

שנה לה
גליון ב (רו)
כסלו - טבת תש"פ

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 לה
גליון ב (רו)
כסלו - טבת תש"פ

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. 02-5370106, פקס. 053-7978992
E-mail: beisaron1@gmail.com

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה
והלכה לחור' הישיבות
והכוללים של מוסדות
סטאלין קארלין
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והר"ל (ער')
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
מתיבתא 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

התובן

גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד' תרמ"ב - ד' תש"ב)	פירוש משנת כלאים פ"ה מ"ה ודרכי ישוב סתירות בפסוקים מתוך 'ספר הגלוי' בעריכת הרב יהודה זייבלד
טז	רבי אברהם בן הרמב"ם זלה"ה (ד' תתקמ"ו - ד' תתקצ"ח)	הלכות מוקצה בשבת מתוך ספר המספיק לעובדי ה' בעריכת הרב יהודה זייבלד
כא	רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה מחכמי ארטא שביון (- ש"י -)	תשובה באם שייך חזקה על המצוות
כט	רבי שבתי ב"ר ברוך זלה"ה דיין בארטא שביון (- ש"י -)	בענין הנ"ל
ל	רבי שמואל די מודינא זלה"ה המהרשד"ם - שאלוניקי (רס"ו - ש"נ)	בענין הנ"ל
לב	רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה	השגות על תשובת מהרשד"ם הנ"ל

חדושי תורה

לה	הרב חיים יצחק טרבילו קרלין סטולין, ביתר עילית ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' ירושת"ו	בענין כי טוב לו עמך - עמך במאכל עמך במשתה
לז	הרב יוסף צבי הירשמן קרלין סטולין, ביתר עילית	ישוב דברי הרמב"ם בסוגית "ריש עיגלא לפיטומא"
מו	הרב יוחנן ב"ר שלום קוגלמן סטאלין קארלין, גבעת זאב כולל ללימוד ש"ס, גבעת זאב	פסולי קורבה לעדות

בירורי הלכה

סא	הרב דוד בריזל קרלין סטולין, מודיעין עילית דיין בבית הוראה 'יורה ומשפט' מח"ס 'משפט המזיק' ו'שירת דוד' כולל בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	אם שייך כל תוסף בהנחת מזוזה בדלת שספק אם מונחת בה מזוזה
פג	הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א דומ"צ בבי"ד הגר"ש ואזנר זצ"ל דומ"צ דקהילת ויזניץ ואב"ד דקהילת יעקב, ב"ב מח"ס 'משנת הסופר' ו'אמרי יעקב'	תשובה בענין הנ"ל

דיני תחומין הנוגעים ליושבים בעיירות מיושבות א. חפצים שבעליהם שבתו בעיר אחרת ב. דיני תחומין הנוגעים לנוסעים לבית החולים	הרב שאול שמחה פרידמאן אבד"ק שמן למנחה ד'נאדפאלא לייקוואד	פה
דיבור בשבת בחפצי שמים כשמקבל עליהם שכר	הרב שלמה זלמן שמעיה קרלין סטולין, ירושת"ו ר"כ 'תפארת אהרן', קרלין סטולין, מודיעין עילית ור"כ ללימוד הוראה, קרלין סטולין, מודיעין עילית מח"ס 'עיונים בהלכה' 'ברכת מועדיך' 'תפארת השבת'	קג
אי אמרינן ספק דרבנן לקולא במצוות שנתקנו לפרסומי ניסא, וחיוב הכוונה בעת קיומם	הרב יוסף יצחק האזנפעלד ר"מ בשיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו מח"ס 'משפט התנאים' ושא"ס	קי
דין ברכת חטה וברכת עוגיות קוואקר והמסתעף	הרב מרדכי צבי שמעיה קארלין סטולין, ביתר עילית ר"כ 'אור צבי' ביתר עילית	קיג
עד היכן ברכת הזימון	הרב יעקב קורנבליט קארלין סטולין, ביתר עילית כולל 'משנת דוד' קרלין סטולין	קכד
בענין שתיית חלב ואבקת חלב מפרות שאכלו ספיחי שביעית וספיחין שנורעו בשביעית ושעבר עליהם זמן הביעור	הרב ישראל מאיר ולדמן זכרון מאיר ב"ב	קלו

הערות

קמט

על מאמרו של הרב אהרן פוטש בגליון ר"ג בענין כתיבת ב"ה בראש הדף - הרב יוסף שמחה גינזבורג, רב הישוב עומר / על תוס' תלמיד ר"י הזקן לריש ב"ק שפורסם בגליון המאתיים - הרב חיים יצחק טרבילו, קרלין סטולין ביתר עילית, ר"מ בשיבת 'עמלה של תורה' / על מאמרו של הגר"ז פעלדמאן בגליון המאתיים בדין הדלקת נר חנוכה מפני החשד - הרב משה פוליסנסקי, בני ברק / על מאמרו של הרב שלמה פראג בגליון ר"א בענין לשונות לע"ז שבתורה - הרב שמחה עקשטיין, קרלין סטולין, גבעת זאב / עוד בענין מאמר 'צורת התיתורא בתפילין' בגליון קפ"ד - הרב יעקב חנניה וינגרטן, בית שמש / בענין הכנסת חפתים לחולצה בשבת - הרב אריה יוסף זולטי, בני ברק / באיזה תיבות מתפילת עלינו לשבח יש לכרוע - הרב מיכאל ספראי, ירושת"ו / על מאמרו של הרב פנחס דיק בגליון ר"ד בענין הקפאת איגלואים בשבת - הרב ישראל אריה אורבאך, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב יהודה אליהו אבני / תגובת הכותב - הרב פנחס דיק, קרלין סטולין, גבעת זאב, ר"כ 'נזר ישראל' קרלין סטולין ירושת"ו / על מאמרו של הרב יהודה לייב שיינר בגליון ר"ד בענין העירובין בזמננו - הרב צבי רוניק / בענין הנ"ל - הרב חיים שפירא בני ברק / בענין הנ"ל - הרב חנן מאיר, ביתר עילית / בענין הנ"ל - הרב יואל שילה, רכסים

גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

קטע חדש מספר הגלוי לרס"ג

פירוש משנת בלאים פ"ה מ"ה, ודרכי ישוב סתירות בפסוקים

בעריכת הרב יהודה זייבלר

מבוא

א. על ספר הגלוי לרס"ג

"ספר הגלוי" נכתב על ידי רס"ג בעת פולמוסו עם ריש גלותא. החיבור נכתב בשני חלקים. החלק הראשון נכתב בסגנון המקרא ובלשונו, עם נקודות וטעמי מקרא, והוא מגולל את התגלגלות התורה מנתינתה ועד ימיו, את מאבקו באנשי השלטון הפועלים לריבוי הונם ולעושיק העניים, את התקוממותם של אלו נגדו, את תמיכת העם במאבקו ותפילת כולם לנצחונו, ומסתיים בבטחונם בה' שיקבל את תפילתם. החלק השני נכתב אחר כך, והוא כולל הקדמה ארוכה המבארת את תועלת החיבור, וכן פירוש לכל החיבור במבנה הדומה למבנה פירושו של רס"ג לספרי המקרא, ביאור מילים והרחבה בביאור העניינים.

חלקים מ"ספר הגלוי" פורסמו במאה וחמישים השנים האחרונות על ידי שמונה חוקרים,¹ ונכתבו עליו מאמרים רבים.² לאחרונה, בחודש אלול תשע"ט, פורסמה

1 א"א הרכבי, זכרון לראשונים ה, חוברת ראשונה: השריד והפליט מספר האגרון וספר הגלוי, פטרבורג תרנ"ב; M. Lambert, Un fragment polemique de Saadia, REJ 40 (1900), pp. 84-86, 260; S. Schechter, 'Geniza Specimens: saadyana', JQR 14 (1902), pp. 37-47, and again in his book: Saadyana: Geniza fragments of writings of R. Saadya Gaon and others, Cambridge 1903; H. Malter, Saadia Studies, JQR NS 3 (1912-1913), pp. 487-499; B. Chapira, 'Fragments inédits du: sefer Haggaloui de Saadia Gaon', REJ 68 (1914), pp. 1-14; שטרן, 'קטע חדש מספר הגלוי לר' סעדיה גאון', מלילה ה (תשט"ו), עמ' 133-147; 'י' טובי, 'דף נוסף מספר הגלוי לרב סעדיה גאון', מחקרים בספרות ישראל ובתרבות תימן: ספר היוכל לפרופ' יהודה רצהבי (בעריכת 'י' דישון וא' חזן), בר אילן תשנ"א, עמ' 55-74; א' רוזנטל, 'גליון נוסף מ"ספר הגלוי" לרב סעדיה גאון', אוסף הגניזה הקהירית בזנבה: קטלוג ומחקרים (בעריכת ד' רוזנטל), ירושלים תש"ע, עמ' 224-253.

2 ראשון כתב עליו א' פירקוביץ, 'מבוא להקדמות ... והקדמת ספר הגלוי', המליץ, תרכ"ח, גל' 26-27. אחרי פרסומו של הרכבי התעורר פולמוס על משמעות שם הספר "הגלוי": ד' ילין, 'השם הערבי לספר הגלוי לר' סעדיה גאון', גם בתדפיס, וינה תר"צ. מפרסמי החלקים מתוך כה"י, הנזכרים בהערה הקודמת, עסקו אף הם במחקר היבטים שונים של החיבור. ד' אלקין פרסם מחקר מקיף בענייניו: 'ספר הגלוי', בתוך: הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה, בעריכת מ' בן-ששון ואחרים, ירושלים, תשע"א, עמ' 259-331.

מהדורה הכוללת את כל חלקי ספר הגלוי שהתפרסמו עד כה, בתוספת תרגום חדש ואחיד ומבוא.³ אולם קטעי גניזה נוספים שלא זוהו לפני כן, לא נכללו במהדורה זו.

זכיתי בס"ד לזהות עוד שלושה קטעים השייכים לספר הגלוי וטרם פורסמו:

א. קטע הגניזה ניו יורק בהמ"ל ENA 2703.11 עוקב לדף הקודם לו באוסף, דף 10, שזוהה על ידי י' טובי כחלק מספר הגלוי ופורסם על ידו. עם זאת, את דף 11 לא זיהה כחלק מהחיבור ולא פרסם אותו. הסיבה לכך, ככל הנראה, היא משום שלפ"ר הדף עוסק בנושאים אחרים. מבוארת בו סוגיה בדיני כלאים המבארת משנה במסכת כלאים פ"ה מ"ה. בסופו של הקטע נפתח עניין חדש, והוא אופני היישוב לסתירות לכאורה בין פסוקים.

אולם בכך אין להוציא את הדף מחזקתו, על פי כל מאפייניו החיצוניים, כשייך לספר הגלוי וכחלק מאותו טופס אליו שייך הדף שנשאר סמוך לו, דף 10. נראה שספר הגלוי, בחלקו השני הכולל את הפירוש הארוך לענייני החיבור, עוסק גם בנושאים אלו. אליהם המכוון בדברי רס"ג בהקדמתו לחיבור, שהוא כולל בו עניינים מ"עיקרי המצוות". הכוונה כנראה לחכמות המתמטיקה והלוגיקה הנחוצות לצורך הבנת התורה. הדברים עולים גם מפתיחת רס"ג לחיבור, ממנה חסרות לנו כשתי שורות פתיחה "בשמך רחמנא, תבארך אללה אלאה אסראיל אלוחד" המופיעות בחיבוריו השונים של רס"ג, כשאחר כך משבח רס"ג את ה' בעניינים הנוגעים לחיבור. המילה הראשונה ששרדה היא "ואלחסב", ומכאן ששבחו של מקום העולה בפתיחת החיבור הוא שה' הוא שהעניק לברואיו את חכמת החשבון. ומכאן שהחיבור עוסק גם בחשבון.

יתכן שבכך מבואר גם עניינו של קטע נוסף שלא פורסם במהדורה, המובא בחיבורו של ישועה בן יהודה⁴, העוסק בקידוש החודש על פי החשבון.⁵ ניתן להציע שרס"ג פתח בחישוב הכרונולוגיה היהודית וחישוב הקץ, משם עבר לעסוק בנחיצות הכרת החשבון, ותועלתה לקביעת ראשי חודשים, וכן לחישוב ענפים תורניים נוספים כמו חישוב מספר האילנות בבית סאה בלי לעבור באיסור כלאים.

ויותר נראה שמקומו של קטע זה בפירוש הארוך למה שכתב בגוף החיבור על ידיעותיו בחכמות השונות, בדברים שלא השתמרו.⁶ וכדי להוכיח את ידיעותיו

3 י' בלאו ו' יהלום, רב סעדיה גאון: במוקד של פולמוס בין-רבני בבגדאד. כותב השורות מתעתד לפרסם מאמר סקירה רחב למהדורתם, שיכלול דברים בשבחה, דברים אודות סידורם הנכון של קטעי החיבור, ועוד.

4 כ"י הסה"ל בפטרבורג, EVR ARAB I 2001, דף 334.

5 וז"ל: פי אלמשה מנצח אן אלאבא כאנו יטלכון אלהאל אלחצרון אלשהוד וימתחננהם וסאיר מא פי פרק אם אינן מכירין וראהו בית דין. ווגדת בעץ' אלמכאלפין לנא יחתגון בדלך ואלרבאנין. ותרגומו: במשנה מבואר שהאבות היו מבקשים המולד והיו מקבצים עדים ובודקים אותם ושאר מה שבפרק אם אינן מכירין וראהו בית דין. וראיתי מקצת החולקים עלינו המביאים ראיה מכך, והרבנים וכו'.

6 גוף דבריו אלו לא באו לפנינו, אך רס"ג בהקדמתו לחיבור מתייחס לדברי מתנגדיו המתייחסים לדברים אלו, וראוי להעתיקם מחמת חשיבותם הן לקביעת קטע זה בהקשר זה והן להבנת טעמו של רס"ג שראה לנכון להראות את חכמתו בעניינים אלו. וז"ל (תרגום בלאו, עמ' 97): ואמרו גם כן, ואין ישבח את עצמו באומרו שה' חנן אותו בחוכמת החיות והצמחים והדוממים והכוכבים והדומים להם. ואני אומר שאת זה כתבתי משתי סיבות. האחת מהשתיים מפני שהספר הזה מכוון אל ציבור שלא הכירוני כלל, והשנייה כדי להזהיר את הנוכחים, כדי שיזכרו את תועלת האומה (שבאה) על ידי, ושלא ירע הרועה להרע, וכדי (שיוכל) לעזור מי שקצרה ידו מלעזור.

בחכמות אלו צירף רס"ג לחיבורו את הפרקים הללו, שכנראה נכתבו לפני כן בנפרד, ובעולה מלשונו בהקדמה (עמ' 85): "הכנסתים בספר זה וצירפתיו למען יעמוד עליהם מי שיקרא אותם". וכך נראה מדברי רס"ג בקטע שלפנינו, המפרש שמדבריו בהבאת הדוגמאות בסוגיית הסתירה בין פסוקים, ילמד הקורא על כוחו בעיון.⁷

שני קטעי גניזה נוספים שטרם זוהו ושייכים לטופס אחד שממנו השתמרו קטעים נוספים, הם הקטעים קיימברידג' T-S AS 73.80 ו-T-S Misc.6.164. הם עוסקים בגופו של פולמוס ולכן אין טעם לפרסמם כאן.⁸

ב. פירוש רס"ג למשנת כלאים פ"ה מ"ה

דברי רס"ג בעניין הכלאים קטועים בראשם. משכך, דברינו בדעתו אינם מוחלטים אלא באים בדרך הצעה.⁹

נראה שרס"ג עוסק בביאור משנת כלאים פ"ה מ"ה, בה נאמר:¹⁰

הנוטע ירק בכרם או מקיים¹¹, הרי זה מקדש ארבעים וחמש גפנים. אימתי בזמן שהן נטועות על ארבע ארבע או על חמש חמש. היו נטועות על שש שש או על שבע שבע, הרי זה מקדש שש עשרה¹² אמה לכל רוח, עגולות ולא¹³ מרובעות.

בפירוש משנה זו התקשו המפרשים. נראה ממנה שכאשר המרחק בין הגפנים הוא ארבע אמות או חמש אמות - נאסרים מ"ה גפנים, אך כשהמרחק גדול יותר, שש אמות או שבע אמות, אין אוסרים גפנים לפי כמות זו אלא פחות, ויש ללכת לפי מידת האורך - כל הגפנים הנמצאות בתחום מרחק ט"ז אמה מהגפן שבאמצע נאסרות. השאלה היא למה גם במקרה של הרישא אין הולכים לפי מידת אורך זו. הקושי הוא גם ביחס למקרה של ארבע ארבע ובין ביחס למקרה של חמש חמש. במקרה של ארבע ארבע יש בטווח ט"ז אמה לכל רוח מ"ט גפנים ולא מ"ה. במקרה של חמש חמש יש בטווח ט"ז אמה רק ל"ז גפנים ולא מ"ה.

פירושים רבים נאמרו בישוב המשנה.¹⁴ לענייננו להלן חשוב פירושו של הרמב"ם, המיישב את הקושיה השניה, ממקרה חמש חמש, ומבאר שיש מקרים שבהם מוסיפים על ט"ז האמה עוד ארבע אמות: "במה דברים אמורים כשהיה בין שפתי העיגול הזה ובין שורות הגפנים שחוצה לו יותר על ארבע אמות, אבל אם היה ביניהם ארבע אמות מצומצמות או פחות רואין את העיגול כאילו הגיע לשורה הסמוכה לו וכאילו רוחב העיגול ארבעים אמה ורואין כל גפן שתפול בתוך עיגול זה של ארבעים אמה הרי היא מתקדשת" (כלאים פ"ו ה"ב). לכן במקרה של חמש חמש, כיון שבין העיגול

7 ראה להלן סביב הערה 42.

8 הם יפורסמו בעז"ה בסקירה הנ"ל, הערה 3.

9 כל הענין להלן בביאור דברי רס"ג עלה מתוך דיון עם ר' שמעון בולג, מחבר ספר ברכות בחשבון, שברוח ידיעותיו ונדיבותו לבו העמידני על נוכחותו של משפט פיתגורס בדברי רס"ג בקטע זה, והעשירני מרוחב ידיעותיו בנושא.

10 לנוסח כ"י פארמה.

11 ככ"י קאופמן, בהגהה על ידי גרר ותיקון על גביו: המקיים.

12 ככ"י קאופמן: שתים עשרה, והוגה על הגליון: שש עשרה.

13 ככ"י קאופמן: אבל לא.

14 לסקירה רחבה של הפירושים השונים והקשיים שבהם, ראה ר"א כץ, 'מ"ה מריבת קדש', הדרום, יא (תש"ך), עמ' 130-138. ר' שמעון בולג עוסק בעריכת ספר שיכלול את הפירושים השונים למשניות כלאים הנוגעות להנדה עם דיון נרחב בהם.

לגפנים שמחוץ לו יש פחות מארבע אמות, מרחיבים את הטווח האוסר לעשרים אמה, ובתוכו נמצאות בדיוק מ"ה גפנים. באשר למקרה של ארבע ארבע, צריך לומר שארבעת הגפנים הגובלות ממש בעיגול אינן נאסרות, ולכן נותרו מ"ה גפנים הנאסרות.

תמהו רבים על פירושו של הרמב"ם, שהרי אם מוסיפים ארבע אמות לטווח כשהעיגול גובל בארבע אמות מצומצמות, כל שכן שיש להרחיב את העיגול כשהוא גובל ממש בגפנים עצמן, ואם כן קשה בנטועות ארבע ארבע למה אין מרחיבים את העיגול כדי לכלול את כל הגפנים הגובלות עם העיגול. וכן קשה במקרה של נטועות על שש שש, שנאסרות כ"ד גפנים הנמצאות בטווח של ט"ז אמה, למה אין מרחיבים את העיגול, והרי המעגל לפי חצי קוטר של שש עשרה אמה נמצא במרחק של שתי אמות בלבד מהשורות החיצוניות, ואם כן הדין נותן להרחיב את העיגול עד שיגיע לשורות החיצוניות ואז יתקדשו שלושים ושתים גפנים.

התוספות יום טוב והתפארת ישראל מפרשים לפיכך באופן אחר. במקרה של נטועות על ארבע ארבע מפרשים גם הם שהגפנים הגובלות בעיגול אינן נאסרות. במקרה של נטועות על חמש חמש הם מפרשים שהסיבה שמ"ה גפנים נאסרות ולא ל"ז בלבד, היא גזירה דרבנן אטו המקרה של נטועות על ארבע ארבע. כיון שסתם כרם נטוע על ארבע ארבע, ובו נאסרות מ"ה גפנים, גזרו חכמים גם בכרם הנטוע על חמש חמש משום כרם הנטוע על ארבע ארבע, ואסרו גם בו מ"ה גפנים. פירוש זה קשה ומחודש, משום שגזירה זו לא נזכרה בשום מקום לא במשנה ולא בירושלמי.

כבר בזמן הגאונים אנו מוצאים שהתקשו בפירוש משנה זו. בשריד של קובץ גדול של תשובות הגאונים¹⁵ אנו מוצאים שאחד הגאונים נשאל 'הנטוע כלאים בכרם או המקיים, למה נתן בראשה שיעור במספר גפנים ובסופה שיעור במדה'. יתכן שהתשובה חסרה באמצעה.¹⁶ תשובתו של הגאון היא, שבין בנטוע על ארבע ארבע ובין בנטוע על חמש חמש מספר הגפנים אינו משתנה, ובשני המקרים נאסרות מ"ה גפנים, 'כי תמצאו שבע שורות שלשבעה שבעה גפנים, צא מהן ארבע גפנים לארבע זויות נשת[ירו] מהן ארבעים וחמשה גפנים. אבל בית[ר] מכ[ן] מספר הגפנים משתנה ואין לך אלא מספר אמות. ויש בדבר דקדוקין הרבה ואחרים יסייעו מן השמים ונצוהו לפרשו לכם'. יתכן שהגאון המשיב החזיק בידו מסורת בפירושה של המשנה, לפיה בין בארבע ארבע ובין בחמש חמש נאסרות מ"ה גפנים, ובשיעור אחר נאסר מספר אחר של גפנים, אלא שאת טעם הדבר לא ידע, וקיווה שאחרים יסייעו מן השמים ביד השואלים לדעת פשרו של דבר.

נראה שהרמב"ם, כדרכו, קיבל את מסורות הגאונים בפירוש המשנה והוסיף עליהן מדיליה. כך מתברר לנו כעת, שרס"ג כבר מבאר את טעם איסור מ"ה גפנים בנטועות חמש חמש, משום שבמקרה זה הירק אוסר ד' אמות נוספות, כ' אמה לכל רוח ולא רק ט"ז. הרמב"ם כתב בטעמו של דבר, כיון שבמקרה זה יש בין העיגול לגפנים שמחוצה לו ד' אמות מצומצמות או פחות, ולכן מוסיפים עוד ארבע אמות.

15 השתמר באוסף פירקוביץ, ופורסם ע"י ר"ש עמנואל, 'תשובות גאונים וראשונים מגני פירקוביץ', קבץ על יד, סד"ח ספר יז (כז), (תשס"ג), עמ' 122-123.

16 במקום בו מופיעה ההפניה להערה 71, נראה שחסר הסבר על כך שבארבע ארבע נאסרות מ"ה גפנים. ר"ש עמנואל לא העיר דבר על חסרון.

נראה שטעם זה הוסיפו הרמב"ם מדעתו ואינו ממסורת הגאונים, ומדברי רס"ג ששרדו לפנינו נראה שטעם אחר בדבר, וכדלהלן.

רס"ג מבאר משנה זו כשהוא מסתייע במשפט פיתגורס, לפיו מידת אלכסונו של מרובע [כלומר, ארכו של היתר במשולש ישר זווית] עולה מתוך העלאה בריבוע של שתי צלעותיו וחיבורם, והוצאת השורש של התוצאה. משפט זה מנכיח לפנינו במקרה של הכרם הנטוע מידה שאינה קיימת בו במציאות הממשית - מידה של רנ"ו אמות מרובעות, שהן ריבוע של ט"ז האמות. בכרם הממשי אין מידה כזו, שהרי הכרם נטוע לפחות ל"ב אמות על ל"ב אמות (במקרה של ארבע ארבע), או ל' אמות על ל' אמות (במקרים של חמש חמש ושש שש), או כ"ח אמות על כ"ח אמות (במקרה של שבע שבע). ט"ז האמות שהן שיעור איסור הכרם אינן מרובעות אלא קו ישר הפונה לכל עבר ויוצר עיגול. ואילו רס"ג כן מתייחס לריבוע כזה ששטחו רנ"ו אמות מרובעות. מה עניינו?

יתרה מזו. רס"ג מתייחס לאמות אלו כאילו אינן עומדות כריבוע, אלא כרצועה ארוכה שאורכה רנ"ו אמות ורוחבה אמה, ועל פיה מודדים תחילה את כמות האילנות, ורק בהמשך עוברים לדבר על נתון נוסף הקובע את כמות האילנות בפועל, שלשמו עושים את רנ"ו האמות לריבוע ומכניסים לתוכו עיגול. לשם מה מכניס כאן רס"ג רצועה זו שארכה רנ"ו אמות ורחבה אמה?

נראה שרס"ג מיישב בכך את שיעור הנטיעות הנאסרות בדרך מקורית, הכוללת התייחסות למידה שאינה נוכחת בכרם באופן ממשי, אלא נוכחת בו מכוחו של משפט פיתגורס. ההצדקה לשימוש זה נובעת מהגדרה הלכתית. ט"ז האמות שהירק אוסר, אינן קו באורך ט"ז אמה לכל עבר, וגם לא עיגול שהרדיוס שלו הוא ט"ז אמה. הן ריבוע שאורך כל צלע שלו ט"ז אמה, שאילו היתה אחת הזוויות שלו נוגעת בירק הנטוע באמצע, היה חלק משטח הריבוע יוצא החוצה, מחוץ לתחום העיגול האוסר בכלאים, אלא שאיננו מניחים ריבוע כזה ואוסרים את כל שטחו, אלא משתמשים בו כדי לדעת כמה גפנים יכול הירק לאסור. וזהו כלל הדברים: כדי לדעת כמה גפנים הירק יכול לאסור עלינו לבצע שני חישובים. חישוב ראשון הדין בכמות הגפנים היכולה להימצא ברצועה שארכה רנ"ו אמה ברוחב אמה; ואחריו חישוב שני הדין כמה גפנים נמצאים בטווח ט"ז אמה או כ' אמה בקו ישר מהירק.

דברי רס"ג שלפנינו עוסקים בישום שני כללים אלו על כרם הנטוע על חמש חמש. נבאר את דבריו לפי האמור. בשלב הראשון אנו בודקים כמה גפנים נכנסים ברנ"ו אמה כשהמרחק ביניהם הוא חמש אמות. אנו מוצאים שנכנסים ברצועה נ"ב נטיעות (ברנ"ו נכנסים ה' פעמים נ"א, וכשיש נ"א מרחקים של ה' אמות ניתן לטעת נ"ב נטיעות). שלוש מנטיעות אלו אינן מענייננו מלכתחילה, כיון שברור שהגפנים צריכים להיות בכמות שהשורש שלה הוא מספר שלם, שהרי עתידים אנו להעמיד את הגפנים הללו בריבוע, ואם כן אנחנו נוקטים תמיד בסיום שלם זה את המספר הקרוב אליו ביותר מבין רשימת המספרים שהשורש שלהם שלם: א', ד', ט', ט"ז, כ"ה, ל"ו, מ"ט, ס"ד, פ"א, ק', קכ"א וכן על זה הדרך. לכן במקרה של כרם הנטוע על חמש חמש אנחנו נוקטים בסיכום שלם זה את הכמות של מ"ט גפנים.

בשלב שני אנחנו בודקים כמה גפנים נמצאים בפועל בטווח הירק. בכרם של מ"ט גפנים הרחוקים זה מזה בחמש אמות, מ"ה גפנים נמצאים בטווח של כ' אמה, ול"ז

גפנים בטווח של ט"ז אמה. כיון שבחישוב הקודם מצאנו שאפשר לאסור מ"ט גפנים, הננו הולכים כאן לפי השיעור הגדול, של כ' אמה, ואוסרים מ"ה גפנים.

עד כאן דברי רס"ג המפורשים שבאו לפנינו, ועלינו להשלים על פיהם את פירוש המשנה ביחס לכרם הנטוע על ארבע ארבע, על שש שש, ועל שבע שבע. ונראה לפרש כך. בכרם הנטוע על ארבע ארבע, שברצועה של רנ"ו אמה נכנסות ס"ז נטיעות, ובמרחק כ' אמה יש ע"ז נטיעות, א"א לאסור במרחק כ' אמה, כיון שבכך יאסר יותר ממה שנכנס ברצועת רנ"ו אמה, ולכן אוסרים רק במרחק ט"ז אמה, ונאסרות רק מ"ה נטיעות.

באשר לכרם הנטוע על שש שש, על שבע שבע, ויותר מכך, נמצא לפי דרך זו חידוש לדינא שנראה כן גם מתשובת הגאון הנזכרת. רוב המפרשים נקטו שבנטוע על שש שש או על שבע שבע אוסרים רק ט"ז אמה מהירק ולא כ' אמה, וכפשוטו לשון המשנה, מקדש ט"ז אמה. אולם מתשובת הגאון הנזכרת נראה שאין הבדל במידה האוסרת בין הרישא העוסקת בד' ד' וה' ה' לסיפא העוסקת בו' ו' וז' ז', ובשניהם המידה אותה מידה, אלא שברישא יוצא מכך מנין של מ"ה גפנים, ובסיפא משתנה מנין הגפנים. וכך נראה לפי האמור גם בדעת רס"ג, שבנטוע על שש שש הרי יש ברנ"ו אמה מ"ג נטיעות, ובמרחק כ' אמה יש ל' נטיעות, ואם כן אין מנין הנטיעות שבמרחק כ' אמה עולה על מנין הנטיעות שברצועת רנ"ו אמה, וכל שכן בנטוע על שבע שבע ויותר על כן. ואם כן בכל אופנים אלו אוסרים במרחק כ' אמה מהירק, ולשון המשנה מקדש ט"ז אמה היינו מלבד ד' אמות הנוספות.

לפי זה נמצא שעיקר חידוש המשנה הוא ברישא בנטוע על ארבע ארבע, שבמקרה זה אין אוסרים כ' אמה אלא ט"ז בלבד, והטעם הוא לפי שאין כח לירק לאסור יותר משיעור הנטיעות הניטעות ברצועת רנ"ו אמה. וטעם שיעור רצועת רנ"ו אמה, אף שאינה נוכחת בממשות בכרם, הוא משום שהיא עולה ממנו ממשפט פיתגורס.¹⁷

ג. הכרת רס"ג את משפט פיתגורס ויחסו לחיבור "משנת המידות"

מדברי רס"ג בקטע שלפנינו נמצא שרס"ג כבר הכיר את משפט פיתגורס, ובכך מוקדמת מציאת כלל זה בספרי רבותינו לתקופת רס"ג.¹⁸

בכך אין חידוש גדול, שכן בפירושו לספר יצירה (פ"א ה"ד, מהדו' ר"י קאפח עמ' ס) הזכיר את התוצאה של משפט זה. וזו לשונו (בתרגום ר"י קאפח): אומרים כל אמתא ברבועא אמתא ותרי חומשי באלכסונא, ופירוש הדבר שכל מרובע שהיה שטחו אמה הרי מזוית לזוית שבו אמה ושני חומשי אמה. ואין זה מדויק, אלא דיוקו

¹⁷ להעיר שהר"ש משאנץ לפי דרכו בפירוש המשנה הקשה מתוך משנה זו על משפט פיתגורס. ורבי ישראל ב"ר יוסף בתשובתו לרא"ש מקיים את משפט פיתגורס, אך לא נזקק לו לשם פירוש המשנה. מדברי רס"ג עולה להיפך מהר"ש, שמשפט זה נחוץ לצורך ביאור המשנה.

¹⁸ משפט פיתגורס מופיע כצורתו בפירוש ר"ש משאנץ למשנת כלאים דנן, והוא נחשב עד כה כמקור הקדום ביותר המזכיר אותו. אולם ידע במתמטיקה פיתגוראית הננו מוצאים לפני כן. בספר אמרי שפר לר"י בן ר"מ חלאוה, מרבני ספרד בשנת ק"נ-ר' בערך, בפרשת וישלח, מובא בשם רב נחשון גאון פירוש העוסק ב"מספר הנאהב" שיסודו במתמטיקה של פיתגורס. הדברים מובאים גם בספר בעלי ברית אברהם לרבי אברהם אזולאי לפרשה זו, ומשמו הובאו במחקר. ראה מ' בר אילן, 'פרשנות פיתגוראית לתורה מאת רב נחשון גאון', שמעתין 158 (תשס"ה), עמ' 40-44. על ידיעותיו של רס"ג במתמטיקה ראה S. Gandz, *Studies in Hebrew Astronomy and Mathematics*, New York: Ktav, 1970, pp. 491-494. למקורות אלו.

שיהא מזוית לזוית כמו שרש כפלו.¹⁹ וכוונתו, שהאלכסון של אמה הוא שורש שתי אמות. זו תוצאה של משפט פיתגורס. אמנם אין בכך הכרח שהוא הכיר את המשפט בשלמותו, ועל כן בקטע שלפניו ישנה תוספת על כך, כיון שכאן אנו נוכחים לדעת שהוא הכיר במשפט כמשפט קיים, ולפיו כל אלכסון מנכיה לפניו ריבוע שלו, וכשיש לפניו אלכסון של ט"ז אמה, הרי זה כאילו יש לפניו ריבוע של רנ"ו אמה.²⁰

יתכן שלפני רס"ג עמדה הברייתא "משנת המידות" שבה נתבארו כבר עניינים אלו.²¹ לפי מה שהוכיח גב"ע צרפתי²², "משנת המידות" היא תרגום מעובד של חיבור ערבי במתמטיקה, שחובר בין המאה התשיעית למאה הי"ב, שמתרגמו נצמד ללשון המשנה בדרך מופלאה והוסיף דוגמאות מבעיות מתמטיות מהמקרא. להשערות, המחבר הכיר את החיבור "באב אלמסאחה" של אלכ'ואריזמי שחי בבגדד ומת כמאה שנה לפני שרס"ג פעל בה, והשתמש במונחים המצויים רק אצל הגאונים, ומכאן שהתחברה במזרח.

והנה, שימושי לשון הדומים ללשון הייחודית של "משנת המידות" אנו מוצאים גם בקטע הקצר של רס"ג שלפניו, וכדלהלן בהערות²³; הדגמה של בעיות לוגיות באמצעות בעיות מהמקרא אנו מוצאים גם כן בחיבור שלפניו, בדומה למה שעשה מחבר "משנת המידות"; וידוע לנו על היכרותו של רס"ג עם חיבור אחר של אלכ'ואריזמי.²⁴ כמו כן, ידועה לנו דרכו של רס"ג בהוספת מבואות לחיבורים קדומים, כפי שעשה למגילת אנטיוכוס²⁵, ובדומה לכך אנו מוצאים כאן ש"משנת המידות" היא הקדמה לברייתא של מ"ט מידות²⁶; ואף הכתיבה בסגנון קדום תוך חיקוי, אנו מוצאים אותה אצל רס"ג, אם כי לא בחיקוי משנה וברייתא אלא בחיקוי המקרא.²⁷

לכך יש להוסיף את השאלה בדבר פענוח כתובת רשימת ספרים של רבי יוסף ראש הסדר²⁸, שפוענחה כך: וכ' אלפראיד ומשנת המדות לרבי' סעדיה ז"ל, כלומר: ספר <שבעים המילים> הבודדות ומשנת המדות לרבי סעדיה ז"ל. המילה "המדות"

19 רס"ג משתמש במונח 'כפל' במשמעות פעמיים, כמו 'כפליים', ולא במשמעות המקובלת בימינו ל'כפל' להכפלת מספר בעצמו או בכל מספר אחר. וראה ר"י קאפח שם שהעיר בכך. אכן ב"משנת המידות" אנו מוצאים שימוש כזה במילה כפל בלשון הקודש, ראה גב"ע צרפתי, 'מונחי המתמטיקה של משנת המידות', לשוננו, כג (תשי"ט), עמ' 167.

20 אזכור נוסף לענף ממשפט זה נמצא בפירוש רס"ג למשלי ל (מהדורת ר"י קאפח עמ' רנ), המזכיר מספרים שיש להם שורש ומספרים שאין להם שורש, וכוונתו למספרים שהשורש שלהם אירציונלי.

21 ראה ר"ש בולג, ברכות בחשבון, ירושלים תשע"ז, ב, עמ' 95-124, שהביא נוסח מוער של ברייתא זו ואת דיוני החוקרים בעניינה.

22 הנ"ל הערה 19, במאמר הסיום שלו - כך כד (תש"כ), עמ' 28-29. וראה גם בספרו מונחי המתמטיקה בספרות המדעית העברית של ימי-הביניים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 58-60, לסיכום מתומצת של המאמר.

23 ראה הערות 29, 34.

24 ראה י' זייבלד, 'כתאב אלרד עלי ענן', חצי גבורים ט (תשע"ו), עמ' נא, הערה 102.

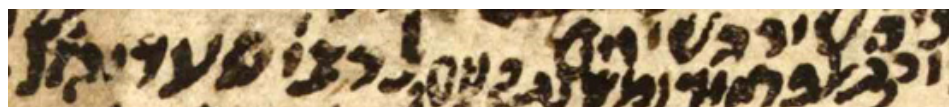
25 ראה י' זייבלד, 'חלקו של רס"ג בעריכת מגילת אנטיוכוס וההדרה של הקדמתו', חצי גבורים י (תשע"ז), עמ' תשנג.

26 כפי שהראה גב"ע צרפתי, הנ"ל הערה 19.

27 כך בספר הגלוי, ובספר המועדים המוזכר בהקדמתו. גם אם אין מדובר בספר המועדים ששרידיו הגיעו לידינו, כפי שטוען יששכר-סאשה שטרן בספרו The Jewish Calendar Controversy of 921 2 CE, ליידין 2019, הרי שרס"ג כתב חיבור אחר בסגנון כזה.

28 קטע הגניזה קיימברידג' T-S K6.170, הועתק ופוענח בהספריה היהודית בימי הביניים, ירושלים תשס"ו, עמ' 359, וראה הערה שם עמ' 370.

נכתבה מתוך צמצום-מקום, הו' דבוקה לד', והאות ת' שלא נשאר לה מקום בשורה ירדה למטה ונכתבה בכתב זעיר. לפי פענוח זה, נמצא שר' יוסף ראש הסדר הכיר ברס"ג כמחברה של "משנת המידות".



הצטברות השיקולים הללו אינה מביאה עדיין להכרעה, אך היא מחזקת את השאלה - האם רס"ג הוא מחברה של "משנת המידות"?

ד. על הההדרה

המהדורה להלן כוללת את נוסח המקור מקטע הגניזה בהמ"ל ניו יורק ENA 2703.11 באדיבות אוצרי הספרייה.

סימני התקנה:

<סוגריים זוויתיות> השלמה משוערת לפי שרידי האותיות בכתב היד.

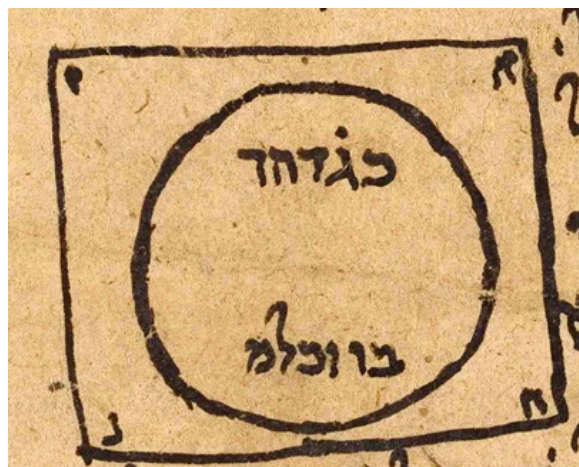
[סוגריים מרובעות] השלמה משוערת לפי העניין.

(סוגריים עגולות בתרגום) תוספת מילה המתבקשת משיקולים תרגומיים.

מהדורה - מקור

[ע"א] כרג' דלך רנ"ו דראעא מרבעא, ואדא גרסת פיהא אצולא, בין כל ואחד <א> לי אלאכר ה' אדרע, צארת מ"ט אצל, ולא תכון נ' למוצע אלת <ר> ביע לאנה יחתאג' אן תכון ז' פי ז' פתמסך אלבאקי.

פארא ג'עלת הרה אלרנ"ו דראעא סמחא מרבעא וארדת פי דאכלה דאירה תמאם אטראף אלסמח מן דאכל ..ט'ת אלאצול לא שי מנהא יבעד מן אלדא[ירה ד' דא]רע אלא ד' אצול פי



ד' זואיא אלמסמח בין [מרבע] א וכטיט אלדאירה, ואמא אלמ"ה אלבאקיה פפי [אלדאי]רה או קריב מנהא עלי אקל מן מסאפה' ד' אדרע והדא הו אלשכל

פקד תביין בהדא אלשכל אנה לם יסלם מן אלדכול פי אלמחית ואלקרב מנה פי מא דון ה' אדרע אלא ד' אצול פקט אצל א' ואצל ז' ואצל ח' ואצל נ', ואמא אלמ"ה כלהא פהי פי אלדאירה או פי אלקרב מנהא והדא יחתאג' אליה פי מצות כלאים עלי מא שרחנא.

<ד>ל<י> לא מ'אהר אלנ'ר. לם יחסן אן נפצל בין פסוקין ... מתנאקצין אעני שני פסוקין ... פצלנא לם נכון עלי יקין כמתלסכת האהנא פאידה לם אתבתאה [ע"ב] פי כתאב סוא[ה] ולא יחא... [י]טן איהא תרסם פיהא גירה.

