוצה לארץ ע"כ. ובפרישה כתב שמקור דין התוקע מחבירו הוא במשנה בב"ק צ. דהתוקע לחבירו נותן לו סלע והביא שם כמה פירושים בתוקע, והביא מהרשב"א בשם רבינו חננאל דתוקע דוקא כשלא חרשו, דאלו חרשו חייב בדמי כולו עכ"ל. וכוונתו עפ"י המבואר בב"ק (דף פה:) חרשו נותן לו דמי כולו, דהיינו דמי כל העבד. אמנם מבואר שמשנה זו איירי דוקא בשלא חרשו, וצ"ע למה כתב רבינו שתקע לאזנו וחרשו, שהרי מבואר ברשב"א שא"ל לומר כן במשנה זו ולמה למד כן בהרמב"ם. ועוד צ"ע דברמב"ם מבואר שזה רק קנס שקצצו חכמים, ולדבר רבינו דאיירי שחרשו הרי חייב לו מעיקר הדין. ועוד צ"ע שלפי גירסת רבינו משמע שאם לא חירשו פטור ובגמ' מבואר שחייב וצע"ג.

6 ראה בטור שם שהביא רק שיטת הרמב"ן שבזמניו דליכא ב"ד מומחין אינו נפטר בהודאה, והדרישה שם כתב שהטור שם הביא רק שיטת הרמב"ן ולא הביא שיטת הראב"ד שהביא כאן, מפני שמסקנתו כאן כשיטת הרמב"ן.

7 הטור שם כתב וז"ל: בושת הכל לפי המבייש והמתבייש שיותר הוא בושת המבויש מהמזולזל ממי שמבויש מן המוכבד וגם המתבייש לפי מה שכבודו גדול בושתו מרובה וכו'. ועוד כתב שם: ואם בייש תלמיד חכם חייב לו בושת שלמה אף על פי שלא ביישו אלא בדברים וכבר נפסק הדין למבייש תלמיד חכם שקונסין אותו וגובין ממנו משקל ל"ה דינר זהב וכו' עי"ש.

8 בפרישה הבין ככוונת הטור שכתב ואל יהא כבוד הבריות קל בעיניו שקאי על עם ישראל שמחזיקים בתורת אמת, ועל כן הוקשה לו לשון הטור שכתב וכ"ש כבוד בני אברהם יצחק ויעקב ויעו"ש מה שכתב לבאר. אמנם רבינו יישוב קושיא זו וביאר ככוונת הטור שצריך ליהדר בכבוד הבריות קאי גם על אומות העולם כדמבואר שם בגמ' דמדלגין היינו ע"ג ארונות לקראת מלכי אומות העולם שהוא טומאה דרבנן כמבואר שם בגמ' דמשום כבוד מלכים לא גזרו ביה רבנן, ולפי"ז מבואר היטב דברי הטור וכ"ש כבוד בני אברהם יצחק ויעקב המחזיקים בתורת אמת שכבודם דוחה ל"ת מדבריהם וצריך ליהדר שלא לזלזל בכבודם.

9 רבינו מגיה שצ"ל סבירי, וכן הוא בגירסת הטור שלפנינו, אמנם בב"י ובפרישה גרסו סמיכי, והפרישה המביא בשם רבו המהרש"ל דנראה לו דלא סבירי ג"כ, דאי הוי סבירי הוי מומחה ואפי' ביחיד סגי, לכן צ"ל

שם סעיף ג מור. ופחות* מג' אין דיניהם דין וכו'. נ"ב סי' י"ג.¹⁰

שם סעיף ז מור. ולא כל במיניה דריש גלותא לאכשורי פסולים ולקמן* יתבאר בע"ה באיזה ענין ישלם אם טעה. נ"ב סי' כ"ה.

שם סעיף יג מור. ואם טעה ונשא* ונתן ביד חייב לשלם וחוזר ולוקח מבעלי הדין מה שנתן לו שלא כדין וכו'. נ"ב ואם לא נשא ו[נתנו] ביד עיין סי' [כ"ה] לשון הרמב"ם.¹¹

שם ישלם כדין כל אדם המזיק* תיבת המזיק נמצא ונ"ב הגורם להזיק.¹²

שם סעיף יב ב"ד"ה והאידנא שאין לנו נמילת רשות וכו' כלומר אין לנו שום אדם מורע בית דוד שיהא לו שום שררה* נ"ב כצ"ל לפיכך יראה דרשות שנותן המלך וכו'.¹³

סימן ה סעיף א מור. מעשר תקנות שתקן עזרא שיהא בית דין יושבין* נ"ב כצ"ל לדון בשני ובחמישי וכו'.¹⁴

סימן ז סעיף טו מור. שכל מי שהוא נכחל להון חסד* נ"ב ג"א חסר יבואנו.¹⁵

שם סעיף טז כל דבר שיש לדיון צד הנאה אינו יכול לדון עליו כדתניא בני* העיר שננב להם ספר תורה אין דנים אותו בדייני אותה העיר. נ"ב סי' ל"ז.¹⁶

דהג' דיינים שמבואר ברמ"ה שיכולין לדון ביחד איירי דלא סמיכי פי' דאינם סמוכין וגם לא סבירי פי' דאינו בעל סבא לשקול בדעתו. ומבאר הפרישה וצ"ל דמשום הכי לא כתב הרמ"ה גם כן דלא סבירי משום דקאי אשלשה הדיוטות דמבואר בגמ' דדיני ממונות בשלשה הדיוטות כדמב' בטור ואי הוי סבירי וגמירי לא הוו עלייהו שם הדיוטות אלא שם מומחים, ולכך לא הוצרך הרמ"ה לומר דלא סבירי ע"ש. אמנם הט"ז בס"ב כתב שגירסת דלא סמיכי לא מתיישב דהא לא שייך האידנא סמיכות ולא שייך לומר אע"ג דלא סמיכי, וכנראה דלכך הגיה רבינו סבירי כדמבואר בט"ז דלא שייך לומר סמיכי, והא דמבואר בפרישה דצ"ל דלא סבירי דהרי איירי בהדיוטות ואם אחד מהם סבור הוי מומחה, יש ליישב שזה הפי' ברמ"ה דוקא דגמירי דינא אע"פ דלא סמיכי, וכוונתו שאינם מומחים.

10 עי' בהמשך דברי הטור שאם הדיין מומחה אפי' יחידי יכול לדון אע"פ שלא קיבלום עליהם, והובא בשו"ע סעיף ב'. וכתב הש"ך (סק"ו) עיין לקמן סימן י"ג ס"א ובטור [סעיף ו'] ועיין ב"י שם דוק ע"כ. וכוונתו שבס"י י"ג נחלקו השו"ע והרמ"א בבעל דין שבחר דין חכם וסמוך אם יכול לכופו את השני לדון בפניו, וזהו שהוקשה לו שכאן מבואר שיכול לדון יחידי גם בלא קבלת בעלי הדין. ועי' בסמ"ע בסעיף י"ג שם שכתב לתרוץ בשם מדובר שבחר בו להיות הבורר שלו, אבל אם אמר לחבירו שנבוא לדון לפני החכם הרשות בידו, ועי' בש"ך שם שדחה דבריו. ונראה שלקושיא זו התכוון רבינו שצ"ל לס' י"ג.

11 בשו"ע שם סעיף ג' העתיק לשון הרמב"ם וז"ל: היה הטועה מומחה בית דין, ולא נטל רשות ולא קבלו אותו בעלי דינין עליהם, או שלא היה מומחה אבל קבלו אותו בעלי דינים עליהם לדון להם בדין, וטעה בשיקול הדעת, אם נשא ונתן ביד, מה שעשה עשוי וישלם מביתו; ואם לא נשא ונתן ביד, יחזור הדין, ואם אי אפשר להחזיר, ישלם מביתו עכ"ל. ומדייק רבינו שכאן מדובר בדיין שאינו מומחה וחייב רק בנו"נ ביד, ושם מדובר בדיין מומחה שחייב גם כשלא נו"נ ביד.

12 כן הגיה גם הפרישה על הטור. וראה בהגהות והערות שבדפוס הטור עם ב"י היה הגירסא כדין כל אדם המזיק, וע"ז הגיה רבינו שצ"ל כדין הגורם להזיק.

13 כוונת רבינו להגיה בלשון הב"י שבא לבאר דברי הטור, והטור כתב לפיכך יראה דרשות שנותן המלך אינו כלום, ובדברי הב"י שהתכוון לבאר דברי הטור חסרים מילים אלו, ולפלא שלא מצינו מי שהגיה דברי הב"י בזה.

14 כן מבואר בגמ' דף פ"ב שידונו בשני וחמישי, וכן הטור בס"י א' כתב שתקנת עזרא להושיב דיינים בשני וחמישי ע"ש.

15 בפרישה כאן כתב על הטור וז"ל: שכל מי שהוא נכחל להון חסר יבואנו. כצ"ל מלשון חסרון ופסוק הוא במשלי (כח כב) נכחל להון איש רע עין ולא ידע כי חסר יבואנו ופירש רש"י חסרון יבא לו שהמארה משתלחת במעשי ידי ע"כ.

16 בס' ל"ז שם נתבאר דיני פסולי עדות, ונתבאר שם שבני העיר פסולים להעיד על ס"ת שבערים, וכן אין מועיל סילוקם מפני שחייבים בשמיעת ס"ת ע"ש. ומקור הדין בב"ב דף מ"ג ושם מבואר גם לגבי דייני העיר ע"ש.

שם סעיף יח ואם עשו תקנה או שיש מנהג בעיר שדייני העיר ידונו אף על עניני המסים דיניהם דין כמו מי שקבל* עליו פסול או קרוב לדין שדיניו דין. נ"ב סי' כ"ב סי' ל"ג.¹⁷
 סימן ח סעיף ו וכל דיין שנוטל ממון מזה ונותנו לזה שלא בדין חב"ה נוטל ממנו נפשות*.
 נ"ב כי כתוב וקבע את קובעיהם נפש [סנהדרין דף ז].

סימן ט סעיף י בד"א שניכר לכל שאינו נוטל אלא שכר במלתו כגון שיש לו מלאכה ידועה לעשותה בשעה שיש לו לדון ואמר לבעלי הדין תנו* לי מי שאבטל מלאכתי וכו'. נ"ב סי' ס"א תנו לי מי שיעשה מלאכתי במקומי.¹⁸

סימן י סעיף ה אבל אם יודע שיש אחר ראוי להוראה ומונע* עצמו מן ההוראה הרי זה משובח. נ"ב סי' ח' סעיף ח'.¹⁹

סימן יא סעיף ב והשלח* נאמן לומר לא רצה לבא או ביזה לב"ד ומגדיל אותו על פיו. נ"ב וא"ת פשיטא שנאמן השליח, דהרי השליח נאמן על עצמו לומר שביוזוהו ומגדיל על פיו ומכ"ש על הדיינים, י"ל דנקט משום סיפא דאפי' ביזה לב"ד אין כותבין פתיחה עליו.²⁰

שם סעיף ג בד"א שלא הומינו ליום* נ"ב סי' ס"א ביום הידוע לישיבת הדיינים וכו'.²¹

סימן יב סעיף ח אבל מחילה* אינה צריכה קנין. נ"ב סי' ע"ג.²²

שם ב"י ד"ה כתב המרדכי בריש סנהדרין וכו'. נ"ב גם לקמן סי' כ"ב סעיף ז' חידושו.²³

17 בטור בסי' כ"ב כתב וז"ל: מי שקבל עליו קרוב או פסול בין אם קבלו התובע לקבל דינו לפטור לנתבע בכל מה שידון עליו שיפטור בין אם קבלו הנתבע לקבל דינו ליתן לתובע בכל מה שידון עליו ליתן לו אם קנו מידו אינו יכול לחזור בו ואם לא קנו מידו יכול לחזור בו בד"א קודם ג"ד אז יכול לחזור בו אפילו במחול לך אבל לאחר גמר דין אפילו לא קנו מידו אינו יכול לחזור בו ע"ש. ומקור הדין בסנהדרין דף כ"ד ע"ש. ובסי' ל"ג (סעיף מ') כתב הטור וז"ל: כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה אם הקהל מנו עדים ותקנו שלא ישוה שום עדות וזולתם יכולין להעיד אף לקרוביהם כיון שקבלו עליהם ע"ש.

18 כן הגיהו הב"ח והפרישה והכנה"ג בדברי הטור ע"ש.

19 וז"ל הטור שם: כתב הרמב"ם כך היה דרך החכמים הראשונים בורחין מלהתמנות ודוחקין עצמן הרבה שלא לישב בדין עד שידעו שאין שם ראוי כמותן ושם ימנעו עצמן מהדין תתקלקל השורה ואף על פי כן לא היו יושבין בדין עד שהיו מכבירין עליהם העם והזקנים ומפצירים בהם עכ"ל. ויעוי' בסמ"ע (שם סקי"ח) שכתב וז"ל: ומ"ש הטור והמחבר בסימן י' סעיף ג' על ועצומים כל הרוגיה [משלי ז' כ"ו], זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה, היינו אחר שהיו מפצירים בהם ומכבירים עליהם ואינם שומעים. אי נמי התם מיירי שאין אחר כמותו בדור, וכמ"ש הטור והמחבר שם "והדור" צריך לו, משא"כ כאן שלא כתב אלא שאין "שם" כמותו, דמשמע הא במקום אחר יש הגונים כמותו ע"ש.

20 כוונת רבינו להקשות מהדין המבואר בטור בסוף סי' ח' שהשליח נאמן כשניים להעיד שביישוהו לשליח, וקשה שכ"ש שנאמן שבייש את הדיינים, ויל"ע בקושייתו, דמקור הדין שם הוא ברמב"ם, ומקור הדין כאן הוא בגמ' ב"ק דף ק"ב, והנו"כ כתבו שהרמב"ם למד כן מהגמ' בב"ק שם, ולפי"ז לא קשה קושית רבינו על הטור, שהרי מקור הדין שם הוא מדין זה. [ובכנה"ג בסי' ח' בהגה"ט סק"ח ביאר שם בדעת הרמב"ם שהטעם שנאמן לומר על עצמו משום שיש לו מיגו שיכול לומר שבייש את הדיינים, ולפי"ז יש לקיים הקושיא כאן, ויל"ע].

21 מקור הדין בגמ' סנהדרין דף ח', ושם מבואר דהני מילי בלא יומא דדינא אבל ביומא דדינא לית לן בה, ועפ"ז הגיה רבינו בדברי הטור. ובב"י עמד בזה על הטור והגיה בדבריו כדברי רבינו. וכן כתב הפרישה.

22 בטור שם סעיף ל"ג מחילה לא בעי קנין מיהו מחילה לא שייך במשכון בשלמא כשאדם חייב לחבירו מנה ומוחל עליו הוי מחילה במקום פרעון: אבל כשיש לאדם חפץ ביד חבירו ואומר לו אני מוחל לך החפץ לאו כלום הוא אא"כ שיאמר לו אני נותנו לך ע"ש.

23 יעוי' גם בכנה"ג שם עמד בזה שהב"י כפל דין זה בסי' כ"ב, ובשו"ע כאן בסעיף י"ז הביא דין זה, והרמ"א הביאו גם בסי' רמ"א סעיף ב'.

סימן יד סעיף א אבל ר"ת דקרק מלשון הגאון* נ"ב כצ"ל הגמרא או מלשון הלכות גדולות כצ"ל עיין בתוספות ב"ק [דף ק"ב: ד"ה מצו].²⁴

שם סעיף ד ב"י ומ"ש ואם יראה לדיין שבעל הדין חושדו וכו' בפ' איזהו נשך גבי עובדא דהנהו תרי כותאי וכו'. נ"ב גם לקמן ריש ...

סימן טו סעיף ב טור. מקדימין דין היתום* לדין האלמנה וכו'. נ"ב [גמ' כתובות ק"ה ע"ב:] תיא לקמיה דרב נחמן ... וזה יתום ואקדים ... הוא גברא כו'.²⁵

שם סעיף ג טור. הדיין שבא לפניו דין מרומה וכו' כל אלו הדברים וכיוצא בהם אם באו לדיין אסור לו להתוך אותו הדין אלא יסלק* נ"ב סי' ס"א²⁶ עצמו ממנו וידון אותו מי שלבו* שלם נ"ב סי' א מלכו של עולם²⁷ דבר וכו'.

שם ב"י ד"ה וכתב עוד שאלתם וכו' ואע"פ שמן הדין היה כן וכן בתחלת הדבר אפילו כן יעינינו היטב כדי שיצא לאמתו* אם יראה בעיניהם קצת רמאות וכו'. נ"ב ריש סי' א' ת[ירוי] אחר.²⁸

שם סעיף ד טור. וכן מי שמועץ יש לי פקדון* אצל פלוני שמת בלא צוואה וכו'. נ"ב סי' רצ"ז.²⁹ אם יודע הדיין שזה החיי* נ"ב כצ"ל המת³⁰ אינו אמוד וכו'.

סימן יט סעיף ד טור. עמד בנדוי לי יום ולא תבע להתיר נידויו* מחרימין אותו. נ"ב עיין בס' ק' סי' צ"ח ויורה ד[עה] סי' של"ד ובאבן ע[זר] סי' ק"ל.³¹

24 בגמ' ב"ק שם מבואר שיכול לתבוע שרוצה לילך לבי"ד הגדול, ובתוס' שם כתבו וז"ל: פירש בה"ג ומצי נתבע לאשתמוטי בהכי והיה נראה לומר דדוקא נתבע יכול לפטור עצמו בכך אבל לא תובע דאל"כ כל אדם יאמר לחבירו או תן לי מנה או בא עמי לבי"ד הגדול אבל נראה לר"ת דכ"ש תובע דהשתא נתבע שנראה עושה ערמה כדי לפטור עצמו ממה שזה תובעו מצי למימר הכי כ"ש תובע שמתחילה תובע כך וכו' עכ"ל. ובנוסף שלפני רבינו היה כתוב הגאון, וע"ז ציין לדברי התוס' שמבואר שלמד ר"ת מהגמ' שגם התובע יכול, וע"ז הסתפק רבינו בכוונת הר"ת בתוס' אם מפרש כן בכוונת הבה"ג או שמפרש כן בכוונת הגמ'. ועי' בפרישה שגם שר"ת דקרק בלשון הבה"ג וציין שכן מבואר להדיא ברא"ש.

25 בגמ' שם רב ענן אייתי ליה ההוא גברא כנאא דגילדני דבי גילי וכו' שדריה לקמיה דרב נחמן שלח ליה נידוייניה מר להאי גברא דאנא ענן פסילא ליה לדינא אמר מדשלח לי הכי שמע מינה קריביה הוא הוה קאים דינא דיתמי קמיה אמר האי עשה והאי עשה דכבוד תורה עדיף סלקיה לדינא דיתמי ואחתיה לדיניה כיון דחזא בעל דיניה יקרא דקא עביד ליה איסתתם טענתיא עכ"ל. ומכאן מקשה רבינו על הרמב"ם שכתב שצריך להקדים היתום לפני האלמנה, ועי' בכס"מ על הרמב"ם שם שעמד בקושיא זו. וראה עוד בפרישה ובב"ח שכתבו ליישב שיטת הרמב"ם שלהלכה לא קי"ל כר"ג ולכך אמרו בגמ' דאיתתם טענתיא עי"ש.

26 בטור בס' ס"א (סעיף ט"ז) בשם תשו' הרא"ש וז"ל: אמנם אם יראה לדיין שהדין מרומה הוא ימנע מלהשתדל בו יז וכן אני עושה כשמביאין לפני שטרות ישנים אני חוקר ודורש להוציא הדין לאמתו אם אני רואה באומדנא דמוכח שהדין מרומה ושקר אני אומר שאין לשום דיין ישראל להשתדל בדין זה וזה אני כותב וחותם ונותן ביד הנתבע וכו' עכ"ל. ובשו"ע כאן סעיף ג' העתיק תשו' הרא"ש.

27 בב"י כאן גרס כגירסא שהגיה רבינו, אך הביא שברמב"ם הגירסא מי שלבו שלם עי"ש. ועי' סמ"ע סק"ב שהקשה על השו"ע שהעתיק לשון הרמב"ם וגם הביא ע"ז דברי הרא"ש עי"ש.

28 לעיל בס' א' ציין רבינו לס' ט"ו, וראה שם.

29 בסעיף ו' שם כתב וז"ל: כתב הרמב"ם אם באו עדים והעידו בפני ב"ד שאין הנפקד אמיד אין מוציאין מהיתומים בעדותן שאין זה ראייה ברורה ואומדן דעתם אינו אומדן ואין לדיין אלא מה שענינו רואות עי"ש.

30 וכן הגיה הפרישה עי"ש.

31 בדברי הטור כאן מבואר שמנדין אותו פעם אחת, אמנם בגמ' מו"ק דף ט"ז איתא מנדין לאלתר ושניין לאחר שלשים ומחרימין לאחר שלשים, וכתב הב"י שמקור הטור מהרמב"ם עי"ש, ורבינו העיר שלהלן בס' ק' סעיף ה' מבואר שמנדין ב' פעמים, שמבואר שם וז"ל: ואם עמד בנידוי לי יום ולא תבע להתיר נידויו מנדין

סימן כג סעיף ודוקא בשודא דדייני בשאינו תלוי בטענות אלא בראות הדיין ליתנו למי שיראה לו שדעת הנותן היתה קרובה אליו יותר. נ"ב גם בסי' קל"ח ובסי' ר"מ ו[סי' רנ"ג סעיף מ"ו]³²...

סימן כז סעיף ג טור. כי הוא זה כנודר שאם לא יחלל שבת יתן מנה לעניים בקיום מצוה חייב באותו מנה אבל אין ב"ד מחייבין *אותו. נ"ב משום דצדקה ה[יא] מצות עשה [שמתן] שכרן בצידה [וכל מצוות] עשה [ש]שכרן בצידה [אין] נענשין עליהם.³³

סימן כז סעיף ב טור. המקלל את המת *פטור וכו'. נ"ב כתב ב"י מדאיצטריך וכו' קשה על זה דלמא להכי איצטריך לכתוב גבי אביו לאשמועינן דבאביו חייב מיתה ובאחר חייב מלקות, לכך נ"ל הטעם כמו הסמ"ג שהביאו ב"י.³⁴

סימן לד סעיף ג טור. וחזרת מבח שיצאה טריפה מתחת ידו שילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים וכו'. נ"ב ועיין בי"ד סוף סי' ס"ד ובסי' קי"ט.³⁵

סימן לה סעיף א טור. קטן פסול להעיד וכו' אחר שיהיה בן י"ג שנה ויום אחד וכו'. נ"ב עיין בסי' ז.³⁶

שם סעיף ה טור. ואם לא נולדו בו סימני סריס *לא יעיד עד רוב שנותיו. נ"ב סי' רל"ה.³⁷
סימן לז סעיף ד טור. והרמ"ה כתב כשאין לו בה פירות מעיד לו אע"פ שמרח בה שהמערער צריך לשלם שכר מרחו *כדין השוכר הפועל לעשות בשלו והראהו בשל חבירו וכו'. נ"ב ע"ל סי' ק"א? ובי"ד ... שלו.

אותו עוד לו יום ואם עמד בהם מחרימין אותו. ועי' בסמ"ע ובט"ז שם מה שכתבו לתרץ בזה. והטור בסי' צ"ח (ס"ז) כתב וז"ל: לא בא כותבין עליו נידוי וממתינין לו נידוי צ' יום ואם לא בא מתירין לו נידוי וכותבין למלוה אדרכתא על נכסיו עכ"ל. ועי' בפרישה שם. ובטור ביו"ד סי' של"ד כתב גם שמחרימים לאחר שישים יום עי"ש. [ומה שציין לאבעה"ז לא מצאתי].

32 כוונת רבינו לציין שבכל המקומות הנ"ל פסק כשיטת רש"י בהגדרת שודא דדיינא שהדיין צריך לאמוד בדעת הנותן למי התכוון ליתן, ודלא כשיטת ר"ת. ועי' בש"ך בסי' ר"מ סק"ד מש"כ בדברי הטור.

33 מקור הדין בגמ' חולין דף ק"י: שאין כופין במצוה שמתן שכרה בצידה, אמנם עי' תוס' ב"ב (דף ח': ד"ה אכפוח) שהביאו שיטת הר"י שכופין על הצדקה ואינו דומה לכל מצות עשה שמתן שכרה בצידה עי"ש, וכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' רמ"ח (סעיף א'), וצ"ע.

34 הב"י כתב וז"ל: המקלל את המת פטור. כ"כ הרמב"ם בפרק הנזכר (ה"ב), ונראה שטעמו מדאיצטריך למילף בפרק הנחנקין (סנהדרין פה:): דחייב על קללת אביו ואמו לאחר מיתה אלמא דבשאר כל אדם פטור ובסמ"ג (לאוין ריא סה ע"ד) כתב דאיתא בתורת כהנים (קדושים פרשתא ב אות יג) מה חרש מיוחד שהוא בחיים אף כל שהוא בחיים יצא המקלל את המת שהוא פטור עי"ש. ועי' הקשה רבינו שאפשר שצריך הפסוק לחייב מיתה באביו ואמו. ועי' בט"ז שם מה שהקשה על הב"י.

35 בגמ' סנהדרין (דף כ"ה) החשוד על הטריפות אין לו תקנה עד שילך למקום שאין מכירין אותו ויחזיר אבידה בדבר חשוב או שיוציא טריפה מתחת ידו בדבר חשוב משלו עי"ש, והטור בסי' ס"ד לא הזכיר התקנה רק הזכיר שמעבירים אותו, ובסי' קי"ט מבואר כמו שכתב כאן ולא הזכיר שצריך להחזיר אבידה, [ובגמ' שם לא הזכיר שילבש שחורים, אך ברי"ף וברא"ש גרסו כן בגמ' עי"ש].

36 בסי' ז' מבואר שקטן פסול לדון, וכתב הפרישה שם שמקור הדין מהא דקטן פסול להעיד עי"ש.

37 בסי' רל"ה סעיף י"ד כתב וז"ל: וכתב עוד אף ע"ג דמכר קודם שנתברר שהוא גדול כגון קודם כ' ולא הביא ב' שערות ולא נולדו לו סימני סריס ולאחר זמן הביא ב' שערות שעתה נתברר שעכשיו הגדיל אין מכירתו כלום עד עתה שקטן היה, מ"מ אם נתברר שהוא סריס כגון בן כ' שלא הביא ב' שערות ונולדו בו סימני סריס בין הביא אח"כ ב' שערות בין לא הביא אי נמי עברו רוב שנותיו ולא הביא ב' שערות אף על פי שלא נולדו בו סימני סריס בין הביא אח"כ ובין לא הביא ב' שערות איגלאי מלתא למפרע שהיה סריס ממעי אמו הילכך כל שאילו הביא ב' שערות קודם שמכר היה ממכרו ממכר עתה נמי שנתברר שהוא סריס הוי מכר למפרע ע"כ.

שם סעיף ה טור. ומיהו הר"ר יונה כתב יכול המשכיר לחזור וליתנו לשוכר ויאמר לו תנהו למי שיוכח* בדין כדי שלא יהא נוגע בעדות. נ"ב ... סי' ק"מ סעיף ח.³⁸

שם סעיף ו טור. אבל אם הערב קבלן שמן הדין יכולין לגבות ממנו תחלה אינו מעיד אפילו אם ישאר קרקע אחרת נ"ב כצ"ל בינונית ביד חלוח שהוא חפץ שימצא המלוה לגבות וכו' ואפי' אם השרה שמעיד עליו עידית או זיבורית נ"ב כצ"ל וכו' דינו בבינונית שמא נחא ליה למלוה ליקח בזיבורית טפי פורתא וכו' בעידית בציר פורתא*. נ"ב סי' ק"ב.³⁹

סימן לח סעיף טז טור. ושומא זו תלויה באשה שאם היא זקנה או חולה שקרובה למות או שוה* יותר וכו'. נ"ב [וק]שה האריך שוה יותר והלא אדרבה אם תמות מהרה או חולה או לא יתן לה כתובתה כלל, ואין לומר דמיירי באשה שאף אם מתה מחוייב הבעל ליתן כתובתה ליורשיה, והלא הב"י מביא הרא"ש וז"ל שמין כמה אדם רוצה ליתן בכתובתה וכו', ו"ל דה"פ או שוה פי' ביני ביני יותר שאם [ת]מות מהרה הבעל ...שנה והעדי' רצו להיב"ה⁴⁰ א"כ מאי וכן לענין גירושין אם היא וכו' הלא בגירושין הביני [בי]ני אינו שוה כ"כ, וכתב [וכ]ן משמע דלעיל ג"כ [מי]רי בענין אחד ודו"ק.

סימן לט סעיף א טור. המלוה את חבירו בעדים זהו נקרא מלוה* ע"פ וכו'. נ"ב סי' ע'.⁴¹ שם טור. ואם נתן לו כתב ידו גם זה דינו כמלוה ע"פ שאינו גובה מן המשועבדין*. נ"ב סי' פ"ח.⁴²

שם טור. ולקמן יתבאר אם נאמן לומר לו פרעתי*. נ"ב סי' ס"מ.⁴³ שם סעיף ח טור. והוא שיכירו ב"ד את שניהם* וכו'. נ"ב סי' מ"ט [סעיף ס"ב] וסי' רל"ח.⁴⁴ שם סעיף יט טור. ואם אין לו ראייה או ישבע ראובן היסת שלא צוהו לכתוב השטר ויפטר ע"כ* ואינו נראה וכו'. נ"ב עיין לקמן סי' רל"ח ברמב"ן.⁴⁵

38 שם הובא הדין המבואר כאן שיכול להחזיר לו מה ששילם ונאמן להעיד עי"ש.
39 בס"י ק"ב שם הביא הטור מחלוקת הרמ"ה והרא"ש אם המזיק יכול לתבוע זיבורית יותר מעידית עי"ש.
40 וכן פי' הפרישה בשם המהרש"ל וכן פירש הב"ח שהביני וביני שוה יותר עי"ש.
41 בסעיף ב' כתב וז"ל: אבל בעדים יכול להלוות וזהו שנקרא מלוה על פה כיון שאין בו קנין ואם יש בו קנין חשוב כמלוה בשטר כדפרישית לעיל וכו' עי"ש.
42 בסעיף ל"ט כתב וז"ל: הוציא עליו כתב ידו שלוח ממנו אף על פי שהוחזק כתב ידו בב"ד הודה במקצת וכפר בשאר אם אין בו נאמנות נשבע על מחצה שפרע וכן אם תבעו מנה ע"פ ומנה בכתב ידו שהוציא עליו מקויים והודה בשל כתב ידו וכפר בבכ"פ או שכפר בכתב ידו וטען שפרעו והודה בבעל פה נשבע שבועת התורה מ שלא אמרו בשטר שחשוב כשיעבוד קרקעות אלא בשטר שיפה כחו לגבות מן המשועבדין אבל זה שאין טורפין בו מן המשועבדין אין בו שיעבוד קרקעות דהוי כשאר תביעות שבעל פה ונשבעין עליו לפיכך אם מסר לוה למלוה כתב ידו בעדים אין נשבעין עליו אלא היסת כיון שטורף בו מן המשועבדין ע"כ.
43 ראה בהגהות והערות שבחלק מהדפוסים נרשם ולקמן סי' ס"ו יתבאר. וכבר הגיה בחדושי הגהות שצ"ל סי' ס"ט, וגירסא זו היה לרבינו.

44 בסעיף א' שם כתב וז"ל: כותבין שטר למוכר שמכר שדהו לפלוני אף על פי שאין אותו פלוני לפנינו וכגון שמכירם דאם לא כן איכא למיחש שמצוה לכתוב על אחר שמכר שדהו לפלוני אבל אם בא אחד לפנינו ובקש שיכתבו לו שטר שקנה שדה מפלוני אין כותבין לו אלא מדעת פלוני עי"ש.
45 שכתב (בסעיף ב' שם) וז"ל: וכתב הרמב"ן האי מילתא דפשיטא היא אלא מיירי שקנו מן המוכר שהקנה לפלוני שלא בפני הלוקח ובא הלוקח שיכתבו לו השטר אין כותבין לו דלא אמרינן סתם קנין לכתובה עומד אלא בפניו והלוקח נותן שטר הסופר אפי' שהשדה רעה והמוכר מכרה מפני רעתה עכ"ל. ומבואר שהרמב"ן לשיטתו, וכן ציין הפרישה. ועי' בפרישה ובכ"ח שעמדו בסתירת דברי הטור כאן לסי' רל"ח עי"ש.

שם סעיף כב טור. והלוח נותן השכר ואפי' הוא שטר עייסקא*. נ"ב סי' רל"ח [ס"ב].

שם סעיף כד טור. אבל בשני שטרות* שנכתבו ביום אחד ומסר האחרון תחילה אותו שנמסר תחילה קנה ואפילו וכו'. נ"ב עיין בסי' ר"מ סעיף ג' מ"ש הב"י על ואינו יודע למו נמסר תחילה ו. 46...

סימן מ סעיף א טור. אעפ"י שאלו אמר לו זה על פה היה צריך לומר אתם עדי אלימא מילתא* דשטרא כשכתב לו בשטר וכו'. נ"ב סי' ל"ה [סעיף ז].

שם סעיף ה וכתב עוד לזה שכתב שטר אע"פ שאין בו עדים ונתנו למלוה בפני עדים ה"ו מלוה בשטר* נ"ב כי סבר עדי מסירה כרתי. 47

שם והוא שיחיה כתב שאין יכול להזדייף*. נ"ב כי מודה ר' אליעזר במזויף מתוכו שפסול. שם סעיף א ב"י ד"ה האומר לחבירו וכו' ולית ביה פלוגתא דהא תנן הוציא עליו כתב ידו גובה מנכסים משועבדים* נ"ב כצ"ל בני חורין. 48

סימן מא סעיף י טור. אבל אם הפקידו המלוה אצל אחר אעפ"י שיוצא מתחת יד הנפקד אין הלוח נאמן לומר פרעתי וממני נפל ואתה מצאתו ואעפ"י שלא הפקיד לו בעדים* כי הנפקד נאמן לומר שהמלוה הפקידו אצלו כמנו וכו'. נ"ב פשיטא שאם היו [עדים]... בשעת שנפקד ... שאינו נאמן [ה]לוח כי העדים יודעים [שה]פקד אלא אין ... עדים וכו'.

שם סעיף יב טור. ואם נאבד השטר כשהוא חולך לבעל חובו וידוע זה בעדים* חולך לפני בית דין ומחזירין לו השטר וכו'. נ"ב וא"ת ממ"נ מה הוא מתירא אם מתירא שיאבד לו הא[חר] [בעדים?] [למה לקח לו טופס יקח עמו שטר עצמו וא] [ם] יאבד יהיה לו עדים ואם ירא שיאבד לו בלא עדים מה מהני שלקח טופס שמא יאמרו לו הב"ד [כבר] גבית בטופס ותחזור ות[גבה] י"ל שירא שמא יאבד בל[א] עדים ממילא אם יאבד השטר עצמו לא יתן לו הב"ד שטר אחר שמא יחזור ויגבה אבל אם יקח טופס ואבד יאמר לב"ד תתנו לי שטרי כ[י] אבדתי הטופס ואם ת[אמר] שמא כבר גבית זה אי אפשר כי אם בא המלוה בטופס ליגבות מלוה לא ישלם לו אלא א"כ נתן שובר א"כ אם אבא ליגבות פעם אחרת יראה ה[שובר], או י"ל שירא שאם יקח שטר עמו ולא יקח טו[פס] ואם יאבד השטר והוא תובע ללוח ויכפור לא יהיה הוחזק כפרן אם? ל[א] יניח השטר בב"ד ויכפור הלוח יהיה השטר בב"ד? וא"ל למה לא עשה להיפ[ך]? יקח שטרו עמו ויניח ב[ב]י"ד [הטופס י"ל שב"ד אינו ע[ושה] דבר זה כי אם יקח עמו שטר עצמו ויגבה בב"ד אחר לא ירגשו שיש... בב"ד אחר ולא יכתבו... לאותו ב"ד שיש להם ה[טופס] ויקח הטופס מב"ד ויגבה אבל אם יבא לב"ד במח ירגשו שיש שטר אצל ב"ד אחר ויכתבו שש[ילם] הלוח ויקרעו השטר. 49

46 הב"י שם כתב וז"ל: ומ"ש ואינו יודע למי נמסר תחלה. היינו למי נמסר יום אחד או יותר קודם חבירו דאלו נמסרו לשניהם ביום אחד אפילו ידוע שנמסר לזה בבקר ולזה בערב אין בהם דין קדימה וכדאיתא בפרק הנזכר (צד:): אימיה דרמי בר חמא וכו' עי"ש.

47 וכן כתב בב"י בשם המגיד משנה בביאור שיטה זו עי"ש.

48 ראה בהגהות והערות (אות ב') שבמקור הדברים ברש"י שם מפורש 'מנכסים בני חורין' וכגירסת רבינו עי"ש.

49 ראה בב"י ומה שהביא משארית יוסף מה שכתבו בביאור דברי הטור.

סימן מב סעיף ה מור. ונ"ל שאפי' אם לא ימעין* הנתבע חייב הדיין למעון כדי להוציא הדין לאמתו. נ"ב ע"ל י"ז סעיף ב.⁵⁰

שם סעיף ח מור. וכתב הר' ישעיה אם למעלה היה פורט וחולך וכו' כגון אנו שכותבין בכתובה* מנין כל מה שהביאה נ"ב כצ"ל עולה כך וכך.⁵¹ נ"ב עיין בא"ע סי' פ"ה.

שם סעיף טו מור. אבל בדבר שהשטר בטל בו לא כגון שכתב בו פלוני נתחייב* לפלוני מנה אחר הפסח וכו'. נ"ב סי' קי"א סעיף ט"ו.⁵¹

שם סעיף יז כתוב בו סלעין מלוה אומר ה' ולוה אומר ב' נותן לו ב' ונשבע היסת* על השאר*. נ"ב וא"ת ישבע שבועה דאורייתא כדן מודה מקצת י"ל שאין זה מודה מקצת הואיל שגם השטר לא משמע ולא שנים שכתוב בו סתם אינון או י"ל שאין נשבעין על שיעבור קרקעות. סי' פ"ח סעיף ל"ג.⁵²

שם סעיף יט מור. ואם טוען הלוח המעות שאני חייב לך הן פחותין מזה ישבע המלוה ויטול*. נ"ב פי' אפילו יש בו נאמנות כי לא נתן לו נאמנות על זה א[ם] יאמר מטבע כבירה חייב לו.

שם סעיף כא מור. כל הלשון שרגילין לכתוב בשטרות* אפי' אינו מתקון חכמים ז"ל אלא לשון הדיוט שנחנו לכתוב במקום ההוא הולכין אחריו וכו'. נ"ב סי' ק"ג.⁵³

סימן מג סעיף ח ב"י ד"ה כתב* הריב"ש בתשובה שיש ראייה וכו'. נ"ב זה ראוי לכתוב לעיל סוף סעיף ז.

שם סעיף ט מור. אבל המאוחרים* כשרים אפי' אין מפורש בו שהוא מאוחר בד"א וכו'. נ"ב אבל בשטרי מקח וממכר אפי' מאוחרים פסולים כמ"ש לקמן סי' רל"ט.⁵⁴

50 שכתב וז"ל: ולא יהא האחד עומד והשני יושב אלא שניהם עומדים ואם רצו להושיב שניהם מושיבין ולא יהא אחד יושב למעלה והשני למטה אלא זה בצד זה וזה בצד זה בד"א בשעת משא ומתן אבל בשעת גמר דין צריכין להיות שניהם בעמידה וכו' ע"ש.

51 לא מצאתי במפרשי הטור שהגיהו כן, ויש לציין שבמקור דברי הטור בפסקי הרי"ד (ב"ב דף קס"ה:) מפורש כגירסא שנדפס בטור שלפנינו רצ"ב.

51א עיי"ש בדרישה שמחלק משם לכאן.

52 וז"ל הטור שם: הוציא עליו שט"ח שכתוב בו סלעין או דינרין סתם מלוה אומר ה' ולוה אומר ב' פטור משבועה דאורייתא שאין כאן הודאה דבלאו הודאתו נמי מיעוט סלעים ב' ונמצא שלא הודה אלא מה שבשטר ואין כאן הודאה ואפי' אמר הלוה ג' שהודה לו באחד יותר על משמעות השטר אפי"ה פטור דהוי כמשיב אבידה שאם היה רוצה היה אומר שנים וכל משיב אבידה פטור ע"ש.

53 בסעיף י"ד כתב וז"ל: שאלה לא"א הרא"ש ז"ל ששאלת מלוה שרוצה לירד לנכסי לזה בלא שומא והכרזה בשביל שכתוב בשטר שיהיה לו רשות לגבות חובו מכל מה שימצא ללוה בלא רשות ב"ד בלא שומא והכרזה בין בשוויין בין בפחות ואומר כל תנאי שבממון קיים תשובה ודאי כל תנאי שבממון צריך לקיימו אם לא שיהיה מנהג לבטל כי בכאן אני רואה שכותבין בהם שיהיה לו כח לירד ולמכור נכסיו בלא שומא והכרזה אעפ"כ נוהגין שב"ד מורידין אותו בשומא והכרזה אף על פי שיש לדון ע"פ הלשון שנהגו הסופרים לכתוב בשטרות כדאמרינן רבי מאיר היה דורש לשון הדיוט מיהו בנדון זה נ"ל דלאו כל כמיניה לירד לנכסי לזה אלא בכח ב"ד ע"ש.

54 בס"ב שם כתב וז"ל: אף על גב דשטרי חוב המאוחרים כשרים, שטרי מכר המאוחרים פסולים שאם מכר לו בניסן וכתב לו זמן מתשרי יש לחוש שמא קודם זמן תשרי יהיו לו מעות למוכר ויחזור ויקנה הקרקע מהלוקח ויעשה לו שטר מאותו זמן ואח"כ יוציא הלוקח שטר שלו שזמנו מתשרי ויאמר הדריית וזבנית ממך אחר שמכרתי לך אלא יכתבו זמן שלקח בקנין ע"כ.

שם סעיף י טור. וכל שטר הכא לפנינו אנו תולין שנמסר בזמן הכתוב בו חוץ מהיכא דאיתרע כגון שנפל וכו'. נ"ב עיין בס' מ"א סעיף י"א.

שם סעיף י ב"י דהיינו דוקא בשטר שאין בו קנין לדעת מי שפסק דלא כאב"י (ב"מ יג). דאמר עדיו בחיתומיו זכין לו. נ"ב וקשה והלא לעיל סי' ל"ט פסק כאב"י.⁵⁵

שם טור. אבל נכתב כיום ונחתם כלילה פסול בד"א כשאין עסוקין* באותו ענין אבל עסוקין באותו ענין כשר. נ"ב עי' ריש סי' קכ"ו.⁵⁶

שם סעיף יב טור. לפיכך עדים שראו הקנין ואיחרו לכותבו עד אחר זמן אם זוכרים לזמן הקניה יכתבו הזמן מאותו היום וכו'. נ"ב סי' רל"ט.⁵⁷

שם סעיף יג וכתב הרשב"א לעולם כשכותבין יום שקנו בו סומכין הכתיבה לאותו יום וכותבין קנינא מפלוני כיום פלוני וכתבנו ונתננו לפלוני וכשכותבין יום שעומדין בו אז סומכין הכתיבה* נ"ב כצ"ל הקנין לאותו יום שחותמין וכו'.⁵⁸

שם סעיף טז טור. אבל אם אינו מקויים על בעל השטר להביא ראיה דאמרינן ליה קיים שטרך וחות לדניא ואע"ג דליכא מערער אנן טענינן ליה*. נ"ב קשה הא לעיל סי' ל"ב [סעיף יב] אמרינן גבי משטה הייתי כך אם איהו ל[א] טעין אנן לא טענינן ליה.⁵⁹

שם סעיף יז ב"י ד"ה וכתוב* עוד שם ראובן הוציא שטר וכו'. נ"ב [לכא] ורה נראה שתי תשובות [א] לו סותרין זה את זה.⁶⁰

סימן מה סעיף י טור. אבל אם חתמו זה תחת זה כשר אם* נאמר דשני עדים בשני שמרות אין מצטרפין וכו'. נ"ב אבל האמת אינו כן כמ"ש סי' נ"א סעיף ב'.⁶¹

שם סעיף יג טור. ואם התחילו לחתום באמצע השיטה וחתבו החלק שלפני חתימתן פסול דשמא היה כתוב שם חובתו* או שום תנאי וזה חותבו וכו'. נ"ב וחובה למדין משיטה אחרונה אבל לא זכות.⁶²

שם סעיף ל טור. כתב א"א הרא"ש בתשובה* לפי מה שנוהגין לכתוב פרעון ביני שיטה צריך לזהר שלא יהא שום גרר ביני שיטה וכו'. נ"ב לקמן סי' פ"ד מחודשים [סעיף ג']

55 כן הקשו הב"ח והדרישה, ויעוי' בב"ח מה שכתב ליישב עי"ש.

56 בס' קכ"ו ס"א כתב וז"ל: ראובן שהיה לו מנה ביד שמעון בין מלוה בין פקדון ואמר ליה תנהו ללוי במעמד שלשתן קנה ואינו יכול לחזור בו אף על פי שעדיין עסוקין באותו ענין דלא אמרי' שיכולין לחזור כל זמן שעסוקין באותו ענין אלא בקנין סודר שאין הקנין נעשה בגוף הדבר אבל בשאר קנינים כגון משיכה ומסירה והגבהה הואיל ונעשה גוף הקנין באותו הדבר שנקנה אין אחד מהן יכול לחזור בו וכו' עי"ש.

57 בסעיף ג' כתב וז"ל: אפי' אם אחרו לכתוב ושהו זמן רב אחר הקנין אם זוכרין זמן הקנין יכולים לכתוב מאותו הזמן ואם אינן זוכרין יכתבו זמן הכתיבה ע"כ.

58 כן הגיה הפרישה בשם מהר"א מפראג בהגהותיו, וכן הגיה ה"ט (מכת"י) הובא בטור מהדר' המאור.

59 יעוי' ב"ח בס' מ"ב (סעיף ד') ולפי דבריו לכאור' מיושב קושיית רבינו וצ"ב.

60 עי' בש"ך (סקמ"ה) שעמד בקושיא זו ומה שכתב ליישב, ויעוי' בתומים (סקכ"ז) ובחת"ס בגליון השו"ע משכ"ב.

61 עי' בש"ך (סקי"ז) שעמד בקושיא זו ומש"כ ליישב. ועי' בתומים סק"ט מה שכתב ליישב, ובאולם המשפט מה שכתב להגיה בדברי הרא"ש עי"ש.

62 עי' גמ' ב"ב (דף קס"ב), ובנמו"י שם שחילק כן ושאר שם.

סימן מו סעיף ב טור. אפילו אם מודה שכתבו אלא שאומר הוא שטר אמנה או פרוע נאמן במגו* שהיה יכול לומר מזויף הוא. נ"ב סי' ק"ט[?] סעיף ב' ו[סי'] פ"ב.⁶³

שם סעיף ח טור. ומקיימין* אותו אפילו שלא בפני בעל דין. נ"ב סי' ק"ד.⁶⁴ ואפילו עומד וצווח* מזויף הוא אל תקיימוהו אין שומעין לו וכו'. נ"ב ואין לומר פשיטא מ[אין] איכפת לן אם צווח י"ל אפי' אם אמר א[ין] לי תנאי עכשיו כי אלך למ"ה ועדים לא י[עידו] לפני שקר אפ"ה מק[יימין] מיד ואין צריך להמת[ין] עליו.

שם סעיף יב טור. ואם אין כאן לא העדים ולא מי שמכיר חתימתן אלא עידי* נ"ב כצ"ל דייני⁶⁵ הקיום בעצמם מכירין אותו או שחתמו בפניהם מקיימין אותו שעד הרואה נעשה* דיין לקיום שטרות לפי שהוא דרבנן. נ"ב הביאו הב"י סי' ז'.

שם סעיף כג טור. ואם יש בו משמעות שמוכיח שהיו ג' כגון ואמר לנא* פלוני ואמרינן ליה תו לא צריך. נ"ב סי' ל"ט.⁶⁶

שם סעיף כד טור. וא"א הרא"ש ו"ל פירש כיון שנתקיים אפילו לא קראו עליו ערער אפילו הכי מקיימין מתוכו שודאי לא קיימוה אלא א"כ עמדו על חתימת עידיו והרי דנקט קרא עליו ערער אורחא* דמלתא נקט וכו'. נ"ב ואע"ג דקתני בגמרא [כתובות דף כ'] קרא עליו ערער אין, לא קרא עליו ערער לא, משמע דווקא ערער, י"ל דכך אמר אין לו ואם לא, ונקט ערער אין נמי לאורחא דמילתא.

סימן מט סעיף ז טור. או שאמר איני חייב לזה כלום אלא לאחר וזה רמאי הוא שהעלה שמו כשם בעל חובי אין שומעין לו שחזקה אין העדים חותמין על השטר נ"ב כצ"ל ונותנים למלוה⁶⁷ אלא אם מכירין אותו הנוכרים בו.

שם סעיף יב טור. ולא אחר יכול להוציא שטר חוב עליהן וכו' וכו' ומה תקנתם יכתבו שם וקנם, ואם גם שם וקנם שוים יכתבו שום סימן. נ"ב זה שייך לעיל קודם כתב הר"ר ישעיה. שם סעיף יב טור. ואין חילוק בין שטרות לגימין נ"ב וכתב הר"ר ישעיה וכו'.



63 בסעיף א' שם כתב וז"ל: מלוה שהוציא שטר שאינו מקויים ואינו מוצא עדים לקיימו והלוה מודה שכתבו אלא שטוען פרעתי נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ואפי' אם כתבו בו נאמנות אינו מועיל לו כלום וה"ה נמי לכל מה שיטעון בו דבר שמבטל השטר כגון אמנה או כתבתי ללוות ולא ליתית או על תנאי נעשה ולא נתקיים נאמן דהאי שטרא חספא בעלמא הוא אמאי קא סמכת אלוה ואיהו מבטל ליה וכו' עי"ש.

64 ל"מ שם. ואולי הכוונה לסי' כ"ח (סעיף י"ח ואילך), או לסי' ק"י (סעיף י' י"ב).

65 כן הגיה גם הפרישה עי"ש.

66 בסעיף ט"ו שם כתב וז"ל: אבל אם כתוב בלשון ב"ד כגון זכרון דברים בפנינו ב"ד הודה ואין חתום בו אלא שנים ואין כתוב בו וחד ליתוהי פסול דשמא טעו לומר ב' חשובים ב"ד אא"כ מוכיח מתוכו שהיו ג' כגון שכתוב בו שנעשה בפני מומחה שלא היה טועה לומר ב"ד בשנים וי"מ אם יש בו לשון שמוכיח שהיו ג' שפיר דמי כגון ואמר לנו הרי ג' שהשנים אומרים שהשלישי אמר להם עי"ש.

67 לא מצינו הגהה זו בשאר מפרשי הטור.

רבי זרחיה גומה זל"ה

מחכמי קושטא. בקורא הדורות וכן הגר"ח א"א בשם הגדולים בערכו כותבים:
 "והיה תלמיד מהרב יחיאל באסן ומהר"י מטראני ז"ל".

נלב"ע בשנת הת"ח במצרים ובשנת הת"י העלו עצמותיו לעיה"ק ירושלים.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 577 נמצא כרך מתשובותיו בעצם כתי"ק עם
 חידושים על ש"ס, ירושלמי, רמב"ם ושו"ע. אשתקד הדפסנו את ספר "זרח השלום"
 מתשובותיו עם מבוא נרחב לתולדותיו, ובעז"ה עומדים אנו להו"ל בקרוב את
 חידושיו מתוך כרך זה.

לרגל חג הפסח הבעל"ט אנו מדפיסים מתוך ספר זה את חידושיו למס' פסחים.

בענין המשכיר בית לחברו בחזקת בדוק

פסחים

[T:] [איבעיא להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק וכו'], בדברי (התו') [הר"ן] (א: מדפי
 הרי"ף) [ז"ל וז"ל, המשכיר בית לחברו כתבו התוס' דבי"ג איירי וכו', ואחרים אומרים] דכי
 אמרינן דניחא ליה לאינש] וכו' [היינו לענין דלא הוי מקח טעות אבל שלומי בעי]. נראה
 דהפי' דאחרים ס"ל דבי"ד עסקינן ולענין מקח טעות הוא ד[אמרינן], ופשיטא דלענין שלומי
 משכיר דמי בעי שלומי וקאמר עלה (הת') [הר"ן] [ואני אומר לא בדברי התוס' דבי"ג מיירי,
 ולא כאחרים דבי"ד מיירי, ובענין שלומי לא מבעיא להו ולענין מקח וממכר מבעיא א] הוי
 מקח טעות, אלא] בי"ד לחוד בלא שום אוקמתא עסקינן.

ונ"ל דאחרים לאו הכי סברי דבי"ד עסקינן דא"כ הוא הוה ליה לפרושא (להת') [להר"ן]
 ז"ל כי קאמר אלא בי"ד עסקינן בלאו ההוא תנאה, ועוד דהרמב"ם ז"ל בהלכות חמץ ומצה
 (פ"ב הל"י) גם המגיד משנה כתב עליה דכתב הרא"ה בשם הרמב"ן דכיון דא"ל משכיר לשוכר
 בדוק הוי בעי שלומי ליה, משמע דבי"ג מיירי, דאי בי"ד, מאי קאמר דכיון דא"ל משכיר וכו',
 הא לא בעי מימר, אלא ודאי הכי קאמר, דלעולם דס"ל לאחרים כתוס' דבי"ג מיירי, דוודאי
 בי"ד מקח טעות הוא וחל על המשכיר חובת ביעור, אלא דלא ניחא להו פי' התוס' משום
 דקשה לפירושם המסקנא, דהיכי אמרינן ניחא ליה לאינש, והיכי נחתנין תרי דרגי, משכיר
 בי"ג וא"ל שהוא בדוק, למשכיר בי"ד סתמא, דהתם הוי מקח טעות ובי"ג אפי' שלומי לא
 בעי, ותו דסוף סוף הרי המעשה הואיל וא"ל שהוא בדוק, לה"ק דנהי דלא הוי מקח טעות אבל
 קנה ומשלם המשכיר כדין אונאה בשתות, וכתב עלה (הת') [הר"ן] ז"ל ואני אומר לא בדברי
 זה פי' לא כדין התוס' בי"ד ולא כדין אחרים בי"ג, אבל דין התוס' בי"ג אמת הוא, ולא משום
 דבעיין הוי בי"ג, וקאמר בתר הכי ומשום הכי מסתם לן, איפשר לומר לפי הדרך הראשון
 (דהת') [דהר"ן] דק"ל א"כ לימא המשכיר בית בי"ד או לימא המשכיר בית לחברו שחזקתו
 (כדין) [בדוק], דמ"ש דבכלא קאמר ליה מיירי, ובשלמא לפי' התוס' ניחא דהואיל דקאמר
 דחזקת בדוק משמע דקאמר ליה שהוא בדוק, דה"ק דלהכי מסתם ליה כלומר דלהכי נקט לה

1 לשון הר"ן: כתבו בתוס' דבי"ג איירי, דאי בי"ד, הא אסיקנא לעיל דעל המשכיר לבדוק. ואחרים אמרו, דכי
 אמרינן דניחא ליה לאינש וכו', היינו לענין דלא הוי מקח טעות, אבל שלומי בעי. ואני אומר לא בדברי זה
 ולא בדברי זה, אלא בי"ד עסקינן, ומש"ה מסתם לה ואמר בחזקת שהוא בדוק.

סתמא לבעין ולא פירש אי מיירי דקאמר ליה שהוא בדוק או כשהוא בחזקת בדוק ולא קאמר ולא מידי, משום דלא נחית לספיקן דלעיל, וא"כ הא מסתם לה דקאמר (הת') [הר"ן] ז"ל ע"ד פסוק ותני הוא, וה"ק דלא תני לישנא פליגא דליפלוג בדבריו בין שאמר ליה שהוא בדוק, [ובין אם] בית הישראל בחזקת בדוק הו"ל פשט דבריו, וקשיא ליה הואיל ובמסקנא על המשכיר לבדוק למה ליה לעיוליה נפשיה בספקא ולא נקיט פשיטותא דבעין, ואם שמ"ש ומשום הכי וכו' הטעם הוא נמשך למעלה ולא זו הדרך.

לכן נראה כפי הדרך הב', שפירש דאחרים סברי דבי"ג מיירי דה"ק דאיהו לאפרוכי דעתיהו דתוס' ואחרים קא אתי, וה"ק ומשום הכי, כלומר משום מאי דאמריתו לדעת אחרים דכי אמר שוכר למשכיר מהניא לענין דבעי שלומי, משום לאפוקי הק סברא מיסתם לה להך בעיא ולא תני המשכיר בית לחברו בי"ד דמשתמע דלא קאמר ליה ולא מידי, ומ"ה הוא דלא בעי למיחת נפשיה בספקא אלא למיכלל אפי' בי"ד אין חזקתו בדוק, אלא דקאמר ליה שהוא בדוק לאורויי דאי הוה סליק אדעתין דאמירת משכיר לשוכר היינו בי"ד שחל חובה על המשכיר, אבל בי"ג הואיל ולא חל עליו ואפי' מצוה לא רמיא עליה, דברים בעלמא הוא, א"נ שהוא ע"ד והיינו דה"ק, ובשלמא לדידי דבי"ד מיירי הוא דתני מילתא פסיקתא דלא בעי למיחת לספיקי דלעיל, אלא לתוס' ואחרים הואיל ע"כ בי"ג מיירי ולא סגי דלא ליתני ליה שהוא בדוק, א"כ אמאי תני סתמא בחזקת שהוא בדוק, הוי ליה למימר ואמר לו שהוא בדוק.



רבי אברהם ן' אשר זצ"ל

'הרב חסידא קדישא' (לשון הרב חיד"א ז"ל, ס' חדרי בטן פר' לך לך אות יז) רבינו חיים אברהם רפאל ן' אשר ז"ל אב"ד ירושלים כימי הרבנים הגאונים רבי אליעזר נחום ז"ל בעל החזון נחום הגר"י הכהן רפפורט ז"ל בעל הבתי כהונה והראש"ל רבי נסים חיים משה מזרחי ז"ל בעל האדמת קודש, ועלה עמהם בהסכמה לס' חוט המשולש להג"ר יהודה דיוואן ז"ל, (קושטא תצ"ט). [ומצאנו חכם אחר בשם זה שהיה מתלמידי מרן רבי יוסף קארו ז"ל. (אודותיו ראה בס' קורא הדורות ובס' שה"ג בערכו)].

רבינו כיהן גם כריש מתיבתא 'יפאר ענוים', אשר הוקמה בהשתדלות הג"ר יעקב ישראל אלגאזי ז"ל בעל הארעא דרבנן ובתרומת נדיבי עם הגבירים יוסף רפאל ואברהם פראנקו מהעיר ליוורנו. הג"ר יונה נבון ז"ל בעל הנחפה בכסף ראש ישיבת 'גדולת מרדכי' נתמנה למשנה לרבינו בראשות הישיבה, ובין החכמים אשר קבעו לימודם בה נמנו אדירי ארץ ובהם הג"ר יוסף חזן ז"ל בעל העין יוסף על ב"מ, הג"ר יוסף מולכו ז"ל בעל השולחן גבוה, והרב חיד"א ז"ל. (ס' המעלות לשלמה עמ' רסב).

יחד עם התעסקותו בקדשים, להדפיס בעיר קושטא את הס' שערי קדושה למהרח"ו מכת"י אשר העתיק בהיותו גולה במצרים (ס' שנות דור ודור ח"ב עמ' ו), נשא בעול הציבור כימי מצור ומצוק, ומצאנוהו חתום על תקנות בענין מסים ועל התקנה האוסרת לדור בירושלים בלא אשה (תקנות ירושלים מהדורא ב' מא, מח), ושר המסכים על ס' שער יוסף להרב חיד"א ז"ל. [יחד עם גאוני ירושלים, ובהם הגאון בעל בתי כהונה ז"ל, הג"ר רפאל משה בולה ז"ל, והגאון בעל ארעא דרבנן ז"ל].

הוא מטיבו ואיש חסדו של הרב חיד"א ז"ל בהיותו סובב הולך בערי ישראל בשליחות מצוה, וכעדו (מעגל טוב ט אייר תקי"ג): 'וכמו השחר עלה באנו לעיר נא אמון וכו' ונצטערנו הרבה, וברחמי שמים נכנסנו לשלום, ונתאכסנו אצל החכם ר"י פרוכניצאל הי"ו, ובאותם הימים שם נמצא הרב החסיד כמוהר"א ן' אשר הי"ו, והרבו להטיב עמנו'.

בשנת תקכ"ד נקראו חכמי ישראל ועל צבאם מהרי"ט אלגאזי הרב חיד"א ורבינו לצאת לשליחות מצוה אודות מצוקת ותלאות היושבים בארץ הקודש. (ראה בס' מעגל טוב שבט תקכ"ד, ירושלים בין החומות עמ' 128).

בבית גנזיו של הגה"ק הרב היר"א רבי רפאל ידידיה אבולעפאי ז"ל נשתמרה עדות בכתב יד, כי בעת ההיא נמנה רבינו לדבר מצוה בהתקשרות דקדושה של גאוני וזיוני ירושלים דהבא, ובהם רבינו הרש"ש, המהרי"ט אלגאזי, הרב חיד"א; 'שמעכשיו נתוועדנו ונתחברנו ונתקשרנו ונתחייבנו כאיש אחד חברים בכל מכל כל לסייע ולעזור ולחזק איש את רעהו לשוב בתשובה ולהוכיחו ולהשתתף בצרתו בין בעוה"ז בין בעוה"ב וכו''. ולזה צירף רבינו חתימתו: 'גם אני מקבל עלי כל הנזכר בכל לב ובכל נפש. הצעיר אברהם ן' אשר ס"ט'.

כל ימיו היה שואף וזרח אל מקום אשר שמה הרוח, לישב בבית ה', 'שאחזור וכו' רק לכפר אחד בארץ ישראל שיש שם מנין, כדי לישב על התורה ועל העבודה', (ס' הראשונים לציון עמ' 96), אך לא האריכו ימי שלותו, ומפני הרעה נאסף הצדיק, בימים בהם רבו המגיפות וטובים היו חללי חרב מחללי רעב. וכה נחקק על ציונו הקדוש בהר הזיתים: 'מצבת קבורת ארץ אחד המיוחד, עיר וקדיש, קדושה ראשונה, ראשון לציון, ממנו יתד ממנו פינה, הוא הראש ריש מתיבתא, הרב המובהק המקובל האלקי, דומה למלאך ה' צבאות מוהר"ר חיים רפאל אברהם ן' אשר תנצב"ה. מנוחתנו נכונה. נתבש"מ י"ח לחודש אב שנת התקל"ב ליצירה'.

וכבוד עשו לו במותו, וחכמי דורו קשרו מספד וקינה כי גדולה האבידה, וכל בית ישראל יבכו את השריפה אשר שרף ה'. בין אלו אשר ערכו מספד עליו הג"ר מנצור מרוזק ז"ל (ס' בן פדהצור פר' נח). ב"ז כסליו שנת תקל"ג הספידו הג"ר רפאל אליעזר נחמיאס ז"ל בתלמוד תורה דק"ק סלוניקי (הון רב דרוש ב' לפר' וישב דף כו, ב): 'על שמועה כי בא מעיה"ק ירושלים מאת הרב אברהם בן אשר', והג"ר חיים אבולעפיא ז"ל הספידו באיזמיר: 'בדרוש שדרשתי אל שמועה כי באה וכו' ואף גם זאת על שמועת פטירת הרב המובהק כמהר"ר אברהם ן' אשר ז"ל ביום שב"ק סדר שמיני שנת תקל"ג' (ס' נשמת חיים דרוש ב להספד דף עב, ג).

למען דובב שפתי צדיק, נדפס לפנינו מעט מזעיר מתורתו, מאשר חקק הרב חיד"א עלי ספריו, בתוספת הערות וצינונים, בעריכת הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת 'בנין אב' בעיה"ק ירושלים תובכ"א.

והנה טוב מאד אלו היסורין

"אמרו ז"ל¹ והנה טוב מאד², אלו היסורין. ויתבאר בהקדים הכתוב³ אתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' כי אתך אני כי אעשה כלה בכל הגוים אשר הדחתך שמה ואתך לא אעשה כלה ויסרתך למשפט ונקה לא אנקך, דשמעתי מהרב החסיד אברהם ן' אשר זלה"ה שהיה מפרש, דליום הדין הגדול בא המקטרג בחבילות פנקסות חמאות הציבור והיחיד, וכביכול הקב"ה מוציא כנגדו פנקסי רוב ועוצם היסורין שסבלו ישראל תדיר⁴, ובוה נתכפר להם, ויושיע ישראל והגוים יכלו. ומצינו דאפי' שמואל הנביא נתיירא מיום הדין⁵, כמו שאמרו פ"ק דחגיגה⁶.

1 ב"ר פ"ט, ח.

2 בראשית א, לא.

3 ירמיה מו, כח.

4 והר"ע מברטנורה (אבות פ"ג מט"ז) ביאר המתני' והפנקס פתוח והיד כותבת וכל הרוצה ללות יבא וילוה והגבאים מחזירים תדיר בכל יום וכו', הפנקס פתוח לכתוב בו ההקפות כדי שלא ישכח, והיד כותבת שלא תאמר אע"פ שהפנקס פתוח פעמים שהחנוני טרוד ואינו כותב הכל, לך אמר והיד כותבת וכו'. והגבאים ר"ל יסורים ופגעים רעים.

5 ובוה פירש הרב חיד"א ז"ל (חדרי בטן פר' לך לך אות טז) הכתוב (הושע ו, ב) יחינו מיומים. יום המיתה דהוא קשה מאד, שנותן חשבון ורואה כל אשר עמל ויצא ריקם וידע שטותו, והשני יום שיקברוהו דין חיבוט הקבר להסיר מה שנהנה מהעוה"ז וגזירת העונש הם תרין יומין, ויום הדין הגדול שנתיירא שמואל הנביא ממנו.

6 ד, ב. ושם: ר' אלעזר כי מטי להאי קרא בכי, ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אותי (ש"א כח, טו). ומה שמואל הצדיק היה מתיירא מן הדין, אנו עאכ"ו. שמואל מאי היא, דכתיב (שם יג) ותאמר האשה אל שאול אלהים ראיתי עולים, 'עולים' תרי משמע, חד שמואל, ואידך דאזל שמואל ואתייה למשה בהדיה. [ובויק"ר (פכ"ו, ז): והעלה למשה עמו, שאין 'אלהים' אלא משה, שנאמר (שמות ז, א) ראה נתתיך אלהים לפרעה]. א"ל דילמא חס ושלום לדינא מתבעינא, קום בהדאי דליכא מילתא דכתבת באורייתא דלא קיימתיה. [ובמדרש אגדה (פר' אמור): בשעה ששמואל היה רוצה לעלות נתיירא מיום הדין והלך למשה, ואמר לו משה אני מתיירא מיום הדין בוא עמי, א"ל משה ואתה מתיירא מיום הדין, מה עשית שאתה מתיירא, והלא לא היית כהנה מבני אדם ואתה הולך בתמימות. א"ל אם כן בוא עמי]. ואע"פ שכבר מת זה כמה, היה סבור שהוא יום הדין העתיד שהכל נידונין בו - ס' תורת האדם (שער הגמול). ולפי שהיה זה בתוך יב"ח לקבורתו חשב שמא נקרא לדין באותו דין שני שהאדם נדון בהפרד נפשו מגופו שהוא באותם י"ב חודש - ס' מעייני הישועה (מעין ח תמר ז). וביארו התוס' דלא בעי למימר שיעיד לו שקיים הכל, דמנא ידע והא לא היה בדורו, אלא היה אומר כך וכך דרשתי ועשיתי מעשה, בוא והעירני שכן למדת גם אתה.

כל קבל דנא אמר ה' 'אתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה'', מדת רחמים, כלומר אל תירא מיום הדין, 'כי אעשה כלה בכל הגוים', כליון חרוץ, 'ואתך לא אעשה כלה', והטעם; 'ויסרתך⁷', תמיד אני מיסרך יסורין 'למשפט' הידוע שהוא יום הדין, כלומר היסורין הם בעבור המשפט הידוע, דאז כביכול מוציא פנקסי היסורין, 'ונקה לא אנקך⁸'.

ובזה פירש הרב הנזכר מה שאמרו ז"ל והנה טוב מאד אלו היסורין, דכיון דבעבור היסורין ניצולין מדין הגדול, אין טובה גדולה מזו, ולכן קרי עלייהו 'טוב מאד'. עד כאן דבריו ז"ל.

ואחר זמן ראיתי דכיון הרב הנזכר לדברי הזוהר הקדוש פר' בלק דף קצט ע"ב, עיין שם⁹.

(הרב חיד"א ז"ל, ס' צוארי שלל הפטרת בא¹⁰)

וע"ש בצל"ח מש"כ לבאר בדברי התוס'. ושם גם ביאר מדוע לא קא חשיב הא דהורה הלכה בפני עלי רבו. ומרנא רבינו יוסף חיים ז"ל (ס' בניהו שם) פי' דחלקים מנפש שמואל הנביא החונים תמיד על הקבר עד תחת המתים אולו להר המוריה למקום קבורת מרע"ה, והביאו חלק מחלקי נפשו של מרע"ה השוכנת שם על קברו, שרצה שיתחבר עם חלק ממרע"ה, כדי שאם יהיה נידון עתה בדין זה של מחית עמלק אשר מוכן לידון בו שאול המלך ע"ה באותו היום, אז מרע"ה שכתב ענין זה של מחית עמלק הנוגע לשמואל בפסוק (במדבר כד, כג) אוי מי יחיה משומו אל, שרמוזו כאן מה שמוטל על שמואל לעשות בענין זה של מחית עמלק ואגב, יעיד עליו מרע"ה שקיים מה שמוטל עליו לעשות בדבר זה. וכ"ק האדמו"ר מגור ז"ל בעל האמרי אמת (מכתבי תורה סי' קט) ביאר דביקש למשה להעידו על דבר אמת במה שהורה עמוני ולא עמונית (יבמות עו, ב). ובזה פי' הר"מ אלשיך ז"ל (משלי ו) הכתוב (שם טז) והקצות היא תשיחך. 'והקצות' ליום הדין, לא תצטרך להשיח עם זולתך, יבטיחך כי התורה עצמה אשר תעסוק 'היא' מעצמה 'תשיחך', טרם תבקש מליץ טוב ותבטיחך תליץ בעדך.

7 ובוירק פכ"ט, ב: ויסרתך למשפט, מייסרך ביסורין בעוה"ז כדי לנקותך מעונותיך לעתיד לבא.

8 וכן פי' הר"מ אלשיך (ירמיה שם): 'ויסרתך למשפט', כלומר אתן לך ייסורין יום יום לנכות מעט מעט אשמותיך, וכל זה אעשה הכנה למשפט שהוא למשפט העתיד, שתשאר זך בלי פשע וחף בלי עון וחטא ולא אוותר לך דבר, וזהו 'ונקה לא אנקך', משא"כ האומות שעם שייכלו לא יפרעו אחד מני אלף מאשמותם. וכן ביאר עוד (שמות לד, דברים לב, ישעיה כה, תהלים ז, יב, שם עה, יא, שם קל, ו, איכה א, כב, שם ד, כא). וכ"כ המהרש"א (מגילה יג, ב) כי כבר הבטיחנו הקב"ה כי אעשה כלה בכל הגוים וגו', אך אותך לא אעשה כלה, ויסרתך למשפט וגו', דהיינו היסורין הבאין על ישראל לא באו לכלותך רק למרק חטאם, והיינו רפואתן מוכנת קודם למכה דודאי ירפאו. משא"כ באומות העולם דאפשר שיעשו כלה ולא יבואו לידי רפואה. והג"ר משה ישראל ז"ל בעהמ"ח משה ידבר (ס' שארית ישראל דרוש יב להספד) פירש הכתוב דדוקא לגוים אעשה כלה לייסרם ולתבוע מהם הפרעון בבת אחת, אבל אתם 'ויסרתך למשפט', כאילו אמר לא משפט, שלא כדרך המשפט בבת אחת אלא מעט מעט, ועל ידי זה 'ונקה לא אנקך'. וכ"כ בס' ערבי נחל (בהעלותך דרוש ב). [ועוד פי' זה באופ"א (פר' ואתחנן דרוש י, וילך דרוש ב)].

9 ושם: ויסרתך למשפט, האי קרא הכי מבעי ליה, ויסרתך 'במשפט', דהא אימתי ייסורי בשעתא דינא, מאי ויסרתך 'למשפט', אלא כתיב (ישעיה ג, יד) ה' במשפט יבא עם זקני עמו, וההוא יומא אקדים קודשא בריך הוא אסוותא לישראל עד לא ייעלון לדינא בגין דייכלון לקיימ' ביה. ומאי אסוותא היא, דבכל שעתא ושעתא קודשא בריך הוא יחייב יסורין לישראל זעיר זעיר בכל זימנא וזימנא ובכל דרא ודרא, בגין דכד ייעלון ליומא דידינא רבא דייחון מתייא לא ישלוט עלייהו דינא. וכן תרגם יונתן הכתוב (ירמיה י, כד) יסרני ה' אך במשפט אל באפך פן תמעיטני: אייתי ליהון יסורין ה' ברם בדין חשוך לא יתקף רוגזך בהון דלמא יזרעון. וע"ש ברד"ק.

10 וכ"כ הרב חיד"א גם בספרו חדרי בטן (פר' לך לך אות יז) בשמו. ושם סיים: 'ואפשר 'ואתה אל תירא עבדי יעקב נאום ה' כי אתך אנכי' כינוי לשכינה, כמ"ש לכלותם, 'ויסרתך למשפט' הידוע, שאם פורע מעט מעט הוי פרעון, כמו שכתבו הפוסקים לחד מ"ד, עיין ראש דוד (פר' תבא דף קנב ד"ה ולהבין), 'ונקה' במה שלא אנקך', ותמיד אני נפרע מעט מעט".

מחית עמלק ע"י יהושע ומרדכי

"מראש מקדמי אר"ש אביע אומר אשר שמעתי מפי הרב החסיד כמהר"ר אברהם נ' אשר ולה"ה על פסוק 'מני אפרים שרשם בעמלק אחריך בנימין בעממין'¹¹, ופירש במה שכתבו גורי האר"י זצ"ל דעמלק יונק מבחינת יסוד¹² ומלכות¹³, ולכן להכניעו צריך מהקדושה בחינה כנגדו, והם יוסף ובנימין בקדושה. וז"ש 'מני אפרים שרשם בעמלק', דבקדושה הוא שורש

11 שופטים ה, יד.

12 כתב הרב חיד"א ז"ל (ס' חומת אנך פר' כי תשא בשם ליקוטי גאוני קמאי אשכנז) כי הכתוב (שמות ל, כג) ואתה קח לך 'בשמים ראש' מר דרור, גימטריא 'זהו מרדכי הצדיק, כמ"ש (חולין קלט, ב) מנין למרדכי מן התורה שנאמר מר דרור, ומתרגמין מירא דכיא. ואפשר לרמוז ראש עם הכולל תק"ב כמספר שני חיי האבות שעבדו לה' כל ימיהם הם הגינו לינצל מיד המן זרע עמלק. וזה רמז 'מר' דרור, 'מר' גימטריא עמלק. 'דרור', חפשי, שנתבטלה הגזירה בכח 'יסוד' דאבא שנתגלה שהוא בחינת קודש כמספר 'דרור' שהוא קדש ר' שהוא יסוד, ור"ל יסוד אבא שהוא קודש שנתגלה. ועוד יש לפרש בזה עם מה שאמרו בעמלק (במ"ר פי"ג, ג) שהיה נוטל זכרותן של ישראל וזורק כלפי מעלה ומחרף ומגדף ואומר בזה חפצת. [ונסמך מצות זכירת מעשה עמלק להכתוב (דברים כה, יא) והחזיקה במבושיו - רבינו בחיי (שם)]. והיינו דעיקר פגמו היה במידת היסוד. וכ"כ בס' פרי צדיק (פר' תולדות) דעמלק נגד קדושת יוסף שהוא מרכבה למידת צדיק יסוד עולם, והוא כנגד קליפת עמלק, שיוסף הוא שטנו. דעמלק ראשית דקליפה, וכנגדו יוסף צדיקא, שהשורש שבקדושה מצד המילה דכתיב (ישעיה סא, ה) ועמך כולם צדיקים, דכל מאן דאתגור איקרי צדיק, כמ"ש בזה"ק (ח"ב דף כג, א) שעל ידי המילה הוא קשור בהשורש. וכ"כ עוד (שם שושן פורים) דזה הענין דלמחיית עמלק שהיה קטרוגו אז בשמירת הברית, היתה מחייתו על ידי יהושע דוקא שבא מיוסף הצדיק, שהוא מרכבה למידת צדיק יסוד עולם. ולמחיית עמלק דהמן שבא מזרעו וקטרג על פגם האכילה, ראשית הסתת הנחש, הוצרך להיות מרדכי שעליו אמרו (מגילה י, ב) שנקרא ראש לכל הבשמים, והוא מוכן לעקור ראשית דקליפה. וראה עוד בפרי צדיק (ט"ו בשבט אות ה). ובזה יבואר גם מה שאמרו (איכ"ר פ"ג, ת) על הכתוב (ש"א טו, לג) וישסף שמואל את אגג, ר' יצחק אמר סירסו, לפי שהיה נוטל את המילות וזורקן כלפי מעלה, על דא נפרע ממנו. הדא הוא דכתיב (שם) ויאמר שמואל כאשר שכלה נשים חורבן כן תשכל מנשים אמך. וכן מה שאמרו שם אחד מ"ד דהרגו שמואל לאגג מלך עמלק במיתה משונה, שהביא ארבע קונדיסים ומתחו עליהם, [ובפסוק ר' (פי"ב): שקבע ארבע קונדיסים וקשר את שתי ידיו ואת שתי רגליו. ופי' הר"מ אלשיך ז"ל (שמואל שם) שקשר שתי רגליו בין שני אילנות, שקירבם עד שקשרם, ואח"כ הניחם ליפרד ונפסק מבין ירכיו עד ראשו. ויהיה לרמוז איבוד זרעו על ידי מה שתחילת מה שנפסק גופו היה ממקום הולדתו בין ירכיו. [והא דעבד כן שמואל ואף דכתיב (ויקרא כב, כד) ובארצכם לא תעשו, כתב החזקוני (שם) די"ל הוראת שעה היתה, כמו שמצינו בשמואל עצמו שהקריב עולה נקבה, וגם הוא לא היה כהן והקריב. וע"ש בחומת אנך במה שביאר היאך דנו שמואל לאגג כדיני אומות העולם בלא עדים ובלא התראה. ועיין בתפא"י (נזיר פ"א אות ג) ובמרומי שדה (נזיר סו, א) ובמרכה"מ ובבית לוי (פ"ג מהל' נזירות הל' טז) ובשו"ת שואל ומשיב (רביעאה ח"ב סי' עד) ובתפארת יעקב (משניות נזיר שם) אם שמואל נזיר שמשון היה או נזיר עולם, דהלא שיוסף לאגג והרגו וא"כ נטמא במת].

13 ובברכות (נח, א): לך ה' הממלכה (דה"א כט, יא), זו מלחמת עמלק. וברש"י: דכתיב בה כסא מלכות, כי יד על כס יה (שמות יז, טז), כלומר על ידי מלחמה לה' בעמלק יתעלה כסאו. וראה מש"כ בזה בס' דגל מחנה אפרים (פר' תצוה). ובליקוטי מוהר"ן (תורה קלה) ביאר דכח מלכות עמלק, כוללת הד' מלכיות, כדכתיב (במדבר כד, כ) ראשית גוים עמלק. וע"כ כשהרג שמואל את אגג מלך עמלק, נאמר וישסף שמואל את אגג, ואמרו (איכ"ר פ"ג, ת) שהביא ארבע קונדיסים ומתחו עליהם, והיינו שחתך הד' מלכיות דסט"א לכל יהיה להם כח וממשלה מהמלכות דקדושה, שהיא בחינת ד', כי העלה המלכות דקדושה מהם.

14 וכ"ה בזה"ק (השמטות בראשית דף רנט, א) דאמר בנימין אהא נטיר אתרא דאחי. [וראה מה שביאר בזה הרב חיד"א ז"ל (חומת אנך פר' ויגש אות ו, ר"פ אמור)]. ובזה"ק (פר' ויצא דף קנג, ב) אמרו ביוסף שהיה מרכבה ליסוד דדוכרא, ובנימין היה מרכבה ליסוד דנוקבא, ובמות יוסף היה בנימין מרכבה לשניהם. וכ"כ בס' בני יששכר (כסליו מאמר ה) והתפארת שלמה (פר' מקץ) בשם הזה"ק. ובס' באר מים חיים (ס"פ מקץ) כתב דבחינת בנימין הוא בבחינת יסוד שבמלכות.

שכנגדו בקליפה, 'אחריו בנימין', שגם הוא מבחינה זו.¹⁴ וזה טעם דהיתה התשועה מגוי אכזר עמלק זה יצא ראשונה ביהושע דאתי מאפרים, ומרדכי דאתי מבנימין.¹⁵ עד כאן דבריו".
(הרב חיד"א ז"ל, פתח עינים מגילה י, ב¹⁶)



15 ובפסק"ר (פי"ב): א"ר יצחק אנו מוצאים שביקש יהושע למחות את זכר עמלק, שנאמר (שמות יז, יג) ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב, אמר הקב"ה חיך עד עכשיו שאול המלך עתיד לעמוד מבנימין ולשרש ביצתו של עמלק, שנאמר מני אפרים שרשם בעמלק אחריו בנימן בעממך. ובתנחומא (במדבר לג): כל מי שנבדק בדבר ונמצא נאמן הקב"ה מאמינו לעולם, שכן אתה מוצא ביהושע שנבדק בעמלק, ועשה בו כתורה וכמצוה, שנאמר ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב, א"ל הקב"ה משבטך אני מעמיד ופורע מעמלק, שנאמר מני אפרים שרשם בעמלק וגו'. מהו מני אפרים, מנה אפרים בליבו לשרש ביצתו של עמלק, א"ל הקב"ה אחריו בנימין בעממך, הנח לשאול בן קיש בן ימיני הוא (משרתו) [משרשו].

16 וכ"כ הרב חיד"א גם בספרו צוארי שלל (פר' בשלח) בשמו. וראה מש"כ שם עוד לבאר לפי"ז.

רבי יעקב בן זקן זלה"ה

מחכמי תוניס. אביו רבי אלעזר בן זקן נהרג עקה"ש. רבי יעקב היה תלמידו של רבי ישועה בסיס בעל 'אבני צדק', ועמיתם בתורה של רבי אברהם הכהן יצחקי בעל 'משמרות כהונה' ורבי אברהם חג'אג' בעל 'זרעו של אברהם'.

בא על החתום על כמה תקנות ציבור ביום ב' אייר שנת התרט"ו יחד עם החכמים רבי ישועה בסיס, רבי נתן בורג"ל (השני), רבי שמואל צפג', רבי ישועה צפג', רבי אברהם הכהן יצחקי, רבי משה פיתוסי, רבי אברהם חג'אג', רבי שלום חי בשמוט, רבי נסים מעארך ורבי אהרן הכהן טנוגי'.

חיבר כמה ספרים שנותרו בכת"י ביניהם 'בכורתו ליעקב' עמ"ס בכורות, ו'נדר יעקב' עמ"ס נדרים. ושמועה אחת ממנו נמצאה בספר זרעו של אברהם ח"ב לר"א חג'אג' דף צט: מה שהק' אלי החכם המרומם והנה שולם תפארת בחורים כמה"ר יעקב בן זקן הי"ו.

נלב"ע בשנת תרי"ז. הספדים עליו נדפסו בספרים כף הכהן לר"א יצחקי (ליוורנו תרכ"ה בקונטרס חסדי כהונה) דרושים ט"ו ושם י"ח "דרוש דרשתי על עמיתי בתורה החור"ש הדו"מ [החכם ושלם, הדיין ומצויין]. כמה"ר יעקב בן זקן זלה"ה בתשלום השנה כבה"כ הגדולה". ובספר זרעו של אברהם ח"ב דרוש ה', "דרוש שדרשתי לפטירת מהר"י בן זקן ז"ל ס' במדבר שנת התרט"ב". בספר תולדות חכמי תונס בסופו נדפסה נוסח השכבה שאומרים כליל כפור לחכמי תונס, ושם אות כ"ה נזכר רבי יעקב בן זקן.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 725 נמצא חיבור שלם בכת"י בשם 'מקל יעקב' עמ"ס מכות והלכות טוען ונטען ועוד עניינים, ולא היה ידוע למי מקדושים הוא. לאחרונה נתגלה העתק נוסף מחיבור זה בכת"י ועליו חתום "הצעיר יעקב בן זקן" לא"א אלעזר בן זקן נ"ע הי"ד וממנו נתבררה זהות המחבר. בספר זה הוא מביא מד"ת של רבו ר"י בסיס ומחבריו חכמי תוניס. כאן אנו מדפיסים מתוך ספר זה חידושים עמ"ס פסחים.

חידושים עמ"ס פסחים

ליקוטי פסחים

דף ה' ע"א רב נחמן בר יצחק אמר ראשון דמעיקרא וכו' רבא אמר מהכא לא תשחט וכו'. עמ"ש מוהרש"א ז"ל ורש"י ז"ל בפ' החומש ע"ש, וע"פ דבריו יש ליישב קושית התוס' ד"ה דברי רבי ישמעאל וכו' עש"ב ודו"ק.

שם ע"ב תוד"ה משום דכתיב לך וכו' אבל ע"ק לו כיון דשדינא אלא ימצא אמאי איצטריך ליה לעיל למידרש מה שאור וכו' עכ"ל, עיין מה שהקשה מהרש"א ול"נ דל"ק דכונת התוס' להקשות על תנא דברייתא אמאי איצטריך ליה למילף הך דינא דשלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה מהך ג"ש דמה שאור האמור בגבולין וכו' כיון דאף בבתיים כתיב נמי לך אבל לעולם עיקר ג"ש איצטריך למילף גבולין מבתיים לאסור הטמנה ופקדונות מן הנכרים וא"כ אייתר לך ושדינן ליה אלא ימצא ודו"ק.

דף ו' ע"א גמ' נכרי שנכנס לחצרו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער יחד לו בית אין זקוק לבער וכו'. הנה הרי"ף ז"ל השמיט הך ברייתא ולא הביאה בהל' וכתב השה"ג ז"ל וז"ל רבינו השמיט וכו' משום דנראה דס"ל כפירש"י דמירי כשלא

קיבל עליו אחריות דנמצא דין זה שוה לדין שלפנינו דהכל תלוי באם קיבל עליו אחריות או לא וכו' ע"ש, ולע"ד יותר היה נראה לומר ע"פ מ"ש הר"ן ז"ל שם וז"ל הפקידו אצלו בסתם זקוק לבער דכיון שקיבלו ברשותו כמאן דקיבל עליו אחריות דמי כדאמרין בב"ק כנוס שורך ברשותי חייב אבל יחד לו בית הו"ל כמ"ד כנוס שורך ברשותך דאמרין התם דפטור זהו דרך פירש"י וכו' ע"ש, והנה הך דינא דכנוס שורך דחייב הוא מחלוקת תנאים במשנה בב"ק דף מ"ח דת"ק ס"ל כנוס שורך ברשותי הוי כמאן דקיבל עליה שמירה ורבי ס"ל אינו חייב עד שיקבל עליו לשמור ואמרין בגמ' רב אמר הילכתא כת"ק ושמואל אמר הילכתא כרבי, וכתבו התוס' שם לכאורה נראה דהילכתא כשמואל כדיני וצ"ע דרבא קאמר לעיל וכו', והרי"ף שם פסק כשמואל מהך מעמא דהילכתא כשמואל כדיני ע"ש, ומה שהקשו התוס' מדברי רבא עיין בהנ"י מה שתירץ לזה ע"ש, וא"כ י"ל דס"ל להרי"ף דהך ברייתא דהפקידו אצלו לא אתיא אלא כת"ק דס"ל כנוס שורך ברשותי כמאן דקיבל עליה שמירה ואינו מותר אלא דוקא ביחד לו בית דהוי כאומר כנוס שורך ברשותך אבל לרבי דקי"ל כותיה ליתא להאי דינא אלא אף בהפקידו אצלו סתמא אינו זקוק לבער עד שיקבל עליו שמירה כפי' ומש"ה השמיטה להך ברייתא ולא הביאה בהלכות כיון דאתיא דלא כהילכתא.

מיהו נראה דדבר זה לא ניתן ליאמר כלל בדעת הרי"ף שהרי ע"ד הר"ן וכו' יש להקשות מה שהקשה הרב מח"א ז"ל בהל' שומרים סי' ח' ובהלכות מאכלות אסורות שהרי גוים אימעיטו משמירה וכדריש בתוספתא מדכתיב רעהו ולא גוים וכן פסקו הרמב"ם והטור ע"ש, והרב שער"ה ז"ל בפ' ד' מהל' חמץ ומצה הל' ג' כתב דרש"י לשיטתיה אזיל דס"ל דהא דאמרין בהקדש ועבדים ושטרות ש"ח אינו נשבע וש"ש אינו משלם דדוקא אינו נשבע ונאמינוהו כמו שאמר שלא פשע הא אם נודע שפשע משלם וכמ"ש ה"ה ז"ל בפ"ב מהלכות שכירות הל' ג' עש"ב, אבל הרי"ף ס"ל דלגמרי אימעיט משמירה [כמו שנפסק] בח"מ סי' ש"א ע"ש, וא"כ לויא למיור דהרי"ף ס"ל כמ"ש הר"ן לדעת רש"י וע"כ צ"ל דס"ל להרי"ף דהך ברייתא מ[יירי בקיבל] אחריות כפי' וכמ"ש המח"א בסי' הנז' שלא כדברי הר"ן.

וע"פ האמור בדברי הר"ן נחא אצלי מה שהקשה השער"ה שם על דברי רש"י הנז' מהא דאמרין בפ' כל שעה דף ל"א ע"ב הב"ע כגון שהרהינו אצלו וקמפלגי בדרבי יצחק וכו', והשתא לדעת רש"י ע"כ צ"ל דת"ק דקאמר ישראל שהלזה לגוי על חמצו אינו עובר דאיירי במפרש בהדיא שאינו מקבל אחריות כלל ואפי' מפשיעה דאי בסתמא כי נמי נימא דישראל מגוי לא קני משכון ת"ל דמחייב משום דהוי ש"ח וכיון שכן קשה היאך קאמר ר"מ ק"ו הוא וכו' וא"כ במפרש בהדיא שאינו מקבל אחריות דאז לא מיחייב ואפי' בפשיעה כמ"ש מרן היכי קרינן ביה לך וכו', וכן נמי קשה דאמאי הוצרך תלמודא לומר דת"ק סבר וכו' והול"ל דת"ק סבר הב"ע בסתמא אבל במפרש בהדיא לא קני וכו' ע"ש שהאריך בקושיא זו, ולפי האמור ל"ק דהא דכתב הר"ן בדעת רש"י כן היינו להך ברייתא דקתני סתמא הפקידו אצלו זקוק לבער ודוקא ביחד לו בית הוא דאינו זקוק לבער ועכ"ל דס"ל להך ברייתא כת"ק דס"ל דכנוס שורך ברשותי הוי כאילו קיבל עליה שמירה ודוקא עד שיאמר לו כנוס שורך ברשותך אבל הך ברייתא דלקמן ס"ל כרבי דקי"ל כותיה עד שיקבל עליו שמירה כפי' אבל בסתמא אינו מקבל עליו שמירה ומיירי התם בסתמא ושפיר פליגי חכמים ור"ע בקנין דמשכון אם הוא קונה או לאו אבל מטעם אחריות הפקדון לא קיבל עליו שמירה בסתם כנ"ל נכון.

ובהכי יתיישבו ג"כ דברי רש"י ז"ל שכתב שם אברייא דגוי שהרהין פת פורני אצל ישראל אינו עובר וכו' וז"ל אינו עובר בפסח דקסבר ישראל מגוי לא קני משכון ע"כ, וקשה דמ"מ ת"ל דעובר משום דקיבל עליו אחריות בסתמא ועיין בהשער"ה ז"ל שנתקשה בזה לפי מה שתירץ הוא שם ע"ש יע"ש, ואולם לפי דרכנו ל"ק דהך ברייתא נמי אתיא כרבי דקי"ל כותיה. מיהו ק"ל מהא דאמרינן התם תנן נכרי שהלוה את ישראל על חמצו אחר הפסח מותר בהנאה אי אמרת בשלמא למפרע הוא גובה אמטו להכי מותר בהנאה וכו', והשתא קשה דאף דאמרינן למפרע הוא גובה והוי של הגוי מ"מ הרי עדיין הוא ברשות ישראל דהשתא לא אסיק דעתיה עדיין שהרהינו אצלו וכיון שהוא מונח ברשות ישראל ודאי לא גרע מחמצו של נכרי המופקד ביד ישראל וקיבל עליו הנפקד אחריות דהכא ודאי אם נגנב או נאבד גובה משאר נכסיו דאפי' באפותיקי קי"ל דגובה משאר נכסים ודוקא באפותיקי מפורש דאינו גובה משאר נכסים וכמבואר בח"מ סי' קי"ו וא"כ אמאי מותר בהנאה, וקושיא זו היא לכ"ע אף לדעת ר"י שהביא הרא"ש בשמעתין דדוקא אחריות דגנבה ואבדה דה"נ ודאי חייב הישראל בגניבה ואבדה, וי"ל דמייירי שלא קיבל עליו הישראל האחריות שאמר לנכרי אם נגנב או נאבד תפסיד מעותיך ועיין בתוס' שם ד"ה שקונה משכון ואף דהכא עיקר החמץ הוא של הישראל ובביתו מונח אלא ששעבדו לגוי שאם לא יפרע לו יטול אותו מ"מ כך התנה עם הנכרי שהאחריות עליו ולא יטול מעותיו אלא אם לא יגנב ויאבד אבל אם נגנב או נאבד יפסיד וכ"כ הרא"ש שם יע"ש.

וראיתי להפר"ח ז"ל בא"ח סי' ת"מ שכתב שע"פ דברי הר"ן ז"ל יתיישבו קושית התוס' על פירש"י בד"ה יחד לו בית וז"ל ומתוך דברי הר"ן נתיישב זה שכתב דלרש"י הכי קתני הפקידו סתם זקוק לבער דכיון שקבלו ברשותו כמאן דקביל עליה אחריות דמי וכו' אבל ביחד לו בית ולא קביל עליה אחריות בפי' הו"ל כמאן דאמר כנוס שורך ברשותך דפטור ומהכא דייק תלמודא דשכירות קניא דאל"כ הו"ל כמ"ד כנוס שורך ברשותי ומשני דשאני הכא וכו' והרי זה אינו מצוי וכיון שאינו מצוי בידו בעינן דליקבל עליה אחריות בפי' וכו' ע"ש, ובהכי ניחא מה שהקשה השער"ה ז"ל שם על פירש"י מהא דאמרינן לקמן דף כ"ג והרי חמץ דרחמנא אמר וכו' ותנן ר"י הגלילי אומר וכו' והשתא אמאי לא משני בפשיטות דר"י הגלילי נפ"ל מקרא דלא ימצא כדנפ"ל לאידך ברייתא עש"ב, ולפי האמור ל"ק שהרי האי ברייתא לא נפ"ל היתירא לחמץ של גוי ולא קיבל עליו הישראל אחריות מהך קרא דלא ימצא דלא ימצא לא אשמעינן אלא אע"ג דשכירות לא קנייא מ"מ לא מיקרי מצוי אבל לעולם עיקר התירא לחמץ שלא קיבל עליו אחריות לא נפ"ל אלא מקרא דלך וכדנפ"ל לאידך ברייתא וכדמשמע מדברי הפר"ח ז"ל, ועיין בהרב מח"א בהל' מאכלות אסורות הנו'.

חידושי תורה

הרה"ג ר' משה צבי ברוך בוחבוט

פסח שבשלו בחמי טבריה

א

בחמי טבריה, והרי קרבן פסח נפסל ביוצא מחוץ לקלעים, והיא פליאה נשגבה. וכבר כתב בהגהות מראה כהן שם: שמעתי מפי מר אבא וכו' בשם חכם גדול א' מחכמי ירושלים שעמד בתימה גדולה היאך משכח"ל הך דינא דפסח שבשלו בחמי טבריא, דהא הפסח אינו נאכל רק בירושלים ואם הביאו לטבריא כבר נפסל משום יוצא, ובלא"ה לקי משום לאו דיוצא, ועוד דנראה שבפסח פסול אין בו משום איסור בישול, וכמו באכלו מבעו"י דאמרינן לקמן (שם ע"ב) דאין בו משום נא ומבושל. ואם הביאו חמי טבריה לירושלים הרי כבר הצטנן, ועוד דכלי שני הוא ולא מבשל כלל ע"ש. ולפום ריהטא היה נראה לומר דחמי טבריה לאו דוקא שהרי כתב רש"י: חמי טבריה - מעיינות הרותחין. וא"כ י"ל דנקט חמי טבריה לדוגמא בעלמא, וכונתו למעיינות הרותחין דהוו בירושלים. וכ"כ בס' ברכת ראש (בסוה"ס ליקוטי מהרא"י, פסחים מא:). אך באמת הא ליתא, דהא אמרו בפסחים (ח:) מפני מה אין חמי טבריא בירושלים כדי שלא יאמרו אלמלא לא עלינו לירושלים אלא כדי לרחוץ בחמי טבריא דיינו ונמצאת עלייה שלא לשמה.¹ ודוחק לומר דקושיית הגמרא למה לא הכניסו את

גרסינן בפסחים (מא.) אמר רב חיסדא המבשל בחמי טבריא בשבת פטור, פסח שבשלו בחמי טבריא חייב, מאי שנא בשבת דלא, דתולדות האש בעינן וליכא, פסח נמי לאו תולדות אש הוא. אמר רבא מאי חייב דקתני דקא עבר משום צלי אש וכו' ע"כ. ופירש"י: חמי טבריה - מעיינות רותחין וכו'. ומסיק הש"ס אליבא דרבא דלוקה משום לאו דלא תאכל כי אם צלי אש, ולא משום לאו דבישול, דסבר לוקין על לאו שבכללות. ובש"ס שם מייתי פלוגתא דאביי ורבא וכו' ואיכא דאמרי וכו', ועיין שם בפירש"י כיצד פירש את הסוגיא. והרמב"ם פסק (הלכות קרבן פסח פ"ח ה"י) צלהו על גבי סיד או חרסית או חמי טבריא הרי זה אסור שאין זה צלי אש. ומבואר מדבריו שאינו לוקה, ועיין שם (הלכה ד) ובדברי מרן הכס"מ והרב לח"מ בביאור דעת הרמב"ם בפירוש הסוגיא. וע"ע בס' ראש יוסף (פסחים שם) דהרמב"ם ורש"י כ"א לשיטתו.

אכן ברצוני לעמוד במסגרת מאמר זה על קושיית גדולי האחרונים שהתפלאו כיצד ייתכן בכלל שתהיה מציאות שכזו לבשל

1 אך בעיוני בזה ראיתי בשו"ת משפטי עוזיאל (כרך ג - אורח חיים סימן סד) בתשובה לגאון טבריה הגר"י חי זריהן זצ"ל שעמד בזה, והשיב לו 'דחמי טבריא' הוא שם מושאל לכל מים חמים שלא על ידי אש, אלא בחום הטבעי, בין שהם בצורת חמי טבריא שאצורים בהם גפרית, או כל מים חמים הנובעים מתהומות חורמים בצורת מעיינות רותחים. אולם יש לבע"ד לשאול ולומר והלא גם מעיינות רותחים אינם נמצאים לא בירושלים ולא סמוך לה. לזה נשיב ונאמר: אין לא ראינו ראייה, דהא מפורש בגמ': דשתי תמרות היו בגיא

בין הנוסח והיה עשן יוצא מביניהם, וזו היא פתחא של גיהנם. ופרש"י: דזה היה סמוך לירושלם (סוכה לב:). ואע"פ שאנו איננו יודעים מקומם של שתי תמרות אלה, ובודאי שעל יד צני כרזל היו נמצאים גם מעיינות רותחים שהיו וידועים לרבותינו התנאים, אלא שערמות החורבן והשממה העלימו אותם מעינינו. ומקרא מלא דבר הכתוב: אשר אור לו בציון ותנור בירושלם. ולפי זה הלכה זאת שנאמרה בימי רבותינו בעלי התלמוד היא הלכה ברורה שהיתה ידועה ומוכנת בזמנם. ואפשר עוד לומר, דחמי טבריא הוא שם מושאל לכל חום מלאכתי הנוצר על ידי חמרים דינמיים כאלה שהם מרתיחים, והכי דייק דברי הרמב"ם ז"ל דכתב: 'צלאו' על גבי סיד או חרסית או חמי טבריא, הרי זה אסור שאין זה צלי אש (ה' ק"פ פ"ח הלכה י'). ולכאורה קשה בדגמ' לא נזכר אלא סיד וגפסים רותח (פסחים עה). ומנין הביא הרמב"ם גם חמי טבריא, אלא ודאי שהכל הולך למקום אחד שסיד וגפסים הן תולדות האור, והוא הדין לכל תולדות אור מלאכותי שנעשה על ידי אדם כדוגמת חמי טבריא שהם מרתיחים ועי"כ צולים בהבלם.

