

ב"ה
שנה לא
גליון ד (קפד)
ניסן – אייר תשע"ז

קובץ בית אהרן וישראל

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

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 057-7978992

E-mail: beisaron@zahav.net.il

קובץ בית אהרן וישראל

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

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

ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ביתר עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
ישיבת "אהבת אהרן" - בני ברק
ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד בעיון "בית אהרן וישראל" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד ש"ס "היכל רבינו יוחנן" - ירושלים
כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

כולל ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - רמות, ירושלים
כולל ללימוד יו"ד "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
כולל ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" עיה"ק טבריה
כולל ללימוד או"ח 'קרלין סטולין' טבריה עילית
כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
כולל אברכים ללימוד או"ח "משנת דוד" - ביתר עילית
כולל אברכים "נזר הוראה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד הוראה "כתר נחום שלמה" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת מרדכי" - ביתר עילית
כולל אברכים ללימוד או"ח "תפארת אהרן" - מודיעין עילית
כולל להוראה "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד חו"מ "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד ש"ס "אהל שלמה" - מודיעין עילית
כולל אברכים ללימוד קדשים "סטאלין קארלין" - גבעת זאב

התוכן

גנוזות

עמוד

ה	רבי דוד אשכנזי זלה"ה	תשובה בענין ספק קידושין
	רב דקהל אשכנזים - שאלוניקי (- ש"כ -)	
יג	לחכם אחד	חידושים על הגדה של פסח
	מתוך כתב יד מסוף שנות הת"ק	

חידושי תורה

כז	הרה"ג ר' מיכאל יוסף וואלפין ז"ל	בענין דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה
ל	הרב דוד אברהם	הערות ע"ס 'אוהל יוסף' להר"י מולכו
	ראש ישיבת בנין אב, ירושת"ו	בענין תיבה של משה רבינו על ים סוף
	מח"ס "האיר המזרח"	ממה היתה עשויה
לו	הרב יעקב דוד אילן	בסוגיא דשבח עצים בפת וזה וזה גורם
	ר"מ בישיבת כנסת יצחק, חדרה	
	מח"ס "משא יד" "קובץ על יד"	
מא	הרב דוד בריזל	בענין האומר נכסי לקרובי
	בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	
	מח"ס "שירת דוד" "משפט המזיק"	
מד	הרב שמעון קמינצקי	בענין דרך רחוקה בקרבן פסח
	בני ברק	

בירורי הלכה

נא	הרב בן ציון בבצ"ק	בענין מקוה כלים בנתן סאה ונטל סאה
	רב ומו"צ, בני ברק	
	הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א	בענין הנ"ל
	הגאונים:	
	הרב יעקב מאיר שטרן	
	הרב משה ברנדסדורפר	
	הרב מאיר פוזן	
	הרב ירמיה הכהן כ"ץ	
נז	ר' צבי רייזמן	בירך על האוכל ונזכר שהיום תענית
	מחבר ספרי רץ כצבי (י"ג חלקים)	
	איש עסקים, לוס אנג'לס	
סט	הרב דוד קולדצקי	פרטי דינים במכירת חמץ
	מח"ס "תורת המועדים" מודיעין עילית	
עה	הרב מנחם זילברברג, ירושת"ו	שומת נזק בדבר העומד לתיקון
צב	הרב שלמה זלמן טרבילו	דין ירושת בית ונכסים של הנשיא
	בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	

קח	הרב שמואל חיים דומב רב קהילת חניכי הישיבות הגבעה הדרומית, מודיעין עילית	בענין יינות של אוצר ב"ד שהופקרו בזמן הביעור ונשארו בדירה שהושכרה לנכרי בפסח
קיח	הרב ישראל עקשטיין כולל קארלין סטאלין, מודיעין עילית	בגדר מוקצה מחמת חסרון כיס
קכד	הרב שמואל רכניצר, ב"ב	רצועות שאפשר להסיר שחרותן בבת אחת
קלא	הרב חיים נחום בלויא בני ברק	בענין איסור עשיית צורות אדם חמה ולבנה וכוכבים (ג)

לשון חכמים

קמא	הרב שמעון דיסלדורף מח"ס פירוש רש"י על מגילת שיר השירים מפורש ומבואר בני ברק	פירוש התיבה 'שלמה' בספר שיר השירים
קמה	הרב יעקב חנניה וינגרטן ר"מ בישיבת 'נצח ישראל' בית שמש	צורת התיאורא בתפילין
קנ	הרב אברהם יעקב איצקוביץ ירושת"ו	חידושים בסידור רס"ג

הערות

בענין קריאת המגילה במקומות המסופקין - הרב שמואל שוורצמן, ר"כ ישועות אברהם סלאנים, ב"ב / תגובת הכותב - הרב יוסף אלבוים, קרלין סטאלין גבעת זאב / בענין אמירת עם קדושין כאמור - הרב דוד אברהם מנדלבוים, מח"ס דף על דף ועוד / אם יש הידור בקמח שנטחן בריחים של יד למצות מצוה - הרב יעקב ברד"א בריזל, קארלין סטאלין, מודיעין עילית / טעמי זכירת יציאת מצרים - הרב יוחנן ברי"ח פילטשיק, סטאלין קארלין, גבעת זאב / על דעת בעל "בני ציון" במקום קו התאריך - הרב ראובן שלמה שפירא, מודיעין עילית / ביעור פירות שביעית ע"י הפקר האם צריך להיעשות בפני ג' כשרים לעדות - הרב אפרים פישל סגל, ר"כ להוראה, קארלין סטאלין, ביתר עילית / חלב שנתבטל בבשר אם אסור ליתנו לציבור מחשש שיגיע לרגישים לחלב - הרב דוד בריזל, מח"ס "שירת דוד" "משפט המזיק", בית אולפנא דר"י, ירושת"ו / הערות שונות - הרב ראובן הלמן, קרלין סטולין ירושת"ו / על ביאור המושג "לפרקים" - הרב אהוד לב / בענין סגולת השעוה - הרב יעקב ישראל וולמרק, ב"ב / בענין קריאת המוספין בשבת ר"ח - הרב אברהם שמואל נוימן, ירושת"ו / בענין פתיחת קופסאות בשבת - הרב יחזקאל שטיינווארצל, ירושת"ו / בענין שמחת יו"ט ע"י מיץ ענבים ובענין חלוקת כרטיסים לילדים בשבת - יוחנן רוזנבוים, ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

קפז	הרב חיים יצחק טרבילו קארלין סטולין, ביתר עילית	בירור הגירסא קידושין ע"ח ע"א וכמה תיקוני הגהה בתוספות הרא"ש בכל הש"ס
-----	---	--

גנוזות

רבי דוד הלוי אשכנזי משאלוניקי

היה בנו של רבי בנימין ב"ר מאיר הלוי אשכנזי רב דקהל אשכנזים בשאלוניקי ומסדר המחזור הגדול נוסח אשכנז (נדפס בין השנים ש"ח שט"ו), עליו הוסיף רבי בנימין, דינים ומנהגים שבמהדורות הבאות נקראו בשם מעגלי צדק. אחר פטירת אביו רבי בנימין נתמנה רבי דוד על מקומו לרב קהל אשכנזים בשאלוניקי.

בא על החתום בחשון שנת הש"כ על תקנות הקדש התלמוד תורה בשאלוניקי יחד עם הגאונים רבי יצחק אדרבי ורבי משה אלמושיני, ובחודש תמוז אותה שנה עם הגאונים רבי מרדכי מטאלון ורבי שמואל טאייטאצאק. (נדפס בספונות ספר ב' תשי"ח). נזכר בשו"ת דברי ריבות סי' רי"ו ורי"ח ובשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' מ שם נחלקו ב' גאונים אלו, בענין מעות שקיבל רבי דוד עת כיהן כאפוטרופוס ומורשה על נכסי גיסו רבי יהודה אבירלין שנשארו בשאלוניקי, כשעלה לצפת בשנת שכ"ד.

לדעה אחת עזב באחרית ימיו את שאלוניקי ועבר לקושטא. נפטר בצעירותו בסוף שנות הש"כ. נספד בספר סדר זמנים להחכם רבי סעדיה לונגו (דף לב ואילך, שאלוניקי שנ"ד): "חסדי דוד הנאמנים תורתו וענותנותו יושרו ותומתו. מניני תהלותיו רבו למעלה ראש, נולד בשם טוב וגדל בשם טוב, ובמבחר ימי עלומותיו, בכור מות באף ובכחלה מהר וקרב, מנינא דסיפא למעוטי דרב, מנין סוף ימיו מהר וקרב להמעוטי מהיות רב וגדול בישראל ורצוי, כי לו נאה כי לו יאה, אדיר במלוכה נסוכה, באחוז אומנות אבותיו בידיו, תורה וגדולה ומעשים טובים, וכהרף עין סר צלם מעליהם, חטאות הצבור והיחיד גרמו לו להעלותו מסבכו לכפר עליהם...".

בשו"ת הרשד"ם יו"ד סי' קה נשאל "מה"ר מנחם בכמהר"ר בנימין הלוי אשכנזי זלה"ה אחר פטירת החה"ש כמה"ר דוד הלוי אחיו ז"ל והניח ג' בנות קטנות והאלמנה היתה רוצה להנשא והיו קצת אומרים לה למה תנשאי והרי את אלמנת חכם לא תמצא שוה לו וכלי שנשתמש בו קודש איך ישתמש בו חול... תשובה. ה' יודע והוא עד כי שכוח לא אשכח אהבת הרב כמהר"ר בנימין זלה"ה כל עוד נשמתו בי ורצוני בטובת זרעו וכל יוצאי חלציו כאלו היו בני..."

כאן אנו מדפיסים את תשובתו על שאלה בענין ספק קידושין בעיר ארטא בשנת שכ"א, מתוך כתב יד ספר שו"ת לרבי שלמה ברוך מחכמי העיר ארטא ומדייני בית דינו של הגאון רבי שמואל קלעי מארטא בעל משפטי שמואל הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 729, ומסומנת שם כסימן פ"ב. בגליון קפ"ג הדפסנו את תשובתו של החכם רבי מרדכי יצחקי בענין זה, והיא סימן פ"ג מתוך כת"ה הנ"ל. בנידון דידן שקלו וטרו גם בשו"ת מהרשד"ם חלק אה"ע סי' נא ובשו"ת משפטי שמואל סי' פג.

תשובה בענין ספק קידושין

מי יקום לנו עם מרעים פושעים וחטאים יחדו נאלחו ימחו מארץ חיים.

מי גבר עובר ומתעבר לשבר מתלעות כל פה דובר נבלה ועלה מן הארץ לפרוץ פרץ על פני פרץ כל לשון תקום למשפט מעוקל ירכב על עב קל ברוב יועץ להפר עצתה נבערה ולקלקל מחשבתה מחשבה רעה.

צילום חת"י רבי דוד אשכנזי זלה"ה

כל התשובה מלבד החתימה היא בכתיבת ידי סופר

מי ימלל ותתקצף וקלל קללה נמרצת הנפש החוטאת לתת לאיש כדרכיו על פי מדותיו ולא יחרוך רמיה צידו ויהי כמשיב ידו מבלע.

מי בעל דברים ירים יד לשונו בכבודה בת מלך פנימה והיא יושבת בחומה חדר בחדר בנעוריה בית אביה אשר לא ידעה איש.

מי האיש יבאיש יביע אומר מתהפך כחומר חותם והוא סתם מעיני הישוע'ה ובאו המים המאדרים וקול כסיל ברוב דברים ויוצא פר'ח ויגמול שקד'ים.

מי אלה כעב תעופינה והנה תסוכינה אלומות המרמות ושארית חימות לענות את בתולת ישראל במענה ר'ע והא-להים יעננו בקול לא תענה ברעך קול ענות חלושה על אודות האשה.

מי זה בא כסומא בארובה ובהמה רבה שואל שלא כענין למשיבים כהלכה גם בלא דעת שואל שאל שאלה מגוללה בדמי מלחמה ולא ידע כי בחושך בא ובחושך ילך כי שאל שלא כהוגן והשיבו לו שלא כהוגן ובהשתנות השאלה תשתנה התשובה על הדין ועל האמת מארץ תצמח.

ישמע בערי יהודה לתורה ולתעודה כי ידו הדה למרות עיני כבודה על רצפת חרפת שפת שקר גם במעלליו יתנכר.

ידקר בחרב פיפיות והיה לבער כי לכד חכמים בערמה וחוטא ילכד ברשת קס'ת גבורים ויורו המור'ים צדק ומשפט ומישרים ואלה המשפטים.

והממים עקלקלותם ירבו עצבותם ותהי משכורתם שלמה.

והנה העלמה מותרת להנשא לכל מאן דתצביין ואין כאן בית מיחוש כלל כמו שכתבו נמנו וגמרו ענו ואמרו חכמי יועצי ראשי בני עליה בחכמה ובתבונה מראש אמנה היושבים ראשונה במקום המשפט הלא המה החכמים השלמים אלופי התורה י"א ואחריהם כל אדם ימשוך המושכים בשבט סופר למען ספר על ספר הישר אמרות טהורות והיו למאורות הלא המה החכמים השלמים רבני גאוני עירנו י"א, ומי יבא אחרי המלכים מאן מלכי רבנן אשר כבר עשוהו באמת ובישר לא חסרו דבר אשר תחת קולמוסם לא עבר בטעמא דמסתבר והבא אחריהם ילקט כמלקט אחרי הקוצרים לקט שכחת פאת פנת יקרת חכמתם ויהי מה אכתוב שורה שורות אחת או שתיים כמגלה טפח בעמקה של הלכה ומכסה טפחיים בדבר שפתים אך למחסור כמשיב מפני הכבוד.

והנה זאת האשה אינה נקנית בשלשה דרכים בכסף דאפקעינהו לקדושו מיניה, ובשטר העדות שנתקבל בפני דייני אדוני הארץ דליכא ידיים מוכיחות ובביאת טומאת העד כי ברע הוא כמו שבא בשאלה, ואם אמנם נפטור אותה בלא גט מטעם ההפקעה לבדה, מודעת זאת כי כל מבקש להתעקש ולהתנקש בנפשה ימצא פתח לקנטר ולנתר על הארץ דחוינא רבנן קדישי ראשי בני ישראל דפקיע שמיהו שמפקיעין ההפקעה, פוק חזי מה שכתב הריב"ש ז"ל בס' שצ"ט אחרי שהרחיב פה האריך לשון בקיום ההפקעה וז"ל זה הוא מה שנראה לי להלכה אבל למעשה הייתי חוכך להחמיר ולא הייתי סומך על דעתי זה לחומר הענין להוציאה בלא גט אם לא בהסכמת כל חכמי הגלילות כי היכי דלימטיין שיבא מכשורא עכ"ל, וכן הרשב"א ז"ל ס' אלף ר"ו האריך בקיום ההפקעה וכי הורה הלכה למעשה והרמב"ן הורה לדבריו, ומ"מ כתב שצריך להתיישב בדבר וכן בס' תקנ"א האריך למעניתו אשר כח ביד

הקהלות להפקיע ולהפקיר כל ממון שינתן לאשה, וסיים וכן ילמד אדם לתוך ביתו וכו' דמשמע דהתקנה הנכונה היא לאסור על עצמן כל ממון שינתן להן בתורת קדושין אם לא בפני פלוני ופלוני והיינו מעמא משום דס"ל דההפקעה רועה התרועעה וצריך כח ב"ד יפה להכין אותה ולסעדה וכל היכא דאיפשר לתקוני בלתי ההפקעה מתקנינן, ועוד אפשר לפרש דמאי דקאמר וכן ילמד אדם וכו' היינו עם ההפקעה האמורה למעלה דאולי תרתי בעינן לאסור איסר עליהן ולהפקיע ולהפקיר ג"כ הכסף הנתון להן, והרב כמהר"ר יוסף קארו נר"ו כתב בפי' בשם הרשב"ץ ז"ל דלא נעשה בה מעשה לעולם וכי נשאל לראשונים ולא סמכו לעשות בזה מעשה כ"ש וכ"ש אנן יתמי דיתמי איך נעצור כח לעשות מעשה כמה שנסתפקו האיתנים ראשונים אשר לבם כפתחו של אולם מי הקשה אליהם וישלם, ומה גם עתה דלפום ריהמא ועל דרך ההבטא היה נראה לומר דעם היות האנשים האלה שלמים אתנו הלא המה עדי ההפקעה ועדותם נאמנה מאד לכל דבר שבקדושה, מ"מ בנ"ד נראין כנוגעים בעדות, ודברי הרמב"ם ז"ל הלא המה כתובים על ספר הישר בהלכות עדות פי"ו (ה"ד) וז"ל ודברים אלו אינם תלויים אלא בדעת הדיין ובעוצם בינתו שיבין עיקר המשפטים וידע דבר הגורם לדבר אחר ויעמיק לראות אם ימצא שיש לזה העד צד הנאה בעדות זו אפי' בדרך רחוקה ונפלאה הרי זה לא יעיד בה עכ"ל, ובאמת שההנאה שיש על אלה העדים לא נפלאה היא ולא רחוקה ואין צריך לבקשה בחורים ובסדקים בדרך רחוקה דקה מן הדקה דהא זולתי ההפקעה כולחו ארבע אבות נזיקין איתנהו בהו נזק בושט צער פגם על פי שלשה פושעי ישראל אחד אומר אני קדשתיה ועל פי שני עדים יקום דבר, והוי מעמא דמסתבר דמשום הכי לא נהמנינהו כדאיתא בפ' האשה שנתארמלה (כ"א:) אמר רב ג' שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהם עד שלא חתמו מעידין עליו וחותרם משחתמו אין מעידין עליו וחותרם ופרש"י ז"ל משחתמו הוו להו נוגעים בעדות כיון שנגאי הוא להם, כ"ש וכ"ש בנ"ד שיש להם גנאי גדול בזה בשיעור עצום ורב כמו שנאמר, וכזאת הורה זקן ונשוא פנים הוא הרא"ש ז"ל בתשובה רחבה הלא היא כתובה בכלל ל"ו סי' כ"ד על אשר שאלוהו אם הקהל יכולין להעיד במה שאינם נהנים בו כגון תכריכי מתים או מאור של ב"ה או ספרים של הקהל, והשיב וז"ל דבר גדול הוא להוציא ממון מיד המוחזק אם לא בראיה ברורה דגרסינן בפ' חזקת הבתים (ב"ב ג:) האומר תנו מנה וכו' עד כי גנאי גדול הוא להם שילכו במלים מחסרון ספרים עכ"ל, ואין לומר דלא חשיב נוגעים בעדות כיון דהשתא נמי מצו להפקיע ולהפקיר ממון הקדושין ומה להם לשקר דהא למפרע אינם יכולים לתקן, ומה גם עתה מי יודע אולי שלא יעלה בידם לעת כזאת, זהו מה שנלע"ד שיש לחוש בעדות הגבירים האלה, אמנם כד מעיינינן בה פורתא אשכחנא דאי משום הא ליכא למיחש דא"כ אין לדבר סוף דאיך ימצאו עדים מחוץ לעיר להעיד על סדריהם ותקנותיהם וכמו שכתב הרשב"א ז"ל בס' תר"פ וז"ל כמה פעמים עמדנו על דבר זה וראינו שלא יהיה תיקון לעולם לצרכי צבור אם נאמר כן שהצבור צריכין להביא מן החוץ עדים כשרים לכל הצבור שלא יהא להם שום קורבה עם א' מהצבור ולא ימצא לעולם אלא אחד מאלף עכ"ל, הא קמן דמכשיר אפי' קרוב בצרכי צבור, ואפשר לדחות דשאני התם דהעד ההוא שהיה פסול מחמת קורבה קבלוהו עליהם לעד והרי זה כמו שאמר נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך כדמסיק בתשובתו הרמתה, וכן כתב הרא"ש ז"ל בכלל ה' סי' ד' וז"ל מנהג פשוט הוא בכל ישראל שאין מביאין עדים מחוץ לעיר להעיד על תקנתם והסכמתם

אלא מקבלין עליהם עדי העיר להעיד על כל עניניהם וכשרים אפי' לקרוביהם כיון שקבלום עליהם אנשי העיר עכ"ל, משמע דהיינו דוקא לפי שקבלום עליהם.

אמנם צא ולמד ממה שכתב בסי' תקי"א וז"ל באמת כך הוא וצא וראה בכל קהלות הקדש שאין מביאין עדים ממדינה למדינה להעיד על תקנותיהם, ויש תקנות במקצת מקומות שכל ישראל נכללין באותה תקנה א"כ במלת אותה מן העולם שאין לה עדים עכ"ל, הנה ברור דמכשיר בן העיר להעיד על תקנותיהם וטעמו ונמוקו עמו דאין כל הצבור יכולין לעמוד בזה וכמו שכתב בפי' באר היטב, וכן כתב הרא"ש ז"ל בכלל ו' סי' כ"ב דלא נהגו להביא בכל פעם עדים שאינן מבני העיר אלא כך היא הסכמת הקהל להכשיר כל בני העיר להעיד על תקנתם, ואם אמור יאמר האומר דאכתי נימא דוקא בממון הקל האמינו לבני העיר בתקנותיהם אמנם באיסור א"א דחמירא סכנתא דאיסורא לא מהימנינן להו, אמינא ליה דאדרכא ממקום שבא לבטל העדות אקיים אותו דמשום חומר איסור א"א דייקי טובא, וכי נתור לדעת בעצם הקדושין הם בטלין וכלין מאליהם דהא כמעט כל גדולי הפוסקים סברי ידיים שאינם מוכיחות לא הויין ידיים, ובג"ד העדים האלה לא מצאו ידיהם ורגליהם בפני הב"ד אשר קבלו עדותם כמו שנכתב ונחתם רשום בכתב אמתתם וגם שניהם תועבה ידיהם לא ימישון הידים ידי עשו ובמקום שהמקדש חשב לא ישב דאין כאן ידיים מוכיחות כלל כמו שנאמר, ואם אמור יאמר האומר דהא אסחידו סהדי דחור ואמר לי העד הא' כמו שבא בשאלה נלע"ד דאין כאן שום בית מיחוש לפי שנתקבל העדות בפני ב"ד חשוב ולא הוכירו מלת לי ואין כאן עדות ברור אלא זה אומר בכה וזה אומר בכה ולא קרב זה אל זה, וגם מתוך עדותם נראה דמה שחזר ואמר לי לא היה תוך כדי דיבור וק"י"ל דכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, וגם לשון הקדושין לא היו ממטבע שטבעו חכמים כמו הרי את מקודשת לי או הרי את מאורסת לי וכו' כמו שכתב הטור בא"ה סי' כ"ז וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ג דהלכות אישות (ה"ה) שיש לאיש לקדש האשה בכל לשון שהיא מכרת בו ויהיה משמע הדברים באותו הלשון שקנאה, ומי לא ידע בכל אלה דאין כאן לשון קנין כלל במה שאמר הא' זה לקדושין ואפי' לא פי' למי היה מקדש אלא אמר הא' זה לקדושין כפי מאי דמשמע מלשון נא טומו יא קדושין, ומה שנכתב בשאלה לך טעות סופר הוא דהרי הלשונות הם שוים וכשבא לפרש לשון העד הא' מפרש ואומר שר"ל יהא זה לקדושין וכשמפרש לשון העד האחר אומר הא' לך זה לקדושין, וכתב הרב מהר"ר יעקב בירב ז"ל דאין ממש בלשון כזה כדאיתא בפי' בפסקי מהר"ם אלישקר ז"ל, וכל מה שכתבתי חצבתי באמרי פי אך למותר, ולרווחא דמלתא יהיו נא דברי אלה אשר כתבתי כי הנה העד הא' נפסל פיסול גמור ודבריו אינם נשמעים על שלשים ועל רבעים אשר נתנו עדיהם וצדקו ודבריהם בספר הוחקו כי רבו'ע היה כפול פעמים שלש עם גבר ואיש אשר אלה לו היאמנו דבריו לכל אשר יבטא בשפתיו כדאיתא בפי' זה בורר (כ"ז) אמר רב נחמן חשוד על העריות כשר לעדות אמר רב ששת עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר אמר רבא ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול אמר רבינא ואיתימא רב פפא לא אפרן אלא לאפוקה אבל לעיולה לית לן בה, ובעלי התוס' קהו בה דמאי שנא מאוכל נבלות לתאבון ומפלוני רבעני לרצוני דפסולין לעדות ותירצו דמירי הכא בחשוד דעלמא בלא עדים דאין כאן כי אם שמועה אי נמי שאני הכא דיצרו תוקפו ולא דמי לנבלה ולרביעה דליכא יצרו תוקפו כ"כ כמו בערוה, ולפי זה זכינו לדין דאפי' למאן דגרים אבל לעיולה לית לן בה מ"מ כשרואין אותו שבא על הערוה פסול לכל עדות וכן בין לאפוקה

בין לעיולה, דע"כ לא קאמר אלא בחשוד בעלמא בלא עדים והיינו לשינוייא קמייתא אבל לשינוייא אחרנא שחלקו בין ערוה לרביעה ונבלה דאין יצרו תוקפו כ"כ, ולפי זה מאי דקאמר חשוד על העריות בעי למימר אפי' ראינו שבא על הערוה ממש כדמשמע מפרש"י ז"ל וכמו שכתב הרא"ש ז"ל, נמצינו למדין דלרביעה דאין יצרו תוקפו כ"כ פסול לכל עדות והכי נמי לעדות אשה יהיה פסול לאפוקה ולעיולה, ואין לומר דאכתי לית לן תרי סהדי דחוי כהדרי טומאת האיש הזה אלא כל א' ראה בפני עצמו דהא כולוהו מצטרפי כיון דכולוהו ארביעה מסהדי כדאיתא בפ' זה בורר (כה). חד אמר קמאי ידי אוזיף ברבייתא וחד אמר לדידי אוזיף ברבייתא ופסליה רבא, והאי עובדא ודאי משמע שכל הלואה מההלואות האלה היתה בפני עצמה ובזמן אחר שאם היתה כלה הלואה אחת ה"ל למימר קמאי ידי אוזיף להאי ברבייתא וחד אמר אין לדידי אוזיף ברבייתא, ומיהו יש לדחות ולומר דהואיל והלכתא בר' נתן דאמר שומעין דבריו של זה היום וכשיבא למחר חברו שומעין לו כדאיתא בפ' הנו' (כו). א"כ איפשר דבהאי עובדא הנו' כל א' העיד שלא בפני חברו ולפיכך אסחידו בהאי לישנא פלוני אוזיף ברבייתא והאחר אמר לדידי אוזיף ברבייתא ולא אמר האחד קמאי ידי אוזיף להאי ברבייתא ולא השיב האחר אין לדידי אוזיף ברבייתא, ומ"מ משמעות הענין ודאי הוא דאתרי הלואות מחולפות ובזמנים מחולפים קא מסהדי ועכ"ז מצטרפים לפסול, וכן כתב המרדכי בהאי עובדא וז"ל מכאן פסק רבינו יקר מי שתבעוהו שנים לדין בין בבת אחת בין בזה אחר זה ונשבע להם דיכולין להעיד ולפוסלו וכן פסק רבינו ברוך בספר החכמה עכ"ל, ובעל אדם וחוה כתב שאפי' עד א' מעיד על עבירה אחת והעד הב' על עבירה אחרת מצטרפין לפסול, והכי איתא בפ' הנו' (כו). בר חמא קטל נפשא א"ל ריש גלותא לרב אחא בר יעקב פוק עיין בדיניה אי ודאי קטל נפשא ליכחיהו לעיניה אשכח תרי סהדי דודאי קטל נפשא אזל איהו ואייתי תרי סהדי ופסליה לחד מיניהו חד אמר קמאי ידי גנב קבא דחושלא וחד אמר קמאי ידי גנב קתא דבורטייא וכו', ואין לומר דשאני הכא שלא צוה לנקר את עיניו מדינא אלא מקנסא לצורך שעה כמו שפרש"י ז"ל וז"ל ליכחיהו לעיניה ינקרו את עיניו דבטלו ד' מיתות ב"ד והא קנסא קעבדי ביה דב"ד מכין ועונשין שלא מן התורה עכ"ל, וא"כ נימא דדוקא בעדות כה"ג אנחנו פוסלין העדים בכל דהו כי אפי' היו כשרים מן הדין אין לדון על פיהם שהרי ד' מיתות בטלו, הא ליתא דאם איתא דלא פסלו מן הדין אלא מכח ביטול ד' מיתות ב"ד א"כ מאי פריך בגמ' מדר' יוסי דאמר הוזהר בדיני ממונות כשר בדיני נפשות דילמא שאני הכא דבכל דהוא היה רוצה לפסול העדים משום דארבע מיתות ב"ד בטלו אלא שודאי מכח דין גמור פסלם וגם בזמן ב"ד הגדול היה פוסלם, א"כ זכינו לדין שיצטרפו אלו העדים לפסול העד הזה כיון דכולוהו ארביעה מסהדי, ואין להכשירו דשמא הרהר תשובה בלבו וכמו שכתב מהרי"ק ז"ל בס' פ"ה במעשה שבא לפני רש"י ז"ל באנוס שקדש עלמה אחת וחשש לומר שמא הרהרו תשובה בלבם והו' להו צדיקי דהא כתב הרב האדיר כמהר"ר מאיר מפאדואה נר"ו דלאו כללא הוא בכל מילי וכמו שכתב באריכות, ומה גם עתה בנ"ד דאיתרע חזקתיה בדין עסק ביש במה שהעיד שקר, והנה גם העד האחר פסול מצד החרם שעבר, וכתב הטור בח"מ בס' ל"ד דאפי' עובר על החרם שההרימו הקהל פסול וכן כתב הריב"ש ז"ל בס' רס"ו דהעובר על חרם הקהל פסול הוא דהיינו שבועת ביטוי וכן כתב בשם בעל העיטור והרמב"ן ז"ל שהעובר על החרם הרי הוא כעובר על השבועה שהחרם היא השבועה והשבועה היא החרם, ומה שטען שבא מארץ אחרת ועל כן לא קבל עליו החרם, אך הכל יפצה פיהו דמשמע מדבריו שנמצא בקבלת החרם ואינו

רוצה לקבלו כיון שבא מעיר אחרת ולא כל כמיניה כיון שהיה בעיר י"ב חדש כדאיתא בפ"ק דב"ב (י.) כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר י"ב חדש, וכתב הריב"ש בס' קל"ב דמשמע מן הגמרא דאפי' לא בא להשתקע אלא לגור שם הרי הוא כאנשי העיר כל שדר שם י"ב חדש, ובנ"ד דאיכא הוכחה רבה דירד להשתקע במה שהוא בא לשם עם אביו ואמו והיה לשם י"ב חדש ויותר מהמה פשיטא שהוא בא' מבני העיר לכל תקנותיהם, ואם אמנם מה שאמר שבא מעיר אחרת ולא קבל עליו החרם ר"ל שלא נמצא בקבלת החרם כי נתקבל מרם בואו העירה ועל כן [לא] מעל בחרם כי לא נמצא בקבלתו גם זה הבל דכל הבא לדור בקהל על דעת הסכמותיהם הוא בא ומתחייב בהם כמו שכתב הריב"ש ז"ל בס' הנו' ואם היה בעיר י"ב חדש הרי קבל עליו החרם והוה ליה כאלו נמצא בשעת קבלתו, ואחרי הודיע אותנו א"לים כל זאת אומר דנלע"ד דכל זה יועיל לפסלו מכאן והלאה אם יעבור על החרם כיון שאנחנו מודיעים אותו עתה שגם הוא בכלל קבלתו ואם אמנם יעבור מהיום והלאה יהיה פסול אם גם עתה יש הסכמה זו בק"ק אשר הוא בקרבנו, אמנם על מה שעבר כבר קודם עדותו זה איך נוכל לפסלו כמו שער בנפשו שלא לקבל עליו חומרי המקום שהלך לשם ועבירי אינשי למעות ככיוצא בזה דלאו כ"ע דינא גמירי, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בהלכות עדות פ"ב וז"ל כל הנפסל בעבירה אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלוגית אע"פ שלא התרו בו שהרי אינו לוקה הרי זה פסול לעדות בד"א כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה כגון שנשבע לשקר או לשוא או גול או גנב או אכל נבלה וכיוצא בו אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שונג וכו' עד צריכים להודיעו שהעושה דבר זה פסול לעדות שרוב העם אינם יודעים דברים אלו וכן כל כיוצא בזה עכ"ל, והכי נמי איתא בפ' זה בורר (כ:) הנהו קבוראי דקבור נפשא בי"ט ראשון של עצרת שמתניהו רב פפא ופסלינהו, ואכשרינהו לעדות רב הונא בריה דרב יהושע, א"ל רב פפא והא רשעים נינהו, סברי מצוה קעבדי, והא קא משמתינן להו סברי כפרה קעבדי לן רבנן, הא קמן דאע"ג דחזו דהנהו קבוראי הוסיפו על חטאתם פשע במה שהיו חוזרים ושונים בעבירה כמו שפרש"י ז"ל מ"מ אכשרינהו רב הונא בריה דרב יהושע, ואע"ג דהרי"ף ז"ל גרים סבר רב הונא בריה דרב יהושע מכלל דלא אכשרינהו, כבר הורה זקן ונשוא פנים הוא הרא"ש דלפי גירסת הספרים הלכתא כרב הונא דעבד עובדא ואכשרינהו, וכתב דהכי מסתברא כגירסת הספרים דאין לפוסלם כיון שיכול למצוא להם טענה של זכות, והריא"ז ז"ל כתב בהאי עובדא שיש מביאין מכאן ראיה על אותם שמכבין דליקה בלילי שבת וגזרי עלייהו תענית או צדקה או מלקות והם שונים ושוב מקבלים עליהם את הדין דסברי מצוה קעבדי כדי שלא יבואו גוים ויהרגו את ישראל ח"ו, הנה ברור שראוי להשתדל בכל האפשר להעמיד כל איש ישראל בחזקת כשרותו, אמנם יש פנים לצדד ולפסלו כיון דאיתרע חזקתיה כי חבר הוא לאיש משחית ולא לחנם הלך הזוריר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו ובהתחברו לרשע פרץ ה' את מעשיו, ועוד דהא הודה ולא בוש הוא והקרוב אליו כי שקר ענו לענות את בתולת ישראל ואף כי אין בדבריהם כלום כדאיתא במדרכי פ' א' דיני ממונות שנשאל לר"י על א' שהטעה להעיד עדות שקר והשביעם בטעות להעיד מה שיאמר ולבסוף חזר בו א' מהעדים והשיב ר"י להצריך גט משום לעז אלא שהיה אפשר לחלק בנ"ד שנתקבל העדות שלא בפניה, וגם לענין חזרת המקדש כתב מהרי"ק ז"ל בשרש ע"ד שאין בחזרתו כלום עכ"ז איתרע חזקתיהו במה שחזרו וכיון דאית בהו ריעותא אין לנו להעמידם בחזקת כשרותם, ולפי זה יש לנו לומר כי העד הזה מעל בחרם בשאט בנפש כמזיד ולא בשונג וכמו שכתב הרשב"א בתשובה על א' שהעידו עליו

שעבר על שבועתו וטוען שוגג הייתי אינו נאמן להכשיר עצמו למסור לו שבועה שא"כ אין לך חשוד אפי' בשבועת העדות דיכול הוא למעון שכחתי כ"ש וכ"ש בנ"ד דאיתרע חזקתיה כמו שנאמר, והנה כל מה שכתבתי הרחבתי פה לפסול גם את העד הזה הוא לרווחא דמלתא כי אין אנחנו צריכים לכל זה כיון שנפסל חברו ולו הונח שהמועל בחרם כשר לעדות אין בעדותו כלום דהוי עד אחד בהכחשה, ואפי' שנרצה להחמיר ולחוש לסברת סמ"ג כמו שכתב הטור בא"ה סי' מ"ב וכמו שכתב המרדכי בשם רא"ם ז"ל דחוששין לעד א', מ"מ בנ"ד אין להחמיר כיון שהיא מכחישתו כמו שבא בשאלה, וכתב הרב מהרר"י קארו נר"ו בשם הרשב"ץ ז"ל דאפי' לדברי סמ"ג שחושש לעד א' היינו כששניהם מודים אבל אם יש הכחשה ביניהם לא, ועוד דמשנה שלמה שנינו בפ"ק דמכות (ה:) מה שנים נמצא א' מהם קרוב או פסול עדותם בטלה וכו', ואע"ג שכתב הרא"ש בשם הר"ף ז"ל דשנים החתומים על השטר ונמצא א' מהם קרוב והב' רחוק ושניהם באו להעיד אלא שלא היה יודע בקורבתו והכשיר עדותו של שני וחייבו שבועה על פיו, כבר סיים בדבריו ובלבד שלא יהא רגיל בו שאפשר שהוא לא ידע בקורבתו, ובנ"ד משמע מדבריהם שהם רגילים זה בזה ומסתמא הכיר בפיסול חברו ובפרט דחזינא ששינה ושלש בעברות וכל כהאי קלא דלא פסיק הוא ומי לא ידע בכל אלה, ונוסף גם הוא כי הרא"ש ז"ל דחה זאת התשובה בשתי ידיים, ועוד דיש לחלק בין ממון לקדושין כמו שכתב הרב מהר"ר מאיר נר"ו מפאדואה.

סוף דבר בהא סלקינא ובהא נחתינא אמינא דנלע"ד שזאת הנערה פלור פרו'ח תפרח ותגל עם ארוסה, ומוציא דבה עונו ישא, כי הנה היא פטורה ומותרת בלי גט מכל הטעמים הנז', ועוד בה עשיריה כפלים לתושיה בטעמים שלמים וכן רבים בכחא דהיתרא, ואין הפנאי מסכים לכתוב כאשר עם לבבי כי בחפזון יצא הגביר השואל ולא יכול להתמהמה ויהי מה, הנה המלכים הנביאים פה אחד כתבו להיתר ומי יהרהר אחרי בית דינם הצדק כי מציוני תורתם תצא תורה ליהודים היו אורה ואתינא כיהודה ועוד לקרא כמאן דיליף ריקם ריקם וחסורי מחסרא והחלש יאמר גבור אני לכתוב מרורות במדקרות חרב נוקמת על שלשה המה קטני ארץ מוציא הלעז ועדי חמם אשר נתנו יד לפושע בפטומי מילי בטופלי שקר ויבא גם השטן בתוכם לא נופל הוא מהם ברשע ופשע ונוסף גם הוא, הלא הוא האיש אשר רמנו הצד ציד בפיו ובשפתיו גנב את לבבנו באמור אלינו שהחכמים השלמים אלופי התורה אשר בארטא נטה דעתם דעת קדושים לאסור איסר וכהנה רבות תועבות גדולות הרבה להשיב עד אשר הוציאנו ממחיצתנו אף כי לא מהני לרמאה רמאותיה כי נתגלה רעתו והיא לא תצלח רק רוח ה' רעה תצלח עליו ועל הקרוב אליו ורבצה בהם כל האלה והבדילים ה' לרעה על כל התלאה שואה ומשואה אשר תבואם ורוח תשאם עקב אשר הוציאו לעז על בת ישראל אשר לא כדת והיו לחרדת א-להים כי מעלו בחרם אשר החרים השימו כבוד לה' שלא להוסיף לענותה בדבה רעה כבראשונה והוסיפו על חטאתם פשע להזכיר מעשיהם הראשונים, והמשפט לא-להים האדירים החכמים השלמים אלופי התורה אשר שם להשיב עמלם בראשם וכל העם ישמעו ויראו אלה הדברים אשר דבר.

הצעיר דוד בכמהר"ר בנימין הלוי זלה"ה אשכנזי



דרושים על הגדה של פסח

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א, מס' 863, נמצא חיבור בן ג"ב דפים בכת"י על הגדה של פסח. כתיבה אוטוגרפית של הרב המחבר, עם הוספות, מחיקות ותיקונים. [רוסיה-פולין, שנות התק"ץ בערך].

החיבור, הוא על דרך הדרוש, עם מעט מובאות מספרי זוהר ומפרשי ההגדה. כתה"י והנייר אופייניים לשנות התק"פ-תר"י בערך.

בראש כת"י רשום לאמור: "הפנקס הלז הוא חידושי תורה מכבוד א"א זקני הצדיק המפורסים לשבח ולתפארת ה"ה הרבני הנגיד [?] המגיד [?] האב.....". רישום נוסף מהעיר "בלאשקי, יבוא עלינו אליהו" [בלאשקי - עיר סמוכה לקאליש, פולין]. הספר חתום בחותמת של הרב דוד הלברשטאם, ועד הרבנים דק"ק סאסנאווע והגליל [רבי דוד הלברשטאם (תרנ"ה-תש"ב) מרבני סוסנובצה (פולין), בנו של האדמו"ר רבי סיני מזמיגרוד וחתנו של האדמו"ר בעל "כנסת יחזקאל" מראדומסק], נהרג עקה"ש בשנות הזעם, הי"ד.

לעת עתה לא עלה בידנו לעלות על זהות המחבר, אנו מציגים בזה צילום מכתב ידו, בצירוף מקצת מדרושי על הגדה של פסח מתוך כתב היד.

בעזה"י פי' הגדה

כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים כל דיכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל השתא עבדי לשנה הבאה ב"ח. התעוררו המפרשים מדוע הותקן דיבור זה דוקא לאחר חורבן הבית, ומדוע ייחס בלחמא עניא, ומה ענין דקאמר כל דיכפין ייתי וייכול ושונה כל דצריך ייתי שהוא כפול, ומלת ויפסח בהכרח אין הרצון לעשות פסח כי אחר החורבן נמנע, ומדוע תיקנו דוקא בימי חג הפסח ולא בשאר י"ט, ומדוע יכפול האי שתא עבדי ומעיקרא הש' [תא] הכא לשנה הבאה בארעא דישראל הא שניהם הם דבר אחד.

וההכרח להקדים, אמת הוא מצד הקבלה ומצד החקירה הזכירה בכח המחשבה הרעה העברה לא תטיב אל החושב, הקבלה הוא אשר כתב הרמב"ן לפרש הכתוב בתורה ויעש נחש נחושת וכ' היות הטבע פועלת אם נשוך אדם מענין ארסיי כמו כלב שוטח כל זמן שיזכור הנשוך את הכלב התרופה נעדרה ממנו, וכן מן הנחש, ועתה בהראותו ד' התרופה הניסיי בלתי טבעיי הראה נס בתוך הנס שיעש נחש שיזכור וגם של נחושת שהשם יורה בלשון נופל על לשון נחש ובכל זאת באו יביט למעלה להתדבק באמונתו למעלה ויתרפא, ויבורר מתוך דבריו פועל הטבעי שיוזק הזכרות הרע, והשכל יעיד אם בענין גופיי כך על אחת כו"כ בפועל הנפש שמחשבת העון גורם רעה לעצמו והנביא צווח (ישעיה נה ז) יעזוב רשע דרכו ובהקדם ואיש און מחשבותיו כי לא מחשבותי מחשבותיכם ע"כ לא דרכיכם דרכי.

והנה טעם אכילת מצה בחג הפסח הוא משני ענינים סיבת הפועלת הוא אשר בהיותנו עבדים במצרים יאכילנו מצה בלתי מחומצת להיות קשה העיכול כמו שכ' מהר"א, ועוד טעם סיבה תכליתית כמו שאמר המגיד מצה זו שאנו אוכלים על שלא הספיקו בציקם של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה, והוא השגות הדביקות והשגחתו הגמורה והזכרות התכלית מועיל מאד להתעורר אל ההתפשטות הגשמיות, וההיפוך זכרון הגופני והחומרי, והנה

צילום מתוך כתב היד

בהיות המזבח על מכוננו להקריב קרבן הפסח הקדוש ואנחנו על אדמת הקודש ה' האות והזכרון המורה אל הקדושה נגד עיינינו ובידינו ובאכלנו המצה והפסח מתעוררים לסיבה התכליתית להתעלה על ידי אכילת המצה לעורר אל ההתפשטות ולהתדבקות הקדושה, לא כן לעת הזאת אשר נגרשנו מארצינו הקדושה ואין זבח ואין מזבח ואנחנו בענינו ומרודינו נכנעים תחת ממשלת שרים מושפעים משרי מעלה בארצותם לגויהם, ובאכלנו את המצה יזכר ויפקד רק סיבה הפועלת אשר היינו על' בעבדינו את המצריים בסיבת חטאתינו כאשר יבואר בעזה"י, והתקינו חז"ל להקדים טרם נספר ב"מ והתרופה המועיל בידכם נתונה לבלתי יתייאש ח"ו שלא יומצא תרופה לגלותינו המר ויאמר המגיד כהא לחמא עניא די אכלו אבהתנא במצרים בהיותינו על תכלית ההכנעה תחת טומאת מצרים ובא לחזק אמונתנו אל תקות גאולתנו אשר מוכן הנסים להיות בחדש הזה כמו שכ' בתורתנו (שמות יב ב) החודש הזה לכם לבלי היות כחדשי כל השנה הערוכים ע"פ מערכת השמים בגלגלותם ע"פ אשר ברא ד' לכה הטבע רק מסור בידכם להתנהג ע"פ הנהגה הניסויי ע"י קירוב ודביקותכם בקדושה העליונה, ראשון הוא לכם לחדשי השנה וכאשר אמרו חז"ל (ר"ה ג.) למלכי ישראל מונין מניסן, כי הנהגות אומתנו לא כאומות העולם ע"פ מנהג הטבעי רק בהנהגות הניסויי, ואומר המגיד בטחו בד' להתפשט מגשמיית ולהתקרב לד' בחודש הקדוש הזה וישועתו קרובה לבא כמו שכ' (ישעיה נה) שמרו משפט ועשו צדקה כי קרובה ישועתי לבא, וכתוב (שם א כז) ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה, ירצה העיר קריה נאמנה יועיל פדות ע"י משפט אשר בגנותה כתוב (שם כא) איכה היתה לזונה קריה נאמנה מלאתי משפט, ועתה אם נשוב אל ד' לעשות משפט בקיום המצות תשוב ירושלים לקדושתה הראשונה, וכמו שאמר המשורר מזמור קכב עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלים שהיה להם עמידה וקיום, וסיים לבסוף כי שמה ישבו כסאות למשפט ע"כ ג"כ היה לבית דוד, והחירות בסיבת הצדקה כמו שאירע להמין? [אנחנו בניסן למקום ע"כ ע"י הצדקה אנו זוכים אל חירות שעבוד העבדות, ושביה הם אומתנו ישבו לפדיון נפשינו מן הגלות ע"י הצדקה ע"כ נשוב ללכנו תוחלתנו נשגבה בחודש וכימים הקדושים האלה אשר הוכן אל הנסים, כל דיכפין ייתי וייכול והוא הצדקה אשר מועיל לנפש, וכל דצריך ייתי ויפסח והוא קרוב החג הפסח הקדוש הזה בכל הלכותיו להזהר ממשחו חמץ וקיום מצות מן אכילת המצה ושתיית הכוסות וכל דיני וסיפור הרבה ב"מ בשמחה גדולה באמונתנו הנסים והגאולה ובזה שאנו מחזקים ועוזרים לקיום המצות כמשפט תורתנו הקדושה קרובה ישועתנו לבא, השתא הכא לשנה הבאה בירושלים והיות על ציון במשפט תפדה, והאי שתא עבדי לשנה הבאה ב"ח הוא המורה על שביה בצדקה שנוכה בזכות הצדקה להשביע הרעבים לפדות נפשינו להיות נגאלין משעבוד גלותינו במהרה בימינו ולעלות לציון לעבדו שכם אחד בשמחה.

מה נשתנה הלילה הזה. המפרשים התפלאו מדוע קבעו חז"ל אל שאלות ודריש רק מצות אלה מניעות חמץ ואכילת מצה ואכילת מרור והוא מן הדברים המורים על העבדות, ושני דברים המורים על הפדות והגאון הם הטבילות וישיבת בהסיבה, ומדוע לא יחקור על שתיית הארבעה כוסות ועל אכילת פסח בזמן המקדש, לכן נראה שהשאלות האלה הוא ענין שכלי בעומק טעמי המצות אשר ראוי לחקור עליהם ולא על שאר המצות, הנה השני מצות מן אכילת המרור והמצה המורים על השעבוד והעבדות שנשתעבדו במצרים גם אלה בא לחקור אף שידע טעם המצוה הפשוט, ע"כ מחוייב כל אדם לשאול לעצמו אם אין לו מי שישאלהו

כמו שחייבו החכמים, והוא חקירות הטעם המצוה כי השכל מחייב להודות לד' חסדו שהצילנו מן השעבוד והעבדות וראוי לעשות ענין לזכר השעבוד לבלתי שכוח הענין ולהכיר הטובה, אמנם היה די באם היה המרור מונח לפנינו לזכור וגם אכילת המצה אשר הוא צער ומניעות השביע את נפשו במאכלים הערבים לחכו, מדוע בעת גאולתנו מחוייבים אנחנו לענות נפשינו באכילת המרור בשיעור כזית אשר בזמן הבית היה דאורייתא וגם עכשיו דרבנן, וחויב אכילת מצה דאורייתא, והיה די במונח לפנינו, וגם השנים המורים על פדות נפשינו והוא הטבילות ג"כ איננו להרגשות הערבות בעצמותם זולתי לכלות ארס המרור והכרפס בעצמותו איננו ערב, וישיבת מסובין אם היה ברצון ה' מורה על השררה אבל בהכרח בחיוב גמור אם שהוא מורה קצת על החירות בכל זאת ההכרח יורה על ישיבה בלתי קיום בעצמותה רק בעזר הסמיכה בדבר אשר יסמוך בהסיבתו, על כל אלה בא המגיד לעורר לכל אדם טעמי המצות וע"י דרשת חז"ל מן הכתובים בתורתנו הקדושה, ועל חקירות טעמים האלה בא להשיב בתשובתו עבדים היינו לפרעה, ועל שאר המצות לא היה קשה כלל כי טעם התורה בפשוטה ג"כ מספקת אכילת פסח ושתית הכוסות המורים על הפדות והאדנות הגמור בלתי צער כלל.

עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ד' אלהינו משם ביד חזקה ובזרוע נמויה, ואלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים. התעוררו המפורשים לחקור, א. איך יספיק תשובה זאת להשאלות ועל התחלתו בעבדים וסיים בשעבוד, ב. ומה תועלת שהיה ביד חזקה, ג. נוסף עוד איך ראוי לייחס אל ד' ולהעריך פעולותיו בפחות ויתר יד חזקה הלא אליו ב"ה גדול כקטן באין הבדל, ד. ומנין לו שאם לא הוציא אז שלא היה פדות עודנה, ה. ומדוע מתחיל בלשון עבדים היינו בלתי מפעיל חוץ ממנו, והתורה אמרה גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אותם שאמרה התורה שהשעבוד והעבדות יהיה מצד מפעיל והם המצריים, ו. ומדוע הוציא הקב"ה ע"י מכות שהכה את המצריים עד שהתרגו לשלוח היה לו לתת לנו כח ואומץ להתגבר עליהם ולצאת חפשי מידם, ואם ככה עשה היו יראים לרדוף אחריו אחרי ראותם כח ואומץ גבורתו נגדם, ואם רצה להשליכם בתוך הים היה אפשר לו לסבב בסיבה אחרת כי לו נתכנו עלילות.

ולתת ספיקות האלה מוכרח להקדים אם אדם נלכד במצודת איש החזק ממנו אם דל ואם עשיר ובכח ואומץ ידו ילחצהו ויכריחהו לשעבד בו ולעבדו ככל חפץ רצונו לעיני כל, בכל זאת עודנה לא יכונה המעונה הזה בשם עבד יען כי לא קיבל עבדותו על עצמו מרצונו ובכל שעה ורגע הוא עומד ומצפה לחפשותו כי עתידים בעלי זרוע ליפול, ונמצא רבים החומל על השבויים והנלכדים חנם, או יוכיחהו מי עד שיכיר בעצמו רשעתו ויוציאהו חפשי, וכן עבד הנמכר מעצמותו וברצונו לאדונו במקנת כסף או תמורה להיות לו לעבד, אף אם ימרוד באדונו ויתגבר ויתאמץ לצאת מתחת ידו ולא יעבדה עוד מאומה, בזה עודנה לא הסיר מעצמו שיעבודו אשר התחייב בעצמו אליו ועודנה הוא עבדו ואף שלא יעבדה עודנה תוחלת אדונו אליו כי יבא עת או שיתגבר עליו או שפוט לפניו שופטי הארץ ויכריחהו לעבדו ובכל עת אשר העבד רואה את אדונו אף שלא יעבדה בכל זאת חויב שעבודו ויכריחהו לענות מפניו ולהיות נכנע לפניו אם בעל נפש הוא כאחד האנשים אשר איננו מן העזי פנים, וחז"ל אמרו (ב"מ ג.) אין אדם מעזי פניו בפני בעל חובו אף שבלבו רוצה לכפור לו ובפרט למי שמכיר באמת בלבו ולא יוכל לכפור ולהעז פניו נגד האמת.

ואם ימצא קרוב או אוהב להעבד המורד או בני מדינה המורדים במלכם ומאהבתו את העבד רוצה להושיעו ולעזרו יהיה העוזר מי שהוא או אדם בינינו או שר או מלך עם כי יעזרוהו ע"י אנשי מלחמתו בכל זאת לא יבא ללחום את אדוניו כי חרפה הוא לו בפני רואיו אם באמת העבד נמכר לו מרצונו בעזרתו הוא עושה עולה ופעולת רע איככה יוכל עוד להעז וללחום את אדוניו ולהרע לו אך בסתר יתן עוז ועזר אל העבד שילחום בעצמו ויתגבר נגד אדוניו, ואף אם העבד אינו נמכר לעבד לאדוניו מרצונו בכל זאת הוא נגד כבודו להיות נלחם עבור עבד ודי לו בחסדו שיתן עזר ותשועה להעבד שילחום בעצמו להוציא לעצמו פדות ורוחה, רק אם העבד ההוא כבר היה נמכר אל המלך אשר בא בעזרתו והאדון הזה התחזק בעבד ההוא להכניעו ולשעבדו תחת ידיו אז ימלא ידו המלך ההוא ללחום עם אדוניו כי גזל ממנו את העבד אשר כבר קנוי לו, ואף שמכר את עצמו אל האדון מ"מ אין ביד העבד למכור את עצמו יען שכבר נמכר לאדון הראשון, ונוסף עוד אם העבד ההוא מוזרעו של המלך אשר מטבע זרע המלוכה לבלתי השתעבד לשום אדם ואדון הזה ע"י התגברותו ולחיצתו עליו מכר את עצמו להאדון אז ילחם המלך בעצמו עם אדוניו ותחת אשר הרע העבד אשר מוזרעו המלוכה להקל בכבודו ובכבוד המלך ולקבל עליו העבדות מן האדון ההוא יענש מאת המלך המוציאם ולוחם בעדו, ובהיות מקרה שנלכד מוזרע המלך תחת יד איש עריץ וחזק או ביד מלך וגבר יד המחזיק בו עד שהשתעבד הבן המלך ברצונו להיות עבד והאדון לוחצו לכל מלאכתו כאחד העבדים המשועבדים והיה בצר לו בעבודתו הקשה אשר הוא נגד טבעו אשר מחצבו רך וענוג כבן מלך הוא יתעשת ויצעק אל המלך בית אבותיו וישמע אביו המלך ויכיר את קולו ובהביטו אליו יכיר תמונתו אך יראה שכבר סר תבונת תואר הדרו ותפארתו ויחשוב המלך בלבבו בעת ירחמהו אולי אחרי אוציא מצרה נפשו כבר נתפעל בחומריות עד שלא ידע ויבין ערך אביו המלך ובקחתו לבית מלכותו בכל יום תוסף צער ואת בנו בראותו חוסר דעתו ומעשיו שלא ישיכל ערך אביו ויהיה לו לקלון לפני רואיו ע"כ ישיכל המלך להתודע לשלוח שריו ולהתחיל ללחום את המושל עליו וה"נ אם יראה העבד את שריו וכחם ישיכל שמאת המלך הוא ויתעורר להכיר גדולת אביו המלך ויתעורר בקרבו רוח אהבה לאביו ותשוקתו לשוב לבית אביו אז יוסיף אביו המלך להראות אהבתו אליו, ובהראות אהבתו לבנו תתעורר ותתוסף אש אהבתו של הבן אל אביו עד שלוחם עבורו עם אדוניו ולוחציו ולא די ששלחו שרי העם אך להראות לפני הכל שהעבד הזה הוא בנו ואין חל עליו שום שעבוד משום אדם שבעולם ע"כ בא המלך בעצמו, אך הבן הזה אחרי הראותו אביו גודל אהבתו וכחו התעורר בקרבו תמונת אהבת הטבעי לאביו והתחכמות לעוררה לאהבתו העבד והוא בנו הוא בוש לעצמו כמה שעשה שהשתעבד בעצמו לאדונים וזולתו, ואביו המלך כי ישיכל מחשבתו ובושתו של בנו התחסד לגמול טוב עם בנו ויצוהו בחכמה שיעשה פעולת הכרה מן העוני והלחץ ולשמוח בפדות נפשו ובטובת אביו ובפעולות האלה יהיה דברים שיכאיבהו לפי שעה ובנו הזה אשר ישיכל שהיה ראוי אליו העונש היותר גדול אך בחמלת אביו המלך עליו יצוהו בעונש אשר הוא בדרך כבוד ושמחה רק שיכאיב לו לפי שעה יתענג הבן הזה ויעשה בחדות ובתשוקה.

כן הדבר הזה אשר אנחנו עוסקים בו הבורא ב"ה בחר באבותינו ובזרעם אחריהם לתת לנו נפש משכלת חצובה מתחת כסא כבודו, ובשר לא"א גר יהיה זרעך בארץ לא להם והוא השיעבוד אשר נרמזו ועבדום וענו אותם, אבל לא שישתעבדו את עצמם כי אין מטבע

הרוחניות להיות נכנע תחת חומרי אף שיתקומם עליהם לא יכונה להיות בבחינת שם עבד רק בשם גר שאין לו עוזרים יתגברו אדוני ארץ לשעבדם אבל הגר לא יקרא עבד כי לא נמכרו להאדון ולא קבלו דמי מכירתו מאומה, וכבואם בני ישראל למצרים התגברו המלך מצרים והוא פרעה בטענות עבד נמכר כמו שכתוב בתורתנו הקדושה (שמות א ח) ויקם מלך חדש על מצרים אשר לא ידע את יוסף, ויאמר אל עמו הנה עם בני"י רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו פן ירבה והיה כי תקראנה מלחמה ונוסף גם הוא על שונאנו ונלחם בנו ועלה מן הארץ, אשר אם יהיה הרצון שכבר רב ועצום מהם איך יתחכם לשום עליו שרי מסים למען ענותו הלא אם רבים ועצומים מהם אולי יתנו כתף סוררת וילחמו, וחז"ל יש מהם שפירשו שלא קם מלך חדש ממש רק שנתחדשו גזרותיו, ולדעתנו המדרש יאמר על הכתוב איש מצרי הצילנו שכל דבר נתייחס להסיבה המסבב והיות פרעה המסבב בריחתו של משה והיא היתה סיבה לביאתו ולהצלתו אותו מן הרועים, ומעתה פרעה אשר אמר במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך כי הכיר וידע שסיבת כל התבואות והמחיה הוא בסיבתו של יוסף אשר אסף ולקט כל התבואה בשני השובע ולולא הוא מתו כולם ברעב, ואח"כ כפר באמת, ויקם מלך חדש בעצה והמלכה לכפור בסיבה הממציא המחיה והוא ע"י יוסף ע"כ כתיב אשר לא ידע את יוסף שלא ידע להכיר סיבתו של יוסף, ויאמר אל עמו הנה עם בני"י רב ועצום ממנו שכתם וריבוייהם הוא ע"י פרנסתם והם הסיבה אשר כלכלו ע"י יוסף את יעקב וכל בניו וכל אשר להם ממנו שמבית המלכות הורשה לפרנסם, ע"כ הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו' וישימו עליו שרי מסים למען ענותו בסבלותם בטענותם שמשועבדים להם בשכר פרנסתם, ובני ישראל במשך זמן שעבודם תחת ידיהם קבלו עליהם שעבודם ועבדותם ובוה נתנו כח לסימרא דמצרים כמו שכתוב ולאום מלאום יאמין שאחד יתחזק מהשני בעו"ה, ואח"כ יהי בימים הרבים ההם ימי הצער וימת מלך מצרים שנצטרע וראו שהחל ד' לעשות משפט ברשעים ויאנחו בני ישראל מן העבודה שהתעוררו על נתנו בסבל שכמם לסבול עול ברצונם, ויזעקו ותעל שועתם אל האלקים מן העבודה ששבו אל אביהם שבשמים וישמע אלקים את נאקתם וגו', ויאמר ד' ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נוגשיו כי ידעתי את מכאוביו, והוא שני ראיות ראה אחת את צרותיהם וגם צעקתם הוא לד' אך שהוא מפני נוגשיו ועודנה לא הגיע לאחרים שלימותם, וארר להצילו מיד מצרים וע"י זה יתעוררו לשוב בתשובה שלימה עד שלסוף יתראה קדושתו כביכול בעצמו להם ויתחזק אהבתם כמבע כל דבר שיתקרב לשורשו ונר קמן יתקרב ויתקשר לאבוקה גדולה, וע"י האותות יתעוררו באהבתם אל ד' וכאשר יתחזקו ירבה ד' להראות להם אותותיו ותשוב הסיבה למסובב והמסובב לסיבה, ועל זה אמר יוסף ואלקים פקד יפקד אתכם שיהיה הפקידה לאחרים לסיבה הזאת ע"י הפקידה הראשונה תתחזקו באמונתכם ובאהבתכם לד' ותזכו לפקידה שניה וע"י זה והעלה אתכם מן הארץ הזאת, כי הוראות אהבת ד' אליכם כמלך אשר בנו נלכד ונמכר לעבד אשר המלך יבא בעצמו ללחום עבדו עם האדון ולא יניח את בנו ללחום בעצמו עם עזר וסיוע שלו כי אם כה יעשה יהיה נדמה לעבד ולא לבנו, וישובו לאמונתם האמיתית להאמין בסיבת הפועל והוא שבסיבת יוסף היה כל החיל והמחיה במצרים ומעתה יוסף הוא כלכל אותם וכל מצרים ע"כ אין מכירתם ממכר, וע"י זה יבא לאמונת סיבה הראשונה אשר סיבה לעצמותו של יוסף ולכחו ובוה יהיו אחוזים בדכיות אהבתם לד'.

ובענין זה מבואר בתורתנו ויהי בשלח פרעה את העם וגו' ירצה שביארה התורה מדוע ד' ילחם להם והכריח את פרעה לשלחם ובהתגברותם היו הולכים דרך ארץ פלישתים כי קרוב הוא כי היה מעורב ביציאה דרך טבעי פעולת עצמם, ועתה כי לא היה ע"י עצמם מאומה רק פעולת ד' לבדו והיא היתה סיבה ללכת לכל מקום שינחם ויוליכם ד' והיה לו לתת כח ואומץ בעזרתו לבני ישראל שיתגברו ולצאת ממצרים שלא ברשותו של פרעה כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה וירגישו ויחשבו שהשם ב"ה יחשבום רק בכחינת עבדים בלתי אהבת אב לבנו וא"כ ישארו בשיעבודם אף שיתגברו לזאת ויכלמו מפניהם לעד ע"כ וישבו מצרימה, וזאת היתה סיבה ללכת דרך ים סוף וגם אם לא ישובו בפועל אלא בלבם ובמחשבה וזאת היתה סיבה ללכת דרך ים סוף, ע"כ כתיב ויסב אלקים את העם דרך המדבר ים סוף, ומעם הדבר שהוליכם דרך ים סוף כי באמת עוד עודנה לא סר מהם זוהמת מצרים אשר נתנו כח ואומץ בהכניעם את עצמם תחת מצרים ולא נטהרו מזוהמתן עד בואם לים סוף ומסרו את עצמם בסכנת הים אשר באו במים עד חוטמם ואז הוטהרו ועמדו נסיונם באהבתם ואמונתם האמיתית, וזאת הסיבה הקב"ה וחמושים עלו בני ישראל מא"מ ופירש הירושלמי מזויינין בעובדא טבא ולזה הסיבה הקב"ה לסבב להם שייגעו למדרגה זאת, וסיפרה התורה איך נתגלה לעיני ישראל את אשר חטאו ונתנו כח לשרו של מצרים בהיותם במצרים ופרעה הקריב את שרו אליהם ע"י שאסר את רכבו שזה לעומת זה עשה אלקים מרכבכה בסיטרא דטומאה ופרעה התקרב והתחזק בטומאתו להעמיד המרכבה בשש קצות בעולם הפירוד שהוא בבחינת הכנה[?] ושש קצות ע"כ היה שש מאות רכב בחרו וישאו ישראל עיניהם והנה מצרים נוסע אחריהם וכמו שאמרו חז"ל כל המתקרב אל כוחות ולא עוד אלא שקשורה אחריהם ככלב, והמה עתה שהתגברו לעלות במחשבתם אל ד' ראו איך ששרו של מצרים נוסע אחריהם שעודו יש לו קשרון אתם, כי לא טהרו ממנו, ע"כ ויראו מאד ויצעקו בני ישראל אל ד' שהתאמצו לדביקות העליון והרהרו בתשובה שלימה וראו פגמם שפגמו ושיערו בעצמם שאינם כדאי לנס גדול כזה להנצל וכמו שאמרו חז"ל (זוה"ק ח"ב קע): שהיה מדה"ד מקטרג הללו עובדי ע"ז ויאמרו למשה המבלי אין קברים במצרים כי גדלו חטאתם בעיניהם וקבלו עליהם המיתה לכפרת פשעם וטוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר באם אנחנו אינם כדאים לצאת, א"כ עבודתנו אותם אינו מרצוננו רק להנצל מן המיתה והוא הכרח היותר אפשרי ולא נחשב לחטא, ומשה רבינו השיבם כל זה מאת ד' לטובה שתחזרו בתשובה שלימה אחרי ראותכם גודל החטא וכחו של מצרים וזה יהיה סיבה גדולה לעתיד שתצאו לגמרי מכחם וראו את ישועת ד' אשר יעשה לכם היום כי אשר ראיתם את מצרים היום זה הוא סיבה לזה לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, ד' ילחם לכם ואתם תחרישון ע"י שתמסרו את נפשיכם באמונתכם לד' שתבאו בתוך הים עד חוטמיכם, ולזה אמרה התורה ויושע ד' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים ע"י יום ההוא הושיע להם מיד מצרים דהיינו מכחו של שר מצרים, וירא ישראל את מצרים מת שמיתתו של השר ע"י על שפת הים כסיכת שפת הים שימסרו את נפשם לבא בתוך הים, ועתה שראו את כחו של השר ואת אשר הם הוסיפו לו כח בחטאתם והשכילו היום גודל הכח שהצריך ד' בתוך מצרים להצילם וירא ישראל את היריד הגדולה אשר עשה ד' במצרים בראותם במצרים שלא היו מטהרים מן זוהמתן של מצרים ובכל זאת עשה להם הנסים הגדולים ויראו העם את ד' לבדו בלתי שום תערובות ויאמינו בד' לבדו ובמשה עבדו שמשה לבדו הוא העבד הנאמן ביתו כי ע"י התקרבם והתחזקם ביראת ד' הגיעו להשגה

יותר מעולה מבראשונה, ומשה רבינו אף שערכו נשגב מאד מעצמותו בכל זאת יותר נתעלה בצירוף התקדשות בני ישראל וייתדבקו אליו וכמו שדרשו רד כי שחת עמך אשר בשחיתותם הוא ח"ו ירידה לו ובתיקונם הוא עליה גם אליו ונתוסף גם עליו השגה ע"כ כתיב אז ישיר משה וב"י שר לא נאמר רק ישיר שרצה לשיר הוא ואחרי התקברו ב"י בקדושתם השיג יותר מרוחניות העליון ולא היה די לו בשירה הראשונה ונתאזה לשיר בשירה יותר מעולה ובהתקרב עוד השיגו עוד יותר ע"כ נשאר תמיד על העתיד אז ישיר משה וב"י את השירה הזאת לד' ויאמרו לאמר שכל רגע ורגע שיתקברו באהבתם וקרבנתם תקטון שירת העבר רק יתחדשו לשיר לעתיד בשירה חדשה ע"כ לא נשאר תמיד לאמר, אשירה לד' לעתיד כי מן הנמנע על העבר כי גאה גאה אחרי התבוננו בגאותו שחקים יתחדש לי יותר גאווה וגאון ותקטון שירה המשוער מבראשונה כי לא פעולותיו ב"ה כאשר יושכל הנהגות המבעי שיבטל הסיבה ואח"כ יבטל המסובב רק בהיפך סוס ורוכבו רמה בים שע"י ביטול המסובב יבטל הסיבה שהמצריים המה בדמיון הסוס ושרם הוא הרוכב ומנהיג את הסוס ויבטל המצריים ואח"כ השר וסיבה לזה עדי שנתגבר למסור נפשנו על אמונתו ב"ה וזמרת יה ובהתחזקנו להודות ולהלל בשירת ד' ובקיבוץ שניהם יחדיו ויהי לי לישועה.

ומעתה ע"י שאנחנו חטאנו בקבלנו עלינו השעבוד למצרים וצריכים אנחנו אל הצער לפי שעה להכיר החטא ולהעניש על זה, לכן באה התשובה על השאלה מדוע אחרי גאולתנו להצטער מן אכילת המרור, אנו משיבים עבדים היינו לפרעה במצרים שאנחנו היינו בעצמנו (כמו שדרשו לא יהיה בו מום שלא תהיה שלא לעשות מום), ועל השאלה המיכול וישיבת מסובין שנראה בלתי קיום בעצמותו באמת היא התשובה שד' אלקינו הוציאנו ממצרים ולא בשיתוף עצמנו כלל וכלל רק הוא לבדו, ולהורות על זה שאנחנו אין לנו שום קיום מעצמותנו רק הסומך אותנו והוא ד' אלקינו וסיבת סמיכתנו שהגענו לזה היה ג"כ ע"י ד' אלקינו ע"י שבא בכבודו ובעצמו כביכול לפדות אותנו ולהתלהב ללבנו לאהבתו ולשוב אליו ולהראות לנו חבתו כאב אל הבן וע"י זה נתכבדנו ולא נבוש לפי פרעה מלך מצרים, כי לולא זאת היה עודנה שעבוד עלינו, ונוסף עוד שנצלו מכח מצרים לגמרי ע"י זה כמבואר למעלה, ולולא זאת היה עדיין קישור לכח הטומאה ח"ו, ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים ירצה אף שהיה יציאה רק שהיה בסיבה אחרת ממנה בשיתוף מלחמתנו הרי אנו ובנינו ובנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים ירצה שמ"מ היו בבחינת שעבד מורד על אדוניו ובוזה עודנה לא חפשי משעבודו באמת, ובענין הפנימי עודנה לא סר והומת טומאת הסטרא דמצרים וקישור שעבודו לנפשם וזה עיקר העבדות הנפשי.

ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו זקנים כולנו יודעים את התורה מצוה עלינו לספר ביצ"מ שכל המרבה לספר בי"מ הרי זה משובח, אשר יתפלאו וכי חכמים גדולים אינם מצווים לקיים מצות עשה של והגדת לבנך שדרשו חז"ל לסיפור י"מ, והלשון הרי זה משובח היה ראוי לכתוב שכל המרבה לספר משובח, אמנם זה ידוע שכל תכלית מעולה מן הפעולה כי כל פעולה נעשה רק להשגות התכלית, ומעתה אחרי שכל תכלית יציאתנו ממצרים לקבל התורה ועתה מוטב להתעסק בהתכלית והוא גופי התורה ולא בסיבת המביאה לזה והוא יציאת מצרים, ולאלה אשר חדלו להגות בתורה המה יתעסקו בסיפורים אבל חכמים יתעסקו בתורה, אמנם באמת כל דבר ניכר מצד הפכו, והנה שר גדול מנעוריו והוא יושב בשולחן

המלך אינו מרגיש גודל עונג מהתקרבותו לשולחן המלך אך איש מעונה אשר ישב בכית הכלא וינצל ונתעלה עד למעלה הוא ירגיש העונג ע"י הברדל תחילת הצער ועכשיו גודל התענוג, לזה אנו אומרים אפילו כולנו חכמים ששינו התורה ונבונים ששינו דבר מתוך דבר וזקנים שחכמים כ"ז שמוקנים דעתם מתישבת עליהם להשיג המצוה בכל זאת מצוה עלינו לספר ב"מ לחקור גודל המומאה של מצרים ואיך שכבר נכנעו להם וגודל יד החזקה שהצריך הקב"ה להתחכם לעורר אותנו לאהבתו ואח"כ אנחנו משיגים עונג הגמור בהכירנו ההבדל להבדיל בין טמא לטהור, לכן אנו אומרים אפילו וכו' מצוה עלינו לספר ב"מ שכל המרבה לספר ב"מ להכיר גודל בחינת רעות הכחות של מצרים הרי זה משובח ירצה שבח התורה יוגדל ע"י הכרת כחות המומאה שניצלנו ממנו.

וביותר פשוט עבד הנגאל מאדוניו ע"י בריחה מידו או ע"י שאר סיבה אף בהיותו חפשי הוא מתבייש לספר חפשותו כי ע"י סיפורו יתפרסם שפלותו הקדום היותו עבד, אמנם אנחנו שע"י הנפלאות הגדולות שעשה הקב"ה בעצמו ובכבודו בגאולתנו המורים על היותנו בנים למקום, ועבודתנו במצרים היה רק במקרה ולא בעצם אשר באלומות שעבדו בנו, ע"כ בריבוי סיפורנו נתגלה ונתפרסם יותר חשיבותו הקדום והאחרון, ולזה יאמר אפילו כולנו חכמים ונבונים ויודעים את התורה ומציאותנו בחשיבות היותר גדול אל ידמה האדם בלבדו ראוי לחוס על כבודו שלא להרבות מן הסיפור למען לא נאור[?] בקלון כבודו, ולזה יאמר מצוה עלינו לספר ב"מ שכל המרבה לספר ב"מ הרי זה משובח שע"י ריבוי סיפוריו יותר נתגלה ונתפרסם חשיבותו היותו בנים למקום.

מעשה בר"א ור"י וראב"ע ור"ע ור"מ שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ב"מ כל אותה הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו רבותינו הגיע זמן קר"ש של שחרית ולזה מביא ראיה שגם לחכמים המצוה לספר ב"מ ומלת אותו הלילה היה די כל הלילה אך שהמה סיפרו שדיבור הפשוט, הוא על ליל הסיפור והפנימי על יציאת מצרים שהיה באותו לילה שיצאו ולא גמרו הכל רק שבאו תלמידיהם ואמרו רבותינו הגיע זמן ק"ש ש"ש, ולולא נלחצו מן הזמן המחוייב לק"ש של שחרית היה עדיין לספר מאותו לילה.

אמר ראב"ע הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר י"מ בלילות עד שדרשה בן זומא שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך ימי חיך הימים כל ימי חיך הלילות וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה כל ימי חיך להביא לימות המשיח, הביא ראיה לגודל מצות הסיפור של י"מ שהחכמים חלקו על ראב"ע ולא יכלו לנצח אותם שתאמר בלילה וע"כ לא מטעם קומן ערך המצוה רק מטעם גודל מעלתה יען מצינו רובי המצות שחיוכם דוקא ביום כמו תפילין וציצית ולולב ותקיעת שופר ומילה ודומיהם הרבה ע"כ היה נוטה דעת חכמים שיהא מצוה הגדולה הזאת בסיפור י"מ דוקא ביום עד שדרשה בן זומא הרי מבואר גודל ערך המצוה והביא דרשת החכמים להורות גודל הערך שאפילו לימות המשיח החיוב בסיפור י"מ ע"כ גדולה מצוה של סיפור י"מ.

ברוך המקום ברוך הוא ברוך שנתן תורה לעמו ישראל ברוך הוא כנגד ארבעה בנים דברה תורה א' חכם וא' רשע א' תם וא' שאינו יודע לשאול. כבר העירו המפרשים בדקדוקיהם כי רבו בדיבור זה. אמנם הענין מציאות השגתו של הקב"ה וקדושתו נמצא אתנו חופף עלינו בלתי העדר כלל וכלל והוא מורגש וידוע לנו משני בחינות וכל בחינה ובהינה ידוע ומורגש אצלנו

מצד הנמצא אתנו, אמנם מצד בחינת עצמותו ב"ה הוא נסתר ונבדל מאד בחי' אחת הכולל כל הברואים כאשר חקרו כי כן הוא אשר בהשגחתו יומצא קיום לכל נמצא ובהעדר השגחתו חלילה עד רגע נעדר הנמצא כאשר דרשו חז"ל כל הנשמה תהלל יה על כל נשימה ונשימה מהנבראים והשגחתו במין אנושי בפרטיהם ומין החי במינם בכלל ואחרי שאנחנו קיימים ידענו במח מציאות השגחתו דביקה בנו.

אמנם אם באנו לחקור ולדעת השגחתו מצד עצמותו ב"ה הוא נסתר ונעלם ממנו כי כמו שנעלם עצמותו מאת כל חי כמבואר בתורתנו הקדושה כי לא יראני האדם וחי והמלאכים שואלים זה לזה איה מקום כבודו כן השגתו נעלם מצד עצמותו כי איך יקוף בעל גבול ותכלית את הבלתי גבול ותכלית ובבחינה זו תיקנו אנשי כנסת הגדולה כל הברכות בלשון נוכח והוא על בחינת השגחתו הנמצא אתנו וכמו שכ' מלא כל הארץ כבודו כמו שאמר המשורר שויתי ד' לנגדי תמיד ע"כ תיקנו לומר ברוך אתה להיותו עומד נגד פנינו, וגם לשון נסתר אשר קדשנו במצותיו ולא בלשון נוכח קדשתנו והוא לבחינת השגתו מצד עצמותו ב"ה הוא נעלם מאד וכן נמצא בכל מקראי קדש נוכח ונסתר יחדיו יתאמו ולבחינת השגחתו אשר נמצא אתנו בקיומנו הוא מכונה בשם מקום כמו המקום הדבוק בדבר המתקומם עליו ומחזיק ונושא את הניצב עליו ומקיפו וע"כ כתיב נושא אלומותיו ולבחינת לפי עצמותו ב"ה אשר נעלם ונסתר יכונה בשם ברוך הוא אף שאנחנו משיגים שהמקור הברכה אשר אתנו מאתו יוצאים בכל זאת הוא נסתר מהשגתנו ובענין זה המלאכים השואלים איה מקום כבודו שנעלם מהם שנעלם איכות ההשגחה ומשיבים ברוך כבוד ד' ממקומו ירצה אף שנעלם מצד עצמותו בכל זאת נגלה ומושג בכל הברכות הוא ממקומו וכאשר אמרו חז"ל הוא מקומו של עולם ובחינה שנית מצד התורה הקדושה אשר נמצא אתנו ונמסר לנו ע"י משה רבינו תורה שבכתב ותורה שבעל פה ואורייתא וקודשא ב"ה חד כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה וכמו הדיבור היוצא הוא חלק מן המדבר כן התורה מאתו ב"ה ע"כ בהיותנו עוסקים בתורתו אנחנו דבוקים בו ובקדושתו וכמו שכ' ובלילה שירה עמי עמי ממש.

ויתרון דביקות התורה מדביקות השגחות העולם כי ע"י דביקות התורה אנו מבינים ומשכילים כמו שהוא ב"ה בלתי גבול ותכלית כן אנחנו רואים בתורתו שהיא כמים שאין לו סוף ובכל דור ודור נתחדשו הלכות תילי תילי עד אין שיעור וגבול ומעתה ביתרון הדביקות בתורה אשר ראוי להיות בבחינת אתה לשון נוכח בבחינת הדביקות הגמור אנו משיגים יתרון העלמתו והסתרתו מצד עצמותו אשר ראוי אליו לשון נסתר ברוך הוא ע"כ יצמדו שניהם יחדיו ברוך המקום וברוך הוא, ובענין זה אמר המשורר תורת ד' תמימה והוא לשון נסתר ובכל זאת משיבת נפש, ומצד הדביקות הגמור לנפשינו עדות ד' נאמנה ירצה העדות מהנאמנה על בחינת הסתרו ובלתי גבול ובלתי תכלית ובכל זאת מחכימת פתי יומצא השגחתו ודביקותו לפעול בנו וכן פיקודי ד' ומצות ד' יראת ד' ואח"כ פיקודי ד' כשסיים משפטי ד' אמת ירצה שני הבחינות האלה הנמצאים ברצון ד' אמת שנמצאו שניהם ולא עוד צדקו יחדיו כי בעסק תורה לפי יתרון התקרבותו ודביקותו בהשגת התורה אשר נמצא עם האדם ימצא יתרון הרגשות והשכלות ההעלם והסתרו כי ישכיל הרוחניות והנצחיות הבלתי גבול וכמו שכ' בתורה וראית את אחורי שאחרית ראיות השגתו יהי' לפני לא תראה שתשכיל

שבלתי אפשרי להשיג פניו כי לא יראני האדם וחי וזו אחרית השכלה וההשגה וכמו שאמר החכם תכלית אשר נדע אשר לא נדע כי אלו ראיתיו הייתיו.

ועל שני הבחינות האלה יאמר המגיד בחינה הראשונה על השגחתו והמצאות קראינו ע"י השגחתו בנו יאמר ברוך המקום ועל בחינה השני ההסתר וההעלם השגחתו לפי בחינת עצמותו יאמר ברוך המקום, ועל בחינה נשנית ההסתר וההעלם השגחתו לפי בחינת עצמותו יאמר ברוך הוא.

ועל בחינת דביקותו והשגחתו בקדושתו בנו ע"י התורה יאמר ברוך המקום שנתן תורה לעמו ישראל אשר בזה נוכל להשכיל מציאות דביקותו בנו ועל השגותינו בהשכלתנו היותר להשכיל נודע לנו יתרון העלמתו והסתרו יאמר ברוך הוא, ואח"כ יאמר הביטא וראה בכל זאת איך נמצא בפרטי אומתינו אשר [טח מראות] עיניהם וכדרך שאמר המשורר מה גדלו מעשיך ד' והוא ריבוי גדול מעשיו ואיכותו ומאד עמקו מחשבותיך גדול האיכות ובכל זאת איש בער לא ידע והוא כעור אשר חומה בצורה ניצב לנגדו והוא הולך בטח נגדו לעבור לרוח חפצו, וכסיל לא יבין את זאת שהאיש ההוא עור ואין עינים לראות, וכמו כן כנגד ארבעה בנים דברה התורה אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול.

חכם מה הוא אומר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר ציוה ד' אתכם ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. המפרשים הרבו בהערות וספיקות בדקדוק המלות ובפירושיהן, ולדעתנו כל הארבעה בנים התעוררו בקושיא אחת אך כל אחד לפי תכונת נפשו ישאם רוחם הטוב בדרכי הטובים והרשע ברשעתו, והקושיא הוא אשר עודנה חכמים גדולים וצדיקים ישתדלו בהבנתם ובשל"ה האריך בזה הרבה, והוא אשר ברובי המצות זכרה התורה זכר ליציאת מצרים, והחכם הוא אומר לפי גדול חכמתו והשכלתו בתורה ודביקותו בה' יאמר מה העדות מצות אשר יעידו על בתי בני ישראל וכמו מצות שבת ושמיטה ודומיהם והחוקים הוא מגזירות המלך על עבדיו אלה יודע גדול דביקות קדושתו בנו וכמו שפי' הר"ן בדרשותיו על הכתוב כי מי גוי גדול אשר לו חוקים והמשפטים הישרים אשר שכל אדם יראו וישמחו אשר מצד עצמות התורה ראוי לקיימו בשמחה ובחדוה ונוסף עוד אשר ביתרון דביקותו ישיכל וירגיש אשר צוה ד' אלהינו כי הוא בלתי סוף ותכלית ע"כ ידע כי מאת ד' היתה זאת ובכל זאת אשר ציוה ד' אתכם ירצה שכתוב בפסח ובשאר מצות הטעם לזכור יציאת מצרים.

וכי מבלעדי זאת מצד עצמותם ומצד המצוה בה' אין ראויים לעשות כנפש חפיצה, ועל זה משיב ואף אתה אמור לו ירצה שאף אתה תשיב לו כפי ענינו כהלכות הפסח אין מפטירין אחר פסח אפיקומן אחרי השכלתך את כל זה יותר הי' לך לשאול במצות הפסח בעצמו שכ' הטעם לזכור אשר פסח על בתי ישראל וכי אחר נסי הפסח שפסח ד' לא הי' נסים יותר גדולים ועצומים אשר ראו והנה מצרים נוסע אחריהם והוא שרו של מצרים ואח"כ לראות את מצרים מת על שפת הים שגברו על השר מצרים ובקיעת הים סוף ומדוע לא צותה התורה לעשות דבר מצוה הרומזת על הנסים האחרונים היותר גדולים ונפלאים ונוסף עוד מה שאסרו אכילה ושתיה אחר אכילת הפסח, אך באמת הסיבה וההכנה המביאה אותנו אל הנסים הם עיקרים וההתחלה הוא יותר מחצי הכל כי ע"י מצות הפסח והדם שמסרנו נפשינו לקשור יראתם והוא המלה כמטתינו ולשחוט אותם לעיניהם היא הסיבה שזכינו ליתרון

הדביקות אשר עבר ד' במצרים לגאולתינו ולהוציאנו ממקום הטומאה והחומרי עד שהגיענו אל הקדושה והנסים היותר נפלאים וכמו הלכות הפסח דאין מפטירין אחר פסח אפיקומן הוא הפירוש שלא לאכול ולשתות אחר הפסח שלא יצא הטעם מפינו למען נזכור תמיד הסיבה ולדבר בפנינו הסיבה המסבבת אחרית שליחותינו כי הוא הטעם המוזכר בתורה ביציאת מצרים שע"י יציאת מצרים הגיענו אחרית שליחותינו לקבלות התורה והמצות.

רשע מה הוא אומר מה העבודה הזאת לכם, לכם ולא לו ולפי שהוציא א"ע מן הכלל כפר בעיקר ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים לי ולא לו אילו ה' שם לא היה נגאל. גם בזה לא אכביר מילין ברוב דקדוקי מלות ואף כי כבר כתובים בספרי פירושיהם, ואמר הפעולה והעבודה שיעשה אדם לתקות הגמול אינה מכונה בשם עבודה כי רבים ישתוקקו אל העבודה היותר גדולה למען ישיג וימציאנהו הגמול לפי איכות ומהות עבודתו ומצינו שחכמינו ז"ל חייבו לכל אומן בחיוב ש"ש לסיבת שנאותו שירותו בפעולתו והנה הרשע הוא היפך החכם אשר בחכמתו והשכלתו תרבה אהבתו אל ד' וחושק בעבודתו לעבדו גם בלא תקות הגמול כאשר אמרו חז"ל הוו כעבדים המשמשים את הרב שלא ע"מ לקבל פרס, והוא שואל גם בלא סיבת י"מ ראוי קיום מצותיו ב"ה אם מצד עצמות המצות הטובים והישרים ואם מצד גודל וערך המצוה ולמי יעשה, והרשע הזה חדל מהשכיל והוא שורש פורה וחומרי תאותיו יסירו לבבו אל החומריות ויפרד מאהבתו אל ד' ע"כ בשאט בנפש כי ימצא כתוב בתורה במצות הפסח ושאר מצות לסיבות י"מ יוליך מחשבתו אחר התורה לומר שאין תקות הגמול לקיום המצות רק המצות הם הגמול תחת הטוב אשר כבר השיגונו אשר הוציא ד' אותנו ממצרים והגמול כבר היה ע"כ נחשב עליו קיום המצות לעול כבוד ולעבודה יען לא ישיגהו עוד גמול, ולזה יאמר מה יתרון בכל עמלניו תחת השמש ואהבה אל ד' מצותיו חדל ממנו, ע"כ יאמר מה העבודה הזאת לכם שנחשב בעינינו לעבודה קשה יען שצוה ד' לכם שתלה ביציאות מצרים, ואחרי שלא ימצא ההשכלה שבקיום המצות בעצמותם ראוי לקיים מצד עצמותם ומצד גודל עיקר המצוה ע"כ יאמר מלת לכם שרק להיוצאים ממצרים נצטוו לקיים המצות האלה ולא לדורות האחרונים, ע"כ דורש המגיד ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעיקר, כי כל התורה לא נחשב בעינינו למאומה כי אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו משועבדים היינו ולא הגיענו לקבלת התורה, ואף אתה הקהה את שניו ואמור לו טעותו הגדול הרי אמרה תורה וזה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את ד' על ההר הזה, ירצה שמשאשאל באיזהו זכות יצאו ממצרים ובאתה המענה בזכות שיקבלו את התורה נמצא שקיום המצות אשר עתידים לקיים הוא הסיבה אשר נגאלו נמצא שקיום המצות וקבלות עול התורה היא סיבה בעצמה אל השנות הדביקות הקדושה ויציאת מצרים וגאולתינו הוא המסובב מן הסיבה של קיום המצות ונהפוך הוא ממחשבתו המעוקלת ע"כ שם התורה בטעם המצות לזכור גודל כחה של תורה והמצות לא מלבד שמסבבת גמול אחרי קיומם ונוסף עוד גמול טרם קיומם אשר בעבורם זכו לגאולת מצרים ואמור לו בעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים בעבור קיום זה עשה ד' למפרע לי ולא לו וכל לי הפירוש בעבורי וכמו ויקחו לי תרומה ירצה שבעבור אמונתי והשגותי עשה ד' ואלו ה' שם לא ה' נגאל אם ח"ו היו עם בני ישראל על חפץ רצון פקירתו ומחשבותיו הנפסדים ולא היו נגאלים ח"ו רק בזכות השתוקקותינו לתורה ולמצות זכינו אל הגאולה, ונוסף עוד

שעיקר הגאולה היא יציאת חפשי מכחות הטומאה ואלו הי' שם אף שהי' יוצא עם כללות ישראל מ"מ לא הי' לו גאולת חפשויות הטומאה כמו דתן ואבירם שנשארו ברשעותם.

תם מה הוא אומר מה זאת ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ד' ממצרים מבית עבדים. מה מאד נפלא בעיני על המפרשים גדולי ישראל שפירשו מלות תם ויחשבוהו לחסר תבונה מה יענו על מקרא מלא מתורתנו הקדושה הכתוב ויעקב איש תם וחלילה לחשוב חסרון דעת ביעקב אבינו ע"ה, ודומיהם מן הכתובים במשלי ושאר מקומות, אמנם שם התואר תם הוא תואר מורה על יתרונו על תואר חכם כי החכמה יוכל להתערב ברעיונות מחשבותיו מן המזימות בלתי צודקות וכמו שכ' אני חכמה שכנתי ערמה וצריך שמירה גדולה מן השכון הקרוב אליו, אמנם תם הוא ילך בטח ונמנע מן שום סיגי המזימות הנפסדות, ומעתה אחד מן הארכעה בנים אשר יעלה מעלתו ביתרון על החכם והוא רואה הפלגות תורתנו בנפלאותיו הגדולות ונתינת הטעם במצותיו וזכר ליציאת מצרים ולגדל השגתו ואהבתו ודביקותו בד' הוא מתפלא וכי מלבד הנפלאות ושינוי הטבע שבא ד' לא נדע גדול כחו כי אחרי שכבר עיינינו רואות הנהגתו את אשר כבר ברא אלהים לעשות ע"כ לא נחשב בעיניו לחידוש אבל באמת אין יותר נפלא מבריאתו שברא העולם ומלאו יש מאין, ובענין זה אמר המשורר מאת ד' היתה זאת לפי בחינות עצמותו בד' כבר היתה זאת כי אליו ב"ה אין הבדל בין שהוא בכח ובין שהוציא אל הפועל רק נפלאות הוא בעינינו אבל באמת זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו ע"י השכל והשגתו אשר ברא אלהים העולם והמאורות והנהגותיהם התמידי, ואמר המגיד להשיבהו ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ד' ממצרים ירצה שגודל של י"מ גדול מבריאת העולם כי באמת הבורא ב"ה כל יכול כי מי ימנעהו אמנם הוא בעצמותו הוא המונע וענין חזק יד אשר יתואר אליו וכי הבדל אליו ב"ה בין חזק וכח בלתי חזק אך בזה אשר מידות הדין מתנגד אשר הי' ב"מ שהי' מקטרג הללו עובדי ע"ז והללו ע"ז והי' צריך חזק להתגבר לשתק המדה"ד ע"כ נשיב להתם הזה בחקירתו הנפלאה בחזק יד הוציאנו ד' ממצרים ע"כ נחשבו הנפלאות של י"מ ולהזכירם תמיד.

ושאינו יודע לשאול את פתח לו שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר כעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים, יכול מראש חדש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל כעבור זה כעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. המפרשים הרבו לדקדק בפיסקא זאת והשתוממו על ששמו תשובת השאינו יודע לשאול בתשובת הרשע וכי התורה לא כוונה בדיבור לי רק לזה אין בזה תכלית גמור ובאמת הענין בעצמותו הנאמר כעבור זה עשה ד' לי בצאתי ממצרים א..... עצמותו שעיקר הנסים מן יציאת מצרים היה בסיבת המצות העתידים לקיים וכמו שאמרו חז"ל אשר לעולם הבא כל צדיק נכוה בחופתו של חבירו כי כל אחד יקבל שכרו וקדושה העליונה לפי בחינות הכנתו וכחו בקיום מצותיו וד' הוא הבוחן ויודע לשלם לאיש כמעשהו וכן הי' ביציאתם ממצרים שאמרו חז"ל שראתה שפחה בים מה שלא ראה יחזקאל ובלתי ספק השיגו בהשגתם כל אחד לפי בחינת הכנתו ע"כ הלשון אומר עשה ד' לי בפרטות ולא שייך לשון רבים לנו כי כל אחד השיג לפי בחינתו והמשכיל וחושק בדברי תורה וישמע ויביט בדברי תורתנו הקדושה דברי אלה יוסיף אומץ ותשוקה והתעוררות לעשות קיום מצותיו ב"ה ברב עז ותעצומות ע"כ האמנם האיש רשע אשר לבו פונה מאחרי ד' וידבר סרה והוציא א"ע מן הכלל ולא חפץ במצותיו ב"ה אשר

יאמר מה העבודה הזאת לכם לא ישים לבו אל האמת בתהפוכות ויבין לי ולא לו אבל החפץ במצותיו יתענג בזה, ועל זה אמר החכם חכם לב יקח מצות מכל דברי התורה ואויל שפתים ילבט (כל לשון אויל בדברי קדשו הוא על הרשע הפונה עקלתון בשפתי עצמו וע"כ כתיב לשון רבים שפתים ובשפתי המשיב ילבט) וכן הפסוק אחריו הולך בתום ילך בטח ומעקש דרכיו יודע שההולך בתום יקבל בטוב ויתאמץ בכחחוננו לעשות מצות ד' ביתר שאת ולא יכאב לו בתשובה כזה, ומעקש דרכיו יודע וישבר כדי ושכר במע..... וכן בשפתי נבון תמצא חכמה ושבת לגו חסר לב ירצה שהדיבור בעצמותו חכמה רק ועוד הוסיפו לדקדק על מלת הגדה ולא לשון דיבור ומלת לאמר מיותר וריבוי הדרשות בתשובת שאינו יודע לשאול ומשה רבינו הוסיף במצות איסור חמץ ואכילת מצה בפרשה זו ואני אומר לדקדק שהקדים שיש מצה ומרור שענין מצה מורה על הגאולה שלא הספיק בצקם להחמיץ ע..... ממ"ה הקב"ה, ומרור מורה על השעבוד ה' ראוי להקדים המרור למצה שהי' קדום בזמן והיה קודם אל הגאולה והסיבה קודמת להמסובב, ועוד הלשון מונחים לפניך וכי הנחה עושה מצוה הלא העיקר הוא האכילה.

והנראה ביישוב הדקדוקים האלה מלת הגדה מורה על ענין סיפור הדברים כהווייתן כמו שמצינו אצל עדים אם לא יגיד כי להוסיף רק מה שראה או שמע, ומלת לאמר כתיב בתורתנו על המכוון וה..... הדיבור כמו שאל אביך ויגדך שאביו ראה הנסים כמו שראה הזקנים הם החכמים והדרת פני זקן הם יאמר השכלות ועיון בהשכלות הפנימי כמו וידבר ד' אל משה לאמר וכן בהרבה מקומות ויש מהם ש..... לכל, והנה בשלשה הבלים הראשונים שכבר ידעו שורש הענין והשכילו הו"ל רק שבאו לחקור יותר אין מן ההכרח להשיב שהרי הענין שכבר י..... תשובה על הנעלם להם בפרטי הענין, אבל זה ש..... שרשי הענין צותה תורה להגיד הכתוב בתורה אשר האמורות בשרשי הענינים וה..... והרמוז בו, והענין להציבהו על האמונה השלימה האמיתית כי הטבע אשר ברא אלהים לעשות שיתף הקב"ה מדה"ר במדה"ד והוא הנהגה הניסויי הדביקן תלוי בעושי המצות אשר בעבורם יקום מצות ד' תשתנה כח הטבע ובענין זה ה' כל הנסים של י"מ ולא בכח הטבע ובענין זה אמרה התורה הקדושה החודש הזה לכם ראש חדשים ירצה היו..... ראש במעלה לכל החדשים הוא לכם בסיבותיכם ע"י האמונתכם וקיום מצות ד' הע..... לקיים וראשון הוא לכם לחדשי השנה ואל תדמו? שבזה יהי' הירומאל? הנהגה הטב..... אשר ברא אלהים וכאשר ישפוט תכל בצדק ביום הכסא ר"ח תשרי כן יקום וב..... ואת כח הניסויי יעשה פעולתו וכמו שכ' הרב הגאון מהר"ל מפראג ע"כ אמרה תורה ראשון הוא לכם לפי הכנתיכם גם לחדשי השנה שכבר נגזר עליהם בכל זאת בזכ..... מצות החודש הזה בידכם לשנות [כאן חסר בכתה"י וחבל על דאבדין].

חידושי תורה

הרה"ג ר' מיכאל יוסף וואלפין ז"ל

בענין דברים שבכתב א"א רשאי לאומרם בע"פ

כתיב הכא "הנמצאות", וכתיב התם "מצאתי דוד עבדי" וקרא את התורה מגילת ספר דכל פרשה מגילה בפני עצמה, וזה ההסבר הוא למ"ד דמגילה מגילה ניתנה, אבל ר"ל דאמר חתומה ניתנה דורש זה מדכתיב "לקוח את הספר התורה הזה" - שכל התורה חתומה ניתנה רק אחר גמר כתיבה.

והקשה השפת אמת וז"ל, וגם קשה לי דהא פרשה זו נאמרה למשה רבינו ע"ה, וכי נאמר שלא אמרה מרע"ה בע"פ הלא תורה חתומה ניתנה ועד שנחתמה היה הכל בע"פ, ואפי' למ"ד דמגילה מגילה ניתנה מ"מ אין סברא כלל שכתב כל פרשה קודם שאמרה לישראל, וצ"ע.

וליישב קושיא זו, הנה איתא בחידושי הגר"ז דאין חילוק בקדושת הנביאים וכתובים דמותר להניחם זה ע"ג זה. וביאר הגר"ח דחלוקים הם בזה, דהנביאים נאמרה להם הנבואה ע"פ ואח"כ ניתן ע"ז דין כתיבה ונכתבו, משא"כ כתובים דכל הנבואה נאמרה לכתחילה ליכתב ולאמרה מתוך הכתב ולא לאמרה מקודם על פה, כנביאים, ומש"ה נקרא שמן כתובים דכל דברי נביאותם ליכתב נאמרה וגו'.

ובזה מפרש הגר"ח גבי ירמ' שכאשר נשרפה מגילת איכה היה ציווי לכותבה עוד הפעם ולקרוא מתוך הכתב, משום דמגילת איכה הוי כתובים וצריך לכותבה ולקרוא מתוך הכתב ולא כמו שאר ספרי נביאים שנאמרו להאמר מקודם.

(א) איתא במס' תמורה (דף יד:), "דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דר"ל, כתוב אחד אומר "כתוב לך את הדברים האלה" וכתוב אחד אומר "כי על פי הדברים האלה", לומר לך דברים שעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה.

הקשה השפת אמת ב' קושיות. א', קצת קשה מהיכן דייק זה דדברים שבכתב א"א לאומרם בע"פ, דבשלמא שבעל פה א"א לומר בכתב דכתיב ע"פ הדברים ולא בכתב, אבל במה דכתיב כתוב לך מה ראי' היא דאין לאומרם על פה. וע"ש שמביא תירוצ' מהמהרש"א בגיטין ס: דר' יהודה בר' נחמני דייק מהלשון של "האלה" דכתיב בכל חדא, דדברים שבכתב א"א רשאי לומר בעל פה ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב. והקושיא השני' של השפ"א: דפרשה זו נאמרה למשה רבינו ע"ה, ואיך יכולים לומר שמשם רבינו לא אמר לישראל בעל פה, הלא יש מחלוקת בגיטין (דף ס.), "א"ר יוחנן משום ר' בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה שנאמר בתהלים (מ'): אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי, ר"ש בן לקיש אומר תורה חתומה ניתנה שנאמר (דברים לא) לקוח את ספר התורה הזה", ורש"י מבאר דדוד אמר זה הפסוק כשבאו שאול ודואג לפוסלו לבוא בקהל לפי שבא מרות המואביה והביא דוד ראי' מדכתיב בבראשית (יט) "שתי בנותיך הנמצאות" - בזכות דוד שעתיד לצאת מרות המואביה,

באמת ליעקב להגרי" קמינצקי זצ"ל בפ' מטות (ל' ב') תירץ כעין זה על הרש"י על הפסוק זה הדבר אשר צוה ה' - דכל הנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה', אבל משה רבינו נתנבא בלשון "זה", וביאר דאין שתי נביאים מתנבאים בסגנון אחד דאין שתי דעותיהם שוות דאם נשאל על אדם מסוים האם פלוני הוא עשיר, אזי אם ישיבו על שאלה זו שני אנשים, האחד הוא עשיר, והשני הוא עני, בודאי העני יפליג את עשרו של אותו פלוני ואילו העשיר ידבר במדה מצומצמת. ולכן כשנביא מתנבא כשהוא אומר את נבואתו מביע אותה לפי כוחותיו ותכונותיו, משא"כ משה רבינו שמסר לנו את התורה כקבלתו מאת ה', שהקב"ה מדבר מתוך גרונו של משה, וממילא זה ההסבר, דמשה כתב נבואות שאר הנביאים בתורה הרים את דרגתם לכח הזה, אבל לא פרשת בלעם כיון דבאומות העולם רק בלעם נבואתו היתה כבר במדריגת "זה הדבר". ובמבוא להאמת ליעקב הוסיף הגרי" קמינצקי ז"ל, דבתורה - התיבות כמו שהן, תורה. שהרי אומר ממש דברי ה', משא"כ נביאים שהלשון הוא הבעת מחשבת הנביא, ולכן נביאים צריך הקורא להבין את מה שאומר כדי לקיים מצות תלמוד תורה, מה שאין כן בתורה שמקיים מצות תלמוד תורה על ידי קריאה בלבד אפילו אינו יודע מאי קאמר.

בהחידוש של הגר"ר יעקב ז"ל, דהנביא מביע נבואתו בלשונו ממש, נחלק המלבי"ם בהקדמתו לירמי' וכתב שכל מה שהנביא דיבר המציא ה' בפיו וזהו ממש לשון השי"ת. ונראה בעיני שמהמהרי"ל דיסקין אין להביא ראיה לר' יעקב שיוכל להיות שכל הלשון שהנביא נתנבא היה ממש מפי ה', אבל יכול להיות שמלבד מה שנתנבא הנביא בדברו על העם הוסיף גם ביאור ולשון, ובזה הביאור יש חילוק בין אספקלריא המאירה לשאינה מאירה אבל בהלשון של הנבואה ממש היה רק דבר ה' ממש בלי שינוי.

איתא בב"ב דף יד: דמשה כתב ספרו ופרשת בלעם, לכאורה קשה מה שונה פרשת בלעם מכל התורה דצריך לפורטה. וביאר המהרי"ל דיסקין, דיש ב' בחינות בנבואה, אספקלריא המאירה ואספקלריא שאינה מאירה. נבואת משה היה באספקלריא המאירה אבל שאר נביאים נתנבאו באספקלריא שאינה מאירה. והמהרי"ל דיסקין מסביר וז"ל, אף שמחזות הנבואה בעולמות עליונים, אעפ"כ המחזה שוב יורד לאט לאט ומתגשם עד שהפתרון נמצא בהשגת הנביא על מה ירמזון בעולם השפל. כל הציורים הארציים מתרשמים בנפש ואינו ציור חוץ לנפש והנביא מסתכל בנפשו ויודע הפתרון ואעפ"כ הרי זה דומה למביט בזכוכית, אם הזכוכית צבועה ירוק אדום צהוב תכלת, כן נראה לו כל ראיותיו ירוקין, אדומים וכו', אבל משה רבינו ראה באספקלריא המאירה ממש בלא שום שינוי. ממילא כל התורה כולה נקראת תורת משה, שמשה העלה את כל מה שכתב אפילו נבואות שנאמרו לאחרים כמו לנח, לאברהם, יצחק ויעקב ולא כמעתיק כתב משה את הדברים בתוה"ק, כי משה זכה לאספקלריא המאירה, כאשר מסרם לו השי"ת עתה ברוה"ק ידע אותה נבואה ביתר עוז כנ"ל, זולת פרשת בלעם שלא היה רק כמעתיק בעלמא, וכמו שדרשו חז"ל ולא קם נביא עוד כמשה אבל באומות העולם קם וזה בלעם שניבא באספקלריא המאירה ג"כ.

על פי זה אפשר לתרץ את קושית השפת אמת דמכל זה אנו רואים שמה שכתב משה רבינו תורתנו הקדושה היה ג"כ בתור נביא, וגדר נביא הוא כהסבר הגר"ח ז"ל שאומר תחילה בע"פ ואח"כ כותב, אפילו אם נאמר שתורה חתומה ניתנה אבל קודם שכתב היה יכול משה רבינו ללמדה לבני ישראל בתורת נביא ובזה אין האיסור של דברים שבכתב אי אפשר לאומרם בע"פ.

(ב) בענין משה כתב ספרו ופ' בלעם שכתבנו את תירוץ המהרי"ל דיסקין הנה

ג) איתא בגמרא (מנחות דף ל.) שמונה פסוקים בתורה יחיד קורא אותן בביהכ"ס וכו' אלא עד כאן הקב"ה אומר, ומשה אומר וכותב, מכאן ואילך הקב"ה אומר, ומשה כותב בדמע. וכתב הגר"ז שם, דלפי מה שאמר הגר"ח דבנביאים היינו דנאמר לנביא שיאמר הנבואה בע"פ, ואח"כ היה הנביא כותב נבואתו בספר, יש לומר דזהו החילוק בין כל התורה להשמונה פסוקים האחרונים, שכל התורה כולה ניתנה למשה לומר תחילה ואח"כ לכתוב, אבל הח' פסוקים האחרונים נאמרו ונכתבו מפי הקב"ה. אבל הוסיף להקשות על היסוד הזה, דכל התורה כולה היתה כמו כתיבת הנביאים, שהרי בהקדמת הרמב"ן על התורה משמע שלא ככל הנביאים כתב משה את התורה, שכל הנביאים דיברו מצד עצמם כמו ביחזקאל שאמר "ויהי דבר ה' אלי בן אדם", ואילו משה רבינו כתב סדר כל הדורות הראשונים ויחוס עצמו ותולדותיו וקורותיו כשלישי המדבר, והי' משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב ולכן כותב סתם. אבל באמת נראה לענ"ד שאין זו סתירה, דיכול להיות שיש נפקא מינה בין כתיבת משה לשאר נביאים, אבל בזה לא היה הבדל בין משה לשאר נביאים שנבואתו ניתנה לכתחילה להאמר ואח"כ להכתב, וממילא נשאר התירוץ לקושית השפת אמת דזה שמסר משה רבינו את התורה בע"פ לבני ישראל קודם כתיבתה הי' זה כמו כל הנביאים, שבתחילה ניתן להאמר ואח"כ להכתב.

בחוברת "ישורון" הביא הגר"ז עפשטיין (שליט"א) [זצ"ל] את דברי האמת ליעקב ומקשה עליו מזה דמצינו דבש"ס מביא היקשים ולימודים מלשון של נביאים וכתובים, ולכאורה לדברי האמת ליעקב איך אנו עושים לימודים אם הלשון הוא לשון של הנביאים עצמם. ותירץ, דדברי האמת ליעקב מיושבים רק לפי הספר מגילת אסתר דכתב דמאמר הלימודים למדו הנביאים בהלכה למשה מסיני רק אסמכוה על הפסוק.

איתא בגמרא (יבמות דף מט:), "מנשה הרג את ישעי", אמר רבא מידן דייניה וקטליה, אמר ליה משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי, ואת אמרת ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא, ומביאה הגמרא כדנתיא, כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה וידע שלא ראהו בפניו, עכ"ל. וקשה להשיטות הסוברות שהנביאים נבאו ממש בלשון שהקב"ה נתן בתוך גרונם, איך אמרו שראו את מה שלא ראו. אבל יש ליישב הקושיא מההקדמה של המלבי"ם לספר ירמ' שמסביר שכל מלה ומלה שנתנבאו הנביאים היה מאת ה' יתברך רק שהקב"ה נתן בתוך פיהם כלשון שהם אומרים. וזה לשונו, ואם תראה שינוי בין נביא לנביא בסגנון לשונו ומליצותיו, כן היה רצון ה' המנבא אותו לשום דבריו בפיו ובסגנון הזה וכו' וממילא שה' נתן בתוך פיו של ישעי' כפי ראות הנביא.



הרב דוד אברהם

תיבה של משה רבינו היאך היתה עשויה

מתוך 'ספר אהל יוסף' להר"י מולכו

הג"ר יוסף מולכו זיע"א, בעל ס' 'שולחן גבוה', נולד בשאלוניקי יע"א, ביום ט"ו בשבט שנת תנ"ב, לאביו מוהר"ר אברהם ז"ל.