ואקול [אן כל] פסוקין וכל ה...גין וכל קולין לא ית<נקצ>אן חתי יכתלפאן מן ח' וגוה אן יתסאויא פיהמא אלמחמול ואלמוצ'וע ולא יתשאבה אסם הדא ולא אסם הדא ויתסאוא זמאנהמא וגוזהמא ואצ' [א]פתהמא ופעלהמא הל' הו באלקוה או באלפעל וי[כו]ן מע הדא אלח'. ט' אחד אלקולין אלוואחד יוגב באלאכר יסל ב[ה] ויג'ב[א] אן אמתל להדה אלח' מתאלאת מן אל<כ>תא<ב> [ופיה] יתביין ענאיתי ותקריבי ותבעידי.

וא[לאו]ל אן אלמחמול אדא אכתלף לם תכן מנאקצה ודלך קול אללה אולא ען יצחק והעלהו שם לעלה תם קאל לה אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מ' וג' פליס מא חמלה עליה אולא הו מא אואלה ענה תאניה.

ואדא אכתלף אלמוצ'וע לם יכון נקצ'א לאן אללה קאל לבלעם לא תלך עמהם לא תאר את העם וג' תם קאל לך עם האנשים וליס האולי אולאיך אד הם רבים ונכבדים מאלה.

ואדא תשאבה אסם אלמוצ'וע פליס מנאקצה לאן אלמו[צ'ע]לה כל חרם ללכהן בקו' כל חרם א[שר יחרים איש ליי]י וג' [ואלוזמת כל חרם אלקתל ממא קאל [כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת] וליס מנאקצ' לאן אלאתמזי מ[צ'עהמא] ...

תרנום

... מתקבלים²⁹ ממנו רנ"ו אמות מרובעות³⁰, וכאשר תיטע בו נטיעות³¹ שבין כל אחת לשניה ה' אמות, יהיו מ"ט נטיעות, ולא יהיו חמישים במקום המרובע³², לפי שהוא מצריך שיהיו שבע על³³ שבע, והרי נשארת בידך השארית.³⁴

וכאשר תעשה רנ"ו אמות אלו ריבוע, ותכנים בתוכו עיגול הנשלם בקצות השטח מבפנים, [נמוע] בנטיעות, לא תרחק אחת מהן מהעיגול [בד'] אמות, אלא ארבע נטיעות בארבעת

29 במקור: כ"רג, ומשמעותו בלשון המתמטיקה היהודית הקדומה - התקבל, כמו ב"משנת המידות" (ד, ח) "הרי שהוצאת השווה", וכן מצוי ברמב"ם, ראה קידוש החודש פ"ו הט"ו ועוד. וראה גב"ע צרפתי, הנ"ל הערה 19, עמ' 165.

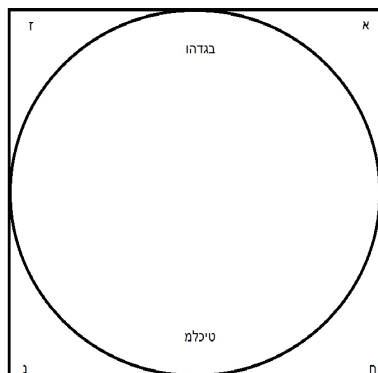
30 למעשה כיון שמדובר בט"ז אמה לכל צד מהאמצע, נמצא שהאורך של כל הריבוע הוא ל"ב אמה ורחבו ג"כ ל"ב אמה, ויש בו אלף וכ"ד אמה. וראה בהרחבה במבוא.

31 במקור: אצול, ותרגמתי "נטיעות" כלשון המשנה, והמשמעות המילולית המדויקת היא כנראה מילת מניין למניית אילנות, כפי שתיעד בלאו במילוננו, ערך אצל, עמ' 13.

32 במקור: כנראה: תרביע, וראה מילון בלאו, עמ' 237, שהוא מרובע.

33 במקור: פי, מילולית - בתוך, והוא מכלל הלשונות היחודיים של "משנת המידות" לנקוט "בתוך" במקום "על" שבלשון המשנה, ראה גב"ע צרפתי, הנ"ל הערה 19, עמ' 160.

34 היינו שלמרות שברנ"ו אמה נכנסות נ"ב נטיעות, מכל מקום כיון שסופנו להעמידן בריבוע, אין מקום אלא לז' על ז' נטיעות העולות למ"ט נטיעות, ואם כן ג' נטיעות ישארו בידך כשארית. וראה בהרחבה במבוא. לפי זה פירוש 'פתמסך' שבמקור הערבי הוא לשון 'החזקה בידך', שהם נשארים ואינם חלק מהמידה, וראה מילוננו של פרידמן ערך מסך שתיעד הופעות דומות, בהן 'מסך' משמש לשון מניעה גם כשאין צמודה לו מילת השימוש 'ען'. יתכן שיש לתרגם: והרי מחזיק השארית, והיינו שרצועת רנ"ו האמה מכילה גם שארית. לשימוש ב'החזיק' בהוראת 'מכיל' ב"משנת המידות" ראה גב"ע צרפתי, הנ"ל הערה 19, עמ' 163.



זויות השטח בין [הריבוע] וגבול העיגול, ואולם ארבעים וחמש הנותרות הרי הן בתוך העיגול או קרוב אליו לכל הפחות במרחק ארבע אמות, וזוהי צורתו³⁵

ויתבאר בצורה זו שלא ימלטו מלהכנס במקף³⁶ ובקרבתו בטווח הפחות מה' אמות³⁷ אלא ארבע נטיעות בלבד, נטיעה א' ונטיעה ז' ונטיעה ח' ונטיעה ג', אבל כל הארבעים וחמש הרי הן בעיגול או קרוב אליו.

וזהו (הדבר) שיש בו צורך במצוות כלאים כאשר ביארנו.

הוראת גילוי העיון. אין ראוי לחלק בין שני פסוקים הסותרים זה את זה, רצוני לומר שני פסוקין [המכחישים זה את זה³⁸], חילוקינו לא יהיה אמיתי כגון כאן תועלת לא קבעתיה בחיבור ... ולא ... יסבור שהיא תיקבע בו וזולתו.³⁹

ואומר שכל שני פסוקים וכל שני ... וכל שני מאמרים אינם [סותרים זה את זה] כשישתנו זה מזה ב(אחד מ)שמונת הצדדים שהם (צריכים להיות) שווים בהם: הנשוא, והנושא⁴⁰, ולא יהיה דמיון לא בשם זה (הנשוא) ולא בשם זה (הנושא), וישוו זמני שניהם, וחלקי שניהם, ותיאור שניהם, ופעולת שניהם אם היא בכח או בפועל. ויש עם שמונה אלו ... אחד המאמרים, האחד יחייב את השני שיישאל בו.⁴¹ [וראוי] שאדגים לשמונה אלו דוגמאות מהכתובים [שמהם] יתבארו כוונתי ו(משמעות) קירובי וריחוקי.⁴²

והראשון, שכאשר הנשוא שונה אין זו סתירה, וזה ממאמר ה' ראשונה על יצחק (בראשית כב, ב) 'והעלהו שם לעולה' ואחר כך אמר לו (שם יב) 'אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה' וג', ואין הנשוא שצויהו עליו בתחילה מה שהרחיקו ממנו בשניה.⁴³

35 נראה שמעתיק כתב היד לא הבין את משמעות האותיות בציוור, ולכן העתיק בשיבושים הנובעים מקירבה פונטית: האות ט הפכה לב ו, והאות י לז'. בציוור כאן תוקנו הדברים לפי הנראה מתוך העניין.

36 המקף - הקו המקיף את העגול, להלן קורא לו רס"ג עגול. והשווה משנת המידות פ"א מ"ד: העגול בג' פנים, בסביבה בחוט ובגג. אי זו היא סביבה, הוא הקו המקיף את העגול, שנאמר 'וקו שלשים באמה יסב אותו סביב'.

37 מכך נראה שלא רק ארבע אמות אוסרות, אלא גם יותר מכך, עד חמש אמות.

38 רס"ג כתב בלשון הקודש "שני פסוקין" ומכך נראה שציטט את המידה "שני כתובים המכחישים זה את זה", אולם דיונו אינו עוסק במקרים שבהם חל כלל זה, שפונים לכתוב השלישי המכריע ביניהם, אלא לתנאי לכלל זה, שהכתובים אכן יכחישו זה את זה. רס"ג מפרט שישנם שמונה מקרים שבהם אין הכתובים מכחישים כלל זה את זה.

39 הרברים קטועים ונראה שרס"ג ביאר בהם שמחמת התועלת שבדברים אלו קבעם בחיבור זה, לדעת מתי סתירה בין שני כתובים נחשבת סתירה והיא מתיישבת על ידי כתוב שלישי דווקא.

40 במקור: מוציע, ונראה מתוך ההקשר שמשמש כאן במשמעות של "נושא" בניגוד ל"נשוא".

41 הכוונה במשפט זה אינה ברורה.

42 היינו שמך שמצא רס"ג לכל ח' האופנים דוגמאות מהמקרא, יתגלה כח עיונו והתכוונותו וכוחו לקרב ולרחק. והדברים מכוונים כלפי מטרתו בהכללת קטעים אלו בחיבור, להראות שה' חנן אותו בחכמות אלו, מטעמים שביאר בהקדמתו לחיבור והובאו לעיל במבוא.

43 היינו שהנשוא [-הענין המסופר] שצויה עליו הוא ההעלאה, והנשוא שהרחיקו ממנו הוא ההקרבה. והשווה גם אמר"ד מאמר ג פרק ט, בדיון אודות הביטול (תרגום ריב"ת): והחמישית מה שאמר הבורא לאברהם על

ואשר הנושא שונה אין זו סתירה, לאשר אמר ה' לבלעם (במדבר כב, יב) 'לא תלך עמהם לא תאר את העם' וג', אחר כך אמר (שם לה) 'לך עם האנשים', ואין אלו - אלו, שהרי הם 'רבים ונכבדים מאלה' (שם טו).⁴⁴

ואשר ידמה שם הנושא אין זו סתירה, לפי שהנושא [אחר. כמו מה שחייב] כל חרם לכהן, באמרו (ויקרא כז, כח) 'כל חרם א[שר יחרים איש לה] וג'', וחייב כל חרם מיתה ממה שאמר (שם כט) '[כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת]', ואין זו סתירה, לפי שיש הבדל ב[נושא של שניהם]...

[ההמשך חסר וחבל על דאבדין]⁴⁵



יצחק (בראשית כב, ב) 'והעלהו שם לעולה על אחד ההרים' וגו', ואחר כן אמר (שם פסוק יב) 'אל תשלח ידך אל הנער ואל תעש לו מאומה'. וזה גם כן איננו בטול אצלנו ולא אצלם, כי מי שמכשיר הבטול, לא יכשירהו קודם שיקבל המצוה פעם אחת, שלא יהיה שוא, אבל צוה לאברהם שיזמן את בנו לקרבן, וכאשר נשלם ממנו הזמון, בהראות העצים והאש ולקחת הסכין, אמר לו: דייך, לא רציתי ממך יותר מזה.

44 היינו שהנושא - [הדבר שעליו מדברים] שעליו נאמרה לבלעם השלילה הם השליחים הפחותים, והנושא שעליו ניתנה לו הרשות הם השרים הנכבדים. התרת הסתירה על ידי חילוף הנושאים היא גם הסיבה הרביעית משבעת סיבות הסתירות המנויות על ידי הרמב"ם בסוף הקדמתו למורה נבוכים. והשווה אמו"ד (שם): והששית מה שאמר הבורא לבלעם על שלוחי בלק (במדבר כב, יב) 'לא תלך עמהם', ואחר כך אמר לו 'לך עם האנשים'. וזה גם איננו בטול, כי האנשים אשר מנעו ללכת עמם, אינם האנשים אשר צוהו ללכת עמם; כי אמר (שם פסוק טו) 'ויסוף עוד בלק שלוח שרים רבים ונכבדים מאלה', ומנעו ללכת עם הפחותים וצוהו ללכת עם הגדולים, להוסיף בגדולתו, עד שיאמר הציל הבורא בני ישראל מיד פלוני האדם הגדול.

45 דוגמה לשוב סתירה על ידי חילוק בזמן, יש בדברי רס"ג בפרשת תרומה (כה, לא, מהדו' רצהבי עמ' קמו) ובפרשת קדושים (הובאו על ידי ראב"ש בפירושו למלכים א' ח, וז"ל ראב"ש שם בשמו: מצאנו בענין עשר המנורות שעשה שלמה שבמקום אחד הוא אומר שאחת בלבד מדליקין עליה הנרות שנאמר (דברי הימים ב' יג, יא) 'ומנורת הזהב נורותיה לבער בערב בערב', ומקום אחר אמר (שם ד, כ) 'ואת המנורות ונורותיהם לבערם כמשפט לפני הדביר זהב סגור', ואופן תיאור שני הפסוקים הוא שאנו סוברים שההדלקה היתה על אחת איזו שתהיה, ונאמר שההדלקה על כולן על דרך החלופין, עכ"ד. והיינו שהכתוב האומר שהדליקו מנורה אחת הוא בכל זמן, והכתוב האומר שהדליקו את כל המנורות הוא בזמנים שונים, ונמצא שישוּב הסתירה הוא על ידי חלוקת הפסוקים לזמנים שונים.

רבי אברהם בן הרמב"ם זל"ה

ספר המספיק לעובדי ה' לרבי אברהם בן הרמב"ם

הלכות הוצאה בשבת

בעריכת הרב יהודה זייבלד

א. רבי אברהם בן הרמב"ם וספר המספיק לעובדי ה'

רבי אברהם, בנו יחידו וחביבו של הרמב"ם, חיבר פירוש על התורה וספר המספיק לעובדי ה'. מהר"ם אלשקר כתב עליו (שו"ת סי' צו), ש"ידוע שכל דבריו מדברי אביו ז"ל, ולכן לדבריו בהלכה יש חשיבות רבה לבירור דעת אביו הרמב"ם באותן הלכות. אלא שעד כה כמעט ולא זכינו לאורם של דבריו בהלכה.

ספר המספיק לעובדי השם (בערבית יהודית: "אלכפאיה אלעאבדין") הוא ספר הלכה והשקפה שנכתב על ידי רבי אברהם בן הרמב"ם במצרים. רבי אברהם כתב את חיבורו בערבית, והחיבור כלל לפחות ארבעה חלקים, שכל אחד מהם מחולק למדורים שונים.

רוב הספר אבד מאיתנו, ומלבד קטעים ספורים מהם אנו יכולים להסיק על אופי חלקי הספר, יש בידינו רק שתי חטיבות שנדפסו, ועוד חלקים וקטעים קטנים, וכדלהלן.

ספרים

א. המדור השני מתוך החלק השני, העוסק בעיקר בהלכות תפילה וברכות, תורגם ע"י נסים דנה ופורסם בהוצאת בר אילן, ר"ג תשמ"ט. הלכות ברכות חזרו ונדפסו בתוספת הערות ועוד, בתרגום חדש מאת הרה"ג ר' פנחס קורח, ע"י ר' צפניה שרעבי, קרית ספר תשע"ח. כמו כן פורסם בקובצים שונים תרגומו של הגר"פ קורח להלכות ציצית ותפילין, מזוזה וברכת כהנים, כמפורט בהקדמה שם (עמ' כג).

ב. המדור השני מתוך החלק הרביעי, עוסק בענייני החסיד הרוצה לעשות מעבר לחובותיו הבסיסיות, תורגם ע"י ר' יוסף דורי ללה"ק ופורסם ע"י ר' דוד ששון, ירושלים תשכ"ה; ושוב, בשיפורי תרגום, ע"י הוצאת פלדהיים, ירושלים תשס"ח.

מאמרים

ג. פרק במקח וממכר ומתנות, תורגם ע"י א"א הרכבי ופורסם על ידו, ונדפס שוב בקובץ חדשים גם ישנים, ירושלים תש"ל, עמ' 202-203.¹

ד. קטעים העוסקים בעניין הדבקות, זוהו ותורגמו ע"י י' פנטון, 'תורת הדבקות במשנתו של ר' אברהם בן הרמב"ם: קטעים מתוך החלק האבוד של "המספיק לעובדי השם"?' דעת 50-52 (תשס"ג), עמ' 107-119.

ה. שני קטעים מהלכות אבלות ומהלכות מאכלות אסורות, ע"י ר"י דוד, סיני קלב (תשס"ד), עמ' ג-לח.

1 תודתי למרק הרמן שהפנה אותי לפרסום זה.

ו. הלכות צדקה ומעשר כספים, תורגמו ע"י ר' נסים סבתו ופורסמו בכת"ע מעליות, כה (אלול תשס"ה), עמ' 22-30.

ז. קטע העוסק בהלכות השבת אבידה, תורגם ע"י ר' נסים סבתו, פורסם בקובץ מברכת משה, א (תשע"ב), עמ' 3-11.

ח. פרק העוסק בהלכות הוצאה, מתוך גליונותיו של רבי דוד ב"ר יהושע הנגיד וקטע הגניזה, פרסמנוהו בקובץ בית אהרן וישראל, רב (ניסן-אייר תשע"ט), עמ' כא-מ.

ט. חלק מהפרק העוסק בהכנסת שבת, ובו הדברים הידועים שהביא מהר"ם אלשקר בשמו בענין זמן בין השמשות, פורסם בקובץ מוריה, תלג-תלה (ניסן תשע"ט), עמ' טו-כ.

באחת מאגרותיו תיאר רבי אברהם בן הרמב"ם את הספר:

אבל חיבור אחד בלשון קדר וישמעאל חיברתיו, ועל יסודי היראה והאהבה בניתיו, ומספיק לעובדי השם קראתיו, עורני השם והשלמתי חבורו, ודקדקתי והעתקתי רובו, ונתתק לארצות רחוקות מקצתו.

ככל הנראה החלק הראשון עוסק בחשיבות לימוד התורה, הלכות שבת ויום טוב ועוד, אולם חלק זה לא הגיע לידינו, ועד היום נחשב אבוד לחלוטין. החלק השני עוסק בענייני עבודת ה', תפילה, תפילין, מזוזה, ציצית, נדרים והרחקה משקר. החלק השלישי עוסק בענייני בן אדם לחברו, כגון דיני ממונות, צדקה ונישואים. החלק האחרון עוסק בענייני החסיד הרוצה לעשות מעבר לחובותיו הבסיסיות וחפץ בקרבה לה'.

להלן ההדרה של חלק נוסף, מעט בכמותו, מתוך הלכות שבת, העוסק בהלכות הוצאה. מספר המדף שלו: קיימברידג', T-S Ar.49.75, והוא מופיע בכתב היד בצידו השני של הדף העוסק בהלכות הכנסת שבת, והוא חלק מהטופס שבו מופיעים גם הלכות הוצאה, כך שייחוסו לספר המספיק אינו מוטל בספק. ככל הנראה בתחתית העמוד העוסק בדיני בין השמשות, שממנו נחתכו שלש שורות (בקטע זה יש 25 שורות, ואילו בקטע השני מטופס זה יש 28 שורות). נפתח הדין בהלכות מוקצה, והקשר שלו לעניין בין השמשות מבואר, שכן בזמן בין השמשות נקבע דינם של הכלים המוקצים לכל יום השבת, דמיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולא יומא (שבת מג ע"א).

תודתנו לספריית קיימברידג' על רשותם לפרסום הקטע. האותיות המודגשות בתרגום, מופיעות במקור בלה"ק.

ב. מוקצה מחמת חסרון כיס כמוקצה מחמת גופו

מן החידושים שבדברי רבי אברהם בן הרמב"ם הרואים כעת אור לראשונה, הוא גדרו של מוקצה מחמת חסרון כיס. רבי אברהם מפרש שדינם של כלים המוקצים מחמת חסרון כיס "כדין מה שאין בו [תשמיש] ככסף וכאבנים ודוגמתם", והיינו שדינם כדין מוקצה מחמת גופו. ומדבריו נראה שאין רק דמיון בפרטי ההלכות, אלא בגדר הדברים, שכלי שמלאכתו לאיסור אינו מוקצה גמור, "ואסור לטלטלו אותו או להניעו באופן אחד ומותר באחר", ומוקצה מחמת חסרון כיס הוא מוקצה גמור כמוקצה מחמת גופו, ולכן אין בהם שום טלטול המותר.

ויסודו במבואר בשבת (קנו ע"א) דמוקצה מחמת חסרון כיס אפילו רבי שמעון מודה בו, והיינו דאף דברבים מדיני מוקצה בכלים חולק רבי שמעון על רבי יהודה, כגון במוקצה מחמת מיאוס (מד ע"א) ובנולד (קכד ע"ב) ועוד, מכל מקום מודה במוקצה מחמת חסרון כיס, כפי שהודה במוקצה מחמת גופו.

וחקרו האחרונים מה הטעם בזה. די"ל דהוא משום שמוקצה מחמת חסרון כיס גדרו כגדר מוקצה מחמת גופו, שגם בו מודה רבי שמעון, והטעם בזה הוא שכיון שמקפידים שלא להשתמש במוקצה מחמת חסרון כיס לשום שימוש של היתר נמצא שהוא כמוקצה מחמת גופו. וכן כתב בפני יהושע (מו ע"א ד"ה אך לפי"ז) וז"ל, דנהי דכלים שמלאכתן לאיסור לצורך גופן או מקומן שרי היינו משום דחזו לתשמישי אחרוני, משא"כ בהנך דקפיד עלייהו ומייחד להו מקום תו לא חזו לתשמישי אחרוני.

אך באופן אחר צידדו האחרונים, שמוקצה מחמת חסרון כיס אינו כמוקצה מחמת גופו, ואף בו דין המוקצה אינו ממילא מצד מה שאינו משמש לכלום כמוקצה מחמת גופו אלא מצד הקצאת האדם המקצוהו מדעתו מלהשתמש בו וככלי שמלאכתו לאיסור, אך כיון שההקפדה שלא להשתמש בכלי זה היא הקפדה גמורה, מודה רבי שמעון דמוקצה גמור הוא. וכן מבואר בנזירות שמשון (סי' שח) שצידד להתיר לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס לצורך מקומו, וסברתו דזיל בתר טעמא דמקפיד עליו לעשות בו מלאכה אחרת, אבל לטלטל ממקומו אינו מקפיד, וכיון שהוא כלי מותר לטלטלו לצורך מקומו, עכת"ד. ומפורש בדבריו שנקט שההקצאה במוקצה מחמת חסרון כיס אינה כמוקצה מחמת גופו אלא משום שבעליו מקפיד עליו שלא לעשות בו מלאכה אחרת ומקצוהו מדעתו, ולכן צידד שההקצאה מוגבלת לשימוש למלאכת היתר אחרת, אבל על טלטולו לצורך מקומו אינו מקפיד, ולכן לזה אינו מוקצה. דאם היה לכלי זה גדר מוקצה מחמת גופו כיון שאינו משמש לכלום, הרי דינו נותן שייאסר לטלטלו גם לצורך מקומו ככל מוקצה מחמת גופו.

והאחרונים האריכו הרבה בחקירה זו והביאו ראיות מדברי הראשונים והפוסקים לצד זה ולצד זה. ולכאורה מדברי הרמב"ם (פכ"ה ה"ט) מוכח שאין הגדר בזה כמוקצה מחמת גופו, שהרי הרמב"ם חידש שגם כלים העומדים לסחורה הם מוקצה מחמת חסרון כיס, ואפילו אם מלאכתם להיתר (כמו שביאר בתהלה לדוד סי' שח), ואין יתכן שההקפדה עליהם תעשה אותם למוקצה מחמת גופו. ואם מודה רבי אברהם בן הרמב"ם לדברי אביו, שמא יש לומר שסובר שמחמת ב' הסיבות חמור מוקצה מחמת חסרון כיס יותר מכלי שמלאכתו לאיסור, הן מפני שאינו ראוי לכלום וכמוקצה מחמת גופו, והן משום שמקצוהו מדעתו יותר מכל כלי שמלאכתו לאיסור.

ועוד יש לדון לפי זה בדיון מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולא יומא במוקצה מחמת חסרון כיס שנשבר בשבת, שנחלקו בו המג"א (סי' שח ס"ק יט, לפי הבנת המשנ"ב שם ס"ק לה ורוב האחרונים) והגרעק"א (בגליון השו"ע על המג"א שם). והדרך הרווחת בביאור מחלוקתם, היא לתלותה בנידון זה, שכן לדידן דקיי"ל כרבי שמעון לית לן מגו דאיתקצאי אלא במה שהוקצה מדעתו, והמג"א סובר שמוקצה מחמת חסרון כיס אסור גם מפני שמקצה אותו מדעתו טפי, ולא רק משום דלא חזי, ולכן יש בזה תורת דחיה ונדחה לכולא יומא. ורעק"א ס"ל דאין ממח"כ אסור אלא משום דלא חזי, ולכן אין בו תורת מגו דאיתקצאי. ותן לחכם ויחכם עוד.

מקור

ונקל אלה מן הדה אלא לאת אלתי מלאכתו לאסור לתצריך תלך אלא לה ופ.. חלאל, חלאל ודלך כמן יאכד מטרקה אלנ'אר ליכסר ג'וזא או לוזא או מישאר ליכטע בה גבנא ונחו דלך, והדא הו אלדי יקאל פיה אנה לצורך גופו או לצורך גוף המטלטל וכדלך נקל הדה אלא לאת

ללאנתפאע במואצ'עקא כמא ינקל אלדחא חתי יג'לם פי מוצ'עקא או אלמ'ע <ברה חתי יגעל פי מוצ'עקא כוזא חלאל איצ'א והדא הו אלדי יקאל פיה אנה לצורך מקומו.

ותם אלאה לא יגוז תחריכהא בוג'ה בל חכמהא חכם מא לים ב.. כאלפצ'ה ואלחג'ארה ונחזיה ויהי אלאלאה אלתי ישח עליה ... דא איאך אן תפסד כסכה אלמחראת' ... סכאם וסכין אלדבא <יה> ונחו דלך והדא הו אלדי יסמונה מוקצה מחמת חסרון כים.

ואלאלאה איצ'א אלתי ..צורף בהא פי מא פעלה ח[ראם] פי אלסכת כאלמנארה אלתי יקד עליהא פי תלך אל[סכת] ואלסראג אלדי אסרג' עליה פי תלך אלסכת פאנה [חראם אל]טלטול תלך אלאלאה פי בקיה תלך אסכת[ת] ... קד ארתפע דלך אלאמר אלמחרם פעלה ... אלסראג פי מתלאנה פאנה לא יגוז טלטולו לא ה.. אלמנארה פי תלך אלסכת בוג'ה והדה הו אלדי יס[מונה] מוקצה מחמת אסור והדה אלאסורין כלהאמא .. ופיהא אלאיאת ... ופקהיאת א..

תרגום

[כלי] שמלאכתו לאיסור (רמב"ם שבת פכ"ה ה"ב), ואסור לטלטלו אותו או להניעו באופן אחד ומותר באחר, וזה שטלטול כלי מאלו לצורך שמירת כלי זה ומתוך שהוא חס עליו, והוא אשר נאמר בו (רמב"ם שם ה"ג) שהוא לצורך עצמו שלכלי, וזה בלי הגבלה ואין בו [צורך]², הרי זה אסור, וזה כמי שמטלטל מכתשת מעץ³ מחמת החמה או ממקום הגשם כדי שלא תתקלקל, או מטלטל סכין השחיטה וקרדום הנגרים כדי שלא ישחק בו ילד ויפגם ויתקלקל, וכיוצא בזה.

וטלטול כלי מכלים אלו אשר מלאכתו לאסור לשנות כלי זה לפ[עולה] מותרת, מותר, וזה כמי שלוקח פטיש הנגרים לשבור בו אגוזים או לחזים, או מסור לחתוך בו גבינה, וכיוצא בזה, והוא אשר נאמר בו שהוא לצורך גופו או לצורך גוף המטלטל.⁴ וכמו כן מטלטל כלים אלו להשתמש במקומם, כמי שמטלטל הריחיים כדי שישב במקומם או <כלי המידה>⁵ כדי להניח במקומו כד, מותר גם כן, והוא אשר נאמר בו שהוא לצורך מקומו (שם ה"ג).

2 המשמעות אינה ברורה. נראה שכתב הסופר תחילה "ודלך חלאל" והוסיף עוד שתי תיבות, וסבר כאילו מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמה לצל, ועבר עליו הסופר לתקנו אך לא תיקן הכל, אלא את שתי התיבות הנוספות שינה ל"וליס פיה" - ואין בו, ואחר כך כתב "סיחראם" - הרי זה אסור. ומכל מקום אין נראה שזהו גוף כתב ידו של רבי אברהם בן הרמב"ם, כיון שכתב ידו יוצא ממקומות אחרים, הן בכתיבה והוטה בתשובות והן בכתיבה בינונית בהשלמת דף בפירוש המשניות לרמב"ם שבגוף כתב ידו (נשים, דף ט) ועוד (ראה מש"כ בזה ר"ע ברויאר, 'שתי הערות על זיהוי קטעים כפירוש רב האיי גאון לברכות, וזיהוי דפים מפירוש ראב"ם לברכות ומספר "המספיק"', חצי גבורים, ח (תשע"ה), עמ' א' קז; הנ"ל, 'זיהוי דפים מחיבור לא ידוע של רבי אברהם בן הרמב"ם בכתב ידו', המעין נו-ג (ניסן תשע"ו), עמ' 3-7).

3 הוסיף רבינו שהמכתשת עשויה מעץ, כיון שסתם מכתשת היא מאבן, ואינה מתקלקלת לא מהשמש ולא מן הגשמים, ורש"י (קכג ע"ב ד"ה מחמה לצל) כתב שחושש שיתבקע בחמה, והיינו בכלי חרס שלא הוקשה בכבשן ויכול להתבקע בחמה, ורבינו מפרש באופן אחר, שמדובר במכתשת של עץ שכאשר תצטמק בחמה או תתרחב בגשמים לא יוכלו לכתוש בה יפה.

4 ענין 'לצורך גוף המטלטל' לא מצאנו.

5 האות האמצעית מטושטשת מחמת מחק, ובצדה הימני כצורת ו ובצדה השמאלי כהמשך רגל, והציע מו"ר הרב עזרא קורח שהיא ע', ו"מעברה" היא מידת נפח, והיא מוקצה מחמת איסור מפני שהשימוש שבה הוא למלאכה האסורה בשבת והיא המדידה, ובמקומה רוצה האדם להניח כד רגיל שאינו מוקצה לכן זהו טלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך מקומו. ועיי' פמ"ג סי' שכג מש"ז סק"א, דכלי המדה אם ראוין לקיבול ואין

ויש כלים שאין רשאים להניעם כלל אלא דינם כדין מה שאין בו [תשמיש] ככסף וכאבנים ודוגמתם, והם הכלים אשר מתרחק מהם ... שלא יתקלקלו בלהב המחרשה ... וסבין של טבחים⁶ וכיוצא בהם, והוא אשר קראו לו מוקצה מחמת חסרון כים (שם ה"ט).

וכן הכלים אשר השתמש בהם במה שאסור לעשותו בשבת, כגון מנורה שהדליק בה באותה שבת והנרות שהדליק בהן באותה שבת, הרי אסור לטלטל כלים אלו בהמשך השבת לפי שכבר הוקצה דבר זה שעשייתו אסורה [כהדלקת] הנר בדוגמה שהבאנו, ולכן אין רשאים לטלטלו לא ... המנורה בשבת זו בשום אופן (שם ה"י), והוא אשר קראו לו (שבת מד ע"א) מוקצה מחמת אסור.

וכל איסורים אלו ... ובהם הכלים ומשפטיהם ...



מקפיד עליהם שרי לטלטל מחמה לצל, ככלי שמלאכתו להיות, כיון שמשמשים גם לשמור בהם משקים ולא רק למדידה, ואם אין מקבלים, כמו מדות אמה וכיוצא, הרי הם מוקצה מלאכתו לאיסור. ומדברי רבינו אפשר שיש ללמוד שגם כלי מידה הראויים לקיבול חשובים כלי שמלאכתו לאיסור, אכן הכל לפי המקום והזמן, שאם אין משמשים במקום זה אלא למדידה, הרי הם כלי שמלאכתו לאיסור.

6 בגמרא וברמב"ם נזכר 'תד של מחרישה', ורבינו מפרש שהכוונה ללהב, שהוא היכול להתקלקל מהרה. שתי מילים לא ניתנות לקריאה בכה"י, ויש להשלים בהן מסר הגדול, ע"פ הרמב"ם (פכ"ה ה"ט). ומה שכתב רבינו סכין של טבחים, כדברי הרמב"ם (שם), כוונתו לסכין של קצבים וכפירוש רש"י (קכג ע"ב ד"ה וסכינא), ולא לסכין של שחיטה כפירוש התוספות (שם ד"ה וסכינא), שהרי רבינו כתב לעיל שסכין השחיטה הוא כלי שמלאכתו לאיסור, ואינו מוקצה מחמת חסרון כים (ונפשט בזה ספקו של המעשה רוקח בדעת הרמב"ם). ונמצא בדברים אלו חידוש גדול, שיש לומר שלרש"י והרמב"ם סכין של שחיטה אינו מוקצה מחמת חסרון כים, ודלא כתוספות והטור והשו"ע (סי' שח ס"א). ובטעם הדבר וביאור המחלוקת יש לבאר, שהרמב"ם לשיטתו שסובר שמוקצה מחמת חסרון כים הוא המוקצה משימוש, שלכן הוסיף כלים העומדים לסחורה, שאין מקצים אותם מטלטול אלא משימוש. וי"ל לפי"ז דסכין של שחיטה אין מקצהו משימוש חיתוך אחר, כל עוד השימוש נעשה בזהירות ומיד אח"כ מנקה את הסכין שלא יחליד, ולכן אינו מוקצה מח"כ. והטור אזיל לשיטתו שכתב (ריש סי' שח) שמוקצה מחמת חסרון כים הוא המוקצה מטלטול [ולא משימוש, ומקורו בהא דסיכי זיירי ומזורי דמייחד להו מקום (שבת קכג ע"א), ואכן הרמב"ם השמיט דין זה, וכבר נתנו בנו"כ טעמים להשמטתו], ולכן לדעתו גם סכין של שחיטה נחשב ממח"כ, כיון שמקפיד שלא יטלטלוהו קטנים כדי שלא יתקלקל.

רבי שלמה ב"ר ברוך זלה"ה

רבי שבתי ב"ר ברוך זלה"ה

רבי שמואל די מודינא זלה"ה - המהרשד"ם

רבי שלמה ברוך בצעירותו למד בשאלוניקי בישיבתו של רבי בנימין הלוי אשכנזי. מתחילת שנות הש' כיהן כדיין בבית דינו של הגאון רבי שמואל קלעי זלה"ה בעל 'משפטי שמואל' בק"ק ארטא שביון, והיה מעורב עם ראשי גדולי הדור בשאלות העומדות על הפרק.

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

בשו"ת מהרשד"ם חו"מ סי' כ"ט כותב: "ראיתי מה שכתבו החכמים השלמים הישיש כמהר"ר שמואל קלעי נר"ו והחכם השלם כמהר"ר שלמה ברוך נר"ו..." ובחלק אבן העזר סימן נ: "וכמו שיפה כתב הח' הש' כמהר"ר שלמה ברוך נר"ו שלמה הוא ושלמה משנתו".

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

בסוף ספר "חקת הפסח" לרבי משה בן חיים בן שם טוב פיזאנטי (שאלוניקי שכ"ט) נדפס גם פירוש קצר מרבי שלמה להגדה של פסח.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 729 נמצא חיבור בכתב יד שאלות ותשובות מרבי שלמה ברוך זלה"ה, ובו גם תשובות שנשא ונתן עם גדולי דורו והסכמותיהם על פסקיו. בסימן ל"א בחיבור זה נמצאת תשובת שאלה שנשאל עליה רבינו הרש"ב בענין חב"ר קדישא שקיבלו על עצמם המצוה לזמן של עשר שנים, והשאלה היא אם לאחר השלמת זמן זה יוכלו כת אחרת להקים חברה אחרת, או שהראשונים יכולים לעכב בעדם בטענה שלא היה בדעתם לעזוב את המצוה בסוף הזמן. התשובה נכתבה בכתב ידי סופר, ונחתמה ע"י רבינו. בתשובה מתבררים הרבה מענייני חזקה במצוות, חזקה בהנחת העירוב בביתו, וחזקה על בית הכנסת שנקבע בביתו, וכן מי שהחזק לקנות מצות גלילת הס"ת והעני ואח"כ שוב העשיר אם חוזר למצוותו שהחזק בה, עוד נתברר בתשובה דין פרנס שעבר ממשרתו מחמת אונס, והאיסור להעביר חזון וכיו"ב כשלא נמצא בו פסול. סוף דבר קובע רבינו שלשניהם אין דין קדימה, וממליץ בעדם שיתחברו שני הכתות יחד לעבוד שכם אחד, או לפשר ביניהם בגורל וכדו', וכדלהלן.

יצויין כי בתשובה זו מוזכר מרן הבית יוסף בברכת החיים.

אחרי תשובתו הבהירה של מהר"ש ברוך זלה"ה בא תשובת הסכמה על פסקו מאחיו הגאון רבי שבתי ב"ר ברוך זלה"ה, ומסיים במתן תוקף לדברי רבינו לקיים כן להלכה ולמעשה, וכתב עליו בזה"ל, ובראותי שהסכים אחי נר"ו לסברת גדולים אלו, אז אמרתי כי ה' נתן חכמה לשל"מה, והגיע לפרשת דרכים דהיינו ת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא (סוטה כא.) וכו'.

לאחר מכן נמצא בתכריך כתבים זה (סימן לב) תשובת מהר"ר שמואל די מדינה זלה"ה [המהרשד"ם], שנשאל גם כן על דבר זה, אולם בתשובתו פוסק הוא לטובת החברה הראשונה, (תשובה זו לא נדפסה עדיין בספרו שו"ת מהרשד"ם ורואה עתה אור לראשונה). לאחר תשובה זו נמצא גם השגות רבי שלמה ברוך (סימן לג) על פסקו של מהרשד"ם, ועונה באריכות על ראיותיו.



רבי שבתי ברוך זלה"ה ישב אף הוא בארטה ושימש בה בדיינות ועדיין פעל בה בשנת ש"נ. נזכר בספרי חכמי דורו; שו"ת מקור ברוך לרבי ברוך קלעי סימן י; לחם רב לרבי אברהם די בוטון סימן לט, ושו"ת ראנ"ח סימן כה.



רבי שמואל די מדינה זלה"ה נולד בשנת רס"ו בשאלוניקי לאביו הגאון רבי משה די מדינה זלה"ה ממשפחת מגורשי ספרד. למד תורה אצל הגאונים רבי יוסף טאיטאצאק ורבי לוי בן חביב המהרלב"ח זלה"ה, בצעירותו נמנה בין רבני שאלוניקי וכבר נתפרסם שמו בעולם והרבו להריץ אליו שאלותיהם מכל הארצות, והיה משיב לכל שואל, שימש ברבנות בכמה קהלות במדינת טורקיה, אך לבסוף חזר לעירו שאלוניקי ושם כיהן ברבנות והרביץ תורה בישיבתו הגדולה ומגדולי תלמידיו היו הגאונים רבי אברהם די בוטון זלה"ה בעל לחם משנה ורבי יוסף ׳ עזרא זלה"ה בעל עצמות יוסף. נשא ונתן בהלכה עם הרדב"ז, רבי בצלאל אשכנזי, מרן הבית יוסף וכל גדולי הדור זלה"ה. הרשד"ם האריך ימים ועד יומו האחרון פעל גדולות ונצורות בישראל. רבי דוד קונפורטי זלה"ה כותב בספרו קורא הדורות ששמע מפי רבי שלמה בן בנו של הרשד"ם שהרב זקנו ז"ל היו ימי חייו פ"ד שנה ומשנכנס לזקנה עד היותו בן פ' שנה היה קורא בבתי עינים וביום אחד ראה שאינו יכול לראות בבתי עינים ופתח גמרא וקרא בלי בתי עינים ושוב לא הוצרך להם כמו ד' שנים עד יום פטירתו לקיים מאי דכתיב בצדיקים וקווי ה' יחליפו כח.

הגרחיד"א בשם הגדולים כותב בערכו של המהרש"ך: "כתב הרב מהר"ר יעקב אלפאנדארי בתשוב' שבסוף מגיד מראשית, המהריב"ל ומהרשד"ם ומהרש"ך לגבי דידן כהרי"ף והרמב"ם והרא"ש בזמנם".

נלב"ע בשאלוניקי בתחילת שנת הש"נ והשאייר אחריו שני בנים הגאון רבי משה די מדינה זלה"ה שהוציא לאור את ספרו ועוד בן אחד ושלשה בנות שנתאלמנו בחייו, והיו נשואות לרבי יצחק חיון ורבי יוסף צרפתי ורבי משה עזרא זלה"ה.

חלק מתשובותיו הדפיס בחייו בשם 'פסקי הרשד"ם' אולם היו מעורבין ודפוס רע, כדברי הגרחיד"א בערכו, ובנו הגאון רבי משה חזר והדפיס כל תשובותיו קרוב לאלף תשובות מסודרים על סדר ארבעה טורים ונדפסו בשאלוניקי בשנת ש"ו, וכך כותב הגאון רבי יוסף שאול נאטינזון זצ"ל בעל שואל ומשיב בהסכמתו על הדפסת שו"ת מהרשד"ם בשנת תרכ"ב: "מה נכבד היום ומה יקרו דבריו הקדושים גם לגדולי דורו אף כי אחרי מותו כל הגדולים אשר פרשו כנפם על טוש"ע לבאר ולפרש המה הביאו מדבריו הקדושים, וגם בכל מקום שבעלי תשובה עומדים מדבריו הקדושים הביאו בידם".