ובזה נתיישבה ג"כ קושיית הגרי"ח זריהן שתמה על הרמב"ם ז"ל למה כלל בחדא מחתא סיד וחמי טבריא בלשון צלי, והא אם בשלו בחמי טבריא הרי זה כמבשל ממש. והרב משפ"ע תמה על תמיהתו שהרי בסוגיין דפסחים מוכח דחמי טבריא אינן מבשלים אלא דעובר עליו מלאו הבא מכלל עשה, דכי אם צלי אש (פסחים מא). מכאן אתה למד דצליה על חמי טבריא, היינו 'בהבלין' של חמי טבריא - צלי מיקרי, אבל לא צלי אש, והם הם דברי הרמב"ם שכתב: 'צלאו' על גבי סיד או חמי טבריא, הרי זה אסור שאין זה צלי אש. ולפי זה מתורצת גם קושייתו השניה של הגרי"ח, דאיך אפשר לאכול בשר שנצלה בחמי טבריא שהם מרים מאד (עיין רמב"ן פ' כירה במעשה דאנשי טבריא, שכ' דחמי טבריא מרים הם. וכ"כ מרן ה"ב"א או"ח סי' קס"ח). ולפי המבואר לק"מ דהדבר ברור שצליה זאת אינה בחמי טבריא ממש אלא בהבל היוצא מהם דומה לזה שצלאו בסיד או בגפסים. ועל כל פנים למדנו מכאן שחמי טבריא לאו דוקא במימיהם שבמקומם, אלא הוא הדין לכל מים מרותחים באופן מלאכותי כאותו כח של חמי טבריא או מעיינות רותחים אעפ"י שאין בהם אותם חמרי הגפירת שישנם בחמי טבריא. הואיל ואינם חמי האש ולא תולדות חמה, הרי הם בגדר חמי טבריא, שהם מתהווים מהחום הטבעי שבתהומות האדמה עכ"ד. והנה דבריו טובים ויפים בכיאות דברי הרמב"ם, אבל מה שכתב דמעיינות הרותחין מצויים בירושלם דבריו קשים להולמם, דהיכא תיסק אדעתין לומר דמירי בשאר מעיינות חמין, והוא דבר שלא נמצא בהווה, ואף שכ' דלאחר שירושלים חרבה נעלמו מאיתנו, מ"מ אין זו אלא השערה. וגם מג"ל דבין הנהו תמרות בגיא בן הנם ההבל היוצא הוא מכח רתיחות מים המצויים שם, ואם מצאנו כן על חמי טבריא שאמרו בשבת (לט). דחלפי אפתחא דגהינם, מ"מ אין זה אומר דבכל פתח דגהינם איכא מעיינות הרותחין. אולם ראיתי בשו"ת חקל יצחק (סי' פה) שביאר דבאמת הנהו מים דחמי טבריא חלפי אפתחא דגהינים שפתחו בירושלם וכמבואר בעירובין (יט), ומאי דקאמר הש"ס בפסחים מפני מה אין חמי טבריא בירושלם היינו למה אינם יוצאים הם בטבריא ואינם יוצאים בירושלם, ובה נחא דברי המשפטי עוזיאל. וע"ע בס' לקוטי סופר (דמ"ח ע"א) שכתב ג"כ דכל מעיינות הרותחין מקרי חמי טבריא, וכיו"ב מצאנו בתענית (יג). כל חייבי טבילות טובלין כדרך וכו' בחמי טבריא ע"ש. ובודאי שברייא זו לא נשנתה עבור יושבי טבריא בלבד, אלא הכונה כל מקום שיש בו מעיינות רותחין. אלא שהעיר ע"ז מהמבואר בסנהדרין (קח). דאמר ר' יוחנן שלשה מעיינות רותחין נשאר מדור המבול וא' מהן חמי טבריא, וצ"ב למה כל האחרים נקראו חמי טבריא. ועוד דתמה ע"ז מהמבואר בזבחים (קיג:). דר"י גופיה קאמר דלא ירד מבול בא"י. ועיין בשו"ת חקל יצחק הנ"ל מש"כ על קושיא זו. וע"ע בזה בס' טבור הארץ (פרק שביעי) וע"ע בדבריו (עמ' פה, בהערה) שם הביא את קושיית הרב מראה כהן ותירוצו. וע"ע בס' פרדס יוסף (שמות יב. ט). וגם בשו"ת פרי יצחק (ח"א סי' כ) עמד על קושיית המראה כהן, וכ' ג"כ דמירי בשאר מעיינות רותחין ולדוגמא בעלמא נקט וכן נראה לדקדק מדברי רש"י, או שלע"ל כאשר יבוא בן דוד ותתמלא הארץ דעה את ה' יעברו שם מים, ומה גם דר"ח לא אתא לאשמועינן הלכה למעשה או מעשה שהיה אלא רצה לחקור בזה לאשמועינן כיצד יהיה הדין כן. ומה שפלפל שם לגבי פסח שבשלו בחמי טבריא, ע"כ דמירי שצלאו אח"כ וכן מוכח מפירוש הק"ע על הירושלמי (שבת פ"ז הל"ב) דקאמר התם לחזקיה צריכה ליה פסח שבשלו בחמי טבריה ע"ש. והנה לפי מה שביאר המשפ"ע לק"מ די"ל בפשיטות דהיינו שצלה בהבל היוצא מן המים העוברים שם, וזהו תוכן הספק אי עובר משום צלי אש. והנה פלפולו המלא של הגרי"ח זריהן ז"ל בהאי שמעתתא, וכפי שהזכיר הרב משפ"ע לא הובא שם במלואו (ולא ידעתי היכן מקומו, וחיפשתי בספריו המצויים אצלי, בכורי יעקב, וחלק יעקב ח"א, ולא מצאתי שם שנדפסו דבריו אלה), ברם הרב משפ"ע הביא את פתורו של הגרי"ח בקצרה, דירושלם נתברכה בכל כוחות ההפרא שכלל ארצות תבל וטמונים בה כוחות טבעיים שבכל קצוי עולם להצמיח פירות שבכל הארצות, כמ"ש רש"י על הכתוב הנאמר בקהלת: ונטעת כל עץ פרי שלמה בחכמה היה מכיר את כל הגידים הנמשכים בארץ ישראל ממקומות אחרים וזורע בה כל עצי פרי הגדלים באקלימים שונים. ומה למד

גירסת הרי"ף (סופ"ב דשבת) מפני מה אמרו אין טומנין בדבר המוסיף הבל מבעו"י שמא ירתיח, והיינו שמא ע"י הטמנה בדבר המוסיף הבל יעלה רתיחות ע"ש. והשתא משכח"ל שהטמין הכלי ששאב בו מים מחמי טבריה, וכל עוד שמעלה רתיחות אפשר שדינו כעומד על האש, וכמבואר בב"ח (סי' שיח ד"ה כ"ר) וז"ל: וכשהעבירו מהאש ונחו מרתיחותיו לא בשיל ליה בשרא דתורא עכ"ל. משמע דכ"ז שלא נח מרתיחתו שפיר מבשל. וכן הוא לשון המרדכי (סי' שפ) בכלי ראשון שנח מרתיחותיו, דמבואר שאם מעלה רתיחות מבשל כל דבר. אלא שיל"ע לפי"ז א"כ אמאי מוקי רב חסידא דוקא בחמי טבריה, והלא אפי' חמי האור נמי כיון שע"י חמימות האור לבד לא היה

המעיינות הרותחין בתוך גבולות העיר, עיין בשו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' קצג). ועי' בשו"ת מנחת אלעזר ח"ה סי' ח ד"ה והנה לכאורה, שדן לגבי המיקום המדויק של מקום זה).

וכבר נודעו דברי האגלי טל (מלאכת אופה אות כו סק"ב וסק"ה) שחשב ליישב בשני אופנים, או דמיירי שהשהה את הכלי בתוך חמי טבריה דכל כהאי חשוב ככלי ראשון אף לאחר שהוציאווה במים וכמבואר בט"ז (יו"ד סוסי' צב) עפ"י דברי התוס' בע"ז (לג: סוד"ה קינסא) ע"ש וטמנוהו בבגדים (והוי כעין טרמוס) והביאום לירושלים. אלא שהוקשה לו מדברי הרשב"א (שבת מ:) דכל כה"ג לא יתכן שיתבשל בו בשר ע"ש. ושוב כ' ליישב עפ"י

שגם לחמי טבריא יש גידים בירושלם שמושכים כח חמי טבריא, ולהכי איתשיל דין זה של פסח שבשלו במי טבריא, ואע"ג דאמרו בגמ': מפני מה אין חמי טבריא בירושלם וכו' אפשר ברצון ה' לא יאמרו ישראל אלמלא עלינו וכו' ובדרך סילון יביאו מי חמי טבריא ויצלו הפסח. את"ד. ובאמת שעל פי רעיון זה כתבתי בקונטרס 'מים מן הסלע' (הנדפס בספר מי השלוח על מקואות, עמ' תט, בהערה) לבאר את דברי הגמרא ביומא (כא:): אמר רב אושעיא, בשעה שבנה שלמה ביהמ"ק נטע בו כל מיני מגדים והיו מוציין פירותיהן בזמנן, וכשהרוח נושבת בהן נושרין שנאמר: ירעש כלבנון פרוי. וכשנכנסו נכרים להיכל יבש שנאמר: ופרח לבנון אומלל, ועתיד הקב"ה להחזירן שנאמר פרוח וכו' (ומה שלא נזכר נס זה בהדי עשרה ניסים שהיו בביהמ"ק, מבואר בגמרא שם, לפי שלא מנה רק ניסים דלא קביעי). ועיין בש"ס יומא (לט:): דמהן היתה פרנסה לכהנים, ועיין במהרש"א שם שכ' דבירושלמי מפרש לה מדכתיב: זהב פרוים, ולפי"ז לא פירות ממש הראויים לאכילה אלא פירות של זהב ממש, ומאותם פירות של זהב היתה פרנסת הכהנים. ולפום ריהטא נראה שהיה עפ"י נס. ברם י"ל שכאן היו חכמה ונס כאחד, שהרי מבואר וכוונ"ל דשלמה המלך היה מכיר בחכמתו גידי הארץ איזה גיד הולך לכוש ונטע בו פלפלים וכו', שכל גידי הארצות באים לציון שהיה משתיחו של עולם שנאמר: ציון מכלל יופי. וא"כ אפשר ששלמה בחכמתו היה מכיר בגיד של זהב שהיה הולך אל מקום המקדש ונטע שם עץ שהיה עושה פירות של זהב, ובדרך נס היה יונק מאותו זהב ועושה פירות, עד כאן דבריי שם. ולאחר כמה שנים מצאתי שכבר קדמני בזה חכ"א שאמר כן בביאור הגמ' ביומא לרבינו הבן איש חי וננדפס בא' מספרי אוצרות חיים (ליקוטים מדברי הגרי"ח מבלל שיו"ל ע"י מכון אהבת שלום, ואינו זוכר את מקומו כעת, כי בא לידי לשעה קלה), והוא ז"ל לא הסכים לכך. ועתה ראיתי לגר"ש גאנצפריד בס' אפריון (פרשת לך לך) שביאר בזה את הפסוק ירושלים הבנויה כעיר שחבורה לה יחדיו, דמה שכתב 'כעיר' בכ"ף הדמיון, לרמז בזה שירושלים היתה מחוברת לכל הארצות מפני שגידי הארצות הולכין אליה לא יחסר כל בה וכוונ"ל. ובזה פירש את דברי הגמרא בפסחים (ח:): מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים וכו' כלומר, למרות שכל גידי הארצות מחוברין לה, מ"מ גיד זה שבהם נטועים פירות גינוסר אינו נמשך בה ולכן אינה אלא 'כעיר' אחת לפי שחסר בה מעלת פירות גינוסר וחמי טבריא. ובאמת שכבר ראיתי בזה לתנא דאורייתא הרב משל"מ בס' פרשת דרכים (דרך הקדש, הדרוש השביעי) בשם מהר"ם גלאנטי בביאור הפס' ירושלים הבנויה וגו' עפ"י הנ"ל. וע"ע למהרח"א גאנטי בס' טירת כסף (פרשת וארא דפ"ט ע"ד) שעמד על מחלוקת רז"ל לגבי אפרו של אדה"ר, חד אמר מד' רוחות נאסף כדי שתהא האדמה קולטתו בכ"מ. וחד אמר ממקום המזבח. והק' הרב גור אריה דלמ"ד ממקום המזבח א"כ היאך קולטתו בכל מקום. ותירץ עפ"י הנ"ל, דציון מכלל יופי והכל נמשך ממקום המזבח. ודפח"ח. [ומה שהקשה הגר"א במס' מידות (פ"ג מ"ח) היאך הותר ליטע עץ שם והרי הכתוב אומר: לא תיטע כל עץ אצל מזבח וגו', עיין בשו"ת להורות נתן (ח"ב סי' לג) משכ"ל ליישב בזה. ובענין איסור נטיעה עיין בספר עיר הקדש והמקדש (ח"ד פ"ג) שעמד ע"ז בארוכה].

כתב בס' דברי שיר (עמ"ס פסחים שם) ולא זכר כי כבר קדמוהו בזה.³ אך באמת אין דבריו מוכרחים, וכמו שהוכיח בספר ניר (על ירושלמי מגילה פ"א ה"ב) דאע"ג דתנן בזבחים דקדשים קלים הקריבין בבמת נוב וגבעון נאכלין בכל ערי ישראל, פסח אינו בכלל זה אע"ג שהוא בכלל קדשים קלים, דלא הותר אלא בקדשים קלים שנודר ונודר ומקריב בכל מקום, אבל פסח שאינו נידר ונידב אלא הוי דבר שבחובה ואינו מביא בבמה קטנה, אינו נאכל בכל מקום, והכי משמע מפירש"י (זבחים ק"ב:) שכתב: קדשים קלים נאכלין בכל ערי ישראל דהא בכל מקום שהוא שם עושה במה ומקריבו עכ"ל. הרי דמה שהותר לאכול בכל ערי ישראל הוא רק במקום דשרי להקריב שם, אבל פסח שאינו קרב כי אם בבמת ציבור וכמבואר בגמרא זבחים כדרש ר"ש, וכן פסק הרמב"ם להדיא (הל' ק"פ שם) שאף בשעת היתר הבמות לא היו מקריבין את הפסח בבמת יחיד אלא בבמת ציבור ע"ש, מעתה לפי"ז שוב אינו יכול להיאכל בכל ערי ישראל.⁴ ויעו"ש שהוכיח כן מדברי הירושלמי. ומה שהוכיח הרב מראה כהן מדברי רש"י בפסחים אינה הוכחה, דהוא ז"ל מירי בשאר קדשים קלים.⁵

מתבשל כי אם בצירוף דבר המוסיף הבל שאינו אור דו"ג מותר, ול"ל א"כ לר"ח לא שמועין דין זה דוקא בחמי טבריה, והלא אפילו בחמי האור נמי איכא רבותא ע"ש.²

והנה בהגהות מראה כהן (שם) רצה לומר דמשכחת לה בשעת היתר הבמות וכמבואר בזבחים (ק"ד:) תניא ר"ש אומר מנין לזובח הפסח בשעת איסור הבמות שהוא בל"ת ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד שעריך וכו' יכול אף בשעת היתר הבמות ת"ל באחד שעריך, לא אמרתי אלא בשעה שכל ישראל נכנסין בשער אחד ע"ש. ומבואר בגמרא שם שדין זה מוסכם לכו"ע וכ"כ מהר"י קורקוס (הל' ק"פ פ"א ה"ג), והילכך אף דהקרבת הפסח עצמו היתה בבמת ציבור בנוב וגבעון, מ"מ אכילת הפסח היתה בכל ערי ישראל והיו יכולים אח"כ להוליכו אף לטבריה. וכעין זה אמרה הגמרא בעצמה בפסחים (לח:) אמר ר"ל זאת אומרת חלות תודה ורקיקי נזיר נאכלין בנוב וגבעון, ופירש"י: ועל אותן שקרבו בנוב וגבעון הוצרך להביא ראיה וכו' שהיו יכולין להוליכן לכל מקום שירצו בתוך זמן אכילתן דתנן בזבחים (ק"ב:) באו לנוב וגבעון הותרו הבמות קדשי קדשים נאכלין לפנין מן הקלעים, קדשים קלים בכל ערי ישראל עכ"ל. וכיו"ב

2 ועיין בשו"ת צ"ץ אליעזר (חט"ו סי' ו) שהעיר ע"ז דעפ"י המצאה זו שוב הדרינן למחלוקת האחרונים בדין הטרימוס אי חשיב כ"ר, וכבר נודעה דעת החזו"א (או"ח סי' לו ס"ק לב) שדין הטרימוס ככ"ש. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (ח"א או"ח סי' יד אות ח) שהביא בשם האדמו"ר מגור במכתבי תורה (סי' פא - פג) שרצה להעמיד את דברי הש"ס בפסחים דמיירי בטרמוס, ודחה כנ"ל דא"כ הו"ל ככ"ר ולא ככ"ש, והא ליתא. וכן הסכמת גדולי הפוסקים שדין הטרימוס ככ"ש. וכבר קדמו בזה בשו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' קצג). וע"ע בשו"ת יד שלום אונגער (סי' מח) דאזיל נמי בדרך זו. וגם אנו הארכנו בדין זה בתורת המנחה על מנחת כהן משמרת השבת (בכת"י) בענין זה. ואכמ"ל.

3 ומה שכתב שם ליישב בפשיטות דמיירי שהמשיכו בסילונות, וכיו"ב כ' בס' משנה הלכות (עמ"ס פסחים שם) אינו מובן דהא ודאי כל כהאי התקירו המים. ועיין בשו"ת זכר יהוסף (שם) שדחה אפשרות זו. ועוד אפשרות כתבו האחרונים דאזיל בגמלא פרחא (עיין מכות ה.) או ע"י קפיצה בשם (יבמות קטז.) ועיין בשו"ת אמרי יוסף (ח"א סי' כה).

4 ואולי י"ל שאכלוהו לק"פ בטבריא בזמן משכן שילה טרם שנבחרה ירושלים (עיין להלן הערה 10), שדין קק"ל שנאכלין בשילה בכל הרואה, ומצאנו בס' כפתור ופרח (פ"א) שיש מקום א' במרחק מיל מטבריא הנקרא מעון, והוא הנאמר בדוד (שמאל א, כג, כה) וישב במדבר מעון, ובעל כפ"פ מזהה אותו כבי כנישתא דמעון שמשם היו רואים את שילה ע"י זבחים (ק"ח:), והובא בס' חבת ירושלים (גולת עליות עמ' קכט) ע"ש, וא"כ אפשר דשאני קק"ל דפסח בזמן שילה שהיה נאכל בכל הרואה. וצ"ע.

5 ועיין באגלי טל (שם סק"ג) שכתב, שאם היינו אומרים דפסח שני שרי בבמת יחיד, א"כ היה מקום לומר דפסח שצלאו מיירי בפסח שני, ברם כבר הוכיח במישור הרב משל"מ (ק"פ פ"א ה"ג) דאף פסח שני נאסר

בבמת ציבור, נמצא שאף בשעת היתר הבמות לא היה ראוי להיות קרב בשאר ערי ישראל והיה צריך לאוכלו קרוב לבמת ציבור, לפיכך גם כשנתקדשה ירושלים לא נתקדשו גגין ועליות שהרי גם מעיקרא לא היו יכולין להקריב הפסח בבמת יחיד, וסיים שם, דזהו חידוש גדול לפי שמשמעות הרמב"ם (פ"י ממעשה"ק ה"ה) דכל קדשים קלים שווים הם ואין ביניהם חילוק. ומ"מ מבואר מדבריו דקרבת פסח אינו נאכל בשעת היתר הבמות חוץ לקלעים.

אך לעומת זאת במהרש"א לפסחים (לח: על תוד"ה נאכלין) שכתב להדיא דפסח נאכל בכל ערי ישראל בשעת היתר הבמות. ולאחר החיפוש מצאתי להג"ר ברוך גינזבורג בשו"ת מקור ברוך (ח"ב סי' יח) שהעיר כן על דברי האור שמח מדברי המהרש"א. והנה הגר"ב גינזבורג ז"ל רצה להוכיח שם דבאמת הא דפסח אינו קרב בבמת יחיד הוא רק לכתחילה אבל בדיעבד אינו פוסל, וחיליה ידידה מסתירת דברי רש"י בפסחים דמבואר ממנו דקק"ל נאכלין בכל ערי ישראל, ואילו בזבחים משמע דקק"ל נאכלין בכל מקום שהוא שם, עושה במה ומקריבו, דמשמע שאכילתו היא במקום הקרבתו, ועל כרחק דאינו אלא לכתחילה. אכן כבר כתבנו לעיל דאינו מוכרח דשאני ק"פ משאר קדשים וכמו

ושוב מצאתי באור שמח (הל' בית הבחירה פ"ו ה"ז) שם עמד על תשובת הרשב"א (ח"א סי' לד) שכתב דאפילו למ"ד גגין ועליות לא נתקדשו, מ"מ לא גריעי מקדשים קלים שנאכלין בכל העיר ע"ש. ודבריו תמוהים שהם כנגד סוגיא ערוכה בפסחים (פה:): דרב אמר גגין ועליות לא נתקדשו, ורמי עליה הש"ס והאמר רב משום ר"ח כזיתא פסחא והלילא פקע אגרא, מאי לאו דאכלי באגרא ואמרי הלל באגרא, לא, דאכלי בארעא ואמרי באגרא ע"ש. הרי לנו שגגין לא התקדשו גם לאכילת פסח.⁶ ותיריך האו"ש, דמאי דאמרו בזבחים דמשבאו לנוב וגבעון קק"ל נאכלין בכל ערי ישראל, דבכל מקום שעושה במה מקריבו, נמצא א"כ שבכ"מ שעושה במה ומקריב ראוי להיאכל בו קק"ל, שהרי ודאי לא יתכן לומר שרק ירושלים נתקדשה לקק"ל, דהא כל א"י ואוירה ראוי לבמה וכמבואר בירושלמי מגילה (פ"א ה"א) דבשעת היתר הבמות הותר ליחיד לעשות במתו בראש גגו ע"ש. ומעתה כיון שגם הגגין היו ראויים לבמה ע"כ הותר ג"כ לאכול על הגגין קק"ל הנקריבם בבמת ציבור. ומשכך, גם משעה שנתקדשה ירושלים אף שנשללה היכולת להקריב בבמת יחיד, מ"מ אכילת קק"ל לא נשללה מגגין ולכן הותר לאכול קק"ל בעיר. ברם כל זה רק לגבי שאר קק"ל, אבל לגבי קרבן פסח שלא הותר בבמת יחיד אלא

בבמת יחיד, וטעמא ידידה משום דמן הראוי היה שאף בבמת ציבור לא יקריב פסח שני, הואיל וקרבת יחיד הוא ואינו קרב בבמה, דלא הותר אלא ק"צ הקבוע להם זמן. ומה שהותר בכל אופן להקריבו היינו משום דפ"ש מכח פסח ראשון קאתי, ודינו כפסח ראשון ולכן מקריבין אותו בבמת ציבור אף שהוא קרבן יחיד. אומנם אי מטעם זה היה מקום לדון בזה מדברי התוס' בפסחים (לח: ד"ה נאכלים) שכתבו דבכורים קריבין בנוב וגבעון הואיל וקבוע להם זמן מעצרת ועד החג, ואף שביכורים יש להם זמן ארוך ולא כולם מקריבין ביום אחד ובכנופיא אחת כקרבת פסח (דהא ק"פ נחשב ק"צ משום דאתי בכנופיא אחת עיין יומא נא. וע"י בתוס' יומא ו: ד"ה אמר), מ"מ חשיבי כקרבת ציבור ופירי קרבתין בבמה הואיל וזמנו קבוע, וא"כ י"ל לגבי פסח שני אף דלא אתי בכנופיא אחת מ"מ יוכל להקריבו מצד עצמו הואיל וקבוע לו זמן (ולא רק בגלל שמחמת ראשון קאתי), ומעתה יוכשר להקריב פסח שני אף בבמה קטנה, וא"כ שפיר משכ"ל פסח שני בבמה קטנה בטבריא. אכן יעויין בשו"ת חסד לאברהם תניינא (הל' קרבן פסח פ"א ה"ג) שם הוכיח מכמה דוכתי שפסח שני קרב רק בבמה גדולה. ועיין בס' הר המוריה (סי' א אות ד"ד ע"ד) שעמד ע"ד המשל"מ. וע"כ בס' זבחי אפרים עמ"ס זבחים (יד. דל"ג ע"א מדפי הספר ד"ה מסוגיא) שהוכיח משם דפסח שני אינו קרב בבמת יחיד. [בתוכן הענין דפסח קרבן יחיד ומ"מ נחשב כק"צ מפני דאתי בכינופיא עיין להגר"י הוטנר בס' פחד יצחק (פסח, מאמר לג)].

6 ועיין בס' קהלות יעקב (עמ"ס פסחים סי' סב) שעמד על תשובת הרשב"א, ותיריך לפי דרכו.

אינה מצוה דרמית אקרקפתא דגברא, משא"כ בק"פ יש בו מצוה שכל א' יאכל ממנו כזית⁸, וא"כ נהי דהפסח הוא קק"ל ומצד זה היה יכול לאוכלו בכל ערי ישראל, מ"מ המצוה הפרטית של אכילת קרבן הפסח צריכה להיות דוקא במקום אשר יבחר והוא בירושלים דוקא.⁹ ומכל זה נתבאר דאין זה ברור להעמיד את דין פסח שצלאו בטבריא בשעת היתור הבמות וכמשנ"ת. ולבר מן דין, הנה כבר נודע שהרמב"ם השמיט דין הבמות¹⁰ לפי שלא היו אלא לשעה ולא

שהסביר האור שמח. ומה שהעיר על דבריו מדברי המהרש"א בפסחים לק"מ⁷ ובהמשך דבריו שם הוסיף וכתב דבק"פ הגם שהוא בכלל קק"ל, מ"מ נאמר בו דין נוסף וכמבואר בדברים (טז. ז) ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר, ואינו מקיים את מצותו אלא במקום שהוא מקריב, וביאור הדבר הוא עפ"י מה שביאר במק"א (מקור ברוך ח"א סי' ז) דשונה דין פסח משאר קדשים דבשאר קדשים המצוה היא על הקרבן שיהיה נאכל כדי שלא יבוא לידי נותר, והיא

7 הנה המהרש"א שם עמד על דברי התוס' שהקשו בשם רבינו ניסים גאון, היאך ממעט התם ביכורים מכל מושבות, והא ביכורים הוו חובה הקבוע להם זמן בזמן שמחה ומעצרת ועד החג מביא וקורא, וא"כ קרבים בנוב וגבעון וכמו פסחים שהיו קרבים לכו"ע. והקשה על זה המהרש"א כיון דהוי דבר שבחובה הרי שאינו קרב אלא בבמה גדולה, וא"כ לא היו נאכל בכל מושבות. ותיירך דלר"ש אף דקרב בבמה גדולה, אפי"ה נאכל בכל ערי ישראל 'כדין הפסח' דלכו"ע אינו קרב אלא בבמה גדולה ואפי"ה נאכל בכל ישראל. והשתא שפיר מקשה רנ"ג ע"ש. אכן יש להעיר מדברי התוס' בזבחים (ק"ט. ד"ה באר) שהקשו על הגמ' בפסחים (לו:): יכול יצא אדם יד"ח (במצה של) ביכורים, ת"ל בכל מושבותיכם תאכלו מצות, מצה הנאכלת בכל מושבות יצאו ביכורים שאינם נאכלין בכל מושבות. ותימה והלא ביכורים נאכלין בנוב וגבעון בכל ערי ישראל כד"כ מ"מ ע"ש. וי"ל דביכורים לא אפשר משום דבעו הנחה אצל מזבח, ובנוב וגבעון ממטו להו התם כדאמרין בזבחים (ס:): ובמכות (יט:): דביכורים אינם שלא בפני הבית משום דבעי הנחה. הרי דס"ל לתוס' כיון דטעון מזבח של נוב וגבעון הרי שאינם נאכלין רק בנוב וגבעון, ולפי"ז פסח ובכורות, וכן מעשר בהמה לר"י, נמי טעונין דוקא במה גדולה ואינן נאכלין בזמן נוב וגבעון. וראיתי שכבר עמדו בזה. ובספר דם זבחים (עמ"ס זבחים ק"ט). כתב דעל כרחק צ"ל שהתוס' בזבחים פליגי עם התוס' בפסחים, דהתוס' בזבחים סברי דפסח אינו נאכל רק בנוב וגבעון, ואילו לדעת רנ"ג אף דאינן נאכלין כי אם בבמה גדולה מ"מ נאכלין בכל ערי ישראל, ותלה את הדבר בגירסת המשנה יעו"ש. וע"ע בס' תורת הבמה (פרק ח סי' טז) שעמד על דיבורי התוס' בזבחים ובפסחים לדרכו.

8 וכן כתבו כמה אחרונים, עיין בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קמ) ובשו"ת בית הלוי (ח"א סי' ב אות ז, וח"א סי' נא אות ג) ובס' מקדש דוד (קדשים, בענין קרבן פסח דקע"ו). ועיין בזה להגרצ"פ פראנק בס' מקראי קודש (פסח ח"א סי' יט) ובהררי קודש שם.

9 הנה ראיתי בשו"ת זרע אברהם (להגר"מ זעמבא והגר"א לופטביר, סי' ח) שהקשה לפי חידושו של המבי"ט בקרית ספר (הל' בית הבחירה פ"ז) דמותר לאכול קק"ל גם בעיירות מוקפות חומה, ובמוק"ח הרי גם גגין נתקדשו וכמבואר ברמב"ם (הל' שמו"י פ"א), ואם הגגין דינם כבתים לענין בתי ערי חומה, הכ"נ דשרי לאכול עליהם קק"ל, והשתא יוקשה מאי פריך מכזיתא פסחא והלילא פקע אגרא דקס"ד שאכלו הפסח בגגין והא לא נתקדשו, הא גם אי נימא דלא נתקדשו מ"מ מותר לאכול משום דהוי מוק"ח, ובמוק"ח הרי אין הבדל בין גגין לבתים ושפיר היו יכולים לאכול על הגגין. ומתוך כך חידש דאע"ג דכל קק"ל נאכלין במוק"ח, מ"מ לגבי פסח דכתיב ביה ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר וגו' (דברים טז. ז) דאינו נאכל אלא בירושלים, משא"כ בשאר קדשים קלים לא בעי ירושלים אלא 'במקום טהור' וכמבואר בזבחים (נה). ואת חזוה התנופה תאכלו במקום טהור וגו' - טהור מטומאת מצורעים ואיזהו מחנה ישראל. ומבואר מזה דאכילת קדשים דבעיא ירושלים אינה מצד קדושת ירושלים, אלא מצד דבעינן מקום טהור, ולכן שפיר כתב הקרית ספר דקק"ל נאכלין בעיר מוק"ח, משום שמצורעים משולחים מעיירות מוק"ח. ברם לגבי ק"פ דכתיב במקום אשר יבחר, ואיזו - ירושלים, וכמפורש במכילתא (פ' בא) עד שלא נבחרה ירושלים וכו' משנבחרה ירושלים יצאה א"י וכו' הרי דלגבי ק"פ בעינן דוקא שיאכל בירושלים. וע"ע בס' גור אריה יהודה (ענייני המועדים סי' יא אות ה) ובס' שלמי שמחה להגר"ש עלבג (ח"א סי' יב מאות ו' והלאה). ועיין להגר"א שפירא ז"ל בס' מנחת אברהם (סי' ל עמ' רעח) שעמד על חידושו של הקרי"ס והצ"ע עליו.

10 וכבר העירו האחרונים על דברי הרמב"ם (ריש הל' ק"פ ה"ג) שהזכיר דין במה לענין ק"פ שאינו קרב אלא בבמת ציבור. ועיין בחי' קרן אורה (זבחים קיד. ד"ה רב"ה) שהצ"ע. וכיו"ב תמה המנ"ח על החינוך (מצוה

לדורות, וא"כ כיצד יפרנס הרמב"ם דין זה.¹¹ וכבר ראיתי להגר"מ אריק בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' כה) שדחה כן.

ב

והנה מה שהניח בפשיטות הרב מראה כהן שבפסח פסול אין בו משום איסור בישול, ודימה כן לאכלו מבעו"י דאמרינן לקמן (שם ע"ב) דאין בו משום נא ומבושל. הנה ראיתי בשו"ת יד שלום (אונגער סי' מח)

דלא ס"ל הכי, דהא מצאנו לגבי לאו דשבירת עצם בפסח דכתיב: ועצם לא תשברו בו, ודרשינן בכשר ולא בפסול (פסחים פג.), ומ"מ איכא פלוגתא דתנאי שלדעת ר' יעקב דוקא היכא דהיה לו שעה"כ (וכגון נותר שיש בו משום שבירת עצם) אבל בלא היתה לו שעה"כ (וכגון נטמא לפני זריקה אין בו משום שבירת עצם), ואילו לדעת ר"ש אחד זה וא' זה אינו עובר. ופסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"י ה"ב) כר"י. וא"כ

תפז) שמנה במנין המצות שלא להקריב פסח בבמת יחיד. והוא תמוה למנות מצוה זו בפ"ע שהרי אין מצוה זו נוהגת לדורות, וכל מוני המצות השמיטו מצוה זו. וכן כ' לתמוה על הרמב"ם שהזכיר דין זה בריש הל' ק"פ. ותיירך דאתו לאשמועינן דחוק ממה שהשוחט בחוק עובר משום שחוט חוק, הנה ג"כ לוקין על לאו זה דלא תוכל לזבוח את הפסח. ואדרבא צ"ע על הרמב"ם שלא מנה לאו זה בתוך מנין המצות ע"ש. ועיין להרב משל"מ בדרך מצותיך (סי' תפז) דמה שהזכיר הרמב"ם בהל' ק"פ הוא להפלת הענין. ועדיין אינו מובן כ"צ. ועיין בס' כתר המלך על הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ב ה"ב) דמה שהביא הרמב"ם הוא לגלות לנו דלא תוכל לזבוח וגו' אתיא ללמד דלוקין על זה ולא ללמד שאין שוחטין על היחיד (וכדעת ר"י בובכים צא). דזה נפ"ל מאיש לפי אכלו תכוסו ע"ש. וכיו"ב כתב הגאון מקוטנא בישועות מלכו (כתבים סי' ז) בשעת איסור הבמות קודם חצות דהרמב"ם אתא לאפוקי מדעת ר"י, וכן מדעת רבא (זבחים קיד). דהאי קרא אתא לאשמועינן לזבוח פסח דאע"פ שהוא מחוסר זמן ואינו ראוי להקריב בפנים וא"ח כרת, מ"מ לאו איכא, ולא קי"ל כוותיה אלא פטור מכלום, ואתא הרמב"ם לאשמועינן דאיכא נ"מ גם האידנא לפטור את היחיד שלא בזמנו יעו"ש. וע"ע בס' אבן האזל (קדשים ח"ב, בסוף הספר דטו"ע ד, סוד"ה ברברי). ויש בזה עוד באחרונים ואכמ"ל.

11 ובטענה זו נדחו ג"כ דברי הגאון רבי אריה ליבוש באלחובר בשו"ת שם אריה (חיו"ד סי' לב) שרצה לומר דמיירי שהיתה בטבריא במת ציבור, ושפיר יכלו לצלותו בחמי טבריא ע"ש. ובנוסף לזאת, במחכ"ת, לא האירו לי דבריו בזה מטעם אחר, דהא במה גדולה צריכה להיות רק במקום אחד וכמבואר להדיא ברש"י זבחים (קיא). ד"ה בכל מושבות). וע"ע רש"י (קידושין לו: ד"ה ללמדך) שכתב: ואין במת ציבור אלא במקום אחד ע"כ. ומבואר בתוספתא (סוף פ"ג דקרבנות) אלו דברים שבין במה גדולה לבמה קטנה וכו' אי זו היא במה גדולה בשעת היתר במה, אהל מועד נטוי כדרכו אין הארון שם וכו'. הרי שבשביל להיקרא במה גדולה צריך שיהיה אהל מועד נטוי שם, והיכן מצאנו שהיה אהל מועד נטוי בטבריא, דלאחר שנכבשה הארץ שיכנו את אוהל מועד בשילה עיין בס' יהושע (יח. א) ומני אז נאסרו הבמות (עיין יהושע כב. יב. וברש"י שם, ובזבחים קיב): וקודם לכן היה במחנה הקבוע להם בגלגל. ובמאירי (מגילה י). כתב וז"ל: וכל אותן הזמנים שהיו הבמות מותרות היה מזבח של משה קרוי אצלם במה גדולה מפני שהיה קבוע במקום אחד לשם כל הציבור עכ"ל. הרי דבמת ציבור תלויה בהמצאות מזבח הנחושת שם (ולא הזכיר אהל מועד נטוי וכדברי התוספתא), והרי לא נזכר בשום מקום שהיה המזבח שעשה משה מלבד שילה וגבעון. אומנם מצאתי לרלב"ג (שמואל ב. פט"ז) דאבשלום הקריב בחברון שהיתה שם במת ציבור, ודבריו תמוהים דהא באותו זמן היה אוהל מועד בגבעון שהיה קיים עד ימי שלמה המלך ע"ה, ואיך קרי לחברון במה גדולה והרי לא היה האהל מועד נטוי שם ולא מזבח שעשה משה. וכן מבואר בתמורה (יד): שהקשו למה לא הלך אבשלום לגבעון, ופירש"י: דשם מזבח שעשה משה. הרי שלא היה לחברון דין במה גדולה כלל. וצ"ע. ומ"מ לפי דברי הרלב"ג ייתכן שיש אפשרות לבמת ציבור גם בזמן שיש במה בגבעון ונוב, דכל שהיא מיוחדת לציבור שפיר מקרי במת ציבור. ושור"ר שעמד בזה בס' תורת הבמה (פ"ט סי' ד) ע"ש. ועיין עוד בשו"ת זכר יהוסף (או"ח סי' קצג) שגם הוא ז"ל רצה להעמיד כן בשעת היתר הבמות וייתכן דר"ח מיירי אף לאחר החורבן שחזרו הבמות להיתרן ומצאנו שהקריבו ק"פ, דר"ג אמר לטבי עבדו צלה לי ק"פ (פסחים עה). [ועיין עוד בס' כפתור ופרח (פ"ו) דהר"ח כהן עלה לירושלים כדי להקריב ק"פ]. וכן מצאנו בספרי העמים שהקיסר יוסטינוס גזר שלא יקריבו ק"פ וזה היה ת"ק שנה אחר החורבן ע"ש. אכן באמת אין מזה ראייה דגם אם הותר היינו דוקא בירושלים עיין טורי אבן (מגילה י). ובשו"ת מהר"ץ חיות (סי' עו, קונטרס עבודת המקדש) בארוכה.

חייב ואית תני פטור, ותלו מח' תנאים זו במחלוקת הנ"ל אי יש איסור אכילת נא מבעו", מ"ד פטור סבר בשעה שישנו וכו' ופטור על שבירת עצם, ומ"ד חייב דרש אל תשברו בו עצם מ"מ. ומעתה יש לתמוה על הרמב"ם (פ"י ה"א) שפסק דא' השובר עצם כליל ט"ו וא' השובר מבעו"י או שעברו כמה ימים הרי זה לוקה. ואילו לעיל (פ"ח ה"ד) פסק שהאוכל ממנו נא מבעו"י אינו לוקה, והרי בירושלמי מבואר ששני הדינים תלויים זה בזה. וכבר תמחו כן השיירי קרבן (ירושלמי שם) והג"ר יצחק אלחנן מקובנא בשו"ת עין יצחק (או"ח סי' כו אות לז). ולפ"ז צ"ל דמה שאמר רב פפא בתלמוד שלנו (פסחים פד:) דשבירת עצם לכו"ע חייב היינו משום דסבר כהאי מ"ד בירושלמי דאיכא שבי"ע גם מבעו"י. וכתב השיירי קרבן ליישב, דהנה לפום ריהטא מנ"ל לדרוש דבשעה שאינו בקום אכול צלי אין בו משום ועצם לא תשברו בו. וצ"ל כיון דכתיב בבית א' יאכל וגו' ועצם לא תשברו בו, דרשינן בשעה שאינו ראוי לאכילה אינו באיסור שבירה והיא באמת דעת רבי בפסחים (פד:), ברם רבנן סברי דאינו היקש גמור כיון דמפסיק ביניהם לאו אחר דלא תוציא מן הבית בשר חוצה. ולכן לפי דעתם לוקה על שבירת עצם מבעו"י, ואילו לגבי אכילת נא מבעו"י מסכימים הם לדרשה כל שישנו בקום אכול צלי וכו'.¹² ונמצא מעתה שאין לתמוה מאי שנא בשר נא שפסול לק"פ דאינו עובר באכילתו מבעו"י ואילו לגבי שאר דברים מצאנו שעובר עליהם אע"פ שנפסל הקרבן, לפי דנפ"ל מדרשות והיקשים. ואיך שלא יהיה הנה

הכ"נ איכ"ל לענין לאו דלא תאכל כי אם צלי אש היכא שהוא באופן שהיתה לו שעה"כ דשפיר י"ל דעובר על לאו זה אף שנפסל ביוצא. וכיו"ב מצאנו לגבי לאו דכל בן נכר לא יאכל בו, דגם בנמצא טריפה נמי עובר וכמו שכתב הצ"ח (פסחים עג. ד"ה שחטו) וחיליה ידידיה מדין שבירת עצם דמן הראוי היה שינהג בין בכשר בין בפסול אלא דהכתוב מיעטו מדכתיב וכל עצם לא תשברו 'בו' בכשר ולא בפסול, אבל לגבי בן נכר אע"ג דכתיב וכל בן נכר לא יאכל 'בו', מ"מ האי 'בו' אתי למדרש בו המרת דת פוסלת ולא בתרומה (פסחים צו.). יעו"ש. ומעתה גם לגבי איסור צליה בחמי טבריה שהיה לו שעה"כ ונפסל אח"כ דעובר על צלי אש, ולא מצאנו בכל לאוי דפסח שלא יתחייב בפסול, מלבד איסור הוצאה דכל שנפסל בהוצאה ראשונה שוב אינו נפסל בהוצאה שניה וכמבואר בירושלמי (פסחים סו"פ כיצד צולין) וכ"פ הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ט ה"א) עיין שם.¹²

אלא שיוקשה לדרוכו ממה שהוכיח הרב מראה כהן דפסח פסול אין בו איסור בישול מהא דאכלו נא ומבושל מבעו"י שאינו לוקה עליו, והכ"נ דכוותא דכיון שנפסל ביוצא שוב לא יעבור עליו כשבשלו בחמי טבריא. ולדרכו של הרב יד שלום מה נשתנה דין זה משאר לאוי דפסח. אך באמת הנה יל"ע בהאי דינא שאכלו נא אינו לוקה עליו, דהנה מבואר בירושלמי פסחים (פ"ז ה"ב) לגבי אכלו נא מבעו"י אית תני חייב ואית תני פטור, דמ"ד פטור דריש בשעה שהוא בקום אכול צלי וכו' ומ"ד חייב דרש אל תאכלו ממנו נא מכל מקום. ועוד הביאו שם מחלוקת בשבר בו עצם מבעו"י אית תני

12 ויעו"ש שהוסיף דאי משום אין איסור חע"א ותו לא מצי לחול איסור כי אם צלי אש, ומבואר בחולין (סח:) דמקרא דבשר בשדה טרפה ילפינן דכל שיצא חוץ למחיצתו נאסר באכילה, א"כ הרי משכח"ל כשהוציא פחות מכשיעור ובשלו בחמי טבריה ואח"כ צרפו לאכילתו עם בשר שנצלה בתנור גרוף דעל שניהם עובר משום כי אם צלי אש ונפסק ברמב"ם (הל' ק"פ פ"ח ה"י) וא"כ שפיר מצטרפים לחיוב. ובכה"ג אין לומר אין איסור חע"א, דהא בח"ש שייך איסור חע"א וכמבואר בתוס' שבועות (כג: ד"ה דמוק') ע"ש.

13 לרש"י בפסחים (מא:) רבי לא פליג על חכמים בזה, וסבר ג"כ דאינו לוקה על אכילת נא מבעו"י. אומנם לדעת הצ"ח רבי כן פליג בזה על חכמים. וע"ע בחי' החת"ס בזה.

מבואר לדרכו בפשיטות אפשרות נוספת לפירוש בעיא דרב חסדא.¹⁴

ובעיוני בזה ראיתי אופן נוסף לתרץ קושיית המראה כהן, עיין בשו"ת אמרי יושר (ח"א סי' כה) שכתב לתרץ עפ"י המבואר בזבחים (פט.) דלדעת ר' יוחנן בשר קדשים קלים שיצא לפני זריקת דמים כשר. וקי"ל כוותיה וכן פסק ברמב"ם (הל' פסוה"מ"ק פ"א הלכה לב). ובפשיטות משמע שיצא מחוץ לעזרה, דהא טעמיה דר' יוחנן הואיל וסופו לצאת, ופירש"י שהרי אכילתן בכל העיר. אכן מדברי מרן הכ"מ (שם הלכה טו) מבואר שמפרש ברמב"ם דמירי שיצא חוץ לחומת ירושלים. וצ"ל לדעתו דמאי דקאמרי הואיל וסופו לצאת, אין זה עיקר הטעם, שהרי מסיק הש"ס לבתר הכי דגם אימורין שיצאו לפני זריקת דמים כשר והתם הא לא שייך לומר טעם זה. וצריך לפרש דעיקר הטעם הוא מפני שעדיין לא חלה קדושה עליהו לפוסלם ביוצא, ולכן אף אם יצאו חוץ לחומות ירושלים לא נפסלו ביוצא, ויעו"ש שהביא ראיה לזאת. ומה שהקשה הלח"מ על הכ"מ דבכה"ג שיצא חוץ לחומות ירושלים אין הזבח נפסל ביוצא מ"מ הזבח עצמו פסול וכמבואר בהלכה לב, וכונתו שהזריקה מועלת ליוצא לשורפו אבל לא לאוכלו יעו"ש. ובאמת זו אינה קושיא, דהתם (בהלכה לב) מיירי שהדם נזרק בעוד שבשר קק"ל עדיין מחוץ לירושלים, ובזה הזבח פסול, דנהי דקודם זריקה אין בשר קק"ל נפסל אף ביצא חוץ לירושלים, מ"מ כל שהבשר חוץ לירושלים בשעת זריקה נפסל. והרמב"ם (בהלכה טו) מיירי שהבשר

חזר לירושלים קודם זריקה, ומבואר שם לגבי בהמה שהחזירה רגלה. והשתא משכ"ל ששחט הפסח וקיבל הדם ואח"כ הוציאו לטבריא ושוב חזר לירושלים ונזרק דמו ולא נפסל משום יוצא. ויעו"ש שמצא פתרון גם לדעת הרב לח"מ החולק על הכ"מ. וכיו"ב ראיתי בספר גור אריה יהודה (מבן הגר"מ זעמבא, מועדים סי' יא אות ד) שכתב ליישב בשם אביו קרוב לדברי האמרי יושר, והגם שלדעת הלח"מ אינו מועיל ליוצא מחוץ לחומות ירושלים, הנה יש לומר דעיקר החילוק בין חוץ לעזרה לחוץ לחומות ירושלים הוא, משום דירושלים הוא מקום הכשר אכילה ומהני הזריקה להתיר בשר הקק"ל גם באכילה, משא"כ חוץ לחומות ירושלים שהוא מקום פסול אי אפשר להתיר שם וכמו שכתב רש"י (פסחים סג:) דבמקום פסול אי אפשר להתקדש וגם נפסל ביוצא מיד ע"ש. ולפי"ז י"ל דרק ביוצא מחוץ לירושלים במקום שאינו ראוי לאכילה הוא דנפסל, ברם דברי המבי"ט בקרית ספר (פ"ז מהל' בית הבחירה) דקק"ל נאכלין בכל עיר המוק"ח, א"כ ביצא הדם קודם זריקה לעיר המוקפת חומה שפיר מהני זריקה להתיר, דמצד פסול יוצא עדיין לא נפסל קודם זריקה, ומשנכנס לעיר מוק"ח שהוא מקום אכילתו שרי לאוכלו בזריקת הדם בירושלים. ומעתה ניחא משכ"ל בחמי טבריא דוקא, שהרי טבריא היא חשיב כמוק"ח לקריאת המגילה ע"ש.¹⁵ ומעתה נמצאו לפנינו כמה אפשרויות בביאור בעיא דרב חסדא. והמעין יבחר.



14 וע"ע להגר"י שמעלקיש בשו"ת בית יצחק (חלק חו"מ דרוש יא ד"טו ע"א) על קושיית המראה כהן דהא דרב חסדא תליא בפלוגתא דרבי ורבנן אי עובר באכלו נא ומבושל מבעו"י דלרבי עובר ולרבנן אינו עובר, ור"ח כרבי ס"ל, וכבר השיג עליו הגר"א שטיינברג בשו"ת מחזה אברהם (ח"א או"ח סי' קיז) וכ' על זה דליתא שהרי הרמב"ם פסק (פ"ח ה"ד) כרבנן דאינו עובר, ומ"מ פסק כר"ח יעו"ש. והוא ז"ל רצה ליישב באופן אחר ע"ש. [ומזה קשה על דברי הגרצ"פ בס' מקראי קודש (ח"א סוסי' לח), שכ' לתרץ כדברי הבית יצחק, ולמבואר ליתא].

15 ויש להוסיף נופך דמצאנו בירושלמי שבת (פ"ז ה"ב) דחזקיה בעי לה פסח שבשלו בחמי טבריא, והרי חזקיה עצמו הוה מסופק אי חשיבא כמוק"ח והלכה כרשב"י וכמו שהארכתי בזה במק"א, עיין שיעורי דעת ליום שבת (פ' מצורע בדין קריאת המגילה בטבריא).

ויסוד מאמרו של ר"ג יבואר עפ"י מה שאמר שמעון הצדיק על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמ"ח. פסח כנגד העבודה שהם הקרבנות. מצה כנגד התורה שהרי אמרו כך היא דרכה של תורה פת במלח וכו'. ולזה רמזו לחם עוני - עני כתיב, מה דרכו של עני בפרוסה, וכן לחם שעונין עליו דברים הרבה (פסחים קטז), ותרווייהו צריכי לעוסק בה לענות עליה דברים הרבה, הפוך בה והפוך בה וכו', וכן אמרו כל ימי עני רעים אלו בעלי תלמוד (סנהדרין ק:). מרור כנגד גמ"ח, שיזכור ממירות חברו ויגמול עימו חסד. ויש להאריך בזה. ועיין להגאון המובהק מופלא שבסנהדרין רבנו חיים פלאג"י בס' חיים לראש (פסקא מב דנ"ח ע"א) שכתב בשם הרב לחמי תודה (די"ז ע"א) כי ג' דברים אלו הם כנגד ג' עברות חמורות שיהרג ואל יעבור. פסח אתא לתיקון חטא ע"ז, שבדבר שקלקלו בו תקנו ומעתה כל עבודתם תהיה להשי"ת. לחם עוני היא המצה כנגד ג"ע שיש בכוחה לבטל את יצה"ר דעריות, והדבר יומתק עפי מה שהקדמנו כי המצה רומזת לעסק התורה פת במלח תאכל וכו', ועסק התורה מציל ומגן מפני החטא, וכבר אמר הרמב"ם שאין הרהורי עברה מצויים אלא במי שלבו פנוי מתורה מפני שהיא איילת אהבים ויעלת חן. ומרור בגימט' מות וכמבואר במהרח"ו בס' הכונות (דרוש ה' לפסח) והוא כנגד ש"ד, שהוא ההיפך מגמ"ח עם חברו וכנ"ל. ועיין בס' חיים לראש בארוכה בזה.

כמו"כ יבוארו בזה דברי הגמ' בפסחים (צו). וכן הוא במכילתא (פ' בא) איתא שהזאת הדם במצרים היו על ג' מזבחות - ב' מזוזות ומשקוף אחד, ר"ש אומר ארבע, משקוף וסף וב' מזוזות. וביאר הנצי"ב (שמות יב). כי המשקוף כנגד אברהם, לפי שאברהם הוא עמוד התורה, ויצחק ויעקב כנגד שתי המזוזות, יעקב כנגד העבודה, ויעקב כנגד השלום וגמ"ח. והנה המשקוף הוא רמז לחכמי הדור, ושתי המזוזות הנצרכות לתמיכה בו ולהעמדתו הם: העבודה - תפלה, ושלום - גמ"ח. והרמז בזה, כי עבודה ללא תורה אין לה קיום ותקומה שהרי כך שנינו ולא ע"ה חסיד (וכבר עמדו המפרשים למה אומרים

ואעבור מכאן לדבר אגדה. הנה הזכרנו את דברי הש"ס בפסחים (ח:): מפני מה אין חמי טבריה בירושלים כדי שלא יאמרו וכו' ונמצאת עליה שלא לשמה. וראיתי להג"ר מרדכי ליכשיץ בס' בית מרדכי (דרוש יד) שביאר עפ"י את דברי המשנה בפסחים (צו). דפסח מצרים נשתנה בשלשה דברים מפסח דורות, בקשירת פסח בכרעי המטה (עיין מש"כ במק"א ביאור ענין זה בטעמא למה נקרא שבה"ג, והנ"מ להלכה בזה, עיין בדרשת ליל שבה"ג תשע"ג), בהזאה על המשקוף (עיין עניינו להגאון הנצי"ב בפירושו העמק דבר עה"ת, שעמד על דברי הש"ס בפסחים צו. שהם כנגד ג' מזבחות והם כנגד עבודת ג' אבות, ויבוארו דבריו עוד בסמוך. ועיין לרבינו חיים פלאג"י בהגדה ש"פ חיים לראש די"ח ע"ב, משמו של הרב נחלת בנימין דט"ו ע"א, כי ענין נתינת הדם על המשקוף והמזוזות היה בזה תיקון לחטא אדה"ר דבחטאו פרח ממנו אות אל"ף ונשאר ד"ס, הרג לו ולזרעו, ואבדן ב' מקדשות, וע"י תיקון אות אל"ף יחזור לקדמותו להיות אדם שלם, וז"ס הכתוב והיה 'הדם' לכם 'לאות'. ובמצות אכילת קדשים דפסח בעלים ראשונים - אדם וחיה, מתכפרים ע"ש, ואכילת הפסח בחפזון. והנה יל"ע למה היו צריכין לאוכלו בחפזון. וביאר הגאון הנ"ל, דהנה במצרים היו צריכים קודם למול את עצמם קודם שיעשו הפסח, כנאמר: וכל ערל לא יאכל בו. והיו הרבה מהן לא קיבלו למול עצמם, מה עשה הקב"ה גזר על ד' רוחות והיו נושבות בגן עדן ונכנס ריח ג"ע באותו הפסח כנאמר: עורי צפון ובואי תימן הפיחי גני יזלו בשמיו, והיו ישראל מתכנסים אצל משה רבינו ואומרים לו האכילנו מפסחך לפי שהיו עייפים מן הריח, וא"ל משה זאת חוקת הפסח וכו' אם אין אתם נמולים אין אתם אוכלים מהפסח, והלכו ומלו והיה דם הפסח ודם המילה מתערב. והשתא נמצא שלא היו רוצים לאכול כי אם מפני ריח הפסח והוי אכילה שלא לשמה. לפיכך ציוה הקב"ה שיאכלו אותו בחפזון מתניכם חגורים וכו' כדי שיראו שעושים אותו לשמה. ובזה יבואר מה דאמר ר"ג כל מי שלא אמר ג' דברים אלו בפסח וכו', וכבר עמדו המפרשים על ענין האמירה בזה.

שהארה זו לא הושגה לפי דרגתנו אין לה קיום, ולכן באה התורה ואומרת וספרתם 'לכם' ממחרת השבת וגו' כי בכל יום תתווסף הארה עד לתשלום נ' יום. ובמשך חכמה (ויקרא כג. כא) עמד על ההבדל המהותי בין יום טוב לשבת, שהרי כבר נודע כי ישנן מצות המקשרות בין האדם להשי"ת, ומאידך ישנן מצות שנועדו לחבר בין אדם לחברו. ונראה כי ההבדל בין שבת ליו"ט נעוץ בזה, כי השבת נועדה לחבר את האדם אל השי"ת ולפיכך נאמר: אל יצא איש ממקומו, עיקר עבודת האדם הינה ברשותו - רשות היחיד, בעסק תורתו. הוא אסור בכל מלאכה וגם במלאכת אוכל נפש, עיקר עבודת בני ישראל בימי שבת היא אישית, כל אחד ואחד הוא קו נפרד המחובר אל השי"ת. אולם יום טוב עיקרו שיהיו מאוגדים ומאוחדים זה עם זה, ולכן הותר לאפות לו לחם עד כי אמרו האופה מיו"ט לשבת אינו לוקה הואיל ומקלעי ליה אורחים (פסחים מו:), והותרה הוצאה והבערה, אשר ללא מלאכות אלו לא תיתכן אפשרות של התקשרות זה עם זה. והנה בחג הפסח במצרים וכן לדורות הוזהרו 'אל יצא יש ממקומו עד בוקר' (שמות יב. כב). עיקר עבודת הפסח היא שכל יחיד ויחיד מקושר הוא לעבודת השי"ת, עיקר עבודת ליל פסח היא החינוך האישי של כאו"א עם משפחתו. ולכן הפסח שבא למטרה זו אינו נאכל אלא למנויו מערב פסח, ואינו נאכל בב' חבורות, ולכן אמרו אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שלא יעקרו מחבורה לחבורה (לדעת רב בפסחים קיט: ובטור סי' תעח). כי זו מטרת הפסח. ונמצא שישנו קו מקביל בין הפסח לשבת ע"ש. ומעתה הכונה בדרישת התורה וספרתם 'לכם', היינו שהספירה מכאן ואילך תהיה לכולכם יחד. מפני שעיקר עבודת האדם בימים אלו מתקיימת בשני מישורים; בעבודת השם - הכוללת עבודת המידות ובין אדם לחברו, ובלימוד התורה. והמה תרין רעין דלא מתפרשו דא מן דא. וכדי שנהיה ראויים להשגת התורה ופנימיות העבודה, הרי זה ברור שאי אפשר להגיע להשגות בלימוד ויראה מבלי כח החבורה ודיבוק חברים.

'חכם' מה הוא אומר וכו', והרי היה צריך לומר 'צדיק' מה הוא וכו' שהרי צדיק הוא היפוכו של הרשע. ולהנ"ל ניחא כי עיקר עבודת האדם היא בהשגת חכמת התורה ועל ידה היאך לעבוד את השי"ת, ולכן אמר המגיד חכם מה הוא אומר מה העדות. וראיתי בס' אהלי יעקב להאדמו"ר מהוסיאטין פ' בא עמ' קל"ג שסיפר עובדא על זקנו הרוז'נאי שפעם נשאל על ידי צדיק א' פשר אופן עבודתו והנהגתו בפאר מלכות. וענה לו הרה"ק מרוז'ין ובהקדים דקדוק א' בלשון המגיד: למה אמר חכם מה הוא וכו' ולא אמר צדיק מה הוא אומר וכו' שהרי צדיק הוא הפך הרשע דכתיב בתריה, אלא ללמדנו כי לא מספיק להיות 'צדיק' השואל מה העבודה וכו', צריך גם להיות חכם כדי להבין שיש לרתום את 'החומר' לעבודת השם. ולכן אמר חכם מה הוא אומר. ודפח"ח. וגמ"ח ללא תורה אינה חשובה, כי רק אם היא משולבת עם התורה היא תדריך אותו אורח חיים למעלה למשכיל. ומאידך תורה ללא עבודה וגמ"ח אין לה קיום, ואמרו ביבמות (קט:). כל האומר אין לי אלא תורה אפי' תורה אין לו. ותורה ללא גמ"ח והחזקת התורה ג"כ אינה יכולה להתקיים, וזו היתה כונת הג' מזבחנות במצרים, כי היו צריכים להיות כאו"א מישראל אחוזים בדבר השייך לו ולתקן עצמו בדבר השייך אליו, זקני הדור בתורה, ושאר ישראל בעבודה ובגמ"ח. ואילו הסף מרמז על הליכות חיים ודרך ארץ שיהיו זיכרון טוב לבני ישראל. ע"ש.

ומכאן נבוא לדבר בענייני ספירת העומר. כתיב: וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות תהיינה לכם, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמישים יום. ודרשו רבותינו ממחרת השבת היינו ממחרת יו"ט ראשון (מנחות סה:). וכבר עמדו המפרשים למה לא כתב א"כ בפירוש ממחרת יו"ט עד כדי כך שטעו הצדוקים בפירוש הפסוק. ובאגרא דפרקא (רמז קצו) כתב כי הארת קדושת השבת אינה כתוצאה ממעשנו אלא מקודשת מששת ימי בראשית, ולכן השבת נקראת קודש, ואילו יו"ט הוא 'מקרא קודש'. ולהורות נתן כי הארת המוחין של חג הפסח באה בב"א שלא לפי דרגתנו ולכן היא בבחינת 'שבת'. וכיון

הרב יעקב אשר פלדמן

והגדת לבנך ביום ההוא - כיצד ומדוע אין מברכים עליה

בליל פסח מצווים אנו לספר בעניין יציאת מצרים. במאמר שלפנינו ננסה להבין, מהו בדיוק החיוב המוטל עלינו, במה הוא שונה מכל השנה שאנו מצווים לזכור יציאת מצרים, וכן מדוע איננו מברכים על מצווה מיוחדת זו.

א

זכור את היום הזה כמו שנאמר זכור את יום השבת, במה עדיף כח הפסוק זכור את יום השבת לקדשו שהרמב"ם מביאו כראיה, מהפסוק זכור את היום הזה. ג. אם יש לנו את הפסוק והגדת לבנך, שמשם לומדים שבלייל ט"ו צריך לספר, מדוע צריך גם את הפסוק זכור את היום הזה.

ומתוך שמדברי הרמב"ם שכתב, מצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו, אנו למדים, שהמצווה בלייל פסח שונה משאר ימות השנה, כי כל השנה אנו מצווים רק לזכור שיצאנו ממצרים, אולם בלייל פסח אנו מצווים גם לספר מה היה במצרים. ואילו נכתב רק הפסוק זכור את היום הזה, היינו מבינים שזה כמו בכל יום שצריך להזכיר יציאת מצרים, כפי שכתוב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, לכן מביא את הפסוק זכור את יום השבת לקדשו, שהגמרא (פסחים ק"ו.) דורשת על זה קדשו בכניסתו וביציאתו, והרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנ"ה) כתב, שציונו לקדש השבת ולומר דברים בכניסתו וביציאתו, נזכיר בהם יצי"מ וקידוש היום ומעלתו והבדלו משאר הימים הקודמים ממנו והבאים אחריו.

והכוונה בדבריו היא, שכמו שבשבת אין די שיזכור את השבת על ידי שיאמר היום יום שבת קדש, אלא שמחויב לומר ענינו של השבת מהי מעלתו והבדלו משאר הימים, כך גם כן בלייל הפסח, לא מספיק לומר היום יצאנו ממצרים, אלא שצריך להרחיב ולספר בעניינו של יציאת מצרים, והאותות

ברמב"ם פ"ז מהלכות חמץ ומצה הל"א כתב: מצות עשה של תורה, לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בלייל חמישה עשר בניסן. שנאמר (שמות י"ג) זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר (שם כ') זכור את יום השבת לקדשו. ומנין שבלייל חמישה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

ובהמשך מביא הרמב"ם כמה דברים נחוצים כיצד נקיים המצווה. בהלכה ג' הוא כותב "וצריך לעשות שינוי כדי שיראו הבנים וישאלו מה נשתנה וכו', עד שישב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה". ובהלכה ד' כתב "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד, מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וכו', ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו ולעבודתו וכו', וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכו', ומסיים בניסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותינו". ובהלכה ה' כתב "כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו וכו', ודברים אלו כולם הן הנקראים הגדה".

בדגל יהודה בליקוטים, מביא בשם ספר מקראי קודש מהגר"ח אבולעפאי ז"ל כמה קושיות על דברי הרמב"ם ואלו הם: א. הרי בכל יום חייבים לספר ביציאת מצרים כמו שנאמר למען תזכור וגו', ודורשים מזה ימי חייך הימים כל ימי חייך הלילות. ב. הרמב"ם כותב, מצוה לספר וכו' שנאמר

וזכרת כי עבד היית, כלומר, כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית.

וכוונת הדברים, שבכל השנה די לנו אם נזכור שלפני אלפי שנים בני יצאו ממצרים, אולם בליל הפסח צריכים להרגיש ולהראות, כאילו אנחנו בעצמינו יצאנו ממצרים.

ונפשט הדברים, ננסה לתאר לעצמינו, אילו היינו פוגשים אדם שיצא ממדינה שמאד קשה לצאת משם, ויאמר לנו שלפני עשר שנים הצליח לצאת, נשאל אותו מספר שאלות על העבר, וכיצד הסתדר ונסיים את השיחה. אולם אם נפגוש אדם שיצא משם רק לפני שבועיים, נשאל ונתעניין אצלו הרבה יותר מה היה שם, מה עשו לו, כיצד היה שם בשבתות וחגים, ועוד כהנה וכהנה שאלות על כל מה שעבר עליו ודרך הצלתו. ובאופן זה ממש, אנחנו צריכים לספר בליל הפסח, לא נתייחס לזה כדבר שקרה לפני הרבה שנים, אלא כאילו עכשיו זה קרה. ואז נאריך בניסים והנפלאות שהיה שם, וכל ההשתלשלות של מתחיל בגנות ומסיים בשבח, וטעמי המצוות, ובדרך שאלה ותשובה, ונרבה בסיפור הדברים כי הרי אנחנו בעצמינו יצאנו ממצרים וזה לא דבר ישן.

ג

עתה נבוא לבאר מדוע אין מברכים על סיפור יציאת מצרים.

הנה בדרשות חתם סופר לפסח (דרוש י"ז) כתב, מה שהקשו הראשונים (אבודרהם ואורחות חיים להרא"ש מלוניל ועוד) למה לא תקנו ברכה שציונו לספר ביציאת מצרים, ויש מתרצין שנכלל בברכה דאשר גאלנו. ואינו מוכן לכאורה, דלמה אין מברכין עובר לעשייתו קודם שמתחילין לספר ההגדה, וי"ל, דאיתא בפרק ערבי פסחים (קט"ז) מתחיל בגנות ומסיים בשבח, עבדים היינו, מתחילה עובדי ע"ז היו אבותינו וכו'. והנה, כמו שחייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים (פסחים שם), כמו כן חייב אדם לראות עצמו כאילו הוא היה מעובדי ע"ז ועכשיו קרבו

והמופתים שנעשו לאבותינו במצרים. ואילו מה שאנו מזכירין יציאת מצרים בכל יום, זה אנו לומדים מהפסוק למען תזכור וגו'. שזה זכירה בעלמא. ודי במה שאנו מזכירים בפרשת ציצית.

ואחרי שהמצווה היא לספר בניסים ונפלאות, אומר לנו הרמב"ם אימתי היא מצוה זו בליל חמישה עשר. ומביא הפסוק והגדת לבנך ביום ההוא לאמור בעבור זה, כדי להוכיח, שהזמן של המצווה של סיפור הניסים והנפלאות שהיו במצרים הוא בליל ט"ו, שאז מצה ומרור מונחים לפניך.

לפי זה, מתורץ כל הקושיות דלעיל. כי מהפסוק למען תזכור אנו לומדים רק מצות זכירה, ולא סיפור הניסים והנפלאות, וכך גם היינו מסבירים את הפסוק זכור את היום הזה שהוא זכירה בלבד, לכן צריך את הפסוק זכור את יום השבת, ששם ודאי הכוונה לספר בעניינינו ומעלותיו של יום השבת, ומזה נלמד שזכור את היום הזה, הוא גם כן ע"י סיפור הניסים והנפלאות. ואחרי שברור לנו אופן הזכירה, אומר הרמב"ם שזמנו הוא בליל ט"ו, שאז מצה ומרור מונחים לפניך.

ב

בעמק ברכה בסדר הגדה, מביא בשם הגר"ח זצ"ל שלושה הבדלים, בין הזכירה שבכל יום לסיפור של ליל ט"ו. הבדל ראשון, שבכל השנה מספיק שיזכור בעצמו ואילו בליל פסח צריך לספר לאחר וע"י שאלה ותשובה. הבדל שני. שבליל פסח צריך לספר גם השתלשלות העניינים, וכמ"ש הרמב"ם וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. הבדל שלישי, שצריך גם לספר טעמי המצוות של אותו הלילה, והיינו, שלושה דברים שכל שלא אמרם לא יצא ידי חובתו.

הסבר נוסף הוא כותב, לבאר השוני שיש בליל פסח מכל ימות השנה, ע"פ מה שכתב הרמב"ם (שם ה"ז), בכל דור ודור, חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים, שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה ציווה הקב"ה בתורה

ביאור נוסף לדברי חז"ל מצאנו בדברי הכתב סופר, שכתב בפרשת וארא (ד"ה וידעתם), בש"ס ברכות (לח). אמרו חז"ל, עבדינא לכו מילתא ובה תדעו כי אני ה' אפיקית יתכון ממצרים. ונ"ל, כי לא היו רוצים להאמין אחר כל האותות, כי סברו שמה מדעתו הוציאם יען ידעו בנפשם כי מעשיהם רעים וחטאים, ולכן תלו הכל במשה וכו', והייתי לכם לאלוקים היינו מתן תורה, למען תדעו אז תדעו כי ה' המוציא, וממני היה הדבר ולא ממשה, כי תבינו שהוציא אתכם בזכות התורה, והן דברי חז"ל עבדינא לכו מילתא דתדעון דאנא אפיקית יתכון ממצרים, והבינו על לשעבר ואתי שפיר.

ומתבאר לנו בדברי הגמרא, שבתחילה כשיצאו בני"י ממצרים לא ידעו שהקב"ה הוציאם, ורק אחר שראו את "היד הרמה והאותות והמופתים" כדברי הצ"ח, או "ירידת המן" כדברי החת"ס, או "מתן תורה" כדברי הכתב סופר, אז נתברר להם למפרע שהקב"ה הוציאם ממצרים ולא משה רבינו.

על פי זה, מבואר לנו באופן נפלא מדוע מברכים רק לבסוף. שהרי כפי שראינו בדברי הרמב"ם דלעיל, אזי בליל הפסח חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים, וא"כ, כמו שבשעה שיצאו ממצרים לא ידעו עדיין שהקב"ה הוציאם, אלא חשבו שמה רבינו הוא זה שהוציאם, כך גם עתה אנו בבחינה שעדיין לא נתברר לנו שהקב"ה הוציאנו ממצרים, ולא נתקיים הפסוק וידעתם כי אני ה' אלוקיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים, וא"כ איך שייך לברך קודם הברירה, אבל לאחר שמזכירים את האותות והמופתים וירידת המן ומתן תורה, שאז כבר מתברר שאכן הקב"ה בעצמו הוציאנו ממצרים, ונתקיים בנו הפסוק וידעתם, אזי שייך לברך על זה. ולכן, מברכים את הברכה אשר גאלנו אשר בו נכלל גם מצוות הסיפור, רק בסוף ההגדה ולא בתחילתה.

המקום לעבודתו, וכמו שמצינו אצל גר שמברך רק אחר הטבילה, כי מקודם אינו יכול לומר וציוונו, כן גם אצלנו אינו יכול לומר וציוונו כי הוא עדיין בבחינה כאילו היה עובד ע"ז, אבל לאחר הסיפור שיכול לומר וציוונו, אז הוא נכלל בברכה אשר גאלנו, ע"כ.

עוד נראה לי לתרץ, ע"פ דברי הגמרא ברכות לח., ת"ר מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ, רבי נחמיה אומר מוציא לחם מן הארץ. אמר רבא וכו', כי פליגי בהמוציא, רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב (דברים ח') המוציא לך מים, ור' נחמיה סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר (שמות ו') המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים. ורבנן [כיצד יסבירו את הפסוק המוציא אתכם], ההוא הכי קאמר להו קוב"ה לישראל, כד מפיקנא לכו עבדינא לכו מילתא, כי היכי דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון, דכתיב וידעתם וגו' המוציא אתכם.

וביאור הדברים, שרבנן לומדים שהקב"ה אמר לישראל, אמנם עכשיו אין אתם יודעים מי מוציא אתכם, אולם כשאוציא אתכם אעשה לכם דברים, כדי שתדעו שאני הוא זה שהוציא אתכם ולא מישוהו אחר.

מה הם הדברים שעל ידם בני"י יידעו שאכן הקב"ה הוציא אותם ממצרים, כותב הצ"ח (שם) וע"פ זה נלע"ד, דלמסקנה וכו', שפירושו הוא כד מפיקנא לכו עבדינא לכו וכו', דהרי האי עבדינא לכו מילתא היינו, שיוציאם ביד רמה ובאותות ובמופתים, שיכירו הכל כי יד ה' עשתה זאת.

החתם סופר בפרשת וארא (שמות ו') מבאר באופן שונה, וכך הוא כותב שם: ולקחתי אתכם לי לעם וגו', ואחז"ל כד מפיקנא לכו עבדינא לכו מילתא כי היכא דידעיתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים. ונראה, דהיינו ירידת המן שעל ידו ידעו כי ה' הוא שהוציא אותם מארץ מצרים, כדכתיב (שמות ט"ז) וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים.

ד

היוצא מדברינו

א. ההבדל בין כל ימות השנה לליל פסח הוא, שבכל ימות השנה אנו מצווים רק לזכור שיצאנו ממצרים, ובליל פסח צריך לספר דרך שאלה ותשובה, צריך לספר את ההשתלשלות הדברים, וכן צריך לספר טעמי המצוות.

ב. בליל הפסח צריך להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא כעת ממצרים, וצריך לעשות זאת, ע"י שידמה בנפשו שפוגש אדם שיצא עכשיו ממקום סגור שהדרך לשאול אותו הרבה שאלות, ולא כאדם שיצא לפני הרבה זמן שאז מסתפקים במספר שאלות קצרות.

ג. הברכה על מצוות סיפור יציאת מצרים נכלל בברכה אשר גאלנו. ומברכים אותה רק בסוף ההגדה, כיון שבתחילה אנו כעובדי ע"ז ואח"כ התגייירו, או שבתחילה עדיין איננו יודעים שהקב"ה הוציאנו, ורק לאחר שמזכירים את הנסים ומתן תורה והמן נתברר לנו דבר זה.

ויעזרינו הקב"ה, שיתקיים בנו בקרוב הכתוב (מיכה ז) כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, ונזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים בביאת גוא"צ בב"א.



הרב חיים יצחק מרבייל

בענין עשה דמצה דוחה ל"ת דנדר

דברו. דאע"ג דאיסור חפצא הוא לא תלי אלא בלאו, וכיון דכן לידחי ליה עשה, אלא היינו טעמא משום דבנדרי איסור איכא עשה ולא תעשה, עשה דככל היוצא מפיו, ולא תעשה דלא יחל דברו, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. ע"כ.

הרי דאף הריטב"א שתי' כהראשונים הנ"ל, מ"מ התייחס לטענת הנמוק"י והסכים עמו דאיסור חפצא סיבה הוי שלא נאמר בו עדול"ת אלא דכתב עלה בזה"ל דאע"ג דאיסור חפצא הוא לא תלי אלא בלאו, ע"כ. וכוונתו צ"ב.

ונראה לבאר עפ"י מה שכתבנו אשתקד בגליון ק"צ לבאר סברת המנח"ח מצוה י' [אות ט"ז] שכתב דאם נאמר דטבל אין יוצאים בה ידי חובת מצה משום דאין בה היתר אכילה ולא חשיבא מצתכם כמו שר"ל האחרונים (מובא שם במנח"ח) לא קשה קושית השאג"א סי' צ"ו אהא דאין יוצאין יד"ח מצה בטבל הטבול למעשר עני אע"ג דליכא בה עשה ולא מיתה ביד"ש אלא לאו גרידא והקשה השאג"א אמאי לא נימא יבא עשה דמצה וידחה ל"ת דטבל.

וכתב המנח"ח עלה דאם נאמר דטבל אין בה היתר אכילה ולא חשיבא מצתכם א"ש. ולכאורה כונתו דאע"ג שידחה העשה את הלאו מ"מ מצה זו לא חשיבא מצתכם וא"א לצאת בה יד"ח מצה.

וצ"ע דהא אם ידחה העשה להלאו א"כ הרי יש לו היתר אכילה דמצוה במצה זו של טבל והוי מצה זו מצה שיש לו בה היתר אכילה ושוב חשיבא מצתכם ואפשר לצאת בה יד"ח מצה, וא"כ אכתי אמאי לא נימא עשה דמצה דוחה ל"ת דטבל ויוכשר מצה דטבל לצאת בה חובת מצה.

וכתבנו לבאר, דלעולם מודה המנח"ח דאי נימא במצה של טבל עדול"ת הוי מצה

תנן בנדרים ט"ז דנדרים חלים על דבר מצוה, והאומר קונם סוכה לשיבתה עלי אסור לעבור על נדרו. וה"ה לכל המצוות. והקשו הראשונים אמאי לא נימא דאתי עשה דסוכה או דמצה ודחי ל"ת דנדר דלא יחל דברו.

ובנמוק"י שם כתב ע"ז, וז"ל: דנדרים איסור חפצא הם ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, שלא אמרה תורה לעשות מצוה באיסורי הנאה ולפיכך ליכא למימר בהא דליתי עשה דמצוה ולידחי לא תעשה דנדרים, ע"כ.

והיינו דאיסור שהוא איסור חפצא לא אמרינן ביה אתא עשה ודחי ליה. [ובטעמא דהך מילתא יל"ע, מיהו הכי מבואר בנימוק"י].

אך שאר ראשונים שהקשו קושיא זו לא תי' תירוץ זה של הנמוק"י, אלא כתי' האחר של הנמוק"י שכתב וז"ל: וכ"ש (דליכא למימר יבוא עשה וידחה ל"ת דנדר) דנדרים עשה ולא תעשה הוא. ע"כ. והם, הרשב"א בחי' בסוגיין ובתשובותיו ח"ג סי' שמ"ג, והמאירי בסוגיין, והחינוך במצוה ל'. ואף רבינו דוד בפסחים ל"ה ע"ב שלא תי' כמותם ודרך בדרך אחרת, מ"מ לא תירץ כהך תי' שבנמוק"י שבאיסור חפצא ל"א עדול"ת.

ולכאורה היה נראה מוכח דאינהו ס"ל דאיסור חפצא לאו שאני הוא מאיסור גברא ולא הוי איסור חפצא סיבה שלא נאמר ביה עדול"ת, וכ"כ בקהלות יעקב נדרים סי' ט"ו בש"י הרשב"א.

אך מצאנו בריטב"א ר"ה ו' ע"א שכתב בזה"ל ומשום הכי (ר"ל משום דאית בהו בנדרי איסור, עשה). נדרים דאיסור חפצא חלין על דבר מצוה ונפקא לן מקרא דכתיב כי ידור נדר, ולא אמרינן דליתי עשה דמצוה(ו)ה וסוכה וכיוצא בה ולידחי לא תעשה דלא יחל

להמצה וכל כמה דאית ליה לפסול זה אין ראוי לומר בו עדול"ת. אי אמרינן דל"ש כה"ג לומר עדול"ת דהא מקמי דדחי לה העשה כבר חל בה הפסול האחר, וכיון שיש בה כבר האי פסול ל"ש לומר עדול"ת. והכי ס"ל להמנח"ח.

או דננינן בה דאדרבה כיון דאי דחי העשה להל"ת ליתא להאי פסולא כלל, מעולם לא חל פסול בהאי מצה, דמקמי דחל בה האי פסולא מכח הל"ת, כבר נדחה הל"ת ותו לא חל מכוחו שום פסול במצה זו. והכי ס"ל לתוס' חכמי אנגליה.

מעתה נידון דידן דהיינו מחלוקת הריטב"א והנמוק"י אי מעכב איסור חפצא דנדר מלומר על לאו דלא יחל עדול"ת, נראה דזה תלוי בנידון הנ"ל. דהכי נמי הל"ת דלא יחל גרם לה למצה זו ליאסר באיסור חפצא, ואיסור חפצא מעכב הוא מלומר עדול"ת.

וא"כ לדברי המנח"ח אית לן למימר דאע"ג דכל האיסור חפצא מכח ל"ת דלא יחל אתא, וכו' הוא נעוץ, וכשיתבטל הל"ת ממילא יתבטל גם הוא, וא"כ אחר שידחה עשה דמצה לל"ת דלא יחל לא יהא בה איסור חפצא ג"כ, והיה מקום לכאורה לומר עדול"ת, ס"ל להמנח"ח דכיון דמקמי דאמרינן עדול"ת מצה זו אית בה איסור חפצא, ל"ש לומר בה עדול"ת. ואלו דברי הנמוק"י. (וזכינו לסמוך דברי המנח"ח מדברי הנמוק"י).

אבל הריטב"א וש"ר בשי' תוס' חכמי אנגליה הנ"ל אזלי וס"ל דאפי' בכה"ג נמי שייך למימר אתא עשה ודחי ל"ת, דאע"ג דאיסור חפצא סיבה הוי שלא נאמר ביה עדול"ת מ"מ כיון ד"לא תלי אלא בלאו" כלשון הריטב"א הנ"ל, ור"ל דהאיסור חפצא שורשו הוא בהל"ת וכו' הוא נעוץ וכל שידחה הלאו ממילא יתבטל האיסור חפצא שפיר אמרינן עדול"ת ונמצא דלא חל עלה איסור חפצא מעולם (בזמן שהיה ראוי לקיום המצוה).

זו מצה שיש בה היתר אכילה וחשיבא מצתכם אלא דס"ל להמנח"ח דל"ש לומר ביה עדול"ת במצה של טבל. וה"ט דכיון דמקמי דאמרינן בה עדול"ת לא חשיבא מצתכם נמצא דמקמי דאמרינן בה עדול"ת איתמעטא מצה זו מכלל מצות מצה ואישתכח דליכא כלל עשה במצה זו שידחה להל"ת שבה.

ואימת אמרינן עדול"ת, דוקא בכה"ג דמקמי דאמרינן עדול"ת הא דאין מקיימים המצוה בדבר זה הוא משום דאינו מותר לקיים המצוה בה משום הל"ת שבה דאז שייך שפיר לומר אתי עשה ודחי ל"ת וממילא מותר לקיים המצוה בהאי מידי, אבל בגוונא דידן האי מידי דהיינו טבל הא דאין מקיימין המצוה ביה מקמי דאמרינן עדול"ת, הוי, בר מן דין דאינו מותר לקיים המצוה ביה, איכא ביה נמי מיעוט מכלל מצות מצה דלא חשיבא מצתכם ואישתכח דחוץ מזה שאינו מותר לקיים המצוה בו, גם אינו ראוי לקיום המצוה בגלל שמדיני מצה הוא דתיהוי המצה חשיבא מצתכם והאי מצה לא חשיבא מצתכם ואין כאן עשה שידחה להל"ת.

ונתבאר שם עוד דבתוס' חכמי אנגליה מצאנו שחולק על סברא זו וס"ל דאע"ג דמקמי דאמרינן בה עדול"ת איכא ביה בהאי מצה מיעוט מפרשת מצה, מ"מ שייך לומר בו עדול"ת, וה"ט דכיון דכל מה שממועט מפרשת מצה הוי מחמת הל"ת. דהא מחמת איסור טבל אין בה היתר אכילה ולא חשיבא מצתכם, וכל שיסתלק הל"ת, אף הוא יהא בכלל מצה האמורה בתורה, דנינן בה בהאי מצה דמעולם לא יצאה מכלל מצה האמורה בתורה, דכיון דבהאי שעתא דראוי לצאת בה יד"ח מצה אתא עשה ודחי להל"ת, הרי דמעולם לא חל בה פסול דאין בה היתר אכילה בשעה שהיא ראוי לאכילת מצה, ולא איתמעטא מעולם מפרשת מצה.

הרי דהתבאר לנו תרי צדדי בנידון זה דהיינו כל היכא דהל"ת גרם פסול אחר

הרב אברהם שמואל ליברמאן

בדין טבילת כלים עד מקום המדה

וא"כ ה"ה דלא מקרי בית הסתרים, ואיך קראו הר"ש בית הסתרים, והי' מקום לומר דאין כוונת הר"ש לדין בית הסתרים ממש, אלא כוונתו למציאות של בית הסתרים, דהא סברא קאמר [ברע"ב ובר"ש כת"י הנ"ל] דלא קפדי אינשי, וא"כ מה לי אם הוא ביהס"ט ע"פ דין או לא, והעיקר אם קפדי, וכל שהוא מקום סתר, אע"פ שאין לו דין בית הסתרים, סו"ס כללא כייל לן דלא קפדי, וא"כ ודאי דלא כיון הר"ש לדין ביהס"ט, דבלא"ה סברא בקפידא קאמר.

אמנם לכאור' מוכרח מדברי הר"ש דכיון לדין בית הסתרים, ולא רק למציאות של ביהס"ט, דהא קאמר בתחילת דבריו, ואין לומר דהוי כבית הסתרים דלא בעי ביאת מים, דהא עכ"פ ראוי לביאת מים, הרי דהסכים הר"ש לפרש, דהכא ליכא חציצה משום דהוי ביהס"ט, ורק דלא ניח"ל בתי' זה, משום דמ"מ חציצה פוסל גם בביהס"ט מדין אינו ראוי לביאת מים, הרי דס"ל להר"ש דמקום חתך מקרי ביהס"ט, וזה לכאור' דלא כהגמ' בחולין שם.

והראוני שכ"ה באבנ"ז יו"ד סי' רס"ז, וכתב דאין לתרץ דהגמ' בחולין איירי לענין מגע בית הסתרים של טומאה, ואנן איירינן בדין בית הסתרים לטבילה, דהא הגמ' בקידושין מדמי להו אהדדי לענין לשון, דקאמר התם, הכל מודים בלשון, דלענן טומאה, גלוי הוא אצל השרץ, מ"ט אשר יגע בו אמר רחמנא, והאי נמי בר נגיעה הוא, לענין טבילה כטמון דמי, מ"ט ורחץ בשרו במים אמר רחמנא, מה בשרו מאבראי אף כל מאבראי, לא נחלקו אלא לענין הזאה כו'. הרי דלולי הסברא דבר נגיעה הוא, היינו מדמים להו אהדדי, ורק דמכח קראי מחלקינן ביניהם, וא"כ לענין עיקר שם בית הסתרים, לכאור' ליכא מקום לחלק

במתני' מקואות פרק י' משנה ה' תנן, כל ידות הכלים שהם ארוכין, ועתיד לקצוץ, מטבילם עד מקום המדה, ר' יהודא אומר עד שיטביל את כולו כו', ובגמ' חולין ע"ג. מפרש דעתי' דת"ק [ר"מ], דכל העומד לחתוך כחתוך דמי, וממילא נחשב מותר היד, כאילו כבר נחתך, וא"צ טבילה.

הנה דין זה מוקשה מאוד, איך יהי' טבילה בלי שיהי' כל הכלי שקוע במים, הרי קיי"ל דאף דמיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ, מ"מ בעי שיהי' כל גופו במים, ואם יש שערה אחת חוץ למים לא עלתה לו טבילה, וא"כ הן אמנם דאין הנותר צריך טבילה, מ"מ איך יחשב הכלי טבול, כיון דלמעלה מהיד אין מים כלל, דיתר היד יוצא ממנו עד למעלה מן המים.

קושיית הר"ש מדין חציצה

ועי' ר"ש שהקשה קושיא אחרת, וז"ל, ודבר תימה הוא, דמ"מ ליהוי חציצה למקום חתך, ואין לומר דאיירי בידות של חוליות, דהא מדקאמר ר"ט עד שיטביל כל הטבעת, מכלל דלת"ק סגי בחצי טבעת, ואין לומר דהוי כבית הסתרים דלא בעי ביאת מים, דמ"מ ראוי לביאת מים בעינן, כדאמרינן בפ"ק דקדושין, ומיהו לעיל גבי מגל בתוספתא, משמע דאבית הסתרים דכלי לא חיישינן בחציצה כלל, [משום דאין אדם מקפיד שם], עכ"ל. והנה מה דקשיא לי' להר"ש הוא רק דיש חציצה, ועי' תי' דבכלי לא חיישינן לחציצה דבית הסתרים, וברע"ב הוסיף דלא קפדי אינשי, וכ"ה בר"ש כת"י, אבל הר"ש הקדים עוד סברא, דהוי כבית הסתרים, ולכאור' תמוה, דהגמ' בחולין שם איירי בדין בית הסתרים, וקאמר דהיכא דכחתוך דמי, לא מקרי המקום חתך בית הסתרים, לענין מגע טומאה, ולזה מיייתי הך דר"מ דמתני' דבכה"ג אמרינן עומד ליחתך,

החציצה, אבל דבר צדדי שאינו החפץ והחציצה, לא מקרי קפידא, וע"כ כתב שם לענין טבעת שברחם, שמורידה בשעת לידה כדי לפנות מקום לולד, לא מקרי מקפיד משום זה, וא"כ ה"ה לנידוד, דמה שמוריד המותר מן היד, אינו משום הכלי או דקשה ליד, אלא דחס הוא לעצמו שישתמש בו לצורך כלי אחר, לא מקרי חציצה, ונכון.

קושיית המאירי והחזו"א

אמנם כל מה שכתבנו עד הנה בדברי הראשונים, הוא רק לענין הקושיא של הר"ש לענין חציצה, אבל עדיין קשה מה שהקשינו לעיל, דהא לא טבל כל הכלי, כיון דהחציצה עדיין בחוץ, ונמצא דאין כל הכלי שקוע במים, ועי' חזו"א מקואות קמא סי' י' סק"א שבאמת מתמה טובא ע"ז, ולא תי'.

ואמנם מצאנו כבר בראשונים שכבר הקשו כן, עי' מאירי חולין שם שהקשה, דאע"פ שהוא במיעוט שאינו מקפיד שאינו חוצץ [וכתי' הר"ש], מ"מ מקום החציצה מיהא צריך לשקעו במים, ומתוך כך פרשו שצריך לשקעו כלו במים, אלא שעד מקום מדה, תורת טבילה עליו וחציצה פוסלת בו, אבל מה שבדעתו לקוץ, אין עליו תורת טבילה ואין חציצה פוסלת בו, עכ"ל.

במה פליג ר' יהודא אדר' מאיר דמתני'

וחשבתי לומר, דגם לדעת הר"ש דס"ל דמועיל בכה"ג, מ"מ הא מיהא יש לומר דאינו מוסכם, וזהו גופא דעת ר' יהודא דפליג שם במתני', דאפשר דהוא מהאי טעמא גופא. ועי' תוספתא דמייתי לישנא דר' יהודא צריך להטביל כולו מפני החתך, ומשמע כנ"ל, דמה דפליג ר' יהודא לא משום דחשיב לכולו יד הכלי וצריך טבילה, אלא דחייש לחציצה, אלא דגם זה דלא כדברינו, דהא התוספתא חייש לחציצה, ולפי מה שרצינו לפרש היינו משום דאין כאן טבילה כלל, [ואפשר לפרשו דכיון דהחציצה אינו שקוע במים, אי אפשר לדון עליו כחלק מן הכלי, דהא אילו בטל לכלי הי' צריך

ביניהם, וא"כ דינן שוה, וע"ש עוד באבנ"ז מש"כ ליישב הענין.

תי' התוס' בחולין וחר"ן שם

והנה מה שדחה הר"ש דאין לומר דאיירי ביד של טבעות, דהא בסיפא פליג ר"ט וקאמר עד שיטביל כל הטבעת, משמע דת"ק ס"ל דסגי בחצי טבעת, הנה הך תירוצא כתבו התוס' בחולין שם, ועל קושיית הר"ש כתבו, דאיירי באופן של כל טבעת מורכב מטבעות הרבה, דלר"ט בעי כל הטבעת הגדול, ולת"ק סגי בחצי הטבעות שבטבעת הגדול, ע"ש בתוס'. ובר"ן שם תי', דמקפיד עליו היינו שקשה עליו כשעומד שם בשעת טבילה, ולפיכך חוצץ, אבל כאן ניח"ל שיעמוד שם עד שעת קציצה, ומ"מ כיון שגמר בדעתו לקצצה בסוף, לר"מ כקצוץ דמי, עכ"ל.

ודבריו קשים מאוד כמו שהקשה האבנ"ז בשו"ת יו"ד רס"ז הנ"ל, דהרי הסכמת הראשונים [ובתוכם הר"ן ז"ל] עפ"ד הראב"ד, דכל דבר שדעתו להורידו לפעמים, מקרי חציצה, עי' טור וב"י ריש סימן קצ"ח לענין טבעת דחוצץ, ופי' הראב"ד משום דדרך להסירו בשעת לישא, שלא יתלכלך, וא"כ כ"ש הכא דרוצה להסירו כבר עכשיו, אלא שלא הספיק לעשות כן, ודאי דיחצוץ.

אמנם נראה לומר, דהמציאות של הך יד הוא, דבאמת מועיל הרבה לכלי, וכל יתר ביד, מעלה הוא להועיל, כדאיתא ביומא פ"ד משנה ד', דיד ארוך מועיל שיוכל לסייע עם זרועו, וכמש"כ הר"ן כאן להדיא 'אבל כאן ניח"ל שיעמוד שם עד שעת קציצה', אלא דכל שאין צרכו מרובה, חס הוא על אורך העץ, להשתמש בו צורך גמור לכלי אחר, ולא ליתר שאת להועיל קצת לכלי זה, וע"כ דעתו להסירו, ונמצא דכל זמן שהוא שם, רוצה הוא בו לעולם, ומה שמסירו אינו צורך הכלי, אלא דחייס, וכבר השריש לן החת"ס בשו"ת יו"ד סי' קצ"ב, דחציצה המקפיד, מקרי רק כשמקפיד מצד החפץ או מצד

שבין הר"ש למאירי, דהר"ש לא איכפ"ל מה שהחציצה יוצא חוץ למים, והמאירי שהקשה דודאי אינו עולה טבילה להכלי אם היד בחוץ, לא ס"ל כהט"ז.

ולכאור' יש להשיב, דגם בדעת הר"ש אין הכרח דס"ל כהט"ז, דמעולם לא אמר הר"ש דחלק מן הגוף יכול להיות חוץ למים, ורק בנידוד במקום החתך, ס"ל להר"ש דמקרי בית הסתרים, ורק בזה מקיל ר' מאיר דא"צ להיות שקוע במים, אבל מקום גלוי בגוף שלא טבלו כלל, דהחציצה מגיע עד חוץ למים, ודאי דלא מהני לכו"ע.

בביאור שיטות הר"ש והחזו"א

והנה בעיקר דברי הר"ש בזה דהקיל שלא יהי' כל החציצה שקוע במים, הבאנו לעיל שהתקשה בזה החזו"א [קמא סי' י' סק"א] וז"ל, אינו מובן, דמה ענין זה לביה"ס, אילו הכניס כלו והיינו דנין משום חציצה של היד העודפת, שייך לדון משום ביה"ס, אבל כשלא הכניס כלל כולו במים, מה יועיל שהמקום העומד לקציצה הוא ביה"ס, הלא בכ"מ שאין ביה"ס טעון ביאת מים, טעון שיכוסו המים בחוץ על מקום המכסה את ביה"ס, וביה"ס היא כתוכו וקרבו של הדבר, ואין טעון ביאת המים על קרבו רק על חוצו, אבל הכא שלא הכניס היד למקוה כלל, ודאי דלא עלתה לו טבילה, דאם כל היד הוא גוף הכלי, הרי לא טבל כולו, ואם אין כל היד גופו, הוי חציצה.

חקירה בגדר מהות הטבילה

ושמעתי מהרה"ג ר' דוד ארי' ציינווירט שליט"א, בשיעור שאמר בבית המדרש קארלין סטאלין בלונדון יצ"ו, דהר"ש ביאור באופן אחר ביסוד דין טבילה, דיש לחקור בגדר טבילה, אם יסודו דין שיבוא מים לכל מקום לגוף, וכעין רחיצה, או

טבילה, אלא ע"כ אמרין דל, וכיון דאמרין דל, הדר דינא דלא בטיל, והוי חציצה, וצ"ע.

אבל בכל אופן קשה, דהא בגמ' חולין קאמר, הא מני ר' מאיר היא דאמר כל העומד ליחתך כחתוך דמי, [ובמרדכי שבועות סי' תש"נ ציין לזה, דר"מ לשיטתו דכל דשער העומד לגזוז כגזוז דמי¹] ומשמע להדיא דר' יהודא דמתני' פליג עלי' בהא גופא, וס"ל דלא אמרין כחתוך דמי, דאילו ר' יהודא לא פליג, מאן פליג, ולמאי קאמר בגמ' בהך לישנא הא מני ר"מ היא, כיון דליכא מאן דפליג עלי', וע"כ דפשיט"ל לגמ', דר' יהודא פליג בזה גופא, וס"ל דלא אמרין כחתוך, והוי חלק מן הכלי, ויש סייעתא לפי' זה, מה שהביא במשנה אחרונה ממתני' כלים פט"ו דאהלות מ"ח ופ"ה דכלים משנה ב', דמצאנו לר"י דהכי ס"ל, דלא אמרין כקצוץ כ"כ כמו ת"ק, ע"ש, אלא דקשה טובא דלכאור' זה דלא כהתוספתא, וצ"ע בזה.

בדברי הט"ז

והנה תנן לעיל פ"ח משנה ה', האוחז באדם ובכלים והטבילין, טמאין, ואם הדיח את ידו במים, טהורים, ר"ש אומר ירפה כדי שיבואו המים, ויש פלוגתא בראשונים בפירוש המחלוקת, אם מועיל ריפוי ידים לת"ק דקיי"ל כוותי', וכתב הט"ז יו"ד סי' קצ"ח סקכ"ז דכיון דבלא"ה חציצה זו הוא רק מדרבנן, דמיעוטו המקפיד אינו חוצץ מדאורייתא, ע"כ יש להקל בזה.

וקשה דלכאור' כאן הוא ספק דאורייתא, דכל שלא הגיעו המים מתחת יד האוחז, נמצא דכל מקום החציצה לא נטבל כלל, והו"ל כאילו חוץ למים, דאפי' שעה אחת לא עלתה לה טבילה, וכתב בספר בדי השלחן דלכאור' סברא זו הוא שנוי במחלוקת

1 לשונו תמוה קצת, דהא מסיק בסנהדרין ט"ו. דגם ר"מ אפשר דמודה בשער, דמשבח, דלא אמרין כקצוץ, ורק בפירות דעומדין ליבצר ומגרעי טפי, הוא דס"ל לר"מ כקצוץ, ויותר הו"ל להביא הך דפירות העומדות ליבצר, דתנן בהדיא דס"ל לר"מ ככצור דמי.

זוהי גופה של טבילה, דקמ"ל דאין הטבילה ענין של רחיצה בעלמא דיהי' מועיל בזא"ז, אלא דכל ענין הטבילה הוא בב"א, והוא שישקע את כל גופו במים וזהו גופא הטהרה, ולא מגע המים בבשרו, וממילא פשוט דבזא"ז לא רק דחסר תנאי של בב"א, אלא דאין כאן שום טבילה כלל, דכאמור כל ענינה של טבילה הוא היותו כולו במים.

והעירוני בי מדרשא, דיש להביא ראי' לצד הראשון, דטבילה הוא רק מגע המים בבשרו דרך רחיצה, ממה דקיי"ל דשייך טבילה על ידים [חולין ק"ו], ואע"פ שחסר השקיעה במים, דהרי הזרוע מבחוץ, ונמצא דאין כל היד מוקף במים, וע"כ דכל שהגיעו המים לכל מקום, מקרי טבילה, אע"פ שאינו מכוסה במים, ומ"מ יש לדחות, דלא מצאנו טבילת ידים מן התורה, וכיון דהוא רק מדרבנן, הכי תקנו כיון דלא שייך באופ"א, וק"ל.

אמנם העירו, דיש גם להוכיח כצד השני, דענין טבילה הוא שיהי' מכוסה כולו במים, ממה שהביא הב"ח בשם פסקי תוס' חגיגה פ"ב, וז"ל, אין טבילה מועלת אלא במכוסה כולה כאחת, עכ"ל. הנה מבואר, דנקטו התוס' בלשונם 'מכוסה', דהיינו דזה מה שנתחדש, דלא סגי ברחיצה אלא בעי מכוסה, וזה כצד הב' הנ"ל.

ומהשתא מבואר מדוע התקשה החזו"א בדברי הר"ש, דהוא הבין דיסוד דין טבילה הוא שיהי' כולו במים, וכל שאין כולו במים, לא יועיל מה שאינו מקפיד והוי בית הסתרים, אבל הר"ש ס"ל דיסוד דין טבילה הוא רחיצה במים, דהיינו הגעת המים לכל מקום הנצרך מן הדין, אבל בית הסתרים דאין דין ביאת מים, אין שום מעלה בזה שהוא בתוך המים, דאין כאן סרך רחיצה, ומה דמ"מ יש דין ראוי לביאת מים ע"כ יסודו הוא דיש דין נוסף בבית הסתרים דבעי 'ראוי' לביאת מים, דהיינו להעמיד אותו בית הסתרים בשעת טבילה, באופן שיהי' ראוי לביאת מים, אבל עכ"פ אינו שייך לרחיצה

דנימא דעיקר טבילה אינו הגעת המים, אלא דין ביאת כל הגוף למים, וזה ע"י שיהי' נמצא הגוף שקוע בתוככי המים [אלא דהא מיהא בעינן שלא יהי' חציצה שיבטל הביאת מים].

ואקדים לזה מה שכתוב בשו"ע יו"ד ריש סי' קצ"ח, צריכה שתטבול כל גופה בפעם אחת, לפיכך צריך שלא יהי' עלי' שום דבר החוצץ, והביא הטו"ז שם, דדרשינן ורחץ ובא השמש וטהר, מה ביאת שמשו כולו כאחת, אף רחיצתו כולו כאחת. והובא בב"י בשם כל הראשונים והוא מתו"כ אמור פרק ד' ה"ז, ולכאור' תמוה, למה צריך הך דרשה, כיון דבעי 'טבילה', אם לא יטבול גופו בב"א, הא ליכא טבילה כלל. ויש להקשות עוד בנוסח אחר, איך יעשה טבילה לחצאין, הא לא יהי' אותו האבר מכוסה מלמעלה, דהא שאר הגוף יוצא מן המים ומעכב הטבילה, ונמצא דגם אותו אבר חסר לו בעצם הטבילה, ולא רק משום דחסר בב"א.