בצעירותו בחודש אדר תפ"ח כבר ממונה היה כשו"ב בעיר אדרינופול (שו"ת דבר משה יור"ד סי' ה) וכיהן בתפקידו זה גם בשנת תק"ו (שו"ת אהל יוסף יור"ד סי' כח), בזמן אשר כיהן ברבנות העיר הג"ר משה אמארי ליו ז"ל בעהמ"ח שו"ת 'דבר משה' (שם או"ח סי' יד). שם קבע את לימודו עם חכמי העיר, ובכל יום ג' בשבת היו מפלפלים ביניהם בשאלות העומדות על הפרק (שולחן גבוה יור"ד ר"ס קא). בשנת תק"א הדפיס בעירו שאלוניקי את ספרו 'זובח תודה' על הלכות שחיטה. לימים נתמנה לראש השו"ב"ם בעירו (שו"ת מכתם לדוד יור"ד סי' ג), ולימד לתלמידי חכמים רבים מלאכת השחיטה, ועל פיו ישק כל דבר. בשנת תק"ח עלה לעיה"ק ירושלים ת"ו, שם המתקן סוד עם חכמי ישיבת 'פאר ענוים', ועם גדולי חכמי העיר, ובהם רבי יונה נבון ז"ל בעל ה'נחפה בכסף', ורבי יוסף חזן ז"ל בעל ה'עין יוסף'. חכמי ירושלים הכירו בגדולתו הרמה, ובשנת תקי"ב היה ממונה על השוחטים בירושלים רבתי (שולחן גבוה יור"ד סי' קא אות ח).

ספר תשובותיו 'אהל יוסף' נדפס במלאת ס"ד שנים לפטירתו, בשלונקי תקט"ז.

כותבי הקורות מצינים את שנת תקכ"ח כשנת פטירתו. (אנצ"י לתולדות חכמי א"י ח"ב עמ')

פט, ולא כנדפס במבוא לשו"ת אור לציון קוני' שיעורי המצוות אות ד שנלב"ע בשנת תקט"ז).

בסוף ספר תשובותיו 'אהל יוסף' הדפיס קונטרס ליקוטים מתורתו על התורה, ש"ס ורמב"ם. מתוכו נדפס לפנינו עתה גרגיר מתורתו, עטור בציצים ופרחים, בעריכת הרב דוד אברהם שליט"א, ראש ישיבת 'בנין אב' בירושלים עיה"ק.

ותחמרה בחמר ובזפת.¹ תנא חמר² מבפנים וזפת מבחוץ³, כדי שלא יריח⁴ אותו צדיק⁵ ריח רע⁶ (סוטה יב, א).

1 שמות ב, ג.

2 והוא טיט אדום מדבק, ימצא בארץ ישראל - ראב"ע.

3 והיינו דלא תימא שהיו מעורבים יחד החמר והזפת - רא"ם (שם). ובס' מנחת סוטה הוסיף בזה, כי אמנם כשחמר וזפת מעורבים ובלולים יחדיו, זה מחזיק הרבה מאד, כאשר שמענו כן ראינו. וא"א לומר דעשתה כן, דא"כ לכתוב קרא 'ותצפיה' בחמר ובזפת. אבל השתא דכתיב 'ותחמרה', שהוא לשון חמר, נמצא ד'ותחמרה' לא קאי אלא ל'בחמר' דסמין ליה, ונשאר תיבת 'ובזפת' תלוי ועומד ואין עוזר לו. וצ"ל שהוא מקרא קצר, וכאילו אמר 'וזפתה בזפת', ומדכתיב 'ותחמרה בחמר' וזפתה 'בזפת', שמע מינה שכל אחד היה בפני עצמו, הזפת מבחוץ, והחמר בפנים.

4 ובהוריות (יב, ב) אמרו דהמריח ריח רע של נבילה הוא מהדברים הקשים ללימוד. ולפנינו נתבאר כי הרחיק משה כל ריח רע. ואף דבן ג' חדשים היה בה בעת, מ"מ שלא יריח אותו 'צדיק' ריח רע, עשו כן. וזה כמ"ש בשם האריז"ל (בן איש חי שנה שניה פר' פנחס אות יח): ויתרחק ויברח מן ריח נבלה או שאר ריח רע, כי יזיק לנפש. ומבואר דנוק יש בהרחת כל דבר רע. ונתבאר זה בפירושי אגדות לרבינו ידעיה הפניני ז"ל: שלא יעבור במקום הטינופת מקום שאוירו שם מעופש לאיזו סיבה, כי העיפוש יפסיד האויר, ולא יוכל להבין שם קושט אמרי אמת מתוך העיפוש הנמצא שם הסוגר לבב אנוש. ואף אם יהיה ליבו פתוח תחילה ורחב ידים, כי הנפש נהנית בריח טוב, ודבר טוב ישמחנה וירחיב את ליבה, וההיפך ימנענה מהשיג כל שלמות. [ובסוטה (יב, ב) אמרו שהחזירוהו למשה על כל המצריות כולן ולא ינק, אמר [הקב"ה - שמו"ר פ"א, כה] פה שעתידי לדבר עם השכינה יינק דבר טמא. והרמ"א (יור"ד סי' פו סעיף ז) כתב: חלב כותית כחלב ישראל, ומ"מ לא יניקו תינוק מן הכותית, אם אפשר בישראלית, דחלב כותית מטמטם הלב. ונרשם שם דמקורו טהור מדברי

הרשב"א. והרשב"א (יבמות קיד, א) כתב דחלב נכרית מותר לגמרי, ואין בו אלא משום חסידות, מפני שטבען של ישראל נח יותר משום דרגילי במצוות, והם רחמנים וביישנים בטבע, ואף חלבן מגדל טבע כיוצא בהן. וכ"כ הריטב"א (ע"ז כו, א): וכל ארצנו נוהגין שלא להניק חלב נכרית כלל, והוא מנהג יפה. והמהר"ן חיות ז"ל (סוטה שם) דלכאור' לאו דוקא גבי מרע"ה לא נאות היה הדבר לינק ממין נכרית, כיון דחלב נכרית מטמאם הלב ומוליד ריח רע. וראה עוד בזה בתו"ת (שמות שם) ובס' האיר ממוזרח (עיונים הפטרות עמ' ער). וכיוצא בזה מצינו גבי יוסף הצדיק דכתיב ביה (בראשית לו, כה): והנה ארחת ישמעאלים באה מגלעד גמליהם נשאים נכאת וצרי ולוט וגו'. ואמרו במדרש (ב"ר פפ"ד, יז): אין דרכן של ישמעאלים להיות טעונים אלא עורות ועטרן, אלא ראה מה זימן הקב"ה לאותו צדיק באותה שעה, שקים מלאים בשמים, כדי שתהא הרוח מנשבת בהם, מפני ריחן של ערביים. וכן העיר בס' תוספת ברכה (שמות שם).

5 והא דנח עשה התיבה בציווי ה' לזפפה גם מבחוץ בזפת, ואף דנח צדיק תמים בדורותיו היה, כתב המהרש"א דכיון דתשמיש רב היה שם לכל מין ומין, לא היה די בחומר מבפנים, שאפשר שיתפרק ע"י שימוש רב כזה. [וכ"כ הג"ר יוסף יוזל הלוי סג"ל ז"ל, אב"ד ור"מ לעמסלא (ס' תפארת יוסף שמות שם, פראג תפ"ה)]. ועוד י"ל הטעם לפי שמרע"ה שכניה היתה עמו. והעיון יעקב (סוטה יב, א) דחה זה, דאין לומר דלפי שהיו המים חזקים והוצרכו לזפתה מבית ומחוץ, דא"כ אחתי קשה דהוה לחמר חמר ע"ג הזפת מבפנים, וכמש"כ התוס'. וצ"ל דהתם בנח שהיה גדול ולקח עמו כל צרכיו בודאי היה לו ג"כ כמה מיני לבונה וכה"ג לעשן להסיר ריח רע, משא"כ משה שהיה קטן והיה יונק עדיין, היו צריכים לעשות לו שלא יריח ריח רע. והבן יהוידע (שם) כתב הטעם, דתרי מיני זפת איכא, האחד הוא טוב וזך שאין בו ריח רע, והוא הקרוי 'כופר', ומצוי הוא לעשירים, ודורו של נח עשירים היו, והיה לאל ידו להביא ממין זה, והאחר שיש בו ריח רע קרוי 'זפת', ומצרים עניים היו ולא היה סיפק בידם לעשות אלא מן המין הפחות הזה, ולכן זיפפה מבחוץ דוקא בזפת, ובחמר מבפנים. ושוב כתב בס' בנינו דנראה דאי"ז קושיא, כי תיבת נח היתה גדולה, שלש מאות אמה אורך התיבה, חמשים אמה רוחבה ושלשים אמה קומתה. והיו בה כמה חדרים ומדורים, ונח היה יושב בחדרים שבאמצע התיבה אשר מקיפים כמה חדרים את חדר ישיבתו, ואינו יושב בחדר הסמוך לכותל התיבה המכופר בזפת כדי שייגיע לו ממנו ריח רע, אלא הוא יושב רחוק מדופני התיבה מכל צד, משא"כ משה רבינו ע"ה היה מונח תוך תיבה קטנה עשויה על פי מידת גופו, שהוא מונח אצל דפנות התיבה ממש, ואם יהיה שם זפת יגיע לו ריח רע הימנו. ובס' מנחת סוטה כתב דאדרבא, דמלשון הש"ס: שלא יריח 'אותו' צדיק' ריח רע, נשמע דאכן חילוק יש בין מרע"ה לנח, ולא כל אפיא שוין, ודוקא ב'אותו צדיק' מרע"ה מצאה הקפידא מקום לנח דלא יריח ריח רע. [וראה מש"כ לבאר עוד בזה ע"ד הסוד]. ואמנם כ"כ המהר"ם אלשיך ז"ל (בראשית שם): דהגם דנח איש צדיק תמים היה, יתכן כי נח לא הושם שם רק למרק עוון, ועל כן יריח ויריח, וזהו מאמרו ז"ל (שם) באומרו 'אותו צדיק', כלומר אותו צדיק, ולא זה צדיק. ומהר"י די שיגודה ז"ל בן רבינו הפרד"ס ז"ל (ס' עקב ענוה פר' נח אות א) כתב דממאי דכתיב גבי נח (בראשית ו, יד) וכפרת 'אתה' מבית ומחוץ בכופר, הוא למידרש ביה וכפרת 'אתה' דוקא תכפרה מבית ומחוץ בזפת, ולא אחר, דתיבה דמשה רבינו ע"ה זפת מבחוץ וחמר מבפנים. וראה שם דכמדומה דכ"ה בתיקוני זוה"ק או בספרי המקובלים זלה"ה, דמשה רבינו תחילת ביאתו לעולם היתה בנשמת נח, ומש"ה שניהם כאחד טובים נכנסו בתיבה, בין בהיותו בגלגול נח ובין בהיותו בגלגול מרע"ה.

6 וכ"כ רש"י (שמות שם) דכדי שלא יריח אותו צדיק ריח של זפת עשתה כן. ובבראשית (ו, יד) כתב דתיבה שעשה נח הוצרך ליתן בה זפת אף מבפנים, מפני חוזק המים, אבל בתיבתו של משה, על ידי שהיו המים תשים, דיה בחומר מבפנים וזפת מבחוץ, ועוד כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע של זפת. ומקורו בב"ר (פלא"א, ט): על ידי שהיו המים תשים, ותחמרה בחמר ובזפת, בחמר מפני הריח, ובזפת מפני המים. [ובפסק"ז (בראשית) איתא רק הטעם לפי שהיו המים רפים, ובשמות (שם) רק הטעם שלא יריח אותו צדיק ריח רע. ובמדרש אגדה (בראשית שם) איתא רק הטעם לפי שלא היו המים קשים]. וכבר עמד בזה הרא"ם (שמות שם), וביאר דתיבת 'ועוד' שכתב רש"י, אינו רוצה לומר 'ועוד', דאפילו אם לא היו המים תשים, לא היה לו לשים זפת מבפנים, כדי שלא יריח ריח רע, דאם כן קשיא תיבה שעשה נח. אלא הכי פירושו: 'ועוד', דאפילו אם תימצי לומר שאע"פ שדיה בחמר מבפנים, מ"מ לא היה לו לשנות עד שיהיה בחמר מבפנים וזפת מבחוץ אלא כולו בזפת, יש סיבה אחרת, והיא שלא יריח ריח רע. ובשמות לא כתב רש"י אלא הסיבה של ריח רע, כדי שלא יטענו עליו אע"פ שדיה בחמר מבפנים לא היה לו לשנות מהא דנח. והג"ר יעקב טולידאנו ז"ל (אהל יעקב בראשית שם) נקט דרש"י הכל טעם אחד, וה"ק לפי שהיו המים תשים עשה זפת מבחוץ וחמר מבפנים, ומה שלא הספיק לו זפת מבחוץ ותו לא בלא חמר כלל, זה הוא כדי שלא יריח. [וזהו שלא כמש"כ רבינו (בסמוך) לבאר הכרח ה"ר קלונימוס]. וכן דקדק מדברי המדרש (ב"ר הנ"ל). ומה דבשמות כתב רק הטעם דלא יריח, ולא נקט טעמא דהמים תשים, משום שהוא פירש חמר מבפנים, ותקשי מנליה ואימא איפכא, וע"ז כתב כדי

וכתבו התוס' חמר מבפנים וזפת מבחוץ, פירש (ר"י) [רב] בשם [ר"ש] בר קלונימוס, זה וזה בתוך התיבה, (והחמר) [והחמר] היה מכסה את הזפת⁷, אבל מבחוץ לא זיפפה, שלא ירגישו, כי הגומא דומה לקנה היאור, ולא יבחינו התיבה בתוך קנה היאור. עד כאן.

וקשה לי⁸, מאי דוחקיה דר' קלונימוס לפרש דזה וזה בתוך התיבה, ולא הניח הדבר כפשטיה, דחמר מבפנים ממש וזפת מבחוץ ממש. ואם משום שלא ירגישו בו, דילמא לאחר שזיפפה בחוץ בזפת, צבעה בצבע הדומה לקנה היאור.

ונראה לי, שהוא ז"ל הרגיש דאם זפת מבחוץ ממש קאמר, למה צריך חמר מבפנים. אי משום שלא יריח ריח רע, הלא התיבה עצמה מפסיק בין הזפת למשה⁹. לכך פירש דזה וזה מבפנים. ומאלינו נמי יצא דלא הוצרכה לצבוע התיבה בצבע הדומה לקנה היאור, והגומא דומה.

שלא יריח וכו'. ויש לגמגם בזה, דודאי איכא אי אפשר לומר, דחמר אינו מתקיים מבחוץ במים. וראה עוד מש"כ הג"ר אליקים גאטניו ז"ל (תועפות ראם פר' נח ופר' שמות) לבאר דברי רש"י. ובגוף דברי רש"י דע"י שהיו המים תשים וכו', ראה במדרש שכל טוב (שמות שם) דאחר הטעם כדי שלא יריח אותו צדיק וכו', איתא: ועוד שהחמר נימוח במים, וזפת אינו נימוח. וכ"כ החזקוני. ור"י אברבנאל ז"ל (שמות שם) כתב שבפנים טח אותה תיבה בחמר, שהוא מין עפר לח כמו טיט אדום, ומבחוץ היה זפת. ועשתה זה כדי שישכב הילד רך, ולא ינוק בקושי הגומא. גם שלא יזיקהו שרב ושמש ולא יתקלקל איבריו או יהפך על פיו. וראה שם שבהרבה מקומות מהדרומיים והחמים נוהגים לגדל התינוקות כן, ר"ל שישמרו עד צואריהם בגומת עפר, כדי שלא יזיקם חום האויר, וכשיטנפו תחתיהם העפר יוציאום משם ויחליפו העפר בעפר אחר ויניחום שמה וטחים אותם כדי לחזק עורם. וטעם הזפת מבחוץ, הוא כדי שלא יכנסו המים, וגם שתצוף התיבה.

7 ואף זה עשתה כן, כדי שלא יריח אותו צדיק ריח הזפת - מנחת יהודה (אפשטיין).

8 והג"ר יהושע משה מרדכי קריספין ז"ל (בהגה"ה לספר בית דברי מרדכי לזקנו הג"ר מרדכי קריספין ז"ל סוטה שם) כתב דאחמה"ר לא ידע מאי ק"ל לרבינו, דהלא כוונת התוס' מבוארת, דלא גרסו כגירסא דילן 'חמר מבפנים וזפת מבחוץ', אלא גירסתם היתה 'חמר מבפנים וזפת מבחוץ', ואהא הוקשה להם דהיינו קאמר כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע, כיון שהזפת מבפנים, ומשו"ה הוצרכו לפרש דזה וזה מבפנים. אלא דנרגשו דהוא דוחק לאוקמי 'מבחוץ' דהיינו מבפנים ולהוציא ממשוטו, ומשו"ה כתבו דבלא"ה אין סברא לזפת בזפת מבחוץ כדי שלא ירגישו בו.

9 והג"ר יוסף דוד ז"ל מסלונקי בעהמ"ח ס' בית דוד (ס' צמח דוד פר' שמות דף קכח, ג) ביאר דג"ר התוס' היתה 'חמר מבחוץ זפת מבפנים', היפך גירסתו, ולכן הוקשה להם איך אמר דהוא כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע, אדרבה כשהזפת מבפנים היה מריח ריח רע. ולכן פירשו דהאי חמר מבחוץ וזפת מבפנים אינו ר"ל חוץ לתיבה ופנים לתיבה, אלא 'חמר מבחוץ', ר"ל מגולה לצד חלל התיבה, וזפת מבפנים, ר"ל שהחמר מכסה אותו, כי הזפת טוח בעץ התיבה מבפנים, בין החמר והעץ של התיבה, והיינו כדי שלא יריח ריח רע, כלומר שמה שהוא חמר על הזפת הוא כדי שלא יריח ריח רע. נמצא לפי זה שלא היה סמוך לעץ התיבה רק הזפת לבד, אבל החמר לא היה סמוך אלא היה סמוך לזפת. משא"כ לגירסתנו דגרסינן 'חמר מבפנים וזפת מבחוץ', שניהם היו סמוכים לעץ התיבה, החמר לצד פנים של התיבה, והזפת לצד חוץ. [ולפי"ז פירש הטעם דכתיב 'ותחמרה' בלא מפיק ה"א. כי המפיק כינוי לתיבה שהיא נקבה. ואי הוה כתיב במפיק, הוה משמע שהטיחה היתה על גוף העץ שלה ממש, וכיון דכתיב 'בחמר ובזפת' הוה משמע ששניהם היו סמוך לעץ. והיינו על כרחין האחד מצד פנים והאחד מצד חוץ, וכפי גירסתנו. והאמת אינו כן, כי לא היו שניהם נוגעין בעץ התיבה רק הזפת לבד, לכן כתבה התורה 'ותחמרה' בלא מפיק, דהוי כאילו כתיב 'ותחמר' בלא ה"א, דמשמע טיחה לבד בלי הוראת מקום הטיחה, לומר דלא היתה טיחה בגוף עץ התיבה. ולפי שאל האמת הזפת היה על גוף עץ התיבה, לכן כתיב 'ותחמרה' בה"א, להורות כי האחד מהם, דהיינו הזפת, דבוק לעץ. וחמר המפיק, להורות על החמר שלא היה דבוק לעץ].

ובס' תפארת יוסף (שמות שם, להג"ר יוסף יודל הלוי סג"ל ז"ל, אב"ד ור"מ לעמסלא, פראג תפ"ה) ד"ל דהוקשה להתוס' מאי שנא דגבי נח אמר קרא בהדיא מבית ומחוץ בכופר, וכאן סתם וכתב ותחמרה בחמר ובזפת, ולכן פירשו מבית ומחוץ משמע דזה וזה מבפנים. ובס' מנחת סוטה ביאר דהוכרחו התוס' לפרש כן, משום דהוקשה להם דאי אמרת בשלמא שהחמר והזפת היו מעורבים יחד, דשמא לחזק נעשה, ואע"פ שכתבת נח לא היה כן, עם שהיו המים חזקים, אפשר היא עשתה על הצד היותר טוב. אלא אי אמרת שהזפת מבחוץ היה והחמר מבפנים, חמר למאי חזי, ומה יועיל ומה יציל לפני הזפת, שאם חזק המים יפסידו את הזפת, מכל שכן החמר שיהיה כלא היה, ולמה נעשה החמר הזה. אלא ודאי שהחמר לא נעשה אלא כדי לכסות על הזפת, שלא יריח אותו צדיק ריחו. ואם תאמר שהיה מבחוץ ממש, הרי עובי התיבה מפסיק ביניהם ואין שם ריח. אלא ודאי שהזפת היה מבפנים, והחמר מכסה עליו

אך קשה¹⁰, כשבעו בגמ' שם 'מאי שנא גומא', ומשני ר' אלעזר מכאן לצדיקים שממונם חביב עליהם [יותר מגופן], ור' שמואל בר נחמני אמר דבר רך שיכול לעמוד בפני הרך והקשה, לימא משום שלא ירגישו בו.¹¹ ועוד מה הועילה יוכבד בתקנתה שלא ירגישו בו, הלא בת פרעה הרגישה בו, דכתיב¹² ותרא את התיבה בתוך הסוף. וצריך עיון.¹³

מפני הריח. ועכשיו הוקשה להם, כי היה לה לעשות הזפת מחוץ לתיבה, ואז לא היתה צריכה לשום חמר. והשיבו שהטעם שמבחוץ לא זיפפה ולא היתה צריכה לחמר, היינו מפני שהגומא דומה לקנה היאור. והשתא ממילא רווחא שמעתא. כי כל זה כתבו מפני שהוקשה להם בדברי התנא שאמר זפת מבחוץ וחמר מבפנים, ולא היו מעורבים, שא"כ חמר למה לי, והוצרכו לפרש שהכל היה מבפנים. ובס' מנחת יעקב הקשה ע"ד התוס' דאי כיסוי חמר מהני לבטל הריח של הזפת שתחתיו מבפנים, א"כ גם נח הו"ל לכסות בטיט מבפנים על הזפת שמבפנים שלא יריח, אלא ודאי החמר לא מהני אלא להזפת שמבחוץ לתיבה. ודוחק לומר דהתם לא היה מהני לבטל הריח לפי שהיה שני פעמים זפת מבית ומחוץ, דמה לי אם הזפת עב או דק. וראה שם מ"כ עוד באורך בזה, ובס' תועפות ראם מ"כ ע"ד.

10 והג"ר יהושע משה מרדכי קריספין ז"ל הקשה ע"ז, דלפי דברי רבינו גופיה (לעיל בסמות), 'דילמא לאחר שזיפתה מבחוץ צבעה בצבע הדומה לקנה היאור', לפי"ז לא קשה מידי, דאכתי קשה מאי שנא גומא, דהוה מצי לעשותה ממין אחר ולצובעה בצבע הדומה לקני היאור.

11 וזה התירוף עדיפא מהתירוצים דמשני הש"ס מכאן לצדיקים וכו' נחלת יעקב (שמות שם). המהרש"א כתב דיש ליישב דשאר עץ נמי דומה לגומא, אלא לאפוקי זפת קאמר. וכע"ז כתב הנח"י בשם חכ"א, דהמקשן ידע שפיר דהגומא דומה לקנה היאור, אלא שיש עוד הרבה דברים דומין גם כן לקנה היאור, ולכן פריך 'מאי שנא גומא', הו"ל ליקח דבר אחר שג"כ דומה לקנה היאור ומשתמר בו יותר. ודברי פי חכם חז. [והג"ר יהושע משה מרדכי קריספין ז"ל (שם) העיר דמדברי הדעת זקנים (פר' שמות) מבואר דדוקא גומא דומה לסוף משא"כ שאר עץ דלא דמי. וי"ל דאכתי פריך הש"ס מאי שנא גומא, משום דהוה מצי לעשותה ממין עץ חזק ולטוחה בטיט או בצבע הדומה לאיור, וכמש"כ בזה"ל שם דלכך זיפפה התיבה בחמר מבחוץ, כדי שלא יכירו, כי הרבה פעמים הגמי והסוף אשר בשפת היאור מלוכלכין הן קצת מן הטיט. אבל אם היה זפת מבחוץ, היו רואין השחרורית מבחוץ ומכירים בה מיד]. ומהר"ח אבועלפא ז"ל (ס' ישרש יעקב סוטה שם) כתב דצ"ל דאח"כ דתירוצי הש"ס מכאן לצדיקים וכו' ודבר רך וכו' אכן פליגי על מימרת הש"ס דחמר מבפנים וזפת מבחוץ. והג"ר יוסף דוד ז"ל מסלונקי (שם) תירץ זה, דעיקר הטעם משום דצדיקים חביב עליהם ממונם, או משום שהגומא דבר רך. ומש"כ התוס' משום דדמי לקנה, היינו משום דלא תקשי למה לה לזפפה מבפנים כדי שיצטרך אח"כ לטוחה בחמר כדי שלא יריח ריח רע, וזיפפנה מבחוץ ולא יצטרך לחמר כלל. לזה אמרו משום דדמי לקנה לא זיפפה מבחוץ. ולפי שאי אפשר בלא זיפפה, כי צריך זיפוף כדי לחזקה, לזה זיפפה מפנים. וכיון שזיפפה בזפת מבפנים, הוצרך לטוחה בחמר, כדי שלא יריח ריח רע. ויראה דזהו ההכרח להתוס' להחזיק בגירסתם 'חמר מבחוץ וזפת מבפנים'. משום דלגירסתנו דגריס 'חמר מבחוץ וזפת מבפנים', קשה מה צריך לחמר מבפנים, די לה בזפת מבחוץ. אלא ע"כ לא היה זפת מבחוץ אלא מבפנים, ולכן הוצרך לחמר. והטעם שלא עשתה זפת מבחוץ, הוא כדי שלא יבחינו. והיינו משום דכיון דכבר הוכרחה לעשות גומא, או מטעם דחביב ממונם, או מטעם דהוי דבר רך, עשתה ג"כ דבר זה, שלא זיפפה מבחוץ. אבל אם היתה עושה מעץ אחר, או היתה מזופפת מבחוץ, ולא היתה מטיחה בחמר כלל. [ורבינו תלמיד מובהק להגאון בעל 'בית דוד' היה, וכל ימיו אשר חיה היה עומד ומשמש לפניו כעבדא קמי מריה, ומילותיו על לשונו תדיר, כידוע למעיין בס' 'שולחן גבוה'. ומה שלא הזכיר בדבריו לפנינו מדברי רבו ז"ל בזה, הוא כי ס' 'צמח דוד' נדפס בשלונקי אחר פטירת רבינו, בין השנים תקמ"ה ? תקע"א ע"י נכדו רבי חיים יוסף הכהן ׳ן ארדוט ז"ל]. והגרי"י פיתוסי ז"ל כתב דלהתוס' י"ל דקושיה 'מאי שנא גמא' ר"ל אמאי לא עשתה ג"כ תיבה של עץ בתוך תיבת גומא, אי משום חשיבות ואי משום נטירותא. ועי' קאמר מכאן לצדיקים וכו'. ולהטעם דדבר רך וכו', כי נמי עבדינן תיבה של עץ בתוך תיבת גומא, היתה מתקלקלת במים. וכ"כ בס' ראש יוסף (פיורדא תקכ"ד). והוסיף דקושיה הש"ס 'מאי שנא גמא' היא רק למ"ד ותשימה בסוף היינו בים סוף, וא"כ לא שייך הטעם שלא ירגישו, ולכן משני מכאן לצדיקים וכו'. ועוד י"ל דפריך 'מאי שנא גומא' והוא עץ רך, והוצרכה לחמר וזפת לחזקה הוה ליה למיעבד מעץ הקשה, מגומא ולא תצטרך לחמר וזפת שהוא ריח רע. ובס' פרחי כהונה כתב דאפשר דקושיה הש"ס 'מאי שנא גומא', ר"ל אמאי לא עשתה אותה מקני היאור עצמם שדמיהם יקרים יותר מגומא. וראה עוד בס' מים יחזקאל (ר"פ שמות).

12 שמות שם ה.

13 ונראה דהרשב"ם (שם ג) הרגיש בזה. וזה לשונו: ותשם בסוף, אשר סמוך לשפת היאור, והטמינתה יפה שההולכים על שפת היאור לא יכלו לראות התיבה, אבל הרוחצים בתוך הנהר יכלו לראותה, כי יוכבד לא

עוד שמעתי, ומשם שליחא דרחמנא מוהר"ר יהושע פלאקי ז"ל¹⁴ מוט לה, דהשתא שכתבו התוס' זה וזה מבפנים, אם כן תחילה זיפפה בזפת ואח"כ בחמר, א"כ 'ותחמרה בזפת ובחמר'¹⁵, מביעא ליה.¹⁶



נכנסה בנהר להצפינו מכל צדדיו היטב. ולכן ראתהו בת פרעה, שהיתה רוחצת בתוך היאור, אבל נעוריתה שהיו הולכות על שפת היאור לא יכלו לראותה. וכ"ה בחזקוני. והוסיף: ודעתה לגונבו משם, אלא שהקדימטה בת פרעה. וכ"כ הג"ר יהושע משה מרדכי קריספין ז"ל, דאחמה"ר לא ידע מה מקום עיון בזה, דשאני בת פרעה דירדה לרחוץ בתוך היאור, כדכתיב ותרד בת פרעה לרחוץ, ולפיכך ראתה אותו, משא"כ העומדים על שפת היאור אין רואין אותה לפי שהיא מסוככת בקני היאור. אי"נ בדרך נס הראו לה אותו כדי שינצל מרע"ה. וכ"כ בס' מנחת סוטה דלא קשיא, דאמנם הטמינה למשה בשמירה מעולה אשר לא יוכל הרואה לראותה, ויגל ה' את עיניו בת פרעה ותראהו את הילד בדרך נס. והג"ר יעקב פיתוסי ז"ל (ס' מראה האופנים שם) כתב לתרץ קושית רבינו, דלא היתה כוונתה אלא שעל ידי זה על הרוב לא יבחינו בדבר. ועוד דכוונתה היתה להעביר השעה לאלתר שלא ישגיחו בו עד שיתרחק הרבה ביאור ולא יוכלו אז לתופסו. ולשון הפייט ז"ל (הושענות, 'כהושעת אב המון'): כהושעת כליל 'כנתעלמה בגומא צורתו'. ומשמע דאמנם ע"י נתינתו בתיבה דרמי ל'גומא', אכן 'נתעלמה צורתו', ורק בדרך נס הבחינה בתיבה בתיבה. ונרמו בשמה, ד'בתיבה' אותיות 'תיבה'. דכל ענינה דבת פרעה היה למען יעמוד על ידה ריוח והצלה לגואלן של ישראל. 14 ושמעתי להחכם השלם סיני ועוקר הרים שליחא דרחמנא כמוהר"ר רפאל יהושע פלאקי נר"ו - מגן שאול פ"א מהל' כלאים. וס' מגן שאול חובר ע"י הג"ר חנניה שאול ז"ל, ובנו הג"ר יעקב ז"ל, תלמיד הג"ר יוסף חיים הכהן נ' ארדוט ז"ל, נכד הגאון בעל ה'בית דוד' רב ואב"ד שאלוניקי, רבו של רבינו. בתשובות מגן שאול (ס' כה) כתב: נשאלתי מהרב הכולל כומהר"ר יוסף דוד וכו'. ונמצא א"כ דהוא הוא השד"ר הנז' ששייבה אחת היתה לו בעולם עם הגאון ה'בית דוד', בדור שקדם לרבינו. מחברון יצא בשליחותו בשנת תפ"ד, ונפטר בשאלוניקי בשנת תפ"ה (-ס' מחקרי א"י עמ' 49).

15 ובדעת זקנים מבעלי התוס' פירשו דזיפפה התיבה בחמר מבחוץ וזפת מבפנים, [ודלא ככגמ' דילן]. והטעם דעשתה כן, כדי שלא יכירו, כי הרבה פעמים הגמי והסוף אשר בשפת היאור מלוכלכין הן קצת מן הטיט. אבל אם היה זפת מבחוץ, היו רואין השחוריות מבחוץ ומכירים בה מיד. [וראה בברית יעקב (סוטה שם) מש"כ ע"ד].

16 וכן הקשו מהר"ח אבועלפא ז"ל (ירוש' יעקב שם) והעיון יעקב. ומהר"ם אמאיליו ז"ל (ס' יד משה ליקוטים סוה"ס דף קנה, ד) הקשה כן בשם מהר"ם גאלנטי ז"ל. ותירץ דהכרח התוס' נראה דהיינו דאם הזפת מבחוץ ממש, מאי אהני ליקח גומא כי דומה לקנה היאור ולא ירגישו, לזה אמר שהכל מבפנים. והשתא סרס המקרא ודרשהו, כמ"ש (ב"ב ק"ט, ב) לפרש כן הכתוב (במדבר כז, ב) לפרש הכתוב בכנות צלפחד ותעמודנה לפני משה ולפני אלעזר, אפשר אם משה לא היה יודע אלעזר יודע, אלא ר"ל לפני אלעזר ולפני משה. [ויש להעיר דהכתוב דסמין ליה התם (שם, ב, ה) ותרד בת פרעה לרחוץ על היאור, ביאורו רש"י ג"כ בדרך סרס המקרא ופרשהו: ותרד בת פרעה על היאור לרחוץ בו. והמהר"ל ז"ל (גור אריה שם) ביאר דה"ט דפירש כן, דהלא אין הרחיצה על היאור אלא ביאור. וראה עוד ברמב"ן וברא"ם בזה]. והג"ר יעקב פיתוסי ז"ל (ברית יעקב סוטה שם) ביאר ע"פ מש"כ בדעת זקנים (שם) בשם הראב"ע (ולפנינו ל"מ) לבאר לשון הכתוב 'ותחמרה בחמר ובזפת', דהוא על דרך שאגת אריה וקול שחל ושיני כפירים נתעו (איוב ד, ט), אע"פ ש'תחמרה' לא שייך גבי 'זפת' נקט לה אגב 'חמר', כדנקט 'נתעו' גבי 'שאגה' ו'קול'. אע"ג דלא שייך ביה, משום דשייך מיהא גבי שני כפירים. אמור מעתה מאחר דעיקר לשון 'ותחמרה' לא שייך אלא גבי 'חמר', משו"ה נקט הכי 'ותחמרה בחמר' וגו'. ובס' רוב דגן (סוטה שם) נקט דדעת התוס' לפנינו היה החמר ע"ג הזפת משני צדדין, והטעם כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע, ובהכי א"ש לישנא דקרא ותחמרה 'בחמר ובזפת', שהחמר היה ע"ג הזפת מבית ומבחוץ. והג"ר יהושע משה מרדכי קריספין ז"ל כתב לתרץ עפ"ד הדעת זקנים הנ"ל, דזיפפה התיבה בחמר מבחוץ, כדי שלא יכירו, כי הרבה פעמים הגמי והסוף אשר בשפת היאור מלוכלכין הן קצת מן הטיט. ומשו"ה הקדים הכתוב 'בחמר', כי הוא העיקר, כדי שלא ירגישו, ואח"כ בזפת מבפנים, ושוב ע"ז חמר כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע. ובס' תורת הקנאות (סוטה שם) תירץ דהוא ע"ד דאיתא בסנהדרין (מט, ב) בהא דהקדים הכתוב (ויקרא טז, ד) כתונת למכנסים, אף דבלבישה המכנסים קודם, משום דמכסאי כולה גופא עדיפא ליה. [וראה בגבורת ארי (יומא לד, ב) ובשגאת אריה (ס' כט) ובשור"ת משנה הלכות (ח"א ס"ה) הביאור בזה]. וה"נ נימא דהחמר שאין לו ריח רע עדיפא ליה להקדימו בקרא אף דמאוחר לזפת במעשה. ובס' חוסן רב (סוטה שם) כתב דהוכיחו התוס' דבריהם מדכתיב 'ותחמרה', הוא מגזירת חמר. ולהורות נתן בזה, דהחמר הוא שנראה לעינים ממעל. והא

דמהפך הכתוב 'בחמר ובזפת', הוא להגבלת מקום, ור"ל שתחמרה בחמר במקום הזפת. ועל גביו, והיינו מבפנים ולא מבחוץ, דלא היה שם זפת, לא טחה שם חמר. עוד יש להעיר בזה על לשון רש"י (שמות שם) שביאר לשון הכתוב ותחמרה 'בחמר ובזפת': זפת מבחוץ וטיט מבפנים. והרי זה שלא כדמשמע הסדר בכתוב, דקודם זיפפה בחמר [מבפנים], ואח"כ בזפת [מבחוץ]. ובס' תפארת יוסף (שם) ביאר דאמנם התוס' כתבו כן דזה וזה מבפנים, לפי סדר הכתוב דהקדים חמר לזפת. אמנם רש"י נשמר מזה, והקדים 'זפת' ל'חמר', דהשתא אין מקום לפרש זה זה מבפנים, דא"א לזפת קודם לחמר אם זה זה מבפנים. ואפשר דק"ל לרש"י על סברא זו, דזה וזה מבפנים, דא"כ גבי נח נמי אע"ג שהיה צריך זפת מבחוץ ומבפנים, מ"מ כדי שלא יריח אותו צדיק הוי ליה לחפות זפת שמבפנים בחמר. ומיהו תוס' אפשר דס"ל דזה קשה לכל הדעות, דעכ"פ הו"ל לחפות את הזפת שמבפנים בחמר. ובע"כ צ"ל כיון שהיה שם בתיבת נח שימוש רב, לא יועיל החמר ע"ג הזפת, שיתפרק ע"י שימוש רב, ולמה יטריח עצמו בחינם. ועתה ראיתי בס' ימין יוסף (שמות שם, להג"ר יוסף צבי שמעוניובין ז"ל, ראש השבוע"ם בעיה"ק ירושלים ת"נ) שג"כ עמד בזה על לשון רש"י, וביאר דהזפיתה מבחוץ היא כדי שלא יכנסו מים בנקבי התיבה, וא"כ תיכף כשזופתים נכנס הריח לפנים דרך הנקבים, ואף כשמושחים אח"כ בפנים בחמר מ"מ כבר נקלט ריח בפנים, ויוכבד היתה רוצה למנוע אף ריח קל כזה, ולכך כתיב 'ותחמרה בחמר' מקודם מבפנים, כדי שאח"כ כשתזפת מבחוץ, לא יכנס כלל ריח לבפנים.

הרב יעקב דוד אילן

בסוגיא דשבח עצים בפת וזה גורם

ניכרת בפת, ועי' בחי' רבינו דוד כז ע"ב ד"ה מכלל שכ' "שכל האסור הוא מן העצים לרבי דאמר הפת אסורה מפני שרואין כאילו נתערב בפת כח העצים כמו שנתערב בו ממשו של איסור, ורבנן ס"ל דאין שבח עצים בפת לומר שאין כאן ממשו של איסור אלא החום היוצא מן האש שהוא דבר שאין בו ממש", וכ"ה במאירי כז ע"ב ואין לפת זו תקנה בהולכת הנאת העצים לים המלח שכל שנתערב איסור ממש בגופו אין בו דין הולכה לים המלח, וכן בבב"מ ה ע"ב מדפ"ה כ' דבשבח עצים כמאן דאיתי' לאסוריה בעיניה שהרי רואה אני את הפת כאילו הוא עצים דאיסורי. ובה מבוארין דברי הרמב"ן בע"ז מט [צוין בקרני ראם על המהרש"א] דבעצי איסור ותנור היתר ל"ח זו"ז גורם להתיר כיון דתנור כלפי עצים ל"ח גורם, והיינו כיון דהעצים חשיב בעין בפת והוי השבח הניכר ולהכי ל"א בזה זו"ז גורם, וכ"נ בר"ן בע"ז כא. מדפ"ה דכיון דיש שבח עצים בפת האיסור ניכר בהיתר, וכן מבואר במכתם כאן בשם הראב"ד עי"ש.

ובהא דיוליך הנאה לים המלח, ברש"י כאן כ' דמי עצים. ובתוס' ע"ז מט מבואר דבעי' להוליך דמי הפת, וכ"כ הר"מ "דמי התבשיל", ועי' מחנ"א מאכ"א סט"ז, והיינו דלרש"י אין כל הפת נעשה חתיכה דאיסורא אלא דמעורב כאן בהנאת הפת הנאת העצים, וא"ש רש"י לשיטתו בקדרות שכ' דהוי גורם אחד, הרי דחשיב ליה רק גורם ולא חפצא דאיסור, אבל לתוס' והר"מ כל הפת חתיכה דאיסורא. וברא"ש בע"ז שם הביא דמהני רק בתערובת ולהכי מוליך דמי עצים, ובבב"מ שם ס"ל דמהני רק להנאה ולא לאכילה, וע"כ דשבח עצים נחשב ממשות האיסור וליים המלח מתיר רק רבוי ממנו, ודלא כרא"ש ע"ז פ"ג סימן ט בשם הר' יונה דמתיר גם באכילה, ועי"ג בראב"ד כאן בהשגות על

האחרונים דנו לענין שבח עצים בפת כגון עצי ערלה אם הוי כחפצא של איסור ערלה, או דאיסורו רק מחמת דנגרם הנאה מערלה, ובתש' הר"ן בסימן ע נראה דהוי חפצא דערלה, מיהו במסק' נראה דחזר בו עי"ש. וכפיה"נ זהו המו"מ בסוגיא דפסחים כז ע"ב בתרוץ תוד"ה חדש דגבי מוקצה ל"א כן, ואם הוי איסור כחפצא שייך כן גם במוקצה, והאחרונים כ' בדעת תוס' דס"ל דנגרם נא' רק באסו"ה דמה דנגרם הנאה אסור, וברמב"ם מאכ"א פט"ז ה"כ מבואר דבנגרם מערלה טעון שריפה וע"כ נעשה כחפצא דערלה, ובפשטות נ"מ בזה דאם נעשה כחפצא דערלה אסור מהתורה, משא"כ אם הוי רק נגרם מאסו"ה, ועי' תוס' פסחים עה. ובתוס' ע"ז מט. ד"ה שאם נטע, וכן נ"מ אם נעשה לאינה ברשותו כמו כל אסו"ה. ולכא' זהו מח' הראשונים בע"ז מט אם יוליך לים המלח דמי עצים או גם דמי הפת, וכמ"כ הרא"ש בחולין ח. שכ' דבסכין של ע"ז אינו נאסר, וע"כ דס"ל דכאן ל"ש לומר דמעורב בבשר איסור. ועי' בחי' הר"ן פסחים מח. דנראה דבר חדש דשבח עצים בפת נאמר רק באפיה ולא בבישול, ויתבאר רק לר"ן לשיטתו דהוי גוף האיסור בפת, וס"ל דשייך כן באפיה ולא בבישול.

וברש"י בפסחים שם מבואר דלמ"ד אין שבח עצים בפת היינו דל"ה שבח "ממש", ומשמע דלמ"ד דיש שבח עצים הוי ממש גוף האיסור, מיהו ברש"י להלן כז. גבי קדרות משמע דהוי רק נגרם. וברש"י מבואר הטעם דלרבנן ל"ה שבח עצים דאיסור שבו כבר כלה, וכ"ה ברש"י כז. ד"ה יוליך "משום דלייתא לאיסורא בעינא", וכן ברש"י כז: ראש ע"ב והנאתו בשעת ביעורו או לאחר ביעורו. וצ"ל דלמ"ד דיש שבח עצים ס"ל דהשבח ניכר בפת והוי "ממש" ול"ח דהאיסור כלה דהנאת העצים של הערלה

והנה בתנור שהסיקו בעצי הקדש. במהרש"ל בפסחים שם הקשה דהקדש אפרן אסור וא"כ לכ"ע יש שבח עצים בפת, ועי' במנחת ברוך בסימן כט, ובסימן לו, ולמהרש"ל הסוגיא קאי על זו"ז גורם, וכדבריו מפורש בתור"פ תורא"ש ומאירי, ולמהרש"א שהק' דמ"ש מע"ז דאף דאינה בטילה אמרי' זו"ז גורם קאי על שבח עצים בפת ודוק ברש"י ד"ה בטילה, ובוה נחא קו' הראשונים דהא בהקדש אפרן אסור, ועי' שפ"א ובאב"מ בתשו' שם. ובדברי הגר"א בשו"ע סימן תמה סק"ט. [ולפי הנחת המהרש"ל מתבאר דגם באשרה כיון דאפר ע"ז אסור ל"ש דינא דרבנן, וצ"ע ברש"י כז. שהזכיר בתור"ד היתר בעצי אשרה לרבנן].

ובע"ז מח ע"ב מבואר דאף למ"ד דזו"ז גורם מותר היינו בדיעבד אבל לכתחי' אסור, ובתוס' בסוגיין נראה דאינו אלא מדרבנן ולהכי במקום פסידא שרי, וכמ"כ מוכח בר"ן שכו' דהטעם משום דאין מבטלין אסור לכתחי', וד"ז אינו אלא מדרבנן. אלא דצ"ע דהרי מ"מ בשעה שאופה בעצי האיסור וההיתר הרי הוא משתמש באסור"ה דאמנם ההנאה היא משניהם, אבל השימוש הוי שימוש עצמי בכ"א כולל גם באיסור, ומוכח דבאסור"ה ליכא איסור בשימוש אלא בקבלת ההנאה, וכדמוכח בפסחים כה ע"ב בסוגיא דאינו מתכוין דהאיסור הוא לקיחת ההנאה, ולא מעשה השימוש וההנאה אלא קבלת ההנאה, ולהכי בזו"ז גורם כיון דאין הפת נחשבת כנגרם מהאיסור דאיכא גם היתר להכי ל"ח לקיחה וקבלת הנאה מהאיסור. ומה"ט נחא הגמ' בחולין ח. דשרי לשחוט בסכין של אסור"ה דל"ח לקיחת הנאה, הרי דמשום ההשתמשות ליכא איסור. וד"ז מוכרח בתוס' פסחים כב ע"ב דאם חזותא לאו מלתא היא שרי לצבוע בקליפי ערלה, וע"כ דליכא איסור שימוש באסור"ה, וכן לרמב"ן בע"ז מח דהביא הירושלמי דשרי נטיעת אגוז של ערלה ול"ח נגרם כיון דכלה בארץ לפני גידול העץ, ולכא' הרי מ"מ משתמש באסור"ה וע"כ כמש"נ.

בעה"מ. - והנך שיטות דמהני יוליך וכו' דוקא בע"ז י"ל דס"ל דדוקא בע"ז דאיסורו מדין לא ידבק דמשתרשי ליה מע"ז [וכמו שביאר בזה הגרי"ז בישוב קו' התוס' בחולין ח ע"א, ועי' ברשב"א שם ומה שביארתי בהערותי שם ברשב"א מהדורת מוה"ק], להכי מהני כשמוליך הריווח לים המלח.

ועי' בתש' הר"ן שם שכו' דזו"ז גורם מיירי דלא הוי איסור בעין אלא גרם ובזו"ז אם נגרם מהיתר מותר, אבל בבעין לכ"ע זו"ז גורם אסור, וראייתו מע"ז בתערובת דאוסר בכל שהו אף דזו"ז גורם וע"כ דבעין אוסר את כל התערובת עי"ש בארוכה, ועד"ז בר"ן ע"ז כא: מדפי הרי"ף, ומבואר בהמשך דבריו דלא כמהרש"א אלא דלרבי הפת אסורה גם בתנור ישן ול"ש בו היתר דזו"ז גורם, כיון דהעצים לגבי התנור חשיב כבעין, [וזהו כמו שהבאתי לעיל מבעה"מ ומכתם בשם הראב"ד], ולר"ן לשיטתו דס"ל דזו"ז גורם הוי מדין ביטול, נחא דכיון דגרם האיסור ניכר וגרם ההיתר דהתנור אינו ניכר שפיר ל"ש ביטול, ועי' לשון הרדב"ז פט"ז ממאכ"א הכ"ב "דאין ניכר בפת אלא הגורם של איסור והוי כאילו האיסור מעורב בה", ומוכרח לרש"י דאם אין שבח עצים בפת ל"ש לאסור מצד זו"ז גורם כיון דהאיסור כלה וליכא גורם, ועי' רש"י ע"ז מט. דמבואר דחשיב זו"ז גורם וקכו' המהרש"א וסותר לשיטת רש"י בסוגיין, ויש ליישב הסתירה ברש"י דתליא אם יש שבח עצים בפת. ועי' בתוס' כז. בסוף העמוד דלכא' נראה מדבריהם דלמ"ד זו"ז גורם אסור הוא גם בתנור ועצים, שהרי כ' דהיה מקום לומר דזהו טעמא דרבי, אכן זה אינו דכוונת התוס' דאם לא פליגי בשבח עצים בפת, היינו דס"ל לרבי דאין שבח עצים בפת, בזה אם זו"ז גורם מותר שרי, והיינו דדברי הקרני ראם קיימי רק אם יש שבח עצים בפת דאז הוי שבח בעין ועדיף על תנור, וכמו שהדגיש בלשונו, וזהו כמבואר בר"ן ושר' הנ"ל, משא"כ למ"ד דאין שבח עצים בפת וא"ש היטב.

עמש"כ גבי ערלה בהל' מאכ"א, וצ"ע דשאני ע"ז וחמץ דאפרן אסור א"כ גם שבח הגחלים יהיה אסור.

ונראה לחדש דשאני אשירה כיון דבאמת דינם בשריפה א"כ הי' צ"ל דאפרן מותר, והא דאפרן אסור כ' התוס' תמורה לג ע"ב דהוא מדין לא ידבק, וכ"ה ברש"י חולין פט ובביצה לט, וכ"ה בהגר"א בשו"ע שם ס"א, ונראה דלא ידבק הוי איסור חדש שלא ירווח מע"ז, אבל ל"ה איסור חפצא, דמצד החפצא כיון דנתקיים בהם דין שריפה אפרן מותר, והוי ככל אסו"ה דאפרן מותר, ורק כיון דנהנה אסור מדין לא ידבק, ואיסור לא ידבק הוא שם איסור מיוחד, ונמצא דמצד האסו"ה של ע"ז היה דינו ככל אסו"ה הנשרפין דאפרן מותר שהרי מצותו בשריפה, ורק מאיסור לא ידבק נאמר דגם אפרה אסור, אבל מדין נגרם מאסו"ה דאסור זה נאמר רק בשם אסו"ה, מעתה י"ל דלהכי פסק השו"ע דבגחלת של ע"ז הפת מותרת דפקע איסורייהו ואין כאן חפצא של ע"ז לאסור את הפת ככל נגרם, ובפרט למש"נ דשבח עצים עושהו חפצא דאיסור, ולהכי ל"ש שבח עצים במה שאינו איסור חפצא, דרק במה שהוא ע"ז עצמה נאמר לא ידבק, ולא מה שנגרם מע"ז ולהכי ל"א ביה דינא דשבח עצים בפת.

ויש לסייע לדברינו דהנה בתוס' כ' דבמוקצה ל"א איסור דשבח עצי מוקצה יאסור כיון דל"ה אסו"ה, אכן מצאתי בשיטות קמאי בע"ז מט שהביאו מתוס' ר"י ברונא תלמיד ר"י הזקן שכ' על קר' תוס' דלא קשה מידי כיון דבמוקצה אין העצים אסורים, ובודאי כוונתו לומר דבמוקצה דל"ה איסור חפצא [וכמו שנקט הרע"א בשו"ת דל"ה איסור חפצא ונ"מ לחולה לגבי הקל תחילה], להכי אין לאסור בזה מדין שבח עצים, ומבואר דלעשותו הפת כאיסור ה"ד אם נתבשל בדבר שהוא איסור חפצא, [ובד' תוס' כאן כ' האחרונים דטעמם באופ"א דכיון דמוקצה אינו אסור בהנאה להכי אינו אסור בנגרם, וכ"נ במג"א שכה סק"ט ע"ש], ולפ"ז נ"ל כמ"כ לענין עצי

וביסוד הסוגיא דלמ"ד אין שבת עצים בפת טעמו הוא דמקרי דהשבח בא מהגחלת והאפר ולהכי באסו"ה דאפרן מותר שרי, עי' בתוס' לעיל כב ע"ב שכ' דבשמן שדולק יש שבח שמן בנר הדולק, והעיר בחזו"א סימן קכד סק"ג הא גם בשמן השלהבת בא מהשמן שכלה, אך הדברים מפורשים בתוס' שבת כה. סוד"ה הא דשמן חשיב בעין יותר משעת היסק העצים והו"ד במג"א סימן תמה סק"ה, ובתור"פ בסוגיין כז ע"ב ביאר יותר דע"כ שיש הרבה שמן מאירה יותר והוי בעין, וכן מוכח בתוס' ביצה כב. דבמסתפק בשמן חייב משום מכבה דבאותה שעה מכסה אורו דלא יכול להאיר כולי האי וא"ש היטב.

ובהא דאמרי' בסוף הסוגיא דלרבנן משכח"ל לאסור שבח עצים בפת בשרשיפא, עי' בפנ"י שהעיר דאם עשאים מקליפי ערלה הוי שלא כדרך דהרי אינם עומדים לכך ואיך יאסור ור"ל דמייירי בעצים דוקא, אך במאירי מפורש דמייירי בקליפי ערלה, ומוכרח ליישב דכיון דע"י שבת עצים נעשה חפצא של ערלה שוב כעת ההנאה מהשרשיפא הוי כדרך דבאופן זה כך היא דרך הנאותו.

והנה בשו"ע יו"ד סימן קמב ס"ו פסק לגבי פת שבישלה ע"ג גחלים של אשירה דמותר, והק' הש"ך סק"י ובט"ז סק"ב דהא כיון דאפרן אסור שוב גם ככה"ג יהא אסור, דהא הראשונים כ' דכל ההיתר בגחלת הוא בהנך דאפרן מותר כמש"כ הרא"ש סימן ב בשם רבינו יונה, ועוד דהשו"ע פסק לגבי חמץ דבישלה ע"ג גחלים הפת אסורה, והיינו מה"ט כיון דאפרן אסור, ועי' מג"א ובקר"נ לפנינו. ועי' ברמב"ם בפ"ז מע"ז הי"ג שכ' על אשירה דנטל ממנה עצים אסורים בהנאה הסיק בהם התנור אפה בו את הפת אסורה בהנאה, ולא חילק בין עצים לגחלים והיינו משום דבאשירה אפרן אסור להכי גם השבח שע"ג גחלים יהיה אסור, וכן בהל' חו"מ פ"ג הי"א לא חילק בין עצים לגחלים, אך הכס"מ בהל' ע"ז ובהל' חו"מ שם כ' דדוקא כשאבוקה בידו אסור וסמך

והנה התוס' בפסחים כז. ובע"ז מג. דנו אם בע"ז דלא נאמר אכילה יהיה איסור גם בשלא כדרך, והרע"א בגה"ש לעיל כד: ציין לתוס' כדי לרמוז על הקושיא דאמאי לא תני לעיל שם בהדי כלאי הכרם דגם ע"ז אסורה בשלא כדרך, וכיו"ב הק' השעה"מ לתוס' בסנהדרין פ דאיכא איסור מעילה בהקדש גם בשלא כדרך דלייתי בהדי כה"כ, אך נראה דבע"ז דאסור בשלא כדרך הוי מגדר דלא ידבק ול"ה בכלל מאכ"א דאסור בשלא כדרך, וכמו כן במעילה אסור מדין גזילת הקדש, ולהכי ל"ש למיתני בגמ' בהדי כה"כ דאסור בשלא כדרך, דמני שם הנך דאסורין במאכ"א שלא כדרך וא"ש היטב. והנה הרע"א ציין לתוס' ע"ז יב והא דלא ציין לתוס' במסכתין כז. ובע"ז מג, נראה פשוט דהתם מיירי תוס' בע"ז עצמה ול"ש לענין אכילה כלל דהא מיירי במתכות וכיו"ב ובזה ודאי ל"ש לסוגיא דשלכד"א, ולכן ציין לתוס' בפ"ק דע"ז דמיירי על תקרובת לע"ז והוא מידי דאכילה, ושם דנו תוס' אם כתי' ביה אכילה ישתו יין נסיכם או דלא כתי' אכילה וזה כבר שייך לסוגיא דשלכד"א, אך מ"מ גם בזה י"ל דגדר האיסור מדין לא ידבק ולכן נשאר הרע"א רק בצע"ק.

והנה הגמ' כז: דנה גבי עצי הקדש אם אמרי' יש שבח עצים וכו' ולכמה ראשונים הספק מדין שבח עצים, וכבר תמה מהרש"ל הנ"ל דהא אפרן אסור, ולכן פי' הדיון בגמ' מדין זו"ז גורם, וכך מבואר בתור"פ ותורא"ש, אך נראה בישוב הענין דהא דאפר הקדש אסור כבר ביאר במנחת ברוך סימן לו דהוא מחמת דהוי ממון הקדש, ודן שם אם הוי מהתורה או מדרבנן, והיינו דהאפר שייך להקדש, וכן נקט בקר"א מעילה יא ע"ב ע"ש בהערתו על תוס' שם דל"ש להקדיש אפר תרוה"ד כיון דהוי דהקדש, [והחס"ד במעילה נקט גבי דם הנמכר לגננין דבהקדש אחר מצוות הוי הפקר], ונמצא דבאמת גם בהקדש אפרן מותר דהקדושה היתה על העצים ולא על האפר, ורק מדין ממון הקדש אסור, וביאר

אשירה, דכיון דאסורן הוא מחמת הלא ידבק היינו דנאסר הדבקות לע"ז ולענין זה לא נאמר דהנגרם ממנו אסור, ולהכי הפת מותרת אף שבישלה ע"ג גחלים של אשירה, ורק בעצי ע"ז ממש דזולת לא ידבק נאמר בהם אסו"ה ודין איבוד ע"ז להכי באפה בהם הפת הוי שבח עצי ע"ז בפת כיון דהוי איסור חפצא, אבל באפר העצים דאיסורן רק מדין לא ידבק בזה הוי רק כאיסור גברא ול"ה חפצא דע"ז וזה אינו אוסר משום שבח עצים.

ובזה ניחא היטב קו' הרש"ש בחולין פט שהק' דאמאי לא מנינן לעיל כו. גם ע"ז דאף דנעשה מצותן בשרפן אפרן אסור, דלדברינו גם בע"ז אמרי' נעשה מצותן ורק דהוי איסור חדש מדין לא ידבק וכדפי'.

ובכתבי הגרי"ז בזבחים בפ' שמיני אות ט כ' בד' הר"מ דע"ז שאפה בו את הפת אסורה בהנאה אבל אין בה דין איבוד דשבח עצים בפת אינו מועיל שיחשב שיש בפת ע"ז ומהני רק לאוסרו בהנאה, והוסיף דגם מה שע"ז אוסר בכל שהו נאמר על האסו"ה דע"ז ולא על עצם שם ע"ז ודין איבוד נאמר בשם ע"ז עכתו"ד, וסיוע למש"כ.

ומצאתי בלשון הריטב"א בע"ז מט שכ' על אשירה דבישלה ע"ג גחלים מותר לכ"ע משום דהוי כדין נשרפין דאפרן מותר, וצע"ג דהא אפר אשירה אסור וכמו שהק' בדבריו בשעה"מ, וע"כ דכוונת הריטב"א כמש"נ דכיון דאיסורו רק מדין לא ידבק ליכא דין דהנגרם ממנו אסור.

וכיו"ב נראה לבאר בדברי הרשב"א הידועים בקדושין נו: שהקשה גבי מקדש בעיה"נ דתהיה מקודשת מחמת אפרן שיש בו ש"פ, ותמה השעה"מ דהרי אפרן אסור, וי"ל בד' הרשב"א דבאמת מצד איסורן האפר מותר דנעשה מצותן ורק אסור מדין לא ידבק וזה הוי איסור גברא ולא מפקיע מיניה תורת ממון, ולהכי הק' הרשב"א דתהא מקודשת, ועד"ז ביאר באבי עזרי קמא בהל' ע"ז פ"ד וא"ש היטב.

דבעלים, וכך נראה לכאורה כרשב"א קדושין נו: שתי' על הקו' תתקדש באסו"ה דאפרן מותר דכי קלי ליה הו"ל כגופא אחרינא ולא זהו מה שקידשה בו הילכך אינה מקודשת עכ"ל, ומשמע דבלא"ה הוי של המקדש, אלא דלטעמ' דהוי כגופא אחרינא י"ל דזהו הטעם דאינה מקודשת דל"ה ממון דבעל, וכך אמנם נקט הצ"ח במסכתין בהשטמות לפ"ק דבכל האסו"ה דשרי שלא כדרך הוי לכ"ע ולא לבעלים, וכ"נ לכאורה בריטב"א קדושין שם שתי' דכיון דהשתא לית בהו דין ממון אינה מקודשת דכי שריף להו לבערינהו לאו ידידה נינהו וכל הקודם זכה באפרן עכ"ל, ולכא' כוונתו כרשב"א דכיון דהוי פנים חדשות שוב האפר ל"ה של הבעלים, ועי' באחיעזר ח"ג סימן א סק"א שהביא מהתומים בסי' קמא סק"ז והחת"ס בשו"ת או"ח קפ דאפר אסו"ה הוי דבעלים עי"ש. ומצאתי דבר נפלא בכו"ח לרע"א תניינא סימן לה אות טז שכ' וז"ל מ"מ לענין קדושין שאני דכל שמגיע לה הנאת ממון מהני, דהרי תוס' והר"ן ס"ל דמשום אפר מקודשת וכן לתוס' משום שלכד"ה, אף דמ"מ לא מקרי ממונו בשביל כך דהרי אמרי' חמץ אינו שלו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ולא אמרי' דמקרי שלו משום האפר או משום שלכד"ה עכ"ל, הרי דהרע"א הסביר דל"ה ידידה מחמת האפר, אלא דגבי קדושין מהני היינו משום דחשיב דנהנית מכח הבעל, וצ"ע דבסוגיא פסחים כט מבואר בתוס' דגם לגבי מעילה מהני ה"ט דאפרן להחשיבו לממון ידידה. [ומצינו דבר דומה בנחלת צבי יו"ד סימן צט שהביא להק' דאסו"ה ליהוי ממון להנך דמותר לבטל איסור מה"ת, ותי' דכיון דאסו"ה הוי אינו שלו כל מי שמבטל והתירו הרי זה שייך למבטל, ועי' באו"ז במס' ע"ז פ"ה סימן רפז והגא"ש ע"ז מד: שהביא כמה שיטות בזה, וע"ע בפרמ"ג סימן קט במ"ז סק"א, ותליא בהנ"ל אם מיקרי משו"ז בעלים ושוב שייך לבעלים ולא למבטל ואכ"מ].

המנחת ברוך שם דספק הגמ' הוא כיון דהאש ל"ה ממון הקדש דאינו ראוי לפדיון, וניחא קו' המהרש"ל, ובאמת די"ל דזהו כוונת הגמ' דאמרי' דשאני הקדש דלא בטיל, וכ' המאירי דממונא לא בטיל, והיינו דמחמת דהוי ממון הקדש אפרן אסור.

ונראה דהגמ' מיירי על עצי הקדש דבד"ה [ובתורא"ש מפורש בתי' דהגמ' מיירי בעצי מערכה, ודבריו שם מחודשים, אך עכ"פ לדבריו צ"ל דעצי מערכה ל"ה קרבן ול"א ביה יש מועל אחר מועל, וכשי' המאירי בקדושין נה, דהרי הגמ' מקשה והא מעל המסיק ויצא לחולין], ובזה י"ל דאף אם בשרפן הוי נעשה מצותן וה"נ אפרן מותר אבל מדין ממון הקדש אסורין, אך ל"ה איסור חפצא לדין שבח עצים, וזהו המו"מ בגמ' בגדר איסור אפר הקדש, אמנם בשלהי תמורה אמרי' במתני' דבפנו"ט דדינן דבשרפן הוי נעשה מצותן ואפרן מותר, וברש"י שם לד. כ' דקלישא קדושתיהו הואיל ונפסלו, ומוכרח לחלק דבקדשי מזבח בנעשה מצותן הוי הפקעה דאיהו הקדש לקרבן וכיון דנעשה מצותן הוי לבעלים ול"ש להקדש, ולכן אפרן מותר דתו ל"ה ממון הקדש, אבל הכא דמיירי בעצי הקדש דבד"ה או עצי מערכה שנשרפו מאליהן ולא נעשה מצותן, להכי האפר הוי ממון דהקדש, ובזה ניחא גם התוס' במעילה יא ע"ב הנ"ל שכ' גבי אפר דשן דבזה כיון דהוי דקדשי מזבח דהדשן הוי מאפר הקרבן, שפיר י"ל דכיון דנעשה מצותן תו ל"ה ממון הקדש ולהכי יכול הבעלים להקדישן, וניחא קו' הקר"א ע"ד תוס' שם, מיהו בדשן ל"א דינא דנעשית מצותן ועיש"ה.

והנה בכל אסו"ה הנשרפין דאפרן מותר יש לדון אם האפר שייך לבעלים או הוי הפקר, ולכא' להנך דאסו"ה הוי אינו שלו שפיר י"ל דבשרפן האפר הוי הפקר, אך אינו מוכרח די"ל דאסו"ה הוי אינו שלו דהאסו"ה מפקיע הבעלות או מחמת דאין לו שויות אבל כשפקע האסו"ה דנעשה מצותן שוב הוי

הרב דוד בריוול

בענין האומר נכסי לקרובי

כמש"כ הנמו"י שנתכוון לכל הקרובים שהם פסולי העדות.

והקצוה"ח נתקשה איך יפרש הנמו"י את דברי הגמ' שם, וביאר שהתוס' (שם ד"ה ה"ג) הביאו גירסא אחרת שאין מדובר שהיה ויכוח מי היה קרוב יותר, אלא היה ויכוח אם הוא בכלל קרוב או לא, ולפי"ז מתיישב דברי הגמ' שאה"נ כל שהוא קרוב יש לו זכות לקבלו ולא דוקא אם הוא קרוב יותר עכ"ד הקצוה"ח. [ונראה להוסיף דלפי המהלך הא' בתוס' שמדובר שלא נתנו במתנה אלא נתנוכחו ביניהם מי הוא היורש, מיושב אפי' לפי הגירסא 'קרוב טפי', שהרי רק היורש הקרוב הוא יורשו, וכן מפורש בנמו"י שם שהויכוח היה מי הוא היורש].

ולולי דברי הקצוה"ח והרע"א יש לומר דאין מחלוקת בין התוס' והנמו"י, דהנה לפי פירוש התוס' שמדובר שנתן הדקל לקרובו, הרי שגורסים בגמ' 'שבק דיקליה לקריביה', וכמו שמפורש בתוס' שם, ולשון 'קריביה' הוא לשון קרוב יחידי, שאילו היה מתכוון ליתן לקרוביו, היה אומר 'דיקליה לקריביהו', ולפי"ז נמצא שאין הכרח לעשות מחלוקת בין הנמו"י והתוס', שבדברי הנמו"י שם מפורש שנתן ל'קרוביו' ובזה הוא מפרש שכל הקרובים בכלל, אבל בנדון התוס' מדובר שאמר ל'קרובו', ובזה שפיר מסתבר שנתכוון לומר לקרוב הראשון שלו, שהרי לא יתכן לומר שהוא נתכוון ליתן לקרוב הרחוק ולנשל את הקרוב הקרוב יותר ולא אמר כן במפורש, ובהכרח שכשאמר קרובי נתכוון לקרוב היותר קרוב.

ומצאתי בשו"ת דברי מלכיאלי (ח"ד סי' קנ"א) ובאולם המשפט (סי' רמ"ז שם) שכתבו לחלוק על הקצוה"ח, וחילקו כחילוק זה שתלוי אם אמר לקרוביו אזי הכוונה לכל

כתב הבית יוסף סי' רמ"ז וז"ל: וזה לשון נמוקי יוסף (ב"ב סו: ד"ה ההוא דא"ל) והדבר ידוע שהאומר נכסי לבני או לבנותי כולם בכלל ואפילו הם מאה, ולא אמרינן בהא מיעוט רבים, שנים וכן האומר לקרובי או לקרובותי יש בכלל כל הקרובים שהם פסולים לו לעדות ודבר פשוט הוא וכן הוא בתשובת רבותי עכ"ל הריטב"א ז"ל (קמג: ד"ה מר בר) עכ"ל הב"י. ומקור הדברים בריטב"א ב"ב דף קמ"ג, וכן כתב הנתיחה"מ בסי' רמ"ז סק"ה ובסי' רנ"ג סק"כ, ובחתם סופר חו"מ סי' קכ"ז להלכה.

והנה מצינו לשנים מרבתינו האחרונים שכתבו שהתוס' חולקים על הנמו"י, ולשיטתם אם אמר 'לקרובי' הכוונה דוקא לקרוביו הקרובים ביותר ולא לקרובים הרחוקים יותר, ולהלן נבאר ראייתם ומה שיש לדון בזה.

איתא בגמ' ב"ב דף ל"ג: קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא, רב אידי בר אבין אמר אנא קריבנא טפי וההוא גברא אמר אנא קריבנא טפי, לסוף אודי ליה דאיהו קריב טפי וכו' עיי"ש בגמ'. ובתוס' שם (ד"ה קריביה) כתבו לפרש בב' אופנים, א' שמדובר שהוא מת ולא הניח יורשים, ונחלקו רב אידי והשני מי הוא הקרוב היורשו. ב' שמדובר שנתן הדקל לקרובו, ונחלקו רב אידי והשני מי הוא הקרוב שאליו נתכוון ליתן לו המתנה. ומבואר מדברי הגמ' והתוס' שם שהדין הוא שהקרוב יותר הוא מקבל השדה.

והקצוה"ח (סי' רמ"ז סק"ב) והרע"א (בתשו' להבית מאיר שנדפסה בשו"ת בית מאיר סי' ח') כתבו שמדברי התוס' מבואר שחולקים על הנמו"י, שהרי מבואר בגמ' שהקרוב יותר הוא מקבל הדקל, ומוכח שאם אמר 'קרובי' הכוונה להקרוב יותר, ודלא

קרוביו, ואם אמר לקרובו אזי הכוונה לקרוב היותר קרוב.

ונראה להוכיח כחילוק זה, דהנה הרמב"ן בסוגיין כתב שאין לפרש שמדובר שנתן מתנה לקרובו [כמו שפי' התוס'] שהרי מבואר בגמ' בכתובות (דף פ"ה:) שאם אמר נכסי לטוביה וישנם שני אנשים בשם טוביה אם אחד הוא ת"ח ואחד קרוב אמרי' שנתכוון לת"ח ולא לקרוב, ואם שניהם קרובים אמרי' שודא דינא עיי"ש, ולפי"ז כתב הרמב"ן דהכא אע"פ שאמר קרובו מ"מ כיון שרב אידי הוא ג"כ קרוב אמרי' שנתכוון ליתן לרב אידי שהוא ת"ח וקרובו עיי"ש, ובשיטמ"ק הביא בשם שיטה לא נודע למי שתי' קושית הרמב"ן שכיון שהזכיר להדיא 'קרוב' אמרי' שנתכוון לקרוב יותר ואע"פ שהרחוק הוא ת"ח, ושאני התם שאמר טוביה ושניהם נקראים טוביה אמרי' שנתכוון לת"ח עיי"ש. ומבואר מדברי הרמב"ן והשיטה שבסוגיין מדובר שנתכוון ליתן רק לאחד מהם ולא לשניהם, דאם נתכוון לשניהם אין שייך להקשות מדין האומר נכסי לטוביה, ששם מדובר שנתכוון רק לאחד אבל כאן מדובר שנתן לשניהם ודו"ק.

ולאור חילוק זה נראה ללמוד עוד חידוש לדינא, דהנה בסוגיין מבואר שנתן הדקל לקרובו, וכתבו התוס' שמדובר שהיה לו בן ולכן הוצרך ליתנו לקרובו, [וכוונת התוס', שאם לא היה לו בן, א"כ לא היה צריך ליתנו לקרובו, שהרי בלא"ה יירשנו בתורת ירושה], ושמעתי מידידי הגר"מ שווארץ שליט"א בעל 'משפט הצוואה', שלכאו' יש ללמוד מדברי התוס' חידוש דין שאם אמר 'דקל לקרובי' הבן אינו מקבל הנכסים, ויל"ע מדוע אין הבן נכלל בכלל קרוב שהרי גם הוא קרוב שלו, וצ"ל שאין דרכן של בני"א לקרוא לבנו קרובו, ואם נתכוון ליתנו לבנו לא היה אומר קרובו, ובהכרח שנתכוון ליתן לקרוב אחר ולא לבנו.

וכן יש ללמוד מלשון הרבינו יונה בסוגיין שכתב וז"ל: ומיירי כגון דהוי ליה אחי

ולפיכך הוצרך לומר דקלא לקריבא להעביר נחלתו מן האחים, דלא קרי איניש לאחיה קריביה וכו' עכ"ל. ומבואר ברבינו יונה חידוש יותר מדברי התוס', שאפי' אם יש לו אחים, לא נתכוון ליתן לאחיו אלא נתכוון לשלול את אחיו מפני שאין אדם קורא לאחיו קרוביו.

ויל"ע דהרי הנמו"י והפוסקים כתבו שאם אמר נכסי לקרובי אמרי' שנתכוון לכל קרוביו ואפי' פסולי עדות, ומסתמת דבריהם מבואר שאפי' הרחוקים וכ"ש הקרובים, ובניו ואחיו בכלל, וקשה דהרי מדברי התוס' והרבינו יונה מוכח שלא נתכוון ליתן לבניו ולאחיו, ומדוע לא הזכירו הפוסקים שהבנים והאחים אינם בכלל קרוביו.

ולאור המבואר נראה לחלק, שלא כתבו התוס' ורבינו יונה שנתכוון לשלול את בניו ואחיו, אלא באופן שאמר נכסי ל'קרובי' שמדובר על קרוב אחד, ואילו היה מתכוון לבניו או לאחיו לא היה קורא אותם בלשון קרוב, אבל באופן שאומר נכסי ל'קרובי' בזה לא נתכוון להוציא את בניו מכלל קרוביו, שהרי גם בניו ואחיו הם קרובים שלו, והסיבה שקורא אותם קרובים מפני שהוא רוצה ליתן גם לקרובים הרחוקים יותר ולכן קורא את כולם בכלל קרוביו שכן הוא האמת שכולם קרוביו הם.

ובעיקר חידוש הרבינו יונה שאם אמר קרובו נתכוון לשלול את אחיו, יש ללמוד מדברי הרמ"ה בסוגיין שחולק עליו, שכתב וז"ל: נוסחא אחרינא קריביה דרב אידי בר אבין שכיב ושבק דיקלא כי קא שכיב אמר להוי לקריבי. ולפום הדין נוסחא משכחת לה באחא ובר אחא ומאי דדמי להו, דתרווייהו לענין ירושה כי הדדי נינהו. מיהו לענין תפקדתיא דשכיב מרע, כיון דאמר להוי לקריבי לההוא דמיקרב טפי יחיבנן ליה וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. ומבואר מדבריו שמדובר שהיה לו אח ובן אח, ואם אומר נכסי לקרובי אמרי' שנתכוון לאחיו ולא לבן אחיו, ומבואר להדיא שנתכוון לאחיו, ודלא

ליתן לרחוק, ולפי"ז באופן שהאח אינו יורש אותו, אפשר שלא נתכוון לשלול אותו ונתכוון ליתן לאחיו, אמנם יתכן שגם בכה"ג כיון שאין אדם קורא לאחיו קרוב, לא נתכוון לאחיו וצ"ע].

כהרבינו יונה. [ויש לדון, דאפשר דרבינו יונה לא אמר סברתו, אלא באופן שאין לו בנים, ואחיו הוא היורש אותו ממילא, וממה שהוצרך ליתן מתנה מיוחדת לקרובו, אמרי' שנתכוון לשלול את אחיו היורש ונתכוון



הרב שמעון קמינצקי

בענין דרך רחוקה בקרבן פסח

ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד

כמאן הלכתא

והנה כתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ב "שגג או נאנס ולא הקריב בראשון, אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת" ובהשגות הראב"ד "א"א שנה זה משנתו כרבי, ורבי נתן ורבי חנניא בן עקביא פליגי עליה"

ובכס"מ ביאר השגת הראב"ד "טעמו לומר וכו' אמאי פסק כרבי דמחייב דהוי יחידאה לגבי רבי נתן ורבי חנניא בן עקביא" וכתב הכס"מ ליישב דעת הרמב"ם וז"ל "ויש לומר שטעמו של רבינו משום דאמרין בגמרא דרבי סבר וכו' דמגדף היינו מברך את ה' וכו' ור"ג ורחב"ע סברי מגדף לאו היינו מברך את ה', ובפ"ק דכריתות (ז:) אמרינן דחכמים ס"ל דמגדף היינו מברך את ה' וכיון דקם ליה רבי כחכמים הלכה כוותיה".

ועוד הביא בכס"מ שם "וה"ר אברהם בנו של רבינו וכו' והנה רבי סבר שני רגל בפני עצמו, בא ר"ג וחלק עליו ואמר שני תשלומין. בא ר"ח וחלק עליו חלוקה אחרת ואמר שני תקנה הוא, הלכך הלכה כרבי לגבי כל חד מינייהו דהלכה כרבי מחבירו" עכ"ל, וכהאי שינויא כתב נמי המהר"י קורקוס עיי"ש, ויעו"ע בספר המאיר לעולם ח"א סימן י' מש"כ ליישב בזה עוד עיי"ש.

ד. תירוץ הח"ח בליקוטי הלכות

ובספר ליקוטי הלכות לבעל הח"ח כתב ליישב דעת הרמב"ם דהנה תנן בריש פירקין "מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון יעשה את השני, שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה את השני, אם כן למה נאמר טמא או שהיה בדרך רחוקה שאלו פטורין מהכרת ואלו חייבין בהכרת"

א. מחלוקת רב נחמן ורב ששת

תנן בריש פרק מי שהיה פסחים צב: "מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את (הפסח) הראשון יעשה את השני"

ובגמ' "איתמר היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו (פרש"י "ולערב יבא, ומכל מקום בדרך רחוקה הוא, שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה דהיינו כל שש שעות עד שקיעת החמה") רב נחמן אמר הורצה (פרש"י "ופטור מן השני") רב ששת אמר לא הורצה, רב נחמן אמר הורצה מיחס הוא דחס רחמנא עליו ואי עביד תבא עליו ברכה, ורב ששת אמר לא הורצה מידחא דחייא רחמנא כטמא" (ופרש"י "כטמא, ולא עשה כלום, וזקוק לשני") ע"כ, וצ"ב מהו שורש פלוגתייהו דרב נחמן ורב ששת בזה, ויבואר להלן בע"ה.

ב. מחלוקת רבי, רבי נתן,

ורבי חנניא בן עקביא

ולהלן צג. "תנו רבנן חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני דברי רבי, רבי נתן אומר חייב כרת על הראשון ופטור על השני (פרש"י "ואם שגג בראשון והזיד בשני פטור") רבי חנניא בן עקביא אומר אף על הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני" ופרש"י "אף על הראשון אם הזיד אינו חייב כרת עד שיזיד אף בשני אבל אם עשה את השני או שגג בו פטור לגמרי דשני תשלומים דראשון וכו' הלכך באיזה מהם שגג פטור" עכ"ל.

ולהלן צג: קאמר הש"ס "הלכך הזיד בזה ובזה (בפסח ראשון ושני) דברי הכל חייב, שגג בזה ובזה דברי הכל פטור, הזיד בראשון ושגג בשני, לרבי ולרבי נתן מחייב, ולרבי חנניא בן עקביא פטור, שגג בראשון והזיד בשני, לרבי חייב, לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור" ע"כ.

והזיד בשני, משוגג או נאנס בראשון והזיד בשני" עכ"ל.

ובכס"מ תירץ דעת הרמב"ם ז"ל "ופירש רבינו בפירוש המשנה, כשהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את השני, אינו חייב כרת וכו' וכששגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני חייב כרת, כי לשון התורה כל מי שלא היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל חייב כרת וכו' ובזה אין מקום להשגת הראב"ד" עכ"ל.

ומבואר דהרמב"ם והראב"ד אזור לטעמייהו דהר"מ ס"ל דלדעת רבי יש חילוק בין מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון. שאפילו הזיד ולא עשה השני פטור מכרת, ובין שגג או נאנס בראשון, שאז אם הזיד בשני חייב כרת, ואילו הראב"ד ס"ל שאין לחלק בזה ושגג או נאנס בראשון שווה בדינו למי שהיה טמא או בדרך רחוקה, וכן פרש"י במתניתין דשגג או נאנס שווה בדינו למי שהיה טמא או בדרך רחוקה וכש"נ.

ו. פלוגתיהו דרש"י הרמב"ם והראב"ד בעומד לפניו מן המודיעין

והנה גרסין להלן צד. "תנו רבנן היה עומד חוץ למודיעים ויכול ליכנס בסוסים ובפרדים (פרש"י "במרוצה") יכול יהא חייב ("כרת, אם לא הגיע לעזרה בשעת שחיטה") תלמוד לומר ובדרך לא היה והלה היה בדרך ("דחוץ למודיעין דרך רחוקה הוא") היה עומד לפניו מן המודיעים ואין יכול ליכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו ("והוא היה מביא בניו ובני ביתו עמו") יכול לא יהא חייב, תלמוד לומר ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך" ופרש"י "שאיין זה אונס שיש לו להשטט ולילך יחידי ולשחוט" עכ"ל.

ומבואר מדברי רש"י דאם היה לפניו מן המודיעין ולא נכנס מפני גמלים וקרונות המעכבות אותו, הטעם שחייב הוא מפני "שאיין זה אונס שיש לו להשטט ולילך יחידי לשחוט"

ופרש"י שאלו פטורין מן הכרת, טמא ודרך רחוקה ושגג ונאנס" עכ"ל, ומבואר מדבריו דמי ששגג או נאנס שווה בדינו למי שהיה טמא או בדרך רחוקה, שפטור מהכרת אם לא עשה פסח שני.

אכן הרמב"ם בפירוש המשניות כתב לחלק בין טמא ודרך רחוקה ובין שגג או נאנס ז"ל "כשהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון ולא עשה את השני אינו חייב כרת, לפי שנפטר מפסח ראשון וכו' וכששגג או נאנס בפסח ראשון ולא עשה את השני חייב כרת וכו' וזה ענין אמרם בכאן אלו פטורין מן הכרת (טמא או בדרך רחוקה) ואלו (שגג או נאנס) חייבין" עכ"ל.

ולפ"ז כתב הליקוטי הלכות בזבח תודה בסוגיין דאף לדעת רבי דוקא שגג או נאנס בראשון חייב כרת אם לא עשה השני, אבל אם היה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון פטור מכרת אף אם לא עשה השני, ולפ"ז מתניתין אתיא כרבי דאם שגג או נאנס בראשון והזיד בשני חייב, ומעתה כתב בליקו"ה "ולזה מסיים (במתניתין) שאלו, רצונו לומר טמא ודרך רחוקה, פטורין מכרת, אפילו אם הזיד בשני, ואלו היינו שגג או נאנס חייבין בהכרת, ור"ל אם הזיד בשני וכדעת רבי, ובזה ניחא מה דפסק (הרמב"ם) כרבי אף דר"ג ורחב"ע פליגי עליו וכבר השיגו הראב"ד בזה, משום דס"ל דפשטיה דמתניתין אתיא כרבי וקיי"ל דסתמא במתניתין ומחלוקת בברייתא הלכה כסתם מתניתין" עכ"ל.

ה. הרמב"ם והראב"ד

אזור למעמייהו (א)

והנה כתב הרמב"ם בפ"ה מהלכות ק"פ ה"ב "מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון, אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת וכו' אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת שכבר נפטר מפסח ראשון מן הכרת".

ובהשגות הראב"ד שם "א"א עכשיו סותר את דבריו, ומאי שנא טמא ודרך רחוקה

הראשון, ומשונה אם לא עשה בראשון מחמת אנוס אם הזיד בשני חייב כרת, אבל אם היה פטור בראשון כגר שנתגייר בין פסח ראשון לפסח שני אינו חייב כרת אם הזיד בשני, וכמו כן מי שהיה טמא או בדרך רחוקה חשבינן כאילו לא נתחייב בראשון" עכ"ל.

אכן בדעת רש"י והראב"ד שהשוו מי שהיה טמא או בדרך רחוקה לשאר אונסין, י"ל דסברי דכולהו כי הדדי ניהו, ואף טמא ומי שהיה בדרך רחוקה הו"ל כאנוסין אשר חייבים בעיקר המצוה אלא שאנוסין בקיומה, ומשונה מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בראשון והזיד בשני חייב (ובעיקר הא מילתא אי אנוס חשיב בר חיובא או לאו, יעוין קהלות יעקב ב"ב סימן י' שדן בזה ובהוכחת הגר"א בזה יעו"ש, ויעו"ע בספר שערי חיים כתובות סימן י' ס"ב מש"כ בזה)

ז. הרמב"ם והראב"ד אודו למעמייהו (ג)

ויעוין עוד בשערי ישר שם שכתב לבאר עפ"י דברי הרמב"ם בפ"ו מק"פ ה"ב וז"ל "טמא מת שחל שביעי שלו להיות בארבעה עשר, אע"פ שטבל והוזה עליו והרי הוא ראוי לאכול קדשים לערב אין שוחטין עליו אלא נדחה לפסח שני, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" וכו'.

ובהשגת הראב"ד "א"א אין דרך ההלכה הולכת כן וכו' אלא האי קרא בשלא טבל ולא הזה" עכ"ל. ומבואר דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בטמא מת שחל שביעי שלו בערב הפסח וטבל והוזה עליו דלהרמב"ם אין שוחטין עליו הפסח אלא נדחה לפסח שני, ולהראב"ד שוחטין עליו הפסח, ויעוין בכס"מ שם.

וביאר בשערי ישר שם דעת הרמב"ם "והוא הטעם כמש"כ דסובר (הרמב"ם) דטמא מת פטור מפסח שלא מטעם דאינו ראוי לאכילה בערב וכו' אבל שאר טמאים מחויבים בעשיית הפסח רק דאינם יכולים מפני שאינם ראויים לאכילת פסח בערב, וכיון שבערב יהיו מותרים באכילת הפסח שוחטין עליהם" עכ"ל.

איברא דהרמב"ם בפ"ה מק"פ ה"ט כתב וז"ל "מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש חמשה עשר מיל או יתר הרי זה בדרך רחוקה, היה בינו ובניה פחות מזה אינו בדרך רחוקה, מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת, הלך ולא הגיע מפני שעכבוהו הבהמות בדחקם וכו' הרי זה אנוס ואינו בדרך רחוקה" ובהשגות הראב"ד "א"א אינו תופס דרך הגמרא" עכ"ל.

ומבואר דהרמב"ם חולק בזה על פרש"י וס"ל דאם היה לפניו מן המודיעין ועכבוהו הבהמות בדחקם הרי זה אנוס, ודלא כפרש"י הנ"ל שפירש שאין זה אנוס, ומדברי הראב"ד בהשגות משמע דמפרש נמי כפרש"י.

ז. רש"י הרמב"ם והראב"ד

אודו למעמייהו (ב)

והנה הכס"מ תירץ השגת הראב"ד וז"ל "ונראה שרבינו מפרש דהכי קאמר, יכול לא יהא חייב כרת אם הזיד ולא עשה את השני, כדין מי שהיה בדרך רחוקה כיון שנתעכב בדרך תלמוד לומר ובדרך לא היה והרי לא היה בדרך, כלומר אע"פ שנתעכב בדרך כיון שעיכבו לא היה מחמת מרחק הדרך קרינן ביה ובדרך לא היה, והרי הוא כאנוס אחר ואם הזיד ולא עשה את השני חייב כרת" עכ"ל.

ומבואר דהרמב"ם מחד גיסא, ורש"י והראב"ד מאידך גיסא, אודו למעמייהו והיינו דלהרמב"ם יש לחלק בין היה בדרך רחוקה שאז אפילו הזיד ולא עשה פסח שני פטור מן הכרת וכמבואר לעיל, אכן רש"י והראב"ד סברי דדרך רחוקה הוי כשגג או נאנס ואם הזיד בשני חייב וכש"נ.

ח. ביאור השערי ישר בדעת הרמב"ם

ובספר שערי ישר שער א' פ"ב בד"ה ועפ"י כתב לבאר דעת הרמב"ם "דמחלק בין אנוס, לטמא והיה בדרך, דכל אנוס אינו פטור מן המצוה אלא שמחויב הוא ואנוס בקיומו, אבל טמא והיה בדרך פטור הוא מן

הרי הם כשאר אנוסים, וא"כ הרי אין כל תועלת במה שישלחוהו לדרך רחוקה שהרי בלא"ה הוא אנוס.

ואם כנים אנו בזה עולה איפוא דרבי יוחנן ורבי הושעיא פליגי בהנידון הנ"ל, דרבי יוחנן סבר דמי שהיה בדרך רחוקה אינו בר חיובא כלל, וא"כ מי שהוא אנוס שחייב מעיקר הדין בהמצוה אלא שאנוס בקיומה, משלחין אותו לדרך רחוקה כדי להפקיעו מן החיוב וכמו שביאר בשערי ישר.

איברא דרבי הושעיא ס"ל דאף מי שהיה בדרך רחוקה הרי הוא כשאר אנוסים, וא"כ הרי לא מהני מידי אם ישלחוהו לדרך רחוקה דבלאו הכי אנוס הוא וכש"נ.

יא. מחלוקת רש"י והרמב"ם

בגדר דרך רחוקה

והנה תנן צג: "איזו היא דרך רחוקה, מן המודיעים ולחוץ וכמדתה לכל רוח דברי רבי עקיבא" וכו', ובגמ' "אמר עולא מן המודיעין לירושלים חמשה עשר מילין הוא" ע"כ.

ופרש"י "וסבירא ליה לעולא, דרך רחוקה כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, כל זמן שחיטה מהלך ואינו מגיע, ושעת שחיטה מחצות היום ואילך" עכ"ל, ומבואר דס"ל לרש"י דגדר דרך רחוקה הוא כשהיה בתחילת זמן שחיטה והיינו מחצות היום ואילך, בדרך רחוקה, שאז אינו יכול ליכנס כל זמן שחיטה, וכמ"ש רש"י "כל זמן שחיטה מהלך ואינו מגיע".

איברא דהרמב"ם בפ"ה מק"פ ה"ט כתב וז"ל "מי שהיה בינו ובין ירושלים יום ארבעה עשר עם עליית השמש, חמשה עשר מיל או יתר, הרי זה בדרך רחוקה, היה בינו ובינה פחות מזה אינו בדרך רחוקה מפני שיכול להגיע לירושלים אחר חצות כשהיה ברגליו בנחת" עכ"ל, ומבואר מדבריו דגדר דרך רחוקה הוא כשאנו יכול להגיע לירושלים עד חצות והיינו עד תחילת זמן שחיטת הפסח, ודלא כפרש"י שפירש דהיינו שאין יכול ליכנס עד סוף זמן שחיטה וצ"ב מהו שורש פלוגתייהו בזה.

והיינו כש"נ דהרמב"ם ס"ל דמאחר דכתיב בקרא (במדבר ט' י') איש איש כי יהיה טמא לנפש או בדרך רחוקה וגו' ועשה פסח לה', בחודש השני בארבעה עשר" וגו' א"כ טמא מת ומי שהיה בדרך רחוקה רחמנא פטר להו מפסח ראשון ונדחין לפסח שני, וא"כ טמא מת אע"פ שראוי לאכול לערב שכבר טבל והוזה עליו נדחה לפסח שני ולא הוי בכלל חיובא דפסח ראשון.

אכן הראב"ד סבר דטמא מת ומי שהיו בדרך רחוקה שווין בדינם לשאר אנוסין וכש"נ, ומשו"ה טמא מת שטבל והוזה עליו ויהיה ראוי לאכול בערב לא הוי אנוס וחייב בפסח ראשון.

י. ביאור השער"י

בהמחלוקת בירושלמי

והנה גרסין בירושלמי נזיר פ"ח ה"א "יחיד שנטמא בספק רשות היחיד בפסח, רבי הושעיא אמר ידחה לפסח שני, רבי יוחנן אמר משלחין אותו לדרך רחוקה" ע"כ.

ובמהרי"ט אלגזי ביאר הטעם דלרבי יוחנן משלחין אותו לדרך רחוקה דזהו לפטרו מספק כרת שכן אם הוא טהור הרי חייב בקרבן פסח ומשו"ה משלחין אותו לדרך רחוקה שאז אף אם הוא טהור הרי פטור מכרת עכ"ד, ולכאורה צ"ב דכיון דהוי ספק טמא א"כ אנוס הוא ואינו יכול ממילא לעשות הפסח, ומדוע יש צורך לשלחו לדרך רחוקה, הא בלא"ה פטור מכרת.

וביאר בשערי ישר שם דס"ל לרבי יוחנן דאנוס הוי בר חיובא ומשו"ה מוטל עליו לעשות טצדקי לפטור עצמו לגמרי מקרבן פסח וע"י שמשלחין אותו לדרך רחוקה הרי פטור עצמו לגמרי ותו לא הוי בר חיובא בק"פ ומשו"ה בעינן לשלחו, ואילו רבי הושעיא ס"ל דספק כודאי ומשו"ה אין צריך לשלחו לדרך רחוקה משום שגם ספק פטור כודאי עכ"ד.

ושמא מצינו לפרש בזה דרבי הושעיא ס"ל כפי מה שנתבאר לעיל בדעת רש"י והראב"ד דמי שהיה טמא או בדרך רחוקה

יב. רש"י והרמב"ם אודו למעמייהו (ד)

ויעוין בקונטרס דרך ים בסוגיין שביאר בזה דהרמב"ם סובר דהפטור דדרך רחוקה אינו משום שנחשב כאנוס, שהרי אינו אנוס אם יכול ליכנס כל זמן שחיטה, ובע"כ דהוי גזירת הכתוב לפטור מי שנמצא בדרך רחוקה בתחילת יום י"ד, והיינו כמבואר לעיל דהרמב"ם ס"ל דמי שהיה בדרך רחוקה לא חשיב כאנוס, אלא דאינו בר חיובא כלל.

אכן רש"י אשר כמבואר לעיל סובר דמי שהיה טמא או בדרך רחוקה שווים בדינם למי שהיה אנוס, והיינו דפטור דדרך רחוקה הוא משום דעיי"ז חשיב כאנוס, ומשו"ה רק אם אינו יכול ליכנס כל זמן שחיטה חשיב כאנוס, אכן אם היה בדרך רחוקה מתחילת היום ויוכל ליכנס בשעת שחיטה לא חשיב אנוס וחייב לעשות פסח ראשון, ולכן פרש"י דדרך רחוקה היינו "כל זמן שחיטה מהלך ואינו מגיע".

יג. דברי המנחת חינוך והאבי עזרי

כתב המנחת חינוך מצוה ש"פ י' וז"ל "והנה לפי שיטת הרמב"ם דרך רחוקה הוי אם הוא בערב פסח בעליית השמש רחוק חמשה עשר מיל דאינו יכול להכנס בתחילת שחיטה, א"כ ג"כ נראה דאפילו בא במרוצה קודם חצות אינו עושה הפסח ואפילו עשה לא הורצה, כיון דלדעתו זה הוי דרך רחוקה ודרך רחוקה רחמנא דחייה וכו' כיון דדעת הרמב"ם דזה הוי דרך רחוקה א"כ כך גזירת הכתוב" עכ"ל. יעו"ש.

איברא דבאבי עזרי מהדו"ק פ"ה מק"פ ה"ג כתב וז"ל "הנה אין ספק בדבר, אף שהיה בדרך רחוקה ביום ארבעה עשר בעליית השמש, שהיה יכול להגיע לירושלים רק אחר חצות כשיהלך ברגליו בנחת שזוהי דרך רחוקה לדעת הרמב"ם כמפורש בדבריו לקמן בה"ט, והקדים בהליכתו ובא לירושלים קודם חצות, ודאי שמחוייב אז לעשות פסח ראשון והפסח כשר והורצה" עכ"ל.

ולכאורה הרי נידון זה נובע מן הנידון הנ"ל מהו גדר הפטור דדרך רחוקה שכן אם הוא בתורת הפקעה והיינו דאינו בר חיובא, א"כ אף אם בא במרוצה קודם חצות אינו עושה פסח שני דרחמנא דחייה לפסח שני, אכן אם הוי רק כאנוס א"כ הרי חיובא רמי עליה ואם בא במרוצה חייב לעשות פסח ראשון והפסח כשר והורצה.

יד. שורש פלוגתייהו

דבר נחמן ורב ששת

ומדי דברי בזה עם הגאון רבי חיים מאיר שטיינברג שליט"א, קאמר דעפ"י אלו הדברים שפיר יש לבאר שורש פלוגתייהו דרב נחמן ורב ששת גבי מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו, דר"נ אמר הורצה ור"ש אמר לא הורצה, וטעמייהו כמובא לעיל "רב נחמן אמר הורצה, מיחס הא דחס רחמנא עליו ואי עביד תבוא עליו ברכה, ורב ששת אמר לא הורצה, מידחא דחייה רחמנא כטמא".

ועפ"י הדברים הנ"ל שפיר יש לבאר דפליגי מהו גדר הפטור דדרך רחוקה דר"נ ס"ל שמעיקר הדין חייב הוא בק"פ אלא דחס רחמנא עליה דהוי אנוס, ומ"מ אי עביד תבוא עליו ברכה שהרי מעיקר הדין חייב הוא בק"פ, אכן ר"ש ס"ל דגדר הפטור דרך רחוקה הוי בתורת הפקעה והיינו דאינו בר חיובא כלל ומידחא דחייה רחמנא כטמא ומשו"ה ס"ל לר"ש דאם שחטו וזרקו עליו לא הורצה.

טו. הרמב"ם אויל למעמיה (ה)

והנה הרמב"ם פסק להלכה כדעת רב ששת וכמ"ש בד"ה מק"פ ה"ג "ומי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו את הדם, אף על פי שבא לערב לא הורצה וחייב בפסח שני" עכ"ל.

וכתב עלה בכס"מ "פלוגתא דרב נחמן ורב ששת, ופסק כרב ששת דהלכתא כוותיה באיסורי" וכ"כ במהר"י קורקוס כאן וז"ל "דהלכה כרב ששת באיסורי וכרב נחמן

לן הלכה כרב ששת באיסורי ובספר יד מלאכי בכלליו בסימן קס"ב כתב דהאי כללא הוא מהגאונים ויעוין בתוס' עירובין לב ע"א בד"ה רב ששת שכתבו כן בשם הבה"ג, וא"כ צ"ע דעת הרמב"ן שפסק כר"נ.

איברא דעפ"י המבואר לעיל דשורש פלוגתייהו דר"ש ור"נ נובע מן השאלה האם פטור דרך רחוקה הוי בתורת הפקעה או דהוי כשאר אונסין, וכבר נתבאר לעיל ענף י' דכבר נחלקו בזה רבי יוחנן ורבי הושעיא בירושלמי נזיר, וכיון דכבר נחלקו בזה עוד אמוראים א"כ אפשר דתו לא אמרינן בזה להאי כללא דהלכה כר"ש באיסורי וצ"ע.

בדיני, כל שכן דרב אשי אמר מתניתין נמי דיקא כרב ששת עכ"ל.

איברא דהרמב"ן בפירושו עה"ת בפרשת בהעלותך (במדבר ט' י') פסק להלכה כדעת רב נחמן והובאו דבריו במנחת חינוך ש"פ י' יעו"ש.

ועל פי המבואר י"ל דהרמב"ם אזיל בזה לטעמיה, דס"ל דפטור דרך רחוקה הוי בתורת הפקעה דחשיב כאינו בר חיובא, ומשו"ה שפיר פסק כדעת רב ששת דס"ל הכי וכש"נ.

טז. ביאור שיטת הרמב"ן

והנה יעויין במנחת חינוך שם שתמה על דעת הרמב"ן שפסק כרב נחמן שהרי קיימא

יז. העולה מהדברים

העולה איפוא כי מן הנידון הנ"ל מהו גדר הפטור דטמא ודרך רחוקה מקרבן פסח האם הו"ל כאנוסים או שפטורים מעיקר החיוב, נובעין מינה ח' נפק"מ להלכה הלא המה:

- א. מחלוקת ר"נ ור"ש במי שהיה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו אי הורצה או לאו (הגר"ח מ שטיינברג שליט"א) וכן מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן כמאן הלכתא.
- ב. מחלוקת רבי הושעיא ורבי יוחנן בירושלמי נזיר, במי שנטמא בספק טומאה, האם משלחין אותו לדרך רחוקה או לאו (עפ"י השערי ישר).
- ג. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד גבי שגג או נאנס בראשון, ולא עשה השני במזיד, אי חייב כרת או לאו (ליקוטי הלכות).
- ד. מי שהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון, והזיד בשני, דהרמב"ם ס"ל דפטור מכרת והיינו משום דאזיל לטעמיה, דדרך רחוקה הוי פטור מעיקר החיוב וכש"נ.
- ה. מחלוקת רש"י הרמב"ם והראב"ד במי שהיה לפניו מן המודיעים ועכבוהו הבהמות בדחם. אי חשיב כאנוס.
- ו. מחלוקת הרמב"ם והראב"ד גבי טמא מת שחל שביעי שלו בערב פסח וטבל והוזה עליו אי שוחטין וזורקין עליו או לאו (שערי ישר).
- ז. מחלוקת הרמב"ם ורש"י בגדר דרך רחוקה, האם הוי מחצות או מעלות השחר (דרך ים).
- ח. מחלוקת מנחת חינוך ואבי עזרי גבי מי שהיה בדרך רחוקה ובא במרוצה האם יכול לעשות הפסח. וכן אם עשה האם הורצה וכש"נ.



בירורי הלכה

הרב בן ציון בבצ'יק

בענין מקוה כלים בנתן סאה ונטל סאה

מעשה בא לידינו במקוה של כלים שעשוי בבור שנתנו בו ארבעים סאה מי גשמים אבל המקוה עצמה אין לה שום אוצר של מי גשמים לא בהשקה ולא בזריעה כך שרק המי גשמים שנתנו בו בהתחלה נמצאים בבור המים, והשאלה הוא בשני אופנים א' במקום שלא הוסיפו מים חוץ ממה שהוסיפו בהתחלה על המי גשמים ב' שיש מקומות שבגלל שהמים עומדים הרבה זמן ונהיה למים ריח לא טוב מוסיפים עוד מים מבחוץ.

א. הנה ידוע חילוק המנהגים במקוואות, שיש שעושים מקוה על ידי השקה דהיינו שיש על יד הבור שטובלים אוצר מי גשמים שדרכו מכשירים את בור הטבילה על ידי שמשיקים המים על ידי נקב כשיעור שפופרת הנוד, ויש המוסיפים בהידור שהאוצר של השקה יהיה שני אוצרות בור ע"ג בור כך שאפילו אם האוצר העליון עם הזמן יתחלף עם המים שאובים שבבור הטבילה וכמו שמבואר בחזון איש, בכל זאת ישאר למטה ארבעים סאה מי גשמים שלא התערבו, ויש שעושים רק אוצר מים של זריעה דהיינו שיש אוצר מים של ארבעים סאה שמחובר למקוה שטובלים שם וכל המים שנכנסים לבור הטבילה עוברים קודם באוצר המים ונזרעים בתוכו ואחר כך נכנסים בהמשכה לבור הטבילה וזה כמנהג הגאון בעל החזון איש זצ"ל ותלמידיו ועוד רבים וטובים, ויש שמהדרים לעשות שיהיה למקוה גם אוצר של זריעה וגם אוצר של השקה.

והטעם של אלו שעושים מקוה של השקה היא כיון שחששו לשיטת הראב"ד בדין נתן סאה ונטל סאה שאפילו בהמקוה שהיה בו ארבעים סאה אם הוסיפו בו מים והוציאו ממנו מים שהיו בתחילה אחרי שהוסיפו בו מים אם לא נשאר כ"א סאה (רוב) ממי הגשמים פסול (ולכן יש מקומות שיש מקוואות מהודרות שכל פעם ממלאים בתוכם כ"א סאה מי גשמים) וכן סובר הרמב"ם שנתן סאה ונטל סאה כשר רק אם נשאר כ"א סאה ממי גשמים.

ב. והנה המחבר פסק בסימן ר"א סעיף כ"ד דאם נתן סאה ונטל סאה כשר אפילו עשה כן עד העולם דאינו חושש לשיטה זו, אך הש"ך בס"ק ס"ג כתב דדעת הרמב"ם דבנתן סאה ונטל סאה עד רובו דווקא כשר וכן הביא הב"י הרשב"ץ שכן כתב בשם הראב"ד ומסיים הש"ך דאפילו שהאחרונים הסכימו להכשיר מכל מקום אין להכניס ראשו בין המחלוקת.

ובאמת אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד דלשיטת הרמב"ם משמע דהפסול הוא מראית העין וכן כתב בדגול מרבבה בכוונת דברי הרמב"ם ואילו בראב"ד משמע דהפסול הוא מעיקר הדין (ואפשר מן התורה) וכן כתב בשו"ת דברי חיים בהכנת דברי הראב"ד וכן מדויק מדבריו שכתב "דאפילו נחסרו המים מעצמם פסולים", ואילו אם הפסול משום מראית העין כתב בחזון איש דאם נחסרו מאליהם כשר וכן משמע גם כן מהרשב"ם ב"ב דף ס"ו בד"ה ומתמה בגמרא.

תבנא לדינא, דהש"ך כתב להחמיר כהראב"ד וראה עוד בספר טהרת מים שהאריך בזה שהרבה גדולים חוששים לשיטת הראב"ד מעיקר הדין וראה כמה התאמצו במקוה שיהיו כשרים לשיטתו.

ג. והנה בחזון איש האריך לבאר שיטתו להסתפק בזריעה בלבד וכתב שם כמה טעמים להכשיר גם לשיטת הראב"ד. א] דיש לומר דכל מה שהראב"ד פוסל היינו באופן שנתן סאה ונטל סאה במקום שטובלים בו אבל אם המים של השאובים נזרעים באוצר של מי גשמים ומתוך כך נכנסים למקוה שטובלים בה יש לדון שגם לראב"ד כשר. ב] דכל המים שנכנסים לתוך האוצר שנזרעים בתוכו עוברים בהמשכה ג' טפחים והוי כשאובים שהמשיכוהו שיש קולא בכך. ג] ויש להוסיף שיתכן דגם המים שבאים בצינורות אינם נפסלים שאינם נחשבים שאובים בצינורות. וכן באגרות משה (יו"ד ח"א סימן קי"א) כתב גם כן דיש לומר דלראב"ד באופן שאינו נותן בתוך הבור אין חשש של נתן סאה ונטל סאה וכן סמך שם בסימן קי"ט להכשיר על ידי המשכה.

ד. ולפי כל הנ"ל במקוואות של כלים שבנידון דידן שיש רק בור מי גשמים בלי אוצר השקה או זריעה שלפי רוב הראשונים בטבילת כלים של מתכות הוא מן התורה באופן שהטובלים כלים אינם נזהרים כשמוציאים הכלי אחר הטבילה שיהיה הכלי הפוך כדי שלא יוציא המים בכלי שנהיה שאובים וכששופכו חזרה הרי זה נותן סאה ונטל סאה ביותר מרובו דהרי בכלים רגילים למדנו במשנה במקוואות פ"ז משנה ו' כיון שהגביה שפתותיהן מן המים שבתוכו שאובים הן.

ואם כן באופן שבא בעל אולם או בית מלון ומביא כלים הרבה נמצא דבאנו לנתן סאה ונטל סאה ואין רוב מים כשרים ובאופן זה אין כל ההיתרים שכתב החזון איש שהבאנו לעיל כיון שבאותו בור עצמו נוטל ונותן וכן הם באים בלי המשכה וגם אינם באים בצינורות ואפילו אם יעשו אוצר וכשירו על ידי זריעה יש חשש שבאופן שיהיו כלים רבים יפסל המקוה לפי הראב"ד.

ואולי אלו שעשו מקוואות אלו אינם יודעים ממה ליזהר או לא חשו לשיטת הראב"ד אבל שמעתי שהרבה מגדולי תלמידי החזון איש נזהרים מאוד בזה שבמקוה שברשותם יטבולו הכלים באופן שלא יפסלו המקוה לשיטת הראב"ד.

העולה מכל הנ"ל, דאלו הנזהרים במקוה לעשותה על ידי השקה כדי לצאת דעת הראב"ד דלדידהו ודאי מקוה זו אינה עשויה כהלכה אלא אפילו אלו שעושים מקוואות על ידי זריעה בלבד גם להם צ"ע מקוה זו אם אפשר לטבול בזה כלים.

דברי הגר"ח קנייבסקי שליט"א

ושלחתי להגאון ר' חיים קנייבסקי שליט"א על ידי בנו שליט"א שאלה זו בזה הלשון: "מקוה של כלים שנעשתה על ידי שמילאוהו מי גשמים ואין לא השקה ולא זריעה אלא בור אחד של מי גשמים ושם טובלים הכלים, ואלו שבאים לטבול הכלים לא נזהרים לטבול כמו שכתוב במשנה לעלותו דרך פיו, ואם כן כשטובלים הכלים ומחזירים המים נעשה שאובים ובמשך הזמן אין כ"א סאה של מי גשמים, האם צריך להזהיר שלא לטבול שם, שהרי מרן החזון איש כתב שהא דלא חששו לשיטת הראב"ד משום שנותנים המים באוצר אחר וכך עובר למקוה, אבל באופן שנותנים מיד למקוה משמע שצריך לחשוש בפרט שאין כאן גם המשכה ולכן השאלה האם צריך להזהיר לא לטבול שם כלים".

וכתב על זה בכתב ידו: "נכון" והוסיף בעל פה שצריך להיזהר בכך.

תשובת מו"ר הגאון הרב יעקב מאיר שטרן שליט"א

כמו כן שלחתי את השאלה למו"ר הגאון הרב יעקב מאיר שטרן שליט"א דומ"ץ בבי"ד הגר"ש ואזנר זצוק"ל ורב אב"ד קהילת יעקב בני ברק, וזה תשובתו ששלח אלי:
כ"א כסלו תשע"ו, לכבוד הרב הגאון המופלג מוה"ר בן ציון בבצ"ק שליט"א רב ומו"צ פה עירנו ב"ב.

אחדשה"ט וש"ת - הנני בזה ע"ד שאלתו במקוה לטבילת כלים שנבנה כך שהוכנס לתוכו מ' סאה מי גשמים ואין לה שום אוצר של מי גשמים של זריעה או השקה וכשטובלים שם כלים אין הציבור מקפיד להוציאם בצורה הפוכה דרך שוליהם וממילא המים נעשו שאובין כדתנן בפ"ז מ"ו דמקואות ובשולחן ערוך סימן ר"א סעי' ס"ג, ס"ד, נמצא שאנו נכנסין לשאלה של נתן סאה ונטל סאה.

והגם די"א שבאופן של זריעה על ידי אוצר שבצד בור הטבילה אין לחוש לזה כדמוכח בשו"ת חת"ס יו"ד סימן ר"ג וכן החזו"א יו"ד סימן קכ"ג סבירא ליה הכי, אבל בציוור דידן לא שייך לומר כן, ולפיכך כיון שאנו חוששים לשיטות הסוברות דטבילת כלי מתכת חיוכם מן התורה והש"ך (ר"א ס"ק ס"ג) כתב דאין להכניס הראש בין המחלוקת ויש לחוש לשיטת הראב"ד והרמב"ם על כן נלע"ד דגם טבילת כלים מן הראוי לחשוש לזה לכתחילה היכא דאפשר.