עוד חיבור נדפס במנטובה שנת שפ"ב על ידי נכדו רבי שמעיה די מדינה זלה"ה והוא ספר 'בן שמואל' ובו שלשים מדרשותיו, וגם כתב חידושים על כמה ממסכתות הש"ס אך לא באו בדפוס.

להלן אנו מדפיסים תשובות אלו מתוך כתב היד (דפים 209-215), ערוכים ע"י הרב יעקב שבדרון הי"ו מחשובי לומדי כולל קדשים סטאלין קארלין גבעת זאב מתוך הספר העומד לראות אור עולם בעזה"ת.

התודה לגב' פרופ' לאה בורנשטיין-מקובצקי תחי' שהוסיפה לנו מידיעותיה פרטים חשובים לתשובות אלו, וטוב עין הוא יבורך.

אם שייך חזקה על המצוות

סימן לא - שאלה

בעיר אחת קמנה¹ קמו בני ציון היקרים, ועשו חברת גמילות חסדים עם המתים שהיא חסד של אמת, לרוחצם ולתת להם קבורה, וקיימו וקבלו עליהם המצוה הזאת לזמן עשר שנים, ובהשלים הזמן הנ"ל קמו כת שניה, ורוצים גם הם לעשות ולקיים המצוה הזאת לזמן עשר שנים אחרות כאשר עשו הראשונים, והנה הראשונים ממאנים ומסרבים לעזוב את המצוה אשר הורגלו בה זה כמה שנים, ואומרים שלהם משפט הבכורה והקדימה, גם טוענים ואומרים דאעפ"י שקצבו זמן למצוה הזאת, לא היתה דעתם לעזוב אותה בסוף הזמן, אלא דעתם וכונתם היתה לעשותה לעולם, אלא שלא רצו להתקשר בתורת נדר רק עד הזמן ההוא, והאחרונים אומרים דברים שבלב אינן דברים, ואין לנו לשים לב אל מצפוני לבבם, אלא הואיל ונשלם הזמן המפורש בניכם, רוצים גם אנחנו לעבוד את ה', כי למה נגרע מהקריב במלאכת שמים, שהיא מורשה לכל בית יעקב, ולא שייך חזקה וירושה במצוה.

על כן יורנו רבינו הדין עם מי, עם הראשונים או עם האחרונים, או שמא אין לשום אחד דין קדימה, ובהדדי נינהו.

תשובה

שמעתתא בעיא צלותא כיומא דאיסתנא, והאידנא ליכא צילותא דטרידנא בעסק מצוה לשמור את המצוות עם מרורי הזמן לא יתנוני השב רוחי, אך אהבתך הפצירני ונפניתי כמעט קט לעיין בשאלתך, ואמינא דלכאורה נראה שהדין עם הראשונים, דאין ראוי להעביר את הראשונים מן המצוה אשר הורגלו בה, מפני דרכי שלום. וכעין ההיא דתנן בפרק הנוקין (גיטין נט.) מערבין בבית ישן מפני דרכי שלום, ומפרש בגמרא (שם ס:) מפני החשד. ואע"ג דרש"י פירש התם דהחשדא היא על בני החצר, דיחשדום העולם שלא שמו ערוב, וא"כ הסבה דלא ישנו בני החצר הערוב ממקומו הראשון הוא משום טיבותא דידהו, מ"מ הרי לן רבינו תם שהוא אילן גדול לסמוך עליו פירש (שם תוד"ה אלא), דהחשדא היא על אותו בעל הבית שהיו נותנים הערוב בביתו, שלא יאמרו מפני החשד שחושדים אותו לגנוב פת של ערוב אין מניחים

1 אולי הכוונה לעיר יאננינה. שם התקיים תחילה קהל אחד ולאחר מכן נוסד קהל נוסף. ראה שו"ת רשד"ם, יו"ד סי' קלז; משפטי שמואל, סי' כח, מ, נט.

אותו שם וכו'. והכא נמי בנדון דידן איכא טעמא דחשדא, משום דמקבצין נדרים ונדבות שנודרים הקהל לחברת גמילות חסדים.

וכעין זה כתב מהררי"ק בסימן קי"ג, על ענין ראובן שהיה לו בית הכנסת בביתו ימים רבים, ואח"כ באו הקהל לשנות בית תפלתם ולעשות בית הכנסת במקום אחר, וכתב דאין רשאים לשנותה, כיון ששם עמדה מימי הראשונים, והביא ראיה לדבר מהא דמערבין בבית ישן מפני דרכי שלום, יעויין שם כי הוא האריך קצת.

וגדולה מזה מציאתי במדרכי בפרק חזקת הבתים (ב"ב רמז תקל"ג), דאפילו כשנאנס המוחזק במצוה ומתוך אונסו עזב אותה, ונכנס אחר תחתיו, עכ"ז בהסתלק האונס מהראשון חוזר אל מצותו אשר הורגל בה. והביא ראיה לדבר, וז"ל, נשאל לרבינו מאיר, על אדם שהיה רגיל בשום מצוה כגון בגלילה או בספר תורה שניה, וארעו אונס או חולי, ונתנו הקהל את המצוה לאחר, ואח"כ העשיר ורצה שיחזירו לו המצוה. והשיב, הנני נחפו ולהשיב האהובים הנחמדים מפני, אם בשעה שנתנו הקהל ליששכר ס"ת השניה היה ספק ביד שמעון לתת עשרה דינרים לשנה, ואע"פ כן לא חפץ בה, ונתרצה עם שאר הקהל לתת אותה ליששכר, הרי אבד שמעון את זכותו, דאחולי אחיל לגביה, ואפילו בלא חזקה, אי איכא סהדי שגם הוא נתרצה, ואי ליכא סהדי שנתרצה ואיכא עדי חזקה שלא ערער שמעון, אבד שמעון את זכותו, כיון שיששכר טוען חזקה שיש עמה טענה, ואמר ברשותך נתנו לי הקהל. אבל אם בשעה שניתנה ליששכר לא היה ספק ביד שמעון, ועתה שיש בידו רוצה לחזור ולזכות במצותו ליתן עשרה דינרין כבתחילה, נראה שחוזר למצותו, כיון שמחמת האונס הניח שהיה אז עני, ועתה ברכו ה' ויש לאל ידו. כדאמרינן פרק קמא דיומא (דף י"ב), אירע קרי לכ"ג ומינו אחר תחתיו ושוב נמחר הראשון, ראשון חוזר לעבודתו וכו', ופסק התם תלמודא הלכה כר' יוסי, ומקשה ר"י (שם יג. ד"ה הלכה) הלכתא למשיחא, ותיריך נפקא מינה לפרנס שעבר מחמת אונס ומינו אחר תחתיו, דראשון חוזר לעבודתו כשיעבור האונס. ועוד דלא גרע מרוצה שגלה לערי מקלט שחוזר לעירו במיתת כהן, שחוזר לשררה שהוחזקו אבותיו לרבי מאיר (מכות יג.), ואפילו לרבי יוסי דפליג עליה ס"פ אלו הגולין (שם) שאינו חוזר לשררת אבותיו, שאני התם דכתיב קראי ישוב הרוצח (במדבר לה, כה), וגמר שיבה מושב אל משפחתו וגו' (ויקרא כה מא), למשפחתו הוא שב ואינו שב למה שהוחזקו אבותיו, דוקא התם שעשה עברה שהרג שוגג, או עבד עברי שמכר את עצמו, או נמכר בגנבתו, אבל האי דלא עבד עבירה חוזר, ושלום מאיר בר ברוך, עכ"ל. הרי לן כמה יפה כח המוחזק ורגיל במצוה, דאפילו כשעזב אותה מתוך אונסו והחזיק בה אחר, עכ"ז חוזר לעבודתו, וא"כ כל שכן נדון דידן שלא עזבו את המצוה, דאין מעבירין אותה מהם.

וזה הנראה לכאורה ולפום ריהטא, אבל כד מעיינינן בה שפיר אשכחנא דלא דמי נדון דידן להנך, אלא כאוכלא לדנא, והוא דכל הנך דאמרן כגון ההיא דערוב וההיא דמהררי"ק, מיירו בשהחזיקו בה סתמית לעולם בלי קצבת זמן, ולכך איכא חשדא כשיעבירו אותו הדבר מהם, אבל בנדון דידן ששמו קצבת זמן, ליכא חשדא כלל, דהכל יאמרו דמשום שנשלם הזמן יצאו אלו ונכנסו אחרים תחתם.

וכן מציאתי כתוב להרשב"א ז"ל הביאה מהר"ר יוסף קארו נר"ו בטור אורח חיים סימן נ"ג, זה לשונו, כתב הרשב"א בתשובה (ח"ה סימן רפג), שחזן אין מסלקין אותו מאומנותו אלא א"כ נמצא בו פיסול, ויש ראיות לדבר, ועוד דתנן (גיטין נט.) מערבין בבית ישן מפני דרכי שלום,

ואוקימנא בגמרא משום חשדא. ומיהו כתב שבזמנו נהגו למנות אנשים על צורכי ציבור לזמן, ובהגיע הזמן יצאו אלו ויכנסו אחרים תחתיהם, בין לחזן בין לקופה של צדקה, וכן על המס ושאר מינויין הצריכים לציבור, בין שנוטלים עליהם שכר בין שאין נוטלים עליהם שכר, אפילו לא קבעו להם זמן סתמן כפירושן אחר שנהגו כך, והמנהג כהלכה הוא. ואם מפני החשד, כיון שנהגו לבוא חליפות נסתלק החשד, שכשרים שבדורות נושאים במשא העם ובצורכי ציבור, ואח"כ מסתלקין ובאים אחרים תחתיהם, א"כ דין ממון אין כאן, חשד אין כאן, עכ"ל.

ופירוש דבריו הוא, דאין ראוי להעביר החזן מאומנותו כשלא נמצא בו פיסול מתרי מעמי, חדא דהואיל והקהל נתנו לו שררת ומצות החזנות סתם זכה בה לעולם משורת הדין, ואפילו בנו אם הוא הגון קודם לכל אדם, וכן כתב הרשב"א בתשובותיו (חלק א) סוף סימן ש', ז"ל, וכלל גדול אמרו ז"ל בכל ענייני המינויין, שאם היה הבן ראוי הוא קודם לכל אדם, ואפילו כהן גדול אם היה בנו ראוי אע"פ שיש אחרים גדולים כמוהו או גדולים ממנו הבן קודם, שנאמר והכהן המשיח תחתיו מבניו (ויקרא יט), וכ"ש עכשיו שאב קיים וכו', ע"כ. וזהו שכתב בתשובה דלעיל ויש ראיות לדבר. וא"כ כשהחזן הוא בשכירות, יש לו תביעת ממון נגד הקהל, ולכן אינן רשאים להעבירו, ועוד מטעמא אחרת, דאיכא חשדא וכו'. ואח"כ ביטל תרוייהו, באומרו בזמנו נהגו כשנותנים חזנות או מינוי אחר אין נותנין אותו לעולם אלא לזמן מה, וא"כ המנהג מבטל הלכה ושורת הדין, וחזן שנתנו לו חזנות סתם לא זכה בה לעולם, אלא עד זמן שירצו הקהל. וגם מעם חשדא ליכא, הואיל ונהגו שלא לשמש במינוי ההוא כי אם לזמן, וזהו שסיים וקאמר א"כ דין ממון אין כאן חשד אין כאן.

ובגדון דידן נמי דקצבו זמן בפירוש, פשיטא הוא דליכא חשדא, ואף לא תביעת זכיית המצוה, דלא זכו להם הקהל המצוה הזאת אלא לזמן המפורש ביניהם ולא יותר, ואף אם דעתם היה לקיימה לעולם בלי חובת נדר, מ"מ מי זיכה להם האי זכותא שלא יוכלו אחרים לעשותה.

והתהיא דמהר"ם (במרדכי שם), אע"פ דנראה לע"ד דלא הוה התם חשדא כלל, הואיל והוא מצד אונסו עזב אותה והחזיק בה אחר, מ"מ קביעת זכות המצוה הוה התם, דמשמע מינה דמנהגם היה שהקונה מצוה אחת כגון גלילה או ס"ת מהקהל לתת כל כך לקהל לשנה, היה זוכה בה לעולם אם היה רוצה אותה, ומנהג זה הוא כפי שורת הדין שכתבנו, ולכן לא היו יכולין הציבור לסלק אותה ממנו כי אם ברצונו, והא מלתא הוה פשיטא להו, ולא נשאל מהר"ם אלא כשעזב אותה והחזיק בה אחר ברשות הקהל, אם חוזר הראשון לעבודתו לכשירצה, ועל זה השיב מהר"ם דחוזר לעבודתו כשהניח אותה מתוך אונס.

אבל במקום שנוהגים לאידך גיסא שמוכרים לזמן קצוב, פשיטא דאע"ג דקנה את המצוה זמן אחר זמן פעמים ושלש, לא מפני זה זכה בה להיות שלו לעולם, אלא לאותם הזמנים בלבד שקנאה ברשות הקהל, ומעתה ולהבא כל הנותן יותר זוכה בה. והכי משמע מהא דכתב המרדכי סוף פרק בני העיר (מגילה רמז תתלד), וז"ל, ולענין יין הבדלה כל מי שיתן יותר לצדקה הרי הוא זוכה, ולא שייך ירושה במצות, עכ"ל. וא"כ בגדון דידן דלא זיכו הקהל להם כי אם לעשרה שנים בפירוש, פשיטא דאין להם זכייה ביותר מזה הזמן.

ואף אם לא היה זמן קצוב באותה החברה אלא סתם, עכ"ז אמינא דלא זכו בה לעולם, דמאחרי דכבר נתפשט המנהג בזמננו, דכל המינויין כגון פרנסים וממונים ומרביצי התורה

ומכירת המצות וכל דבר שבקדושה אינם מתמנים לעולם אלא לזמן, א"כ סתמו כפירוש, ולא יזכה המתמנה סתם אלא לאותו זמן הקצוב והידוע להם. ואם אין להם זמן קבוע, אלא פעמים לזמן מועט ופעמים לזמן הרבה וכפי מה שיסכימו לפי שעה, סתמו הולך אחר רצון הקהל, אבל לא יזכה לעולם.

וכל הא דאמרן דזכו מיהא לזמן הקצוב ביניהם, נראה דדוקא כשעשו החברה הזאת במעמד ראשי הקהל וזקניו והסכימו בה, דבזה זיכו להם המצוה לאותו זמן, אבל אם לא נעשית החברה הזאת בהסכמת הקהל, אלא הם מעצמם נתקשרו ביניהם לעשות המצוה, נראה דאף תוך זמנם יכולים אחרים לקום ולקיים המצוה הזאת, ומי שירצה יתן מתו לראשונים ומי שירצה יתן מתו לאחרונים, ואין יכולים לעכב ולמחות הראשונים לאחרונים, דמאן זכי להו לראשונים המצוה הזאת שיוכלו למחות באחרים הרוצים לעשותה.

וגדולה מזאת אמינא אי לאו דמסתפינא, והוא דאפילו ראשי הקהל לא יוכלו לזכות מצוה כזאת לקצת בני אדם ולעכב קצת, דדוקא באותם הדברים הנולדים מחמת שהם עדה, כגון חזן הכנסת או גלילה וכיוצא, שאינן נוהגות אלא כשהם עשרה, אז יוכלו מנהיגי הקהל או הרוב לזכות המצוה למי שירצו, ואפילו שימחו המועטים. אבל בשאר מצות כגון ברית מילה, אם יש שנים מוהלים בעיר ושניהם הגונים לעשות המצוה, וירצו רוב הקהל לזכות המצוה לאחד מהם בלבד, פשיטא דהמועטים יוכלו למחות ולתת את בניהם לאידך, ולא יוכל המוהל המתמנה מצד רוב הקהל לעכב על ידם. והכי נמי בנדון דידן בענין הקבורה, לא יוכלו הרוב לכופ את המיעוט, וא"כ ק"ו בנו של ק"ו הוא בנדון דידן דכבר נשלם הזמן אשר ביניהם, דפשיטא דלא נשאר לראשונים זכייה במצוה זו, ולא יוכלו לעכב את האחרים מלעשותה.

ואמנם בזה יש להסתפק, אם נאמר שזיכו בה האחרונים כל כך זמן שזכו בה הראשונים, או אם נאמר דמה שזכו זכו והשתא כהרדי נינהו, ואין לשום אחת מהכתות קדימה על חברתה. ולכאורה נראה דכת האחרונה יזכה בה היא לבדה, וכעין ההיא שכתב הרשב"א ז"ל (ח"ה סימן רפג) דנהגו בהגיע הזמן יצאו אלו ונכנסו אחרים תחתיהם וכו'. אבל אפשר לדחות ולומר, דנהי דלענין פרנסים וממונים המנהג פשוט בינינו שיצאו אלו ויכנסו אחרים תחתיהם, מ"מ בענין חברת הקברים לא נהגנו בכך, אלא בסוף הזמן חוזרים ומתחברים מחדש, ומי שרוצה ליכנס בחברה נכנס מבית ומחוץ.

ועל כן אני אומר שאין דין קדימה לשום אחד מהן, ומה שזכו הראשונים כבר זכו, והשתא כהרדי נינהו. וכעין הא דאמרינן² גבי שני אחים, שנשא אחד מהן אשה בחיי אביהם, ומתפסת הבית עשה לאשתו תכשיטין ברשות אביהם, ואח"כ מת האב, ובא השני לישא אשה ולעשות לה תכשיטין כמו הראשון מתפסת הבית, דאינו יכול, דמה שזכה הראשון זכה, ועכשיו חולקים בשוה. ה"נ מה שזכו הראשונים בעשיית המצוה כבר זכו, והשתא כהרדי נינהו, הואיל ולא התנו בתחילה לבוא חליפות, וגם ליכא מנהג פשוט בפרטות מצוה זאת כדאינא בשאר מנויין כדאמרן.

ועל כן הסדר הנכון הנראה בעיני כדי להיות שלום מתווך ביניהם הוא, שיתחברו שני הכתות להיות שתיהן כאחת טובים לעבוד עבודת שמים שכם אחד, ואל יהיו מאנשי אותה

המדה שרוצים לעשות הם ולא יעשו אחרים, אלא יהיו מאנשי המדה המשובחת, והוא שירצו לעשות הם ויעשו גם אחרים עמהם.

ובזה יהיה המצוה הדורה, כי ברוב עם הדרת מלך, וכדתנן בתמיד נשחט (פסחים סד), והביאו המרדכי בסוף פרק בני העיר (מגילה רמז תתלב), ז"ל, השיב הר"י מויינא בספר אור זרוע³, על ששאלתם ששמעון מוחה ביד מי שקנה מן הקהל להוציא ספר תורה מן הארון הקדש ולתתה ביד שליח ציבור וכן להחזירה, והמעות הללו באות לכיס של צדקה, ושמעון מוחה מפני שזהו מצוה של החזן. נראה בעיני שלא כיון יפה אותו שמעון, שהרי כמה זכה בה החזן, ודאי אילו לא היה יכול לקרות בס"ת אלא הוא ודאי היה זוכה, אבל עתה שיכול אחר לקרות, מעשה בכל יום שראובן מתפלל שחרית ושמעון קורא ולוי מתפלל מוסף, וא"כ היאך נאמר שזכה בה. ותנן בתמיד נשחט (שם) שחט ישראל וקבל הכהן נתנו לחברו וחברו לחברו, ואמרו בגמרא (שם בע"ב) שמע מינה הולכה שלא ברגל שמה הולכה, דילמא דנייד פורתא, ומאי קמ"ל ברוב עם הדרת מלך. והלא דברים ק"ו, ומה הכהן שכבר זכה שכבר קבל הדם בידו, אעפ"י כן נותנו לאחר להוליכו, ואותו המוליך נותנו לאחר לזורקו, משום ברוב עם הדרת מלך, כ"ש בנדון זה וכו', עכ"ל. הרי לן דאע"פ שכהן אחד היה ספק בידו לקבל הדם ולהוליכו ולזרקו, עכ"ז היו משתתפין בעשייתה רבים משום ברוב עם הדרת מלך, ה"נ בנדון דידן הגם שכת אחת מספקת לעשות המצוה, מ"מ יתחברו בה שתי הכתות כדי שיהיה המצוה הדורה.

ואם באולי לא יתמצו בדרך זו משום שנאת חנם שביניהם, יעשו באופן אחר, והוא כי יקנו המצוה הזאת מאת הקהל, וכל כת שיתן יותר יזכה בה לזמן שיסכימו ביניהם. ואם אף גם בזאת לא יתמצו, משום דאית בה דררא דממונא וחסרון כיס, יעשו בגוונא אחרינא, והוא כי יפילו גורלות בין שני הכתות, וכל מי שיעלה עליה הגורל יזכה בה, וכעין דמצינו למשה אדוננו ע"ה שעשה בזמן ברירת הוקנים שהיו שנים יתרים מן המנין הצריך.

זהו הנראה לעניות דעתי להלכה ולא למעשה, עד שיסכימו בו חכמי הדור, וה' יצילנו משגיאות.

נאום הצעיר שלמה בן לא"א כה"ר ברוך זלה"ה



272

שפת אחרת למסכת לשון המצוה הנה יתפרש בה שתי הסתרות כד"ה ייד
המצוה הדורה י"י ואם באנו אל יתבאר בדרך זו משום שגור חנם שכינים
ישו באופן אחר והוא כי יקרא המצוה הזאת מאת הקהל וכל פת שית
יותר יזכה בה למחן שסבימו כי נהם יחאס אף גם בזאת לא יתבאר משום
דאית בה דריח דמחנה וחפזין כיס ישו כמאוס אחרינא והוא כי ישו
בדלות כן שם הכתות וכל מי שישלח עליו המלך יזכה בה קצת דמאוס
למשל אדומא על ששם בארץ בירת המלך שהיו שנים יתנים לו
המלך הכתר מה הנדנה לעבוד דעת להבה ואם למשה עד שסבימו
חבול הדור וה' יעלה מלפניו י"י נאום הענין שלמה כן לא כה כדן ילך

הנה ראיתי דבר אחי החכם הפוסק נ"ו נכונם הם למען וישלם למאן
דעת ואם הענין שפתי למענותם ומהלך לדעת ההלכה ה' דלכ כי נערא
הוראה אב ויהי אין ולא ורפא ביד להעביר הראשונים מחמקם ולא
ממענה דמשה דפשיטא ופשיטא דלא שייך חשדא עבד הואיל וקבלו
עלם המצוה לזמן קצוב אמנם למענות מהם דברא אפסא ואפס
דאחי נ"ו מעבד לה ואוקמה דא"י כשהיו רגילין ונהגין כן מעבד לא מלח
לב למען על דבר סבא בלי דאיה נהגה ועל כן כינוי בפסוק לבר
ולבן אמנה של מנה ואחרי החקירה וההרשעה והחפז באמתחות הפוסק
מצאנו און לדבר אחי נ"ו ודאיה פורה על האי דיעבד מבחי מנהר ישאל
זל שפא שמה פשיטא קבו וקבו וקבו שלשה פסקים מתלמך אצל רבא
הלא המנה מנהר יעקב ויילא זל ומהר דוד שפדין זל ומנהר ישראל זל
מלחמין הסבילו לרעא דלא שייך חקיקה במלחמין דשריה ומצוה והכח
ראיות לפרהם מלדול עולם אשר לפניהם וכפרם מנהר ישראל הוי
הכחור כלה שדניש קושיא לפרה מנהר דמנהר ומעבד לה כדמכא
אחי נ"ו וזל דמי למי שהחזיק במענה כלה שש דמשמע מלחמין להם
במלחמין חה דאית ליה בה חוקה שלא יוכל אחר לדחוקו ככלום מלחמה
ישאל התם דרגילין לקבוצ חוקה כהגלן הסבור וליהבא זקוק והקדשות
על כפ להנה להם וליהבא חוקה אצל כח מנה ושריה חר ה"י
מנוחה ומנוחה לך מן שרפך לכבוד מה ואל עבד ופראוהי שהסכים אחי
נ"ו למכר גילויס אלו אן אמנה כי ה' נחן חכמה לשלמה והנעב לפניה
דכ"ס דהיינו חמ דמלך ליה שמשמך אלא דהלכא וישר חילה ושפתי
ישק למשק דפרס נכוחים ועם כי אחי נ"ו כח להלם ולא למשק כי לא רפ
למלחמין על מלחמין מלח השמך דחזינא הנהר דבר דקדושא דספר הכי איתא
דהיין בן אמנה להלכה ולמענה ומה לא מנהר נאום הענין שפתי כהה כדן זל

כתב יד וחתימת רבי שלמה ברוך זלה"ה
ומתחתיו הסכמת אחיו רבי שבתי ברוך זלה"ה

הסכמת מהר"ר שבת בכה"ר ברוך ז"ל בענין הנ"ל

ראה ראיתי דברי אחי החכם הפוסק נר"ו, נכונים הם למבין וישרים למוצאי דעת, ואני הצעיר שב"תי משתומם מהר"ש לדעת ההצליח ה' דרכו, כי מיראי הוראה אני, והיה אין ולא ורפיא בידי להעביר הראשונים מחזקתם, ולא ממעמא דחשדא, דפשיטא ופשיטא דלא שייך חשדא בנדרון דידן, הואיל וקבלו עליהם המצוה לזמן קצוב, אלא מתשובת מהר"ם (ב"ב רמז תקלג) דנראה דשייך זכות וחזקה במצוה. ואע"ג דאחי נר"ו מתרץ לה, ואוקמה דאיירי כשהיו רגילין ונוהגין כך, מ"מ לא מלאני לבי לסמוך על דברי סברא בלי ראיה גמורה.

ועל כן בינתי בספרים לברר וללבן אמתה של תורה, ואחרי החקירה והדרישה והתפוש באמתחות הפוסקים, מצאתי און לדברי אחי נר"ו, וראיה ברורה על האי דינא, בכתבי מהר"ר ישראל ז"ל⁴, שבאו שמה בסימן קכ"ו וקכ"ז וקכ"ח שלשה פסקים מתלתא אשלי רברבי, הלא המה מהר"ר יעקב וויילא ז"ל, ומהר"ר דוד שפרינץ ז"ל, ומהר"ר ישראל ז"ל, תלתהון הסכימו לדעת אחת דלא שייך חזקה במלתא דשררה ומצוה, והביאו ראיות לדבריהם מגדולי עולם אשר לפניהם. ובפרט מהר"ר ישראל הרחיב הבאור במה שהרגיש קושיא לדבריו מההיא דמהר"ם, ומתרץ לה כדתרצה אחי נר"ו, וז"ל, ולא דמי למי שהחזיק במצוה כמה שנים, דמשמע מלשון מהר"ם במרדכי חזקת הבתים (שם), דאית ליה בה חזקה שלא יוכל אחר לדחותו בכלום ממנה, דשאני התם דרגילין לקנות חזקה כה"ג מן הצבור, וליהנות צדקות והקדשות על ככה להניח להם וליוורשיהם לחזקה, אבל כתר תורה ושרתה הרי היא מונחת ומופקרת לכל מי שרוצה לזכות בה וכו', עכ"ל.

ובראותי שהסכים אחי נר"ו לסברת גדולים אלו, אז אמרתי כי ה' נתן חכמה לשל"מה, והגיע לפרשת דרכים דהיינו ת"ח דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא⁵, ויישר חיליה ושפתים ישק משיב דברים נכוחים, וגם כי אחי נר"ו כתב להלכה ולא למעשה כי לא רצה לסמוך על סברתו, מ"מ השתא דחזינא הנך רברבי דקדמנא דסברי הכי, אמינא דהדין דין אמת להלכה ולמעשה, ותו לא מירי.

נאום הצעיר שבת בכה"ר ברוך ז"ל



4 תרומת הדשן.

5 סוטה (דף כא.).

תשובת הרב מהרשד"ם זלה"ה בענין הנ"ל

סימן לב - שאלה

ילמדנו רבנו נר ישראל פטיש החזק כמראה הבזק הדין דין אמת ושכרו הרבה מאד, בני חברת קברים החזיקו במצותם זה ימים ושנים לשם בוראם יתברך, והיו מחזיקים ידי עניים שלא היו מספיקים להחזיק בניהם בלמוד התורה, והם היו פורעים שכירות מלמד אחד ללמדם ולהדריכם להועיל, וחפץ ה' בידם הצליח. והנה לעת הזאת קמו אנשים אחרים ביד רמה לגרש בני החברה הקדומה מהסתפח בנחלת עבדי ה' וצדקתם, באמור להם גם אנו בני ישראל כמכם, גם לנו לבב לעבוד את ה', די לכם במה שהחזקתם והושבתם לבדכם, מעתה גם אנו לבדנו נעבוד את ה'. ובני החברה קדומה הנזכרת ענו ואמרו, מה החמס אשר בכף מצותה זאת, ומה פיסול יש בנו ח"ו אשר באתם לטרוף ולחטוף המצוה מתחת ידינו אשר החזקנו בה, וכל הקודם זכה.

עתה יורנו המורה לצדקה הדין עם מי, ואם נדמה נדון זה למה ששינו (גיטין נט.) מערבין בבית ישן כו', והיה בבוא דבר ה' יקר לא נסור מן המצוה, ואיש על מקומו יבא בשלום.

תשובה

אני אומר שהדבר ברור כשמש, שהדין עם החברה הקדומה, ויפה כתב השואל שיש ראייה ממתניתין ריש פרק הנוקין (גיטין שס) דתנן מערבין בבית ישן מפני דרכי שלום, ומכאן הביא ראייה מהררי"ק ז"ל (בתשובות) שרש קי"ג, על ענין בית הכנסת שהיה ימים רבים בבית פלונית, ורצו אחרים לשנותו במקום אחר, ופסק שאין רשאים לשנות, והכריח שם דלא מיבעיא אם אין המערערין באים בטענה דאז פשיטא ופשיטא שאינם יכולים לשנות, אלא אפילו אם המערערין באים בטענה קצת, אין משנים הדבר מפני דרכי שלום, יעויין במקומו.

מכל מקום עוד יש להביא ראייה לנדון דידן, דכיון שאלו החזיקו במצוה הזאת זה כמה שנים, פשיטא שזכו בה, ואין שום אדם יכול למונעם ממנה, אם לא שהם מעצמם ירפו ידם ויעזבוה. והטעם, שהרי כתב הוא ז"ל ג"כ בשרש ע"ו, על ראובן שהיה רגיל למול בנו של שמעון, שאסור לשום אדם להסיג גבולו ולמול בנו של שמעון, והביא ראייה מן המרדכי שכתב בגיטין פרק כל הגט (רמז שסג), וז"ל, המלוה מעות את הכהן וכו' עד הרי זה מפריש עליהן וכו', ומוקי לה בגמרא⁶ במכירי כהונה וכו', עד וכן פסק מהר"ם בנתינת מצוה דמוהל ובעל ברית, עכ"ל. מדמדמה נתינת מצוה דמוהל להדיא (ומהדיא) דמוקי במכירי כהונה, משמע דכי היכי דאסור לחזור בו לענין התרומה ומעשר, ואפילו בהיכרה בעלמא כדפירש רש"י וכמו שמוכח הלשון, הכא נמי בנתינת מצוה דמוהל אסור לחזור בו היכא שהמוהל רגיל למול בנו, ע"כ. מכל זה משמע שבני החברה כיון שהחזיקו במצוה הזאת כבר זכו בה, ואסור למונעם ממנה.

אבל עוד נראה ראייה גדולה מכל אלה, והיא מה שכתב המרדכי פרק חזקת הבתים (ב"ב רמז תקלג), וז"ל, נשאל למהר"ם ז"ל, על אדם שהיה רגיל בשום מצוה כגלילה או כס"ת, ואירעו אונס או עוני, ונתנו הקהל את המצוה לאחר, ואח"כ העשיר ורצה שיחזרו את המצוה. והשיב,

אם בשעה שנתנו הקהל הס"ת היה ספק ביד שמעון לתת עשרה דינרים לשנה, וא"כ לא חפץ בה וכו', הרי אבד שמעון זכותו וכו', עד אבל אם בשעה שנתנו לאחר המצוה לא היה ספק ביד שמעון, ועתה שיש בידו רוצה להחזיר ולזכות במצותו ליתן עשרה דינרים כבתחלה, נראה שחוזר למצותו, כיון שמחמת אונס הניחה שהיה עני, ועתה ברכו ה' ויש לאל ידו, יעויין שם הראיות שהביא. וא"כ הדברים ק"ו, השתא בנדון ההוא שהוא הניחה, עכ"ז מפני שלא הניח המצוה אלא מחמת אונס, ועכשיו שברכו ה' ויש לאל ידו מחזירין לו המצוה, ולא כל כמיניה דיששכר לומר גם אני רוצה לעבוד את ה' כמוך, ורצוני לזכות במצוה כמו שזכית אתה עד עתה, בנדון דידן שאלו בני החברה ככחם או כחם עתה להחזיק במצותם, עאכ"ו שאסור להסיר המצוה מידם ולשנותה לאנשים אחרים.

וגם כי אין צריך להוסיף על הראיה הזאת, מ"מ ראיתי להביא תשובת הרא"ש ז"ל כלל י"ג סימן י"ג, והיא נושא דומה לנדון שלנו, אשר ממנה יראה כי אין להכניס בחברה הקדומה שום אדם בלתי רשותם, כ"ש שאי אפשר למונעם להכניס אחרים במקומם. שכתב, שתקנו בני חברה אחת שכל איש שיפטר לבית עולמו שיכנס (אחר) [בנו] במקומו, ואם לא יניח הנפטר בן שיכנס במקומו, אחד מיורשיו הטוב וראוי יותר בעיני החברים יכנס במקומו. ואעפ"י שיאמר האומר, לשם היה הענין שתקנו כן מעיקרא, אבל בנדון דידן לא הוה הכי, אני חושב שכן המנהג לעולם בכל חברה וחברה, שמתקבצים סכום אנשים למצוה אחת, ומתקנים ביניהם שלא יכנס משם והלאה במצוה ההיא שום אדם בלתי רשותם.

אמנם אפילו נניח שבנדון שלנו לא היה כן, מ"מ יש ללמוד משם שיש לאל ידם למחות ביד מי שירצה להכנס בגבולם, ואין מענה שיאמרו גם אנחנו כמוכם נעבוד את ה', שאם מענה זאת היתה מספקת, מה לנו ולתקנתם, והרי הם יכולים למחות מפני תקנתם שלא יכנס מי שירצה. גם בתשובת הרא"ש ז"ל נראה כן, שהרי לא הרשו לבני פלוני להכנס אלא מכח תקנתם, ר"ל מהוראת לשון התקנה, הא לאו הכי לאו כל כמיניה דבני אותו פלוני להכנס עמהם, ואם היה האמת כדברי המנגדים לבני החברה בנדון דידן, היה לו להרא"ש ז"ל לגעור בבני החברה למה מוחים בשום אדם שלא יכנס בענין המצוה ההיא, שכולם רוצים לזכות ולעבוד את ה'. אלא ודאי שכן האמת, שכל בני חברה וחברה שזכו במצוה אחת, אין כח לא ליחיד ולא לרבים לבטלם מן המצוה, ולא להכנס בגבולם בלתי רשותם, וזה דבר פשוט מאד מכל אחד מהראיות שכתבתי, כ"ש בהצטרפם יחד.⁷

הנראה לעניות דעתי כתבתי וחתמתי שמי שמואל דימדינה



השנות על תשובת מהרשד"ם הנ"ל

סימן לג

ראה ראיתי מה שכתב החכם השלם כמהר"ר שמואל דימדינה נר"ו, על ענין ההפרש שבין החברה הראשונה לחברה חדשה, וגזר אומר שהדין עם הראשונים מתרי מעמי, חרא משום חשדא, שנית משום זכייה.

ועל טעמא דחשדא אמינא, משום הכי כתב דאיכא חשדא משום דלא סיימוה קמיה דקבלו הראשונים המצוה לזמן קצוב, ואילו סיימוה קמיה ודאי לא היה כותב דאיכא טעמא דחשדא, דודאי ליכא חששא דחשדא כלל בנדון דידן דפירשו בה זמן, ואפילו אם היה בדעתם לעשות המצוה אחר הזמן, מ"מ חשדא ליכא, דהכל יאמרו משום שנשלם הזמן יצאו אלו ונכנסו אלו. וגדולה מזאת נראה לי, דאפילו אם לא היו מפרשים זמן קצוב, עכ"ז לא מצו לעכב מטעם חשדא, חרא דאלו האחרונים רוצים שיהיו יחד עמהם, ואין מוציאין אותם מאומנותם, אלא דאינהו לא בעו, א"כ אינהו דאפסידו אנפשייהו, וכ"ש דליכא חשדא דהא נשאים גם הם באומנותם, ויהיו שתי חבורות בעיר.

ועל טעמו דזכייה הביא ג' ראיות לדבר, להוכיח איך זכו הראשונים ויוכלו לעכב ולמחות באחרונים. ולי נראה דאין כח בשום אחד מאלו הראיות ולא לשלשתן יחד, להוכיח מינייהו דזכו הראשונים ושיוכלו למחות ביד האחרונים.

והראיה שהביא מדברי מהררי"ק בשורש ע"ו מענין המוהל וכו', יש לתמוה עליו איך הביא דברי מהררי"ק אשר סמך על מהר"ם כמילתא פסיקתא אליבא דכ"ע, והא אשכחנא דהרא"ש פליג עליה, דכתב בתשובותיו כלל י"ב סימן ג', וז"ל, נכדי ידידי ה"ר משה הכהן, אני הייתי רגיל לומר דבר שלא בא לעולם הוא, ויותר מזו אפילו כבר נולד הבן והקנה לו בקנין שיהיה בעל ברית, יכול לחזור בו, דקנין דברים בעלמא הוא, כדאיתא בבבא בתרא (דף ג.) גבי כשקנו זה בזה ברוחות, ופריך קנין דברים בעלמא הוא, דקנין לא מהני אלא או במכר או במתנה או בתמורה על דבר הנתפס וקונה גוף החפץ, אבל בדבר זה שקנה לו לעשות מצוה אחת, קנין דברים בעלמא הוא. והכי איתא בפ"ט דבבא בתרא (דף קמז.), שכיב מרע שאמר ידור פלוני בבית זה יאכל פירות דקל זה לא אמר כלום, עד שיאמר תנו בית זה לפלוני וידור בו וכו', למימרא דסבר רב נחמן כו'. למורי החזן, כתב רבנו מאיר ז"ל, וז"ל, ומי שנדר לחברו לעשותו בעל ברית, אע"ג דהוי דבר שלא בא לעולם, יש לו לילך אחר המנהג, וכיוצא בזה אמרו פרק איזהו נשך (כ"ט דף עז.) סיטומתא באתרא דקנו ממש קני, אע"ג דמדינא לא קני אזיל בתר מנהגא למקני קנין גמור, עכ"ל. ויש להשיב על דבריו, חרא דסיטומתא היינו דוקא שנעשה מעשה, כדפירש רש"י ז"ל (שם ד"ה סיטומתא) שרושמים על החבית, ור"ה פירש 'פאמיא' כמו שרגילין הסוחרים תוקע כפו בכף חברו, וזהו גמר המקח, וקורין לו בלשון אשכנו פאמיא אופ שליבא, ואותו מעשה שעושין הוי במקום סודר, אבל דבור בעלמא אפילו אי נהוג מנהג גרוע הוא, ולא אזלינן בתריה, כמו שפירש ר"י ז"ל בכמה מקומות בתלמוד, ועוד מאן נימא לן שנהוג מנהג זה, אני רגיל לקיים דבר זה בתקיעת כף שלא יוכל לחזור בו, עכ"ל. הרי לן דפלוגתא היא, ומאחר דפלוגתא היא לא יוכלו הראשונים למחות באחרונים. ואם כונת החכם

הפוסק הנ"ל היתה לפסוק כמהר"ם כנגד הרא"ש, הואיל ומהרי"ק אויל לשיטתיה דרבים יניגהו, בכל כה"ג איבעי ליה לאודועי.

והואיל ואתא לידן תשובת הרא"ש נימא בה מילתא, והוא כי נראה לי דלא הבין הרא"ש כונת דברי מהר"ם, וסבר דמהר"ם סבירא ליה דקנה בעל הברית קנין גמור, ולא מצי הנודר למיהדר ביה, וכעין ההיא דסטומתא דקונה קנין גמור, ולכך פליג הרא"ש עליה. ואמנם לע"ד נראה, דאף מהר"ם לא קאמר דליקני בעל ברית קנין גמור שלא יוכל אידך בשום אופן למיהדר, אלא הכי קאמר, דחייב הנודר לקיים דבריו משום שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב⁸, דחשיב נדר זה כמתנה מועטת שאינו יכול לחזור משום שארית ישראל⁹. ולפי שהיה אפשר לדחות, דשאני מתנה מועטת דאיתיה בעולם, אבל הא הוי דבר שלא בא לעולם דמיירי בשגדר לו קודם שתלד אשתו, ולכך קאמר דהואיל ונהגו בכך לנדור ביניהם זה לזה ומקיימים, ראוי ללכת אחר המנהג, וכעין ההיא דסטומתא דאזלינן בתר מנהגא. ואמנם הא כדאית ליה והא כדאית ליה, והתם בסתומתא הואיל ועבדי מעשה הוי קנין גמור, אבל הכא יועיל המנהג שלא יוכל לחזור משום שארית ישראל וכו', אעפ"י דהוי דבר שלא בא לעולם.

וכן מוכח בהדיא במדרכי סוף פרק כל הגט (גיטין רמז שסג), וז"ל, המלוה את הכהן ומוקי לה במכרי כהונה, אע"ג דלא אתא לידיה ולא הופרשו עדיין יכול להקנותם, וטעמא משום דכל מתנות כהונה חשיבא מתנה מועטת ואסור לחזור, כדאמרינן בפרק הזהב (ב"מ מט.), ומיהו אם בדעבד חזר בו חזרה היא, וכן פסק מהר"ם בנתינת מצוה המוהל ובעל ברית, עכ"ל. הרי לן בהדיא דמהר"ם לא סבר דקני קנין גמור, אלא דלכתחילה אין לו לחזור משום שארית ישראל וכו'.

