

שנה לד

גליון ג (רא)

שבט - אדר א'-ב' תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל

שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה
שנה לד'
גליון ג (רא)
שבט - אדר א'-ב' תשע"ט

קובץ בית אהרן וישראל

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



מכון בית אהרן וישראל
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין בארץ הקודש
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101
טל. 053-7978992, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

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

המערכת והמור"ל:

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

כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
מתבתא דרבי יוחנן, טבריה

כוללי הלכה - אר"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית

כוללים ללימוד יורה דעה

'פאר ישראל, ירושלים
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אשר', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק
כתר נחום שלמה, ביתר עילית

כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית
'תפארת מרדכי', ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
'תפארת אהרן', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
ישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
ישיבת 'בית אהרן, קארלין, בלארוס
ישיבת 'אהבת אהרן, בני ברק

ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים
'בית אשר', רמות, ירושלים
'תפארת יוחנן', ביתר עילית
'סטאלין קארלין, מודיעין עילית
'סטאלין קרלין, בני ברק
'תפארת יוחנן, בורו פארק, ניו יורק

בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות, ירושלים

כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל, רמות, ירושלים
כולל עיון, רמות, ירושלים
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן, ירושלים
'קנין ש"ס', ירושלים
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב
בביהכ"נ בית יעקב, רמות, ירושלים
בישיבת 'בית אהרן וישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'אור ישראל, ביתר עילית
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'משכן שלמה', מודיעין עילית
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן, טבריה
'פרי הארץ', ע"י ביה"ח העתיק, טבריה
בישיבת 'בית אהרן וישראל, בורו פארק, ניו יורק
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון
בישיבת 'בית אהרן וישראל, קייב, אוקראינה
בביהכ"נ 'בית אהרן, קארלין, בלארוס

התוכן

גנוזות

ד	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	מאמר בענין הריבית בעריכת הרב יהודה זייבלד
טו	רבי יונה ב"ר שלמה אבן בהלול זלה"ה (- ה' י"ח -)	הלכות פורים מתוך ספר 'מנחת קנאות' כת"י בעריכת פרופ' הרב יעקב שמואל שפיגל
כג	רבי אברהם רוזאניס זלה"ה מחכמי קושטא (שצ"ה - ת"פ) חותנו של בעל 'משנה למלך'	הערות וחידושים בטור אבן העזר (י) בעריכת הרב יוחנן שבדרון

חידושי תורה

מה	הרה"ג רבי דוד לאו שליט"א הרב הראשי לישראל נשיא ביה"ד הרבני הגדול	בסוגיא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס
סא	הרב יונה מילר מראשי כולל 'בית אולפנא דרבינו יוחנן'	בסוגיא דמזכה לעובר
סז	הרב אברהם זאב בלייער ר"מ ב'שיבת' 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו מח"ס 'אגודות אזוב'	בדיני עונג ושמחת יו"ט וחציו לה' וחציו לכם
עג	הרב יעקב יוסף בלומינג ר"מ ב'שיבה לצעירים' קרלין סטולין מודיעין עילית ור"מ ב'שיבה לצעירים' 'בית אשר' רמות ירושת"ו	השבת אבידה במקום הפסד ממון
פב	הרב דוד הירשמן קרלין סטולין, מודיעין עילית ר"מ ב'שיבה לצעירים' קרלין סטולין מודיעין עילית	דעת התוס' בדין חלוקת שנים אוחזין

בירורי הלכה

פז	הרב משה שלום שור דיין בית הדין הרבני חיפה	כבוד תורה בין ארון הקודש לבימה
קז	הרב שלום ווגשל קרלין סטולין, ביתר עילית ר"מ ב'שיבה לצעירים' 'זכרון אלימלך' ירושת"ו ור"מ ב'שיבה לצעירים' 'תפארת יוחנן' ביתר עילית	בענין תנאי במוקצה מחמת איסור ומחמת מצוה
קכד	הרב בנימין ברנשטיין קרלין סטולין, מודיעין עילית ר"מ ב'שיבה לצעירים' סטאלין קארלין, מודיעין עילית	דינא דבר מצרא לצורך שימוש בני משפחתו

קלב	הרב חיים משה הכהן גוטשטיין קרלין סטולין, מודיעין עילית מח"ס 'משמרת הזמנים'	בדין היתר כניסת כהנים לבתי החולים כהיום בא"י
קלט	הרב יצחק מאזוז ירושת"ו	בצל שנחתך בסכין בשרי וטיגנו במחבת חלבית שאינה בת יומה
קמד	פנחס עקשטיין ישיבה לצעירים 'קרלין סטולין' מודיעין עילית	הנולד באדר ראשון מתי נהיה בר מצוה

לשון חכמים

קמז	הרב נתן בהגר"י קמנצקי ירושת"ו	שבטי ישורון על אבני החושן
קנב	הרב יוסף מאיר סאפרין בית שמש	זמני אמירת קדיש, סוגי הקדיש וטעמיו (ד)

הערות

קסט
הערות שנתקבלו על פי' לספר יונה לרס"ג בגליון קצ"ט - הרב יחיאל יהודה זייבלד, בני ברק / על הערה בגליון קצ"ט על מאמר 'בענין לשונות לע"ז שבתורה' בגליון קצ"ז, תגובת הכותב - הרב שלמה הלוי פראג, ר"כ 'שיח השדה' מודיעין עילית / אם תפילה בציבור הוא רק בעשרה מתפללים, בענין ברכת האורח, והערה על גליון קצט - הרב אברהם יעקב הלוי איצקוביץ, ירושת"ו / על מאמר 'הערות והארות בסדר הסליחות' בגליון קצ"ח - הרב ראובן ברים, בני ברק / על מאמר 'בענין מצות תשובה' בגליון קפ"ז - הרב אליעזר דוד ברנד, קארלין סטולין, ירושת"ו, כולל עיון בשיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו / על מאמר 'בדין הולכת קטן שבידו כלי שמלאכתו לאיסור' בגליון קצ"ו - הרב יוחנן ב"ר שמואל בלוי, קרלין סטולין, מודיעין עילית / על מאמר 'בענין אין מבטלין איסור לכתחילה' בגליון קצ"ט - הרב שמעון רבינוביץ, קרלין סטולין, מודיעין עילית / הערה בענין תקנת השוק - הרב דוד שטרן, שלעבים

המכתבים וההערות שנתקבלו על המאמרים בגליון המאתיים, יתפרסמו בגליונות הבעל"ט

טעויות שנפלו בין דפי גליון המאתיים

בעמ' יב, בתוכן [בגליון המודפס], הופיע אצל הרב ישראל אשר קלפהולץ מאמר בענין טחינת וריסוק פירות וירקות רכים או מבושלים. מאמר זה נדפס בעבר, ובגליון המאתיים נסוב מאמרו אודות כשרות התרופות וויטמינים בזמנינו לימות השנה ולפסח וליום כיפור.

בעמ' קעג, במבוא לתולדות הרה"ג רבי חיים ברוך וואלפין זצ"ל, כתבנו כי נסתלק י"ז חשון, והתאריך לנכון הוא ט"ז חשון השתא.

וה' יצילנו משגיאות

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

מאמר בעניין הריבית לרס"ג

בעריכת הרב יהודה זייבלד

רב סעדיה גאון סורא חיבר חיבורים בכל מקצועות התורה, שחלקם נדפסו וחלקם הולכים ומתפרסמים בס"ד מתוך הגניזה הקהירית, הממשיכה עדיין להאיר את עיני הלומדים והמעיינים בגילויים חדשים שנגנזו ונעלמו מן העין למשך מאות שנים.

בקובץ בית אהרן וישראל קובץ המאתים כתבנו אודות קובץ מחיבורי רס"ג בהלכות שבין אדם לחבירו שדפיו התפזרו בגניזה והשתמרו בספריות שונות. באותו קובץ פרסמנו מתוך קובץ זה דרשה הלכתית ארוכה, והזכרנו שבקובץ זה נמצא גם מאמר בריבית, הלקוח ככל הנראה מפירושו של רס"ג לפרשת משפטים (כב, כד) או לפרשת בהר (כב, כד; שם לו-לז), ואולי מספר הפרחים לפרשת כי תצא (כג, כ).

חלק ממאמר זה פורסם ע"י י' ברודי, בספר חיבורים הלכתיים של רב סעדיה גאון, ירושלים תשע"ה, עמ' 339 והלאה. פרסומו מתבסס על שני קטעי גניזה שמצא, ובראשון מהם מופיע בפירוש ייחוסו של המאמר לרס"ג.

ברודי כבר עמד בהקדמתו בכך ש'אופיו של הקטע, כפי שתיארנו אותו, מעלה על הדעת את האפשרות שאין זה חיבור הלכתי של ממש אלא דיון שהוצא מהקשרו המקורי כחלק מפירוש למקרא (מן הסתם לשמות פרק כב או לויקרא פרק כה). אפשר שמישהו העתיק חלק מפירוש כזה בנפרד והוסיף לו כותרת, כאילו הוא היה יצירה בפני עצמה. ואולם לעת עתה לא מצאתי אישור להשערה זו, ולכן כללתי את שרידי ה"חיבור" במהדורה זו מחמת הספק, עד כאן דברי ברודי.

בגשתינו למלאכת הקודש של ההדרת המאמר, מצאנו בס"ד קטע נוסף מאותו קובץ, המשלים את החסר מיד אחרי ההתחלה. כמו כן התברר לנו שהמאמר אכן זהה כמעט במלואו לפירושו של רס"ג לפרשת בהר, שהשתמר במספר קטעי גניזה וטרם פורסם. הזהות מילולית, בהבדלים דלהלן:

א. הפיסקה העוסקת בצדדי החכמה באיסור ריבית, באה במאמר זה בהרחבה, ובפירוש התורה היא מופיעה בקצרה ובתמצית.

ב. הפיסקה המבארת שהלוה והמלוה אינם בעלים על ממונם אלא ה' הוא הבעלים עליו, ולכן כשאסרו עליהם להלוותו בריבית אין להם זכות להלוותו, נמצאת במאמר הריבית בסופו, ואילו בפירוש החומש היא נמצאת בפרשה הקודמת, בתוך פירוש הפסוק (כה, כג) 'והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ'.

ג. במאמר הריבית נוסף הסבר (הקטוע לפנינו) לתליית איסור ריבית ביציאת מצרים ובכניסה לארץ כנען.

זהות זו בין המאמר לבין פירוש החומש, מלבד ההבדלים הנ"ל, סייעה בידינו בשחזור מילים ומשפטים הקטועים במאמר הריבית. מלבד סיוע מעשי זה, הרי היא מחזיקה את המאמר בחזקת רס"ג, החזקה נוספת על ייחוסו בגוף כתב היד, שכן ייחוס פירוש החומש לרס"ג ברור מתוך ראיות אחרות והוא מוסיף להחזיק את מאמר הריבית בחזקת רס"ג, עד שאין עוד ספק בדבר. כמו כן פירושי רס"ג כאן מקבילים לפירושי במקומות אחרים, וכמפורט להלן הערות 50-52.

אולם חזרת ועולה השאלה אם רס"ג עצמו כתב את מאמר הריבית גם כמאמר בפני עצמו, או שמא מאן-דהו העתיק חלק מפירושו לתורה וערך אותו כמאמר. לולא היה המקור למאמר זה בתוך קובץ שכל מהותו היא ליקוט דברי רס"ג בחיבוריו השונים, היינו נוטים להכריע שרס"ג עצמו כתב את המאמר במקביל, כפי שהוא, וצירפו לסוף פירושו לתורה, כדרך שעשה בהלכות אבילות (כפי שפורסם בקובץ בית אהרן וישראל קצח, עמ' ה-יד), וכפי שככל הנראה עשה בהלכות טומאה וטהרה. ודרכו של רס"ג בכתבת מהדורות שונות לחיבוריו שבין ההבדלים שבהן אנו מוצאים גם הבדלים בסידור הדברים, כשקטעים שלמים מוזזים ממקומם ומוצבים בהקשר אחר, כפי שאנו מוצאים בהקדמתו למגילת אסתר (ראה מהדורתנו, האוצר אלול תשע"ח, עיונים, עיון ה. בינתיים נוספו עוד ראיות למבואר שם ועוד חזון למועד בס"ד). וכיון שההבדלים ב-ג הנ"ל הם הבדלים בעלי משמעות, סביר שאין מדובר בתעוזה של מישוהו המאוחר לרס"ג שעיבד וערך את דבריו וייחסם אליו, אלא מדובר ברס"ג עצמו שעשה זאת. אולם כיון שמאמר הריבית בא לידינו מהגניזה רק בעותק בודד, והוא עצמו - בתוך קובץ המלקט משלושה חיבורים שונים של רס"ג את העניינים העוסקים בין אדם לחבירו, הרינו נוטים שוב לומר שמלקט זה הוא שיצר את המאמר כמאמר בפני עצמו אחר שליטתו מפירוש החומש. לכלל נטיה באנו ולכלל הכרעה לא יצאנו. מכל מקום ייחוס התוכן לרס"ג ברור ומוחלט, והספק הוא רק אם רס"ג הוא שערך את הדברים במבנה זה שבו הוא מופיע במאמר הריבית.

המאמר כולל שני חלקים, בהלכה ובאגדה. חלק ההלכה מפרט י"ד אופנים של ריבית אסורה, ד' מהם מוקדמת, ו' מאוחרת וד' הבאה בשני הצדדים. אחריהן באים ז' אופני מסחר המותרים שאין בהם משום ריבית ויכולים להרויח בהם.

חלק האגדה פותח בצדדי החכמה בכך שהחמירה התורה כל כך באיסור ריבית, וממשיך בפרשיות בספרי הנ"ך העוסקות בחומרת האיסור. בסופו דן רס"ג בטעם הדבר שאין המלוה והלוה יכולים לקבוע בממונם שרצונם להלוותו בריבית, והוא לפי שאין הממון שלהם אלא של הקב"ה, האומר 'לי הכסף ולי הזהב', ואינו נותנו לבני אדם אלא אם כן יעסקו בו בדרך היתר.

כדרכם של הגאונים בכלל ורס"ג בפרט, בכל נושא שהם עוסקים הם מחדשים חידושים, מהם שהובאו על ידי הראשונים ומהם שנדחו על ידם. גם במאמר זה נמצאים חידושים כאלו בהלכה, על חלקם עמדנו בהערות. בין החידושים המבוארים במאמר זה, הם דין מכר לו בית או שדה ואמר לו לכשיהיו לי מעות מכור לי אותם לפי דמים שתעלה השדה באותה שעה, שדנו בו הפוסקים, כדלהלן הערה 28. וגדר ריבית מדין ערב, כדלהלן הערה 38. וגדר תוספת מעות על אחריות הדרך, שדנו בו האחרונים, וכדלהלן הערה 40. ודין משכיר בית מדינר זהב לחודש מ"ד דינרים

לשנה כשמשלמים בסוף השנה, וכדלהלן הערה 41. וארבעה טעמים לכך שהחמירה התורה באיסור ריבית. וגדר ריבית שאינו משום גזל מחבירו אלא כלפי שמיא, וכדלהלן הערה 53.

ויש להוסיף על חידושים אלו כהנה וכהנה, ודברי תורה ככל שאתה ממשמש בהם אתה מוצא בהם טעם.

המהדורה

רשימת קטעי הנגיזה עליהם מבוססת המהדורה ופרטיהם:

א T-S 12.800 - תצרך עם T-S AS 91.281, מסיים דיני ממון ומשכונות במימרת ב"ב קעד בתשלומי היתומים לערב, ומתחיל במאמר בעניין ריבית. קטע זה פורסם ללא תרגום ע"י הירשפלד, H. Hirschfeld, "The Arabic Portion of the Cairo Genizah at Cambridge (Eleventh Article)", JQR OS 18, (1905), pp. 120. חיבורים הלכתיים של רס"ג. קטע גניזה זה הוא חלק מתוך אוסף חיבורי רס"ג בהלכות שבין אדם לחבירו.

ב T-S AS 91.281. תצרך עם א. לא פורסם.

ג T-S Ar.46.265 המשך הקטעים א-ב. פורסם ע"י ברודי, שם. בצד השני חלק מסידור רס"ג.

ד ENA 1177.12. מקביל בחלקו, מונה בקיצור את צדדי החכמה, ומוסיף פיסקה של פסוקים בגנות הרבית. נראה צירוף עם T-S Ar.48.132 שהוא פירוש לויקרא כה:מז-כו:ב, ומכך נראה שהמאמר ברבית הוא מהפירוש לויקרא כה:לה-כה:לח. נראה שההרחבה באה ב"מאמר ברבית" כשנפרד מהשרח לויקרא. לא פורסם.

ה T-S Ar.23.4. שרח ויקרא לרס"ג, כה: כב-כד, תרגום הפסוקים כה-לד, ופירוש פסוק כה. עוסק באמצע גם ברבית בקטע המובא ב"מאמר ברבית". לא פורסם.

ו T-S Ar.23.22. שרח ויקרא לרס"ג כה:יז-כא, כה:לו. מטופס זה נשמרו דפים רבים, כגון ז דלהלן, T-S Ar.46.233, T-S Misc.5.145, ENA 2715.34 גם ה הוא מאותו טופס. לא פורסם.

ז BL: OR 5562C.23 - שרח ויקרא לרס"ג כה:לו-מב, סיום עניין הרבית בפרשת איוב וממשיך בביאור פרשת עבד עברי שאחריה בויקרא. קטע זה פורסם ע"י הירשפלד בתרגום לאנגלית "Fragments of Sa'adyah's Arabic Pentateuch Commentary", JQR NS 7 (1916), pp. 48-55. ר"י קאפח פרסם את תרגומו ללה"ק ב'פירושי רבינו סעדיה גאון על התורה', עמ' רד-רה.

המקור הערבי

קול פי אלרבא לגאון פיומי נוחו ערן

[א ע"א] אנואע אלרבא י'ד' פנא וינבגי אן נשרחאה. ונקול אן אלרבא אלמתקדם אנואעה¹ ארבעה אל'מרה ואלסכנא ואלנקצאן [א-ב ע"ב] ואלוכס. שרחהא אמא אל'מרה פהו אן יקתרין' מנה וירהן ענד[ה] בסתאן ויביחה תמרתה. ואמא אלסכנא פירהן ענדה דארה פיסכנה פיהא בלא אגרה. ואמא אלנקצאן [פהו] אן י.. נה. בנקצאן או יביעה שיא מא

בנקצאן. ואמא אלוכם פהו אן [] תמעא תמנה מאיה דינאר יסאוי מאיה ת'ם []
 אע.. אלמקרק' מן אלמקרק' בצ"ה פיוכסר [] אלמסה רבא מתקדמא.

ואלרבא אלממאכר אנואע [ו'] אמא בשרמין ואלמשרוט אלרד ואלסלף ואלבראה מן
 אלכסארה ואלתקוים ואלגלא. ושרוהא אמא אלביע בשרמין פהו אן יקול לה אן דפעת אלוי
 תמן הדה אלדאר אלסאעה פהי לך באלף דינאר ואן כאן אלי סנה פבאלף ומאיה. ואלמשרוט
 אלרד פהו אן יביע דארה וישרט עליה מתי מא רוקה אללה רד עליה ת'מנהא ואכדהא.
 אללהם אלא אן יביעהא לה כמא תסאוי פי אלוקת אלמאני. ואמא אלסלף פהו מא יסלף
 אלנאם עלי אלחבוב ואלממאר מן קבל אן תנבת או מן קבל אן יערף להא סער. ואלבראה מן
 אלכסארה פהו אלדי ישרט לנפסה חצה² פי אלרבח וליס עליה מן אלכסארה שיא. ואמא
 אלתקוים פהו מא יקום אנסאן עלי צאחבה תובא בעשרה דראהם פמא רבח פוק אלעשרה
 בינהמא ואן תלף דפע אליה עשרה דראהם.³ ואמא אלגלא פהו מן יקרק' שיא סתם מן
 אלממאע ואלחבוב פחכמה אן אל אלי גלא דפע אליה תמנה אלאול.⁴ ואן אל אלי רכ'ץ⁵ דפע
 אליה מתל מתאעא או חבא.

ואלרבא אלדי יחתמל אלחאלין גמיעא ארבעה צרוב [ג ע"א] אלמחדוד ואלמקאלבה
 ואלהדאיא ואלאימאר.⁶ פאמא אלמחדוד פהו אן יחד לה מאיה דרהם בעשרה פי כל שחר
 פימכן אן ידפע אליה תסעין במאיה וימכן אן ידפע אליה מאיה ויאכד מאיה ועשרה.
 ואלמקאלבה פדאך⁷ מן יכון לה דין ענד⁸ צאחבה פיבתאע מנה חנטה בסער אלסוק וליס לה תם
 תגלו ויחשב תמנהא ויקלבהא אלי דהן תם יגלו ויחשב תמנה ויקלבה אלי קמן וכדאך אלי סאיר
 אלאמתעה ואלתגאראת פפי אלקול קבל ובעד. ואלהדאיא פאמא אן יהדי אליה קבל אן יקרצה
 ליסתעמפה או בעד מא אופאה ליכאפיה.⁹ ואלאימאר הו אן יקבל אמרה ונהיה ואסתעמאלה
 ותצריפה איאה אמא קבל ואמא בעד. פהדה י'ד' פן גאתנא פי אלפקה פי שרוח אלרבא.

פאן קאל קאיל פאדא כאן אלאמר כדי פכיף יתעאמלון אלנאם פנקול פי דלך וגוהא כתירה
 אמא אן יכון ענדה מתאע כתיר יעלם אנה ליס יכרג אכרה אלי סנה פירא אן יביעה בנסיה
 עלי תקה בסער אלנקד אצלח מן בקאיה פי דכאנה או ידפע אליה מא יביעה עלי אן לה גווא
 מנה רבח אם כסיר או ישארכה בלא ראם אלמאל עלי אן יפצ'לה צאחב אלמאל בשי פוק
 אלנצף מן אלרבח או ינקצה מן מקדארה מן אלכסארה או ישתרי ממן לה מאל מוגל בנקצאן
 קליל מעגל. ויציר אלדי באגל לה או ידפע אליה מאל ספאתג ינפדהא להם בנקצאן למוצ'ע
 אחראזה אמן כמר אלטריק.

ואלשרמין פי אלאגרה חלאל כאנה יקול לה אן דפעת אלי משארה פדינאר פי אלשהר ואן
 כאנת מסאנאה פפי אלסנה י'ד' דינאר הדא גאיז לאן אלאגרה אנמא תסתחק בעד תמום

2 חצה] בד: חצה.

3 דראהם] כ"ה בו.

4 אלאול] כ"ה בו.

5 רכ'ץ] בד: אלרכ'ץ.

6 ואלאימאר] בד: ואלאמאר, וכן להלן.

7 פדאך] בד: פכדאך. ו: כדאך פדאך.

8 ענד] בד: עלי.

9 ואלהדאיא ... ליכאפיה] בד רק: ואלהדאיא אמא קבל או בעד.

אלמדה וכדלך אלסעאף עלי¹⁰ אלצ'יעה בתקויה במאל וזיארדה פי קבאלתהא גאיז לאנה יקע פי אלארץ' פהדה אל' וגוה ומא אשבההא ממא וגדנא מן אבואב אלמעאמלאת אלחלאל סוי מא הו עלי מרסל אלביע ואלשרא ואטלאקה.

תם נקול מא וגה אלחכמה פי אן שרד פי אלרבא הדא כלה פנגד לדלך וגוהא מנהא לאן אכתר אלכדי באלרבא צ'עפי פמא כפאה פקרה חתי יזידה אלמרכי פקרא ומנהא לאנה ליד וכאנה תפריג כים פי כים פשרד פיה ליקאום חלאותה ומנהא לאן אלדול. אלמתקדמה כאנת תמלקה פלמוצ'ע מא לים יכאף אלסלמאן תוכד פיה פי כוף אללה ומנהא לאנה שי יודאד מע אלזמאן כל מא מר עליה וקד עלמנא אן כל כמיה מתזאידה פהי אצעב.

ומן¹¹ שרד ע.. אלמרבא אן יקול אלכתאב פי הדא [] נבהל להון איש רע עין וג'. ואיצ'א ק[אל ערב] לאיש לחם שקר ואחר ימלא פי[הו חציץ]. ותפסיר חציץ חצמא והי אלחגארה [מן] קולה ויגרם בחציץ שני ותחתמל א[יצ'א עלי] נוע אלנאר כק' אף חציץ יתהל[כו]. וקאל] איצ'א פי מן יכתסב מאל ח[תי קורא] דגר ולא ילד עושה עושר ולא ב[משפט] בחצי ימיו יעזבו ובאחריתו [יהיה נבל] ומן אי שי יכון נבל מן קול [אלכתאב כסא] כבוד מראשון וג'. ומן אלרבא אן איוב עדר גנא[יאת פי]¹² אלקצה קד פצח באן לה צאחבה סואה אד' קאל ונפש בעליה הפחתי. ואנמא הי צ'יאע מסתרהנה' פי ידה פסביל אלמסתחלין או יאכלון ת'מרה' מא ירהן ענהם ולא יחסכון לצאחבה ת'מנה, פאיוב תברא מן ד'לך פקאל אני מא אכלת שיא מן ת'מרהא אלא בת'מן חסבתה לצאחבהא מן אלדין אלד' עליה פאן כנת לס אפעל הד'א תנבת לי בדל אלחנמה' שוכא וכדל אלשעיר זואנא. וכד'לך יחזקאל עדר גנאיאת כת'ירה' פי קצה' וחוליד בן פריץ וג' וכ'תם אלי אלרבא כק' בנשך נתן ותרביית לקח וג'. ובאזא ד'לך עדר דויד טאעאית כת'ירה' מזמור יי מי יגור בא' וג' וכ'תם עלי תרך אלרבא כספו לא נתן בנשך וג'. וקאל עשה אלה לא ימוט לע'. געלה ת'אבתא בחק בין ידי כ'אלקה כק' יי מלך גאות לבש וג' אף תכון תבל כל תמוט. וקאל לא יתן לעולם מוט לצדיק.¹³

ולעל¹⁴ קאילא יקול פאדא רצ'י אלמקריץ' אן ידפע מאיה ויאכד מאיה ועשרין ורצ'י¹⁵ אלמקתריץ' אן יאכד מאיה וידפע¹⁶ מאיה ועשרין פלם צאר דלך חרא[מ]א. פיקול רב אלעאלמין ואי שי ללמקריץ' או ללמקתריץ' פי אלוסט אלמאל לי כמא קאל לי הכסף ולי הזהב נאם יי צבאות ואנא פלים ארצ'א פאי שי יסאוי רצ'אהמא ואנמא הם מסאכין והבת להם שיא אלא תרי דויד כיף יקול והנה בעניי הכינותי לבית אלהי זהב ככרים מאה אלף וכסף אלף אלפים ככרים. ומן רצ'י בשרוט מא והבה לה ואלא פלירידה עליה.¹⁷

[] למוצ'ע מא יכון פי אלרבא חיל¹⁸ כתירה ודגל וד [בדכר יציאת מצרים וארץ כנען ...

10 עד כאן ו.

11 פיסקה זו רק בקטע ד.

12 עד כאן ד, מכאן ז.

13 עד כאן ז.

14 מכאן גם ה. ומכאן שבפירוש החומש פיסקה זו נמצאת לעיל בפרשה, בפסוק כג.

15 פאדא ... ורצ'י] בה ליתא. ובמקומו רק: א..

16 וידפע] בה: ויקצ'י.

17 עד כאן בה, ומכאן עובר להמשך ביאור הפרשה.

18 אולי יש לקרוא: קול.

תרנום

מאמר בעניין הריבית לגאון פיומי נוחו עדן

מיני הריבית ארבעה עשר, וצריכים אנו לבארם.

ונאמר, שהריבית המוקדמת¹⁹ ארבעה מינים, והם הפרי והדיוור וההזולה והמכירה בהפסד. וביאורם, הפרי הוא שילוח ממנו וימשכן אצלו גינה ויתיר לו את פירותיה.²⁰ והדיוור, הרי הוא שימשכן אצלו דירה ויתן לו לדור בה בלא שכר.²¹ וההזולה, הרי היא ש[ישכור ממנו] בהזולה²² או ימכור לו דבר מה בהזולה.²³ והמכירה בהפסד, הרי הוא ש[קנה מהמלוה בהקפה ב]מחיר מאה דינרים ושוה מאה, אחר כך [ימכרו למלוה ויקבלו] הלואה מן המלוה בתשעים וחמש, והרי במלה [המכירה וכשהיא] המבוקשת [הרי זו] רבית מוקדמת.²⁴

והריבית המאוחרת²⁵ מיניה ששה, והם התנאי, והמותנה בהחזרה, וההקדמה, והפטור מההפסד, וההערכה והיכול. וביאורם, המכירה בתנאי הרי היא שיאמר לו אם תשלם לי מחיר חצר זו בשעה זו, הרי היא לך באלף דינרים, ואם יהיה אחרי שנה, הרי היא באלף ומאה.²⁶ והמותנה בחזרה הרי היא שימכור בית ויתנה עמו שכאשר יסייע לו ה' יחזיר לו את דמיה ויקחה.²⁷ אלא אם כן ימכור אותה לו כפי שתהיה שוה בזמן השני.²⁸ וההקדמה, הרי הוא מה שמקדימים אנשים על הזרע ועל הפירות לפני שיצמחו או לפני שיוודע להם שער.²⁹ והפטור מההפסד הרי הוא אשר יתנה לעצמו חלק בריוח ואין עליו דבר מן ההפסד.³⁰ וההערכה, הרי היא שיעריך אדם על חברו בגד בעשרה דרהמים, וכל מה שריוח יותר

19 אין הכוונה לריבית הניתנת לפני ההלוואה, אלא לריבית הניתנת בשעת ההלוואה ומחמת הלוואה, שכיון שהלואה לו הרי הוא נותן לו שוה כסף בפירות ודירה והזולה.

20 היא משכנתא בלא נכיתא, שאין מנכה מהחוב תמורת אכילת הפירות, ומקורו בדף סז ע"ב דבאתרא דמסלקי לא ניכול אלא בנכיתא, ודנו הראשונים אם אסורה מדאורייתא או מדרבנן.

21 מקורו במשנה סד ע"ב, המלוה את חברו לא ידור בחצרו חנם.

22 מקורו במשנה שם, ולא ישכור ממנו בפחות מפני שהוא רבית.

23 שימכור הלואה למלוה דבר בפחות מדמיו כיון שהלווה לו, וכלול בדין המשנה הנ"ל שלא ישכור הימנו בפחות.

24 היא טרשא, ומקורו בדף סה ע"א, שמוכר חפץ ומקבל יותר דמים לאחר זמן. ובכל מקום רואים מדרבנן כאילו הלוואה היא והמכירה אינה אלא דרך ליתן ללווה מעות על מנת שיחזיר יותר.

25 אין הכוונה לריבית מאוחרת הניתנת לאחר שנפרעה ההלוואה, אלא לריבית הניתנת אחר הלוואת ההלוואה, והיינו בשעת הפרעון.

26 היינו ריבית דרך מקח וממכר, ובמפרש שאם ישלם אחר זמן ישלם יותר הרי זה אסור, כמבואר בסוגיית טרשא בדף סה ע"א.

27 מקורו בדף סה ע"ב, מכר לו בית מכר לו שדה ואמר לו לכשיהיו לי מעות החזירם לי, אסור.

28 דין זה אינו מפורש בגמרא, וטעמו שכיון שמוכרו לו במחיר שיהיה שווה אז, אינו ביטול המכירה אלא מכירה חדשה, ועל כן אין המעות נחשבים למלוה ואכילת הפירות אינה ריבית. ורוב האחרונים כתבו כן שאם חוזר וקונה אותה כשיהיו לו מעות ואין מחזירים לו את השדה מותר, עיי' נודע ביהודה תניינא יו"ד סי' עה ומחנה אפרים סי' יג וחוות דעת סי' קעד סק"א שהתירו, אך בחקרי לב סי' יח הביא משו"ת מהר"א ששון סי' קיח שאסר, ובודאי מייירי בחזון ומוכר לו לפי דמים המאוחרים שאם לא כן פשיטא דאסור, ומדברי רס"ג נמצא סמך לדעת האחרונים המתירים.

29 הוא דין פסיקה, ומקורו בדף סב ע"ב, אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער, יצא השער פוסקין אף על פי שאין לזה יש לזה.

30 בעיסקא, וככל הסוגיא דדף סט ע"א.

מהעשרה יהיה ביניהם, ואם נאבד משלם לו עשרה דרהמים.³¹ וחיבול, הרי הוא מי שילוח דבר בסתם מהמטלטלין והזרעים, ומשפטו שאם יתייקר יתן לו מחירו הראשון, ואם יזול יתן לו כמותו, ממטלטלין או זרעים.³²

והרבית שיש לה שני המצבים כאחד³³, ארבעה אופנים, הקצוב וההמרה והמתנה וקבלת האדנות.³⁴ והקצוב הרי הוא שקצב לו מאה דרהם בעשרה בכל חודש, ואפשר שיתן לו תשעים במאה ואפשר שיתן לו מאה ויטול מאה ועשרה.³⁵ וההמרה הרי היא מי שיהיה לו חוב אצל חבירו ויקנה ממנו חטים בשער השוק ואין לו, אחר כך יתייקר ויחשב מחירם ויהפוך אותם לשמן, אחר כך יתייקר ויחשב מחירם ויהפוך אותם לכותנה, וכך אל שאר המטלטלין והסחורות, ובמאמר זה יש רבית מוקדמת ומאוחרת.³⁶ והמתנה, הרי היא שיתן לו לפני שילווה לו כדי למצוא חן בעיניו או אחרי ששילם לו כדי לגמול לו.³⁷ וקבלת האדנות הרי היא שיקבל ציווי וזאתהרתו וניצולו והכוונתו בין לפניו ובין לאחריה.³⁸ הרי אלו י"ד האופנים שהגיעו אלינו בהלכה בביאור הריבית.

ואם יאמר האומר, אם כן הדברים כיצד יעשו האנשים סחורה. הרי נאמר בכך צדדים רבים. או שיש אצלו מטלטלים רבים ויידע שלא יסיים להוציאם עד סוף השנה, ויראה שנכון למכרם בהקפה באמונה לפי שער המזומנים³⁹ מלהשאיר אותם בחנותו. או שיתן לו דבר

31 הוא דין צאן ברזל, ומקורו במשנה בדף ע"ב, אין מקבלין צאן ברזל מישראל מפני שהוא ריבית. וקצת צ"ע שנקט רס"ג דין זה בבגד ולא בצאן וכיוצא ב.

32 והיינו סאה בסאה האסור מדרבנן, וכמבואר בדף סב ע"א ודף סג ע"ב. ונראה שכוונת רס"ג באמרו 'ומשפטו' וכו', שאם רוצה שלא יהיה ריבית, יעשה באופן זה, שאם יתייקר לא ישיב לו לפי דמי היוקר אלא לפי הדמים הראשונים, ועל ידי כך יצא מחשש ריבית.

33 היינו שיש בה גם מצב של ריבית הניתנת בשעת ההלוואה כמו המין הראשון, וגם מצב של ריבית הניתנת בשעת הפרעון כמו המין השני.

34 לפי ד': והפירות. וכן להלן.

35 היינו ריבית קצוצה, בין אם לוה צ' ואומר שנחשב כאילו הלווה לו ק' ולכן מחזיר ק', ואז הריבית 'מוקדמת' כיון שכבר בשעת ההלוואה נקבעה, ובין אם לוה ק' ונחשב שכך הלווה לו, אלא שמחזיר לו ק"י בריבית, ואז הריבית 'מאוחרת' כיון שניתנת רק בשעת הפרעון.

36 מקורו במשנה ס ע"ב, ואיזהו תרבות, המרבה בפירות, כיצד לקח הימנו חטין בדינר זהב הכור וכן השער, עמדו חטין בשלשים דינרין, אמר לו תן לי חטתי שאני רוצה למוכרן וליקח בהן יין, אמר לו הרי חטין עשויות עלי בשלשים והרי לך אצלי בהן יין ויין אין לו. ונתבאר בדרשת רס"ג בענייני בין אדם לחבירו שדעת רס"ג שאם החוב היה מתחילה דרך הלוואה ולא דרך מקח, זוהי תרבות האסורה מדאורייתא. ונראה שלכן נקט כאן רס"ג האופן 'שיהיה לו חוב אצל חבירו' שהוא החמור יותר, אף שנראה שאין כוונת רס"ג כאן למנות רק ריבית דאורייתא. ומה שכתב רס"ג שבזה יש ריבית מוקדמת ומאוחרת כוונתו שיש בה את שניהם, לפי שבשעה שמחשב את מחירם לפי שעת היוקר הרי היא ריבית 'מוקדמת', וכשפורע בסוף לפי שער היוקר היא ריבית 'מאוחרת'.

37 מקורו במשנה בדף עה ע"ב, רבן גמליאל אומר, יש רבית מוקדמת ויש רבית מאוחרת, כיצד נתן ענינו ללוות הימנו והוא משלח לו ואומר בשביל שתלוני, זו היא רבית מוקדמת. לזה הימנו והחזיר לו את מעותיו והוא משלח לו ואומר בשביל מעותיך שהיו בטילות אצלי, זו היא רבית מאוחרת, ע"כ. והיא ריבית דרבנן.

38 לפום ריהטא צ"ב הכוונה בזה, שאם הכוונה לאופן נוסף של גרימת קורת רוח למלוה, למה נקט דווקא שעשה על פי ציווי. ונראה שכוונת רס"ג לאיסור לומר אלוך מנה על מנת שתתן זול לפלוני ואפילו אם אותו פלוני נכרי, כמבואר בתוספות ע"ב ד"ה מצאו ושאר ראשונים, ונפסק בשו"ע סי' קס ס"ד, והטעם לפי שנחשב מדין ערב כאילו קיבלו בעצמו, ומפרש רס"ג הגדר בזה משום שעושה על פי ציווי ולכן נחשב כאילו קיבל בעצמו.

39 היינו לפי שער הזול של עכשיו ולא להמתין לשער היוקר, לפי שאם ימתין עד אז יישאר עם המטלטלין ולא ימכרם כלל.

למכרו בתנאי שיש לו חלק ממנו בין בריוח ובין בהפסד. או שישתתף עמו בלי קרן הנכסים ובתנאי שבעל הנכסים יתן לו יתרון יותר ממחצית בריוח או שיפחית לו משיעורו מההפסד. או שיקנה ממי שיש לו נכסים בדיחוי בניכוי מועט מידי ויהיה זה שדחוי לו. או שיתן לו ממון בדיוקני שיוציא אותה בחסרון במקום ... מפני סכנת הדרך.⁴⁰

והתנאים בשכר דירה מותרים, כגון שיאמר לו אם תתן לי בחדשים הרי דינר לחודש, ואם תתן בשנים הרי לשנה י"ד דינרים, הרי זה מותר, לפי שהשכירות אינה מתחייבת אלא בסוף התקופה.⁴¹ וכמו כן העזרה בשדה בחיזוק בממון ותוספת באחריותה מותרת, לפי שהוא חל בגוף הקרקע.⁴² הרי שבעה צדדים אלו ודומיהם ממה שמצאנו בשער העסקאות המותרות, מלבד המכירה והקניה הפשוטות.

עוד נאמר, מה צד החכמה במה שהחמיר ברבית כל כך. ונמצא לכך צדדים. מהם, לפי שרוב הלווים ברבית חלשים, ולא תספיק לו עניויותו עד שהמלווה ברבית יוסיף עליו עוני.⁴³ ומהם לפי שהוא נעים וכאילו הוא מריק מכיס אל כיס, והחמיר בו כדי להתנגד למתיקותו. ומהם כי השלטון בימי קדם⁴⁴ התיר אותה, ובמקום שאין פחד מהשלטון ילקח בו בפחד מה'.⁴⁵ ומהם לפי שהוא דבר המתווסף עם הזמן כל מה שעובר עליו, וכבר ידענו שכל חמא המתווסף הרי הוא חמור יותר.

ומכלל חיזוק ענין הריבית, מאמר הכתוב בו (משלי כח, כב) 'נבהל לחון איש רע עין [ולא ידע כי חסר יבואנו]' וגו'.⁴⁶ ועוד אמר (שם כ, יז) 'ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו

40 כן כתבו גם האחרונים, ראה בפתחי תשובה סי' קעג סק"ג בשם שו"ת בית אפרים יו"ד סי' מא, דשרי להוסיף כשיש לומר שההוספה היא על ההנאה שזה מקבל עליו לקבל מעותיו חוץ למקומו שהיה צריך זה להביאו לביתו ויש בזה טורח והוצאה ואחריות הדרך. וראה מה שהאריך בזה בדובב מישרים סי' י.

41 בסוגיא בדף סה ע"א הוא להיפך, שהשכיר לו את חצרו ואמר לו אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה ואם של חודש בחודש סלע לחודש מותר, ובגמרא מבואר שהטעם משום דשכירות אינה משתלמת אלא בסוף, והאי כיון דלא מטא זמניה למיגבא לאו אגר נטר ליה, משווא הוא דהכי שויה, והאי דקאמר ליה אם מעכשיו אתה נותן לי הרי הוא לך בעשר סלעים לשנה אוזולי הוא דקא מוזיל גביה, ע"כ. אכן בצירוי שדיבר בו רס"ג שאומר שהתשלום לשנה הוא גבוה יותר, כיון שמשלם אותו בסוף השנה, קשה למה אין בו משום ריבית, שהרי אם אכן דין השכירות להשתלם בסוף הוא בסוף החודש, כמו שמבואר בסוגיא, נמצא שאם ממתין לו עם המעות עד לסוף השנה ולכן נוטל יותר הרי היא ריבית האסורה. ואם סובר רס"ג שהשכירות משתלמת בסוף השנה, א"כ כשמקדים ומשלם לו בסוף כל חודש ולכן משלם פחות, הרי מוזיל לו מחמת הקדמת המעות ואסור. ונראה שלרס"ג דרך חדשה בסוגיא, שאם משלם לפי חדשים משתלמת השכירות בסוף כל חודש, ודינר לחודש זהו מחירו, ואם משלם לפי שנים משתלמת השכירות בסוף השנה, וי"ד לשנה זהו מחירו, ולכן אין בו משום ריבית.

42 מקורו בדף סט ע"ב במשנה ובברייתא, מפרין על שדהו ואינו חושש משום רבית, כיצד השוכר את השדה מחבירו בעשרה כורים חטין לשנה ואומר לו תן לי מאתים זוז ואפרנסנה ואני אעלה לך שנים עשר כורין לשנה, מותר. ובחנות וספינה אסור. והטעם כיון שרק בשדה יש לומר שהתשלום הוא על גופה של קרקע, שחוכר ממנו שדה משובחת.

43 טעם זה כתב רס"ג גם בדרשתו (הנ"ל במבוא): [וטעם] החומרא בו, לפי שאומר ה', לא די לו [בעניויותו עד שיוסיף] על עניויותו.

44 רס"ג הוסיף 'בימי קדם' כיון שלפי חוקי האסלאם בזמנו של רס"ג הריבית אסורה גם לגויים.
45 גם טעם זה כתב רס"ג בדרשתו הנ"ל: אמנם תשובות גדולה מתשובת עזיבת הגזל והזנות [ושפיכות] הדמים, לפי שעוונות אלו רודפת אחריהם המ[לכות], ומי שלא נדרש לזה מצד דבר ה', יעזוב אותן מפחד [עונש המלכות], ואילו הרבית, אם המלכות מתירה אותה, הרי עזיבתו [בדבר ה'] בלבד.

46 וכתב רס"ג בפירושו שם שכוונת הכתוב לעניינים רבים, ובכללם ללקיחת הדברים האסורים, כגון הריבית.

חצי'.⁴⁷ ופירוש 'חצי' 'חצמא'⁴⁸, והן האבנים, מאמרו (איכה ג, טז) 'ויגרם בחצי' שני'⁴⁹, ואפשר גם שהוא מין האש כאמרו (תהלים עז, יח) 'אף חצי' יתהלכו'.⁵⁰ ואמר עוד במי שמיניג נכסים [שלא בדין] (ירמיה יז, יא) 'קורא דגר ולא ילד עושה עושר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו ובאחריתו יהיה נבל', ומאיוה דבר יהיה נבל, ממאמר הכתוב (שם פסוק יב) 'כסא כבוד מרום מראשון [מקום מקדשינו]' וגו'.⁵¹ ומן הרבית שאיוב מנה גנותה בפרשה שלפי פשוטה היא בכך שיש לו חבר זולתו, כאשר אמר (איוב לא, לט) 'ונפש בעליה הפחתה'. ואמנם היא שדה ממושכנת בידו, ודרך הממשכנים שאוכלים הפירות בממושכן אצלם ואינם מחשבים לחברם את מחירם, ואיוב התנער מכך ואמר אני לא אכלתי דבר מפירותיה אלא במחירה וחישבתני לחיבירי מהחוב אשר עליו, ואם לא עשיתי כן יצמחו לי קוצים במקום החטים וזוני'⁵² במקום השעורים. וכן יחזקאל מנה עבירות רבות בפרשת 'והוליד בן פריץ' (יחזקאל יח, י) וסיים ברבית כאמרו (פסוק יג, וראה ב"מ סא ע"ב) 'בנשך נתן ותרבית לקח [וחי לא יחיה]' וגו'. וכנגד זה מנה דוד מעשים טובים רבים במזמור 'ה' מי יגור באהליך' (תהלים טו), וסיים בפורש מן הרבית (פסוק ה) 'כספו לא נתן בנשך' וגו', ואמר 'עושה אלה לא ימוט לעולם', אמר שהוא עומד איתן לפני בוראו, כמו שנאמר (תהלים צג, א) 'ה' מלך גאות לבש' וגו' 'אף תכון תבל כל תמוט', ואמר (שם נה, כג) 'לא יתן לעולם מוט לצדיק'.

ושמא יאמר האומר, אם המלוה רוצה לתת מאה ולקחת מאה ועשרים, והלווה רוצה ליטול מאה ולתת מאה ועשרים, למה יהיה הדבר אסור. הרי אומר רבון העולמים, איזה דבר יש ללוה או למלוה באמצע, הנכסים שלי הם, כמו שאמר (חגי ב, ח) 'לי הכסף ולי הזהב נאם ה'

47 וכתב רס"ג בפירושו שם: הזהיר בזה ממה שהאדם מתענג בו בטבעו מיד, ושלא יתעלם מן האחרית שהיא רעה ומרה. וכבר ידעת מה שעשה עכן שערב לו הממון האסור שהיה חרם ולקח ממנו מאתים כסף וחמשים שקל ואדרת משי, והיתה בכך השמדתו. וכך אחאב במה שלקח מנבות וזולתם. ולא ארחיב בזה את הבאור, ע"כ. ורס"ג מפרשו כאן גם לענין הריבית מחמת נעימות לקיחתה וכמו שכתב לעיל בסמוך בטעם השני לחומרתה.

48 וכן תרגם רס"ג שם.

49 וכן תרגם רס"ג שם, באלחצמא, וההוכחה שמדובר באבנים היא ממה שכתב בביאור הארוך שם (ירושלים תשע"ח), שכוונת הכתוב למה שאופים הנוסעים וקל וחומר השבויים באפיתם על החצי בניגוד להרגלים, ונופל החצי תחת שיניהם הטוחנות ומקשה אותן.

50 ופירש רס"ג שם שהם 'צואעק', והם הברקים.

51 כן הביא רד"ק שם בשם רס"ג: פירש הגאון רב סעדיה, דבק עם סוף הפסוק שלמעלה ממנו, כאילו אמר 'יהיה נבל מכסא הכבוד', כלומר מושלך, ע"כ. וכן הביא רבי תנחום הירושלמי (כ"י הבדוליאנה, אוקספורד, פוקוק 344, דף 29א, בתרגום ללה"ק): ויש אומרים שזה דבק עם אמרו 'כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשינו', כלומר, שהוא יהיה נופל מכסא הכבוד המרום והוא מקום מקדשינו, כלומר, שלא יהיה לו בה חלק ונחלה, ע"כ. ואבע"ז השיגו בספר מאזנים (ירושלים תשע"ו עמ' יח): ובטרם שאפרש כל אלה הנזכרים אוהירך שתלך אחרי בעל הטעמים, וכל פירוש שאיננו על דרך פירוש הטעמים לא תאבה לו ולא תשמע אליו, ואל תשים אל לבך דברי העשרה הפסוקים שאמר אחד מהגאונים שהם דבקים עם הפסוקים הבאים אחריהם, וכולם הם נכונים נפסקים בעניין. ואחד מהם שהוא 'ובאחריתו יהיה נבל', אסור לאמרו, כי פירש אותו בתוספת 'מן', והשתבש בעבור לשון ישמעאל, כי אין 'נבל' כמו 'נופל', כי הוא שם התואר בעצמו, עכ"ד. ור"י טוב עלם בפירוש צפנת פענח על אבע"ז (ח"א עמ' 114) הביא שרס"ג פירש כן בפירושו לפרשת משפטים, והעתיק כל לשונו ללה"ק, ע"ש.

52 במקור: זואנה, וכן תרגם רס"ג גם באיוב שם 'באשה' האמורה בכתוב, והוא צמח בשם זונין הנזכר במשנה (כלאים פ"א מ"א), והוא צומח לרוב בין החטים ודומה להם אלא שגרגיריו צהובים, ומקלקל את הקמח. וראה בהרחבה בתריבין, י (תרצ"ט), עמ' 172-176.

צבאות', ואני אינני רוצה, ומה ערך יש להתרצותם, הרי אינם אלא מסכנים שאני נתתי להם דבר.⁵³ הלא תראה דוד, איך אמר, 'והנה בעניי הכינותי לבית אלהי זהב ככרים מאה אלף וכסף אלף אלפים ככרים' (דברי הימים א' כב, יד). ומי שמתרצה בתנאים שנתתי לו - מומב, ואם לא, הרי יחזור עליו.⁵⁴



53 מדברי רס"ג נראה שכיון שהלוה מתרצה אין בכך משום גזל מחבירו, אלא שאסור משום שכל הממון אינו שלו אלא משמיה קא זכי ביה ורק אם נוהג בו על פי דיני התורה. ויסוד הדברים מבואר בדף סא ע"א שאי אפשר ללמוד ריבית מגזל משום דמדעתיה קא יהיב, וכלשון תשובת הגאונים (מזרח ומערב סי' רכט) 'ושניהם מלוה ולווה רוצים בכך', ולכן אינו אסור משום גזל. ובכך אתי שפיר דאין בנכרי משום ריבית אף דגזל עכו"ם אסור. וכן מוכח מדיני השבת ריבית שאינם כהשבת גזילה, כדאמרינן בדף סה ע"א דאין מוציאין מן הדין את הגלימה עצמה שניטלה בריבית, אף שבגזל צריך להשיב את הגזילה עצמה, וכ"כ הריטב"א שם בשם הרמב"ן. וכן אמרינן בב"ק קיב ע"א דהבנים אינם צריכים להשיב ריבית כיון שאינם בכלל 'וחי אחיך עמך', והרי אם היה בו משום השבת גזילה ודאי גם הבנים חייבים להשיב. וע"כ דריבית אינה מלתא דגזל, כיון ששניהם מתרצים, וכדברי רס"ג. אכן בדף סב ע"א אמרינן הגזלנים מאי נינהו מלוי בריבית, וקשה להנ"ל, ולפי דרכו של רס"ג יש לומר שהכוונה לגזל כלפי שמיא כיון שעבר על תנאי קבלת זכיית הממון משמיה. ובזה מבוארת שיטת הרמב"ן והריטב"א סב ע"א בדעת רש"י, דהשבת ריבית אינה לאו הניתק לעשה כיון שהאיסור הוא במעשה הנתינה וזה אינו מושב, וההשבה אינה החזרת המצב לתיקונו אלא שגזרה התורה שיקיא מה שבלע, וכלשון הריטב"א, ולדברי רס"ג יש לבאר הטעם שאין ההשבה מתקנת את הגזילה כיון ששם הגזילה הוא כלפי שמיא.

54 כעין זה בתנחומא (משפטים יב): משל למלך שפתח אוצרות לאחד התחיל מונה בו את העניים הורג בו אלמנות מבזה בו את האביונים מפשיט בו ערומים עושה בו חמס וגזל ממלא אותו שקר ומפסיד אוצר המלך, כך הקדוש ברוך הוא פתח אוצרו לעשירים והכל שלו, שנאמר 'לי הכסף ולי הזהב', התחיל העשיר להלוות בריבית מונה את האלמנות ודוחקו בריבית מבזה בו את האביונים ומפשיט בו את הערומים המבקשין ממנו צדקה.

רבי יונה אבן בהלול זלה"ה

הלכות פורים

מתוך ספר מנחת קנאות כת"י

בעריכת פרופ' הרב יעקב שמואל שפינל

ר' יונה ב"ר שלמה אבן בהלול פעל בעיר מולינא (Molina de Aragón), הנמצאת במרחק של 160 ק"מ מזרחית למדריד, עם נטיה קלה לצפון. עיר זו שייכת למדינת קאסטיליה, והיא נמצאת גם סמוך מאוד למדינת ארגוניה. בשנת חמשת אלפים ושמונה עשרה ליצירה (1257/8) חיבר בה ר' יונה את ספרו מנחת קנאות, כפי שכתב בעצמו בהקדמתו. ספר זה נמצא בכתב יד אוקספורד 19⁰, Opp. Add., קטלוג נויבאואר מס' 618, וככל הנראה אין מחיבור זה כתב יד נוסף.

את ההקדמה לחיבור יחד עם מספר קטעים ממנו פירסמתי במקום אחר,¹ ושם עמדתי בהרחבה על החיבור ומחברו, והרוצה לדעת פרטים נוספים יפנה לשם. במאמר אחר פרסמתי את הלכות פסח מתוך החיבור.² כאן מתפרסמות הלכות פורים.

לנוחיות המעיין אמסור כאן בקצרה כמה פרטים על החיבור.

ר' יונה מצא לנכון לכתוב חיבור המכיל הלכות המסודרות לפי נושאים, כגון: הלכות כלאים, הלכות מילה, הלכות שבת, ועוד. בראש כל נושא (הלכות) כתב ר' יונה שיר שקול בן ארבע שורות. החיבור נכתב במכוון בלשון ברורה וקצרה, בחרוזים, בשילוב פסוקים, וכל זאת, כלשון המחבר בהקדמתו, כדי לעזור "לנערים ועוברי דרכים". ר' יונה סבר כי צורת כתיבה זו תקל על האדם ללמוד את הספר ולזכור את האמור בו.

אמנם ספק בעיני אם אכן ספרו של ר' יונה מילא את יעודו כרצון מחברו. הכתיבה בחרוזים ובשילוב פסוקים, גרמה למחבר להשתמש לעתים בלשון קשה להבנה,³ ודומה שבכך החטיא את מטרתו. נוסף ונאמר כי ההלכות שבחר ר' יונה לכתוב בספרו, אינן "מכסות" את כל הנושא הנבחר. הנה בהלכות פורים שלפנינו יראה המעיין שחסרות הלכות מסויימות, ודי לציין כדוגמה את חסרון של הברכות על קריאת המגילה.⁴ אולי שני גורמים אלו חברו יחד, ומשום כך לא מצאנו כי ספר זה מוזכר על ידי חכמים אחרים. מאידך גיסא ברור שכתב היד שלפנינו אינו מקורי אלא הוא העתקה, ונמצא שהחיבור הועתק לפחות פעם אחת, דבר שאולי מעיד על דרישה מסויימת מצד המעיינים.

ר' יונה כתב בהקדמתו שכאשר ספר משנה תורה לרמב"ם הגיע לספרד, הוא השפיע מאוד מבחינה הלכתית על הציבור. ר' יונה הילל מאוד את ספרו של הרמב"ם, ויצא כנגד המתנגדים לספר, ולכן קרא לחיבורו מנחת קנאות, כדי לציין שהוא קינא לכבוד הרמב"ם. כמובן שגם ר' יונה הושפע מהרמב"ם, ולכן חלק ניכר

1 בכתב העת 'נטועים', כ (תשע"ו), עמ' 219-143.

2 בכתב העת 'מוריה', שפח-שצ (ניסן, תשע"ד), עמ' יד-כח.

3 ראה לדוגמה הערות 23, 47, ועוד כהאי גוונא שלא ציינתי.

4 אמנם בהלכות חנוכה (עדיין בכתב יד) הזכיר הברכות על נר חנוכה.

מהלכות ספרו בנוי על יסוד ההלכות שכתב הרמב"ם. כמן כן, ההלכות שבספר כתובות ללא כל מקור, ונדיר מאוד למצוא הפניה לדברי חז"ל, או הפניה לגאונים או לחכמי הראשונים.

אומר בקצרה דברים על דרכי בהעתקה ובההדרה. כאמור, ר' יונה כתב את כל ספרו בחרוזים, הבנויים בדרך כלל מדלת וסוגר, ולעתים משתי דלתות וסוגר. בכתב היד קיים סימן המבדיל בין הדלת והסוגר, וקיים סימן אחר המציין סוף עניין. אבל מתברר שלעתים הסימן המציין סוף עניין אינו במקומו. לכן בהעתקה לא התחשבתי בסימן זה כל עיקר, אבל התחשבתי, בדרך כלל, בסימן הראשון והמרתי אותו בסימן של פסיק. לעתים רחוקות סטייתי מהסימן שבכתב היד, ועשיתי זאת כדי להדגיש את החרוז⁵. כמו כן חילקתי את דבריו לקטעים לנוחיות המעיין, מפני שבכתב היד דבריו כתובים ברצף.

כדרכם של חכמים, יש בדברי ר' יונה מליצות המורכבות מחלקי פסוקים ודברי חז"ל. כדי לא להאריך, ויתרתי על ציון המקורות למליצות אלו, פרט למקומות שנראה לי שיש קושי בהבנת המליצה. עם זאת הואיל ודרכו של ר' יונה לחתום כל סוגר בפסוק, ראיתי לנכון לציין למקורו של הפסוק. נראה שמשום הקושי במציאת פסוק לסוגר, קיימים מקרים בודדים שר' יונה לא סיים בפסוק, וכפי שאנו רואים בהלכות שלפנינו⁶. צא וראה שבמקום אחד⁷ שינה ר' יונה את לשון הפסוק בסוגר, וברור שעשה כן משום שלא מצא פסוק מתאים. כאן המקום להעיר כי הפסוק בסוגר משמש בדרך כלל כמליצה, ולפעמים אף מליצה רחוקה, ולכן לא מצאתי לנכון להסביר כוונת ר' יונה בזה.

כאמור ר' יונה בנה את הלכותיו על יסוד דברי הרמב"ם. הדבר בולט בהלכות המתפרסמות בזה כפי שיוכח בכך המעיין. לכן ברוב המקרים הסתפקתי בהערותי בציון לדברי הרמב"ם המתאימים, ולא ציינתי לדברי חז"ל באותו עניין.

מובן מאליו שחיבור מסוג זה לא נועד לחדש חידושים. עם זאת יש בו חשיבות מסויימת⁸. לאמור, לעתים ניתן לעמוד מתוך דברי ר' יונה על נוסח מסויים בדברי הרמב"ם⁹. יתר על כן. ר' יונה אינו "צמוד" לרמב"ם באופן מוחלט, ולכן יש והוא מזכיר שיטות מסויימות שלא נודעו ממקורות אחרים, ומובן שיש לכך חשיבות. הרי לנו דוגמה מהלכות פורים שלפנינו, שיחסית הן הלכות קצרות, ובכל זאת יש בהן פרט, שדומני שלא נמצא בראשונים. ר' יונה כתב שקבלה בידו שאין בכל צרפת וספרד עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון. אבל במדינות "מעבר לים", כנראה מצרים ושאר מדינות שבצפון אפריקה, יש ערים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון.



חֶשֶׁב¹⁰ אֲנִי לְהָרוֹג הַיּוֹרִים¹¹ נִתְּלָה כְּמוֹ נָבֶל פֶּיַד זָרִים¹²
תִּקְרָא מִגֵּלָה בְּמָקוֹם¹³ הַלֵּל¹⁴ תִּשְׁתָּה עַדִּי תִשְׁפּוֹר כְּיוֹם פּוֹרִים¹⁵

5 ראה הערות 67, 83.

6 לא ציינתי למקומות אלו, והמעין יעמוד על כך בנקל.

7 ראה הערה 64.

8 יש להוסיף כי לדעתי יש לו גם חשיבות לשונית, שהרי מצאנו בו מטבעות לשון מיוחדים, כפי שיראה המעיין בעיקר במאמר המצויין בהערה 1, וזה נושא נפרד שאין כאן מקומו.

9 ראה לדוגמה הערות 42, 57, 62.

10 בצד השיר נכתב בכתב השונה מהפנים: "שתי תנועות ויתד ושתי תנועות ויתד ושתי תנועות". בכתב יד השיר מנוקד, אבל רק בחלקו, והשלמתי את הניקוד.

הלכות פורים*

בארבעה עשר לחודש אדר, לבשו היהודים הדר, בכל מקומות מושבותיהם, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם¹⁶ (אסתר ט, א). ביום זה תקנו גדולי ישראל חכמיהם כהניהם ונביאיהם, לקרוא מגלת אסתר,¹⁷ לפני אל מסתתר,¹⁸ לילו בערבית ויומו בשחרית,¹⁹ ובלשון עברית,²⁰ להקים את דברי הברית (מלכים ב כג, ג).

בארבעה עשר לאדר ומנה, מדי שנה בשנה,²¹ ובשנה מעוברת יקראוה ב"א²² לאדר שני בבהלה,²³ עד תום כל המגלה (ירמיהו לו, כג).

11 נראה שכוונתו לדור שחי בזמן המן, שהם ההורים של הדורות הבאים.

12 בספר הרוקח הלכות פורים, מהד' רב"ש שניאורסון, ירושלים, תשכ"ז, עמ' קלה, נאמר: "המן נהרג ע"י ע' אומות", ואיני יודע מקורו, ואפשר שזו גם כוונת רבינו. כלומר, המן גם נהרג וגם נתלה, ולכן זו תליה מנוולת שהרי מן הסתם היה גופו מושחת מההרג בידי ע' אומות, שהם זרים לו.

13 השוא תחת האות מ נחשב כשוא נע לצורך היתד, ומצאנו בכגון זה אצל המשוררים.

14 מגילה יד ע"א: "קרייתא זו להילא".

15 מגילה ז ע"א: "מיחייב איניש לבסומי בפוריא" וכו', ורמב"ם (מגילה ב, טו): "ושותה יין עד שישתכר ויורם בשכרות".

* הרב שאול אלתר העמידני על כמה עניינים, שחלק מהם הבאתי בשמו, ותודתי נתונה לו בזה.

16 בפסוק נאמר: "ובשנים עשר חדש הוא אדר בשלושה עשר יום בו אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות ביום אשר שברו איבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשנאיהם". א"כ הפסוק מדבר על י"ג באדר, ולא על י"ד בו. אמנם כוונת רבינו היא שיש לקרוא ב"ד משום שביום י"ג שלטו היהודים באויביהם כמו שנאמר ונהפוך הוא וגו'. דברי רבינו "בכל מקומות מושבותיהם" מתפרשים חוץ משושן הבירה, שהרי ביום י"ד באדר עדיין לא נסתיימה המלחמה בשושן הבירה.

17 כתב הרמב"ם בריש הלכות מגילה: "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים יודעים שהיא תקנת נביאים". רבינו הוסיף עליו שהיא גם תקנת חכמים וכהנים. תקנת נביאים וחכמים היא תקנת מרדכי ואסתר שהיו נביאים (מגילה יד ע"א וברש"י שם, וכן שם טו ע"א). וכן חכמים שבאותו דור הסכימו עמם, כדאיתא במגילה ז ע"א, וכן בירושלמי מגילה (א, ה): "שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה", וכו'. וכן כתב הרמב"ם בהקדמה בריש משנה תורה לאחר מנין המצוות: "יש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל כגון מקרא מגלה", וכו'. בשינויי נוסח ברמב"ם מהד' פרנקל בראש הלכות מגילה מצויין שבכ"י אחד הנוסח ברמב"ם הוא: "תקנת חכמים נביאים". אבל צריך בירור מה כוונת רבינו באומרו שהיא תקנת כהנים.

18 על פי ישעיה (מה, טו). אולי רצה לרמוז בזה ששם שמים אינו נזכר במגילה.

19 מגילה ד ע"א: "ואמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום".

20 לשון הקודש, ואע"פ שבמגילה יח ע"א איתא: "קראה גיפטיית, עברית, עילמית, מדית, יוונית - לא יצא" וכתב רש"י: "עברית, לשון עבר הנהר", הרי כתב תוס' הרא"ש שם: "עברית לעברים. תימא דהכא משמע דלשון הקדש אינו לשון עברית מדקאמר עברית לא מהניא אלא לאותם דעבר הנהר דהיינו עבריים... וא"כ למה הורגלו העולם [לקרוא] לשון הקדש עברית, ואומר ר"י [ד]בירושלמי דמגילה (א, ט) קורא לשון הקדש עברית, וגם בתוספתא דמגילה (ב, ה) מעשה בר"מ שלא היתה מגילה כתובה עברית וכתבה ע"פ וקראה, ומסתמא היה רוצה לקרואה בלשון הקדש". בריטב"א (מגילה ח ע"א) ד"ה מתני', כתב: "מיהו עיקר לשון עברי אינו לשון הקדש כדנתיא לקמן (יח ע"א) עברית לעבריים, ואילו אשורית כל אדם יוצא בו ולא עברים בלבד, אלא שזה מן הלשונות המושאלים וזה ברור". ולעצם העניין האריך רבינו לקמן, והשתמש במונח "לשון הקודש", ולא נתברר מדוע לא סמך את האמור שם לכאן.

21 משנה ריש מגילה. רבינו לא הזכיר שבכפרים מקדימין ליום הכניסה על פי פסק הרמב"ם (מגילה א, א): "במה דברים אמורים שמקדימין וקוראין ביום הכניסה בזמן שיש להם לישראל מלכות, אבל בזמן הזה אין קוראין אותה אלא בזמנה שהוא יום ארבעה עשר ויום חמשה עשר".

22 צ"ל: ב"ד, על פי משנה מגילה ו ע"ב.

23 לא נתברר רצונו במלה זו. גם אם נאמר שהכוונה במהירות, כמו שמצאנו בכתוב (משלי כח, כב): "נבהל להון", ופירש רש"י: "ממהר להרבות הון", לא ברור מה טעם יש לקרוא במהירות באדר שני. לכן נראה

אין צריך לדבר²⁴ ביום חמשה עשר הקבוע, בכפרים²⁵ המוקפים בימות יהושע, לא ידענו²⁶ אחד מהם בכל צרפת ובספרד, ובלבנו לא נפרד,²⁷ אבל הם מעבר לים²⁸ כאשר שמענו, ואבותינו ספרו לנו (תהלים מד, ב).

היתה המגלה כתובה בלשון אחרת, האזון²⁹ שאותה הלשון מכרת, אותו האיש יצא ידי חובתו,³⁰ בחכמתו ובתבונתו (ירמיהו י, יב). ושאינם מכירים לא יצאו ידי חובתם, כי טח מראות עיניהם מהשכיל לבותם (ישעיהו מד, יח). אם בלשון הקדש היתה כתובה, כלם יצאו ידי חובה, בין הכיר בה ללא הכיר בה,³¹ אחד הקורא ואחד השומע,³² כל זרע וזרע אשר יזרע (ויקרא יא, לו).

מקרא מגלה הכל חייבין לשמוע,³³ אנשים וגו' ונשים קטנים וגו' עני ושושע,³⁴ פקוד ושושע וקוע (יחזקאל כג, כג³⁵). וכל אחד מהם לשמוע³⁶. עד תכלית³⁷ הקריאה יצפה, ישימו יד על

שיש להגיה: בתחלה. היינו לכתחילה קוראים באדר שני. ראה מגילה ו ע"ב דעות שונות בעניין שני אדרים בזמן שקידשו על פי הראיה, אבל כשנקבע הלוח יש לקרוא לכתחילה באדר שני.
24 נראה שרצונו לומר, שאין צריך לקרוא (לדבר-לקרוא. אפשר גם לנקד לְדַבֵּר, ומשמעותו לעניין שדובר לעיל, והיינו הך) את המגילה בט"ו בכרכים וכו', משום שלא ידענו אחד וכו'. כלומר, רבינו סבור שבעיר מוקפת חומה הנמצאת בחוץ לארץ קוראים בט"ו, כפסק הרמב"ם (מגילה א, ד): "כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון בין בארץ בין בחוצה לארץ אע"פ שאין לה עכשיו חומה קוראין בחמשה עשר לאדר ומדינה זו היא הנקראת כרך". ראה על כך הערה 26. אלא שבאופן מעשי לא ניתן לקיים זאת, הואיל ולא ידוע לנו על עיר מוקפת חומה בצרפת ובספרד מימות יהושע בן נון. לגבי ההנחה שלא ידוע לנו כיום שיש עיר מוקפת בחוץ לארץ, ראה מגן אברהם סי' תרפ"ח סק"ד בשם הלבוש, ודברי רבינו סיעתא לדבריו, וראה גם שו"ת תשובה מאהבה סי' ר"י.

25 צ"ל: בכרכים. על פי משנה ריש מגילה.
26 מכאן מוכח שלשיטתו אם ידענו שיש עיר מוקפת בצרפת או בספרד, היה עלינו לקרוא בה בט"ו, ומכאן שסבור כרמב"ם הנזכר בהערה 24.

27 מליצה זו קשה. אולי כוונתו לומר שאנו לא נחשוב בלבנו באופן נפרד מהמקובל [מעין הכתוב: "חלק לבם עתה יאשמו" (הושע י, ב), היינו לבם נחלק ונפרד מה' וכו'], אלא אנו מקבלים מסורת אבותינו שאין ערים מוקפות בצרפת ובספרד. הרב שאל אלתר כתב לי שנראה לו להגיה: וכולנו. לאמור, וכולנו (בצרפת וספרד) קוראים ב"ד.

28 רבינו דייק בדבריו, ולא כתב אבל הם בארץ ישראל, משום שכאמור הוא סבור שיש דין ערים מוקפות בחוץ לארץ, אלא שבצרפת ובספרד אין ערים כאלה. אבל מעבר לים, דהיינו במצרים, ובשאר מדינות צפון אפריקה, אפשר ויש.

29 כלומר, כדי לצאת ידי חובה כאשר המגילה כתובה בשפה אחרת, השומע צריך להכיר את אותה שפה. על פי מגילה יח ע"א המובאת בהערה הבאה.

30 משנה מגילה יז ע"א: "אבל קורין אותה ללועזות בלעז, והלועז ששמע אשורית יצא". ובגמ' יח ע"א: "גיפטי לגיפטים, עברית לעברים, עילמית לעילמים, יוונית ליוונים, יצא".

31 כאן חזו ב' דגושה עם ב' קודמת לה שאינה דגושה, ואף שאינו שכיח, מצינו כן גם בפייטנים.

32 משנה, הובאה בהערה 30.

33 ערכין ב סע"ב: "הכל חייבין במקרא מגילה". כתב הרמב"ם ריש הלכות מגילה: "והכל חייבים בקריאתה אנשים וגו' ועבדים משוחררים, ומחנכין את הקטנים לקרותה". אבל רבינו הקדים קטנים לגרים, ומשמע שלדעתו חיובם אינו מצד חינוך, אלא חיוב ממש, וצ"ע. אולי יש ליישב בדוחק שכוונתו כדברי הרמב"ם (מגילה ב, ז): "וקורא אותה גדול עם הקטן ואפילו בצבור", וראה בפירוש מעשה רוקח ובפירוש בני בנימין על הרמב"ם.

34 כאן פירושה של מלה זו הוא, איש עשיר, כמו שכתוב: "ולכילי לא יאמר שו"ע" (ישעיהו לב, ה).

35 כאן יש למלה זו פירוש אחר מקודמתה, והרי פירוש רש"י שם: "תרגם יונתן שם מדינות... והפותרים אומרים לשון פקודים ושרים ושלטונים". כלומר, שו"ע כאן הוא שם מדינה, או שם של תפקיד מסויים, וראה רד"ק שם.

פה,³⁸ ובלבד שיתכוון לשמוע יצא,³⁹ אבל אם לבו בדברים אחרים נמצא, וכוונתו משמוע המגלה הסיר, כקול הסירים תחת הסיר (קהלת ז, ו). וכן יתכוין הקורא⁴⁰ להוציא העם ידי חובתם, למשפחותם ולבית אבותם (במדבר ד, לד). היה הקורא שומע,⁴¹ השומע ממנו חוטא, ואם היה קטן⁴² לשמוע ממנו אל יואל, כי נער ישראל (הושע יא, א).

הקורא את המגלה ולשונו עליה משתבשת, וקרא קריאה משובשת, יצאו ידי חובת שמועתה, לפי שאין מודקדים בקריאתה.⁴³

קרא יושב או עומד בכונה ובנפש חפצה, אפי' בצבור יצא, אבל מפני כבוד הצבור שהוללו,⁴⁴ מלקרות יושב יחדלו,⁴⁵ כבוד חכמים ינחלו (משלי ג, לה). אין⁴⁶ קוראים בצבור הרוכבים,⁴⁷ במגלה הכתובה בכתובים, ואם קרא לא יצאו באלו השמועות, הצאצאים והצפיעות (ישעיהו כב, כד⁴⁸). אלא א"כ היתה יתירה או חסרה על שאר היריעות, כדי שיהיה לה ניכר,⁴⁹ לכל עושי שכר,⁵⁰ בלע ובכר (בראשית מו, כא). אפי' יחיד קורא בה אפי' אינה חסרה ולא יתירה, בעליית המקרה⁵² (שופטים ג, כ).

36 לפי החרוז משפט זה קשור לקודמו, אבל אם כן הוא מיותר שהרי כך אמר רבינו בראשית דבריו. ועוד, דרך רבינו לסיים עניין בפסוק, ואם כאן סיום דבריו, הרי אין זה פסוק. לכן נראה יותר שהוא פתיחה למשפט הבא, אלא שעניין החרוז מקשה קצת על הבנה זו.

37 כלומר, סוף.

38 כלומר, אסור לדבר, שהרי חייבים לשמוע את כל הקריאה.

39 ראש השנה כט ע"א: "נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, נתכוון שומע ולא יצא, עד שיתכוון שומע ומשמיע".

40 ראה הערה לעיל.

41 משנה מגילה יט ע"א: "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן".

42 ראה הערה לעיל. רבינו לא הזכיר חרש, והוא כנוסח הרמב"ם לפנינו (מגילה א, ב): "אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא", דסתם חרש הוא שאינו שומע ואינו מדבר, וכדאיתא בירושלמי (מגילה ב, ה): "לית כאן חרש באשגרת לשון היא מתניתא", והובא בכסף משנה שם. אבל בשינויי נוסחאות ברמב"ם מהד' פרנקל ציינו שיש גורסים ברמב"ם גם חרש, והאריכו בזה המפרשים.

43 רמב"ם (מגילה ב, ז): "הקורא את המגילה וטעה בקריאתה וקרא קריאה משובשת יצא, לפי שאין מודקדין בקריאתה".

44 כוונתו על הציבור, כלומר הציבור מהולל ומפואר (ולא הכבוד), ויש לשמור על כבודו. ונראה שנקט לשון רבים בלחץ החרוז עם הפסוק בסוף, ראה הערה הבאה.

45 רמב"ם שם: "קרא עומד או יושב יצא ואפילו בצבור, אבל לא יקרא בצבור יושב לכתחלה מפני כבוד הצבור". היה על רבינו לנקוט בלשון יחיד, ונקט בלשון רבים בלחץ החרוז, וכפי שכתבנו בהערה קודמת.

46 דברי רבינו עד סוף הקטע כדברי הרמב"ם (מגילה ב, ח): "אין קוראין בצבור במגילה הכתובה בין הכתובים, ואם קרא לא יצא, אלא אם כן היתה יתירה על שאר היריעות או חסירה כדי שיהא לה הכר, אבל יחיד קורא בה ואפילו אינה חסרה ולא יתירה ויוצא בה ידי חובתו".

47 יתכן שבמילה זו רצה רבינו לתאר ציבור מסויים, ויתכן שבמילה זו התכוון רבינו למגילה עצמה שמוזכרים בה הרוכבים ("רוכבי הרכש", אסתר ח, יד), והוסיף מילה זו בלחץ החרוז, ושניהם דוחק וצריך בירור. לכאורה היה רבינו יכול לכתוב בפשטות: אין קוראים ברבים [ואולי צריך להגיה בדומה לכך], במגילה הכתובה בין הכתובים. אף שמלה אחת דגושה והשנייה אינה דגושה, הרי מצינו כן, ראה לדוגמה הערה 31. 48 רש"י שם: "תרגם יונתן ובני בניא ומנחם חברו עם צפיעי הבקר (יחזקאל ד, טו) לימד שהוא לשון עוללים דקים היוצאים ממעי אמן ויהיה צפיעי לשון יציאה דבר היוצא".

49 צ"ל: היכר. כך גם לשון הרמב"ם, וכך גם יש התאמה עם החרוז.

50 לשון הפסוק (ישעיהו יט, י): "וְהָיָה שְׂתִתִּיָּה מְדַכָּאִים פֶּלַע עֲשֵׂי שָׁכָר אֲגָמִי נָפֶשׁ". רש"י ורד"ק פירשו שהכוונה לאנשים הבונים סכרים. נראה שרבינו כתב זאת כמליצה בעלמא, וכוונתו שיהיה ניכר לכל אדם כי מדובר במגילת אסתר. וכן גם המשך דבריו "בלע ובכר", מתפרשים באותו אופן, שהרי שני אלו הם בני בנימין, ומה ראה לצינם במיוחד, אלא כוונת רבינו לשני אנשים באשר הם.

לקורא המגלה ימן,⁵³ לקרוא בנשימת אחת עשרת בני המן, להודיע לעם שכלם נתלו, ונהרגו.⁵⁴ כאחד⁵⁵ ונפלו, בגזרת שוכן ערץ,⁵⁶ בל יקומו וירשו ארץ (ישעיהו יד, כא).

אין כותבין המגלה אלא כאשר אדברה, בדיו⁵⁷ על הגויל או על הקלף⁵⁸ כספר תורה, ואם כתבה במי עפצא וקנקנתום כשרה. כתבה במי צבעונים, פסלה על כל מינים⁵⁹. וצריך⁶⁰ שרטוט כתורה⁶¹ [עצמה], ואין העור צריך עבור⁶² לשמה. כתבה על הנייר המגלה,⁶³ או על שאינה מעובד פסולה, וגוי או מין לא יכתבנה, פן תקע נפשי ממנה.⁶⁴

51 לכאורה צ"ל: אבל.

52 כלומר, במקום פרטי, ולא בבית הכנסת ברבים.

53 מלשון: "וימן להם המלך" (דניאל א, ה), ופירש רש"י: "לשון הזמנה". כלומר, על הציבור לייחד (להזמין, לקבוע וכדומה) לקריאת המגילה אדם שיקרא את עשרת בני המן בנשימה אחת. אפשר גם שמלה זו היא מלשון מינוי, לתת לו תפקיד, כמו בדניאל (א, יא): "אל המלצר אשר מנה שר הסריסים", ובמקום לומר: ימנה, קיצר רבינו וכתב: ימן.

54 כ"ה לשון הרמב"ם, אבל צ"ע שבכתוב נאמר שקודם הרגום (אסתר ט, ו), ואח"כ נתלו (שם שם, יד). ורש"י (שם שם, יג) כתב שאלו שנהרגו נתלו אחר כך. וראה ברכי יוסף סי' תר"ץ אות ט שיישב את לשון השו"ע שאכן כתב בסדר הפוך: נהרגו ונתלו, אבל לשון הרמב"ם קשה. ונתקשה בזה בפירוש ר"א כהן צדק על מגילת אסתר (נדפס ב'תורת חיים' על חמש מגילות, מהד' מוסד הרב קוק, ולא תירץ). בדרשות ר' יהושע אבן שועיב, פר' ואתה תצוה, קראקא, של"ג, דף לב ע"א כתב: "ועוד שאלו שרז"ל אמרו שעשרת בני המן נתלו ובהדי הדדי נפק נשמתייהו ולכן אמר ו' דויתא וכו' שיקראום בנשימה אחת, ואלו בפשט הכתובים נראה כי הרגו אותם בחרב, דכתיב ובשושן הבירה הרגו היהודים וגו', ואת פרשנדתא וגו', ואחרי כן שאלה אסתר ואת עשרת בני המן יתלו. ויש מפרשים כי הנהרגים שאלה שיתלו... ויש אומרים... ואם כן הרגו י' ושאלה אסתר י' אחרים שיתלו והיינו בהדי הדדי וכו'. והוא דוחק בפשט הכתוב. וי"מ כי לא נהרגו לגמרי אלא מכת חרב עצומה קרובה למיתה... ושאלה אסתר שיתלו קודם שתצא נשמתן ונתקיימו הכתובים כלם ודברי חז"ל". וראה גם במנות הלוי לר"ש אלקבץ על אסתר (ט, יג) שיש שפירשו כהאי גוונא.

55 על פי רמב"ם (מגילה ב, יב): "וצריך הקורא לקרות עשרת בני המן ועשרת בנשימה אחת כדי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד". אבל רבינו לא כתב גם 'ועשרת', שלא כדברי הגמ' (מגילה טז ע"ב) ולא כדברי הרמב"ם.

56 ביטוי נפוץ אצל הפייטנים. מקובל ש'ערץ' הוא קיצור של 'שמי ערץ', והכוונה שמים חזקים (על פי איוב לו, יח: "תרקיע עמו לשחקים חזקים כראי מוצק". וכן על פי תהלים פט, ח: "אל נערץ בסוד קדושים", וכאן ערץ במשמעות חזק).

57 מכאן ועד סוף הקטע על פי דברי הרמב"ם (מגילה ב, ט): "אין כותבין את המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כספר תורה, ואם כתבה במי עפצא וקלקנתום כשרה, כתבה בשאר מיני צבעונים פסולה, וצריכה שרטוט כתורה עצמה, ואין העור שלה צריך עבדה לשמה, היתה כתובה על הנייר או על עור שאינו מעובד או שכתבה גוי או מין פסולה". ביחס ל'קלקנתום' הנזכר ברמב"ם לפנינו, יש נוסחים שונים המובאים במהד' פרנקל, ואחד מהם כנוסח רבינו.

58 דרכו של המעתיק לכתוב פ' רגילה, ואין אצלו פ' סופית. ראה לקמן הערה 83.

59 כלומר, כתבה במי צבעונים מכל מיני צבעים, פסלה, וכדברי הרמב"ם. רבינו כתב בצורה זו בלחץ החרוז. אבל לשון רבינו 'על כל מינים' אינו נוח לפירוש זה, ולכן אולי כוונתו לומר שאם כתבה במי צבעונים על גויל או על קלף פסולה, וגם זה נראה לי דחוק.

60 מתאים יותר: וצריכה, כלשון הרמב"ם.

61 אין משפט זה מתחרז עם הבא אחריו. אבל כנוסח הרמב"ם לפנינו כתוב: "צריכה שרטוט כתורה עצמה", ומשפט זה מתחרז יפה עם הבא אחריו, ונראה שיש להגיה כך בלשון רבינו, ולכן הוספתי מלה זו בסוגריים מרובעים.

62 בשינויי נוסחאות ברמב"ם מהד' פרנקל ציינו שיש כתבי יד שהנוסח בהם הוא: צריך עבדה לשמה, ובדפוסים ישנים הנוסח: צריך לעבד. אמנם צויין שם שיש גורסים ברמב"ם כנוסח רבינו. יתכן שרבינו גרס כנוסח הראשון, אבל שינה אותו במכוון כדי לפשטו למעין.

63 כלומר, כתב את המגילה על הנייר, ורבינו כתב בצורה זו בלחץ החרוז.

64 על פי ירמיהו (ו, ח): "פן תקע נפשי ממך".

היו⁶⁵ בה אותיות מטושטשות, או לקרוע נטויות, אם ניכר רשומן, אפי' היה רובה היא כשרה והקורא נאמן⁶⁶. ואם אין רשומן ניכר והיה שלם רובה,⁶⁷ כשרה ואם לאו פסולה לקראת⁶⁸ בה. השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים, וקראן על פה בשפתים דולקים,⁶⁹ מחובה יוצאים, ותמונה אינכם רואים⁷⁰ (דברים ד, יב).

המגלה⁷¹ בגידין כספר תורה נתפרת, עד שיאריכו עורותיה כאדרת. מפני שנקראת אגרת,⁷² (ו)די לה בשלש תפירות בשני הקצוות, ושלש תפירות באמצע משוות, בזאת כשרותה תִּבְחֶן,⁷³ טוב תִּחַן.

מצוה⁷⁴ ביום ארבעה עשר, לנמלטים מן המלצר,⁷⁵ לעשות משתה ושמחה איש על דגלו, ולשלוח מנות לאין נכון לו (על פי נחמיה ח, י). ומנות לשכנים, ומתנות לאביונים, אין פחות משתי מתנות לשני ריעיו משלו,⁷⁶ איש לאשר באהלו (שמות טז, טז). חייב⁷⁷ לחלק לעניים, שהם לקבל צדקה ראויים,⁷⁸ אין פחות משתי מתנות לשני אביונים, ומעות⁷⁹ פורים בצדקה אחרת אין משנים. ואין⁸⁰ מדקדקים במעות פורים, למי שידו ליטול ירים,⁸¹ ופשט ידו, נותנין לו כפי כבודו, ובמה ישמחו האביונים האומללים, כי אם במעות שמקבלים, ובכיסו ישתו⁸² זהב וכסף⁸³ ונחשת (שמות כה, ג).

65 על פי הרמב"ם (מגילה ב, יא): "היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות, אם רישומן ניכר אפילו היו רובה כשרה, ואם אין רישומן ניכר אם היה רובה שלם כשרה, ואם לאו פסולה, השמיט בה סופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא על פה יצא".

66 כלומר, הרי הקורא צריך לקרוא מקומות אלו בעל פה, ולכן כתב רבינו שהוא נאמן בקריאה זו, שהוא קורא כהלכה.

67 שמתי את הפסיק כאן כדי להדגיש את החרוז, אף שאין הפיסוק מתאים לחרוזה, שהרי יותר מתאים לפסק: והיה שלם רובה, כשרה, ואם לאו פסולה וכו'. אבל מצינו בכגון זה בכותבים בחרוזה. ראה כגון זה לקמן הערה 88.

68 לקרות.

69 כלומר, בדבור רהוט, קריאה כהלכה, על פי הכתוב: "שפתים דלקים ולב רע" (משלי כו, כג).

70 כלומר, אין הקורא רואה את תמונת כל האותיות, שהרי יש השמטות במגילה.

71 על פי רמב"ם (מגילה ב, יא): "המגילה צריכה תפירה עד שיהיו כל עורותיה מגילה אחת, ואינה נתפרת אלא בגידין כספר תורה, ואם תפרה שלא בגידין פסולה, ואינו צריך לתפור את כל היריעה בגידין כספר תורה אלא אפילו תפר בגידין שלש תפירות בקצה היריעה ושלש באמצעה ושלש בקצה השני כשרה מפני שנקראת אגרת".

72 נימוק זה אינו במקומו, שהרי עד כאן הושוותה המגילה לספר תורה, וגם הרמב"ם כתב נימוק זה על הדין שאין צורך לתפור את כל היריעה אלא די בקצוות ובאמצע. לכן צריך לומר שמשפט זה הוא תחילתו של הדין הבא, ולכן הקפתי בסוגריים את האות ו במשפט הבא, כי הכל נקרא ביחד.

73 הניקוד כאן ובהמשך הוא ממני, כדי להבין את דבריו. כלומר, את כשרות המגילה תבדוק בכך, ואז תחן (על פי תהלים נט, ו: "אל תחן כל בוגדי און סלה") את המגילה לטוב.

74 על פי רמב"ם (מגילה ב, טו): "מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים להיות יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים ומתנות לאביונים". רבינו השמיט דין יום ט"ו כיון שכתב לעיל, ליד הערה 24, שאין ערים מוקפות חומה בצרפת ובספרד.

75 המלצר נזכר בדניאל (א, יא) ורש"י וראב"ע פירשו שהוא אדם הנותן את האוכל במצות המלך. ונראה כי כוונת רבינו לומר שאדם שאין מי שיתן לו אוכל ביום י"ד (כאילו נמלט מן המלצר), בכל זאת הוא חייב לעשות משתה ושמחה. הרב שאול אלתר כתב לי שלדעתו יש להגיה: מן המיצר (או: מן הצר).

76 כלומר, מרכשו.

77 על פי רמב"ם (מגילה ב, טז): "וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פחות משני עניים נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל" וכו'.

78 כאן הגדיר רבינו לאלו עניים מחלקים מתנות לאביונים.

79 על פי רמב"ם הנ"ל: "ואין משנין מעות פורים לצדקה אחרת".

מותר⁸⁴ לשמח האביונים במתנתו, מהרבות בסעודתו, ובשלוח תשורה לרעיו, גם לחביריו ומיודעיו. ואין שם שמחה הדורה, גדולה ומפוארה, אלא לשמח עניים אלמנות ויתומים, ואמללים וגרים ועגומים, שהמשמח לעניים, ולמי שעניו לו תלויים, דומה לשכינה בראש הקרואים,⁸⁵ להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים (ישעיהו נז, טו).

הנה⁸⁶ כל חכם וחכם יפה,⁸⁷ שנביאים וכתובים עתידים ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר שהיא קיימת, כמו תורת האמת, ותורה שבעל פה⁸⁸ לעולם לא תצמצם,⁸⁹ אלו התורות לעולם אינם משתנות, ומפני מה יתבטלו ספרי חזיונות,⁹⁰ כי נשכחו הצרות הראשונות (ישעיהו סה, טז), ושמחת אסתר⁹¹ לא תבטל ביום ארבעה עשר⁹² מתוך זרעם, וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם (אסתר ט, כח).



80 על פי רמב"ם הנ"ל: "ואין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו". אמנם רבינו הוסיף את המלים "לפי כבודו", והוא דין מדיני צדקה וכמ"ש הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (י, ו-ח).

81 כלומר, למי שפשט ידו ליטול - ירים לו תרומה, יתן לו.

82 לא נחבררה משמעות מלה זו, ואולי צ"ל: יש די. כלומר, העני ישמח אם בכיסו יהיה די זהב וכו'. ונראה יותר להגיה: ישת, כמו: "וְנִשְׁתְּ לוֹ עֲדָרִים לְבָדוֹ" (בראשית ל, מ), היינו: ישים, יתן, וכדומה, כלומר יש לתת לכיס העני זהב וכו', ותיקון זה מתחרז יפה עם 'ונחשת'.

83 ראה לעיל הערה 58.

84 צ"ל: מוטב. הרב שאול אלתר כתב לי שיתכן שאין להגיה, אלא יש לקרוא: מותר, שמשמעותו: יתרון, עדיפות (ראה משלי יד, כג; קהלת ג, יט), והכל כדברי הרמב"ם (מגילה ב, יז): "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

85 על פי הכתוב (שמואל א ט, כב): "ויתן להם מקום בראש הקרואים", כלומר בראש המוזמנים לסעודה, כתרגום יונתן שם, וכ"ה במדרש תהלים, מהד' בוכר (יד, ז): "מה מקוראי (ישעיהו מח, יב), מזומניי, כמה דאת אמר ויתן להם מקום בראש הקרואים". רש"י בשמואל שם פירש: "במקום מסיבת הגדולים כי בדרך מסיבתם היה ניכר איזה מקום מיסב הגדול". כלומר, הנותן לעניים דומה לשכינה הנמצאת בראש המוזמנים לסעודה.

86 על פי דברי הרמב"ם (מגילה ב, יח): "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורה שבעל פה שאינן בטלין לעולם, ואף על פי שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתר מעיני (ישעיהו סה, טז), ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

87 כלומר, יגיד, יאמר, וכלשון הכתוב (משלי יב, יז): "יפיח אמונה יגיד צדק", וכתב שם רש"י: "מי שמדבר אמונה" וכו'.

88 יש לקרוא כך: ותורת האמת ותורה שבעל פה, לעולם לא תצמצם. שמת י את הפסיק רק למטרת החריזה, וראה כגון זה לעיל הערה 67. תורת האמת היא תורה שבכתב, וכפי שכתב הטור או"ח סי' קלט: "מטבע של ברכה אחרונה כך הוא, אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, פי' תורת אמת היא תורה שבכתב".

89 הניקוד ממני לצורך הבנה. השרש צמת מקביל לשורש בטל, כרת, וכדומה. כגון: "ואיבית תהה לי ערף משנאי ואצמיתם" (שמואל ב כב, מא). וא"כ הפירוש כאן שמגילת אסתר לעולם לא תיבטל.

90 ספרי החזון, כלומר ספרי הנביאים והכתובים (בדניאל א, יז מוזכר חזון וכן במקומות נוספים. גם בדברי הימים א יז, טו מוזכר חזון, והם מספרי הכתובים).

91 בחידושי רשב"א והריטב"א על מגילה ועוד ראשונים נמצא הביטוי 'שמחת פורים', ולעת עתה לא מצאתי את הביטוי 'שמחת אסתר' שהשתמש בו רבינו.

92 קשה מדוע השמיט יום ט"ו. ואף שלשיטתו אין בחוץ לארץ ערים מוקפות וכמו שכתבנו לעיל בהערה 24, הרי כאן מיירי לעתיד לבוא ובאופן כללי, ואולי סמך עצמו על הפסוק שהביא מיד לאחר מכן: "וימי הפורים האלה לא יעברו", שמשמעו שני ימי פורים.

רבי אברהם רוזאניס זלה"ה

נולד בשנת שצ"ה בערך בקושטא לאביו רבי מאיר רוזאניס זלה"ה, למד תורה אצל הגאון מהר"ש הלוי הזקן והגאון מהרי"ט צהלון זלה"ה, היה חתנו של המדפיס הנודע רבי אברהם פראנקו ז"ל, בשנת תי"ט עקר דירתו לאנדרינופלי, ובשנת תל"ז חזר לקושטא, בתו היחידה נשאת לבן אחיו הגאון רבי יהודה רוזאניס זלה"ה בעל "משנה למלך".

היה מפורסם כאחד מגדולי הדור ההוא, ורבים הריצו אליו שאלותיהם, הגאון הרחיד"א ז"ל מתארו "סיני ועוקר הרים" וכותב עליו ועל חתנו ה'משנה למלך' "גדולי הדור שלפנינו", הגאון רבי יוסף קצבי זלה"ה כותב אליו: "...ציץ הזהב נזר הקדש, אחד היה אברהם, צבי תפארתינו שושנת העמקים, עמוק עמוק מי ימצאנו, הנמצא כזה אשכול לשם בכל, ויחכם מכל אדם..." (שו"ת רב יוסף סי' א). הגאון רבי יעקב אלפאנדארי זלה"ה כותב: "ליש גבור במלחמתה של תורה, יושב בשבת מושב זקני' משיבי מלחמה שערה, ואחד ענ"ק משכמ"ו ומעלה שכם אחד, ובמינו גבור מכולם למעלה מעשרה, המעתיק הרים ומחזירים למכתשת הלכתא גברותא משמא דגמרא, הלא הוא עיני ולבי החכם השלם סיני ועוקר הרים..." (שם סי' ב).

נשא ונתן עם גדולי דורו ונשארו ממנו כמה שו"ת שנדפסו בספר שו"ת "כהונת עולם" לרבי משה הכהן זלה"ה, ונזכר עוד בספר "מוצל מאש" לר"י אלפאנדרי הנ"ל, גם כתב הרבה הגהות והערות על גליוני הספרים שהיו ברשותו, והגרסיד"א בערכו ב'שם הגדולים' כותב כי היה משיג על האחרונים בתוקף.

נלב"ע בשנת ת"פ. ספריו על הערותיהם היו ברשותו של חתנו הגדול בעל 'משנה למלך', ורבים מחידושי נדפסו בתוך ספר "משנה למלך" כפי שהעיד הרחיד"א בספרו שו"ת 'חיים שאל' ח"ב סי' יב: "...קבלתי מרבנן קדישי זקני שער בקושטא שידעו דהני מילי והמה בכתובים בספר משנה למלך... אינם מתורת הרב מהר"י רוזאניס ז"ל, רק הני מילי היו כתובים בגליון מהרש"ך והן הן הדברים מהרב הגדול מוהר"ר אברהם רוזאניס ז"ל הזקן מר דודו וחמיו... והמסדר חשב שהם מהרב וסידרם במשנה למלך..."

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 51 נמצאת חמדה גנוזה ספר טור אבן העזר דפוס ויניציאה שכ"ה עם הערות בעצם כתי"ק הג"מ רבי אברהם רוזאניס וחתנו בעל משנה למלך. אודות הערות אלו שחלקם שורבכו לספר 'משנה למלך' בלא שם אומרם, עבודת עריכת ספר משנה למלך על ידי רבי יעקב כולי כתב בארוכה הרב ישראל נתן השל הי"ו במאמרו בגליון סז.

בגליונות ט-פ הדפסנו את הערותיו של רבי אברהם זלה"ה עד סימן עב. בגליון המאתיים הדפסנו את הערות חתנו בעל משנה למלך, וכאן אנו מדפיסים את המשך הערותיו של רבי אברהם זלה"ה.

הערות וחידושים בטור אבן העזר (י)

סימן ע"ב סעיף ד' בב"י אבל לדידן דקו"ל בר"י בן נורי דקונמות מפקיעין מידי שעבוד לא צריכי לבל הני הוויות* ולא קשיא לן מידי משום דשעבודא דידיה הוא דאלמוה דאל"ב יצטרך לגרש בע"כ והאיש אינו מוציא אלא ברצונו וכו'. נ"ב¹ וראיתי מי שפירש [ליישוב] שיטת הרמב"ם דסב[ירא ליה] דכל מאי דש[מענין] בשמעתין היא למ[ד] דמונות האשה ה[וי]

1 קטע זה לא נדפס במשנה למלך ונדפס עתה לראשונה.

דרבנן] ולכך אע"פ שקונמות מפקיעין מידי שעבוד [אלמוה] רבנן שעבודא דיד[ה] דאלימו שעבודה [ולכן] לר' יוחנן בן נורי [דמיירי שהיא נדרה] ופרך והא משעבדא... אבל להר"ם ז"ל שם[ובר] דמוזנות האשה ה[וי מה"ת] לא אלימו רבנן ש[עבודא] דידה ואוקמוה אדינה [דרק] בדרבנן עשו חזיון[ק לדבריהם] שלא לעקור תקנ[תם] אבל בשל תורה מה ח[זיון] שייד וכל הסוגיא ה[וי רק] למי שסובר שהם [מדרבנן] ולית הלכתא הכי וס[יעתא ל] סברא זו במה שנת[באר] בפ' י"ב מהלכות נד[רים] (ה"י) אמרה יקדשו ידי לע[ושיהן] או שנדרה וכו' אינו נאסר במעשה ידיה מפני שידיה משועבדין לו[ו] ואע"פ שאמרו דה[הקדש] והחמץ והשחרור [מפקיעין] מידי שעבוד ח[כמים] עשו חזיון לשע[בוד] הבעל שאינה יכול[ה] להפקיעו[ו] מפני שהוא מדב[ריהם] ע"כ, משמע דדוק[א] דבריהם אלימו של[א] לבטל[ת] תקנתם אבל בשל ת[ורה] אוקמוה אדינה דאין [דבריו] תורה צריכין חזיון [כן נראה] לי על שטת זו² [והשאר] אין זה מקומו.

אל[א] קשה לי לפום ריה[טא] שראיתי[ו] סברא הפוכה לגדול [אחד] שכפי מה שפירש [באיבעית אימא] בשמעתין דמוקי ל[ה בהגיע] זמן ולא נשאו ופ[רש"י] ז"ל דכיון שמוזנ[ותיה] מרבנן חייל נדרה. [משא"כ] הדירה משניסת ל[פי] שהם מן התורה ומ[שועבד] לה ולשטת הר"ם [הרי זה הפוך] לפום ס"ד שהם [מדרבנן] מקשי תלמודא א[בל למאן] דסבר שהם מן התורה חייל] נדרא³ ובמקום אחר [הארכתיו] דוק.

טור סימן ע"ד סעיף ג', ואם הוא אומר קונם תשמישך עלי אם תלך לבית אביך יותר מחדש* או יותר מרגל יוציא מיד אחר שבעה ימים. נ"ב⁴ יש להקשות לטור ז"ל דלמה [יוציא] מיד אחר שבעה כשהדירה הוא [הוי ליה] לומר שיקיים שלשים או רג[ל] [שהרי] לשמואל דקימא לן כותיה דא[פילו נדר] בסתם ממתינין לו שמה י[מצא] פתח לנדרו והכא נמי דכיון [דמצי] מוקמה נפשה אפי' בנדרה היא [יותר מ] שלושים או רגל כשהדירה הוא [נמי] יהבינן לה האי זמנא⁵ ומה[רי"ק בב"י] כתב על זה כבר נתבאר ד[כל שהוא] מדירה ותולה נדרו בתשמיש[יש דינו] כנודר מתשמיש ולא יקיים [יותר מ]ז' ימים] וזה בעיני לא נתבאר הכל ד[קשים דבריו] הטור ז"ל ומה שנתבאר אינו [אלא] בדברים שאי אפשר לה בלא [זה] כגון קישוט לת"ק דהלכה כ[וותיה]⁶ וכגון שאלת כלים ובית האבל וב[ית המשתה] דאם לא שתלינהו בתשמיש[יש הדין] נותן שיוציא לאלתר לפי דודאי] דיעשה אותם ותאסר מיד [ואין] לו ז', אבל בהאי לא.

ואיכא [למיר] דכונת הטור הוא לומר דאם [אמר אם] תלך לבית אביך סתם [אין] יותר [מחדש] לאחר שיעבור חדש ימים [יש לו עוד] שבעה, וכך שעור לשונו [דמיד] שכתב אינו תנאי הנדר אבל [יש ב]דבריו דיון דמצי מוקמה [לה] לאחר החדש תלך ותאסור [עליו] ז'.

2 בתירוץ רבינו ליישב שיטת הרמב"ם כתב גם האבני מילואים כאן סק"ב, וכע"ז כתב הפני יהושע בכתובות קנ"א סי' קס"ג.

3 ואכן הרשב"א תמה על רש"י בדרבנן עשו יותר חזיון, וגם תוס' שם מקשים לפי שיטתם דמוזנות נשואה מדרבנן. ותירצו דכוונת הגמ' שהדירה לפני הגעת הזמן ולכן חל הנדר, ועוד תירצו דלפני הנישואין לא רצו חכמים להאלים לשעבודה, ע"ש.

4 קטע זה לא נדפס במל"מ ונדפס עתה לראשונה.

5 בפרישה סק"ח מקשה קושיא זו ומסייע לה מדברי התוס' בדף ע' ע"א ד"ה הכא, שדכתבו דבאופן שתלאו בתשמיש הדין הוא דיכולה לשמש עד שתלך וכשתלך תאסר ואז יוציאנה אחרי שבת אחת.

6 היינו שהטור פסק כוותיה, אבל הרמב"ם פסק כרבי יוסי.

אחר זה ומיד דכתב א[חר החודש] דקאי קאי, איברא דמשכון[ני נפשי] ולעקם דברי הטור לא נית[א לי].

עיקרן של דברים הם [דעד כאן] לא אמרין דימתין שמא [ימצא פתח] אלא דוקא למשהו פחות... שתלה הוא דאם תלה ב... אף בדבר דמצי מוקמ[א] דסוף סוף צריך לגרשה... בית אביה לעולם ותלאהו בתשמ[יש] שלשים מצי מוקמא אפשר מהו זה לעולם קאמר וסוף שיצטרך לגרשה אלא מטעמא דשמא ימצא פתח לא... אר... אביך אלא כדי שעור תשמיש דהיינו דאף זה שנוי הוא לה להמתין מלכת לבית אביה אלא דאם נדרה היא... אמרין שלא כ"כ...מר הוא לה וימתין אבל באומר לעולם לא מחמירין לה להמתין אלא בפחות...בצ... במה כמה שתלקה בתשמיש וזה מוכרח מהסוגיא במאי דבעי תלמודא לר' יוסי לא תתקשט [ולא] תאסר [וכו'] ותתקשט [ותיאסר] לבית הלל שבת א' וכו' ועם קושיא זו דותתקשט בין לת"ק בין לר' יוסי בעי לה והכי מוכח מדברי הר"ן בסוגיא וכן במה שכתב עלה דהמדיר את אשתו שלא תשאל ולא תש[איל] קשיא גמור והשתא קשה לפום ס"ד דלא ידע המקשה טעמא דמסנא סני היאך הקשה ותתקשט ותאסר ז' דתשמיש לשמואל דאף בסתם אסר והרי כיון דר' יוסי סובר בע[נ]יות שלא [נתן קצבה] הו"ל לאותיב ותמתין עד עשרה שנים או י"ב חדש למר כדאית לה בפ' ר' יוסי ומה ותאסר שבעה שנקט דלא שייך לשון זה אלא ל[ת"ק] דר' יוסי ואלו לר' יוסי [לא תאסר] לא[לתר] דהא לכולי עלמא קאי כדאמרן אלא ודאי לשמואל...