וע"ז בעה"ח מצפה לרחמי ד'
יעקב מאיר שטרן

ספר דרוש וחקור

ושוב הראוני בספר דרוש וחקור מהרב רייסנר שליט"א, שהינו מתלמידי הגאון ר' יחזקאל ברטלר שליט"א מגדולי תלמידי החזון איש והענין נידון לפניו, וזה מה שכתב:

"הנה יש לעורר דמאחר שנוהגין להחמיר כהראב"ד דגם בשאובין איכא פיסולא דנ"ס ונט"ס ביותר מרובו אם כן במקוואות של טבילת כלים יש להיזהר שבגמר טבילת הכלי שיוציאו את הכלי מן המים בצורה הפוכה בכדי שלא יהיה במשך הזמן בעיה של נ"ס ונט"ס ביותר מרובו, שהרי אם יוציאו את הכלי באופן רגיל הרי שנינו במקוואות פ"ז מ"ו כיון שהגביה שפתותיהן מן המים. המים שבתוכן שאובין הן", ואם כן היות שהמים שבתוכם נעשים שאובין אם כן יוצא שאם יוציאו הכלי בצורה לא הפוכה שע"ז המים שבתוכה שאובין אם כן אם ישפכו אחר כך המים בחזרה למקוה יוצא שיש נ"ס ונט"ס ולאחר זמן יהיה מצב של נ"ס ונט"ס ביותר מרובו, וגם אם המקוה של הכלים מושק כל הזמן לאוצר גם כן אין להוציא הכלי בצורה ישרה כיון דבמשך הזמן וכן על ידי פעולת הטבילת הכלים יהיה בילה וייצא שגם המים שהיו באוצר ייפסלו על ידי הנתן ונטל.

וידוע שהרבה מדקדקין מקפידים שבמקוואות כלים אשר בפיקוחם שיוציאו הכלי בגמר הטבילה בצורה הפוכה מהאי טעמא, ויש להפליא על מקומות רבים אשר אינם מקפידים בזה אף על פי שבאיסורי כרת הם כן מחמירים את שיטת הראב"ד בנ"ס ונט"ס בשאובין, ואפשר שחשש זה לא עלה בדעתם, ועוד אפ"ל דהם החמירו את הראב"ד לענין חייבי כריתות ולא לגבי טבילת כלים שזה מצות עשה.

וחכ"א רצה לומר דבטבילת כלים אין בזה מראית עין דאין אנו מסתכלים ע"ז שעושים כאן תחלופה של המים שבגמר טבילת הכלי שופכים המים למקוה ואחר כך שוב מטבילין כלי אחר ומוציאין אותו עם המים מן המקוה, אמנם סברא זו קלישה היא דמאחר שסו"ס יש כאן מצב של נתן ונטל אם כן לא פלוג רבנן. והנה זה פשוט דהש"ך שהחמיר את הראב"ד זה כולל גם מקוואות של כלים שצריך להוציאן בצורה הפוכה". ע"כ דבריו שם.

דברי הרה"ג ר' משה בראנסדארפער שליט"א

אח"ז שלחתי את הנ"ל להרה"ג ר' משה בראנסדארפער שליט"א אב"ד ור"מ היכל הוראה בירושלים, וזה תשובתו.

בס"ד יום שני ט"ז טבת תשע"ו לפ"ק, אל מעלות כבוד הרה"ג מורה ודאין בעיה"ת בני ברק, הרב בן ציון בבצ"ק שליט"א.

אחר מבוא השלום והברכה כיאות, הנני על דבר שאלתך בענין מקוואות המיוחדים לטבילת כלים שאין בהם לא זריעה דלא השקה אלא ממלאין אותו במי גשמים ולדעת הראשונים שכלי מתכת חיוב טבילתן היא מדאורייתא וצריך שתהיה טבילתן כשרה לכל הדעות ואם כן בכל פעם שטובלים כלים שיש להם תוך ואין מוציאים את הכלים דרך שוליהם וכיון שהגביה שפת הכלי מן המים נעשו המים שבכלי שאובים (כמבואר במשנה מקוואות פ"ז מ"ו ועיין בשולחן ערוך יו"ד סימן רא סעיף סג-סד) ואחר כך מחזירים את המים הנשארים אל תוך המקוה במשך הזמן נפסל המקוה לדעת הראב"ד וסייעתו מובא בש"ך יו"ד סימן רא ס"ב מחמת פסול דנתן סאה ונטל סאה שכתב שיש להחמיר כשיטתו ולמה בטבילת כלים אלו שחיובם דאורייתא לדעת הרבה ראשונים כמו שאר טבילות שחיובם דאורייתא ולמה לא חשו לעשות המקוה כלים גם הוא שיהיה כשר לכל הדעות.

ושלח לי תשובות הגאונים הגר"ח קנייבסקי שליט"א, רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א ורבי ירמ' הכהן כץ שליט"א שכולם מודים לדבריו ומחזקים את ידו שדבריו אמת, אומר גם אני שבאמת כנים הדברים וכך עולה מתוך דברי הפוסקים ובאמת כבר חשבתי על זה רבות בשנים למה אין עושים כן.

אלא דאנא בשפולי גלימא דאאמו"ר זצ"ל נקיטנא, והוא שהיה ידוע ומפורסם בידו החזקה בכל עניני המקוואות והוא הגבר אשר הוקם על להעמיד המקוואות על הצד היותר טוב ובכולם חשש להכשיר המקוואות גם אליבא דהראב"ד, ומכל מקום אף שהייתי עמו אבלח"א כשהכשיר המקוואות של נשים ושל כלים בהרבה מקומות ומעולם לא שמעתי ממנו שיש לחוש במקוה של כלים לשיטת הראב"ד, ומשום זה היה די לו שיעשו בור של מי גשמים ויכולים להשתמש בזה לזמן ארוך.

וכן שמעתי מהרב יחזקאל רוזנברג שליט"א מבית שמש שהיה יד ימינו של אאמו"ר זצ"ל בעניני המקוואות, והוסיף עוד שבשעתו עשו בור לטבילת כלים בבית שמש ולא היה להם מי גשמים, והורה להם אאמו"ר זצ"ל שיעשו המשכה מהמים של בור הזריעה של המקוה נשים ודי בזה ולא חש שמא במשך הזמן יהיה חשש של נתן סאה ונטל סאה כשיטת הראב"ד.

וכן אני יכול להעיד שכמה וכמה פעמים שהייתי שליח שלו להטביל כלי מתכות שהשתמש בביתו במקוה ושלח אותי למקוה מסוימת שהמקוה ההוא לא היתה מוכשרת ע"פ שיטת הראב"ד.

אף שלא ידעתי הטעם להנהגתו צריך אני למשכוני נפשי על זה וחשבתי שדעתו היא דמה שיש לחוש לכל הדעות הוא רק בשאר טבילות דאורייתא אבל בטבילת כלים אין הכרח לחוש לכל הדעות דהא חזינן דאף שדעת רוב הפוסקים שיש כלים שחיוב טבילתם כלים היא מדאורייתא מכל מקום גם לדעתם מדאורייתא מותר להשתמש בכלים אלו אפילו קודם טבילה וכשיזדמן לו להטבילו יטביל, מאחר שכל טבילתן אינה בשביל להוציאם מטומאתם אלא בשביל להכניסם לקדושת ישראל, מה שאין כן בשאר טבילות דאורייתא שצריך להוריד הטומאה מהן.

על דרך מה שכתב בביאור הלכה סימן שכג סעיף ז ד"ה מותר וז"ל: אפ"ה מותר להטביל טבילה זו ביום טוב כיון דבעצם הכלי זו טהורה ואינה להסיר הטומאה כ"א בשביל תוספת

טהרה ע"כ לא מיקרי זו בשם מתקן וה"נ הטבילה בכלים חדשים איננה להסיר הטומאה כי לא נטמאה ורק בשביל שיצאה מרשות אינו יהודי ובאה לקדושת ישראל הצריכה התורה טבילה וכדאיתא בירושלמי דע"ז ומן התורה אין שום איסור להשתמש בה ואפילו רבנן שאסרו להשתמש בה עד שיטבילוהו על כל פנים אין המאכל נאסר לכו"ע, ע"כ

על כל פנים חזינן הכא דטבילת כלים אין ענינה אלא בשביל להכניסה לקדושת ישראל וע"כ אף אי נימא דחייב טבילתה דאורייתא מכל מקום לא בעינן שיהיה כשר לכל הדעות מה שאין כן שאר טבילות דאורייתא שענינן להוציא את הדבר מחזקת טומאה הקודמת ולזה הצריכו לחוש בהם גם לשיטת הראב"ד.

ובזה נראה לענ"ד ליישב מה שלא נהגו בטבילת כלים להחמיר כל כך לחוש לדעת הראב"ד ודי בזה שיהיה המקוה כשר וכנראה דזו היתה דעתו והנהגתו של אאמו"ר זצ"ל מה שלא חש להורות במקוה של כלים לחוש לשיטת הראב"ד.

**וע"ז באעה"ה,
משה בראנסדארפער**

דברי הרה"ג ר' מאיר פוזן שליט"א

כמו כן שלחתי את השאלה להרה"ג ר' מאיר פוזן שליט"א מומחה לעניין מקוואות ומחבר ספר החשוב אור מאיר על הלכות מקוואות, וזה מה שהשיב.

למעשה אני אומר שאי אפשר להקפיד בשיטת הראב"ד במקוה כלים כיון שמסור לציבור וידוע ששופכים שם מים שאובין תמיד על ידי הטבילות, ולא ראיתי מי שמקפיד על זה, ואפשר הטעם משום דלמעשה אי אפשר להשגיח על זה.

**בברכה והצלחה,
מאיר פוזן**

דברי הרה"ג ר' ירמיה הכהן ב"ר שליט"א מומחה לעניני מקוואות ומח"ס מקוה מים

שוב שלחתי את השאלה להגאון ר' ירמיה הכהן כ"ץ בעל מח"ס מקוה מים ג' חלקים על מקוואות וזה מה שהשיב.

בס"ד, יב כסליו תשע"ו לפ"ק, לכבוד הרה"ג ר' בן ציון בבצ"ק שליט"א בענין שאלתו דמר, במקוה כלים שנעשה על ידי בור אחד של מי גשמים בלא בור השקה או בור זריעה.

בוודאי דאין לעשות מקוה כזה, דנקטינן דטבילת כלים היא מה"ת, ולכן אין להקל בזה במקוה שהיא פסול משום נתן סאה ונטל סאה לדעת הרמב"ם והראב"ד, וגם כידוע אשר מקוואות כאלו על פי הרוב יש בהם חשש של שינוי מראה דהוא גם כן חשש דאורייתא, (מה שאין כן אם יש בור מן הצד אזי יכולים להחליף בור הטבילה ולמלאותו עם מים זכים), ואין פנאי להאריך בדברים פשוטים.

**הב"ח בברכה בכל מעשי ידיכם,
ירמיה הכהן ב"ץ**

שוב הראוני בספר קנין דעה (יורה דעה סימן רא) מהרב ר' יששכר דוב שרייבר שליט"א, שדן בנושא שדן בדבר עם חמיו הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א דבשולחן ערוך איתא דמקוה מצומצם צריך להיזהר להעלות הכלים דרך שוליהן, דלכאורה לשיטת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל אפילו במקוה שאינו מצומצם גם צריך להיזהר שלא להוציא הכלים עם המים

שבתוכם אלא לכופו דאם לא נזהר אחרי שיטבול הרבה כלים יחזור כל המקוה להיות שאובים ובמשנה משמע שדוקא במקוה מצומצם צריך להיזהר ונשאר בצע"ג.

וכתב בשם חמיו הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א דיש לומר דכשמוציא מים מהמקוה ומחזירים מיד לא הוי כל כך מראית עין די"ל דלא נראה כל כך כאילו כל מי המקוה הם שאובין אלא כשמביא מים שאובין מבחוץ מה שאין כן כשמוציא מים מהמקוה גופא ומיד מחזירים י"ל שאין כל כך מראית עין כאילו הכל שאוב.

ומביא את דברי הדרכי תשובה (ס"ק קכ"ח) שדן בעניין אם במקום שמוציא מים מהמקוה כדי לחמם את המים ואחר כך מחזירים האם גם בזה יש לדון מטעם נטל סאה ונתן סאה או דבאופן זה אין לחוש, דבספר שיורי טהרה (תשובה מ"ה) כתב דמותר ליקח מים מן המקוה ולחממם ולהחזיר המים למקוה ואין בזה חשש של נטל סאה ונתן סאה, ואילו בבית שלמה (סימן ס"ב) כתב ובזה צווחו כבר רבים וגם שלמים על שנהגו להקל על ידי שנוטלים המים לחממם.

יש להוסיף, שלדידי חזי לי מקוה של אוצר מי גשמים לבדם ובמשך הזמן שהיו המים עומדים היה חשש של שינוי מראה, ועוד שהממונה על החלפת המים לקח דליים של מים והוסיף אל תוך המקוה אף בלי שיעשה המשכה למים שהכניס לאוצר. ולפי זה אין סברת ההיתר שהבאנו לעיל, דבמקום שמכניס אותם המים שלקח על ידי כלים בחזרה תוך המקוה אין חשש של נתן סאה ונטל סאה, כיון שברוב פעמים שיש רק אוצר אחד של גשמים מוסיפים ונותנים מים ממקום אחר.

העולה לדינא, דודאי צריך להיזהר שלא לעשות מקוה של מי גשמים לבד דלבד מהחשש של נטל סאה ונתן סאה לשיטת הראב"ד שנתבאר לעיל, יש גם חשש של שינוי מראה ויש לחשוש שהממונה לא יוסיף מים כדינם.



ר' צבי רייזמן

בירך על אוכל ונזכר שהיום תענית

ענף א

בירך על אוכל ונזכר שהיום תענית

באמצע יום צום, ברגע של היסח הדעת, אדם ניגש למקרר, ומתוך הרגל מוציא פרי או משקה, מברך... ובטרם מגיש את האוכל לפיו, נזכר כי היום צום.

על כפות המאזניים ניצבים זה לעומת זה: מצד אחד, איסור ברכה לבטלה, ומצד שני איסור אכילה בתענית. והשאלה היא כיצד לנהוג למעשה - לאכול מעט כדי שהברכה לא תהיה לבטלה, או לא לאכול, בגלל האיסור לאכול בתענית. לשם כך יש לברר:

א. מהי חומרתם של איסור ברכה לבטלה ואיסור אכילה בתענית - מהתורה או מדרבנן, והאם איסור אחד חמור יותר מהשני.

ב. במידה ואיסור אחד אינו חמור יותר מהשני האם עדיף לנהוג ב"שב ואל תעשה", ולא לאכול, בגלל האיסור לאכול בתענית. או ב"קום ועשה", ולאכול מעט, כדי שהברכה לא תהיה לבטלה.

לשווא, שעובר על איסור דאורייתא "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא".

אולם התוספות (ראש השנה לג, א ד"ה הא) כתבו: "ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום בל תשא, ליכא, דההיא דרשה דרבנן". וכן נקט הרא"ש (קידושין פרק א ס"י מט) "ואין כאן משום לא תשא את שם, לפי שמברכות ברכה שאינה צריכה דהך דרשא אסמכתא בעלמא". וכפי שכתב המשנה ברורה (סי' רטו ס"ק כ) "דעת כמה ראשונים דעיקר איסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן, כיון שהוא מזכירו בברכה דרך שבח והודאה, וקרא אסמכתא בעלמא".

איסור אכילה בתענית ציבור

ובתענית יחיד - מהתורה או מדרבנן

ב. ביום הכיפורים אכילה אסורה מהתורה, ובתעניות הציבור שנקבעו על ידי חכמים, האכילה אסורה מדרבנן.

ובתענית "יחיד" שאדם מקבל על עצמו לצום, נחלקו הראשונים האם אסור לאכול מהתורה מדין נדר, או מדרבנן.

במסכת תענית (יב, ב) אמר רב יהודה אמר רב: "לווה אדם תעניתו ופורע". כלומר, המקבל על עצמו לצום ביום

ברכה שאינה צריכה -

אסורה מהתורה או מדרבנן

א. במסכת ברכות (לג, א) מובא: "כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא".

ונחלקו רבותינו הראשונים האם דברי הגמרא כפשוטם, והמברך עובר על איסור תורה, או שאכן יש איסור מהתורה אולם האיסור הוא אך ורק כשמוציא שם שמים לשווא - ללא כל מטרה או צורך, אבל כשמזכיר את שם השם בדרך שבח, למרות שהברכה אינה צריכה, אינו עובר על איסור מהתורה אלא על איסור מדרבנן [והפסוק "אסמכתא" בעלמא].

הרמב"ם (הלכות ברכות פ"א הט"ו) והשו"ע (או"ח סי' רטו סעי' ו) כתבו: "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשווא, והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמין". והאחרונים [מגן אברהם (או"ח סי' רטו ס"ק ו); ברכי יוסף (או"ח סי' מו); ביאור הגר"א (סי' תקלט סעי' יא); משנ"ב (ס"ק כ)] נקטו שברכה שאינה צריכה אסורה מהתורה כדין הנשבע

הגמרא במסכת עירובין (ק, א) מבואר שנחלקו האם "שב ואל תעשה עדיף", או "קום ועשה עדיף". לדעת רבי יהושע "שב ואל תעשה עדיף", ולכן עדיף לעבור על איסור "בל תגרע" בנתינת "מתנה אחת" לקרבן שצריך "ארבע מתנות", ב"שב ואל תעשה" [כאשר נותן מתנה אחת ולא נותן ארבע מתנות], מאשר לעבור על איסור "בל תוסיף" ב"קום ועשה" בנתינת "ארבע מתנות" לקרבן שצריך "מתנה אחת". אולם רבי אליעזר סבר "קום ועשה עדיף", ולכן יתן "ארבע מתנות".

הרמב"ם (הלכות פסולי המוקדשין פ"ב הי"א) פסק להלכה כרבי יהושע, כלומר "שב ואל תעשה עדיף".

וכן מבואר בדברי הריטב"א (שבועות מה, ב ד"ה שם קציצה) שיש להאמין לשכיר הטוען שלא קיבל את שכרו בזמן ולא להאמין לבעל הבית שאומר ששילם את שכר השכיר כי "בל תגזול דשכיר דהוי בקום ועשה חמיר מחמשה הללו שהן בשב ואל תעשה". בעל הבית המעכב את תשלום שכר השכיר, עובר "בשב ואל תעשה" על חמשה איסורים. לעומת זאת, השכיר עובר ב"קום ועשה" על איסור גזל אם קיבל את שכרו ואומר שלא קיבל. ולכן השכיר נאמן, כי חמור יותר לעבור על איסור "בקום ועשה" מאשר ב"שב ואל תעשה".

ד. ממוצא הדברים נבוא לנדון המברך על אוכל ונזכר ששרוי בתענית - האם ינהג ב"שב ואל תעשה" ולא יאכל, בגלל האיסור לאכול בתענית. או יאכל מעט ב"קום ועשה", כדי שהברכה לא תהיה לבטלה.

המהרש"ם (דעת תורה סי' תקסח סעי' א) פסק כי המברך על אוכל ונזכר ששרוי בתענית יחיד, צריך להמשיך בתעניתו ולא לאכול, היות ו"איסור ברכה שאינה צריכה, לשיטת רוב הפוסקים הוא רק מדרבנן, ואיך יתירו לו בקום ועשה איסור תורה [לאכול בתענית יחיד, שעובר על איסור נדר מהתורה] בשביל שינצל מאיסור דרבנן שכבר עשה בשוגג, ועיין עירובין דף ק'

מסוים רשאי "ללוות" את היום, דהיינו לא לצום בו, ו"לפרוע" את הצום ביום אחר. וכתב הרא"ש (פ"א סימן טז) "וראיתי רבותי שהיו מזיקין להתיר נדר תעניתו בשלושה, דכיון שאמר הריני בתענית למחר הויא ליה כמו נדר".

אולם הר"ן (ד, א מדפי הרי"ף) כתב: "וביאור הענין שאין קבלת תענית נדר גמור, דאי הכי פשיטא דלא מצי לווי, דהאומר קונם עלי בשר ביום פלוני, פשיטא דאינו רשאי לשנותו. ובתענית היינו טעמא דאמרין לווי לפי שאין הוא נדר גמור אלא כקבלה לדבר מצוה".

"שב ואל תעשה" עדיף

ג. במסכת זבחים (פ, ב) מבואר כי בדיני התורה חמור יותר לעבור על איסור ב"קום עשה" - במעשה "אקטיבי", מאשר לעבור על איסור ב"שב ואל תעשה" - באופן "פסיבי".

במשנה (זבחים פ"ח מ"י) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע: "הניתנין מתן ארבע במתנה אחת, רבי אליעזר אומר, ינתנו במתן ארבע. רבי יהושע אומר, ינתנו במתנה אחת. אמר לו רבי אליעזר, והרי הוא עובר על כל תגרע. אמר לו רבי יהושע, והרי הוא עובר על כל תוסיף". דם של קרבן שצריך להתיז ממנו "מתנה אחת" על המזבח, שהתערבב עם דם קרבן אחר שצריך להתיז ממנו "ארבע מתנות". לדעת רבי אליעזר יתיז מתערובת הדמים ארבע מתנות, כי אם יתן מתנה אחת מכל הדם יעבור על איסור "בל תגרע" במתן מתנה אחת לדם קרבן כאשר חייב ארבע מתנות. אולם רבי יהושע סבר שיתז מתערובת הדמים "מתנה אחת, כי בנתינת "ארבע מתנות" יעבור על איסור "בל תוסיף" במתן "ארבע מתנות" לקרבן כאשר חייב מתנה אחת בלבד.

וטעם מחלוקתם מבואר בדברי המשנה: "אמר רבי יהושע [לרבי אליעזר], כשנתת [ארבע מתנות], עברת על כל תוסיף ועשית מעשה בידך. וכשלא נתת, עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה בידך". ובסוגיית

תשא את שם ה' אלקיך לשוא, ולפיכך התירו כאן לומר ברכה שאינה צריכה לו כדי לחנך בניו ובני ביתו במצות, ואילו היה איסור תורה לא היו מתירים לו לעשות בידים איסור תורה משום חינוך מצוות דבריהם". לדעת הריטב"א, לא מתירים לעבור על איסור דאורייתא משום מצות חינוך, ולכן אם התירו לברך ברכת המוציא לבטלה כדי לחנך את בני ביתו, בהכרח שהאיסור לברך ברכה לבטלה אינו מהתורה, ומשום מצות חינוך התירו לעבור על איסור דרבנן.

והקשה הערוך לנר על הריטב"א: "אבל באמת לא זכיתי להבין ראייה זו, דאפילו הוא דאורייתא, מכל מקום כיון דמצות חינוך הוא מדרבנן למה לא יהיה מותר לברך כמו על שאר מצות דרבנן דמברכים "וציונו" מלא תסור, ומזכיר שם שמים בהברכה. ואם כן כיון דמצוה על ידי "לא תסור" לחנך, מותר גם כן לברך". ומדברי הערוך לנר למדנו, כי למצות חינוך שהיא מדרבנן יש תוקף של מצות "לא תסור" דאורייתא. ולכן אפילו אם נאמר שאיסור ברכה לבטלה מהתורה, אין כל מניעה לברך ברכה לבטלה לצורך חינוך, כי גם לברכה שנאמרת משום מצות חינוך יש תוקף של קיום מצוה מהתורה.

ועל פי דבריו חשבתי לומר, שגם לדעת הפוסקים שאיסור ברכה לבטלה מדאורייתא, אסור לאכול כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. שכן על פי דברי הערוך לנר יש לומר שגם לקיום מצות תענית ציבור שהיא מדרבנן יש תוקף של מצות "לא תסור" דאורייתא. ולכן אפילו אם נאמר שאיסור ברכה לבטלה מהתורה, מאידך גיסא, גם בקיום התענית מקיים מצוה מהתורה, ועל כן "שב ואל תעשה עדיף", וימשיך בתעניתו.



"יאכל פחות מכוית מפני הברכה,

והתענית עולה לו"

ו. הברכי יוסף (או"ח סי' תקסח סעי' א) והשערי תשובה (שם) הביאו את פסק ההלכה של רבי יונה נבון, מחבר השו"ת נחפה בכסף, רבו של החיד"א: "מי שהיה

בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע מוכח דשב ואל תעשה עדיף, ובריתב"א שבועות דף מ"ה, דיותר חמור לעבור בלאו אחד בקום ועשה מלעבור חמשה לאוין בשב ואל תעשה. והכי נמי כיון שכבר בירך מיקרי שב ואל תעשה במה שאינו אוכל אחר ברכתו".

ובהמשך דבריו כתב המהרש"ם כי גם בתענית ציבור שאיסור אכילה מדרבנן, לדעת רוב הפוסקים שאיסור ברכה לבטלה מדרבנן, צריך להמשיך בתעניתו ולא לאכול. ודבריו מובנים על פי המבואר לעיל בדברי הראשונים שפסקו "שב ואל תעשה עדיף", ולפיכך לא יאכל כדי לא לעבור "בקום ועשה" על איסור אכילה בתענית.

אולם הגר"ע יוסף פסק (חזון עובדיה דיני ארבע תעניות עמ' כד) כי בתענית ציבור שאיסור אכילה מדרבנן, יש לחשוש לדעת הרמב"ם והשו"ע שאיסור ברכה לבטלה מדאורייתא, ולכן צריך לטעום כדי לא לעבור על איסור תורה של ברכה לבטלה: "ומה שהקשה מהר"י עייאש במטה יהודה שהרי איסור ברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן, כמ"ש התוס' והרא"ש, וא"כ למה יעשה איסור דרבנן במתכוון. יש לדחות לפי מש"כ הברכי יוסף (סי' מו) שאיסור ברכה שאינה צריכה להרמב"ם ומרן הוי מדאורייתא. וכ"כ בפשיטות הגר"א (סי' תקלט סעי' יא) שאיסור ברכה שאינה צריכה הוי מדאורייתא. הלכך עדיף שיטעום משהו, שהרי פוסקים רבים ס"ל דהאידינא אם רצו מתענים רצו אין מתענים [והיינו שחיוב תענית ציבור מדרבנן]". ומבואר שמותר לאכול בתענית "בקום ועשה" כדי לא לעבור על איסור דאורייתא של ברכה לבטלה.

ה. ברם לענ"ד נראה שגם לדעת הפוסקים שאיסור ברכה לבטלה מדאורייתא, אין לאכול בתענית ציבור, בהקדם דברי הריטב"א (ראש השנה כט, ב) שהוכיח כי ברכה לבטלה אסורה מדרבנן מדברי הגמרא (שם) "פורס פרוסה [דהיינו מברך ברכת המוציא] לבניו ובני ביתו אף שאינו אוכל עמהם כדי לחנכן במצוות, וז"ל: "איסור ברכה לבטלה מדרבנן הוא ואסמכוה אלא

עליה", משמע "דמיירי בתענית יחיד שקביל עליו, אבל בתענית הכתוב [דהיינו תענית ציבור] לא". כלומר, מלשון הגמרא נראה כי הספק היה בתענית שה"יחיד" מקבל על עצמו, והסיבה לאיסור אכילה ושתייה היא הקבלה שקיבל על עצמו. ומכיון שקיבל על עצמו איסור אכילה ושתייה, יש צד לומר ש"טעימה" בלבד מותרת, היות ואין זה "אכילה ושתייה". אך בתענית ציבור לא נוכל לומר זאת, מפני שאיסור האכילה אינו נובע מקבלתו אלא מתקנת חכמים שחייבוהו לצום, ואסרו גם "טעימה".

ועוד כתבו התוספות (ד"ה טועם) כי ה"טעימה" המותרת ללא ברכה ובתענית היא רק "שחזור ופולט דלא חשיב הנאה מן הטעימה, אבל בולע לא, אפילו בשאר תעניות. ומשום הכי הפולט אינו צריך ברכה שאינו נהנה".

ומבואר איפוא, כי ב"טעימה" ללא אכילה בשיעור של פחות מ"רביעית" אין צורך לברך, וכמו כן התענית אינה מתבטלת. וכן נפסק להלכה בשו"ע בהלכות תעניות (או"ח סי' תקסז סעי' א) כי "השרוי בתענית יכול לטעום כדי רביעית, ובלבד שיפלוט. וביום הכיפורים ובתשעה באב אסור". כלומר, בתענית יחיד אסור לאכול פחות מרביעית או כזית, אבל טעימה ללא אכילה בשיעור פחות מרביעית או כזית, מותרת בתנאי שיפלוט את האוכל מפיו [כמבואר לעיל, היות ולא קיבל על עצמו אלא הנאת אכילה ולא טעימה]. ועל כך כתב הרמ"א: "ויש מחמירים בכל תענית ציבור, והכי נוהגים". והיינו שיש מחמירים לאסור אפילו טעימה ללא אכילה בכל תענית ציבור, והכי נוהגים". וביאר המג"א: "דבשלמא בתענית שקיבל מעצמו, יש לומר שלא קיבל עליו אלא הנאת אכילה, משא"כ בתענית ציבור".

לאור האמור, דברי הנחפה בכסף להתיר אכילת פחות מכזית כדי שברכתו לא תהיה לבטלה, לכאורה נסתרים הן מדברי השו"ע והן מדברי הרמ"א, שאסרו לאכול בתענית אפילו פחות מכזית [גם השו"ע שהתיר

שרוי בתענית ושכח ולקח איזה מאכל, ובירך עליו ונזכר מהתענית, יאכל פחות מכזית מפני הברכה, והתענית עולה לו".

לדעת הנחפה בכסף, הפתרון הטוב ביותר לשאלה כיצד לנהוג כאשר מברכים [בטעות] על אוכל ביום תענית הוא - לאכול פחות מכזית. מצד אחד, הצום לא "נשבר" כי אכל פחות מכזית. מצד שני, הברכה לא היתה לבטלה, שהרי חיוב ברכה ראשונה הוא על טעימה כלשהי, כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' רי סעי' א) "האוכל פחות מכזית, בין מפת בין משאר אוכלים והשותה פחות מרביעית, בין מייין בין משאר משקים, מברך תחילה ברכה הראויה לאותו המין", וביאר המשנה ברורה (ס"ק ג) "ואפילו על כל שהוא, בין מדבר אוכל בין ממשקה, דאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה", ולכן אוכל פחות מכזית.

אולם בהמשך דבריו הביא הברכי יוסף את דברי רבו של הנחפה בכסף, רבי ישראל מאיר מזרחי, מחבר שו"ת פרי הארץ (ח"ב או"ח סימן ז) "שאם היה אוכל ואמרו שעלה עמוד השחר, יפלוט". ומבואר בדבריו, שגם אם כבר בירך והכניס את האוכל לפיו, עליו לפלוט את האוכל בטרם יבלענו, כדי לא לעבור על איסור אכילה בצום. ומשמע שלא חשש לברכה לבטלה, אך לא נתבאר מדוע. פסק ההלכה של הנחפה בכסף תמוה, ולכאורה נסתר מדברי השו"ע והרמ"א, ויבואר להלן.

איסור אכילה בתענית - אפילו בטעימה

ז. במסכת ברכות (יד, א) שאלו את רבי אבי: "השרוי בתענית מהו שיטעום, אכילה ושתייה קביל עליה - והא ליכא, או דילמא הנאה קביל עליה - והא איכא". ומסקנת הגמרא: "אמר ליה, טועם ואין בכך כלום. תניא נמי הכי, מטעמת אינה טעונה ברכה, והשרוי בתענית טועם ואין בכך כלום. עד כמה, רבי אמי ורבי אסי טעמי עד שיעור רביעיתא".

וכתבו התוספות (ד"ה או דלמא) כי מלשון הגמרא "או דילמא הנאה קביל

אמינא לחלק בין תענית ציבור לתענית יחיד, שבתענית יחיד שקיבל על עצמו תענית בפחות מכזית, נקרא עדיין שצם ולא ביטל תעניתו, כמבואר בשו"ע סי' תקס"ח ס"א. אבל בתענית ציבור חז"ל אסרו על הגברא את האכילה והטעימה בכל דהו, כמו בתשעה באב שחצי שיעור אסור בו כמו ביום הכיפורים, ולכן אסור לטעום."

ומעתה אין קושיא על הנחפה בכסף מדברי המחבר והרמ"א שפסקו לאסור לאכול בתענית אפילו פחות מכזית, כי דבריהם נאמרו בתענית ציבור, אבל בתענית יחיד כאשר בירך על אוכל יהיה רשאי לטעום, כי הרי לא קיבל את התענית על דעת לאסור טעימה פחות משיעור זה.

איסור "חצי שיעור" באכילה בתענית

ט. המהרש"ם (או"ח סי' תקסח סעי' א) הקשה על הנחפה כסף קושיא נוספת: "אם מתענה בשביל שנדר להתענות ביום זה, הרי גם חצי שיעור אסור מהתורה". ואמנם מטעם זה פסק בספר טל אורות (דף ד' ע"ד; הובא בעיקרי הד"ט סימן כט סעי' א) "צריך שיפלוט הכל מפיו, שאם יבלע כל שהוא הרי זה אוכל חצי שיעור שאסור מן התורה, ואין לחוש לאיסור ברכה לבטלה שהיא מדרבנן."

במסכת יומא (יומא עד, א) אמר רבי יוחנן "חצי שיעור אסור מהתורה", ולמד זאת מהפסוק (ויקרא ז, כג) "כל חלב שור וכשב ועז לא תאכלו", ופירש רש"י (ד"ה כוי) "כל אחלב, כלומר אפילו כל שהוא". וכן פסק הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פי"ד הלכה א-ב) "כל איסורי מאכלות שבתורה שיעורן ככזית בינוני בין למלקות בין לכתת בין למיתה בידי שמים, ושיעור זה עם כל השיעורים הלכה למשה מסיני הם. ואסור מן התורה לאכול כל שהוא מדבר האסור, אבל אינו לוקה אלא על כזית". ובשו"ע בהלכות יום הכיפורים (או"ח סי' תריב סעי' ה) "האוכל ביום הכיפורים ככותבת הגסה חייב, והוא פחות מכביצה מעט. הא דבעינן שיעור היינו לחיוב כרת או חטאת, אבל איסורא איכא בכל שהוא",

טעימה בתענית יחיד התנה זו בתנאי "ובלבד שיפלוט", וצ"ע.

בתענית יחיד לא קיבל על עצמו לאכול פחות משיעור

ח. ביישוב הוראתו של הנחפה בכסף כתב החזון עובדיה [בהמשך דבריו המובאים לעיל] כי דבריו נאמרו בתענית יחיד בלבד: "נראה דלא קשה מידי, דהכא באיסור שבדה אותו מעצמו, אפילו אם היה דרך נדר לא שייך איסור דחצי שיעור, כמ"ש בחידושי הר"ן (שבועות כב, א) וז"ל, ומסתברא דמי שנשבע שלא יאכל מותר לו לכתחילה לאכול פחות משיעור, ולא דמי לשאר איסורים שבתורה, דשאני הכא דהוי איסור הבא מעצמו, וכיון שלא נתכוון אלא לכזית, פחות מכזית היתר גמור הוא".

לדעת החזון עובדיה, דברי הנחפה בכסף נאמרו בתענית יחיד בלבד, וכפי שניתן ללמוד מדברי השערי תשובה (או"ח סי' תקסח ס"ק א) שהביא את מש"כ הנחפה בכסף על דברי השו"ע (שם) "נדר להתענות יום זה ושכח ואכל משלים תעניתו", ובדין זה הורה הנחפה בכסף שאם בירך על אוכל רשאי לטעום, וזאת משום שניתן לומר שקבלת התענית היתה על דעת לאסור אכילת כזית, ולא על דעת לאסור טעימה פחות משיעור זה. ולכן אם בירך על האוכל ונזכר ששרוי בתענית, מעולם לא קיבל על עצמו שלא "לטעום" מהמאכל, ורשאי לטעום ממנו כדי שברכתו לא תהיה לבטלה.

ואמנם לפי הסבר זה, בתענית ציבור שחייב התענית ואיסור האכילה אינו תלוי בקבלתו כי זו תקנת חכמים - אינו רשאי לטעום כי גם "חצי שיעור" אסור, וכפי שהוסיף השערי תשובה לאחר שהביא את דברי הנחפה בכסף: "וצ"ע בארבע צומות שנראה דאסורים, יש לו לומר מיד שנוכר, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". וכן נקט להלכה בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שכט) שההיתר לטעום מעט בתענית כדי שברכתו לא תהא לבטלה נאמר רק בתענית יחיד ולא בתענית ציבור: "ומסברא

או חצי שיעור חמץ קודם צאת הפסח, שאין "חזי לאצטרופי" כי מיד לאחר שסיים את אכילת החצי שיעור, אינו יכול לצרף אכילה נוספת להשלמת שיעור האיסור].

ועל פי זה תירץ המשנה הלכות "יש לומר בתענית שבירך בטעות ואוכל פחות משיעור, הרי ברכתו מוכחת עליו שאין כוונתו להשלים אלא להציל עצמו משום ברכה לבטלה, וכהאי גוונא כיון דאינו עתיד להשלים חצי שיעור מותר מהתורה לכולי עלמא, והוה אתי שפיר דברי המתירים". בנדון דידן, כשבירך על אוכל ונזכר שהוא בתענית, אין איסור ב"טעימה" של "חצי שיעור מכיון שהחצי שיעור "לא חזי לאיצטרופי" - אין חשש שיבוא לידי אכילת שיעור שלם, שהרי כוונתו בטעימה כדי שברכתו לא תהיה לבטלה, ואין לו כל כוונה להמשיך באכילה נוספת.

ובחזון עובדיה (שם) הביא מדברי הראשונים שבתענית יחיד שהאכילה אסורה מדין נדר, אין כלל איסור "חצי שיעור" כי "באיסור שבדה אותו בעצמו, אפילו אם היה דרך נדר, לא שייך איסור דחצי שיעור, כמ"ש בחידושי הר"ן (שבועות כב, א) וז"ל, ומסתברא דמי שנשבע שלא יאכל, מותר לו לכתחילה לאכול פחות משיעור, ולא דמי לשאר איסורים שבתורה. דשאני הכא דהוי איסור הבא מעצמו, וכיון שלא נתכוון אלא לכזית, פחות מכזית היתר גמור הוא, ע"כ. וכן כתב הר"ן בהלכות בשם יש אומרים, וכן כתבו הרמב"ן בחידושו, וכן הריטב"א בחידושו כתב, דכל דפריש בשבועתו לשון אכילה, כל שפחות משיעור אכילה, אין איסור חל עליו, והיתר גמור הוא".

וכתב המשנה ברורה (ס"ק יא) "איסורא איכא מן התורה".

והוסיף המהרש"ם [בהמשך דבריו שם] כי גם באיסור דרבנן חצי שיעור אסור: "וגם לפי מה שכתב הר"ן פ"ק דתענית [לעיל אות ב] דסתם תענית שמקבל עליו הוא רק נדר מדרבנן, אבל מכל מקום הרי גם מדרבנן חצי שיעור אסור. ואף שהתוספות בחולין (לד, ב ד"ה והשלישי) כתבו דבפסול הגוף דרבנן לא החמירו, כבר העלה בתשובות מהר"י אסאד (יו"ד סימן קעג) לחלק בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מהתורה דגם חצי שיעור אסור, ובדרבנן שאין לו עיקר מהתורה חצי שיעור מותר".

נמצא אפוא, שאכילה "כלשהי" בתענית אסורה מדין "חצי שיעור", הן בתענית יחיד והן בתענית ציבור, שהרי "חצי שיעור אסור", בין באיסור דאורייתא ובין באיסור דרבנן. ומעתה יש לתמוה על הנחפה בכסף, היאך התיר לאכול בתענית פחות משיעור כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, הרי אפילו אכילה "כלשהי" אסורה, וצ"ע.

י. ותירץ בשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן פ) על פי דברי האחרונים (צל"ח ורעק"א) שנקטו להלכה כי "חצי שיעור אסור" משום "דחזי לאיצטרופי", דהיינו הטעם לאיסור אכילת חצי שיעור נובע מכך שחצי השיעור ראוי להצטרף לחצי שיעור אחר להיות שיעור שלם של איסור, ולכן כבר עתה אסור לאכול חצי שיעור שמא יאכל עוד חצי שיעור. ואי לכך, באכילת חצי שיעור "דלא חזי לאיצטרופי" - שאין חשש שיבוא לידי אכילת שיעור שלם, אין כל איסור [כגון שאוכל חצי שיעור קודם צאת יום הכיפורים,

לסיכום: המברך על אוכל ונזכר שהוא בתענית, דעת הנחפה בכסף שיאכל פחות מכזית מפני הברכה, והתענית עולה לו".

ובשערי תשובה כתב כי בתענית ציבור לא יאכל אלא יאמר מיד לאחר הברכה "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", וימשיך בתעניתו. וכן פסק המהרש"ם: "בארבע צומות נראה דיאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ולא יאכל כלל".

וכן הכריעו למעשה התשובות והנהגות המשנה הלכות, שההיתר לטעום מעט בתענית כדי שברכתו לא תהא לבטלה נאמר רק בתענית יחיד ולא בתענית ציבור.

אולם בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח סימן שסה) ובחזון עובדיה (דין ארבע תעניות סע' י) פסקו שגם בתענית ציבור יטעם כדי שברכתו לא תהיה לבטלה. ואף שבתענית ציבור גם "טעימה" פחות מכזית אסורה, אולם האיסור מדרבנן, ומאחר ויש לחשוש לדעת הרמב"ם והשו"ע שאיסור ברכה לבטלה מדאורייתא, צריך לטעום כדי לא לעבור על איסור תורה של ברכה לבטלה.

ברם נתבאר לעיל, שאפילו אם נאמר שאיסור ברכה לבטלה מהתורה, יתכן שהיות וגם בקיום התענית שקבעו חז"ל מקיים מצוה דאורייתא של "לא תסור" - "שב ואל תעשה עדיף", וימשיך בתעניתו, וצ"ע.

ענף ב

בירך על אוכל שאינו רשאי לאוכלו

השאלה כיצד לנהוג כאשר מברך על אוכל ונוכח שאינו רשאי לאוכלו, מתעוררת לא רק בתענית, אלא בנדונים גם אחרים שמברך על אוכל שאינו רשאי לאוכלו. כגון: בירך המוציא ונזכר שלא עשה הבדלה; בירך על אכילת בשר ונזכר שנמצא בתשעת הימים; בירך על גבינה ונזכר שלא עברו שש שעות מאז אכל בשר; בירך על אוכל ונזכר שטרם התפלל שחרית. מדברי הפוסקים בנדונים אלו נמצא ראיות להכרעה בנדון השרוי בתענית ובירך על אוכל, כדלהלן.

שאיסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן, וגם האיסור לאכול קודם הבדלה מדרבנן, ולכן "שב ואל תעשה עדיף", ולפיכך יבדיל ואחר כך יברך שנית המוציא, כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור אכילה קודם הבדלה.

והנה בשו"ת שבט סופר (או"ח סימן כה) הביא את מחלוקת הנחפה בכסף ו"גדולי האחרונים חכמי ספרד" בנדון המברך על אוכל ונזכר ששרוי בתענית, ופסק שאין לטעום מאומה אלא לומר "ברוך שם כבוד מלכותו" ולהמשיך בתענית, והוסיף: "ועיין או"ח סי' רע"א ברמ"א ס"ה אם בירך המוציא קודם שהבדיל, ובמג"א שם ס"ק יב". ומבואר בדבריו כי השאלה כיצד ינהג מי שבירך על אוכל ונזכר ששרוי בתענית, תלויה במחלוקת הרמ"א והמג"א בנדון בירך המוציא ונזכר שלא עשה הבדלה. לדעת הרמ"א שעדיף שיאכל מעט כדי לא שלא יעבור על איסור ברכה שאינה צריכה, ולכן גם בתענית יאכל מעט כדי לא שלא יעבור על איסור ברכה שאינה צריכה. אולם לדעת המג"א בשם הריצב"א שצריך להבדיל ואחר כך יברך שנית המוציא, כדי שלא

בירך המוציא ונזכר שלא עשה הבדלה

יא. הפוסקים נחלקו כיצד יש לנהוג כאשר בירך המוציא ונזכר שלא עשה הבדלה. מצד אחד, אם יבדיל ורק אחר כך יאכל, יעבור על איסור ברכה שאינה צריכה. מצד שני, אם יאכל בטרם יבדיל, יעבור על איסור אכילה קודם הבדלה. הרמ"א (או"ח סי' רע"א סע' ה) פסק כי המברך המוציא וקודם שאכל נזכר שלא הבדיל "יאכל תחילה, דהרי אין מבדילים על הפת". וכתב המג"א (ס"ק יב) "ובתשובת מהר"ם סי' ש"ב כתב ריצב"א דיבדיל ואחר כך יברך שנית המוציא ויאכל, דהא אסור לאכול קודם שיבדיל".

ומבואר כי לדעת הרמ"א, איסור ברכה שאינה צריכה חמור יותר מהאיסור לאכול קודם הבדלה, ולכן כדי לא לעבור על איסור ברכת המוציא שלא לצורך, יאכל מעט, ולאחר מכן יבדיל. ויתכן כי הרמ"א נקט שיש לחשוש לדעת הפוסקים שאיסור ברכה שאינה צריכה מדאורייתא, ולכן עדיף שיאכל מעט כדי לא שלא יעבור על איסור תורה. אולם הריצב"א נקט ככל הנראה,

הימים, יאכל ממנו קצת כדי לא לעבור על איסור ברכה לבטלה, וזאת למרות שעובר על איסור שמבטל את המנהג להימנע מאכילת בשר בתשעת הימים.

אולם בהמשך דבריו כתב: "אמנם הרב אור חדש אחר שהעתיק דברי הב"ח הנ"ל סיים וז"ל, ונראה לומר דהיינו דווקא שאין נפשו קצה בו או שאין בו צד איסור, ע"כ. הרי השמיענו שאין לעבור על איסור בל תשקצו משום ברכה שאינה צריכה. ודייקנן נמי ממה שכתב ואין בו צד איסור, דאפילו ליכא אלא פקפוק בעלמא יש לו למשוך ידו". והיינו שדעת האור חדש, שהב"ח פסק לאכול מעט מאוכל שבירך עליו ונמאס רק אם אינו עובר באכילתו על איסור בל תשקצו, ברם אם "נפשו קצה" במאכל שנמאס ואז יש בזה "צד איסור" בל תשקצו, לא יעבור על איסור זה כדי שברכתו לא תהיה לבטלה. ומכאן כתב השדי חמד: "ומיניה לנדון דידן, דאע"ג דאינו איסור ממש אלא מחמת מנהג אין לו לאכול ממנו, וטעמא איכא למימר שהברכה כבר נאמרה, ומאי דהוה הוה בדיעבד, אבל לאכול מה שאסור עליה הוי לכתחילה. ואם כן אין לו לאכול ממנו, אלא אם כן יש לו שם מוכן מי שיתיר נדרו".

לסיכום, נחלקו הפוסקים מה דין המברך על אכילת בשר ונוצר שנמצא בתשעת הימים. לדעת הזרע אמת והאור חדש, לא יטעם מהבשר כדי לא לעבור ב"קום ועשה" על איסור נדר של המנהג לא לאכול בשר בתשעת הימים. אולם לדעת השדי חמד בהבנת הב"ח, יאכל מעט מהבשר כדי לא לעבור על איסור ברכה לבטלה.

ונראה כי גם שאלה זו תהיה תלויה במחלוקת הרמ"א והמג"א בנדון המברך המוציא ונוצר שלא הבדיל. לדעת הרמ"א, שצריך לאכול קודם ההבדלה כדי לא לעבור על איסור ברכת המוציא שלא לצורך, הוא הדין כשבירך על אכילת בשר בתשעת הימים, יש לו לאכול מעט, כדי לא לעבור על ברכה שאינה צריכה על הבשר שרצה לאכול. אולם לדעת המג"א שפסק להבדיל

יעבור "בקום ועשה" על איסור אכילה קודם הבדלה, נראה שגם בתענית, לא יטעם מאומה כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור אכילה בתענית.

ופלא בעיני מדוע כל הפוסקים [מלבד השבט סופר] שדנו בשאלה כיצד ינהג מי שבירך על אוכל ונוצר ששרוי בתענית, לא תלו זאת במחלוקת הרמ"א והמג"א, וצ"ע.

ובשו"ת משנה הלכות (ח"ז סימן פ) כתב שאין להביא ראיה מנדון בירך המוציא ונוצר שלא עשה הבדלה לנדון בירך על אוכל בתענית "דאולי יש לחלק ביניהם, דבקיודש והבדלה בידו הוא לקדש ולהבדיל, ואין בידו לדחות את התענית", אולם דבריו סתומים וחתומים, ולא זכיתי מדוע בגלל חילוק זה אמור להיות הבדל בין הדין בבירך המוציא ונוצר שלא הבדיל לבין הדין כשבירך על אוכל ונוצר שהיום תענית, ומדוע הפוסקים לא דימו בין הנדונים, צ"ע.

בירך על אכילת בשר

ונוצר שנמצא בתשעת הימים

יב. השדי חמד, רבי חזקיהו מדיני, דן בשו"ת מכתב לחזקיהו (סימן ה) "במי שברך בימים שבין ראש חודש אב עד התענית על חתיכת בשר, וקודם שטעם הזכירה, אם יטעום משום שלא תהיה ברכתו לבטלה, או אם יפלוט". והביא את דברי הזרע אמת "דאיסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן הוא, ועל פי זה כתב דיפלוט ולא יחוש לברכה לבטלה".

מאידך הביא את דברי הב"ח "דמי שבירך על תבשיל ושוב נמאס בעיניו, יש לאכול ממנו קצת, כדי שלא תהיה ברכה לבטלה. ומשום הכי היה נראה גם בנידון דידן, שיש לאכול קצת, דהא לא חיישינן התם לאיסור דבל תשקצו", ולמד מדבריו: "והכי נמי לא ניחוש לעבור על המנהג להינצל מברכה לבטלה". מדברי הב"ח, שאם בירך על אוכל והמאכל נמאס, יאכל ממנו קצת כדי לא לעבור על איסור ברכה לבטלה, למרות שעובר על איסור בל תשקצו, למד השדי חמד שאם בירך על מאכל בשרי בתשעת

שתעשה לבטלה ממילא, ומתבאר שם דכן דעת רבני האחרונים. והוא הדין לנדון זה, יש לומר דאסור לו לאכול ולא יחוש על שתהיה ברכתו לבטלה. ועיין מה שכתבתי בספר מכתב לחזקיהו בחלק התשובות (סימן ה) לענין נודר אהא בתענית עד שאשנה פרק זה ושכח ובירך על האוכל טרם שלמד, ומתבאר דדעת הסוברים שלא יאכל עד שישנה, דמוטב שיעבור על איסור ברכה לבטלה שנעשית מאליה בלי מתכוון, ממה שיעבור בקום ועשה על נדרו אפילו באיסור דרבנן בעלמא, אין לו לעבור עליו משום חשש שלא תהיה ברכתו לבטלה.

מבואר בדברי השדי חמד, כי בכל הנדונים דלעיל: ברכה על אוכל בתענית, ברכה על גבינה לאחר אכילת בשר, וכן כשנדר ללמוד ובירך על אוכל ונזכר שעדיין לא השלים את נדרו - אסור לאכול כי עדיף לעבור על איסור ברכה לבטלה ב"שב ואל תעשה" כיון שהברכה כבר נעשתה, מאשר לעבור ב"קום ועשה" על איסור אכילה [בתענית; חלב אחרי בשר ללא המתנה; כאשר מפר את נדרו באכילה].

מאידך, הגר"ע יוסף פסק בשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סימן ה) שאפילו אם מייד לאחר אכילת בשר בירך על גבינה, עליו לטעום כדי שברכתו לא תהיה לבטלה, בהסתמכו על דעת הראשונים [תוספות בחולין, מרדכי בשם ראבי"ה, ר"א ממיץ, הרו"ה בעל המאור, הרא"ה] להתיר לכתחילה אכילת חלב לאחר בשר אם "סילק את השולחן ובירך", ואף שלהלכה נפסק בשו"ע כדעת הרמב"ם שצריך להמתין שש שעות "מכל מקום יש לומר שבמקום איסור ברכה לבטלה אפשר להקל לטעום, דהו"ל ספק וודאי, ואין ספק [איסור אכילת חלב אחר בשר] מוציא מידי ודאי [איסור ברכה לבטלה]".

ואמנם גם נדון זה יהיה תלוי במחלוקת הרמ"א והמג"א בנדון המברך המוציא ונזכר שלא הבדיל, וכפי שכתב הגר"ע יוסף בהמשך דבריו: "גבי אכילת חלב אחר בשר יש לדמותו לההיא דהבדלה, שפסק

ואחר כך לברך המוציא, כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור אכילה קודם הבדלה, גם כאשר בירך על אכילת בשר בתשעת הימים, לא יטעם מהבשר כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור נדר של המנהג לא לאכול בשר בתשעת הימים.

בירך על גבינה ונזכר שלא עברו

שש שעות מאז אכל בשר

יג. השדי חמד (מערכת בשר וחלב אות יב) כתב: "אם אחר שאכל ועברו כמו ארבע שעות בימות החורף, שכח ובירך על גבינה קשה ונזכר קודם שאכלו בעודו בפיו, מותר לבלוע מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, דהא לדעת הפרי חדש בימות החורף סגי בארבע שעות [המתנה בין אכילת בשר וחלב]. ועם שהאחרונים הלעיגו על מי שרצה לפסוק בזה כפרי חדש, מכל מקום בנדון דידן כו"ע מודו כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. כן כתב הרב זכור לאברהם (בדף קפח ע"ב) שעשה כן בדידיה דהכי הוה עובדא. ומספקא לי בכוונתו אם הוא באופן דליכא למאן דאמר דשרי (דתיכף לאכילת בשר שכח ובירך על גבינה קשה), אם גם בזה מתיר משום שלא תהיה ברכתו לבטלה, או דילמא בכי האי גוונא מודה דאסור לו לאכול ולא יחוש לברכה לבטלה".

כאשר בירך על גבינה ונזכר שלא עברו ארבע שעות מאז אכל בשר, הסתמך הזכור לאברהם למעשה על דעת הפרי חדש שמתיר להמתין ארבע שעות בלבד בין אכילת בשר וחלב, וטעם מעט מהבשר, כדי שברכתו עליו לא תהיה לבטלה. והסתפק השדי חמד, האם גם כשעברו פחות מארבע שעות רשאי לטעם מהבשר, או שההיתר לטעום מהבשר היה רק בגלל שיש דעה המתירה [הפרי חדש] לאכול בשר לאחר חלב לאחר המתנת ארבע שעות בלבד.

למעשה, השדי חמד תלה את הדין בשאלה זו, בנדון בירך על אוכל ונזכר ששרוי בתענית: "דיש סוברים דיאכל מעט משום הברכה ולא יאבד בזה תעניתו, ויש סוברים דלא יאכל כלל ולא יחוש לברכה

לשתות, אבל מים מותר לשתות קודם תפילה בין בחול ובין בשבת ויום טוב, וכן אוכלים ומשקין לרפואה מותר". ובשו"ת יביע אומר (ח"י או"ח סימן ו) נשאל האם "מי שטעה ובירך על מאכל קודם תפילת שחרית, מותר לו לטעום קצת, כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה".

ובתשובתו הביא את סוגיית הגמרא בברכות (י, ב) ודברי הראשונים (שם) שטעם האיסור לאכול לפני התפילה הוא משום איסור "גאווה", ולכן פסק כי "גם זה שטעה ובירך על מאכל או משקה, וטעם משהו כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, ניכר שאינו עושה דרך גאווה, ויש להתיר לו לטעום משהו שתחול עליו הברכה ולא תהיה ברכתו לבטלה. וכל שכן לפי דעת הרמב"ם ומרן דס"ל שאיסור ברכה לבטלה מן התורה, שעובר על לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא, הלכך נכון שיטעם משהו כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, שהרי ניכר שאינו עושה דרך גאווה".

והוסיף: "וכיוצא בזה כתב הרב זכור לאברהם שלאחר שאכל בשר ועברו כארבע שעות מזמן אכילתו שכח ובירך על גבינה, והתיר לטעום מעט מהגבינה כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, וכן העלה בשו"ת באר משה (ח"ד סימן כד). גם מרן החיד"א בברכי יוסף כתב, השרוי בתענית ושכח ובירך על מאכל ונזכר, יאכל פחות מכזית מפני הברכה. וכן יש לומר בנדון דידן, שאע"פ שאסור לטעום כלשהו קודם תפילת שחרית, מכל מקום כשטעה ובירך, וטעם כלשהו בלבד כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, מתוך מעשיו ניכר שאינו עושה דרך גאווה, ולכן מותר לטעום כלשהו".



באיסור דרבנן אינו צריך שום כפרה ובאילו לא עבר דמי

טו. ולענ"ד נראה לומר סברא נוספת מדוע כאשר בירך על אוכל ונזכר שאינו רשאי לאוכלו, אין לחשוש לברכה לבטלה, על פי חידושו של נתיבות המשפט (חור"מ

הרמ"א שיטעם מיד הואיל וכבר בירך. איברא דבתשובת מהר"ם מרוטנבורג פסק הריצב"א שאם שכח ולא הבדיל ולאחר שבירך המוציא נזכר, אם יבדיל יהיה הפסק אלא יחזור ויברך המוציא, ועי' במג"א. ועכ"פ נראה שהעיקר כהרמ"א הנ"ל, שמותר לטעם קודם הבדלה, כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, והכי נמי לנדון דידן". כלומר, לדעת הרמ"א, שצריך לאכול קודם ההבדלה כדי לא לעבור על איסור ברכת המוציא שלא לצורך, הוא הדין כשבירך על אכילת הגבינה בטרם חלפו שש שעות מאכילת הבשר, יאכל מעט, כדי שלא להיכשל בעוון ברכה שאינה צריכה על הגבינה שרצה לאכול. אולם לדעת המג"א שיבדיל ואחר כך יברך המוציא, כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור אכילה קודם הבדלה, אם בירך על אכילת הגבינה, לא יטעם ממנה כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור אכילת חלב אחרי בשר ללא המתנת שש שעות.

וכן נקט להלכה בשו"ת באר משה (ח"ד סימן כד) בנדון "שכח ובירך על חלב ברכת שהכל בתוך שש שעות אחר אכילת בשר, מה יעשה", והשיב: "ישתה קצת שלא תהיה ברכתו לבטלה, אבל אין צורך שישתה רביעית", בהסתמכו על שיטות הראשונים שהתירו לכתחילה אכילת חלב לאחר בשר, ודברי הרמ"א שפסק המברך המוציא ונזכר שלא הבדיל, יטעם מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה.

בירך על אוכל

ונזכר שטרם התפלל שחרית

יד. במסכת ברכות (י, ב) מבואר האיסור לאכול קודם התפילה: "כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל, עליו הכתוב אומר (ישעיה לח, יז) ואותי השלכת אחרי גוך, אל תקרי גוך אלא גאיך, אמר הקב"ה לאחר שנתגאה זה, קבל עליו מלכות שמים". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' פט סע' ג) "אסור לו להתעסק בצרכיו או לילך לדרך עד שיתפלל תפלת שמונה עשרה, ולא לאכול ולא

בתשעת הימים - כשבירך על אכילת בשר ונזכר שנמצא בתשעת הימים, אינו צריך לאכול מהבשר.

כאשר אכל בשר ובירך על גבינה - ונזכר שלא עברו שש שעות, אינו צריך לאכול מעט מהגבינה.

בירך על אוכל ונזכר שטרם התפלל שחרית - אינו צריך לאכול מעט, כדי שברכתו לא תהא לבטלה.

אמנם למעשה, רבים מהפוסקים חלקו על הנתיבות, ונציין לדברי רבי מאיר שמחה הכהן, רבה של דווינסק, שדן בספרו אור שמח (הלכות גירושין פ"א הי"ז) האם יש לפסול גט שנכתב בעל כרחו של האשה [בניגוד לחרם דרבנו גרשום] והטעם בשוגג את הסופר והעדים שלא ידעו על כך, כי השליחות בטלה בגלל שהסופר והעדים עברו על איסור דרבנן בשוגג. ובתוך דבריו הביא את חידושו של הנתיבות, וכתב: "אמנם לפי זה יהיה מותר ליתן איסור דרבנן לחברו בשוגג ולא יעבור על לאו דלפני עוור, ישתקע הדבר ולא יאמר". וסיים: "ומוכרח דשוגג בדברי סופרים עבר עבירה, ותו הוי שליחות בטעות, דאילו הוי ידעו דזה הגט נסדר בעל כרחו ודאי דלא הוי מזדקקי הסופר והעדים, ותו אין כאן וכתב ולא חתימת העדים והוי גט פסול". וכן נראה מדברי רבי יצחק אלחנן ספקטור, רבה של קובנה, בשו"ת עין יצחק (אבן העזר סימן סז) שהאריך לדון בחידושו של הנתיבות, ומתבאר בדבריו שחלק עליו. וכן הכרעת החפץ חיים בשער הציון (סי' שלד ס"ק סה) שפסק להלכה כדברי כלכלת השבת שצריך כפרה גם על איסור דרבנן בשוגג בכיבוי שריפה בשבת.

סי' רלד ביאורים ס"ק ג) שכתב: כי "באיסור דרבנן אינו צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי".

ובביאור סברת הנתיבות כתב רבי יוסף ענגיל בספרו אתון דאורייתא (כלל י) על פי ההבדל בין איסור מהתורה שהוא איסור "חפצא" לאיסור מדרבנן שהוא איסורי "גברא", ולכן: "באיסור דרבנן שאין המעשה או המאכל בעצמותו איסור כלל לפי ההנחה דאיסורים דרבנן רק איסורי גברא נינהו, ועל כן רק אם האדם בזדון לבו עובר על דברי חכמים, הרי זה עברין ורשע. אבל כשהיה שוגג בדבר, אז לא הוי עבירה כלל, ואינו צריך כפרה וסליחה". באיסור תורה שהחפץ עצמו אסור, צריך כפרה גם על שגגה, כי סוף סוף אכל דבר שאסור בחפצא. ברם באיסור דרבנן היות והאיסור אינו מצד החפץ אלא מצד הגברא העובר על דברי חכמים, כאשר הגברא שגג ולא עשה את מעשהו בזדון, אינו צריך כפרה.

והנה לעיל [אות א] הבאנו את דברי המשנה ברורה (סי' רטו ס"ק כ) שכתב: "דעת כמה ראשונים דעיקר איסור ברכה שאינה צריכה מדרבנן, כיון שהוא מזכירו בברכה דרך שבח והודאה, וקרא אסמכתא בעלמא". ומעתה נמצא כי לפי הנתיבות, כאשר מברך בשוגג על אוכל שאינו רשאי לאוכלו, אינו עובר כלל על איסור ברכה לבטלה, שהרי "באיסור דרבנן אינו צריך שום כפרה וכאילו לא עבר דמי". ולכן:

בתענית - אינו צריך לטעום מעט כדי שברכתו לא תהיה לבטלה אלא ימשיך בתענית.

במוציא שבת - אם בירך המוציא ונזכר שלא עשה הבדלה, יעשה הבדלה ואינו צריך לטעום.

סוף דבר: הרמ"א והמג"א נחלקו בנדון המברך המוציא ונזכר שלא הבדיל, האם צריך לטעום מעט כדי שברכתו לא תהיה לבטלה [רמ"א] או שיבדיל ואחר כך יברך המוציא כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור אכילה קודם הבדלה [מג"א]. וממחלוקתם הביאו הפוסקים ראייה לנדון:

בירך על אוכל ונזכר שהיום תענית.

בירך על אכילת בשר ונזכר שנמצא בתשעת הימים.

בירך על גבינה שלא עברו שש שעות מאז אכל בשר.

לדעת הרמ"א, שצריך לאכול קודם ההבדלה כדי לא לעבור על איסור ברכת המוציא שלא לצורך, נמצא שגם בנדונים הנ"ל, כשבירך על מאכל בתענית, על בשר בתשעת הימים או על גבינה לאחר שאחר בשר, יאכל מעט, כדי לא לעבור על איסור ברכה שאינה צריכה. ואילו לדעת המג"א לא יטעם קודם הבדלה, לא יטעם מהמאכל בתענית, מהבשר בתשעת הימים, ומהגבינה לאחר שאכל בשר, כדי שלא יעבור "בקום ועשה" על איסור.

ולאור ההכרעה כדעת הרמ"א סיכם להלכה בשו"ת יביע אומר (ח"ב יו"ד סימן ה) את הדינים שנתבארו לעיל: "זאת תורת העולה, שמותר לטעום קצת ממאכלי חלב [שאכל ללא שהמתין שש שעות לאחר אכילת בשר] בכדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. ואגב אורחין עלה בידינו כי המברך על אוכל ביום תענית שיוכל לטעום קצת מפני הברכה, וכל שכן במי שבירך על בשר בשבוע שחל בו תשעה באב, שיש לו לטעום קצת, הואיל ואין איסורו אלא מתוך מנהג".



הרב דוד בהגר"י קולדצקי

פרטי דינים במכירת חמץ

יש נוהגין שאין מוכרין חמץ גמור בפסח [לשון המעשה רב סי' קפ"א "כי המכירה גרועה" לשון האליה רבה סק"ז "ומ"מ לכתחילה נראה אין להקל בחמץ גמור", לשון הישועות יעקב סק"ה "ואמנם מה שהאופים נהגו להשאיר שאור מקודם הפסח וגם שמרי שכר שיהיה מזומן בידם לאחר הפסח וזהו דבר שאינו מוכרח אינו נכון", לשון הישועות חכמה דיני מכירת חמץ אות כ"ז "נוהגין בכמה עיירות אשר חמץ גמור כגון לחם ושמרים וי"ש אין מוכרים בהשטר המכירה, רק מי שהמסחר שלו הוא בזה, כגון האופים או בעלי חנויות וכו' ומנהג טוב הוא כי סתם בעל הבית יוכל לראות בנקל שלא ישאר לו לחם ושמרים או י"ש על לאחר הפסח" וכ"כ באורי וישעי סי' קכ"א, מעדני שמואל סי' קי"ד סק"ג, משמרת שלום (קאידינאו סי' ל"ד ס"ב), דינים והנהגות חזו"א עמ' צ"ג אות ב', אורחות רבנו ח"ב עמ' כ"ה, בית אב סי' ל"ח בשם מהרי"ץ דושינסקי, בית האוצר סי' כ"ח, ציץ אליעזר חלק כ' סי' נ"א אות ב', שבה"ל ח"ט סי' ק"כ].

א. והטעם בזה כתב באליה רבה שם "דאין למכור לכותים אם החמץ בבית ישראל אף שמוכר לכותים הכל כדינא" וכו'. / ב. ואף אם מוציא החמץ מביתו עדיין יש לחוש שאין המכירה מועלת מאחר שבכל קנין שעושה הגוי יש פיקפוקים, שהנה בקנין כסף י"א שצריך להיות שלוחו של בעל הממון, ומכיון שאין שליחות לעכו"ם לכמה פוסקים נמצא שאין כאן קנין כסף, ועוד שיי"א שבקנין כסף צריך ליתן עבור כל קונה לכל הפחות שקל, וכהיום נותנים בדרך כלל רק פרוטה. / ג. אם אין הגוי מקבל אחריות על הקרקע דעת כמה פוסקים שאין השכירות מועילה [כ"כ מקור חיים ת"מ סק"ג ותמ"ח סק"ט]. / ד. בנוגע לערב קבלן י"א שאסור לעשות וי"א שחייבים לעשות, נמצא שאין שעושים לא יוצאים ידי כולם. / ה. בנוגע לגוף המקום י"א שעדיף להשכיר וי"א שעדיף למכור, וא"כ בא"י שעושים שכירות אין יוצאים ידי השיטות שלא מועיל שכירות. / ו. י"א שאם אין הגוי מבין מהות הקנינים אין מועיל הקנינים. / ז. המציאות שרוב הביטוחים לא עושים ביטוח על החמץ שנמצא ברשות הגוי וא"כ אם יקרה שריפה צריך הגוי לשלם והרי ברור שהגוי לא ישלם וגם הבית משפט לא יחייב אותו, והרי הגוי לא ישלם רק על פי בית משפט, וא"כ לדעת המקור חיים שדינו בכה"ג כגוי אלם שחשוב באחריות ישראל ועובר על זה בב"י, ואף לשיטות שחולקים על המקור"ח, מ"מ לשיטות שחוששין לדינא דמלכותא חשוב שהחמץ של הגוי באחריות ישראל שקיי"ל שאם הוא ברשות ישראל אסור. / ח. לפעמים יש טעויות במכירה. / ט. פעמים שהגוי מגיע מאוחר ולא מספיקים לעשות את כל הקנינים כמו שצריך. / י. פעמים שאין המכירה מועילה על פי דינא דמלכותא. / יא. מכירה של מניות זקוקה לאישור הבורסה וכדו' וכאן נעשתה המכירה ללא אישור. / יב. י"א שאין מומר יכול לעשות שליח, ולדבריהם מומר לא יכול למנות את הרב שליח למכור חמצו [ואף שבכל פרט ופרט יש ישובים כמו שנבאר לקמן בע"ה מ"מ אין הישובים מועילים לכל השיטות]. / יג. עוד טעם כתב בכתר ראש סי' ק"ב "משום שהביטול צריך להיות בלב שלם ואין כולם יכולים לעשות ככה" [וכוונתו שסובר כשיטות שאין סומכים על המכירה שהוא נראה כהערמה רק בצירוף הביטול, שאז המכירה הוא רק חומרא דרבנן, ולכן כיון שאין ביטול בלב שלם נמצא שצריך מכירה מחשש דאורייתא], וכ"כ באורי וישעי שם "גלוי וידוע שמכירת חמץ היא ערמה ניכרת" וכ"כ באמת ליעקב הערה 437, חוט שני ריבית עמ' קצ"ג. / יד. ובפרט במכירה של מפעלים שמוכרים חמץ בסכומים גדולים שיש אומדנא דמוכח שלא מכר בלב שלם, שהרי מעולם לא שמענו ולא ראינו שמוכרים דברים בשווי של מליוני שקלים בצורה כזו.

ולהכין מאלצין [שאור] כדי להניחן עד לאחר הפסח ואפילו על ידי שטר מכירה שהרי כתב הבכור שור שמה שמותר למכור חמץ לנכרי אף דהוי הערמה היינו משום שהעיקר הוא הביטול אלא שדברים שבלב אינם דברים אבל היכי דהוי אומדנא דמוכח גם דברים שבלב הוי דברים וא"כ כיון שעושה המאלצין כדי שישארו אחר הפסח איכא אומדנא על הדברים שבלב ולא מהני הביטול וממילא לא מהני המכירה.

ולפי דבריו כתבו הפוסקים שה"ה שאין לקנות חמץ קודם פסח על דעת למכרו לנכרי [להורות נתן ח"ד סי' ל"ז, אמנם עיי"ש שכתב שאם מוציא החמץ לביתו של נכרי שוב אין אומדנא דמוכח שלא ביטל בלב שלם שהרי ביד העכו"ם להשאיר החמץ אצלו, ולענ"ד אין הדברים מוכרחים שהרי סו"ס הכל יודעים שהגוי ימכור לו החמץ אחרי פסח, וע"ע בכמה פוסקים שחששו גם כן לאיסור רוצה בקיומו, אמנם למה שמבואר בפוסקים שאין רוצה בקיומו בהצלה מהפסד, אין לחשוש לסברות אלו].

וכל זה לקנות חמץ, אבל מותר לקבל חמץ בחנם על מנת למכור שדווקא כשעושה מעשה כגון קונה חמץ או מייצר חמץ בשביל אחרי פסח הרי זה הערמה הניכרת, אבל אגודות צדקה וחסד שמקבלים מוצרים, יש לדון שמותר להם לקבל אף מוצרי חמץ על דעת למכור כיון שלא עשו מעשה לקבל אלא הם קיבלו בעל כרחם ואין אומדנא דמוכח שקיבלו על דעת למכור [אא"כ יפרסמו שיביאו להם חמץ כדי למכור שבוה לכאורה אין להתיר].

וכל זה לשיטות שחששו לבכור שור, אבל למה שנוקטים העיקר לדינא שמועיל מכירה גם בלי הביטול ה"ה שיכול לקנות לכתחילה חמץ על דעת למכור [שבט הלוי ח"ד סי' מ"ט, אלא שסיים שמ"מ מגונה לעשות כן לכתחילה כשאין הפסד מרובה].

מכירת חמץ למי שמבקר כל חמצו

אף מי שנוהג לבער כל חמץ בעין ראוי להדר לעשות מכירת חמץ והוא מפני כמה

בל תשחית

ואין לחוש לבל תשחית במה שזורק הרבה חמץ שנשאר לו, כמו שכתב הציץ אליעזר חלק כ' סי' נ"א אות ב' "שאין כל מצוה למכור חמצו, ומקיים אפוא עיקרא דדינא דמ"ע דתשחיתו", ועוד כתב בשבט הלוי ח"ט סי' ק"כ שכל דבר שעושה משום חומרא, אין עוברים בבל תשחית וע"ע מה שהאריך בספר עץ השדה פרק י"ג ס"ז. ואפי' אם יש אגודות צדקה שמקבלים חמץ על דעת למכור אותם, אין צריך להביא להם שלא מצינו איסור בל תשחית במקום שהתורה ציותה לבער [הערת הגרמ"מ לובין], ומ"מ ודאי שיש מצוות חסד להביא לאותם אגודות.

בשעת הדחק

אמנם במקום הפסד מרובה אפשר למכור החמץ [לשון האליה רבה "במדינתנו שרוב משא ומתן ביין שרף, וא"א להם למכרם לכותים לחוץ לבית", וכ"כ אורי וישעי שם, ישועות חכמה שם]. וכן יש שהקילו למכור חמץ שאסור רק מדרבנן, ויש שהקילו רק חמץ של ספק דרבנן ויש שהקילו רק בתערובות של חצי שיעור [וע"ע בקובץ המועדים פסח ב' עמ' תתצ"ג בשם הגרונ"ק, וקובץ מבית לוי שם].

ומ"מ מצינו כמה גדולי ישראל שמכרו חמצם לגוי אף שלא היה הפסד מרובה [עי' שד"ח חו"מ סי' ט' אות כ' לענין מכירת שאור, אור לפארו קבוצת דינים סק"ג, וכ"כ ציץ אליעזר שם שכן ראה מנהג כמה מגדולי ישראל].

ויש שנהגו למסור החמץ מתנה לבעל החנות שהתירו לו למכור משום הפסד מרובה ואחרי פסח לוקחים ממנו החמץ [כ"כ בקובץ מבית לוי תשנ"ו עמ' כ"ו הערה ה', אבא באהל עמ' פ"ד שכן נהגו הגרשז"א והגר"צ אבא שאול, אמת ליעקב שם].

לקנות ולהבין חמץ על דעת למכור

וכל זה בסתם חמץ, אבל חמץ שמכין וקונה מיוחד על דעת למכור כתב ר' משולם איגרא סי' ל"ט אות כ' שאסור לעשות

מ"מ מכירת חמץ שנראה כהערמה לא סמכו שיש גמירות דעת על המכירה רק באופן שרואין שמתכוון למוכרו בלב שלם) [כ"כ מהר"ם שיק סי' ר"ה, שד"ח סי' ט' אות א' ול"ה, פרי השדה ח"ג סי' קכ"ה, אורי וישעי סי' קכ"א, בית שערים סי' קצ"ו, משנה הלכות ח"ג סי' נ"ה, תשובות והנהגות ח"א סי' רפ"ח]

ומ"מ אותו חמץ שלקח מרשות הגוי וכיון לגזלו מהגוי לכו"ע אסור להשתמש בו שהרי זכה בזה הישראל והרי הוא שלו.

לפי זה יהודי שהשתמש בחמץ אחר שמכר כבתוך שלו, תלוי במחלוקת הפוסקים האם חמצו שלא השתמש בו דינו כחמץ שעבר עליו הפסח.

וכן נפ"מ האם ראוי לסייע ליהודים שיודעים שישתמשו בחמץ המכור, למכור חמצם.

זמן המכירה

האם קודם ביטול או אחרי ביטול

נהגו למכור החמץ קודם לסוף זמן הנאת חמץ אחר שרוב בני אדם שרפו וביטלו חמצם [כ"כ דברי מלכיאל ח"ד סי' כ"ד אות מ"ט, מקראי קודש ח"א סי' ס"ז ומנחת יצחק ח"ח סי' מ"א] שאם יקדימו יש לחוש שיבאו אח"כ עוד בני אדם שרוצים למכור חמצם [ואין חוששין לשיטות שס"ל שיש למכור קודם ביטול, מחמת שחוששין שאם ימכור אחר ביטול נמצא שמבטל הביטול, והטעם בזה משום כמה טעמים א. שאומדים דעתו שהדברים שמוכר אינם בכלל הביטול (כ"כ בחת"ס סי' ס"ב, נשמת אדם סי' קכ"ד תשובה ח', והגר"ז בסדר מכירת חמץ לפי מה שביארו השד"ח ס"ה אות מ"ה, והפמ"ג סי' תמ"ח א"א סק"י, בנין עולם סי' כ"א, ישועות יעקב סק"ה, בגדי ישע סי' ב' אות ט', שו"ת רמ"צ סי' כ"ט אות ג', עטרת חכמים יו"ד סי' י"ב). ב. שלעולם אף הדברים שמוכר הרי הן בכלל הביטול, ומה שאין המכירה מבטלת הביטול הוא משום שאין הביטול והמכירה חלים רק כשיבוא זמן איסור חמץ שאז חלין בבת אחת, (כ"כ

טעמים א. שהרי יש כלים שהמנהג שלא סומכים על נקיונם, וכן יש חמץ שנדבק בכתלים שלפי המנהג טחים אותו בטיט, ולכן מאחר שישראל קדושים וטורח להם לטוח בטיט ודאי נכון שימכרו חמצם לעכו"ם, ועוד שלכתחילה אין לסמוך על בדיקת נשים שחוששים שמא לא בדקו יפה ונשאר חמץ [להורות נתן ח"ו סי' כ"ה וע"ע שערי ימי הפסח סוף פ"ז].

גמירות דעת במכירה

"ולא יהא ענין מכירת חמץ אצל האדם כמו מצות אנשים מלומדה, אלא צריך שיגמור בדעתו שהוא מוכרו להאינו יהודי מכירה גמורה וחלוטה" [לשון הקש"ע סי' קי"ד ס"א עפ"י דברי הפוסקים, וכן הזהירו שאר פוסקים כמ"ש עונג יו"ט סי' כ"ח, חת"ס סי' קי"א, נחלת יעקב ח"ב סי' א', תכלת מרדכי סוף ח"ג עמ' שס"ב אות צ"א, ועוד פוסקים].

ומ"מ בדיעבד אף אם עשה המכירה כמצוות אנשים מלומדה הסכימו רוב הפוסקים שמועיל המכירה [שכיון שרק בלב זלזל במכירה, אבל בפה עשה המכירה כדין חל המכירה שדברים שבלב אינם דברים] [כ"כ נודע ביהודה מהדו"ק סי' י"ח, חת"ס יו"ד סי' ש"י, כתב סופר סי' צ', שערי צדק סי' מ"ב, קרן לדוד סי' קכ"ג, תשורת שי קמא סי' מ'].

יהודי שהשתמש בחמץ שמכר לגוי

ומה"ט אף אם ח"ו השתמש היהודי המוכר בחמץ, הועיל מכירתו לחמץ הנשאר [אבן יקרה ח"ג סי' קכ"ח, שואל ומשיב ח"ב סי' ע"ז, והטעם בזה ביאר האג"מ ח"א סי' קמ"ט "דאף שחשוד לעבור להנאתו כשאינו יכול בהיתר, לא יעבור על מה שיוכל לעשות בהיתר" וח"ב סי' צ"א, חלקת יעקב סי' קצ"ד, בית אבי סי' ג'].

וי"א שבאופן שמשתמש בחמץ כבתוך שלו חשוב גילוי דעת שלא מכר בלב שלם וכל המכירה אצלו הוא כחוכא ואיטולא (שאף שבסתם מכירה אין אומרים סברא זו

סקנ"ב. ב) שכיון שלא מכר רק משום חשש חמץ, אבל אם באמת אין חמץ יכול לומר שאדעתא דהכי לא מכרתי ולכן לענין טבילה סומכים על זה שאין חמץ בכלי - קובץ תשובות מהגריש"א ח"א סי' נ'. ג) שכיון שכל מה שסומכים על המכירה הוא רק בצירוף הביטול א"כ על הכלים שלא ביטל אין סומכים על המכירה - האלף לך שלמה יו"ד סי' קצ"ד, (ועיי"ש עוד טעם). ד) שכיון שהעכו"ם לא שילם המעות אין שם העכו"ם על אותם כלים וכעין שכתב הש"ך סי' ק"כ סקכ"ז לענין גנב - ארץ צבי סו"ס פ"ד וברכת אברהם (ברודנא ריש חלק ב'). ה) שלא גרע מכלי סחורה שאין צריך טבילה (בית אבי ח"ב סי' פ"ב אות י"ג, אמנם ע"י מה שהשיב עליו במשנה הלכות ח"ט סי' קס"ה).

ולכן כדי לצאת מספיקות ראוי לעשות כמו הדרכים דלהלן.

להשכיר הכלים לגוי [כ"כ הדברי מלכיאל ח"ד סי' כ"ב אות ז', והשוואל ומשיב שתיתאם סי' נ"א].

למכור רק חמץ הדבוק בכלים [חת"ס סי' ק"ט בשם ר' נתן אדלר, וכן הנהיגו לדינא הרבה פוסקים, אמנם בדברי מלכיאל שם פקפק על זה שסו"ס מונח החמץ בכליו של מוכר שקיי"ל בסי' ר"ה שאין הלוקח קונה מה שבתוכו, וכן הקשה הבן איש חי צו סעי' ט'].
ומ"מ את הבלוע בכלים אין צריך למכור [כמו שהוכיח החזו"א סי' קי"ז אות ט"ו], ויש נהגו סלסול בעצמם למכור גם הבלוע בכלים וכותבים בשטר שמוכרים החמץ הבלוע בכלים, וכן נהגו החזו"א והקה"י כמו שכתב באורחות רבנו עמ' כ"ב, אמנם יש שפקפקו על זה שא"א למכור בלוע כלל שהרי אין בו ממש [כן העיר הגריש"א בקובץ תשובות ותשובות והנהגות ח"א סי' רצ"ד ואור לציון ח"ג פ"ט סעי' ז', אמנם בעל הקה"י תי' (כתבי קה"י החדשים פסחים קי"ב) שבליעות שאפשר להוציאם על ידי בישול וכיוצא בו אפשר למוכרו, עוד כתב

הבכור שור פסחים כ"א והקצוה"ח קצ"ד סק"ד, מקו"ח סי' תמ"ח סק"ה ד"ה לענין ועוד פוסקים וכפי מה שביארם בארץ צבי ח"א סי' פ"ד) ועיי"ש בדבריהם שאדרכה יש לדקדק לבטל קודם המכירה שאם אינו מבטל שאז היה חייב לבער מדאורייתא לא היו סומכים על המכירה משום שחיישינן להערמה].

ויש שנהגו (עי' מנח"י ח"ח סי' מ"א) לומר בפירוש שמבטל רק מה שאינו מוכר. ויש מדקדקין לעשות עוד ביטול אחר המכירה [שחוששין לשיטות (ר"מ איגרא סי' ל"ט אות א', ורמ"צ סי' כ"ט אות ג' ד"ה ואפי') שסוברים שכיון שמוכר הרי הוא מבטל את הביטול - כ"כ מנח"י שם שכן נהג הגר"ד יונגריין] והרי זה מועיל עכ"פ לשיטות שמועיל ביטול על ידי שליח, עוד יש נוהגים לעשות הפקר על החמץ על הצד שלא הועיל המכירה [כן נוהג הגר"צ וובר] [אמנם ע"י מה שכתבנו במקום אחר לדון האם שייך לעשות הפקר על תנאי].

וע"ע מה שכתבנו בסי' תמ"ה האין מקיימים מצוות תשבתו על ידי שריפה אחרי שמכר חמצו.

טבילת כלים

ומי שמוכר את הכלי עצמו לגוי נחלקו הפוסקים אם צריך לטבול הכלים אחר פסח דעת החכמת אדם כלל ע"ג סעי' ג', תוספת מעשה רב אות מ"ז, שיבת ציון סי' י"א, חת"ס שם, שבט סופר סי' ס"ה, טוב טעם ודעת תליתא ח"ב סי' כ"ב בשם הסמ"ע, תכלת מרדכי ח"ג אות ק"ה, מילי דפסחא סקמ"א, לבושי מרדכי סי' כ"ה אות ב', כתבי הגר"ז מסלנט עמ' קי"ב, זבחי צדק סי' ק"כ סקע"ה, פרי השדה ח"ג סי' כ"ו, אורחות רבנו ח"ב אות ט"ז עמ' כ"ב בשם החזו"א שצריך לטבול.

אמנם דעת כמה פוסקים שאין צריך לטבול מחמת כמה טעמים א) שכיון שהכל יודעים שעושים כן רק מפני חומר האיסור ואחר הפסח יחזרו ויקנו הכלים אין נקרא שם הכותי עליו - ערוה"ש יו"ד סי' ק"כ

ולמעשה נחלקו בזה הפוסקים י"א שכל אחד שמשקיע במניות דינו כשותף בחמץ [כ"כ במנחת יצחק ח"ג סי' א', מועדים וזמנים ח"ג סי' רס"ט בהגהה, ובתשובות והנהגות].

י"א שכיון שאין לו בעלות גמורה בחלק של חבירו אין דינו כשותף אלא כמקבל אחריות על חמץ של גוי בבית גוי שקיבל שמותר [כ"כ מהרי"א הלוי איטינגוי ח"ב סי' קכ"ד, יד שאול וינגורט, חשב האפוד ח"א סי' פ"ב וכ"כ לצדד מהרש"ג יור"ד סי' ג' לענין ריבית] וגם בלא"ה כיון שאחריות הוא רק שיפסיד חובו בכה"ג לא הוי קבלת אחריות כמ"ש אלף המגן סי' ק"ח ד"ה ומה שכתב ועו"פ, [נמצא שלדבריהם חמץ של מניות דינו כחמץ שאין לו בעלים לענין כל יראה והרי זה דומה לחלה שלא הביאוה לידי כהן].

וי"א שהדבר תלוי כמה זכות יש לו במניות שמי שיש לו חלק גדול בשותפות דהיינו שיש לו אפשרות לחוות דעת בניהול העסק, דינו כשותף גמור, אבל אם יש לו חלק קטן בשותפות אף שלפי תנאי השותפות יש לו את הזכות להביע דעה, מ"מ אי"ז אלא פטומי מילי בעלמא, כיון שלמעשה משאירין לעצמן יותר מהרוב שלא שייך שיאמרו דעה, וגם הקונים אין רוצים לומר דעה בזה כי אין כוונתם לקנותו, לכן בכל גווניו אין עוברים בב"י, אא"כ יש להם מדה מרובה כ"כ עד שיתחשבו בדעתו, [כ"כ האג"מ אבהע"ז ח"א סי' ז' לענין שבת ועיי"ש שאין להחשיב את בעלי המנייה כמסייע לידי עוברי עבירה שהרי גם מבלעדיו היו עושים את העסק וכן פסק הגריש"א בקובץ תשובות ח"ג סי' קכ"ד לענין ריבית, נתיבות שלום סי' קע"ג סעי' ט' אות מ"ב לענין ריבית].

ומ"מ בסוג מניות שאין לו זכות הצבעה כלל כתב המנח"י שבכה"ג גם לשיטתו אינו חשוב בעלים כלל.

[וע"ע מה שכתב במנחת שלמה תנינא סי' ק', נשך כסף סי' א' בשם הגר"ח פ"ש שיינברג לענין ריבית].

הקה"י זרעים סי' ט"ו שאגב העיקר אפשר למכור גם בליעות, וע"ע מה שכתב הגר"נ גולדברג בקובץ בית אהרן וישראל קובץ מ"ו עמ' קי"ט, אמנם בקנין תורה ח"ז סי' ל"ז העיר שמאחר שמסתבר שאין דעת הנכרי לקנות בלוע הרי זה כחוכא ואיטלולא, ויתכן שמגרע את כל המכירה יעו"ש].

ספק חמץ

וכשמוכרים ספק חמץ צריכים למכור גם על הצד שאינו חמץ שאל"כ אין המכירה חלה לאותם שיטות שסוברות שכשיש הכרעה מספק של מוחזק חשוב המוחזק בעלים גמור, [עי' קה"י יומא סי' ג' חת"ס ריש לולב והגזול ועוד פוסקים שצויינו בפתחי חושן גניבה פ"ו הערה א' וע"ע בקובץ תשובת ח"א שנראה שהבין שמוכרים רק על הצד שיש חמץ וצ"ע]

מניות

ומי שיש לו מניות שהוא שותפות בחברת בע"מ [מניות] שזהו מצב שבו קבוצת אנשים משקיעים כסף בקופה משותפת שהיא החברה, ובין המשקיעים ישנם גם גוים או יהודים שאינם שות"מ שיש להם מפעלים של חמץ, והתחייבו השותפים זה לזה שבכל רווח או הפסד כל השותפים משתתפים, ונמצא שאע"פ שליהודי אין לו חמץ שלו מ"מ חשוב בעלים כדין כל שותף שדינו כבעלים על כל החפצים שנשתתפו בהם.

ומ"מ אין זה כשותפות רגילה שכל שותף חשוב בעלים גמור על כל החפץ, אלא הוא שותפות אשר אין לו שליטה מלאה בנכסים של שותפו, ולכן א) אין לו אחריות על החפץ אלא לפי הסכום שהשקיע בחברה. ב) א"א לבעלי חובות של השותף היהודי, לגבות מנכסיהם הפרטיים של בעלי המניות, ג) אם החברה לוהה, אין המשקיעים ובעלי המניות עצמם משועבדים לשלם החוב, אלא רק נכסי החברה וממונה משועבדים, ד) אין חברת הביטוח הפרטי של הבעלים אחראים בעד הכסף שהושקע במניות. ה) אין הבעלים משלמים מיסים על הכסף שהושקע במניות.

ועל הערה ג' העירו שמהיכי תיתי שאינו יכול לבטל שהרי לא גרע מכל שותפות שיכול להפקיר חלקו גם בלא הסכמת שותפו [הערת הגר"פ שוב].

ובתשובות והנהגות [שם ובסי' צ"ה וח"ו סי' ק"ו] לא קיבל תי' אלו ועל כן כתב שצריך להוסיף בשטר שמוכר המניה באופן שהמכירה תועיל בכל אופן בפירמא או בבורסה וכך יכתוב "ומכור בשטר מכירה זאת כל סוגי מניות שיש למוכרים או מורשים באיזה חברה בע"מ או שלא בע"מ שאסור להחזיקם בפסח מדיני ישראל שיש להם או ליהודי אחר בזה בעלות או זכות או אחריות על כל סוגי חמץ בפסח מהנ"ל מעכשיו מניות הללו ותנאי תשלום המניות הכל כפי תנאי חמץ הנמכר כמו שהבאנו למעלה ואף אם ע"פ חוק או מנהג המקום אין למכירת המניות תוקף אלא אחר שרשום בחברה גופא או בבורסה וכדומה הוסכם בינינו שמיד בחתימת החוזה ובקנינם שנעשו יש גמירות דעת להמוכרים שאין להם שום זכויות כלל במניות אלו שמיד בחתימת החוזה שייך לקונה ושניהם מוותרים על הזכות לערער על המכירה ומנוי וגמור ביניהם ששייך מיד לקונה ויכירו שכן בדיון תורה וגם בחוקי המדינה ובכל עת שידרש הקונה לרשום המכירה באופן חוקי כפי מנהג המדינה והסוחרים יסדרו הדבר אבל הם מעכשיו שלו לכל דבר ממש והקונה יכול בחתימתו לעשות במניות שקנה בזה כשלו כרצונו".

מכירת י"ג למניות

עוד העיר בתשובות והנהגות [שם ובסי' צ"ה וח"ו סי' ק"ו] שמי שיש לו מניות לכתחילה ימכור החמץ במכירת י"ג [שהרי יש מדינות שזמן חצות שלהם הוא יותר מוקדם מהמקום שנמצא בו].

ומעתה לפי השיטות שהמשקיעים עוברים בב"י, הרי הוא צריך למכור חלקו שיש לו במניות לגוי.

אלא שהעירו הפוסקים שיתכן שאינו יכול אף למכור מפני כמה טעמים (א) כיון שבחברה לא רשום העברת בעלות לנכרי, א"כ מבחינה חוקית לא חלה המכירה.

(ב) כיון שרוצה בקיומו של החמץ הזה בדווקא, שהרי מה"ט השקיע דווקא באלו המניות, דעת כמה פוסקים שלא מועיל ע"ז מכירה [ואינו דומה לכל מכירת חמץ שהיה מסכים לקבל עבור זה שויות ממון כמו שכתבו הדברי חיים ח"ב סי' מ"ג וערוגת הבושם סי' קי"ג].

(ג) ועוד שכיון שי"א שעל המכירה לבד לא סומכים רק בצירוף ביטול, א"כ במניות שאינו יכול לבטל (לשיטות שביטול הוא מטעם הפקר) מאחר שגדר הרשות הממוני של מניות הוא כפי תנאי חוקיהם, ואין לו אפשרות להפקיע המניות מרשותו ע"י ביטול והפקר, כי אם בדרך הקנאה, כמנהג דיניהם, אין הביטול מועיל [כל זה העיר בתשובות והנהגות ח"ד סי' צ"ד].

ותי' הפוסקים על הערה א' שכיון שבמכירת חמץ אין המלכות מקפדת שיחול המכירה גם בלי להרשם בחברה חלה המכירה בכל גווני [מנח"י שם], ועוד שאין המלכות מקפידה רק כשיש תביעה אחד מחבירו אבל כל זמן שאין תביעה מאחד לחבירו אין המלכות מקפידה אלא כל אחד עושה כפי מה שסיכם עם חבירו [הערת הגר"י אדלר].

ועל הערה ב' כבר נתבאר לעיל שדעת הרבה פוסקים שכל שעשה המכירה קודם פסח אין חסרון ברוצה בקיומו אם אינו בפסח שום פעולה בנוגע לחמץ.

הרב מנחם זילברברג

שומת נזק בדבר העומד לתיקון

האם יש הבדל בין שדה לבית / מיעוט התורה דאין חיוב ריפוי ותיקון אלא באדם / דברי הראשונים בגמ' / האם יש הבדל בין דומם לבעל חי / דברי תוס' בגיטין מ"ב / דברי הנה"מ בסי' ש"מ / מסקנת החזו"א / סוגיא דשמי' לנזקין ודעת הרמב"ם ושו"ע / בסוגיא דב"ק דף ל"ד / מחלוקת הראב"ד והראשונים בחפירות בורות / דברי הטור והרמ"א סי' ת"י / דברי הש"ך בסי' צ"ה ושפ"ז / בענין שחרוריתא דאשייתא / דברי הפוסקים / העולה בידינו

הנה יצא לאור הספר החשוב והנפלא שרבים ציפו לו "משפט המזיק", להרה"ג ר' דוד בריזל שליט"א, מחשובי לומדי כולל "בית אולפנא דרבינו יוחנן" דקארלין סטאלין, בו פרש באופן נפלא כשולחן ערוך את כל פסקי ההלכות בחיובי ודיני אדם המזיק, בשים לב להיזקות השכיחים בזמנינו, ודיני מזיק בגרמא וגרמי, ואופני שומת תשלומי נזיקין, ובלי ספק שכל דיני ישראל יהנו לאורו וישתמשו בו בפסקי דיני התורה.

והנה אחת מהבעיות השכיחות מאוד בזמנינו היא ההיזקות הנגרמות ע"י תאונות בכלי רכב וכדומה או קלקול מכונות, וכן נזקי כלים ובתים, אשר מתעוררות השאלות על אופן שומת הנזק שיתחייב בו המזיק, והשאלה היסודית האם מחייבים את המזיק לתקן את הנזק שעשה עם כל ההוצאות הכרוכות בכך, או שישלם רק את דמי ירידת ערך החפץ, וכלשון הגמ' ששמי' כמה היה שוה קודם הנזק וכמה הוא שוה עכשיו וישלם את ההפרש מה שנפחת ע"י ההיזק.

ובמשפט המזיק ח"א פרק ל"ב פוסק בפשיטות בלי פקפוק בסעיף א', דבכלי העומד למכירה שמי' את הפחת מה שירד ערכו, אבל אם הזיק חפץ שהניזק רוצה להחזיקו ועומד לתקנו, אין שמי' כמה נפחת הכלי למכירה, אלא משלם לו את דמי התיקון, ובהערה ג' מוסיף דלא עוד אלא שלפעמים אף לאחר התיקון יש עדיין ירידת ערך, שכלי שכבר התקלקל פעם אחת, אף לאחר התיקון יורד ערכו, ובאופן זה יש לחייבו לשלם גם דמי התיקון וגם מה שהופחת ערך הכלי לאחר התיקון, וכמו"כ חייב לשלם הוצאות הגרירה וכל הנלווה.

גם בסעיף י"א פוסק בפשיטות כפסק ברור דהמזיק חלק מהבית, כגון שקלקל אחת מקירות הבית או שהזיק את החלון בבית, אין שמי' אותו על גב כל הבית, שמאחר שנזק זה עומד לתיקון שמי' אותו בפני עצמו וחייב לשלם דמי תיקון. וכן בפ"ז על כל תאונות כלי רכב. ובח"ב סי' מ"ג מוסיף שגם השבת מה שמצד טבע הכלי אין ראוי למלאכתו עד לאחר גמר התיקון שלו, חייב לשלם לו, ונראה לדון בפוסקים אלו שאין הדברים פשוטים כלל, ובפרט שהוא להוציא ממון.

והנה ידועים דברי הגר"ח שפסק על אדם ששבר חלון בבית חברו, שפטור מדיני אדם לשלם על הנזק, כיון שהבית לא נפחת משווי ע"י שבירת החלון, שהרי שומת ניזקין היא כמה היתה יפה וכמה היא יפה. (וכן מבואר בחידושי הגר"ח על הרמב"ם הלכות טוען ונטען, דרך בחבלת אדם חידשה תורה לחייבו גם בלא נפחת ערכו אבל לא בניזקין שאין שום חיוב להחזיר את הנזק לקדמותו, אלא להשלים להבעלים את חסרון רכשו, וכשלא ירד הערך אין חסרון רכוש). וכדינא דגמ' דאכלה פירות מועטים שאין ניכר חסרונן בבית סאה ולא ירד הערך, פטור.

וכן אומר החפץ חיים בדבריו שנדפסו בספר החפץ חיים חיי ופעלו [שנכתב ע"י תלמידו הרמ"מ ישר אב"ד יבלונקה, והג"ר חיים עוזר כותב עליו בהסכמתו על הספר: "שהיה אצלו כבן בית נאמן"] ח"א דף קס"ה: אנשים חושבים שמי ששובר שמישה של חלון בית חברו שהוא חייב לשלם דמי החלון, ואינו כן, אלא ששמי' את כל הבית כמה היה יפה וכמה הוא יפה, ואת ההפרש חייב לשלם ולא יותר.

אולם בדורינו יש מערערים על דין זה, [ובתשובות והנהגות כותב שיש מחלוקת בין הבתי דינים בזה], ומבססים עצמם על דברי החזו"א ב"ק סי' ר' וז"ל: "ונראה דכיון שאין הבית עומד למכירה אלא לתקן בדקיה, משלם מה שחבירו מפסיד בהוצאת התיקון", ומבאר דבריו דכיון שהאדם רוצה להמשיך לגור בבית זה ע"י תיקון הנזק למה נכריחנו למכור את ביתו כדי לא להפסיד כלום ממחירו, ולכן חייב לשלם לו דמי תיקון הנזק, ועפ"י פסק בספר הנ"ל בפשיטות כסע"ף בשו"ע שכן ההלכה.

במאמר שלפנינו נברר בע"ה שאין זה מסקנת החזו"א, ומסקנתו היא לפטור את המזיק מדמי תיקון היתירים על ירידת הערך, כדברי הגר"ח והח"ח, ושכן ברור בש"ס ובראשונים ובטור ושו"ע והפוסקים האחרונים, וכן פסקו בכל הדורות.

א. האם יש חבדל בין שדה לבית

וקודם שנתחיל במקורות הדברים, צריכים לנסות להבין את פשר החידוש הזה להבדיל בין שדה שדיברה עליו תורה, לנזק בית או כלי וכדומה.

דהנה דינא דהגמ' מיירי בבעל שדה שהזיקו לו בידים סאה פירות באמצע גדילתם, והרי הבעלים נפסד דמי שווים במילואם, [ובשדה שמשמש בה לאכילתו, גם יצטרך להוציא סכום שווים לקנות אחרים למאכלו], ואמרה תורה שאין הניזק מקבל את דמי שווים, אלא שמין את כל השדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה, וברש"י ונמו"י ור"ח ועוד ראשונים כתבו שמשערים ע"י מכירת השדה עם הקרקע, וכ"ה בשו"ע שצ"ד ס"ו (ועי' באבן האזל), וכי מכריחים אותו למכור את שדהו בגלל הפסד סאה פירות, (וגם להיש"ש דהיינו שדה לפירותיה, האם מכריחים אותו למכור באמצע הצמיחה כשהמחיר נמוך את כל שדהו לפירותיה), והאם מכריחים לניזק למכור את עבדו ושפחתו שקטעו ידם או הפילה ולדותיה [ובקטע רגלו של עבד חבירו אין מחייבים אותו לתקן לו רגל עץ שיוכל לחזור לשמש את רבו, ובעבד זקן הוא ודאי יותר מדמי ירידת הערך].

אלא פשוט שהתורה אמרה שמשערים ושמים את הנזק לפי הפסדו "אילו" היה מוכרה, ולא שצריך באמת למוכרה, אלא שיוכל למוכרה אם ירצה. וא"כ מה ההבדל בין שדה וכדומה שאינן עומדים למכירה, ושמין לפי ירידת ערך השדה, לבית או כלי או רכב שיצטרך לשלם דמי הוצאות תיקונו

בטענה שאינה עומדת למכירה, ואדרבה ק"ו הוא דשם הוא נידק בידים, וכאן הוא רק גורם שיוציא הוצאות תיקונו, שם כבר הפסיד פירות השווים מחיר מלא, וע"י המכירה הוא רק יכול להחזיר לעצמו חלק מההפסד, וכאן רק עתיד להפסיד דמי תיקון במחיר מלא, ובידו למנוע מעצמו את ההפסד, וכ"ש שהחוב הוא רק השלמת הפער שאם ירצה יוכל למוכרה ולקנות חדש שלם, ואת"ל שעלות התיקון זהו מחיר הנזק, הרי מחיר פירות ודאי הוי המחיר של הנזק. ועוד דבקטמה נטיעה הוי השדה עומדת לתיקון לנטוע נטיעה חדשה, וכתבו היש"ש וביהגר"א דהרמב"ם וטושו"ע פסקו כחכמים דשמין ירידת ערך השדה, ולא הוצאות התיקון, וכ"ה מפורש בתוספתא וירושלמי. ועי' במנחת שלמה ב"ק, שיעורים סי' ה' שכתב על חידוש זה שבעומד לתיקון אין שמין ירידת הערך, "דבכל המקומות שבגמ' לא משמע כן". (ועל שיטתו באופן שנפטר לגמרי יבואר להלן בע"ה).

וההתימה הגדולה ביותר היא למה לא נזכר בשום מקום בש"ס ובראשונים בטור ושו"ע, שכל שומת התורה מיירי רק בעומד למכירה, ובעומד לתיקון יש שומא אחרת, [וראה תו"כ להחזו"א ח"ב סי"ט: "ואם האמת וכו' היה הדבר שגור בפי כל הראשונים ז"ל מפרשי המשנה והיו הדברים לראשית חובתם לפרשם ולהוכיח הראיות על זה, ושתיקתם כפירושם שהדבר כפשוטו, וזו בלבי ההכרעה היתרה מכל הראיות"]. ובפרט שרובא דרובא הזיקות של חלקים הם בדבר העומדים לתיקון ולשימוש הבעלים, ולא בדברים העומדים למכירה, ולפי החידוש

זה בכלל חיוב נזק, ואי"ז מהד' דברים שנתמעטו, וע"ז חלקו על המרדכי, כ"כ תוס' בגיטין שם בשם רבי חיים כהן. וכ"כ הרא"ש בב"מ, והביאו הטור בסי' ש"ז וז"ל: "ואם יבא למוכרה ודאי תשוה פחות מחמת מכה זו, חשוב נזק וחייב".

וכ"כ האו"ז: "שאינן נותן לו שבתו שבכל יום ויום כמו באדם, כי אם במה שנפחתו דמיו בכך הוא יתן, ופעמים שהוא מעט פחות מאדם ופעמים שהוא הרבה, ושמן אותו כמה היה שוה וכמה הוא שוה למכור פחות בכך".

ונתברר להדיא דכל הראשונים סוברים דרך מה שירד ערך החפץ מחמת צורך התיקון והשבת חייבים עליו, אבל דמי הוצאות תיקון שלא ירד ערך החפץ מחמתו, והוא עלות תיקון שחוף משומת הנזק, את זה מיעטה התורה מאיש בעמיתו, שאינו חייב בריפוי ושבתי, וכן תיקון חפץ, והמרדכי פטר גם מה שירד הערך מחמתו.

ובשו"ע חו"מ סי' ש"ז ס"ו הביא ב' השיטות, ומבואר שם בסמ"ע ס"ק ח' וט' דטעם הפטור משום דאין חיוב ד' דברים אלא באדם, והי"מ שמחייבין הוא שאם יבא למוכרה ודאי תשוה פחות מחמת מכה זו וחשיב נזק, והוא פשוט בכל הפוסקים, שהוא רק מה שירד ערכה מחמת המכה, אבל לא הוצאות תיקון בפנ"ע, והלבוש כתב שלפעמים השבת הוי גרמי אבל לא הריפוי.

ודברי השבות יעקב שהביא הפ"ת שם, מדובר שעלות הריפוי הוא זול יותר ממה שנפחת שווייה, ולטובת המזיק חייבו בריפוי, וכמ"ש: "שע"י כן מצילו מנזק שהיה צריך לשלם לו". וכמו שיבואר בע"ה להלן שאם התיקון הוא יותר זול רשאי לתקנו ולהפטר מדמי הנזק.

ויש להדגיש שכל חבלה שבאדם שאין בה קטיעת אבר, עומדת לתיקון ולרפואה, כמ"ש כל הראשונים, כי האדם אינו עשוי להמכר, והוא מוכרח לתקן את עצמו, וכשמיעט הכותב איש בעמיתו ולא איש בשור, הוא מיעוט בכהאי גוונא שעומד לתיקון, דבאותו אופן שחייב באדם מיעט

הזה נמצא שכל שומת התורה וכל סוגית הגמ' ודברי הראשונים והפוסקים והשו"ע הכל מדובר על מיעוטא דמיעוטא, ואת שומת רוב הדברים לא גילה לנו אף אחד.

ועי' ברלב"ג עה"ת (שהיה תלמידו וכן בתו של הרמב"ן) פר' משפטים: "ומזה יתבאר שאם שברה הבהמה חלק מה מכלי, יתכן שיתוקן, הנה לא נשום החלק ההוא הנשבר, אבל נשום הכלי כמה היה שוה קודם הנזק וכמה הוא שוה עתה, כמו הענין בשדה ובכרם" ע"כ.

ובראב"ד ורשב"א ב"ק צ"ז דכשעשה קילקול קטן בספינה [ופשטות עומדת לתיקון] שמין את ירידת ערך הספינה, ולא התיקון.

וברש"י ב"מ סוף דף י"ד דגובין מהחופר בחצר חבירו מה שהשדה נפחתה משווייה, ולא הוצאות התיקון, וכ"כ הר"י מלוניל בב"ק מ"ח, דחייב בנזקי חצר, שנפסדה מדמיה מחמת החפירות, וכ"כ הט"ז חו"מ ר"ס שצ"ח, וכ"מ בתלמיד ר"ת דבבית וחצר דהוי חטיבה אחת שמין אגב כל הבית, ולא דמי התיקון, ויבואר עוד אי"ה.

ב. מיעוט התורה דאין חיוב ריפוי

ותיקון אלא באדם

כתבו בתוס' גיטין מ"ב ע"ב: "דכי היכי דדרשינן איש בעמיתו ולא שור בעמיתו, ה"נ דרשינן איש בעמיתו ולא איש בשור" דבמזיק שור ליכא חיוב ד' דברים, ובכללם ריפוי ושבתי, ומיעוט זה כמובן הוא לא רק על בהמה אלא כל דבר שאינו עמיתו, וכ"ש כלים ובתים שנתמעטו מריפוי ושבתי.

על מיעוט זה מהפסוק הסכימו כל הראשונים, וכ"כ הרא"ש בהשואל, ור"פ ור"י בהחובל, והמרדכי בהגזל, והאו"ז בהאומנין, ואין חולק ע"ז, וכן פשוט בטור ושו"ע.

וכל החולקים על שיטת המרדכי וחכמי צרפת שפטרו לגמרי כתבו להדיא דעתם, דהמדובר כשיוורד ערך הפרה למכירה מחמת צורך הריפוי והשבת, ולכן נכלל ירידת ערך

ע"י ההיזק, גם מה שהערך ירד מחמת שהקונה יצטרך להוציא הוצאות על התיקון, אבל מה שהוצאות התיקון האמיתיים הם יותר ממה שהקונה מוריד מערכו, אף שהניזק אינו מעוניין למוכרו אלא לתקנו, אין המזיק חייב לשלם לו כפי הוצאות התיקון אלא כפי ירידת הערך, דזהו דין השומא, כיון שאם ירצה יוכל למוכרו ולקנות חדש שלם ומתוקן ע"י שהשלים לו מה שירד ערכו, ואם לא ירד ערכו כלל פטור לגמרי, כי יכול למוכרו ויהיה בידו מעות מספיק לקנות חדש.

[והרא"ש בפרק השואל מדגיש בדבריו כשכתב דבשור נפחתים דמיו מחמת השבת, וז"ל: אבל גבי שור נקרא נזק "שעשוי" להמכר ונפחתו דמיו, ע"כ, דאין הדבר תלוי אם הניזק רוצה עתה למכור את בהמתו או לא, אלא כיון "שעשוי" להמכר שיימין לפי ירידת ערכה, משא"כ אדם אינו "עשוי" להמכר, לכן יש לו חיוב ריפוי ושבת בפני עצמם].

ונצטט מדברי הראשונים שע"י תשלום הנזק כמה היה שוה וכמה הוא שוה, משתלם גם הוצאות הריפוי (תיקון) והשבת, ואין שום חיוב לשלם את דמי הריפוי והתיקון היתירים על דמי ירידת הערך.