והואיל וכן הוא, נראה דאף הרא"ש לא פליג על זה, דאיכא אסורא בדבר למיהדר ביה משום שארית ישראל, ולענין קנין גמור הוא דקאמר הרא"ש דלא קנה, ואין כופין אותו ב"ד לקיים דבריו כשרוצה לחזור בו. ואפשר לומר דזאת היתה כונת הפוסק הנ"ל, ולכך סתם דבריו, דאיהו נמי לא קאמר דזכו הראשונים, אלא משום דאיכא אסורא למיהדר בהו הרגילין לתת המצוה להם.

ולכאורה היה נראה לדחות ולומר, דשאני נדון דידן מההיא דמהר"ם, דהתם מיירי כשגדר לו בפירוש, וכן בהדיא דמכרי כהונה איכא תרתי למעליותא, חדא רגילות, שנית דנדר לו ואף הקדים ונתן לו מעות, אבל ברגילות לחודיה כנדר דידן דילמא לא סגי. וכד מעיינינן בה שפיר לאו דחיה היא, דאשכחנא בדוכתא אחריתי דרגילות לחודיה סגי, כדאיתא בפרק יש נוחלין (ב"ב קנ"ג:), גבי בכור דנוטל פי שנים בזרוע לחיים וקבה דלא חשיב ראוי אלא מוחזק, וכגון במכרי כהונה, והתם לא מיירי כשגדר לו בפירוש אלא מכח סתמא דרגילותא.

ואמנם נ"ל לדחות ראיה זו באופן אחר, והוא דרגילותא לחודה לא סגי אלא היכא דשכיחי טובא ואיהו אוהב לחד מינייהו ונותן לו תמיד, או חשיב כמוחזק בה, דהואיל והיה אפשר לתת לאחרים ולא נתן כי אם לזה, אז מלתא דפשיטא היא שלוה יתן, ואסחו דעתייהו אחרני, ולכך חשיב כזכה. אבל היכא דליכא כי אם כהן אחד או מוהל אחד או חברת גמילות חסדים

8 צפניה (ג יג).

9 כמבואר בבבא מציעא (דף מט.).

אחת, דאז בעל כרחיה יהיב ליה דליכא אחרינא, ולא משום דליכיה גס ביה, אז ליכא הוכחה שודאי יתן לזה כד משכח אחרינא, ולכך לא זכה הראשון. והכי מוכח מלישנא דרש"י דהאריך בלשונו בפרק כל הגט (גיטין ל. ד"ה במכרי), וכתב במכרי כהונה, כמו איש מאת מכרו שהם מכירו ואוהביו, ואין רגיל לתת תרומה ומעשר אלא להם, כיון דמילתא דפשיטא הוא דלדידהו יהיב להו, אסחו להו שאר כהנים דעתייהו, והוי כמאן דאתא לידייהו דהני, עכ"ל. וא"כ בנדרון דידן דלא הוה מעיקרא כי אם חברה אחת, ובין מדעתו ובין שלא מדעתו היה נותן מתו להם, דלא הוה משכח לתת מתו לאחרים, ליכא הוכחה ופשיטותא שודאי לאלו יתן ולא לאחרים כשימצא אחרים, ולכך לא זכו.

ולפי דרך זה אתי שפיר שלא יחלוק מהר"ם ז"ל, עם מהר"ר ישראל ושאר הרבנים שכתבו דאין חזקה במצות כדאיתא בכתביו¹⁰ סימן קכ"ו וקכ"ז וקכ"ח, דאפוישי מחלוקת לא מפשינו. ואף אם נרצה לומר דפליגי, מ"מ אין להקשות עלייהו מההיא דמכרי כהונה, דאיכא למימר שאני התם דאיכא דררא דממונא ואיכא חזקה, אבל במצות דליכא דררא דממונא לית בהו זכיה. א"נ איכא למימר שאני מתנות כהונה דלית להו לבעלים כי אם טובת הנאה בעלמא, ולכך חשיבא מתנה מועטת, אבל בענין נתינת בנו למוהל, וכן לעמוד בדין או ללמוד בפני מי שלבו חפץ, לאו מילתא זוטרתא היא, והכי נמי נתינת מתו לקבורה איכא קפידא לתתו למי שלבו חפץ, שיעשה לו קבורה טובה ובמבחר קברים יקבור את מתו מלפניו.

והראיה גדולה שהביא הפוסק הנ"ל מההיא דמהר"ם פרק חזקת הבתים, כבר תרצתיה בפסקי (לעיל סימן לא), דלא דמייא לנדרון דידן, וכן נמצא בכתבי מהר"ר ישראל סימן קכ"ח.¹¹ והראיה השלישית שהביא מתשובת הרא"ש כלל י"ג סימן י"ג, איננה ראיה כלל, דנהי דשמעינן מהתם דיכולין בני חברה אחת למנוע יחיד או רבים לבל יכנסו בחברתם מבלי רשותם אפילו שהוא דבר מצוה, אבל לא שמעינן מהתם כשיש ספק ויכולת ביד אותם הרבים לעשות המצוה לבדם מבלי שיצטרכו אל סיוע ושותפות הראשונים, שיוכלו הראשונים למחות ביד האחרונים, וזה הוא דבר ברור.

באופן בהא סליקנא ובהא נחיתנא, דאין הראשונים יכולין למחות באחרונים ולא האחרונים בראשונים, אלא מי שירצה יתן מתו לאלו ומי שירצה יתן מתו לאחרים, זהו שורת הדין, ואמנם מפני דרכי שלום כתבתי דרכים אחרים בפסקי (שם).¹²

נאום הצעיר שלמה ברוך



10 בתרומת הדשן.

11 הובא לעיל (סוף סימן לא) בהסכמת אחיו מוהר"ר שבתי בכה"ר ברוך ז"ל.

12 ראה עוד משפטי שמואל למהר"ש קלעי (סימן נג) שהאריך בנידון זה, ופסק ג"כ שבני החברה הראשונה אינם יכולים לעכב על בני החברה השניה, וכן נפסק בתשובות מהרש"ך (ח"א סימן מה אות ב).

חידושי תורה

הרב חיים יצחק טרבילו

בענין כי טוב לו עמך - עמך במאכל עמך במשתה

קודם טובתו של העבד לקיומו וחיותו של האדון, והיינו דאם האדון הולך במדבר עם עבדו העברי, ובידו קיתון של מים, ואם שותין שניהם, מתים, אינו מחויב האדון לתת לעבדו משום כי טוב לו עמך, אלא חייו קודמין לטובתו של העבד, אבל לא משמע עמך שיהא טפל לטובתו של האדון, ואטו מי כתיב כי טוב לו "עם טובתך", שיהא משמע דטובתו של העבד טפל לטובתו של האדון, עמך כתיב, ועמך משמע עם קיומך וחיותך, ואין טובת העבד טפל אלא לחיותו של האדון, ולא לטובתו, ומשו"ה כשאין לו אלא כר אחד והוא רוצה לקחתו לעצמו, אף מחויב לתת לעבדו, דחייב להשוות טובת העבד לטובת עצמו.

ואע"ג דבקידושין כ"ב ע"א משמע דעמך היינו עם טובתו של האדון, וכאילו הוה כתיב עם טובתך, דאמרין התם דעבד עברי שדינו להיות נרצע, ואם רבו חולה אינו נרצע, משום דכתיב עמך (כי טוב לו עמך), והיינו דבעינן שאף האדון יהא שרוי בטובה הרי דשפיר משתמע האי קרא דכי טוב לו עמך, עם טובתך.

נראה לומר דלעולם לא משתמע פשטיה דקרא דעמך אלא עם חיותך וקיומך, ולא עם טובתך, והא דאמרין התם בקידושין דבעינן שיהא האדון שרוי בטובה, מהקישא שמעינן לה, דמקשינן האדון שהוזכר בהאי קרא דעמך להעבד, דכשם שטובתו של העבד מעכב הרציעה, ואינו נרצע אלא אם הוא שרוי בטובה, ואי לאו הכי, דהיינו אם הוא חולה, אינו נרצע, ה"נ טובתו של האדון מעכב הרציעה, ואם האדון אינו שרוי בטובה,

א] קידושין כ' ע"א, דתניא כי טוב לו עמך, עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר וכו', מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו.

ובתוד"ה כל וז"ל וקשה מאי אדון, די לו להיות כאדונו, ויש לומר כדאיתא בירושלמי דפעמים אין לו אלא כר אחת, אם שוכב עליו בעצמו אינו מקיים כי טוב לו עמך, ואם אינו שוכב עליו וגם אינו מוסרו לעבדו זו מדת סדום, נמצא שע"כ צריך למסור לעבדו והיינו אדון לעצמו, ע"כ.

ידועה קושיית האחרונים (יעו"י ספר המפתח - פרנקל, ב"מ ס"ב ע"א, ציונים לקושיא זו) מהא דאמרין ב"מ ס"ב ע"א, שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם, מתים, ואם שותה אחד מהן מגיע לישוב וכו', עד שבא ר' עקיבא ולימד וחי אחיך עמך חייך קודמין לחיי חבירך.

והיינו דעמך משמע טפלים לך, שחיי חבירך יהיו טפלים לחייך כמבואר ברא"ש שם, ומכאן שחיי עצמו קודמין, וא"צ ליתן לחבירו.

והקשו האחרונים, א"כ ה"נ בהאי קרא דכי טוב לו עמך, נמי נימא דטובתו של העבד טפילה לגבי האדון, וטובתו של האדון קודם, ואם אין לו אלא כר אחד יוכל לקחתו לעצמו.

ונראה לתרץ בע"ה, דעמך אינו משמע אלא שיהא טפל לחיותו וקיומו, וכדהתם בב"מ דדרשינן דחיי חבירו טפלים לחיי וקיומו של עצמו, וה"נ קאמר קרא שלא יהא

כגון שהוא חולה, בכה"ג נמי הקילה תורה ברציעה דהעבד, ואין העבד נרצע.

וכן נראה במשנה למלך פ"ג מהל' עבדים הי"א ד"ה הוא אוהב את רבו, יעו"ש שכתב בתו"ד וז"ל אייתר לן עמך ושדינן ליה אכי טוב לו, לומר שזה הטוב שיש לעבד שיהיה ג"כ לאדון, ע"כ. הרי דלאו ממשמעות עמך ילפינן שהאדון יהא שרוי בטובה, אלא כיון שהאדון הוזכר בתביעת עמך שדינן ליה אעבד ועבדינן היקישא.

ב] וגוף דברי המשנה למלך סובבים והולכים לתרץ קושייתו, אהא דאמרינן קידושין כ"ב ע"א תנו רבנן וכו' הוא אוהב את רבו ורבו אינו אוהבו, אינו נרצע, שנאמר כי טוב לו עמך, רבו אוהבו והוא אינו אוהב את רבו, אינו נרצע, שנאמר כי אהבך, הוא חולה ורבו אינו חולה, אינו נרצע, שנאמר כי טוב לו עמך, רבו חולה והוא אינו חולה, אינו נרצע, שנאמר עמך.¹

והקשה במשנה למלך שם, וז"ל: וא"ת למה לי קרא דכי אהבך (למעט היכא שאינו אוהב את רבו), תיפוק ליה משום דכתיב עמך דמשמע דצריך שיהיו שוים (והיינו דגם

האדון יהא שרוי בטובה) דכה"ג אמרינן גבי חולה (דאם האדון אינו שרוי בטובה מחמת שהוא חולה אין העבד נרצע), ע"כ, ויעו"ש שתי' קושיתו בג' תירוצים.²

ונראה לתרץ קושיית המשנה למלך, דלכאורה קשה דעדיפא תיקשי ליה להמשנה למלך, דבגמ' אמרינן דאם אינו אוהב לרבו אינו נרצע משום דבעינן כי אהבך, הא אם יש לו להאדון ב' עבדים ואחד אינו אוהב אותו שפיר נרצע האי עבד דאוהב את רבו, כיון דמיקיים ביה כי אהבך, ואמאי הא בעינן שיהא האדון שרוי בטובה, ואם עבד אחד אינו אוהבו, לפי סברת המשנה למלך אין האדון שרוי בטובה, וא"כ היאך נרצע העבד השני.

אלא נראה לומר, דלא אמרו דכשאינו אוהבו אין הלה שרוי בטובה, אלא כשהאדון אינו אוהב את העבד, דעיני העבד נשואות אל האדון, ומצפה לאהבתו, ואם האדון אינו אוהבו הרי דמיקרי אינו שרוי בטובה, אבל כשהעבד אינו אוהב את רבו ל"ש לומר הכי, ושפיר מיקרי דהאדון שרוי בטובה, הלכך לא ממעטינן לה אלא מכי אהבך.



1 אגב, מהך ברייתא דאיתא שם דאם העבד חולה אינו נרצע משום דכתיב כי טוב לו, הקשה בספר יד דוד (להגרי"ד ויצנהיים) לעיל דף ט"ו ע"א בתו"ד כי, לפמ"ש"כ תוס' שם ובשאר דוכתי, דכל מקום דאיתא בש"ס דמכי טוב לו עמך ילפינן עמך במאכל עמך במשתה, יש להגיה דלאו מכי טוב לו עמך ילפינן לה, אלא מכשכיר כתושב יהיה עמך, שכתוב בספר תורת כהנים (ויקרא) ומהתם דריש לה בתורת כהנים, והיינו טעמא דליכא למילף הכי מכי טוב לו עמך, דהאי קרא אינו ציווי ואינו אלא סיפור דברים בעלמא. והקשה ביד דוד, דהא בהך ברייתא ילפינן בהדיא מכי טוב לו עמך דאינו נרצע כשאינו טוב לו, (וע"כ מהכא דריש, ולא מכשכיר כתושב יהיה עמך, דההוא קרא לא כתיב גבי רציעה), ואם אינו אלא סיפור דברים בעלמא היאך ילפינן האי דינא מהכא.

ונראה לתרץ בע"ה, דהתוס' לא קאמרי אלא דליכא למילף מהכא ציווי וחיוב, כיון דהאי קרא אינו ציווי, והיינו דדינא דעמך במאכל עמך במשתה דהוי חיוב על האדון להיטיב עם עבדו, האי חיובא לא מצינן למילף מקרא דאינו ציווי, אבל הך דינא דאם העבד חולה אינו נרצע אינו חיוב וציווי, ולא קאמרינן אלא דאם העבד חולה לאו בר רציעה הוא, והך מילתא שפיר איכא למילף אפי' מקרא דאינו אלא סיפור דברים, דה"ק קרא, דבאופן שהיה סיפור דברים כי האי היהיה נרצע, ואם לאו אינו נרצע.

2 אגב, בתירוצן ראשון של המשנה למלך כתב וז"ל: וי"ל דהברייתא נסתפקה בספיקו דרב ביבי בר אבאי (שם קידושין כ"ב ע"א) היכא דשניהם חולים מאי, עמך בעינן והא איכא, או דלמא כי טוב לו בעינן והא ליכא, וא"כ אם היינו למדים אהבת העבד לרב מקרא דעמך, היה הספק נופל גם בזה, היכא דשניהם אינם אוהבים זה לזה מאי, עמך בעינן והא איכא, או דלמא כי טוב בעינן וליכא, אבל כיון שלמדנו אהבת העבד לרב מקרא דכי אהבך, תו ליכא לאיסתפוקי במיד, דודאי אם האדון אינו אוהב לעבד אינו נרצע משום דליכא לא עמך ולא טוב לו, ע"כ. ומש"כ תו ליכא לאיסתפוקי במיד "דודאי אם האדון אינו אוהב לעבד אינו נרצע משום דליכא לא עמך ולא טוב לו" ע"כ, צ"ע דהכי הו"ל למימר "דודאי אם העבד אינו אוהב לאדון אינו נרצע, ולא מהני לא עמך ולא טוב לו" ואין מובנין דבריו בלתי הגהה רבתא, וצ"ע.

הרב יוסף צבי הירשמן

ישוב דברי הרמב"ם בסוגית "ריש עיגלא לפיטומא"

הקדמה

בפרק איזהו נשך (ב"מ סח ע"ב) נתבאר במשנה שדין 'עיסקא' וחששות ריבית הכרוכים בה שייך בכל דבר שהמתעסק מקבל אחריות על העיסקא, שכשם שהמקבל מעות על מנת לעסוק בהם ולקבל חצי מהריוח ומתחייב לשלם חצי מההפסדים חל על חצי זה תורת הלואה, ויש לתקן את העיסקא באופן שלא יהיה בזה איסור ריבית, כך גם כשמוסרים לרועה בהמה בקבלנות, דהיינו ששמים את שווי הבהמה בשעת מסירתה כדי שהרועה יגדלנה ויפטמה וישיב את שווייה ויתחלקו אחר כך בשבח זה, אם הרועה מקבל עליו אחריות שאם יארע אונס בבהמה זו ישלם חצי מההפסד, הרי חצי זה נעשה הלואה.

והחשש של איסור ריבית השייך בעיסקא הוא כמו שביארו רש"י (שם) והרמב"ם (הלכות שלוחין ושותפין פרק ו) שהיות וחצי מהעיסקא אחריותה על מוסר העיסקא, שהרי רק חצי מהעיסקא ניתנה למתעסק בתורת הלואה לעניין שרווחיה והפסדיה שלו, אבל החצי השני שייך לבעליו ורווחיו והפסדיו שלו, וניתן למתעסק רק בתורת פקדון, וכמבואר בב"מ דף ק"ד (ע"ב) שהעיסקא חציה הלואה וחציה פיקדון, ואם כן היאך יתן שהמתעסק - ולענייננו רועה הבהמות - טורח בכל העיסקא ובכלל זה חצי הפקדון שבה, ואינו מקבל שום שכר על כך, ועל כרחך שעושה כן משום החצי השני שקיבל בהלוואה, כלומר כדי לקבל חצי מהבהמה בתורת עיסקא - הכרוכה בהלואה - מסכים הלווה לטרוח גם בחצי הפקדון, וזהו אבק ריבית, ועל כן תקנו חז"ל שבעל העיסקא ישלם למתעסק את שכר טרחתו כך שהטרחא לא תהיה לחינם.

ומכאן נבוא לבאר אופני של תשלום שכר זה:

אופן תשלום שכר הטירחא למתעסק

האופן הפשוט להתיר עיסקא הוא שהמלווה משלם ללווה שכר טירחא על כך שטורח לישא וליתן גם בחצי הפקדון, ובעיסקא של בהמה יש לשלם לו גם את דמי מזונות הבהמה, [שהרי הלווה - המתעסק מחויב לשלם רק חצי מדמי המזונות, והחצי השני ישלם המלווה - נותן העיסקא].

ונחלקו התנאים בברייתא (ב"מ סח:): כמה ישלם לו, ונתחיל בשיטת רבי שמעון ששינוי שם "רבי שמעון בן יוחאי אומר נותן לו שכרו משלם", והיינו שלדעתו אין שום קולא בתשלום שכר זה, וצריך לשלם לו ממש כאילו היה שוכר אדם מהשוק לרעות את בהמתו, אמנם שאר התנאים - ר"מ ור' יהודה - הקילו קצת בזה שלא לשלם כל שכרו, וז"ל הברייתא "וכמה הוא שכרו, בין מרובה ובין

מועט, דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר אפילו לא טבל עמו אלא בציר ולא אכל עמו אלא גרוגרת אחת זהו שכרו" - כלומר ר' יהודה מיקל ביותר שאם נתן לו איזה דבר קטן נחשב שזהו שכר טרחתו, אמנם לכאורה ר"מ אינו חולק עליו, שהרי גם ר"מ אמר בין מרובה ובין מועט, וא"כ יכול לתת לו שכר מועט כמו לר"י, ותירץ רש"י שההבדל ביניהם הוא שלר"י אין צריך לשאול ללווה כמה הוא רוצה בשכרו אלא נותן לו משהו ודי בכך, ולר"מ צריך שיפסוק לו סכום מסוים בשכרו, אלא שאם יסכים הלווה לקבל שכר מועט מותר, ולכן אמר "בין מרובה ובין מועט", כי לפעמים הלווה ידרוש שכר מרובה לשלם לו כדי שלא יהיה ריבית.

אמנם הרי"ף בתשובה (סימן קעט) הקשה שאי אפשר לפרש לר"מ שיכול להתנות איזה שכר מועט שירצה ויהיה די בכך עבור כל ימי השותפות, שהרי בתוספתא שנינו "המושיב

לפחות קרוב למה שהרויח עד היום, ולפי זה "בין מרובה" נאמר על העוסק במלאכה קלה, ו"בין מועט" על העוסק במלאכה קשה, ושלא כהנמו"י ש"בין מרובה" נאמר על העוסק במלאכה מרובה ו"בין מועט" על מי שמלאכתו מועטת].

ולסיכום: הרי"ף והרמב"ם פסקו כרבי מאיר שצריך לשלם לרועה עבור כל יום של מרעה, אלא שבחישוב שכר הפעולה יש קולא של כפועל בטל למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה.

ביאור שיטת הרי"ף והרמב"ם

אמנם לכאורה הובאו בסוגיא כמה מימרות הסותרות לפסק זה:

א. פסקו של רבא בשטרא דרב עיליש (שם סח:) "אי פלגא באגר תרי תילתי בהפסד אי תילתא באגר פלגא בהפסד", והיינו שבמקום לשלם ללווה שכר טירחא יתן לו אחוזים טובים יותר ברווחים וזה יהיה במקום שכרו. כגון שנותן לו שני שליש ריוח במקום חצי ריוח, או נותן לו חצי ריוח אבל מיקל עליו שאם יפסיד ישלם רק שליש מההפסד, ולכאורה זהו דלא כר"מ שצריך לשלם על כל יום כפועל.

ב. ועוד הובאה בגמרא שם (סט.) מחלוקת רב ושמואל ומדברי שניהם עולה שדי בתשלום מועט ממש, וזה לשון הגמ': אמר רב "מותר שליש" בשכר הרי זה מותר, ושמואל אמר לא מצא מותר שליש ילך לביתו ריקן, אלא אמר שמואל קוצץ לו דינר. ע"כ. ופירש רש"י ש"מותר שליש" היינו שנותן בהמה לרועה כדי שיפטמה ומתחלקים בריוחי הפיטום, ומתנה עמו שמה שתתפטם ותשמין שליש יותר מעכשיו יחלקו בשווה, ואם תשמין יותר משליש יקח הרועה מה שתביא יותר משליש לעצמו. וקשה שמוכח מכאן שפסקו דלא כר"מ, שהרי אם לא יהיה כלל יותר משליש או שיהיה רק קצת יותר משליש נמצא שלא שילם על פעולת כל יום כפועל, וגם לשמואל החולק על רב וסובר שצריך דינר היינו שצריך שכר ודאי, אבל

חברו בחנות למחצית שכר הרי זה נותן שכרו כפועל בטל דברי רבי מאיר, הרי שלר"מ צריך לשלם לו כפועל על כל יום עבודה ולא פחות מכך, ואמנם א"כ קשה מהי הקולא של "בין מרובה ובין מועט", על כך תירף הרי"ף שהקולא היא שמשלם לו "כפועל בטל" שזהו פחות משכר רגיל של פועל.

וביאר הנמו"י (צ"ה ת"ר) שהרי"ף מפרש "פועל בטל" כפועל שאין לו עבודה שמסכים לעבוד בזול ובבלבד שלא יתבטל לגמרי, וביאור הלשון "בין מרובה ובין מועט" כי שכר זה תלוי בעבודתו הקודמת של רועה הבהמות, שאם מקודם היתה מלאכתו מרובה והיה מרוויח הרבה בודאי לא היה מסכים לקבל בהמות למרעה אלא בשכר מלא, וזהו 'בין מרובה', אבל אם היה מרוויח מקודם לכן שכר מועט שייך לשלם לו פחות כיון שאדם כזה היה מתרצה לרעות בהמות בשכר מועט. ופסק הרי"ף כרבי מאיר.

וז"ל הרי"ף "והלכתא כרבי מאיר דסתם מתניתין כוותיה, ומיהו הא דאמר ר"מ בין מרובה ובין מועט לאו בכולהו יומי דשותפותא קאמר, אלא בכל יום ויום קאמר עד מישלם יומי שותפותא. דיהיב ליה כל יומא כפועל בטל של אותה מלאכה דבטל מינה, והיינו דקאמר בין מרובה בין מועט כדפסקו ומתנו אהדידי לפום ההיא עבידתא דבטל מינה". עכ"ל.

וכן פסק הרמב"ם בקצרה בפ"ו מהלכות שותפין ה"ב, וז"ל: "יתן למתעסק שכרו בכל יום ויום מימי השותפות כפועל בטל של אותה מלאכה שבטל ממנה". והיינו דברי הרי"ף ממש [יעזר עוד בפרוש המשניות להרמב"ם (בכורות פרק ד' מ"ו) שהאריך מאד בביאור המושג "כפועל בטל", ומדבריו נראה שהבין ההיפך מדברי הנמו"י הנ"ל, שביאר שאדם שמלאכתו הקודמת קשה ביותר וכעת נתנו לו עיסקא מסכים שיפחיתו לו מהשכר היומי כדי להקל מעבודתו הקבועה ולהתעסק רק במשא ומתן, משא"כ העוסק במלאכה קלה לא היה מתרצה לעזוב את מלאכתו בשביל המשא ומתן אא"כ ישלמו לו

אחרים וכו' שלו, הואיל והוא מתעסק בשלו ובשל חברו אפילו לא העלה לו אלא דבר מועט בכל ימי השותפות הזאת דיו, וחולק בשכר בשווה" - [כלומר ואין צריך לתת לו שני שליש ריוח]. וכן פסק עוד בפרק ו' שם (ה"ב) לענין שאר עיסקאות "ואם היה לו עסק אחר כל שהוא להתעסק בו עם מעותיו של זה אינו צריך להעלות לו שכר כל יום ויום, אלא אפילו העלה לו דינר אחד בכל ימי השותפות דיו" ע"כ. והם הם דברי שמואל בגמרא "קוצץ לו דינר בשכרו".

הקושיות על שיטת הרי"ף

אמנם מעיון בגוף הסוגיא עולה שדברי הרי"ף מוקשים ביותר, ולהבנת הענין נקדים את דברי הגמרא שם. וז"ל:

"אמר רב מותר שליש בשכר הרי זה מותר, ושמואל אמר לא מצא מותר שליש ילך לביתו ריקן, אלא אמר שמואל קוצץ לו דינר" - כלומר צריך שכר ודאי ולא שכר ספק, והקשו - "וסבר רב אין קוצצין לו דינר, והאמר רב ריש עגלא לפיטומא, מאי לאו דאמר ליה מותר שליש בשכר", ופרש"י שהגמ' הבינה ששתי המימרות של רב נאמרו כאחד, שפוסק לו מותר שליש ואם לא יהיה מותר שליש יתן לו את הראש, ולפי זה גם לרב צריך שכר ודאי ואין כאן מחלוקת, ותירצו - "לא, דקאמר ליה אי מותר שליש אי ריש עגלא לפיטומא" כלומר שתי האפשרויות מותרות כל אחת בפני עצמה. "ואיבעית אימא כי קאמר רב מותר שליש בשכר מותר כגון דאית ליה בהמה לדידיה, דאמרי אינשי גביל לתורא גביל לתוריי" - שכשיש למפטם בהמות נוספות מותר בשכר מועט. ופסק הרי"ף כלישנא בתרא.

ומתחילה יש להקשות כאן על הסוגיא גופא: א. מה הסלקא דעתך שריש עגלא נאמר בנוסף למותר שליש, ולמה לא הבינו מתחילה כתי' הגמ' שהם ב' אפשרויות נפרדות. ב. אחר שכבר תירצו כן בלישנא קמא למה הוצרך הלישנא בתרא לחדש דמותר שליש איירי דוקא באית ליה בהמות אחרות.

מ"מ דינר אחד אינו שכר פועל של כל יום. ולכאורה מוכח שפוסקים כר"י שדי בשכר מועט על כל העבודה.

והנה בענין הקושיא הראשונה כתב הרי"ף בפשטות שזה שנותנים לו שני שליש בריוח וכדו' אינו סותר לדעת ר"מ, כי ההוספה ברווחים היא במקום שכר עמלו של כל יום, וכלשון הרי"ף "ההוא טופאינה דשקיל ליה מן מנתיה" - [חלקו] הוי לשכר עמלו ומזונו, אך הקושיא השניה עדיין בתוקפה, כי דינר אחד אין בו די תשלום על רעיית הבהמה במשך תקופה ממושכת, ובפרט שהרי"ף פוסק כרב שמיקל יותר מזה להתנות מותר שליש. ועוד נאמר שם בגמרא "אמר רב ריש עגלא לפטומא", פירוש כששוחט את העגל ונותן לפטם חצי ממה שהשמינה מוסיף ונותן לו את הראש שיהיה כולו למפטם בשכר טרחתו, וגם זה הוא שכר מועט ביחס לעבודתו.

ותירץ הרי"ף שיש לחלק בין מי שכבר רועה בהמות בלאו הכי ומקבל בהמה נוספת בעיסקא למי שמקבל עיסקת חברו ומתעסק בה בלבד, שרבי מאיר מייירי במי שמקבל עליו להיות חנווני ולמכור סחורה בחנות כל היום מדמי העיסקא בלבד, ואז צריך לשלם לו על עבודת כל היום, שהרי אסור לו להתעסק בזמן המכירה בעבודות אחרות כדי שלא יתבטל ממלאכת החנווניות, וכנפסק בתוספתא (פ"ד ה"ז), משא"כ רב ושמואל מדברים ברועה בהמות שיחד עם בהמת העיסקא רועה בהמות נוספות, ונמצא שאינו טורח בעיסקא כל היום אלא אגב רעיית בהמותיו הוא מאכיל גם את בהמת העיסקא, וכמוכח בגמ' שם וז"ל "ואיבעית אימא כי קאמר רב מותר שליש בשכר מותר כגון דאית ליה בהמה לדידיה, דאמרי אינשי גביל לתורא גביל לתוריי", פי' כשאתה מגבל סובין לבהמה אחת תוכל לגבל באותו זמן לכמה בהמות. וכיון שכן מוסיף העסק לרועה טירחא מועטת, ולכן אפי' ר"מ מודה שדי בתשלום מועט.

וכן פסק הרמב"ם בפרק ח' מהל' שלוחין ושותפין (ה"א) "אם היו לו עגלים וסייחין

אדרבא הו"ל להקשות משכר מועט דריש עגלא שמותר גם באין לו בהמות.

מסקנת הדברים: מהגמרא מוכח שיש חילוק בין ריש עגלא למותר שלישי, וזאת על אף ששניהם נחשבים בגדר שכר מועט, ובפשטות החילוק הוא שמותר שלישי הוא ספק וריש עגלא ודאי ולכן מותר שלישי הוא רק ביש לו בהמות, אך מדברי הרי"ף שהתיר כל שכר מועט ביש לו בהמות מוכח שריש עיגלא הוא הגדרה אחרת, וצ"ב מהי.

פסק הרמב"ם והשגת הראב"ד

וככל הדברים האמורים יש להוכיח גם מדברי הרמב"ם שפסק ממש כהרי"ף, וחילק גם כן בין ריש עיגלא לשאר שכר מועט. וזה לשונו בפרק ח' מהלכות שלוחין ושותפין הלכה א':

"וכן השם בהמה על המפטם להיות מפטם אותה והשכר לאמצע צריך ליתן לו שכר עמלו כפועל בטל, ואם אמר לו הרי הראש והאליה שלך בעמלך יתר על מחצית השכר מותר. היו למפטם בהמות אחרות שמפטם אותם עם זו השומא אצלו, וכו', הואיל והוא מתעסק בשלו ובשל חברו, אפילו לא העלה לו אלא דבר מועט בכל ימי השותפות הזאת דיו, וחולק בשכר בשווה". ע"כ לשון הרמב"ם.

ומבואר בדבריו להדיא שחילק את ב' ההיתרים של ריש עגלא והיתרו של הרי"ף של שכר מועט לשתי בבות, ברישא דיבר באין לו בהמות נוספות, ופסק כר"מ דצריך שכר כל יום כפועל בטל. ועל כך הביא ההיתר דריש עגלא [ומה שכתב 'הראש והאליה' כבר ביאר הרדב"ז ביקר תפארת דר"ל או זו או זו], אבל שכר מועט אינו מותר בכגון דא, ובסיפא דהיו למפטם בהמות אחרות דוקא הביא דבדבר מועט דיו, וכראייתו של הרי"ף ממותר שלישי דאמרינן בלישנא בתרא "כי קאמר רב בדאית ליה בהמה לדידיה".

וכבר עמד הראב"ד בהשגתו על נקודה זו, אך הוא בא אל העניין מצד אחר, וז"ל: "א"א דבר זה אינו מחזור, שהרי אמרו היכא

והשתא נבא להקשות על דברי הרי"ף שפסק בלישנא בתרא שמותר שלישי מותר רק באית ליה בהמות נוספות, והוכיח מכך שביש לו בהמות נוספות דוקא מותר שכר מועט, וקשה עד שמוכיח כך ממותר שלישי תיקשי ליה מריש עגלא שמשמע מתירין הגמ' שזה מותר אף באין לו בהמות נוספות.

ואם תתירן שריש עגלא נחשב שכר מרובה וכפועל בטל דר"מ, זה אינו, שהרי בקושי הגמ' השוו ריש עיגלא דרב לקוצץ לו דינר דשמואל, וקציצת דינר בודאי בשכר מועט איירי, שאם הוא כל שכרו למה הוצרך לומר קוצץ לו דינר בשעה שזהו שכרו, ועוד שאם תאמר שקציצת דינר בשכר פועל איירי א"כ היינו מתניתין ומה חידש שמואל, ואם תאמר שבא לפסוק בכך כדברי המיקל בשכר פועל מועט, דהיינו שסבר כרבי מאיר דנותן כפועל בטל וסבר דינר היינו פועל בטל, אם כן הוה ליה למימר הלכה כר"מ. ועוד יש להוכיח מדברי הרמב"ם שדינר היינו שכר מועט, שהרי בפרק ו' מהלכות שלוחין פסק ההיתר של דינר רק ביש לו עסק נוסף, וכמובא לעיל, הרי שדינר היינו שכר מועט שהתיר הרי"ף רק ביש לו בהמות נוספות, ולפי זה אף אנו נאמר שרב ושמואל בודאי מיירי תרווייהו ביש לו בהמות נוספות, שהרי נחלקו בגוונא חדא, אלא שרב התיר גם מותר שלישי שהוא ספק ושמואל אמר שצריך לכל הפחות דינר שהוא ודאי, אבל על כרחך לא בא לחלוק לגמרי על ההיתר של יש לו בהמות נוספות, וכדמוכח מהרמב"ם הנ"ל, אלא שאמר שעל כל פנים צריך שכר ודאי ואף אם הוא מועט.

ואם כן כשהתיר רב ריש עגלא לפיטומא, ומשמע בגמרא בסלקא דעתך דהיינו גם כן שכר מועט כעין קציצת דינר, וכנ"ל, ואילו במסקנא בלישנא בתרא משמע שאין זה כמותר שלישי דמותר רק באית ליה בהמות נוספות אלא ריש עגלא מותר אף באין לו בהמות נוספות, וחולק בזה אשמואל דשכר מועט כעין ריש עגלא מותר בכל אופן, ואם כן היאך פסק הרי"ף דשכר מועט מותר רק באית ליה בהמות וראייתו ממותר שלישי,

מהל' שלוחין שם מוכח להדיא שדבר מועט אף שהוא ודאי מותר רק באית ליה בהמות נוספות, שזה לשונו שם בהלכה ב' לענין עסק מעות: "יתן למתעסק שכרו בכל יום ויום מימי השותפות כפועל בטל של אותה מלאכה שבטל ממנה, ואם היה לו עסק אחר כל שהוא להתעסק בו עם מעותיו של זה אינו צריך להעלות לו שכר כל יום ויום, אלא אפילו העלה לו דינר אחד בכל ימי השותפות דיו", עכ"ל. הרי שאפילו קציצת דינר שהוא ודאי התיר רק ביש לו עסק אחר, שהוא כעין יש לו בהמות אחרות. ועוד, לפירוש הראב"ד דריש עגלא מותר גם באין לו בהמות אחרות כיון שהוא ודאי הו"ל להרמב"ם להביא היתר זה גם כאן באין לו עסק אחר, ואמאי שתק כאן ולא הזכיר שום היתר באין לו עסק אחר.

ואין תלונותינו בזה על הראב"ד, שהרי הוא בא להקשות על דברי הרמב"ם בפרק ח' מן הסוגיא עצמה, והוכיח שאין באפשרות ליישב מה שהתיר הרמב"ם ריש עגלא גם באין לו בהמות אלא אם כן תפרש דבר מועט שאסור באופן זה היינו בספק, והראב"ד עצמו ס"ל דדבר מועט בין ודאי ובין ספק מותר רק ביש לו בהמות, אך ודאי דהרמב"ם עצמו לא ס"ל כפירושו של הראב"ד וכדמוכח ממה שכתב הוא עצמו בפרק ו' שדבר מועט אף שהוא ודאי לא הותר אלא ביש לו עסק אחר.

למסקנא: מדברי הרמב"ם מוכח גם כן כנ"ל שכל שכר מועט אסור בעסקא אא"כ יש לו בהמות נוספות, בין שכר ודאי ובין שכר ספק, וההיתר של ריש עגלא שהתיר הרמב"ם גם באין לו בהמות נוספות הוא הגדרה אחרת, וצ"ב מהי.

דעת הכסף משנה

הנה על אף שבפרק ח' (ה"א) לא ביאר הכסף משנה כלום יש לומר שסמך על מה שכבר ביאר עניינים אלו בפרק ו'. ששם (ה"ב) כתב הרמב"ם וז"ל: יתן למתעסק שכרו בכל יום ויום מימי השותפות כפועל בטל וכו', ואם היה לו עסק אחר וכו' אפילו

דאית ליה בהמה לדידיה סגי ליה בריש עגלא דהיינו דבר מועט, ואי לא, לא סגי ליה לא במותר שליש ולא בראש עגלא - ותירץ - "אלא שיש לפרש הא דאמרין דאי אית ליה בהמה לדידיה אמותר שליש קאי, אבל ריש עגלא הואיל וודאי הוא לכל אדם סגי ליה בהכי. ודבר מועט דקאמר היינו מותר שליש אע"פ שהוא ספק", עכ"ל הראב"ד. וכוונתו, דנסתפק בענין 'דבר מועט' שהתירו הרי"ף והרמב"ם באית ליה בהמה לדידיה דוקא, האם היינו כעין מותר שליש דוקא שהוא ספק, או אפילו בודאי, ובפשטות נקט בדעת הרי"ף דהיינו אף בדבר מועט ודאי, שגם זה מותר רק באית ליה בהמות ואסור באין לו בהמות אחרות, אלא שא"כ ריש עגלא שהוא שכר מועט ודאי מותר ג"כ רק דאית ליה בהמות ודלא כהרמב"ם, ולכן פירש דלהרמב"ם "דבר מועט" היינו ספק דוקא, אבל כל ודאי נחשב כדבר מרובה ומותר בכל אופן אף באין לו בהמות אחרות.

ודברי הראב"ד אלו מוקשים משני צדדים:

א. מה שפירש בפירושא קמא שריש עגלא היינו דבר מועט ומותר להרי"ף רק באית ליה בהמות כבר הקשה עליו הלחם משנה דאי אפשר לפרש כן, דהא כשהקשו בגמ' מריש עגלא על מותר שליש תירצו דמותר שליש איירי באית ליה בהמות, וע"כ כוונת התירוץ כלומר אבל ריש עגלא מיירי באין לו בהמות נוספות ולכן צריך שכר ודאי של ריש עגלא, ועיי"ש מה שתי' לדעת הראב"ד.

ב. מה שפירש בצד האחר שאכן דבר מועט היינו מותר שליש שהוא ספק דחוק מאד, שא"כ הוה להו להרי"ף והרמב"ם לפרש בהדיא דדבר מועט היינו ספק וכל דבר ודאי הוי כדבר מרובה ומותר גם באין לו בהמות, ומסתימת דבריהם משמע להיפך שבאית ליה בהמות צריך שכר מרובה דוקא כפועל בטל ואין די בדבר מועט, אף אם הוא ודאי, דכל כה"ג הוה להו לפרש ולא לסתום.

ועוד, תינח לדעת הרי"ף היה אפשר לדחוק כן, ניזיל לדברי הרמב"ם בפרק ו'

העלה לו דינר אחד בכל ימי השותפות דיו. עכ"ל. וביאר הכסף משנה שהיתר נתינת הדינר הם דברי שמואל "קוצץ לו דינר", ואף שלא נאמר בגמ' בפירוש שמדובר רק כשיש לו עסק אחר סובר הרמב"ם דכיון שדברים אלו אמר שמואל לחלוק על רב שהתיר מותר שלישי. ומותר שלישי נתבאר בגמ' דמיירי ביש לו בהמה אחרת, א"כ דברי שמואל החולק עליו נאמרו ג"כ ביש לו בהמה אחרת דווקא, והיינו "כשיש לו עסק אחר להתעסק בו עם מעותיו של זה" דכתב הרמב"ם.

אולם הקשה הכ"מ ממש"כ הרמב"ם בהמשך בהלכה ד' שאם התנו בפירוש לתת למתעסק שכרו בכך שיוסיף לו בריוח דבר מועט יותר מהחצי מותר, ועל אף שמן הדין צריך שיוסיף לו שתות ריוח דווקא, כיון שהתנו כן בפירוש שרי, ונחלק בזה על רבותיו שהורו שתנאי זה מותר דווקא אם יש לו עסק אחר אבל אם אין לו עסק אחר צריך תוספת שתות דווקא, והרמב"ם חולק שאף באין לו עסק אחר מותר לתת תוספת מועטת אם התנו כן להדיא. וקשה מאי שנא ממש"כ בהלכה ב' ששכר דינר מותר רק ביש לו עסק אחר.