חסר וחבל על דאבדין

טור סימן ע"ה סעיף א'. אבל אם הוא מאחת מאילוי* הארצות והלך לארץ אחרת ונשא שם צריכה לילך אחריו לארצו. נ"ב⁷ [בדברי] הטור ז"ל הגדילו התערובות [שכ]תב תחלה שאם הוא מכל א' [מהארצ]ות הללו והלך לארץ אחרת [ונשא ש]ם צריכה לילך אחריו וזה [קאי] לפי מהר"ם ז"ל דהוא ז"ל פירש [הירושל]מי בשנשאה במקומה דאין [כופין א]ותה לילך אחריו ואחרי זה [כתב] דברי מהר"ם היכא שהוא [מיהודה] וקדשה בגליל וכו' דנראה [דפסק] שיטת מהר"ם ואינו לפי מה [שפירש ר"ת] ואח"כ בסוף דבריו כתב [דברי רבינו] תם ז"ל סתמא והו"ל [להביא] על דברי מהר"ם שהרי ר"ת [פיר]ש דרך אחרת הפך מהר"ם [שהביא כאן] וגם מהריק"א ז"ל הקשה זה [לקמן] בסוף הסימן ולדעתי [נראה שה]טור ז"ל לא כיון כאן [לפסוק לגמרי כ]פירוש מהר"ם ז"ל דהרי לא [הביאו לגמרי וה]ל"ל מה שהוא עקר פירושו [שבא לי] יושב הירושלמי עם [התוספתא שזה למע]שה תוקפו הוא דמוקי ההיא [דירושל]מי בנשאה במקומה אבל [אזיל] הטור בשטת הרי"ף והרמב"ם [דהביא]ן ההיא דתוספתא בסתמא ולא [הזכירו] ירושלמי דמשמע להו דפליג [עליה התוספתא והל]כתא כותיה, ולכך כתב [ה]פ' בשהלך לארץ אחרת [ונשא] שם צריכה לילך אחריו [כדינו] של התוס' ומה שהביא [מ]הר"ם הוא דוקא מה שפירש [הירושלמי] שאין לו עסק עם [חלק זה] וכיון דנפקא לה לענין [סתירת ירושלמי והתוספתא] הוא דמייני [את המהר"ם] לדקדק שע"מ כן נשאה [ורק על] זה צריכין אנו לזה [לכאר] התוס[פתא] אבל הירושלמי אין [צורך] בו דלא קימא כהלכתא. [ומי]ושב ג"כ תמיהת מהריק"א שכתבתי דכיון דהטור לא מייני הכא פירוש מהר"ם [להלכה] לכן לא הביא פי' ר"ת עליו אלא אחר שסיים כל דבריו הביא סברת ר"ת וסברת מהר"ם למה שפירש הירושלמי ומה טוב הוא זה שהרי מהר"ם דחה פירוש ר"ת מההיא ירושלמי שכתב

7 חלק הראשון של הדברים לא נדפס עד היום, וסיום דבריו נדפסו במשל"מ כמצוין בהערה שאח"ז.

הטור גבי הוא אומר לעלות וכו' והטור כיון דדחה קושיתו כנראה מדבריו [שהביא] פירושו והביא דברי ר"ת אע"פ דלא סבירא לה הזכירם.

אבל הא⁸ מיהא קשיא לי דמאי אתא הטור לאשמועינן במה שכתב משם מהר"ם אם הוא מיהודה וקדשה בגליל אפי' [נשאה במקומה] בגליל צריכה לילך אחריו ליהודה כיון מקומו כיון שאפי' נשאה במקומה בגליל צריכה לילך אחריו וכ"ש בעיר אחרת ולשיטת מהר"ם גופה [איצטריכא] לה כיון שאם נשאה בגליל לא היה יכול להוציאה משם אשמועינן דכשנשאה בעיר אחרת בעבר הירדן יכול להוציאה לארצו ליהודה אבל לשיטת הטור לא [איצטריכא] לה ואפשר לומר דהוה אמרינן דכל שנשאה במקומה דוקא אמרינן דיכול להוציאה משם משום דאין האשה רוצה לצאת אם לא שתנשא במקום קרובה ומשפחתה [אבל נש]אה במקום אחר ודאי גמר להשתקע במקום זה שהרי אינו עירה... חסר והושלם ע"פ הנדפס במל"מ ה' אישות פ"ג ה"ז מש"ה איצטריכא ליה, ומ"מ הלשון שכתב בשם מהר"ם אפילו לא נשאה בגליל וכו' קשה שהרי לדעת מהר"ם אם נשאה בגליל אינו יכול להוציאה ואולי דמהר"ם לא נקט בלשונו הכי ודוק ע"כ מהנדפס שם.

שם סעיף א' בב"י אבל הרמב"ם בפ"ג* מחלכות אישות כתב אינו יכול להוציאה מנוה היפה לנוה הרע ולא מרע ליפה מפני שהיא צריכה להטפל ולברוק עצמה בנוה היפה כדי שלא תהיה בו קלה ובעורה וכו'. ג"כ מה שהר"ם הפך פשטא [דגמ'] ופירש בודק בדרך אחרת [באופן דלא] שייכא לדשמואל דשנוי [וסת וכו'] דמיייתי בגמ' אפשר שט[עמו] משום דאי בודק האי לגופ[יה] שמתוך כך חללים באים עליו [כפשטות הגמ'] דא"כ לא הוה אמרינן בהכל [מעלין] לא"י לאתוי מנוה היפה [לנוה] הרע וכ"ש מנוה הרעה [לנוה היפה] דהא כיון דאיכא סכנה בדב[ר] בדין שיהא האיש או האשה [מונעים] לעלות דומיא דמאי דכתב[ו] המחברים ז"ל¹⁰ דבזמן הו[ה] דאיכא סכנת דרכים אינן יכולין ל[כפות זה] לזה בדין מתני' וה"ה סכנת [הגוף].

סימן ע"ז ב"י סעיף א'. וכתב הרא"ש ותימה דמשמע דלשמואל ניחא דאמר עד שכופין אותו להוציא יכפוהו לזון ולדידיה נמי קשה הואיל וכופין אותו לזון מיד מאי תוספת שייך הכא וי"ל דלדידיה ודאי ניחא הואיל ואינו רוצה לזונה אלא בכפייה נקרא מורד ומוסיפין לה על כתובתה דאין אדם דר עם נחש בכפייה¹¹ * וכו'. ג"כ¹² הרא"ש ז"ל בפסקיו סיים [דבריו] וכתב דאין אדם דר עם נחש בכפייה מידי דהוה אכל [מורד] דחייב לזונה וגם מוסיפין לה על [כתובתה] ע"כ, ודבריו ס[תומין] דעל זה אנו דנין אי מו... [רד] ממלאכה דחייב במזונות[יה] אי מוסיפין או לא וודא[י] דכונת דבריו הוא דפשוט [שמוכית] מרב גופה דהאומר איני [זן ואיני] מפרנס יוציא וקאמר תלמ[ו] ודא[י] דלאו [לאמלוכי בה] בעי ובה[י]זמן שנמלכין מוסיפין ואע"ג דכופין [עליו] המזונות בנתיים דלא ש[יך] שמעכב לה שתמות אשתו בר[עב] אפי' הכי

8 מכאן נדפס במשל"מ אישות פ"ג הלכה י"ז, וכאן נפסק באמצע והושלם עפ"י הנדפס.

9 קטע זה לא נדפס במשל"מ ונדפס כאן לראשונה ולא מצאנו מי שמבאר את התמיהה בפירושו של הרמב"ם זולת רבינו כאן.

10 כך פסק בשו"ע כאן סעיף ד' ומקורו מהתשב"ץ דהא דכופין לעלות לא"י היינו בדאפשר בלא סכנה, ועי' ט"ז סק"ב.

11 וכ"כ בתוס' (כתובות סג).

12 קטע זה לא נדפס, ונדפס עתה לראשונה.

קאמר תלמודא [לרב] דבנתים מוסיפין על כ[תובתה] הכי נמי לשמואל דקאמר [דכופין] אותו לזון מוסיפין וח[ד] טעמא הוא דכיון דבעל [אלים] הוא אין אדם דר עם נחש [בכפיפה ולכן] מוסיפין ומאי דנקט [הרא"ש] טעמא דאין אדם דר עם [נחש בכפיפה] לשמואל ואע"פ שלא [אמרו בגמ'] טעם זה אלא לרב דל[א] ס"ל [כופין לזון] [א] לא סבירא [דכופין להוציא מהאי] טעמא, אפשר דטעם [זה] שייך לשמואל לע[נין] הוספה [אע"ג דלא שייך לע[נין] להוציא לשמואל דוק].

שם שם. ואע"ג דאמר רב הונא במורדת ממלאכה לא הויה מורדת משום דמציא* למימר איני ניוזנת ואיני עושה. נ"ב¹³ הרא"ש ז"ל כתב דרב הונא [דאמר] מורדת מתשמיש דוקא הויה [מורדת] הוא משום דסבר דיכולה א[שה] שתאמר איני ניוזנת וא[יני עושה] אבל האיש דאינו יכול ל[ומר] איני זן ואיני מפרנס מו[דה] הוא [דהוי מורד כשאומר איני [זן] וכיון דהלכתא כרב הונא ד[יכולה] אשה שתאמר איני ניוזנת ואיני עושה ממילא נפקא ד[לא שייכי] באשה מורדת ממלאכה [ויש] להקשות לשיטה זו דאפ[י] נימא [דיכולה אשה שתאמר איני ניוזנת] ואיני עושה שייכא נמי [בדידה] מורדת ממלאכה לרב [הונא] כל כמה דלא אמרה בפיר[וש] איני ניוזנת ואיני עושה אלא [שאינה] רוצה לעשות מלאכה [והכי אמרינן] בריש המדיר אם איתא ל[הא דרב] הונא דאמר יכולה אש[ה] וכו' קונם] שאיני עושה לפיך א[מאי אינו] צריך להפר ומפרש ת[למודא] דאפ[י] לרב הונא צריכה [היא לומר] כן בפירוש ואי אמרה ס[תם איני] עושה לא חל נדרה ש[אינו] צריך להפר דמשעב[ד]א ליה [והכי נמי איכא למימר] גבי מורדת דשפיר מיקרי[א] מורדת] כיון דלא אמרה אלא איני [עושה] וצריך לדחוק לשיט[ת] הרא"ש [דגבי מורדת שאני דא]ע"ג דגבי קונם לא חיילה כל [כמה דלא] פירשה בפירוש מ"מ [גבי] מורדת אין לענשה [כ"כ] בפחיתת כתובה [כיון שבידה] לפרש כן אע"פ [שלא אמרה ודוק].

סימן ע"ח סעיף א' בב"י ומה שכתב ואפילו אם יאמר איני פודך ולא אטול פירותיך אין שומעין לו וכו' זה פשוט שהרי תקנה זו למזכותה נתקנה. נ"ב¹⁴ [ע]ל [מה ש]כתב וזה פשוט שהתקנה [למזכותה] נתקנה שם ואין דברי [הטור נשמע]ים כן שהרי כתב אע"פ [שתקנו פ]רקונה תחת פירות משמע [שבא] לומר כיון דעקר הם פירות [שנותנת] לו הו[י]א [הוי] אמינא [פרקונה בידו] הוא [ויכול לומר אי]ני אוכל ואיני פודה, אלא דלא [מהני] האי טעמא כי האי דמהני [אצל] מעשה ידה ומטעמא [דלא תט]מ[ע] בין הגוים ואינו כמו [שכתב] מהריק"א ז"ל דוק.¹⁵

שם טור סעיף ג' והרמב"ם כתב נשבית פעם* שנית ורצה לגרשה הרי זה מגרש ויתן כתובה והיא תפדה את עצמה. נ"ב¹⁶ [מתוך] דברי הרמב"ם ז"ל נראה [דלא] פטר הבעל גבי נשבית [פעם] שניה אלא באומר צאי [בכתובת]ך ותפדי את עצמך ואם [אינו רוצה] לגרש וליתן כתובה [לא ת]פדה עצמה ונמצאת [נשאת] בין הגוים דאי לאו הכי [אמאי איצ]טריך לומר הרי גיטך [וכתובת]ך ותפדי עצמך [וכן מו]כח מדברי הטור דלא [כתב על] דברי הרא"ש וכן [כתב הר]מב"ם בסתם אבל סיים [והרמב"ם] כתב וכו' כנראה דחדש [כאן] דבר בהאי מלתא

13 קטע זה נדפס במשנה למלך אישות פי"ד ה"ח.

14 קטע זה לא נדפס ונדפס עתה לראשונה.

15 ועי' בפרישה מה שהאריך ליישב הענין.

16 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

ואין [זה כהנא] מהריק"א כנראה מדבריו [ואפשר דלא] משמע לה משום [שנקט] תחלה בפדיון ראשון [שלא יאמר] הרי גיטך וכתובתך [ותפדי עצמך] נקט בפדיון שני נמי [כהאי לישנא] ויש להתישב בזה.¹⁷

סימן פ' סעיף י"ב [בב"י ועל מ"ש שאם רצתה לאכול מאכלות אחרות וכו' אין הבעל יכול לעכב כתב רבינו שאינו נראה דהא תניא בהדיא לא תאכל עמו דברים הרעים לחלב, וחר"ן והמגיד גם הם תמחו על דברי הרמב"ם בזה, ואיפשר לדחוק ולומר וכו'. נ"ב¹⁸ תירוצו ראשון שכתב מהריק"א¹⁹ ליישב דברי הרמב"ם דסיפא דלא תאכל דברים הרעים לחלב שייך לרישא שאינו יכול לעכב עלה דומיא דאוכלת הרבה מלבד דוחקו א"א להולמו שהרי בגמ' אמרו עלה אמר רב כהנא כגון כשות וחזיו אביי אמר וכו' ואי אמרת דיכולה לאכול דברים הרעים לחלב קאמר מה צריך לפרש הדברים רעים הרי הכל במשמע²⁰ ואם נדחוק שרצה לומר דאף דברים כאלו שהם ידועים שהם רעים בודאי יכולה לאכול וכל א' מפרט ומוסיף מה שהם רעים לחלב מאי כגון דקאמר רב כהנא ועוד רב אשי שסיים ואמר אפי' כמכא והרסנא מינייהו פסקי חלבא מינייהו עכרי חלבא אע"פ שמינייהו פסקי חלבא...חסר ההמשך. [לא מוכרח שחסר כאן משהו].

שם סעיף ט"ו במור וכן צריכה לעשות בצמר* אפילו יש לה כמה שפחות וכו' נ"ב²¹ מה שכתב הטור ז"ל [וכן צריכה] לעשות בצמר שהב[טלה] מביאה לידי זימה. [יש] שרצה לדקדק בזה ש[הטור] ז"ל כתב בסוף סי' [שאחר] זה דאם הדירה וה[תיר לה] מלאכה כל שהוא לש[חק בכלבים] לא יוצ[א] מ[שמע] דפסק כרשב"ג שאמ[ר] דהבטלה מביאה לידי שעמו[ם] וכאן כתב לידי זימה²² ואין [שורש] וענף לקושיא זו דא[מת דרשב"ג] מודה לר' אליעזר ד[משני הטעמים] או משום שעמו[ם] [או משום] זימה צריכה לעש[ות] מלאכה דלא מציא לבטל [עצמה ממלאכה] משום דמציא ל[טעון] דכיון דא"א להתבטל [משום זימה שתעשה] מלאכת ד[תועלת] אבל בהדירה הוא [בוה יש נפ"מ] בין שני הטעמים א['] משום זימה או

17 גם הפרישה כתב דלהרמב"ם אם אינו רוצה לגרשה חייב לפדותה עד כדי כתובתה, ובדרישה דייק מהטור כעין הדיוק של רבינו, דלפי הב"י הל"ל דברי הרמב"ם קודם שכתב ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל ואח"כ כתוב וכן היא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל, וכע"ז כתב הב"ח. והרמ"א בשו"ע פסק כדברי הב"י דאם אינו מגרשה אינו חייב לפדותה פעם שניה, וכתב עליו בבית שמואל דמ"ש הב"י לפרש כן בדברי הרמב"ם יותר נראה דלהרמב"ם חייב לפדותה וכדברי הב"ח והפרישה, אלא דהפסק של הרמ"א שפיר מתקיים משום דרש"י והרא"ש פליגי על הרמב"ם וס"ל דאינו חייב לפדותה פעם שניה.

18 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

19 התירוצו השני שכתב הב"י דמיירי בשאינה מצטערת, הוא תירוצו של ה"ה, ובכסף משנה דחה תירוצו זה ונשאר כתירוצו הראשון שכתב בב"י, ועי' בב"ח שתירץ באופן אחר ובשיטה מקובצת של הגמ' מיישב באופן נוסף.

20 כוונתו דבשלמא אם הפירוש הוא שאסורה לאכול צריך לפרט איזה דברים אסורה לאכול, אבל אם הפירוש הוא שמוותרת לאכול מה צריך לפרט הדברים, הרי מותרת לאכול הכל.

כוונתו דכל אחד מוסיף דבר שהוא מזיק פחות, ומוכרח שבא להוסיף שגם זה אסור לה לאכול דאלו בא לומר שמוותר לה לאכול היו צריכים להוסיף דברים שמזיקים יותר.

21 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

22 כוונתו דבגמ' (כתובות פ"א:) אמרו נפ"מ דלטעם דזימה לא מועיל המשחק בכלבים ומוכרחת לעסוק במלאכה של ממש וא"כ לפי מש"כ בס"י זה צריכה לעסוק במלאכה, והיינו שפסק כרבי אליעזר ואילו למש"כ בס"י פ"א פסק כרשב"ג דמועיל לשחק בכלבים, כי זה מועיל לשעמו[ם].

משום ש[עמום] כיון דהוא באה להוציא[עצמה] בעל כרחו [דיל"ל] [דיכול לומר] לה ש[ת]שחוק בכל[בים] ולר' אליעזר יוצא אותה אם[הכניסה לו ארבע] [שפחות ולכן נקט] לשון ר' אליעזר [משום מעם] דזימה שאפי' רש[ב"ג מודה אף דליכא] טעמא דשעמ[ום]²³

שם סעיף ט"ז בב"י. ד"ה ומ"ש ג' אינה מצעת את המטה וכו' ופרש"י אבל מוזגת לו כוס ומצעת לו מטה לפרוס סדין ולברין דבר שאינו של טורה ומשום דמילי דחיבה נינהו כדי שתתחבב עליו ולא דמי למצעת דמתני' דהוי דבר של טורה ובכפיה הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה טובה* להנהיג זאת בישראל. נ"ב²⁴ קשה לפרוש [זה] שפירש [רש"י דמה ש]אמרו אבל מוזגת הכ[וס] ומצעת המטה אינו [אלא] עצה טובה דא"כ ברייתא [דפ'] אלו נדרין [נדרים פא:]; שאמרה שלא [אתן] תבן לפני בקרך ומים [לפני] בהמתך אינו יכול לה[פר] ומקשו עלה [מההיא] ברי[א]תא אבל כופה ליתן תבן [לפני] בקרו משמע דמשע[בדא] ל[י]ה ומוקמי להדיא ד[מיירי] בהכניסה לו שפחות [דפטורה] ממלאכות אלו כמו [שכתב] [שם] [[הר"ן ז"ל ותירוץ זה [לפי פירוש] רש"י שבכאן לא אתי] שפיר שהרי] סיפא דההיא ברייתא ד[התם] קתני שלא אמוזג לו [את הכוס ו]שלא אציע מטה [אינו] צריך להפר ואי בהכנ[יסה] לו שפחות מיתוקמ[מא] אמאי אינו צריך להפ[ר] הלא] פירש רש"י דדרך עצ[ה] טובה בלבד] היא לאשה לעשות מ[לאכות] אלו כשהכניסה לו שפ[חות] ואמאי אין צריך להפר [ונראה] לפרש לרש"י דכ' [שבג' שפחות] פטורה מלתת תבן [לפני בקרו] אבל מצע[ות] המיטה] אינה פטורה מן הדין [אלא בארבע] שפחות ובפחות מז[ה] חייבת] מן הדין ודוחק.

סימן פ"ב טור סעיף א'. ולאחר שיגמל הנער יש אומרים שברשות האב אם ירצה יקחנו אצלו ואם ירצה יניחנו עם אמו דהא דאמרי' בת אצל האם היינו דוקא באלמנה לא שבקי' לה בהדי קרובי אביה שראויין ליורשה* אבל בגרושה שבקינן לה אצל אביה. נ"ב²⁵ [דברי הטור] תמוהין הם במה שכתב דלא [שבקינן] בת אצל האחים משום שראויין [לירש כ]מדומא דטעמא משום חשש [הריגה הוא]²⁶ וזה ליתא דפרק הנושא דקדקו [ממתני'] דבת אצל האם לא שנא גדולה [ולא שנא] קטנה ולא משום דלמא קטלי [לה הוי] אלא משום צניעותא, ועוד [קשה בדב]רי הטור שלא הביא דעת [שלישית] שיש בזה והוא דעת הרא"ש [אביו ז"ל דס]בירא ליה דבת אצל האם [בין אלמ]נה בין גרושה, ומיהו הבן [ברשות אביו] ליטלו לאחר זמן הנקה [וכמו ש]כתב בכלל פ"ב בהדיא, ואין [לומר דא]חר דכתב וסתם בפסקיו [דברי הרמ"ה] דבין בגרושה בין באלמנה [הבת אצל] האם ה"ה גבי בן נמי עד שיש [שנים דוקא הוא] אצל האם וסתר מה שכתב [בתשובה], דזה אינו ואפשר לקיים שניהם [וק"ל וצ"ע], עוד הוקשה לי

23 וכ"כ הריטב"א בכתובות שם דאין מחלוקת בין רבי אליעזר לרשב"ג, אלא שר"א מיירי שהוא כופה אותה למלאכה משום טענת זימה וע"ז לא מועיל משחק הכלבים, ורשב"ג מיירי שהוא כופה אותה שיתיר לה מלאכה והיא יש לה רק טענת שעמום ולכן סגי במשחק הכלבים. ועי' פני יהושע שמוכית מתוס' שסוברים שכן חלקו ר"א ורשב"ג. והב"ח בסוף סי' פ"א כתב כרבינו, ועי' בדרישה כאן ובטור יו"ד סי' רל"ה.
24 קטע זה נדפס עתה לראשונה. אמנם במשנה למלך אישות פכ"א ה"ג בתוך האריכות הגדולה כתב כעין הדברים שבכאן שכתב חותנו בלי הסבר הדברים. ועי' שם בהלכה ה' במשל"מ שביאר מה דחקו להר"ן דמיירי בדי' שפחות. ועי' בהפלאה קונטרס אחרון סי' פ' אות ז' שתירץ באופן אחר.
25 קטע זה נדפס במשנה למלך אישות פכ"א הלכה י"ז. בלא שם אומרים. ומעניין הדבר דשם במל"מ לא נגמר הקטע עד סופו ומציין נכדו המסדר: "א"ה חבל על דאבדין". אך כאן לפנינו ממשיך הקטע, וכנראה דלא היה לפני המסדר הטור שלפנינו אלא העתקה שנפסקה באמצע.
26 עי' פרישה סק"ו בשם מהרש"ל דמש"כ שראויין ליורשה אין הכוונה משום חשש הריגה.

בסברת [הרמ"ה ז"ל ש] כתב הרא"ש בפסקיו דהביא [ראיה ממ] תני' דהנושא דסתמא קתני [מוליד מ] זונותיה למקום שה[י]א אמה [דמינה דייקין] נן בת אצל האם ומשמע [בין שבת זו ה]יא מאיש הראשון מגרושין [או שנתאלמ]נה דסתמא קתני לה, ויש [להקשות דהא] בגמ' דבעו לדחות זה [אמרו ודלמ]א בקטנה ומשום מעשה שהיה כלומר (דלא) [דלמא] קטלי ליה ואם איתא דמתני' סתמא קתני כד[ברי הרמ"ה] לדחי שאי אפשר לאוקומי בקטנה ומשום דלא [יקטלוה דהא] סתמא קתני בין גרושה בין אלמנה כלומר שבת זו היא מהבעל [הראשון מאח]ר שגרשה או שנתאלמנה דבגרושה לא שייך טעמא דקטלא בנדפס כתוב כאן (*) א"ה חבל על דאבדין) [דאביה] של בת זאת קיי[ם] א"כ אי אפשר לאוקומי בכך, ואי נאמר [דקושיה הגמ'] דלמא בקטנה ומשום מעשה שהיה ונוקי למתני שבת זאת אין לה אב ובנתאלמנה [ולכא] אב וליתני למקום שה[י]א, שפיר מצי מוקים באלמנה כדקא סלקא דעתיה מעקרא.²⁷

שם שם. והרמ"ה כתב בשם הגאונים דה"ה נמי בגרושה וכן* כתב הרמב"ם. נ"ב²⁸ [נראה לי] שזה שכתב הטור וכן [כתב ה]רמב"ם על דברי הרמ"ה לא [מיירי אלא] לגבי בת אצל האם שלא [חילקו בין] גרושה לאלמנה כמו [שחילקו] ה[י]ש אומרים אבל גבי [בן לא] איירי הרמ"ה ואפשר [דסבירא] לה דאחר ההנקה הוא ברשות [האם מ]י[הו] קשה קצת שלא הזכיר [הטור] סברת אביו שכתב בהדיא [כדברי] רמב"ם²⁹ בכלל פ"ב דדוקא [הבת אצל] האם אפי' בגרושה אבל [הבן] ברשות אביו לעולם ואם [ירצה י]קחנו אצלו דוק.

שם בב"י ומה שכתב וכ"כ הרמב"ם שלמו כ"ד חדשים וגמלתו וכו' עד סוף הסימן הכל בפב"א מה' אישות. נ"ב³⁰ יש לדקדק לסברת הרמב"ם דסבירא ליה דבין בת [ובין] בן עד ששה שנים הוא ברשות אמו א"כ כי בעי תלמודא בפ' הנושא להוכיח ממתני' דבת אצל האם מדקתני מוליד מזונותיה למקום שהיא אמו ודחי ממאי דבגדולה עסקינן דלמא בקטנה ומשום מעשה שהיה למאי אצטרך למעשה שהיה לימא דלמא בקטנה ועד שש [וא"כ] בלא טעמא דקטלה עד שש שנים היא ברשות אמו דאפי' בחיי אביו דינא הכי דכופין את האב לתת מזונותיה והוא אצל אמו...³¹ א"ה מכאן ואילך חסר וחבל על דאבדין.

סימן פ"ג סעיף א' בב"י. וכתב הרא"ש הא דלא תני שבת דמילתא דפשיטא היא דהוי דבעל שהיא מתבטלת ממעשה ידיה וצער פשיטא דהוי ידיה כדאמרינן בפרק החובל צערא דגופא לא תקינו ליה רבנן וריפוי נותן לרופא לרפאותה ואי אמדוה לה' יומי ועבדו לה סמא חריפא ואיתסיאת בתלתא יומי היינו בכלל צער שציערה עצמה בסמא חריפא להשתכר המותר לדירה הוי ודלא כהרמב"ם* שכתב בפ"ד בה' חובל ומזיק החובל בא"א הריפוי לבעלה עכ"ל. נ"ב³² מה שנראה לי ככונת הרא"ש [ז"ל] שכתב ודלא כהרמב"ם שכתב שהריפוי הוא לבעל ודאי אין כו[נתו] שהבין בדברי הר"ם דשקיל לה [הבעל] והיא תרפא את עצמה דלא עלה [בן] על דעת

27 כוונתו דאם לפי קושיית הגמ' מצי מיירי דוקא באלמנה ולא בגרושה א"כ ליכא ראיית הרמ"ה דסתמא קתני, דהרי גם למסקנא אפשר שמייירי דוקא באלמנה.

28 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

29 לא לגמרי כהרמב"ם דלהרמב"ם מבין שש ולהרא"ש לעולם אצל האב, ועי' ראב"ד. ועי' מש"כ רבינו בקטע הקודם.

30 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

31 ואולי יש ליישב דהגמ' רצתה להרחיב את הזמן שהמשנה מיירי ולא להגבילה לשש שנים.

32 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

אדם ובהדיא כתב הר"ם [ז"ל] (אישות פי"ב ה"ב) לקתה האשה חייב לרפואתה [וע"כ] שאף להר"ם הבעל חייב לרפ[אותה] וצריך לישב מה בין הרא"ש והרמב"ם, ונראין הדברים שלדעת הרא"ש [ז"ל] כיון שרפוי ינתן לרופא ולא [שייך] בו הבעל כלל אי אמדוה בה' ועבדו לה סמא חריפא ד[נשאר כסף הוי] בכלל צער והוא שלה שהרי [הכסף] מתחילה קצובים היו לרפוא[תה] ולא [שייך] הבעל בגוויהו אבל ל[דעת] הר"ם ז"ל דמיד זכה בהם הב[על] והוא ירפא משלו ככל [פעם] שלקתה א"כ אי עבדו לה ס[מא] חריפא ואיתסית אותו הריוח [של] בעל הוי שהרי משלו הוא [הוצאות] הרפוי כל מה שצריך ואי לא [צריכא] לה רווחא דיד[ה] הוי ולכך ע[ל] מ[ה] דכתב ואי אמדוה וכו' כתב הרא"ש [ודלא] כהר"ם ז"ל³³ ולפי זה מה שכתב [הב"י] ז"ל ומה שתמה הרא"ש על [הרמב"ם] נתישב מתוך דברי הרב המגיד [קשה דבאמת] לא תמה הרא"ש עליו אבל חלק [על] סברתו וגם לא נתישב מתוך דברי הרב המגיד³⁴ כמו שכתבנו [ועוד] ק"ק למה נקט הרא"ש באמדוה ל[ה] ונתרפא ע"י צער ולא נקט לה באמדוה לה' ו[נתרפאה] ממילא בג' דבעלמא אותו [הריוח] של ניזק וגבי אשה דקימין שהוא של האשה לפי מאי דכתב[יבנא] שלא זיכו בה חכמים לבעל [אלא] לרופא ינתן והא לא אצטריך [יותר].³⁵

סימן צ"ג סעיף י"א בב"י. כתב הר"ר שלמה בן הר"ש בר צמח אם תבעה הנדוניא ואפילו נפרעה ממנה אינ' מפסדת מזונות ותהא ניונית משום מנה מאתים ותוספת משום דמוזני בתר עיקר כתובה* גריר כ"כ המפרשים בשם הרשב"א וכן נראה פי"ח מה' אישות עכ"ל. ג"כ³⁶ [יש ל]דקדק בדברי הר"ש בר צמח למאי [אצט]ריך לומר דמזונות בתר [עיקר כתובה] ותוס' גרירי בנדון דיד[ה] דתבעה [נדוניא] אפי' נאמר דבתר עיקר ותוס' [ונדוניא] גרירי כיון שלא תבעה אלא [נדוניא] אוכלת דמקצת כסף ככל [כסף], ואפשר לומר דלאו לנדון דיד[ה] [איצטר]ך אלא מלתא אנב אורחא כתב [לל]מד במקום אחר דאם תבעה [עיקר] ותוס' ושיירה נדוניא אינה ניונת [דבזה לא] שייך לומר מקצת כסף אלא [דגריר בתר] עיקר ותוס' ואפשר עוד נמי [דאיצטר]ך לה הרב לנדון דיד[ה] כתבעה [נדוניא] דלא נימא דמצו היוורשים [לפרוע] לה [ה]שאר, וכמו שכתב הרא"ש [בקבל]ה מקצת אפי' לאנשי גליל [יכולים] לכופה ש[ת]קח השאר ו[ת]סתלק [לכן] כתב דאפי' נפרעה הנדוניא [לא הפסידה משום] מזוני בתר עקר ותוס' גרירי [והרי] היא כאלו לא נפרעה כלל [ואין] יכולין היוורשים לסלקה [ממזון]גי בפרעון כתובתה דוק.

33 דהרא"ש כתב דאי אמדוה לה' יומי ואיתסית בג' יומי היינו בכלל צער דהמותר לדידה הוי ודלא כהרמב"ם שכתב דהרפוי לבעלה. והיינו שהרא"ש הבין בדברי הרמב"ם דהריוח הוי של הבעל, וחלק עליו.

34 דה"ה כתב דהרפוי לבעל משום שהוא חייב לרפואתה, והבין הב"י דבזה מתיישב דברי הרמב"ם דכיון שהחויב עליו לכן הריוח שלו, אבל עדיין לא נתיישב בזה דכיון שנתרפאת ע"י סבל וצער שזה הוויל את הרפוי, וצער הרי שייך לה, כן נראה כוונת דברי רבינו.

ועיין בקרבן נתנאל על הרא"ש ובח"מ וב"ש בשו"ע כאן דגם הרמב"ם מודה להרא"ש דהריוח הוי שלה ואין שום מחלוקת ביניהם (דלא כמו שסבר הרא"ש שהרמב"ם חולק עליו) ומש"כ הרמב"ם הרפוי לבעלה היינו שנמסר לבעל לצורך הרפוי כיון שהוא מתעסק ברפואתה, אבל ודאי אם נשאר ריוח הוי של האשה. ובהגהות תו"ט על הטור ביאר דכוונת הב"י שנתיישב מתוך דברי ה"ה, היינו דגם להרמב"ם המותר שלה כמו הצער, והנפ"מ בין הרמב"ם והרא"ש הוא שבינתיים יכול הבעל להשתכר במעט שכירו וישלם לרופא דבר יום ביומו.

35 נראה כוונתו דלמה איצטריך לומר דהריוח של האשה משום דהצער שייך לה, הרי גם אילו נתרפאת בזול בלי צער שייך לה הריוח כמו כל ניזק. ועיין בברכת שמואל על הא"מ שם, ונראה שבדבריו תתיישב תמיה זו.

36 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

שם בב"י. כתב הרשב"א בתשובה קרוב הדבר שכל שלא מחלה כל מה שכתוב בכתובתה לא מחלה מזונותיה ואין אומרים שהמזונות תלויה בעיקר הכתובה בלבד שהם מנה וק"ק וכל שמחלה מנה וק"ק אבדה מזונותיה שהרי אפילו לא מחלה מה שהוסיף לה יותר על מנה וק"ק לא אבדה מזונותיה ואע"פ שאין התוספת מעיקר תקנת חכמים אף אנו נאמר כן בנדוניא ואי נפשכם לומר דשאני תוספת דא"ר ינאי תוספת כתובה ככתובה י"ל דאף נדוניא בכלל דברי ר' ינאי וכן פירשו קצת מפרשים וע"כ יש לנו להודות להם במקצת מה שאמר ר' ינאי דהא אמרינן ג"מ למוכרת ולמוחלת וע"כ אם מחלה כתובה סתם או מכרה סתם גם הנדוניא בכלל וא"כ י"ל דמאי דאמר רבין בר חנינא מוחלת כתובה לבעלה אבדה מזונותיה כל מה שכתוב בכתובתה קאמר והבו דלא לוסף עלה דהא אמר רב חסדא אי לאו דאמרת לה משמיה דגברא רבה וכו' ועוד שכל שמחלה סתם מקצת מכתובתה אני אומר מהנדוניא מחלה שא"ת כדברי הטוען שכל שלא טרחה בו כגון מנה וק"ק או תוספת מוחלת תחלה אדרבה בא ונאמר דכל שלא תפסיד בה מזונות מחלה ולא מחלה מה שתפסיד בו מזונות וא"ת שאין האשה בקיאה אף אנו נאמר שאינה יודעת מה בין עיקר כתובה ותוספת לנדוניא, ועוד מה שטען הטוען שמן הסתם ידה* על התחתונה שהיא קרויה בעל השטר מסתברא דבמקום הזה הבעל קרוי בעל השטר וידו על התחתונה לפי שהבעל לא פרע לה כלום והיא משלה היא מוחלת וכל מקבל מתנה או לוקח קרוי בעל השטר להיות ידו על התחתונה ואינו דומה למה שאמרו בפ' גט פשוט שטר לי בידך פרוע הגדול פרוע והקטן אינו פרוע שאני התם שהלוה פרע וכיון שהמלוה מודה שפרע לו שטר אחד אם טען שלא פרע אלא הקטן עליו להביא ראיה אבל בנותן או מוחל שטר שיש לו על ראובן ג"ל דראובן מקבל מתנה הוא ועליו להביא ראיה מה נתן לו או מה מחל לו ותדע מדא"ל התם* רבינא לרבא אלא מעתה שדי מכורה לך שדה גדולה מכורה לו וא"ל שאני התם דיד בעל השטר על התחתונה אלמא יש הפרש בין אומר שטר לך בידי פרוע לנותן שטרו וכן יש לומר שה"ה במוחל עכ"ל. ג"כ³⁷ [יש ל]דקדק דלמה לא השיב הרשב"א [לההוא] דטוען שידה על התחתונה [מהא] דאמרינן לקמן גבי יתומים [שאמרו נתננו] והיא אומרת לא נטלתי [על] יתומים להביא ראיה דנכסי [בחזקת] אלמנה קיימי וכמו כן כתב [ב"י עניה] ופרוצה דכיון [דאיכ] א תרי לישני דמשני [ומספקא] אי מיניהו עיקר האלמנה [הויא] מוחזקת ולא מפסדא אלא [בעניה] פרוצה[.], ואפשר לדחוק [ולומר] דהרשב"א ז"ל טובא אשמעינן [דכל מ]קבל מתנה אף בעלמא [הוי] ל[י]ה מוחזק, אבל כד מעיני[ן] [נרא]ה דאי לאו האי טעמא [שכתב הר]שב"א לא הויא מוחזקת [כי היכי] דמיתנין בההיא אבל דלקמן [ד]איכא מחילה ודאי [א]ך [לא] ידעינן אם היא אותו חוב דמפסיד מזונותיה או לאו אודא לה חזקתה [ודוק]א [בה]ני דאעיקרא דמלתא מספקא לן אי מחלה או לא מחלה כלל אבל כאן יש מח[י]לה ודאי, לכך הוצרך הרשב"א למעמא דכל מקבל מתנה צריך לברר [דבריו] ומיהו דברי הרשב"א ז"ל קשים להולמם במא[י] דמי[י]תי ראייה לזה מההיא דרבינא אלא מעתה שדי מכורה לך וכו' שאני התם דיד בעל השטר על התחתונה [ומה הביא] מהתם ראייה לדינו שהרי היא בהפך דלא דחה תלמודא התם אלא מטעם מוחזק והכל תלוי במי שהוא בא להוציא והרב רצה ללמוד מההיא [לכל] חזקה כל שאינו מברר המקבל אפי' שהוא מוחזק דומיא דגדון ידידיה והדבר מוכיח דלשון תשובה דא מקומע וצ"ע.

שם סעיף י"ג בב"י. וכתב הר"ן ע"ז ודינו ז"ל במכרה בנכסי מלוג צל"ע דכיון דמפלגין* בין עשירה לעניה ובין צנועה לפרוצה אדרבה א"ל דדוקא באלמנה הוא דהפסידה לפי שאם לא מחלה המזונות לא היתה בושה לתבוע היורשים אבל בא"א שעושה נחת רוח לבעלה איכא למימר שלא הפסידה לעולם ומ"ה נקט אלמנה עכ"ל. נ"ב³⁸ יש לגמגם בדברי הר"ן [דמאי שייכות] איכא עשירה או עניה [מה] דאמור בגמ' להקשות [על הרמב"ן] ז"ל ואי לא סבירא ל[י]ה [הסברא] דדרך נשים לגלגל ע[ם] בעליהם לימא לן, אבל [מהאי] טעמא דעשירה או ענ[י]ה דאיתא בגמ' לא מוכח [מיד] לענין א"א דלא איירי ב[זה] תלמודא והיאך הוכיח [מזה] לסתור דברי הרמב"ן [ז"ל].³⁹

שם סעיף כ"ב בב"י. ומ"ש ולא לבא לפני ב"ד מומחה בפ' אלמנה נזונת תנן אלמנה מוכרת שלא בב"ד ו[ב]פ' אלו מציאות איתמר עלה משמיה דרב נחמן אלמנה אינה צריכה בב"ד מומחים אבל צריכה בב"ד הדיוטות ופרש"י אלמנה הנזונת מנכסי יתומים מוכרת למזונות שלא בב"ד ובלבד שיראו שני' שלא תמכור* בזול עכ"ל. נ"ב⁴⁰ מה שכתב מהריק"א ז"ל משם [רש"י] ז"ל שסובר דבשנים נמי יכ[ול]ה למוכר אין אלו מדברי הרב [ז"ל] אלא איזה תלמיד כתבו שה[רי] לא אמר רש"י כן אלא לפו[ם] ס"ד דתלמודא התם לא למ[סקנת] הגמ' ועיין שם באלו מציאות[ות].⁴¹

שם סעיף כ"ד בב"י. ומשמע לרבינו דהוא הדין במכרה למזונות אבל אין נראה כן מדברי רש"י שכתב מכרה בטל שאותו דינר אין לה רשות למכור נמצא שכל המכר טעות שהרי בבת אחת היה ע"כ וטע[ם] [ם] זה לא שייך* במזונות וגם הרמב"ם ז"ל לא כתב כן בפרק י"ח מהלכות אישות ולפיכך היה נראה לי וכו'. נ"ב⁴² ואפשר לומר לדעת [המור] ז"ל דכל טעות דלא פ[סיקא] לן מלתא שינוכו או [תו] ממנה כגון [טעות בכתובתה דין [הוא] שתחזור המקח וגבי מ[זונות] נמי דלהבא קא מכרה או [משום] שרשאה למכור לששה [חדשים] כדי שלא תתבזה כל ש[בו]ע או שלא ימצא מי שרוצ[ה] [ה] ליקח קטינא דארעא [מש"ה אותן] טעות מאן לימא לן ש[תחיה] כ"כ או שלא תתבע כתו[ב]ה [בה] או שלא תנשא עד [שאפשר] דמגבינן אותו הטעות מ[זכות] מזונותיה ולכך כל ש[מעתה] מכרה בטל דומיא דכתוב[ה] שטעתה [ומכרה שוה מנה ואחד [במנה דבטל המקח] דוק.⁴³

סימן צ"ו סעיף ב' בב"י. ומה שכתב אבל נתגרשה ומתה בניה נשבעין וכו' נראה שהטעם* מדאסיקנא בפרק שום היתומים דהלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע דאמר דטעמא דאין נוקקין לנכסי יתומים הוי משום דאימור צררי אתפסה ובנתגרשה ליכא למימר הכי ואם כן

38 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

39 ואולי יש לפרש דברי הר"ן דאחר דחזינן שהדבר תלוי במידת בושתה לתקוע מזונות, א"כ י"ל דמבעלה יותר מתביישת לתבוע משום שרוצה לעשות לו נחת רוח.

40 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

41 והרי הב"י עצמו הביא זה עתה רק מסקנת הגמ' דצריכה ב"ד הדיוטות והיינו שלשה ואיך העתיק לשון רש"י של ההו"א דלא בעי כלל ב"ד אלא עדים.

42 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

43 נראה כוונתו דהטעם שבמכרה לצורך כתובה וטעתה מכרה בטל משום שאין ממה לנכות לה אח"כ ולהחזיר את ההפרש, ולכן גם במכרה לצורך מזונות כיון שמוכרת לששה חדשים מי יימר שתחיה יותר מזה או שלא תגבה כתובתה שנפסקים מזונותיה או שלא תנשא, ואז לא יהיה ממה לנכות לה ולכן מכרה בטל.

בחייה היתה גובה בלא שבועה וכן כתב הרמב"ם בפרק י"ו מהלכות אישות וכו'. נ"ב⁴⁴ דברי הרב מהריק"א קשה לה[ולמם] דמשמע לה דהטור סובר ד[מירי] אפי' מת הבעל תחלה וא[ח"כ] מתה האשה לא קרינן בה אי[ן] אדם מוריש שבועה לבנ[ו] ולב[ן] אצטריך לפרש ולומר דב[נתגרשה ליכא חשש צררי דל] גרושה לא מתפס ו[קשה דהוי] ל[י]ה לטור ז"ל לומר דבר [זה] ובפר[ט] ש[י]ים דבריו אם [מת] אחריה לברר דלא כתב [דין] נתגרשה ומתה אלא דוקא כשמתה תחילה ואח"כ מת הבעל [ורק] בזה לא נתחיבה שב[ועה] ולפי זה לא אצטריך ל[מעמ] ואף לפי שטתו קשיא [מיניה] וביה שהרי הביא דבריו[ן] כמס[י]ע[ן]ע לדברי הטור והם הפך דבר[יו] וכן] פירש רש"י בגרשה דוקא כשמתה [בחייו] משמע בהדיא דאפי' בגרושה שייך [דינא] דרב ושמואל וכן הרשב"א בס' אלף [צ"ג] כתב דסברא זו לא אמרה אדם מעול[ם].⁴⁵

סימן ק"ה סעיף ב' בטור. [ו]אפילו אם מת* הבעל בחייה [אם מתה קודם שנשבעה על כתובתה אין ללוקח ולמקבל כלום]. נ"ב⁴⁶ זה שכתב הטור [שאם] מכרה כתובתה בחייה בעלה [אם נתאלמנה ומתה קודם] שבועה אין ללוקח ולמקבל כלום] הוא הפך דעת הר"ן [בתשובה] סי' ל"ז⁴⁷ דכתב בהדיא [דכיון] שמכרה פקעה ש[עבודתה] והלוקח נכנס במ[קומה] והו"ל כאלו המלו[ה] עצמו] שהוא הלוקח ונשבע ונוטל דוק.⁴⁸

שם סעיף ג' בטור. אבל נתגרשה* ומתה לקוחות נשבעים שבועה שלא פקדתנו ונוטלים ודוקא שמתה אבל אם היא חיה צריכה לישבע שלא נפרעה ואם אינה רוצה לישבע יפסידו הלוקחות. נ"ב⁴⁹ מה שכתב [הטור] אבל נתגרשה ומתה לקוחות] נשבעין ונוטלין [היינו דוקא כשמתה] היא בחייה הבעל ואח"כ [מת הבעל] דהויא לה מת מל[וה] בחייה לזה דאלו מת [הוא] ב[חייה] מה לי אלמנה מה לי גרושה] דהוה לה מת לזה [בחייה מלוה] ואינם גובין כלום [לפי] סברתו ולא חלק[ין] בין אלמנה לגרושה אלא דבאלמנה] לא גבי דהוי מת ל[וה] בחייה מלוה אבל בגרושה [אפשר] לגבות כשמתה תח[תיו] אלא [שלשון הטור סתום כאן אך] בס' צ"ו באו דבריו [מפורשים] ע"פ הכונה מכון [כדברינו] וכל זה שלא כדברינו] מהריק"א⁵⁰ שפ[י]רש דברי [הטור בס' צ"ו כפי משמעות] דכאן דאין חילוק] גבי יורשים ולקוחות [בין אם מתה] היא תחלה או הבעל ת[חלה] ואין דבריו מחו[ו]רין כל[ל] לטור אלא ל[דבריו] מאן דסבר הכי.

סימן ק"ח בטור [סוף הסימן]. וששאלת אשה שמחלה כתובתה ונרדףתה לבעלה מחילה גמורה והיא טוענת שעשתה המחילה מפני שהיה מגזם לה לגרשה או לישא אחרת מפני שאינה יולדת אין זה טענת אונס לבטל המחילה כי בדין היה עושה לישא אחרת כדי לקיים מצות פריה ורביה והיא שיחדתו בממונה מלישא אחרת ועוד שאין האונס* ידוע דלא מסרה מודעא מעיקרא. נ"ב⁵¹ הרב מהרי"ק ז"ל בשרש [קפ"ה] למד מדברי הרא"ש אלו שסובר שאף במתנה

44 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

45 ע"י ב"ח.

46 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

47 בדפוס חדש הוא סי' ל"א, והביאו הב"י בחו"מ סי' ק"ח.

48 ועי' שו"ת תורת חיים סי' ס"ג (ב) ושו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' רי"ט. ועי' בחלקת מחוקק וב"ש שחילקו בין כתובה לשט"ח.

49 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

50 עי' בארוכה בשני קטעים לפני זה מה שהאריך רבינו בס' צ"ו על דברי הב"י.

51 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

[בתלוייה ויהיב] צריך מסירת מודעא כמקצת רבוותא דסברי הכי וזה לא נהירא דמלבד שהרא"ש ז"ל בפסקיו בפרק חזקת הבתים כתב כדברי התוס' ז"ל דכל שידוע בעדים שנאנס לא צריך מסירת מודעא במתנה אין מדברים אלו הכרע דמה שכתב ועוד שאין האונס ידוע דלא מסרה מודעא היינו לומר דאי אין ידוע שמסר מודעא תחלה אפי' מפי עצמ[ה] חיישינן שאחר [המתנה] חזרה בה ולעולם כל שאמרה... חסר וחבל על דאבדין

הלכות גימין

סימן קיט סעיף א' בב"י כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו וגו', ותנן ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו ראשונה וכו' בסוף גימין משנה וגמרא והרי"ף והרא"ש לא פסקו הלכה כדברי מי ונ"ל שהטעם לפי שסמכו על המעיין דממילא משמע דהלכה כב"ה לגבי ב"ש וגם לגבי ר"ע. נ"ב⁵² והרי"ף כנראה פסק כב"ה דהביא ההיא בעיא לא מצא בה ערוה או דבר וגרשה מהו וזו כב"ה אתיא דוק.

שם בב"י והרמב"ם כתב אין למחר לשלח אשתו ראשונה וכו' ול"נ דהא דכתיב כי שנא שלח וכו' נסחא משובשת נודמנה לו בספרי הרמב"ם דכנוסחי דידן הכי איתא בפ"י מהלכות גירושין לא יגרש אדם את אשתו ראשונה אלא אם כן מצא בה ערות דבר ואין ראוי למחר לשלח אשתו ראשונה אבל שניה אם שנאה ישלחנה ע"כ, ומכל מקום נראה מדבריו דהלכה כב"ה מדכתב שניה אם שנאה ישלחנה אלמא דלא בעי' דבר ערוה כב"ש, וגם שנאה משמע על ידי שום דבר שעשת דע"י שמצא אחרת נאה הימנה אין לשנאתה, נ"ב⁵³ מאד באו הדברים סתומים בדברי הר"ם דלא משמע מלשון שכתב אם שנאה ישלחנה דרש"י פירש לה כר' עקיבא והיינו מצא נאה אחרת ממנה דוק.

סעיף ב' בב"י כתוב בתשובות הרשב"א סימן אלף רנ"ד שמעתי משם הגאון שאין אדם רשאי לגרש את אשתו אם אין לו לפרוע כתובתה כן מצאתי לרב אלפס בתשובה והביא ראייה מדתנן לקתה חייב לרפאותה ואם אמר הרי גיטה וכתובתה ותרפא את עצמה רשאי אבל שלא בכתובתה אינו רשאי ואם לא קבל עליו את הדין מנדין אותו עכ"ל, וכן כתב הר"ש בר צמח בתשובה ועיין בתשובת הרא"ש שכתבתי בסוף סימן קי"ז. נ"ב⁵⁴ ולא דמי לההיא דהרא"ש צ"ע.

סעיף ט' בטור אשה שנתגרשה משום פריצות אין ראוי לאדם כשר לישאנה שלא יכניס לביתו רשעה שהוציא זה מביתו. נ"ב הרמב"ם כתב בפרק עשירי מהלכות גירושין [הכ"נ] וז"ל ואשה שנתגרשה משום פריצות אין ראוי לאדם שיכניסנה שלא יאמרו זה הוציא רשעה מתוך ביתו וזה מכניסה ובגמרא לא תלו הדבר באמירה כי כן אמרו זה הוציא רשעה וזה מכניסה ונראה לומר דנקט הכי דאפי' הבטיחה⁵⁵ לו שלא לעשות כדבר הזה והרי היא כבנות ישראל הכשרות מכאן והלאה מ"מ אין ראוי לאדם כשר לישאנה שלא יאמרו וכו' דוק.

52 פיסקא זו שכתב הגאון רבי אברהם רוזאניס בגליון הטור שלו, נדפסה במשנה למלך הלכות גירושין פרק י' סוף הלכה כ"א על שמו של המשנה למלך בעוד שבאמת היא של חותנו זלה"ה.
53 גם פיסקא זו נדפסה שם ע"ש המשנה למלך בשינוי לשון קצת והיא של חותנו ז"ל בגליון הטור שלפנינו.
54 גם פיסקא זו נדפסה שם ונ"ל [ועי' ברמ"א כאן סעיף ו' ובח"מ וב"ש ופרי"ח].
55 רבינו מחדש כאן דהרמב"ם כתב בכוונה "שלא יאמרו" להורות דאף שבעצם אינו מכניס רשעה לתוך ביתו שהרי קיבלה על עצמה שלא לחזור על מעשיה וחזרה בתשובה אעפ"כ אין ראוי לאדם כשר לישאנה משום

סעיף י"ב בב"י ומ"ש עוד בד"א כשנתגרשה מן הנישואין וכו' גם זה מבואר שם, ומ"מ תמיהא לי מלתא דכיון דלהרא"ש אשת ישראל שנתגרשה מותרת לדור אפילו במבוי כמו שכתבתי לעיל משום דאפילו יבא עליה ליבא איסור לאו אם כן כי אתו לקמן אמאי משמתינן להו וה"ל לרבי' לפרושי דבכהן שגירש את אשתו מיירי וכדפרש"י ואי נמי באשת ישראל שאחר שגרשה נשאת ונתארמלה או נתגרשה דאיבא לאו. נ"ב⁵⁶ דברי מהריק"א נפלאו לי במה שהקשה דלמה לא גלה דבריו בלוח ממנה דבאשת כהן מיירי או באשת ישראל שנשאת לאחר ונתגרשה דאי באשתו שגרשה בלא נשאת הוא כיון דמותרת לדור אפי' במבוי כמו שמשמע מדברי הרא"ש משום דאף אם יבא עליה ליבא איסור לאו וכו' ולכאורה קשה דמה צורך היה לפרש כיון דהדבר מתבאר [דעל] מה שכתב תחלה שייד וזוהא לא הזכיר אשת ישראל שלא⁵⁷ נשאת לאחר, ועוד קשה שהרי הר"ם ז"ל דגרים המגרש את אשתו לא תדור בחצירו ובמבוי שרי כמו שכתב מהריק"א ופירש בריתא דלוח ממנה בישראל שגירש אף על פי שלא נשאת אעפ"י כן כתב דמגדין או מלקין אמאי לא הקשה לו להרמב"ם דכיון דמותרת במבוי אחד כי אתו לקמן אמאי משמתינן להו אלא ודאי דהא לא מברעא דכיון דעבר אדרבנן וקרוב הדבר לבא לידי עברה החמירו שמתא או ננידא עליהם דוק.

סימן קכ"ה סעיף ז' בב"י. וגם המרדכי בפרק הנוכר ואפי' בתפילין ומוזוות כתב בספר התרומה דמועיל תיקון בחיבור ולא דמי לחק תוכות ותמיהא* לי על תשובת הרא"ש שכתב דביקות האותיות פוסלין בארצנו ולא אשכח לה שריותא אלא היבא דא"א להביא אחר ואפילו איפשר להביא אחר יגרוור הדביקות ושמה סוכר הרא"ש דנהי דגנרירת הדביקות לא מיפסיל משום חק תוכות מ"מ צריך שיגדרם הסופר שכתב הגט במצות הבעל אבל אחר לכתחלה לא אלא היבא דלא אפשר ואף על גב דגבי תפילין שרי לגרוור הדביקות אלמא לא חשיב כתב דאם כן ה"ל כתבם למפרע ופסולים האי טעמא סגי לאכשורי בדיעבד אי היבא דלא אפשר אבל היבא דאיפשר לכתחלה צריך שלא יגדרם אלא מי שצוה הבעל לכתבו כיון שעל ידי גרירה זו חשוב גט כשר לינתן לכתחלה [בנ"ל]. נ"ב⁵⁸ [דב] רי מהריק"א קשים [ה] רבה במה שתמה [על דב] רי הרא"ש ועייל [פילא] בקופא דמחטא [וכל ד] בריו אפום [ריהט] ה כי הרא"ש זל[ל] ה לא דצריך [לגרוור] דבקות כלל [כ] תב אבל במקום [עייגון ל] א הייתי פוסלו [אלא] דבלא תקון נמי [מכ] שירו דהא לא [כתב] מכשירו ע"י [תיקון לכן] נראה עיקרן [של דברי]ם דהא דמהני [תיקון בכו] לי עלמא היינו [קודם ש] חתם הגט ובא [להורות] דאין בו משום [חק תוכ]ות אבל בגט [הבא מ] מקום אחר חתום [ואח"כ] נמצא בו דבוק [באותיות ה] גט וכיוצא הוא [שכ] תב דמן הדין אין הדבקות פוסל אבל

שלא יאמרו זה הוציא רשעה וזה מכניסה שהרי אין יודעים מהבטחתה, ונראה פשוט שאם חזרה בתשובה בפרהסיא ומפורסם לכל שהיא חזרה להיות כבנות ישראל הכשרות מותר לישאנה שהרי גם החשש שלא יאמרו ליבא כאן.

ויש לציין שברמב"ם מהדורת פרנקל תיקנו הלשון "שאינן זה מוציא רשעה מביתו וזה מכניסה לתוך ביתו" והוא עפ"י כמעט כל כתבי היד, ולפ"ז ליבא כל החידוש.

56 פיסקא זו נדפסה במשנה למלך בהלכות איסורי ביאה פרק כ"א הלכה כ"ז בשינוי לשונות שעשה המגיה והמסדר כדי להתאימם על הרמב"ם.

57 במשנה למלך שם ליתא לתיבת שלא, וצריך לתקן שם עפ"י הנכתב כאן כי מוכח דזהו הנכון.

58 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

בארצו שהוא [בא ממקום אחר] אין תקנה בדבר כי חתום הוא וכבר חתמו [העדים] בגמ שאינו כשר ומה יושענו זה התקון דה"ל [בלא] עדים לכשתמצא לומר שהדבוק פוסל ולכך הכשירו בדיעבד במקום עיגון שלא לחוש לאותה סברה ובלא תקון כלל דאם בא לתקן [לא יועיל] לה מידי ולא יצא מידי סברת המצריך תקון וזה ברור בעיני וצ"ע.⁵⁹

סימן קל"ז סעיף ב' בב"י. צריך שיתירנה היתר גמור וכו' ולענין הלכה כתב הר"ן ופרש"י דרבי יוחנן בחיי חזקיה רבו נחלק עליו ולפי זה איפשר דלא קי"ל כסתם מתניתין לפי שאין הלכה כתלמיד במקום הרב אבל לדעת ר"י לאחר פטירת חזקיה נחלק עליו ולפי זה הלכה כרבי יוחנן וכן דעת הרשב"א וכתבו הרשב"א והר"ן שכן דעת הר"ף שכתב משנתנו כצורתה וגם הרא"ש שהלך כדרכו וכתב משנתנו כצורתה משמע דהכי נמי סבירא ליה וכן דעת הרמב"ם בפרק ח' מהלכות גירושין וכן דעת רש"י שכתב* בהזורק אמתניתין דאמר לה כנסי שטר חוב זה וכו' אינו גמ עד שיאמר לה הי גיטיך ואפילו לאחר שבא לידה אמר לה כן ודיו. נ"ב⁶⁰ אין אלו מדברי הרב [ז"ל כי מה] ענין מה שכתב ד[ברי רש"י] בהזורק דבהיה ליכא [מחלוקת לרבי] דקימא לן [כוותיה] דאינו [צריך] ליטלו מידה אלא [הכי] מ[מחלוקת] דמספקא לן אי הלכה [כחזקיה] או כר' יוחנן מטעם [הואיל] וקנאתו לפסול לכ[הונה] ומה [יושענו זה שכתב [רש"י] בהזורק]⁶¹ ועוד מה זה שכתב [על הר"ף והרמב"ם] וכן כתב רש"י הרי [הוא] שכתב דאין צריך ל[יטלה] מידה ואנן איפכא [רוצים] ללמוד ממנו [דהלכתא כרבי] יוחנן ועוד שרש"י [סוכר] דר' יוחנן בחיי חזקיה נחלק עליו ולפי זה למד[ין] דרש"י דסובר דהלכה כחזקיה [ה] דר' שמעון בן אלעזר הוויא מת[ני] ובא [חזקיה לדחותה מהלכה] ומכל אלו מוכח דמ[ת] הוא דוק.⁶²

סימן קמ"א טור סעיף ל"ט. אמר לשליח הולך גמ לאשתי ואמר לו איני מכירה או כיוצא בזה שאמר לו אני מתבייש ליתנו לה ואמר לו אם כן תנהו לפלוני שהוא מכירה ויתנהו לה ראשון לא נעשה שליח לגירושין רק להוליד הגמ לאותו פלוני לפיכך אינו יכול ליתן הגמ לאשתו* ולא לעשות שליח אחר להוליד הגמ לאותו פלוני ואותו פלוני הוא שליח לגרש ונותנו לה או או משלחו לה ביד אחר אם נאנס או חולה. נ"ב⁶³ יש לספק אם של[יה ראשון] שניתן לגירושין [מצי משו] שליח בחלה או [נאנס לשליח] אחר שיתנו לפל[וני שיוליך] אותו פלוני לא[שתו מאחר] שזה השליח השני [שעושה] הראשון שליח של[א ניתן] לגירושין הוא אפש[ר] דלא

59 ונראה שהב"י ביאר דבר תשובת הרא"ש דפסל גם קודם חתימת העדים, כי לא הזכיר שבא מארץ רחוקה אלא אח"כ, דבמקום עיגון שבא מארץ רחוקה לא היה פוסלו. אבל שלא במקום עיגון היינו שלא בא מארץ רחוקה אלא נכתב כאן פסל לכתחילה ומשמע גם לפני החתימות. ועפ"י תירוץ שכתב בב"י פסק בשו"ע דלפני החתימות (אם הסופר נמצא) יגרור האותיות לכתחילה גם בלא דחק ועיגון, וכ"כ הב"ש. אבל הרמ"א הצריך שיהא במקום עיגון גם לפני החתימות, וכהבנת הב"י ברא"ש לפני תירוץ.

60 קטע זה נדפס עתה לראשונה.
61 קושיא הראשונה של רבינו הקשה גם בבית מאיר כאן, ופלא שלא הקשה הקושיא השניה שהיא יותר מוכרחת.

62 ובטור הוצאת "שירת דבורה" הציצו בהגהות והערות דאולי דברי רש"י אלו שהביא הב"י מקומם בקטע הקודם של הב"י שהביא דבהיה דהזורק הלכה כרבי, דאיכא סתם מתני' כוותיה מדתנן סתמא עד שיאמר לה, וע"ז הוסיף כן פירש רש"י שם את הסתם מתני' עד שיאמר דהכוונה כרבי דאפי' אחר שבא לידה אומר לה כן ודיו.

63 קטע זה הביא המסדר של המשנה למלך בהלכות גירושין פ"ט הלכה ל"ט בסוגריים והתחיל כלשון "א"ה נסתפק הרב מהר"א רוזאניס ז"ל".

מצי] למשוי אלא שליה [כמוהו] שיוכל לעשות ש[ליח אחר] אבל כיון שזה ה[שני לא מצי] משוי שליה אפי' [חלה איכא] קפידא דבעל כבי האי שמיע[ט בשליחותו].

שם בטור סעיף מ"ט. כתב הרמב"ם א"ל תנהו לה ביום פלוני ונתנו לה בתוך הזמן אינו גט אל תתנהו לה אלא ביום פלוני ונתנו לה בין מלפניו בין מלאחריו אינו גט שהרי הקפיד על עצמו של יום ומשמע מדבריו אבל כשאומר לו תנהו לה ביום פלוני יכול לאחר ובלבד שלא יקדים. ג"כ כבר כתב ר[בינו] הרמב"ם דמ[יירי מדאורייתא] וזה שכתב [אינו גט, וזה] אמת מדברי [הרמב"ם] עצמו שכתב [באותו] פרק עצמו שהוא פרק תשיעי (הלכה כד) וז"ל הרי שאיחרו א[חר הזמן] שאמר וכו' הרי זה פסול ע"כ, הרי בהדיא דמידי פסולא ד[רבנן] לא נפיק ומאי דכתב כאן הטור בשמו מיירי בפנים[ול הגט מדין] תורה דאינו גט כלל עיין שם.⁶⁴

שם בב"י סעיף נ"ו. כתב הרמב"ם בפ"ז בא הבעל ואמר לא גרשתי מעולם וגט שהובא לה מזויף הוא יתקיים בחותמו ואם לא נתקיים ולא נודעו עידיו כלל תצא והולד ממזר שהרי אינה מגורשת אבד הגט הרי זה ספק מגורשת וכתב הרב המגיד משמע דכשלא נתקיימה מחזיקה הרב כא"א גמורה והולד ממזר גמור מן התורה ונראה שהוא סבור דאע"ג דקים שטרות דרבנן הכא שהבעל מערער וטוען בבריא מזויף והיא אינה* יודעת בזה דבר וחתימת העדים אינה מצויה [ה]עמידנה על חזקתה שהיא א"א. ג"כ⁶⁵ אין דברי הרב המגיד [מחזורים] בזה דהרי הרמב"ם בפ[י"ב] מגירושין (ה"ג) גבי אשה עצמה שהוציאה גיטה ואמרה [שהבעל] נתנו לה כתב דאם ל[א] נתקיים אינה מגורשת וכבר [כתב] הר"ם (בפ"ט) [בפ"י] שכל מקו[ם] שכתב אינה מגורשת הרי [היא] אשת איש גמורה הרי [שאפי'] ידעה היא ואומרת בעל [נתנה לי] לגירושין כל שלא נ[תקיים] אינו גט ומכאן תשו[ב] בה[א] למה שפירש מהר"ק"א דלא[א] בטל לגמרי קאמ[ר] אלא[א] קרוב לבטל וזה א[ינו] במשמע כלל מא[חר] שכתב אינה מגורשת[ת] וכל מקום שאמר א[ינה] מגורשת הרי היא כא[שת] איש לכל דבריה כמ[ה]ן שפירש (בפ"ט) [בפ"י] דוק.⁶⁶

שם טור סעיף ע"ז. אבל היוצא ליהרג בדיני גוים אחר פסק דין חשוב כמת ובלבד שעדי ישראל מעידים שיצא ליהרג. ג"כ⁶⁷ הרב מהריק"א [ביאר את דברי] הרא"ש [דצריך שיהיה מעיד] ישראל [מפני שגם] גוי מל[ך] ת[ב]י"ד של גוים דאינם [נאמנים]. וזה קשה דהא גוי במל[ך] ת[ב]י"ד נמי מצי לה[עיד] ביוצא ליהרג בב"ד ש[ל] גוים דלא שייך [עבידי] לאחזוקי שקריהו [א]לא [בע]רכאות אבל גוי ב[עלמא] לא וכן כתב מהר"מ"א [סי' י"ז סי"ד] בשם הרב ת"ה ז"ל ב[פסקים סי' ל"ד] וא"כ קשה למה הצריך [הרא"ש] שיעידו עידי ישראל [הרי גם] גוי בעלמא נמי בלא [ערכאות ה]לא [הוא] מצי להעיד, ונראה [דהרא"ש] ז"ל והטור כונו ל[מה] שכתבו

64 במשנה למלך גירושין פ"ט הלכה ל"ג הקשה על הרמב"ם שסותר עצמו ותיריך דשם מיירי מדרבנן וכאן מיירי מדאורייתא. ולרבינו כאן היה הדבר פשוט בדברי הרמב"ם שהרי הרמב"ם דייק וכתב בהלכה כ"ד "פסול" ובהלכה ל"ג כתב "אינו גט", אלא שבא לבאר שזהו גם כוונת הטור, על אף שכתב בלשון "יכול לאחר" כוונתו דמה"ת יכול לאחר.

65 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

66 וכ"כ הב"ש כאן בס"ק ע"א אלא שסיים דלהלכה יש להחמיר שיתפסו בה קידושי אחר משום החולקים על הרמב"ם וס"ל דהוי ספק קידושין ע"כ. ואולי י"ל דגם הב"י ס"ל דלהרמב"ם בטל לגמרי והוי כא"א, אלא לגבי קידושי אחר יש לחשוש אולי יתקיים בעתיד.

67 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

התוס' גבי ש[מעו] מב"ד של ישראל ו[כתבו דלא] מהימן גוי מל"ת א[לא] כשאומר [ש]מת אבל [אמר שיצא] ליהרג דמעי בה לא [מהימן] והם הם דברי הרא"ש [אולם] קשה בדברי הטור [בס' י"ז שכתב בשם הרא"ש שגם בהעיד שנהרג אינו נאמן].⁶⁸

סימן קמ"ב בב"י סעיף י"ד. כתב הר"ש בר צמח בתשובה על אשה שנתגרשה בגט ששלח לה בעלה ע"י איש שיתנהו ביד שלוחו* ולא היו שם עדים מצויים לקיימו אלא המביא שאמר בפני נכתב ובפני נחתם אינו דומה לאשה עצמה המביאה גיטה דכיון דא"ל שוי שליח שתרצי הרי היא שלוחו של בעל מש[א] כ"ב באיש זה שאינו עושה אלא מעשה קוף בעלמא ובודאי אם היה אומר לו עשה שליח שתרצה היה הנדון דומה וכיון דשליח זה שליח שלא ניתן לגירושין הוא אינו נאמן לומר בפ"נ ו"נ דאינו שליח כלל והאריך בדבר. נ"ב⁶⁹ הן אמת כי מדברי הרמב"ם [ם] ז"ל שכתב האשה המבי[אה] גיטה דאמר לה הוי של[יח] הולכה עד דמטת לב"ד [פלוגי והם יעמידו שליח וכ"נ מדכתב פלוגי] משמע דלא [ם"ל להא] דהר"ש דהא אין מעשה [האשה אלא] מעשה קוף בעלמא [לפי] הקדמת הרב דהכל תל[וי] באומר לשליח הראשון[ן] שוי שליח שתרצה דאז נקרא שליח שניתן לגיר[ושין] אבל באומר [שי] שוי פלוגי [שליח] לא מהימן לומר בפ"נ [כדברי הרמב"ם] כתב הטור איברא דהרב מהר"י מטראני פירש דב[רי] הר"ש ז"ל בח"א סי' ל"ד דר[וקא] בעושה שליח עכשו לא[ותו] פלוגי שהוא במקום א[חר] ונתן הגט ביד זה השל[יח] להגיעו אצלו אז הוא [דכתב] הר"ש [דהוי] שליח שלא ניתן ל[גירושין] אבל כשאומר לשליח הוי שליח עד דמטי [לאותו] למקום ושוי שליח ל[הולכה] להוליכו לאשתו אע"פ [שאין] זה יכול להוליכו כיון [שמכוחו] נעשה השליח השני [שליח] לגירושין מקרי ושליח [פלוגי] דנקיט הרב לאו דוקא.⁷⁰

סימן קמ"ג בב"י סעיף כ"ד. וכתב הר"ש בר צמח בתשובה מי שגירש אשתו ואסרה על שמעון ונשאת ללוי והיו לה בנים ממנו ונתאלמנה ומת המגרש ונשאת אח"כ לשמעון שנאסרה עליו לדעת התוספות גט בטל ובניה ממזרים אבל בה"ג כתב גבי ע"מ שלא תשתי יין כל ימי חייו פלוגי ופליגי רבנן ואמרי כיון דבחייו לא עברה עלויה תנאיה ולאחר מיתה הוא דעברה כיון דמית ליה בטיל ליה תנאיה ולא בטיל ליה גט למפרע ע"כ ואם לא נשאת לשום אדם עד שמת המגרש פשיטא דמותרת לשמעון אבל יש דקדוק בזה שאם נתאלמנה משמעון שנאסרה עליו אם מותרת לכהונה כיון שנתבטל הגט או אסורה דתנאי נתבטל* גט לא נתבטל והכי משמע עכ"ל. נ"ב⁷¹ [דברים] אלו שכתב הר"ש בר צמח [מאד] [תומים] דאדיכא קאי הרב [דהא לפי] [ם] ברת התוס' אין כאן מקום [לומר] שתהא אסורה לכהן דכיון [דהתנאי] ממשיך והולך עד [אחר] מיתת המגרש כד בטל [התנאי] הו"ל אשת איש למפרע [והוי] אלמנה ומותרת לכהן

68 ע' בב"י שם בס' י"ז שתמה על הטור מה ראה בדברי הרא"ש יותר מבגמ', אך הט"ז שם סק"א כתב דהטור דייק מלשון הרא"ש ששינה מלשון הגמ' דבגמ' איתא "דשייכ" בלשון רבים, והרא"ש כתב במידי "דשייך" ביה בלשון יחיד, ומזה הבין הטור דהרא"ש סובר דגם עד גוי שאינו מהערכאות אינו נאמן על דבר שהיה בערכאות (גם אם אמר שכבר נהרג), דכל גוי רוצה לפאר את הערכאות שלהם.

69 קטע זה נדפס עתה לראשונה.
70 וכ"כ הבי"ש בסק"ד דאין הדבר תלוי אם אומר פלוגי דהיינו שמייחד למי שימסור השליח או לא. אלא תלוי אם כבר מינה הבעל את השני לשליח או נקרא המביא מעשה קוף בעלמא, אבל אם המביא ממנה מכוחו שליח שני אע"פ שהבעל אמר לו את מי ישלח, נקרא המביא שליח לגירושין. ועי' בבית מאיר שחולק.

71 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

[ולבע]ל הלכות גדול[ות] הוי איפכא ואפשר [דכו]נת הרב לומר דאי לא [נשאת] לשום אדם בין לרבתינו [בעל]י התוס' בין להלכות [גדול]ת מותרת אי משום [גרש]ה או אלמנה אבל [אם] איכא [איסור]א להנשא לכהן לתוס' [דס"ל] דנתבטל הגט מותרת [ולהל]כות גדול[ות] אסורה דתנאי [נתבט]ל גט לא נתבטל [ולשון נתב]טל דקאמר היינו שכלתה [התנאי] ושוב לא שייך תנאי [מחו]דשת והכי נקיט הלכות [גדול]ת לישניה בעיקר [פלוג]תיה כיון דמית בטל [ליה] תנאיה ולא בטל גיטא [למפרע] וכו' כונתו [דנקטינן] כהלכות גדולות [בעיק]רה והאמת שקצת דחוק [פירוש] זה ועוד והכי משמע [שכתב הב"י] לא אתי כ"כ שפיר [דמ]אי הכי משמע שכתב [דאי אמר]ת לפסקא דהלכות [גדול]ת אתי קשה שהרי [המגיד משנה] דחאה בשתי ידיים [בע]מ"שלא תשתי יין [לעולם דלי]תא לדהלכות גדולות [דהרי איתא דאם] אומר כל ימי [חייכי] לא מקרי כריתות [אבל ב]כל ימי חיי פלוני [הוי] כריתות שמא ימות [ואינה א]גידא ב[י]ה כל ימי [חייכי] נמי דלמא מת [המגר]ש ושוב פסק תנאה [ואינה אג]ידא ב[י]ה והוי כריתות⁷².

סימן קנ"ב בב"י סעיף י'. כתב בעל העיטור אפי' אם יתקיים בחותמיו וכו' וכתב רבינו ואינו יודע מה בירור יש אחר הקיום וכו' והא פשיטא דלענין טענת מזויף הדין עם רבינו אבל דברי העיטור יש לישבם שהם על טענת* פקדון ותנאי דבכה"ג קיום אינו מוציאנו מידי ספק עד שתביא עדים שנתנו לה לשם גירושין בלא שום תנאי. נ"ב⁷³ [ביאור] דברי מהריק"א [ליישב] דברי בעל העיטור [דמייירי] שהמערערים אומרים על תנאי [היה או] פקדון וכיוצא [בו] הכי מתפרשים [דברי העי]טור, קשה דהאיך [כתב דהוי] תרי ותרי⁷⁴ שהרי [עירי הקיו]ם אינם סותרין [את האו]מרים פקדון [היה וכלי דין] בחזקת אשת איש [מ]מ"מ [אסורה] ואפשר לישב [דברי] מהריק"א דמייירי [היכי] דשנים אומרים [על תנאי] זה ניתן ושנים [האחרים] שהם עדי הגט [אומרים לגירושין] ועל זה [אמר] דתרי ותרי נינהו [ו]אין תקנה אלא עד שיתברר שקיים תנאה או עבר זמן התנאי שהתנה וזהו בירורו לדעת בעל [העיטור] איברא דאין זה דרך מהריק"א שהרי סיים עד שתביא עדים שנתנו לשם גירושין בלא שום תנאי ואפשר לדחוק שכונתו [היא שאח"כ] יתברר שחזר ולקחו ונתנו בלא שום תנאי דאינו סותר מה שהגידו הראשונים לומר תנאי היה וזהו בירורו דוק.⁷⁵

סימן קנ"ג בסופו בב"י סעיף ג'. ואם היא אומרת שנתגרשה בו וכו' אפילו אינה אומרת נקב יש בו בצד אות פלוני וכו' עד סוף הסימן הכל מפורש במה שכתבתי בראש סימן זה בשם הרא"ש ז"ל. נ"ב⁷⁶ לדעתי אין דברי [הטור] מפורשים כדע[ת הרא"ש] דלהרא"ש ז"ל אפי' [הבעל] מכחיש ואומר [שלא] נתנו לגירושין [כלל סגי] כשצמצמה מד[ת ארכו] ורוחבו ולא ב[עיני] נקב] יש בצד אות [פלוני] אפי' גבי איסורא [ואומר] אני דהטור ז"ל [לא כתב] בזה גבי מלתא [דאיסורא] אלא גבי ממונ [דמייירי] כשהבעל נמי [מודה] שנתנו לה אלא [שטוען] שהחזירנו

72 הנה בתשב"ץ בפנים אכן כתב בדברי רבינו דלגבי כהונה זה תלוי במחלוקת תוס' ובה"ג, אך סיום דברי הב"י "והכי משמע עכ"ל", נראה שנשמטו כאן דברים מהב"י, דבתשב"ץ יש המשך, וז"ל: ולכאורה משמע שבמיתת הבעל נתבטל תנאי, אלא שצורת ההלכה מראה כדעת בעלי התוס' ואין בידי להכריע וכו'.

73 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

74 וכן הקשה הפרישה.

75 וכן תירץ הכתונת פסים, ועי' ב"ח שתירץ שהבירור יהיה שיבואו עדים ויפסלו את המערערים בגזלנותא.

76 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

לה [בעל וכבר] נפרעה כתובתה [ובזה סגין] במדת אורכו ו[רחבו] בצמצום אבל [בריש הסימן] דברי הטור דמי [ירי במלתא] אסורא שהבעל [טוען] שמעולם לא [גירשה בזה] דקדק וכתב אם [נותנת] סימן כגון נק[ב יש] בצד אות פל[וני] דמשמע דוקא [בסימן] מובהק כזה [ודוק].⁷⁷

הלכות מיאון

סימן קנ"ה בטור סעיף י"ח. והרמב"ם כתב היתה בת עשרים פחות ל' יום וגולדו בה סימני אילונית הרי היא אילונית ע"כ ונ"ל דטעות סופר* הוא אלא כך יש לו להיות אם היא בת י"ט שנה ול' יום דקיימא לן דלא בעינן עשרים שנה שלמים וכו'. נ"ב⁷⁸ [ואני אומר] בשלשה מקומות [בפ' ש]ני דהלכות אישות [כתב] הר"ם לשון זה היתה [בת עש]רים פחות [שלשי]ם יום גבי אשה [ואיש] ודוחק גדול [לן]מר דטעות נפל [בם]פר המעתיקו [ומשבשתא כיון דעל סירכיה] נקיט ואזיל [בשיבוש] ובשלשה הויא [חזק]ה [וכך] הם דברי הר"ם [לשיטתו] וכן דעת הרב [המגיד] והראב"ד ולא [נקטו שהיה] בטעות דוק.⁷⁹

שם בטור סעיף כ"ג. ור"ת כתב שאם הביאה ב' שערות כיום האחרון של שנת י"ב חשיבה שפיר גדולה. נ"ב⁸⁰ דברי הטור בסברת ר"ת [נכתבו] בקיצור דא"א לומר ד[ביום] האחרון של שנת י"ב ח[שובה] גדולה דבכל דוכתא [איתא] בת שתיים עשרה ויום א[חד] וכן י"ג ויום אחד ל[כן] ברור דהכוונה] כיום ראשון אחר שגש[לם שנת] הי"ב לנקבה והיא תח[ילת שנת] הי"ג הוא דחשוב לה [גדולה] וכן פירשו התוס' [להדיא] בסברת ר"ת בפרק [בא סימן (מ"ט.)] דלא כתב ר"ת כן אלא [על יום] הראשון מתחלת י"ג [שנה].⁸¹

הלכות יבום

סימן ק"ס בטור סעיף י'. נפלו לה הנכסים בעודה תחת בעלה ומת ונפלה לפני יבם אין צ"ל שלא תמכור בנכסי צאן ברזל שהרי היבם אוכל כל פירותיה אלא אפילו נכסי מלוג נמי

77 המהרש"ל והביאו הדרישה הביאו גירסא אחרת בדברי הטור כאן בסוף הסי' דמיירי גם כאן כשהבעל מכחיש את כל הגירושין ולא בטען שגירשה והחזירתו לו מחמת פרעון הכתובה. ובט"ז כותב דכן היה גירסת הב"י בטור, והמהרש"ל הקשה על גירסתינו דאי מיירי שטוען שגירשה והחזירתו לו מה הראיה מהסימנים שנותנת הרי היה הגט בידה לפני שהחזירתו וראתה את הסימנים ועי' בשו"ע ובבאר הגולה אות ו' וב"ש סק"ד וסק"ה.

78 תוכן הדברים כתובים במשנה למלך פ"ב מאישות ה"ד.

79 כוונתו שהם אכן הקשו על הרמב"ם וחלקו עליו אבל לא תלו את הדבר בטעות סופר, ועי' בהגהות תויו"ט על הטור שהביא גם מפירוש המשנה להרמב"ם שכתב כן. ועי' ב"ח בס' קע"ב שמצדיק דברי הרמב"ם.

80 קטע זה נדפס עתה לראשונה, וראה להלן מדברי חתנו המל"מ בנושא זה.

81 לשון התוס' שם בשם ר"ת ביום אחרון של י"ב שנים "ויום אחד", ומזה הביא רבינו דמיירי ביום הראשון של שנת הי"ג, אולם הטור כאן ובתוס' הרא"ש לא כתבו התיבות ויום אחד, ובפסקי הרא"ש שם לא היו תיבות אלו והמעדני מלך הוסיפם בסוגריים, וכתב התומים בחו"מ ריש סי' ל"ה דאין להוסיף התיבות. אלא דהרא"ש פליג על תוס' בהבנת דברי ר"ת והטור פסק כאביו וכ"פ הרמ"א. והערוך לנו כותב דגם בתוס' צריך למוחקם דאל"כ היל"ל יום ראשון של שנת י"ג, ולא יום אחרון של שנת י"ב ויום אחד, שזה לשון מזור.

ובבית שמואל כאן סק"כ הבין ג"כ שזה מחלוקת בין תוס' והרא"ש בפ"י דברי ר"ת, והקשה כקושיית רבינו דבכל מקום איתא בת י"ב ויום אחד, אך רבינו כאן נקט דגם הטור ס"ל כתוס' אלא שנכתבו דבריו בקיצור. ובמשנה למלך אישות פ"ב הלכה י"ח כותב דלא כחמיו רבינו בדבריו כאן, אלא דמיירי ביום אחרון של שנת י"ב, ועל הקושיא תירץ דודאי לא תהיה גדולה עד הערב אלא דהשערות כיום האחרון אינם שומא אלא סימנים, אבל צריך להמתין עד הערב והגרעק"א ובני אהובה ועוד אחרונים תמהו על דבריו.

לא תמכור שגם בהם יש חלק ליכם בפירותיהן שחצייה שלו והחצי שלה ואם מתה יחלקו בה יורשיה* ויורשי הבעל וכו'. נ"ב⁸² עיין במהר"י קולון שרש צ"א.

שם בב"י סעיף י'. כתב הר"ש בר הר"ש בר צמח על ראובן שייכם יבמתו ולו בנים במ"ה ומתו הוא ובניו ואין ידוע אם האב מת תחלה או הבנים ואח"כ מתה האשה* ולוי אח[י] ראובן רוצה לירש והשיב כיון שהוא ספק אם מת ראובן קודם בניו או אח"כ יורשי האשה הם ודאי בירושתה ולוי היבם הוא ספק ואין לספק במקום ודאי כדאיתא בפרק החולץ. נ"ב⁸³ יבמה ש[דינ]ה ש[חולצת] ואינה מתיבמת [מוכת] מדברי מהר"י קולון [שורש] צ"א שאין היבם [יורש] בנכסיה כלום א[לא] כשהיא שומרת יבם יורשי בית אביה יורשים א[ותה] והמשנה של שומרת יבם שמתה לא דברה אלא ביבמה הע[ומדת ליבום] ומשום ספק כנוסה נגעו בה ועל זה נחלקו ב"ש וב"ה [איזה] חזקה מהם עדיף ודברי הר"ש בר צמח קשים לפי דרכינו [דלא הוי] ליה לתלות טעמו משום ספק ו[נ]דאי תיפוק ליה שאינה [עומדת] ליבום[.]. ויש ליישב דשאני הכא דהוא ספק העשוי להתב[רר] לנו להניח הנכסים בב"ד עד שיתברר הדבר ומשום[ם] ספק וודאי לא מ[עכבינן] הנכסים אלא מיד ינתנו ליורשי [האשה].

סימן קס"ט בב"י סעיף מ"ד. הסומא לכתחלה לא יחלוץ ואם חלצה מהסומא חליצתה כשרה, בפרק מ"ח תניא חולצת מן הסומא חליצתה כשרה וכתבו התוספות* וא"ת מהיכן ס"ד למעוטי סומא וי"ל מדכתיב לעיני הזקנים ה"ה לפני יבם א"נ משום דכתיב וירקה בפניו דהוי כמו לעיניו קמ"ל דלא עב"ל. נ"ב⁸⁴ [מוהריק"א] נגרר אחר סכרת [הרמב"ם] שכתב בפ"ד [והסומא אי]נו חולץ שנאמר וירקה בפניו ואין זה רואה משמע דסבירא ליה דבריתא דקתני [חולצ]ת מן הסומא חליצתו כשרה דוקא דיעבד הוא אבל לכתחילה בפניו דוקא בעי [והרי אינו רן] אלא דכיון דאין ריקקה מעכבת בדיעבד א"א לפוסלה חליצת [סומא ב]ד[י]עבד, אבל התוס' נראה דסוברים דמאי דקתני החולצת מן הסומא חליצתו כשרה לאו דוקא דה"ה דלכתחילה חולצת⁸⁵ שהרי הקשו דמהיכא ס"ד למעוטי [סומא ואי ס"ד] קושטא דמלתא סברי דלכתחילה לא תחלוץ מאי האי דנקטי מהיכא ס"ד והוצרכו לומר דוירקה בפניו הוה ס"ד דהוי כמו לעיניו [הרי זה] קושטא [ד]מין[לאת לכתחילה] אלא דבדיעבד אינו מעכב מככה יעשה לאיש והתימה ממהריק"א דהביא דברי הר"ם על דברי התוס' ואין זוגם עולה יפה גם מוהר"ש בס' ג' הבין [בדברי הת]וס' דסברי כהר"ם ומטעמיה ודעתם רחבה מדעתינו שלדעתי הם סברות הפוכות והרב הנמוק⁸⁶ נמי סובר [כ]דברי התוס' שלכתחילה נמי [חולצת].

סימן ק"ע טור סעיף ט"ו. ג' אחיות יבמות שנפלו לפני ב' אחין יבמין אם נפלו כאחת שלא הספיקה ראשונה לחלוץ עד שנפלה שניה ושלישית קאמר רב ששלשתן צריכות חליצה מכל אחד מהאחין ואם נפלה האחת תחלה וחלוץ לה אחד מהם כשתפול השניה יחלוץ השני וכשתפול השלישית צריכה חליצה מכל אחד ואחד שחליצה פסולה צריכה לחזור על כל האחין

82 קטע זה נדפס עתה לראשונה, ועי' בזה בקטע שאחריו.

83 קטע זה נדפס עתה לראשונה, ועי' במל"מ אישות פכ"ב ה"י.

84 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

85 המאירי בדף ק"ו כתב ג"כ בשם תוס' דסומא חולץ גם לכתחילה וכתב ראייתם מדאמרו שהדיינים צריכים לראות ולא נזכר שגם היבם צריך לראות, אך המאירי עצמו פוסק כהרמב"ם.

86 דברי הנמוק"י הם להלן בדף ק"ו, וגם הרשב"א והריטב"א שם סוברים דחלוץ לכתחילה.

ושמואל אמר בין שנפלו כאחת בין בזה אחר זה אחד חולץ לכולן ואיכא תרי שינוייא בגמרא לשינויא קמא אחד חולץ לאחת והשני לשניה ואחד מהם איזה שירצה חולץ לשלישית דכל היכא דמצי למיחלץ חליצה כשרה לא תחלוץ חליצה גרועה ולאידך שינויא אחד חולץ לכולן אפי' בתחילה דלפטור נפשה פטרה אפילו בחליצה גרועה ופסק הרמ"ה* כרב וכן פסק הרמב"ן. ג"כ כתב הראנ"ח בסי' ג"ב על יבמה [שהי]ה בה ספק גירושין [ונפ]לה לפני ב' יבמין דניתרת [בחלי]צת אחד מהם ולא שייך [לפ]לוגתא דרב ושמואל [בחלי]צה פסולה אי צריכה [לחזו]ר על כל האחין דמה [נפשך] אם הגירושין הם גירושין [אינה צ]ריכה חליצה כלל ואם [גירושין] אין כאן הרי היא עולה [ליבום] וחליצה מעולה הוי [וכן] הסכים מהר"ש [(בח"ג)] בסי' ג"ח [שם שהם כתבו משם [מהריב"ל] דצריכה לחזור על [כל האחין] לא חששו לסברתו [אף] שמוהר"שד"ם בסי' צ"ב [הביא] תשובת מהרי"ט [מהר"י טייטלבוך] רבו [דצריך לחזור על כל האחין] כיוצא בזה בספק [מגורשת] ואתי עלה מטעם [חליצה] פסולה כנראה דאף [בזה] שייך פלוגתא דרב [ושמואל], איברא דמדברי [הריב"ש] בסי' קצ"ט למתבונן [נראה דבכי האי גוונא] לא מ[קרי חליצה פסולה] [דזה] שאינה עולה ליבום [הוא מספק וכדברי] הראנ"ח ומהר"ש [ותמה]תי על מהרי"ט [שסמך] קצת [על] דברי הריב"ש ז"ל [והראיה דרק על הראשונה דן] אי פסקינן כרב או [כשמ]ואל ולא השניח [בשניה הא] למדת מ[ז]ה דלא [ראה] בזה דין חליצה [פסולה] גם הראנ"ח [הסתפק] אם ללמוד מהם [חילוק זה] אפשר לומר דיש לדחות ראיה זו על צד הדוחק ולכך לא נסתיעו ממנה [ולדע]תי יש ראיה ברורה דוק.

הלכות חליצה

סימן קע"ג טור סעיף ה'. ראיתי בדברי הרמב"ם שאם היתה היבמה בספק ערוה שחולצת ולא מתיבמת ויראה שהוא טעות סופר דממה נפשך תתיבם שאם לא היתה עליו ערוה הרי היא זקוקה ליבם ואם היתה עליו ערוה לא תפסי לו בה קידושין והרי היא ליבם כאשה נכרית. ג"כ⁸⁷ [אין כאן] טעות סופר אבל [דברים] ברורים הם ומיירי [שקידש] הבעל אחת משתי [אחיות] ואינו יודע למי קידש [ומת ו]חגיגה אח מאביו [לייבם] אחת מהם אי אפשר [שהרי היא] ספק אחות זקוקתו [ולכן] חולצת ולא מתיבמת [ו]מהריק"א נדחק הרבה [בדב]רים קשים לשמען.

תושלב"ע

★ ★ ★

87 קטע זה נדפס עתה לראשונה.

88 במשנה למלך הלכות יבום וחליצה פ"ו ה"ג הביא קודם דברי הב"י שכתב זאת גם בכס"מ והקשה על דבריו, ולבסוף מסיק כהדברים דכאן דמיירי בקידוש אחת משתי אחיות. והב"ח תירץ דהמדובר על צרתה דחולצת אע"פ שכבר נשא היבם ספק ערוה, דשם היתה ערוה לבעלה ועדיין צרתה זקוקה, וע"פ בב"ש סק"ב שתירץ באופן אחר, ועי' באר הגולה אות ד' דצריך למחוק בבא זו.

חידושי תורה

הרה"ג רבי דוד לאו שליט"א

תחילתו בפשיעה וסופו באונס

ואת האישה כאיש לכל הנזקים שבתורה.
(ראה גם במכילתא מהדורת רבין-הורביץ
עמ' 287 שינויי נוסחאות).

כתב שם המשך חכמה, וזהו כוונת
הירושלמי ריש פ"ק, א"ר לא צריך הוא
שיאמר בכל חד וחד, השור מלמד וכו',
והאש מלמד על כולם שהוא חייב באונסין,
ופירושו לענ"ד דכמו האש כיוון שתחילתו
בפשיעה אף שסופו באונס שאינו יכול
לכבות ולהציל חייב, כן כל המזיקים חייב
אם תחילתו בפשיעה, שלא שמר שורו, אף
שאחר כך הבעלים אונס ואינו יכול לשומרו
חייב, ואין זה גדר תחילתו בפשיעה וסופו
באונס דלקמן דפליג בהא, דהתם על האונס
מתחילה לא היה לו לחשוב שיקרה כך, אבל
הכא כוונתו שמתחילה היה לו לידע שיהיה
אונס אחר כך, ולקמן גבי טמון מתחילה
באונס על זה שלא פשע כיוון שהיה טמון.

אמנם יש לעיין על עיקר פירושו, שהרי
במכילתא העמידו בתחילה את השאלה, עד
שלא יאמר יש לי בדין הואיל וחייב על ידי
קנוי לו לא יהא חייב על ידי עצמו, אם זכיתי
מן הדין למה נאמר כי תצא אש וכו'.
ובפשטות הקושיא היא שכיוון שכבר נאמר
בתורה נזקי שורו, היינו התורה כבר חייבה
את האדם אם ממונו הקנוי לו הזיק, א"כ
לאיזה צורך אמרה התורה נזקי אש, שהוא על
ידי עצמו, שהוא הדליק בגופו את האש, ועל
כך באה התשובה האמורה. אבל אם זו
הקושיא, הרי ששיטת המכילתא היא לפרש
פרשה זו על אשו משום חיציו, דהיינו אש

הגמרא דנה בכמה סוגיות בשאלת
תחילתו בפשיעה וסופו באונס. בטרם נבאר
סוגיות אלו יש להקדים שמצאנו בכל מקום
שהאונס פטור, מלבד אדם שמועד לעולם,
וגם בזה יש שיטות ראשונים שיש אונס גמור
שפטור, ובזה יש לבאר שיש שני אופני פטור
באונס שחלוקים ביסודם ובשורשם. יש
פטור באונס בגלל שהוא אונס, כלומר
מציאות האונס היא שפוטרת אותו, ויש
פטור באונס לא בגלל מציאות האונס, אלא
בגלל העדר פשיעה, כי הפשיעה היא הסיבה
המחייבת, וכאשר אין פשיעה אין סיבה
שתגרום לאדם להתחייב, אבל אין צורך
שיהיה אונס כדי להפטור. מה שאין כן באופן
הראשון לא הפשיעה היא שתגרום חיוב,
אלא המעשה הוא המחייב, ועל זה נאמר
שאם המעשה נעשה באונס, הרי האונס
פוטרו, כי המעשה שנעשה לא יגרום לו
חיוב. א"כ, במקום שאין פשיעה, ומאידך
גיסא גם אין אונס, אם הפשיעה היא סיבת
החיוב, אז כשאין פשיעה אין סיבה לחייב,
למרות שלא היה אונס. אבל אם האונס הוא
הפוטור, מכיוון שכאן לא היה אונס אין סיבה
שייפטר.

מעתה, שנינו במכילתא פרשת משפטים
על הפסוק "כי תצא אש ומצאה קוצים" וגו',
כי תצא אש למה נאמר, עד שלא יאמר יש לי
בדין, הואיל וחייב על ידי קנוי לו, לא יהא
חייב על ידי עצמו, אם זכיתי מן הדין, למה
נאמר כי תצא אש, אלא בא הכתוב לעשות
את האונס כרצון, ושאינו מתכוון כמתכוון,

שלא שמר בהתחלה, כשבזמן הנזק הוא אנוס, ואי אפשר לחייב אדם על מה שנעשה באונס. ושמא יש מקום לפרש שיש כאן גדר "אם אינו עניין" וכו', כלומר באמת על איש משום חיציו לא צריך היה להשמיענו הלכה זו, שהיא פשוטה ומובנת מאליה. אלא שאם אינו עניין לאש, תנהו עניין לשור, ששם הסברא אינה פשוטה כל כך, ונתחדש שגם בשור אין לפוטרו משום אונס, כיוון שפשע בשמירה.

אמנם ההנחה הפשוטה שכאשר הנידון הוא על שילוח החץ אין מקום לפטור את המשלח משום אונס שאירע בזמן הנזק עצמו כתובה כבר בדברי הנימוקי יוסף הידועים (בבא קמא פרק כיצד הרגל). שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם חיוב איש הוא משום חיציו או משום ממונו. וכתב שם, איש משום חיציו, כאילו בידו הבעירו כדאמרן. ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת, וכן מאחזין את האור במדורה והולכת ונגמרת הדלקתה בשבת, ולפי זה הרי הוא כאילו הבעירה הוא בעצמו בשבת, וכל שכן הוא, דאילו הכא לא נתכוון להבעיר גדיש של חברו כלל, והכא עיקר כוונתו הוא שתדלק ותלך בשבת וכו', כד נעיין במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חיציו בזורק חץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו, באותה שעה נעשה הכל, ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא, דאי חשבינן ליה הוי לן למיפטריה דאנוס הוא שאין בידו להחזירה, והכא נמי אילו מת קודם שהספיק להדליק הגדיש, ודאי משתלם ניזק מאחריות נכסים ידיה, דהא נמי קרי כאן כי תצא אש שלם ישר, ואמאי מחייב, הרי מת, ומת לאו בר חיובא הוא, אלא לאו שמע מינה דלאו כמאן דאדליק השתא בידיים חשבינן ליה, אלא כמאן דאדליק מעיקרא משעת פשיעה חשבינן ליה, וכן הדין לעניין שבת, דכי אתחיל מערב שבת אתחיל, וכמאן דאגמריה בידיים בההוא עינדא דלית ביה איסור חשיב, עכ"ל.

שהוא הדליק בעצמו, "על ידי עצמו", א"כ יש להבין את תשובת המכילתא, שהיא גם כוונת הירושלמי לפירוש המשך חכמה, שאינו מובן איך אפשר שהלכה זו של גדר תחילתו בפשיעה וסופו באונס שאין בו פלוגתא יש ללומדו מאש על שור. בשלמא באש שהיא חיציו, שהחיוב הוא על מעשיו, והמעשה של האדם נגמר בזריקת החץ ועל כך הוא מתחייב, כגון מי שזרק חץ כשהיה פיקח ואחר כך נשתטה, ובוודאי יתחייב לשלם כשיחזור וישתפה, למרות שפגע החץ באדם או בחפץ כלשהו כשנשתטה, או אם יש לו ממון שיגבו ממנו על נזקו, וגם אם חץ זה פגע באדם והרגו, ויש עדים והתראה, אם חזר ונשתפה האם לא יעמוד לדין ויתחייב כדין רוצח, פשוט שכן. אם כך הרי איש שהיא משום חיציו גם יהיה הדין כן. וכללו של דבר, שהחיוב על האדם הוא על השעה בה יצא החץ מתחת ידו, שזה הוא המעשה שמחייבו. אבל בשורו שהזיק, שהחיוב הוא משום ממונו, בוודאי שנכון שסיבת החיוב היא בגלל שלא שמר, אבל החיוב לא נעשה בזמן שלא שמר, אלא בזמן שבהמתו הזיקה. לכן אע"פ שעיקר הסברא שמבאר המשך חכמה בכוונת המכילתא והירושלמי מאד מובנת, אבל מפירושו למדנו שסברא זו נלמדה מדרשת חז"ל, כי אילו ידענו לה לא היינו צריכים דרשה. נמצא אפוא שלולא גילתה לנו התורה יסוד סברא זו בכי תצא אש, הוזה אמינא שאע"פ שהייתה תחילה פשיעה בהדלקת האש, וכאמור מדובר באישו משום חיציו, וזה עוד עדיף מסתם פשיעה, מ"מ היה מקום לפוטרו ולומר שכעת, בשעת הנזק עצמו, כלומר השריפה המכלה את הגדיש והקמה הרי הוא אנוס, ויש לו להיפטר מכל חיוב. אם אכן יש סברא כזו חידשה התורה שהיא לא נכונה. א"כ מניין לנו לומר סברא מחודשת זו, שחידשה אותה התורה באש, מניין לנו לאומרה גם בשור המזיק. הרי מעשה השור ומעשה האש אינם דומים. מעשה השור אינו שייך לבעלים, וחיובו הוא בגלל שלא שמר, ומניין לנו לחייב על כך

מעשה של האדם להתחייב עליו, אלא כל סיבת חיובו היא משום פשיעתו, וממילא לא אכפת לנו מה שבזמן הנזק הוא אנוס, כי הוא מתחייב על המעשה אלא בגלל שפשע ולא שמר, וזה בעל השור פשע שלא שמר את שורו, ואין לו טענה לפטור עצמו בטענת אנוס שבזמן הנזק עצמו, כי אין באנוס כזה שבא מכוח פשיעה לפטור את בעל השור.

בתרומת הכרי (סי' שצב ס"א) כבר תמה כך וכתב, דמה שהוכיח דעיקר חיובו משום חיציו הוא משעת העקירה וחשיב כאילו נעשה הכל בעת ההיא, דאם לא כן אמאי תחייבו אחר כך דאנוס הוא שאין בידו להחזירו, תמהני דמה יענה לריש לקיש דסבירא ליה אישו משום ממונו, דאליביה ודאי לא חייביה רחמנא אלא אשעת ההיזק, ולא פטרי ליה לומר דאנוס הוא, שאין בידו להחזירו, דהכי חייביה רחמנא, דכל שנעשה ההיזק על ידי פשיעתו לא מצי מיפטיר בהאי טענה, ומ"מ לא מחייב אלא משום היזק.

היינו שתמיהתי הייתה משור המזיק, ואילו התרומת הכרי תמה מאישו משום ממונו, וזו כמובן אותה קושיא כי אין הבדל בין שור לאש, ומה שביארנו גבי שור בוודאי נכון גם גבי אישו משום ממונו.

גם מה שכתבתי לבאר כבר מצאתי באחרונים כן, בשו"ת זכרון יהונתן (תו"מ סי' ב אות יח) שכתב, דהנה לכאורה דברי הנימוקי יוסף צ"ע, דמאי הוכיח שע"כ מוכרח לומר דחיובא דחיציו הוא על השעה שיוצא החץ מתחת ידו, דאחר כך אנוס הוא, הא אדם מועד וכו', וצריך לומר דראייתו של הנימוקי יוסף היא מזה שחייב מיתה וארבעה דברים וכו', והשתא אי אמרת שהחיוב הוא על שעת הנזק, אמאי חייב מיתה וארבעה דברים על חיציו, הא בשעת הנזק אנוס הוא דאי אפשר לאהדוריה, וז"ב, וא"כ לק"מ לריש לקיש אמאי חייב הא אנוס הוא, משום דלדידיה דס"ל אישו משום ממונו הא ליכא מיתה וארבעה דברים באש, ועל חיובא דנזק שהוא חייב לשלם מצד ממונו לא מפטר כלל משום זה שהיה אנוס בשעת הנזק דשורו

מפורש בנימוקי יוסף שעמד על השאלה שלכאורה הוא אנוס, ואיך מחוייב על שריפה ששרפה גדיש, ותרין שדווקא מתוך כך מוכח שמחוייב על המעשה שכבר נגמר מתחילה, ואחריות נכסים לתשלומים נקבעת בעת הדלקת האש ולא בעת שהאש שורפת בפועל. ועדיין יש לתמוה לשיטת המשך חכמה, לפי מה שביאר הנימוקי יוסף באש שזה נחשב שנגמרה ההדלקה משעה ראשונה, מה יאמר בשור שפשע בו ויצא ומעתה הוא אנוס ואינו יכול למנוע ממנו להזיק, ומדוע חייב, הרי בשור אין לומר את תשובת הנימוקי יוסף על אש, כי רק באישו משום חיציו אמרינן שהמעשה כבר נגמר, אבל בשור שהוא ממונו לא מסתבר לומר כן.