בתוס' ב"ק ל"ג ע"א ד"ה לפוטרו וז"ל: "ורפוי ושבת הוי בכלל נזק, דכשמוהו כמה היה שוה מתחילה וכמה הוא שוה עכשיו, שאם ירצה בעליו לא ירפאהו אלא ימכרהו מיד ויקנה אחר, נמצא כשמשלם לו יכול לקנות שור כשלו", פי' דהוי כאילו החזיר לו חדש בריא ומתוקן, שא"צ תיקון.

[ומבואר בתוס' דמ"נ אין חייב בהוצאות התיקון והריפוי, שהרי הקשו תוס' והראשונים דאפשר ללמוד מכמשפט שור בשור לפטור שור דאזיק אדם מריפוי ושבת, הרי שהיה ברור להם שאין חיוב ריפוי לבהמה, דדרשינן ולא איש בשור, ומתריצים דא"א ללמוד מזה, משום דלא שייך בה ריפוי שהרי יכול למכרה ולא יצטרך לרפאותה, אך אם נבוא לטעון שאין

הכתוב שפטור בבהמה וכלים, והיינו בדבר העומד לתיקון שפטרו הכתוב מחיוב דמי הוצאות התיקון והרפואה.

וכתב האור זרוע בב"מ סי' רס"ב כשדן על חבלת בהמה וז"ל: "הלא רוב חבלות וחבורות שבעולם שאין בהם חסרון אבר כולם שלא במקום נזק הם, שסופם לחזור ע"י רפואה, וסתמיה דקרא דוהכה איש את רעהו באבן או באגרופ נמי הכי הוי, ואין משמע כלל שידבר במכה שאין סופה להתרפאות לגמרי" ע"כ, וגם המיעוט של הפסוק שאין ריפוי לבהמה לא משמע כלל שידבר במכה שאין לה רפואה ואין עומדת לתיקון.

ועל סתם מכה כזו שעומדת לתיקון, ע"ז קאי מיעוט הקרא ולא איש בשור, דאין בה חיוב ריפוי ושבת, וע"ז מסיים האו"ז על נזק בהמה: "שמין אותו הכל ביחד כמה היה שוה מתחילה וכמה הוא עכשיו שוה שהוא חולה, וכולל עכשיו שבת וריפוי עם הנזק, שכל זה דמיו נפחתין" ע"כ.

וכבר נתבאר שכל זה הוא גם בכלי או בבית, שנתמעט מאיש בעמיתו, והאי לאו עמיתו הוא, ושמין את החפץ כמה היה שוה וכמה הוא שוה וזה כולל גם התיקון והשבת, שהכל נכלל בפחת הדמים, שהקונים לוקחים בחשבון שיוצרכו להוציא הוצאות לתיקון, ומורידים ע"ז את ערך החפץ, אבל לא לגמרי, כי בד"כ ההוצאות האמיתיות הם יותר ממה שמורידים הערך מחמתם, כמו שביארו כל הראשונים, ויובאו להלן בע"ה.

ומהפסוק נתמעט שלא ישלם את הוצאות התיקון שיוציא הניזק, שזהו ריפוי, אלא מה שירד הערך מחמתם, שזהו נזק, ובאופן שירד רק קצת מהערך ישלם רק קצת, וכשלא יורד כלל, פטור לגמרי.

ולהלן יבואר מדברי הראשונים, שע"י שיוכל לקנות חפץ חדש, אם ירצה נמצא שאין לו שום הפסד של הוצאות התיקון.

ג. דברי הראשונים בנמ'

והנה מבואר בראשונים באר היטב, דאין מזיק חפץ חייב אלא מה שהחפץ ירד מערכו

צריך הוצאות עבור זה, פטור המזיק לגמרי גם מה שיוורד הערך מחמתו, משום דהוי רק גרמא, וכותב החזו"א בדברי המרדכי הם רק בבעל חי, דיש בכוחו לרפאות את עצמו, וההוצאות של הרפואה הם רק לסייע לגוף לרפאות את עצמו, ולכן סובר המרדכי דהוי גרמא ופטור ודומה לזורק מטבע לים, אבל בחפץ שצריך תיקון נקרא צורך התיקון היזק גמור ולא גרמא, שכל התיקון נעשה ע"י האומן המתקן, כי אין בכח החפץ לרפאות את עצמו. [וכל האחרונים לא נקטו חילוק זה, והוא מחודש מאוד, וגם בחלק גדול מהמקרים פעולת הרופא הוא סילוק המזהם והמקלקל, שבהם אין הגוף עוזר לרפא את עצמו אלא להיפך, ופעולת הרופא הוא יותר תיקון היזק מבדומם, שהוא מציל שלא יתפשט הקילקול בכל הגוף].

וכל הבדל זה בין דומם לבע"ח שייך רק לביאור דברי המרדכי הפטור לגמרי מחמת שהוא גרמא, אבל לדברי שאר ראשונים והטושו"ע שבעצם הדבר חייבים בריפוי המוריד את הערך, אלא שע"י תשלום ירידת הערך ממילא משתלם גם הריפוי, כי יכול לקנות חדש שלם ובריא, בזה אין שום שייכות להבדל זה בין דומם לבע"ח, דבשניהם משתלם הריפוי או התיקון ע"י קניית חדש, דשוב אינו צריך לתקנו.

והטעמים שכתבו תוס' בגיטין מ"ב לחלק בין אדם לבהמה, דבאדם אין יורד ערכו כ"כ בגלל הריפוי, לכן שמין ריפוי בפנ"ע, משא"כ בבהמה שנכלל רובו בירידת הערך, וכן טעם הרא"ש בהשואל דאדם אין עשוי לימכר ובהמה עשוי להמכר, כל הטעמים שייכים בכלים דוממים עוד יותר מבבהמה, ולכן ברור בדברי הראשונים שאין שמין בכלים ריפוי ותיקון בפנ"ע אלא מה שנכלל בירידת הערך.

גם הגר"ש שקאפ בסי' י"א כתב דברי התוס' גם על חפץ כמו על בע"ח, וכן הרלב"ג ורש"י והראב"ד והרשב"א ור"י מלוניל שהובאו לעיל כתבו על דומם, והוא פשוט שאי"צ להאריך בו. וגם החזו"א כותב

להכריחו למוכרה והוא רוצה שירפאה ושייך בה ריפוי, א"כ חזר הדין של תחילת התוס' שאין ריפוי בבהמה, וא"כ ממ"נ פטור מהרפואה והתיקון, או משום שיכול למוכרה או משום שאין ריפוי לבהמה. ומסקנת תוס' והראשונים כצד הא' דנכללו כל הפסדיו בשומת הנזק, כיון שיכול למוכרה ולקנות חדשה].

וז"ל רבינו פרץ שם: "וריפוי ושבבת בכלל נזק, שכששמוהו כמה היה שוה מעיקרא וכמה הוא שוה עכשיו, נמצא שמשלם לו דמי הפחת, שיכול לקנות שור בריא כשלו", וכ"כ תלמיד רשב"א ורא"ש.

ובחידושי תלמיד ר"ת מאריך לבאר ההבדל בין חבלת אדם לחבלת בהמה, דבאדם משלם המזיק את כל הוצאות רפואתו, אבל בבהמה משלם רק כפי מה שיוורד ערכה מחמת צורך הרפואה, וזה פחות מההוצאות הרפואה עצמם, אבל אינו חייב לשלם את הוצאות התיקון היתירים על דמי ירידת הערך.

ובאו"ז בב"מ סי' רס"ד כותב על חיוב השבת שאינו מוריד מערכה (וה"ה הריפוי) וז"ל: "דכיון ששמין אותו כמה נפחת מדמיו כמה היה שוה וכמה הוא שוה, הרי כאילו החזיר לו סוסו שלם וכאילו לא גרם לו הפסד".

ובשו"ע חו"מ סי' שע"ח ובטור שם פסקו עפ"י הרא"ש, דשמין את נזק המכה עפ"י מה שנפחת משוויו, ולא הוצאות רפואה.

וז"ל רש"י בב"מ ריש דף צ"ז: "ישומו לו שברי הראשון ועליהן ישלם דמיו, וזה ילך ויטרח ויקנה לו כלי אחר", וכי רש"י בא להציע לו עצה מה שיעשה עם הכסף, אלא ברור שכוונתו דע"י שיכול לקנות כלי אחר משתלם כל ההיזק, וכן ביאר בחי' רבי נחום בב"ק י"א ועוד.

ד. האם יש הבדל בין דומם לבעל חי

בחזו"א ב"ק ריש סי' י"ג כתב ליישב את דברי המרדכי בשם רבינו אפרים [המכונה ר' יקיר] דכל היזק החוזר לקדמותו אפי' אם

עליהם, ורק על המקצת שאין מורידין את הערך הוא פטור.

והרא"ש בב"מ צ"ו כתב תירוצו זה, וכתב עוד סברא, דאדם אינו עשוי להמכר, לכן הוי הריפוי והשבת חיוב בפנ"ע שאינו בכלל הנזק (ורק ירידת הערך בעצם, שמין אותו כעבד, דאין שומא אחרת), אבל בהמה עשויה להמכר, לכן כל מה שירד ערכה גם מחמת צורך הריפוי והשבת, הכל נקרא נזק.

ויש לציין כי דברי התוס' בגיטין מ"ב ודבריהם בב"ק ל"ג, דנים על שני חלקים נפרדים, ועל מה שהוקשה להם ע"ז השיבו, כי כבר כתבו הראשונים שירידת הערך שמחמת הריפוי והשבת הוא פחות מההוצאות האמיתיות של הריפוי וההפסד של השבת, כי הקונים מוילים פחות מההפסד האמיתי, ותוס' בגיטין דנים על השאלה למה "חייב" על החלק שהערך ירד מחמת הריפוי והשבת, ותוס' בב"ק דנים למה "פטור" על חלק הנוותר, שהערך לא ירד מחמתם.

בתוס' בגיטין באו להשיב על טענת הי"מ למה חייב על מה שהערך ירד מחמת הריפוי והשבת, הלא אין ריפוי ושבת אלא בחבלת אדם ולא בהיזק ממון, וע"ז תירצו דלא שייך לקרותו "שבת" כי אין החיוב מכח הפרשה דשבת, אלא מפרשה דנזק, שהרי ירד ערכה מחמת זה ונקרא שניזוק החפץ, (בשונה מחבלת אדם דעל אף שיוורד ערכו מחמת החבלה רק קצת, אעפ"כ חייבתו התורה את כל השבת, מחמת חיוב נפרד של פרשת שבת, ואותו מקצת הוא חייב מחמת נזק).

ובב"ק ל"ג הקשו תוס' מהמותר של השבת והריפוי שפטור עליהם, מטעם שאין ריפוי ושבת בבהמה, וא"כ נלמוד ממשפט הזה, וע"ז תירצו דלא שייך בבהמה ריפוי ושבת, כיון דע"י תשלום הנזק ממילא נעקר צורך הריפוי והפסד השבת, כי אחר שמשלים לו מה שירד הערך הרי יכול למכור את החולה ולקנות בהמה חדשה בריאה, ושוב אין צורך לרפאותה ואין הבהמה שובתה, (בשונה מחבלת אדם

דהטושו"ע חולקים על הסברא דריפוי בע"ח דומה לזורק מטבע לים.

ואדרבה אילו היה חיוב להחזיר את הנזק לקדמותו, היה יותר חיוב לשקם את עצמיות הבע"ח מאשר להחליף זכוכית וחלקי חילוף לדומם, וראיות של החזו"א הם בבהמות ולא בדומם, ועוד דבהמה יש יותר סברא שלא נכריחנו למוכרה, משום כושרא דחיותא, ואם בבהמה אומרים שאם ירצה ימכרנה, כ"ש בחפץ.

ובתוס' גיטין מ"ב והראשונים דלעיל אות ב' כתבו למעט ריפוי ושבת בבהמה, "דכי היכי דרשינן איש בעמיתו ולא שור בעמיתו ה"נ דרשינן איש בעמיתו ולא איש בשור" ובמיעוט זה ודאי נכללו גם כלים ובתים, שאינם עמיתו, (והר"ח שם לא פליג על הלימוד, אלא דמה שיוורד ערכו מחמת זה הוי נזק וכדלעיל), וע"ע שם "דלא שייך שבת אלא באדם", ולאפוקי גם בהמות וגם דוממים.

ה. דברי תוס' בגיטין מ"ב

בתוס' גיטין מ"ב ע"ב הביא דברי השיטה שהביא המדרכי דכל היזק שסופו לחזור ולהתרפאות פטורים מתשלום השבת, דאין שבת אלא בחבלת אדם, וכותבים ע"ז בתוס' בשם ר' חיים כהן, דלא שייך שבת אלא באדם, דשבתו לא הוי בכלל נזק דמשום שבת לא פחתי דמיו כ"כ, אבל שור פשיטא דשבתו בכלל נזק הוא דפחתי דמיו ומתחילה כשהוזק שמין אותו כמה דמיו פחותים לימכר, ע"כ.

ופי' דבריהם, שהי"מ הוכיחו דלמה הוצרכה התורה לחדש בחבלת אדם דין חדש של ריפוי ושבת, הרי ממילא יורד מחמתם ערך המכירה, וממילא חייב מטעם נזק, ומוכח שאינו נזק וא"כ פטור בבהמה, וע"ז תירץ ר"ח דבאדם אין יורד ערכו הרבה בגלל צורך הריפוי והשבת, לכן הוצרך להוסיף חיוב חדש של ריפוי ושבת, ואכן אותו המקצת שיוורד ערכו חייב מדין נזק, אבל בבהמה יורד ערכה הרבה בגלל הריפוי והשבת, וכל זה נכלל בכלל נזק וחייב

פטור, אבל כשצריך להוציא הוצאות כדי לרפאותו ולתקן את הנזק, ודאי דמחויב לשלם את אלו ההוצאות, ובלי זה אינו יכול לטעון שהדבר חוזר לקדמותו.

אבל ודאי שאם הוא משלם את תשלום הנזק שהוא ירידת הערך, הרי זה התשלום דלכתחילה, אך הנידון הוא שיש ירידת ערך והוא בא לפטור עצמו מתשלום נזקו ע"י החזרת הדבר לקדמותו ועקירת הנזק דזה נידון המרדכי, ע"ז חייב לשלם את ההוצאות של החזרת הדבר לקדמותו, כדי להפטר מתשלום הנזק, וכידו הדבר להחליט מה יותר זול בשבילו, אם תשלום ירידת הערך או תשלום הוצאות התיקון, וזה ברור בדברי נתיה"מ בסי' ש"מ.

וכ"כ בתוך דבריו, דהוי נזק "משום דנודלול במכירתו", דרך כשיש ירידת ערך חייב, וכמו"כ מבאר בארוכה שם דאינו חייב מה שנתבטלה הבהמה ממלאכתה בכל יום, "רק שמין פחת שווייה מחמת ביטול מלאכה אגב מכירת כל הבהמה", וממשיך לבאר עפ"י דהחובל בעבד כנעני שלו שפטור רק מריפוי של דין ריפוי שבתורה שממהר רפואתו, אבל כשאינו יכול להתרפאות בלי הוצאות הוי בכלל נזק, "דהא ודאי נודלול במכירתו כשלא יתרפא כלל", ומבואר להדיא מדבר רק על פחת שווייו.

ז. מסקנת החזו"א

והנה החזו"א בסוף סי' י"ג הביא דברי הרא"ש והטור והשו"ע בסי' שע"ח שפסקו לחייב את המכה לפי ערך ירידת הערך, וכתב ע"ז שהם חולקים על המרדכי שפוטרי לגמרי בדבר המתרפא, אלא מחייבים אותו כפי ירידת הערך, וכותב החזו"א דהלכה כמותם דכן נפסק בשו"ע, ושהטושו"ע חולקים על הסברא דריפוי של בע"ח דומה לזורק מטבע לים.

ואחר זה רוצה החזו"א ליישב את דברי המרדכי, שבאמת אינו חולק על הרא"ש והטושו"ע, וגם הוא מודה שחייב לשלם, אלא דהמרדכי מיירי באופן שהמכה לא גרמה לירידת הערך כלל, וכיון דהחיוב הוא

שאינו יכול להחליף עצמו בחדש וע"כ צריך לרפאות את עצמו, וגם שובת ממלאכתו, לכן חייב המזיק בכל הריפוי והשבת).

ובאו"ז בב"מ כתב את שני החלקים, שחייב בחלק השבת והריפוי שמורידים את ערך החפץ, כיון דהוי נזק, אבל פטור מהחלק הנוסף שאין מוריד את הערך, "דכיון ששמין אותו כמה נפחת מדמיו כמה היה שוה וכמה הוא שוה, הרי כאילו החזיר לו סוסו שלם וכאילו לא גרם לו הפסד".

ואין נפ"מ כמה שיוורד הערך, כי כפי ירידת הערך כך משלים המזיק את השאר, וביחוד יש לו מעות מספיק לקנות חדש, ואם אין הערך יורד כלל אינו צריך להשלים כלום, שהרי במה שנשאר יש לו כדי לקנות חפץ חדש שלם ובריא, ואין כלל נזק.

וכ"כ הג"ר שמעון שקאפ בחידושו על ב"ק דף י"א וז"ל: "מדברי התוס' מוכח שהכל תלוי אם ע"י הדבר הנשאר אפשר לקנות דבר שישוה כפי ערך החפץ שהיה", והיינו גם כשאין מה להוסיף.

ו. דברי הנתיה"מ בסי' ש"מ

ויש שמציינים לדברי הנתיה"מ בסי' ש"מ, שבא לחלוק על המרדכי שפוטרי לגמרי בכל נזק שאפשר לתקנו ולרפאותו, והנתיה"מ מסיק דחייב לשלם כל הוצאות הריפוי, ונראה במבט שטחי דזהו חיובו.

אולם הנתיה"מ בסי' צ"ה מבאר את דבריו היטב כפי שמובא בע"ה להלן באות י', דשם כותב דהעיקר כדברי התומים שיש ב' דרכים למזיק, הדרך הא' הוא לשלם את נזקו כדמחויב מדאורייתא, וזהו ע"י תשלום הפחת, כמה היה יפה וכמה הוא יפה, והדרך הב' הוא שפוטרי את עצמו מהתשלום כשהוא עוקר ומבטל את הנזק ע"י תיקונו, ושוב אין כבר נזק וממילא הוא פטור.

והנה המרדכי פוטרי את המזיק מתשלום בטענה שהוא כחשא דהדר, שהנזק בא לידי תיקון, וע"ז טוען הנתיה"מ דבשלמא אם הוא הדר מעצמו בלי הוצאות, הוא אכן

פ"א הט"ו כתב שהוא שינוי מעשה זוטא, שלא יקנה בשינוי מעשה, וכ"כ הטור והשו"ע שם "ושברו או פחתו", דמיירי גם בפחיתא דהיינו שלא נשבר אלא חלק קטן מהכלי, ובכ"ח שם כתב דמדכתב הרמב"ם (וכן הגמ') בסתם משמע בין שנשבר לגמרי בין שנשבר מעט ממנו ועדיין הוא כלי, וכ"כ הנמו"י וש"ג ומהר"ם ועוד.

גם בדין ניזקין כתב בשו"ע סי' שפ"ז "ומשלם הפחת לניזק עם הנבילה או הכלי השבור", ומשמעו שנשבר קצת ממנו, וברמב"ם נז"מ פ"ז ה"ח: "שמין לניזקין וכו' אין אומרים למזיק קח אתה את הכלי השבור וכו' אלא אומדין כמה פחת הכלי מדמיו ונותן לו כל הפחת", ומבואר שמדובר שהוא עדיין כלי אלא שנשבר חלק קטן ממנו, ואומדין "כמה פחת הכלי מדמיו".

ונתברר שהרמב"ם והטור והשו"ע פסקו שגם בשבירת חלק קטן מכלי, שמין לניזקין, דהיינו ששמין את הכלי כמה היה יפה וכמה הוא יפה ומשלם את הפחת, וסתם שבירת חלק קטן מכלי (שלא נקרא שינוי) ודאי עומד לתיקון הוא, כמבואר הרבה בהלכות שבת, ובזבחים פ"ח, ובח"מ סי' שמ"א ס"ו, ומעשים בכל יום, ועוד שהרי למדו הפוסקים מסתימת הרמב"ם והגמ' דמיירי בכל גווני (ואם א"א לפצל בין שבירה גמורה לשבירת חלק קטן, כ"ש שא"א לפצל בתוך שבירת חלק עצמו בין ב' אופנים), ומוכרח דגם בדבר העומד לתיקון שמין אותו כמה היה יפה וכמה הוא יפה, ואינו משלם את הוצאות התיקון.

והראב"ד והרשב"א בב"ק צ"ז כתבו דאדרבה בקלקול קטן שעשה בכלי שמין גם לגנב ולגזלן, וכ"ש לניזקין, ומשלם דמי מה שירד הערך ולא הוצאות התיקון.

גם בשומת חצי נזק, שלמדו מהפסוק שבתורה "פחת שפחתו מיתה" מחצין בחי, שהשומא הוא על הפחת של כמה היתה יפה וכמה הוא יפה, וכתבו הרמב"ם גם על כלי שבור שאומדים "כמה פחת הכלי מדמיו", וכנ"ל מדברי הפוסקים שמדובר גם על

כפי ירידת הערך וכאן לא ירד הערך, לכן פטור לגמרי, ומסיים: "ומ"מ אין המזיק נותן לו דמי רפואתו בזמן שלא נפחת כספה נגד דמי הרפואה". ומסקנתו: "ולפי האמור לעולם רפואה דאפחית כספה בשביל הרפואה בכלל נזק", ומביא מתוס' דלפעמים אין הלוקח מפחית מהערך כשיעור ההוצאות האמיתיות של הריפוי ומשלם רק כפי ירידת הערך, כמבואר שם בתוס'.

ועכ"פ זה ברור בדברי החזו"א דלפי פסק הטור והשו"ע שכן הוא להלכה, וכלשונו: "ואפשר לקבוע כן לדינא", משלם לפי ירידת הערך, ובאופן שאין ירידת ערך פטור לגמרי, וכבר נתברר שבה לא חילק וגם לא שייך לחלק בין בעל חי לדומם, הרי שמסקנת החזו"א היא כדברי הגר"ח והחפץ חיים, ושכן נפסק בטור ובשו"ע. וכ"כ באהע"ז וביו"ד לגבי כיבוס בגד, "דאין ריפוי בכלים", וחייב רק ירידת הערך ואם לא ירד הערך פטור לגמרי.

ח. סוגיא דשמין לניזקין

ודעת הרמב"ם ושו"ע

ב"ק דף י"א ע"א, אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לניזקין, ופירש"י שאם גנב וגזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר גנב הפחת וכו'. ומלשון רש"י שכתב "השברים" היה אפשר לפרש דמיירי דכלי שנשבר לגמרי לרסיסים ויש שם רק שברים ואין הכלי עומד לתיקון, ובאופן זה שמין לניזקין שנותנים לניזק את השברים ומשלימים לו את הפחת של השומא כמה היה יפה וכמה הוא יפה.

אולם הרי"ף ובה"ג והר"ח וכן הרמב"ם הלכות גזילה פ"ב הט"ו ושו"ע סי' שנ"ד ס"ה כותבים: "ואם רצו הבעלים ליטול הכלי השבור נוטלים ומשלם הפחת". וכתב ה"ה דמיירי בששמו עליו, וביאר הסמ"ע סק"א, שלא נשבר מהכלי אלא מעט ועדיין שם הראשון נשאר ע"ג הכלי, ולכן כתבו "הכלי השבור", והלח"מ בהלכות גניבה

וגם להפוסקים שהשביחה מיירי דוקא בתם, היינו כשהשביחה אח"כ, אבל אם מיד בשעת הנזק לא אפחתה מכספה, אע"ג שיש לו הוצאות תיקון, יכול לומר לו מאי אפסדתך.

ומפורש בגמ' דגם דבר העומד לתיקון, אם אין בו ירידת ערך ולא נפסד כלום מכספו, יכול לומר לו מאי אפסדתך ופטור לגמרי, וכדברי תוס' והראשונים שיכול למוכרה ולקנות אחרת בריאה ושלמה.

י. מחלוקת הראב"ד והראשונים

בחפירות בורות

כתב הרמב"ם בהלכות טוען ונטען פ"ה ה"ב, דהחופר בורות בחצר חבירו ויש שם חיוב שבועה, אינו נשבע משום דאין נשבעין על הקרקעות, וכתב עליו הראב"ד: "נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות, אבל אם תבעו לשלם פחתו הרי הוא כשאר תביעות ממון, וכמי שאמר לו חבלת בי שתים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת" ע"כ.

מבואר בראב"ד דיש שני אופני תביעות, א. למלאות החפירות, ב. לשלם פחת החצר, דהיינו כמה שנפחת החצר משוויה, כמו בחבלה שמדמה אותו הראב"ד, ששמן כמה היה שווה וכמה הוא שווה.

ובאופן הראשון, ביאר הרשב"א (דלהלן) דאין כוונת הראב"ד שימלא החפירות דוקא בידיו, אלא שישלם הוצאות המילוי, דמה לי הן מה לי דמיהן כמבואר ברא"ש, ולא כל אחד מסוגל למלא בורות, ובתורה כתוב רק "ישלמנה", והרי לגבי העלאת הניזק מהבור צריך פסוק מיוחד על הטורח, (וגם שם פסק הסמ"ע דהכוונה רק על ההוצאות), וכן מוכרח בב"ק י"ד שום זה לא יהא אלא בכסף, כשהזיקן פרה בטלית וטלית בפרה שמין בכסף ומי שעולה על השני ישלם העודף, והלא הרבה קריעות של טלית ושכירות של פרה עומדים לתיקון, ואילו היה החיוב לתקן בידים איך שייך השומא של כסף ולשלם המותר, והרי אמרו שום זה לא יהא אלא בכסף, שלעולם הוא כך. וכן

שבירת חלק קטן בכלי, ומחצין את הפחת ולא את הוצאות התיקון. [ועי' חזו"א ב"ק סי' י"ד אות ה' דאין לחלק בין מיתה לניזקין. "דהא עיקר דין נזקין לא כתיב אלא הוא בכלל הכתוב, וא"כ צריכין למיהב להו חד דינא"].

ועי' רש"י ב"ק י' ע"ב ד"ה ישלימנה, "משמע שישלם המותר", וברש"י עה"ת ויקרא כ"ד כ"א דהכתוב השני מדבר בעושה חבורה בבהמה שישלמנה, וכ"כ הרשב"ם, וא"כ גם בחבורת בהמה משלם המותר ולא מרפא אותה, ובלשון הירושלמי "ישלם פחתה", והא"ז בפרק האומנין כותב דסתם חבלות שבתורה מיירי באפשר לרפאותם.

מ. בסוגיא דב"ק דף ל"ד

בב"ק ל"ד ע"א ת"ר שור שוה מאתים שנגח שור שוה מאתים וחבל בו בחמישים זוז, ושבח ועמד על ארבע מאות זוז שאלמלא הזיקו היה עומד על שמנה מאות זוז, נותן כשעת הנזק, ע"כ. ופירש"י בפירוש העיקרי וכן תוס' ועוד ראשונים, דאם לא היה משתבח יותר אלמלא הזיקו, יכול לומר לו מאי אפסדתך כיון שאין לך הפסד של ירידת ערך.

וכתבו תוס' בדף י' ע"ב דמיירי בהיזק שיש לה רפואה ותיקון, וכ"כ הא"ז בהשוכר את האומנים דרוב חבלות וחבורות שבעולם שאין בהם חסרון אבר אפשר לרפאותם, ואין משמע כלל שידבר במכה שאין סופה להתרפאות לגמרי, והרי כאן מיירי שעדיין לא ריפאו אותה, שהרי לכן לא שבחה ע"י ההשמנה והפיטום על ח' מאות אלא על ד' מאות, וכמו שביאר הסמ"ע בס"י ת"ג דכיון שהיא נגוחה וחולה לכן לא נשבחה הרבה ע"י הפיטום.

ומעתה אילו היה דין שבנזק העומד לתיקון חייב המזיק בהוצאות התיקון, א"כ מה שייך כאן כלל טענת מאי אפסדתך שיש לך שווי יותר משהיה, הלא הוא חייב לרפאותה וגם עכשיו עדיין צריכה רפואה, ולמה יפטר כשאין הטענה דאלמלא וכו',

נכונים במקום זה, וכמו שכתבתי, דתשלומי נזקי קרקע לאו ניהו כקרקע, דעכשיו מטלטלי ניהו, וכן תשלומי ענבים, שבצר זה, אפי' בשאין עומדין ליבצר, לאו תביעת קרקע הוא אלא מטלטלין" ע"כ.

מבואר ברשב"א, דתחילה דחה את דברי הראב"ד דבתבעו מילוי החפירות, או מעות למילוי החפירות הוי תביעת קרקע, ע"ז כותב הרשב"א דאפי' תבעו מעות למילוי החפירות מ"מ כיון שאינו מחויב להענות לתביעתו, כיון שאין חיוב על מזיק שיתמלאו החפירות ולכן אינו חייב גם לתת לו מעות להוצאות ע"ז, אלא יכול לפטור עצמו בתשלומי הנזק דהיינו פחת החצר, א"כ אין זה תביעת קרקע, ואח"כ דוחה שיטת הרמב"ם דהבא מחמת קרקע כקרקע, אפי' בתביעת הפחת, וכותב הרשב"א דתשלומי נזקי פחת הקרקע, עכשיו מטלטלי ניהו, וכן תשלומי נזקי הענבים שקטף משדהו שמשלם פחת השדה כמה היתה יפה וכמה היא יפה, עכשיו התביעה היא על תשלומי כסף. וכן חולקים עוד ראשונים על הראב"ד, והר"י מלוניל הדגיש דהיינו מה "שנפחתה החצר משויה", גם הרשב"א והר"ן בשבועות משווים אותה לבצירת ענבים דשמין כמה היה יפה.

והריטב"א שם כותב: "אינו יכול לטוענו מילוי החפירות כלל, אלא נזק בעלמא ככל הנזקין שבעולם", הרי האריך הריטב"א להורות לנו שאין לו שום חיוב שיהיה מילוי להחפירות לא בידים ולא בתשלום ההוצאות, אלא חייב תשלומי "נזק בעלמא" ודינו כדין "כל הנזקין שבעולם" שדינם מפורש בתורה ובגמ' ששמין כמה היה שוה וכמה הוא שוה.

וצריך להבין במה נחלקו הראב"ד ושאר הראשונים, ותחילה צריך לבאר עצם דברי הראב"ד, דהנה בהשגות על הרמב"ם קיצר מאוד כדרכו, ויש לראות מה שהאריך בזה הראב"ד בפירושו על סוגיות הגמ'.

והנה בדברי הראשונים משמע שלא באו לחלוק על הראב"ד בזה לומר שאינו מחויב

בהמשך שם, דיתמי חייבין בנזק אביהם, ואילו היה חיובו לתקן בידיו, הלא אין בנים יורשים חובות עשייה של אביהם, אלא שעבוד נכסים של ממוץ, ומוכרח שהראב"ד נתכוין כמו שפירש אותו הרשב"א שתובעו מעות למלאות החפירות. וכן פירש החזו"א את הראב"ד.

והאופן השני הוא ודאי פחת הערך, דכן הוא הפי' של "פחת" בכל הסוגיא, ולא היה נושא הדיון אם ימלא בידיו או בכסף, אלא אם חיובו הוא תיקון או פחת ערך, והטורח אינו משנה כאן.

וכל הראשונים יצאו לחלוק על הראב"ד, וכ"כ ה"ה שם: "ואין החילוק שכתב הרב ז"ל נראה נכון, שהרי אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאות לו החפירות, אלא אם רצה משלם לו נזקו והפסדו" ולא דמי ההוצאות שיצטרך להמלוי, כלומר שהתביעה הראשונה שכתב הראב"ד אינו יכול להכריחו על כך, ואם רוצה יכול לשלם לו את האופן השני, דהיינו פחת החצר, גם רבינו יונה שהובא בש"מ ב"מ ה' סובר דא"צ לתקן החפירות אלא דמי היזיקו וביאר המל"מ דמ"ש דמי היזיקו, בכל אופן בא לאפוקי שא"צ לקנות עפר חדש לתקן את החצר, והיינו דמי תיקון היתירים על הפחת.

וכ"כ הרשב"א בשבועות מ"ב, וז"ל: "ומצאתי להראב"ד וכו' אבל אם בא לשלם פחתו וכו' תשלומי נזק הרי הוא כמטלטלין, ואני תמה על הרב ז"ל, דאפי' תובע ממנו מעות למלאות החפירות אין זו תביעת קרקע, שהמזיק אינו חייב למלאות אם בא לפטור עצמו בתשלומי נזק". ומבואר בב"ק י' ע"ב וברש"י דהפירוש של "תשלומי נזק" הוא השלמת הפער של ירידת הערך, וכן ביאר בבית הלוי ח"ג ס"מ דכוונת הרשב"א והר"ן על אופן ב' שבראב"ד שהוא "הדמים מה שנפחתה שדהו", ואח"כ דוחה הרשב"א גם את שיטת הרמב"ם שאינו מחלק בזה וסובר דכל שבא מחמת קרקע דינו כקרקע אף שתובע נזקי החצר. וז"ל הרשב"א: "ומסתברא לי שגם דברי הר"ם ז"ל אינם

נזקי החצר ובעל החצר משלם נזקי הבור. ובדף מ"ט פי' ר"י בתוס' דבחופר בור ברשות חבירו וניזוק בעל החצר באותו הבור חייב החופר, והקשו בתוס' למה חייב, הלא אמרו לעיל דהחופר משלם נזקי החצר ועל בעל החצר למלא בעצמו את הבור.

ותירץ ע"ז רבינו פרץ שם וז"ל: "ומורי שיחיה פירש דודאי אם נתרצה הבעל החצר לקבל ממנו נזקי החצר ממה שנתקלקל על החפירה, ה"נ דנסתלק החופר לגמרי, מיהו מיירי כגון שלא נתרצה לקבל הימנו, אלא שרוצה שישתמנו, ויכול לכופו על כך, ומחייב לעולם החופר על נזקי בעל החצר עד שישתמנו או עד שיכסנו" ע"כ.

ומשמע לכאורה מדבריו שהניזק יכול לכופו את המזיק שישלם לו את הנזק ע"י שיסתום את הבור, אך צריך להבין סוף דבריו שסיים: או עד שיכסנו, הרי יכול לכופו שישתמנו, כי ע"י כיסוי ודאי שלא משתלם נזקו.

והנה הראב"ד שם בדף מ"ח כתב על בור שהשור חפר בחצר חבירו, שגם שם יכול לתבוע לבעל השור שיסתום את הבור, וזה תמוה עד למאוד, כי הרי שור שחפר בור משונה הוא והוא קרן, ואינו משלם אלא מגופו, ואיך יכול לתובעו לסתום את הבור, דזה אינו תשלום דמגופו, וגם אם תובעו מעות להוצאות מילוי הבור, הרי הוא חייב רק חצי נזק, ואם ימלא חצי הבור אכתי ינזק בו, (ולא יעלה על הדעת שמייירי במועד, והראב"ד העלים את התנאי הבסיסי שמדובר רק מפעם רביעית ואילך).

אכן כאשר מעיינים בלשון הראב"ד מתבהרים הדברים היטב, וזהו גם פירוש דברי רבינו פרץ, דהראב"ד כתב וז"ל: "ועליה ידיה רמי לסלוקי דלא ליתזק ביה בעל חצר", ומפורש בדבריו דהחייב של בעל השור למלאות את הבור הוא "דלא ליתזק ביה בעל חצר", והיינו מדין סילוק מזיק, וזהו שכתב רבינו פרץ שיכול לכופו על כך, (כמבואר הרבה פעמים בגמ' שאפשר לכופו להעושה מזיק שיסלק את המזיק, כגון

למלאות החפירות, דודאי גם הראב"ד מודה בזה, אלא שטוענים "דכיון" שאינו מחויב להסכים לתביעתו ויכול להפטר ע"י תשלומי הפחת, לכן אי"ז תביעת קרקע.

ואכן כך מפורש בראב"ד שהובא בש"מ ב"מ דף ה' וז"ל: "ואיכא למימר דלא תבע מיניה דמי היזק החפירות, אלא שיחזור וימלא אותן, והוא מודה לו שימלא" ע"כ.

הנה גם כאן הזכיר הראב"ד את שני אופני התשלום שהזכיר בהשגות, וכתב דלא תבע שישלם לו דמי היזק החפירות, והיינו כמ"ש בהשגות שהוא "הפחת", מה שירד ערך החצר, אלא תבע שיחזור וימלא אותן, היינו האופן הראשון, שתובע שיחזיר את הנזק לקדמותו, אלא שכאן הוסיף הראב"ד בדבריו: "והוא מודה שימלא", כלומר דודאי גם הראב"ד סובר כהראשונים דאין המזיק מחויב לתקן את הנזק או לשלם בעד התיקון, אלא דכיון שהוא מסכים שימלא לו החפירות הוי תביעת קרקע, והאמרי ברוך בהגהות על התומים סי' צ"ה כבר ציין ללשון זה שבראב"ד.

[וא"א לפרש דברי הראב"ד שהוא מודה "במקצת", חדא דאי"צ כאן לכתוב זאת שהרי כל הנידון מדובר שהודה במקצת, ועוד שהראב"ד אינו מזכיר כלל "מקצת", אלא מודה שימלא, ושלישית דאין המודה במקצת צריך להודות שיחזיר או שישלם או שימלא, אלא מודה "שחפר" מקצת ואפי' אינו רוצה למלא, ואדרבה זה מגרע, כי אם הוא מוכן למלא הוי הילך ומה תירצו בגמ', וברור שכוונת הראב"ד דכיון שיכול להפטר ע"י תשלום ההיזק של הפחת והוא מודה שכאשר ישלם את המקצת יעשה זאת ע"י מילוי החפירות, וכיון שבחר באופן תשלום זה הוי תביעת קרקע].

וצריך להבין מהו מקום תביעתו שימלא לו החפירות, או שישלם הוצאותיהם, ומהו הבחירה שיש ביד המזיק לבחור בין אופן תשלום זה או תשלומי נזק הפחת.

והנה בב"ק מ"ח איתא דשור של אחד שחפר בור בחצר חבירו, בעל השור משלם

כלומר שמאחר שממילא חייב לסלק את המזיק, למה ליה לשלם בכפליים, גם לשלם פחת החצר וגם לעשות כיסוי להבור שלא יפלו בו, לכן הוא בוחר לשלם את הניזק ע"י האופן של מילוי החפירות, שע"ז גם יפטר מתשלום נזקו, וגם מחיובו לסלק את המזיק.

וע"ז טען הראב"ד דכיון שבוחר המזיק לשלם נזקו ע"י מילוי החפירות או תשלום הוצאות המילוי, לכן נקרא תביעת קרקע, אבל אם אינם רוצים בכך אלא התביעה היתה לשלם את הפחת, הוי תביעת ממון, והראשונים חלקו עליו, בטענה דמאחר ובידו הבחירה, ואינו מחויב למלאות החפירות, אלא יכול להפטר ע"י תשלום הפחת, ואת הבור יכסה בכיסוי, לכן אין זה תביעת קרקע. (ואחר שסילק לו הפחת גם אם לא כיסה את הבור פטור מנזקי בעל החצר, וע"י להלן).

גם הרמב"ם בריש פ"ט דגזילה פוסק דהבחירה ביד המזיק אם יתקן או ישלם פחת הערך, וז"ל: "חייב להעמיד לו בית או שדה כשהיו בשעת הגזילה, או ישלם דמי מה שהפסיד".

סיכום: כל הראשונים כתבו בהדיא דאין שום חיוב על מזיק לתקן את ההיזק, אלא משלם את הפחת של הנזק, דהיינו ששמן את החפץ כמה היה יפה וכמה הוא יפה, גם הראב"ד ורבינו פרץ שכתבו שיכול לתבוע מילוי החפירות, זהו רק בבור, כיון שהבעלים ניזוקים בו והמזיק חייב לסלק את הניזק (וגם זה רק אם המזיק מסכים), אבל בחפץ או כותל וכדומה לכו"ע אין חיוב לתקן את הנזק אם זה יותר מתשלום הפחת, ולעיל הובא דברי הראב"ד בב"ק צ"ז דכשקלקל מקצת בכלי שמין את ירידת הערך ומשלם זאת, ולא דמי הוצאות התיקון, וכן דברי רש"י בב"מ י"ד והר"י מלוגיל ותלמיד ר"ת דגובין מה שנפחת משויה, ולא יותר.

ובאופן שאין שום פחת פטור לגמרי אף שיש לו הוצאות תיקון, כי יכול למוכרה ולקנות אחרת מתוקנת ולא יצטרך לתקנה.

לשחוט את הבהמות הנכנסות לחצירו ולקוץ אילן הנוטה לחצירו, ובי"ד מתרין וכופין לאדם שיש לו קיר נטוי שיסלק את המזיק (וכדומה), ולכן סיים ר"פ "או עד שיכסנו", דגם ע"י כיסוי הוא מסלק את המזיק.

ומעתה ברור שדין תשלומי נזק הוא רק תשלום דמי הפחת, ששמן כמה היה שוה וכמה נפחתו דמי שוויו ומשלם לו את הפחת, ורק בחפירת בורות שחוצץ מנזק קלוקל החצר יש שם גם עשיית מזיק, שבעל החצר יכול להנזק בו, בזה יכול לכוף שיסלק את המזיק ע"י שימלא את הבור או יכסנו בכיסוי, וזה חייב גם בשור תם, דאי"ז תשלומי הנזק. [ועוד ראה, דהראב"ד מבאר דרך בבור מסתלק בעל השור מחיובו ע"י תשלום הנזק, אבל לא בגללים, כיון דליכא נזק ואין לו מה לשלם, ואילו מדובר על תשלום הוצאות, הרי גם בגללים ישלם לו הוצאות הנזקין ויפטר (וגם אם נקרא גרמא, הרי יכול לשלם לצי"ש), אלא ברור ששייך רק חיוב תשלום ירידת ערך ובגללים ליכא ירידת ערך].

אבל בשבירת כלי או כותל בית וכדומה, דשם ליכא מזיק דבור, ודאי שאין שום תביעה לא לתקן את הנזק ולא לשלם על דמי התיקון, גם להראב"ד וכ"ש להראשונים החולקים עליו.

ובזה יתבאר הדק היטב מחלוקת הראב"ד בהשגות והראשונים, דכבר ביארו התומים והנתיח"מ דאף דחיוב התשלום של הנזק הוא הפחת שנפחתו דמיו, מ"מ אם הוא מתקן וממלא את החפירות ודאי דנפטר מחיובו, שהרי במציאות אין כבר נזק וממילא נפטר מחיובו, ונמצא שיש להמזיק שני אופנים איך להפטר מחיובו, או שישלם את הפחת, או שיתקן ויסלק את הנזק וממילא יפטר.

וזהו שכתב הראב"ד, דאם תובעו בעל החצר למלאות החפירות ולהשוות החצירות, והיינו כמו שכתב בדף מ"ח שתבעו לסלק את המזיק של הבור [וזהו שדייק להוסיף: "ולהשוות החצירות", שלא יפלו בבורות], וכמו שהוסיף בב"מ דף ה' שמודה שימלא,

יתפרע לו ההוצאות של מילוי העפר שעשה שלא יפלו בבור. [ומ"ש הפנ"י בדף מ"ט שאין לו על בעל השור אלא דמי המילוי בלבד, היינו כשהוא פחות מירידת הערך].

וזהו שכתב שם הב"ח: "דההוצאה שיוציא בעל החצר למלאות הבור הוא גם כן בכלל נזקי בעל החצר", ואילו היה חוב התשלום של הנזק לתקן את הנזק, הרי זה כל התשלום, ולמה כתב הב"ח שזה "גם כן בכלל", אלא ברור דבריו שכוונתו על מה שכתבו הראשונים, שהקונה מכליל בחשבונו את הוצאות התיקון, וזה ג"כ בכלל השומא של ירידת הערך, ואמנם אין מורידין את ערך החצר עפ"י כל ההוצאות, אבל ודאי זה יספיק לכסות את ההוצאה של מילוי עפר פשוט.

ואכן הרמ"א שם דקדק מאוד בלשונו וז"ל: "חייב בעל החצר לכסותו ואם לא כיסה הוי כאילו חפרה בעצמו והכורה חייב לשלם לו נזקי חצירו", ולמה שינה וכתב שחייב לכסותו ולא כלשון הטור למלאותו, וגם לא כתב שהכורה יפרע לו, אלא שישלם לו נזקי החצר, אלא שדקדק לבאר את דברי הטור, דלא שיפרע הוצאות התיקון, אלא שישלם נזקי החצר דהיינו ירידת שווי, ולפי שיש חשש שזה לא יהיה מספיק לתיקון החצר, לכן כתב שבעל החצר יכסה את הבור, שאין מבקשים ממנו דוקא שיתקן את החצר, אלא סגי שיכסה את הבור שלא יפלו לתוכו, וזה ודאי יספיק בדמי תשלומי הנזק.

וכן בס"י שצ"ח כתבו הטור והמחבר בשו"ע: "בעל השור חייב בנזקי החצר ובעל החצר חייב בנזקי הבור", ופירש שם הט"ז: בנזקי החצר, פי' "במה שנתקלקל משווי", דהיינו שמשלם לו ירידת ערך החצר כמה היה שוה וכמה הוא שוה, ולא הוצאות התיקון.

יב. דברי הש"ך בס"י צ"ה ושפ"ז

הנה על אף שדברי הש"ך אינם נוגעים למעשה, אחרי שהאחרונים חולקים עליו והכריעו שלא כדבריו, אך צריך לפרש ולבאר את דבריו, והמעין היטב בכל

ואין לתמוה איך יתכן שאדם יזיק לחבירו ולא ישלם כלום, כי כן הוא גם בשדה שאם אכלה חלק קטן מערוגה ואינה ניכרת בבית סאה פטור לגמרי, והרא"ש בריש החובל כותב דהתורה גילתה לנו שיש לנו להקל בכל שומות נזקין. [ועי' ברש"י ב"ק נ"ח דאם היו שמין ערוגה בששים סאה "לא היה משלם כלום", ונמצא שלעולם יהיו פטורים, לכן תיקנו לשום בבית סאה שעפ"י שישים, ואם אכלה פחות מערוגה אכן לא ישלם כלום וגם בורר צרור לעולם יפטור, ולכן אין להביא כאן דברי המגן שאול קי"ז]. ובגמ' איתא דניזקין נקרא מלוה הכתובה בתורה, משום דלולא חידוש התורה לא היו מחייבין כלל לשלם את מה שהזיקו, ואותה התורה פטרה היכא שלא ירד הערך, שיכול למוכרה ולקנות חדש.

יא. דברי הטור והרמ"א ס' ת"י

כתב הטור בחו"מ ס' ת"י בדין החופר בור בחצר חבירו, וז"ל: "ומיהו דוקא קודם שנודע לבעל חצר, אבל אחר שנודע לו פטור הכורה, דכיון שהוא חייב בנזקי בעל חצר היה לו לבעל חצר למלאותו מיד וזה יפרע לו", והיה לכאורה אפשר לדייק ממה שכתב וזה יפרע לו, דהחופר צריך לפרוע את הוצאות המילוי, אך באמת בכל המקורות בראשונים שמהם כתב הטור דבריו מבואר דהחופר צריך לשלם לו "נזקי החצר", וכמו שהתחיל הטור, ופירוש דברי הטור הם דכיון שהוא ישלם לו נזקי החצר, דהיינו הפחת מה שירד ערך החצר, עי"ז יתפרע לו ההוצאות שהיו לו במילוי הבור.

וצריך להדגיש את ההבדל הגדול בין מילוי העפר לסלק את הבור שלא יפלו לתוכו, לבין אם יש דין של חוב המזיק לתקן את נזקו, דאם יש חוב כזה היה המזיק חייב לשלם את כל ההוצאות להחזיר את החצר לקדמותו ולתקנה לגמרי כמו שהיתה קודם (כגון לתקן את הריצוף ולשפצה ולהחזירה לקדמותה), אבל כאן מספיק למלאות עפר בתוך הבור שלא יפלו לתוכו, ולכן כשישלם לו החופר את דמי ירידת ערך החצר ודאי

דבאפשר לתקן מסתמא ישתמש לשם כך בהכסף ובא"ל לתקן לא ישתמש בהן לזה, והיה לו צד שהמזיק עצמו צריך לתקן בכסף הזה של תשלום ירידת הערך עד כמה שאפשר להספיק בסכום החיוב.

וכבר נתבאר מדברי התומים ונתה"מ וחיידושי הרי"ם ב"מ י"ד ע"ב ובית הלוי ח"ג ס"מ עפ"י כל הראשונים, דודאי אם מתקן את הנזק נפטר מחיובו, וזה מוכרח בתוס' דף י' ע"ב, דהניזק יש לו להמתין עם השור שמא יתרפא, ואם נאמר דגם אם יתרפא ישלם המזיק כשעת הנזק, איך יעלה על הדעת שהניזק ממתיך להנאתו ולטובתו, שאם תתרפא ירוויח בכפליים, ואחר שלא הצליח וכחשה הפרה יבא לתבוע כחשה מהמזיק, ומוכרח שיפטר המזיק אם תתרפא.

וגם אם הוזלו עלות התיקון, הרי לדברי כל הראשונים היה יכול להחזיר אותו העפר או למלאות בעפר הפקר, ומאי איכפת לי מה מחיר העפר היום, או שאר הוצאות התיקון, הרי הוא מתקן את הנזק.

והמחנ"א כותב דלפי הראב"ד תלוי בתביעת הניזק אם לשלם פחת הערך או תיקון, ולכן אם תבעו "הפחת" נעשה חוב ממון (כזקיפת מלוה), ואם הוזל חייב כשעת הנזק, משא"כ להרמב"ם וכל הראשונים שביד המזיק לבחור אם לשלם פחת או לתקן, אין כאן חוב ממון ואינו חייב כשעת הנזק. [וכ"ש שאין עולה על הדעת שיכול לקבל מהמזיק דמי תיקון ולא יתקן, והתומים כתב שיכול לקבל דמי "הפחת" ולא יתקן, אבל לא הסכים שיקבל מימון לתיקון ולא יתקן את הנזק].

יג. בענין שחרוריתא דאשייתא

בסוגיא דזה נהנה וזה לא חסר (ב"ק כ') אמרו בגמ' שאני התם משום שחרוריתא דאשייתא, והרבה ראשונים סוברים דכיון שחסר קצת ממילא מגלגלין עליו את כל מה שנהנה, אבל הרמ"ה סובר דחייב דמי ההיזק של השחרוריתא, וכ"כ חלק מהאחרונים דהחיוב הוא מטעם מזיק.

דבריו יראה שהש"ך אינו דן כלל על "סכום" התשלום, אלא על "אופן" התשלום, ומעולם לא עלה על דעת הש"ך לחייב למזיק לשלם יותר מתשלומי הנזק של ירידת ערך החצר, אלא שכתב מסברא דאם אפשר לו לתקן את הדבר לא יתן לו את השברים, אלא יתקן לו אותה, אבל ודאי שזה אך ורק בסכום של ירידת הערך הדבר, ובסי' צ"ה מסתפק הש"ך בזה אם אכן חייב לתקן, ובסי' שפ"ז כתב זאת עפ"י סברא.

וראיה ברורה לזה, דהש"ך כשבא לפרש דאפי' אם סגי בתשלום דמים, כותב דודאי הניזק ישתמש עם הדמים למלאות את הבורות, ולכן הוי תביעת קרקע, (והתומים הקשה ע"ז דאין אנו נביאים שאכן ישתמש בזה למטרה זו), ואילו היה מדובר בתשלום הוצאות המילוי, לא היה הש"ך נצרך לכל זה, שהרי הוא נותן לו עבור ההוצאות של מילוי הקרקע, ולכן הוי כקרקע, ומאי איכפת לי אם באמת ימלא בכסף זה את הקרקע, וכי המילוי בפועל של אח"כ משנה את מהות התביעה, הרי התביעה היתה לממן את המילוי, ומה לי אם יתחרט אח"כ ולא ימלא.

אלא ודאי דמדובר בדמי ירידת הערך של החצר, והש"ך כותב דמסתמא ישתמש בכסף זה לתקן את חצירו, (ואם לא יספיק, יוסיף עליה מדיליה) ולכן אמרינן דמטרת תכלית התביעה היא לתקן את החפירות ולכן הוי תביעת קרקע.

וכן בהמשך כשמחלק הש"ך בין חפירות שאפשר לתקן לחפירות שא"ל לתקן, כגון שנשטפו במים וכדומה, היה לו להש"ך לחלק דבראשונה חייב לו דמי הוצאות התיקון, ובשניה שאין עומדת לתיקון חייב לו דמי ירידת הערך, ושלכן זה הוי תביעת קרקע וזה הוי תביעת ממון. אך הש"ך לא כתב כן, אלא מאריך לבאר דבאפשר לתקן מסתמא ישתמש בהכסף למלא את החפירות, ובאי אפשר לתקן לא ישתמש בכסף זה לתיקון החצר, ולכן הוי תביעת מטלטלין.

וברור להדיא דלהש"ך בין כך ובין כך חייב לו רק דמי ירידת ערך החצר, אלא

רוצה למלאות הבור, כלומר שזה תלוי בבחירתו של המזיק מה שזול לו יותר, אם רוצה משלם נזקי החצר, מה שירד ערכה, ואם רוצה לסלק את הנזק ולמלא את הבור, משלם את ההוצאה של מילוי החפירה וממילא נפטר מתשלומי הנזק, ומבואר שא"א להוציא מיד המזיק דמי תשלומי תיקון נזק אם זה יותר מתשלומי ירידת ערך החפץ.

התומים בסי' צ"ה סק"ז וז"ל: "והנה המ"מ והר"ן והנ"י כולם הסכימו דאין יכול להכריחו למלאות החפירות וכו' ולדברי מחברים הללו שאומרים כהלכה שומעין וכו' אבל אם הוא מבקש למלאות עפר הרי אינו יכול להכריחו שיתן לו דמים, א"כ כשתובעו, תובעו או מלא בורות עפר או שלם הפחת", ומבואר כנ"ל שביד המזיק הברירה אם רוצה מתקן את הנזק ואם רוצה משלם את פחת הקרקע מה שירד ערכה.

הנתיבות המשפט סי' צ"ה סק"ו וז"ל: "והעיקר בזה כתירוצ' התומים, דדוקא בחפירות קרקעות שהרשות ביד המזיק למלאות החפירות ולא לשלם דמים, מש"ה הוי כתביעות קרקע", והוא כנ"ל בדברי התומים שהרשות ביד המזיק או למלאות ולתקן הנזק או לשלם פחת הקרקע, וזהו כוונתו בסס"י קצ"ב.

התרומת הכרי סי' שפ"ז חולק על הש"ך ומוכיח שלא כדבריו, ומסיק דגם כשאפשר לתקן הכלי אי"צ לתקנו אלא משלם לו מה שנפחתה דמיה. (ועי' לעיל דהש"ך נתכוין רק בדמי הפחת), גם בהלכה למשה חולק על הש"ך. וכ"כ בשו"ת אבנ"מ סכ"ה הגה א', בדברי הקצוה"ח.

במשנה למלך הלכות טו"נ פ"ה ה"ב אינו מוצא זכות ליישב את דברי הראב"ד דתובעו למלאות החפירות, ומיישב בדוחק דאולי מיירי כשהעפר שהוציא עדיין קיים לפניו ואולי בזה יש לו חיוב להחזיר את העפר למקומו, ואולי מיירי שהתנה עמו שיתקן את הנזק, אבל בסתמא היה ברור אצל המשל"מ

והנה בגמ' ובראשונים מבואר דכל בית חדש סתמא נפסד משחרוריתא דאשייתא, ולכן אמר רבי יהודה בסתמא שחייב לשלם לו, וסתם בית ישן אינו נפסד מזה, ולכאורה הרי יש להבדיל בין הרבה פרטים, כגון אם הוא צבוע בסיד לבן, וכמה זמן שהה שם, ואם יש לו ילדים קטנים וכדומה, והיה צריך לומר "הכא במאי עסקינן" שיש שם שחרוריתא דאשייתא, והוא פסק בפשיטות שחייב משום השחרוריתא.

ומשמע מכל זה דלא מדובר על ההיזק שצריך לסייד את השחרות, דאין חיוב תיקון, אלא שהיה מקובל דבית חדש היה מחירו גבוה מבית משומש שאינו חדש, ולכן כל בית חדש שדרים בו כבר נפסד מערכו, (וכמו כיום בכלי רכב), וכשניכר בו שחרוריתא הרי זה ניכר כבית משומש ויורד ערכו, וזהו הנזק שמדבר הרמ"ה, אלא שיכול לסייד אותו עד שלא יהא ניכר שהוא בית משומש, ויציל עצמו מהנזק. [וגם הקצוה"ח כתב "פחת" השחרוריתא].

ועי' בדברות משה ב"ק סי"ב שהוכיח מדף י"א שאם ירד ערכו ושוה זוזא מחמת שהוא בתוך הבור נקרא שמחירו זוזא, אף כאן אם ירד ערך הבית בגלל השחרות הוי נזק ממש מחמת ירידת הערך, וביאר דרק במטבע לא שייך יוקר וזול גם כשהיא בתוך הים, כיון דמחיר מטבע אינו משתנה, ובזה מיישב תמיהת הקצוה"ח.

והקצוה"ח סבר דגם ירידת ערך הדירה, כיון שזה מחמת השחרות שאפשר לבטלה ע"י צביעה, נקרא רק גרמא, (ובסי' שפ"ו נשאר בצ"ע מדף י"א), אך ברור לכו"ע דנידון הנזק הוא רק ירידת הערך ולא הוצאות הצביעה.

יד. דברי הפוסקים

בשו"ע סי' שע"ח ובטור שם, באחד שפגע בפרד של חבירו, וז"ל: "חייב לשלם כל מה שיסומו ביד שנפחת דמי הפרד בשביל הכאה זו", ולא הוצאות התיקון.

בים של שלמה ב"ק פ"ה סכ"א וז"ל: "שהחופר משלם נזקי החצר, וההוצאה אם

ורוצה המזיק לשלם דמי פחת הערך, משלם לו הפחת, ואינו חייב בדמי התיקון.

הגר"ח מבריסק, בחידושו על הרמב"ם הלכות טוען ונטען שהובא בראש המאמר, מבאר בארוכה שאין חיוב לשלם בהזיק לחבירו אם אין פחת ערך, וכן פסק בשבר חלון בבית חבירו דפטור, וכמובא בחידושי הגר"ח על הש"ס ב"ק נ"ח.

הגרי"ז והברכת שמואל, ב"ק סכ"ח: "ובאדם דאזיק שור ודאי אינו חייב אם לא אפחתיה מכספיה".

הגדול ממינסק, ביתרון האור שנדפס בסוף המשניות ב"מ פ"י וז"ל: "פשוט בכל המזיקין דהחויב אינו אלא לשלם דמים דמי הפחת, ואינו מחויב להחזיר הדבר לקדמותו אף שאפשר להחזיר", ושכן תופסים כל הראשונים בפשיטות וכמ"ש התומים, ורק בהעלאת הנבילה גזיה"כ לשלם ההוצאות.

האבן האזל הלכות שכירות סוף פ"ג, מאריך לבאר שהמזיק יבחר מה שזול יותר, אם הפחת כמה היה יפה וכמה הוא יפה, או הוצאות התיקון, וישלם מה שזול יותר.

הלבוש מרדכי, בב"ק סי' ח' ביאר דאם לא ירד הערך והלוקח לא יפחות ממחירו מחמת הוצאות הריפוי, פטור המזיק לגמרי.

הגר"ש שקאפ, בב"ק דף י"א כותב: "שהכל תלוי אם ע"י הדבר הנשאר אפשר לקנות דבר שישוה כפי ערך החפץ שהיה", ואם הוצאות התיקון הוא יותר, שמין לפי ערך פחת המכירה, ומסיים: וזה ברור לענ"ד.

החפץ חיים, בדבריו שהובאו לעיל בתחילת המאמר, שאמר שדעת תורה אינה כדעת בעלי בתים, שאנשים חושבים שהשובר חלון בבית חייב לתקנו, ובדין התורה פטור, כיון שלא ירד ערך הבית.

החזו"א במסקנתו בב"ק סוף פרק י"ג, והובא לעיל, מסיק מדברי הטוש"ע סי' שע"ח שמשלמים רק פחת הערך, ואם ליכא ירידת ערך פטור לגמרי. ובהלכות כתובות ספ"ב סקט"ו כותב החזו"א דבלי ירידת ערך פטור לגמרי דאין ריפוי בכלים. וכ"כ ביו"ד

דאין שום חיוב לתקן את הנזק, ולכו"ע אינו חייב לקנות חלקי חילוף.

הבית אפרים חו"מ ס"ה: "הדבר ברור שאם שמין כמה הוא שוה לימכר בפחות ממה שהיה שוה קודם הנזק, שאינו צריך לשלם יותר, שהרי השלים לו דמי שורו כאשר בתחילה.

הברוך טעם בהגהות אמרי ברוך על הש"ך בסי' צ"ה מציין שרבינו יונה כתב שגם אם יכול לתקן את הנזק, אינו חייב לתקנו, אלא משלם תשלומי נזק הקרקע, ובהגהות אמרי ברוך על התומים שם, ציין ללשון הראב"ד בכ"מ ה' שהובא לעיל שכתב: "והוא מודה לו שימלא", כלומר שגם הראב"ד סובר שהברירה ביד המזיק לבחור אם רוצה למלאות או לשלם הפחת, ועוד מוסיף הברוך טעם ליישב כדברי המל"מ הנ"ל, "דמשכחת דבעת שמסר קרקע שלו לחבירו לאריסות וכדומה, נתחייב האריס בפירוש שכל החפירות והבורות שיעשה יהיה מחויב למלאות, ולא יהיה בידו לפטור א"ע בתשלומי דמי הפחת" ע"כ, ומבואר דבסתמא פשוט דפוטר עצמו בתשלומי דמי הפחת של הקרקע או החפץ.

גם המחזה אברהם כותב דמה שהניזק אינו רוצה למוכרו אינה שום סיבה לחייב את המזיק בהוצאות תיקון, אלא נותן לו פחת הערך. וכ"כ בשבילי דוד הלכות נזקי אדם, והביאו בפתחי חושן.

הט"ז בסי' שצ"ח כתב דחייב בנזקי החצר "במה שנתקלקל משוייו", ולא בהוצאות התיקון.

המחנה אפרים בהלכות נזקי ממון סי' א' כותב וז"ל: "דאין זה חייב לשלם לו דמים, ואינו חייב אלא למלאות החפירות כמו שהזיק, אלא שאם רוצה משלם לו דמי מה שהפסיד", פירוש, דאם מילוי החפירות הוא יותר זול מדמי הפחת של ערך הקרקע, אינו מחוייב לשלם לו דוקא דמי הפחת, אלא יכול להפטר במילוי ותיקון הנזק, וכדברי התומים דאחר שמתקן הנזק ממילא פטור, ואם דמי הפחת הם פחותים מדמי התיקון

כלי או מכונית וכדומה אינו חייב בהוצאות התיקון, אלא על ירידת הערך.

הגרש"ז איירבך כותב דבכל המקומות בגמ' מוכח שמשלם רק דמי ירידת הערך ולא הוצאות התיקון, [ויש מי שמוסר בשמו דהיכי שיפטר לגמרי חייב בתיקון, אך בכל הראשונים והפוסקים לא חילקו בזה, ולכן יש לבדוק גופא דעובדא היכי הוי].

סי' רי"ד. וכ"כ באו"ש ואבי עזרי דדמי תיקון הוא ריפוי ולא נזק.

הגרצ"פ פראנק, ברשמי שאלה על חו"מ סי' ת"ג כותב דאין חיוב על מזיק לשלם על הוצאות התיקון של הנזק. (אמנם על עלות הזכוכית של החלון הסכים שישלם, דסבר שזה חלק נפרד מהבית, אבל לא עלות ההתקנה בתוך הבית), והמזיק כותל בית או

טו. העולה בדינו:

הוכח בראיות גמורות מהש"ס והראשונים, והרמב"ם ושו"ע והפוסקים שאחריהם, שהמזיק דבר, שומת הנזק הוא דמי ירידת ערך הדבר, כמה היה יפה וכמה הוא יפה, ויותר מזה אינו חייב לשלם, בין אם הדבר עומד למכירה בין אינו עומד למכירה, וגם אם הוא עומד לתיקון אינו צריך לתת לו הוצאות התיקון אלא דמי ירידת הערך בלבד, ואם ירצה הניזק יוכל למוכרו ולקנות חדש שלם ומתוקן, ואם רוצה המזיק לתקנו ולהפטר מתשלום הנזק רשאי, ואם לא ירד הערך כלל פטור לגמרי.

וכ"ש וק"ו דאינו חייב בדין שבת על מה ששבתה המכוננית בזמן תיקונה, אלא על מה שיורד ערכה למכירה מחמת זה, ואצ"ל שאינו חייב בהוצאות הגרירה למקום שמתקנים אותה, או שאר הוצאות.

והבא לחייב מזיק בתשלומי הוצאות תיקון היתרים על דמי ירידת הערך, גם אם ירצה להוכיח על כל עשרות הראיות שבמאמר הנוכחי, שאינם מוכרחים, אינו יכול להוציא ממון, עד שיביא כנגדם ראיות מוכרחות לחיוב שאין עליהם תשובה, ושלא יהיה שנוי במחלוקת, שלא יוכל המזיק לטעון קים לי כהפוטרים.



הרב שלמה זלמן מרביילו

דין מדור אלמנת וירושת בית ונכסי הנשיא - רב העיר וכרו'

במד"ר (פרשה ק' פרק ג וע"ע פרשה צ"ז פרק ט) אמרינן רבינו צוה ג' דברים לפני מיתתו א"ל אל תספדוני בעיירות, ואל תזוז אלמנותי מתוך ביתי, ומי שנטפל בי בחיי הוא יטפל בי במוות, אל תספדוני בעיירות מפני המחלוקת, ואל תזוז אלמנותי מתוך ביתי, ולא מתניתא היא, אלמנה שאמרה אי אפשר לזוז מבית בעלי אין יורשין יכולין לומר לה לכי לבית אביך ואנו זנין אותך אלא זנין אותה ונותנים לה מדור לפי כבודה, אלא לפי שדרכו של נשיא להיות כל חפציו משל ציבור וזה ע"י שלא נהנה משל ציבור כלום לפיכך הוא אומר אל תזוז אלמנותי מתוך ביתי, א"ר דוסתאי דלא יאמרן לה ביתא דנשיאותא הוא ישתעבד לנשיאותא ע"כ, וכ"ה בתלמוד ירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג), ויעזי' תלמוד בבלי כתובות (דק"ג).

דין מדור אלמנה בבית נשיא (כמבואר בפירוש נזר הקודש על המדרש הובא בעץ יוסף ובמתנות כהונה) וכיון שהוא משל ציבור מן הדין ששייך לציבור ולא לנשיא,¹ והוא מה שאמר רבינו הקדוש

1 ולא אמרינן שהקנו לו לעצמו שיהא כרכושו הפרטי וכמתנה בעלמא לנשיא הוא, אלא נתנוהו לו לצורך שימוש בעלמא רק בעודו נשיא, וע"ע להלן (סקי"ז).

והיה אפשר לדמותו למה ששינו (כתובות דנ"ד ע"א) אלמנה רב אמר שמין מה שעליה, וכן הלכתא, ומטעם דכי אקני לה אדעתא למיקם קמיה, אדעתא למשקל ומיפק לא אקני לה, וכמבואר שם בגמ' דרב כהנא מתני שכן הדין גם בלקיט [עני המלקט בבית בעה"ב ואוכל פתו של עצמו ומסייע לבעה"ב במלאכתו ובעה"ב מהנהו לפעמים במאכל ובמשתה, ופעמים נותן לו מלבוש, אבל אין לו שכר קצוב - רא"ש] שאם יצא מעצמו מפשיט בגדיו מעליו, וכ"ה בשכיר שיצא תוך זמנו, אבל אם יצא בזמנו אינו מפשיט את בגדיו ונותנו לבעה"ב, כיון דידע בעה"ב דאורחיה דשכיר למיפק בזמניה איבעי ליה לאתנויי, ומדיהיב ליה בסתם גמר ומקני ליה, כמבואר כ"ז ברא"ש (שם סל"ב), וא"כ ה"נ בניד"ד שכשמתאלמן העיר מהרב מפשיט הרב ביתו מעליו וחוזר לציבור, ולא אמרינן שנתנו לו במתנה גמורה שיהא שלו אף לאחר שימות, [דרב היינו לקיט ושכיר של הציבור]. שהרי דימו מיתה ליציאה, שלמדו מההיא דאלמנה ללקיט ושכיר שיצאו תוך זמנם, וא"כ כמו"כ נדמה מת הלקיט והשכיר [והרב] דומיא דמת הבעל והיא אלמנה, [ובמתה האשה לא נפק"מ מידי כיון שהבעל יורשה ממילא], והראוני שכ"כ בכנסת הגדולה (חומ"מ סי' של"ב הגב"י אות י"א) ששכיר שמת אין יורשיו יורשין בגדיו אלא חוזר לבעה"ב.

[אולם עדיין היה מקום לדון עפ"מ"ש הרא"ש שחלוק שכיר אם יצא שלא בזמנו צריך להפשיט ולהחזיר לבעליו, אבל אם יצא השכיר בזמנו אינו מפשיט בגדיו מעליו, וכ' הרא"ש הטעם כיון דידע בעה"ב דאורחיה דשכיר למיפק בזמניה איבעי ליה לאתנויי, ומדיהיב ליה בסתם גמר ומקני ליה, ע"כ, וא"כ היה מקום לומר דכיון שימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים, והוא דרך כל הארץ ומועד לכל חי, א"כ אפשר לומר שגם במיתה שייך לומר זמנו ושלא בזמנו, שאם מת לאחר שבעים איבעי ליה לאתנויי, ומדיהיב בסתם גמר ומקני ליה ויורשיו יורשנו, ואם מת קודם שבעים הרי הוא כתו"ז שלא אסיק אדעתיה, והדרינן לכללא דלא אקני ליה אלא אדעתא למיקם קמיה, אבל א"כ היה מקום לחלק גם גבי מקור הדין דאלמנה שמין מה שעליה, שאם הוא מת לאחר שבעים ישנתה הדין דהו"ל לאתנויי ומדיהיב סתם גמר ומקני, אלא ע"כ שאינו דומה מיתה ליצא השכיר בזמנו, שהזמן קצוב ברור].

אבל אי"כ שאנו מדמים לזה ימצא שאם פיטרו בני העיר את הרב מרבנותו [לפ"מ שיתבאר להלן (סקי"ח)] דרב העיר דומה לנשיא בנידון זה יעו"ש], אינו מחזיר הבית לציבור, שהרי כ' הרא"ש (שם) דשמעינן מהא מאן דמגרש לאיתתיה מדעתיה דנפשיה אין שמין מה שעליה דלאו איהי בעי למיפק אלא איהו קא מפיך לה, ע"כ, וא"כ ה"נ לאו הרב בעי להתפטר אלא בני העיר פיטרוהו, [ומתבאר מתו"ד הרא"ש שלא דוקא בגדים שהם על האדם ממש, אלא אפי' כלים וכדו' כל שנותנים לצורך הפועל הכל בכלל, חוץ ממתנות בעלמא דבוה יעו"י בשו"ת הריב"ש (סי' ש"א) הביאו הב"י (אבהע"ז סי' צ"ט)].

והוא עפ"מ שפסקו בשו"ע (אבהע"ז סי' צ"ד ס"ה) כדברי הירושלמי הביאו הרא"ש (כתובות פ"ד סכ"ט) שאם לא היה לבעלה בית אלא בשכירות צריכים היורשים לשכור לה בית אחר, ועפ"י כ' הרא"ש (שם) וכ"כ בח"מ ובב"ש (שם סק"ו) דמ"ש בגמ' (כתובות דק"ג ע"א) וכ"פ בשו"ע (שם ס"ב) שאם נפל הבית אין היורשים חייבים לבנותו היינו לענין שאין צריכים לבנותו כדי לתת לה בית שדר בה בעלה דייקא, אבל מחוייבים ליתן לה בית אחר לפי כבודה, [נדלא כשיטה הראשונה שהביא הרא"ש (שם) שא"צ ליתן לה בית לדור בה כלל] יעו"ש, וא"כ ה"ה בניד"ד כשהבית שדר בו הנשיא היה משל ציבור, לא עדיף מאם היה דר הבעל בשכירות דנהי שא"צ ליתן לה בית זה שדר בה בעלה דייקא, אבל מחוייבים לשכור לה דירה אחרת, ויעו"י להלן (סק"י).

אל תזוז אלמנותי מתוך ביתי, כוונתו להודיע שהוא לא נהג כדרך נשיא בעלמא, דאילו היה נוהג כדרך נשיא בעלמא שכל נכסיו משל ציבור לא שייך החיוב דתנאי ב"ד המבואר במתני' דאלמנה דרה בבית בעלה, דאין כאן בית בעלה, ואף אין הוא הבעלים לצוות מדין צוואה או מצוה לקיים דברי המת וכדו' שלא יזוזו אלמנתו מתוך ביתו, אבל מכיון שכל נכסיו היו מכספו הפרטי לכן האלמנה דרה בבית מעיקר דינא דמתני' שאלמנה דרה בבית בעלה לאחר מיתתו.

ויש להבהיר דאף בסתם נשיא דאמרינן שהבית בחזקת משל ציבור הוא ואין האלמנה דרה בבית, היינו לענין שתדור באותו בית דייקא שבעלה היה דר בה, אבל מ"מ צריכים היורשים לתת לה בית אחר לדור בה.

ברם יעו"י במנחת פיתים (חו"מ סי' של"א) שהעיר ע"ד הקצוה"ח שהביא רק שי' הרא"ש, והרי בבעה"מ ובמלחמות (סופ"ד דכתובות) מבואר להדיא דאפי' כשבעה"ב מוציאו בע"כ מפשיט בגדיו מעליו. ויעו"י בשבט הלוי (ח"ד חו"מ סי' ר"כ) שהביא בשם שו"ת חסד לאברהם (למהר"א אלקלעי ז"ל, ח"ב חו"מ סי' ט) שמסכם להלכה דכמשנ"ת הוי פלוגתא דרבוותא, והממע"ה.

ולפי"ז גבי פועל שקיבל מבעליו בעבודתו רכב או פלפון או מחשב וכדו' שהיה משתמש בהם אף שלא לצורך עבודתו, [שאם לא נתנו לו להשתמש רק לצורך ובזמני עבודתו, פשוט שאם נפסק עבודתו אין חילוק באיזה אופן לכו"ע צריך להפשיטו מעליו, וכ"כ בשבט הלוי (שם)], הרי המטלטלין בחזקת המוחזק בהם שהוא הפועל ולא יצטרך להחזירם באופן שהם פיטורוהו משום שי' הרא"ש.

ומעתה יש לעי' בבית של הרב בכה"ג שדרכו להיות משל ציבור, אם כנים דברינו שנידון זה דומה ותליא במחלוקת ראשונים זו לענין בגדי וכלים של פועל, ובספיקא דדינא בקרקע הלא רוב ראשונים ס"ל דאזלינן בתר חזקת מר"ק [לבר מש' רשב"ם (ב"ב דל"ב ע"ב) דאזלינן בתר המוחזק, וא"כ פשוט שהמוחזק הוא הרב ולא יוציאוהו מביתו כשפיטורוהו מרבנותו], מי נקרא המר"ק.

והנה באופן שהרב קיבל הבית מבני העיר כשנהיה רב העיר, והבית הזה כבר שימש רבני העיר מקדם הכי ודאי הציבור הוא המר"ק, כי מה שקבלו הרב הוא גלל היותו משל ציבור ומשו"ה יצא מרב הקודם ממנו והגיע לידו [אף אם הוא יורש של הרב הקודם, כל שקיבל יותר מחלק ירושתו גלל הרבנות, הרי משום שבחזקת הציבור קיבלו], אבל אם הבית הוא לראשונה שנקנה מכסף הציבור עבור הרב, אז יש לעי' דלכאורה אין בני העיר המר"ק כי הם היו המר"ק על הכסף ולא על הבית, וצ"ב.

אבל במ"ש במד"ר שדרכו של נשיא להיות כל חפציו משל ציבור, ויתבאר להלן (סק"ג, יב) שיש עוד חפצים שדרכו להיות משל ציבור, ולכאורה בחפצים הללו שהם מטלטלין פשוט דאזלינן בתר המוחזק הרב שעבר, וא"צ להפשיטו מעליו.

אולם יש לומר דלגבי נשיא ורב העיר מה שקיבלו בית מבני העיר הו"ל כאילו קיבלו רק לצורך עבודתו ובזמני עבודתו, דזמן וצורך הנשיא והרב הוא כל היום וכל הלילה, שאע"פ שאינו עונה על שאלות כל היום והלילה מ"מ כבוד הנשיא ואחריות ושעבוד העיר על הרב כל הזמן, וכמו שמצינו לענין דין שאלה בבעלים שאע"פ שאינו עכשיו עמו במלאכתו ממש, מכיון שאם היו נצרכים לו עכשיו הוא משועבד לעשות מלאכתו ואינו יכול לומר שעכשיו אין זמן עבודתי מיקרי עמו במלאכתו, כמבואר בשו"ע (סי' שמ"ו ס"ז וסי"ג ויעו"ש בנתיב"מ סק"ג), כמו"כ הוא לענינו שכל הזמן מיקרי שעת עבודתם ולכן הו"ל כאילו קיבלו הבית [ואפשר אפי' שאר החפצים שנתבאר לעיל] רק לצורך עבודתם, והרי נתבאר לעיל שבכה"ג שהוא רק לצורך עבודתו של פועל לכו"ע ובכל גווני צריך להפשיט מעליו כשהוא יוצא, ומשו"ה צריכים להחזיר הבית וכו' עס גמר עבודתם לכו"ע אפי' אם פיטורוהו אנשי העיר, וצ"ע לדינא.

אל תזון אלמנותי מביתי –

מדין נאמנות

(ב) והנה יש לעי' בזה שרבי אמר שהוא לא נהנה מכספי ציבור רק הבית מרכושו הפרטי ולכן מן הדין אלמנתו צריך לדור בביתו, דלכאורה מכיון שבסתמא מוחזק שהבית מכספי ציבור כמשנתל"ע שמשו"ה כי לא צוה רבי היו דוחין את האלמנה מהמדור אע"פ שיש לה חזקת חיוב, א"כ איך נאמן רבי לומר כך שאין הבית מכספי ציבור ולהוציא בית זה מחזקת כספי ציבור.

שהרי לו יצויר שהיה דו"ד בין רבי עצמו עם הציבור על הבית אם הוא שלו מרכושו הפרטי אם הוא מכספי ציבור, לכאורה לא היה רבי נאמן שהבית הוא רכושו הפרטי, דכיון שכן הוא הדרך וכן הוא המנהג חזקה סתם נשיא נותנים לו הציבור בית לדור בו, מה"ת יהא נאמן להוציא הממון מחזקתו, וא"כ איך היה נאמן עכשיו בצוואתו לומר כן.

כיוצ"ב מצינו גבי חזקת מטלטלין דאומן אין לו חזקה לטעון שקנאה מהבעלים כמבואר בסי' קל"ד, ודברים העשויין להשאל ולחשכיר אין לו חזקה כמבואר בסי' קל"ג, אע"פ שאין עדים שבתורת אומנות ושאלה ושכירות בא לידו, וכולם מפני שחזקה שבתורת אומנות בא לידו, ובתורת שאלה ושכירות בא לידו, וכמ"ש בטושו"ע (סי' קל"ד ס"א) שאם יש עדים שנתן אחד לאומן מאותם הדברים שהוא מתקן והנותן טוען שנתנו ליד האומן לתקנו והאומן טוען שנתנו בתורת מתנה או מכירה אין האומן נאמן אלא מחזיקים אותו בחזקת שנתנו לידו לתקן, וא"כ לכאורה ניד"ד ג"כ הרי הוא בחזקת שהוא מכספי ציבור ואינו נאמן לומר שהוא מרכושו הפרטי.

איברא דבאומן ודברים העשויים להשאל ולחשכיר בעינן שיהא ראו עדים החפץ בידו עכשיו דאל"כ נאמן במיגו שהיה יכול לומר החזרתי נאמן ג"כ לומר לקוחה היא בידי, כמבואר שם, אבל בניד"ד לא שייך מיגו או בידו להאמינו, דאין לומר שבידו ליתן

לאלמנתו מתנה גמורה, שאפי' אם היה נותן לאלמנתו במתנה גמורה מחיים וכדו' היו הציבור מוציאים אותו מידו כמשנ"ת שאין זה שלו אלא בחזקת הציבור כמשנ"ת, והציבור לא נתנו לו הבית וכדו' ליתנם לאלמנתו אלא לדור בו הוא עצמו.

ואחר החיפוש ראיתי שבספר זכור לאברהם (להגאון ר' אברהם בן אביגדור קושטא, תקפ"ז, עמ"ס כתובות דק"ג) הקשה כן ומכח קושיא זו כ' לפרש גירסא אחרת ופירוש אחר בירושלמי הנ"ל, אבל במד"ר הנ"ל ליתא להאי גירסא וא"א לפרש כפירוש, יעו"ש.

ואולי אפשר לומר שרבינו הקדוש אכן לא היה לו נאמנות ע"פ הדין, אלא סמך שיעשו כצוואתו אע"פ שאינו נאמן ע"פ הדין, ואע"פ שהנידון הוא שהוא מכספי ציבור ואין בניו הבעלים על כספי ציבור שיאמרו שהם מאמינים לאביהם ורוצים לקיים צוואת אביהם, מ"מ מכיון שהנשיא הבא אחרי רבינו הקדוש הלא היה בנו רבן גמליאל כמו שאמרו בכתובות (דף ק"ג ע"ב) וא"כ הלא אם אנו הולכין בתר חזקה שהבית מכספי ציבור היה מן הדין שהבית ילך לבנו רבן גמליאל למי שהציבור נותנים עכשיו הבית עבור הנשיאות, ור"ג עצמו היה מאמין לאביו ונתנו מעצמו לאלמנת אביו (שלא היתה אמו, כמבואר במפרשי המדרש שם) כאילו שנותן לה לדור בביתו, שלכאורה דבר זה מותר לנשיא לעשות אע"פ שהבית משתעבד לנשיאות והנשיא מביא לשם אלמנת אביו שאינו מצורך הנשיאות, ויש לעיין בזה, וע"ע מש"כ להלן (סקט"ז).

ירושת בית ונכסי הנשיא

(ג) ולכאורה א"כ יש ללמוד מזה גם לדין ירושת יורשי הנשיא שלא ירשו יורשי הנשיא את ביתו, דסתם נשיא מכיון שנהוג שהציבור נותנים בית לנשיא, הרי זה בחזקת שכן היה שהציבור נתנו הבית לאביהם הנשיא, ומשל ציבור הוא ולא שלו הפרטי, וא"כ משתעבד הבית לנשיאות דהיינו הבא במקומו אחריו הוא משתמש בבית.

וכ' הב"ש (שם סק"ז) להקשות, והלא באלמנה ששהתה ב' שנים ולא תבעה מזונות פסק הרא"ש דלא הפסידה האלמנה מזונות ולא אמרין שמחלה החיוב מזונות, אע"פ דהוי ספק לפמ"ש בגמ' (שם דצ"ו ע"א) ב' תירוצים, אלא משום שהאלמנה היא מוחזקת בחיוב המזונות לכן א"א לפטור היורשים מספק.

ויש לחזק הקושיא, לפמ"ש הב"ש (שם סי' צ"ג סק"ב) דאף הרמב"ם והרמ"ה שפסקו שהפסידה המזונות לא חולקים עהרא"ש בזה דבכל ספק האלמנה מוחזקת ולא היורשים ומספק א"א לפטור היורשים, כמ"ש הב"ש (שם סק"א), אלא בזה דוקא פסקו שהפסידה המזונות משום דס"ל דתירוצין הראשון בגמ' שם הוא העיקר, [והיה אפשר לתרץ דשאני הספק בגמ' במדור אלמנה שהוא ספק בעיקר החיוב אם בכה"ג נתחייב הבעל במדור, וא"כ מיקרי ספיקו א"י אם נתחייבתי שפטור, משא"כ בספק אם הפסידה מזונות שהוא ספק במחילת החוב, ספיקו א"י אם פרעתין שחייב, ויש לפלפל בזה אי מיקרי שמא ושמא וכו', שו"ר שכבר עמד בזה בערך השלחן (סי' צ"ד סק"ב) ובזכור לאברהם (שם גמ' בעי אביי)].

ותירץ הב"ש דצ"ל דשאני בספק שיפצה דכיון שמ"מ מחייבים היורשים ליתן לה בית אחר (כמשנתל"ע סק"א) וכל הספק אינו אלא אם יכולה לדור בבית בעלה דייקא, משו"ה מקילין ליורשים ומספק לא מחייבים אותם, אבל במזונות שהספק הוא בכל חיוב המזונות הדר כעיקר הדין דכיון שהאלמנה מוחזקת אין היורשים נפטרים מספק.

אולם בש"ג פסק שאין היורשים יכולים לעכבה לשפצו, הרי שגם בחיוב מדור האלמנה מוחזקת ואין מוציאין ממנה מספק, וכ"פ במהרש"ך הובא בספר ערך השלחן (שם) יעו"ש.

סתם בית של נשיא הוא של ציבור

מדין ספק

ה) ומעתה לפמ"ש הב"ש ביישוב פסק השו"ע דבמדור מספק מקילין כיון

מיהו נראה דדין זה אינו אומר שאין דין ירושה כלל אצל הנשיא, דאטו לנשיא אין רכוש פרטי, אלא דוקא בביתו שנהוג היה שהציבור נותנים בית לנשיא, וכדו' מאותם הדברים שנהוג שהציבור מעמיד לנשיא בזה הוא דאמרין דסתמא משל ציבור הוא, ולפמ"ש לא יהיה ע"ז דין ירושה ג"כ, אלא יהיה משתעבד כ"ז לנשיא הבא אחריו, אבל ברכושו הפרטי יהא דין ירושה דעלמא ליורשי הנשיא, ומ"ש במדרש בזה"ל, שדרכו של נשיא להיות "כל חפציו" משל ציבור, צ"ל דהכוונה בכל חפציו מאותם הדברים שהם מכבוד הנשיאות.

ונמצא שנשיא שמת נוטל בנו הנשיא ביתו ואותם הדברים שנהוג שהציבור מעמידים אותם לנשיא, ומתוך שאר הנכסים שלו חולקים שוה בשוה כדין ירושה דעלמא.

ולדרך זה יש לתמוה דלכאורה סתום בשו"ע ובפוסקים מכל האי דינא דנשיא, שהיה צריך להיות נזכר בשו"ע או בפוסקים בדין מדור אלמנה דאלמנת נשיא אינה יכולה לומר א"א לזוז מבית בעלי, כי הבית אינו של בעלה אלא בחזקת משל ציבור, וכן בדין ירושת בית הנשיא וכדו' מאותם הדברים שמדרך שהציבור נותנים לנשיא שאין היורשים יורשים אותו דבחזקת דלאו דיליה הוא, וצ"ע, ויעו"י להלן (סק"ח).

דין ספק חיוב מדור אלמנה

ד) אולם נראה לתרץ ולדחות משנ"ת, דהנה בגמ' (כתובות דק"ג ע"א) אמרי' דמדור אלמנה שנפל אין היורשים חייבים לבנותו, ולא עוד אלא אפי' האלמנה אומרת הניחוני ואבננו משלי אין שומעין לה, בעי אביי שיפצה מאי תיקו, ופי' התוס' שהאיבעיא היא מהו שתשפץ הבית לכתחילה כדי שלא יפול הבית (ודלא כרש"י יעו"ש), ובשו"ע (שם ס"ב) פסקו שלא תשפץ האלמנה, והיינו טעמא שפסקו כן באיבעיא דלא איפשיטא, משום דס"ל שהיורשים הם מוחזקים בבית ומספק א"א לאלמנה להוציא מהיורשים.

דאף סתם נשיא אין הבית בחזקת ודאי דמשל ציבור הוא, [ואעפ"כ הוצרך רבי לצוות בנין] א"כ מעתה אין ללמוד מזה לענין שאם היה דו"ד בין רבינו הקדוש עם הציבור על הבית אם הוא שלו מרכושו הפרטי אם הוא מכספי ציבור, לא היה אפשר לציבור להוציא הבית מידי רבו, שהרי סתם נשיא אינו בחזקת ודאי שהציבור נותנים לו הבית, אלא מצוי הוא, וא"כ אינו אלא ספק, ומספק א"א להוציאו מידי רבי שהיה מוחזק בבית, ולא שייך כאן קולא דמקילינן לגבי דין מדור אלמנה כי בכה"ג הנידון הוא אם להוציא לגמרי הבית מידי רבי, ודלא כמשנתל"ע (שם) שהיו מוציאים הציבור מרבי הבית משום שבחזקת ודאי הוא שמשל ציבור הוא.

אל תוזה אלמנותי מתוך ביתי -

מדין בידו

ז) וא"כ אילו היה רבי נותן הבית במתנה לאלמנתו מחיים, והציבור היו דנים עם האלמנה בטענה שהבית מכספי ציבור הוא ולא היה רבי יכול לתתו במתנה, כמו"כ לא היו יכולים להוציא הבית מידי האלמנה מהאי טעמא שהאלמנה היא מוחזקת בבית ומספק א"א להוציא ממנה, וכמו"כ לא היה שייך כאן הקולא דמקילינן לגבי דין מדור אלמנה כי עכשיו שקבלה הבית במתנה גמורה אין הנדון אם ליתן לה בית אחר או בית זה, אלא אם הבית שלה לגמרי או רק מדין מדור אלמנה שהרבה חילוקים יש אם הבית שלה לגמרי או שהוא רק מדין מדור אלמנה, ופשוט.

ומעתה י"ל דנאמנותו של רבי היתה מדין בידו, שהרי היה ביד רבי ליתן הבית במתנה גמורה לאלמנתו מחיים, וכמ"ש בב"ב (דקכ"ז ע"ב) דעל הנכסים שיש לאב בחייו נאמן לומר על פלוני שהוא בנו לא רק מדין יכיר, אלא מדין מיגו, דבידו ליתן נכסיו לפלוני

שמחוייבים ליתן לה בית אחר, א"כ היה אפשר לומר דלעולם מ"ש במדרש רבה שדרכו של נשיא להיות כל חפציו משל ציבור אינו בתורת ודאי אלא בתורת ספק קאמר לה.

ביאור הדברים, דבאמת סתם נשיא אינו ברור שהציבור נותנים לו הבית, אלא דבר המצוי הוא שהציבור נותנים לנשיא בית וכדו', וכיון שמצוי הוא שעושים כן, אם לא היה רבי אומר שהוא לא נהנה משל ציבור לא היו בניו מחוייבים ליתן לה בית זה לדור בו, דאע"פ שאינו ודאי שהבית משל ציבור הוא, מ"מ מספק די בזה שלא לחייב ליורשים ליתן לה בית זה, דמקילינן בזה ליורשים כמ"ש הב"ש, ויש לדייק לשון הנזר הקודש שכ' בזה"ל, שמא "ההמון עם יטעו" לומר שהיה ביתו משל ציבור וכפי הנהוג ליתן בית משל ציבור אל הנשיא לכבודו, ע"כ².

אך כ"ז רק לפמ"ש הב"ש בביאור שיטת השו"ע בדין ספק אלמנה, אבל לשי' הש"ג שהביא הב"ש ושי' מהרש"ך שהביא הערך השלחן דס"ל דבספק מדור אלמנה לא מקילינן ליורשים ולא מוציאים מהאלמנה [ואפי' בספק בעיקר החיוב], כנ"ל, א"כ א"א לתרוצי ולפרושי דין המדרש והירושלמי שהוא מכח ספק, אלא ע"כ מוכח כמשנ"ת לדרך הא' דמדין ודאי הוא שבחזקת משל ציבור ודאי הוא, וכיון שכן נפק"מ ג"כ בדין ירושה שאין היורשים יורשים אותו, וגם בדו"ד שבין הנשיא עצמו לציבור למי שייך הבית כמו"כ יהא הדין עם הציבור ששלהם היא וכדלהלן.

בדו"ד שבין הנשיא עצמו והציבור

למי שייך הבית

ו) ולפי"ז יש לבאר מה שנתקשינו לעיל (סק"ב) מה היתה נאמנותו של רבי לומר שהבית שלו אינו מכספי ציבור, דלפמשנ"ת

2 אבל אין לומר שאכן כ"ז שצוה רבי לא היה אלא לאפוקי טעות גמור, אבל באמת מן הדין לא היה ביתא דנשיאותא משתעבד לנשיאותא, דלא משמע כן, וגם במאירי מפורש להדיא (כדלהלן סק"י) דלולא שצוה כן היה הדין שמשתעבד לנשיאותא, וכן בספר זכור לאברהם הנ"ל מפורש כן שולולא צוואתו היה מן הדין דמשתעבד לנשיאותא.

ת"ק שסתם נשיא ביתו משל ציבור אינו דין [כאילו גדלהו משל אחיו] שכך צריך להיות, אלא משום שכן היה המנהג אז שהציבור נותנים לנשיא בית לדור בו וכדו', וכמדויק לשונו של הנזה"ק ועוד כנ"ל, וא"כ באם ליכא להאי מנהגא ליכא גם להאי דינא שאין האלמנה דרה בבית, ואין היורשים יורשים הבית כמשנ"ת, אלא גם דין מדור אלמנה וגם דין ירושה יהא שם.

איברא שיש ללמוד מהתם שכך ראוי לנהוג שהציבור נותנים בית לנשיא, אבל לא משמע שמירי במנהג שבע"כ צריך לנהוג כך.

דין מדור אלמנה בבית נשיא בשהבית מרכוש הפרטי של הנשיא

(י) והנה במדרש אמרינן א"ר דוסתאי דלא יאמרון לה ביתא דנשיאותא ישתעבד לנשיאותא ע"כ, כנ"ל.

ומפרש בנזר הקודש (הובא בעץ יוסף) דלאו לאפלוגי אתי אלא לפרושי מילתא דת"ק קאתי, ודלכן הוצרך רבינו הקדוש לגלות שהוא שונה משאר נשיא ולא נהנה משל כספי ציבור, ולכן ביתו משתעבד לאלמנתו מעיקר הדין, שאם לא היה מגלה כן אלא היה כשאר נשיא היה מן הדין שהאלמנה לא תדור בביתו מכיון שהבית שהוא של ציבור נותנים אותו עכשו לנשיא הבא.

ונמצא לפי"ז דכל שידוע שהבית הוא מרכושו הפרטי של הנשיא ודאי הוא רכוש הנשיא לכל דבר, הן לדין מדור אלמנה שהיא דרה בבית זה, והן לענין ירושה שכל הבנים יורשים ומתחלקים כאחד באותו בית.

אולם בפירוש יפה תואר כ' בזה"ל, והא דקאמר ר' דוסתאי דלא יימרון וכו' תירוץ אחרונה הוא, דאע"ג דביתא ידידיה הוא סד"א דשתעבד לנשיאות משום דר"ג בנו נשיא אחריו, ע"כ. וכ"כ בעה"מ בפירוש יפה מראה על הירושלמי (מודפס בספר אגדות ירושלמי מס' כלאים שם) וכ"ה בספר אגדות אליהו (להגאון בעל שבט מוסר

במתנה, יעו"ש, וה"ה בניד"ד נאמן רבי לומר לבניו שהבית מרכושו הפרטי ולא משל ציבור דאי בעי היה נותן לה הבית מחיים.

ירושת בית ונכסי הנשיא לדרך זה

(ח) עוד נפק"מ לדינא לדרך זה, לענין ירושת יורשי הנשיא שנתבאר לעיל (סק"ג) שלפירוש הא' לא ירשו יורשי הנשיא את ביתו, משום דסתם בית נשיא בחזקת שהבית מכספי ציבור, והיה הבן הנשיא נוטל ביתו וכדו' וגם חלק אחד משאר הנכסים ושאר הבנים לא יטלו רק חלק אחד מתוך שאר הנכסים, יעו"ש, אבל לפמשנ"ת דאפשר לומר שאין זה בתורת ודאי, אלא הוא כעין ספק, א"כ לגבי נידון ירושה שהיורשים מוחזקים בנכסים אין הציבור יכולים להוציא מידי היורשים מספק, ולא שייך כאן להקל הקולא שמקילינן גבי מדור אלמנה, שהנידון בירושה הוא אם הוא שייך לגמרי.

ונמצא דנשיא שמת חולקים כל הבנים בכל הנכסים [גם מביתו וכדו'] שוה בשוה.

ולדרך זה מיושב קצת מש"כ לעיל (סק"ג) לתמוה למה לא הוזכר האי דינא בשו"ע ופוסקים כלל לא בדיני מדור אלמנה ולא בדיני ירושה, דלפמשנ"ת הלא בדין ירושה אכן ליתא להאי דינא אלא שפיר יורשי הנשיא יורשים כל נכסיו וביתו, ואפי' בדין מדור אלמנה מכיון שאינו אלא מספק, דהיינו שרק אם ירצו הציבור לסלקה הוא דיוכלו לסלקה, אבל כ"ז שאין הציבור טוען לא טענינן לציבור, ומצד היורשים הרי אינם בעלי דברים לגבי מדור האלמנה כלל דאדרבה מצדם אם הם הבע"ד על הבית הם מחוייבים בדין מדור אלמנה, אפשר שלכן לא הביאו בשו"ע כהלכה פסוקה, [אפשר עוד שלא הוזכר האי דינא בשו"ע ופוסקים מכיון שלא היה המנהג כן בזמניהם, ועפ"מ שיבואר בס"ק הבא, וע"ע להלן (סקי"ב)].

הכל במנהג המדינה

(ט) מיהו יש לציין דאחרי כל משנ"ת מ"מ לדינא הכל תלוי במנהג המדינה, שכל מ"ש

ירושת בית ונכסי נשיא

כשהבית מרכושו הפרטי של הנשיא

(יא) ובזה ברור שהוא דין ודאי ולא שייך בזה לפרש דין ספק כמשנתל"ע (סק"ה - ח) לדברי ת"ק, שאין כאן נידון וספק כלל של מי הם הנכסים, וא"כ נמצא דנפק"מ להאי דינא לא רק לענין מדור אלמנה כמשנתל"ע (שם), אלא אף לענין יורשי הנשיא עצמם, ובע"כ מוכרחים לומר כן, דלתירוץא דר' דוסתאי דמרכושו הפרטי של רבי היה הרי כל היורשים הם בעלי דברים, שהם יורשים הבית כמו ר"ג [בנו שהיה הנשיא הבא אחריו כנ"ל], ואעפ"כ מבואר דמעיקר הדין שייך לר"ג ולא לשאר האחים, ואדרבה נידון היורשים שכיחא יותר שגם כשלא מצוה הנשיא שתדור אלמנתו בביתו ג"כ נפק"מ, שאין הם יורשים אותו רק האחר הנשיא הבא במקום האב.

ולדרך זה הדין לתמוה מה שסתמו בשו"ע ופוסקים ולא הביאו דין זה לא בהלכות מדור אלמנה ולא בהלכות ירושה כנ"ל (סק"ג).

באיזה נכסים הדברים אמורים -

האם תלוי במנהג

(יב) ונראה שגם לפירוש היפ"ת בתירוקן דר' דוסתאי, מ"מ אין הדין אמור אלא לגבי הבית של הנשיא ולא לכל נכסיו, דבשאר נכסיו ודאי כל האחים חולקים כדין יורשים בנכסיו, ולא אמרו שמשעבד לנשיאות אלא הבית ואותם הדברים שהם מכבוד הנשיאות.

בפירושו על הירושלמי) ובספר בית שלמה (להגאון ר' שלמה פינטשוב הזכירו בשו"ת נוב"י קמא אבהע"ז ספ"ו, זקינו של בעל התפארת שלמה, שנת תקמ"ד, עמ"ס כתובות דק"ג) כ' ע"פ פירוש זה לבאר קשר צוואות רבי המובא בבבלי ובירושלמי גם יחד, יעו"ש.

וכ"מ מלשון המאירי (כתובות דק"ג ע"א) שכ' בזה"ל, ומ"מ נראה שאם היה אותו בית מצוי להיות בית ועד מוציאין אותה, והוא מ"ש בתלמוד המערב במעשה פטירתו של רבי שצוה אל תזוז אלמנתי מביתי, והקשו ולא מתניתין היא, ותירץ דלא לימרון ביתא דנשיאותא הוא ומשעבד לנשיאותא, אלמא שאלמלא שצוה בכך היו יכולין לומר כן, ע"כ³.

והרי ב"בית ועד" לכאורה אין דרכו להיות משל ציבור שנאמר לאלמנה שהבית אינו מכספי הבעל אלא משל ציבור⁴, אלא ע"כ שאף שהוא מכספו הפרטי אם עשה בו בית ועד, הוא משועבד לבית ועד ולכן אין לאלמנה בו דין מדור, וצ"ב, ובגו"ד המאירי עי' להלן (סקי"ז).

נמצא לפירוש המאירי והיפ"ת לר' דוסתאי מעיקר הדין נשיא שמת אף שיהא ידוע שהבית רכושו הפרטי לא ינתן לאלמנתו אלא הרי הוא של הנשיא הבא אחריו.

אך גם בזה הדין כמשנתל"ע (סק"א) דמ"מ צריך ליתן לאלמנה בית אחר לדור בו, שו"ר שכ"כ בפני יהושע (כתובות דק"ג ע"א) בתו"ד, יעו"ש.

3 ופירושו של בית ועד י"ל כוונתו "בית ועד לחכמים" כמ"ש במשנה אבות פ"א מ"ד יהי ביתך בית ועד לחכמים, ואפשר שכוונתו כמ"ש החת"ס (חיו"ד סי' ר"כ) בתו"ד בזה"ל, דאין ספק דלהיות לקהל "בית עצה וועד מיוחד" הוא צורך גדול לעניני הרבים והו"ל דבר מצוה וכו', יעו"ש, וזה דומה יותר לבית הנשיאות, עוד י"ל כמ"ש הדב"ח (חו"מ ח"ב סל"ב) שכל ביהכ"נ של צדיקי הדור מיקרי בית ועד יעו"י להלן (סקכ"א), וגו"ד המאירי צ"ב מאי אתא לאשמועינן, דכיון ששימש אפי' חדר אחד לבית ועד בחיי הבעל, דהיינו שלא דר שם הבעל בחייו עם אשתו, אפי' אם היורשים מצו לשנות מהבית ועד, מ"מ לגבי מדור אלמנה תו אין לאלמנה זכות מדור יותר מבחיי הבעל, כמבואר בשו"ע (סי' צ"ד) וצ"ב.

4 וכ"מ קצת מסתימת דברי הירושלמי שהביא רק קיצורן של דברים דלא יימרו ביתא דנשיאותא משעבד לנשיאותא, ואילו במד"ר בדברי ת"ק האריך בפירושו "לפי שדרכו של נשיא להיות כל חפציו משל ציבור וכו'", משמע דלא כל אריכות הפירושים כלל הוא דביתא דנשיאותא מן הדין משעבד לנשיאותא, והיינו אפי' כשהוא מכספו הפרטי.

מרכושו הפרטי ישתעבד לנשיאות, אלא שפיר מתחלק בין היורשים והאלמנה כדינם. ובפ"ת כ' כנ"ל בזה"ל, דישתעבד לנשיאות "משום דר"ג בנו נשיא אחריו" ע"כ, וצ"ב אם יש לדייק לשונו שדוקא בבנו שנהיה נשיא תחתיו הדין אמור, או שנקט מילתא דהוי הכי.

ביאור הדינים ותוקף הצוואה לדברי ר' דוסתאי

(יד) ולהאי תירוצא דר' דוסתאי יש לדון בב' דברים א, מאיזה דין ביתא דנשיאותא שהוא מרכושו הפרטי עובר לאחר מיתתו מעיקר הדין לבנו הנשיא הבא אחריו, והלא מיד אחר מיתתו כל הנכסים בחזקת היורשים הוא, ואיך מתייחד נכסים אלו רק לנשיא לבדו, ואם נאמר שיש איזה אומדנא שהנשיא רצה שביתו ישתעבד לנשיא הבא אחריו והו"ל כמי שהקנה ביתו לנשיא הבא אחריו, צ"ב, א, מה"ת ולמה נאמר שיש אומדנא כזאת, ב, באומדנא א"א להקנות כמבואר בשו"ת הרא"ש (כלל פ"ד ס"ד), [ואולי להסבירים שאפשר להקנות בלי מעשה קנין אלא בגמירות דעת] ואחר החיפוש מצאתי בספר זכור לאברהם הנ"ל שהקשה כן, ומכח הקושיא גרס ופירש אחרת בירושלמי, ובמד"ר ליתא להאי גירסא ופירושא כנ"ל (סק"ב).

ב, איזה תוקף היה לצוואת רבי שתדור האלמנה בביתו, דמאחר שמעיקר הדין משתעבד הבית לנשיא הבא אחריו, יהיה מאיזה טעם שיהיה כנ"ל מ"מ איך נשתנה הדין ע"פ צוואתו, [ופשוט שלא שייך כאן ענין של מיגו דבידו כמשנתל"ע (סק"ז) לדברי ת"ק, דאין כאן נידון של נאמנות של מי הם הנכסים שיועיל כאן מיגו].

ביאור וגדר הדין דביתא משתעבד לנשיאותא

טו) ונראה לבאר בדרך אפשר דיסוד הדין דביתא משתעבד לנשיאותא שורשו מדיני נדרי מצוה, והוא דהצורך למנות נשיא הוא מצרכי ציבור, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי

והגדר בזה מה הם הנכסים שהם מכבוד הנשיאות, נראה שיש לדמותו למה שנהוג שהציבור נותנים, דודאי לתירוצא דר' דוסתאי המנהג לא אודא לה שנהוג שהציבור נותנים בית וכדו' לנשיא, אלא ר' דוסתאי אתא לאשמועינן שאפי' אם היה ידוע שהבית הוא מרכושו הפרטי של הנשיא אעפ"כ אילו לא היה מצוה ליתן לאלמנתו היה מעיקר הדין ליתנו לבנו הנשיא העומד תחתיו, וא"כ גדרן של נכסים אלו שינתן לנשיא העומד תחתיו הם אותם נכסים שנהוג ליתנם מכספי ציבור לנשיא, וכמשנתל"ע לתירוצא דת"ק.

ולפי"ז נראה דאף דלכאורה לתירוץ דר' דוסתאי שהדין כן אף שהוא מרכושו הפרטי, וא"כ אין דין זה תלוי כלל אם נהוג ליתן מכספי ציבור או לא, ודלא כמשנתל"ע (סק"ט) לדברי ת"ק, מ"מ לפמשנת" דדינא דר' דוסתאי דביתא דנשיאותא משתעבד לנשיאותא אינו בכל נכסי הנשיא, אלא הגדר בזה הוא באותם הנכסים שהיה מהנהוג ליתן לנשיא מכספי ציבור דזהו מכבוד הנשיאות, נראה דאפשר שאכן יהיה תלוי במנהג המדינה, שאם לא יהיה המנהג אז ליתן לנשיא בית מכספי ציבור כמו"כ לא ישתעבד ביתא דנשיאותא לנשיא הבא אחריו, כי אז אין הבית נקרא מכבוד הנשיאות שנאמר שישתעבד לנשיאותא הבא אחריו, וע"ע להלן (סקי"ח).

כשאין בן הנשיא בא אחריו במקומו

(יג) מיהו בחידוש דר' דוסתאי יש לעי' אם הוא דין על כל נשיא שיעמוד במקום הנשיא הקודם שאותם הדברים שהם מכבוד הנשיאות אינו מתחלק ליורשים ולא למנה אלא משתעבד לאותו נשיא, או אפשר שאין כל זה רק אם הנשיא הבא הוא בנו של הנשיא הקודם, דאז דעתו של האב קרובה אצל בנו [וצ"ב עד איזה קרובה] שהנכסים שהם מכבוד הנשיאות יעבור אליו, הא אם הנשיאות עובר למשפחה אחרת לא היה בדעתו של הנשיא הקודם שנכסיו שהם

באופנים שהיה דר כבר בבית קודם שנהיה נשיא ולא שינה כלום ממנהגו, ואולי י"ל לפמ"ש לעיל (סקי"ב) לדון אם משתעבד לנשיאותא אף שהנשיא הבא אחריו לא יהיה בנו אלא אחר בעלמא, ואם נאמר שהוא רק בבנו העומד במקומו, י"ל שאמדו חכמים דעת הנשיא דכיון שכשמקבל הנשיאות מקבלו לו וליורשיו הבאים אחריו, ואינו ענין פרטי של הנשיא המכהן עכשיו, שהרי יש דין ירושה בנשיאות כמבואר בספרי (דברים פי"ז פ"כ), ונפסק ברמב"ם (הל' מלכים פ"א ה"ז, כלי המקדש פ"ד ה"כ) להלכה, וכלשון הגאון רבי שאול בנו של הרבי ר' העשיל מקראקא (נדפס בשו"ת הרמ"א סי' קל"ג) שכ' בענין ירושה ברבנות בזה"ל, דכל שפוסקין גדולה פוסקין לו ולזרעו אחריו עד עולם עכ"ל, לכן אמדינן דעתיה שרוצה שיהיה כאילו שדר בבית הנשיאות, דהיינו כמקדישו לצורך הנשיאות, דהיינו שולשלת הנשיאות, שמה שהוא עושה עכשיו לא לצורך עצמו בלבד הוא עושה אלא לצורך הנשיאות שהוא חלק ממנה, ומ"מ חידוש הוא.

ויש להוסיף בפירושו של דברים, דכיון דהמנהג היה ליתן לנשיא בית וכדו' משום כבוד הנשיאות [וכמשנתל"ע סקי"א שאף לתירוץ דר' דוסתאי ג"כ תלוי הדין במנהג המדינה יעו"ש], לכן אף שהנשיא קונה ומשתמש ברכושו הפרטי הרי הוא משתנה למנהג המקום שהבית הוא של הנשיאות, שזהו מכבוד הנשיאות שיש בית נשיאות, ומה שהוא משתמש בזה ברכושו הפרטי הוא בגלל שהוא לא רוצה ליהנות משל ציבור ולא שישאר רכושו הפרטי, וכוונתו שיהיה "בית נשיאות".