ויישב הכסף משנה שבהלכה ד' מדובר כשלא התנו מעיקרא מתחילת העסק כמה יקבל המתעסק בטירחתו אלא נתן העסק בסתם, וכעת כשבאו לחשב את הריוח ולהתחלק בו אומר לו בא ונתחלק בריוח בשוה ואני אוסיף לך דינר אחד על שכרך עבור הטירחא, בזה כתב שדוקא ביש לו עסק אחר מותר. ומכלל הדבר נלמד שבאין לו עסק אחר אסור. אבל בהלכה ד' מדובר כשהתנו כן מעיקרא לתת לו אחוז קטן נוסף בריוח עבור טירחתו, וזה מותר לדעת הרמב"ם אף באין לו עסק אחר. וכן פסק בשו"ע יורה דעה סי' קעז ס"ג שאם התנה מתחילה בשכר מועט מותר.

וטעם החילוק מבואר, שאם מתחילה אומר למתעסק בא ותטרח בעסק שלי עבור שכר מועט והמתעסק מתרצה בכך מותר, כי הטירחא נעשית עבור השכר מועט ולא לחינם משום ההלוואה, ואף שבודאי ידוע שלא היה מסכים לעשות טירחא כזו כשאין

לו עסק אחר עבור שכר מועט כזה. צריך לומר שכיון שאין זה איסור רבית דאורייתא אלא אבק ריבית דמרבנן - כמבואר שם בהלכה ב' - הקילו בזה, ובלבד שנוכל לתלות הטירחא בדמים אפילו יהיו מועטים. מה שאין כן כשכבר טרח המתעסק טירחא של אין לו עסק אחר שהיא טירחא מרובה, והיה צריך לקבל עליה שכר מרובה דהיינו שכר פועל בטל של כל יום, או לחילופין תוספת שתות בריוח, אם לא יתן לו שכר זה הרי זה רבית, ואם בא לומר לו בא ותקח דבר מועט בשכרך אין היתר לכך, שהרי ניכר לעין שאינו משלם לו כל שכרו אלא מקצת שכרו ושאר שכרו עדיין לא קיבל, ונמצא למפרע שרוב טירחתו היתה בחינם.

וכעת נבא אל העין בענין עסק מקבלי בהמה שהובא בפרק ח', דלפי דברי הכסף משנה דיש ב' סוגי היתרים בשכר מועט, א' באין לו עסק אחר ודוקא אם התנה כן מתחילה, ב' ביש לו עסק אחר אף שלא התנה מתחילה, הנה מעיון בלשון הרמב"ם כאן (ה"א) עולה שדייק בלשונו לכתוב ב' היתרים אלו כל חד כדיניה, שמתחילה כשלא הזכיר עדיין ענין עסק אחר, וע"כ מיירי באין לו בהמה אחרת אלא זו בלבד, כתב "ואם אמר לו" הרי שהזכיר לענין עסק מעות בפרק ו' ה"ד שאם התנה בפירוש לתת לו אחוז נוסף בריוח - אפילו פחות משתות - מותר, וה"ה לענין בהמה מוסיף לו על מחצית הריוח איבר מסוים כגון ראש ואליה, ולכן נקט הרמב"ם "אם אמר לו".

ובהמשך כתב "היו למפטם בהמות אחרות וכו' אפילו לא העלה לו אלא דבר מועט בכל ימי השותפות דיו", ומבואר דכאן העתיק ההיתר של דינר שהביא בפרק ו' ה"ב, והיתר זה נאמר רק ביש לו עסק אחר וה"ה כאן ביש לו בהמה אחרת, כיון שלא התנה כן מתחילה. וכמבואר מלשונו "העלה לו", ולא "אמר לו" כדלעיל. [ואין להקשות על הא דנקט בלשונו "דבר מועט" ולא כתב כאן להדיא "דינר" כמו שכתב בפרק ו', ד"ל דבעסק מעות מצוי שיתן לו דינר משא"כ בבהמה אפשר דאף

ומזונו, אבל מקבלים עגלים וסייחים למחצה, ומגדלין אותם" וכו', עד כאן לשון המשנה הנצרך לענייננו.

ופירש הרמב"ם: "שכרו כפועל. כוונתו בזה כפועל בטל וכו'. ואם קבע לו בריוח יותר מן ההפסד מותר, כגון שיסכים עמו בפירוש שאם יהיה שם הפסד יהיה עליו ממנו חלק כך וכך ואם יהיה שם ריוח יהיה לו חלק כך וכך, ויהיה דוקא חלק הריוח יותר מחלק ההפסד, הנה יתרון זה עולה לו במקום השכר על עבודתו - [וזהו כמבואר בפרק ו' הלכה ב' שיש לו עסק אחר די בדינר בלא תנאי מתחילה, וה"ה ביתרון מועט בריוח]. ואם לא היה שם דבר בפירוש כלל הרי המתעסק בסחורה מרוויח החצי ומפסיד השליש אם היה שם הפסד - [וכל זה כמבואר בפרק ו' ה"ב שאם יש לו עסק אחר די בדינר ואפילו בלא תנאי מתחילה, והוא הדין ביתרון מועט בריוח].

וכל זה כשלא ישים החנוני בקרן בין רב למעט, אבל אם ישים בו ואפילו דינר לאלף ונתן לו יתרון איזה שיעור שיהיה חולק עמו בשוה ואין כאן רבית, לפי שהוא סוחר לעצמו באותו דינר ואינו מיוחד לשימוש זה בלבד". עד כאן דבריו לגבי עסק מעות.

ולגבי עסק בהמות פירש וז"ל: "וכן אין שמין את העגלים והסייחים כמה שווים הם עתה ולמסרם לרועה לפטמם עד שישמינו ויחלקו את הריוח בשוה אא"כ נוטל המתעסק בפיטומם שכר עמלו ומזונו (1), או יתן לו יותר משהו מן הריוח (2) - [וצריך לומר דהיינו ביש לו בהמות אחרות אף בלא התנה מראש], או שיהיה לו בעיקר העגלים והסייחים חלק 'כמו שביארנו' - [דהיינו כנ"ל במודגש], וזהו ענין 'מקבלין' שישתף אותו בקרן, ויהיה חלק המתעסק הזה קבוע ולא יגרע אפילו אם מתו הבהמות (3)". עכ"ל.

ומבואר דהרמב"ם פירש מה ששינוי "אבל מקבלין עגלים וסייחים למחצה" שלא כמו שפירש רש"י (ב"מ סח). שקבלה זו אינה בשומא כלל ואינה ענין לעיסקא, אלא מדובר

פחות מדינר נחשב דבר מסוים, או י"ל דכיון שנשנה דין זה השמיענו אגב אורחא דדינר לאו דווקא וה"ה שאר דבר מועט].

אך עדיין צריכין אנו למודעי מה דחילק הרמב"ם בין הציורים, שבאין לו עסק אחר ומתנה עמו מראש לתת לו דבר מועט נקט שאומר לו "הרי הראש והאליה שלך", ואילו לענין ההיתר דיש לו עסק אחר כתב בסתם שהעלה לו דבר מועט. ומאי שנא. וכן לענין עסק מעות בפרק ו' כשדיבר בהיתר דיש לו עסק אחר נקט דנותן לו דינר סתם, ואילו ההיתר דהתנה עמו מראש דמותר אף באין לו עסק אחר נקט רק לענין שמוסיף לו ברווחי העסק עצמו, דהיינו שנותן לו אחוז מועט יותר מחצי, ולא הזכיר כלל שבאופן זה מותר גם בפסיקת דינר.

ועוד יש להקשות מכמה צדדים מתוך סוגיית הגמרא, שעדיין לא נתיישב מהיכן למד הרמב"ם חילוקים אלו, ומנין ראה להתיר ריש עגלא באין לו עסק אחר כאשר בסוגיין משמע דמותר רק ביש לו עסק אחר וכעין מותר שליש וקציצת דינר דמותרים רק ביש לו עסק אחר, וכמו שכתב הכסף משנה, וכנ"ל, ויתבאר אי"ה בהמשך הדברים.

ולסיכום: על פי הכ"מ י"ל דהיתר דריש עיגלא שאני מדבר מועט כיון שהתנה מתחילה לתת לו את הראש ונתרצה לכך, ודמיא להא דפרק ו' ה"ד דהתנה לתת לו ריוח נוסף דמותר אף בריוח מועט, אלא דקשה למה נקט היתר דהתנה מתחילה דוקא בריש עגלא שהוא חלק מגוף הבהמה ולא בשאר דבר מועט כגון קציצת דינר.

ישוב ע"פ דברי הרמב"ם בפירוש המשנה

אמנם אחר העיון במה שכתב הרמב"ם בעצמו בפירושו למשניות יתחווירי הדברים כשמלה, וזה לשון המשנה ב"מ פ"ה מ"ד "אין מושיבין חנווני למחצית שכר. לא יתן לו מעות ליקח בהן פירות למחצית שכר, אלא אם כן נתן שכרו כפועל. אין מושיבין תרנגולין למחצה, ואין שמין עגלים וסייחים למחצה, אלא אם כן נתן לו שכר עמלו

[וצריך לומר שבמשנה הוה סלקא דעתך שצריך שחצי מהעגל יהיה שלו. וקמ"ל רב דאפילו בראש העגל סגי].

והיתר זה מבואר שהוא מותר אף באין לו בהמות אחרות, שהרי כל עיקר היתר זה הוא לעשות את מי שאין לו בהמות אחרות כאילו יש לו בהמות אחרות, ולהתירו בשכר מועט של בשר הפיטום כמו שלא טרח לעיסקא בנפרד אלא אגב ההתעסקות בבהמותיו שלו, שאינו טורח בבהמה רק עבור הבעלים אלא אגב ההתעסקות בה לטובת עצמו כדי לפטם את ראשה או אלייתה מפטם את כולה.

ולפי זה מיושב שפיר הא דנקט הרמב"ם בין בפירושו ובין בחיבורו דוקא היתר זה דריש עיגלא באין לו בהמות אחרות, ולא דבר מועט סתם, משום דאף בהתנה מראש אין להתיר לתת לו דבר מועט בסתם אלא כשהדבר מועט ניתן לו בגוף הקרן, והיינו שמקבל חלק קבוע בבהמה כגון הראש, ונעשה כיש לו בהמות אחרות. וכן בעסק מעות נותן לו יתרון מועט בריוח דוקא ולא שאר דבר מועט כגון דינר. דזה מותר רק ביש לו בהמות אחרות, אבל כשמוסיף יתרון בריוח עצמו הוי כיש לו עסק אחר, דעוסק בעיסקא אגב חלק זה שרווחיו שלו לגמרי.

לסיכום: היתרו של רב בריש עגלא מדובר אף באין לו בהמות, משום שהראש עצמו הוא כבהמה אחרת שלו, וזהו מה שהתיר הרמב"ם לתת ראש או אליה באין לו בהמות אחרות, ומיושבים הקושיות הנ"ל.

ביאור סוגיית הגמרא ודברי הרי"ף לפי זה

ומעתה בא נבא לבאר סוגיית הגמרא על פי הנ"ל דריש עיגלא הוא היתר מיוחד, והילך דברי הגמ' ופירושה: "אמר רב מותר שליש בשכר מותר", והיינו לפי הס"ד באין לו בהמות אחרות ומותר אף שהוא ספק, "ושמואל אמר, לא מצא מותר שליש ילך לביתו ריקן? אלא קוצץ לו דינר", והיינו דבר מועט באין לו בהמות אחרות, והקשו "וסבר רב מותר שליש בשכר מותר והאמר רב ריש עגלא לפטמא" - ולפי הנ"ל היינו

בקבלת בהמה בעיסקא בשומא כמו ברישא, אלא ש'מקבלין' היינו שמקבל חלק מהבהמה שתהיה לגמרי שלו, וחלק זה יהיה קבוע, והרמב"ם כותב על כך "כמו שביארנו" וכוונתו מבוארת דרצונו לומר כמו שביאר לעיל לענין מעות שנתן החנווני בקרן אפילו דינר לאלף, ודבריו ברור מילולו שכשם שכשנתן החנווני דינר משלו בקרן הרי זה בעסק אחר, כך כשמקבל המפטם חלק קבוע בבהמה הרי זה כיש לו בהמות אחרות ומותר.

ואין להקשות שבנתן החנווני בקרן דינר צריך שיתן לו חלק נוסף בריוח, וכלשון הרמב"ם "יתרון באיזה שיעור שיהיה", וכדברי הרי"ף שביש לו עסק משלו נותן דבר מועט, וכאן שקיבל הרועה חלק קבוע בבהמה זה בעצמו מספיק בשביל שכר טירחתו ואין צריך יתרון בריוח, כי בקבלת החלק הקבוע לפני הפיטום בזה נעשה כמו יש לו בהמות אחרות, וכשמתפטמת הבהמה הרי מקבל את הפיטום של חלק זה לעצמו בלבד, וזהו יתרון הריוח שלו בשביל טרחתו, וכדבר מועט.

והשתא ניחזי ששלושה היתרים אלו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש הם הם אלו שכתב בחיבורו בפרק ח' (ה"א): א. מש"כ בפירושו שכר עמלו ומוזונו, והיינו כפועל בטל דכתב הרמב"ם בחיבורו באין לו בהמות נוספות. ב. מש"כ בפירושו שיתן לו יותר משהו מן הריוח היינו מה שכתב בחיבורו ביש לו בהמות אחרות דנותן לו דבר מועט, ובכלל זה יתרון מועט בריוח. ונקט הלשון "יתן לו" דמיררי בלא התנה כן מראש, ולכן מותר רק ביש לו בהמות אחרות. ג. מה שכתב בפירושו שישתף אותו בקרן שיהיה לו חלק בעיקר העגלים, והיינו שמתנה כן מראש שיהיה לו חלק קבוע, וזהו מה שכתב בחיבורו ש"אומר לו" הרי הראש והאליה שלך, וזה מותר אף באין לו בהמות אחרות.

ומתוך הדברים נמצינו למדים שהרמב"ם פירש מה שאמר רב "ריש עגלא לפטמא" דהיינו מה ששנינו "אבל מקבלין עגלים וסייחים למחצה", שמקבל חלק קבוע בעגל,

מה שאין כן במותר שליש שהוא ספק ואינו חלק קבוע מותר רק כשיש לו בהמות אחרות.

קושיית התוספות וישובה עפ"י הרמב"ם

אמנם לכאורה עיקר דברי הרמב"ם בפירושו למשניות תמוהים, שאם כשחלק מהבהמה היא של המתעסק נחשב כמו יש לו בהמות אחרות, אם כן כל מתעסק יש לו חלק בגוף הבהמה והוי כיש לו בהמות אחרות, שהרי בהמת העיסקא חציה הלואה וחציה פקדון, וחצי ההלואה שייך כעת למתעסק לגמרי. וכעין זה הקשו התוספות (ד"ה דאמרי) על עיקר ההיתר של יש לו בהמות אחרות שבכל מתעסק הוי חלק שלו כבהמות אחרות.

והתוס' תירצו שחצי בהמה אינה דומה לבהמה שלימה משלו, כי בשאר בהמה של שותפות היה מן הדין שכל אחד יטרח בבהמה יום אחד, וכעת שהוא רועה את בהמת העיסקא כל הימים אזי חצי מהימים הם במקום השותף השני דהיינו נותן העסק, מה שאין כן כשיש לו בהמה משלו והוא רועה אותה בלאו הכי בכל יום שייך היתר זה לקחת בהמה נוספת ולרעות אותה אגב בהמתו. אב להרמב"ם דגם 'מקבלין' היינו חלק בגוף הבהמה חזרה הקושיא למקומה מאי שנא משאר מתעסק.

אמנם מעיון בדברי הרמב"ם בפיהמ"ש עולה שהקושיא בטילה מעיקרא, שהרי כתב שם "וזהו ענין 'מקבלין' שישתף אותו בקרן, ויהיה חלק המתעסק הזה קבוע ולא יגרע אפילו אם מתו הבהמות", ובעיסקא חלק ההלואה אינו מוחלט וקבוע למתעסק לגמרי, שהרי אם הבהמה לא תשמין, כגון אם תכחיש מחמת איזה חולי וכדו' נמצא למפרע שאין לו שום חלק בבהמה, וממילא כשהוא עוסק בחצי הפקדון אי אפשר לומר שהוא עושה זאת אגב חלקו שלו כאשר עיקר חלקו נתון בספק, מה שאין כן כשנתן לו הראש והאליה שיהיה לגמרי שלו אף במקרה של הפסד נחשב שכל מה שעשה בבהמה הוא אגב חלקו שלו. כיון שחלקו ברור וודאי, והיה מסכים לטרוח עבורו אף בלי עשיית העיסקא.

שצריך דוקא חלק בגוף הבהמה וכעין יש לו בהמות אחרות, ואיך התיר מותר שליש שאינו חלק קבוע בגוף הבהמה, ולכן אמרו - "מאי לאו דאמר ליה מותר שליש בשכרך", פירוש שעבור שכר הטירחא נותן לו מותר שליש שהוא שכר מועט, אבל חלק קבוע צריך לתת לו בגוף הבהמה שהוא ראש העגל, כי מותר שליש אינו מספיק שהרי אינו חלק קבוע אלא מסופק, ותירצו - "לא דקאמר ליה אי מותר שליש אי ריש עיגלא" - והיינו שמותר אפילו באין לו חלק קבוע דוקא ולכן מותר או מותר שליש שהוא דבר מועט וגם אינו קבוע, או ריש עגלא. ולפי זה נקט רב ריש עגלא לדוגמא בעלמא והוא הדין כל שכר מועט מותר ואף באין לו בהמות אחרות ולא חלק קבוע.

"איבעית אימא, כי קאמר רב מותר שליש בשכרך מותר כגון דאית ליה בהמה לדידיה, דאמרי אינשי גביל לתורא גביל לתורי", והיינו שלפי הלשון השני חזרנו לסברת הסלקא דעתך שאין היתר לתת דבר מועט אלא בריש עגלא שיש לו חלק קבוע בגוף הבהמה - וכדמוכח ממאי דנקט ריש עגלא דוקא ולא שאר שכר מועט, ומה שהתיר רב מותר שליש היינו ביש לו בהמות אחרות ואז שרי וכעין ריש עגלא.

ולפי הלישנא בתרא נחלקו רב ושמואל ביש לו בהמות אחרות, דגם שמואל מודה שמספיק שכר מועט אלא שלדעתו צריך שיהיה ודאי, ולכן קוצץ לו דינר. ולרב אפילו מותר שליש שהוא ספק מותר ונחשב כדבר מועט וריש עגלא מותר אף באין לו בהמות אחרות כיון שהריש עגלא גופיה נעשה כבהמה אחרת שלו ושייך בה סברת 'גביל לתורא גביל לתורי'.

ובזה מבוארים דברי הרי"ף שהביא ראיה מסוגיא דידן שאם יש לו עסק אחר אין צריך שכר מרובה והוכיח כן ממותר שליש וקציצת דינר שמותרים ביש לו בהמות אחרות ואין כאן כל קושיא ממה שהתיר רב ריש עגלא אף באין לו בהמות אחרות כי ריש עגלא שהוא חלק קבוע בגוף הבהמה נעשה כבהמה אחרת

הרב יוחנן ב"ר שלום קונלמן

פסולי קורבה לעדות

מקור הפסול

פסולים להעיד על אחרים משום שהם גורמין מיתה לאחיהם מדין אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו שניהם, עדיפא מיניה היה לו לומר, דעד א' אינו עדות שחייבין עליו הזמה, וכשמעיד אתו אחיו נעשה עדות שנים, ונמצא דעדות אחיו גורם לו מיתה. ותיפרך הא דאחיו משוי דין עדות שניים לא איכפת לן בזה, דהא אדם קרוב אצל עצמו, ואפ"ה אמרה תורה דנענש אע"ג דגורם לעצמו עונש ע"י עדותו, ש"מ דכל מה שנכלל בהחטא נענש עליו אפילו אם גרמה לו קרובו, א"כ ה"ה מה שנעשה אחיו עד שני לא איכפת לן במה שהוא גורם לו עונש, שהרי עדות אחיו הוא חלק מחטאו, דאילו העיד כעד א' לא היה מחייב מיתה להנידון, ועכשיו ע"י עדות אחיו מחייבין מיתה להנידון, משא"כ בהזמתם שאין שינוי בחטאו אי הוזה אחיו ואפ"ה אמרה תורה דכדי לענשו בעינן הזמת שניהם, בזה אפשר לומר דהזמת הא' גורם מיתה לאחיו.

אבל התורה"ר תי' דאיה"נ היה יכול לתרץ כן, אלא לאלומי פירכיה מייתי לה, ואפשר דכונתו הוא דעתה בין לעדות בעיא שיעיד אתו אחיו ובין להזמה בעי שיזים אחיו אתו, ובתרתיה בעי לעדות אחיו כדי שיענש. מוכח מזה דס"ל דלא יכול קרובו לגרום לו עונש אפילו אם עי"ז נתגדל חטאו, ומה שענשו התורה על עדותו אע"ג דאדם קרוב אצל עצמו, צ"ל דגזיה"כ הוא דאדם לעצמו שאני.

ג. הקשה הר"ן למה לי קרא דאחין פסולין אהדדי לזכות, ק"ו הוא אם לחובה אין נאמנים כ"ש לזכות שיש בו חשש משקר. ותי' דבעינן קרא לומר דהאחין פסולין להעיד על אחרים לזכות. עוד תי' דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. ועי' בכ"מ בהל' עדות פ"ג ה"א דלהרמב"ם פסלינן עדות אחיו לזכות מק"ו, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

א. תנן (בסנהדרין כז:): ואלו הן הקרובין אחיו ואחי אביו ואחי אמו ובעל אחותו ובעל אחות אביו ובעל אחות אמו ובעל אמו וחמיו וגיסו הן ובניהן וחתניהן וחורגו לבדו א"ר יוסי זו משנת רבי עקיבא אבל משנה ראשונה דודו ובן דודו וכל הראוי ליורשו וכל הקרוב לו באותה שעה היה קרוב ונתרחק ה"ז כשר כו'.

ובגמ' הובא המקור: מנהני מילי דת"ר לא יומתו אבות על בנים מה ת"ל כו' אלא לא יומתו אבות על בנים בעדות בנים ובנים לא יומתו על אבות בעדות אבות כו' אשכחן אבות לבנים ובנים לאבות וכ"ש אבות להדדי בנים לבנים מנלן א"כ ליכתוב קרא לא יומתו אבות על בן מאי בנים דאפילו בנים להדדי אשכחן בנים להדדי בנים לעלמא מנלן אמר רמי בר חמא סברא הוא כדתניא אין העדים נעשין זוממין עד שיזומו שניהן ואי ס"ד בנים לעלמא כשרין נמצא עד זומם נהרג בעדות אחיו אמר ליה רבא וליטעמין הא דתנן שלשה אחין וא' מצטרף עמהן הרי אלו ג' עדיות והן עדות אחת להזמה נמצא עד זומם משלם ממון בעדות אחיו אלא הזמה מעלמא קאתי ה"נ הזמה מעלמא קאתי אלא א"כ ליכתוב קרא ובן על אבות אי נמי הם על אבות מאי ובנים אפילו בנים לעלמא אשכחן קרובי האב קרובי האם מנלן אמר קרא אבות אבות תרי זימני אם אינו ענין לקרובי האב תניהו ענין לקרובי האם אשכחן לחובה לזכות מנא לן אמר קרא יומתו יומתו תרי זימני אם אינו ענין לחובה תנהו ענין לזכות אשכחן בדיני נפשות בדיני ממונות מנלן אמר קרא משפט אחד יהיה לכם משפט השוה לכם.

ב. האור שמח בפ"ג מהל' עדות ה"ז מקשה למה ליה לרב"ח ליתן טעם דאחים

אחי האם מנחילין ולא נוחלין אבל הוא פסול לאחי אמו שהרי מעיד זה ראוי ליורשו וגיסו נמי כשר להעיד לו שאינו ראוי ליורשו. תמה עליו הר"ן א"כ נמצא דטעמו של רש"י הוא משום שהוא נוגע לדבר לירש אותו, א"כ לענין חובה יהיה נאמן, ואנן תנן דהוא פסול, משמע דלכל מילי פסול.

הבעל המאור מפרש דלכל מי שאני ראוי ליורשו ואפילו ע"י אשתי, שנינו פסולין אהדדי. ולא נתן טעם לזה, ואפ"ל דמאחר שיש להם קשר של ירושה, איקרבי להם דעתם ויש להם דין קרובה. וכע"ז כתב הראב"ד ליישב שיטת הר"ף דאחי אח אינו קרוב משא"כ בן גיסו מאשה אחרת הוי קרוב, משום דאחי האחין שונאין זה לזה ולא איקרבי להו דעתא, משא"כ בבן גיסו מאשה אחרת דאיקרבי להו דעתא טפי. חזינן מהכא דקרובה תלוי בדעתם.

הרמב"ן מפרש דלא נחשב קרוב א"כ הוא יורשו בלי אמצעות אשתו, כגון אחי אבא דאיה"נ שייך שאירשנו לדודי ע"י אבי, מ"מ אם מת אבי לפני אחיו, אני יירשנו לדודי בלי אמצאות אבי, נמצא דאני יורשו, והיינו דקאמר מתני' וכל הראוי ליורשו, לאפוקי הנך דבאין ע"י אישות, שאינו ראוי ליורשו כ"א ע"י אשתו. וכתב דודו ובן דודו דמשמע משפחת אביו ולא ע"י אישות, [נ"ל] דהיינו כמש"כ האו"ש שם דודו לא מצינו בקרא אלא באחי אביו], וגם שמעינן מינה דדוקא ראשון בשני ושני בשני הוא דפסולים לעדות כשהוא ראוי ליורשם, ולא יותר משני בשני.

אלא שיש ב' מהלכים בהבנת הרמב"ן, דהנימוקי יוסף מפרש דודו ובן דודו דקאמר ר' יוסי משמע דוקא אחי אביו, וכל הראוי ליורשו מרבה אחי אמו, וגם ממעט קרובים שע"י אישות. והר"ן הבין דא"צ ריבוי למשפחת אמו דשוה הוא למשפחת אביו, ומה שכתב וכל הראוי ליורשו אינו ריבוי, כ"א מיעוט על קרובי אישות שאינו ראוי ליורשם. ובמה שכתב הר"ן דבן אחי אמו אינו פסול דאינו ראוי

ד. והר"ף (ח: מדפי הר"ף) הביא מהירושלמי מקור לפסולי קרובה קצת שונה מהבבלי: לא יומתו אבות על בנים כו' שלא יהו העדים קרובים לבעלי דינין, ומנין אף הדיינין [כלומר שלא יהו קרובים לבעלי הדין. לשון הר"ן (כתובות יב: מדפי הר"ף)], שנא' ובנים לא יומתו על אבות, ומניין שלא יהו העדים קרובים לדיינים הגע עצמך שאם הוזמו לא מפיהם הם נהרגין, ומנין שלא יהו העדים קרובים, זה לזה הגע עצמך שאם הוזם אחד מהם כלום נהרג עד שיוזם חבירו אם אתה אומר כן לא נמצא נהרג על פיו, ומנין שלא יהו הדיינין קרובים זה לזה, אמרה תורה הרוג על פי דיינין הרוג על פי שני עדים מה העדים אין קרובין זה לזה אף הדיינין אין קרובים זה לזה.

ותמה הר"ן (שם) למה הביא הר"ף טעם הירושלמי דקרובו נהרג על פיו, דהא היינו טעמיה דרמי בר חמא וכבר חלק עליו רבא ופסקינן כרבא, ותי' דהביאו לומר דדיינים קרובים לעדים פסולים שהן גורמין שימותו, ואע"פ דכלפי אחין שמעדין זה עם זה לא אמרינן דחשיבי גורמין מיתה אלא הזמה מעלמא קאתי, מ"מ בדיינים חשבינן לה שהן גורמים מיתה להעדים, שבעדים אין צריכין שא' ידע מעדות חבירו דקיי"ל שומעין עדותו של זה היום ולמחר שמעין עדותו של זה, אבל הדיינים אי לאו שיודעין ומקבלין העדות לא יתקבלו עדותן, ונמצא ידיעת הדיין גורם מיתה לעדים ולכן לא נחשב דהזמה מעלמא אתי, ופסולין לקרוביהן. אבל דחה סברא זו דאינו בנוי אלא ע"פ הירושלמי דס"ל כרב"ח, ומיישב דהר"ף לא כתבו אלא לדינא היוצא מירושלמי דאין העד מעיד לפני דיין קרובו, אבל אין הטעם כירושלמי.

שיטת ר' יוסי דמתני'

ה. נחלקו הראשונים בשיטת ר' יוסי דמתני', רש"י כתב בד"ה וכל הראוי ליורשו. דהיינו קרובי האב אבל קרובי האם כגון אחי אמו כשר לו שהרי אינו ראוי ליורשו דתנן

כשיטתו דדרשת חכמים קרי לה דברי סופרים אע"ג דהוי דאורייתא, ומש"כ מדבריהם הרי הוא כאילו כתב מדברי סופרים, ומסוף דבריו משמע דמכח הכרח נראה לו דהוא מדרבנן. ונראה דאינו בא אלא לומר דאינו מפורש בקרא ליאמר עליו מן התורה, משא"כ להעיד לזכות ולמנוגת משמע יותר שהוא פסולין ונאמר עליו דפסולין מה"ת.

אבל מצינו מח' בזה בין הסמ"ע להש"ך בחו"מ סי' ל"ג, דהנה הרמ"א הביא דעת י"א דהוא הרמב"ם דס"ל דקרובי אישות פסולין מדרבנן, ואם קבלה קידושין בפניהם כיון דמה"ת כשרין צריכה גט. וביאר הסמ"ע בסק"ז דס"ל להרמב"ם דהא דפוסל קרובי האם מהא דכתיב אבות אבות תרי זימני, אינו אלא אסמכתא, דמשמעות הפסוק משמע דוקא קרובי אבות ובנים. אבל הש"ך בסק"א חלק עליו ועל הרמ"א וס"ל דהרמב"ם פוסל מה"ת, וכדרכו דקרי ליה לדרשה מדברי סופרים וכמש"כ הכ"מ.

ויש לתמוה להרמ"א והסמ"ע דס"ל דהרמב"ם פוסל קורבי אמו ואישות רק מדרבנן, מנא ליה לרמב"ם לחדש דקרא אסמכתא ולומר דמשמעות הכתובים אינו אלא לפסול קרובי האב, הפך סתמא דגמ'. תי' התומים בסק"ד דהוקשה לו דאם דרשת הגמ' לר' עקיבא הוא דרשא גמורה, היה לו להקשות ואידך מאי עביד ליה, וכאן לא הקשה, אלא ש"מ דאינו דרשא גמורה ואסמכתא היא. והא דידע הגמ' דר' עקיבא אינו פוסל קרובי האם אלא מדרבנן, הוא משום שיש להבין מהו מחלוקת ר' יוסי ור"ע, דוכי יחלוק ר' עקיבא על משנה הראשונה שכך קיבלו ממש רבינו, ואם היה לו קבלה אחרת, לא היה לו למשנה לסתום שר' יוסי הוא כמשנה ראשונה, דר"ע היה לו להשיב דאינו כן. אלא ש"מ דר"ע מודה לר' יוסי בדין תורה, אלא שגזר לפסול קורבי האם, ור' יוסי לא קיבל הך גזירה. ותמה על הש"ך שמיקל דאשה שקיבלה קידושין

ליורשו, קשה דכמו שאחי אמו ראוי ליורשו ע"י משמוש, כמו"כ יירש בנו, וא"כ למה לא יפסל ככל שני בשני, וצ"ע.

ומאחר דס"ל לרמב"ן בדעת ר' יוסי דקרובי אישות לא הוי קרובין, נדחק בהא דתנן וכל הקרוב לו באותה שעה היה קרוב ונתרחק ה"ז כשר, דהיינו קורבה ע"י אשות וש"מ דפסולים, ותי' דקאי על אשתו שהוא יורשה בלי אמצאות, א"נ דהוא דברי ר' עקיבא. גם מרש"י ד"ה היה קרוב. כגון חתנו שראוי ליורשו. מוכח דס"ל דהוא דברי ר' עקיבא, דהא ר' יוסי אינו פוסל חתנו לעדות, ואע"ג דנישנית אחר דברי ר' יוסי, י"ל דס"ל לרש"י דליכא מאן דפליג, דר' עקיבא אמרו ומסכים עמו ר' יוסי, אבל רבינו יונה מסיק דדברי ר' יוסי הוא, ואיה"נ לר' עקיבא קרוב ונתרחק פסול.

שיטת הרמב"ם

במחלוקת ר' עקיבא ור' יוסי

ו. כתב הרמב"ם בפ"ג מהל' עדות ה"א: הקרובים פסולים לעדות מן התורה שנא' לא יומתו אבות על בנים מפי השמועה למדו שבכלל לאו זה שלא יומתו אבות על פי בנים ולא בנים על פי אבות והוא הדין לשאר קרובים. אין פסולין מדין תורה אלא קרובים ממשפחת אב בלבד והם האב עם הבן ועם בן הבן והאחין מן האב זה עם זה ובניהן זה עם זה ואין צריך לומר הדודים עם בן אחיו. אבל שאר הקרובים מן האם או מדרך אישות כלן פסולין מדבריהם.

הנה ממה שפסל שאר הקרובים ש"מ פסק כר' עקיבא ומ"מ כתב שפסולין מדבריהם, וצ"ב בזה. כתב הכ"מ בא"ד: וסובר רבינו שכל מה שאנו דורשים בפירוש הכתוב הוא מדאורייתא ומה שנדרש באם אינו ענין כיון שפשט הכתוב אינו מורה עליו מיקרי דברי סופרים כו' ובסוף דבריו כתב: אבל קרובי אם אדרבה פשטיה דקרא משמע אבות ולא אם ולהכי אמר דהוי מדבריהם, זה נראה לי להעמיד דברי רבינו. קצת נראה שנתן טעם אחרת, דמתחילה משמע דמתרץ דהרמב"ם

סבר ליה כוותיה בחדא ופליג עליה בחדא מאי טעמא דרב דאמר קרא לא יומתו אבות על בנים ובנים לרבות דור אחר ורבי אלעזר על בנים אמר רחמנא פסולי דאבות שדי אבנים.

ברש"י בד"ה תלתין ותרתין. ח' אבות וח' בנים וח' חתנים וח' בני בנים ואע"ג דאיכא תו ח' חתנים שם חתנות חד קרי ליה. הקשה הר"ן א"כ מה תי' הגמ' דחתנו ככן בנו, הא אכתי תלתין ותרתין הויין דח' אבות עם ח' בניהם וח' בני בניהם וח' חתניו שהן ככני בניו, הו"ל תלתין ותרתין.

לכן נראה לו כפירוש התוס': הא דלא קאמר ארבעים הוו הם ובניהם וחתניהם וחתן בניהם ובני בניהם משום דלא קתני להו בהדיא במתני'. ולפיכך כשתירץ הגמ' דחתניו כדור אחר דמי, לא חשבינן לבני בניו, שהרי לא תנא להו בהדיא. אלא דלתוס' לכאורה קשה דבמתני' לא קתני חתניו וחתני בניו א"כ איך קחשיב תלתין ותרתין עם חתניו וחתני בניו. תי' הר"ן ומהרש"א וכן ביאר הבעל המאור בסוף דבריו, דחתניו פירושו חתניו שלו ושל בניו ושניהם נכללין במשנה.

המהרש"א מיישב רש"י דמאחר דנכלל בכלל חתניו בני בניו, תו לא צריך למימני בני בניו, ונראה בביאור מחלוקת מהרש"א והר"ן, דהר"ן ס"ל דמקודם יש לחשב דורות, וא"כ חשבינן בני בנים ואח"כ בעינן לחשב חתנים, אבל המהרש"א ס"ל דקודם חשבינן דור ב' דהיינו בניו וחתניו ואח"כ חשבינן דור ג', ומאחר שכבר נכלל בני בניו בכלל חתניו, תו לא חשבינן להו.

ט. כתב רש"י בד"ה אי הכי. דחתן נמי כדור אחר דמי וקתני מתני' חתן אחי אבא פסול לי הוה ליה שלישי פסול להעיד בשני ורב אכשר שלישי בשני דקאמר אף אני לא אעיד לו אני ובני אבל בני לבנו יעיד. הק' תוס' בד"ה כיון כו' והקשה הר"ר יוסף אחי הר"ף להר"ף דאמאי לא מקשי לרב דאכשר ג' בשני דקאמר אחי אבא לא יעיד לי הוה

לפניהם לא תצטרך גט, שהרי הביא הב"י מח' בביאור הרמב"ם.

ז. כתב פיה"מ לרמב"ם: ואמרו וכל הראוי לו ליורשו אינו מדברי משנה ראשונה אבל הוא תשלום משנת ר"ע. והיינו כשיטתו, דבכלל ראוי ליורשו הוא קרובי האם, ולהרמב"ם דס"ל דקרא לא מרבה קרובי האם א"א לו לפרש וכל הראוי לו ליורשו מדברי משנה ראשונה, דמשנה ראשונה הוא כדיני התורה, משא"כ לרש"י ובעה"מ ורמב"ן דמה"ת פסולין קרובי האם ומי שראוי ליורשו, שפיר נכלל קרובי האם בכלל משנה ראשונה.

ויש לעיין מה דעת הרמב"ם בעדות על אחותו ואמו האם פסול מה"ת, דמצד א' אינו מפורש בקרא דאבות ובנים וא"כ לא יפסל, ומצד שני קורבת אחותו מאביו דומה לאחיו ופסול, וכן אמו דומה לאביו שבשניהם בנם מעידין עליהם. ונראה לכאורה דמה"ת כשרים הן, שהרי אם נאמר דלאמו ולאחותו פסול מה"ת, נמצא דיפסל לבן אחותו כבן אחיו, ובן אחותו דהיינו קורבת אחי אמו ודאי כשר מה"ת להרמב"ם, שהרי הוא משפחת האם.

שיטת ר' אלעזר ורב

ח. בגמ' (כח). אמר רב אחי אבא לא יעיד לי הוא ובנו וחתנו אף אני לא אעיד לו אני ובני וחתני ואמאי הו"ל שלישי בראשון ואנן שני בשני תנן שני בראשון תנן שלישי בראשון לא תנן מאי חתנו דקתני במתניתין חתן בנו וליתני בן בנו מילתא אגב אורחיה קמ"ל דבעל כאשתו ואלא הא דתני רבי חייא שמונה אבות שהן עשרים וארבעה הני תלתין ותרתין הוי אלא לעולם חתנו ממש ואמאי קרי ליה חתן בנו כיון דמעלמא קאתי כדור אחר דמי אי הכי הוה ליה שלישי בשני ורב אכשר שלישי בשני אלא רב דאמר כרבי אלעזר דתניא רבי אלעזר אומר כשם שאחי אבא לא יעיד לי הוא ובנו וחתנו כך בן אחי אבא לא יעיד לי הוא ובנו וחתנו ואכתי הוה ליה שלישי בשני ורב אכשר שלישי בשני רב

לא קיי"ל כותיה, דא"כ היה לו לפרש דמבר"א ס"ל הכי, ומדסתם ש"מ דהכי נקט הרי"ף.

ויש לעיין אי האי סברא דהאב והבן נחשבין ראשון בראשון, אי אומרין כן רק מכח הכרח או מסברא. ומקודם נביא ההלכה בענין ראשון בשלישי.

יא. שם בב"ב בסוף הסוגיא (סוף קכח): דרש מר זוטרא משמיה דרב שימי בר אשי הלכתא בכל הני שמעתתא כדשלח ליה רבי אבא לרב יוסף בר חמא אמר ליה רבינא לרב אשי כו' ואלא הלכתא לאפוקי מאי אי לאפוקי מדרבא מוסיף הוא אי דמר בר רב אשי לית הלכתא כמר בר רב אשי.

נחלקו הרשב"ם ר"ת בספר הישר הובא בתוס' (ריש קכט.) בביאור הסוגיא, הרשב"ם פירש בד"ה אי לאפוקי מדרבא. דאמר אף בראשון והלא מוסיף הוא על דברי ר' אבא דאמר שלישי בשני כשר ואתא איהו למימר דאף בראשון ואיכא למימר דאפי' ר' אבא מודה והיא גופה אצטריך לר' אבא לאשמועי' דשלישי בשני כשר דאיכא למ"ד בסנהדרין פסול בפרק זה בורר ולאוי למידק מינה הא שלישי בראשון פסול דדלמא עובדא הוה בשלישי בשני ושלח ליה דכשר. א"כ נמצא דהרשב"ם פסק דראשון בשלישי כשר.

אבל ר"ת: מפרש הכי לאפוקי מאי אי לאפוקי מדרבא מוסיף הוא על דברי רבי אבא ואי אתא למפסק דדוקא שלישי בשני כשר ולא שלישי בראשון א"כ הוה ליה למימר אין הלכה כרבא ואי לאפוקי ממר בר רב אשי כלומר הא דלא קאמר אין הלכה כרבא כו'. ואסקינן דלשום צורך אחר אמר זה הלשון, ונכלל בו דלית הלכתא כרבא, וראשון בשלישי פסול לעדות. עוד הביא ראיה מירושלמי דמשה לפנחם שהוא ראשון בשלישי פסול להעיד לו ולאשתו כשר.

ושם בתוס' הביאו דבה"ג פסל ראשון בשלישי מדרבנן וכ"כ הרא"ש כאן בס"י י"ט, ומסיק דלרבינו האי אם קבלה קדושין

ובנו וחתנו וחתנו כדור אחר דמי א"כ פסול שלישי בשני ותירץ הר"ף אה"נ דהוה מצי לאקשווי הכי אלא משום דאקשי ליה מילתא אחריתי לא אסיק אדעתיה דהכי נמי תירץ בשיטת הקונטרס. תמה המהרש"א עליהם מי נימא דקושית הגמ' הוא כרש"י, אימא איה"נ קושית הגמ' היה כקו' התוס', והניח ביש ליישב. אבל הבעל המאור פירש כן קושית הגמ'.