מאידך גיסא, אם אכן נפרש את הגדר בשור שחייב על פשיעה כמו שפירש המשך חכמה, ובכחאי גוונא לכולי עלמא תחילתו בפשיעה וסופו באנוס חייב, א"כ גם באש כך הוא הביאור וגדר החיוב. ולפי זה אזלא הוכחת הנימוקי יוסף מכך שאינו פטור משום אנוס, כי זה מוכיח שנגמר הכל בשעה הראשונה, וממילא גם לעניין שבת אין קושיא, כי ברור שחייב באופן זה על השור שהזיק וכאמור.

אמנם על שיטת הנימוקי יוסף יש לתמוה, איך הוכיח מכך שחייב על אש שהכל נגמר בשעה הראשונה, אבל בלאו הכי היה לו לפטור מטעם אנוס, ומדוע א"כ חייב על השור שהזיק, והרי הוא אנוס. ברם אם נעיין נמצא שאין כאן קושיא, ולא דיבר הנימוקי יוסף אלא בעניין אישו משום חיציו, והיינו שמחייבים את האדם כיוון שמעשה זה מתייחס אליו ממש, ובזה נאמר שאם לא נדון את המעשה כנגמר משעה ראשונה, לא נוכל לחייב את האדם ולומר שהמעשה נחשב למעשה של האדם, שהרי עתה הוא אנוס, כלומר, כדי שיתייחס המעשה אל האדם אי אפשר אם בזמן החיוב על המעשה הוא לא שולט על המעשה, והוא אנוס. וכל זה כאשר הנדון הוא על חיציו, אבל כאשר אנו דנים על ממונו שהזיק, הרי אין כאן

הוא ולא טפח באפיה, ועוד דעל חיוב נזק דממונו הוא חייב מטעם תחילת בפשיעה וסופו באונס, שהוא מחוייב לשלם כל היכא שהאונס בא מתוך הפשיעה.

אמנם כשנעניין בדברי הזכרון יהונתן נבחין כי ביאר בשני אופנים, על חיוב נזיקין משום ממונו שהזיק אין מקום לשאול לגבי האונס, שהרי שורו הוא ולא טפח באפיה, או משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס. ונאמרו כאן שתי סברות חלוקות ביסודן ושורשן. לפי הסברא הראשונה אין כאן כלל שאלה של אונס, כי בשלמא אם באנו לחייבו על מעשה השור, אז בזמן המעשה הבעלים אנוסים, אבל כיוון שחיוב אינו על מעשה השור אלא על העדר שמירה מצד הבעלים, א"כ חוסר שמירה יש כאן, כי במציאות לא שמרו. אבל לפי הסברא השניה, יש כאן אונס, אלא זהו תחילתו בפשיעה וסופו באונס, שכולם מודים שחיובו הוא בגלל שהאונס בא מחמת הפשיעה. ועדיין צריך לבאר, שנראה שצריכים גם את הסברא השניה, כי שני התירוצים נאמרו על שני האופנים של ביאורי המפרשים בגדר חיובו ממונו שהזיק, ובעל זכרון יהונתן קיצר בדבריו אבל כך נראה מבואר.

מעתה, בתחילת הדברים כתבתי שישנם שני אופנים בגדרי חיוב ופטור בפשיעה ואונס. וכדי להבין הדברים יש לעיין בגדרי החיוב והפטור שיש בממונו של אדם שמזיק. כבר חקרו גדולי האחרונים מה הוא יסוד ושורש החיוב. האם יש לו חיוב לשמור את ממונו שלא יזיק, וכאשר אינו שומר זו הסיבה לחיובו, כלומר הפשיעה בשמירה היא המחייבת, ולפיכך כשיש אונס אין הכוונה שהוא פטור בגלל האונס, כי זה נכון לומר שסיבת החיוב נמצאת, ויש סיבת אונס כנגד סיבת החיוב, אבל לא זו הסיבה, אלא אין כאן כלל סיבת חיוב, והואיל וכל סיבת החיוב היא הפשיעה, ואם אין פשיעה לא מתחיל חיוב בכלל. או שזו הייתה כוונת התורה, שכאשר ממונו של אדם מזיק זו

הסיבה המחייבת, אבל כנגד זה יש סיבה הפוטרת, היינו אם בעל הממון היה אנוס ולא יכול היה למנוע את מעשי שורו וממונו, באופן זה פטרתו התורה אע"פ שלא פקעה ממנו סיבת החיוב (ראה חקירה זו בסגנונות שונים בחידושי רבי שמעון יהודה הכהן בבא קמא סי' א, שיעורי דעת להגרי"ל בלוח עמ' עח, חידושי הגר"נ טרופ בבא קמא סי' א, אבן האזל פ"א מהל' נזקי ממון ה"א אותיות יא-יח ועוד רבים).

לפי זה יתפרש גם ענייננו. לפי הטעם הפשוט שזהו שורו ולא טפח באפיה, במקרה שלפנינו הגדר הוא שהפשיעה בכך שלא שמר היא המחייבת, ומה שאחר כך הוא אונס, אונס כזה לא יהווה סיבה לפטור את הבעלים, שהרי שור שיוצא ממקום בו הוא היה אמור להיות שמור ואש שיוצאת ממקומה, ברגע שהאדם איבד עליהם את השליטה ביודעין ובפשיעה, כבר יש סיבה המחייבת, ואין כנגדה שום סיבה פוטרת. אבל לפי הטעם של תחילתו בפשיעה וסופו באונס, הכוונה היא שיש כאן טענת אונס לפטור, אלא שכנגד זה אנו מעמידים את הטענה שאונס זה תחילתו בפשיעה, ולכן אנו מסלקים את טענת האונס. ואם באנו להעמיד את טענת האונס לפטור, בהכרח שיש סיבה לחיוב, ואי אפשר לומר שהסיבה לחיוב היא זה שלא שמר, כי אם אכן זו הסיבה הרי היא נמשכת, ואין כאן שום טענת אונס כנגדה, שהרי הוא ביודעין ובפשיעה שם את בהמתו במצב של חוסר שמירה, ואם אכן יש איזו טענת אונס, משמע שהסיבה המחייבת היא מעשה הבהמה, ועל כך יש לבעלים טענת אונס שכאשר הבהמה עשתה את הנזק לא הייתה לו אפשרות למנועה, עליה אנו משיבים שכיוון שתחילתו בפשיעה וסופו באונס, אונס כזה אינו מהווה סיבה לפטור, וחזרה סיבת החיוב למקומה, והוא הדבר אשר אמרנו שתחילתו בפשיעה וסופו באונס אינו סיבת חיוב בעצמותו, שהרי מ"מ אין כאן פשיעה, ואע"פ שגם אונס אין כאן, אלא אם יש סיבת חיוב אחרת, אין אונס כזה

הנימוקי יוסף, שהכל נגמר בשעה הראשונה. וגם אם ננקוט שצריכים דרשה מאיזה טעם שהוא, איך אפשר להשוות שור לאש, הרי אש הוא חיצו, ואילו שור הוא ממונו, שהרי אם אכן יש דרשה באש היינו לומר שהוא נגמר מהשעה הראשונה, כדברי הנימוקי יוסף, וזה לא ייתכן בשורו, לכן צריך לומר שהכוונה בירושלמי ובמכילתא היא לאשו משום ממונו.

ואולי אפשר לבאר בזה את סוגיית הגמרא בבבא קמא (ג,ב) שדנה למצוא תולדות של אבות נזיקין, ואם תולדותיהם כיוצא בהם או לאו כיוצא בהם, ונאמר שם שהאב של אדם המזיק הוא גופו, וכיחו וניעו זה תולדה. אומרת הגמרא, היכי דמי אי בהדי דקאזלי קמזקי כוחו הוה. מפרש רש"י, שכוונתו נראית דהואיל וכוחו כגופו זה לא אב ותולדה אלא הכל בכלל אב המזיק (ראה ברש"י שם). אבל הרי"ף שם וכן הרמב"ם (פ"ו מהל' חובל ומזיק ה"י) כתבו שזורק אבן או חץ או שפטר מים על חברו וכו' או שרק או נע והזיק בכיחו וניעו בעת שהלכו מכוחו הרי זה כמזיק בידו והם תולדות של אדם. וצריך להבין, מדוע זו תולדה, הרי בוודאי כוחו כגופו בכל מקום. ואע"פ שתולדותיהם כיוצא בהם אבל מדוע זו רק תולדה.

אבל לפי הנימוקי יוסף אולי אפשר לפרש, שהרי כאמור לזורק חץ או כל מזיק בגופו יש טענת אונס, שאחר כך רצה לעכב את הכוח שלו מלהזיק ואינו יכול, אלא הטעם שלא אומרים כן הוא על ידי החידוש שהכל נעשה משעה ראשונה, וזה גופא נאמר בכוחו כגופו, כלומר שגופו עשה הכל מהשעה הראשונה, וכן כוחו עשה הכל מהשעה הראשונה, ואם תאמר זה גופא מנלן, על זה נאמר שלמדנו מכי תצא אש, ודבור גם למאן דאמר אישו משום חיצו. נמצא איפוא שאע"פ שלפי האמת כוחו כגופו באדם המזיק לכל הדינים, וגם לרציחה וארבעה דברים, מ"מ זה לא פשוט מהסברא, אלא זו תולדה שנלמדת מהפסוק.

שתחילתו בפשיעה יכול לפטור מאותה סיבת חיוב, אשר על כן, לפי הטעם הפשוט ששורו הוא ולא טפח באפיה, אכן יש כאן סיבת חיוב גרידא ואין כאן טענת אונס כנגדה.

נחזור לביאור המשך חכמה, כאמור לפי דרכו אש בא ללמדנו שאדם אינו יכול לפטור את עצמו במה שעתה ברגע הנזק אינו יכול להשתלט על השור ולמנוע ממנו להזיק, ולולא הדרשה היה מקום לטעון כן, ולכאורה הוא פלא, איך יעלה על הדעת לומר כן, הרי אם כך נפלה בבירא כל פרשיית נזקי ממונו.

נראה לפרש שלולא הדרשה אפשר היה לומר בהגדרת החיוב של נזקי ממון שאין הטעם משום שלא שמר, שהרי כאן נמי לא שמר, אלא הטעם הוא בגלל שעצם המעשה של ממונו מחייב את בעליו, אבל זה דווקא שהמעשה נעשה ברצונו הגמור, והוא דווקא בגדר כעין שזה עצמו המעשה שלו, וכפי פשט הפסוק "וכי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה וביער בשדה אחר", כלומר שכאילו הוא עצמו מוליך את בהמותיו בשדה חברו, (וכן נראה מפירוש רש"י על התורה שם), לפיכך, אע"פ שהוא לא מוליך בפועל, אבל יסוד החיוב הוא כאילו הוא מוליך, זה ייתכן דווקא אם הבעלים יכול למנוע את מעשי שורו בזמן שהשור מזיק, אבל מה שפשע קודם לכן ויצא ממקום שמירתו זה לא מספיק כדי לחייב, וצריך ללמוד מאש שאין זה דווקא כן. והגדר בדרשת חז"ל ניתן לפרש בשני אופנים, או כפירוש המשך חכמה שהתורה חייבה את האדם על מעשי בהמתו, ויש בזה תחילתו בפשיעה וסופו באונס, או שהגדר הוא משום שפשע ולא שמר, וכאן הרי פשע ולא שמר, ואין צורך לחייבו משום תחילתו בפשיעה וסופו באונס, כיוון שאין כאן כלל סיבת אונס לפטור.

מן האמור עולה שאם ננקוט כפירוש המשך חכמה צריך לומר שהדרשה היא על אישו משום ממונו, כי לשיטה שאישו משום חיצו לא צריכים כל דרשה, כמבואר בדברי

מתירים לו לרדות את הפת מהתנור לפני שתיאפה הרי זה אנוס ופטור, ואע"פ שהאנוס בא אחרי המעשה, והרי לפי הירושלמי אנוס שאחרי המעשה אינו פטור (ראה גם בשפת אמת שבת שם שהקשה כן בלי הירושלמי, וראה מה שדן שם בדברי הרמב"ם). יש להעיר עוד, למאירי שבת שם שכתב בשם יש מפרשים, מעתה מי שהזיד והדביק פת בתנור בשבת ונזכר מותר לו לרדותה קודם שיקרמו פניה התירו לו שבות כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה, ואע"פ שהתראת ספק היא, שהרי יכול לומר אסלקנו קודם שיקרמו פניה, בכל מקום התראת ספק שמה התראה, לכשיחבר המעשה, ולא עוד אלא שיש אומרים שהתראת ודאי היא הואיל וגמר המלאכה בא מאליו, ומ"מ יש מפרשים מפני אלו קודם שיבוא לידי איסור הדומה לסקילה, ומ"מ אין כאן סקילה ולא כרת הואיל ומתחרט ומחזר לרדות קודם שיהנו מעשיו, ר"ל קודם שיקרמו פניה, עכ"ל. גם בספר ההשלמה שבת שם כתב, קודם שיבוא לידי איסור סקילה, פירוש ואע"פ שאין בו לא חיוב סקילה ולא חיוב כרת, שהרי ניחם על חטאו ובא לפנינו להתיר לרדות קודם שיקרמו פניה שלא יגמר החטא, עכ"ל. (הובא גם בספר המאורות שם).

באגרות הגר"ד סולוביצ'יק (פי"ג מהל' שבת ה"ג עמ' נ-נא) כתב, אכן אע"פ שבהדביק את הפת בתנור אינו חייב אלא לאחר האפיה, מ"מ מעשה העבירה הוא הדיבוק בתנור, ואם נאנס אחר הדיבוק מקרי רק דלא יכול למנוע את מעשה העבירה ולבטלה אחר כך, ואין אנוס במעשה העבירה, וממילא אין זה צריך להיות בכלל פטור אנוס, והלא אם נימא דשם אנוס חל גם אחרי הדיבוק בשעת קרימת הפנים וכיוצא בזה, הרי אין שום נפקא מינה בין אנוס משום איסורא מדבריהם או משום דבר אחר במילי דעלמא, וא"כ לא תצויר התראה כלל בשעת הדיבוק, דאם אנוס אחר כך פטור אין ההתראה חלה על מעשה העבירה בשעת

בסוגיא בבא קמא נאמר לפני כן, וכי תימא אב נייעור ותולדה ישן, והתנן אדם מועד לעולם בין ער בין ישן. מבאר שם תוס' שלעולם ישן הוא תולדה, אלא שתולדותיהם כיוצא בהם. בפשטות אב נייעור ותולדה ישן הם באמת שני דברים נפרדים, כי הנייעור חייב על מעשיו ממש, ואילו הישן חייב על פשיעתו, כי על עצם המעשה שנעשה בשנתו הוא אנוס, ואי אפשר לחייבו על עצם המעשה, אבל כיוון שאדם מועד לעולם, אז הוא מוגדר כפושע בעיקר המצב, שהגיע לאנוס זה. על זה נאמר בגמרא שם (ד,א), אדם שמירת גופו עליו, ואכן אדם כזה שנאמר במשנה הוא אדם הדומה לשאר ממונו שהזיק, אלא שהמשנה נקטה אבות נזיקין ואם מבעה זה אדם, אז מדובר באדם שהזיק בידיו ממש שהוא האב המזיק. אבל אפשר לומר שהעיקר בא ללמדנו על אדם ששמירת גופו עליו, כמו שמירת ממונו עליו, וזה בכלל התולדות, ונידון החיוב הוא רק על נזק, שהרי המשנה לא מדברת בחובל באדם שיש בו עוד תשלומים (ארבעה דברים), אלא במזיק ממון שהתשלום הוא נזק בלבד.

העולה מדברינו, שאע"פ שפשט הביאור במכילתא ובירושלמי לפי המשך חכמה הוא שמדובר באשון משום ממונו, מ"מ אפשר להעמידה גם באשון משום חיציו. יסוד לזה נראה מהגמרא בשבת (קב,ב) בזורק ארבע אמות בשבת ונזכר לאחר שיצא מתחת ידו אינו חייב חטאת, כי חיוב חטאת הוא רק עד שתהא תחילתם וסופם שגגה. ולפי מה שכתב הנימוקי יוסף שזורק חץ נגמר המעשה שלו בשעת הזריקה, א"כ הרי תחילתו וסופו שגגה, וכבר עמדו אחרונים על התמיהה הזו כפי שאביא לקמן.

בספרו של אאזמו"ר הגר"י פרנקל זצ"ל (דרך ישרה ח"ב סי' ט) הרחיב בסוגיית תחילתו וסופו שגגה והביא מהירושלמי בזורק חץ על חברו להורגו ואחרי שיצא מתחת ידו חזר בו, ופשיטא שיתחייב על רציחה, ותמה על התוס' (שבת ד,א) בשם ריב"א שאפה בשבת, שאם חכמים לא

גם בשעה שהחיוב נעשה בפועל, מ"מ על טענת אונס לא מצא מקום לפרש, שטענת אונס לפטור היא כלפי האדם העושה, ובעשייתו אין אונס, ולפיכך הניח סברת התוס' בצ"ע. ומ"מ כיוון שתוס' נקט כן גם כל טענת אונס, ולא אכפת לתוס' משאלה זו, א"כ כל שכן שלפי סברתם אם הגברא אינו בר חיובא בשעת גמר האפיה, אין לו להתחייב. ואם לא נחלק בין הנושאים נמצא שהנחה זו לעניין זורק חץ ונשתטה שהוא חייב אינה נכונה לפי מה שנראה מהתוס', ולעולם אכן בעינן שיהיה בר חיובא בשעת החיוב בפועל, היינו פגיעת החץ והריגת הנרצח (ועיין היטב בשיעורי הגר"ח בבא קמא שם).

אולי יש לפקפק גם על הנחת הגרי"ד לעניין שוטה, הואיל ואינו בר חיובא, שלפי דעתו שאני מאונס, כי אולי אפשר לומר כמו שמצאנו במחלוקת הרמב"ם והטור המפורסמת (הביאה הקצות החושן סי' קפח) בשלח שליח לגרש או לכל דבר ונשתטה המשלח, האם מדין תורה יכול השליח לגרש או לא, ודנו האחרונים שדין זה תלוי בגדר שלוחו של אדם כמותו. מ"מ הרמב"ם סבר שמדין תורה יכול השליח לגרש, כיוון שיש כאן מעשה של בן דעת, והוא עכשיו בעל המעשה, וכמו שמצאנו לכמה מגדולי האחרונים שסברו שיכול השליח לגרש את אשתו של המשלח, אע"פ שהמשלח לא מסכים לזה עכשיו, כל זמן שלא ביטל את השליחות (ראה בהרחבה באוצר מפרשי התלמוד גטין לבב, הערה 88), ומ"מ לעניין נשתטה המשלח, אע"פ שהגירושין נעשים על ידי בן דעת, אבל חלות דין הרי נעשה על שוטה, שבמציאות הוא זה שגירש את אשתו, והוא לאו בר חיובא ולא בעל מעשה כריתות בשעה זו, ומתוך כך יש ללמוד שכאשר חיסרון הבר חיובא הוא מהעדר הדעת, כל שהמעשה נעשה בדעת, כגון על ידי שליח לא אכפת לן, וה"ה כאן כיוון שהמעשה נעשה על ידי בר דעת, לא אכפת לן מה שעתה שוב אינו בר דעת,

הדיבוק, אלא על האפיה אחר כך ממילא, ולעולם יכול להיות אונס אחר כך וכו', ולאמיתו של דבר הנני מסופק אם אחד מכנים פת לתנור וישתטה או יתחרש בתוך הזמן שבין הדיבוק והאפיה, אם חייב על האפיה או לא, מי נימא כיוון שכבר עשה את מעשה העבירה ממילא לא אכפת לן אם היה שוטה בשעת האפיה, או שמא י"ל מכיוון שאינו חייב עד שתיאפה, משום זה צריך להיות בר חיובא בשעת האפיה, אבל כל זה שייך רק לפטור חרש ושוטה, משום דהמה לא בני חיובא ניהו, ולאיסור הלא צריכינן להאפיה, כי הלא זוהי המלאכה האסורה, ולפיכך צריכים להיות בני דעת אז בשעה האפיה, מה שאין כן אונס הרי הוא בר חיובא, אלא שפטור מעונשים משום האונס, וממילא זה שייך רק למעשה העבירה, ולא להאפיה אחר כך, וצ"ע דברי התוס' (ראה בעניין גם שו"ת משכנות יעקב יו"ד סי' עג. וע"ע שו"ת דובב מישרים ח"א סי' ע).

אכן, כבר הזכרתי לעיל את השאלה בזורק חץ והרג אדם, ובשעת הריגתו ממש היה הרוצח שוטה ואחר כך חזר ונשתפה, האם יש איזו שהיא סברא לפוטרו מחיוב רציחה. אלא שבאמת צריך להגדיר את הטעם מדוע באמת הוא חייב, אם אכן ננקוט כך. וצריך לומר לפי הגדרתו של הנימוקי יוסף באשו משום חיציו שהגדר הוא שהמעשה כבר נגמר משעה ראשונה, כלומר, אע"פ שהחיוב בפועל מדין רוצח הוא כאשר הנרצח מת, מ"מ כאשר הוא מת מתחייב הרוצח על הפעולה שעשה קודם לכן. כמובן שעקרונית יכול דבר זה להיות בפסק זמן ממושך, עכ"פ ברור שאין הבדל בין זמן מרובה או לא, העיקר שכאשר יש תוצאה למעשה שלו, חוזר חיובו על שעת המעשה, ועל כרחך שיש בזה פיצול בין סיבת החיוב של הגברא לבין חלות החיוב שתלוי בתוצאה, במציאות שנעשית בפועל. בדברי הגרי"ד ראינו שנקט שיש לחלק בין טענת אונס, או שהגברא אינו בר חיובא, כלומר גם אם ניחא ליה איזו סברא להבין שצריך שיהיה האדם בר חיובא

מ"מ אין הכרח לומר שהחוב הוא רק על העדר השמירה בלבד, אלא אפשר לומר שהגדר הוא שבמידה מסוימת אלו מעשיו, ואע"פ שאינו מעשה גמור שלו, אבל זה נחשב כמעשה שלו, שאינו גמור, אשר על כן גם מעשי ממונו מתייחסים אליו, דהיינו כיוון שיכול היה למנוע את המעשים הללו, וגם מחויב למונעם, זה עצמו קובע שמעשה זה מתייחס אליו.

ואפשר שנידון זה נכלל במה שנחלקו בגמרא (בבא מציעא צה,א) אם פושע נחשב מזיק או לא. ומבואר שם שנחלקו לעניין שמירה בבעלים שפטור, מה הדין בפשיעה, אם פושע הוא כמזיק או לא שייך בו פטור שמירה בבעלים, כפי שנבאר. כי עדיין צריך להבין מה הביאור במה שפושע כמזיק, ונראה כוונת המושג כמו שנתבאר, שהפסד שנגרם על ידי פשיעתו של השומר, דהיינו שנגנב או נאבד, אז נחשב הדבר כאילו את מעשה ההפסד עשה השומר. וכך נראה ברמב"ם (פ"ב מהל' שכירות ה"ג), אחרי שהקדים שהעבדים והשטרות והקרקעות וההקדשות אינם בחיובי שומרים כתב, יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין הגניבה והאבידה והמיתה וכיוצא בהם, שאם היה שומר חנם על המטלטלין ונגנבו או אבדו ישבע ובעבדים וקרקעות ושטרות פטור משבועה, וכן אם היה שומר שכר שמשלם גניבה ואבידה במטלטלין פטור מלשלם אלו, אבל אם פשע חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין ודין אמת הוא למבינים והוא ראוי לדון, וכן הורו רבותי שהמוסר כרמו לאריסות בין באריסות בין בשמירת חנם והתנה עימו שיחפור או יזמור או יאבק משלו ופשע ולא עשה חייב כמו שהפסיד בידיים, וכן כל כיוצא בזה שהפסיד בידיים חייב על כל פנים, עכ"ל.

לפי שיטה זו שהפושע כמזיק מובנת הדעה בגמרא ששמירה בבעלים, אע"פ

וכמובן שאין הדברים נאמרים אלא דרך דמיון בעלמא, ולפי האמת יש לחלק בין הנושאים, וביותר יש לדון בין לעניין נשתטה משלח בין לעניין זרק חץ ונשתטה, שיש שני מיני שוטה, יש שוטה בעצם החפצא, ובדרך כלל כן הוא בחסר דעה מלידה, ושוטה כזה הוא אכן מופקע בעצמותו מכל שם בר חיובא, אבל מי שנשתטה יש לומר שהואיל וכבר היה פיקח, יש לומר שאין שטותו בעצם החפצא ואינו מופקע בעצמותו, אלא מעשיו אינם מעשים בגלל העדר הדעת, ולפיכך אם אחר עושה בעבורו בדעת שפיר דמי, ולעולם שוטה בעצמותו לא יועילו לו מעשיו של אחר בעבורו, ועניין זה צריך בירור נרחב.

נחזור לגדר תחילתו בפשיעה וסופו באונס, מצאנו בש"ס עניין זה גם לגבי שומרים וגם לגבי נזקי ממונו, ונעניין בסוגיות הבאות כדי להבין את המחלוקת בהלכה זו בין בענייני שומרים בין לעניין נזקי ממונו. אתחיל בדיני שומרים. השומר מקבל על עצמו חובת שמירה, וכן לשלם אם לא שמר כראוי כלפי דין התורה. גדר זה יש לפרש בשני אופנים, אפשר לומר שגדר חובת התשלומים הוא בגלל שלא שמר, כלומר העדר השמירה הוא המחייב, ולא עצם הדבר מה שנגנב או נאבד, אלא שכאמור כאשר הייתה גניבה או אבידה שנבעה מהעדר השמירה, חוזר על האדם חיובו בגלל שלא שמר. עוד אפשר לומר, כמו שהאדם חייב על מעשים שהוא עשה בידיו ובגופו, מעשים אלו מחייבים אותו בתוצאות אותם המעשים, כמו כן המעשים הנעשים על ידי ממונו מחייבים אותו כאילו הם מעשים שלו. בביאור יותר, וכפי שהוזכר לעיל, באדם המזיק מצאנו שני מיני חיובים, חיובים על מעשיו הגמורים שעושה אותם ברצון ובדעת שלימה, שהם מתייחסים אליו במלוא מובן המילה גם לשאר הלכות התורה כמו רציחה, ועוד ישנם חיובים שלו על ידי מה ששמירת גופו עליו, שאע"פ שהמעשים נעשו על ידי גופו אי אפשר לייחס את המעשה אליו לרציחה וכיוצא בזה, אבל

שפשע בשמירה ולא שמרו וכו', הרי זה כתחילתו בפשיעה דחייב.

למדנו שהצורך נתיבות המשפט לחזק את חידושו שבפושע כמזיק נכלל גם תחילתו בפשיעה וסופו באונס, והוא משום שהיה מקום לומר שלא כן, שהרי מה שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב הוא משום שהאדם מתחייב על העדר שמירה, שזו הייתה חובתו היסודית כאשר קיבל על עצמו את השמירה, וכיוון שלא שמר חייב, וכל שיש איזה קשר כל שהוא, אפילו קלוש, בין הפשיעה לבין הנזק שאירע אחר כך, אין הנידון על המעשה נזק שאירע, אלא על חיסרון השמירה, וזה כמו טוען ונטען, שהתובע טוען טענת ברי כנגד הנתבע שהוא חייב לו ממון, והנתבע משיב איני יודע אם פרעתך, כלומר נכון שנתחייבתי לשלם לך, אבל מסופקני שמא פרעתך, ומבואר בגמרא בכמה מקומות שחייב לשלם, ובזה לכולי עלמא ברי ושמא ברי עדיף, וכמו שספק אינו מוציא מידי ודאי, וזה הכל יותר מתקבל לומר כאשר חיוב הפשיעה הוא על שלא שמר, אבל אם נידון חיוב פשיעה כמזיק, כלומר שמעשה נזק זה שנעשה הוא מעשה של השומר, בזה אפשר לומר שמועיל רק אם בשעת המעשה הוא בפשיעתו ודעתו, אבל אם בשעת המעשה הוא אנוס, אין לדון אותו כעושה מעשה, שהרי מעשה הנעשה על ידי אדם באונס אינו נחשב מעשה שלו, כפי שלמדו המפרשים בגדר של "ולנערה לא תעשה דבר".

יש להוסיף עוד, שיש לכוון בזה לפשט הפסוק שאמר "כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה", וחז"ל למדו מכאן הלכות גדולות, אך בפשטות הפסוק אומר שגם בנערה המאורסה שמצאה האיש בשדה, יש במעשה גדר של תחילתו בפשיעה וסופו באונס, כמו שפירש רש"י על התורה שם, שלא היה לה לצאת לשדה, ויציאתה שלשם תרמה לאונס שאירע לה, וא"כ הוא גדר תחילתו בפשיעה וסופו באונס, ולמדו המפרשים שאולי גם אותה יש להעניש, על הווה אמינא כזו אמרה התורה שזה דומה

שהוא פטור מחיובים אחרים, מ"מ חייב בפשיעה שהוא כמזיק, שהרי פשוט שהמזיק בידיים חייב גם בבעלים, ובין שאר ההשגות שהשיג הראב"ד נכללת גם השגה זו שכתב, ואין פושע מזיק שאם היה כן פשיעה בבעלים למה פטור, אלא שאין פושע דומה למזיק, עכ"ל. והרמב"ם עצמו כתב (פ"ב מהל' שאלה ופיקדון ה"א), השואל בבעלים אפילו נגנב או אבד בפשיעה פטור שנאמר אם בעליו עמו לא ישלם, עכ"ל. ותמוה שלפי סברת הראב"ד הפשוטה לכאורה סתר הרמב"ם משנתו. וצריך לומר בשיטתו שנקט שבעליו עמו אינו בגדר שומר שפטרתו תורה מתשלומים, אלא הגדרתו היא שהוא אינו שומר כלל וכך הגדיר הש"ך (חו"מ סי' סו ס"ק ככו) וכתב, וה"ט דקרא דכשבעלים עמו לא הווה ליה שומר עליו כלל, אלא הווה ליה כאיניש דעלמא, עכ"ל.

אכן עדיין יש לדון על הפושע שהוא כמזיק, האם גם תחילתו בפשיעה וסופו באונס נחשב כמזיק. בנתיבות המשפט (סי' שא ס"ק א) כתב מפורש, והנה תחילתו בפשיעה וסופו באונס דחייב במטלטלין, כשיש לתלות בשום צד שאילו לא פשע אפשר שלא היה אונס, ויש להסתפק אם בעבדים וקרקעות ג"כ חייב להרמב"ם, כיוון דאינו חייב רק מטעם מזיק, ומהיכי תיתי ייחשב זה למזיק, הא אפילו גרמא לא הוי, ומ"מ נראה לפענ"ד דחייב להרמב"ם, דהא על כרחך תחילתו בפשיעה דאורייתא חייב, וכיוון דסבירא ליה להרמב"ם דלא אפקעיה רחמנא קרקעות רק משבועה דכתב בהדיא, אבל מהתשלומים שחייב כשלא נשבע שלא פשע לא מעטיה רחמנא, וממילא חייב אפילו בקרקעות כשהיה תחילתו בפשיעה כמו במטלטלין, כיוון דלא מעטיה רחמנא מחיוב תשלומין, ואף דלא הוי מזיק בתחילתו בפשיעה, הכא נמי לא הוי מזיק בפשיעה גמורה, דהא אחר שאינו שומר או שלא עשה קניין בשמירה פטור אפילו מפשיעה, רק דחשוב מזיק כיוון שקיבל עליו שמירה ולא עשה מה שקיבל, דהיינו

קיים את ההתחייבות שלו בעת קבלת השמירה, וכאן חייב גם אם סופו באונס, אבל בתנאי שהוא שומר בלי בעלים, אבל על שמירה בבעלים אין דיני שומרים, וביותר כפי שהבאתי לעיל בשם הש"ך שהוא לא מוגדר שומר כלל ולכן זו לא פשיעה מחייבת.

מן הראוי להביא על כך את הסברי המפרשים מדוע פטרה התורה את השמירה בבעלים, כי אע"פ שזו היא גזירת הכתוב, אבל טעם מצאתי בדבר. רבינו עובדיה ספורנו (שמות כב-יד) כתב, אם בעליו עמו במלאכתו בשעת שאלה לא ישלם שסתם משאיל בקרוב דעת כזה הוא נותן מתנה על דעת שיחזירו כיוון שלא התנה אינו חייב להחזיר אלא כשהיא נמצאת בעין, שאפילו לדעת האומר שבמתנה על מנת להחזיר חייב באונסין, זהו מטעם שהתנאי של על מנת מבטל את המתנה אם לא יקוים התנאי, אבל בזה שהיא מתנה על דעת להחזיר בלתי תנאי שיבטל את המתנה אם לא יחזירנה, הנה על זמן שהיה ביד המקבל היא שלו אע"פ שלא יחזירנה אחר כך, ולא יתחייב על כל מה שיארע בה אפילו בפשיעה, ובכן באה הקבלה שיהיה פטור כל שומר בבעלים אפילו בפשיעה, עכ"ל. כוונת דבריו נראית, ישנם שני אופנים, יש מתנה לזמן וכשעבר הזמן צריך להחזיר את המתנה, ואין במתנה זו שום תנאי לעקור את המתנה אם אין קיום התנאי, ויש מתנה על מנת להחזיר, שאם לא קוים התנאי בטלה המתנה למפרע, ואפשר שלפיכך באופן זה אכן המתנה היא לעולם, אלא שיש בה תנאי שאם אינו מחזיר בטלה המתנה למפרע, ובמתנה לזמן בלי תנאי, בפשטות כאשר נגמר הזמן, המתנה שייכת לנותן שוב בלי שום קניין וזה לא תלוי אם הקונה מתרצה להחזיר או לא, כי אי אפשר לומר שיש לו קניין לעולם, ונוסף לזה חובה להחזיר, כי מניין לנו שתהיה חלות חובה כזאת, וממילא לא תפס תנאי כזה. (ראה באוצר מפרשי התלמוד סוכה מא, ב, ציונים 44-103 שהאריכו בגדרי מתנה לזמן, אם יש קניין הגוף לזמן או לא, ובגדרי מתנה על מנת להחזיר).

לרציחה, שגם שם יכולים היו לומר שהנרצח אשם, ובמידה מסוימת הפקיר עצמו למיתה כשהלך למקומות שיש שם רוצחים ואין מצילים, ואע"פ כן לא יעלה על הדעת שיש לו איזה שהוא חלק במעשה הרציחה. והבדל פשוט יש בין שני הנושאים, כי ברציחה גם אם יש פשיעת הנרצח אין שום מעשה רצח על ידו, אלא על ידי הרוצח בלבד, אבל בנערה המאורסה נאמר על שניהם "הנפשות העושות", דהיינו שיש לה במציאות מעשה של עבירה, ולכן כאשר רוצה התורה להדגיש את סיבת הפטור מעונש של הנערה המאורסה, היא משווה זאת לרציחה, שכמו ששם לא שייך שום דבר של אשמה בפועל על ידי הנרצח, כך גם אין להאשים כלל את הנערה המאורסה. אם כך, אע"פ שיש כאן גדר של תחילתו בפשיעה וסופו באונס, מ"מ לא תעשה לנערה דבר, כי בדיני עריות משפט התורה הוא להעניש על המעשה עצמו, לא על פשיעה, לכן אין כאן עניין תחילתו בפשיעה כלל. למדנו א"כ גדר שאין מושג של תחילתו בפשיעה וסופו באונס כאשר הנידון הוא על מעשה, ורק כאשר השמירה מחייבת יש לומר כן. א"כ יש לתמוה על מסקנת הנתיות המשפט שגם בפושע המזיק יש גדר תחילתו בפשיעה.

מ"מ נמצא שיש בפשיעה שתי סיבות לחיוב, מצד חיוב שמירה, ובזה גם תחילתו בפשיעה וסופו באונס בכלל, וכן מצד פושע כמזיק, ובזה אין הנידון אלא בפשיעה שהיא פשיעה גמורה בשעת הנזק דווקא, וזה לא כולל את תחילתו בפשיעה, ועל הסיבה לחיוב מצד השמירה נאמר ששומר בבעלים פטור, אבל על פושע כמזיק אין פטור בבעלים, ושוב אין לשאול אם פושע כמזיק איך פסק הרמב"ם שפשיעה בבעלים פטור, וכפי שהשיג עליו הראב"ד, שהרי אין דין פשיעה זו כפשיעה זו, כי פשיעה בבעלים שהוא חייב בה דווקא היא כשיש פשיעה גמורה ומלאה שאין בה שום צד אונס בשעת המקרה של הנזק וההפסד, וזה נקרא מזיק, אבל פשיעה בבעלים שהוא פטור זו פשיעה במה שלא

בגמילות חסד, שהרי הבעלים עושה בשכירות לעצמו, מכל מקום בא בשכור, הרי גם הבהמה נגררת אחריו בשכר עצמו, ושוב לא מקרי כל הנאה שלו מדין שואל, זהו עיקר טעמו של הדין. ומ"מ אפילו באופן דלא שייך הטעם ואפילו שומר חנם ושומר שכר בבעלים פטור, והוי ככל חוקי התורה שהטעם אינו אלא בעיקר הפרשה, והפרטים חוקה. (ע"ע פירוש אור החיים שמות כב-ח).

המשך חכמה שם בתחילת דבריו הביא את דעת רב המנונא (בבא מציעא צה,ב), לעולם הוא חייב עד שתהא פרה וחורש בה חמור ומחמר אחריו ועד שיהיו בעלים משעת שאילה עד שעת שבורה ומתה, והביא שם מהגר"א בספר אדרת אליהו שהטעם הוא שהיה לו להשגיח עליה, אלא שדעה זו נדחתה בגמרא. כן פירש כבר רבנו יוסף בכור שור בפירושו לתורה שם (הובא גם בתוספות השלם שם אות ב) שכתב, לפי הפשט אם עומדים בעלים על הבהמה והוא עצמו שומרה הרי היא בשמירת בעליה והשואל פטור, וכן אמר רב המנונא ואיתותב, ומ"מ לפי דעתו נמצא דשומר בבעלים אינו בגדר שומר כלל, וכמ"ד שגם על פשיעה פטור, עכ"ל.

הוסיף הבכור שור וכתב עוד, ורבותינו אמרו דאפילו היה עמו בשעת משיכה אחרת פטור וסברת הדין קשה, ודייקו רבותי, כמדומה בהאי דיוקא דקרא עמו דמחמר עם השואל ולא אמר עמה דמשמע עם בהמתו, והסברא כיוון דבעלים משועבדים עמו בשעת משיכה, מששעבד עצמו כל שכן ממונו, דומיא דמה דקנה עבד קנה רבו, ומשואל ילפינן שמירה בבעלים פטור, עכ"ל. ועדיין צ"ע עומק העניין, אבל בשורש הדברים נראה כביאור ר"ע ספורנו שאין כאן התחייבות של השומר, אלא הבעלים נותנים לו הכל. (וע"ע תוס' השלם שם אות ד וצ"ב כוונתו).

בקצות החושן (סי' רצא ס"ק יח) הסתפק בדין שמירה בבעלים אם נשבע שבועת

מעטה ביאור הש"ך שהבאתי שאין כלל דין שומר כאשר בעליו עמו, נכון לביאור הר"ע ספורנו, שאין זה שומר אלא קונה לזמן את הבהמה, ואין עליו שום חובת שמירה, כיוון שמאותו זמן היא ממונו, ואדם לא צריך לשמור את ממונו של עצמו.

אבל המשך חכמה (פרשת משפטים שם) כתב, נראה בטעם ששאילה בבעלים פטור אף אם הוא היה עושה מלאכה אחרת וכו', נראה דלמאן דאמר שוכר פטור על גניבה ואבידה, פשוט דאם הבעלים שוכר עמו במלאכתו בשעת שאילה אמרינן שלכן השאילו פרתו עבור מה ששכרו למלאכתו והוי כמו שוכר שנותן לו בשאלה עבור השכר שקבל מידו, ואם היה שואל למלאכתו אמרינן דאין דרך אדם להשאיל עצמו ואת פרתו בחינם, דמילי כי האי לא עבדי אינשי אם לא דאיכא ליה טיבותא והנאה מרובה מהשואל, אשר בשביל זה השאיל עצמו למלאכה ואת פרתו והוי כשוכר וכו', ולכן אמר אם בעליו עמו לא ישלם כמו שביארנו, אם שכיר הוא פירוש הבעלים שכיר, בא בשכרו, פירוש הדבר השואל בא בשביל השכר שיש לו מהשואל והוי רק כשוכר ופטור על השבורה והשבוייה וכן על הגזילה והאבידה למאן דאמר כשומר חנם דמי. (אמנם הוא עצמו סיים שם שאין הפירוש נכון למאן דפטר בפשיעה בבעלים, ומ"מ בלשון הכתוב הוא ביאור נכון).

נמצא שנחלקו הר"ע ספורנו והמשך חכמה מה הטעם בפטור בעליו עמו, ובשני טעמים אלו נחלקו בגמרא, מי שסבר שפשיעה בבעלים חייב סובר כמו המשך חכמה, שבוודאי הוא נחשב שומר, אלא שעל ידי בעליו עמו הוא נעשה שומר חנם, אבל שומר חנם חייב בפשיעה. ומי שסובר שפשיעה בבעלים פטור, פירושו שאינו שומר כלל, וכביאור הר"ע ספורנו.

כדברי המשך חכמה גם הנצי"ב בהעמק דבר על התורה שם כתב, אם שכיר הוא, לפי הפשט קאי על בעליו עמו שאם בעליו עמו בשכירות וא"כ היה אפשר לומר דהשור בא

בפשיעה, א"כ זו גזירת הכתוב לפטור מתשלומין אע"פ שהוא כמזיק. לכאורה דבריו לא מובנים, כי זו גופא שאלת הראב"ד, שאם עבדים שטרות וקרקעות שאינם בפרשת שומרים, ומ"מ חייבים עליהם בפשיעה, למדנו שחיוב פשיעה לא צריך לפרשת שומרים, וא"כ בגזירת הכתוב לפטור לא נאמר פטור מלא אלא בפרשת שומרים, ולא מפרשת מזיק, וא"כ הנתיבות לשיטתו. אבל הדברים לא מובנים, וכפי שכתבתי לעיל, שאם לא נסבור כדעת הנתיבות שפושע כמזיק כולל גם תחילתו בפשיעה וסופו באונס, מילא אין קושיא, כי פושע כמזיק לא מועיל לתחילתו בפשיעה וסופו באונס, וזה מועיל רק בדיני שומרים, ועל זה הדין הוא שפשיעה בבעלים פטור.

אמנם, נידון תחילתו בפשיעה וסופו באונס מקורו בבבא מציעא (לו,ב) ששנינו, אתמר פשע בה ויצאה לאגס ומתה כדרכה, אביי משמיה דרבה אמר חייב רבא משמיה דרבה אמר פטור, אביי משמיה דרבה אמר חייב כל דיינא דלא דאין כי האי דינא לאו דיינא הוא, לא מבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב דחייב, אלא אפילו למ"ד פטור הכא חייב מ"ט דאמרין אוריא דאגמא קטלא. רבא משמיה דרבה אמר פטור כל דיינא וכו', לא מבעיא למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור דפטור, אלא אפילו למ"ד חייב הכא פטור, מ"ט דאמרין מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם.

בהמשך הפרק (מב,א) הובאה המחלוקת העקרונית, ההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה אותבינהו בצריפא דאורבני איגנוב, אמר רב יוסף אע"ג דלענין גנבי נטירותא היא לענין נורא פשיעותא היא הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ואיכא דאמרי אע"ג דלענין נורא פשיעותא היא לענין גנבי נטירותא היא ותחילתו בפשיעה וסופו באונס פטור, והלכתא תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. כתב שם רש"י שהטעם שלגבי גנבים אין זו פשיעה מפני שאין

השומרים או לא. והביא מהתוס' (בבא קמא נז,ב) להוכיח שצריך להישבע שבועת התורה שאינה ברשותו. הוסיף הקצות וכתב, וכן נראה כיוון דלא כתיב אלא אם בעליו עמו לא ישלם, וא"כ אין הפטור אלא מתשלומים. עוד כתב שמצא אחר כך בירושלמי (שבועות פ"ח ה"א) שנחלקו בהלכה זו, ותמה שלא נזכר הדבר בפוסקים.

אמנם אם ננקוט שאכן שמירה בבעלים התמעט מדיני שמירה, ואינו נחשב שומר כלל כפי שהזכרנו לעיל, אז בפשטות אין כאן שבועת השומרים.

הנתיבות המשפט (שם ס"ק לד) גבי שמירה בבעלים פטור כתב, ונראה דמ"מ דין שומר עליו להיות חייב בשליחות יד כדין שומר, דלא מיעטיה קרא מדין שומר, רק מדין תשלומים. ולאחר שהביא ראיה מהסוגיא בבבא מציעא (מא,ב) כתב, ובה אתי שפיר הס"ד אמינא לפוטרו כיוון דלא נעשה שומר כלל, קמ"ל דחייב, אלמא דשליחות יד חייב בבעלים, דלא דמי המיעוט שמיעט רחמנא שמירה בבעלים להא דמיעט רחמנא קרקעות ועבדים ושטרות, דשם אפילו משליחות יד פטור וכו', והיינו משום דשם מיעטיה רחמנא משמירה, וכיוון שאינו שומר ממילא פטור משליחות יד, מה שאין כן בבעלים לא מיעטיה רחמנא מדין שומר רק מדין תשלומים.

לכאורה יש מקום עיון בדבריו, לעיל הבאתי את שיטת הרמב"ם שבקרקעות עבדים ושטרות הפושע כמזיק, זה ייתכן רק אם יש חיוב לשמור, כי אם אין חיוב לשמור אין פשיעה, ואילו בבעליו עמו פטור אפילו בפשיעה, והסברא היא שהוא לא נחשב שומר, כלומר אינו חייב לשמור, ולהיפך משיטת הנתיבות.

הנתיבות עצמו (סי' שא ס"ק א) כתב ליישב את השגת הראב"ד אם פושע כמזיק מדוע פטור בבעלים, שמכיוון שאי אפשר להעמיד את הפסוק לפטור בבעלים אלא

אונס והשאלה היא מה דרוש לנו בהלכות שומרים, האם צריך את הפשיעה כדי להתחייב או צריכים את האונס כדי להיפטר. אם צריך את הפשיעה כדי להתחייב, אז כשאין פשיעה פטור, ואם צריך את האונס כדי להיפטר, אין כאן אונס שיוכל לפטור את עצמו וחייב. כל זה במקרה האמור שהאונס לא היה קורה לולא הפשיעה, ומאידך גיסא כאשר קרה מקרה הנזק וההפסד גם אז היה הפיקדון במצב של שמירה מהגנבים, אלא שלגבי האש הוא לא היה שמור (למעט בנידון שם בגמ' לו,ב, הוא מקרה אחר ויבואר).

דהיינו, הדין של פשע בה ויצאה לאגם, שאז הבהמה אינה שמורה כלל, זו ריעותא כלפי המקרה הקודם. מאידך גיסא האונס אינו מחמת הפשיעה, וזה לטיבותא, לפיכך נחלקו אמוראים האם הקובע זה הצד לטיבותא או הצד לריעותא, אביי סבר חייב כי המציאות שהבהמה אינה שמורה כלל היא שגורמת את החיוב, והטעם שאוירא דאגמא קטלא אינו סיבה להתחייב, שהרי אם היה מוציא אותה לאגם תחת שמירה מעולה והייתה מתה שם זה אונס גמור והוא פטור, ומה אכפת לנו מפשיעתו שגרמה לבהמה לצאת לאגם, אלא כפי שביארנו, שהואיל וקיימת איזו שהיא סברא רחוקה, כיוון שמציאות כזאת אפשרית, כלומר אם הבהמה לא הייתה באגם אלא בבית, לא הייתה מתה, והשומר הרי פשע והימצאות הבהמה באגם היא בפשיעה, ממילא אינו יכול להיפטר מחיובו. כלומר יש סיבה גמורה שמחייבת אותו בתשלומין והיא הפשיעה, ואין סיבה גמורה שפוטרת אותו מתשלומין, ולכן הוא חייב. דומה הדבר לשולח יד בפיקדון שחייב אחר כך על כל אונס שיקרה, וברגע ששלח יד הפיקדון אינו בתורת פיקדון בידו אלא בתורת גזילה, וגולץ חייב בהשבה, ואין שום אונס שפוטור אותו, וכמובן שכאן אין שום חלות בחפצא שפקע ממנו שם פיקדון, כמו שליחות יד, אבל יש באופן כזה הפקעה

דרך גנבים ללכת לשם. הלחם משנה (פ"ד מהל' שאלה ופיקדון ה"ו) למד בדעת הרמב"ם בדרך שונה, שכתב, מעשה באחד שהפקיד מעות אצל חברו והניחם במחיצה של קנים והיו טמונים בעובי המחיצה ונגנבו משם ואמרו חכמים אע"פ שזו שמירה מעולה לעניין גניבה, אינה שמירה כראוי לעניין האש, ומאחר שלא טמנם בקרקע או בקרקע בניין פושע הוא, עכ"ל. וביאורו שלמרות שלגבי גנבים זו שמירה מעולה, אבל אין זו שמירה כראוי לגבי האש, ומאחר ולא שמרם מאש חייב.

המחבר העתיק את לשון הרמב"ם (חו"מ סי' רצא ס"ו), כתב שם הסמ"ע (ס"ק יא, ראה בפרישה שם אות ז), אף שבכה"ג אם היו טמונות בכותל בניין אפילו היא של עצים היה פטור מגניבה, וכמו שכתב הטור סוף סעיף זה, בקרקע או בכותל בניין וכו', משמע בגמ' דגם בכותל של עצים דינא הכי, וכמו שכתבתי בדרישה, שאני כותל בניין בקורות דאינו עלול להישרף כל כך מהר, ואף אם יאחז בו האש יכול להציל הפיקדון שבתוכו, משא"כ במיצר של קנים, משום הכי מחשב לפשיעה וכו'. ואפשר דגם דעת רש"י כן, מדכתב אפילו בלא קבורה, ור"ל בלא קבורת קרקע, אבל מיירי דטמנם בעובי המחיצות, ואפילו הכי חייבוהו משום דתחילתו בפשיעה וסופו באונס, עכ"ל (ראה שם שסבר בתחילה שנחלקו רש"י והרמב"ם, אך במסקנתו אין הדבר כן).

ראשית יש להבין את טעמי המחלוקת אם תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב או פטור. במקרה שמוזכר בגמ', הייתה שמירה כנגד גנבים אך לא שמירה כנגד אש, ובפשטות אם השומר קיבל על עצמו שמירה מגנבים ולא מאש אין כל חיוב, כיוון שאין כאן פשיעה, אבל הואיל ושומר מקבל על עצמו שמירה בסתמא, זה כולל כל מיני נזקים, בין מאש בין מגנבים או שאר נזקים, א"כ הרי הוא פושע. אבל לפי היסוד שפתחתי בו, יש פשיעה גמורה ויש אונס גמור. יש מצב ביניים שאינו פשיעה ואינו

שכתבתי מובן עוד יותר). במאירי מצאתי שכתב, ולמדנו מ"מ בדין תחילתו בפשיעה שכל שפשע ולא אירע בה שום אונס וסילק זה פשיעתו ושמר כדרך השומרים ונאנס שפטור, עכ"ל. הרי לנו שזהו הלימוד שיש לנו מסוגיא זו, וברוך שכיוונתי.

רבא חולק על אביי וסובר להיפך, אפילו למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, כאן פטור, מפני שהאונס אינו תולדה ותוצאה של הפשיעה. מוסיפה הגמרא, ומודי רבא כל היכא דאיגנבה גנב באגם ומתה כדרכה בי גנב דחייב, מ"ט דאי שבקה מלאך המוות בביתיה דגנבא הוה קיימא. מפרש רש"י, שמשעת הגניבה היא אבודה מהבעלים, דא"נ שבקה מלאך המוות בי גנב הוה קיימה, הלכך החיוב על שעת הגניבה בא לו, עכ"ל. לכאורה לא מובן מה חידש רבא, ומה עניינו לכאן, הרי זה דין פשוט שהשומר משלם על גניבה, והגנב משלם כשעת הגניבה, ואע"פ שנאנס לו חייב בהחזרת דמים, ומה עניין זה לתחילתו בפשיעה וסופו באונס. נראה לבאר, שלפי מה שאמר אביי כפי שכתבתי, שברגע שיצאה לאגם בפשיעה בטלה ממנו שם שומר ונתחייב בהשבה לבעלים, כבר אין לו פטור של אונס. חולק על זה רבא וסובר שעוד לא פקע ממנו שם שומר, והיה מקום לומר שגם לאחר שנגנב ממנו עדיין לא פקע שם שומר, אלא כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה, אף שאירע אונס אחר כך, אבל השומר לא ישלם על שעת הגניבה, כי עדיין נחשב שומר, והבהמה עדיין בריאה, ומה שאחר כך מתה כדרכה הייתי חושב שיפטור לגמרי, כי מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם, חידש רבא שאינו כן, אלא בשעת הגניבה פקע ממנו ומהחפץ שם שומר ושם פיקדון ונתחייב לשלם, וזה תלוי מה קרה אחר כך. (וראה בחידושי הריטב"א בשם הראב"ד ובשיטה מקובצת בשם שיטה וכן בחידושי הרשב"א מה שכתבו בדעת אביי שמודה שאי הדרא לבי מרה שפטור, נראה שמבוארים הדברים היטב לפי מה שכתבתי).

בגברא. דהיינו בשעה שהפיקדון במצב של פשיעה השומר אינו נקרא שומר, וברגע שנפסקה שמירתו חלה עליו חובת השבת הפיקדון, ואם הפיקדון לא מוחזר מאיזו סיבה שהיא, ואפילו מחמת האונס הגמור ביותר, השומר חייב. אמנם כאשר נסתיימה פשיעתו ולא קרה לפיקדון שום דבר, הואיל והחפצא של פיקדון לא הופקעה מתורת פיקדון, הוא חוזר להיות שומר. ומה שצריכה הגמרא לטעם של אווירא דאגמא קטלא ביאורו, שלולי סברא זו לא נאמר שכלתה שמירת הגברא, כיוון שעדיין היא שמירתו מהבל שמזיק, אבל כיוון שכלתה שמירתו לגמרי אז הוא חייב בהשבה, ואמרה הגמ' שם, ומודי אביי דאי הדרא לבי מרה ומתה פטור מ"ט דהא הדרא ליה, וליכא למימר אוירא דאגמא קטלא. ולכאורה דברי הגמרא לא ברור, אם הוא החזירה והיא עדיין תחת השפעת האוויר מהאגם, מה הועיל זה שהוא החזירה, הרי עדיין ההבל מהאגם הורג אותה, כמו שביאר רש"י, ואם כבר עבר הזמן של השפעת אויר האגם, מה החידוש שמודה אביי, על מה הוא מודה, הרי זו מילתא דפשיטא. במאירי ביאר, ומודה אביי שאם חזרה מן האגם וכו', בבריאותה בלי שום חולי הניכר לנו ומתה שפטור, עכ"ל. ולכאורה פשיטא. אבל לפי מה שביארתי מובן, כי הייתי אומר שכיוון שפשע ופקעה שמירתו, שוב לא חזרה השמירה למקומה, ולעולם יתחייב השומר בהשבת הפיקדון בשלמותו כמו בשולח יד בפיקדון ובגזלן, חידשה הגמרא שאינו כן, וברגע שנסתיימה הפשיעה חזרה שמירה למקומה, ומכיוון שחזרה שמירה למקומה, שוב אין לתלות בהבל האגם, כי זה נאמר רק בשעה שישנה פשיעה, ואז תולים אפילו באונס הרחוק ביותר כדי לחייבו, בגלל שאינו שומר באותו זמן, וכאשר חזרה הבהמה למקומה, שום לא שייך טעם זה, והוא כשאר פיקדון. (יש לציין שבדקדוקי סופרים לא כתוב הקטע "ולכא למימר אוירא דאגמא קטלא" ולכאורה לפי מה

גם האור זרוע פסקי בבא מציעא סי' קיג, וראה שהביא ראשונים שנחלקו עליו, רבינו ברוך ספרדי מארץ יוון וריב"א. על הרי"ף יש לתמוה מדוע האריך כל כך לדחות את פירוש רבינו חננאל על פי סברא, הרי בפשטות כל דבריו מפורשים בגמרא שאמר רבא שאע"פ שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב כאן פטור. ועוד יותר תימה על הרי"ח שכתב טעם לפסק שלו שהסיבה היא משום שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, הרי מפורש בגמרא שיש לחלק בין הנושאים. במאירי ראיתי שהביא שהרי"ף והרמב"ם פסקו כרבא והוסיף שגדולי תלמידיהם נחלקו עמהם ופסקו כאב"י, אחר כך כתב, ומה שאמר כל אחד מהם אפילו למ"ד תחילתו בפשיעה וכו', תחבולות הם וחזוק לדבריהם, אבל עיקר המחלוקת אינו אלא בזו, ומאחר שנתברר שתחילתו בפשיעה חייב, ממילא נפסקו דברי אב"י, עכ"ל. הרי שהרגיש בשאלה זו, אבל פירשו נראה דחוק, וגם למדנו מדבריו שעוד גאונים סברו כרבינו חננאל וכן סברו תלמידי הרי"ף, ולעת עתה לא מצאתי מי הם.

הרי"ף גם מבאר עוד בשיטתו של אב"י, שמה שאמר את הסברא הבלא דאגמא קטלה, הוא כדי ליישב את שיטתו גם למ"ד בכל מקום פטור, מ"מ הכא חייב משום האי טעם, אבל אב"י עצמו סובר שלא צריכים כלל למצוא שייכות בין הפשיעה לאונס, וכל שפשע חייב. (ראה שם שמיישב בזה את הסוגיא בדף צג,ב, ראה בתוס' שם עח,א, ד"ה הורמה שהביאו וכן הרא"ש פרק המפקיד ועוד). אמנם תימה מדוע לאב"י יהיה חייב, הרי לא אירע דבר בגלל הפשיעה, ואין כאן שום נזק, אפילו בדרך רחוקה. אכן לפי מה שכתבתי ברור, לפי הרי"ף סבר אב"י שנסתלק משומר שפשע שם של שומר על הפיקדון, והוא כשולח יד שמשלם, ואע"פ ששם נעשה גזלן וכאן אינו גזלן, אבל הגדר הוא שפושע הרי הוא כמזיק, ומזיק הוא בכלל פרשת גזילה (כן מתבאר במפרשים ריש בבא קמא, ראה

הרמב"ם פסק (פ"ג מהל' שכירות ה"י), פשע בה ויצאת לאגם ומתה שם כדרכה פטור, שאין יציאתה גרמה לה שתבוא לידי אונס זה הואיל וכדרכה מתה, מה לי בבית שומר מה לי באגם, אבל אם גנבה גנב מהאדם ומתה כדרכה בבית הגנב הרי השומר חייב אע"פ שהוא שומר חנם, שאפילו לא מתה הרי היא אבידה ביד הגנב ויציאתה גרמה לה להיגנב, וכן כל כיוצא בזה, עכ"ל. הרי שדעתו לפסוק כרבא. כתב המגיד משנה, ומש"כ רבינו שאין יציאתה גרמה לה שתבוא לידי אונס, זה הוא נתינת טעם לומר שאע"פ שנתבאר פ"א ה"ד שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, שאני הכא דלא בא האונס מחמת הפשיעה כלל, ואין תחבולה לינצל מאונס זה, ומבואר בארוכה בהלכות, עכ"ל.

הרי"ף העתיק את כל הסוגיא וכתב, ואיכא מ"ד הלכתא כאב"י, ואע"ג דקי"ל כל היכא דפליגי אב"י ורבא הלכה כרבא, בהא הלכתא כאב"י דהא בהדיא אמרינן תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב. ואנן לא ס"ל הכי, אלא הלכתא כרבא, דקי"ל כל היכא דפליגי אב"י ורבא הלכתא כרבא בר מייע"ל קג"ם, ואע"ג דקי"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, הני מילי היא דנטרינהו באורחא דהוי נטירותא לעניין מידי ופשעיותא לעניין מידי אחרינא, ואיכא אורחא אחריתי דאי עביד לה לא הוה מטי לה אונסא, הלכך אע"ג דאיתניס מיחייב דאמרינן אי לאו דפשע בה לעניין ההוא מידי אחרינא לא הוי מטי לה האי אונסא כגון ההוא וכו', אבל הכא לעניין מתה כדרכה מאי נטירותא הו"ל למעבד כי היכי דלא ליקטלה מלאך המוות, הלכך אע"ג דקי"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב הכא פטור וכו', והיינו טעמיה דרבא וטעמא תריצה הוא וליכא עליה פירכא והלכתא כוותיה, עכ"ל.

הדעה הראשונה שהביא הרי"ף היא שיטת רבנו חננאל בפירושו לסוגיא שכתב, וקי"ל בהא כאב"י דאסיקנא והלכתא תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב, עכ"ל. (הביאו

אבל אם ננקוט את הפירוש בשיטת אביו לא כהרי"ף, אלא לעולם הוא סובר שיש לאונס קשר עם הפשיעה, ובלי סברת הבלא דאגמא קטלא אי אפשר לחייב, נמצא שהגדר אינו בזה שעל ידי הפשיעה פסקה השמירה, אלא שגדר חיובי שומר הוא שכדי להיפטר צריך שיהיה אנוס, ולא די בכך שהוא לא נחשב פושע, וכל שיש לתלות את האונס שאירע בפשיעה אין פטור אנוס, אע"פ שגם אין פשיעה, אבל לא צריך פשיעה כדי להתחייב, אלא צריך אונס כדי להיפטר. אם כך, הרי"ף והרמב"ם שכתבו באופן החלטי שביצאה לאגם ומתה האונס אינו מחמת הפשיעה, נראה שנקטו שזו מחלוקת במציאות אם אמרינן מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם, ואכן להלכה כך נאמר, אין שום תליה של האונס בפשיעה. אבל ייתכן שהואיל ונקטו דוגמא זו, ועליה נחלקו בגמרא, ייתכן שסברו שאע"פ שלפי האמת יש איזה קשר, וכסברת אביו, אבל לא די בקשר מועט שכזה כדי לקבוע שאין כאן אונס לפטור, ותחזור הפשיעה לחייב, אלא ננקוט שדי באונס כזה שסיבתו ניכרת וגלויה, להכריע על הפשיעה שנעשתה, ולפיכך פטור. (ראה באריכות חידושי רבינו חיים מטלז וחידושי רבי ראובן גרוזובסקי על הסוגיא).

לפי הנתבאר נמצא שמה שצריכים שתהא תחילתו בפשיעה גמורה, הוא דווקא לאביו שמחייב, אע"פ שאין לאונס קשר עם הפשיעה, וצריכים את הפשיעה כדי שייחשב מזיק ובכך מתבטלת השמירה. אבל אם אין חיוב של תחילתו בפשיעה רק כאשר יש קשר בין האונס לפשיעה, בזה גם פשיעה של גניבה ואבידה מחייבת משום תחילתו בפשיעה, ואז לא צריכים להגיע לגדר פושע כמזיק, אלא העיקר הוא שלא תהיה טענת אונס כסיבה לפטור (ע"ע אולם המשפט סי' רצא ס"ק ו).

קהילות יעקב סי' א בשם רבינו יונה בפירושו לאבות שהמזיק עובר בלא תגזול. א"כ הואיל ופושע כמזיק, חל על הפיקדון שם של חפץ שניזוק כמו בשליחות יד שחל על החפץ שם חפץ גזול, ומכיוון שכך חל על השומר חיוב מרגע הפשיעה, ולא אכפת לן מה אירע אחר כך, ואפילו אם זה אונס גמור, עדיין יהיה חייב.

בחידושי הגרעק"א השלם שם הובאו דבריו ממערכה שכתב בסוגיית שומר שמסר לשומר, ושם (אות כט) הזכיר את הסברא על הרי"ף באביו שלא צריכים שום קשר בין האונס לפשיעה, אלא משעת פשיעה נשתעבדו נכסיו, ולא נתבאר הגדר בזה. לעיל הובאו דברי הנימוקי יוסף לעניין זורק חץ שהואיל וסיבת החיוב היא בזריקת החץ, ואז נגמרו מעשיו, על כן שעבוד נכסים הוא גם כן מאותה שעה, ואע"פ שהנזק בפועל הוא רק בפגיעת החץ, ולכן זרק חץ ומת ואחר כך היה הנזק גובים מנכסיו, והאחרונים האריכו בדבריו. ממילא נאמר גם בשומר שפשע ומת ואחר כך ניזוקה הבהמה שגובים מנכסיו, והיינו אליבא דאביו. ונראה שכן הוא והדבר מובן, כי ברגע הפשיעה פקע ממנו שם שומר וחלה עליו חובת השבה (ראה קצות החושן סי' שמ ס"ק ד וכן סי' רצא ס"ק א וסי' שמא ס"ק ג).

יש לחזק את דברי, בחידושי הגרעק"א מיישב על פי סברתו את דברי הרי"ף (שלא יקשה עליו מהגמ' לקמן ע"א) וחילק בין תחילתו בפשיעה שאז חל עליו החיוב מיד, כיוון שהדרך הוא שתאבד במקרה כזה, לבין תחילתו בגניבה ואבידה שאז אינו מתחייב מיד ולא נשתעבדו נכסיו, עיי"ש. לפי האמור מובן היטב, שרש הדין הוא שפושע כמזיק, ומכיוון שהוא מזיק אין כאן שמירה. אבל אם זה רק חיסרון כגניבה ואבידה אין זו פשיעה, ולא נחשב כמזיק, ולא בטלה השמירה.

הרב יונה מילר

בסוגיא דמוזכה לעובר

ובענין דשלב"ל דצריך לפרש לכשיבוא, ובענין אומר מעכשיו ולכשיבוא

דבמתנה באם, הרי מצד מעשה הזכיה הוא מוכן לחול מעכשיו, אלא דהתנאי מעכבו מלחול עד שיתקיים, ובוה מודה ר' נחמן דיש בו חסרון דדשלבל"ע, ורק כשעושה המעשה לכתחילה שיחול לאחר זמן חל.

ושוב כ' הגרעק"א דמדברי הר"ן בקידושין סב: נסתר התיורין, דמבואר שם בגמ' דהא דאמר ר' חנינא דאם אמר אם ילדה אשתך נקבה תהא מקודשת, אם אשתו מעוברת דבריו קיימין, אתי' כראב"י, והק' הר"ן דמה מדמה הרי ראב"י אמר דחל תרומה רק כשאמר להדי' שיחול לכשיתלשו משא"כ ר' חנינא, ותי' דגם בר' חנינא כיון דאמר אם הוה כאומר לכשתלד, והק' מהגמ' אצלינו דמקשה ולימא לי' דאמר כשתלד משמע דאם ילדה לא הוה כאומר לכשתלד, ותי' הר"ן דלשון הגמ' לאו דוקא והכוונה דנימא דלשון אם הוה כאומר לכשתלד, ומבואר דאין לחלק בין אם לכשתלד.

וכתב הגרעק"א דע"כ צ"ל דלס"ד דמקשה אימא כר' מאיר היינו שיחול עכשיו והעובר כבר יזכה עכשיו, וע"ש דהוכיח כן גם ממה שהק' הראשונים [עי' ר' יונה ורשב"א] דלס"ד דלא מחלק בין דשלבל"ל ללדבר שלבל"ל, א"כ קשה ר' הונא מדידי', דהוא סובר כר"מ דאפשר להקנות פירות דקל, ואפי"ה סובר דמוזכה לעובר לא קנה, ותמה רעק"א שהרי ר' הונא מיירי דהקנה עכשיו להעובר ובוה שפיר דאין לו זכי' משא"כ קושית הגמ' דלימא וכו', דמשנתינו הוא דאמר שיחול אח"כ מדר"מ וכנ"ל, וע"כ דהם למדו דלר' מאיר מהני גם אם מקנה מעכשיו, וכן מוכיח כן מהתוס' כתובות ז: דהק' לשמואל דסובר דהמוזכה לעובר קנה, והרי שמואל סובר כרבנן דל"מ דשלבל"ל ותרצו בתי' אחד

ב"ב קמא: גמ' ההוא דאמר לה לדביתהו נכסי להאי דמעברת, אמר ר' הונא הוי מוזכה לעובר והמוזכה לעובר לא קנה, איתיביה ר' נחמן לרב הונא האומר אם ילדה אשתי זכר יטול מנה ילדה זכר נוטל מנה, אמר לי' משנתינו איני יודע מי שנאה, ואימא ליה ר' מאיר הוא דאמר אדם מקנה דבר שלבל"ע וכו', אח"כ הק' הגמ' ולימא לי' דאמר לכשתלד, ופירש"ב"ם דכיון דלא זכי' לי' כלום עד שיולד אין זה מוזכה לעובר דאמרינן לעיל דלא קנה, ומשני דר' הונא לטעמי' דאמר ר"ה אף לכשתלד לא קנה.

ידועים דברי הר"ן בנדרים פה: ד"ה וכי אמרה, דלמ"ד אדם מקנה דשלבל"ל היינו דוקא באומר בפירוש שיחול אותו דבר באותו זמן שאפשר לו לחול וכההיא דתנן לאחר שאתגייר וכו', אבל סתמא מהשתא משמע, ולכו"ע לא חייל, וקשה דכאן משמע דהקו' ראשונה דלוקים כר' מאיר הוא אפי' באינו אומר לכשתלד, דבאומר לכשתלד זה כבר הקושיא השני' דסבר המקשה דלכו"ע חל וכדעת ר' נחמן.

ועי' בכוח"ח להגרעק"א תניינא סי' ד' (מובא בחי' רעק"א החדשים) [וחסר שם התחלת התשובה וכנראה מההמשך שזה הי' קושיתו], ותורף תירוצו, דבמשנה הציור דאמר אם ילדה אשתי זכר יטול, והכלל הוא דבאומר אם החלות הוא רק אחרי קיום התנאי, וכמבואר בר"ן קידושין סב: [ועי' גם ברמב"ן ובריטב"א וחי' הר"ן לעיל קכט:]: וא"כ א"ש דלר' מאיר אפי' בסתם חל הנתנה שהרי חל רק אחרי קיום התנאי, והא דמקשה דלימא לי' דאמר לכשתלד היינו דחי' של רב נחמן הוא רק כשמפרש דהמעשה זכיה הוא לכשתלד כך הוא לשונו של הגרעק"א, וביאור דבריו נראה

ולר"מ אף דעכשיו אין לו הכח, יכול לעשות בצירוף הכח שיהי' לו אח"כ, ולכן אם מזכה לעובר חסר בגמ"ד גם ר"מ מודה, אלא דלדידי' צריך להועיל לזכות על אחר שתלד, דמצרפים הגמ"ד שיהי' לו אח"כ.

ועי' עוד שם בשיעורי ר"ש דהק' דאם מה שרצה לאוקים כר"מ הוא שיזכה עכשיו, מה מק' הגמ' אח"כ דלימא ר' יוסי הוא דס"ל דעובר יורש, והרי גם לפני זה ע"כ כבר ידע דיש לו יד, ואפי"ה לא מהני משום דלא סמכא דעתא וע"ש שנדחק מאוד.

ועוד העיר דמדברי הרשב"א לעיל מוכח דלמאי דאוקים כר"מ חל רק אחר שתלד, דלעיל קכ"ז: מבואר בגמ' דבנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס מודה ר' מאיר דלא קנה, וכ' שם הרשב"א דה"ה למזכה למי שלב"ל, דצריך דבשעה שבא הקונה לעולם יהי' הנותן בר הקנאה, ועפ"ז כ' הרשב"א דהא דבעי לאוקמה למתני' כר"מ מיירי כשילדה קודם שימות האב, דאילו לאחר מותו לא מהני ע"ש, ומבואר דכוונת הגמ' דלר"מ יקנה לכשתלד ונשאר בצ"ע.

ומצאתי בעזה"ש דהרשב"א בקידושין כבר עמד ע"ז, וכ' דמוכח מסוגייתינו דלר"מ לא צריך לומר לכשיבואו ודלא כהר"ן נדרים הנ"ל, וז"ל בקידושין ס"ב: ד"ה וראיתי להרמב"ן: וה"נ משמע בר"פ מי שמת גבי המזכה לעובר דלא מפליג התם בין מזכה לעובר ובין לכשתלד אלא ר"נ, אבל ר"ה לא מפליג ומזכה לעובר סתם דלא אמר כשתלד משמע, ודכותה אמר ר"ה בפירות דקל לר"מ דקנה כדאמרינן התם אימר דשמעת לי' לר"מ אדם מקנה דשלב"ל לדבר שלב"ל מי שמעת לי' עכ"ל, וכוונתו מבואר דהכריח מכח הקושיא הנ"ל דע"כ כשמוקים הגמ' כר' מאיר היינו בסתם ולא פי' לכשתלד, וכן מוכח מדבריו דאין העובר זוכה עכשיו שהרי מדמהו לפירות דקל, ולדבריו מיושב גם מה שהק' הרעק"א הנ"ל על קושיות הראשונים, דאף דר' הונא מיירי במזכה עכשיו הי' צריך להועיל שיזכה לכשתלד כיון דסובר כר"מ, וכדמוכח מהגמ' דגם בסתם חל אח"כ.

דסובר שמואל דעדיף לדבר שלב"ל מדבר שלב"ל וכדעת ר"ג, והרי שמואל סובר להדי' דהעובר כבר זוכה עכשיו וכדמוכח ביבמות סז, ואפי"ה מדמה התוס' למחלוקת ר"מ ורבנן, ומסיק הרעק"א דצע"ג על התוס' והראשונים דמה שייכות אם העובר יש לו זכי' לדשלב"ל.

ועי' בשיעורי ר"ש כאן באות קצ"א, דכיוון להוכחת הרעק"א מתוס' כתובות, ובאר דסברת התוס' הוא למה דמבואר לקמן בסוף הסוגיא (קמ"ב) דר' יוחנן אמר דמזכה לעובר לא קנה ואם תאמר משנתינו הואיל ודעתו קרובה אצל בנו, וכ' השטמ"ק בשם הרא"ש דמהא שמעינן דהא דאין אדם מקנה דשלב"ל הוא משום חסרון גמירות דעת, ומבואר דאף שיש לעובר יד לזכות אינו קונה משום דחסר גמ"ד, וא"כ לר"מ דסובר דאפשר להקנות דשלב"ל שפיר זוכה העובר מעכשיו, וכ' ר"ש דמקור של התוס' כתובות הוא מסוגייתנו דמשמע דלר"מ זוכה העובר מעכשיו וכן"ל.

ובאמת הוא מחלוקת הראשונים, דדעת הרמב"ן והריטב"א והנמו"י דמה דסובר ר' יוחנן דמזכה לבנו עובר, הוא תקנת חכמים בשכ"מ דוקא מפני חשש טירוף הדעת, וכמ"ש הריטב"א דטעמא דאין מזכה לעובר דאין לו זכי' ומה מועיל דעתו הקרובה, והראב"ד (בהשגות פ"ח ה"ד מה' תרומות) ור' יונה כאן, הוכיחו מר' יוחנן דע"כ דעובר יורש ק"ו מבנו, ולדידהו בהכרח צ"ל כהרא"ש הנ"ל, וע' גם ברא"ש יבמות פ"ז סי' ד' דהביא מהרמב"ן דכ' דע"כ דינא דר' יוחנן הוא דוקא בשכ"מ ועובר אין לו זכי' וירושה, דאי בר זכי' מה לי דעתו קרובה ומה לי דעתו רחוקה, והרא"ש חולק דכל הטעם דאין מזכה לעובר משום דלא גמר מקנה.

ובדעת רעק"א דמיאן לפרש כן ונשאר בצע"ג, צ"ל דסובר דמה דאמרינן דלא גמר ומקנה לא תלוי במחלוקת ר"מ ורבנן, דיסוד מחלוקתם הוא, דלרבנן מה דאין בכוחו להחיל עכשיו, גם אין לו כח על לאחר כך,

דבאומר בסתם, גם אם כוונתו בסתם, אין בו הכרעה אם הסתמא מתפרש שחל שיהי' בעולם או כבר עכשיו, ולכן חל רק הפחות שביניהם, ולהרמב"ן דלא שייך חלות מעכשיו אינו חל לגמרי, ולהרשב"א חל לכה"פ לאחר שיבואו וממילא יכול לחזור].

ונמצא לפי הרשב"א דהגמ' כשמוקים כר' מאיר, הכוונה באופן סתם דבזה מתפרש שחל מעכשיו, והיינו כמו כל מעכשיו לר"מ דנגמר הקנין בין המקנה להקונה וכן"ל, ה"ה כאן נגמר מעשה הקנין בין המקנה להזוכה בשביל העובר אף דאין לו יד לזכות, וכשנולד חל ממילא [ועי' בשיעורי ר"ש דביאר היטב, מה דמוכח מהגמ' דשייך זכי' עבור העובר אף שאין לו יד לזכות].

וצריך ליישב לדעת הרמב"ן דסובר דצריך לפרש לכשיבואו, ואין לתרץ כמש"כ הרעק"א הנ"ל דהעובר זוכה מעכשיו, שהרי מדברי הרא"ש יבמות בשם הרמב"ן הנ"ל, מוכח דסובר דאם העובר יורש אין שום סיבה שלא נוכל לזכות לו [ועכ"פ סברת הרא"ש דחסר בגמ"ד בודאי ל"ל וא"א לבאר כר"ש הנ"ל].

והנה הזכרנו לעיל דברי הרשב"א דמיירי כאן דנולדו לפני שהוא מת דאל"כ לא חל לר"מ כמו בגוסס, ועי' בשיעורי ר"ש גיטין יד: אות רפו דהק' מזה על הרמב"ן לעיל קכ"ט: דכתב להוכיח מסוגיתנו, דשכ"מ יכול לקנות שיחול לאחר מיתתו, ולא אמרינן דירושא אין לה הפסק, שהרי משנתינו מיירי בשכ"מ, ועי' קאמר הגמ' ואימא כשאמר לה לכשתלד, אלמא אף דמקנה רק לאחר שתלד, חל אע"ג דהאב כבר מת לפני זה ע"כ ת"ד הרמב"ן, ומבואר דלא למד כהרשב"א אלא דהלידה הי' לאחר מיתתו, ויוקשה קר' הרשב"א דאין רצה לאוקים כר"מ הרי לא עדיף מגוסס, וכמו הרמב"ן כתבו גם הריטב"א והח"י הר"ן שם.

והנה הרא"ש כאן כ' דלר' נחמן דמהני לכשתלד, אם מת המזכה לפני שנולד לא חל דהנכסים כבר נפלו קמי יתמי, ועי' במילואי

ומדברי הרשב"א שם מתבאר שורש המחלוקת אם צריך לפרש בכל דשלב"ל לכשיבואו, דלפני זה הביא מחלוקת הר"י והרמב"ן, כשאומר מעכשיו וכשיבואו לר"מ, דהר"י סובר דמהני גם אם נקדע השטר ול"צ שלא יהא כלתה קניינו, והרמב"ן ס"ל כיון דלא חל מעכשיו שהרי א"א לחול עכשיו, בענין שיהא השטר קיים, וכל מה דמועיל מעכשיו רק לענין שאינו יכול לחזור, ועי' כ' הרשב"א דלדברי הרמב"ן יוצא דבפירות דקל אם לא מפרש לכשיבואו לא חל בכלל, ועי' הק' מגמ' דידן דמוכח דל"צ וכן"ל, וכן הוכיח מסתימת הגמ' בפ' איזהו נשך במחלוקת ר"ה ור"נ גבי פירות דקל דלא מוזכר שאמר לכשיבואו, וע"ש לפני זה דהק' על הרמב"ן דאם א"י לחזור ע"כ דאמרינן דחל ול"צ שיהא השטר קיים ואם אינו חל למה א"י לחזור, [ובחי' הרמב"ן שם בקידושין מבואר להדי' דאינו חל אלא דכמו שסובר ר"ל בכל לאחר ל' דאין יכול לחזור דאין דיבור מבטל דיבור, באומר מעכשיו מודה לו ר' יוחנן, [ועי' בשערי יושר מערכת קניינים סי' ב' מש"כ בזה], ועכ"פ מבואר דבזה תלוי אי צריך להזכיר, דלהרמב"ן דלא שייך שיחול עכשיו צריך להזכיר לכשיבואו או מעכשיו לכשיבואו, ולהרשב"א דחל כבר עכשיו ל"צ לפרש.

ובגדר הדבר שחל מעכשיו להרשב"א, עי' בחזו"א ה' כתובות סי' עא כז, דכ': דלמ"ד אדם מקנה דשלב"ל אפשר לגמור הקנין בין הקונה והמקנה עכשיו, וכשיבוא לעולם עושה הקנין פעולתו שהדבר בא ממילא להקונה בבואו לעולם עכ"ל.

[ואגב דברי הרשב"א צריכין ביאור, במש"כ דהגמ' באיזהו נשך מיירי גם דלא אמר לכשיבואו, שהרי שם מבואר דלר"ה דס"ל כר"מ דחל קנין אפירות דקל מ"מ יכול לחזור לפני שבאו, וא"כ ע"כ דמיירי דאמר לכשיבואו דאם כוונתו מעכשיו הרי בזה א"י לחזור, והרשב"א בעצמו כתב לפני זה דר"ה מיירי בקנין כסף דאין בו חסרון דכלתה קניינו אף דחל אח"כ, ונראה דכוונתו

שעכשיו עושה חלק מההקנאה ומה שחסר משום דאין לו הכח, משלימו אח"כ, ולרבנן אין צירוף כזה, וה"ה לדבר שלב"ל כיון דאין כאן זוכה הרי חסר חלק הקונה, וצריך לצרף חלק הזוכה שיהי' אח"כ, ותלוי במחלוקתם, [ולר"נ כשאומר לכשתלד ל"צ להגיע לצירוף דכל שעושה המעשה שיזכה הזוכה אח"כ אין כאן שום גריעותא], וממילא יש לבאר דכאן אף שבשעת החלות לא יהי' כאן המקנה לא איכפת לן שחלקו כבר עשה וצריכים רק צירוף דהזוכה, משא"כ בדבר שלב"ל הרי לא הי' לו עכשיו כח הקנאה, אם גם אח"כ לא יהי' לו כח, אין מאיפה לצרף.

ואולי יש לומר לפי מה שנתבאר, דגם הרמב"ן יודה כאן להרשב"א דלא צריך לפרש, ויתיישב מהלך הסוגיא, שהרי נתבאר מהרשב"א דמה דצריך לפרש בכל דשלב"ל לכשיבואו, היינו דבאומר בסתם מתפרש שחל מעכשיו ולהרמב"ן הרי ס"ל דלא חל, וי"ל דכאן גם להרמב"ן שייך להחיל מעכשיו כמו להרשב"א, דבדשלב"ל ס"ל דלא שייך חלות בין המקנה להקונה, כיון דחסר לו כח הקנאה זה מונע ממנו שיחול עכשיו אפי' רק בין המקנה להקונה, אבל כאן שייך חלות דין על החפץ לענין שיזכה העובר אח"כ וכנ"ל להרשב"א, דבחלק הזה אין שום גריעותא.

וראוי להבהיר דכל הנידון בין הרשב"א להרמב"ן אי צריך לפרש בכל דשלב"ל, היינו באופן דאין שום נפ"מ להמקנה מתי חל, כגון פירות דקל דכל הקנין ממילא נוגע רק לכשיבואו, וה"ה בעובר דכל הזכי' נוגע שיתנו לו כשילוד, אבל מוכר שדה לכשאקחנה וכדומה לכו"ע צריך לפרש דבלי זה מתפרש שרצונו שיהא קנוי לו מעכשיו שיוכל מיד להשתמש בו, וכן כתב להדי' הרשב"א בעצמו שם בקידושין, דלראב"י מהני לתרום ממחוברין רק אם אומר בפירוש לכשיתלשו, והיינו דבסתמא מתפרש דכוונתו שיהא הפירות מתוקנים מעכשיו, [ועי' שם שכ' דה"ה המקדש את

חשן סי' רנ הערה 4 ובהוספות, דהביא כן מת' הרא"ש [ושם מיירי בשכ"מ, וחלוק הרא"ש על הרמב"ן הנ"ל] והקשה דאמאי כ' הטעם משום דנכסי וכו', תיפ"ל דלא עדיף מגוסס לר"מ, ותירץ דשאני כאן מגוסס, דבדבר שלב"ל דחסר לו עכשיו הכח, וצריך להגיע להכח שיהי' לו כשיבוא החפץ בעולם, משום הכי צריך שיהי' בר הקנאה אח"כ, משא"כ לר"נ בכשתלד, הרי יש לו להמקנה כח להקנות שהרי החפץ בעולם אלא דחסר הקונה, משו"ה לא צריך להכח של אחרי זה, [ומה"ט ביאר הקובץ שיעורים סברת ר' נחמן דמהני לכשתלד גם לרבנן, משום דמצד המקנה לא חסר כלום].

ותירוצו נכון הוא ומוכרח, דיעויין בת' הרשב"א ח"ג סי' קכה דכתב ג"כ כהראשונים הנ"ל להוכיח מלכשתלד דמתנת שכ"מ חל לאחר מיתה, ושמע מינה דחלוק לכשתלד ממה דאוקמינן לר"מ, ואין בו חסרון דגוסס.

[אמנם צ"ע דאם לפי הרשב"א כשמוקמינן כר"מ היינו דנולד לפני שמת, א"כ גם בכשתלד נימא הכי ומה ראייתו, וכנראה דהוכחתו הוא לפי שיטת הרי"ף והראב"ד דהמשנה מיירי בשכ"מ [הביאם שם בהתשובה], בזה בפשטות מיירי דמת לפני שנולד, שהרי השכ"מ מצוה מחמת מיתה, וכאן כשמוקים כר"מ ע"כ דהגמ' התכוונה לאוקים בבריא ונולד לפני שמת, וכמו שסובר הרשב"א בעצמו דמיירי בבריא כמ"ש במשנתנו, אמנם בדעת הרמב"ן א"א לומר כן דהוא כתב שם דמהמשנה מוכח דמיירי בשכ"מ].

וע"פ דרך זה יש להוסיף ולתרוץ גם הרמב"ן וסיעתו דגם לפי האוקימתא כר"מ לא אכפת לן שמת בשעה שחל, ושאני הכא מכל דבר שלב"ל, והיינו דכמו דלר"נ עדיף כאן שלא חסר בכח הקנאתו וכנ"ל, גם לס"ד דאוקים כר"מ סבר דאין גריעות בכחו, אלא מה דמדמה לכל דבר שלב"ל, הוא דיסוד פלוגת ר"מ וחכמים דלר"מ אפשר לצרף שני חלקי הקנאה, והיינו בדבר שלב"ל

יחלוקן], ולמה שכתבנו יש לבאר דהרשב"א והר"ן הולכים לשיטתם, דלהרשב"א לדין לא שייך להחיל מעכשיו וכנ"ל והר"ן הרי כ' שם בגיטין דהטעם דא"י לחזור דהוה כמו לר"ל דאין דיבור מבטל, ולכן שייך שפיר גם לדין [וע"ע בשו"ת הר"ן סי' כג].

ועי' ברעק"א דו"ח מכת"י הובא בחי' הרעק"א החדשים קידושין סב, דהסתפק לענין מה דמהני בידו דבשל"ל, האם יועיל מעכשיו, וכ' לדון שיהא כמו מעכשיו לר"מ, והוכיח כן מהרא"ש נדרים דמהני שלא יוכל לחזור, וכ"כ הדברי משפט סי' ריא סק"ג לענין מחוסר זמן.

והנתיבות יש לו שיטה מחודשת, דבסי' ריא ס"ב כ' הרמ"א, וי"א דאם פי' ואמר שדה זו שאני אירש מאבא מכור לך קנה, וכ' הנתיבות דבזה לכו"ע בכתב מעכשיו לא יוכל לחזור, ועדיף מדר' מאיר כיון דאין בזה חסרון דבשל"ל, והוכיח כן מדברי ר"ת דסובר דהבן יכול למכור מה שירש אף שמת קודם לאביו, וכן כ' עוד הנתיבות שם סק"ה לגבי מחוסר זמן, ולכאן' ביאור הדברים דלכו"ע אפשר להחיל קנין בין המקנה להקונה מעכשיו וכדנתבאר לעיל מהרשב"א, אלא דלהרמב"ן הנ"ל כשיש חסרון דבשל"ל מעכב שלא יוכל בכלל לחול מעכשיו, ואפי' לר"מ אינו יכול להחיל עכשיו שהרי עדיין אין לו הכח, אלא דכל היותר יכול לגמור מעשה הקנין מעכשיו, ועיי"ש בס"ק ה' דכתב הנתיבות דכיון דחל מעכשיו אף דאינו מפרש אלא עושה בסתם מתפרש מעכשיו, ודבריו מתאימים עם מה שהבאנו לעיל מהרשב"א דכיון שחל עכשיו ל"צ לפרש.

[אמנם יש לעיין לפי הנתבאר לעיל מסוגייתנו הרי מוכח להיפוך דלר' נחמן דמהני כשתלד מ"מ שיחול מעכשיו לא מהני, וצ"ל לפי הנתיבות דחלוק מזכה לעובר, דבמה שאירש מאבא וכן מחוסר זמן נחשב כאילו בא לעולם ואפשר להחיל עכשיו, אבל מזכה לעובר אף דאפשר לזכות שיחול אח"כ, אבל שיחול עכשיו מבלי

העובר צריך לפרש, וצ"ל דבל"ז אמרינן שיש לו ענין שתהא מקודשת מעכשיו שלא תוכל להתקדש לאחר], ולפי"ז יתכן דהר"ן בנדרים הנ"ל אינו חולק על הרשב"א, דהר"ן מיירי לענין אשה שהקדישה ידי' לעושיה, ושם בסתמא אמרינן שכונתה להפקיע מע"י מבעלה כבר עכשיו, וראי' לזה דגם הרשב"א בכתובות נו. כתב כמו הר"ן.

הנה נתבאר מהרשב"א דאף אם מהני לכשתלד, אבל בסתמא שמתפרש מעכשיו ולכשתלד מהני רק לר"מ, ולפי"ז יהי' נפ"מ לדינא להרא"ש דפוסק כר"נ דמ"מ אם אומר מעכשיו לא יועיל, אמנם יעויין בשער המלך פ"ט ה"ג מה' גירושין ובספר פתח הבית (סי' לה וסי' לד ענף ג') שכתבו דמהני ודינו יהי' כמו מעכשיו לר"מ, ויש לומר דרק להרשב"א לא מועיל מעכשיו לדין, דלדידי' מועיל מעכשיו שיחול עכשיו וזה לא שייך לרבנן, אבל להרמב"ן דכל המעכשיו פועל רק לחזק מעשה הקנין שלא יוכל לבטל ע"י דיבור וכנ"ל, זה לא תלוי במחלוקת ר"מ ורבנן ולכו"ע מהני.

ולפ"ר אותו הנידון יהי' בכל מקום שמהני לדין דשל"ל, והן: שעבוד דאקני, בידו, מחוסר זמן, ולשי' ר"ת המובא ברמ"א סי' ריא מה שאירש מאבא.

ומצינו בשעבוד דאקני דסובר הר"ן דמהני, דכתב בחידושו גיטין (מה) דמעכשיו לר"מ מהני שלא יוכל לחזור, ונפ"מ לדין בדאקני דאם אמר מעכשיו אינו יכול לחזור, ובשער משפט סי' קיב סק"ג הביאו, וכ' דמהרשב"א מוכח דלא ס"ל כן, דהרשב"א הוכיח דבכל דאקני יכול לחזור מהדין המבואר בגמ' ב"ב קנז: דלוה ולוה וקני יחלוקו, ואם הי' הדין דא"י לחזור הי' צריך להיות משועבד רק לראשון, והנה הגמ' הק' שם מברייטא דלשבח קרקעות וכו' דמבואר דמשועבד לראשון, וקשה דהו"ל לאוקים דמיירי בכתב מעכשיו, וע"כ דגם דמעכשיו אינו יכול לחזור, [כוונת השע"מ דלהר"ן צ"ל דלא ס"ל הוכחת הרשב"א אלא כהרמב"ן דגם אם א"י לחזור אמרינן

שקיים הזוכה שייך רק חלות חלקי, וזה אפשר רק לר' מאיר].
 והנה בסי' רט ס"ו נפסק בשו"ע דהפוסק על שער שבשוק אם חוזר יש עליו מי שפרע, ודעת הכס"מ והסמ"ע והקצה"ח דמן התורה קונה במעות ולכן יש עליו מש"פ, ואם עושה קנין המועיל חל וא"י לחזור, ואף דהוה דשלב"ל כיון דמצוי לקנות מהני, ולכאורה לפי הכללים דדבשלב"ל הי' צריך לפרש מעכשיו ולכשיבואו, וגם באומר מעכשיו לדעת התוס' אפשר לחזור, ולפי הנתיבות הנ"ל מיושב היטב.



הרב אברהם זאב בלייער

בדיני עונג ושמחת יו"ט וחציו לה' וחציו לכם

ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר ושמחת בחגך וגו'. כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין וכו', ע"כ. הרי מבואר שמלבד חיובי כבוד ועונג שיש ביו"ט כמו שיש בשבת, נוסף ביו"ט גם חיוב של שמחה. אולם נר' שחלוק ביסודו חיוב שמחה מחיוב עונג, שחיוב עונג הוא לענג את השבת ויו"ט ומפני כבוד היום מצד מקרא קדש, משא"כ חיוב של שמחה הוא לשמח את עצמו, והוא קיום דין בגברא, וכלשון הר"מ שם, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב, ע"כ.

ג) בגמ' פסחים סח: איתא, דתניא ר' אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא אוכל ושותה או יושב ושונה, ר' יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיה וחציו לבית המדרש, ואמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו, כתוב אחד אומר "עצרת לה' אלקיך" וכתוב אחד אומר "עצרת תהית לכם", ר"א סבר או כולו לה' או כולו לכם, ור' יהושע סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם, ע"כ.

והנה לכאור' זה פשוט שלפי ר"א, אין הכוונה שצריך לבחור לקיים כולו לה' ממש או כולו לכם ממש, באופן דנימא שכיון שקיים מקצתו לה' כבר אסור לו לאכול, אלא יסוד שיטתו הוא דכיון שיש שני אופני קיום של 'עצרת', או ע"י קיום לה' או ע"י

א) הר"מ בהל' שבת בפרק ל' הלכה א' כתב וז"ל, ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים, והן מפורשין ע"י הנביאים. שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו ע"י הנביאים כבוד ועונג¹, שנאמר וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד. ובה"י, אכילת בשר ושתיית יין בשבת עונג הוא לה, והוא שהיתה ידו משגת, ע"כ.

והנה צ"ב מש"כ שעונג הוא לה', דקאי על השבת, הרי כפשוטו הול"ל שעונג הוא לאדם. ונר' מבואר שאין החיוב של עונג שבת לענג את 'עצמו' בשבת, אלא החיוב הוא לענג את 'השבת', וכלשון הגמ' שבת קי"ח המענג את השבת², והוא קיום בעצם היום. והביאור הוא, שמה שאדם אוכל ומתענג בשבת ועושה אותה ליום של עונג, זהו גופא כבודה של שבת במה שמראה חשיבותה, כמו כשבא מלך או אדם חשוב שמסדרים השולחן במאכלים חשובים לקראתו.³ וזהו שכתב הר"מ שכבוד לשבת הוא כשאוכלים בשר ושותים יין להראות חשיבותה.

ב) ויעוי' בר"מ פ"ו הל' יו"ט הט"ז שכתב וז"ל, כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים, שנאמר לקדוש ה' מכובד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, ע"כ. הרי מבואר שיו"ט דומה לשבת בנוגע לחיובי כבוד ועונג. ועוד כתב הר"מ בהי"ז, שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד

1 בשו"ת חת"ס או"ח סי' קס"ח כתב שגם כבוד ועונג הוי מדאורייתא, מצד הלכתא גמירי לה אלא דאתא נביאים ואסמכוה אקרא, שהרי הנביאים לא חידשו מצוות, וכמו שמצינו כן בגמ' זבחים יח: ובכמה דוכתי. ועי' בב"ח ריש סי' רמ"ב שכתב שעונג הוא בכלל מצות זכור. אולם עיי' בביאור הלכה סי' ר"נ (ד"ה ישיכים) דמשמע שעונג חיובו רק מדברי קבלה, ויש לדחות.

2 ושור' שכן דקדק בפרי צדיק לחג השבועות אות ה' לשון הגמ', עיי"ש מה שביאר.

3 וכן מבואר בדרך ה' לרמח"ל (ח"ד פ"ז אות ד'), עיי"ש.

פ"ו הל' יו"ט הי"ט שפסק כר' יהושע, וגם סידר היום באופן שיהא חציו לה' וחציו לכם.

(ד) והנה בקיום חציו לה' מבואר בר"מ שם דהיינו ע"י תורה ובתפילה, אבל בקיום חציו לכם יל"ע האם דינו להתקיים בשמחת יו"ט או בעונג יו"ט⁵ או שע"י שניהם אפשר שיתקיים הקיום של לכם⁶. והנה הסברא לומר שיהא דוקא ע"י שמחת יו"ט, הוא משום שכבר נתבאר שיסוד חיוב עונג יו"ט היינו מצד כבוד היום ולא מצד קיום בגברא שיהא הוא מתענג, וא"כ יתכן שקיום 'לכם' משמעו קיום בגברא, דהיינו שיהא האדם שמח.

ויעוי' בגמ' פסחים סח: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מאי טעמא יום שניתנה בו תורה, הכל מודים בשבת דבעינן נמי לכם מאי טעמא וקראת לשבת עונג, הכל מודים בפורים דבעינן נמי לכם מאי טעמא ימי משתה ושמחה, ע"כ. והנה גבי עצרת 'לכם' היינו בקיום שמחת יו"ט, וכפירש"י שם שישמח בו במאכל ומשתה להראות שנוח ומקובל יום זה שניתנה תורה בו. וגבי שבת 'לכם' היינו בעונג, שהרי ליכא חיוב שמחה בשבת⁷. וגבי פורים 'לכם' היינו

קיום לכם, לכן בכל רגע של יו"ט יש לו לבחור באיזה קיום הוא רוצה לקיים דין עצרת, או ע"י לה' או ע"י לכם, וממילא שיכול לקיימו באיזה אופן שירצה, דהיינו או כולו לה' או כולו לכם, או מקצתו לה' ומקצתו לכם, וגם באיזה אופן שירצה לחלק היום. וכן מוכרח, ממי שמקיים לכם, דודאי מותר לו להתפלל ביו"ט, ולא אמרי' דכיון שהתחיל לקיים לכם צריך לגמור לקיים כולו לכם, ובע"כ כנ"ל⁴. והא דקאמר ר' אליעזר "אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה", אין הכוונה שצריך לבחור כולו לה' או כולו לכם, אלא הכוונה היא שכל דינו הוא שיתקיים בכל רגע של יו"ט, או לה' או לכם, ואין דין שצריך שיתקיימו שניהם, וגם אין דין דחלקהו.

וביסוד שיטת ר' יהושע מבואר שנכלל בו שני דינים, חדא שחייב לקיים קיום לה' וגם קיום לכם, וכמבואר בגמ' שם, שלפי ר' יהושע שמחת יו"ט באכילה היא 'חובה', והיינו שאינו יכול לבטלו ע"י קיום כולו לה'. ועוד יש דין של 'חלקהו', והיינו בקיום חציו לה' וחציו לכם, דהיינו שאינו יכול לקיים קיום לה' ולכם באיזה שיעור שירצה, אלא שצריך דוקא לחלקו לחצאין. ועיי' בר"מ

4 וכן מבואר גם בגמ' ביצה טו: דאיתא שם, ת"ר מעשה ברבי אליעזר שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב, יצתה כת ראשונה אמר הללו בעלי פטסין וכו' שמניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה. והקשה בגמ' והא שמחת יו"ט מצוה היא, ותי' ר' אליעזר לטעמיה דאמר שמחת יו"ט רשות. והנה בברייתא שם איתא, בשעת פטירתו אמר להם "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדוננו וגו' כי חדות ה' היא מעוזכם", והקשו תוס' הרי ר' אליעזר ס"ל כולו לה', וא"כ למה אמר להם לאכול, הרי יכולין ללמוד עוד. ותי' שהגיע זמן אכילתן של כל יום. והגם שאמר להם לקיים מצ' שמחת יו"ט באכילה, היינו משום שכל שאינו מקיים קיום לה', כבר מחוייב לקיים קיום של לכם. והנה מבואר בזה כנ"ל, שגם לפי ר' אליעזר באופן שמקיים קיום לה', במה שאוכל מקיים מצות לכם.

5 בגמ' פסחים מבואר שלפי ר' אליעזר שמחת יו"ט אינו חיוב גמור, כיון שאפשר לבטלו ע"י קיום לה', משא"כ לר' יהושע הוי חיוב גמור. ולפ"ר יש ללמוד מזה שלכם היינו קיום בשמחת יו"ט. אולם אינו מוכרח, שהרי הגם שאין חיוב לכם משום שמחת יו"ט, אפ"ה כל שלא ניתן דין דקיום כולו לה', הרי שמחת יו"ט הוי חיוב מצד עצמו, ולא ניתן לבטלו, משא"כ לר' אליעזר שניתן לקיים קיום דכולו לה', הרי בהכרח ששמחת יו"ט ניתנה להתבטל.

6 והנה מדקדוק לשון הרא"ש ברכות פ"ז ס' כ"ג משמע שחיוב עצרת מתקיים ע"י שמחת יו"ט. אולם י"ל שמתקיים גם בעונג יו"ט.

7 והנה כבר דנו האחרונים האם יש חיוב שמחה בשבת כמו שיש ביו"ט. אולם מפשטות לשון הר"מ והשו"ע שלא הזכירו שמחה בשבת אלא ביו"ט, הרי מבואר שאין חיוב שמחה בשבת. וכן מבואר מהא דא' בשו"ע אור"ח סי' תקכ"ט ס"א וז"ל, ובגדי יום טוב יהיו יותר טובים משל שבת, ע"כ, וכתב המג"א בסק"ד וז"ל, משום דחייב בשמחה, ומטעם זה נהגו להרבות במיני מאכלים יותר משבת, ע"כ. הרי מבואר שבשבת אין

בהם דברי תורה⁸, וביאר "היינו דרום יום השבת יש לעסוק בדברי תורה, ולא בעינין לכם אלא במקצתו". והנה בשלמא אי נימא שדין לכם דיו"ט היינו מצד קיום עונג, שפיר יש מקום ללמוד שבת ממנו, אבל אי נימא שכל הדין לכם ביו"ט היינו מצד שמחת יו"ט, קשה היאך שייך ללמוד ממנו שבת, שהרי בשבת אין דין שמחה אלא עונג. ולפי"ז מוכח שחציו לכם היינו דין בעונג. אולם אכתי יש לומר דהוי דין בשניהם, בין בעונג ובין בשמחה.

(ו) בדרכי משה סי' תקכ"ט אות ב' כתב וז"ל, כתב מהר"י ווייל מי שמתענה ביו"ט צריך ללמוד כל היום או לומר תחינות, כיון דהאי גברא לא מקיים חציו לה' וחציו לכם, דבהא מודה ר' יהושע לר' אליעזר דבעי כולו לה' עכ"ל. ולא נהירא, חדא דהא מתענה לה' והרי הוא כולו לה'. ועוד דכתבתי לעיל סימן רפ"ח דהא דמותר להתענות היינו משום דהוה ליה עונג, וא"כ זהו תענוגו וא"כ מיקרי כולו לכם, דמה לי עונג זה או עונג אכילה ושתייה, כן נ"ל, ע"כ. ויש לעיין בביאור מחלקתם.