והפשוט והמוכרח מזה, דכיון דכתיב ורחץ את כל בשרו במים, יהי' פירושו ע"פ פשוטו, דצריך להגיע מים לכל בשרו, וכדרך רחיצה דמשפסף כל בשרו במים אפי' בזא"ז, וע"כ יש מקום לומר דיכול להגיע מים בחצי הגוף, ואח"כ בחצי השני של הגוף, ונמצא דיש כאן רחיצת כל בשרו, ולזה צריכין קרא לומר דבזה לא סגי, אלא דיש דין בב"א, וכ"ה בב"ח רס"י קצ"ח שהביא לשון התו"כ יכול יהא מרחיץ אבר אבר (כי כן דרך הרחיצה) ת"ל כו' עכ"ל. הרי דמשום רחיצה הוא דקס"ד דמהני אבר אבר.

והשתא אחרי דדרישנא לקרא דבעינן בב"א, יש מקום להסתפק, האם עדיין גדר טבילה הוא הרחיצה הנ"ל, דבעי מגע מים לכל בשרו, כדקס"ד, אלא דיש תנאי דהך מגע בעי בב"א כדי שיחול הטהרה, אם כי עצם המגע מים מצד עצמו שייך לכל חלק מהגוף בפנ"ע, מ"מ הצריכה תורה שיהי' בב"א דוקא מגזיה"כ, או דנימא דאחר שנכתב קרא דבעי בב"א, נתחדש דבאמת

גדילתן אינן חוצצין מה"ת, אלא ברובן כו'. וג"ז שכתב החזו"א, דאינו חשוב לחצוץ, משמע דהעיקר דיש כאן ביאת מים, והחציצה הוא דבר חיצוני שענינו לעכב את הדין ביאת מים.

יש נפק"מ בחקירה זו

גם בגדר חציצה

והנה יש לדון עוד ע"פ חקירה הנ"ל, בגדרי חציצה, לדעת הר"ש דיסוד הטבילה הוא הרחיצה, נמצא דהיכא דיש חציצה לא ה' כאן רחיצה, ואם יש הלמ"מ דכל שיש מיעוטו המקפיד דאינו חוצץ, צריך לבאר איך ה' בכלל הטבילה דסו"ס לא ה' כאן רחיצה.

אבל לדעת החזו"א, אדרבה כל ענין החציצה הוא חידוש, דסו"ס ה' כולו מכוסה ושקוע במים, ונמצא דאם נתחדש תורת חציצה, הרי דכל ענינו הוא ענין של עיכוב הטבילה, דהן אמנם יש ביאת מים, מ"מ החציצה מעכב על הטהרה של הביאת מים, דע"ז אין המים מתיחס אליו, אבל היכא דלא חשיב הן חציצה, הדר דינא דיש לו ביאת מים מצד עצם היותו במים.

בדברי החזו"א בדיון לח אינו חוצץ

והנה יש להביא מקור לזה בדברי החזו"א, דהנה בדיון לח אינו חוצץ, המבואר בפסחים ס"ה. ועוד מקומות, נחלקו הראשונים בטעמו, דדעת היראים [סי' כ"ו] דמשום אינו מקפיד הוא כמש"כ גם הרמ"א סי' קצ"ח סעי' י"ד, אבל החזו"א מקואות תנינא ו' ח' תמה ע"ז, דאינו מובן למה לא יקפיד, [ועי' קה"י טהרות סי' נ"ח מש"כ בזה], ודעת התוס' בחולין ועוד ראשונים, דלח אינו חוצץ משום דמיא חלחולי מחלחלא, ולפ"ר אינו מובן איך יחלחל המים ברגע קט, כיון דאין שיעור כמה זמן ישאר בתוך המים, וכי ערבים אנו בדבר שיחלחל המים דרך החציצה של לח, ובפרט שמצאנו בתוספתא [רפ"ז דמקואות, והובא בר"ש שם סופ"ט] טבעת שהוא

של מים, וא"כ יכול להיות גם בחוץ, ודלא כהחזו"א.

והוסיף הרה"ג הנ"ל, דעפ"ז מובן היטב מה דס"ל להר"ש, דדין בית הסתרים בכלים חלוק מדין ביהס"ת באדם, ולכא"ו תמוה, איך יהי' דין טבילה של אדם חלוק ביסוד מטבילה של כלי, כיון דחד ענינא הוי, מהיכ"ת לחלק, אמנם למשנ"ת בדעת הר"ש, דבעצם בית הסתרים פטור מביאת מים, נמצא דאינו כלל בכלל הרחיצה, ואם נתחדש גזיה"כ דבעי ראוי לביאת מים, אין זה הטבילה ממש, אלא דין נוסף, ושפיר יש מקום להבין דדין נוסף זה, נאמר רק באדם ולא בכלי, משא"כ לדעת החזו"א, דראוי לביאת מים הוא השלמה לעצם הטבילה של כל הגוף, דרך בזה מקרי כל הגוף במים, א"כ אין מקום לחלק בין ביהס"ת באדם לבית הסתרים דכלים.

עוד מקורות בדברי החזו"א

ליסוד הנ"ל

ועי' עוד חזו"א יו"ד סי' צ"ה סק"ג שכתב וז"ל, וכן נראה, דגם לקושטא דמלתא דלא בענין ביאת מים (בבית הסתרים), מ"מ טבלה כבוניתא במים, ופיה למעלה, ופתחה פיה בשעת טבילה, אע"ג דמטי לה מיא על כל שפתי פיה ככל הטובלות, מ"מ דיינינן הכא כביה"ס חוץ למים, דנראה דפסול מה"ת, [ואולי אף אי ראוי לביאת מים אינו אלא מדרבנן] עכ"ל. הרי דפשיט"ל להחזו"א, דיש דין שיהי' כולו שקוע במים, גם במקום דאין חיוב רחיצה והגעה במים, מ"מ בעינן שקוע כולו בתוך המים.

וע"ע בחזו"א שם, שכתב לענין מיעוט המקפיד דלא נחשב חציצה דאורייתא, אע"פ דלא שייך שיתבטל לגוף כיון דמקפיד עליו, (דלא כסד"ט סק"א שכתב דגם זה בטל לגופו), אלא שאינו חשוב לחוץ ולהבדיל בין גופו לבין המים, וכיון שכולו תוך המים, ורובו נוגע במים, החשיבתו תורה טבילה, והלכך גם בכל הקמטין היוצאין מדרך

קושיא לפי"ז מחציצת אויר

אלא דקשה לפי"ז, דא"כ לא יחצוץ אויר, דהא אין בו ממש כדי חציצה, וגרע חציצת אויר מדבר לח, דודאי מים חלחולי מחלחלא דרך האויר, ולמה תנן בפ"י משנה ג' דבגד מקופל שטבלו צריך להמתין עד שיבעבע, דהיינו דהאויר חוצץ, נימא דאין אויר ראוי לחצוץ, וכן יש להקשות מהא דתנן לעיל פ"י מ"א דכלי שהכניסו דרך פיו, אם אי אפשר למים ליכנס חוצץ, וצ"ע מה חשוב כאן לחצוץ, הא יש כאן ביאת מים, ולמה יהי' אויר נקרא חציצה, ובשלמא להבנת הר"ש דבעי ביאת מים ממש, סוף סוף אין כאן ביאת מים, אבל להחזו"א קשה כנ"ל, וצ"ע. (וע"ע קרית ספר פ"ג ממקואות, דמצדד דאויר גרע טפי מחציצה, ואפי' מיעוטו חוצץ מדאורייתא, ע"ש).

נתונה בתוך לבינה של טיט, דאין הליבנה חוצץ, דלח אינו חוצץ. ופלא לומר דהמים חלחלו דרך לבינה, כיון דהטבעת שקוע בתוכו גם אחרי הטבילה, וכי אפשר שיחלחל מים דרך לבינה ברגע קט, ועי' בחזו"א [תנינא ו' ח', וליקוטים סוף מקואות סוף סי' ח'], שכתב דהא דאין לח חוצץ, אין פירושו דהמים שחלחלו ונגעו בגוף הם המטהרים, דהא בטלים ברוב, אלא דכיון דטבע המים לחלחל, ממילא אמרינן דאין אותו לח חשוב לחצוץ בינו לבין הטבילה.

ולכאו' דברי החזו"א בזה הם לשיטתו, דאילו הי' דין ביאת מים ממש כעין רחיצה, איך מהני דלא חשיב לחצוץ, אבל הא מיהא לא הי' כאן טבילה כלל, וע"כ דבאמת הי' ביאת מים מצד היותו מכוסה, כשיטת החזו"א, ורק דיש מעכב על הביאת מים מצד שם חציצה, וכל דאין חשיבות לאותו חציצה שיחצוץ, הדר לא איכפ"ל בזה, דסו"ס יש כאן ביאת מים כדין.



יהושע שמעון בר"י בר"מ בריוול

ביאור דברי הרמב"ם בדין הנודר בתנאי בדבר שאין בו ממש

דברי האחרונים בכוונת הרמב"ם שצריך שהתנאי יהיה בו ממש

א. כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' נדרים הי"א): "וכן האומר הרי עלי קרבן אם אדבר עם פלוני או אם לא אדבר עמו, ועבר על דברו חייב קרבן, וכן אם נדר דברתי ולא דברתי וכיוצ"ב, שאין אלו נדרי איסור שאנו מבארין משפטיהם, אלא נדרי הקדש", וכתב הכס"מ דפשוט הוא.

ויש להבין מה רצה להשמיענו בזה, דפשיטא שקיבל ע"ע קרבן ונתחייב, ומה מחלק בין נדרי איסור לנדרי הקדש, דאפי' הוי נדרי איסור היה נאסר, ומהיכי תיתי לומר בכלל שזה נדרי איסור. ועי' תוי"ט פ"ב מ"ב דנדרים.

והנה בפיה"מ להר"מ (נדרים סוף פ"א) ביאר כוונתו בארוכה וז"ל: "והעיקר אצלנו שהנדרים אין חלין אלא על דבר שיש בו ממש וכו', ודע, שאם אמר לכשאדבר עמך או אלך עמך או מכיוצא בזה מדברים שאין בהם ממש הרי עלי קרבן, הרי הוא מחוייב קרבן כשידבר עמו, ולא נאמר ע"ז נדרים אין חלין אלא על דבר שיש בו ממש, שזה הולך בדרך השבועה, אבל הנדרים שרמז עליהן הוא שיאסר עצם הפעולה או שיעשה איזה דבר שיהיה כמו קרבן, זהו שלא יחול אלא על דבר שיי"ב ממש, אבל מי שאומר כל זמן שיהיה זו או אעשה זה הדבר הרי עלי קרבן מאיזה מין שיהיה, זה הוא מחוייב בדיבורו לפי שהוא מין ממני השבועה. ודע זה והבינהו לפי שהוא מן המקומות המטעים בתכלית הטעות" עכ"ל הזהב.

ומבואר בדבריו דס"ל שהנודר על תנאי ואין בתנאו ממשות כגון "קונם עלי ככר זה אם אדבר" אין חל הנדר, דהתנאי צריך

ממשות, ורק בנדרי הקדש שהוא בדרך השבועה מחוייב בקרבן אפי' אין ממש בתנאי, ויסוד הדבר הוא משום שבהקדש אין אוסר החפצא רק אומר "הרי עלי קרבן" ומ"מ חל הנדר על הגברא ולכן אי"צ שיהא בו ממש שהרי גופו יש בו ממש, וכ"כ הריטב"א (ח). שנדר הקדש הוי על הגברא. וכן מצאתי בגינת וורדים (ח"א, דף קי"ד, קי"ח, ק"כ) שנקט כן בפשיטות שאם התנאי אין בו ממש אין חל הנדר, והוכיח כן מדברי הר"מ, וכן כתב בגליון מהרש"א (יו"ד סי' רי"ג, רי"ט) עי"ש.

תמיה על הרמב"ם וביסוד הנר"נ בדין תנאי בנדרים

ב. ולכאור' הדברים מתמיהין, דעד כאן לא מצינו שצריך שיהא הנדר בדבר שיי"ב ממש רק על החפץ הנאסר, אבל התנאי מהני אפי' אין בו ממש, ומשנה מפורשת שנינו (נז.): "קונם שאת נהנית לי עד הפסח אם הולכת את וכו'" והוי נדר אף שתנאי ההליכה אין בו ממש, וכיוצ"ב מצוי בכל מסכת נדרים. ועוד קשה מדוע צריך שיהא בתנאי ממש, בשלמא החפץ הנאסר צריך ממשות דנדר איסור חפצא הוא, ואם אין ממש בנדר אין לאיסור על מה לחול כמש"כ הראשונים, אבל התנאי שאין נאסר אמאי בעינן שיהא בו ממש. ובגינת וורדים שם כתב בתו"ד וז"ל: "ונראה שהרמב"ם יש לו יסוד גדול בדברים אלו שהרבה להזהירנו מן הטעות. ודעתו רחבה מדעתנו, ואולי איזה תוספתא מצא וסמך עליה, והתימה מן הכסף משנה שהעתיקם פעמים ולא הרגיש בהם, מאן יהיב לן נגרי דפרזלא ונשמעיניה". [וע"ש שהוכיח כשי' הר"מ מנדרי שגגות והבאי שאין חל הנדר כיון שהתנאי הוא שוגג או הבאי, וא"כ ה"ה כשאין בתנאי ממש אין חל הנדר. ולכאור' אין

אמנם דברים אלו אין להם מובן, דזה פשוט שאין כוונת הנודר לעשות התנאי איסור ממש כאיסור עצמו ואין חילוק בין האיסור לתנאי, דהא וודאי שהאיסור הוא האיסור, והתנאי לא נאסר ואינו רק תנאי, ואין לפרש כן בכוונת הגר"נ, שעיקר כוונתו שגדר תנאי בנדר הוא שכיון שנקבע האיסור לפי מה שמפרש בדבורו ועיקר האיסור משום בל יחל דברו, א"כ יכול לקבוע שקונם עיני בשניה היום וחילול הדיבור יהיה רק לאחר שיישן למחר, וכשעבר על שינת היום השני נתחלל הדיבור ועבר על האיסור למפרע, אלא שאי"ז 'ברירה' שעבר אתמול על האיסור רק שאחר שישן למחר נתחלל דיבורו, שהרי כך פירש שיעבור כשיעשה התנאי, וכן בכל תנאי בנדר אף שאין נאסר התנאי כלל. וזה מוכרח, דהנה בנשבע שלא אוכל זו אם אוכל זו - שעל סוגיא זו דשבועות פ"ג האריך ר' נחום בשיטתו ע"ש. מבו' בגמ' שלוקה רק על אכילת האיסור ולא על אכילת התנאי לכל הפירושים, משום דהתנאי לא נאסר מעולם וכמשנ"ת ואין צורך להאריך.

ועוד, דאפי' נאמר כביאור זה, עדיין אי"ז מעלה ארוכה איך חולק הר"מ עם כל המקומות המפורשים ששייך תנאי אפי' בדבר שא"ב ממש, והר"מ גופיה פסק (פ"ד הט"ו) 'אמר הרי הן איסורין למחר אם אלך וכו'' ומבו' שחל נדר בתנאי שא"ב ממש.

ביאור דברי הרמב"ם ויישוב הסתירה מהמקורות במשנה להיפוך

ג. והנראה בזה, דהר"מ ס"ל שאם תלה איסורו בדבר אחר הרי זה כתנאי ולאחר זמן, והאומר 'הרי עלי קרבן כשאדבר עמך' כוונתו שיתחייב קרבן לאחר שידבר, והרי זה כאוסר חפץ לאחר שירדו גשמים, הלכך בכה"ג אין התנאי ענין חיצוני המקיים ומבטל החלות ככל תנאי, אלא שהדיבור הוא המביאו לחיוב קרבן, וכיון שכל איסורו וחיובו תלוי בזה, וזהו המחייב של הנדר, על

מובן הוכחתו דהתם כל ששגג וכדו' לא היו פיו ולבו שווין ולכן אינו נדר, אבל כאן מה בכך שאין ממשות בתנאי, סתם ולא פי' טעמו של דבר].

ושמעתי ממו"ר הגרי"צ האזנפעלד שליט"א לבאר שי' הר"מ בהקדם יסוד הגר"נ פרצוביץ זצ"ל בגדר תנאי בנדרים, הובא בס' ברית אברהם (ע' תקעז, ברית עולם) ונעתיק לשונו: "והנראה בזה דחלוק עצם גדרי תנאים בכל התורה וגדרי תנאים בנדרים ביסוד דינם, דהנה תנאי דכה"ת ילפי' מתנאי בני גד וב"ר דע"י התנאי עם כל משפטי התנאים אתי התנאי ומבטל המעשה, דעצם החלות תלויה ועומדת בקיום התנאי ואם נתבטל התנאי בטל המעשה מעיקרו.. [אבל] בנדרים דעצם האיסור הוא מה שמפרש בדיבורו, וכמו שאפשר לאסור דוקא מין מסויים ולזמן מסויים כמו"כ אם הדיבור הוא לאסור החפץ במצב מסויים זהו עצם הנדר, ולכן כשאמר לא אוכל זו אם אוכל זו, היינו דאכילת הראשון נאסרת ביחד עם השני, ועצם איסורו הוא לאכול האיסור במצב שיאכל השני, ואדרבה אין כאן 'תנאי' בעשיית הנדר, דהנדר הוי נדר מוחלט דאכילת שניהם הרי הוא איסורו, ואם לא נתקיימה אכילת התנאי אין הכוונה דמותר לאכול השני בגלל שנתבטל הנדר, אלא דאכילת הנדר נאסרה רק במצב דאיכא גם אכילת התנאי וכו', דהתנאי הוא חלק מעצם הפלאת האיסור ומגדיר מהו איסורו והבן", יעו"ש בדבריו הנפלאים שהאריך ליישב בזה כמה קושיות.

והמבואר בדבריו דגדר תנאי בנדר שהתנאי הוא חלק מהנדר והתנאי והאיסור נאסרו בצירוף, וכשאכל התנאי והאיסור עבר על איסור נדר, וה"ז כאוסר ב' ככרות באכילה, ובזה מובן שיטת הרמב"ם שגם התנאי צריך ממשות כיון שגם הוא נאסר כמו הנדר עצמו והוא חלק מהנדר, והתנאי שהוא חצי האיסור צריך ממשא וזהו סברת הרמב"ם.

של הליכה עד החג, דאין שייך לאסור למפרע רק במשפטי התנאים דכל התורה, (ואין שייך לומר שקובע חילול הדיבור לאחר ההליכה, דכיון שלא עשתה אז שום איסור איך תעבור אז על כל יחל, ועל כרחך שעוברת למפרע וצריך דיני תנאי - ודלא כיסוד הגר"ג דלעיל), ולכן בכה"ג הוי התנאי דבר חיצוני המקיים ומבטל הנדר ואינו חלק הנכלל בנדרו ומשום מהני תנאי כזה בהליכה שאין בה ממש כיון שאם לא נתקיים התנאי לא חל הנדר כלל ואינו נכלל בנדר.

ויש להוסיף, שאפי' כשאמר להיפך 'קונם שאת נהנית לי עד החג אם תלכי לבית אביך עד הפסח' [ולאו דווקא בתנאי זה, עי' גמ' טו. ור"ן עט: ואכמ"ל] לא נאמר שנתכוון לאסרה אחר מצב הליכה קודם פסח, דכיון שתלה איסורו בזמן דעד הפסח, אין הנדר תלוי רק בהליכה, דדוקא כשתלה כל איסורו בדבר אחר ללא קביעות זמן, אזי מפרשים אנו כוונתו לקבוע הנדר לכשידבר עמו, וכשיגיע הדיבור הרי הוא מחוייב באיסור, ואז הוי הדיבור המחייב של הנדר וצריך שיהא בו ממש שמוכלל בנדרו, אבל כאן שתלה איסורו בזמן, הרי הוא אומר בנדרו שייאסר אחר הפסח והקובע אם יחול הנדר יהיה ההליכה, וההליכה הוא תנאי ככל התורה, והזמן מביא האיסור, ולכן בכה"ג אי"צ שיהא ממש בתנאי והבן. ונמצא שאף הרמב"ם אין סובר שבכל תנאי צריך שיהא בו ממש ורק באופן שכל האיסור תלוי בדבר, וכל זה דלא כמ"ש הגיגת וורדים, ומיושב שיטתו עם דבר המשנה.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ב): "כיצד יחול נדר על נדר, האומר הרי עלי קרבן אם אכלתי ככר זו, הרי עלי קרבן אם אוכלנה, ואכלה, חייב על כל אחת ואחת, וכן כל כיוצא"ב" עכ"ל. ותימה אמאי שינה מהאופן המבו' במשנה שניירות חלה על נזירות, וכבר נתקשה בזה הרדב"ז. ובמאירי הסביר שי' הר"מ דס"ל שאי"ז רק בנזירות אלא כל נדר חל על נדר, וגם האוסר ב"פ ככר בקונם

כן סובר הרמב"ם שצריך שיהא ממשות בתנאי כמו הנדר עצמו.

והמקור לזה אפשר לומר דמצא הר"מ בדברי הירושלמי (סופ"א) וז"ל: "למה שמתפיס את הנדר בדבר שאין בו ממש, נדר נדר, מה נדר שנאמר להלן דברי שיש בו ממש, אף נדר שנאמר כאן דבר שיש בו ממש". ופירשו המפרשים דילפי' בגז"ש מערכין דכתיב אשר תשיג יד הנודר, שכמו שבערכין יש ממשות, ה"נ בנדר בעינן ממשא.

ולכאור' תמוה, אמאי בעינן לזה גז"ש, דהא סברא הוא שאם אין בנדר ממש אין על מה לחול הנדר כדכתבו הראשונים. אלא ע"כ דס"ל לירושלמי שהיה מקום לומר שאם אמר 'שאיני ישן' אע"ג שאסר שינה שאין בה ממש מ"מ יחול הנדר ויאסרו העיניים בשינה ואין מעכב מה שנקט בלשונו שינה עצמה שא"ב ממש, וע"ז ילפי' בגז"ש דאין שייך להתפיס ולפרש האיסור בדבר שא"ב ממש, וגזיה"כ דמה שמפרש בנדרו צריך ממשות, וא"כ מה"ט גם התנאי כיון שאינו ענין חיצוני רק המחייב של האיסור ונכלל בדיבורו על כן צריך ממשא והבן. [וכידוע שכן דרכו של הרמב"ם לפרש כירושלמי בפרט כל היכא שלא נתפרש בהיפוך בתלמוד דידן, עי' מהרי"ק שורש ק'].

ועוד יש לצדד דס"ל כן לר"מ מסברא שכל האיסור תלוי ועומד בתנאי זה צריך ממשות בתנאי כמו הנדר עצמו ולא יהא הנדר תלוי ופורח באויר ודוק.

ובזה מיושב היטב מה שהקשינו על הרמב"ם מכמה מקומות מפורשים דמהני תנאי שאין בו ממש, דכל דברי הרמב"ם שייך רק כשתלה האיסור בדבר אחר, אזי אמרינן שדעתו לאסור החפץ אחר מעשה התנאי דעשיית התנאי מחייבתו באיסור, אבל אם אמר 'קונם שאת נהנית לי עד הפסח או תלכי לבית אביך עד החג' שבהליכתה נאסרת למפרע במה שנהנתה, אין מקום לומר שאסרה בהנאה עד הפסח אחר המצב

ולולא דמסתפינא הוי אמינא דמעולם לא אמר הר"מ שהתנאי בעי ממשא, וגם הר"מ ס"ל שרק נדר לא חל כשאין בו ממש כפשטות דבר וכסוגיא דעלמא, וכוונת דבריו שונים בתכלית, שהיה מקום לומר שהאומר 'הרי עלי קרבן כשאדבר עמך' דעתו לומר שכשאדבר עמך יהא הדיבור עלי כקרבן, וייאסר הדיבור, וא"כ נאמר שלא נאסר בכלום דהדיבור אין בו ממש ואין חל הנדר כלל, וע"ז השמיענו הר"מ שא"ז נדרי איסור אלא נדרי הקדש שרצון הנודר להתחייב בקרבן כשידבר עמו ולכן חייב קרבן. (ונקט אופן שאין בו ממש דבדרך כלל תנאי אין בו ממש שאעשה או שלא אעשה).

ונראה להביא סמך לפי זה מלשון מוהר"א אזולאי ז"ע (בעל החסד לאברהם, בהג' על הלבוש יו"ד ריג) שהעתיק כך דברי הרמב"ם: "האומר לחבירו הרי עלי קרבן אם אדבר עמך או דברתי וכיוצ"ב אין אלו נדרי איסור אלא נדרי הקדש", ומשמע שזהו ח"י הר"מ שאין אלו נדרי איסור רק נדרי הקדש, ואינו טעם הדבר שחייב בקרבן, ובזה מבואר מה שכתב הכס"מ על דברי הר"מ דפשוט הוא, דאכן הר"מ לא התכוון לחדש כאן דין חדש.

והנה הר"מ בפיה"מ (פ"ב מ"ב) כתב עוד וזה לשונו "וזאת היא הסברה בהיות הנדרים חלים על כל דבר שיחייב איסור גוף זה הדבר ביטול מצוות עשה, אבל כל זמן שמחייב עצמו קרבן כל עת שיעשה מצוה יוכל לקיים הנדר ולעשות המצוה כגון שיאמר קרבן עלי כל זמן שאניח תפילין ה"ז חל וכל זמן שיניח תפילין יתחייב קרבן", ע"כ. והקשה התו"ט, דמלתא דפשיטא היא למה יגרע נדרו שחייב עצמו בקרבן משום שתלאו בעשיית המצווה. והרע"ב העתיק דברים אלו מהר"מ. וגם עליו תמה התו"ט מדוע הביא רק זאת ולא כתב דברי הר"מ דלעיל ש'הרי עלי קרבן אם אדבר עמך' חייב קרבן שזה נדר הקדש. (ועיין בתוס' רע"א שהביא מספר התרומות שער ס"ב שפי' משנתנו שתולה נדרו בתנאי

ואכלו עובר שתיים, ומשו"ה נקט אופן של נדר קרבן לומר שא"ז דין רק בנזירות.

ולכאור' קשה דאי הכי הו"ל לר"מ לפרש ח"י זה בקונם ככר ב' פעמים ולמה צייר אופן של נדרי הקדש. ולפי האמור א"ש היטב שהתנאי אם אוכל הוי דבר שאין בו ממש, ואין שייך לתלות הנדר בדבר שאין בו ממש, ולכן נקט הרמב"ם נדר הקדש ששייך בו תנאי, וכמו שכתב הרמב"ם שהבאנו לעיל שחידש שנדרי הקדש מועיל אף בכה"ג, ואפי' אין בו ממש שהקדש חל על הגברא וק"ל. (ולפי"ז צ"ל דגם בנזירות שחל על נזירות דמהני תנאי שא"ב ממש, דס"ל שנזיר הוא דין בגברא ואי"צ ממשות, וכבר האריכו האחרונים בגדר נזירות. ועי' כס"מ שמפרש דלא כמאירי בכוונת הרמב"ם).

ולאור כל הדברים האלה נוכל להבין היטב מש"כ השטמ"ק לפרש המשנה (יג:): 'קונם פי מדבר עמך' שאמר "יאסרו כל פירות העולם עלי אם פי מדבר עמך" וכן בכל המשנה. ותמה השלמי נדרים שם, דהא פרכינן בגמ' שזה דבר שאין בו ממש, ולדברי השטמ"ק מאי קושיא דהרי הנדר יש בו ממש שאסר פירות העולם, ורק התנאי אין ממש. ולמשנ"ת י"ל דס"ל כשיטת הרמב"ם שצריך ממשות בתנאי. אמנם בשטמ"ק יש לתרץ בפשטות שרק כשאסר כל פירות העולם שזה נדר שאין יכול לקיימו צריך שיהא בתנאי ממש וכמש"כ השלמ"נ ודו"ק.

מהלך חדש בכוונת הרמב"ם שלא

התכוון לחדש דין חדש בדיני נדרים

ד. אמנם גם לאחר כל האמור, עדיין יש לתמוה טובא, דאם כנים הדברים שדעת הר"מ שצריך שיהא התנאי בדבר שי"ב ממש, ולו יהא שמצא סמך לדבריו בתוספתא, מדוע לא השמיענו חידוש זה בהדיא שצריך בתנאי ממשות, ולמה כתבו רק אגב גורא בנדרי הקדש וממילא נדע שבסתם נדרים לא מהני, מה גם שחי' זה הוא בפשטות דלא כהגמ'.

וכיון שהרע"ב כתב חי' זה כאן שזה נדרי הקדש א"כ כ"ש דגם בתולה בדבר שאב"מ הוי נדר הקדש ולא נדר איסור ולא הוצרך לשנותו בשנית. והר"מ שנה כאן דין זה משום שמסתבר שאין לך אדם שכוונתו לאסור דבר שאב"מ שהרי אי"ז שייך ואז מסתמא כוונתו להתחייב בקרבן, אבל כאן שמא רוצה לבטל המצוה שהרי נדרים חלים לבטל המצוה ע"כ קמ"ל דמ"מ הוי נדרי הקדש, ועדיין הדבר צריך תלמוד בכל זה.

שמבטל המצוה ועי' בארוכה בתנאים סי' כו וברבי נחום דלעיל שביארו כל הענין לנכון. ולדבריהם לא אדע מ"ט נקט הר"מ נדר הקדש ולא כל נדר שתולה בביטול מצוה, ואכמ"ל).

אכן נראה דלפי מה שביארנו יש לפרש חידוש הר"מ שלא נימא שכוונתו לאסור מצוות הנחת תפילין שיהיה עליו כקרבן ויאסר במצוה, וע"ז קמ"ל שזה נדר הקדש שרוצה להתחייב בקרבן ולקיים המצוה.



חיים ישעיה ציינווירט

בענין אי עבד מוחזק בעצמו

ולפי"ז מוחזק הוא מ"מ כיון דספק הוא מוקמינן אחזקת מרא קמא. ובשני דינים אלו מצאנו דאין דעתם של כל הראשונים שוה בזה.

דהנה בהמשך הגמ' התם בגיטין איתא מי אוכל פירות ר"ח אומר נותן אוכל פירות ורבא אמר משלשין ולא פליגי הא באבא הא בברא, כלומר דבאופן שמקבל חי אמרינן דנאמן והודאת בע"ד כמאה עדים אבל לאחר מיתתו הבן אינו נאמן דלא בקי במילי דאבוה, ולכך משלשין ביד אחר עד שיבא אליהו, ובריטב"א שם מבאר הא דלא אמרינן בעבד נמי משלשין את מעשה ידיו של העבד, משום דעבד מוחזק במעשה ידיו, ומשמע מהא דעבד שפיר מוחזק בעצמו, וכן מבאר במשל"מ פ"ה מהל' עבדים הי"ג דעבד מוחזק בעצמו. ועל עצם קושיית אחיו של הקצוה"ח כבר מצינו באחרונים תירוצים והסברים נוספים, (עיין באבן האזל פ"ט מהלכות נזק"מ הלי"א ובשער הציון להגאון רב"צ מבילסק זצ"ל סי' מ"ג שתירצו באופ"א).

וכן בהא שכתב הקצוה"ח שאפי' במקום ספק שעל צד שזכה שפיר היתה תפיסה ומוחזק בעצמו מ"מ מאחר וספק הוא מעמידן אותו על חזקת מר"ק, מצאנו בב"מ ט' ע"ב בעי ר' אלעזר האומר משוך פרה זו וקני נכסים שעליו דלא נפשטה בגמ', ונחלקו הראשונים אי קנה כשמשך או לאו, דהרא"ש מבאר דלא קנה את הנכסים מאחר ואינו קונה את הפרה, ובנימוק"י מביא בשם הר"ן וכן כתב רבינו בצלאל אשכנזי בשם הר"ן (מובא בקונטרס הספיקות) דאי משך שפיר קנה הפירות או הכלים שעל הבהמה, ומוכיח זאת מהגמ' ב"ב ק"ה ע"א רב ושמואל דאמרי תרויהו "כור בשלושים סאה בסלע", דהיינו דמספקא לן אי מתכוון שיקנה כל הכור בפעם אחת או לאו, ואמרינן

תנינא במס' בב"ק ל"ה ע"ב אמר רבא בר נתן טענו בחיטים והודה לו בשעורים פטור אף מדמי שעורין (וכן נפסק בשו"ע חו"מ סי' פ"ח) ונחלקו בשו"ע המחבר והרמ"א בטעם הדבר, דהמחבר נקט בשיטת הרמ"ה דמבאר דהטעם הוא משום דהודאת בע"ד כמאה עדים וא"כ בזה שטענו התובע חיטים הודה דשעורין אין חייב לו וכן מבאר בתוס' בפ"ק דסנהדרין ו' ע"א, וברמ"א חילק ומבאר דהטעם הוא משום דהוי מחילה על השעורים בזאת שטענו חיטים דווקא. והאריכו במפרשים הרבה בשיטות אלו.

והנה בגיטין מ' ע"ב איתא האומר נתתי שדה זו לפלוני והוא אומר לא נתן לי, הודאת בע"ד כמאה עדים ואינו חייב ליתן לו שדה זו. וברשב"א שם מבאר דהא דלא אמרינן נמי על הנותן דהודאתו הוי כמאה עדים כלפי המקבל, הוא משום דלא מפקינן מחזקת בעלים הראשונים. ובקצוה"ח שם בסי' פ"ח סק"ט מביא בשם אחיו שהקשה על הרשב"א מהמשך הגמ' שם דתנינא האומר לעבדו כתבתי ונתתי לו והוא אומר לא אמר ולא כתב דהודאת מקבל כמאה עדים. והרי הכא לא שייך לתרץ דאין מוציאין מבעלים הראשונים דעבד מוחזק בעצמו (ומוכיח שם דעבד מיקרי תפוס בעצמו מהרמב"ן והראב"ד בספר הזכות, כתובות י"ד ע"ב מדפי הרי"ף ע"ש).

ומתירץ ע"ז בקצוה"ח דהא דאמרינן דעבד מוחזק ותפוס בעצמו אינו אלא במקום דליכא ספיקא במילתא, אבל הכא דאיכא ספיקא אין העבד מוחזק בעצמו כיון דעבד גופא קנוי לבעלים והוי ספק בהא גופא אם התפיסה תפיסה או לאו, ובהא לא מהני תפיסה מספק. (עי"ש שמאריך בראיותיו). ומבואר מהא, חדא דבשעת העבדות אינו מיקרי מוחזק מעצמו, וידו הוי כיד רבו, וכן מבואר עוד דאפי' שיש צד דהיתה שיחרור

ונתן מקצת נכסיו לראשון ואח"כ נתן כולן לשני, לא קנה ראשון דדילמא בגופא שייר וכיון שעצמו לא קנה נכסים נמי לא קנה דעבדא שקנה נכסים הוא, אבל שני זכה עצמו ונכסים וזכה נמי להשתעבד לראשון דלגבי ליכא שיעורא עכ"ל, ובאמת בתוספתא שם (פ"ט ה"ד) משמע ומוכח דמיירי בשכיב מרע שאמירתו הוי כמסירה, ולכאורה זאת דהראשון לא קנה הוא משום דמאחר וספק הוא אם נתכון השכ"מ באותו מקצת גם את העבד או לאו, לכן כיון שהוא ספק אמרינן דמוקמינן אחזקת מר"ק דהיינו השכ"מ ומשום כך לא זכה בעצמו, ובמתנה השניה זכה אותו עבד השני.

ואם נבאר כן בגמ' כשיטת הר"ן יצא לנו מזה תרתי, חדא דאין עבד מוחזק בעצמו ולכן חוזר העבד ראשון אצל השני, ועוד דספק תפיסה לא הוי תפיסה ואפי' שלפי הצד שהיה שיחרור מעליא ונתכון נמי לשחרר את העבד שפיר היתה תפיסה מ"מ מאחר וספק הוא לא יצא לחירות, ומעתה נאמר מכאן ראייה ניצחת לשיטת הקצוה"ח הנתבאר לעיל.

ומעתה בשלמא לפי מה שביאר הגרעק"א דמה דס"ל להר"ן באיבעיא דמשוך פרה שקונה היינו בנטל הלוקח בעצמו את הנכסים מהבהמה נוכל לומר דמה שמבאר כאן הר"ן שלא זכה העבד היינו משום דס"ל כשיטת הקצוה"ח דספק תפיסה לאו תפיסה היא אלא אם נאמר דמשוך פרה זו הוי קנין אפי' בלא נטל ומשום דספק תפיסה שפיר הוי תפיסה לכאורה יוקשה משיטת הר"ן בעבד דלא קנה א"ע, ולכאורה אין דבריו אלו מכוונים עם אלו.

ותו יל"ע דאפי' אם נאמר דס"ל להר"ן כשיטת הקצוה"ח שביאר דספק תפיסה שמה תפיסה יוקשה עדיין טובא, דהנה בתוס' בגיטין י"ז ע"א ד"ה מפני מה תיקנו זמן בגט מבואר דהטעם שתיקנו זמן בשטר שיחרור הוא משום דעבד מוחזק בעצמו, ופעמים שימכור את העבד לאחר לפני השיחרור, ויאמר העבד הבא ראייה

התם דאי תפס לא מפקינן מיניה ע"ש, וז"ל הר"ן בב"מ וראיתי מחלקים ביניהם דהתם בכור בשלושים משיכה גמורה עבד אבל הכא דספיקא בגופא דקנין ודילמא לא קני כלל ומפקינן, ואי"ז כלום אצלי דהתם נמי איכא לספוקי דילמא מוכר לא נתכוון להקנות עד שימשוך כל הכור וכלישנא קמא דכור בשלושים ומשיכה דלא קניא היא, עכ"ל.

ובקונטרס הספיקות כלל ח' אות ב' מתקשה בהבנת דברי הר"ן אלו, דהרי טענת המחלקים אמת היא, דהרי בכור בשלושים וסאה בסלע הרי עשה מיהת מעשה קנין בתפיסת החיטים משא"כ באבעי' דמשוך פרה זו הרי לצד דלא קנה ואין זה קנין הרי לא עשה שום מעשה קנין ואפי' בגניבה לא יתחייב במעשה זו, ומחמת כן מבאר הקוה"ס דבאמת מהא ראייה דס"ל להר"ן דספק מוחזק שפיר מיקרי מוחזק מאחר דיש צד דמשוך פרה זו הוי קנין. והרא"ש שביארתי לעיל שחלק על הר"ן דאינו קונה את הנכסים לכאורה חלק על החידוש הזה דעל צד שהיתה קנין מיקרי תפוס, ונמצא מעתה דנחלקו הרא"ש והר"ן בהא גופא דכתב הקצוה"ח בספק שיחרור שהוי ספק תפיסה דלא מיקרי מוחזק בכך.

אלא שהחידושי הרעק"א שם מקשה על הנימוק"י דמבאר בר"ן דהוי תפיסה דלכאורה אפי' הכי הרי עתה הרי הם מונחים על הבהמה השייכת למקנה ואינה ברשותו, ומה השויון לתפס כור חטים והכניסו לרשותו ממש דשפיר תפוס הוא, ומבאר דמיירי בנטל הלוקח בעצמו הכלים מהבהמה ולכן מיקרי תפוס ברשותו, ולפי"ז שפיר י"ל דאפי' לשיטת הר"ן ספק תפיסה לא מיקרי תפוס וכשיטת הקצוה"ח.

והנה יל"ע דבנדרים מ"ג ע"ב איתא האומר מקצת נכסי לראשון וכולו לאחרון דגי' הר"ן שם דהראשון לא קנה והשני קנה, וכן הוא גי' הרא"ש באחד מפירושו, וביאור הדברים מובא בר"ן וז"ל וברייתא היא בתוספתא דב"ב וה"פ מי שיש לו שני עבדים

התם מפרש דכיון דנחית לשוורא חיישינן דילמא שייר בעבד נמי ושטר כזה שאין בו ודאות בשיחרור אינו שטר כלל ואפי' מספק. ובתוס' מבאר דיש שיור בדיבור של השיחרור שאמר כל נכסי קנוין לך וחזר ומשייר באותו דיבור עצמו קרקע ואפי' ידוע לנו בודאות שאינו מתכון בעבד עצמו מ"מ איכא שוורא בדיבורו וכריתות בעינא וזה לא מיקרי כריתות.

ולפי"ז יתבאר שפיר דאם נאמר דס"ל להרא"ש כמו שביאר רש"י התם דאם יש ספק בשיחרור לא מיקרי גט שיחרור כלל, א"כ באופן שכתב מקצת נכסיו לראשון הגם דלא שייר בדיבור שהרי אמר לכתחילה מקצת נכסיו מ"מ חסר בכריתות וכמו שנתבאר בשיטת רש"י, ולפי"ז אינו נקנה כלל ולא מטעם ספק בלחוד אלא דעצם השיחרור לא חלה כלל.

אלא שנוכל לומר כן אפי' לשיטת הר"ן הכא דמשמע דלא מיירי בכתב להם בשטר ממש. וכמו שמשמע התם בתוספתא דב"ב דמיירי בשכיב מרע דאמירתו הוי כמסירה. דיש לומר בדרך אפשר דחוסר כריתות הגט שיש בו ספק אינו מדיני השטר אלא מדיני השיחרור וכלומר דדיבור שמשתחרר על ידו בעינן שיהיה דיבור ברור שאין בו ספק ומאחר דבשיחרור זה של שכיב מרע נעשה ע"י האמירה נאמר מעתה דבעינן דיבור ברור בכדי שיחול השיחרור ואם אמר רק מקצת נכסים דיש לו לחוש דילמא שייר את העבד אינו כאן דיבור של שיחרור.

אכן כל מה שנתבאר אינו אלא לשיטת רש"י שם בגיטין דלאו כרות גיטא היינו משום הספק דשמא לא שיחרר את העבד, אבל לשיטת התוס' דביאר דהטעם דלאו כרות גיטא היינו משום דיש שיור בדיבור של השיחרור שבתחילה אמר שנותן כל נכסיו ואח"כ חוזר ומשייר מאותו כל נכסיו קרקע, וא"כ כיון שנותן לכתחילה רק מקצת נכסים אינו שיור כלל.

שהמכירה היתה לפני שיחרור ויפסיד הלקח, מאחר שהעבד מוחזק הוא ואין מוציאין מידו, ומשמע מהכי או דעבד מוחזק בעצמו הוא או דספק תפיסה הוי שפיר תפיסה ולכאורה שלא כביאור הקצוה"ח.

ובקצוה"ח סימן רמ"א סק"ג מבאר דבהא דתוס' בגיטין מודה דאין עבד תפוס בעצמו ומשום דמכר את העבד לאחר והקונה אין לו חזקת מר"ק נגד העבד ולכן חזקתו של העבד חזקה יותר מהמקבל.

ומעתה בעובדא דידן דנתן לראשון ואח"כ נתן לשני את כל נכסיו דמבואר בר"ן דזכה השני להשתעבד בראשון נמי, הרי אין לשני חזקת מר"ק דהרי קיבלו אחר שהיה ספק לראשון ובהא אפי' הקצוה"ח מודה דמוחזק מיקרי וכמו שנתבאר בתוס' בגיטין.

ובאמת קושיה זו אינה מוכרחת לפי מה שאבאר, דהנה באחרונים שם הקשו ממה שמצינו דיוורש שפיר מקרי מוחזק מר"ק מחמת חזקת אביו, וא"כ לכאורה בקונה עבד מחבירו נאמר דמוקי אחזקת מר"ק דראשון, ובחדושי ר' שמואל מבאר דהכא שאני מכיון שכל הספק נולד מחמת זאת שמכר לשני, ואמרינן דאפי' אם נאמר דהראשון מוחזק מ"מ הרי נשתחרר, והא דאמרינן דיוורש מקבל חזקת מר"ק מאביו היינו בספק צדדי שאפי' בלי המכירה היתה קיימת, ולפי"ז הכא אתי שפיר שספיקת השיחרור של אותו עבד אינה תלויה בשיחרור ונתינת השני, ובכהאי גוונא מקבל חזקת מר"ק של הראשון, ודו"ק.

והנה ברא"ש כאן מבאר דמיירי בשנתן להם שטרות בהכותב נכסיו לשני עבדיו בשני שטרות ע"כ, ובאמת אם נאמר דמיירי בשטרות לא יקשה ולא כלום דהנה בגיטין דף ט' ע"א איתא דהטעם דאם שייר קרקע בגט השיחרור לא יצא העבד לחירות אמר ר"א התם היינו טעמא משום דלאו כרות גיטא היינו דגט שיש בו שיור לא הוי שיחרור, ונחלקו התם בביאור הדבר דרש"י

הטעם דעבד ראשון לא קנה הוא משום דשיחרור בספק הוא ומוקמינן אחזקת מר"ק אבל מצד השטר שפיר כרות גיטא הוא דלא שייר בדיבור, והר"ן חלק ע"ז דספק שיחרור לאו שיחרור הוא וכתבאר באיבעיא דמשוך פרה זו, ולשיטתו שפיר אפ"ל דהטעם דלא קנה העבד הראשון הוא משום דלאו כרות גיטא.

אלא שבכתב סופר בגיטין דף מ' ע"א הוכיח מהרא"ש שם דחלק על מש"כ הקצוה"ח דאין עבד מוחזק בעצמו, דהנה ברא"ש פסק דהא דעבד שנשא בת חורין לפני רבו יצא לחירות היינו דוקא לענין הממון אבל לא לענין האיסורין ועדיין יצטרך לגט שיחרור, ומשמע דבענין הממון אינו יכול להשתעבד בו מספק אפי' דמוחזק בו בחזקת מר"ק וע"כ הוא משום דעבד מוחזק בעצמו מיקרי, ואפשר דהתם שאני דאזלינן בתר רוב, והרוב מוכיח לנו דאינו עבד, וצ"ע.

והנה ברא"ש בגיטין נתבאר דהטעם דלאו כרות גיטא היינו משום שיש לאדון זכות בדברי השיחרור דהיינו דנותן לו כל נכסיו ובאותו דיבור יש לו זכות, ומעתה לפי הרא"ש נמי לא נוכל לבאר כמו שביארנו דהטעם דהכא לא נשתחרר הוא משום דלאו כרות גיטא, אלא משום דהוי ספק שיחרור ומוקמינן ליה אחזקת מר"ק, וכבר נתבאר לעיל דהרא"ש בפירושו השני מבאר כשיטת הר"ן.

ולפי"ז נצטרך לומר דס"ל להרא"ש כהנך ב' חידושים שנתבאר בקצוה"ח, חדא דאין עבד מוחזק בעצמו ועוד דספק תפיסה לא הוי תפיסה, ומעתה נמצא דהא דנחלקו הרא"ש והר"ן במשוך פרה זו וקנו כלים שעליה דברא"ש נתבאר דמספק מוקמינן לה אחזקת מר"ק אפי' שיש כאן ספק תפיסה ובר"ן נתבאר דמאחר ועל צד שהיתה תפיסה הוי מוחזק הרי הוא תפוס ועומד בזה היינו לשיטתם. דהרא"ש יצטרך ללמוד הכא



בירורי הלכה

הרב יעקב מרדכי ברנדווין

דיני ואופני הגעלת כלים מחמץ ושאר איסורים

באו"ח סי' תנ"ב מבואר הרבה זהירויות בסדר הגעלת כלים מחמץ, חלקם מדינא וחלקם ממנהגא, וראיתי לנכון לבאר האופנים והדיעות בזה, ועפ"י הנפק"מ גם לגבי הגעלת כלים משאר איסורים, או כלי בשר שנאסר ע"י שנבלע בו חלב או להיפך, וכן לגבי הגעלה מבשר או חלב לפרווה, וכן לגבי אלו הנוהגים להכשיר כלים חדשים (אחר שלא נתבאר יפה ענין זה למעשה אף בספרי מחברי זמנינו).

הגעלה מחמץ אחר זמן האיסור

א. בשו"ע (שם ס"א) כ' דיש ליזהר להגעיל קודם שעה חמישית כדי שלא יצטרך לדקדק אם הכלים בני יומן, והרמ"א מוסיף או אם יש ששים במים נגדו, והמחבר מוסיף עוד הרבה זהירויות שכ' הראשונים ליזהר בהם אחר זמן איסורו, א' שלא להגעיל כלים שבליעתן מועטת עם כלים שבליעתן מרובה, ב' שלא להשהות הכלים בתוך היורה יותר מדאי, ומאידך יש לו ליזהר להשהותו מעט שיוכל להפליט (כן מבואר בח"י בכוונתו והעתיקו במ"ב), ג' יזהר שלא ינחו המים מרתחתן, ד' שלא יכניס הכלים קודם שירתח, ה' להגעיל היורה תחילה וסוף, ועוד כ' הראשונים (והעתיקם הט"ז) ליזהר גם להגעיל הכלי בפ"א ולא בשני פעמים ע"ש.

יומן הרי אין סומכין על הראשונים דס"ל דיש לסמוך להגעיל ע"י שנזהר בכל הדברים, ויעויין בשו"ע הרב שמבאר בטו"ד טעם הראשונים המקילים, אך להלכה מסיק דלא נקטינן כוותיהו].

ב. הרמ"א בסוף הסעיף מסיים וכשמגעיל קו"פ לאחר שש צריך ליזהר בכל הדברים הנזכרים שא"צ ליזהר בהם קודם שש, ונחלקו האחרונים בביאור כוונתו דכמה אחרונים (שעה"צ י"א בשם המאמ"ר והפר"ח וכן הפמ"ג מצדד דיתר הדברים רק ע"צ היו"ט) ס"ל דא"צ ליזהר אלא בא' מב' הדברים או שיהיו הכלים אינם בני יומן או שיהא ששים נגד הכלים, וא"צ ליזהר בשאר הדברים, ולפי"ז לא חידש הרמ"א כאן כלום. [וגם עפ"י לשונו דחוק במש"כ בכל הדברים הנזכרים].

אבל המג"א (סק"ו) והח"י (סק"א) ס"ל דכוונת הרמ"א כפשוטו דאף כשיש א' מב' הדברים דהיינו שיש ששים או אב"י מ"מ יזהר גם בכל הדברים הנזכרים בשו"ע ליזהר בהם שלא יחזרו המים לבלוע, (ואף שאין מפורש כן במג"א (וכן המ"ב לא העתיק דעתו) מ"מ מוכח מדבריו כן להדיא, שכ' בתחילה שיזהר בא' מב' הדברים, ובהמשך

ומבואר בכל הפוסקים דסגי בא' מהם דהיינו או שהכלים אינם בני יומם או שיש ששים נגד הכלי שמגעיל ושוב א"צ עוד ליזהר, [ולכן תמהו האחרונים (והעתיקם בבה"ל) בכוונת השו"ע דמשמע דאחר זמן איסורו יש ליזהר בכל הנ"ל, דהרי צריך שיהא א' מהנ"ל וא"כ א"צ שוב ליזהר בכל שאר הדברים, וכשאין ששים והכלים בני

הגעלה מחמץ קודם זמן האיסור

ד. בשו"ע מבואר דקודם זמן איסורו א"צ ליזהר כלל בכל הדברים, וכמבואר הטעם במג"א (סק"א) משום דאיכא ג' נ"ט להתירא, (ועדיף מהא דסי' תמ"ז ס"ה בב' נ"ט), אמנם בבה"ל ד"ה שאין מביא מכמה אחרונים תתמהו ע"ז דאחר דמחמירים דחמץ מיקרי איסורא בלע ה"נ ל"מ נ"ט בר נ"ט דהתירא קודם הפסח, ובעי' עכ"פ שיהא ששים או אב"י, [ולכא' המג"א ס"ל דבג' נ"ט עדיף גם לענין זה, רע"ע חזו"א או"ח סי' קי"ט י"ד דחילק בין הא דבלע ע"י האור דבעי ליבון להא דנ"ט בר נ"ט דלענין זה נחשב להתירא ע"ש].

ה. אך למעשה כ' הב"ח והמג"א (סק"ו) דנהגו לכתחילה להחמיר בכל החומרות אף קודם שש, ופשטות דברי המג"א משמע בכל החומרות כמו אחר שעה ד', וכ"מ מסתימת המ"ב (סקי"ג), אמנם הב"ח כ' מנהג זה רק לענין שיהא ששים או אב"י וגם הגעלת היורה תחילה וסוף, ולא כ' בזה שאר הדברים, וכן בשו"ע בסט"ו וסכ"ב כ"כ רק לענין זה, (בסט"ו לגבי הגעלה תחילה, ובסכ"ב לגבי הגעלה בסוף כשהיו הכלים אב"י, אבל כשהיה ששים כבר נתבטל וא"צ להגעיל היורה), וכנר' שהשו"ע נמשך אחר דברי הב"ח, וצ"ע אמאי לא חש לדברי המג"א, ואולי י"ל דהבין כן גם בכוונת המג"א, כי קודם לזה מיירי המג"א בהגעלת היורה תחילה וסוף והבין דרק עלה קאי ולא אמש"כ קודם לזה, אך לשון המג"א דחוק לפי"ז מש"כ בכל הדברים, וגם במ"ב משמע שלא הבין כן, וכן צ"ב הטעם בזה דמ"ש חומרא זו מכל שאר הדברים.

הגעלה משאר איסורים.

ו. במ"ב ססקי"ג העתיק דברי האחרונים דמותר להגעיל לכתחילה סכין איסור בקדירה כשירה אם יש במים ששים נגדו, ול"ה כמבטל איסור לכתחילה כיון שאין כוונתו לבטל, ובשעה"צ י"ז מוסיף דה"ה

דבריו כ' ויגעיל תחילה כלים שבליעתן מועט וכו', ומשמע דקאי עלה דאעפ"כ יזהר גם בזה, וכן הבין במחה"ש, וכ"מ מהשו"ע הרב דפסק כנ"ל ודרכו להמשך אחר דברי המג"א, אך בזה חלוקים המג"א והח"י דהמג"א כ' דצ"ע למה נקט הרמ"א אחר שש דהא מאחר ד' צריך ליזהר, אבל הח"י כ' דדוקא נקט אחר שש דרק אחר שש יש ליזהר בכל הדברים לחוש לדעת הכל בו דלאחר שש דאיסור מה"ת הוה במשהו, אבל קודם שש סגי כשיש א' מב' הדברים.

ובפמ"ג מצינו שיטה אחרת, בכוונת הרמ"א דיש לפרש בכל הדברים כפשוטו ע"צ היותר טוב שיהא ששים וגם אב"י וגם כל החומרות הנזכרות, ומטעם הנ"ל כדי לחוש להכלבו דס"ל דהוא במשהו, (ודעת הפמ"ג בשיטת המג"א יש לדון, ומשמע יותר דהבין ג"כ כנ"ל, וכנר' גם מהטעם שכ' בהמשך וכנ"ל).

אמנם המחזה"ש מבאר טעם המג"א באופן אחר, והוא משום דאין מבטלין איסור לכתחילה ולכן אף שיש ששים או טעם לפגם אעפ"כ מחומרא יזהר שלא יבלע שוב הטעם בכלים הנגעלים, ואף דאין כוונתו לבטל כיון שאפשר בענין אחר, ומה"ט יש ליזהר בכל הדברים, וכע"ז כ' בשו"ע באריכות בסכ"א דאף שיש ששים נגד הכלים וגם הטעם פגום מ"מ אם אין נזהר בכל הנ"ל ה"ז כמבליע האיסור בידים בתוך הכלים, והרי אסור להנות מהמים לכתח"י, כיון שביטל בהם האיסור.

ג. ועוד מצינו בט"ז (סק"ה) שיטה אחרת דמחלק בין ששים לאב"י דאם אין ששים אף שהטעם לפגם מ"מ טעם לפגם אסור לכתחילה, אבל כשיש ששים א"צ ליזהר כיון שאין כוונתו לבטל, [ומשמע דס"ל דהאיסור ליתן טעם לפגם לכתחילה אינו כעין הדין דביטול איסור לכתחילה, אלא היא גזירה אחרת אטו טעם לשבח], וכבר ציין בבה"ל סוד"ה צריך בשם האחרונים דחלקו עליו דכיון שחזור ונבלע טעם פגום א"צ להחמיר.

כדלעיל בנבלע בו איסור) נר' פשוט דאף המחמיר בשאר איסורים א"צ להחמיר בזה אלא שיהא אב"י (וכמש"כ הרמ"א בס"ב) ולא בשאר הזהירויות, כי אף אם המים הנפלטים חוזרים ונבלעים בכלים הנגעים ובהיורה הו"ל ג' נ"ט דהיתר, דאף כלי בשרי שאב"י שנבלע בו חלב מיקרי טעם דהיתר, כי לא נאסר כשהכלי אב"י, (וכ"כ הט"ז בסי' צ"ה סק"ט, ומן הדין היה מותר לבשל בו שאר דברים כמבואר בסי' צ"ג ופשוט).

ברם דלפי הט"ז בסוהס"י שהחמיר אף במגעיל קודם זמן איסורו, דאין לסמוך אנ"ט בר נ"ט לכתחילה, כי אין לגרום כן לכתחילה, א"כ ה"ה בזה שיש לזהר שלא להגעיל הנ"ל בכלי פרווה, (וכ"ש בכלי הנגדי אף שאב"י), ואף כשהכלי הנגעל אב"י הרי מחמיר הט"ז גם בזה בסק"ה, (אא"כ יש ששים נגד הכלים שבזה מתיר הט"ז לכתח"י ע"ש).

אך בב"י (המצויין בט"ז שם) חזינן דמיקל בזה לכתחילה, וכ"מ במג"א סק"ה, וכמבואר בא"א שם דסובר דג' נ"ט וב' כלים מותר לגרום לכתחילה, וכ"כ בפשיטות בשפ"ד סי' צ"ה סק"ט ע"ש, ולכן בעניינינו שמגעילים רק כשהכלים אב"י נר' שהיא חומרא יתירא לחוש לדברי הט"ז בזה, כיון דאף בכלי איסור שאב"י נתבאר שהרבה מקילין וכ"פ במ"ב, ממילא בני"ט בני"ט נר' שיש לסמוך ע"ז בשופי.

וכמו"כ פשוט דכשמגעילים כלי מחמת חומרא או חשש איסור, ג"כ א"צ לזהר אלא שיהא הכלי אב"י, וא"צ לחוש להחומרא דמבטל איסור לכתחילה, (ובפרט דבספק איסור מותר לבטל לכתחילה כשאין כוונתו לכך, וכמבואר בש"ך סי' פ"ד סק"מ וסי' צ"ב סק"ח).

ח. וארווחא מילתא בדבר השכיח כשנאסר כלי בשר שאב"י ע"י חלב או להיפך או מחשש איסור, שאפשר להגעילו תוך הקומקום של המים שהוא פרווה, אף שאין ששים נגדו, ואין שום חשש לגבי הקומקום, כיון שמקפידים להגעיל רק אחר מעל"ע משנאסר.

כשהוא אינו ב"י א"צ אף שיהא ששים (ודלא כהט"ז הנ"ל שהחמיר בזה).

אמנם נר' לכאור' דדין זה תלוי בהא דלעיל בחמץ לאחר זמן איסורו, ותלוי בהדיעות והטעמים דשם, דלדעת המקילין שם פשוט דה"ה בש"א, אך להחמירים שם דאף כשיש ששים או אב"י אעפ"כ יש לזהר בכל הדברים, יוצא דלגבי שאר איסורים ה"ז תלוי בטעם החומרא בחמץ, דלדעת השו"ע והמחמ"ש ש"כ הטעם משום דאין מבטלין איסור לכתחילה, א"כ אין שום סברא לחלק בזה בין חמץ לש"א, ורק לטעם הח"י והפמ"ג דהויא מדין איסור משהו, דח"י להחמירים בזה אף בע"פ, א"כ לא שייך חומרא זו אלא בחמץ ולא בש"א דבטל.

ולדידהו הא דנהגו להחמיר בחמץ אף קודם שעה ה', הגם דלא שייך טעם החומרא דמשהו, נר' דצ"ל בטעם המנהג דהוא אטו אחר זמן איסורו שהוא במשהו ולא רצו לחלק בחמץ בזמן ההגעלה, משא"כ בש"א שאין מקום לגזירה זו.

וכנר' שהמ"ב שהעתיק בפשיטות דברי האחרונים הנ"ל לא חש כלל לסברת השו"ע והמחמ"ש, (ואולי מה"ט העתיק בשעה"צ י"ג רק סברת הח"י), ולכן סתם כהאחרונים שהקילו בזה בשופי, [ולפי"ז מה שמצייין בשעה"צ כ"ח לדברי הט"ז סק"ה דטוב להגעיל בשבכה שלא יצטרך להגעיל הכלי בב"פ ע"ש, צ"ל דמייירי ג"כ רק בהגעלה מחמץ, ומשמע אף קודם זמן איסורו וכהמנהג ש"כ במ"ב סק"יג, ומכאן ג"כ מוכח דהבין דהמנהג הוא לכל ענייני הזהירות ולא רק לגבי היורה].

הגעלה מבשר או חלב

ז. כלי בשרי או חלבי שרוצה להגעילו לפרווה, (ומועיל אף להנגדי, אלא דהמנהג שאין מגעילין מבשר לחלב, אבל כשמגעילו לפרווה יוכל אחר זמן להשתמש בו להנגדי כמבואר בהמהרש"ם ח"ב סי' רמ"א), וכמו"כ כלי בשרי שאב"י שנבלע בו חלב, (דאם היה בן יומו כשנבלע בו החלב דינו

מותר כשיש ששים נגד הכלי אף שהוא ב"י, וכ' הנקוה"כ ע"ד הט"ז דפשוט הוא, [והיינו דלא דה"ל להרמ"א לפרש כן בהדיא אחר דפשוט הוא], וחזינו דפשיטא להו דכשיש ששים אין שום חומרא לזוהר שיהא אב"י, (ואין לומר דהרמ"א שם לא איירי ממנהג אלא מעיקר הדין ולכן תמה עליה הט"ז, דאף אי נימא כן מ"מ לא הו"ל לתמוה על הרמ"א, דכיון דסו"ס יש מנהג שאין להגעיל שום כלי ב"י אין תמיהה אמאי השמיטו (ופשוט). ודבריהם תמוהים לכאור' שהוא נגד פשטות הרמ"א כאן דהוסיף בזה מנהג יותר מן הדין ומשמע בכל גווני.

יא. אמנם המתבונן בט"ז כאן סק"ה יראה דלק"מ, דכ' וז"ל (אמש"כ הרמ"א) ע"כ נהגו שלא להגעיל, פ"י אפילו אם מגעיל כלי אחד, וכוונתו דהגם דמן הדין אין איסור אלא באופן השו"ע שאסור להגעיל כלי בשר וכלי חלב ביחד כשהם ב"י, מ"מ נהגו שלא להגעיל שום כלי ב"י, והיינו דאף בכלי א' נהגו כן אטו ב' כלים נגדיים, וממילא ניחא דברי הט"ז והנקוה"כ בס"י קכ"א לפי דס"ל דרק בבשר או חלב גזרו לפי שהיא גזירה קרובה כיון שהוא היתר, אבל בכלי איסור מנ"ל לגזור שיטעו בזה להגעיל אף כשהוא ב"י בפחות מששים, אחר שיש כאן איסור ברור, וכ"נ כוונת הא"א סק"ט שכ' ע"ד המג"א "ועי' ט"ז אות ח' נראה שמפרש באופן אחר", וע"כ דנתכוון לזה, ונמצא שיש כאן מחלו' המג"א וסייעתו עם הט"ז והש"ך (בנקוה"כ) במנהג הרמ"א אם נהגו כן אף בכלי איסור כשיש ששים, או רק בכלי היתר (הארכתי קצת בזה כי ראיתי בא' מספרי זמנינו ששגה בזה).

יב. אמנם למעשה אין כ"כ נפק"מ בזה, כי במקום שאפשר בודאי יש להחמיר כהמג"א אחר שהפ' נקטו כוונתה, ובמקום הדחק שא"א להמתין מעל"ע בלא"ה יש להקל ולהגעיל בששים, (ואף בכלי של בשר לחוד דלכו"ע יש בזה מנהג), וכדמשמע בט"ז ססקי"א בהעתקתו דברי הב"ח ומש"כ הט"ז ע"ד ע"ש.

[ויש שפקפקו על הגעלה במקומם חשמלי דדמי לחמי טבריה דמבואר בשו"ע ס"ה דל"מ, ויש שערערו עוד דל"ה ככ"ר כיון שרק הגוף חימום הוא המחמם ולא דרך הדפנות, ולמעשה רוב אחרוני זמנינו נקטו שאפשר להגעיל בו, דל"ד לחמי טבריה כי סו"ס הגוף חימום מתאדם ונעשה כגחלת ודמי לאש ממש, ואין חילוק ע"י איזה דבר הופעל האש, משא"כ חמי טבריה שאין החימום כלל ע"י אש, וכן אין נפק"מ אם החום מגיע דרך הדפנות או מבפנים, כי סו"ס יש כאן אש שמחמם המים עד שמעלה רתיחות, ולכן המים דינן ככ"ר עי"ז].

כלים חדשים

ט. בכלים חדשים אף אלו הנוהגים להגעילם מ"מ פשוט שא"צ לזוהר בכ"ז (וכנ"ל סוף ז') כי ההגעלה בזה הוא מחומרא בעלמא, (כי יש ב' סיבות במה שיש מחמירים בזה, א' שעושים כיפוף הכלים ע"י חימום הכלי ע"י שומן חם ויתכן שהוא שומן מן החי, ב' שעושים הברקה על הכלים ע"י שומן (בתהליך מיוחד), וטעם ההיתר הוא כי מסתמא השומן פגום, ולגבי חשש ההברקה יש גם היתר כי טיפה א' מספיקה לכמות גדולה והוא רק משהו. [מבואר יפה בס' אהל יעקב ואכ"מ]).

המנהג להגעיל כשהכלים אינם בני יומן לגבי כלי איסור

י. הרמ"א בס"ב כ' דנהגו שלא להגעיל שום כלי שהוא ב"י, וביאר המג"א (סק"ט) דאפי' קודם שעה ה' משום גזירה דכלי של איסור דל"מ ליה הגעלה כ"ז שהוא ב"י שחוזר ובולע וכו', ופשטות הרמ"א משמע דאף כשיש ששים אסור, וכ"כ הח"י והשו"ע והפמ"ג, ומשום גזירה שיטעו בכלי איסור בפחות מששים.

אך בט"ז (יו"ד סי' קכ"א סק"ב) ונקוה"כ מבואר דלא הבינו כן, כי הט"ז תמה ע"ד הרמ"א שם שכ' דאין להגעיל שום כלי שהוא ב"י, דהו"ל להרמ"א למימר דה"נ

הפרדה בהגעת כלים בע"פ

בין חדשים וישנים

המנהג שכי' הב"ח והמג"א הנ"ל שנוהרים אף קודם שעה ה' בכל הדברים שנתבאר, ולכן כיון שקשה ליזהר בהם, נמצא דהמגעיל כלים חדשים אחר שהגעיל בהם כלים ישנים, מגרע בזה יותר מהתועלת - עפ"י מה שנתבאר שהמנהג להגעיל כלים חדשים הוא רק מחומרא וזהירות יתירה, (ולפסח אין בזה חומרא יותר מן הדין), ונמצא שיצא שכרו בהפסדו, ועוד דכלים חדשים גרעי בזה מהישנים, כי אין בהם בליעות כלל ואינם טרודים להפליט, וגרע ממי שמגעיל כלים שבליעתן מועטת עם כלים שבליעתן מרובה ופשוט.

יג. נהוג במרכזי הגעלת כלים קוה"פ שמייחדים שני דורים א' לישנים וא' לחדשים, והטעם הפשוט הוא מחשש אולי ישנם אנשים שאינם בקיאים בהלכות אלו, ואין נוהרים מלהגעיל כשעדיין הכלים הם בני יומן, וחיישינן שיהיו כ"כ הרבה כלים כאלו עד שלא יהא ששים במים נגדם, וכמו"כ יש לחוש שאין מנקים הכלים כל הצורך ונשאר עליהם בעין (עד כדי שיעור שלא יתבטלו). יד. ויש להוסיף עוד טעם פשוט לזה (שלא יועיל אף אם נוהרים בהנ"ל), עפ"י

הדינים העולים למעשה

א. בהגעלה מחמץ אחר זמן האיסור פליגי האחרונים בכוונת הרמ"א אי סגי שהכלים הם אינם בני יומן או שיש ששים, או דבעי גם כל הזהירות שנתבאר (באות א'), ויש להחמיר כהמג"א והח"י שהחמירו בזה (להמג"א משעה ה', ולהח"י מחצות), אך סגי שיהיו אב"י וא"צ שיהא גם ששים, חוץ מהפמ"ג שכ' שיהא ע"צ היו"ט שניהם יחד.

ב. בהגעלה מחמץ קודם זמן האיסור מחלו' השו"ע ואחרו' אם צריך מן הדין שיהיו הכלים אינם ב"י או ששים, והב"ח והמג"א הוסיפו דנהגו להחמיר גם בכל החומרות, ופשטות המג"א והמ"ב משמע בכל הדברים כמו אחר זמן איסור, אך הב"ח והשו"ע כ"כ רק לגבי הגעלת היורה תחילה וסוף, (ואולי ע"ז סמכו העולם שאין מדקדקין בשאר הזהירות).

ג. בהגעלה משאר איסורים המ"ב סתם כהאחרו' דסגי שהכלים אינם ב"י או ששים, (ועפ"י מנהג הרמ"א - עפ"י המג"א וסייעתו בכל גווני בע"י שיהא אב"י), וא"צ כל הזהירות, אמנם עפ"י השו"ע והמחזה"ש בביאור המג"א יש להחמיר בזה גם בש"א, ואף כשיש ששים, ולהט"ז עכ"פ כשאין ששים והכלים אב"י יש להחמיר, וכלי בשר ב"י שנבלע בו חלב וכן להיפך פשוט דדינו ככלי איסור.

ד. כלי בשר שאב"י שנבלע בו חלב, וכ"ש כלי בשרי שמגעילו כדי להשתמש בו פרווה, א"צ ליזהר אלא שיהא כלי הנגעל אב"י, והגם דלהט"ז יש להחמיר גם בזה, מ"מ עפ"י שאר הפו' חזינן דלא חששו בזה וכיוצ"ב, ולכן אפשר להגעיל באופנים אלו בתוך הקומקום שהוא פרווה, [ודרך אגב נתבאר שעפ"י רוב פוסקי זמנינו אפשר להגעיל אף בקומקום חשמלי].

ה. כלים חדשים - לאלו הנוהגים להגעילם א"צ ליזהר בכל הנ"ל (אלא שיהא אב"י, וממילא הם כך).

ו. הגעלת כלי איסור כשיש ששים נתבאר דפליגי המג"א וסייעתו עם הט"ז והנקוה"כ אם נהגו להקפיד שיהא גם אב"י, ונקט"י להחמיר, ובמקום הדחק כשא"א להמתין מעל"ע יש להקל לכתחילה אף בהיתר.

ז. בטעם המנהג להפריד בהגעלת כלים מחמץ בין ישנים לחדשים, נתבאר שחוץ מהחשש דאולי ישנם שאינם נוהרים שיהיו הכלים אינם ב"י ונקיים, שבוה יש חשש איסור מן הדין (אף קודם זמן האיסור), יש גם חומרא עפ"י המנהג שנוהרים בכל הדברים אף בזמן היתר, ובכלים חדשים גרעי מכלים ישנים וכמשנ"ת.

הרב דוד אהרן סופר

בירור זמן ג' משמרות הלילה, להלכה ולמעשה

הנה בתחילת שו"ע או"ח סימן א' סעיף ב' פסק מרן: המשכים להתחנן לפני בוראו, יכוין לשעות שמשמרות המשמרות, שהן בשליש הלילה, ולסוף שני שלישי הלילה, ולסוף הלילה, שהתפלה שיתפלל באותן השעות על החורבן ועל הגלות¹, רצויה.

ובשנים האחרונות פנו אלי כמה וכמה, גדולים וטובים, לברר היטב להלכה את זמן סופי ג' משמרות הלילה, להתפלל בהם כי הם עת רצון, ולא ידוע לרובא דעלמא איך לחשבם, ואם ניתן להציג לוח מבורר בזה. והנני להעלות על הכתב בקצרה את אשר העלתה ידי לברר בזה בס"ד. ובסוף הדברים הכנו לוח התואם לזמנים אלו, וכעת ניתן להכינו לכל זמן ומקום בעולם בעזה"י.

והם ד' שיטות באופן חישוב סוף זמני ג' משמרות הלילה.

- א. דעת רש"י ותוס', לחשב סופי המשמרות לפי חשבון הלילה מצאה"כ לעלות השחר.
- ב. דעת הגר"א והמנחת כהן לחשב סופי המשמרות לפי חשבון מהשקיעה להנץ. [מלבד משמרה ב' להגר"א בלבד שזמנה באמצע משמרה ב' בחצות הלילה].
- ג. דעת המלבי"ם לחשב מנקודת חצות שבאמצע הלילה, שש שעות שוות לפני תחילת הלילה ושש שעות לאחר חצות הלילה.

ולדעת כל הנ"ל שעת חצות הלילה היא המקובלת בדינו להלכה מכל הפוסקים, י"ב שעות אחר חצות היום בדיוק.

ד. דעת המג"א והשערי ציון שי"ב שעות שוות אחר צאת הכוכבים הוי הלילה לענין עת רצון וחשבון המשמרות בלבד, וסוף ד' שעות שוות מצאה"כ הוי סוף משמרה ראשונה, ואחר ב' שעות שוות הוי חצות הלילה, ואחר ח' שעות מצאה"כ הוי סוף משמרה שניה, ואחר י"ב שעות שוות מצאה"כ הוי סוף הלילה לענין המשמרות והגם שבקיץ הוא אחר 9 בבוקר.

ולשיטה זו חצות הלילה הוא שש שעות אחר צאת הכוכבים, לענין עת רצון, ואפילו שאינו באמצע הלילה בדיוק, ורוב הפוסקים לא ס"ל הכי.

ועתה נבאר הדברים בס"ד מתחילת הסוגיא.

- א. הנה במתני' ריש מסכת ברכות שנינו דסוף זמן קריאת שמע של ערבית לדעת רבי אליעזר עד סוף האשמורה הראשונה, וחכמים אומרים עד חצות, ורבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר.
- ובגמ' ג' א' מבררת הגמ' דעת רבי אליעזר דסובר דשלוש משמרות הוי הלילה,

1 ולחזק מעט בענין הקושי הידוע דמה תועיל תפילתנו על החורבן וכבר אלפי שנים מתפללים רבבות יהודים ועדיין לא נושענו. נרחיב בזה מעט בסוף המאמר מדברי הרמח"ל בספרו מסילת ישרים ומדברי המבי"ט בספרו בית אלקים.

דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי.²

והקשו תוס', למאן דגני בבית אפל - וא"ת והלא רבי אליעזר בעי (לקמן דף ט:) עד שיכיר בין תכלת לכרתי בקריאת שמע של שחרית [וא"כ עדיין לא יכול לקרוא מעלות השחר עד זמן משיכיר, והוא כרבע שעה אחר עה"ש ד-72]. וי"ל מכל מקום כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר, קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת.³ [ובלשון תוס' הרא"ש מבואר יותר: לא שיקרא מיד, אלא מתוך שיעמוד בעמוד השחר יכוון לזמן קריאת שמע].

ומסיימת הסוגיא: אמר רב יצחק בר שמואל משמיה דרב שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי ואומר אוי לבנים שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם.

ושם בע"ב פלוגתא דרבי ור' נתן, דלר' נתן ג' משמרות הוי הלילה, ולרבי ד' משמרות הוי הלילה. ומייתי פסוקים לכל חד עיי"ש.

והרא"ש בסימן ב' סיכם הסוגיא להלכה: גמ' עד סוף האשמורת הראשונה דברי רבי אליעזר, מסקינן דסבר ג' אשמורות הוי הלילה. והאי דלא קאמר שליש הלילה, מילתא אגב אורחיה קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע כי היכי דאיכא משמרות בארעא.⁴

משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נהו [הרי ג' שאגות], ולמדך שיש היכר לכל אדם בדבר, דכי היכי דאיכא ברקיעא יש גם בארעא, ויש בדארעא סימנים בכל משמר ומשמר, דמשמרה ראשונה חמור נוער, שניה כלבים צועקים, שלישית תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה. ולכן אמר ר"א עד סוף האשמורה הראשונה ללמדנו שיש משמרות בארעא ומשמרה ראשונה [דהיינו סופה כמבואר לקמן], זמנה מבורר דהוא הזמן שחמור נוער בלילה.

ועתה מבררת הגמ' מאי קא חשיב רבי אליעזר אי תחלת משמרות קא חשיב או סופם, דאי תחלת משמרות קחשיב, תחילת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא [צאת הכוכבים - רש"י], ואי סוף משמרות קא חשיב סוף משמרה אחרונה למה לי סימנא, יממא הוא.

ומשני הגמ' ב' תירוצים, תירוץ א', חשיב סוף משמרה ראשונה, ותחלת משמרה אחרונה, ואמצעית דאמצעיתא.

ואיבעית אימא כולהו סוף משמרות קא חשיב, וכי תימא אחרונה לא צריך [סימן, שהרי יממא הוא], למאי נפקא מינה למיקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן קריאת שמע אימת, [שאינו רואה את סימן היום שהרי הוא סגור בבית אפל], כיון

2 עיין צ"ח שעמד בהרחבה דלמה לן הסימן למאן דגני בבית אפל לענין ק"ש, והרי כיון שהוא עת רצון שבו הקב"ה שואג על הגלות ועל חורבן הבית בסוף כל משמר ומשמר, נפ"מ דהוא עת רצון להתפלל אז, וכדאיתא בשו"ע סי' א' סעיף ב' דסוף הג' משמרות הוא זמן להתפלל על הנ"ל, וצריך הסימן דאשה מספרת עם בעלה לענין עת רצון להתפלל על הנ"ל.

ותירץ בתו"ד הנוגע לנו בקיצור, שהוצרך לומר נפקא מינה לענין ק"ש משום דהעת רצון על הגלות צריך לכיון אותו העת ממש שמסיים המשמר וכיון דקאמר דגני בבית אפל א"כ עד שיקום ממטתו וילבש בגדיו כבר עבר העת, ולכן הוצרך לחדש שהוא נפקא מינה לענין ק"ש של שחרית שבאמת זמנה הוא אחר שיקום וילבש וכמ"ש התוס' בד"ה למאן דגני.

3 פ"י וי"ל מכל מקום כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר [על ידי שישמע אשה מספרת עם בעלה וכו', א"כ] קודם שיקום ויזמן עצמו [מעט עלות השחר עד שיתכונן לקרוא ק"ש] כבר הגיע אותו עת [שיכיר בין תכלת לכרתי, וכיון שהגיע הזמן יכול לקרוא ק"ש].

4 משמע שלמד הגמ' דהיה ידוע שיש משמרות בארעא, ואתא ר"א לאוספי דיש משמרות ברקיע, ומקור להא דאיכא משמרות בארעא הוא מקראי דר' נתן ורבי ג' ב' דקאי על ארעא, וקמ"ל דיש ג' עת רצון בלילה בזמן משמרות הרקיע, ואת זה נלמד מדלא קיצר ר"א לומר שליש הלילה וקאמר סוף האשמורה הראשונה דסמין

המשמרות, שהן בשליש הלילה, ולסוף ב' שלישי הלילה, ולסוף הלילה. שבאלו הזמנים הקב"ה נזכר לחורבן הבית וגלות ישראל שבין האומות. והתפלה שיתפלל אדם באותה שעה על החורבן והגלות רצויה וקרובה להתקבל.

ובשו"ע או"ח סימן א' ס"ב: המשכים להתחנן לפני בוראו יכוין לשעות שמשמרות המשמרות, שהן בשליש הלילה, ולסוף שני שלישי הלילה, ולסוף הלילה. שהתפלה שיתפלל אדם באותם השעות על החורבן ועל הגלות רצויה.

ב. ועתה נבוא לברר מתי זמן סופי הג' משמרות לפי כל השיטות שהוזכרו לעיל בהרחבה, מאשר עלה בידי בס"ד.

מדברי רש"י שכתב ע"ד הגמ' שתחילת אשמורה ראשונה אורחא הוא פי' "צאת הכוכבים", מבואר שנקט שתחילת המשמרות מצאת הכוכבים, ומדברי תוס' שכתבו דמאן דגני בבית אפל הרי צריך להמתין לזמן משיכיר, מוכח דהסימן דסוף

דתניא ר"א אומר שלש משמרות הוי הלילה, ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה ושואג כארי שנאמר ה' ממרום ישאג וממעון קדשו וגו' שאוג ישאג על נוהו, ואיתמר נמי אמר רב שמואל בר מרתא משמיה דרב ג' משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר הקב"ה אומר אוי לבני שבעונותיהם החרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי והגליתים לבין אומות העולם. וראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג באותה שעה ולשפוך תחנונים על חורבן בית המקדש כמו שנא' קומי רוני בלילה לראש אשמורות.

וכן בקיצור פסקי הרא"ש: ראוי לכל ירא שמים שיהא מצר ודואג בסוף כל אשמורה משלש אשמורות של לילה ולשפוך תחינה על חורבן בית המקדש כמו שנא' קומי רוני בלילה לראש אשמורות.

והעתיקו בטור בסימן א': וכל שכן אם ישכים קודם אור הבוקר לקום להתחנן לפני בוראו מה יופיו ומה טובו, וטוב למי שמקדים שיכוין לשעות שמשמרות

על דבריו בברייתא דתניא ר"א אומר שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקב"ה וכו'. וביארתי כהגירסא שלנו ברא"ש ודלא כשינוי הגירסא שכתב המעדני יו"ט באות ה': נ"ל דה"ג דאיכא משמרות בארעא כי היכא דאיכא ברקיע. וכן מוכח מפירש"י. עכ"ל. ועוד יש להעיר שאם אתא לאשמעינן דאיכא משמרות בארעא הוה לי לאתויי הסימנים דחמור נוער וכו' שהרי מצעם דברי ר"א דג' משמרות הוי הלילה ועל כל משמר הקב"ה שואג וכו' אין ראיה דאיכא בארעא, דאפשר שהם בשמים, רק מהסימנים דחמור וכו' מוכח כן, ואפשר ליישב לפי"ד דקיצר הרא"ש רק הנוגע לענינו, אבל לדברינו א"ש טפי דהביא ראיה על עיקר דבריו, שיש משמרות ברקיע, וזה מדעל כל משמר יושב הקב"ה ושואג. ושור"ר במהרש"א בחידושי אגדות: ויותר נכון גירסת הרא"ש קמ"ל דאיכא משמרות ברקיע כי היכי דאיכא משמרות בארעא כו', ואהא מיייתי שפיר דתניא רא"א כו' על כל משמר ומשמר יושב הקב"ה כו' דהיינו דאיכא משמרות ברקיע, [שהרי הא דאיכא משמרות בארעא לא איצטריך לאשמעינן דכמה קראי כתיב], וקמ"ל דיש לאפושי ברחמי באותה שעה כמ"ש הרא"ש, לכך נקט ר"א סוף משמרות כדמסיק דהיינו בשליש הלילה ובשני שלישי הלילה ובסוף הלילה דבאותה שעה יושב הקב"ה ושואג כו'. ויש לבאר ולהשלים דבריו כדכתבתי. ושור"ר שמביאים דברי תוס' הרא"ש בהדיא כגירסת הרא"ש בהלכות, ונדחו דברי המעדני יו"ט.

ולסיכום: איכא ג' גרסאות בסוגיא, גירסת רש"י: דאיכא משמרות בארעא כי היכא דאיכא ברקיע. והראיה מהברייתא רק דאיכא משמרות בארעא, מדהביא סימניהם על פי הנהוג בארץ. ולזה תואם גם נוסח כ"י אוקספורד (366): והא קמ"ל דכי היכי דאיכא משמרות ברקיעא הכי נמי איכא משמרות בארעא. וגירסת הרא"ש כפי שהיא בתוס' רא"ש וכאן: ואגב אורחיה קמ"ל דאיכא משמרות ברקיעא כי היכא דאיכא משמרות בארעא. ופירושו כנ"ל. ולזה תואם גם נוסח כ"י פריז 671 וכע"ז בש"ס כ"י מינכן: כי היכי דאיכא [שלש] משמרות בארעא [הכי נמי] איכא [נמי] [שלש] ברקיעא. וכבר עמד בזה בעל דק"ס ע"ש. והגירסא כפי שהיא לפנינו בדפוסים: והא קא משמע לן דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא, ועיין באמרי נועם שכתב לפי גירסא זו דקמ"ל ב' דברים גם דאיכא משמרות ברקיע, וגם דאיכא סימנים ברקיע לדעת המשמרות שבארעא, ע"ש. ועיין בסוף המאמר מדברי המלבי"ם בארצות החיים מה שפירש לגירסאות הרא"ש ורש"י.

זמן בקשת רחמים הוא סוף הלילה ואני אכריע כי בחצות ראוי לבקש רחמים על כנסת ישראל ועל בניה כו' ובסוף הלילה יבקש צרכיו ובקשה זו צריכה להיות בנפילת אפים ע"כ. ועיין סי' קל"א ס"ב. ובגמרא דילן לתירוץ הראשון דנתן סימן לאמצעית דאמצעיתא והיינו חצות משמע דעת רצון הוא ולתירוץ השני לא משמע כן. ועיין בזוהר ויקהל עמוד שמ"ב דלעולם חשבינן הלילה ל"ב שעות הן בקיץ הן בחורף אע"ג דלענין תפלה אינו כן כמ"ש סי' רל"ג [וכדפירש שם המג"א בסק"ד: ואע"ג שכתבתי בסימן א' ס"ק ד' בשם הזוהר (ח"ב קצ"ה ב') שלענין חצות לילה חשבינן הלילה ל"ב שעות שאני התם דלגבי הקב"ה לילה כיום יאיר ולכן חושב לעולם י"ב שעות לילה, ואנחנו צריכים לכוון העת שהוא רצון לפנינו, אבל התפילות נגד תמידין תיקנום, ומסור בידנו הכל לפי המקום ולפי אופן מהלך החמה, וכן השבתות והמועדים⁵]. וכ"כ שערי ציון⁶.

אשמורה שלישיית הוא עה"ש, ולא הנה"ח, וכדכתבו בהדיא בתירוץ. וא"כ יוצא מדברי רש"י ותוס' בסוגיין דחשבון המשמרות הוא מצאת הכוכבים לעלות השחר.

ואכ"מ להאריך שבודאי כוונתם לצאה"כ דר"ת דהיינו ד' מיל אחרי השקיעה, ולא לצאה"כ דהגאונים דג' רבעי מיל אחרי השקיעה. גם בגלל שזו שיטת רש"י ותוס' בפסחים צ"ד ובכל הש"ס כשיטת ר"ת בצאת הכוכבים, וגם בגלל שרק אם נחשב מצאה"כ דד' מיל לעה"ש יהיה חצות שהוא אמצע המשמרת האמצעית בחצות הלילה האמיתי, שהוא חצי הלילה, והוא בדיוק י"ב שעות אחר חצות היום, דאם נתחיל הערב בצאה"כ דג' רבעי מיל אחר השקיעה ונסיימו בעה"ש, חצות לא ייצא באמצע הלילה, ולא יהיה מכוון י"ב שעות אחר חצות היום.

וכתב המג"א בסק"ד: המשכים. המקובלים האריכו בענין תפלת חצות. וברקנטי פרשת בראשית כתב וז"ל וי"א

5 וכתב שם המג"א בתחילת דבריו: דלא כיש מי שכתב דלעולם חושבין (עד) הלילה עד י"ב שעות ואח"כ מתחיל היום, דליא, דהא זמן מנחה מחצות היום ולמעלה וילפינן מבין הערכים משינטה החמה למערב, וא"כ הוי באמצע היום ממש, וגם לרבנן שחרית עד חצות ממש ששוב אסור להקריב תמיד של שחר ומינה לרבי יהודה עד ד' שעות דהיינו שליש היום. עכ"ל. א"ה דא"ס. אני לא מצאתי מי שכתב דחושבין הלילה עד י"ב שעות גם לענין שאר זמני היום, ולא מצאתי עדיין מי שייצין לשיטה מופרכת כזו.

6 ספר שערי ציון נתחבר על ידי רבי נתן נטע הנובר הי"ד ב' ספר יון מצולה על קורות גזירות ת"ח ות"ט, ובשער א' תיקון חצות כתב שם: וצריך אתה לדעת, שזמן חצות לילה הוא שוה בין בחורף בין בקיץ, זמנה אחר ו' שעות בלילה. וכן מוכח בזוהר ריש פרשת ויקהל (זהר עמוד שמ"ג זהר קטן דף קל"ה) וזה לשונו: בכה רבי אלעזר ואמר תא חזי עד השתא קודשא בריך הוא אזדעזע תלת מאה ותשעין רקיעין ובטש בהו ובכה על חרבן בית המקדש ואוריד תרין דמעין לגו ימא רבא ואדכר לבנוהי מגו בכיה בגין דתלת סטרין אתפלג ליליא בתריסר שעתא דהוי רשימין ביה, ואי אתוספין שעתא בליליא אינון שעתא דמתוספי דיממא אינון ולא אתחשבו מליליא בר תריסר דאינון דילה וכו', יוצא לנו מזה בחורף שהלילות ארוכין אינון נחשבים מן הלילה רק י"ב שעות והמותר שייך ליום, והוא הדין להיפך בקיץ. נמצא שחצות לילה בכל פעם אחר ו' שעות בלילה, וחורף וקיץ זמנם שוה.

וכן משמע מספר עץ חיים וזה לשונו: ואם יקום בלילות הקיץ סמוך לבוקר שאז הלילות קצרים ואין שהות לעשות התיקון ולעסוק בתורה אחר כך, טוב יותר לעשות התיקון תחלה אף על פי שאין לו זמן ללמוד אחר כך, עד כאן לשונו, משמע מזה שאף בקיץ זמנה אחר ששה שעות בלילה קודם אור הבקר, דאילו היה זמן חצות לילה דוקא בחצות אפילו בקיץ, היה זמן רב לעסוק בתורה אחר התיקון יותר מב' שעות. עכ"ד.

והנה אין כאן מקומו לדון בכל דבריו, והאריכו בזה הרבה האחרונים, רק אציין לשו"ת שב יעקב סימן א' שדחה פ' השערי ציון בזוהר, דמהכי תיתי להוסיף כל השעות בסוף ולהתחיל היום בין בקיץ בין בחורף בצאה"כ אדרבה יש להוסיף בקיץ חלק מהשעות לפני הלילה וחלק אחריו כך שחצות יהיה בדיוק י"ב שעות אחר חצות היום, וגם הרש"ש בספרו נהר שלום כותב כן, דכוונת הזוהר ד' שעות לפני חצות הלילה המדויק הוה תחילת הלילה, אבל זמן חצות הוא י"ב שעות אחר חצות היום, ושני גאונים אלו סוברים לכאן' כשיטת המלבי"ם תובא לקמן.

ולפי זה בחורף ליל ארוך ט"ו שעות, לאחר שש שעות מתחלת הלילה זמן חצות, ובקיץ לילה ששה שעות, זמן חצות באור הבוקר מיד, ועיין סימן רל"ג במ"א ס"ק ד'. ומפני שיש בכאן ענין עמוק אמרתי אשיחה וירווח לי, הנה יש לי בכאן ד' פירושים.

א'. דאשמורת הם תמיד לכל משמר ד' שעות, כל אחת חלק מכ"ד לא זמניות, וחצות גריר בתר האשמורת דבאמצע משמר ב' זמן חצות, ובין בחורף וקיץ זמנו לאחר שש שעות ממש. וזה כפי שהבין המ"א כאן. ויקשה א"כ מה פריך סוף אשמורה אחרונה יממא הוא הא נפקא מינה בקיץ בלילות קצרות ובין בלילות ארוכות עיין בכור שור.⁷

הפירוש השני. כפי משמעות גמרא דילן, דאשמורת תמיד כל הלילה בקיץ וחורף, וחצות בחצי משמר שניה חצי הלילה ממש הן בקיץ או בחורף.⁸

העולה מדבריו דלדעת הזהר לעולם חשבינן הלילה ל"ב שעות שוות המתחילות מצאת הכוכבים, ומשמע דהן לענין חצות, דאחר שש שעות הוי חצות הלילה, והן לענין ג' משמרות כן הוא הדרך לחשבם.

וכן אני למד מדברי הפמ"ג (באשל אברהם כאן) שהאריך בזה וכתב בתוך המהלך הראשון "וזה כפי שהבין המג"א כאן", דהן לענין המשמרות והן לענין חצות מונים שעות שוות מצאת הכוכבים. וכן נקט בשיטתו בעל ארצות החיים - המלבי"ם ז"ל יובאו דבריו לקמן.

וז"ל הפמ"ג: (ובהערות ביארנו אופן החשבון לפי כל מהלך בדבריו): ומה שכתב בשם הזהר הוא דבתפלה חושבין שעות זמניות, אבל חצות חושבין לעולם לילה י"ב שעות שלימות, דהיינו כל שעה חלק א' מכ"ד, [וי"ב שעות מתחילת הלילה הוי לילה ואחר י"ב שעות נחשב ליום לענין זה],

ולענין ראיית הרב שערי ציון מספר עץ חיים, הנה מקורו הוא משער הכוונות ענין דרושי הלילה סוף דרוש ד', וז"ל מהרח"ו: וצריך להזדרז בכל יכולתו לקום בחצות לילה ממש, והנה אם הוא בלילי הקיץ הקצרים (אף כשיקום משנתו יהיה קרוב לעמוד השחר) [אפילו אם קם משנתו קרוב לעמוד השחר - מכת"י] אל תחוש לעסוק בתורה באותה שעה, רק שתעשה סדר הבכיה כנוצר ואח"כ אם ישאר זמן תעסוק בתורה וכו'. עכ"ל. ואין מכאן שמץ ראייה, דכוונת הרב דכיון דהלילה קצר אפשר דישה מאוחר ולכן גם יקום מאוחר קרוב לעמוד השחר ואין לו פנאי, אבל לא בגלל שחצות סמוך לעה"ש כהבנת השערי ציון, ואכמ"ל. וגם בספר דברי יוסף (שווארץ) בדרך מבוא השמש (עמוד ס') דחאו כן, דודאי רבינו האר"י דיבר באופק א"י שגם בקיץ יש 8 שעות בלילה, וכתב: אלא ודאי כך הוא כונתו, מאחר שבקיץ הלילות קצרים וכיון שישן בתחילת הלילה בקל הוא שנרדם בשינה איזהו שעות עד שיעור כבר עבר חצות הלילה והוא סמוך לבוקר ואין לו שהות לעשות התיקון וללמוד, מה שאין כן בליל החורף שלילות ארוכים אף אם ישן חמש שעות ויותר יוכל לקום בחצות ממש.

אבל גם הוא מודה אם לא ישן כלל וניעור כל הלילה, או שהתגבר כארי לקום בחצות הלילה ממש, ודאי יש לו שהות לתיקון וללמוד אפילו בלילות קצרים בזמן הקיץ כי חצות הלילה הוא פה עיה"ק יותר משתי שעות קודם עלות השחר. והנה לא יש שום ראייה שחצות הלילה הוא תמיד שש שעות בלילה והבן. עכ"ל.
7 (ברכות ד"ה גמ' ר' אליעזר), שהקשה כן. ולחומר הקושיא יש לדחוק שבאמת פליג הזהר על הבבלי בזה, ולפי"ד הזהר לא מתוקמא הסוגיא.

ואופן עשיית החישוב בלוח לפי זה הוא, לחשב תמיד י"ב שעות שוות מצאת הכוכבים, ואחר ד' שעות סוף משמר א', ואחר עוד ב' שעות חצות, ואחר עוד ב' שעות סוף משמר ב', ואחר עוד ד' שעות סוף משמר ג', וביום השנה הוא בעלות השחר, אמנם בקיץ הוא לפני עה"ש כמה שעות, ובחורף הוא אחר הנץ כמה שעות ולא איכפת לן בזה. זמן זה הוא המופיע בלוח כשיטת המג"א ושערי ציון.

8 אופן עשיית החישוב לפי זה, מחלקין הלילה מצאת הכוכבים לעה"ש ל"ב שעות זמניות, והחצי שלהם הוא חצות, והוא אמצע אשמורה ב', וסוף אשמורה א' הוא ב' שעות זמניות קודם חצות, וסוף אשמורה ב' הוא ב' שעות זמניות אחר חצות, וסוף אשמורה ג' הוא בעה"ש. וכשיטה זו נקטו הרבה מהאחרונים לעיקר, וכ"פ במ"ב סק"ט ושעה"צ ס"ק י"ג בשם שערי תשובה וארצות החיים ושאר הרבה אחרונים דלא כמג"א, לענין חצות, שהוא באמצע הלילה ממש. וכן עשינו בלוח גם לענין אשמורות על פי רש"י ותוס' בסוגיא, דס"ל

פריך יממא הוא הא נפק"מ ללילות "ארוכות", וזה שהא"ר אות א' לא הקשה כי אם מארוכות לא מקצרות (עי' מה שכתבתי בחידושינו מזה).⁹

הפירוש הרביעי, בזוהר, הוא דוודאי בלילות ארוכות ט"ו שעות אין אומרים שירה רק י"ב שעות ממש ובקיץ דקצרות שש שעות אומרים רק עד השחר דהכי כתיב ובלילה שירה עמי, וא"כ חצות נגרר תמיד אחר האשמורת, שבחצי אשמורה שניה חצות, ונמצא בחורף זמנו אחר שש ממש ובקיץ בחצי הלילה ממש¹⁰, וקשה על מ"ש המג"א בזוהר משמע בין "בקיץ" ומנא ליה זאת וצ"ע. ועי' זוהר שם משמע דחצות גריר אחר אשמורת ובמה שכתבתי כאן יש לומר כן. עכ"ל הפמ"ג.

סיכום דעת המג"א והשערי ציון [כפי' א' דהפמ"ג], וכן פירשוהו בארצות החיים ועוד, דלעולם מנינן שש שעות שוות מצאת הכוכבים, ואז הוי חצות, והוא אמצע המשמרה האמצעית. וסוף משמרה ג' יש והוא לפני סוף הלילה כגון בימי החורף שהלילה ארוך, ויש שהוא בתוך שעות הבוקר וכגון בימי הקיץ כאשר הלילה קצר.¹¹

הפירוש השלישי. הוא בגמרא, דוודאי אשמורת זמניות הן, וחורף וקיץ כל הלילה אומרים המלאכים שירה ולא יותר, וקרא מסייעני יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שירה עמי, רק בלילה אומרים שירה ומיד בקיץ כשיאיר היום מפסיקין, אבל חצות אין גריר אחר האשמורת, ואתי שפיר טובא כי לתירוצ' א' אמר לאמצעית דאמציעתא היינו חצות, ותירוצ' ב' דוחק לאוקמיה למאן דגני ואמאי לא כתירוצ' א', וכי תימא דסובר דחצות לאו עת רצון, וכי יפלוג אברייתא יבמות דף ע"ב דחצות עת רצון כמ"ש בבכור שור, אלא דסובר חצות תמיד אחר שש שעות ממש מתחלת הלילה לא שעות זמניות, ואין נגרר אחר חצי אשמורה שניה, ומש"ה הוכרח לשנוי למאן דגני כו'. וסבור הייתי לומר קישור דברי המג"א שכתב ולתירוצ' ב' לא משמע כן, א"כ קשה מיבמות דף ע"ב, ולזה אמר דבזוהר משמע חצות בקיץ וחורף אחר שש ממש ומש"ה אמר ואיבעית אימא ופסקינן כתירוצא בתרא. אלא דבזוהר אי אפשר לפרש כן שכתב שם דבחורף אחר י"ב שעות דיממא הוא, א"כ אף אם נאמר דבקיץ מיד בהאיר השחר פוסקין השירה כי יומם יצוה חסדו רק בלילה שירה עמי אכתי מה

דזמן תחילת המשמרות הנזכר בגמ' אורחא הוא צאת הכוכבים כמ"ש רש"י, וסוף זמנם בעה"ש כמ"ש תוס'. וחצות הוא ככל האחרונים והמ"ב הנ"ל באמצע הלילה בדיוק ובאמצע אשמורה ב'.

9 אופן עשיית החישוב לפי זה, דלמשמרות מחלקין הלילה מצאה"כ לעה"ש לי"ב שעות זמניות וכל ד' שעות הוי סוף משמרה, וסוף משמרה ג' הוי בעה"ש, שהרי רק בלילה אומרים המלאכים שירה, וחצות תמיד אחר שש שעות שוות מצאה"כ, ולפי"ז יכול לצאת חצות אחר סוף אשמורה שניה, כגון בחורף שכל הלילה שש שעות, סוף משמרה ב' יהיה אחר ד' שעות מצאה"כ וחצות אחר שש שעות, והוא פלא. ועכ"פ דוחה רבינו מהלך זה, כיון דבזוהר אי אפשר לפרש כן.

10 אופן עשיית החישוב משתנה בין קיץ לחורף, דמדקדק לשון הזוהר דבחורף אחר י"ב שעות יממא הוא, שלעולם אין הלילה ארוך מ"ב שעות שוות גם בחורף שהוא ט"ו שעות, אמנם בקיץ הלילה מסתיים עם שחר כדכתיב שרק בלילה שירה עמי, והמשמרות משתנים בין חורף לקיץ, שבחורף הם י"ב שעות לחלק לשלש, ובקיץ הם שש שעות לחלק לשלש, וחצות נגרר אחר המשמרת דתמיד הוא באמצע משמרת ב', דהיינו באמצע מה שמוגדר לילה בחורף אמצע י"ב שעות ובקיץ אמצע ו' שעות.

11 והנה מצינו בקדמונים שנקטו כדרך זו לחישוב שעות התקופות והמולדות, הלא הם התשב"ץ בשו"ת סי' ק"ט, ובספר דבר שמואל לר"ש אבוהב סי' רי"ד, אלא דהם ס"ל דמונים שעות שוות משקיעת החמה, ולא מצאת הכוכבים כאמור כאן, וקבעתי גם שיטות אלו לענין תקופות ומולדות בלוח עתים לכינה עיין שם, וכאן אכמ"ל.