אל תזוז אלמנותי מתוך ביתי

מדין נאמנות

טז) אך לפי"ז תיקשי יותר מ"ש להקשות לעיל (סק"ב) א"כ איך הועיל מה שצוה רבי אל תזוז אלמנותי מתוך ביתי, דאם אמדו חז"ל דבסתמא נשיא דעתו להקדיש ביתו לצורך הנשיאות, א"כ הרי הבית מוקדש כבר

נ"ג סכ"ד) ששכירות הרב מובהק וגדול בתורה ובקי בהוראה עדיף משכירות חזן אפי' אם עי"ז ידחה לגמרי מצות תפילה, ויעו"ש עוד בביאור הלכה בגדול הענין, וכופין בני העיר לשכירות הרב כמבואר ברמ"א (חומ"מ סי' קס"ג ס"א) גבי שכירות חזן וכ"ש בשכירות הרב וכמ"ש בשו"ת חת"ס (חאו"ח סי' ר"ו), ובחת"ס (חיו"ד סי' ר"כ סוד"ה ודעת) הביא בשם הריב"ש שכ"כ בכמה מקומות (סי' ת"ו, תס"ח, תקי"א) שכל צרכי רבים מיקרי צרכי מצוה, והוכחתו מהירושלמי (ברכות פ"ה ה"א) שאמרו שכשהיו עוסקים בצרכי רבים לא היו מפסיקים לתפילה, וכ"פ בשו"ע (או"ח סי' ע' ס"ד) ומביאו הב"י ג"כ (יו"ד סי' רכ"ח), וכן מבואר בערוך השלחן (יור"ד סי' רמ"ט ס"ח) שכ' שכל מה שנותן למשרתי הקהילה ודאי דהוי בכלל צדקה, ואפשר לתתו מכספי מעשר יעו"ש.

א"כ י"ל דמשו"ה ביתא דנשיאותא משתעבד לנשיאותא אע"פ שלא עשה שום קנין, מ"מ מכיון שהם נדרי מצוה הרי הם חלים אפי' בלא קנין, ואף שלא דיבר ג"כ כלום מ"מ הלא שיטת רוב הפוסקים דנדרי מצוה ג"כ חלים במחשבה, וכיון שדעתו של הנשיא היה שישתעבד לנשיא הבא שפיר חל הקדשו של הבית לצורך מצוה במחשבה, [ולכא לא מימר דאפי' להפוסקים דס"ל שלא חל נדרי מצוה במחשבה שאני ניד"ד דעדיפא ממחשבה, כיון שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שבנה וקנה הדירה לנשיאות הרי זה כקנאו לשם הנשיאות ולא לעצמו, שהרי הלכה זו נשנית גם כשנהיה נשיא כשהיה דר בביתו שרכש קודם שנעשה נשיא, ומאי מעשיו איכא למימר בכה"ג, אלא במחשבה גרידא הוא דחל בניד"ד].

אך עדיין נשאל מהיכי תיתי ולמה נאמר שיש אומדנא זאת אצל הנשיא שביתו ישתעבד לנשיא הבא אחריו, דלכאורה מה עשה כאן בשינוי מאיניש דעלמא שנאמר שגילה בזה דעתו שרוצה להקדישו לצורך הנשיאות, והלא בע"כ דר בבית לצורך עצמו שלא לצורך הנשיאות ג"כ, וכדחזינן

שאין ידוע שהבית הוא משל רכושו הפרטי, נמי לא אמרינן דדרכו של נשיא להיות כל חפציו משל ציבור ומשו"ה ישתעבד למי שעתיד להיות נשיא אחריו, אלא הרי ביתו כשאר רכושו הפרטי של האב ושפיר יש בה דין מדור אלמנה ודיני ירושה בין כל האחים שוה בשוה.

וטעמא דרבי לעזר בר יוסה לא משמע שיחלוק במציאות הדברים אם המנהג והדרך של הנשיא להיות כל חפציו משל ציבור או לא, אלא דס"ל לרבי לעזר בר יוסה שאף שנהג ודרכו להיות כל חפציו משל ציבור, מ"מ כיון שנתנוהו הציבור לנשיא לצרכיו הפרטיים לביתו וכדו' הקנהו לעצמו שיהא כרכושו הפרטי וכמתנה בעלמא לנשיא הוא, ולא נתנוהו לו לצורך שימוש בעלמא רק בעודו נשיא, (ועי' מש"כ לעיל הערה 1).

ואפשר שמשו"ה לא הזכירו דין דמד"ר לשני הפירושים בהלכה לא בדיני מדור אלמנה ולא בדיני ירושה דלא קיי"ל הכי, ומאידך הלכה זו שאמר רבי לעזר בר יוסה שמדור אלמנה נותנים לה כפי מה שהיתה נוהגת כשבעלה היה במדה"י, אכן מבואר בשו"ע (שם סי' צ"ד ס"א ברמ"א).

אולם מתו"ד הראשונים (כתובות דק"ג) משמע דס"ל כתירוצו של רבי דרוסא, שהרי הריטב"א ורבינו קרשקש ובתוס' הרא"ש כולם הביאו דברי הירושלמי בסוגיא שם, ומביאים רק תירוצו של רבי דרוסא דביתא דבי נשיאותא משתעבד לנשיאותא, ומשמע דכן ס"ל להלכה, (ויעוי' ברבינו קרשקש שלעיל מזה הביא דברי הירושלמי של ר' לעזר בר יוסה לענין אחר), וכ"מ בפנ"י שהביא דברי הריטב"א יעו"ש, ויותר מזה הוא במאירי שנתבאר לעיל (סק"י) שהביא תירוצו של רבי דרוסא מהירושלמי והוציא מזה דין להלכה, ע"כ מוכרח דס"ל להראשונים להלכה כתירוצו של רבי דרוסא ולא כתירוצו של ר' לעזר בר יוסה, [ואין זה סותר מה שהביא רבינו קרשקש דברי ר' לעזר בר יוסה ג"כ להלכה, דלא לענין מדור אלמנה נשיאות קמייתי לה, אלא סתם לענין דיני מדור אלמנה יעו"ש ודו"ק,

לצורך הנשיאות, ואיך אפשר לתתו לאלמנתו.

וע"כ צריך לומר שהנשיא נאמן לומר שלא היה דעתו להקדישו לבית נשיאות, ואע"פ שמסתמא אמדו חז"ל שדעתו להקדישו לנשיאות, מ"מ אין זה בגדר אנן סהדי שלא יועיל גילוי דעת אחרת, אלא כל שגילה דעתו שלא היה כוונתו כך ולא הקדישו לנשיאות שפיר נאמן.

להלכה

(יז) ולהלכה יש לעיין, דהנה דברי ת"ק לכאורה פשוט שהם להלכה דליכא מאן דפליג עליה, ולכן כל היכא שהמנהג שהוא משל ציבור נקטינן מסתמא משל ציבור הוא ומשתעבד לציבור, ואף בית נשיא שהוא לשימושו הפרטי, לא נתנוהו הציבור לשם שיהיה שלו, אלא שישתעבד לבית הנשיאות, וממילא לא יהא בו דין מדור אלמנה ולא דין ירושה [אא"כ באופנים שנתבאר שאינו אלא ספק אם הוא משל ציבור דאז דין ירושה יהא בו שאינן מוציאין מחזקת הירושים].

איברא דיש לעיין עוד דהנה בירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) אמרינן רבי צוה ג' דברים וכו', אל תזוז אלמנותי מתוך ביתי ולא מתניתא היא אלמנה שאמרה אי אפשר לזוז מבית בעלי, אמר רבי דרוסא דלא יימרון לה ביתא דנשיותה הוא משועבד הוא לנשיותה, אמר רבי לעזר בר יוסה כהדא דתני דרה בבתי כשם שהיתה דרה בהן ובעלה נתון במדינת הים ומשתמשת בכלי כסף ובכלי זהב כשם שהיתה משתמשת ובעלה נתון במדינת הים, וניזונת כשם שהיתה ניזונת ובעלה נתון במדינת הים, ע"כ.

ולכאורה לפ"מ שהוצרך ר' לעזר בר יוסה לתרץ הקושיא באופן אחר [כן פירש בפירוש הגר"א על הירושלמי וכ"כ ש"מ, ודלא כמ"ש בספר זכור לאברהם (שם) דחדא מילתא היא, ואכן נתקשה שם בביאור הירושלמי ע"פ פירוש זה, יעו"ש], משמע דפליג ארבי דרוסא ולא ס"ל דביתא דנשיותה משועבד לנשיותה, ולפי"ז נמצא דפליג אפי' את"ק, דהיינו דאפי' בסתמא

שהציבור נותנים הבית ואותם הנכסים משלהם, אבל אם אין המנהג כן, אף דברי ר' דוסתאי אינם אמורים, ולכן בכה"ג כל הנכסים וגם ביתו מתחלקים בין כל היורשים שוה בשוה.

כשחתנא דבי נשיאה

יושב על כסא הרבנות במקום חמיו

(ט) כמו"כ יתחדש לפי"ז שבאם אין לו למת בנים כלל או אפי' אם אינם ראויים לישב על כסא הרבנות במקומו, אבל יש לו חתן שראוי לישב על כסא הרבנות שמן הדין ירושת הרבנות עובר בכה"ג לחתנא דבי נשיאה [ואין המקום כאן להאריך מה נקרא ראוי ומתי בנו קודם וכו'], כמבואר בפוסקים (עי' בתשובת הג"ר שאול בסוף שו"ת הרמ"א כנ"ל ושי"פ), א"כ הבית ואותם הדברים הנהוגים לבוא משל ציבור עוברים כולם לחתנו של הרב, ואין הבנים יורשים כלל באותם הנכסים, מכיון שהחתנא דבי נשיאה איהו העומד במקום חותנו על עניני הנשיאות, והבית והדברים הנ"ל הם נכסים שאינם שייכים לרב, אלא שייכים לציבור, והציבור נתנו אותו למי שיושב על כסא הרבנות, או לתירוץ דר' דוסתאי אפי' אם היה מרכושו הפרטי של הרב מ"מ הרי משתעבד לרבנות וא"כ עובר לחתנו ואין הבנים יורשים כלל באותם הנכסים.

ופשוט דאפי' לפמשנתל"ע (סקי"ג, ט"ו) דאפשר דלתירוץ דר' דוסתאי לא אמרו דביתא דבי נשיאה משתעבד לבי נשיאה אלא כשהנשיא הבא אחריו במקומו הוא בנו אבל אם אחר מעלמא בא במקומו לא שעבדו הנשיא לבי נשיאה ושפיר מתחלקים בניו ויורשיו בכל נכסיו ממש, מ"מ כשחתנא דבי נשיאה בא אחריו במקומו, שפיר משתעבד הבית וכו' לבי נשיאה, שהרי מה שחתנו בא אחריו במקומו אינו ביחוס עצמו, אלא בגין ירושת הרבנות של חמיו, א"כ לא גרע מבנו שבא אחריו, שהוא שעבד הבית ואותם הנכסים שהם מכבוד הנשיאות לשולשלת הנשיאות והרבנות, ולא בא

או אפשר דס"ל להראשונים שלא נחלקו רבי דרוסא ור' לעזר בר יוסה להלכה, אלא רבי דרוסא מוקי לה באופן שלא היה בבית רבי יותר מכפי מה שהוא היה מחוייב לתת לה אם היה הולך למדינת הים].

ובדברי ר' דוסתאי יש לברר דלכאורה לפירוש שחולק את"ק וס"ל שאף אם ידוע שהוא מרכושו הפרטי מ"מ משתעבד לנשיאותא לבית ועד וביהכ"נ וכדו', אפשר לומר שהוא יחיד במקום רבים וסתמו כדברי ת"ק א"כ לא קיי"ל כר' דוסתאי [וצ"ב כללי הפסק במדרש, אם יש שם ג"כ כלל דסתם ושיטה החולקת], וממילא אם ידוע שהוא מרכושו הפרטי אינו משתעבד לנשיאותא וכדו', ויש בזה דין מדור אלמנה ודין ירושה, אבל ממה שלמד המאירי מזה לדין בית ועד משמע שלהלכה קאמר, הרי שפסק כדברי ר' דוסתאי, אך מאידך גיסא תמוה קצת מש"כ לעיל (סק"ג) שסתמו בשו"ע ופוסקים ולא הביאו האי דינא לא בדיני מדור אלמנה ולא בדיני ירושה.

ביתו ונכסיו של רב העיר לענין ירושה

ומדור אלמנה

(יח) ועפמשנ"ת עד עתה, נראה לדון בביתו של רב העיר וכדו', שאם המנהג שהציבור בני העיר נותנים בית לרב העיר, כמו"כ יהיה שייך בזה דברי ת"ק שביטא דרב העיר אינו שלהם אלא משתעבד לבנו שיוורש הרבנות אחריו, ואין שאר היורשים נוטלים חלק ירושה בבית זה, ולא באותם הנכסים שהדרך שהציבור נותנם לרב אם הוא רכב וכדו', וכמו"כ אין דין מדור אלמנה בבית זה, ורק בשאר הנכסים יתחלקו היורשים כולם [גם בנו היורש הרבנות אחריו] שוה בשוה.

ואם יהיה ידוע שהבית לא היה משל ציבור הרי לדברי ר' דוסתאי לפירוש המאירי והיפ"ת הוא ג"כ משתעבד רק לבנו היורש הרבנות אחריו, ובמאירי מבואר שפסק כדברי ר' דוסתאי כנ"ל.

אך לפמשנתל"ע (סקי"ב) דברי ר' דוסתאי אפשר שמייירי ג"כ רק היכא שהמנהג הוא

של אביו, ואח"כ נפטר הרה"ק ר"א הבכור והניח רק בנות, וחתנו א"ז הרה"ק ר' אורי מילא מקום חותנו, ובעזבונו של מהרי"צ היה מטלטלין ונחלאות וביהמ"ד שייחדו בתוך ביתו, ומתו"ד השו"ת משמע שם שטענת הרה"ק ר"א הבכור היה שהביהמ"ד שייך כולו שלו, ושהיה לו פס"ד ע"ז, ולא מבואר שם מה סיבת הטענה והפסק לזה.

⁵ ובתשובתו האריך הדב"ח לבאר דבתי מדרשים של צדיקי הדור אין להם דין ביהמ"ד להיות ע"ז קדושת ביהכ"נ, שהרי אנו רואים שמשמשם בו דברים שאין רשאים להשתמש בבהמ"ד סתם אפי' ע"י תנאי, שעושין סעודות נישואין ושוחקין בשמחת מצוה כנהוג, ועוד כמה תשימישים כידוע, אך הטעם הוא דצדיקים בונים רק לשם בית וועד לת"ח להקהל יחד ולשמוח באהבה בכל המצטרך לשמחת מצוה וכן להשתמש לצרכי האורחים בכל מה שיצטרכו, ורק שיתפללו בו ג"כ, לא שיהא קדושת ביהמ"ד עליו, וקריאת שם "דאוויין שטוב" יוכיח דאינו קדוש בקדושת ביהכ"נ כי מתחילה לא נבנה רק לשימוש ולכן נקרא שטוב, ורק מחמת שמתפללים בו ג"כ נקרא לס"י דאוויין שטוב.

ועוד דאפי' אם נימא דיש לו דין ביהכ"נ, מ"מ כיון דאדעתא ידידה בא יכול לעשות בו מה שירצה, כיון שהמנהג בזמנ"ז שהצדיק בונה בביתו מקום תפילה ובית ועד והוא מנהיג הביהמ"ד כרצונו וידוע בודאי שהכל תלוי בדעת הצדיק ורשאי הוא לעצמו

לאפוקי אלא כשבא אחריו אחר שאינו משולשלת הרבנות והנשיאות.

(כ) ונראה דכלל האמור לעיל דינו כמו"כ לענין ירושת אדמורו"ת ויש להאריך בפרטי דינים בזה אבל עיקרי הדברים הם כמשנ"ת, ואפשר שמכאן יש להסתייע לענין הדו"ד שהיה בנוגע לספריית בית אגודת חב"ד של הריי"צ זצוק"ל, שבאם היה הספריה מהדברים הנוגעים אל החסידות ולא רכוש פרטי הרי הוא שייך למי שירוש האדמורו"ת, ולא מתחלקים כל היורשים בזה שוה בשוה.

ולאחר החיפוש מצאתי בקובץ הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל (פרשת ויחי גליון טו (תקכ"ו) עמוד 28) שכתב שם (הכותב) בזה"ל, בקשר לענין הספרים וכו', עי' במדרש דפרשתינו וכו' והביא שם כל המדרש ופירוש המפרשים בדברי ת"ק דכיון שדרכו להיות משל ציבור אינו שייך ליורשי הנשיא אלא משתעבד לנשיא הבא.

בדבר עזובן א"ז

הרה"ק מהרי"צ מסטרעטין זלה"ה

(כא) בשו"ת דב"ח (שם) כ' בדבר עזובן הרה"ק מהרי"צ מסטרעטין שהשאיר אחריו ג' בנים א"ז הרה"ק ר' אברהם הרה"ק ר' ליזר והרה"ק ר' זאנוויל, והבכור מילא מקום אביו וישימו המשרה על שכמו להורות לבנ"י דרכי ה' ובכל הגליל ינהו אחריו בית ישראל ועל פיו יצאו ויבואו כאשר ישאל בדבר ה', ולכן הוא היה המושל בביהמ"ד

⁵ ולהבנת הענין נביא בקיצור דיני ירושת ביהכ"נ, הנה ענין ירושת ביהכ"נ יש בזה אריכות גדולה בפוסקים, עי' שו"ת תשב"ץ (חוט המשולש הטור הראשון סי' ז) שו"ת חוות יאיר (סי' נ"ט) הובא בשערי תשובה (או"ח סי' קנ"ג סק"ז) שו"ת דברי חיים (שם) ועוד, ואכתוב בקיצור אמרים עיקרי הדינים וממנו נלמד לשאר פרטי האופנים, והוא מתחלק לג' אופנים. א, ביהכ"נ שיש לו דין קדושת ביהכ"נ, בזה לא שייך ירושה כלל שאין זה ממונא של האב שנאמר שירשוהו היורשים.

ב, ביהכ"נ שאין להם קדושת ביהכ"נ ממש ואפשר להשתמש בהם גם צרכים אחרים כגון שימוש לצורך אורחים ושמחת נישואין ושאר סעודות מצוה וכדו', ואין האפשרות לשנותו מכמות שהוא, בזה שייך כבר דיני ירושה כיון שיש בזה דין ממון לגבי הבעלים לצורכי השתמשות הנ"ל וכדו'.

ג, ביהכ"נ שיש רשות ודרך לשנותו לצרכו, אף שעכשיו יש בו קדושת ביהכ"נ זה גופא שיש שיור וזכות לשנותו לצרכיו הפרטיים הרי זה ממון שיש בזה ירושה, והיינו שהם יורשים ג"כ ביהכ"נ זה עם הזכות שיש בו לשנותו לצרכיהם הפרטיים.

עוד דין שם הדב"ח (בסוף התשובה) ע"ד ירושת נשיאות והנהגת האדמורו"ת, ופסק בפשיטות שאין ע"ז דין ירושה, עכתו"ד בשו"ת שם.

מתבאר מתו"ד הדב"ח דאף אם הוה ס"ל להדב"ח שיש דין ירושה באדמורו"ת והיה מן הדין שהבכור הרה"ק ר"א יירש נשיאות האדמורו"ת מ"מ לא היה משתנה דינו שפסק לענין ירושת הביהכ"נ שיש לחלוק ביניהם. שהרי עוד מקודם שגילה דעתו דס"ל שאין דין ירושה בהנהגת האדמורו"ת כבר השיב תשובתו לענין חלוקת הביהכ"נ, ולא הוצרך להשיב על דין ירושת נשיאות האדמורו"ת אלא לענין הנהגת הנשיאות, יעו"ש.

ומעתה לפמשנ"ת מדברי המד"ר והירושלמי שהביאו הראשונים להלכה

לעשות בו מה שירצה, כו"ע מודו דאדעתא ידידה נבנה, ואם נימא שנתנו לו מעות לבנותו מ"מ אדעתא ידידה נינהו, ובפרט שנותנים רק להצדיק כמו שנותנים לו לצורך ביתו ולא נחשב עמו כידוע ולכן רשאים לעשות בהם כרצונם.

ומשו"ה המנהג שנמכרים בתי צדיקים, וגם ביהמ"ד הקדוש של אדמו"ר רשכבה"ג מהר"א מליזענסק זצוקלה"ה נמכר לבעה"ב אחד דהוי ממונא ממשי.

וכיון דהוי ממונא ממש שייך בו ג"כ דיני ירושה, וצאו וראו בכל בתי מדרשות של צדיקים שירשו בניהם אחריהם.

ועפ"י פסק הדין שכל הג' אחים יורשים⁶ הביהכ"נ כדין ירושה מאביהם.⁷

6 ומבואר מתו"ד השאלה ששני האחים טענו שמגיע לחלקם לכ"א מהם שלישי, ולא משמע שם שטענת הרה"ק ר"א היה גם שאפי' לפ"ד האחים מ"מ מגיע לחלקו פי שנים כדין בכור ולהם רק רביע לכ"א, ועפ"י משמע כמו"כ מתו"ד תשובת הדב"ח בפסקו שיש לחלוק ביניהם [ואולי לא היה בכור הראוי לפי שנים] היינו ג"כ כפי טענת שני האחים שמגיע לכ"א שלישי, וצ"ע היכן אולא לה דין בכור שמגיע להרה"ק ר"א פי שנים.

7 ויעו"ש בתו"ד שמבואר שהרה"ק ר"א טען ג"כ טענת חזקת ג"ש על הביהמ"ד בחזקה שיש עמה טענה שכן היה הפס"ד של אותם הרבנים לחלוקת עזובן אביהם, וע"ז השיב הדב"ח שחזקת הרה"ק ר"א בביהכ"נ אינו חזקה, מכיון שכולם התפללו שמה, ולכאורה כוונתו מדין שכוני גוואי (ב"ב דכ"ט ע"ב) דהיכא שהבעלים משתמשים עם המחזיק לא הוי חזקה, וצ"ב מי הם כולם שהתפללו שמה, שהרי אחיו הרה"ק ר"ל לא היה גר שם כלל כדלהלן הערה 8, ואם משום אחיו הרה"ק ר"ז אם נאמר שהתפלל שם, ג"כ לא משמע לשון רבים שכו"ש כולם התפללו שמה.

ועוד יש לעי' בזה דבכה"ג הרי מ"מ היה לו חזקה נגד אחיו הרה"ק ר"ל, ואף אם טענתו היה על שניהם ביחד וא"כ אפ"ל דמכיון שלגבי א' בטלה ראת החזקה בטלה לגבי השני, אין הדבר ברור שהוא כך, ועי' בחידושי הרי"ם (סי' ק"מ סקל"ג ד"ה ומ"מ), ולכאורה הוא סוגיא ערוכה (ב"ב דל"ז ע"א) וזה החזיק אילנות וזה החזיק בקרקע לפ"מ שפירשו הסוגיא התוס' וש"ר שמייירי בחזקת ג' שנים, וכי' שם הרשב"א והיד רמה שמייירי שכל אחד טען שקנה גם הקרקע וגם האילנות, ואעפ"כ פסקו דפלגין דיבוריה וזה קנה אילנות [וחצי קרקע לר"פ] וזה קנה קרקע [חצי לר"פ], יעו"ש, וצ"ע דאישתמיט סוגיא זו מהחידושי הרי"ם יעו"ש שכו' רק בדרך אפשר, ויעו"ש בדברות משה (ב"ב סוס"י כ"ג ד"ה נשאר) שכו' דלא פלגין דיבוריה, וצ"ע, איברא דמסוגיא זו יש להקשות על פי' הרשב"ם בסוגיא דשכוני גוואי, אבל כבר הקשו ע"ד שם בסוגיא הרמב"ן והרשב"א, ואכמ"ל, ובפרט שבאמת היה לו טענה מיוחדת נגד אחיו הרה"ק ר"ל כמבואר מתו"ד השאלה יעו"ש, ומה שדחה הדב"ח טענה זו כלפי אחיו לא כתבו אלא לאחמ"כ יעו"ש.

ואי משום שכל הקהל הקדוש התפללו שמה ולא רק הרה"ק ר"א לבד, הלא כל הקהל הקדוש הזה מכח הרה"ק ר"א הם באים כדי להסתופף בצילו, וא"כ הו"ל כל הקהל כדין שוכרים של המחזיק שדרו בו ג' שנים דהוי חזקה למחזיק כמבואר בגמ' (ב"ב דכ"ט ע"א) ונפסק בשו"ע (סי' ק"מ ס"ח), וצ"ע.

עוד כ' שם הדב"ח לרחות טענת החזקה שטען הרה"ק ר"א בזה"ל, ומה שהרה"ק ר"א היה המנהיג שמה ועמד על מקום אביו מהרי"צ ז"ל, בודאי זה אינו חזקה, דודאי אדם גדול כמוהו אפי' בביהמ"ד של אחרים היו מכבדים אותו כזה וזה אינו חזקה כלל כמבואר למורה על האמת עכ"ד, ולכאורה קשה בשלמא מה שעמד על מקום אביו אפ"ל דאין זה מראה שהוא הבעלים כאן מהטעם שכתב שאפי' בביהמ"ד של אחרים היו מכבדים אותו כזה, אבל מה שהיה מנהיג ומושל שם בביהמ"ד ועל פיו ישק כל דבר, זה ודאי לא היה קורה בביהמ"ד של אחרים, וא"כ ע"כ נהג שם בעלות בביהכ"נ ושפיר תהוי ליה חזקה.

הוא בתוך הבית כמדויק בלשון השו"ת, וצ"ע, ואכן על שאר הנכסים המטלטלין והנחלאות שאינם צורך האדמורו"ת ואין דרכם לבוא מכספי החסידים וכדו', חולקין בזה שוה בשוה כדין ירושה דעלמא, כמשנתל"ע (סקי"ב).

ואולי ס"ל להדב"ח שההלכה כת"ק [או כפירוש המפרשים שר' דוסתאי לאו לאיפלוגי אתא אלא לפרושי מילתא דת"ק] וס"ל שהביהכ"נ דהתם לא היה ודאי שהיה מכספי ציבור, ולכן לגבי ירושה הדין שאין מוציאים מן היורשים מספק כמשנתל"ע (סק"ח), וכל היורשים חולקים כדיני ירושה דעלמא, אבל לא משמע כן, וגם המציאות כידוע אינו נראה כן.

או אולי צריך לדחוק דכל מש"כ בענין הביהכ"נ היה ע"ד מה דס"ל להלן שאין דין ירושה בהנהגת אדמורו"ת, ולא משמע כן כמשנת, וצ"ע.

בענין חיוב לפרנס אלמנה ויתומים

של הרב אחר פטירתו

כב' והראוני בשו"ת הרב"ז (להגאון הרב בצלאל זאב שאפראן אב"ד דקהילת באקוי רומניה, יור"ד סי' ק"ח) שכ' כדבר פשוט שיש חיוב על הקהילה לפרנס את האלמנה והיתומים אחר פטירת אביהם הרב, ואף יצא בקול זעקה על המכשלה הזאת על איזה עיר שלא עשו כן וששארי ישראל לא יעשו כזה עולה עוד יעו"ש.

ובס"ק ג' שם כ' בזה"ל, ולא זו בלבד אלא שבני העיר מחוייבים לפרנס את האלמנה כל ימי חייה, כמפורש יוצא מפי רבותינו ז"ל במדרש רבה (סדר ויחי פ"ק סי' ב) בהא דרבינו הקדוש צוה ואל תזוז אלמנותי מתוך ביתי וכו' ופריך ולא מתניתא היא אלמנה שאמרה אי אפשר לזוז מבית בעלי אין יורשין יכולין לומר לה לכי לבית

דביתא דנשיאותא משתעבד לנשיאותא, הנה לא מיבעיא לר' דוסתאי ולפירוש המאירי והיפ"ת שחולק על הת"ק, וס"ל שאפי' אם ידוע שהבית נרכש מכספו הפרטי ולא משל ציבור, ג"כ הדין שמשתעבד לנשיאותא, ושייך רק ליורש שעומד בנשיאות ואין לשאר היורשים חלק בזה, דודאי נראה שלפ"ז היה מן הראוי שהביהכ"נ יהיה שייך רק להרה"ק ר"א שהוא מילא מקום אביו הרה"ק מהרי"צ אחר פטירתו,⁸ דאין לך ביתא דנשיאותא יותר גדול מהביהכ"נ ששם מבצר התקבצות כל דורש ומבקש להסתופף בצל האדמו"ר.

ואפי' לת"ק דס"ל שרק כל היכא שדרכו של נשיא להיות כל חפציו משל ציבור הוא דאמרינן דביתא דנשיאותא משתעבד לנשיאותא, מ"מ גם בניד"ד דביהכ"נ של צדיקי הדור דרכו להיות משל ציבור כידוע, וכ"מ מתו"ד התשובה ובפרט מ"ש בסו"ד שגם האחים טענו שהביהכ"נ נבנה ממתנות שנתנו האנשים המסתופפים בצל האדמו"ר, הרי שדרכו להיות נבנה מכספו של ציבור עבור הנהגת האדמורו"ת יעו"ש, וא"כ היה מן הראוי שישתעבד הביהכ"נ רק להרה"ק ר"א ממלא מקום אביו, ואפשר שאכן זה היה נימוקם של הפס"ד שטען הרה"ק ר"א שכבר פסקו להם ב"ד כנ"ל.

ולפמשנ"ת יש לדון לא רק על חלוקת הביהכ"נ אלא גם על הבית כולו, שדרכו של האדמו"ר להיות כל ביתו מכספו של ציבור, וכמ"ש הדב"ח בזה"ל, ואם נימא שנתנו לו מעות לבנותו מ"מ אדעתא דידיה ניהו ובפרט שנותנים רק להצדיק "כמו שנותנים לו לצורך ביתו" ע"כ, וא"כ כל הבית משתעבד לאדמו"ר הבא במקומו, ואילו מתו"ד השו"ת משמע שלא דנו רק על ענין הביהכ"נ ולא על עצם הבית, ואפשר שכוונתם היה על כל הבית ושהביהכ"נ

8 כמבואר מתו"ד השו"ת, שגם רבו בכל יום הבאים לשרת בקודש אליו, ואשר לכן הוא היה המושל והמנהיג בביהמ"ד של אביו אחר פטירתו, יעו"ש, ואף שכ' שם שגם לאחיו הרה"ק ר"ל פנו בסוף ימיו הרבה מבני יראי השם, מ"מ לא היה תלמידי אביו ולא באותו מקום של אביו, כמבואר שם מתו"ד השאלה שלא היה כלל מקום מושבו שם, ומה גם שכל הנשיאות הלזו היה רק בסוף ימיו.

ועוד בדבריו ר' דוסתאי מפורש דלא יאמרון לה ביתא דנשיאותא משתעבד לנשיאותא, דהיינו שמפורש שאם לא היה רבי מצווה כן לבניו לא היה לה בית, מכיון שהבית משועבד לנשיאות והיה הולך לנשיא הבא אחריו.

וא"כ ממנ"פ אם הוא מפרש דר' דוסתאי מפרש לה למילתא דת"ק הרי מפורש בדבריו דר' דוסתאי שלת"ק מה שהיה צריך רבי לצוות שלא יזונו אלמנתו היינו משום דלולא צוואתו היו מזיזים אלמנתו מתוך ביתו שהיו נותנים הבית לנשיא ולא לאלמנתו, וכמפורש בפירוש נזה"ק הנ"ל (סק"י) שכו' בזה"ל, ר' דוסתאי אתי לפרושי מילתא דת"ק דע"י שלא נהנה רבי משל ציבור לכן אמר אל תזונו אלמנתי מתוך ביתי כדי שלא יאמרו לה ביתא דנשיאותא הוא משתעבד לנשיאותא, כלומר שמא ההמון עם יטעו לומר שהיה ביתו משל ציבור וכפי הנהוג ליתן בית משל ציבור אל הנשיא לכבודו "וממילא יהיה הבית משועבד ג"כ לנשיא הבא אחריו", לכן אמר רבי אל תזונו אלמנתי מתוך ביתי להודיע שלא נהנה משל ציבור בדירת ביתו אלא משלו בנה לעצמו הבית "ולפיכך הבית משועבד לאלמנתו" ע"כ,

ואם הוא מפרש דר' דוסתאי אתי לאפלוגי את"ק וכמבואר ביפ"ת כנ"ל (סק"י) וא"כ אפ"ל דאה"נ לר' דוסתאי מפורש שלכן הוצרך רבי לצוות שאל"כ לא היה בית לאלמנתו, כמשנ"ת, אבל מ"מ לת"ק אין הפירוש כן אלא לומר שאין האלמנה ניזונת מהציבור לאחר מיתתו, כנ"ל, אבל זה דוחק לחלק ביניהם בעיקר כוונת ומטרת רבי בצוואת בניו.

ועוד דיעוי' ביפ"ת [מרא דהאי פירושא דר"ד חולק את"ק] שמפרש לה כן וכ' בזה"ל [לת"ק], לפיכך הוא אומר אל תזונו אלמנתי להודיע לכל שלא נהנה משל ציבור כלום "מאחר שאלמנתו תעמוד בביתו מש"כ אלו היה הבית משל ציבור", ע"כ, הרי להדיא שפירש דהא דר' דוסתאי חלוק על הת"ק אינו בעיקר כוונת רבי בצוואתו, דודאי עיקר כוונתו בצוואתו גם לת"ק היא שאלמנתו

אביך וגו', ומתוך המד"ר וז"ל אלא לפי שדרכו של נשיא להיות כל חפציו משל ציבור וזה ע"י שלא נהנה משל ציבור כלום, לפיכך הוא אומר אל תזונו אלמנתי מתוך ביתי, ויעו"ש במתנות כהונה שכו' וז"ל, לפיכך וכו' לומר שתהא ניזונת מנכסיו דוקא, ולא משל ציבור כמו בחייו, עכ"ל, ומזה נלמד ממילא דלפי דרכינו שהרבנים שליט"א מתפרנסים בחיים משל ציבור, כן אחר הפטירה ר"ל מחוייבים הציבור לפרנס האלמנות וכל בני ביתן בכל צרכיהן וכל חפציהן מצד הדין וניזונים בזרוע כמו בחיי הרבנים ודו"ק, ותייתי לי שתל"ח זכיתי למצוא מקור נאמן למנהג ישראל קדושים לפרנס אלמנות ת"ח דיינים ישראל, ה' יאריך ימיהם ושנותיהם ואשרי העם שלו ככה, שנתייחד המנהג עפ"י הלכה, עכ"ל.

ומשמע שמפרש בכוונת פירוש המתנות כהונה, דמה שצוה רבי שלא יזונו אלמנתו מתוך ביתו הוא לומר שלולא צוואתו היתה ניזונת מכספי ציבור שהם מחוייבים מעיקר הדין בזה לפי פירוש, ולא היורשים היו נותנים לה מזונות מכספיהם שירשו, וזה בא רבי לצוות לבניו שכשם שבחיים לא היה רוצה לזונה מכספי ציבור, כמו"כ לא יניחו לה הבנים להיות ניזונה מכספי ציבור לאחר מיתתו אלא בניו יתנו לה מנכסיו.

ולכאורה פירוש זה תמוה, דלמה הוצרך רבי לצוות לבניו בענין המדור שלא יזונו אלמנתי מתוך ביתי, והרי על המדור בבית לא היה ממה לחשוש, דממנ"פ אלמנתו לא תזונו מתוך ביתו, שאם נתפרנסה בחיים משל ציבור הלא הציבור מחוייב להשהותה בבית מכח החיוב שנתחייבו לפרנסה גם לאחר מיתת הנשיא כמו בחייו, ומה נשתנה עכשיו לאחר מיתתה שחושש כאן, ואם לא נתפרנסה בחיים משל ציבור הלא היא חייבת לישאר בבית בעלה מדינא דמתני' כקושיית המדרש ולא מתניתא היא, וא"כ מי היה תובע להוציאה מביתו שהוצרך לצוות שלא תזונו.

ואם כוונתו לומר על ענין המזונות הו"ל לומר להדיא על המזונות מה שאינו נשמע מענין המדור כמשנ"ת.

לשלם לרב לעיר, ומהיכן יהיה החיוב לפרנס אלמנתו ויתומיו לאחר פטירתו, ודבריו צ"ע.

חיוב פרנסת אלמנת ויתומי הרב

מצד המנהג

כד) אולם מבואר שם בתשובה דלבר ממה שהוכיח שמצד הדין חייבים לפרנס האלמנה והיתומים כמשנ"ת, כתב ג"כ לחייב בני העיר לפרנס מצד המנהג, כמ"ש שם (סוף אות א) שכבר נהגו ישראל קדושים שבכל עיר ועיר ומדינה ומדינה, להשביע נפש נענה ברגשי חמלה וחנינה לפרנס יתומים ואלמנה של הת"ח שעבד להם עבודת הקודש במחנה, ולהחזיק מגן וצנה שלעולם יהיו להם למשען ומשענה כל משען לחם וכל משען מים, כאילו הת"ח קיים, וזאת התעודה בישראל שצדקתם כהררי אל ע"כ, ועפ"י מנהג זה כ' בהמשך דבריו (אות ג) דכיון שהמנהג כן הו"ל כאילו הותנו אנשי הקהלה בפירוש עם הת"ח בעת שמינוהו עליהם, לפרנס אלמנותו ויתומיו רח"ל, דכן קיי"ל בכמה דוכתי דהיכא שהמנהג כן הו"ל כאילו הותנו וע"ד כן נשכרו, עכתו"ד.

וא"כ לדינא הגם שהוכחנו שאין מקור מדברי המד"ר, ועוד מוכח משם להיפך שאין הציבור מחוייבים לפרנס האלמנה והיתומים אחר פטירת הרב, מ"מ יש לחייב לפרנס האלמנה והיתומים מצד המנהג דהו"ל כאילו הותנו בכך.

אך כ"ז הוא במקום שנהגו כן, אבל באם לא נהגו כן הדין למשנ"ת שמדברי המד"ר מוכח שאין חיוב לפרנס אלמנת ויתומי הרב שנפטר.

תעמוד בביתו מה שלא היה כן אילו היה הבית משל ציבור שלא היתה עומדת בביתו.

וכן מבואר בפירוש מהרז"ו שכ' בזה"ל, לפי שדרכו. ובמותו צריכים הציבור להספיק הנשיא החדש וגם הבית שדר בו הנשיא הא' צריכים לפנות לנשיא הב', ע"כ, הרי מבואר ג"כ שפי' בדברי הת"ק שכוונתו לומר שאילו היה משל ציבור לא היתה האלמנה דרה כלל בביתו, ולזה מצווה שתדור אלמנתו בביתו.

ומעתה לרוב הפירושים מבואר שלא די שלא פירשו כפירושו וא"כ אודא לה כל המקור לדבריו, אלא אף מבואר בדבריהם היפך דבריו, שהרי לדבריהם מבואר שלולא צוואת רבי לא היתה האלמנה דרה בביתו והציבור לא היו מעמידים מדור לאלמנה כלל, הרי מפורש להדיא היפך דבריו שאפי' שבחיי הנשיא [ממשע עם משפחתו] ניזון מכספי ציבור, מ"מ כשמת הנשיא אין הציבור חייבים ליזון ולהעמיד מדור לאלמנה.

כג) ובר מן כל דין קשה מה שמבואר בדבריו שיש איזה חיוב לפרנס הרב עצמו בחייו, וכי היכן מבואר בשו"ע שצריך לפרנס את הרב, והלא כל הדין של פרנסת הרב מבואר בשו"ע רק מתוך מ"ש שכופין את הציבור לשכור רב לעיר כנ"ל (סקט"ו), וא"כ עיקר ענין תשלום הרב הוא בכדי להגיע לזה שיהא רב בעיר, וכפי מה שישתוו עם הרב על איזה סכום יקבל משרת הרבנות, הריוח הוא של בני העיר, וא"כ כי נפטר הרב אין כאן מחייב בפרנסת הרב וכ"ש אלמנתו ויתומיו, כי בפרנסתם לא יועיל כלום עכשיו לשכירות רב, וכמו"כ בשכירות רב חדש לעיר [שממילא צריכים לעשות כן] בסכום שיתפשרו עמו כבר יצאו בני העיר יד"ח

הרב שמואל חיים דומב

בענין יינות של אוצר בי"ד שהופקרו בזמן הביעור ונשארו ברירה שהושכרה לנוכרי לפסח

א. דיני הביעור וזמנם ביין. / ב. מכירת חמץ ודיני הקניינים. / ג. חצר המושכרת זוכה למשכיר או לשוכר. / ד. חזקת ממון בעכו"ם. / ה. קניין חצר בעכו"ם, ואם קונה כשאינו עומד לצידה, ושללא מדעתו. / ו. קניין חצר בחפץ שהיה בו לפני שקנה החצר. / ז. קניין חצר בדבר שלא ידע על קיומו, ובדבר שאולי לא ימצאנו. / ח. אבדת וטעות עכו"ם. / ט. חצר אי קונה חפץ המונח בכליו של אחר.

עובדא הוי באחד שהפקיר ארגזי יינות של אוצר בי"ד בערב פסח, ומאחר שלא לקחום שכנוי הכניסם לביתו, התנה שאינו רוצה לזכות בהם עד שביעי של פסח, לשיטות שאז הוא זמן הביעור. והשכיר ביתו לעכו"ם לכל הפסח, ובא לשאול מכיון שהיינות היו הפקר כל הפסח, שמא זכה בהם העכו"ם ואינם שלו.

א

שדן לפרש לפי זה דברי הירושלמי דיוצאים ידי ד' כוסות ביין של שביעית, והלוא זמן הביעור הוא בער"פ, (ולכא' מבוואר דנקט דאסור להפקיר ביו"ט כמו בשבת, ובאחרונים דנו לגבי הפקר בשבת).

וראה בדרך אמונה, ז', י"א, בציון ההלכה אות ק"ג שכתב, שמסתמת הגמ' והראשונים נראה שאין חילוק בין שנה פשוטה לשנה מעוברת.

והנה כיון דהוי ספק מתי זמן הביעור ביין, אי ער"פ או שביעי של פסח, נהגו להפקירן בער"פ ולהכניסן לביתו ללא כוונה לזכות בהן עד סוף פסח.

וז"ל הדרך אמונה בפרק ז', הלכה ג', בציון ההלכה אות כ"ט: ואם יש ספק בזמן הביעור יכול להכניסן לביתו אחר שהפקירן, ולא יתכוין לזכות בהן עד שיעבור זמן הביעור, כן הורה מרן ז"ל. ובשעת הדחק שהיה טרחה גדולה להוציא החוצה התיר מרן להפקיר בפני ג' אף שלא יוציא החוצה, (אולי סמך בשעה"ד ע"ד הגר"א בירושלמי פ"ט, ה"ד). ושמעתי בשם מרן דהא דצריך להוציא לחוץ הוא דוקא במפקיר ביום אחרון, אבל אם מפקיר קודם לכן א"צ להוציא, ובלבד שלא יחזור ויזכה בהן עד אחר זמן הביעור. ולכן במינים שאין ידוע זמן הביעור, כשקונה אותם לפני הזמן, לא יתכוין לזכות בהן עד אחר שיעבור זמן

הנה ז"ל החזו"א בסדר השביעית באות א' בסופו: "ומהו הביעור, מוציא הפירות לשוק, ומניחן על הארץ ומפקירן, ומותר גם לו לחזור ולזכות בהן ולאוכלן, ההפקר צריך שיהי בפני שלשה אנשים, ואפילו הם אוהביו ובטוח הוא בהן שלא יזכו בפירות בעת שהוא מפקירן, ומצות ביעור "קל לקיימה" לפי האמור", עכ"ל.

הרי שכתב דבעינן הן הוצאה לשוק - לרה"ר, והן שיפקיר בפני ג'.

ועיין דרך אמונה, פרק ז' שביעית, הלכה ג', אות י"ז, שכתב: כשהגיע זמן הביעור חייב להפקיר ולהוציא מרשותו ולהניחו ברה"ר וכו' ורשאי לחזור ולזכות בהן תיכף וכו' כשמפקיר צריך להוציא הפירות לשוק ומניחן על הארץ ומפקירן, ודוקא בפני ג' אנשים (ולא מהני בפני א') ואפילו הן אוהביו ובטוח הוא בהן שלא יזכו בפירות בעת שהוא מפקירן, (ויעו"ש מש"כ במי שאין לו אוהבים ויש חשש שאם יפקיר יזכו בזה, כיצד יעשה).

והנה זמן ביעור היין, כתב הר"מ בפ"ז, הלי"א: דהוא בפסח דשמינית, וברש"ס שביעית, פרק ט', ה"ח, כתב, שהוא בסוף הפסח. אולם עיין חזו"א שביעית, ט"ו, ז', דהוא ביום א' דפסח, והיינו בער"פ, ויעו"ש

ובמשיכה, מ"מ אם החמץ מרובה וא"א למשוך החמץ כולו וכו', יש לו להקנות לנכרי בשאר קנינים וכו', וכן כל כיוצא בו כל מקום ומקום כפי מנהג הסוחרים חשיב הדבר כקנין ע"פ דין תורה, ושפיר יש להקנות גם החמץ בקנין כזה, או יש למכור החמץ ע"י אגב, דהיינו שימכור לנכרי קרקע¹, או חדר, או ישכיר לו, ואגבן יאמר לו קני החמץ שיש לי במקום הקרקע או בכל מקום שהוא, דבקנין אגב קונה אפילו אינן צבורין כאן, והקרקע נקנית לנכרי בכסף עם שטר, ובשכירות די בכסף בלבד וכו'.

ובביאור הלכה בד"ה בדבר מועט, כתב: ולענין עצם קנין אגב, הגם דלעיל במ"ב ס"ק ט"ז (צ"ל י"ז), כללנו אותו בין שאר קנינים דאין סומכים עליהם לכתחילה, מאחר דיש מפקקים על כל אחד מהם, מ"מ היכי שהוא שעת הדחק כגון שהחמץ מרובה, וביותר היכי שהחמץ בדרך, לא רצינו להחמיר ולמנוע מקנין זה אף לכתחילה, מפני שכמעט כל האחרונים החזיקו בקנין זה למובחר שבקנינים אף לענין לכתחילה ואף בלי שעת הדחק, עיין בת' נוב"י מובא בת' שיבת ציון סי' י', ובח"ס ת' או"ח סי' קי"ג וקי"ז, וכתב דמצא להרמב"ן במלחמות בפ"ב דפסחים שכתב להדיא קנין זה בחמץ, וכן הט"ז ביו"ד סי' ש"כ בביאור לשון השו"ע עיי"ש. וכן הגאון מהר"ש קאידנאווער בת' נחלת שבעה סי' ל', והעתיקוהו בסימן זה כל האחרונים, מ"מ לכתחילה יראה לצרף עוד איזה קנין כמו סיטומתא או קנין סודר, (וכמו שנוהגין כיום לכפול כמה קנינים), מאחר דהתומים בסי' קכ"ג מגמגם בקנין זה, וגם הקצות שכתב לדחות דברי התומים שם, מ"מ בסי' קצ"ד כתב ג"כ לפקפק על קנין אגב עיי"ש באריכות. וכמו"כ במחצה"ש בסי' זה כתב לגמגם בקנין זה.

והנה כל מה שכתבנו בענין הקנינים, הוא במקרה שיש לו חמץ הרבה ורוצה למכור

הביעור, וכן כשנוטלן מאוצר ב"ד או מחנויות השמיטה לפני זמן הביעור, לא יתכוין לזכות בהן עד שיעבור בודאי זמן הביעור, עכ"ד.

וראה מה שכתב בזה באריכות בשו"ת משנת יוסף שביעית, חלק ג', סימן ל"ו, ובדברי החזו"א, ושם באות ז'.

ב

דרכי מכירת החמץ והקנינים, האריכו בזה האחרונים, ובשו"ע, סימן תמ"ח סעי' ג' כתב: חמץ של ישראל שעבר עליו הפסח אסור בהנאה וכו', ואם מכרו או נתנו לאינו יהודי וכו', ובלבד שיתנו לו מתנה גמורה בלי שום תנאי, או שימכרו לו מכירה גמורה בדבר מועט.

ובמשנ"ב ס"ק י"ז כתב: או שימכרו לו, ובאיזה קנינים קונה העכו"ם יש בזה דעות בין הפוסקים, יש מי שאומר דקנינו של עכו"ם הוא הכסף דוקא, וי"א שאין העכו"ם קונה אלא במשיכה לרשותו, או בהגבהה דבר שאפשר להגביה, ויש שכתבו עוד דגם שארי קנינים נוהגים בעכו"ם כגון קניית מטלטלין אגב קרקע, ו"קנין חצר", וקנין חליפין, דהיינו קנין סודר [אלא דצריך ליזהר בזה שיהא הסודר של עכו"ם דלא סגי שעדי הקנין יתנו סודרים כמו בישראל, דזה אינו אלא מטעם זכיה שמזכין להמקנה וגבי עכו"ם אין דין זכיה] ויש מפקקים בקנינים אלו ואומרים דלא מצינו קנינים אלו רק בישראל.

ובשער הציון ס"ק מ"ב כתב: לענין "אגב", עי' תומים סי' קכ"ג, וקצה"ח סי' קצ"ד, ומחצית השקל. ולענין "חצר" עי' מש"כ בס' אמונת שמואל להקשות דחצר מטעם שליחות ואין שליחות לנכרי, וכן העתיקוהו חק יעקב וש"א, ולענין "חליפין" עי' מה שפקק בזה בש"ך סי' קכ"ג, וכ"כ בבית מאיר סי' תמ"א בדעת הרמב"ם.

ולהלן בס"ק י"ט כתב: כתבו האחרונים דאע"ג דלכתחילה יש למכור בכסף

ועוד שמא מתוך שרגילין בו כל השנה אם יהיה בביתו ורשותו, גזרינן שישכח ויבוא לאכלו, ולכן תקנו חז"ל שאע"פ שמבטל לא סגי, אלא צריך לבדוק ולבערו מן העולם, או שימכרו לנכרי שיוציא הנכרי החמץ מביתו של ישראל, או שימכור הישראל החדר, שהחמץ מונח בו לנכרי, דאז הוי כביתו של הנכרי.

הן אמת שבמשנ"ב סי' תל"ו ס"ק ל"ב כתב: ולענין אם חייב לבדוק בליל י"ד החדרים שבדעתו למכור למחר לנכרי עם החמץ שלהם, יש דעות בין האחרונים, שדעת המקור חיים והחיי אדם, שצריך לבדוק מן מאחר שלע"ע החדרים לא נמכרו והם ברשות ישראל. ואפילו אם נמכרו עדיין לא החזיק בהם הנכרי וגם המפתח הוא ברשות בעה"ב עדיין, אמנם בתשובת בנין עולם סי' כ' חולק, ודעתו דא"צ בדיקה, דבזה עצמו שמוכר למחר לעכו"ם מקיים תשבתו, וביעור, ולא גרע מחמץ שמוצא אחר הבדיקה שמשיר לאכלו למחר, ואינו מחוייב לבער הכל, ואף בזה כעת שמקיים בדיקה בביתו הוא משייר לאלו החדרים למכור למחר לעכו"ם, וכן בתשו' חת"ס סי' קל"א דעתו להקל כשמקיים מצות בדיקה בשאר חדרים, וכן פשוט המנהג, עיי"ש. אך שצריך לזהר שיבאר בעת המכירה שמוכר לו החדר וכל החמץ הנמצא בו, (כדי לכלול בזה גם החמץ הנמצא בחורין ובסדקים) ולא יאמר לו בסתמא שמוכר לו החדר והיי"ש הנמצא בו [פתחי תשובה]. ומ"מ אף שאין למחות ביד המקילין, המוכר ביום י"ג שפיר עדיף טפי.

ומעתה בנידון דידן, אם רק היה משכיר את המקומות שיש בהן חמץ, ולא את כל הבית, אף שנותן רשות לגוי להכנס לביתו ואף מוסר לו מפתח [ראה משנ"ב תמ"ח ס"ק י"ב שכתב, וצריך למסור לו המפתח לחדר שמונח בו החמץ כדי שיוכל לכנס בשעה שירצה וליטול את חמצו שנמכר וכו', או עכ"פ יאמר לו הישראל, בכל עת שתירצה תוכל ליקח המפתח מחדרך ולכנס בו ליטול את חמצך], מ"מ בנתינת רשות זו ליכנס

כדי שלא יעבור בבל יראה, וכן שלא יהיה חמץ שעבר עליו הפסח שאסור בהנאה.

אמנם יש הרבה שמשכירין את "מקומות" החמץ "שבביתם", כדי להיפטר מחיוב "בדיקת חמץ", והטעם שבזה לא סגי עצם מכירת החמץ לנכרי, ובענין ג"כ מכירת או השכרת המקומות לנכרי, והרי כשמוכר החמץ לנכרי אין עובר בבל יראה, ונפסק בשו"ע סי' ת"מ סעי' ב', דחמץ של עכו"ם שאינו חייב באחריותו אינו חייב לבערו וצריך לעשות לפניו מחיצה גבוה י' טפחים כדי שלא ישכח ויאכלנו, וא"כ כשמוכר החמץ עצמו לנכרי כדי לפטור עצמו מבדיקת חמץ במקומות שהחמץ מונח בו, לכא' סגי במחיצה בעלמא, דהרי כשמכרו מיחשב כחמץ של עכו"ם שאינו חייב באחריותו ושוב אינו חייב בבדיקת חמץ, וסגי לכא' במחיצה של י' טפחים.

הטעם הוא כמוש"כ במשנ"ב בסי' תמ"ח ס"ק י"ב וז"ל: ומה שהצריכו הכא להוציא החמץ מרשותו אע"פ שמכרו כבר, והוא אצלו פקדון בעלמא ובלא אחריות, ובעלמא לא מצרכינן ככה"ג אלא מחיצה בעלמא וכדלעיל סי' ת"מ וכו', כמה אחרונים כתבו דהכא מגרע גרע כיון דעיקר החמץ יודע העכו"ם שהוא של ישראל, ולא יגע בו אע"פ שקנהו, מחזי כחמצו של ישראל אם היה בביתו, וגם איכא למיחש שמא יבוא לאכלו, דכיון דדידיה הוי מעיקרא לא בדיל מיניה, ולסברא זו אפילו אם יחד לו בבית זוית בפני עצמו, או שעשה מחיצה עשרה, נמי לא מהני. ובשעה"צ ס"ק כ', שאף דבשביל חששא דשמא יאכלנו משמע לעיל סי' ת"מ ס"ב דדי במחיצה גבוה י', הכא דמעיקרא לא בדיל מיניה חמור טפי.

ובחיי אדם הל' פסח כלל י"ט סעי' ד' כתב: מן התורה סגי בביטול, וכ"ש אם רוצה לבערו מן העולם, ובאחד מהם סגי, ואמנם חז"ל החמירו ולא סגי באחד מהם אלא בשניהם דוקא, לפי שחששו אחר שהביטול תלוי במחשבתן של בני"א ובדעותיהם, ואולי ירע בעיני האדם שיש לו חמץ בעד כמה אלפים להפקיר וכו', ולא יבטלנו בלב וכו',

הוי מוחזק או לא אין חזקתו כלום. אולם ראה בקצוה"ח גופיה לעיל בסי' ע"ב ס"ק מ"ג, שכתב שם דלא אשכחן האי דרשא ד"דראה ויתר גוים" אלא "לגבי נזיקין", אבל לענין שומרין אוקמיה אדיניה דאפילו ודאי פשע [העכו"ם שקיבל שמירה מ"מיראל] פטור, וא"כ לפי"ז בעלמא יש כן חזקת ממון לעכו"ם, כיון דלגבי שאר דברים לא נאמר פטורא ד"ראה ויתר גוים" וצ"ע. ועי' בנתהמ"ש שם דפליג וס"ל דלכל ענין אמרינן "ראה ויתר גוים" ומש"כ להשיב ע"ז במשובב נתיבות שם. וכן בספרו ש"ש ש"ד פ"ז. ואחיו בקונטרס הספיקות כלל ו' אות ד' הביא דבריהם וכתב, ושעמיהו לא ידענא מדוע לא יהיה לעכו"ם חזקת ממון. וכבר עמד בזה המהרי"ט אלגאזי בפ"ב דבכורות אות י"ז, וכתב דתליא אי גזל עכו"ם אסור או מותר, [וראה מה שציינו שם המו"ל]. וראה עוד בשו"ת חת"ס ח"ו ליקוטים סי' י"ז. ועי' שו"ת בית שלמה או"ח סי' נ"ז אות ב', שדן אי כיון דלית ליה חזקת ממון ה"ה לית ליה חזקת מרא קמא עיי"ש, וא"כ לא מיקרי תפיסה לאחר שנולד הספק. וע"ע בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' שכ"א, ושו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ג סי' שפ"ו, ושערי יושר ה' פט"ו. [ויל"ע אף דאין לו דין מוחזק ודין מר"ק, מ"מ אולי דין תפוס אית ליה ואכ"מ].

וראה בסי' ר"ב סע' ג' דנחלקו המחבר והרמ"א אי מהני תפיסה בספיקות של קנין, ובהגהות רעק"א מה שציין שם אי מהני תפיסה כשיש ספק ספיקא.

אמנם יש לדון בזה, דהנה בשו"ע סי' שיי"ג סע' ג' פסק כר"מ, דאם הבהמות של אחרים הזבל של בעל החצר שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו אע"פ שהיא שכורה ביד אחרים.

ובסמ"ע שם בסק"ה הקשה דלעיל בסי' ר"ס סע' ג' במציאה כגון בצבי שבור שנכנס בחצר שדר בו השוכר עם המשכיר דשניהם זכו בו, כ"ש כאן שדר בו השוכר לחוד. ויש לתמוה על המחבר שסתם שם כדעת הרא"ש וכאן סתם כרמב"ם.

לבית ללקיחת החמץ, ודאי שאין העכו"ם זוכה באותם יינות של אוצר ביי"ד שהן הפקר, דהמקום שהם מונחים לא השכיר והקנה לו.

אולם היכא שנוסע מביתו לכל ימי החג למקום אחר, ומשכיר כל ביתו כדי ליפטר מבדיקת חמץ [ומקיים מצות בדיקת חמץ בליל בדיקת חמץ, או בביתו במקום אחר שמשיר לעצמו, או במקום שנוסע לשם], בזה יש לדון דאולי קנה העכו"ם את יינות האוצר ביי"ד המופקרים והם שלו, ואסור להישראל להשתמש בהם.

ג

והנה בעיקר האי מילתא אי חצר המושכרת, זוכה למשכיר או לשוכר נחלקו בזה קמאי וכדלהלן:

כתב הרמב"ם פ"ו משכירות ה"ה, הזבל שבחצר הרי הוא של שוכר וכו', במה דברים אמורים, כשהיו הבהמות שעם הזבל של שוכר, אבל אם הבהמה של אחרים הזבל של בעל החצר, שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעת אע"פ שהיא שכורה ביד אחרים. ובראב"ד, א"א דבר זה אינו מחזור וכו', מכלל דאי אגירא ליה כדידיה דמי וקניא ליה מידי דהוה השוכר את מקומו.

הרי דנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד חצר המושכרת האם זוכה למשכיר או לשוכר, וא"כ מכיון דהוי פלוגתא, וכעת כשעבר הפסח זה בחזקת המשכיר חשיב מוחזק, ושפיר יכול לקדש על אותו יין.

ד

ברם יש לדון דשמא מיקרי תפיסה לאחר שנולד הספק, ומידי ספיקא לא נפקא, אלא דזה אינו דהרי בשימ"ק כתובות טו, ב. כתבו שם הראשונים דליכא חזקת ממון בעכו"ם, וכ"כ במ"מ פט"ו איסור"ב הל' כ"ו, וראה קצוה"ח סי' רנ"ח סק"א שהביאם וביאר טעמא דמילתא דלית ליה חזקת ממון, משום דכיון דטעמא דעכו"ם דכתיב "ראה ויתר גוים", לית ליה חזקה דממונא כיון דמדין הפקר אתינן עליה, והשתא דמספקא לן אי

וראה בש"ך שם בהמשך דבריו שכתב: ה"נ כאן שאין גוף החצר קנוי לשוכר אין החצר זוכה לו (שו"מ בס' לח"מ ריש פ"ז, משכירות, שתי' דעת הר"מ כמ"ש"כ). ומה שהקשה הראב"ד משוכר מקומו (לעיל סי' קצ"ח ס"ה וס' ר' ס"ב) דעת אחרת מקנה אותם שאני, משא"כ במציאה והפקר, א"נ שאני התם שהונח בו הדבר לדעת השוכר דכיון ששוכר המקום מסתמא לכך שכרו שכל מה שמונח בו לדעתו יהא כאילו מונח ברשותו הקנייה לו, משא"כ במציאה והפקר, ודוק, עכ"ד.

ולפי"ז גם לגבי זבל אף אם המשכיר יאמר שאינו רוצה לקנות, מ"מ השוכר לא יוכל לקנות בקנין חצר ויצטרך בקנין אחר ודו"ק.

אמנם לשי' התוס' דמיירי שגם משכיר ביתו פתוח לאותו חצר ומיקרי עומד בצד שדהו, בזה י"ל כיון שהמשכיר בנדו"ד אינו עומד בצד ביתו וגם אינו רוצה לזכות, אולי השוכר העכו"ם קונה כיון שהבית שכור לו ויש לו מפתח מיחשב כמשתמרת לדעתו וזוכה בזה.

ושו"ר בקצה"ח שם סי' שי"ג סק"א שהביא דברי הש"ך שתי' דהתם שאני שהונח על דעת כן שיקנה מקומו, והקשה ע"ז וז"ל: וקשיא לך כיון דמדינא הוי חצרו של משכיר א"כ היכי מצי קונה שוכר מן המשכיר כמו בהאי עובדא דר"ג וזקנים, דהא באומר יזכה חצרי לפלוני לא מהני אלא באחר, ועי' בס"ר ר' ס"ב. אבל שיאמר הנותן יזכה חצרי למקבל ודאי לא מהני עד שיקנה המקבל את מקומו, וכיון דחצר שכורה אינה זוכה לשוכר אלא למשכיר א"כ היכי מצי מקנה משכיר לשוכר ע"י חצר השכורה, אע"ג דניחא ליה שיקנה, כיון דחצר ידיה, וא"כ אכתי תיקשי עובדא דר"ג וזקנים. [וראה מש"כ בזה בדברי יחזקאל סי' מ"ד אות ג' ליישב דברי הש"ך].

ולהלן שם הביא דברי הלח"מ פ"ז שכירות ה"א, שכתב בשם מהר"מ מטאלון (הובא בשו"ת דברי ריבות סי' שכ"ו) דסברת

והנה בש"ך שם בסק"א הביא דברי התוס' בב"מ יא, ב. ד"ה וכי, שהקשו וא"ת שלהי השואל גבי הזבל של בעה"ב וכו' מוקי לה בש"ס בתורי דאתו מעלמא ובחצר דמשכיר וכו"י ב"ח והשתא הלא השוכר משתמש בחצר וא"כ הזבל משתמר לדעת שוכר בחצר ואיך יזכה המשכיר בזבל תורי דאתי מעלמא, וי"ל שגם משכיר ביתו פתוח לאותו חצר ומקרי עומד בצד שדהו עכ"ל, וכ"כ האגודה פ' השואל. ומיהו מדברי הרמב"ם והסמ"ג והמחבר ושאר פוסקים לא משמע דמיירי דגם משכיר ביתו פתוח לאותו חצר. ונראה דמ"מ מיקרי חצר המשתמרת לדעת המשכיר כיון שהוא משומר דהוה חצירו, ודו"ק עכ"ל. ועיי"ש מש"כ ליישב קושיית הסמ"ע.

וראה מש"כ בזה בשו"ת רעק"א סי' קל"ג במח' הרמב"ם והראב"ד ובדברי הש"ך, וכן דמהני תפיסה בספיקא דדינא אף לאחר שנולד הספק.

ולפי"ז לכאו' יש לדון בנדו"ד, דהמשכיר הרי בזמן שהחצר היתה מושכרת לגוי בפסח לא רצה לזכות ביין, והגוי לכאו' הבית גם כלפיו נחשב משומרת, דהרי הושכרה אליו ויש לו מפתח שיכול להכנס לשם, ואף דאינו עומד סמוך לשם, מ"מ מיחשב לכאו' חצר המשתמרת כלפיו, וא"כ שפיר יזכה הוא ביין.

אמנם אכתי יש לדון בזה דאפשר דהא דס"ל לר"מ דחצר המושכרת קונה למשכיר, הוא לכאו' משום דנהי דהשכירה לשוכר לתשמיש וכדומה, מ"מ לגבי אבידה ושאר זכויות קניניות שיכול להיות לו מהחצר לא השכירה, והיינו דהוי כעין הגבלה בשכירות כלפי השוכר, וא"כ נהי דכלפי יין זה של אוצר בידו אין רצונו של משכיר כעת לזכות, מ"מ לא הקנה זכויות בחצר לשוכר, וא"כ אין לשוכר כח קנין לזכות אף בדבר שהמשכיר לא רוצה כעת לקנות, דכלפי קנינים ליכא לשוכר זכות קניה בחצר המושכרת.

המושכרת זוכה המשכיר ולא השוכר, מ"מ לגבי גט סגי בזה דמקרי חצירה דיש לה בו קנין שכירות [ראה קהילות יעקב שביעית סי' א' אי מיחשב שכירות כקנין פירות], וכל שבא הגט לחצרה המושכרת אף דליכא בו דין זכיה וקנין מהני, ודו"ק. [אמנם אינו מוכרח דיעויין בקצוה"ח להלן שכתב דבעינן חצר שיש בה זכות קנין, ולכן אף דלא בעינן קנין בגט, בעינן חצר שראויה לקנין].

ומה שהעיר בקצוה"ח שם מריש פרק הזורק (גיטין ע"ז.א) ראה מש"כ בזה באבנ"מ סי' קל"ח ס"א, במגיה שם באות ב', ואכ"מ.

ועכ"פ לדברי הקצוה"ח הרי בעלמא גם הר"מ ס"ל דקני החצר לשוכר ולא למשכיר, ורק בזבל ס"ל דהוא למשכיר, לפי"ז לכאו' בנדו"ד שהשכיר ביתו לעכו"ם, שפיר י"ל זוכה ביין העכו"ם.

אלא דעכ"פ מידי ספיקא לא נפקא, דהרי לש"ך ולשאר אחרונים שי' הר"מ דחצר המשתמרת קניא למשכיר, וא"כ כיון דליכא דין מוחזק לעכו"ם א"כ אחר הפסח נחשב המשכיר מוחזק ביין של שביעית, וכמוש"כ לעיל.

וראה בנתיבות המשפט בפתיחה לסי' ר', שהביא פלוגתא דהר"מ והראב"ד, ותמיהת הסמ"ע מסי' ר"ס ס"ד, דשם פסק דזכין שניהם כאחד המשכיר והשוכר, וכתב ליישב וז"ל: ולפענ"ד נראה לחלק בחצר המושכר דאף דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, מ"מ חצר המושכר אינו קונה לשוכר רק כשהוא לדעתו של (המוכר) [השוכר]², ואמר שיקנה לו חצירו השכור לו, אבל כשבא מציאה לתוכו שלא מדעת השוכר קנוי הוא לבעה"ב, והטעם נראה דודאי חצר המושכר מיקרי ג"כ ידו של השוכר וכו', אך מ"מ כיון דגוף החצר של המשכיר והוא יד המשכיר, רק שהשוכר שכרו הוי ממש כשוכר יד בעל הבית, ומבואר בסי' ע"ר ס"ג בשוכר פועל דהוי כשוכר ידו למלאכתו, והדין הוא

הר"מ דהוי כאילו פירש ואמר שלא השכיר החצר כי אם לתשמישים הנצרכים לו, אבל בזכות שהיה לו מדברים אחרים כגון שיהיה חצירו זוכה לו לא זיכה לו ולפיכך הוא שלו, עכ"ל.

וכתב שם הקצוה"ח, דמבואר מדבריו דמהאי טעמא חצר השכורה אינו זוכה אלא למשכיר, ומשום דאינו מקנה לו אלא לתשמישים, אבל לדברים אחרים כגון להיות זוכה לו אינו מקנה לו, אלא משייר אותו כח לנפשיה, ובזה ניחא עובדא דר"ג וקנים, כיון דמדינא חצר שכורה זוכה לשוכר, אלא דהמשכיר משייר כח זה לנפשיה, אבל אם רוצה להיות זוכה לשוכר זוכה לו חצרו, אלא דבשו"ע סי' ר"ס ס"ג משמע להדיא דמציאה זוכה בו השוכר ולא המשכיר, וא"כ איך דבריו סותרים למ"ש כאן.

ויעו"ש שכתב ליישב דדוקא לגבי זבל אמרינן דשייר המשכיר לעצמו, אבל במציאות דעלמא זוכה השוכר, וכן מוכח מדברי הר"מ דבעלמא הוי כח החצר לשוכר, שכתב בפ"ה דגירושין ה"א הזורק גט לאשתו בתוך חצירה בין שהוא קנוי לה בין שאול בין שכור קונה עיי"ש. ועי' ב"י באה"ע סי' קמ"ט שכתב עלה משום דשכירות ליומא ממכר ע"ש.

ולכאו' היה נראה לדחות ראיה זו, לפמש"כ לעיל לדון, דאפשר דלגבי זכות קנינים לא זיכה המשכיר לשוכר כיון שרוצה לזכות בעצמו, אבל היכא דהמשכיר בלאה"כ אינו יכול לזכות כגון ככה"ג דהדבר אסור לו, או שאינו נוגע אליו, שפיר זוכה השוכר, א"כ גבי גט שזרק הבעל לחצר המושכרת לאשה, לגבי המשכיר אין נפ"מ בזה, ובלאה"כ אינו יכול לזכות בזה, א"כ במקרה זה שפיר זוכה האשה.

זאת ועוד יש לומר בזה לפמש"כ בקצוה"ח גופיה בסי' ר', דלגבי גט ליכא דין זכיה וקנין, וכל שבא לרשותה סגי עיי"ש, וא"כ י"ל דנהי דבעלמא חצר

דבעינן בן ברית, וכ"ז בגברא עכו"ם לא מהני אבל בחצר דל"ש תורת בני ברית מהני אף בעכו"ם עיי"ש.

ומעתה לפי"ז כיון דהוי פלוגתא אי חצר קונה לעכו"ם, א"כ בנדו"ד י"ל דהוי ספק ספיקא, ספק אי חצר המושכרת זוכה לשוכר, ואף אינ"מ זוכה לשוכר, מ"מ עדיין יש ספק אי חצר קונה לעכו"ם, ושפיר מדין ס"ס יכול לתפוס היין, וראה מש"כ לעיל בשם הרעק"א, אי מהני תפיסה בס"ס וכן בספיקא דדינא.

עוד יש להוסיף בזה, דיעויין בנתיבות המשפט בפתיחה לס"ר, שהאריך בזה אי חצר מדין יד או מדין שליחות, ובאות ד' דן לפי"ז אי מהני חצר בעכו"ם [ודן שם בדברי הקצוה"ח], וכתב שם וז"ל: ולפי"ז בעכו"ם להר"ן קנה בין משתמרת [ואין עומד בצידו], בין באינו משתמרת ועומד בצידו, כיון דתרווייהו מטעם יד הוא, רק במתנה דישראל קונה אפי' באינו משתמרת ואינו עומד בצידו דהוא מטעם שליחות, לא קנה עכו"ם הואיל ולית ליה שליחות. ולרי"ף והרא"ש לא קנה עכו"ם ע"י חצר רק בעומד בצידו דהוא מטעם יד, אבל במשתמרת ואינו עומד בצידו דהוא רק מטעם שליחות, לא קנה עכו"ם כן נ"ל ברור, ולפי"ז נתיישבו כל הקושיות הנ"ל, דלכל השיטות יש בחצר משום יד ומשום שליחות כמש"כ.

ולהלן שם בסוף פרטי הדינים היוצאים מהפתיחה לסימן ר', כתב: חצר המשתמרת ואינו עומד בצדו, להרי"ף והרא"ש משום שליחות הוא ולכך בין קטן וכו' ובין עכו"ם לא קנה בחצר המשתמרת בלא עומד בצדו, הואיל ואין להם שליחות, ולהר"ן וכו' ולדידיה קונה בעכו"ם אפילו בחצר המשתמרת ואינו עומד בצידו, כיון דמטעם יד הוא ועכו"ם אית ליה יד.

ולפי"ז בנדו"ד דאף שהיה משתמרת הדירה שהושכרה לעכו"ם ע"י העכו"ם, מ"מ כיון דאינו עומד בצידה, הרי לרי"ף ולרא"ש אינו קונה, דבכה"ג בעינן לדין שליחות ואין שליחות לעכו"ם.

דמציאת פועל לעצמו, וע"ש בטור וב"י הטעם משום דלאו להכי אגריה וכו', ומשו"ה נמי בשוכר חצר של בעה"ב ונכנס מציאה לחצר שלא מדעת השוכר, המציאה לבעל החצר ועיי"ש מה שהאריך ליישב שי' הר"מ מקושיית הראב"ד, ועיי"ש כתב דגם השוכר יכול לזכות לאחר ע"י חצירו המושכר לו, דחצירו הוא לגמרי, ורק לענין מציאה דשלא מדעתו לא הוי שלו, דלאו אדעתיה דהכי אגריה. וכ"כ בסוף הפתיחה בפרטי הדינים היוצאים מהפתיחה, וז"ל, כללא דמילתא חצר המושכר וכו', הוא ממש כידו של השוכר וכו', מלבד נגד מציאה שנכנס לחצר בלא דעת השוכר, אין החצר קונה לו להשוכר, כי אם להמשכיר, מטעם כיון דלאו אדעתא דהכי אגריה.

ולפי"ז בנדו"ד שהעכו"ם לא ידע שיש שם יין של אוצר בידו שהוא הפקר, א"כ כה"ג אין זוכה, דהוי שלא מדעתו ואינו קונה השוכר. [ובעיקר פלוגתא דהר"מ והראב"ד בחצר המושכרת, ראה מה שצויין בספר המפתח שם].

ה

עוד יש לדון בזה דהרי הבאנו לעיל באות א' דברי השעה"צ בסי' תמ"ח ס"ק מ"ב, דבספר אמונת שמואל (להגר"ש קאדינאווער) הקשה דחצר מטעם שליחות ואין שליחות לנכרי, ושכן העתיקוהו בחק יעקב וש"א.

הנה יעויין בקצוה"ח סי' קצ"ד סק"ג שהאריך בזה אם חצר משום יד או משום שליחות, והביא שם דברי הגר"ש קאדינאווער שהובא בשו"ת נחלת שבעה, דלא מהני חצר בעכו"ם משום דאין שליחות לעכו"ם, וכתב דאי חצר משום יד אף בעכו"ם מהני, אבל אי חצר משום שליחות לא מהני בעכו"ם דאין שליחות לעכו"ם, ודן שם דגם נפ"מ אי צריך להיות עומד סמוך לחצר, דאי משום יד בענין שיעמוד סמוך לחצר, ואי משום שליחות אף שאינו עומד סמוך לה כל שהיא משתמרת, והעלה שם דהא דילפינן דאין שליחות בעכו"ם משום

ובשו"ת משברי ים להגאון רבי משה אהרן קיסלוב סימן ו]. ובנתהמ"ש שם מש"כ ליישב דיש נפ"מ אי הוי בפניו מהני אף כשהיה הדבר לפני כן בחצר, משא"כ כשהוא שלא בפניו, לא מהני רק בבאו אח"כ לחצר ולא שהיו מונחים לפני כן בחצר. ולפי"ז בעובדא דידן הוי היין בבית לפני שהושכר לעכו"ם וכה"ג לא קני בקנין חצר כשהוא לא בפניו.

ז

עוד יש להוסיף בזה דאף אינ"מ דהעכו"ם זכה ביין, הן מטעם דשוכר קונה בחצר המושכרת לו, וכן דיש קנין חצר לעכו"ם, מ"מ הרי בפועל העכו"ם השוכר לא ידע מזאת שבאה מציאה והפקר זה לחצירו, וגם אף פעם לא ידע מזאת, וממילא חל ע"ז דין אבידת עכו"ם, ואבידת עכו"ם מותרת.

וביותר דלכאור' הכא אסור יהיה להודיעו לעכו"ם על מציאה זו שנפלה בחצירו, דהרי איתא בתורת כהנים פרשת בהר (פרשתא א' אות ו', כ"ה, ט. [יא]) והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לכם ולא לאחרים. ופירש בר"ש משאנ"ץ, שאין נותנים פירות שביעית לנכרי אפילו לאכילה אם אינו שכיר ולקטו. וכן הוא בפ"י הראב"ד שם, ובמלבי"ם הביא שכן הוא בתוספתא פ"ה דשביעית שאסור להאכיל פירות שביעית לעכו"ם. [וראה מש"כ שם עוד לפרש. וראה זכר יצחק סי' מ"ב], ונפסק בר"מ פ"ה שביעית הלי' י"ג. וא"כ אם יאמר לו שזה שלו הרי הוא מאכיל פירות שביעית לעכו"ם. ברם יש לומר בזה דכיון דהוי של העכו"ם שזכה בהם, אין איסור לומר לו לאכול את שלו, וצ"ע. [אמנם אפשר שהעכו"ם לא ישתה היין אלא ימכרנו לישראל אחר].

זאת ועוד דהרי העכו"ם השוכר כלל אינו יודע על אותם יינות שנמצאים כעת בדירה המושכרת לו, ואף פעם לא ידע מהם, דהרי לפי תנאי השכירות עליו להחזיר את הדירה עם תכולתה, וכן את החמץ שנמכר לו במוצאי החג.

ועוד יש להוסיף בזה דבנידוד"ג גם להר"ן דהוא מדין יד לא מהני, והוא לפימש"כ הנתהמ"ש להלן בסי' ר' ס"ק ט"ו, וז"ל: ומבואר בב"מ [יב, א] דהא דחצירו של אדם קונה שלא מדעתו הוא מטעם דלא גרע משליחות ע"ש, וא"כ ה"ה ידו שלא מדעתו לא הוי רק מדין שליחות, דהא חצירו איתרבי מדין ידו (ב"מ שם), וכיון דבעכו"ם לא מהני שליחות, ממילא אין חצירו המשתמרת קונה לעכו"ם רק מדעתו דהוא מטעם יד כמ"ש הר"ן בב"מ (יא, ב) במשנה דראה אותן רצין, משא"כ שלא מדעתו, דאין חצר קונה שלא מדעתו רק מטעם שליחות, לא קנה בעכו"ם, וא"כ ידו בעכו"ם לא קנה לו שלא מדעתו דהוא ג"כ מטעם שליחות, עכ"ל.

ולפי"ז בנידוד"ד דהוי שלא מדעתו של העכו"ם השוכר, א"כ אף אי בעלמא חצר המושכרת זוכה לשוכר, הכא לא זכי ליה, דהוי שלא מדעתו, ובעינן לדין שליחות והרי אין שליחות לעכו"ם.

וע"ע בענין חצר לעכו"ם, וכן בשלא מדעתו אם קונה, בשו"ת עטרת חכמים (להגאון ר' ברוך פרנקל) או"ח סי' ה' ד"ה אבל, ושו"ת באר יצחק או"ח סי' ג' וסי' ה'. ואו"ש מכירה פ"א ה"ד ד"ה והנראה, וד"ה וכיון, [ועי' שו"ת או"ש ח"ב סי' כ"ג וצ"ע]. וקהילות יעקב בכורות סי' ט"ו.

ז

עוד יש לעורר בזה, דהרי בנדוד"ד הניח את היין בביתו מיד אחר שהפקירן, ושכירות הבית לעכו"ם היתה אח"כ, וא"כ בזה הרי כתב הש"ך בחו"מ סי' ר"ב סק"ג, דאין חצר קונה אלא כשהוא כבר חצרו, משא"כ היכא דחצירו ומתנתו באים כאחד ודו"ק כנ"ל עיקר. וראה בקצה"ח שם שצ"י לדבריו בסי' קצ"ח סק"ב, שצ"י שם שכ"כ בשיטמ"ק ב"מ כ"ה, ב. ובהג"ה אשרי שם, וראה מה שהקשה ע"ז. [וראה מה שצו"יין בזה בהג"ה אמרי ברוך בס"ג שם, ובאריכות בספר דמשק אליעזר (להגאון ר' אליעזר ניצברג) בסי' קצ"ח סע' ה' סק"ד מה שצ"יין בזה,

ומבואר מדבריו, תלת מילי, חדא די ש קנין חצר לעכו"ם, ועוד מבואר דגם בשלא מדעתו קונה לו חצירו, וראה מש"כ לעיל באות ד' [ובאמת צ"ע קצת מדוע כל האחרונים שדנו אי חצר קונה בעכו"ם לא ציינו לדברי השו"ע כאן]. ועיין בהגהות רעק"א חו"מ סי' ר' ס"א שם הביא דנחלקו בזה האחרונים אם יש חצר לעכו"ם. וכן מבואר דמהני דעת אחרת מקנה בעכו"ם, וכ"כ הרעק"א גם בשו"ת סי' ל"ז, אולם בקצוה"ח, סי' ער"ה סק"ד כתב דלא מהני משום דאין זכיה לעכו"ם, עיי"ש. [וצ"ע דמבואר דמהני קנין בחצר אף בדבר שבא לחצר קודם, וראה באות ה'].

אמנם בעיקר דבריו יש לעיין דמדוע לא מיחשב כאבידת עכו"ם, דהרי אינו יודע הנכרי מזה ומדוע מיחשב כגזל נכרי, ואף אי נימא דלא מיחשב כאבידה, מ"מ הוא כטעות עכו"ם, דהרי מחזירה מדעתו, וצ"ע.

ושו"מ באמרי בינה ח"א בדיני שבת סי' ד' ד"ה וראיתי, שהביא דברי הרעק"א וכתב ע"ז: ופלא בעיני דברים הללו, וכי גרע זה מטעות גוי כיון שניתן לו מדעתו ורצונו וחושב שהוא של ישראל, איזהו איסור עושה הישראל, וגם בלאה"כ לא זכה הגוי בכה"ג שלא מדעתו, כיון דאינו רגיל ומצוי ויודע שהוא בחצירו, ואינו מכוין לזכות בה, ומחזיר לישראל מרצונו אין זה בכלל איסור גזל וכדומה.

ט

עוד יש לדון בזה דהרי ההפקר חל רק על היין ולא על הבקבוקים והקופסאות שמונחים בהן, ונהי דבשעה שהפקיר וביער, אם אחד מהשכנים היה לוקחם, היה לוקח גם את הבקבוקים והקופסאות וממילא מונח בזה שהפקירן, מ"מ אחר שלא לקחום והכניסם לביתו, שוב זכה בבקבוקים וכן בקופסאות, דהרי עדיין הבית שלו, והשכירות חלה אח"כ. ורק היין נשאר הפקר.

אולם יותר נראה, דאין זה מדין הפקר אלא נתינת רשות ללקיחת הארגזים והבקבוקים, ובזה כתב באבני מילואים סי'

ולפי"ז יש מקום לדון שבכלל לא זכה בזה בקנין חצר, דהרי כתבו התוס' בב"מ כו.א. דאין חצר קונה בדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם, כגון היכא שהוא מוצנע בעובי הכותל, וכן מוכח לקמן (כו, ב) דמצא בחנות ובשולחנות הרי אלו שלו ואין חצרו קונה לחנוני או לשלחני, וכן לקמן (כ"ז, א) דלא אמרינן דקנה אותם תגר (היינו לפירות) כשהיה ברשותו עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דה"ה בנדו"ד דאף פעם לא היה אפשרות שהעכו"ם ידע מזאת, ואין אפשרות שימצא, דהרי מחזיר את הדירה המושכרת לו עם כל מה שהיה בה, ולא ידע שהיין הוא הפקר, הוי כדבר שלא ימצאנו ואין חצירו זוכה לו, וצ"ע בזה, ועי' נתהמ"ש סי' רס"ח סק"ג.

ח

ועוד יש להוסיף דכיון דבפועל הרי מחזיר את הדירה עם כל תכולתה למשכיר כפי ההסכם בשעת מכירת החמץ, ולא ידע שהיינות הם הפקר, אף אנ"מ דזכה בזה מ"מ הרי החזירים, והוי כטעות עכו"ם וטעות עכו"ם מותרת.

והנה בשו"ע או"ח סי' רמ"ו סע' ג', נפסק דאסור להשכיר או להשאל בהמתו לעכו"ם כדי שיעשה בה מלאכה בשבת, שאדם מצווה על שביתת בהמה, ואם השאילה או השכירה לעכו"ם והתנה עמו להחזירה לו קודם השבת ועיכבה בשבת יפקירה בינו לבין עצמו קודם השבת, או יאמר בהמתי קנויה לעכו"ם, כדי שינצל מאיסורא דאורייתא.

ובהגהות רעק"א שם כתב וז"ל: יפקירונו בינו לבין עצמו, קשה לי בהפקיר שלא בפני נכרי או באומר קני לעכו"ם שלא בפניו, "דזוכה לו חצירו של נכרי שלא מדעתו" א"כ כשהנכרי מחזיר לו הבהמה אחר שבת איך רשאי ללוקחה, הא הנכרי אינו נותן לו המתנה אלא בדרך חזרה, דלא ידע דקנה הבהמה, הוי "כמו גזל נכרי", דהישראל יודע האמת שהוא דנכרי, ועיין.

לא יקנה חצירו של העכו"ם, וראה במחנה אפרים קנין חצר סי' י' שדן בזה בדברים שהם בתוך כלים של ראובן ומונחים בחצר של שמעון, מי זוכה בדבר בעל הכלים או בעל החצר, עייש"ה.

המורם מכל מה שנתבאר דשפיר יכול בעל היינות לקחת ולהשתמש ביין לצרכו, "וטוב לב משתה תמיד".

כ"ח ס"ק מ"ט, דדבר שאינו מקפיד עליו לאו מתורת הפקר אתינן עלה, אלא מדין מתנה וכ"ז שלא זכו בזה נשאר ברשות הבעלים. וכתב שז"ב, ודלא כנוב"י שהביא שם. [ועוד י"ל דלעכו"ם אינו נותן משום חשש ד"לא תחנם" ויל"פ].

ומעתה לפי"ז י"ל דהעכו"ם לא זכה ביין דהרי היין מונח בכליו של המשכיר, ובכה"ג



הרב ישראל עקשטיין

בגדר מוקצה מחמת חסרון כים

יש לדון במי שיש לו מאוורר יקר או רדיאטור יקר או שעון מעורר יקר או פנס יקר (באופן שאין בו שלהבת) וכדומה, והוא מקפיד עליו מאוד שלא להשתמש בו שום שימוש אחר ושלא לטלטלו ממקום למקום שלא לצורך כדי שלא יתקלקל או ישבר, אבל דרכו להעבירו ממקום למקום לצורך שימוש, דהיינו שכל פעם הוא מעבירו להמקום שצריך אותו לאוורר או לחמם או להאיר, מה דינו בשב"ק, האם נחשב למוקצה מחמת חסרון כים ואסור לטלטלו לצורך מקומו או לא, וכדי לברר שאלה זו נקדים לבאר יסודות דין מוקצה מחמת ח"כ.

א. בכלי שמלאכתו לאיסור

ועיין בהסכמת הגרש"ז אורכך לספר שבות יצחק שהעיר למה השו"ע לא הזכיר תנאי זה שהוא כלל גדול במוקצה מחמת ח"כ, ובשו"ת קנה בושם ח"א סי' י"ח מתרץ שבשו"ע סמך על הדוגמאות שפי' כגון סכין של שחיטה וכו' שכלים אלו מלאכתן לאיסור.

אמנם מבואר בשו"ע הרב וכן מבאר התהלה לדוד שכלים העומדים לסחורה הם מוקצה מחמת ח"כ אפי' אם מלאכתם להיתר, דבהם מקפיד שלא להשתמש כלל כיון שעומדים למכירה ומקצה דעתו.

ב. יחוד מקום

והנה מקור הדין דמוקצה מחמת ח"כ הוא בשבת קכ"ג: במשנה ר' יוסי אומר כל הכלים ניטלין חוץ מן המסר הגדול ויתד של מחרישה, ופירש"י דהנך קפיד עליהו ומייחד להם מקום דלא חזו למלאכה אחרת, וכן איתא בגמ' שם בע"א הכל מודים בסיכי זיירי ומזורי דכיון דקפיד עליהו מייחד להו מקום, מבואר בזה דגדר מוקצה מחמת ח"כ הוא שמייחד לו מקום, ולא מספיק שמקפיד על שימוש.

וכ"כ שם התוס' ד"ה בסיכי וז"ל ואלו כלים מקפיד עליהם שלא יתעקמו ולא יתפגמו וכו' ומסיח דעתן מלטלטלן, מבואר מדבריו שצריך תנאי שמסיח דעתו מהלטול ולא רק מהשימוש.

וכן פי' שם רבינו חננאל וז"ל דכיון דקפיד עליה מכין עליה מקום וגמר בדעתו שלא לטלטלן מאותו מקום, ובהמשך דבריו ואלו כולן קפיד עליהם שלא יתעוותו או

בשו"ע הלכות שבת ריש סי' ש"ח כל הכלים ניטלין בשבת חוץ ממוקצה מחמת חסרון כים כגון סכין של שחיטה או של מילה ואיזמל של ספרים וסכין של ספרים שמתקנים בהם הקולמוסים, כיון שמקפידים שלא לעשות בהם תשימש אחר אסור לטלטלו בשבת.

וכתב התוס' שבת סי' ש"י סקי"ג שמוקצה מחמת ח"כ שייך רק בכלי שמלאכתו לאיסור, דבזה הוא מקצה דעתו מהכלי, כיון שהשימוש שהכלי מיועד לו אסור לעשותו בשבת ושאר שימושים הוא מקפיד שלא להשתמש בו, נמצא שהוא מקצה דעתו לגמרי מהכלי, אבל בכלי שמלאכתו להיתר אין שייך מוקצה מחמת ח"כ, דאע"פ שהוא מקפיד שלא להשתמש בו שימושים אחרים, מ"מ הרי הוא עומד להשימוש של היתר שהכלי מיועד לו, ושימוש זה יכול לעשות גם בשבת ואינו מקצה דעתו ממנו.

וכ"כ השו"ע הרב והמקור חיים סי' ש"ח וכן משמע בשו"ת הרא"ש כלל כ"ב והזכירו התו"ש בהקדמתו לסי' ש"ח, וכן מפורש בחידושי הרא"ה ביצה י"א. וכן מדייק התהלה לדוד מדברי רש"י דף פ"א. שכתב גבי מדוכה קטנה, שמלאכה לאיסור, ובדף קכ"ג. כתב רש"י שמדוכה היא מוקצה מחמת ח"כ, משמע שמוקצה מחמת ח"כ שייך רק בכלי שמלאכתו לאיסור, ובזה מתורץ קושיית הגרעק"א בגהש"ס שם שהקשה סתירה בדברי רש"י.

הוא מוקצה מחמת ח"כ, והרי אין דרך לייחד לנייר חלק מקום מיוחד, אלא ע"כ הכונה הוא שמקפיד שלא יטלטלו אותו שלא לצורך, ולכאורה משמע כן גם מלשון התוס' והערוך הנ"ל שהזכירו רק שמסיח דעתו מלטלטל, משמע שזה הביאור ביחוד מקום.

אולם מלשון רבינו חננאל שכתב מכין עליה מקום, משמע דס"ל שהביאור הוא כן שיש לו מקום מיוחד, וכן מבואר בדברי החת"ס שיש לכלי מקום מיוחד ולקמן נביא דבריו באריכות.

ולכן נראה שדבר זה שנוי במחלוקת לדעת רבינו חננאל והחת"ס הגדר ביחוד מקום הוא שיש לו מקום מיוחד בבית, ולדעת התוס' והערוך הגדר הוא שמקפיד על טלטול שלא לצורך, וכן משמע גם מלשון הטור והלבוש שהזכירו רק שמקפיד על טלטולו, וכן נראה דעת המג"א וש"א כדהוכיח הגרש"ז אורבך מהא דכתבו שנייר חלק הוא מוקצה מחמת ח"כ, ולכאורה נראה לומר כן גם בדעת השו"ע, דלפ"ז מובן קצת מה שלא הזכיר השו"ע התנאי של יחוד מקום, משום שע"פ רוב, כלי שמקפידים על שימוש מקפידים גם על טלטולו כנ"ל, אבל אם ס"ל שיש לו מקום מיוחד, אין זה מובן מאליו והיה צריך להזכירו.

וצ"ב בטעם הדבר שמוקצה מחמת ח"כ תלוי בתנאי של יחוד מקום, ומצאנו בזה כמה מהלכים.

ד. מהלך האגרות משה

הגר"מ פיינשטיין ביאר (מובא באגר"מ או"ח ח"ה סי' כ"ב ובספר טלטולי שבת) שיחוד מקום הוא סימן שמקפיד על שימוש, דבכלי שאדם מקפיד מאוד שלא ישתמש בו שימוש אחר, הוא גם מקפיד שלא יטלטלו אותו כדי שלא יבוא להשתמש בו, ולדבריו נמצא שבאמת הקובע שיהא מוקצה הוא ההקפדה על השימוש לבד, אלא דהסימן אם הוא באמת מקפיד על השימוש תלוי בזה, אם הוא מקפיד על הטלטול.

יפגמו וכו' ומסיח דעתו מלטלטל, וכ"כ בפסקי רי"ד דף קכ"ג: וז"ל אדם מקצה להם מקום שלא יטלטלם אדם וישברם ויהא להם חסרון כיס. מבואר בדבריו ג"כ שמקפיד על עצם הטלטול ולא רק על השימוש, וכ"כ הערוך ערך זיירי וז"ל לפיכך מסיח דעתו מלטלטל ונעשו מוקצים ועל כן אסור לטלטלם.

וכן הוא לשון הטור ריש סי' ש"ח דהו"ל כאילו הקצם מדעתו כיון שמקפיד עליהם שלא יטלטלם כדי שלא יפגמו, וכן הוא לשון הלבוש חוץ מכלים שאדם חס עליהם ומקצה דעתו מהם לטלטל בשבת מחמת ח"כ שחושש לטלטלן שמא יפחתו מדמיהם, וכ"כ התו"ש והעתיקו הכף החיים וז"ל דכיון שמקפיד עליהם קובע להם מקום שלא יזיזם ממקומם, וכן הוא לשון הישועות יעקב דמחמת חשיבותו אדם קובע לו מקום ומקצה דעתו שלא להשתמש בו, וכע"ז כתב בקצו"ש סי' פ"ח סעיף ו', וכ"כ החת"ס במס' שבת קכ"ג. וז"ל דבעליו מייחדין לו מקום מבלי לטלטלו חוץ למקומו, וכ"כ המהר"י אבובב והלבושי שרד והמנורה הטהורה והבית מאיר (סי' ש"י ס"ז ומובא בשעה"צ שם) והתורת שבת והמשנ"ב והפני יהושע שבת מ"ו.

ועיין בהסכמת הגרש"ז אורבך הנ"ל שגם בזה העיר למה השו"ע לא הזכיר תנאי זה של יחוד מקום, ולפי תירוץ הקנה בושם הנ"ל יש לתרץ גם בזה שהשו"ע סמך על הדוגמאות שפ"י כגון סכין של שחיטה וכו' שכלים אלו הדרך לייחד להם מקום, וגם יש להוסיף שע"פ רוב, כלי שמקפידים על שימושם גם מייחדים לו מקום, ומשו"ה לא הוצרך השו"ע לבאר זה.

ג. גדר יחוד מקום

והגדר של יחוד מקום ביאר הגרש"ז אורבך (בשש"כ פ"כ הערה נ' ובשולחן שלמה) שאין הכונה דוקא שיש לכלי מקום מיוחד בבית, אלא הכונה הוא שמקפיד על כל טלטול שלא לצורך, והוכיח זאת מהא דכתבו המג"א ושאר אחרונים שנייר חלק

מקומו, חזינן דס"ל שגם אם אין בו מציאות לטלטלו לצורך גופו, מ"מ מותר לטלטלו לצורך מקומו, וא"כ לשיטתו עדיין קשה קושיית הנזירות שמשון למה אסור לטלטל מוקצה מחמת ח"כ לצורך מקומו, והרי אינו מקצה דעתו אלא מלהשתמש בו ולא מטלטלו לצורך מקומו, ומתוך הגרעק"א שכל שאין מציאות היתר לטלטלו בשבת לצורך גופו, אסור גם לטלטלו לצורך מקומו, והטעם בזה דכיון שאסור לטלטלו לצורך גופו, נמצא שאינו עומד לשום שימוש בשבת, ולכן נחשב כאילו בשבת אינו כלי והוי כמוקצה מחמת גופו, וכמו שמצאנו בכלי שמלאכתו לאיסור שאין שייך בו שום תשיש היתר מהתשמישים הרגילים בו בחול, דנחשב כמוקצה מחמת גופו ואסור לטלטלו בשבת, כדכתב בעל המאור בשבת קנ"ד: , ועיין גם בשו"ת הגרעק"א סי' כ"ב שביאר כן.

נמצינו למדים מדברי הגרעק"א שעיקר הקובע שיהא מוקצה הוא ההקפדה על השימוש וכמו שהבין גם הנזירות שמשון, וכיון שמקפיד ומקצה דעתו מלהשתמש בו, הוי כמוקצה מחמת גופו, וממילא אסור גם לטלטלו לצורך מקומו, ולדבריו צריך לכאורה לומר דהא דבעינן יחוד מקום, משום שזה סימן שמקפיד על השימוש כנ"ל. וכן משמע לכאורה גם מלשון הישועות יעקב והקצוש"ע הנ"ל שכתבו קובע לו מקום ומקצה דעתו שלא להשתמש בו, משמע שהקביעות מקום היינו הקפדה על השימוש.

ה. הקושי במהלך זה

אך יש להעיר שתירוצו זה של הגרעק"א אתי שפיר רק לשיטתו דס"ל כהבעל המאור שכלי שמלאכתו לאיסור שאין לו שום שימוש היתר בשבת, נחשב כמוקצה מחמת גופו, אבל הרשב"א בשבת שם הרי חולק על בעל המאור וס"ל שמ"מ דינו ככל כלי שמלאכתו לאיסור ומותר לטלטלו לצורך

ועוד יש להעיר דלכאורה מלשון התוס' ורבינו חננאל והערות הנ"ל שכתבו מסיח דעתו מלטלטל, משמע שזה גופא ההקצאה ולא רק סימן שמקצה דעתו מהשימוש, וכן מלשון הפסקי רי"ד והלבוש הנ"ל מבואר שהוא מקפיד על עצם הטלטול כדי שלא ישבר עי"ז, ולא רק כדי שלא יבואר להשתמש בו.

ו. מהלך המנורה הטהורה והחת"ס

והמנורה הטהורה ריש סי' ש"ח מתוך קושיית הנזירות שמשון דהטעם שאסור לטלטלו לצורך מקומו, משום שבאמת גם מזה הוא מקצה דעתו, דהוא מקפיד שלא יטלטלו אותו לצורך מקומו כדי שלא ישבר ע"י טלטולו, ולדבריו מבואר שלכן בעינן את התנאי של יחוד מקום, דמטעם זה אסור לטלטלו לצורך מקומו.

וכמהלך זה מבואר גם בחת"ס שבת קכ"ג. שכתב לחדש חידוש גדול שמה שאסור לטלטל מוקצה מחמת ח"כ לצורך מקומו, זהו רק כשהכלי מונח במקומו המיועד לו, דשם הוא מקפיד שלא לטלטלו ממקומו, אבל באופן שהכלי מונח במקום אחר, מותר לטלטלו לצורך מקומו ולהחזירו למקומו המיועד לו, כיון שאינו מקפיד שלא יחזירו אותו למקומו, נמצינו למדים מדבריו דהטעם שאסור לטלטלו לצורך מקומו הוא כיון שגם על זה הוא מקפיד ומקצה דעתו וכמהלך המנורה הטהורה, (וגם מבואר דס"ל שהגדר ביחוד מקום הוא שיש לו מקום מיוחד כנ"ל באות ג')¹.

1 וכע"ז משמע בספר תורת שבת שכתב חידוש שמוקצה מחמת ח"כ אסור לטלטלו גם בטלטול מן הצד וכמו שמדייק הפמ"ג מהב"י, ופי' הטעם בזה משום שעל טלטול זה הוא מקפיד יותר מעל טלטול רגיל, משום שע"י טלטול זה יופסד יותר.

אם מותר לטלטלו, לכן שם כלי לגבי מוקצה תלוי בזה אם הוא עומד לטלטל או לא, דכלי שעומד לטלטל בשבת יש לו שם כלי לגבי טלטולו, וכלי שמקצה דעתו מלטלטלו, אינו נחשב כלי לגבי טלטולו בשבת.

ויסוד זה ס"ל גם להחזו"א ובאופן מיוחד יותר דכתב בסי' מ"א ס"ק ט"ז לפרש הטעם ששלחבת הוא מוקצה, כיון שלעולם השתמשות הנר הוא במקומו ואין הדרך לטלטלו, ודבר שאין עשוי לטלטלו כלל והשתמשותו הוא תמיד במקומו הוי מוקצה מחמת גופו.

ז. מקור מהראשונים

ומקור ליסוד זה יש לדייק מדברי התוס' בשבת דף מ"ו. ד"ה והא כילת חתנים, שכתבו דמה דאיתא בגמ' שכילת חתנים מותר לנטותה אע"פ שקובע לה מקום, היינו משום שאינו קובע לה מקום לגמרי, ומבואר שבאופן שקובע לה מקום לגמרי הוי מוקצה מחמת ח"כ, ומקשה הפני יהושע שהרי אין שי"ך מוקצה מחמת ח"כ בכלי שמלאכתו להיתר, וכילה מלאכתה להיתר, ועיי"ש בראש יוסף, ולפי הנ"ל יש לפרש בדברי התוס' שאע"פ שמלאכתה להיתר, מ"מ שימושה הוא רק במקומה והוא מקפיד שלא להזיזה ממקומה, לכן הוי מוקצה מחמת ח"כ, (ועיי' בחזו"א סי' מ"ג סק"ז שכתב לפרש כן לולא דברי התוס', ולכאורה יש לפרש כן גם בדעת התוס').

ועוד מקור ליסוד זה מצאנו בדין דלתות הבית דאיתא במשנה שבת קכ"ב: שאסור לטלטלם לפי שאינם מן המוכן, ופי' רבינו חננאל כי דלתות הבית קבועין בקרקע ולא הוכנו לטלטל, וכן פי' הרמב"ם בפי' המשניות וז"ל דלתות הבית שאם נעקרו שאינם מטלטלין ואפי' נעקרו בשבת, לפי שלא חשב לטלטלן ולהניען ולא נעשה לזה, וכן פסק הרמב"ם להלכה בפכ"ה הלכה ו' דלתות הבית אע"פ שהם כלים לא הוכנו לטלטל, לפיכך אם נתפרקו אפי' בשבת אין מטלטלין אותן, וכ"כ הרא"ש בפ' כל הכלים

ז. הקושי במהלך זה

אך לכאורה קשה על מהלך זה, דלפ"ז נמצא שהאיסור לטלטל מוקצה מחמת ח"כ לצורך גופו ובאיסור לטלטלו לצורך מקומו חלוקים בטעמם, דטעם האיסור לצורך גופו הוא משום שמקפיד על שימוש, וטעם האיסור לצורך מקומו הוא משום שמקפיד על טלטולו.

וא"כ אינו בהכרח שבכל מוקצה מחמת ח"כ יהיו שני האיסורים יחד ושי"ך לפעמים לחלק ביניהם, בכלי שהוא מקפיד רק על שימוש ולא על טלטולו, יהא אסור לטלטלו רק לצורך גופו ולצורך מקומו יהא מותר, ואין מוזכר חידוש זה בפוסקים.

ח. חידוש המשנ"ב והחזו"א

ונראה לומר בזה מהלך חדש ונקדים לזה דברי המשנ"ב בסעיף ב' סק"ח שכתב לחדש שכלי גדול שהוא זהיר בימות החול שלא להניעו ממקומו משום שיכול להתקלקל, הוא בכלל מוקצה מחמת ח"כ, דהיינו שאע"פ שהוא כלי שמלאכתו להיתר והוא משתמש בו במקומו, מ"מ כיון שהוא מקפיד שלא להזיזו ממקומו, הוי מוקצה מחמת ח"כ, ומקורו מהא דמצאנו בגמ' שבת ל"ה. שלמ"ד אחד כוורת בת תלתא כורי אסור לטלטלה, דכיון שהוא כבוד ואינו עומד לטלטלו, בטל ממנו תורת כלי, ואע"פ שלהלכה לא נקטינן כמ"ד זה, אלא פסק השו"ע בסעיף ב' כל כלי אפילו הוא גדול וכבוד הרבה לא נתבטל שם כלי ממנו, היינו משום שבכל זאת שי"ך שיטלטלו אותו ואינו מקצה דעתו מזה, אבל באופן שהוא מקפיד ומקצה דעתו מלטלטלו, בטל שם כלי ממנו, וחידוש זה העתיק גם הכף החיים, וכן נקט להלכה הגרש"ז אוירבך שארון או מקרר שמקפידים שלא להזיזו ממקומו מחשש שיכול להתקלקל, הוי מוקצה מחמת ח"כ אע"פ שמשתמשים בו במקומו.

ומבואר בזה שהקפידא על הטלטול לבד ולא על השימוש קובע שיהא מוקצה, והטעם בזה דכיון שהנדון של מוקצה הוא

יחוד מקום, א) מהלך האגרות משה, ונראה לכאורה שזהו גם שיטת הגרעק"א הישועות יעקב והקצוש"ע: שזה סימן שמקפיד על שימוש החפץ, ועיקר הקובע שיהא מוקצה הוא ההקפדה על השימוש. ב) מהלך המנורה הטהורה והחת"ס: שמהאי טעמא נאסר לטלטלו לצורך מקומו, וההקפדה על השימוש אוסרת רק לטלטלו לצורך גופו. ג) מהלך חדש: דדוקא הקצאת הדעת מהטלטול קובע שיהא מוקצה לגבי טלטול.

יב. הנפק"מ לדינא

ובזה נבוא לדון בנדון שהתחלנו בו לגבי מאוורר וכדומה שמקפיד גם על שימוש וגם על טלטולו, אבל מטלטלו ממקום למקום לצורך שימוש, דהנה זה פשוט שיש בזה יחוד מקום ושייך לכאורה למוקצה מחמת ח"כ, אלא שיש לדון אם נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, והנה עצם השאלה אם מאוורר וכדומה הוא כלי שמלאכתו לאיסור, עיין במנחת שלמה ח"א סי' ט' ענף ח' שנסתפק בזה אם כלי כזה שרק הפעלתו ע"י איסור, אבל עצם פעולתו אינו למלאכת איסור, וכגון בכלים הנ"ל מאוורר או רדיאטור או פנס או שעון מעורר או מכשיר אדים, האם נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור או להיתר, ובמנחת שלמה תניינא סי' כ"ו נוטה להיתר, אבל באגר"מ ח"ג סי' מ"ט ובבאר משה ח"ח סי' ל"א אות י"א ובחוט שני ח"ג עמ' רי"א ובאז נדברו ח"ח סי' ל"ג נקטו דהוי כלי שמלאכתו לאיסור.

אמנם אף אם ננקוט שכלים אלו נחשבים כלי שמלאכתו לאיסור כיון שהפעלתם ע"י איסור, מ"מ לגבי מוקצה מחמת ח"כ יש לדון עדיין שהרי הוא עומד לטלטלו בשבת בהיתר ממקום למקום, ונמצא שאינו מקצה דעתו מטלטולו, וזה תלוי לכאורה במהלכים הנ"ל, דלפי מהלך הראשון הוי מוקצה מחמת ח"כ, כיון שהקובע שיהא מוקצה הוא ההקצאה מהשימוש, ולגבי שימוש נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור, נמצא שמקצה דעתו משימוש דהיינו הפעלתו, ולפי

סי' א' וז"ל שדלתות הבית קבועין הן ולא הוכנו לטלטול.

ועוד מצאנו ברמב"ם סברא זו לגבי סולם של עלייה שפסק בפכ"ו הלכה ז' סולם של עלייה אסור לטלטלו שאין עליו תורת כלי, ופי' המג"א סי' ש"ח ס"ק ל"ח הטעם שנחשב כאחד מדלתות הבית, והיינו כיון שאינו עשוי לטלטל אלא להשתמש במקומו.

וכן מצאנו סברא זו בבעל המאור דף מ"א: מדפי הרי"ף וז"ל כוחד העליון וכוחד התחתון אין ניטלים, דמשום כוחדם מקצה להם מקום וכתשמישי קרקע הם חשובים עכ"ל. חזינו יסוד זה שכלי שאינו עומד לטלטל אינו נחשב כלי לגבי טלטול בשבת ונחשב כחלק מהבית.

י. מהלך חדש ביחוד מקום

והשתא דאתינן להכא נראה לבאר לפי זה דמהאי טעמא תלוי מוקצה מחמת ח"כ בתנאי של יחוד מקום, כיון ששם כלי לגבי טלטול בשבת תלוי אם הוא עומד לטלטל, ולכן דוקא הקצאת דעתו מהטלטול קובע שיהא מוקצה, אבל הקצאת דעתו מהשימוש לבד אינו מבטל ממנו שם כלי, כיון שעדיין עומד לטלטלו, וכמו שמצאנו להיפך שהקצאת דעתו מהטלטול לבד ולא מהשימוש קובע שיהא מוקצה, דעיקר הקובע הוא אם הוא עומד לטלטל, ומשו"ה בעינן יחוד מקום.

ובזה יש לבאר מחלוקת הפוסקים בגדר יחוד מקום שכתבנו לעיל באות ג', דהפוסקים הסוברים שגדר יחוד מקום הוא שמקפיד על טלטול שלא לצורך, דזה גופא שאינו עומד לטלטל מבטל ממנו שם כלי, והסוברים שהגדר הוא שיש לו מקום מיוחד בבית, ס"ל שכדי שיתבטל ממנו שם כלי צריך שיהא נחשב כחלק מהבית, וזה שייך דוקא כשיש לו מקום מיוחד דאז אפשר להחשיבו כחלק מהבית.

יא. סיכום הדברים

נמצינו למדים שיש שלש מהלכים בביאור הטעם שמוקצה מחמת ח"כ תלוי בתנאי של

מהלך השני הוי ג"כ מוקצה לפחות לגבי טלטולו לצורך גופו, דזה תלוי בהקצאתו מהשימוש, אבל לפי מהלך השלישי אינו מוקצה מחמת ח"כ, כיון שעיקר הקובע הוא ההקצאה מהטלטול, ובזה ודאי שלגבי טלטולו נחשב ככלי שמלאכתו להיתר, כיון שטלטולו הוא בהיתר ועומד לזה, נמצא שאינו מקצה דעתו מלטלטלו בשבת, ומשו"ה אינו מוקצה מחמת ח"כ, וצ"ע למעשה.



הרב שמואל רבניצ'ר

בענין רצועות שאפשר להסיר את השחרות כולו בבת אחת

קשירתן אינו אלא רצועות במינו כדאמרין בהקומץ. או שטלה עליהן, שעושה בתים של עור בהמה טמאה פסולים כדאמרין בפ' שמונה שרצים למען תהי' תורת ה' בפיך מן המותר בפיך עכ"ל רש"י. והנה אין ספק בכוונת רש"י שמה שכתב ציפן זהב לתפילין היינו שעשה הבתים עצמן של זהב וציפה הפרשות בזהב, והפרשות קורא רש"י כאן תפילין, ויגיד עליו ריעו בטלה עליהן עור בהמה טמאה פירש"י שעשה בתים של עור בהמה טמאה וא"כ הה"ד ציפן זהב היינו שעשה גוף הבתים זהב. עכ"ל.