והנה סברת מהר"י ווייל מבוארת, דס"ל שאין שיטת ר' יהושע שכל הדין הוא חציו לה' וחציו לכם, אלא שכמו שלפי ר' אליעזר יש דין בכל רגע של יו"ט, שצריך שיתקיים קיום דעצרת, וניתן לו לבחור אופן קיומו⁹, כמו"כ ס"ל לר' יהושע שיש דין בכל רגע של יו"ט שצריך להתקיים קיום דעצרת. אלא שבאופן הרגיל יש דין נוסף, שאופן הקיום

בשמחה, שהרי ליכא דין עונג בפורים. ובע"כ צ"ל שלשון הגמ' 'לכם' מתפרש בכל מקום לפי ענינו. אכן לגבי דין לכם דיו"ט, יש להסתפק כנ"ל במה מתקיים הדין לכם, וכנ"ל.

ולפום ריהטא יש לדייק חילוקים בלשונות הראשונים בזה, שהרי בר"מ פ"ו הט"ו כתב לחיוב עונג, ובהי"ז כתב לחיוב שמחה, ובהי"ט כשביאר קיום דחיוב שמחה, הביא הדין של חציו לה' וחציו לכם. וכפשוטו משמע שלכם הוא דין בשמחת יו"ט. אולם בטור סי' תקכ"ט כתב וז"ל, מצות יו"ט לחלק אותו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתייה וכו' וצריך לכבדו ולענגו וכו', חייב אדם להיות שמח וכו' לא יהא אוכל ושותה כל היום וכו', עיי"ש. וכפשוטו משמע שדין חציו לכם היינו בין בעונג ובין בשמחה. אכן בשו"ע סי' תקכ"ט ס"א כתב וז"ל, מצות יו"ט לחלקו חציו לבית המדרש וחציו לאכילה ושתייה וכו', וצריך לכבדו ולענגו כמו בשבת, ובס"ב חייב אדם להיות שמח וטוב לב וכו', וכפשוטו משמע שכל החיוב דחציו לכם נאמר בנוגע החיוב עונג יו"ט, ולא בחיוב שמחה. והנה הגם שיש לדחות הנך דיוקים, אבל כנר' שפשטות לשונם מורה כן.

(ה) והנה בב"ח או"ח סי' רמ"ב הביא דברי הסמ"ג ורבינו ירוחם שכתבו שגם בשבת צריך דוקא חציו לכם, ולא סגי בקיום מקצת לכם, דילפינן מיום טוב. אולם הביא מירושלמי דלא ניתנו שבתות אלא לעסוק

חיוב שמחה כמו ביו"ט. והגם דאי' בספרי פר' בהעלותך עה"פ וביום שמחתכם ובמועדיכם, אלו שבתות, ע"כ, הרי שיש דין שמחה בשבת, כפשוטו י"ל שאין הכוונה לשמחה גשמית אלא לשמחה רוחנית, וכמו שאומרים בתפילה "ישמחו במלכותך", וכמו שהביא הבי"ח סי' רפ"א דברי הספרי הנ"ל לבאר נוסח התפילה הנ"ל.

8 לכאור' בשבת אין דין לה', ולכן פשיטא ליה לגמ' דגבי שבת לכו"ע בעי נמי לכם, כיון שלא הוזכר בו דין לה', דנימא ביה כולו לה'. וכן מבואר במהרש"א ח"א שבשבת צריך לה' כמו בשאר ימות השנה, ואין בו דין מיוחד של לה', עיי"ש.

9 ומזה ג"כ מוכח כמשנ"ת שאין סברת ר' אליעזר שכל הדין הוא שיבחור או כולו לה' או כולו לכם, אלא יסוד דינו הוא שבכל רגע של יו"ט יהא קיום של לה' או לכם, ולכן יתכן לומר שגם ר' יהושע סבירא ליה דין זה, אבל אי נימא שלפי ר' אליעזר צריך דוקא כולו לה' או כולו לכם, מהיכי תיתי לומר דר' יהושע מודה שבמקום שא"א לקיים חצי לה' וחצי לכם, שיהא צריך לקיים כולו לה'.

לכאו' היה אפ"ל באופן יותר פשוט, שמה שמתענה מחמת שרוצה כפרת התענית, הגם דניחא ליה בזה אין זה יכול להחשב 'שמחה', שבמציאות אין זה משמח האדם, אלא שיש לו 'ניחותא' בדבר, וממילא דסגי להחשב עונג ולא שמחה.

אולם לפי"ז צ"ב היאך יכול להתענות תענית חלום ביו"ט, הרי אין בזה קיום של שמחת יו"ט. ובאמת כבר עמד בזה החת"ס שם, וכתב שחז"ל התירו הדבר משום פיקוח נפש. וכע"ז כתב בחי' רבינו דוד פסחים סח: דכיון דבלא"ה לא יכול לקיים שמחת יו"ט כראוי, לכן התירו לו להתענות כדי שיתכפר. ונמצא שמי שמתענה תענית חלום ביו"ט מקיים עונג אבל אינו מקיים שמחה.

ולפי"ז יש לבאר סברת המהר"י ווייל, דס"ל שדין לכם הוי דין בשמחת יו"ט, ולכן במה שמתענג בתעניתו אין בזה קיום של חציו לכם, וממילא שצריך לקיים כולו לה'. אולם בשי' הרמ"א י"ל דס"ל שכל הדין לכם הוא רק דין בעונג יו"ט, ולכן כיון שמתענג בתעניתו יוצא בזה חובת לכם. וזהו שכתב הרמ"א וז"ל, דהא דמותר להתענות היינו משום דהוה ליה עונג, וא"כ זהו תענוגו וא"כ מיקרי כולו לכם, דמה לי עונג זה או עונג אכילה ושתייה ע"כ, הרי סברתו מבוארת, דכיון שכל הדין של לכם היינו בעונג, ממילא שמתקיים הדין לכם בתעניתו.

ז) והנה הלבוש בסי' תקצ"ז כתב שמי שמתענה בראש השנה צריך לקיים כולו לה'¹¹, ולכן אסור לו לבשל לאחרים שאין בבישול משום קיום לה'¹², אלא צריך ללמוד או להתפלל. אולם כתב שאשה המשועבדת לאחרים מותר לה לבשל. והק' בשו"ת

של עצרת יהא בחלוקה של חציו לה' וחציו לכם, אולם במקום שיש לו היתר שלא לקיים דין חלקהו של חציו לה' ולכם, אכתי קיים בו עיקר דינו שיהא קיום בכל רגע של יו"ט, שיתקיים בו עצרת, וכיון שאינו יכול לקיים הקיום של לכם, ממילא שצריך לקיים הקיום דלה' בכולו.

וסברת הרמ"א דפליג, הרי מבואר שסברתו היא מצד תרי אנפי, חדא דס"ל שעצם התענית נחשב קיום דלה'. ועוד ס"ל להרמ"א, שכיון שמתענג בתעניתו זהו גופא קיום דכולו לכם. ויל"ע מדוע המהר"י ווייל לא ס"ל כדבריו. והנה בנוגע סברא הראשונה, י"ל כפשוטו דס"ל למהר"י ווייל שקיום לה' היינו דוקא ע"י תורה ותפילה ולא ע"י שאר דברים. אולם לגבי סברא השניה צ"ב מדוע ס"ל שלא נחשב לכם.

ולכאו' יש לומר בהקדם מה שחידש החת"ס או"ח תשו' קס"ח שהגם שמתענג בתעניתו, אין בזה קיום של מצות שמחה, וכל קיומו הוא קיום של מצות עונג. והביאור בזה י"ל בשני אופנים. א', כמש"כ החת"ס שם שחלוק דין עונג משמחה, בזה, שמצות עונג הוא שיהא לו 'הרגשת' עונג, ולכן מי שאינו נהנה מאכילה אינו חייב לאכול¹⁰, משא"כ מצות שמחה אין חיובו משום הרגשת שמחה, אלא שחייב ב'מעשה' שמחה, והיינו מעשה של אכילת בשר ושתיית יין כיון שיש בו כדי לשמח האדם, וגם מי שאינו נהנה מיין ובשר חייב לשנות ולאכול. ולכן לגבי עונג שייך לומר שיש תחליף לקיום עונג במה שיש לו עונג בדברים אחרים, משא"כ קיום שמחה הוא רק באותם מעשים שחייבתו התורה, ואין יכול לקיים שמחתו ע"י אופנים אחרים. ב',

10 עיי' ר"מ פ"ל שבת ה"ט וז"ל, ואם היה חולה מרוב האכילה או שהיה מתענה תמיד פטור משלש סעודות, ע"כ, ופי' המ"מ וז"ל, ופשוט הוא שלא אמרו אלא לעונג שבת, ולזה יהיה צער, ע"כ.

11 עיי' מג"א תקצ"ז סק"א שכתב שטעם הרמ"א להתיר גבי מתענה תענית חלום משום דהוי לכם, לא שייך כאן, שאין התענית תענוג לו. אבל טעם הראשון שנחשב כולו לה', זה שייך כאן. ובע"כ שהלבוש לא אויל בשי' הרמ"א.

12 עיי' מחצית השקל בכוונת המג"א, שביאר טעם האיסור לבשל באופן אחר.

אולם עיי' שאגת אריה סי' ס"ט דמשמע שחייב חציו לה' היא משום קיום שמחת יו"ט. וביאר, שחייב שמחת יו"ט הוא בכל דבר המשמח האדם, וכמש"כ שם סי' ס"ה, וכיון שהתורה משמחת האדם "במה שעוסק בתורה ומקיים מצות המקום במצוה החביבה ושקולה לפני המקום כנגד כל המצוות", לכן עיקר חיוב לימוד התורה הוא בכלל שמחה, ורק שחידוש של חציו לה' הוא, שיקיים שמחה זו לחצי היום. אולם כפשוטו היה נר' שאין הגדר של חציו לה' כדי לקיים שמחת יו"ט, שהרי גם בתפילה ובתחנונים יוצא מצות עצרת לה', ובע"כ דהוי חיוב חדש של עצרת לה', דהיינו שיהא דבק בה' ע"י תורה ותפילה, ועי"ז אינו חייב בשמחת יו"ט. וכ"ה לשון הבעה"מ פסחים וז"ל, אלא שיש לה חליפין ותמורה ביושב ושונה, ע"כ, הרי שקיום לה' הוי 'במקום' שמחת יו"ט, ואינו קיום של שמחת יו"ט. וכן מבואר בגמ' פסחים ששמחת יו"ט לר' אליעזר נחשב 'רשות'. אולם במהרש"א פסחים סח. בח"א כתב שיסודו של כולו לה' היינו "בשמחת לימוד התורה המשמח הלב" ויש בזה קיום של ושמחת בחגך, וצ"ע.

ח) והנה רעק"א שם כתב שחייב עונג יו"ט בתורה הוא מקרא ד"עצרת", וא"כ מבואר שעצרת מתקיים ע"י עונג יו"ט. ועיי' בבעה"מ פסחים שכתב שהמקור לחיוב פת הוא קרא דעצרת¹³, והרי רעק"א כתב שם שחייב פת היינו משום חיוב עונג ולא משום שמחה¹⁴, ואי דלא פליגי נמצא דדין עצרת שייך לדין עונג.

ט) והנה רעק"א שם כתב שחייב פת הוא מקרא דעונג, ולכן הגם שנשים מחוייבות

רעק"א סי' א' מהו ההיתר במה שהיא משעובדת, הרי חייבת בקיום כולו לה'. ותי' שאשה איננה מצווה בחיוב לה', הנלמד מחיוב עצרת, שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, אלא שנשים רוצות לקיים המצוות עשה שהזמן גרמא, ולפיכך כיון שהיא משעובדת לבעלה אין לה לקיים מצוה זו. והנה אילו דין דעצרת לה' הוי אופן קיום מצות שמחה, היה מקום לומר שכמו שנשים מצוות בעצם שמחת יו"ט, כמו"כ יהיו מחוייבות בדין לה', שהרי זהו אופן של קיום מצות שמחה, אבל אי דעצרת לה' הוי דין בעונג א"ש, דכיון שאינן מחוייבות בעונג וכמש"כ רעק"א שם, עיי"ש, ממילא שאינן מחוייבות גם בדין עצרת. אולם אין זה מוכרח, שהרי נר' שהגם דדין 'עצרת לכם' מתקיים ע"י שמחת יו"ט, אפ"ה הדין עצרת הוי דין נוסף לעיקר החיוב שמחה, וא"כ י"ל שהגם שנשים מחוייבות בחיוב שמחה, אינן מחוייבות בדין נוסף של עצרת.

והביאור בזה י"ל בתרי אנפי, חדא שהגם שעצרת יסודו הוא האופן של קיום שמחת יו"ט, אפ"ה עיקר קיום שמחת יו"ט שייך גם בלי זה, ורק ששלמות של שמחת יו"ט מתקיימת כך. ועוד נר' לומר שאין דין 'עצרת' אופן של קיום שמחת יו"ט כלל, אלא דהוי חיוב חדש. וכן נר' מוכרח מדין חיוב עצרת לה', שהרי לכאור' לא מתקיים עי"ז דין שמחת יו"ט, אלא דהוי 'תחליף' למצות שמחת יו"ט ועומד במקומה, ובע"כ דדין עצרת הוי חיוב חדש, וא"כ י"ל דכוותה בנוגע חיוב 'עצרת לכם', והיינו שהגם שקיום עצרת לכם הוא ע"י קיום שמחת יו"ט, אפ"ה עיקר חיוב עצרת הוי חיוב חדש.

13 ולכאור' גם מזה מוכרח שדין עצרת הוי חיוב חדש, דאם הוי רק אופן של קיום חיוב שמחה או עונג, היאך יש לחייב פת משום דין עצרת.

14 עיי"ש בדברי רעק"א שכתב שמה שחייב לאכול פת ביו"ט אינו מצד חיוב שמחה אלא מצד חיוב עונג, שהרי חיוב פת הוא גם בשבת דליכא חיוב שמחה, הרי שהחיוב עונג מחייב פת, וא"כ מנלן לחדש שחייב שמחה מחייב פת. ולפי"ז ביאר מאי דקיי"ל באו"ח סי' קפ"ח ס"ז שבחוה"מ אין חיוב לאכול פת, די"ל דהיינו מפני שבחוה"מ ליכא חיוב עונג אלא חיוב שמחה, עיי"ש. והגם דאיכא מצוה כמש"כ המג"א או"ח סי' תק"ל סק"א, אפ"ה חיוב ליכא, ולכן אינו חוזר ומברך אם שכח יעלה ויבא בחוה"מ, וכמב' בס' קפ"ח.

משום סוכה ולעולם חובה היא משום שמחת יום טוב, ע"כ. והביאו שחיוב פת הוא משום שמחה וא"כ נשים יתחייבו בפת, ושלא כרעק"א. אולם נר' שאינו מוכרח, שהרי נתבאר שחיוב עצרת הוא חיוב חדש ודין נוסף על עיקר חיוב שמחה, וכמש"כ רעק"א עצמו שאין נשים מחוייבות בחיוב עצרת, והרי גם הרא"ש לא כתב שחייב בפת משום 'שמחה', אלא משום חיוב עצרת, וא"ש.

בפת בשבת משום היקש זכור ושמור, אפ"ה ביו"ט הן פטורות, מפני שחייבות רק בשמחה ולא בעונג.¹⁵ והנה באחרונים הקשו מדברי הרא"ש ברכות פ"ז סי' כ"ג שכתב וז"ל, הלכך נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם, והא דאמרינן בסוכה מכאן ואילך רשות דאי בעי לא אכיל הכי קאמר רשות



15 עיי"ש שביאר שנשים אינן מחוייבות בחיוב עונג ביו"ט, שהגם שמחוייבות במצות שמחת יו"ט וכמבואר בגמ' קידושין לד: כמש"כ "ושמחת אתה וביתך", אפ"ה חיוב עונג יו"ט ליכא, משום דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ועיי"ש שכתב שהן מחוייבות בחיוב עונג שבת, משום היקש דזכור ושמור, שכל שהן בכלל שמור חייבות בזכור. ולכאור' מבואר מזה, שחיוב עונג שבת נכלל בקרא דזכור, הגם שעיקרו נלמד מדברי קבלה, והיינו כדברי הב"ח שהבאנו לעיל.

הרב יעקב יוסף בלומינג

השבת אברה במקום הפסד ממון

מכספו למען מצוה זו, או אולי להיפך שניתן אפי' לתבוע עליה שכר טרחה וכדו' כיון שהוא מצוה השייך בין אדם לחבירו.

שלך קודם לשל כל אדם

(א) איתא בב"מ ל: ובעוד מקומות דרשת רב יהודה א"ר "אפס כי לא יהיה בך אביון" שלך קודם לשל כל אדם, וכדפרש"י לא תביא עצמך לידי עניות. ויש לברר האם זה פוטר אדם מלעשות שום ענין לחבירו הכרוך בהפסד ממון או לא, ומהא דנודע בשערים מצות עשה מה"ת של "פתח תפתח - נתן תתן" המחייב לתת צדקה לעניים הרי לנו דבר ברור שבודאי שייך מצוה בין אדם לחבירו המחייב לו להפסיד מממונו, וא"כ יש לברר מהו גדר פטור זה דשלך קודם לשל כל אדם.

ובבב"מ דעליה מעתיק הגמ' דרשה הנ"ל איתא "שהיתה מלאכה שלו מרובה משל חבירו", וע"ז נאמר הפטור דשלך קודם, ואיכא למשמע מינה שדווקא היכא שהוא מפסיד יותר ממה שנותן לחבירו אז לא מתחייב בדבר, אכן עד לשיעור שוויות האבדה מחוייב הוא להוזיל מכספו כדי להנאות לחבירו. ועי' ברמב"ן בב"מ ל: שמתקשה בתו"ד וז"ל ואכתי איכא למיבעי לשלו מרובה משל חברו אמאי איצטריך קרא פשיטא וכי מגרע גרע מחבריה, ואפשר דסד"א הואיל וכי מהדר ליה איכא מצוה ומקיים עשה ולא תעשה של חברו תקדום קמ"ל, עכ"ל. שאיצטריך קרא ללמד שאע"פ שכלפי המוצא יש עשה ול"ת עכ"ז אינו מחוייב להפסיד בגלל זאת יותר מה שמהנה לחבירו.

יתנה בפני ב"ד

(ב) אכן יש להעיר שבמשנה בב"מ ל: נתן "היה בטל מסלע לא יאמר לו תן לי סלע אלא נותן לו שכרו כפועל בטל אם יש שם

כתוב במשלי ג' "כבד את ה' מהונך", ומינה שיש לנו לעבוד את ה' ולכבדו מכספינו, ולפעמים חייבים לוותר על כל ההון למען שמו ית' וכדכתיב "ואהבת את ה' אלוהיך וגו' ובכל מאודך", ואמרו חז"ל אפי' נוטל את כל ממוןך.

בדרך כלל במצוות איתא בכתובות נ. א"ר אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ומסמכין לה התם אקרא "עשר אעשרנו לך" שני פעמים מעשר שעולה חומש ולא יותר מזה. ובפרש"י שם מפרש דהמבזבז קאי על צדקה לעניים, אכן ברמ"א (או"ח תרע"ו) מעתיק שי' הרא"ש ורבינו ירוחם המקישין הימנה לכל המצוות וגם לאלו שהם בין אדם למקום, וז"ל הרמ"א שם ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת, א"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת (הרא"ש ורבינו ירוחם נ"י ח"ב), ע"כ. והמ"א שם מציין לדברי הב"י וז"ל כתב רי"ו דמ"מ חייב להוציא עישור נכסיו לזה ולא ידעתי מנין לו, עכ"ל. הרי לנו שיותר מחומש התקינו שאסור לבזבז ואולי חייבין עד לעישור.

וכל זה דווקא במצוות עשה, אבל בלא תעשה איתא שם בהמשך דברי הרמ"א בשם הרשב"א והראב"ד וז"ל ובלא תעשה יתן כל ממון קודם שיעבור (הרשב"א וראב"ד) (ועיין לקמן סוף סימן תרנ"ח בהג"ה), עכ"ל.

במצוות השבת אברה יש עשה ולא תעשה, העשה הוא "השב תשיבם" והלא תעשה הוא "לא תוכל להתעלם" (וכידוע שנחלקו הראשונים ממתי חל חובת העשה אם מיד כשמוצא החפץ או רק מאחרי שמגביהו, ומלמעלה נראה סתירת סוגיות בענין זה בין דף כו: לדף ל. וכבר עמדו ע"ז הראשונים ואכמל"ב) ויש לברר האם חייבים להוזיל

ובזמן שמשיב על חשבון מלאכה עליו להתנות בפני ב"ד שברצונו לקבל משכורתו משלם ולא רק כפועל בטל, משום כל זה באופן שמלאכתו מרובה משל חבירו לא יחזיר אפי' בפני ב"ד, שבכה"ג לא יתנה ב"ד להפסיד האובד ולא יוכל לתבוע שכר מלאכתו מהאובד וא"כ ה"ה פטור מהשבת אבדה, דהא לא צריך להפסיד כלום מחמת השב"א.

ולפ"ז תו לא קשה אמאי איצטריך קרא ללמד שלך קודם, דאיצטריך לאשמיענו שלך קודם אפי' במשהו, אע"פ שחבירו מפסיד בגלל זאת יותר משלו, והא דנתקשה להרמב"ן וכנ"ל באות א', פי' הקו' דלמאי בעי למיתי הך קרא אף גבי מלאכתו מרובה משל חבירו דבכה"ג פשיטא דשלך קודם, ובלאו האי ילפותא היינו יודעים מסברא דמאי עדיפא של חבריה טפי מדיליה, וע"ז מתרץ דאף בכה"ג איצטריך קרא, דסקד"א דשל חבירו עדיפא שבהכי מקיים המשיב עשה ול"ת וכנ"ל.

שכר מירחה

(ד) ואף שנתחדש לן דשאני מצות השבת אבדה שאין לו להפסיד ממון כלל בגללה לעומת שאר מצות שראינו שודאי יש חיוב לכבד ה' מהונך, והטעם לכאן הוא דמצות השב"א מוגדר כ"ממונא" משא"כ שאר מצות מוגדרות כ"איסורא", וכדאיתא שם בדף ל. "לא דחינן איסורא מקמי ממונא", אכתי יש לדון האם רשאי לתבוע מחבירו שכר מירחה, ע"ז שטרח בעבורו להכניס חפצו לביתו ולשמור עליו, ולפעמים צריך אפי' יותר מזה וכגון בעה"ח שצריך להאכילם כ"א כפי זמן הקצוב לו כדאיתא בסוגיא שם בדף כח.:

ולזאת נקדים משנה בבכורות כט. דתנן הנוטל שכרו לדון דינו בטילים להעיד עדותיו בטילים וכו' וכן מונה שם כמה מצוות, ויליף התם מקרא דאמר ר"י א"ר "ראה לימדתי אתכם" מה אני בחנם אף אתם

ב"ד מתנה בפני ב"ד אם אין שם ב"ד בפני מי יתנה שלו קודם", ומינה משמע שאין חיוב להפסיד כלום מחמת חובת השבת אבדה, ולכן תלוי ברצונו, אם מעדיף לנוח מלעבוד מקבל כפועל בטל, ואם מעדיף לעבוד ולקבל שכרו השלם מתנה בפני ב"ד שמתעסק בהשבה רק על מנת לקבל כל שכרו שהפסיד, ואם אין שם ב"ד אינו עוסק בהשבת אבדה כלל והולך לו למלאכתו ומקבל משכורתו. ולכאן זה סותר למבואר בברייתא הנ"ל שדווקא היכא שמלאכתו מרובה משל חבירו אז הוא נפטר מחובת השב"א, וצ"ע.

תוס' שם בדף לא: מתקשה בזה בתו"ד ומוקים הברייתא באופן שיש ב"ד בפני מי שיתנה, ואהא קאמר שאם מלאכתו מרובה משל חבירו לא יחזיר אף בתנאי ב"ד, דהא יפסיד חבירו בהשבתו יותר ממה שיפסיד כשלא ישיב, ובא לדייק דאם מלאכתו שוה לאבדה יתנה בפני ב"ד ויחזיר האבדה ויקבל שכרו מבעה"ב, ואף שלא הרויח הבעלים רווח כספי, דהא כל מה שיקבל מחפץ אבידתו ישלם בעבור שכר מלאכת חבירו, עכ"ז כדאי לו משום כושרא דחיותא או לטרחא יתירה, ע"ד דאיתא בפ' השוכר את הפועלים (שם צג:), וכן גם תירצו הרמב"ן הרשב"א והריטב"א.

ונמצא לפ"ז שאין חיוב להפסיד כלום מחמת השבת אבדה ואפי' פחות משוויות האבדה, וברייתא דלעיל בא ללמד הל' תנאי ב"ד, שכל עוד שמלאכתו שוה כאבידתו או פחות יתנה בפני ב"ד שמחזיר ע"מ לקבל משכורתו משלם, והיכא שמלאכתו שוה יותר מהאבדה לא יתנה ב"ד שיחזיר ויקבל שכרו.

(ג) ולפ"ז צ"ל דהא דמפרש הסוגיא שם טעם הדין משום "אפס כי לא יהיה בך אביון", הכוונה לפרש בזה הקדמה לעיקר דין המדובר, ור"ל דמאחר שנודע לן שאין לאדם להפסיד ממון בשביל השבת אבדה וכדילפי' מקרא הנ"ל, וזה פוטרנו מלהשיב אפי' אם מפסיד כל שהוא בגלל השבתו,

דבמתני' מפרש שבעל האבדה טוען למחזיר "אם עשית מלאכתך היית מרבה טורח עכשיו לפי מה שטרחת טול", משמע דאמנם שכר טירחא ראוי לו לקבל. וכן בגמ' "מאי כפועל בטל והלא אינו בטל שהרי טורח בהשבתה וכו' כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מינה וכו' ולעסוק בעבודה קלה כזו", הרי דס"ל שיש לתבוע שכר טירחא דהשב"א.

ובתוס' שם סח. מתקשה בזה דהא אסור לקבל שכר על מצוות בכלל וכן על מצוות שבין אדם לחבירו וכשנת"ל, ומתוך וז"ל וי"ל דאין לחוש אם נוטל שכר כיון שעוסק במלאכה אחרת ומפסיד, דאם היה שם ב"ד היה מתנה ליטול כל מה שמפסיד ועכשיו דליכא ב"ד למה לא יטול כל טרחו, עכ"ל. ודבריו צ"ב דמסבירא צריכין לדון המשיב כאילו נתבטל ממלאכה לגמרי ולא לקחת טירחת השב"א בחשבון, דהא על פרט זה אסור לתבוע שכר.

ונראה לבאר עפ"י סברא דאדם שמציעין לו להבטל ממלאכתו מוכן לוותר על משכורתו עפ"י גודל המנוחה שמגיע לו עי"ז, ולכן תלוי שכר פועל בטל כפי קושי המלאכה שהוא עוסק בה, וכמו"כ יקח הפועל בחשבון איזה מלאכה יפול על צאוורו מחמת זה שמתבטל ממלאכתו, ואם ע"י שמתבטל ממלאכתו חל עליו חובת השבת אבדה שוב אינו מוכן לוותר על מלאכתו אלא א"כ יקבל שכר גבוה יותר, דהא נתקטן אצלו גודל המנוחה, ונמצא שמה שהוא תובע כעת שכר טירחת השבת אבדה אין זה באמת שכר על מעשה מצוה, אלא זה השיעור של פועל בטל במצב כזאת, ולזה נתכווין תוס' באמרו "דאין לחוש אם נוטל שכר כיון שעוסק במלאכה אחרת ומפסיד", ר"ל שמש"ה אין זה שכר מצוה אלא זהו שיעור שכר פועל בטל בענין זה.

אכן ראיתי ברא"ש שם (פרק ב סימן כד) שמבאר בד"א וז"ל ואף על גב דאסור ליטול שכר על השבת אבדה. דאפילו לרבנן דאמרי טעינה בשכר היינו מיתורא דפריקה אבל

בחנם, ומינה שבדרך כלל אסור לתבוע שכר על מעשה מצוה.

ותוס' בב"מ סח. (ד"ה ונותן) בא"ד מוכיח שאסור לתבוע תשלום על השב"א מסוגיא בב"ק נו: דנקט לפשטות דשומר אבדה הוי שומר חנינם [לרבה דלית ליה פרוטה דר"י] והטעם משום "דמאי הנאה קא מטי ליה", הרי שלא מקבלין שכר עליה. ועוד מוסיף שם לציין לסוגיא בב"מ לב. דבעי פסוק מיוחד לחדש שלמצוות טעינה מותר לתבוע שכר [לדעת חכמים], הא בכל שאר מצוות אף הנוגעים לממון חבירו אסור לתבוע שכר עליהם (ועי' ברש"י שם דף לב. ד"ה לומר שיש משמעות דאף בלי הפסוק היינו יודעים שניתן לתבוע תשלום על מצוות טעינה ועי"ש במה שמציין בגליון הש"ס וצ"ע).

כפועל בטל

(ה) כבר מובא לעיל הא דקתני במתני' בב"מ ל: דאם היה בטל מסלע לא יאמר לו תן לי סלע אלא נותן לו שכרו כפועל, ובגמ' שם לא: מבאר שהכוונה שנותן לו כפועל בטל מאותו מלאכה שבטל מיניה, ופרש"י וז"ל כמה אדם רוצה ליטול ולפחות משכרו ליבטל ממלאכה זו כבדה, שהוא עוסק בה, ולעסוק במלאכה קלה כזו, הכל לפי כובד המלאכה וריבוי שכר, יש מלאכה שטורחה קל ושכרה רב, או חילוף, עכ"ל.

ולדוגמה במלאכה קלה שאדם מקבל עליה מאה זוז, בכה"ג לא יסכים לבטל הימנה אלא אם ינתן לו תשעים זוז, דהא לא שוה לו לנוח מעבודה קלה בזמן שיפסיד משכורתו בשביל זה, ומאידך מלאכה כבידה שאדם מקבל עליה מאה זוז או פחות, בכה"ג יסכים להבטל הימנה אף אם ינתן לו רק חמשים זוז, דהא שוה לו לנוח מעבודת פרך שמוטל עליו בשביל מחצית שכר.

ברם כשנדקדק בדברי רש"י הן במתני' והן בגמ' נראה דס"ל שפועל זה שביטל מלאכתו מחמת השבת אבדה ה"ה תובע שכר טרחה אהא שהתעסק באבידת חבירו,

הפועל המחיר זה גילוי דאליבא דאמת זה הוא שוויות משכורתו, אלא דלעתים שונים יש סיבות צדדיות המיקרים שכר פעולתו, או שזה באמת משתנה ועולה ויורד לפי התקופה, דר"ח ס"ל שמחיר הזול זה הוא שווי האמיתי, ולכן במקום מצוה אסור לו לתבוע טפי מזה, והריטב"א נקט ששווי האמיתי עולה ויורד ולכן בידו לתבוע כפי העת והזמן שעומד בו.

אין לו אלא שכרו

ז) הראשונים מתקשין במה שנתבאר שפועל העוסק במלאכתו פטור מהשבת אבדה, דאם אין שם ב"ד שיכול להתנות בפניהם שאין הוא מוותר על מלאכתו הדין דשלו קודם, ועכ"ז אם ביטל ממלאכתו והשיב האבדה ה"ה מקבל מבעל אבדה כפועל בטל, וק' שבב"ק קטו: תנן שטף נהר את חמורו ואת חמור חבירו הניח את שלו והציל את של חבירו אין לו אלא שכרו ואין משלם לו דמי חמורו שטבע.

הרי דמי שעושה לפנים משורת דינו אינו יכול לתבוע הפסד שנגרם לו בגלל זאת, ולכל היותר ברשותו לתבוע שכר פעולתו שהתנדב להציל את של חבירו, וכגון בדוגמה שבמשנה הנ"ל, שהיה לו חמור השוה אלף זוז ועזבו והניח אותו לטבוע כדי להציל חמור חבירו, אינו יכול לתבוע אלף זוז שהפסיד, אלא זכותו לתבוע שכר טירחתו שהתנדב להציל חמור חבירו בעת שלא היה מוטל עליו חוב זה, וע"ז יקבל מאתיים זוז ולא יותר. והסברא בזה לכאור' הוא שביד הבעלים לטעון "מי בקש זאת מידכם" אני לא הכרחתי אותך להפסיד בשבילי, ומשום החלטתך להפסיד בשבילי אינך יכול לתבוע ממני הפסד זה.

וכמו"כ בדין נימא שפועל בזמן עבודתו פטור מהשבת אבדה, וכדילפי' דשלך קודם ואינו צריך להפסיד כלום מחמת ממון חבירו, ואם בכל זאת החליט לעזוב את שלו ולהתעסק בשל חבירו יקבל שכר

באבדה מודו דאסור ליטול שכר. וכן מוכח מתניתין דדווקא כשהעושה מלאכה ומתבטל ממלאכה נותן שכרו כפועל בטל אבל אם לא היה עסוק במלאכה אסור ליטול שכר. מ"מ השתא שהוא עסוק במלאכתו ופטרתו תורה מהשבה יכול ליטול שכר, ואגב שצריכין לשום בכמה יניח מלאכתו וישב בטל שמין נמי בכמה יניח מלאכה ויתעסק בהשבתה, עכ"ל. משמע שיסוד ההיתר הוא שבעיקר הדין הרי בזמן מלאכתו יש לו פטור מהשב"א, ונמצא שעושהו לפנים משורת הדין וע"ז מותר לתבוע שכר טירחא.

ויש מקום לומר שלזה ג"כ נתכווין תוס' בהא דאמרו "דאין לחוש אם נוטל שכר כיון שעוסק במלאכה אחרת ומפסיד", ר"ל היות שההשבה גורם לו הפסד לכן פטור הוא מן ההשבה, ולכן מותר לו לתבוע שכר עליה, אכן בהמשך יתבאר אחרת בעזה"י.

אולם שי' תוס' בבכורות כט: (ד"ה כפועל) שאף בכה"ג אין לקחת שכר טירחת השב"א בחשבון כלל וכמאן דליתא דמי, ושכרו כפועל בטל הפי' כפועל בטל לגמרי.

ו) רבינו חננאל מפרש המושג של פועל בטל במהלך שונה לגמרי וז"ל פי' כגון שהיה חייט והניח מלאכתו והלך להשיב את האבדה ונשתהה בהשבתה כשיעור תפירת בגד ששכרו סלע לא יאמר לו כבר בטלתי ממלאכתי שיעור סלע תנה לי, אלא משערין שכרו כעת שאין לו מה יתפור אלא יושב ובטל אם יבא אדם ויאמר לו הנך יושב ובטל תקח בתפירת בגד חצי סלע או תשאר בטל היום, ובעת שהמלאכה מצויה כגון קרוב לרגל וכיוצא בו שכר תפירת הבגד סלע ומה שמתברר שנוטל בשעה שאין לו תפירה לתפור הוא שנוטל מבעל האבדה, עכ"ל.

ועי' בריטב"א שם שחולק על שי' ר"ח ונימוקו דאין שום סיבה לדון הפועל שהפסיד סלע בעת שיש לו מה לתפור ובשעת היוקר כאילו עומדים בזמן אחד. וכנראה שנחלקו אם זה שלפעמים מוזיל

ממון, ורק שאם אזור חילו להשיב אמרו חז"ל שברשותו לתבוע שכר כפועל בטל.

שבתוס' י"ל דס"ל שמתחייב מה"ת בהשב"א ומדינא דאו' יכול לתבוע שכרו כפועל בטל, דמאחר דאומדנא קובעת שהוא נחותא של הבעלים שוב מתחייב במצוות השב"א מדאו', אבל בנימו"י נראה שפטור הוא בכל גוונא שהדבר כרוך בהפסד ממון, ומעיקר הדין זה שמישיב אינו יכול לתבוע שכר ע"ז דאמר' ליה "מי בקש זאת מידכם", אלא שמדרבנן תיקנו שיוכל לתבוע שכרו כפועל בטל.

ואם כנים הדברים נמצינו למידים שהרא"ש שראינו לעיל [גבי נטילת שכר על מצוות השבת אבדה] קאזל כדעת הנימו"י, דתרווייהו נקטי שפועל פטור מן השבה, ותוס' דס"ל שיש חיוב להשיב לא יוכל ליישב קו' הרא"ש כדרכו, וע"כ פ"י כוונת התוס' הוא כדרך הראשון שפירשנו, ששכר טרחה הוא שיעור של פועל בטל, ולא כתי' הרא"ש שבאופן שפטור מן השבה ליכא איסור נטילת שכר מצוה, ובהמשך נראה עוד ראשונים שנראה שנחלקו בזה.

מבריה ארי מנכסי חבירו

(ט) בריש פ' הכונס בב"ק נה: תנן נפלה לגינה (באונס) ונהנית משלמת מה שנהנית, ומפרש רב שם בדף נז: דאפי' בנחבטה משלם מה שנהנית בפירות חבירו שהצילו הבהמה מלהנזק ע"י שנחבטה בקרקע, ולא אמרי' "מבריה ארי מנכסי חבירו הוא" ומה שנהנית נמי לא משלם, קמ"ל. ומקשי' ואימא ה"נ, ומשני בתרי אנפי, א] מבריה ארי מנכסי חבירו מדעתו הוא האי לאו מדעתו, ב] א"נ מבריה ארי מנכסי חבירו לית ליה פסידא האי אית ליה פסידא.

ונתבאר לן שהמבריה ארי מנכסי חבירו אינו יכול לתבוע שכר פעולתו, ומשמע שתלוי בשני התירוצים אם באופן שהפסיד כסף מחמת הצלתו אם ניתן לו לתבוע לפחות את הפסידו, שבת' שני משמע שדווקא היכא דלית ליה פסידא אינו תובע

טירחתו גרידא ולא נחשבין מה שנתבטל ממלאכתו כלל, ואמאי מקבל כפועל בטל.

תוס' בב"מ לא: (ד"ה אם) מתרץ וז"ל וי"ל דהתם מיירי כשהיה יכול להציל ע"י הדחק דאי לאו הכי מצי אמר ליה מהפקירא קזכינא כדאיתא התם. ועי"ל כיון שבעל החמור שם יכול לומר הייתי שוכר פועלים להצילו, עכ"ל. ור"ל שאומדין דעת הבעלים, שבאופן שיכול להציל חפצו לבד, בכה"ג אין ברצונו לשלם למי שמבטל ממלאכתו כדי להציל חפציו, אלא יצילו לבד או ע"י פועליו, ולכן שם אין לתבוע יותר משכר טרחה, משא"כ בהשב"א שאין הבעלים יכולים להציל לבד, בכה"ג נח"ל לשלם אף למי שמבטל מלאכתו כל עוד שאין מלאכתו שווה יותר מחפצו, ולכן בכה"ג משלם בעל האבדה למשיב שכר כפועל בטל.

[ולפי מה דמוקים תוס' הסוגיא דמציל חמור חבירו באופן שהבעלים היו יכולים להציל בעצמם עכ"פ ע"י הדחק, בזה גם מתיישב לכא' האיך המציל תובע שכר כלל אפי' כסתם פועל, הא אסור לתבוע שכר על מצוה וכנ"ל, אכן אם הבעלים יכולין להציל בעצמם או ע"י פועליו תו לא הוי אבדה ואין כאן משום מצוות השב"א, מש"ה דינו לקבל ככל פועל העושה מלאכה לחבירו].

הנימוקי יוסף בב"ק מתרץ באו"א וז"ל בא"ד ונ"ל לומר דהתם במתבטל ממלאכתו דהוא מילתא דשכיחא לא רצו להפסידו כולי האי אבל הכא לא שכיחא מילתא שבקוה אדיניה, עכ"ל.

(ח) ולכא' נראה דנחלקו כאן תוס' והנימו"י במח' יסודית בנושא זה, דיח' לדון בפועל בזמן מלאכתו המוצא אבדה המעוניין להבטל ממלאכתו (ואינו רוצה להתנות בפני ב"ד), האם חל עליו חובת השבת אבדה מה"ת ויקבל שכרו כפועל בטל, או שמותר לו להמשיך במלאכתו כבכל יום תמיד, היות שההשבה יגרום לו הפסד

מלהשיב אבדה, ולא לתבוע שכר באופן שמחליט לבטל מלאכתו ולהשיב לפניו משורת הדין, וזה שתובע שכר כפועל בטל זה מתקנת חכמים לטובת המאבד כדי שישכים פועל לעזוב את שלו ולהתעסק בהשבת אבידתו של חברו.

ולפ"ז לא מצי תוס' שם לאוקים הסוגיא דמציל חמור חברו כשבעליה עומדים שם, שבה תו לא צריך תקנ"ח שישב אבדה ובכה"ג לא יקבל שכר כלל, דנימא ליה מבריה ארי מנכסי חברו אינו יכול לתבוע, וכן נתקשו שם תוס' בהדיא, ומסיק לתרץ שצריך לאוקים הסוגיא רק באופן שבעליה לא נמצאים שם אלא שהיה יכול לשכור פועלים להצילו, ונמצא דתו לא הוי אבדה, אכן המציל מהנהו שלא יצטרך לשכור פועלים, ודמי הנאה זו הוא מה שצריך לשלם לו.

(ולבהירות הענין נעיר שמצינו כאן דבר והיפוכו, מצד אחד מתרץ הרא"ש שהסיבה שיכול לתבוע שכר טירחה הוא משום שפועל פטור מהשב"א, ולכן לא חשוב שכר מצוה, מצד שני מתרץ תוס' בכתובות שמשום שפטור מהשבה לכן מעיקר הדין לא היה יכול לתבוע שכר טירחה, ורק משום תקנ"ח יכול לתבוע.

וי"ל שבאמת יש שני נדונים הפכיים שמצד כ"א מהם יש סיבה שלא יכול לתבוע שכרו ממ"נ, אם הוא מחוייב בהשבה אסור לקבל שכר מצוה, ואם אינו מחוייב בהשבה יש סברא של "מי ביקש זאת מידכם", שהבעלים יטענו שלא ביקשתי ממך לבטל ממלאכתך בשבילי שאתחייב לשלם לך בעבור ההפסד, ומאחר שנתבאר כצד שאינו מחוייב בהשבה שוב ליכא חיסרון של שכר מצוה, מעתה יש להם לחכמים לתקן שיקבל שכר טרחה ולסלק טענת הבעלים של מי בקש זאת מידך).

(י) אולם מהרשב"א בסוגיין נראה דנקט דזכות תביעת שכרו כפועל בטל הוא דין דאו' ודלא כתוס' בכתובות הנ"ל, שאף הוא

הא אם אית ליה פסידא ברשותו לתבוע שכרו, אבל בתי' ראשון משמע דכל שהולך ומציל מדעתו אינו יכול לתבוע לא שכר פעולתו ולא שכר הפסידו.

ואף מסוגיא זו נתקשו הראשונים אהא שמבואר אצלינו שפועל שנתבטל ממלאכתו מקבל שכרו כפועל בטל, ואמאי לא אמרי' דמבריה ארי מנכסי חברו אינו מקבל שום שכר, ואליבא דלישנא קמא שם אפי' היכא שנפסד עי"ז אינו מקבל שכר כל שעשהו מדעתו, ואמאי בדין מקבל שכר. וכמו"כ יש להק' מ"ש הא מזה שמציל חמור חברו שראינו שלפחות מקבל שכר כסתם פועל, ולמה זה שעושה מלאכה להבריה ארי מנכסי חברו אינו זכאי לקבל שכר בכלל. ולפי תירוצם של הראשונים בהך סתירה נוכל להגדיר בע"ה מהו הפטור של "מבריה ארי".

תוס' בב"מ לא: מעתיק שי' הר"י התולה הענין אם "ברי הזיקא" או לא, דמה שנאמרה שמבריה ארי אינו יכול לתבוע שכר היינו היכא דיתכן שאף בלעדיו לא היה נעשה נזק לממון חברו, שלא דווקא שהארי תאב כעת להזיק את נכסי חברו, אבל בדין שבא להשיב אבדה לבעליה שבלעדיו אין דרך שזה יגיע איליו, בכה"ג יכול לתבוע שכר עי"ז [ואי משום שמקבל שכר על מצוה צ"ל דשאני היכא דנפסד ממלאכתו מחמתה וכו"ל].

וכמו"כ במציל חמור חברו העומד לטבוע בים, אע"פ שבעליה עומדים שם ובידם להציל עי"י הדחק או עי"י פועליו (וכמו שאוקמוה תוס' כדלעיל), מ"מ ההיזק הוא ברי, שאם אף אחד לא יציל הים יבלע החמור לטמיון, ובכה"ג ניתן לתבוע שכר כסתם פועל.

תוס' בכתובות קח. מתרץ אחרת וז"ל בא"ד ואומר רבי כי מן הדין היה ודאי פטור כדמשמע הכא אלא תקנת חכמים התם שישלמו לו כדי שישב אבידתו של חברו, עכ"ל. דנהי דילפי' מקרא ד"אפס כי לא יהיה בל אביון" שלך קודם, אין זה אלא פטור

בגלל השבתו וכדילפי' מ"אפס כי לא יהיה בך אביון".

יא) עוד מתרץ הרשב"א בשם הרמב"ן ז"ל, וז"ל והרמב"ן תירץ דשכר פעולה ממונא דמטי לידיה דבעל אבדה [היא] ודמי לפועל שעשה מלאכה בשל חברו דנותן לו מה שהנהנו, אבל פורע חובו של חברו וכיוצא בו דלא מטי לידיה דבעל הבית אלא מחילת חובו של זה וסלוק נזקו ממנו, מבריה ארי מנכסי חברו הוא ואף על גב דאית ליה פסידא פטור, עכ"ל.

וכמו"כ י"ל גבי מציל חמור חברו, שהיות שכבר טבע בים וכדי להצילו נדרש פעולה, אף בזה שייך סברת הרמב"ן דשכר פעולה ממונא דמטי לידיה דבעל החמור ודמי לפועל שעשה מלאכה בשל חברו דנותן לו מה שהנהנו.

ולכאור' נתחדש כאן בשי' הרמב"ן חידוש נפלא, דהא מצות השבת אבדה כולל גם אופן שאדם בא ומסלק מזיק העומד להזיק נכסי חברו, ולא רק מי שמשיב חפץ שכבר נאבד מבעליה, וכמבואר בהדיא בב"מ לא. בברייתא "ראה מים ששוטפין ובאין הרי זה גודר בפניהם", ודנה שם הסוגיא עפ"י אם יש חובת השבת אבדה על קרקע או לא, הרי שאף בכה"ג שייך השבת אבדה.

אמנם בפרט אחד חלוקים הם זה מזה, והוא בענין פועל שמתבטל ממלאכתו לקיים מצות השב"א, דאם מחזיר לו חפץ בעין ה"ה כפועל שעשה מלאכה בשל חברו, ולכן אפשר לתבוע שכו כפועל בטל, אבל אם רק סילק נזק שהיה מתקרב ובא על נכסי חברו, וכדוגמה של מבריה ארי, בכה"ג א"א לתבוע שכר כלל.

יב) ואם באנו להגדיר פטורה של מבריה ארי, היה נראה לתלות הדבר בתירוצם של ראשונים הנ"ל, לשי' הר"י יסוד הפטור הוא דהיכא דלא ברי הזיקא אין לתבוע שכר על ההצלה, שברשות הבעלים לטעון הממע"ה. לשי' תוס' בכתובות והרמב"ן משמע שיסוד הפטור הוא מחמת שאינו מהנה

מתקשה בקו' זו ממה דשנינו בנדרים לג. המודר הנאה מחברו זן אשתו ובניו ובנותיו כשהן קטנים ופורע לו את חובו ופרישנא טעמא התם משום דמבריה ארי מנכסיו הוא, הרי דאין לתבוע שכר ע"ז ולכן מותר למדיר לפורע חובו של מודר הימנו, ואינו נקרא שמהנהו ע"ז, ומ"ש בדין שמבואר שמקבל שכר כפועל בטל.

תוס' בב"מ מתרץ אף קו' זו לשיטתו שתלוי בברי הזיקא, ומפרש דפריעת חוב לא חשוב ברי הזיקא מג' טעמים, א] שהלא כבר נתחייב הלוה בזה תמורת הלוואה שקבל מן המלוה ואין זה נזק חדש, ב] שיכול לפייס המלוה שימחול לו, ותו לא ברי הזיקא, ג] שיכול למצוא חברים שיפרעו בשבילו את חובו.

אכן הרשב"א לית ליה כללא דתוס' ולכן מתרץ באור'א, וז"ל וי"ל דהתם דמדעתא דנפשיה קא מברח ליה פטור הלה, ואף על גב דמטי ליה פסידא, אבל הכא דחייבתו התורה להחזיר לא אמרה תורה אבד את שלך והשב אבדה לאחריך, ע"כ. משמע דמוקי ציור דמבריה ארי באופן שלא חייבתו תורה להבריה, ואולי משום סכנה ופיקוח נפש ליכא חיוב להבריה, ובכה"ג א"א לתבוע שכר ע"ז, וכמו"כ בפורע חובו שאין שום חיוב לפורע חובות חברו, בזה א"א לתבוע שכר ע"ז, משא"כ בכל השב"א שמתחייב בה מה"ת בדין הוא שיטול שכרו, ומשמע שמה"ת תובע את שכרו.

הרי לפנינו עוד ראשונים שנחלקו בהא דפועל המוכן להבטל ולקבל שכר כפועל בטל, אם הוא מתחייב בהשב"א מה"ת ולקבל שכר כפועל בטל מה"ת, או שמדאורי' מותר לו להתאמץ במלאכתו שלא כרצונו ולא להשיב האבדה, וא"כ אין לו לתבוע שכרו מבעל האבדה מה"ת, אלא שמדרבנן תקנו ששייב ויתבוע שכרו כפועל בטל. תוס' בכתובות קאזל כשי' הנימו"י והרא"ש דס"ל שבכה"ג פטור מהשבה, והרשב"א קאזל כשי' תוס' בב"מ דס"ל דבכה"ג מתחייב בהשבה וממילא מובן שאין לו להפסיד

הזיקא שהרי השר לא יסכים להחזיר הבית לבעליה אם הוא בעצמו יבקש ממנו להחזיר לו את שלו, ולכן לא מיבעיא אי זה שהוציאו מיד השר הצליח לפייסו בדמים מועטים דודאי חשיב מציל, אלא אפי' אי לא פייסו אלא בשוויו בכל זאת חשיב מציל, ולא יכול הבעלים לטעון לו שאם אשלם לך לא הרווחתי כלום, וא"כ אינך מציל וממילא תתחייב להחזיר לי את שלי בחנם, דמצי טעין ליה שאף אם תתצרך להוציא כל שוויו עדיף לך ביתך שהורגלת בו וכסברא דכושרא דחיותא.

מסברא נוספת ס"ל לתוס' שצריך לשלם למפייס זה, והוא שהיות שביתו יצא מחזקתו ונכנס לחזקת השר, נמצא שמפייס זה מהנהו בדבר חדש, ואף אם לא תחשבנו כמציל מצי מיתבע ליה משום מהנה (כל מציל תובע שכר משום מהנה שפעולה שב"א עושה ברכושו של חברו והוא נהנה הימנה חייב לשלם בעבורו כדאיתא בכתובות פ. ובב"מ קא., אלא שיש כמה אופנים של נהנה, ותוס' בא להוסיף שאף אם לא נחשבנו נהנה מטעם מציל תחשבנו נהנה עקב זאת שהחזיר לרשותו בית שיצא מחזקתו). ולפ"ז אפי' במקרה שהבעלים היו מצליחין לפייס השר להחזיר לו את שלו שבכה"ג תו לא חשיב המפייס כמציל, דלא ברי הזיקא, אפ"ה לא הוה כמבריה ארי היות שמהנהו בדבר חדש.

אבדתו ואבדת חברו

יד) במשנה בב"מ לג. תנן אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת, אבדתו ואבדת רבו שלו קודם, אבדת אביו ואבדת רבו של רבו קודמת, שאביו הביאו לעוה"ז ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העוה"ב, ואם היה אביו חכם של אביו קודמת. ופשיטא דאבדתו ואבדת חברו שלו קודם, מק"ו מצוירים דמתני' דאפי' מול אביו ורבו שלו קודם.

ואמרי' עלה בגמ' מהנ"מ אר"י א"ר אפס וגו', א"ר א"ר כל המקיים בעצמו כך סופו

לחברו בדבר חדש, ואינו אלא מונע הפסד ועל ענין כזה אין לתבוע שכר, ורק שבחלק הנושא האין לפרש למה בכל משיב אבדה לא נאמר דחשוב מבריה ארי [באופן שמתבטל ממלאכתו], בזה חלוק תוס' והרמב"ן, לתוס' מפני התקנה ולהרמב"ן משום דחשוב ככל עושה מלאכה לחברו.

שוב אמר לי הגה"ח הר"ר דוד בריזל שליט"א שאף לתוס' בב"מ ניתן להגדיר הפטור של מבריה ארי ע"ד שביארנו לדעת תוס' בכתובות והרמב"ן, אלא דקסבר דהיכא דברי הזיקא ה"ז חשוב כמאן דכבר הווק, דכל העומד לינזק כהווק דמי, וכשחברו בא ומציל ה"ז כאילו עושהו החפץ מחדש ולא רק מסלק ומונע המזיק, ולכן מגיע לו שכרו, משא"כ בלא ברי הזיקא יש לדון המציל כסתם מונע ומסלק המזיק, ולא שייך כאן כל העומד לינזק וכו' היות דלא ברידא לן כלל שיבא המזיק ולא נחשב כעומד לינזק.

לשי' הרשב"א משמע שישוד הפטור של מבריה ארי הוא אותו פטור שמבואר בסוגיא דב"ק גבי מציל חמור חברו והפסיד את שלו, והוא הפטור של "מי בקש זאת מידכם", שכן מגדיר הרשב"א הסיבה שפורע חובו של חברו חשוב מבריה ארי שזה משום שאין חיוב לפרוע חוב חברו, ואכתי צ"ע בזה.

יג) דנו הראשונים במעשה שגזל שר ביתו של יהודי וחברו פייסו בדמים והוציאו ממנו, האם מחוייב להחזיר הבית ליהודי בחנם או שיכול לתבוע מה שעלה לו לפייס השר.

שי' רש"י בגיטין נח: שמחוייב להחזירו לבעליה בחנם, ככל מבריה ארי מנכסי חברו שא"א לתבוע כלום אפי' כשנפסד עי"ז וכו"ל.

תוס' בכתובות הנ"ל פליג עליה לשטתו וס"ל שמפני התקנה יכול לתבוע כל מה שעלה לו לפייס השר, שאל"כ יבטלו אנשים מלהשיב אבדה במקום הפסד.

תוס' בב"מ ס"ל שצויר זה חשיב מציל ממון חברו ולא חשיב מבריה ארי, וכשיטתו שהדבר תלוי בברי הזיקא, וכאן הרי ברי

שו"מ דהשט"מ בב"ק קטז: מעתיק ע"ז שני צדדים מהראב"ד וז"ל והא דאמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו סוף בא לידי כך נראה לי דעל אבדת אביו ועל אבדת רבו קאמר אבל בשאר כל אדם אין כאן איסור ושליו קודם. וי"ל אפילו על כל אדם כי איך יחוס על סלע שלו יותר ממאה סלע של חברו והיה לו לבטוח על הבורא לשלם גמולו בכמה כפילות על מצות השבת אבדת חברו, עכ"ל.

אכן משמע שדווקא היכא דאבדת חברו שוה יותר מאבדתו אז נאמר דלפנים משורת הדין עליו לוותר על שלו ולהתעסק בשל חברו, אבל היכא דהם שווים או שלו שוה יותר משל חברו שלו קודם אפי' לפנים משורת הדין.

לבא לידי כך, ר"ל שמי שפוטר עצמו עפ"י דין דאפס כי לא יהי' בכך אביון יענש ר"ל בעניות לעוכ"י.

ויש לדון האם ענין זה נאמר דוקא גבי אבידת אביו ורבו שיש להם מעלה מעליו, או אף גבי חברו הדומה לו יש ענין לוותר על שלו לפנים משורת הדין ואל"כ יענש כנ"ל ר"ל.

ועי"ש בפרש"י וז"ל כל המקיים בעצמו כך, אף על פי שלא הטילו עליו הכתוב, יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם, אם לא בהפסד מוכיח, ואם תמיד מדקדק פורק מעליו עול גמילות חסדים וצדקה, וסוף שיצטרך לבריות, עכ"ל. משמע דאף כלפי חברו נאמרו הדברים.

המורם מהאמור

- (א) שאין חיוב להפסיד שום ממון מחמת השבת אבדה.
- (ב) אסור לתבוע שכר על מצוות השבת אבדה.
- (ג) המבטל ממלאכתו להשיב אבדה מקבל כפועל בטל.
- (ד) בציור הנ"ל ניתן להתנות בפני ב"ד שמשיב רק ע"מ לקבל שכר מלאכתו שלם כל עוד שאין מלאכתו שוה יותר משיעור האבדה.
- (ה) בציור הנ"ל לכמה ראשונים יכול לשער שכר טירחת מצוות השב"א.
- (ו) הא דבציור הנ"ל מקבל שכר על השב"א ולא אמרי' "מי ביקש זאת מידכם", ההסבר או משום דאומדין דעת הבעלים דניח"ל בהא, או משום תקנ"ח.
- (ז) הא דפועל הנ"ל מקבל שכר ובמבריה ארי מנכסי חברו אינו מקבל שכר ולחד תי' אפי' במקום פסידא.
- ההסבר או משום דכאן ברי הזיקא, או משום דכאן מתחייב בהשבה מה"ת, או משום דכאן מהנה לבעלים ישירות ולא ע"י סילוק מזיק.
- (ח) לפנים משורת הדין יש להקפיד אפי' להפסיד מחמת השב"א, עכ"פ אצל אביו ורבו, אכן אינו צריך להפסיד יותר ממה שהם מרויחין.



הרב דוד הירשמן

דעת התוספות בדין חלוקת שנים אוֹחִזִין

ויתירה מזו מבואר בכמה אחרונים דהאי חזקה דכל מה שתחת יד אדם הרי הוא שלו לא הוי חזקה בעלמא אלא הדבר גם מוכח מצד עצמו, דכיון דכל אדם מישראל יש לו חזקת כשרות א"כ אמרינן דאחזוקי איניש בגזלנותא לא מחזקינן ואם אנו רואים את החפץ בידו הרי זה מוכח שהדבר שלו, ואין אנו מסתפקים שמא חטפה מיד אחר וממילא על כרחינו נאמר שמה שמחזיק את החפץ בידו הרי בהכשר בא לידו, ולפי"ז מובן מאד הא דאמרינן בב"ב דגודרות אין להם חזקה, וכן הא דאמרינן שם דדברים העשויים להשאיל ולהשכיר אין להם חזקה, דכיון דעל דברים הללו אין לנו הוכחה דהוי שלו משום דיש לומר דהדרך שבאו הדברים האלו לידו אינה על דרך הגזל אלא בגודרות תלינן שבאו מעצמם ובדברים העשויים להשאיל ולהשכיר באו ע"י השאלה והשכירות, א"כ ממילא אין לנו הוכחה מעצם מה שמחזיק בה דהוי שלו, דהא איכא למימר שהם באו מעצמם, ורק היכא שאינם יכולים לבא בעצמם איכא הוכחה שהחפץ שלו.

המדריגה השניה של מוחזקות היא מה שמבואר בגמרא כמה פעמים הדין הכללי של המוציא מחבירו עליו הראיה, באופן שאפילו אם הדין שבא לפני ב"ד הוא דין שאין הב"ד יכולים להכריע את המציאות שבו מחמת שהוא דין שבעצמותו מסופק, מ"מ הכרעת הדברים למעשה נעשית על פי הכלל של המוציא מחבירו עליו הראיה, ומי שהוא מוחזק בחפץ הרי הוא זוכה בו מספק, ואע"פ שעל מציאות הדברים לא הוכרע הספק מ"מ הנהגת ב"ד באופן זה נעשית על פי הכלל של המוציא מחבירו עליו הראיה, דכיון שהוא מחזיק בידו החפץ ואין לנו ודאות להוציא אותו ממנו הרי אנו משאירים את החפץ בידו מחמת הספק, ודוגמא לדבר

תנן במתניתין ריש ב"מ - שנים אוֹחִזִין בטלית זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לה בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוק, זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי, האומר כולה שלי ישבע שאין לה בה פחות מג' חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע זה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע, ויש לברר בדין החלוקה שבכאן מה טעם הדין ומה הגדר בזה, לפי מה שמבואר בדברי האחרונים.

ראשית דבר יש לברר איך מוגדרת מוחזקות של שנים האוחזין בטלית כשהם באים לפני הדיינים קודם שהב"ד פוסקים להם דין חלוקה, ולפי"ז נוכל לברר את הדין המבואר במשנה דפסקינן להו יחלוקו מאיזה טעם נוטל כל אחד מהם חצי מהטלית.

הנה בעצם דין מוחזקות מצינו שתי דרגות של מוחזקות, שעל פי המוחזקות של המוחזק נפסק הדין המסופק שיש לפנינו, המדריגה העליונה של מוחזקות נקראת בפי האחרונים חזקה כל מה שתחת יד אדם הרי היא שלו שעניינה הוא דכשאנו רואים אדם המחזיק חפץ מסוים בידו או שהוא נמצא תחת רשותו נקטינן באופן ודאי שהחפץ שלו ואין לנו סיבה להסתפק בדבר זה, דכיון דהוא בידו מסתבר לומר שהוא שלו, עד כדי כך דאילו יבוא אדם אחר ויחטפנו מידו ויש עדים על כך הרי הדין פשוט דמוציאים ממנו, והיינו טעמא דכיון דהחפץ נמצא בידו מסתבר לומר דהוא שלו ונקטינן כך בודאות, הרי החוטף ממנו הוא בודאי גזלן שהרי חטף את החפץ מידו של הבעלים, וכן מבואר להדיא בב"ב דף ל"ד בעובדא דנסכא דר' אבא דאילו היו כאן תרי סהדי על מעשה החטיפה היה הדין בודאי דמוציאין ממנו.

ואי נימא דהכלל הוא בענין המוחזקות דכששנים אוחזין בטלית חשיב כל אחד כאילו הוא מוחזק בכל הטלית, כיון שכל אחד מחזיק בכל הטלית, הרי מה שהוא מחזיק בו זה גופא מקנה לו זכות להיות לו דין מוחזק בכל הטלית, א"כ ודאי דכל המוחזקות שבכאן שיש לכל אחד הרי היא מוחזקות קלושה, דהא אינו דומה מי שהוא מוחזק לבדו בחפץ למי שהוא מוחזק עם חברו בחפץ, וא"כ ניחא טפי לומר דדין חלוקת המשנה הוא דין חלוקה מספק, דכיון דאין לאחד מהם ודאות בלעדית על החפץ מסתבר שזכותו בחפץ הוא רק משום שאנו מסופקים מי הוא הבעלים האמיתי של הטלית, וכיון שאין לנו את הכלי להכרעת הספק, הרי הדין הוא שחולקים בטלית מספק, דממון המוטל בספק חולקים.

ויש שכתבו דנפק"מ בנדון זה הוא לגבי דין ברי ושמא, כלומר דהא בדין ברי ושמא הכלל הוא בפשטות להלכה דבמקום מוחזק לאו ברי עדיף, ואין כח ביד הברי להוציא מן המוחזק שהוא השמא, ומעתה יש לדון בשנים אוחזין בטלית באופן שהאחד מהם טוען ברי והשני אומר שמא שלי הוא, דאי אמרינן דכל אחד יש לו דין מוחזקות בחצי מהטלית, א"כ אין הברי יכול להוציא את החצי השני מידו של חברו, כיון שהוא מוחזק בה ולא מהני טענת ברי נגד מוחזק, אבל אי נקטינן שכל אחד יש לו דין מוחזק בכל הטלית א"כ יש לומר דכיון דמוחזקות כל אחד מהם היא מוחזקות קלושה כמו שנתבאר, הרי הדין צריך להיות דברי עדיף, דהרי הא דלא מהני טענת ברי היינו דוקא כנגד מוחזק גמור אבל כנגד מוחזק קלוש שמא מהני טענת ברי, ויתירה מזו דהא הברי הא גם כן מוחזק בכולה וא"כ לא חשיב ברי נגד מוחזק דהא הברי גופא נמי מוחזק הוא, ועיין בזה בשב שבעתתא (ד' פרק י"ד) שדן באריכות בענין זה.

והנה התוס' ד"ה יחלוקו הקשו מאי שנא דין שנים אוחזין בטלית דיחלוקו מהדין הנאמר בב"ב ל"ד: ההוא ארכא דהוו מינצו

זה, הדין הידוע של שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצידה דמבואר בב"ק ריש פרק שור שנגח את הפרה, דדעת רבנן היא דהמוציא מחבירו עליו הראיה וכל זמן שלא הביא הניזק ראייה ולא הוכיח את טענתו ששור הזיק גם את הולד אין המזיק חייב לשלם לו על הזיק הולד, ואע"פ שיש לנו ספק השקול בדין זה ואין לנו הכרע לאמת את טענת אחד מהם מ"מ כך הוא הדין דמספיקא לא מפקינן ממונא.

הא קמן דבדין המוחזקות נאמרו שתי דרגות, מוחזקות שמכריעה את הדין בודאות דנקטינן דמוחזקות שלו מורה על בעלותו על החפץ, והמדריגה השניה מוחזקות שאינה מלמדת על בעלותו על החפץ אלא מספיקא לא מפקינן ממונא, ומעתה יש לדון בשנים אוחזין בטלית ששניהם מחזיקים בה מה גדר מוחזקות זאת והאם הדין שהכריע התנא בזה דיחלוקו האם הוא דין ודאי או שהוא דין שהוכרע מחמת הספק.

ומסתבר לומר דפסק דין יחלוקו תלוי בגדר המוחזקות בכהאי גוונא, ביאור הדברים דאי נקטינן דכששנים מוחזקים באותו חפץ באופן שוה ואין לאחד מהם כח בו יותר מחבירו, הכלל הוא דחשיב כל אחד מוחזק בחצי מהטלית, ובאותה מידה דאם אחד מחזיק בה הרי הוא הוא לבדו נחשב כמוחזק בכל החפץ, ה"ה כששנים מחזיקים בחפץ אחד הרי מסתבר לומר דכל אחד יש לו דין מוחזק בחצי מהחפץ, והם כמו שותפים בו שכל אחד מהם יש לו זכות בחצי מהחפץ, א"כ דין יחלוקו שנפסק במשנה הוא בגדר של דין ודאי, דכיון דהפסק של יחלוקו נובע ממה שהם מחזיקים בו והרי כל אחד יש לו דין מוחזק בחצי מהטלית א"כ יוצא שכל אחד קיבל את חלקו שהוא מוחזק בו בטלית, ואילו היו מחלקים את הטלית לשני חצאים שווים והיה כל אחד תופס בחצי האחד, הרי היה הדין ברור שכל אחד מקבל את חלקו בודאות מחמת חזקתו, א"כ מסברא נימא דה"ה כששנים אוחזין באותו טלית.

חציה ואיך אפשר לחלקם באופן שהאחד יטול ג' חלקים והשני רביע, ועוד דהנה מבואר בהמשך דברי המשנה דאם היו שנים רוכבים ע"ג בהמה או שהיה אחד רכוב ואחד מנהיג גם בזה הדין הוא יחלוק, ואי נימא דאיכא הוכחה מהא דמחזיקים בה ששניהם נחשבים לבעלים על זה והטעם הוא דלא תלינן בחטיפה, הרי טעם זה לא שייך בבהמה דהא נתבאר לעיל דגודרות אין להם חזקה משום דיתכן שבאו מעצמם א"כ בשנים רוכבים אין לומר דיש הוכחה דהוי של שניהם.

ומוכח מזה דמה שכתבו התוס' דכל אחד יש לו בה בודאי החצי אין הפירוש דאיכא הוכחה שכל אחד יש לו חצי טלית, אלא הפירוש הוא דאע"פ דליכא הוכחה מ"מ נקטינן הכא מדין ודאי, וביאור הדברים דבכל מקום שהאדם מחזיק חפץ שהוא בידו או שנמצא ברשותו אע"פ שאין לנו הוכחה שהוא הבעלים האמיתי על החפץ מ"מ אין לנו להסתפק בדבר בלא שיהא לנו סיבה מיוחדת להסתפק, וכך הוא דרכו של עולם ובלא זה אין קיום לעולם, דהרי אם נצריך לכל מי שאוחז בידו חפץ הוכחה שהוא הבעלים א"כ כל אחד יחטוף מידו ולא נוכל להוציא ממנו משום דליכא הוכחה דהוי שלו, אלא ע"כ דכך הוא רצון התורה דכל מי שהוא מחזיק חפץ בידו נקטינן דהוי שלו בודאי, והוא הנקרא בפי כמה אחרונים 'הנהגה', כלומר אע"פ דליכא הוכחה שזה שלו מ"מ כך צריך להתנהג עמו כאילו הוא שלו, וזה כוונת התוס' דחשיב כאילו כל אחד יש לו בה בודאי החצי.

ואם תאמר אם כנים הדברים דעל מוחזקות ודאית אין צריך הוכחה אלא עצם מה שהוא מחזיק אותו בידו זה גופא הוי סיבה מספקת דהוי שלו בודאי, א"כ מדוע גודרות אין להם חזקה, הלא אע"פ דאין לנו הוכחה דהוי שלו מ"מ הרי אין צריך גודרות לכך כמו שנתבאר, ויש לומר דהא דגודרות אין להם חזקה היינו דוקא באופן דאיכא מרא קמא המכחישו והדין

עלה כי תרי דאמרינן התם כל דאלים גבר, ותירצו התוס' דשאני שנים אוחזין דתרווייהו אוחזין בטלית וכיון שהם אוחזין אנן סהדי שכל אחד יש לו בה בודאי חציה, משא"כ בההוא ארבא אין אחד מהם מחזיק בה לכן פסקינן להו כל דאלים גבר, הרואה יראה דדעת התוס' בנדון הנ"ל היא דחלוקת מתניתין דשנים אוחזין היא חלוקה מדין ודאי, וכלשונם שכל אחד יש לו בה בודאי החצי, והיינו דדעת התוס' היא דמה שכל אחד נוטל חצי מהטלית הרי הוא נוטלה מחמת דין ודאי ולא רק מספק, וכנראה דהתוס' סברו דכששניהם מוחזקים באותו טלית דיינינן להו שכל אחד יש לו דין מוחזק בחצי מהטלית ולכן דין החלוקה היא שכל אחד נוטל לפי מה שהוא מוחזק בטלית, וכלשון התוס' דכל אחד יש לו בה בודאי החצי, משום ששנים האוחזין הרי הכלל הוא דדין המוחזקות מתחלקת ביניהם.

ובעצם הענין של חלוקת ודאי לפי דברי התוס' יש לעיין, דלכאורה משמעות לשון התוס' היא דכיון שכל אחד מוחזק בחצי הטלית איכא הוכחה דכל אחד יש לו בה חצי טלית משום דנקטינן ששניהם הגביהו את הטלית ביחד, והדברים מסתברים משום שכבר נתבאר לעיל דהאדם שאוחז החפץ יש להוכיח שהוא שלו מחמת דלא חשדינן ליה שהוא חטפה מיד חבירו, וא"כ הכא ששנים אוחזין בה צריך לומר דנקטינן שכל אחד לא חטפה מיד חבירו אלא שניהם הגביהו בבת אחת את הטלית, וכלשון התוס' דאנן סהדי דכל אחד יש לו בה בודאי החצי, אולם יש להוכיח מעצם דברי המשנה דאין לומר דכוונת דבריהם היא להוכחה גמורה, דהנה בדין השני דמתניתין איתא באופן שזה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי הדין הוא דזה נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע, ומעתה ניחזי אנן בכהאי גוונא איך אפשר לומר שיש מכאן הוכחה על דרך החלוקה, דהא מ"מ אם אחד מהם הגביה ראשונה את הטלית לבדו, הרי כולה שלו ואם שניהם הגביהו ביחד את הטלית א"כ כל אחד יש לו בה רק

דמיירי נמי במקח וממכר, וליחזי זוזי ממאן נקט, ומבארים התוס' שם דתוכן הקושיא היא דנשאל את המוכר ממי קיבל דמיה ויהא נאמן כעד אחד לפטור את מי שמסייעו משבועה, ויחייב את אידך לישבע שבועה דאורייתא דעד אחד, והקשה במאירי דלא מצינו שבועת עד אחד שנשבע מן התורה אלא בשבועה דנשבעים ונפטרים ולא בשבועת הנוטלים, והרי שבועה דשנים אוחזין היא שבועת הנוטלין, ואיך אפשר לחייבו שבועה דאורייתא ע"י עדותו, הרי להדיא בדברי המאירי דהוא סבר דשבועת המשנה היא בגדר של שבועת הנוטלין, וא"כ יש לומר דהתוס' שפירשו כך ולא דחו פירוש זה היינו טעמא משום דסבירא להו דשבועת המשנה דינה כשבועת הנפטרים, וממילא פירשו דקושית הגמרא היא דהעד יחייב את שכנגדו שבועה דאורייתא.

והדברים מתאימים עם מה שנתבאר לעיל, דהא מתוך לשון התוס' ד"ה ויחלוקו מבואר דדין חלוקה דמתניתין הוא מדין ודאי, וא"כ גדר המוחזקות הוא דחשבינן ליה כאילו כל אחד מוחזק בחצי הטלית, ולכן השבועה נחשבת כשבועת הנפטרים משום דכל אחד מקבל מה שהוא מוחזק בו ונפטר מלתת את החלק השני שחבירו מוחזק בו, משא"כ המאירי סבר דבגדר המוחזקות אמרינן דכל אחד מוחזק בכל הטלית, ומהאי טעמא סבר דגדרה של שבועה זו היא דהוי כנשבע ונוטל.

ואולי יש להוסיף לזה פרפרת נאה, דהנה הראשונים בתחילת המסכת דנו מדוע סידר התנא מסכת ב"מ לאחר מסכת ב"ק, וטרחו לבאר השייכות דסוף מס' ב"ק לתחילת מס' ב"מ, ונאמרו בזה כמה דרכים, דרכם של התוס' היא דכיון דבסוף מסכת ב"ק מיירי תנא מדיני חלוקות של נסורת איזה מהם נוטל בעל הבית ואיזה מהם נוטל הנגר, לכן בתחילת מסכת ב"מ נקט התנא דיני חלוקות של שנים אוחזין בטלית, אולם כמה ראשונים כתבו פירוש אחר, והוא דבסוף מס' ב"ק מיירי משבועת הנוטלין והכא נמי בתחילת

ודברים שביניהם הוא דהמוחזק טוען לקוחה היא בידי ומרא קמא טוען לא מכרתי מעולם, דבזה שאני גודרות משאר דברים, דבכל חפץ שאינו הולך מעצמו אמרינן דכיון דלא באו לידו אלא או ע"י מכירה או ע"י חטיפה, א"כ הרי הוא של המוחזק דהא אחזוקי איניש בגללותא לא מחזקינן, ותלינן שבאו לידו ע"י מכירה, משא"כ גודרות דישנה אפשרות שלישית דהיינו שבאו מעצמם א"כ חזקת מרא קמא עדיפא ותלינן שבאו מעצמם ורק אם המוחזק יוכיח שהוא קנאו מידו הרי הוא זוכה בה.

והנה בדין יחלוקו דמתניתין מבואר דחוץ מדין החלוקה צריך כל אחד מהם לישבע על מה שהוא נוטל, ודנו הראשונים והאחרונים בגדר שבועה זו, האם נחשב כשבועת הנפטרים או בגדר שבועת הנוטלים, ולכאורה צדי הספק הם משום דבכל מקום הנשבע ונוטל פירשווהו שהוא התובע מחבירו חפץ מסוים ורוצה ליטלו ממנו ע"י שבועה, והנשבע ונפטר היינו שחבירו תובע ממנו את החפץ והוא רוצה ליפטר מתביעתו של חבירו ע"י שבועה, אבל הכא הרי כל אחד מהאוחזין הוא מצד אחד תובע ומצד השני הוא נתבע, ויש לדון בזה מה נחשב לעיקר האם מה שהוא תובע הוא העיקר או מה שהוא הנתבע הוא העיקר.

ויש מקום לומר דנדון זה תלוי בעיקר דין המוחזקות דשנים אוחזין שנתבאר לעיל, דאי נימא דכל אחד יש לו דין מוחזק על כל הטלית הרי כל אחד מהם שרוצה לזכות בחצי שלו וליטלה צריך לישבע על זה ועל ידי השבועה יוכל ליטול מחבירו את חלק שלו, שהרי חבירו יש לו דין מוחזק בכל הטלית, אבל אי אמרינן דכל אחד יש לו דין מוחזק בחצי הטלית א"כ מה שהוא נשבע שאין לו בה פחות מחציה, הרי ע"י זה הוא רוצה לפטור את עצמו מליתן לחבירו את החצי שהוא לבדו מוחזק בה.

ולפי"ז יש לנו לתלות מחלוקת תוס' והמאירי בסוגיא דלהלן דף ב:, דהנה לקמן ב: מקשינן על דין יחלוקו דמתניתין דמבואר

מלשם לחבירו, אלא הדבר תלוי האם הוא נחשב כתובע או כנתבע, והכלל הוא שהתורה חייבה שבועה רק לנתבע ולא נתחדש בדין התורה שבועה לתובע, וא"כ כיון דכל אחד מחזיק במציאות בכל הטלית, דיינינן להו כאילו יש כאן ב' דיני תורה, דין א' הוא מה שראובן תובע את שמעון תן לי את הטלית ושמעון מכחישו וטוען לעומתו לא כי אלא הטלית שלי, והדין השני הוא מה ששמעון תובע את ראובן תן לי הטלית וראובן מכחישו ואומר לו הטלית שלי הוא, וא"כ יש לומר דבאמת תקנת חכמים היא שישבע ויטול, אמנם כשהעד אחד מעיד לטובת אחד מהם, בזה יש לומר דיש בכח העד הזה לחייב את אידך שבועה דאורייתא ליפטר מתביעתו של חברו, דאע"פ דעצם תקנת השבועה היא בגדר של נשבע ונוטל, מ"מ כיון שהוא גם נתבע הרי עדות העד יכולה לחייבו שבועה ליפטר מתביעתו של חברו.

מסכת ב"מ מיירי משבועת הנוטלין, וא"כ יש לומר דהתוס' שלא תירצו כן היינו טעמא משום דהם סברו דשבועת המשנה היא שבועה דנשבע ונפטר ולא שבועת הנוטלין.

אמנם תלייה זו אינה מוכרחת, וההוכחה לזה הוא דהא שיטת הרשב"א כמה פעמים להדיא במסכתין היא דשבועת המשנה היא שבועת הנוטלין ומ"מ הביא את פירוש התוס' בקושית הגמרא וליחזי, ולא דחה את הפירוש הזה מחמת קושיא זו, ונראה מזה דאע"פ דשבועת המשנה היא שבועת הנוטלין מ"מ יש מקום לחייב את שכנגדו שבועה דאורייתא.

ולתרץ קושית המאירי על דברי התוס' עיין בחידושי ר' נחום על מסכת ב"מ אות ל"ז שביאר דבעצם הנדון אי הוי נשבעים ונוטלין או נפטרים יש לומר דכל אחד מהם בעצמו נחשב גם כנוטל וגם כמו נפטר, משום דענין זה אינו תלוי במציאות הדברים אם הוא נוטל מחבירו או שהוא נפטר



בירורי הלכה

הרב משה שלום שור

לע"נ אא"מ הרה"ח רבי יחיאל אהרן ז"ל בהרה"ח רבי משה שלום ז"ל,
מזקני חסידי קארלין סטולין, ומעמודי התווך של המוסדות הק'.
נלב"ע כ"א אייר תשע"ח. ת.נ.צ.ב.ה.

כבוד תורה בין ארון הקודש לבימה

א. בבתי כנסת רבים עומדים שולחנות בין הבימה לארון הקודש. מצדי השולחנות יש ספסלים, שם יושבים או עומדים המתפללים, כשפניהם לארון הקודש. ואולם בזמן קריאת התורה, הם פונים לעבר הבימה, והשאלה האם הדבר ראוי ומותר.

ב. בבית הכנסת התקינו כעין מדף לנואמים מעל עמוד החזן, העומד אצלם מול ארון הקודש. ועולים לשם דרשנים, עסקנים, וגבאים, לשאת דברים, כשפניהם לקהל וגבם לארון הקודש. מהם בדברי תורה, ומהם הרצאות לחיזוק הדת, ונאומים בנושאים שונים, הודעות על שמחות, מגביות, כינוסים וכו'. ולעיתים המרצים נגררים לחוסר כובד ראש הראוי למקום. והשאלה האם הדבר ראוי ומותר.

ונראה שלמדו כן ברמב"ם, ואולם שינו מלשון הרמב"ם קצת, וכ' "להדרו ביותר", ובהגר"א (שם ס"ק א') הביא כמה מקורות לדבר, וביניהם ממסכת אבות (פ"ד מ"ו) כל המכבד את התורה וכו', וממסכת סופרים (פ"ג הל' י"ג) ומסכת מנחות (דף ל"ב ע"ב) מעשה בר' אלעזר שהיה יושב על המיטה, ונזכר שספר תורה מונח עליה, ונשמט וישב ע"ג קרקע, ודומה כמי שהכישו נחש וכו', ובמדרש רבה (במדבר פ"ד) שאין גאווה לפני המקום וכו', וביאר הגר"א שצריך לכבד את התורה כמו את ארון הברית, וגודל הזהירות בכבוד ארון הברית כבר מצאנו באריכות בנביא (שמואל א' פ' ד'-ז' ושמואל ב' פ"ו) שגם כאשר יש כוונה טובה אם יש חוסר תשומת לב ראויה, הדבר יכול להביא לתוצאות קשות ה"י מאד מצערות, והרי כל ספר תורה כולל בתוכו כל התורה, אשר קבלנו בהר סיני מאת הקב"ה, כמו עשרת

כ' הרמב"ם (הל' ספר תורה פ"י הל' ב') וז"ל: ספר תורה כשר נוהגים בו קדושה יתירה וכבוד גדול וכו', ובהמשך (הל' י' ו"א) כ' וז"ל: מצוה לייחד לספר תורה מקום, ולכבדו ולהדרו יותר מדאי, דברים שבלוחות הברית הן הן שבכל ספר וספר וכו', ולא יחזיר אחוריו לספר תורה, אלא אם כן היה גבוה ממנו עשרה טפחים וכו', כל מי שיושב לפני ספר תורה, ישב בכבוד ראש באימה ובפחד, שהוא העד הנאמן לכל באי עולם, שנאמר והיה שם כך לעד, ויכבדוהו כפי כוחו, אמרו חכמים הראשונים כל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות, וכל המכבד את התורה, גופו מכובד על הבריות, עכ"ל, וכן הביא הטור (יו"ד סי' רפ"ב), וכ"כ בשו"ע (שם ס"א), ומלשון הטור והשו"ע נראה שגם את ארון הקודש שבו מונח ספר התורה, יש לכבד "יותר מדאי", ולא רק את ספר התורה עצמו,

שבשבת אינו נחשב כרשות בפחות מד' על ד' וגובה י' טפחים, הרי נחשב בשבת כמקום פטור, והניח בצ"ע, אמנם בהגהות מקדש מעט (שם ס"ק ה') כ' תלמידו הג"ר אורי פיבל זצ"ל אב"ד בראדשין "ואני עני נזהר לצדד פני בשעת דרשה", ומשמע שהחמיר גם בביה"כ שם ארון הקודש גדול, ומעיקר הדין הדבר מותר, ואולם החמיר על עצמו לכבודה של תורה, וכן"ל].

וע"פ זה כ' בט"ז (סי' ק"נ ס"ק ב') בשם הלבוש, שהוא יסוד הדברים, וז"ל: מ"מ יזהרו שלא יעשו שום מקום ליישב עליו, בין הבימה ובין ההיכל, באופן שיהיה פני היושב נגד הבימה ואחוריו להיכל, דגנאי הוא, ועוד שלא יפסיק בין המברך על הס"ת ובין ההיכל, דנראה כמשתחויה לו המברך עכ"ל, אמנם השמיט הט"ז מלשון הלבוש עצמו מה שכ' וז"ל: דגנאי הוא, ואיסור נמי הוה, עכ"ל, והשמיט ענין האיסור, ומשמע שלא ס"ל שיש בזה איסור, אלא רק חשש לענין הגנאי, ושנראה כמשתחויה, וכ"כ המג"א (שם ס"ק ו') ואמנם ציין לשו"ע (סי' קל"ט ס"ד), שם הביא המג"א (ס"ק ה') דעת התו"ט בספרו לחם חמודות (ספ"ה דברכות) שהכורעים בברכת התורה טועים הם, שאין לשחות אלא במה שתיקנו חכמים, וכמו שנתבאר בסי' רפ"א, [שכ' שם שו"ע (ס"א) אין לשחות כלך אנחנו מודים, שאין לשחות אלא במקומות שאמרו חכמים, ומקור הדברים הביא הבאר הגולה (ס"ק א') דברי רבינו יונה (ספ"ה דברכות) וז"ל: אבל ה"ה לכל שאר הודאות, שאין כורעים ומשתחוים בהם, אלא בהודאה של תפילה בלבד, והג"ר א' (ס"ק א') הביא דברי התוס' ברכות (דף ל"ד ע"א ד"ה מלמדין) שהק' תוס', וז"ל: וא"ת וישחה ומה בכך, וי"ל שלא יבואו לעקור דברי חכמים, שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה, ואין כאן תקנת חכמים, וחיישינן ליוהרא, עכ"ל, ונראה מדברי תוס' שהחשש גדול, שאם כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה, יגרום הדבר לביטול תקנת חכמים, וזה עיקר חשש

הדברות שבארון הברית שכולל את כל התורה, וכמו שביאר במעשה רקח, וכ"כ בשולחן גבוה (סי' רפ"ב ס"ק א') שזה גם מקור השו"ע, וכדאי' בברכות (דף ס"ג ע"ב) בשכרו של עובד אדום שכיבד את ארון הברית, ואכן גם בארון הברית אי' ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ב הל' י"ג) וז"ל: כשנושאין אותו על הכתף, נושאין פנים כנגד פנים ואחוריהם לחוץ ופניהם לפנים וכו', והרי זה מלמד על זה, ומש"כ הרמב"ם לכבדו ולהדרו יותר מדאי וכו', אפשר לראות אצל גדולי ישראל בכל הדורות, המהדרים בכל כוחם בכבוד התורה מאד, ואפילו בדברים שמעיקר ההלכה יש מקום להקל בשופי, וכמש"כ בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תתק"נ) אני מחמיר על עצמי בזה, לתת כבוד ויקר לתורתנו הקדושה וכו', ואע"פ שמעיקר הדין אין שום איסור, וכבר כ' בספר חסידים (סי' קכ"ח) על רבו של רש"י, וז"ל: מעשה בר' יעקב ברבי יקר, שהיה מכבד בזקנו לפני ארון הקודש, עכ"ל, והו"ד בכף החיים (סי' ק"נ ס"ק א').

וגדר הגבוה עשרה טפחים מהיכן יש לחשב, האם די כשזה מעל הקרקע, שזה קיים כמעט תמיד בארון קודש בזמן הזה, כ' בשו"ת חות יאיר (סי' קפ"ד) שאין די בזה, אלא צריכים שיהיה גבוה למעלה מראש האדם בעומדו, והו"ד בפ"ת (שם ס"ק ב') אמנם בשו"ת פאר הדור לרמב"ם (סי' ע"ח) כ' להדיא, וז"ל: אם היו הספרים גבוהים מן הארץ עשרה טפחים, חלקו כבוד לעצמם, ואין שום איסור לכהנים שאחוריהם אל היכל הקודש וכו', ודברי הרמב"ם נאמרו גם כאשר היכל הקודש פתוח, דדי בזה, וכבר הק' ע"ד חות יאיר בחיי אדם (בנשמת אדם כלל ג' אות ג' ד"ה אחר שכתבתי) והו"ד בפ"ת (שם), ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רכ"ח) הביא דברי הרמב"ם, וסמך עליו גם לגבי הדרשנים, וכדלהלן. [אמנם בדעת קדושים (סי' רפ"ב ס"ק ב') מלמד זכות על מנהג העולם בזמנו להקל גם בארון קודש קטן במקצת הדברים, וא' הטעמים כי אע"פ

כן, והנפק"מ כאשר מנהג קדמונים זה יוצר קשיים נוספים, וכדלקמן.

וכדברי הלבוש והט"ז כן פסק במ"ב (סי' ק"ג סי"ד) אלא שהוסיף ב' פרטים. א': אם לא שיעשו המקום מן הצדדין, וכ' בשער הציון (ס"ק י"ג) וז"ל: פשוט, וכן המנהג להתיר, כיון שאין אחוריו נגד ההיכל ממש, ועיין פרי מגדים שאין דברי הלבוש סותרים, למה שכתב הט"ז ביורה דעה [סי' רפ"ב] [ס"ק א'] להתיר לרבנים לדרוש, אצל ארון הקודש, אף שאחוריהם להיכל, משום דספר תורה ברשות אחרת, דלפי שעה שאני, עכ"ל, ויל"ע בדבריו, האם די בזה שזה לפי שעה, ואין חילוק מה עושים ואומרים שם, או דילמא שלא עלתה על הדעת מעיקרא להתיר אלא לרבנים, הדורשים לכבוד ה' ותורתו, ובחדא לא סגי, ב': וז"ל: וכתב הפרי מגדים, דעכשיו שעושין מקומות אצל הבימה, שקורין אלמימרא, ופני היושב להיכל ואחוריו לבימה, אף שאחוריו לספר תורה, מכל מקום רשות אחרת היא הבימה, עכ"ל, וזה ע"פ מש"כ הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ב סי"ח) בשם שו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רפ"א) שהו"ד בב"י (שם), דמשי"ה אין הציבור חייב לעמוד כשקוראים בספר תורה, וה"ה שאין התלמיד צריך לעמוד בזמן שרבו עולה לספר תורה, וכ' הרמ"א (שם ס"ה) וז"ל: ועושין בימה באמצע בית הכנסת, שיעמוד עליה הקורא בתורה, וישמעו כולם, ובביאור הלכה (ד"ה באמצע בית הכנסת) ביאר מדוע באמת נותנים את הבימה באמצע בית הכנסת, כי הרי אם הייתה הבימה קרובה לארון הקודש, לא היה חשש, לא של משתחוה לעומתו, ולא של אחוריו כנגד ארון הקודש, וכ' וז"ל: כן מבואר ברמב"ם ובטור, ומקורו במסכת סוכה (דף נ"א ע"ב), כמו שכתב הגר"א, ובעו"ה באיזה מקומות פרצו מנהג קדומים זה, והתחילו לעשות הבימות סמוך לארון הקודש וכו', וכבר האריכו הפוסקים האחרונים בגנות האנשים האלה, עיין בתשובת חתם סופר סימן כ"ח ותשובת מחולת המחניים (סי' ה') ותשובות

היוהרא]. וע"ע באליהו רבה (סי' קל"ט ס"ק ז') שהביא מש"כ השל"ה, וז"ל: שמעתי ממחרש"ל, דאותם העולים לס"ת ומשתחוים, ילמדו אותם שלא ישתחוה, אך היה מנהג כשיעלה לס"ת, וראה הפרשה שיקרא, השתחוה, ולא משום שהשתחוה של ברכה, רק לכבוד התורה השתחוה, ואח"כ אמר הברכות וכו', אמנם בהמשך הביא דעת הרוקח והמ"מ, וכ' וז"ל: ומשמע שבברכה עצמה השתחוה, עכ"ל.

גם המאמר מרדכי השיג ע"ז, ומב' טעמים, א': נוהגים כדעת התו"ט שאין משתחוים, ב': גם המשתחוה אינו אלא כנגד הרווח שבין ספסל לספסל, וכ' בסו"ד אמנם ראיתי איזה מקומות וכו', [וכן הדבר עפ"ר בבתי כנסת של חסידים], שאין הספסלים כולם פונים לכיון הבימה, כמו שמצוי בבתי כנסת של הספרדים, ששם עומד גם החזן, אלא הספסלים מונחים מצד הדרום לצד הצפון, ויש היושבים כשאחוריהם לצד מזרח, ובשלמא לגבי הזקנים יש צד היתר משום כבוד ציבור, אבל לשאר העם אין יסוד להיתר.

אמנם כ' המגן אברהם (שם סי' קל"ט ס"ק ו') בשם הש"ך, וז"ל: ברוקח משמע שמנהג קדמונים לכרוע ולהשתחוות בברכת התורה, ולא כאותן שאין נוהגין, וכ"כ מ"מ סי' רנ"ו, והוא ברוקח סי' שי"ט, והטעם שאין כוונתנו לשחות בברכה אלא לכבוד התורה, וכ"מ בלבוש סי' ק"ג, עכ"ל, ובא לבאר מדוע אין לחשוש משום האיסור להוסיף על הכריעות וכו', שלכן אסור להוסיף על מה שמצווים לכרוע בשמונה עשרה וקדיש, ה' פעמים ותו לא, כי אין זה מנהג חדש, כי מנהג הקדמונים הוא לכבוד התורה, ולכאורה יל"ע בדעת הש"ך, מה ס"ל הראוי לעשות לכתחילה, האם הביא דעת הרוקח לומר כי כן הראוי לעשות, או שמא רק להמליץ טוב שיש מקום לנוהגים כן, כי מנהג קדמונים הוא, ואינו מנהג בטעות, אבל לא הכריע כי אכן ראוי לנהוג

אמרי אש (סי' ז'), עכ"ל, ושם ביאר החת"ס ב' הטעמים, הא': כדי שישמעו כולם בשווה, והב': כי הבימה כנגד המזבח, ולכן מקיפים את הבימה, ומסיים החת"ס וז"ל: החדש אסור מה"ת בכ"מ, ופר"מ מקומו מוזכר לו לטובה, למחות בחזקת יד להעמיד הדביר על מכונו וכו', ובזה מרמז החת"ס סופר שאין הדברים פשוטים, ואי אפשר להתפשר בזה, וע"פ הטעם השני יש מקום לומר כי אכן ראוי הדבר להפנות פניו לספר התורה בשעת הקריאה, כי חשיבות לבימה דומיא דמזבח, זה גם בגלל ספר התורה שקוראים עליה, ומטעם זה תוקעים שם בשופר בראש השנה, וכדאי' ברמ"א (או"ח סי' תקפ"א ס"א) וז"ל: ונוהגים לתקוע על הבימה, במקום שקוראין, עכ"ל.

ויל"ע מדוע חמור כ"כ מנהג הקדמונים יותר מחששות אלו, והרי יש מקום לטעון כי מנהג הקדמונים לא בא אלא למעלות, להיות הבימה דומה למזבח, שזה עיקר הטעם, וכמ"ש בשו"ת אמרי אש (שם) ובשו"ת משיב דבר להנצי"ב (או"ח סי' ט"ו) וגם כדי לשמוע היטב קריאת התורה, וכמ"ש הרמ"א, אבל החששות הם חסרון בדבר, ולכאורה היה מקום לומר כי יגברו החסרונות על המעלות, והיו צריכים להימנע לשים הבימה במרכז, כי מטבע הדברים כמעט לא ימלט שלא יגיעו לידי חששות אלו, ועוד יל"ע לטעם השני של הלבוש, מדוע אין לחשוש שיראה כמשתחוה גם למי שעומד מן הצד, ואולי גם למי שעומד לפניו, וכמו המתפלל אחרי רבו, ועכ"פ יל"ע ע"פ הגמ' יומא (דף ע"ג ע"א) תנו רבנן כיצד שואלין, השואל פניו כלפי נשאל, והנשאל פניו כלפי שכינה וכו', וכ"פ הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"י הל' י"א) וכיצד שואלין, עומד הכהן ופניו לפני הארון, והשואל מאחוריו וכו', ורואים כי ג"כ כה"ג נחשב כפניו כלפי הנשאל, וא"כ למה לא נחוש למשתחוה לכל מי שעומד לפניו בתפילה, כל אחד כלפי חבירו, ולא יוכלו להתפלל ולהשתחוות כלל כה"ג.

ובפרי מגדים (סי' ק"נ במשכצות זהב ס"ק ב') כ' לחלק שאין איסור כשאחוריו לבימה, והק' מהעומד מאחורי רבו, שיש אוסרים (בב"י סי' צ') ותיירץ דצ"ל דלא קיי"ל הכא, או דרבו שאני, ועכ"פ ביושב או עומד מן הצד לכאורה יהיה החשש הזה, ושמא דעתם שגם זה אינו נראה כמשתחוה, ועוד יל"ע אם הדבר חמור כ"כ, למה התיר הט"ז לרבנים לדרוש כשאחוריו לארון הקודש, ומאי נפקא מינה אם זה בדרך ארעי או בדרך קבע, וכבר הק' כן הגאון רבי אליעזר דוד גרינואלד זצ"ל אב"ד סאטמאר, בספרו שו"ת קרן לדוד (סי' ל"ו) ובאמת הט"ז גופא שהוא מקור הדברים, כלל לא חילק אם איירי בדרך ארעי או בדרך קבע, אלא זו בלבד שכיון שהס"ת מונח בארון הקודש, נחשב הדבר כמו ברשות אחרת, אמנם הפרמ"ג (שם) מחלק בין דרך ארעי לדרך קבע, ועוד יל"ע מה הנפקא מינה אם הרבנים דורשים, או אנשים אחרים נואמים שם, כי אם רשות אחרת היא הרי זה מועיל לכולם, כי ע"פ חילוק זה משמע שרק לרבנים התירו לדרוש, ועוד יל"ע בהיתר הפרמ"ג שהבימה רשות אחרת היא, האם יועיל הדבר גם למי שעומד או יושב בפניו לבימה, או שסו"ס הרי אינו באמת משתחוה לו, ובוודאי שח"ו אינו עולה על דעתו לעשות כן, אלא שרק נראה כמשתחוה לו, וא"כ גם פה יש מקום לומר שנראה כמשתחוה לו.

ועוד יל"ע, כי ע"פ מקור הדברים ברמב"ם ובטור ובשו"ע, לכאורה יש מקום להזהיר את היושבים והעומדים ופניהם מול ארון הקודש, על דברים נוספים, וכגון שלא יפשטו רגליהם לנגדו, וכן שלא יעמדו שם אלא בכובד ראש וביראה ופחד, ואע"פ שזה ראוי בכל שטח ביה"כ, יותר צריכים להזהיר ע"ז מול ארון הקודש, ואם התירו שלא להחמיר כ"כ בבתי כנסת של ימינו, הואיל ונעשו על תנאי זה, ויש היתר לדבר, וכדאי' בשו"ע (סי' קנ"א סי"א) וכ' שם המג"א (ס"ק י"ד) וז"ל: תימה דבסי' קנ"ד ס"ח

הכלכלי של הישיבה היה קשה ביותר, ראש הישיבה הביט עליו בתימהון רב, ואמר לו בזה"ל: כנראה שאינך מבין בכלל כבוד התורה מהו... ולא היה מוכן לשמוע עוד דבר וחצי דבר, והדבר מלמד עד כמה ראו גדולי ישראל חשיבות בכבוד התורה, שאין לדבר שיעור, ואפילו במקום שקדושתו כבית ועד לחכמים].

וע"פ הדברים לכאורה היה מקום להחמיר יותר בבתי כנסת של בעה"ב, שנעשו על תנאי, כאשר ברבות השנים נעשו בתי כנסת לחסידים, לאחר שהשתנה ציבור המתפללים, וכמו שהיה מצוי מאד בגאליציה, כי סו"ס נעשו מתחילה כבית כנסת לכל דבר, וכנ"ל, ואעפ"כ לא מצאנו שמחמירים בהם יותר, ובודאי הכל נעשה כראוי ע"פ גדולי ישראל זי"ע, ובודאי נזהרו גם שלא יעברו ח"ו על לאוין דלא תתאוה לא תחמוד ולא תגזול, וכדאי ברמב"ם (הל' גזילה ואבידה פ"א הל' ט' - י"ב) ובשו"ע (ח"מ סי' שנ"ט סי' י"א וי"ב) כל החומד וכו', אלא שזה מה שהיה ראוי ונכון לעשות בנסיבות השעה, כי עדיף שביהכ"נ יתקיים לתורה ותפילה בשינוי כ"ש, ולא יהיה שומם, [התופעה שכיחה גם בעיה"ק צפת ת"ו, ובביהכ"נ של ה"בת עין" זי"ע, וביהכ"נ של חסידי ויז'ניץ, מקום שם קבעו מקום לתפלתם ותורתם, זקני הגה"ח ר' מרדכי אברהם שור זצ"ל מחמעלניק, שהיה ראש ישיבה בעיה"ק ירושת"ו, ומנו"כ בטבריה, והגה"ח ר' אברהם מאיר ברוכשטיין זצ"ל מסניאטין, שמנו"כ בצפת, וכיום מתפללים שם אחינו הספרדים שיחי' ע"פ הנוסח שלהם] וכבר כ' המ"ב (סי' קנ"ד ס"ק ל"ה) בשם תרומת הדשן (סי' רע"ג) שאין אומרים שלב כ"ד מתנה וכו', אלא לגבי ציבור, אבל לא לגבי היחיד, וכ' ע"ז בביאור הלכה (שם ד"ה וכן נוהגין) שאם היה ספר התורה אצל היחיד, הרי כבר נתקדש, קודם שהקדישו לבית הכנסת, ומה שייך ע"ז לב כ"ד מתנה, ותירץ שאולי מיירי שמתחילה כשקנה חשב ע"מ להקדיש לבית

כתב, דאפילו לארון ותשמישי קדושה מועיל תנאי, ונ"ל דהכא איירי לתנאי של קלות ראש, כגון אכילה ושתייה, ובחמה מפני החמה וכו', והו"ד בביאור הלכה (שם ד"ה לא מהני תנאי) וגם ידועים דברי הגה"ק מצאנו זי"ע, בשו"ת דברי חיים (ח"מ סי' ל"ב) ע"ד בתי הכנסת של החסידים, להקל עוד יותר, שאינם אלא כבית ועד של תלמידי חכמים, ואין בהם קדושת בית הכנסת כלל, ואמנם כ' עוד וז"ל: ונהי שמקדשים הבית בקדושה, כמו שמקדשים הבנינים לצרכם, כל אחד כפי דמשער בלבם מקדש לשם מצווה, אבל לא לשם קדושת בית תפילה, והוי רק תשמישי מצווה, והוי דין תשמישי מצווה, דהתפילה היא טפל וכו', עכ"ל, וע"פ הדברים מסתבר שאיסור קלות ראש ממש בודאי שיהיה, גם אם אין פה דין חומר בית הכנסת, וכדלהלן, וכן כתב הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' מ"ד) לחלק כי אם עשו תנאי עדיין קדושת ביה"כ עליו, אלא שיש תנאי להקל בכמה דברים, ומשא"כ מקום שמתחילה לא הוקדש לבית הכנסת כלל, שאין צריכים לתנאי, כי אין קדושת בית הכנסת, ואמנם מוסיף הגר"מ זצ"ל, וז"ל: לא שייך זה בהתנו שאין בונין אותו כלל לביהכ"נ, לקיים מצוות בנין מקדש מעט, אלא לבנין חול בעלמא, ומה שיתפללו וילמדו שם, יהיה רק כמתפללים ולומדים בבית חול ממש עכ"ל.

[ויש מקום להוסיף פה מה שהיה לפני שנים רבות, כשחוג חסידי חשוב בנו בית כנסת, בפאר והדר היוצא מגדר המקובל, דבר שכמובן עלה הון רב, בתקופה ההיא היו רוב הישיבות בארה"ק במצוקה כספית גדולה, דבר שהביא לקיצוצים וצמצומים קשים, והיו בציבור שרינונו כי היתכן לבזבז כ"כ הרבה ממון, על בניני אבן ושיש, כאשר רוב הישיבות בארה"ק במצב קשה כ"כ, אחד העסקנים המסורים של ישיבת סלבודקה שהדבר כאב לו, פנה לראש הישיבה מו"ר הגאון רבי מרדכי שולמן זצ"ל, וניסה לשטוח בפניו את הטענה, במיוחד כאשר גם המצב

וכו', שע"ז בוודאי יצטרכו לדון כדת, ובאמת כך נראים יותר פני הדברים, כאשר יש שינוי הניכר במהות המתפללים, ובפרט כאשר ביהכ"נ היה מתחילה של אנשי העיר או אנשי השכונה, והפך להיות ביהכ"נ של חוג מסוים או להיפך, כי אם הדבר נידון מחמת ירידה לסוף דעתם, למה נאמר שיתנו המקום לחלוטין, כאשר אפשר לתת זאת לזמן בלבד, ועדיין תמיד יש תקווה שברבות הימים יהיה שינוי הפוך להחזיר עטרה ליושנה, וכל זאת כאשר אין חווה ברור מה הסכימו, וצריכים לאמוד דעתם].