ולענין צאת הכוכבים שממנו יש לקבוע את תחילת הלילה, בפשטות הזמן הוא כר"ת 72 דק' במע' אחרי השקיעה, וכן קבענו כאן, שהרי רש"י ותוס' שהם אבוהון דשיטה זו ודאי ס"ל כר"ת כידוע שיטתם בש"ס, ואם נחשב מצאה"כ ד-13 דק' חצות לא יצא באמצע הלילה בדיוק.

הכנה כ"כ [היינו מן עלות השחר עד שיכיר בין תכלת לכרתי]. והיינו משום דס"ל דשעות היום חשבינן מעמוד השחר וע"כ גם המשמורת מסיימים נמי בעמוד השחר, [כונתו כיון שהקשה בגמ' אי ס"ל שלש משמורת הוה לילה לימא ארבע שעות ואי ארבע משמורת לימא שלש שעות, מוכח מזה דשיעור השעות ושיעור אשמורות נחשב על זמן אחד, ואם השעות מן צאת הכוכבים עד עמוד השחר גם המשמורות כן המה]. ואמר בגמ' ליקום וליקרי משמע שבסוף המשמורה שהוא עמוד השחר כבר הגיע זמן ק"ש. ועל זה מקשי התוס' שפיר והא ר"א סבר כדי שיכיר בין תכלת לכרתי, ותירצו בדוחק כנ"ל.

אבל לפי פי' הרמב"ם דסבר דשעות היום מתחיל מהנץ החמה [וע"כ גם שעות הלילה מסיימין עד הנץ החמה], וע"כ המשמורות של הלילה מסיימין נמי עד הנץ החמה [והסימן הוה קרוב לסופו] ונץ החמה הוה שפיר זמן ק"ש לכל הדיעות.

[א"ה. ונראה לכאורה שלפי' הגר"א ז"ל צ"ל שהסימן אינו על רגע אחרונה של המשמר, רק על קרוב לסוף האשמורה והסימן מודיע שסוף האשמורה הוא קרוב לבוא, וגם שיעור שהתינוק יונק משדי אמו יש לו איזה משך, וכשימהר אז לקום ולקרוא ק"ש וכלשון הגמ' ליקום ולקרי עדיין לא יהיה עובר זמן ק"ש גם לר"א.¹² ונראה עוד מה שכתב כיון שאשה מספרת עם בעלה ליקום כו' היינו שהבעל כבר קם וקרא ק"ש ורק קרוב לסוף המשמר גם האשה נעורה ואז היא מספרת עם בעלה שהם בחדר אחד והשוכב בחדר השני שומע שהם מספרים זה עם זה בעניני צורך הבית, הנצרך לדבר בעת

ומש"כ המג"א דלתירוץ שני בגמ' דילן אין חצות זמן עת רצון, ופליג איתירוצ קמא, כן הוא פשוט הסוגיא, אמנם הגר"א לא ניחא ליה בזה וחדש באמרי נועם וכן יש לפרש דבריו בביאור השו"ע, דגם לתי' שני חצות היא עת רצון, ולא אמרו סוף משמורת רק בראשונה ושלישית, וראה דברינו לקמן בבירור שיטת הגר"א בזה בהרחבה.

ג. והנני לבאר דעת הגר"א בזה. ויש בזה ב' חלקים, חלק אחד בדברו על דברי המג"א באופן חשבון שעות משמורת הלילה. וחלק שני בזמן העת רצון דמשמרת שניה.

ונברר תחילה את שיטת הגר"א בענין חשבון שעות משמורת הלילה.

והנה כתב בזה הגר"א דברים ברורים בביאורו לשו"ע סי' תנ"ט, ונפתח בדבריו המסודרים בספר אמרי נועם כאן (המוסגר במרובע הם מדברי עורך האמרי נועם): יש אומרים דחשבינן י"ב שעות היום מעמוד השחר עד צאת הכוכבים [תוס' כאן ד"ה למאן ותוס' פסחים י"א ע"ב ד"ה אחד ותרומת הדשן סי' א'], ולהרמב"ם חשבינן להו מנץ החמה עד שקיעת החמה [כונתו לדברי הרמב"ם בפי' המשנה פ"ג דפסחים על המתני' דשם בצק החרש בענין שיעור מיל וכמו שפירש דבריו במעדני יו"ט על הרא"ש פ"א דברכות סי' י' אות ט' וכ"כ ביאור הגר"א ז"ל סי' תנ"ט סק"ה] ורבינו הסכים כהרמב"ם, [ע"ש ביאורו סי' תנ"ט סק"ח בארוכה].

ולפי דעה קמייתא קשה קושית תוס' כאן ד"ה למאן דגני, ותירוצם הוא דחוק דצריך לאוקמא דמיירי דוקא במי שישן בלא בגדים או שהבהכנ"ס רחוק ממנו מאד שיהיה צריך

אלא שמנהג ברסלב הנוהגים ע"פ המג"א הוא לספור 20-דק' אחרי השקיעה שש שעות שוות, ולדעתם אין לחוש לחסור הדיוק בנקודת חצות, שהרי בין כה וכה לשיטה זו אין קשר בין החצות למציאות, שהרי אינו אמצע הלילה ההלכתי. ובאמת שאם נאמר כך נוכל לחשב זאת מכמה וכמה שיטות בצאת הכוכבים דמאי חזית, ואין לדבר סוף, ולכן נקטנו לשיטה אחת לעיקר והלכנו עמה בכל הלוח, ואמנם המעוניינים לחשב חצות וסופי משמורת לפי שיטות אחרות ניתן לחשב להם זאת בצורה פרטנית, ואשתדל בזה בלי נדר. 12 נראה דכוונתו ליישב שהרי לר"א סוף זמן קריאת שמע הוא בהנץ החמה כמבואר בברכות ט' ב', ועכצ"ל שישפיק ק"ש לפני הנץ. וכן ביאר בהרחבה במנחת כהן, הובא בסמוך.

מעה"ש, וכן משמע בגמ' ברכות ג' א' בתוס' ד"ה למאן דגני, ובגמ' שם ע"ב גבי הא דפריך מדוד, עכ"ל.

ולכאורה בתוס' דילן מבואר רק דסוף משמרה ג' הוא בעה"ש, אבל מנין שחשבון השעות לק"ש הוא מעה"ש ולא מהנץ, וכן הקשה הגר"א בביאורו לסי' תנ"ט (ס"ב) בתו"ד: ואף גבי [סו"ז] ק"ש כן הוא [ג'] שעות מהנץ החמה, ודלא כמג"א ריש סימן נ"ח שכתב נראה לי דהכא לכו"ע מנינן מעלות השחר, והביא ראייה מתוס' בברכות ג' א' ד"ה למאן, וראייתו לענין ק"ש אינה כלום משם, אבל הראיה משם הוא דחשבון ג' משמרות של לילה הוא עד עלות השחר, עכ"ל. [ועכ"פ לעניננו כבר כאן מבואר שנקט בדעת תוס' דחשבון המשמרות הוא עד עה"ש].

והנה האריכו האחרונים מאד, לבאר וליישב דברי המג"א, וראיותיו מתוס' וגמ' דברכות, ופירשו הדגול מרכבה הלבושי שרד והמחצית השקל שם [וכ"פ הגר"א ראה לקמיה], דמהתוס' והגמ' ביחד הביא המג"א ראייה להא דסו"ז ק"ש הוא ג' שעות מעה"ש, דבגמ' אמרו דר' נתן הסובר דג' משמרות הוי הלילה וכל משמר ד' שעות סובר כר' יהושע דסו"ז ק"ש בסוף ג' שעות ביום, ומה שאמר דוד קידמו עיני אשמורות שית דלליא ותרת דיממא כי היה קם מוקדם ב' משמרות קודם שאר המלכים, והיינו ח' שעות, שש שעות מחצות הלילה וב' שעות ביום [דשעה לוקח למלכים לקום מתחילת שעה ג' עד סופה¹⁴], וח' שעות הם ב' אשמורות. והנה תוס' אמרו דג' משמרות מסתיימות בעה"ש, ומאז מונים את הב' שעות הנ"ל, ואם איתא דמונים מהנץ החמה הא הוי עוד שעה וחומש או

הקימה. ופי' זה נכון לכאורה, ועפירש"י בד"ה ואשה [שכתב: ואשה מספרת עם בעלה - כבר הגיע קרוב ליום, ובני אדם מתעוררים משינתן, והשוכבים יחד מספרים זה עם זה], ולפירש"י נראה שמפרש כפי' התוס', שאל"כ יקשה הא הבעל צריך ג"כ לקרוא ק"ש כיון שקרוב לסוף זמנו. ועי' באריכות בענין זה אם נחשב השעות מנץ החמה או מעמוד השחר בביאור הגר"א ז"ל סי' תנ"ט סק"ה ובלבוש סי' רל"ג וסי' רס"ז ובמג"א סי' נ"ח סק"א ובסי' רל"ג סק"ג וסק"ד ובסי' תס"ג סק"ג ובסי' תנ"ט סק"ג וע"ע במעדני יו"ט שם פ"ק דברכות סי' י' אות ט'. עכ"ד האמרי נועם. ויוצא מדבריו בהדיא דלדעת הגר"א סוף משמר ג' הוא בהנץ החמה.

ויש להקשות שדבריו בקטע זה סותרים לדבריו בתחילת הדיבור, והבאתים לקמן, שכתב "והשתא כולהו משמרות צריך [לסוף זמן ק"ש של ערבית], לר"א סוף משמורה הראשונה, לחכמים אמצעית דאמצעיתא היינו חצות הלילה, לר"ג סוף משמורת האחרון שהוא עמוד השחר". עכ"ל. ומבואר שסוף אשמורה שלישית הוא הזמן לר"ג, ועל כרחין הוא עמוד השחר, דכ"ה במתני' רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר, ושם א"א לפרש עד הנץ החמה בשום אופן. ואולי יש ליישב בדוחק שמפרש כן לדעת רש"י ותוס' בסוגיא דסוף משמרה ג' הוא בעה"ש אמנם ליה לא ס"ל כן, אלא בהנץ החמה, וצ"ע.

ונעבור לדברי הגר"א בביאורו לשו"ע סי' תנ"ט דהם מעצם כתב ידו¹³, דהנה כתב המג"א בחידושו המפורסם מאד בסי' נ"ח: דסוף זמן ק"ש ג' שעות הכא לכו"ע מנינן

13 ולא מכתבי תלמידים כהאמרי נועם, אם כי גם הנכתב כאן חלקו הוא משנות אליהו שגם הוא מכתבי התלמידים, ועכ"פ אפשר שהוא כתבם בעצמו בזקנותו, כן נראה מסגנון לשונו הקצרה, ועיין בהערה הבאה. 14 וכלשון הגר"א בשנו"א (ברכות פ"א מ"א): והא דקאמר דוד קידמו עיני אשמורות וכתוב חצות לילה אקום, היינו שית דלליא ותרת דיממא, כי בשעה שלישית אז עומדין שאר מלכים דהיינו מתחלת שלישית עד סוף הן עומדין, ולכן זמן ק"ש של שחרית עד סוף שעה שלישית כי עדיין לא קמו כל המלכים עד סוף השעה, וקרינן זמן קימה אבל דוד היה משבח את עצמו שעמד קודם המלך הראשון שעמד תחילת שעה שלישית בשני אשמורות.

בזה שר"א לטעמיה דאמר וגומרה עם הנץ החמה דודאי ההודעה היא¹⁷ אינה לזריזים כי אם למתעצלים כמ"ש [על הפסוק] הדלת תסוב על צירה [ועצל על מטתו (משלי כ"ו י"ד)] זה השוכב באשמורה אחרונה.¹⁸ וגם לר' יהושע [דס"ל שק"ש עד ג' שעות] נפ"מ לותיקים, ולשאר עמא [דבירושלים שקוראים ק"ש עם הנץ החמה כמ"ש ביומא ל"ז ב', וע"י הסימן דאשה מספרת יידעו להזדרז], ואף שזמנו מעלות השחר, מכל מקום שיעור של ג' השעות דחשיב ר' יהושע בגמ' שם הוא מנץ החמה ולמעלה כדרך כל השעות דבכל מקום שהחשוב הוא מנץ החמה. עכ"ל הנוגע לעניינו.

שעה ומחצה ולא הוי תרתי דיממא אלא למעלה מתלת דיממא.

וכאמור, גם הגר"א ביאר כן בהמשך דבריו את ראיית המג"א, דבקטע הנוסף בזקנתו משנו"א ברכות¹⁵, בסוף ביאור הגר"א לשו"ע הנ"ל, כתב: וגם הראיה שהביא מג"א בסי' נ"ח סק"א ממש"ש ב' שית דלילא ותרתי דיממא הוא לפי מ"ש תוס' דהמשמרות מסיימן בעלות השחר.¹⁶

אבל לפי מה שכתבתי שהוא שקר מפורסם, שהשש שעות [דלילא] הם מחצות הלילה ומסיימן ביום בינוני בנץ החמה וכנ"ל, מוכח להיפך דמנץ החמה חשבינן. וגם קושיית תוס' הנ"ל ד"ה למאן מתורצת

15 כידוע, על פי הגהות "חילופי גירסאות עפ"י כת"י" שחובר ע"י הרה"ג ר"א קליינערמאן ז"ל שעמל הרבה בהעצקת ובידור כת"י הגר"א ז"ל ונדפסו בסוף מסכת סנהדרין בש"ס וילנא, כתב שם הגר"א רבינו בסי' תנ"ט סק"ה המיישבים את השיטה שאורך מיל הוא י"ח דקות הוסיף המעתיק עפ"י מה שכתב הגר"א בשנות אליהו ריש ברכות דחידש בעת זקנתו מה דליתא בעצם כ"ק על שו"ע, וסיים שם ולא יפה עשה המעתיק שהציג דברים שסותרים לכאן כאילו בדבור אחד נאמרו.

16 כאן מפרש בהדיא הגר"א את ראיית המג"א כביאור האחרונים הנ"ל, דהוא ראה מהגמ' לדעת התוס', וכן כתב לבארו הדמשק אליעזר, וז"ל: וע"ז כתב רבינו דא"נ דלהתוס' יש ראה מהא דאיתא דשיתא דלילא ותרתי דיממא הוי ב' משמרות ש"מ דחשבינן הג' שעות מעלות השחר, דאל"כ הרי מה שמעלות השחר עד הנץ החמה הוי יותר מן ב' משמרות כנ"ל, אך הגר"א מדחה דברי התוס' דגם הג' משמרות יש לחשוב מן תחלת שקיעה עד הנץ החמה, וא"כ השש שעות מחצי הלילה יומשך עד הנץ החמה, ושפיר עולה עם הב' שעות שמהנץ החמה ולמעלה לב' משמרות, ואדרבה יש ראה משם דהג' שעות דק"ש הוא מהנץ החמה דאל"כ כיון דהשש שעות דלילה לפי שיטת רבינו יכלו בנץ החמה כמו דהוי לילה בכל מקום, א"כ כשחשוב בק"ש הג' שעות מעלות השחר אז יחסר מב' משמרות מה שמעלות השחר עד הנץ החמה. ויש לציין דהחזו"א (סי' י"ג סק"א ד"ה ומה"א) דחה ראיית המג"א מתוס', ויש בזה שינוי מדברי הגר"א, דלהגר"א מבואר ששיטת תוס' כשיטת המג"א אלא שהגר"א חולק על שניהם, ולהחזו"א שם אין להוכיח מתוס' כהמג"א עיי"ש ואכ"מ. ועכ"פ הנושא הוא רק לענין סוזק"ש אי מנינן מעה"ש או מהנץ, אבל לכו"ע דעת תוס' דסוף משמר ג' בעלות השחר.

17 פי', הסיבה שאמרה הגמ' לדעת את סוף זמן האשמורה השלישית, והיא, "למקרי ק"ש למאן דגני בבית אפל ולא ידע זמן ק"ש אימת, וכיון דאשה מספרת עם בעלה ותינוק יונק משדי אמו ליקום וליקרי", הודעה זו היא למתעצלים, כי הזריזים כבר קמו וקראו לר"א בזמן משיכיר, דהוא כשעה קודם הנץ, והמתעצלים ששהו על מיטתם, קוראים בסוף זמן ק"ש והוא לר"א בהנץ.

18 פי' לאדם זה ההודעה היא שיוודו לקרוא תיכף לפני שיחלוף סוף זמן ק"ש שלר"א הוא בהנץ החמה, כמ"ש וגומרה עד הנץ החמה. ומה שלתוס' הוא זמן הקימה למזדרזים לקרוא, עד שהקשו והרי סוף האשמורה הוא בעה"ש ועוד לא הגיע זמנה משעלה עה"ש עד משיכיר, להגר"א הוא בהיפך שכיון שסוף אשמורה ג' הוא בהנץ החמה, ההודעה היא לעצל להזדרז מאד ולקרוא לפני שתנץ החמה ויחלוף זמן קריאתה, וראה לעיל באמרי נועם שמבאר שצ"ל שזמן הסימן הוא כמה רגעים לפני הנץ, וכן ביאר המנחת כהן. והנה לשון הגר"א: "כמ"ש הדלת תסוב על צירה [ועצל על מטתו (משלי כ"ו י"ד)] זה השוכב באשמורה אחרונה", נראה איזו דרשת רבותינו, ולא נמצא בלשון הזו, אמנם כוונתו לדרשתם באבות דרבי נתן (פכ"א): שינה של שחרית [המוציאה את האדם מן העולם] כיצד, מלמד שלא יתכוין אדם לישן עד שתעבור עליו זמן קריאת שמע שאם ישן עד שתעבור עליו זמן קריאת שמע נמצא בטל מן (התורה) [הגהת הגר"א: הקריאת שמע] שנאמר הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו. ע"כ. פי', דלר"א הישן באשמורה האחרונה ולא קם עד סופה דהיינו הנץ, הפסיד וביטל את מצוות ק"ש.

האשמורת הראשונה שהן ג' שעות פחות חומש שעה [א"ה. כיון דיש לפחות 72 דק' מהשקיעה הראשונה עד צאה"כ דר"ת לקריאת שמע של ערבית].

וכן קודם משמרה אחרונה שהיא בשעת הנץ החמה מתחיל זמן קריאת שמע של שחרית משיכיר בין תכלת לכתרי לדעת רבי אליעזר, ולדעת אחרים משיכיר את חבירו הרגיל אצלו קצת ברחוק ד' אמות, משום שכבר הוא זמן קימה. ונמשך זמנה לדעת רבי יהושע עד ג' שעות ביום שכן דרך מלכים לעמוד בג' שעות ולדעת רבי אליעזר עד הנץ החמה שהיא תחלת משמרה ראשונה ושעה ראשונה של היום משום שכבר קמו רוב בני אדם ולא הוי זמן קימה.

והנה לפ"ז מה שאמרו סוף משמרה אחרונה סימנא למה לי יממא הוא, צריך לומר דהיינו בשעת הנץ החמה שהוא תחלת יומה של חמה. ואף שאמרו למאי נפקא מינה למקרי קריאת שמע למאן דגני בבית אפל כי שמע אשה מספרת עם בעלה ליקום וליקרי, ואם סוף משמרה אחרונה היא בשעת הנץ החמה איך יקרא אז את שמע אם כבר עבר זמנה לדעת רבי אליעזר, אפשר לומר שמה שאמרו שבסוף משמרה אחרונה אשה מספרת עם בעלה אינו בסופה ממש אלא סמוך לה, ולכן מי שישן בבית אפל כשישמע שהאשה מתחלת לספר עם בעלה ידע שבודאי כבר הוא סמוך (לשקיעת) [לזריחת] החמה, ושכבר הגיע זמן קריאת שמע קודם לכן ואז יקום במהרה ויקראנה קודם שיעבור זמנה.

וכן נראה שפירש רש"י שכתב אשה מספרת עם בעלה כבר הגיע קרוב ליום ובני אדם מתעוררים משנתם והשוככים יחד מספרים זה עם זה עכ"ל, הנה שכתב שקרוב ליום בני אדם מספרים זה עם זה לא בתחלת היום ממש.¹⁹

לסיכום, דעת הגר"א בהדיא דשעות המשמרות נמנות מהשקיעה עד הנץ החמה.

ד. ונפנה כאן להביא את דברי בעל המנחת כהן, מרא דעניני הזמנים, כיון שדבריו תואמים ממש לשיטת הגר"א. שמתחילה (במאמר ב' פרק ו') כתב להוכיח מהסוגיא דידן דמונים זמן ק"ש כהתרומת הדשן מעה"ש עד צאה"כ, ובסוף שעה ג' הוא זמן ק"ש, וצירף דברי התוס' עם דברי הגמ' בע"ב שית דלילא ותרי דיממא ממש כדברי המג"א, ושוב הדר ביה ליישב הסוגיא כדעת הלבוש שמונים ג' שעות לפי חישוב מהנץ לשקיעה וביאר הסוגיא וז"ל:

והנה לראיה שהבאתי לדעת בעל תרומת הדשן ממה שאמרו בברכות: אי תחלת משמרות קא חשיב תחלת משמרה ראשונה סימנא למה לי אורתא הוא, ופירש רש"י צאת הכוכבים, וא"כ נראה שתחלת משמרה ראשונה ושעה ראשונה של הלילה היא בצאת הכוכבים. אפשר לומר לדעת בעל הלבושים שמה שאמרו אורתא הוא לאו היינו צאת הכוכבים כמו שפי' רש"י, אלא שעת שקיעת החמה, וכי האי גונא אשכחן טובא גמרא וכההיא דפסחים שהבאתי למעלה, ורש"י עצמו פירש שם שאורתא הוא שקיעת החמה. וא"כ תחלת משמרה ראשונה ושעה ראשונה של הלילה היא בשקיעת החמה. ואע"פ שזמן קריאת שמע של ערבית אינו אלא עד צאת הכוכבים, היינו משום דקודם זה לא הוי זמן שכיבה ואין בזה דוחק שהרי לא אמרו שזמן קריאת שמע מתחיל בתחלת משמרה ראשונה אלא שזמנה משעת צאת הכוכבים ונמשך זמנה עד סוף האשמור' הראשונה לדעת רבי אליעזר שהוא שליש הלילה מן השקיעה עד הזריחה, ואין כל המשמרה הראשונה שהן ד' שעות זמן קריאת שמע של ערבית אלא בלבד משעת צאת הכוכבים עד סוף

19 ואמנם בדעת רש"י עצמו הסובר דהמשמרה מסתיימת בעה"ש אי אפשר לפרש כדברי רבינו, רק כתיורין תוס' דאדרבה יש זמן מעה"ש עד משיכיר שהוא תחילת זמן ק"ש לר"א. וראה לעיל ד"ה א"ה בדברי המגיה לאמרי נועם שעמד בזה.

ומכאן מבואר דס"ל להגר"א גם לתירוצו השני דאין משמעות לסוף אשמורה שניה, רק לאמצעיתה שהוא זמן חצות. והא דלא כהר"א ש' והטור והשו"ע הנ"ל. ויש לציין לשיטת רבינו הגר"א את סוף אשמורה א' שעתיים קודם חצות, וחצות, וסוף אשמורה ג' שהוא בסוף הלילה.

והנה ללא קשר להנ"ל מצינו לכאור' דבר תימה בביאור הגר"א לשו"ע סי' א', ע"ד מרן בשו"ע דהמשכים להתחנן יכולן לשנות שמשנתנות המשמרות, וז"ל: דחמור נוער [כו',²⁰], וכלבים צועקים עד חצות, ובסוף הלילה אשה מספרת עם בעלה, ועי' זוהר וכו'. עכ"ל.

ולכאורה הוא תמוה מאד, דבשלמא חמור נוער הוא בסוף אשמורה א' והוא ב' שעות קודם חצות, ואשה מספרת עם בעלה הוא סוף אשמורה ג' בסוף הלילה. אבל כלבים נובחים מבואר בסוגיא בהדיא בתירוצו שני שהוא סוף משמרה שניה שהיא ב' שעות אחר חצות, ואין קאמר רבינו דכלבים צועקים מסתיים בחצות. וכן מצאתי שהקשה בדמשק אליעזר, והאריך לייסד שם יסוד מחודש כדי ליישב דברי הגר"א.

אמנם עם דברי הגר"א באמרי נועם יתיישב הכל בטוב טעם, ורבינו לשיטתו, דגם לפי תירוצו שני זמן משמרה שניה הוא באמצעה בחצות הלילה, והכלבים צועקים עד חצות בלבד, והכל מכח דברי זוהר והמקובלים שהזכירם באמרי נועם וציין למקומם בביאורו, דמשמע שם שפיר דכלבים נובחים עד חצות בלבד. ויבואו דבריו באמרי נועם ויגלו ויבארו את דבריו הסתומים בביאורו.

ושו"ר בביאור על האגדות, שכתב וז"ל: ואיבעית אימא כולהו כו'. קאי אמשמרה אחרונה²¹, אבל לעולם אמצעית דאמצעיתא, ופליגי במתניתין בג' זמנים אלו.²²

והשתא ניחא מה שהקשו התוספות איך אמרו כיון שאשה מספרת עם בעלה ליקום וליקרי והלא בעלות השחר עדיין לא הגיע זמן קריאתה לדעת רבי אליעזר, ולפי מה שפירשנו שמה שאמרו יממא הוא היינו סמוך (לשקיעת) [להנץ] החמה אתי שפיר כי אף שכבר הגיע זמן קריאתה קודם לכן משעה שמכיר בין תכלת לכרתי מכל מקום עדיין הוא זמן קריאה עד שתנץ החמה, הלכך כשישמע אשה מספרת עם בעלה ליקום וליקרי מיד קודם שיעבור זמנה שהוא לאחר הנץ החמה. ולדעת רבי יהושע שסובר שזמנה מן התורה הוא עד ג' שעות ביום יש לו זמן הרבה לקרותה אחר שיקום.

וסיים שם: שבדברים של דברי סופרים נראה לי שראוי לנהוג כדעת בעל הלבושים בין לקולא בין לחומרא, לפי שדעת זו נראית יותר אמיתית כמו שהוכחתי למעלה. עכ"ל.

היוצא מדבריו דזמני המשמרות שהם מדברי סופרים יש לנהוג בחשבון השעות כהלבוש דמונים זמני המשמרות מהשקיעה להנץ החמה.

ה. ונברר כעת דעת הגר"א בזמן סוף משמרת שניה.

דהנה כתב באמרי נועם על תירוצו הגמ' השני דסוף משמרות חשיב: ואב"א כולהו סוף משמורת קחשיב, ר"ל המשמר הראשון והאחרון חושב הסוף שלהם, אבל משמר האמצעי קאי כדאמר בתחלה אמצעית דאמצעיתא, ומשום דחצות לילה שהוא עת רצון הוא מפורסם בכל ספרי הקבלה ובזוהר על כן צריך לפרש כן. והשתא כן. סוף משמורת הראשונה, לחכמים אמצעית דאמצעיתא היינו חצות הלילה, לר"ג סוף משמורת האחרון שהוא עמוד השחר.

20 נוסף ע"פ ביאור הגר"א מכת"י הנדפס בישורון ד', דחמור נוער הוא עד סוף אשמורה ראשונה בלבד, וראה בהערה הבאה.

21 יש להתבונן דמפרש הגר"א לשון הגמ' כולהו סוף משמרות חשיב על משמרה האחרונה בלבד, וכן משמע בדבריו בביאור הגר"א סימן ב' דלעיל, דחמור נוער וכלבים צועקים מסתיים בחצות וא"כ כולהו סוף

קודם הלילה, ושלוש שעות (קודם) [אחר]²³ היום סוף משמורה אחרונה, וכן עיקר. עכ"ל.

ובחיבורו ארץ יהודה (והוא מקורי הדינים בהרחבה עם ראיות ושורשי הדינים של פנים חיבורו לב הארץ) כתב: עתה נבאר לענין חשבון המשמורת, דהנה לדעת המג"א והשערי ציון יש לחשוב המשמורת י"ב שעות של תחלת הלילה והמותר שיין ליום, דכמו שפי' דברי הזוהר לענין חצות כן יפורש לענין המשמורת, ועיקר דברי הזוהר על המשמורת נאמרו, וכ"מ ממה שכתב המג"א דלתירוצ' א' (ברכות ג') דחשיב אמצעית דאמצעיתא משמע שחצות עת רצון הוא. ואם איתא דהמשמורת חשבינן לפי הלילה, לא משכחת שיהיה זמן חצות באמצעות דאמצעיתא כלל, רק שתי פעמים בשנה, וע"כ דעתו שגם לענין המשמורת חשבינן המותר מ"ב שעות של הלילה אל היום. ואמנם אחר שכבר הראיתי שחצות הוא באמצעית הלילה, ממילא מוכרח לפרש מ"ש בזוהר, דאי אתוספן שעתין בלליא אינון שעתין דמתוספן דיממא אינון, אין פרושו ששעתין דמתוספן בסוף הלילה שייכים אל היום, אלא כפי' שהשעות שמלפניה ומאחריה שייכים אל היום.

לסיכום, דעת רבינו דהעת רצון של משמרה שניה אינו בסופה כפשוטו הסוגיא, אלא באמצעה והוא זמן חצות הלילה.

ו. דעת המלכ"ם. הנה המלכ"ם בחיבורו ארצות החיים, סלל לעצמו דרך חדשה, והאריך הרבה באורך וברוחב בסוגיא דא, ואחר שהביא דברי השו"ע כצורתם בחיבור לב הארץ (שהוא פנים חיבורו העיקרי להלכה) כתב על דבריו את דעתו להלכה, וז"ל:

ודעת הזוהר, דהא דחשבינן המשמורת בשלישי הלילה, הוא דוקא בעת אשר הימים והלילות שוים כל אחד י"ב שעות, אבל בעת שהלילות ארוכות יותר מ"ב שעות, אז מה שהלילה עודפות מ"ב שעות מלפניה ואחריה שייכים אל היום, ואם הלילה י"ח שעות אזי שלש שעות שבתחלת הלילה ושלש שבסופה שייכים לענין עת רצון אל היום ואחר שלש שעות מתחלת הלילה מתחיל ראש משמורה ראשונה, וסוף משמורה אחרונה הוא שלש שעות קודם היום. ובלילות הקצרות מ"ב שעות, חשבינן מן היום לתחלת הלילה ולסופה מה שחסר מ"ב שעות, ואם הלילה ששה שעות, מתחיל ראש משמורה ראשונה שלש שעות

משמורת חשיב דגמ' על משמרת שלישית דווקא, ותימה רבה לומר כן, דכולהו דגמ' יהיה קאי רק על משמרת אחת. ועו"ק דבאמרי נועם כתב "כולהו סוף משמורת קחשיב, ר"ל המשמר הראשון והאחרון חושב הסוף שלהם", וא"כ מפרש על ראשונה ואחרונה.

וצ"ל דבאמת קאי על ראשונה ואחרונה כהאמרי נועם, ובביאור הגר"א יש להגיה תיבת וכו' כדהבאנו מהכ"י, וחמור נוער אינו עד חצות רק עד סוף אשמורה ראשונה. ומש"כ כאן בביאורו על האגדול דקאי על משמרה אחרונה, ר"ל אף על אחרונה מלבד הראשונה, ועדיין צ"ב למה כתב רבינו לשון כזו שאפשר לטעות בה.

וידידי הגאון רבי אפרים לנדי שליט"א העירני דבמס' יבמות דף כ"ז א' איתא בגמ': מאי אחד חולץ לכולן נמי דקאמר, אאמצעית. והא כולן קאמר, כיון דרובה גביה, קרי ליה כולן. וכתב הריטב"א שם: ופרקינן כיון דרובה גביה. פי' שחולץ לשתים, כולן קארי ליה. פי' דחולץ לכולן דקאמר היינו שחולץ לרובן, ולרובן קארי כולן כדאמרין בעלמא הגוי כולו וכולו כרובו. ע"כ. וכוונתו לגמ' הוריות ג' ב' עיי"ש. וא"ש דאשכחן כולהו דלא קאי על הכל ממש אלא קאי על הראשונה והאחרונה. [ויש לציין דברוב כה"י של התלמוד איתא: רב אשי אמר "לעולם" סוף משמורת קא חשיב, וליתא תיבת כולהו].

22 פי' סוף דברי רבינו הוא כדורחייב באמרי נועם: והשתא כולהו משמורת צריך, לר"א סוף משמורה הראשונה, לחכמים אמצעית דאמצעיתא היינו חצות הלילה, לר"ג סוף משמורת האחרון שהוא עמוד השחר. וראה לעיל אות ג' ד"ה ויש להקשות שהקשנו דהגר"א לשיטתו סוף משמרה ג' הוא הנה"ח אבל סוּזק"ש לר"ג הוא עד שיעלה עמוד השחר, עיי"ש.

23 בנדפס איתא "קודם", אבל הוא טעות סופר וצ"ל "אחר", ושור"ר שתוקן זאת בלוח התיקון שבתחילת הספר.

בימים הקצרים, אבל הגמ' שם הלא מדבר ממשמורת שבארץ, כי מ"ש משמורה ראשונה חמור נוער, מבואר דקאי על משמורה שבארץ, וממילא מקשה שפיר סימנא למה לי. ומה שאמרו במשנה, עד סוף האשמורה, לגירסת רש"י הוא מבואר דקאי על משמורת שבארץ, (וגם במה שמקשה מאי קסבר וכו' ג"כ ידע שיש משמורת בארעא, והתרצן לא חידש לו. רק שדבר זה קמ"ל במתניתין, ועיי"ש במהרש"א).

ולגיר' הרא"ש אע"ג שלמסקנא מדבר ממשמורת שברקיע, מ"מ המקשה שלא ידע עדיין שיש משמורת ברקיע והיה מפרש על משמורת שבארעא שפיר מקשה לימא עד ארבע שעות, כי משמורת שבארץ נחשבים לפי הלילה, ומתרץ דקמ"ל דאיכא משמורת ברקיע וממילא בל"ז סרה קושייתו דהא שוב א"א למיתני עד ארבע שעות דמשמורת שברקיע אינם בארבע שעות כנ"ל. ובזה מיושב מה שהקשה במעדני מלך, ובכ"ש לגירסת הרא"ש. עיי"ש עוד שהאריך.

ובסיום דבריו כתב: זאת תורת העולה, אחר שתקנתי דברי הזוהר עם דברי הש"ס יחדיו, שניהם מתאימות עולים בקנה אחד כפתור ופרח, ממילא העיקר להלכה כדעת הזוהר, וכן פסקתי בלב הארץ. עכ"ל.

היוצא לפי דבריו, שחצות הלילה הוא בדיוק י"ב שעות אחר חצות היום (ודלא כהמג"א והשערי ציון שש שעות שוות אחר צאה"כ אז הוי חצות הלילה). וקודם חצות שש שעות שוות כל השנה הוא תחילת אשמורה א' ושש שעות שוות אחר חצות הוא סוף משמרה ג', ולא איכפת לן אם השש שעות שקודם חצות הם ביום כגון בקיץ שהלילה קצר, או שיתחיל מנינם רק אחר כמה שעות בלילה כגון בחורף. וכן לחצי השני של הלילה, אחר שש שעות מחצות מסתיים ענין האשמורות, בין אם הוא באמצע הלילה כבחורף ובין אם הוא בתוך היום כבקיץ שהלילה קצר, כיון דלענין עת רצון דשמיא נקבעים השעות כך ואפילו

למשל בלילה של י"ח שעות אזי שלש שעות שבתחלת הלילה ושלש בסופה שייכים אל היום, ומשמר הראשון מתחיל שלש שעות בלילה, ובלילה של ששה שעות, מתחיל משמר הראשון שלש שלש שעות קודם הלילה, ומשמר האחרון כלה שלש שעות על היום, באופן זה יהיה חצות תמיד באמצע הלילה (והא כפי' השב יעקב בשו"ת ס"א ובמור וקציעה).

והמעייין בראשית ההשקפה, יראה שהש"ס חולק עם הזוהר בזה, כי בברכות (דף ג' ע"א), על מה שאמרו במשנה עד סוף האשמורה הראשונה, מקשה מאי קסבר ר"א, אי קסבר שלש משמורת הוה הלילה, לימא עד ארבע שעות, ואי קסבר ארבע משמורת הוה הלילה לימא עד שלש שעות וכו', והשתא לדעת הזוהר אין כאן קושיא כלל, דהא סוף האשמורה הראשונה, אינו בשלש או בארבע שעות לעולם, אלא שתי פעמים בשנה. וגם דעת המג"א לא תנקה מקושיא זו, דהא שעות שבמשנה הם שעות זמניות, (כמ"ש הרמב"ם כנ"ל) וכשאומר עד סוף האשמורה חשבינן שעות שוות. ועוד האריך בקושיות ע"ש.

ולהשוות דברי הזוהר עם דברי הש"ס נראה על פי מש"כ בגמרא שם, לעולם קסבר שלש משמורת הוה הלילה, והא קמ"ל דאיכא משמורת ברקיע ואיכא משמורת בארעא, וגירסת הרא"ש דאיכא משמורת ברקיע, כי היכי דאיכא בארעא. ולפ"ז נראה שיש חילוק בזה בין משמורת שברקיע, ובין משמורת שבארעא, דאע"ג דבמשמורת שבארעא אין ספק שגם הזוהר מודה, דחשבינן הלילה לפי גדלה וקוטנה בכ"מ, מ"מ במשמורת שברקיע איזה סברה י"ל שיהיה שם לילה ארוכה וקצרה, שזה תלוי בחילוף המקומות והתרחקם מן המשוה, ולא שייך זה למעלה. וממילא הזוהר שמדבר בהדיא על התחלקות המשמורת למעלה, ושיר של מלאכים, שפיר אמר שהרוצה לכוין עת ההוא למטה, צריך ללות מן היום אל הלילה בימים הארוכים, ומן הלילה אל היום

שסוף משמרה ג' ייצא בתוך שעות היום ז. בהערה הבאנו מעט דברי חיזוק לקיום דלמחר, אחר הנץ, לא איכפת לן בזה. הלכה זו כתקנה.²⁴

24 כתב המסילת ישרים (פרק י"ט) בתנא ד"א ז"ל אמרו: כל חכם מישראל שיש בו דברי תורה לאמתו, ומתאנח על כבודו של הקב"ה כו', כל ימיו, ומתאוה ומיצר לכבוד ירושלים ולכבוד בית המקדש ולישועה שתצמח בקרוב ולכינוס גליות, זוכה לרוח הקודש בדבריו וכו', נמצאת למד שזאת היא הכוונה המעולה שהיא רחוקה לגמרי מכל הנאת עצמו, ואינה אלא לכבודו של מקום ולקידוש שמו יתברך המתקדש בבריותיו בשעה שעושים רצונו, ועל זה אמרו (זהר כי תצא): איזהו חסיד המתחסד עם קונו. והנה החסיד הזה מלבד העבודה שהוא עובד במעשה מצותיו על הכונה הזאת, הנה ודאי צריך שיצטרע תמיד צער ממש על הגלות ועל החורבן, מצד מה שזה גורם מיעוט כביכול לכבודו ית', ויתאוה לגאולה לפי שבה יהיה עילוי לכבוד השם יתברך, והוא מה שכתב התרבי"א שהבאנו למעלה, ומתאוה ומיצר לכבוד ירושלים וכו', ויתפלל תמיד על גאולת בני ישראל והשבת כבוד שמים לעילוי. ואם יאמר אדם מי אני ומה אני ספון שאתפלל על הגלות ועל ירושלים וכו', המפני תפילתי יכנסו הגליות ותצמח הישועה? תשובתו בצדו, כאותה ששנינו (סנהדרין ל"ח): לפיכך נברא אדם יחידי כדי שכל אחד יאמר בשבילי נברא העולם, וכבר נחת רוח הוא לפניו יתברך שיהיו בניו מבקשים ומתפללים על זאת, ואף שלא תעשה בקשתם מפני שלא הגיע הזמן או מאיזה טעם שיהיה, הנה הם עשו את שלהם והקב"ה שמח בזה: ועל העדר זה הדבר התרעם הנביא (ישעיה נ"ט): וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע, ואמר (שם ס"ג): ואביט ואין עוזר ואשתומם ואין סומך, ואמר (ירמיה ל'): ציון היא דורש אין לה, ופי' ז"ל (סוכה מ"א): מכלל דבעיא דרישה. הרי כאן שחייבים אנחנו בזה, ואין לנו ליפטר מפני מיעוט כחנו, כי על כיוצא בזה שנינו (אבות פ"ג): לא עליך המלאכה לגמור ואי אתה בן חורין ליבטל הימנה, ואמר עוד הנביא (ישעיה נ"א): אין מנהל לה מכל בניו ילדה ואין מחזיק בידה מכל בניו גדלה. ואמר (שם מ'): כל הבשר חציר וכל חסדו כצִיץ השדה, ופי' ז"ל (תיקונים): שכל חסד שעושים לעצמם הם עושים לטובת נפשם ולהנאתם, ואינם מתכוונים לכונה השלמה הזאת, ולא מבקשים על עילוי הכבוד וגאולתן של ישראל, שהרי אי אפשר לכבוד העליון להתרבות אלא בגאולתן של ישראל וברבוי כבודם שזה תלוי בזה באמת, וכמו שכתב בתר"א שהזכרתי ומתאנח על כבודו של הקב"ה ועל כבודן של ישראל:

נמצאת למד שב' דברים יש בענין זה, אחד הכונה בכל מצוה ועבודה שתהיה לעילוי כבודו של מקום במה שבריותיו עושים נחת רוח לפניו, ועוד הצער והבקשה על עילוי כבודו של ישראל ושלותן. עכ"ד ועיי"ש עוד. והמביי"ט כתב בזה ספרו בית אלקים (שער התפילה, פרק שבעה עשר) דברים מלהיבים מאד, וז"ל: טעם התפלה שאנו מתפללים על הגאולה ועל הישועה גם כי בעוה"ר עברו אלף וכמה מאות מהשנים ולא נתקבלה תפלתנו, ופירוש דרו"ל כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה כו', ופסוק דרשו ה' בהמצאו וגו'.

בהיות תפלת הצבור נשמעת תמיד, צריכין אנו לבאר ענין תפלת ביאת הגואל שאנו מתפללים אותה מזמן החורבן ערב ובוקר וצהרים ברכת גואל ישראל, ומהר לגאלנו כו', תשכון בתוך ירושלים עירך, את צמח דוד עבדך כו', ואין אנחנו נענים בהיות תפלה זו נאמרת בכל יום ג"פ מפי כל ישראל בכל מקומות מושבותיהם, ואי אפשר אלא שתהיה נאמרה בכוונה בקהל מן הקהלות ומפי צדיקים וישרים, וכן מה שאמרו ז"ל (תענית ל') כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה, כדכתיב (ישעיה ס"ו) שישו אתה משוב כל המתאבלים עליה, כמה וכמה צדיקים וחסידים התאבלו ולא זכו לראות עדיין בנחמתה.

ולתשובה זו אני אומר כי כבר נתבאר כי המתפלל על דבר גם כי לא נענה לא יגע לריק, אלא שיש שכר לפעולתו במה שמקיים מצות עשה, ומכיר ויודע כי אין מי שיוכל להשלים חסרונותיו כי אם הוא ית', כ"ש בהתפללו על ענין גדול הערך שהוא גאולתן של ישראל, והיות כוונתו כדי שתתפרסם גדולת האל יתברך ויהיה ביום ההוא ה' אחד ושמו אחד, שיש לו שכר גדול בלי ספק אלא שענין קבלת תפלה זו שהיא כוללת לכל ישראל אינה תלויה בכוונת קהל מן הקהלות בתפלה, אלא שהיה צריך כוונת רוב כל ישראל בה כיון שהיא כוללת לכלם, ואף בכוונה בה צריכים לעשות תשובה שלימה כדי שיענו, וכמש"כ (תהלים צ"ה) היום אם בקולו תשמעו, ומבלי זה אין תפלתם מקובלת גם כי תהיה בכוונה ביום מן הימים מן רוב ישראל, כי הוא כמו גזר דין שיש עמו שבועה דלא מקרע אפי' לצבור, עד אשר יבא עתה וימיה ימשכו, כדכתיב (ישעיה ס') בעתה אחישנה, (סנהדרין צ"ח) זכו אחישנה לא זכו בעתה. ונראה כי על ענין נפלא כזה שהיא גאולתן של ישראל גאולה נצחית שאין אחריה גאולה, צריך להרבות בתפלה, דורות ראשונים ואחרונים. ומועילה תפילת הראשונים לתפלת האחרונים, ויותר נקל הוא לאחרונים הקרובים יותר לזמן הגאולה, שתתקבל תפלתם מהראשונים מב' טעמים.

מבלת סופי המשמרות, לפי אופן ירושלים, לשבתות ומועדי השנה, שנת תשע"ח (לשעון קיץ וחורף)

הזמן	סוף אשמורה ראשונה				אמצע אשמורה ב'				סוף אשמורה שניה				סוף אשמורה שלישית			
וזמנו ב':	סוף ד' שעות מתחילת הלילה				חצות הלילה				סוף ב' שעות מחצות הלילה				סוף הלילה			
שם השיטה	רש"י ותוס'	הגר"א	המלבי"ם	ושערי ציון	מג"א ותוס'	הגר"א	מג"א ותוס'	רש"י ותוס'	להשו"ע	המלבי"ם	ושערי ציון	מג"א ותוס'	רש"י ותוס'	הגר"א	המלבי"ם	ושערי ציון
חזקת השיטה	ד' שעות לער"ש	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ	ד' שעות מחשקית הלחץ
ראש השנה	10:58	10:34	10:32	11:49	12:32	01:49	02:06	02:31	02:32	03:49	05:15	06:27	06:32	07:49		
ב' דראש השנה	10:57	10:33	10:32	11:48	12:32	01:48	02:06	02:30	02:32	03:48	05:15	06:28	06:32	07:48		
האזינו שובה	10:56	10:32	10:31	11:46	12:31	01:46	02:06	02:30	02:31	03:46	05:16	06:28	06:31	07:46		
יום כיפורים	10:52	10:28	10:29	11:37	12:29	01:37	02:06	02:30	02:29	03:37	05:21	06:32	06:29	07:37		
חג הסוכות	10:48	10:24	10:27	11:30	12:27	01:30	02:06	02:30	02:27	03:30	05:24	06:36	06:27	07:30		
שבת חזרת סוכות	10:47	10:23	10:27	11:28	12:27	01:28	02:06	02:30	02:27	03:28	05:25	06:37	06:27	07:28		
שמיני עצרת	10:44	10:20	10:25	11:22	12:25	01:22	02:07	02:31	02:25	03:22	05:29	06:40	06:25	07:22		
בראשית	10:43	10:19	10:25	11:20	12:25	01:20	02:07	02:31	02:25	03:20	05:30	06:42	06:25	07:20		

הטעם הראשון כי הרחוקים מן זמן הגאולה הם צריכים הפצור והעתור יותר לשתקובל תפלתם לדבר רחוק אלף שנים מהזמן מאותם שהם רחוקים מת"ק שנה, ואותם שאינם רחוקים מזמן הגאולה אלא כמאה שנים הוא יותר נקל להם שתקובל תפלתם בהיות תפלתם שוה, וכן הקרוב קרוב קרובה תפלתו להיות נשמעת, דמיון העומד רחוק מן המדינה שלא תקפץ לו הדרך כל כך מהרה כמו העומד קרוב להמדינה.

טעם ב', כי להיות הענין גדול הערך צריך ריבוי תפלות דור אחר דור כדי שתקובל תפלת הגאולה, ובהיות נשלמות תפלות הצריכות וידועות לו ית', אז בדור ההוא תקובל תפלתם, גם כי בזמנים הקודמים לא היתה מקובלת, ובעת שנשלם סכום התפלות הצריכות תקובל התפלה, לא בשביל תפלה זו לבד, כ"א בהצטרף אותה עם התפלות הקודמות, באופן שכל התפלות הקודמות הן מועילות גם כן, וכשתתקבל תפלה זו לדור אחרון כשתצטרף עם הקודמות, הרי היא כאילו נתקבלה תפלת הראשונים, כיון שהיתה סעד לקבלת תפלה זו.

ועוד אני אומר, כי תפלת כל הדורות הראשונים נתקבלה לעצמם גם כן, גם כי לא היתה התשועה בימיהם, וביאור זה הוא כי אחר זמן הגאולה יהיה תחיית המתים ויבנה בית המקדש ויזכו כל הדורות הראשונים לראות הגאולה חלף עבודת תפלתם שהתפללו בזה העולם והיו מצפים לגאולה וזכו אליה, כי מתחלת הדינים בעוה"ב הוא (שבת ל"א) צפית לישועה, כי המצפים אליה זוכים לראות בשמחת הגאולה, ושאנים מצפים לה אינם זוכים.

ועל דרך זה יתישב מה שאמרנו (תענית ל') כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בנחמתה כדכתיב ב' וישו אתה משוש, כי מצד התאבלו ראוי להיותו חי בזמן הגאולה ולזכות בנחמת ציון, וכן קודם התחיה אפשר כי בסוד הגלגול ימצאו בזמן הגאולה האנשים המצפים לגאולה והמתפללים עליה בכל הזמנים הקודמים, והרי זכו ונתקבלה תפלתם לעצמם ממש, שכיון שתפלת האחרונים קרובה להתקבל כפי מה שביארנו, יותר ראוי ומחוייב לדורות האחרונים לשוב בתשובה שלימה לפניו בתפלה ובצדקה כדי שיוזכו לגאולה הקרובה אליהם, וכשהם מרפים ידיהם ח"ו נענשים, ולכך אמר הנביא עליו השלום (ישעיה נ"ה) דרשו ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב, לרמוז על שני הטעמים שכתבתי בדורות האחרונים, כי בהמצאו מורה על הטעם השני, כי לפי ריבוי התפלות שמיי עולם ושנים קדמוניות יהיה נמצא אלינו, קראוהו בהיותו קרוב כפי טעם הראשון, שקרובה היא שתתקבל תפלת האחרונים מן הראשונים בהיות כוונתם ותשובתם שוה.

ולראשונים שלא נתקבלה תפלתם לעצמם כי אם בזמן התחיה סמך דניאל הכתוב של (דניאל י"ב) ורבים מישני עפר יקיצו וגו', למה שאמר (שם) ובעת ההיא ימלט כל הנמצא כתוב בספר, כלומר הנמצאים ימלטו מן הצרה ההיא ויזכו לראות הגאולה, ואותם שהם ישיני עפר לא יראו בצרה חלף מה שלא זכו לראות הגאולה קודם, ועתה יקיצו לחיי עולם, וכן אחר שנאמר אשרי המחכה יגיע לימים אלף של"ה, נאמר לדניאל ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגדולך לקץ הימין, כי הוא יזכה לזמן הישועה גם כן כשיעמוד לתחיית המתים.

ומלבד כל זה נשמעת תפלת כל ישראל בכל דור ודור בענין הגאולה שגואלם הוא יתברך, ונותנם לחסד בעיני כל שוביהם למעלה ולכבוד, ומתקיימים בהם קצת הבטחות הגאולה, וכמו שאמרנו על הונא בר נתן שנתקיים בו (ישעיה מ"ט) והיו מלכים אומניך, ואין לך דור מן הדורות שאין בא עליו אי זו צרה והוא יתברך מושיע אותם וגואלם מיד חזק מהם, ואף בלי צרה, להעמיד אותם ולקיימם בין כל האומות, הוא מצד תפלתם על הגאולה, כי הוא יתברך רואה ומשיג בענינים וטרם יקראו עונה אותם, וטרם מכה ציץ רפואה יפרח, ואם כן הרי הוא כעין גאולה בכל דור ודור, וכמו שכתוב (ויקרא כ"ו) ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם וגו'.

07:12	06:24	06:47	05:35	03:12	02:24	02:31	02:07	01:12	12:24	11:12	10:24	10:16	10:40	נח
06:06	05:23	06:52	05:39	02:06	02:23	02:33	02:08	01:06	12:23	11:06	10:23	10:13	10:37	לך לך
06:01	05:23	05:58	04:44	02:01	01:23	01:34	01:10	12:01	11:23	10:01	09:23	09:11	09:35	יורא
05:56	05:23	06:04	04:50	01:56	01:23	01:37	01:12	11:56	11:23	09:56	09:23	09:09	09:34	ח' שרה
05:53	05:24	06:10	04:55	01:53	01:24	01:39	01:14	11:53	11:24	09:53	09:24	09:09	09:34	תולדות
05:52	05:26	06:16	05:00	01:52	01:26	01:43	01:17	11:52	11:26	09:52	09:26	09:09	09:35	ויצא
05:51	05:29	06:22	05:05	01:51	01:29	01:46	01:21	11:51	11:29	09:51	09:29	09:11	09:36	וישלח
05:52	05:32	06:28	05:10	01:52	01:32	01:50	01:24	11:52	11:32	09:52	09:32	09:13	09:39	וישב
05:55	05:35	06:32	05:15	01:55	01:35	01:54	01:28	11:55	11:35	09:55	09:35	09:16	09:42	מקץ חנוכה
05:58	05:38	06:36	05:19	01:58	01:38	01:57	01:32	11:58	11:38	09:58	09:38	09:19	09:45	ויגש
06:02	05:42	06:39	05:21	02:02	01:42	02:01	01:35	12:02	11:42	10:02	09:42	09:23	09:49	ויחי
06:07	05:45	06:40	05:23	02:07	01:45	02:03	01:37	12:07	11:45	10:07	09:45	09:27	09:52	שמות
06:12	05:48	06:40	05:24	02:12	01:48	02:05	01:40	12:12	11:48	10:12	09:48	09:31	09:56	וארא
06:18	05:50	06:38	05:23	02:18	01:50	02:06	01:41	12:18	11:50	10:18	09:50	09:34	09:59	בא
06:23	05:52	06:35	05:21	02:23	01:52	02:06	01:41	12:23	11:52	10:23	09:52	09:37	10:02	בשלח שירה
06:29	05:53	06:31	05:17	02:29	01:53	02:06	01:41	12:29	11:53	10:29	09:53	09:40	10:05	יתרו
06:34	05:53	06:26	05:13	02:34	01:53	02:04	01:40	12:34	11:53	10:34	09:53	09:43	10:07	משפטים שקלים
06:40	05:53	06:19	05:07	02:40	01:53	02:02	01:38	12:40	11:53	10:40	09:53	09:44	10:09	תרחיה
06:45	05:52	06:12	05:00	02:45	01:52	01:59	01:35	12:45	11:52	10:45	09:52	09:46	10:10	תצוה זכור
06:50	05:51	06:04	04:53	02:50	01:51	01:56	01:32	12:50	11:51	10:50	09:51	09:47	10:11	כי תשא
06:55	05:49	05:56	04:44	02:55	01:49	01:52	01:28	12:55	11:49	10:55	09:49	09:47	10:11	ויקהל פקודי פרה
07:00	05:47	05:47	04:35	03:00	01:47	01:47	01:24	01:00	11:47	11:00	09:47	09:48	10:12	ויקרא החודש
08:05	06:45	06:38	05:26	04:05	02:45	02:43	02:19	02:05	12:45	12:05	10:45	10:48	11:12	צו
08:11	06:43	06:29	05:17	04:11	02:43	02:39	02:15	02:11	12:43	12:11	10:43	10:48	11:12	חג הפסח
08:15	06:41	06:22	05:08	04:15	02:41	02:35	02:11	02:15	12:41	12:15	10:41	10:48	11:13	שבעי של פסח
08:16	06:41	06:21	05:07	04:16	02:41	02:35	02:10	02:16	12:41	12:16	10:41	10:48	11:13	שמיני
08:22	06:39	06:12	04:57	04:22	02:39	02:30	02:05	02:22	12:39	12:22	10:39	10:49	11:14	תזמ
08:28	06:38	06:04	04:48	04:28	02:38	02:27	02:01	02:28	12:38	12:28	10:38	10:49	11:15	אה"ק
08:35	06:37	05:57	04:39	04:35	02:37	02:23	01:58	02:35	12:37	12:35	10:37	10:50	11:16	אמור
08:41	06:36	05:50	04:31	04:41	02:36	02:21	01:54	02:41	12:36	12:41	10:36	10:51	11:18	בהר
08:48	06:35	05:45	04:24	04:48	02:35	02:19	01:52	02:48	12:35	12:48	10:35	10:52	11:20	בחוקותי
08:54	06:36	05:40	04:17	04:54	02:36	02:17	01:49	02:54	12:36	12:54	10:36	10:54	11:22	במדבר
08:55	06:36	05:40	04:17	04:55	02:36	02:17	01:49	02:55	12:36	12:55	10:36	10:54	11:22	חג שבועות
09:00	06:36	05:37	04:12	05:00	02:36	02:16	01:48	03:00	12:36	01:00	10:36	10:56	11:24	נשא
09:06	06:37	05:34	04:09	05:06	02:37	02:16	01:48	03:06	12:37	01:06	10:37	10:58	11:27	בהעלותך
09:10	06:38	05:33	04:07	05:10	02:38	02:17	01:48	03:10	12:38	01:10	10:38	11:00	11:29	שלח
09:14	06:40	05:34	04:06	05:14	02:40	02:18	01:49	03:14	12:40	01:14	10:40	11:02	11:31	קרח
09:15	06:41	05:35	04:07	05:15	02:41	02:19	01:50	03:15	12:41	01:15	10:41	11:04	11:33	חוקת
09:16	06:43	05:37	04:10	05:16	02:43	02:21	01:52	03:16	12:43	01:16	10:43	11:05	11:34	בלק
09:14	06:44	05:40	04:14	05:14	02:44	02:23	01:54	03:14	12:44	01:14	10:44	11:05	11:34	פינחס
09:11	06:45	05:44	04:19	05:11	02:45	02:25	01:56	03:11	12:45	01:11	10:45	11:05	11:34	מטות מסעי
09:06	06:46	05:48	04:24	05:06	02:46	02:26	01:58	03:06	12:46	01:06	10:46	11:05	11:33	דברים חזון
09:00	06:46	05:52	04:30	05:00	02:46	02:28	02:01	03:00	12:46	01:00	10:46	11:03	11:31	ואתחנן
08:53	06:45	05:57	04:36	04:53	02:45	02:29	02:02	02:53	12:45	12:53	10:45	11:01	11:28	עקב
08:45	06:44	06:01	04:43	04:45	02:44	02:30	02:04	02:45	12:44	12:45	10:44	10:58	11:25	ראה
08:37	06:43	06:06	04:49	04:37	02:43	02:31	02:05	02:37	12:43	12:37	10:43	10:55	11:21	שופטים
08:27	06:41	06:10	04:55	04:27	02:41	02:31	02:06	02:27	12:41	12:27	10:41	10:51	11:16	כי תצא
08:17	06:39	06:15	05:00	04:17	02:39	02:31	02:06	02:17	12:39	12:17	10:39	10:47	11:12	כי תבוא
08:08	06:37	06:19	05:05	04:08	02:37	02:31	02:06	02:08	12:37	12:08	10:37	10:43	11:07	נביים

כל המעוניין יפנה אלי במייל d0527627010@gmail.com ואשלח לו בלג"ד לוח מדוייק לכל עיר ועיר בעולם (כדוגמת הלוח הנ"ל) אי"ה.



הרב יחזקאל אהרן שוורץ

הנוהג כהגאונים אם יכול לברך אחד מברכות שבע ברכות לאחר זמן הגאונים לחתן שנוהג כר"ת ואם אפשר לברך בבין השמשות

נשאלתי במי שנוהג כשיטת הגאונים ואינו חושש אפילו לחומרא כשיטת ר"ת שהשתתף בשבע ברכות של חופה שהתקיימה ביום הרביעי מבעוד יום, ועשו ביום שלישי שאחריו שבע ברכות אחרון שהתחילו הסעודה מבעוד יום ונמשך עד לאחר צאת הכוכבים לשיטת הגאונים קודם השקיעה של ר"ת, וכבדוהו לברך שבע ברכות, האם מותר לו לברך דהרי לפי מנהג שלו שנוהג כשיטת הגאונים הוי כבר לילה לכל דבר ונמצא שכבר עברו ז' ימים ואי אפשר לברך ז' ברכות או דילמא כיון דהחתן נוהג כשיטת ר"ת מותר לו לברך שבע ברכות בשביל החתן ובפרט שהשבע ברכות שמברכים בשבעת ימי המשתה הוא משום ברכה להחתן, [ואופן ספיקתי כשגם היחוד היה ביום שאם היה היחוד בלילה יש עוד צד להתיר שאפשר לצרף הדיעות דהיחוד הוא קובע הנישואין ומתחיל שבעת ימי המשתה מהיחוד וכמו שיתבאר בפנים וכן מיירי שגם הסעודה התחילה מבעוד יום וליכא לצרף כאן דעת הכנסת יחזקאל שמונים משעת הסעודה] והוא הדין שיש להסתפק להיפוך כשהחופה נעשית ביום רביעי בין זמן הגאונים לר"ת והחתן כיון שאינו נוהג כר"ת עושים שבע ברכות עוד ז' ימים חוץ מיום רביעי וכבדו לברך אחד שנוהג כשיטת ר"ת ולדבריו כיון שנוהג כר"ת נמצא שהיה החופה מבעוד יום ויש כאן רק ו' ימים לברך [ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' מ"ח שמותר למי שנוהג כשיטת הגאונים לענות אמן וקדושה לצבור שמתפללים מנחה אחר צאת של הגאונים והוציא כן מדברי המהר"ם שיק סי' צ"א, ופשוט דליכא ראיא לנידון דידן לעשות ברכה דחמיר טפי מענית אמן וקדושה ובפרט דלענין אמן וקדושה גם אם דינו כלילה יכול להצטרף בענייתם עם הצבור וליכא שום חששא, ועיין עוד בשו"ת שבט לוי ח"ח סי' צ' דמי שנוהג כשיטת ר"ת אסור לו למול בשבת תינוק שנולד אחר שיטת הגאונים בער"ש אף שאביו של התינוק אינו נוהג כר"ת ולדידיה דחיא שבת עי"ש, ונראה דגם מזה אין ראיא לחומרא דיתכן דמילה בשבת חמיר טפי וכן במילה ליכא שום שייכות למוהל עם תינוק זה ומדוע נתיר למוהל זה למול, נכבד מוהל אחר שנוהג כשיטת הגאונים, משא"כ לענין ז' ברכות שמוטל על המשתתפים לברך את החתן ויש שייכות בין המברכים לחתן ומה"ט ליכא להביא ראיא ממה שדנו הפוסקים אם מותר לבן א"י להוציא בתפילה ובקידוש בן חו"ל ביו"ט שני עיין בהגהות רע"א או"ח סי' תצ"ו ובשו"ת גינת ורדים או"ח כלל א' סי' י"ג ובשו"ת בית שלמה סי' י"ד אמרי בינה שבת סי' י"א ובשו"ת מנחת שלמה ח"א סימן י"ט אות ד' ובשו"ת בצל החכמה ח"א סי' נ"ה, ולדעת רוב הפוסקים אי אפשר לבן א"י להוציא בן חו"ל דהתם מדוע שיוציאו בן א"י ולא יוציאנו בן חו"ל משא"כ כאן שמוטל על כל המסובים לברכו, ולאידך גיסא נראה דאף למתירים לבן א"י להוציא בקידוש ובתפילה בן חו"ל ביו"ט שני ליכא ראיא לנידון דידן דשם גם בן א"י מודה שמנהג שנוהג בן חו"ל הוא כהלכה ואין כאן טעות משא"כ מי שסובר כהגאונים ועושה מלאכה במוצ"ש סובר דמי שנוהג בשבת כר"ת טועה דלפי ההלכה דינא דר"ת טעות הוא לדעת הסוברים כהגאונים והבן].

נשאלתי במי שנוהג כשיטת הגאונים ואינו חושש אפילו לחומרא כשיטת ר"ת שהשתתף בשבע ברכות של חופה שהתקיימה ביום הרביעי מבעוד יום, ועשו ביום שלישי שאחריו שבע ברכות אחרון שהתחילו הסעודה מבעוד יום ונמשך עד לאחר צאת הכוכבים לשיטת הגאונים קודם השקיעה של ר"ת, וכבדוהו לברך שבע ברכות, האם מותר לו לברך דהרי לפי מנהג שלו שנוהג כשיטת הגאונים הוי כבר לילה לכל דבר ונמצא שכבר עברו ז' ימים ואי אפשר לברך ז' ברכות או דילמא כיון דהחתן נוהג כשיטת ר"ת מותר לו לברך שבע ברכות בשביל החתן ובפרט שהשבע ברכות שמברכים בשבעת ימי המשתה הוא משום ברכה להחתן, [ואופן ספיקתי כשגם היחוד היה ביום שאם היה היחוד בלילה יש עוד צד להתיר שאפשר לצרף הדיעות דהיחוד הוא קובע הנישואין ומתחיל שבעת ימי המשתה מהיחוד וכמו שיתבאר בפנים וכן מיירי שגם הסעודה התחילה מבעוד יום וליכא לצרף כאן דעת הכנסת יחזקאל שמונים משעת הסעודה] והוא הדין שיש להסתפק להיפוך כשהחופה נעשית ביום רביעי בין זמן הגאונים לר"ת והחתן כיון שאינו נוהג כר"ת עושים שבע ברכות עוד ז' ימים חוץ מיום רביעי וכבדו לברך אחד שנוהג כשיטת ר"ת ולדבריו כיון שנוהג כר"ת נמצא שהיה החופה מבעוד יום ויש כאן רק ו' ימים לברך [ועיין בשו"ת שבט הלוי ח"ט סי' מ"ח שמותר למי שנוהג כשיטת הגאונים לענות אמן וקדושה לצבור שמתפללים מנחה אחר צאת של הגאונים והוציא כן מדברי המהר"ם שיק סי' צ"א, ופשוט דליכא ראיא לנידון דידן לעשות ברכה דחמיר טפי מענית אמן

הלילה דמברכין כיון דימי שמחה הוא עכ"פ עיי"ש, ועיין בויגד משה הנדפס בסוף ספר שלחן העזר שהביא סמוכין לזה גם מדברי המאירי שאפשר לברך גם כשמשך בלילה, ועיין בפתחי תשובה (סי' ס"ב סק"ב), שהביא מש"כ הגינת ורדים דלענין ז' ברכות לא אזלינן בתר תחלת הסעודה ומשו"ה כשאכל ביום שביעי אינו מברך ז' ברכות במוצאי שביעי, וכתב בפתחי תשובה על זה "ועיין באר היטב כאן סק"ה בשם כנסת הגדולה וצריך עיון", והיינו דבבאה"ט שם הביא מכנסת הגדולה, (סי' ס"ב הגהות הטור אות ל"ג) באלמון שנשא אלמנה שהתחיל לאכול ביום ראשון סעודה קמייתא, ונמשכה הסעודה עד הלילה, דמברכין בלילה ז' ברכות ולא ביום שלאחריו עכ"ד, ובפשטות כוונת הפתחי תשובה דדברי הכנסת הגדולה הוא דלא כהגו"ר דהא חזינן דעל ידי שהתחיל לאכול ביום יכול לברך גם בלילה שלאחריו הרי דהבין הפתחי תשובה דאיכא פלוגתא בזה¹. ולענין ס"ס

והנה לפום ריהטא יש מקום לצדד להתיר לו לברך ז' ברכות מטעם דיש כאן ספק ספיקא ספק ראשון דלמא הלכה כשיטות דגם לענין ברכת שבע ברכות בשבעת ימי המשתה אזלינן בתר התחלת הסעודה, וכדמבואר בשו"ת עולת שמואל אהע"ז סי' ד' דאם התחילו הסעודה ביום ז' ונמשך לליל ח' אזלינן בתר תחילת הסעודה והביא כן מבעל השיירי כנסת הגדולה או"ח שכתב דלסוברים דס"ל דאזלינן בתר התחלת הסעודה לענין רצה ויעלה ויבוא סוברים דגם לענין ז' ברכות כן עיי"ש, ובאמת כתב בשו"ת כנסת הגדולה או"ח סי' קפ"ט הגהות הב"י ס"ק י"ט דגם הסוברים שאם לא אכלו עד הלילה אין מברכין מודי דאזלינן בתר התחלת הסעודה דכיון דנתחייב בברכה מברכין ולא מצינו מי שסובר בזה שלא לברך עיי"ש, ועיין בחינא וחיסדא כתובות דף קי"ג שכתב לחלק בין נמשך הסעודה ביום ז' לליל ח' דאין מברכין להתחילו הסעודה ביום החופה ולא השלימו עד

1 אלא שיש לציין מה שכתב בשו"ת להורות נתן חלק ח' סימן צ"ג שהמעין במקור הדברים יראה שאין מדברי הכנסת הגדולה שום ראייה נגד הגו"ר, דזה לשון הכנסת הגדולה אהע"ז (סי' ס"ב הגהות הטור אות ל"ג) "התחיל לאכול ביום קמא ונמשכה הסעודה עד הלילה, כתבו בפסקי תוס' שמברכין ז' ברכות בלילה וביום שלאחריו, אבל בספר אגודה כתב שמברך בלילה ולא ביום שלאחריו, וכן כתב הרמ"ע מפאנו סי' מ"ו עכ"ד. והוא בפסקי תוספות כתובות (פ"א אות ל') וז"ל "התחיל סעודה בליל ה' והוא יומא קמא, מברך גם למחר ז' ברכות, וכן הותחלה יום ד' ולא נגמרה עד הלילה מברך ז' ברכות בלילה וביום". ובהגה שם כתוב דזה אינו בתוספות שלנו, ושאנ"ן הוא עיין שם. אבל כעת נדפס תוס' הר"ש משאנן למס' כתובות, וליתא שם. אולם מצאתי כן בשיטה מקובצת כתובות (ז ב) בשם גליון תוס' וז"ל "נראה להמר"ר אליעזר, שאם התחיל הסעודה ביום רביעי ולא נגמרה עד שנכנס יום ה', דמברך יום ה' כל ז' ברכות, וכל שכן אם לא התחיל עד יום ה' דהוא יומא קמא" עכ"ל. וכעיי"ז הובא בשלטי גבורים שסביב המרדכי ורמז עליו הב"ש (סי' ס"ב סק"ה). ומבואר בזה שיטה חדשה, דיומא קמא היינו סעודה קמא, וכל אותו יום שעושה בו סעודה קמייתא הוא הנקרא יומא קמא, ועל כן כשהתחיל ביום רביעי דהיינו ביום חופתו ולא נגמרה הסעודה עד שנכנס יום ה', דמברך כל יום ה' ז' ברכות הן בלילה והן ביום שלמחרתו, דהואיל דסעודתו נמשכה עד ליל ה' ממילא נעשה גם ליל ה' יומא קמא, ומכל שכן אם לא התחיל את הסעודה אלא ביום ה', ודאי שיום ה' נקרא יומא קמא ומברך ז' ברכות כל יום ה' הן בלילה והן ביום, כיון דגם התחלת הסעודה היתה רק ביום ה'. וכתב שמעתה לא זה בלבד שאין קושיא על הגינת ורדים מדברי הפסקי תוספות המובא בכנסת הגדולה, אלא אדרבה סייעתא איכא דלא אזלינן בתר תחלת הסעודה, דהרי מהאי טעמא כתב הפסקי תוס', שאף אם התחיל סעודתו ביום ד' ולא נגמרה סעודתו אלא בליל ה', דשפיר מברך ז' ברכות כל יום ה', ומשום דכל יום ה' נקרא יומא קמא, ולא אזלינן בתר תחלת הסעודה שהיתה ביום ד', אלא בתר סוף הסעודה שהיתה ביום ה', ועל כן נקרא כל יום ה' יומא קמא ומברכין ז' ברכות. וא"כ אדרבה סייעתא איכא דלא אזלינן בתר תחלת הסעודה וכדעת הגינת ורדים. ועכ"פ דברי הכנסה"ג אין לו ענין עם דברי הגינת ורדים, דהכנסה"ג כתב דאותו יום שעושה בו סעודה קמייתא הוא נקרא יומא קמא ומברכין כל אותו היום, אבל בנדון דגו"ר שאכל ביום ומברך בהמ"ז בלילה, שפיר כתב שאינו מברך בלילה ז' ברכות דהא כבר חלף ועבר יום השביעי.

שכסברא זו כתב גם בשו"ת בית שלמה, במי ששכח לספור ספירת העומר בלילה אחד, ולמחרתו ספר בבין השמשות, שמותר לו לספור בשאר לילות בברכה, ונהי דבבין השמשות איכא ס"ס להחמיר דשמא הוא לילה, ושמא ספירת יום לא מהני, מ"מ כיון שהספק האחר שא"צ תמימות וכל לילה מצוה בפ"ע היא, הוא דעת רוב הפוסקים שפסקו כן דלא כהבה"ג, בכה"ג שוב מצרפים אף את הספק של בין השמשות, אף על פי שהוא ספק כל שהוא. ע"ש. וכן כתב בשו"ת חקרי לב אה"ע סי' כ' עיי"ש.

ויש לעיין אם איכא למימר שיש לצרף עוד להיתר דכיון שעיקר ברכת שבע ברכות בשבעת ימי המשתה הוא משום ברכה להחתן ויתכן דיש כאן שלש ספיקות דכיון שהחתן נוהג כר"ת אולי מותר לו לברך בשביל החתן כיון שעיקר ברכת שבע ברכות בשבעת ימי המשתה הוא ברכה לכבוד החתן והחתן נוהג כר"ת וכנ"ל. והרי אם נאמר שיש כאן ג' ספיקות הרי כתב בשו"ת טוב טעם ודעת מהדו"ק סי' קפ"א דגם הסוברים דבס"ס אי אפשר לברך יודו דבמקום דאיכא ג' ספיקות אפשר לברך וכן כתב הגה"ק מבואטשאש באשל אברהם או"ח סי' ר"י, אולם בשו"ת תורת חסד או"ח סי' ז' ובשו"ת מכתם לדוד סי' ד' כתבו דגם בספיקות טובא אי אפשר לברך עיי"ש.

אולם יש לדון ולומר שכיון שהברכות שעושים הוא כדי לשמח החתן וכן מבואר בדברי הר"ן (פ"ק דכתובות דף ז' ד"ה אחת) דברכות חתנים על שמחת לבו של החתן הן באות ע"ש, והעתיקו דבריו הב"י והב"ח (אה"ע סוסי' ס"ב) והח"מ והב"ש (רסי' ס"ד) ועיי' שו"ת ח"ס (חאה"ע ח"א סי' קכ"ג) במה שהשיג שם על הנוב"י. וכן ידוע מה שכתב הר"א בן הרמב"ם שלכן אין החתן בעצמו יכול לברך וא"כ יתכן דכיון שמוטל עליו לשמח החתן וכיון שלפי מנהג החתן עדיין צריך לשמח ואף שלפי מנהג המברך אין כאן חתן מ"מ כיון שלפי מנהג החתן הוא חתן צריך לשמחו ואולי מותר

יתכן דשפיר אפשר לצרף ספק שני שיטת ר"ת שהוא דעת הרבה ראשונים כידוע ולדידיה נקרא עדיין יום ושפיר יכול לברך ז' ברכות ואף שהוא אינו נוהג כן אולי לענין ספק ספיקא שפיר יתכן לצרפו ולברך שבע ברכות, ולהלן יתבאר דבר זה בפני עצמו אם יתכן לומר כן.

ואם ירצה מאן דהו לטעון דהספק אם אזלינן בתר התחלת הסעודה או בתר שעת ברכת המזון לאו ספק השקול הוא דהרי דעת רוב הפוסקים דאזלינן בתר שעת ברכת המזון וכמנהג רוב העולם שאין מברכין כשהסעודה נמשכה ללילה, וכבר כתב הש"ך בכללי ס"ס דבענין ס"ס בעינן שיהיו ב' הספיקות שקולים, וכדעת התוס' כתובות (ט א), יש לומר כיון שהספק האחר הוא ע"פ סברת רוב הראשונים והגאונים, דס"ל כשיטת ר"ת והוא צד גדול בפוסקים דהרי דעת רוב הפוסקים כר"ת ובכה"ג מהני הספק השני אפילו הוא מיעוט להצטרף לספק הראשון. והביאו כולם כיסוד הזה משו"ת בנין עולם (חאה"ע סי' ה אות כא) שהביא מ"ש מהריק"ו (סי' קעב) בהא דפסחים (ט א) בחבר שמת והניח מגורה מלאה פירות, דקאמר התם ואבע"א ספק וספק הוא דקי"ל מערים אדם על התבואה ומכניסה במוץ שלה. ואף שספק זה אינו שקול שרק מיעוט עושים כן דרך ערמה לפוטרה מן המעשר, אף על פי כן מצטרף לספק דשמא נתקנו. והעיר ע"ז בהגהה שם, שבאמת יש לדחות ראיה זו, שיי"ל דשאני הכא שהספק הראשון דשמא תיקנם החבר, נוטה יותר להיתר, מטעם שחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ולכן בצירוף הספק השני דשמא לא נתחייבו כלל, ולכן אפילו הוא רק מיעוט ראוי להצטרף לספק הראשון להחשב ס"ס. ע"ש. וכ"כ בשו"ת מהר"ש ענגיל ח"ג (סוף סי' יא) ד"ה ומה, שאפילו לשיטת התוס' כתובות (ט א) שאם בספק האחר הרוב נוטה לאיסור, אינו מצטרף לס"ס, מ"מ אם בספק האחר הרוב נוטה להיתר, שוב מצטרפים לס"ס. וסיים,

שלו ואופן שלנו דומה יותר לענין אחר מה שדנו הפוסקים במה שהספרדים נוהגים לפי שיטת המחבר שאין מברכים שבע ברכות רק במקום חופה, ויש לדון כשהחתן והכלה אשכנזים שנוהגים לברך בכל מקום אם ספרדי יכול לברך לחתן אשכנזי כיון שהחתן אשכנזי שמברך גם שלא במקום החופה, ועיין בספר שובע שמחות פרק א' הערה צ"ב שאפשר לתת לאשכנזי לברך ז' ברכות לחתן ספרדי שלא בבית החתן עיי"ש ועיין בזה עוד בספר ישמח לב חלק א' עמוד של"ח בשם הגר"ח קנייבסקי שליט"א בזה, כמו"כ נפק"מ עוד מה שיש מקומות אצל הספרדים שנוהגים לברך רק כשיש שני אנשים לפנים חדשות ויש לדון אם מותר לספרדי לברך שבע ברכות כשנמצא במקום שאין מקפידים על זה ומברכים גם בשביל פנים חדשות אחד ונראה דבנידון דידן גרע טפי כיון דלפי המברך אין כבר חתן בעולם משא"כ בנידון הנ"ל לברך שלא בבית החתן דמ"מ איכא שם חתן בעולם ונראה דלפי מה שכתבו גדולי זמן האחרון שאינו יכול לברך בשביל החתן כשאינו בבית חתן כ"ש דבנידון דידן שאינו יכול לברך וגם מסתבר דאינו יכול לברך בשביל החתן כיון דלדידיה ליכא חתן והבן.

אלא שלפנ"ז יש לדון גם להיפוך באופן כשהמברך נוהג כר"ת ויש מנין של עשרה שם שנוהגים כר"ת אולם החתן אינו נוהג כר"ת אם יכולים לברך ז' ברכות כשנעשה כבר לילה דאף שהחתן אינו נוהג כר"ת ואין כאן חתן מ"מ כיון דלפי מנהג של המברך ועשרה שעמו יש כאן חתן אף בלי הדיעות דאזלינן בתר התחלת הסעודה א"כ יש חתן לפנינו ומוטל לפי מנהג של המברך לברך את החתן, ובאופן זה יש להסתפק אם נאמר שיכול לברך וכו"ל, מה הדין כשרק החתן נוהג כר"ת אך הכלה אינה נוהגת ר"ת וכגון שבעלה הורה לה שתמשיך לנהוג כמנהג הוריה שלא נהגו כר"ת [דבלאו הכי הרי חייבת לנהוג כר"ת כמנהג בעלה], ושו"רש הספק הוא אם אפשר לברך רק בשביל החתן

בשביל זה לברך, וממילא ברור שאינו דומה לשאר מצוות שבא להוציא את חבריו שהוא מדין ערכות ברור שאם אינו מחויב בדבר כעת אינו יכול להוציא את חבריו אבל כאן שהמצוה לשמח החתן ואין זה בא להוציא את החתן אלא לשמח את החתן וכיון שבמציאות החתן שמח אולי מותר לו לברך לשמח החתן, אולם לאידך גיסא אע"פ שאין בא להוציא את החתן מ"מ לפי מנהג המברך אין כאן חתן לפנינו, שיהא מצוה עליו לשמחו כיון דלפי מנהג של המברך החתן טועה אינו צריך לשמחו ולדבריו הוי כמו ששמח ביום העשירי לחופתו ואין כאן חתן לפנינו. והיה אפשר לפום ריהטא להביא קצת ראיה ודמיון לזה ממה שכתב בשו"ת בצל החכמה חלק א' סימן ס"ד שדן בהא דמבואר דגם ביו"ט ב' של גליות לא בעינן פנים חדשות וכתב שם דגם אם כל בני החופה חוץ מהחתן בני א"י המה, אפי"ה מסתבר כי שפיר נחשב להם יום טוב ב' ש"ג כפ"ח, דכיון שהברכות משום שמחת לב החתן נתקנו ולדידי' הרי יום טוב ב' ש"ג יום טוב גמור הוא הו"ל כפנים חדשות לדידי' עכ"פ, אולם להנ"ל בדברינו שפיר יש לחלק בזה דגם בזה יש לומר כיון דלפי מנהג של המברך החתן טועה אינו צריך לשמחו ולדבריו הוי כמו ששמח ביום העשירי לחופתו ואין כאן חתן לפנינו ואינו דומה לחו"ל דגם בני א"י מודי שהמנהג שנוהג בן חו"ל נכון ואמת הוא ושמח על פי האמת וצ"ע.

ובאמת שענין זה אם אזלינן בתר החתן או לא, היא שאלה יסודית מאד ונפק"מ עוד לכמה אופנים לענין שבע ברכות כשהחתן בן חו"ל ונוהג יו"ט שני בלי פנים חדשות אם מותר לבן א"י לברך כיון דלדידיה לאו יו"ט, אלא דבאופן זה קל יותר כיון דהמברך גם מודה לדין זה שביו"ט מברכין גם בלי פנים חדשות ומודה שהחתן נוהג שפיר שמתנהג בדין יו"ט ורק שהוא גופיה אינו נוהג יו"ט שני ואינו דומה לאופן דידן שיש מחלוקת בפוסקים שלפי דעתו טועה החתן במנהג

תחנון נקטו הרבה פוסקים דמונים ז' ימים מעת לעת וכדמבואר במשנה ברורה סי' קל"א ס"ק כ"ו ובכף החיים שם ס"ק ס"ט ועוד וא"כ יתכן כיון דלהחתן הוי ימי שמחה ומוטל עליו לברך את החתן והחתן נוהג כר"ת אולי אפשר לברך ואולי סגי לפי"ז גם כשרק הכלה נוהגת ר"ת כיון דסוף סוף גם לגבי החתן מקרי עדיין ימי שמחה וצ"ע.

ובכלל יש לדון האם מי שאינו נוהג כר"ת יכול גם לצרף את ר"ת לספק או דלמא כיון שהוא גופיה אינו נוהג כר"ת אינו יכול לצרף ר"ת לס"ס דהוי כתרתי דסתר למנהג שלו, ומצאתי בשו"ת אגרות משה יור"ד ח"ד סי' י"ז אות כ"ז שדן לענין הפסק טהרה לאחר השקיעה לאחר שכתב שיש כאן ס"ס להקל לעשות ההפסק לאחר השקיעה ספק ראשון אם בין השמשות הוי יום או לילה וספק שני אם ההלכה כר"ת ועדיין יום הוא או כהגאונים והוי כבר לילה, ומ"מ סיים האגרות משה שם שמי שאינו נוהג ר"ת אפילו לחומרא אינו יכול לצרפו לס"ס עיי"ש, וכן מצאתי בספר קצות השלחן סי' ע"ה הערה א' שעל מה שפסק הביאור הלכה סי' רס"א ד"ה אין מדליקין דבעבר ושהה קודם בין השמשות לשיטת ר"ת מותר בדיעבד כיון דלר"ת מותר ויש כלל ידוע דכל היכא דאיכא מתירים לא אסרינן מעשה שבת בדיעבד כתב בקצות השלחן שאם אדם זה עושה מלאכה במוצ"ש מיד אחר שיטת הגאונים אי אפשר להתיר לו ולצרף שיטת ר"ת להקל דהוי תרתי דסתר, וכן כתבו בארחות שבת בשם הגרש"ז אוירבך זצ"ל וחזינן דאי אפשר לו להתיר אדם זה בדבר שסותר למנהגו.

[ובדרך אגב דברי האגרות משה צ"ב דמדוע הוי ספק בין השמשות וספק ר"ת ס"ס דמדוע לא הוי ס"ס משם אחד דקיי"ל דלא הוי ס"ס בכה"ג, ומצינו כיוצא בזה דהוי ס"ס בשם אחד, עיין במג"א סי' רס"א סק"א לגבי בין השמשות הביא מהב"ח דאם נסתפק אם הוא ביהש"מ אסור עיין שם, ובמחצה"ש שם דהוי משם אחד וכמ"ש

דאף אם נימא כדעת הפוסקים דגם כשהכלה לא נמצאת באולם יכולים לברך שבע ברכות אבל כשהכלה אינה נוהגת כר"ת דגרע דאין כלה בעולם ורק חתן וחתן בלי כלה בעולם יתכן דלמא גרע טפי ודלמא בכה"ג אינו יכול לברך מלבד אם נאמר בדוחק דלפי מנהג החתן יש כאן כלה בעולם, ודמיון לזה עיין בשו"ת בצל החכמה חלק א סימן ס"ד שדן לגבי הא דמבואר בפוסקים דביו"ט ב' של גליות לא בעינן פנים חדשות מה הדין אם בן א"י אירס בת חו"ל והוא בא לחו"ל לנשואיו ודעתו לחזור אחר זמן קצר לא"י לדור שם כי שם ביתו רכושו וכל קנינו כאשר כבר הסכימה לזה גם דעת כלתו, ובראשית הדברים כתב שנראה לכאורה לדעת הר"ן הנ"ל, דלא נחשב להם יום טוב ב' ש"ג כפנ"ח, דכיון שברכות חתנים על שמחת לב החתן נתקנו ולדידי' הרי יום טוב ב' ש"ג חול גמור הוא ול"ה שמחה יתירה לגבי א"כ אין כאן פנ"ח ואין לברך הו' ברכות. אבל לקושטא דמילתא נלענ"ד בס"ד דגם בזה שפיר נחשב יום טוב ב' כפנ"ח, דכיון שלגבי הכלה ובני החופה בני חו"ל יום טוב ב' ש"ג יום טוב גמור הוא, ומבואר בריטב"א (כתובות ז'. ד"ה שם במאי) כי ענין הברכה תלוי בין בדידי' ובין בדידה וכל היכי דאיכא בחור או בתולה איכא ברכה כל שבעה אבל לענין שמחה אינו תלוי אלא בדידה כו' עכ"ל. פשט לשונו מורה כי הברכות בשביל שניהם נתקנו משא"כ שמחה תלוי' בדידה דוקא. וא"כ בנד"ד דהוי יום טוב לגבי ידיה שפיר נחשב כפנ"ח. ומבואר דכל מה שמצדד שיועיל לפנים חדשות דסוף סוף ימי שמחה הוי לשניהם ומשמע דעכ"פ אם כבר לא הוי ימי שמחה גרע טפי, אולם יש לדון כיון דנקטו הפוסקים דגם בסעודה שנמשכת לתוך הלילה אפשר לברך שהשמחה במעונו וכדמבואר בגינת ורדים או"ח כלל א' סי' כ"ח ובעזר מקודש סי' ס"ב ובחופת חתנים סימן ט' סעיף כ' ובשלחן העזר סי' י"ב סעיף ב', הרי דעדיין מקרי שהחתן נמצא בימי שמחתו והרי גם לענין

ממו"ח הגרש"א שטרן שליט"א שהאגרות משה גופיה בתשובה אחרת ביאר טעם הנ"ל דלכן לא מקרי ס"ס משם אחד משום דספק דקודם השקיעה הוי ספיקא במציאות וספיקא דר"ת והגאונים הוי ספיקא דרינא, ולהלן יתבאר בדברי היביע אומר עוד טעם בהא דלא הוי ס"ס משם אחד].

ומצינו עוד טעם מדוע לא הוי ס"ס משם אחד והוא מה שכתב בשו"ת יביע אומר חלק י' אורח חיים סימן נ"ב שנשאל במי שהיה עסוק במצוות של יום פורים, סעודת פורים, ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, וסמוך לשקיעה נזכר שעדיין לא קרא המגילה לאשתו ולבני ביתו, ומשער בדעתו שלא יוכל לסיים כל קריאת המגילה אלא רק כעשר דקות אחר השקיעה, האם בכל זאת יוכל לברך על מקרא מגילה וכתב שיש מקום לומר שיכול לברך עליה כל הברכות הראשונות של המגילה, כל שיכול לסיים קריאתה בתוך שיעור י"ג דקות וחצי לאחר השקיעה, מטעם ספק ספיקא, שמא הלכה כרבינו תם וסיעתו שבמשך שלשה מיל ורביע לאחר השקיעה יום גמור הוא, ואם תמצא לומר שהלכה כהגאונים שמיד אחר השקיעה מתחיל זמן בין השמשות, שמא בין השמשות עצמו יום הוא. וכתב ביביע אומר דאין לומר דהכא הוי ספק ספיקא משם אחד דלא עבדינן. וכמ"ש התוס' (כתובות ט א). זה אינו, שכבר כתב הנודע ביהודה קמא (חיו"ד סי' מא אות ד) שכל שספק אחד מתיר יותר מן השני, אף על פי שאינו שייך לענין זה ממש לדינא, מכל מקום בסברא כל שאנו מייפים כח הספק הראשון מן האחרון לא חשיב ספק ספיקא משם אחד, אלא חשיב כספק ספיקא משני שמות עיי"ש שביאר לפי"ז דהספק דר"ת מיפה כחו יותר מהספק הראשון דהספק דשמא יום גמור הוא חשיב מתיר יותר בזמן שהרי נמשך כשלשה מיל ורבע יותר מן הספק השני דשמא בין השמשות עצמו יום הוא שזה זמן מועט מזה והיכא דאחד משני הספיקות מתיר יותר חשיב שפיר ס"ס. וכמ"ש הש"ך ביו"ד (סי'

התוס' בכתובות דף ט' ע"א דשם אונס חד הוא עיין שם, וכן כתבו במפרשי המשניות במשנה שבת ל"ד בהא דספק חשיכה דהכונה ספק בין השמשות ואין מתירין דנחשב לספק אחד א"כ מה לי אם יממא הוא משום דביהש"מ יום או משום דלר"ת עדיין יום, לפום ריהטא הכל משם אחד הוא. ועיין עוד בשו"ת דברי יציב חלק יורה דעה סימן קמ"ט בדבר השאלה בתינוק שנולד בערש"ק, ולפי דברי המיילדת זה היה לפי מה שמחשבין כ"ב דקות אחר תחילת השקיעה. שכתב למולו ביום ו' דאיכא עכ"פ ספק ספקא, ספק כר"ת, ואפי' את"ל כהגאונים מ"מ הוי ביהש"מ וספק דילמא יממא הוא, ובכה"ג לא אמרה המשנה בשבת קל"ז ע"א דנימול לעשרה. והעיר שם מהא דס"ס בשם אחד והביא מפרמ"ג ביו"ד סי' ק"י דיני ספק ספקא אות י"א, נסתפק אי ספק ספקא משם אחד מה"ת לא הוי ספק ספקא או מדרבנן עיין שם. ובדרכי תשובה שם ס"ק רע"ח מהשערי תורה ח"ב כלל מ' פרט ג' שהוא רק חומרא מדרבנן עיין שם. ובתשובות הר"ח אור זרוע סי' ר"ל להדיא הך ספק ספקא [לגבי גט] וז"ל, ספק ביום ממנו חתמו ואת"ל ביהש"מ אכתי ספק יום הוא עיין שם [שהעיר ג"כ מהתוס' בכתובות]. ובבית יצחק יו"ד ח"ב סי' צ"ה אות ד' נקט ג' ספיקות, דאיכא גם ספק דהוציא ראשו ביום, ואיכא נפק"מ בין הספיקות לפמ"ש בסד"ט הנ"ל בשם פנים מאירות ומהר"א הלוי דאם יצא ראשו חוץ לפרוזדור לענין לידה ומילה הוי כילוד אף שעדיין ראשו בבית הרחם, ולשאר דברים לא הוי כילוד עד שיצא לאור העולם עיין שם. ובחקר הלכה מערכת ס' בעניני ספיקות אות י"ח, נסתפק בספק ספקא משם אחד באיכא ג' ספיקות אף שכולם משם אחד עיין שם. ומכ"ש כשספק אחד אינו משם אחד לגמרי, והנראה דהך ספק כר"ת עדיף טפי דהוי כספק על עיין ש"ך דיני ס"ס אות י"ד וט"ו ובחור"י שם באות י"א, ושפיר יש לסמוך על הך ספק ספקא ודו"ק. ושמעתי

דבר, ורק לאחר מכן מתחיל זמן ביה"ש, וכעבור שיעור ג' רבעי מיל הוא זמן צאת הכוכבים, שהוא לילה ודאי. ע"ש. וכתב שם שאף על פי שאנו נוהגים כדעת הגאונים הסוברים שמיד לאחר שקיעה מתחיל זמן ביה"ש, וכמ"ש הגר"א בביאוריו לאו"ח (סי' רסא). מ"מ בנ"ד בודאי דחזי לאצטרופי לספק ספיקא, שמא הלכה כר"ת וסיעתו שעדיין יום גמור הוא, ואת"ל שהלכה כהחולקים שמיד לאחר שקיעה נחשב ביה"ש, שמא ביה"ש יום הוא, ומכיון שיש לנו ס"ס שעדיין יום הוא כדאי לקיים מצות עשה דביום השמיני ימול, אף על פי ששקעה החמה. והביא שכן מצא להגאון מהר"א פימנטיל בס' מנחת כהן (בקונט' מבוא השמש מאמר ב פרק א', דף יז ע"ג) שכ', אם שכחו או נאנסו ולא הספיקו למול ביום שמיני עד ששקעה החמה, יש לסמוך על דעת ר"ת וסיעתו, ומצוה למול אותו אחר השקיעה, כיון שעדיין יום גמור הוא כפי התורה, וזה יותר טוב ממה שנדחה המילה למחרת היום, שאז הוא מילה שלא בזמנה, ולכן ראוי לעשות המצוה בשעתה, שאפי' שבת החמורה נדחית מפני מילה בזמנה. ובלבד שיהיה קודם זמן בין השמשות של ר"ת, שהוא לאחר ג' מילין ורביעי אחר השקיעה. וגם בתנאי שלא יראו שני כוכבים וכו'. עיי"ש הרי דמיירי שם להדיא אף לנוהגים כשיטת הגאונים כי זה מנהג כל מקומו שם ומ"מ כתב שם דחזיא לצרופי לס"ס עיי"ש. ומדבריו משמע קצת דס"ל דאף לנוהגים כהגאונים יכולים לצרף ר"ת אף לס"ס והוא חידוש גדול ועיין עוד בשו"ת יביע אומר ח"ד סי' מ"ג.

אולם מה שיש לדון דאף אם נימא דהוי ס"ס גם כשאנו נוהג כר"ת ונאמר דלא הוי ספק ספיקא משם אחד מ"מ ידוע שדנו האחרונים אם מותר לברך במקום ספק ספיקא דיתכן דאף דלענין עשית מצוה יש להחמיר לעשותו במקום ס"ס מ"מ יתכן שלענין ברכה משום חומר דלא תשא יש להחמיר אף בס"ס, והביאו שיש סתירה בזה

קי כללי ס"ס אות יב). והוכיח כן במישור מהתוס' ע"ז (לח סע"ב). ע"ש. גם לפמ"ש הכרתי ופלתי ביו"ד (ס"ס קי) שכוונת התוס' (כתובות ט) דאי אפשר לצרף ס"ס משם אחד הוא משום דהוי ס"ס שאינו מתהפך. ע"ש. וכ"כ המנחת יעקב (בקונט' הספקות ס"ק כ). ע"ש. ולפי"ז כאן שפיר הוי ס"ס כיון דכאן הוי מתהפך עיי"ש.

ומה שיש לדון במקום שמנהג המקום כהגאונים אם אפשר לצרף שיטת ר"ת לס"ס, הנה ביביע אומר שם כתב שלא יבוא מאן דהו ויטעון שמכיון שהמנהג בא"י דלא כסברת רבינו תם, אלא כהגאונים שמיד אחר השקיעה הוי בין השמשות, לפי"ז אין כאן אלא ספק אחד, דשמא בין השמשות יום הוא, וקי"ל ספק ברכות להקל, זה אינו, שהרי כתב בשו"ת דבר משה ח"ג (חיו"ד סי' ב), שגם במקום שהמנהג לאסור כסברת מרן, כל שנצטרף עמו ספק נוסף, הוי שפיר ספק ספיקא להתיר, שאני אומר שגם מרן שפסק באותה הוראה לאסור לא כתב כן אלא באותו דין לבדו, אבל בהצטרף עמו ספק אחר אף הוא יודה להקל. ע"ש. וכל שכן כאן שאנו עושים ספק דשמא הלכה כרבינו תם, שכמעט רוב הפוסקים שלפנינו סוברים כן ושכן פסק המחבר גופיה בשו"ע ודאי דאפשר לצרפו לס"ס עיי"ש.

ועיין עוד בשו"ת יביע אומר חלק יור"ד סימן כ"ג שנשאל בדבר תינוק הנימול לשמנה ואירע אונס שלא הספיקו למולו ביום השמיני עד ששקעה חמה, האם כדאי בכל זאת למולו בבין השמשות, דהיינו בתוך זמן י"ג דקות וחצי לאחר השקיעה, שמא עדיין יום הוא, או עדיף יותר שלא למולו בבין השמשות שהוא ספק לילה, ויש למולו ביום התשיעי וכתב שם שיש מקום להורות למולו לכתחלה לאחר שקיעת החמה, כי נודע בשערים המצונים בהלכה מחלוקת הראשונים על זמן בין השמשות, שלדעת ר"ת בתוס' שבת (לה), גם לאחר שקיעת החמה, שהשמש נכסית מעינינו, במשך שלשה מיל ורביעי, יום גמור הוא לכל

וברמ"א וכדמבואר בשו"ת רע"א מהדו"ק סי' ס"ו ד"ה, ולפי"ז מסתבר כיון דלהמחבר והרמ"א קיי"ל כשיטת ר"ת אפשר דיכול לברך כשיש ספק ספיקא כיון דאין מתחשבים אפילו לענין ספק ברכות להקל בדיעה שלא מובא בשו"ע וצ"ע.

והרהרתי בדעתי עוד שבנידון דידן יש מקום גדול להחמיר לענין ברכה על ס"ס כיון דאין מוטל על אדם זה דוקא לברך שבע ברכות ומדוע יכנס לנידון של ברכה בס"ס ויכבדו אדם אשר נוהג כשיטת ר"ת דבשלמא בעלמא שמייירי במצוה מסויימת שמוטל עליו לעשותו ולכתחילה יש לעשות המצוה בברכה יש מקום להתירו כדי שיעשה המצוה לכתחילה בברכה ואף במקום שכל המצוה היא הברכה מייירי בברכה שמוטל עליו לעשותו אבל כשאין מוטל עליו בדוקא לברך הברכה מדוע יכנס לס"ס יכבד אדם אחר שנוהג כר"ת שיברך הברכה דאף אם נימא כדעת האחרונים שכל מי שמשתתף בשבע ברכות חייב לשמוע הברכות ולהשאר לברכת המזון מ"מ אין מוטל עליו לברך ויכבד אחד וכנ"ל וצ"ע.

ועתה נבוא לדון אם יש מקום לומר שמותר לו לברך כן בשביל החתן, הנה בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ב סי' צ"ד ויור"ד ח"ג סי' צ"ו דאפילו מי שלא נוהג לברך על הלל כליל פסח אם הוא באופן שיהיה ניכר באותו בית הכנסת שלא בירך נראה שצריך גם לברך, והביא ראייה מפסחים דף ק"ו באמרו לו לר' אשי ליקדיש לן מר קידושא רבה אמר בפה"ג ואגיד ביה ופי' רשב"ם האריך בו לדעת אם יסרהב אחד מהם לשותות יבין דבפה"ג רגילין לומר ותו לא שאל"כ היה אומר להם קידוש גדול של לילה כמנהגם, הרי מפורש שאף שמנהגו שלא לקדש קידוש הלילה ביום מ"מ כיון שבעיר ההוא היו נוהגין לקדש היה מקדש ולא היה חושש לברכה לבטלה, א"כ כ"ש בהלל דלילי פסחים שאיתא בירושלמי ובמס' סופרים שהביאו התוס' פסחים דף ק"ד והטור ס"ס תע"ג כתב מה טוב ומה

דבהלכות ספירת העומר סי' תפ"ח סעיף ח' פסק המחבר דבספק אם ספר ספירת העומר יום אחת יכול לחזור ולברך בשאר ימים דהוי ספק ספיקא, ספק ראשון אם הלכה כהבה"ג שבאינו סופר יום אחד אינו יכול להמשיך לספור שאר ימים או שאין הלכה כהבה"ג, וספק שני אם ספר או לא הרי דמברכין במקום ס"ס אולם במשנה ברורה או"ח סי' רט"ו ס"ק כ' לענין אכל בריה שספק אם אכל שיעור אף דהוי ספק ספיקא ספק ראשון דלמא אכל כשיעור ואף אם לא אכל כשיעור ספק דילמא בריה חייב בברכה אחרונה גם כשאכל פחות מכשיעור ופסק שם המשנה ברורה דבספק ספיקא אי אפשר לברך, וכבר פסק כן הפרי מגדים בפתיחה להלכות ברכות אות י"א ובפרי מגדים יור"ד סי' כ"ז משב"ז ס"ק ט"ז ועוד הרבה אחרונים, ויש מתרצים דלענין מצוה ודאי דחייב כשיש ספק ספיקא ולכן בספירת העומר כיון שמחמת הספק ספיקא חייב לספור מחמת מצות ספירת העומר שוב יכול אף לברך משא"כ בבריה שכל הנידון והספק הוא לענין ברכה בספק ספיקא אין מברכין וכן כתב בשו"ת יביע אומר ח"א יור"ד סי' כ"ג לענין מילה ביום השמיני בבין השמות שרשאים אף לברך כל ברכות המילה, שמכיון שיש מצוה מן התורה בעשיית המילה שפיר סמכינן על ס"ס לברך. והביא שכיו"ב כתב בשו"ת תרומת הדשן (סי' לז). וכן פסק מרן בש"ע א"ח (סי' תפט) בדין ספירת העומר. ושכן כתב בשו"ת מכתם לדוד פארדו (חאו"ח סי' ג). עיי"ש ולפי"ז לענין שבעת ימי המשתה דהספק הוי לענין ברכה אינו יכול לברך, אולם בספר ברכת הבית שער א' ס"ק ד' כתב לחלק באופן אחד דרך בספירת העומר כיון שהרבה ראשונים חולקים על הבה"ג וסוגית הראשונים לברך בספירת העומר אף בדילג יום אחד, ולפי"ז יש לדון גם לענין דעת ר"ת שגם המחבר והרמ"א ס"ל כשיטת ר"ת והרי יש דיעות דלא אמרינן אפילו בספק ברכות להקל בספק אחד בדיעה שלא הוזכר במחבר

ח"א סי' ט' ובשור"ת יחווה דעת ח"ד סי' ל"א שפסק לענין הלל דלא כהחיים שאל בזה, ועיין עוד בשור"ת הר צבי חלק א' סי' ל"ח ועוד אחרונים שדנו בזה ואכ"מ להאריך בזה.