והנה הנוד"ב חולק על כל הפוסקים שסברו שאם ציפו את הבתים בזהב או בכל דבר הוי פסול, וסובר שאין דין שהבתים יראו פני אור.

הנוד"ב התיר מחמת עוד כמה סיבות את הטיחה אפי' אם נסבור הדין שצריך שהבתים יראו פני אור מחמת שאי אפשר לתת גבול כמה לצבוע את הבתים וא"כ כל צבע של דיו אפי' שהוי טיחה הוי כשר שמתבטל לבתים והעתיקו הנ"א דבריו וחלק עליו הנ"א, וז"ל הנ"א, אמנם כתב מורי (הנוד"ב) ז"ל, וז"ל ואפי' לפי שיטת הטור והש"ע שכתבו בפשיטות ציפה זהב או בעור טמאה פסול, וא"כ ע"כ זהב ל"ד משום דחשיב, שהרי אפי' עור פסול, היינו בצפוי העומד בפני עצמו ואינו טפל לבית, אבל זה השחרות שייך לעור ובטל אליו, ול"ש כאן אין בית רואה האויר, דאיהו גבול תתן לדיו דמשחירין בו, כיון דגם עור הבתים בעינן שחורים או לדעת קצת פוסקים הלמ"מ, עכ"פ מצוה איכא. ובמה שעושה בצבע השחור שיהיה יותר שחור ונאה, הכל שייך למלאכת השחור ואין בו משום ייתור ולא משום מכסה לעור, וק"ו מתכלת [שהקפידה התורה עליו עד מאוד וכמה החמירו בעשייתו] ואפ"ה מביא סממנים בהדי דם חלזון כדאיתא במנחות מ"ב ע"ב [וכו'],

(א) הנה ראשון המדברים בזה היה בשאלה שנשלח לנודב"י אור"ח ס' א' ושם מיירי השאלה בבתים וז"ל השואל על דבר התפילין שבא לשם סופר אחד ועושה הבתים נאים ומהודרים. אמנם מעשיהם ע"י טיח אשר מטיח טיחה עבה על עור הבתים ואח"כ באיזה שפירטוט (ספירט) ומתוך כך המה שחורים בתכלית ההידור מצהירים ומזהירים, ורום מע"ל מאריך לפסול. ובא על זה מכמה צדדים האחד הטיח הזה מכסה עור הבתים וא"כ אין בית החיצון רואה האויר, וכתב עוד לחזק סברתו שפוסל משום מכסה העור דלא מהני אף שהוא לנאותן מדי דהוה ציפן זהב שפסול, ע"כ השאלה.

דעת השואל לפסול מחמת שיש דין שהבתים יראו פני אור ואם ציפן בטיחה עבה הרי אינו רואה פני אור ולא מועיל שהוי לנאותן ובמו שמבואר בגמ' במנחות מב' ע"ב ובראשונים שאם ציפן זהב פסולים, והנודב"י התיר מחמת שסבר שאין שום איסור לצפות התפילין בכל מין שהיא וכל מה שמבואר בגמ' ובראשונים שבתים שציפן זהב פסול מיירי שהבתים עצמם היו בזהב וכדו' והבתים של התפילין צריכים להיות מעור בהמה טהורה, והאריך בזה הנוד"ב באריכות גדולה ובראיות.

וז"ל [בקטע קטן] אני אומר לא מצאתי בכל הפוסקים הקדמונים מי שפירש דברי הגמ' ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה שפירשו הוא שציפה זהב על הבית, ומאור עינינו הרב הבית יוסף לא דק בזה כל הצורך. והנה מקור הדברים במס' מנחות דף מ"ב ע"ב כתנאי ציפן זהב או שטלה עליהן עור בהמה טמאה פסולים, עור בהמה טהורה כשרים ואעפ"י שלא עיבדן לשמן, רשב"ג אומר אף בהמה טהורה פסולים עד שיעבדן לשמן. רש"י ציפן זהב לתפילין. פסולים בתים דתיק של עור בעינן דאפילו

המתבאר שדעת הנוד"ב להתיר אפי' לפי הסוברים שציפן זהב פסול משום שהציפוי מתבטל לבית כיון שאי אפשר לשים גבול כמה לצבוע, ודעת הנ"א שאסור להוסיף יותר ממה שצריך כדי שיהיה שחור, וביאר הנ"א שאפי' לפי הנוד"ב הוי כשר רק אם אי אפשר לקלוף מן הבית את השחרות בבית אחת שאז אמרינן את הסברא שהצבע טפל לבית.

(ב) והנה יש לחקור מה סברת הנ"א שפוסל אם יש ציפוי על בתים אם זה דוקא בבתי כיון שבבתים יש דין שהבתים או השין יראו את פני אויר ואם מצופה בכזה ציפוי שכבר לא מתבטל לתפילין ולא הוי טפל לתפילין הוי פסול, כיון שיש דין שאינו רואה פני אויר, וה"ה כל דבר שצריך שיהיה מין מסוים והציפוי לא הוי כמינו ומשתמשים בצד החיצון, אבל אם ל"צ להשתמש בצד החיצון מכל סיבה שהיא רק משתמשים בפנימי לא אמרינן שהפנימי יתבטל לחיצון. או שהוי דין כללי שכל דבר שמצופה ואינו מתבטל כיון שאפשר להסיר את הציפוי אמרינן להפך שהפנימי מתבטל לחיצון, והנפק"מ הוי ברצועות שהשימוש הוי רק בחלק הפנימי שלצד א' הוי כשר אפי' ציפוי שאפשר להסיר ולפי צד ב' הוי פסול.

וז"ל הנ"א לענ"ד דברי הטור מדוקדקים בכל דבריו, דבודאי צפה הבתים בזהב פסול, ואפי' אם נאמר דאין צריך לראות האויר, דקיי"ל דבכל מקום כלי המצופה בדבר שאינו מקבל טומאה טהור, כדאיתא בסוף חגיגה ובפרק כ"ב דכלים ובפרק (ו') [ד'] מהלכות כלים ברמב"ם, דדוקא בכלי מקדש דגלי קרא דאע"ג דמצופה נקרא עץ, ועיין סוף חגיגה בתוי"ט שם וכ"כ רש"י (שם) בהדיא ביצה כ"ג ע"ב ד"ה והעליונה, וא"כ לאו דוקא בצפה זהב אלא ה"ה בכל דבר שפסול לעשות ממנו בתים פסול לציפוי, דכיון דתיק של עור בעינן, וכיון שמצופה בדבר אחר, ואם כן הבית של עור בטל לגבי ציפוי ואין כאן בית של עור. והא דנקט הברייתא וכן, הפוסקים זהב, היינו לרבותא

וברמב"ם פ"ב מהלכות ציצית שכתב, נותן הדם ליורה ונותן סממנים כמו קמוניא וכיוצא בו כדרך שהצובעין עושין, ורמז בזה שהטעם שנותנין עמו סממנים לפי שכן דרך הצובעין ומסתמא גם התורה אמרה כן, וכן לגבי שחרות תפילין כל מה שמעלי לשחרות שייך לזה והכל בטל לגבי צבע השחור, עכ"ל מורי [הנוד"ב].

וע"ז כתב הנ"א וז"ל ואף שהראיה שמביא מורי ז"ל מתכלת ראוי למי שאמרן, מ"מ נ"ל דכמו שבא הרמב"ם ליתן טעם על הוספת סממנים דמותר דכן מלאכת הצובעין, כן י"ל שבא להורות לנו דאסור להוסיף מה שאינו צריך למלאכת הצביעה ואף שיהיה יותר יפה, דכיון דאמרה תורה תכלת, מנ"ל ליתן בו סממנים כמו שתמה תוס', וצ"ל דדעת תורה כיון דא"א לצבוע בלא זה מוכרח הוא שכל אלו סממנים נכלל בתכלת כמ"ש תוס' שם דעם הסממנים נקרא תכלת, מ"מ מנ"ל ללמוד שמותר להוסיף לנוי, וכי אנו יודעין מה שנקרא לדעת התורה נאה, וכי אנו יודעין מה נקרא הדור באתרוג, ומנ"ל שמותר לעשות לאקי"ר מתכלת עד שנוכל לקלוף התכלת מן החוט, ולדעתי בלתי ספק דאסור, דהתורה אמרה לצבוע תכלת, וכן הבתים, וכ"ש ליתן לתוכן מינים שאינם מועילים לשחרות רק שיהיה לו "גלאנץ". ואם שחרות גמירא, "גלאנץ" מי גמירא.

ועוד דע"כ לא הכשיר מורי ז"ל אלא הציפוי שאינו עומד כמו שכתב בהדיא והעתקתי לשונו דהיינו מלאכת סופרי פראג דא"א לקלוף מן הבית והוא דבק מאד לבית, רק ע"י סכין נפרך לפרורין קטנים ואין הקליפה דבוקה יחד, אבל אלו כמלאכת סופרי ק"ק סלאנים שיכולין לקלוף הקליפה מן הבית עד שנשאר לבן לגמרי והקליפה השחורה היא דבוקה יחד כמו נייר או עור דק, אף על גב שהוא דק, הא אמרינן סוף חגיגה לא שנא ציפוי עומד ולא שנא ציפוי שאינו עומד, וכתב שם די"מ ציפוי עומד ציפוי דשיש דעב וחזק וגם בלא עץ עומד מאליו לכך לא חשיב עכ"ל הנ"א.

להלכה החזו"א טהרות סי' יד' ס"ק ז' מאריך בזה ודעתו שם שרוב הראשונים הר"ש, הרא"ש והראב"ד פסקו שבטומאה הולכים בתר הציפוי, והרמב"ם פסק שלא הולכים בתר הציפוי וכתב החזו"א בשם הר"י קורקוס שהרמב"ם פסק כלישנא בתרא בגמ' שלא אזלינן בתר הציפוי, והקשה החזו"א איך יפרנס הרמב"ם הסוגיא בחגיגה כו ע"ב וכן המשנה בכלים פרק כב' שאזלינן בתר הציפוי, ובר"ש הקשה החזו"א סתירה שבפרק כב' ביאר שאזלינן בתר הציפוי ובפרק יד' מ"ד מבואר בר"ש שלא אזלינן בתר הציפוי, ות' החזו"א שהר"ש סבר שאם הציפוי הוא לנוי אז לא הולכים בתר הציפוי, ולפי זה מיושב הר"ש היטב.

(ד) יעוין גמ' ע"ז דף עה ע"ב שנחלקו קוניא כלי חרס שציפהו במתכות חד סבר שחייב טבילה וחד סבר שלא חייב טבילה, וכתב שם תוס' שכ"ז אם הוא מצופה משני הצדדים אבל אם הוא רק מצד החיצון לא חייב טבילה, ובב"י בס"י קכ' מביא הב"י שיש ראשונים שחלקו על תוס' ולהלכה פסק המחבר ס"א שרק אם הפנימי הוא מצופה במתכות חייב טבילה.

עוד נחלקו מה הדין כלי חרס שיש לו מעמיד של ברזל אם חייב טבילה, יש שסברו שחייב אזלינן בתר המעמיד כמו בטומאה ויש שסברו שלא אזלינן בתר המעמיד להלכה המחבר פסק שאינו חייב טבילה, והש"ך שם חלק על המחבר שחייב טבילה.

והגר"א ס"ק טז' ביאר שמה שפסק המחבר שלא אזלינן בתר מעמיד מיירי שלא משתמש בברזל כמו שהמחבר פסק בכלי חרס מצופה במתכות שרק אם מצופה מבפנים חייב טבילה, והקשה הגר"א שבגמ' בחגיגה מבואר לפי תי' בתרא שלא אזלינן בתר הציפוי והרי העיקר כתי' בתרא לגבי טומאה ואיך אזלינן הכא בתר הציפוי, ותי' הגר"א שבהכשר כלים אזלינן בתר ההשתמשות ואם ההשתמשות הוא במין שיש חיוב טבילה אזלינן בתר ההשתמשות אף שהעיקר הכלי לא הוא במין שחייב טבילה.

דאפילו זהב שהוא לנוי אפ"ה פסול, וכן מצינו בשופר דתני צפה זהב, עכ"ל הנ"א.

הנה מקטע זה מבואר בפירוש בנ"א שאפי' שאין דין של רואה פני אור אמרינן שהכלי מתבטל לציפוי, מאידך יש עוד קטע בדברי הנ"א וז"ל משא"כ בתפילין שהקפידה התורה או משום שיהיה רואה האויר או עכ"פ השי"ן, ומכ"ש כשכל הבית מצופה דאז התחתון בטל לעליון, וכיון דמצינו דציפה זהב פסול ה"ה לכל דבר עכ"ל. ובקטע זה מתבאר בנ"א שהיו רק דין בבתיים שהיו דין של רואה פני אור.

(ג) והנה מקור הדין שבטל לציפוי הוא גמ' חגיגה כו' ע"ב שהשלחן מקבל טומאה הוא כלי העשוי לנחת שאינו מקבל טומאה כיון שמראין השולחן לעולי רגלים, והגמ' מקשה שתיפוק ליה שטמא משום שמצופה בדבר המקבל טומאה וא"כ הוא טמא, והגמ' עונה שהתורה קארי כלי עץ א"כ נשאר כלי עץ ואינו מתבטל לציפוי, והמקור של הדין הוא משנה בכלים פרק כב' משנה א' השלחן והדלופקי שנפחתו או שחיפן בשיש ושייר בהם מקום הנחת הכוסות טמאים רבי יהודה אומר מקום הנחת חתיכות, פ' שאם ציפה השלחן בשיש שאינו מקבל טומאה אם נשאר מקום לקבל כוסות הוא טמא כיון שנשאר מקום חשוב אבל אם ציפה לגמרי אמרינן שאינו מקבל טומאה שנתבטל לציפוי, וכ"ש להפך שאם ציפה בדבר שמקבל טומאה שהוא טמא.

בגמ' שם בחגיגה מבואר במשנה שכל הכלים שהיו במקדש טעונין טבילה, חוץ ממזבח הזהב ומזבח הנחשת מפני שהן כקרקע, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים מפני שהן מצופין, ומקשה הגמ' שאם מצופה הרי להפך טעון טבילה, והגמ' מת' שני תי' א' שהגירסא הוי להפך שחכמים הן מטמאין מחמת הציפוי, ת' שני שאמרינן שהציפוי מתבטל למזבח שהיו מחובר לקרקע, ויצא שהדין הזה אם הכלי מתבטל לציפוי תלוי בשני תירוצים, ותוס' שם ד"ה שאני הקשה שזה הפך הגמ' הק' שאמרינן שהכלי מתבטל לציפוי.

ויש הביאו ראייה שאזלינן בתר ציפוי רק היכי שיש שימוש בחיצון, שמבואר בגמ' בראש השנה כו ע"ב שאם ציפה שופר בזהב, במקום הנחת פיו הוי פסול שלא במקום הנחת פיו הוי כשר, ומתבאר בסוגיא בראשונים ובאחרונים שפוסלים רק אם לא הוי קול שופר, או שציפה במקום הנחת פיו שאז חוצץ בינו לשופר ובלי זה אינו פוסל, ולכאורה אם ציפה השופר בזהב הרי לא הוי שופר שהשופר מתבטל לחיצון שהוי זהב.

ויש לחלק בפשיטות שהיכי שהתורה קבעה שצריך מין מסוים בכלים כדי ליטמא או ליטהר, ובתפילין גם בבתיים וגם ברצועות שצריך שיהיה עור בהמה טהורה, וכן בטבילת כלים, אז יש לדון שהפנימי מתבטל לחיצון ונמצא שאינו המין הכשר או הוי כלי טהור, אבל בשופר הרי הדין הוי שישמעו קול שופר והרי קול שופר יש ולא איכפת לן שציפהו, משא"כ היכי שהתורה קבעה שצריך מין מסוים.

(ו) הנה בנוד"ב מוזכר הסברא לפסול משום שלא הוי רואה פני אויר, ולכאורה אם הציפוי מתבטל לפנימי הרי אין פסול של רואה פני אויר שהרי מתבטל, ואם אינו מתבטל לבית הרי יוצא להיפך שהבית של עור מתבטל לציפוי, ונמצא שאין הולך בתפילין של עור כשר, ועוד צ"ב בנוד"ב שמזכיר שני סברות מדוע תפילין אינם דומים לסוגיא בחגיגה א' משום שאינו משתמש בחלק החיצון ב' שהציפוי בא לשמש את החלק הפנימי, ולכאורה די בסברא ראשונה להכשיר.

בכ"ח מבואר שהפסול של ציפן זהב שיוצא שאין לו בתים כשרות וכן השואל לנוד"ב [הובא דבריו בנוד"ב החדשות בסוף], ביאר שהוי שני פסולים גם פסול שכיון שמצופה הרי אינו רואה פני אויר וגם שיוצא שהבית מתבטל לחיצון, וביאר שם שגם אם נאמר שכל לנוי אז מתבטל לבית זה אינו מועיל רק שלא יהיה הפסק בין הבית לחיצון כלפי הדין של רואה פני אויר, אבל לא יועיל להכשיר את הבית ולומר שמתבטל החיצון לפנימי.

החזו"א הוציא מהגר"א שני נקודות א' שאזלינן בתר הציפוי רק אם השימוש העיקרי הוי בחלק הציפוי ואם השימוש הוי בחלק הפנימי לא אזלינן בתר הציפוי, וכתב החזו"א שהראשונים שלא חילקו משמע שסוברים שבכל גונא אזלינן בתר הציפוי.

ב' שהגר"א סבר שהעיקר כתי' בתרא שלא אזלינן בתר הציפוי, והקשה החזו"א שזה נגד סתימת הסוגיא בחגיגה שאזלינן בתר הציפוי ונגד המשנה בפרק כב' שמבואר שאם הציפוי ממין טהור אינו מקבל טומאה, הקושיה מהמשנה אפשר לישב שמירי במין ציפוי שמשתמשים בציפוי.

הנוד"ב הביא ראייה שלא הולכים בתר הציפוי מזה שרק אם ציפוי בפנים חייב טבילה, ויש להקשות על החזו"א מהשו"ע סי' קכ' שפסק שכלי שמצופה רק מבחוץ במתכות ולא מבפנים אינו חייב טבילה והרי העיקר זה הציפוי וצ"ב, ואפשר שבטבילת כלים מה שקובע לחייב טבילה הוי השימוש ואם לא משתמשים בחלק שחייב טבילה הוי פטור.

(ה) הנוד"ב מבאר שאפי' לפי השיטות שאם ציפן זהב פסול, אינו פסול אף אם צבע בטיח שאפשר להסיר, וביאר בזה כמה סברות להתיר א' משום שהרי הצבע בא לשמש את התפילין ועיקר הצביעה הוי משום התפילין, ואינו דומה לסוגיא בחגיגה ששם עיקר השימוש הוי על השלחן, וכן המשנה שמבואר שאם ציפה השלחן והדולפקי הולכים בתר הציפוי שם עיקר השימוש הוי על הציפוי וא"כ העיקר הוי ציפוי, עוד ביאר שבתפילין הרי הצביעה בא ליפות הבתים וכל לנאותו בטל לבתים, עוד ביאר שבודאי השחרות שצובעין בטל לבתים שהרי אי אפשר לשים גבול כמה לצבוע וכמו שרואין בתכלת בציצית שמותר לשים עוד מינים ורק בציפן זהב שהוי טס לעצמו ואח"כ הדביק לתפילין אז נאמר שלא נתבטל לתפילין, ולפי הטעמים הראשונים של הנוד"ב גם אם הוי טס לעצמו הוי כשר שמתבטל לתפילין.

כמה סברות א' מוכיח שאין איסור לצפות הבתים וכל האיסור הוא רק אם הבתים עצמם הוא באנו מינו, ב' משום שהצבע הוא טפל לתפילין כיון שבא רק לשמש ולצבע התפילין ואינו דומה לסוגיא בחגיגה ששם הוא השימוש בשולחן, ג' שאי אפשר ליתן גבול כמה לצבוע, ודעת הנ"א לאסור אם אפשר להסיר השחרות, ואז אמרינן שמתבטל הבתים לציפוי, ולפי הנ"א מותר רק צבע שהיו חזותא בעלמא.

וכיון שהמקור של הנ"א הוא מהגמ' בחגיגה שמבואר שמתבטל לציפוי ומבואר בחזו"א שהראשונים לא חילקו אם משתמשים בציפוי ובכל גונא הכלי מתבטל לציפוי דלא כנוד"ב שחילק, יוצא שרצועות שצבועים בצבע שאפשר להסיר ואף שהשימוש ברצועות הוא רק בצד הפנימי תלוי במחלוקת הנ"ל שלפי הנוד"ב יהיה כשר ולפי החזו"א והנ"א הוא פסול שהרצועות מתבטלים לחיצון שלא הוא ממין הכשר.

מהפרמ"ג סי' לב א"א ס"ק סד' משמע שדוקא אם הדביק עור בהמה טמאה וכדו' על התפילין הוא פסול, אבל אם צבעו אפ' בכמה שכבות הוא כשר בכל גונא, וביאר הגידולי קודש דכשם על הבית עוד עור טמא יוצא שמניח תפילין גם של עור טמא, משא"כ צבע ואפ' טיח הוא זה בא לשמש את התפילין, וכן ביאר ההפלאה בספרו גבעת פינחס שהצבע מתבטל לבתים בכל גונא אפ' כשהוא אם טיח והוא כשר.

אחד מהסברות להתיר של הנוד"ב הוא שהיו הצבע לנוי ונוי מתבטל בכל גונא, והנ"א דחה זאת, לעיל הבאנו את החזו"א שכתב ששיטת הר"ש במס' כלים שאם הציפוי הוא לנוי אמרינן שעיקר זה הכלי והציפוי מתבטל לכלי, והחזו"א לא כתב שאין הלכה כמותו ואף שהראב"ד והרא"ש הביאם החזו"א לא חילקו ובכל גונא סוברים שהכלי מתבטל לציפוי, מ"מ אפשר לצרף את שיטת הרמב"ם והגר"א שסוברים שבכל גונא הציפוי מתבטל לכלי, ויוצא שיש לדון שהבתים והרצועות לא הוא פסול בודאי.

ויש לבאר דסבר הנוד"ב דבודאי אין סברא לפסול את הבית שמצופה, מחמת הסברא שיוצא שלא מניח בתים כשרות שהבית מתבטל לציפוי, שרק היכי שיש שימוש בחלק החיצון אמרינן שמתבטל הפנימי לחיצון, והגמ' בחגיגה הרי היה שימוש בחלק החיצון, וסבר הנוד"ב שאף שהפנימי לא מתבטל לחיצון מ"מ הציפוי גם לא מתבטל לחלק הפנימי שמדוע שזה יתבטל לחלק הפנימי, נמצא שיש את החלק של הבית שהיו מעור כשר ויש את הציפוי שהיו ממין פסול, והסברא לפסול הוא משום שאינו רואה פני אויר שהציפוי מכסה את הבית והרי הציפוי אינו מתבטל לבית, וזה בא הנוד"ב לחדש שאם הציפוי בא לשמש את הבית שהרי צריך לצבוע את הבית, או שאם הוא לנאותו, אז אמרינן שהציפוי מתבטל לבית, ואז אין את הבעיה של רואה פני אויר כיון שנתבטל לבית.

ולפי זה מיושב מה שק"ק בנ"א שבהתחלה כתב שעיקר שהבית מתבטל לחיצון ויוצא שלא מניח תפילין כשרות [בלי הדין של רואה פני אויר], בסוף דבריו כותב שהאיסור הוא בתפילין משום שאינו רואה פני אויר, שדעת הנ"א שהפסול הוא משום שהבית מתבטל לחיצון, ויוצא שלא מניח תפילין כשרות, ובסוף דבריו מיירי בדעת הנוד"ב שסובר שאין פסול משום שמתבטל לציפוי משום שאין שימוש בחיצון, וע"ז ביאר הנ"א שהרי מ"מ יש פסול שאין רואה פני אויר ולא סבר מה שחידש הנוד"ב שכל לנאותו מתבטל לתפילין כמבואר בדבריו.

ז' לסיכום בגמ' הוא שני לישנא אם אזלינן בתר הציפוי ולהלכה רוב הראשונים פסקו שאזלינן בתר הציפוי, ובאחרונים דעת הגר"א סי' קכ' ס"ק טז' שהלכה כלישנא בתרא שלא הולכים בתר הציפוי, ודעת החזו"א טהרות כלים סי' יד ס"ק ז' והנוד"ב אור"ח א' והנ"א שהלכה כלישנא קמא שאזלינן בתר הציפוי.

ונחלקו הנוד"ב והנ"א בבתים שאפשר לקלוף הצבע, דעת הנוד"ב שכשר מחמת

להסיר, והנ"א התיר רק צבע שהיו חזותא בעלמא ואסור להוסיף יותר.

אבל אם בשביל שהצבע יתפס הצריכו לצבוע כמה פעמים ואז יכולים להסיר, בזה א"ל שהנ"א יודה שכשר שהרי הנ"א כותב שבציצית הוי כשר להוסיף על התכלת כיון שבלי הסממנים לא נתפס התכלת וא"כ ה"ה בתפילין, אבל מאוד צריכים לזהר שיותר ממה שצריך לצבוע אסור להוסיף אפ' ליופי,

יש שסברו שדוקא אם אפשר להוריד את הצבע בשכבה אחת בקלות אז הוי פסול אבל אם הוי בקושי או שצריך חומר כדי להוריד הוי כשר, ודייק זאת מהנ"א שכתב שצריך לצבוע בדיו כמו סופרי פראג שהיו צובעים שלא היו יכולים להסיר הדיו רק בסכין, ולפי זה דייק שאם רק בקושי או רק אם דבר חיצוני אפשר להסיר הדיו הוי כשר גם לפי הנ"א, ויש לעין בזה שהיו חידוש לומר זאת בנ"א שהרי הנ"א לא חילק ומבואר בדבריו שצריך שהצבע יהיה לכל הפחות חזותא בעלמא ולא יותר, ואם אפשר להסיר בבת אחת הוי פסול ולא חילק אם אפשר להסיר בקלות או לא.

יש סברו שאם הדביקו על העור טס שחור או טפט שחור לא הוי הצביעה לשמה שהרי בודאי לא מועיל מה שצבעו את הטס או את הטפט, ומה שמדביקין את הטפט וכדו' על הבית לא הוי צביעה לשמה, שלא הוי בכלל צביעה רק הדבקה על הבית וא"כ חסר הלשמה.

מהנוד"ב מוכח לא כך וז"ל (בתוך דבריו בתשובה הנ"ל) וז"ל והב"י ג"כ כתב שכן נראה מלשון הטור שאם עשה הבתים מעור טהורה ושוב טלה עליהן עור טמאה אינן פסולים אלא שצריך טעם למה ציפן זהב פסול דמה גריעותא דזהב טפי מעור בהמה טמאה. ואי לאו שהטור מדויל ידיו משתלים היה בידי לתרץ קושית הב"י וטעמא דציפן זהב פסולים היינו משום דבעינן שיהיו הבתים שחורים מבחוץ דומיא דרצועות שחורים ואם ציפן זהב אינן שחורים ולכך פסול אבל טלה עליהן עור טמאה הרי אפשר

ויש לדון שאפשר שמה שביאר הר"ש שאם הוי לנאותו מתבטל לכלי זה רק היכי שהמטרה של הציפוי הוי בשביל יופי אבל אנו שאנו צובעים לשמה את הרצועות הוי משום שהיו הלמ"מ והמטרה לא הוי משום יופי וא"כ הבתים מתבטלים לצבע, וי"ל כיון שטעמא דקרא הוי מחמת יופי א"כ הוי לנאותו ויש לדון בזה.

וכל השיטות שמבואר להיתר הוי דלא כמשנ"ב שפסק כח"א שהבתים מתבטלים לציפוי ודלא כאחרונים הנ"ל וגם דלא כנוד"ב שסבר שלנאותו הציפוי מתבטל לבתים ולכאורה אין נפק"מ בין בתים לרצועות כמבואר בסוגיא דחגיגה ובחזו"א.

(ח) כהיום יש כמה סוגי צביעה ברצועות ובבתים יש סוג שהדביקו על הרצועות סוג טפט שצבוע שחור ולפי הנ"א בודאי הוי פסול, ולפי הנוד"ב לפי הצד שביאר שדוקא צבע מתבטל לבתים ולא טס של זהב שהדביקו כיון שהיו דבר לעצמו א"כ לפי צד זה הוי פסול, אבל לפי הצד שהתיר מחמת שכל לנאותו הוי כשר א"כ ה"ה בטס הוי כשר, וה"ה לטפט.

ויש סוג צבע שאחרי הצביעה כשמתיבש אפשר להסיר את כל הצבע לעצמו בשכבה אחד וזה תלוי במחלוקת של הנוד"ב והנ"א שלפי הנ"א הוי פסול ולפי הנוד"ב הוי כשר והמשנ"ב פסק כנ"א ויש עוד אחרונים שהתירו.

ויש עוד סוג צבע שאם יצבעו רק שכבה אחת לא הוי יפה או שלא נתפס הצבע או שצובעים בכזה מהירות בקומפרסור שאפשר להסיר את הצבע בשכבה אחד.

ובזה אפשר לדון, שיש שהתירו שכיון שהצבע לעצמו אין יכול להתקלף רק מחמת שצבעו כמה פעמים מתקלף א"כ הוי כשר ובודאי הצבע מתבטל לרצועות, אבל המעין היטב בנ"א יראה שזה אינו נכון שנקודת הויכוח בין הנ"א לנוד"ב הוי שהנוד"ב טען שאי אפשר לשים גבול כמה לצבוע, והנ"א טען שבודאי יש גבול וצריכים לצבוע מה שרק מחמת שצבעו כמה פעמים יכולים

שהעור הטמא שהוי שחור מועיל כמו שצבע את הבית וההדבקה של העור טמא כששחור על הבית נקרא צביעה לשמה, ולפי זה גם טס שחור או טפט וכדו' שהדביק על הבית יהיה כשר, ולפי הנ"א בודאי יהיה פסול שהרי הבית מתבטל לציפוי.

המשנ"ב פוסק שלכתחילה פסול גם אי אפשר להסיר לגמרי את הדיו וכשמסיר הוי פירורין, שלכתחילה הצבע צריך להיות חזותא בעלמא בלי שום אפשרות להסיר וכמו שמבואר בנ"א, ושכיח בבתים שאפשר להסיר פירורין וצריכים לזהר בזה עכ"פ לכתחילה.

שאותו עור יהיה גם כן שחור ולכך אינו פוסל אלא א"כ עשה הבתים עצמן מעור טמאה משום דבעינן מותר בפיד.

מבואר בדברי הנוד"ב שלפי הטור אם ציפה הבתים זהב הוי פסול שלא הוי שחורים, אבל אם טלה הבתים בעור בהמה טמאה שהוי שחור הוי כשר, מוכח מדברי הנוד"ב שאין דין לצבוע את העור של הבתים רק יש דין שהבתים יהיו שחורים מבחוץ, וזה גופא שהעור הטמא הוי שחור זה גופא הוי הציפוי על הבית, וא"ל שהצביעה של העור טמא זה גופא מועיל, שהרי הדין הוי שצריך לצבוע את הבית ולא מועיל מה שצובע דבר אחר וע"כ צ"ל



הרב חיים נחום בלויא

לע"נ א"מ מרת פייגא צפורה ב"ר פינחס זעליג ע"ה תנצב"ה

בענין איסור עשיית צורות אדם חמה ולבנה כוכבים ומזלות (ג)

א. איסור עשיה דאו' ב. איסור עשיה מדרבנן ג. איסור שהייה דאו' ד. איסור שהיה מדרבנן והנ"מ ה. חשד עשיה ו. מהו פרצוף אדם שנאסר לעשותו ז. פרקים ח. עשיית גולם ט. צורת הפנים י. חצי צורה יא. איזה פחיתת צורה מתרת יב. צורה מעין אדם יג. ציור בסממנים יד. חמה ולבנה וכוכבים טו. מזלות טז. להתלמד

הדברים נכתבו לעורר את לב המעיין וחלילה לראות בזה הוראה למעשה, חלקים גדולים ממאמר זה ליבנתי עם הגאון ר' מנחם מנדל לובין שליט"א ואף הבאתי הרבה דברים בשמו (- הגרממ"ל).

כוכבים, (אך הגרממ"ל ר"ל דמדלא כתבו הפוסקים דבר זה משמע דלא ס"ל הכי).

ואף בלאו האי סברא נראה דבציור ותמונה שאין העיקר בו צורת החמה אלא זה רק משלים את הציור כדרך שמציירים נוף וכדו' מסתברא דאין בזה איסור שהיה דמצורת הציור נראה שלא נעשה משום החמה והלבנה ודוקא בתמונת שקיעה וכד' דהתם החמה היא עיקר בזה היה שייך לדון מדין חשדא. שו"מ שכבר קדמני בסברא זו בשו"ת כנסת יחזקאל (יג) שכ' לגבי מש"כ בשו"ת לחם רב דאם ציירו בכתובה צורת חתן וצורת חמה ולבנה בדיעבד אין לקורעה ואין איסור להשהותה, וביאר הכנס"י דהא דהתיר בדיעבד זהו משום דהוי רק ציור ולא בולט או שוקע, ועוד מאחר דשאר צורות מצוירים יודעים דלא לע"ז נעשו כי אם לגד גדי ומז"ט. (והגרממ"ל אמר דאינו ברור להיתר).

לאחר זמן שאלתי את רה"כ הגר"נ קרליץ שליט"א על כמה חוברות שהיה בהם ציורים שחלק מהציור היה ציור כוכבים וא"ל שאין בזה חשד, ואיני זוכר אם טעמו היה בגלל שזה בתוך ספר או בגלל שזה רק חלק מצויר.

והנה ברקמה כ' הרמב"ם דשרי היכא דשרי שוקע ומסתבר דאם ציור מותר ה"ה

(יד) ונחלקו הראשונים בעשיית צורת חמה ולבנה וכוכבים דהתוס' והרא"ש כתבו בשם ר"י ריב"א ור"ת וכ"כ המרדכי בשם ר"פ דאסור לעשותם בין בולטים בין שוקעים וכ"פ הרמב"ם והשו"ע אבל הרא"ש והריטב"א העמידו הברייטא שחילקה בין בולט לשוקע בצורת חמה ולבנה מבואר דסברי דאף בהו לא נאסר אלא בבולט (פלפולא חריפתא). וכן בטור משמע דאיכא דיעה כזו דבתחילה כתב בסתם דאין איסור אלא בבולט ולא בשוקע ואח"כ כ' דר"ת כ' דבצורת חמה וכו' אין חילוק בין בולט לשוקע בין לעשותן ובין להשהותם, מיהו הר"ן כ' דאסור לעשותן אפי' שוקעין אבל אין איסור להשהותם בשוקע והביאו הד"מ, וכ"כ הר"י מלוניל וספר השלמה. וה"נ הנידון אם מותר לצייר תלוי במח' הט"ז והש"ך דלעיל (אות יג). אמנם נראה דכל דברי הש"ך הם דוקא לגבי עשיה דסבר דאם לא הקפידה תורה דוקא על בולט ממילא אף צבע אסור אבל להשהות שהאיסור מדין חשד איכ"ל דיודה דבציור אין חשד כמש"כ התוס' ביומא, דלא מצינו מאן דפליג אסברא זו דאף התוס' בע"ז שמבואר בדבריהם דציור אסור איירי לענין איסור עשיה אבל לענין חשד לא מצינו מ"ד דאף בציור איכא חשד. ולפי"ז אין איסור להשהות כוכבים מודפסים וכן נ"מ לנייר כסף שיש בו צורת

אמאי אצטריך לאסור דמות שמשים שבמרום והרי צורתם היא צורת אדם, והרי כשעושה דמות שמשים שבמרום אין כונתו לעשות צורת אדם ואפ"ה כתבו תוס' דיאסר משום שעשה צורת אדם.

ויש לדחות הוכחה זו דהרי האיסור אינו עשיית צורת אדם אלא האיסור הוא לא תעשון אותי וממילא אם למלאך יש צורת אדם אף אם בעשייתו את הצורה מתכוון לצורת מלאך הרי מכיון לעשות את הצורה האסורה דצורת אדם אסורה בין כשהיא באדם בין כשהיא במלאך דהצורה היא אותי, ומ"מ הדבר מוכח מהב"ח שכ' לאסור לעשות דמות שור וארי והוא מיירי לגבי המעשה שנשאל בו הרשב"א שעשו צורת ארי לסגולה וא"כ לכאו' אינו מכיון לעשות כנגד צורה שלמעלה (דאם מכיון הוי ע"ז) ואפ"ה אסר הב"ח משום שארי הוא צורת מזל ואסור לעשות צורת מזלות (עיין אות טו). וביותר הדבר מוכח מהט"ז שהק' מרב שצייר כוורי והרי התם רב לא כיוון למזל דגים ואפ"ה סבר הט"ז דבעינן לאסור.

ויש לדחות דדלמא דוקא בכהאי גוויי אסור, משום דמציונו שמצרים עבדו לטלה משום שמזלן היה טלה (עיין לקמן אות טו), חזינן שיש קשר בין המזל לבין הבריאה שהיא כדמותה ולהכי כשעושה ארי או כוורי ומתכוין לעשות בדוקא צורה זו חשיב שעושה צורת המזלות, משא"כ בשאר צבא מעלה דלמא לא נאסר אלא כשמתכוין לעשות דוגמתם, אלא דבשביל להתיר צריך הוכחה שמותר.

אמנם בעשיית עוגיות בצורת לבנה וכוכבים איכ"ל דלא מיקרי צורת לבנה וכוכבים דדוקא כשעושה צורה בפנ"ע או צורה על גבי דבר שהצורה היא דבר בפני עצמו מיקרי צורת חמה ולבנה אבל כשעושה חפץ בצורת חמה ולבנה לא מיקרי צורת חמה ולבנה אלא חפץ בצורת חמה ולבנה ואינו בכלל האיסור. (וכן הסכים הגרממ"ל דיש לדון עפ"י החזו"א (או"ח ס"א) שכ' לגבי שבת דצורה שעל הלחם לא חייל עליה שם צורה אלא זהו תמונת הפת, ובחזו"א

רקמה מותרת דברמב"ם וטור משמע דשוו (וכן הסכים הגרממ"ל) ומדבקות כוכבים לכאו' דמו ממש לרקמה וא"כ אם מותר להשהות ציור לכאו' אין איסור להשהות מדבקות כוכבים (וכן הסכים הגרממ"ל דמדבקות הם כרקמה אמנם דוקא לגבי אדם מקילים שרקמה אינו נחשב בולט כיון שצורת אדם מעיקרו הוא בליטה מובהקת משא"כ חמה ולבנה כיון שאינם נראים בולטים כ"כ ולכן אסור לעשותן אפי' שוקעין מסתבר דכשעושה אותם בולטין אסורין אפי' בבליטה כל שהיא, עוד ר"ל דכשפוגם לא יפגום קרן שלמה דהרי כוכב אינו בדוקא בעל ה' קרניים אלא יפגום חלק מקרן).

ויש לדון באיסור עשיית צורות האם האיסור הוא לעשות צורה כצורת חמה וכדו' וכל שעשה את הצורה הזו אפי' שאין כונתו לצורת חמה הוי בכלל האיסור או דלמא האיסור הוא לעשות צורת חמה וכשאינו מתכוין לחמה לא נאסר דרצון התורה שלא נעשה צורה שהיא כנגד צורת חמה, ויש בזה כמה דרגות באינו מתכוין א. צורת חמה המודפסת ע"ג מזגן וכדו' שהיא מסמלת חום דאין הכונה לחמה עצמה אלא לחום שיוצא ממנה. (מיהו בצורות אלו ☀️ ☀️ ☀️ הורה הגרממ"ל דאי"ז צורת חמה, כי הצורה לא מורה למביט בהסתכלות ראשונה שהיא צורת חמה. ומ"מ כשמצייר צורות אלו ע"ג ציור שמים וכה"ג ודאי שאסור, דע"ג רקיע אפי' אם יעשה רק עיגול בעלמא מיקרי צורת חמה, אא"כ כל הציור צבוע ורק את העיגול הוא משאיר בלא צבע אז מיקרי שחיסר בצורה ושרי). ב. כדוגמת לבנה וכוכבים המופיעים ע"ג שלט כשבוחרים במצב לילה שזה רק מסמל לילה שהוא זמן של לבנה וכוכבים ואין כוונתו כלל אפי' לדבר שנובע מהם. ג. כשעושים עוגיות בצורות ירח וכוכב שאפי' אינו מסמל כלום אלא רק עושים לצורה בעלמא, ונראה להוכיח מתוס' דנאסר לעשות את הצורה אף שאין כונתו לדבר האסור דתוס' (מג. ד"ה לא) כ' להקשות כיון דפרצוף אדם אסור לעשותו

לחשמל הוא חוסם את האור, והחומר הזה מצד עצמו הוא שקוף, ואם מוציאים את הבטריות מהמכשיר הצורות אינם נראות כלל, (וכנראה שבהכנסת הבטריות נעשה חיבור חשמלי קל לכל הצורות ולכן הם נראות מעט). כונמצא לפי"ז דאופן זה הוי ממש כעושה צורה בצל שמסתיר את קרני השמש דפשיטא דלא חשיב עשיה וה"נ רק מסתיר את האור. אמנם א"ל הגרממ"ל דאע"פ שעשיה ע"י צל אינה עשיה אבל עשיה בשלט הוי עשיה, דכיון שעשו מכשיר שיכתוב בצורה כזו זה סיבה להתייחס לזה כאל עוד צורה של כתיבה.

אלא דלכא' אף אם נחשיבו ככותב, מ"מ כיון שהצורות כבר עשויות ויש מכשירים שאם מטים אותם על צידם מעט, אפשר לדאות מעט ע"ג המסך את כל הצורות שיכולות להיראות ע"ג המסך וא"כ לכא' אפשר להחשיבו שהצורה כבר קיימת והוא בלחיצתו על הכפתור רק עושה שיכולו לראות אותה.

ואף שלגבי שבת איתא (שבת קד:): דאם העביר דיו ע"ג צבע חייב משום כותב ואם העביר צבע ע"ג דיו הוי מקלקל ומשמע דאף בצבע ע"ג דיו אם הצבע משבח את הדבר ולא יהא מקלקל שפיר חשיב כותב וא"כ לכא' ה"ה הכא לדיעות דבצורה שנאסר לעשותה שוקעת נאסר לעשותה אפי' בציור בעלמא א"כ אם יצבע צורה קיימת הוי בכלל האיסור דהרי אפי' בדבר צבוע אם משנה את צבעו נחשבת הצביעה לכתיבה כ"ש אם לא היה בו צבע כלל דיחשב כותב, אמנם זה אינו דהכא אין האיסור לכתוב אלא האיסור הוא לעשות צורה ובצורות אלו נאמר דאפי' בציור בעלמא נחשב עשיה וכיון דהאיסור הוא עשיה בזה מסתבר דאם הצורה עשויה והוא רק צובעה לא חשיב שעשה צורה, ובפרט בנידון דידן שאינו צובע ורק עושה שהחומר שכבר היה כאן שיהיה ניכר, ודוקא אם לא היה כאן צורה והוא צייר צורה חשיב שעשה צורה וצ"ע.

אך לכא' ברש"י (גיטין יט:): מבואר דדבר שאינו ניכר לא חשיב כתב כלל, דגבי

מבואר דאף בצורה שע"ג הפת שרי ולא דמי לצורות שע"ג הכלים דצורה שע"ג הפת נחשבת ג"כ פת משא"כ צורות שע"ג כלים). אלא דסברא זו מהני רק לאיסור עשיה אבל חשד ע"ז אכתי יהא בכלים בצורות האלו ודוקא לגבי פת שמא אין בו חשד ע"ז דאיכא סברא שאין עובדין לדבר שעומדים לשברו ולכלותו.

ועיין בהג' חכמת שלמה שנסתפק בנר שיש עליו צורת ע"ז והוא דולק אם דינו כמכובד או כמבוזה, והוכיח ממדרש תנחומא (ויצא) דאמר דנר שיש עליו צורת ע"ז אסור לישראל להדליק בו ומוכח דיש לו דין כלי כבוד ונעשה לע"ז ואסור, ואף דקיי"ל דאין למדין הלכה מדברי מדרש נראה דהיינו דוקא היכא דהוי חידוש דין ממש אבל הכא אי"ז רק גילוי מלתא בעלמא בזה שפיר יש ללמדו מהמדרש בפרט להחמיר ובמלתא דע"ז דחמירא טפי, וצ"ע שלא הביאו חידוש דין זה וצ"ע עכ"ל וא"כ חזינן דגם בדבר העומד להתכלות עובדין לו, אולם זה אינו, דהרי סתם נר זה הבית קיבול של השמן ובהכי מיירי החכמת שלמה אבל דבר המתכלה הוי מבוזין. וכן מצאתי בר"י מלוניל שכ' בצורה שע"ג מבוזין או אוכלין ליכא חשדא כיון דמבוזין הן. ובשבט הלוי (ח"ז קל"ד) נסתפק אם יש איסור באוכלין וכ' מ"מ בודאי יש למנוע מלעשות עוגיות בצורות האסורות, אך בחוט שני (ה' פסח עמ' רלח) מתיר. (והגרממ"ל ר"ל דגם לגבי חשד יש לדון דאין חשד בפת משום שזה פת ולא צורה ושמא אף בכל כלי העשוי בצורת חמה וכדו' לא יהא חשד דאי"ז צורה אלא כלי בצורה וצ"ע).

ובענין הצורות שנעשים במסך של שלט, ביאר לי הרז"מ קורן שליט"א את אופן יצירת הכתב שע"ג המסך, דהמסך בשעון דיגיטלי או טלפון (לא צבעוני) או שלט אין בו תאורה, ומה שהמסך לא חשוך כולו הוא משום שהוא עשוי כמראה ומשתקף עליו האור של החדר, ואותם צורות שאמורות להופיע ע"ג המסך הם צורות שעשויות מחומר (גביש נוזלי) שטבעו שע"י חיבורו

אלהיו פליג על ההר צבי וכ' דטעם הפרמ"ג דסבר כמ"א (רנב) דאמר דהנותן חיטים לריחים של מים אינו חייב דס"ל דכל מלאכה שהיתה במשכן שהיתה עשייתה ע"י כח ידיה אינו חייב כשנעשה מלאכה זו ע"י כח אחר והכא לא הוא ולא כוחו פעלו את המלאכה, והאבן העוזר (שכח) פליג על המ"א וכן נקטו לדינא כמעט כל האחרונים כמש"כ הביה"ל (רנב ה ד"ה להשמעת) וכ"פ המ"ב, ומסיק המחז"א דלדינא לא נקטינן כפמ"ג והמגלה כתב שנכתב בחלב בשבת חייב. (וכ"ד הגרמ"ל דאין כוונת הפמ"ג לומר דחשיב שהדבר כבר כתוב, דכיון שאינו ניכר פשיטא דחשיב כמאן דליתא, ועמד בצ"ע בביאור הפמ"ג משום דלא מסתבר דכוונתו למ"א).

ומ"מ אף אם לגבי שבת המגלה כתב סתר חייב א"א להוכיח מזה לשאר איסורים, דבמחז"א שם (אות ז) הביא דהמרדכי כ' (גיטין כ:) דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ובמחשבה תלוין מלאכות שבת וכיון שמתכוין לעשות אותיות אין קפידא באיזהו ענין נעשה. וכ"כ סמ"ג ה' גיטין סי' י. ועפ"י כ' הביה"ל (שמ ג ד"ה שעל) דלכו"ע המסיר דיו או דבק מאותיות חייב משום כותב.

אלא דבפמ"ג שם כ' דאין ע"ז חיוב דאור' אבל אסור לגלות הכתב מדרבנן משום דדומה לכותב, וא"כ ה"נ יהא אסור עכ"פ מדרבנן משום דדמי לעושה צורה. מיהו במחז"א כ' (סו) ד"א דכעין נידון דידן עדיף מגילוי כתב של מי מילין ושל חלב ואפי' בשבת יהא מותר לגלות כעין כתב זה, דדבר שכן הוא טבעו שכשמתחמם משתנה צבעו אין לאסור משום צובע או כותב דאין כאן שום שינוי כלל וכח זה יש לו כל הזמן.

ודחה המחז"א דכל דבר צבוע באמת אין לו צבע אלא יש לו חומר מסוים שמפריד צבע מסוים מהצבע הלבן שמשתקף עליו וא"כ הא דאסרה תורה משום צובע אינו כשמשנה את צבע הדבר אלא כשגורם שיראה בצבע מסוים וה"נ חשיב צובע. ויש לחלק דלא חשיב צובע אלא כשנותן

כתב גט במי מילין [שהכתב אינו נראה עד שיעבירו עליו מין צבע] כ' רש"י (ד"ה השתא) וז"ל וכשהיו בלועות לא היה כתב, חזינן ברש"י דאם אינו ניכר אינו כתב וא"כ ה"נ נימא דצורה שאינה ניכרת אינה צורה ויחשב שעתה עושה את הצורה. אלא דבשו"ת הר צבי (יו"ד רל) כ' דדוקא במי מילין שאין לו תקנה אלא ע"י הוספת חומר חדש אז הכתב הראשון לא חשיב כתב רק החומר שמוסיף נחשב לכתב חדש, משא"כ כשהתקנה היא בלא הוספת חומר חדש דאז משוי לכתב הראשון כתב וכתוב ועומד הוא.

ובמחזה אליהו כ' (סה) דלעולם כתב סתר חשיב כתב אלא דלגבי גט בעינן שיהא בשעת מסירת הגט כתב שאפשר לקרותו משום דכתיב בספר שפירושו ספירת דברים ולא חשיב שיש בגט עתה ספירת דברים אא"כ ראוי עתה לקריאה. וכ' דכן מבואר בפר"ח (אה"ע קכה סק"ח) שכ' שאם נטף שעוה על אותיות הגט והם מכוסות בשעת נתינת הגט פסול אע"פ שלכו"ע אות שמכוסה בשעוה נחשב שהיא כתובה ורק א"א לקרותה ולהכי כשמסיר את השעוה הגט כשר ולא הוי כחך תוכות, חזינן דאף דבר דחשיב כתיבה לא מהני בגט אא"כ הוא ראוי לקריאה.

ועוד נראה דרש"י לא כתב דכתב שאינו ניכר אינו כתב אלא רש"י כ' דכתב בלוע אינו כתב, והיינו דלשון הגמ' הוא שהמי מילין בלועין והצבע מפליטן וע"ז כ' רש"י דכשהיו בלועות לא היו כתב, אבל בנידון דידן שהכתב אינו בלוע ורק אינו ניכר בהא לא כ' רש"י דאינו כתב.

והנה בנידון זה דגילוי כתב סתר כבר כ' הפמ"ג לענין שבת (שמ סק"ג) דכשמקרב לאש נייר שכתבו עליו בחלב ועי"ז עושה שהכתב יהא ניכר דאין בזה איסור דאור'. וביאר בהר צבי דאע"פ דבירושלמי איתא דהמעביר צבע ע"ג נייר שכתבו עליו במי מילין ועי"ז מגלה את הכתב חייב, זהו דוקא כשמגלה את הכתב ע"י שמוסיף חומר חדש אבל כאן אי"ז כתב חדש אלא מפליט את הכתב הראשון שכתוב ועומד. ובמחזה

לאחר זמן שאלתי את רה"כ הגר"נ קרליץ שליט"א על צורות ירח שנעשים בשלט מזגן והראיתי לו שני סוגי שלטים וא"ל שזה לא צורת ירח שאלתי אותו אם זה יהיה צורה קצת שונה מה יהיה הדין א"ל שמותר, וביאר לי הגרממ"ל דלכאו' כונתו דכיון שיש לנו ספק האם זה נחשב צורת לבנה וגם לא ברור שזה כתב אפשר להקל).

ובבגדים שיש עליהם צורת כוכבים היו שרצו להתיר מדין מבוזין דארשב"ג דמוצא כלים שיש עליהם צורת חמה ולבנה אינם אסורים אלא כשהם על כלים מכובדים אבל על המבוזים מותרים והכי קי"ל ותניא מכובדין שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות מבוזין שעל היורות וקומקומסין ומחמי מים וסדינים ומטפחות ונחלקו הראשונים בגירסא דרש"י ור"ח ורי"ף גרסו שירין וכ' הרמב"ן דדוקא שירין הוי מכובדין שהם דבר המתקיים אבל בגדים שהם עשויים לבלות אפי' שיראים בכלל סדינים וכמבוזין דמו והרא"ש כ' סברא דכיון שלובשין אותם הוי מבוזין וכסדינים. אבל הרמב"ם גרס דשיראין הוי מכובדין וכ' הטור וטוב להחמיר וכן בשו"ע פסק דשיראים הוי מכובדין, וא"כ בבגדים לא מבעי לדיעות דכל בגדים הוי מבוזין ממילא ליכא חשד אלא אף למאי דמחמירין דבשיראין הוי מכובדים מ"מ זהו דוקא בשיראין שהם בגד שני ומלבושי יקר אבל סתם מלבושים הוי מבוזין, אמנם זה אינו דבש"ך (סק"י) כ' ונראה דאם אינם מכובדים ולא מבוזים אלא בינונים אסורים וא"כ אף דסתם בגדים אינם מכובדין מנלן דהוי מבוזין דלמא הם בכלל בינונים האסורים. (והגרממ"ל ר"ל דיש חילוק בדבר, דבגדים מכובדים כבגדי שבת וכדו' הוי מכובדין אך יש חולצות ומכנסיים שהם מבוזין, וכן סדינים הוי מבוזין).

אלא דיש לדון להקל משום ב' סברות שכ' בשו"ת כנסת יחזקאל (או"ח יג) א. ע"פ מש"כ הרמ"א דיש מתירין בשל רבים דליכא חשדא, דבפשטות של רבים היינו כשהוא של רבים או שרבים מצויין שם כהא דאמרו

בדבר חומר שעי"ז יראה באופן מסוים אבל אם עתה לא מוסיף לו שום חומר ורק גורם שמחמת החומר שיש בו יראה בצורה מסוימת זה לא חשיב צובע דאין כאן מעשה צביעה כיון שהצבע הזה כבר היה כאן בכח.

ועוד כ' במחז"א להוכיח דכל שלפי ראות עיני האדם נראה צביעה אסרה תורה משום צובע, דאיתא בירושלמי (שבת פ"י ה"ו) שפוקסת חייבת משום צובע, ופי' המפרשים כפי' רש"י (שבת צד: ד"ה וכן הפוקסת) וז"ל ויש מפרשים טחה כמין בצק על פניה וכשנוטלו מאדים הבשר, והרי התם אינו אלא כניסת דם בתוך הורידין שתחת הבשר ואין שם צביעה של השתנות דבר דאינו אלא כמילוי צלוחית עם משקה צבוע והחזקתו מאחורי החלון דפשוט דלא הוי צביעה ואמאי הכא לר"א הוי צביעה, וע"כ דמאחר שלעני בני אדם נראה כצביעה כן יש לדון עליו ע"פ ההלכה. וגם את זה אפשר לדחות באותו הדרך דהיינו דאם נותן חומר חדש שגורם שישתנה הצבע זה מיקרי צובע ולכן כשמביא את הדם לורידין חשיב צובע, ודוקא היכא שניכר לבני אדם שהדבר בעצמו לא נצבע זה סיבה להפקיע מזה שם צובע אבל כל שלא ניכר לעיני האדם שהדבר לא נצבע שפיר מקרי צובע, אולם זה דוקא כשעשה מעשה צביעה אבל אם לא הוסיף חומר חדש לא עשה צביעה.

ועכ"פ העולה מן האמור דיש לדון בכתב סתר דידן אי מיקרי כתב אף בשעה שאינו ניכר דאז יש מקום לומר דגילוייו לא יחשב עשיית צורה מדאו' ואעפ"כ יתכן דמדרבנן יהא אסור משום שנראה כעושה צורה.

(וא"ל הגרממ"ל שישחיר את המסך במקום שבו נראית הצורה האסורה דאז העשיה אינה ניכרת וודאי שאם העשיה אינה ניכרת לא מיקרי עשיית צורה, ובלבד שהכיסוי או ההשחירה יצמדו חזק שלא יהיה ניתן להסירם בנקל דאם ניתן להסירם בנקל הוי רק כמונח בקופסה, וגם אם ישחיר רק את הפלסטיק שע"ג המסך מועיל ואי"צ לפתוח את השלט ולכסות ע"ג המסך עצמו,

כשמסתכלים על הכוכבים רואים שאי"ז צורת כוכבים (אלא צורת כוכב היא נקודה מוארת ולפעמים מקיף אותה עגול של אור חלש יותר ופעמים נראה שיוצא ממנה נצנוצי אור אך ודאי שלא נראה בה צורת חמש צלעות) וא"כ אי"ז צורת כוכב האסורה, וכ"כ בשבט הלוי (ח"ז קלד, ט) וז"ל כמדומני שצורת הכוכבים היינו עגולים עם קרני זוויות בולטות וזה לא עושים כלל.

והנה אף דאם עושה שינוי שאינו מהותי בצורה אכתי נחשב אותו צורה כנתבאר לעיל (אות ו בישוב קושיית מהרי"ט מד' פנים), יש לדון בעושה עיגול וסביבו חמש צלעות, דלכא' כיון שהצורה היא עיגול עם ניצנוצים דקים הוי שינוי גדול ומהותי והוי צורה אחרת, ויש לעיין.

ועכ"פ כיון שיש כוכבים הנראים כנקודת אור בלבד, אם יצייר רקיע ובו נקודות אור הוי בכלל האיסור (לאוסרים ציור), דאף שאם יצייר רק נקודה בעלמא ודאי שלא נאסר כיון שעייגול בעלמא אינו מוגדר ככוכב אלא כעיגול, אבל כשעושהו ברקיע ודאי שעייגול זה מוגדר ככוכב, (וכעין משי"כ במאירי שיש מתירים עשיית חמה ולבנה כל שאינו בצבע תכלת שהוא כעין הרקיע).

אמנם ביד הקטנה (פ"ג ע"ז במנחת עני ס"ק ל"ג) כ' דהאיסור הוא לעשות את צורתה המוסכמת לכל כלומר על דרך שכל בני האדם כשרוצים לצייר צורת חמה מציירין על זאת הדמות והתמונה וכן כל מי שרואה זאת התמונה אומר שזאת היא צורת חמה כמו שאנחנו מציירים אותה ועל זה הדרך הוא האיסור בצורות לבנה וע"ז הדרך בצורות הכוכב כלומר אם הוא מצייר נקודה עגולה וחידודין סביב לה הרי"ז אסור כי זאת היא צורה המוסכמת לכוכב וכו' עכ"ל. אלא דבחכמת אדם שכ' כאותן הדמות שנראה לנו מבואר דאי"ז תלוי בצורה מוסכמת אלא כפי שנראה לנו, ובאמת שכבר בראשונים נתבאר דהדבר תלוי כפי שמה שנראה לנו דלהכי כתבו (ר"י ריב"א ור"ת ורמב"ם) דאסור לעשות צורת חמה ולבנה וכוכבים אפי' שוקעים משום

בגמ' דר"ג כיון דנשיא הוא ושכיחי רבים גביה לא הוה ביה חשדא, אמנם בכנס"י ר"ל דה"ה אם לרבים יש את הצורה הזו ליכא חשדא כיון דלא חשדינן דכו"ע עובדין ע"ז ולכן כ' דאם הרבה בני אדם רוצים לחגור רצועות שיש בהם צורת אדם ליכא בזה חשדא כיון דברבים ליכא חשדא, ולפי"ז ה"ה בבגדי ילדים שצורת כוכבים מצויה בהם מאד [אם ברקמה ואם בטלאי או בכפתורים וכדו' עם צורת כוכב] ורבים לובשים בגדים אלו ליכא בזה חשדא. ב. דכ' בכנס"י (שם) דאלו הצורות שהורגל באותן מדינות שנדפסו שלא לשם ע"ז ליכא בהו חשדא, והיינו דהא דאמרינן דאף בזמן שאין עובדין לצורות אלו איכא חשדא זהו דוקא בסתמא אבל אם רגילין לעשות צורות אלו שלא לשם ע"ז ליכא חשדא, ולפי"ז ה"ה בכל צורות אלו בזמנינו דרגילים לעשותם שלא לשם ע"ז ליכא בזה חשדא. (והגרמ"ל ר"ל דסברות אלו הם חידוש).

ובמשחקים של צורות ויש ביניהם גם צורת לבנה וכוכבים וגם צורות ריבוע עיגול וכדו' נראה דכיון שהם מונחים ביחד ליכא בזה חשד דשאר צורות מוכיחות אף על צורות הכוכבים שאינם לע"ז. אמנם הגרמ"ל ר"ל דאף בזה איכא חשדא בעצם הצורה והראיה היא רק בדבר חיצוני, ועוד דשמה אדרבה יאמרו דכיון שצורה זו היא לע"ז אף שאר הצורות שעמה הם לע"ז.

ועיין בחכמת אדם שכ' (פה, ה) דאסור לעשות צורות חמה ולבנה וכוכבים כאותן הדמות שנראה לנו, הנה משי"כ כאותן הדמות שנראה לנו לכא' אתא לומר דאף שהלבנה היא עיגול שלם אפ"ה אסור לעשותה פגומה כדמות שנראה לנו, כמשי"כ בשו"ת מהרי"ט (יו"ד לה) ובשואל ומשיב (קמא ח"ג עא) וכ"כ בשו"ת מהר"ם אלשיך (עז) במסקנתו וכ"כ בס' משנת חכמים ודלא כלוית חן (בא).

ומ"מ מבואר בדבריו דהאיסור הוא לעשות כצורה שנראה לנו, ולפי"ז בצורת כוכב דהיינו צורת חמש צלעות הרי

בכתובה שעושיין דהדבר נוגע לאיסור תורה ומכוער הדבר ואין לעשותו לכתחילה. ומבואר דאף שמעיקר הדין שרי בזה כיון שזה רק ציור (כמש"כ הכנסת יחזקאל) מ"מ מכוער הדבר ואין לעשותו לכתחילה.

והגרממ"ל א"ל דנראה שצורת כוכב שאינה עשויה ע"ג רקע של רקיע אין לחוש בו משום כוכב, כיון שהיום רגילים להשתמש בצורת כוכב גם בתור סימון בעלמא ואין מתכוונים לגרמי השמים ממילא בסתמא הצורה הזאת לא נחשבת בדוקא צורת כוכב כיון שזה גם צורה של סימון אא"כ הרקע מוכיח שכוונתו לכוכב, ולכן אפשר לסמן כוכב ע"ג ספר בכדי לסמן איזה חלק זה, וכן לסמן על מקום שהוא ברמה של חמשה כוכבים וכדו'. ונמצא לפי"ז שאין לאסור בצורת כוכב אלא כשהוא על רקע שמים ואז יש לפחות חלק מקרן.

ועוד א"ל על דף שהיה בו רקע מתחת הכתב והרקע היה צילום של שמים עם כוכבים, דכיון שבהסתכלות פשוטה לא ניכר שזה צילום של שמים עם כוכבים אין בהשהייתו חשד ע"ז.

והנה בצורת אדם נתבאר שיש היתר של פחיתת הצורה אך בצורת חמה ולבנה כוכבים ומזלות כ' המאירי שאין בו היתר של חסרון או פחיסה אלא רק היתר של רבים או פרקים או להתלמד, אלא דבר"ן שכ' דטבעת דרב יהודה היה מצורה שברקיע שבמדור התחתון וא"ל שמואל סמי עיניה דדין מבואר דאף באלו מועיל פחיסה.

והעירני הרב חגי נאה שליט"א דמצד הפחיתת צורה שמוזכר בגמ' היה מקום לומר דלענין חשד לא מהני אא"כ ע"י הפחיתת נראה כצורה פגומה אבל אם רק חיסר בצורה ואעפ"כ לא נראה צורה פגומה (כאופנים שיובאו להלן) אין הוכחה מהגמ' דמהני, אמנם בש"ך שכ' (ס"ק כה') דבחצי צורת אדם שרי ואעפ"כ שלא נראה צורה פגומה חזינן דגם בכה"ג שרי. וכ"כ בשבט הלוי (ח"ז קלד ז) דציור חמה לאחר תחילת שקיעתה שרי. וכ"כ בחוט שני (ה' פסח עמ'

שכך הם נראים ברקיע חזינן דהאיסור הוא לעשות כפי הצורה שהם נראים לנו.

ונראה שגם היד הקטנה מודה שצריך לצייר כפי הצורה שנראה לנו, וגם בכוכב כ' שמצייר נקודה עגולה וחידודין סביב לה והיינו שניכרת הנקודה העגולה לעצמה, ומש"כ שהאיסור הוא לעשות את צורתה המוסכמת אין כונתו לומר דאם הסכימו על צורה אע"פ שאי"ז הצורה שנראה לנו יהא אסור לעשותו, אלא דאתא לומר דאף שחמה וכוכבים הם עיגולים בלבד אין איסור לעשות עיגול לבד דעיגול לבד לא חשיב צורת חמה וכוכבים אלא צורת עיגול, וכל האיסור הוא כשמוסיף צורת היכר שצייר כאן חמה וכוכבים, וצורת ההיכר הוא להוסיף מה שבני אדם רגילים לצייר כשרוצים לצייר צורת חמה. ומש"כ דאם מצייר נקודה עגולה וחידודין סביב לה אסור כי זאת היא צורה המוסכמת לכוכב, ר"ל דבכה"ג שצייר עיגול ככוכב עם צורת ההיכר שמציירים לכוכב אינו יכול לומר שצייר סתם צורה הנדסית אלא זהו צורת כוכב ואסור.

ובחשוקי חמד (נדה יג:) כ' לגבי קישוט לסוכה בצורת כוכב וכן תליון של שרשרת בצורת כוכב דלכא"ו יש בזה מקום לחשוש דאף שכוכב הוא בצורת עיגול ולא משושה או מחומש מ"מ כ' היד הקטנה דכל שבעיני בני אדם נחשב לכוכב אסור.

ושאלתי את רה"כ הגר"ג קרליץ שליט"א על צורת 5 צלעות שהרי הכוכב אינו נראה כך והשיב שזה טעם המתירים שאלתי מה טעם האוסרים והשיב שקוראים לזה כוכב שאלתי מ"מ הרי הכוכב אינו נראה כך והשיב שמתכוונים לעשות כוכב, ולכא"ו כוונתו למש"כ הט"ז (סס"ק י"ג) דאותן המציירים במחזורים מזלות לא יפה הם עושים כיון שהם מכוונים לעשות צורת המזלות, והיינו אף שאינו אסור מדינא כיון שאי"ז אלא ציור ולט"ז אין איסור בציור אפ"ה כשמכוונים לזה לא יפה הם עושים.

וכ"כ בלחם רב (טו) דאין ראוי לצייר לכתחילה חתן וכלה וצורת חמה ולבנה

דהנה מובא בהרבה ספרים (מהרש"א שבת פז:; גבורות ד' לז, שערי אורה שער א' ספירה י', שערי צדק שער א', של"ה פ' בא ובמסכת פסחים, ועוד) דמצרים עבדו למזל טלה והוא היה מזלן ומצינו בכמה וכמה פסוקים דחז"ל ביארו שמצרים עבדו לטלה כגון מה שכתוב הן נזבח את תועבת מצרים, ועוד הרבה, וחזינן דהעובדים למזל טלה עובדים לטלה וע"כ דיש קשר בין טלה למזל טלה ואי"ז רק צורה דומה. אלא דאכתי צ"ב התייחס לענין חשד ע"ז זה חזינן הכא דאף בטלה וארי וכו' עצמם איכא חשד ע"ז משום המזל אבל לענין עשיה הא בלא תעשון איתי נאסר לעשות צורת המזל וכשעושה צורת טלה אי"ז צורת המזל.

ועכ"פ לט"ז אסור לעשות ולהשהות צורת ארי גדי שור וטלה בין בולטין ובין שוקעין, ומ"מ אפשר דצורת פרה שרי לעשות דצורת המזל הוא שור. וכן נראה מדברי המנחת חינוך (לט) שהק' לדעת הב"ח מה צריך קרא לאסור עשיית צורת אדם תיפול"ל מאיסור עשיית מזלות ובכלל המזלות יש מזל בתולה ודחה דמשם אין ראייה לצורת זכר ולכך בעינן לדרשה דלא תעשון וא"כ ה"ה הכא גבי מזל שור.

ויש להקשות לט"ז דאסר לעשות צורה מן המזלות היכי עבדינן מאזניים קשת ודלי והרי הם מן המזלות וכבר הק' כן במנחת ח" (לט, ה) והוסיף דהרי מפורש בתורה מאזני צדק יהיה לכם חזינן דלא אסרה תורה, ובאמת צ"ב מה ההוכחה מהתם דאין איסור דלמא איה"נ אסור לעשות מאזניים אבל אין איסור להשהות וציווי התורה שהמאזניים שעשו לו אחרים יהיו מאזני צדק, ושמא איכ"ל דאם איתא שיש איסור בעשייתו לא תתיר התורה את השימוש בו כיון שבקל יוכל לבא לידי תקלה שאם ישבר יבא לתקנו וחשיב שעשאו, ועכ"פ אי נימא דמהאי קרא מוכח דמותר לעשותו איכ"ל דאיה"נ לולא גילוי זה הו"א דאסור לעשות מאזניים כיון שהם צורת מזל ובהאי קרא נתחדש דאע"פ שאסור לעשות צורת מזל מ"מ צורת מאזניים מותר לעשות וע"כ צריך לחלק

רלו). עוד כ' בחוט שני דמהני בלבנה לציריה עם עננים שנכנסים לתוכה ומכסים מקצתה.

טו) והנה בשו"ע לא הביא איסור עשיית צורת מזלות אמנם בברייתא איתא צורת חמה ולבנה כוכבים ומזלות וכ"כ הטור דאסור לעשותן ולהשהותן וכ' הב"ח דאסור לעשות צורת ארי וכן צורת שור דהו"מ מן המזלות, ותמה הט"ז (ס"ק י"ג) על השו"ע שכ' דמותר לצור צורות בהמות חיות ועופות וכו' והלא גדי טלה ושור בכלל המזלות הן ועוד אם יש איסור בצורת המזלות יאסר לעשות צורת דגים ומצינו בגמ' דרב צייר כורא, וכ' ונראה דיש לאותן צורות שבמזלות צורות מיוחדות כמש"כ הרמ"א לענין צורת חמה ולבנה אבל צורת הבהמות מותר והק' ע"ז מדמקשינן בגמ' על ר"ג שעשה צורת לבנה ולא משני דשאני התם שאי"ז הצורה שהם מייחסים למזל לבנה חזינן דלענין עשיה הכל אסור אפי' צורת חמה כפשוטו וא"כ גם בצורת המזלות כגון ארי ושור אסור אפי' כפשוטן, ולכן כ' דאיה"נ אסור לעשות צורת המזלות אפי' משוקע ורק בציור שרי, ובש"ך כ' דהא דמזלות אסורים היינו כל י"ב מזלות ביחד.

ולכא"ו היה מקום לומר כתי' א' דהט"ז ולא דמי לחמה ולבנה דהרי במזלות אינו נראה בשמים ממש הצורה שבה נקרא המזל כגון במזל ארי שהוא קיבוץ כוכבים בצורה שהיא מעין צורת ארי אבל אין שם צורת ארי ולהכי בזה מסתבר דהאיסור הוא לעשות צורה שמייחסים למזל דהרי ודאי שצורת ארי אינו צורת מזל ארי דהרי במזל אין צורת ארי. וכ"כ המאירי וז"ל ויש אוסרין באריה ושור אף באחת לבד אם עשאן נקודות נקודות לבד על תכונת אריה ושור שבגלגל המזלות וכו' אבל כל שעושה אותם דוגמת גופן שלמטה לא נאסר אלא באדם או בד' כי הדדי עכ"ל וכ"כ ביד הקטנה (ע"ז פ"ג הי"א).

ולכא"ו חילוק זה הוא פשוט ותמוה מה דנו הפוסקים בענין עשיית צורת שור וארי וכו'. וביאר הרב שמואל ריינר שליט"א

ומכירים את השמש והירח מ"מ הציורים הללו באים לומר להם שהחמה ולבנה שאתם מכירים זה הבריאה וכן ציור חלום יוסף שירגישו ויחושו מה היה החלום. עוד כ' שם דמותו לצייר את החמה בשלימותה בשקיעתה כדי ללמד לילדים את שקיעת החמה וללמדם זמן הדלקת הנרות לשבת או זמן תפילת נעילה ביוה"כ וכיוצ"ב.

ונראה דה"ה מה שמציירים כוכבים לזמן הדלקת נרות חנוכה וכן מה שמציירים במנהגי שבועות שאוכלים מאכלי חלב וכו' וכן שלומדים בלילה ומציירים כוכבים שעי"ז ניכר שהלימוד הוא בלילה וכן מה שמציירים במכת בכורות כוכבים להראות שהיה בלילה. אמנם יש שמציירים מדורת ל"ג בעומר ומציירים שם כוכבים, ולכאן לא שייך בזה כלל להתלמד דמנהג הדלקת נרות בל"ג בעומר אינו בדוקא בלילה.

וכן בציורים בספרי קריאה אם זה סיפורי חז"ל שייך בזה להתלמד שממחיש את הסיפור אבל בסתם סיפורים אסור. ויש לדון בסיפורים שיש מהם מוסר השכל אם מצייר את הקטע שיש ממנו מוסר השכל שמא גם בזה יחשב כלהתלמד דככל שיומחש יותר הסיפור כך יתקעו יותר הדברים בלבו, וכן כשמצייר דמות אדם כדי להמחיש ע"י הציור מדות טובות או פרשיות התורה או מאמרי חז"ל יחשב להתלמד ויהא שרי לכו"ע.

אך הגרממ"ל ר"ל שכל ההיתר לעשות להתלמד הוא רק אם הציור מלמד וממחיש את המושג כוכבים ומזלות עצמם ולא אם זה ממחיש משהו אחר.

וע"ע במאירי שהובא לעיל סוף אות ז לגבי להתלמד בצורת אדם, ובסוף אות יב במהרי"ט.

ולומר דלא אסרה תורה אלא לעשות דבר שאינו לשימוש האדם אבל כלי תשמישו לא אסרה התורה לעשותו וה"ה קשת ודלי שרי.

ומעתה יש לדון בזה"ז דבסתמא אין עושים מאזניים לשימוש אלא לנוי אי נימא כיון דחזינן שהתירה התורה לעשות מאזניים אף כהיום שרי או דלמא כיון שסברת ההיתר היא משום שהוא כלי תשמישו א"כ בזמן שאי"ז כלי תשמיש דלמא יהא אסור לעשותו לדעת הב"ח, וכמו כן יש לדון כשעושה מאזניים קטנים וכדו' שניכר שאי"ז אלא לנוי דדלמא בכה"ג אף בזמן שהמאזניים נחשבים כלי תשמיש מ"מ אם הכלי הזה אינו לתשמיש דלמא יהא אסור.

והגרממ"ל ר"ל דאין איסור בעשיית מאזנים דהתורה לא אסרה את עשיית הדבר בעצמו אלא רק את עשיית דמות הדבר דהרי במזלות עצמם אין מאזנים ושור ממש אלא רק דמות מאזנים ושור וזה מה שנאסר שלא לעשות דמותן אבל לעשות אותם בעצמם מותר.

(טז) והנה בגמ' (מג:): אמרו דלהתלמד שרי לעשות את הצורות ובפשטות להתלמד היינו כל שעושה בכדי שיהא לו תוספת הבנה בדין מדיני התורה שרי, ובנקודות הכסף כ' לגבי מה שמציירים במחזורים בתפילת גשם צורת המזלות דשרי דהוי להבין ולהורות. וכ' בחוט שני דנראה דהביאור בש"ך דאף שיודע ומכיר את הצורות האלו מ"מ כדי שיהא לנגד עיניו את תמונת וענין המזלות הרי הציורים הללו מועילים לו ללומדם ולהבינם, וכ' דלפי"ז מותר לצייר לילדים חמה ולבנה בפרשת בראשית לסדר הבריאה וכן מה שמציירים בפרשת וישב בחלום יוסף שמש ירח וכוכבים דאף שהילדים ודאי יודעים

לשון חכמים

הרב שמעון דיסלדורף

בענין פירוש התיבה 'שלמה' בספר שיר השירים

על הפסוק "שיר השירים אשר לשלמה" (שיר השירים א, א) כותב רש"י: "שנו רבותינו כל שלמה האמורים בשיר השירים קודש, מלך שהשלום שלו". ואילו הראב"ע כותב בהקדמתו ('הפעם השלישית' - פירוש על פי הנמשל) שכל 'שלמה' הוא שלמה המלך, חוץ מ"האלף לך שלמה" (ח, יב) ששם הכונה למלך המשיח. וכן כותב הרשב"ם, ומפרש את הכתוב: "אשר לשלמה" - כמו "תפלה למשה" (תהלים צ, א) "תהלה לדוד" (שם קמה, א). וכן מפרש הרלב"ג. נמצא, לדברי הראב"ע ורשב"ם ורלב"ג, 'שלמה' האמור בספר זה הכוונה לשלמה המלך, ואילו לדברי רש"י 'שלמה' הוא כינוי למלך שהשלום שלו. ושיעור הכתוב לשיטת רש"י הוא כמו שרש"י כותב בעצמו בהמשך: "שיר שהוא על כל השירים אשר נאמרו להקדוש ברוך הוא מאת עדתו ועמו כנסת ישראל". ולפ"ז הכתוב הוא מקרא קצר, וצריך להוסיף: 'אשר נאמרו לשלמה' [מאת עדתו ועמו כנסת ישראל]. ועיין בהקדמה של רש"י על שה"ש שכתב בתו"ד: "ואומר אני שראה שלמה ברוח הקודש שעתידין ישראל לגלות וכו' ויסד ספר הזה ברוח הקודש וכו'", הרי ודאי שגם לדעת רש"י שלמה המלך הוא שכתב את ספר שיר השירים. ולכאורה נראה שפשוטו של מקרא הוא כמו שמפרשים הראב"ע, הרשב"ם ורלב"ג, והפסוק מודיע ששלמה המלך הוא שחיבר ספר זה. וא"כ צריך טעם למה לא פירש רש"י את הפסוק כפשוטו.

ולכאורה רש"י מסתמך על מה ששנו רבותינו במס' סופרים ובמס' שבועות (לה, ב) ובמדרש שיר השירים ששלמה האמור בשיר השירים קודש. אמנם רש"י כותב בהקדמה: "ראיתי לספר הזה כמה מדרשי אגדה, יש סודרים כל הספר הזה במדרש אחד, ויש מפוזרים בכמה מדרשי אגדה מקראות לבדם, ואינם מתיישבים על לשון המקרא וסדר המקראות, ואמרתי בלבי לתפוס משמע המקראות ליישב ביאורם על סדרם, והמדרשות מרבתינו אקבעם מדרש איש איש במקומו". ובאמת הרבה פסוקים מפרש רש"י שלא כדברי המדרשים, וא"כ עדיין צריך טעם למה לא פירש פסוק זה כפשוטו, ובא ללמדנו ששלמה המלך חיבר ספר זה.

ונראה שפירושו של רש"י כאן, מתחייב מהשיטה שבה פירש את כל ספר שיר השירים. וכפי שמבאר את עיקר שיטת פירושו בתוך ההקדמה: "ואומר אני שראה שלמה ברוח הקדש שעתידין ישראל לגלות, גולה אחר גולה חורבן אחר חורבן, ולהתאונן בגלות זה על כבודם הראשון, ולזכור חיבה ראשונה אשר היו סגולה לו מכל העמים, לאמר אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה, ויזכרו את חסדיו, ואת מעלם אשר מעלו, ואת הטובות אשר אמר לתת להם באחרית הימים". ועל פי שיטתו זו, נרמזים בספר זה כל תולדות ישראל מאז היותם לגוי, החטאים שהביאו עליהם את החורבנות והגלויות, והכיסופים שלהם לאחרית הימים. ועל הפסוק "השבעתי אתכם בנות ירושלים וכו'" (ב, ז) כותב רש"י: "יש מדרשי אגדה רבים, ואינם מתיישבין על סדר הדברים, כי רואה אני שנתבא שלמה ודיבר על יציאת מצרים ומתן תורה והמשכן וביאת הארץ ובית הבחירה וגלות בבל ובית שני וחורבנו".

הרי שבספר רמזים כל המאורעות הללו, ולא זו בלבד אלא שמאורעות אלו באו 'על סדר הדברים', כלומר לפי הסדר שבו אירעו. וענין 'סדר הדברים' הוא 'מפתח' לרש"י לפתור הרבה פסוקים ולהבין למה הם רומזים. וכן כותב רש"י בהקדמה: "ואמרתי בלבי לתפוש משמע המקראות ליישב ביאורם על סדרם".

ובפרק א נרמזים יציאת מצרים, קריעת ים סוף, קבלת התורה, חטא העגל ובנין המשכן כתיקון על החטא. וכן בהמשך הפרקים מסופר על האירועים הנ"ל לפי הסדר שבו אירעו. ואם יש סטייה מכלל זה, רש"י עומד על הדבר ומבאר את טעמו, כמו שכתב על הפסוק "קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות" (ב, ח): "חוזר המשורר על הראשונות כאדם שקצר דבריו, וחוזר ואומר, לא אמרתי לפניכם ראשית הדברים, הוא התחיל ואמר 'הביאני המלך חדריו' (לעיל א, ד) ולא סיפר היאך פקדם במצרים וכו'". כלומר, לדעת רש"י הפסוקים הבאים חוזרים לספר על יציאת מצרים על אף שענין יציאת מצרים כבר מוזכר בפרק א, ורש"י עומד על כך ומבאר את טעם הדבר.

והנה לפירוש הראשונים ש'שלמה' הוא מלך שלמה, א"כ בכל מקום שמוזכר 'שלמה' הענין קשור באיזה אופן לשלמה המלך, לזמן שבו חי או לבית המקדש שבנה וכדו', מה שאין כן לפירוש רש"י ש'שלמה' היינו מלך שהשלים שלו.

והדבר בא לידי ביטוי בחלק השני של פרק ג שבו אנו מוצאים שלש פעמים את מילת 'שלמה':

(ז) הנה מטתו של שלמה ששים גברים סביב לה בגברי ישראל. (ח) כלם אחזי חרב מלמדי מלחמה איש חרבו על ירכו מפחד בלילות. (ט) אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון. (י) עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלם. (יא) צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום חתנתו וביום שמחת לבו. ומפרש רש"י פסוקים אלה בהתאם לשיטתו שהכוונה היא על מלך שהשלים שלו: "הנה מטתו של שלמה - אהל מועד והארון שהיו נושאים במדבר"; "אפריון עשה לו - זה אהל מועד שנקבע במשכן שילה, עשה לו אפריון חופת תור לכבוד"; "בעטרה שעטרה לו אמו - אהל מועד שהוא מעוטר בגווינות תכלת וארגמן ותולעת שני וכו'".

ואילו הראב"ע (הפעם השלישית, על פי נוסח מקראות גדולות הכתר) על פסוק ז כותב: "וענין הנה מטתו של שלמה - היא ארץ ישראל שהיא היום מטתו של שלמה". ובפסוק ט מפרש מילת 'אפריון': "אפריון - ואחרי כן עשה שלמה המלך אפריון והוא בית ד". ועל פסוק יא: "וטעם צאינה וראינה, הוא ויקהלו אל המלך שלמה". כלומר, בהתאם לשיטתו כל 'שלמה' בפסוקים אלה הוא שלמה המלך, ותוכן הפסוקים קשור אליו באיזה אופן.

והנה בתחילת הפרק (פסוק ד) כתוב: "כמעט שעברתי מהם עד שמצאתי את שאהבה נפשי אחזתיו ולא ארפנו עד שהביאותיו אל בית אמי ואל חדר הורתי", ומפרש רש"י ש'בית אמי' ו'חדר הורתי', רומזים על משכן שילה. הרי שמפסוק זה ואילך מדובר על תקופת משכן שילה. וחורבן משכן שילה נרמז בפרק ד (פסוק ו): "עד שיפוח היום ונסו הצללים אלך לי אל הר המור ואל גבעת הלבונה". ומפרש רש"י שם תו"ד: "כלומר משחטאו אז לפני לחלל את קדשי ולנאץ מנחתי בימי חפני ופנחס אסתלק מעליכם ואטוש משכן הזה ואבחר לי בהר המוריה בבית עולמים". ועל בנין מקדש ראשון נרמז בתחילת פרק ה: "באתי לגני אחותי כלה אריתי מורי עם בשמי אכלתי יערי עם דבשי שתיתי ייני עם חלבי אכלו רעים שתו ושברו דודים" כמבואר בדברי רש"י שם.

ומאחר שלשיטתו של רש"י, פרק ג עדיין אינו מדבר על מקדש ראשון, אלא על תקופת משכן שילה, רש"י לא יכול לפרש 'שלמה' הנזכר בשלשת הפסוקים הנ"ל על שלמה המלך או על מאורעות הקשורים אליו. אלא מפרש רש"י פסוקים אלה בענין שבח אהל מועד

[ישראל זוכרים בגלות חיבה ראשונה של אהל מועד]. והכתובים כוללים בשבח זה גם שבח אהל מועד שבשילה: "אפריון עשה לו המלך שלמה", שגם משכן שילה נקרא אהל מועד על שם היריעות המכסות אותו.

ובפרק ח פסוקים יא, יב מובא: (יא) כרם היה לשלמה בבעל המון נתן את הכרם לנטרים איש יבא בפריו אלף כסף. (יב) כרמי שלי לפני האלף לך שלמה ומאתים לנטרים את פריו. ומפרש רש"י: "כרם היה לשלמה - כנסת ישראל שנאמר כי כרם ד' צב-אות בית ישראל". [נתן את הכרם לנטרים - מסרה ליד אדונים קשים וכו'. איש יבא בפריו - כלומר, כל מה שיכלו לגבות מהם, גולגליות וארנוניות ואנפרות, הכל גבו מהם להביא לתוך ביתם]. "כרמי שלי לפני - ליום הדין יביאם הקב"ה במשפט ויאמר כרמי שלי אע"פ שמסרתיו בידכם שלי הוא, ולפני בא כל מה שחטפתם לכם את פריו ולא נכחד ממני מה שגביתם מהם. והם אומרים:"] "האלף לך שלמה - אלף הכסף שגבינו מהם הכל נחזיר לך", מפרש לשיטתו 'שלמה' בשני הפסוקים - מלך שהשלום שלו.

והנה לפי סדר המאורעות על פי שיטתו של רש"י לפרש את הספר 'על סדר הדברים', סוף פרק ו (פסוק יב) מדבר על תקופת סוף בית שני: "לא ידעתי נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב". ומפרש רש"י: "לא ידעתי - כנסת ישראל מתאוננת לא ידעתי להזהר מן החטא שאעמוד בכבודי ובגדולתי ונכשלתי בשנאת חנם ומחלוקת שגבר במלכי בית חשמונאי הורקנוס ואריסטובלוס, עד שהיה מביא אחד מהם את מלכות רומי וקבל מידו המלוכה ונעשה לו עבד. ומאז נפשי שמתני להיות מרכבות להרכיב עלי נדיבות שאר אומות וכו'. נפשי שמתני - אני בעצמו מניתי עלי, כענין שנאמר ואת למדת אתם עליך אלפים לראש". ובפרק ז (פסוק א) מדובר כבר על הגלות שלאחר חורבן בית שני: "שובי שובי השולמית שובי שובי ונחזה בך מה תחזו בשולמית כמחלת המחנים", ומפרש רש"י: "שובי שובי השולמית - אומרים [האומות] אלי שובי שובי מאחרי המקום. השולמית - השלימה באמנותך עמו, שובי שובי אלינו. ונחזה בך - נציב ממך נציבים ושלטונים וכו'". כלומר, הכתוב מספר על תקופת הגלות שלנו, איך האומות משתדלות לפתות את כנסת ישראל לשוב מאחרי המקום. וכנסת ישראל משיבה להם: "מה תחזו בשולמית", ומפרש רש"י: "מה גדולה אתם יכולים לפסוק לי שתהא שוה לגדולתי אפילו לגדולת דגלי מחולות מחנות המדבר". וכן המשך הפרק והפרק הבא עד סוף הספר מדברים על הגלות האחרונה, ועל הכיסופים של כנסת ישראל לגאולה. נמצא על פי פירושו של רש"י, סוף פרק ח אינו מדבר כלל על תקופת שלמה המלך או על דבר הקשור אליו, ולכן 'שלמה' לא יכול להתפרש על שלמה המלך אלא על המלך שהשלום שלו, וכפי שפירש רש"י.

ובמס' שבועות (לה, ב) איתא: "כל שלמה האמורין בשיר השירים קדש, שיר למי השלום שלו, חוץ מזה: כרמי שלי לפני, האלף לך שלמה - שלמה לדידיה ומאתים לנטרים את פריו רבנן". ומפרש רש"י: "ומאתים לנטרים כו' - לרבנן הניחם ויעסקו בתורה אחד משישה שבהם". ובמהרש"א: "ר"ל האי כרמי היא כנסת ישראל, כמ"ש כי כרם ד' צב-אות בית ישראל, ואמר שמכלל ישראל היו אלף לעבדים לשלמה ליוצאי מלחמה, כמ"ש מבני ישראל לא נתן שלמה עבד כי הם אנשי המלחמה ועבדיו וגו', ואמר שהותיר מישראל מלצאת במלחמה חלק ששית מאלף שהם מאתים, לנטרים פריו שהם הרבנן, שאסור לעשות אנגריא בת"ח, כמ"ש בסוטה באסא שנענש על כך". ומבואר שהגמ' מפרשת את הכתוב 'האלף לך שלמה' על שלמה המלך ותקופתו.

ונראה שעל כגון דא כתב רש"י בהקדמתו: "ויש מפוזרים בכמה מדרשי אגדה מקראות לבדם, ואינם מתיישבים על לשון המקרא וסדר המקראות, ואמרתי בלבי לתפוס משמע המקראות ליישב ביאורם על סדרם". ומכיון שלפירוש רש"י פסוקים אלה מדברים על סוף

הגלות ולא על ימי שלמה המלך, נוטה רש"י מדברי הגמ' ומפרש גם בפסוק זה 'שלמה' על מלך שהשלום שלו. ובדומה לזה כותב רש"י בשמות (ו, ט) בבואו לחלוק על פירוש המדרש: "לכן אני אומר, יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והדרשה תדרש שנאמר הלוא כה דברי כאש נאום ד' וכפטיש יפוצץ סלע".

ועיין בראב"ע שכותב (הפעם השלישית): "כרם היה לשלמה - הם ישראל ששלמה היה מלך על כולם, וזה ענין בבעל המון, שכל הממון היה שלו, והוא סבב לתת הכרם לנוטרים, והם מלכי ישראל. וענין אלף כסף, עשרה שבטים שהיו לנוטרים, וכל שבט מאה כסף. כרמי שלי - אמר שלמה ברוח הקודש, זה הכרם כולו, שהיה שלי, עוד יחזור להיותו לפני. האלף לך שלמה - יאמר למשיח שהוא בנו ויקרא שלמה [בפירוש יהל אור: כמ"ש 'ויצא חטר מגזע ישי, ישעיה יא, א], האלף לך שלמה יחזרו, שהיו לנוטרים את פריו, גם המאתים שהם יהודה ובנימין". מפרש לשיטתו 'שלמה' על שלמה המלך או על מלך המשיח שנקרא על שמו.



הרב יעקב חנניה וינגרטן

צורת התיתורא בתפילין

הנני בזה להציע ענין אחד אשר נשתרש בדורות האחרונים, ולענ"ד נראה כי נכון לתקנו ולהחזיר עטרה ליושנה.

ידוע דנקטינן (שו"ע או"ח סי' לב סעיף לט) להלכה כדעת הפוסקים שצריך לרבע את התיתורא של התפילין [הוא החלק התחתון של התפילין הבולט מעט מכל צדדי הבית] בריבוע שווה במדה אחת מכל צדדיו שיהיה ארכו כרחבו ממש, ולא ריבוע ארוך [מִלְפָּן].¹ והיות כי ביחד עם המעברתא [הוא החלק שבולט הרבה מהתפילין אשר בו עוברת הרצועה] נמצא שיש צורה של ריבוע ארוך, לכן כתבו הפוסקים (ראה לשונם לקמן) שיש לחתוך בשני צדדי המעברתא, כדי שיהיה ניכר שאין המעברתא חלק מהתיתורא ואז תשאר התיתורא בצורת ריבוע שווה.

והנה בזמנינו נוהגים עושי הבתים שלא לחתוך את כל רוחב המעברתא משני צדדיה, אלא רק עושים חריץ בשני צדדי התפילין במקום שמסתיים ריבוע התיתורא ושם חותכים בכל צד מהמעברתא רק כפגימה קטנה (ראה ציור מס' 1). אמנם לענ"ד זה נגד משמעות לשונות הפוסקים כמו שיובא לקמן, וכן זה נגד המנהג הישן שלא היה כך, כי המנהג הישן היה לחתוך את כל רוחב המעברתא ולא רק לעשות בה פגימה (ראה ציורים 2-3), וכפי שרואים בתמונות וציורים של תפילין ישנים (ראה בתמונות בסוף ספר 'פרי אליעזר - קשר תפילין' של הרה"ג ר' אליעזר פולק שליט"א - חלק מהם העתקתי בסוף המאמר), וכן כתב בספר תורת הלוי (על הלכות סת"ם עמ' רסג הערה צב) בשם הגר"ש ואזנר זצ"ל דבזמנים הקודמים עשו את המעברתא קצר יותר מהתיתורא, והיום עושים לנוי התפילין שהמעברתא עצמה הוא בגודל התיתורא, אלא שחותכין בתיתורא לפני המעברתא ועושים שם שקע שיהיה ניכר ריבוע התפילין. עכ"ד.



ואולי יתכן שיש יותר נוי בתפילין של זמנינו, אבל לכאורה נראה כי יש בהם ג"כ שאלה גדולה של הפסד הריבוע. כי לכאורה דווקא בשנים עברו שהיתה המעברתא כולה יותר קצרה מהתיתורא, והיה ניכר היטב שאין למעברתא כלום עם התיתורא, שהרי קו הגבול של התיתורא נסתיים לגמרי, ושפיר היה התיתורא מרובע בשווה. אבל בזמנינו שרק עושים פגימה

1 בשו"ע שם כתב לגבי ריבוע התפירה שיהיה ריבוע מכוון ארכו כרחבו, ושוב כתב עוד שצריך לרבע גם מקום מושבן דהיינו התיתורא. ופשוט שכוונתו שגם התיתורא תהיה בריבוע מכוון ארכו כרחבו ולא ריבוע ארוך, וכן מפורש ברא"ש (הלכות תפילין סי' ט) ובספר התרומה (סי' רט) שריבוע התיתורא דינו ממש כריבוע התפירה, וכן פסקו השו"ע הרב (סעיף נט וסעיף סו) והמשנה ברורה (ס"ק קעו).

במקום שמסתיים התיאור ומתחיל המעברתא, ומיד אחרי הפגימה חוזר המעברתא להיות באותו גודל של התיאור, א"כ נמצא שקו הגבול של התיאור ממשיך באותו גבול מיד אחרי הפגימה, וממילא לכאורה המעברתא והתיאור נראים יחדיו ריבוע ארוך שיש בשני צדדיו איזה פגימה ואין רואים בתפילין שום ריבוע שוה.

והנה בודאי לכתחילה ראוי לעשות כמו ציור מס' 2, ששם כל רוחב המעברתא קצר יותר מהתיאור. אמנם גם ציור מס' 3 יתכן דעדיין שפיר דמי, שהרי אע"פ שהמעברתא בקרן זוית שלה נוגעת מול קו הגבול של התיאור, מ"מ אין קו הגבול של המעברתא באותו כיוון של התיאור, שהרי גבול התיאור הולך בקו ישר ואילו גבול המעברתא הולך בקו אלכסון, ולכן אף שבקרן זוית יוצא קו הגבול של המעברתא כ"כ עד מול קו הגבול של התיאור, מ"מ אפשר לומר כי כיון שניכר שהכיוון של כל קו שונה אין סברא לומר שמצרפים המעברתא לתיאור לומר שהם יחדיו ריבוע ארוך. אבל עכ"פ ציור מס' 1 שהוא האופן שעושים בזמנינו, נראה דזה בודאי לאו שפיר הוא.

ואכן בלשונו הפוסקים משמע בפירוש שצריך שהמעברתא תהיה יותר קצרה מהתיאור, ויש לחתוך כל צדדי המעברתא עד שהיא תהיה פחות ארוכה מהתיאור, ולא כמו בזמנינו שעדיין המעברתא ארוכה בדיוק כמו התיאור ורק יש בה פגימה בחלק ממנה.

דזה לשון הרא"ש (הלכות תפילין סי' ז): מעברתא וכו' חותכים ממנו בצד השלם משני צדדין ומניח בו באמצע להכניס בו הרצועות.

עוד כתב הרא"ש (שם סי' ט): מקצרים בליטת הכפל מקום שהרצועה עוברת בו דהיינו מעברתא, וחותכין אותו משני צדדין שלא תהיה המעברתא רחבה כמו התיאור כדי שיהיה ניכר ריבוע [של] התיאור שהוא מושב התפילין.

עוד כתב הרא"ש בקיצור תיקון תפילין (שם סוף סי' לא): יחתוך המעברתא משני צדדין שלא תהא רחבה כמו התיאור כדי שיהא ניכר הריבוע של התיאור.

וכן כתבו הטור והשו"ע (או"ח סי' לב סעיף מד) שיחתוך המעברתא משני צדדין שלא תהא רחבה כמו רוחב התיאור כדי שיהא ניכר ריבוע של התיאור.

ברור ביותר הוא לשונו של רבינו ירוחם (נתיב יט חלק רביעי): מעברתא וכו' חותך ממנו בצד השלם מב' צדדין מעט ונשאר באמצע מעט.

כמו"כ הוא לשון הברוך שאמר (דף יז): המעברתא וכו' יקצר מב' צדדים נגד התיאור וכו', שתהא המעברתא כמגן קטן, כדי שתהא התיאור מרובע לגמרי.²

לאור כל זאת נמצא כי בודאי יש להקפיד שתהיה המעברתא חתוכה בשלימות משני צדדיה כראוי עד שכולה תהיה קצרה מאורך התיאור, כמשמעות הפוסקים וכהמנהג הקדום.

כאשר דנתי בענין זה עם הרה"ג ר' אליעזר פולק שליט"א, צידד לומר שמכיון שכתב המשנה ברורה (סי' לב סעיף לט ביאורה"ל ד"ה נתקלקל ריבוע) שריבוע התפילין שנפגם באמצע אחת מדפנותיו פסול, הרי רואים מזאת שפגם באמצע הדופן מקלקל הריבוע, וא"כ ה"נ אפילו נאמר שהתפילין שבזמנינו נחשבים כריבוע ארוך, מ"מ כיון שפגמוהו בדפנות נתקלקל הריבוע הארוך וא"כ ממילא אין מחשבין אותו אלא עד מקום הפגם, וכיון שעד מקום הפגם הוא ריבוע שוה שפיר נקרא ריבוע שוה ולא ריבוע ארוך. אמנם לענ"ד פשוט

2 בספר זכרון אליהו (פ"ח סי' ה) אע"פ שג"כ הבין שדעת כל הראשונים והשו"ע היא כי יש לחתוך את המעברתא לגמרי משני צדדיה, מ"מ כתב שם שהברוך שאמר שכתב 'כמגן קטן' כוונתו לחיתוך שנהוג בזמננו. אולם כמדומני שפשטות לשונו של הברוך שאמר היא לחתוך את המעברתא מצדדיה לגמרי ורק להשאיר ממנה חתיכה קטנה (כמו מה שהזכיר לגבי השי"ן שבתפילין של ראש 'מגן קטן' - שכוונתו שם כפי הנראה לחתיכה קטנה), וכן אמר לי הרה"ג ר' ישראל אשר שיינפלד שליט"א.

שאע"פ שפגם באמצע הדפנות מקלקל את הריבוע, מ"מ הוא עדיין נקרא 'ריבוע מקולקל' כי צורתו בכללות היא ריבוע ולא נתבטל שמו לגמרי ממנו³, וא"כ ה"ה בריבוע ארוך אע"פ שפגמו בדפנותיו מ"מ עדיין ריבוע ארוך הוא, אלא שהוא 'ריבוע ארוך מקולקל' ואינו נחשב משום הפגימה לצורה חדשה של ריבוע שווה.⁴

כן דברתי בזה עם הרה"ג ר' ישראל אשר שיינפלד שליט"א (מגדולי העוסקים בעשיית הבתים בהידורים רבים), ואמר כי עצם הדבר שלא חותכים את המעברתא כדי שיהיה יותר נאה - דבר זה בעצמו הוא גריעותא אחת גדולה, כי כאילו רוצים שהתפילין ייראו בצורת מלבן שזה נראה יותר נוי מצורת ריבוע. אלא שלמעשה אמר לי שמצד הסברא יש לומר שהמעברתא בעצם איננה חלק מהתיתורא והיא רק כבית יד, וא"כ בהיכר בעלמא שעושים פגימה בין התיתורא למעברתא סגי. אך מ"מ הסכים שמשמעות הפוסקים היא לחתוך המעברתא בשלימות ושכן היה המנהג הקדום ובודאי הכי עדיף טפי.

ומצאתי בספר פי כהן - תפילין (מהרה"ג ר' יששכר דוב אייכארן שליט"א, עמ' קמ ואילך) שכתב ג"כ כעין סברה זו שהמעברתא דבר נפרד היא מצד עצמה שהיא משמשת רק למעבר הרצועה ולכן אינה מגרעת כלל את ריבוע התיתורא אף אם לא חותך ממנה כלום, אלא שמ"מ בעינן שיהא היכר שהתיתורא אינה חלק מהמעברתא ולכן די בהיכר כל שהוא. והוא מדייק זאת מלשון הראשונים הנ"ל שכתבו שצריך לחתוך המעברתא כדי שיהיה ניכר הריבוע, הרי שבצד אף המעברתא מקלקלת את הריבוע של התיתורא וכל החיתוך הוא רק כדי שיהיה ניכר הריבוע.

אולם לענ"ד אין סברא זו נכונה ואין כלל כוונת הראשונים לומר שדי בהיכר כל שהוא, דא"כ מדוע הוצרכו הראשונים להטריח אותנו להוריד חתיכה מן המעברתא, הרי היה די שרק נעשה חריץ בין המעברתא לתיתורא בשני הצדדים ויהיה היכר היכן מסתיים ריבוע התיתורא⁵, אלא על כרחך שאין די בהיכר בעלמא, אלא צריך שיהיה לתיתורא ממש צורת ריבוע. ומה שמשמע מלשון הראשונים שדי בהיכר, פשוט שאין כוונתם לומר שדי בהיכר גרידא, אלא כוונתם לומר שסוף סוף אף כאשר חותך את המעברתא כולה משני צדדיה ועושה אותה קצרה, עדיין אין כאן כל דיני ריבוע, שהרי עדיין המעברתא דבוקה לחלק מן התיתורא והיה הו"א שהמעברתא פוסלת את ריבוע התיתורא כיון שהיא בולטת ממנו⁶, לזה כתבו הראשונים כי אין המעברתא מקלקלת את הריבוע לאחר שקיצרו אותה, כיון שעכ"פ ניכר שיש לתיתורא צורת מרובע שווה, שזה הוא הדין כאן שמספיק שיהיה ניכר הריבוע.⁷

3 כעין שמצאנו לענין אותיות שיש בהם פסול קל (עיין סי' לב סעיף כה) שאע"פ שהם פסולות מ"מ שמם עליהם ויכולים לתקנם ואין בהם פסול דשלא כסדרם.

4 ועוד יש להוסיף, שהרי יש שנקטו (שאלת שלמה ח"א סי' פג אות ב, שו"ת ארץ צבי עמ' 46 בהערה למטה ד"ה עו"ל, שו"ת בית אבי"ח סי' ב, מנחת יצחק ח"ו סי' א) שריבוע שפגם באמצע דפנותיו לא נתקלקלה צורתו והוא כשר, וא"כ לדבריהם נמצא בודאי שהתפילין של זמנינו הינם ריבוע ארוך, שהרי הפגימות באמצע דפנותיהם אינם מקלקלים את שמם. [וידידי הרה"ג ר' שמעון אדלר שליט"א הראה לי את דברי המשנה ברורה (סי' לג ביאורו"ל ד"ה לחוש) שם מבואר שדעתו כי ריבוע אינו נפסל אא"כ נפגם בזווית ולא אם נתקלקל באמצע, וצ"ע בשיטת המשנ"ב בזה].

5 כמו שמועיל היכר חריץ בין ארבעת הבתים של ראש. [ואולי יש לחלק ולתרוץ בדוחק, שחריץ הוא היכר דק מאוד ולכן אינו חשוב היכר אלא לגבי בתים של ראש ששם חריץ ארוך מצד אחד של הבית עד צידו השני, משא"כ לגבי המעברתא ששייך לעשות רק חריץ קצר מהצדדים, לכן אינו ניכר כלל ומשו"ה צריך להוריד חתיכה ממש מן המעברתא. אמנם יהיה איך שיהיה, נראה פשוט וברור שאין כלל כוונת הראשונים לומר שלגבי חיתוך המעברתא די בהיכר כל שהוא, שהרי הם עצמם כותבים לחתוך את המעברתא לגמרי משני הצדדים עד שתהיה קצרה מהתיתורא, ואינם מדברים כלל מענין היכר כל שהוא].

6 כמו שמבואר בזבחים (סב:) לגבי המזבח, שריבועו נפסל אם מצמידים לו את הכבשים.

7 בטעם הדבר מדוע לגבי תפילין די במה שריבוע התיתורא ניכר ואין נפסל הריבוע בבליטת המעברתא [לאחר שקיצרו אותה] ואילו לגבי מזבח נפסל הריבוע בבליטת הכבשים (כמובא בהערה הקודמת), כתבו

אבל מ"מ בעינין שיהיה ניכר היטב צורת הריבוע ולא רק היכר בעלמא, וכן מפורש בספר התרומה (סי' רט) שכתב שצריך שהריבוע של התיתורא יהא ניכר בטוב, ומשמע בלשונו שאין די בהיכר כל שהוא אלא צריך שיהיה ניכר בטוב. והשתא כיון דבעינן היכר בטוב, והיינו שיהיה ניכר בטוב צורת הריבוע של התיתורא כמו שמבואר היטב בלשונות הראשונים, ולא די שרק שיהיה ניכר בטוב היכן מתחיל המעברתא, א"כ נראה כי בחיתוך של זמנינו עכ"פ אין ריבוע התיתורא ניכר בטוב, דסוף סוף הרי יש לתפילין צורת ריבוע ארוך פגום ולא צורת ריבוע שווה.

ליתר שאת הראיתי את התפילין שלנו מהצד שלמטה לכמה קטנים שאינם חו"ט ושאלתיים איזו צורה הם רואים כאן, וכולם אמרו פה אחד שהם רואים מִלְכָּן שיש לו פגיונות בצדדיו ולא ריבוע שווה. [אמנם אע"פ שלא מצאנו בפוסקים בדבר בכעין זה שישאלו לקטנים, מ"מ אם לקטנים אינו ניכר הריבוע, מה מועיל מה שניכר לגדולים, הרי הגדול יודע שצריך להיות מרובע ולכן הוא יאמר שזה ניכר ואפילו אם היו עושים רק חריץ היה הגדול אומר שניכר שזה ריבוע].

לאחר שכתבתי כל זאת מצאתי שכבר נשאל בזה הגר"י ליברמן שליט"א (שו"ת משנת יוסף ח"ז סוף סי' ד) מדוע לא חותכים את המעברתא בשלימות כפשטות השו"ע. והשיב בבקיאיתו הגדולה כי המהרש"ל בביאורו לסמ"ג (עשה כב) כתב וז"ל: מעברתא מקצרים - ובטור משמע שחותכה אותה בשיפוע כמו שאנו עושים. עכ"ל המהרש"ל. הרי שמנהג הקדמונים היה כן. עכ"ל הגר"י ליברמן.⁸

והנה לא זכיתי להבין את דברי המהרש"ל היכן ראה בטור שצריך לחתוך בשיפוע, אבל עכ"פ לענ"ד יותר נראה לומר שכונת המהרש"ל שהיו חותכים את כל המעברתא בשיפוע עד הקרן זוית (ציור מס' 3) ואין שום משמעות בלשון המהרש"ל שהוא קאי על החיתוך של זמנינו (ציור מס' 1) שחותכים רק חלק מהמעברתא [שעל חיתוך זה יותר מתאים לכתוב 'פגימה' מאשר 'שיפוע'].

שלחתי את הדברים הללו אל הגר"י ליברמן שליט"א, ואמר לי שבתפילין שלו עצמו הוא רואה כי הבית של יד חתוך בצורה הנהוגה בזמנינו (ציור מס' 1) והבית של ראש חתוך בשיפוע עד הקרן זוית (ציור מס' 3) ושניהם נעשו ע"י 'בתים מאכערס' מובהקים בעיה"ק ירושלים ואינו יודע מה לומר בזה. למעשה אמר לי שאשאל את הגאון ר' משה קרויזר שליט"א בעל מח"ס תפלה למשה.

האחרונים כמה סברות: א' שצריך דין ריבוע הוא רק בזווית ולא בדפנות (ראה לעיל הערה 4), משו"ה לגבי תפילין מכיון שקיצרו את המעברתא נשארו זוויות התיתורא מרובעות, משא"כ לגבי מזבח ששם הגיעו הכבשים עד הזווית (מנחת יצחק ח"ו סי' א, אולם ראה בספר חמדת שאול - שפירא - עמ' 88 שגם במזבח היו יכולים לעשות שהכבשים יהיו רק באמצע דופן המזבח ולא בזוויות ומדלא עשו כן מוכח שגם באופן זה נפסל הריבוע, וע"ע בספר תורת מרדכי - רבינוביץ - קונטרס חובת הקודש סי' ה אותיות ד-ה שהסתפק בזה אולי היה איזה הכרח שיהיו הכבשים דווקא בקרן זוית). ב' משום דבתפילין אי אפשר בענין אחר דהרי המעברתא היא הלכה למשה מסיני (חמדת שאול שם ושבת הקהתי ח"ה סי' ער, אולם ראה במנחת יצחק שם שדחה סברא זאת). ג' בדמזבח איכא קרא יתירא לפסול את הריבוע בכל אופן שהוא (חמדת שאול ושבת הקהתי שם). ד' שבתפילין כיון שיש תפירות שגם הם מרובעות עי"ז ניכר יותר ג"כ ריבוע התיתורא (תורת מרדכי שם).