והנה אי' במשנה מגילה (דף כ"ה ע"ב) בני העיר שמכרו רחובה של עיר, לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת לוקחין תיבה וכו', ובגמ' (שם דף כ"ו ע"א) אמר רבי שמואל בר נחמני א"ר יוחנן לא שנו אלא בית הכנסת של כפרים, אבל בית הכנסת של כרכין, כיון דמעלמא אתו ליה, לא מצי מזבנו ליה, דהוה ליה דרבים, עכ"ל, ופרש"י (ד"ה אבל של) וז"ל: הוה להו בתי כנסיות של דרבים, והכל בעליהן, ואין בני העיר לבדם בעלים להם, עכ"ל, ובתוס' (שם ד"ה כיון דמעלמא) הביא ב' דעות בענין, לדעה ראשונה כיון שרוב בני אדם רגילים ללכת שם להתפלל, אע"פ שאין נותנים כלום בבנינו, מכל מקום כיון דלדעת אותן רבים נעשה, חמורה קדושתו, ואינן יכולין למוכרו, ולדעה שניה כל זה אינו אלא כשהרבים נותנים בבנינו ובשאר צרכיו, והר"ן (דף ז' ע"ב מדפי הרי"ף) ביאר יותר, וז"ל: ואני אומר שמא אחד בסוף העולם שהוציא בבנינו, וחלקו מעכב, לפי שאין בני העולם כפופין לבני עיר זו, ולא לז' טובי העיר שבה, אא"כ יש שם אדם חשוב כרב אשי, שכל הנותנים לצרכי בית הכנסת, על דעתו הם נותניו וכו', ולכאורה יל"ע מדוע לא נאמר כי אותו נדיב לב בסוף העולם הנותן סכום פעוט, לא נתן ג"כ ע"ד הממונים, ולמה יהיה חלקו מעכב, ומ"ש אדם חשוב כרב אשי מכל ממונה, שהוא כאביר שבאבירים (גמ' ראש השנה דף כ"ה ע"ב), ובפשטות אפ"ל כי

הכנסת, והק' שברמ"א משמע שבכל אופן מותר, והניח בצ"ע, ואולי אפשר ליישב כי מה שסתם הרמ"א ולא חילק בזה, כי גם אם קנה סתם, הרי הרבה פעמים בסופו של דבר יקדיש לבית הכנסת, כדי לזכות את הרבים, ובבחינת וצדקתו עומדת לעד, וא"כ גם אם לא חשב להדיא ע"ז, הואיל והדבר מסתבר שיהיה, לא יצא מכלל מחשבתו, וגם זה בכלל לב ב"ד מתנה עליהם, ואולי זה הכוונה בלשון הירושלמי (מגילה פ"ג הל' א') ר' ירמיה אזל לגלוולנה, חמתון יהבין בכושא בגו ארנא, אתא שאל לר' אימי, א"ל אני אומר לכך התנו עליו מתחילה, וכן כ' הרמב"ם (הל' תפילה פ"א הל' י"ד) ואם התנו הרי הן כפי התנאי עכ"ל, ומעתה אפשר לומר כי גם בית כנסת שהתפללו שם בעלי בתים, שנעשה על תנאי, הרי ידוע לכל כי דור הולך ודור בא, גם פה יהיה כעין לב ב"ד מתנה, כי אין רחוק לומר שברבות הימים יהיה לבית ועד של החסידים, וכנ"ל, ואפשר שכן הדבר גם בבתי כנסת עתיקים מזה כמה מאות שנים, שעוד לא נודע הדבר של קדושת בית ועד לחכמים בלבד, שהעלה הדברי חיים.

[ואולי עיקר ההיתר יהיה מטעם אחר, כי נאמר שזה כמכר באופן שמותר למכור, הואיל וע"פ רוב הדבר נוצר ע"י מיעוט מתפללים מהנוסח הישן, עד שאין להם מנין הנצרך להם לכל דבר שבקדושה, ולפעמים גם אין להם מי שיכול להיות שליח ציבור או לקרוא בתורה כראוי, ולטובתם הם מצרפים מתפללים חדשים, להשלים את הנצרך להם, למרות שלכל ידוע שהם מתפללים בנוסח שונה, ומחמת גודל ההכרח הם כמוכרים להם המקום, ואולי אפשר לומר עוד שאין זה כמכירה או מתנה לחלוטין, אלא כעין שכירות ומכירה לזמן, מחמת הרצון הצורך וההכרח של ב' הצדדים, והנפק"מ שאם יתחזקו אנשי הנוסח הישן, כי ברבות הימים יבואו מתפללים רבים מנוסח הישן, לא יהיה לאלו שמקורב באו כל טענה, אא"כ יטענו שהשקיעו מהונם בבית הכנסת לזמן מרובה

שגם כשזה עדיין ברשותם ושימושם, לא יהיה נחשב אלא כהא דאי' בשו"ע (סי' קנ"ד ס"ב) וז"ל: השוכרים בית ומתפללים בו, אין לו דין בית הכנסת, עכ"ל, וכ' ע"ז הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק א') שמשמע בב"י ובשו"ע שאין פה קדושה כלל, וכמו ברחוב העיר, ולדעת הפרי מגדים כל זאת אינו אלא בשוכר לחודש או לשנה, ומשא"כ בשוכר לזמן רב, שאמנם יש לזה קדושה, אבל לא קדושת בית הכנסת, ואולם כ' שמשמע בלבוש שכל שאין הגוף קנוי, אפילו שוכרים לזמן רב, אין דינו אלא כארעי, והסתפק בהמשך באופן שהקרקע של גוי והבנין של ישראל, וכ' וז"ל: ואם רוצה הגוי מדחה אותו, וצריך ליקח הבנין משם, אי יש לו קדושת בית הכנסת או לא, וצ"ע בזה, ונפק"מ לקפנדריא ושאר דברים, עכ"ל, וע"פ זה יש לדון בהקצאות השונות בזה"ז.

כ' עוד בביאור הלכה (סי' קנ"א ד"ה אבל בישובו) כי אמנם נחלקו הראשונים אימתי מהני תנאי בבית הכנסת, ואולם מ"מ לקלות ראש ממש, כגון שחוק והיתול וכיוצא בו, פשיטא דלא מהני, כדמוכח בגמ' שם להדיא, דאפילו חשבונות אסרו, משום דהוא גם כן קלות ראש, ויש מקום לומר כי גם בית כנסת של חסידים, שהוא כבית ועד לתלמידי חכמים, אינו מקום לכגון דא, וכ' מ"ב (סי' קנ"ד ס"ק ל"ו) בשם אליהו רבה, ע"ד התרוה"ד (שם) שהו"ד בב"י (שם) וברמ"א (שם ס"ח) לגבי מטפחת של ספרים וכו', וז"ל: וכיון שנהגו כן, ואי אפשר להיזהר, לב ב"ד מתנה עליהם מעיקרא, שלא יבואו בני אדם לידי תקלה, וכ' ע"ז מ"ב וז"ל: ודווקא במה שמבורר מנהגא, אבל במה שאינו מנהגא, אין לנו להקל מעצמנו, דאפשר דלא התנו על זה, עכ"ל מ"ב, ומעתה גם מה שהוקדש לבית ועד של חסידים, אה"נ שלא הוקדש לקדושת בית כנסת, ואפילו על תנאי, אבל הוקדש לשם בית ועד קדוש, שינהגו שם בתפילה ותורה ומעשים טובים, ובודאי שלא ינהגו שם ח"ו בדרך בזיון, וכדין תשמישי מצווה

אמנם הממונים נחשבים לסמכות קובעת, ואולם אך ורק לבני העיר, למרות שמסתבר שיש להם נגיעות שונות, כי כך הם מינו אותם כמו שהם, ומשא"כ כוחו של האדם החשוב מצד עצמו כרב אשי, שהתורה אמרה לשמוע לו, וגם הרחוקים כפופים לו, כי הוא נקי מכל, ובודאי כולם נותנים ע"פ דעתו, וכ' בכף החיים (סי' קנ"ג ס"ק נ"א) וז"ל כרכים וכפרים לאו דוקא, אלא שהדבר תלוי בזה, אם אין בונה אותה אלא בשביל אנשי העיר לבדה וכו', כי להלכה גם אם סייעו אחרים, אין בכך כלום, וכמ"ש הב"י בשם הראב"ה והמרדכי, ואפשר כי בתי כנסת בזה"ז שנעשו על תנאי, בכלל זה שיוכלו לנהוג כמנהג ציבור המתפללים בפועל בכל עת.

וכבר כ' בשו"ת חתם סופר (ח"ו ליקוטים סי' א') בנידון קהל ספרדים בקארלסבורג, שרצו להתפלל בקהל אשכנזים, למרות הסכמה וחרם קדום, וז"ל: ועל השני, שלא למדו אבותם דרך תפילת ספרדים, הנה פשוט אם יתבטלו עי"ז מתפילת ציבור קדיש וקדושה, פשוט שאין כאן חרם והסכמה, שהרי משחרר עבדו שהוא עובר על מ"ע דאורייתא, מ"מ שחררו ר"א משום מצווה דרבים וכו', כלומר שהתפילה בציבור חשוב יותר ממ"ע וחרם, וא"כ מסתבר שעדיף שיהיה המקום לתורה ותפילה, גם אם באופן אחר, מאשר שהמקום יעמוד ריק ושומם.

ומעתה יל"ע בזה"ז בנידון המצוי בא"י, כאשר העיריות מקצות קרקעות עירוניות, שלאמיתו של דבר שייכות לציבור כולו, לשימוש קבוצות מסוימות כבית כנסת או ישיבה וכדו', ולפעמים לאחר שנים משנים את ההקצאה לצרכי ציבור אחרים, ובודאי שהדבר צריך שיהיה באופן ישר והגון, ובשאלת חכם של גדולי ישראל, ואז מסתבר לומר כי הואיל והעיריות הם כבעלות הקרקע, והם מקצות זאת לשימוש קבוצות שונות, הרי אין אדם יכול לאסור את שאינו שלו, וא"כ לא יוכלו הזוכים בהקצאת קרקע מסוימת, לאסרם לעולם בקדושת בית כנסת, כי הקרקע אינה שלהם, והיה מקום לומר

הרמב"ם (שם הל' ב') כשבונים בית הכנסת וכו', אינו בהכרח שיהיה בכל התנאים המנויים שם, שזה רק כשיש שם קדושת בית הכנסת, וכנ"ל.

ובשו"ת קרן לדוד (שם) כ' בסוד, וז"ל: וידוע שבביה"מ של הגאון"ק דסיגעט זצ"ל, נמצא ג"כ מקומות קבועות לפני ההיכל, והוא משנים קדמוניות מהגה"ק בעל ייטב לב והגה"ק בעל קדושת יו"ט זי"ע, ולא חשו לזה, ולא רפרף אדם מעולם, והיא מטעם שכתבנו, שגם היא למעלה מ' טפחים, ע"כ נראה נהי דלכתחילה נכון שלא לעשות כן, אמנם מאחר שכבר נעשה מעשה אין לשנות את אשר כבר עשוי, בפרט דלהסירם איכא חשש איסור נתיצה, והכל על מקומו יבוא בשלום, כנ"ל בס"ד, עכ"ל, ומשמע כי שם היה מדובר במקומות בנויים בקרקע, כי בזה שייך איסור נתיצה של ביהכ"נ, משום לא תעשו כן וגו', דבר שאין אומרים אם באמת היה בזה חשש איסור, וכמו למשל באם הבימה הייתה מונחת כדרך המתחדשים, [כי אם בא הדבר לתיקון בית הכנסת, הדבר מותר, וע' ט"ז (סי' קנ"א ס"ק ג') וע"ע בשו"ת אריה דבי עילאי (אוה"ח סי' ב') ואכ"מ] ויל"ע האם יהיה יותר צדדים להתיר כאשר אין השולחנות בנויים בקרקע, הואיל ואינו כ"כ קבוע, ואולי יחשב יותר דרך ארעי, כי אפשר בקלות להזיזם מהכא להתם, וגם בפועל מזיזים אותם מעת לעת לצרכים שונים, ובפרט בזמן שטיפת הרצפה, ומסתבר שיחשב כן, אע"פ שהיושבים שם יושבים בדרך קבע, ומאידך ע"פ סברתו אולי לא נאמר בכה"ג שכבר נעשה מעשה וכו', כי המעשה שנעשה אפשר בקלות לשנות אותו, ואולי גם כאשר ביהכ"נ צפוף ומרובה במתפללים, יחשב כאילו כבר נעשה מעשה וכו', כי סו"ס את הבימה אי אפשר להזיז ממרכז בית הכנסת, שלא יהיה כדרך המתחדשים, וכנ"ל, ואין מקום למתפללים הרבים לישיב או לעמוד אלא שם.

והנה בתחילת דבריו הביא מש"כ הט"ז והמג"א בשם הלבוש, וכ' ששמע בלבוש

שכ' הדברי חיים, ועדיין לא יעזור הדבר לגבי קדושת ספר התורה, שזה קדושה עצמית, בלי קשר לקדושת בית הכנסת.

ובעיקר דברי הדברי חיים יל"ע לכאורה מהא דאי' בתוספתא (ב"מ פ"א הל' י"ב) שכופים בני העיר זה את זה לבנות בית הכנסת, וכ"פ הרי"ף (ב"ב דף ה' ע"א מדפי הרי"ף) והרא"ש (שם פ"א הל' כ"ד) והטור והשו"ע (או"ח סי' ק"נ ס"א ובחו"מ סי' קס"ג ס"א) ואע"פ דאי' בגמ' סנהדרין (דף י"ז ע"ב) שאין ת"ח רשאי לדור בעיר שאין שם בית הכנסת, ומשמע שאם אינו ת"ח רשאי, אפשר שמיידי כשאין שם עשרה, או שאיירי באופן שלא הצליחו לכפות זה את זה, מחמת חסרון כיס מוחלט, או שאין כח ב"ד יפה, או שאר סיבות, אכתי ת"ח לא יישב שם, ואפשר עוד דאה"נ שיכולים לכוף זה את זה, הרי אם ירצו לוותר זה לזה, לכאורה לא יהיה מי שיכוף לבנות בית הכנסת, אמנם לשון הרמב"ם (הל' תפילה פ"א הל' א') קצת שונה, שהקדים וכ' וז"ל: כל מקום שיש בו עשרה מישראל, צריך להכין לו בית, שיכנסו בו לתפילה בכל עת, ומקום זה נקרא בית הכנסת וכו', ולכאורה ע"פ הדברי חיים, גם אם תיקנו בית ועד לחכמים, הרי לא נפטרו מחובת בית הכנסת ככל ישראל, ואה"נ בעיר שיש שם עוד בית הכנסת, שיש עליו קדושת בית הכנסת, אפשר שיצאו ידי חובה, ואולם בעיר שכל בתי הכנסת הם כבית ועד לחכמים, לכאורה מחובת בנין בית כנסת לא נפטרו, ואולי אפשר לדייק בלשון הרמב"ם שכל החיוב אינו אלא לצורך "בית שיכנסו בו לתפילה בכל עת", ואין שום הכרח שיקרא שמו בית הכנסת, וגם אין צריכים שתהיה הקדושה כקדושת בית הכנסת, וא"כ סו"ס גם בית הועד לחכמים של החסידים כן, כי בודאי נוהגים בו בתפילות קבועות בכל עת של תפילה, ולאמיתו של דבר עיקרו בא לכך, ומה שראוי לעוד דברים אינו פוגם במילוי חיוב זה, כי אין חיוב לבנות בית שקדושת בית הכנסת עליו, וא"כ צ"ל שמה שכ'

מהמצוה, ויסוד ההיתר כי בזמן הזה אין כאן איסור גמור, הואיל והספ"ת ברשות אחרת, ומביא עוד טעמים להקל.

והנה אי' בגמ' כתובות (דף ה' ע"א) שחשבונו של מצווה מותר לחשבן בשבת, ופוסקין צדקה לעניים בשבת, והולכין לבתי כנסיות ובתי מדרשות לפקח על עסקי רבים בשבת וכו', וכ' הרש"ש (שם) וז"ל: נראה דתיתי קמ"ל, חדא דאף דב"כ וב"מ אין נאותין בהן וכו', וכדאי' בפרק בני העיר, אפ"ה לפקח על עסקי רבים שרי, וכמו דשרינן שם הספד של רבים וכו', וכ"פ הרמב"ם (הל' שבת פכ"ד הל' ה') ובשו"ע (סי' ש"ו ס"ו) וע"ע בקובץ תשובות הגרי"ש אלישיב זצ"ל (ח"א סי' ל') שדעתו שרק מניעת מכשול או הצלה של רבים התירו, וגם זאת לא התירו אלא בקדושת ביה"כ, ופה הנידון בקדושת וכבוד התורה, ולכאורה יל"ע כי בשלמא ברכת כהנים ההיתר משום כבוד ציבור, וכנ"ל, דא"א באופן אחר, כי הכהנים פניהם כלפי העם, ואולם מדוע יבואו להתיר גם מה שהחכם דורש, והרי אחד הטעמים שעושים הבימה במרכז בית הכנסת, כדי שכל העם ישמעו היטב את קריאת התורה, וא"כ למה לא ידרוש שם החכם, כי גם שם ישמעו אותו כראוי, ובפשטות יש לחלק כי אין דנין אפשר משאי אפשר, כי בקריאת התורה ראוי להעמיד הספר תורה על בימה, מול ארון הקודש, וכדלהלן, וא"כ המקום היותר נכון שישמעו העם כראוי זה במרכז בית הכנסת, ואולם לגבי החכם הדורש אה"נ שבמקום הבימה יותר קל לשמוע אותו, מכל רוחות בית הכנסת, ואולם כאשר הוא דורש מול העם יש מעלה יתירה, כי גם הרחוקים ממנו העומדים בקצה מערב, הואיל ורואים פניו הרי התועלת רבה מהפסד המרחק, ולכן התירו לו זאת, והיה מסתבר לומר כי גם בקריאת התורה, יש יותר תועלת כאשר פני העם מול הקורא בתורה, וכמו בחכם הדורש כאשר פניו כלפי העם, אלא שיש לחלק ביניהם, וכנ"ל, ויל"ע מדוע התירו לדרשנים

שיש בדבר איסור גמור, וכן משמע ברמב"ם (הל' ספ"ת שהו"ד לעיל) ובשו"ע (יו"ד סי' רפ"ב ס"א) והביא מקורות לדבר, מהא דאי' בגמ' יומא (דף נ"ב ע"א ונ"ג ע"א) שמשתחוה דרך כניסתו וכו', ובגמ' סוכה (דף נ"א ע"ב) אבותינו שהיו במקום הזה וכו', ואנו לי-ה עינינו וכו', ומשמע שרק כן הוא הסדר הראוי והמכובד, והק' מהתוספתא (מגילה פ"ג הל' י"ד) כיצד היו זקנים יושבים, פניהם כלפי העם, ואחוריהם כלפי קודש, כשמניחים את התיבה, פניהם כלפי העם, ואחוריהם כלפי קודש, כשהכהנים נושאים כפיהם, פניהם כלפי העם, ואחוריהם כלפי קודש, חזן הכנסת פניו כלפי קודש, וכל העם פניהם כלפי הקודש וכו', והק' מדוע הרמ"א והפוסקים השמיטו נקודה זו, שהזקנים יושבים כלפי העם, ואחוריהם כלפי קודש, [אמנם הרמב"ם (הל' תפילה פ"א הל' ד') כן הביא הדברים, וע"ש בכס"מ (הל' ג')] וביאר דאיכא נמי משום כבוד ציבור, וכהא דברכת כהנים, דאי' בגמ' סוטה (דף מ' ע"א) אמר ר' יצחק לעולם תהא אימת צבור עליך, שהרי כהנים פניהם כלפי העם, ואחוריהם כלפי שכינה וכו', וזה גם טעם היתר החכם הדורש.

ולכן יש מקום לומר שאין היתר זה אלא לחכם הדורש, וכמו הזקנים או הכהנים, ולא נאמר כן בנוגע להודעות או נאומים של כל מאן דבעי, וכנ"ל, וכהא דכ' השו"ע (סי' קנ"א ס"א) דבתי כנסיות אין נוהגים בהם קלות ראש וכו', ואין מחשבים בהם חשבונו וכו', וע"ש בביאור הלכה (ד"ה אין מחשבים) בשם הרמב"ן, שזה קלות ראש כלפי בית הכנסת, ומשא"כ בקופה של צדקה וכו', ואולי יש חילוק בין צרכי הרבים שאסור, כי אין זה אלא צורך הקהל עצמו, ולא התירו זאת, משא"כ בצרכי מצווה של צדקה לעניים, בין אם זה יחידים ובין אם זה רבים מהציבור, הואיל ואינו צורך של כל הציבור, וההיתר מחמת שאין להם מקום אחר, ואולי מחמת כן יתבטלו לגמרי

לדרוש שם, מהטעם כי נחשב בדרך ארעי, למרות שאפשר שידרשו כמה פעמים ביום, וכמו בשיעורי תורה בישיבות ומקומות תורה, שלפעמים נמשכים שעות רבות, בודאי שיש מקום לומר כי זמן קריאת התורה, שאינו אלא כמה פעמים בשבוע לזמן קצוב מאד, לפי אורך הקריאה המסוימת, יותר יחשב לדרך ארעי.

ומעתה כל שיש תועלת בעמידה דווקא באופן מסוים, אין בזה משום חוסר כבוד, ולכן יש מקום לומר כי אם מהפך פניו מול הבימה לכבוד התורה, אע"פ שבהכרח אחריו מול ארון הקודש, הואיל ויש פה רשות בפני עצמה וכו"ל, והואיל ועושה כן לכבוד ספר התורה שקוראים בה עכשיו, אין בזה משום חסרון כבוד לספרי התורה שבהיכל, כי כתבו רבותינו שצריך לכבד את התורה כפי כוחו, ובאמת אין שיעור לדבר, וכאשר מצאנו בגמ' ברכות (דף י"ח ע"א) הרי זה לא יתנם וכו', מפני שנוהג בהם בזיון, ואם היה מתיירא מפני נכרים ומפני ליסטים מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כן אמרו בספר תורה וכו', וכבר הביא הטור (סי' רפ"ב) שאם מפחד מפני הגנבים, יכול ליתן הספר תורה וכו', ולרכב עליו, וי"א דגם בלא"ה מותר, ואע"פ שאסור אפילו להניח חומשים ע"ג ספר תורה, וכדאי' במגילה (דף כ"ז ע"א) הואיל ויש צורך גדול בדבר אינו בדרך בזיון, כי כיבד את התורה לפי כוחו, לפי מקומו ולפי שעתו, ולכאורה הכא מכבד את התורה שקוראים בה, אע"פ שיש שם מחיצה, והואיל וכן אינו נחשב כמזלזל בספרי התורה שבהיכל, מאחר שיש שם מחיצות, ומונחים בגובה של יותר מ' טפחים.

והנה כ' בשו"ע (או"ח סי' תר"ס ס"א) וז"ל: נוהגים להעלות ספר תורה על הבימה, ולהקיפה פעם אחת בכל יום, ובשביעי מקיפים אותה שבעה פעמים, זכר למקדש, שהיו מקיפים את המזבח, וההקפות בצד ימין, עכ"ל, וכ' המג"א (שם ס"ק א') וז"ל: ולפי שהס"ת על הבימה, וכל הציבור צריכים להפוך פניהם כלפי ס"ת שעל המגדל, קודם

שיתחילו להקיף, ואז הוי צפון - ימין שלהם, והיה נ"ל דכשהחזן מהפך עצמו יהפך כנגד ימין, ולא ראיתי נוהגין כן, ושמא משום כבוד שכינה וציבור, אבל בכהנים א"א, עכ"ל, ומקור הדברים בשו"ת מהרי"ל (סי' מ') וביאר בבכורי יעקב (שם ס"ק ד') וז"ל: ופי' דבריו נ"ל, דאם יהפך ג"כ כנגד הבימה כמו הציבור, הוי פגם דכבוד שכינה, שאחריו כנגד ההיכל, ואם ממקומו כשפניו נגד ההיכל יתחיל להקיף דרך ימין, דהיינו לצד דרום, ילך נגד הציבור שהם מקיפים לצד צפון, לכן ע"כ צריך להקיף ג"כ לצפון, אף שאצלו הוא דרך שמאל וכו', וכדבריו כ' במ"ב (ס"ק ג') ובשעה"צ (שם ס"ק ג') ולכאורה יש להתבונן דמאי שנא החזן מכל יושבי המזרח, שפניהם כלפי העם, ואין חוששים משום קדושת ארון הקודש, וכמ"ש הפוסקים מכמה טעמים, ומדוע יהיה החזן עצמו שונה מהם, ולפחות בזמן שספר תורה עומד על הבימה, כשכל העם פניהם אליו, ונראה כי כאשר החזן עומד על מקומו הרי בהכרח יעמוד מול הקודש במכוון, ולא יפנה ראשו גם לעבר ס"ת, כי גם זה נחשב לפגם בכבוד השכינה, והואיל והדבר מוכרח אצלו, אין בזה משום גנאי לס"ת העומד על הבימה, ואולי דעתו שמקום העמוד שמתפלל שם יש לו קדושה מיוחדת, וכמ"ש בבכורי יעקב (סי' תנ"א ס"ק כ"ט) וז"ל: רק שלא יסלקם [לתפילין] לפני העמוד במקום שמתפלל, אלא ילך מן הצד ויסלקם, דהוי כחולץ לפני רבו, עכ"ל, אולם ברוח חיים להגר"ח פאלאג'י (סי' ל"ח ס"ב) הביא בשם הספרים עמודי שמים ושארית חכמה, וס"ל שזה חומרא יתירה ושהפריז על המידה, ואחד הראיות שמצאנו ג"כ סלקא דעתך לצורך ברכה לחולץ תפילין, [עי' נדה דף נ"א ע"ב שכן היה מנהג בני מערבא] כי הוא אמר ויהי הוא צווה וגו', כך שאין פה כלל חוסר כבוד, ואע"פ שמשמע שבאמת צריכים גם שם לנהוג בכבוד מיוחד, ואמנם בתרומת הדשן (ח"א סי' צ"ח) כ' וז"ל: יראה דטעם יפה בדבר במה שמקיפים

ומעתה כל שיש תועלת בעמידה דווקא באופן מסוים, אין בזה משום חוסר כבוד, ולכן יש מקום לומר כי אם מהפך פניו מול הבימה לכבוד התורה, אע"פ שבהכרח אחריו מול ארון הקודש, הואיל ויש פה רשות בפני עצמה וכו"ל, והואיל ועושה כן לכבוד ספר התורה שקוראים בה עכשיו, אין בזה משום חסרון כבוד לספרי התורה שבהיכל, כי כתבו רבותינו שצריך לכבד את התורה כפי כוחו, ובאמת אין שיעור לדבר, וכאשר מצאנו בגמ' ברכות (דף י"ח ע"א) הרי זה לא יתנם וכו', מפני שנוהג בהם בזיון, ואם היה מתיירא מפני נכרים ומפני ליסטים מותר, וכדרך שאמרו בעצמות כן אמרו בספר תורה וכו', וכבר הביא הטור (סי' רפ"ב) שאם מפחד מפני הגנבים, יכול ליתן הספר תורה וכו', ולרכב עליו, וי"א דגם בלא"ה מותר, ואע"פ שאסור אפילו להניח חומשים ע"ג ספר תורה, וכדאי' במגילה (דף כ"ז ע"א) הואיל ויש צורך גדול בדבר אינו בדרך בזיון, כי כיבד את התורה לפי כוחו, לפי מקומו ולפי שעתו, ולכאורה הכא מכבד את התורה שקוראים בה, אע"פ שיש שם מחיצה, והואיל וכן אינו נחשב כמזלזל בספרי התורה שבהיכל, מאחר שיש שם מחיצות, ומונחים בגובה של יותר מ' טפחים.

והנה כ' בשו"ע (או"ח סי' תר"ס ס"א) וז"ל: נוהגים להעלות ספר תורה על הבימה, ולהקיפה פעם אחת בכל יום, ובשביעי מקיפים אותה שבעה פעמים, זכר למקדש, שהיו מקיפים את המזבח, וההקפות בצד ימין, עכ"ל, וכ' המג"א (שם ס"ק א') וז"ל: ולפי שהס"ת על הבימה, וכל הציבור צריכים להפוך פניהם כלפי ס"ת שעל המגדל, קודם

שהטעם שאין לדבר גבול אלא מידת האפשר, כי זה הגבול בכבוד התורה, וכנ"ל, ומסיים הביכורי יעקב, וז"ל: ולכן רעה עושים בהרבה מקומות, במה שביטלו מקרוב שלא לעשות משתה ושמחה בשמחת תורה וכו', ובעונותינו הרבים בזוי כבוד התורה גרם זה, שהתורה מונחת בקרן זוית, ואין דורש ואין מבקש, ומי יתן ישיב וירחם שבות בית ישראל במהרה בימינו, עכ"ל. וכל האריכות מביא ג"כ המ"ב (שם ס"ק ו').

וכ' הב"י וז"ל: כתב המרדכי סוף פ"ק דראש השנה (סי' תש"י) מצאתי בתשובה (מהר"ם מרוטנבורג ד"פ סי' כ"ג) דבני אדם החבושים בבית האסורים, אין מביאים אצלם ספר תורה, אפילו ברה"ש ויה"כ, כדאמרין בירושלמי פרק בא לו (יומא פ"ז ה"א) בכל אתר את אמר הולכים אחר התורה, והכא תימא מוליכים תורה אצלו, אלא על ידי בני אדם שהם גדולים, התורה נתעלה בהם, והא תמן מוליכים אוריתא גבי ריש גלותא, א"ר יוסי בר בון תמן על ידי שזרעו של דוד משוקע שם, אינון עבדין, ולא כמנהג אבותיהם, עכ"ל הב"י, וע"ע בדרכי משה (שם ס"ק י') שהביא ההגהות אשר"י (ברכות סי' ז') בשם האור זרוע (הל' ק"ש סי' ט') שדעתו שלאדם חשוב או לחולה מותר, וגם לדעת המרדכי שהביא הב"י משמע קצת שלאדם חשוב יש להתיר, והשו"ע הביא הדין באו"ח (סי' קל"ה ס"י"ד) והוסיף הרמ"א (שם) וז"ל: ואם הוא אדם חשוב, ככל ענין שרי, עכ"ל, והק' הביאור הלכה (שם ד"ה אין מביאין) וז"ל: ובאמת הדבר תמוה, דהירושלמי מיירי כשאפשר לילך למקום שהספר תורה מונחת וכו', ומשא"כ החבושים שהם אנוסים, ומכריע לדינא שאם יש שם עשרה, שחל עליהם חובת הקריאה מדינא, גם המרדכי מודה שצריך להביא להם ספר תורה, אמנם להנ"ל אולי אפשר ליישב הקושיא על המרדכי, שאכן יש חילוק כי כאשר מביאים לגדולים ספר תורה, התורה נתעלה בהם, ואולם כאשר מביאים את ספר התורה לאנוסים, אה"נ שאין כאן

הבימה היינו כשס"ת על הבימה, והוי במקום מזבח, דכל הציבור צריכים להפוך פניהם, קודם שילכו להקיף כלפי ס"ת שעל המגדל, והש"צ שבהם ג"כ וכו', וביאר בפשטות שגם החזן לא יצא מן הכלל, וגם פניו לס"ת ככל העם, ולכן כולם מקיפים דרך צפון, ובאמת הרי יש בארון קודש הרבה צדדים להקל, וכמו לגבי יושבי המזרח שפניהם לעם, וכנ"ל, ויל"ע מדוע נטו הפוסקים מלומר כדבריו.

ואפשר שזה הטעם שהקלו כמה קולות בשמחת תורה, א': שמוציאים ספרי תורה למק"א, אע"פ שאין קוראים שם ג' פעמים כנהוג, וכמ"ש בערוך השולחן (או"ח סי' קל"ה סל"ב) וז"ל: והמנהג לדקדק שיקראו בה ג' פעמים, דזה מיקרי כקביעות, ואין בזיון במה שטלטלו מביה"כ, אבל בפחות מג' פעמים, טלטלו לצורך ארעי, ויש בזיון וכו', ואח"כ מתרעם על מה שמטלטלים ספרי תורה בשמחת תורה, ולהנ"ל אפ"ל ששמחת תורה שאני, הואיל והכל אין עושים אלא לכבוד התורה אין בזה משום בזיון, כי נהפוך הוא. ב': שאין הקהל עומד בשעת ההקפות, למרות שאין ספר התורה במקומו, ודלא כנפסק בשו"ע (יו"ד סי' רפ"ב ס"ב) ובאמת כן כתב בערוך השולחן (שם ס"ה) שצריך לעמוד גם בזמן ההקפות, ג': מנהג רבים להניח נר דולק בארון קודש, בזמן ההקפות, ופקפק ע"ז הט"ז (סי' קנ"ד ס"ק ז') שלא יפה עושים וכו', ואפשר לומר כי כל האיסורים נעשו לכבוד התורה, וביום שמחת תורה שכל היום עיקרו בא לכבוד התורה, גם דברים אלו היוצאים מן סדר הכבוד ביום רגיל, אינם נעשים היום אלא לכבוד התורה, וכפי הנצרך והראוי ביום גדול זה, וע"ע שו"ת מהרי"ק (שורש ט') שהאריך שלא לבטל שום מנהג שנהגו לכבוד שמחת התורה, ואפילו יש בו חשש איסור, והביאו הביכורי יעקב (סי' תרס"ט ס"ק ו') שהביא ג"כ דברי האליהו רבה, וז"ל: מבואר מהפוסקים דיש לשמוח לרבים בכל מאי דאפשר בשמחה של מצוה, עכ"ל, ומסתבר

הרמ"א (סי' קל"ט ס"ד) וז"ל: ובשעה שמברך ברכה ראשונה, יהפוך פניו על הצד, שלא יהא נראה כמברך מן התורה (כל בו) ונראה לי דיהפוך פניו לשמאל, עכ"ל, ואולם כ' ה"ט"ז (שם ס"ק י"ד) שאין נכון להפוך פניו, וה"ד במ"ב (ס"ק י"ד) וא"כ מדוע לא נחשוש הרבה יותר, שמשתחוה לאיש זה הניצב לידו ממש.

ויסוד דברי הלבוש לחוש שלא יראה כמשתחוה, מהא דא' בגמ' ברכות (דף כ"ז ע"א) והא אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא מאחורי רבו, ופרש"י (שם ע"ב ד"ה כנגד רבו) וז"ל: אצל רבו, ומראה כאילו הם שוים, אמנם התוס' (שם ד"ה ולא אחורי) כ' וז"ל: ויש מפרש שנראה כמשתחוה לרבו, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' צ' סכ"ד) אמנם כ' השו"ע שאם מרחיק ד' אמות מותר, והרמ"א מוסיף דכל זה במתפלל ביחיד, אולם אם מתפלל בציבור, וזה סדר ישיבתו, מותר, וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רמ"ב סט"ז) וחוק' לד' אמות הכל מותר, וכ' בהגר"א (ס"ק מ"ה) וז"ל: דרשות אחרת הוא, וכמ"ש לענין לעבור נגד המתפללים, וכ"כ בהגר"א (או"ח שם) והוסיף וכן לישב בתוך ד"א, דמחוץ לד' אמות אין איסור, וא"כ רואים כי יש מקום נוסף להקל, אם יש מרחק של ד' אמות ממקום המברך, וע"פ הרמ"א גם במתפלל בציבור, וכאשר זה סדר ישיבתו, אמנם כ' עוד שאם יש הפסק של שורה אין חשש, ולכן אין חשש לגבי הזקנים היושבים כשפניהם כלפי העם, וא"כ ה"ה הכא אם יש הפסק שורה אין חשש, אמנם מסתבר שאין מקום לצרף להיתר, מה שבונים בהרבה מקומות מקום גבוה לארון הקודש, ועולים לשם ע"י מדרגות, שאין זה בכלל רשות אחרת, וכדאי' ברמ"א (סי' רפ"ב ס"ז) וז"ל: ואפילו על המדרגות שעושין לפני ארון הקודש, אסור להניח ספרים, וכ' הגר"א (ס"ק י"ט) וז"ל: דהוא כארץ שהולכים עליה, עכ"ל, ואולם מסתבר שהואיל ועושים המדרגות אלו לכבוד התורה, אין ראוי

דרך בזיון לספר התורה, שהרי אנוסים הם, ואולם גם דרך כבוד אין כאן, כי סו"ס רק אנוסים הם, ולא נכבדים [ובפרט לדעת המ"ב (שם ס"ק נ') שצריכים רק גדול בתורה, ודלא כתשב"ץ קטן (סי' קפ"ט) שבכל איש מכובד איירי, וע"ש בביאור הלכה (ד"ה ואם הוא)] וא"כ כדי לכבד את התורה יותר מדאי כדן, אין די בכך, ואמנם אולי אפשר שגם יסכים המרדכי לדינא לחילוק הביאור הלכה, ואולם מעוד טעם כי עשרה מישראל החייבים בקריאה מדינא, יש להם גם חשיבות יתירה שהם נקראים עדה, וכדאי' במשנה (מגילה דף כ"ג ע"ב) ובגמ' (שם) וכל בי עשרה שכינתא שריא, וכדאי' בגמ' (סנהדרין דף ל"ט ע"א) וא"כ לא רק שיש לעשרה חיוב עדיף, אלא יש פה כבוד לתורה לא פחות מאדם חשוב, ואע"פ שאין אומרים כן בכל עשרה מישראל באופן כללי, כי סו"ס יכולים וצריכים לכבד את התורה וללכת לקראתה, ואולם הכא שהם אנוסים שאני, וכסברת הביאור הלכה, ואז אמרין שאכתי יש להם חשיבות גדולה, וכנ"ל, ואכתי צ"ע.

ובהמשך דן הקרן לדוד (שם) בטעם השני, שיש חשש שיראה כאילו המברך משתחוה לו וכו', והביא מש"כ המחצית השקל (שם סי' ק"נ) דבסי' קל"ט יש דעות חלוקות, האם בכלל נכון להשתחוות וכו', וכ' כי בזה אין מקום להתיר, מהטעם שהבימה רשות אחרת "כמובן", וכנראה דס"ל שגם אם יחשב לרשות אחרת, עדיין לא יצא מחשש זה, ולכאורה יל"ע בדבר, דסו"ס הרי נחשב לרשות אחרת, ובפרט כאשר הבימה גבוהה יותר מקרקע בית הכנסת, ועולים לשם במדרגות, למה יראה כמשתחוה ליושבים שם למטה, ולכאורה עוד יל"ע כי הרי סביב לבימה עפ"ר נמצאים בני אדם, וגם על הבימה עצמה יש עוד לפחות ג' בני אדם מלבד העולה לתורה, וכמ"ש בשו"ע (או"ח סי' קמ"א ס"ד) ושם במ"ב (ס"ק ד') שזה מנהג הקדמונים, ע"פ מסכת סופרים (פי"ד הל' י"ד) והירושלמי, שהו"ד בראשונים, והרי גם לנוהגים שהמברך משתחוה, כבר כ'

לש"ץ, אסור להחזיר פניו לציבור, עד שיסיים שליח ציבור את תפילתו, עכ"ל, ומקור הדברים בב"י בשם שבולי הלקט, וכ' המגן אברהם (שם ס"ק ט') בשם הלבוש שהטעם שלא יחשדו אותו שדילג, והט"ז (שם ס"ק ה') ביאר באופן אחר, וז"ל: כי יגרום ביטול כוונה לאותם המתפללים עדיין, שיסתכל בהם, עכ"ל, והק' המחצית השקל (שם) ע"ד המג"א דהרי גם בסיים ואינו מסתכל, יש מקום בדיוק לאותו חשד, ותי' שאז יש מקום לדנונו לכף זכות, שעושה כן מחמת הרוח שיצא, ואע"פ שלא הרחיק ד' אמות כדין, זה מפני שהיה לו המקום דחוק, ולכאורה הישוב דחוק, ובפרט כאשר אין המקום דחוק, ולא חילק הרמ"א בזה, ויל"ע מדוע לא אמרו האחרונים, ובפרט הלבוש, שיש פה חשש שיאמרו שהמתפללים משתחוים לו, וכמו שם בקריאת התורה, ומשמע שלא חילקו בחשש זה אם פניו למזרח או כנגד העם, ולכן דחקו כנ"ל.

והנה כ' הגאון רבי אפרים זלמן מרגליות זצ"ל מבראד, בשערי אפרים (פתחי שערים שער ג' אות ט') ע"ד היתר הט"ז והפרי מגדים לרבנים הדורשים, שאם יודע בעצמו שאין כוונתו 'לשם ה' ויקר תפארת תורתו הקדושה', אלא גם לכבוד עצמו וכו', או משום דרוש וקבל שכו', אין ספק כי מלבד שלא יקבל שכר על הדרשה, אלא ענוש יענש, על שמיקל ראשו כלפי הקודש וכו', ומסיים וז"ל: ושומר נפשו ירחק מזה, עכ"ל, ובזה כמעט נעל השער לכולם, כי מי הוא היכול העיד על עצמו שכל כוונתו רק לשם שמים, ללא שום פניות, וכדבריו כבר כ' הגאון רבי יונה לאנדסופר זצ"ל מפראג, בעל שו"ת מעיל צדקה, בספרו בני יונה (יו"ד סי' רפ"א ס"א) ע"ד הדרשנים הדורשים לכבוד עצמם וכו', וגרוע מכך ה"י, וכ' עוד בהמשך כי ברוב המקומות העושים הארון הקודש במקום גבוה, ועולים אליו במעלות, ראוי לעשות בענין שלא יגיע תחתית הארון קודש סמוך לרצפה וכו', כדי כשיעמוד הדורש לא יהיה אחוריו ממש, כלפי הספרי תורה וכו',

לעשות שם קפנדריא או דברים של מה בכך, כי כה"ג יחשב כדרך בזיון, ובפרט אם זה בתוך ד"א של ספר תורה, ואע"פ שספרי התורה מונחים בארון, וכמו דאי' ברמ"א (סי' תרי"ט ס"ו) בהל' יוה"כ, וז"ל: וטוב לישן רחוק מן הארון, ואע"פ שיש היתר לישן בליל יוה"כ בבית הכנסת.

והנה אי' בגמ' קידושין (דף כ"ט ע"ב) גבי רב אחא בר יעקב, שאידימי ליה [המזיק] כתנינא דשבעה רישוותיה, וכל כריעה דכרע, נתר חד רישא, ופרש"י (ד"ה כל כריעה) שהתפלל על אותו תנין, וכמו שביאר בשיטה לא נודע למי (שם) ואולם הביא עוד דעה שהתפלל שם תפילת שמונה עשרה, ויש שם ד' כריעות, והפסיעות של עושה שלום נחשבים כעוד ג' כריעות, וכדאי' בגמ' יומא (דף נ"ג ע"ב) ומכל לשון הגמ' שמע אביי וכו', על בת וכו', אידימי ליה וכו', משמע שהיה שם יחידי, כי למה לסכן אחרים ללא צורך, ואולי אינם ראויים לנס גדול כזה, ואם ראה בעצמו את זה הנס הגדול, הרי מסתבר שלא התפלל לאחוריו או לצדדיו, וא"כ לא נחוש פה שמשתחוה לו ח"ו, ולכאורה היה נכון לומר שאכן אין חשש שנראה כמשתחוה אלא כלפי רבו וכדו', ובפשטות י"ל שלא נתחדש החשש של רב יהודה אמר רב אלא אצל רבו החשוב אצלו, ומשא"כ הכא כשבא לכרוע מחמת חשש המזיק, הרי בודאי שאינו בא להשתחוות לו ח"ו, וה"ה פה לגבי הקורא בתורה, למה לחשוב שבא להשתחוות למי שעומד שם, זאת ועוד, כי אע"פ שהתוס' (שם ע"ב ד"ה ולא אחורי) הביא שיש מפרש הטעם משום שנראה כמשתחוה וכו', שהיה מקום להבין שתמיד יש מקום לחשש זה, הנה הרמב"ם (הל' תלמוד תורה פ"ה הל' ו') לא כתב זאת אלא בהלכות שבין האדם לרבו, וכן הוא בשו"ע (או"ח סי' צ' סכ"ד) לא יתפלל בצד רבו [וע"ש בשו"ע ורמ"א (יו"ד סי' רמ"ב סט"ז)].

וכ' הרמ"א (או"ח סי' קכ"ג) וז"ל: יחיד שמתפלל בציבור, וסיים תפילתו קודם

והעלה שבהכרח שלא החמיר הלבוש א"כ אין ארון הקודש גבוה י' טפחים מהקרקע, וגם אינו אמה על אמה ברום ג' אמות וכו', [וגם יש היתר שרק ראשם מול ארון הקודש, וכשנגדו המקום סתום וכו'] ולא אמר הלבוש דבריו, אלא לכתחילה בלבד מסברא שלו, ורק ע"פ היש מפרש שהביא תוס', שס"ל שגם פה יש מקום לחשש זה.

ושמא אפ"ל שענין חוסר הכבוד הוא גם מקרא, דכ' ואחוריהם וגו', שהיה שם ענין של חוסר כבוד, וגם יש סברא שאדם המכבד אדם אחר, אינו מפנה לו את גבו, אלא כל הזמן שיכול, פניו אליו, וכיוצ"ב אי' בגמ' ב"ב (דף צ"ט ע"א) לגבי הכרובים, וז"ל: לא קשיא, כאן בזמן שישאל עושיין רצונו של מקום, וכאן בזמן שאין ישראל וכו', וא"כ מסתבר כי גם הזקנים היושבים שם, אינם נחשבים כמפנים גבם להיכל, הואיל וזה סדר הישיבה אינם מזלזלים, ועושים כן משום הצורך, כדי שהעם יראה אותם ויתעוררו להתפלל כראוי, והכל לכבוד שמים, ואולי אפשר להסמך ע"ז מה שכ' בשו"ת רדב"ז (ח"ג סי' תתק"י) וז"ל: עוד יש טעם אחר, דאין אדם ראוי להתפלל אלא במקום שליבו חפץ וכו', וטעמו של דבר כי בהביט האדם אל מי שדעתו נוחה בו, נפשו מתעוררת אל הכוונה השלימה, ודעתו מתרחבת וליבו שמת, ונחה עליו אז רוח ה', כענין שאמרו בנבואה, עוד אמרו בספרי החכמה, כי בהיות האדם מתכוון אל רבו, ונותן אליו לבו, תתקשר נפש בנפשו, ויחול עליו מהשפע אשר עליו, ויהיה לו נפש יתירה וכו', וא"כ אין בדבר ח"ו משום זלזול, אלא אדרבה זו הדרך הנכונה לחבר את כל העם עם זקניו בראשם, למען שמו יתברך, וכעין מה שכ' כ"ק אדמו"ר מצאנז זי"ע, בעל השפע חיים, בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' ל"ח) שאין לחשוש ממנהג שנהגו במקומות רבים, לצייר דמויות של אריות, המחזיקים בלוחות הברית, מעל ארון הקודש, כי אדרבה הדבר בא ללמד שכל הכוחות בבריאה משועבדים להחזיק בתורה, וה"ה הכא

ולכן ככה"ג שדורש למטה קרוב לעמוד התפילה, וספרי התורה במקום גבוה יותר, הרי הוא גם מכבד את התורה, ויוצא מכל חשש, גם אם אין כוונתו לגמרי טהורה, ועכ"פ גם האחרונים שלא החמירו כ"כ, הואיל ויצא הדבר להיתר מהט"ז, וע"פ הפרי מגדים, מסתבר שיסכימו שגם לאחר ההיתר, אין ההיתר אלא לדברי תורה וחזיון הדת, ואולם כל השומר נפשו ירחק, מלהודיע שם הודעות על אירועים וכדו', ובפרט שמדרכו של עולם שלפעמים נגררים לדברים שאין בהם כובד ראש הראוי למקום, ובודאי שכמו כן יש להיזהר ביותר אצל ספר התורה שעל הבימה, כאשר מאריכים במי שברך וכו', ולפעמים הדברים נגררים וכו', וביותר כשזוכים לשמחה ועולים לתורה, ורבים באים לברך וכו', ואכן בכמה מקומות הנהיגו גדולי ישראל שלא יאריכו בדבר שלא יכשלו בחוסר כבוד לתורה.

והגאון רבי שלמה יהודה טאבאק זצ"ל, בעל ערך ש"י, דומ"צ סיגעט [בזמנם של הגה"ק הייטב לב והקדושת יו"ט זי"ע] בספרו שו"ת תשורת ש"י (יו"ד סי' רפ"ב) דן בשאלה האם מותר לשבת מאחורי ארון הקודש, במקום שאינו "סתום בקביעות", והק' מנלן לחלק בין דרך ארעי לדרך קבע, ועוד הק' מה החילוק ביו הזקנים לבין שאר העם, שהזקנים יושבים מאחורי ארון הקודש, "וכי אין הזקנים מחויבים בכבוד ספר תורה". וכלל לא דן בבית הכנסת שבעירו סיגעט, בנוגע ליושבים בין ארון הקודש לבימה, שע"ז דן הקרן לדוד, ויל"ע מדוע, ועכ"פ משמע דס"ל שלא היה שם שום חשש, ואפילו לא לכתחילה, ומסתבר שזו גם דעתם של הגאונים הצדיקים מסיגעט, שסברו שכשר הדבר לכתחילה, דאל"כ היה מציין זאת לפחות אגב אורחא, וכפי שעשה הקרן לדוד, שסמך עליהם לדינא, בבחינת כבר הורה זקן, ואולי היה שם המרחק יותר מד"א מארון הקודש, שאז בודאי שאין פה זלזול, אלא שאז צ"ע מדוע כ' הקרן לדוד שכה"ג אינו ראוי לכתחילה,

מאי בי רבנן, ביתא דרבנן, עכ"ל הגמ', ופרש"י (שם ד"ה מאי בי) וז"ל: למה קוראין לבתי מדרשות בי רבנן, לפי שבתם הוא לכל דבר, עכ"ל, ובשלטי הגיבורים (דף ט' ע"א מדפי הרי"ף) הביא דעת ריא"ז לחלק דגם ביהכ"נ שנעשו על תנאי, אינו מותר לאכול ולשתות אלא לאורחים בלבד, אבל בני העיר אינם נכנסים אלא לתלמוד תורה, כלומר שהאורחים אין להם מקום אחר, לכן כאשר אוכלים או שותים בבית הכנסת, אין בזה זלזול, משא"כ בבני העיר שיש להם בית בעיר, למה לא יאכלו וישתו בביתם, ואם אוכלים ושותים בבית הכנסת, הדבר מראה על זלזול, ואולם החכמים ותלמידיהם, שבעיקרו של דבר לא באו שמה אלא ללמוד, אם בתוך כך מדרכו של עולם הם רעבים גם צמאים, הואיל וזה ביתם אין בזה כל זלזול, כאשר אוכלים ושותים שם, כי לא לשם אכילה ושתיה באו לשם, אלא שבת השם הוא ביתם, וכן נפסק בשו"ע (סי' קנ"א ס"א) וכו' הרמ"א (שם) ויא"ו וכו', אפילו שלא מדוחק, וזה שיטת הר"ן (שם במגילה) ומסתבר שהמחלוקת מתי לא נראה כדרך בזיון.

ויסוד היתר האורחים בגמ' (פסחים דף ק"א ע"א) וז"ל: לאפוקי אורחים ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא, עכ"ל, וכן כ' הרמב"ם (הל' שבת פכ"ט הל' ח') וז"ל: ולמה מקדשין בבית הכנסת, מפני האורחים שאוכלים שם, עכ"ל, אמנם תוס' (שם ד"ה דאכלו) הק' ע"ז מהגמ' מגילה (דף כ"ח ע"א) ולכן כ' דלאו דוקא בבי כנישתא, אלא חדרים שהיו סמוכין לבית הכנסת, עכ"ל, וכ"כ הר"ן לפ"ב (שם) וכ"כ המגיד משנה (שם) והמג"א (סי' רס"ט ס"ק ב') ובמעשה רקח (שם) הק' על הרמב"ם, ות"י ע"פ הר"ן בפ"א (שם) שהאורחים אוכלים שם, משום "שמצות הרבים היא שאוכלין שם, מקופה של צדקה של בני העיר", וכנ"ל שאין בזה דרך בזיון, ויל"ע מדוע כ' הרמב"ם בהל' תפילה היתר החכמים, והשמיט היתר האורחים, וכתב זאת בהל' שבת כבדרך

שכל העם עם ראשיו מתפללים לאחד יחיד ומיוחד, וכבר אי' בילקוט שמעוני (פ' בשלח אות ע') אמר ריש לקיש מאי דכתיב אשירה לה' כי גאה גאה שירו למי שמתגאה על גאים, ארבעה גאים הם בעולם, אריה בחיות שור בבהמות, נשר בעופות, ואדם גאה על כולם, נטלן הקב"ה, וקבען בכסא הכבוד שמתגאה על הגאים. [וראה עוד דברים נפלאים שכ' החתם סופר בהגהות השו"ע (או"ח סי' ק"ה) מדוע באמת עמדה חנה בתוך ד' אמות שישב שם עלי, וכו' וז"ל: וחנה עשתה כן, מפני שזה סגולה נפלאה להתפלל בצד הצדיק, עכ"ל] ובאמת יל"ע כי משמע בתוספתא שזה סדר הישיבה בכל ביהכ"נ, שהזקנים פניהם לקהל, ומה נאמר בביהכ"נ שאין זקנים הראויים לכך, ואולי תמיד צריכים לראות מי היותר הזקנים, כי גם זה צורך ביהכ"נ שישבו זקנים מול הקהל, וכנ"ל.

וכן מצאנו בערוך השולחן (יו"ד סי' רפ"ב ס"ב) שכ' וז"ל: ואין לתמוה שבשעת הדרשה עומד הדורש פניו אל העם וכו', דכיון שהס"ת מונחת בארה"ק הוה כרשות אחרת, ועוד דזהו עצמו כבוד התורה, שדורש בתורה ובמצותיה, והתורה עצמה צוותה כן, כעין זה כמו בברכת כהנים, שהכהנים פניהם כלפי העם, פנים כנגד פנים, והתורה גזרה כן, כדאיתא בסוטה (דף ל"ח ע"א) כה תברכו פנים כנגד פנים וכו', ובהכרח לדורש פנים כנגד פנים וכו', עכ"ל, כלומר שהואיל ודורש לכבוד התורה, מחמת ההכרח, בודאי שאין פה משום בזיון, הואיל וכן ראוי לדורש.

והנה כ' הרמב"ם (הל' תפילה פי"א הל' ו') וז"ל: בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגים בהם קלות ראש, כגון שחוק או היתול ושיחה בטלה, ואין אוכלין בהן ואין ושותין בהן וכו', וחכמים ותלמידיהם מותרין לאכול ולשתות בהן מדוחק, עכ"ל, וביאר הכסף משנה (שם) שזה ע"פ הגמ' מגילה (דף כ"ח ע"ב) דאי' שם אמר רבא חכמים ותלמידיהם מותרים, דאמר ריב"ל

לא ישתחוה, הואיל וגם לדעת הנוהגים כן אינו אלא מחמת מנהג הקדמונים לכבוד התורה, הואיל ויש שם מקומות ישיבה ועמידה, ודלא כפשטות הלבוש, אם נחשוש לחומרתו, אפשר שהיה עדיף להימנע לגמרי מלהשתחוות, וכדעת התיו"ט והמהרש"ל, כי אולי בכה"ג לא היו נוהגים כן הקדמונים, שלא יראה כמשתחוה וכו', אא"כ נאמר כי בכה"ג שיש מחיצה כנהוג או שורה המפסקת, אין כל חשש, אבל מי יהיו לשנות בדברים העומדים ברומם של עולם, ממנהג הדורות ע"פ גדולי ישראל, והנה מה שכ' המ"ב (סי' קמ"ז ס"ק כ"ט) וז"ל: גם יזהר האוחז הספר להתרחק קצת מן הצד, כדי שלא יחזיק הספר אחורי הקוראים בתורה, עכ"ל, ויל"ע מפני מה לא הזהיר את הקוראים עצמם, שגם הם עושים שלא כראוי, כ' הגר"מ שטרנבוך שליט"א בספרו תשובות והנהגות (ח"ב או"ח סי' פ"ח) כי הם עומדים במקומם הראוי, ואין הדבר נראה כזלזול, ובעמק ברכה (בנידון כבוד ספר תורה) רצה ליישב שהואיל ועוסקים בכבוד ספר תורה אחד, אין בזה משום בזיון לספר התורה האחר, וכנ"ל, ואפשר דמש"ה רק כאשר אפשר בנקל להרחיק קצת מן הצד, ולא עשה כן, יש כאן זלזול, ובלא"ה גם זלזול אין.

ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל (או"ח סי' כ"ב) דן השואל תלמידו הגר"י יחזקאל בנעט זצ"ל, אודות קהילתו, שמתחילה שמו הפוקרים את הבימה במזרח, שלא ברצון חכמים, ואח"כ הסכימו להחזירה למקומה הנכון לאמצע ביה"כ, "אבל רוצים לעשותה באופן שיעמדו הקוראים, כשאחוריהם למזרח ופניהם למערב, ובכל רוח המקום שכנגד הבימה, עד כותל מערבי של בית הכנסת, לא ישימו ספסלים לישיבה, באופן שלא יהיו פני היושבים ממש כנגד הקוראים, אלא מן הצדדים בלבד", וכנראה שרצו שיראו המתפללים את פני הקורא בתורה, ואז גם ישמעו יותר טוב, וכמו בהיתר הדרשנים

אגב, ושמא יש לחלק כי החכמים היתרם כי זה ביתם, ונוהגים כמו בבית, וכלל אין כאן בזיון, ואולם האורחים אין זה ביתם, אלא שבגלל מצוות הרבים של צדקה, מתמעט חוסר הכבוד של ביהכ"נ, ולכן כ' מפני האורחים שאוכלים וכו', כלומר הואיל ובמציאות אוכלים שם משום מצוות הרבים, ואם לא ההכרח אין אכילה גם לאורחים, אמנם בתוס' רי"ד (שם) גם כ' וז"ל: אבל האורחין מותרין הן, שכל עיקר עשייתן מתחילה על דעת כן, ומוכיח כן מהיתר החכמים, ומסיק "אלמא בתר עיקר עשייתן אזלינן", ומשמע שזה ממש היינו הך, ועדיין יש מקום לחלק בין החכמים שזה ביתם לכתחילה וכו', לבין האורחים שבבית ברירה משתכנים שם, אבל פשוט שאין עיקר בית הכנסת לאכילה ולינה של אורחים.

ומעתה אפ"ל כי גם היושבים בין הבימה לארון הקודש, אם מסבבים פניהם קודם קריאת התורה לעבר ספר התורה, בודאי שאין פה ח"ו זלזול בתורה, כי אדרבה מכון פניו וליבו לספר תורה, לשמוע הדברים באופן הכי מכובד, כדבר איש לרעהו פנים בפנים, וסו"ס אין איסור מחמת ארון הקודש, כי קובע רשות לעצמו, ואע"פ שגם הבימה קובעת רשות לעצמה, הא עדיפא, כי ספר התורה פתוח לפניו, וכנ"ל, ואע"פ שיש מקום להתיר גם אם אין פניו לספר התורה, וכנ"ל.

אמנם אכתי לכאורה עדיין יש לדון, כי רבים נוהגים כאשר אומרים ברכו או ברכות וכו', שמשתחוים, ושלא יראה כמשתחוה לפניו, ואפשר שלא גרע מתלמיד המתפלל מאחורי רבו, שהואיל ויש מחיצה אין חשש, וגם פה אפשר לומר כן, ובפרט כאשר יש ליושבים עפ"ר הפסק של לפחות שורה, כי בשורה הצמודה לבימה קשה להפוך פניהם, ולכאורה היה מקום לומר שיש להנהיג בבית כנסת שיש רבים העומדים או יושבים לפניו, מחמת הצפיפות, או מחמת הרצון להיות קרוב לקורא בתורה, שהעולה לתורה

אם מונח בארון הקודש, אין צריכים להיזהר בזה כ"כ, עכ"ל, ובהמשך הביא חילוק הפרי מגדים בהיתר הדרשנים, כי לפי שעה שאני, ודן מהסוגיא דגמ' מגילה (דף כ"ו ע"א) שרשוב העיר אין בו קדושה, אע"פ שמתפללים שם בתעניות ובמעמדות, כי "ההוא אקראי בעלמא", וחילק כי אה"נ כאשר השימוש הוא באקראי, אינו נתפס כלל בקדושה, ואולם כאשר כבר יש קדושה, "אין לשמש בו שלא בדרך כבוד, אפילו בדרך ארעי", ועוד הק' כי הלשון "ולא יחזור אחוריו", משמע שאסור גם בדרך ארעי, ועוד כי הרבנים הדורשים שם מיקרי בדרך קביעות, ואין זה בדרך ארעי, וכמ"ש במג"א (סי' קנ"ד ס"ק א') "דבעזרות שלנו כיון שמתפללים כל זמן שהם נדחקים, נעשו קודש, ע"ש, והכי נמי כיון דעומדים [שם] בכל פעם כשהמנהג לדרוש, זה הוי קביעתם", ויש מקום לומר כי כאשר עושים מדף קבוע לצורך הדרשנים יותר יחשב בדרך קביעות, ואפשר שלכו"ע אין פה את היתר הפרמ"ג. ואולם מסתבר כי אם מצדד עצמו שלא יהיה גבו לארון הקודש, לא יהיה חשש לכו"ע. [ובעיקר הדבר היכן המקום הנכון של החזן, כבר כ' בשו"ת גורן דוד להגאון רבי אהרן דוד דייטש זצ"ל (סי' ו') מגדולי תלמידי החתם סופר, שמקום העמוד הוא מימין דווקא, וכן משמע בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' כ"ט) ובשו"ת ויצבור יוסף (סי' ס"ד) הביא תשובה ששלח חותנו הגאון רבי אליעזר דייטש זצ"ל, לאסור בכל תוקף לשנות מקום העמוד מימין בית הכנסת, וכ"כ בשו"ת משנת יוסף (סי' כ"ב) שכן מנהג רוב בהכ"נ של אשכנזים חסידים ופרושים, וכן נראה דעת שו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' ט"ב ס"ק ט') שאין נכון לשנות מהימין, וכן משמע ג"כ במ"ב (סי' קל"א ס"ק ו') שכ' וז"ל: וש"צ העומד מימין הארון וכו', משמע שכך המנהג, ולא שעמד שם בדרך מקרה, ונהרא נהרא וכו', ואכ"מ]

ובהמשך דן בעיקר דברי הלבוש, ומסיק שלא אמר דבריו אלא כאשר ארון הקודש

לעיל, והגר"ע אין דעתו נוחה מזה, אם כי למעשה אינו אוסר הדבר, וכ' בסו"ד שהנכון לעשות שפני הקורא יהיה למזרח, כנהוג בכל תפוצות ישראל, ודעת השואל שיש מקום להקל, הואיל ואין הקוראים עושים כן אלא בדרך ארעי, וכמו הכהנים המברכים את העם, וכן המנהג בליל שב"ק כשאומרים בואי כלה, שהופכים פניהם למערב ושוחים לצדדים, אלא שזה דרך ארעי, ולא הקפיד הלבוש אלא שלא יראה כמשתחוה לחברו, וכאשר אומרים בואי כלה כל הקהל הופכים פניהם, וה"ה כשיושבים לצדדים, ודעת הגר"ע לחלק כי רק על הישיבה הקפיד הלבוש, ובברכת כהנים ואמירת בואי בשלום כולם עומדים, ולדבריו צ"ל כי שאני העומדים מהיושבים, ויל"ע מגלן לחלק כן, וכי אי אפשר שישתחוה לאדם העומד, ועוד יל"ע, כי אם כל יסוד הענין ע"פ היש מפרש בתוס', הרי שם אפשר כי כשם שהוא עומד בתפילה, ה"ה גם רבו עומד, ובפשטות כן הדבר, ולדבריו הרי כה"ג אין מקום לחשש, ועוד כ' לחלק כי הואיל ומסבבים באמירת בואי בשלום לכל הד' צדדים, נראה ברור שאינו משתחוה לחברו, וכ' עוד שתמוה מאד ש"כמה בני אדם הופכים פניהם בקריאת התורה לצד הקורא, אפילו העומדים ממש בין ההיכל לבימה, ולפ"ז נראה באמת המשתחוה בברכת התורה כמשתחוה להם", ולכן עדיף אם משאיר המקום בין הבימה למערב פנוי, וכאן נראה שאינו מחלק בין העומדים ליושבים, כי גם בעומדים חושש למשתחוה, ואולי גם הוא אינו מסיק לדינא כן, ולא כתב זאת בראשונה אלא בדרך דחיה בעלמא, ולכאורה כה"ג תהיה העצה כנ"ל.

ואח"כ מצאתי בעזה"י בשו"ת עצי חיים להגה"ק רבי חיים צבי טייטלבוים זי"ע [בן הקדושת יו"ט ונכד הייטב לב זי"ע] מסיגעט (או"ח סי' י"ב) והדברים מאירים באור חדש, במה שהובא לעיל, ע"ד בית הכנסת בסיגעט, ובתחילה כ' וז"ל: והנה יש לומר דדוקא בספר תורה עצמו, אסור לחזור אחוריו, אבל

שהוא קודש קדשים", ואמנם אכתי אפ"ל שאע"פ שיש מקום לחלק, אפשר שלמד הגר"א משם, שיש בזה ענין של כבוד לדברי קודש, ולכן כאשר צריכים לכבד את התורה כפי כוחו, בודאי גם דבר זה בכלל.

[ועתה נשוב ללשון הרמב"ם המיוחד במינו "לכבדו ולהדרו יותר מדאי", ודימה זאת ללוחות הברית, הנמצאים בארון, ומסתבר שזה כמ"ש הרמב"ן (שמות פכ"ה פ"א) "והנה עיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון", ואחרי החורבן אי' בגמ' ברכות (דף ח' ע"א) שאין לו להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, וזה באמת לשון הרמב"ם "הן הן", שאכן בארון הקודש שלנו, שיש בו ספרי תורה, יש אותה השראת השכינה כמו שהיה בארון הברית, שם היו לוחות הברית, וכיוצ"ב אי' בגמ' ברכות (דף ס"ג ע"ב) "פתח ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בכבוד אכסניא, ודרש ויברך ה' את עובד אדום בעבור ארון הא', והרי דברים ק"ו, ומה ארון שלא אכל ולא שתה, אלא שכיבד וריבץ לפניו כך, המארח ת"ח וכו', כי ארון הברית הוא הדומה ביותר לכבוד התורה, וע"ד לשון הרמב"ם "יותר מדאי" עד היכן הדברים מגיעים, אי' במשנה (ב"מ דף נ"ו ע"ב) רבי יהודה אומר אף המוכר ספר תורה וכו', אין להם אונאה וכו', ובגמ' (שם דף נ"ח ע"ב) תניא וכו' לפי שאין קץ לדמיה, הרי שאע"פ שאסרה תורה אונאה וכו', אין זאת בספר תורה, כי אין קץ לדמיה אפילו באופן הפשוט שאין דין אונאה, אע"פ שהמחיר אצל הסופרים נמוך בהרבה, וגם יש דעות בראשונים כן לדינא, וכמ"ש הרי"ף (שם) והרא"ש (שם סכ"א) וע' מש"כ בשו"ת חתם סופר (חו"מ סי' קמ"ג) וז"ל: אבל האמת יורה דרכו הא דאמרינן ס"ת אין קץ לדמיה, היינו משום חשיבותו, שכולל כל המצוות ודינים, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וכו', עכ"ל, כלומר שחשיבות ספר התורה מביאה שאין הערך נמדד במחיר השוק].

פתוח, כי אז מנהג העולם לעמוד "דרך כבוד", אע"פ שאין חיוב בדבר, וכמ"ש הט"ז (יו"ד סי' רמ"ב ס"ק י"ג) ולכן אם בחיוב עמידה בפני ספר תורה שזה מדינא דגמ', וכדאי' בגמ' קידושין (דף ל"ג ע"ב) וז"ל: מפני לומדיה עומדים, מפניה לא כל שכן, עכ"ל, כ' רמ"א (יו"ד סי' רמ"ב סי"ח) שהבימה מחשיבה כאילו ספר התורה ברשות אחרת, כ"ש לגבי האיסור שלא יחזיר פניו, שאינה מדינא דגמ', אלא רק סברת הרמב"ם, והרי ארון הקודש רשות אחרת, ואין צריכים להחמיר כ"כ, ובנידון החשש שנראה כמשתחויה וכו', כ' שכבר כ' המחצה"ש שאין זה עיקר הטעם, שהרי יש דעות לכאן ולכאן אם צריכים לנהוג כן, ומסיק "ולכן לע"ד אין להחמיר בזה אפילו לכתחילה", ומשמע מדבריו שיש לסמוך על הדעות שאין משתחוים, או שאין לחוש לזה כלל, כי מסיק שאין לחוש אפילו לכתחילה, ובזה מבואר יפה המנהג בבית הכנסת בעירו, שהיה משנים קדמוניות, עוד מזמן הייטב לב והקדושת יו"ט, אמנם להנ"ל אפ"ל שגם אם אין איסור בדבר, עדיין יש חיוב לכבד את התורה כפי כוחו, ולכן אם יש אפשרות להחמיר בזה בודאי שראוי לעשות כן, כי אין שיעור לכבוד התורה, ומסתבר שבמקומם שלא היה הדבר אפשרי, לא היה בזה חשש אפילו לכתחילה.

עוד דן (שם) ע"ד מש"כ בביאור הגר"א (סי' רפ"ב ס"ק ה') שהמקור למש"כ השו"ע (שם ס"א) ולא יחזור אחוריו, הוא מהגמ' יומא (דף נ"ג ע"א) וכשהן נפטרין וכו', מצדדין פניהם וכו', והק' למה לא הביא המשנה סוכה (דף נ"א ע"ב) אבותינו וכו', אחוריהם אל ההיכל וכו', וכ' "אבל לפע"ד אין ראייה מהיכל ה', שהוא מעון לשכינה הקדושה, לספר תורה שאינו קדוש כ"כ כמו בית המקדש", ומוכיח מהגמ' בבא בתרא (דף קנ"א ע"א) שמשמע שאינו נקרא בשם הקדש, וכ' שגם לשו"ת רדב"ז (ח"א סי' תע"ה) שתופס בפשטות שנחשב בכלל הקדש, עכ"ז לא דמיא להיכל, כמובן,

סיכום

א. כללו של דבר: חייב אדם לנהוג כבוד גדול בספר תורה, ולכבדו ולהדרו יותר מדאי, שלעולם אין הדבר מופרז. וע"כ ראוי להדר בזה ביותר כפי היכולת, וכדלהלן.

ב. מקום הבימה במרכז בית הכנסת. והטעמים: א': כדוגמת מזבח הזהב בבית המקדש. ב': כל העם ישמעו היטב קריאת התורה.

ג. כ' הלבוש: אין לעשות מקומות ישיבה בין ארון הקודש לבימה, כאשר אחוריו להיכל. א': גנאי הוא, וגם איסור. ב': העולה לתורה נראה כמשתחוה לו.

ד. וכ' האחרונים שיש מקום להקל לעמוד או לשבת שם, כאשר הארון קודש גדול ורחב. [כמו שמצוי עפ"ר בבתי כנסת קבועים ומסודרים] אפילו בזמן קריאת התורה, ומכמה טעמים. א': ארון הקודש כה"ג, נחשב כרשות בפני עצמו. ב': הפונה לכיוון הבימה לכבוד התורה, אינו נראה כמזלזל בספרי התורה שבהיכל. ג': כאשר הבימה מוקפת מחיצות, אין נראה כמשתחוה לו. ד': כאשר שוהה בשורה השניה מול הבימה, אין נראה כמשתחוה לו. ה': כאשר יש יותר מד' אמות ממקומו של המברך. ו': כאשר מתפלל בציבור, וזה מקום ישיבתו. ז': במקומות שאין נוהג המברך להשתחוות, אין כל חשש. ח': לדעת הגר"ע הילדסהיימר [בביאור הלבוש] אפשר שעדיף לעמוד שם, ולא לשבת. ט': כאשר היושב זקן (ת"ח).

ה. כאשר ארון הקודש קטן יזהר שלא לשבת כשאחוריו לארון. וגם היושב לפניו יזהר לנהוג שם בכבוד גדול, בכובד ראש ביראה ופחד. ולא ירוק, ולא יפשוט רגליו כנגדו. אמנם בדעת קדושים (סי' רפ"ב ס"ק ב') מלמד זכות על מנהג העולם בזמנו להקל במקצת הדברים אף בארון קודש קטן, ובסו"ד הניח הדבר בצ"ע.

ו. ראוי מאוד לכל שומר נפשו שלא למסור שום הודעות, כשאחוריו לארון הקודש [ואפילו בגדול].

ז. יש מקום להקל כשמדובר בצרכי מצוה, וכגון קופה של צדקה ופדיון שבויים, אם אי אפשר באופן אחר. וסתם צרכי רבים, אינן נחשבים כצרכי מצוה. ואפילו אי אפשר באופן אחר. (ודעת הגאונים רבי יונה לאנדסופר ורבי אפרים זלמן מרגליות - להלן).

ח. לדעת רוב הפוסקים: אין מניעה לחכם לדרוש שם, בתורה או חיזוק הדת, ומתוך זהירות וכובד ראש הראוי למקום. א': משום כבוד ציבור. ב': משום שזה דרך ארעי.

ט. לדעת השערי אפרים: אין כל היתר אפילו לחכם לדרוש, אלא למי שכל כוונתו לשם שמים, ולא לכבוד עצמו. [וכ"כ הגאון רבי יונה לאנדסופר] וכן אינו בבחינת 'דרוש וקבל שכר'. ובמקום שעולים במדרגות לארון קודש, הדבר חמור יותר. ולדעת העצי חיים: אין לרבנים הדורשים שם את היתר של 'דרך ארעי', [אפשר שכאשר קבוע על עמוד התפילה מדף המיוחד לצורך נאומים, לא התיר גם הפרי מגדים] והרוצה להיזהר בכבוד התורה לכו"ע, מסתבר שדי אם יצדד עצמו באופן שלא יפנה גבו לארון הקודש.

י. לדעת השערי אפרים: ראוי מאד שגם הדורש שכל כוונתו לש"ש, לא יעלה במדרגות לעמוד למעלה. רק יעמוד למטה לפני המדרגות. [ואפשר שמסכימים לזה כל הפוסקים, כאשר אין בדבר תועלת מיוחדת]

יא. בתי כנסת של חסידים שלא נבנו מתחילתם בקדושה חמורה של בית הכנסת, אלא כבית ועד של תלמידי חכמים, קדושתם כדין תשמישי קדושה בלבד. והכל לקולא ולחומרא. ויש חיוב לכבדם כפי היכולת, ואסור לנהוג שם ח"ו בקלות ראש וכיוצא בזה.

יב. בתי כנסיות של בעה"ב שהפכו להיות בתי כנסיות של חסידים, יש מקום לחלק אם נבנו מתחילה בקדושה חמורה של בית הכנסת, או שנבנו רק על תנאי כנהוג.

יג. לדעת הביכורי יעקב: לא יחלוץ הש"ץ את התפילין על מקום העמוד במקום שמתפלל, כי זה כחולץ לפני רבו. והגר"ח פאלאג'י מביא שיש חולקים ע"ז.



הר"ר שלום ווגשאל

בענין תנאי במוקצה מחמת איסור ומחמת מצוה

דברי הגמ' וביאורה לגי' רש"י

שבברייתא שאם התנה עליה הכל לפי תנאו חוזר לתחילת הברייתא לענין סוכה דעלמא שאסורה מדין מוקצה מחמת איסור וכנ"ל ובזה אם יתנה עליה שלכשתפול יקח מהעצים שפיר יכול להשתמש בעצים והיינו אפי' לר"י דאית לי' מוקצה מ"מ תנאי יועיל בה. [ובאמת דצריך להבין מהיכי תיתי יועיל תנאי באיסור מוקצה, ולא מצאנו שום מקור שמועיל תנאי במוקצה שאם יותר האיסור שבגללו הוקצה, יוכלו להשתמש בו. [וכבר עמדו בזה התוס' דהגמ' היתה יכולה להקשות כן אלא שכיון שלמסקנא במילא לא נשאר כך לא חשש להקשות אלא נקט האמת. וביאור הדברים מה שצ"ע בזה דהיכן לא נשאר כך למסקנא ביאר המהרש"א וכדלהלן].

[ובפנ"י כאן הביא דברי התוס' בשבת פרק כירה דף מ"ד, שהק' גבי מותר השמן שבנר שלר"י אסור, מ"ש מעצי סוכה "רעועה" דעלמא דמועיל תנאי ולמה במותר השמן לא קתני ואם התנה עליו שיהיה מותר וע"כ דלא מהני ביה תנאי. ותי' דסוכה דעלמא שאני שעומד כבר מזמן גדול ועכשיו בביה"ש אינו כודל ממנה ויושב ומצפה שתפול, משא"כ בנר שעיקר הקצאתו הוא עכשיו בביה"ש ודחיא בידים לצורך שבת בודאי לא יועיל תנאי, שיש כאן הקצאה חזקה מצד האדם שעכשיו מקצוהו לצורך שבת, ובזה לא יועיל תנאי, ולפי"ד התוס' בשבת יצא דכן מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור עכ"פ בסוכה רעועה¹ ורק במוקצה חזק כשמן שבנר לא יועיל תנאי, ויבואר עוד להלן].

ובהמשך הק' הגמ' וסוכה דמצוה לא והתניא וכו', דרואים שם בברייתא שנוי

א) במסכתין (ביצה) פרק ד' דף ל' ע"ב מובא ברייתא העוסקת בענין נטילת עצים להסיק ביו"ט מסוכה דעלמא [הכונה לסוכה הנעשית לצל בשאר יו"ט בפסח או בעצרת] דנחלקו בזה ר"י ור"ש [שנחלקו במחלוקת הידועה לענין מוקצה אי יש מוקצה או לאו] דלר"י בכל אופן אסור ליטול עצים מהסוכה אפי' אחר שנפלה דמיגו דאתקצאי לבהש"מ מחמת איסור סתירת אהל איתקצאי לכולי יומא. ולר"ש באופן שהיתה רעועה מערב יו"ט דדעתו עליה לכשתפול, אם באמת נפלה יהיה מותר לקחת מהעצים כיון שלית ליה מוקצה. ומוסיפה הברייתא ושיוין בסוכת החג בחג שאסורה, ואם התנה עליה הכל לפי תנאו ע"כ, וביאור החלק הראשון ששוין בסוכת החג היינו שבסוכת החג כיון שהוקצתה למצותה לכל ז' [דהא מצות סוכה נוהגת כל הז' ימים ולילות כמבואר בהמשך הגמ' דשאני מאתרוג] א"כ אפי' נפלה ואפי' היתה רעועה מערב יו"ט גם ר"ש מודה דאסורה דצריכה למצותה לכל ז'. והחלק האחרון שהוסיפה הברייתא דאם התנה עליה הכל לפי תנאו הק' ע"ז בגמ' בתחילה דמי מהני תנאה דהאמר רב ששת משום ר' עקיבא דעצי סוכה אסורין כל ז' שנאמר חג הסוכות (תעשה לך) שבעת ימים לד' וכו' וכשם שחל שם שמים על החגיגה [ונאסרת לשימוש הדיוט] כך חל שם שמים על הסוכה ע"כ, דהיינו שמדאורייתא חל עליה קדושת המצוה שהיא מיוחדת למצוה ואסורה לשימוש הדיוט ואיך יועיל שום תנאי בזה.

ותי' בגמ' לגי' רש"י אמר רב מנשיא בריה דרבא סיפא אתאן לסוכה דעלמא אבל סוכה דמצוה לא מהני בה תנאה. דהיינו שחלק זה

1 ועיין במהרש"א שם מה שהעיר בזה שלא דלא כסתמת הרי"ף והרא"ש והטור דאפי' בסוכה בריאה מהני תנאי.

מועיל תנאי דכשתפול ומדויק היטב לפי"ז כל לשון הגמ' אבל עצי סוכה וכו'.

ג' הרי"ף

(ב) אבל ג' הרי"ף [הר"ן בדעת הרי"ף, וכן הרשב"א] ועוד ראשונים בתחילת הגמ' כשהק' שאין מועיל תנאי משבעת ימים לד', לא תירצו כלום ואדרבא הגמ' הק' להיפך ולא והתניא וכו', והיינו שמה הק' שאין מועיל תנאי והרי בברייתא רואים שמועיל תנאי, וע"ז תי' אביי ורבא באומר איני בודל, ובין בעצי סוכה ובין בנוי סוכה תנאי דאיני בודל יועיל ותנאי דלכשתפול אינו מועיל, והיינו דאם בדל בביה"ש אלא שרוצה שכשתפול ישתמש בה, זה אינו יכול להתנות כיון שכבר הוקדשה, אבל אם אינו בודל כל ביה"ש גם בעצי סוכה יועיל, דהוא מצד עצמו אינו בודל ואפי' שמצד איסור סתירת אהל אסור לסתור בביה"ש, מ"מ מצד ההקצאה למצוה הוא מתנה ואומר שאינו מקצם ואינו בודל מהם ולכך אינם נעשים מוקצה ומותרים.

ביאור תוד"ה אמר

לפי המהרש"א והמהר"ם

(ג) ועכשיו נבוא לביאור התוס' הנ"ל דכתבו בד"ה אמר דלא מצינו דמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, ולא חשו להק' כן כיון שלמסקנא במילא לא נשאר כך, ולכאור' לגי' רש"י הנ"ל גם למסקנא נשאר דבסוכה דעלמא מועיל תנאי ורק נתוסף דגם בנוי סוכה מועיל תנאי דאינו בודל וכו"ל, וביארו המהרש"א והמהר"ם שעל כרחו צריכים לומר דהתוס' מפרשים כגי' הרי"ף דהיינו אע"פ שגרסו בגמ' התירוץ דר' מנשיא כרש"י שואם התנה קאי אסוכה דעלמא, מ"מ למסקנא אביי ורבא חולקים על ר' מנשיא אמר שמואל דאינו מועיל כלל תנאי בסוכה דעלמא דהוה מוקצה מחמת איסור, רק בסוכה דמצוה ורק בתנאי דאינו בודל כל ביה"ש ואז מועיל אפי'

סוכה אסורים עד מוצאי יו"ט האחרון של חג ואם התנה הכל לפי תנאו, ותי' בגמ' אביי ורבא דאמרי תרווייהו באומר איני בודל מהם כל ביה"ש דלא חלה קדושה עלייהו אבל עצי סוכה דחלה קדושה עלייהו אתקצאי לשבעה, וביאר רש"י וזהו תמצית דבריו דנוי סוכה כיון שאין בהם בעצם איסור סתירת אהל ורק משום שהקצה אותם נאסרים, וכיון שמתנה שאיני בודל מהם כל ביה"ש דהיינו שאינו מקצה אותם למצותן, אלא רוצה להשתמש בהם אם יצטרך ובאמת רשאי לקחתם בביה"ש לכן אינם נעשים מוקצים למצותן. ושפיר מותרים הם. אבל עצי סוכה גם אם יתנה שאינו בודל מהם, ע"כ הוא בודל בהם בביה"ש משום איסור סתירת אהל וכיון שאיתקצאי שעה אחת שוב הוקצו לז' ימים ולפי רש"י² אין הכוונה למיגו דאיתקצאי הרגיל אצלינו בהלכ' שבת שהוא דין דרבנן דכיון שאיתקצאי לביה"ש של יו"ט ראשון שאיתקצאי לכולי יומי דהו. אלא שהוא מדאורייתא דשבעת ימים לד', היינו שברגע שנתנו רגע אחד למצות סוכה שהיא נוהגת כל ז', שוב הוקדשה לז' ימים מדאורייתא ואין אפשרות להתיר קדושה זו. [ורק אם יבדל בביה"ש שזה שייך רק בנוי ולא בעצי סוכה]. נמצא לפירש"י שקושי' הגמ' השניה מנוי סוכה היתה שהשוו עצי סוכה לנוי סוכה כמו שפירש"י שהנוי מתבטל לסוכה, וסברו שמועיל תנאי לכשיפול וא"כ גם בעצי סוכה צריך להועיל תנאי. וע"ז תי' דתנאי לכשיפול אין מועיל כיון שכבר הוקדש למצותו רק כשאינו בודל כל ביה"ש וזה שייך רק בנוי ולא בעצים משום סתירת אהל ולפי"ז לא חזרו מהתירוץ דלעיל שברייתא דקתני לגבי עצי סוכה דהכל לפי תנאו, מיירי בסוכה בעלמא, אלא שעכשיו נתוסף דין דגם בנוי סוכה דמצוה שייך תנאי דאינו בודל אבל בעצים לא מועיל איני בודל וכ"ש שאינו

2 וכן פ' הרשב"א, ודלא כתוס' שהבינו שהכוונה למיגו דאיתקצאי שאסור מדרבנן והוקשה להם מתי אסור מדאורייתא מז' ימים לד', ומתי רק מדרבנן, ולפי רש"י לא קשה מידי וכדכתב המהר"ם ומבואר להדיא כן ברשב"א.

מועיל, דתירוצם אברייא שניה דאירי באיני בודל קאי גם אברייא ראשונה דואם התנה הכל לפי תנאו נמי בסוכה דמצוה ובאיני בודל. והרי שם לא קתני כלל נוי סוכה וע"כ דגם בעצי סוכה מועיל תנאי דאיני בודל, אבל לענין סוכה דעלמא לכו"ע מועיל תנאי, וכן מבואר להדיא בחי' הרמב"ן בשבת פרק כירה דף מ"ה ע"א (וכ"כ הרשב"א כאן) שהביא מהירושלמי שמועיל תנאי אפי' במותר השמן שבנר לר"י [דלא כהתוס' שם הנ"ל] והיינו בנר של מתכת שאינו מאוס³. וע"כ צ"ל כדכתבנו דמ"ש הרמב"ן במלחמות הנ"ל שנחלקו אביי ורבא אדר' מנשיא אמר שמואל היינו רק לענין עצי סוכה ולא לענין סוכה דעלמא וכו"ל.

דעת בעל המאור בהתוס'

(ה) והבעל המאור גרס כג' רש"י, ותמה על הרי"ף וכן תמהו הרבה מהראשונים למה לא הביא אוקימתא דשמואל דבסוכה דעלמא [עכ"פ ברעוה] יועיל תנאי אפי' לר"י, ונשאר בקושי⁴. וכן רואים מדבריו שהוקשה לו קושי' התוס' דאיך יועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, ולכן פי' דבאמת הא דמועיל תנאי בסוכה דעלמא היינו דוקא בסוכה רעוה מאתמול ונפלה ביו"ט דאפי' אי סתר לה ביו"ט קודם שנפלה אין כאן איסור דאורייתא ורק איסור דרבנן משום מיחזי כסותר, לכן מועיל בה תנאי ואם נפלה מותר ואמרינן שדעתו היתה עליה, אבל בסוכה בריאה דיש בה איסור סתירה מדאורייתא באמת לא יועיל שום תנאי דמוקצה מחמת איסור היא. [וכעין החילוק דר"ת לענין מוקצה מחמת מצוה בסוכה דמצוה, דאם זה קדוש מדאורייתא אין מועיל תנאי, ואם רק מדרבנן מועיל בה תנאי].

דעת הראב"ד בהתוס'

(ו) והראב"ד השיג עליו דלעולם לר"י אין מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור כמו שאין

בעצי סוכה ויועיל רק לחוה"מ אבל ביו"ט עצמו כיון שיש איסור סתירה והוא מוקצה מחמת איסור אפי' נפלה אמרינן מיגו דאיתקצאי ושוב לא יועיל התנאי, והא דקתני בבבליא דלעיל ואם התנה הכל לפי תנאו קאי אסוכה דמצוה ובתנאי דאינו בודל, והביאו שהרמב"ן במלחמות כבר כתב כן שאביי ורבא חלקו על ר' מנשיא אמר שמואל, ויבואר להלן ביאור הדברים (ודלא כמהרש"ל שפירש פירוש אחר - ודחוק [כלשון המהרש"א] בדברי התוס').

ביאור דהרי"ף עצמו חולק על תוס' דמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור כרש"י וכן הוא דעת הרמב"ן

(ד) אלא שצריך לבאר נקודה אחת דבהשקפה ראשונה נראה מדבריהם ששיטת הרי"ף היא כתוס', שלמסקנא אין מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, וחזרו מהתירוץ דלעיל דקאי אסוכה דעלמא, אולם האמת היא דהרי"ף עצמו סבר דמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור וכ"כ להדיא הרמב"ן במלחמות והרשב"א והר"ן בדעת הרי"ף וכן כתב המהרש"א [בשבת פרק כירה דף מ"ה יובא להלן עיי"ש], אלא שכוונתם לומר דלענין תירוץ אביי ורבא סברו התוס' כהרי"ף דקאי בין אנוי סוכה ובין בעצי סוכה [דלא כרש"י שלמד דהתירוץ דאיני בודל קאי רק אנוי סוכה ולא אעצי סוכה] ולפי"ז סברו התוס' דהם חלקו ארב מנשיא אמר שמואל וסברו דאין מועיל כלל תנאי במוקצה מחמת איסור, אבל הרי"ף והראשונים הנ"ל סברו דאביי ורבא חלקו ארב מנשיא אמר שמואל רק לענין עצי סוכה דמצוה אי מועיל בהם תנאי דאיני בודל או לא ולר' מנשיא אמר שמואל אינו מועיל, מדאוקים לבבליא דואם התנה עליה בסוכה דעלמא [ורק בנוי סוכה מועיל תנאי דאיני בודל המבואר בבבליא השניה]. ולשיטתם

3 דעל דבר המאוס לא שייך שיתנה שאינו מקצה עצמו ממנו.

4 אמנם כבר הבאנו לעיל ג' הרי"ף ולפי"ז לק"מ וכ"כ הרמב"ן במלחמות הנ"ל.

רש"י למסקנא. ב') צריכים לומר שהתוס' בדיבור זה חלוק עם הדיבור הבא שהביא שיטת ר"ת ור"י שמוכח מהם שלמדו כרש"י וכדיבואר להלן בס"ד (וכבר עמדו בזה האחרונים) ואם נאמר דהתוס' סברו כהראב"ד נמצא הכל על מכונו וצ"ע].

דעת הרשב"א כרש"י

ח) והרשב"א גם הקשה קושי' התוס' הנ"ל דאיך יועיל תנאי במוקצה מחמת איסור דהיינו בסוכה דעלמא והביא את הראב"ד, והק' עליו דאם הגמ' חזרה בה היו צריכים לומר אלא, וכן הביא את הבעה"מ והק' עליו דמהיכי תיתי לומר דבסוכה רעועה כל עוד שלא נפלה אין איסור סתירה מדאורייתא, ואטו נאמר כאן כל העומד ליפול כנפול דמי. מ"מ עכשיו אהל הוא, ולכך ביאר הרשב"א דדוקא בסוכה רעועה דעומדת ליסתר ביומה בזה מהני תנאי לכשתפול ולא אמרינן בזה מיגו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא, דע"כ לא קאמר ר"י מיגו דאיתקצאי רק בסתם אבל בהתנה עליה לא ולר"י בתנאי כמו לר"ש בלא תנאי⁵, אבל בסוכה בריאה דאין דעתו עליה שתפול לא מהני תנאו. והביא דברי הרמב"ן בשבת הנ"ל. והדגיש שלפי הרמב"ן אפי' בסוכה בריאה⁷ הדין כן. והוא סבר שרק בסוכה רעועה.

שיטת ר"ת כרש"י

ט) אולם התוס' (בדיבור הבא) בד"ה אבל הביאו שיטת ר"ת שמדבריו מוכח שלמד כשיטת רש"י בסוגיין "דגם למסקנא מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור", ומצד שני בעצי סוכה הצריכים להכשר סוכה לא יועיל שום תנאי, רק בנוי סוכה בתנאי דאינו בודל והוסיף שגם בעצי סוכה הנותרים על הכשר

מועיל צפיית האדם מתי תכבה נרו אלא כיון שאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא וכן סוכה רעועה היתה אסורה בביהש"מ כשעמדה ואיתקצאי לכולי יומא, והא דקתני הכל לפי תנאו פ"י הראב"ד בנוי סוכה או בחבילות שנתנן סמוך לסכך ע"מ לעבותה שאם התנה עליהן הכל לפי תנאו ומותרים כמו בנוי סוכה [ובתנאי דאיני בודל⁵], וביאור הדברים דאעפ"י שהראב"ד נמי גרס כרש"י דבתחילת הסוגיא סברו דהכל לפי תנאו קאי אסוכה דעלמא ומועיל תנאי בממ"א, מ"מ למסקנא אביי ורבא חלקו ע"ז ואוקמו לדברי הברייטא דהכל לפי תנאו אסמוך לסוכה דהיינו מה שהוסיף חבילות סכך לעבותה ובהם מועיל תנאי דהוה כנוי סוכה שבאמת אינו בודל מהם ומותרים לקחתם בביהש"מ. וכן מבואר להדיא ברשב"א לדעת הראב"ד.

הערה ראפשר דהתוס' סברו

כהראב"ד ולא כהרי"ף

ז) [ויש להעיר דכיון שמצאנו שיטת הראב"ד דגרס כרש"י וגם סבר כמותו לענין עצי סוכה דגם למסקנת הגמ' אינו מועיל תנאי דאיני בודל בעצי סוכה רק בסמוך לה או בנוי, אלא שלענין סוכה דעלמא סבר דלא כרש"י דהגמ' חזרה בה דהיינו שאביי ורבא חלקו על רב מנשיא אמר שמואל וסברו דאין מועיל תנאי בסוכה דעלמא, א"כ אפשר לומר שזהו דעת התוס' הנ"ל שכתבו ממש לשון זה דאינו נשאר במסקנא ומשמע מדבריהם דבזה גופא חזרו למסקנא ואין כאן מהלך חדש דלא כרש"י דלמסקנת הגמ' מועיל תנאי דאיני בודל בעצי סוכה וכפ"י הרי"ף, וכפ"י המהרש"א מהר"ם הנ"ל. א') דא"כ היה להם לפרש יותר דחולקים עם

5 בדברי הראב"ד לא כתב דהוא באינו בודל, אולם מסברא נראה כן כמבואר בגמ' וכ"כ הרשב"א להדיא בדברי הראב"ד.

6 היינו כמו שלר"ש דמתיר בסוכה שנפלה בלא תנאי אוקמהו בגמ' בהיתה רעועה מערב יו"ט וכנ"ל. לר"י דמודה בתנאי היינו ברעועה מאתמול.

7 דסבר דהא דאוקמהו בהיתה רעועה הוא דוקא לר"ש שהתיר אפי' בלא תנאי אבל לר"י דרק בתנאי מותר א"כ התנאי מועיל אפי' בסוכה בריאה.

משמע שבנוי סוכה לא יהני תנאי דלכשתפול והיינו דכל שלא אמר שאינו בודל מחשב מגוף הסוכה, וכ"ש בעצים היתרים על הכשר סוכה דהוה כגוף הסוכה, ועיין שם שכתב שאולי סבר המהרש"א דהא דלא מהני תנאי דלכשתפול בנוי סוכה הוא רק כשלא נפלו אבל בשנפלו מהני, וכונתו דבעצי סוכה היתרים הרי איירי בנפלו ובזה מועיל תנאי דלכשתפול, ודבריו אינם ברורים לכל מעיין ומפורש במהרש"א דלא מהני כלל בנוי סוכה תנאי דלכשתפול וצ"ע. ואפשר דהמהרש"א חילק בין נוי סוכה של החלק שצריך להכשר סוכה שהוא נעשה חלק מסוכה שקדושה דבר תורה ובמילא אין מועיל בזה תנאי כמו בסוכה עצמה לבין עצים היתרים שאין בהם כלל קדושה דבר תורה רק מדרבנן].

וכדברי המהרש"א ממש מדויק דברי התוס' בשבת (דף כב.) שהביאו דברי ר"ת ומה שביאר דברי הגמ' בסוגיין וז"ל ומשני באומר איני בודל מהם כל בה"ש דלא חיילא קדושה על נוי סוכה וכן על עצים היתרים על הכשר סוכה מהני בה תנאה אבל עצי סוכה כדי הכשר חיילא קדושה עליהו על כרחו דבר תורה כל שבעה ולא מהני בה תנאי וכו' עכ"ל, דמדוייק לשונם דבנוי סוכה כתבו באומר איני בודל וכו' דלא חיילא קדושה על נוי סוכה אבל על עצים היתרין כתבו וכן על עצים היתרים וכו' מהני בה תנאה עכ"ל, ובפשטות הדברים קצת קשה מהו הלשון מהני בה תנאה והרי כבר כתבו דמשני באומר איני בודל והיה להם לכתוב וכן על עצים היתרין ותו לא. אלא כוונתם כמו שכתב המהרש"א דמהני בה תנאה היינו תנאה דלכשתפול ולא איני בודל, וכנ"ל דרק בנוי סוכה מועיל דוקא תנאי דאיני בודל דאין בהם איסור סתירה ולא תנאי דלכשתפול כיון שא"כ כבר בדל מהם ומתבטלים לסוכה וחל הקדושה של דברי תורה שאינה פוקעת, משא"כ בעצים היתרין מועיל דוקא תנאי דלכשתפול דאין בהם הקדושה דבר תורה ורק משום שהקצם,

סוכה מהני תנאי דלכשתפול וכדלהלן. וביאור הדברים בתוספות המובא בשבת דף כ"ב. בתוד"ה סוכה תנאי וכביאור המהרש"א כאן ושם. התוס' הק' דמסוגיין משמע שכל האיסור בעצי סוכה הוא משום מיגו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומי דסוכות דכך היא סיום דברי הגמ' [בתירוצה לחלק בין נוי סוכה לעצי סוכה] אבל עצי סוכה דחלה קדושה עליהו אתקצאי לשבעה, וכן משמע בשבת דהואיל והוקצה למצותו הוקצה לאיסורו, ולעיל קאמר מה חג לד' אף סוכה לד' אלמא דאסורין מדאורייתא, והיינו דהתוס' הבינו שלשון הגמ' איתקצאי לשבעה הכונה למוקצה מדרבנן וכנ"ל, ולכן הק' דלעיל משמע שזה דין דאורייתא. ותו' ר"ת דיש הבדל בין עצי סוכה הצריכים להכשר סוכה לבין עצי סוכה היתרים על הכשר סוכה, דבצריך להכשר סוכה דקדוש דבר תורה לא מהני ביה שום תנאי דכיון דהתורה אמרה דתקדש שוב אין הקדושה נפקעת, אבל ביותר מהכשר סוכה דאינו קדוש ואינו אסור אלא מדרבנן מדהקצם למצוה בזה מהני תנאי כמו בנוי סוכה, אלא שביאר המהרש"א דיש נ"מ בין תנאי דעצים היתרים מהכשר סוכה לבין תנאי דנוי סוכה, דהיותר מהכשר סוכה דמהני תנאי היינו תנאי דלכשתפול ישתמש בהם אבל תנאי דאיני בודל לא יהני כיון שבע"כ בודל מהם משום איסור סתירה [וכשיטת רש"י] אבל תנאי דלכשתפול מהני דכיון דכל הקדושה היא רק מדרבנן שהקצם למצוה מועיל כשמתנה שכשתפול ותתפרק ממצותה ישתמש בה, אבל בנוי סוכה הוא להיפך דתנאי דלכשתפול לא יהני דכיון דבדל מהם ביהש"מ וביטלן לסוכה שיש עליה קדושה דבר תורה חלה קדושה גם על הנוי סוכה כיון שנעשים חלק מהסוכה, משא"כ בעצים היתרים על הכשר סוכה שאינם נעשים חלק מהסוכה ומ"מ תנאי דאיני בודל לא יהני בהו כיון שיש איסור סתירה אהל עליהם ורק תנאי דלכשתפול יהני בהו. [ועיין בקרני ראם שהק' שמרש"י

מועיל תנאו, וברייתא דקתני ואם התנה הכל לפי תנאו צריך לאוקמי בסוכה דעלמא ובתנאי דלכשתפול, וכשיטת רש"י דמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור ועיי"ש בשבת מה שהוסיף ר"ת לבאר למה לא תירצו דברייתא איירי ביותר מהכשר סוכה.

שיטת ר"י

(י) ושיטת ר"י שם בתוס' בתירוץ אקושי' הנ"ל דכאן משמע דהוה דרבנן ולעיל משמע דהוה דאורייתא, וז"ל ור"י פירש דודאי כל זמן שהסוכה בעמידה שייך מה חג לד' אף סוכה לד' אבל כשנפלה לא שייך בה מה חג וכו' ואם כן היה יכול לתרוצי הכא מה שעצי סוכה אסורין מקרא דלעיל מה חג היינו כשהיו בעמידה, אבל כשנפלו מותרין והיינו בתנאי, אלא נקט האמת דכשנפלו נמי אסורין מטעם מוקצה, ודבריו מבוארים יותר בסוכה דף ט' וז"ל היינו משום דכיון דלא מהני בזה תנאי בעודה קיימת כשנפלה נמי לא יועיל דמיגו דאיתקצאי ביהש"מ איתקצאי לשבעה ומשני דסיפא אהני לסוכה דעלמא וכו'. והיינו דשיטת הר"י דעצי סוכה כיון "שכשעומדים אסורים מדאורייתא, ולא מהני בהו תנאי", א"כ גם "כשנפל ואסורים רק מדרבנן" משום דאיתקצאי ביהש"מ גם בהקצאה זו היא כמקור הקדושה שבעודה קיימת שאין מועיל בה תנאי רק בסוכה דעלמא מהני תנאי.

ומבואר גם דעת הר"י דלא כהרי"ף אלא כשיטת רש"י דבעצי סוכה לעולם אין מועיל שום תנאי וברייתא דואם התנה הכל לפי תנאו איירי בסוכה דעלמא ומועיל תנאי במוקצה מחמת איסור.

ביאור סברות הראשונים בזה

ומצאנו כאן דבר פלא דמה שפשוט לתוס' בעל המאור ולהראב"ד שבמוקצה מחמת איסור אין מועיל שום תנאי דלא מצאנו בשום מקום דין זה, היה פשוט לרש"י, ר"ת ור"י ולהרי"ף ולהרמב"ן והרשב"א שכן מועיל תנאי בזה [דלכשתפול]. [ואדרבה

ואיני בודל לא מהני דע"כ בודל מהם משום איסור סתירה.

ועיי"ש במהר"ם שנראה מדבריו דלא נחית לזה, וסבר דנוי סוכה ועצים היתרים על הכשר סוכה שוים ובשניהם מהני איני בודל, ורק בעצים הצריכים להכשר לא מהני תנאה דע"כ בודל מהם שצריך להם למצוה, וז"ל בסוף דבריו והא דמסיים התרצן בסוגיין אבל עצי סוכה דחלה קדושה עליהו, דאיתקצאי לז' לא הוי פירושו דחלה קדושה עליהו דחג לד' ועל ידי קדושה זו הוקצו לשבעה ונאסרו וכן משמע מפירש"י עכ"ל, והתימה בדבריו דהא התוס' בסוגיין ושם כתבו דר"ת מתרץ דהא דמשמע בסוף סוגיין דאסורים מטעם מוקצה היינו על עצי סוכה היתרים, ולא על הצריכים להכשר סוכה, דרק בהכשר סוכה הוה סוכה לד' משא"כ ביתרים אסורים מטעם מוקצה והיינו ממש להיפך מדבריו וביתירים באמת לא יועיל בהם תנאי דאיני בודל דע"כ בדל מהם משום איסור סתירת אהל, ורק תנאי דלכשתפול יהני בזה, ורק משום שהוא סבר דגם בעצים היתרים מהני איני בודל וע"כ דלא חל עליהם קדושה והיה צריך לדחוק דסיום דברי הגמ' אינם מטעם מוקצה אלא משום סוכה לד' וזהו ממש שלא כדברי ר"ת להדיא וצריך עיון טובא בזה ועיין בסוכה דף ט' בתוד"ה סוכה תנאי ובמהר"ם שם וצ"ע.