אולם נראה דאף להחיים שאל והאגרות משה שאפשר לברך ליכא ראייה משם לנידון דידן דשם הוי מחמת שינוי ממנהג המקום שיכול להביא מחלוקת ולכן התיירו לו לברך דגדול השלום או שחל חיובו לברך מחמת מנהג המקום, אבל אם הוא נמצא בשמחת שבעת ימי המשתה שלא שייך למקום מסויים וחלק מהצבור נוהג ר"ת וחלק אינו נוהג כר"ת ליכא טעם להתיר לא של מנהג המקום וגם לא טעם דמחלוקת מלבד אם הוא נמצא במקום שכל הציבור ממש נוהג כר"ת וכעובדא שאביא להלן ששם יתכן שחייב לברך דכשיסרב הוי כניכור ויש חשש שיבואו לידי מחלוקת וגם יש לו חיוב מחמת מנהג המקום לנהוג כמקום זה ועכ"פ היתר יש לו לברך.

ויש לעיין אם בעינין עכ"פ עשרה אנשים שנוהגים כר"ת כדי לברך שבע ברכות שהרי אין מברכים ברכת חתנים רק בעשרה ולסוברים כשיטת הגאונים אין כאן עשרה דלפי מנהגם אין הם משתתפים כאן בסעודת חתן כלל, ועיין בספרי על אירוסין ונישואין שהבאתי בשם אחד מגדולי האחרונים דאם יש ששה אשכנזים שנוהגים לברך שלא בבית החתן יכולים לברך שבע ברכות אף לחתן ספרדי שאינו נוהג לברך שבע ברכות שלא בבית החתן, אולם לדברינו שהכל תליא במברך אולי סגי שהמברך נוהג כר"ת דלפי מנהג שלו יש לו עשרה אנשים שמשתתפים בסעודת החתן, ולפי"ז גם לנידון ברכת ז' ברכות שלא בבית החתן יתכן שיש להקל לברך, וכמו"כ יש לדון שאף אם הפנים חדשות לא ס"ל כשיטת ר"ת ולפי מנהג בעל הפנים חדשות אין הוא נמצא כבר בסעודת חתן מ"מ המברך יכול לצרפו כפנים חדשות דלפי מנהג המברך משתתף בעל הפנים חדשות בסעודת חתן, ודומה לזה

נעים ההיא מנהגא והמחבר פסק כן שודאי אין להחשיב זה במקום שנהגו כמותם כספק ברכה לאסור אף לאלו שאין נוהגין כן אם נמצאו שם ולכן אם הוא הש"צ צריך גם לברך וכן אף אם אינו ש"צ אם הוא באופן שיהיה ניכר צריך לברך עיי"ש. ובאמת כבר קדמו לאגרות משה בשור"ת חיים שאל חלק א' סי' צ"ט שפסק דמותר לאדם להיות ש"צ בר"ח ולברך הלל בברכה אף כשהוא לא נוהג לברך על ההלל כיון שהשומעים נוהגים לברך והביא ראייה הנ"ל מפסחים דף ק"ו.

ובאמת יש מקום לדחות הראיה שהביא בחיים שאל לפי מה שכתב בספר המכתם פסחים שם, שרב אשי היה סבור ששכחו אז בני מחוזא לקדש בליל שבת, והואיל והלכה רווחת שאם לא קידש בליל שבת מקדש ביום שבת, לפיכך היה רשאי לקדש להם בשחרית, שכל הברכות אף על פי שיצא מוציא (ראש השנה כ"ט ע"א). ע"ש. וכן כתב הגאון רא"מ הורוויץ בחידושו לפסחים שם. ובאמת שמרן החיד"א עצמו הניף ידו שנית בספר טוב עין (סימן ז'), ודחה ראיתו מההיא דפסחים. ע"ש. ועיין עוד בשור"ת יחווה דעת חלק ד' סימן ל"א שכתב לדחות הראיה מפסחים באופן אחר משום שברכת הקידוש אינה אלא ברכת שבח והודאה, מה שאין כן בברכת ההלל שאומר אשר קדשנו במצותיו וצונו, והיכן צונו על קריאת ההלל בראש חודש, הרי אינה אלא מנהג, וכנ"ל. והביא שרבינו ישעיה מטראני בפסקיו לסוכה (מ"ד ע"ב), חילק בין ברכת השבח שיש לברך גם על מנהג (כדמוכח בשבת כ"ד ע"א), לברכת המצוה שאומר בה וצונו. וכן כתב בשבלי הלקט (סימן קע"ד) ועכ"פ לענין לברך לאחר כשהוא לא נוהג יש מקום לחלק כנ"ל.

ובכלל דנו הפוסקים לענין הלכה אם נקטינן כהחיים שאל בזה או לא עיין בשור"ת דברי יציב או"ח סי' רמ"ח שפסק לפי החיים שאל הנ"ל דמותר לספרדי לברך ברכת הפטירה בבית הכנסת אשכנזים במנחה בתענית אולם עיין עוד בשור"ת יביע אומר

והיחוד נעשה בליל רביעי שהתיר בבין השמשות של ליל רביעי לברך שבע ברכות משום דאיכא ג' ספיקות, ספק דלמא היחוד הוא קובע הנישואין ונמצא שגם ביום רביעי אפשר לברך שבע ברכות, ודלמא בין השמשות יום הוא, ודלמא הלכה כר"ת עיי"ש. ולכאורה צ"ע דמדוע צריך לצרף הדיעות של יחוד הרי להנ"ל גם בלי הדיעות של היחוד בבין השמשות אפשר להקל לברך שספק בין השמשות יום ואפילו אם הוא לילה ספק דילמא הלכה כר"ת, וכמו שכתב ביביע אומר גופיה בכמה תשובות לעיל לענין אחר. ונראה שכיון שבנידון שם שנשאל הוי ג' ספיקות כתב לצרף גם שיטה זו אבל באמת התיר לברך בבין השמשות גם בלי צירוף השיטות של יחוד וצ"ע. וראיתי להביא בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל דס"ל שגם רגע אחר השקיעה אי אפשר לברך והרהרתי בנפשי דתליא מתי נעשה החיוב של ברכת שבע ברכות האם מיד כשנוטלים ידים לסעודה או בשעת ברכת המזון וכמו שיתבאר להלן וקודם אביא הפלוגתא בזה ואח"כ אבאר דברי איך תליא בזה.

ומצאתי בשו"ת האלף לך שלמה חלק אבן העזר סימן ק"ז וז"ל, "נסתפקתי בחתן שהיה לו סעודה ביום ז' שלו בפנים חדשות ונמשכה סעודתו עד ערב ליל שמונה אם מברכין ברכת חתנים בלילה או לא אם אזלינן בתר התחלת הסעודה או לא, וכעת לא מצאתי גילוי לדין זה אבל לדעתי הדבר פשוט שאין מברכין דאינו דומה להזכרת שבת ויו"ט בבהמ"ז כיון דבהמ"ז אקרקפתא דפת מונח דכל היכא שאוכל פת נתחייב בבהמ"ז א"כ תיכף כשאכל כזית ביום נתחייב בבהמ"ז בהזכרה וכיון שכבר נתחייב בהזכרה אף שאח"כ כבר בא יום אחר כיון שכבר נתחייב בבהמ"ז בזה לא נפקע מחיובו עוד, אבל שבע ברכות של חתן לא חל עליו החיוב רק בשעה זו שמברך בהמ"ז דהרי לאו הפת גורם כן שאם הי' סועד כל היום בלי פ"ח אינו חייב לברך ז'

הבאתי בספרי על אירוסין ונישואין שספרדי יכול לשמש כפנים חדשות בשבע ברכות שנעשה שלא בבית החתן אף שלפי מנהג הספרדים אינו יכול לברך שלא בבית החתן מ"מ כיון שלפי מנהג המברך שהוא אשכנזי יכול לברך שלא בבית החתן יכול להשתמש עם ספרדי לפנים חדשות והוא הדין לענין נידון דידן.

והנה לענין בין השמשות אם יכולים לברך ז' ברכות יש לעיין ומצינו שנחלקו בזה גדולי זמן האחרון לענין ברכת ז' ברכות, דראיתי בקובץ מבית לוי שהביא בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל שהתיר לברך עד שלש עשר דקות וחצי מהשקיעה, וכן ראיתי בספר בית חתנים שהביא להתיר לברך ז' ברכות בבין השמשות, ובפשוטות הטעם כמו שמצינו בשער הציון סי' רל"ג ס"ק כ"א שמתיר להתפלל מנחה בשעת הדחק בבין השמשות, ומטעם דסומכים בשעת הדחק על שיטת ר' יוסי דבין השמשות הוא גרע אחת בסוף ולפני זה ימא הוא א"כ ה"נ לענין ז' ברכות, ועיין בביאור הלכה סי' תט"ו דמעיקר הדין הלכה כר' יוסי נגד ר' יהודה דעד צאת הכוכבים יומא אלא דמחמירנן כר' יהודה לענין שבת וכן כתב בשער הציון סי' תצ"ח ס"ק ל"ו, וכן מצינו לענין אכילת סעודה שלישית בסי' רצ"ט שהתיר המשנה ברורה לאכול בבין השמשות מטעם שאפשר לסמוך על ר' יוסי, וכן מצינו בענין נשיאת כפים בשער הציון סי' תרכ"ג ס"ק י"א שג"כ מתיר לברך בבין השמשות ולסמוך על ר' יוסי, וסומכים גם על שיטת רבינו תם, וכן כתב בבית חתנים שם דהטעם שאפשר לברך ז' ברכות בבין השמשות שאפשר לסמוך על שיטת ר' יוסי. אולם מצאתי במחזור המפורש בתשובה מהגר"ש אלישיב זצ"ל דהתם לענין נשיאת כפים שאני שמצרפים גם דעת המהרי"ל דס"ל דאיכא נשיאת כפים בלילה, וכן בשו"ת יעב"ץ סי' נ"א, ובשו"ת באר עשק סי' צ"ז סמך על זה, ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ה א"ע סי' ז' שמירי שם בחופה שנעשית ביום שלישי לפני השקיעה

נישואין עכ"ד. ונראה דפליגו אם הסעודה גורמת לברכת נישואין או ברכת המזון, דלדעת התוס' אף שאין מברכין אלא בשעת סעודה אחר ברכת המזון, מ"מ עיקר הגורם הוא הסעודה, אלא שתקנוהו אחר ברכת המזון משום דברכת המזון הוי תדיר ומקודש ולכן יש להקדימה, ורבינו משולם סובר דתיקנוהו בהדי ברכת המזון והיא הגורמת לברכת נישואין ועל כן הוי כחודא מילתא, אבל אם הסעודה גורמת א"כ אין זו חדא מילתא עיי"ש. ולענ"ד גם ממה שכתבו הרבה אחרונים שגם אם החתן והכלה הלכו באמצע הסעודה ואינם נמצאים בברכת הזמון ג"כ אפשר לברך וכן דעת כמה אחרונים שגם אם הלך הפנים חדשות לפני ברכת המזון ג"כ חייבים כבר לברך שבע ברכות דכבר נתחייבו דהסעודה קובע מבואר שלא ברכת המזון גורם, ולדבריהם צריך לומר דמה שאי אפשר לברך בלילה בכלות הז' ימים אף שנתחייב כבר מ"מ הוא חיוב שאי אפשר כבר למששו כיון דאין כאן חתן לפנינו ודו"ק.

והרהרתי בנפשי בדרך פטפוטי דאורייתא [וכתבתי אף שלא עמדתי עד תומו על סברא זו] שהפלוגתא אם אפשר לברך ז' ברכות בבין השמשות תליא בזה דאם נימא כנ"ל שהחיוב נעשה רק בשעת ברכת המזון לפי"ז לא שייך להתיר לעשות ז' ברכות בבין השמשות, דכל הדברים שמצינו שהתיר המשנה ברורה מיירי בדברים שנתחייב כבר כגון מנחה נשיאת כפים בנעילה ולכן במקום הצורך התירו לסמוך על ר' יוסי, אבל לענין ז' ברכות אם נימא שהחיוב נעשה בשעת ברכת המזון א"כ כיון שבשעה שמברך ברכת המזון הוא כבר בין השמשות א"כ אינו ברור החיוב ובכה"ג לא התירו לסמוך על ר' יוסי אלא שלפי"ז יצא חידוש שאם כבר בירכו ברכת המזון לפני בין השמשות יהא אפשר להתיר לברך ז' ברכות בבין השמשות, ובספר שובע שמחות להגר"ש דבלצקי שליט"א כתב להדיא שאם כבר בירכו ברכת המזון לפני

ברכות גם אם הי' שם בשעת סעודה פ"ח אם בשעת בהמ"ז חלף הלך לו ג"כ אינו חייב לברך, רק כשיש פ"ח שם בשעת בהמ"ז חייב לברך, וא"כ זה לא חל עליו החיוב רק בשעת בהמ"ז ולא מקודם ולכן בתר שעת בהמ"ז אזלינן דלא שייך בזה לומר שכבר חל החיוב עליו משעה שאכל כזית דהרי יש בידו לפטור עצמו מחיובו אם ילך לו הפ"ח, ואינו דומה לבהמ"ז דכיון שאכל כזית אינו בידו לפטור א"ע מבהמ"ז עוד ולכן חל עליו החיוב תיכף, אבל הכא הרי בידו לפטור עצמו אם ילך לו הפ"ח ולא מצינו בזה איסור שלא יהי' רשאי הפ"ח לילך משם טרם שברכו זי"ן ברכות" עכ"ל. ומבואר שלא נעשה החיוב בשעת הסעודה ורק בשעת ברכת המזון ולכן אין שום איסור ללכת לפני ברכת המזון דלא מקרי שהפקיע עצמו מחיוב. ואינו דומה לענין שבת שכתב להדיא בחת"ס או"ח סי' קפ"ח שמי שהתחיל סעודה בשבת ונמשך למוצאי שבת ואמר המבדיל עושה איסור כיון שמפקיע עצמו מחיוב דבשבת החיוב כבר נעשה משא"כ החתן לא נתחייב עדיין ולא מקרי שנתחייב עדיין ואינו מפקיע עצמו משום חיוב, אולם דברי הגר"ש קלוגר אינם מוסכמים. עיין מה שכתב בשו"ת להורות נתן חלק ח' סימן צ"ב שכתב שיש לדון בזה, דבפשוטו נראה דלאו ברכת המזון גורמת לחיוב ברכת חתנים, אלא עצם הסעודה היא הגורמת, וכלשון הרא"ש כתובות (ז ב) דיש אומרים הא דמברכין ע"י פנים חדשות דהיינו דוקא אחר סעודה עיין שם. וכתב עוד בלהורות נתן שם דסברא זו תליא בפלוגתת הראשונים בתוס' פסחים (קב ב) ד"ה שאין, שכתבו התוס' דכיון שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד לכן יש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר ז' ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר, אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד, דלא דמי לברכת המזון וקידוש, דתרי מילי נינהו כדאמרינן בגמרא שם, אבל הכא חדא מילתא הוא דברכת המזון גורם לברכת

סימן ס"ב ס"ק ל' אות ב' שהביאו שיש אומרים שאף לסוברים בשקיעה כר"ת אפילו להקל, מ"מ יש להחמיר לענין שבע ברכות שלא לברך אחר השקיעה, עיי"ש וכנראה דטעמו כיון דחוששין לחומרא גם כשיטת הגאונים א"כ לענין ברכות דיש חשש ברכה לבטלה יש נמי להחמיר לחשוש לשיטת הגאונים. והנה חכם אחד העיר דלנוהגים להתפלל מנחה אחר השקיעה ע"כ דגם בברכות לא חיישנן וסומכים על ר"ת, ונראה דלא דמי, דתפלה אפשר להתפלל גם נדבה משא"כ ברכות, וראיה שספק התפלל ספק לא התפלל חוזר ומתפלל כדמבואר בשו"ע או"ח סי' ק"ז סעיף א', ולהדיא כתב בביאור הלכה סי' רל"ג בשם ספר סדר זמנים דכשמתפלל לאחר השקיעה יתנה שאם עכשיו לילה הרי תהא התפלה הזאת לשם ערבית והתפלה של אח"כ תהיה לתשלומים, עיי"ש אבל בז' ברכות שאי אפשר לעשות תנאי אי אפשר לברך אח"כ, ואף שאין הדברים מוסכמים וכמו שהביא בשו"ע שמחות פרק א' הערה ג' דלא לו שסוברים לגמרי כר"ת ודאי שיכולים לסמוך על זה עיי"ש, וכן ידוע לי להדיא על כמה גדולי ישראל שבירכו שבע ברכות לאחר זמן הגאונים ויתכן שתליא אם מי שעושה ברכה שאינה צריכה בדרך ברכה אם עובר איסור דאורייתא או רק איסור דרבנן אבל עכ"פ שמי שנוהג רק לחומרא ר"ת לאו מילתא דפסיקתא שיכול לברך ורק משום ס"ס ובוזה אנו נכנסים לפלוגתא הגדולה אם אפשר לברך על ס"ס ואף אם נימא שהרוצה לסמוך על הפוסקים דיכולים לברך על ס"ס יתכן שאין מזניחין אותו אבל דלמא בנידון דידן גרע ועיין בשו"ע שמחות שם שמי שאינו נוהג רק לחומרא כר"ת אינו יכול לברך שבע ברכות לחתן שנוהג כר"ת עיי"ש.

וידוע העובדא דאדמו"ר מקלונבורג זי"ע הזמין את הגרי"ש אלישיב זצ"ל לשמחת שבע ברכות אחרון של אחד מבנותיו ושלח הגרי"ש אלישיב זצ"ל לומר לו שאינו יכול לבוא להשתתף בשמחה שחושש שיברכו

בין השמשות אי אפשר להתיר לברך ז' ברכות בבין השמשות וצ"ע, ובדרך אגב כתבו כמה מלקטי זמנינו שאם החופה היה בבין השמשות יהא אפשר לברך בבין השמשות של יום אחרון מצד ממ"נ והדברים מסתברים.

סוף דבר נראה דמי שנוהג עכ"פ לחומרא בדאורייתא כר"ת אפשר לצדד להתיר לו לברך שבע ברכות דכיון דנוהג לחומרא כר"ת א"כ מחשבו לר"ת ס"ס ובכה"ג ודאי דאיכא למימר דיכול לצרפו לס"ס, ועיין בספרי על 'אירוסין ונישואין השלם' שדנתי שם אם ישימו לב בשבת שבע ברכות בין הזמן של הגאונים לר"ת, אם אפשר להקל למעשה לסמוך על הפוסקים שס"ל שסומכין על ר"ת גם להקל להתיר לקדש את אשתו בשבת בזמן זה והבאתי שם ממכתב שקבלתי מראב"ד העדה הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א שאם החתן נוהג כר"ת לחומרא עכ"פ יכול לסמוך להקל בזה ולהתיר ולקדש אשתו בזמן זה, אולם יש לדון אם אפשר ללמוד מזה גם לנידון דידן לענין ספק ספיקא דלהקל לברך, דיש לחלק קצת דהרי גם אם נימא דהוי ס"ס אינו ברור שיכול לברך והוא פלוגתא גדולה אם יכולים לברך בס"ס ותליא בתירוץ שמתרצים בהבדל שבין ספירת העומר דמברכין במקום ס"ס לשאר מקומות דמבואר שאין מברכין בס"ס, בפרט שיש עוד מקום להחמיר מה שכתבתי בפנים כיון דאין מוטל על אדם זה דוקא לברך שבע ברכות ומדוע יכנס לנידון של ברכה בס"ס דבשלמא בעלמא שמיירי במצוה מסויימת שמוטל עליו לעשותו ולכתחילה יש לעשות המצוה בברכה יש מקום להתירו כדי שיעשה המצוה לכתחילה בברכה אבל כשאין מוטל עליו לעשותו מדוע יכנס לס"ס, וצ"ע.

ובפרט שגוף הדברים לעשות ברכת שבע ברכות אחר זמן הגאונים לפני ר"ת גם למאן דמחמיר כר"ת גם בנוגע לעניני דרבנן לאו פסיקא מילתא להתיר עיין באוצר הפוסקים

שיטת ר"ת לס"ס וכמו שכתב האגרות משה לענין אחר ושכן כתב בקצות השלחן ובפרט שאין הדבר מוסכם שאפשר לברך ברכה בס"ס, ולפי מה שכתבתי לעיל יש מקום לומר דאף למתירים שהתירו בעלמא לברך ברכה בס"ס היינו רק במצוה שמוטל עליו והתירו רק לעושה מצוה שיברך גם ברכה כדי שיעשה המצוה כתיקונה דהיינו עם ברכה אבל כיון שאדם זה אינו חייב לברך ודאי עדיפא שיכבדו מי שנוהג כשיטת ר"ת כן נראה לענ"ד בבירור האי ענינא.

שם שבע ברכות לאחר שיטת הגאונים ושלדעתו הוי ברכה לבטלה, והבטיחו שיברכו קודם שיטת הגאונים, והרי שמחת השבע ברכות היה בקרית צאנז נתניה ששם כל המקום ללא יוצא מן הכלל נוהג כר"ת ובכל זאת נמנע הגרי"ש אלישיב זצ"ל מלברך ואף שהגאון חשש לחומרא בדאורייתא כשיטת ר"ת.

אולם נראה ברור דמאן דאינו חושש כלל לשיטת ר"ת אינו יכול לברך שבע ברכות דהדעת נוטה דאדם כזה אינו יכול לצרף



בענין טלטול קטן שבידו מוקצה כדי להפיל המוקצה מידו להצניעו

מצוי בבתי ישראל ביום השבת, שילד קטן נוטל בידיו דבר מוקצה, ולפעמים הוא דבר ערך, או דבר שעלול הקטן להזיק בו, כמו לורד וכדו' שיש חשש שיקשקש על הקירות, או מספריים שעלול לגזור בהם ולהזיק. ומצוי שנוטלים את הילד אל עבר ארון או מקום צדדי בבית, כדי שיטיל לשם הילד את המוקצה. ויש לדעת האם אריך למיעבד הכי, או שמא חשש טלטול מוקצה יש בדבר, והאם יש חילוק בין מגביה הקטן על ידיו, או שנותן לו יד ומוליכו.¹

ובשו"ע הביא תחילה שיטת רש"י בסתם, ואח"כ הביא בשם י"א את שיטת הרמב"ן המתיר, ולפי כללי השו"ע אזי כל שהביא סתם ואח"כ י"א יש לפסוק כסתם, וכשיטת רש"י. ועיי"ש בביה"ל שכן נקט גם הב"ח להלכה, אמנם הא"ר כתב שיש להקל כהרמב"ן, כיון שמדובר במקום חשש חולי של הקטן, וגם משום שהרמב"ן הוא בתראה, ואף הר"ן הביא דבריו.

ג. ויש לדקדק מדוע באופן שאין חשש חולי לא התירו הגבחה התינוק שבידו אבן, והלא אינו מטלטל בכך את האבן בידים, שהרי הוא אוחד בתינוק, והאבן מיטלטלת עמו רק בטלטול מן הצד, ובהמשך הסימן נפסק שטלטול מוקצה מן הצד אם נעשה לצורך דבר המותר, כל שאין יכול לנער את המוקצה מותר לטלטלו, וגם כאן נעשה הטלטול לצורך הקטן שהוא דבר המותר, וא"א לנער האבן מידו כיון שיבכה. ומצאנו ג' דרכים בישוב הדבר:

א. התוס' (שבת קמב. ד"ה ונשדינהו) יישבו 'דאינו צריך כל כך טלטול התינוק'. והעתיק דבריהם השו"ע הרב (ס"א), וז"ל: 'ואינו דומה לשאר טלטול דבר האסור שמיטלטל מאיליו ע"י שמיטלטל בידו את הדבר המותר שעמו, שהתירו חכמים כשאי

א. בשו"ע ריש סימן ט"ש נפסק, שאסור להגביה קטן שבידו אבן, משום שהמגביהו הרי הוא כמטלטל את האבן, ורק אם הקטן יש לו געגועין לאביו, ואם לא יטלהו יש חשש שיחלה, התירו לאביו להגביהו אף שהאבן בידו, כיון שאין האב מטלטל האבן טלטול גמור בידים.

עוד נפסק שם, שאם יש בידו של הקטן דינר [וכן שאר דבר מוקצה שיש לו ערך], אסור להגביהו אף כשיש לקטן געגועין לאביו, דחיישינן שאם יפול הדינר מיד התינוק יטעה האב ויגביה הדינר ונמצא מטלטל מוקצה בידים, ואינו דומה לאבן שאין לה חשיבות ואין חשש זה.

ב. ולענין ליתן יד לתינוק שבידו דינר ולילך עמו - נחלקו הראשונים, שיטת רש"י היא שגם את זה יש לאסור מחשש הנ"ל שאם יפול הדינר מיד הקטן שמא יגביהו האב, אמנם שיטת הרמב"ן שדווקא אם נתיר לו להגביה התינוק בידיו יחשוב שהתרנו לו טלטול מוקצה מחשש חולי, ולכן אם יפול הדינר יבא להגביהו בידים כדי להחזירו ליד התינוק, אך כיון שמתירים לו רק ליתן לקטן יד ולילך עמו, אין חוששים שישכח מאיסור השבת ויגביה הדינר בידים אם יפול מיד הקטן.

1 ואין נידונינו מצד חינוך הקטן שלא להמשיך לטלטל מוקצה (עיי' משנ"ב סי' ש"ח סקי"ג באלו אופנים מותר להמשיך לטלטל מוקצה שכבר הגיע לידו), אלא כל נידונינו מצד טלטול האב עצמו את התינוק שבידו מוקצה.

חשוב - אלא ההיתר הוא משום שבמקום חולי לא גזרו [וכן דקדק בחי' רעק"א שם, ועיי"ש שנתקשה בזה]. וכתב החזו"א: 'וכל זה דחוק, דשרינן טלטול משום געגועין ולא יהא חשיב צורך בטלטול כמו פירות המטנפין וחבית בין החביות'. ומחמת כן כתב החזו"א שלולי דברי התוס' היה נראה לבאר טעם הדבר, שטלטול מן הצד לא הותר אלא כשנעשה רק לצורך דבר המותר בלבד, וכגון במטלטל חבית כשאבן עליה, הרי הטלטול אינו אלא לצורך היין שבחבית ולא לצורך האבן כלל, משא"כ בזה שמטלטל את התינוק עם האבן, הרי רוצה האב גם בטלטול האבן יחד עם התינוק, שהרי צריך שתהא בידו של התינוק כדי שישתעשע בה, וא"כ הטלטול של התינוק הוא גם לצורך האבן שבידו - שרוצה שתיתלטל עמו, והרי זה טלטול לצורך דבר האסור שאסור גם בטלטול מן הצד. וסיים החזו"א: 'ודעת התוס' דלא ניחא להו בזה צל"ע'.

ד. ועתה נבא לדון בנידון דידן, וראשית נדון באופן שמגביה את הקטן עם החפץ שבידו.

והנה אם מדובר שיש בידו דבר בעל ערך שרוצה לסלקו מידי מחשש שישבר, הרי מטרת הטלטול היא לצורך הצלת דבר המוקצה, וזה בודאי אסור, שאף אם נחשב הדבר לטלטול מן הצד לא הותר אלא לצורך דבר המותר ולא לצורך דבר האסור.

אמנם באופן שיש בידו לורד שחושש שיקשקש הקטן על קירות הבית, או מספריים שחושש שמא יגזור עמהם ויזיק, הרי לכאורה הוא טלטול לצורך דבר המותר - להצלת הדברים שעלול להזיק, וא"כ יש לתלות דינו בג' הדרכים הנ"ל, שלדרך הפמ"ג בודאי אסור, שהרי זה טלטול גמור שלא הותר אלא במקום חשש חולי של הקטן. ולדרך התוס' והשוע"ר יש לדעת האם נחשב כצורך גדול או לא. אכן לדעת החזו"א לכאורה יש להתיר הדבר, שהרי רק באבן אסור משום שרוצה שיהיה בידו של הקטן

אפשר לנער האיסור מן ההיתר, כמו שיתבאר, לפי שלא התירו כן אלא כשצריך לדבר המותר, אבל כאן אין זה צורך כל כך לטול את התינוק כשאין לו געגועין עליו.

ונמצאנו למדים חידוש גדול בהיתר טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, שלא הותר אלא לצורך חשוב ולא לכל צורך, וצ"ע גדר הדבר מה נחשב לדבר חשוב, וגם צ"ב מדוע לא הותנה בפירוש תנאי זה בהמשך הסימן ובשאר המקומות שהוזכר ההיתר לטלטל טלטול מן הצד לצורך דבר ההיתר.

ב] הפמ"ג (א"א סק"א) כתב, שבגמ' נתבאר שאין זה נחשב כטלטול מן הצד אלא כטלטול גמור, כיון שאין האבן נטפלת לתינוק [וכשם שנחשב כן לענין הוצאה מרשות לרשות]. 'והא דחביות [שעליה אבן] מגביה ומטלטל כך, בצריך למקומו, ולא אמרינן כמטלטל המוקצה ממש, יש לחלק בין אבן על פי חביות ובין תינוק נושא אבן, דהוה כמטלטל האבן האבן'. והיינו, שדווקא כשמונח חפץ על חפץ אחר דומם, שייך לומר שטלטול החפץ התחתון אינו טלטול גמור לחפץ שמעליו, משא"כ בטלטול אדם חי הנושא בידו חפץ, נחשב הנושא את האדם כמטלטל בידיים את המוקצה שבידו. וצ"ע טעם הדבר. [ומשמיה דהגרשו"א זצ"ל הובא להסביר, שטלטול מה"צ הותר רק כשיש שינוי בטלטול זה, וכאן אין שינוי כיון שכן הדרך לטלטל אבן שביד התינוק, והדברים צ"ב רב, שהרי לכאורה טלטול כלכלה מלאה פירות שיש בתוכה גם אבן, אין שום שינוי בזה לטלטול האבן, ומפורש בגמ' ובשו"ע (שם ס"ג) דמיחשב טלטול מה"צ, וכן יש לדון בעוד ציורים שנתבאר שדינם כטלטול מה"צ שאין נראה שיש בזה שינוי, וצ"ע].

ג] בחזו"א (סי' מ"ז אות ב') הביא דברי התוס' הנ"ל, ודקדק מדבריהם שאף כשיש לקטן געגועים על אביו אין ההיתר להגביהו משום שהוא טלטול מה"צ לצורך דבר המותר - אף שבזה מסתבר שנחשב כצורך

רש"י, וכי אסור לילך בד' אמותיו של תינוק שבידו מוקצה, ומה לי לילך בצידי ומה לי ליתן לו יד. ובעיקר, שהרי מצינו להדיא שהתירו חז"ל התעסקות בשבת סביב מוקצה באופנים מסויימים, ולא חששו שמא יפול המוקצה ויבא ליטלו בידים, והדוגמא הדומה ביותר לענייננו, היא בדין כר ששכח עליו מעות, ולכן לא נעשה בסיס אליהם, ורוצה בשבת לשכב על הכר, אם אינו יכול לנער המעות ממנו במקום זה, יכול להוליכו עם המעות שעליו למקום אחר ושם לנערם מעל הכר (שו"ע שם ס"ד). וכשנצייר הדבר בענייננו כמדומה שהחשש שבשעת הולכת הכר לחדר אחר יפלו ממנו המעות, הוא יותר מצוי מאשר החשש שיפול הדינר מיד הילד, ועכ"פ שווה לו, וכאן הוא אוהז הכר בידו ממש ולא כקטן שנותן לו יד ומוליכו, ואעפ"כ לא חששו שמא יפלו המעות מהכר, ויבא ליטלם בידים, ומדוע כאן בתינוק חששו.

ונראה גדר הדברים, שהנה דברי הגמרא והפוסקים לגבי תינוק שבידו דינר אמורים באופן: א. שניתן הדינר ביד הקטן לשחק עמו (עיין במשנ"ב מהדורת דרשו שהובא מהגר"נ קרליץ שליט"א שמדובר בקטן שלא הגיע לחינוך), והסיבה שהדינר ביד הקטן ולא ביד האב היא לא מפני איסור השבת, אלא שזהו מקומו הרצוי לעת הזאת, וגם אם היה זה בימות החול לא היה האב נוטל הדינר מיד הקטן, אלא משאירו בידו. ב. ומה שאוחז האב ביד הקטן הוא כדי לטייל עמו ולהרגיע געגועיו, ולא כדי לסלק המוקצה מידו, שהרי מונח שם מדעתו ומרצונו. ובזה מצינו [לשיטת רש"י] שגזרו חז"ל שמא באמצע הטיול יפול הדינר מיד הקטן, וישכח האב מאיסור טלטול מוקצה בשבת, ויגביה הדינר בידים מחשש שיאבד [ויחזירנו ליד הקטן להמשיך לשחק בו (ראה משנ"ב סק"ה)]. משא"כ בנידון המעות שעל הכר, הרי המקום הרצוי למעות אינו על הכר, ולולי איסור שבת לא היה מטריח עצמו לילך עם הכר כשהמעות עליו למקום צנוע, אלא היה תופס המעות בידו ומניחם במקומם,

להשתעשע עמו, ולכן הטלטול נעשה גם לצורך האבן והוי טלטול לצורך דבר האסור, משא"כ בנידונינו שהטלטול הוא לצורך הצלת קירות הבית וחפציו מהיזק הלורד והמספריים, ולא לצורך המוקצה כלל. אכן החזו"א כתב דבריו לולי דברי התוס', וצ"ע אם כתב כן להלכה.

ה. ונמצא שלהגביה את הקטן, בפשטות יש לאסור, אכן לענין לתת לו יד להובילו אל מקום צנוע שיטיל שם המוקצה, הנה אם מדובר בדבר שאינו בעל ערך, בודאי אין שום איסור בדבר, אכן אם מדובר בדבר בעל ערך, הרי כפי שהבאנו לעיל נחלקו הראשונים בזה, ועיקר ההלכה כשיטת רש"י האוסר, ואף הא"ר שכתב להקל כהרמב"ן הרי לא הקיל אלא מחמת שמדובר בחשש חולי, משא"כ בנידו"ד שאין חשש זה, אלא הסיבה לסילוק המוקצה היא חשש נזק, צ"ע אם יש לסמוך על המקילים. ואף שהא"ר הוסיף שהרמב"ן בתראה הוא וגם הר"ן הביאו, לכאורה לא סמך על זה לחוד אלא כתוספת טעם להקל במקום חשש חולי.

ו. עוד נראה, שאף בדבר שאינו יקר ערך, כלורד ומספריים פשוטות, מ"מ יש לומר שגם בו שייך הגזירה שמא כשיפול ירימנו, שהרי אינו מרוצה בכך שאינו במקום צנוע, והקטנים שבבית עלולים להזיק על ידו, ואינו דומה לאבן שאין לו כל ענין בה. וא"כ גם בזה יש להחמיר שלא ליתן יד לקטן להוליכו כדי להצניע את הצבע.

ובפרט שיש לומר שהאיסור הוא בכל דבר שיש לו איזו שוויות, ולא רק בדבר יקר ערך כדינר, ורק באבן שאין לה שום ערך אין חשש שיגביה, שאם תאבד אבן זו יטול אחרת.

ז. אכן שמעתי מידידי הרב אפרים סגל שליט"א ליישב מנהג העולם שמקילים ליתן יד לקטן ולהוליכו, ואלו דבריו:

הנה זה ברור שגזירה זו היא מצומצמת ביותר, וכבר נתקשה הרמב"ן על דרכו של

שחושש שלא ישבר החפץ וכדו', מ"מ כיון שכל הסיבה שאינו נוטל החפץ בידיים היא מפני שזוכר איסור טלטולו בשבת, ומה שתופס את ידו של התינוק להוליכו היא לא כדי לטייל עמו אלא כדי לסלק החפץ מידו, מהיכי תיתי נחשוש שאם יפול החפץ מיד התינוק יטלנו בידינו, שלא מצינו גזירה זו אלא כשהחפץ מונח ביד התינוק מדעתו כדי לשחק בו, והוא אוהז ביד התינוק כדי לטייל עמו, ולא כדי לסלק החפץ מידו, שאז חששו שישכח מאיסור טלטול המוקצה בידיים, ואין לנו אלא מה שגזרו והבו דלא להוסיף עלה, וכדמוכח מהא דמעות שעל הכר ושאר היתרי טלטול מה"צ.

והדברים נראים נכונים, אכן עדיין יש מקום לומר שיתכן שאמנם גדר הדברים הוא כנ"ל, אך למעשה מחמת כן גזרו על כל 'הולכת תינוק שבידו מוקצה', ולא פלוג רבנן בסיבת הדבר שהמוקצה בידו ובסיבת ההילוך עמו.

תבנא לדינא

הגבהת ילד כשבידו מוקצה: לדעת רוב הפוסקים יש לאסור בכל גווני, אכן לסברת החזו"א באופן שמגביהו לצורך דבר המותר ולא לצורך המוקצה שבידו, הרי זה טלטול מן הצד לצורך דבר המותר שהתירוהו, אך צ"ע אם כתב כן החזו"א למעשה.

ליתן יד לקטן שנטל מוקצה שלא ברצונו, ולהוליכו להשליך המוקצה למקום מוצנע: כיון שיש לגדול המוליכו ענין בהצנעת המוקצה מפני חשיבותו או מפני חשש נזקים שיעשה עם המוקצה, יש לדון האם הדין תלוי במחלוקת הראשונים בהולכת תינוק שבידו דינר לשחק בו, אם חששו שמא יפול המוקצה מיד התינוק ויגביהנו הגדול המוליכו, וכיון שעיקר ההלכה כדעת האוסרים יש לאסור. או שמא לא דמי לכך, ובזה לכו"ע מותר, ויש לצרף גם שיטת הראשונים המתירים בכל גווני. וצ"ע למעשה.



וכל מה שמטלטלם בדווקא ע"י הכר הוא מחמת איסור שבת, והוא עצמו מחזור לעשות באופן שלא יעבור על איסור מוקצה, ואיך נחשוש א"כ שאם יפלו המעות ישכח ויטלם בידיים, ולפיכך לא גזרו בזה כלל.

והכי נמי בנידונינו שהקטן נטל לידו שלא בהסכמת האב חפץ שהוא מוקצה, הרי אין מקומו הרצוי של החפץ בידו של התינוק, וכל הסיבה שהאב אינו נוטל את החפץ בידיים אלא משאירו בעל כרחו ביד הקטן עד שיגיע למקום צנוע, הוא מפני שזכור מאיסור טלטולו בשבת, וכל מה שאוהז את הקטן בידו ומוליכו הוא לא כדי לטייל עמו, אלא להפיל מידו המוקצה במקום צנוע, וא"כ לא מיבעי באופן שסיבת עשייתו זאת היא מפני שרוצה לסלק המוקצה מיד הקטן משום איסור טלטול מוקצה של הקטן, הרי הוא עצמו מחזור אחר הסרת איסור עבירת הטלטול מהקטן, ואיך יבא לעבור בזה בידיים, אך גם אם מטרותיו היא רק מפני

הרב משה חיים ברש"ז שמעיה

חיוב על מלאכות שבת שעיקרם בכלים ועשאים באוכלים

ובדברי התרומת הדשן המובא שם בב"י מבואר טעם אחר והיינו דמכיון דראוי לאכילה לא שייך בזה טחינה, אכן למעשה חשש לדעת הפוסקים דס"ל דיש טחינה אף באוכלין, ולכן חידש סברא מחודשת דעכ"פ היינו דווקא בגידולי קרקע דהוה עכ"פ מין שיש בו טחינה, אבל כשלא הוה גידולי קרקע ליכא איסור טוחן באוכלין.

(ודעת הרמב"ם דאין טחינה רק בדבר שעומד לבשל, ובאחרונים ביארו דס"ל להרמב"ם ג"כ דאין טחינה באוכלין, אבל דבר העומד לבשל אינו בגדר אוכלין).

הרי דכל דבר שכבר ראוי לאכילה כמו שהוא ואין משנה בעצם ממהותו, רק דמתקנו שיהא יותר קל לאוכלו אין לאוסרו כלל כיון דאין התועלת כ"כ גדול ולכן לא חשיב מלאכה בכה"ג.

(ואה"נ לגבי אנשים זקנים שקשה להם לאכול בלא הטחינה, מבואר שם במג"א ס"ק י"ד דאסור לטחון להם דמכיון דא"א להם לאכול רק ע"י הטחינה הרי הוה תועלת וחשוב מלאכה).

וכן יש לבאר במלאכת מחתך דנקטינן דאין מחתך שייך באוכלין עיין משנ"ב סי' שכ"ב ס"ק י"ט אות ב', והיינו ג"כ דמכיון שאין משנה כלל ממהות הדבר לא חשיב מלאכה.

אבל מ"מ מצאנו בכמה מלאכות דמ"מ נאסר מדרבנן, ויש מלאכות דיש עכ"פ חומרא שלא לעשותו, ובגדר דהמחמיר תבוא עליו ברכה, (עיין רמ"א סו"ס שכ"א לגבי מלאכת ממרח), וצריך לבאר גדר הדברים איהו מלאכות מותר גם לכתחילה ובאיזה מלאכות נאסר.

מלאכות שיש צד לאסור

הנה בגמ' שבת דף ע"ה: אמרין אמר רבה בר הונא האי מאן דמלח בישרא חייב

הנה סדר הל"ט מלאכות נתחלק לכמה חלקים, חלק בהכנת האוכל כהמלאכות דסידורא דפת, וחלק בהכנת בגדים או כלים וכו', וכגון מלאכת המחתך דעיקרו הוא בחותך עורות ומקפיד על המדה, וכן מלאכת המעבד שמעבד את העורות, אבל המחתך באוכלין ואפי' שמקפיד על המדה לא חשיב מלאכה, ומותר גם לכתחילה לחתוך עוגה במדה מדויקת, והיינו טעמא דהמלאכות שנאסרו באוכלין כהני דסידורא דפת היינו רק מלאכות חשובות שמהותן הוא ההשבחה באוכל, אך שאר מלאכות שעיקרן שלא באוכלין רק בכלים לא נאסר, כיון דאוכלין לא הוה דבר המתקיים לאורך זמן, ולכן פעולה זו אינה חשובה מלאכה, ואע"ג דלכאורה ע"י פעולה זו מכשירו לאכילה מ"מ אינה חשובה תיקון אלא אדרבה נחשב כהכשר לכילוי, דאכילה נחשב ככילוי, ורק בכלי המתקיים לזמן חשוב מלאכה, אבל המלאכות דסידורא דפת נאסר הגם דמכשירו רק לכילוי, כיון דמ"מ הוה מלאכה חשובה המשביח לאוכל.

ועוד סברא מצאנו להתיר מלאכה באוכלין דאם אינה משנה כ"כ ממהות הדבר, וגם אם נעשה קצת שינוי אין כ"כ תועלת גדול, ולכן לא הוה מלאכה באוכל, ובפרט אי נאמר דהוה רק כתיקון אוכל בעלמא דהיינו שנותן רק טעם או צורה לאוכל והתבשיל וכדו', דלא הוה מלאכה.

וכסברא זו מצאנו במלאכת טוחן דנקטינן בסי' שכ"א סעיף ט' דאין טחינה באוכלין, והיינו בדברים שראוין לאכילה כמו שהן, ויש ב' סברות בזה, בקרבן נתנאל על הרא"ש סי' ה' ס"ק י' כתב דלא אסרו על האדם לאכול חתיכות גדולות או קטנות, (וזהו הסברא שהתיר הרשב"א להתיר טחינה באוכל לאלתר).

והצנן וכמבואר בגמ' דנעשה כעץ, ולכן אסור גם המי מלח כיון שעשוי ליתן בכבשין, ואסורו דדמי טפי למלאכה, ואפי' שהיה יכול לאכול הירקות בלי הכבישה, אבל כיון שיש לו תועלת גדול מהשינוי שנעשה הירקות כבשין, ואע"ג דאינן עומדין להתקיים כמו כלים ולכן ליכא איסור דאורייתא מ"מ אסורו רבנן.

והנה לגבי מלאכת ממרח כתב הרמ"א בסו"ס שכ"א דמותר להחליק האוכל בשבת ולא הוי בזה ממחק הואיל ואפשר לאכול בלא זה, ומ"מ המחמיר במאכל של תפוחים שדרכו בכך תבוא עליו ברכה.

ולהלכה המתבאר מדברי המג"א והמשנ"ב איכא בזה ג' אופנים:

א. אם א"א לאכול כלל בלא המירוח אסור מדרבנן, אבל איסור מדאורייתא ליכא בכל אופן דאין ממחק באוכלין, (ועיין משנ"ב בס"ק פ"א דלומד דין האיסור ממחק מדרבנן דהוה כמו עיבוד).

ב. אבל אם אפשר לאכול בלא המירוח בזה כתב הרמ"א דמעיקר הדין מותר דלאו מידי עבד, אבל מ"מ המחמיר תבוא עליו ברכה, ובביה"ל מוסיף דגם המחמיר אין לו להחמיר רק בדברים שדרכן ליפות ולהחליק, דבזה מיחזי כממרח, אבל בשאר דבר מאכל אין לו להחמיר כלל.

ג. ואם אין כוונתו כלל לשם המירוח והחלקה רק למלאות מקום הריקן מותר גם לכתחילה, ועיין ביה"ל דאע"פ שפס"ר אסור גם מדרבנן, הכא דאפשר לאכול בלא זה ואין כוונתו למירוח רק שיבוא האוכל לכל מקום מותר גם לכתחילה.

ולפי המתבאר דחז"ל אסרו המלאכות הוא רק אם הדבר נשתנה ואיכא תועלת, יש לבאר הדינים דממרח, דאם א"א כלל לאכול בלא המירוח, ורק לאחר המירוח והחלקה יכול לאכול איכא איסור מדרבנן, כיון דהוה שינוי ותועלת, אבל אם יכול לאכול בלא זה ורק מיחזי כממרח איכא רק חומרא בעלמא

משום מעבד, רבא אמר אין עיבוד באוכלין, אמר רב אשי ואפי' רבה בר הונא לא אמר אלא דקא בעי ליה לאורחא, אבל לביתא לא משוי איניש מיכליה עץ, ולהלכה קיימ"ל כרבא דאין עיבוד באוכלין עיין מג"א סי' שכ"א ס"ק ז'.

והמחבר בשו"ע בסעיף ג' פסק דאסור למלוח חתיכות צנן ד' או ה' ביחד מפני שנראה ככובש כבשים, והכובש אסור מפני שהוא כמבשל זהו הטעם לדעת הרמב"ם, והפוסקים הביאו דרש"י כתב הטעם שע"י המלח מתקשים והוי תיקון ודמי למעבד.

ועיין בתוס' יו"ט שבת פ"ד מ"ב שביאר שלא פירש הרמב"ם כרש"י משום דקיימ"ל כרבא שאין עיבוד באוכלין, וס"ל דגם איסור מדרבנן ליכא ולכן פירש הטעם רק מפני שנראה כמבשל, אבל לרש"י מיהא איכא איסור מעבד מדרבנן וכן ס"ל לתוס' שם ד"ה אין עיבוד דאיסור דרבנן מיהא איכא, וכ"כ המשנ"ב שם ס"ק ט' דאע"ג שאין עיבוד באוכלין מדאורייתא מ"מ מדרבנן מיהו אסור.

ובשו"ע לעיל מיניה בסעיף ב' כתב דאין עושין מי מלח הרבה ביחד לתת לתוך הכבשין משום דמי לעיבוד, ונתקשה בטו"ז ס"ק ה' דצ"ב דהרי לרש"י דס"ל שיש עיבוד באוכלין מדרבנן הטעם בשני העניינים משום שנראה כמעבד, ולהרמב"ם דלית ליה עיבוד באוכלין גם במי מלח אין הטעם משום מעבד, וא"כ אמאי נקט המחבר גבי צנן דהאיסור הוא משום דכובש כמבשל, וגבי מי מלח משום מעבד.

ובפמ"ג מפרש דהמחבר ס"ל כדעת רש"י שיש עיבוד באוכלין מדרבנן, אבל במולח כמה חתיכות צנן ואוכלן לאלתר לא שייך מעבד כיון דהעיבוד מועיל רק לזמן מרובה, ולכן בסעיף ג' נקט כפירוש הרמב"ם דהאיסור הוא משום כמבשל.

ויש לבאר הטעם שאסור מדרבנן מעבד באוכלין, דאיירי באוכלין שמשתנים לגמרי ממה שהיו, דע"י העיבוד מתקשים הירקות

והנה מדברי הפוסקים נראה דהאי כללא דאין צביעה באוכלין לא ברירא להו כלל, דעיין בדרכי משה שם דכתב שמעתי מאדוני אבי ששמע ממוה"ר אברהם ממניץ שאסור ליתן יין אדום לתוך יין לבן משום צובע, אבל לפי דעת בעל היראים דאין צביעה באוכלין נראה שגם זה מותר, ומבואר שדעת אביו לאסור ורק לפ"ד היראים מותר.

וכן בשערי תשובה סי' שי"ח ס"ק ד' כתב בשם הגינת ורדים להחמיר, וכן בקיצור שו"ע כותב בפשיטות בסי' פ' סעיף מ"ג בזה"ל: אין ליתן כרכום לתוך התבשיל מפני שצובעו.

וכן נראה בדעת המשנ"ב דיש מקום גדול להחמיר בצביעה, דאע"ג דבסו"ס ש"כ פשוט לו להקל דאין צביעה באוכלין, אכן בסי' שי"ח לענין אופן עשיית תה בשבת כתב בשעה"צ ס"ק ס"ה דכאשר מי העסנס חמים קצת יותר טוב שיערה המים לתוך העסנס לצאת בזה גם דעת החוששים לצביעה, הרי דנקט דטוב לחוש לצביעה באוכלין.

והנה שם במשנ"ב הלשון שהעסנס שלו אינו צונן, דמשמע שהגם שאינו חם כשיעור שהיד סולדת אלא שרק לא נצטנן לגמרי, דמשום בישול ליכא כדעת הרמ"א שם בסעיף ט"ו, וע"ז כתב בשעה"צ לחשוש לצביעה.

אכן הדברים צריכים ביאור דלמה חשש יותר למחמירים בצביעה באוכלין, מאשר לצאת לדעות דחוששים משום בישול, דהרי דעת המחבר שם בסעיף ד' דלח שנתבשל כל צורכו ואינו חם כשיעור שהיד סולדת בו אף שלא נצטנן לגמרי יש בזה איסור משום בישול אחר בישול, ויש שהוכיחו שגם הרמ"א ס"ל מעיקר הדין כן מהא דשתק בסעיף ד' ולא חלק ע"ד המחבר דיש בא"ב בלח, ורק בסעיף ט"ו חלק היכי דנצטנן לגמרי, ולכאורה י"ל דמורה דגם הרמ"א מודה דלכתחילה יש להחמיר בבא"ב בלח, וכ"כ המשנ"ב סי' רנ"ג ס"ק פ"ד שמשמע

שלא להחליקו, אבל במקום שאין הכוונה כלל להחלקה, ואלא כוונתו הוא רק לענין אחר מותר גם לכתחילה.

צביעה באוכלים

קיימ"ל בסי' ש"כ סעיף י"ט דאין צביעה באוכלין, ופשטות הטעם כיון דהוה רק תיקון אוכל ולא חשיב כמלאכה.

ונתקשו האחרונים דאמרינן בגמ' שבת ע"ה שוחט משום מאי חייב, רב אמר משום צובע, ושמואל אמר משום נטילת נשמה, הרי לכאורה מפורש דלרב יש צביעה באוכל.

ובאחרונים איכא בזה כמה תירוצים:

א. בפמ"ג מ"ז סו"ס ש"כ ס"ק ט"ו מביא בשם החכם צבי דלהכי פסק הרמב"ם כשמואל דשוחט חייב משום נטילת נשמה אף דכללא הוא דהלכתא כרב באיסורי, אלא משום דס"ל דאין צביעה באוכלין.

ב. עוד תי' החכ"צ דבית השחיטה אינו ראוי לאכילה ולא חשבינן ליה כאוכלין, (והנשמ"א במלאכת צובע הבין דכיון דשחט בשבת אסור לאוכלו משום מעשה שבת, ותמה דהרי איסור מעשה שבת הוה רק איסור דרבנן, אבל האבני נזר סי' קע"ג מבאר דכיון דצבע בדם, ודם אסור באכילה).

ג. הפמ"ג שם כתב לבאר דאם צובע כדי שיבואו לקנות ממנו אסור, והובא במשנ"ב שם למעשה דאע"ג דאין צביעה באוכלין אבל כל היכא שצובע למטרה שיבואו לקנות אסור.

וביאור החילוק בזה עיין בקהלות יעקב שבת סי' מ' דאם כוונתו כדי שיבואו לקנות, הרי אין הכוונה לתקן את האוכל, אלא כוונתו לצורך עצמו ושפיר אסור, והדבר דומה לצובע תפוח כדי להראות טיב הצבע דחייב, דאף דאין צביעה באוכלין, זהו רק אם מתקן את האוכל.

ד. ובאבני נזר הנ"ל וכן בביה"ל תי' עפ"ד האו"ז דאיירי בצובע עור בית השחיטה דלא הוה אוכל.

מכה בפטיש באוכלין

נחלקו הפוסקים אם יש מכה בפטיש באוכלין, דהיינו כשיש לאדם מאכל שאינו ראוי לאכילה כמו שהוא, וצריך לתקנה כדי להכשירו אם יש איסור משום מכה בפטיש.

והנה בסי' שי"ח סעיף ד' מבואר דאסור להדיח מליח הישן וקולייס האיספנין שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, ודעת הלבוש והפמ"ג דהחיוב הוא משום מכה בפטיש, ואסור להדיחם אפי' במים צוננים כיון דמכשירו לאכילה.

(ויש לציין דהלשון בשו"ע הוא שהדחתן זו היא גמר מלאכתן, דהיה מקום לומר דהאיסור הוא משום מכה בפטיש, בשונה מלשון הטור שכתב שהדחתן הוא גמר בישולן, ומשמע דהאיסור הוא משום בישול).

והביה"ל כותב ע"ד בזה"ל: לדעתם של הלבוש והפמ"ג דכל דבר שנגמר תיקונו לאכילה ע"י איזה פעולה אף אם לא נוכל לחייבו משום מבשל נחייבו משום מכה בפטיש, א"כ אמאי אמר שם בגמ' דביצה שצלה אותה בחול ובאבק דרכים הוא רק איסור דרבנן דאינו תולדת האור נחייבנו משום מכה בפטיש, ועוד אמאי אמר שם בדף קנ"ה והובא לקמן בסי' שכ"ד שווי אוכלא משוינן נחייב אותו משום מכה בפטיש כיון שהוא השווה דבר זה לאוכל, אלא ודאי דבעינן אלו של אוכל לא שייך שם מכה בפטיש וכו' עכ"ל, הרי שהוכיח דבתיקוני אוכלין לא שייך מכה בפטיש.

וביאור המחלוקת י"ל דדעת הסוברים דליכא מכה בפטיש הוא כמו שנתבאר בריש הדברים דכשמכשיר דבר שיהיה ראוי לאכילה אמרינן דפעולה זו אינה חשובה מלאכה, דהוה הכשר לכילוי והפסד, אכן דעת הלבוש והפמ"ג הוא דאכילה לא נחשב ככילוי, אלא אדרבה אכילה נחשב שהדבר הגיע ליעדו, ובזה שמתקנו שיהיה ראוי לאכילה הוה מלאכה חשובה, והיינו דנחלקו איך מתייחסים על שם אכילה, אם נחשב

מהמג"א שטוב לחוש לדעת המחבר דאיכא איסור משום בא"ב בלח, וא"כ למה נחוש יותר לדעת הסוברים שיש צביעה באוכלים ודלא כמו דקיימ"ל בפשטות דאין צביעה באוכלין, וע"כ צ"ל דס"ל למשנ"ב דעדיף יותר לחוש לדעות הסוברים דאיכא איסור צביעה באוכלין דלא הוה כסתם שיטה דחוויה, והיכי דאפשר יש לחוש בזה.

והנה במשנ"ב בסי' ש"כ ס"ק נ"ו מביא מחלוקת היכי שמכוון לכתחילה לעשות מראה במאכל או המשקה דדעת הפמ"ג דאין להחמיר, אכן בנשמ"א כתב למנוע מזה.

(אכן צ"ע בדעת הפמ"ג דבסי' שי"ח מ"ז ס"ק ט"ו כתב לענין צביעת מי התה שאע"פ שאין צביעה באוכלין ולא במשקים כדקיימ"ל בסו"ס ש"כ וכרכום מותר ליתנו אף בתוך הרוטב אבל אם ניחא ליה בהכי ומתכוון לצבוע י"ל דאסור מדרבנן, שהרי שוחט חייב משום צובע דעביד כי היכי דליזבני מיניה יעו"ש, הרי שהחמיר כאשר כוונתו לשם צביעה).

ויש לבאר בזה דהפוסקים דס"ל דאיכא איסור צביעה באוכלין י"ל כנ"ל דהרי הוה שינוי במהות הדבר ע"י הטעם והצבע ואיכא תועלת גדול בזה, אכן דעת המתירין הוא דאין תועלת במאכל משום הצבע, דבדרך כלל אין משנה כלל הצבע של המאכל והוה דבר חיצוני גרידא דהעיקר הוא רק הטעם שבו, וא"כ הוה רק תיקון אוכל בעלמא דליכא שם מלאכה עליה, ולכן לא נאסר גם מדרבנן כמו במעבד, דשאני התם דהוה שינוי שנתקשה האוכל וזהו עצם המלאכה דמעבדו, אבל בצובע הצבע הוה דבר צדדי דהשינוי בא מהטעם הטוב ולא מהצבע.

(ואה"נ היכי שמכוון להדיא גם למראה והצבע דעת החי"א להחמיר, דכיון שמכוון לזה הוה לדידיה תועלת וחשיב כמלאכה, אכן הפמ"ג דמקיל י"ל דמ"מ לא איקרי בזה תועלת, דסוכ"ס העיקר הוא הטעם הטוב במאכל ולא הצבע, ועדיין צ"ע מסי' שי"ח דהחמיר).

אפי' במאכלים שאינם מתקיימים, מ"מ כיון שגמר יצירה איכא חיוב של מכה בפטיש.

(וכעין ביאור זה עיין גם בתהל"ד דג"כ מאריך דליכא מכה בפטיש באוכלין, ובהשמטות לסי' שי"ח ס"ק כ' מבאר דלא קאמר הירושלמי דחייב במכה בפטיש אלא כשכבר עשה איסורא אחרינא בשבת באוכל זה, וכ"כ בקצות השלחן סי' ק"ל בבדי השלחן אות י"ג דרך במקום שעושה כמה מלאכות ואח"כ עושה להם גמר חייב משום מכה בפטיש, אבל במקום שלא עשה מקודם שום מלאכה אינו חייב משום מכה בפטיש, ולכן לא חייב באוכלין משום מכה בפטיש).

אבל דעת הבבלי הוא שחיוב מלאכת מכה בפטיש הוא רק כשעושה פעולה מיוחדת לגמר מלאכת החפץ, והוא לאחר שגוף הכלי קיים עושה פעולות להכשירו למלאכתו או כדי ליפותו, וזהו גמר מלאכתו דהיינו פעולות שאינן בעצם הקמת הכלי אלא שרק מכשירו למלאכתו, ולא חשיב גמר מלאכה רק בדבר המתקיים, אבל כשאנו מתקיים לא חשיב להתחייב על גמר מלאכה.

ולפ"ז הרי הא דמחייב הירושלמי באוכלין משום מכה בפטיש אזיל לשיטתו דמכה בפטיש הוא חיוב כללי, אבל לדעת הבבלי דלא סברי כך אין לחייב באוכלין שאינן מתקיימין.

וא"כ לפ"ז יש לבאר דעת רוה"פ דליכא מכה בפטיש באוכלין דאע"ג דאיכא תועלת גדולה ע"י אותה פעולה שמכשירו לאכילה, אבל כיון דלדעת הבבלי החיוב במכה בפטיש הוא רק כשעושה פעולה מיוחדת אחר גמר מלאכתו בעי דבר המתקיים לאורך זמן, אבל אוכל אינו מתקיים כלל, ולכן אינו חשוב להתחייב על הגמר, ומאידך דעת הלבוש והפמ"ג הוא כנ"ל דאכילה הוה ג"כ דבר חשוב דהגיע לתכליתו ויעדו וחשיב הפעולה לגמר.

והנה לכאורה הרי מצינו דאסור להפריש תרומות ומעשרות משום דהוה כעין תיקון מנא, וכן בסו"ס שכ"ג כתב המג"א בשם

ככילוי ואבדון, וא"כ לא שייך מכה בפטיש דהכשרה לכילוי לא נחשב מלאכה, או דאדרבה האכילה הוא התכלית והיעוד, וא"כ ההכשרה הוה מלאכה.

והנה האחרונים נתקשו דבירושלמי פרק כלל גדול ה"א מבואר להדיא דשייך מכה בפטיש, דאמרינן הדין דשחיק תומא כד מיפרך רישא חייב משום דש, כד מברר בקליפתה משום בורר, כד שחיק במדוכתא משום טוחן, כד יהיב משקין משום לש, גמר מלאכתו משום מכה בפטיש.

ובספר בנין שבת מלאכת מכה בפטיש פ"ג אות ב' מיישב דעת הביה"ל דהירושלמי איירי בכותש שום שאינו נאכל בפנ"ע לאלתר, אלא משמש כתבלין שעומד לימים רבים, ובכל פעם נותנים אותו לתבשיל כדי ליתן טעם, כמבואר בגמ' שבת דף ק"מ שנותנים שום לתוך פול ועדשים, וא"כ הרי מתקן אוכל המתקיים ימים רבים, ולכן חייב משום מכה בפטיש, משא"כ היכא שמכשיר דג לאוכלו מיד ואינו עומד לקיום, הרי בכה"ג לא שייך ענין של גמר מלאכה.

(והנה ביאור זה א"ש ליישב שלא יקשה להביה"ל מירושלמי מפורש, אבל אין לומר דדעת הלבוש והפמ"ג דס"ל דרך בכה"ג איכא מכה בפטיש באוכלין, דהא נידון דידהו הוא לגבי מליח וקוליים האיספנין שלא נעשה לימים רבים, רק מדיחו כדי לאוכלו מיד ומ"מ אסור משום מכה בפטיש).

ועוד כתב שם לבאר דאפי' אי נימא שכוונת הירושלמי הוא דאיכא מכה בפטיש בכל סוגי האוכלין ואפי' שאינו מתקיים, מ"מ ס"ל דיסוד מלאכת מכה בפטיש הוא דכל יצירת כלי או בגד כשגומר היצירה בנוסף על המלאכות שעשה חייב עוד בגמרו את היצירה משום מכה בפטיש, ואפי' שלא עשה שום פעולה מיוחדת כדי לגמור את החפץ, אלא דמלאכת מכה בפטיש חיוב כללי הוא על כל גמר עשייה ויצירה, ולכן

משום בונה, היינו דוקא במגבן לאוצר לייבש להצניע לימים רבים, דבכה"ג מכוון לעשותן כמו בנין למען יעמדו ימים רבים, משא"כ בעושה גבינה לאכול לאתרו דמי לבונה ע"מ לסתור.

ובששכ"ה פ"א הערה מ"ג כתב בשם הגרשז"א דאיסור מגבן שיין רק באופן שע"י הגיבון נעשה המאכל ראוי לעמוד מצד עצמו ימים רבים כמו גבינה קשה, ולפ"ז כתב שמותר להכין ביו"ט קציצות דגים ובשר, ולא שיין בזה איסור מגבן כיון שהקציצות אינן ראויות להתקיים זמן מרובה.

והנה במג"א סי' ש"מ ס"ק י"ז מבואר עוד יסוד בבונה באוכלין דלא סגי בזה שאיכא קיבוץ חלקים, אלא צריך גם שיתכוון ליפותו, ובזה מיישב הא דכתב המחבר שם דהמקבץ דבילה ועושה עיגול חייב משום מעמר ולא משום בונה כיון דשם אין הכוונה ליפותו.

כתיבה ומחיקה באוכלין

הרמ"א בסי' ש"מ סעיף ג' כתב אסור לשבור עוגות שכתובות עליו כמין אותיות אע"פ שאינו מכוון רק לאכילה דהוה מוחק, ומקור הדברים הוא מהמרדכי פרק כלל גדול.

ועיין בפמ"ג א"א ס"ק ה' דכתב דאיקרי העוגה ככתב על דבר שאינו מתקיים, דאיסור התורה יש רק אם כותב בדבר המתקיים על דבר המתקיים, והעוגה ומי הפירות שניהם אינם מתקיימים, והוסיף שם דהוה מוחק שלא ע"מ לכתוב ולכן הוה ג' שבותים ויש לסמוך בזה להתיר.

אמנם הביה"ל ד"ה במשקין באמ"ד כתב וכן מה דבעינן שיכתוב על דבר המתקיים איתא בתוספתא דאם כתב על עלין של זית וחרוב ודלעת או שכתב בדם קרוש וחלב הקרוש חייב, ועל העלין של חזרין וכרשין ובצלים וירקות פטור, דהוא דבר שאינו של קיימא וכו', ודע עוד דאם כתב אותיות על אוכלין ג"כ חייב דמיקרי על דבר המתקיים,

התורה"ד דאין לבטל איסור בשבת דאין לך תיקון גדול מזה הרי דיש תיקון מנא אף באוכלין.

ובמנ"ח מוסך השבת סוף מלאכת מכה בפטיש ס"ל דאיכא מכה בפטיש באוכלין והוכחתו הוא דהרמב"ם כתב בשבותים של מכה בפטיש איסור הפרשת תרו"מ.

וצ"ל דאיכא חילוק בין מתקן את האוכל לצורך אכילה דתיקון כזה אי"ז חשיבות מלאכה והוה כדרך אכילה, משא"כ בתיקון איסור שיש על המאכל י"ל שזה לא נקרא דרך אכילה כיון שאין עושים זאת מצד הטבע לתקנו רק משום צורך המצוה ולכן דומה למתקן, ומיהו איסור דאורייתא ליכא כיון שאינו ניכר בגוף האוכל לא הוה תיקון ממש.

וכעין זה ג"כ מבואר בששכ"ה ח"ב פנ"ה לענין העצה להפוך חתיכת לחם לשלם ע"י אפייתו מחדש ביו"ט, דאסור לעשות כן, וכתב הגרשז"א בתיקון"מ דאע"ג דבאוכלין ליכא משום תיקון מנא, ומותר לתקן כדי לחצוץ שינוי, מ"מ הכא שזה דבר המתקיים והתיקון מפרוסה שלימה הוא לכל אדם וזה רק למצוה כדי לעשותה שלימה יתכן שאסור, וכמו תיקון הדס למצוה שאסור, ומה אהנו לן מה שהמצוה נעשה באוכל.

בונה באוכלין

הרמב"ם בפ"ז מהל' שבת ה"ו ופ"י הי"ג פסק שהמגבן את החלב ועשאו גבינה חייב משום תולדה דבונה.

ועיין בפני יהושע שבת דף צ"ה וז"ל: ונ"ל ברור דהא דאמרין הכא בשמעתין המגבן חייב משום בונה, היינו דוקא במגבן כדי לייבשם ולהצניע לזמן מרובה או למוכרן, דבכה"ג צריך לעשותן ולתקנן כעין בנין כדי שיתקיים ולא יתפרק, אבל במגבן כדי לאכלה לאתרו באותו היום, נראה דל"ד לבנין כלל.

וכ"כ הפני יהושע גם בגמ' ביצה דף י"ב וז"ל: דנלענ"ד דהא דאמרין מגבן חייב

דהתוספתא דכתב הביה"ל, ואולי אפשר ל
דאוקמי באוכלים דיכולים להתקיים זמן רב,
משא"כ בעוגה דאינו מתקיים כלל ומיד
עולה עובש וירוקת.

וצריך לבאר טעם האיסור במחיקת
האותיות בעוגה, משום שהעוגה רק נושא
את הכתב ולא שייך בו ענין של ההשבחה
והכשרה בעצם האוכל, ואין הפעולה נעשה
לתיקון האוכל, ורק שייך הנידון אם הוא
דבר המתקיים, וזהו מה דדנו הפמ"ג
והביה"ל.

וכדמוכח בגיטין דלרבנן אם כתב עליהן גט
כשר דמיקרי דבר המתקיים וכו' וכן מפורש
במרדכי פרק כלל גדול דשייך בהו מחיקה,
וממילא שייך בהו כתיבה ג"כ עיי"ש.

והיינו דהביה"ל למד דהא דכתב המרדכי
דליכא איסור מחיקה מה"ת בעוגה, הוא
משום שאינו ע"מ לכתוב, ולא משום שאינו
כתב המתקיים, ולכאורה דברי הביה"ל הוא
להדיא דלא כהפמ"ג דכתב דההיתר בעוגה
הוא משום דאיכרי ככתב על דבר שאינו
מתקיים, ולפ"ד הפמ"ג צ"ב בראיה



הרב נימפל ליפשיץ

פרטי דינים בענין בל יראה ובל ימצא

ע"ד השאלה אחד מכר כל החמץ ונסע לחו"ל, ונזכר לפני פסח ששכח להוציא החלה שהופרש מעיסת חמץ מהמקפיא האם חל המכירה על החלה או לא, ומה דינו האם צריך לבקש משליח להוציא החלה מהמקפיא.

כדפירש"י, אבל יש לפרש דמתנ"כ אינם אלא כהפקר לשבט ומה שאיש אחר אינו יכול לזכות בו זהו משום דרחמנא אמר שצריך להנתן לכהנים, אבל מ"מ גם הכהנים אכתי לא נעשו בעלים עליו כיון דאכתי אין כאן שום כהן שיכול לומר זה שלי ממילא אין המתנ"כ אלא כהפקר לכהנים.

ולפי"ז אפילו יבוא אחד בהרשאה מכל הכהנים אינו יכול לתבוע אלא כל זמן שהמתנ"כ קיימת דאז איכא חיוב נתינה, ובאופן שהוא בא בהרשאה מכל הכהנים יכול לתבוע בשם כולם מצד חיוב המצוה, אבל לא מצד דיני ממונות, וכשאכלן אדם או הזיקן שכבר אין כאן עכשיו מצות נתינה רק תביעת ממונא מדין מזיק זה ליתא (אם נאמר דאכתי לא זכו בהו הכהנים בהמתנ"כ רק שהם כהפקר לכהנים) שאין כאן תביעת תשלומים כלל, ואפילו הבא בהרשאה מכל הכהנים לא יהיה לו כח לתבוע דמי המתנ"כ.

ונראה דנחלקו בזה התוס' והר"ן, דהתוס' בד"ה ואב"א כתבו דלהאי לישנא דהפטור של מזיק מתנ"כ הוא משום דהוי ממונא שאין לו תובעין חייב עכ"פ בדיני שמים, ומשמע מלשונם דכוונתם הוא משום דבאמת איכא חיובא לשלם רק שאין התובע מבורר לפנינו אבל מ"מ מאחר דבאמת חייב הוא בתשלומי ההזיק משו"ה חייב בדיני שמים עכ"פ, אבל הר"ן כתב דאפילו לציי"ש פטור והיינו דסובר דהא דאמרינן דהוי ממונא שאין לו תובעים, היינו שאין כאן בעלים לתבוע ממונא זה דהמתנ"כ אינו אלא כהפקר לכהנים, ולפי"ז אין כאן כלל חיוב תשלומים מדין מזיק והוא פטור אפילו בדיני שמים עכ"פ.

האם מתנות כהונה הוא ממונא כהן או לא

הנראה בזה, ונבאר בהקדם האם מתנות כהונה הוא ממונא כהן או לא, דהנה בחולין דף ק"ל ע"ב איתא, גופא אמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכל פטור מלשלם, מאי טעמא איבעיא אימא דכתיב זה, ואבעיא אימא משום דהו"ל ממונא שאין לו תובעים וכו'. ורש"י בד"ה שאין לו תובעים כתב, בעלים שיוכלו לתבוע בדין שהוא יכול לומר לו לכהן אחר אני נותן ולא לך. והנה התוס' בד"ה ואב"א וכו' כתב, ואיכא בין הני תרי לישני דלהאי לישני דאין לו תובעין נהי דאין יכול לתבועו בדיינין בדיני שמים מיהא מיחייב, וללישנא קמא דדריש לה מוזה אפילו בדיני שמים נמי לא מחייב ע"כ.

והר"ן הקשה על רש"י ותמהני, א"כ מאי איריא מזיק אפילו אי איתנייהו בעינייהו נמי אין להם תובעין, ומשמע לי דה"ק כיון דמתנות כהונה ממונא שאין לו תובעין הוא נהי דכי איתנייהו בעינייהו מיחייב משום מצוה, כי ליתנייהו בעינייהו אין כאן מצוה ולא דין ממונא הלכך פטור לגמרי, ולפיכך נראה לי דאפילו בבא לצאת ידי שמים פטור, וחולק על התוס' דס"ל דחייב לציי"ש עיי"ש.

והנה הקהלות יעקב חולין סי' ל"ו מסתפק בגדר הדין דמתנ"כ הוי ממונא שאין לו תובעין, דיש לפרש שבאמת כבר נעשו המתנ"כ ממונא של השבט משעת הפרשה, ואילו בא אחד בהרשאה מכל השבט ודאי היה נחשב תובע גמור, רק כל כהן בפנ"ע אינו יכול לתבוע כיון דאיכא טוה"נ לבעלים ומצי אמרי אנא לכהן אחר יהיבנא

חיוב על הבעלים לקיים מצות נתינה, א"כ לא קרינא בה אבידת אחיך ואינו חייב להטפל מטעם מצות השבת אבידה אף בדבר מועט כיון דאין לכהנים בה זכות רק חיוב על קרקפתא דבעלים לקיים מצות נתינה לא קרינא ב' אבידת אחיך, ודומה לזה ממעטינן ב"מ דף נ"ו דאין רבית ואונאה להקדש מדכתיב באונאה אל תונו איש את אחיו והקדש לאו אחיו, ועיין בעה"ת שער מ"ו ח"ד דרבית בהקדש מותר עיי"ש.

והנה ביאורו של האמרי בינה בהרמב"ם תמוה, דהא בהרמב"ם מבואר להדיא דבכור הוא ממון כהן לפני שהגיע ליד הכהן ולכן מותר הבכור לאכול תרומה, אמנם לפי מה שיבואר להלן דאפילו אם נימא שמתנ"כ הוא ממון כהן היינו שזה ממון השבט ואין לכל כהן חלק בהמתנות, א"ש דאין חייב להטפל במתנ"כ משום משיב אבידה דלא הוי אבידת אחיך.

והנה האפיקי ים ח"א סי' מ"ב מביא שהגדול ממינסק מסתפק, בבעלים שעכבו מתנ"כ ולא נתנו לכהן אם לא שייך בזה גזל ממש לעבור בלאו דלא תגזול כ"ז דלא אתי לידי כהן, או כיון דמשלחן גבוה קזכו שייך בזה גזל ממש לעבור בלאו דהרי הוא של השבט בכל מקום שהוא, והביא ראי' מרש"י בבכורות דף ל"ו ע"ב בד"ה הכי השתא, שיש לא תגזול על גזילת בכור לפני שנותן לכהן עיי"ש.

ולפי"ז בנ"ד כיון שהחלה הוא ממון כהן או הפקר לכהנים אין המפריש יכול למכור או לבטל החלה וא"כ צריך המפריש להוציא החלה מביתו.

האם חלה בזמן הזה

הוא ממון הכהנים או לא

אמנם יש לדון דהרמב"ם בפרק ב' מהל' תרומות הי"ד כתב, התרומה לכהן בין טהורה בין טמאה, אפילו נטמא הדגן או התירוש כולו קודם שיפריש הר"ז חייב להפריש ממנו תרומה בטומאה וליתנה

וראיתי בחות דעת סי' ק"ס (סק"י) שביאר ג"כ שיטת הר"ן כהנ"ל וז"ל, לכן נראה לענ"ד דלא דמי צדקה למתנות כהונה ולקט שכחה ופאה, דשם לא זכי בהו הכהנים ועניים עדיין ולא נעשה ממון שלהן וממון זה אין לו בעלים כלל רק שמצוה מוטלת על הבעלים להפריש מתנות אלו כמ"ש הר"ן בחולין שם, ומשו"ה המזיק והגזולן פטור כיון דאין לממון ההוא בעלים כלל עיי"ש. מבואר דהחור"ד סובר דמתנ"כ הוי הפקר לכהנים ולכן פטור לצאת יד"ש.

אמנם צ"ע דהנתיבות בסי' רע"ח (ס"ק י"א) חולק שם על הקצוה"ח, לענין מכירי כהונה וכתב שמתנות כהונה בהפרשתם הם ממון כהן עיי"ש.

והאמרי בינה בדיני תרו"מ סי' ד' האריך טובא בדין מתנות כהונה אם הוי ממון כהן או הפקר לכהנים, וביאר שם דברי הר"ן בחולין כמו שנתבאר.

והנה בשו"ת הרשב"א סי' י"ח כתב, ומנא לן דמתנות כהונה אין מברכין עליהו, משום דאמרינן דכהנים משלחן גבוה קא זכו וכו' וכמבואר בב"ק דמאן דיהיב מתנ"כ לא יהיב ליה מדידיה אלא דרחמנא נינהו כדכתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי עיי"ש. והנה מהרשב"א אינו מבואר אם זה ממון כהן או הפקר לכהנים.

והרמב"ם פרק ט' ה"ט מהל' תרומות כתב, פרתו של ישראל שילדה בכור מאכילו תרומה שהבכור לכהנים וכו'. מבואר מהרמב"ם שמתנ"כ הוא ממון כהן.

והנה הרמב"ם בפרק י"ב מהל' תרומות הי"ז כתב, אין ישראל חייבין להטפל בתרומה ולהבאה מן הגורן לעיר ומן המדבר לשוב אלא כהנים יוצאין לגרנות וישראל נותנים להם חלקן שם וכו'. והאמרי בינה בדיני תרו"מ סי' ד' העיר על הרמב"ם, למה אין חייב ישראל להטפל בתרומה מצד משיב אבידה כמבואר בירושלמי, ומבאר האמרי בינה דהרמב"ם סובר כהר"ן בחולין שהבאנו שמתנ"כ הוי הפקר לכהן רק יש

חששו חז"ל שאם יתנו יתרבו העולין ע"פ עצמן בשקר ולכן ראוי שלא ליתן עיי"ש.

והנה במתני' גיטין דף ל' ע"א תנן, המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין, ובגמ' ואף על גב דלא אתו לידיה, אמר רב במכירי כהונה. ופי' רש"י במכירי כהונה דאינו רגיל לתת תרומות ומעשרות אלא לכהן זה, הלכך כיון דמלתא דפשיטא היא דלידיהו יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוה כמאן דמטו לידייהו דהני ע"כ.

וראיתי לת"ח אחד שכתב דכיון דבזה"ז אין נותנין החלה לכהנים א"כ אסחי דעתייהו דהכהנים מהחלה והחלה הוא ממון בעלים ומהני המכירה של הבעלים שמכרו החלה.

ולענ"ד נראה בפשיטות דגם בזה"ז חלה הוי ממון השבט או הפקר לכהנים, דהנה בהראשונים מבואר ד' פירושם למה מועיל במכירי כהונה שיהא נחשב של הכהן, (א) מש"כ רש"י דאסחי כהנים דעתייהו, (ב) התוס' בב"ב דף קכ"ג ע"ב ד"ה הכא, והמרדכי בסי' שס"ג כתבו, שבמתנות כהונה כל מה שיש לבעלים זה רק טובת הנאה להחליט למי לתת אותם, וטובת הנאה נחשבת למתנה מועטת כמבואר בב"מ דף מ"ט ע"א, שאסור לנותן לחזור בו ואפילו בדברים בלבד בלא קנין, ואע"פ שאם רצה בעל הבית יכול לחזור בו, מכל מקום כל זמן שלא חזר הנותן הרי הוא נחשב מוחזק, (ג) הרשב"ם שם ד"ה ה"ג במכירי כהונה פירש, שכיון שהנותן הוא אוהבו ומכירו של כהן זה הרי הוא מזכה לו זיכוי גמור את המתנות, (ד) בריטב"א ד"ה מתני' פירש, שאינם זוכים בפירות מן הדין אלא הרי הוא מתקנת חכמים שעשאו כזוכים.

מבואר מרוב הראשונים דלא ס"ל טעמא דרש"י במכירי כהונה, ולפי"ד בודאי אין לחלק ולומר דבזה"ז כיון שאין נותנין החלה לכהנים הוי החלה ממון בעלים, אלא החלה הוא ממון כהנים, אמנם אפילו לרש"י נראה

לכהן, שנאמר ואני נתתי לך את משמרת תרומותי אחת טהורה ואחת טמאה, הטהורה נאכלת לכהנים והטמאה יהנו בשריפתה וכו'. וכ"כ הרמ"א יור"ד סי' של"א סעיף י"ט, דהמחבר כתב, תרומה גדולה בזה"ז שהיא עומדת לשריפה מפני הטמאה שיעורה כל שהוא, הג"ה ונותנה בזה"ז לכל כהן שירצה בין חבר בין ע"ה ואפילו אינו מיוחס רק שמוחזק בכהן והוא שורפה וכו'.

ובשו"ת נו"ב מהד"ת יור"ד סי' ר"א השואל הקשה לו דברי הרמ"א אהרדי, דמדוע לא הזכיר הרמ"א בסי' שכ"ב מנתינה לכהן שכתב שם, כששורפין החלה עושין לה היסק בפני"ע, ולמה לא יתנו החלה לכהן והוא יסיקו תחת תבשילו עיי"ש בנו"ב שמתרין בב' אופנים.

והנה הרמב"ן בסה"מ שורש שנים עשר בהשגותיו שם על הרמב"ם בנדון הפרשה ונתינה לכהן בתרומה כתב וז"ל, ועוד שהרי בחלה טמאה מברך בהפרשתה ואינה ניתנת לכהן אלא משליכה באור כמו שמוזכר בגמ' בכורות עכ"ל. הרי פשיטא ל' דחלה טמאה אין נותנין לכהן, ומשמע אפילו בזמן הבית, וכן מבואר שם במגילת אסתר דבזה"ז אין נותנין תרומה טמאה לכהן עיי"ש. וכ"כ הברכי יוסף יור"ד סי' שכ"ב (אות ב') דעמא דבר דבזה"ז מפרישין חלה כל שהוא אף בא"י ואין נותנין לכהן וכן מביא שם מעוד פוסקים עיי"ש.

והנה החזו"א שביעית סי' ה' (ס"ק י"ב) ודמאי סי' ב' (סק"ו) כתב, שבזמנינו שהמנהג שהכהנים והלויים עולין לכהונה ע"פ עצמן כמוש"כ באבהע"ז סי' ג' סעיף א' אין להם אפילו דין כהני חזקה, ולכן אין נוהגין היום לתת לכהנים תרומה להסיקה תחת תבשילו וכן חלה, ואפילו חלת חו"ל אין נותנין לא לכהן קטן ולא לגדול שטבל, ואע"ג שנותנין פדיון הבן לכהן ומברכין עליו וכן הם מברכין על נשיאת כפים וסומכין על חזקתן, מ"מ לענין נתינת תרומה

ולפיי"ד מש"כ רש"י אסחי הכהנים דעתייהו אין הכונה שנתייאשו מעצם התרומה, רק שנתייאשו מהטובת הנאה שיש להבעלים זכות ליתן למי שרוצה, אבל עצם המתנ"כ נשאר ממון כהנים או הפקר לכהן, ולפיי"ז אין הבעלים יכולים למכור ולבטל החלה.

האם אפשר למכור חמץ של חבירו מצד זכין לאדם שלא בפניו או רק מצד משיב אבידה

אמנם יש לדון דבשו"ת חת"ס אבהע"ז סי' י"א בד"ה נחזור, חולק על המרכבת המשנה שסובר דאומרים זכין לאדם אבל לא זכין מאדם (וכ"כ הקצוה"ח בסי' רמ"ג), וכתב החת"ס דאמרינן גם זכין מאדם, דהא דילפינן דזכין לאדם בקידושין דף מ"א מנשיא אחד למטה ולחוב ע"מ לזכות הוא, הרי דזכין מאדם, והלכה רווחת הוא למכור חמצו של חבירו בשעה חמישית מטעם זכיה לאדם אע"פ דהוי זכיה ממנו לאחר והדבר פשוט ומוכן עיי"ש. והבאר יצחק ח"א סי' א' ענף ג' מביא ראיה מפסחים דף י"ג במעשה דיוחנן חקוקאה, דמבואר שם דנפקד יכול למכור הפקדון שעומד להתקלקל, וע"כ מהני מדין זכיה, מבואר שגם להוציא מרשותו מהני זכיה, וכן הוכיח החזו"א אבהע"ז סי' מ"ט, וכן האריך בשו"ת דובב מישרים ח"א סי' ל' שכל אדם יכול למכור חמצו של חבירו דהוי זכות.

והנה המחבר בסי' תמ"ג סעיף ב' כתב, ישראל שהיה בידו חמצו של ישראל אחר בפקדון יעכבנו עד שעה ה' ואם לא בא בעליו ימכרנו לא"י וכו'. וכתב המ"ב ס"ק י"א דהו"ל כמשיב אבידה דהא אח"כ יאסר בהנאה ע"כ.

וכ"כ בשו"ע הרב סי' תמ"ג סעיף ו', ישראל שהיה מופקד בידו חמצו של ישראל אחר חבירו ימתין מלמכרו עד שתגיע שעה ה' בערב פסח שמא יבא בעל החמץ ויקחנו ממנו וכו', אם בא בעל החמץ אחר הפסח ותובעו בדין על שלא מכר את החמץ לנכרי

דאין לומר כן, דהא אם נימא דמתנ"כ הוי הפקר לכהנים, אין לומר דהכהנים אסחי דעתייהו מהתרומה דהא זה לא שלהם, ואפילו אם נימא שמתנ"כ זה ממון כהנים יבואר להלן מהאחרונים שבארו, דאין לכל כהן חלק בהמתנות רק המתנות שייכות לשבט הכהונה, וכמו שיש גדר של תפוסת הבית שאין אף אחד בעלים ע"ז, כן יש מושג של ממון השבט, ויעויין ברש"י פסחים דף מ"ו ע"ב שנביא להלן דחלה לא הוי ממון כהן, ולפיי"ז לא שייך לומר דהכהנים אסחי דעתייהו מזה.

ובפשוטו צ"ל מש"כ רש"י דהכהנים אסחי דעתייהו, כמו שביאר המל"מ פ"ז מהל' מעשר ה"ו וז"ל, והכוונה נראה דס"ל להירושלמי דטעם זה דמכירי כהונה לא שייך כי אם בדבר דאיכא טובת הנאה לבעלים שנותן למי שירצה ואין המקבלים יכולים ליקח בעל כרחו דבעל הבית, ומשו"ה כיון דמקבל זה הוא מכירו דבעה"ב שאר המקבלים אסחו דעתייהו מיניה והוי כאילו זכה זה המקבל, וא"כ בתרומות ומעשרות דקיי"ל דאיכא טובת הנאה לבעלים וכמו שפסק רבינו בפיי"ב מהל' תרומות ומעשרות הל' ט"ו, שייך לומר דאם הכהן או הלוי הוא מכרו של המלוה דהוה ליה כאילו זכה הכהן או הלוי משום דשאר כהנים או הלויים כבר אסחו דעתייהו ממתנות אלו עיי"ש.

וכעיי"ז בארו האחרונים, דכיון דממון השבט הוא, וכל מה דאינו ממונו של כהן מסויים הוא מפני שלכל הכהנים הזכות שיזכו בזה, והתורה נתנה לבעליהם טובת הנאה שהוא יתן למי שירצה, אבל באופן שכולם התייאשו מזה בטלה זכותם והו"ל כאילו היה רק כהן אחד בעולם דאז כבר נעשו כל מתנ"כ כממונו ממש, עיין באמרי בינה דיני תרו"מ סי' ד', פרי יצחק סי' מ"ט, דבר אברהם ח"א סי' ו' ד"ה ולענין, דברי יחזקאל סי' נ"ח אות נ"ה, קהלות יעקב סי' כ"א.

וצ"ע דהא בגמ' דידן קאי על חמץ ידוע וא"כ אע"פ שלא ראוהו עובר עליו כיון שהוא ברשותו, לכן נ"ל דה"ק דקודם שראוהו י"ל שכבר נאכל או נאבד "או ישראל מכרו מפני שהוא כמשיב אבידה" כמ"ש סי' תמ"ג ס"ב וכו'.

מבואר מהמג"א שסובר דכל אדם אפילו לא נפקד יכול למכור חמצו של חברו דהוי כמשיב אבידה, אמנם צ"ע דהמג"א ציין לסי' תמ"ג, ושם כתב המג"א דהא דיכול למכור הנפקד החמץ הוא מצד שקיבל שמירה ולא כתב משום דהוי משיב אבידה כמוש"כ כאן וצ"ע.

והנה המחבר בסי' תל"ד סעיף ד' כתב שלוחו יכול לבטל. וכתב המ"ב (ס"ק ט"ו) דאע"ג דביטול הוא מטעם הפקר והאומר לחבירו לך והפקר נכסי אין בכך כלום עד שיפקירם הוא בעצמו, הכא לענין חמץ יש להקל שהרי החמץ בשעה שעובר עליו בבל יראה וב"י אינו שלו שהרי אסור בהנאה, אלא שהתורה העמידו ברשותו לענין שיעבור עליו, לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו דלא ניחא ליה דלהוי ליה זכותא כלל בגויה סגי וכו', ובלא שליחות אין יכול לבטל חמצו של חברו אף היכא דזכות הוא לו כגון שהוא בדרך ושכח לבטל (פמ"ג בפתיחה), והפמ"ג הוסיף שם דלא אמרינן בכה"ג זכין לאדם שלא בפניו, וכ"כ בשו"ע הרב סעיף ט"ו שביטול מועיל רק ע"י שליח.

וצ"ע דהא הבאנו דהמג"א והשו"ע הרב והמ"ב ס"ל דיכול אדם למכור חמצו של חברו דהוי כמשיב אבידה והוי מדין זכיה כדבארנו, והאיך העתיק המ"ב דינא של הפמ"ג שאין אדם יכול לבטל חמצו של חברו דלא הוי זכות, מ"ש ביטול ממכירה, וכן קשה בשו"ע הרב שבסי' תמ"ג סעיף ו' ד' כתב שיכול למכור חמצו של חברו בלא ידיעתו, ולגבי ביטול חמצו של חברו כתב דבעינן שליחות, ובבאר יצחק שם כתב דחלוק ביטול ממכירת חמץ, דביטול היה יכול לבטל בעצמו ומדלא ביטל בעצמו מוכח

קודם זמן הביעור אינו חייב לשלם לו, לפי שלא קיבל עליו אלא לשמור את החמץ שיהא שמור לבעליו ולא יחסר ממנו מאומה עד שיחזרנו בשלימות לבעליו, אבל לא קיבל עליו למכרו בערב פסח שאין זו בכלל שמירה, שהרי במכירה זו מוציאה מרשות בעליו ואינו חייב כלל למכרו בע"פ מחמת שקיבל עליו לשומרו, אלא מחמת מצות השבת אבידה לבעלים דכיון שהגיעה שעה ה' שהוא קרוב לאסור בהנאה הרי הוא כאבוד מבעליו וחייב כל אדם הרואה אותו נאבד למכרו לנכרי כדי לקיים מצות השבת אבידה.

מבואר מהרב והמ"ב דהא דצריך למכור החמץ בערב פסח הוא מצד השבת אבידה, ועיי"ש בקונט"א שכ"ה שיטת רוב הפוסקים ודלא כהמג"א שסובר שחייב למכור מצד שומר.

והנה יש לעיין דאפילו אם נימא דהוי משיב אבידה מי נתן לו רשות למכור והא לא חזינן גלוי דעת מהבעלים שהרשוהו למכור ולא הוי בעלים למכור, ובע"כ מוכח דס"ל דמשום זכין לאדם שלא בפניו נגעו בה ואמדינן דעת המפקיד דודאי ניחא ליה בהמכירה כדי שלא יפסיד נכסיו והוי מכירה מעליא ואינו עובר בבל יראה וב"י, עיין בבאר יצחק סי' א' שמבאר כן, מבואר דס"ל דאמרינן זכין מאדם במכירת חמץ, ויש לעיין האם בלא דין של זכין לאדם אפשר למכור חפץ של חברו היכא שיש אומדנא גמורה שחבירו מסכים שימכור.

והנה המחבר בסי' תל"ו סעיף ב' כתב, וי"א דקודם שלשים יום שא"צ לבדוק היינו כשאין דעתו לחזור בתוך הפסח אע"פ שדעתו לחזור קודם הפסח או אחריו א"צ לבדוק כיון שהוא קודם שלשים יום וכו', אבל אם דעתו לחזור בתוך הפסח צריך לבדוק אפילו מ"ה וכו'. וכתב המג"א (ס"ק י"א) צריך לבדוק דכשיבוא בפסח לאו ברשותיה קיימא דליבטליה וכשראוהו עובר עליו (רש"י), משמע דקודם שראוהו אין עובר עליו (ב"ח).

שכל אחד ואחד יכול לזכות כולו שלא יהא בו לחבירו כלום, וי"ל דכל כה"ג ליכא ב"י וב"י לגבי שום כהן כיון דלכל חד וחד אינו אלא כהפקר לגבי' ולא קרינא שלך אי אתה רואה עי"ש.

וכע"ז כתב בחלקת יואב או"ח סי' י"ט וז"ל, אבל במתנות כהונה וממון עניים אף דשייכי להשבט ולהעניים, אבל מ"מ אין הפירוש דכל הכהנים שותפים בו כמו פר של כה"ג דאפקרי' רחמנא לגבי כהנים שיתכפרו בו ויש להם חלק בו, אבל כאן הכוונה רק שהוא מופקר לגבי שבט ושבט אחר אינו יכול ליטלו כמו אם הפקיר רק לישראל, אבל מ"מ אינם שותפים בו וכמו דאמר הש"ס סוף ביצה בבור של עולי רגלים דיש חילוק בין בירא דשותפי ובין בירא דהפקירא, ושפיר קאמר ר"י לא זהו חמץ שאנו מוזהרין עליה בב"י, דבאמת הוא אינו של כל אחד ואחד רק דכל אחד מהכהנים יכול לתפוס כמו שיכול לזכות מן ההפקר עי"ש. וכ"כ בדרך אמונה פ"ט מהל' תרומות ה"ט בבה"ל ד"ה פרתו של ישראל כתב וז"ל, ונראה שהוא ממון כהן, וכן פדיון פט"ח אין הכונה שהוא ממון של אלף כהנים הנמצאים בעולם וכולן שותפין בו אלא אין לשום אחד בהן כלום רק הוא ממון השבט כהונה והוא שייך לכהונה עי"ש.

ולפי"ז גם להפוסקים דס"ל דמתנ"כ הוי ממון כהנים, אין הכהנים עוברים בב"י ואין הבעלים שהפרישו יכולים למכור החלה מדין זכין, אמנם גם הבעלים שהפרישו החלה אינו עובר בב"י כיון דהחלה מונח ברשות הגוי שמכר לו החמץ וא"כ יכול להשאיר שם החלה.

**מבאר דנחלקו הראשונים והאחרונים
האם מצד הואיל דאי בעי מיתשל
הוי ממון שלו לכל דיני התורה
או שזה רק דין לעבור בב"י וב"י**

אמנם יש לדון דבפסחים דף מ"ו ע"א תנן, כיצד מפרישין חלה בטומאה ביו"ט, ר' אליעזר אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה,

דאינו חפץ בהביטול, משא"כ במכירה שלא היה במקום שיש ב"י למכור שפיר יכול למכור חמצו של חבירו מצד זכין עי"ש.

אמנם במ"ב בשם הפמ"ג א"א לבאר כן, שכתב שהיה בדרך ושכח לבטל וא"כ בכה"ג בודאי זכות הוא לו ולמה אינו יכול לבטל רצ"ע.

והנה בספר ארחות חיים סי' תל"ד (אות י"ד) הביא מספר נזירות שמשון שכתב, ול"נ דקיי"ל זכין לאדם שלא בפניו והכא זכות גדול שלא יעבור בב"י גם שיאסר בהנאה ובודאי ניחא ליה ויכול לבטל חמצו של חבירו אפילו אינו שליח, ומסתמך על דברי המג"א הנ"ל עי"ש. ולפי המבואר בשו"ע הרב והפמ"ג והמ"ב מבואר, דביטול חמצו של חבירו ומכירת חמצו של חבירו זה ב' דינים נפרדים דלא מסתבר לומר שהפמ"ג יחלוק על המג"א וצ"ע.

ולפי"ז בנ"ד י"ל דמהני הביטול והמכירה של הבעלים שהפרישו החלה מצד זכין דאפילו שהחלה הוא ממון כהנים מ"מ מהני המכירה והביטול מצד זכין לאדם.

אמנם נראה דבנ"ד לא מהני המכירה מצד זכין, דהא מבואר במג"א ובשו"ע הרב ומ"ב, דהא דיכול למכור חמצו של חבירו הוא דהוי כמשיב אבידה שלא יאסור בהנאה, ועוד שלא יעבור בב"י, והנה במתנ"כ ובחלה להפוסקים דס"ל דהוי הפקר לכהנים אף כהן לא עובר בב"י ולא נאסר בהנאה ואין כאן זכות ומשיב אבידה, ולכן לא מהני המכירה של הבעלים שהפרישו החלה, ואפילו להפוסקים דס"ל דהוי ממון כהן, נראה ג"כ דלא מהני המכירה, דהאמרי בינה דיני פסח סי' ב' כתב, דאפילו שהחלה הוא ממון כהן אבל כיון שאין כאן בעלים מבוררים על החלה אין כהן אחד שעובר בב"י עי"ש. וכ"כ בקהלות יעקב חולין סי' ל"ו, דהא דאמרינן שזה ממון כהן אין זה אלא כלפי הישראל דכבר הוא ממון השבט ואית ביה משום גזל השבט, אבל מ"מ לגבי הכהנים בינם לבין עצמם אינו אלא כהפקר מאחר

והפני יהושע בתוד"ה הואיל כתב וז"ל, ולענ"ד נראה להוסיף על דבריהם דבלא"ה נראה דהאי הואיל ואי בעי מיתשל עלה לאו סברא גמורה היא כמ"ש רש"י בעצמו, אלא דדוקא לענין חמץ לעבור בבל יראה משמע דאפילו ע"י הואיל עובר, מדאשכחן לעיל בפ"ק דף ו' אברייא דקתני יכול יטמין ויקבל פקדונות ת"ל לא ימצא, ומסקינן התם דאירי בקיבל עליו אחריות וכיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותיה קאי, אלמא דאע"ג דהשתא לאו ברשותיה קאי אלא הואיל ואילו מיגנב ואילו מיתביד וכו', והיינו נמי כדמסקינן התם דאע"ג דלמ"ד דבעלמא דבר הגורם לממון לאו כממון דמי אפ"ה הכא שאני דאמר רחמנא לא ימצא והאי כמצוי בידו דמי, וא"כ ה"נ איכא למימר כה"ג דמה"ט דאי בעי מיתשל עלה הוי כמצוי בידו עיי"ש.

מבואר מהפני יהושע דהדין של הואיל ואי בעי מיתשל זה רק לגבי שיעבור בב"י וב"י, דכיון דמצוינו לעיל דף ו' גבי קיבל עליו אחריות או גורם לממון שאיסור בל יראה תלוי במצוי ה"ה כיון שיכול לשאול על החלה נחשב למצוי.

וכ"כ השאגת ארי' בס"י ע"ז, דדייק מהא דאיתא דהמפריש חלה בטומאה ביו"ט הרי הוא עובר בבל יראה ולמה לא מבטל החלה ומוכח דלא מהני ביטול, וכתב השאג"א דמוכרח לומר דכל מה דאיתא בסוגיא טעמא דאי בעי מיתשל או טובת הנאה ממון, אין הכוונה דבכל דיני התורה יהיה נחשב כשלו מהאי טעמא, אלא הוא חידוש דין מיוחד בחמץ דנחשב כשלו ומחוייב לבער, וכמו דנתרבה גורם לממון כממון דמי לענין בל יראה כדאיתא בפסחים דף ה', כמו כן נתרבה שדבר שיש בו טובת הנאה או דבר דאי בעי מיתשל עליה עובר בב"י, אבל לבטל ולהפקיר אינו יכול עיי"ש.