עוד יש לתמוה מנא לן דאכשיר רב שלישי בשני, ואע"ג דכתב רש"י ד"ה אי הכי כו' ורב אכשר שלישי בשני דקאמר אף אני לא אעיד לו אני ובני אבל בני לבנו יעיד. לכאורה הכונה הוא דלא מצינו בדברי רב שיפסול שני בשלישי, וקשה דג' בשני באמת נכלל בדברי רב כמש"כ תוס'. ונראה דמטעם זה כתב בעה"מ דהא דידיעין דהכשיר רב שני בשלישי הוא ממעשה שהיה שהכשיר רב. אבל רש"י כאן והראב"ד חולקין עליו. וצ"ל דס"ל לרש"י וראב"ד דהיה לו לרב לפרש להדיא דאני ובני פסולין לבנו של אחי אבא.

נדר קורבת אבא דאבא -

מהו הדין ראשון בשלישי

י. במס' ב"ב (קכח.) שלח ליה ר' אבא לרב יוסף בר חמא הלכה שלישי בשני כשר רבא אמר אף בראשון מר בר רב אשי אכשר באבא דאבא ולית הלכתא כמר בר רב אשי. פירש רשב"ם בד"ה ולית הלכתא כמר בר רב אשי. דבני בנים ובני בני בנים עד אלף דורות לא יעידו לאבותיהם דבן ירך אביו הוא. אבל הרי"ף כתב שם וכאן דמר בר רב אשי היה סובר דקורבת אבא דאבא הוא קורבת ראשון בשלישי, ולית הלכתא כותיה דאב עם בנו נחשב ראשון בראשון ועם בן בנו ראשון בשני. דייק הרא"ש כאן דהרי"ף מכשיר ראשון בשלישי, מדס"ל דטעם דהכשיר מר בר רב אשי הוא משום דהוא ראשון בשלישי, ש"מ שאילו היה באמת ראשון בשלישי כשר, ואין לומר דהוא מסברת מר בר רב אשי דראשון בשלישי הוא כשר ואנן

כשר, ואפ"ה אבי אבא פסול, ע"כ צ"ל דאב
עם בנו נחשבין ראשון בראשון ולכן בנו
ראשון בשני, אבל ר"ת דס"ל דראשון
ושלישי פסולין, י"ל דהא דלא קיי"ל כמר
בר רב אשי הוא משום דאבי אבא הוא
ראשון בשלישי ופסולין הם. והא דהכשיר
מר בר רב אשי י"ל דהוא היה מכשיר ראשון
בשלישי.

הנה כתב הטור (סעיף ו'), דאבי אבא
דאבא להרי"ף כשר להעיד שהרי הכשיר
ראשון בשלישי, ולר"ת פסול להעיד דפסול
ראשון בשלישי. אבל הסמ"ג (שם) ס"ל
דאפילו לר"ת כשרין, וכן כתב תשובת
המהרש"ל (תשובה פ') בפשיטות נגד דברי
הטור. ונתן המהרש"ל טעם לדבריו דלא
מצינו שיפסל בדאיתפלג דרא כל כך, דאם
יש מחלוקת באבא דאבא, ודאי באבי אבא
דאבא לכו"ע יהיו כשרין.

הט"ז מיישב דמכין דחזינן דהרי"ף נתן
טעם למר בר רב אשי דאבא דאבא נחשב
ראשון בשלישי, והשווה כטועה בדבר, והיה
עדיף לו לומר דאיתפלג דרא, ש"מ דלית ליה
אפילו צד לומר דמכח איתפלג דרא יתכשר
בקרוכי עצמו, וא"כ ה"ה באבי אבא דאבא
ליכא סברא דאיתפלג דרא, ומאחר דס"ל
להרא"ש דראשון בשלישי פסולין, ה"ה
באבי אבא דאבא פסולין.

ומהכא מוכח דהטור והט"ז ולכאורה גם
המהרש"ל נקטו דבפשיטות אמרין דאב
ובנו נחשבין ראשון בראשון, דאי לאו הכי
יתכשר לר"ת מטעם שהוא ראשון ורביעי.
אבל י"ל דהסמ"ג נקט דאב ובנו הוא ראשון
בשני, ולכן הכשיר אפילו לדעת ר"ת.

גיטו בניהן וחתניהן;

מח' מתני' ור' יוסי דברייתא

יד. בגמ' (כח:) ת"ר חורגו לבדו רבי יוסי
אומר גיסו ותניא אידך גיסו לבדו ר' יהודה
אומר חורגו מאי קאמר כו' אלא הכי קאמר
חורגו לבדו אבל גיסו הוא ובנו וחתנו ואתא

בפניהם צריכה גט דמה"ת כשרים הם. מיהו
הטור הביא מהעיתור דס"ל דכיון דרבנן
פסלו ראשון בשלישי, אפקינהו רבנן
לקידושין של עדותם. אבל דעת הסמ"ג
(לאוין רט"ו) הביאו הנימוקי יוסף דבה"ג
פסל ג' בראשון מה"ת, והגירסא נשתבשה
בבה"ג, ובמקום פסול מדרבנן צ"ל פסול
מדבר דהוא פסל מדרשא דוא"ו לרבות
שלישי בראשון.

הבי' פסק כהרי"ף והרמב"ם דראשון
בשלישי כשרין, והדרכי משה כתב דמאחר
שהרא"ש הביא דעת ר"ת ובה"ג ולא הכריע,
ש"מ דמחמיר, ולכן יש להחמיר דפסולים
הם, אלא שאם קבלה קדושין בפניהם צריכה
גט דשמא כשרים הם כהרי"ף והרמב"ם.

יב. רש"י כתב בד"ה ה"ג אלא רב דאמר
כר"א כו' ורב דפסיל שלישי בראשון כו'
אלעזר דאמר שלישי בשני פסול וכ"ש
שלישי בראשון ומיהו לית הלכתא כוותיה
דאמרינן ביש נוחלין דשלישי (בראשון) כשר
והלכתא כוותיה דרב מדבתראי הוה. מסוף
דבריו משמע דקאמר לית הלכתא כותיה דר'
אלעזר, אבל קשה דשם בתראי לא נאמר
אלא מימי רבא ואילך. ולכן כתבו כמה
אחרונים דבמקום דרב יש לגרוס דרבא,
וכונת רש"י הוא דלית הלכתא כותיה דרב.
וכפסק הרי"ף ורשב"ם.

אלא שיש לתמוה איך פסק כרבא מכח
שהוא בתראה, הא איכא פסק בגמ'. בהג'
דרישה ופרישה מפרש דהיה לו לרש"י ב'
דרכים בסוגיא כהרשב"ם וכר"ת, והכריח
רש"י דהנכון הוא כרשב"ם, דכן הוא הדין
לפסוק כבתראה. אלא שתמה איך סתם רש"י
דהלכה כרבא ולא פירש דרבא מכשיר
ראשון בשלישי, שהרי אין לדרכו של רש"י
לסמוך על מש"כ במקום אחר.

יג. נחזור לענין אבא דאבא. דחקרנו אי
האי סברא דהאב והבן נחשבין ראשון
בראשון, אי אומרינן כן רק מכח הכרח או
מסברא, דע"כ לא שמענו דהו"ל ראשון
בראשון אלא להרי"ף דס"ל דראשון בשלישי

ר' יוסי למימר גיסו לבדו וכ"ש חורגו ומתני' ר' יהודה ברייתא ר' יוסי.

כתב הרי"ף (ו: מדפי הרי"ף): פירושא דגאון ר' יוסי דסבר גיסו לבדו אבל בנו וחתנו לא מכשר בבעל בת אחות אשתו ולא תסתבר לך דבבנו וחתנו דגיסו דלאו מן אחות אשתו פליגי דאילו בן גיסו שאינו בן אחות אשתו לא צריכה למימר דהא בעל אמו ובעל אחותו דבניהן פסולין הני מילי דאיתניון בן אמו או בן אחותו אבל אי איתניון מן אשה אחרת כשרים דמקשינן בעל אמו הוא ובנו היינו אחיו ואתא רבי ירמיה למימר בנו מאשה אחרת וקאמר לא נצרכה אלא לאחי האח ולא קם מימריה דאמרינן רב חסדא אכשר באחי האח אמרו ליה והאמר רב ירמיה לא נצרכה אלא לאחי האח אמר להו לא סבירא לי אם כן היינו אחיו תנא אחים מן האב וקתני אחים מן האם וכיון דבני בעל אמו ובעל אחותו ובעל אחות אביו ובעל אחות אמו שפסולין בזמן שהן באים מאמו או מאחותו או מאחות אביו או מאחות אמו אבל בניהן מאשה אחרת כשרין אף כמו (הן) [כן] אלו נאמר בגיסו הוא ובנו וחתנו אף בנו מאשה אחרת כשר ועכשיו שהוא לבדו למדנו שבנו מאחות אשתו של זה כשר הוא לו וכן בנו וכן חתנו אלו דברי גאון.

ואנן קשיא לן האי מימרא דאם כן הא דתנן ובעל אחות אמו הן ובניהן היכי משכחת לה בעל אחות אמו לאו היינו גיסו ובנו אלא ש"מ האי דאמרינן וגיסו לבדו לאפוקי בן גיסו מאשה אחרת הוא אבל בן גיסו מאחות אשתו פסול והכי מפורש בירושלמי כו' ועוד האי דדייק ואמר אף כמו הן אילו נאמר בגיסו הוא ובנו וחתנו אף בנו מאשה אחרת כשר והא מתניתין דתנן ובעל אחות אמו דהוא בנו מאחות אשתו וקתני סיפא וגיסו הוא ובנו וחתנו ולא קא מכשר בנו בין מאחות אשתו בין מאשה אחרת ומהיכא נפקא ליה האי דיוקא אלא ודאי דברי שגגה הן ואין לסמוך עליהן ומתניתין דפסול בתרוייהו אוקימנא כרבי יהודה ורבי יוסי דפליג עליה בברייתא ואמר

גיסו לבדו לאפוקי בנו מאשה אחרת הוא שיהיה כשר אבל בנו מאחות אשתו דברי הכל פסול ואיפסיקא הלכתא כרבי יוסי, עכ"ל הרי"ף.

ויש לעיין לשיטת הרי"ף לתנא דמתני' מה יהיה הדין בבני בעל אחותו מאשה אחרת, דאם נאמר דיהיו כשרין קשה וכי גריעי מבני גיסו מאשה אחרת, אלא ודאי פסולין הן, וא"כ קשה דר' יוסי בברייתא חולק רק בגיסו, א"כ נמצא לכאורה דמודה ר' יוסי בברייתא דבני בעל אחותו מאשה אחרת פסולין הן, וקשה א' מסברא מאי שנא [ואם משום דבן גיסו יש לו ב' קורבות שע"י אישות, א"כ צ"ל דר' יוסי מכשיר בחתני בעל אחותו שיש בו ב' קורבות שע"י אישות, וא"א למימר הכי דהא לא חלק ר' יוסי אלא בגיסו], ועוד דבש"ע כשהביא דעת הרי"ף לא החמיר בבני בעל אחותו מאשה אחרת יותר מבני גיסו מאשה אחרת.

וי"ל דאע"ג דמתני' ס"ל דבבני בעל אחותו מאשה אחרת פסולין הן כמו בבני גיסו, מ"מ אינו נכלל בלשון המשנה, דבבעל אחותו אפשר לומר דבניהם וחתניהן קאי על אחותו שהוזכר במשנה, אבל בגיסו שלא הזכיר אחות אשתו, ע"כ משמע דבניהן וחתניהן קאי אגיסו, וא"כ משמע דשוין הן בניו מאחות אשתו ומאשה אחרת. ולכן כשחולק ר' יוסי דברייתא לא חלק אלא על גיסו שבזה נכלל בניו מאשה אחרת, אבל איה"נ חולק ר' יוסי על כל בני בעל אחיות מאשה אחרת דכשרין.

ויש לעיין לפי הרי"ף האיך יתכן דאחי האח דהיינו בן בעל אמו מאשה אחרת יכשר, ובני גיסו מאשה אחרת דהיינו בן בעל אחות אשתו מאשה אחרת יפסל. תי' הראב"ד דבאחין מאם אחרת הגרים ביחד יש להן איבה ולא מיקרבי דעתא אהדדי משא"כ לבני גיסו מאשה אחרת דליכא איבה מיקרבי דעתא.

טו. רש"י ג"כ הביא דעת הרי"ף והכריע כהגאון וז"ל בד"ה ברייתא ר' יוסי כו'. ואית

להם בנים וחתנים אפילו מנשים אחרים. והטעם שלא אמר הבעה"מ והרא"ש כהמלחמות, נראה לומר שהוא כמש"כ הרא"ש דהא דפסיל רבי ירמיה אחי האח, היינו כשיש להאם בן מבעל השני והוא מאחד שני האחים של שני הבעלים, וכך הוא המשמעות אחי האח, א"כ מוכח דאפילו רבי ירמיה לית ליה מהירושלמי דפוסל בני הבעל אפילו אם אינו אחי האח.

ומעתה צריכין לפרש מה הטעם דחולק ר' יוסי דבריייתא על תנא דמתני', בשלמא להרי"ף שפיר ס"ל לר' יוסי דקרובים מאשה אחרת לא מיקרו קרובים, אלא לרש"י וסיעתו דאפילו חתני אחות אשתו פסולין לר' יוסי, קשה מאי גריעותיה משאר קרובים.

תירץ הבעה"מ דהא דדרשינן בגמ' דאשה הרי הוא כבעלה מדקרי לה לאשת אחי אביו דודתו, אין ללמוד ממנו דאשה הרי הוא כבעלה ממש, דרק פעם אחד אמרינן כבעלה ולא למי שהוא קרוב ע"י תרי קרובי אישות, ולכן בן גיסו שהוא בן אחות אשתו שאין בו אלא קורבה א' של אישות, אמרינן בו בעל כאשתו ופסולין לעדות, אבל חתן גיסו שהוא תרי אשה כבעלה כשר. והא דמודה ר' יוסי דפסול לגיסו אע"ג דהוא קרובו ע"י תרי אשה כבעלה, היינו משום דכיון דדווקא כתיב גבי עריות, ילפינן מיניה דכל מי שיש להם איסור ערוה אהדדי יש לו תרי בעל כאשתו.

טז. הקשה הרמב"ן א"כ בן ובת חורגו או חורגתו דהיינו בת בת אשתו, דהוי איסור ערוה, יפסל להם מכח חד בעל כאשתו, דבכל מקום שהן ערוה עליו אמרינן בעל כאשתו, וכאילו הם נכדו דקיי"ל דפסול לבן בנו, ואילו במתני' תנן חורגו לבדו דכשר.

ושמעתי לתרץ מראה"כ הרה"ג זלמן דישון שליט"א [ושוב מצא שכ"כ בשו"ת נחלת דוד (ת' כ"ג)], דהבעה"מ לא אמר דכל עריות הן קרובים, אלא דאם יש בזה המצב דין קורבה אזי כשיש בו דין ערוה אמרינן תרי בעל כאשתו, דבשלמא בגיסו דכלפי קורבה הויין כאחים, דהא בבעל אחותו יש

דמוקמי להאי בן גיסו דקא מכשר ר' יוסי בבן שיש לו לגיסו מאשה אחרת כי היכי דלא לפלוג ר' יוסי אבעל אחות אמו ולא מיתוקמא שפיר דכל בניהם דמתני' מאותה אשה קאמר ועוד אי מאשה אחרת מכשיר ר' יוסי מכלל דתנא דידן מאשה אחרת נמי פסול משום קרוב מחמת קרוב תיקשי לרב חסדא דאכשר באחי האח דהשתא בן גיסו פסול משום אחי בן אחות אשתו אחי האח מיבעיא. וכן נקטו תוס' והבעל המאור והמלחמות והרא"ש והר"ן, אבל הרמב"ם והרמ"ה נקטו כדעת הרי"ף.

ומה שהקשה הרי"ף מבעל אחות אמו תי' רש"י וז"ל בד"ה גיסו כו' בן גיסו פסול הוא לו משום דאיהו לדידיה בעל אחות אמו אבל משום קורבה דבן גיסו לא מיפסיל ונפקא מינה דחתן גיסו כשר להעיד לו, וזה"ו נוס"ח אח"ר בפ' ונראה גיסו לבדו ורבי יוסי פליג אמתניתין בחדא דקתני מתני' גיסו ובנו וחתנו (כשרים לגיסו) דאבעל אחות אמו דקתני מתניתין דהוי קרוב וכן גם הוא קרוב לו דהוי ליה בן גיסו לא פליג רבי יוסי עלה ומודה הוא דבן גיסו פסול לו משום דאיהו לדידיה בעל אחות אמו אבל משום קורבה דבן גיסו לא מפסיל ונפקא מינה דחתן גיסו כשר וכו'.

וכן תי' הבעה"מ וכתב שכך הם דברי הגאון, שהרי כפי מה שהביאו הרי"ף: שבנו [של גיסו] מאחות אשתו של זה כשר הוא לו וכן בנו וכן חתנו. הרי שכפל בן גיסו, אלא ע"כ הגירסא הנכונה הוא שחתנו מאחות אשתו של זה כשר הוא לו וכן בנו כדין חתנו, כלומר שפסולו אינו מכח האמור גיסו, שהרי גיסו לבדו, אלא מכח בעל אחות אשתו, והסכים המלחמות לעיקר התי' כמש"כ רש"י, אבל לאו דוקא שכן כיון הגאון לתרץ.

ומה שהביא הרי"ף ראייה מהירושלמי כתב הבעה"מ והרא"ש שאין לסמוך אהירושלמי היכא שהוא סותר תלמוד ערוך שלנו, והמלחמות תי' דהירושלמי ס"ל כרבי ירמיה דמתני' דאכל השנויין במשנתיו יש

ואפ"ה כתב דהרי"ף פוסל שני בשני ע"י תרי בעל כאשתו, ותמה עליו הב"י מנין לו לפסול יותר ממה שכתב הרי"ף בפירוש, ועוד תמה עליו מתשובת הבעה"מ הנ"ל.

יז. המהרש"א כח: בתוד"ה גיסו לבדו כו' ומדמסקי' דהלכה כר' יוסי דגיסו לבדו למעוטי חתנו יש לדקדק כ"ש שנים הנשואים שתי בנות אחיות או בנות שני אחים דכשרים. דייק מהרש"א דאי לאו האי דקדוק היה נראה להם לומר דגם שני בשני פסולים ע"י תרי בעל כאשתו, וע"כ היינו טעמא משום דבסברא אין לחלק בין ראשון בשני לשני בשני כיון שזה פסול כזה, ומדסתם הרי"ף הבין הטור דס"ל דפסולין, ואין ללמוד מהרמב"ם שחילק והכשיר, שהרמב"ם הוא החידוש שחילק בין ראשון בשני לשני בשני.

אשת חורגו

יח. בגמ' (סוף כח.) רב איקלע למזבן גויילי בעו מיניה מהו שיעיד אדם באשת חורגו בסורא אמרי בעל כאשתו בפומבדיתא אמרי אשה כבעלה דאמר רב הונא אמר רב (נחמן) מניין שהאשה כבעלה דכתיב ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא והלא אשת דודו היא מכלל דאשה כבעלה.

רש"י בד"ה באשת חורגו. על נכסי מלוג שלה בהשפטה עם אדם מן השוק ובנשי שאר קרובים לא איבעי להו דכיון דבניהם פסולין לו והוא להם פסול אף לנשים לפי שהבנים ראויין לירש את אמן אבל חורגו דבנו כשר מיבעי' לן באשתו. כתב הנימוקי יוסף דלרש"י היה יכול ליבעי גם בנשי בניהן דקתני במתני' דאינו פסול לבניהם, אלא דרצה ליבעי בהאבות המוזכרין בהדיא במשנה.

ויש לתמוה למה אין מביאין ראייה מחתנים האמור במתני', דאע"ג דאין פסולין להעיד על בניהם אפ"ה פסולין להן, א"כ ה"ה לכלותיהן פסולין להעיד. ויש לומר דחתנים פשיטא ליה דפסולין דהא הם

לו דין כאחיו, א"כ ש"מ דקורבת אחין לא נפחת ע"י אישות וה"ה ב' בעל כאשתו אמרינן אי הויין קורבת ערוה, משא"כ בנכד אשתו, דלא מצינו קורבה זו ע"י אישות, אי אפשר לרבות הך קורבה ממה שיש להם דין ערוה.

אבל נראה דהרמב"ן סובר דלבעה"מ דיש פסוק דבעל כאשתו אפילו בב' קורבי אישות, לא היה לו להיות פחות מאשתו לגבי נכדה, וכיון דמצינו שיש לה פסול קורבה להך נכד, ה"ה שיהיה לו פסול להך בן חורגו.

אמנם דעת הרמב"ן הוא דב' קרובים שע"י אישות אינו נכלל בדרשת דודתו, וגיסו דפסול למדנו מדבריהם, ובר"ן מפורש דהיינו רק מדרבנן, ולא גזרו בקרובו שע"י ב' אישות אלא לראשון בראשון. וכתב האבנ"ז (אה"ע קידושין סי' ק"מ אות ה') דהרמב"ן יודה דלתנא דמתני' גיסו יפסל מה"ת, דס"ל דתרי בעל כאשתו ג"כ נכלל בדרשת דודתו, ודוקא ראשון בשני וכ"ש ראשון בראשון דקרא מיירי בראשון בשני, אבל שני בשני דלא מצינו בקרא שבעל כאשתו, לא אמרינן כי אם בחד בעל כאשתו.

נמצא דבין לבעה"מ ובין להרמב"ן לא אמרינן תרי בעל כאשתו לשני בשני אפילו לתנא דמתני', ולהכי לא הזכיר במתני' חתן אחי חמיו. וכתב הבעה"מ דכתוב בתשובת הרי"ף דשני בשני לא אמרינן בעל כאשתו, דאם איתא דפסולין הן היה מוזכר במתני'. הקשה הבעה"מ על הרי"ף דאם נימא דכל מה שלא הוזכר במתני' כשר, א"כ יתחלק בין חתן גיסו לחתן אחי אשתו אע"ג דשניהם ראשון בשני וע"י תרי בעל כאשתו, דחתן גיסו פסול וחתן אחי אשתו כשר, והלא אין חילוק ביניהם. ותירץ הבעה"מ ד"ל דס"ל להרי"ף דאחי אשתו נכלל בכלל גיסו, ואיה"נ חתן אחי אשתו יפסל לעדות.

גם הרמב"ם דפוסל ראשון בשני ע"י תרי בעל כאשתו, מ"מ בשני בשני ע"י תרי בעל כאשתו מכשיר. הטור (בסעיף ט"ו) הביאו

הוזכר במתני' [דהיינו ר' יוסי דברייטא, דאילו במתני' אפילו ראשון בשני ממש פסול, ו] לא מוסיפין מסברא כל עוד שיש לחלק, וכיון דאתפלג דרא י"ל דדין ראשון בשני יש לה לענין בעל כאשתו. וממילא מבואר דכמו שהיה לו שאלה על אשת חורגו, ה"ה דיש לו שאלה על בעל חורגתו, ושפיר פשיט הגמ' בעל כאשתו בבעל חורגתו ואשה כבעלה באשת חורגו, ונחשבין כראשון בראשון.

[עו"ל בביאור מחלוקת רש"י והרמב"ן דלהרמב"ן איכא לספוקי באשת חורגו אי נחשב ראשון בראשון או כראשון בשני ומשום דאתפלג דרא, ולרש"י לא מספקא ליה, דבאמת מסברא אמרינן דאשת חורגו הוי ראשון בראשון, אלא דהרמב"ן דס"ל דרך השנויין במתני' פסולין הן, יש לצדד אי דוקא דילג אשת חורגו לומר דכשרין הן, או דסמך אגיסו דראשון בראשון הן, וקתני דפסולין הן, אבל לרש"י דלא אמרינן דדוקא שנה כל הפסולין, דישנם שלא הביא אלא סמך אק"ו כמו חתנו דהוי ק"ו מחתני אחיו, אין לדקדק מהא דלא הביא אשת חורגו, ונשאר אשת חורגו בפסול כגיסו. ומיהו להרמב"ן לא אמרינן דחתנו נלמד מק"ו אלא דחתנו היינו פסול חמיו, והא דאמרינן לרש"י דחתנו פסול מק"ו ולא כהרמב"ן דהיינו חמיו, דס"ל לרש"י דכל האבות השנויין במתני' תנא הוא והפכו והיה לו למנות חתנו, אלא דסמך אק"ו].

יט. בעיקר פירוש רש"י יש לדון דהא דאיבעי לן אי מעיד לאשת חורגו לנכסי מלוג שלה, הלא בעלה יירשנה ונמצא שעדותו נוגע לקרובו דהיינו חורגו. הוכיח מזה המחנה אפרים (בהלכות עדות סי' א') דס"ל לרש"י דנוגע לקרובו אינו פסול לעדות, דלקרובו פסול משום גזיה"כ, וענין נגיעות הוא משום חשש משקר, ולקרובו אינו חשוד לשקר [דמהאי טעמא מכשירין שטר שחתמו רחוק ואח"כ נתקרב, ולא חיישינן שחתמו עתה כמו שחיישינן בגולן] - כמש"כ הרא"ש כאן סי' כא] ולכן מעיד למה שיהיה נוגע לו.

יורשין אחות חמותיהן ע"י נשיהם, וממילא פסולין גם לבעל אחות חמותיהן דאיכא חד בעל כאשתו, משא"כ כלותיהן דאין יורשין כלום ממשפחת בעליהן, צריכין לומר בהם תרי בעל כאשתו, ובזה מיבעי ליה.

עוד כתב רש"י בד"ה בעל כאשתו. ואשה כבעלה והרי הוא כאילו חמיה ותנן חמיו פסול קרוב הוא. אבל הרמב"ן והמרדכי מפרשין דבעל כאשתו נאמר בבעל חורגתו. והטעם שלא פירש כן רש"י, משום דבעל חורגו שוה הוא כחתניהם דשניהם יש להם ירושה עם חד בעל כאשתו, ותנן דחתניהם פסולין הם.

אלא דיש לעיין למה לא פירש רש"י דאיכא שאלה אליבא דר' יוסי דברייטא דמכשיר ראשון בשני שע"י תרי בעל כאשתו, דיש להסתפק האם נאמר דאשת חורגו הוה כראשון בראשון או כעין ראשון בשני דאתפלג דרא. וי"ל דעדיין לא שמענו דיש חילוק בין ראשון בראשון לראשון בשני, דאע"ג דלגיסו פסול להעיד אין ליקח מזה ראייה דאמרינן תרי בעל כאשתו, דאפשר לומר דהא דפסולין להעיד עליהם הוא משום שהוא קרוב לבניהם, וכשמעיד על גיסו נוגע העדות לבניו בנוגע ירושתם. אלא שיש לנו ב' דרכים בזה, או דאשת חורגו ובעל חורגתו נחשבין כראשון בראשון ואיבעית הגמ' היה גם לר' יוסי דברייטא או דנחשבין כראשון בשני ומיבעי ליה רק אליבא דמתני', ואיכא נפק"מ לר' יוסי דברייטא, אי נאמר דאשת חורגו ובעל חורגתו כשרין. ומשום דלא לאפויי פלוגתא בראשונים מסתבר לומר דמודה דהוי ראשון בראשון ויפסלו אשת חורגו ובעל חורגתו.

אבל לפי הרמב"ן כל שאלת הגמ' היה אליבא דר' יוסי דברייטא דקיי"ל כותיה דחתן גיסו כשר הוא, ומיבעי ליה האם ניתן לה דין תרי קורבי אישות בראשון וראשון דפסולים הם, או דניתן לה דין ראשון בשני דלא אמרינן תרי בעל כאשתו, ואע"ג דבאמת נחשבת כראשון בראשון, מ"מ כיון דלא

גם בעדות ממון מעיד על אבי בעל אחותו, והא דנקט מלקות ומיתה הוא לאפוקי מרש"י דלא היה יכול לפרש דמיירי במיתה ומלקות, ולדידי מיתוקמא גם במיתה ומלקות.

חורגו לבדו

כא. תנן (כז): וחורגו לבדו. ברש"י ד"ה וחורגו. בן אשתו: לבדו. ולא בנו וחתנו כו' יש לעיין דהנה חד בעל כאשתו אמרינן אפילו בשני בשני, ולמתני' אפילו תרי בעל כאשתו אמרינן בראשון בשני או אפילו בשני בשני [ומסתברא דכך ס"ל לרש"י, דהא מסברא אין לחלק בין הקרובים כמש"כ המהרש"א, אלא מכח הכרח מזה שלא מנהו במשנה נאמר דחלוק הוא, אבל רש"י דלא ס"ל דהמשנה צריך להביא הכל, א"כ נחזיק עיקר הסברא דגם בשני בשני אמרינן תרי בעל כאשתו], א"כ מאי טעמא דבן חורגו כשר הוא, הא נכד הוא כראשון בשני וקשה מאי שנא מבן גיסו וחתן גיסו.

המלחמות כתב דבג' דורות לא אמרינן בעל כאשתו, ולכאורה היינו טעמא דאיתפלג דרא, וכעיי' כתב הרא"ש בסי' י"ט דלהירושלמי משה פסול לפנחס וכשר לאשתו משום דהוה ראשון ושלישי, ומ"מ לאשתו כשר הוא משום דאיתפלג דרא.

ויש להקשות דבסי' כ' כתב: אבל חד זמנא בעל כאשתו אמרינן בכל הפסולין לבד משלישי בראשון לפי הירושלמי. ובבן חורגו לכאורה הוה ראשון בשני ותנן דלא אמרינן בזה בעל כאשתו. וי"ל דהרא"ש כאן הולך עם שיטת רב והירושלמי דחולקין על מתני' ומסיפין עוד דור לפסולי קורבה, ד"ל דה"ה דמוסיפין לפסול גם ראשון בשני ואיתפלג דרא, אבל איה"נ מודה הרא"ש דמתני' שהכשיר בראשון ושלישי יכשיר ראשון בשני בדאיתפלג דרא.

אבל באמת יש מחלוקת האחרונים בדעת הרא"ש, דהמהרש"ל (בתשובה פ') נקט כמו שכתבנו דנכד עם היותו ראשון בשני מ"מ איתפלג דרא ולא אמרינן אפילו חד זמנא בעל כאשתו, [וכשיטתו דבן בן בנו אינו

כ. הקשה בחידושי ר' שמואל דבסוף דברי רש"י מוכח להיפוך, דהא דפשיטא ליה דפסול בנשי שאר קרובים דכיון דבניהם פסולין לו והוא להם פסול אף לנשים לפי שהבנים ראויין לירש את אמן, ש"מ דס"ל דפסול להעיד אם העדות נוגע לקרובו. התוה"ר פירש דלרש"י צריכין לעשות אוקימתא כשהתנה חורגו עם אשתו דין ודברים אין בנכסים ובפירותיהן בחיין ובמותין. ומעתה כשמעיד על אשת חורגו אינו נוגע לחורגו דהא לא יירשנה.

עוד הקשה תוה"ר על רש"י דפוסל להעיד לאשת אחיו משום שהוא נוגע לבנה שהוא בן אחיו, א"כ יפסל להעיד על אבי בעל אחותו שהעדות נוגע לבני אחותו, אלא מפרש תוה"ר דמיירי כגון שמעיד לענין מלקות ומיתה, ולא איבעי ליה בשאר נשי הקרובים משום דלא גריעי משאר קרובים שע"י אישות המוזכרין במשנה, ורק באשת חורגו איבעי ליה משום דלבנו כשר הוא וגם משום דהוה תרי בעל כאשתו, נראה הכונה כהרמב"ן דחורגו איתפלג דרא והוה כראשון בשני, והוכיח כן מהא דכשר לבנו, ובראשון בשני לא אמרינן תרי בעל כאשתו, ומ"מ אינו ממש כשני, מדלא כתב כן להדיא. ובבנו טעם דכשר יתבאר בהמשך בעזה"ש.

ויש לעיין למה כתב תוה"ר דמיירי כשהעיד למלקות ומיתה, ויש לומר בב' מהלכים, א' דמסכים עם רש"י לדינא דפסול להעיד לנוגע לקרובו, ואע"ג דהקשה על רש"י דא"כ נמצא דפסול להעיד לאבי בעל אחותו ולהרא"ש ג"כ יהיה פסול לענין ממונות, י"ל דעיקר הקושיא הוא למה אינו מוזכר במתני' כמו גיסו דפסול משום דנוגע לבניו, אבל להרא"ש דהמשנה מיירי במלקות ומיתה אין עדותו שעל אבי בעל אחותו משום נוגע לקרובו, ולהכי לא הביאו עם שאר הפסולים במשנה, משא"כ לרש"י הו"ל למתניא בהדיא דמ"ש מגיסו דפסולו הוא משום דנוגע לבניו. ב' לעולם ס"ל דנוגע לקרובו כשר הוא [כמו שיש מח' הראשונים בזה עי' בחי' ר' שמואל] ואיה"נ

דורות דלא אמרינן בעל כאשתו, דהיינו חורגו לבדו.

בסעיף ח' בעל אם אמו כשר דהיינו בת חורגתו, ולמש"כ ניהא דג' דורות לא אמרינן בעל כאשתו, אבל קשה דסתר עצמו למש"כ בסעיף ה'.

בסעיף י"ח הפסול להעיד לאשה פסול להעיד לבעלה לפיכך פסול לבעל אמו ואפילו לחתן בנו ובתו, האי חתן בנו משמע נכדו ופוסל ג' דורות ע"י בעל כאשתו, אבל הב"י מפרש דקאי על בעל אמו, ובנו היינו אחיו מאמו, וחתן בנו היינו ראשון בשני וע"י חד בעל כאשתו, וכמו"כ פירש הב"י בסעיף כ' כל איש שהוא פסול להעיד לו פסול להעיד לאשתו וכן לאשת אביו ולכלתו ואפילו לכלת בנו, דהיינו כלתו של אביו דהיינו אשת אחיו וכלת בנו היינו אשת בן אחיו.

בסעיף כ"ג אבי חמיו כשר לו אע"פ שהוא פסול לאשתו. היינו כמש"כ דבג' דורות לא אמרינן בעל כאשתו כסעיף ח' ודלא כסעיף ה'. אבל הב"י והדרכי משה תמהו דהיינו ראשון בשני דאמרינן חד בעל כאשתו, ושינה הב"י הגירסה אחי אבי חמיו כשר לו דלאשתו פסול כר"ת דפוסל ראשון בשלישי, ולדידיה כשר דאיתפלג דרא ולא אמרינן בעל כאשתו, או לגרוס חתן אחי חמיו דלאשתו פסול דהויא שני בשני וחד בעל כאשתו, ולדידיה כשר דהויא תרי בעל כאשתו, והד"מ הגיה אבי אבי חמיו. וקשה על הב"י וד"מ א' דבג' דורות לכאורה מבואר בסעיף ח' דלא אמרינן בעל כאשתו, ב' אפילו לפי גירסת הב"י לא אתיא כמש"כ הטור בסעיף ה', שהרי התם עשה מחלוקת אי אמרינן תרי בעל כאשתו בראשון בשני, ואילו כאן סתם דלא אמרינן תרי בעל כאשתו כהרא"ש. אבל ההגהות דרישה ופרישה כתב ע"י פרישה דכתב דא"צ להגיה (כ"א אות ד'), כמש"כ בפרישה ואיני יודע כונתו ואין לנו ספר פרישה), וכן הב"ח בסעיף כ"ח העתיק הטור כלשונו ולא שינה הגירסה.

פסול אפילו למי שפוסל ראשון בשלישי דאיתפלג דרא, אבל הט"ז חלק עליו דלא אמרינן איתפלג דרא בהכי, והביא לזה ראיה מהרי"ף. [הסמ"ע (בסי' ל"ג ס"ק ט"ו) ס"ל דלבן אשתו הויא כראשון בשני ולנכדה הויא ראשון בשלישי, דאישות הוי ראשון בראשון, וכשם שמשה לפנחס הוי שלישי, כמו"כ נכדי אשתו הוי שלישי, ולעולם לא מהני סברת איתפלג דרא רק בראשון ושלישי דפסול כדעת רב והירושלמי, ולאשתו יכשר משום דאיתפלג דרא ולא אמרינן בעל כאשתו.

כב. הט"ז הקשה (בס"ח ד"ה ולא לאביה) דלפי הסמ"ע דאישות הוי כראשון בראשון ולא כגופו ממש, א"כ בחתן גיסו דהו"ל ראשון בשני עם עוד תרי בעל כאשתו, יהיה כראשון בשלישי עם עוד אישות ויתכשר לכו"ע, והא להרמב"ם והרי"ף פסול. ונראה דאולי כונת הסמ"ע הוא דתלוי בדרגת הדור, דאשה עם בעלה ואחותיהן ובעליהן הכל הוי ראשון בראשון, וחתן גיסו עם אשתו לעצמם הוי ראשון בראשון, נמצא דהחתן שהוא דור ב' לבעל אחות אמו שהוא דור א' הוא ראשון בשני, משא"כ בנכד אשתו דהוי דור ג' אמרינן דהבעל עם אשתו הוי ראשון בראשון, ולדור ב' הוי שני בראשון ולדור ג' הוי שלישי בראשון.

ולכאורה מתבאר דלכולי עלמא בן חורגו כשר, וה"ה דאבי חמיו כשר, דשניהם הוו קירבה של ג' דורות ע"י אישות. וכן כתב הרמב"ם (בפי"ג מהל' עדות הל' י"ג): האיש עם אשתו ראשון בראשון לפיכך אינו מעיד לא לבנה ולא לאשת בנה ולא לבתה ולא לבעל בתה ולא לאביה ולא לאמה ולא לבעל אמה ולא לאשת אביה. משמע דבן חורגו ואבי אביה כשר וכהנ"ל. אבל מצינו דעות שונות בזה בפוסקים כדלהלן.

כג. הטור בסי' ל"ג סעיף ה' דג' דורות ע"י תרי בעל כאשתו כשר להרא"ש דס"ל דלא אמרינן תרי בעל כאשתו בראשון בשני, וקשה דבג' דורות אפילו חד בעל כאשתו לא אמרינן עוד קשה דלכאורה כו"ע מודי בג'

להם קירבה שאשתו נולדה על ידם, לדורות של אשתו למטה דאע"ג דהוי ראשון בשני אין לו קירבה, וכן צ"ל שהוא שיטת הב"י, ומ"מ עדיין קשה ס"ה דהתם איכא ג' דורות של אשתו למטה, ולולא הרא"ש דתירתי בעל כאשתו בראשון בשני לא אמרינן היה פסול. וי"ל כהב"ח דלאפוקי מהרי"ף אתא.

ואע"ג דס"ל להט"ז דדעת הטור והרא"ש הוא דג' דורות אמרינן חד בעל כאשתו, מ"מ במלחמות מוכח דלא ס"ל הכי, וכן הרמב"ם אע"ג דס"ל כשיטת הרי"ף בסוגיית גיסו לבדו וס"ל דתרי בעל כאשתו אמרינן בראשון בשני, מ"מ לענין חורגו לבדו ס"ל כרש"י דאפילו בני חורגו כשרין הן, וקשה מאי שנא בני חורגו מחתן גיסו, וצ"ל דס"ל דבן חורגו איתפלג דרא ולא אמרינן אפילו חד בעל כאשתו כהמרש"ל, או כהסמ"ע דהוי ראשון בשלישי.

אשתו ארוסה

כה. בגמ' (כח:): אמר רבה בר בר חנה מעיד אדם לאשתו ארוסה אמר רבינא לא אמרן אלא לאפוקי מינה אבל לעיולי לה לא מהימן ולא היא לא שנא לאפוקי ולא שנא לעיולי לא מהימן מאי דעתין כדאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא אשתו ארוסה לא אונן ולא מטמא לה וכן היא לא אוננת ולא מטמאה לו מתה אינו יורשה מת הוא גובה כתובתה התם בשארו תלה רחמנא אכתי לאו שארו היא הכא משום איקרובי דעתא הוא והא איקרבא דעתיה לגבה.

הרמב"ם (בפי"ג הל' י"ד) כתב דלא מיפסל אלא לאשתו ארוסה ולא לקרובה והביאו הר"ן, ונתן טעם לזה דמאחר שיש מחלוקת בגמ' אי כשר להעיד לה ומסיק דאיקרבא דעתא, לא שמעינן מינה לפסול יותר מארוסתו עצמה, ובשם ר' דוד כתב דפסול גם לקרובה, והוא נכלל בכלל איקרבא דעתא דכאשתו חשבינן לה, וממילא שמעינן דפסול לקרובה. והר"ן נראה לו כהרמב"ם, דקורבת אשתו הוא

בסעיף כ"ח חורגו פסול לו אבל לא בנו וחתנו. היינו כמש"כ בסעיף ח', אבל מה שמסיק שם אע"ג שהם פסולין לאשתו, דמשמע דקאי על חתנו דפסול לאם חמיו קשה הא הויא ג' דורות ע"י אישות. בב"ח דחק דלא קאי אלא אבנו ובתו של חורגו, דפסולין לאם אביהם, אבל הט"ז (שם) לא ניחא ליה בזה, דפסולין הוא לשון רבים דקאי על בנו וחתנו.