ואיכא נפקותא טובא בין תנאי דאיני בודל לתנאי דלכשתפול, דתנאי דלכשתפול המועיל בעצי סוכה היתרים מועיל רק בנפלה דאז נתבטל הקצאתם אבל כל עוד שקיימת הם מוקצים ועומדים למצותן אבל בתנאי דאיני בודל המועיל בנוי סוכה כיון שהתנה שאיני בודל מהם כלל יכול לקחתם בכל עת שירצה גם אם לא נפל, וכן מבואר להדיא בר"ן וכן נפסק בשו"ע, דלא כדעת הבה"ג [יבואר להלן בעזה"י].

ועכ"פ מוכרח מדברי ר"ת שבעצי סוכה [הצריכים להכשר סוכה] אינו מועיל שום תנאי ורק בנוי סוכה בתנאי דאיני בודל

הרשב"א התקשה למצוא טעם למה במוקצה מחמת מצוה אין מועיל תנאי, וכדלהלן].

ובאמת צריך להבין לשיטת התוס' מאי שנא מוקצה מחמת מצוה שמועיל בה תנאי דאיני בודל, ובמוקצה מחמת איסור לא יועיל, ואין לומר דכיון דבביהש"מ היה אסור לטלטלו משום איסורו נמצא שבדל ממנו בע"כ, דהא זה הוא סברת רש"י דבעצי סוכה אין מועיל תנאי דאיני בודל ולשיטתו יובן באמת הא דלא מהני תנאי דאיני בודל במוקצה מחמת איסור אבל התוס' סברו כהרי"ף לענין עצי סוכה דגם בהם מועיל תנאי דאיני בודל ואעפ"י שיש בהם איסור סתירה, דמ"מ מצד עצמו אינו בודל מהם, לביאור המהרש"א הנ"ל בתוס', וא"כ בכל מוקצה מחמת איסור שיועיל תנאי דאיני בודל.

ונראה בזה בס"ד, דהנה במוקצה מחמת מצוה כסוכה דילפינן לה מדאורייתא דסוכה לד' שהיא קדושה לד' כחגיגה, בודאי מובן למה לא יועיל תנאי דלכשתפול דכיון דהתורה אמרה שברגע שמגיע ביהש"מ של יו"ט ראשון חלה קדושה על הסוכה לכל הז' ימים ולא שייך שתפקע קדושתה באמצע החג ואעפ"י שכל מה שהקדושה חלה עליה רק בגלל ההקצאה שהאדם הקצה ויחד הסוכה למצותה⁸ מ"מ תנאי דלכשתפול לא יועיל וכנ"ל דמאחר שייחדה בביהש"מ למצותה וחל עליה הקדושה תו לא פקעה, אבל בתנאי דאיני בודל כל ביהש"מ באמת צריך להועיל דהא אינו מייחדה למצותה ובמילא אין חל עליה הקדושה, ובנוי סוכה בודאי לכו"ע מועיל תנאי דאיני בודל כיון שבאמת יכול להשתמש בהם בביהש"מ ואינו בודל מהם כלל. אבל בעצי סוכה בזה נחלקו רש"י והרי"ף, דהרי"ף סבר שגם בעצי סוכה מועיל תנאי דאיני בודל כיון

שבאמת מצד הקצאתו הוא אינו מקצה אותם ואינו בודל מהם ורק ביו"ט משום איסור סתירה לא יכול להשתמש בזה, אבל בחוה"מ או אפי' ביו"ט כשנפלה לשיטתו שמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, מותר להשתמש בה דלא חל עליה קדושה כלל, ורש"י סבר דכיון דמשום איסור סתירה אין יכול להשתמש בה נמצא שע"כ בודל ממנה ושפיר חל עליה הקדושה לכל ז' ואין תנאו מועיל.

אבל במוקצה מחמת איסור כשנידון אי מועיל תנאי או לא, לכא' בתנאי דלכשתפול "צריך להועיל" דכיון דכל ההקצאה הוא רק מחמת איסורו, דהיינו שהאדם מקצה דעתו מלהשתמש בו כגון שיש איסור בדבר כגון סתירת אהל או כיבוי נר, א"כ ברגע שהאיסור מתבטל היה צריך להיות מותר ואפי' בלא תנאי כלל, וזהו באמת דעת ר"ש דלית ליה מוקצה באופן שאדם יושב ומצפה לו כסוכה רעועה שנפלה, ואפי' לר"י דאית ליה מוקצה וס"ל דכיון דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא, מ"מ אינו כמוקצה מחמת מצוה דסוכה הנ"ל שהתורה אמרה שחל קדושה עליה לכל ז', משא"כ במוקצה הוה סברא דרבנן לאסור דאמרינן דעתו שכוין שבביהש"מ הקצה דעתו ממנה משום איסורו שוב אין דעתו עליו לכל היום שפיר אפשר לומר דזהו רק בסתמא אבל באופן שהתנה דלכשתפול רוצה להשתמש בה בודאי צריך להועיל וכ"כ הרשב"א בטעמא דהרי"ף והרמב"ן דס"ל שמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור.

והנה הרמב"ן בשבת דף מה הביא שאלת התוס' אי יועיל תנאי במותר השמן כמו בסוכה רעועה לר"י, והביא שהם השיבו תשובות שאין בהם ממש, והוא היה יכול לתרץ דעצי סוכה כיון שדעתו ודאי עליהם

8 וכן מבואר בהגה' אשר"י דאפי' בהזמנה גופא אין הקדושה חלה רק אם ישב בה כבר פעם אחת והובא ברמ"א סי' תרל"ח סעיף א', ועיין במ"ב ס"ק ט' מה שכתב בזה. ועיין ביאור הלכה שם מה שהק' בשם ספר מור וקציעה דא"כ אם ישב בה לאחר שקידש החג לא נאסרה רק לזמן שישב בה, אבל כשיצא הותרה כיון שלא איתקצאי בביהש"מ לא איתקצאי לכולי יומא, וצ"ע.

דאפי' התנה נמי אסור וכן הוסיף הדרכי משה שהוא בהגהות אשרי' פרק כירה וכן משמע בכל בו.

והרשב"א בשבת ובביצה הביא דבריו ונקט כוותיה בעצם הדבר שמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור, אבל לענין סוכה בריאה לא סבר כוותיה דדוקא בסוכה רעועה דדעתו עליה מועיל תנאי אבל בסוכה בריאה דאין דעתו שתפול אין מועיל תנאי וכן"ל.

שיטת המג"א בדעת המחבר דדוקא בנר שכתב מועיל תנאי ולא בסוכה רעועה ובתוך הדברים נלמד שיטת הרמב"ם לביאור הב"י שהוא כהתוס' בביצה

והמג"א בסי' רע"ט ס"ק ו' חולק על הרשב"ץ דדוקא גבי נר מועיל תנאי משום שעשוי ליכבות משא"כ בשאר בסיס לדבר האסור לא יועיל תנאי שאם יפול האיסור יותר הבסיס, דאינו עומד לכך ליפול, והביא שהיש"ש פסק דעצי סוכה שנפלו אפי' מסוכה בריאה והתנה עליה מבע"י מותרים אפי' לר' יהודה, והב"י פסק דלר"י לא מהני תנאי, עכ"ל. והוסיף שמסברא נראה כדעת הב"י דהא בסוכה רעועה שנפלה אסורה לר"י ואפי' שהיה דעתו עליה שתפול כיון דאיתקצאי וא"כ מה יועיל תנאו (וכעין סברת הרמב"ד והריב"ש וכן סברו התוס' כמבואר לעיל) ובזה רצה ליישב הא דהשמיט השו"ע בסי' תקי"ח האי דינא דסוכה שנפלה יועיל בה תנאי ביו"ט להשתמש בה דכיון דביו"ט קיי"ל כר"י במילא לר"י אין מועיל תנאי במוקצה מ"א, אבל בשבת בסי' רע"ט לענין נר שכתב פסק המחבר דמהני תנאו והיינו משום שבשבת קיי"ל כר"ש ולר"ש מהני תנאי, עכ"ד של המג"א. [ועיין במחזהש"ק שכתב לבאר פלוגתת היש"ש והב"י דהיש"ש למד דהא דקתני בבביתא הנ"ל ואם התנה עליה [דקאי אסוכה דעלמא דהיינו ברעועה כאוקימתא דגמ' שם לשמואל בשם רב מנשיא] הכל לפי תנאי קאי לת"ק דהוא ר"י וכמו שמשמע כפשוטו דלר"י מהני תנאי

לאחר יו"ט, אי התנה ביו"ט מהני בהו תנאה, אבל שמן כיון דסבר שהוא כלה בנר שבת היאך יתנה על הספק אם יכבה והוא אין דעתו שיכבה וכ"ש כוס וקערה לר"ש וכיון שאין תנאו מועיל למותר השמן אינו מועיל לנר עצמו שהרי הוא בסיס לשמן ופתילה וזו סברא מתקבלת לדעתי לפי גמרא שלנו שלא הזכירו במוקצה דנרות תנאי בכל השמועות הללו, עד שמצא ירושלמי דקתני במותר שמן שאם התנה עליו מותר ואוקמוהו שם בכוס וקערה לר"ש, שמודה בזה שאסור שאין אדם יושב ומצפה בה, ומ"מ אם התנה עליו מותר, והוסיף הרמב"ן שאף אנו נאמר בנר של מתכת לר"מ ור"י דמהני בהו תנאה ודומיא דסוכה רעועה. ואפשר דאפי' בסוכה בריאה מהני, ואין אנו ולא רבותינו הצרפתים ז"ל צריכין מעתה לדחוק בסברות.

ובזה התיר לנשים לטלטל הנר שכתב שהיו מתנות שיוכלו להשתמש בו לאחר שיכבה. והב"י הביא עוד דהריב"ש בסי' צג גם התיר לטלטל נר שכתב כדברי הרמב"ן כיון שהורה זקן, אולם פקפק על ראיית הרמב"ן. דאפשר דדוקא לר"ש דלית ליה מיגו דאיתקצאי מועיל תנאי אבל לר"י דסבר מיגו דאיתקצאי לא יועיל תנאי [וכעין סברת הרמב"ד הובא לעיל] וזו היתה סברת התוס' כאן בביצה דלר"י לעולם אין מועיל תנאי במוקצה מחמת איסור דמיגו דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכולי יומא. והרשב"ץ סתר קושי' הריב"ש דלא אמרו מיגו דאיתקצאי אלא בדבר שהוא מוקצה מעצמו כנויי סוכה ועצי סוכה אבל הנר הלז אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד השלהבת הדולקת בו, וכונתו דכל מוקצה מחמת בסיס לדבר אסור לא אמרינן בו מיגו דאיתקצאי כשהתנה עליו, ובודאי בלא תנאי גם הוא מודה שאפי' אם יפול האיסור יישאר הבסיס אסור מחמת מיגו, אבל עכ"פ בהתנה עליו יועיל התנאי וכן הביא הב"י בסי' רע"ט מהר"ן בשם הרמב"ן ושרבינו ירוחם הביא שיש חולקים דלא מהני תנאה וכן נראה עיקר וכן נראה מדברי התוס' פרק כירה

בשום מוקצה מ"א, אבל הב"י דפסק בנר דמועיל תנאי ע"כ סבר דגם לר"י מועיל תנאי וא"כ למה בסוכה רעועה השמיט האי דינא ומדוחק הקושי' חידש המג"א בדעת המחבר דדוקא בנר מועיל תנאי אבל בסוכה אפי' רעועה אין מועיל דנר עשוי ליכבות יותר ממה שסוכה רעועה עומדת ליפול, [וזה להיפך מסברות הראשונים התוס' והרמב"ן דלעיל קודם שמצא את הירושלמי שכתב שהיה אומר כן מסברא. דבנר אין מועיל תנאי ובסוכה רעועה כן מועיל ועיין לעיל סברותיהם באריכות. והמג"א עצמו הביאם בשיטת הי"א שברמ"א, שכנר לא מהני תנאי] וכתב המג"א דאפי' למ"ד דסוכה רעועה מהני תנאי היינו משום שעשאה מקודם ועתה בביה"ש יושב ומצפה מתי תפול⁹ משא"כ בנר עיקר הקצאתו ביהש"מ ודחיא בידים ודבריו מוכרחים שהרי מקור דברי הרמ"א הם מדברי התוס' והגה' אשרי בשבת שם שהם חילקו להדיא בין נר לסוכה דדוקא בנר שהקצה דעתו ממנו אין מועיל תנאי משא"כ בסוכה רעועה].

וצריך לעיין בדבריו דאה"נ שמצד מציאות הדברים אפשר שיהיה כן דנר עשוי ליכבות מרוח כלשהו, וסוכה אפי' רעועה יכולה לעמוד יותר, מ"מ הרי הראשונים הנ"ל כתבו דבנר אין "דעתו" עליו שסבור שיכלה הנר שבשביל זה הדליקו, משא"כ בסוכה רעועה שבסוף תפול אלא שאינו בהכרח שתפול בימים אלו, ומ"מ דעתו עליה לכשתפול שהרי עומד לכך, משא"כ נר עומד לידלק ולא ליכבות, ואפשר שבזה גופא פליגי המחבר והי"א. אם הולכים בתר הסבירות שבמציאות או בתר דעת האדם ומטרתו בזה, וצ"ע.

שיטת המטה יהודה בדעת המחבר דסבר בהרי"ף

ובביאור הלכה בסי' תקי"ח סעיף ח', הביא דברי המג"א וכתב שבספר מטה יהודה חולק עליו וסבר שהמחבר סבר שמועיל

דאילו לר"ש גם ללא תנאי מותר ברעועה, ולכן נקט דגם לר"י מהני תנאי ואפי' בבריאה מסתימת הברייתא, והב"י סבר דקאי אדברי ר"ש דדוקא לר"ש מהני תנאי ואיצטריך לסוכה בריאה. והנה מהתימא שלא הזכיר המג"א שהב"י כבר נתקשה בקושי' זו על הרמב"ם דלמה השמיט דינה דהא ברייתא דואם התנה הכל לפי תנאו, כיון דלר"י גם מועיל כדכתבו הר"ן והרא"ש, ותירץ וז"ל ואפשר לומר שהוא מפרש דלר"ש איצטריך נמי התנה להיכא שהיתה בריאה מערב יו"ט דבלא התנה לא שרי אלא כשהיתה רעועה מבעו"י, אבל לר"י אפי' התנה נמי לא דסבר הרמב"ם דבמוקצה לא מהני תנאה עכ"ל. וכן מהתימא על המחצהש"ק שכתב לבאר מחלוקתם ולא הזכיר שכ"כ הב"י להדיא וכנ"ל.

אלא שזה גופא צ"ע איך למדו הב"י והמחצהש"ק שואם התנה "עליה" הכל לפי תנאו קאי לר"ש ובסוכה בריאה והרי לשון עליה משמע על האי סוכה שעליה דנו ברישא דהיינו ברעועה [כדאוקמו בגמ'] וא"כ ע"כ דרק לר"י איצטריך האי תנאי דלר"ש ברעועה גם בלא תנאי מותר. ואולי סברו שעליה היינו על הסוכה ול"ד הרעועה דלעיל אלא שאיירי בסתם על סוכה ואיצטריך לסוכה בריאה ובאמת שגם ברעועה יהיה מותר לר"ש ואפי' בלא תנאי וצ"ע].

בתוך הדברים יתבאר דברי הרמ"א שהם כשיטת התוס' בשבת והגה' אשר"י

ומק' המג"א דמ"מ לא יתיישב בזה הא דפסק המחבר דבנר מועיל תנאי והרי במוקצה מ"א גם בשבת פסקינן כר"י דהא דמותר השמן שבנר אסור כר"י כשלא התנה ועכ"ז מועיל תנאי וחזינן דגם לר"י מועיל תנאי, [ויש להוסיף דבשלמא הא דכתב הב"י בדעת הרמב"ם דסבר דלר"י לא מהני תנאי שפיר דהרמב"ם השמיט גם לגבי נר הא דינא דתנאי מועיל וסבר דבאמת אין מועיל תנאי

9 דאיירי ברעועה כמבואר בתוס' שבת שזהו מקור דברי הרמ"א כמבואר בדרכי משה.

למעשה רק לעצם ענין הדין. וכונתו דכיון דבנר אין מועיל תנאי א"כ גם בסוכה ואפי' רעועה לא יועיל תנאי.

ודבריו צ"ע גדול דהרי דברי הרמ"א לקוחים מתוך דברי התוס' בשבת והגה' אשר"י שם דכתבו להדיא דדוקא בנר שהקצה אותו הוא בידים אין מועיל. אבל בסוכה רעועה דדעתו עליה שתפול באמת מועיל תנאי וא"כ שייך כל הנידון של הביאור הלכה להלכה ולמעשה גם לפי דברי הרמ"א הנ"ל דגם לשיטתו מועיל תנאי בסוכה וכן הבאנו לעיל מהמג"א להדיא בדעת הרמ"א ושייך לדון האם רק ברעועה או גם בבריאה ונקט הביאור הלכה דדוקא ברעועה מועיל תנאי אבל בבריאה לא.

והנה עד השתא ביארנו דין תנאי דלכשתפול או שיקבה, אולם תנאי דאיני בודל במוקצה מ"א צ"ע דמ"ש דבמוקצה מ"א אין מועיל תנאי דאיני בודל ובמוקצה מ"מ כן מועיל, ולכאור' סברא פשוטה היא הא דמהני תנאי דאיני בודל, דכיון דהאדם אומר בפירוש שאינו מקצהו ממנו ורק כ"ז שיש איסור בדבר לא ישתמש בו מחמת האיסור שבו, אבל ברגע שיתבטל האיסור רוצה להשתמש בו אמאי אינו מועיל, ורש"י לשיטתו ניחא דסבר דכל שיש איסור ביהש"מ להשתמש בו ע"כ בודל ממנו כעצי סוכה הנ"ל א"כ לא שייך בכל מוקצה מ"א איני בודל, אבל לשיטת התוס' דסבור כהרי"ף דאפי' כשיש איסור בדבר מ"מ כיון שמצד עצמו אינו מקצה עצמו ממנו נמצא שבדל ממנו ואעפ"י שבשעת איסורו אין יכול להשתמש בו מחמת איסורו, מ"מ לכשתבטל איסורו נמצא שלא הוקצה כלל, א"כ אמאי לא מהני תנאי דאיני בודל בכל מוקצה מ"א. וע"כ צ"ל דלפי' התוס' הסברא הפוכה ממש, דבאיסור שחל מעצמו ואינו בא ע"י הקצאת האדם אלא להיפך הקצאת האדם באה משום איסורו, וכיון שאיסורו חל מעצמו ולכך נאסר לא שייך תנאי בזה דהא האיסור הוא מציאות שנאסר ומה שייך לומר שהוא מצד עצמו אינו בודל ממנו והרי ע"כ אתה בודל ממנו

תנאי גם בסוכה [עכ"פ ברעועה] והא דהשמיט דין זה דסמך עצמו על מה שכתב בס' רע"ט ס"ד לענין נר וה"ה לענין סוכה דשניהם מוקצה מ"א ודין אחד להם.

שיטת שו"ע הרב דבסוכה רעועה אין מועיל תנאי דהוה נולד ובנולד אין מועיל תנאי

ובביאור הלכה שם הביא עוד דעת השו"ע הגר"ז דסוכה רעועה אין מועיל תנאי דהו"ל נולד דמעיקרא סוכה והשתא עצים ויישב בזה דעת המחבר והרמב"ם, והיינו דאעפ"י שאינו מוקצה כיון שהתנה עליו מ"מ אסור משום נולד, ואזלי לשיטתם דביו"ט אע"פ דקיי"ל כר"ש אסור נולד. ועיי"ש שהאריך לבאר דכל מעלת התנאי היא שבזה מגלה דעתו שאינו מקצה דעתו ממנו וכיון שבנולד אין מועיל דעתו גם גילוי דעתו אין מועיל בזה, ולכאור' היה נראה דתנאי דהכא היינו דוקא בדבר שהוא גורם לאיסורו כגון נר שמדליקו או סוכה שהעמידה אדם ועי"ז נאסרה ובזה הוא מתנה שאע"פ שהוא גורם לאיסורה אינו מקצה דעתו מחמת איסורו לכשתבטל האיסור, ושאינו מגרעני תמרים וכיוצ"ב שהביא שם שרק לא היו מוכנים לאדם לשימוש משום איזה סיבה ודעתו עליהם לכשיוכשר לשימושו שאי"ז תלוי בו אלא מציאות הדבר שנולד ונעשה ראוי ולכך אין מועיל דעתו כיון שעל דבר זה לא היה דעתו, משא"כ כאן הוא גורם לאיסור ועי"ז מתנה שכשתבטל האיסור ויהיה עצים ישתמש בו וצ"ע.

הכרעת הביאור הלכה

והביא שם עוד ג' דעות הראשונים הנ"ל בסוכה די"א דלא מהני כלל תנאי בסוכה שנפלה שזהו דעת התו', וי"א דמהני אפי' בסוכה בריאה שהיא דעת הרמב"ן, וי"א דרק ברעועה מועיל ולא בבריאה שזהו דעת הרשב"א, והוסיף הביאור הלכה דכיון שהרמ"א בס' רע"ט פסק כהשיטות שבנר אין מועיל תנאי אין נ"מ בכל מה שכתבנו

בביצה כאן שכתב לבאר דברי התוס' דלא מהני כלל תנאי במוקצה מ"א, דבשלמא במוקצה דשמעתין כיוני שובך או עצים דלא קיימי להסקה דלא הוה דעתיה עלייהו במילא כשמתנה שישתמש בהם הוה דעתו עלייהו, אבל במוקצה מחמת איסור דע"כ הוא איסור בביהש"מ איך יועיל עליו תנאי.

משום איסורו. משא"כ במוקצה מ"מ דכל הקדושה שחלה עליו היא רק מחמת ההקצאה שהאדם מקצהו למצוה.¹⁰ ואז חלה עליו הקדושה ובוה יכול להתנות שאינו בודל ממנו כל ביה"ש. וכשיכול באמת להשתמש בהם בביהש"מ שוב אין הקדושה חלה עליו כלל. וכן משמע במהר"ם

סיכום הדברים בענין תנאי במוקצה מחמת איסור

- א. שיטת רש"י והרי"ף רמב"ן רשב"א ור"ן ועוד, שמועיל תנאי בכל מוקצה מחמת איסור ואפי' בסוכה בריאה ואפי' לר"י דאית ליה מוקצה.
- ב. שיטת הרשב"א דבכל מוקצה מ"א מועיל תנאי כמו בסוכה רעועה ונר שכבה, וכנ"ל בשיטת רש"י, ורק בסוכה בריאה לא דאין דעתו עליה דאין סבור שתפול.
- ג. שיטת התוס' בשבת כהרשב"א לענין סוכה דדוקא ברעועה מועיל ולא בבריאה, וחולק עם הרשב"א לענין שמן שבנר שלפי הרשב"א יועיל בזה תנאי ולפי התוס' לא יועיל דמוקצה דעתו ממנו ביהש"מ וסבר שיכלה בנר.
- ד. שיטת המג"א בדעת המחבר דרק בנר שכבה מועיל תנאי הואיל והוא עשוי ליכבות משא"כ שאר דברים ואפי' סוכה רעועה דאינה עומדת כ"כ ליפול.
- ה. שיטת שו"ע הרב דבסוכה שנפלה אין מועיל תנאי דהו"ל נולד דמעיקרא סוכה והשתא עצים. ובנולד אין מועיל תנאי.
- ו. שיטת הרשב"ץ דרק בדבר שמוקצה מחמת עצמו אין מועיל תנאי אבל במוקצה מחמת בסיס לדבר האסור כנר בזה מועיל התנאי.
- ז. שיטת התוס' בביצה והראב"ד שרק לר"ש מועיל תנאי אבל לר"י אין מועיל כלל תנאי בשום מוקצה מ"א.
- ח. שיטת בעל המאור בעצם כדעת התוס' והראב"ד הנ"ל ורק בסוכה רעועה מועיל תנאי דסבר שאין בזה איסור סתירה מדאורייתא רק מדרבנן ובדרבנן מועיל תנאי.

להלכה

המחבר בסי' רע"ט ס"ב פסק לענין נר שמועיל תנאי והרמ"א חולק. ובסוכה השמיט דברי הברייתא דהכל לפי תנאו וכבר כתבנו דעת המג"א בזה בדעת המחבר דרק בנר שעשוי ליכבות מועיל משא"כ בשאר. ודעת המטה יהודה דהמחבר סמך עצמו אסי' רע"ט ס"ד שבכל מוקצה מ"א מועיל תנאי, והרמ"א דחולק היינו כשיטת התוס' שבת והגה' אשרי דדוקא בנר אין מועיל תנאי דהשתא בביהש"מ מקצה דעתו מיניה, וסבור שידלק ויכלה. אבל בסוכה רעועה מועיל תנאי דעומד מימים ודעתו שתפול.

הדרך לדינא דמוקצה מחמת מצוה

דברי המור בשיטת ר"ת שמודה לשיטת הר"י

יא) ועיין בטור שהביא שיטת הר"י דכשנפלה אינה אסורה אלא מדרבנן ואח"כ הביא דברי ר"ת וכתב עליו ורבינו תם פירש

"דאפילו בעודה קיימת" אין האיסור אלא במה שצריך להכשר סוכה, והשאר אינו אסור אלא מדרבנן, עכ"ל. ונראה מדבריו

10 וכהג' אשר"י הנ"ל.

בזה, אולם על המשך דבריו תמה החידושי אנשי שם דצ"ע דבתוספות [כונתו לר"ת] אינו מחלק בין הוסיף בהן או שעשאן יחד, דיותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא, והיינו מדברי הר"ן לכאור' משמע שאם עשה הכשר סוכה ואח"כ בא להוסיף עוד דופן בזה אינו אסור מקרא דלד' אבל בעושה כולם בב"א כולם אסורות וע"ז שאל שמר"ת משמע שגם בעשאן כולם בב"א רק השיעור הצריך להכשר אסור מן התורה והשאר מדרבנן ונ"מ לענין תנאי וכנ"ל וזה גם דלא כהר"ן שכתב שהדופן שהוסיף לא מתסרא כלל דמשמע שאפי' מדרבנן אינו אסור ומר"ת משמע שעכ"פ איסור דרבנן איכא אלא שהוא תירץ וז"ל ונ"ל דה"נ קאמר אבל ודאי ארבעתן כולן אסורות, שיעור הכשר מהיקשא והמותר משום מוקצה מדרבנן.

וכונתו מבוארת דהר"ן הוא כר"ת דשיעור הכשר סוכה הוה מדאורייתא והיותר הוה מדרבנן והנראה שלמד בדברי הר"ן לא מתסרא היינו לולא דין מוקצה לא מתסרא מקרא דלד' אבל מדין מוקצה אסורות, ובביאור הלכה הביאו וכתב עליו ולעניות דעתי לא נהירא כלל וכו' ולכן אמר אם אחר שעושה וכו' הוסיף דופן ורצונו לומר דלאחר שגמר שיעור הכשר סוכה נתיישב בדעתו שצריך לעשות עוד דופן רביעי הוא מילתא באפי נפשה, אבל אם עשה ארבעתן ר"ל שלא הפסיק ביניהם כל הארבעתן בכלל סוכה וכולן הן מן התורה. ונ"ל להוסיף ראייה דכונת הר"ן דהיותר מהשיעור אינו אסור כלל אפי' מדרבנן דהר"ן תירץ קושי' ר"י ור"ת הנ"ל כהרמב"ן דדברי הגמ' דמוקצה היינו על יום שמיני ואז אינם אסורים אלא מדרבנן דאיתקצאי לכל ח' ימים משמע דרק על יום ח' סבר דאינו אסור אלא מדרבנן ונאסרו משום מוקצה, אבל ביותר מהכשר סוכה אינם אסורים אפי' מדרבנן, ונמצא מחלוקת האחרונים בביאור שיטת הר"ן אם היא ממש שיטת ר"ת דכשיעור אסור מדאורייתא, ויותר מכשיעור מדרבנן, או שחולק עם ר"ת שאם עשאן בב"א אפי' כל הארבעה אסורות דבר

שר"ת מודה לשיטת הר"י דכשנפלה אינה אסורה אלא מדרבנן אלא שהוסיף דאפי' בעודה קיימת נמי היותר מהכשר סוכה גם אינו אסור אלא מדרבנן, וצריך עיון מהיכן למד זה דר"ת מודה לר"י לענין נפלה ורק הוסיף, אולי ר"ת חולק על הר"י דהנצרך להכשר סוכה גם כשנפל אסור מדאורייתא דהנפילה אינה מבטלת קדושתה ורק ביותר מהכשר סוכה דאינו צריך כלל למצוה בזה אינו אסור אלא מדרבנן. ולכאור' מוכרחים לומר כן דחלק, דהא ר"ת (בשבת) סבר דבאיסור דרבנן מועיל תנאי ואיהו גופיה כתב בשבת דבעצי סוכה הצריכים להכשר סוכה לא יועיל בשום אופן תנאי דקדוש דבר תורה ועל כרחך כונתו אפי' בנפלה דהא קאי אברייתא. ואסוגיא דביצה דאיירי בנפלה דומיא דרישא דברייתא בסוכה דעלמא דאיירי בנפלה וכמבואר בסוגיין [ועיין בק"נ אות ל' שכתב דזהו מקור דברי הגמ' בכלל לדברי ר"י ור"ת דגם בנפלה לר"י או ביותר מהכשר לר"ת אסורים, דומיא דרישא דאיירי בנפלה וגם בכל הסוכה]. ועל כרחך דלא למד כר"י דבנפילה נאסרה רק מדרבנן דא"כ הוה מועיל תנאי וצ"ע דברי הטור הנ"ל ושוב ראיתי שהק"נ הביא דברי הטור ותמה עליו דמהכ"ת לומר כן וצ"ע.

שיטת הר"ן ומה שנחלקו האחרונים

בפירושו אי סבר כר"ת או לא

(יב) ולשיטת ר"ת צ"ע איך יודעים איזה חלק הוא הצריך להכשר סוכה ואיזה לא ומהיכן מתחילים למודדה, והנה הר"ן כתב כעין דברי ר"ת בסגנון אחר וז"ל ועצי סוכה דמיתסרי מהקישא דחג אף דפנות בכללן שגם הן צריכין להכשר סוכה ומיהו לאחר שעשה השיעור הצריך מן הדפנות ונשלם הכשר סוכה (כגון שתי דפנות וג' אפי' טפח) אם אח"כ הוסיף דופן משמע "דלא מתסרא", אבל עשאן לארבעתן סתם כולם אסורות ומוקצות עכ"ל.

ודבריו הראשונים שעצי סוכה אף דפנות בכלל, יבואר להלן בעז"ה מה שנתכון לדייק

רק בסכך ולא בדפנות, ודלא כהרמב"ם שכתב עצי סוכה אסורים כל ח' ימי החג בין עצי דפנות בין עצי סכך, [ומהמבואר לעיל נראה שכהרמב"ם למדו כל הראשונים בסוגי' וקצת תמוה שהרא"ש כתב רק דלא כהרמב"ם ובפשוטו הוא שלא כרש"י ורי"ף וכל הראשונים]. והנה כבר הק' המהרש"א בסוכה דף ט וכן הב"י סי' תרל"ח על דברי הרא"ש דמדברי התוס' (היינו ר"ת) משמע שגם הדפנות אסורות דהא כתבו בסוגיין בביצה ותיירץ ר"ת דמה שאמר מה חג לד' אף סוכה לד' היינו לפי שיעור סוכה כגון ב' דפנות והשלישית אפי' טפח. אבל אי עבד דפנות שלימות יותר משיעור סוכה לא נפיק מקרא, ומוכח דעצי הדפנות ג"כ אסורות, וכתב ר"א מזרחי וכן כתב הב"ח וכן בק"נ אות נ' דמ"ש התוס' דעצים כדי הכשר סוכה אסורים מדאורייתא היינו לסימנא בעלמא וכוונתם לסכך של החלק הנצרך להכשר סוכה, וכן היותר הכונה לסכך הנותר על הכשר סוכה.

ובהמשך דברי הב"י שם תמה על הרא"ש דאפי' אי מדאורייתא אין הדפנות אסורות מ"מ יאסרו מדרבנן משום מוקצה, וא"כ למה תמה על הרמב"ם דדילמא מדרבנן אסור להו, ועיי"ש באריכות דבריו ותמצית דברי הב"י דהרא"ש סבר בדפנות אפי' מדרבנן לא יאסרו דאין בהם עיקר איסור מדאורייתא ורק על הסכך שבשיעור הכשר סוכה יש עיקר מן התורה, אז גם הנותר אסור מדרבנן, אבל הרמב"ם באמת סבר "דאסורים מדרבנן". ובשם ר"א מזרחי הביא שהרמב"ם סבר דאעפ"י שהפסוק קאי אסכך, מ"מ הדפנות אסורות משום דהדפנות צריכות לסכך דאין קיום לסכך בלא הדפנות וה"ל כאילו בטל הדפנות לסכך והוו כסכך ואסורים, וכוונתו דלפי"ז אסורים מדאורייתא דהא כסכך עצמו ועי' בק"נ שם ביישוב שיטת הרמב"ם מראיית הרא"ש הנ"ל, דבקרא דחג הסוכות שבעת ימים לד' כתוב סוכות מלא לומר דגם עצי סוכה בכלל האיסור כמו דילפינן ב' דפנות מיתור ו'

תורה, אבל בעשאו כשיעור ונמלך אח"כ ועשה עוד דופן אינה אסורה כלל, ומדויק לשונו שלא מיתסרא.

והוסיף הביאור הלכה דלכאור' למה לא אמר כר"ת משום מה שהקשינו לעיל דלדברי ר"ת מהיכן נדע מה החלק הצריך לשיעור סוכה ומה הנותר ולכן אמר דאם עשה כשיעור ואח"כ הוסיף נמצא שהחלק הראשון נאסר דבר תורה, אבל יותר נראה לי ממשיך הביאור הלכה דגם הוא סבירא ליה כר"ת "אך הוא מפרש דברי ר"ת דרצונו לומר דמתחילה עושה כדי הכשר ואח"כ הוסיף, ורק בזה פלג אר"ת דר"ת סבר שאפי' בהוסיף אח"כ מ"מ מדרבנן אסור, והוא סבר דבכה"ג אינו אסור מדרבנן ולא מתסרא כלל נמצינו למדים לפי"ז דהכל תלוי לפי איך שנעשתה הסוכה, אם נעשתה בב"א, כולה אסורה דבר תורה ואין מועיל בה תנאי ואם נעשתה באופן שאחר שהיה לה הכשר סוכה הוסיף עליה עוד דופן בזה אין הדופן הנוסף אסור מן התורה. ובזה נחלקו הר"ת והר"ן אם עכ"פ מדרבנן הוא אסור וכן נפסק בשו"ע כשיטת הר"ן בב' חלקים, דכל שעשאו כולם בב"א סתם כולם אסורות והיינו מדאורייתא כתחילת דברי הר"ן דעצי סוכה דמיתסרי מהיקשא אף דפנות בכלל וכו' וכו"ל ובכה"ג לא מועיל שום תנאי ורק ביום השמיני אסורים משום מיגו דאיתקצאי, ובזה יועיל תנאי דלכשתפול כמבואר בב"י, אבל אם אחר שעשה כשיעור הכשר סוכה הוסיף דופן לא מיתסרא, ומשמע דאינו צריך לתנאי כלל אלא שמותר לכתחילה ללא שום תנאי דלא נאסר כלל.

שיטת הרא"ש

(יג) ולהשלמת הענין א"א שלא להביא את שיטת הרא"ש המיוחדת דהרא"ש בסוכה סי' י"ג אחר שהביא דברי ר"ת ור"י כתב שכל האיסור של עצי סוכה הוא רק על הסכך ולא על הדפנות דהא ילפינן ליה מדכתיב סוכה לד', וזה לא קאי רק אסכך כמו שאר דרשות כגון דצריך פסולת גורן ויקב דאינו

הדפנות אסורות א"כ גם נויין ייאסר, וע"ז כתב דאפשר שלגבי נויין גם הרמב"ם יודה שאין על נויי הדפנות איסור.

ודברי הדרכי משה צ"ע טובא, א. מה שהק' עליו הט"ז ועוד, שמהגמ' משמע שנוי סוכה שעל הדפנות אסורים, בדגמ' דף י' ע"ב אמר "דמותו להניח סדין תחת הסכך לנוי" [ואין בזה משום מסכך בדבר המקבל טומאה] ואמרו בגמ' ת"ש דתניא סככה כהלכתה ועיטרה בסדינים המצוירים וכו' דזהו ברייתא דסוגיין דמבואר שתלה סדינים בסוכה, ועכשיו סבור דתלאן בתקרה תחת הסכך וקתני כשר, ודחו לה דלמא מן הצד דהיינו כפרש"י מן הדפנות שתלה הסדינים על הדפנות אבל תחת הסכך אפשר דבאמת פסול משום מסכך בדבר המקבל טומאה ואפי' לנוי יאסר, ומוכיח מכאן הט"ז דאפי' נוי שעל הדפנות נמי אסור, ומתוך כך לומד הט"ז דגם הרא"ש סובר דהדפנות אסורות דהא א"א שהנוי שעליהן יאסר והם מותרים, אלא שכונת הרא"ש רק שהסכך יאסר מדאורייתא והדפנות רק מדרבנן והק' על הרמב"ם שהביין בדברי הרמב"ם שהכל אסור מדאורייתא וע"ז הק' דהא הדפנות אינם אסורים רק מדרבנן ובודאי יש חלוקים וקולות בין איסור דאורייתא לדרבנן, כגון לענין תנאי וכנ"ל. ומוסיף הט"ז דבאמת הרמב"ם לא נתכוין שגם הדפנות אסורות מדאורייתא רק מדרבנן ואין כאן קושי כלל, וכבר הבאנו לעיל אחרונים וכיניהם הבי"י שרצו ללמוד בדברי הרמב"ם שהדפנות אסורות מדרבנן ועי"ש מה שכתבנו שהפשטות אינו כן, וכן מה שנקט הט"ז שהרא"ש סבר שהדפנות אסורות מדרבנן, הוא לכאור' דחוק מאד דהא מהרא"ש משמע שם שהדפנות מותרות וכן הבינו כל האחרונים בדבריו [ובאמת הק' למה לא אסר לכה"פ מדרבנן], והנה מה שהק' על הדרכי משה מהגמ' הנ"ל דנוי הדפנות אסורות כבר תירץ המשנה ברורה בשעה"צ אות כ"ה דאילו ראו האחרונים את פי' הערוך על הגמ' לא היו מקשים על הדרכי

דסוכות, ונמצא לפי דבריו דאסורים מדאורייתא העצים והסכך מקרא דחג הסוכות שבעת ימים לד' וכן משמע מהמגיד משנה שהביא מקור לדברי הרמב"ם מהגמ' דסוגיין דעצי סוכה אסורים כל שבעה מקרא דחג הסוכות לד' וזהו פשטות דברי הרמב"ם. ולא חילק בין סוכה לדפנות, וזה היה כוונת תחילת דברי הר"ן הנ"ל דעצי סוכה דמיתסרי, אף דפנות בכללן שאף הם צריכים להכשר סוכה, היינו לאפוקי מדברי הרא"ש אלא כדברי הרמב"ם ודבריו מורין כדברי הר"א מזרחי הנ"ל.

(יד) ויש עוד לתמוה על הרא"ש דמ"ש עצי סוכה מנוי סוכה דמפורש בברייתא דאסורים עד מוצאי יו"ט האחרון של חג, ובודאי פשטות הברייתא איירי בכל נוי הסוכה בין שעל הסכך ובין שעל הדפנות, ואיך אפשר שהדפנות עצמן מותרים והנוי התלוי עליהן יאסר, והנה הדרכי משה בס"ק ה' המוסב על דברי הבי"י שהביא בשם תשובות הרא"ש שנוי סוכה אם לא התנה עליהם מוקצים הם "ביו"ט" ואסור לטלטלן אבל בתנאי מותר "לטלטלן" מפני הגנבים וגשמים שלא יפסדו עכ"ל הרא"ש, וע"ז כתב וכן משמע מדברי רבינו בעל הטור דסבירא ליה דאסור "בטלטול" בלא תנאי וא"כ יש לתמוה אמאי נהגו לטלטל הסדינים והיריעות המצוירים שתולין בסוכה לנוי אע"ג דהאידנא אין מתנין כלל וכו', ותירץ ולכן נראה לי דנוי סוכה האסורים הם דוקא נויין התלוין בסכך אבל התלוין בדפנות מאחר שהדפנות בעצמן מותרין לדעת הרא"ש כ"ש נויין התלוין בהן, ואפשר דאף הרמב"ם דמחמיר בדפנות מכל מקום בנויין התלוין בהן אין להחמיר עכ"ל. ומפורש בדבריו דלשיטת הרא"ש באמת אין איסור בנוי סוכה של הדפנות רק שעל הסכך, דלא גרעו מדפנות עצמן ובזה יישב המנהג שבזמנינו לטלטל הסדינים מפני הגשמים אפי' בלא תנאי, אלא היה קשה לו ביישוב זה שהרי זהו רק לשיטת הרא"ש דהדפנות מותרים אבל לשיטת הרמב"ם דגם

מותרים בטלטול אפי' בלא תנאי וכנ"ל והוסיף המ"ב דלפי"ז מותרים גם בלא גשמים.

שוב מצאתי בספר הסוכה במילואים בהערות הגרש"ז אוירבך זצ"ל שכתב ממש בדברים אלה שרק ביו"ט צריך לתנאי, ובחזו"מ א"צ תנאי לסלקו ולשמרו מפני הגשמים וכדומה.

ועיי"ש בט"ז שיישב באופן אחר המנהג והוא דבסדינים שיש חשש מפני הגנבים אנן סהדי שלא תלאן שם ע"מ שיהיו שם תמיד" על כן לא איתקצו כלל ואפילו לא התנו, והוסיף השו"ע הרב שלפי"ז גם שלא בשעת הגשמים מותרים כיון שלא איתקצו כלל.

אלא שצ"ע קצת מה כונתו שלא תלאן ע"מ שיהיו שם תמיד והרי לדברינו הנ"ל בחזו"מ יכול להורידם מפני הגשמים או גנבים אפי' שכן הקצן, ורק ביו"ט לא, ומה ההכרח שלא הקצן ואפשר שגם ביו"ט היה שכיח שמיד ייגנבו או ירדו גשמים וע"כ שלא הקצן כלל.

שיטת הבה"ג

טו) עוד שיטה מחודשת מצאנו והיא דעת הבה"ג הובא בטור דאפי' בתנאי דאיני בודל אסור להשתמש בנוי סוכה רק כשנפלו מהסוכה, והוכחתו הוא מכח הקושי' שהק' הראשונים דבשבת פ"ב משמע שאיסור נוי סוכה הוא משום ביזוי מצוה שלא יהיו מצוות בזויות עליו, ובשבת בפ"ג וכן בסוגיין [ביצה] מוכח דהוא משום שהוקצו למצותן, ודעת הבה"ג לתרץ דהא דאיצטריך לביזוי מצוה היינו דאפי' באופן שהתנה שאינו בודל מהם, מ"מ כל עוד שלא נפלו יש כאן איסור ביזוי מצוה להורידם ולהשתמש בהם ורק כשנפלו אז מותר לקחתם משום התנאי. ועיין בשו"ת הרא"ש הנ"ל שהק' עליו שהרי לדבריו צ"ע איך מועיל כל התנאי דאיני בודל מהם, דהרי מכיון דיש כאן ביזוי מצוה אסור להשתמש בהם, על כרחו בודל מהן בעודן תלויין,

משה, דהערוך תי' הגמ' דילמא מן הצד היינו דילמא הסדינים היו תלויים מצד של "הסכך" ולא תחת הסכך, ודלא כרש"י שלמד מהצד של "דפנות" אלא מהצד של "הסכך", ובזה מיושבים דברי הדרכי משה מקושי' הט"ז והאחרונים.

אלא שיש לברר דברי הד"מ, והוא דלכאור' צ"ע תמיהת הדרכי משה על המנהג שנהגו להוריד הסדינים מפני הגשמים אפי' שלא התנו כלל, דהא כל האיסור להוריד הנוי סוכה וכן דפנות זהו רק להוריד להשתמש בהם מכיון דהוקצו למצותן חל עליהן קדושה ואסור להנות מהם כקרבן, אבל סתם להורידם כדי שלא יופסדו מהגשמים איזה איסור יש כאן ויותר מזה מבואר להדיא בט"ז דבאופן שאין מבטלה ממצותה מותר להנות ממנה כגון להניח עליה דבר או לסמוך עליה, [ואין מסתבר דהמנהג היה שהורידום והשתמשו בהם, דהא משמע שרק בשביל שלא יופסדו מהגשמים הורידום וכשפסקו החזירום].

והאמת דהד"מ איירי "ביו"ט גופא" וכיון דהנוי סוכה הוקצו למצותן ואינם ראויים להשתמש בהן א"כ ביו"ט אסורים אפי' בטלטול גרידא. וכן הם דברי הרא"ש בתשובה הנ"ל שנוי סוכה אם לא התנה עליהם מוקצין הם "ביו"ט" ואסור "לטלטלן" אבל בתנאי מותר "לטלטלן", וע"ז הביא הד"מ שגם מדברי הטור מוכרח דסבר דבלא תנאי אסורים בטלטול [וכונתו למה שהביא הטור בשם הבה"ג לחלק בין שבת ליו"ט לענין טלטול, והטור חלק עליו דגם ביו"ט אסור בטלטול בלא תנאי] ולכן תמה הד"מ שלפי המהרי"ל דעכשיו אין אנו בקיין בתנאי [עיי"ש הטעם בזה], א"כ איך אנו מטלטלין הנוי סוכה משום גשמים והרי אם לא התנה אסורים בטלטול, ואה"נ דבחוה"מ לא הוה ק', דכיון דאין מטלטלין להשתמש בהן מותר לטלטלם, אבל ביו"ט דמוקצים הן הרי אסורים בטלטול, וע"ז תירץ דהנוי של הדפנות אינם אסורים כלל דלא הוקצו כלל למצות נוי, ובמילא ביו"ט

והקושי הנ"ל תירץ הרא"ש דכל מה שהנוי הוקצה למצותן [כשלא התנה] הוא משום ביזוי מצוה דלולא הדין של ביזוי מצוה לא היינו אומרים דהנוי הוקצה למצותו דאין מתבטל המצוה אם ישתמש בהם, אבל משום הדין של ביזוי מצוה, אמרין דכשלא התנה באמת הוקצו למצותן ואסורים, אבל כשהתנה שוב אין כאן ביזוי מצוה ומותרים, ועיין עוד בשבת כ"ב בתוס' ד"ה [סוכה תניא] מה שכתבו עוד לתרץ בזה.

וא"כ שוב הוקצו למצותן ויאסרו כל הז' ימים כמו עצי הסכך והדפנות שאין מועיל בהם שום תנאי, כיון דעל כרחו בודל מהם ביהש"מ משום איסור סתירת אוהל שוב הוקצו לכל הז' ימים, וא"כ ה"ה לבה"ג בנוי כיון דעל כרחו בודל מהם משום ביזוי שוב הוקצו לכל הז' ימים, והרא"ש חלק עליו וסובר דודאי באופן שהתנה יכול להשתמש בהם מיד אפי' כשתלויין בסוכה ואין כאן ביזוי מצוה כיון שלא הקצן למצותן,

סיכום הדברים בענין תנאי במוקצה מ"מ

שיטת רש"י - ורמב"ם לדעת המגיד משנה ועוד אחרונים

(א) בעצי סוכה בין הסכך בין הדפנות [אפילו אחר שנפלו] אסורים מדאורייתא ואין מועיל בהם שום תנאי, 1 תנאי דלכשתפול, כיון שהוקצו למצותן וחל עליהן קדושה כשהסוכה עומדת בביהש"מ, שוב חל הקדושה לכל ז', וא"א שתפקע קדושתה. 2 תנאי דאיני בודל, כיון שע"כ הוא בודל מהם בביהש"מ משום איסור סתירת אוהל ובמילא חל הקדושה כל ז' וכנ"ל.

ובנוי סוכה אינו מועיל תנאי דלכשתפול כיון שהקצה עצמו מהם כשהסוכה עומדת שוב בטלו לסוכה ונאסרים בקדושת הסוכה לכל ז', אבל תנאי דאיני בודל מועיל [ואפי' קודם שנפלו] כיון שבאמת שייך שלא יבדול מהם ויכול לקחתם בביהש"מ כיון שאין בהם איסור סתירה.

שיטת ר"י

(ב) דבעצי סוכה בין הסכך בין הדפנות [ואפי' אחר שנפלו דהיינו ב' כהלכתן ז' על ז' וג' אפי' טפח] אין מועיל בהם שום תנאי, ואעפ"י שאחר שנפלו אסורים רק מדרבנן ומשום דכיון דאיתקצאי לביהש"מ איתקצאי לכל ז' דכיון שכשעומדים יש בהם קדושה מדאורייתא ואין מועיל שום תנאי וכנ"ל בשיטת רש"י, ה"ה כשנפלו ואינם אסורים אלא מדרבנן אין מועיל בהם שום תנאי, אבל בנוי סוכה מועיל תנאי דאיני בודל וכנ"ל ברש"י.

שיטת ר"ת ור"ן (לפי החידושי אנשי שם)

(ג) דבעצי סוכה בין הסכך ובין הדפנות הצריכים להכשר סוכה [דהיינו ב' כהלכתן ז' על ז' וג' אפי' טפח ואפילו אחר שנפלו] לעולם אין מועיל בהם שום תנאי בין תנאי דלכשיפול ובין התנאי דאינו בודל כיון שקדשו דברי תורה וכנ"ל בשיטת רש"י, אבל ביותר מהכשר סוכה מועיל בהם תנאי לכשיפול [לביאור המהרש"א] כיון שלא קדשו דבר תורה, רק מדרבנן ולכך מועיל בהם תנאי אבל תנאי דאיני בודל אין מועיל דכיון שע"כ בודל מהם משום איסור סתירה שוב חלה עליהם הקדושה לכל ז', ואפי' באופן שעשאן לארבעתן בב"א אין אסורים אלא הצריכים להכשר סוכה אבל היותר לא וכנ"ל [וצ"ע איך זה נמדה, ואולי לפי מה שעשה ואם עשה בבת אחת יותר מהשיעור צ"ע].

שיטת ר"ת ור"ן (לפי הביאור הלכה)

(ד) דבעצי סוכה בין הסכך ובין הדפנות הצריכים להכשר סוכה [דהיינו ב' כהלכתן ז' על ז' וג' אפי' טפח] [ואפי' אחר שנפלו] או כשעשאן כולם בב"א אינו מועיל שום תנאי וכנ"ל

בשיטת רש"י כיון שאסורים דבר תורה אבל בעשה מתחילה כהכשר סוכה, ואח"כ הוסיף עוד דופן, לר"ת כשהיא עומדת אסור מדרבנן ומועיל בו תנאי דלכשתפול [לביאור המהרש"א] כיון שאינו נצרך לשיעור סוכה אין בו קדושה אלא מדרבנן, ובדרבנן מועיל תנאי. ולהר"ן הדופן הנוסף אינו אסור כלל ומותר לקחתו בחוה"מ אפי' קודם שנפל ואפי' לא התנה עליו כלל, ובנוי סוכה מועיל תנאי דאיני בודל כיון שלא חלה עליהם שום קדושה.

שיטת הרי"ף

(ה) דבין עצי סוכה [הדפנות והסכך] ובין נוי סוכה ואפי' אחר שנפלו אינו מועיל תנאי דלכשתפול וכנ"ל ברש"י דכיון דביהש"מ חל קדושה עליה תו לא פקעה כל הז', אבל תנאי דאיני בודל מועיל בין בעצי סוכה ובין בנוי סוכה ואפי' לא נפלו דאעפ"י שמצד איסור סתירת אהל אסור לו לקחת עצי הסכך או הדפנות בביהש"מ, מ"מ מצד הקצאתו הוא אינו בודל מהם ומש"ה אינו חל קדושה עליהם [ואה"נ שביו"ט עצמו אסור לקחת העצים מהסוכה כל עוד היא קיימת מצד איסור סתירה אבל אם נפלו ביו"ט¹¹ ומסתמא משמע אפי' בסוכה בריאה שנפלה] או בחוה"מ אפי' כשהיא קיימת מותרים הם.

שיטת הרא"ש לפי' הדרבי משה

(ו) דבעצי הסכך אין מועיל שום תנאי וכשיטת רש"י הנ"ל, אבל עצי הדפנות מותרים ללא שום תנאי ואין בהם אפי' איסורא דרבנן ובנוי סוכה יועיל תנאי דאיני בודל וכנ"ל ברש"י [היינו נוי הסכך אבל נוי הדפנות מותר מכ"ש הדפנות].

שיטת הרמב"ם והרא"ש לפי המ"ז

(ז) דעצי הסכך אסורים מדאורייתא ועצי הדפנות אסורים מדרבנן ואין מועיל בהם שום תנאי רק בנוי סוכה באיני בודל כשיטת רש"י הנ"ל. [ותמיהת הרא"ש על הרמב"ם היתה לפי הבנתו בדעת הרמב"ם שגם הדפנות אסורים מדאורייתא שכלל הכל בבת אחת וע"ז חלק וסבר דהדפנות אסורים רק מדרבנן, והאמת שגם הרמב"ם סבר דהדפנות אסורים רק מדרבנן].

שיטת הבה"ג - הובא במור

(ח) דאפי' נוי סוכה כל עוד שלא נפלו אין מועיל בהם אפי' תנאי דאיני בודל משום ביזוי מצוה, ולאחר שנפלו יועיל רק תנאי דאיני בודל וכנ"ל בשיטת רש"י.

להלכה

להלכה נפסק בשו"ע כדעת רש"י דבעצי סוכה אין מועיל שום תנאי בין עצי הסכך בין עצי הדפנות, וכדעת הר"ן דאם עשה מתחילה רק כהכשר סוכה ואח"כ הוסיף עוד דופן אינו אסור אותו דופן כלל ומותר להשתמש בו ללא שום תנאי ובנוי סוכה מועיל רק תנאי דאיני בודל.



11 כ"כ להדיא הר"ן בדעת הרי"ף והיינו לשיטתו דמועיל תנאי במוקצה מחמת איסור כל שנתבטל האיסור וכנ"ל.

הרב בנימין ברנשטיין

דינא דבר מצרא לצורך שימוש בני משפחתו

הנה תיקנו חכמים "דינא דבר מצרא", והוא כי האדם העומד למכור בית או שדה, יש לו להקדים ולהעדיף למכור לשכינו הסמוך לו, או למי שכבעלותו שדה במיצר שדהו, כי ממידת הישר והטוב הוא, שיהיה לשכינו ב' חלקים של שדהו או ביתו, סמוכים זה לזה, והיינו לצורך שימוש המצרן עצמו, כשבא להרחיב גבולו.

ויש לדון באופן שהקונה אינו המצרן, אלא בנו של המצרן הבא לקנות בית הנמצא בסמיכות לבית אביו, כדי שיוכל לדור על יד אביו ובני משפחתו, דיש לדון דהא זה הקונה הוא אינו המצרן עצמו, ועוד הא אינו מבקשו לקנותו כדי להרחיב את גבולו של המצרן, אלא כדי לדור סמוך לקרוביו, ולכן רוצה בבית הזה דווקא, האם גם בנידון זה נאמר דינא דבר מצרא. וכן באופן שרוצה המצרן לקנות את הבית הסמוך, כדי שבני ביתו יהיו דרים סמוכים לביתו, די"ל דהא אינו לצורך עצמו ממש, אלא עבור בני משפחתו, האם כזה יש לו זכות בדיני מצרנות, דהא מנלן חידוש זה, לומר שיהא לו זכות, מדיני דבר מצרא בטענה זו, ובו ד' ענפים.

ענף א' - עצם הנידון האם יש דין מצרנות בבא לבקש לקנות כדי לדור בסמוך לאביו או משפחתו. / ענף ב' - בדין בית שיש עליו כמה מצרנים, לענין לכתחילה למי מהם יש להעדיף ולמכור, ולענין דיעבד מי מהם יכול לסלקו. / ענף ג' - לענין דיעבד כשכבר קנאו הלוקח, האם יש ביד המצרן לסלקו, והאם מפסיד המצרן את זכותו בשתיקה. / ענף ד' - בדין המוכר להאשה, לענין לכתחילה ודיעבד.

ענף א'

עדיפות לקנות שם בדינא דבר מצרא, וכשאינו הדרך לדור זה על יד זה, אין להם עדיפות בדב"מ.

אלא דלכאורה הרמ"א כתבו רק במקום מניעת פגם המשפחה, ומשמע דבאופן דליכא פגם, אין להם כח לסלק להלוקח, ואין להם זכות מצרנות, אכן בחת"ס (שו"ת חו"מ סי' צ"ה, ומובא בפת"ת שם) מבואר דאף בלא פגם משפחה יש להם דין מצרנות עליה, וז"ל: מי שמכר לצורך פרנסתו מקומותיו בבה"כ הקדושה, א' בעז"א וא' בעז"נ, ובא המצרן וסלק לו הלוקח, והוא רק מצרן למקום שבעז"א, וכו', אלא רוצה שיהי' לו ב' מקומות סמוכי' זל"ז, כדי שישבו בני משפחתו סמוכי' לו, נמי שפיר דמי, כיון דנהיגים דבני משפחה עומדים סמוכי' זה לזה בבהכ"נ, כמ"ש רמ"א סי' קע"ה סעיף י"ג. ע"כ. וכן משמע בריב"ש, במש"כ בשו"ת סימן תק"א שדרך כזה להקפיד, מי ישב בצדו, וסמוך לו, יותר משכני בתים,

הרמ"א שו"ע חו"מ (קע"ה סעיף נ"ג) מביא מהמרדכי: י"א דהמוכר במקומות בבית הכנסת, בני משפחתו יכולין לסלק המוכר משום פגם משפחה, ויש חולקין (מרדכי פרק המוכר פירות ב' הדעות). ונ"ל דהכל לפי הענין, דאם היה פגם כזה למשפחה, כגון שיושבין משפחות משפחות לבד, יש לדון כסברא הראשונה, וכמו שאמרו לענין 'המוכר קברו' וכל כיוצא בזה, ע"כ.

ומבואר בדבריו של הרמ"א דיש כח לסלק להלוקח במקומות בבהכ"נ, במקום שיושבים משפחות משפחות לבד, ודינא דבר מצרא נאמרה גם כשהמצרן צריך אותה עבור בניו וחתניו.

ולפי"ז י"ל דה"ה לענין הבן הבא לקנות בית על יד בית אביו, דבמקום ובאופן דנהיגי לדור בני המשפחה סמוכים זל"ז, יש להם

קיי"ל שבני המשפחה מבטלין המכירה, מפני פגם משפחה, כמ"ש בסי' רי"ז, כמו כן במוכר מקומו שבבבכ"נ, יכולים בני משפחתו לבטל מכירתו, ולהעמידו על מקומו הקודם, כשיש בזה פגם משפחה, ויש חולקין בזה, דלא דמי לקבר שהוא פגם עולם, וכן הכריע רבינו הרמ"א, אך כתב שהכל לפי העניין, ואם באמת יש בזה פגם להמשפחה, כגון שיושבין משפחות משפחות בפ"ע, יש לדון כסברא ראשונה. ע"כ.

ומבואר בדבריו שיש ביד אב המשפחה הזכות כדינא דבר מצרא לקנות את הבית כשהוא נמצא בסמיכות לביתו, ויכול לסלק את הלוקח ממנו כדינא דבר מצרא, וא"כ י"ל דה"ה לענין מי שבא לבקש שימכרו לו בית עבור אחד מקרוביו, בכדי שיהיו דרים על ידו, דטענתו טענה כשהוי הדרך כן להיות דרים בני המשפחה בסמיכות זל"ז, וא"כ י"ל דה"ה לענין הבן הבא לקנות בית על יד בית אביו, שיש לו בו זכות כדינא דבר מצרא.

[והיינו מדהקשה הערוך השולחן, דהלוא כשהבן יבוא לבקש לקנות שדה הסמוכה לשדה אביו אין טענתו טענה וא"כ ה"ה כשבא אביו לטעון אינה טענה, ומבואר דס"ל דשניהם שוים בזה. וכן מבואר ממש"כ לתרץ דדינם כאדם אחד. ולכן אין לחלק בין האב הבא לבקש שיהיו בניו סמוכים לידו, לאופן שהבן מבקש לקנות סמוך לאביו].

[ובענין הגדר של התקנה למניעת פגם המשפחה, יעוי' עוד בחכמת שלמה שם על השו"ע במש"כ דתקנת חז"ל לבטל המכר משום פגם משפחה, נאמרה עפ"י הגדרים והדינים שנאמרו לענין דיני בר מצרא, ולכן במקום שמשום דינא דבר מצרא אין ביד המצרן לסלק להלוקח, כגון במקום האשה שמכרה, גם הכא במקום פגם משפחה לא נוכל לסלקו להלוקח מן האשה, אך בדברי מלכיאל (שו"ת חלק א' סימן צ"ו) חולק בזה וס"ל דבתקנת מניעת פגם המשפחה יכול לסלקו אף כשמדינא דבר מצרא לא מצי

ושכני שדה'. ובלא שום פגם ג"כ. אך יעוי' במש"כ בתשובה סי' שצ"ז, וצ"ע.

ושו"ר דכבר האריך בזה בערוך השולחן (שם סעיף ס'), ומבאר דמצינו הכא בהרמ"א ב' ענינים, א. שיש להם בה זכות מכח דינא דבר מצרא, שיעמדו בני המשפחה סמוכים זל"ז, ב. ועוד דן הכא הרמ"א דיש כח לבני המשפחה לבטל מכירתו של אחד מהם, והגם דהוי נגד דעת המוכר, מ"מ במקום שיש פגם למשפחה, יש בידם לסלק לאחר מביניהם. וז"ל: כיון שבכל המחובר לקרקע יש דין מצרנות, לפיכך במקומות בהכ"נ ובהמ"ד יש בהם דין מצרנות, ומי שבא למכור מקומו, המצרן קודם, ומסלק את הלוקח, ואף על פי שיש שפקפקו בזה, דמה שייך בהם מצרנות, דהא לאדם די במקום אחד, דלא יעמוד בשני מקומות כאחד, ואם מפני שצריך לבניו וחתניו, הלא הבן בעצמו אם היה טוען טענת בר מצרא ב'שדה' הסמוכה ל'שדה' אביו, לא היינו משגיחים בו, ואיך יזכה האב בטענת בר מצרא עבורם.

מ"מ הרבה מרבתינו הראשונים, ורבתינו בעלי הש"ע פסקו לדינא, דיש במקומות בהכ"נ 'בר מצרא', והטעם דכמו דבר מצרא דבתים אנן סהדי דאין אדם אחד דר בשני בתים, ומ"מ מפני שצריך בעד בני ביתו, דינם כאדם אחד, כמו כן במקומות בהכ"נ כשזה הבר מצרא צריך להמקום, בעד בני ביתו שיעמדו ביחד, יש בזה דין מצרנות, ואדרבא בבבכ"נ יש קפידיא יותר שלא לעמוד אצל אנשים שאינם מהוגנים [ריב"ש], ולכן כמו שבבתים יש תמיד דין בר מצרא, אף שבני ביתו מועטים, כמו כן בזה אף שאין לו מי שיעמוד מבני ביתו על המקום, מ"מ הוא קודם ויעמיד מי שירצה על המקום [נ"ל], וכי"ז כשהמקום הנמכר הוא ממש אצל מקום המצרן, אבל אם הוא רחוק אף מעט, אין בזה דין מצרנות [נה"מ], ואם ע"י מצרנותו יגיע היזק להכנסת בהכ"נ, אין משגיחין על מצרנותו, דכללא הוא במצרנות דכ"מ שיש היזק ע"י המצרן, אין זה ישר וטוב [נ"ל] וי"א דכמו במוכר קברו

דמיירי הגמרא רק אצל הלוקח שיטה זו הביאהו תלמידי הרשב"א, ובחידושי הגר"ח (על הש"ס אות רע"ד) כתב דכן הוא דעת הרמב"ם (ודלא כמש"כ הב"י והב"ח שם), וס"ל דאצל המוכר יכול למוכרה למי שירצה, דהא מוכר לאו בר ועשית הישר והטוב הוא, ולא מיחייב ביה, ואצל הלוקח מהני קדימת אחד מהם, וכן משמע בנתה"מ (שם חידושים ס"ק י"ב) דכתב דאפי' לדיעה הראשונה דאין דין מצרנות במוכר מ"מ בנתרצה למצרן זכה בה. ודיעה הראשונה היינו דעת המחבר והרמב"ם והטור, [ושיטתו בדעת הטור יעוי' להלן]. וי"א דהגמרא נאמרה רק אצל המוכר, [כמבואר במ"מ והביאו הב"י שם סעיף י"ט במש"כ ויש חולקים], דהמוכר צריך למוכרה לכולם, ומהני קדימת אחד מהם, אבל אצל הלוקח לא מהני קדימת אחד מהם, והוא יצטרך לחלקה בשוה בין כולם, דהוי שליח גמור וכדלעיל, וכ"כ בחי' הגר"ח בדעת הטור, וצ"ב הא כתב הטור דמהני קדם וסילק את הלוקח ואולי כוונתו כמש"כ הב"י והב"ח (שם).

והקשה הגר"ח (שם) והא ליכא דינא דמצרנות על המוכר, והאיך כתבו הראשונים דהמוכר צריך למוכרה לכולם, ותירץ דאכן אין על המוכר חיוב, אלא דבבאו כולם, לשיטות אלו, מתחלק זכותם בקרקע זו, וכל אחד נעשה כמצרן לבדו בחלקו, וכדכתבו תלמידי הרשב"א, וז"ל: דשאני הכא כיון דאתו בהדי הדדי, זכו בה כולה, ע"כ. וכ"כ הנתה"מ (שם סק"ב) והאבנ"ח.

אכן דעת הנתה"מ בדיעה זו, דאפילו בלא באו כולם ביחד, אלא כל שגילה דעתו דחפץ בה נעשה ג"כ כל אחד מצרן על חלקו, והא דמהני קדם, היינו רק כששתקו שאר המצרנים וא"צ לדין מחילה וסילוק שלהם [וכמש"כ בפרישה שם גבי לוקח].

לענין דינא בחלוקת קרנוול, הרמ"א (שם סעיף י"א) הביא לדינא ב' דיעות לענין המצרנים שבאו כולם לקנותה מן המוכר, י"א דלכתחילה צריך למוכרה לכולם, [והוא

לסלקו, וז"ל: אם כבר מכר, אם המקום באמצע, ומשני הצדדים עומדים בני משפחה, אז אף אם מסלקים הלוקח ולוקחים המקום לעצמן, מ"מ הדין עמהם, דהוי פגם שאחר יעמוד ביניהם, ואף שהלוקח הוא אשה וכדומה, שאין בו דין ב"מ. ע"כ].

והנה לענין דינא, לכתחילה אכן איכא דין מצרנות והמצרן קודם לקנותו. ויש לדון לענין דיעבד כשכבר נמכר לאחר האם יש ביד המצרן לסלקו הימנה ויבואר להלן.

ענף ב'

הנה הא בדרך כלל יש לכל בית כמה מצרנים, וא"כ יש לדון הן כלפי המוכר למי מהם הוא צריך למוכרו, והגם שיש להבין עדיפות כדין מצרן מ"מ האם עליו למכור אותו להבין או להמצרן, וכן יל"ד לענין דיעבד כשכבר קדם ומכרו לאיש אחר וכלפי הלוקח יל"ד האם יש ביד אחד מהמצרנים לסלקו או לא.

פלגו לה בקרנוול

אמרינן בגמרא (ב"מ דף ק"ח:) הני ד' בני מצרני דקדים חד וזבין, זביניה זביני, ואי כולהו אתו בהדי הדדי, פלגו לה בקרנוול. ובביאור דברי הגמ' נאמרו ג' שיטות. א. י"א דשני דינים אלו נאמרו אצל המוכר בלבד. ב. י"א דנאמרו אצל הלוקח בלבד. ג. וי"א דדינים אלו נאמרו בין כשבא המוכר למוכרה, ובין כשהלוקח כבר קנאה. (מגיד משנה פ"ב-ה"ה, ובב"י שם סעיף י"ח, וסעיף י"ט), והיא שיטת תלמידי הרשב"א ובעל העיטור וכן כתב הב"י בשם המ"מ בדעת הרמב"ם והטור, וכ"כ בב"ח, [ובזה מיושב מש"כ הרמב"ם והטור קדם וקנאה מהני וזכה בה, והיינו דבבאו ביחד גם אצל המוכר יש דין מצרנות וימכור לכולם], דבין בבאים לקנותה מהמוכר, וכ"ש מהלוקח, הוא צריך למוכרה לכולם ולא רק לאחד מהם. וכן אם קדים חד מהם וזבין בין מהמוכר בין מהלוקח זכה בכולה, והי"א

עוד יש לדון מצד הדין של ב' מצרנים על קרקע שאין בה כדי חלוקה, הנה כתב הערוך השולחן [שם], וכתבו כדי לתרץ קושיית הפרישה, וכע"ז הקשה בנתי"מ שם מאי החידוש בסיום לשון השו"ע בהיו במדינה אחרת], דאין חלוקה חייב לתת לו כל השדה, וברשותו לחלקו בין כולם, אע"ג דקדם אחד מהם. ויש לדון בבית האם הוי ראויה לחלוקה דהא היא רשומה ברשויות כבית בבעלות אחת וא"א לחלקם לב' בתים נפרדים ברשומות הרשויות, האם נאמר דנחשב כאין בה כדי חלוקה, או"ד סו"ס במציאות שייך בה חלוקה או חלוקת זמנים, וצ"ע. והנה אם נאמר דאין בה כד"ח, א"כ לאיזה ענין נאמר דזכו בה המצרנים, וכי איזה זכות היא להם שליחותו של זה, ועוד דאפשר דאפילו הדין דגוד או אגוד לא יוכלו המצרנים לתבוע הכא זמ"ז.

כמבואר בשו"ע סי' קע"א, ושיטת רוב הראשונים הוא, שדין זה שיכול האחד לכפות את חבירו לגוד או אגוד הוא תקנת חכמים, ולדעת הקרית ספר (הלכות שכנים פרק א') זהו דין דאורייתא, והחזון איש כתב (ח' א') שדין גוד או אגוד הוא מדיני ממונות, שנמסרו לחכמים לקבוע כפי משפטי חכמת התורה שזכו בה חכמי התורה והן הן דנמסרו למשה שהרי הן בכלל משפטים. ומבואר בפוסקים דדין זה הוא יסודו כמכירה והקנאה ולא מדין חלוקת השותפות.

והיינו עפ"י מש"כ בחידושי הגר"ח מבריסק דדין זה שהמצרנים מתחלקים ביניהם, אפשר לבאר בב' מהלכים. דיש לומר דלכל אחד יש זכות מצרנות נפרדת בכל השדה, וא"כ אם יש ד' מצרנים הרי יש בפנינו ד' זכותים של מצרנות, וכיון שא"א לתת לכולם את כל הקרקע, לכן אמרינן דכשבאין ביחד מתחלקין ביניהם. ועוד אפשר לומר דאף כשיש כמה מצרנים אמרינן דיש כאן זכות מצרנות אחת המשותפת לכולם, ומתחלק הזכות ביניהם לכל אחד רק על חלק מסוים כפי חלקו

דיעה א' בהרמ"א שם מהמ"מ מתלמידי הרשב"א, ודעת הב"י והב"ח ברמב"ם וטור (שו"ע שם). וי"א דאפילו לכתחילה יכול למוכרה לאחד מהם, [והוא י"א בת' הרשב"א ונפסק בדיעה ב' ברמ"א שם, וכדלעיל לדעת הגר"ח (והנתי"מ שם) בשיטת הרמב"ם].

ובדיעבד אם מכרה לאחד מהם, י"א דזכה בה [וכדכתב הט"ז שם, וכ"נ בש"ך שם דמשמע כן ברמ"א בדיעה ראשונה ובדעת המחבר], וי"א דלא זכה בה, וצריך לחלקה בין כולם, [רשב"א ותלמידי הרשב"א וכמש"כ הסמ"ע וט"ז שם, ודלא כמש"כ בסוף דבריו ממשמעות הרמ"א, ונתה"מ שם סק"ב].

ואם לא באו שאר המצרנים לקנותה מהמוכר, וקדם אחד מהם וקנה השדה, לכו"ע זכה בכולה.

ואם איש אחר קנאו ועכשיו באים המצרנים ביחד לסלק חלקו שאינו מצרן בשדה כלל, צריך חלוקה ליתן השדה לכולם. ובדיעבד בנתן רק לאחד מהם, י"א דזכה בה, [והוא עפ"י מש"כ הט"ז בשו"ע והרמ"א שם בדיעה א' דס"ל כראשונים דסוגית הגמ' מיירי "נמי" בלוקח, וא"כ ע"כ שדינו של חלוקה שוה למוכר דא"א לנו לחלקם לב' דינים והגמרא השווהו יחד. ולגבי המוכר כתבו דבדיעבד מה שעשה עשוי, וא"כ מש"כ הגמרא פלגי לה בקרנזול היינו רק לכתחילה, והגמ' נקטה שניהם - חלוקה והמוכר - בחדא מחתא]. וי"א דלא זכה בה, ויחלקוה בין כולם [והוא בשו"ע שם דדוקא קדם מהני, וכן נראה בפשטות הגמרא, וכן מבואר בב"י וב"ח ובסמ"ע וט"ז שם, ובנתי"מ (שם ס"ק ב') דס"ל דהגמרא מיירי גם במוכר וגם בלוקח, וכתבו דלא מהני בדיעבד במכר לאחד].

וכשלא באו שאר המצרנים לסלקו ממנה, וקדם אחד מהם וסילקו ממנה, י"א דזכה בכולה, וי"א דלא זכה, וצריך לחלקה בין כולם.

בכוונתו למחלוקת סמ"ע ס"ק ל"ה והש"ך והב"ח שם, במכר המצרין חלק שדהו לאחר יעוי"ש. ובפת"ח שם נשאר בצ"ע בשו"מ]. ולכן נראה לדינא דלא הפסיד, וכל זמן שלא מכר המצרין שדהו, הגם שגילה דעתו שחפץ למוכרו, לא אבד זכות מצרנותו. וכן משמע בלשון הרשב"א הנ"ל. וכן נפסק בדברי משפט (שם סעיף ט"ו) במש"כ דהלוקח לא חשיב מצרין לשדה המצרנית ודוקא מזמן המכירה הוי מצרין, ומבואר דמ"מ המוכר בידו לסלקו הגם שגילה דעתו דעומד למוכרו, וה"ה במוכר רק שדה המצרנית.

וכן במש"כ החכמת שלמה (שם סעיף ל"א) דכשאין למצרין די מעות לקנותה, יוכל לצרף אחר עמו בשותפות. ואע"פ דהלוקח מבקש ג"כ להיות עמו בשותפות, דיכול לומר לו זה נח לי והשני קשה ממנו. והוא המעשה בשו"מ לפמש"כ הפת"ח, דלא עמד למכור כ"א חלקה, [ובמוכר חציה וטוענו הלוקח דאינו ישר וטוב לסלקני מכולה בחינם וע"ז השיבו דזה נח לי, וא"כ ה"ה בעומד למכור כולה י"ל דבעינן דיהא לתועלת המצרין אבל לסלקו בחינם לא, וצ"ע]. ובזה כתב הח"ש בפשיטות דהזכות בידו לסלקו, וכשהמצרין עומד להשכירה, מבואר ברא"ש דלא איבד זכותו והוי שפיר מצרין לזה.

א"כ נראה דשפיר יוכלו לתבוע בה דין גגור או אגוד.

בשלאחד מהמצרנים היא נצרכת

יותר משאר המצרנים

אלא דיש לנו לדון בעצם הדין האם בקרקע שאין בה כדי חלוקה אמרינן בה כלל הדין דחלוקת קרנזול, הן כלפי הלוקח שכבר קנאה האם נעשה שליח לכל המצרנים, או"ד דבזה אמרינן דלכו"ע קנאו הלוקח בשליחות של מצרין אחד בלבד, עוד יש לדון לשיטת הערוך השולחן (הובא לעיל) דס"ל דיש ביד הלוקח לחלק השדה בין כל המצרנים ואינו צריך למכור אותה כולה להמצרין הראשון הבא לסלקו, האם הכא ג"כ אמרינן כן ותהא

ולדרך הב' דהוי שותפים עליה וא"כ לכאורה הרי יהא בידם לתבוע זמ"ז גוא"ג אך הא מבואר בגמרא דגוד או איגוד לא אמרינן אלא בכולו ולא במקצתו, (בב"ב דף י"ג: 'התם נמי גוד איכא, אגוד ליכא'), דתקנת גוד או איגוד לא תקנו אלא כשהתובע יכול לתבוע את ב' הצדדים, והכא גוד איכא ואיגוד ליכא, דהא אם כל השימוש של המצרין בה הוי רק היכולת למוכרה לאחר בזה אפשר דאין לו בה זכות דבר מצרא, דהנה בפתחי חושן מביא מהשו"מ (תנינא פ"ג) דאם המצרין מסלקו על דעת למוכרה לאחר, אבד זכותו, והכא בנידון דידן הא גרע כחו מהאופן שגילה דעתו, דהא הכא אין לו בה יכולת להשתמש בה בעצמו, וא"כ אף אחד מהמצרנים לא יוכל לסלק להלוקח, דהרי י"ל להמצרין דהואיל והוא עומד למוכרו וא"כ נתברר דאין לו בה זכות דבר מצרא.

אמנם למעשה אינו נראה לומר דזאת נקראת מכירה להכא, כדי להפסיד בה דינו של המצרנות בה, דהא סו"ס אחד מהמצרנים עומד להשתמש בה עי"ז, ועוד בלא"ה הא בב"י (שם מחודש ל') מבואר דאינו מפסיד זכותו, וז"ל ועוד מטעם אחר זכיתי לשוכר החנות מפני שהיה מתפרנס ממנה ושוכר הבית לא היה רוצה אותה אלא להשכירה או "למוכרה" וכו', והיינו דנעשה כלוקח לדוחקא דליכא דינא דמצרנות, אבל מזה לבד שעומד למוכרה אינו מפסיד זכותו, [והגם דאפשר לדחוק דמיירי שם במוכר שניהם, והלוקח ישתמש בהם יחד ולכן לא הפסיד, מ"מ אינו נראה לדחוק כן], ובלא"ה בשו"מ בלשון תשובתו שם מבואר, דלא השיב כלל מדין הרוצה למכור, אלא בדין מי שכבר מכר, וכותב והנה לפי הטעם שתיקנו בר מצרא משום שנח לו יותר שיהא לו חלק בזה ויוכל להרחיב גבולו, וכל "שמכר" ללוי חלקו, שוב מה בכך "שהיה" מצרין, מ"מ הטעם לא שייך בזה, ע"כ. [וכן בנוסח השואל נראה דהמצרין מכר שדהו שהיה לו כבר, ומה שהשיבו דהוי בספק, נראה

משובה מאז שקנה הראשון שם דירתו, אך מהמכירה השניה עדיין לא חלף הזמן שהיו מחילת המצרנות].

מקור סוגיא זו היא בגמרא (ב"מ דף ק"ח.) דאמרינן לגבי הלוקח במקום שיש מצרן, ובא הלוקח לישאל עם המצרן האם לקנותה או לא: אתא אימליך ביה, אמר ליה איזיל איזבון ואמר ליה זיל זבון, צריך למיקנא מיניה או לא, רבינא אמר לא צריך למיקנא מיניה, נהרדעי אמרי צריך למיקנא מיניה. והלכתא צריך למיקנא מיניה. ע"כ.

הטעם שבשתיקה לא הוי מחילה

מבואר בזה שלא רק בשתיקה של המצרן לא אמרינן שהוא מוחל לו, אלא אפילו כשהמצרן אומר לו בפירוש לך וקנה ג"כ לא הוי מחילה, וכן נפסק בשו"ע (שם סעיף כ"ט): בא הלוקח ונמלך בבן המצר, וא"ל הרי פלוני בן המצר שלך רוצה למכור לי שדה זו, אלך ואקח ממנו, ואמר ליה, לך וקח, לא ביטל זכותו, ויש לסלק אותו אחר שיקנה, אלא אם כן קנו מידו.

בביאור הלכה זו בטעם הדבר שלא סגי הכא במחילה, אלא בעינן שיעשה עימו קנין, נאמרו ב' דרכים בראשונים, לדעת רש"י (שם) הוי מהטעם דיכול המצרן לומר לו שלא מחלו, אלא אמר לו כן כדי שיעמידנו לו שלא ביוקר, הואיל והמצרן חשש שאם הוא יבוא לקנותה, יעלה לו המוכר בדמיה הואיל וחביבה עליו. וז"ל: נהרדעאי אמרי צריך למקני. דאי לא קנה מיניה, מצי אמר ליה משטה הייתי בך, כדי להעמידה על דמים הראויין לה, שאם באתי אני אצל הבעלים, היה מעלה לי בדמים בשביל שחביבה עלי. ע"כ. והסמ"ע (שם) הביא סברא זו לדינא.

אך לדעת הר"ן (שם) והנמוק"י (דף ס"ד.) הטעם דבעינן קנין הוא, הואיל ואמרינן דיש לו להמצרן קצת קנין בהקרקע, וא"כ לא שייך בזה מחילה אלא בעי לאקנויי ליה. וז"ל: והלכתא צריך למקנא מיניה. משום דחשבינן ליה לבר מיצרא כאילו יש לו קצת

משותפת בין כולם, או"ד דזה אינו ישר וטוב וכופין אותו שיתן כל השדה להמצרן, וכן יש לדון לענין לכתחילה, בבאו שניהם כאחד לקנותו, האם צריך המוכר למכור אותו לשניהם ביחד, [והיינו לשיטת תלמידי הרשב"א, וכדלעיל], או לא, וא"כ יש לדון למי מהם עליהם למכור.

והנה בס' משפטיך ליעקב, (להרב צבי יהודה בן יעקב), מחדש דבאין בה כד"ח לכו"ע אינו צריך למוכרו לשניהם, ועוד דבזה יש להעדיף ולמכור אותו להמצרן שיש לו בה צורך יותר משאר המצרנים.

והנה זהו חידוש בהלכות אלו לכל מקום שהמוכר עומד למכור לאחד מן המצרנים, [והיינו להפוסקים דס"ל הכי, וכדלעיל], שעליו להעדיף את המצרן שיש לו בה צורך יותר, מהמצרן השני שאינה צריכה לו כ"כ, אכן חידוש זה לא נכתב בהלכות אלו בפירוש, אלא די"ל דדין זה הוי כעין הדין דהלוקח לדוחקא, וכן י"ל דהוי כעין המבואר בסעיף כ"ו לענין הלוקח הבא לבנות עליה בתים.

[אלא דיש לדון ולומר דהכא אין כוח להבן כמו מצרן ממש וא"כ יש להעדיף ולמכור להמצרן לפני הבן וצ"ע].

ענף ג'

בריעבד האם יכול המצרן

לסלק את הלוקח

עוד יש לדון האם המצרן הפסיד זכותו בהקרקע המצרנות בשתיקה, באופן דידוע הוא לכל, דהבית עומד למכירה, ובזה שלא בא המצרן לקנותו, הוי כמי שאמר להמוכר שאינו חפץ בו.

והיינו בקבלן המשווק בנין דירות האם יש ביד הקונה הראשון לסלק להלוקח השני כשבא עכשיו הלוקח הראשון שקנה אצלו דירה, כדי לסלק ללקוחות המאוחרים ממנו, בטענת דינא דבר מצרא, דהא הוא קדם וקנה את דירתו לפניהם, [והיינו כשכבר חלף זמן

דנחשב כמי שאין בזה מצרן כלל, ושפיר זכה בה הלוקח בלא קנין ומחילה כלל.

סברא זו מצאנו במש"כ הרשב"א (שו"ת ח"ג סימן קנ"ב, והביאו הב"י במחודש כ"ט) לענין המצרן שהקדים ומכר את שדהו מקודם שסילק את הלוקח, דהפסיד בזה המצרן את זכותו בה. וכתב בזה הרשב"א ב' טעמים, א. משום מחילה, ב. משום דהוי כמודה לו שהוא אינו שלוחו. וכ"כ המרדכי (שם שצ"ג ומובא ברמ"א שם סעיף כ"ט): ואם אמר הלוקח למצרן לקנות, והוא אומר: לא בעינא ליה, זכה בה הלוקח מיד, שאינו נעשה שלוחו של המצרן בעל כרחו. וחזינן שבזה הפסיד המצרן בלא קנין, והיינו דאמרינן דהואיל ואינו נעשה שלוחו של המצרן בעל כרחו, א"כ נעשה כאין כאן מצרן כלל.

וכ"כ הגרי"ז (סוף ה' שכנים) בדעת הגהות אשר"י [והרמ"ה, והביאו הטור] לענין המצרן שאמר ל'המוכר' שהוא יכול למוכרה לאחרים, דהפסיד זכותו בזה, וא"צ קנין, ומבואר דע"כ אינו מפסיד הכא מטעם מחילה, דהא אין חיובי דיני דבר מצרא מוטלים על המוכר, וא"כ אינו הבעל דבר שימחל לו, אלא דאמרינן דנעשה כמי שאין כאן מצרן ולכן הפסיד את זכותו, משא"כ כשבא 'הלוקח' לימלך עם המצרן, דבזה מבואר דבעינן שימחול לו על זכותו, ואינו מפסידו המצרן מעצם זה שנאמר דנעשה כמי שאין כאן מצרן, וכ"כ החזו"א (אהע"ז סי' ט"ז, י"ג).

לענין דינא בענין מחילה

לענין דינא נראה דהיכא דהמצרן בא לסלק להלוקח ממנה, דאם דידוע הוא דהמוכר חפץ למוכרה, והמצרן ידע מדבר זה, ובאופן שלא שייך החשש שהמוכר יעלה אותה בדמיה עבור המצרן, וקנאה איש אחר, לא יוכל המצרן לבוא אח"כ לסלקו, אכן אפילו כשקיים החשש של שמא יעלה לו אותה בדמיה, מ"מ אם הוי אגן סהדי שלא מחמת זה נמנע עד עכשיו מלקנותה, י"ל דאין ביד המצרן לסלק להלוקח ממנה.

קנין, בגופו של קרקע. ע"כ. ובבאר הגולה (שם) הביא סברא זו לדינא, ויעוי' באולם המשפט (שם) דמקשה על דבריו, דהא בשו"ע מוכח דנפסק כדעת רש"י, יעוי"ש.

הנה מבואר מכל זה, דהגם דעצם הדבר שהמצרן שותק כשיודע שקרקע המצרנות עומדת למכירה, אינו סיבה שיפסיד עי"ז את זכותו שיש לו בה, מ"מ לדעת רש"י היכא דלא שייך החשש שמא יעלה לו בדמים, שפיר תהא שתיקתו מחילה, והפסיד זכותו בזה בלא קנין, [ויעוי' עוד במש"כ הסמ"ע שם ס"ק נ"ו], אך לדעת הר"ן והנמוק"י לא הפסיד זכותו בזה ששתק.

אכן אם המצרן מודה עכשיו לפנינו שהוא לא היה חפץ בה מקודם בשעה שקנאה הלוקח, מחדש החזו"א (אהע"ז סי' ט"ז, י"ג), דבזה לכו"ע הפסיד המצרן את זכותו בה.

[יעוי' עוד בקיטון דיונה שם במש"כ דאין כאן מחלוקת ראשונים, ולכו"ע יכול המצרן לטעון לו טענת משטה].

כשהמוכר בא לימלך עם הלוקח

כל זה אמור לענין הלוקח שבא לימלך עם המצרן, אבל באופן ש'המוכר' בא לימלך עם המצרן, נפסק בשו"ע (שם סעיף ל"א) דבזה הפסיד במחילה, הגם שלא עשה עימו קנין עליה: נמלך המוכר בבן המצר למכור לו באותם דמים, ואמר ליה, זיל זבין לעלמא דלא בעינא ליה, לא צריך למקנה מיניה. ע"כ.

הטעם והחילוק בהא דאמרינן שאצל המוכר מפסיד המצרן בלא קנין הוא, דהנה מצאנו ב' דרכים שעל ידם מפסיד המצרן את זכותו בקרקע המצרנות, יש שמסתלק ממנה המצרן בדין מחילה, ובזה אכן צריך שיהא בקנין, מהסיבות המבואר לעיל, אך יש שמסתלק ממנה המצרן, הואיל ואין כאן מצרן. והיינו דבאופנים שהמצרן אינו חפץ בה כלל בשעה שקנאה הלוקח, או כשרוצה בה אך הוי בזה פסידא להמוכר, בזה אמרינן

ענף ד'

המוכר להאשה

אכן באופן שהלוקח הוי אשה [או כשנקנה עבור האשה] יל"ד האם בזה יכול המצרן לסלקה. דאמרינן בגמרא (שם) 'לאשה' וליתמי ולשותפי, לית בה משום דינא דבר מצרא. וכן נפסק בשו"ע (שם סעיף מ"ז) המוכר לאשה, אין בו משום דינא דבר מצרא.

הנה בספר גט פשוט (על שו"ע אבה"ז ה' גיטין סי' קי"ט אות נ"ט) כתב, דמצאנו בראשונים ג' טעמים לדין זה דהאשה לית בה משום דינא דבר מצרא.

א. לדעת רש"י (שם) הוא הואיל ולא הוי דרכה של אשה לטרוח ולמיזיל בתר קרקעות, וז"ל: מכר לאשה, לא מסלקינן לה, דלאו אורח ארעא לאהדורי ולבקש מי שיש לו קרקעות למכור, ומה שבאה לידו ראשון, אין לנו לומר ועשית הישר והטוב, להרחיקו מעליו. ע"כ. והנה בכוונת רש"י מצאנו ב' דרכים בגט פשוט נקט דהוא משום דכל כבודה של בת מלך פנימה, והיינו משום צניעות, וכדביאר המהר"י ווייל (ס' צ"ט), וכ"כ החזו"א (שם דף ק"ח:) אך הראנ"ח (סי' קי"ט) נקט בדעת רש"י דטעמו הוא משום דאין דרכה לטרוח, וכשיטת הר"י מגאש, (ומובא להלן) וכן נראה בדעת הריב"ש (תשו' שס"ט) בשיטת רש"י. [ויעז"ש בראנ"ח ובמש"כ שם ראה מטומטום, דדרכו לטרוח].

ב. והר"י מגאש (ומובא בשטמ"ק שם) כתב דהא דאין דרכה לטרוח, הוא משום תשישות כח ומיעוט השגתה במקח וממכר,

העולה מהאמור

וז"ל: שאין ראוי ליקח מהן קרקע כדין בן המצר, לחולשת כחם ומיעוט השגתם, ואם אירע שנמכר לאשה קרקע, אינה מחוייבת לתת אותו לבר מצרא, לפי שעשיית הישר והטוב הוא להניחה, שתקנה היא יותר מלהוציאו מידן. ע"כ. וכ"כ הרא"ש (בתשובה וכמבואר בריב"ש) והעיסור בדעת הרי"ף, ובעל המאור (שם, ויעז"ש בריב"ש שם).

ג. עוד טעם מצאנו בראשונים בזה והוא משום דלאו בני מיעבד מצוות נינהו, וכתב בקרית מלך רב (סימן א') דכן הוא כוונת הרמב"ן (במלחמות דף ס"ה). וז"ל: דשאני אשה ויתמי דלאו בני מעבד הישר והטוב נינהו ולא רמו רבנן עליהו תקנתייהו שאם לא עכשיו אימתי דלאו בני מקח וממכר הם ואפי' הם עשירים כהילני המלכה ובניה. ע"כ. והקמ"ר כתב דעיקר כוונתו הוא למש"כ 'דאשה ויתמי לאו בני מיעבד הישר והטוב נינהו, ולא רמו רבנן עליהו תקנתייהו'. אך הראנ"ח (שם) נוטה דדעת הרמב"ן הוא כדעת רש"י, והיינו דעיקר כוונתו הוא במש"כ דלאו בני מו"מ הם, וכן ביאר הריב"ש (שם) בדבריו, ונקט כן לדינא גם בשיטת רש"י.

ולפי"ז יש לדון הכא לענין קבלן המשווק דירות האם שייך טעמים אלו או לא. הואיל וי"ל דכמו שהקבלן מציע לה בית זה כמו"כ יתנו לה בית אחר, ואין לה צורך לטרוח בו, אך נראה דזה אינו מוסכם למעשה, דהא ישנם עוד טעמים בראשונים בדין האשה וכדלעיל, ועוד די"ל דחז"ל לא פלוג בתקנתם, וא"כ לדינא אין עליה דינא דבר מצרא ולא יוכל המצרן לסלקה.

א. יש דין מצרנות בבא לבקש לקנות ע"י ביתו כדי שידורו בני משפחתו סמוכים למקומו באם המנהג כן. וכן יש דין מצרנות להבין שבא לבקש לקנות כדי לדור בסמוך לאביו ומשפחתו, ולכן לכתחילה אפשר לכוף להמוכר למכור אותו להמצרן.

ב. אם יש עליו כמה מצרנים יש להעדיף את המצרן שהוא נצרך לו יותר משאר המצרנים.

ג. לענין דיעבד ביד המצרן לסלק את הלוקח. למעט באופנים הבאים: א] כשלא שייך בה החשש שמא יעלה לו המוכר בדמיו. או כשהוי אנן סהדי שלא היה חפץ בו המצרן לקנותו, אינו יכול לסלקו. ב] כשמכרו להאשה אין ביד המצרן לסלקה.

הרב חיים משה הכהן גוטשטיין

ברדין היתר כהנים לבתי חולים כהיום בא"י

הנה לאחרונה נתפרסמו מכמה רבנים רשימות של הבתי חולים מידת השכיחות שיש בהם חשש טומאה ואסורה הכניסה לכהנים, והשאלה מצוי כהיום הרבה שכהנים באים לעשות כל מיני בדיקות או ניתוחים שאין בהם סכנת נפשות כלל או אפילו סכנת אבר או שבאים לביקור חולים אצל הורים וקרובים וחברים, בשעת שנמצא שם מת ישראל, (גם גוי מת מבואר בשו"ע יו"ד סי' שע"ב סעי' ב' שיש להיזהר שהוא מטמא באוהל המת, ויש אחרונים שמחמירים בזה מדינא ויש חולקים שהוא רק מחומרא ואין כאן המקום לזה), ואפילו נפל (למעלה מארבעים יום) וכמו שמצוי היום בבתי חולים שעושים גרידות, (ולחומרא גם גוסס ישראל מטמא באוהל כמבואר בשו"ע שם סוסי' ש"ע, אכן בספר מבית לוי חלק יו"ד בפרק הרחקה לכהן סעי' ד' כתב להקל בזה כיון שיש ספ"ס כיון שאין ידוע השיעור מה חשוב גוסס וכן מחלוקת גדולה בכלל בטומאת גוסס, והגריש"א באשרי האיש יו"ד ח"ב פרק צ"ב אות ט"ז חושש כשיש חשש גוסס גמור, וגם תשוה"נ דלהלן מחמיר בזה בגוסס ישראל, אבל בגוי יש ספ"ס להקל) או מפני חדרי האיברים, ומכון פתלוגיה, וחדרי אוניברסיטה בבית חולים.

והשאלה בזה מתחלקת לשני חלקים אחד מצד חששות טומאה דרבנן כמו סוף הטומאה לצאת [עכ"פ בפתח שני] שדרך הפתח הזה שסגור עכשיו יעבור הטומאה אח"כ וא"כ חשוב כבר כפתוח ומעביר את הטומאה וכדומה, והשנית והוא העיקר החשש מצד חשש טומאה דאורייתא דבזמן שכל הדלתות פתוחים עד למקום שהכהן נמצא שם אז הטומאה עוברת ומטמא את הכהן מה"ת, או כשיש חלונות שהם נפתחים והם עכשיו פתוחים ויש גגון מעל החלון הפתוח בחדר שבה הטומאה עד לחדר שבו נמצא הכהן שפתוח שם החלון ג"כ, אפילו חור פותח טפח כבר מעביר את הטומאה באוהל ומטמאים מה"ת.

מהגרע"י בע"פ לחומרא באופן כללי, וכן בשו"ת שבט הלוי (ח"ה סי' קפ"ד) כתב שרק לצורך גדול מותר לבקר חולה אבל מייעץ שיהיה רק זמן קצר בלא שהיה מרובה ורק בספק טומאה אבל באגף היולדות כמו שנתברר לו שיש שכיחות של נפלים תמיד אסור להכנס שם אפילו לצורך מצוה.

חשש פיקוח נפש וסכנת אבר

אכן זה פשוט דמשום אפילו חשש רחוק של פיקוח נפש [אפילו באופן שצריכים אותו ללוות או לשהות עם קרובו או חבירו שאין לו מי שיהיה עמו כדאיתא בספר חוט שני על טומאת כהנים עמו' צ"ז וספר ביקור חולים פ"ח הוראה מהסטיפלער להיתר בזה], חייב לטמא עצמו להצלת נפשות, ובשביל סכנת אבר כתבו כמה רבנים היתר ליטמא בטומאה דאורייתא ע"פ הש"ך סי'

הנה ראיתי מובא בשם הגריש"א (בקובץ ויען שמואל תשע"ה סי' מ"ו) שאם רוב שעות המעת לעת של היום יש שם טומאה דאורייתא [כמו ביה"ח הדסה ותל השומר בבנין הכללי ובבנין הילדים (ותחת הגשר שם מבנין הילדים) ואיכילוב ועוד רבים] אסור לכהן להכנס לשם, והוא ע"פ דברי הרמב"ם פי"ח מהל' טומאת מת הל' ו' דאע"פ שידוע ההלכה דספק טומאה ברה"ר טהור אפילו בכמה ספיקות (אפילו כשאין חזקת טהרה תוס' ריש נדה וחולין י' ורשב"א שם) כמו שכתב הרמב"ם שם בהל' א' מ"מ כל זה בספיקות אבל כשיש רוב טומאה אין היתר זה ע"פ הגמרא בכתובות ט"ו ע"ב, אכן שם הוא ברובא דאיתא קמן אבל לכאורה ה"ה ברובא דליתא קמן, [אכן יש לעיין אם הוא מה"ת או שהוא רק מדרבנן וא"כ יש להתיר לצורך], וכן בספר מעין האומר ח"ז פרק ה' מביא תשובות

טומאת כהנים) כבר כתוב במחבר וברמ"א סי' שע"ב סעי' א' ע"פ הגמרא בברכות להתיר להטמא בטומאה וודאית אם הוא רק מדרבנן מפני מצות לימוד התורה וניחוס אבלים, וכתב בערוה"ש שם סעי' א' שה"ה בשביל מצות ביקור חולים מותר, וכתבו האחרונים שה"ה לצורך חולה אפילו אין בו סכנה מותר להטמא בטומאה דרבנן כיון שהרי חולה שאין בו סכנה הוא קיל יותר מדבר מצוה כמו שרואים דלמצה לא התירו שבותין כמבואר בסי' ש"ז סעי' ה' ולצורך חולה שאין בו סכנה הותרו השבותין עכ"פ כשא"א לעשות שינוי כהכרעת המ"ב סי' שכ"ח סקנ"ו (ראה דברי המח"ש סי' של"ח על מג"א סק"א בשם התוספות שבת).

סוף טומאה לצאת

מהלכה למשה מסיני או מדרבנן

אכן הגריש"א (באשרי האיש יור"ד ח"ב פרק צ"ב סעי' ו') הורה שיש לחוש להחמיר כשיטת התוספות יו"ט (אהלות פ"ז מ"ג) שהוא מדאורייתא מהלכה למשה מסיני, ובשד"ח (ח"ג מערכת הטית כלל מ"ד) האריך הרבה מאד בסוגיא זו במחלוקת גדולי הפוסקים בזה, ובסתירות בדברי רש"י ומה הוא שיטת רוב הפוסקים, אכן זה נראה מדבריו שזה פשוט בפשיטות דלהלכה אין לחשוש לדאורייתא רק בפתח הראשון אבל בפתח שני הוא וודאי רק מדרבנן וא"כ אם הוא בקומה אחרת מהטומאה הוא כבר רק טומאה דרבנן, וכן נראה דנקט בשו"ת שבה"ל שם, וא"כ בדרך כלל הוא פתח שני והוא רק מדרבנן, וכן הרי כתב השד"ח עוד שם מהאחרונים דרק כשיש רק פתח אחד שאז וודאי יצא דרך פתח זה או י"א דהוא טומאה דאורייתא מהלכה למשה מסיני אבל כשיש כמה פתחים אז מה"ת הולכים כל פעם בטר רוב ואומרים שהוא יצא משאר הפתחים ולא דרך המקום שהוא נמצא והוא טהור מה"ת, וצ"ע מלשונם מה יהיה הדין כשיש שני פתחים אם הוא מה"ת דכן משמע מדכתבו הנימוק משום רוב וכאן

קנ"ז סק"ג שהותר לאו לסכנת אבר, כמו בספר מבית לוי הנ"ל שם סעי' ג', אכן כתוב שם משום שאינו טומאה וודאית, וצ"ע דהרי האבר שנמצא עמו בחדר מטמא באוהל, ואפשר דמייירי באופן שאינו אבר שלם, ובתשוה"נ ח"ד סי' רס"ב מתיר מטעמים אחרים בתנאי שיהיה הסכמת גדולי ישראל, אכן בח"ו סי' רל"ה כתב להיתר ע"פ מה ששו"ט ע"פ הש"ך ועוד טעמים וצירופים כדלהלן, ובחוט שני שם כתב דצ"ע להתיר הלכה למעשה ע"פ הש"ך, אכן יש לי אריכות בזה הש"ך במק"א, ובמשמרת שמחות שיעור ז' מביא מהגרשז"א שהקיל משום חשש זיהום וחשש פיקו"נ, והציץ אליעזר ח"ג סי' צ' מתיר ע"פ הש"ך, ולכאורה יש לעיין בדברי הפת"ת באבה"ע סי' י"ז סק"א לגבי השאלה אם תפרו את היד או האצבע של האדם לגופו אם עדיין מטמא האבר את הכהן שהוא מחובר אליו או לכהנים אחרים הנמצאים עמו באוהל או ע"י נגיעה, דמצינו בתוס' ב"מ קי"ד ע"ב ד"ה א"ל דאליהו טימא עצמו למת אע"פ שהיה כהן כיון דעתיד להחיותו אינו מטמא א"כ ה"ה כיון דעומד להתפר יחד עם האדם אינו מטמא, וראה עוד בשו"ת שבט הלוי ח"י שהאריך בזה, אכן להכנס לבית חולים לזה יש להתיר כמו שיתבאר להלן.

אכן כתלמיד הדן בקרקע לפני רבותינו מאורי הדור כתבתי בירור סוגיא זו בקוצר אמרים כפי השגת ידי הכהה בעזר הקל יתברך ואיני מורה הוראה בזה רק ליבון הדברים, אע"פ שחלק גדול מן הדברים כבר נכתבו בקובצי הלכה מ"מ יש בה כמה נקודות חדשים לבירור ההלכה שלא ראיתם בכתובים.

טומאה דרבנן לצורך מצוה

הנה בדבר החשש מטומאות דרבנן כמו עיקר החשש שיש בבתי חולים שהוא דין סוף טומאה לצאת שלהלכה נקטו רוב הפוסקים שהוא רק איסור מדרבנן כמו שכתב המשנ"ב סי' קכ"ח סק"ח (עכ"פ לגבי

סוגיא זו ממה שפרסם בקובץ מבית לוי ח"ט מכמה אנפי להיתר.

לילך לביהכנ"ס להתפלל בציבור או להביא לו אוכל לסעודת שבת הרגיל בהם בכל שבת

אבל לפ"ז לצאת מן החדר לילך להתפלל בציבור בבית הכנסת של הבית חולים לכאורה יל"ע כיון דדנו האחרונים בהיתר שבות דשבות לצורך מצוה אי הוא היתר לצורך תפילה בציבור דהחוי"י סי' קי"ט כתב דתפילה בציבור אינו כדבר מצוה, אבל הפרמ"ג סי' תרי"ג א"א סק"ח חולק עליו, (וכהיום חידש בשו"ת ארץ צבי ח"א שתפילה בציבור חמור כיון שאין לנו כוונה בברכה ראשונה יעו"י"ש), וכן יל"ד אם מותר לו לילך להביא לו אוכל לסעודת שבת הרגיל בהם בכל שבת ואינו רוצה לאכול מאכלי הבית חולים וגם רוצה לעשות קידוש על היין בעצמו, וצ"ע.