וכ"כ הנתיבות ס"י ר' (סק"א) על מה דאיתא בב"מ דף י"א דאי אפשר להקנות תרומה בקנין אגב מטעם דאינה שלו רק לטובת הנאה, דלמה לא נימא דיהיה אפשר

בן בתירא אומר תטיל בצונן, א"ר יהושע לא זה הוא חמץ שמוזהרין עליו בבל יראה ובבל ימצא אלא מפרישתה ומניחתה עד הערב ואם החמיצה החמיצה, וברש"י ד"ה לא זה חמץ שמוזהרין עליו כתב, כדמפרש בגמ' דלאו ידידה הוא לאחר שקרא עליה שם וקרא כתיב שלך אי אתה רואה וזה אינו שלך ולא של חבירך דאכתי לא מטי ליד כהן ע"כ. מבואר מרש"י שחלה שהיא מתנ"כ אינו ממון פרטי של הכהן רק זה הפקר לכהן או ממון השבט.

ובגמ' לימא בטובת הנאה קמפלגי, דר' אליעזר סבר טובת הנאה ממון, ור' יהושע סבר טובת הנאה אינה ממון, לא דכו"ע סברי טובת הנאה אינה ממון, והכא בהואיל קמפלגי דר' אליעזר סבר אמרינן הואיל ואי בעי מיתשל ממוניה הוא, ור' יהושע סבר לא אמרינן הואיל.

והנה המחבר בס"י תנ"ז סעיף ב' כתב, הלש עיסה ביו"ט של פסח לא יקרא שם לחלה עד שתאפה שאם יקרא לה שם אינו רשאי לאפותה ואם יניחנה כך תחמיץ ואינו רשאי לשורפה ביו"ט וכו'. והמג"א (סק"ה) כתב, ואע"ג דהקדש הוא ואינו שלו עובר בבל יראה הואיל ואי בעי מיתשל עליה והוי חולין ע"כ. וכ"כ בשו"ע הרב ס"י תנ"ז סעיף י"ז דטעמא דר' אליעזר הוא מצד הואיל ואי בעי מיתשל.

והנה יש לבאר האם מצד הדין של הואיל ואי בעי מיתשל החלה נעשה שלו והוא בעלים ע"ז, או שזה רק דין לגבי שיעבור בב"ב וב"י כיון שיש בו צד ממון דיכול לישאל על החלה, ומצוינו שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים.

התוס' בד"ה הואיל וכו' כתבו, הקשה בקונטרס א"כ יקרא לה שם ואח"כ תאפה מטעם הואיל ואי בעי מיתשל עליה, ואור"י כיון שיכול לעשות בלא הואיל אין לנו לעשות ע"י הואיל וכו', ועוד י"ל הואיל ואי בעי מיתשל עליה לא שכיח לא אמר להתיר וכו'.

עליה בב"י הואיל ואי בעי מתשיל עליה, ולבטלה קודם שתחמיץ אי אפשר לפי שאינה שלו, והכהן אי אפשר לבטלה שעדיין לא הגיעה לידו עיי"ש.

וכ"כ הצ"ח בסוגיין דהישראל לא יוכל לבטלה, רק מטעם הואיל ואי בעי מתשיל עובר בב"י, אבל עכ"פ גוף החמץ אינה שלו שיוכל לבטלו.

והנה המהר"ם חלאוה במתני' הקשה למה א"א לשורפה הרי אמרינן הואיל וא"כ כדידיה דמיא וישרפנה וכו', דלא שרי למימר הואיל להקל לכתחילה, ומטעם זה נמי לא מצינן למימר דליבטל לה מקמי דתחמיץ דמצי לבטולי דכדידיה דמיא עכ"ל.

והפרי חדש סי' תנ"ז (אות ב') בד"ה ומה שכתב הקשה, אהא דמבואר שם דהלש עיסה ביו"ט של פסח אינו רשאי לאפותה וכו', וקשה דליבטלה מקמי דתחמיץ דהשתא תו לא קעבר עלה, וי"ל כיון דמדרבנן צריכה ביעור לא עבדינן תקנתא במידי דאסור מדרבנן.

והנה הרמב"ם פ"ח מהל' לולב פסק דיכול לצאת יד"ח באתרוג של מע"ש, וכן פסק בפרק ו' מהל' חמץ ומצה ה"ח דיוצא במצה של מע"ש. והקשה הכס"מ דהא הרמב"ם פסק מע"ש ממון גבוה עיי"ש. ותי' השעה"מ פ"ו מהל' חו"מ ה"ח דהרמב"ם סובר דמצד הדין דאי בעי מיתשל נחשב כשלו עיי"ש שהאריך. וכ"כ במחנה אפרים הל' רבית סי' ז', דאסור להלוות מעות שהקדיש לעניים דכיון דאי בעי מתשיל חשוב כדידיה עיי"ש. וכ"כ בשו"ת נו"ב מ"ת יור"ד סי' קמ"ט בד"ה ואמנם, ובנחל יצחק סי' ל"ז סעיף י"ז ענף ג' עיי"ש.

והנה בשו"ת פני יהושע סי' י"ג מביא ראייה דלא מהני ביטול לחמץ ידוע, ממתני' דר"א אומר לא תקרא לה שם עד שתאפה, והא התוס' שם כתבו דהיכא דאפשר לעשות בלא הואיל יעשה בלא הואיל, וא"כ לר"א למה לא יבטל החלה קודם שתחמיץ ונמצא שלא יעבור על בל יראה, דאין לתרץ דאי

להקנות תרומה מטעם דאי בעי מיתשל ויהיה נחשב ממש כשלו, ותי' דרק לענין בל יראה מהני טעמא דאי בעי מיתשל וכמו דנתרבה דעובר בכל יראה גם בדבר הגורם לממון, אבל אינו ממש כשלו שיוכל להקנות עיי"ש. וכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח סי' קי"ח.

והנה התוס' בד"ה הואיל אי בעי וכו' הקשו, תימה לרשב"א אמאי אמר בפרק כל שעה דף ל"ח דמצת מעשר שני אין יוצא בה בפסח לר"מ דסובר מע"ש ממון גבוה הוא ולא חשיב מצתכם, הא הואיל אי בעי מיתשל מחשבינן ל' כשלו וכו'. והשפ"א תי' שרק לענין בל יראה נחשב ממון על ידי הואיל שאפילו דבר הגורם לממון נחשב ממון לענין בל יראה, אבל על ידי הואיל אין זה עדיין מצתכם ואינו יוצא בה חובת מצה עיי"ש.

מבואר מהתוס' דס"ל דמשום הואיל אי בעי מיתשל חשבינן ליה כשלו לכל דינים שבתורה ונחשב כמצתכם, וכן מבואר בתוס' שהבאנו שהביא קושית רש"י, והפנ"י תי' הקושיה כמוש"כ השפ"א, אולם התוס' לשיטתו דמצד הואיל נחשב כשלו הביאו קושית רש"י.

והנה המאירי במתני' הקשה מדוע אינו יכול להפריש חלה ולבטלה לפני שתחמיץ, וכמו שאמרו לעיל שתלמיד היושב לפני רבו בפסח ונוזר שיש לו עיסה מגולגלת בתוך ביתו מבטלה לפני שתחמיץ, ותי' שאחר ההפרשה החלה אינה של הישראל אלא הוא של הכהן ואין הישראל יכול לבטל חלה של הכהן עיי"ש. מבואר דס"ל דמצד הואיל אינה נעשה שלו.

והפמ"ג בסי' תנ"ז במש"ז (סק"ה) כתב, ולבטל קודם שתחמיץ אין שלו והכהן אין בידו, א"ר אות ה' בשם הכל בו, וז"ל הכל בו, והלש ביו"ט של פסח בזמן שכל עיסותינו טמאות כיצד הוא עושה שהרי אין להפריש העיסה לפי שאי אפשר לו לשרפה שאין שורפין קדשים ביו"ט, ולהניחה אי אפשר שמא תחמיץ ויעבור

א"צ כיון דמבדל בדילי מיניה כדאיתא בפ"ק פסחים דף ו' וכו'.

והנה השעה"מ בפרק ו' מהל' חמץ ומצה ה"ח הקשה על מה שהקשו התוס' בד"ה הואיל וכו', דלמה אינו יוצא במצה של מע"ש לר"מ דסובר מע"ש ממון גבוה ולא חשיב מצתכם הא הואיל אי בעי מיתשל, והקשה השעה"מ דהתם שאני דאי מיתשל עלה נמי הדרא לטיבלא ואין יוצאין במצה של טבל כדתנן בפרק כל שעה, והביא דהשער אפרים סי' ל"ח הקשה על הרשב"א בתשובה סי' תשמ"ז שנשאל על מי שאסר נכסיו על עצמו או לולבו אי יוצא בה יד"ח הואיל ואי בעי מיתשל עלה, והשיב דאף בזה אינו יוצא יד"ח ביו"ט דא"כ אף באתרוג של תרומה טמאה ביד ישראל יוצא בו דאי בעי מיתשל עלה דאנן סתמא תנן וכו', והקשה השער אפרים דמאי ראיא התם שאני דאי מתשל עלה הדרא לטבלא עיי"ש שהאריך. מבואר מהשעה"מ והשער אפרים שנקטו כהחק יעקב, דהיכא שאין יכול לשאול דהדרא לטיבלא לא אמרינן דאפשר לומר הואיל ואי בעי מתשל ויהא נחשב שלו.

והנה הפמ"ג או"ח סי' תמ"ד במש"ז (סק"ב) כתב וז"ל, ואם הפריש חלה מע"ש ושכח לשרוף והגיע שבת שעה ד' לעכו"ם אסור ליתן, אלא לקטן כהן, אבל לגדול ולבטל ברוב אין מבטלין בשבת עמ"א שכ"ג וכו', ומיהא י"ל מפקירו או חלה דלאו ידידה אין עובר עליו, עיין פסחים כיצד מפרישין חלה בטמאה וליתן לכלבו י"ל שרי, ועיין ביצה דף כ"ז ע"ב, די"ל אין מבערין קדשים ביו"ט ושבת וחלה בדיל מיניה, ער"מ פי"א מתרומות ישראל אסור בהנאה של כילוי, וה"ה טבל אסור בהנאה של כילוי, עיין תוס' פסחים דף ט' ע"א, וצ"ע א"כ צריך להשליך הכל לים ולא לעכו"ם, ואפשר חלת חו"ל ל"ג כ"כ ושרי בהנאה ע"כ.

והנה מש"כ הפמ"ג די"ל דחלה דלאו ידידה אינו עובר עליו וצ"ע לגמ' פסחים הנ"ל, צ"ע דהרי משם מוכח דעובר עליו הואיל ואי בעי מיתשל, ומוכח מהפמ"ג

אפשר לבטל החלה דלאו ידידה הוא אלא דכהן, דא"כ אינו עובר עליה כלל, אלא על כרחך עובר עליה מטעם דהואיל ואי בעי מתשל עליה והוי ממונו א"כ יבטל הממון דאית ליה בה ולא יעבור, ומוכח דלא מהני ביטול לחמץ ידוע עיי"ש.

וצ"ע מש"כ הפנ"י דמצד הואיל ואי בעי מתשל נחשב שלו שיכול לבטל, הא הבאנו דהפנ"י בסוגיין כתב דמצד הואיל אינו נחשב שלו רק כדי לעבור על כל יראה אמרינן הואיל דנחשב מצוי וצ"ע.

מבואר דנחלקו הראשונים והאחרונים אם מצד הדין של הואיל ואי בעי מתשל נחשב שלו ויכול לבטל, או שזה רק שלו כדי שיעבור על ב"י.

והנה יש לעיין דהחק יעקב בסי' תנ"ז (סק"י) כתב, דכיון דחלה בזה"ז דרבנן מדאורייתא הוי שלו ומהני ביטול. וצ"ב מש"כ הראשונים דאינו יכול לבטל דלא הוי שלו הא חלה בזה"ז רק דרבנן.

והנה לפי הראשונים והאחרונים דס"ל דמצד הואיל נעשה שלו א"כ בנ"ד א"ש דיכול לבטל ולמכור החלה להנכרי.

האם אמרינן הואיל ואי בעי מיתשל כשיעבור ע"י השאלה איסור

אולם יש לדון להפוסקים דס"ל דמצד הואיל אינו נעשה שלו א"כ לא חל המכירה מה דינו.

והנראה דהחק יעקב בסי' תנ"ז (סק"י) כתב, ואע"ג דהוא קדוש ואינו עובר בבל יראה ובל ימצא, מ"מ הואיל ואי בעי מיתשל עליה כן הוא בש"ס פרק אלו עוברין דף מ"ו, ולפי"ז נראה דבע"פ שחל בשבת ויש כאן חלה של חמץ שכבר אכל החמץ דליכא למיתשל עלה כיון שכבר אכל החמץ, ונמצא שאכל טבלים למפרע, וגם אין נשאלין לנדרים בשבת כל שאינו לצורך שבת כמבואר בסי' שמ"א, א"צ ביעור כיון דאינו עובר בב"י ובב"י, אפילו כפיית כלי

בחלה של מע"ש בירושלים, אליבא דר' יוסי הגלילי לא תיבעי לך השתא בחולין לא נפיק בחלתו מיבעי, כי תיבעי לך אליבא דר' עקיבא בחולין הוא דנפיק דאי מיטמו יש להן היתר במושבות, אבל חלה דאי מטמא לית לה היתר במושבות ולשריפה אזלא לא נפיק, או דלמא אמרינן הואיל ואילו לא קרא שם ואיטמו אית לה היתר במושבות ונפיק בה השתא נמי נפיק בה וכו'.

והקשה הבית הלוי סי' כ"ז (סק"ב) דלמה תפס ר"ל הך הואיל דכבר הלך ועבר לו דהא עתה קרא לה שם, עדיפא ה"ל למימר הואיל ואי בעי מיתשל על החלה דזה הא הוי גם עתה בידו לשאול על מה שקרא לה שם עיי"ש.

והנה לפי המבואר בחק יעקב ל"ק קושית הבית הלוי, דהא אי איתשל הדרא לטיבליה, מבואר מהבית הלוי דסובר כהבית מאיר, ועוד מבואר מהבית הלוי שנקיט דמצד הואיל ואי בעי מיתשל נחשב כשלו לצאת יד"ח מצה.

וראיתי בשו"ת חת"ס יור"ד סי' רנ"ג שכתב וז"ל, ואומר אני בטח אם יארע שאכל אחד מן הכרי ונתחרט על התרומה דמתשיל על התרומה ויהדר הכרי לטבלו, אין לו לחוש במה שאכלו טבלים דבשעה שאכלו בהיתרא קאכיל ולא היו צריכים לחוש למלתא חדתא עיי"ש. וזה דלא כסתימת כל הפוסקים הנ"ל.

ובשו"ת שבט הלוי ח"ג סי' קנ"ז העיר על החת"ס ממשיכ הש"ך בשם הד"מ, והרמ"א יור"ד סי' שכ"ג סעיף א' כתב, ואם חזרה (החלה) ונתערבה בעיסה ואין ק"א לבטלה אם לא אכל העיסה ישאל לחכם עליה ויתיר לו כנדר דנשאלין על ההקדשות ויחזור ויטול חלה אחרת, וכתב הש"ך (סק"ו) וז"ל, אם לא אכל העיסה ז"ל ד"מ ונ"ל, דוקא בכה"ג שעדיין העיסה קיים ויכול ליטול חלה אחרת אבל אם כבר נאכל העיסה א"א לשאול עליה דא"כ כבר אכל טבל למפרע עכ"ל, עיי"ש שהאריך בזה.

דסובר כהחק יעקב, דכיון דכבר נאכל כל החמץ שוב כבר א"א למתשל דנמצא דאכל טבל למפרע, ולכן אין עובר בב"י דבכה"ג לא אמרינן הואיל ואי בעי מתשיל.

והנה צ"ע מש"כ הפמ"ג שזרזוק החלה לים, דהא המחבר בסי' תמ"ו כתב, המוציא חמץ בביתו וכו' אם הוא יו"ט יכפה עליו כלי עד הלילה ואז יבערנו וכו', וא"כ למה כתב שזרזוק לים, הא כתב שאינו עובר על החלה בב"י וחלה בדיל מיניה, והחק יעקב שהבאנו כתב שחלה כיון שבדיל מיניה ל"צ אפילו כפית כלי, א"כ צריך להשאיר החלה כדי לקיים מצות שריפה במוצאי יו"ט דינו של חלה הוא בשריפה וצ"ע.

והנה הבית מאיר סי' תנ"ז סעיף ב' הקשה על החק יעקב, דא"כ מה תמהו התוס' שם בהסוגיא אמאי אמר בפרק כל שעה דמצת מעשר שני אין יוצא בה בפסח לר"מ דסובר מע"ש ממון גבוה ולא חשיב מצתכם הא הואיל ואי בעי מיתשל עלה נחשב כשלו, ומה התמיה נימא דאיירי במע"ש שכבר אכל החולין דליכא למיתשל דאם איתשל אכל טבל למפרע, ותו דא"כ מ"ט דר"א דלא ס"ל דיניחנה כך עד שתחמיץ, הא שפיר קאמר ר"י דלא זהו החמץ שמוזהרים עליו, ואי משום דאי בעי מיתשל לאימת יעבור לכשתחמיץ הא ברגע זו שוב ל"ש אי בעי מיתשל דאם ישאל עליו יעבור משום כל יראה וכו', אלא ודאי דכל זה ליתא אלא כל שבידו ליתשל עליה בשעת הפרשה שוב לא חשוב יצא מרשותו אף שאיסור רובץ עליו מה שיבוא לו מכח השאלה דהיינו אפילו כבר אכל החולין מ"מ כדידיה דמי לענין לעבור בב"י, וה"ה במע"ש הקשו התוס' דמ"מ יוצא במע"ש ידי מצה אלא דאיסורא עביד למפרע בהחולין שאכל וידי מצה יצא, ולהכי נמי לכשתחמיץ עובר עליו אף דלשעה זו אי אפשר לו לשאול עליה מ"מ משעה ראשונה לא חשיב יוצא מרשותו ודידיה הוא ועובר וכו' וזה ברור לענ"ד.

והנה בפסחים דף ל"ח ע"א איתא, בעי ר' שמעון בן לקיש מהו שיצא אדם ידי חובתו

וכן מוכח גם מדברי הש"ך ביור"ד סי' שכ"ג (סק"ו), אהא דמבואר ברמ"א שם שאם חזרה החלה ונתערבה בעיסה ואין ק"א לבטלה אם לא אכל העיסה ישאל עליה, שכתב הש"ך שם בשם הדרכי משה שאם כבר נאכלה העיסה אי אפשר לשאול עליה דא"כ אוכל טבל למפרע עיי"ש, הרי שאם לא הפריש לבסוף עבר על איסור אכילת טבל, וכן משמע ברשב"א ברכות דף מ"ה ע"ב שהביא מהראב"ד שאינו מצטרף לזימון כיון שאין מזמנים על מי שאכל דברים האסורים, וכן נקיט בפשיטות המג"א בסי' תק"ו (סק"ח), ובשו"ת חת"ס ח"ז סי' מ"ג.

ואולם הבית מאיר שם תמה על הש"ך, הא חלה זו אינה טובלת ומותר לאכול אותה עיסה בלא הפרשה על סמך שאח"כ יפריש, וכנראה שאין בחלה זו אלא המצוה דרבנן להפרישה ואיסור אכילה אחר שהופרשה, אבל קודם הפרשה אין בה איסור אכילה אלא שאם אוכל כל העיסה בלא הפרשה ביטל המצוה, וא"כ מה יש בה אכילת טבל למפרע אם ישאל עיי"ש שהאריך.

וכן מבואר בלשון הר"ש בחלה פ"ד מ"ח שכתב, דכיון דאמר שמואל הולך ואוכל ואח"כ מפריש מכלל שאינה טובלת, וכ"כ הטור יור"ד ריש סי' שכ"ג דאינה טובלת, וכן נקיט בפשיטות ברו"ה במס' ביצה דף ט', ובחי' הרשב"א שם, ויעויין בשו"ת חת"ס שם, וכ"כ החזו"א יור"ד סי' קצ"ו (סק"י"ד) דמלשון הגמ' בביצה דאוכל והולך ואח"כ מפריש משמע שאין התיקון חל למפרע, אלא שלא גזרו בזה איסור טבל ובלבד שיפריש אח"כ, ויעויין בספר חלת לחם סי' ב' (אות י') ובתורת הארץ פרק ד' (אות ק"י - קי"א) ובספרי פלגי מים עמ"ס בכורות דף כ"ט הארכתי בזה.

עכ"פ החק יעקב נקיט כהפוסקים דעיסה של חלת חו"ל הוי טבל כשלא הפריש, ולכן היכא דאינו יכול לשאול לא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשל, והנה חלת חו"ל לכו"ע מדרבנן ובמחלוקת הפוסקים יש לנקוט דבכה"ג לא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשל.

ולפי"ז בנ"ד לפי החק יעקב ודעימי' אינו עובר המוכר החלה על כל יראה כיון דאכל כבר העיסה ולא אמרינן בכה"ג הואיל ואי בעי מיתשל.

אמנם יש לדון במש"כ החק יעקב דאין יכול לשאול על החלה דנמצא דאכל טבל למפרע דזה שייך רק בחלת א"י, אבל בחלת חו"ל נחלקו הפוסקים בזה אם שאל על החלה נחשב טבל למפרע, והחק יעקב בפשוטו מיירי בחלת חו"ל, דהנה איתא בביצה דף ט' ובכורות דף כ"ז, אמר שמואל תרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש, והרי"ט אלגאזי בבכורות שם מסתפק, האם הדין הפרשה בתרומת חו"ל הוא מצות הפרשה כדי שלא תשתכח תורת תרומה בחו"ל, אבל לא תקנו שכל עוד שלא הפריש תהיה העיסה אסורה משום טבל, או שעד ההפרשה חל שם טבל על העיסה וההפרשה דלבסוף הוא תיקון למפרע על הטבל שאכל עיי"ש.

ונראה דנחלקו בזה הפוסקים, דהדרכי משה ביור"ד סי' שכ"ג, והט"ז בסי' שכ"ד (סק"ט"ו) מביאים תשובת מהרי" וויי"ל שכתב, שלא שייך ביטול בעיסה שלא נטלו ממנה חלה ונתבשלה דכל העיסה טבל כיון שלא הורמה חלתה, והתקנה היא שיטול ממנה לאחר שנתבשלה חלה מועטת כדי שישאר בעיסה יותר ממאה ואחת נגד החלה ואע"ג דכשנתבשלה היה הכל טבל מ"מ אחר שהפריש אמרינן ברירה, ותו גבי חלת חו"ל קיי"ל דאוכל והולך ואח"כ מפריש אלמא אמרינן ברירה, והביאו הש"ך (שם סק"ה), הרי בהדיא דסובר דחל שם טבל על העיסה, והא דמועילה ההפרשה אח"כ הוא מטעם ברירה, דאי נימא דחיוב הפרשת חלת חו"ל אינו אלא מצוה בעלמא ואינו בא לתקן את העיסה, א"כ מה ענין ברירה לכאן הא לא חל שום איסור מקודם שיצטרכו לתקנו, ומוכח שסובר שגם בחלת חו"ל ההפרשה היא תיקון למפרע, עיי"ש בט"ז שהאריך בזה, ויעויין בעמודי אור סי' כ"ג.

עוף ואכל החלה אשר הפרישה אי חייבת להפריש חלה אחרת, הדבר ברור דבזמן שהיו נותנין החלה לכהן היתה חייבת באחריותן כמו בראשית הגז בסי' של"ג ס"ה והיתה מחויבת להפריש שנית, אמנם בזה"ז דלשריפה אזלא א"צ להפריש שנית עיי"ש.

והרש"ש בפסחים דף מ"ו ע"ב הקשה על הברכ"י מהמתני' בפסחים דא"ר יהושע לא זהו חמץ שמוזהרין וכו', דלמה לא יעבור עליה כמו בחמצו של נכרי שקיבל עליו אחריות דילפינן לה מדלא כתיב לך גבי לא ימצא, ולכן פשוט דאין בעה"ה חייב באחריות עיי"ש. וכן הקשה באפיקי ים ח"א סי' י"ט על הברכ"י מהמתני', והדעת תורה יור"ד סי' שכ"ב הקשה על הברכ"י ממתני' פ"ב דבכורים משנה ד' דמפורש שם להדיא במתני', דרק על בכורים חייב באחריותן כשנגנבו או נאבדו אבל תרומה ומעשר אין חייב באחריותן.

והנה הבאנו לעיל מהפנ"י והשאג"א והנתיבות והשפ"א שבארו דמצד הואיל ואי בעי מתשיל אינו נעשה שלו רק עובר בב"י וב"י, ובארו האחרונים דגדר החיוב הוא לפי המבואר לעיל בגמ' דף ה' ע"ב, אמר מר יכול יטמין פקדונות מן הנכרים תלמוד לומר לא ימצא, הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים, הא דקביל עליה אחריות הא דלא קביל עליה אחריות, כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור, הניחא למאן דאמר דבר הגורם לממון כממון דמי, אלא למאן דאמר לאו כממון דמי מאי איכא למימר, שאני הכא דאמר לא ימצא וכו', מבואר בגמ' דלגבי לעבור על כל יראה וב"י לא בעינן שהחמץ יהיה שלו רק העיקר תלוי האם זה נחשב למצוי, והיכא שקיבל אחריות או גורם לממון נחשב ג"כ מצוי, ולפי"ז כתבו האחרונים הנ"ל, דה"ה היכא דאי בעי מתשיל נחשב ג"כ מצוי ועובר בב"י וב"י,

מבאר אם יש חיוב אחריות או שמירה על המפריש מתנ"ב

והנה יש לבאר עוד באו"א להתיר להשאיר החלה בהמקפא, דיש לבאר אם יש חיוב אחריות או שמירה על המפריש מתנ"ב כשלא נתן לכהן עוד המתנ"כ אחר ההפרשה, דהרמב"ם בפרק י' מהל' בכורים ה"ח כתב, המפריש ראשית הגז ואבד חייב באחריותן עד שיתן לכהן. וביאר שם בדרך אמונה (ס"ק נ"ו) בשם החזו"א בכורות סי' י"ז (ס"ק ב) בהג"ה, שאין הפרשתן כלום ויכול לחזור בו ולכן כל זמן שנשאר עוד מן הגיזה חייב להפריש וכו', ולא דמי לתרומות ומעשרות וחלה ובכורים ופאה שיש מצוה להפריש וגם במתנ"כ המתנות מבוררות לכהן וללווי, ולכן אין חייב באחריותן משא"כ כאן עיי"ש. וכ"כ עוד בדרך אמונה פרק י"ב מהל' תרומות הי"ז (ס"ק קל"ח) ופשוט שאם נאבדה התרומה או נשרפה אין הישראל חייב באחריותה ומותר לו לאכול את הפירות, ועיי"ש בציון ההלכה (ס"ק כ"ו).

והנה בב"ק דף צ"ג ע"א איתא, ההוא ארנא דצדקה דאתי לפומבדיתא אפקדה רב יוסף גבי ההוא גברא, פשע בה אתי גנבי גנבוה, חייביה רב יוסף, א"ל אביי והתניא לשמור ולא לחלק לעניים, אמר ליה עניי דפומבדיתא מיקץ קיץ להו ולשמור הוא. וכן פסק הרמב"ם פרק ה' מהל' שאלה ופקדון ה"א, מי שהפקידו אצלו מעות של עניים או של פדיון שבויים ופשע בהם ונגנבו פטור שנאמר לשמור ולא לחלק לעניים והרי הוא ממון שאין לו תובעים ע"כ. וכן פירש רש"י בד"ה לשמור שטעם הפטור הוא מפני שהוא ממון שאין לו תובעים.

והנה מתנ"כ הוא ממון שאין לו תובעים כמבואר בחולין דף ק"ל שהבאנו לעיל וא"כ אין המפריש מתנ"כ שומר עליהם.

והנה הברכי יוסף הו"ד בפתחי תשובה סי' שכ"ב כתב, על אודות האשה אשר הפרישה חלתה והניחתה אצלה אדהכי בא

הבית לפניך הנח באחת מן הזויות אין זקוק לבער. והתוס' בד"ה יחד לו וכו' הקשו על רש"י, דמאי איריא יחד אפילו לא יחד נמי, ופי' ר"ת דאפילו באחריות ומשום הכי מפיק מלא ימצא דלא חשיב מצוי כיון שיחד לו בית וכו', וכן פירשו הרא"ש והרמב"ן והראב"ד.

והנה הפנ"י ביאר שיטת רש"י דכיון דיחד לו ביתו והבית של ישראל למאי דמסקינן דשכירות לא קניא אלא דפטור משום שאין מצוי בידו היינו בלא קיבל אחריות, משא"כ בקיבל אחריות מיקרי מצי בידו כיון שהוא בביתו, ולפי"ז כתב הפנ"י דרש"י יכול לסבור כהיש גאונים שהו"ד בהרא"ש דף ה' ע"ב והרמב"ן, דהיכא שמפקיד חמץ אצל נכרי כיון שהחמץ אינו ברשותו אינו עובר המפקיד עיי"ש. משמע מהפנ"י דלפי רש"י דוקא אם יחד לו בביתו אם קיבל אחריות נחשב למצוי כיון שגם היהודי גר בבית זה, אבל אם ישכיר הבית לעכו"ם ואין המשכיר דר בו גם לדעת רש"י אינו נחשב למצוי ואינו עובר עליו אע"פ שקיבל עליו אחריות.

וכ"מ במ"ב סי' ת"מ (סק"ג) שכתב, ואפילו השכיר או השאל לו מקום בפנ"ע לחמצו בביתו או בחצירו נמי לא מהני אם קיבל עליו אחריות וכו'. ועיין בשע"צ סי' ת"מ (סק"ב) שכתב, דכן הוא משמעות הבה"ג והשאלתות והרי"ף והרמב"ם שכל הנדון לפי רש"י הוא אם דוקא שיחד לו מקום בביתו.

והנה בשו"ת האלף לך שלמה סי' רמ"ו ביאר שיטת רש"י וז"ל, ועוד אני אומר דלכאורה קשה מה פריך הש"ס למימרא דשכירות קניא וכו', ומה פריך הרי אמרינן בב"ק דף צ"ז גול ולא נתיישו הבעלים שניהם אין יכולים להקדישו, דכתיב איש כי יקדיש את ביתו קודש מה ביתו ברשותו אף כל שהוא ברשותו יצא זה שהוא ברשותו ואינו שלו, וא"כ ה"נ הרי כתיב בבתיכם וגו', וא"כ בעינן שיהיה ביתו שלו וברשותו, וא"כ נהי נמי דשכירות לא קניא עכ"פ אינו ברשותו רק ברשות הנכרי, והרי גזילה נמי

וצ"ל דאפילו שבארנו שבמתנ"כ אין חייב באחריות מ"מ כיון דיכול ליתשל על החלה נחשב מצוי.

מבאר מחלוקת רש"י ותוס'

אם ייחד לו מקום אינו עובר בכ"י

והנה בגמ' לעיל דף ו' ע"א איתא, ת"ר נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקן בידו אין זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער, יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא מאי קאמר וכו', רב אשי אמר לעולם אסיפא קאי, והכי קאמר יחד לו בית אין זקוק לבער שנאמר לא ימצא בבתיכם והא לאו ידיה הוא דנכרי כי קא מעייל לביתא דנפשיה קא מעייל, למימרא דשכירות קניא והתנן אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שמכניסין לתוכו ע"ז, ואי סלקא דעתך דשכירות קניא כי קא מעייל לביתיה דנפשיה כי קא מעייל, שאני הכא דאפקיה רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך.

והנה מקושית הגמ' למימרא דשכירות קניא משמע דהגמ' נקטה בהו"א דיחד לו בית היינו ע"י שכירות, אולם למסקנא דהגמ' נקטה דשכירות לא קניא, י"ל דיחד לו בית מיירי בלא שכירות, וכן משמע ברבינו חננאל שכתב, ושני' לעולם שכירות לא קניא, ושאני הכא דכתיב לא ימצא כל חמץ שמצוי בידך אסרה תורה והאי כיון דיחד לו בית יצא מידו זה החמץ ואינו מצוי בידו.

וכן מוכח בריטב"א והר"ן, דאיתא להלן בגמ' אמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר. ופי' הריטב"א והר"ן דאפילו קיבל עליו אחריות סגי כיון דעביד מדעתו דגוי כיחד לו בית, מבואר דעושה לו מחיצה הוי כיחד לו בית וזה מיירי בלא שהשכיר רק שעושה לו איזה היכר וא"כ ה"ה יחד לו בית.

והנה נחלקו הראשונים בביאור דברי הגמ', דרש"י בד"ה יחד לו בית כתב, כלומר לא קיבלו עליו אלא אמר ליה הרי

בית הוא כיון דלא יחד לו חדר שיהיה של הנכרי רק שיחד לו זווית שיכול להניח שם חמצו וכמבואר ברש"י, ואע"פ שהשכיר לו הזווית מ"מ יכול ישראל לשנות המקום בכל רגע וא"כ המקום שייך לשניהם ולכן נחשב לחמצו של ישראל ברשות ישראל ולא מהני השכירות באחריות ישראל, אבל כפי מנהגינו שאנו משכירים לנכרי המקום שמונח בו הדבר הנמכר לו ואין רשות למשכירים להחליף את המקום ולתת לו לו מקום אחר עד כלות זמן השכירות אין לך יחוד מקום גדול מזה והוא חמצו של נכרי ברשות נכרי, עיי"ש שהאריך, מבואר דנקיט כהאלף לך שלמה שאפילו בבית ישראל אם משכיר לו מקום שאינו יכול לשנות מהני אפילו לפי רש"י.

והנה המחבר בס' ת"מ סעיף א' כתב, עכו"ם שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם הוא חייב באחריותו מגניבה ואבידה בין שהוא בביתו בין שהוא בכל מקום ברשותו חייב לבערו, הג"ה ואפילו חזר והפקידו ביד עכו"ם אחר (הגהות אלפסי פ"ק דפסחים). וכתב המג"א (סק"א) שאינו בעליו שהרי הוא כשלו וה"ל כמפקיד חמצו ביד עכו"ם עכ"ל ש"ג. ומשמע דאם הפקידו ביד בעליו אינו עובר, ועב"ח מ"ס ע"ב ס"ג דאפילו חזר והפקידו ביד בעליו שני כש"ח והראשון חייב בגניבה ואבידה עיי"ש, מ"מ ה"ל כמקבל אחריות חמצו של עכו"ם בביתו של עכו"ם דשרי כמ"ש הטור בשם ר"ת עיי"ש, ואע"ג דלא קיי"ל כר"ת היינו כשהישראל יחד לו קרן זווית בביתו אבל בבית העכו"ם לכו"ע שרי עכ"ל.

מבואר מהמג"א דאפילו לפי רש"י אם יחד לו בית להעכו"ם במקום אחר מותר ואינו עובר כב"י, אולם אינו מבואר בהמג"א אם סובר כן בדעת רש"י, רק היכא שקיבל עליו אחריות על חמץ של עכו"ם ובזה מהני כשמוניח בבית עכו"ם, או אפילו בחמץ שלו ג"כ סובר המג"א כן בדעת רש"י.

והנה הא דהמג"א מחלק בין שהפקידו ביד בעליו שאינו עובר המפקיד לבין

לא קניא ומ"מ נחשב להנגזל כשאינו ברשותו, א"כ ה"נ נהי דשכירות לא קניא עכ"פ אינו ברשותו ומה פריך, אך א"ש כיון דהתם מיירי ביחד לו בית מרצון הישראל ובידו ללקחו כל פעם מן הנכרי א"כ שפיר הוי ברשותו, ואינו דומה לגזלן דאינו ברשות הנגזל שהגזלן לא יחזיר לו, אבל בזה הרי בידו לחזור בו, מיהו אם שכירות קניא מה בכך דבידו לחזור בו השתא לאו ידיה, אבל אם שכירות לא קניא ובידו לחזור בו הוי דומיא דביתו שלו וברשותו, לכך הוצרך לטעם הש"ס דאינו מצוי בידו, אבל בשכירות דאין בידו לחזור בו תוך הזמן מה בכך דלא קניא אינו ברשותו עכ"פ ולא הוי דומיא דביתכם והוי כמקבל אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי דמותר עיי"ש.

מבואר מדבריו בביאור דברי רש"י דהא דלא מהני ביחד לו ביתו כשקיבל עליו אחריות מיירי בשכירות שיכול לחזור דבכה"ג נחשב למצוי, אבל היכא שאינו יכול לחזור מהני כשיחד לו ביתו אפילו שמקבל עליו אחריות דזה ג"כ נחשב לאינו מצוי כיון שאינו יכול לחזור מהשכירות.

והנה יש הבדל בין הפנ"י להאלף לך שלמה בביאור שיטת רש"י, דלפי הפנ"י אם ישכיר לו מקום להעכו"ם בביתו של ישראל אפילו שאינו יכול לחזור לא מהני לרש"י היכא שקיבל עליו אחריות דזה נחשב מצוי כיון שזה בביתו של הישראל, אבל אם ישכיר לו במקום אחר וקיבל עליו הישראל אחריות אינו עובר כב"י, ולפי האלף לך שלמה מהני אם השכיר לו בביתו ואינו יכול לחזור.

והנה בשו"ת דברי מלכיאל ח"ד סי' כ"ב בנוסח שטר מכירת חמץ שלו כתב, וכן להשכיר כל המקומות שנמצא בהם החמץ, ובהערות שם (סק"ט) מיישב שם קושית המקור חיים למה אין זה נחשב חמצו של ישראל בבית ישראל דהא שכירות לא קניא ונכרי הוא אלא והוי אחריות על ישראל, וביאר הדברי מלכיאל דהא דלא מהני יחד

במה דברים אמורים כשאין אחריות הפקדון על ישראל מגניבה ואבידה באונס וכו', אבל אם אחריות הפקדון על ישראל שאם יגנב או יאבד ממנו באונס יתחייב לשלם לו מדין תורה וכו', הרי פקדון זה נחשב להישראל לענין ביעור חמץ כאלו הוא שלו ממש כיון שהוא חייב באחריותו וחייב לבערו בערב פסח מן התורה וכו'.

וכל זה כשקיבל ממנו הפקדון בסתם שלא ייחד לו מקום להניח בו הפקדון, אלא נטלו הישראל מיד הנכרי והניחו באיזה זווית שבביתו ורשות בידו לטלטל ולפנותו מזווית זו ולהניחו בזווית אחרת וכו', לפיכך אם קיבל עליו אחריות הרי הוא נעשה כשלו ממש ועובר עליו.

אבל אם בשעה שהפקיד אצלו ויחד לו זווית מיוחדת שיהיה חמצו מונח שם עד שיבוא הנכרי לטלו משם והניח הנכרי בעצמו באותו זווית שיחד לו הישראל, או שהניחו שם הישראל במעמד הנכרי והבטיח לו שזווית זו תהא מיוחדת לחמצו עד שיבוא הנכרי ויטלנה משם, כיון שאין החמץ מסור ביד הישראל לטלטלו ולפנותו מזווית זו למקום אחר שהרי כבר מסר אותה זווית להנכרי אין צריך לבערו, אף שקיבל עליו אחריות מגניבה ואבידה באונס, שנאמר לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך שהרי הוא מונח בזווית המיוחדת לנכרי, והרי זה דומה למקבל עליו אחריות חמצו של נכרי המונח ברשות הנכרי שאינו עובר עליו, אע"פ שהחמץ של ישראל ממש המונח ברשות הנכרי הרי זה עובר עליו כמו שנתבאר למעלה, מכל מקום חמץ זה הוא של הנכרי אלא שאחריותו הוא על הישראל לפיכך אין לו דין חמצו של ישראל ממש ואינו עובר עליו, אלא א"כ הוא מסור בידו לטלטלו ולפנותו לכל מקום שירצה כמו חמץ של ממש.

ויש חולקין על כל זה ואומרים דכל שאחריות החמץ הוא על הישראל אפילו לא קיבל עליו אלא אחריות של גניבה ואבידה וכו', הרי חמץ זה הוא כשלו ממש וחייב

שהפקיד אצל גוי אחר, צ"ל דכונתו דמבואר ברא"ש פסחים דף ה', וכן מבואר בפוסקים עיין בשו"ע הרב סוף סי' ת"מ, ובבב"ל שם ד"ה עובר, דלהכי חייב המפקיד אצל אחר שהנפקד משאיל רשותו לישראל המפקיד וקרינן ביה בתיכם דמפקיד, ולפי"ז כתב הרב דאם הניח אדם חמצו ברשות חבירו שלא מדעתו שלא השאיל לו מקום בחצירו להניח שם חמצו אינו עובר עליו מה"ת, עיי"ש בבב"ל. ולפי"ז כתב המג"א דרך כשמפקיד אצל גוי אחר אמרינן דהשאילו מקומו, אבל כשמפקיד אצל בעליו האמתי של החמץ אין הבעלים משאיל המקום להישראל המפקיד שאינו חייב רק בהאחריות של החמץ.

והחק יעקב חולק על המג"א שכתב דאם הפקיד בעליו אינו עובר, דזה רק באופן שלא הגיע ליד ישראל רק שקיבל עליו אחריות על חמצו של עכו"ם בבית העכו"ם, מה שאין כן בקיבל הישראל הפקדון דהוי כחמצו לענין ביעור א"כ אף שחזר והפקידו אצ"כ לאותו עכו"ם, הוי כישראל שהפקיד חמצו דמה לי אותו עכו"ם או עכו"ם אחר, ולא דמי ליחד לו בית שלא בא מעולם לרשות הישראל עיי"ש.

והנה מהפוסקים שהבאנו בביאור הגדר של יחד לו בית לפי רש"י, מבואר דגם היכא שבא החמץ ליד הישראל ויחד בית להעכו"ם מהני, ואין חילוק בהדין של יחד לו ביתו אם בא החמץ לרשותו או לא, וכן מבואר במ"ב סי' ת"מ (סק"ג) דכתב, אבל אם קיבל ממנו פקדון בלי יחוד מקום ואח"כ יחד לו מקום שלא מדעת העכו"ם בעל הפקדון לא מהני, דשמא העכו"ם אינו חפץ שיהיה מונח חמצו אלא ברשות ישראל, ועיי"ש בשעה"צ (סק"ט) שציין להרבה פוסקים דס"ל כן, מבואר דבלא ה"ט היה מהני יחוד מקום אפילו שבא החמץ ליד הישראל.

והנה בשו"ע הרב סי' ת"מ סעיף ח'-ט"ז כתב, אבל קודם שעה ששית מותר לקבל פקדונות חמץ מן הנכרי, אע"פ שיהיה הפקדון בביתו כל ימי הפסח אין בכך כלום, רק שיעשה לפניו מחיצה כהלכתו,

לסמוך על ר"ת, ב) שכתב שהבעה"ב הבטיח לו שזוית וכו', הנה אינו מבואר אם יכול לחזור מהבטחה ואפ"ה סגי לשיטת ר"ת, ג) מבואר דיש דין של יחד לו מקום, ויש דין של שכירת מקום, והדין של יחד לו מקום שמייירי הגמ' בפסחים מייירי בלא שכירות, וכ"כ שם בקונט"א (סק"ה) וז"ל, וגם אותה זוית שייחד לו אינה קנויה להנכרי רק שהיא מסורה לו שהרי שכירות קרקע אינה נקנית לעכו"ם בחזקה אף למ"ד שנקנית בכסף עיי"ש, ד) וכ"כ להלן וכן אפילו אם השכיר לו חדר מיוחד בביתו, מבואר כמו שכתבנו ששכירת מקום עדיף מיוחד לו מקום, ה) ועוד מבואר מהרב שדוקא אם השכיר לו מקום בביתו לא מהני להיש חולקין, אבל אם ישכיר לו מקום בבית אחר מהני אפילו להיש חולקין, וזה כמו שביאר הפנ"י בשיטת רש"י, ודלא כשאר האחרונים דס"ל דאם אינו יכול לחזור מהיחוד מקום מהני לרש"י, דבפשוטו אם השכיר לו מקום בביתו אינו יכול לחזור ואפ"ה לא מהני לרש"י, ו) והנה גבי שכירת מקום לעכו"ם כתב הרב דדוקא בביתו לא מהני אבל בית אחר מהני, וכשהפקיד אצל גוי בביתו של הגוי כתב הרב דלא מהני, וצ"ל דפקדון גרע משכירות מקום וכדבארנו לעיל, דכשמפקיד אצל אחר הוא משאיל לו המקום ולכן לא מהני משא"כ בשכירות מקום.

והנה המחבר בסי' ת"מ סעיף א' כתב, אינו יהודי שהפקיד חמצו אצל ישראל אם הוא חייב באחריותו מגנבה ואבדה בין שהוא בביתו בין שהוא בכל מקום ברשותו חייב לבער. וכתב המ"ב (סק"ג) ואפילו השכיר או השאיל לו מקום בפנ"ע לחמצו בביתו או בחצירו נמי לא מהני, אם קיבל עליו אחריות דקיי"ל שכירות לא קניא, וא"כ הרי מונח החמץ בביתו של ישראל, מ"מ בדיעבד אם השהה אצלו החמץ עד לאחר הפסח יש לסמוך על הפוסקים דס"ל, דהיכא שמיחד לו מקום לחמצו אינו עובר בכל יראה אף שקיבל עליו אחריות, דבעינן שיהא החמץ מצוי תחת ידו של ישראל כפקדון בעלמא שהוא תחת

לבערו בערב פסח מן התורה, וכן אפילו "אם השכיר לנכרי חדר מיוחד בביתו" שיניח שם חמצו שאינו נפטר מחיובו בשביל זה וכו', וכן אפילו אם נטל הישראל את הפקדון והוליכו לבית נכרי אחר והפקידו אצלו וקיבל עליו הנכרי השני כל האחריות שהיה על הישראל אעפ"כ חייב לבער, דכיון שאם יגנב או יאבד מהנכרי השני הרי הנכרי המפקיד חוזר על הישראל שישלם לו חמצו ואין לו כלום על הנכרי השני שהרי לא הפקיד בידו מאומה, לפיכך נחשב חמץ זה להישראל כאלו היה שלו ממש שהוא חייב לבערו.

ולענין הלכה יש להחמיר לכתחילה כסברא האחרונה, דהיינו שיחזיר הפקדון לבעליו או שימכרו לנכרי אחר קודם שתגיע שעה ששית בערב פסח וכו', ובקונטרס אחרון (ס"ק י"א) כתב, או שימכרו וכו', כן מבואר בט"ז (סק"א) דיכול למוכרו ולבערו אף שאינו שלו, והטעם משום דגזילת הנכרי אין בה איסור אלא אם כן נתכוין לגזול ממש על מנת שלא להחזיר דמי הגזילה, אבל אם הוא רוצה לשלם לו דמיו אינו עובר משום לא תגזול אלא משום לא תחמוד כדאמרינן בפרק קמא דבב"מ דף ה' ע"ב, ועיי"ש בתוס' ומפרשים, וכיון דגבי לא תחמוד כתיב רעך אין איסור בשל נכרי כמ"ש הכס"מ ריש פ"א מהל' גזילה לענין עושק, ועוד כיון דבהתירה אתי לידיה הרי זה דומה להפקעת הלואתו דשרי כמ"ש הכס"מ שם, וכ"כ רמ"א באבהע"ז סי' כ"ח סעיף א' בהג"ה לפי מ"ש הבית שמואל שם, ועיי"ש בחלקת מחוקק (סק"ג - וס"ק כ"א), מבואר שם בהדיא דהמוכר משכון של נכרי שבידו הרי זה מכירה גמורה וקנה הלוקח שהרי האשה מתקדשת בו, וכש"כ בנ"ד דישלם לו דמיו דאין כאן בית מיחוש אבל לבטלו אפשר שאינו יכול כל זמן שלא נתכוין תחילה לכבשו תחת ידו שיהא שלו לגמרי עיי"ש שהאר"י, ועיין באבנ"ז או"ח סי' מ"ד שהאר"י בביאור דברי הרב עיי"ש.

והנה מבואר מהרב כמה יסודות בנידן הנ"ל, א) דלכחילה פסק כרש"י ובדיעבד יש

ואם השכיר מקום בביתו לעכו"ם ואינו יכול לחזור מהבטחתו, נחלקו האחרונים אם מהני לפי רש"י, עכ"פ בנ"ד שהוא מדרבנן יש להקל גם בכה"ג.

ולפי המבואר נראה דגם בימי חז"ל היה מהני בכה"ג, ובפרט לפי ר"ת שסובר דמהני יחד מקום וקיבל אחריות, א"כ לפי"ד למה לא תנן במתני' עצה כזו דיכול להפריש חלה וליחד לו מקום או להכניס לרשות עכו"ם, וצ"ל דמתני' דינא קתני ולא תקנתא, ואה"נ אם יש תקנה שלא יהא עובר בב"י בהפרשת חלה יש לעשות כהאי תקנתא, דהא גם לפי החק יעקב שסובר דאם אכל מן העיסה לא אמרינן הואיל איבעי מיתשל יש עצה שיפריש חלה ויאכל קצת מן העיסה ובכה"ג אינו עובר בב"י דלא אמרינן הואיל ואי בעי מתשיל, וצ"ל דאה"נ בכה"ג לפי החק יעקב ודעימיה יכול להפריש, רק מתני' דינא קתני וכמו שהבאנו מהנקודת כסף בסי' שכ"ב שמיישב קושיית הט"ז על הרמ"א שתי' דמתני' דינא קתני ולא תקנתא.

רשותו לטלטל ולהניח בכל פנה שרוצה, ובייחד לו מקום בפנ"ע לא מקרי מצוי ומותר החמץ לאכול וליהנות ממנו, ויחד מקום מקרי כשמייחד לו בפניו בית או חדר או זווית בתוך ביתו בשכירות או בשאלה וכו'.

מבואר מהמ"ב דייחד לו מקום זה רק עם שכירות, ועוד מבואר מהמ"ב שכל הנדון שנחלקו הפוסקים ביחד לו מקום זה רק בביתו או בחצירו משמע דבמקום אחר לכו"ע מותר.

והנה ברוב שטרי מכירת חמץ מגדולי הדור הקודמים כתבו, שמשכירין מקום החמץ, עיין בנוסח שטר מכירת חמץ של בעל שו"ע הרב הנדפס בסוף שו"ע הרב ועוד, וכן נהוג לכתוב בימינו.

העולה מהנ"ל בנדון השאלה

ולפי"ז בנידון שאלתינו שבארנו דהחלה הוא הפקר לכהנים או ממון כהנים, מהני כשמכר או השכיר כל הדירה לעכו"ם, אפילו לפי שיטת רש"י אליבא דכל הפוסקים בביאור שיטת רש"י והחלה מונחת שם,

סיכום שיטות הפוסקים בנידון שאלתינו

(א) לפי הפוסקים דס"ל דמצד הואיל ואי בעי מיתשל נחשב לבעלים יכול לבטל ולמכור החלה, (ב) לפי הפוסקים דס"ל דאם אכל העיסה לא אמרינן הואיל ואי בעי מיתשל א"כ אינו עובר בב"י ויכול להשאיר החלה בהמקפא, (ג) לפי הפוסקים דס"ל דמצד הואיל ואי בעי מיתשל אינו נחשב לבעלים ורק עובר בב"י דנחשב למצוי כמו גורם לממון, מהני כשייחד לו בית לפי ר"ת ודעימיה, ולפי רש"י כשהשכיר לו מקום בפנ"ע והכניס שם החמץ מהני אליבא דכל הפוסקים, ואם השכיר לו מקום בביתו שאינו יכול לחזור מהשכירות נחלקו האחרונים אם מהני, (ד) החק יעקב מחדש דחלה בזה"ז דרבנן ובפרט חלת חז"ל, א"כ מה"ת הוי שלו ומהני ביטול, וכל הנדון של הואיל זה רק מדרבנן, אולם מהפוסקים שהבאנו דס"ל דלא מהני ביטול מבואר דחולקין ע"ז, אולם יש לומר דחולקים רק בחלת א"י שאפילו שבזה"ז הוא דרבנן עשאוהו כשל תורה, אבל בחלת חז"ל שתמיד היה רק מדרבנן ס"ל ג"כ כהחק יעקב ויש לעיין בזה.

העולה מהנ"ל מותר להשאיר החלה של עיסת חמץ במקפא.



הרב פנחס מנחם ליפשיץ

גדר דין מטבע במטוס לענין היתר הלואת סאה בסאה

מצוי שמלווים מטבעות במדינה אחת ע"מ להחזיר במדינה אחרת במטבע של המדינה האחרת, וכגון ראובן ושמעון אמורים להגיע לשדה התעופה בניו יורק בדרכם לאה"ק, הזמינו מונית ביחד, וראובן שילם לנהג [דרייבר], שמעון אין לו כסף קטן עליו וקבע שישלם לו שקלים בהגיעם לאה"ק, האם אין בין בזה איסור הלואת סאה בסאה, שכן מלווהו דולר במדינה ששם הוא המטבע וקובע לשלם בפירות דהיינו השקל בארה"ב שנחשב כפירי, ואם בשעת ההלואה הדולר הוא 3.5 ש"ח, ועד שיגיע לארה"ק הדולר יהא 3.6 ש"ח נמצא שמחזיר לו יותר. אלא שבזה יש עצה פשוטה שקובעים שההלואה נשארת בחיוב דולר, והיינו שהחיוב להחזיר הוא דולרים שהוא המטבע החוקי במקום ההלואה, אלא שבשעת פרעון בא"י יוכל לפורעו בשקלים לפי שער הדולר שבזה אין שום חשש.

אולם כשמלווה במטוס ששם אין מטבע שיש לו הילך חוקי, יש לדון בין סוגי המטבעות מה נקרא מטבע ומה נקרא פירי וכדלהלן.

על חטין חיישינן שיתייקר. משא"כ כששערו כבר נקבע. כיון שיכול מיד לקנות בשער הידוע מותר ללוות סאה בסאה.

דין הלואת סאה בסאה בפירות ובמטבע

א. ידוע דין איסור הלואת סאה בסאה לעומת הלואת מטבע. כמבואר בר"פ הזהב [ב"מ דף מה] דקיי"ל כרבי בזקנותיה דנקיט דמטבע כסף הוי טיבעי ואין בו יוקר וזול כיון שהוא חריף ויוצא בהוצאה. ומטבע זהב אף דחשיב יותר הוי כפירי ויש בו יוקר וזול. ולכן המלוה מטבע כסף אין בו איסור הלואת סאה בסאה. משא"כ המלוה דינר זהב כיון שהוא כפירי וערכו נערך מול מטבע הכסף. א"כ יש בו איסור הלואת סאה בסאה שחז"ל אסרו להלוות סאה חטין מחשש שיתייקר השער עד שיחזיר ונמצא שהחזיר יותר. והתירו חז"ל בשני דרכים. א. כשיש לו חטי. דאז נחשב החטין שיש לו כאילו מיועדים להחזיר מיד למלוה. [וסגי ביש לו בשעת הלואה ולאחמ"כ יכול לאכלו]. וה"ה במטבע זהב כשיש לו אחד מותר ללוות עוד. ב. ההיתר השני כשיצא השער. דרך כשעדיין אין שער קבוע בשוק

גדר מטבעות ושטרי הכסף בימינו

ב. והנה מטבע האמור בר"פ הזהב מיירי בזמנם שהיו המטבעות בעלות משקל זהב או כסף שהוטבע בו צורת המלכות. וזה היה חריף ויוצא בהוצאה וקונים בו כל דבר. בזמנינו אין כלל כסף וזהב ממש. וכל המסחר מתנהל בשטרי הכסף והמטבעות. הענין כבר התחיל לפני כמאתיים שנה. וגדולי הפוסקים דנו בדין שטרי הכסף [בזמנם היה נקרא באנקאטין, או סיגנאציעס וכדו'] אם יש לו דין מטבע או שנחשב כשטר בעלמא. וכו"כ פוסקים סברו שנחשב כשטר. אך הכרעת רוב גדולי הפוסקים שנחשב כמטבע. ונאמרו בזה ב' מהלכים עיקריים. א. שיטת החתם סופר [יו"ד סי' קלד ובכ"מ]. שנחשב מטבע מדינא דמלכותא דינא.¹ ב. שיטת החזון איש

1 וז"ל החת"ס: "אבל גדר מטבע הוא שגזר המלך עליו שתצא, ומי שממאן מלמכור וליקח באותו המטבע יחייב ראשו למלכות ודינא דמלכותא דין אמת ומשפט צדק הוא בזה, ולא מלכותא דארעא לחוד גזר עליו אלא גם מלכותא דרקיעא ית"ש, כמבואר פ' מקום שנהגו [פסחים נד, ב שם אמרו ג' דברים עלו במחשבה ליבראות וכו'] על המטבע שיצא [והיינו מטבע שגופו ממון, ואין חילוק אם יהי' זהב או כסף או נייר, ואין לומר בזה שאינו עומד אלא לראיה שבו, דהרי קמן שכמה פעמים העם מסופקים בגירעון כסף וטוב היה להם שלא למכור אותם ועל כרחם צריכים למכור מפני אימת המלכות כי כן יסד, נמצא הראיה שלו אינו

שנחשב מטבע מדין הנהגת בני המדינה. שזהו גדרו של מטבע כל שהנהיגוהו בני המדינה להנהגת השוק.²

יש לציין דבזמנם של הפוסקים הקודמים שדנו בדין בבנקאטין. עדיין היה נהוג השימוש גם במטבעות של כסף וזהב. [וזה עדיין היה נהוג עד לפני כ-80 שנים. עוד בתחילת תקופתם של האגרות משה והחזו"א]. בעשרות השנים האחרונות חדל השימוש כלל במטבעות זהב או כסף. ושטרי הכסף והמטבעות הם האמצעי העיקרי להנהגת השוק.

זאת ועוד בתחילה היה נהוג להנפיק שטרי כסף נגד נתיכי הזהב והכסף שאצרה המלכות. ובחלקם היה כתוב על שטר הכסף שניתן לגבות כו"כ מטבעות זהב באוצר המלוכה. אך כיום כבר נתבטל גם ענין זה. ושטרי הכסף מונפקים נגד ערך חוזק כלכלת המלכות ואוצרותיה הטבעיים וכדו'. כך שענין "טיבעי ופירי" הנ"ל בסוגיית הגמ' דר"פ הזהב צריך ליקבע לפי המציאות של הנהגת המטבע.

ובזה לדעת החת"ס וסייעתו דמטבע נקבע מכח דינא דמלכותא דינא. א"כ בכל מדינה ומלכות המטבע החוקי הוא הטיבעי. ומטבע זר שאין לו הילך חוקי ואין מחוייבים למכור נגדו הוא הפירי. ולדעת החזו"א במציאות הוא ג"כ כך שהמטבע החוקי הוא הנהוג בין

בני אדם. ולכן כיון שבזה מונהג השוק הרי הוא טיבעי. וכל מטבע זר שאינו מונהג בשוק. נחשב כפירי לענין הלואת סאה בסאה. [אלא שלהחזו"א לו יצויר שבני המלכות ינהיגו מטבע ביניהם, אף כשהמלכות לא תתן לזה תוקף חוקי. מ"מ ייחשב טיבעי מכח הנהגת בני המלכות. אך כמעט שאין מציאות כזו וכדיבואר].

ולכן נקטו רוב הפוסקים שהלוח דולרים בא"י או בבריטניה שאין לו הילך חוקי. נחשב כהלואת סאה בסאה. וצריך שיהא לו דולר אחד בשעת ההלואה. [ויש שהתירו מדין יצא השער שנחשב כל יום כשער קבוע]. וכן הלוח שקלים בחו"ל נחשב כהלואת סאה בסאה וצריך שיהא ללוח שקל בשעת ההלואה. וכן כל מטבע במדינתה כגון הליש"ט בבריטניה והפרנק בשווייץ נחשבים טיבעי. ושאר המטבעות נחשבים שם פירא. ואסור ללוות אא"כ יש לו בשעת הלואה. או שיצא השער.

שאלות השכיחות בהלואה בממון

ג. והנה בעלון וישמע משה שבעריכת הרב משה פריד הביא שאלה: אדם נסע עם אביו במטוס מלונדון שבאנגליה לניו יורק שבארצ"ב, והאב שהוא אדם מבוגר נמצא במחלקה ראשונה, ובנו במחלקה רגילה. והנה ביקש הבן לקנות דבר מה במהלך

שוה להם רק הגזירה היא המקיימת טבען בעולם, משא"כ שטר אפילו על עשיר היותר גדול ואפילו על המלך בימי עשרו אשר בודאי יהיה עובר לסוחר לכל אדם, מ"מ אינו אלא מפני הראיה שבו שיודעים שזה הוא אדם בטוח, אבל אין גופו ממון שאם ירצה שלא ליקחו מי יכוף על זה, וכן כל (הבאמאטק"א וקופפ"ר אמבו"ט שיי"ץ) אין אדם מוכרח ליקח אותם בתשלומין, מש"ה אינם אלא שטר בעלמא".

2 וז"ל החזו"א בחו"מ סי' טז [סוסק"א]: "וענין מטבע כל דבר שהסכימו עליו בני המדינה למכור ולקנות בו ולהעריך בו את כל השוק כמו שנוהגין המדינות" ע"כ. וראה עוד בחזו"א [להלן סק"י] בתו"ד: "ושיווי המטבע אינו בשביל הכסף אלא משום הסכמת בני המדינה והמלכות". וגם לגבי שטרי הכסף שבימינו כתב כן וז"ל: "ונראה דאלו המטבעות אף שהן כשט"ח מ"מ כיון שיש להן דין מטבע שבתורה לכל שומת הענינים לחוקי התורה, הו"ל חפץ, ולא אמרה תורה שט"ח אין גופו ממון אלא בהיותו בגדר הפרי אינו פרי, אבל בהיותו בגדר המטבע כבר הוחשב ערכו לעצמיות, גם י"ל דהו"ל גופו ממון מצד הנאת תשמישו ולא מבעיא שבמדינתו יש לו דין ממון אלא אף במדינה אחרת נחשב לפרי כיון שיכול להוליכו למדינתו ששם הוא מטבע, ולפ"ז יש בהן דין שומרים ופודין בהן את ההקדשות בין במדינתן ובין חוץ למדינתן, והח"ס ז"ל הכריע כן בדין שומרים והניח בספק לענין פדיות בכור, גם בדבריו י"ל דלא אמרו אלא במדינתן ומשום דינא דמלכותא, ולפי המבואר אין חילוק דין פדיות בכור מדין שמירה בשטרות ואפשר שאפי' חוץ למדינתן וכמש"נ".

שיטות רבני זמנינו בנדר מטבע בממוס
והנה בעלון הנ"ל הביא כמה שיטות
מפוסקי דורנו כדלהלן:

(א) שהולכים לפי המקום שממנו יצאה
הטיסה, וכל זמן שלא נחת המטוס בארץ
ישראל נחשב השטרלינג למטבע והשקלים
לפירות, ואסור לראובן להלוות לשמעון
שקלים א"כ יתן לו במתנה שקל אחד.³
(ב) שהכל תלוי במקום שאליו מיועדת
הטיסה, ובנידון דין שהמטוס נוסע לארץ
ישראל, מותר לראובן להלוות לשמעון
שקלים אף אם אין לשמעון שקלים
ברשותו כלל.⁴

(ג) שהדין תלוי במלוה והלוה, ואם היו
שניהם בני אנגליה היה מותר לו להלוות
שטרלינג, ואם היו שניהם בני ארץ ישראל
היה מותר לו להלוות שקלים, ומכיון שאחד
בן א"י ואחד בן אנגליה, אסור להלוות לא
שקלים ולא שטרלינג אלא אם יש ללוה
מאותו המין שלוה.⁵

(ד) שהדין תלוי בבעלות על המטוס, שאם
המטוס הוא בבעלות חברה אנגלית המטבע
היא שטרלינג, ואם החברה ישראלית
המטבע הוא שקלים, ואם החברה
אמריקאית המטבע הוא דולרים וכדו'.⁶

הטיסה, אך הארנק עם הכסף נמצא אצל
אביו הישן. פנה הבן לחבירו וביקש ממנו
שילוח לו עשר לירות שטרלינג וכשיתעורר
אביו הוא יחזיר לו את אותם לירות. החבר
שהיה בקי בהלכות ריבית חשש האם אין
בזה בעיה של הלואת פירות סאה בסאה,
שאסורה מחשש שישתנה השער בין שעת
ההלואה לשעת הפרעון, ונמצא שפרע יותר
ממה שלוח. האם צודק החבר בחשש שלו?
[ומדובר באופן שלא היה לבן לירות משלו
כלל, דאם היתה לו לירה אחת משלו בודאי
מותר ללוות סאה בסאה].

והנה שאלה זו היא באופן שלווה כדי
לפרוע במטוס. ויש אופן נוסף שלווה ע"מ
לשלם בהגיעם לייעדם, כגון ראובן ושמעון
טסים יחד מלונדון לארץ ישראל, ראובן הוא
תושב ארץ ישראל ושמעון הוא תושב
אנגליה, ובמהלך הטיסה ביקש שמעון
מראובן שילוח לו כמה מאות שקלים,
וראובן הסכים, אלא שלשמעון אין כלל
שקלים בידו או בביתו, ונשאלה השאלה
האם מותר לשמעון ללוות מראובן שקלים
כנגד שקלים בעודם במטוס, או שעליהם
להמתין לנחיתת המטוס בארץ ישראל ואז
ילוח לו, או שיתן ראובן לשמעון במתנה
שקל אחד ואחר כך ילוה לו.

3 כ"ה דעת הגאונים הגדולים רבי נסים קרליץ ורבי חיים קניבסקי שליט"א [ואע"פ שלענין דינים התלויים
בזמן, כגון זריחה ושקיעה וכניסת ויציאת שבת ויו"ט דעת הגר"נ קרליץ שהולכים אחר הקרקע שמתחת
המטוס בכל רגע ורגע, מכל מקום לענין שם מטבע אינו ענין לזה, והולכים אחרי המקום שיצא ממנו
המטוס]. וכן הסכימו הגאונים רבי שמואל אליעזר שטרן ורבי שמאי גרוס שליט"א, ודימה הגר"ש גרוס דין
זה לדין יו"ט שני, דק"ל בסימן תצח דהיוצא מארץ ישראל לחו"ל, כל זמן שלא הגיע למקום ישוב בחו"ל
יש לו דין בן א"י, ורק משהגיע למקום ישוב יש לו דין בן חו"ל.

4 כ"ה דעת הגאון רבי מנדל שפרן שליט"א. והסברא בזה נראה דכיון ששם עומדים להוציא הממון.

5 כן הביא מהגאון רבי שלמה זלמן אולמן זצ"ל ומשמע שאף כשהיעד אינו למדינת מוצאם כגון שני בני א"י
שטסים לאנגליה או שני בני אנגליה שטסים לא"י מ"מ אזלינן בטר מקום מוצאם ולא לפי מקום יעד הגעתם.

6 ע"ש שהגר"ר פינחס וינד שליט"א הציע שאלה זו לפני אדמו"ר שליט"א מבעלזא, ואמר לו שהדין תלוי
בבעלות על המטוס, שאם המטוס הוא בבעלות חברה אנגלית המטבע הוא שטרלינג, ואם החברה ישראלית
המטבע הוא שקלים, ואם החברה אמריקאית המטבע הוא דולרים וכדו'. וביאר הגר"פ וינד הטעם, לפי
שע"פ החוק הבינלאומי המטוס נחשב כטריטוריה של המדינה שאליה שייכת החברה שהיא הבעלים של
המטוס, וחלים עליו החוקים הנוהגים באותה ארץ גם כשהוא בארץ זרה, וכמו שגרירות וכדו', שנחשבת
ע"פ חוק חלק מן הטריטוריה של המדינה שמוצגת בה. ולפ"ז הוא הדין באניה השטה מארץ לארץ, שגם
לאניה יש דין של טריטוריה של הארץ שאליה היא משתייכת, וכל חוקי אותה הארץ חלים עליה. וע"ש שגם
הגר"ר נתנאל לינדר שליט"א הסכים לדין זה, ונתן טעם אחר לדבר, שהרי אנו רואים שבדיטוי פרי שבמטוס
מוכרים את המוצרים במטבע המשמשת במדינה שהחברה שייכת אליה, הרי שמטבע זה היא הנחשבת מטבע

מוצאם של האנשים שהם מחוייבים לדין מלכותם.

אך לדעת החזו"א דתלוי בהנהגת בני האדם הדבר תלוי מה במציאות נהוג במטוס. ואם נלך בתר רוב טיסות בעלמא י"ל שהדולר אכן נחשב למהלך יותר משאר מטבע. אך יתכן שיש לדון כל טיסה לגופה. ובזה אתאן לסברת הגרש"ז זילברשטיין דתלוי כפי רוב בני המטוס שזה המטבע הנהוג אצלם. ויתכן גם לצדד הסברה שאין כאן מטבע כלל כיון שאין זה מקום הנהגת בני אדם לקנות ולסחור.

מהלך נוסף שכולם נחשבים כמטבע

ה. ולכאורה יש לומר דבנידו"ד נחשב כל המטבעות כטיבעי והוא עפ"י סברת הגרש"ז אויערבאך המובא בנתיבות שלום [רבית סי' קסה אות לה] שכתב לגבי הלואת מטבעות בימינו שאין כלל חשש דסאה בסאה כיון שכל המטבעות אין להם ערך עצמי וז"ל:

"והגרש"ז אויערבאך זצ"ל דן לחדש דכל מה שאמרו שמטבע נידון כפירא, היינו דוקא במטבע העשוי מכסף או נחושת שיש שיווי לעצם החומר של המטבע. ובזה אמרין דבמדינה שאין המטבע יוצא בהוצאה אנו רואים רק החומר שבו והוי כפירא. אבל במטבעות של ימינו שאין שיווי של חומר שלהן וכל חשיבותם הוא רק בגלל היותם מטבע במדינתם. - בזה מסתבר שבכל מקום בעולם נידון כל מטבע כטיבעא ולא כפירא. ואמר סברא זו הן לענין דאין איסור הלואת סאה בסאה במטבע זר. והן לענין שאפשר לקצוץ מקח או שכירות במטבע זר, כשם

ה) י"ל עוד שהדולר נחשב מטבע לעומת שאר המטבעות. כיון שהוא מטבע בינלאומי. ויש להוסיף דגם בדיוטי פרי במטוס מוכרים בדולר כמו במטבע המדינה של המטוס. וכמדומני שהמחיר נקבע לפי שער הדולר ולא לפי שער מטבע אחר.⁷

ו) עוד מהלך י"ל שהדין תלוי אם הנוסעים במטוס הם קבוצה מגובשת שטסה כאחד למקום מסוים, הרי הולכים אחרי ארץ המוצא של הקבוצה והיא נקראת מקומם של הנוסעים בכל מקום שנמצאים בו. אולם אם הם נוסעים כל אחד בנפרד, הולכים אחרי הבעלים של המטוס, ואם המטוס שייך לחברה אמריקאית דינם כאילו מקומם הוא ארה"ב, מכיון שע"פ החוק הבינלאומי חל החוק האמריקאי על המטוס.⁸

ז) י"ל עוד שאין שום טיבעי במטוס והכל נחשב כפירי כיון שאין שום מלכות שם.⁹

הביאור בנדר דיין מטבע לשיטת החת"ס והחזו"א

ד. ויש להעיר עוד דהשאלה נוגעת לא רק לגבי המטוס אלא אף לגבי חנויות ה"דיוטי פרי" שיש בכל נמל תעופה כיון שאחרי הבידוקים נחשב השטח בשליטה בינלאומית ולא תחת ריבונות המלכות שיוצאים משם. ונמצא שאין כאן דינא דמלכותא דינא.

והנה לכאורה לדעת החת"ס דמטבע נקבע כדינא דמלכותא מבואר הני דיעות הנ"ל באות א-ד דתלוי דין איזה מלכות קובעת במטוס. אם לפי מקום היציאה או לפי מקום ההגעה. או לפי בעלות החברה וכדו'. או לפי

במטוס זה. ובגד"ז זה י"ל כי ידוע שמחוץ לשטח הטריטוריאלי נחשב כמקום בינלאומי. וכמו שידוע שעושים קנינו על ספינה מחוץ לשטח המים הטריטוריאליים כיון שהחוק אוסר להפעיל קנינו. ומוכח דאף שהספינה שייכת לא"י נחשב כמקום נפרד.

7 כן שמעתי מהגאון רבי שלום סגל שליט"א די"ל שהדולר נחשב מטבע לעומת שאר המטבעות. כיון שהוא מטבע בינלאומי. ויש להוסיף דגם בדיוטי פרי במטוס מוכרים בדולר כמו במטבע המדינה של המטוס. וכמדומני שהמחיר נקבע לפי שער הדולר ולא לפי שער מטבע אחר.

8 כן הביא שם מהגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א. ויל"ע לכאן' למה צריך חברה מגובשת וסגי שרוב הנוסעים במטוס מגיעים מא"י או להיפך ויל"ע.

9 כן העירני הג"ר משה לינדר שליט"א.

של המלכות כטיבעי לגבי שטרי הכסף האחרים כיון שזה יש להם הילוך בשוק יותר.

אמנם בנידונינו נראה דבמטוס כו"ע יודו לסברת הגרש"ז וכל מטבעות נחשבים כטיבעי. דכיון שנמצאים בטריטוריה שאינה שייכת לאף מלכות. א"כ תוקף הסברא דכל השטרות כסף שוים. דכיון שכל ערכם משום שהם מטבע בארץ. וכעת אינם נמצאים בארץ. הרי כל העולם שוה לגבי זה. ונמצא שהמטבע של בריטניה מחשב כטיבעי מכח הילוכו בבריטניה. והמטבע של ארה"ב מכח הילוכו בארה"ב. והמטבע של א"י מכח הילוכו בא"י וכן שאר המטבעות של כל העולם. דכאן אין הילוך למטבע אחד יותר מהשני. ואף דהדיוטי פרי במטוס מוכרים לכולם בדולרים וכמדו' שמקבלים כל המטבעות לפי שער הדולר. אבל זה אינו עושה את הילוכו של הדולר כמטבע. א. דמה נעשה בטיסות שאין מכירת דיוטי פרי וקיימים היום הרבה טיסות כאלו. ועוד דבמציאות הרי מקבלים גם שאר סוגי המטבעות השכיחים. אלא שמעריכים את השער לפי הדולר כיון שקונים את החפצים בדולרים ולכן גם המכירה נעשית לפי אותו שער. ואילו היו קונים במטבע אחרת היו משערים במטבע אחרת. ואין זה עושה אותו יותר טיבעא.

שאפשר לקצוץ המקח בשקלים, ומשיכת החפץ מחייבת את התשלום במטבע שקבעו ביניהם. ועוד הוסיף דכשם שהמוכר חפץ בשקלים יכול להתנות עם הקונה שישלם את חובו בשוה כסף [ויש לברר אם צריך לזה קנין מיוחד או דעצם הקציצה מחייבת, ובחזו"א סי' עג סק"ב משמע דבעינן לזה קנין סודר] ה"ה יכול אדם לקצוץ את מחירו של חפץ במטבע זר ולהתנות שישלם אותו בשקלים".

וע"ש בנתיבו"ש שהרבה פוסקים בזמננו סוברים למעשה שמטבע זר נחשב כפירי. "וכבר הבאנו שגם בחזו"א כתב דמטבעות של ימינו חשיבי כפירא במדינה אחרת".

והנה מש"כ בשם החזו"א אמנם נכון. אך נראה דהחזו"א כתב דבריו בזמנו שהמטבעות ושטרי הכסף היו עדיין עומדים לגבות נגדם זהב וכדו' באוצר המלכות. ויתכן שבזמנינו שהכסף אין לו שום ערך נגדו ואינו עומד לשום גבייה. ורק חוזק המלכות ואוצרותיה הטבעיים וכדו' הם הקובעים את חוסנה של המטבע. ובזה יתכן יותר לתת חוזק לסברת הגרש"ז הנ"ל. ועכ"פ במטוס שאין הנהגת בני המדינה במטבע מסויים. תופס מקום נכבד הסברא הנ"ל להחשיב כולם כמטבע לדין רבית.

וע"ש בנתיבות שלום דמהחזו"א מוכח דאף "במטבעות הנייר" נחשב שטר הכסף

הרב בנימין קופמן

בירור בדין קנה מצות והשאיירם במאפייה ונשרפו באונס

בשנים האחרונות אירעו כמה מקרים שאנשים קנו והזמינו מצות בערב פסח במאפיות השונות והשאיירו המצות במאפייה, ואירעו שריפות במאפיות ונשרפו המצות באונס, ויש לברר האם ההפסד הוא על הקונה, שהמצות שלו נשרפו באונס, או שבעלי המאפיה מפסידים בזה שהמצות שלהם נפסדו. ויסוד השאלה היא אימתי זכה הקונה במצות ואם זכה מיד במצות אלו והם שלו, או שעדיין לא זכה בהם והם שייכים לבעלי המאפייה.

יש לדון בזה באופן שעשה רק קנין כסף ונתן כל המעות, וכן באופן שנתן רק מקצת מעות התשלום, וכן באופן שעשה רק קנין הגבהה ולא נתן עדיין המעות, וכן יש לברר באופן שהמאפייה אינה בבעלות אנשים פרטיים, אלא מאפייה השייכת למוסדות צדקה והקדש, האם בזה הדין שונה או לא, ובתחילת הדברים אדגיש כי הדברים לא נכתבו להלכה ולמעשה, אלא להציע לפני הרבנים יושבי על מדין, [ויעזר] במשכן שלום להגרש"מ סגל שליט"א (ח"ג סי' צ"ג) מה שכתב בשאלה זו], וזה החלי בעזר צורי וגואלי.

לא ובפרט באופן שלא נותן ללוקח שום חשבונית

אמנם בסמ"ע סי' רא סק"ד מבואר דרך היכא שלא נתן כל המעות אזי מהני מדין סיטומתא, אבל אם נתן כל המעות לא מהני, דהא מ"מ שייך בזה הגזירה שמא יאמר המוכר נשרפו חיטין בעלייה, וכן מבואר בסמ"ע סי' קצח סק"ז, וכן כתב באולם המשפט סי' רא ס"ב והסביר דכיון שחכמים עקרו קנין כסף שמהני מדין תורה ודאי כל שנהגו הסוחרים לעקור תקנת חכמים לאו מנהגא הוא, דרך היכא שהמנהג לקנות בפרוטה מהני מדין סיטומתא כיון שאין בזה החשש שמא יאמר נשרפו חיטין בעלייה, ומוסיף האולם המשפט וז"ל ואף לפמ"ש"כ הרב לעיל סי' קצח דהתנו לקנות במעות קונה, היינו דוקא בידע הלוקח ומחל וכמ"ש"כ, אבל לעשותו קנין גמור ומנהג אף בלא ידע לוקח זה לאו כל כמיניה ומנהג טעות הוא וכן נכון עכ"ל.

אמנם בחתם סופר חו"מ סי' צט כתב [והפתחי תשובה בסי' קצח סק"ג הביא דבריו], שלפי דברי הרמ"א בסי' קצח ס"ה שכתב שאם התנו בהדיא דמעות יקנו הרי זה קונה, ה"ה אם המנהג הוא לקנות בכסף מהני מדין התנו, ולכאורה לפ"ז ה"ה אם

אם מועיל קנין כסף מדין סיטומתא

א. הנה אם המאפיה שייכת לבעלים פרטיים, יש לדון בזה דאיתא בשו"ע חו"מ (סי' רד ס"ב) שהקונה מטלטלין בקנין כסף ונאנסו המטלטלין, נאנס למוכר, והמוכר צריך להחזיר לו המעות, משום שקנין כסף אינו קונה שמא יאמר לו נשרפו חיטין בעלייה. [ולהלכה נפסק דלא כהר"ז"ה שסובר שאם נאנס לפני שחזר בו, מפסיד ללוקח].

אמנם יש אומרים שכהיום המנהג לקנות ע"י שנותן כל המעות וא"כ יש לדמותו למה שמבואר בחו"מ (סי' רא ס"ב) וז"ל המחבר: וכן כל דבר שנהגו התגרים לקנות בו, כגון ע"י שנותן הלוקח פרוטה למוכר או על ידי שתוקע לו כפו וכן כל כיוצא בזה עכ"ל, ומבואר שכל מה שהמנהג לקנות בזה מהני לקנין, ולכאורה לפ"ז כיון שכהיום נוהגין לקנות בנתינת כל המעות הרי זה מהני לקנין. ויש לציין שכדי שיועיל מדין סיטומתא צריך שיהא המנהג ברור ופשוט, כן מבואר במשפט שלום סי' רא בשם זכור לאברהם. ויש להוסיף שאין צריך שיהא המנהג בפרטות גם לגבי מצות כן, אלא כל שהמנהג לגמור המקח במעות יש לזה דין סיטומתא כן נראה מדברי הנתיב"מ סי' רא סק"א, אכן יש לברר אם המנהג באמת כן או

האחרונים [הנתיב חיים והתוספת שבת והפרי מגדים שם] שעירובי חצירות לא הוי כ"כ מצוה, דנעשה רק לזהירות מאיסור טלטול, ומביאין ראיה ע"ז דלא הוי כ"כ מצוה עיי"ש. ולפי"ז בנד"ד יש לדמותו לדברי הרמ"א דהוי מידי דמצוה וקונה ע"י קנין כסף.

אמנם הרע"א בסי' קצט ס"ג כתב והביא שכן כתבו התוספות שבת ובשו"ת מוצל מאש סי' מב שמדברי הרמב"ם מוכח שלא סובר כהמהרי"ל, שהרי הרמב"ם כתב שבעירובי תחומין אין מעות קונות אע"פ שנחשב כמצוה גמורה, דהא אין מערבין אלא לדבר מצוה, ומ"מ אין מעות קונות, ומסיק הרע"א דאפשר לומר קים לי כהרמב"ם שגם במידי דמצוה אין מעות קונות והמע"ה.

והמשפט שלום בחו"מ בסימן קצט מתרץ על קושית רע"א, דרק במצוה דאורייתא מעות קונות, אבל עירובי תחומין אף דמערבין לדבר מצוה היינו גם על מצוה דרבנן, ולכך אין מעות קונות, ומשא"כ ביין לקידוש דסמכוה אקרא ולכן עשאוה כדאורייתא.

ואולי אפשר לתרץ עוד, דהא כל הקושיא מדברי הרמב"ם הוא משום שסובר שאין מערבין אלא לדבר מצוה, וע"ז אפשר לתרץ דהדין דבמצוה מעות קונות היינו רק באופן שעושים עם גוף החפץ שקונים אותו מצוה, אבל עירובי תחומין הרי זה משמש רק להכשר למצוה.

ובדברי הרע"א יש להעיר עוד, דבפתחי תשובה סי' קצח סק"ח מביא מהשער משפט דבספק תקנה מוקמינן לדין דאורייתא ומוציאין מהמוחזק, ולפי"ז כאן כיון דמדאורייתא מעות קונות, ורק מדרבנן תיקנו שמעות אינן קונות, על כן אם יש ספק אם מעות קונות או לא צריך לאוקמי על דין תורה שמעות קונות, כך דעת השער משפט שם, אמנם הפתחי תשובה מביא מתשובת נאות דשא שחולק עליו וסובר

המנהג לקנות ע"י שנותן כל המעות, אף דלכאורה יש לגזור שמא יאמר נשרפו חיטיך בעלייה, מ"מ יש לדמותו להתנו שלשית הרמ"א מהני הקנין, ואע"פ שיש חולקים על הרמ"א וסוברים שגם בהתנו לא מהני הקנין, וכן דעת הש"ך סק"י, אבל מכל מקום מידי ספיקא לא נפקא, דהרי הרמ"א וכן הקצות החושן בסק"ג סוברים דמהני.

ולפי"ז אם המנהג לקנות בכסף, אם קנה המצות מהמאפייה ונשרפו באונס, ונתן כל המעות, יכול המוכר לומר קים לי כדיעה זו שכסף קונה ע"י סיטומתא, והמצות של הלוקח נשרפו, ואין צריך להחזיר המעות, אבל אם הלוקח נתן רק מקצת מעות אין צריך לשלם יתר המעות, דהמנהג הוא לקנות הכל רק כשנותן כל המעות, ואם המנהג לקנות גם כשנותן חלק מהמעות ואין בזה מחלוקת צריך הלוקח לשלם יתר המעות, ויש להוסיף על זה עוד פרט שאם המוכר עייל ונפיק אוזוי דהיינו שביקש מהלוקח יתר המעות באותו יום המכירה שתי פעמים ואחרי היום הזה נשרף ההפסד של המוכר וכמבואר בחו"מ סימן קצ ס"י וסט"ז ואם זקפו במלוה יתר המעות אין הדין הזה (והדין הזה של עייל ונפיק אוזוי שייך גם כשעשה קנין הגבהה או שאר קנינים) [ויש להדגיש שכל הדברים האלו שייך בקניית כל המטלטלין].

שיטת הרמ"א שבדבר מצוה מעות קונות

ב. ובנדון דידן יש לדון עוד, דאיתא בחו"מ סי' קצט ס"ג ברמ"א וז"ל: ויש מי שכתב דה"ה הנותן מעות על יין לקידוש בערב שבת דקנה, דכל כי האי גוונא העמידו דבריהם על דין תורה עכ"ל. ומקורו במהרי"ל בליקוטים בסוף ספר המנהגים סעיף לב, וטעמו שם דבמצוה העמידו דבריהם על דין תורה, ובזה יש לברר מכמה אנפי, נידון א' אם נקטינן כהרמ"א בזה, דהמג"א בסי' שסט באו"ח מקשה על הרמ"א מהא דאיתא שם דהפת של עירובי חצירות אין קונין במעות, ומתמצים

דאיתא ברמב"ם ובטור שהכל צריכין לבשר, ואם נאמר שהטעם הוא משום דהוי דבר מצוה יש להוכיח מכאן שגם במצוה קיומית הדין הוא דמעות קונות, דהרי אכילת בשר ביו"ט בזמן הזה הוי רק מצוה קיומית וכמו שיתבאר להלן.

וראיתי בספר תורת הקנינים שמדייק מדברי הרמ"א שם שהטעם משום דהוי דבר מצוה, דהרמ"א מוסיף שם על דברי המחבר שלגבי ד' פרקים, שה"ה מי שקונה יין לקידוש דקונה דכל כי האי גוונא העמידו דבריהם על דין תורה, ומשמע שכלל את זה לדין אחד, ושניהם משום מצוה.

אמנם יש לשאול על זה בכמה אופנים, ראשית יש להעיר שהמהרי"ל כשחידש דינו בקונה יין לקידוש כתב לדמותו לדברי הגמרא בעירובין בפרק חלון דף פא: לגבי עירובי חצירות אי קונה במעות או לא, ושם הוי פלוגתא ר"א ורבנן, ושם פסקינן כרבנן דאין קונין במעות, והמהרי"ל מביא ראי' משיטת ר' אליעזר שסובר שמעות קונות, ואמרינן בגמ' שם שעשאהו ר"א כד' פרקים בשנה, ויש לשאול למה לא דימה המהרי"ל דינו למקור הדברים להא דד' פרקים בשנה ששם כו"ע מודים דמעות קונות וכן פסקינן, ולכאורה משמע מזה שסבר דהא דד' פרקים בשנה אין הטעם משום מצוה, אמנם נראה לדחות ראי' זו, שאפשר לומר דהא דהביא הגמ' בעירובין משום ששם מוכח דהדין דמעות קונות אינו בדוקא בד' פרקים, אלא מדמינן זאת גם לשאר מצוות, ולאפוקי מהרמב"ם ששם הטעם משום שהכל צריכין לבשר.

שנית, יש להעיר שמדברי הפרי מגדים נראה שאין הטעם משום מצוה, שהפמ"ג (באו"ח סי' שסט באשל אברהם סק"א) כתב בתוך דבריו וז"ל: ומ"ש מחו"מ קצט ס"ג דמצוה מעות קונה, עי' תוספות שבת וגם בא"ר כתב די"ל דעירובי חצירות לאו כ"כ מצוה מכל מקום לא גרע מד' פרקים בשנה דמרבין בסעודה דקונה במעות לחוד, ומיהו זה אינו דד' פרקים הטעם דמשחיטין בע"כ,

שבספק תקנות התלמוד יש להם דין דאורייתא, וא"כ גם לענינינו אזלינן בתר מוחזק והמע"ה.

הקונה מצות לשאר ימות החג

אם נחשב דבר מצוה

ואם במצוה קיומית מעות קונות

ג. ועתה יש לדון בנדון דידן לשיטת הרמ"א, אם הקונה מצות נחשב כיון לקידוש וקונה ע"י קנין כסף, דהנה הכזית הראשון של ליל יו"ט פסח ודאי דהוי מצוה דאורייתא ומעות קונות לגביה, אבל לגבי שאר המצות שאוכלין בשאר ימי החג, יש לדון אם מעות קונות בהן או לא, שהרי אין חיוב לאכול מצות בשאר ימי החג, ויש לדון אם יש בזה קיום מצוה או לא, וגם אם יש בזה קיום מצוה יש לברר אם במצוה קיומית נאמרו דברי הרמ"א שמעות קונות, או רק במצוה חיובית הדין כן.

ותחילה יש לברר אם יש מצוה כשאוכל מצות בשאר ימי החג, דהמשנה ברורה באו"ח סי' תעה סקמ"ה מביא דיעה דמקיים מצוה, וכן מביא החת"ס ביו"ד סי' קצא בשם החזקוני (שמות יב, יח) וכן מבואר באבני נזר בשו"ת או"ח סי' שעז, אמנם בדעת תורה סי' תעה מביא מהריב"ש וכן בשו"ת חלקת יעקב בהג"ה בסו' סי' כא סוברים שאין מקיים מצוה באכילתן וזה רק רשות.

ויש לדון הנידון השני שגם אם נניח כשיטות הסוברות שיש מצוה קיומית, אם הדין דמעות קונות יש גם במצוה קיומית או לא.

דהנה מצינו בשו"ע חו"מ בסי' קצט ס"ג שכתב המחבר וז"ל: יש זמן שמעות קונות שהעמידו חכמים דבריהן על דין תורה בבשר בארבעה פרקים, ואלו הן ערב יו"ט האחרון של חג ועי"ט ראשון של פסח וערב העצרת וערב ראש השנה וכו' עכ"ל, ויש לברר בטעם דין זה, אם הטעם משום דבדבר מצוה מעות קונות, או שהטעם שם כמו

במעות אלא שהתנא לא מנאו משום דלא מצוי שקונין בשר, אבל בדברי הפרישה מבואר שאין קונין במעות, ובשלמא לשיטת הרמב"ם שהטעם שקונין במעות משום שהכל צריכין לבשר ניחא, שכיון שכו"ע טרידי ואין קונין בשר, לא שייך טעם זה, ולכן אין קונין במעות, אבל אם הטעם משום מצוה, הא מכל מקום מצוה הוי ולמה אין קונין במעות.

ואולי אפשר לדחוק שכוונת הפרישה רק לשיטת הרמב"ם, וכבר נתבאר לעיל דברי הרע"א שהרמב"ם חולק על המהרי"ל, ולכן כיון שאין הטעם שהכל צריכין לבשר לכן אין קונין בעיו"ט הראשון, אבל אה"נ לפי הרמ"א גם בעיו"ט הראשון קונה במעות בלבד, או אולי אפשר לדחוק בכוונת הפרישה שכוונתו רק על הדין דמשחיטין בעל כרחו דזה לא אמרינן בעיו"ט הראשון של חג.

ועכ"פ אם ננקוט כמו שנתבאר לעיל לדייק מדברי הרמ"א שד' פרקים הטעם הוא משום מצוה, יש להביא רא' מכאן שגם במצוה קיומית נאמר דין זה שמעות קונות, דהא אכילת בשר בזמן הזה לא הוי חיוב רק מצוה קיומית, וכמו דאיתא באו"ח סי' תקכט (בסעיף ד') מסעיפי הטור בב"י ובב"ח (שם) שמביאין גמרא דבזמן הזה אין חיוב לאכול בשר, והב"ח שם כתב דמ"מ מקיים בזה מצות שמחה וכן איתא במפורש בביאור הלכה שם דהוי מצוה קיומית.

ועוד יש להעיר, שאם נאמר שבד' פרקים הטעם הוא משום דהוי דבר מצוה, א"כ מדוע בעיו"ט הראשון של חג אין קונין במעות, דכן כתב הפרישה (בחו"מ סי' קצט בס"ב ד"ה והם עיו"ט האחרון של חג) וז"ל אבל ערב יו"ט הראשון של חג לא משום דטרידי וכו' עכ"ל, ומקור הדברים הוא מהתוס' בחולין (דף פג ע"א בד"ה וכדברי ר' יוסי הגלילי) וז"ל והא דלא חשיב הכא עיו"ט הראשון של חג אומר ר"ת משום דכולי עלמא טרידי בסוכה ולולב ואין להן פנאי להרבות בשחיטה כל כך עכ"ל, ובדברי התוס' היה אפשר לומר דבאמת הדין דקונין

ויש ליישב עכ"ל, וכוונתו לומר דאין להביא ראיה מד' פרקים בשנה דקונין במעות לחוד גם היכא דלא הוי כל כך מצוה, דהתם הטעם משום דמשחיטין את הטבח בעל כרחו, ודבריו קצת סתומים מה כוונתו משום דמשחיטין בע"כ, דהא גופא למה משחיטין בע"כ אם אין מעות קונות, ונראה כוונתו דבד' פרקים הטעם לא משום מצוה רק מטעם אחר, ואפשר כמו שכתוב בטור דהכל צריכין לבשר.

ועוד יש להעיר שמדברי התפארת ישראל על המשניות נראה ג"כ שלמד דד' פרקים בשנה אין הטעם משום מצוה, דהתפארת ישראל (ביכין בעירובין פ"ז אות מו) כתב ליישב קושיית המג"א למה בעירובי חצירות לא מהני היכא שקונה בקנין כסף דהרי במצוה מעות קונות, וכתב ליישב וז"ל דמעו"ט אינן קונות עד שימשוך, ואע"ג דלצורך מצוה מעות קונות, נראה לי דהיינו רק שאין המוכר יוכל לחזור בו, אבל עכ"פ אינו שלו עדיין כדצריך לגבי עירוב עכ"ל, ויש להביא רא' מדבריו בסבר דד' פרקים בשנה אין הטעם משום מצוה, דאי שם הטעם משום מצוה הא שם איתא במפורש שאם קנה בד' פרקים במעות, אם מת מת ללוקח, וע"כ מוכח שזכה בו והוא שלו, ומוכח שלמד שבד' פרקים אין הטעם משום מצוה, ובמצוה נתחדש הדין דאין יכולין לחזור בו, אבל לא נעשה שלו עדיין.

ועוד יש להעיר בזה, דאם בד' פרקים הטעם הוא משום דהוי דבר מצוה, א"כ מדוע בעיו"ט הראשון של חג אין קונין במעות, דכן כתב הפרישה (בחו"מ סי' קצט בס"ב ד"ה והם עיו"ט האחרון של חג) וז"ל אבל ערב יו"ט הראשון של חג לא משום דטרידי וכו' עכ"ל, ומקור הדברים הוא מהתוס' בחולין (דף פג ע"א בד"ה וכדברי ר' יוסי הגלילי) וז"ל והא דלא חשיב הכא עיו"ט הראשון של חג אומר ר"ת משום דכולי עלמא טרידי בסוכה ולולב ואין להן פנאי להרבות בשחיטה כל כך עכ"ל, ובדברי התוס' היה אפשר לומר דבאמת הדין דקונין

בקנין כסף או לא, ויש צד שקנה כיון דהוי מצוה חיובית וכמו שנתבאר לעיל, ולפי"ז יש לדון שיהי הקנין כסף גם לשאר המצות, דאיתא בחו"מ סי' רג סעיף י' ברמ"א וז"ל החליף מעות ומטלטלין או מעות וקרקע ביחד, י"א הואיל וחליפין אינן קונין במעות נתבטל כל הקנין, וי"א דכל הקנין קיים, וי"א דקיים אצל הקרקע והמטלטלין ובטל אצל המעות עכ"ל.

ותורף השאלה באופן שעשה קנין חליפין לקנות מעות ומטלטלין, ומעות א"א לקנות בקנין חליפין, וע"ז יש שיטה שכיון שעשה קנין חליפין אחד על מעות יחד עם המטלטלין, כיון שקנה המטלטלין קנה גם המעות, ויש לדמות שאלה זו לעניינינו שאף אם ננקוט ששאר המצות שאוכלן בשאר ימי החג א"א לקנות במעות, מכל מקום כיון שקונה אותם יחד עם הכזית הראשון שאוכלן בליל יו"ט פסח הרי זה יכול לקנות הכל, וכן משמע ברע"א כאן סעיף י' וז"ל עיין בית שמואל אהע"ז סי' לא סק"ז ובמשנה למלך ריש פ"ו מהלכות מכירה ומדבריו יש ללמוד בקנה קרקע ומטלטלים בקנין מעות ליכא למ"ד דלא קנה כלל כיון דדבר תורה מעות קונות גם במטלטלים עכ"ל.

הרי דדימה מחלוקת זו באופן שקנה בקנין חליפין מעות ומטלטלין לנדון שקנה בקנין כסף קרקע ומטלטלים, ומשמע מדברי הרע"א שרק השיטה שסוברת שבחליפין לא קנה כלל, אזי גם כשקנה בקנין כסף קרקע ומטלטלים אינו קונה וכמו שמסביר הרע"א בדבריו עיי"ש, אבל השיטה שסוברת בחליפין שקנה הכל הוא הדין בעניינינו היכא שקנה בקנין כסף קרקע ומטלטלים כאחד שיקנה גם המטלטלים, ועוד יש להוסיף שהרע"א מבסס דבריו על הבית שמואל, והבית שמואל דן כן באופן שנותן שתי פרוטות, ובזה דן גם הרע"א שאם נתן שתי פרוטות וודאי שהכונה הוא פרוטה על הקרקע ופרוטה על המטלטלין, ולשיטה הזו

ועכ"פ ממה שהרמ"א דימה דינו לדין ד' פרקים בשנה, ונתבאר שאכילת בשר אינו מצוה חיובית, יש להוכיח מכאן דגם במצוה קיומית נאמר הדין דמעות קונות, אך אפשר לדחות דאין לדייק מדברי הרמ"א דאין כוונתו ששניהם מאותו דין, אלא שבשניהם נאמר דין זה שמעות קונות, בד' פרקים הטעם הוא משום שהכל צריכין לבשר, וביין לקידוש הטעם הוא משום מצוה, ועדיין יל"ע בזה.

ובמה שכתבנו לעיל להוכיח מדברי הפרישה והפמ"ג שבמצוה קיומית לא נאמר דין זה, אולי יש לדחות דהם סברו דאכילת בשר ביו"ט לא הוי כ"כ מצוה וזה פחות ממצוה קיומית פשוטה, וכן משמע קצת הלשון בפמ"ג שהבאנו לעיל עיי"ש, ואפשר שבמצוה קיומית גמורה יודו דמעות קונות ולמעשה צריך עיון.

ונראה להוכיח מדברי החת"ס שרק במצוה חיובית נאמר הדין דמעות קונות, שהחת"ס כתב בחידושו על שו"ע בחו"מ קצט ס"ג וז"ל וכן בפורים לפמ"ש כ"מג"א דמחויב לאכול בשר א"כ לא גרע מיין לקידוש וכו' עכ"ל, משמע שדייק לומר שרק אם מחויב לאכול בשר אז הוי כדין יין לקידוש.

ולמעשה לאור כל הדברים שנתבארו עד עתה, יש להסתפק בזה אם המוכר יכול לומר קי"ל שגם במצוה קיומית זכה במעות בלבד, או שלא יוכל לומר קי"ל בזה וכמו שנתבאר, אמנם כאמור לעיל שאם נאמר שהיום יש מנהג שקונין במעות, בלאו הכי יכול המוכר לומר קים לי.

קנה מצות לבזית הראשון וגם לשאר ימות החג אם קנה הכל בקנין כסף

ד. אמנם יש לדון מטעם אחר באופן שקנה המצות שיאכל לבזית הראשון בליל יו"ט פסח ביחד עם שאר המצות שאוכלן בשאר ימי החג ועשה קנין כסף, שלגבי הכזית הראשון לכאורה הוי ספק אם קנה

אגוזים שכל אחד שווה פחות משו"פ בפרוטה אחת, אזי חל הקנין בפרוטה לשניהם שרק ביחד הם ראויים לקנין ועל כן חלק הקנין לשניהם בפרוטה אחת, אבל כאשר קונה שני דברים שכל אחד שו"פ ע"י כמה פרוטות, שפיר יש להחשיבו כשני קניינים נפרדים וצ"ע.

אמנם לאחר העיון נראה שיש לחלק, שבנ"ד לא שייך לדמותו לדברי הרמ"א והרע"א הנ"ל, דהא קנין כסף מדאורייתא קונה וחכמים עקרוהו, וא"כ איך נאמר שמיגו שחל הקנין על מקצת מהמקח יחול גם על החלק השני, שהרי שניהם הם קנין כסף וכיון שעקרו בחלקו שלא יחול הקנין כסף מהיכ"ת שיחול בו הקנין מחמת שחל בחלק שני של המקח וצ"ע בזה.