כד. דעת הב"ח דלעולם בג' דורות לא אמרינן בעל כאשתו, ולא קשה רק מסעיף ה' דמשמע דאמרינן בעל כאשתו ואפילו בג' דורות. תי' הב"ח דהטור ס"ל דלהרי"ף יפסל גם בן חורגו, דהא דקאמר חורגו לבדו הוא לאפוקי בן אשת חורגו, דסובר הטור דכשאמר הגמ' לר' יוסי גיסו לבדו וכ"ש חורגו לבדו, אין לומר דלבדו ממעט בני חורגו, דהו"ל דיו לבא מן הדין שהרי בגיסו לבדו ג"כ לא ממעט בניו מאחות אשתו, מעתה כשכתב הטור דלהרא"ש דס"ל דבראשון בשני לא אמרינן תרי בעל כאשתו ולהכי יכשר אשת בן בן חורגו, ה"ה דיכשר אפילו בחד בעל כאשתו מטעם דאיתפלג דרא, ולא אתא לדייק אלא דלהרי"ף בג' דורות אפילו בתרי בעל כאשתו יפסל. ומה שלא כתב בסעיפים הבאים דהכשיר כהרא"ש, י"ל דסמך עצמו עמש"כ בס"ה. וכשיטת הב"ח כן הוא שיטת מהרש"ל וסמ"ע.

הט"ז (בד"ה עוד כ' הטור סכ"א) חולק עליהם דג' דורות הוי ראשון בשני דאמרינן חד בעל כאשתו לפסול, ועוד הוכיח מלשון הטור בסכ"ח הובא הראיה לעיל, וכן הוכיח מס"כ דהלשון משמע חתן בנו של עצמו פסול, וכן הוכיח מתשובת הרא"ש הובא בב"י דס"ל דראשון בשלישי אמרינן איתפלג דרא, ש"מ דראשון בשני לא אמרינן איתפלג דרא, ועוד הוכיח מהירושלמי דאיבעי ליה משה מהו שיעיד לאשת פנחס, ש"מ דפשיטא ליה דאהרן פסול לאשת פנחס שהיא דור ג' ואמרינן בעל כאשתו.

והא דבן חורגו כשר כס"ח וסכ"ח, יש לחלק בין דורות של אשתו למעלה, דישי

חוץ) דאשתו ארוסה אינה כגופו וכמעיד על קרובו.

כגופו, ולא נראה שאשתו ארוסה שאינו שארו יהיה כגופו.

ותמה הקוב"ש (שם) לדעת הרמב"ם דאין אשתו ארוסה כגופו, הלא מקרא דדודתו דילפינן מינה דאשה כבעלה מיירי גם בארוסה. אמנם הנימוק"י מפרש דאשתו ארוסה היא כגופו, ואפ"ה הביא דעת הרמב"ם, אבל קשה דאי הוא כגופו צריכין לפסול כל משפחתה, וכן תמה בנימוקי הגר"ב.

כו. הזכר יצחק (סי' י"ד) מפרש דרך אחרת להרמב"ם, דהרמב"ם כשיטתו דקרובות שאינו ממשפחת אביו אינו אלא מדרבנן, [ולעיל הבאנו מחלוקת בדעת הרמב"ם בזה] ולא דריש קרא דדודתו לפסולו לקרובי אשתו כאילו היא גופו, רק דרשינן מיניה דאשתו עצמה היא קרובו, וכיון דקרובי אשתו הוי מדרבנן לא החמירו באשתו ארוסה לפסול כל משפחתה, וזה מתאים למש"כ הכ"מ דלכתחילה פסל הרמב"ם גם משפחת ארוסתו, ורק אחר שהעיד עליהם לא פסלינן עדותו, די"ל דלענין זה השוו ארוסה לנשואה.

לשיטת ר' דוד מסקנת הגמ' הוא דאשתו ארוסה היא כגופו, אבל להרמב"ם צריך ביאור מהו גדר קירוב דעת, דאין לומר שהוא נוגע בדבר (כמו שכ"כ רבינו יונה), שהרי בתחילת הסוגיא פסלו משום נוגע ומקשה עליו מה דעתך, א"כ כשמסיק הגמ' דהכא איקרבה דעתה ע"כ היינו משום פסול קורבה. ביאר הקובץ הערות (סי' כ"ב אות ו') דקירוב דעת קובע מי הוא קרוב, ומאחר שנעשו קרובין הן פסולין אע"ג דאינו נוגע לעדותו.

כו. כתב הקוב"ש (כתובות אות כ"ט) דאיכא נפק"מ אי אשתו כגופו או כקרוב לענין אי מעיד על אדם שבא על אשתו, דס"ל להראב"ד דלא פלגינן דיבוריה אלא משום דאשתו כגופו, ומה שמעיד עליה הוא כמעיד על עצמו, ועל עצמו לא שייך שם עדות, דאין אדם מעיד על עצמו, אבל אי נחשבה כקרוב דעלמא, יש עליה שם עדות ולא פלגינן דיבוריה ולא מקבלינן עדותו כלל. וכ"כ החלקת יואב (ח"ב סי' ס"ד ד"ה אך

סיכום פסולי קורבה

- (1) אביו ואחיו מן האב ואחי אביו מן האב ובניהם, פסולין מה"ת לכו"ע.
- (2) בתו ובת אחי ואחות אביו, אמו ואחותו ואחות אביו ואחי ואחות אמו ובנותיהן, ואחיו ואחותו מן האם ואחי ואחיות אביו מן האם ובניהם ובנותיהן, פסולין מה"ת לד"ה חוץ מהרמב"ם דלר' יוסי דמתני' כשרין ולר' עקיבא אליבא דכ"מ וסיעתו פסולין מדרבנן, ורמ"א חושש להחמיר.
- (3) אבי אביו פסולין מה"ת לכו"ע חוץ מלמר בר רב אשי דס"ל דכשר לגמרי, ולית הלכתא כותיה.
- (4) אבי אמו ואם אביו ואם אמו ובת בנו ובת בתו, פסולין לכו"ע מה"ת חוץ מלמר בר רב אשי כהנ"ל (3) ולהרמב"ם כהנ"ל (2).
- (5) אחי ואחיות אבי אביו ואבי אמו ואם אביו ואם אמו, למתני' כשר ולרב והירושלמי פסול, ולהלכה מח' דהרי"ף והרמב"ם וסיעתם מכשירין, ור"ת וסיעתו פסולין מה"ת, ובדעת בה"ג יש מח' אי פסול מה"ת או מדרבנן.
- (6) אבי אבי אביו [וה"ה אבי אם אמו וכו'] כשר, ובדעת ר"ת להטור פסול מה"ת, ולהמהרש"ל כשר, ולהרשב"ם כל הדורות פסולין.

- (7) משפחת אשתו: בן ובת אחותה ובן ובת אחות אביה ואמה, לר' עקיבא פסולין מה"ת חוץ מלהרמב"ם לעיל (2) ולר' יוסי דמתני' כשרין.
- (8) גיסו ואשת אחי אשתו ואשת חורגו ובעל חורגתו כהנ"ל (7), אבל לר' יוסי דברייתא להרמב"ן פסול מדרבנן ולבעה"מ פסול מה"ת.
- (9) משפחת אשתו: אביה ואמה ובנה, ואחיה ובנו ובתו, ואחותה, ואחי אביה ואמה ובניהן ובנותיהן, ואחות אביה ואמה, לר' עקיבא פסולין מה"ת חוץ מלהרמב"ם לעיל (2), ולר' יוסי דמתני' יש מחלוקת הראשונים, לרש"י מי שיכול לירש הוא פסול להעיד, לבעה"מ שניהם פסולין, להרמב"ן והרמב"ם שניהם כשרין.
- (10) חתני וכלתי אחי ואחות אשתו, למתני' כהנ"ל (9), ולר' יוסי דברייתא אליבא לרש"י והגאון כשרים, להרי"ף והרמב"ם כהנ"ל (9).
- (11) חתני וכלתי אחי ואחות אבי ואם אשתו, לכו"ע כשרים חוץ משיטת הטור אליבא דהרי"ף דס"ל כהנ"ל (10).
- (12) בן ובת גיסו מאשה אחרת ובן ובת אשת אחי אשתו מאיש אחר, כשרים ולהרי"ף והרמב"ם ורמ"ה לר' עקיבא פסולין מה"ת.
- (13) אבי אבי אשתו, ואם אמה כו' להרמב"ם והרמב"ן וכן ס"ל להב"ח והסמ"ע והמהרש"ל בדעת הרא"ש והטור כשרים, להב"י והט"ז בדעת הרא"ש והטור פסולין כהנ"ל (4).
- (14) בן ובת חורגו וחורגתו, כשרים חוץ מהטור להרי"ף דפסולין כהנ"ל (9) וכביאור הב"ח.
- (15) לאשתו נשואה פסול מה"ת וברמב"ם דלעיל (2) משמע דמדרבנן הוא, דאינה משפחת האב, אבל להזכר יצחק פסול מה"ת.
- (16) קרובים ממשפחת אשתו ארוסה לר' דוד פסולין כנשואה, ולהרמב"ם בדיעבד כשרים.
- (17) לאשתו ארוסה להזכר יצחק לכו"ע פסול מה"ת, ולהחלקת יואב והקוב"ש לר' דוד פסול מה"ת, ולהרמב"ם יש להסתפק אי סברת איקרבה דעתה הוי מה"ת או מדרבנן. [ואם נסבור דלאשתו נשואה פסול מדרבנן, אין בזה שאלה, אבל עכ"פ יש להסתפק לשאר הראשונים דפוסלים לאשתו נשואה מה"ת, מהו לאשתו ארוסה].



בירורי הלכה

הרב דוד בריוול

ספק אם יש מזווה בפתח - אם מותר להניח מזווה אחרת

הנני לברר במה שהזדמנה שאלה לדינא, כאשר בעז"ה ערכנו שיפוצים בביתנו, ובנינו קיר חדש להפריד בין שתי חדרים ובו פתח המחייב במזווה, אך היות והמשקוף והדלת לא הותקנו מיד, וכבר התחלנו להשתמש בחדר שימוש רגיל, לכן קבענו מזווה בפתח על דעת להסירה לפני הרכבת המשקוף והדלת ולקבעה מחדש על המשקוף. אמנם בשעה שמתקין הדלת הרכיב את המשקוף שכחנו להסיר המזווה, ולאחר גמר ההרכבה נזכרנו מכך ופנינו אל המתקין ואמר שלא הבחין שיש שם מזווה, ואם היה רואה המזווה ודאי היה מסירה. ועלה הספק שיתכן מאד שהמזווה מחמת דקותה בהיותה מונחת בלא נרתיק נשארה על הקיר והמשקוף הורכב על גביה [כאשר באמת התברר למעשה לאחר שהמשקוף פורק לאחר כמה ימים], אך מאידך יתכן שהיא נפלה במהלך ההתקנה, והמתקין לא היה מוכן לבא להסיר המשקוף אלא לאחר זמן כאשר יודמן שוב למקום מגורינו.

והנה מאחר שהיה ספק אם יש שם מזווה, כיון שהוא ספק חיוב תורה יש חיוב להניח שם מזווה אחרת, אך התעוררנו לדון שעל הצד שהמזווה הראשונה נשארה קבועה על הפתח הרי יש איסור בל תוסיף להניח שתי מזוזות. ונקלענו למצב שמצד אחד יש חיוב להניח מזווה מפני הספק, ומצד שני יש ספק איסור בל תוסיף, והשאלה היא האם יש חיוב לשבור את המשקוף והדלת ויהיה בזה הפסד ממון, או שאפשר להניח מזווה אחרת מפני הספק.

וצדדי השאלה, האם יש איסור בל תוסיף כאשר מוסיף על המצוה מפני שעפ"י הדין חייב להוסיף על המצוה מפני הספק. וכן אם מועיל בזה תנאי לכוון שאם יש שם כבר מזווה לא תהא המזווה השניה לשם מצוה.

וכדי לברר שאלה זו נביא בתחילה דברי הפוסקים שדנו בשאלה זו ממש, ובהמשך נבאר סוגיא זו עפ"י דברי הראשונים וגדולי הפוסקים ובכך נבוא למסקנת ההלכה בעז"ה. [ולתועלת הדברים הוספנו תמצית הדברים לאחר כל אות ואות].

דברי הפוסקים בשאלה זו

לקבוע מזווה אחרת או לא מהחשש שמא הראשונה ויש כאן בל תוסיף וכו', [והשיב] הנה מה שחשש משום בל תוסיף זה אינו מתלת טעמי, אחד הוא כי כל מה שעושה מספק ליכא חשש בל תוסיף כמו שכתבו הפוסקים [תוס' ר"ה כח: ד"ה מנא וד"ה ודלמא, וע"י טור או"ח סי' תרס"ו וט"ז סק"א] גבי ישיבת סוכה בשמיני עצרת כיון

א. הגאון רבי שלמה קלוגר בספר סת"ם (הלכות מזווה סי' ח') נשאל כדלהלן וז"ל: באחד שטח ביתו בטיט ואבנים קטנים וטח על ביתו גם במקום הפתחים ומקום הנחת המזווה, ושכח אם לקח המזווה הראשונה מקודם, ואם יסיר הטחח לראות אם המזווה הראשונה שם יש הפסד מרובה, אם מותר

ובפתחי תשובה (סי' רצ"א סק"ב) כתב בשם החמודי דניאל שמי שקשה עליו להוציא המזוזה ולבדקה ורוצה להניח מזוזה אחרת וקשה עליו להוציא הישנה אסור משום בל תוסיף ע"ש.

ומצאתי להערך ש"י בהלכות מזוזה (סי' רצ"א) שכתב וז"ל: בית ישן שלא ניכר מקום המזוזה ואי אפשר למצאה כדי לבדקה אם מותר לקבוע עוד מזוזה אחרת, כיון שאינו מכוין רק לצאת באותה הכשרה וכל חד לחודיה קאי ליכא בל תוסיף רק מדרבנן כמ"ש בט"ז סי' ל"ד ומג"א סי' תרנ"א, וחכ"א כתב כיון דהוי ספק תורה שמא מזוזה הישנה פסולה וחשש בל תוסיף רק ספק דרבנן חייב לקבוע עוד מזוזה וכו', ע"כ נשאלתי, והשבתי מה שכתב דהוי ספק תורה אינו, כיון דודאי יש שם מזוזה רק הספק אם נפסלה מוקמינן אחזקתה, ובדיקת מזוזה רק דרבנן מהדקילו בשל רבים וכו', אך בעיקר הדין הובא בפ"ת סי' ר"צ דבאינו ניכר מקום המזוזה אינו יוצא כלל, ועי' פ"ת כאן בשם חמודי דניאל עכ"ל. [ומבואר שמחלק שבנדון החמודי דניאל הוי חיוב מדרבנן ולא נחשב ספק גמור, ולכן יש להחמיר כיון שהוא ספק בל תוסיף מדרבנן, אך באופן שהוא ספק חיוב מזוזה מה"ת ואיסור בל

שאינו עושה רק מספק ליכא בל תוסיף וכו', והשנית טעה בגוף הדין, דקביעת מזוזה הוי על מזוזת הבית ולא בתוך הכותל, וכל דנתעבה המזוזות של הבית והמזוזה הק' דהוי בתוך הדופן לא יצא, דהכתוב אומר וכתבתם על מזוזות ביתך ולא בתוכו וכמו שדרשו חז"ל [זבחים כ"א] גבי כיור ממנו ולא בתוכו וכו', והשלישית הוא כי לא ראית דברי הט"ז באו"ח הל' תפילין סי' ל"ד סק"ב שהביא בשם התוס' [סנהדרין פ"ח: ד"ה אי] דמדאורייתא אינו עובר בבל תוסיף רק אם הם מחוברין זה עם זה, אבל אם אינן מחוברים אמרי' ההיא לחודיה קאי רק מדרבנן עובר אף בכל אחד בפני עצמו, וא"כ ה"נ כיון דליכא בל תוסיף רק מדרבנן הדר הו"ל ספק דרבנן להקל וכו', ועוד הרי דעת כמה [פוסקים] דאף למ"ד לא בעי כוונה מ"מ במכוין שלא לצאת לא יצא, וא"כ הוי כאן ס"ס דילמא אין שם מזוזה ואת"ל יש שם דלמא במכוין שלא לצאת ודאי לא יצא וכו' עכ"ל. ומבואר בתחילת דבריו שמייסד שכל תוספת שעושה מפני הספק אין עליה שם תוספת לאסור משום בל תוסיף, שיסוד איסור בל תוסיף הוא כשמוסיף מדיליה, אבל אם מוסיף מפני שחייב להוסיף כיון שהוא ספק תורה, אין בזה איסור בל תוסיף.¹

1 ולכאור' יש להקשות על דבריו שהרי אפשר לברר הספק ע"י שיטתור הכותל ויבדוק אם יש שם מזוזה, ואע"פ שיהיה לו הפסד כמבואר בדבריו, מ"מ יש עליו חובה להפסיד מממונו כדי להנצל מספק איסור, אכן נראה בדעת הגרש"ק שאה"נ אילו היה איסור בל תוסיף גמור היה חייב לסתור הכותל שאין הפסד ממון עומד בפני איסור בל תוסיף, אבל בנדון דידה כיון שבמצב הנוכחי שעדיין לא סתר הכותל יש עליו 'חיוב' להניח מזוזה מפני הספק, וחיוב הנחת המזוזה אינו מחייבו לסתור הכותל, ממילא אינו מוגדר כלל כ'ספק איסור' בל תוסיף, שכיון שעושה המזוזה השניה מחמת הספק אין שייך בזה כלל איסור להוסיף גם אם יתברר אח"כ שיש שם שתי מזוזות, ולכן אין מחייבים אותו לסתור הכותל ולצאת מידי ספקו ודו"ק. וראיתי לאחד ממחברי זמנינו שכתב שבנדון כזה שיש ספק אם מונח כבר מזוזה או לא, הרי זה פטור להניח מזוזה, שכיון שיש עליו איסור להניח מזוזה השניה מפני ספק בל תוסיף, הרי הוא מוגדר כאנוס מלהניח מזוזה שכתבו הפוסקים שאין איסור לגור בבית בלא מזוזה במצב כזה [וכמש"כ הפמ"ג (בא"א סי' ל"ח סקט"ו) וז"ל: דאי לית ליה בית אחר שרי לדור בשבת וי"ט בבית שאין בו מזוזה, דומה לציצית בסימן י"ג (בב" ד"ה כתוב), דלא אסרה תורה לדור כי אם לעשות מזוזה, וכל שאין לו דירה אחרת לא גזרו חז"ל עכ"ל], אמנם יש לחלק בפשיטות דבנדון דידן יש לו אפשרות לסתור הכותל והדלת ולברר שאין שם מזוזה ואין זה מוגדר כאנוס לפטור להניח המשקוף באופן תמידי בלא מזוזה. וכן מפורש להדיא בדברי הגרש"ק ובאגרות משה שיוצא בהמשך הדברים שלא עלה על דעתם לפטור ממזוזה אלא שדנו שחייב לברר ולהוציא ממון על כך כדי שיוכל להניח מזוזה אחרת, ובה מחדש הגרש"ק שכיון שיש עליו חיוב מזוזה ממילא אין בזה משום בל תוסיף וכמשנ"ת.

התם חד מינייהו לאו תפילין הם כלל, דבתפילין אי אפיק גווייתא לבריותא פסולין ואין להם דין תפילין, וכאלו הניח חפץ אחר על ראשו ולכך אין כאן איסור כל תוסף וכמ"ש המג"א שם בסק"ג, אבל כאן דהמזוזות שניהם כשרים אלא שאין צד מזוזות שמאל חייב במזוזה, ולכך אם הניח גם בצד שמאל אפשר דעובר על ב"ת וכו', ואם נסמך הואיל ואין מכוון להוסיף ואינו עושה אלא מצד ספק לא עבר על ב"ת, באנו למחלוקת דמצוות צריכות כוונה הנ"ל עיין בטוש"ע או"ח סי' תרנ"א ושם במג"א ס"ק כ"ז ועיין בפמ"ג בפתיחה כוללת בחלק הא' וכאן אגידו כמו מזבח, וגם אני כתבתי בזה בהערות למנין המצוות בלאו דב"ת עיין שם ואין בזה דבר ברור, לכך נראה לפי ענ"ד נכון לעשות כמו שכתבתי לעיל עכ"ל.

וביאור דבריו, דהנה הטור באו"ח סי' ל"ד כתב בשם הרא"ש שמותר להניח תפילין דר"י ור"ת כיון שמכוין לצאת רק באחד מהם והשניה הוי רצועות בעלמא, ומחלק המהר"ם שיק דדוקא התם שאחד מהתפילין פסולה ואינה כשירה לקיום המצוה, בזה מחלק הרא"ש שאע"פ שאם היה מתכוון לצאת המצוה בשניהם יחד היה עובר בבל תוסיף, היינו מפני שכל שמוסיף על המצוה ומכוון להוסיף הרי זה בגדר 'הוספה' על המצוה, שבאחת מקיים המצוה ומתכוון להוסיף השניה על הראשונה, ובוה מחדש הרא"ש שבאופן שמתכוון שהשניה אינו לשם מצוה אלא לשם רצועות, מהני כוונתו שלא יהיה על כך שם תוספת על המצוה ולכן מועיל הכוונה שמניחה לשם רצועות, ומחלק המהר"ם שיק שכל זה באופן שממ"נ אחד מהתפילין פסולים, שבזה כדי שיעבור בבל תוסיף צריך שיהיה לו כוונה חיובית לצאת בתפילין הפסולה ולהוסיפה על המצוה, וע"ז מהני הכוונה שמכוון להניח השניה לשם רצועות בעלמא שבזה הוא מכוון שלא לצרפם, אבל באופן שבשניהם מקיים המצוה, לא יחייב התנאי שמכוון על אחד מהם שלא לשם מצוה, דקי"ל שהמקיים

תוסיף בשתי מזוזות הוא מדרבנן שפיר יש להקל, כיון שהוא ספק איסור דרבנן וספק חיוב מה"ת יש לקיים החיוב מה"ת].

ובאגרות משה (יו"ד ח"א סי' קפ"ג) כתב וז"ל: בדבר שזה עשרים שנה שנקבעו המזוזות בבית אביו ובמשך זמן ארוך הזה נצבעו הרבה פעמים בזמן שצבעו את כותלי הבית ואי אפשר עתה לנוטלן כדי לבדוק בלי עשיית פרץ אם רשאי לקבוע מזוזות אחרות מצד איסור כל תוסף, ואם יש איזה עצה לסלק הכל תוסיף ולהכשיר. הנה בפ"ת יו"ד סימן רצ"א סק"ב הביא מספר חמודי דניאל שאסור משום כל תוסף, ומדלא כתב העצה שיש לכאורה שיחשוב שהמצוה מקיים רק במה שקובע עתה והישנות ישארו שם לגניזה משמע דאוסר גם בזה וכו' ולכן ליכא שום עצה להתיר להשאיר הראשונות ומוכרחים לסלקם אף שיגרום הפסד עכ"ל. [ולפי חילוק הערך ש"י יתכן שגם להאגרו"מ היינו מפני שאין חיוב מה"ת, אבל באופן שהוא ספק מה"ת אין בזה משום כל תוסף].

ובספר רשמי שאלה להגרצ"פ פרנק (יו"ד עמו' רכ"א) כתב לענין מזוזה התחובה בחור של הקיר זה מכבר, והוא חושש שכבר נפסלה, וכתב שכיון שמניח המזוזה מפני הספק אין בזה כל תוסף כמו שכתבו התוס' בר"ה דף כ"ח: ע"ש. [ויתכן שרק בנדון ידיה שיש לו חשש גמור שמא נפסל, ולא באופן שיש חזקה גמורה שכשירה, וכבנדון הערך ש"י והאגרו"מ וצ"ע].

ובשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רפ"ז) דן בדלת שיש ספק באיזה צד בדלת להניח המזוזה, וכתב וז"ל: אבל לעשות ב' מזוזות לא נראה לפי ענ"ד, דלאו שפיר דמי למיעבד הכי דאית ב' חשש דכל תוסף, ואף על גב דאינו מתכוון לעבור אלא משום ספיקא, מ"מ למ"ד לעבור בזמנו א"צ כוונה עובר וכדמוכח בר"ה דף כ"ח ע"ב דאסור ליתן מתן ד' על גבי מזבח אפי' משום ספיקא, ואף על גב דרשאיין להניח ב' זוגות תפילין דרש"י ודר"ת כמבואר בש"ע או"ח סי' ל"ד,

נחשב כמזוזה כלל, ולפי דבריו יוצא שבנדון דנן שיש ספק שמא יש כבר מזוזה וגם השניה היא מזוזה כשירה, ולא שייך ממ"נ שאחת מהם פסולה, שהרי על הצד שיש שתי מזוזות מקיים המצוה ב' פעמים, יש לאסור משום כל תוסף, ולא מהני בזה תנאי כסברת המהר"ם שיק דלעיל דבזמנו לא בעינן כוונה.

והנה היוצא בזה, דנחלקו הגרש"ק עם המהר"ם שיק והבנין ציון באופן שעושה ההוספה מפני שמחויב לעשות כן מחמת הספק, דלפי הגרש"ק אין על כך שם הוספה ובכ"ג אין איסור כל תוסף גם אם יש לו שתי מזוזות, אמנם להמהר"ם שיק והבנין ציון גם בזה יש איסור כל תוסף, ורק אם צריך כוונה כדי לעבור בכל תוסף מהני התנאי שאינו מתכוון לשם הוספה למצוה.³ ולהלן נבאר שאלה זו מסוגיית הגמ' והראשונים בעז"ה.

תמצית הדברים: לדעת הגאון רבי שלמה קלוגר והערך ש"י וההר"ב צבי אין בזה משום כל תוסף כיון שמחויב מפני ספק מצוה להניח שתי מזוזות. ולדעת המהר"ם שיק והבנין ציון אינו דומה להיתר להניח שתי תפילין מספק שאחת מהם אינה לשם מצוה, ששם אחת מהם ודאי פסולה, וכשאנו מכוון לשם מצוה אינו עובר, אבל כשיש צד ששניהם כשירות יש בזה ספק איסור כל תוסף לפי השיטה שכדי לעבור בכל תוסף א"צ כוונה.

מצוה בזמנו א"צ כוונה לעבור על כל תוסף, ולכן לא מהני התנאי שאינו מתכוון לשם מצוה. אמנם המהר"ם שיק בסוף דבריו כתב שדין זה תלוי במחלוקת הב"י והמג"א בסי' תרנ"א שם, דהב"י ס"ל דלמסקנת הגמ' בר"ה דלעבור בזמנו א"צ כוונה, נמצא שכל תוסף עובר גם כשלא כיון לשם מצוה, אבל המג"א הביא בשם הרבינו ירוחם דלדין דמצוות צריכות כוונה גם בזמנו צריך כוונה כדי לעבור בכל תוסף, ומחלק המהר"ם שיק דלפי הב"י כאן לא מהני התנאי כיון שבזמנו אין צריך כוונה, אבל לפי הרבינו ירוחם והמג"א מהני התנאי שהרי אינו מתכוון לשם מצוה.²

והמהר"ם שיק הפנה שאלה זו לבעל הערוך לנר, והערוך לנר השיב לו תשובה שנדפסה בספרו שו"ת בנין ציון (סי' ק') וז"ל: הנה מעכ"ת נ"י דימה ב' מזוזות לחמש ציצית, ולענ"ד אין זה דמיון כלל דשם כל אחת מהציציות כשרה דאיזה מהן שמסיר הטלית כשר ע"י ד' הנשארים ולכן איכא כל תוסף כמו בקובע ב' מזוזות בימין, אבל מזוזה בשמאל אינה מזוזה וכאילו מחבר חפץ אחר שם, ודומה ממש לב' זוגי תפילין דרש"י ור"ת דשם הפסול לכל א' מפני שינוי מקום הנחת הפרשיות וכן הכא, והנה זה מקרוב מצאתי בשאלת יעב"ץ סי' ע' שעשה ג"כ הלכה למעשה בספק לקבוע ב' מזוזות עכ"ל. ומבואר שמחלק שבנדון המהר"ם שיק לא נחשב כאילו הניח שתי מזוזות כשירות, שהמניח בצד השני אינו

2 ויש לציין שמדברי הב"ב בסי' ל"ד שם מבואר שיכול להניח ב' תפילין גם אם היו שניהם כשרים, מפני שסובר שלדין דמצ"כ אינו עובר בזמנו אלא כשכיון לעבור, ולכן מהני התנאי שאינו מתכוון לעבור, אמנם באליה רבה שם חולק עליו שדוקא כשאחד מהם פסול דממ"נ אינו מקיים המצוה ב' פעמים לפיכך מהני כוונתו ע"ש, והוא כסברת המהר"ם שיק. ועי' במגן גבורים שם שביאר בכוונת הרא"ש שכיון שעושה מפני הספק אינו מתכוון לשם מצוה ולכן מותר וכדברי הריטב"א בסוכה דף ל"א (שיתבאר להלן) עכ"ד.

3 ובספר דרכי חיים ושלום מנהגי הרה"ק המנחת אלעזר ממנקאטש זצוק"ל כתב (הלכות סת"ם עמוד שע"ב) וז"ל: עשה הלכה למעשה בהיותו במקום מעינות הרחצה באכסניא שהיה מוכן להתעכב שם יותר מל' יום והיה הבעה"ב מקלי הדעת כמו שם במקומות ההם, עכ"ז היה מזוזה על פתחו אך המזוזות היו קטנים וידועים רובם ככולם פסולים מעיקרא וכו' ולקח רבינו המזוזות שלו שהיה דרכו להובילו אותו מביתו וקבע מזוזות שלו בריחוק מקום קצת מן המזוזה של בעה"ב וכו' (נמוקי יו"ד בכתי"ק סי' רפ"ד והאריך שם דלא שייך כל תוסף דקרוב לודאי שהיא פסולה וכו') עכ"ל. ומבואר שבמקום שקרוב לודאי שהראשונה פסולה אין בזה חשש כל תוסף.

שתי מזוזות אם עובר בבל תוסיף מן התורה או מדרבנן

ב. ובטרם שנברר דברי הראשונים באופן שמקיים המצוה מספק, יש לברר בעיקר שאלה דידן אם שייך איסור בל תוסיף מדאורייתא, דאם הוי רק איסור מדרבנן יש לדון דהוי ספק דרבנן ולקולא, וביותר ששייך בזה סברת הגרש"ק בתשובתו שם והערך ש"י שם שכיון שחייב מזוזה הוא חיוב מה"ת, ואיסור בל תוסיף הוא ספק איסור מדרבנן, החיוב דמצוה דוחה הספק איסור דרבנן וחייב להניח המזוזה השניה מספק ואין בזה משום בל תוסיף.

ומצינו שנחלקו הראשונים בזה אם המניח שתי מזוזות עובר בבל תוסיף מדאורייתא או מדרבנן, דהתוס' בסנהדרין (דף פ"ח: ד"ה אי) כתבו ללמוד מהגמ' בסנהדרין שם שבכל מקום ש'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי' אין איסור בל תוסיף, והאיסור הוא רק כשחיברן ביחד כגון שעשה ה' בתים בתפילין, והקשו התוס' מהגמ' בסוכה (דף ל"א) שיש איסור בל תוסיף אם נטל לולב נוסף יחד עם הלולב הראשון, ותירצו התוס' דמה"ת אין איסור בזה ורק מדרבנן אסור. אמנם התוס' בסוכה (דף ל"א שם) כתבו לחלק באופן אחר שגם בהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי איכא איסור תורה, והגמ' בסנהדרין איירי רק לענין שאינו נעשה זקן ממרא ע"ש.

והט"ז בסי' ל"ד (סק"ב) נקט להלכה כדברי התוס' בסנהדרין, והקשה על התוס' דהרי בגמ' בעירובין דף צ"ו מבואר שאסור ללבוש ב' תפילין בשבת משום שעובר בבל

תוסיף, וכתב הט"ז וז"ל: בהמוצא תפילין דמיירי כיצד יעשה המוצא תפילין ומדרבנן אסור בבל תוסיף אפילו אם האי לחודא קאי, וכל מה שהזכירו שם בהמוצא תפילין משום איסור בל תוסיף היינו מדרבנן שעשו בזה איסור בל תוסיף ובהא ניהא דברי הרא"ש וכו' עכ"ל. וגם המג"א בסי' תרנ"א (סקכ"ז) כתב כן בדעת הטור והשו"ע שכתבו שלא יוסיף במינים שבלולב משום בל תוסיף ע"ש, וכתב המג"א בשם הר"ן והמ"מ שאינו אסור מה"ת כיון דהאי לחודיה קאי ורק מדרבנן אסור, וכתב המג"א שאפשר שכן הוא דעת הטור והשו"ע שהוא אסור רק מדרבנן ע"ש, והפמ"ג והמחצה"ש ביארו שכיון שהשו"ע לא כתב הלשון ש'עובר' משום בל תוסיף, מוכח דס"ל שאינו אסור מה"ת ע"ש. וכן כתב בביאור הגר"א (שם) ע"ש.

ויש לברר האם סברא זו דהאי לחודיה קאי שייך גם בשתי מזוזות על מזוזת הפתח אם נחשב האי לחודיה קאי, והגרש"ק והערך ש"י שם כתבו לדמותו לדברי הט"ז וכתבו להתיר מטעם זה ע"ש, וכן יש ללמוד דבגמ' בסנהדרין שם מבואר שגם אם הטיל חוטי ציצית נוספים לכנף הבגד אם קשר עליון אינו מן התורה מה"ת הרי זה נחשב כהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ומפורש שגם כשהם נמצאים בבגד אחד אמרי' כן, וכן כתב הרע"א (בהגהותיו לשו"ע או"ח בסי' י') דהא דקי"ל הטיל ציצית במוטלת פסולה, היינו מדרבנן דמה"ת האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי ואין בזה איסור תורה, ויישב בזה דברי הרמב"ם ע"ש, ולפי כל זה יוצא שבנדון דנן כל השאלה הוא באיסור דרבנן.⁴

4 אמנם הלוים ראיתי בתשו' הגרש"ק שם בתשו' השניה שם שחזר בו וחילק שדברי התוס' והט"ז נאמרו רק באופן שהניח ממין פסול אבל אם הניח שתי מזוזות יש בזה איסור תורה, וכתב להוכיח כן מהגמ' ברי"ה שהיושב בשמיני לוקה ויש בזה איסור תורה ולא אמרי' האי לחודיה קאי ע"ש, אמנם יש לתמוה על דבריו דהרי פשוט הגמ' בסנהדרין דהניח ציצית אחרים ותפילין אחרים איירי כשהניח ציצית ותפילין כשרים, וביותר שכן מפורש להדיא בלשון הט"ז שם שהגמ' בעירובין דהמניח שני תפילין הוי איסור דרבנן בלבד, ומפורש שגם במניח שני כשרים אין איסור תורה. ובמה שהקשה מהא דיושב בשמיני בסוכה, כבר כתב הגרש"ק שם ליישב קושיותיו באופן אחר שכיון שממשיך בזמנו הרי זה נחשב כאגוד כיון שזה בהמשך אחד ע"ש.

עליהן אפילו שלא בזמן וכו', רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה, והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור ולא בעי כוונה, אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמן לא בעי כוונה שלא בזמן בעי כוונה ע"כ.

ובביאור קושיית הגמ' דהישן בשמיני בסוכה ילקה, מבואר ברש"י בעירובין (דף צ"ו ד"ה ועוד) דשאלת הגמ' על שמיני ספק שביעי, דרש"י שם כתב וז"ל: הישן בשמיני בסוכה ילקה, דמוסיף שמיני על השביעי, ואנן מיתב יתבינן בשמיני בספק שביעי לכתחלה, אלא שלא בזמן בלא כוונה, לאו תוספת הוא ולהכי שרינן, דאי שמיני הוא, לא מכוין למצות סוכה עכ"ל. ומבואר בדברי רש"י שלמד דקושיית הגמ' על שמיני ספק שביעי דאם מצוות א"צ כוונה, אע"פ שיושב בסוכה מפני הספק מ"מ יש בזה בל תוסיף, ומבאר רש"י דלמסקנת הגמ' דשלא בזמן בעינן כוונה, לכן אינו עובר כיון שאינו יושב לשם כוונה להוספה למצוה, אלא מתכוון לשם מצוה רק אם עדיין חייב במצות סוכה. ומעתה יש ללמוד מדברי רש"י שבזמן שא"צ כוונה אע"פ שעושה המצוה השניה מפני הספק יש בזה איסור דבל תוסיף, [וכשיטת המהר"ם שיק שהובא לעיל].

ולכאור' יש ללמוד כן מדברי התוס' בר"ה שם שכתבו (בד"ה דלמא): דלמא קסבר רבי יהושע מצות עובר עליהן שלא בזמן, והישן בשמיני בסוכה ילקה לרבי יהושע ובשמיני ספק שביעי לא יתיב, ומיהו לא קיימא מסקנא הכי עכ"ל. ומבואר שפירשו קושיית הגמ' כרש"י דהכוונה על שמיני ספק שביעי, ולפי הצד שגם שלא בזמן א"צ כוונה אסור לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי. וכן יש ללמוד מדברי התוס' (בד"ה ומנא) שכתבו וז"ל: ומנא תימרא דתנן, גבי זריקת דם, תימה מאי אולמיה דהך מההיא דכהן שעולה לדוכן, ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לברך ולהוסיף יכול להיות שעובר אף על גב דלאו זמניה הוא, אבל כאן שאין מתכוין להוסיף

תמצית הדברים: נחלקו הראשונים באופן שמוסיף בשני מצוות מחוברים יחד, אם עובר בבל תוסיף מה"ת, לדעת התוס' בסנהדרין אין בזה רק איסור מדרבנן, וכן נקטו הט"ז והמג"א ועוד פוסקים להלכה, ולדעת התוס' בסוכה יש בזה משום בל תוסיף.

דברי הגמ' והראשונים

ג. ועתה נברר עיקר השאלה האם באופן שמקיים המצוה מפני הספק יש בזה איסור בל תוסיף או לא, איתא בגמ' ר"ה (דף כ"ח:): אמר ליה אביי אלא מעתה [דמצוות אין צריכות כוונה] הישן בשמיני בסוכה ילקה, אמר לו שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמן. מתיב רב שמן בר אבא מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותכם יסף עליכם תלמוד לומר לא תוספו על הדבר, והא הכא כיון דברין ליה עברה ליה זמניה וקתני דעבר וכו', שאני הכא כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה הוא. ומנא תימרא דתנן הניתנין במתנה אחת שנתערבו בנתנין מתנה אחת ינתנו מתנה אחת, מתן ארבע במתן ארבע ינתנו במתן ארבע, מתן ארבע במתן אחת, רבי אליעזר אומר ינתנו במתן ארבע, רבי יהושע אומר ינתנו במתן אחת, אמר לו רבי אליעזר הרי הוא עובר על בל תגרע, אמר לו רבי יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף, אמר לו רבי אליעזר לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, אמר לו רבי יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתן עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך, כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך. והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה מבכור עברה ליה לזמניה, וקתני דעבר משום בל תוסיף, לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה כוליה יומא זמניה, ממאי, דלמא קסבר רבי יהושע מצות עובר

כאן אלא מעתה הישן בשמיני ילקה פירושו לאותם שקדשו על פי הראיה שהוא ודאי חול, וגדולי הרבנים שפירושוו בשמיני ספק שביעי אין דבריהם נראין, שאם כן אף בכל יום טוב שני כן עכ"ל. ומפורש בדבריו שחולק על רש"י מטעם שבספק לא שייך בל תוסיף, והקשה על רש"י שא"כ בכל יו"ט שני יהיה בל תוסיף.⁶

והריטב"א בסוכה (דף ל"א) כתב וז"ל: ומה שתוקעין ברה"י יותר מט' תקיעות שאמרה תורה מתקנתא דרבי אבהו בקסרין הא אמאי, דאע"ג דכל תקיעה באנפי נפשה קיימא איכא משום בל תוסיף, וי"ל דכיון שאין עושין כן משום תוספת אלא מן הספק שמא לא יצאו בראשונות שוב אין כאן משום בל תוסיף, אבל אם בא לתקוע ד' סימנין כדי לעשות ד' תרועות שאמרה תורה הרי הוא עובר משום בל תוסיף וכו' עכ"ל. וכן כתב הריטב"א ברה"י דף ט"ז: ליישב קושיא זו עי"ש. וכבר ציין הערול"ג (ברה"ה שם) שמדברי הריטב"א בדף כ"ח שם מפורש שלמד דקושיית הגמ' כהמאירי בישן בשמיני בסוכה כשאנו ספיקא דיומא עי"ש.

ובמג"א (סי' ל"א סק"ב) דן לענין הנחת תפילין בחוה"מ שכתב וז"ל: והמניחן בחול המועד אינו עובר משום בל תוסיף כיון שאינו מכריז להוסיף (סמ"ק), פי' שעושה

ואינו עושה אלא מחמת ספק אין לו לעבור אי לא משום דחשיב זמניה, אלא ודאי אמרינן דחשיב זמניה משום זמנין דאי מתרמי ליה בוכרא הדר מזה מיניה עכ"ל. ומפורש בדבריהם שאם נחשב הזאת הדם שלא בזמנו אינו חייב כיון שעושה כן לשם ספק, ורק אם נחשב בזמנו שא"צ כוונה לשם מצוה, אע"פ שעושה לשם ספק ולא לשם מצוה עובר בכל תוסיף, ומוכח מדבריהם שבזמנו שא"צ כוונה גם כשעושה מפני הספק עובר. ויעוי' בערול"ג (סנהדרין דף פ"ח): להוכיח כן מדברי התוס' עי"ש.⁵ [ויש לתמוה מכאן על דברי הגרש"ק והגרצ"פ ברשמי שאלה שם ובשו"ת הר צבי (או"ח סי' י"א) שכתבו שמדברי התוס' ברה"ה מבואר שבמקום ספק אינו עובר, דאדרבה מדברי התוס' מוכח שעובר באיסור, אמנם להלן יתבאר מהלך אחר בדברי התוס' שאדרבה למסקנת הסוגיא אין בזה איסור כשעושה מפני הספק].