8 עיי"ש עוד שכתב: ואם אנו רוצים לתת לו טעם, י"ל כדי שהתיתורא תשב טוב על הראש והקיבורת, עשו מעברתא רחבה כמו התיתורא, כדי שלא תזוז אנה ואנה. עכ"ל. אולם יתכן גם לומר להיפך, שאדרבה כמה שהמעברתא קצרה יותר כך יושבים התפילין יותר טוב על הראש והקיבורת, שהרי הם עגולים ואם המעברתא ארוכה נמצא שחלק גדול בשני צדדיה הוא באויר וממילא התפילין מונחים פחות טוב.

ואכן שאלתי את הגאון הנ"ל והוא הפנה אותי לעיין בספרו תפלה למשה חלק א' (על פרשיות ובתים רצועות וקשרים) עמ' שס"ח, שם הביא את לשון המהרש"ל הנ"ל והביא שם (ציור 24) את אופן החיתוך לפי המהרש"ל ונקט שחותכין את המעברתא כולה בשיפוע באופן שכולה תהיה קצרה כדי להבליט היטב את ריבוע החיתורא (כעין ציור מס' 3 הנ"ל), אלא שבציור של הרב קרויזר נקט שגם בקרן הזווית של המעברתא היא עדיין יותר קצרה מהחיתורא). וכתב שם עוד שכן משמע בכל לשונות הראשונים הנ"ל שהבאתי לעיל, שיש לחתוך את כל המעברתא.

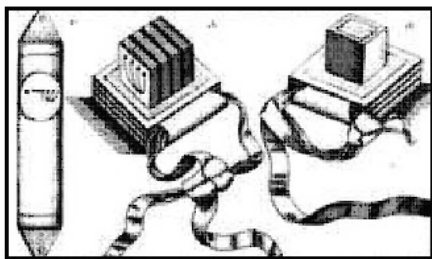
העולה מן המדובר, שאם כי יש מקום ליישב ולתרץ המנהג של זמנינו ובודאי לא שייך לומר שזה פסול⁹, אבל אין שום הגיון למה לנו לשנות מפשטות לשון הראשונים, ולשנות מהמנהג הקדמון בלי שום סיבה מוצדקת, בזמן שע"י השינוי יש צד שנופלים לחשש פסול בתפילין, למה לא ללכת בעקבות הראשונים והפוסקים שיש לקצר המעברתא כפשוטו ובלי התחכמויות.

אלא שלהלכה למעשה איני יכול לקבוע מסמרות ולומר שום דבר ברור בדבר זה, מאחר שאיני יודע מי הנהיג את החיתוך של זמננו ובאיזה דור זה התחיל ומה היה הסיבה לזה. לכן אבקש ממי שיכול לברר דבר זה, שיטרח ויכתוב לתועלת הכלל מה שיש לו לחדש בזה.

ציורים של תפילין בדורות הקודמים

העתקתי כמה ציורים מסוף ספר 'פרי אליעזר' - קשר תפילין, באדיבות המחבר הרה"ג ר' אליעזר פולק שליט"א, שם נאספו עוד ציורים רבים עתיקים - ובכולם רואים שהמעברתא כולה קצרה (כמובן שא"א לבנות הלכות על ציורים, ובודאי יש כמה פרטים בציורים שאינם מדויקים, אבל מ"מ זה ראייה נוספת לכל דברי הפוסקים שהבאתי במאמר)

מתוך ספר 'הלכות ומנהגי היהודים' משנת 1783 ה'תקמ"ג
קיבלתי מהרה"ג ר' אברהם יעקב קצנלבוויגן



מתוך ספר 'מדרוך תפילין' בלמינית משנת 1684 ה'ת"ח
קיבלתי מהרה"ג ר' אברהם יעקב קצנלבוויגן



★ ★ ★

9 בפרט שיש הסוברים שבחיתורא א"צ ריבוע כלל (עיין תוס' מנחות לה. ד"ה תפילין בסוף הדיבור, ברוך שאמר הג"ה כט, עולת תמיד סי' לב ס"ק מט, וביאור הלכה שם סעיף לט), וגם אפשר לצרף דעת הסוברים שריבוע ארוך כשר בתפילין (שלטי גבורים על הרי"ף הלכות תפילין דף ז: אות ג' שכ"כ הריא"ז בשם זקינו הרי"ד, בעל העיטור הלכות תפילין שער ראשון ח"ג, ומרדכי הלכות תפילין דף יא: טור א' בשם בה"ג ורי"ף לגבי תש"י, וע"ע שו"ת ארץ צבי סי' יב אות ג).

הרב אברהם יעקב איצקוביץ

חידושים בסידור רס"ג

לפני כשבעים שנה יצא לאור ספר "סדור רב סעדיה גאון" ז"ל, הספר נכתב בלשון ערב והוא מכיל הלכות תפלה, ומעט ובקיצור הלכות המועדות, עם התפלות ונוסחתן המלאה. המהדירים תרגמו את הערבית ללשון הקדש והדפיסום כך, עם שנויי נוסחאות חשובים והערות נאות ונחוצות.

השפעת הסידור בדורותיו בין בתוכנו בין בצורתו, היתה גדולה, כפי שניתן לראות שהרמב"ם בהלכות תפלה שלו וב"סדר התפלות" צעד גם בעקבות רס"ג, ואין כאן המקום להאריך בזה (מהדירי הרמב"ם מהדורת שבתי פרנקל הבחינו בזה והביאו הרבה מאד את סידור רס"ג בתוך ה"מקורות וצינונים" שלהם), במשך שנים הסידור לא היה ידוע וכמובן לא הובא הרבה בפוסקים.

עם עיוני בספר הזה ראיתי בו דברים רבים מחודשים, אשר המהדירים לא הבחינו בהם. רשימה קצרה כתבתי בבמה נכבדת זו קובץ "בית אהרן וישראל" שע"י ישיבות ומוסדות קארלין סטאלין שבנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א, בקובץ (קנז) תשרי תשע"ב רשימה זו נכתבה בקיצור רב מאד.

כעת באתי במגילת ספר בדברים ערוכים וארוכים, והנה ככל ספר מדברי רבותינו הראשונים יש כאן דברים הנראים מחודשים, אבל על פי רוב יש לרבינו חברים בדברי הראשונים אם רבים או יחידים ואם כן כבר נודעו הדברים האלו, אם כי לא על שם רס"ג, ועל כן ברוב המקומות האלו לא כתבתי דבר.

ברם פעמים רבות ישנם שהראשונים או האחרונים ז"ל הקשו או תרצו וחדשו בפלפולם איזה חידוש, וכבר נמצאו הדברים האלו בדברי רב סעדיה ז"ל, אז יש לדברים משמעות רבה וכלשון חז"ל בבראשית רבה (סג ט) דברים ישנים מפי זקן חדש על חידושים "חדשים" שנמצאו בספרים ישנים עיי"ש. לפעמים ציינתי לשיטה יהידא מאחד הראשונים אם נמצא כן גם בדברי רס"ג, דבר או הערה שכבר ציין והבחיין המהדיר לא ציינת.

חלק מהדברים פורסמו בקובץ "תפארת יונה" מרחשון תשע"ו, וכאן עוד נוסף עליהם דברים רבים כהמה (ירמיה לו לב).



עמוד יג

מי שמעכב אותו איזה עיכוב או שאינו טהור יכול לקרוא ולהתפלל עד סוף שעה רביעית ויחשבו לו כמצוות, ואם קרא או התפלל אחרי כן לא תחשבה לו כמצוות אלא כהוספות, עכ"ל.

כתב המהדיר דמשמע אחרי כן היינו עד חצות וכדעת הרמב"ם (פ"ג ה"א). וצריך עיון דלקמן עמוד לא כתב רבינו ז"ל ומי שלא היה יכול להתפלל שחרית עד סוף שעה רביעית לא יתפלל לא בחמישית ולא בשישית ולא בחצי הראשון של שעה שביעית, מפני ששעות וחצי אלו אינן זמן תפילה, אלא ימתין עד חצי שעה מן השעה השביעית ויתפלל אז שתי תפלות... ובכולן אם השמיט תפלה במזיד אין לה השלמה, ונשאר חייב עליה, עכ"ל. הרי שפתיו ברור מללו שאחר שעה ד' אי אפשר להתפלל כלל.

והנה בהא דהרמב"ם שהתיר בדיעבד להתפלל שחרית עד חצות האריך הרב בית יוסף בסימן פט לבאר בשני דרכים הדרך הא' דתפילה כל יומא זימנא הוא למי שטעה ולא התפלל, אלא שאחר שהגיע זמן המנחה חובה להקדים מנחה לה. והדרך הב' דלעולם אי אפשר להשלים אלא בתפלה הסמוכה כדין תשלומין, אלא שהזמן בין ד' שעות לחצות הוא זמן

ממוצע שלרבנן הוא זמן תפלה לכתחילה ולר' יהודה דהלכתא כוותיה אף ע"ג שאינו זמן תפלה ממש מ"מ בדיעבד מיקרי נמי זמנה, עיי"ש באורן. ודברי רס"ג אינם עולים לפי שני הפירושים.

אמנם הפרישה שם האריך דאף במזיד אפשר להתפלל כל היום, אלא דלא יהבי ליה שכר תפלה בזמנה כי אם בשוגג וכשמתפלל אותה סמוך לתפלה שאחריה, עכ"ד. ויתכן לפי דבריו לכלכל דברי רבינו דבתחילת דבריו כשדבר על עצם התפלה גזר אומר שאם יתפלל אח"כ יהבי ליה שכר תפלה דרחמי ובלשונו "כהוספות", ולא שכר חובת תפלה ובלשונו "כמצוות", וזה הוא כמובן גם אם התפלל בזמן שאינו זמן תפלה כלל כגון באותן ב' שעות ומחצה אבל אח"כ כשבא לבאר מה יעשה לכתחלה מי שעבר זמנו, ביאר ואמר שימתין עד זמן התפלה הבאה ויתפלל אז ותעלה לו לחובה.

ויתכן ג"כ שנפק"מ לדעת רס"ג למי שעבר ד' שעות בשוגג, ולא המתין עד זמן המנחה להתפלל כראוי והתפלל אחר ד' שעות קודם חצות, דצריך להתפלל מנחה שתים כדי לקיים חובת תפלה ע"י תשלומין, ומ"מ הואיל והתפלל מותר לו לאכול דתו לא מיקרי לא תאכלו על הדם.



עמוד יז

מי ששתק באמצע ג' הפרשיות משום איזה סבה ועמד בשתיקתו במשך זמן שיכול לקרוא בו את שלש הפרשיות כולן צריך לחזור מתחילת שמע ישראל עד אני ה' אליכם, עכ"ל.

יש כאן כמה חידושים, א. בבית יוסף סימן סה מבואר שיש בדין זה כמה דעות, דעת הרי"ף והרמב"ם שהה בק"ש כדי לגמור את כולה חוזר למקום שפסק, ובתפלה חוזר לראש. ודעת התוספות לחלק דשהה מחמת אונס חוזר לראש ושהה מרצון אפילו כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש. ובשו"ע פסק המחבר כהרי"ף והרמ"א כהתוס'. ודעת רבינו כאן היא דלא כחד, דמשמעות לשונו דס"ל שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש בק"ש אף בלא הפסיק ושהה מחמת אונס.

ב. בביאור הלכה סימן סה סעיף א ד"ה חוזר לראש הסתפק ג' ספיקות בדין שהה כדי לגמור את כולה, והספק השלישי הוא אם לגמור את כולה היינו עם הברכות עיין שם, וכאן מפורש בדברי רס"ג דהיינו כדי ג' פרשיות.



עמוד כז

ובצל כנפיך תסתירנו, ברוך שומר את עמו ישראל לעד, ברוך ה' לעולם... ברוך אתה ה' מלך א-ל חי לעד וקיים לנצח משובח שמו תמיד ימלוך (בעמוד קכד בערבית למוצאי שבת ליתא לתיבת "ימלוך" וצ"ע) לעולם ועד אמן.

הרי לנו תופעה מענינת, ברכת השכיבנו חותמת בברוך שומר וכו' בלי שם, וברכת ברוך ה' לעולם היא חותמת בשם, וכן הוא בסדר תפלות להרמב"ם (מהדורת שבתי פרנקל עמוד שכו) וכן הוא מנהג התימנים (בלדים).

וביאור מנהג זה כתב ר' אברהם בנו של הרמב"ם ז"ל בחידושים שבתחלת ספר מעשה רוקח (צוין שם וע"ש עוד) וזה לשונו: בנוסח ברכה שלאחר ק"ש של ערבית כי שומרנו ומצילנו אתה ובצל כנפיך תסתירנו כדבר שנאמר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל, והיה זה סוף הברכה, ולזה אמר שומר את עמו ישראל לעד, ואין ראוי שיהיה זה בשם ומלכות כמו שאומרים קצת אנשים טועים, כדי שלא תהא חתימה ושארייתה ברכה אחרת ויהיה מברך בערב שלש ברכות אחריה, וזה בהפך ממה שאמרה המשנה (ברכות פ"א מ"ד) בערב שתים לפנייה ושתיים לאחריה, ומה שבארתי פה לבלתי חתום בברכה הוא מועתק מאבא מארי ז"ל, עכ"ל.

נקודת הביאור היא דתנן שתיים לאחריה ואם חותמין שומר עמו ישראל בשם הוי שלש לאחריה ואנן שתיים תנן.

אלא שהדבר פלא שבערבית לשבת עמוד קיא כתב רס"ג השכיבנו וכו' בא"י הפורש סוכת שלום על עמו ישראל. ושמרו וכו' ביני ובין בני ישראל וכו' יראו עינינו וכו' ברוך אתה ה' המולך בכבודו תמיד לעולם ועד אמן. יש כאן שני שינויים א' חתימה קצרה בהרבה (ונראה שזה בגלל מיעוט הפסוקים ובגלל שנוי הנושא שסמוך לחתימה במילים יראו עינינו וכו' שאינם נאמרים בחול, וגם זה צריך ביאור מה נשתנה שבת מחול). ב' שבשבת ברכת השכיבנו חותמת בשם (אלא שחתימתה הפורש), ובחול אינה חותמת בשם, וצ"ע.

ונראה ליישב דסבירא ליה לרס"ג דאין איסור להוסיף ברכה ודלא כדעת ר"א בן הרמב"ם זצ"ל הנ"ל, אלא משום דהוי הפסק בין גאולה לתפלה, ובחול קפדינן טפי על סמיכות גאולה לתפלה לכן אין מוסיפין ברכה אלא מאריכין את ברכת השכיבנו אבל בשבת לא קפדינן כל כך על סמיכת גאולה לתפלה וכמו שכתב האור זרוע (ח"א הלכות ק"ש סימן יד) הובא בבית יוסף סימן קיא, על כן אפשר להוסיף את הברכה השלישית בשלימות ואין צריך לגרוע מברכת השכיבנו את חתימתה.

וזה לשון שאלה ותשובה מתשובות הרשב"א ז"ל (בחלק המיוחסות לרמב"ן סימן קפ"ח). שאלה אי זו היא ברכה שניה של ק"ש ערבית של אחריה, שומר עמו ישראל לעד או המלך, ואם היא שומר עמו ישראל מפני מה אין אומרים בה בא"י, ואם היא המלך מפני מה אין אומרים בליל שבת.

תשובה, זו אינה שאלה, דברכה שניה היינו השכיבנו, והיא הסמוכה לברכה ראשונה, שהיא אמת ואמונה, ולפיכך אינה פותחת בברוך וחותמת בברוך, שהרי חותמים בא"י שומר עמו ישראל לעד, א"נ הפורס סוכת שלום. ועליה הוא שאמרו חכמים בגמ' שאינה מפסקת בין גאולה לתפלה, דהשכיבנו כגאולה אריכתא דמיא. אבל ברכת המלך אינה ברכה של ק"ש, דשתיים לאחריה אמרו, לא שלש, אלא אותה יש בה י"ח אזכרות ונתקנה בימי השמד שגזרו שלא להתפלל ועמדו ותקנו אותה ברכה שיש בה י"ח אזכרות שבתפלה, ואף על פי שבטלה אותה גזירה, נשארה אותה ברכה ביד הדורות. ועל כן יש מן הגדולים שאין אומרה לא בשבתות ולא ב"ט, שלא תהא מפסקת בין גאולה לתפלה, עכ"ל.

והנה לשון השואל ולשון התשובה צריכים ביאור, דשאלת השואל איזו היא ברכה שניה היא תמוהה מאד ודאי ברכה שניה היא השכיבנו, והמלך היא ברכה שלישית, ומה היא זה ששאל מפני מה אין אומרים בה ברוך אתה ה', הא ודאי חותמים בברוך אתה ה' שומר עמו ישראל. וגם דברי התשובה צריכים ביאור מה שכתב שאינה פותחת בברוך מפני שהיא סמוכה לחברתה, וזה ודאי אינו מענין השאלה, שאם שאל השואל מה טעם אין פותחים בה בברוך מדוע לא שאל כן על ברכת אמת ואמונה.

ונראים הדברים שהשואל היה ממקום שמנהגו היה כעין המנהג הנ"ל שברכת השכיבנו לא היו חותמין בה בשם רק ברוך שומר עמו וכו', וחתמת הברכה היתה ברוך אתה ה' המלך, ועוד נהגו שם שבשבת אין אומרים כלל ברוך ה' לעולם, וזו היא שהיתה קשה לו מה היא ברכה שניה של ק"ש, אם השכיבנו מדוע אין חותמין בה בברכה בשם, ואם המלך היא הברכה השניה מדוע אין מברכים אותה בשבת.

והרשב"א ז"ל לא הכיר המנהג הזה, רק המנהג הרגיל שבימי חול מברכים ג' ברכות אחר ק"ש ובשבת שתיים, וחשד להשואל (שיתכן שלא היה תלמיד חכם, או שעכ"פ לא הכירו כת"ח) ששואל מדוע אין פותחת בברוך ועל זה השיב דאינה פותחת בברוך שהיא סמוכה לחברתה, וכתב לו גם הטעם שאין מברכים ברוך ה' לעולם בשבת.

עמוד כח

וכן גם תפלת המנחה כל מה שהיא קרובה לשעה השביעית הרי זה עדיף, עכ"ל רס"ג. בסימן רלג בטור ובית יוסף הובאה מחלוקת דלהרמב"ם עיקר זמן מנחה הוא מתשע שעות ומחצה, ולהרא"ש אינו כן יעו"ש.

ונראה דדעת רס"ג כדעת הרא"ש שאין מעלה במנחה קטנה אלא שהוסיף על זה דהואיל וזריזין מקדימין למצות מצוה להקדים בכל מה דאפשר. ובגמ' ברכות כ"ט ע"ב אמרינן א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן מצוה להתפלל עם דמדומי חמה, וא"ר זירא מאי קראה ייראוך עם שמש ולפני ירח דור דורים, לייטי עלה במערבא אמאן דמצלי עם דמדומי חמה, מאי טעמא דלמא מיטרפא ליה שעתא ע"כ. ונראה דלרבינו אידחיא לגמרי ואדרכה זריזין מקדימין.



עמוד כט

המתפלל י"ח צריך להסתיר לבו יחד עם ערותו במה שיכסה את שניהם, אבל הקורא ק"ש די לו בשעת הדחק לכסות רק את ערותו. עכ"ל.

יש בדברים אלו כמה חידושים, א' כתב הב"ח בסימן צא אות ג וזה לשונו: הא דתניא ולתפילה עד שיכסה את לבו לאו דוקא לבו אלא כל גופו צריך שיכסה וכו'. והביאו המ"ב ס"ק ב. והנה בביאור הלכה ד"ה יצא כתב שמי שאין לבו מכוסה מוטב שלא יתפלל כלל עכ"ד, ולפי דברי הב"ח הוא הדין למי שזרועותיו או רגליו ערומים טוב יותר שלא יתפלל. אבל בלשון רבינו רס"ג מבואר בהיפך שכתב להסתיר לבו יחד עם ערותו במה שיכסה את שניהם עכ"ל, משמע דהקפידא הוא על הגוף שבין הערוה והלב כלומר שאין די ברצועה כנגד הערוה ורצועה כנגד הלב, רק צריך בגד אחד שיכסה שניהם, אבל אם זרועותיו ורגליו ערומים שרי.

ב' מה שכתב אבל הקורא את שמע די לו "בשעת הדחק" לכסות רק את ערותו, הנה כתב כן בביאור הלכה שם דרך בשעת הדחק שרינן למי שלבו מגולה לקרוא ק"ש, והביא כן מספר תבואות שור, וכמדומה שניהם כתבו כן מסברא, אבל הם דברים ישנים מפי זקן חדש שכבר כתב כן רבינו סעדיה ז"ל. ונראה שזה תלמוד ערוך, דאמרינן פרק מי שמתו דף כה: ת"ר מים צלולין ישב בהם עד צוארו וקורא ויש אומרים עוכרן ברגלו דס"ל לת"ק לבו רואה את הערוה מותר ולי"א אסור. וקשה מדוע ישב בהן עד צוארו, ומדוע להיש אומרים עוכרן ברגליו ולא יעמוד והמים יחוצו בין לבו לערוה כמו שכתב הרמ"א סימן ע"ד ס"ב, מכאן יש ללמוד דלכתחילה אין נכון לקרוא ק"ש כשלבו מגולה.

ונראה שלא דוקא בקריאת שמע אלא אף בדברי תורה דינא הכי שלכתחילה אין ללמוד מי שלבו מגולה, דאמרינן בגמ' שבת (לג:) דרשב"י ור"א בנו הוי משלחי מנייהו ויתבי עד צוארייהו בחול וגרסי, ומדעשו כן אף שבודאי קשה הדבר להתכסות בחול, וכדאמרי שם בגמ' שנפצעו מזה, משמע שאינו נכון ללמוד כשלבו מגולה.



עוד שם

ומי שצריך להשתין, אין לו להתפלל אע"פ שאפשר לו להשהות את השתן, אבל הנצרך לנקבים גדולים אם יכול להמתין כשיעור הליכת פרסה היינו שעה וחומש מן הזמן הממוצע תפילתו מותרת, ואם לאו לא. עכ"ל רס"ג ז"ל.

יש כאן ב' חידושים א' דשיעור הילוך פרסה הוא ע"ב מינוטין כלומר שעה וחומש והוא כשיטת תרומת הדשן סימן א ועוד, הובא בשו"ע או"ח סימן תנ"ט ס"ב, דשיעור הילוך מיל הוא ח"י מינוטין, וכאן נאמרו דברים אלו בפי רס"ג ז"ל.

הב'. לשון וגירסת הרי"ף (יד. מדפי הרי"ף) היה צריך לנקביו אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה, אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה לא שנו אלא שאינו יכול לעמוד על עצמו, אבל יכול לעמוד על עצמו מותר, ועד כמה אמר רב ששת עד פרסה. וכתב רבינו יונה ז"ל ואינו נכון דודאי אע"פ שיכול לעמוד על עצמו כיון שנצרך לנקביו אינו מותר לכתחילה, כדאמר בסמוך באידך ברייתא הנצרך לנקביו לא יתפלל ומשמע אע"פ שיכול לעמוד על עצמו, אלא כך היא הגירסא בספרים המדויקים אבל יכול לעמוד על עצמו אם התפלל תפלתו תפלה. וכדברי הר"ר יונה פסק בשו"ע סימן צ"ב ס"א.

ולתרץ קושיית הר"ר יונה כתב בספר דברי מנחם על הטור סימן צ"ב בשם הגאון מוהר"א נחום ז"ל וז"ל בקיצור: הכנה"ג הביא לנו ירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) א"ר אלכסנדר שמור רגלך כאשר תלך לבית האלקים, שמור עצמך מן הטיפין העבות היוצאים מבין רגליך, הדא דאתמר בדקים אבל בגסין אם יכול לסבול יסבול, ע"כ. ולשון זה קשה להולמו דאדרבה בגסים יש להחמיר יותר מבדקין, ונראה ע"פ גרסת הרי"ף הנ"ל, דדקים שאין בהם טורח אהא אמרינן בכרייתא בתרייתא הנצרך לנקביו אל יתפלל, אבל בגסים שיש טורח גדול לפי שבתי כסאות שלהם היו בשדה, לא גזרו רבנן ומותר לכתחילה, ובעיני פירוש זה אינו רחוק וזו ראייה לגירסת הרי"ף ואין קושיא עליו מאידך ברייתא עכ"ל מוה"ר אליעזר נחום.

ושוב, ראו דברים ישנים מפי זקן חדש! שככל החזיון הזה כבר כתב רס"ג ז"ל דבקטנים אין להתפלל אע"פ שיכול לשהות את עצמו ובגדולים כשיכול לשהות את עצמו שרי.

והשתא דאתינן להכי דזה פירוש שיטת הרי"ף ז"ל דדוקא בגדולים מותר כשיכול לשהות עצמו עד פרסה, הנה הרב מגן אברהם ס"ק א (הובאו דבריו במ"ב ס"ק ה' ועיין כף החיים ס"ק ו' בשם הרב חיד"א אם זמן תפלת הציבור עובר) כתב דאם השעה עוברת אפשר לסמוך על דעת הרי"ף, הנה ע"פ הדברים האמורים לעיל אין לנו כח להקל אלא בגדולים, אבל בקטנים לא. וזה חידוש גדול לדינא.



עמוד ל

והשיכור אל יתפלל אלא אם כן דעתו מיושבת עליו עד כדי שהיה יכול לדבר לפני מלך. עכ"ל.

בערובין דף סד. אמרינן, אמר רבה בר רב הונא שתוי אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תפלה שיכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה, היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור, כי הא דרבי אבא בר שומני ורב מנשיא בר ירמיה מגיפתי הווי קא מפטרי מהדדי אמעברא דנהר יופטי, אמרו כל חד מינן לימא מילתא דלא שמיע לחבריה וכו', פתח חד ואמר היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור שתוי כל שיכול לדבר לפני המלך שיכור כל שאינו יכול לדבר לפני המלך, עכ"ל הגמרא, הרי דגם מי שיכול לדבר לפני המלך מיקרי שתוי ואל יתפלל.

ובחפשי בספרים מצאתי שכבר כתב כן בעל הלכות גדולות ז"ל וז"ל אמר רבה בר רב הונא (עירובין סד.) שתוי אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תפלה, שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה. היכי דמי שתוי והיכי דמי שכור, וכו', שתוי כל שיכול לדבר בפני המלך, שיכור כל שאינו יכול לדבר בפני המלך, אלמא היכא דאשתי ודעתיה ומנדעיה עילויה דכדקאים קמי מלכא יכול לאהדורי שפיר דמי לצלויי, ואי לא אסיר.

והדבר תמוה דמסיים על הגמרא דשתוי אל יתפלל דשפיר דמי לצלויי וכבר העיר בזה בהגהות בן אריה שם.

ונראה דהנה בגמ' (שם סה.) מייתי התם כמה חומרי כגון ביומא דרתח לא מצלי, לא מצלי בביתא דאית ביה שיכרא, בביתא דאית ביה הרסנא, וכתב בהגהות מיימוניות פ"ד מתפלה אות כ' וזה לשונו, כתבו התוס' דבכל הני שמעתתא אין אנו נזהרין בזה"ז דבלאו הכי אין אנו

מכוונים כל כך בתפלה, מיהו בשיכור שתפלתו תועבה צריך להזהר, עכ"ל, והביאו הרב ב"י סימן צט.

ומדקדוק לשונו נראה דדוקא שיכור שתפלתו תועבה הוא שלא יתפלל אבל שתוי שרי, נראה דסבירא ליה דהא דאמרינן שתוי (כל שיכול לדבר לפני המלך) אל יתפלל חומרא היא וכעין ביתא דאית ביה הרסנא ושיכרא, והואיל והאידינא אין נזהרין בחומרות אלו, שפיר מצי שתוי לצלויי. והשתא אתי שפיר דברי שני המאורות בה"ג ורס"ג.



עמוד לא-ב

ואסור לקרוא כשיש קרוב לו איזה לכלוך או ערוה מגולה וקרבה היינו ד' אמות, ואם הוא בבית נחשב כולו קרבה אחת. עכ"ל.

פסק הגאון כרבי שמעון בן אלעזר דס"ל כן בברכות דף כה ע"ב וכן פסק ר"י בן גיאת כמו שהביא הרב בית יוסף סימן פז ס"ג ורוב הראשונים פסקו דלא כרשב"א עיי"ש. והמהדיר לא שם לב לזה.



עמוד לג

כל המזמור הללוי-ה כי טוב וכו'. עכ"ל.

הנה הזכיר כל המזמורים הללוי' אבל הפרק הראשון הללי נפשי את ה' לא זכר, ושם כן נהגו במקומו.



עמוד לד

מי שעבר את שנתו הי"ג הגיע לפרקו ואם הוא בן יב אין סומכין עליו אלא אם כן שואלים אותו למי התפלה והוא עונה לרחמן השוכן בשמים אז משלימים בו, עכ"ל.

דעת רבינו כדעת התוספות (מח. ד"ה ולית) וז"ל ויש לומר קטן פורח שמזמנים עליו היינו דוקא היודע למי מברכין, עכ"ל. אלא שדעת התוס' (מז: ד"ה קטן) בשם ר"ח דקטן פורח היינו שהביא ב' שערות והוא בתוך י"ג שנים, ורס"ג מפרש כנראה שהוא בן י"ב שנים ובהא פליגי. ולאריכות הענין עיין בית יוסף סימן נה.



עמוד מ

סדר אמירת קדושה דסדרא מענין: החזן אומר וקרא זה אל זה ואמר והציבור עונים קדוש קדוש וכו', וכמו כן גם בתרגום ומקבלין וכו' ואמרינן, והציבור עונים קדיש בשמי וכו', אבל ותשאני רוח וכו' אומרים כולם יחד, ומשמע דאין ברוך כבוד כעין קדושה, והתרגום קדיש בשמי וכו' הוי כקדושה. וזה דלא כמו שהביא הרב בית יוסף סימן נט בשם הזהר"ק (תרומה קלב:), דתרגום אומרים ביחידות דווקא ע"ש.



עמוד מה

מי שהתפלל כבר שמונה עשרה, ונכנס לציבור ומצא אותם שמתפללים אותה, אם הוא רוצה מתפלל עמהם ואם אינו רוצה אינו צריך. ואם התפלל עמהם צריך הוא להוסיף בה איזו בקשה. ומי שרוצה להוסיף תפלת רשות יתפלל שמו"ע כמה פעמים שהוא רוצה, עכ"ל.

משמעות דבריו שאם מתפלל לעצמו אינו צריך להוסיף בה דבר אבל אם מתפלל בצבור אז צריך לחדש בה דבר, וזו דעת הר"ר יונה כמו שהביא הרב"י בסימן קז ד"ה והרי"ף נראה שמפרש, והרב"י תמה על שיטת הר"ר ע"ש, וכאן מצאנו לו רב.



עמוד פה

סעודה שנעשית ממין דגן ואינה לחם, מברכים מזונות, אבל אם עיקר התבשיל אורז או דוחן או חמצה (חומוס) או שאר קטניות מברך לפניו בורא פרי האדמה, עכ"ל.

עיי' בית יוסף סימן ר"ח די"א דאורז ברכתו מזונות והביא בשם הלכות גדולות שברכתו שהכל. ודברי רבינו שמברכים האדמה היא שיטה מחודשת לכאורה, אמנם בה"ג שלפנינו (דפוס ורשא ז' טור ב) ארוזא בין בשליה בין אפייה לחם בתחלה בפה"א ולבסוף בנ"ר, מ"ט לאו מין דגן הוא וכן דוחן, ואע"ג דפליג ר' יוחנן בן נורי לית הלכתא כוותיה, עכ"ל, ואח"כ הביא אית דאמרי שעל אורז מבושל מברכים במ"מ, והאריך בביאור הסוגיא.

ודעת הרס"ג כדעה ראשונה שכתב בה"ג.

עוד שם

ואם עשה מן החטה או השעורה או כיו"ב לחם, ממה שמביאים על השלחנות לא בכלים, מברכים המוציא, עכ"ל.

זו הגדרה מענינת מאד להבדיל בין לחם שברכתו המוציא למה שאין ברכתו כך, וצ"ב. ודו"ק מכאן לענין קוגל ירושלמי.

עמוד פה

[בבוקר] אחר רחיצת הידים מברך על נטילת ידים, חוץ מרחיצת הידים מן הזוהמא, כי זה לשם נקיון בלבד, עכ"ל. ולעיל עמוד דס"ל כדעת הרשב"א הובא ביתה יוסף (סימן ד סעיף ז), היינו עד פרקי הידים, ואת הרגלים עד הקרסולים מאיזו מלאכת עבודה, אחרי הרחיצה מעשיית הצרכים ורחיצת הפנים בסדר זה, עכ"ל.

ממשמעות דבריו נראה שצריך ליטול ידיו לפני כל תפלה, ואף עפ"כ אין מברכים רק על נטילת ידים שחרית, והטעם נראה דס"ל כדעת הרשב"א הובא ביתה יוסף (סימן ד סעיף ז), וכדקיי"ל בסימן צב סעיף ה דאין מברכין על נקיות גרידא, ונראה הביאור דבבוקר שדרכם של כל בני אדם שיהיו ידיהם אינם נקיים על כן הטילו חובה גמורה ליטול הידים ובברכה, אבל בתפלות אחרות שלפעמים הידים נקיות ולפעמים לא, אע"ג שעכשיו ידיו מטונפות וחייב ליטול ידיו, אינו מברך דנחשב לנקיות בעלמא ודו"ק.

עמוד צב

על בשורות משמחות כגון על ריוח או לידת ילדים מברך הטוב והמטיב, עכ"ל.

אם לשון המתרגם "ילדים" מדוקדקת, משמע בין בנים בין בנות, והנה בגמ' דידן (ברכות נט:): איתא ילדה אשתו זכר, וכן איתא בטוש"ע סימן רכג ס"א, וכתב במ"ב ס"ק ב דמשמע דעל בת אין מברכין.

ובהקדם יש להעיר שהרמב"ם (הל' ברכות פ"י ה"ג וה"ז וע"ש בספר המפתח מהד' שבתי פרנקל) והרי"ף השמיטו לדין זה לגמרי, וצ"ל הטעם הא הדין מפורש בתלמוד, ונראה לבאר דסבירא להו לרבתינו ז"ל שילדה זכר הוא משל לבשורה טובה וכעין מה שאמר ירמיה (כ טז) אשר בישר את אבי לאמר ילד לך בן זכר שמח שמחהו, ועל כן לא הוצרכו הרי"ף והר"מ להביא דין זה שהוא בכלל שמועה טובה, ודייקא מאד בדברי רס"ג שאח"כ כתב על בשורות מעציבות מודים ברוך דיין האמת כגון על הפסד ועל מיתת ילדים וכיו"ב, עכ"ל, וזה פשוט שגם על מיתת שאר קרובים מברך כן כדאמרין שם בגמ' שעל אביו אומר דיין האמת, אלא לדוגמא נקטיה, וה"נ מה שכתב "לידת ילדים" היינו בין בנים בין בנות, וס"ל דלשון הגמ' ילדה "זכר" לאו דוקא.

עמוד צח

המוהל מברך על המילה, וחותר, ופורע, ואחד הנמצאים מקריא לפני אבי הבן אשר קב"ו להכניסו וכו'. עכ"ל.

תימה שלפנינו בגמרא (שבת קלז:): איתא אבי הבן מברך להכניסו, הרי שהאב מברך. וצ"ע.



עמוד ק

בסדר פדיון הבן. והכהן אומר לו, כשם שזכית לקיים מצוה זו כך תזכה לקיים כל מצותיה שלתורה, עכ"ל.

הברכה הזו צריכים לדעת מקורה, ומה טעם דוקא במצוה זו מברכים כך מה שאין כך בכל המצוות. והטור בסימן שה, והרמב"ם הלכות ביכורים פ"א לא כתבו נוסח זה.



עמוד קו

וכל זמן שאנשים רואים זה את זה מצטרפים לברכה ולתפלה, ואם יש עמהם איש שלא ראה אותו אף אחד מהם אינו נמנה עמהם, עכ"ל.

מכאן יש ללמוד דמש"כ שו"ע סימן נה סעיף יד וז"ל, מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבעה, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה, עכ"ל. האי מראה להם פנים די אם הראה פניו לאחד מהם. ועוד דבגוף האי דינא דשו"ע כתב המ"ב ס"ק נ"ב בשם כמה מן האחרונים המפקקים בדיון זה, וכאן מצאנו מקור קדום לפסק זה.



עמוד קלב

כל חמירא וכו' ליבטל מרשותאי וליהוי כעפרא עכ"ל.

בביאור ענין "ביטול חמץ" האריכו ראשונים ואחרונים ז"ל כנודע, ודברי רבינו סעדיה הללו נוטים לסגנון ביאור ענין הביטול שע"י שהוא אינו מחשיב החמץ הוא נהיה כהפקר, וזהו ליבטל מרשותאי כלומר שלא יהא בבעלותי ויהא כעפר ודו"ק.



עמוד קלג

יוצקים על הקמח מים שלנו והזדככו. עכ"ל.

בגמרא (פסחים מב.) אשה לא תלוש אלא במים שלנו, והטעם נתבאר שם ברש"י וזה לשון בה"ג מאי טעמא כל כמה דלא ביתי (שלא לנו) חבילי ומחמעזי לעיסה (מחממין ומחמצין העיסה), והיינו שע"י הלינה מצטננים המים.

ומלשון רבינו וכן ממה שהביא המהדיר מרי"ץ גיאות בשם רבינו נראה שהטעם הוא כדי שיצטללו המים ועי"כ יהיו נקיים ולא יחמצו העיסה אם יש שם איזה דבר מעורב בהם. וצ"ע.



עמוד קמז

(בהלל) והם יענו על כל פסוק הללויה, עד כי גבר עלינו חסדו ואמת ה' לעולם הללויה. אח"כ יאמר הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו והם יענו הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו וכן על כל פסוק מן יאמר נא ישראל עד נגילה ונשמחה בו. וכשאמר אנא ה' הושיעה נא יענו אנא ה' הושיעה נא, וכשאמר אנא ה' הצליחה נא יענו אחריו כמו כן אנא ה' הצליחה נא ועד סוף המזמור. עכ"ל.

מנהג זה הוא לא ידוע באמירת ההלל, תחילת ההלל (צ"ע שכתב זאת רבינו רק אחר ברכת המזון כלומר מ"לא לנו" ולא הזכיר זאת מהללויה הללו) עונים אחר הקורא "הללויה", מ"הודו לה" עונים "הודו לה" כי טוב כי לעולם חסדו" עד סוף הפרק, מ"אנא" עונים אחר החזן את מה שהוא אומר.

והנה בגמרא סוכה (לח.) אמרינן אמר רבא הלכתא גיברתא איכא למשמע ממנהגא דהלילא הוא אומר הללויה והן אומרים הללויה... הוא אומר הללו עבדי ה' והן אומרים הללויה... הוא אומר הודו לה' והן אומרים הודו לה'... הוא אומר אנא ה' הושיעה נא והן אומרים אנא ה' הושיעה נא... הוא אומר אנא ה' הצליחה נא והן אומרים אנא ה' הצליחה נא... הוא אומר ברוך הבא והן אומרים בשם ה' וכו', ופירש רש"י שם שהיו נוהגין לענות הללויה שתי פעמים ולא יותר, ואומרים כל ההלל עם המקרא עד הודו, ועונין הודו אחריו, וחוזרין וקורין עמו עד אנא, ועונין אנא הושיעה נא ואנא הצליחה נא אחריו כמו שאנו עושין, ואין זו כקריאת הראשונים שהיו עונים הללויה על כל דבר וכו'. והדברים אינם כפי המנהג שהזכיר רב סעדיה, וזה לשון הרמב"ם פ"ג הי"ד אחר שביאר המנהג מימי התלמוד, סיים וזה לשונו, בזמנים אלו ראיתי בכל המקומות מנהגות משונות בקריאתו ובעניית העם ואין אחד מהם דומה לאחר. והנה לנו עוד מנהג חדש.

דבר מענין הוא שרס"ג הזכיר מנהגי קריאת ההלל בליל חג פסח, ולא הזכיר זאת לא בחנוכה ולא בשאר הללות (אגב שם בעמודים קנג קנד הזכיר דילוג בר"ח באופן שונה ממנהגנו וכבר כ' הרמב"ם שם ה"ח ויש מדלגין דילוג אחר).



עמוד קמח

יהללך ה' אלקינו וכו' ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הא-ל המלך המהולל המשובח המפואר בפינו ובפי כל הנשמות מלך א-ל חי וקים משובח שמו תמיד ימלוך לעולם ועד. בעמוד קנד בהלל של מועדות כתב ויברכו יהללך והוא יאמר בא"י המלך המשובח המפואר המיוחד המנוצח (כנראה הפשט הנצחי) המתנשא בפינו ובפי כל הנשמות מלך א-ל חי וקים תמיד ימלוך לעולם ועד.

יש כאן ב' שנויים א' הנוסח "המיוחד המנוצח המתנשא" מה שנמצא בהלל המועדות ולא בהלל של ליל פסח, ותיבות "משובח שמו" שנמצאות בהלל של ליל פסח ולא בהלל המועדות וצ"ע.

ב' והוא שנוי מהותי שבליל פסח הברכה פותחת ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם משא"כ בהלל המועדות שהברכה היא בא"י בלבד. ונראה הטעם בפשטות, דבכל הלל שמברך עליו ברכה שלפניה אם כן הוי יהללך ברכה הסמוכה לחברתה שאינה חותמת במלכות וכ"כ הרשב"א בברכות יא. ד"ה אלא, אבל בהלל של ליל פסח שאין מברכים עליו לפניו לדעת רס"ג עיין עמ' קמ ועמ' קמו שלא הזכיר ברכה על הלל זה, (אע"פ שיש דעות חלוקות בדבר עיין טור סימן תעג) אם כן אין ברכת יהללך סמוכה לחברתה וטעונה שם ומלכות בפני עצמה. ולבאר מנהגנו שאין חותמין במלכות אע"פ שאין מברכים על ההלל, יתכן לתרץ ע"פ דברי הטור סימן ו על ברכת אלה-י נשמה עי"ש ודו"ק.



עמוד שנה

הנה היחיד אינו צריך לברך בכל פעם שהוא קורא בתורה וכו' לא לפני הקריאה והלימוד ולא אחריהם ובלבד שהתפלל כבר תפלת השחר, אבל אם לא התפלל עדיין צריך לברך לפני הקריאה והלימוד: בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על דברי תורה. בא"י אמ"ה אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו הערב נא ה"א את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך

כל בית ישראל ונהיה כולנו לומדי תורתך ונהיה אנחנו וצאצאינו יודעי שמך בא"י נותן התורה.

אחר כך יקרא או ילמד ובאה הקבלה ללמד הלכה זו לפני התפלה בכל בוקר אחרי הברכה הזאת: אילו דברים שאין להם שיעור וכו' אלו דברים שאדם אוכל וכו' ותלמוד תורה כנגד כולם, עכ"ל.

יש בעמוד זה כמה דברים נפלאים.

א' סגנון הפוסקים (ראה למשל שו"ע סימן מז ורמב"ם פ"ז מתפלה) הוא: מצוה לברך על התורה לפניך, ואם התפלל כבר שחרית יצא בברכת אהבה רבה. ורבינו כתב בסגנון הפוך לגמרי, אין צריך לברך כלל, ומי שהשכים לפני שחרית צריך לברך. והוא סגנון משונה מאד.

ונראה בהקדם שכך הוא סגנון הגמרא ברכות יא: א"ר יהודה אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך משקרא ק"ש א"צ לברך שכבר נפטר באהבה רבה, ובתור הכי אמרין על מה מברך ומה מברך עכ"ל הגמ'.

והנה גם כאן עיקר ענין ברכת התורה מתחיל ממי שהשכים וכו', כעין סגנון רס"ג. (אמנם בדברי הגמ' אין ראיה כל כך דהתם עסקין בברכת אהבה רבה ומתוכה מתגלגל ענין ברכת התורה, אבל דברי רס"ג טעונים חובת ביאור).

ונראה לבאר דעת רס"ג ז"ל דהנה הראשונים ז"ל נתחבטו הרבה בגדר ברכת התורה, שאם היא ברכת המצוות מדוע בהפסיק אין מברך ועוד ספיקות רבים בישן וכו' כמבואר בטור ופוסקים סימן מז ומפורסם.

ואפשר לומר בביאור דעת רבינו שמעיקר הדבר אין ברכת מיוחדת על לימוד התורה ביחיד רק בבוקר כשמברכים ברכות ק"ש על יצירת המאורות מיד אח"כ מברכים על שבח התורה, כי אין התורה לנו כמצוה פרטית רק היא עצם חיינו וכך אנו אומרים בברכת ק"ש של ערבית "כי הם חיינו ואורך ימינו", על כן אין לה ברכה פרטית רק בתוך הברכות על היצירה המתחדשת ביום ובלילה דהיינו ברכת יוצר אור והמעריב ערבים מיד אנו מודים על מתנת התורה.

ועומק הדבר נתבאר בדברי החבר למלך הכוזר (כוזרי מאמר ב אות נו ואילך ואני מעתיק מתרגומו של יצחק שילת), וז"ל הלא ראית איך פתח דוד בשבח התורה, כאשר הקדים את תיאור השמש במזמור (יט) השמים מספרים כבוד א-ל ותיאר הקף אורה וזכות גרמה ויושר דרכה ויפי מראה, וסמך לזה אמרו תורת ה' תמימה וגו' כאילו הוא אומר אל תתפלאו על התיאורים האלה (של יופי השמש) כי התורה יותר בהירה ומפורסמת ונעלה ומועילה עכ"ל בקיצור, ולפני זה ביאר כי השמש היא אור העולם הזה, והתורה היא אור השכל בידעת ה' ועבודתו. וכן כתב מהר"י אבובה בביאור הטור סימן ס וזה לשונו, והנה מה שמכחו אהבת עולם ליוצר המאורות הוא על דרך השמים מספרים כבוד א-ל-ל שהזכיר יצירת המאורות וסמך ליה תורת ה' תמימה לומר שהיא [התורה] למעלה מן המאורות שהיא משיבת נפש, ואח"כ עדות ה' נאמנה שאנו חייבין להעיד על יחודו האמיתי, והנה בזה הדרך תקנו אלו הברכות שהרי אהבת עולם מזכיר בה תורה ואח"כ ק"ש, עכ"ל.

ולפי זה אין לנו ביחיד שום ברכה על התורה שבברכות קריאת שמע אנו מודים ומהללים על התורה, רק מי שהשכים לקרוא קודם התפלה תקנו שיברך, והרי אנו רואים דבר פלא בגמ' הנ"ל שבמקום ברכת מצוות הרגילה אקב"ו זה אומר ברכה זו וזה אומר ברכה זו והגמ' משבחת לברכת אשר בחר בנו שאיננה ברכת מצוות רק כעין ברכת שבח, ועוד דמסיק נימרינהו לכולהו, ולא מצאנו לברך על ביעור חמץ ולבער חמץ מוציא והמוציא לצאת יד"ח

כולם (עיינן פסחים ז. וברכות לח.), רק העניין הואיל ובברכות שבח עסקינן שפיר מצינן למימר לכולהו.

עוד ענין שיש כאן בדברי רבינו רס"ג הוא בנוסח הברכות שהברכה הא' מתחלת אקב"ו על דברי תורה, והשניה מתחלת אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו ובתוך ברכה זו נוסף הערב נא וכו' עד ברוך אתה ה' נותן התורה.

הנה הטור (סימן מז) כתב וזו נוסחה, בא"י אמ"ה אקב"ו על דברי תורה הערב נא וכו' בא"י המלמד תורה לעמו ישראל ויש חותמים בא"י נותן התורה וכו' ועוד ברכה אחרת בא"י אמ"ה אשר בחר בנו וכו' בא"י נותן התורה, עכ"ד. והנה בנוסח רס"ג הערב נא לא הצטרפה לעל דברי תורה, רק היא הרחבה של ברכת אשר בחר בנו שבציבור היא נאמרת בקיצור כמו שכתב להלן עמוד שנט.

עוד דבר הצריך להשים לב אליו הוא המנהג בלימוד שאחרי ברכת התורה שנהגו ללמוד מקרא משנה ותלמוד כמבואר בטור והטעם במקרא מובן דבגמ' התם אמרינן לחד מ"ד שעל מקרא מברך ועל משנה לא, על כן אנו אומרים מקרא משנה ותלמוד, ואע"ג דמסקנת הגמ' משמע דאף למשנה ותלמוד מברך וכן נפסק להלכה, אנו אומרים מקרא משנה ותלמוד. ברם במנהג רס"ג יש רק משנה המדברת במעלת תלמוד תורה. אלו דברים שאדם אוכל הוא ברייתא הובאה בגמ', ועכ"פ הוא בגדר "משנה" ולא "תלמוד".



הערות

בענין קריאת המגילה במקומות המסופקין

לכבוד מערכת הקובץ התורני מכון בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

ראשית דבר הנני חייב בהכרת הטוב למערכת החשובה על הקובץ הנפלא שיוצא תמידין כסדרן, וברוב הפעמים הוא נקלע לידי בביהמ"ד ונהנה מאד מאד, ובמיוחד מעל במה זו יישר כח להרה"ח אברהם אביש שור שליט"א על מאמריו המאלפים בינה.

ובכ"ז ברצוני להעיר על מש"כ הרה"ג יוסף אלבוים שליט"א בקובץ שנה לא גליון ג' (קפ"ג) בנושא בגדר חיוב קריאת המגילה בלילה והמסתעף, והעיר שם בעמ' ס"ו הערה 13 עמש"כ הר"ן בשם הגאונים על קריאת המגילה במקומות המסופקים האם הוא פרוז או מוקף חומה דאזלינן בתר רוב מקומות בעולם שהם פרוזים ואינם מוקפים, ולכן זמנא ב"ד אדר ולא בט"ו, וע"ז הקשה דכלל נקוט בידינו מש"ס ופוסקים דכל קבוע כמחצה על מחצה והוא נידון כספק השקול, והרי העיר שמסופקת קבועה במקומה, ולכן לכאורה הרי א"א לסמוך על רוב הערים בעולם וכספק חשבינן ליה, עכ"ד.

ובקצרה אתמצת דין קבוע ולהעיר על מש"כ הג' הנ"ל, דדין קבוע מבואר בש"ס בכ"מ ובכתובות ט"ו. על דין תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ואינו יודע מאיזה מהן לקח אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב, וכתב רש"י ספיקו אסור דכל קבוע כמע"מ דמי, ובנמצא, בשר הנמצא בשוק ולא ידעינן מאיזה פירש הלך אחר הרוב הואיל והבא לפנינו לא במקום קבועות לקחה, וכבר פורשה ע"י אחר וכל דפריש מרובא פריש עכ"ל. ועוד שם בגמ' ומדאורייתא מנא לן וארבו לו וקם עליו דאיירי שם לענין חיוב רוצח עיי"ש.

הרי מבואר לנו דדין קבוע חידוש הוא שחידשה תורה [ואין לך בו אלא חידושו וכמש"כ הש"ך יו"ד סי' ק"י] אע"פ דקיי"ל דאזלינן בתר רוב מ"מ כשהאיסור אפי' שהוא מועט הואיל והוא קבוע וניכר מקומו נדון כמחצה על מחצה, והוא דווקא באופן של רוב כהאי דמיקרי בש"ס חולין י"ג. רובא דאיתא קמן, והיינו סוג של רוב שמחד גיסא אפשר לדון על החתיכה שפרשה שהיא מהרוב, וע"ז חידשה תורה שיש להתייחס ולדון שבמקום הקביעות הוא מחצה ולא רוב, וע"כ הוי כספק השקול [וע"כ בבשר הוי ספיקא לחומרא].

ובזה הדין יעוי' בספר שערי ישר להגרש"ש שער ד' פ"ג שדן בארוכה ביאור הדבר, שרובא דאיתא קמן שהוא חידוש התורה לדונו שפרש מהרוב מ"מ כ"ז שהנידון הוא עדיין במקום קביעותו יש לדונו כמע"מ, ואפי' על מעשה ההפרשה בעצמה ליכא לחידוש התורה של קביעות וע"כ יש לדונו שפרש מהרוב, וחלק שם על השב שמעתתא ש"ד פ"א שר"ל שגם על מעשה הפרשה בעצמה גם נדון כמע"מ, מ"מ סוף דבריו שם דהוא רק ברובא דאיתא קמן, שצריך לדון על א' שפרש מהם, ע"ז נאמר דין קבוע כמע"מ. אבל ברובא דליתא קמן כהאי דמתבאר בסוגיא דחולין י"ג דהיינו לדוגמא רוב בהמות אינם טריפות, שהוא גילוי מילתא לגלות מציאות הדבר בעולם, שאה"נ שחידשה תורה שאפשר וצריך לסמוך על הרוב לבירור המציאות. [ואע"פ שרבי מאיר חלק ע"ז דחיישי' למיעוטא] וזהו רובא דליתא קמן, בזה לא שייך שנדון את דין הקבוע של מע"מ שהרי זהו בירור המצב בעולם, וזה פשוט שבזה לא שייך האי גזירה"כ קבוע כמע"מ.

עוד מצאנו דין קבוע מדרבנן, באופן של ביטול ברוב שמועיל מדאורייתא [בדבר יבש מב"מ], ומ"מ היכי דהוי דבר חשוב וכדומה מדרבנן אין מועיל ביטולו, וע"ז חידשו חז"ל שהגדרתו כקבוע דהיינו כספק וכל חתיכה עומדת בספק איסור, ומיקרי בפוסקים קבוע דרבנן, ומבואר בארוכה ונפסק בטושו ע"י סי'

ק"י, ולפי"ז כ' הש"ך כשהאיסור אינו ניכר דהיינו בתשע חנויות כדלעיל ולא ניכרת וידועה החנות שמוכרת בשר נבילה לא נאמר דין קבוע כמע"מ.

לסיכום, רוב ברובא דאיתא קמן שיש לדון מחד גיסא כל דפריש מרובא פריש ע"ז נאמר לדון מאידך גיסא דין קבוע כמע"מ, מ"מ ברובא דליתא קמן וכן בביטול ברוב לא נאמר דין קבוע, חוץ מדרבנן בביטול ברוב בד"ח.

ולנ"ד הייכי נדייני להאי דינא שכ' הגאונים על עיר שאין ידוע אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, דלכאורה ביטול ברוב אין זה, דביטול ברוב נאמר כשלא ניכר האיסור ומעורב בהיתר ואין זה דומה לנ"ד, דכל הערים ידוע מצבן ורק זה בפ"ע אינו ידוע, וגם א"א לדונו לכאורה כרובא דליתא קמן דהיינו שנכריע ע"פ הרוב מצבו של העיר [כעין רוב בהמות אינן טריפה], דאין הכרח מסבא שרוב הערים בעולם אינן מוקפות שגם זה העיר אינה מוקפת, וא"ת לדונו כרובא דאיתא קמן, גם זה א"א דאין זה דומה לפרש מהרוב דהרי לא פרשה העיר הזאת מרוב הערים, ואילו היה מקום להחשיבו לדין רובא דאיתא קמן, היה מקום לשואל בזה להקשות מדין קבוע, אבל הרי אינו דומה, ואין מקום לקושייתו, מ"מ עדיין צ"ב לאיזה רוב נשייכו.

בכ"ז כיון שהגאונים כתבוהו יש לפרשו בדוחק בתרי אנפי ובשניהם לא שייך קבוע, או שנאמר דהוא בכלל מה שאמרו חז"ל הלך אחר הרוב, וזהו גם בכלל גזיה"כ כמו רובא דאיתא קמן אבל לא מצב שפרש, אלא דבכ"ז הואיל ורוב הערים בעולם הם פרוזים, כן יש לפסוק גם על זה העיר, או שנדמהו לרובא דליתא קמן שמועיל מס"ב שנסתבר שהוא מהרוב, וא"כ י"ל שכל עיר ביסודה נבנית שלא מוקפת, ורק מיעוט אח"כ בונים ומקיפות אותה בחומה, וזו י"ל שהיא כמו מציאות של רוב בהמות אינן טריפות, כן העיר הזאת בתחילה נבנית שלא בחומה, ומהיכ"ת שהיא מהמיעוט שאח"כ בנו בה חומה, וע"כ דינה כפרוזה כי"ד כמו כל רוב הערים בעולם שדינם כי"ד, מ"מ איך שלא נפרש אין זה שייך לדין קבוע כמבואר, ועדיין צ"ע, וה' יאיר עינינו בתורתו להבין ולהשכיל.

בברכה,

שמואל שוורצמן

ר"כ ישועת אברהם - סלאנים ב"ב

תגובת הכותב

לכבוד חברי ורבני מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

ראיתי מה שהעיר הרה"ג ר"ש שוורצמן שליט"א על מה שדנתי בדברי הגאונים המובאים בר"ן ריש מסכת מגילה, ויפה האריך בגדרי רוב ודין פרוש וקבוע, ואחר הכריעה לפני כבוד תרתו אשתדל להשיב על דבריו ראשון ראשון, ולרשום על הכתב מה שניתוסף לי בדברי הר"ן בעת עיוני בדברי הרב ולזכותו ייחשב.

תמצית הדברים היו שכתב הר"ן בשם הגאונים בעיר המסופק לנו אי היא מוקפת חומה מימות יהושע או לא קורין בה המגילה כי"ד אדר משום דאזלינן בתר רוב ורוב עיירות אינם מוקפין, והערת מכלל הידוע שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וא"כ אין לקבוע קריאת המגילה באותן עירות בתר רוב העירות שבעולם כיון דקבוע היא במקומה.

והעיר הרב הנ"ל דקיי"ל בכל התורה כולה דאזלינן בתר רוב ואף דנתחדש דין קבוע מ"מ אין לך בו אלא חידושו ולא אמרינן דין קבוע אלא ככגון תשע חנויות דהיא רובא דאיתא קמן, דכיון דאין הרוב קובע המציאות מצד הסבא אלא מגזירת התורה בזה חידשה תורה דאי צד המיעוט קבוע חשבינן ספיקו כמחצה על מחצה, משא"כ ברובא דליתא קמן שהוא הכרעה מכת הסבא לא שייך דין קבוע, ואדרבה בזה אזלינן בתר רובא דעלמא, וכן בביטול ברוב לא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, חוץ מדבדב חשוב דהגדרתו קבוע דרבנן, ועוד כתב הרב דלא אמרינן כל קבוע אלא במידי דפריש או שהוציאו ממקומו אבל עירות שכל אחד במקומו עומד לא שייך גביהו הכלל של קבוע או פרוש אפילו ברובא דאיתא קמן.

הנה אף שזה לא היה נושא המאמר בכלל מ"מ כיון שהעיר הרב הנ"ל בדברי ארשום מה שעלה לי בזה וזה החלי.

אף שיפה כתב הרב דאין כוונת הגאונים לדין ביטול ברוב, דלא שייך ביטול אלא בתערובות ולא במקום שכל דבר עומד כשהוא לעצמו ומסופקין במציאותו ודינו, מ"מ בשאר דבריו יש לדון, בין במה שנקט בפשיטות דלא שייך כל קבוע אלא ברובא דאיתא קמן ולא ברובא דליתא קמן, אמת הוא שכן מבואר בכמה מגדולי האחרונים בשו"ת רע"א תנינא ק"ג אות י"א-י"ב דן בזה ובנו ר' שלמה איגור. וכן בשמעתתא שהביא, אמנם אינו מוסכם לגמרי, ובין במה שנקט שרוב עירות שבעולם הוי רובא דליתא קמן אינו מוסכם וארחיב בזה קצת.

דהנה בברכות דף כ"ח ע"א איתא בו ביום בא יהודה גר עמוני לפניהם בבית המדרש, אמר להם מה אני לבא בקהל אמר לו רבן גמליאל אסור אתה לבא בקהל אמר לו רבי יהושע מותר אתה לבא בקהל אמר לו רבן גמליאל והלא כבר נאמר לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה' אמר לו רבי יהושע וכי עמון ומואב במקומן הן יושבין כבר עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות, שנאמר ואסיר גבלות עמים ועתודתיהם שושתי ואוריד כאביר יושבים, וכל דפריש מרובא פריש אמר לו רבן גמליאל והלא כבר נאמר ואחרי כן אשיב את שבות בני עמון נאם ה' וכבר שבו אמר לו רבי יהושע והלא כבר נאמר ושבותי את שבות עמי ישראל ועדיין לא שבו מיד התירוהו לבא בקהל וכו'.

וכן ביבמות דף ט"ז עמוד ב' איתא אמר רב יהודה א"ר אסי עובד כוכבים שקידש בזמן הזה חוששין לקדושין, שמא מעשרת השבטים הוא ומקשינן והא כל דפריש מרובא פריש ותיירך בדוכתא דקביעי דאמר רבי אבא בר כהנא וינחם בחלח ובחבור נהר גוזן וערי מדי וכו', וברש"י שם ד"ה מעשרת שבטים הוא שנשאו עובדות כוכבים וקסבר דעובדת כוכבים שילדה מישראל הולד ממזר וחוששין לקידושין ממזר. בדוכתא דקביעי, בני עשרת השבטים וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי והיכא קביעי כדכתיב וינחם בחלח ובחבור. ומבואר משני המקומות דאף ברובא דעלמא דליתא קמן הוא דהרי אין אנו יודעים בכל אחד ואחד מי הוא ומה הוא אלא שידוע לנו דרך כלל דעכו"ם הם רובא דעלמא, גם כן דנו דאי היה המיעוט קבוע היינו חוששין לדנו במחצה על מחצה.

ואי נימא דרוב אנשים בעולם מקרי רובא דאיתא קמן מכיון שהרוב הוא מוכח במציאות הדברים ואפשר לחזור על כל העולם ולמנותם, ואין רובא דליתא קמן אלא ברוב שהוא מחמת סברת הטבע כמו רוב בהמות כשרים שהוא מחמת טבע הדברים שהבורא עולם ברא עולמו שיהיו בעלי חיים בריאים וכן רוב מצוין אצל שחיטה שהוא מסברא שמי שקרב עצמו למלאכת השחיטה ודאי ירא שמים הוא ולמד ההלכות ובקי הוא, משא"כ רוב בני אדם שבעולם שאין הרוב בנוי על סברא או אומדנא נידון כרובא דאיתא קמן א"כ בנידון דידן שרוב הערים פרוזים אינו מחמת סברא מטבע הדברים ואדרבה אפשר לחזור על כל העולם ולמנותן א"כ שפיר דמי לרובא דאיתא קמן.

וכן מצינו בדברי הראשונים יעויין בתוס' ר"י הזקן בקידושין דף נ' ע"ב שכתב דלא אמרינן גבי חשש קידושין דרובא מקדשי והדר מסבלי כיון דהמיעוט קבוע והוי כמחצה על מחצה.

ועיין בקובץ שיעורים בבא בתרא אות פ"ה שציין גם לדברי השיטמ"ק בכתובות ט"ו בשם התוס', שהקשו על הא דקיי"ל רוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן דלהוי ההוא רוב מע"מ, שהרי כשמביאין הבהמה לביתו של שוחט והשוחט עצמו קבוע במקומו נימא דהוי כמחצה על מחצה ותיירך התוס' דלאו קושיא היא דההוא רוב חזקה ורגלים לדבר הוא דאמרינן מסתמא לא שחט אדם בהמה זו אלא א"כ היה בקי ומפורש דגם ברובא דליתיה קמן כמו ברוב מצויין אצל שחיטה היה שייך דין קבוע אלא דהתם מטעם חזקה ורגלים לדבר אתו עלה, ודייק ר' אלחנן מדבריהם דלולי החזקה שבו אף דהוי רובא דליתא קמן היינו דנין אותו כמחצה על מחצה, ולפ"ז דן ר' אלחנן אמאי בכל רובא דליתיה קמן כמו ברוב בהמות כשרות לא אמרינן קבוע, וע"ש שדן וחילק באופנים אחרים מתי אמרינן קבוע ומתי לא אמרינן, ויש לדון בכל מהלך בפני עצמו אי שייכי לדינו של הר"ן.

ועיין עוד בחידושי ר' שמעון שקאפ בכתובות סימן כ"ד שהביא דברי חת"ס (מובאין בחידושי למס' שבת דף כ"ג ע"א) דגבי דמאי לא מהני מה שרוב עמי הארץ מעשרין הם משום דהני מיעוטי קבועין הם והוי כמחצה על מחצה, וכן בשערי יושר הנ"ל שהביא הרב דלא אמרינן כל קבוע ברובא דליתא קמן כתב דמשמע בפמ"ג דאף ברובא דליתא קמן אמרינן כל קבוע (ואף דחלק עליו מ"מ ראוי הדברים להזכירם).

ובמה שהניח הרב שלא אמרינן החילוק בין קבוע לפרוש אלא היכא דשקיל מידי או דפרוש במקום ספיקו גם כן יש לציין דפליגי בזה הראשונים.

דהערוני שקושיה זו עצמה אמאי לא אמרינן בעירות המסופקין דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי כבר הקשה הדרך תמים בהגהות על הרי"ף ודבריו מובאין באליה רבה בהלכות מגילה בסימן תרפ"ח וכן הביא השער המלך בפרק א' מהלכות מגילה הלכה י"א בשם בעל המקראי קודש וז"ל כתב הר"ן וכו' ומורינו הרב בספר מקראי קודש תמה עליו דהא קי"ל דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי יע"ש ומור"ה ז"ל בספר לשון למודים חלק א' סוף סימן רמ"ג תירץ לזה ולי נראה דלא קשה מידי דלא אמרינן קבוע כמחצה על מחצה דמי אלא היכא דשקיל או שפירש בפנינו מהקבוע אבל היכא דלא יצא מתוך הקבוע כגון עיירות דבאפי נפשיהו קיימי אזלינן בתר רובא ודאי ודמי לבשר הנמצא דאמרינן כל דפריש מרובא פריש (על דרך מה שכתב הרב),

והקשה עליו השער המלך דמצינו מפורש בראשונים דאמרינן כל קבוע גם היכא דלא פירש הקבוע ממקומו מהא וציין למה שכתב הר"ש בסוף מסכת כריתות (הביאו הרב פרי חדש ביו"ד סימן ק"י ס"ק י"ד) לענין קושיית העולם דיאסר כל העולם בחרישה וזריעה מחשש נחל איתן ואף שביחס לכל העולם ודאי הני מקומות מיעוטא נינהו מ"מ כיון דהני מקומות קבועים הם ידונו כמחצה על מחצה, ותירץ הר"ש קושייתם בענין אחר ולא דהיכא דלא פירש אחד משטחי הספק ממקומו אזלינן בתר רוב, והוכיח מזה השער המלך דס"ל להר"ש דאע"ג דכל שדה ושדה באפי נפשיה קאי ולא יצא מתוך הקבוע אפ"ה מקרי קבוע.

ועיין שם בהמשך דברי השער המלך שהוכיח מהסוגיא בע"ז גבי מחלוקת ר' מאיר ורבנן בכל הצלמים שיש ראשונים שחלקו על הר"ש (וביניהם יש גם כן משמעות שהר"ן עצמו ס"ל דלא כהר"ש ולא אמרינן כל קבוע אלא היכא שפרש הקבוע ממקומו וא"כ אפשר שדבריו במגילה לשיטתו אזיל).

ומ"מ מכל דבריו בין להצד דבעינן פריש ממקומו ובין להצד דלא בעינן פריש ממקומו מבואר דכל הני ברובתא על כרחיך ס"ל או דעירות בעולם כרובא דאיתא קמן הם ויש בהם חשש קבוע או דאפילו אי לא כרובא דאיתא קמן נינהו מ"מ לא חילקו בין רובא דאיתא קמן לרובא דליתא קמן ואי היתה הקבוע נפרש ממקומו אז לכו"ע היינו דנין אותו במחצה על מחצה, ודו"ק.

ואם היה לו להרב להקשות על מה שהערתו היה לו להעיר מה שהעירו גדולי האחרונים על דברי השער המלך, דעיין באליה רבה שם שכתב וז"ל כתב בספר דרך תמים וכו' קשה אמאי לא אמרינן כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וי"ל דלא אמרינן כל קבוע וכו' רק כגון ט' חנויות וכו' שנתברר על חנות שמוכר שחוטה וחנות שמוכר נבילה, ונפלה הספק בהם עצמם שלקח מאחד מהם ואינו יודע מאיזה מהם לקח, אבל אם היה ט' חנויות בעולם מוכרין נבלה ודאית ואחת מוכרת שחוטה ודאית וחנויות אחרות מוכרת בשר ואין אנו יודעין אם מוכרת נבלה או שחוטה, לא נדין אותן בתר קבוע אלא בתר רובא דעלמא, עכ"ל. (ואגב יסודו הנ"ל הוסיף וז"ל לכן יהיויב שהקברות שאנו מוצאין שהם מזמן קדמון ואין אנו יודעים אם הם מכותים או מישאל נדון אותן בתר רובא דעלמא שהן כותים ואין כאן דין קבוע, עכ"ל).

ויעוין עוד בהגהת הברוך טעם על השער המלך שהעיר בענין אחר דכיון דאין הספק על כמה עיירות שנתערבו אלא דחומה זו בלבד אנו מסופקין בה אימתי נכנתה לא שייך בו קבוע דאין ספיקו אלא בו ולא שייך לומר שספיקו כמחצה על מחצה היא, ע"ש, (אלא דלפי זה לכאור' יוגדל התמיה דאמאי אזלינן בתר רוב כלל כיון דאין כל העיירות שבעולם שייכין לספיקו כלל).

וע"ע כעין זה בחידושי ר' שמעון שקופ הנ"ל שהעיר על השער המלך וז"ל יש לומר דבאמת הקפת החומה אינה משנה עצם המקום או העיר, וא"כ אין לדון על המקום איך הוא אם הוא מן הרוב או מן המיעוט דליכא שום השתנות בכל המקומות רק היקף החומה גורם הדין, ועלינו לדון אם הוקפה עיר זו בחומה או לא, וע"ז אמרינן דכיון דרוב עיירות נבנו בלא היקף חומה גם עיר זו נכנתה באופן כזה ועל אופן הבנין לא שייך קבוע ע"ש.

ואם כוונת הרב שליט"א היה להעיר כדבריהם אז אף דשפיר העיר ונכון הדברים בדברי הר"ן מ"מ לא עלינו תלונותיו אלא על הדרך תמים והמקראי קודש.

ומה שהאריך הרב במחלוקת השערי יושר והשמעצא אף שהעלה דברים נכונים, לא נראה לי שהוא קשור לגוף הנידון, ולכן לא דנתי בזה לעת עתה, ואף דבתוכן המאמר לא התכוונתי לדון בנושא הזה כלל אלא ציינתי אותו בהערת שוליים מ"מ מידי דברי בו זכור ואזכרנו מה שיש לדון ולבאר בדברי הר"ן.

דניחזי אנן בהך ספיקא דעירות כיון דאין הספק על מצב העיר בזמנינו אלא במה שהיה בזמן יהושע א"כ צ"ע במה דאזלינן בהו בתר רוב כלל, דלומר כמה שצייד הרב שכונת הר"ן הוא מצד הסברא דאמרו

חז"ל הלך אחר רוב הערים ורוב הערים בזמנינו אינם מוקפין לא מסתבר כלל דמה ענינו לספק עיר מוקפת מזמן יהושע, ומה שצידד עוד דאפשר שכל עיר ביסודה נבנית שלא מוקפת ורק מיעוט ערים בנו חומה אחר כך והוי כרובא דליתא קמן וכרוב בהמות אינם טריפות, גם כן צריך ביאור דאי כוונת הגאונים הוא דאזלינן בתר רוב עיירות בזמן יהושע ודאי קשה דמנ"ל דלא היו רוב העירות הבנויים אז בשעת כניסת ישראל לארץ מוקפין חומה ואדרבה מתוך הפסוקים ביהושע וספרי דברי הימים מוכח דעירות המוקפין היו שכיחין מאוד באותן התקופות (ואף דעירות החדשים שנבנו אחר כך אפשר דאין רובם מוקפין מ"מ עיירות העתיקים שעדיין קיימים מנ"ל דלא היו מוקפין, ואף דנחרבו החומות הרי קיי"ל דעיר שהיה מוקף קורא בט"ו דכתיב אשר לאו חומה).

ולכן היה נראה בכוונת הר"ן שהאי רוב אינו הכרח מחמת הסברה (כרובא דליתא קמן) אלא מדין הנהגה בספיקות דגזרה חכמתו יתברך דאזלינן בספיקות בתר רוב אף במקום שאין הסברה מחייבו וכלל רובא דאיתא קמן, וכיון דאין פסקו מחמת סברה ובירור אלא מדין הנהגה אפשר לצדד דשייך בו החידוש שחידשה תורה ברובא דאיתא קמן דבקבוע דיינין ליה כמחצה על מחצה דהרי אין לנו הסברה של הרובא דליתא קמן, והדבר עדיין צריך תלמוד.

ואחר כתבי הדברים הנ"ל ראיתי דבעצם דברי הר"ן יש לציין מה שכתב המעשה חושב על השער המלך (לר' חיים שמואל בירנבוים חתנו של רע"א) שכתב דאין כוונת הר"ן דקורין ביד מחמת בירור או אומדנת הרוב ככל דיני רוב המפורשים בתורה, ואין כוונת הר"ן לדין רוב כלל אלא דאף אי נימא דהוי קבוע וכמחצה על מחצה דמי מ"מ כיון דספיקו הוא ספק בדין דרבנן ומצד עיקר ההלכה היה הדין ככל ספק דרבנן ולקולא וא"כ מדיני הספק לא היה להם לקרא כלל, אלא דאם כן נמצא דימי הפורים יעברו וזכרם יספו, והוא היפך הבטחת הפסוק שימי הפורים לא יעברו ולכן הוצרכו חז"ל לקבוע להם יום קריאה ואף אי אינו זמנו האמיתי ועל זה כתב הר"ן שכשבאו לקבוע להם זמן קריאה ראו חז"ל לנכון לקבוע זמנם שיקראו ביום שרוב העולם קורא, לפי זה שפיר מובן אמאי הלכו בתר רוב העולם בזמן חז"ל ולא רוב העולם בימות יהושע ולא קשה כנ"ל, ודו"ק.

ובהגהות שם מנכדו הוסיף דאין להסתפק בדבריו ממה שמבואר בכמה ראשונים שפורים נחשב לדברי קבלה שדינו לחומרא כדין תורה (כמה שהרחבנו בס"ד בגוף המאמר) דאדרבה הר"ן עצמו בפרק שני דתענית (דף ז' ע"א בדפי הרי"ף) חלק על בעל המאור וכתב דלא מקרי דברי קבלה דלא נאמרה על פי נביא ושפיר הוי מדרבנן ודברי פי חכם חן ע"ש.

יוסף אלבוים

בענין אמירת עם קדושיך כאמור

יישר כח על הקבצים הנפלאים.

ואעיר בקצרה במאמר (גל' קפג, עמ' קפב-קפד) בענין אמירת "עם קדושיך כאמור", כי יש מנהג שהכהנים אומרים את התיבות "עם קדושיך כאמור" בקול רם כמו חלק מברכת כהנים, וכוונת עם קדושיך על כלל הציבור הישראלים העומדים מולם.

אולי ידוע לאחד הלומדים איזה מקור למנהג זה.

בברכה והוקרה

דוד אברהם מנדלבוים

אם יש הידור בקמח שנמחן בריחים של יד למצות מצוה

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. בענין מש"כ הרה"ג ר' יעקב ברנדווין שליט"א בענין אם יש הידור בקמח של ריחים של יד למצות, בתגובתו בקובץ אב אלול שעבר (גליון ק"פ). הנני לציין בזה ב' סיפורים ששמעתי ממנו הגה"ח ר' אהרן יוסף בריזל שליט"א ה' ירפאהו ויחלימהו במהרה.

א. הרה"ק ר' אברהם אלימלך מקרלין הי"ד זיע"א סיפר, כי אלמנה אחת שאלה לאביו מרן הפראנקפורטער מה תעשה לחינוך הבנים, ואמר לה שלא לשלוח את הבנים לבית הספר (שולע), וכן לא

לאכול ממצות מכונה. והוסיף הרה"ק שזמה שדימה אביו ב' הדברים רואים חומרת הדבר, וע"כ הנני נותן לבני מצות מחיטים שנטחנו בריחיים של יד ולא בריחיים של מכונה. יציין שסיפור זה מובא בכתבי הרה"ח ר' מאיר ברנשטיין ז"ל בלא הוספה זו בענין הידור הקמח של רש"י, והראתי זאת לזקני ואמר לי בתוקף שכן זכור לו שסיפרו כל השנים.

ב. ובענין מש"כ שם באות י"ד, אציין עוד סיפור ששמעתי ממו"ז הנ"ל, כי אצל מרן הראשון קפורטר החליפו פעם את הריחיים של אבנים בריחיים של ברזל, אולם לאחר שפרקו הריחיים ראו זיעה או בציקות בתוך הריחיים (איני זוכר בדיוק), ואמר אדמו"ר זיע"א כי זהו רק בעבור ששינו מה שהיה מקובל כל השנים ואי"צ לעשות חדשות, והשתמש אז בחיטים אחרות שהיו לו שהכין לו מקודם. שוב ראיתי בקובץ באו"י גליון ע' שידידי הרה"ח ר' יהושע שור הביא סיפור זה בהע' ז', אולם שם כתב שמצא חיטים שאינם טחונים כ"צ. ואיני יודע איזה חשש יש לחוש לזה שהרי ניפו הכל בנפה, אולם מזקני שמעתי כנ"ל, ועי"ש שכן נהגו רבוה"ק לטחון בריחיים של יד, אדמו"ר, והפ"פ, ובניו.

ג. שו"מ עוד בספר בקדושתו של אהרן ח"ב (עמ' רפ"ו) שסיפר מהמשב"ק של הרה"ק מבעלז ר' ישראל מנהיים שלגיסו היה ריחיים של יד שהשתמשו בו לטחון חיטים עבור מצות לפסח ומזה היה פרנסתו, והנה פנה גיסו אל המשב"ק הנ"ל שבדעתו לרכוש גם ריחיים של מכונה בנוסף על הריחיים של יד ואף הציע לו לר' ישראל שיצטרף אליו בתור שותף לעסק החדש בהחזקת הריחיים של מכונה כי לא היה לו עדיין פרנסה ובא לבקש הסכמת הרבי מבעלז, והשיב לו עניני פסח איז דאך דא האך הארע חומרות (געוואלדיגע חומרות) והמשיך ואמר לו ריחיים של יד מעגסטו זיין א שותף.

ד. ובדברי בהאי ענינא אשר כבר דברו בזה הרבה בענין השימור משעת טחינה, והאם הוי רק שימור מבחוץ שלא יחמץ. אציין רק מש"כ ברמ"א סי' תנ"ה סעיף א' בענין מים שלנו, גם אסור לשאוב מים ע"י אינו יהודי למצות של מצוה ואף לשאר מצות ישאב ישראל אם אפשר [ומש"כ הרמ"א אסור כבר כתבו השועה"ר והפמ"ג דהיינו רק לכתחילה והוא משום דמכשירי מצוה כמצוה וע"כ יש להדר בזה], וברור דבשאיבת המים לא שייך שום חימוץ כי אין שם שום קמח ואין נפח"מ איך הם נשאבים. ובענין מש"כ הרמ"א דאף בשאר מצות יעשה כן, כתב המ"ב דשמא יתן העכו"ם בהן חמץ ומקורו מביאור הגר"א, אולם במקור דברי הרמ"א במהרי"ל כתב טעם אחר דאם נאבד האפקיומן סומכין על שאר מצות, והיינו דלאו מחשש חימוץ אלא מהידור לשמה, וראה ברבינו מנוח בפה"מ חו"מ מה"א ומנהג בארץ הזאת לילך ישראל עם הגוי שמביא מים לצורך עיסת פסח, ולא ידעתי למה, וכי תימא משום דגויים לא מהימני וכו' דלמא מערב בהו משהו קמח וכו' א"כ אפילו כל ימי הפסח כשמביא הגוי מים לצורך שתיית ישראל יהיה צריך לעשות כן ובהא ליכא למיחש דמירתת, אלא נראה באמת שלא נהגו כן מתחלה אלא לצורך מצה דימנטרא כי היכי דתהוי שמורה בכל ענין ומדקדוקי מצות היא ואעפ"כ אין להקל ולזלזל במנהג כי המנהגים חכמים גדולים ואנשי מעשה תקנום וכו', ומפני טעם זה נהגו לשאוב ישראל המים שילוש בהם מצה דמצוה וכן להביאם מהנהר עד הבית, עכ"ל רבינו מנוח. וכן הוא בעוד ראשונים דבשאיבת המים לא ישאב עכו"ם ובעי לשמה (עי' אר"ז בפי' הר"ש מפליזא ועוד), ואיני יודע לחלק מה ההבדל בין טחינת הקמח לשאיבת המים כי הרי הוא מלפני הלישה ואין כאן חשש חמץ וכנ"ל ומהו ענין "לשמה", וע"כ דעצם השאיבה בעינן לשמה ולא רק שימור שלא יהיה שום חשש חימוץ וע"כ בעינן ע"י הישראל דווקא. וראה עוד שם במהרי"ל שהביא שצריך שיאמר בפה לשם מצת מצוה, ותמה בזה מה מועיל אמירה בפה יותר מהמחשבה, ותיירץ דמ"מ הוא מענין תיקון הפת, וכוונתו דע"כ גם בזה בעינן עשיה לשמה ולא רק שימור מחימוץ ומשום הכי טוב שיאמר, ובוודאי שכל ענין זה הוא רק לכתחילה והידור מצוה והרמ"א נקט לה בלשון אסור וצ"ב, עכ"פ חזינן שבעשיית המצות כל מה שיכול להדר לשמה שיהדר, וכל מה שכתב המג"א בענין טחינת החיטים זהו לענין לעיכובא משא"כ הכא דאיירי לכתחילה, וכבר כתב רבינו מנוח שהמנהגים חכמים גדולים ואנשי מעשה תקנום.

בברכה שנוכה עוד לאכול

מן הזבחים ומן הפסחים השתא.

יעקב ברד"א בריוול

טעמי זכירת יציאת מצרים

בעזרת השם קיבצתי מה שבא לידי מדברי רבותינו בענין זכירת יציאת מצרים. חלקם נאמר כטעם למצות הזכירה.

(א) אמונה. כ' הרמב"ן (פרשת בא) טעם מצות זכירת יצ"מ וכן כל המצות שהם זכר ליצ"מ הכל להורות שה' משגיח ומנהיג העולם כרצונו. וכ' האור החיים הקדוש (ריש בא) כי מעשה מצרים מעיד על האלהות כי הוא השליט והוא האדון, והאדון לצד שחפץ בישראל לקרנם לעבדו ולדבקה בו היה חפץ להשכילם לראות ולהביט בעין הכחשת כל אמונה חוץ ממנו.

(ב) עבדות. כ' החרדים ופרי המחשבה הזאת כדי שלא יחזיק האדם עצמו כבן חורין כדתנן באבות ואין אתה בן חורין, ובזוהר פרשת בהר סיני עלה קי"א לאשתדל בתר פקודי אורייתא דכלא איקרי עבודה כעבד דאשתדל בתר מאריה בכל מה דאצטריך בגין דישראל אקרין ליה עבדים דכתיב כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם מאי טעמא אינון עבדים בגין אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים ובג"כ כתיב בעשר אמירן לבתר דכתיב אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים למפלח לי כעבד דפלח למאריה דפרק ליה מכל מרעין בישין דעלמא.

(ג) חסדי השם עמנו ואהבתו אותנו. כ' הקדושת לוי (ספר הזכירה) תועלת הנמשך מזכרון בכל זה היא יצ"מ הוא לעינים לנו להורות חסדי הבורא ית' שמו ונודעה יד ה' את עבדיו בכל נפלאותיו אשר סבנו גם סבנו ואשר בחר בנו מכל העמים ורוממו מכל לשון ואהבתו אותנו הוצאנו מן' שערי טומאה והכנסנו בן' שערי קדוש עכ"ל וז"ל האור החיים הקדוש (יתרו) בזה הראה בחינת האהבה והחיבה שכל זה עשה בשבילנו הרעיש כל הבריא ואבד אומה אחת בשבילנו, ולצד זה יתלהב אדם בחיבת הבורא אשר הפליא חסדו להם.

(ד) יראת השם. כ' האור החיים הקדוש (יתרו) לזה רשם וכו' במאמר זה, היראה באומרו אשר עשיתי למצרים פירוש אשר יסרתי יסורי נקמה לממאן עשות מאמרי כמה מכות רעות באין מספר על אשר מאן עשות מצותי לשלוח אתכם, והיה הדבר הזה לכם לאות לעובר על מצותי כי אתנקם ממנו ביסורי נקמה וצרות רבות כאשר ראיתם וקחו מוסר, ונתכוין ה' לרמוז להם שהם בגדר זה עצמו של המצרים אם ימאנו לשמוע אל התורה ואל המצות וזו בחינת היראה יראת העונש, גם יש בנשמע מאמר אשר עשיתי יראת הרוממות בכל הנפלאות והאותות והמופתים אשר עשה למצרים.

(ה) שהשם רואה כל מעשה בני אדם ובוחר ליבותם. בגמרא ב"מ (סא:) אמר רבא למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית יציאת מצרים גבי ציצית יציאת מצרים במשקלות אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית וממי שטומן משקלותיו במלח וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא רבינא איקלע לסורא דפרת אמר ליה רב חנינא מסורא דפרת לרבינא יציאת מצרים דכתב רחמנא גבי שרצים למה לי אמר ליה אמר הקדוש ברוך הוא אני הוא שהבחנתי בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור אני עתיד ליפרע ממי שמערב קרבי דגים טמאין בקרבי דגים טהורין ומוכרן לישראל.

(ו) בכל יום יהיו בעיניך כחדשים. פי' החתם סופר (דרשות קצ"ח) [הא דטען המן דנפקי כולה שתא בשח"י ופה"י] פירש"י פ' ואתחנן על אשר אנכי מצוץ היום בכל יום יהיה בעיניך כדיוטגמא חדשה שכ"א סופנה לכן אמר המן באומה ישראל אינו מועיל כלום כי בכל יום הוא בעיניהם כאלו היום יצאו ממצרים וכאלו היום עמדו על הר סיני ומצוות הבורא היא בעיניהם כחדשה ומוסרים נפשם עליהם באהבה עזה ע"ד עזין שבאומות ישראל (ביצה כה:) וזה שה"י שבועות היום שהוא יום מתן תורה פה"י פסח היום יום יציאת מצרים כאילו היום שבועות ופסח.

(ז) חיזוק כנגד היצר. כ' האור החיים הקדוש (שופטים) המעלך מארץ מצרים כי זה מופת חותך כי ה' מפרק הקליפה מן הקדושה ומבררה, והוא סוד העלאת ישראל ממצרים כידוע ליודעי חן, וזה לך האות כדי שתתחזק במלחמה, וכן הוא אומר (תהילים ל"ז) צופה רשע לצדיק וגו' ה' לא יעזבנו בידו, ואמרו ז"ל (קידושין ל:) שהכתוב מדבר על יצר הרע שהוא מתגבר על האדם וה' עוזרו ומצילו מידו. וכ' ר' צדוק ולכן נצטוינו לזכור בכל יום יציאת מצרים ואין המכוון על הזכרה בפה בלבד אלא שיהיה דבר זה נקבע בעומק לב כל ישראל שבאם חס ושלום יהיה משוקע באיזה תאוה וסיאוב רחמנא ליצלן ולא יוכל

לשות עצה בנפשו אל יתיאש עצמו רק שיאמין ויצפה לה' יתברך ויציאו מהסגירו כי יתחזק לבבו שאיננו משוקע יותר ממה שהיו אז ישראל משוקעים בארבעים ותשע שערי טומאה וה' יתברך הוציאם משם בלי אתערותא דלתתא כן גם לי יעזור ה' יתברך ולזה נצטוינו לזכור יציאת מצרים.

ח) השי"ת רוצה בנו על אף שחטאנו. איתא בשמות רבה. מהו כי ידעתי את מכאוביו יודע אני כמה עתידים להכאיבני במדבר, כמה דתימא (תהלים עח) כמה ימרוהו במדבר יעציבוהו בשימון, ואעפ"כ איני נמנע מלגאלם, א"ר שמואל בר נחמן הדבר הזה שפט עתניאל בן קנז לפני הקדוש ברוך הוא, אמר לפניו רבון העולם כך הבטחת את משה בין עושין רצונך בין לא עושין רצונך אתה גואלם, שנאמר (שופטים ג) ותהי עליו רוח ה' וישפוט את ישראל, לכך כתיב כי ידעתי את מכאוביו אעפ"כ אני גואלם.

ט) אמונה בגאולה העתידה. כ' הסמ"ק (מצוה א' - אנוכי ה' אלוך) כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלהיכם ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם. וכן יושיענו ברחמינו שנית, כדכתיב (דברים ל') ושב וקבצך מכל העמים עכ"ל הוא עתיד לעשות לנו כפלים על מה שיעדנו, מה שלא יוכל לספרו מהרה, כמו שאמר (דברים ל' ה') והטיבך והרבך מאבותיך. ובעבור זה שונה לנו זכר יציאת מצרים במקומות רבים מהתורה, ומזכירנו מה שראינוהו.

י) אהבת הגר ולרחם על תשושי כח. כ' רבינו בחיי (שמות כב) ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים, לא אמר "ואתם ידעתם את הגר" אלא "את נפש הגר" כלומר ידעתם כי כל גר נפשו שפלה עליו ואין לו למי ישא עיניו כי אם אלי, ועל כן ארחם עליו כמו שרחמתי עליכם שהייתם גרים בארץ מצרים. וצרף אליו האלמנה והיתום, לפי שכולן תשושי כח והבריות מקילין בהם להרע ולהצר אותם, והנה דמעתם מצויה כי שערי דמעה לא ננעלו, ועל כן צריך אדם להזהר בהם להיטיב ולהתחסד עמהם בין בגופו בין בממונו. ובחינוך (מצוה תלא) ויש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר, ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינוחו על ראשנו. והכתוב רמו טעם הציווי באמרו כי גרים הייתם בארץ מצרים, הזכיר לנו שכבר נכוינו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה את עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם בחסדיו הוציאנו משם, יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן.

יא) שיקיים אדם דיבורו ולא ישנה. כ' הכתב סופר. עה"פ והין צדק יהיה לכם אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים וכו' עי' פרש"י. וי"ל עוד ע"פ שאמרו הין צדק הן שלך צדק יהיה הן, שיקיים אדם דיבורו ולא ישנה וע"ז אמר אני ה' אלוהיכם אשר הוצאתי אתכם, בשביל שהבטחתי כן לאברהם, ובאמת לא היו ישראל ראויים לצאת מ"מ קיים ה' אמרי פיו, וכן יקיים אדם דיבורו ולא יזכב באמיתו הגם שיוכל להציל ואינו מחויב כ"כ לא ישנה מדיבורו כנ"ל.

יוחנן ב"ר יעקב חיים פילמשיק

על דברי הגאון רבי דוד שפירא זצ"ל בענין קו התאריך

לכבוד מערכת קובץ תורני "בית אהרן וישראל" המפורסמת לשם ולתהלה, והעומדת תחת נשיאותו של כ"ק אדמו"ר מסטאלין קרלין שליט"א, אחדשה"ט.

רציתי אני הצעיר באלפי ישראל להעלות על הכתב בענין "קו התאריך" שהוא נושא רב ערך גבוה למאוד, המצריך ידע עצום וחכמה עמוקה והתמצאות בחכמת התכונה וחכמת הגאוגרפיה, וברצוני להרחיב אודות דעתו הגדולה ומשנתו הבהירה של מורי זקני הגדול הגאה"ח רבי דוד שפירא זצ"ל בעל המחבר שו"ת "בני ציון" שהיה מגאוני ואדירי התורה ומפוסקי ומאורי הדור, ובמיוחד בתחום זה של חכמת העיבור וזמנים וחשבון המולדות והתקופות, שנמסרו אך ורק ליחידי הדור, אשר בזה היה מאריה דשמעתא ועלה בזה על כל בני דורו.

עוד בשחר ילדותו בעיר מונקאטש, בשנת תרס"ט כשנכנס אביו הגאה"ח רבי מנחם בן ציון זצ"ל עם בנו העלם שהיה בן י"א שנה אל גאון ישראל וקדושו מרן בעל "דרכי תשובה" זיע"א, הצביע הדרכי

תשובה על הילד והתבטא עליו ברוח קדשו שחכמי ארץ ישראל עוד יבקשו אותו ויזדקקו אל הכרעתו, ואכן נתיקיימה נבואתו בזמן השאלה הגדולה אם לשנות את יום השבת ביפן.

כשהיה עדיין צעיר לימים כתבו עליו כל גדולי הדור בתוארים מופלגים וחריגים שרק יחידי סגולה זוכים לזה, ובין אלה שהפליגו בגדולתו היו הגאון רבי חיים עוזר והגאון מרוגוטשוב והגאון משימלי, והגאון רבי זאב מראחמסטריווקא והגאון מטשיבין שאמר עליו שהוא הבר סמכא יחידי בענינים אלו, והגאון רבי דוד יונגרייז למד אצלו טריפות, והגאון גדול הפוסקים בדורו מטעפליק כותב עליו: "הבקי בחדרי תורה עמקן נפלא ובקי נפלא ובעל הבנה ישרה ומצוה לספר בשבחו דהאי גברא רבא וכו' כי כל חידושיו בנויים על קו האמת", והגרש"ז אוירבך זצ"ל היה יוצא ונכנס אצלו ללבן לימודו, וגם בני תשחורת בקשו קרבתו, וביניהם הגאון הגדול רבי חיים גריינימן זצ"ל כשלמד במיר היה תמיד מדבר עמו בלימוד, והיה שולח את מה ששמע ממנו לדורו החזו"א זיע"א.

וגם החזו"א זיע"א התבטל בפני ידיעותיו ורוחב וגודל תבונתו בחכמת התכונה, עד שכותב עליו בשנת תרצ"ו ברוב ענוונותו ובגודל צדקתו בכזו התנצלות והתבטלות מופלגת (ע"ד מכתב לבן אחותו הנ"ל שחשב כי מסרו לו ע"מ שימסרנו לזקני, ומורי זקני ענה לו תשובה ארוכה שנדפס בבני ציון ח"א ס"ג) והמכתב נמצא ברשותינו והוא עוסק בחשבון שנות השיטה.

והנה קטעים מהמכתב: "יקירי וחביבי שליט"א שלום רב אחדשה"ט וש"ת, זה עתה הגיעני מכתב מב"א שיחיה מתוכו הבנתי כי מסר לכתר"ה שליט"א את אשר כתבתי לו ע"מ שלא למסרה לכתר"ה ולא לשום אדם, כי ידעתי את דלותי בתורה ובחכמה, ואין כתר"ה זקוק לידי ולדכוותי ומה נפקותא בזה אם דעתי כך או כן וכו' וקשה עלי הדברים, והנני כופל שאין להתחשב עם דעתי כלל וכלל, ומה שנוגע לדעתי אין אני שליט על הוראת הדעת וההשתכלות הוא דבר הכרחי וכו'".

ופעם כשהגיע וביקר זקני אצל החזו"א זיע"א והציע לפניו ביורר הלכה לגבי חשבון הימים בקוטבים, וכשסיים דבריו לקח החזו"א זצ"ל כסא וטיפס עליו והוריד מארון הספרים כרך מכת"ק פתחו ודפדף בו והראה לו שגם הוא כתב בנידון זה ושלא כדבריו, וסיים החזו"א: בעצם אתם צודקים בשיטתכם, ולקח עט ורשם בצד כתביו: "ועכשיו הגיע אלי הגאון הגדול וכו' מירושלים עיה"ק ואמר לי וכו' והוא האמת". וכשהקימו שחיטה נפרדת ביפו שלח החזו"א את מורי זקני שיקבל את משרת הרבנות שם, כי רק הוא גדול בתורה ויראתו קודמת לחכמתו שאפשר לסמוך עליו.

מענת א"א זקני זצ"ל על שיטת החזו"א

והנה שיטת החזו"א זיע"א בקונטרסו, שהקו אינו הולך בצורה ישרה וגם לא באלכסון ישר, רק הוא מתעקם בכל מקום כפי כלות היבשה שם, ויוצא שבמקום אחד הקו מתעקם בהרבה יותר מצ' מעלות עד קנ"ה מעלות, ובמקום אחר באותו אורך מתחיל בצ' מעלות, לפי שהיבשה מתפתל בכל מקום בשינויים גדולים בשקיעות וכליטות, והוא בעצם פלא עצום שמעמיד הקו בכל מקום כפי הפרדת היבשה מהים. ומורי זקני זצ"ל בספרו ח"ב וגם בח"ג טוען הרבה על הדברים. וז"ל: "ונוראת נפלאתי ותמהתי על פה קדוש יאמר כן, אשר החוש מכחישו ונסתר מיניה וביה וכו' ממה נפשך וכו' היש לך שינוי סדרי בראשית גדול מזה? אתמהה".

והכוזרי כותב בתוקף שלא שייך הבדל בשום מקום בעולם יותר מיום אחד, ולא מתחיל יום חדש עד שלא ישאר אדם שעדיין לא התחיל את היום הקודם, כמו שמאריך הכוזרי, ואילו לדברי החזו"א יוצא שכאשר ביפן עדיין יום ראשון, באותו רגע בסיביר כבר יום שלישי !!! וכשביפן עדיין יום ראשון דפסח, כבר מנו בסיביר יום שני לעומר, וזה דבר שהוא נגד הכוזרי ונגד החוש, ולא שייך לומר כן בשום פנים. (ובדרום העולם צריך להתחיל היום בחוף אפריקא לפי העיקרון הנ"ל, וכפי שהחזו"א כתב בתשובתו הראשונה, ויהיה הבדל של ל"ג שעות בין המקומות, וזה מרפסן איגרא, אלא שלגבי אפריקא חזר בו החזו"א).

ולומר שבצ' מעלות ממזרח לא"י מתחיל הקו לכל האורך בקו ישר, ג"כ אי אפשר, כי הרז"ה והכוזרי כתבו שהקו מתחיל בתחילת היבשה, ובצ' מעלות לא מתחיל היבשה אלא הוא עמוק עמוק כמה שעות בתוך היבשה, וגם כתבו שיש מרחק של י"ב שעות בין תחילת היבשה לסופה, ומצ' מעלות ממזרח לירושלים עד סוף היבשה יש רק ט' שעות.

ואכן כל גדולי הדור אדירי התורה, כולם כאיש אחד ובלב אחד הסכימו בפרט זה עם דעתו של זקני ה"בני ציון" זיע"א, שאסור לשנות את השבת ביפן, וכמו"כ כל זקני החכמים שבדור, וגם ראש גולת אריאל אביר הרועים רשכבה"ג כ"ק ה"אמרי אמת" מגור זיע"א, וכן כ"ק האדמו"ר הקדוש גדול ומופלג בדורו מזוועה"ל זיע"א אסרו לשנות שם את השבת, בניגוד לדעת שר התורה החזו"א זיע"א, שלא התקבלה דעתו חרף נוסח מברקו בצורה ובאופן החלטי וסמכותי ובלשון וודאי, ושלחו מיד טלגרם לשם שלא לשנות בשום אופן, ואל להם לחוש בכלל, וכן אפשר לראות ולעיין בספר "פסקי תשובות" מהגאון ר' שמחה רבינוביץ שליט"א [במהדורה הישנה הקיימת הלא מצונזרת].

והתבטא אז כ"ק מהר"ש מזוועה"ל זיעו"כ"א שכך פסקו והסכימו מן השמים, וגם כדין אחרי רבים להטות, כלומר אכלו בשלישי וצומו ברביעי והבדילו בחמישי, ואז בת קול יוצאת "לך אכול בשמחה לחמך ושתה בטוב יינך כי כבר רצה האלקים את מעשיך", וכך התקיימה נבואתו של אותו גאון וצדיק וקדוש עליון בעל "דרכי תשובה" זיעו"כ"א מלפני רבות בשנים שחכמי ארץ הקודש עוד יודקו לו.

וזקני זיע"א כותב בתשובתו זו"ל: "ותשובה זו הצעתי בהכינוס הרבנים הגאונים הי"ו, ותשובה זו השבתי גם לכ"ק הגאון אביר הרועים האדמו"ר מגור (שליט"א) [זצ"ל זיע"א] שבאה אליו השאלה מתלמידיו וחסידיה הי"ו הפליטים מפולין ליאפאן, ותהילה להשי"ת כי תשובתי הנוכרת מצאה חן בעיני גדולי הדור הי"ו והשיבו כן להלכה להשואלים ע"י טלגרם כי לא ישנו ביאפאן את חשבון הימים מכפי אשר החזיקו עד עכשיו שמה" ע"כ.

וגופא דעובדא היה, שכאשר הגיעה השאלה אל כ"ק הגה"ק האמרי אמת זיע"א, ואחרי ששמע את פסקו של החזו"א שלח את בנו הגדול הרה"ק ה"בית ישראל" זיע"א אל מורי זקני הבני ציון זצ"ל בשאלה האם הוא מסכים על פסקו של החזו"א או שחולק עליו, וכששמע מורי זקני את בקשת הרה"ק זיע"א ניגש אל המגירה ושלף משם את תשובתו שכבר בשנת תרפ"ו, וכשהביא הבית ישראל את התשובה לאביו, עיין בה האמרי אמת זיע"א וחקר אותה מכל צדיה, ומאוד הוטבה ומצאה חן בעיניו הטוהרים.

ואמנם לא הודק להשאלה אם הקו הוא קנ"ה מעלות מא"י כשיטת מורי זקני או ק"פ מעלות כהגרימ"ט, כי לא היה זה נוגע, שהרי שניהם נמצאים לפני תחילת היבשה, אולם זה הכריע האמרי אמת שבדאי אין הקו אחרי תחילת היבשה, ואסור לשנות את השבת ביפן שמקדימה לא"י בשש שעות, וכ"ש שאין הקו מתפתל כנחש לפי התחלת היבשה בכל מקום, אלא הקו הוא ישר לא מאוחר מתחילת היבשה במקום המוקדם ביותר דהיינו קצה סיביר, כי בכל הראשונים מוכרח שהקו הוא ישר, גם בהכוזרי והרז"ה.

והגה"ק האמרי אמת זיע"א הורה לשלוח את תשובתו של מורי זקני ליפן, שידעו שאין להם לשנות את השבת.

וגם הגה"ק רבי שלמה מזוועה"ל זיע"א יצא בתוקף נגד ההוראה ואסר לשנות את השבת ביפן, וצעק שזה פגיעה בש"ק, ועוד לפני שהגיע מברק השאלה כבר חזו ברוח קדשו שתבא השאלה לפני הרבנים, ובירר אתם את הסוגיא, ורוח הקודש דיברה מתוך גרונו, וכך פסקו רוב רובם של גדולי ישראל, וכן הורה הגה"ק הרי"צ מליובאוויטש זיע"א לחסידיה שנמצאו שם, וכן דעת הגה"ק בעל "דברי יואל" מסטמאר.

וברור כשמש שכוונת הכוזרי והרז"ה היתה להתחיל את הקו במקום שבו הראשית הראשון של תחילת היבשה, כמו שכתבו בפירוש שמתחיל היום במקום שמתחילה היבשה, והוא בקו ישר, אלא שכפי שידעו בזמנם התחילה היבשה בשש שעות לפני ירושלים, כי חשבו שהקף כדור העולם הוא הרבה יותר קטן ממה שידעו היום, וגם לפי ידיעתם התחילה היבשה בקו ישר לכל רוחב העולם, אבל לא עלה על דעתם מעולם שיהיה מקום שיתחיל היום במקום שהים נכנס עמוק עמוק בתוך היבשה, כגון בשנחאי, ויפן תשאר ליום האתמול, כי זהו שינוי סדרי בראשית לכל הדיעות, ולא ניחא ליה להרז"ה שיכניסו בפיו דברים אשר לא כדת, דוודאי אין היום מתחלף אחרי תחילת היבשה גם אם יש מפרץ של מים.

ואלו אשר נשאר ביפן ביה"כ תש"ב כולם כאחד התענו ביום הרביעי, יום שחל יוה"כ באר"י, וידוע על ב' או ג' שהמשיכו לצום גם למחרת, והרה"ק מאמשינאו זיע"א כבר היה אז בשאנחיי שבסין, ומה מאוד מוזר הדבר לבא ולפרסם שמותר לחלל שבת ביום שבת קודש המקובל ולהחליפו ביום המחר.

ולסיכום: שיטת מורי זקני הבני ציון זיע"א מבוססת על קבלת הגאונים שקיבלו מחז"ל על מקום תליית המאורות, ושיטת הגה"ק מזוועה"ל והגרימ"ט מבוססת על דברי חז"ל שא"י הוא מרכז העולם,

אולם השיטה שהכריע החזו"א שהוא ו' שעות מא"י יסודה בדברי הכוזרי והר"ה שברור מתוך דבריהם עצמם שלא ע"ז היתה כוונתם, אלא על תחילת היישוב ממש בקו הישר ולא עמוק בתוך היישוב, אלא שלפי ידיעתם היה תחילת היישוב ו' שעות מא"י בקו ישר וי"ב שעות ממערב היישוב, וא"א לקיים דבריהם נגד מה שכתבו בעצמם, ותחילת היישוב הוא כשיטת מורי זקני צ"ל.

בברכת התורה והשבת
ראובן שלמה שפירא
מודיעין עילית

ביעור פירות שביעית ע"י הפקר האם צריך להיעשות בפני ג' הבשרים לעדות

בשנה זו - מוצאי שנת השמיטה, אנו זוכים לקיים מצות ביעור פירות שביעית, שנצטוונו לבער פירות הקדושים בקדושת שביעית, בשעה שהם כלים במקום גידולם ואינם מצויים לחיות שבשדה, וכבר נקטו הפוסקים כשיטת הרמב"ן וסיעתו שמהות הביעור הוא להוציאו מרשותו ולהפקירו לכל, ואח"כ יכול הוא בעצמו לחזור ולזכות בו. [ודלא כהרמב"ם שנקט שמצות ביעור היא כמשמעותה הפשוטה - איבוד הפירות]. ובעיקר נוגע הדבר לכלל הציבור, ביינות ומין ענבים הקדושים בקדושת שביעית וחולקו ע"י אוצר ב"ד, שזמן ביעורם הוא בחג הפסח הבעל"ט.

ובמסכת נדרים (מה). נחלקו כיצד מפקירים, לדעת רבי יוחנן ההפקר חל דווקא אם נעשה בפני ג' אנשים, ולדעת ריב"ל מן התורה די להפקיר בנוכחות אדם אחד, אלא שחכמים תיקנו שיהיו מפקירים בפני ג' כדי שיהא אחד זוכה ושנים מעידין. ופסקו כל הראשונים כדעת ריב"ל, וכן נפסק בשו"ע (חו"מ סי' רעג ס"ז) 'מדברי סופרים אינו הפקר עד שיפקיר בפני ג', כדי שיהיה אחד זוכה, אם רצה, והשנים מעידים'. [ואף הרמ"א לא נחלק בסתם הפקר כמבואר בסמ"ע, אמנם עיין בביאור הגר"א שם. וכבר דנו המפרשים מדוע יצטרך להוכיח תפיסתו בעדים, והא חזקה כל מה שתח"י שלו, ואכמ"ל].

והנה מאחר שטעם התקנה הוא כדי שיוכל אחד לתפוס ולהעמיד הדבר בחזקתו ע"י עדות שנים האחרים, לכאורה פשוט שצריך שתוכל להתקיים כאן עדות, ולכן צריך שלא יהיו הג' קרובים זה לזה ולמפקיר, וכמו כן לכל הפחות ב' מהם צריכים להיות כשרים לעדות - ישראלים, זכרים, וגדולים. וכן נקטו בפשיטות במנחת פתים (לגר"מ אריק, או"ח סי' רמ"ו), ובכף החיים (שם), וציין שאחר כתבו כן מצאו גם במנחת פתים הג"ל, והעתיקם בפתחי חושן (ח"ח פכ"ח הערה י') בלא חולק.

אמנם מצאנו להמהרי"ט (ח"א סי' פ"ה) שהביא מנהג העולם בזמנו, שאחר הפרשת מעשר עני היה בעל הפירות מפקיר כל נכסיו ונעשה עני, ונוטל מעשר עני לעצמו, וחוזר וזוכה בכל נכסיו, והמהרי"ט דוחה מנהג זה בתקיפות מחמת כמה טענות, והראשונה, שהרי כדי שיחול הפקר כל נכסיו מדרבנן צריך שיפקירם בפני ג', והם לא נהגו כן. ואח"כ כתב לטעון, שהרי מסקנת הגמרא בנדרים שכל המפקיר יכול לחזור בו מההפקר תוך ג' ימים מהפקרו, ולכן זה המפקיר כל נכסיו ולאחר שעה חוזר וזוכה בהם, אין זו זכייה מההפקר, אלא חזרה למפרע מהפקרו, ונמצא שלא היה עני כלל, וחייב ליתן המעשר לעניים, ובודאי לא יסכימו המפרישים להניח ההפקר לג' ימים ורק אחר עבור הימים יחזרו ויזכו בנכסיהם, שהרי בזמן ארוך כזה יתפרסם ההפקר ויזכו אחרים בנכסיהם [וזו באמת מטרת התקנה כמבואר בנדרים שם ואכמ"ל]. ועל כך הוסיף המהרי"ט טענה שלישית: 'ואם היו מפקירין כדין באפי תלתא מרחמין ואפילו בניו ואשתו, ולאחר שלשה ימים, זו רעה היא לגביהו...' [עיי"ש שביאר מה היא הרעה]. והנה לשונו חסרה קצת, אך כמובן כוונתו היא שאף אילו היו מתקנים שתי טענותיו, ויפקירו כל נכסיהם בפני ג', ויניחו נכסיהם בהפקרם ג' ימים, וכדי שלא יזכו בהם אחרים יעשה זאת בפני ג' אוהביו כגון בניו ואשתו שודאי לא יתפטו מנכסיו, עדיין יכשלו בענין אחר.

וכתב בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ז ציון ההלכה סק"ל) שבמהרי"ט מפורש שאף שמבואר בגמרא ובפוסקים שטעם התקנה להפקיר בפני ג' הוא כדי שיהא א' זוכה וב' מעידים, אין הכרח שתוכל באמת להתקיים עדות על פיהם, אלא אפילו פסולים לעדות כשרים לכך, שהרי אשתו ובניו פסולים לעדות, ודלא כהמנחת פתים והכף החיים. ואכן המהרי"ט לא נחית בפירוש לבאר זאת שאף שטעם התקנה לא מתקיים

בכך אין בכך כלום, ורק בתוך דבריו הבליע חידוש זה, מ"מ כל דברי קדמונינו בדיוק נאמרו, ואין לנו להרהר אחריהם.

ונמצא להלכה, מאחר שמצינו מפורש במהרי"ט כן, לכאורה אין להחמיר בדבר מחמת דברי האחרונים הנ"ל, בפרט שלא הביאו דברי המהרי"ט וחלקו עליו, ואפשר שאם היו רואים דבריו היו מודים לו.