בשקנה המצוה זמן רב קודם קיום המצוה אם מעות קונות

ה. ועוד יש לדון אם הדין שבמצוה מעות קונות נאמר רק בעיו"ט ממש או גם לפני כן, דבשו"ת בית יצחק (או"ח סי' קז אות א) כתב שדין זה נתחדש רק כשקונה בעיו"ט ממש, ומבאר דכל הדין הזה דבמצוה מעות קונות הטעם הוא משום דליכא החשש שיאמר המוכר נשרפו חטיף בעלייה, שהרי הלוקח צריך החפץ כדי לקיים בו המצוה ועתיד לקחתן מידו מיד לאחר הקנין, ואין כאן החשש שמא יאמר נשרפו חטיף בעלייה, ומביא רא"י מדברי התוס' בעירובין (דף פא ע"ב ד"ה שמא יאמר) וז"ל ואי לאו תירוץ ריב"ן היינו יכולין לומר דלא חיישינן להכי משום דלא שכיח שיאחר המשיכה לאחר נתינת המעות וכו' עכ"ל, ולפי"ז מחלק הבית יצחק שדוקא כשקונה בעיו"ט ממש דאז אין החשש שמא יאמר נשרפו חטיף בעלייה כיון שהוא עתיד לקחתן עד יו"ט, ובזמן מועט לא חששו, אבל אם קנה זמן רב לפני יו"ט שפיר שייך החשש דשמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה, והשדי חמד (במערכת ל' כלל קמא אות כד ד"ה וגם בדין) מביא דבריו עי"ש,

שסוברת לעיל שקונה הכל ה"נ יקנה גם המטלטלין.

ולכאורה הוא הדין בעניינינו כיון שקונה שאר המצות שאוכל מהן הכזית הראשון של ליל יו"ט פסח יחד עם שאר המצות, שמשלם כל המצות ביחד, מ"מ כיון שקונה אותם ביחד יש לסמוך על הדעה המובא ברמ"א שקונה הכל, וה"נ יקנה כל המצות בקנין כסף.

והנה הסמ"ע שם בסי' רג סק"ט כתב שני מהלכים בדעת הרמ"א, מהלך א' שהרמ"א באמת פוסק שקנה רק מחצה וכמבואר בסי' ר"י, ומהלך ב' שהכא שאני מסי' ר"י, ובעניינינו הרמ"א לא הכריע בדבר, ולכאורה אפשר לסמוך על דברי הסמ"ע בזה ולסמוך על הדעה הזו של הרמ"א שקנה הכל, וכפי שמשמע בדברי הרע"א שגם בעניינינו שייך השיטה הזאת ולפ"ז אם קנה בקנין כסף כל המצות יחד יוכל המוכר לומר קים לי כדעה הזו שכבר קנה כל המצות ושל הלוקח נשרפו.

והנה לכאור' יש להעיר בזה, דבשלמא אם נותן פרוטה אחת על כל המצות ודאי שזה קנין אחד על הכל יחד, אבל כשנותן כל המצות ביחד הרי אפשר לומר שהם הרבה קניינים וכל פרוטה מיועדת למצה אחרת, אבל מכל מקום מסתבר יותר שכיון שנתן כל המצות בבת אחת נחשב הכל כקנין אחד, ולמעשה צריך עוד עיון בזה.

יש קצת להוכיח שזה מעשה קנין אחד, דהנה אם אחד יקנה שני אגוזים שכל אחד הוא פחות משו"פ, ושילם פרוטה אחת לשני האגוזים ביחד, שזה פשוט שאינו נחשב לשני מעשי קנין וכל אחד קנה בפחות משו"פ ולא הוי קנין אפי' למי שפרע, שכיון שקונה אותם ביחד הרי זה נחשב הכל למעשה קנין אחד, והוא הדין לעניינינו.

אמנם באולם המשפט בשו"ע שם נראה מדבריו שבכהאי גוונא אינו נחשב לקנין אחד רק כל פרוטה קונה לשכנגדה עי"ש בדבריו, ואולי יש לחלק שאם קונה שני

ושמשלם לו בער"ש כדי ליטול היין בשבת, ולכן לא נקט סתם שנתן מעות ליין לקידוש, ועדיין צ"ע.

ועיין בהגהות רעק"א (באו"ח סי' תרמט סעיף ב') שכתב וז"ל: קנה אתרוג למצוה י"ל דאין המוכר יכול לחזור בו דבמקום מצוה מעות קונות וכו' עכ"ל, וסתם בדבריו ולא הזכיר שמדובר דווקא בערב יום טוב ממש, ומוכח שלא כחילוק הבית יצחק. וכן יש להוכיח מדברי הביאור הלכה (בסי' תרנ"ו בסוף הסימן ד"ה ועיין לקמן) שכתב וז"ל כתב הפמ"ג לדעת הי"א בחו"מ דאם נתן מעות על יין לקידוש קונה דדין תורה מעות קונה והעמידו דבריהם על דין תורה בקניית מצוה, א"כ י"ל דה"ה אתרוג ושניהם אין יכולין לחזור בו עכ"ל, ומבואר שסתם בדבריו ולא הזכיר שמדובר דווקא עיר"ט ממש. ולפי דבריהם אפי' כאשר קונה המצות לפני עיר"ט כל שקונה למצוה מעות קונות.

והנה בשו"ת אמרי יושר (חלק ב סי' פג) נשאל באחד שקנה תפילין אם שייך בזה דברי הרמ"א שבדבר מצוה מעות קונות וכתב לחלק שדברי הרמ"א נאמרו רק באופן שאין הזמן גרמא לעשות משיכה, וכגון מצוה הבאה לפרקים או יין לקידוש בע"ש דטרוד טירדא דשבת הדין דמעות קונה עכ"ד ויש לדון מה כוונתו במצוה הבאה לפרקים, אם הכוונה דווקא בעיר"ט ממש וכדמשמע בהמשך דבריו ואם כוונתו כן, א"כ יש להוכיח מסתימת דברי הרע"א דלעיל דחולק עליו דנראה מדבריו דכשקונה אתרוג למצוה אפילו זמן מה לפני יו"ט קונה במעות ואף שלא טרוד ויש לו זמן להמתין, אכן אפשר דכוונת האמרי יושר שבמצוה הבאה לפרקים גם כמה ימים לפני יו"ט הוא טרוד, וכגון בערב סוכות הוא טרוד במצות סוכה ולולב ולפי"ז יש להסתפק אם בערב פסח גם נחשב כטרוד או לא, וצ"ע.

שיטת הברכי יוסף והפמ"ג בדין זה

ו. ועוד יש לדון בזה, דהנה הברכי יוסף באו"ח סי' שסט כתב לתרץ קושית המג"א

ובזה מיישב הבית יצחק הקושיא שמקשין על המהרי"ל מעירובין דשם אין מעות קונות, דהרי שם זה נשאר אצל המוכר ויש החשש שמא יאמר נשרפו חטיף בעלייה עיי"ש דבריו.

אבל לכאורה יש לפקפק בדבריו, ראשית דלכאורה הריב"ן בתוס' שם אינו סובר כיסוד הזה ובזמן מועט שפיר חוששין, ואולי אפשר לומר דהריב"ן סבר דהחשש הוא שמא הוא יאחר המשיכה לאחר נתינת המעות, וכן יל"ע דשאר האחרונים שלא תירצו כחילוק זה על הקושיא מעירובין מוכח שחלקו על חילוק זה, וסברו שאף שיש החשש שמא יאמר נשרפו חטיף בעלייה, מ"מ במצוה אמרו חכמים שכסף קונה, ואם תאמר מאי שנא מיתומים דגם שם אמרו דמוקמינן על דין תורה ומשיכה אין קונה, ומכל מקום אמרו דכסף אין קונה משום שמא יאמר המוכר נשרפו חטיף בעלייה, ויש לומר דביתומים דאגו חכמים לטובתם הכללית, ולכן חששו לזה, אבל בדבר מצוה תיקנו לטובת הלוקח כדי שהמוכר לא יוכל לחזור בו כיון דהלוקח צריך לקיום המקח כדי לקיים בו המצוה, ואע"פ שיש החשש שמא יאמר נשרפו חטיף בעלייה לא חששו לזה, ולגבי מה שמתרץ הבית יצחק קושית רע"א, כבר נתבאר לעיל שאר התירוצים בזה].

אמנם יש לעי' בזה מלשון הרמ"א (בסי' קצט ס"ג) שכתב הנותן מעות על יין לקידוש בערב שבת וכו', ומשמע דווקא בע"ש, ודוחק לומר שלא דוקא בערב שבת, שהיה לו לומר הנותן מעות על יין לקידוש ותו לא, וכן מדייק השדי חמד (במערכת ל כלל קמא אות כד ד"ה וגם בדין), אמנם במקור הדברים בדברי המהרי"ל שם נראה לבאר דלאו דוקא קאמר בערב שבת, שכתב וז"ל לפי המסקנא דגמרא פרק חלון דכשעושה מצוה העמידו דבריהם על דין תורה נראה הדין אדם שנתן מעות על יין בע"ש ליטול היין בשבת אסור המוכר לחזור בו וכו' עכ"ל, ומבואר בדבריו דאיירי באופן

אתרוג למצוה גם הרבה זמן לפני סוכות קונה במעות אע"פ שיכול לעשות משיכה ואינו טרוד, וגם דייקנו מהרע"א שגם בדבר המצוי קונין במעות, מ"מ אפשר שגם להרע"א צריך אחד משני התנאים, או שאין זמן לעשות משיכה שהזמן דחוק וכגון ערב שבת, או שזה דבר שאין מצוי וכגון אתרוג בזמניהם שלא היו מצויים אתרוגים בשוק, אבל היכא שיש זמן לעשות משיכה והוא גם דבר המצוי לקנות אפשר שלכו"ע אין קונין במעות, ולפי זה אם קונה מצות הרבה זמן לפני פסח אם נאמר שנחשב כדבר שמצוי לקנות אפשר שאין קונין במעות, ולמעשה צ"ע בכל זה].

שיטת התפארת ישראל שהקונה לא

זכה בו והמוכר אין יכול לחזור

ז. ועוד יש לדון בזה דבתפארת ישראל שהבאנו לעיל (על המשנה בעירובין פרק ז אות מו) כתב דהא בדבר מצוה מעות קונות היינו רק דין שאין המוכר יכול לחזור בו, אבל הקונה לא זכה בו ואינו שלו עדיין ולפ"ז אם נאנס נאנס למוכר.

אמנם לכאורה קשה עליו דהא מקור דברי המהרי"ל הוא מהא דעירובין לשיטת ר"א, והתם מפורש להדיא שעשהו ר"א כד' פרקים בשנה, ובד' פרקים בשנה מבואר שם שאם נתן מעות אם מת, מת ללוקח, ומוכח דהוי שלו לגמרי, ואולי אפשר לומר בדוחק דזה גופא המחלוקת ר"א ורבנן שם, שרבנן סברו דאע"פ דבמצוה מעות קונות מ"מ עדיין לא נעשה שלו עדיין ולכן בעירוב לא מהני, אמנם נראה שזה דוחק.

[ויש לדון בדברי הפמ"ג באו"ח סי' תרנ"ו אם מוכח דלא כהתפא"י שכתב וז"ל: ועיין חו"מ סימן קצ"ט סעיף ג' בהג"ה, דיש אומרים נתן על יין ערב שבת לקידוש מעות קונה משמע שניהן אין יכולין לחזור. ובדרכי משה [שם ד"ה לפיכך] המוכר כו', מכל מקום משמע דלוקח גם כן וכו' עכ"ל, ומפורש בדברי הפמ"ג שהלוקח אינו יכול לחזור בו].

מהא דעירובין דאין מעות קונות, ומחדש דהא דמעות קונות היינו רק באופן דהלוקח אינו יכול לעשות משיכה או הגבהה, וכגון בד' פרקים בשנה שקונה רק חלק מהפרה והטבח שוחט הבהמה ביו"ט ואי אפשר לו לעשות משיכה, אבל היכא שאפשר לו לעשות משיכה אין קונה במעות עי"ש, וכן מתרץ בספר עצי אלמוגים באו"ח סי' שסט, ולפי דבריהם בנד"ד לא שייך כלל דברי הרמ"א שהרי יכול לקנותו בהגבהה או משיכה, אמנם מדברי שאר הפוסקים לא משמע כן, דבפמ"ג ורע"א כתבו שבאתרוג מעות קונות ואף שיכול לעשות משיכה מ"מ מעות קונות.

ועוד יש לדון בזה, דהפמ"ג (באו"ח סימן תרנו בא"א סק"א) כתב בתוך דבריו וז"ל: ועיין חו"מ סימן קצ"ט סעיף ג' בהג"ה, דיש אומרים נתן על יין ערב שבת לקידוש מעות קונה וכו', ואם כן הוא הדין אתרוג וכל מצוה שאין מצוי יש לומר כן וכו', עכ"ל, ומבואר שמחדש שרק במצוה שאינו מצוי נאמר דין זה דמעות קונות, ולפי"ז יל"ע במצה שקונה זמן מה לפני פסח אם נחשב כאינו מצוי, דמצד אחד יש לו זמן רב לקנות ויש במאפיות הרבה מצות, ומצד שני אינו מצוי כל כך כמו שאר הדברים הנמכרים בשוק.

ונראה להוכיח מדברי הרע"א שחולק על הפמ"ג שהרע"א בחו"מ סי' קצט ס"ג כתב שמדברי הרמב"ם שכתב שהקונה מחנוני או מנחתום דבר לעשות בו עירובי תחומין ועשה רק קנין כסף לא קנה, ומכאן הוכיח דלא כהמהרי"ל והרמ"א, ואם נאמר כהפמ"ג הרי שפיר אפשר ליישב שהרמב"ם סובר כהמהרי"ל שבמצוה מעות קונה, ומ"מ עירובי תחומין אין קונין במעות דהא עירובי תחומין אפשר לערב בכל דבר חוץ ממים ומלח וכדאיתא בעירובין דף כו ע"ב במתניתין, ושפיר כתב הרמב"ם שאין קונין במעות דהוי מצוי, ומוכח מכאן שהרע"א הבין שלפי המהרי"ל גם במצוה המצוי מעות קונה.

[אמנם עדיין אפשר להסתפק בזה, שאף שדייקנו מדברי הרע"א לעיל שאם קנה

לפי השיטה שקונה בכסף אם יכול לקנות במשיכה והגבהה

ח. ועתה יש לברר באופן שהגביה המצות אם זכה בהם או לא, [ולגבי קנין משיכה, יש לציין דמשיכה אין קונה בדבר שדרכו להגביה וכן אינו קונה ברשות מוכר, אבל הגבהה קונה בכל מקום]. ויש לדון שבאופן שהגביה ולא שילם הכסף, שיתכן שלא זכה בו, שהרי על הצד שבקניית מצות אפשר לקנות ע"י קנין כסף דבדבר מצוה מעות קונות, יש לדון שכיון שיכול לקנות ע"י קנין כסף אינו זוכה ע"י משיכה והגבהה, ומצינו בזה מחלוקת הפוסקים, בנתיבות המשפט בסי' קצו סק"א כתב וז"ל: גם מה שהקשה הפני יהושע שם הא בעבד לא שייך הטעם דנשרפו חיטיך, לא ידענא דודאי אף במקום דלא שייך הטעם דנשרפו חיטיך מ"מ לא עקרו רבנן קנין משיכה ולא פלוג רבנן. תדע, דהא בהנך המבואר בסימן קצ"ח (סעיף ה') דמהני קנין מעות משום דלא שייך התקנה דנשרפו חיטיך, וכי לא יועיל בהו משיכה, אלא ודאי דלא מהני בהנך דלא שייך הסברא דנשרפו חיטיך רק לענין שלא לקלקל קנין מעות, אבל קנין משיכה לעולם לא בטל עכ"ל. והנה מבואר בדבריו מחלוקת הפנ"י והנתי"מ, דלהפנ"י במקום שקונה בכסף אין מועיל משיכה, והנתי"מ ס"ל דלא הפקיעו בזה קנין משיכה.

וכבר ציינו הפוסקים שבדברי החינוך במצוה שלו מבואר דלא כהנתי"מ, שכתב וז"ל: ואמרו זכרונם לברכה בגמרא [ב"מ מ"ז ע"ב] דבר תורה מעות קונות אף במטלטלין, אבל טעם הצריכם המשיכה בהן גזירה שמא יאמר לו מוכר ללוקח נשרפו חטיך בעליה. ומפני שתקנת המשיכה בהם נעשית על זה אמרו זכרונם לברכה [שם מ"ט ע"ב] שאם היו המטלטלין ברשותו של לוקח, אף על פי שנשכר אותו מקום למוכר, מכיון שהרשות הוא של לוקח ועיניו תמיד עליו, ואם יארע שום מקרה באותן מטלטלין גם הוא יכול להרגיש בענין כמו המוכר

וישתדל בהצלה, שבצד זה לא יקנה במשיכה אלא בכסף כדין תורה. וכן אם הלוקח שוכר אותו מקום שהמטלטלין בו, גם בענין זה לא תקנו בהם משיכה ומסירה והגבהה עכ"ל. ומפורש שבאופן שקונה כסף לא שייך קנין משיכה והגבהה, ודלא כהנתי"מ.

ויעוי' באמרי בינה (דיני יו"ט סי' כא אות י) שכתב לדייק מלשון הרמב"ם בהל' מכירה פ"ג ה"ו דכשקונין במעות אין קונין במשיכה והגבהה עי"ש, ובספר תורת הקנינים (פ"ה ענף ג אות קכב) כתב לסתור הדיוק מהרמב"ם עי"ש.

והנה האמרי בינה שם כתב לחלק דבדבר מצוה לכו"ע אפשר לקנות ע"י משיכה והגבהה קונה, אמנם המנחת פיתים באו"ח בהוספות לסי' תרנח כתב שלפי השיטה שבדבר מצוה מעות קונות אין משיכה והגבהה קונה בדבר מצוה.

מאפייני בבעלות מוסדות צדקה

אם קונים מהם במעות ובהגבהה ועל מי מוטל ההפסד

ט. והנה באופן שהמאפיה שייכת למוסדות צדקה והקדש, יש לדון בזה מטעם אחר, דמבואר בחו"מ סי' קצט ס"ד ברמ"א דהקדש וצדקה קונין במעות, וז"ל הרמ"א אבל הקדש וצדקה קונין במעות, ולכן אם נתן אחד דמים להקדש על המקח ונתייקר אין הקדש יכול לחזור בו עכ"ל, והדין הוא ששניהם אין יכולין לחזור בו, והרמ"א שם איירי בהקדשות דידן ולפ"ז אם קנה אחד מהקדש בקנין כסף ונשרפו נשרפו ללוקח.

אמנם הקצות החושן סק"ג כתב לבאר שדין זה תלוי בדברי הראשונים ליישב הסוגיא שם, ומסיק שלדברי התוס' והרשב"א והר"ן יוצא שהקדשות דידן אין לו דין של הקדש, ולכן אין מעות קונות, ולדברי המרדכי מעות קונות והרמ"א נקט כהמרדכי, והקצוה"ח פסק שהעיקר כמו שכתבו התוס', אמנם הנתיבות המשפט

היתומים וכו' עכ"ל. ומשמעות דבריו שנשאר ברשות היתומים כיון שיכולים לחזור אם יתייקר, ומשמע שאפי' אם עדיין לא התייקרו, שלא הזכיר דאיירי שהתייקרו, ועוד שסברתו שייך גם באופן שעדיין לא התייקרו, אמנם בהמשך דבריו כתב וז"ל דנעשו הלוקחין שומרי שכר, ולא דמי הכא לחזרה בעובדא דר' נחמן דחייבין אף בחזרה באונסין, כי שמה הרשות ביד הלוקח לעשות בו מה שירצה ואין המוכר יכול לעכב עליו ולחזור בו, משא"כ כאן אדרבה היתומים המוכרים יכולין לעכב על הלוקחין כל רגע שירצו לכן לא הו' אלא שומרי שכר עכ"ל, ויש להסתפק בדבריו אלו, דכתב להקשות רק מחזרה בעובדא דר' נחמן ולא דימהו לשעת ההליכה, ולפי"ז דוקא לאחר שהתייקרו ההפסד על היתומים, ועוד שבסברא קשה לומר שגם לפני שנתתייקרו היתומים חייבין באונסין כיון שהם יכולין לחזור, שהרי כהיום הם אינם רוצים לחזור וגם הלוקח אין יכול לחזור.

וכן יל"ע בדברי התורת גיטין בגיטין דף נב ע"ב שכתב וז"ל המהרש"א הקשה דמה"ת לא יהיה כשואל כמו התם בהליכה ולפענ"ד דלא קשה דבשלמא התם כיון דאין המוכר יכול לחזור בו, משא"כ הכא שגם היתומים המוכרים יכולין לחזור בהן ויכולין ג"כ לחזור וליקחן מבית הלוקח לאוכלין ולקדש בהן אשה א"כ לא חשיב כל הנאה של הלוקח, כיון דהמוכר יכול לעשות בו ג"כ כל מה שירצה וכו', והנ"מ בין תי' התוס' לתי' הר"ן דלדעת התוס' אינו חייב רק בגניבה ואבידה ולא באונס ולהר"ן אפי' באונס חייב וכו' עכ"ל, ויש להסתפק בדבריו דמסתימת דבריו ומסברתו משמע דאיירי גם קודם שנתתייקרו, אמנם יל"ע דא"כ מדוע בשאלתו כתב לדמותו לשואל ולא ללוקח גמור, וגם כבר נתבאר לעיל דמסברא קשה לומר שגם לפני שנתתייקרו יהיו היתומים וההקדש חייבין באונסין כיון דהם יכולין לחזור בעוד שהם לא רוצים לחזור והלוקח אין יכול לחזור.

בסק"ג כתב שגם לפי שיטת התוס' נמי הדין דמעו' קונות בהקדשות דידן עיי"ש, ולמעשה לכאורה הו' ספיקא דדינא.

ובאופן שהלוקח עשה קנין הגבהה ולא נתן מעות, אזי לכו"ע יש לו דין של יתומים, שהדין הוא שאם אחד לקח מהקדשות דידן ועשה קנין הגבהה לחוד, שהמוכר שהוא ההקדש יכולים לחזור בהם, אבל הלוקח אין יכול לחזור בו.

ויש לברר בזה כשנאנסו לאחר קנין הגבהה על מי מוטל ההפסד, דהרמ"א בחו"מ סי' קצט ס"ד פסק שהאונסין על היתומים וההקדש, ומקורו מתוס' בגיטין (דף נב ע"ב ד"ה דאתו למימר) שכתבו שהיתומים חייבין באונסין עיי"ש, אמנם בקרני ראם שם כתב לחלק שדברי התוס' נאמרו רק לאחר שנתתייקרו דבזה אמרינן שמסתמא יחזרו היתומים מהמקח ולכן היתומים חייבין באונסין, וכן מדייק החמדת שלמה (גיטין שם על תוס' ד"ה דאתו למימר) מדברי התוס' עיי"ש, ולפי דבריהם לפני שנתתייקרו הלוקח חייב באונסין, וכן באופן שידוע בודאי שלא יחזרו מהמקח גם אם יתייקרו המחיר בשוק, אזי גם לאחר שנתתייקרו הלוקח חייב באונסין.

והנה החמדת שלמה מדייק בדברי הרמ"א שם, שאף קודם שנתתייקרו, אם נאנסו היתומים וההקדש חייבין באונסין עיי"ש, אכן בקרני ראם שם כתב בדעת הרמ"א כמו שביאר בדעת התוס' שרק לאחר החזרה או באופן שהתייקרו אזי האונסים על היתומים.

ובשיטת רש"י (שם בגיטין נב ע"ב ד"ה נשרפו חיטכם בעלייה) כתב בחידושים המיוחסים להריטב"א [שהוא רבינו קרשקש] שאם עדיין לא חזרו היתומים חייב הלוקח באונסין גם לאחר שנתתייקרו, וכן מבואר שם ברמב"ן שאפשר שזה כוונתו של רש"י עיי"ש.

והנה המהר"ם שיף על התוס' שם כתב וז"ל: כיון דלענין אייקור הוא ברשות

מקנה לא מהני. ומהלך ב' כתב שרק במתנה אמרינן שכיון שיש דעת אחרת קונה אף בלא כוונה, אבל במכר כיון שאפשר שהקונה רוצה בדוקא שלא לקנות עוד מפני שרוצה אפשרות לחזור מהמקח, על כן אף שיש דעת אחרת מקנה לא מהני.

ובטעם דברי הרמ"א שסובר שקונה, מצינו שלשה דרכים בדברי הפוסקים, הנתיבות כתב (בסי' ר' סקט"ו) בדעת הרמ"א שכיון דהגבהה מטעם ידו, וידו לא גרע מחצירו, וחצירו של אדם קונה לו שלא מדעת ועי"ש והרע"א ביאר (והפתחי תשובה בסק"ז הביא דבריו) כיון שיש דעת אחרת מקנה מהני, [ולא סבר כהחילוקים שכתב הנתיבה"מ בדעת המחבר]. והט"ז שם ביאר בדעת הרמ"א דכיון שכיון בדעתו לקנות, אף שלא כוון עכשו בהדיא למעשה קנין מהני ולאפוקי בעודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו, שלא כוון כלל לקנות דהא סבור שהן שלו עי"ש.

ולמעשה בעניינינו הרי זה תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א, ואם הלוקח עשה מעשה הגבהה ולא כוון לקנות ועדיין לא נתן המעות, יכול הלוקח לומר קים לי כדעה המובא במחבר דלא קנה, ואין צריך לשלם אם נשרפו. ויש להוסיף דביאור הנתיבה"מ בדעת הרמ"א שייך כאן רק כשאחז את המצות מלמטה ורק מה שהיה כנגד ידו ממש וכמבואר בנתיבה"מ סימן קצח סק"ג אבל מ"מ דברי הט"ז בדעת הרמ"א שייך בכל האופנים.

המורם מהאמור

א. באופן שקנה מצות ממאפיה בקנין כסף בלבד, והמצות נשארו במאפיה ונשרפו באונס, אם עשה רק קנין כסף, אם הלוקח נתן מקצת מעות, הלוקח יכול לומר קים לי שלא זכה במצות אלו ואין צריך לשלם יתר המעות.

ב. ובאופן שהלוקח כבר נתן כל המעות, מעיקר הדין אין מעות קונות, אך נתבאר לדון אם קנין כסף קונה מדין סיטומתא. ועוד נתבאר לדון כמה ספיקות שיועיל קנין כסף כיון דהוי דבר מצוה, ונתבאר שתלוי במחלוקת הפוסקים, ואם המוכר כבר קיבל המעות אפשר שהוא יכול לומר קים לי ואינו חייב להחזיר לו המעות, וצ"ע לדינא בכל זה.

ג. ובאופן שהקונה עשה רק קנין הגבהה, נתבאר שתלוי במחלוקת הפוסקים שאפשר שכיון שיכול לקנות בכסף אינו קונה בהגבהה, ונמצא שאם לא קנה בהגבהה אין חייב הקונה

ולמעשה אם אחד קנה מצות ממאפיה ששייכת למוסדות קודש, ועשה רק קנין הגבהה ונשרפו המצות באונס, יש לעיין טובא בדברי התוספות ובדברי האחרונים הנ"ל, ובפרט שהחמדת שלמה מדייק בדברי הרמ"א שגם לפני שנתייקרו היתומים חייבין באונסין, וצ"ע אם אפשר לומר קים לי כדבריו.

באופן שהגביה המצות

ולא התכוון לקנותם אם זכה בהם

י. ויש לדון עוד באופן שעשה מעשה הגבהה במצות, ולא התכוון לעשות בזה מעשה קנין, אם קנה או לא. דבחור"מ סימן ר' ס"ח כתב השו"ע וז"ל: הכניס הלוקח את החמורים לביתו עם התבואה שעליהם אותה משיכה אינה כלום אפילו אם פסק הדמים ומדד המוכר על החמורים, לא קנה. ויש מי שאומר שאפילו מדד לוקח על החמורים לא קנה שלא נתכוין למשיכה ולקנות במדידה זו דלמדידה בעלמא נתכוין. וכתב הרמ"א ויש חולקין וסבירא להו דאם מדד לוקח קנה וכמו שנתבאר עכ"ל. ומבואר שנחלקו בזה השו"ע והרמ"א אם קנה כאשר לא התכוון לעשות מעשה קנין.

ובשיטת המחבר הקשה הנתיבות מכמה מקומות שמצינו שהיכא שיש דעת אחרת מקנה מהני גם בשלא כוון דעתו לקנות, ומתוך ב' תירוצים, מהלך א' שרק באופן שהמקנה התכוון בדעתו במעשה זה למעשה קנין אזי מהני, אבל אם המקנה גם לא כוון בדעתו למעשה קנין, אף שיש דעת אחרת

לשלם המעות למאפייה, וצ"ע בזה לדינא אם יכול לומר קי"ל כשיטה זו שלא קנה בהגבהה.

ד. ובאופן שהמאפייה שייכת למוסדות צדקה והקדש, אם הלוקח נתן מקצת מעות יכול לומר קים לי שאין מעות קונות ואין צריך לשלם יתר המעות, ואם נתן כל המעות יכולים המוכרים לומר קים לי כדעה שבהקדש קונה במעות ואין צריכים להחזיר לו המעות.

ה. ובאופן שהמאפייה שייכת למוסדות צדקה או הקדש ועשה רק קנין הגבהה צ"ע לדינא אם אפשר לסמוך על מה שהחמדת שלמה מדייק בדברי הרמ"א והלוקח לא יצטרך לשלם בעוד שהקרני ראם כותב שאין לדייק וכן צ"ע בדברי האחרונים המובאים בפנים.

ו. ובאופן שעשה מעשה הגבהה ולא כוון למעשה קנין וגם לא נתן המעות, נתבאר שתלוי במחלוקת הפוסקים אם קנה או לא, ויכול הלוקח לומר קים לי ואין צריך לשלם המעות, ואם כבר נתן המעות יכול המוכר לומר קים לי ואין צריך להחזיר המעות לקונה.



הרב ישראל דייטל

דין קטניות לחולים, קטנים ובשנת רעבון

קטניות בשנת רעבון ומלחמה / קטניות לחולה שאין בו סכנה / קטניות לקטנים

קטן הרגיל לאכול כל השנה דייסה או מטרנה או שאר מאכלים שונים העשויין מקטניות, יש לעיין בחג הפסח שנהוג אצל בני אשכנז שאין אוכלים קטניות, האם יש לשנות את הרגלו של הקטן למזון אחר בפסח כדי שלא יאכל קטניות, או שמא אין צריך לשנות הרגל אכילתו כל שמצוי מאכלי הקטניות שרגיל בהם בכשרות מהודרת לימי הפסח דאין בהם חשש חמץ, וכן עד איזה גיל מותר ליתן לו קטניות.

קטניות בשנת רעבון ומלחמה

א) אף אצל בני אשכנז שקיבלו עליהם איסור אכילת קטניות מ"מ מצינו שהקילו בכך בכמה אופנים, וכמבואר במ"ב (סק"ז) בשם הח"א (כלל קכ"ז ס"א, נשמ"א ס"י כ' על שנת תקל"א) והיעב"ץ (מור"ק) וכ"ה במכתם לדוד (סי' כ') דבשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול מותר לבשל כל המינים חוץ מה' מיני דגן, ויקדים קטניות לאורז ודוחן ורעצקע שהם דומין יותר לה' מינים ושייך בהו טפי למיגזר.

וע"ש בנשמ"א דלחיי נפש יש להתיר קטניות שאין עושין ממנו קמח דלא אתי למחלף, אבל לא רעצקע שקורין טאטארקע דדרך לעשות ממנו קמח ויש בו כל ג' טעמים שכתבו הפוסקים, דמדגן, יש בו גרעיני דגן, מתחלף בקמח, ועוד שאם יראו שמבשלין גרופין מרעצקע יבשלו גם גרופין מחמשת מיני דגן, ומעולם לא שמעתי להתיר זה.

וכ"כ בערוה"ש (ס"ה) דבפירוש קבלו שאם יהיה ח"ו שנת בצורת והעניים רעבים ללחם אז כל חכמי העיר ובראשם מרא דאתרא מתירים לאכול קטניות בפסח זה, ועתה שנתרבו תפוחי אדמה גם זה אין הכרח כידוע. וכ"כ הלב חיים (לגר"ח פלאגי ח"ב סי' צ"ד) דהחקרי לב התיר אורז בשנת בצורת. ובתשובת הגר"ש איגר מכת"י (נדפס בספר גליון מהרש"א עמ"ס כתובות בסופו) לק"ק פאזען מתאריך א' בשבת י"א ניסן תר"ז כתב דאף אם איסור קטניות הוא גזירת ב"ד יש לגבב צדדים הרבה להתיר בשעה"ד נורא דתפוא"א ביוקר וכל מזון העניים מאורז וקטניות, ע"ש

שכתב ה' צדדים להקל, אך מסיק דלא מלאו לבו להתיר אורז ודוחן אלא רק ב' מיני קטניות, באהנען גדולים וקטנים וערבוען, ורק ע"פ ח' תנאים דלהלן, לברר קודם פסח שלא יהא בהם חטה, יבררו שוב בפסח גופיה לפני כישולו, יבררו ע"ג שולחן דוקא, לא ישפוך על השולחן אלא שטוח דק, ביו"ט יקח בידו את האוכל שרוצה לבשל, ירתיח הקדירה ואח"כ יטיל לתוכן הקטניות, ההיתר רק לפסח זה מחמת הדוחק הגדול, מי שאין לו צורך בכך אין לו היתר זה.

ובסו"ד כתב דנותן רשות לפרסם התשובה לעוד קהילות שיש בהם דוחק זה, אך מתנה שבמקום שיש אב"ד או בד"צ אסור לסמוך על התירו עד שיסכים עמו האב"ד או הבד"צ. וכתב דשו"ר מש"כ החיי אדם הנ"ל להתיר בפשיטות קטניות ושאר דברים בשעה"ד וליזהר מאורז וטאטערקי, מ"מ אף שכתב זהירות משאר דברים רק בשעה"ד מ"מ במחוזי יש לי נימוקים לפי המקום והזמן שלא להתירן כלל ע"ש.

ומש"כ דההיתר אינו אלא לפסח שנה זה מחמת הדוחק הגדול ולא כתב דה"ה לכל שנה שיש דוחק כזה היינו לכאור' מחמת שלא רצה שיקבע הדבר כן אף כשהוא שעה"ד, ואציין למש"כ השד"ח (חור"ם סי' י' סק"ג ד"ה ולפי המובן) דלקבוע הלכה לדורות לעשות באופן שיש חשש איסור אלא שנבוא לעשות תיקונים להסיר החשש הנז"ל אין לעשות כן, כי אחר שיתפשט ההיתר ע"י תיקונים ההיתר יתפשט לגמרי ומעט מעט לא יזכרו ולא

ע"ב, זכרון יעקב ח"ב סי' כ"ה), ובישיבת סלבודקה הרהרו על דבריו, ואמר הראש ישיבה הג"ר איצלה פונוביצר זצ"ל כשר' יצחק אלחנן מתיר התורה עצמה מתירה.

בקול מבשר (ח"א סי' פ') כתב שהגרש"ק (עיין בהקדמה לטוט"ד מהדו"ק, ע"ע בתשרי יוסף דעת) הנספח לנדרי זרזין סי' ח') התיר קטניות בשעה"ד גדול, וע"ש שבמלחמת העולם הראשונה בשנת תרע"ה כשהיה בוינא ישב על מדוכה זו יחד עם הגר"מ אריק מבוטשאטש (אב"ד טארנא בעל האמרי יושר) והגר"מ שטיינבערג מבראד והגר"י ענגיל מקראקא (והגר"ח יצחק ירוחם אב"ד אלטשטאדט), ואחר מו"מ התירו קטניות בשעה"ד אך יבררו האורז שלא יהא בו גרעין של דגן (בקובץ הדרום גליון ט"ו נדפס כרוז מגדולי ישראל ובהם האמרי יושר והגר"י ענגיל שפירסמו בוועד תרע"ט להתיר קמח מקטניות בשעה"ד בבישול ע"י חליטה מקודם אבל לא ע"י אפיה, וע"ע בנתיבי עם סי' תנ"ג ע' קפ"ה), וע"ש מה שיש שהתירוהו גם בשנת תשי"ג.

וכ"כ בדבר הלכה (לגר"א קלאצקין סי' נ"ז) דבשנת תרע"ט התיר קטניות בבית התבשיל המיוחד לעניים, ובשנת תרע"ח הצטרף הגר"ע מוילנא עם המתירים אורז וקטניות אף שלא היה שעה"ד גדול, וע"ש מש"כ על שנת תרפ"א.

גם במלחמת העולם השניה נשאלה שאלה זו של היתר אכילת קטניות בפסח, והדבר אברהם (הג"ר אברהם דובער שפירא זצ"ל אב"ד קאוונא, עיי' בהקדמה לח"ג) חזר לעירו משהייתו בשוויץ לצורכי רפואה בשעה שפרץ המלחמה בשנת תרצ"ט כדי להיות עם בני עדתו נשאל אם יהא מותר לאכול קטניות בפסח במצב מלחמה כזו, והשיב שלעת כזאת שהצרות הם חוץ מגדר הטבע החובה מוטלת עלינו לדקדק ג"כ באופן היוצא מגדר הטבע, ואולי בזכות זה ינצלו, והוסיף שאינו בטוח כי יתקל בשאלה כזו בחג הפסח, ואכן בשב"ק כ"ב אדר תשי"ג נפטר לב"ע. וע"ע בכרם שלמה (שנה ג' ק"ו ע' ט') דהגר"ש פיהרער הי"ד אב"ד קראס לא

יפקדו אין גם אחד מהתיקונים הצריכים כלל וכו', כי אחר שהותר מקצתו הותר בעיניהם לא יבושו ולא יכלמו לעשות זר מעשיהם, כי נשתקעו אופני וסדר ההיתר, ורק ההיתר נשאר במקומו, ונמשכים הרבה איסורים קלים וחמורים, ולולא נפתח פתח כחודה של מחט בהיתר הנסיעה לא היו פותחים פתח כפתחו של אולם לפרוץ גדר התורה והמצוה, ואילו דורות הראשונים המה ראו את אשר נתהוו ונמשך מההיתר היו מכריזים ואומרים דברים שאמרנו לפניכם טעות הם בידינו ולא נמצא אחד מעיר שיטה אוזן לדבריהם האחרונים מצוה בחזר"ת, ובדור האחרון אשר ראינו פרצות ותקלות הנמשכות מכיוצא לזה באלו אמרו הלכה ואין מורין כן, כי אם אף אם באמת יהיה מותר על פי הדין על אופני תיקון, חלילה להתיר לעשות כן לכתחילה, אחר שענינו ראות וכלות את אשר נמשך מכיוצא בזה. וע"ע במנח"י (ח"ז סי' כ"ז) דמה נענה אנן אבתריה בדורנו שהדורות ירדו עשר מעלות אחורנית.

ובשעה"צ (סק"ו) כתב דידוע שהתירו חכמי הדור כמה פעמים קטניות בשני בצורת, עיי' בחת"ס (סי' קכ"ב) על מה שהתירו קטניות בשנת תק"ע, וכן במנחת קנאות למהרצ"ח (כתבי מהרצ"ח ח"ב מעמוד תתרכ"ז, מועדים בהלכה ע' רס"א) ובתשובה מאהבה (או"ח סי' רנ"ט) שדנו על היתר הקטניות משנה זו. וכ"כ במהר"ם בריסק (סי' מ"ח) על שנת תרי"ב, ובדברי מלכיאל (ח"א סי' כ"ח) על שנת תר"מ, וע"ע גור אריה יהודה (סי' קכ"ה) שדי חמד (חור"מ סי' ו' סק"א) ומועדים בהלכה (ע' רס"ב כתב שכן פסקו הרבנות בא"י בשנת תש"ב). ובשו"מ (מהדו"ת ח"ד סי' קכ"ח) התיר קטניות בזמן היוקר לעניים, וע"ש בדברי מלכיאל דאם העניים יתביישו בזה יש להתיר אף לעשירים.

והגר"א ספקטור זצ"ל בעל העין יצחק (נולד בשנת תקע"ז, ובשנת תקצ"ו נתמנה לאב"ד זאבלין, ובשנת תרכ"ד לרבה של קאוונא עד יום פטירתו בשנת תרנ"ו) התיר אכילת קטניות מחמת רעב בשנת תרכ"ח (עיי' תולדות יצחק ליפשיץ ע' ל"ה

קטניות לחולה שאין בו סכנה

(ב) ובסוגריים כתב המ"ב ופשוט דגם לחולה שאין בו סכנה מותר לבשל קטניות אם צריך לזה, אך צריך לבדוק ולברור יפה יפה בדקדוק היטב שלא ימצאו בהם גרעינים מה' מיני דגן, וע"ל מהחת"ס דגם יחלטם קודם לבישולם, וע"ע במשיב דברים (סי' צ"ב). ונפק"מ לענין תרופות וגלולות שמשמשין בהם בעמילן של קטניות מתירס וכיו"ב, וע"ע בחזו"א (או"ח סי' קט"ז סק"ח) ומנח"ש (סי' י"ז), אלא דיש לדון בהם מדין נפסל מאכילת כלב, עיי' שבות יעקב (ח"ב סי' ה') שערים המצב"ה (סי' קי"ב סק"ט).

ויש לעיין באופן שמותר לאכול קטניות כגון בשנת רעבון או לחולה האם זה משום דכהאי גוונא אינו בכלל גזירת קטניות, או דילמא דודאי גם הם בכלל הגזירה של קטניות אלא דמחמת מצבן הותר אכילתן, וכ"מ מהמבואר בחת"ס (סי' קכ"ב) דאף במקום שיש להתיר קטניות מ"מ יחלטנו לכתחילה ברותחין דכל מה דאפשר לתקן מתקנינן, וכן כתב הח"א (כלל קכ"ה סכ"ד), ומשמע דגם בכה"ג הם בכלל הגזירה ולכן כל מה שיכול לתקן מתקנינן (ע"ע בארץ טובה סי' ט"ו).

אבל בדברי יציב (או"ח סי' קצ"ה) דן בקטניות לחולה שאין בו סכנה, וכתב דכיון שהוא רק מנהג י"ל דאדעתא דחולה לא קיבלו עליהם, ואם צריך התרה עיי' בשו"ע (יו"ד סי' רי"ד ס"ב) לגבי תעניות שלפני ר"ה ורוצה לחזור בו מחמת שאינו בריא דצריך שיתירו לו ג', אבל הש"ך (סק"ב) כ' דבאו"ח (סי' תקס"ח ס"ב לגבי ברית מילה) איתא דא"צ התרה, ובדגומ"ר (שם ביו"ד) מחלק בין כשאינו בריא ורוצה לחזור לעולם דצריך התרה להיכא שאירע לו איזה מיחוש ורוצה לאכול היום ולעתיד יחזור למנהגו דא"צ התרה (וכ"כ במט"א סי' תקפ"א סל"ח, ושע"ה צ"קל"ג), והיינו משום דאדעתא דהכי לא קבלו עליהם.

ואף החת"ס שאסר להתיר למדינה שרצו להתיר לעצמם קטניות מאחר שנעשה בהסכמת תקנת עיר או מדינה מ"מ בסימן

התיר קטניות במלחמת העולם השנייה, וע"ע בתשרי ממעמקים (סי' י"ז).

אבל הצמח צדק (או"ח סי' נ"ו) תמה על מש"כ הח"א (כלל קכ"ו ס"א) דבשעת הדחק שאין לאדם מה לאכול מותר לבשל קטניות, דמנליה דבר זה דלא שמענוהו מהאחרונים, ועוד דא"כ אמאי נתחבט התורה"ד להתיר קטניות בהנאה ושאינו אוסר במשהו, הא כיון שמותר באכילה בשעה"ד פשיטא שאינו אוסר במשהו, וע"ש שמאריך בדיני התרה למנהגים ולאכילת קטניות.

גם במעשה רב (אות קפ"ד) כתב דאין להקל בקטניות אף בשנת בצורת, וכ"כ בשע"ת (סי' תנ"ג) מס' שערי רחמים. וכן במאמר מרדכי (איטיגנא סי' ל"ב) לא היקל לאפות מצות מקמח של קטניות אף בשעה"ד גדול דלא כמקילים בזה אשר מביא לידי אפיקורסות. והמנח"א כתב (אגרות שפירין מכתב רצ"ב) ששמע מאביו השם שלמה ששמע מהגרמ"ז איטיגנא בעל מפרשי הים בעת שקיבל ממנו היתר הוראה מעשה נורא שהיה בימי זקינו הגרמ"ז אבד"ק לבוב אבי הישועות יעקב שהתיר קטניות בשנת רעבון גדול יחד עם גדולי דורו ונתחרט מזה מיד בתוך פסח שלא יבא לידי בכיה לדורות. וע"ע במעדני שמואל (פסח סי' קי"ז סכ"ג) מועדים בהלכה (ע' ש"י).

והשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סוס"י ק', כרם שלמה ניסן תשנ"ח ע' כ"ה) כתב שהחמירו בקטניות כיון שהוא נוהג בכל שנה ורוב ישראל עמי הארץ יבואו ויבואו לדמות מילתא למילתא ובקל יבואו ח"ו למכשול, ומצינו בדבר שהוא תקנה על הכלל שחששו אף על המיעוט כמב' באחרונים בהא דגיטין (ב' ע"ב) ורבנן היא דאיצטריך אף שרובן גמירי, ומכ"ש דבר שנמסר לע"ה ונשים וטף (וע"ל די"ל דמה"ט אין להקל בקטניות אף באחרון של פסח), וע"ע בלחם שלמה (מהדו"ת או"ח סי' מ"ח) בשם הדברי חיים, עמודי אש (כלל ה' סי' ד'), מעדני שמואל (סי' קי"ז) חסד יהושע (ח"א סי' י"ז) שמודה להשי"ת שלא הוצרך בסוף להתיר קטניות בשעה"ד גדול).

עצמינו להמתין ו' שעות, ומ"מ י"ל דעדיף לשנות החלב קטניות דהוי גזירה מאוחרת.

עוד יש להעיר ממש"כ המ"ב (סי' תס"ח סק"ד) מהמ"א בשם הרא"ש דאם מנהג מקומו להחמיר והלך למקום שמקילין, אם דעתו להשתקע שם נפקע ממנו חומרת מקום שיצא משם משבא למקום החדש ומותר לו להקל כמנהג אותו המקום, ואם אין דעתו להשתקע במקום זה לא נפקע ממנו חומרי המקום שיצא משם ואסור לו להקל באותו דבר כמנהג המקום הזה, ומ"מ אין לו להתראות בפני אנשי אותו מקום שיכירו בו שאינו נוהג כמוהם מפני מחלוקת אלא יחמיר בצינעא.

הרי דכשבא למקום שמקילין אסור לו להחמיר על עצמו בפניהם כשניכר הדבר, ולפ"ז בן אשכנז הבא למקום שאין שם קהילה מבני אשכנז אלא רק מבני ספרד (ע"פ המבואר בביה"ד ד"ה וחומרי) ודעתו להשתקע שם לכאור' אסור לו להחמיר בפניהם מלאכול קטניות מפני המחלוקת, וזולת אם אין הדבר ניכר כגון שיכול להישמט שאין מאכל זה ערב לו.

ואף היכא שיש גם קהילה מבני אשכנז אך דעתו להצטרף לקהילה מבני ספרד לכאור' יחולו עליו כל דיני קהילתו.

וחולה שנותנים לו לאכול דרך הפה בצינור (אינשור) והוא עשוי מקטניות או מחלב (יש לדעת דרובם הם חלב עכו"ם, אך מצוי גם חלב ישראל וצריך לבקשו באופן מיוחד), יש להתייעץ עם רופא כשהוא מקטניות אם להחליפו כדי שח"ו לא יבואו להקל בספק סכנת נפשות, וע"ל מש"כ מהחזו"א לענין תינוקות, ובפרט די"ל דאין שום איסור באכילה כזו, וגם הוי רק חצי שיעור דהא לוקח הרבה זמן עד שאוכלים ממנו שיעור, ומ"מ יש ליזהר שהמאכל יהא של גוי, וגם המונח שמונח בו ישכירו לגוי, עיי' במ"ב (סי' תנ"ט סק"ח, סי' תנ"ד סק"ג, סי' תס"ו סק"א, סי' תס"ז שעה"צ סק"ד, שעה"ס סי' תס"ה סק"א).

קטניות לקטנים

ג) כתבו האחרונים (ח"א כלל קכ"ז ס"ו, מהר"ם שיק או"ח סי' רמ"א, מלמד להועיל או"ח סי'

קכ"א התיר בשעת הדחק בעניים מדוכאים לעשות פת מקטניות, וא"כ כ"ש בחולה די"ל דאדעתא דהכי לא קבלו עליהם, ומ"מ אם אפשר יחלוט הקטניות בחלב חם, וכ"כ המהר"ם שיק (או"ח סי' רמ"א), והביא מהפנ"י (פסחים כ"ה ע"ב ד"ה מר בר רב אשי) דמה שאסור רק ממנהגא שרי לחולה שאין בו סכנה, ועוד דהוא ק"ו ממה שהתיר החת"ס בסי' קכ"א קטניות בשעה"ד ע"ש.

ובלב חיים (ח"ב סי' צ"ו) כתב דאף שנהגו להחמיר באכילת אורז בעירו איזמיר מ"מ נתנו אורז לחולה שאב"ס, והיו מבררים אותו קודם פסח כדי שאם ח"ו יצטרכו יהא מוכן לחולה שאב"ס, וע"ש שדן גם לענין שלא כדרך הנאתן, וגם די"ל דלא גזרו על קטניות אלא בתבשיל ולא כשהם בעין וקלה אותן יפה ע"ג האש.

עוד נפק"מ י"ל היכא שתרם דם עבור חולים כשהוא אחרי שעה מאכילת בשר אך עדיין בתוך השש שעות, ואח"כ אמר לו הרופא שצריך לשנות כוס של חלב שיש בו סידן כדי לחזקו, ויכול לשנות חלב רגיל או חלב סויה שהוא קטניות, ומדינא שניהם מותרים לו דדינו השתא כחולה שאב"ס דהותר לו קטניות כנ"ל, וגם הותר לו חלב אחרי שעה מבשר כמבואר באחרונים (עיי' יו"ד סי' פ"ט דע"ק, יבין דעת, ערוה"ש ס"ז, דרכ"ת סק"כ, חכמ"א כלל מ' סי"ג, חת"ס יו"ד סי' ע"ג, שלמת חיים סי' ד', מטה ראובן סי' קפ"ה, שבה"ל ח"ב סי' ל"ב), וא"כ יש לעיין איזה חלב עדיף שישתה, האם החלב סויה שהוא קטניות, או חלב רגיל דמותר מדינא לרמ"א אחרי שעה.

ולפי הח"א דגם חולים בכלל הגזירה של קטניות י"ל דעדיף שישתה החלב הרגיל וכדחזינן מדברי הפוסקים שהחמירו כ"כ באיסור קטניות כדי שלא יבואו לזלזל בו, אבל לפי מש"כ בדברי יציב דאיסור קטניות אינו אלא מנהג ואדעתא דחולה לא קיבלו עליהם י"ל דעדיף שישתה החלב סויה, אך ע"ש במטה ראובן שכתב האי טעמא גם לענין היתר חלב אחרי שעה לחולה שאב"ס בלי התרה דאדעתא דהכי לא קיבלנו על

בטעמים הנ"ל, דמש"כ המ"ב להקדים שאר קטניות לאורו כיון שאורו דמי טפי לדגן ויש לגזור ביה טפי י"ל דהיינו לטעם דאתי לאיחלופי בין מעשה קדירה של קטניות לדגן, אבל לטעם דשמא מעורב בקטניות גרעיני תבואה לכאור' אין חילוק בין אורו לשאר קטניות, זולת אם יש לחוש שמעורב גרעיני תבואה יותר באורו מאשר בשאר קטניות, ואולי מחמת דדמי טפי אהדדי.

ומ"מ ל"ר נוהגין לחלוט הקטניות שנותנים לתינוקות כמש"כ המ"ב מהחת"ס והח"א, ואולי עצם הכנת הבקבוק עם מים רותחים דינו כחליטה (עיי' סי' תנ"ד מ"ב סק"ב), גם י"ל דתלוי בטעם האיסור של אכילת קטניות וכנ"ל, דלפי הטעם שיש לחוש שמעורב בה חיטה א"כ ע"י החליטה הרי הוא עושה כל טצדקי שיכול כדי שלא יבוא לידי חימוץ, אבל לטעם דאתי למיחלף קמח דגן בקמח קטניות לא מהני מידי מה שחולטן קודם ברותחין, ומש"כ החת"ס לחולטן ברותחין היינו משום דיש להחמיר כב' הטעמים. ואולי מהא דלא נהגו לחלוט הקטניות מוכח דנקטינן לדינא דהעיקר הוא הטעם דאתי למיחלף, או דסומכין על מה שבוררים היטב הקטניות לפני נתינתן לקטן.

ולפי המבואר במ"ב (סק"ז) דבשעת הדחק דהותר קטניות יקדים שאר קטניות לאורו ודוחן ורעצקע שהם דומין יותר לה' מינים א"כ לכאורה יש להעדיף דייסה לתינוק מקמח תירס מאשר דייסת אורז (עיי' חת"ס אור"ח סי' קכ"א דתירס הוי חשש דגן, אבל מדברי האחרונים מבואר דהוי בכלל קטניות, ע"ש בבאה"ט ח"י מחה"ש ופמ"ג א"א סק"א, א"ר סק"ב, ערוה"ש ס"ג, מ"ב סק"ד), זולת אם יש לחוש לשינוי מאכלו דיש לזהר בזה וכנ"ל מהחזו"א, וקודם שהגיע לתינוך עיי' בשם אריה (אבה"ע סוסי" צ"ה) דאף לשיטה דלא ספינן לקטן איסור דרבנן מ"מ אם אינו אלא חומרא בעלמא ספינן ליה, ועפ"ז התיר בשד"ח (חומ"מ סי' ר' סק"ו) ליתן לתינוק אורז.

פ"ד וצ"ח) דכמו שהתירו קטניות לחולה שאין בו סכנה ה"ה דמותרין לקטנים הצריכים לכך, דהא מבואר ברמ"א (סי' שכ"ח סי"ז) דקטן דינו כחולה שאין בו סכנה, ולענין עד איזה גיל חשיב קטן כחולה שאין בו סכנה עיין במנחת יצחק (ח"א סי' ע"ח, וע"ע ח"י סי' כ"ה) לענין בישול ע"י גוי בשבת כשאין לקטן מה לאכול דהיינו עד בן תשע שנים, ובערוה"ש (סי' שכ"ח ס"כ) וקצוה"ש (סי' קל"ד סק"יח) כ' דכ"ז שצריך לאוכל מיוחד חשיב כקטן לענין זה, ובמלמד להועיל (בהוספות מהמור"ל) נדפס הוראה מהשאגת אריה שנכתבה ע"י חתנו דקטן דינו כחולה שאין בו סכנה עד בן ג' ד' שנים, ובחזו"א (אור"ח סי' נ"ט סק"ג) כתב דהוא עד גיל ב' או ג'.

וע"ש בחזו"א (סק"ד) דמ"מ בחשש כלשהוא ששינוי מאכל התינוק יגרום לקלקול קיבה או חום כל שהוא ה"ז בכלל ספק סכנה, שכל קלקול אפשר שיגרום חולי, וכל חולי הוא ספק סכנה ומחללין שבת למנוע זאת, וע"ע בשולחן שלמה (סי' שכ"ח סק"ב), ולכאורה הכל לפי הענין וראות עיני המורה. ובזמנינו מצוי דייסות מקטניות כשר לפסח, וע"ש במהר"ם שיק דמייחדים כלים לקטניות.

ויש לעיין אם צריך לנסות ליתן לתינוק דייסה שאינה מקטניות כגון ערמונים, או כיון שהתינוק רגיל לדייסה מקטניות ימשיך בכך ולא ינסה לשנות מאכלו לדייסה שאינה מקטניות, ואולי י"ל דזה תלוי אם חולה ותינוק אינן בכלל הגזירה של קטניות דלכן ימשיך להאכילם קטניות, או דילמא דגם הם בכלל הגזירה אלא שהותר להם, ולפ"ז אולי צריך לנסות עכ"פ ליתן לו דייסה שאינה מקטניות, אך י"ל דכיון ששינוי במאכלו יכול להביאו לקלקול קיבה ה"ז בכלל ספק סכנה דאין לעשותו וכמש"כ החזו"א (וע"ע מש"כ במקו"א בענין שרייה לתינוקות).

ולפי מש"כ המ"ב (סק"ז) דיש להקדים שאר מיני קטניות לאורו א"כ כשנותן קטניות לתינוקות יש להקדים דייסת קורנפלור לדייסת אורז, אך לכאור' י"ל דזה תלוי

הרב משה חיים בר"פ שמעיה

דין קדירת בשר שנשפך עליה חלב מבחוץ

שאלה: נשפך חלב על דופני קדירת בשר מבחוץ האם בטל בשישים והאיך. והנה לפום ריהטא ממשמעות השו"ע והפוסקים יש להתירה כנשפך נגד הרוטב בשישים בתבשיל ונבאר להלן שאין דבר זה ברור.

ג' השיטות בטור

א. הטור סימן צ"ב כתב וז"ל טיפת חלב שנפלה על הקדרה שאצל האש מבחוץ אפילו אם יש בתבשיל שישים כנגדה אינו יכול לבטלה ואם כן הטיפה אוסרת הקדירה כל סביבותיה ונאסר התבשיל שבה, וכתב מהר"ם מרוטנבורק שאם יש בתבשיל שישים פעמים שישים כנגד הטיפה מותר, שהטיפה אינה אוסרת אלא עד שישים כנגדה, ואם יש בתבשיל שישים כנגד אותם השישים מותר. ובספר המצוות כתב שאם נפלה כנגד התבשיל אין צריך אלא שישים כנגד הטיפה שמפעפת לפנים והוי ליה כאילו נפלה בתבשיל ואם נפלה במקום הריקן והיא מפעפת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב כ"כ שאין שישים כנגד הטיפה הרי נאסר אותו מקום בקדירה של הקדירה ואם יערה התבשיל דרך אותו מקום הקדירה שנאסר הרי יאסר התבשיל וזה תקנתו שניחנה כך ולא יגע בה עד שתצטנן עכ"ל הטור.

ומבואר בדבריו ג' שיטות ויתבארו לפנינו בעז"ה.

דעת הסמ"ג לאסור הקדירה

והתבשיל שבה ככל אופן

ב. השיטה הראשונה שהביא הוא שיטת הסמ"ג (לארין קמ וקמא נא ע"ג), ובטעמו יש לומר בשני דרכים. האחד הוא כפי שמשמע מהמהרש"ל בביאורו על הסמ"ג, שאנו חוששים לטיפה זו שמא פעפה במקצת דופני הקדרה ואסרה מכח דין "חתיכה נעשית נבילה", ומעכשיו נאסר חלק גדול יותר בקדרה, וחלק זה הנאסר פעפע ואסר עוד, וכן על דרך זה עד שנאסרה

כל הקדרה והתבשיל שבה ואין לה שום היתר, אם לא בשישים בתבשיל כנגד הקדרה [ובשני אופנים או דס"ל דאמרינן חנ"ן אף בשאר איסורים, דאל"ה א"א שפעם השנית יהיה נעשה נבילה, דהא כבר נאסר, או שנאמר כדעת הש"ך בביאור הבי"י בסימן צ"ד ס"ק כ"ב דכיון דבא מבב"ח כבב"ח דיינינן ליה, ואמרי' ביה חנ"ן אף יותר מפעם אחת ואינו כבשאר איסורים אף לדעת רבינו אפרים], וזה פשוט.

ובאופן נוסף יש לבאר דעתו וכפי שביאר הב"ח כאן על הטור (אות י'), שדעת הסמ"ג דאמרינן דגוף החרס נעשה נבילה מכח טיפה זו, ואף שברוב הפעמים יש כמה פעמים שישים בחרס שבקדירה כנגד טיפה זו, מ"מ אסורה מפני שדין ביטול בשישים נאמרה רק בדבר שיש לו טעם המבטל את האיסור, משא"כ חרס דלית ליה טעמיה מדנפשיה כלום. והלכך אין לומר בזה ביטול בשישים, וממילא אפילו המעט הזה אוסר המרובה. והשתא דאסרינן כל החרס, שוב צריך שישים בתבשיל כנגדה, וזה אינו כידוע ברוב הפעמים, הלכך יש לאסור הכל.

דעת מהר"ם מרוטנבורג

ג. והטור הביא הדעה השניה בשם המהר"ם מרוטנבורג (תשובות דפוס לבוב סי' קכ"א) דבמקום שיש בקדירה שישים פעמים שישים כנגד הטיפה מותר התבשיל. וטעמו מפני דס"ל שא"א לטיפה זו שתאסור יותר, שהרי אם מתחילה היא מתפשטת ביותר משישים טיפין כמותה, הא בטלה. ואם היא מתפשטת בשישים פחות מעט וכל השישים נעשה נבילה, הא תו יש להתיר בשישים כנגד מה שנעשה נבילה,

אלא ששים כנגד הטיפה, שמפעפת לפנים והוי כאילו נפלה בתבשיל. ואם נפלה במקום הריקן והיא מפעפת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב כל כך שאין ששים כנגד הטיפה, הרי נאסר אותו מקום הקדירה, ואם יערה התבשיל דרך מקום הקדירה שנאסר הרי יאסר התבשיל. וזה תקנתו, שנייחנה כך ולא יגע בה עד שתצטנן עכ"ל.

הרי בדבריו שפסק כדעת הסמ"ק לחלק בין נפלה כנגד הרוטב ובין כנגד הריקן. ומעתה נבוא לבאר דבריו.

ביאור דעת הסמ"ק בנפל נגד הרוטב

ו. דהנה הט"ז (ס"ק י"ז וי"ט) אהא דכנגד הרוטב הביא הממ"נ של הסמ"ק, וביארו דהצד האחד הוא אם מפעפת בכולו, פירוש שהטיפה מפעפת למקום אחר, הרי נתבטל מחמת התבשיל ויש להתירו, והצד הב' הוא שהטיפה עומד במקומו ואינו מפעפע כלל ממקומו למקום אחר, ונמצא שגם לפי הצד הזה יש להתיר, דהא לא מפעפע כלל. כלומר דאי מפעפע הרי מפעפע בכולו ובטל בכל מה דאיתיה התם, ואם אינו מפעפע מותר מפני שאין לו כלל חיבור עם התבשיל.

וזה דלא כמו שכתב הבית יוסף בביאור הממ"נ שכתב הסמ"ק, אלא שהט"ז מוכיח כפירושו מכח שמעתתא דזבחים צ"ו ע"ב שהביאו הסמ"ק, ששם נסתפקו בדבר ומבואר שם להדיא שצדדי הספק "אי מפעפע חוץ למקומו אי לא" היינו שאם אינו מפעפע אזי עומד על מקומו ואין לו שום חיבור עם הטיפה.

והנה הש"ך (ס"ק ח') בענין זה הביא דברי הב"י והסכים עימו בביאור זה (אלא שהוא סובר דבנפלה כנגד הריקן ס"ל להמחבר כהמהר"ם מרוטנבורג, ויבואר להלן על מקומו).

וביאר בדברי הב"י שהצד הא' הוא שהטיפה מתבטלת בכל דופני הכלי, והיינו שמשערים שיהיה בדופני הקדירה ששים כנגד אותה הטיפה, ואז מותר מפני שאין נעשה נבילה כלל בדופניה, וצד הב' הוא

אולם הקדירה יש לאסרה, דהא בפעם השניה אפשר שיפעפע מה שלא פעפע עד השתא, ואף שי"ל שיתפשט באופן שיתבטל, מ"מ אין מבטלים איסור לכתחילה. כן ביארו הפרישה והש"ך.

דעת הסמ"ק

ד. והשיטה השלישית שהוא שיטת הסמ"ק (סי' רי"ג) שיש לחלק בדבר, דאם נפלה כנגד הרוטב אזי מותר התבשיל בשישים כנגד הטיפה, ואם נפלה כנגד הריקן דינו שנייחנו עד שיצטנן ואח"כ יערה. מחשש שפעפוע הטיפה הלך רק עד סמוך לרוטב ונעשה כל מה שבתוך דופני הקדירה נבילה, ואם ינענע הקדירה בעודה חמה יצטרך שישים נגד מה שנעשה נבילה, אבל אי הוי ידעין דפיפע עד למטה מהרוטב, אי"צ כי אם שישים נגד הטיפה, מפני שלא נעשה נבילה, דבטל מיד בכל התבשיל שבקדירה כדין נפל נגד הרוטב.

ובסמ"ק הביא בדבריו, וז"ל "וטיפת חלב שנפלה על דופן של כלי מספקא לן בפרק דם חטאת אי מפעפע בכל הכלי אי לא, הלכך כשנפל כנגד הרוטב ויש ברוטב שישים מן הטיפה מותר ממ"נ, אי מפעפע בכל הכלי הרי נתבטלה, ואם אינו מפעפע א"כ לא יאסר", עכ"ל.

ובבית יוסף הביא לשון הסמ"ק וביאר בדעתו, דיותר יש לנו להתיר אם יודעים דמפעפע בכל הכלי דנתבטל בכלי, והצד הב' של הממ"נ הוא שכו' הסמ"ק "דאם אינה מפעפת אז לא יאסר", ביאר דר"ל דאם אינה מפעפת בכל הכלי אז לא יאסר, משום דמסתמא מפעפת לפנים והוי כאילו נפלה בתבשיל.

ומקודם אשר נבוא לבאר בדבריו וליתן טעם, נקדים להביא דברי מרן בשולחן ערוך.

דעת מרן בשולחן ערוך

ה. השו"ע בסי' צ"ב ס"ה כתב וז"ל "טיפת חלב שנפלה על הקדרה שאצל האש מבחוץ, אם נפלה כנגד התבשיל אין צריך

ביאור דעת חיד יהודה בדברי הבית יוסף והש"ך

ח. אמנם ביד יהודה (פי' הארוך כ"ט סוד"ה אך הסמ"ק) ביאר כל דברי הב"י והש"ך הנ"ל בביאור הסמ"ק באופן מחודש, ודלא כהחזו"א ודלא כפשטות הדברים שהובאו לעיל, ולשיטתו נחא משמעות השו"ע כאן¹.

דהנה הביא בדבריו הממ"נ שבשני הדרכים שאפשר לטיפה לפעפע יש להתיר כשהדרכים הם, א' - פעפוע בכל דופני הכלי, ב' - פעפוע בכל התבשיל, אלא שהיד יהודה מוסיף ומבאר שסברא זו היא האמת והפשוט, והעיקר כהצד הזה שמפעפע אל התבשיל עצמו, ולכן סגי בזה בשישים בתבשיל אע"פ שאין שישים בדופני הקדירה. ועש"ע שמבאר מש"כ הב"י והש"ך גבי נפל כנגד הרוטב, שלצד הא' שמפעפע גם בכל דופני הכלי וגם בתבשיל, יש להתיר דהא יש שישים כנגדה בכל דופני הכלי, והגם דזה אינו דהא מסתמא מפעפע גם לפנים ובוה וודאי יש שישים, אבל לא חש להא כיון דבלא"ה יש להתירה ע"י דופני הכלי ואינו צריך לסברא זו לומר דמפעפע גם לפנים והצד הב' הוא הפשוט דמפעפע רק לפנים והוא וודאי יותר מסתבר מלומר דמפעפע רק לדופני הקדירה הלכך יש להתיר עי"ש.

ומדבריו מבואר דוודאי אף שיש שני צדדים, נקטינן להלכה כצד הפשוט שמפעפע לפנים.

וע"פ האמור, אם נשפך הרבה חלב כנגד רוטב אזי גם לדעת הב"י והש"ך יש להתיר בשופי בשישים בתבשיל כנגד מה שנשפך, ורק כשנפל כנגד הריקן יש לחוש וכפי שיבואר לקמן.

וסיים חיד יהודה, "ומזה מבואר נמי דהסמ"ק ס"ל דכל נגד הרוטב מסתמא מפעפע לפנים". הרי להדיא כדברינו, ע"כ בביאור דעת חיד יהודה בדברי הב"י והש"ך.

שמפעפע אל תוך התבשיל שבה ומתבטל בכולה, ולכן לפי שני הצדדים צריך להיות לה היתר.

ולכאורה מדברים אלו יוצא נפקא מינא גדולה, באופן שלא יהיה די בדופניה לבטל טיפה זו, כגון שנפל חלב הרבה יותר מטיפה, לדעת הט"ז לכאור' יש להתיר כיון דלא מצרכינן בשום צד ביטול בדופני הכלי, אך לדעת הש"ך והב"י, הרי לצד הא' יאסר מאחר שאין בדופניה שישים, והאמת שיש בזה הרבה מן החידוש דלא מצינו בשו"ע בדיון הטיפה שתהא בשישים בדופניה.

וכדברים האלו מפורש בדברי החזו"א (יו"ד סי' י"ז), שאין להתיר לדעת הב"י והש"ך באם אין שישים כנגד הטיפה בדופניה של קדירה, דהא לצד הא' יאסר, וכדמבואר על פי מה שפירשו הממ"נ.

מה שיש להעיר בביאור זה

ז. ויש לעי' בזה לבאר הדבר, דלכאורה צ"ע שהרי סתימת לשון המחבר לא משמע כן, שהרי כתב להתיר ביש שישים בתבשיל סתם ומפני "שמפעפע לפנים והוי כאילו נפלה בתבשיל". וגם שכתב המחבר בס"ו גבי היתר כנגד האש, שכתב "ודווקא בדבר מועט כגון טיפה, אבל אם נפל הרבה אין להתיר אפי' אם נפל כנגד האש, אא"כ כנגד הרוטב וע"י שישים". הרי להדיא שכתב להתיר ע"י שישים גם כשנפל הרבה.

וכן יש להעיר ממה שכתב המחבר בס"ח גבי מחבת שנתנוה בכירה תחת קדירה של בשר, דאסור הקדירה והתבשיל שבה אם אין בהם שישים נגד כל החלב שבמחבת, מפני הזיעה שעולה וחשיב כחלב שנפל כנגד הרוטב. והנה להנ"ל צריך שישים בדופני הקדירה כנגד החלב שבמחבת, ואין משמע כן דהא לא מסתברא שיהיה שישים בדופניה, דהרי מדובר כאן מחלב הרבה שמעלה זיעה למעלה.

1 נתקשינו טובא בהבנת דבריו הק' אשר לכאורה יש להם כמה פנים וכתבתי הנראה עפ"ד מו"ר ראש הכולל הרה"ג ר' מאיר דוד הירשמן שליט"א.

בדופניה. ולפי היד יהודה, אפי' מגולה נמי סגי בשישים בתבשיל.

והעירני ידידי הרה"ג ר' יוחנן ב"ר יוסף סגל שבספר כנפי יונה מבואר להדיא בדעת הסמ"ק כפי פשטות הדברים שהבאנו לעיל, אלא שהעיר דמפני מה לא נפרש כסברת החו"ד. הרי כאן שני דברים א' דהוא נמי ס"ל הכי לולי דברי הש"ך ב' דלא הבין כך בדברי הסמ"ק.

דעת החזו"ן איש בביאור דברי הסמ"ק

י. אמנם בחזו"א עצמו, אף שהבאתיו לעיל בביאור דעת הב"י והש"ך כפשטות הדברים, הוא עצמו חולק ומבאר דברי הסמ"ק בדרך אחר.

ומפרש דה"פ, דזה פשוט שבנפל נגד הרוטב אזי חשבינן לקדירה והתבשיל לדבר אחד, וכח פעפוע טיפה זו וודאי מפעפעת לפנים דבכח אחד הוא, ומה שיש לדון הוא רק אם מתפשט גם למעלה לחלק של הקדירה שחוץ לרוטב. ובזה יש להקדים, דנקט החזו"א כדבר פשוט שאם יש חיבור בין הבליעות, אזי מקושר הוא עם התבשיל ויש להתיר התבשיל כנגד הטיפה. הלכך בנפל נגד הרוטב, ממ"נ הוא, אם עולה למעלה, אזי יש חיבור עם בליעות שלמעלה מן הרוטב ומקושר הוא ומותר בשישים בתבשיל, ואי אין מפעפעת למעלה מן הרוטב אזי וודאי שמותר בשישים. וגם לערות חס מותר כיון שבחלק העליון שבקדירה לא פעפעת כלל החלב, והוא פשוט ונפלא.

ואף הקדירה עצמה יש להתיר לפי זה, כיון שהוא כח אחד וודאי צ"ל דמפעפעת כולו לפנים ולא נשאר כלום בדופניה, דאי נשאר הא תעשה נבילה ונצטרך שישים כנגדה. ע"כ שיטת החזו"א.

אולם לדעת הש"ך יש לאסור הקדירה, דיש לחוש דלמא עדיין נשאר בה מעט בדופניה, וכפי שביאר הוא ז"ל בס"ק כ"ז דחיישי' לענין הקדירה לפעפוע בבישול שני. אבל הט"ז מדינא מתיר הקדירה לבישול שני, והביא כן בשם רש"ל. אמנם גם הט"ז

ביאור החוות דעת

בדברי הבית יוסף והש"ך

ט. והנה אחר הקדמת הקושיות משמעתין דזבחים צ"ו ע"ב, מבאר החו"ד (ביאורים ס"ק י"ג ד"ה ועתה נבוא) יסוד נפלא. דהנה כתבו התרומת הדשן והמרדכי אהא דנימא חנ"ן בדופני הקדירה אף בנפל נגד הרוטב, ותירצו שמה שכנגד הרוטב מקושר הוא עם מה שבקדירה, הלכך הוי כנפל לתוך רוטב שבקדירה גופא, וכן אמרינן נמי גבי הבליעה הבלוע בו מכבר, שמקושר הוא עם מה שבקדירה. הלכך א"א לומר בזה שתעשה נבילה, דהא אין בו כדי ליתן טעם בכל הקדירה והתבשיל שבה.

וכיון שכן, צ"ל בכוונת דברי הסמ"ק דהממ"נ הוא, אם מפעפעת בכל הכלי, אז אי אפשר לומר סברא דמקושר דהא פיעפע גם למעלה מן הרוטב שחלק זה וודאי אינו מקושר הוא עם תבשיל שבקדירה, ולכן צריכים אנו להתירה בשישים בדופני הקדירה עצמה, (וגם אם נוכיח דאמרי' מקושר גם באופן זה כיון שהוא מחובר תוך דופניה עם מה שכנגד הרוטב, מ"מ רוצה בזה דלא ניבעי צינון). וצד הב' הוא הפשוט דמפעפעת לפנים ולכן סגי בשישים, וזה מש"כ "ואז לא יאסור". והוא משום דכנגד הרוטב נכנס לפנים ומקושר הוא כנפל תוך הרוטב עצמו, [ובזה ניחא הא דחשבינן ליה כידיעה מבוררת שמפעפעת כולה לפנים דהוא לכאורה דבר חידוש דמינא ידעינן - אלא דמקושר הוא].

והנה לפ"ז, לדעת החו"ד באופן שאין בקדירה חלק שאינו נגד הרוטב, היינו בקדירה מכוסה דחשבינן ליה כאילו הכל נגד הרוטב, וכמבואר בפרי חדש כאן וברמ"א לקמן, שפיר יהא מותר כשיש שישים בתבשיל, דהא אין נעשה כלל נבילה, ואפילו תקנתא דצינון לא ניבעי. אבל בקדירה מגולה צריך שישים בדופניה מטעם האמור, דנ"נ בדופניה למעלה מהרוטב. אך לדעת החזו"א בדעת הב"י והש"ך אינו כן, אלא לעולם צריך שישים

דהשתא יש כאן איסור הרבה יותר משישים מטיפה זו. אבל עדיין יש להעיר דהא המחבר לית ליה חנ"ן בשאר איסורים וא"כ פעם שניה א"א לה שתעשה נבילה דהא כבר אינה היתר. וצריך לומר לשיטה זו דס"ל כביאור הש"ך בדעת ב"י בסימן צ"ד ס"ק כ"ב שביאר שם בדעתו דכיון דבא מב"ח כב"ח דיינינן ליה, הלכך גם פעם שניה אוסר.

ודעת הלבושי שרד (הובא בקובץ מפרשים על הט"ז ס"ק י"ח) בביאור דעת הט"ז הוא כעין מה שביאר הב"ח בדעת הסמ"ג - שגוף החרס נעשה נבילה, הלכך יש לאסור אף ביותר משישים כנגד טיפה זו ולכן לא יועיל שישים פעמים שישים.

ודעת הש"ך בהנ"ל - דוודאי סובר המחבר להתיר גם אם נענע הקדירה קודם שנצטננה במקום שיש שם שישים פעמים שישים ולא חש להא שפשוט הוא, אבל וודאי לערות מאותו צד כשעדיין חם התבשיל אסור, כיון שהוא מבטל איסור לכתחילה, (והוא כעין מה שאסר להשתמש בה פעם שניה לבישול אחר דחיישי' לפעפוע בפעם שניה).

המורם מהאמור:

נשפך חלב על דופני קדירת בשר מבחוץ הדין הוא כדלהלן

נפל כנגד הרוטב:

א. לדעת הט"ז בביאור הסמ"ק מותר כשיש שישים בתבשיל.

ב. לדעת החזו"א בביאור הב"י והש"ך, צריך שישים בדופניה כנגד מה שנשפך עליה.

ג. לדעת היד יהודה בביאור דעת הב"י והש"ך, אין צריך כי אם שישים בתבשיל כנגד מה שנשפך עליה.

ד. לדעת החזו"ד בביאור דעת הב"י והש"ך - אם נפלה נגד הרוטב ויש בקדירה גם חלק שאינו נגד הרוטב - צריך שישים נגד הטיפה עם החלק של דופניה שאינם נגד הרוטב.

אבל אם הקדירה מכוסה, אי"צ כי אם שישים בתבשיל נגד מה שנשפך עליה.

ה. ולדעת החזון איש עצמו בביאור דעת הסמ"ק, מותר בשישים בתבשיל.

ובאופן שנפל כנגד הריקן:

א. דעת הט"ז בביאור דעת המחבר הוא להתיר בתקנתא דצינון בלבד, ולאסור אם נענע, ואפילו כשיש שישים פעמים שישים.

ב. ודעת הש"ך בביאור דעת המחבר ג"כ להתיר בתקנתא דצינון, אולם הוא מתיר באם נענע ויש שישים פעמים שישים.

אוסר הקדירה לכתחילה, דכיון דיכול להגעילו מה לנו להתירו.

נפל נגד הריקן

י"א. ואחר כל זאת נבוא לבאר דין נפל נגד הריקן.

דהנה כבר נתבאר מה שיש לחוש בזה לפעפוע עד סמוך לרוטב, ושמפני כן הצריכו להמתין לצינון. אך מה שיש לדון בזה הוא האם שישים פעמים שישים יועיל להתירה אף אם לא המתין עד שתצטנן.

הנה דעת הט"ז (שם) בהנ"ל לאסור לדעת הסמ"ק, וכמשמעות לשון המחבר שלא הזכיר בדבריו כלל תקנתא דשישים פעמים שישים. אלא שלכאורה הדברים תמוהים, דאי יש בתבשיל שישים פעמים שישים הא וודאי בטל ואין טעם החלב נרגש בו, דהא יש שישים אפילו נגד מה שנעשה נבילה. ובביאור הדברים יש שני דרכים.

דעת הפמ"ג (משב"ז ס"ק י"ט) דחיישין לפעפוע מעט מעט, היינו שהלכה טיפה זו מעט ולא בשישים דעדיין נותן טעם, ואז נ"נ כל מה שהלכה, והשתא חיישין שחלק זה שני"נ פעפע בכל הקדירה ונ"נ כל הקדירה,

הרב מרדכי ברזיל

בענין 'שהיה וחזרה' ע"ג פלטה חשמלית בשבת

אוי"ח עד, שש"כ פ"א הערה מא, שו"ת שבה"ל ח"ה סי' ל ועוד) דדין הפלטה כדין כירה גו"ק, וטעמם משום דפלטה זו אינה מיועדת כלל לבשל עליה, ועצם הנחת תבשילים במקום כזה שאינו מיועד לבישול ה"ז כגילוי דעת שלא יחתה. ועוד צירוף משום שבפלטה א"א להגביר ולהקטין האש ונחשב גו"ק. וכן נהגו ברוב בתי ישראל.

אמנם בספר שבות יצחק מביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל דגם פלטה חשמלית שאין אפשרות להגביר ולהקטין החום נחשב ככירה שאינה גו"ק, דלא פלוג חכמים באור עצמו בין אפשר לחתות או לא, ולכן לדעתו אם רוצה לקטמה כדי שיהא רשאי להחזיר בשבת הקדירה או דרוצה להשהות קדירה דאסור להשהותה בלי קטימה, צריך לכסותה בנייר אלומיניום עבה שיצנן חומה מעט, (אבל נייר אלומיניום דק לא מהני משום דאין ניכר בו צינון, ועוד דמאחר שיש מניחים נייר אלומיניום לשמור על נקיון הפלטה לא מינכר שנתנו לשם מיעוט החום.) וכן כתב בספר חוט שני (שבת סי' כ"ו ס"ה) דפלטה חשמלית נחשבת כאינה גו"ק, אלא א"כ שם עליה נייר כסף או טס של פח.

והנה נפוץ בשנים האחרונות כשמכנים סעודת שב"ק להרבה אורחים, ובפרט בשבת אויפרוף, שבע ברכות, וכדו', (וה"ה כשנהגה כן בימיהם) שמניחים בער"ש על הפלטה עופות לא מבושלים בתוך תבניות אלומיניום עם כיסוי, ומתבשל כך כמה שעות, וכן יש שאופים דגים בדרך זו^א. א"כ לדידהו"ב הוי

בגמ' (שבת לו ע"ב) נחלקו חכמים וחנניה בדיני שהייה, לדעת חכמים אסור ליתן ע"ג כירה שאינה גרופה וקטומה תבשיל מבעו"י אלא א"כ מבושל כ"צ ומצטמק ורע לו, או קדירה חייטא. ולדעת חנניה מותר ליתן תבשיל שנתבשל כמאכל בן דרוסאי או מבושל כ"צ ומצטמק ויפה לו. וסברת מחלקותם עד היכן חששו דיבוא לחתות בגחלים.

להלכה פסק המחבר (סי' רנג ס"א) כרבנן, והרמ"א היקל כחנניה. והנה הבי"ה ל' (סי' רנג ס"א ד"ה ונהגו) כתב דלכתחילה טוב להחמיר כהמחבר, אך בשו"ע הרב (סי' רנג ס"ט) ובחזו"א (סי' לז) כתבו להקל לכתחילה כדעת הרמ"א. ובאופן ההכירה גו"ק מותר להשהות לכו"ע כל סוגי תבשילים, דלא חיישינן דיבוא לחתות בגחלים. אכן לגבי חזרה בשבת לכו"ע בעינן גו"ק ומבושל כ"צ, והטעם כתבו בתוס' (לח ע"ב ד"ה פינה) שמא יחתה בגחלים. והרשב"א (שבת מ ע"ב) והר"ן (שם) כתבו דמחזי כמבשל, כיון שמעמידה במקום שהדרך לבשל שם תמיד.

וכתב בב"י (רנג ד"ה ותנור) בשם הראשונים דתנורים שלנו דינם ככירה בזמן חז"ל (עיי' רמ"א ס"א), ונהגו העולם להניח פח עבה (בלע"ך) ומחשיבים זאת כגו"ק, (והחזו"א (סי' לז) חולק ע"ז עיי"ש).

ודנו פוסקי זמנינו בענין שהייה ע"ג פלטה חשמלית, רובם נקטו (שו"ת אג"מ

א מש"כ בספר פסקי תשובות (רנג ס"ז בהערות) דכל סוגי משטחי חימום חשמליים המצויים במלונות ובמוסדות, שהצד השווה שבהם שאין חומם יכול להגיע למצב של 'בישול' עליהם, ואינם מיועדים אלא לחימום התבשילין עכ"ל. אולי לא דק בלישניה, דהיום מצויים מוסדות וקייטרינג שאין להם 'תנור תעשייתי' ודרכם לבשל עופות או דגים וכדו' ע"ג 'פלטה חשמלית' כדלעיל. וכבר מצינו כעין רמז לזה בשו"ע (סי' רנד ס"א) בשם הרמב"ם (שבת פ"ג ס"ג) דבשר גדי ועוף אין צריך אלא חמימות האש בלבד. לענ"ד פשוט דאמרינן 'בטלה דעתם אצל כל אדם' דומן הבישול ע"ג הפלטה נמשך זמן רב. ובדורינו שהזמן קצר והמלאכה מרובה, ודאי דאין זה דרך בישול לכל אדם, אם לא שיש לו צורך מיוחד לכך.

להזהר להשהות רק קדירות שבישלו לכה"פ כמאכל ב"ד. וחזרת הקדירה בשבת יהא אסור כדין אינה גו"ק. ויש לדון אם אותם המבשלים על הפלטה בע"ש רק פעמים מועטים, ג"כ יש להם דין 'דרכו לבשל שם', דמצינו לגבי מלאכת הוצאה בגמ' שבת (סב ע"א) דאיש היוצא בטבעת שאין עליה חותם (דהוי תכשיט לאשה) חייב חטאת, ומפרש בגמ' הטעם דפעמים שהאשה נותנת לבעלה טבעת שאין עליה חותם להוליכה אצל אומן לתקנה ומניחה באצבעו. ופירש"י (שם) אלמא דרך הוצאה היא. וכך נפסק בשו"ע סי' (שא ס"ט). מוכח מכאן דאפי' אם מניח על אצבעו לעיתים רחוקות, מיקרי ג"כ דרכו בכך.

הפלטה חשמלית מיועדת גם לבשל עליה. וכתב בספר אורחות שבת (פ"ב י"ג) דמשמע משו"ת אג"מ (אור"ח ח"ד סי' עד) דא"א לסמוך רק על הטעם דא"א להגביר ולהקטין האש, דהרי אם היתה אש רגילה שעשה דרגת חום הכי גבוהה (דליכא חשש חיתוי) מ"מ אסור להשהות עליה קדירה, וטעמו משום דלא פלוג רבנן, ועוד דחיישינן שמא יקטין האש ויחזור ויגדילנה עכ"ל. ולענייננו ג"כ יש אפשרות לנתק את הפלטה מזרם החשמל ושוב לחבר^ג. א"כ לדידהו יש מקום להחמיר מעיקר הדין כדעת הפוסקים דהפלטה אין חשיב כגו"ק, ולכסות את הפלטה בנייר אלומיניום עבה, ולא רק משום חומרא. ובמקום דאין לו נייר אלומיניום יש



ג טעם זה לכאורה יש עצה שאחר שיחבר את התקע לשקע, ידביק את השקע לקיר בנייר דבק, ויהא זה כ'טוח בטיט' דשרי הרמ"א בסי' רנד ס"א וכדכתב ע"ז החזו"א (סוסי' לו וסימן לח סק"ב) 'טוח בטיט' לאו דווקא, אלא הוא הדין אם סגר במנעול את פתח התנור, הרי"ז כטח בטיט, כיון שצריך לעשות פעולה לפתוח המנעול יזכר שאסור ולא יבוא לחתות. ופלטה חשמלית לא גרע ממה שכתבו אחרוני זמנינו (אורחות שבת פ"ב) שה"ה אם הדביק נייר דבק ע"ג הכפתורים או החשמל באופן שאינו יכול לשנות את דרגות החום אא"כ יסיר את נייר הדבק הרי"ז מותר כדין טוח בטיט. איברא דכמה אחרונים (עיי' שו"ת מהרש"ג ח"ב סי' ג, מאור השבת ח"א סי' י בהערות, ועוד). חולקים על קביעת החזו"א דנעילה במנעול הוי כטוח בטיט. וכן בספר אוצרות השבת (פ"ב הערה קע"ג) כתב דיש לדון דכשהקדירות מגולים אולי גם החזו"א יודה דאסור. עכ"פ אפי' לדעת המקילין, היתר טוח בטיט הוא רק לענין 'שהיה' באינה גו"ק, אמנם לענין 'חזרה' בשבת לכו"ע אסור באינה גו"ק וכדכתבנו לעיל. ומחלוקת הפוסקים בדין 'טוח בטיט' בזמנינו, נפק"מ ג"כ בהא דרנו הפוסקים אם יכול לעשות רק 'גרופה' (כיריים) בלא 'קטומה' (כפתורים), רובם נקטו (עיי' שו"ת אג"מ ח"א סי' צג, שש"כ פ"א הערה קפ"ו, שו"ת אור לציון פ"ז ב, מאור השבת ח"ב מכתבי הגרש"ז לב) דדי להניח את הפתח על הכיריים ובכך נעשה 'גרופה' - גם בפלטה או כירה חשמלית אעפ"י שאין שם אש כלל וכל החיתוי הוא בכפתורים - מ"מ ע"י עשיית היכר על האש וגילה דעתו שאין בדעתו להגדיל האש סגי. אולם בשו"ת באר משה (ח"ב עלקטריק ס"ג), וכן בשו"ת שבה"ל (ח"א סי' צא) מחמירים דיש לעשות ג"כ קטימה על הכפתורים. ולפי מש"כ לדעת הפוסקים דמהני 'טוח בטיט' אזי אפי' אם יסלק רק את הכפתורים או ידביקם בנייר דבק, ג"כ יועיל מדין 'טוח בטיט'.

הרב עמרם בראנד

קיפול הטלית בשבת ויו"ט

מקור הדברים

(א) בגמ' שבת דף קיג ע"א במשנה מקפלין את הכלים אפילו ארבעה וחמשה פעמים וכו' ובגמ' אמרי דבי ר' ינאי לא שנו אלא באדם אחד אבל בשני בני אדם לא ובאדם אחד נמי לא אמרן אלא בחדשים אבל בישנים לא ובחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים אבל בצבועים לא ולא אמרן אלא שאין לו להחליף אבל יש לו להחליף לא ע"כ. וכן נפסק בשו"ע או"ח סימן שב סעיף ג' מקפלין כלים בשבת לצורך השבת ודוקא ללבשן בו ביום ודוקא בהני תנאים דלעיל בגמ' ואם חסר אחד מאלו התנאים אסור ויש מי שאמר דלקפלו שלא כסדר הראשון מותר בכל ענין ונראין דבריו ע"כ.

גדר חדשים וישנים

(ב) והנה נבוא לבאר דינים הנ"ל הנוגע לקיפול הטלית בשבת, זה ברור שטלית נכלל בבגד לבן דזה עיקר הטלית.

והנה בגדר חדשים ברש"י שם בסוגיא נראה דחדש מיקרי כל זמן שהם קשין ואינם מקומטין, וברמב"ם בהלכות שבת פרק כב הלכה כב ז"ל: וכן אין מקפלין הבגדים בשבת כדרך שעושין בחול בבגדים כשמכבסין אותן, ובא"ד ואם אין לו אחר להחליף בשבת התירו ע"כ. ומשמע בתחילת דבריו דבאמת יש לאסור כל הבגדים לקפלן רק בחדש ולכן התירו משום כבוד שבת דאם לא יקפלו יתמעך ויתלכלך משא"כ בבגדים ישנים. ובשו"ע מבואר דחדשים היינו כל זמן שלא נתכבסו ומשנתכבסו הם מתקמטין וממהרים לקמוט וקיפולן זהו תיקון והוי מתקן מנא אבל התירו לקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון דלא הוי בזה תיקון מנא אלא אדרבא רק מקלקל ומגרע בקיפול זה ולכן מותר גם בישנים.

אולם בדברי הכלבו משמע דמותר לקפלו אפי' בסדר קיפולו הרגיל דקיפול דידן לא מיקרי קיפול דירד הערך של קיפול האמיתי שהיה בזמניהם דקיפול דאז היה במכבש דלא כדידן, והבן איש חי כותב דהשו"ע לא ניחא ליה במה שכתב הכלבו

ובכף החיים בענינו מביא בשם היפה ללב דכ"ש בטלית מצוה שמניחו משבת לשבת דמותר לקפלו דהקיפול הוא ג"כ הידור מצוה דאי לא יקפלו יתקלקל הידורו ומיחזי כמנומר וכתוב 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות והיתר זה הוא כמובן דוקא במתקלקל הידורו ואם לאו יש להחמיר ולקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון.

והא דהתירו דוקא משבת לשבת י"ל כיון דמצינו חולקים אי איכא איסור הכנה בזה.

ויש מקשין דרש"י במשנה ד"ה מקפלין כתב דמקפלין את הכלים בשבת ומפרש דבגדים כשפושטן מקפלן מפני שמתרככין מכיבוסם ומתקמטין כשאינם מקופלים, דהיינו שההיתר הוא אפי' לאחר כיבוס ובגמ' אמרו דחדש מותר וקאי על הא דהתירו קיפול במנא ולפי מה שביאר רש"י נראה דמיירי לאחר כיבוס כבר וברש"י ד"ה בישנים נראה דמיירי לפני כיבוס כשעדיין קשין, ויש ליישב דרש"י במשנה מבאר רק את מטרת הקיפול אבל לא לומר דבדידן מיירי גם לאחר כיבוס דע"ז י"ל דנכנס בגדר ישנים, ובר"ן ד"ה מקפלין העתיק לשון רש"י והשמיט תיבת "מכיבוסם" ולפי"ז משמע דלרש"י ג"כ הכוונה דאחר הכיבוס איה"נ דאסור, ועיין בב"ח בסימן הנ"ל.

קיפול שלא כסדר קיפולו הראשון

(ג) בשו"ע הביא שיטת המרדכי דמקפלין שלא כסדר קיפולו הראשון בשם יש מי שאומר וביד מלאכי כתב דכל מקום שכותב השו"ע בשם יש מי שאומר היינו דין שלא

בשם אחרונים דאם יש לו להחליף בגד אחר לשבת אע"פ שאין יפה כזה לא התירו לו לקפלו. ובשעה"צ אות יז כתב דבגד חול לא מיקרי יש לו להחליף וראיה מדקאמר שם בגמ' תנא של בית רבן גמליאל לא היו מקפלין כלי לבן שלהם מפני שהיה להם להחליף ואם איתא דבגד חול מיקרי דיש לו להחליף כו"ע יש להם בגד חול להחליף ולא רק של בית ר"ג.

ללבוש בו ביום

(ו) יש לדון עוד חילוק דין בקיפול הטלית מצד דין הכנה, דבעינן הקיפול כדי ללבוש בו ביום כמבואר בגמ', והא דאמרנו לעיל דמותר לקפלו שלא כסדר הראשון בעינן דבמוצ"ש יחזור ויקפלו בקיפולו הראשון דאי לא יחזור ויקפלו נראה דניח"ל קיפולו שעשה בשבת והוי כמתקן מנא וכן הוא בדעת תורה כאן. ובאופן שמקפלו בכל שבת באופן אחר מותר כיון דאין כאן תיקון רק קלקול. וכן הובא ביחזו"ד סימן מ' בהערה בשם הגאון ממונקאטש בנימוקי או"ח. ומסיק בדבריו דמה שהתיר המהרש"ם דלקפל בכל שבת באופן אחר שרי זה אינו דאם אינו מקפלו בחול הרי"ז כמתקן מנא, ובמג"א סק"ו כתב דלכן אסור לקפל את הטלית ביום אע"פ שמצות ציצית כל היום ויכול להתעטף בו מ"מ כיון שאין בדעתו להתעטף בו הוי כמו שיש לו להחליף דאסור והביאו המשנ"ב בס"ק יג והוסיף דבמקומות הנוהגים להתעטף במנחה מותר, והדברים פשוטים.

ב' מעמים באיסור קיפול טלית

(ז) בערוך השולחן בעניננו כתב דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בטעם האיסור של קיפול טלית משבת לחול לדעת הרמב"ם האיסור משום תיקון כלי דמתקן מנא ולהראב"ד הוא משום טורח משבת לחול והנפק"מ ביניהם הוא כשיקפלו בשינוי דלהרמב"ם דאיסורו משום תיקון כלי הרי בשינוי אינו מתקן ומותר משא"כ לדעת הראב"ד הרי סוכ"ס טורח הוא משבת לחול ואסור ונקטינן

נזכר בפוסקים אך גם אין מי שחולק עליו. ובספר עקרי הד"ט טירני סימן ד אות ג' כתב שלכאורה אין מי שחולק על שיטת המרדכי הנ"ל וכן נפסק להקל אך במשנ"ב ס"ק י"ט כתב להחמיר וז"ל: ומ"מ מי שרוצה להחמיר ע"ע שלא לקפל כלל ודאי עדיף להחמיר, בשם מחצית השקל. ועיי"ש במחצה"ש שמביא דברי השו"ע שפסק כדברי המרדכי. והקשה התוספת שבת על דעת המג"א בסימן י"ד סק"ט שכתב דמותר ליטול טלית חבירו שלא מדעתו דניח"ל לאינש דליעביד מצוה בממוניה ובלבד אם מצאו מקופלת שיקפל אותו אח"כ אף אם יקפלו שלא כסדר קיפולו הראשון וכתב עוד המג"א דבשבת א"צ לקפלו כלל וקשה ע"ז דהא בשבת אין שום איסור לקפל שלא כסדר קיפולו הראשון ואמאי אסר, וכתב המחמ"ש ליישב כיון דאיכא מחלוקת הפוסקים בהיתר קיפול שלא כסדר קיפולו הראשון וגם דעת האוסר הביא המחבר תחילה משמע שכן עיקר אע"ג דכתב על דברי המתיר דנראין דבריו מ"מ מי שרוצה להחמיר ע"ע שלא לקפל ודאי עדיף לכן מסתבר להמג"א דאם ירצה להחמיר שלא לקפל כלל אמרינן מסתמא נוחא לבעלים בזה כיון דבאינו מקפל אין בזה אלא הפסד מועט בכה"ג אמרינן דניח"ל לחבירו בכך.

באדם אחד

(ד) בגמ' אמרו לא שנו אלא באדם אחד אבל בשני בנ"א לא, ורש"י שם פירש דעיי"ז מתפשטין הקמטין ונראה כמתקן מנא והכלבו מביא בשם הירושלמי וכן פסק הא"ר דקיפול ע"ג ספסל הוי כשני בנ"א ואסור משום מתקן מנא. אבל בשינוי מותר גם בשני בנ"א דתיקונו זהו קלקולו.

יש לו להחליף

(ה) בגמ' שם לא שנו אלא כשאין לו להחליף אבל יש לו להחליף אסור בתוד"ה אבל, כתבו דלנו שיש לנו להחליף אסור והר"י מסתפק אי קרי יש לו להחליף כשיש לו יותר יפה מזה ע"כ, ובמשנ"ב ס"ק יז כתב

ויש שכתבו דאלו שאין בודקין הציצית בשב"ק בבוקר מחשש שמא יבואו להפרידן כשהן מחוברים טוב שיבדקוהו במוצ"ש כשמקפלין אותו.

קיפול הטלית מיו"ט לשבת

(ט) כתב האליה רבה סימן ש"מ אות ח' בשם המהרש"ל דפסק מוהרא"ש (ר' אייזיק שטיין) בביאורו על הסמ"ג לאוין סה כ"ב ע"א דמותר לקפל את הטלית מיו"ט לשבת במקום שעשה עירוב תבשילין המתיר הכנה משבת ליו"ט, ואף שאין קיפול הטלית מלאכת אוכל נפש מכל מקום סבירא ליה כשם שעירוב תבשילין מועיל להתיר תיקון המאכלים לשבת כך גם מועיל שיוכל לטרוח בדבר שאין בו משום מלאכה מיו"ט לשבת, ולפי זה הוא דלא כמג"א שסבר שאין עירוב תבשילין מועיל אלא לאוכל נפש ולא לשאר מלאכות.

אולם בהגהות הגרעק"א כתב דמותר אפילו בלא עירוב תבשילין והוכיח ממשנתינו שמותר לקפל מיו"ט לשבת אף בלא עירוב תבשילין מהא דחזינן דרבי ישמעאל במשנה שהתיר להציע המטות מיוה"כ לשבת אף שאין מניחין עירוב תבשילין כיון שלדעתו קדושת שבת חמורה יותר מיוה"כ ולכן גם אסר להציא המטות משבת ליוה"כ, וכתב שהוא הדין בחלבי קרבנות ואף שלהלכה לא נפסק כן היינו משום דסבירא לן כרבי עקיבא, מכל מקום דינו אמת שמותר לטרוח מיום שקדושתו קלה ליום שקדושתו חמורה יותר במעשה שאין בו מלאכה, ולפי הוכחתו יהיה מותר לקפל הטלית אפילו סמוך לחשיכה אפילו שאין כבר ראוי ללבשו עוד בו ביום, שמותר לטרוח מיו"ט לשבת בדברים שאין בהם סרך מלאכה, ולהלכה נפסק במשנ"ב (סימן תקכ"ח סק"ג) כדעת המג"א דעירוב תבשילין מתיר רק מלאכת אוכל נפש.

לאסור, וכשקיפל בשבת צריך לחזור ולקפלו במוצ"ש כדי שלא יהא נראה פעולתו שעשה בשבת כתיקון. [ואגב בענין הולכת הטלית מביהכנ"ס לבית כתב בספר שולחן שבת ששמע מהגר"ש וואזנר זצ"ל דאלו שאוכלים סעודת שבת אצל הוריהם מותר להם לקחת הטלית לביתם אחר הסעודה אף שאינו צריך כבר לשבת ואין בו משום הכנה דכל דבר שאין בו רק טלטול ממקום למקום אין בו משום הכנה כשמחזירו למקומו המיוחד לו] ובשכח לקפלו ונזכר למחרת ינערנו שיתפשטו הקמטים שנעשו בשבת.

ענין קיפול הטלית במוצ"ש

(ח) המהרי"ל היה לו טלית מיוחדת לשבת והיה נוהג לקפלו מיד במוצאי שבת. ויש שרוצים לומר דיש לקפל הטלית כבר באמירת ויהי נועם ועיין בקיצור של"ה עמוד קעו דטעמו הוא כדי להראות שעד עתה היינו אסורים במלאכה ועכשיו מותרים. והוסיף דמתחילין במלאכה של מצוה.

אמנם בליקוטי מהרי"ח סדר מוצאי שבת כתב דמהרי"ל לא קיפל בויהי נועם אלא מיד במוצ"ש כדי להתעסק במצוה מיד ולא כמובא בקיצור של"ה.