ביקור חולים לציבור אב ומורים

הנה בדבר מה שכתב בשו"ת שבט הלוי ח"ה סי' קפ"ד דאע"פ שמעיקר הדין אפשר להתיר להכנס לבית חולים כשיש רק חשש טומאה דרבנן כדי לבקר חולה דטומאה דרבנן הותר במקום מצוה מ"מ טוב להחמיר בזה כיון שמתנאי מצות ביקור חולים הוא שיתפלל על החולה כמבואר ברמ"א בסי' של"ה סעי' ד' מהב"י בשם הרמב"ן והרבה פעמים שוכחים להתפלל על החולה, אכן נראה דאם הוא אביו או אמו או אפילו חמיו או מזקיניו או מרבתיי שיש בהם מצות כיבוד הורים או מורים מותר לכתחילה ואין חשש זה שאפילו לא התפלל עליהם קיים את המצוה של כיבוד הורים ומורים.

טומאת אוהל

אמנם עיקר החשש הוא מצד חשש טומאה דאורייתא בשעה שהפתחים פתוחים, הנה כשהוא רק ספק טומאה ואין חשש שרוב היום יש שם טומאה דאורייתא ידוע מחלוקת

אין רוב, ומצד שני כתבו כמה פעמים דרק כשיש פתח אחד דוודאי יצא דרך שם ומשמע דאם יש שני פתחים כבר אינו מה"ת וצ"ע, אכן ברה"ר י"ל דבשניים כבר הוא ספק טומאה ברה"ר וטהור, אבל הם לא דיברו ברה"ר, וכן בנידו"ד שייך זאת כיון דיש את חדר המדריגות ויש את המעליות.

ואם הוא ספק שקשה לברר אם הוא בקומה שיש טומאה שסופו לצאת דרך שם הוא ספק טומאה ברה"ר דטהור כמו שיתבאר להלן ורק אם ברוב הקומות יש טומאה לצאת א"כ נטמא ואסור, אכן אפילו נאמר שהוא ספק גמור אפילו בפתח שני אי הוא מה"ת או מדרבנן מ"מ יש לנו ספ"ס ספק הוא מדרבנן ואפילו הוא מה"ת מ"מ יש עדיין מיעוט קטן שאין הטומאה שעומד לצאת דרך שם אם יש מיעוט קומות שאין שם טומאה שעומד לצאת משם.

[וראיתי לדון עד כמה חשוב סוף טומאה לצאת אי אפילו לימים רבים ואי אפילו אחר שיפגם הטומאה, וצ"ע].

טומאת בית הפרס

אכן מצד הדין דספק טומאה ברה"ר טהור לבד בלי הנימוק דלעיל לכאורה אין להתיר להכנס ללא צורך אפילו כשיש רק במשך היום חצי מעת לעת טומאה כיון שמצינו שגזרו חז"ל טומאה על בית הפרס שהוא שדה שנאבד או שנחרש בו קבר והוא מדרבנן אפילו שהוא ספק טומאה ברה"ר מ"מ כיון שהוא בספק טומאה קבוע לעולם החמירו בכך כמבואר בתוספות פ"ב דכתובות כח,ב, לפ"ז לכאורה אין היתר של ספק טומאה ברה"ר בזה בבתי חולים, וכן מדברי הגמרא בע"ז ל"ז ע"ב דספק טומאה ברה"ר אין מורין כן הלכה למעשה, אבל וודאי שיש היתר להכנס במקום ספק טומאה ברה"ר לצורך ביקור החולה וניחום אבלים וכדו' כיון שהותר טומאה דרבנן לצורך מצוה כנ"ל וודאי מורין כן גם כן ככה"ג וכדומה, וראה בספר אמרי יעקב על החכמת אדם על הל' א"י מש"כ באורך

מהבתי כהונה בבית ועד סי' א' שמסתפק בזה, וגם על נשים הסכימו הערוה"ש ושו"ת זכר יצחק סי' ס"ז כהרשב"א ריש נדה שחשובים להצטרף לרה"ר.

הלך אחר הרוב בספק טומאה

אכן כשיש חשש טומאה ברוב שעות היום שיש טומאת מת וכדומה לכאורה אין היתר בזה כנ"ל, אכן י"ל כיון דברוב שעות היום הדלתות של החדרים שבהם נמצאים הטומאה סגורים ובפרט מקומה לקומה שיש עוד דלתות מחדרי המדרגות והוא כמעט כמו העצה של עשיית דלתות כפולות דבזמן שזה הדלת פתוח הדלת השני סגור א"כ גם בזה צריך שיהיה כמה דלתות פתוח בבת אחת וא"כ אין כבר חשש טומאה דאורייתא כשאחד מהם הוא סגור אלא הוי טומאה דרבנן של סוף הטומאה לצאת, וא"כ כששוהה זמן מועט וודאי י"ל דבזמן זה לא נפתח הדלתות וכמו שמצינו באחרונים שדנו היתר מרוב הזמן שאינו אסור שיש לילך בתר רוב הזמן, כמו במי שנמצא במדבר שאינו יודע מתי שבת דנו מצד רוב ימים אינו שבת, או אשה ששכחה יום הווסת אזלינן בתר רוב ימי היתר, ואין הראיות שכתב שם שכמה אחרונים חולקים על זה מוכחים כלל.

ואפילו אם שוהה זמן רב אז מקומה אחת לשני עדיין מסתבר שאין שניהם פתוחים באותו זמן, אלא אפילו באותו קומה י"ל דדנים על כל רגע ורגע בפ"ע ובכל רגע יש לילך בתר רוב שאין אז טומאה, והאריך בזה בספר קובץ דבי דינא של הגאון ר' ניסים קרליץ על יור"ד ח"ג במאמרו של הרב מרדכי יהודה קראוס שליט"א רב בירוחם משו"ת אבנ"ז יור"ד ח"ב סי' תס"ו סקט"ז - י"ח מפורש להקל, וראה בהמשך, אכן בתשו"ת ח"א סי' תרע"ז חושש לכך, וכן בשבה"ל כתב לקצר הביקור.

אכן באופן שהוא סוגר את החדר שהוא נמצא שם (עכ"פ שלא יהיה פתוח כשיעור פותח טפח) במשך הזמן שנמצא שם כהוראת כמה גדולי ישראל מותר גם

האחרונים אם יש איסור לאו של לא יטמא או משום הלאו של על כל נפשות מת לא יבוא גם בספק טומאה אפילו שהוא אינו נטמא בפועל בספק טומאה ברה"ר מ"מ איסור לאו יש בזה, לכאורה במחלוקת זו אין שום הכרעה לאיסור אלא נוטה להיפך שיש הכרעה לקולא בשני הלאוין מכמה ראיות כמו שיראה המעיין באחרונים א"כ למעשה יש להקל בזה כיון דעל הלאו של על כל נפשות מת לא יבוא כתוב בחת"ס סי' ש"מ דהוא רק בנכנס לאוהל שנמצא שם המת ממש, חוץ מן הנידון אם כהן הדיוט נזהר בלאו זה או רק כהן גדול, ובצירוף הנימוקים שהובא להלן בסוף המאמר לצירוף.

ספק טומאה ברה"ר בלילה

ובבית חולים ובשירותים

אכן יש לבאר דבבית חולים יש זמנים או מקומות שאינו חשוב רה"ר לדעת כמה ראשונים כמו בשעות הלילה דנחלקו בזה התוספות סוטה כחב, ד"ה ברה"ר דצריך שיהיה דוקא ביום, אבל באור המאיר סי' א' כתב שכתבו התוספות רק לטומאת מדרס, משא"כ להרמב"ם בכ"ד גם בלילה חשוב רה"ר וכן מסיק להלכה בשו"ת אחיעזר סי' ו' אות ג', ואפילו אם הם בחצר אחת עם מחיצות סגי אבל כתב החזו"א אהלות סי' ט' סקכ"ה דלא מועיל שרואים זה את זה אלא עומדים יחד, וכן דנו השערים המצויינים בהלכה והתשורת שי סי' תקנ"ט הובא בשו"ת מנח"ש תניינא סי' ק' ועוד רבים על בתי חולים מצד ספק טומאה ברה"ר וכ"כ במשמרת שמחות שיעור ב' בשם הגריש"א שחשוב רה"ר, אכן כשנכנס לשירותים כשעדיין לא סגר לגמרי ופתוח כשיעור טפח אבל כבר אינו מצטרף עם שנים מבחוץ לכאורה אינו רה"ר, אמנם ראיתי בקונטרס אתרא קדישא מירון תשע"א עמו' ע"ב הביא בשם גדולי ההוראה שחשוב כרה"ר, כיון שהם ציבוריים, עי' רמב"ם אבה"ט כל פרק כ', ואם גוי מצטרף מביא הרע"א על רמב"ם משאה"ט פט"ז ה"ב

משום כלאים הוי בזיון גדול ודוחה לאו בשו"ת וגם שם ידוע דמשום כלאים הוא].

אכן אם הוא נמצא בחדר סגור והוא פותח את הדלת ומביא את הטומאה עליו לכאורה אין זה חשוב שב ואל תעשה אלא כקום ועשה ואינו נדחה מפני כבוד הבריות.

רוב התלוי במעשה

אכן יש לדון בזה דכיון דסגירת הדלת בדרך כלל הוא דבר התלוי במעשה, ורוב התלוי במעשה אינו חשוב רוב לדעת הרבה פוסקים ע"פ הגמרא בבכורות כא,ב, אכן יש הרבה שחולקים על כלל זה שאין ההלכה כרבינא כמבואר באריכות גדולה בגמרא מהדורות מתיבתא על בכורות ח"ב מערכה י"ד אות א' ו ב', וכן יש הרבה אחרונים שהוא רק דין מדרבנן ובדרבנן יש להקל כנ"ל, וכן י"ל דמצד טבעי צריך להיות סגור הדלת והמעשה הוא לפותחו וא"כ אפילו רוב זמן הוא פתוח אינו חשוב רוב.

חזקת חיים

אכן לכאורה אין לדון מצד חזקת חיים שרוב חולים לחיים כמו שכתבו כמה אחרונים בתשורת שי שם וציץ אליעזר שם כיון שבבית חולים אין הנידון על אדם פרטי אם הוא חי או מת אלא על הבית חולים אם יש שם עכשיו טומאה אם לאו ובה אין חזקה אלא להיפך יש שם באופן קבוע מתים ואברים וכדומה והסטטיסטיקה הוא שיש טומאה, וכבר כתבו שלכאורה בזה הולכים בתר הסטטיסטיקה, ויש אריכות בזה, ומצאתי במאמרו של הרב מרדכי יהודה קראוס הנ"ל שג"כ כתב באריכות נפלא בזה, ויל"ע בספק מה הוא רוב הזמן וקשה לברר זאת מה הדין בזה.

הנה לכאורה לא טוב לסגור הדלת בחדר כדי שאם נוצר עכשיו טומאה שלא יכנס הטומאה לחדר, דהרי לפעמים נכנסים אנשים פרטיים לחדר אפילו שלא לצורך החולים כ"כ שפותחים את הדלת ומביאים את הטומאה לחדר בידיים ונמצא גורם להם

באופן ששוהה שם זמן רב כיון דבזמן זה הרי האדם נמצא בחדר ששם לא נכנס עכשיו הטומאה וגם אין סוף הטומאה לבוא כלל לשם ומשום מיעוט הרי ספק טומאה ברה"ר טהור, [והיה אפ"ל דמותו בכל אופן להכנס אפילו כשרוב שעות המעת לעת פתוחים כל הדלתות עד המקום שהוא נמצא שם, וצ"ע בזה].

נטמא בשב ואל תעשה בנכנס בהיתר

ויש להוסיף נקודה חשובה מאד להיתר באופן שאין פתוח הדלתות ועוברת הטומאה ברוב שעות היום אבל החשש הוא מפני שבזמן רב ששוהה שם לכאורה וודאי שהדלתות נפתחים ונטמא והוא, דאחר שהוא כבר נכנס לבית חולים לזמן מועט מאד בהיתר גמור שבדרך כלל הרוב הוא שברגע זה לא פתוח הדלתות ולא נטמא א"כ אחר זמן זה עכשיו אפילו שהוא נטמא הוא רק בשב ואל תעשה בזה שהוא אינו יוצא לברר אם יש טומאת מת אז אפילו וודאי יש טומאת מת מ"מ לכו"ע בזה דוחה כבוד הבריות את האיסור של טומאת כהנים שהוא עשה שאינו שוה בכל כמבואר בפת"ת סי' שע"ב סק"ד בשם ספר משנת חכמים ריש הל' יסו"ת בצפנת פענח אות ט"ז וכ"כ היד אברהם שם משם התוספות והרשב"א.

ולא תקשה א"כ למה חייב הכהן הישן לצאת ערום כשיש טומאה דאורייתא בבית ואינו נדחה מפני כבוד הבריות דאין עצה ותבונה נגד השם כדאיתא ברמ"א שם והרי הוא רק בשב ואל תעשה כתמיהת החו"י סי' צ"ה, דתי' היד אברהם דצ"ל דמיירי שנכנס בשעת שהיה כבר הטומאה בבית אלא שלא ידע מזה דבכה"ג חשוב השהייה כמעשה בקום ועשה, [ומה שת"י התומים סי' כ"ח סק"ב הביאו הגליון מהרש"א שם לא הבנתי דמה שכתב דלצאת ערום אינו בזיון גדול ואינו דוחה לאו אפילו בשוא"ת כיון שיודע שיבוצא מפני טומאת מת כמפורש בתוס' שבועות לב, ד"ה איסורא, והרי מפורש בתוס' שם שפשיטת הבגדים בשוק

החמירו כנמצא במדבר לשמור שבת בכל יום ולא אזלינן בתר רוב ימים לקולא כתמיהת המג"א סי' שמ"ד, אבל המג"א תי' באו"א].

הנה לא משמע כך בראשונים ואחרונים כלל, דוודאי מקילים בספ"ס כמו שכתב הרוקח הובא במג"א סי' של"א ושאר כל הפוסקים שמעוברת כהן יכולה ליטמא עצמה מדין ספ"ס שמא נקבה היא ואפילו זכר הוא שמא נפל הוא, (מפורש לנידו"ד ממש ספ"ס לקולא גם באין שני הצדדים ספיקות גמורים), אכן י"ל דהחיוב השמירה הוא רק הכהן על עצמו ולא אחרים עליו וכ"ש האשה, אכן י"ל דכהנים שאין קרבתם ועבודה לא שייך כל הענין של השמירה, ובתשובה"נ בעצמו כתב להקל לכהן לשהות באוהל עם גוסס גוי משום ספ"ס, וסותר עצמו בדבריו.

אמנם יש לציין גם שמצינו גם בלא כל זה כמה צדדים להתיר אמנם וודאי לא על זה סמכתי יתדותי אלא כמו שנתבאר לעיל אלא שצירפתים לצירופא בעלמא.

א. בחזו"א יור"ד סי' ר"י סקט"ז כתב דהסומך עצמו על שיטת רב האי גאון והתוספות והבעל המאור והרשב"א בברכות ועוד ראשונים שסברי שאפילו יש טומאה דאורייתא התירו מפני כבוד הבריות מפני שהוא עשה שאינו שוה בכל אין מזחחיין אותו, וכמו שתמה האבן העזר בחי' לברכות והפנים מאירות ח"ב סי' נ"ז על הרמ"א בישן ערום שיש לו לצאת מיד ערום כמובא בפת"ת סק"ה, ומפורש ברה"ג וסיעתו דלפ"ז הגירסא בגמרא הוא דה"ה לניחוס אבליים מותר טומאה דאורייתא וא"כ ה"ה לביקור חולים, אבל צ"ע מה הדין לחולה שאין בו סכנה, ולפלא שלא הזכירוהו השבה"ל והגריש"א הנ"ל.

ב. דלפי פשטות שיטת הש"ך סי' שע"א סק"ח וסי' שע"ב סק"ב שאפילו שיש פתח פתוח הוא מעביר את הטומאה מאוהל לאוהל שני רק מדרבנן, א"כ טומאה דרבנן

לעבור על איסור דאורייתא לטמא את הכהן אפילו שהוא במתעסק או בשוגג שאין הם יודעים כלל שיש כהן מ"מ יש איסור דאורייתא בשוגג ובמתעסק לפחות מדרבנן בזה כדמוכח מכמה ראיות, אכן ראיתי מהגריש"א ומבית לוי שם ותורת היולדת פ"ז הערה י"ב ועוד שכתבו שיותר טוב לסגור כל פעם החדר דאפשר דעד עכשיו לא היה טומאה וברגע זו נתחדש שם טומאה בכל מיני אופנים ונטמא.

[ואין לאסור להכנס מפני שמכשיל את האנשים שפותחים את הדלת ומטמאים את הכהן שלוקה כמבואר ברמב"ם הל' אבל פ"ג ה"ה נמצא הוא עובר על לפני עור שמכשיל את המטמא אותו שהוא כעין תרי עברא דנהרא, דכיון שהוא מותר לו להכנס א"כ מותר גם לפתוח הדלת, ואלא מה שיש לדון אם אין איסור לפתוח הדלת מפני חשש מיעוט המצוי והסטטיסטיקה שיש כהן עכשיו בבית חולים שהוא מטמא אותו כמו שמצינו שדן בספר אבני חן בכעין זה אם מותר להכנס במכונית עם מת תחת מנהרה אע"פ שיש צד שיש כהן, והגריש"א מתיר זאת אשרי האיש שם סעי' א' משום שלא הוחזק כהן, ודלא כהוראת הגרמ"ש קליין ועוד להחמיר בזה].

שמירה בכהנים

ודברי התשובה"נ (ח"א סי' תרע"ז) שיש דין שמירה בכהן ליזהר מליטמא ממת כדכתיב ושמרתם את כהונתכם א"כ אסור אפי' בספ"ס כמו שכתבו כמה אחרונים בשמירת המצות מחימוץ שאפילו מספ"ס יש לשמור, או מדין קדושים תהיו דבקדשים כתב הרמב"ן ריש חולין אין דין ספק טומאה ברה"ר, [וכן מצינו כעין זה בשו"ת שבה"ל (ח"א סי' רע"ד) לענין אחר שכתב ע"פ הרמב"ן (בחולין ב,ב) שהיכי שכתב ושמרתם היינו הכוונה שצריכה שמירת וודאית, ולמדו כמה אחרונים מזה דבמצה דכתיב ושמרתם את המצות לא מועיל ספ"ס, וא"כ ה"ה בשבת שכתב ושמרתם ולכן

ה. בגליון מהרש"א (שם ד"ה שהוא) כתב שיש מקום לצירוף דעת האחרונים שכהיום אין הכהנים מיוחסים כלל והוי רק ספק כהנים, כמו שהביא בסי' ש"ה סעי' ח' את היעב"ץ שאין צריך כהיום ליתן חמשה סלעים לכהן בפדיון הבן, וכן הביא בסעי' י"ח את תמיהת התוס' יו"ט שאין הכהנים מוחזקים, אע"פ שהרבה אחרונים חולקים ע"ז כידוע אכן לצירוף כתב שמועיל, וכ"כ בתשוה"נ שם ובמשמרת שמחות שם שמועיל.

ו. לגבי סוף טומאה לצאת יש את שיטת הכל בו בשם הר"י מאיר"א בשם רבינו נתנאל הביאו הב"י סי' שע"א שאין כלל דין סוף טומאה לצאת רק בכלים ולא באדם בטומאת כהנים כיון שאין הכהן מוזהר רק על מה שהנזיר מגלח ונזיר אין מגלח על סוף טומאה לצאת, וכ"פ הרשב"ש בתשובה האחרונה, אכן להלכה לא הסכימו לזה אפילו באיסור דרבנן, והאריך בזה בשד"ח שם, ובמשמרת שמחות בשיעור ה' כתב מהגר"ש"א שאפשר לצרפו.

ז. בביקור לחולה שיש בו סכנה יש כאן לכאורה גם צירוף שיטת הרה"מ והביא דבריו המחבר בסי' שכ"ח סעי' ו' שמותר לחלל שבת לכל דבר שהדרך לעשותו בחול לצורך חולה שיש בו סכנה אפילו שאין בזה חשש פיקוח נפש לחולה בלא זה א"כ ה"ה ביקור החולה אע"פ שאין זה פיקוח נפש מ"מ בדרך העולם שיש צורך לחולה למבקרים וזה מועיל לרפואה, אכן ידועים דברי הביאור הלכה שם ד"ה כל שרגילים שהאריך הרבה להוכיח מן הראשונים דלא כדבריו, אכן לצירופא להיתר הוא מועיל, אמנם בגליון אליבא דהלכתא (אהבת שלום) על סי' שכ"ח כתבו מהגר"ח קנייבסקי שזה אינו היתר, ולא ידעתי למה, ואפשר דלצירוף מועיל.

הותר לצורך מצוה, אכן כמבואר בפת"ת סק"ג מהמג"א סי' שי"א סקי"ד וסי' שמ"ג סק"ב שחולק עליו, ועוד מצינו רבים שפירשו אחרת כוונת הש"ך לסוף טומאה לצאת שהפתח סגור עתה, ויש שפירשו שרק שיעור פותח טפח עד ג' טפחים אז מה"ת יש לבוד ואינו עובר והוא רק מדרבנן כמבואר בשו"ת חלקת יעקב יור"ד ובאגר"מ יור"ד ח"א, אכן בחכמ"ש סי' קכ"ח סעי' מ"ג עושה ספ"ס מזה, וראה חזו"ע אבילות ב' עמו' ל"א עוד מאחרונים בזה.

ג. שיטת הראב"ד (הל' נזירות פ"ה הל' ט"ז) לדעת כמה מגדולי הפוסקים כהיום שכולם טמאי מתים אין איסור לכהנים להטמא למת וי"א דלא רק מלקות ליכא אלא גם לא איסור דאורייתא, והלח"מ כתב דגם רש"י ס"ל כן, ובשו"מ (מ"א ח"א סי' מ"ו) כתב דלאו יחידאה הוא כדברי המשל"מ אלא גם הסמ"ג עשה רל"א ור"ת הובא בשל"ג על הרי"ף הל' טומאה סברי כהראב"ד, וברע"א מהדורא תנינא סי' י"ח ובמשל"מ משמע דאפילו מדרבנן אין איסור ליטמא למתים, ויש מן האחרונים שצירפיהו לצד קולא בספ"ס כמבואר בפת"ת שם סק"ט, וזה הטעם להקל הוא אפילו באופן שאינו לצורך חולה שיש בו סכנה, אבל יעויין באריכות בשד"ח שאין זה פשוט כלל מדגו"מ בסופו והחת"ס בכ"ד.

ד. מצינו שיטת רש"י ר"ת והיראים דאם כבר נטמא אז כל אותו יום מותר להטמא מה"ת אלא רק מדרבנן אסור לו להטמאות שנית ומבואר בשלטי גיבורים דלפ"ז כהיום שכולנו טמאי מתים ואין לנו אפר פרה להטהר חשוב הכל כאותו יום ומותר להטמאות מה"ת וא"כ הוא רק טומאה מדרבנן א"כ מותר במקום מצוה, אכן בחזו"א יור"ד סי' ק"י סקי"ג חולק על זה.

בצל שנחתך בסכין בשרי ומיגנו במחבת חלבית שאינה בת יומה

מעשים שבכל יום שחותרים בצל בסכין בשרי (ובצל זה דינו שאסור לאכלו בחלב כידוע לכל בר בי רב דחד יומא) ונשאלה שאלה בבית המדרש במי שטיגן את הבצל במחבת חלבית שאינה בת יומה, האם המחבת טעונה הגעלה.

תיקשי הכא היכי שרי. ועל כרחך משום דס"ל דחשיב נ"ט בר נ"ט. ומבואר דהש"ך פליג על סברת המג"א הנ"ל. וכן ראיתי באבן העוזר ביו"ד (סי' צו ס"ג) שהביא דברי המג"א הנ"ל וכו' ע"ז, ואין דבריו נראים לי, דהא מקור ד"ז דדבר חריף ל"ש ביה נ"ט בר נ"ט הוא מדברי רש"י (חולין קיב. קד"ה קישות) בצנון שחתכו בסכין של בשר דאסור לאכלו בכותח והקשה רש"י הא הוי נ"ט בר נ"ט ותירץ כיון דהוי חריף בלע טפי מדגים הרותחים. ע"ש. פירוש דבריו, הא דאמרו נ"ט בר נ"ט ר"ל דטעם הראשון נכנס קצת ממנו אל הכלי וחוזר ויוצא קצת מהטעם שבכלי אל המאכל על כן נקלש הטעם ונתמעט, אבל דבר חריף בולע כל מה שבתוך הכלי נמצא דעכ"פ אף בדבר חריף ליכא נ"ט בר נ"ט דטעם השני יצא אל הדבר החריף, רק חד נ"ט איכא דהא מתחילה לא נכנס רק קצת טעם אל הכלי. ולפ"ז בנ"ד יש כאן נ"ט בר נ"ט מן הבשר לסכין טעם אחד שנכנס קצת לסכין ומן הסכין יצא כל מה שהיה בתוכו אל הזנגביל וזה נ"ט א', וחזר ויצא מהזנגביל אל המדוכה טעם שני ודהיתרא. דודאי לא יצא כל הטעם מהזנגביל אל המכתשת, דדוקא להיפך אמרי' דד"ח מוציא כל הטעם מן הכלי אבל מ"מ אינו מבליע בכלי רק מעט טעם, דבזה שוה דבר חריף לשאר דברים. ולפ"ז ה"ה בזנגביל שנחתך בסכין של בשר ודכו אותו במדוכה דהוי נ"ט בר נ"ט, טעם אחד אל הסכין והזנגביל וטעם השני מן הזנגביל אל המדוכה והוי טעם ב' בהיתר, לכן אף שחזרו ודכו במדוכה זו בשמים מותרים

תשובה: הנה האף אמנם דאיכא הכא נ"ט בר נ"ט, דמלבד הטעם שנתן הסכין בדבר חריף, איכא נ"ט ראשון מהבשר לסכין ומהבצל נ"ט שני למחבת, והוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא ושרי. מ"מ לכא' יש לאסור ע"פ מ"ש במגן אברהם (סי' תנא ס"ק לא) דמאחר וק"ל בדבר חריף אין מועיל נ"ט בר נ"ט, מהאי טעמא עושים שלא כדין שלפעמים חותרים זנגביל בסכין של בשר ודכין אותו במדוכה, ונמצא המדוכה בלוע מבשר ואח"כ דכין בתוכו בשמים ואוכלים בחלב. לכן יש ליזהר לא לחתוך זנגביל רק בסכין חדש. ע"כ. וכן הביאו להלכה המשנ"ב (ס"ק צ). ומבואר דס"ל דלא מהני כלל נ"ט בר נ"ט בדבר חריף, דכיון שקיבל הדבר חריף טעם חמץ אף אם ייבלע עוד בכלי אחר לא מהני להקלשת הטעם וטעמו לא פג.

אולם הש"ך (סי' קכב סק"ב) כתב בשם איסור והיתר הארוך שאם בישל דבר חריף בקדרה של בשר ב"י ובישלו בו חלב אחר מע"ל שנתבשל בו הבשר, אע"פ שאינו מעל"ע משנתבשל בו הדבר חריף והיה בן יומו כשנתבשל בו הדבר חריף מותר. ע"כ. וכ"כ הפרי חדש שם (ס"ק ב). ולכא' קשה דאי ס"ל כדברי המג"א הנ"ל דהדבר חריף עושה את הבשר הבלוע כטעם ראשון א"כ הוי טעם שני באיסור, והיאך התיר בכה"ג. והנה על האיסור והיתר הארוך אין להקשות כן דאיהו לשיטתיה (בכלל לב דין ז) דאמרינן דאיכא עשר ידות כנגד הבלוע ובטל, וא"כ ניחא אף הכא. אך הש"ך (בסי' צד ס"ק כב) שכתב דלא אמרינן הכי ולדידיה

מעל"ע דלא נפגם טעמו, י"ל דחשבינן כאילו נתבשל הבשר השתא. וכן מוכח לכאור' מדברי האור"ה שמביא אמ"ו ז"ל, דלמה ליה למימר בקדרה שאינה בת יומה הול"ל אפי' בת יומה, אלא ודאי כמו שכתבתי. ע"כ. ובאורח מישור (סי' קכב סק"א) דחה דברי בן הש"ך בנקוה"כ, ושוב כתב אכן אי קשיא הא קשיא דמבואר לעיל סי' צד בש"ך גופיה דהטעם דלא נחשב מעל"ע מחמום המים משום דהוי נ"ט בר נ"ט וקי"ל דבדבר חריף ל"א נ"ט בר נ"ט. אכן זה קשה קצת גם על אור"ה גופיה. והש"ך נמשך אחר אור"ה. ויש ליישב. וצ"ע לדינא. עכת"ד האורח מישור. ובאמת שעל אור"ה גופיה לא קשיא כלל דאיהו ס"ל סברת עשר ידות כמ"ש לעיל, ורק על הש"ך לכאור' תיקשי דלא ס"ל הך סברא. ולפי דברי האבן העזר הנ"ל ניחא דס"ל דשרי משום דהוי נ"ט בר נ"ט. ועכ"פ חזינן דלענין הלכה בן הש"ך חוכך להחמיר בנ"ד בבן יומו. וכן מתורף דברי האורח מישור הנ"ל מבואר דלא שמיצא ליה ולא ס"ל הך סברא דאמר' נ"ט בר נ"ט בכה"ג. וכן החמיר בנ"ד בדגול מרבכה (רס"י קכב) ותמה על הש"ך. ע"ש.

וכן ראיתי עוד בס' בית ישראל (סי' צה בש"ע ס"ב ד"ה שם מהא דאיתא) דאיתי מאי דגרסי' בחולין (קיא:) דרב עבדו ליה שייפא בצעא ובתר הכי רמו ליה בישראל בגויה, וכ' דיצא לנו דין חדש דלמסקנת הגמרא ולא היא דנפיש מרריה טובא משמע דבדבר דנפיש מרריה והוא דבר חריף לא אמרי' ביה נ"ט בר נ"ט, וזה לא נזכר בפוסקים אלא באם בישראל אח"כ בו דבר חריף וחורפיה מחליא ליה לשבת, אבל לא באם נתבשל קודם לכן התבשיל הראשון והיה דבר חריף. ויש לעיין לדינא. ע"ש. ומוכח מדבריו בראיתו מהגמ' דבדבר חריף לא יועיל ולא יציל נ"ט בר נ"ט. והפמ"ג (מש"ז סי' צה סק"א) הביא דברי הבית ישראל בקצרה דבדבר חריף לא שייך נ"ט בר נ"ט, וסיים, ולדינא צ"ע בזה. ע"ש. ואף דהכא בסי' צה הניח ד"ז בצ"ע, וע"ע בסי'

לאכלם בחלב. והשתא אתי שפיר הא דכתב הש"ך רס"י קכב (סק"ב) בדין דבר חריף שבשלו בקדרה של בשר בת יומא ואחר מעל"ע שבשלו בו בשר בשלו בו חלב אף שהוא בן יומו משעה שבישלו בו הדבר החריף מותר, ולכאור' קשה הרי דבר החריף שנתבשל בו עושהו כממש, ולפמ"ש ניחא, דהוי נ"ט בר נ"ט מן הבשר לקדרה ולדבר החריף טעם אחד, ומן הדבר החריף מה שחזר לקדרה הוי טעם שני והוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא. והא דנקט האור"ה שם (בהגהות כלל לח דין ב) שאינו בן יומו, משום דנקט אליבא דכו"ע, לאפוקי בזה דליכא פלוגתא דלאור"ז (הלכות בשר בחלב סי' תסז) דנ"ט בר נ"ט אסור בכישול גם זה אסור. וזה ברור. ע"כ. ולפום קושטא בעצם דברי הש"ך כבר העיר בסתירה זו הגאון רבי יהודה לייב מרגליות בשו"ת פרי תבואה (סי' כב ד"ה ומעתה ראוי, דף סו ע"א) דדברי הש"ך בסי' צד (ס"ק כב) ובסי' קכב (סק"ב) סתראי נינהו, וכתב להוכיח מזה דע"כ חזר בו הש"ך להודות לסברת התוס' לסברת עשר ידות. ע"ש. אך לפי האמור אין הכרח שהש"ך הדר תבריה לגזיזיה, וטפי אית לן למימר כמ"ש אה"ע הנ"ל ושאר האחרונים דלקמן דס"ל להש"ך דכה"ג חשיב נ"ט בר נ"ט.

ואיברא דכמה אחרונים ס"ל להחמיר בנ"ד. דהנה בן הש"ך בנקודות הכסף כתב על דברי הש"ך הנ"ל וז"ל: מ"ש הגאון אמ"ו לא ירדתי לסוף דעתו, דמ"ש אם בישל דבר חריף בקדרה של בשר בת יומה אם בישלו אח"כ מעל"ע משנתבשל בה הבשר וכו' מותר, וראיה מסי' צד ס"ק כב, אני חוכך בד"ז, דשאני התם שלא בישל דבר חריף. משא"כ הכא דבישול שני הוי דבר חריף ומשוי למה שבתוך דופני הקדרה כאילו נתבשל השתא. אבל אם בישל דבר חריף אחר מעל"ע, כיון שטעמו פגום אינו משוה לשבח כאילו נתבשל השתא רק למאכל חריף עצמו, ולא למאכל שני. משא"כ בדין אם נתבשל דבר חריף בתוך

נ"ט בר נ"ט ושרי. עי' בערך השלחן (סי' צו סק"א) ועוד אח' שקבצו ואספו הראשונים דס"ל הכי.

ועוד יש לצרף דבנ"ד מיירי בבצל ונודע מאי דס"ל להרשב"א ודעימיה דדוקא בצנון איתמר בגמרא דל"א נ"ט בר נ"ט, אבל בשאר דברים חריפים כגון בצל אמרי' שפיר נ"ט בר נ"ט. ואע"ג דלמעשה קי"ל דבצל חשיב דבר חריף כמ"ש בש"ע (סי' צו ס"ב), מ"מ הא חזינן דמרן גופיה צירף דעת הרשב"א ודעימיה להקל בנידון אחר כמ"ש רבינו עקיבא איגר בהגהותיו לש"ע (סע' ג).

ועוד יש להוסיף שאף בדברי המג"א (והמשנ"ב שהביא דבריו) אין זה ברור כלל דס"ל לאסור בנ"ד, כי הנה עצם דברי המג"א תמוהים דהא כאשר כותש הזנגביל במדוכה היאך יפליט הטעם מהזנגביל הרי אין דוחקא מפליט בלע מאוכל. וכבר השיג בזה הפמ"ג באו"ח (אש"א ס"ק לא) ע"ד המג"א, ותרין ב' תירוצים, די"ל כיון דנידון ונעשה כקמח לא שייך בלע. ואי נמי מבעין שעל הסכין. ע"ש. וא"כ לתירוץ בתרא לא החמיר המג"א אלא בחתך בסכין עם שמנונית את הזנגביל, וכתש את הזנגביל במכתשת דהוי טעם א' מהשמנונית שבעין בזנגביל למכתשת. ולא מיירי כלל בנ"ד. וכן מצאתי להגאון רבי יוסף יוזפא בשו"ת יד יוסף (יו"ד סי' צה, דף מג סע"ב) שביאר ג"כ דהמג"א מיירי בסתם סכין וקי"ל סתם סכין שמנוניתו קרוש על פניו וא"כ הזנגביל בלע מבעין והוי טעם הראשון במאכל וטעם שני אל המדוכה, וכה"ג לא הוי נ"ט בר נ"ט דהוי נ"ט בר נ"ט באוכלים. ע"ש. ולפ"ז אף המג"א לא החמיר בנ"ד. ובאמת דתירוץ קמא של הפמ"ג דכיון דנידון ונעשה כקמח יוצא טעם הבשר, אינו פשוט כלל ולכאו' שנוי במחלוקת החוור"ד (סי' קה ס"ק יג) וה' יד יהודה (סי' קה פיה"א סק"ל). ועי' בפמ"ג ביו"ד התם (מש"ז ס"ק יד). ועי' בדרכי תשובה (ס"ק קלח) ובשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' קפ). ודו"ק. ואנוכי חזון הרביתי בחכמת אדם דבכלל מח (דין טז) פסק כהש"ך הנ"ל,

צו (שפ"ד סק"ב) שכ' ראוי שתדע דבחורפא אלף טעמים לא מהני, ר"ל דרך משל צנון בסכין בשר ונתנו במים ומשם לאוכל אחר ואח"כ לחלב אסור. ע"ש. והתם נמי יד הדוחה נטויה למימר משום דהוי נ"ט בר נ"ט באוכלים, הנה מנגד מצינו עוד להפמ"ג בסימן צד (שפ"ד ס"ק כב בסופו) שכ' דאם בישלו דבר חריף תוך מעל"ע לבשר, ובתוך מעל"ע לדבר חריף בישלו חלב, להש"ך דעיקר טעמא דנ"ט בר נ"ט דהיתרא ולפ"ז בדבר חריף לא שייך זה, א"כ אמאי כ' הש"ך בסימן קכב אות ב' דשרי. ובאורח מישור הרגיש בזה. ומ"ש על או"ה לק"מ, דאו"ה כתב בפירוש בכלל לב דין ז' דעשר ידות מים וכו'. עכ"ד הפמ"ג. ומבואר דאף הפמ"ג נמי ס"ל להחמיר בזה. וע"ע בפמ"ג (סי' תמז מש"ז ס"ק יז, ובאש"א סי' תנא ס"ק יט). וע"ע במחצית השקל (סי' תנא ע"ד המג"א הנ"ל ד"ה שלא) שכ' שראיית האבה"ע מהש"ך נכונה, וכן הפר"ח שם (ס"ק ב) כתב כדברי הש"ך. אך בנקוה"כ השיג על אביו, ואייתי ראיה מדברי איסור והיתר דנקט שאינו בן יומו. ע"ש. וא"כ דברי מ"א במח' שנויה. ולענ"ד יש קצת סברא להטות לדעת מ"א ונקודות הכסף, דאם איתא דדבר חריף מוציא כל הטעם שבכלי, כל שכן שמבליע כל הטעם בכלי. ומליחה תוכיח, דקי"ל (סי' קה סי"ב בהגה) אין מליחה לכלים להפליט, א"כ רותח דמליח אינו מוציא מן הכלי ומליח מבליע תוך הכלי, דהא קיימא לן ביורה דעה סי' ס"ט (סעיף טז) דכלי שאינו מנוקב שמלח בו בשר הכלי אסור. ע"ש. (ובעיקר ראיתו ממליחה כן הוכיח ג"כ בנשמת אדם סי' כד, ואייתי עוד הוכחות. ועי' לקמן. ויש לחלק).

אולם אחרונים רבים ס"ל דחשיב שפיר נ"ט בר נ"ט. ויבואו לקמן. ועוד יש לצרף דעת ראשונים רבים דס"ל דגם בדבר חריף בעין מקילינן בנ"ט בר נ"ט, דהא דאמרי' (חולין קיא סע"ב) צנון שחתכו בסכין שאכל בה בשר אסור לאכלו בכותח, מיירי משום שמנונית שעל הסכין אך בסכין מקונח הו"ל

סק"ב הנ"ל) דאינו כן, דהצנן פלט ובלע כל מה שהיה בסכין הוי הצנן כמו הסכין, ואח"כ הוי טעם שני במים, אף אם ננקוט כדעת המחבר הזה דבאוכלים לא מהני נ"ט בר נ"ט מ"מ הא הכא היה טעם ראשון בסכין וכשחתך אח"כ צנן לא עדיף הצנן מהסכין דמשום חריפותו לא נקלט טעמו יותר, אבל מ"מ לא נתחזק יותר ממה שהיה בסכין. והוא פשוט לענ"ד. ע"כ.

גם הגאון רבי מאיר אריק בס' מנחת פתים (סי' צה) כתב ע"ד הרב בית ישראל שהביא הא דחולין ק"א: דנפיש מרריה טפי דמשמע בדבר חריף הבלוע לא שייך נ"ט בר נ"ט, ותמהני דבר"ן לאלפסי שם מבואר דבאיסורין קי"ל לחז"ל שלא נמצא כזה שיתן טעם בנ"ט בר נ"ט. ע"ש. וכן ראיתי בס' יד יהודה (סי' סט פיה"א ס"ק עט) שפסק כדברי אבן העזר, וסיים דהא דכתב האו"ה אינו בן יומו עיקר דינא אתא לאשמועינן דאינו משוי הפגם שבקדרה לשבח ע"כ נקט בפשוט בשכבר אינו בן יומו אינו נעשה לשבח ומותר גם אם בישראל בו החלב מיד אחר הדבר חריף. עש"ב. וע"ע ביד יהודה לקמן (סי' צו פיה"א סק"ג). וכ"פ החו"ד (ביאור סי' צו סק"ו) כדברי אבן העזר, וכ' והנה בגוף הדין יפה כתב, אבל לא היה צריך לכל זה, דבלאו הכי דברי המגן אברהם תמוהין, דודאי אין המדוכה יכול לבלוע הטעם הבלוע בבשמים, דאין טעם הבלוע יוצא בלא רוטב. ואפשר דמיירי בבלוע שמן דיוצא בלא רוטב. ע"ש. וכ"פ החו"ד עוד לקמן (סי' קג סק"ט) דאף שבדבר חריף לא שייך נ"ט בר נ"ט, היינו משום דהחריף מקבל כל טעם הבלוע ואינו נותן כל הטעם, וכשהדבר חריף מקבל נ"ט בר נ"ט וחוזר ונבלע בדבר אחר כבר הוא טעם קלוד ומותר. ושכ"ד הש"ך בסי' קכב סק"ב. ע"ש.

וכן ראיתי עוד בערוך השלחן (סי' קכב ס"ט) שפסק ג"כ דדבר חריף אינו משוה למאכל שאחריו דחשיב חריף, והב"ד הש"ך הנ"ל וכ' וה"ה אם היה מבשל הדבר החריף

ומאידך בכלל מט (דין י) פסק כדבר המג"א הנ"ל. וביאר דבריו בחיי אדם בנשמת אדם (סימן כד) דבבישול אע"ג דהחריף הוציא כל הטעם של בשר וחזר ונתן כל הטעם בקדרה מ"מ כבר נחלש הטעם הרבה, דאע"ג דאין כלי שיש במה שבתוכו ס' מ"מ איכא בודאי ל' ויותר, וא"כ כשחזר הקדרה ובלעה מבישול החריף לא בלע רק טעם קלוד וכשחזר ופולט לחלב בודאי איכא ס' נגד טעם הבשר. משא"כ במדוכה כשנבלע מן הזנגוויל ידוע שחתיכת זנגוויל הוא קטן ובלע הרבה מן הסכין, וכ"ז נבלע במדוכה, ואח"כ כשדך מעט זנגוויל בלע כל מה שנבלע במדוכה. וסיים דבריו שאף המג"א לא החמיר אלא לכתחילה אבל בדיעבד מותר, וצירף עוד דבלא"ה יש פוסקים דאפי' צנן לא הוי חריף, וגם י"א דטעם איסור לחתוך צנן רק משום שמנונית. ונ"ל דלכן דקדק המג"א לכתוב שלא כדין עושין דר"ל דלכתחלה אסור. [וכ"כ מדינפשיה בס' קנין דעה (סי' צו סס"ק יב) די"ל דאף המג"א שהחמיר רק לכתחילה כתב כן אבל לא מיירי לענין דיעבד. ע"ש. ול"ז מהנשמת אדם].

ועוד יש לצרף דברי המומחים בדורנו שכיום אין בליעות בכלים כלל, ואם ישנה הרי הוא טעם קלוד ביותר שלעולם אינו מגיע לכדי נ"ט. ואף שבעיקר הדין אין לסמוך על דבריהם, שלא מפני שמדמים נעשה מעשה ח"ו נגד דברי חז"ל, הא ודאי דליתא, ומ"מ לצירופא מיהא חזי.

הלכך נראה דלדינא יש להקל בזה ללא חשש. וכן ראיתי להגאון רבינו עקיבא איגר בהע' על הפמ"ג (סי' צה מש"ז סק"א) שכתב: ולענ"ד מדברי הר"ן (חולין מ: ד"ה דגים) מוכח בהיפוך, ממה שהקשה אההיא דאמרינן ולא היא שאני התם דנפיש מרריה טפי, דא"כ למאי אמר רב יהיב טעמא כולי האי כיון דליכא נפק"מ לדינא. ע"ש. והא איכא נפק"מ לדינא לדון מזה דבבלוע חריף לא הוי נ"ט בר נ"ט אלא על כרחך דאין לדמות דבר חריף לזה. ע"כ. וכ"כ הרע"ק איגר עוד בסי' צו (בהע' על הפמ"ג שפ"ד

סק"ה וסק"ז) ובס' הלכות בשר בחלב (פ"ח סצ"ב ופ"י סנ"ז). וע"ע בס' בדי השלחן (סי' צו ס"ג בביאור) שג"כ כתב להקל במקום צורך. ע"ש. וע"ע בס' דבר חריף (פרק ד) ובשו"ת חיי הלוי ח"ה (סי' סב סק"ח). (וע"ע בס' אהל יעקב סי' צו הע' כ). ואחר כל האמור מדברי כל האחרונים הנ"ל ובצירוף כל הראשונים והנימוקים הנ"ל נראה שיש להקל בזה אף לכתחילה. וכן מצאתי בחזו"א או"ח (סי' קיט ס"ק טו ד"ה כתב במ"ב) שכ' דאם דך מלח במדוכה של חמץ ואח"כ מלח בו בשר וכ"ז נעשה קודם הפסח יש כאן היתר נ"ט בר נ"ט, דאע"ג דטעם הבלוע במלח חשיב כטעם ראשון כדין צנן שחתכו בסכין, מ"מ הטעם הנכנס בבשר הוי נ"ט בר נ"ט ולדעת הסוברים דחמץ קודם פסח חשיב היתרא בלע מותר. ע"ש. וכ"פ הגר"ש משאש בספר מזרח שמ"ש (רס"י צו ד"ה ודע) דדוקא אם בישל דבר חריף בקערה של בשר הוא דאסור לאכלו בחלב, אך אם הקדרה בלועה מדבר חריף ועתה בישל בה דבר שאינו חריף אין לחוש ואמרי' ביה נ"ט בר נ"ט. ע"ש. וכ"פ בהע' איש מצליח על המשנ"ב (סי' תנא ס"ק צ) שהעיקר להקל בזה. ע"ש. וכ"פ בס' הוראה ברורה (סי' צה סק"ג, ובסי' קכב ס"ג בביאור הל' להקל בנ"ד. וכ"כ בס' מגלת ספר (סי' צו אות יא). וכן עיקר.

בבן יומו, וכתב לתרץ קושיית בן הש"ך בנקה"כ. ע"ש. וכן ראיתי להגאון רבי שלמה קלוגר בחכמת שלמה (סי' צו ס"ב) שכ' להביא ראיה לדברי אבן העוזר להקל בנ"ד מדברי הש"ך הנ"ל. וכ"כ במשמרת שלום (סימן צו שפ"ד סק"ב). וע"ע במשמרת שלום בסי' צד (שפ"ד ס"ק כב). וכן פסק בישועות יעקב (סי' צו סק"ב סוד"ה והוא). וכ"פ הגאון רבי יוסף שטראסברג בשו"ת יד יוסף (חיו"ד סי' מג) וביאר יותר סברת האבן העוזר להקל בנ"ד. ע"ש. וכ"כ בס' תוספת ירושלים (סי' צה ס"ב) במעשה שבישלו בארש"ט במחבת חולבת ב"י ועירו לקדרה חדשה ואח"כ בישלו בקדרה בשר, ואפשר דאין לאסור הבשר דנ"ט בר נ"ט בד"ח לא עדיף מנ"ט עצמו. רצוני לומר מאילו היה הבארש"ט מקבל טעם מגבינה בעין, דהגבינה נ"ט להבארש"ט והבארש"ט לקדרה ועדיין כולו היתר. ועוד צדדתי להקל ע"פ מ"ש הבאה"ט לקמן (סי' צו) דבארש"ט לא מיקרי חריף. ע"ש. וכן מצאתי להרה"ג רבי בן ציון דיעי בספרו דרך ציון (סי' קג ס"ק יג בסופו) שנקט ג"כ דעת הש"ך להקל בנ"ד, וכ' שיש חולקים, אבל בס' ערוך השלחן אשכנזי קיים דברי הש"ך. ע"ש. וע"ע בכה"ח או"ח (סי' תנא ס"ק קפה) שכ' דלכתחילה יש להזהר בזה אבל בדיעבד יש להקל. ע"ש. וכ"כ בס' פסקי תשובות (סי' תנא סט"ז) ובשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' קד

פנחס עקשמיין

בענין הנולד באדר ראשון מתי נעשה 'בר מצווה'

א. הנולד בשנה פשוטה

מתי נעשה 'בר מצווה'

כתב בתשובת מהר"י מינץ [סימן ט'] וכן פסק הרמ"א [או"ח סי' נ"ה סעיף י'] דמי שנולד באדר ושנת י"ג היא שנה מעוברת אינו נעשה בר מצווה עד האדר השני.

ומבאר הלבוש משום שהאדר העיקרי הוא האדר הסמוך לניסן, ואדר הראשון הוא נקרא חודש העיבור, שהרי אין קורין את המגילה אלא עד האדר השני.

וכתב הלבוש [או"ח סי' תרפ"ה סעיף א] דאע"ג שאין מעבירין על המצוות, וא"כ הוי"ל למהוי בר מצווה מאדר ראשון לגבי החיובים במצוות, טעמא אחרינא איכא הכא, שהרי כשהוא נעשה בר מצווה נעשה גם כן בר עונש בבי"ד של מטה ולמה נכניס אותו לעונשים קודם שהגיע זמנו שהרי הוא נולד באדר פשוטה שהיה מזלו דגים ואדר ראשון בשנת העיבור אין מזלו דגים עד אדר השני, ומכיון שלגבי העונשים אזלינן בתר אדר השני ה"נ לגבי המצוות אזלינן בתרה.

ב. בשנולד בשנה מעוברת

אמנם כתב בתשובת מהר"י מינץ דאם נולד בשנה מעוברת באדר ראשון ובשנת י"ג נעשה השנה מעוברת נעשה בר מצווה באדר ראשון, דסוף דיניה כתחילת דיניה, דכמו שנולד באדר הראשון כך נעשה בר מצווה באדר הראשון.

וכתב באליה זוטא [סק"ה] דלפי"ז הא דפסק השו"ע דמי שנולד באדר נעשה בר מצווה באדר השני, היינו דווקא במי שנולד בשנה פשוטה או בשנה מעוברת באדר השני, דאם נולד באדר ראשון נעשה בר מצווה באדר ראשון.

ומוסיף האליה זוטא דכן משמע בלבוש, דמביא דין השו"ע וכותב מי שנולד בשנה

פשוטה ונעשה בר מצווה בשנה מעוברת אינו נעשה בר מצווה עד האדר השני, ומשמע דאם נולד בשנה מעוברת אין הדין כך דכשנולד באדר הראשון נעשה בר מצווה באדר הראשון.

וכתב החתם סופר [שו"ת או"ח סי' י"ד] דכל גדולי האחרונים הסכימו לשיטת המהר"י מינץ, וכתב השבות יעקב [ח"א סי' ט'] שכן המנהג פשוט אצל כל בעלי הוראה.

ג. שיטת המגן אברהם

אמנם המגן אברהם הקשה על שיטת המהר"י מינץ דהרי מי שנולד באדר של שנה פשוטה אינו נעשה בר מצווה עד אדר שני כמו שכתב הרמ"א, וא"כ גם זה אע"פ שנולד בשנת העבור מ"מ כשנעשה בן י"ב שנים היתה שנה פשוטה ונעשה בן י"ב באדר סתם, א"כ לא מלאו לו י"ג עד האדר השני. דאין לנו ללכת אחרי השנה שנולד בה אלא אחרי השנה שלפניה.

ולכן חולק המגן אברהם על שיטת המהר"י מינץ, ולומד בשיטת השו"ע דאפילו מי שנולד באדר הראשון אינו נעשה בר מצווה עד האדר השני.

וכן סובר העולת תמיד [סק"ה] בדעת השו"ע, ומוכיחו מדכתב השו"ע וחודש העבור בכלל ועל זה כתב הרמ"א סתמא מי שנולד באדר נעשה בר מצווה באדר השני ולא כתב בלשון יש אומרים.

וביאר החתם סופר [שו"ת או"ח סי' י"ד] טעם לשיטה זו דהרי כל העיבורים שהיו בתוך י"ג שנותיו לא חשבינן ב' החדשים אלא לחודש אחד, דאדר הראשון כמאן דליתא והשני העיקר, א"כ מה לי שנה האחרונה מה לי שנה אמצעית.

בנערה תלוי בטבע, וא"כ איך יתכן לומר שע"י שנתעברה השנה נשתנה טבעו, ואינו נעשה בר דעת עד שיעבור עוד חודש.

ומבאר המרדכי דאיתא בירושלמי שהקב"ה מנהיג טבע העולם ע"פ קביעות ב"ד של מטה דכתיב [תהלים נ"ז, ג] "אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי" ולכן כל דברי הטבע שתלויים בזמן של שנים כשנתעברה השנה נתאחר הזמן.

ומבואר בדבריו שהבין בפשיטות שזמן הבר מצוה תלוי במספר החודשים והשנים משעת לידתו עד שנעשה בן י"ג, ולא כהבנת המ"י מנוחות שתלוי בתאריך של זמן לידתו, דאי כדברי' לא מקשה המרדכי מיד, דאע"ג שכבר עברו מספר החודשים של שנה פשוטה אבל אכתי לא הגיע זמן לידתו, ומוכח שתלוי במספר השנים, וא"כ הדרא קושית המג"א לדוכתא.

ו. יישוב החתם סופר

החתם סופר [שו"ת או"ח סי' י"ד] מיישב שיטת המהר"י מינץ דהרי מי שנולד באדר הראשון א"כ כשעובר חודש ומגיע לאדר השני כבר דנים אותו לבר קיימא הן לענין בכור הן לענין אבילות או ההורגו.

ולא יעלה על הדעת לומר דמשום דחודש אדר כמאן דליתא לא יהיה בר קיימא עד שיגיע לחודש ניסן, דכיוון דעברו עליו ל' יום ידעינן דהוי בר קיימא דכתיב [במדבר י"ח, ט"ז] מבן חדש תפדה, דמיניה ילפינן במסכת שבת [דף קלה:] דלאחר חדש יצא מספיקות הנ"ל, וכיוון שכבר החלטנו לגבי האי ילד דשלשים יום דאדר הראשון יחשב לו לחודש לגבי דינים אלו, ע"כ כשמגיע לשנת י"ג ובאנו לדון על חודש זה ודאי דהוי חודש אצלו, ואע"ג דהעיבורים שבינתיים לא חישבנו לו, לפי שלא היינו דנים עליהם בפרוטרוט, אבל החודש של שנת י"ג שאנו דנים עליו ע"כ אמרינן דסוף דינא כתחילת דינא, ובתחילת דינא חשבנו חודש זה לגביו.

ד. יישוב המי מנוחות

המי מנוחות מיישב שיטת המהר"י מינץ דחלות הבר מצוה אינו תלוי בגמר של שנת הי"ג, אלא תלוי ב"יום התאריך" של לידתו, דהיינו דכשמגיע תאריך לידתו בשנת הי"ג אז נעשה בר מצוה, והוי אז כעין ראש השנה שלו, ובזה מתיישב שפיר קושיית המגן אברהם דכשנולד באדר של שנה פשוטה ובשנה הי"ג הוי שנה מעוברת נעשה בר מצוה באדר השני דזהו תאריך לידתו דהאדר השני הוא האדר העקרי, וכן כשנולד בשנה מעוברת באדר הראשונה ובשנת הי"ג נמי הוי שנה מעוברת נעשה בר מצוה באדר הראשון דזהו תאריך לידתו, אע"ג שלא נגמר שנת י"ג כי אם באדר השני, כמו שנגמר שנת הי"ב, מ"מ למעשה זהו זמן לידתו ועפ"י נקבע זמן חיובו במצוות.

ה. תמיהה על המי מנוחות

אך לכאורה דברי המי מנוחות תמוהים, דמבואר מדבריו דהטעם דנעשה בר מצוה אינו משום שנגמר השנה אלא שזהו זמן לידתו, ובלשון המהר"י מינץ איתא "נתמלא סאתו ושנתו" ומבואר מדבריו בהדיא דהטעם שנעשה בר מצוה משום שנגמר השנה.

וביותר מכך צ"ע דהנה כתב המרדכי בהגהות יבמות [סימן קט"ז] וכן נפסק בשו"ע [או"ח סי' נ"ה סעיף ט'] דאין קטן מצטרף לדבר שבקדושה עד שיהא בן י"ג שנה וחודש העבור בכלל.

ומקורו של המרדכי מהא דאיתא בפרק השואל [ב"מ דף ק"ב.] דתנן המשכיר בית לחבירו לשנה נתעברה השנה נתעברה לשוכר, וכן מהא דאמרינן בירושלמי בכתובות [פרק א' הלכה ב'] דחזרת בתולים תוך שלש שנים לבתולה ואיחור סימנין תלויין בעבור השנה, ומבואר מזה דשנה מעוברת הוי בת י"ג חודש.

אמנם צריך באור דהרי דין בר מצוה תלוי בטבע דאז נעשה בר דעת, וכן בגרות

אלא שבשנה פשוטה נעשה בן שנה כי יש בתוכו אדר ראשון ג"כ, ולפי"ז נתיישב קושיית המג"א, דמה שנעשה בן י"ב בחודש אדר של שנה פשוטה הוא משום שיש בתוכו חודש הראשון ג"כ, ולכן, כששנת י"ג הוא שנה מעוברת הרי נעשה בר מצוה בחודש הראשון שזהו זמן לידתו.

ואע"פ דכשנולד באדר של שנה פשוטה נגמרת שנתו באדר שני כיון שהוא האדר העיקרי וכמש"כ לעיל (אות א'), מ"מ לגבי מי שנולד באדר הראשון של שנה מעוברת הוי האדר הפשוטה 'תחליף' לאדר הראשון, שהאדר הוא כולל בתוכו גם את האדר הראשון, ולכן בנולד בשנה מעוברת אז האדר השני אינו 'תחליף' להאדר הראשון ולכן נעשה בר מצוה באדר הראשון

ועפי"ז יש לדון מה הדין במשכיר בית לחבירו לשנתיים מתחילת חודש אדר ראשון, והשנה השנייה היתה שנה מעוברת האם נגמר שכירותו באדר ראשון או באדר שני, שבפשוטו נגמר בסוף אדר שני שהרי אז נגמרה השנה, אבל לפי מש"כ יש לומר שנגמרה באדר ראשון, שמכיון שתחילת השכירות היה באדר ראשון, אזי נגמרה השנה באדר ראשון דייקא, אמנם י"ל דדיני ממונות שאני וצ"ע.

ז. תמיהה על החתם סופר

אך לכאורה דברי החתם סופר תמוהים קצת דלשיטתו נמצא דמי שנולד בשנה מעוברת באדר הראשון ובשנת הי"ג הוי שנה פשוטה דאין יום שנעשה בן י"ג שנים דכיוון דבשנה שנולד נעשה באדר ב' בן חודש א"כ כשעבר י"ג שנים מאז נעשה בן י"ג שנים וחודש, דאדר סתם הוי אדר ב'.

וצ"ע מתי נעשה בר מצוה, דבחודש שבט לא שהרי נולד באדר, ובאדר לא שהרי באדר היה כבר בן חודש.

ח. יישוב שיטת המהר"י מינץ

ושמעתי לבאר שיטת המהר"י מינץ באופן נפלא ומתיישב בזה כל הקושיות.

דאדר של שנה פשוטה לא הוי לא כאדר הראשון ולא כאדר השני אלא כולל בתוכו את שני האדרים של שנה מעוברת, דהיינו, דמי שנולד באדר ראשון, אז לשנה הבאה דהוי שנה פשוטה, הטעם שנעשה בן שנה הוא משום שאדר זה כולל בתוכו גם את האדר הראשון, אבל לא שנקבע שזמן לידתו הוא בחודש אדר סתם [וממילא נאמר דבשנה מעוברת נעשה בר מצוה באדר שני שהוא האדר העיקרי כהבנת המג"א]. אלא שבאמת זמן לידתו הוא באדר ראשון דווקא,



לשון חכמים

הרב נתן בהגר"י קמנצקי

שבטי ישרון - משמעות התיבות

בסוגיית הגמ' יומא סוף פרק בא לו דף ע"ג ע"ב שדוד נשאל באורים תומים ונענה "רדף כי השג תשיג והצל תציל" מקשה הגמ' שבשמות השבטים שהיו מפותחים על אבני החושן אין צד"י אמר רבי שמואל בר יצחק שמות האבות כתיב שם, ואז שואלת הגמ' שאות ט' חסרה וכוונת הגמ' היא שלאורים ותומים צריכים כל כ"ב אותיות - ובעל הטורים בבראשית מט:א נתן לנו סימן לארבע האותיות החסרות בשמות השבטים באומרו על מה שיעקב אבינו רצה לגלות לבניו את הקץ ונסתם ממנו שאמר יעקב שמא יש בכם חטא אמרו לו תדקדק בשמותינו ולא תמצא בהם אותיות ח' וט' אמר להם גם האותיות ק' וצ' אין בשמותיכם ואת הקץ לא אגלה - ומתוך רבי אחא בר יעקב שבטי ישרון כתיב שם, והנה ברבנו חננאל בסוף הפרק מביא ירושלמי שכל אלה שבטי ישרון היה חקוק עליהן.

ובמהרש"א שם בח"א מביא שבירושלמי מתוך שבבטי ישראל היה כתוב שם - וכן הוא בירושלמי שלנו ודלא כגירסת רבנו חננאל. ותמה המהרש"א על תלמודן דנקט שעל אבני החושן היה חקוק שבטי ישרון שהוא ביטוי שאינו מופיע כלל במקרא ולא שבטי ישראל שהוא לשון של כמה פסוקים ותי' וז"ל דשם ישראל היינו שם יעקב¹ אבל ישרון הוא שם המקום כפירש"י בחומש ומצטרף שמו ית' ב"ה עם האבות והשבטים עכ"ל. ואעפ"י שמלשון המהרש"א משמע ש"ישרון" הוא רק שם המקום ולא שמו של כלל ישראל, אבל א"א לומר כן שהרי המלה ישרון ישנה בס"ה ארבע פעמים בתנ"ך: בפעם הראשונה בשירת האזינו, אז לימד הקב"ה למשה מלה זו, שם נאמר "וישמן ישרון ויבעט" (דברים לב:טו), ועוד פעמיים השתמש בה מרע"ה אח"כ בברכתו לכלל ישראל לפני מותו (דברים לג:ד, כו): "ויהי בישרון מלך" ו"אין כאל-ל ישרון רוכב שמים בעוזך ובגאותו שחקים", ופעם אחת ניבא הנביא ישעיהו "כה אמר ה' וכו' אל תירא עבדי יעקב וישרון בחרתי בו" (ישעיה מד:ב), וברור שבראשונה ובאחרונה פירוש המלה הוא כלל ישראל, ועל כרחן שכוונת המהרש"א שישראל הוא רק שם של כלל ישראל אבל ישרון הוא גם שם המקום.

ועיין בתשובת הנודע ביהודה מהדורה תנינא סי' קכ"ו, שהיא התכתבות עם ר' ישעיה פיק ברלין, שתמיהו לאיזה רש"י בחומש כיוון המהרש"א כשכתב שממש רואים שישרון הוא שם המקום. ובתחלת דבריו כתב הנו"ב שעלה על לבו שמהרש"א התכוון לפסוק "ויהי בישרון מלך" שם כתב רש"י "ויהי הקב"ה בישרון מלך" שהמהרש"א פירשן "ויהי הקב"ה, ששמו בישרון, מלך", אלא שהנו"ב דחה פשט זה במהרש"א. וטרם נמשיך לאיך דחה את הפשט הזה צריכים להבין איך עלה על דעתו של הנו"ב ללמוד את הביטוי של המלה בישרון הרי

1 וכו"ר ס"ג ג' איתא דגם אברהם ויצחק נקראים ישראל, וכוונת המהרש"א רק שישראל איננו שם המקום.

בוודאי השם ישרון מתחיל עם היו"ד. ולכאורה מצינו ב"ת נוסף על שמו של המקום בשם "י-ה" בפסוקים "בטחו בה' עדי עד כי ביה ה' צור עולמים" (ישעיה כו:ד) ו"סולו לרוכב בערבות ביה-ה שמו ועלזו לפניו" (תהלים סח:ה). ברם צריכים להבין מה כוונת האות הנוסף הזה בפסוקים ההם. והנה בפסוק בישעיה פירש רש"י את הבי"ת (יש לסמוך) עליו והרד"ק פירשו בו (ראוי לבטוח) והתרגום פירשו (תתפרקון) במימר, ובפסוק בתהלים פירש"י וז"ל ובשם י-ה שהוא לשון יראה כדמתרגמין דחילא וכו' אומר המשורר שִׁבְחוּ לפניו וכו' דוגמת וכו' וגילו ברעדה עכ"ל וכן פי' האב"ע שם.² ואם אכן ננקוט שישרון שבפסוק הוא שם המקום אי אפשר לפרש את הבי"ת כמו שפירושו שם. אכן מצינו בתרגום תהלים שדילג על הבי"ת של "בי-ה", ולמד שהבי"ת היא לחיזוק השם³ בלבד. ונראה שכן שכן עלה על דעת הנו"ב לפרש את הבי"ת של "בישרון" שאינו אלא לחיזוק⁴.⁵ והפשט הזה במהרש"א דחה הנו"ב מפני שבהמשך דבריו כתב רש"י "תמיד עול מלכותו עליהם" כל' שהמאמר ויהי הקב"ה בישרון מלך מדבר על כלל ישראל שרש"י מסביר איך מלכותו שעל כל העולם מתבטאת יותר בכלל ישראל. ורואים בעליל שכוונת רש"י בדבריו הראשונים היא שהקב"ה (שהוזכר כמלה הראשונה בברכת משה שלושה פסוקים קודם לכן) הוא מלך בישרון, דהיינו על כלל ישראל, לא שהקב"ה שמו "בישרון", ובודאי לא טעה המהרש"א בזה.

ואז מנסה הנו"ב לבאר את המהרש"א באופן אחר שהתכוון לרש"י שכתב בפרשת וישלח (בראשית לג:כ) על "ויקרא לו א-ל א-להי ישראל" שפשוטו קאי על שמו של המזבח שבנה יעקב אבינו בשכם "ורבותינו דרשו שהקב"ה קראו ליעקב א-ל וכו' ואני לישיב פשוטו של מקרא באתי", ושואל הנו"ב היכן מצינו שיעקב נקרא א-ל, ועל כרחן ששם ישרון ניתן כבר אז ליעקב אבינו (וכמו שאומרים כל בוקר ב"רבון העולמים" "ומאהבתך שאהבת אותו קראת את שמו ישראל וישרון") והוא מלשון חזק כדמצינו בביטוי "הכל שריר וקים" ובה ישראל הוא כמו א-ל שפירושו שהוא ית' הוא בעל כח ויכולת. וטרם נמשיך בדברי הנו"ב, אעיר אם כסברת הנו"ב הרי השורש של המלה ישרון מתחיל בְּאוֹת שׁיין, היו"ד שקודמו מאי עבדיתה. ואף שמצינו קידומת של יו"ד בשם העוף "יִנְשׁוֹף", שגזרתו מְנַשֵּׁף והיו"ד ניתוסף עליו, הרי שם היו"ד מפותחת אבל תוספת יו"ד שְׁנֵאִית כבמלה ישרון לפי הסברו של הנו"ב לא מצינו. ותחת זה הוה ליה להנו"ב להציע שכמו שיש שרש כפולים "שרר" שפירושו חזק, יש לעומתו שרש מנחי פ"י שמקביל לו באותה הבנה של חזק, דהיינו "ישר", וכמו שמצינו השרשים "ירע" ו"יחם" שהם מקבילים ל"רעע" ו"חמם" ועוד הרבה כאלה, וכן ראינו לכאורה בְּאִיחֹל "יִישֵׁר" (כוחך ששיברת) שפירושו יתחזק משורש "ישר" במובן של "שרר".

2 ושם דוחה האב"ע את הדעה ש"חשבו רבים כי הבי"ת עיקר עד יעשו כן בכל האותיות", וכוונתו שהם חשבו שאסור למחוק הטפל לפני השם ולא שמו לבם לברייתא בשבועות ל"ה ע"ב שמותר למחוק את הטפל לפני השם, ובגמ' שם אזיל ומני כל האותיות הטפלים לפני השם שהם משה וכל"ב.

3 בגמ' מנחות כ"ט ע"ב איתא דרבי יהודה נשיאה הקשה לרב אמי מאי שנא דכתיב ביה ולא כתיב י-ה, ומשמע כתרגום, ודוק. את המונח "לחיזוק" לקחתי מ"דעת מקרא" בתהלים (כט:ו הערה 8) שפירש את המ"ם של "וירקידם" לא שהמלה היא לשון רבים וקיימה על "ארזי (הלבנון)" של הפסוק הקודם, אלא היא לשון יחיד וקיימה על הר "לבנון" שבאותו פסוק, והמ"ם היא לחיזוק עיי"ש, כי ארזים שבורים אינם ורקדים אלא הר רוקד כדמצינו "ההרים רקדו כאילים" (תהלים קיד:ו).

4 כן מצאתי ב"דעת מקרא" בפי' של יהודה קיל על דהיי"א ז:כג ולגבי "כי ברבים היו עמדי" שבתהלים נה:יט (ועמוס חכם פי' בתהלים שם כפשוטו או שהאויבים באו ברבים להילחם נגדו או שדוד בא לקרב עם חיילים רבים עיי"ש).

5 ונראה שהבי"ת הזה יהיה אסור למוחקו כי הוא חלק מהשם שהרי לחזקו הוא בא. ונראה שזו כוונת האב"ע שציטטתי בהערה 2 לעיל כאשר הבדיל בין הבי"ת לשאר אותיות ודייק לומר שהטועים ההם חשבו שלא רק את הבי"ת אסור למוחקו - משום סיבה מיוחדת, שהוא בא לחיזוק - אלא גם שאר אותיות נוספות אסורים, דלא כהברייתא דמס' שבועות כנ"ל.

והנו"ב מוסיף ואומר וז"ל ולשורש פירושי מצאתי און לי בספרי שהובא בילקוט וזאת הברכה (רמז תקס"ג) "ישראל אומר אין כא-ל ישרון, ורוח הקודש אומרת ישרון ישראל"⁶ ועיין "זית רענן" שרה"ק משיב שישורן הם כא-ל עכ"ל⁷, ז"א שמצד אחד אין כא-ל, ומצד שני יש משהו שדומה לא-ל, שמה שישראל נקראים ישרון הוא משום שלכלל ישראל יש דימוי לחזקו של א-ל. וזה מה שאומר המהרש"א שעדיף לחקוק על אבני החושן שבטי ישרון מלחקוק שבטי ישראל מפני שבגופו של השם ישרון שיש לכלל ישראל נכלל שיש בו שהוא א-ל. אכן הנו"ב בעצמו אומר שזה "קצת רחוק בכוונת המהרש"א", והוא מפני שקושיית הנו"ב היכן מצינו ששמו של יעקב א-ל ותירוצו שזהו ישרון הרי כל זה אינו כתוב ברש"י. ואני אוסיף שהרי רש"י בעצמו אומר שדרשת רבותינו איננה מיושבת על פשוטו של המקרא כנ"ל, וא"כ זה כבר איננו פירושו של רש"י שאומר שיעקב הוא א-ל אלא דרשת רבותינו, וא"כ לא היה לו להמהרש"א להזכיר את רש"י אלא לומר שלפי דרשת רבותינו זו ישרון שמו של מקום. ונשאר הנו"ב ללא הֶבֶן את דברי המהרש"א על בוריים.

ולפענ"ד היה נראה לומר שהמהרש"א התכוון לפסוק "אין כא-ל ישרון רוכב שמים בעזרך ובגאותו שחקים" שם רואים ש"ישרון" הוא שם המקום, אלא שצריכים להגיה בדבריו של המהרש"א בתוספת מלה מהפכנית, דהיינו "אבל ישרון הוא שם המקום דלא כפירש"י בחומש", וכוונתו לומר שאעפ"י שרש"י פירש את הפסוק בזה"ל דע לך, ישרון, שאין כא-ל בכל אלהי העמים ולא כצורך צורם⁸ עכ"ל והבין את המלה ישרון כבשאר מקומותיה שהיא ישראל והמלה "כא-ל" היא קודש, אונקלס תרגם "לית א-להא אלא א-להא דישראל דשכינתיה בשמיא ותוקפיה בשמיא שמיא" ולפיו לכאורה התרגום של המלה "ישרון" הינו "אל-הא דישראל" דהיינו שם המקום. ונראה עוד שאונקלס למד את קידומת האות כ"ף שבמלה "כא-ל" כאילו מקומה היא במלה "ישרון" וכאילו נכתב אין א-ל כישרון, ודומה לכך הוא מה שתרגם את דברי לבן (בראשית לא: כט) "יש לאל ידי" אית חילא בידי, שלמ"ד השימוש שייך למלה "ידי" וכן בסוף הפסוק שלנו "ובגאותו שחקים" שתרגם ותוקפיה בשמיא שמיא והעביר את הבי"ת של "ובגאותו" למלה שחקים שאחריה¹⁰. וזה דלא כרש"י שפירש האי סיפא וז"ל רוכב שמים: הוא אותו א-ל שהעזר, ובגאותו הוא רוכב שחקים עכ"ל. ונראה דאזלי לשיטתייהו, שהרי אליבא דפירושנו באונקלוס הקרא בא לשבח את הקב"ה

6 ובספרי שלנו הגירסא היא "ישראל אומר אין כא-ל, ורוה"ק אומרת א-ל ישרון" והגר"א מגיה "כא-ל ישרון".

7 בדפוסי הילקוט שבידינו חסר פירוש זה של ה"זית רענן", ועיין ש שנראה בעליל שהדפוס לוקה בחסר.

8 את שלוש מלותיו האחרונות שאל רש"י מהביטוי "כי לא כצורנו צורם" (דברים לב: לא). ונראה שבפני מחבר הפיוט "יום ליבשה" שלברית מילה עמדו דברי רש"י אלו כאשר סיים את השורה "וכל רואי ישרון, בבית הודי ישורון, אין כא-ל ישרון, ואויבינו פלילים", כי השתמש במלים שהתורה מסיימת את הפסוק "כי לא כצורנו צורם" הנ"ל שבביטוי ההוא מפרש רש"י את מה שהפייטן כתב קודם לכן, דהיינו, "אין כא-ל ישרון". אלא שבפסוק פירושן של "ואויבינו פלילים" הוא "ואעפ"י כ אויבינו שולטים בנו", ובפיוט פירושו "וגם אויבינו הרואים אותנו מבינים את זה".

9 ובע"ה הלאה בסוף דברינו עוד נחזור לדברי אונקלוס.

10 באידיש יש פתגם "אז ג-ט וויל, קען א בעזים אויך שיסען (כרצות הא-ל, גם מטאטא יכול לירות)" שמקורו באגדה המפורסמת בסנהדרין סוף ק"ח ע"ב שאלעזר סיפר לשם רבא אין ניצחו את ארבעת המלכים כי כששדו עפר הוו חרבי וכששדו גילי הוו גירי, והוא עפ"י הפסוק "יתן כעפר חרבו קש נדף קשתו" (ישעיה מא: ב). ובפשוטו מדבר הפסוק על ניפוח חרבו וקשתו של המנוצח (וכ"כ ב"דעת מקרא" שם הערה 36 אות ב) ואם מדובר על כלי הזין של המנצח צריכים להוסיף "לפני (חרבו וקשתו)" (כ"כ ב"דעת מקרא" שם בפנים). ולפי האגדה צריכים להעביר את כ"פי השימוש, וכאילו היה כתוב "יתן עפר כחרבו וקש נדף קשתו" כדוגמאות שבפנים, ודוק. ועיין ש גם ב"דעת מקרא" הערה 36 אות ג ש"עפר חרבו" ו"קש נדף קשתו" הם לשון נופל על לשון, ונראה שגם בארמית שבאגדה זו הוה "גילי" ו"גירי" (חצי הקשת) לשון נופל על לשון, ולכן שינו בארמית את "קשתו" ל"חצי".

(אשר שמו ישרון) ולכן מסיק שאעפ"י שלפעמים הוא יורד משמי שמים לשמים זה רק כדי לעזור לעמו, אבל גאותו, דהיינו תוקפו, וכביכול מציאותו, היא בשחקים דהיינו בשמי השמים, אמנם לרש"י הפסוק בא לשבח את ישראל שהוא ישרון, ואומר שכשישראל צריכים עזרה הקב"ה רוכב בשמיא בעזרת כלל ישראל, ובדרך כלל כשאִינם צריכים את עזרתו, הקב"ה רוכב בשמי שמיא ומתפאר בעם ישראל משם, כד"א פפיוט "על ישראל גאוותו". ונמצא לפי דברינו שיש עוד מחלוקת בין רש"י לאונקלס שאליבא דרש"י המלה "כא-ל" היא קודש כנ"ל ואליבא דאונקלס היא חול.

ובדרך זה יש לבאר את פסקו של הרמב"ם בפ"ט מהל' כלי המקדש סוף ה"ז וז"ל (ועל החושן) כותב בתחלה למעלה מראובן, אברהם יצחק ויעקב, וכותב למטה מבנימין, שבטי י-ה, כדי שיהיו כל האותיות מצויות שם עכ"ל שכבר תמה עליו הכס"מ למה כתב הרמב"ם "שבטי י-ה" במקום "שבטי ישראל" דירושלמי או "שבטי ישרון" דבבלי ותי' וז"ל דכיון דבחד גמרא כתיב הכי ובחד גמרא כתיב הכי משמע דישאל וישרון לאו דוקא וכו' וכיון שכך עדיף לו למימר דהוה כתיב שבטי י-ה דכתיב ביה עדות לישראל דדמי למאי דכתיב בחושן לזכרון לפני ה' עכ"ל וכוונת הכס"מ נראה שלמד את המלים "שבטי י-ה עדות לישראל" (תהילים קכב: ד) דלא כהאע"ז והמצודות שם דקאי על העליה לרגל שברישא דקרא שהיא מצוה הקרויה עדות או שהיא עדות שהשכינה שורה בישראל, אלא כרש"י שם שפירשן שקבע הי"ת את אותיות שמו ה"א וי"ד בשבטים (הראובני, השמעוני וכו') להעיד עליהם שמיוחסים הם, וכמו שכתב רש"י גם בפירושו לתורה (במדבר כו:ה), ונמצא שהשבטים הוכתרו באותיות שמו ית' כדי שתהיה עדות עליהם, וזה כוונת הכס"מ שהחושן מזכיר אותם לפני ה' והוא ית' מעיד עליהם. אבל תירוצו על הרמב"ם צריך השלמה כי למה לא העדיפה הגמ' שלנו לשון שבטי י-ה "דדמי למאי דכתיב בחושן לזכרון לפני ה'" כמו שהרמב"ם העדיפו. ולפי דברינו יש לומר שבוודאי לשון שיש בו שם המקום עדיף מסתם לישא דקרא, וכמו שכתב המהרש"א, אלא שרק הבבלי פירש את הפסוק "אין כא-ל ישרון" שהי"ת נקרא ישרון כאונקלס, אבל הירושלמי פירש את הפסוק כרש"י בחומש "דע לך ישרון" כנ"ל ואין כאן שם המקום כלל, ובמחלוקת בפשטן של המלים בתורה בין בבלי וירושלמי אם כאונקלס אם כרש"י פסיק הרמב"ם כירושלמי, ולכן סובר הרמב"ם שעל חושנו של אהרן כשהמקרא כלל רק ספר הברית (שמות כד: ז ועי' פירש"י שם) שאין בו הביטוי "שבטי י-ה", ורק הביטוי "שבטי ישראל" היה בו (בראשית מט: טז, כח), חקקו "שבטי ישראל" כשיטת הירושלמי, אבל אחרי שבבית שני אבדה מהחושן אבנו של בנימין כדכתבו תוס' עבודה זרה כ"ג ע"ב ד"ה בקשו, וכ"ד ע"א ד"ה ואבני מילואים מירושלמי פאה, והיו צריכים לקנות אבן חדשה מדמא בן נתינה ולחקוק בה אות טי"ת, שזה היה כבר אחרי ששירי המעלות של דוד נקבעו במקרא, ויכלו לחקוק או "שבטי ישראל" או "שבטי י-ה", בחרו ב"שבטי י-ה" מפני שהוא עדיף "דדמי למאי דכתיב בחושן לזכרון לפני ה'" כמ"ש הכסף משנה. ומה שהרמב"ם פוסק בהל' כלי המקדש הוא לא מה שהיה חקוק על החושן של אהרן אלא איך שיעשו את החושן לבית שלישי שייבנה ב"ב, לכן פסק שאז יחקקו עליו "שבטי י-ה".

אלא שקצ"ע למה לי' להמהרש"א להדגיש בריש דבריו שישראל הוא רק שם של יעקב אבינו, ה"כי סליק אדעתנו שישראל הוא גם שם המקום בלי שיש לנו איזשהו פסוק על כך (כמו שמצינו שישורון אשר בדרך כלל הוא שמו של ישראל יש גם פסוק שבו הוא שמו של מקום לפי פשטנו באונקלס). ואכן לאחר העיון נראה שכלל לא למדנו נכון את תירגומו של אונקלס, כי אם הבין אונקלס את המלה ישרון שבפסוקנו שהיא שמו של הקב"ה היה לו לתרגמה בשם הויה כמו שכל פעם שמופיע שם א-להים בתורה שמתרגמו בשם הויה. ואם תענה ותאמר שרק שם שאסור למוחקו תרגם בשם הויה, אבל ישורון שאפילו אם הוא שם המקום אינו משמות

שאינם נמחקים, לא תרגמו בשם הויה, אכן היה יכול לתרגמו רחמנא או מרא דעלמא או קודשא בריך הוא. אבל הנכון נראה שאת המלים "אין כא-ל ישרון" תרגם לית כא-להא דישראל, ותרגומו של המלה ישרון הוא ישראל, כמו שהיא מתורגמת בשאר המקומות בהם מופיעה מלה זו (וכמו שמתורגמת גם בספר ישעיה), והמלה "כא-ל" היא קודש כאשר היא אליבא דרש"י. ומה שהוסיף אונקלס אחרי המלה "לית" את המלה "אלהא" זה תוספת הסבר שלו ולא תירגום של הקרא, זאת אומרת שאונקלס הסביר שכוונת המלה "אין" שבפסוק היא "לית אלהא". ומה שבמקום לכתוב "לית אלהא כא-להא דישראל" בכ"ף כתב "לית אלהא אלא אל-הא דישראל" משום שדרכו של אונקלס לחזק את האמונה, ולכן הוסיף שלא רק שאלהים אחרים הם פחותים מא-להי ישראל אלא שאינם כלום, ואין במציאות אלא א-להי ישראל. נמצא שלא מצינו באונקלס שום מקור שישרון הוא שם המקום.

ושוב קשה איפה מצא המהרש"א שישרון הוא שם המקום. והנראה לומר בזה דלית מאן דפליג ש"ישרון" בכל מקום שהופיע הוא שמו של ישראל אלא שיסוד השם הזה לכלל ישראל הוא משום שכוונת המלה "ישרון" היא בעל-יושר, ומה שישראל קרויים הוא משום שבעל-יושר הם, וכדכתב הרמב"ן על הפסוק "תמות נפשי מות ישרים" (במדבר כג: וז"ל ישרים הם ישראל שהם ישרון עכ"ל. וכוונת המהרש"א היא שהשם ישרון שפירושו הוא בעל-יושר יכול לשמש גם על הקב"ה, שהרי גם הוא בעל-יושר כדכתיב "א-ל אמונה ואין עוול צדיק וישר הוא" (דברים לב: ד). ומתורץ גם מה שהקשינו למה לי' להמהרש"א להדגיש בריש דבריו שישראל הוא רק שם של יעקב אבינו, וכי סליק אדעתנו שהוא גם שם המקום, כי כמו שאת המלה ישרון שהיא בודאי נכתבה באורייתא ובנביאים רק על עם ישראל יש בה התכונה ששייך להשתמש בה על הקב"ה, אולי גם במלה ישראל נכללת איזו תכונה ששייך להשתמש בה על הקב"ה, על זה אומר המהרש"א שאין תוכנו של השם ישראל אלא יעקב אבינו, ודוק. ולכן, כדי לתרץ למה חוקקים על אבני החושן שבטי ישרון ולא שבטי ישראל כדאיתא במקרא, הוא אומר ש"ישרון" יותר יפה מ"ישראל" שהרי הוא מתאר תכונה שיש גם למקום ב"ה. ולפי"ז צריכים להגיה במהרש"א "כפירוש הרמב"ן בחומש" במקום "כפירש"י בחומש".

אלא שלפי מסקנתנו שוב קשה על הרמב"ם שחידש שעל אבנו של בנימין היה חקוק שבטי י-ה ודלא כבבלי, כי מה שתייצנו לעיל דפסיק כירושלמי נגד בבלי נפל לכירא שהרי מחלוקת תלמוד בבלי ותלמוד ירושלמי איננה איך ללמוד פשט בפסוק כמו שעלה על דעתו אלא מחלוקת התלמודים היא בסברא, שבבלי סביר דעדיף שם של ישראל אשר בו מדה שיש גם אצל הקב"ה כביכול משם של ישראל המפורש במקרא, וירושלמי סביר ששם המפורש במקרא עדיף, והיה לו לרמב"ם לפסוק כבבלי. וי"ל דאה"נ לפי המסקנא שלנו יפסוק הרמב"ם שבחושן של אהרן היה חקוק שבטי ישרון כבתלמוד בבלי, אבל אחרי ששירי דוד המלך נקבעו במקרא עדיף לכתוב שבטי י-ה משבטי ישרון שהרי כל המעלה של ישרון הוא מפני שהוא גם תיאור של מדת המקום, כיון שיש גם במקרא גופא שם ששמו של המקום מפורש בו בוודאי שהוא עדיף. ואם תאמר הרי ב"ישרון" יש גם - ובעיקרו - שם של כלל ישראל מה שאין ב"י-ה" שהוא שמו של המקום בלבד, י"ל שבזה סובר הרמב"ם ששם שמופיע במקרא אף בלי היותו שם של כלל ישראל עדיף על שם של כלל ישראל שמרמז על מדת המקום אף שהוא שם של כלל ישראל. ובסוף דברי המהרש"א שציטטתי בתחלת דברינו בזה"ל אבל ישרון הוא שם המקום כפירש"י בחומש ומצטרף שמו ית' ב"ה עם האבות והשבטים עכ"ל יש לדייק שכשמזכיר את מעלתו של "שבטי ישרון" מזכיר רק שיש בו שמו ית' ב"ה עם האבות והשבטים ואינו מזכיר כלל שהוא גם שמו של כלל ישראל. ורואים מזה שאם יש בביטוי שמו של מקום, ואעפ"י שאינו ביטוי מקראי אך יש בו שם המקום, לא מעלה ולא מוריד אם יש בו גם שמו של ישראל אם לאו.

הרב יוסף מאיר סאפרין

טעמי הלכות אמירת קדיש (ד)

א. בענין מהות הקדיש - ב. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף להלכה לענין קדיש אחר תורה שבכתב ותושבע"פ - ג. בדעת הרמב"ם במהות הקדיש והמסתעף לענין קדיש שלפני תפילות מנחה ערבית ומוסף - ד. במהות החצי קדיש - ה. בענין קדיש תתקבל - ו. בענין הקדיש שאחר קריאת התורה - ז. בענין קדיש דלפני שמו"ע דערבית - ח. קדיש דעתיד לחדתא - ט. עיונים בדברי רבנו הרוקח

המשך פרק ו (מגליון קצ"ט)

קדיש דקריאת התורה (ב)

ד

קדיש דקרה"ת בשחרית דתשעה באב לפני ההפטרה או לאחריה

(א) הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (סי' תקנט רמ"א סק"ד) תמה על מה שנוהגים בשחרית דט"ב לומר את הקדיש לאחר קרה"ת לפני ההפטרה.¹

ותמצית דברי הגרעק"א דחובת המפטיר לעלות לתורה תחילה מפני כבוד התורה (מגילה כג.), כדי שלא יהא נראה שהמפטיר הקורא בנביא שוה בחשיבותו לעולים לקרות בתורה ולכך יקרא גם המפטיר תחילה בתורה.

1 דזה לשון הגרעק"א: 'מימי תמחתי על שראיתי הנחוג (- בשחרית דט"ב) שאומרים קדיש אחר שקרא השלישי בתורה קודם שאומרים ההפטרה, הא מבואר דהמפטיר צריך לקרות בתורה תחילה, שלא יהא כבוד ההפטרה ככבוד התורה לעלות בשביל ההפטרה לחוד, אלא דמדינא השביעי הוא המפטיר דמפטיר עולה למנין הקרואים, אלא כיון דמוסיפין בשבת (וכן ביו"ט יש דעות) עבדי ככולי עלמא לקרות מנין הקרואים זולת המפטיר, אבל עכ"פ המפטיר צריך שיקרא בתורה תחילה.

וואם כן אם מפסיקים בקדיש כשאומר אח"כ ההפטרה והוי כעולה להפטרה לחוד ויהיה הכרחי לעלות אחר לקרות בתורה ולהפטיר, ומה"ט כתב המג"א סי' רפב סקט"ז אההיא דהתם יפטיר מי שעולה לשביעי ואל יאמר הקדיש אחריו, וא"כ מה בין אם השביעי הוא המפטיר דאין מפסיקין בקדיש לקריאתו לאמירת ההפטרה, ומה בין ט"ב דהשלישי הוא המפטיר שיאמרו קדיש.

ומצאתי במנהגים כתב כן לומר קדיש קודם אמירת ההפטרה, וכן ראיתי בלבוש (תקנט ס"ד) וכתב הטעם שלא לומר הקדיש קודם קריאת השלישי כיון דעדיין לא נגמר מנין הקרואים ע"ש, אבל מכל מקום אינו מעלה ארוכה על אמירת הקדיש בין קריאה לאמירת ההפטרה.

ולא מלאני לבי לבטל המנהג, ותהלה לקל מצאתי היום בתשובת הר"י מיניץ שנשאל על מה אין נוהגים לומר קדיש בט"ב וכן ביוה"כ במנחה אחר קריאת השלישי קודם אמירת ההפטרה, והשיב כדברים הנ"ל דאי אפשר לומר הקדיש דהוי הפסק, ויהיה הכרחי לעלות עוד לקרות בתורה ולהפטיר וזהו אי אפשר ע"ש, הנראה דהמנהג היה שלא לומר הקדיש עד שעמד השואל אמאי אין אומרים הקדיש.

ולענ"ד כך הוא מעיקר הדין לומר בט"ב הקדיש אחר אמירת ההפטרה, דהקדיש קאי על קריאת התורה וההפטרה לא הוי הפסק כמ"ש המג"א סי' רפב סקט"ו, ובמנחה יוה"כ הקדיש שאומרים מיד אחר הקריאה לפני התיבה קודם תפלת מנחה עולה על הקריאה.

ומהאי טעמא הייתי נהוג בהיותי בק"ק פרידלנד שהמנהג שבמנחה הולכים קצתם לבית הכנסת וטא לקרות שם בתורה, לומר קדיש אחר אמירת ההפטרה, כיון דאין מתפללין שם מנחה והולכים לחזרה לביהכ"נ הוי הפסק, ולא קאי הקדיש של תפלת מנחה על הקריאה, וה"נ בט"ב שאומרים הקינות אחר הקריאה הוי הפסק הרבה וראוי לומר קדיש אחר קריאת הפטרה, עכ"ל הגרעק"א.

אולם אמירת קדיש נחשבת להפסק וגמר הענין דקרה"ת, ואם אמרו קדיש נחשבת ההפטרה כענין בפני עצמו ואין ניכר שעליית המפטיר לקרא בתורה לפני קדיש יש לה שייכות עם אמירת ההפטרה שלאחר הקדיש, ואם כן יש לחוש שוב לכבוד התורה שיאמרו שהקריאה בנביא שוה לקריאה בתורה, ולכן אין לומר קדיש בין קריאת המפטיר בתורה לקריאת ההפטרה, ואם אמרו קדיש יצטרך המפטיר לעלות שוב לקרות בתורה לאחר קדיש מפני כבוד התורה, ולפי"ז בקרה"ת בשחרית דט"ב צריך לומר את הקדיש לאחר קריאת ההפטרה.

וכן נקטו להלכה הגרי"י פישר (שו"ת אבן ישראל ח"ט סי' ס"ג הערות על משנ"ב סי' תקנט ס"ד) והגר"ע יוסף (חזון עובדיה ד' תעניות עמ' שפב סי"ג).

ועתה נבא העיר"ה להביט אל מקור הדין ומחצבתו, ולבסס מנהג ישראל שבקרה"ת בשחרית דט"ב אומרים קדיש לפני קריאת ההפטרה.

הריב"ש - קדיש מחייב לעלות שוב לתורה מפני כבוד התורה

(ב) כתב הריב"ש (סי' קיב) בזה"ל עוד כתבת וכו' וקרה מקרה שיום שבת חזון לא היה מי שיודע להפטיר אלא אחד שעלה בקריאת התורה, ועלו יותר מז', וזולתו לא היה מצוי אז לדעת לקונן, ואמרת שלא יצטרך לחזור לברך ולקרות בתורה אחר שקרא תחלה בכלל העולים ולא תהיה ברכה לבטלה, אם נעשה כהוגן ויסכים האדון ידיעני וישמח לבי ויגל כבודי.

תשובה ... ולענין שאלתך נראה שכיון שהש"צ הפסיק בקדיש אחר הקוראים שהמפטיר אחר כן אף אם הוא מאותן שקראו בתורה צריך לחזור ולקרות משום כבוד התורה, דהא איכא למיגזר משום הנכנסין שלא ראוהו קורא בתורה ויאמרו שאין המפטיר צריך לקרות בתורה וכו'.² ובשלמא אם המפטיר הוא אותו שקרא אחרון היה אפשר לומר שלא יחזור לקרות ולברך, אף על פי שהפסיקו בקדיש בין קריאת התורה לקריאת ההפטרה בדבזמן מועט לא חיישינן משום הנכנסין. וגם בזה יש לדון, כיון שאין דרך להפסיק בין קריאת המפטיר בתורה לקריאת ההפטרה. אבל כשאחד מן העולים האחרים הוא מפטיר אין ספק אצלי שצריך לחזור לקרות ולברך, עכ"ל הריב"ש.

וכוונת הריב"ש דהנה בשבת חזון נוהגים להעלות להפטרה אחד היודע לקונן, אולם קרה המקרה שלאחר שאמרו קדיש ראו שאין בציבור מי שיודע לקונן אלא אחד מאלו שכבר עלה לתורה, ונסתפק השואל דמאן יימר שהמפטיר צריך לעלות לתורה בסמוך לקריאת ההפטרה, דשמא כיון שכבר עלה לתורה במנין העולים די בכך לסלק החשש דכבוד התורה, וא"כ זה שיודע לקונן לא יצטרך לעלות שוב לתורה ולגרום לברכה לבטלה.

על כך השיב הריב"ש דודאי צריך המפטיר לעלות שוב לתורה, דיש כאן חשש הנכנסים שיכנסו בסמוך לקריאת ההפטרה והם לא ראו שכבר עלה המפטיר לתורה, ויאמרו שהמפטיר אינו צריך לקרוא בתורה תחילה וחזר החשש דכבוד התורה למקומו.

עוד הוסיף הריב"ש דיש להסתפק באופן שלאחר קדיש הבחינו שרק העולה השביעי יודע לקונן, דאפשר דאי"צ לחוש לנכנסים בזמן מועט כאמירת קדיש, אולם הריב"ש מסיים דגם

2 המשך לשון תשובת הריב"ש "...ומעתה אין בזה משום ברכה לבטלה, כמו שאין משום ברכה לבטלה כשמברכין כל אחד מן העולים לפניו ולאחריה, אף על פי שמן הדין לא היה לברך, אלא פותח מברך לפניו וחותם מברך לאחריה, אלא שכיון דתקנו רבנן שכל אחד מברך לפניו ולאחריה גזרה משום הנכנסין ומשום היוצאין אין כאן ברכה לבטלה, הכי נמי דכותה...".

בזה יש לדון שיצטרך המפטיר לעלות שוב, שכן אין דרך להפסיק בקדיש בין קריאת התורה להפטרה (יתבאר לקמן).

האור זרוע - אין לומר קדיש כשהשביעי יפטיר

(ג) גם באור זרוע כתב כעין דברי הריב"ש, דו"ל האור זרוע (הלכות שבת סי' מג):

הלכך הואיל ופסקנו שהמפטיר עולה, אם קורא הש"ץ כל ז' ובעודו קורא עם השביעי זוכר שאין מי שיודע לומר ההפטרה כי אם זה השביעי, אל יאמר קדיש אחריו אלא יפטיר זה השביעי ואינו קורא עמו פעם שנית.

ואם כבר אמר קדיש הרי אותו השביעי חוזר וקורא בתורה ומפטיר, ואם לא היה משבעה הקוראים בתורה וידוע להפטיר מוטב שיפטיר הוא שעדיין לא קרא ואל יפטיר אותו שכבר קרא, עכ"ל האור זרוע.

היינו דבתשובת הריב"ש מיירי באופן דכבר אמרו קדיש דבזה צריך המפטיר לעלות שוב לקרות בתורה (ואפילו השביעי), ובאור זרוע מוסיף דבאופן שלא אמרו עדיין הקדיש אחר קריאת השביעי, בזה אל יאמרו קדיש וכנ"ל שהקדיש יגרום לכך שהמפטיר יצטרך לעלות שוב מפני כבוד התורה, אלא השביעי יתחיל תיכף באמירת ההפטרה.

הדין להלכה והטעם שאף השביעי צריך לעלות שוב לתורה לאחר הקדיש

(ד) להלכה נפסק בשו"ע בזה"ל (רפב ס"ה) אם לא נמצא מי שיודע להפטיר אלא אחד מאותם שעלו לקרות בתורה, וכבר אמר ש"צ קדיש אחר קריאת הפרשה, זה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות ויברך על קריאתו תחלה וסוף. הגה אבל אם לא אמר קדיש יפטיר מי שעלה לשביעי אם יודע, ואם יש אחרים שיודעים להפטיר לא יפטיר מי שעלה כבר (א"ז), עכ"ל.

היינו דהמחבר הביא דעת הריב"ש דאם כבר אמרו קדיש צריך המפטיר לעלות שוב לתורה מפני כבוד התורה, והרמ"א הוסיף את דברי האור זרוע שאם עדיין לא אמרו קדיש אל יאמרו קדיש אלא השביעי יפטיר.

ועי"ש בט"ז (סק"ה) ובמג"א (סקט"ו) שדייקו מסתימת לשון המחבר שכתב 'אחד מאותם שעלו לתורה' דהכונה לכל העולים, דאף אם כבר אמרו קדיש אזי אף אם רק השביעי הוא היודע להפטיר יצטרך לעלות שוב לתורה מפני כבוד התורה.

(ה) ובטעם הדבר נחלקו האחרונים, דהט"ז והמג"א כתבו דהשביעי צריך לעלות שוב מפני חשש הנכנסין, אולם המעיין בתשובת הריב"ש יראה שנסתפק בזה אם בזמן מועט כאמירת הקדיש יש לחוש לנכנסין.

ואולי ס"ל להט"ז והמג"א דכיון דבתחילת לשון הריב"ש סתם בפשיטות 'שכיון שהש"צ הפסיק בקדיש אחר הקוראים, שהמפטיר אחר כן אף אם הוא מאותן שקראו בתורה צריך לחזור ולקרות משום כבוד התורה', ולא חילק בין השביעי לשאר העולים, אם כן מה שחזר ונסתפק בעליית השביעי אינו אלא כמעלה ארוכה לבאר שיש מקום להסתפק בזה, אבל לא נתכוין לשנות טעמו בזה.

ואפשר עוד דס"ל דאף דהריב"ש נסתפק בגוף הדין אם יש לחוש לנכנסין בשעת הקדיש, אולם עכ"פ להאור"ז ודאי פשיטא ליה דאין להפסיק בקדיש, שהרי כתב דאם השביעי צריך להפטיר לא יאמרו קדיש לפני ההפטרה, ומדס"ל דאין להפסיק ולומר קדיש ש"מ דאם כבר אמרו קדיש הוי הפסק וצריך השביעי לעלות שוב לתורה.

ו) אולם עיין בלבוש (שם) שכתב דזה שרוצה להפטיר צריך לחזור ולקרות בתורה ולברך תחלה וסוף 'שהרי היא קריאה חדשה שהפסיק בקדיש' ולא הזכיר כלל חשש הנכנסין, וביאר באליה רבה דהלבוש ס"ל דאכן דאין לחוש לנכנסין בזמן מועט כאמירת הקדיש ואפ"ה צריך השביעי לעלות שוב אם כבר אמרו קדיש, לפי שהקדיש נחשב בכל מקום כגמר וסילוק הענין, ולכן אם הפסיקו בקדיש לאחר קריאת התורה נראית ההפטרה כקריאה חדשה וכענין בפני עצמו, ואין ניכר שעליית המפטיר לתורה לפני קדיש יש לה שייכות עם מה שהוא אומר עתה את ההפטרה, וא"כ יש כאן חשש דכבוד התורה, ולכן צריך המפטיר לעלות לתורה שוב לאחר הקדיש.³

עוד הוסיף באליה רבה לבאר דאף הריב"ש לכך נתכוין דלענין השביעי יש להסתפק אם הוא צריך לחזור ולקרות 'דבזמן מועט לא חיישינן משום הנכנסין', אולם גם בזה יש לדון מטעם אחר 'כיון שאין דרך להפסיק בין קריאת המפטיר בתורה לקריאת ההפטרה' באמירת קדיש, שכן עצם אמירת הקדיש הוא הפסק, ולכן אם יאמרו עתה קדיש יהא נראה כאילו נסתיימה קריאת התורה ואין ניכר שעליית השביעי לפני קדיש יש לה שייכות עם קריאת ההפטרה⁴, ועי"ש בפמ"ג (מש"ז סק"ה) דמשמע ג"כ דס"ל דהריב"ש נתכוין לומר ב' טעמים לכך שהשביעי צריך לעלות שוב לאחר הקדיש.

וכן משמע קצת דס"ל להגרעק"א דעיקר הטעם אינו משום חשש הנכנסין, שכן כתב (תקנת הגהת רמ"א ס"ד הוב"ד בראש המאמר) בזה"ל 'ואם כן אם מפסיקים בקדיש כשאומר אח"כ ההפטרה והוי כעולה להפטרה לחוד, ויהיה הכרחי לעלות אחר לקרות בתורה ולהפטיר', ומשמע דעצם הקדיש גורם שהמפטיר 'הוי כעולה להפטרה לחוד', היינו דמצד המפטיר עצמו יש חיוב לעלות שוב לתורה מפני שע"י הקדיש המפסיק בין קרה"ת להפטרה הוא נראה כעולה להפטרה לחוד, ולא רק מפני חשש הנכנסין שלא ידעו שכבר עלה לתורה.⁵

הר"י מינאש - בשהמפטיר ממנין העולים ביטלו את הקדיש

ז) גם בשו"ת הר"י מינאש כתב שאין להפסיק בקדיש בין קריאת המפטיר בתורה לאמירת ההפטרה, דזה לשונו (סי' פט).

וששאלת מפני מה תקנו לומר קדיש בשבתות ויום טוב אחר שקראו בתורה ולא תקנו כן בב' וה', ואם היה זה כדי להפסיק בו בין הקריאה שהחיוב בה מן התורה ובין קריאת המפטיר שהיא מדרבנן⁶, הנה במנחת יוה"ך וט"ב השלישי מפטיר ואינו מפסיק ביניהם בקדיש.

3 ואין לפרש דמש"כ הלבוש שהרי היא קריאה חדשה שהפסיק בקדיש שכוונתו לבאר דמטעם זה צריך המפטיר לחזור ולברך על קריאתו ואי"ז ברכה לבטלה שכן הקדיש הוי הפסק בין שני הקריאות, דהא עיין בריב"ש שכתב טעם הגון על כך שחוזרים לברך ברכות התורה (א"ר שם).