אכן לפני ח"י שנים הראני ידידי הג"ר זלמן דישון שליט"א דברי הראב"ה (פסחים ת"ז) וזה לשונו: 'הפקר שבפני שלשה לא שנה רחוקים ולא שנה קרובים ואוהבים, ואף על גב דמיחזי כהערמה [שבדאי לא יזכו בו אוהביו וקרוביו, ויניחוהו לשוב ולזכות], ומיהו אי הווי בעו הווי זוכים בו [כלומר, כיון שאילו רצו היו יכולים לזכות בו, הרי זה כהפקר גמור בפני ג']. ומיהו נראה דבעינן מיהא ראייה להעיד, מדקאמר ריב"ל אחד זוכה ושנים מעידים'. וטען ידידי הנ"ל שסיום דבריו כפי שהם אין להם הבנה ובדאי ט"ס נפל כאן ויש לתקן 'ומיהו נראה דבעינן ראויין להעיד וכו', וכוונתו שאף שהתיר הפקר בפני ג' קרוביו היינו דווקא כאלו קרובים הכשרים לו לעדות, שהרי טעם התקנה הוא כדי שיהא א' זוכה וב' מעידים.

[והנה בתחילת הסימן שם דן הראב"ה שאם ביטול חמץ הוא מדין הפקר, א"כ כיצד חל הביטול אף שלא נעשה בפני ג', וכתב, שאכן לדעת ריב"ל שקיי"ל כוותיה הרי מדאורייתא הפקר א"צ להיות בפני ג', ולכן חל הביטול מדאורייתא, וחכמים שתיקנו שלא יחול ההפקר בכך, באמת חייבו שלא לסמוך על הביטול אלא לבדוק החמץ ולבערו, וממילא אתי שפיר. אמנם לדעת רבי יוחנן שמדאורייתא צריך להפקיר בפני ג' קשה, ותיריך דסתמא דמילתא כל אדם יש לו בני בית שלשה או ארבעה' (ובדרך כלל עושה הביטול בפני בני הבית). ובפשטות בני ביתו המצויים היינו אלו הפסולים לעדות, אך פשוט שאין להוכיח מדברים אלו כלום, שהרי כתבם בדעת רבי יוחנן הסובר שמדאורייתא צריך ג', ובדבריו לא הוזכר שטעם הדבר הוא כדי שיהיה א' תופס וב' מעידים, אך בדעת ריב"ל שאמר כן בטעמו אפשר שצריך שיהיו כשרים לעדות (ואכן במשמרת השביעית להגרמ"מ קארפ, פ"ט הערה 7, כתב להוכיח כדברי מהרי"ט, שאין מסתבר שהג' שהצריך ריב"ל מדרבנן שונים הם מהג' שחייב ר"י מדאורייתא, וכיון שבדעת ר"י כולם כשרים, ובהכרח שטעם הדבר הוא מפני פרסום ההפקר, א"כ מסתבר ששיטת ריב"ל שאכן מדאורייתא אין צריך ענין הפרסום לחלות ההפקר, אמנם חכמים חייבו זאת, ומה שנקט הטעם של עדות הוא לסימנא בעלמא ולא דווקא הוא, אלא עיקר הענין הוא הפרסום). ואדרבה, מכך שיישב הראב"ה תירוצו זה רק לר"י ולא לריב"ל מוכח שלריב"ל אין זה תירוצו, והיינו מפני שאין שכיח לכל אדם שיהיו בביתו בשעת הביטול ג' שאינם קרוביו הפסולים לעדות.]

ובשעתו שלחתי הדברים להגר"ח קנייבסקי שליט"א, והודה לי על המכתב, והוסיף בדרך אמונה: 'הראוני דבראב"ה מפורש דבעי ראויין להעיד'. [כן הוא בחלק מהמהדורות שיצאו מאז, אמנם בחלקם (כולל זו שבפרוייקט השו"ת) נשמטה הוספה חשובה זו].

וכעת שמעתי מעוררים שקשה לקבוע הלכה שלא כמהרי"ט עפ"י תיקון ט"ס, ושפיר יש לדחוק בכוונת הראב"ה שכוונתו שלא נטעה לומר ש'בפני שלשה' היינו בנוכחות ג' בני אדם גרידא, אלא צריך שיהיה הדבר נעשה באופן שג' בני אדם רואים את מעשה ההפקר, וזה שכתב 'דבעינן ראייה להעיד', אמנם אין צריך שיהיו כשרים לעדות דלא פלוג רבנן בין כשרים לפסולים, אך יסוד הדבר צריך שיהיה נעשה בפני ג' הוראים את מעשה ההפקר עד כדי שיוכלו להעיד. [וכבר הבאנו לעיל להסביר בדעת המהרי"ט, שעיקר כוונת חז"ל היתה שיתפרסם הדבר, וטעם העדות סימנא בעלמא הוא, וה"נ יש להסביר כדברי הראב"ה, שכיון שהמטרה היא פרסום ההפקר פשוט שצריך שתהא 'ראייה להעיד', והיינו שיראו ההפקר ויוכל להתפרסם על ידם].

וחזרתי לבדוק הדבר, וראיתי שבשנת תשס"ה יצא לאור עולם ע"י הרב דוד דבילצקי שליט"א מהדורה מוגהת של ספרי הראב"ה עפ"י כת"י, ואכן שם הגירסא 'בעינן ראויין להעיד'. ועפ"י בקשתי חזר המו"ל ובדק בכת"י, ומצא שכן היא באמת הגירסא.

ומעתה שזכינו לדברי הראב"ה המפורשים, לכאורה יש להחמיר להקפיד להפקיר פירות שביעית בזמן ביעורם בפני ג' הכשרים לעדות, והיינו ששלשתם לא יהיו קרובים זה לזה ולמפקיר, ולכל הפחות ב' מהם כשרים לעדות - זכרים וגדולים. ואמנם בשולחן שלמה (שביעית, עמוד רסה) הובא שהגרשז"א פסק שאין צריכים הג' להיות כשרים לעדות, וכן צידד במשמרת השביעית (שם), עיי"ש נימוקיו [ומה שכתב להוכיח כן ממה שהשו"ע ונו"כ בחו"מ סתמו הדבר שהפקר בפני ג' ולא פירשו שצריך שיהיו כשרים לעדות, יש

לדחות, שכיון שפירשו להדיא טעם הדבר שצריך ג' שהוא כדי שתוכל להתקיים תפיסה בעדים, הרי זה כפירשו שצריך שתוכל להתקיים בפועל תפיסה בעדות כשרה], וכתב שהסכים הגריש"א זצ"ל לדבריו. [אמנם בדרך אמונה (שם) הביא בשם הגריש"א והקה"י שראוי להחמיר בזה]. אך כנראה כתבו כן בלא שהיה לעיניהם דברי הראב"ה. והכרעת הדין נתונה לבעלי ההוראה.

אפרים פישל הלוי סגל

קרלין סטולין - ביתר-עילית

חלב שנתבטל בבשר – אם יש איסור לתנו לאחרים שמה יגיע לאנשים הרגישים לחלב

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון האחרון (קפ"ג) נדפסה הערת המערכת הנסובה על מאמרו המצוין והמקיף של ידידי הרב יעקב אקער שליט"א בענין "אכילת תערובת חלב בפרוה בסעודה בשרית", שהעלה הרב הכותב שמצד דיני בשר בחלב אם נתערבה גלידה חלבית בשאר גליות של פרוה מותר לחלקם לסועדים בסעודה בשרית מדין ביטול ברוב. ובהערת המערכת נכתב שהגיעו תגובות למערכת לעורר בזה, שמכיון שישנם אנשים שרגישים לחלב עד כדי סכנת נפשות ל"ע, לכן אע"פ שמצד דיני ביטול ברוב יש להקל, מ"מ מדין חמירא סכנתא מאיסורא יש להחמיר בזה ואסור לחלק גלידה כזאת.

ויש לעורר שהדברים נוגעים מאד למשגיחי כשרות במטבח של מוסד ציבורי או קייטרינג הממונים על כשרות המאכלים, שלפעמים קורה ובסיר או בתבשיל של בשר או של פרוה מתערבים עקבות או חלקים ממשיים של מוצרי חלב, ומצד דיני איסור בשר בחלב אפשר להתירם מדין ביטול, ויש לדון אם מוטל על המשגיח להחמיר ולאסור את המאכל מצד איסור סכנת נפשות, והאם מועיל בזה דין ביטול.

ובתחילת הדברים יש להבהיר, כי פשוט וברור שיש להימנע מלסכן אחרים גם כשהוא חשש רחוק ביותר, וגם במקום שעפ"י הלכה אין לחשוש, מ"מ יש להימנע מלהכניס אחרים גם לחשש רחוק של סכנה, ולכן יש להימנע מלהגיש גלידה חלבית במקרה זה, ולהלן נבוא לבאר הלכה זו ממקורות הגמ' והפוסקים, ואקדים, כי אין כוונתי לכתוב פסק הלכה בדברים חמורים אלו כמובן, רק להציע צדדי הענין ולפלפל כדרכה של תורה.

א

בגמ' בחולין (דף ט: - דף י') מבואר שאע"פ שבשאר איסורים יש אופנים שאין מחמירים בספיקות, מ"מ בסכנה יש להחמיר מפני ש'חמירא סכנתא מאיסורא', ומפני כן אסור לשותות מים מגולים שיש ספק שמא הטיל בהם הנחש ארס עיי"ש. וכתב רש"י (בדף י' ד"ה ואין דרכן) שבמקום סכנה אין סומכים על הרוב עיי"ש. [ועי' בנווד ביהודה (קמא, חאה"ע סי' י') שלמד כן מדברי רש"י הנ"ל], וכן פסק הרמ"א להלכה ביו"ד (סי' קט"ז סעיף ה') 'סכנתא חמירא מאיסורא ויש לחוש יותר לספק סכנה מלספק איסור'.

ויש לברר עד היכן יש להתרחק מחשש וספק סכנה, והאם יש לחשוש גם לחשש רחוק ביותר, ומצינו בזה כמה מקורות בדברי הפוסקים כדלהלן.

בשו"ת שם אריה (אבהע"ז סי' כ"ז) כתב להקשות על צוואת ר' יהודה החסיד שהזהיר על כמה דברים שיש בהם סכנה, וקשה שאם הם סכנה מדוע לא הזהירו בגמ' על כך, וכתב ליישב שכל הדברים שנאמרו בגמ' משום סכנה יש עליהם איסור גמור וכו', אבל בכל הנך דתני הרב החסיד ז"ל הם חששות רחוקות, ואפשר לא יזיק רק לאחד מיני אלף אשר מדינא ומתקנת חכמים אין לחוש לזה, רק שהרב ז"ל עשה בזה משמרת למשמרת ולפנים משורת הדין בדרך עצה וכו' עכ"ל. ומבואר מדבריו שמן הדין אין לחשוש לאחד מאלף משום סכנה.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (חו"ס סי' קכ"ד), שכתב בתו"ד [לענין בדיקה כדי לקבוע שהאדם מת] וז"ל: סמכנין על בדיקת חוטמו דהוי רוב גמור, ואפי' מיעוטא ליכא אא"כ על צד א' מאלף דהוי מיעוטא דמיעוטא, דאין לחוש לכך גם בפקוח נפש עכ"ל. ומבואר שאין לחשוש על צד של אחד מאלף.

ויתירה מכך מצינו בלקט יושר לתלמיד התרומת הדשן (עמ' קנ"ב), שכתב וז"ל: בבית הגוי מדליק [בחנוכה] רק נר אחד ושמש אחד, אף על פי שאין הגוי מקפיד על ב' או ג' נרות, שמה אחת למאה פעמים שתבוא סכנה ממנה, והיה גנאי למצוה. וראיה מחסא בליל פסח שאוכלין עם חרוסת משום קפא (פסחים קט"ו), ובכל השנה אוכלין אותו בלא חרוסת אלא על כרחך כמו שפירשתי עכ"ל. ומבואר שמעיקר הדין אין לחשוש על חשש של אחד ממאה, ורק במקום מצוה לא רצו חז"ל להכניס אחרים בסכנה רחוקה כזו, שמה יבא גנאי למצוה שהסתכן על ידה, ובוזה ביאר הגמ' בפסחים שחייבו להטביל את המרור בחרוסת מפני החשש שיש עליו ארס ויבוא לידי סכנה, ובכל השנה לא חייבוהו מפני שאינו שכיח, ורק במקום מצוה אסרו. [וכביאור זה שכתב לגבי קפא, מבואר ברא"ש (פסחים פ"י סי' כ"ה) ובשו"ת המהרי"ל (סי' נ"ח), ועי' מהרש"ם (ח"א סי' נ"ח) משכ"ב וצ"ע].

ולכאור' נראה להוכיח מדברי הראשונים שאלה זו, דהט"ז (בסי' קט"ז סק"ב) כתב וז"ל: וכתב איסור והיתר כלל כ"ג וז"ל וכתבו המרדכי וא"ז פרק א"מ דבר שיש בו משום סכנה דינו כאיסור לבטלו בשישים, ויותר חמור דאפילו ביבש במינו צריך שישים עכ"ל. והט"ז שם הביא המחלוקת אם מועיל ביטול של שישים בסכנה עי"ש, ועכ"פ בדברי האו"ה מבואר שגם ביבש מועיל הביטול. וכן מבואר בנקודות הכסף שם שהביא בשם אפי רב רבני שאפי' אם נתערב ביבש יש עליו דין ביטול עי"ש. ויל"ע דבשלמא כשנתבטל בלח אמרי' דטעמו נתבטל ואינו יכול לסכן, אבל כשנתבטל ביבש הרי הסכנה עומדת בפני עצמה ויאלכנה לברכה, ואיך הותר לאכול ע"י ביטול, וכחילוק זה כתב בשו"ת שם אריה (סי' ט"ז) שאף אם נתערב בשישים יש לו ביטול, מ"מ אם נתערב ביבש אין בו דין ביטול דסור"ס הוא סכנה עי"ש, וגם בדרכי תשובה (שם סק"א) הביא בשם האורח מישור שתמה כן על הט"ז איך מועיל ביטול ביבש עי"ש.

ובדעת האו"ה והש"ך צ"ל דאה"נ אילו היה סכנה ודאית לא שייך להתיר ע"י שישים, שהרי ידוע שהוא יאכלנו בודאי ויסתכן בו, אמנם ס"ל להפוסקים שדברים אלו שנתבאר בסי' קט"ז שנאסרו משום סכנה, אינם סכנה ודאית, אלא הוא חשש סכנה, שחכמים החמירו מפני חשש הסכנה שלפעמים הם עלולים לסכן את האוכלם, ולא חששו חכמים אלא כשאוכלו בודאי, אבל כל שנתבטל ביבש, כיון שהוא חשש סכנה וגם אין ודאי שיאכלנו, לכן לא נאסר באכילה, ולפי"ז מוכח מדבריהם שאין לחשוש על חשש רחוק ביותר, שאם יש לחשוש גם בחשש רחוק כזה, לא היה לנו לסמוך על הביטול דסור"ס הרי יתכן שיאכלנו ויסתכן וצ"ע. ושו"ר שיסוד זה כתב במשמרת שלום על הפמ"ג (סי' ק"ח קיצורי דינים בסוה"ס), שהביא דברי הפמ"ג באו"ה סי' קע"ג (משכ"ב סק"ב) שדן לגבי הסכנה דאכילת בשר ודגים, וכתב שספק ספיקא בסכנה מותר מדין רוב, והקשה עליו דהרי לגבי חילול שבת קי"ל שאפי' בספק ספיקא מחללים שבת ומדוע כאן אין חוששים לספק ספיקא, וכתב ליישב דהתם הוי סכנה ודאית, אבל בסכנה של אכילת בשר ודגים אינו סכנה ודאית ולכן יש להקל בספק ספיקא עי"ש. ומבואר מדבריו שאין זה סכנה ודאית. [ויש מקום ליישב דברי הט"ז והש"ך באופ"א, לפמש"כ בשו"ת דברי מלכאל (ח"ב סי' נ"ג) שבשר ודגים אינו סכנת מות אלא הוי חולי של צרעת, ולפי"ז מיושב שלא חששו על חולי זה כשיש שישים, אולם הדברי מלכאל שם כבר עמד בזה שהפוסקים כתבו דהוי 'סכנה' ומשמע דהוי סכנת מוות, וכן כתב בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' ע"ו) דהוי סכנת מות ולא סכנת חולי].

אולם מאידך, מצינו שיש אומרים שגם על חשש של אחד מאלף יש לחשוש משום סכנה, דיעוי' במג"א (סי' שט"ז סק"ג) שכתב וז"ל: ואותן אנשים שהורגים [בשבת] השממית שקורין שפי"ן בל"א (-) עכביש), נ"ל דאיסור גמור הוא, דהא אינה מזוקת, אף דיש לחוש שיפול לתוך המאכל, מ"מ מלתא דלא שכיחא הוא, ויכול לכסות המאכל, וגם אחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל עכ"ל. ועי' בכרם שלמה באו"ה שם (נדפס בשנת תר"ג) שכתב על דברי המג"א וז"ל: ולפי"ז אם נפלה שממית לתבשיל אינה בטלה בס', שבדבר של סכנה אין הולכים אחר הרוב, ודלא כמורה אחד שטעה בזה עכ"ל. ומבואר שאף שרק אחד מאלף הוא מסוכן החמיר גם במקום שיש שישים מפני חשש סכנה.

והפתחי תשובה (סי' קט"ז סק"ג) כתב בשם החכמת אדם וז"ל: אם נפל שממית שקורין שפי"ן לתוך אוכל או משקה כתב הבית לחם יהודה דאינו מועיל ס' דהטעם משום ארס, ועיין במג"א סי' שט"ז ס"ק כ"ג שכתב שאחד מאלף שהיא מסוכנת במאכל אפשר יש לסמוך ולהתיר על כל פנים בשישים, וגם מצאתי בספר הברית דאין להם ארס כלל ע"ש עכ"ל. ומבואר בלשונו שיעכ"פ כשיש שישים אפשר להקל, שנסתפק להתיר לגמרי עפ"י המג"א, ומ"מ לא סמך להתיר אלא כשיש שישים. ואפשר לבאר

ספיקו בב' אופנים, או שנסתפק האם מותר לאכול המאכל כשיש חשש של אחד מאלף, או אפשר שהבין שהבית לחם יהודה סבר שכל שממית שנפלה למאכל הוא סכנה, והמג"א חולק עליו שרק אחד מאלף מסוכן, ולפי המג"א פשיט"ל שמותר, ומ"מ כיון דהבל"י ס"ל שתמיד יש סכנה, לכן לא הקיל אלא כשיש שישים, ולפי"ז נמצא דס"ל שאפשר להקל בדבר שברור שהוא אחד מאלף. [ובעיקר דברי המג"א הנ"ל שכתב שאין להתיר לחלל שבת כדי להרוג שממית מפני שרק א' מאלף הוא מסוכן, יש להקשות מדברי המג"א בסי' ש"ל (סק"ג) שהביא בשם המגיד משנה (שבת פ"ב הי"א) שיוולדת אין אחת מאלף מתה מחמת לידה, ולפיכך החמירו לשנות במקום שאפשר ולא החמירו בחולה ע"ש. והרי חזינן שמותר לחלל שבת עבור יולדת אף שרק אחת מאלף מתה, וי"ל שכוונת המ"מ שבאופן שעושים כל צרכי היולדת ע"י מיילדת וכיו"ב, אין שכיח שתמות רק אחת מאלף, ולכן אין להתיר לעשות שאר חילולי שבת אלא בשינוי ודו"ק. ובלא"ה לא קשה, דבנדון השממית לא איירי שנפלה השממית לאוכל, אלא יש חשש שתפול לאוכל וע"ז כתב דאחת מני אלף מסוכנת, ואכמ"ל].

והאגרות משה (י"ד ח"ג סי' קל"ג) כתב בתו"ד וז"ל: מהגמ' דחולין דף צ"ד ע"א מבואר שאיכא חשש סכנה [לנעול סנדל מעור בהמה שמתה] דשמא היתה הבהמה שמתה מנשיכת נחש כדפרש"י שם וכו', דמגמ' זו דחולין שמעינן שיש לחוש בעור מתה לשמא מתה ע"י נשיכת נחש אף שהוא מיעוטא דמיעוטא, משום דלסכנה יש לחוש אף לדבר שלא מצוי כלל וכו' עכ"ל. ומבואר שגם במיעוט דמיעוט יש לחשוש. [ועי' באגרות משה (ח"מ ח"א סי' ק"ד) שדן אם מותר להתפרנס ממשחק זריקת הכדורים שנקרא באל בלע"ז שיש לחוש לסכנה, כדאירע לאחד מכמה אלפים שנסתכן, וכתב שמותר משום שלצורך פרנסה מותר, והביא דברי הנוב"י שמותר להסתכן לצורך פרנסה, ומ"מ כתב שאסור לסכן אחרים במשחק זה בלא הסכמתם, והוא לשיטתו שגם בחשש רחוק מאד אסור ורק לצורך פרנסה מותר].

ויש להקשות על שיטה זו שגם בחשש של אחד מאלף יש לחשוש, דהרי בלקט יושר הוכיח שכל השנה אין איסור להסתכן ולאכול המרור בלא טיבול בחרוסת, ורק בליל פסח אסור, וקשה דהרי גם בכל השנה יש חשש סכנה, ונראה ליישב קושיא זו, עפ"י דברי הנוב"י (י"ד תניינא סי' י') שדן באחד הנכנס ליערות כדי לצוד חיות לצורך תענוג, וכתב שאסור מפני שמסתכן וז"ל: מי שהוא עני ועושה זו למחייתו, לזה התורה התירה, כמו כל סוחרי ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה, והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו, ואמרו רז"ל 'מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכו' כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו, ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה, הרי זה עובר על ונשמרתם מאד וכו' עכ"ל. ולכא"ו קשה דאטו בשביל פרנסה הותרו איסורי התורה, ואטו אם יש לו פרנסה מאכילת דברים המסוכנים יהיה לו היתר לאכלם, ויש שביארו בכוונתו, דכל מה שאסרה תורה להכניס עצמו למקום סכנה הוא כשעושה דברים מסוכנים שלא כדרכו של עולם, וכיון שמדריך העולם שהפועל מסתכן בעבודתו, אין זה נחשב מכניס עצמו לסכנה, שכן הוא דרך העולם, ודוקא כשמכניס עצמו למקום סכנה לצורך תענוג, כיון שאין דרך העולם לעשות כן, לכן הוא עובר על איסור ונשמרתם. ובוזה יתיישב דברי הלקט יושר לענין אכילת המרור כל השנה בלא החרוסת, שכיון שהעולם לא נהגו לחשוש לזה, וכך הוא דרכו של עולם, אין בזה איסור זה. ויש עוד להאריך בכל זה שמותר מפני שומר פתאים השם ואכמ"ל.

ובשו"ת הרע"א (סי' ס') כתב בתו"ד וז"ל: ואפשר על צד הריחוק אחת מני אלף דיצמח מזה סכנה, דאף דאין אנו דנין אותו כעת בכלל סכנה או ספק סכנה, מ"מ כיון דאיכא צד אפשרות לבא לזה קורא בלשון סכנה וכו', וכעין זה בפרק כירה (שבת דף מ"ה ע"א) כדאי ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק, פירש"י סכנה, והרי בסכנה או ספק סכנה אפילו איסור דאורייתא נדחית ומאי צריך לסמוך אדר' שמעון, אע"כ דאין כאן עתה בגדר ספק סכנה להתיר איסור בשביל זה, אלא כיון דעל צד הריחוק הסתעפות סכנה, מקרי שעת הדחק וסמכו אדר"ש עכ"ל. ויש להסתפק בכוונתו, האם מותר להסתכן במצב של אחד מני אלף, או שכוונתו היא שאין נחשב למצב סכנה שהיה היתר לעבור על איסורים מדין פקו"ג, ובפשטות ממש"כ הרע"א שאף באופן כזה נחשב כשעת הדחק לענין לסמוך כר"ש ולהקל באיסורים, לכא"ו מוכח שנחשב סכנה, וא"כ אסור להכניס למצב סכנה כזה וצ"ע.

ויש לדון עוד בענין ספק ספיקא בסכנה, והנה כבר הובא לעיל דברי הפמ"ג (סי' קע"ג) שכתב דספק ספיקא בסכנה, לפי השיטות דספק ספיקא הוי כמו רוב, אפשר להקל וא"צ להחמיר. אולם דברי הפמ"ג לכא"ו צ"ע, דכתב דהוי כמו רוב, וברש"י בחולין כתב דאין הולכים במקום סכנה אחר הרוב. ולפי

המבואר לעיל יש ליישב דאין סומכין על הרוב כשהוא סכנה ודאית, אבל בנד"ד שהסכנה אינה ודאית לכן במקום ספק ספיקא שהוא חשש רחוק א"צ לחשוש, וכמו שכתבו הפוסקים שאפשר לסמוך ביבש על ביטול ברוב, ויש להוסיף, דהפמ"ג הוסיף שם בלשונו שס"ס עדיפא מרוב, וכמו שדן הרשב"א (בתשו' סי' ת"א) דהוי עדיפא מרוב, [ועי' פמ"ג בשפ"ד סי' ק"י סקל"ו וסקי"ד], ולכן הקיל במקום ספק ספיקא, ולפי"ז מוכח בפמ"ג שבמקום חשש רחוק של סכנה גם ברוב מותר, וכדעת האומרים שבחשש של אחד מאלף מותר. וכן כתב בכף החיים (סי' קט"ז סקל"ג) דלהלכה באופן שהוא ספק ספיקא שהוא חשש רחוק מאד אפשר להקל עי"ש. [ועי' בשו"ת מהרש"ם ח"ו (סי' פא) שהביא להלכה דברי הרדב"ז דלא מהני ס"ס גבי סכנה. עיי"ש. ועי' במנחת פתים (או"ח סי' שלא) עיי"ש. ועי' דרכי תשובה (סי' קט"ז סק"ס) משכ"ב].

ב

וכעת נבוא לבאר העולה להלכה בנדון דידן.

והנה כפי אשר התברר לי, ישנם ב' סוגי אנשים שהם רגישים למוצרי חלב, סוג אחד, והם רוב האנשים הרגישים לחלב, שאין החלב מהווה סכנת חיים לגביהם, אלא החלב גורם להם כאבי בטן ועוד, [אנשים מסוג זה סובלים מאי סבילות לחלב בגלל חסר של אנזים מסוים שנקרא לקטאז, בחלב נמצא סוכר בשם לקטוז. סוכר זה מתפרק בגוף באמצעות האנזים לקטאז. כאשר גוף האדם אינו מייצר אנזים זה ביעילות, הסוכר לא מתפרק].

לעומת כן, יש כאלה שסובלים מ'אלרגיה לחלב', באלרגיה מעורבת מערכת החיסון, אשר מזהה את החלב כפולש זר ומעוררת את כל המערכת למלחמה. אדם שסובל מהפרעה זו, יכול לפתח תסמינים שונים, החל מכאבי בטן והקאות ופריחות, ויכול להגיע למצב קריטי שמתבטא בקוצר נשימה ונפיחות בפנים [מה שנקרא מצב אנפילקטי]. יש להדגיש כי עפ"י רוב תופעה זו קיימת בעיקר אצל ילדים עד גיל מסוים.

וגם בסוג זה ישנם רמות רבות של סיכון, שיש מיעוט אנשים מסוג זה שכל טעימה מועטת של חלב עלולה לסכן אותם עד כדי סכנת נפשות. ויש אנשים שהחלב מסוכן להם, אבל טעימה מועטת של חלב אינה מסכנת אותם, ורק אכילה מרובה של חלב עלולה לסכן אותם.

והנה לגבי רגישים מהסוג הראשון, שהחלב אינו מהווה סכנה לגביהם כלל, אין לאסור מחמתם, שאע"פ שבכוונה אסור להגיש להם חלב מפני שזה מזיקם, ויש בזה איסור גמור מדין חובל בחבירו ומזיק ולא תונו איש את עמיתו, מ"מ היות ואין זו סכנה לגביהם, אפשר לסמוך על הרוב כמו בכל איסורי תורה שאפשר לסמוך על הרוב לכתחילה.

ועיקר הנדון הוא אם יש לחשוש לאנשים שהם אלרגים לחלב באופן שהחלב מהווה סכנה לגביהם, שכמבואר במקום חשש סכנה אין לילך אחרי הרוב.

והנה לגבי מטבח ציבורי שנתערב חלב בבשר, בדרך כלל הנדון הוא על עקבות מזעריים ביותר, ביחס לכמות התבשילים המתבשלים בו, שעיקר השאלות הם, שסיר חלבי או כף חלבי וכיו"ב התערבו בתוך הכלים של הבשרי או הפרווה, ואין זה חלב ממש אלא עקבות מזעריים של חלב, ולכאור' יש לדון שאין לאסור את כל התבשילים מפני תערובות זו, שעקבות זעירים אלו אינם עלולים לסכן את האנשים הרגישים לכך, ובאם יש אחד שרגיש כ"כ עד למאד, ודאי הוא ייזהר שלא לאכול מאוכל המתבשל במטבח ציבורי, שהרי הוא יודע שנפשו תלויה באוכל זה, ולא יסמוך על ההנחה שלא נתערבו עקבות של חלב בתבשילים, ומ"מ יש להסתפק אם משום סברות אלו, הרי זה נחשב כודאי שאין כאן סכנה, או דמ"מ נחשב סכנה כאחד מאל"ף, ותלוי במחלוקת הפוסקים שנתבאר לעיל, וצ"ע. [ויש לציין, שלפי הפרסומים השונים, בשנים תשס"ה - תשע"א תועדו בארץ ישראל שלושה מקרי מוות של ילדים חולי אסתמה שהיו אלרגים לחלבון חלב, כתוצאה מחשיפה למילגרים של חלבון חלב בתוך מזון שסומן כפרווה].

ובנדון דידן שנתערבה גלידה חלבית בתוך שאר גלילות של פרווה, ועומד להגישם לפני קבוצת סועדים מסוימת, יש לדון שהרי ידוע שבדרך כלל נכתב ע"ג האריזה של גלידת פרווה, שהיות והמוצר מיוצר בקו ייצור חלבי, הוא עלול להכיל חלב, וא"כ אנשים שהם רגישים לעקבות של חלב ממילא נזהרים מלאכול גלידת פרווה.

אמנם עדיין יש לחשוש לאותם האנשים שרק אכילת חלב מרובה יכול להביאם לידי סכנת נפשות, ולכן אינם נמנעים מלאכול גלילת פרווה, אך כאן עלול להגיע לידיהם מנה שהיא כולה חלבית, ולכאור' נידונינו הוא בגדר זה, שאנשים אלו הם מועטים ביותר, והחשש הוא נמוך מאד מאלף, ונמצא שהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים שנתבאר לעיל, אם יש לחשוש לאחד מאלף במקום סכנה וצ"ע. [ועוד יש לדון מדין ס"ס, שמא אין כאן איש שהוא רגיש, וספק אם יגיע אליו, ולפי משנ"ת לעיל מדברי המשמרת שלום בדעת הפמ"ג, אין לסמוך בנד"ד על ספק ספיקא].

ועוד יש לעיין שבדרך כלל אנשים שהם רגישים למוצרים אלו, יש להם מזרק אפיפן ושאר אמצעים לריפוי ומניעת הסכנה במקרה ונחשפו למוצרי החלב, ובד"כ הם מחזיקים את המזרק צמוד אליהם במקרה וח"ו ייחשפו למוצרים אלו, וא"כ לכאור' אין כאן חשש סכנה כלל. ומ"מ יש לדון בסברא זו, דאף שיכול להציל עצמו לאחר שנחשף לחלב, מ"מ ברור שיש איסור להכניסו למצב סכנה אע"פ שידוע שאח"כ אפשר להצילו, שהרי יתכן שמפני סיבות שונות לא יוכלו להצילו, ומ"מ יש לדון דאה"נ אילו היה חשש סביר ודאי אסור להכניסו למצב סכנה באופן כזה, אבל כיון שכאן הוא חשש רחוק ביותר, אפשר שיש לצרף סברא זו דסו"ס אין כאן סכנת נפשות, וצ"ע בזה.

[והיה מקום לדון, שבנדון דידן, כשמגישים את הגלידה לסועדים, אין אומרים להם שהגליה אינה מכילה חלב באופן שנתבטל ברוב, אלא שהאדם שהוא רגיש מטעה כך את עצמו מכח הסברא - שהרי מגישים לו את הגלידה אחרי סעודה בשרית, והרי הוא צריך לחשוש שגלידה יכולה להחשב כפרווה מבחינה הלכתית שנתבטל ברוב, אף שמבחינה מציאותית היא חלבית, אמנם נראה שאין להתיר מטעם סברא זו, שכיון שאדם זה אינו מעלה בדעתו שאחרי ארוחה בשרית מגישים לו גלידה שעלולה להיות כולה חלבית - על סמך ביטול ברוב - וכיון שבפועל הוא יאכלנה, ממילא אסור להגיש אותה בלי להודיע].

ולסיכום הדברים: נתבאר שנחלקו הפוסקים עד היכן יש לחשוש לסכנה, יש מהפוסקים שמבואר מדבריהם שאין לחשוש על חשש רחוק בדרגת אחד מאלף - [עשירית האחוז]. ויש מהפוסקים שהחמירו שגם על חשש רחוק ביותר, ואפי' חשש של אחד מיני אלף, יש להחמיר מפני חשש סכנה. ונתבאר שבנדון דידן לכאור' תלוי במחלוקת זו.

ולסיום אדגיש שוב, כי ברור ופשוט שלכתחילה יש להחמיר שלא להגיש חלבי במקום שיש חשש סכנה, וכל דברינו אינם אלא לפלפולא שלא להלכה ושלא למעשה.

ביקרא דאורייתא

דוד בריזל

מח"ס 'שירת דוד', 'משפט המזיק'

הערות שונות

לעי"נ זוגתי הצנוה"ח מרת טובה ע"ה בת ר' יצחק
הנו"מ אסתר, נלב"ע אדר"ח אד"א תשע"ו

בענין מצות אכילת מצה

הנה בפסוקי התורה המשמעות הפשוטה דמצות אכילת מצה היא בכל שבעת ימי הפסח, כן הוא בפרשת בא (יב, טו) שבעת ימים מצות תאכלו, וכן שם (יח) בראשון וגו' בערב תאכלו מצות עד יום האחר ועשרים לחודש בערב, וכן בפרשת פנחס (כח, יז) שבעת ימים מצות יאכל, ובפרשת ראה (טו, ג) שבעת ימים תאכל עליו מצות, בכל הפסוקים כתוב שמצוה לאכול מצה שבעת ימים, אלא שחז"ל למדו שרק בלילה ראשונה היא מצוה ושאר הימים הוי רשות, וצריך להבין למה באמת כתבה התורה בכל המקומות בלשון שמשמעו שכל שבעת ימים הוי מצוה.

ותבאר הדבר עפ"י דבר הפנים יפות בפרשת ראה שם שביאר את לשון הפסוק למה כתוב שבעת ימים תאכל "עליו" מצות, אם זה שבעת ימים הלא אין זה "עליו", כי רק הלילה הראשונה היא על הקרבן פסח, והאריך לבאר עפ"י תורת הנסתר, כי שבעת הימים רומזים לשבעה רועים שבזכותם נגאלו, ויום הראשון

הוא כנגד בחינת החסד שהוא מידת אברהם אבינו, שעל ידו נמתקו כל הגבורות של מצרים, וכן מצה היא מורה על חסד הממתיק את הגבורה, ולכן כתוב "עליו", לומר שכל שבעת הימים יאכלו מצות "על" היום הראשון, שהחסד של היום הראשון משפיע על כל שבעת הימים, עיי"ש שהאריך.

ועפ"ז יבואר דלכן כל לשונות הפסוקים הם בלשון של מצוה על כל שבעת הימים, דאע"פ שהמצוה הוא על יום הראשון בלבד, אך ע"י אכילת יום הראשון כאילו אוכלים כל שבעת ימים.

ובזה גם מדויק הדכתוב אומר שבעת ימים מצות יאכל (בצירי) דמשמע שמעצמו יאכל, והיינו כנ"ל שע"י אכילת מצה בלילה הראשונה, הרי מעצמו יאכל המצה כל שבעת הימים, בלי פעולת האכילה בשאר הימים.

חשיבות הכנה למצוה

בגמ' מגילה ובתרגום שני, בלשון הרע שדיבר המן על ישראל איתא שאמר עליהם דמפקא לכולא שתא בשח"י פה"י (שבת היום פסח היום), ותמוה שהרי לא כל השנה היא שבת ופסח, ולמה אמר לכולא שתא.

אך הביאור בזה, כי ידוע מאוד בכל ספרי החסידות שכל הקדושה הבאה על האדם העושה מצוה הכל תלוי בהכנה דרבה שהוא מכין עצמו אל המצוה, וכן כותב בפנים יפות פר' כי תשא על קידוש ידים ורגלים בכיור, ועל נטילת ידים לפני אכילה, והביא מאמר המשנה באבות, התקן עצמך ללמוד תורה, שצריך הכנה ללימוד התורה, וכן אומר הכתוב והכינו את אשר יביאו, ולכן אמר הקב"ה למשה מתנה טובה יש לי בבית גנזי ושבת שמה לך והודיעם, הענין הוא שייכנו את עצמם לקבל המתנה, וזהו שאמר ר"ע לפני מי אתם מטהרים ומי מטהר אתכם, ומה הם שני הדברים, אלא שאתם צריכים להכין עצמכם להטהרה ואז הקב"ה מטהר אתכם.

ולכן המשיל זאת ר"ע לטהרת המקוה שהאדם צריך קודם להכין עצמו להסיר כל החציצות, ואז המקוה מטהריהו, כך צריכים להכין א"ע שיוכלו לקבל את הטהרה, וזהו ההכנה אל המצוה.

וזהו שכאב להמן מאוד יותר מעצם קיום המצוות, דמפקי לכולא שתא בשח"י פה"י, דמתחילת השבוע כבר מכינים עצמם לשבת קודש, וכל השנה מכינים עצמם לפסח, והקדושה הזאת הפריעה להמן ועמלק, כי בזה מכניעים לס"א, ושמעתי שכן אמר ר"א מליזענסק בן הרבי ר' אלימלך זיע"א שכוונתו על שמוציאים כל השנה בהכנה למצוה.

למה אין שו"ע על הלכות דיעות ומדות

רבים תמהים למה אין שו"ע על הלכות דיעות שהרמב"ם האריך והרחיב עליהם, הרי אלו הלכות נחוצות לאדם.

וראה בפרש"י על מסכת אבות בסופו כתב וז"ל: רבי חנניא בן עקשיא אומר וכו', לא אמר למילתיה גבי מסכת אבות אלא במסכת מכות באלו הן הלוקין, ולפי שיש בה סיום נאה נהגו כל העם לאומרו בסוף כל פרק ופרק, לפי שא"א קדיש על המשנה אלא על האגדה, דאמר מר (סוטה מ"ט) ויהא שמיה רבא דאגדתא, ע"כ.

מבואר בפרש"י אלו דמסכת אבות איננה מילי דאגדתא, אלא הלכות למעשה איך להתנהג, ולכן מוסיפים משנת ר"ח בן עקשיא שיהיה אגדתא בשביל הקדיש, ולכן צריך להבין למה לא כתב הב"י שו"ע על הלכות אלו.

אולם עיין בטור בהוצאות החדשות באו"ח סוף סי' רל"א כתוב בהערה, דרוב דפוסים הראשונים וכתבי היד נעתקו כאן הלכות דעות להרמב"ם, וכתוב לפנייהם: "ראיתי להעתיק הלכות דעות להרמב"ם ז"ל לפי שהם דברים המישרים דרך אורח החיים", ואחרי שמעתיק הטור את כל ההלכות, כותב: "ועתה אחזור לסדר היום", ומדפוס שונצינו, לעאיריה וקושטא השמיטו המדפיסים את כל הלכות דעות שהעתיק הטור, וכנראה ברצותם לקצר.

והטור שהיה לפני מרן הב"י כבר היה בלי כל הלכות דעות, ולכן לא כתב ע"ז את פירושו "בית יוסף", וממילא גם שו"ע ליתא על כל זה, כי כידוע ספר השולחן ערוך הוא תמצית וקיצור מספרו הארוך "בית יוסף".

בפניהם - לפנייהם

בקריאת המגילה, קורים מספק פעמיים את התיבה, פעם אחת ואיש לא עמד "בפניהם" ופעם שניה "לפניהם".

ונראה לרמז בזה, עפ"י דברי הפנים יפות בסוף פר' כי תצא, דמה שהפליגה התורה במלחמות עמלק יותר מכל מלחמות ישראל, לפי שכל המלחמות אינם אלא מצד אחד, אבל מלחמת עמלק היתה פנים ואחור, והיא מלחמה כבידה ביותר, וזהו הלשון כפול כי "מחה אמתה" דיינו מפנים ומאחור, עיי"ש בארוכה.

וזהו הרמז דאיש לא עמד בפניהם, היינו בפנים, ואח"כ לפנייהם, שגם לא עמדו לפנייהם להלחם מאחור.

והקב"ה יזכינו במהרה למחות זכר עמלק מתחת השמים.

בכבוד
ראובן הלמן
ירושלים ת"ו

בביאור המושג 'לפרקים'

בקובץ בית אהרן וישראל גיליון קפ"ג שבט - אדר א' ב' התשע"ו (עמוד קס"ה) הובאו דבריו הנפלאים של הרב צבי ישי דמן שליט"א בעניין "ביאור המונח לפרקים", והוכיח כי למונח פרק, כאשר הוא מובא בנוגע לזמן, יש שתי משמעויות: (א) הנקודה המחלקת את הגוף הכללי לאבריו; (ב) חלק זמן מתוך השנה.

ונראה להרחיב בזה מעט ולהוכיח כי עיקר משמעות המונח "פרק" היא הנקודה המחלקת הגוף הכללי לאבריו, ורק לאחר מכן הורחב המשמעות לחלק מדבר שלם.

איתא בברכות בריש פרק ב' (דף י"ג). במתניתין, "בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב. ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב, דברי רבי מאיר". ולאחר מכן "אלו הן בין הפרקים, בין ברכה ראשונה לשנייה וכו'". והלשון מעט טעון ביאור, דברישא נקט לשון "בפרקים" כדי לתאר את מקום ההפסקה בין הפרשות ובין הברכות, ואילו בסיפא כדי לתאר את מקום ההפסקה נקט לשון "בין הפרקים", ומשמע דהפרקים עצמם הם הברכות או הפרשות.

הרגיש בזה בתוספות אנשי שם על המשניות, וזה לשונו "בפרקים - מלשון זה משמע שפרק נקרא בין פרשה לפרשה. וכן משמע מלשון הר"ב שכן לקמן במתניתין מפרש מה הם הפרקים, ושם מפרש הבין הפרשיות. והוא מלשון המקרא (עובדיה א, י"ג), 'אל תעמוד על הפרק', שהוא מקום שמתפרשים הדרכים, אחת הנה ואחת הנה. ומזה הושאל אחר כך לקרוא לכל חלק מדבר שלם המתחלק לחלקים רבים בשם פרק. פרק היד, ופרק הזרוע ופרקי המסכתות. ולכן ייתכן גם לומר באמצע הפרק ובין הפרקים. ומכל מקום כשאומר בפרקים בשימוש הב', מוכרח להתפרש על מקום שמתחלקים הפרקים זה מזה, וכן כשאומר עד הפרק".

ובגור"א בשנות אליהו גם כתב כעין זה, וזה לשונו "בפרקים - פירוש בסוף הפרשה נקרא פרק, כמו פרק היד שהוא סוף אבר, ומתחיל אבר אחר. כן בין פרשה לפרשה נקרא פרק".

והוא כאמור לעיל, דעיקר משמעות פרק הוא מקום שמסתיימת פרשה אחת ומתחילה אחרת, ומשם הושאל לקרוא לכל חלק מדבר שלם בשם פרק. ובמשנה בברכות בתחילה נקטו לשון "פרק" כמקום שהוא בין שני פרקים, ולאחר מכן כשפירש "אלו הן בין הפרקים", משמעות פרק היא חלק מדבר שלם.

וביותר ניתן ליישב את הלשונות במשנה דברכות על פי דברי חידושי רבינו דוד על פסחים ריש פרק תמיד נשחט (נ"ח). שם נקט רבא דזמן מצוותו של תמיד של בין הערביים הוא מכי יינטו צללי ערב, "מאי טעמא, דאמר קרא 'בין הערביים' מעידנא דמתחיל שמשא למערב". כלומר זמן הקרבת התמיד מדאורייתא הוא במשך כל שש שעות האחרונות של היום. וזה דלא כדברי רבי יהושע בן לוי שם שביאר

זמן שחיטת התמיד הוא בשמונה ומחצה והקרבנו בתשעה ומחצה, "דאמר קרא 'את הכבש אחד תעשה בבוקר ואת הכבש השני תעשה בין הערביים', חלקהו לבין שני ערבים, ב' שעות ומחצה לכאן, שתי שעות ומחצה לכאן, ושעה אחת לעשייתו".

והקשה רבינו דוד, וזה לשונו, לפי דבריו של רבא אמר הכתוב 'בין הערביים', הוזה ליה למימר 'בערב', דהיינו מכי יינטר צללי ערב, מעידנא דמתחיל שמשא למערב, שהרי אתה רואה לפי הלשון הראשון שהם מדקדקים על הלשון של 'בין הערביים' ומפרשין בו חלקהו לשני ערבים.

ותירץ על פי דברי רבו הרמב"ן, שלשון 'בין' הוא משמש שתי לשונות, שתי משמעויות. יש 'בין' שהוא מבדיל, והוא הביאור ברוב המקומות, כמו בפסוק בבראשית (א', ו') "ויהי מבדיל בין מים למים". אבל יש לשון 'בין' שאינו מבדיל, אלא פירושו 'בתוך' כמו "תהי נא אלה בינותינו" (בראשית כ"ו, ח) שפירושו 'בתוכנו'. וכן "וירם את המחנות מבין השריפה" (במדבר י"ז, ב'), כלומר 'מתוך השריפה'. לפי הלשון הראשון פירוש "בין הערביים" כביאור שמבדיל בין שני ערבים, ולכן פירש חלקהו לשני ערבים. ואילו רבא יבאר שפירוש המילה 'בין' בלשון הכתוב 'בין הערביים' ביאורו בתוך, כלומר כל זמן שהוא בתוך זמן הערבים, מתחילתו ועד סוף, אז יכול להקריב התמיד.

על פי זה ניתן לפרש סיפא של המשנה בברכות "אלו הן בין הפרקים" כלומר אלו הן בתוך הפרקים, כלומר בתוך ההפסקות, וממשיכה המשנה לפרט מה הן אותן הפסקות. ולפי זה ביאור מילת "פרק" במשנה דברכות הוא רק המקום שבו מסתיים חלק אחד ומתחיל חלק שני.

על כל פנים התבאר כדלעיל שעיקר ביאור מילת 'פרק' הוא המקום שחלק אחד מפסיק וחלק אחר מתחיל.

ולהלן עוד מקורות שהמונח פרק עיקר משמעותו על נקודת המעבר בין שני חלקים:

(א) כמובא בדברי תוספות אנשי שם לעיל, נאמר בעובדיה פרק א' פסוק י"ד, "ואל תעמוד על הפרק", וביאר הרד"ק שפירוש פרק "הוא אם הדרך, מקום שמתפרקים הדרכים אחת הנה ואחת הנה". וכן הוא באבן עזרא שם. ובמצודות ציון ביאר כי הוא מלשון שבירה¹, כי הדרך הראשית נשברת ומתפצלת לדרכים שונות.

(ב) איתא במסכת ידיים פרק ב' משנה ג' "הידיים מיטמאות ומיטהרות עד הפרק". והביא התפארת ישראל מחלוקת ראשונים מהו מקום הפרק, לראש היינו מקום חיבור האצבעות לכף, ולרי"ף זהו מקום חיבור פיסת הכף בקנה הזרוע. וביאר בפירוש רב האי גאון (מודפס בסוף משניות דפוס וילנא) "עד הפרק - פירוש מקום שנפרק הזרוע מן היד". והיינו כדלעיל, שהפרק הוא נקודת המעבר בין שני חלקים.

(ג) וכן מילת "ברך", כפי שנאמר בישיעה פרק מ"ה פסוק כ"ג, "כי לי תכרע כל ברך" ופירש במצודות ציון שברכיים הם "פרקי הרגליים". דהיינו מקום המעבר בין השוק לירך². ונראה כי מילת "ברך" היא

1 הנה עיקר פירוש הפועל לפרק הוא מלשון שבר, כנאמר במלכים א' פרק י"ט פסוק י"א "רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים". וגם לשון גאולה מצאנו שנאמר בלשון פורק, כנאמר בתהילים פרק קל"ו פסוק כ"ד "ויפרקנו מצרינו", וכן באיכה פרק ה' פסוק ח' "פורק אין מידם", וכתב האבן עזרא באיכה שם "ושניהם מגזרת 'מפרק הרים'" (וכן תרגם אונקלוס "ויושע ה' ביום ההוא" - "ופרק"). ונראה ביאורו כי גם בגאולה שייך לשון שבירה, כנאמר "ואשבור מוטות עולכם" (ויקרא כ"ו, י"ג), וכבקשתנו בברכת המזון "הרחמן הוא ישבור עולנו מעל צווארנו והוא יוליכנו קוממיות לארצנו". וזה גם הלשון שבירך יצחק את עשיו "ופרקת עולו מעל צווארך" (מדרש שכל טוב בראשית כ"ז, מ').

ואף הנאמר בחטא העגל "פרקו נזמי הזהב... ויתפרקו כל העם" (שמות ל"ב, ב'-ג') דרש הוזהר חלק ב' דף קצ"ב "מאי ויתפרקו כדאמר 'מפרק הרים ומשבר סלעים', דחבילו ותברו אודנייהו". וכדברי מדרש הגדול במקום "בוא וראה עד היכן כוחו של יצר הרע, בנוהג שבעולם אדם שהוא מבקש להוציא נזם מאוזנו, הוא מתמתן בו ואחר כך מוציאו, אבל הללו שומטין אותם ואוזניהם נשמטות עמהן, שנאמר 'ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באוזניהם'" (כל זה הובא בחומש תורה שלמה שם).

2 ועוד היה אולי אפשר לפרש גם על לשון "מרפק", שהוא מקום המעבר בין היד לזרוע. ואפשר שהוא משורש פרק, אלא שנהפכו האותיות, כפי שמצינו כבש וכשב, עיף ויעף, שמלה ושלמה. עיין תוס' יום טוב אבות פרק ה' משנה ד' ד"ה "עשר מכות". אלא שהרמב"ם במסכת שבת בפירושו על המשניות פרק י' משנה ג' כתב "מרפקן - כך נקרא בערבי, מרפק הוא הפרק האמצעי מן הזרוע" (ואגב חזינו מדברי הרמב"ם דלשון

היא מילת "פרק", כי אותיות ב' ופ' מתחלפות ששניהם ממוצא השפתיים, ואותיות ק' וכ' מתחלפות ששניהם ממוצא החיך³. עיין רש"י על פרשת קדושים, פרק י"ט פסוק ט"ז ד"ה "לא תלך רכיל".

ד) איתא ביבמות סוף דף ס"ב עמוד ב', "והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה והמשיאן סמוך לפרקן, עליו הכתוב אומר 'וידעת כי שלום אוהלך'". והביא הב"ח על הטור באבן העזר סימן א' מחלוקת האם הכוונה סמוך מיד לאחר פרקן, דהיינו שכבר עברו י"ג לזכר וי"ב לנקבה, וזו שיטת הרמב"ם והטור, או הכוונה סמוך לפני שנת י"ג לזכר וי"ב לנקבה, וזו שיטת רש"י ותוס'. על כל פנים חזינן ש"פרקן" היינו הנקודה בזמן בה הזכר והנקבה עוברים מקטנות לבגרות, ורק שנחלקו מהו "סמוך לפרקן", האם לפני או אחרי.

ה) איתא בתענית דף ט"ז עמוד א', "תנו רבנן, עמדו בתפילה (בתעניות), אף על פי שיש שם זקן וחכם, אין מורידין לפני התיבה אלא אדם הרגיל. רבי יהודה אומר, מטופל ואין לו, ויש לו יגיעה בשדה, וביתו ריקם ופרקו נאה ושלם ברכ'...". וביאר אב"י בעמוד ב' מהו "פרקו נאה", זה שלא יצא עליו שם רע בילדותו. וכן פסק השולחן ערוך באורח חיים סימן תקע"ט סעיף א'. ורש"י שם בתענית ביאר "ופרקו נאה, אפילו כשעמד על בחרותו היה נאה בלי שם רע". ולכאורה צריך ביאור, הרי אב"י פירש שהכוונה שלא יצא עליו שם רע בילדותו, וילדותו היינו לפני בחרותו, כדכתיב בקהלת (י"א, ט') "שמח בחור בילדותך (שהיה לך בימי ילדותך, מצודת דוד), ויטיבך ליבך בימי בחורותיך (וגם עתה בימי בחורותיך עשה טוב, מצודת דוד)". ואם כן מדוע נקט רש"י לשון בחרותו. וכן בתוס' שם בעמוד א' ד"ה אדם, "כשעמד על פרקו, אפילו כשהיה בחור, היה בלא שם רע". על כרחך הביאור הוא, מכיוון שהמושג "פרק" הוא נקודת זמן, על כן ביארו רש"י ותוס' שבאותה נקודת זמן שסיים את ילדותו והחל את ימי בחרותו, באותו זמן ידעו לומר שלא יצא עליו שם רע בילדותו שזה עתה הסתיימה⁴. ועל כן הדגיש תוס' ואמר "עמד על פרקו", כלשון הפסוק בעובדיה, וכפי שפירש המהרש"א שם בחידושי אגדות, שפרק הוא כלשון הגמ' ביבמות ששיא אדם בניו ובנותיו סמוך לפרקן, וכמובא לעיל.

ומכל הנ"ל נראה כדברי תוס' אנשי שם, דעיקר מונח פרק הוא מקום המפסיק בין שני חלקים, "ומזה הושאל אחר כך לקרוא לכל חלק מדבר שלם המתחלק לחלקים רבים בשם פרק".

וה' יראנו נפלאות מתורתו.

אהור לב

בני ברק

בענין סגולת השעוה

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, הע"י.

ברצוני להוסיף על דברי הרה"ג ר' נתן פערלמאן שליט"א באכסניית הקובץ הנפלא קובץ בית אהרן וישראל - קפ"ב בנושא סגולת השעוה.

פרק הוא המעבר בין היד לזרוע). ונראה שהוא אותו לשון שנאמר בשיר השירים פרק ח' פסוק ה' "מי זאת עולה מן המדבר מתרפקת על דודה", וכתב באבן עזרא שם כי לשון "מתרפקת" (שהוא משורש רפק, כמו מרפק) פירושו "מתחברת, ואין לו דומה במקרא, וכן עניינו בלשון ישמעאל". וכן כתב במצודת ציון שם "והוא מלשון ערבי". והוא ממש כדברי הרמב"ם בפירוש המשניות.

3 וכן לשון "פרק" הנאמר בפרשת שמות פרק א' פסוק י"ג "ויעבדו... בפרק", ופירש רש"י מגמ' סוטה י"א עמוד ב', 'שהיא עבודה קשה המשכרת את הגוף. ולשון פריקה הוא שבירה כדחזינן, וכן פריכה, דאותיות ק' וכ' מתחלפות, כאמור.

4 ואולי אפשר בכך ליישב את דברי הטור באורח חיים סימן תקע"ט, שם מנה בין התכונות של שליח הציבור שראוי לעבור לפני התיבה בתעניות "ופרקו נאה, ומרוצה לעם, ולא יהיה בעל עבירות, ולא יצא עליו שם רע בילדותו". והעיר בבית יוסף "ופרקו נאה, מפרש בגמרא דהיינו שלא יצא עליו שם רע בילדותו. ולפי זה יש כפל בדברי רבינו, שכתב ופרקו נאה ואחר כך כתב ולא יצא עליו שם רע בילדותו. ואין לומר דפירושי מפרש מאי פרקו נאה, שלא יצא עליו שם רע בילדותו, שהרי הפסיק ביניהם במרוצה לעם ולא יהיה בעל עבירות". ולפי הנ"ל, ייתכן שיש כאן שני עניינים, אחד שבשעה שעמד על הפרק בו מתחיל את בחרותו ומסיים את ילדותו לא היה לו שם רע, וגם שבמהלך ילדותו לא יצא עליו שם רע.

על ידי נר שְׁעוה במוצש"ק מורידים לשאול את המזיק העולה על עם ישראל במוצ"ש

זה לשון שו"ת תורה לשמה המיוחס לבעל הבן איש חי זי"ע סי' תעה מובחר נר שְׁעוה במוצ"ש יותר מנר של שמן זית, וכתב מורינו רבי חיים ויטאל ז"ל בשער היחודים הנמצא אצלנו בכ"י, וז"ל עוש"ה גדולות עד אין חקר, עוש"ה הם אותיות ש"ע ו"ה והוא כי ש"ע נהורין הם אר"ך בא"א וק"ן הם בז"א והם ש"ע נהורין דבתרין תפוחים מכאן ומכאן ותכוין להמשיכם לזו"ן שהם אותיות ו"ה שבעוש"ה. ועי"כ יוסרו ויובדלו מהם הקלי' הנקראים ע"ש שבעוש"ה ותכוין להסירם ע"י האש באופן זה כי א-לוהים דיודין ע"ה הוא בגי' אש ותכוין להמשיך אש מן א-לוהים שהוא בינה אל הקלי' הנקראים ע"ש שהיו נאחזות באותיות ו"ה שהם זו"ן והיו בתחלה עוש"ה ועתה יחזרו שְׁעוה ויטו וימסו מפני האש וז"ס "הרים כדונג נמסו" עכ"ל. ועתה תבינו ענין נר של שְׁעוה הצריך עתה בעת הבדלה במוצאי שבת שכבר ידוע לכם מ"ש בזוהר בראשית דף י"ז ע"ב בענין ההבדלה דמוצ"ש וז"ל הבדלה במוצ"ש בין אינון דשליטין ביומי דחול לשבת וכד נפיק שבת סלקא מגיהנם חד סטרא מעינא בישא דבעי לשלטאה בשעת' דאמרי ישראל "ומעשה ידינו כוננה עלינו" ונפיק מההוא דרגא דאקרי שמאלא ובעי לאתערבא בזרעא דישיראל ולשלטאה עלייהו דישיראל וישראל עבדי עובדא בהדס וביין ואמרי הבדלה ואתפרש מניהו ומאיך ההוא סטרא ועאל לדוכתיה בשאול אתר דקרח וסיעתיה תמן וכו', והשתא בזה מוכן הטעם בנר של שבת כל הקלי' אסורים בנוקבא דתהומא רבא ושולטת עליהם שלהבת י-ה וכו' בספר הכונות בדרוש ערב שבת ועתה במוצ"ש יוצאים ורוצים לשלוט ולכן עתה בזמן ההבדלה שמבדילין בין כוחות הקדושה השולטים בשבת לכוחות השולטים בחול טוב להבדיל על נר שְׁעוה כדי להסיר ולהבדיל הקלי' הנקראים עש מן הקדושה ויטו וימסו הקלי' הנקראים עש ע"י האש שהוא א-לוהים דיודין הנמשך מן בינה ויאירו ש"ע נהורין בזו"ן שהם ו"ה בסוד שְׁעוה ש"ע ו"ה כי הע"ש שהם הקלי' יתכו וימסו באש ויאירו ש"ע נהורין בבחי' ו"ה וזו הכונה שצריך לכוין בהדלקת נר של שְׁעוה. [ועי"ש עוד בדבריו שאין צריך כוונת מדליק הנר דגם כשהודלק הנר ללא הכונה די ככוונת הרואה את נר השְׁעוה דולק].

נרות שְׁעוה לפני ארון הקודש בביחב"נ

הסגולה הנוראה מבעל הבא"ח

עוד ממשיך בשו"ת הנ"ל ומלתא אגב אורחאי מודענא לכו כי העומד בצרה טוב שידור להדליק נרות של שְׁעוה שתים או יותר לפני ארון הקודש, וכאשר ידליקם יכוין בהם כונה הנז"ל, עכ"ד. ועי"כ יזכה לצאת מצרה לרווחה, עוש"ה גדולות עד אין חקר שהוא עוש"ה שלום במרומיו ברחמיו יעשה שלום עלינו ועכ"א.

חזקו ואמצו יצ"ו

יעקב ישראל הכהן וולמרק

בני ברק

בענין קריאת המוספין ביו"ט ור"ח שחל בשבת

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל.

בגליון קפ"ב כתב הרב דוד מצגר שליט"א לתמוה בדברי הרשב"א בסוף מגילה, כתב דיש ללמוד קריאת המוספין בימים טובים מר"ח אדר וחנוכה דאמרינן לעיל מוציאין ג' תורות וקורין אחד בעניינו של יום ואחד בראש חודש ואחד בכי תשא, וכן בחנוכה א' בעניינו של יום וא' בר"ח וא' בחנוכה עכ"ל, והקשה הרב שליט"א מאי ראייה מראש חודש, הא קריאת ראש חודש הוא דינא דגמרא וכדכ' הר"ן שעניינו זהו קרבנו אבל קריאת המוספין ביום טוב לא שמענו וצע"ג, וע"ש מה שיישב בה.

ולענ"ד נראה ליישב דברי הרשב"א היטב, בהקדם סוגיא דמגילה דף ל' דפליגי אמוראי אי בד' פרשיות מפסיקין לגמרי סדר פרשיות ואין קורין רק בד' פרשיות, או דקורין סדר פרשיות ואין מפסיקין אלא סדר ההפטרות. ואמר אב"י כוותיה דר' אמי מסתברא [דאמר מפסיקין גם הפרשיות] דתנן לכל

מפסיקין לר"ח לחנוכה ולפורים לתעניות ולמעמדות וליוה"כ, בשלמא למ"ד לסדר פרשיות הוא חוזר היינו דאיכא פרשה בחול, אלא למ"ד לסדר הפטרות הוא חוזר הפטרה בחול מי איכא, ואידך הא כדאיתא והא כדאיתא. ופירש"י בביאור התירוץ דהא כדאיתא והא כדאיתא, ודאי מפסיקין בחול פרשת היום, אבל בשבת שיש הפטרה מפסיקין בהפטרות וקורין בהפטרה מעין המאורע עכ"ל. ומשמעות דברי רש"י דאין כוונת הש"ס דלא תיקשי לשון מפסיקין אהדדי דלא מייירי בחד בענינא, אלא שהדין עצמו תלוי בזה, דבחול דליכא הפטרה ע"כ מפסיקין לקריאה"ת, אבל בשבת כיון דאיכא הפטרה סגי במאי דמפסיקין להפטרה, הא אי לא הוה הפטרה בשבת הוה מפסיקין לקריאת התורה. ואינו מובן, אחר דבשבת אפשר לקיים שניהן קריאה וסדר פרשיות וקריאה דענין היום, אמאי בעינן להפסיק לקריאה"ת, ואמאי לא פירש רש"י הסוגיא כפשטה, דבשבת דקרו גברי טובא שפיר אפשר לקיים שניהן ומשו"ה אין מפסיקין אלא להפטרה. והמשמעות שנתחדש כאן דין 'מפסיקין' ואי לאו דמקיימין ליה בהפטרה הוה בעינן להפסיק לקריאת התורה, והדבר צ"ב.

ונראה לבאר דין מפסיקין דמתני', דבתעניות ומעמדות ור"ח וכל הנך יומי שתיקנו בהן חז"ל קריאה"ת, אין התקנה קריאת גוף הפרשה גרידא, אלא עיקר התקנה שיהא כאן קיום קריאת היום, והיינו שתיקנו קריאת התורה ליום זה, ובעינן שיתקיים מצות קריאת התורה דתעניות ומעמדות. וזהו דין מפסיקין לקריאת התורה, דכמה שקורין בענין היום ולא בסדר פרשיות מתקיים מצות קריאה דתעניות ומעמדות וכו' דעיקר הקריאה היה בענין היום. ונ"מ באנשי מעמד שחל מעמד שלהן בפרשת בראשית, נראה דלא אמרינן דביום שני יקראו כסדר מתחילת פרשת בראשית וממילא יקראו נמי יהי רקיע ויקונו המים, דאי משום חובת קריאת הפרשה הוה סגי לן בהכי, אלא בעינן קיום מצות קריאה דמעמדות, ולזה נצרך דוקא שיהא עיקר הקריאה בשל מעמד.¹

וכמו כן לענין ד' פרשיות ס"ל למ"ד לסדר פרשיות הוא חוזר, דמלבד עצם חיוב קריאת הפרשה תיקנו נמי שעיקר קריאת היום תהיה בשל ד' פרשיות, ולכן בעינן להפסיק לגמרי סדר פרשיות ולקרות ז' גברי בשל ד' פרשיות. וע"ז דחי הש"ס הא כדאיתא והא כדאיתא, דס"ל לר' ירמיה כיון דאיכא הפטרה סגי לן במאי דעיקר ההפטרה הוי בשל ד' פרשיות, ולא תיקנו חז"ל בזה דמפסיקין לקריאת התורה כיון דמפסיקין להפטרה, הא לא"ה היו מתקנין דמפסיקין לקריאת התורה. ועיין בר"ן שכתב דבר"ח גופיה משכחת לה הני תרי גווני, דבחול מפסיקין לקריאת התורה, אבל אי חל בשבת אין מפסיקין אלא להפטרה, וכן בחנוכה. ור' אמי נמי מודה לר' ירמיה בר"ח וחנוכה דאין מפסיקין אלא להפטרה, כדמוכח בסוגיין דאמרי' בשאר ר"ח דקרו שיתא בעניינא דיומא וחד בדר"ח, דהתם שפיר מתקיים חשיבות קריאה דיומיה בהפטרה ולא בעינן להפסיק בקריאת התורה, ודוקא בד' פרשיות סובר דבעינן עיקר קריאה בשל ד' פרשיות דזהו עיקר התקנה דד' פרשיות שתהא זו עיקר קריאת אותה שבת ולא שייך לצאת בהפטרה דעיקר התקנה דד' פרשיות הוא בקריאת התורה ולא בהפטרה.

ולפי"ז נראה לבאר ראית הרשב"א. דהוקשה לו דבשלמא בר"ח שחל בחול דמתקיים קריאת התורה דיומיה מובן למה קוראין פרשת ר"ח, אבל בר"ח שחל בשבת דבלא"ה לא מתקיים קריאה דיומיה דר"ח דאין מפסיקין אלא להפטרה, אמאי קורין כלל פרשת ר"ח. ומוכיח מזה הרשב"א דדין הוא לקרות לעולם פרשת המוספין, ולכן איכא חיוב בעצם קריאת הפרשה דר"ח, וא"כ גם ביו"ט שקרו כבר קריאה דיומיה, עדיין צריך לקרות מוסף היום. ומה שלא הביא הרשב"א דאיה מכל ר"ח שחל בשבת, משום דהתם כיון דעכ"פ מפטרינן בשל ר"ח דמפסיקין להפטרות, צריך לקרות בשל ר"ח כדי להפטיר במאי דסליק מיניה, ולא יהי' מכאן ראייה לכל יו"ט דבלאו מפטיר דמוספין נמי יכולין להפטיר בשל יו"ט, דהא כל הקריאה היתה בשל יו"ט, ולכן מביא ראייה מר"ח טבת ור"ח אדר, דהתם לא מפטרינן בשל ר"ח, אלא בשל חנוכה או בשקלים, וע"כ מדקרו פרשת ר"ח דאיכא חיוב בעצם קריאת הפרשה.

1 וזה נראה ביאור דברי התוס' במגילה דף כ"א אהא דאמרינן אין פוחתין מי' פסוקין בביהכ"נ שהקשו מפרשת עמלק דליכא אלא ט' פסוקים ותיצרו דשאני פרשת עמלק דסידרא דיומא הוא ומפסיק עניינא ביה, וביאור דבריהם נראה דכיון דסידרא דפורים אינו אלא פרשת עמלק, וענין פרשת עמלק מפסיק בההיא פרשה, נמצא שאם יוסיף מלמעלה או מלמטה אין כאן קיום קריאת היום דפורים כלל, והא דאמרינן אין פוחתין מי' פסוקים בביהכ"נ היינו בקיום מצות קריאה דיומיה ולא בענין אחר, ולכן הכא ע"כ לא קרו אלא ט' פסוקים, דאם יוסיפו פסוק עשירי מפרשה שלפניה לא יועילו כלום דאין זה קריאה דיומיה [ועי' ט"ז סי' קל"ז סק"א, ופר"ח שם].

והראשונים שחלקו על התוס' וכ' דאין קריאת המוספין מדינא דגמרא רק מתקנת הגאונים, יסברו דליכא קאיה מהתם, דר"ח כיון דעניינו זהו קרבנו לכן מתקיים קריאת פרשת המועדות מתקנת משה בהאי פרשה, אבל ביו"ט שכבר קרו ענין היום לא. אבל הרשב"א סובר דקריאת פרשת ר"ח אינה מתקנת משה, ושפיר איכא ראייה ודוק.

ואגב אורחא אעיר, דהרמב"ם כ' פ"ג מתפילה ה"ד דבר"ח שחל בשבת מוציאין שני ספרים, בא' קורין בו סדר אותה שבת, ובשני קורא בו המשלים פרשת ר"ח. וכ' הכ"מ דזה מוכח מדא"ר יצחק נפחא בדף כ"ט: דבר"ח טבת שחל להיות בשבת מוציאין ג' ס"ת וכו', מזה מוכח דבכל ר"ח שחל בשבת מוציאין ב' ס"ת והשני קורא בשל ר"ח. ותימה דלמה לו להביא ראייה מר"ח טבת, הא מפורש שם בגמרא לעיל מיניה דבכל ר"ח קרו שיתא בעניינא דיומא וחד בדראש חודש וצע"ג. ושמא כוונתו להביא ראייה למש"כ הרמב"ם דהמשלים קורא בשל ר"ח, והיינו דלא רק המפטיר קורא בשל ר"ח אלא גם המשלים, דסד"א דמפטיר כיון שאינו אלא משום כבוד תורה יכול לקרות בשל ר"ח, אבל הו' גברי צריכין להיות דוקא בפרשת היום. וע"ז אין ראייה מסוגיית הגמרא דבכל ר"ח קרו שיתא בעניינא דיומא וחד בדראש חודש, דההיא כמ"ד מפטיר עולה למנין שבעה, והאי שביעי מפטיר הוא, ולעולם הוי קריאתו קריאה נכבוד תורה ואפ"ה מצטרף למנין שבעה, ומשו"ה קרי בשל ר"ח, אבל לדידן דאמרין קדיש ואין המפטיר עולה למנין שבעה וכמש"כ הרמב"ם פ"ב שם, אימא דרק המפטיר קורא בשל ר"ח ולא המשלים, וע"ז הביא ראייה מר"ח טבת שחל בשבת, דהתם ע"כ המפטיר קורא בשל חנוכה, ומוכח דיכול לקרות בשל ר"ח גם המשלים ודוק בזה.

אברהם שמואל נוימן

ישיבת מיר

בענין פתיחת קופסאות בשבת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

עקבתי בהתעניינות אחר הפלפולא דאורייתא בגליונות קפ"א - קפ"ג בענייני פתיחת קופסאות [אשר גם אני כשלעצמי הייתי מונח בזה לאחרונה] ורציתי להעיר קצת על הדברים.

א. בהא דהעיר הגר"א פאס שליט"א דאין לחוש למחתך בפקקים משום דנעשה בידו, במחכ"ת לכאורה אשתמיטתיה דברי הבה"ל (סי' שכ"ב) שהאריך שם להוכיח דכל היכא דהדרך לעשותו בידים שייך מחתך מדאורייתא.

ב. בעצם הדברים שבכמה תגובות נרתעים מהא דרוצים לאוסר פתיחת 'איגלו', לא באתי להכריע, אבל אציין ששמעתי אודות כמה וכמה מורי הוראה מובהקים שמחמירים בזה, וכן שמעתי מאברך נאמן שהוא הביא 'איגלו' לפני הגר"נ קרליץ שליט"א והורה שאין היתר לפתוח אותו בשבת אא"כ ישחיתנו, [והאברך הנ"ל היה בביתו של הגר"ח ק" שליט"א והוא הורה 'דע"י יהודי ודאי אסור ואולי ע"י נכרי מותר' עכ"ד (ויל"ע קצת בסברתו)].

ג. עוד ראיתי להעיר, בהא דכתב רש"י בביצה (ל"ג) 'חבית מגופה' (דבעלי הקונטרס נקטו שהוא משפט אחד, והמשיגים טענו דא"כ הול"ל 'חבית מוגפה' שהרי אין משפט כזה), דלכאורה אישתמיט מדברי המשיגים כמה מראי מקומות, דעיין רש"י פסחים ע"ו ע"ב (ד"ה אמר) דשם מפורש בלשונו דחבית מגופה פירושה 'חבית חתומה' (ולא כתוב שם 'חבית מוגפה').

וכן עיין בשו"ע יו"ד הל' תערובות (סי' ק"ח ס"ד) וז"ל 'או פת חמה וחבית מגופה', ונוסף שם בסוגריים (אולי מהרמ"א) בזה"ל: 'פירוש סתומה'.

וכן עי' בעבודה זרה (דף ס"ו ע"ב).

ד. בהא דהעיר הרב גולדנברג שליט"א בענין עשיית פתח בכלים חד פעמיים, אף שהגרשז"א זצ"ל מיקל היכא דהפתח נעשה בצורה לא יפה דדעתו כנראה דאין בזה משום 'פתח' [אף דבאמת צע"ק דעי' בקונטרס פיה פתחה בחכמה (פ"ד) שהם הוכיחו בכמה הוכחות דהמושג 'פתח' שייך אפילו באינו יפה] מ"מ הרי מוכח להדיא מדברי הגרשז"א זצ"ל (שש"כ פ"ט הער' י"א) דגם בכלים חד פעמיים שייך דין פתח.

ה. אסיים בשאלה, הזדמן לפני פקק חדש שלא ראיתי כדוגמתו מקודם, שהפקק עצמו נעשה ממכתח, והטבעת עשוי מפלסטיק והוא תחוב לתוך תחתית הפקק ובפתיחתו נחתך קצת מהטבעת, אך מקצתו נשאר מחובר בתוך הפקק. לא ראיתי שום פוסק מדבר מזה, ויש לדון בשיטת האוסרים פקקי פלסטיק מה יהיה שיטתם בכגון דא.

החותם בכבוד התורה,
יחזקאל שטיינווארצל

הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל הע"י, באתי לעורר ולהוסיף בכמה גרגירים על הקובץ האחרון.

בענין שמחת יו"ט ע"י מיין ענבים

א. מה שהובא בקובץ הקודם במאמרו של הרב דוד מנחם ריכמן הי"ו בשם הגר"ח קניבסקי שליט"א שאפשר לצאת ידי"ח המצווה של שתיית יין ביו"ט ע"י מיין ענבים דע מפני שבתשובות שלו בספר מועדי הגר"ח עמוד קי"ד הובא דס"ל כחמיו הגרי"ש אלישיב זצ"ל להחמיר שלא נקרא יין. והנני להוסיף קצת על דבריו שכ"פ בספר שמעתתא דמשה סימן תק"ל ובשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן ש"נ וח"ג סי' תע"ב ובמועדים וזמנים ח"א סכ"ט ובשו"ת אור לציון ח"ג פט"ו ס"ד, שכולי חאי סברי שלא יוצאים ידי"ח המצווה במיין ענבים. וע"ע בספר מקראי קודש פסח מרש"י ב"מ סו: ועיין בשו"ת מגדנות אליהו ח"ג סימן קל"ו.

עוד בענין חלוקת כרטיסים ותלושים לילדים בשבת

ב. בקובץ שם בעמוד קפ"ג דן הרב אריה יוסף זולטי הי"ו על מה שמכו לתת לילדים בשב"ק כרטיסים בשטרי הדיוטות. דהנה זה ברור שבמקום שכתוב עליו סכום שאסור משום קריאה בשטרי הדיוטות. וכמו שכתב כבר הוא שם, אלא ששם כתב להתיר באופן שכתוב בפתק המילים אבות ובנים וכדו' וסיים שם "דאכתי כיוון שלא כתוב שום עסק בשטר לא מיקרי שטרות הדיוטות", וע"ז יש לתמוה מאוד הגם שאינו שטרי הדיוטות ממש, מ"מ יש בהם חשש של שמא יקרא בשטרי הדיוטות וכדאיתא במשנה בשבת דף קמ"ח ובגמרא שם דף קמט ונפסק בטור ושו"ע סימן ש"ז סי"ג, ואף מפני איסור זה חששו הב"ח והשיירי כנה"ג המובאים במשנ"ב ס"ק מ"ז שאין לשמש לקרוא לאורחים מתוך פתק זה מפני ששמא יקרא בשטרי הדיוטות, ואף המג"א שם סקט"ז לא התיר אלא בסעודת מצווה ולא בכל אופן, וא"כ אכתי פתקים אלו הניתנים להם יש בהם חשש דשמא יקרא בשטרי הדיוטות.

ויש ליישב דיסוד גדול הוא בהלכות אלו דיש לחשוש רק באופן שיש סיבה וחשש שימחק אמנם באופן דליכא חשש זה דשמא ימחק ולמשל בשמש שהוא לא המחליט למחוק וכמ"ש במשנ"ב שם עפ"י הפוסקים הנ"ל בזה לא חיישינן לעצם הגזירה דשמא ימחק וכ"ש לשמא יקרא וכו' דאי ליכא גזירה ליכא גזירה לגזירה.

וא"כ הכא דליכא בכלל אופן של מחיקה והוספה וכפשוטו א"כ ליכא חשש דשמא יקרא. ומ"מ אף לדברי המשנ"ב שם דס"ל שאף במקום מצווה התיירו, ג"כ יש ליישב דכל דהוי לצורך מצווה אף שבשטר הזה לא כתוב המצווה רק שמקורו מצווה יש להתיר. דהנה כתב המ"ב שם וכ"ש דמותר לשמש להכריז כרוז בבית המדרש מתוך הכתב ויסודו בתחילתו הוא משום דהוי חפצי שמים. והנה ד"ז שהשמש קורא מתוך הכתב ל"ה הכרח מצווה רק שמשפר ומיפה חפצי שמים, שזכור מה להכריז וכדו', ומכוח זה התיר בשו"ת משנת יוסף ח"ט סימן צ"ה לגבאי להכריז עליות מתוך הכתב, וכ"מ בשו"ע ר"ב בסכ"ד להתיר לקרות תורמי הצדקה או נפטרים לעילוי נשמתם ודו"ק.

ובמילא אף כאן שלולא שיתנו להם לכרטיס שהשתתפו באמירת התהילים וכדו' הרי לא ידעו שהשתתפו ולא יקבלו את המתנה ולכן הר"ז לבד קיום המצווה שמש"כ יבואו הילדים להשתתף וכו'.

אמנם יש לעיין אי יש בו עוד איסורים, דיש לדון בו עוד על ג' איסורים נוספים:

א] משום חשש מכין משבת לחול, שרוצה בחול לתת חפצים של מוקצה או מעות וכדו' האסורים לתיתם בשבת ולכן נותן עתה כרטיס שזה מכין לשבת לחול, שבחול יקח ה"מוקצה" והמעות עקב שנתן עתה כרטיס.

והנה יעוין בשמירת שבת כהילכתה ח"א פכ"ח סעיף צד שכתב דאין בו איסור הכנה משבת לחול ושם ביאר בהערה רכ"ג וז"ל די"ח דהוה חפצי שמים עיין סימן ש"ו סעיף ו' כדי לזרום בשבת לצורך הלימוד, וצ"ב גדול. דוכי הותר מעין משבת לחול ע"י היתר דחפצי שמים, והרי מצינו בגלילת ס"ת שאין לגוללה בשבת למקומה לקריאת המחרת וכמ"ש במ"ב סימן תרס"ז סק"ה ורע"א ושע"ת שם, ואפילו בער"פ שחל בשבת אין לשטוף את כלי החמץ אחר הסעודה כדי שלט ישראל עליהם חמץ וכמ"ש בש"ע סימן תמ"ד ס"ג ובפוסקים שם. וכן אין להביא סידור לביהכנ"ס ליו"ט החל במוצ"ש, ויין להבדלה למוצ"ש ג"כ אסור ועוד כמה דוגמאות, ולא מצינו היתר כלל כזה, וגם ע"י ראייתו מסימן ש"ו. ואולי יש מקום להתיר משום דהוי צורך היום שאל"כ לא יגיעו הילדים לאמירת התהילים וכדו'.

ב] משום איסור נתינת מתנה בשב"ק. והנה שם בקובץ הביא הרב הנז"ל להתיר משום צורך מצווה וכדברי המג"א בסימן ש"ו סקט"ו וכ"ה שם בשם מרן הח"ס ז"ל וא"ר עיי"ש. וא"א להתיר משום צורך שבת וכמ"ש במ"ב סימן שכ"ג סקל"ד, דהכא ל"ה צורך שבת אלא צורך היום שבזה לא נאמר היתר הנ"ל רק בהכנה ולא בקנין ומתנה. אולם מ"מ נראה לחדש דל"ק מידי מפני דמ"מ ל"ה מתנה כלל רק כהגדרה דלעיל "הכנה לתת מתנה" בימי החול, וזה רק ראייה שרשאי לקבל המתנה ול"ה כצ"ק שזה לבד הוי ככסף וכמ"ש כל הפוסקים, [עיין בספר הצ"ק בהלכה בריש ח"א ובסוף ח"ב] ולכן אין בו איסור מתנה, ולכן באמת מוטב שלא לכתוב בו סכום, וכמדומה שכן המנהג, ובמילא נראה דל"ה מוקצה ככסף.

ג] משום מוקצה, עיין לעיל סוף אות ב', ואף בזה יש להתיר משום עוד ב' סיבות: א. כיוון שהמתנה זה הכרטיס רק תוכל להחליפו לדברים אחרים ובמילא זה כבר המתנה ולא החלק שיכול לקנות בו דל"ה קנין רק החלפה וכי נאמר שאין לתת ממתקים בשבת משום שיכול להחליפו [וצ"ע שלא יקשה מאות ב', ונ"ל שאפשר לחלק דלא פליג, ודו"ק]. וברור שא"ל יקח הילד ממתק עבור הכרטיס לא יעבור הבעה"ב - הגבאי איסור איסור אכילה דנתינת הכרטיס הוי מתנה. ב. מדברי השו"ע בסימן ש"ח ס"ד בהקדמת המ"ב בסימן ש"ח מבואר דאיסור טיטול במעות ובהטעם שהם מוקצה הוא מפני שעמדת לסחורה האסורה בשבת מדאו', ולכן באמת הר"ה מוקצים מחמת גופם ולא מחמת איסור, וה"ה בכרטיס' של נסיעות דהוי מוקצה מטעם הנ"ל וכמוש"כ הגר"נ קרליץ שליט"א בחוט שני פנ"ג סק"א, והגר"ש אלישיב בשלמי יהודה סי' סקל"ו וכמו שפסק הרמב"ם בפכ"ה משבת. משא"כ הכא דל"ה מיוחדים לסחורה, רק ליקח בעבורם דבר מה כאילו שעכשיו חלוקתם, ודו"ק.

יוחנן רוזנבוים

ישיבת בית אהרן וישראל, קארלין סטאלין

ירושת"ו

תיקוני סופרים

בירור הגירסא קידושין ע"ח ע"א

קידושין ע"ח ע"א אמר רב יהודה כהן גדול באלמנה לוקה שנים אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל וכו', מתיב רבא אלמנה וגרושה לוקה משום שני שמות מאי לאו שני שמות ותו לא, לא שני שמות על זה ושני שמות על זה. אי הכי אימא סיפא גרושה וחלוצה אינו חייב אלא על אחת, ה"ק אינו חייב אלא על אחת ולעולם שני שמות, ע"כ.

קושית הגמ' מהסיפא צ"ע דהא לפירש"י [ד"ה שני שמות על זה] הא דקתני רישא לוקה משום שני שמות הכוונה משום גרושה ומשום אלמנה ועל כל אחת מן השמות לוקה משום שני שמות, א"כ סיפא דקתני אינו חייב אלא על אחת, האי אחת דומיא דשתי שמות דרישא הוי, דהיינו אחת משתיהן דגרושה וחלוצה, והיינו גרושה. וא"כ מאי קשיא ליה אי קתני אינו חייב אלא על גרושה, אכתי היכן קתני דאינו חייב על גרושה שנים, הא לא קתני אלא דאינו חייב על חלוצה, אבל לעולם משום גרושה לוקה שנים, אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל.

ואפי' למה שנראה מרמ"ה [בספר יד רמ"ה קידושין, מכון אופק י-ס תש"ס] שפי' דבתר דמתרצינן שני שמות ע"ז ושני שמות ע"ז הא דקתני רישא לוקה משום שני שמות הכוונה על לא יקח ולא יחלל, ולפי"ז י"ל דשפיר מקשה על הא דקתני אינו חייב אלא על אחת, דמשמע על אחת מהנך דלוקה ברישא, וע"ז קשיא ליה דהא שפיר לוקה שנים אחת משום לא יקח ואחת משום לא יחלל.

מ"מ אכתי קשה דא"כ מאי משני ה"ק אינו חייב אלא על אחת, הא האי לישנא אפי' בס"ד הוה קתני בברייתא אלא דהוה משמע לן האי לישנא דעל אחת דומיא דשתי דרישא קתני והיינו על לא יקח לחוד או על לא יחלל לחוד, וא"כ בשינויא דמשנינן הוה לן למימר מי סברת על אחת משתיים דרישא קאמר, לא, על אחת מגרושה וחלוצה קאמר, והיכי מתרצינן בסתמא ה"ק אינו חייב אלא על אחת, הא האי לישנא שוה ללישנא דהוה קתני בברייתא בס"ד והוה קשיא לן עלה ונמצא דלא איתפריש שינויא ולא מידי.

ולפה"נ, להגר"י פיק הוה קשיא ליה קושיא זו, ומשו"ה הגיה בברייתא במקום "על" אחת, צ"ל "משום" אחת. וצ"ע דאח"כ דס"ד ומסקנא אינן שוין בלשון בברייתא מ"מ אכתי איכא להקשות לרש"י כמו שהקשינו לעיל, ולרמ"ה ג"כ קשה ד"על" אחת ו"משום" אחת משמעותן שוה, ובזה דתיקן המתירן בלשון התנא במקום "על" אחת, "משום" אחת, לא איתפריש טפי דהאי אחת, אחת משתיהן דגרושה וחלוצה קאמר, ולא אחת מלא יקח ולא יחלל.

והנכון, מה שמצאנו דגרס ברמ"ה הנ"ל בזה"ל אימא סופא גרושה והיא חלוצה אינו חייב "אלא אחת" ע"כ.

ולפי"ז מובן, דהאי לישנא משמע דאין חייב אלא מנין מלקות אחת, עד דאתא המתירן ותיקן דאין חייב אלא משום שם אחד, ולעולם שם זה מחייב תרי מניני מלקיות.

כמה תיקוני הגהה בתוספות הרא"ש במסכתות הש"ס

שבת

ל"ט ע"א ד"ה סתם גג לית ביה עפר וכו' ופר"ת מפני שמזיז עפר שהוא מוקצה ממקומו כשתוחב הביצה לתוך העפר, וסבירא ליה לרב יוסף טלטול מן הצד שמיה טלטול, ואיכא בינייהו עפר תיחוח היינו שהוא תיחוח כל כך דכשמניח הביצה ליפול נטמנת הביצה מעצמה בתוך העפר ואינו מזיז העפר בידים דהשתא נחא סתם גג לית ביה עפר "תיחוח" כל כך, ע"כ.

עפר תיחוח, מאי איריא דשרי משום דלית ביה בסתם גג הא אפי' אית ביה מותר להטמין בו אליבא דהאי מ"ד.

וע"כ נראה דתיבת תיחוח ט"ס וצ"ל כדאיתא בתוס' דידן: סתם גג לית ביה עפר כל כך.

פסחים

כ"ב ע"ב ד"ה סד"א הואיל וכתוב לכם שלכם תהא, נ"ל "דלא" מצי למיפרך ליכתוב רחמנא לא יאכל (בפת"ח), ולא ליצטרך למיכתב לכם ושמע"י איסורי הנאות מוערלתם ערלתו ערלים, אלא דשפיר מינה פריך, ע"כ.

צ"ע דהתחיל דבריו דלא מצי למיפרך, ולבסוף מסיק דשפיר מינה פריך, והיינו דג"ז מצי למיפרך אלא דשפיר מינה פריך.

והנראה דצ"ל נ"ל דל' [דלחזקיה] מצי למיפרך וכו' ובוה עולין דבריו כהוגן.

ל"ז ע"ב ד"ה הדביק מבפנים והרתיה מבחוץ מהו. פירש"י דבאילפס מיבעי ליה וקשה לפירושו דא"כ "ס"ד" דמעשה אילפס דפליג[י] ביה ר' יוחנן וריש לקיש הדביק בפנים והרתיה בפנים, א"כ מאי קא מיבעיא ליה לרב יוסף בתר הכי הדביק בפנים ואבוקה כנגדו מהו, היינו הדביק מבפנים והרתיה מבפנים דפליגי ביה ומשמע דרב יוסף לא נחלק על רבה בפלוגתייהו דר' יוחנן וריש לקיש ע"כ.

נדצ"ל דא"כ "ס"ל" דמעשה אילפס וכו', ואע"פ שבתוס' הרשב"א נדפס כן, דלפי הנדפס משמע דרק ס"ד דרבה הוה הכי, וא"כ מאי מסיק בקושיתו דרב יוסף ודאי ס"ל כרבה דבהדביק בפנים והרתיה בפנים פליגי ר"י ור"ל, הא גם רבה גופיה הדר ביה מזה.

מ"ח ע"א ד"ה דר' אליעזר סבר וכו' ועוד כיון דאיפשר למיעבד בלא הואיל ולמבצע מכל חדא וחדא, היכי שרי ע"י הואיל "להפריש" אחת, ע"כ.

צ"ל ולהפריש אחת.

דכפי הנדפס משמע דיש איסור להפריש אחת וההואיל מתירו, וע"ז הוא מקשה דהכי שרי לסמוך על הואיל, ועל ידו להתיר להפריש אחת.

ואינו כן, דהאיסור אינו להפריש אחת אלא לאפות כולו ריפתי כשמפריש אחת, וקושיתו היא, היכי שרי להפריש אחת שזה מביא להתיר אפית כולו ע"י הואיל.

סוכה

ל"ו ע"א ד"ה אי נקלף תנינא וכו' ויתכן דגבי אתרוג נמי דאם ניקב עד חדרי הזרע שהגרעינין "לתוכו" פסול אע"פ שלא חסר ולעיל דבעי נקב מפולש היינו שלא כנגד אותם חדרים, ואי "ניקבה" בכלל מפולש הוא, דאותם חדרים "בכלל" סימפונות הריאה קיימו, כדמוכח שמעתין דבעי "למיפשט" נשפכה כקיתון משום דלא קיימי סימפונאה, ע"כ.

נדצ"ל שהגרעינין "לתוכן" (לתוך חדרי הזרע) וכ"ה בתוס'.

ונדצ"ל ואי "ניקבו" בכלל מפולש הוא (ור"ל ניקבו החדרים).

כמו"כ מש"כ דאותם חדרים "בכלל" סימפונות הריאה קיימו. צ"ע דמשמע דסימפונות הריאה ממש הם, והא באתרוג קיימין, ונראה דצ"ל כמו דאיתא בתוס' וברא"ש: דאותם חדרים "במקום" סימפונות הריאה קיימו.

ומש"כ כדמוכח שמעתין דבעי "למיפשט" נשפכה כקיתון משום דלא קיימי סימפונאה. ע"כ.

הנה בתוס' איתא: כדמוכח שמעתין דבעי ליה למיפסל נשפכה כקיתון משום דלא קיימי סימפונאה, ע"כ.

ובחי' מהר"ם מלובלין פ"י וז"ל: פ"י דעד כאן לא קמיבעיא ליה בשמעתין אלא במקום דמכשיר בטריפה דהיינו בדקיימי סימפונאה דכה"ג הכא דקיימי חדרי הזרע, אבל במקום שטרפה בבהמה דהיינו היכי דלא קיימי סימפונאה דכה"ג הכא דלא קיימי חדרי הזרע לא קא מיבעי ליה, ופשיטא דפסול כמו בטריפות היכי דלא קיימי סימפונאה, א"כ ש"מ דס"ל דחדרי הזרע דומין לדין סימפונות שבריהא, עכ"ל.

ולפי"ז ראיית התוס' מהא דפשיטא ליה בשמעתין דהיכא דלא קיימי חדרי הזרע פסול, ואין הראיה ממאי דאיבעיא לן ומאי דאתא למיפשט עליה.

ואם נאמר דלראיה זו של התוס' נתכוין תוס' הרא"ש לא אתא שפיר מש"כ כדמוכח שמעתין דבעי "למיפשט" וכו', דהא לאו ממאי דבעינן למיפשט בעיין מייתנין ראה.

ובשו"ת אור גדול הנוספות סי' ח' (הובא באוצר מפרשי התלמוד על התוס') כתב: לשונם לכאורה אינו מדוקדק דהא הבעיא לא הוי רק היכא דקיימי ובלא קיימי פשיטא דפסול (נראה דדייק תיבות דבעי "ליה" דמשמע דאיבעיא ליה לגמ', אך אם נגיה בתוס' כבתוס' הרא"ש בלא תיבת "ליה" אלא: דבעי למיפסל וכו' אף הוא יודה לדברי מהר"ם הנ"ל). ובפשיטות הו"ל למידק מדפשוט להגמ' למיפסל בלא קיימי סימפונהא ש"מ דבמקום סימפונהא דריאה קיימא.

ונראה לפי הגירסא שבראב"ד (תמים דעים סי' ר"ל) דגרס בגמ' דהבעיא הוי בזה"ל התם הוא דלא שליט בה אירא ומסרתא, אבל הכא דשליט בה אירא הדרא בריא, או דילמא לא שנא ע"כ.

והיינו שאם חדרי הזרע קיימים בוודאי שהאתרוג כשר והספק הוא באינם קיימים דאע"פ דבריאה טריפה מ"מ באתרוג אפשר דכשר, דע"י האויר הדר בריא, וי"ל שאף גירסת תוספות היא כן ולכן כתבו דבעי ליה למיפסל בלא קיימי סימפונהא, עכ"ד האור גדול.

ולפי"ז ראיית תוס' הוי ממאי דאיבעיא לן והיינו מהצד שבאיבעיא דבעינן לפסול, וכיון דכצד הזה שבאיבעיא בעינן למיפשט אם נפרש כוונת תוס' הרא"ש ככוונת תוס' לפירוש האור גדול היה אפשר לומר דזה כוונתו במש"כ כדמוכח בשמעתין דבעי למיפשט.

אולם נראה דאכתי לא א"ש דמה לו לתוס' הרא"ש להביא סברא זו ממאי דבעינן למיפשט דזה לא קאי במסקנא ואמאי לא הביא זאת מהאיבעיא גופא דזה קיים ושריר אף למסקנא.

ומשו"ה נראה להגיה בתוס' הרא"ש כבתוס' וצ"ל כדמוכח שמעתין דבעי "למיפסל" וכו'.

ל"ט ע"ב ד"ה בד"א בלוקח מן ההפקר וכו' ומיהו קשה לר"ת דלא אסר בת"כ מן המשומר אלא בבצירה כדרך הבוצרים אבל ע"י שינוי שרי כדקתני סיפא לא תקצור כדרך הקוצרים מכאן אמרו תאנה של שביעית אין קוצצין אותה במוקצה אבל קוצצין אותה בחרבה וכו' וי"ל דלא קאי אסיפא אי אתה בוצר מן המשומר אלא אפירות שביעית המופקרין קאמר ומפרש היאך יש לבוצרן, ע"כ.

לשונו משמע דר"ל דלא קאי רישא דאסר משומר אסיפא אלא אפירות שביעית המופקרין.

וצ"ע מאי קאמר הא במשומר מיירי רישא ולא במופקרין.

ונראה דכצ"ל דלא קאי "סיפא אאי" אתה בוצר מן המשומר אלא אפירות שביעית המופקרין וכו' וא"ש.

בתובות

נ"ט ע"א ד"ה קונם שאני עושה לפיך. ה"ג ר"ת וכו' ולא גרסי' שאני, דהיינו דבר שאין בו ממש, ואין נדרים חלין על דבר שאין בו ממש כדאמר' בפ"ק דנדרים קונם שאני ישן לאו נדר הוא משום דשינה דבר שאין בו ממש הוא. ע"כ.

הביא תו' הרא"ש למתני' דנדרים בלשון "שאיני" ישן.

וצ"ע א"כ לשיטתו הכא מאי איריא משום דשינה הוי דבר שאין בו ממש, הא לשיטתו, אפי' בשאיני עושה דמעשה ידים דבר שיש בו ממש הוא אפ"ה מיקרי נדר על דבר שאין בו ממש כיון דאמר בלשון שאני.

ונראה דצ"ל כדאמר' בפ"ק דנדרים קונם שאני ישן לאו נדר הוא וכו'.

צ"ב ע"א ד"ה ואי פקח שמעון מגבי ליה ארעא, מכאן יש להוכיח דאע"ג דאמר' לעיל בפ' הכותב דדינו דבע"ח בוזיזי היכא דמפסיד לא יתן לו זוזי כגון הכא דקרי ליה פקח אם מגבי ליה ארעא, משום דאם היה נותן להם מעות היה מפסיד קרקע שלו, ע"כ.

צ"ע דאם היה נותן להם מעות לא היה מפסיד קרקע שלו, דהא הקרקע היה נשאר בידו, ומעותיו הוא דהיה מפסיד.

ונראה דט"ס יש כאן וטעון הגהה, ואולי צריך לומר היה מפסיד "האחריות על" קרקע שלו.

גימין

י"ג ע"א בד"ה האומר וכו' ואין לומר דהכי דייק דאי בשכיב מרע הו"ל למיתני כתבו גט לאשתו ותנו שטר שחרור זה לעבדו, דהא לאו מילתא היא דכיון דצריך לשנות זה משום חידוש אפי' איירי בשכיב מרע אין דרך התנא להאריך בלשונו ולשנות שתי בבות, אלא ודאי הכי דייק דאי בשכיב מרע הו"ל למימר כתבו גט לאשתי ושטר שחרור לעבדי, דפשיטא דגט ושיחרור שוין לענין כתבו במסוכן והילכך לא הוה מצי נמי למיתני כתבו גט לאשתי ותנו שטר שחרור זה לעבדי דא"כ הוה משמע דבשחרור לא מהני כתבו, ע"כ.

צ"ע אחר שכבר אמר דאין דרך התנא להאריך בלשונו ולשנות שתי בבות הא זה כבר מספיק אמאי לא מצי התנא למיכתב כתבו גט לאשתי ותנו שטר שיחרור זה לעבדי ואמאי הוצרך התוס' הרא"ש לסיים דלא הוה מצי למיכתב הכי משום דא"כ הוה משמע דבשיחרור לא מהני כתבו.

ע"כ נראה דצריך לומר "ועוד" דפשיטא דגט ושחרור שוין וכו' ותרי טעמי איתנהו בזה דלא מצי לכתוב כתבו גט לאשתי ותנו שטר שיחרור זה לעבדי.

שם ד"ה לעולם בבריא וכדרב הונא וכו'. ומוקי מתני' במעמד שלשתן והאי דקאמר תנו לאו דוקא דתן הו"ל למימר אלא אגב רישא נקט תנו, והשתא לא הו"ל רישא דומיא דסיפא דרישא לא איירי במעמד שלשתן דלא תקון מעמד שלשתן בשטר אלא במזמן וכו' ע"כ.

ומשמע דמשום דלא תקון מעמד שלשתן בשטר משו"ה לא איירי רישא במעמד שלשתן. וצ"ע דאדרבה משו"ה י"ל דטעמא דרישא דלא מהני בהו מעמד שלשתן הוא משום דלא תקון מעמ"ש בשטר.

ותו אמאי אזיל בתר טעמים אחרים אמאי לא מצינן לאוקמי רישא במעמד שלשתן, והא בפשוטו י"ל עפ"י מש"כ קודם, דכיון דתני תנו ולא תן משמע דלא איירי רישא במעמד שלשתן.

ע"כ נראה להגיה עפ"י מש"כ תוס' שלפנינו וכצ"ל: דרישא לא איירי במעמד שלשתן ואשמעינן דלא תקון וכו' וכונתו דאע"ג דאם איירי רישא במעמד שלשתן שפיר איכא חידוש בזה אפ"ה לא איירי רישא במעמ"ש כיון דתני תנו.

ט"ו ע"ב ד"ה אני הוא עד שני פסול וכו' ומפרש בירושלמי משום דהוי כנוגע בעדות דקצת נראה דלכך בא להעיד על חתימת השני כדי שתתקיים העדות על חתימתו ע"כ.

משמע דהנגיעה הוי משום העדות שעל חתימתו והיינו משום העדות שהעיד בקיום הגט אני הוא עד שני ולא משום העדות שהעיד בשטר.

וצ"ע הא העדות שהעיד על חתימת השני העידה לפני שהעיד העדות על חתימתו ואמאי הוי נוגע בעדות שהעיד על חתימת השני הא אכתי לית ליה נגיעה.

ואפילו נאמר שאחר שהעיד על חתימתו איגלאי מילתא שהיה לו נגיעה בעדות על חתימת השני כיון שהיה בדעתו להעיד על חתימתו, אכתי קשה מ"ש דחשוב נוגע בעדות על חתימת השני משום שרוצה שתתקיים העדות על חתימתו, ואמאי לא נימא איפכא דחשוב נוגע בעדות על חתימתו משום שרוצה שתתקיים העדות שהעיד על חתימת השני.

וע"כ בעינן לומר דשאני עדות שעל חתימתו שבה הוא רוצה טפי משום שעל ידה מתקיימת העדות שהעיד בשטר, נמצא לפי"ז דשורש הנגיעה הוי העדות שהעיד בשטר.

ודאיתנן להכי צ"ע ל"ל להתוס' הרא"ש למימר דהנגיעה הוי משום העדות שעל חתימתו הא מה שעדות זו גורמת לו נגיעה לא הוי אלא משום העדות שחתם בשטר וא"כ אמאי לא נימא דזה גופא הוי הנגיעה והיינו שמעיד בעדות חתימת השני משום שרוצה שתתקיים עדותו שבשטר [ואפילו לא העיד על קיום חתימתו שבשטר אלא שבאו שנים אחרים והעידו על חתימתו שבגט או דאחוי להו לבי דינא חתימת ידיה אחספא כמבואר כתובות כ"א ע"א דזה חשיב קיום שלא עפ"י עדותו אפ"ה אינו נאמן על חתימת השני משום דהוי נוגע משום העדות שהעיד בשטר, וכדמשמע בגמ' דגם בכה"ג הוי נוגע מדלא אמרי' ואי ליכא אחריני לכתוב חת"י אחספא ושדי ליה בבי דינא כדאמרי' בכתובות שם].

וע"כ נראה דצ"ל כדי שתתקיים עדות חתימתו וכדאיתא בתוס'.

כ"ב ע"ב ד"ה אבל בשטרות לא, פירש"י וכו' ופירושו דחוק דהאיך יטעו לסמוך על עדי חתימה בדבר שיכול להזדייף דא"כ היינו כמו גיטין דלא מכשרין אלא לאלתר, ע"כ.

הרבה יש לתמוה כאן ואין צורך להאריך. ולרווחא דמילתא נכתוב חדא מאי דקשיא עלה. לישנא דתוס' הרא"ש משמע דהאיך יטעו (לסמוך על עדי חתימה) דאם יטעו היינו כמו גיטין, ומשמע לפי"ז דבגיטין סמכין אעדי חתימה בדבר שיכול להזדייף.

וצ"ע דודאי לא סמכין בגיטין אעדי חתימה בדבר שיכול להזדייף.

ונראה פשוט דצ"ל ועוד דא"כ היינו כמו גיטין וכו', ותרתי קא קשיא ליה.

והכי מוכח ברשב"א דתרתי יש כאן להקשות. ושם גם לקה בחסר, והכי איתא שם לפי הנדצ"ל: ואמר ר' אלעזר לא הכשיר רבי אלעזר אלא בגיטין אבל בשטרות לא, ופירש רש"י ז"ל וכו' ואינו נראה, חדא, דלעולם בכתב שיכול להזדייף אין סומכין על עדי החתימה [ועוד] ק"ל דהא אפילו בגיטין קאמר [רבי אלעזר] דלא הכשיר ר"א אלא לאלתר ומשמע דמאי דקא מכשר בגיטין דהיינו לאלתר קא פסול בשאר שטרות, ע"כ.

והיינו דקשיא ליה בועוד דא"כ אין בין גיטין לשטרות ולא כלום, דלאלתר בתרווייהו כשר, ולאחר עשרה ימים בתרווייהו פסול, וא"כ מאי האי דקאמר ר"א לא הכשיר ר"א אלא בגיטין אבל בשטרות לא דמשמע דאיכא חילוק בין גיטין לשטרות.

קידושין

כ"ו ע"א ד"ה קרקע כל שהוא חייבת בפאה, בירושלמי דמס' פאה פריך אהך מתני' הגע עצמך שהיה שם שבולת אחת עד שלא קצר אינו חייב בפאה משקצר אין כאן שיעור, ומשמע כגון שהיה שם קלח אחד וכו' ה' שיבולות, ומדדחיק לומר כן משמע דכל שהוא דוקא, וכן משמע בשמעתין מדדחיק לאוקמי במחט דתלא בה מרגניתא, "וכן" בסוף לא יחפור (דף כ"ז) מוקי לה לענין ביכורים בחטה דבאילן לא מיחייב ביכורים אא"כ היו לו ט"ז אמה לכל רוח, ותימא כיון דכל שהוא דוקא חטה נמי היכי מחייבא והלא שיעור יניקתה ג' טפחים כדמוכח בשבת בשמעתא דערוגה, י"ל וכו', ע"כ.

משמע דמפרק לא יחפור דמוקי לה התם בחיטה ולא באילן הצריך י"ז מוכח דכל שהוא דוקא והיינו משום דאל"ה אלא כל שהוא נמי אית ליה שיעורא ה"ה דאיכא למימר דקרקע כל שהוא היינו קרקע דאית ליה ט"ז אמה לכל רוח, וע"כ מוכח מההיא דלא יחפור דכל שהוא דוקא, ומשו"ה מוכן מאי דמוקי לה בחטה דוקא דאי באילן הא אית ליה שיעורא.

וצ"ע דאי מאן דמוכיח התם דמיירי מתניתין בחטה ולא באילן ה"ט משום דס"ל דכל דהו דוקא אמאי לא מוכח לה התם אלא אליבא דעולא דס"ל שיעור קרקע כדי להביא ביכורים מאילן הוא ט"ז אמה לכל צד הא אפילו בלא עולא נמי איצטרך לאוקמי בחטה דכיון דכל שהוא דוקא ע"כ לא מיירי באילן דבאילן אפי' שלא אליבא דעולא בעי מיהא דקרקע שכנגד האילן יהא שלו יעוי' ריטב"א ב"ב שם ד"ה ת"ש. וא"כ אמאי מקשי מהאי מתניתין דאי מיירי באילן קשה אדעולא, בלא עולא נמי תיקשי ליה, וע"כ מוכח דהאי מקשה סבר דכל שהוא לאו דוקא ומשו"ה בלא עולא לא הוה קשיא ליה אבל לעולא קשיא ליה כיון דלדידיה ט"ז לכל צד בעינן כולי האי לא מיקרי כל שהוא אפי' אי כל שהוא לאו דוקא, [ראה ריטב"א שם ע"ב ד"ה דיקא נמי, וע"ע שו"ת מהרש"ם ח"ו סי' קל"א] וכ"כ להדיא הריטב"א שם ד"ה בחיטי דהאי מקשה סבר כל שהוא לאו דוקא וחולק אסוגיא דקידושין ואירושלמי, יעו"ש היטב.

ואפי' אם יאמר האומר דהתוס' הרא"ש ס"ל דבאילן כדי להביא ביכורים לא בעי שיהא כל הקרקע כנגד האילן שלו וסגי אפי' בכל שהוא תחת האילן.

אכתי קשה דהא אמרינן התם דיקא נמי דקתני כל שהו וכל היכא דאמרינן דיקא נמי פירושו הוא דבר מקושיא קמיתא דהוי אליבא דחד מ"ד עוד איכא למידק בה דהכי הוא כמו דשנינן אפי' לשי' המקשה דלא ס"ל כהאי מ"ד וא"כ אם נאמר דשלא אליבא דעולא סגי בכל שהוא תחת האילן, היכי אמר דדיקא אפי' שלא אליבא דעולא דמיירי בחטה הא שפיר אפשר דמיירי באילן ואפ"ה סגי בכל שהוא.

וע"כ מוכח דשלא אליבא דעולא לא סגי באילן בכל שהוא והדרא קושיין לדוכתה אמאי הקשה המקשה קושיתו דוקא אליבא דעולא, אי קושיתו היתה מכח דכל שהוא דוקא, כמו שנראה בתוס' הרא"ש.

ואי בעית למימר דאיכא לאוכחי מסוגיא דלא יחפור דכל שהוא דוקא איכא לאוכחי לכאורה הכי, דגמ' דקאמר דיקא נמי דקתני כל שהוא לכאורה סבר כל שהוא דוקא ואפשר דזה כוונת התוס' שם ק"נ ע"א ד"ה וכל וכ"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ו סי' קל"א, אולם מתוס' שם כ"ז ע"ב ד"ה בחטה לא נראה הכי וכמו שהסביר מהר"ם מלובלין שם, וכן נראה מכל הראשונים דלא הוכיחו מסוגיא דלא יחפור כלל דכל שהוא דוקא, ועכ"פ מדברי המקשה ודאי דליכא לאוכחי הכי דודאי האי מקשה סבר דכל שהוא לאו דוקא וכמש"כ לעיל בשם הריטב"א.

ועל כן נראה דהאי וכן בתוס' הרא"ש ט"ס הוא וצ"ל ובסוף לא יחפור וכו' וכ"ה בתוס' לפנינו, ותו לא מיד.

ע"ט ע"א ד"ה מדהשתא הוא דבגרה בצפרא נמי בגרה וכו' וי"ל מ"מ מסתבר ליה דע"י דעבידי דאתי סימנין מצפרא מחזקין לה בודאי בוגרת לבטל קידושי האב אע"פ שלפעמים מתאחרים עד הערב, "הכא" נמי אמרינן שהיה בריא מתחלה כמו שהוא עכשיו ע"י דרוב העולם בחזקת בריאים וכו', ע"כ.

מתוך הענין נרדצ"ל: וי"ל מ"מ מסתבר ליה "דכי היכי" דע"י דעבידי דאתי סימנין וכו' "הכי" (וכ"ה בתוס' טוך) נמי אמרינן וכו'.

(שו"ר דכה"ג הוגה בתוס' טוך).

חיים יצחק מרבילו