ומרגלא בפומיה דאינשי דקיפול הטלית במוצ"ש הוי סגולה לשלום בית ובספר טעמי המנהגים בשם ספר תולדות מנחם דהטעם הוא דמי שרוצה שאשתו תאריך ימים יקפל הטלית במוצ"ש יען שהאשה מביאה הטלית להחתן ומזה בא הקפדה שישמור הטלית ויקפל מיד במוצ"ש להראות שאינו מצפה לטלית אחר שתתן לו אשה אחרת ח"ו והיו צדיקים שהקפידו בעצמם לקפל הטלית. ובקיצור של"ה הנ"ל הביא בשם המקובלים שיקפל הטלית במוצ"ש מיד קודם שיבדיל כי היא סכנה ואם אינו מקפלו במוצ"ש אחר היציאה מביהכנ"ס אז הקליפות מתדבקין בטלית.

לשון חכמים

הרב אליהו זלצמן

ענין קידוש וברכות וד' בוסות על היין

קידוש וברכות על יין:

שנינו בגמרא פסחים ק"ו ע"א. ת"ר זכור את יום השבת לקדשו -זוכרהו על היין- וכתבו התוס' ד"ה זוכרהו על היין דזכירה כתוב על היין, זכרו כיון הלבנון (הושע י"ד). נזכירה דודיך מייך (שה"ש א.) וז"ל הרמב"ם פ' כט' הלכות שבת מ"ע לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש וכו'. ומדברי סופרים שתהא זכירה זו על כוס יין. וכ"כ התוספות סוכה לח. נזיר ד. דעל היין הוא רק מדרבנן. ויש לעיין מה טעם קבעו חז"ל קידוש על יין. וכמ"כ מצינו שחז"ל קבעו על היין ברכות אירוסין, נישואין, מילה, כוסות דליל פסח, הבדלה, איזה מעליותא ראו בזה שהברכות יאמרו על כוס יין, ופשוט צ"ל דמכיוון שהיין משקה חשוב יש בכך חשיבות יתר שיעשו הברכה על כוס יין. אבל מצינו בשו"ע הל' שבת סימן רע"א סעיף י"ג וז"ל המחבר, צריך לשתות מכוס של קידוש כמלא לוגמיו, ואם לא שתה מלא לוגמיו מעכב, וכתבו התוס' יומא לכך צריך מלא לוגמיו דבעינן שיעור חשוב שתתישב דעתו בכך. ובשו"ע הרב או"ח ס' ק"צ סעיף ב' כתב לפי שיטה אחת שעיקר מה שחז"ל תקנו ברכה על הכוס הוא, משום הטעימה שיטעמו ממנו אחר הברכה, שכתב כל דבר הטעון כוס לא די באחיזת הכוס לבדה בשעת אמירת אותו דבר שזה אינו מעכב כלל בדיעבד, אלא עיקר מה שהטעינו כוס הוא לשתות ממנו אחר אמירת אותו דבר שתהא אותה אמירה, כעין שירה הנאמרת על היין שמנסכין על גבי המזבח שהיא שתיית המזבח, אף כאן תהא נאמרת שירה על שתיית היין עכ"ל. א"כ מצינו שיש דין טעימה מהכוס, וצריך להבין מה מוסיף לכבוד הברכה בזה שיטעום ואם לא טעם לא יצא.

וראיתי בספר החינוך מצוה לא' מצות קידוש שבת בדברים שעמד על כך על מה שתקנו קידוש על היין. וז"ל: לדבר דברים ביום השבת בכניסתו וכן ביציאתו שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו והבדלתו לשבח משאר הימים שלפניו ואחריו שנא' זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכר קדושה וגדולה ובפירוש אמרו לנו חז"ל, דברים אלו מצווין אנו לאומרם על היין שכן בא הפירוש זכרהו על היין, משרשי מצוה זו כדי שנתעורר מתוך מעשה זה לזכור גדולת היום, ונקבע בלבבינו אמונת חידוש העולם... ועל כן נתחייבנו לעשות המעשה עם היין לפי שטבע האדם מתעורר בו הרבה שהוא סועד ומשמח, וכבר אמרתי לך כי לפי התעוררות האדם ומעשהו יתפעל אל הדברים לעולם ע"כ, ודבריו צריכין ביאור מה שכתב שחז"ל תקנו קידוש על יין משום שהיין בטבעו מעורר האדם ומשמחו, ובכך יתעורר בהדברים שאומר בקידוש על כוס, ולכאורה היין משמח רק אחר ששותה היין, משא"כ כשהכוס בידו ואומר הקידוש איך יתעורר מהיין ממה ששותה הכוס בגמר הקידוש.

הדיבור פועל ביין:

וראיתי בבן יהוידע מנחות פז. ד"ה כשם שהדיבור יפה לבשמים כך הדיבור רע ליין, נ"ל בס"ד הטעם שהדיבור פועל ביין כדי שהאדם יקח מוסר מזה לענין הדיבור, והוא מ"ש הגאון החיד"א ז"ל בחומת אנך פרשת מטות וז"ל: שמעתי דלא יפלא לאדם איך מדבר בעוה"ז השפל למטה ועושה דיבורו רושם למעלה, הלא תראה היין שהוא במרתף ומונח בחבית סתומה, ובעת שדורכים הענבים אף שהוא רחוק מאוד, היין שבחבית מתנענע והוא פלא, ומזה נקח ראיה על הדיבור שהוא פועל למעלה עכ"ל החיד"א. ומסיים הבן יהוידע על כן עשה השי"ת טבע היין שפועל בו הדיבור כדי שירגיש האדם ללמוד על פעולת הדיבור מטבע היין עכ"ל. ואולי יש לומר בטעם מה שתקנו חז"ל הברכות על יין דוקא, ע"פ המשנה והגמ' מנחות דף פז. (המשנה מבארת כיצד הכינו יין לנסכים) אינו מביא מפיה מפני הקמחין, ולא משוליה מפני השמרים אלא מביא משלישה מאמצעה כיצד הוא בודק, הגזבר יושב והקנה בידו זרק הגיר, הקיש בקנה ופירש רש"י שם כיצד בודק לידע אם היין יפה, גזבר יושב וקנה בידו ורואה כשזה מוציא יין מן נקב החבית, זרק הגיר שהתחיל לצאת אותו לבן שתחת היין שצף על השמרים, הקיש הגזבר בקנה על גבי הכד וסותם זה מיד וזה היה סימנו שלא היה רוצה לדבר כל זמן שמוציאין היין. ע"כ. ובגמרא שם, תנא זרק הגיר של שמרים גזבר הקיש בקנה, ולימר ליה מימר מסייע ליה לר' יוחנן דאמר ר' יוחנן כשם שהדיבור יפה לבשמים כך דיבור רע ליין וכן שנינו בכריתות דף ו: אמר מר כשהוא שוחק אומר הדק היטיב היטיב הדק, מסייע ליה לר' יוחנן דאמר ר' יוחנן כשם שהדיבור רע ליין כן הדיבור יפה לבשמים. ומבואר שהקול מזיק ליין. וצריך להבין מה ששנינו ברכות לה' ע"א. אין אומרים שירה אלא על היין. דהיינו שהלויים אמרו שירה בבית המקדש על הדוכן בשעה שניסכו היין על גבי המזבח, וגם מה שתיקנו חז"ל קידוש וברכת המצות על כוס יין, הגם שנאמרים בקול, ומשמע שאין הקול מזיק להיין. ובהכרח צריך לומר ולחלק בין דיבורים בעלמא הנאמרים סמוך ליין שהם מזיקים להיין, ובין דיבורים קדושים - שירה בביהמ"ק ברכות הנאמרים על הכוס שאז הדיבורים מביאים מעליותא להיין. ומשמעות הגמ' הקול רע ליין משמע שהוא מזיקו באופן סגולי.

היין יש בו כח שמיעה וקליטה:

ויש לומר בכוונת ר' יוחנן הדיבור רע ליין, שבא לחדש שהיין יש בו כח שמיעה וקולט בתוכו הדיבורים הנאמרים בסביבתו, ולכך אין אומרים שירה אלא על היין מאחר והיין הוא שתיית המזבח בשעה שמנסכין היין כמ"ש השו"ע הרב, ומשום שאז בעת השירה כשמנסכין היין - נקלטים הדיבורים ונכנסים בתוך היין, והניסוח נעשה בהיין ובתוכו גם דיבורים שאמרו הלויים בשירה, מכח השמיעה הנמצא בו והיין נהפך מסתם יין ליין שירה וזו מעלת השירה כשנאמרת על היין. וכמו כן תקנו חז"ל קידוש על הכוס, והכוונה שהקידוש לא יהא נשאר רק בדיבור לבד, אלא בכך שיאמר על כוס יין אז היין קולטים הדיבורים וכששותה היין אחר שקידש, הדיבורים ישארו אצל האדם במעיו ע"י שישתה יין שאמרו עליו קידוש היום, וכידוע שטבע היין שמשמח אלקים ואנשים א"כ השמחה שתבוא אחר שתיית היין תהיה שמחה רוחנית מאחר והיא באה מיין שדיבורי קידוש נמצאים בתוכו ואינו סתם יין. ושמור מורה עליו כוס של ברכה. ומדויק מ"ש בגמרא פסחים אמר רבא סוחט אדם אשכול ענבים ואומר עליו קידוש היום, ומובן ה' עליו מאחר ודיבורי הקידוש נכנסים בתוך היין. ולכך סובר הטור והמחבר שאם לא טעם מלא לוגמיו מהכוס לא יצא אפילו בדיעבד, מאחר והתקנה על הכוס היתה מטעם שע"י שיהיה על הכוס יכנסו דיבורי הקידוש בהכוס, וע"י השתיה יתהווה היין עם דיבורי הקידוש חלק מהאדם ולכך אם לא טעם חסר עיקר התקנה.

ומצוה מן המובחר שיטעמו כולם מכוס הקידוש מאחר שיצאו חובת קידוש מהמקדש יהא להם חלק מהדיבורים שנכנסו בהיין. וזה מ"ש התוס' שבעינן שיעור חשוב שתתישב דעתו בכך, והיינו שהיין יכנסו עם דיבורי הקידוש באופן שישפיעו על האדם ובכך יתפעל מהיין.

כוס ברית מילה:

בברית מילה תקנו ג"כ חז"ל שהברכה תאמר על כוס יין בכדי שיכנסו דיבורי הברכה בתוך היין והתינוק ישתה מהיין. כמ"ש בשו"ע יו"ד ס' רס"ה א', ונוהגין שכשמגיע לבדמיין חיי נותן מהיין באצבעו בפי התינוק, ע"כ, והגם שהתינוק אינו בר דעת ומה טעם צריך ליתן היין בפי התינוק, אלא לפי שכל דבר מאכל ומשתה שהאדם מכניס לתוכו נשאר ממנו רושם לכל ימי חייו. וכמו כן נשאר רושם בגוף התינוק מהיין שהדיבורים של ברכה ישנם בתוכו ויעילו לו כל ימי חייו, ומצינו שטעמת תינוק הנימול מועילה, ממה שמבואר בשו"ע הל' יוה"כ סי' תרכ"א, ש"א שמברכין על כוס יין בברית מילה ביוה"כ ומטעימו לתינוק הנימול, ויש כאן תוספת טעם מאחר והיין בא כדי שיכנסו דיבורי הברכה בתוכו, וכשהתינוק יטעם ממנו ישארו הדיבורים במעיו של תינוק לעולם. ולכך סגי בכך שהתינוק טועם.

ד' כוסות בליל פסח:

כמ"כ מצינו שתקנו חז"ל ארבעה כוסות בליל פסח והיינו כוס ראשון לקידוש, כוס שני אומר עליו ההגדה, כוס שלישי ברהמ"ז, כוס רביעי אומר עליו ההלל. ובכוס שני דההגדה הכוס מונח על השולחן כל משך אמירת ההגדה, והיינו מטעם הנ"ל שכל דיבורי ההגדה יכנסו בהיין וכשישתה הכוס אחר אמירת ההלל המצרי. יכנסו בתוכו כל דיבורי ההגדה הקדושה, ויתהוו חלק מדמו וחלבו ע"י היין שיש בתוכו דיבורי ההגדה, וגם כוס ג' דברהמ"ז חיוב בזה הלילה, וכוס ד' דהלל הגדול ונשמח כל חי, כל הדיבורים הקדושים נכנסים ונקלטים בתוך היין וכששותה אותם נכנסים הדיבורי קודש בעצמותו, ומובן שכל אדם לפי מה שהוא לפי גודל כוונתו והתלהבות באמירת ההגדה וההלל כך אשתנו היין למעליותא בקדושה מעולה ביותר, ונשאר רשימה על כל השנה.

ויעוין מ"ש הב"ח הלכות תפילין סימן ל"ב וז"ל: דכך היא מצות כתיבת ס"ת תפילין ומזוזות שיהא קורא כל תיבה ותיבה ואח"כ כותב כדי שתהא קדושת הבל קריאת כל תיבה ותיבה היוצא מפי הקורא נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף, ודלא כמו שכתב הש"ע להקל שאין צריך שיקראנה כשמעתיק מתוך הספר ע"כ. וכמ"כ אפשר לומר שקדושת הבל פה דההגדה נמשכת על היין.

וראיתי מכתב מאחד מגדולי תלמידי רבינו הרא"ש הגדול מסטאלין זצוק"ל הלא הוא הרה"ח המפורסם ר' אברהם יצחק קוברינער זצ"ל שכתב לאנ"ש בטבריא ת"ו להכנה על חג החירות.

יום ד' ויקהל תרמ"ב לפ"ק.

ליבע ברידער, כוס ראשון אומרים עליו קידוש היום אשר זה בונה ומנענע כל העולמות, וואס טוט מען מיט איהם? מ' נעמט איהם אין זיך אריין, כוס שני אומרים עליו ההגדה הקדושה, ואח"כ וואס טוט מען מיט איהם, מ' נעמט איהם אין זיך אריין, כן הב' כוסות האחרים, כמה וכמה צריך לקדש גופו במדות ובדעות טהורות ומי הדעת כי מי אני, ומי הארבעה כוסות, וכן השלש מצות, וכן שאר הירקות, הש"י יעזור מ' ואל הארוען. אלו דברי המשתחוה מול הדרת אנ"ש הדרים בארצינו הקדושה לטוב אברהם יצחק בן חיה.

[אחי אהובי, כוס ראשון אומרים עליו קידוש היום אשר זה בונה ומנענע כל העולמות, מה עושים עם זה? מכניסים את זה לתוכינו, כוס שני אומרים עליו ההגדה הקדושה, ואח"כ מה

עושים עם זה? מכניסים את זה לתוכינו, כן הב' כוסות האחרים, כמה וכמה צריך לקדש גופו במדות ובדעות טהורות ומי הדעת כי מי אני, ומי הארבעה כוסות, וכן השלש מצות, וכן שאר הירקות, הש"י יעזור שנזכה לעמול. אלו דברי המשתחוה מול הדת אנ"ש הדרים בארצנו הקדושה לטוב אברהם יצחק בן חיה].

הרי שכתב שהקידוש נכנס כולו בהיין ושותים אותו, וכמ"כ עם ההגדה הקדושה.

שפיכת היין באמירת המכות:

ומצינו דבר נפלא בכוס ההגדה מ"ש הרמ"א סי' תע"ג בסופו, הג"ה ונוהגין לזרוק מעט מן הכוס באצבעו כשמגיע לדם ואש ותמרות עשן, וכן כשמזכיר המכות דצ"ך עד"ש באח"ב. בכלל ובפרט הכל ט"ז פעמים (מהרי"ל) וז"ל מהרי"ל, כשאומר בהגדה דם ואש ותמרות עשן יטיף באצבעו מכוסו לחוץ באומרו כל תיבה פעם אחת וכן כשאומר דצ"ך עד"ש באח"ב בין בפרט בין בכלל ס"ה י"ו פעמים נגד י"ו פנים, והמטה משה ס' תרל"ט כתב בשם הרוקח כנגד חרבו של מלאך המוות, והמ"ב סעיף קטן ע"ה ד"ה ט"ז פעמים, כנגד אותיות י"ו משמו של הקב"ה שהכה את פרעה, והמהרי"ל מסיים ונראה לו הטעם דר"ל מכל אלו יצילנו ויבואו על שונאינו דהא הכוסות להצלחה לישראל ע"כ.

והחק יעקב הביא בשם ספר פסח מעובין שיש נוהגין לשפוך כל היין שבכוס ואחר כך שוטפין הכוס מטעם שלא לשתות מה שנזכר שם המכות. ויש נוהגין להביא כוס אחר לשפיכה כדי שאותו כוס שמזג קודם אמירת מה נשתנה יאמר עליו כל סיפור יציאת מצרים ואח"כ ישתהו לכוס שני. וצריך להבין מה טעם השפיכה מהכוס, והרי משבח בהן להקב"ה על המכות שהביא על מצרים, ומה יועיל השפיכה לכאורה האם יש קשר בין הדיבורים להיין. וראינו שהמהרי"ל כתב שיש כאן בקשה להקב"ה שמכל אלו יצילנו ויבואו על שונאינו.

שמירה מיוחדת לליל פסח:

וי"ל ע"פ המכילתא על הפסוק שמות יב, מב, ליל שימורים הוא לה' להוציאם מארץ מצרים הוא הלילה הזה לה' שמרים לכל בני ישראל לדורותם. וכתב רש"י שם משומר ובא מן המזיקין "כענין ולא יתן המשחית". ופשוט כוונת רש"י, כמו ובליל פסח היה שמירה מן המשחית כמ"כ ישראל שמורים לדורותם מן המזיקין. אבל מ"ש כענין ולא יתן המשחית צריך להבין מה שייך משחית בכל ליל פסח, וביותר תמוה מ"ש המכילתא שמורים לכל בני"ל לדורותם - מגיד שכל ישראל צריכין להשתמר בו, והובא בילקוט שמעוני, והמגן אברהם שם בפירושו זית רענן כתב דהלשון מגומגם (מ"ש להשתמר שמשמע שיש מקום להשתמר יותר מכל לילה) ופירושו ששמורין מן המזיקים, א"נ כיוון שמשה הזהירן שלא יצאו איש מפתח ביתו, א"כ ה"ק שהשם יתברך צריך לשמור לכל ישראל בלילה הזה, ע"כ. סתם ולא פירש, והוא תמוה, והרי הפסוק מדבר לדורות כמ"ש שמורים לכל בני"ל לדורותם וע"ז כתב המכילתא מגיד שכל ישראל צריכים להשתמר בו, וא"כ מה מתוך המג"א שצריך שמירה משום שמשה הזהיר במצרים שלא יצאו איש מפתח ביתו עד בקר והרי אין שייך זה לדורות מאחר ואין מכת בכורות לדורות. וצ"ל בכוונת המג"א שבכל שנה בהגיע חג הפסח חוזר הכל לשרשו ומתחדש הכל כמו בליל היציאה, וכמו שמצינו שאסור להקזי דם בערב יו"ט משום מזיק טבוח כמ"ש רמ"א בהל' פסח סימן תס"ח - י' ונהגו שלא להקזי דם בשום ערב יום טוב ואין לשנות, והמזיק טבוח היה בזמן קבלת התורה שהקב"ה הביאו שיזיק לישראל אם לא יקבלו התורה, ומבואר בגמ' שבת שחז"ל גזרו שלא יקזו דם בערב שבועות, וגם גזרו על כל ערב יו"ט אטו ערב שבועות, א"כ מצינו שבכל חג חוזרים כל אירועי החג כמו בשעה שנתייסדו וגם המזיקין, כמ"כ בליל פסח חוזרים הדברים כמו שהיה בליל היציאה, וישנה יציאה ממש

כמ"ש האוה"ח הק' עה"פ אל מוציאם ממצרים ל' הוה שבכל שנה ישנה הוצאה ממצרים ע"כ. ולכך ישנו החשש מהמזיקין דליל פסח מצרים ולכך כתב המכילתא שמורים לכל בני ישראל לדורותם, מלמד שכל ישראל צריכים להשתמר בו, וע"ז כתב המג"א כיון שמה שהזכיר שלא יצאו איש מפתח ביתו עד בוקר א"כ ה"ק שהקב"ה צריך לשמור לכל ישראל בזה הלילה, ומטעם שהכל חוזר כמו שהיה בליל היציאה, ולכן בלא הבטחת הקב"ה שמרים לדרתם, לא היינו יוצאים איש מפתח ביתו עד בוקר כמו בליל היציאה.

דבר נפלא מצינו גם באוה"ח הק' פרשת אמור מ"ש עה"פ וספרתם לכם ממחרת השבת, שהקשה למה לא נספור מיום הראשון דפסח, ותירץ כי כן משפט הספירה שיהיו כל הימים שלמים ולצד שיום ראשון טו' ניסן שהוא יום השבת מקצת היום היו עדיין בארץ מצרים לזה יצו ה' לספור ממחרת, והגם כי זה היה בפסח מצרים (א"כ לדורות לא שייך טעם זה למה לא נספור ספירת העומר מיום ראשון דפסח) "כמשפט הזה יעשה באותו פרק עצמו מדי שנה בשנה כי כמו כן יעשה בסוד ה' כידוע ליודעי חן", ע"כ. ומפורש בדבריו שבליל חג הפסח חוזר הכל למקורו הראשון בדיוק כמו בליל היציאה, עד שא"א להתחיל לספור העומר עד יום ט"ז ניסן. וידוע מ"ש הפמ"ג הלכות פסח ס' תעו' בשם ספר יד יוסף שבאם היו ישראל משתעבדים ארבע מאות שנה כמו שאמר הקב"ה בברית בין הבתרים לא היו כל הגליות שאחרי (הובא בספה"ק בית אהרן לפסח). ועל הים מצינו שהמלאכים קטרגו הללו והללו עובדי ע"ז. ומשמע שישראל בעת היציאה לא הגיעו להמעלה שהיו צריכים להגיע באם היו משתעבדים ארבע מאות שנה, וכמו שכתב בהגדה אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו משעבדים היינו לפרעה במצרים, והמפרשים כתבו שישראל היו בסכנה שיכנסו בני' שערי טומאה. ולפי דברינו יובן מה שכתב המהרי"ל על שפיכת הכוס בעת אמירת המכות, מאחר והיין קולטים הדיבורים דהמכות, והכל חוזר לשרשו כמו בליל היציאה כמ"ש המג"א והאוה"ח, א"כ יש סכנה לשתות הכוס כשבתוכו ישנם דיבורים דצ"ך עד"ש באח"ב בכלל ובפרט, מהחשש אולי יתדבק בנו מהמכות ע"י היין מאחר ואנחנו עדיין בגלות ע"כ יש לנו עדיין מטומאת מצרים, ולכך יש חשש שמא בליל היציאה יתדבק בנו מהמכות ע"י היין. ולכך היו שנהגו ששפכו כל הכוס אחר השפיכות ושטפו הכוס ומזגו מחדש, מטעם שחששו לשתות כלל מהיין עליו נאמרו המכות, והמהרי"ל סובר שמספיק השפיכה מהכוס, ויבואר בטוב טעם מה שיש נוהגין להביא כוס אחר לשפיכה בעת אמירת המכות בכדי שיאמר כוס שני כולו על ההגדה ואל יחסר ממנו קצת יין הנשפך באמירת המכות, ולכאורה יעשו שפיכה נוספת שישפכו יין חדש בהכוס, אלא כוונתם שרצו שכל דיבורי ההגדה מתחלתה יכנסו בהיין וכשישתו הכוס תהא כל ההגדה נכנסת בהם בדמם ובעצמותם ולא יחסר אפי' קצת מהיין ולכך הביאו כוס אחר להשפיכות.

וגם בכוס דאירוסין וכוס ברכת נישואין תקנו חז"ל שיהא על הכוס וגם יטעמו החתן והכלה מהכוס והכי נהוג, והטעם מאחר והברכה דאירוסין או הברכות דהשבע ברכות, היין נעשה חלק אחד עם הברכות ואז הטעימה מהכוס מועילה שיהא היין והברכות נכנסים בדמם. ויתכן שמה שנוהגין בעת אמירת לחיים שיהא משקה בהכוס ואומרים לחיים ואח"כ שותהו, כדי שיחול אמירת הברכה לחיים על היין וכשישתה אז יש בו בהיין הברכה לחיים.

הערות

על הקבורה במערה בהר הזיתים

בס"ד, למערכת קובץ באו"י, שלמכון יסגא.

בגליון האחרון של הקובץ (שבט אדר תשע"ח, קצ"ה) האריך הרב ר"מ קוטקס במאמר מקיף לברר החסרונות בסוגי הקבורה שרוצים לחדש בזמננו, ובסוף המאמר דן מצד הממוני, שמקום הקבר קנוי לנפטר ואין רשות לחפור מנהרה מלמטה, ובהערה 30 כתב, שרצו להוכיח מהר הזיתים, שיש בו מערת קבורה ומעל גב המערה ישנם קברים, ודחה הראיה, כי אין ברור אם הקברים התחתונים קדמו או העליונים, והעיקר שצריך לברר ע"פ מי עשו וקברו שם עת"ד.

כפי הנראה כוונתו למערת בית גור, ובמאי דסיים אפתח, המערה נקנתה ע"י האמרי אמת וצלה"ה, כשכבר היו מספר קברים על גבי גג המערה, ובחייו נקבר שם חתנו הרי"פ היינה ז"ל, ואין בודקין מן המזבח ובוודאי הקבורה כהלכה, מה גם שנשמנו שם קדושי עליון האדמורי"ם לבית גור, (במשך השנים הוסיפו עוד מספר קברים על גבי הגג).

מה שכתב שיש לברר מה קדם למה, אינו נכון, כי כמו שהמת קונה עד עומק תהומא, כן קונה עד רום שמיא, וא"כ בכל אופן יש כאן לכאורה ראייה הן מקבורת העליונים לבסוף והן מקבורת תחתונים לבסוף.

ברם האמת, שאין שום ראייה מהמערה, שכן במכירת קרקע, החללים והמערות הקיימים כבר בשעת מכירה, אינם נמכרים אלא באם פורשו באופן מיוחד בלשון המכירה, כמבואר בב"ב ס"ג:; והרי במכירת קבר אין מפרשים כלל עומקא ורומא, רק מצד שלא נהגו לחפור מתחתיהם, זכו הנפטרים בעומק הקרקע, כמ"ש שם הר"מ קוטקס מתשובת הגר"א קלצקין, אבל במערה הקיימת מאז ומעולם, פשוט שנועד מקומה לקבורה, וממילא הקבורים על גבה לא זכו בקרקע המערה ואוירה, והקבורים בתוכה לא זכו בגג המערה, ותו לא מיד.

והשי"ת ישפות שלום וחיים לכל ישראל

שאול אלתר

בענין חם מקצתו חם כולו

ראיתי מאמרו של הרב אברהם אלימלך אלבוים בקובץ קצ"ד בענין חם מקצתו חם כולו שבירר וליבן הסוגיא בבחיורות נפלאה והנני להעיר על דבריו הערה קצרה כדרכה של תורה.

בסו"ד דן לגבי בישראל חלב בקדירת בשר שאינה ב"י דהוי התירא בלע, שאם לא הייתה מכוסה אפשר להגעילה רק עד כנגד מקום הבליעה לכו"ע, ואם הייתה מכוסה שע"י הזיעה נבלע בכולה אפשר ג"כ להגעילה ע"י שימלא הקדרה מים עד מקום שהיה החלב בשעת הבישול ויכסנה שע"י גם החלק שלמעלה שבלע ע"י זיעה יתכשר ע"י הזיעה דכבולעו כן פולטו, ואף שנחלקו בזה הפר"ח והחוו"ד אם אפשר להגעיל ע"י זיעה כבר נהגו העולם להקל להכשיר מיקרוגל ע"י זיעה כהפר"ח.

ויש להעיר א' שכל הנידון להכשיר מיקרוגל ע"י זיעה הוא רק כשידוע שבלע רק ע"י זיעה, אבל כשאין ידוע (וכגון שקנה מיקרוגל מאחר ויש חשש קרוב שנבלע בו גם ע"י בעיץ) פשוט שא"א להכשיר ע"י זיעה.

ב' מה שכתב שנהגו להקל כהפ"ח להכשיר ע"י זיעה, אין המנהג להקל אלא עם עוד צירופים או ספיקות או עכ"פ בשעת הדחק ובמקום צורך, וע"כ באופן זה שבישל חלב בקדירות בשר שיכול להכשיר בקל ע"י שימלאנו כולו מים אין להקל להכשיר ע"י זיעה.

בכל הכבוד הראוי
יעקב מרדכי ברנדיין

בענין אם מותר ליטול חפץ מהאילן בשבת במקום כבוד הבריות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י.

ראיתי בגליון כסלו טבת ע"ח שהאריך הרב דוד בריזל שליט"א בענין העובדא שכמה אנשים שבתו בשבת באיזה מקום, ובשוגג תלו כובעיהם ע"ג האילן, (מחמת שלא היה מקום מיוחד להניח ע"ג), ומדינא אסור ליטול הכובע מע"ג האילן, כמ"ש ברמ"א סי' של"ו ס"א עיי"ש, דגם הנטילה חשיב כמשתמש באילן. וכתב לדון להתיר ליטול הכובע מדין כבוד הבריות. וזה מכבר דנתי בשאלה זו והיה מסקנתי לאסור, והנני להעלות בזה על הגליון מה שיש להעיר ולהשיג בזה כדרכה של תורה.

התירו איסור דרבנן משום כבוד הבריות

א. יש לדון להתיר ליטול הכובעים, מצד שריותא דכבוד הבריות דלהתפלל בציבור ללא הכובעים יש בזה גנאי, ודמי למש"כ הרמ"א סי' י"ג ס"ב, וז"ל וה"ה אם נפסק אחד מן הציציות ומתבייש לישב בלא טלית, דיוכל ללבושו בלא ברכה, מכח כבוד הבריות, ודוקא בשבת דאסור לעשות ציציות, אבל בחול כהאי גוונא אסור עכ"ל, ובמג"א שם ס"ק ח' ביאר דאירי בטלית גדול דליכא אלא גנאי קטן, וע"כ לא הותר אלא בשבת שאין בו איסור תורה, וכ"כ בשו"ע הרב שם ס"ו, ובמשנ"ב ס"ק ט"ז עיי"ש, וה"נ תפילה ללא הכובעים חשיב גנאי קטן, ויש להתיר שבות דרבנן של שימוש באילן.

פלוגתת הגרע"א והאמרי בינה

ב. והרב בריזל שליט"א במאמרו שם הביא דהגרע"א שם סי' י"ג עלה ונסתפק, אי שרי לילך לביהכנ"ס כדי להתפלל בציבור, כה"ג שיצטרך להתעטף בטלית פסולה משום כבוד הבריות, דאפשר דעדיף דיתפלל ביחידות, כדי שלא לעבור על איסור דרבנן, והרמ"א איירי שכבר לביהכנ"ס הוא וע"כ שרי משום כבוד, וכתב דאם אין מנין מבלעדיו יש להתיר משום זיכוי הרבים, אך אם יש מנין הניח בספק אי שרי לילך לביהכנ"ס עיי"ש, וניד"ד דאכתי לא הלכו לביהכנ"ס תליא בספק זה.

אולם באמרי בינה סוף סי' א' כתב דשרי לילך לביהכנ"ס כה"ג, ונימוקו עמו דגוף ההליכה לביהכנ"ס, הרי מצוה הוא כדי להתפלל בציבור, ושוב שרי להתעטף בציצית מחמת כבוד הבריות, לא מיבעיא לדעת הרמב"ן שבת קל"ד, דבאשתפוך חמימי שרי למול, אף שיודע שיצטרך לחלל שבת אחר המילה לפקו"נ של הקטן, אלא אף לדעת הרז"ה שאוסר למול, משום שיצטרך אח"כ לחלל שבת, שאני התם שיצטרך לחלל שבת בדאורייתא, אך הכא ציצית בשבת שאין בו איסור תורה, לא העמידו חז"ל האיסור כה"ג, והביא ספיקת הגרע"א הנ"ל, וכתב דלדעתו ודאי שרי לילך לביהכנ"ס עיי"ש.

ברשב"א ור"ן מוכח דאף בדרבנן אסור

ג. הנה מש"כ האמרי בינה, דרק באיסורי דאורייתא ס"ל לרז"ה שאסור, יעויין ברשב"א ובר"ן בסוגיא דשבת הנ"ל, שהוכיחו כדבריהם שאסור לעשות מצוה אם יצטרך אח"כ לחלל שבת, מהמבואר בביצה ז' ע"א דאין לשחוט ע"ד לכסות, אף שאינו אלא איסור מדרבנן, ומפורש שם ברשב"א להדיא דאף באיסור דרבנן אין לעשות עיי"ש.

ולהלכה קיי"ל ביו"ד סי' רס"ו ס"ג כדעת הרז"ה והרשב"א, דאין מלין באשתפוך חמימי עיי"ש, ורק במילה שרי שבות דרבנן כמ"ש ברשב"א שם, משום דממילא צריך לעבור על שבות דרבנן בשעת מילה, אך בשאר איסורי דרבנן אסור כדמוכח משחיטה ביו"ט כנ"ל, וא"כ ממקום שכתב האמרי בינה להתיר,

מוכת איפכא לאסור אף באיסורי דרבנן, אלא דתיקשי לפי"ז בספיקת הגרע"א הנ"ל, דמדברי הראשונים במילה מוכח שאסור אף בדרבנן.

ביאור ספיקת הגרע"א

ד. ונראה לבאר ספיקת הגרע"א דקאי על דברי הרמ"א שם, דשרי ללבוש בשבת טלית שנפסלו ציציותיו בבהכנ"ס משום כבוד הבריות, ובחול כתב הרמ"א שם דאסור, דרק בשבת דאנוס הוא ואין בו איסור דאורייתא שרי, דאיירי בגנאי קטן כמ"ש במג"א שם, והוצרך לשריותא דכבוד הבריות, דבלא"ה אסור מדרבנן ללבוש בגד ללא ציצית כמ"ש במג"א שם.

והאי איסור דרבנן אין מבואר בשום מקום בחז"ל, ודעת הטו"ז שם דשרי אף לכתחילה בשבת עיי"ש, ועכ"פ אינו איסור גמור כמו שאר איסורי דרבנן שאסרו חז"ל להדיא, אלא סברא הוא דלכתחילה אין ליכנס למצב של ביטול באנוס, ונראה דזה הוא ספיקת הגרע"א אי האיסורא דרבנן דקליש איסוריה, אפשר דשרי לכתחילה לילך להתפלל, אף שבדאי יצטרך להתעטף בטלית ולעבור על איסור דרבנן הנ"ל, אך באיסור דרבנן גמור בודאי אין לעשות כן, כדמוכח בדברי הרשב"א והר"ן הנ"ל, דאף באיסור דרבנן אין לקיים מצוה, באופן דיועד בודאי דעי"ז יצטרך אח"כ לדחות איסור דרבנן ודו"ק.

מסיק שכה"ג אסור ללכת לבהכנ"ס

ה. ודאיתנין להכי נראה דבניד"ד אסור לילך לבהכנ"ס, דהאיסור להוריד מהאילן הוא שבות ואיסור גמור, ובאיסור דרבנן מוכח מדברי הראשונים הנ"ל, דאסור לעשות מצוה באופן שיועד שיצטרך לעבור אח"כ איסור דרבנן, וה"נ אסור ללכת לבהכנ"ס, ולעבור על איסור השתמשות באילן משום כבוד הבריות, ועדיף לישאר בביתו ולהתפלל ביחידות ללא כובע, ויש לצרף לחומרא דעת העולת שבת ומאמר מרדכי ותה"ד סי' שי"ב, דדייקו מלשון המחבר שם סי', דשבות דמשתמש באילן לא הותר לכבוה"ה כנלענ"ד.

ואין לומר דשריותא דכבוד הבריות עדיף טפי, משריותא דכיסוי הדם בעפר שאסור מדרבנן, ואף שאסור לשחוט ע"ד לכסות באיסור דרבנן, שרי להתפלל בציבור ולהתיר איסור דרבנן משום כבוד הבריות, חדא דאם לא ילך לבהכנ"ס ליכא כלל בזיון, וא"כ בודאי דכבוד הבריות לא הותרה, אלא דחווה הוא כדי שלא יתבזה מאינשי, ועוד דמדברי הר"ן והרשב"א חזינו, דילפי מכיסוי הדם לשאר מקומות במילה וכיו"ב, הרי שדימו פקו"נ למצות כיסוי הדם, ובודאי דכבוד הבריות לא הותר טפי מפקו"נ, ומוכח דאין לעשות מצוה ובכך לגרום לבזיון ופקו"נ, אף דאם נעשה בזיון ופקו"נ שרי.

קושיא מדברי המג"א בקיסם

ו. ובקובץ הנ"ל העיר הרב בריזל על ספיקת הגרע"א, מהמבואר במג"א סי' שכ"ב ס"ק ד', וז"ל ומשמע בגמ' דפ"א ע"ב, דאם הזמינו חבירו לסעודה בשבת, ולא היה אפשר לו להכין מע"ש שום דבר לחצוץ בו שיניו, מותר לטלטל קיסם לחצוץ בו שיניו, אם אין לו ד"א מפני כבוד הבריות שגנאי הוא לו, שפעמים שנראה הבשר שבין השיניים מבחוץ עכ"ל, וקשה דלמה שרי לילך לאכול אצל חבירו, בידיעה שיצטרך שם לעבור על איסור דרבנן משום כבוד הבריות, לדעת הגרע"א הנ"ל שאין לילך לבהכנ"ס, כ"ש שאין לילך לחבירו שאינו מצוה כמו תפילה בציבור עיי"ש.

ונראה דלא דמי נידון דהתם לנידון דהגרע"א הנ"ל, דשאני התם שאין ידוע בודאות שיצטרך לעבור על איסור דרבנן, דיעויין שם ברש"י ובמג"א שם שכתבו, שפעמים שנראה הבשר שבין השיניים מבחוץ, וכה"ג י"ל דשרי לילך דמספק אין לאסור גוף ההליכה, והגרע"א איירי באופן שבדאי יצטרך להתעטף בטלית פסולה מחמת כבוד הבריות, בזה ס"ל דאין לילך ע"ד לעבור איסור דרבנן משום כבוד הבריות.

דעת א"ר דשרי להוציא מטפחת בשיניו

ז. עוד העיר שם ממש"כ בא"ר סי' ש"א ס"ק מ"א, דשרי להוציא לרה"ר מטפחת שלא כדרכה, משום כבוד הבריות שצריך לנגב אפו, ושרי שבות דרבנן משום כבוד הבריות עיי"ש, ובזה תיקשי איך הותר לעבור בודאי על שבות דרבנן משום כבוד הבריות, הא בידו שלא לילך לרה"ר אלא לישאר בביתו, והגרע"א צידד לאסור אף לילך להתפלל, והתם מוכח דשרי אף לדבר הרשות.

ולפמ"ש"כ לעיל דכל ספיקת הגרע"א הוא רק באיסור קל דציצית בשבת, אך בשבות גמור מוכח מדברי הראשונים שאסור, והתם שבות גמור הוא דהוצאה שלא כדרכה, ותיקשי מדברי הראשונים הנ"ל

שאסור לשחוט אף שיש בזה שמחת יו"ט, ע"ד לכסות שאסור מדרבנן, כ"ש שיש לאסור הליכה לדבר הרשות, ולעבור בודאות על הוצאה שלא כדרכה.

מחלק בין נידון הא"ר להגרע"א

ח. ונראה דיש לחלק דשאני התם דקנוח אפו הוא דבר הנצרך בקביעות, ואין היציאה לדרך גורמת שיהא בזיון וכבוד הבריות טפי מבביתו, אלא דבביתו יכול לעשותו בהיתר, וביציאה לרה"ר צריך לעשותו באיסור, כה"ג לא אמרינן דאין לו לצאת לרה"ר כדי למעט באיסורים, כי היכי דנראה אם ידוע דבבתי כסא בכמה מקומות אין אבנים מיוחדים לקנוח, ובביתו הכין אבנים לקנוח מבעו"י כדינו, אטו נימא דאסור לו לצאת מביתו, דאם יצא מביתו יצטרך ליפנות ולטלטל אבנים מוקצים לצורך כבוד הבריות, ואם ישאר בביתו יכול לקנח באבנים שאינם מוקצים, דכל שיש בו משום כבוד הבריות שרי, ולא אמרינן שצריך לעשות כל טעדיקי למנוע מלעבור על איסור דרבנן מחמת כבוד הבריות.

ולא דמי לנידון דהגרע"א והאמ"ב הנ"ל, דשם בביתו אין שום ענין דכבוד הבריות, ורק אם ילך לבהכנ"ס יהיה בזיון אם לא יתעטף בטליתו, בזה צידד הגרע"א דאין ליכנס למצב של כבוד הבריות אף במקום תפילה בציבור, ודמי לשחיטה ביו"ט ומילה בשבת, דאין למול ולשחוט ע"ד לעבור אח"כ אף איסור דרבנן, דגוף המילה ושחיטה היא הגורם למצב של פקו"צ וכבוד הבריות, אך היכי דבכל גווני יש בזה משום כבו"ה, שרי לילך כדרכו ואינו מחוייב להיות רק בביתו כדי שלא לעבור על איסור לצורך כבו"ה ודו"ק.

סתירה בזה מסוגיא דעירובין

ט. עוד רגע אכתוב מענין לענין באותו ענין, במה שהקשה הסתירה דבסוגיא שבת פ"א ע"ב הנ"ל מבואר, דאסור ליטול קיסם לחצוץ שיניו מן המוקצה, אף שיש בזה משום כבוד הבריות, משום דאדם קובע מקום לאכילתו, והו"ל להכין מבעו"י שלא יצטרך לטלטל מוקצה, ויש להקשות מסוגיא דעירובין מ"א ע"ב, דאיתא התם ביצא חוץ לתחום שאסור לצאת מד' אמות, דאם הוצרך לנקבו שרי לילך יותר מד' אמות משום כבוד הבריות, וכן נפסק בשו"ע סי' ת"ו, ובמג"א שם ס"ק ב' מביא מראשונים דאף ביצא במזיד, דינא הכי דשרי לילך משום כבו"ה עיי"ש.

ובפשטו נראה דתרי סוגיות הללו סתראי נינהו, דאם אסור ליטול קיסם משום דהו"ל להכין מבעו"י, אף שלא עשה איסור אלא פשע שלא הכין מבעו"י, כ"ש שיש לאסור כשעשה איסור ויצא במזיד מחוץ לתחום, ונראה ליישב דבאמת שריותא דכבו"ה שרי, אף שנגרם ע"י מעשה איסור, וכמו דפשוט דשריותא דפקו"צ שרי אף שנגרם ע"י מעשה איסור, אלא דבנטילת קיסם ובקנוח בבהכ"ס, שהם דברים קבועים אם יתירו חז"ל אף שבידו להכין מבעו"י, נמצא דיעברו על איסור דרבנן באופן קבוע בכל שבת, שלא יכינו מבעו"י ויסמכו דשרי לטלטל מוקצה בשבת משום כבו"ה.

מיישב סתירה הסוגיות

י. אך בעבר ויצא חוץ לתחום, ודאי דלא שכיח ולא קבוע, ואין לחוש שיעשו כן בקביעות, שהרי אסור לצאת חוץ לתחום, ובודאי לא שכיחא עבריינים, והדר דינא דכבו"ה דשרי אף שנגרם ע"י מעשה באיסור, ושאני בהכ"ס וקינוח מאוכל דדברים קבועים הם ודו"ק.

הנה במג"א סי' י"ג סוס"ק ח' כתב, וז"ל ומשמע בשבת דף פ"א דאם ידע מאתמול שהוא פסול, אסור ללובשו בשבת דה"ל לתקוני מאתמול וכו' עכ"ל, ומבואר דגם בציצית שנפסל אמרינן דהו"ל לתקן מאתמול, אף דאינו קבוע כמו בהכ"ס וקינוח פיו, וצ"ל דאף שאינו קבוע כ"כ כמו בהכ"ס וקינוח פיו, מ"מ שכיח הוא דציצית נפסלים, ולא רצו חז"ל שישב בלא ציצית ויסמך על שריותא דכבו"ה, אך ביצא חוץ לתחום שאסור לעשות כן, ודאי דלא שכיחא עבריינים, כה"ג לא קנסו ושרי מפני כבו"ה כדינו.

בברכת התורה

יצחק מאיר ווייס

דומ"ץ וראש כולל יד סופר ביתר

בעמח"ס אמרי יצחק שבת ומועדים

תגובות הכותב

ראיתי דבריו המחכימים של מכובדי הגאון רבי יצחק מאיר ווייס שליט"א שנאמרו בהשכל ובדעת כדרכה של תורה, והנני להשיב על חלק מהשגותיו הנוגעים למסקנת הדברים במאמרי.

דברי הרע"א והאמ"ב אם מותר לילך לביהכנ"ס ויבוא למצב של דחיית האיסור

א. ראשית יש לציין שגם לפי דברי הרב המשיג שליט"א שמסיק שאסור לילך לביהכנ"ס באופן שע"י הליכתו לביהכנ"ס יגרום שיבוא לדחיית האיסור מפני כבוד הבריות, מ"מ למעשה כמעט ואינו נוגע פרט זה, שעפ"י רוב הנדון הוא באופן שקבוצה נסעו ביחד לשבת למקום מרוחק, ואוכלים ומתפללים ביחד באכסניה שלהם וכיו"ב, וכאשר אחד מהם הניח הכובע על האילן, אין לו אפשרות שלא לבוא לאכול ולהתפלל יחד עם שאר חברי הקבוצה, שהרי אין לו בית להשאר שם כדי לאכול ולהתפלל, וכך שעיקר המסקנה שכתבתי שאפשר ליטול הכובע מפני כבוד הבריות קיימת גם לשיטתו.

אכן יש לברר באופן שיכול להסתדר באיזה מקום לאכול ולהתפלל שם ולא יבוא למצב של כבוד הבריות, וע"ז הבאתי במאמרי ספק הרע"א (באו"ח סי' י"ג) אם מותר לו לבוא לביהכנ"ס שיגרום שיצטרך ללבוש טלית בלא ציצית מפני כבוד הבריות, והבאתי שהאמרי בינה (או"ח סי' א') מסיק למעשה שמותר לו לילך לביהכנ"ס מפני שעתה יש לו מצוה לבוא לביהכנ"ס אינו צריך לחשוש במה שאח"כ יצטרך לדחות האיסור מפני כבוד הבריות, והוסיף האמרי בינה וז"ל: אף להסוברים דאסור למול [באישתוף חמימי] היינו דשם יהיה נדחה אח"כ שבת מפני פקו"נ ויעשה חילול שבת דאורייתא, משא"כ כאן אף דנאמר דאסור בשבת ללבוש טלית בד' כנפות בלא ציצית, מ"מ במקום ביטול תפלה בצבור לא העמידו דבריהם ורשאי ללכת ואח"כ מותר לו ללבוש בלא ציצית מפני כה"ב עכ"ל.

ופשטות דבריו שמחלק דהאיסור למול בשבת באופן שיבוא לפקו"נ היינו באופן שיבוא לידי איסור דאורייתא, אבל הכא שלא יבוא לידי איסור דאורייתא אלא לידי איסור דרבנן מותר לו לבוא לביהכנ"ס, ואכן ע"ז העיר לנכון הרב המשיג שליט"א שמדברי הרשב"א בשבת דף קל"ד מפורש להדיא שגם במקום שיבוא לדחות איסור דרבנן אסור לו לקיים המצוה דאורייתא, שהרשב"א הוכיח דינו מהגמ' בביצה דף ח' דשם איירי באיסור דרבנן, ויש לציין שהרשב"א אכן הדגיש נקודה זו שכתב וז"ל: אלא ודאי שמעינן מינה דכל דבר שאנו יודעין בתחלת הענין שיבא לידי איסור מלאכה ואפילו דרבנן שאינה נתרת קודם זמן, תדחה אותה מצוה כדי שלא נבא לבסוף לידי כך, וכל שכן במלאכות דאורייתא עכ"ל. הרי מפורש שהדגיש שגם באיסור דרבנן נאמר דין זה שאסור לו לעשות מצוה כאשר גורם בכך שיצטרך לדחות האיסור דרבנן.

אכן נראה ליישב דברי האמרי בינה שלא התכוון לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, אלא כמו שכתב בלשונו 'במקום ביטול תפלה בצבור לא העמידו דבריהם', וכוונתו שהאיסור שאמרו חכמים שלא ללבוש בגד בלא ציצית כאשר אין לו ציצית, היינו דוקא במקום שלא יבוא לידי ביטול מצוה, והוא איסור קל, וע"ז מסיק האמרי בינה דכיון שבכה"ג לא גזרו חכמים, על כן אין בזה איסור להכניס עצמו למצב זה שהרי חז"ל לא אסרו כלל במצב זה ללבוש טלית בלא ציצית. [והוא כמו שביאר הרב המשיג שליט"א בכוונת הרע"א, ונראה שגם האמרי בינה התכוון לזה]. ולפי הנ"ל אכן אין למצוא מקור לשאלה זו מדברי הרע"א והאמרי בינה והצדק עם הרב המשיג שליט"א.

אך יש לציין שמדברי השואל ומשיב (מהדורא רביעא ח"ב סי' פ"ו) מוכח שסובר שמותר לו לבוא לביהכנ"ס גם באופן שיצטרך לדחות שאר איסורים מדרבנן, שכתב שם באחד שנטנף הקיטל שלו ביוה"כ ומתבייש ללכת לביהכנ"ס כך, וכתב שהתיר לנקות הקיטל ע"י עכו"ם משום דכבוד הבריות דוחה איסור דרבנן ע"ש, וחזינו שסובר שמותר לו להכניס עצמו למצב זה של דחיית האיסור מפני כבוד הבריות.

באופן שנוהג בדרכו של עולם אין זה נחשב שמכנים עצמו לדחיית האיסור

ב. ובעיקר השאלה שכתבנו באופן שנסעו קבוצת אנשים ביחד כדי להתאסף באסיפת מרעים לסעוד סעודות השבת ולהתפלל יחד, נראה שאף באופן שיש לו איזה אפשרות לשהות במקום אחר כדי לאכול ולהתפלל שם, מ"מ גם להרע"א והאמרי בינה מותר לו לבוא לאכול ולהתפלל עם החברים אף שגורם בכך

שידחה האיסור מפני כבוד הבריות, שכבר הוכחתי במאמרי שם שכל שעושה פעולות רגילות כדרכו של עולם ובכך הוא גורם לבוא למצב של כבוד הבריות, אינו נחשב שמכניס עצמו לידי דחיית האיסור, ודוקא בנדרון הרע"א והאמ"ב [וכן בנדרון הרשב"א בשבת שם] שעיקר הנדון שרוצה לקיים ה'מצוה' ומפני כן דוחה האיסור, ע"ז אמר"י שאסור לו לקיים המצוה שגורם בכך שנכנס למצב זה שידחה האיסור, אבל באופן שנוהג כמנהגו של עולם אין אנו מכריחים אותו לחדול מלנהוג כדרך העולם, אף שבכך יבוא לידי דחיית האיסור.

והוכחתי יסוד זה מדברי המג"א בס"י שכ"ב (סק"ד) שכתב שאם הזמינוהו לאכול סעודת שבת אצל חבריו, כיון שלא היה יכול להכין שם קיסם מער"ש, מותר לו לטלטל קיסם כדי לחצוץ שיניו מפני כבוד הבריות, וקשה איך מותר לו לילך לבית חבריו בשבת, שהרי מכניס עצמו למצב של דחיית האיסור מפני כבוד הבריות, ומוכח שכיון שדרך העולם שלפעמים סועד האחד אצל חבריו, ואין כוונתו בהליכתו לבית חבריו להכניס עצמו למצב של דחיית איסורים, אלא הולך שם ע"מ לאכול סעודתו, על כן אין בזה איסור לבוא לשם ולהכניס עצמו למצב זה. [וכן הוכחתי מדברי הפוסקים שמותר להוציא בשבת מטלית בשינוי כדי לקנח אפו מפני כבוד הבריות, ואין מכריחים אותו להשאר בביתו, והוא עפ"י הנ"ל שכיון שנוהג כדרך העולם אינו נחשב שהכניס עצמו למצב דחיית האיסור].

והנה הרב המשיג שליט"א כתב ליישב מה שהקשינו מדברי המג"א, דהתם מותר לו לילך לבית חבריו מפני שאין ידוע בוודאות שיצטרך לדחות האיסור שאולי לא יצטרך לטלטל הקיסם, דהרי המג"א כתב שרק לפעמים נראה הברש"ר בין שינוי, ולא תמיד הוא צריך לחצוץ בו שינוי, ואה"נ באופן שזה ודאי שיצטרך לטלטל הקיסם אסור לו לילך לבית חבריו עכ"ד.

אמנם לענ"ד אדרבה מדברי המג"א שם מוכח להיפך שאף באופן שאין ידוע שיהיה כבוד הבריות מ"מ מותר לו לטלטל הקיסם מפני שאולי יהיה לו בזיון, שהמג"א כתב וז"ל: מותר לטלטל קיסם לחצוץ בו שינוי אם אין לו דבר אחר מפני כבוד הבריות שגנאי הוא לו שפעמים שנראה הברש"ר שבין השינים מבחוץ עכ"ל, ומדויק בלשונו שכתב ש'תמיד' מותר לו לטלטל הקיסם לאחר אכילתו כדי לחצוץ שיניו - מפני ש'לפעמים' יש בזה כבוד הבריות, וכוונתו שאף באופן שעתה לאחר שאכל אין המאכל מבצבץ בין שיניו ואינו מתבזה, מ"מ יש חשש שאח"כ יבוא לידי מצב של בזיון כאשר ייראה המאכל שבין שיניו ויתבזה. ואילו היה כוונת המג"א שרק באופן שנוצר מצב שמתבזה אזי מותר לו ליטול הקיסם, לא היה להמג"א לכתוב 'שפעמים שנראה הברש"ר שבין השינים', אלא היה לו לומר 'שאם נראה הברש"ר שבין השינים מותר לו ליטול הקיסם', [ועכ"פ לא היה לו לסתום הדין אלא לדייק שכל דין זה נאמר רק באופן שאין ידוע שיצטרך ליטול קיסם, וסתירת הדברים מורה שבכל אופן כתב כן]. ובאמת שכן הוא פשוט הגמ' שם שאמרו שהוא פשע שהיה צריך להכין הקיסם בער"ש, והיינו שמדובר באחד שתמיד דרכו ליטול קיסם לחצוץ שיניו לאחר אכילתו, וע"ז כתב המג"א שאם הגיע להתארח אצל חבריו ולא היה יכול להכין שם הקיסם, מותר לו ליטול הקיסם לאחר אכילתו אצל חבריו.

ונמצא שמתבאר מדברי המג"א שבכל אופן מותר לו ליטול הקיסם מפני החשש שמא פעמים יבוא לידי מצב שמתבזה, ולפי"ז מוכח כמו שכתבנו שבכל אופן מותר לו לילך לבית חבריו אף שיצטרך ליטול הקיסם בוודאות, ואין בזה איסור להכניס עצמו למצב זה בכך שהולך לאכול בבית חבריו, כיון שנוהג כדרכו של עולם, ועל כן אין נחשב שמכניס עצמו למצב של דחיית האיסור מפני כבוד הבריות. [ואין לשאול על דברי המג"א שהיה יכול להכין הקיסם בביתו ויטלנו לבית חבריו, וי"ל שיש איסור הוצאה מרשות לרשות וע"כ אינו יכול ליטלנו. ודרך אגב יש לציין שבהערות על ספר מענה אליהו להאדר"ת סי' ס"א כתב וז"ל: אמנם המג"א דן באיסור טלטול בכרמלית, ולא משום מוקצה ע"כ, והוא תימה].

ויש לציין בכ"ז מה שכתב בספר אפיקי מגינים (להג"ר שבתי פיינברג, נדפס תרס"ט, או"ח סי' י"ג סק"י) שהביא ספק הרע"א וכתב שאם יהיה לו בושש שאם לא יילך לביהכנ"ס יתבייש מפני חבריו שיראו שלא בא לביהכנ"ס כדרכו, אזי מותר לו לילך לביהכנ"ס אף שבוז גורם לדחיית האיסור, דהרי גם עתה הוא במצב של כבוד הבריות עי"ש, [ולדבריו צ"ל דהרע"א איירי באופן שאין חבריו יודעים שלא בא לביהכנ"ס, מפני שאינו מתפלל במנין קבוע], ולפי"ז בנדר"ד כיון ששאר החברים יכירו שאינו בא לישב עמם, ויהיה לו בושש מהם, שפיר יש להתיר ליטול הכובע מפני כבוד הבריות.

בברכת התורה

דוד בריזל

בענין הרהור כדיבור

במשנה בברכות (דף טו, א) מובאת מחלוקת תנאים האם יש להשמיע לאזנו בק"ש (נחלקו האם "שמע" לשון שמיעה או לשון הבנה). למסקנת הגמרא יוצא שיש שלש דעות תנאים - לכתחילה לא צריך להשמיע, בדיעבד יצא בכל מקרה, בדיעבד לא יצא. רב יוסף פוסק להלכה שזהו רק דין לכתחילה. אף שמדובר בדין דאורייתא.

לאחר מכן (דף כ, ב) מובאת משנה ביחס לבעל קרי שמהרהר בליבו ונחלקו אמוראים בגמרא האם הרהור כדיבור ולכן מועיל שמהרהר אך לדבר ממש אסרו עליו, או שמא הרהור לאו כדיבור ומהרהר רק כדי שלא יהא עסוק בדבר אחד והציבור בדבר אחר.

מה היחס בין מחלוקת האמוראים למחלוקת התנאים? בעל המאור (יב, א בדפה"ר) מביא דעה¹ שאכן זו אותה מחלוקת, אך הוא דוחה אותה. שיטת רוב הראשונים, כפי שמסביר בעה"מ למסקנה שמחלוקת התנאים עוסקת כשמוציא בשפתיו ולא משמיע לאזנו (ואף שמופיע בגמרא שמברך ברכת המזון בליבו הכוונה שלא משמיע לאזניו) והאמוראים נחלקו כשמהרהר ממש.

כמעט יחידה במינה היא שיטת הראב"ד בהשגותיו על בעל המאור² שמבאר שכל מחלוקת האמוראים היא רק ביחס לבעל קרי. במקרה רגיל של אדם המהרהר בליבו כל האמוראים מודים שהרהור אינו כדיבור, אלא שנחלקו ביחס לבעל קרי שאסור כדיבור בדברי תורה ומותר בהרהור. מחלוקת האמוראים היא האם בעל קרי שהרהר קריאת שמע בליבו ולאחר מכן טבל ונטהר צריך לחזור ולקרוא פעם נוספת כדיבור או שיצא ידי חובתו בהרהור הלב בלבד.

הקושי בשיטה זו ברור, אם הרהור איננו כדיבור מדוע שבמקרה של בעל קרי יהפוך להיות כדיבור! בספר "ראש דברך" (עמוד תט) הוסיף להקשות קושיא עצומה, והרי כל דינו של בעל קרי שאסור בדברי תורה אינו אלא מדרבנן וכיצד ייתכן שבגלל דין דרבנן יצא ידי חובת דין מהתורה (עד כדי כך שאף שיטבול ויטהר לאחר מכן לא יצטרך לחזור על קריאת שמע)! הרב שילת נדחק לבאר שמכיוון שחכמים רצו לחזק את תקנת בעל קרי הם פטרו ב"שב ואל תעשה" ממצוות קריאת שמע את בעל הקרי שנטהר לאחר שהרהר ק"ש בליבו. נראה שיש להציע פתרון אחר.

ייתכן לבאר שאף שבדרך כלל הרהור אינו כדיבור אין זאת משום שיש עניין מיוחד בהוצאה בשפתיים. ייתכן להציע שדרישת התורה שהאדם יביע את עצמו בדרך ההבעה הטובה ביותר שלו. ממילא במקרה רגיל ברור שאין די בהרהור הלב שהרי הוא יכול להוציא בשפתיו. אולם במקרה שהאדם מנוע מלהביע את עצמו בדרך זו, אף שמדובר בסיבות צדדיות, הרי שעכשיו דרך ההבעה שלו איננה דרך השפתיים אלא בהרהור הלב. במקרה כזה, ורק במקרה כזה, הרהור נחשב לו כדיבור. דווקא אצל בעל קרי שאסור בדיבור בדברי תורה הרהור ייחשב כדיבור. נראה שאף שאיסורו של בעל קרי אינו אלא מדרבנן, מכיוון שבמציאות הוא לא מבטא את עצמו (בדברי תורה) דרך השפתיים, הרי שדרך ההבעה שלו במציאות הנתונה אינה אלא בהרהור הלב וממילא אף לגבי דיני תורה יצא ידי חובתו בהרהור בלבד.

שיטת האורחות חיים

נראה שיסוד זה יבאר לנו שיטת ראשונים נוספת שהתחבטו בה המפרשים. הב"י בסימן סב הביא אורחות חיים שמביא בשם הירושלמי³ שכשלא יכול להוציא בשפתיו מחמת חולי מהרהר ויוצא ידי חובה. הדרכי משה דחק לפרש בדבריו שאין כוונתו שממש יוצא ידי חובה אלא ש"טוב" לעשות כך. אולם מלשון השו"ע בסימן סב סעיף ד משמע, וכן משמע פשטות לשון האורחות חיים, שיוצא לגמרי.⁴

1 מובאת גם ברא"ש פרק ג סימן יד וכן מובא בפסקי הרי"ד.

2 כן מובא גם בספר ההשלמה ברכות כ, ב.

3 ב"ראש דברך" עמוד תי העיר שלא נמצא כן באורחות חיים ולא בירושלמי! הגר"א דחק והביא ירושלמי שפוסק שהרהור כדיבור, אך הרב שילת שם הראה שמקור הדברים בפסיקתא דרב כהנא.

4 נחלקו האחרונים מה הדין כשעבר האונס - הפר"ח כתב שחזור ואומר אך רעק"א והפרמ"ג חלקו והבינו שפשטות השו"ע שיוצא ממש. הביה"ל פסק שחזור ואומר (שאין הכוונה שיצא אלא שנתנים לו שכר).

האחרונים התקשו בביאור דברי השו"ע עד כדי כך שהפרמ"ג (משב"ז שם) נדחק לבאר שהשו"ע לא הכריע לגמרי שהרהור לאו כדיבור וסמך על כך בשעת הדחק. אולם לפי דברינו הכל מיושב ומבורר. האורחות חיים התייחס למקרה שהאדם אנוס ואיננו יכול כלל לדבר ולהוציא בשפתיו. במקרה זה דרך ההבעה היחידה שנשארה לו היא הרהור הלב, ולכן במקרה זה דווקא ההרהור שלו נחשב כדיבור. אדם כזה שהרהר ק"ש יצא ידי חובת ק"ש כאילו הוציא אותה בשפתיו שהרי הביע אותה בדרך ההבעה שלו. כמובן שאין הכרח לקשור את שיטת האורחות חיים עם שיטת הראב"ד, שהרי כאן מדובר על אדם שממש מנוע מלהוציא בשפתיו מילים ולא רק אסור באיסור חכמים. במקרה זה הרבה יותר קל לקבל שהרהורו נחשב כדיבור ממש. אולם יסוד הסברות שווה.

שיטת הט"ז בביאור דברי רבנו יונה

רבנו יונה מביא (תר"י ברכות ח, ב) שבמקום שאי אפשר לדבר ואפשר רק להרהר⁵ או במקרה שידיו מטונפות כך שאסור כדיבור ומותר בהרהור, ירהר בק"ש ויתנו לו שכר על כך. בדבריו כמעט מפורש שלא יוצא ידי חובה אלא שבכל זאת נחשב משהו. הרמ"א הביא את שיטתו בסימן סב סעיף ד לאחר דברי השו"ע המצטט את האורחות חיים ומשמע שהבין ששניהם אינם מתכוונים ממש שיוצא ידי חובה אף שלא משמע כך מהשו"ע עצמו. אלא שיש לעיין בשיטת הט"ז שם. הט"ז חידש ופסק שבמקרה שאדם קם בלילה ורוצה לשתות וקשה לו לנקות עצמו מספיק שיהרהר את הברכה בליבו ויוכל לשתות. הט"ז מביא מספר ראיות לחידושו אך מוסיף ומביא כראיה את דברי רבנו יונה, וקשה שהרי רבנו יונה עצמו באותו משפט פסק שהרהור לאו כדיבור! אולי לפי דברינו יש ליישב בדעת הט"ז⁶ שכוונת רבנו יונה שבד"כ הרהור לאו כדיבור אך כשלא יכול לדבר הרי שההרהור הוא הדיבור שלו.

דוד סבתו

בענין דשיל"מ ויש לו הפסד מחמת ההמתנה

בדבר המאמר שכתב הרב יעקב אקער שליט"א בגליון קפב, דהא דקיי"ל דדבר שיש לו מתירין לא בטל הוא דוקא אם לא יהיה לו הפסד, אבל אם מחמת ההמתנה יהיה לו הפסד ממקו"א, אף שלא יפסיד את התערובת עצמו מ"מ גם זה מקרי אין לו מתירין, דומיא מה דנפסק בשו"ע סי' קב סעיף ב' דאם יש לו הוצאות להתירו אי"ז בכלל דבר שיש לו מתירין, ולמד הרב הנ"ל דיסוד דבר זה הוא מחמת ההפסד שבא לו וא"כ ה"ה לכל הפסד הבא לו מקרי משום כך דבר שאין לו מתירין, ובגליון קצב כתבנו חו"ר כולל ערלוי לדחות כל דבריו, ובגליון קצד השיב הרב הנ"ל להעמיד דבריו הראשונים והאריך בזה כי ד' הטובה עליו ותשוב"ח לו.

אבל מכיון שהאמת אהוב מכל אבוא במאמר זה להוכיח שאין בכל דבריו ממש, ולא טעו חו"ר הכולל הנ"ל, ואבוא על סדר דבריו, מה שהביא מדברי הפמ"ג שצריך שיהא המתיר בלא הפסד והוצאות בין שיבוא המתיר בעצמו בין ע"י מעשה, הנה כוונת דבריו שהמתיר יהיה בין מעצמו בין ע"י מעשה ולא קאי על ההפסד והוא פשוט מאד.

ומה שהביא מדברי הש"ך סי' קב סק"ח לא ידעתי איפה מצא הרב הכותב רמז בהש"ך על הפסד ממקו"א, הלא הש"ך קאי על דברי הרשב"א שהעתיקו המחבר דכלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים אי"ז דשיל"מ כיון שצריך הוצאות להגעילו, וע"ז כתב הש"ך דכיון דטעמו של הרשב"א הוא משום שצריך הוצאות להגעילו ורק כך יבוא לידי היתר, א"כ עכ"פ יש לו להמתין עד שיהיה אינו בן יומו ויהא מותר מן התורה דלזה אי"ז הוצאות [אף שאכתי מדרבנן יסאר באיסורו] אבל כלל לא דיבר על הפסד מחמת ההמתנה אלא בא לומר שאז אי"ז הוצאות להביאו לידי היתר ומן המותר להאריך בדברים הפשוטים.

5 לא ברור באיזה מקום מדבר רבנו יונה שהרי בכל מקום מטונף שאסור לדבר אסור גם להרהר. הכף החיים בסימן פה הציע את הבית האמצעי שבבית המרחץ אלא ששם מדובר באיסור ערוה ע"ש.

6 אף שבלשון רבנו יונה קשה להבין שכוונתו שיוצא ממש ידי חובה אך יש להבין מהי הבנת הט"ז ברבנו יונה.

ומה שהביא מדברי המהרש"ל שכתב דאם יבוא לו הפסד אי"ז בכלל דשיל"מ, והרי ידוע דעת המהרש"ל דדשיל"מ הוא רק באופן שההיתר יבוא מעצמו אבל אם צריך לעשות מעשה להביאו לידי היתר לא מקרי דשיל"מ, ומאחר שכן, כשכתב המהרש"ל דאם יהיה לו הפסד אי"ז דשיל"מ על כרחך כוונתו הפסד מחמת ההמתנה דהרי א"א לפרש הפסד מחמת שיש לו הוצאות להיתרו, כי בזה הרי דעתו ז"ל שאף בלי הוצאה ג"כ לא הוה דשיל"מ כיון שלא בא ההיתר מאליו, ולא רק בגלל ההוצאה, א"כ על כרחך כוונתו להפסד מחמת ההמתנה, עכ"ד דברי הרב הכותב.

ואשתומם על המראה הזה, דהרי הן הנה דברי המהרש"ל כמפורש למעיין בפנים הספר שהוא ז"ל איירי בנתערב חתיכה שלא נמלחה, וכתב המהרש"ל דאף שיכול להביאו לידי היתר ע"י שימלח כל החתיכות אי"ז דשיל"מ, מהאי טעמא דכל היכא שצריך הוצאות להביאו לידי היתר אי"ז בכלל דשיל"מ, וכמו שכתב הרשב"א גבי כלי איסור שנתערב שכיון שצריך הוצאות להגעילו אי"ז דשיל"מ, וסיים המהרש"ל דאף בלי האי טעמא אי"ז דשיל"מ כי אם אין ההיתר בא מאליו אלא צריך מעשה להיתרו אי"ז דשיל"מ, הרי דבריו מפורשים דמה שכתב שהיכא שצריך הוצאות להיתרו אי"ז דשיל"מ, קאי אהוצאות להביאו לידי היתר ולא על הפסד ממקו"א, ושוב סיים דבאמת לא בעינן כלל להאי טעמא כי בלא"ה אם אין ההיתר בא מעצמו אי"ז דשיל"מ.

ומה שהביא ראיה מדברי הפרי תואר שכתב דאם יתקרר המאכל וצריך הוצאות לחממו איז זה דשיל"מ כי הוא הוצאה מועטת, משמע דאם היה זה הוצאה מרובה הוה ס"ל להפרי תואר דהוא דשיל"מ, הרי חזינן דאף שזה הפסד ממקו"א דהא לא מפסיד התערובת עצמו נמי מקרי דשיל"מ, זה אינו, ונבאר בקצרה דהנה כתב השו"ע בסעיף ד יש מי שאומר דלא שייך דשיל"מ היכא שהמאכל מתקלקל וטעם הדבר הוא, דמאכל המתקלקל הרי לא יבוא לידי היתר ומה לי שלא יהיה לו היתר מדינא [כמו בסעיף ג דאי"צ להוציא הוצאות ושוב אין לו היתר מדינא] או שלא יהיה לו היתר במציאות, סוף סוף אין היתר לתערובת זו, וא"כ איפוא כמו דקיי"ל דצריך הוא לעשות מעשה להביאו לידי היתר מדינא - אם יכול לעשותו בלא הוצאות - הוא הדין והוא הטעם שצריך הוא לעשות מעשה להביאו לידי היתר במציאות.

וזהו כוונת הפרי תואר, דהנה זה פשוט דמאכל שנתקרר הוא קלוקל להמאכל, ועל דרך משל לא מצינו אחד מאלף שיאכל 'מרק' קר, וא"כ יש כאן קלקול להמאכל ואינו בא לידי היתר אלא כיון דלחמם המאכל הוא הוצאה מועטת א"כ צריך הוא לעשותו ושוב אין כאן קלקול להמאכל אלא יבוא הוא לידי היתר והוה דשיל"מ, אבל אם היה הוצאה מרובה לחממו אי"ז דשיל"מ ולא משום שיש לו הפסד ממקו"א, אלא שהוצאות לחממו הוא סיבה שלכן אין המאכל בא לידי היתר ודו"ק היטב.

והשתא נבוא לדון במה שדחה הרב הכותב ראיות חו"ר הכולל. ראיה הראשונה והוא העיקרית היה מדברי הש"ך סי' קי ס"ק נח שכתב דהיכא דאיכא ספק ספיקא והוא דשיל"מ יש להקל רק במקום הפסד מרובה, והקשינו דאם כדעת הרב הכותב שכל הפסד מחמת ההמתנה אף שהוא הפסד ממקו"א נמי מקרי דשיל"מ, א"כ מה זה שכתב הש"ך דבמקום הפסד מרובה יש לסמוך להתיר מחמת ספק ספיקא, הלא מעיקר הדין מותר הוא ואף בלי ס"ס דכיון דיש לו הפסד מותר אף בחד ספק דאי"ז דשיל"מ, והרב הכותב כתב ליישב דאח"כ זהו כוונת הש"ך דכיון דיש הפסד מרובה הרי מתירים כל דשיל"מ ולכן מותר, ואין כוונתו כי אז נסמוך על ספק ספיקא אלא זהו דין כללי בכל דשיל"מ.

ואחר בקשת המחילה הדברים אינם נכונים כלל וכלל וברור לכל מעיין דאי"ז כוונת הש"ך, ואי"צ ראיות להוכיח דזהו כוונת הש"ך, אבל בכל זאת יעוין בהגהות לחם שלמה [שצ"י לזה בבדי השולחן] ותראה ג"כ שהבין דברי הש"ך כן. עוד מוסיף אני דיעוין במשנ"ב סי' תקיג סק"ח הביא פלוגתא אי אמרינן דשיל"מ כשהוא טעמו ולא ממשו, וכתב שלצורך גדול אפשר לסמוך על המקילים, ועיי"ש בשע"צ שהביא כן מהחכ"א כלל נג סעי' כא הרי מפורש במשנ"ב שבמקום צורך גדול סמך על המקילין ולדברי הרב הכותב הרי כו"ע מודי בכה"ג [ויעוין בפנים החכמ"א ותראה כמעט מפורש כהבנת המשנ"ב], אלא פשוט וברור כמו שכתבנו דמחמת הפסד אחר שייגרם לו מחמת ההמתנה אכתי הוה דשיל"מ, אלא מ"מ אז יש לסמוך על דעת מקילים כגון במקום ספק ספיקא או כשהוא טעמו ולא ממשו.

ומה מאוד נעמו דברי הש"ך בסי' קב סק"ח על דברי השו"ע שכלי איסור שנתערב אינו דשיל"מ כי יש לו הוצאות להיתרו כתב הש"ך דמהרי"ל חולק ע"ז וס"ל דההוצאה להגעילו הוא הפסד מועט וע"כ הוה דשיל"מ, וסיים הש"ך דיש לחוש לדבריו במקום שאין הפסד מרובה, וכל רואה יתמה מה זה שכתב במקום שאין הפסד מרובה, הרי אם יש הפסד מרובה אף המהרי"ל מודה ולא שאז אפשר לסמוך על דברי

הרשב"א והמחבר [ולפרש שזהו כוונתו - דאם יש הפסד מרובה אז אין פלוגתא ואף המהרי"ל מודה - הוא דברי הבאי] אולם לדרכינו הדברים נהירים ביותר דאם יש לו הפסד מרובה ממקום אחר אז יסמוך על הרשב"א והמחבר דאף אם יש לו רק הוצאה מועטת להביאו לידי היתר נמי מקרי אין לו מתירין.

ודוגמא לכהאי גוונא הוא כגון אם נתערב לו כלי שבלע איסור בשתי כלים של היתר והוא יו"ט שאסור להגעיל הכלים, ומחמת כן אין לו במה לבשל אוכלין לשמחת יו"ט והוא הפסד גדול, אז יש לסמוך דמקרי הדבר אין לו מתירין כיון שעכ"פ יש לו הוצאה להגעילו וסמכין על הרשב"א דאף מחמת הוצאה מועטת נמי מקרי אין לו מתירין ומותר לו להשתמש בכלים.

עוד דוגמא לנידון זה הוא בגונא שנתערב לו ביצה ובישלו בבשר דאינו בטל כדקיי"ל בסי' תקיג סעיף ג אבל כיון דישהנו עד למחר יתקרב המאכל ויהיה לו הוצאות לחממו דפסק הפרי תואר דמקרי יש לו מתירין כיון דהוא הוצאה מועטת אבל כיון דמפסיד הוא את השמחת יו"ט והוא הפסד גדול יש לו לסמוך על הרשב"א דאף משום הוצאה מועטת מקרי אין לו מתירין ושרי. [וכדלעיל דכמו שצריך להוציא הוצאה מועטת להביאו לידי היתר ה"ה צריך הוצאה מועטת שלא יבוא לידי קלקול ואז יבוא הוא לידי היתר].

עוד ראייה הבאתי מדברי המהרש"ל שמודה הוא להא דסעיף ב דאם אין ההיתר בא אלא ע"י הוצאות מקרי אין לו מתירין, ומאידך פליג וס"ל דאף אם יתקלקל המאכל מ"מ מקרי יש לו מתירין, והקשינו דהיאך יתכן דבר זה הא יש לו הפסד, ולדברי הרב הכותב יסוד ההיתר דסעיף ב הוא משום ההפסד שבא לו וא"כ היאך אפשר לחלוק על הא דסעיף ד והא יש לו הפסד מחמת ההמתנה, אלא ראייה כדברינו דיסוד ההיתר דסעיף ב הוא לא משום שבא לו הפסד אלא משום שאז אין ההיתר עתיד לבוא [כיון דהרי אין ההיתר בא מעצמו אלא הוא צריך להביאו לידי היתר, וכל שצריך להוציא הוצאות לא מחייבין ליה וא"כ שוב אין ההיתר עתיד לבוא].

ודחה הרב הכותב דהא דפליג המהרש"ל הוא משום דאיירי באופן שאין המאכל מתקלקל לגמרי וא"כ אין לו רק קצת הפסד, וס"ל כהמהרי"ל שהביא הש"ך שבהוצאה מועטת מקרי יש לו מתירין, אבל אה"נ באופן שיתקלקל לגמרי יודה המהרש"ל דמקרי אין לו מתירין, ולא נתקררה דעת הרב הכותב עד שכתב שהדברים מפורשים בהמהרש"ל.

אך דבריו נסתרים מדברי המהרש"ל עצמו, שהרי כתב להוכיח דבריו מדברי הרמב"ם שפסק דחמץ שנתערב בפסח לא בטל כיון דיש מתירין אחר הפסח ולא חילק אם נתערב ביום האחרון של פסח או ביום הראשון שאז כבר יתקלקל עד יעברו ימי הפסח, ומדלא חילק הרמב"ם על כרחך משום שאף אם נתערב ביום ראשון של פסח נמי הוה דשיל"מ אף שכשיגיע שעת ההיתר כבר נתקלקל התערובות עכ"ל המהרש"ל, ואם כן שזהו ראיתו, הרי גם לא חילק הרמב"ם אם עד שיעברו ימי הפסח יתקלקל לגמרי או לא יתקלקל לגמרי והיאך נפרש בדבריו שאיירי רק באופן שלא יתקלקל לגמרי וכי לעולם מה שמתערב ביום ראשון של פסח לא יתכן דיתקלקל לגמרי, אלא הדברים פשוטים כמו שכתבנו וראיתנו מדברי המהרש"ל שרירא וקיימא.

עוד ראייה הבאתי מדברי הרב הכותב עצמו שהביא בגליון קפט בענין דברי הצ"ח הידועים דלא אמרינן דשיל"מ בדבר תשמישו כמה פעמים כיון דאם תאמר לו עד שתאכלו היום תאכלנו למחר הרי מפסיד הוא את מה שיכול היה היום להשתמש בו, והקשו עליו מדברי הש"ך בסימן קב שזכרנו לעיל דכלי איסור שנתערב ישהנו עד למחר עד שיהיה אינו בן יומו ויהיה מותר מה"ת, והרי להצ"ח מפסיד הוא את תשמישו של היום, והביא לתרץ משו"ת שמן רוקח דהתם האיסור הוא לא הכלי עצמו אלא מה שנבלע בתוכו, ואיסור זה יכול לאכלו למחר, והקשיתי לדברי הרב הכותב עצמו מה לי דהאיסור הוא מה שנבלע הא מ"מ יש לו הפסד ממק"א שאינו יכול להשתמש בכלי, ודחה הרב הכותב שהשמן רוקח סבר כיון דאין כאן רק שהיה מועטת מודה הצ"ח דמקרי דשיל"מ ולא מקרי שמפסיד הוא את תשמישו כיון דבזמן מועט יבוא לידי היתר.

גם כאן לא אדע מה דחיה יש כאן, הא מבואר לכל מעיין במאמר שלו שיש כאן שתי תירוצים שונים, והשמן רוקח אם ס"ל דכיון דבזמן מועט יבוא לידי היתר מודה הצ"ח דהוא דשיל"מ, הרי לא צריך הוא לחילוק שחילק דהאיסור הוא מה שבלוע ולא הכלי עצמו, הא גם בגונא שהאיסור הוא הכלי נמי הוה דשיל"מ כיון דבזמן מועט יהיה היתר.

עוד ראי' הבאתי מהא דאמרינן דשיל"מ במוקצה שנתערב ביו"ט, ולדברי הרב הכותב יקשה דהא יש לו הפסד שמפסיד הוא שמחת יו"ט, אלא ראי' דהפסד ממקו"א לא מקרי הפסד כיון דמ"מ אין מפסיד התערובת עצמו.

והרב הכותב כלל לא כתב ליישב טענה זו, וכדי לחזק דעתו שאף מחמת הפסד ממקו"א נמי מקרי אין לו מתירין הביא שלכן כתבו כמה בתראי במוחלט שבמקום מניעת שמחת יו"ט לא אמרינן דשיל"מ, ואף הבית מאיר שהחמיר הרי הוא כמסתפק בדבר ולא קבע מסמרות לאיסור, [כ"כ בהערה 5 'ואף שמסברא דומה מאוד 'להסתפקות' הפמ"ג והבית מאיר" ועוד כתב "דאף האוסרים לא קבעו מסמרות לאיסור" וכן כתב שם בריש עמ' קמב שהבית מאיר כותב להקל אלא שהוא מבטל דעתו], הנה כנראה שלא ראה דברי הבית מאיר בפנים אלא מה שהעתיקו חו"ר הכולל, דהן אמת שהפמ"ג הניח בצ"ע אבל לכתוב בצורה שמשמע כאילו הבית מאיר מסתפק בזה ומיקל, רק שביטל דעתו, ולא קבע מסמרות, אי"ז נכון, וידוע בכללי הוראה שא"א אפילו בתורת סניף לצורך דעת חכם שרצה לומר סברא וביטל דעתו, והרי כתב הבית מאיר שמדברי הר"ן 'נראה ברור' שלא כדבריו ולא מצא בשום פוסק כן ע"כ הוא מבטל דעתו, א"כ דעתו ברורה לאיסור ולא שבקינן פשיטותא דהבית מאיר מחמת ספיקא דהפמ"ג.

ומה שהביא שמצינו כמה בתראי שכתבו דבמקום מניעת שמחת יו"ט ל"א דשיל"מ, הנה לא באתי להתווכח ע"ז, דלו יהי כן אבל לא זו הדרך לבנות פסקי הלכה אם זה נגד פשוטות כל הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם, ויעוין במשנ"ב סי' תקי"ג סק"ה שהקיל בספק ספיקא בדשיל"מ במקום מניעת שמחת יו"ט, הרי אף במקום שמחת יו"ט לא הקיל אלא בספק ספיקא דיש לסמוך על המקילים דבס"ס ל"א דשיל"מ אבל בלא"ה אין להקל, וכן יעוין בשו"ע הרב שם סעיף ד' שהקיל ביו"ט שני בס"ס במקום מניעת שמחת יו"ט אבל לא ביו"ט ראשון, הרי ג"כ להדיא דאף במקום מניעת שמחת יו"ט הוא דשיל"מ, וכמסקנת הבית מאיר, והרי כן הוא פשוטות הגמ' דזימן יונים לבית שמאי לא סגי בהזמנה בפה דילמא מימנע משמחת יו"ט, הרי דביונים איכא שמחת יו"ט ומ"מ בנתערב יונה שלא זימנה חד בתרי כולם אסורים אף דהוא מניעת שמחת יו"ט.

וזאת תורת העולה הוא העולה להלכה ולמעשה דאין מקום להסתפק והוא פשוט כביעתא בכותחא דהפסד ממקו"א לא מקרי הפסד והוא דשיל"מ, אלא דמ"מ בענין הגלידה לסעודת שבע ברכות שדן בזה הרב הכותב, הרי ראה לדברי הגרי"מ שטרן שליט"א שכתב דההיתר הוא מחמת שלא יהיה לאורחים לאכול הגלידה, וכוונתו עפ"י דברי הצ"ח [ביצה כד] שבנכרי שהביא פירות ביו"ט מותר לקבל ממנו ואי"ז דשיל"מ כי אולי יחזור בו הנכרי עד הלילה, [הרב הכותב במאמרו הראשון הביא לדברי הצ"ח] והוא הדין לנידון דידן, דמה לי אם המאכל יתקלקל עד למחר דאי"ז דשיל"מ, או שמחת סיבה אחרת לא יוכל לאכול למחר כגון בנידון שלנו שהאורחים לא יהיה כאן אח"כ, וכמובן דכן יהיה במוקצה שנתערב ביו"ט, והרבה מבני הבית הם אורחים ולמחר לא יהיו כאן שיוכלו לאכול מאכל זה אה"נ דאז יהיה מותר, דכאן אי"ז הפסד ממקו"א היינו שמפסידים הם שמחת יו"ט, אלא מפסידים הם התערובת עצמו שהרי למחר לא יהיו כאן ומה לי אם המאכל לא יהיה כאן מחמת קלקול או שהאדם האוכלו לא יהיה כאן, והוא סברא גדולה ועל זה בלבד הוא שסמך הגרי"מ שטרן להחריק כמו שהעתיק הרב הכותב.

באנו על החתום

חו"ר בולל גבוה להוראה ערלוי

אלעד

בענין סמיכת שותפין

למערכת הקובץ הנפלא לשבח 'בית אהרן וישראל' השלום והברכה.

יה"ר שתזכו להמשיך פעלכם הגדול מחיל אל חיל!

ראיתי בגליון קצ"ג חידושי תורה מהרה"ג יוסף אלבוים שליט"א בענין סמיכת שותפין ובאות ג' הקשה מסמיכה של כהן גדול מדוע לא פליג ר' יהודה דלא יסמוך כי לא מייחד קרבן ידידה? ותי' שאין כאן שותפות דאחרים מכוח חלקו של כל אחד ואחד בדמי הקרבן אלא כפרה משותפת שנחשבים כל ישראל כאחד עם הכה"ג בעצם הכפרה [וכחילוק שבין שותפין ל"ציבור"].

ויל"ע מפרו של אהרן שכתוב במתניתין (לה: מא:): שסומך הכה"ג עליו ומתוודה על עצמו ועל הכהנים, ובגמ' נא: מסקינן ולטעמיך אחיו הכהנים אי לאו דקנו בגויה היכי מכפר להו אלא שאני בי גזא דאהרן דאפקריה רחמנא גבי אחיו הכהנים, וגם בדף נ: בחקירת הגמ' אי מתכפרי אחיו מקופיא או מקבעא משמע שיש להם חלק ממש בגוף הקרבן ואם מקופיא מתכפרי אדרבה ה"ז נחשב קרבן יחיד של הכהן הגדול בלבד.

ותחזור קושית הרב הכותב שלר' לא יסמוך דלא מייחד כפרתיה דהם שותפים, וכן משמע בדף נ. שלר' יהודה נמי מקרי [לרבא] חטאת השותפין ולא של יחיד?

ואולי י"ל דאה"נ ולר' יהודה להגמ' דערכין ומנחות לא יסמוך על פרו דכה"ג ופליג אמתני' דיומא, אמנם גבי שעיר המשלח דכתבי בקרא בהדיא וסמך אהרן את שתי ידי וכו' וא"א שר' יהודה חולק - ע"ז ודאי אפ"ל כחילוק הרב הכותב דשעיר הוי כפרה כוללת לכל ישראל בתור ציבור אחד ודפח"ח.

אברהם יחיאל אדלר - תפרח

בענין זיעת אוכלין

עובדא הוה דאתי קמן באחד שיש לו בביתו המטבח באופן שמעל הכיריים למעלה בגובה יש ארון והחבילות סוכר (ארוזים בנייר) נמצאים בארון זה. והנה כעבור הימים מצא החבילת סוכר שהיתה מונחת שם יש עליה סימנים של לחות מבחוץ והיינו שהאדים והזיעה שעלו מן התבשילים הגיעו לסוכר ולחלחלו, ונפשו בשאלתו בשני דברים:

הא' מה דין הסוכר השתא להשתמש בו לקפה ולמאכלי חלב היינו מאחר שרוב התבשילים היו בשר אזי יש לחוש לזיעת בשר. הב' את"ל שמותר האם יהיה מותר להניח לכתחילה הסוכר בארון זה.

והנה העולה מתוך הדברים בביהמ"ד להשיב על ראשון ראשון וגו', דהנה זה פשוט שאם הזיעה יס"ב דיש לאסור אם לא בשישים כנגד הבשר שנתבשל בכיריים למטה דזה אינו ברוב הפעמים. אלא הנידון הוא במקום שיש ספק יס"ב (שהביא הרע"א הב"ח שדינו כאינו יס"ב) או ודאי אינו יס"ב.

דהנה הרמ"א בסי' צ"ב ס"ח פסק להתיר במה שהיו נוהגים בזמנו וז"ל "ולכן תולין בשר לייבש על קדירות של חלב ולא חיישינן לזיעה שעולה" עכ"ל. ופי' בפמ"ג שם ס"ק כ"ט, היינו דבכדי לאסור מדין הזיעה צריך אחד משני התנאים או יד סולדת בזיעה, או יד סולדת בעלין שהזיעה מגעת אליו, הלכך הכי דוודאי כשהגיע הזיעה למעלה כבר לא היה יס"ב יהיה מותר בשופי המונח בארון.

אולם בפמ"ג א"ח הנהגת הוראת איסור והיתר סדר שני כתוב דדבר זה צריך הדחה ואין להתירו בלא הדחה בסתם, וכאן במעשה הרי הסוכר א"א בהדחה. אך גם בזה מ"מ נראה להתיר כיון דהא הסוכר בתוך הנייר מונח והא פשיטא שקליפה עדיפא מהדחה וא"כ לו יהיה נייר זה כקליפה ויהיה מותר כמות שהוא.

והנה אפי' אם נמצא שהסוכר שבפנים התגבש כדרך סוכר שמתלחלח מ"מ עדיין אין זה הוכחה לכך שנכנסה בו זיעת הבשר כיון שדרך הסוכר הוא להתגבש מחמת היותו מונח בסביבה לחה.

אך לפי זה יש להתיר רק באופן שהיה הסוכר מונח באריזה סגורה דאז שפיר נמצא שהאריזה היא כקליפה שלימה, אבל בפתוח עדיין אי אפשר להתיר כיון שאינו קליפה שלימה. וא"ת הא כ"מ שצריך הדחה ולא הדיחו או שא"א להדיחו מותר בדיעבד - זה אינו, דהדחה דהכא מעכבת כמבואר שם בפמ"ג הנהגת איסור והיתר "דאם נתבשל כך בלא הדחה אני חושך לאיסור" כי א"א לשער בשישים. ומ"מ מותר לכתחילה ולא חיישי' שישכח להדיח כמבואר ריש סי' צ"א דהא אי אפשר בלא זה ופשוט.

אמנם לאחר העיון מצאתי דבלאו הכי יש להתיר מטעם אחר דהא מבואר דבדין זיעה שאוסר הוא מכוח האי כללא "דזיעת משקין כמשקין" אך כאן אין חשש לזיעה העולה מן המשקים דהא לא משכחת לבשר דהוי משקה כי אם אוכל ואפי' שומן שהותך דינו כאוכל ולא משקין כמבואר בפתחי תשובה צ"ב ס"ק ו' וז"ל "עיינן בפר"מ או"ח בהנהגת הוראת איסור והיתר, סדר שני אות ל"ז שכתב דברמב"ם פרק ז' מטומאת אוכלין דין ד' מבואר דדווקא זיעת משקין כמוהו. אבל אוכלין כמו חלב המהותך אין זיעתו כמוהו א"כ יש לדון טובא אם היה מחבת מחלב למטה חם ולמעלה סמוך דבר כשר והזיעה עולה אפילו יד סולדת בזיעה אפשר יש להתיר" עכ"ל. וכיון דמין אוכל הוא וזיעת אוכלין לא הווי כאוכלין א"כ יש להתיר לפי דבריו במעשה שלנו אפי' בלאו הכי.

וא"כ הכי נמי יהא מותר אף כשהוא פתוח מפני דממ"נ אי מבשר נתלחלח הא הוי אוכל ואין דין זיעת אוכלין כאוכלין ואי משום זיעת המים הא לאו בשר הוא. והגם שמתבשל הבשר בתוך רוטב שהוא מים עם ציר הבשר היינו משקה ולא אוכל, מ"מ יש לומר שהאידיוי הוא רק מהמים ולא מהגוש או כל חלק אחר אשר ישנו שם וכפי אשר ידוע לחכמי הטבע. וכן מוזכר לסברא זו בשו"ת נפש חיה חיו"ד סימן כ' הביאו בדרכ"ת כאן ס"ק קס"ד וז"ל והנה ראיתי בשו"ת נפש חיה ח' יו"ד סי' כ' שהביא ששמע ממופלג א' מצד השכל נראה דהזיעה מחלב הוא רק מים בעלמא והא ראייה שאם ינתן כלי זכוכית על כלי של חלב רותח יתהוו בו מים צלולים והרי קי"ל בסימן פ"ז דמי חלב אינו אוסר בשר רק מדרבנן וה"נ הזיעה של חלב כיון שהוא רק מים בעלמא לא עדיף ממי חלב דשם דהוי רק מדרבנן עכ"ל, רואים מדבריו שרצה להתיר אפילו בחלב ששם הייתי אומר שיש לי יותר סיבה לאיסור שהרי אותו מים עצמו ג"כ יצא מהבהמה וא"כ הייתי אומר שיחשב חלב ועכ"ז רואים שכתב שזה נחשב למי חלב שאסור רק מדרבנן אז וודאי אפשר לומר לגבי בשר שהזיעה שעולה למעלה הוי מים בעלמא.

אמנם כשפרשתי השמלה בפני הת"ח דפה עוררו ספק בדבר וטענו שהנה הגם שהפתחי תשובה מתיר להדיא בזיעה שעולה וסבירא ליה דאפי' נ"ט אינו מדמתיר אפי' באיסורא, מ"מ אפשר דבנידון דידן שאני מאחר שמוסיף עליו מים אפשר טעם הבשר נכנס לתוך המים והשתא הזיעה העולה דינה כזיעת משקין בשר לאסור מכח האי כללא דלעיל.

אולם אחר כך העירוני שדין זה אינו מוסכם ברוב הפוסקים וחלקו עליו לומר דאף זיעת האוכלין דינו כאוכל והקשו עליו מכמה מקומות להוכיח שזיעת אוכלין כאוכל ואף הפמ"ג עצמו באו"ח פסח תנ"א אשל אברהם סק"ל כתב דמהמחבר שם משמע שהוי כאוכלין ועיין בדרכ"ת כאן ס"ק קס"ד ובכל המ"מ שהביא שם הלכך נראה שיש להסתפק בדין זה ולא להקל מכוח האי סברא. ועי' עוד ביביע אומר ח"ה סי' ז' במה שכתב בנידון זה. ומ"מ כ"ז נ"מ רק באופן שהסוכר פתוח אבל בסגור שפיר יש להתיר כפי שכבר נתבאר לעיל.

ונראה דדינא יש להתיר גם להשתמש בסוכר למאכלי חלב. וכן להמשיך להניח שם לכתחילה הסוכר.

החותם בכל כבוד ויקר

יוחנן זאליץ

עיה"ק ירושלים תובב"א

כולל לתלמוד והוראה רמות

תיקוני סופרים

הצעה לתיקון גירסא ברשב"א נדרים דף טו

בנדרים דף טו: איתא האומר לאשה קונם שאני משמשך הרי זה בבל יחל דברו, והגמ' מקשה והא משתעבד לה מדאורייתא, ומתרצים באומר הנאת תשמישך עלי. וביאור הדברים דלהו"א סברו דמיירי שאוסר את עצמו על האשה, ולכן הקשו דכיון שמשועבד לה אינו יכול לאסור את עצמו, דאין אדם אוסר מה ששייך לחבירו על חבירו, ותרצו שאוסר את אשתו על עצמו, ואת זה הוא יכול לאסור. ובהמשך הביאו מימרא של רב כהנא שאומר את אותו כלל בנוגע לאשה, שהאשה אינה יכולה לאסור את עצמה על האיש כיון שהיא משועבדת לו, אבל יכולה לאסור את בעלה עליה.

ובחי' הרשב"א כתב "ואמר רב כהנא תשמישי עליך כופים אותה ומשמשותו שעבודי משעבדא ליה, והוא הדין לאומר לאשתו הנאת תשמישי עליך שכופים אותו ומשמשה בשעבודי משעבד לה, והרי זה כאוסר עליה מה שהוא שלה, ומסתברא דלאו משום מצוה בלבד קאמר, אלא משום דנשתעבדו זה לזה לכך שעי' כך עמדו ונישאו, והיינו נמי דכי אמרינן באומר הנאת תשמישך עלי לא אקשינן עליה וכי מצוות ליהנות ניתנו, כדאקשי רבא גבי הנאת סוכה עלי, משום דהתם אין אדם משועבד לסוכה אלא מחמת קיום המצוה בלבד, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל הכא מלבד מה שהוא מצווה לעונה יש עליו שעבוד" עכ"ל.

והנה לפי הגירסא שלפנינו מקשה הרשב"א על מסקנת הגמ' שאומר הנאת תשמישך עלי, דהיינו שאוסר את האשה על עצמו, דמ"מ לא יחול הנדר משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומתרץ דחזין מהמצוה יש גם שעבוד שמשועבד לה, אבל זה קשה מב' טעמים, חדא דהרשב"א ממשיך בדבריו באיכות ובסוף דבריו מקשה שוב קושיא זו, וז"ל: "ומיהו אכתי קשיא לי אפי' לאוקימתא דאוקימנא באומר הנאת תשמישך עלי דהא מצווה הוא במצות עונה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו" עכ"ל, ומתרץ שם תירוצו חדש, ומשמע להדיא מלשוננו בזה דהיא קושיא חדשה שלא הקשה עד עתה.

ועוד קשה דאם זוהי קושיא הרשב"א אינו מוכן מה תירץ, דמה בכך דמלבד המצוה יש שעבוד, מ"מ מצוות לאו ליהנות ניתנו, והמגיה לאבנ"מ סי' עב אות ג' מפרש דכיון דיש גם שעבוד יש לו הנאה מכך שפורע חובו, ולכן לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שיש לו הנאה נוספת. אמנם א"א לפרש כן בשיטת הרשב"א כדמוכח בהמשך דבריו, דגם על הנאות הנוספות בשעת קיום המצוה אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו. אמנם יעויין מש"כ בחי' הגרש"ש סי' י"א לתרץ זה באופן מחודש, וגם קושייתנו הראשונה מדוע הקשה הרשב"א קושיא זאת פעם נוספת כתבו המגיה לאבנ"מ הנ"ל והגרש"ש לתרץ דאחר שתיירץ הרשב"א דיש גם שעבוד ולכן חל הנדר, א"כ כיון שחל נדר פקע השעבוד וממילא נשאר רק מצוה בעלמא ומצוות לאו ליהנות ניתנו, אמנם כל הרואה יראה שדחוק מאוד לפרש כן בדברי הרשב"א שלא הזכיר כלל בקושייתו השניה ענין זה שפקע השעבוד, ומשמע להדיא מלשוננו שזו קושיא חדשה דנימא מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ומכל זה נראה לי שנפל כאן ט"ס ברשב"א, ובמקום "דכי אמרינן באומר הנאת תשמישך עלי" יש לגרוס "באומר הנאת תשמישי עלייך", וכוונת הרשב"א להקשות על ההו"א בגמ', דמיירי שאוסר את עצמו על האשה ועי' הקשו בגמ' דהא משועבד לה ואין יכול לאסור את עצמו. והוקשה להרשב"א אמאי לא הקשו קושיא אחרת דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ותיירץ דהקשו קושיא יותר חזקה דמשועבד לה, ולא הוצרכו לומר דמצוות לאו ליהנות ניתנו. ובאמת שזה כל נקודת דברי הרשב"א לפני זה, שכתב דמסתברא דאין זה רק מצוה אלא גם שעבוד, ומסיים שלכן הקשו דמשועבד לה, ולא הקשו דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומישוב היטב לפי"ז שהקושיא השניה היא קו' אחרת על מסקנת הגמ'.

אמנם העירני הרה"ג ר' יוחנן ברד"א בריזל שליט"א שא"א לומר שכוונת הרשב"א על ההו"א של סוגייתנו, וזאת מב' טעמים, חדא דבהו"א דסוגיין מיירי שאוסר את עצמו על האשה, ואי נימא דהרשב"א מקשה דנאמר מצוות לאו ליהנות ניתנו, א"כ כוונתו על האשה שלאשה יש מצוה, וזה א"א, דהרשב"א כותב להדיא בהמשך דבריו שלאשה אין שום מצוה, ועוד דבסוגיין בהו"א אינו אומר את הלשון הנאת

תשמישי עליך, אלא הלשון הוא קונם שאני משמשך, ואינו מזכיר הנאה, ובכה"ג י"ל שלא שייך להקשות מצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שאסר גוף התשמיש ולא ההנאה, אמנם הרשב"א עצמו מסתפק בזה אם שייך לאסור פעולה בלי הנאה, ולצד שא"א לאסור פעולה, א"כ גם כאן ע"כ אוסר את ההנאה ושייך כן להקשות דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ולכן י"ל דכוונת הרשב"א להו"א דהסוגיא בדף פא: ושם יש את אותה הסוגיא כמו כאן, אלא ששם כל הסוגיא היא באשה שאוסרת על בעלה, ולהו"א מיירי באומרת הנאת תשמישי עליך, ולמסקנא מיירי באומרת הנאת תשמישך עלי, וצריך לפי"ז לגרוס ברשב"א "דכי אמרינן באומרת הנאת תשמישי עליך", ולפי"ז מיושב הכל דמיירי שהאשה אוסרת עצמה על הבעל, ושייך להקשות דמצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שהבעל יש לו מצוה, וגם הלשון בהו"א הוא שאומרת הנאת תשמישי עליך.

ומכאן מופנית בקשתי לאלו שיש בידם האפשרות לבדוק בכתבי היד ובדפוסים הראשונים, שיבדקו אם יש סימוכין לגירסא זאת.

יעקב ב"ר בנימין ואב מרק