4 יל"ע קצת בלשון הריב"ש שכתב 'כיון שאין דרך להפסיק בין קריאת המפטיר בתורה לקריאת ההפטרה' דמשמע דכיון דאין דרך להפסיק לכן אם הפסיקו יש בזה שינוי מן הרגילות וצריך לעלות שוב לתורה, אבל לביאורו של האליה רבה דעצם הקדיש הוי הפסק לענין שההפטרה הוי כקריאה חדשה הו"ל להריב"ש למימר 'כיון שאין להפסיק בין קריאת המפטיר בתורה לקריאת ההפטרה' ודו"ק.

5 ועיין מהרי"ץ (תכלאל עץ חיים דף קסג.) שכתב דמנהג תימן שביום שמוציאין ב' ס"ת אין אומרים קדיש לאחר הקריאה בס"ת הב' דכשקורא המפטיר בפרשת המוספין שהוא גם כן עולה במקום חזרת הקריאה בתורה בשאר שבתות השנה, אם אומר קדיש אחריו הוי סילוק וכשקורא אח"כ או בנביא הוי כחולק רשות לעצמו, וא"כ בטל לה לתקנת חז"ל שתקנו לחזור לקרות בתורה מפני כבוד התורה, עכ"ל.

הרי דגם הוא נקט שעצם אמירת הקדיש הוי סילוק לענין המפטיר בנביא הוא כחולק רשות לעצמו ולא רק משום חשש הנכנסין.

6 נראה דלאו דוקא, אלא ר"ל דקריאת התורה הוא חיוב מכח התקנה של נביאים, וקריאת ההפטרה אינה אלא שנתקנה בזמן השמר, ונשאת התקנה, וקורין בתורה תחילה, ולא דמי לקריאת התורה של חיוב (ברכ"י קמג א).

תשובה. מה שחייבו לומר קדיש בשבתות וימים טובים אחר קריאת ס"ת הוא משום דאיכא נביא, כדי להפסיק בו בין הקריאה בתורה ובין הקריאה בנביא, ולפי שאין נביא בב' וה' אין אנו צריכים לקדיש.

ומה שחייבו במנחת יום הכיפורים ובתשעה באב דאיכא נביא שלא יפסיק בין הקריאה בתורה ובין הקריאה בנביא בקדיש, הוא לפי שהתקינו שיהא הקורא בנביא קורא בתורה תחילה ואחר כך יקרא בנביא, וזה כבוד לתורה שלא יראה שדחה את התורה ועבר מעליה ואין מגמת פניו אלא לקרות בנביא לבד ושאינו צריך לתורה, ולהיות שהקוראים בתורה ביוה"כ ובט"ב הם שלשה בלבד ואמרו (מגילה כא.) שאין מוסיפין עליהם, אם באנו לומר קדיש אחר הקריאה בתורה ואח"כ יקרא בנביא היו נוספים הקוראים בתורה וכו'.

וזה⁷ לא ישלם לנו אלא אם כן אינו מפסיק ביניהם בקדיש, שאם הפסיק ביניהם בקדיש אז היתה קריאתו הראשונה כבר נגמרה ושב להיות כשאר העם, ואפילו שהיה מפטיר היה מחוייב להקדים ולקרוא בתורה ואח"כ יפטיר בנביא, ולסיבה זו תיקנו שלא לומר קדיש במנחת יוה"כ ובתשעה באב בין התורה והנביא, עכ"ל הר"י מיגאש.⁸

ולמדנו מדברי הר"י מיגאש דאף דאומרים קדיש בכל יום שיש בו הפטרה כדי להפסיק בין קרה"ת להפטרה, אולם במנחת יוה"כ וט"ב ביטלו את הקדיש, לפי שאם יאמרו קדיש בין קריאת התורה להפטרה אז היתה קריאתו בתורה נגמרה כבר ושב להיות כשאר העם, ויצטרכו להעלות אחר הקדיש את הרביעי למפטיר או שהשלישי יעלה שוב לקרות בתורה, וכיון שבמנחת התעניות אין מוסיפין על מנין ג' עולים הוצרכו לבטל את אמירת הקדיש לגמרי כדי שלא לגרום שיצטרכו להוסיף על מנין העולים.

וענין תחזינה מישרים דאף הר"י מיגאש ס"ל כביאור האליה רבה בדברי הריב"ש והלבוש, שע"י אמירת הקדיש הוי קריאת ההפטרה כענין בפני עצמו וכקריאה חדשה ואין ניכר שעליית המפטיר בתורה לפני קדיש יש לה שייכות עם קריאת ההפטרה ולכן ביטלו את הקדיש (ולא נזכר בדברי הר"י מיגאש חשש הנכנסין כלל).

אולם מש"כ הר"י מיגאש שבכה"ג ביטלו את הקדיש, לא קיי"ל כוותיה בזה אלא שבמנחת התעניות מאחרים את הקדיש ואין אומרים אותו תיכף לאחר קרה"ת כי אם לאחר ההפטרה כדי לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש, וההפטרה אינה נחשבת כהפסק בין קרה"ת לקדיש, ולא שביטלו את הקדיש אלא שאיחרו לאמרו לפני התיבה.⁹

חידושו של המג"א - לומר את הקדיש לאחר ההפטרה

(ח) להלכה אכן נקטו הפוסקים (רפב ט"ז סק"ה מג"א סקט"ו) שאם השביעי יפטיר לא יאמרו את הקדיש בין קרה"ת להפטרה, וכדעת הריב"ש והר"י מיגאש והאור זרוע הנ"ל.¹⁰

7 היינו דין זה דאין מוסיפין על ג' עולים, לא ישלם וכו'.

8 ולמדנו מדברי הר"י מיגאש שבזמנו ובמקומו לא נהגו לומר קדיש לאחר קרה"ת בשני וחמישי כי אם ביום שיש בו הפטרה, ולכן הוא מבאר שאומרים קדיש כדי להפסיק בין קריאת התורה שהיא עיקר החיוב ובין ההפטרה.

ולענין דינא לא קיי"ל כוותיה אלא אומרים קדיש אחר כל קרה"ת, ומקורו קדום במסכת סופרים (פכ"א ה"ו) ובסדר רע"ג (סי' ק"א) ובשבלי הלקט (סי' עט) וברמב"ם (סדר התפילות), וטעם אמירת קדיש זה הוא עפ"י מש"כ הגאונים הובא בשבלי הלקט (סי' ח) דבכל מקום שאומרים פסוקים יש לומר קדיש, לפי שאין לך כל תיבה ואות שבתורה שאין שם המפורש יוצא ממנו ולכך נהגו לקדש.

9 מג"א (רצ"ב סק"ב).

10 ובחכמת שלמה להגר"ש קלוגר (בגליון השו"ע) כתב לחלק דהמג"א מיירי רק באופן שהשביעי כבר נסתלק מן הבימה לפני קדיש או לאחריו, דאז יש חשש נכנסין שיראו שהשביעי עולה שוב לבימה לאחר הקדיש

אולם (שם) המג"א הוסיף לחדש שבכהאי גוונא יאמרו את הקדיש של קריאת התורה לאחר אמירת ההפטרה, דהנה עצם קריאת התורה מחויבת בקדיש וכפי שנוהגים לומר קדיש אף אחר קרה"ת דחול¹¹, אלא שבכל שבת מקדימים לומר את הקדיש לפני קריאת המפטיר בתורה להודיע שהמפטיר אינו מן המניין¹², אולם בכה"ג שהשביעי הוא המפטיר ואין להפסיק בקדיש בין קריאתו בתורה לאמירת ההפטרה וכו"ל, ולכך יש להשלים את הקדיש ולאמרו לאחר ההפטרה, ואמירת ההפטרה אינה נחשבת להפסק בין קרה"ת לקדיש שהרי ההפטרה היא מענין הקריאה וטפילה אליה.

וחידוש זה מבית מדרשו של המג"א הוא, שכן כפי שנתבאר מיירי הריב"ש שלאחר הקדיש הבחינו שרק השביעי יודע להפטיר, ואף האו"ז דמיירי באופן שעדיין לא אמרו קדיש אולם האו"ז לא הזכיר בדבריו שישלימו את הקדיש לאחר ההפטרה, וביותר דלהר"י מיגאש ודאי דאין לומר קדיש אחר קריאת ההפטרה, שכן לשיטתו אין כלל חיוב לומר קדיש על קרה"ת ולכן אין אומרים קדיש בקרה"ת דחול, דרך ביום שיש בו הפטרה אומרים קדיש כדי להפסיק בין קרה"ת להפטרה, אבל לאחר אמירת ההפטרה אין כל סיבה לומר קדיש וכלשון הר"י מיגאש 'תקנו שלא להפסיק בקדיש', וא"כ השלמת הקדיש לאחר ההפטרה חידושו של המג"א הוא.

הפמ"ג הוסיף למנות אופנים נוספים שבהם יאמרו את הקדיש לאחר רק ההפטרה, א. אם שכחו לומר קדיש לאחר השביעי ונזכרו לאחר קריאת המפטיר יאמרו קדיש לאחר ההפטרה (שם א"א סקט"ז), ב. אם יודעים לכתחילה שיש כאן רק שבעה היודעים לברך ברכות התורה יפטיר השביעי ויאמרו קדיש לאחר ההפטרה (שם סקי"ז), וכל אלו נפסקו במשנ"ב להלכה (שם סכ"ט).

קושיית הגרעק"א - בשחרית דט"ב יש לומר קדיש לאחר ההפטרה

ט) ובזה יתבאר קושיית הגרעק"א המובאת בריש דברינו, דכיון דס"ל לכל הראשונים הנ"ל דאין להפסיק בקדיש בין קריאת התורה להפטרה לפי שאם יאמרו יצטרך המפטיר לעלות שוב לתורה אחרי הקדיש מפני כבוד התורה, א"כ בשחרית דט"ב [אף שאין אומרים קדיש לפני עליית המפטיר כיון שהמפטיר הוא ממנין העולים (מג"א רפב סקי"ג), אולם כמו כן] אין לומר קדיש בין עליית המפטיר לקריאת ההפטרה, ובפרט לפי מש"כ המג"א דכשהמפטיר מן המנין יאמרו קדיש אחר קריאת ההפטרה הכא נמי יאמרו קדיש לאחר ההפטרה.¹³

לאמירת ההפטרה ולא ידעו שכבר קרא בתורה, אבל אם השביעי עומד עדיין על הבימה ידעו אף הנכנסין שכבר קרא בתורה.

אולם סברא זו מועלת רק למאן דחייש לנכנסין, אבל לדעת הר"י מיגאש והלבוש והגרעק"א דעצם אמירת הקדיש הוא גמר ענין והפסק וקריאת ההפטרה הוי ענין בפני עצמו, א"כ אין מועיל לזה מה שהשביעי עומד עדיין על הבימה.

11 וכדלעיל הערה ח.

12 עי' לעיל סי' א אות א-ג ובהערות שם.

13 ומה שכתב הגרעק"א שמצא בשו"ת הר"י מינץ לא נמצא שם, ורגליים לדבר שכוונתו לשו"ת הר"י מיגאש. ומש"כ תהלה לקל מצא שם, אף שלמעשה לא הנהיג כן כמ"ש בעצמו, ובפרט לפי מה שנתבאר שהר"י מיגאש ס"ל דביטלו קדיש זה משא"כ להגרעק"א איחרו קדיש זה.

נראה דהגרעק"א נתכוין לדחות בזה דאל יעלה על דעתך לתרץ ולחלק דהריב"ש והאו"ז מיירי דוקא בקרה"ת דשבת שכן אם ישנו משאר השבתות שבהם אומרים קדיש לפני קריאת המפטיר בזה יהא נראה כהפסק אמירת הקדיש לפני ההפטרה, אבל בימים שנהגו בהם מנהג קבוע לומר קדיש בין המפטיר להפטרות בזה לא חיישין, קמ"ל דהר"י מיגאש ס"ל דבמנחת התעניות ביטלו את הקדיש שבין קרה"ת להפטרה אף שעושים כן באופן קבוע.

ומשמע מדברי הגרעק"א שהוא עצמו לא אבה לשנות מנהג העולם לומר את הקדיש לאחר קרה"ת, וכפי שכתב שלא מלאו ליבו לבטל את המנהג, אולם אך רק זאת במנחת התעניות [שבהם ממילא נהוג לומר את הקדיש לאחר ההפטרה לפני תחילת שמו"ע כדי לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש, וההפטרה אינה נחשבת הפסק לפי שהיא טפילה אל הקריאה ובטילה אליה (עי' מג"א רצב סק"ב)], שבעירו פרידלנד נהגו שקורין בתורה בבית הכנסת זוטא וחוזרים לתפילה בבית המדרש, אולם ישנה חובת קדיש על קריאת התורה בפני עצמה שכן ההליכה מביהכ"נ זוטא לביהמ"ד הוי הפסק, בכה"ג דוקא הורה הגרעק"א לומר את הקדיש לאחר קריאת ההפטרה משום שאין בזה ביטול מנהג קדום.

מנהג עדות המזרח לומר ב' קדישים ביום שיש בו ב' ס"ת

(י) אולם תמיהתו זו של הגרעק"א על מנהג אשכנז בשחרית דט"כ יש בה גם כדי לתמוה על מנהג עדות המזרח בכל יום שמוציאים בו ב' או ג' ס"ת.

דהנה מנהג ארץ ספרד מלפנים שביום שמוציאים ב' ס"ת (וכגון בשבת ר"ח וד' פרשיות וכן בכל המועדים) אומרים ב' פעמים קדיש, הראשון לאחר גמר קריאת השביעי בס"ת הראשון וקדיש השני תיכף לאחר קריאת המפטיר בס"ת השני, אך הנה לפי מה שנתבאר אין להפסיק בקדיש בין קריאת המפטיר לאמירת ההפטרה, וא"כ צ"ב איך אפשר לומר את הקדיש השני לפני אמירת ההפטרה.

דזה לשון התשב"ץ (ח"ג סי' ש"כ) כשחל ר"ח בשבת אחר שהשלים השביעי הפרשה אומר קדיש ככל שבתות השנה והמפטיר קורא פרשת ר"ח וכו', ואחריו אומרים קדיש שני שזאת הקריאה אינה נקראת מפטיר כמו בכל שבת שאינה אלא מפני כבוד התורה אבל היא חובה ואומרים עליה קדיש, והוא הדין לכל יום שיש בו שני ספרים כמו ברגלים ויוה"כ שאומר קדיש על הראשון וקדיש על השני, עכ"ל.

ומשמע משיגרא דלישניה שאומרים את הקדיש השני תיכף לאחר קריאת המפטיר בס"ת הב'.

וכן משמע מלשון הרשב"ש (סי' תלא) מנהגנו (בשמח"ת) אנחנו הוא שקורין בראשון בפרשת זאת הברכה ה' כמשפט היום ומפסיק בקדיש, ובפרשת בראשית א' ומפסיק בקדיש, ואח"כ קורין בפרשת המוספין ואומר קדיש, עכ"ל, משמע דהקדיש הוא תיכף לאחר הקריאה בס"ת הג'.

וכן משמע באבודרהם (עמ' ריח) ומוציא שליח צבור שני ספרי תורות, וקורין באחד שבעה בסדר היום ובשני קורא מפטיר בשל ר"ח וכו', ואומר קדיש על כל ספר, ומפטיר בישעיה השמים כסאי, עכ"ל הרי לפנינו להדיא שהזכיר האבודרהם אמירת הקדיש השני לפני ההפטרה.

וראה בב"י שכתב (סי' רפב) ואנו בני ספרד נוהגים לומר קדיש בין ספר ראשון לשני וחוזרים ואומרים קדיש אחר קריאת ספר שני, ובראש חודש טבת שחל להיות בשבת שמוציאין ג' ספרים אין אומרים קדיש אחר ספר ראשון, לפי שאין קורין בו אלא ששה וכיון שלא גמרו לקרות חובת היום שהם שבעה אין לומר קדיש עד אחר ספר שני, וכן חוזרים ואומרים קדיש אחר ספר שלישי, עכ"ל, משמע ג"כ משיגרת לשונו שאומרים את הקדיש תיכף לאחר הקריאה.

וכפי שנתבאר יש להקשות כקושיית הגרעק"א גם על מנהג ספרד הקדום, דהיאך שייך לומר קדיש בין קריאת המפטיר להפטרה והלא ע"י כן יצטרך המפטיר לקרא שוב בתורה מפני כבוד התורה.

האמנם לדעת הריב"ש והאור זרוע

אין לומר קדיש בין קריאת המפטיר לאמירת ההפטרה

יא) אכן כמדומה שכל יסודו של הגרעק"א צריך בירור, שהרי מצאנו להדיא שבעלי השמועה בעצמם הלא הם הריב"ש והאור זרוע ס"ל דאפשר לומר קדיש בין קריאת המפטיר להפטרה.

דהנה הריב"ש (סי' שכ"א) הביא ב' מנהגים לענין אמירת הקדיש ביום שיש בו ב' או ג' ס"ת, דמנהג מקומו היה כמנהג ספרד שאומרים קדיש על כל ספר וספר בפני עצמה, שכן כל קריאה מחויבת בקדיש בפני עצמו, ומנהג ברצלונה שבכה"ג אין אומרים קדיש אחר גמר הקריאה בס"ת הראשון כי אם לאחר קריאת המפטיר בס"ת הב', שאין לומר קדיש עד שיסיימו את כל הקריאות שהם חובה ליום.¹⁴

ומשיגרא דלישניה דהריב"ש משמע דאומרים את הקדיש תיכף לאחר הקריאה בכל ס"ת, ולא ציין שיש לימנע מלומר קדיש בין קריאת המפטיר להפטרה [ועכ"פ יאמרו את הקדיש של הס"ת הב' לאחר קריאת ההפטרה] על פי מה שכתב הוא עצמו (סי' קיב) דהקדיש הוא הפסק בין קריאת המפטיר להפטרה לענין שיצטרך המפטיר לעלות שוב לתורה.

ואם נפשך לומר דפשיטא ליה להריב"ש שיש לומר את הקדיש רק לאחר ההפטרה ולרוב פשיטתו לא הזכירו, אולם הבט נא וראה מה שכתב שם בהמשך דבריו¹⁵ דבמנחת שבת ובמנחת יוה"כ מאחרין לומר קדיש דקרה"ת עד לפני התיבה, לפי שאם יאמרו קדיש תיכף אחר קרה"ת לא יוכלו לחזור ולומר קדיש לפני תפילת שמו"ע על בלי מה.¹⁶

והנה במנחת יוה"כ מפטירים בספר יונה, ואי ס"ל להריב"ש דמדינא צריך לומר קדיש לאחר ההפטרה לפי שאין להפסיק בקדיש בין קריאת המפטיר לאמירת ההפטרה, א"כ הלא מעיקר הדין אין לומר קדיש לפני אמירת ההפטרה כי אם לאחריה כדי שלא יצטרך המפטיר לעלות שוב לתורה לאחר קדיש ולא רק מצד סמיכות הקדיש לתפילת שמו"ע, ולא הו"ל לכלול מנחת יוה"כ עם מנחת שבת שמאחרין בה הקדיש כדי לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש.

ועל כרחך דאף הריב"ש ס"ל דישנה מציאות לומר קדיש בין קריאת המפטיר להפטרה וכמו שכתב לענין יום שיש בו ב' או ג' ס"ת, אלא שיש לעיין ולמצא טעמו ונימוקו מאי שנא

14 דז"ל הריב"ש, תשובה המנהג שאתה אומר שני קדישין בשני ספרי תורה אינו מנהג פשוט, אבל מנהג ארגוני הוא, וגם בארץ הזאת נוהגין כן. ואין להם הפרש בארץ הזאת בין יום טוב לחול המועד ולראש חודש וחנוכה יחד (-ר"ח טבת) שבכלן אומרים קדיש על כל ספר וספר. ואפילו ביום שמוציאין שלשה ספרים אומרים שלשה קדישין. רק שבשבת במנחה וכן ביום הכפורים מאחרין לומר קדיש עד לאחר שיחזירו ספר תורה למקומו, כדי לעמוד בתפלה מתוך הקדיש. שאם יאמרו קדיש מיד אחר קריאת התורה, לא יוכלו לחזור ולומר קדיש סמוך לתפלה על בלי מה, שהרי כבר אמרו אשרי קודם קריאת התורה, וכן במנחה של תעניות. אבל בחולו של מועד אומרים הקדיש מיד אחר קריאת התורה על כל ספר וספר, ואומרים אשרי וסדר קדושה ומחזירין ס"ת למקומו, וחוזרין ואומרים קדיש ומתפללין. וכן בר"ח וחנוכה אומר קדיש על כל ספר וספר ואומר אשרי וסדר קדושה, וחוזר ואומר קדיש אחר שיחזיר הספר למקומו וכו'.

אבל בברצלונה יש מנהג אחר שאין אומרים קדיש על כל ספר וספר, אלא אחר קריאת כל הספרים. ונראה לי שהוא המנהג היפה. דכיון שהמפטיר קורא בענינו של יום ועולה למנין הצריך ליום, אין להפסיק בקדיש בין הקורין בספר הראשון למפטיר הקורא בב', עכ"ל הנוגע לענינו.

15 הוב"ד בהערה הקודמת.

16 שכן ההפטרה טפילה אל הקריאה ובטילה אליה ואין לחזור ולומר קדיש על ההפטרה לחוד (מג"א רצב סק"ב).

יום שיש בו ב' ס"ת וכן מנחת התעניות שבהם אפשר לומר קדיש ומאי שנא כאשר השביעי הוא המפטיר שאין לומר קדיש לפני ההפטרה, ואי"ה לקמן יבואר קצת.

ועיין לקמן הערה יז דעת האור זרוע לענין קדיש דקרה"ת בשחרית דתשעה באב.

דעת שאר הראשונים אם יש לימנע מאמירת קדיש בין עליית המפטיר להפטרה

(יב) עוד יש להביא בזה וללקט כעמיר גורנה חבל נביאים מרבתינו הראשונים המתנבאים בסגנון אחד, שבאופנים מסויימים נוהגים לומר קדיש בין עליית המפטיר לאמירת ההפטרה. מחזור ויטרי, הראב"ד, והאורחות חיים - הנה במחזור ויטרי¹⁷ ובסדר רש"י¹⁸ הלא המה כולם ספרי דברי רש"י ותלמידיו מבואר דביום שיש ב' ס"ת כד' פרשיות וכל המועדים אין אומרים קדיש לאחר הקריאה בס"ת הראשון, כי אם לאחר קריאת המפטיר בס"ת הב' לפי שאף קריאת המוספין וד' פרשיות יש עליהם חובת קדיש.

וכן היא דעת הראב"ד (הוב"ד בשבלי הלקט סי' עט ובב"י סי' רפב) דביום שיש ב' ס"ת לא יקדיש החזן עד שיקרא בס"ת השניה משום פגם הס"ת השני, ולא הזכיר הראב"ד שיש לומר הקדיש לאחר ההפטרה¹⁹, וכן הוא באורחות חיים (הל' קריאת ס"ת אות נד).

הרמב"ן - בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' קל"א וח"ב סי' ע') כתב 'בגירונדא הם נוהגים כל שבתות השנה לקרות ששה, והמפטיר משלים הפרשה ואומרים קדיש, וקורין ההפטרה, ומנהג זה הוא מפי הרמב"ן ז"ל, עכ"ל'.

היינו דהשביעי היה מפטיר וכדינא דגמרא דהמפטיר עולה למנין שבעה, ואחר קריאת המפטיר היו אומרים קדיש וקוראים ההפטרה, הרי לנו דס"ל שאפשר לומר קדיש בין קריאת התורה להפטרה, (ועיין תוס' הרא"ש מגילה כג. ד"ה עשרים).

(יג) שבלי הלקט ובית יוסף - בשבלי הלקט (סי' עט) כתב דבמנחת התעניות אומרים קדיש בין קריאת התורה להפטרה, וחוזרים ואומרים קדיש לפני שמו"ע, דההפטרה חשיב הפסק לענין שיוכלו לומר ב' קדישים סמוכים זה לזה.

והב"י (ריש סי' רצב) הביא דברי שבלי הלקט בלא שום חולק, ועיין בשיירי כנה"ג (הגב"י שם) דמכך שהביא הב"י דברי שבלי הלקט בלי שום חולק ש"מ דכוותיה נהג למעשה²⁰.

טור ואבודרהם - הטור (סי' תקעט) והאבודרהם (עמ' רעז) כתבו דבתעניות שגזרין על הציבור על כל גזירה שלא תבא קורין בשחרית ברכות וקללות שבתות כהנים ואומרים קדיש עד לעילא ומפטירין (ירמיה יד) על דברי הבצרות, וש"מ דאומרים קדיש לפני ההפטרה.

הראשונים והאחרונים שכתבו דבשחרית דמ"ב יש לומר הקדיש לפני ההפטרה

(יד) ואכן כך מצינו להדיא שרבתינו הראשונים וכן ראשוני האחרונים כתבו להדיא שבשחרית דתשעה באב יש לומר את הקדיש לפני ההפטרה, ולא עלתה על דעת אחד מהם לומר קדיש לאחר ההפטרה כמ"ש הגרעק"א.

17 הוצאת אוצה"פ לענין יו"ט ראשון דפסח (עמ' תסז) ועוד.

18 בקרה"ת דר"ה (סי' קפ"ג) סוכות (רי"ח) פסח (תל"ו).

19 וכן יש לדייק ממה שהקשה הראב"ד אמאי לא חיישינן לפגם הס"ת הראשון אם יאמרו קדיש רק לאחר הס"ת השני עי"ש מה שתיקן, ומוכח מזה שאומרים קדיש תיכף לאחר הס"ת השני, דאי אומרים אותו לאחר ההפטרה א"כ הוא מופלג מס"ת השני כמו מס"ת הראשון ואין בזה משום פגם הראשון.

20 ועיין בטור (תקעט) דבתעניות שגזרין על הציבור קורין במנחה ויחל ואומרים קדיש עד לעילא ומפטירין שובה ישראל, ומוכח דס"ל כשבלי הלקט שאומרים קדיש בין לפני ההפטרה ובין לאחריה, אולם עיין בשיירי כנה"ג (רצב) שמחמת סתירה בדברי הלבוש הוכרח לדחוק בדברי הטור דהקדיש הוא לאחר ההפטרה לפני שמו"ע.

דכן מבואר להדיא בכלבו (סי' ס"ב) שבלי הלקט (סי' רסט) תניא רבתי (סי' ס) אבודרהם (עמ' רפה) מחזור ויטרי רוקח (סי' שיא) מנהגים ישנים מדורא (סוף ספר שערי דורא) הגהות אשרי (פ"ד דתענית סי' לח).

וכן בספרי רבותינו האחרונים הלא המה ספר המנהגים לר"א קלוזנר (סי' קלח) וספר המנהגים לר"א טירנא (עמ' פ"ג) מנהגי מהרי"ל (עמ' רנד) לבוש (תקנט ד) פרי מגדים (תקנט א"א סק"ו) ושוב בספר נועם מגדים (סי' יד) שערי אפרים (ש"ח סעי' צט) קיצוץ"ע (סי' קכד ס"ג) סדור יעב"ץ (מהדורת אשכול ח"ב עמ' צ"א) דרך החיים (סי' קלד ס"ח).

וכן היא דעת הכף החיים, שכן על דברי המחבר (תקנט ד) שבת"ב קורין בתורה ציין הכה"ח (סק"מ) לדברי האבודרהם הכלבו הרוקח מהרי"ל לבוש ופמ"ג הלא המה רבותינו הנ"ל הסוברים שאומרים קדיש לפני ההפטרה.

וכאמור שכולם כאחד יעידון יגידון שמנהג ישראל בכל הדורות ובכל מקומות מושבותיהם לומר תמיד קדיש דקרה"ת לפני ההפטרה אף באופן שהמפטיר מן המנין, ולא מצינו באחד מהם הוראה כל שהיא לומר באיזה אופן את הקדיש לאחר אמירת ההפטרה כקושיית הגרעק"א.²¹

ומצינו רק שניים מן האחרונים שנקטו כדעת הגרעק"א הלא המה המנהגי מצרים (אות סב) ונהר מצרים (דף לח ע"א) שהביאו דמנהג מצרים שבקרה"ת דשחרית דתשעה באב אומרים קדיש לאחר ההפטרה.

דעת המג"א הפמ"ג והמשנ"ב לענין קדיש דקרה"ת בשחרית דט"ב

(טו) אף בדעת המג"א עצמו שחידש לומר את הקדיש לאחר ההפטרה מצינו מחלוקת בין הפמ"ג להמשנ"ב לענין זמן אמירת קדיש קרה"ת דשחרית דט"ב.

דהנה על דברי הרמ"א (רפב ס"ד) דבשבת אומרים קדיש קודם שעולה המפטיר, כתב המג"א (סקי"ג) בזה"ל ואומרים קדיש קודם, היינו בשבת, אבל בחול שהמפטיר ממנין אומרים קדיש אחר המפטיר, דאין אומרים קדיש עד שנשלם המנין, עכ"ל המג"א.

21 ואל יעלה על דעתך לומר שכל הפוסקים הנ"ל כתבו כן לענין ט"ב בשיגרא דלישנא ולא בדוקא, דהנה כתב הרוקח (שם) בזה"ל ימקדישין בבוקר אחר קרה"ת, לפי שאין לך כל דיבור ודיבור שבתורה שאין בו שם המפורש שאין אנו יודעין, לפיכך צריך להקדיש על אותו השם, ולפי שאין יכול להקדיש עכשיו לאלתר, כבשאר ימות החול שלא לאלתר לאחר חזרת התורה מקדישין, בלא שום פיסוק בינתיים לא תהלה לא שום דיבור כשעומדין להתפלל, אבל עכשיו שאין אומרים קדיש עד לאחר קינות וסדר קדושה, על כן יאמר קדיש אחר קרה"ת, עכ"ל.

היינו דהרוקח בא לציין בזאת דאף דבכל מנחת התעניות אין אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת כי אם לאחר החזרת ס"ת להיכלו, זהו משום דעומדין תיכף להתפלל בלי שום הפסק וכלי אמירת שום מזמור, ומכיון שצריך לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש (עי' רוקח סי' שסב) דחו את הקדיש עד לפני שמו"ע, אבל בשחרית דט"ב שאין אומרים קדיש עד לאחר קינות וסדר קדושה - שהם הפסק שאינו מענין קרה"ת - צריך לומר קדיש תיכף לאחר קרה"ת דהיינו לפני ההפטרה.

ולכן כתב הרוקח הטעם דצריך לומר קדיש על קרה"ת לפי שאין לך כל דיבור וכו', היינו שלא תאמר דרק ביום שיש בו הפטרה ישנה חובת קדיש להודיע שהמפטיר אינו מן המנין, אלא אף בכל יום שיש בו קרה"ת ישנה חובת קדיש ומטעם הנ"ל, רק שבמנחת התעניות דחו אותה עד לאחר ההפטרה כאמור.

וכעין לשון זה איתא במנהגי מהרא"ק ובמנהגי רבי אייזיק טירנא ובמנהגים ישנים מדורא ובסדור יעב"ץ, ועיין לבוש שכתב באופן אחר קצת.

ועיין באור זרוע (סי' תט"ז) שכתב בזה"ל ולאחר קרה"ת אומר קדיש, לפי שאחר שיחזיר ס"ת לארון הקודש לא יאמר קדיש כדרך שאומר כל השנה אחר המפטיר בתענית, עכ"ל.

ואף שלא נזכרה אמירת ההפטרה בדבריו, אך על פי השוואת הלשון לכל האחרונים הנ"ל נראה דכוונתו לומר שמתעם זה יש לומר קדיש לפני ההפטרה ודו"ק.

ובפמ"ג ציין על אתר 'דהיינו בתשעה באב בסימן תקנ"ט ס"ד בלבוש', והנה בלבוש כתב שם דדוקא בשבת הקדימו לומר את הקדיש לפני עליית המפטיר להודיע שאינו ממנין העולים, אבל בשחרית דת"ב שהמפטיר מן המנין אין אומרים קדיש כי אם כאשר נשלם המנין, דהיינו תיכף אחר עליית השלישי לפני ההפטר, נמצא דהפמ"ג ס"ל דהמג"א בא לדייק בזה דשחרית דט"ב שונה משחרית דשבת בכך שאין אומרים קדיש לפני עליית המפטיר אלא לאחריו, אולם אומרים אותו לפני ההפטר וכמ"ש הלבוש.

הרי לנו דאף דהפמ"ג ס"ל כהמג"א דאם אירע שהשביעי צריך להפטיר בשבת יאמרו הקדיש לאחר ההפטר וכדלעיל אות ה, הרי שהוא עצמו מבאר דהמג"א ס"ל דבשחרית דתשעה באב אומרים קדיש לפני ההפטר ודלא כהגרעק"א, וטעמא בעי.

טז) אכן המשנ"ב הביא לשון המג"א עם הוספה זעירה דזה לשונו (שם סקכ"ו) אבל בחול שהמפטיר ממנין הקרואים אומרים קדיש אחר המפטיר [דהיינו אחר שמכניסין הס"ת להיכל] ולא קודם דאין אומרים קדיש עד שנשלם המנין, עכ"ל המשנ"ב.

היינו דהמשנ"ב ביאר דהמג"א מייירי במנחת התעניות²² שבהם אין אומרים קדיש תיכף לאחר קריאת התורה, כי אם לאחר שמפטירין ומכניסין ס"ת להיכל וכדי לעמוד בתפילת שמו"ע מתוך אמירת קדיש, ובוזה נתכוין המג"א לציין דדוקא בשבת הקדימו את הקדיש להודיע שהמפטיר אינו מן המנין אבל בתעניות שבימות החול שהמפטיר מן המנין א"כ אין לומר קדיש קודם שנשלם המנין, ולכך חלה חובת קדיש לאחר עליית המפטיר אבל ממתנים מלאמרו עד לאחר שמכניסין ס"ת להיכל.

אולם יש להעיר שהמשנ"ב בהלכות ט"ב נמנע ולא הזכיר מקום אמירת קדיש דקרה"ת אם לפני ההפטר או לאחריה, ואפשר דהמשנ"ב נסתפק בזה מכח קושייתו של הגרעק"א, אולם כפי שנתבאר הרי אף הגרעק"א עצמו לא אבה לשנות הנמנהג ולכן נמנע המשנ"ב מלהורות בזה הלכה למעשה אלא הניחו על המנהג הוותיק לומר קדיש לפני ההפטר, אכן בהלכות שבת ראה לנכון לבאר דברי המג"א באופן שלא יסתור לדעת הגרעק"א.²³

תירוצי האחרונים לחלק דדוקא אם אירע שהשביעי מפטיר

יאמרו קדיש לאחר ההפטר

יז) ומצאנו באחרונים כמה אופנים ליישב מנהגם של ישראל שביום שמוציאין ב' ס"ת וכן בשחרית דתשעה באב אומרים את הקדיש השני לפני ההפטר, ואפ"ה אם אירע שהשביעי מפטיר יאמרו את הקדיש לאחר ההפטר.

א. בשו"ת קרית חנה דוד (סי' כו) כתב ליישב באופן זה דדוקא בשבת שיש בו ס"ת אחד שנוהגין לומר הקדיש לפני עליית המפטיר אבל לא בין קריאת המפטיר להפטר, אזי באופן שהשביעי הוא המפטיר אין לומר קדיש לפני ההפטר, שכן יש לחוש שהנכנסין בשעת

22 פשוט דאין כוונת המשנ"ב שבשחרית דט"ב יאמרו קדיש לאחר החזרת ס"ת להיכל, חדא דאף בדברי הגרעק"א לא נזכר כן, ועוד דדוקא במנחת שבת ותעניות עושין כן כדי לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש (עי' רצב מג"א סק"ב ובמשנ"ב שם סק"ד) אבל בשחרית דט"ב אין סיבה לאחר את הקדיש כל כך, ועיין בהערה הקודמת.

23 ועיין עוד להמשנ"ב (תרפ"ה סק"ב) שכתב בשם השערי אפרים לענין ד' פרשיות שאם סיימו קריאת פרשת השבוע כבכל שבת ואמרו קדיש וכבר קרא המפטיר, ואח"כ נזכרו שצריך לקרא בד' פרשיות, אזי יוצאו ס"ת ב' ויקראו בו בד' פרשיות ויאמרו קדיש ויפטירו בהפטר ד' פרשיות, וש"מ דאף המשנ"ב ס"ל דיש לומר קדיש בין קריאת המפטיר להפטר.

הקדיש יראו שינוי שתיכף לאחר קדיש אומרים את ההפטרה ויבינו מכך שאין מחובת המפטיר לעלות לתורה.

אבל בשבת שיש בו ב' ס"ת כיון דהכל יודעים שאומרים קדיש - למנהג בני עדות המזרח - על כל ס"ת בפני עצמו, א"כ הנכנס בשעת אמירת הקדיש הלא תיכף בראיה בעלמא שישנם שני ס"ת על הבימה לבבו יבין שהמפטיר כבר עלה לתורה לקרות בס"ת הב', ועכשיו אמרו את הקדיש על הס"ת הב'.

והוסיף לדייק כדבריו מלשון הריב"ש 'כיון שאין דרך להפסיק בין קריאת המפטיר בתורה לקריאת ההפטרה', דזהו דוקא בשבת שיש בו ס"ת אחד שאכן אין הדרך להפסיק, אבל באופנים שהדרך להפסיק בקדיש וכגון ביום שיש בו ס"ת ליכא חשש נכנסין.

ואם כי קשה קצת להלום כן בלשון הריב"ש שכן הלשון 'אין דרך להפסיק' משמע דבשום אופן אין מפסיקין, אולם מן ההכרח לקבל תירוץ זה כדי שלא תקשה דריב"ש 'אדרב"ש שכתב בעצמו (סי' שכ"א) שביום שיש בו ס"ת אומרים קדיש גם לאחר ס"ת הב'.

אכן לכאורה בתירוץ זה אינו מיושב המנהג לומר בתשעה באב קדיש לפני ההפטרה, דהא בתשעה באב יש רק ס"ת אחד וא"כ חזר למקומו חשש הנכנסין, ויש לדחוק דהלשון 'אין דרך להפסיק' הכוונה רק בשבת שאין נוהגים להפסיק שהרי אומרים תמיד קדיש לפני המפטיר, אבל בתשעה באב שהמנהג מעיקרא מיוסד על כך שנוהגים להפסיק אינו בכלל זה, ודוחק.

ב. עוד כתב (שם) לתרץ דחשש הנכנסין שייך רק להנוהגים שהש"צ אומר קדיש, אבל לפני הנהוג בקרב בני עדות המזרח שהמשלים אומר הקדיש א"כ נסתלק חשש הנכנסין, דהא אף הנכנסין בשעת אמירת הקדיש ידעו מעצמם דאם הוא אומר קדיש שמע מינה דהוא קרא זה עתה בתורה ונסתלק חשש דכבוד התורה.

וכן מדויק בלשון הריב"ש שכתב 'שכיון שהש"צ הפסיק בקדיש' דדוקא באופן שהש"צ אומר קדיש אין ניכר מי קרא בתורה לפני כן, אבל להמנהג שהשביעי אומר קדיש אין לחוש לנכנסין וכנ"ל.

והעלה לדינא דלהנוהגים שהמשלים אומר קדיש יש לפסוק למעשה דאף באופן שכבר אמרו קדיש וראו שרק השביעי יודע להפטיר אפ"ה אין צריך לחזור ולעלות ולקרות בתורה (כמ"ש הט"ז והמג"א) דהא ליכא חשש הנכנסין.

אולם כמדומה שגם בתירוץ זה אין בו כדי שביעה, דהא הריב"ש גופיה שכתב שהש"צ אומר קדיש הוא עצמו גם כתב דביום שיש בו ס"ת אומרים קדיש גם לאחר הס"ת הב', ושמע מינה דס"ל דאף באופן שהש"צ אומר קדיש אין להימנע מלומר קדיש לפני ההפטרה אף דיש לכאורה חשש הנכנסין.

ועוד דשני תירוצים אלו מועילים רק לסלק חשש הנכנסין, אבל לדעת הלבוש והאליה רבה ושאר אחרונים דעצם הקדיש הוי הפסק וגמר ענין וההפטרה נראית כענין בפני עצמו, אין מתורץ כלל בתירוצים הנ"ל.

ג. ובשבט הלוי (ח"י סי' פג) כתב דהעמידו תקנת חז"ל דהמפטיר צריך לעלות לתורה מפני כבוד התורה רק בשבתות שהם עיקר קריאתה, אבל בתשעה באב אין להקפיד אם מפסיקים בקדיש לפני ההפטרה שכן על ידי פעם אחת בשנה לא יבואו לומר דנביא שזה לתורה.²⁴

24 וההפטרה נחשבת להתחלת הקינות (שם).

והנה תירוץ זה הוא על פי מנהג אשכנז שרק פעם אחת בשנה דהיינו בתשעה באב מפסיקים בקדיש לפני ההפטרה, אבל למנהג עדות המזרח שעושים כן בד' פרשיות ובמועדים (בין ט"ו לעשרים פעמים בשנה) אין שייך לתרץ כן.

נמצא א"כ דמחד גיסא ראה ראינו שכל הראשונים והאחרונים ס"ל דביום שיש ב' ס"ת וכן בשחרית דט"ב אומרים קדיש לפני ההפטרה, ומאידך לא זכינו להעלות ארוכה לקושיית הגרעק"א.

המנהג למעשה

יח) מנהג אשכנז - כפי שנתבאר לעיל אות יד הנה בסדור יעב"ץ ובדרך החיים וקצו"ע מבואר להדיא דבשחרית דתשעה באב יש לומר קדיש לפני ההפטרה, וכן איתא בלוח לא"י לוח ההלכות והמנהגים לוח דבר יום ביומו.

אף הגרעק"א והמשנ"ב נמנעו מלשנות המנהג, וכדעת יחיד מצאנו את הגר"י פישר (שו"ת אבן ישראל ח"ט סי' ס"ג הערות על המשנ"ב) שכתב לנהוג כהגרעק"א לומר קדיש לאחר ההפטרה.

מנהג עדות המזרח - מצאנו בזה ג' דעות למעשה:

א. דעת הכף החיים והאור לציון - דבין ביום שיש ב' ס"ת ובין בשחרית דט"ב אומרים קדיש לפני ההפטרה (כף החיים קמ"ז סקמ"ד תקנ"ט סק"מ אור לציון ח"ג פכ"ט סכ"ג²⁵).

ב. דעת החזון עובדיה - דביום שיש ב' ס"ת אומרים קדיש לפני ההפטרה (חזו"ע פורים עמ' יט), ובשחרית דט"ב אומרים לאחר ההפטרה (חזו"ע ד' תעניות עמ' שפב), ולא ידעתי מה מקום לחלק ביניהם.

ג. מנהג תונים - בין ביום שיש ב' ס"ת ובין בשחרית דט"ב אומרים קדיש לאחר ההפטרה כדי לחוש לדעת הר"י מיגאש (משנ"ב עם הערות איש מצליח ח"ג דף סא: הערה 3).

מנהג תימן (בל"ד) - בין אחר הקריאה בס"ת ב' ובין בשחרית דט"ב אין אומרים כלל קדיש, וכדעת הר"י מיגאש דבכה"ג ביטלו את הקדיש (תכלאל עץ חיים למהרי"ץ דף קסג. שו"ע המקוצר סי' כ"ב סל"ד וסי' ס' סט"ז)²⁶.

הערות על ספר חזון עובדיה

בספר חזון עובדיה (ד' תעניות עמ' שפב סי"ג) פסק דבשחרית דט"ב יש לומר קדיש רק לאחר ההפטרה וליקט הרבה ראשונים ואחרונים כדי לבסס מנהג זה.

והנה טרם אפתח פי אשאלה מענה לשון, ואתנצל בזה כי מי אנכי אשר כאפרוח קטן שלא נפקחו עיניו אבא להעיר בזה על דברי האדם הגדול בענקים אשר התורה היתה סדורה לנגד עיניו, אולם כדרכה של תורה מצאתי בקעה להתגדר בה לבאר וליישב דברי רבותינו הראשונים דבר דבור על אפניו.

25 עי"ש שכתב להוכיח מיום שיש ב' ס"ת שאומרים קדיש לפני ההפטרה ש"מ דלא חיישינן להר"י מיגאש, ולכן אף בשחרית דט"ב יאמרו קדיש לפני ההפטרה.

ונפשי בשאלתי אי יש לדייק מזה גם לענין כשהשביעי הוא מפטיר אם גם בזה אפשר לומר הקדיש לפני ההפטרה ודלא כאו"ז.

26 ואין משלימים את חובת הקדיש לאחר ההפטרה דכיון דנדחה ידחה (עולת יצחק ח"ב סי' קלב).

א. ראשית הביא דברי הר"י מיגאש (סי' פט) המובאים לעיל (אות ד), אולם בסיום דבריו העתיק בזה הלשון 'לכך תיקנו שלא להפסיק בקדיש במנחת יום הכיפורים בין תורה לנביא אלא יאמר הקדיש אחר ההפטרה' עכ"ל.

והנה סיום הלשון דיאמר הקדיש אחרי ההפטרה אינם נמצאים כלל בשו"ת הר"י מיגאש שלפנינו (כן הוא בדפוס ישן ובהוצאת מכון י-ם).

יתירה מזאת, אי אפשר כלל שהר"י מיגאש כתב לשון זה, שהרי דעתו דאין כלל חובת קדיש על קרה"ת ולכן אין אומרים קדיש בקרה"ת דשני וחמישי, וכל עיקרו של קדיש דקרה"ת נתקן להפסיק בין קרה"ת להפטרה²⁷, וא"כ לאחר שאמרו ההפטרה אין כל סיבה וסברא להשלים ולומר קדיש לאחר ההפטרה.

ב. הביא דברי הרוקח (סי' ריח) דבמנחת יוה"כ יאמרו הקדיש דקרה"ת לאחר החזרת ס"ת להיכלו, וכוונתו להוכיח מן הרוקח דאין לומר קדיש בין קריאת המפטיר להפטרה בספר יונה.

הנה בעניי לא ידעתי מה ראייה בזה דדברי הרוקח אינם נוגעים לעניננו כלל, ואבאר בקצרה דהנה נחלקו רבותינו הראשונים לענין מנחת התעניות שיש בהם הפטרה, אם יש לומר קדיש תיכף לאחר קרה"ת על חובת קרה"ת ולחזור ולומר קדיש לפני שמו"ע וקאי על פסוקי ההפטרה.

דהנה במנחת שבת איחרו את הקדיש דקרה"ת לאמרו לפני התיבה כדי לעמוד בתפילה מתוך אמירת קדיש (רוקח סי' שסב), וזהו לפי שהראשונים אמרו בעת החזרת ס"ת רק פסוק יהללו, ולכן אי אפשר לומר קדיש על קרה"ת ולחזור ולומר קדיש לפני שמו"ע על פסוק יהללו לפי שהם רק שני פסוקים ואין בהם די הפסק בין שני הקדישים (מג"א רצב סק"ב), ולכן איחרו את הקדיש דקרה"ת לאמרו לאחר יהללו והכנס"ת להיכלו לפני שמו"ע, אבל בשחרית דחול ודר"ח אומרים קדיש תיכף לאחר קרה"ת וחוזרים ואומרים קדיש על מזמור דאשרי לפי שמזמור זה הוא הפסק (פמ"ג שם).

אולם נחלקו הראשונים לענין מנחת התעניות שיש בהם הפטרה אי חשיב למיהוי הפסק בין שני הקדישים, דדעת שבלי הלקט (סי' עט הוב"ד בב"י ריש סי' רצב) דיש לומר קדיש על קרה"ת לפני ההפטרה ולחזור ולומר קדיש לאחר ההפטרה לפני שמו"ע, ודעת שאר הראשונים דההפטרה לא חשיבא הפסק משום שהיא טפילה אל הקריאה ובטילה אליה, ואם יאמרו קדיש תיכף לאחר קרה"ת כבר יצאו יד"ח קדיש על ההפטרה ולא יוכלו לחזור ולומר קדיש לפני התפילה (מחש"ק שם).²⁸

ועתה יבואר דמש"כ הרוקח דבמנחת יוה"כ יש לומר הקדיש לאחר החזרת ס"ת להיכלו אינו מטעם שאין להפסיק בקדיש בין קרה"ת להפטרה ומפני כבוד התורה, אלא משום

27 ראה שם בתחילת התשובה.

28 וכן כתב באורחות חיים (הל' קריאת ס"ת מב), ובמחזור ויטרי (עמ' תרכב ותשסז) שאף במנחת התעניות אין לומר קדיש תיכף לאחר קרה"ת אלא מאחרים אותה לאמרה לפני תפילת שמו"ע לפי שההפטרה אינה נחשבת להפסק בין קרה"ת לקדיש.

עוד יש להוסיף עליהם את הריב"ש (סי' שכ"א) לענין מנחת יוה"כ, הרשב"ש (סי' תרו ע"ש) דבתחילת הסימן הביא בשם הרשב"ץ דבמנחת התעניות אין לומר קדיש לפני עליית המפטיר לפי שהוא מן המנין ובסוף הסימן הוסיף מעצמו דאין לומר קדיש גם לאחר קרה"ת כי אם לפני התיבה (מרדכי (יומא תשכז) דרכי משה (תרכב ב) יפה ללב (ח"ב תרכב ב) שו"ת בית דינו של שלמה (סי' א) וכן נקטו להלכה המשנ"ב (תרכב סק"ח) והכה"ח (שם סק"ב).

ואי"ה יבואר כל זה באריכות בקונטרס קדיש דאורייתא הנמצא עמדי בכתובים.

דסבירא ליה כהראשונים דההפטרה לא חשיבא הפסק לענין שיוכלו לומר ב' קדישים סמוכים זה לזה.

והראיה הברורה לזה שכן הרוקח עצמו כתב במפורש (סי' שיא) דבשחרית דט"ב יש לומר קדיש בין קרה"ת להפטרה, ושמע מינה דמנחת התעניות שאני משום חובת אמירת קדיש לפני שמו"ע וכן"ל, ולא ידעתי אמאי העלים החזו"ע עיניו מזה והביא ראיה ממנחת יוה"כ שאינה נוגעת לעניננו כלל.

ג. הביא משו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' ש"כ) שכתב בזה"ל ובתעניות ובמנחת יוה"כ וכן בשחרית של תשעה באב הוא (-המפטיר) עולה למנין שלשה כיון שלא הפסיקו בקדיש וכו', עכ"ל.

ולא זכיתי להבין ראיתו, דהנה התשב"ץ לא מיירי שם כלל בענין הפסק בקדיש בין קרה"ת להפטרה כי אם בענין עליית המפטיר העולה מפני כבוד התורה, דבזה הרי הוא מונה והולך את כל המפטירים ומחלקם לשלש דרגות. א. הפטרות דשבת שהם לאחר מנין העולים ולכך מפסיקים לפנייהם בקדיש. ב. מפטיר דמנחת התעניות שהמפטיר ממנין העולים, וכיון שהם מן המנין אין להפסיק לפנייהם ולומר קדיש בין עליית השני לשלישי המפטיר, שהרי לא נשלם עדיין מנין העולים. ג. ימים שמוציאים בהם ב' ס"ת שהמפטיר קורא בס"ת הב', ולכן אומרים קדיש גם לאחר הס"ת הראשון וחוזרים ואומרים קדיש לאחר קריאת המפטיר בס"ת הב' לפי שקריאה זו היא חובת היום.

נמצא דהתשב"ץ לא מיירי כלל מאמירת קדיש בין קרה"ת להפטרה כי אם מאמירת הקדיש קודם עליית המפטיר כדמוכח לכל מעיין בדבריו.

ועוד יש לתמוה אמאי הביא החזו"ע רק קיצור לשון התשב"ץ 'כיון שלא הפסיקו בקדיש וכו', ולא הביא כל לשונו 'כיון שלא הפסיקו בקדיש אחר שקרא השני', שהוא מורה להדיא שהמדובר מאמירת קדיש לפני עליית המפטיר ולא מהקדיש שלאחריה.

ועוד דהמשך תשובת התשב"ץ תיובתיה, שכתב שביום שיש ב' ס"ת אומרים קדיש בין אחר ס"ת ראשון ובין אחר ס"ת ב', ולא זכר לציין שיש לומר את הקדיש רק לאחר ההפטרה כדי שלא להפסיק בקדיש לפני ההפטרה.

ד. הביא דברי האבודרהם (עמ' שכב) במנחת יוה"כ שהשמיט אמירת קדיש בין קרה"ת להפטרה.

גם בזה לא ידעתי אמאי הביא ממרחק לחמו, שהרי האבודרהם עצמו כתב בשחרית דט"ב (עמ' רפה) דאומרים קדיש בין קרה"ת להפטרה, אלא דבמנחת יוה"כ ובמנחת ט"ב (עמ' רפו) לא הזכיר הקדיש, ומשום דגם ס"ל כהרוקח לעיל אות ב דההפטרה לא חשיבא הפסק לענין שיוכלו לומר ב' קדישים.

ה. הביא דברי השבלי הלקט (סי' עט המובאים בב"י סי' רצב) דבמנחת התעניות יש לומר קדיש תיכף לאחר קרה"ת, וחוזרים ואומרים קדיש לאחר הפטרה לפני שמו"ע, וע"ז הביא דברי השכנה"ג שתמה על הב"י שהוא לכאורה היפך דברי הרמב"ם ועיין לקמן אות ח בענין דברי הרמב"ם בסוגיין, ועכ"פ בדברי השכנה"ג לא נזכר אפילו ברמז דהטעם דאין להפסיק בקדיש לפני ההפטרה הוא משום דע"י הקדיש יצטרך המפטיר לעלות שוב לתורה, דכל משאו ומתנו של השכנה"ג אינו אלא בענין אם ההפטרה חשיבא הפסק לענין שיוכלו לומר ב' קדישים או לא.

ו. אף בדברי הרב שדה הארץ (ח"ג סי' כ"ח) המובאים בחזו"ע לא הוזכר כלל מענין שלא להפסיק בקדיש לפני ההפטרה אלא מענין הנ"ל אם אפשר לומר ב"פ קדיש בין לפני

ההפטרה ובין לאחריה וכדעת השבלי הלקט, ולכן נסתפקו רבני ירושלים המוזכרים שם רק במנחת יוה"כ וט"ב ולא בשחרית דט"ב.

ז. עוד הביא לשון תשובת הריב"ש (סי' שכ"א) שכתב בזה"ל בשבת במנחה וכן ביום הכפורים מאחרין לומר קדיש עד לאחר שיחזירו ספר תורה למקומו, כדי לעמוד בתפלה מתוך הקדיש. שאם יאמרו קדיש מיד אחר קריאת התורה, לא יוכלו לחזור ולומר קדיש סמוך לתפלה על בלי מה, שהרי כבר אמרו אשרי קודם קריאת התורה, וכן במנחה של תעניות, עכ"ל הריב"ש.

והנה בדברי הריב"ש מבואר ממש ההיפך דברי החזו"ע, דהריב"ש כתב דבמנחת יוה"כ מאחרים לומר קדיש דקרה"ת רק מטעם שאם יאמרו קדיש תיכף לאחר קרה"ת לא יוכלו לחזור ולומר קדיש לפני שמו"ע על בלי מה, ומהאי טעמא נוהגים לאחר קדיש דקרה"ת במנחת שבת.

והרי שלך לפניך דרך לצורך שמו"ע מאחרים את הקדיש ולא מטעם שאין להפסיק בקדיש לפני ההפטרה.

ח. הביא משו"ת בית דינו של שלמה (סי' א) המבאר בדעת הרמב"ם דאין להפסיק בקדיש בין קריאת המפטיר להפטרה.

והנה דעת הרמב"ם צריכה בירור הרבה ואי"ה בקונטרס קדיש דאורייתא יתבאר בהרחבה, ועכ"פ אבא בזה בקצירת האומר לבאר כוונת הבי"ד של שלמה ועד כמה אפשר להביא ראיה מביאורו בדברי הרמב"ם.

הנה עיקר קושייתו היא לענין מנחת יוה"כ, דהנה כתב הרמב"ם (פי"ב מתפילה ה"כ) בזה"ל 'וימים שיש בהן מפטיר ומוסף נהגו לומר קדיש קודם שיעלה המפטיר, ויש מקומות שנהגו לומר קדיש אחר המפטיר' עכ"ל הרמב"ם, ומשמע מזה דחובת הקדיש על קרה"ת הוא משום שיש הפטרה המפסקת בין קרה"ת לתפילה.

ומאידך מצאנו שכתב הרמב"ם (שם הכ"א) דבמנחת יום הכפורים 'מוציא ספר תורה, ועולין וקורין בו, ומחזירו ואומר קדיש ומתפללין מנחה', ומשמע דאומר קדיש רק לפני התפילה אבל אינו אומר קדיש על קרה"ת, ואף שישנה הפטרה במנחת יוה"כ אפ"ה ליכא חובת קדיש על קרה"ת.

ולכן כתב ליישב בהקדם דברי הרמב"ם שם הי"ז שכתב 'וכן מפטיר עולה מן המנין שהרי הוא קורא בתורה, ואם הפסיק שלח ציבור בקדיש בין משלים ובין המפטיר אינו עולה מן המנין' עכ"ל, ומשמע מזה דאם המפטיר הוא מן המנין אין להפסיק בקדיש לפני עליית המפטיר לקרא בתורה.

עוד הוסיף לומר מסב"ר דנפשיה דס"ל להרמב"ם דאין להפסיק בקדיש גם בין קריאת המפטיר בתורה לאמירת ההפטרה [אף שאין כן דעת קצת פוסקים. שם], ולפי"ז כתב לבאר מש"כ הרמב"ם 'וימים שיש בהן מפטיר ומוסף נהגו לומר קדיש קודם שיעלה המפטיר ויש מקומות שנהגו לומר קדיש אחר המפטיר', דבשבת ויו"ט יש שנהגו לומר קדיש לפני עליית המפטיר (שהרי בהם נהגו שהמפטיר אינו מן המנין), ויש שנהגו לומר קדיש 'אחר המפטיר' היינו אחר שקרא ההפטרה, ומשום דאין להפסיק בקדיש בין קריאת המפטיר בתורה לאמירת ההפטרה.

ולפי"ז מיושב דבמנחת יוה"כ שהמפטיר הוא ממנין שלשת העולים, לכך אין לומר קדיש לא לפני עלייתו שהרי לא נשלם המנין, וגם לא לפני קריאת ההפטרה שהרי אין להפסיק ביניהם וכנ"ל, ולכן כתב הרמב"ם שיאמרו קדיש רק אחר החזרת ס"ת להיכלו לפני שמו"ע,

עד כאן תירוצו של הבי"ד של שלמה, ובחזו"ע כתב דהרמב"ם בשיטת רבו הר"י מיגאש אמרה שאין להפסיק בקדיש בין קרה"ת להפטרה.

והנה ברמב"ם עצמו אין מבואר להדיא שאין לומר קדיש בין קריאת המפטיר להפטרה ובבי"ד של שלמה כתב כן מסברא דנפשיה, ומה שכתב דכוונת הרמב"ם ד'אומרים קדיש לאחר המפטיר' היינו לאחר ההפטרה, הנה חזרנו על הרבה ספרי ראשונים ורושמי המנהגים ולא מצאנו כלל מי מהם שיכתוב לומר קדיש לאחר ההפטרה, ואדרבה מצאנו גם ראינו להתשב"ץ (ח"א סי' קל"א וח"ב סי' ע') שכתב 'בגירונדא הם נוהגים כל שבתות השנה לקרות ששה, והמפטיר משלים הפרשה ואומרים קדיש, וקורין ההפטרה, ומנהג זה הוא מפי הרמב"ן ז"ל, עכ"ל, הרי דהביא להדיא שיש הנוהגים להעלות רק שבעה והמפטיר מן המניין ולכן אומרים קדיש לאחר עליית המפטיר ולא לאחר ההפטרה, ומסתמא הבי"ד של שלמה לא ידע ממנהג זה ולכן נדחק לבאר דכוונת הרמב"ם לומר קדיש לאחר ההפטרה.

ומהאי טעמא עדיף לן תירוצו של הרב שדה הארץ (ח"ג סי' כ"ח) שסמך בכל כחו על מש"כ הרמב"ם (פי"ג הט"ו) שהמנהג הפשוט לומר קדיש אחר שקורא המשלים לעולם ואח"כ מפטירין בנביא עכ"ל, וא"כ ישנה חובת קדיש לעולם קדיש קריאת התורה להפטרה ואף בשחרית ומנחה דט"ב ויוה"כ.

ומה שלא הזכיר הרמב"ם קדיש זה לענין מנחת יוה"כ עי"ש שלא הזכיר גם עצם אמירת ההפטרה (ועי"ש בהלכה שלפני כן השמיט אמירת אשרי וקדיש בימים שיש בהם מפטיר ומוסף אעפ"י שזכרם בפ"ט הי"ג), ולכאורה לא נתכוין לומר בזה כי אם 'סדר הקריאה בתורה אחר התפלה כל יום שיש בו תפלת מוסף' היינו דבהלכה כ' כתב דביום שיש ב' תפילות קורין בתורה בין שחרית למוסף, ולאחמ"כ (הכ"א) דבמנחת שבת ותעניות קוראים בתורה לפני התפילה, ולאחמ"כ (הכ"ב) דבשחרית דחול קוראים בתורה לאחר התפילה, ולא ידעתי אמאי דחה החזו"ע תירוץ זה.

ט. עוד יש לתמוה על החזו"ע אמאי כתב דביום שיש ב' ס"ת אומרים את הקדיש השני לפני ההפטרה (חזו"ע פורים עמ' יט), ולענין שחרית דט"ב כתב לומר קדיש לאחר ההפטרה (חזו"ע ד' תעניות עמ' שפב), ולא ידעתי מה מקום לחלק ביניהם דחד טעמא אית להו.

תבנא לדינא שלא מצינו בכל הראשונים מי שיזכיר אמירת הקדיש לאחר אמירת ההפטרה, והראשון שכתב כן לענין קרה"ת דשבת הוא המג"א, והגרעק"א הקשה לפי"ז על קרה"ת דשחרית דט"ב אך גם הוא לא אבה לשנות המנהג, ורק המנהגי מצרים והנהר מצרים והגרי"י פישר באבן ישראל הם שהורו לנהוג כן למעשה.



הערות

פירוש הרס"ג על ספר יונה

בקובץ בית אהרן קצט (תשרי-חשון תשע"ט) עמ' ה-יד פרסמתי את פירושי רס"ג לספר יונה פרקים א-ב. ר' אליעזר שלוסברג העיר את תשומת לבי לכך שסגנון הרצאת הדברים בפירוש זה (להלן ייקרא: הפירוש הקצר) קצר בהרבה מפירושי רס"ג המוכרים לנו, ובולט גם השינוי בשימושו המרובה במונח "יקאל" (שתורגם ללה"ק במאמרי: ייאמר), שרס"ג כמעט ואינו משתמש בו כפתיחה לפירוש, ואולי אינו משתמש בו כלל בהקשר כזה. מכל מקום, כיון שמחמת ראיות רבות נראה שהפירושים הללו משל רס"ג הם, הדברים נוטים לכך שמדובר בתקציר פירושו של רס"ג שנערך על ידי חכם אחר.

ואכן בס"ד נראה שפתרון הזהוי נמצא בפירוש לעובדיה, ממנו הגיע לידינו כל הפירוש מהפירוש הקצר, והגיע לידינו גם פירוש מקביל (שייקרא להלן הפירוש המקורי). השוואת הפירושים מעלה שמשפטים שלמים זהים בשניהם, אולם בפירוש המקורי לא נמצאים כל הפירושים אלא חלקם, וברבים מאלו שכן נמצאים בו - יש תוספת דברים שאין בפירוש הקצר, ואין בו כלל את השימוש ב"יקאל". נראה אם כך שהפירוש המקורי הוא פירוש רס"ג עצמו, והפירוש הקצר הוא של חכם אחר שהעתיק לשונות רס"ג והוסיף את לשונות "יקאל" לומר שהפירוש המובא אחרי מילת פתיחה זו הוא של רס"ג. במקום אחד אף נמצא שהפירוש הקצר מביא את הפירוש המקורי וחולק עליו. יתכן שלפני רד"ק היה רק הפירוש הקצר ולא הפירוש המקורי, לפחות בשאר הספרים מלבד הושע, ולכן לא הביא בהם את פירושי רס"ג בשמו. בעז"ה בקרוב יפורסמו שני הפירושים לעובדיה זה לצד זה. לעת עתה יש לתקן, שלפירוש הקצר שכבר פורסם נכון לקרוא "פירוש מבית מדרשו של רס"ג".

בברכה,

יחיאל יהודה זייבלר

כולל פוניבז', בני ברק.

בענין לשונות לעז בתורה

בקובץ תשרי חשון תשע"ט (קצ"ט) העיר הרב שמחה עקשטיין שליט"א, על דברינו בענין לשונות לעז שהובא בפ' רש"י על התורה, שציינו לפ' וישלח פל"ה פ"ח, ד"ה בן אוני, בן צערי, שלא מצא שם כלום מענין זה. אכן עי' בב"ר פרשה פ"ב פיסקא ט', בן אוני, בר צערי, בלשון ארמי. והוא מקור דברי רש"י. ועי' גם באונקלוס ובינותן שם שתי, דוי, וזה לשון צער. וזה כעין האמור בפ' כי תבוא פכ"ו פ"ד, לא אכלתי באוני, שאסור לאונן, וכמ"ש רש"י שם, והיינו לשון צער. ועי' גם בפסחים דל"ו ע"א, ת"ר יכול יוצא אדם ידי חובתו במעשר שני בירושלים, ת"ל לחם עוני, מה שנאכל באנינות, יצא זה שאינו נאכל באנינות, אלא בשמחה וכו', וברש"י שם ד"ה מי שנאכל באנינות, שמותר לאוכלו כשהוא אונן, דרוש ביה לחם עוני, ומעשר שני אינו נאכל באנינות, דכתיב לא אכלתי באוני ממנו. והנה לשון אוני מצאנו גם לשון כוח, בפ' יחי פמ"ט פ"ג, ראשית אוני, וברש"י שם, כוחי, והביא כמו מצאתי און לי, והוא בהושע פ"ב פ"ח, מרוב אונים, והוא בישעיה פ"מ פכ"ו, ולאין אונים, והוא בישעיה שם פכ"ט. והיינו דאוני בלשון ארמי הוא צער, ובלשון תורה, הוא כוח. וע"ע תהלים פצ"ד פכ"ג, וישב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם, וברש"י שם ד"ה אונם, אונסם, כמו יצפון לבניו אונו, והוא קרא באיוב פכ"א פ"ט, וברש"י שם ד"ה אלוה יצפון לבניו אונו, ואונו ורשעו יצפון הקב"ה לבניו, ובמצ"צ בתהלים שם כ', אונם, ענין כח, כמו מצאתי

און לי. ובלשון הש"ס, גיטין ד"ח ע"ב, קידושין ד"ו ע"ב, ב"ק דפ"ב ע"ב, ועוד, אוננו, זה שטר מכירה, ע"ש בדיבורי רש"י, וע"ע ברש"י הושע הנ"ל, ד"ה מצאתי און לי, און, כח, ומדרש אגדה היה דורש רבי שמעון וצ"ל, מצאתי און לי, מצאתי לי שטר חוב שיש לי מלכות על ישראל. וע"ע ברמב"ן כאן.

וכן העיר על מה שציינו לפ' נשא פ"ה פ"ב ד"ה טמא, דאין לו שיכות לענין זה, כי רש"י בא לבאר את לשון התרגום, ולא את לשון הפסוק. והנה פשוט דרש"י בא לבאר ד' האונקלוס, תיבת טמא, שהוא לא לשון טמאה כבעלמא, רק לשון טמא, וזה לשון ארמי ופשוט.

בברכת ישר כח ויגדיל תורה ויאדיר

שלמה הלוי פראג

הערות שונות

תפלה בציבור בששה מתפללים

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" שע"י מוסדות קארלין סטאלין בנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א. אבא העיר"ה בכמה מילין זעירין, שנראה שיש בהם אומ"ר מן החד"ש.

מרגלא בפומייהו דרבים שמצות תפלה בציבור היא דווקא כשיש עשרה מתפללים, אבל אם רק רובם מתפללים וכמה מצטרפים להם לעשרה, אע"פ שיכולים לומר קדיש וקדושה וכו' לא מיקרי תפלה בציבור.

והם רגילים לפרש כן לשון המשנה ברורה סימן צ ס"ק כח שמעתיך דברי החיי אדם, וזה לשונו, תפלה בצבור הוא תפלת שמונה עשרה, דהיינו שיתפללו עשרה אנשים גדולים ביחד, ולא כמו שחושבין ההמון שעיקר להתפלל ב' הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו, ולכן אין מקפידין רק שיהיו י' בביהכנ"ס, וזהו טעות, לכן חוב על האדם למהר לבוא לביהכנ"ס כדי שיגיע להתפלל שמו"ע עם הצבור, עכ"ל. מפשטות הלשון נראה שצריך שיתפללו ממש עשרה יחד שמו"ע ורק אז מיקרי תפלה בציבור, וזה מה שרצה לאפוקי דלא תימא שדי בששה מתפללין כשם שאפשר לומר קדיש וקדושה כך יוצאין יד"ח תפלה בציבור קמ"ל דבעינן ממש עשרה מתפללין ואין די ברוב. וכן מצאתי במשנה ברורה הוצאת "דרשו" שכתבו לבאר כן.

אמנם הרבה פוסקים כתבו שאין זה נכון וכמו שיכולים לומר קדיש כך מיקרי תפלה בציבור, כמו שכתב הרמב"ם פ"ח מתפילה ה"א תפלת הציבור נשמעת תמיד וכו', ובהלכה ד כתב וכיצד היא תפלת הציבור יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעים. ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין. ושליח ציבור אחד מהם. ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו. עכ"ל. ובספר פסקי תשובות הביא בזה מספרים רבים יעו"ש. וכתב לבאר שאין זה כוונת הח"א, אלא כוונתו לומר לא כטעות ההמון שאין חוששין שתהיה תפלתם עם הצבור ומתפללין ביחיד, רק באים לביהכנ"ס לשמוע קדיש וקדושה וברכו, ועל זה כתב שהעיקר שתהא התפלה בעשרה, אך לא נחת כלל לומר שצריך דווקא עשרה מתפללין.

ואתא לידי מציאה ראיא ברורה שזו כוונת החיי אדם. בצוואתו הידועה המלאה מוסר ויראה (אות ח) אחר שכתב שיזהרו להתפלל בביהכנ"ס ובציבור סיים בלשון הדומה מאד ללשונו בספרו חיי אדם, וז"ל, ולא כמו שחושבין ההמון עם שהעיקר להתפלל בצבור הוא משום לשמוע קדיש וברכו וקדושה ולכן מקפידין על זה מאד, אבל הוא טעות גמור, כי זה ג"כ בודאי מצוה גדולה, אבל העיקר שיתפלל אדם תפלת שמו"ע עם הצבור וזהו נקרא תפלה בצבור... והמתפלל בצבור מצוה גוררת מצוה שעונה קדיש וקדושה ושאר מצוות עכ"ל.

הרי שהשמיט לגמרי את הלשון "עשרה" מתפללין וכתב רק לשון "ציבור", מכאן מוכח כההבנה הנ"ל. אגב יש להעיר שמדבריו משמע דתפלה בצבור חמירא ממצות קדיש וקדושה שכתב שמצוה גוררת מצוה וכו', ועל זה עיין ביאור הלכה ריש סימן קט.

הערה בענין ברכת האורה

בגמרא ברכות דף מו ע"א מאי מברך (אורח בברכת המזון לבעל הבית) יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא, ורבי מוסיף בה דברים, ויצלח מאד בכל נכסיו ויהיו נכסיו ונכסיו

מוצלחים וקרובים לעיר ואל ישלוט שטן לא במעשי ידי ואל במעשי ידינו ואל יזדקר לא לפנינו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם. והובא דין זה בטור ושו"ע סימן רא סעיף א.

הרמב"ם בהלכות ברכות פרק ב הלכה ו כתב וזה לשונו וכשמברך האורח אצל בעל הבית מוסיף בה ברכה לבעל הבית. כיצד אומר יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא. ויש לו רשות להוסיף בברכת בעל הבית ולהאריך בה.

כתב המשנה ברורה (ס"ק ד) וז"ל בספר לחם חמודות תמה למה אנו משנים נוסח הברכה דבעה"ב מנוסח הש"ס. וכן העתיק המחצית השקל סק"ב. והוא במעדני יו"ט ולחם חמודות פ"ז דברכות סימן יא. כוונת הרב ברורה דהמנהג הוא לומר רק הרחמן הוא יברך את בעה"ב הזה וכו' כמו שנתברכו אבותינו וכו', וזה הוא ברכת האורח לדיין, ומדוע שינו מלשון הברכה הכתובה בתלמוד.

בעיון במקורות שלפני מצאתי שברכת האורח בנוסח הרחמן הוא יברך וכו' את בעל הבית הזה, מופיע לראשונה בספר לקט יושר שחיבר ר' יוסף תלמידו של מהרא"י בעל תרומת הדשן, שכתב שם כל מנהגי רבו, וכתב שרבו היה אומר הרחמן וכו' את בעל הבית. גם הרמ"א נהג כך וזה לשונו בדרכי משה סימן קצב (אות א) מרגלא בפומא דאינשי שאין מזמנין בבית גוי וכו' ונראה הטעם דחוששין לדבר סכנה כי לא יאמרו הרחמן יברך בעל הבית וכו' ואיכא למיחש שיבחיין בזה הגוי ויסתכנו ע"כ, הרי שכתב את ברכת האורח בנוסח הרחמן הוא יברך וכו', ולא הזכיר את היה"ר שבנוסח התלמוד.

המנהג הזה היה נחלת כל בני אשכנז, בעיון באוצר החכמה בדקתי בהגדות של פסח האשכנזיות שנדפסו לפני מלחמת העולם הב', ובשום אחד מהם לא נזכר יהי רצון זה, אף שכמעט בכולם נדפס הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה (באחד מצאתי את בעלת הבית "הזאת"), גם בסידורי אשכנז הישנים ליטא כלל, וכן בברכת המזון שנדפס בפראג רע"ה וכן בנוסח ברכת המזון של הר"ר נפתלי בהסכמות הרבה גדולי חכמים (כמו שכתב המג"א ריש סימן קצב), ובסידורו של ר' שבתי סופר מפרעמיסלא, ובסדר בהמ"ז ע"פ ר' נתן שפירא (מהרנ"ש) לא מופיע יהי רצון זה.

גם ר' יעקב עמדין (היעב"ץ) בסידורו כותב בלשון חדה מאד כדרכו וז"ל אחר שביאר את נוסח הגמרא באריכות "הרי מבואר הנוסח כל צרכו וכו' ולא לחינם יסדרו רבותינו ז"ל, התמיהא עלינו האשכנזים שהקלנו בו והשלכנוהו אחרי גונו וכן לא יעשה". מדבריו נראה ברור שהאשכנזים בטלו נוסח זה.

גם בספר "אור חדש" לר' חיים בוכנר (כלל כז אות כב) כתוב יש אומרים אחר בעיני אלקים ואדם ברכת אורח הרחמן הוא יברך את השלחן הזה שאכלנו עליו ויסדר בו כל מעדני עולם ויהיה כשלחנו של אברהם אבינו וכל רעב ממנו יאכל וכל צמא ממנו ישתה, הרחמן הוא יברך בעל הבית הזה ובעל הסעודה הזאת הוא ובניו ואשתו וכל אשר לו בבנים שלא ימותו ובנכסים שלא יתמו, יהי רצון שלא יבוש בעולם הזה וכו' מעתה ועד עולם, וכתב בגליון נחלת ועטרת צבי ועכשיו אין נזהרין ואין המנהג כן ותמה על זה בעל לחם חמודות, ואפשר וכו', אבל הנכון לברך ברכה זו. ונראה לי חיים (המחבר ספר אור חדש) מה שנוהגים לומר יברך את בעל הבית חשבינן לברכת האורחים והיא כוללת בסתם כל הברכות, עכ"ל. גם הרה"ק מקומרנא בשלחן הטהור כתב כן שבזמן הקדמונים לא היו נוהגים לומר הרחמן ואז נהגו לומר ברכת האורח אבל האידנא שנוהגים לומר הרחמן הכל נכלל בזה.

לאחרונה נעשית תעמולה רבה לומר את נוסח היה"ר, אמנם הלה לא שת לבו שבברכת הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה יוצאים ידי חובת היה"ר הנ"ל, והעלים עיניו מכל הנ"ל. יתכן שהלה מזלזל במנהג ישראל לומר הרחמן, מנהג שהוזכר בטור ובעוד ראשונים, והוא "נוהג" שלא לומר את "הרחמן" בכלל ולכן הוא סבור שצריך לומר דווקא את הנוסח הנ"ל ומחרף ומגדף מי שאינו נוהג כן.

לענ"ד נראה דבדווקא ביטלו את הנוסח הנ"ל כי על נוסח ויהיו נכסיו פירש רש"י קרקעותיו, ונראה הטעם שפירש כן שבזה שייך לומר קרובים לעיר. וידוע שבמדינות אירופא היה אסור לרוב היהודים להיות בעלי קרקעות, והיהודים היו סוחרים וכד', ולא היה שייך לברך לאדם שיהיו נכסיו קרובים לעיר, לכן החליפו הנוסח, וטעם זה שייך גם בזמנינו שרוב בני אדם אין פרנסתם מקרקעות שעל יד ערים (חוץ ממי שיש לו דירות להשכרה ומעט חקלאים), רק ממסחר וכד' לכן אין שייך הנוסח הקדמון.

ונראה עוד שבנוסח דין מרומז נוסח הגמרא גם כן, דאמרינן בסוף פ"ק דב"ב (טז: ת"ר שלשה הטעימן הקב"ה בעולם הזה מעין העולם הבא, אלו הן אברהם יצחק ויעקב, אברהם דכתיב ביה בכל יצחק דכתיב

ביה מכל יעקב דכתיב ביה כל, שלשה לא שלט בהן יצר הרע אלו הן אברהם יצחק ויעקב, דכתיב בהו בכל מכל כל, עכ"ל הגמרא הרי שבברכה כמו שנתברכו אבותינו כלול גם שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא, ואל ישלוט שטן (כי הוא שטן הוא יצר הרע בבא בתרא טז). לא במעשי ידיו ולא במעשי ידינו, ואל יודקר לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם.

ובזה נתיישב מנהג אבותינו ורבנותינו, ומנהגם תורה ולא דבר ריק הוא ואם ריק הוא מכם הוא ריק שאינכם יגיעים בו.

"מקרא" היינו נביאים

בקובץ קצט עמוד קיג שורה 81 בסוף השורה חסרה מילת "חסדיך". בעמוד הבא קיד האריך ידידי הר"ר יעקב ישראל סטל שיחי' שמילת "מקרא" היתה מכוונת לנביאים דווקא. בזה הוסרה לי פליאה גדולה. בספר "עטרת זקנים" לשלחן ערוך סימן קפט כתב זה לשונו, ויש אומרים בשבת "מגדול" בו' ובחול "מגדיל" בי' (דרכי משה), ואני קבלתי שגם בראש חודש יש לומר מגדול בו', וסימן (ישעיה א יג) חודש ושבת קרא מקרא, ר"ל כמו שכתוב בנביאים, ע"כ. עד כאן לשון העט"ז, ולפי הדברים הנ"ל הדבר מבואר היטב שב"מקרא" היינו נביאים (שמואל ב כב נא) כתוב מגדול בו' משא"כ בכתובים (תהלים יח נא) מגדיל, והסימן חודש ושבת קרא כמו במקרא. שוב מצאתי כן בספר אור חדש להלכות ברכות (כלל כז אות כד) שהביא רמז זה וכתב כלומר בשבת וחודש יש לקרות פסוק מגדול הכתוב בנביאים שקורין מקרא עכ"ל.

ברכתי ברכת הדיוט תעלה לראש משביר לכבוד הקובץ המאתים המשקה ישראל בדברי תורה וחסידות, יהי ה' עמכם בכל אופני ההצלחה ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה אכ"ר.

אברהם יעקב הלוי איצקוביץ

עיה"ק ירושלם תובב"א

על מאמר הערות והארות בסדר הסליחות

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, בית שמגדלין בו תורה ויראה.

בגליון קצ"ח הובא מאמרו הנפלא של ש"ב הרה"ג ר' מנחם מנדל ברים שליט"א "הערות והארות בסדר הסליחות", ובראש דבריו דן לגבי שינוי צורת הפסוקים, ונסתפק אם מותר כמו כן להחסיר פסוק ממזמור שלם, והביא ראיה מן המזמור שדרכינו לומר בסדר נפילת אפים "רחום וחנון" וגו' שמחסירים בו הפסוק הראשון "למנצח בניגונות על השמינית מזמור לדוד".

אמנם לכאורה אין מזה ראיה לנידון, דהנה הרבה פרקים שבתהלים מתחילים בפסוק שהוא פתיחה לפרק, דוגמת "למנצח מזמור לדוד" וכדומה, שאין פסוק זה מענין הפרק אלא פתיחה המורה שמזמור זה חיברו דוד המע"ה לכן לוי המנצח על השירה בביהמ"ק, וכהנה רבות. ופסוק זה אינו נחשב כחלק מהפרק עצמו כדחזינו בכמה פרקים שנסדרו בסדר אלפא ביתא שמתחיל אות אל"ף לאחר הפתיחה, כגון 'תהלה לדוד, ארוממך' - 'לדוד בשנותו את טעמו וגו', אברכה' ודומיהן. ועוד סמך לדבר, דהמעין בתהלים ע"פ תיקון בן-אשר יראה שרוב רובם של פסוקי הפתיחות מפסיקים בפרשה פתוחה אפילו באמצע פסוק (והשאר הם בד"כ פסוקי פתיחה ארוכים, וגם בהם בא הפסק פרשה סתומה באמצעם), ע"ש ודו"ק.

וכבר עמדו בזה קמאי. דהנה איתא במגילה כ"א: דתני רב שימי אין פוחתין מ' פסוקין בבית הכנסת, וידבר עולה מן המנין. וכתב עלה בגליוני הש"ס שם ז"ל: וידבר עולה מן המנין, נ"ב עיין שו"ת הלכות קטנות [לרבי יעקב חגיז] סי' ס"ט. שאלה, מי שקיבל עליו לקרות כמה פסוקים של תהלים בכל יום אם יעלה לו (פסוק) למנצח מזמור לדוד וכן כל כיוצא. תשובה, מסתברא דלא עלה לו מן החשבון שראינו תהלה לדוד ארוממך התחיל האלפא ביתא בארוממך, אם כן תהלה לדוד אינו מכלל המזמור דמורה מקום הוא לו, עכ"ל. ויש לספיק קצת דמיון להך דכאן, דפסוק וידבר ד' אל משה לאמור גם כן אינו גוף הפרשה והמאמר כמובן. ועיין מהרי"ל בסדר תפלות של פסח [דנ"ג ע"א דפוס ווארשוא] וז"ל: ויש מקומות אין אומרים בפסח מזמור לתורה דאין תורה נקרכת בפסח כו' ואנו נוהגים לאומרו והמדקדק בדבר ידלג אותם שתי תיבות ומתחיל הריעו לד' כו' עכ"ל. ולדיעות דהא דכל פסוקא דלא פסקיה משה

לא פסקינן ליה הוא הדין בכתובים אם כן לכאורה אי אפשר לדלג מזמור לתורה ולהתחיל הריעו. ואולם להלכות קטנות הנ"ל תיבות מזמור לתורה נמי מורה מקום הוא לו ואינם מן הפסוק, והתחלת המזמור מן הריעו ודו"ק. וע"ע כדברי מהרי"ל הנ"ל ברוקח סי' שי"ט בדיני ברכות בשם הר' אליהו ע"ש, עכ"ל גליוני הש"ס שם.

ועל זה הדרך מבואר בסידור רש"י [סי' תי"ז] שכתב כי פרק מזמור לתורה מונה ארבעה פסוקים כנגד ארבעה מיני לחמי תורה שבאו עם קרבן תורה, וכתב שם בזה"ל: ואם תאמר חמשה הן, פסוק ראשון אינו אלא דברי סופר ומעבדו את ה' בשמחה מתחיל המזמור, עכ"ל.

ואפשר שזה הטעם למה שמצאנו בכמה מקומות שאין אומרים כלל פסוק הפתיחה, כגון בפרק הנ"ל דנפילת אפים שמתחילין רחום וחנון וגו', ובשיר הנאמר בשעה שמוסיפין על העזרות מתחילין ה' מה רבו צרי וגו' [כהגהת הגר"א בשבועות ט"ו: וכן הוא בסדר ק"ש שעל המטה הנדפס, וכן בביכורים ג' ד] ודברו הלויים בשיר, ארוממך יי כי דליתני כו' [וכן הוא בסידורי עדות המזרח בתחילת תפילת השחר].

וכן מצאנו שבדרך כלל כאשר ציינו המזמורים לא הזכירו פסוקי הפתיחה כדתנן במתני' דמס' תמיד השיר שהלויים היו אומרים כו' וכן במזמורי חוה"מ הנזכרים בסוכה נ"ה. ובמסכת סופרים פ"ח ופי"ט. וכן בתענית ט"ו. יעו"ש. ואפשר שהוא משום שלא היו אומרים פסוקי הפתיחה כלל, כיון שאינו מענין המזמור. [ודוחק לומר שבכל אלו לא ציינו פסוקי הפתיחה רק משום שיש כמה פרקים המתחילים באותה פתיחה].

ויש להוסיף בזה דהנה בהך מתני' דהשיר שהלויים כו' מסיים התנא: מזמור שיר ליום השבת, מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת מנוחה לחיי העולמים. והקשה בבאר שבע שם שהרי לכל יום ויום איכא טעמא למה נאמר בו מזמור המיוחד לו וכדאיתא ברה"א. ואם כן למה פירש תנא דמתניתין הטעם רק גבי יום השבת בלבד, יעו"ש.

ולהמבואר אולי י"ל שנשתנה שיר של יום השבת, שהזכיר בו התנא הפתיחה 'מזמור שיר ליום השבת' והיינו שבשיר זה כן היו הלויים אומרים פסוק הפתיחה, והוקשה לו לתנא דומיא דקושית הבאר שבע מה נשתנה שיר זה משאר שירות, ועל זה בא התנא ואמר 'מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת' לומר שלכך היו אומרים גם פסוק זה כיון שבו נתפרש תוכן המזמור וענינו שהוסד על לעתיד לבוא, וכאשר האריך בזה הגרי"ז זצוק"ל בחידושי עה"ת פרשת בראשית ע"ש לשונו הזהב, ונמצא שפסוק זה הוא מענין המזמור עצמו, ועל כן היו אומרים גם פסוק זה.

בברכת התורה

ראובן ברים

בני ברק

אם מותר להמתין מלעשות תשובה

בקובץ בית אהרן וישראל חודש תשרי חשון תשע"ז (גליון קפ"ז) עסק הרב עקיבא נטע בריזל הי"ו בענין מצות תשובה וחקר שם בדין מי שעבר עבירה האם חייב לשוב עליה בתשובה מיד או שמותר לו להמתין עד שיתפנה. ומסקנת דבריו שם הוא לצדד שלענין לעזוב בליבו החטא שמעתה יהיה צדיק הוא מחוייב לשוב מיד, אבל לענין שאר פרטי התשובה שהן לבוא לידי כפרת החטא כגון וידוי, אינו מחוייב לעשותן מיד.

ונראה דכן מפורש בפוסקים, דעי"י בטור או"ח הל' יוה"כ סי' תר"ו שכ': "ויתן כל אדם אל ליבו בעיוה"כ לפייס לכל מי שפשע כנגדו", והביא שם כל פרטי דיני פיוס חבריו, וכן בשו"ע שם הביא פרטי דיני פיוס חבריו. ולכא"ז צ"ע מה ענין זה שייך בעיוה"כ דוקא, הרי בכל השנה יש דין לשוב מחטאיו. וע"כ דבכל השנה יכול להמתין עד שיתפנה.

וכן כתב במטה אפרים שם (הו' במ"ב סק"א) דאע"פ שגם בשאר ימות השנה מחוייב לפייס למי שפשע כנגדו מ"מ אם אין לו פנאי הוא ממתין לפייסו על יום אחר אבל בעיוה"כ מחוייב לתקן הכל כדי שיטהר מכל עונותיו וכו'.

אמנם עיי' בלבוש שם (ס"ב) שאחר שהביא דברי הטור שיתן אל ליבו בעיוה"כ לפייס את מי שפשע כנגדו, כתב: "והפיוס הזה שעושין כל אחד לחבירו הטעם הוא כדי שיהיה לב כל ישראל שלם זה עם זה ולא יהא מקום לשטן לקטרג עליהם כדאמרי' בפרקי דר"א וכו'". ומשמע דר"ל דאין חיוב פיוס בעיוה"כ יותר משאר כל השנה שהרי תמיד יש מצות תשובה, ומה שנשנה דין זה בעיוה"כ הוא כדי שיהיה לב כל ישראל שלם זה עם זה.

ובטור שם גם הביא מדרש זה, אלא שלא כתב דמטעם כן הוא שאומר לפייס בעיוה"כ, וי"ל גם כדברי המט"א שדוקא בעיוה"כ יש חיוב לפייס ושלא להמתין יותר.

בברכה

אליעזר דוד ברנר

ברין הולכת קטן שבידו כלי שמלאכתו לאיסור

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון קצ"ו דן הרב אליהו למברגר שליט"א בדין ילד שנטל לידו בשבת דבר מוקצה, כגון לורד או מספריים, ויש חשש שיזיק בו קירות וחפצי הבית, או שיש חשש שיאבד החפץ, האם מותר ליתן לו יד ולהוליכו לעבר מקום מוצנע. או שמא אסור, כפי שנפסק (סי' ש"ט ס"א) שילד שבידו דינר לדעת הרמב"ן אסור להוליכו מחשש שמא יפול מידו וישכח האב וירימו בידים. אמנם עיי"ש שהביא סברא להקל בזה.

א. ועלה בדעתי סברא נוספת להקל, דהנה הדוגמאות בסוגיא שם הם 'אבן' ו'דינר', ששניהם מוקצה מחמת גופו, ויתכן שדווקא במוקצה חמור כזה החמירו לגזור גם שמא יפול המוקצה מידו של התינוק וירימו האב, משא"כ בלורד ומספריים שהם כלי שמלאכתו לאיסור, שאיסורו פחות חמור, שהרי מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו, [וכידוע שי"א שאין איסור טלטולו מדין 'מוקצה' אלא מ'גזירת כלים', ואכמ"ל], שמא בזה לא גזרו.

ובדברי הפוסקים בסי' ש"ט לא מצאתי גילוי לזה, אמנם הראני ידידי הרב אפרים סגל שליט"א דברים בזה בדברי האחרונים לעיל סי' ש"ח, שיתכן שנחלקו ממש בשאלה זו, ואלו דברי ידידי אשר כתב אלי:

המג"א (סי' ש"ח סק"ח) כתב ש'נר' דינו ככלי שמלאכתו לאיסור [אכן היעב"ץ במו"ק נחלק עליו, שדינו כמוקצה מחמת גופו, והביאו המשנ"ב], ולכן אמנם לצורך גופו ומקומו מותר לטלטלו, אך מחמה לצל אסור לטלטלו. והוסיף המג"א שהב"י הביא בשם בנו של הרשב"ץ לשון על המנהג שהיה בזמנם, שפעם ראשונה שמכניס אדם בנו לבית הכנסת מביא נר שעוה בידו [לסימן טוב, שיאיר בתורה הק'], ונהגו כן אפילו בשבת, ואף שהנר מוקצה, וכתב בן הרשב"ץ ליישב המנהג, ובכ"י דחה ישובו. וכתב המג"א: 'ולי נראה טעם המקומות, כגון שהקטן נוטלו בידו [ולא האב] ליכא איסורא, ומיהו יש להחמיר עיין ריש סי' ש"ט וסי' שמ"ג'. וכוונתו שאילו היה האב עצמו מטלטל הנר בוראי שאין מנהגם נכון, שהרי מטלטל הגדול מוקצה בידים, אך כיון שרק הבן שהוא קטן טלטל הנר יש להקל, ועל כך סיים שאף על הבן הקטן יש להחמיר, והוסיף לציין שתי מקורות.

והנה מה שציין לסי' שמ"ג כוונתו מבוארת [וכן ביארו הפמ"ג ומחה"ש], שהרי נתבאר שם שלכו"ע האב מצווה להפריש בנו אף מאיסורי דרבנן, וגם אסור לכל אדם להאכילו איסור בידים, וכאן הרי האב אומר לבן ליטול הנר שהוא מוקצה וסופהו איסור בידים.

אמנם בכוונת המג"א במה שציין ל'ריש סי' ש"ט' נראה שנחלקו בזה האחרונים, שהמחצית השקל כתב: י"ל, דמבואר שם דאסור לישא תינוק ודינר ביד התינוק, כיון דדינר דבר חשוב, חיישין שמא יפול הדינר מיד התינוק, והאב יגביהו ויעבידו ארבע אמות ברשות הרבים. ואי מותר להחזיק תינוק בידו והתינוק הולך ברגליו ודינר בידו, בזה יש מחלוקת הפוסקים, דיש אוסרים כמו אם נושא התינוק. והוא הדין כשהנר ביד התינוק הוי כמו דינר, דגם נר הוי דבר חשוב, ותליא במחלוקת הפוסקים דסימן ש"ט הנ"ל, ומהאי טעמא ראוי להחמיר. הרי שביאר המחזה"ש כוונת המג"א שלדעת המחמירים ליתן יד לקטן האוחז בדינר, כמו"כ יש להחמיר שלא ליתן יד לקטן האוחז נר, ולפי דרכנו למדנו שגם כלי שמלאכתו לאיסור דינו חמור כדינר שהוא מוקצה מחמת גופו, ודלא כפי שצידדנו להקל בזה.

אמנם הפמ"ג ביאר כוונת המג"א כך: 'נר חלב שלם מלאכתו לאיסור ושרי לצורך גופו ומקומו. ותינוק נר בידו ואביו אוחזו בידו, עיין סימן ש"ט דשרי אף על פי שאין געגועין, וסימן שמ"ג דלהאכילו בידים אף איסור דרבנן, והוא הדין אביו מצוה להפריש, וצ"ע'. ונתבאר מדבריו שאין כוונת המג"א בשתי ציוניו לסי' ש"ט ולסי' שמ"ג להביא ב' מקורות להחמיר, אלא כוונת המג"א שאמנם מצד הדין דסי' ש"ט יש להקל בנר, אך יש להחמיר מדין חינוך וספיייה דסי' שמ"ג. אך לא ביאר הפמ"ג מה דכתב דבסי' ש"ט מבואר דשרי, שהרי שם מבואר כן רק לגבי אבן, אך לגבי דינר הובאו שם שתי דעות, וכפי שכבר הזכיר הרב הנ"ל במאמרו בקובץ הנ"ל הרי מלשון השו"ע יש ללמוד שהעיקר כהאוסרים, ועכ"פ הוא מחלוקת, ומדוע כתב הפמ"ג דשם מבואר ד'שרי'.

ובהכרח צ"ל שהפמ"ג הבין שיש לדמות 'נר' ל'אבן' ולא לדינר, ואמנם יש לבאר כוונתו שדווקא דינר החשוב גזרו שמה יפול וירימו האב, אך לא בכל דבר אחר שערכו פחות מדינר, אך זה קשה, דא"כ נתת דברים לשיעורים, ולא מסתבר שדווקא 'דינר'. ולכן יש מקום לומר בכוונת הפמ"ג שהבין בדברי המג"א שדווקא בדינר שהוא מוקצה מחמת גופו נתבאר להחמיר, אך נר שהוא כלי שמלאכתו לאיסור אין דינו חמור כדינר אלא דינו כאבן שדווקא להרים הילד אסור, אך כל שאין מרימו ורק נותן לו יד, מותר אף באין לו געגועין. עד כאן דברי ידידי שליט"א.

ואם כנים הדברים בכוונת הפמ"ג, הרי מצינו עוד צד להקל בהולכת קטן שבידו לורד או מספריים, כיון שהם רק כלי שמלאכתו לאיסור ולא מוקצה מחמת גופו, וצ"ע.

ב. עוד עוררני הרש"ז שמעיה שליט"א סברא להקל בהני דברים שהם כלי שמלאכתם לאיסור שביד התינוק, שאמנם אם מטרת הולכת התינוק שבידו המוקצה היא לצורך המוקצה, כדי שלא יאבדנו התינוק, הרי זה טלטול לצורך המוקצה, אכן אם המטרה היא מחמת פחדו של האב שלא יקשקש התינוק עם הלורד שבידו על קירות הבית, או שלא יגזור ויקלקל חפצי הבית במספריים שבידו, יש סברא להקל בזה.

דהנה כבר חקרו הלומדים בגדר האיסור דטלטול כשמל"א מחמה לצל וההיתר לטלטול לצורך גו"מ, האם הגדר הוא שטלטול לצורך חפץ המוקצה אסור, אך טלטול שלא לצורכו אלא לצורך האדם מותר, או שמה דוקא טלטול לצורך גופו ומקומו מותר ולא שאר טלטולים אף שהם לצורך האדם ולא לצורך הכלי.

ואחת מהנפק"מ בחקירה זו הוא נידוננו, שהרי מטרת הטלטול של הלורד והמספריים אינם לצורך הכלי, אלא כדי שלא ינזקו חפצי הבית מהם, וא"כ אי נימא שהיתר טלטול כשמל"א הוא בכל טלטול שלא לצורך החפץ ה"נ יהא מותר, שכשם שהתירו חכמים טלטול הכלי כשמציאותו של הכלי במקום זה מפריע לשימוש במקומו, כך גם התירו טלטול הכלי כשמציאותו של הכלי בידו של התינוק מפריע לשאר חפצי הבית העלולים להנזק ממנו. אך אי נימא שההיתר הוא דווקא לצורך גו"מ יש לאסור.

ומדברי הפוסקים נראה יותר כצד הב', שדווקא טלטול לצורך גו"מ הותר ולא שאר טלטולים אף שאינם לצורך הכלי המוקצה, אמנם יתכן דחזי האי סברא לאצטרופי לשאר היתרים שנתבארו במאמר הנ"ל, כל שאינו מטלטל הכלי בידים ורק מוליך התינוק שבידו כלי זה.

יוחנן ב"ר שמואל בלוי

מודיעין עילית

על מאמר בענין אין מבטלין איסור לכתחילה

לכבוד מערכת הגליון הנכבד "קובץ בית אהרן וישראל"

בגליון קצט, (תשרי חשון תשע"ט) הביא הר"ר יוסף קליטניק הי"ר הא דקי"ל [יו"ד סי' ק"י סעיף ז'] דכשיש תערובת של דברים חשובים שאינם בטלים אפי' באלף, ונפל אחד מהם לים, הותרה כל התערובת כיון שאנו תולין את האיסור בזה שנפל לים. אמנם אם הפילו אדם לים לא הותרה התערובת, וכדין מבטל איסור לכתחילה המבואר בסי' צ"ט סעיף ו'.

והקשה, דמה שייך לומר בזה ביטול איסור והרי לא ביטל כאן איסור אלא השליכו לים, ומ"ט קנסוהו.

ונראה דהביאור בזה הוא, דהנה כשגזרו חז"ל שדבר חשוב אפי' באלף לא בטיל, הרי ודאי היה להם טעם בזה, והיינו כדי שלא יבואו להקל באיסורים כשיראו שגם דבר חשוב כ"כ מתבטל ונהפך להיות, או

מטעם אחר, ולכן אסרוהו איסור גמור שא"א להתירו ע"י פעולה כל שהיא [לבד מקומות בודדים ממשי שמצינו שהתירו ע"י "הולכת הנאה לים המלח", כמבואר בש"ך ריש סי' ק"י], ולפי"ז ודאי דלא מועיל להפיל אחד לים שא"כ בטלה כל גזירתם, ומה הועילו בתקנתם.

ומה שהתירו חכמים כשנפל אחד לים, אינו מטעם שהיה להם איזה הכרח להתיר בזה, ומצד הסברא הוא מוכרח להתיר, דאדרבה מצד הסברא נראה יותר לומר דאחד מן המותרים נפל ולא האיסור שהרי הוא המיעוט, אלא הוא מטעם "הם אמרו והם אמרו". וטעמם משום שלא רצו לגזור גזירתם באופן גורף כ"כ לאסור בכל האופנים, אלא התירו באיזה אופן, כגון שנפל אחד לים. אבל ודאי עפ"י הסברא עדיין נשאר האיסור בתוך התערובת, אלא שחכמים התירו לאוכלו באופן זה. משא"כ כשאדם מפילו לים הרי הוא מבטל איסור בידים שהרי האיסור עודנו בתוך התערובת (מצד הסברא), והוא גורם ע"י הפלת אחד החתיכות להתיר האיסור, לכן דינו כמבטל איסור לכתחילה, ורק באופן שנפל מעצמו התירוהו.

בברכת התורה

שמעון רבינוביץ

קארלין סטאלין, מודיעין עילית

הערה בעניין תקנת השוק

חז"ל תיקנו כידוע תקנת השוק (כמבואר בב"ק קיד, ב-קטו, א), לפיה אדם שקנה חפץ מגנב, בזמן שהבעלים באים ליטול את החפץ הם צריכים לשלם לקונה את ערך החפץ. אמנם, כאשר אדם קונה חפץ שידוע שהוא גנוב, תקנה זו אינה שייכת (רמ"א שנו, ב) וכשקונה מגנב מפורסם נח' ראשונים (שו"ע ורמ"א שם), והכרעת הש"ך (שם סק"ה) שאין בכה"ג תקנה.

ברצוני להעיר, שלפי כמה מהראשונים נראה שעיך התקנה היא דווקא למכירות שנעשות בפרהסיא, כפשטות הלשון - תקנת השוק. כך נראה מדברי רש"י (קטו, א ד"ה תקנת השוק): "על שקנאו לוקח בשוק בפרהסיא ולא הבין בו שנגנב עשו לו תקנה שישלם לו בעל הבית מעותיו", כן הוא בפסקי הרי"ד (קיד, ב): "אבל מפני שלא ידע זה הלוקח כי גנובים היו בידו וקנה אותם בשוק בפרהסיא בחזקת שהן שלו, עשו לו חכמ' תקנת השוק שישבע כמה נתן בהן ויטול הדמים מבעל הכלים ויחזיר לו את כליו", וכ"כ המאירי (קיד, ב): "והוא שתקנו שכל הלוקח בשוק אף על פי שנודע אחר כן שמן הגנבה היתה לא יחזיר אלא בדמים הואיל ובפרהסיא לקח שאם כן נעלת דלת בפני המוכרים".

אמנם, מדברי הרמב"ם (פ"ה מהל' גניבה ה"ב) ובעקבותיו השו"ע (שם) נראה שאין הבדל היכן נערכה הקניה. אמנם ע"י בסמ"ע (סק"ה) שביאר את התקנה כשיטת רש"י, וצ"ע אם התכוון לפרש שגם כוונת השו"ע כך.

בטעם הראשונים הסוברים שהתקנה היא דווקא למכירה בשוק, נראה לדייק מדברי רש"י והרי"ד, שבמכירה בשוק בפרהסיא ניתן להניח שהחפץ אינו גנוב (שהרי כתב רש"י 'ולא הבין בו שנגנב' ורי"ד הוסיף: בשוק בפרהסיא בחזקת שהן שלו), אולם אם קונה בצנעא יש לחשוש שמא החפץ גנוב והוא כקונה מגנב מפורסם. מאידך, מדברי המאירי נראה לדקדק שעיך התקנה איננה רק בשביל הלוקח, שלא יפסיד, אלא לתועלת המוכרים בכלל, שאם הקונים לא יקנו המוכרים לא יוכלו להתפרנס. ואם כן, מטרת התקנה היא כדי שהמשא ומתן בשווקים ימשיכו להתקיים, ולפיכך במכירות פרטיות שבין אנשים אין מקום לתקנה.

הערתו היא בפני הלומדים, שלא מצאתי בין הפוסקים האחרונים שהעירו כ"כ למח' ראשונים זו, ולא התחשבו בה להלכה (ועיין השמטות רע"א בס"י שנו בשם מהרי"ט מה הדין בספק תקנת השוק). ולענ"ד כמו שכתבנו לעיל אף מדברי הסמ"ע עולה כך, וצ"ע.

בברכה"ת,

דוד שטרן

כולל ישיבת שעלבים