אמנם מצינו בראשונים שחולקים על שיטת רש"י והתוס' בביאור קושיית הגמ', המאירי (רה"ה שם) כתב וז"ל: כל דבר שנעשה מספק כגון ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, וכן כל ספק המתרגש שעל ידי ספיקו אדם צריך להמשיך זמן לאותה מצוה או להוסיף בגוף המצוה, וכן כל סרך ספק אין בו משום בל תוסיף כלל, ומה שאמרו

5 ויעוי' בתוס' הרא"ש ברה"ה שם שכתב כעין דברי התוס' וז"ל: אבל היכא דאין מתכוון להוסיף דאינו עושה אלא מחמת תערובת אין לו לעבור אי לא דחשיב זמניה עכ"ל. ובמה שלא הזכיר שעושה מפני הספק, נראה עפ"י הגמ' בזבחים דף פ' דהמשנה איירי בין שנתערבו בכוס אחד ובין שנתערבו כוס בכוס אחר, והתוס' פירשו באופן שהתערבו הכוסות שעושה ההזאה בכל אחד בנפרד ומוסיף בו לבדו, וע"ז כתבו התוס' שעושה מפני הספק, והתוס' הרא"ש פירש כן באופן שהתערבו בכוס אחד וע"ז כתב שאינו מזה מהם אלא מפני התערובת ודו"ק.

6 ובישוב שיטת רש"י מהא דלא הקשו בגמ' מכל יו"ט שני, יעוי' בערול"ג שעמד בזה וכתב ליישב שביו"ט שני אינו עושה מעשה רק דיבור בעלמא אבל בסוכה הוא יושב בסוכה ועושה מעשה עי"ש. ויל"ע דהרי גם בפסח מוסיף באכילת מצה, וכן קשה מה החילוק בין הוספה במעשה או דיבור. ויש שכתבו ליישב שבכל יו"ט שני עשו חכמים תקנה שיהיה נחשב כיו"ט ממש ואין בזה בל תוסיף כיון שכך תיקנו חכמים משום מנהג אבותיהם בידיהם, אבל בשמיני ספק שביעי שהוא ספק שמיני עצרת לא תיקנו שיהיה יו"ט ממש כסוכות, וכמבואר בגמ' בסוכה דף מ"ז דאיכא מ"ד שאין יושבים כלל בסוכה בשמיני ספק שביעי כיון דסותר לשמיני עצרת, וגם לפי השיטה שיושבים בסוכה היינו מפני הספק ולא מפני תקנ"ח שיהיה נחשב כיו"ט ממש, ולכן שפיר הקשו בגמ' שיהיה איסור לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי ולא הקשו מכל יו"ט שני ודו"ק.

משום ספקא שמא חול המועד חייב בתפילין ע"ש בעירובין ועסי' תרס"ח עכ"ל.

ועי' בדעת תורה (באו"ח סי' ל"א) שציין על דברי המג"א לדברי הריטב"א בסוכה שם, וכתב שכן מפורש גם בתוס' ישנים ביומא (דף נ"ז, ונדפס בדף נ"ח): שמבואר שם בגמ' נתערבו לו דמים בדמים אמר רבא נותן אחת למעלה ושבע למטה, וכתב התוס' ישנים וז"ל: ומשום בל תוסיף ליכא שלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו כדאמרינן ב"ה (דף כח ב) לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, ועוד דספיקא הוא עכ"ל, ומפורש שבמקום ספק אין איסור דבל תוסיף.

וכן כתב השלטי הגבורים (ר"ה דף ט: מדפי הרי"ף) בשם הריא"ז (והוא בפסקי ריא"ז ר"ה פ"ג ה"ב אות ט') וז"ל: וכן המוסיף על המצוה אינו עובר על בל תוסיף עד שיתכוין להוסיף על המצוה, ולפיכך אנו יושבין בסוכה ביום שמיני, וכן תוקעין בשופר ביום שיני של ראש השנה, ואוכלין מצה בליל שיני של פסח ומברכין על אכילת מצה, ואף על פי שיש לומר שמא חול הוא, והרי הוא מוסיף על המצוה, הואיל ואינו מתכוין להוסיף, שאין עושין כן אלא משום ספק, אינו עובר משום בל תוסיף וכו' עכ"ל. וראה בהערה בשיטת המרדכי והראב"ה בדין זה.⁷

7 כמה אחרונים הביאו שיטת המרדכי שגם בקיום מצוה לאחר זמנו מספק איכא איסור בל תוסיף, המרדכי במגילה (אות תשע"ה) כתב שלא נהגו לקרות המגילה ביום י"ד ויום ט"ו מספק משום דאיכא איסור בל תוסיף עי"ש. אכן דבריו צ"ע דהרי קי"ל דשלא בזמנו בעינן כוונה כמבואר בגמ' ב"ה שם, וכן קשה דלדבריו מדוע מותר לישב בסוכה שבעי' ספק שמיני דהרי איכא ספק בל תוסיף, ועוד קשה דהרי בכל יו"ט שני הוא ספק בל תוסיף, והמרדכי עצמו חילק דהתם הוא איסור מלאכה, וצ"ע דסו"ס יש בזה בל תוסיף. ועי' בחכמת שלמה (או"ח סי' ל"א) שעמד בקושיא מהגמ' ב"ה שלאחר זמנו א"צ כוונה עי"ש. ומצאתי שמקור דברי המרדכי הוא בראב"ה (מס' מגילה סי' תקס"ב) והמרדכי העתיק רק חלק מדבריו, ומתוך דברי הראב"ה מתבאר היטב דברי המרדכי, וז"ל הראב"ה: נראה לי מה שלא נהגו לקרות מגילה ארבעה עשר וחמשה עשר בזמן הזה משום ספק, כדעבדינן תרי יומי במועד, משום דמספק סמכינן אהא דפרכינן במגילה אימר שיתסר ושיבסר, ומשני אמר קרא ולא יעבור, והכי נמי חמשה עשר לבני ארבעה עשר איכא משום ולא יעבור, שמראים שאינו עיקר קריאת ארבעה עשר אלא קריאת חמשה עשר, ואי ארבעה עשר נקבע בזמנו איכא בחמשה עשר משום ולא יעבור, ואף על פי שקראו כבר איכא איסור בעלמא משום בל תוסיף ולא יעבור. ואף על גב דהכא אי מתרמי ליה ציבורא אחרינא ליכא למימר זיל קרי דהא עבר זמן, איסורא מיהא איכא, דמכיון לקריאה. ותנאי לא שייך הכא. ואף על גב דגרסינן בפרק ראווה בית דין אמר ליה אביי אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, פירוש כיון דמצות אין צריכות כונה, אמר ליה שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמן, ופריך מכהן שעולה לדוכן שאי אפשר להוסיף, ומשני כיון דאילו איתרמי ליה ציבורא אחרינא כוליה יומא זמניה הוא, וכן מסקינן גבי בכור, משמע שלא בזמנו אינו [עובר], ומיהו נהי דמלקות ליכא איסורא בל תוסיף [איכא], והישן בדיעבד קאמר, מדלא קאמר מותר לישן. ואף על גב דפסקינן הילכתא יתובי יתבינן ברוכי לא מברכינן, והיינו אפילו דלחלה, התם איכא היכרא גדול דלא מברך כבכל שבעת ימים, ולא הואי כמוסיף. והיינו טעמא דאמרינן בפרק לולב וערבה דמוריד את הכלים אי נמי מדליק בה את הנר או פוחת בה ארבעה וכו' הא לן והא להו, דלכתחלה לא התירו אלא על ידי הכירא. ובקריאת מגילה אין הכירא. ותו דהכא בחמשה עשר אי מתרמי להו מוקפין זימנא הוא ואיכא בל תוסיף, ואף על פי שקראו כבר, כדאמרינן בפרק ראווה בית דין תני אהבה כל הברכות כולם אף על פי שיצא מוציא, ומסקנא דאפילו בברכות לחם של מצה כיון דחובה הוא ובקידושא נמי מפיך. והא דעבדינן תרי ימים טובים, היינו כי היכי דלא ליתי לידי איסור מלאכה דאורייתא. תדע דהא אפילו לדבקיאי בקביעא דירחא אמרינן בהלכה ראשונה במסכת ביצה דשלחו מתם הזהירו במנהג אבותיכם בידים זימנין דגזרי שמדא ואתי לאקלקלי, וכי נהוג משום דלא ליתי לידי קילקול איסור דאורייתא, אבל בקריית המגילה לא נהגי, כדפרישית וכו' עכ"ל. ומבואר בדברי הראב"ה דמעיקר הדין אכן אין איסור בכה"ג כיון שלאחר זמנו צריך כוונה וכשעושה מפני הספק אינו נחשב שמתכוון להוסיף כדי לעבור בבל תוסיף, ומבאר שחכמים אסרו גם בכה"ג מפני שנראה שמוסיף על המצוות, ומחלק שבי"ט שני לא אסרו חכמים מפני ספק זה מפני שהוא איסור מלאכה. ומקור שיטת הראב"ה שיש בזה איסור הוא מהגמ' בסוכה דף מ"ז דמבואר שם בגמ' שמיכת יתבונן ברוכי לא מברכינן, וס"ל דיש איסור בל תוסיף מדרבנן וצריך לעשות היכר ולפיכך אסור לישן

לא נאמר כל תוסף אלא כשהוא בעצמו, אמר לו רבי יהושע לא נאמר כל תגרע אלא כשהוא בעצמו, ובמה שאמרו שלא נאמר כל תוסף אלא כשהוא בעצמו, פירש הריטב"א וז"ל: כשהוא בעצמו. פי' שעומד בפני עצמו ואינו מעורב שהרי הוא מוסף עליו ממש, אבל זה אין עיקר הזאתו אלא לעשות ארבע מתנות במי שהוא ממתן ארבע, ואידך ממילא אתי על ידי תערובות עכ"ל, [וכוונתו לפרש כן באופן שהתערבו יחד בכוס אחד, ובהתערבו הכוסות ג"כ צריך לפרש שכיון שעושה כן מפני הספק אינו נחשב הוספה על המצוה].

וכעין לשון זה כתב בשיטמ"ק (זבחים דף פ') בשם ספר ישן וז"ל: לא נאמר כל תוסף אלא כשהוא בעצמו, אבל עכשיו דאגב זריקת הדם של מתן ארבע הוא נזרק הוי לשם מים וליכא משום כל תוסף וכו' עכ"ל. וכן כתב השיטמ"ק (שם בדף ע"ט): בשם הריב"א וז"ל: ומה שהשיב לו לא נאמר כל תוסף אלא כשהוא בעצמו, ר"ל דכיון דאינו בעצמו אין ניכר שיהא לשם זריקת דם של מתן אחד להיות כמוסף על דברי תורה אלא אגב זריקת דם של מתן ארבע נזרק והוי לשם מים וכו' עכ"ל.

ונראה זהו גם כוונת הרמב"ן במלחמות (ר"ה דף ז' מדפי הרי"ף) שכתב וז"ל: ואף על גב דמתן דמים לר"י בלעבור לא בעי כוונה, דשוחט קדשים לשם חולין כשרין ועולין לבעלים לשם חובה ואפי' חטאת כדאיתא בפ"ק דזבחים ה"ה לזורק, ואף על גב דמתעסק בקדשים פסול ה"נ מתעסק במצות לכ"ע לא יצא, דאפי' למ"ד מצות אינן צריכות כוונה כוונת תקיעה בעינן, ובקדשים נמי בעינן כוונת שחיטה, אבל כוונה דמצוה בקדשים לא בעינן, ומש"ה

תמצית הדברים: בגמ' הוכיחו שאינו עובר בכל תוסף כשאינו מכוון לשם מצוה שהרי מותר לישב בסוכה בשמיני, רש"י ותוס' ביארו שקושיית הגמ' בשמיני ספק שביעי שחייב לישב בסוכה מפני הספק, ולפי שיטתם מוכח שגם במקום ספק יש איסור כל תוסף. אך שאר הראשונים פירשו שקושיית הגמ' ביושב בשמיני בא"י כשאין כלל ספק, ולשיטתם אם יש ספק חיוב מצוה אין איסור כל תוסף.

הוכחה מדברי הראשונים שכזמן המצוה אסור לעשות המצוה מספק

ד. אמנם יש לתמוה בזה קושיא עצומה, דהרי בגמ' בר"ה הובא המחלוקת בזבחים (דף פ') במתן אחת שנתערבו במתן ד' דרבי יהושע סובר שאין לו להזות מתן ד' מפני כל תוסף, ומבואר שם בסוגיא בזבחים שדין זה הוא גם בנתערבו זה בזה בכוס אחד ובין בנתערבו שני הכוסות ואין ידוע איזה כוס צריך מתן א' ואיזה כוס צריך מתן ד' וסובר ר"י שעובר בזה משום כל תוסף, וקשה מדוע יש בזה משום כל תוסף, דהרי הא דמוסף בהזאה הוא מפני הספק שחייב להזות ד' מפני הספק, ומדוע יש בזה איסור דכל תוסף. וכן קשה באופן שהתערבו הדמים בכוס אחד דהרי מה שמוסף בהזאה ד' הוא כדי לקיים מצות הזאה בדם שצריך בו מתן ד', ועושה כן מפני חיובו ולא לשם הוספה. [וכבר עמד בזה המהר"ם שיק בתשו' שם והוכיח מדין זה שגם במקום ספק אסור ע"ש].

ומצאתי שכמה מרבתינו הראשונים פירשו שבשאלה זו גופא נחלקו ר"י ור"א, דמבואר במשנה שם 'אמר לו רבי יהושע הרי הוא עובר על כל תוסף, אמר לו רבי אליעזר

בסוכה, והמרדכי במסכת סוכה (רמז תשע"ב) העתיק חלק זה דהראב"ה, ובמגילה העתיק חלק הראשון דהראב"ה, וכבר כתב הב"י בס' תרס"ח שדעת הפוסקים שלא כהראב"ה שלא כתבו שיש איסור לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי ע"ש. [ומה שכתב הראב"ה והמרדכי שלא שייך לעשות תנאי, יש שביארו שיש בזה חשש ברכה לבטלה, ואכתי צ"ע מדוע לא יקרא המגילה בלא ברכה, וי"ל שלא רצו חכמים לתקן שיהיה חיוב קריאה בלא ברכה וצ"ע].

בגמ' בזבחים, ומבאר דבאופן שהתערבו בכוס אחד עיקר הטעם שאינו עובר בבל תוסיף היינו מפני שאינו מתכוון כלל להזות מדמים אלו לשם מצוה ועושה מעשה הזאה במחויב, אלא שממילא יש הזאה גם בדמים שאינו חייב להזותם, [ובזה מובן יותר הסברא שאינו מתכוון כלל להזות דמים אלו בעצמם, ומזה בהם מפני חיובו בשאר הדמים המעורבים], וע"ז מוסיף התוס' ישנים שגם באופן שהתערבו הכוסות זה בזה, שייך גם כן סברא זו שכיון שמזה בדמים אלו מפני הספק, אינו מתייחס למעשה הוספה על המצוה כיון שעושה כן מפני חיובו, ומפרש דברי הגמ' שאסורים רק כשהם בפני עצמן שכוונת הגמ' לאפוקי שאם נתערבו ומזה בהם מפני הספק, שמתור כיון שמוכרח להזות מפני הספק.

וראיתי עוד בכמה אחרונים שפירשו כן סברת הגמ', ע"י בטורי אבן בר"ה דף כ"ח שם שפירש כן, וכן פירש בספר קהילות יעקב למהר"י אלגאזי (קונטרס תוספת דרבנן, מערכת ל' ס' קס"ו) והוכיח מהגמ' כשיטת הריא"ז שהובא בשלטי הגבורים שבספק אין שייך איסור בל תוסיף, וכע"ז פירש בחמדת שלמה בר"ה שם.

אמנם קשה דהרי להלכה קי"ל דלא כר"א אלא כר"י שאוסר להזות ד' משום בל תוסיף, ומוכח שגם כאשר עושה מחמת הספק עובר באיסור בל תוסיף, ובאמת שהמאירי שם כתב שבזה גופא נחלקו ר"א ור"י וז"ל: ומ"מ רוב פוסקים כתבוהו כדעת ראשון, ולא נאמר שאין בל תוסיף במה שנעשה מספק אלא בהמשך זמן על הדרך שכתבנו למעלה עכ"ל. וביאור דבריו, דר"א אכן סובר כסברא זו גם בכל אופן שעושה כן לשם ספק, אבל רבי יהושע מחלק כחילוק המהר"ם שיק שנתבאר לעיל, שאם מקיים המצוה 'בתוך הזמן' אע"פ שעושה כן מפני הספק, מ"מ כיון שעתה הוא זמן המצוה אין נפק"מ אם עושה כן מפני חיובו דסו"ס מוסיף בקיום המצוה בתוך זמנה וזה מצטרף למעשה קיום המצוה שיש בזה משום בל

לעבור ידיהו לא בעי כוונה לר' יהושע, ומיהו לר"א בעי כוונה כדקאמר לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, לומר דאע"ג שהוא זורק בכוונת דם בכור אינו עובר על בל תוסיף והלכך עובר על בל תגרע דהא חזי דם לזריקה עכ"ל. וביאור דבריו שהוקשה לו דאם מצוות צריכות כוונה מדוע לר"י עובר בל תוסיף שהרי עושה כן רק לשם ספק ואינו מכוון לשם מצוה, וע"ז פירש בדעת ר"י שהזורק הדם גם כשלא כיון לשם מצוה מ"מ כיון שהתכוון להזאה ואינו מתעסק, חלה ההזאה ולא נפסלה וממילא עובר על בל תוסיף אע"פ שלא התכוון לשם מצוה, וע"ז הוסיף הרמב"ן שר"א סובר שגם בכה"ג אינו עובר על בל תוסיף ומפרש שרק כשהוא בעצמו ועושה כן לשם הוספה, הרי זה עובר בבל תוסיף, אבל כיון שעושה כן לשם מטרה אחרת מפני שצריך להזות המתן ד', לכן אין בזה משום בל תוסיף, ומבואר דבזה גופא נחלקו ר"י ור"א.

וכן מפורש להדיא במאירי בהמשך הסוגיא שם שפירש שזהו סברת ר"א וז"ל: ויש פוסקים שניתנו במתן ארבע, שאין בל תוסיף בכל שנעשה מספק, וכמו שאמרו לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, אבל לא בנתערב הואיל ומספק מתן ארבע הוא עושה כן עכ"ל. ומבואר שסברת ר"א שכיון שעושה מפני הספק אין איסור בל תוסיף.

ויש להוכיח שכמהלך זה למד גם התוס' ישנים ביומא בדף נ"ז שם, דהנה בתחילה כתב דמבואר בר"ה דאיסור בל תוסיף לא נאמר אלא כשהוא בעצמו, וע"ז הוסיף 'ועוד דספיקא הוא', וקשה דממ"נ, דאם בגמ' לא אמרו הסברא דספיקא הוא, הרי מוכח שגם במקום ספק אסור, ומה שייך להוסיף חידוש נוסף שבמקום ספק מותר. ועוד יל"ע בזה, דמקור דברי התוס' ישנים הוא בתוס' הרא"ש ביומא שם, והתוס' הרא"ש לא הזכיר תי' נוסף זה, והביא רק דברי הגמ' בר"ה, ויל"ע מדוע הוסיף התוס' ישנים סברא זו. ונראה דהתוס' ישנים התכוון לפרש המשנה לפי שני האופנים שמבואר

(ט"ז ב'), ותדע דהא קי"ל דכל שלא בזמנו בעי כוונה והכא כן דעתו שאם אינו זמן שלא תהא הנחה למצוה כלל עכ"ל, ומפורש בדבריו להדיא כשיטת רש"י שרק לאחר זמנו שצריך כוונה לפיכך כשמכוון לשם ספק אינו אסור.

ועל דרך זה יש לבאר דברי המג"א שם שציין לדברי הגמ' בעירובין, וכוונתו לדברי רש"י שם לגבי שמיני ספק שביעי, וסובר המג"א כהריטב"א בעירובין שעל הצד שחז"מ אינו זמן תפילין, הרי זה כאחר זמן המצוה ובעיני כוונה כדי שיעבור, ובספק אין לו כוונה ולכן מותר להניח בחוה"מ. והיוצא בזה, דלפי המבואר יוצא שכל המקורות שהבאנו לעיל שבמקום ספק אין איסור להוסיף, היינו כשכבר עבר זמן המצוה וצריך כוונה שיעבור, ובזה מותר במקום ספק, אבל באופן שמקיים המצוה בזמן המצוה מחמת הספק הרי זה עובר בבל תוסיף.

תמצית הדברים: במשנה בזבחים נחלקו רבי יהושע ורבי אליעזר בהתערבו מתן דמים אחת במתן דמים ארבע אם עובר בבל תוסיף כאשר נותן ד' מתנות, לר"י כיון שמוסיף בהזאה מפני הספק אינו עובר בבל תוסיף, ולר"א אע"פ שמוסיף מפני הספק עובר בבל תוסיף. ונתבאר מדברי הראשונים שלפי ההלכה קי"ל כר"א שיש איסור בל תוסיף כשעושה מפני הספק בשעת זמן המצוה, ורק כשמוסיף מפני הספק לאחר זמנו אינו עובר בבל תוסיף, [וכשיטת המהר"ם שיק והבנין ציון שהובא לעיל].

הוכחות מדברי כמה ראשונים

שבמקום ספק אין איסור גם בזמנו

ה. אמנם יש להוכיח מדברי כמה ראשונים שבמקום ספק מותר לכו"ע לעשות המצוה גם בזמן המצוה, דהנה במחלוקת ר"י ור"א במתן דמים אחת שנתערב במתן דמים ד', מבואר במשנה שם שרבי יהושע סובר שאם יזה ד' יהיה בזה בל תוסיף ור"א חולק שאדרבה אם לא יזה

תוסיף, ודוקא לאחר זמן המצוה שכבר פסק עליו שם וחלות המצוה, וכגון שיושב בסוכה בשמיני שאין עליה שם סוכה, בזה ס"ל להמאירי שממ"נ אין בזה משום בל תוסיף, שאם כבר עבר החג יושב בסוכה שלא לשם מצוה, ואם עדיין שביעי הרי הוא מחויב לישב בסוכה ואין בו משום בל תוסיף, ודוקא באופן שמקיים המצוה לאחר זמנו מהני כוונתו שלא ייחשב שמוסיף על המצוה, אבל בזמן המצוה לא מהני כלל מה שמכוון שעושה כן מפני הספק.

ונראה לבאר המחלוקת דרש"י והמאירי, דרש"י למד שבקושיית הגמ' שמצוות א"צ כוונה עובר בבל תוסיף בלא כוונה א"כ גם כשעושה ספק המצוה 'לאחר זמן המצוה' הרי עובר אע"פ שעושה כן רק מפני הספק, דהרי לא בעינן כוונה ויש לזה שם מעשה מצוה, ולכן מפרש רש"י שרק למסקנת הגמ' דלאחר זמן המצוה בעינן כוונה לעבור, לכן מותר לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי. אבל המאירי מחלק שגם לפי ההו"א בגמ' שסברו שגם שלא בזמנו א"צ כוונה לעבור, היינו דוקא כשמוסיף במצוה סתם שלא לשם חיוב שעצם עשייתו מצרפו לקיום המצוה שעבר ויש בו משום בל תוסיף, אבל אם מוסיף מפני חיובו ומכוון לשם ספק אינו מצטרף למעשה המצוה ואינו עובר בבל תוסיף.

ועל דרך זה יש לבאר כל דברי הראשונים, דמדברי הריטב"א ב"ה שם מפורש להדיא שלמד שלאחר שכבר תקע בשופר נחשב כאילו כבר עבר זמן המצוה, אלא שהקשה דכיון שתוקע ומכוון לשם מצוה יש לאסור, וע"ז תי' שכיון שעושה כן מפני הספק לא נחשב שמתכוון להוסיף, וכוונתו כדברי רש"י בעירובין שכיון שכבר עבר זמן המצוה ובעיני כוונה לעבור בבל תוסיף, כשעושה מפני הספק אינו עובר. וכן מבואר להדיא בדברי הריטב"א בעירובין (דף צ"ו) לגבי תפילין בחוה"מ שכתב וז"ל: וליכא למימר דשמא אינו זמן ועבר משום בל תוסיף, דכל שעושה מפני הספק אין בו משום בל תוסיף כדברירנא במסכת ר"ה

סובר ר"י שעדיף שיתן מתנה אחת ולא ד', אבל אם לא היה יוצא במתנה אחת גם לר"י היה הדין שאין בזה בל תוסיף כיון שאינו עובר בבל תוסיף אלא כשהוא בעצמו [ונתבאר לעיל מדברי הראשונים שכיון שעושה מפני הספק אין איסור בל תוסיף]. ויעוי' בקרן אורה שם שכתב שכדברי המהרש"א מבואר ברש"י בעירובין (שם ד"ה ור' יהושע) שכתב וז"ל: ור' יהושע אומר נותנו במתנה אחת, כיון דקיימא לן כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כיפר, הכא דלא אפשר סמכינן עלה אפילו לכתחילה, ולא עברינן אבל תוסיף עכ"ל.⁸

וכשיטה זו מוכח גם בתוס' הרא"ש ובתוס' ישנים ביומא דף נ"ז, דמבואר שם בגמ' שאם נתערבו דם הפר ודם השעיר נותן אחת למעלה ושבע למטה לשם פר, וכתב התוס' הרא"ש וז"ל: ומשום בל תוסיף ליכא כדאמרינן בר"ה דלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו עכ"ל. וכדברים האלו העתיק בתוס' ישנים והוסיף על זה 'ועוד דספקא הוא' [ונתבאר דבריו לעיל באות הקודם]. ויש לתמוה בזה, דהרי סברא זו דאין איסור בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו היינו רק שיטת ר"א אבל סתימת הגמ' ביומא הוא לכו"ע, ותמוה דהרא"ש והתוס' ישנים כתבו כן בפשיטות שלכו"ע אין בזה איסור בל תוסיף, ועי' בהגהות המהרש"ם בר"ה שם וביומא שם שעמד בקושיא זו על התוס' ישנים.

ומצאתי באבני נזר (חו"מ סי' נ"ו) שכתב תשו' לתלמידו המהר"י קוטנא וז"ל: אשר

ד' יהיה בזה בל תגרע, אמר לו ר"י לר"א לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, וביאר הריטב"א בר"ה שם וז"ל: 'שרבי יהושע הכי קאמר דאילו איתא בבל תגרע הוא דאיכא למימר שאינו אלא כשהוא בעצמו, שאילו בבל תוסיף לעולם איתא', והיינו דר"י מחלק שבל תגרע אכן לא שייך אלא כשהוא בעצמו אבל בל תוסיף שייך גם כשאינו בפני עצמו, וביאור הדברים, שבל תגרע האיסור שמגרע מפני רצונו, וכשמגרע מפני הספק אין איסור, אבל בל תוסיף הוא איסור על עצם מעשה ההוספה ואינו תלוי בסיבה שמפניה הוא מוסיף.

אמנם התוס' בר"ה שם כתבו לבאר המשנה באופ"א, וז"ל: לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, והלכך כיון דיוצא באחד למה נזקקנו ליתן ארבע עכ"ל. ומבואר בדבריהם שגם רבי יהושע מודה לעיקר דברי ר"א שאין בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, ולכן הוסיפו התוס' שסברתו של ר"י הוא ש'כיון שיוצא באחד למה נזקקנו ליתן ארבע'. וכדברים האלו כתבו התוס' בעירובין דף ק' (ד"ה ינתנו) וז"ל: ינתנו במתנה אחת, דקיימא לן כל הניתנין שנתנו במתנה אחת כפר עכ"ל. וביאר המהרש"א שם וז"ל: דאל"כ למתן ד' לא היה לו תקנה ע"י מתן א' ולא הוה פליג ביה ר"י ודו"ק עכ"ל.

ומבואר בדברי התוס' והמהרש"א שכל המחלוקת דר"י ור"א היינו באופן שמעיקר הדין יוצא ידי חובתו גם במתנה אחת, ולכן

8 אמנם יש לציין שמדברי רש"י מבואר ביאור אחר בזה, דס"ל בדעת ר"א שיתן מתנה ד' כיון דעשה דוחה ל"ת של בל תוסיף, ועי' חולק ר"י וסובר שכיון שיוצא חיובו גם ע"י מתן א' לכן אין בזה דין עדל"ת, [נס"ל לרש"י לשיטתו שגם באופן שמחויב להזות מפני הספק יש בזה איסור בל תוסיף וההיתר הוא רק מדין עדל"ת], אמנם התוס' שם ס"ל שלא שייך בזה דין עדל"ת כיון שנעשה ע"י פשיעה [כמבואר בדבריהם שם], ומ"מ מבאר המהרש"א בדעת התוס' שאם היה מחויב להזות מפני הספק לא היה עובר בבל תוסיף כיון שמוסיף מפני הספק בלבד וכמשנ"ת. [ולפי דברי רש"י היה שייך לדון גם בשאלה דידן שיהיה דין עשה דוחה ל"ת, דהרי מדין מזוזה הוא מחויב במצוה וזה דוחה ב"ת ודוקא בנדון המשנה שיכול להזות הזאה אחת לא אמרי' עדל"ת, וכן לשיטת התוס' היה מקום לדון שדוקא באופן שפשע והתערב הדם לא אמרי' עדל"ת אבל בנ"ד יתכן שאין זה מוגדר כפשיעה וממילא יש בזה דין עדל"ת, ומצינו שהאחרונים דנו שספק מצוה דוחה ספק איסור מדין עדל"ת, עי' בספר משכרי ים (על עדל"ת סי' ל"ב) שהביא אריכות מדברי הפוסקים, אמנם בנ"ד לא יחייב להתיר כיון שאפשר לקיים שניהם ע"י הוצאת ממון לברור אם נמצא שם מזוזה או לא וצ"ע].

אמנם יש להקשות בכל זה, שכבר נתבאר לעיל (באות ג') דמדברי התוס' מוכח שגם במקום ספק אסור משום בל תוסיף [שפירשו קושיית הגמ' שבשמיני ספק שביעי אסור לישב בסוכה משום בל תוסיף], וצ"ל דאה"נ לפי הצד בגמ' שגם שלא בזמנו עובר בלא כוונה, א"כ הרי מוכח שעיקר איסור התורה בל תוסיף הוי איסור על 'מעשה ההוספה' גם כשאנו קשור כלל למעשה המצוה, שהרי אסור גם כשמוסיף שלא בזמנו ושלא בכוונה, ולכן גם כשעושה מפני הספק אסור, ולפי ההו"א לא היו התוס' מחלקים כחילוק זה בדעת ר"י, אבל לפי מאי דמסקינן דבשלא בזמנו אסור רק בכוונה ובזמנו עובר גם שלא בכוונה כיון שהוא שעת המצוה, בזה ס"ל להתוס' שגם בזמנו אע"פ שא"צ כוונה לעבור היינו רק באופן שעושה בסתמא שלא לשם ספק, אבל אם עושה כן רק מפני הספק שמוכרח ומחויב בכך, גם אליבא דר"י אין איסור בזה, ורק מפני שיוצא במתן אחת לפיכך סובר ר"י שכיון שזה בזמנו אסור גם בכה"ג כיון שסו"ס אינו מחויב בכך שיכול לצאת במתן אחת.

וכן צ"ל דהא דכתבו התוס' בד"ה ומנא תימרא דכוונת הגמ' להוכיח דהזאת דם הוי בזמנו דהרי אין לו כוונה שעושה כן מפני הספק, ויש לבאר בכוונתם עפ"י הנ"ל

הקשה על התוס' ישנים יומא (נ"ז. ד"ה נותן) שתירצו דאינו עובר על בל תוסיף משום שאינו בעצמו, והקשה מר דמאי שנא מהנתנין במתן אחת שנתערבו במתן ארבע. ולפענ"ד דבריהם פשוטים דהתם הטעם משום דהנתנין על מזבח החיצון שנתנו במתן אחת כיפר. וכן מפורש בתוס' בר"ה (כ"ח ע"ב ד"ה לא נאמר) וז"ל והלכך כיון שיוצא באחת למה נזיקנו ליתן ד' עכ"ל האבנ"ז.⁹

ובביאור דברי הראשונים האלו דס"ל דרבי יהושע חולק רק כשיוצא ידי חובתו במתנה אחת, יש לבאר בב' אופנים, א' שרק באופן ש'מחויב' מה"ת באופן גמור מפני הספק בזה שייך לומר שכיון שהתורה חייבתו מפני הספק ממילא אין בזה משום בל תוסיף, אבל באופן שיוצא ידי חובתו במתנה אחת, והשאר הוא מצוה ואינו חייב גמור, כיון שאינו מוכרח ו'מחויב' לעשות כן יש בזה משום בל תוסיף. ועוד י"ל בזה בכוונת הראשונים, דלמדו דהוי תקנה דרבנן, שכיון שיוצא עיקר ידי חובת ההזאה במתנה אחת, לכן החמירו חכמים שלא יהא נראה כבל תוסיף ואסור שלא יזה ד' פעמים שמוסיף על המצוה, וכע"ז פירש הריטב"א בר"ה שם [במהלך השני] בהא דאמר לו ר"י שמוטב לעבור בשוא"ת מלעבור בקו"ע, דהכוונה לתקנה דרבנן ולא מעיקר הדין עי"ש.

9 ויש להוסיף בזה, דהריטב"א ביומא שם אכן הקשה קושיא זו אליבא דר"י דסובר שיש בל תוסיף גם כשאנו בפני עצמו והקשה דלשיטתו מדוע מותר להזות בהם, וכתב ליישב הקושיא שנחשב שלא בזמנו שצריך כוונה, ועי' באבנ"ז שם שהוקשה לו מדנפשיה מדוע התוס' ישנים לא ניחא ליה לתרץ כן דהוי שלא בזמנו, וכתב ליישב דהתוס' ישנים ס"ל דהוי כבזמנו עי"ש. ויש להוסיף בזה, דאע"פ דהתוס' הרא"ש והתוס' ישנים בתחילת דבריהם שם הקשו שאם מצוות א"צ כוונה נמצא שמיד כבר יצא ידי חובת הזאת דם השעיר, וכתבו ליישב שעדיין לא הגיע זמן המצוה, וא"כ קשה מדוע לגבי בל תוסיף לא ס"ל דהוי כאחר זמן המצוה שצריך כוונה, וי"ל שכדי שייצא ידי חובתו בעינן שיהיה כפי הסדר שצריך לכתחילה להקדים דם הפר לדם השעיר, וכיון שאינו רוצה להקדים דם השעיר לדם הפר הרי זה ככוונה הפכית שאינו רוצה לצאת שלא כסדרן ולכן אינו יוצא בע"כ, אבל לגבי בל תוסיף כיון שכבר הגיע זמן המצוה שיכול כבר עתה להזות דם השעיר מפני שזהו הזמן, לכן יש בזה איסור בל תוסיף כבזמנו שא"צ כוונה, ולכן הוצרכו לסברא אחרת שלא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בזמנו. [וכע"ז כתבו הבית שלמה (או"ח סי' ט"ז) ובשו"ת חסד לאברהם (תאומים, או"ח סי' ז') ובחזו"א (סי' כ"ט סק"א) ובקוב"ש (ח"ב סי' ל"ג) ובחי' ר' שלמה הימן (ר"ה סי' א') שבכל תוסף לא מהני כוונה הפכית שלא יעבור למ"ד דמצוות א"צ כוונה, דסו"ס זהו מעשה מצוה, ורק לגבי מצ"כ אע"פ שיוצא בלא כוונה מ"מ בכוונה הפכית אינו יוצא המצוה, והוכיחו כן מהגמ' בעירובין דף צ"ו דלמ"ד מצוות א"צ כוונה עובר בכל תוסף גם שאינו מכוון לשם מצוה, וקשה דיכוון כוונה הפכית, וכבר הקשה כן בתור"פ בעירובין שם והוכיח מהגמ' בעירובין דלא מהני כוונה הפכית, והאחרונים ביארו שלגבי בל תוסיף לא מהני כוונה הפכית, ודו"ק].

אם הוספה ודאי רק די"ל דמה שאינו חיוב אינו מענין המצוה כגון בתקיעות אם היו תש"ת אין תר"ת המצוה כלל והוא עושה מכח ספק ליכא בל תוסיף, וא"כ ה"ה הכא כיון דעושה מספק ואינו יודע אולי אין כאן הוספה כלל אולי אין עוד מזוזה כאן ודאי ליכא בל תוסיף וכו' עכ"ל. [ומבואר שהוסיף עוד חילוק ליישב מהא דהזאה, דבהזאת דם כיון שיש 'ודאי בל תוסיף' אסור גם במקום ספק, אבל בנ"ד אין 'ודאי בל תוסיף', וראיתי שכעין חילוק זה כתב בבגדי ישע (או"ח סי' קכ"ח) שבהזאה הוא ודאי בל תוסיף אבל באופן שאין ודאי בל תוסיף אין אסור ע"ש, אך לכאור' בראשונים לא מצינו חילוק זה, דסו"ס יש לו ספק בל תוסיף].

והנה הפמ"ג בסי' ל"ד (משב"ז סק"ב) כתב על דברי הט"ז שם וז"ל: אמנם כן מה שכתב בפשיטות דבשל תורה אפילו שלא בכוונה הוה בל תוסיף, צ"ע, דנהי שלא בכוונה עובר בזמנו היינו בסתם, אבל אי מפרש שעושה כן משום ספק ליכא בל תוסיף וכדמוכחי דוכתי טובא. ומתן ד' שנתערבו במתן אחד דנותן במתן ד' דהשאר לשם מים ליכא בל תוסיף עיין עירובין ק' א' עכ"ל. ויש לתמוה על דבריו דהרי התם ר"א סובר כן, אבל ר"י חולק שעובר בבל תוסיף, וקי"ל כר"י, ומוכח שגם במקום ספק אסור, ובאמת שכן כתב להדיא הפמ"ג בפתיחה כוללת (ח"א אות ל"ט) וז"ל: סוף דבר הכל נשמע בזמנו לא בעי כוונה כלל כההיא דכהן אוסיף משלי כו', והניחנין במתן אחת שנתערבו במתן ד', דלרבי יהושע דהלכתא כוותיה דעובר בל תוסיף, אף על פי שאומר בפירוש שנותן מתנות אחרות לשום מים אפילו הכי הוה בל תוסיף וכו' עכ"ל, [ועי' במהר"ם שיק (או"ח סי' שכ"ז) מש"כ בכוונת הפמ"ג ע"ש], וקשה טובא בדברי הפמ"ג בסי' ל"ד, אכן לפי מהלך זה יש ליישב דבריו, דבפתיחה למד כמהלך הראשונים שבזה גופא נחלקו ר"י ור"א ולדידן דקי"ל כר"י אסור גם במקום ספק, אבל בסי' ל"ד למד כמהלך הראשונים דאף

דאע"פ שאינו 'מחויב' להזות שיוצא גם במתן אחת, מ"מ סו"ס כיון שאינו עושה כן לשם להוסיף אלא מפני שמא זה מצוה לכן חסר בכוונתו, ומכאן הוכיחו בגמ' שנחשב בזמנו וכיון שיש בזה איסור הוספה אע"פ שמכוון לשם ספק מ"מ אסור בזמנו לא בעינן כוונה, ועיקר דברי התוס' (בד"ה לא נאמר) התכוונו לבאר דאילו היה 'מחויב' להזות ד' ולא היה יוצא במתן אחת, אזי גם לר"י היה שייך הסברא דאינו עובר בבל תוסיף אלא כשהוא בעצמו ולא כשעושה כן מפני שהתורה חייבתו לעשות מפני הספק ודו"ק. [ובזה מיושב דברי הקהילות יעקב בתוספות דרבנן שהובא לעיל, שהוכיח כהשלט"ג שבמקום ספק אין בל תוסיף מהא דאמר ר"א שאין עובר בבל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, וקשה דהרי לא קי"ל כר"א, ולפי מהלך זה מיושב ודו"ק].

וראיתי שכבר כתב הגרש"ק בתשו' שם ככל מהלך זה, שכתב וז"ל: ובתפילין מה שפלפלו אם שייך בל תוסיף, היינו כיון דהלכה העיקר כרש"י לכן הוי של ר"ת מוסיף, אבל היכי דהוי ספק ליכא בל תוסיף, וכן מורה לשון התוס' בר"ה דף כ"ח ד"ה ומנא תימרא, ומהו דפריך הש"ס אלא מעתה הישן בשמיני לוקה היינו אם הוי שמיני בא"י דפטור בודאי, או אף לדידן אם נימא דשלא בזמנו לא בעי כוונה, א"כ הוי לנו לחוש דלמא לאו זמנו הוא מה בכך דהוא עושה רק מספק מ"מ בלי כונה נמי עובר, אבל אם שלא בזמנו בעי כונה וכו', ומיהו מתקיעות דר"ה דהוי בזמנו מוכח דאף בזמנו אינו עובר מספק בבל תוסיף, ואינו דומה לנתנין במתן ד' שנתערבו במתן א' וכו', דהתם כיון דעכ"פ בדיעבד כשר בנותן מתנה אחת ואינו נותן יותר רק לקיים המצוה לכתחילה בזה עובר אבל תוסיף אף דהוי ספק, גם התם שאני כיון דיש בילה א"כ כל מה שנותן דם הוי בודאי בו אף ממתן אחת והוי ודאי מוסיף, גם עכ"פ הוי מצוה בעלמא דהרי בעלמא הוי נתינת דם מצוה לכך שייך בל תוסיף, אבל אם עושה מכח ספק ואולי אין כאן הוספה כלל, או אף

שיתקעו פעם נוספת לבלבל השטן וקשה דהרי עובר בבל תוסיף, וכתב הרשב"א וז"ל: ומסתברא דלא קשה כלל, דלא אמרו התם דאיכא משום בל תוסיף אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו ואי נמי ישן בשמיני בסוכה במתכוין למצוה, ואי נמי במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ארבע וכיוצא באלו, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך אין כאן בל תוסיף דכבר אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך. ותדע לך דהא שמיני של סוכה בזמן הזה מצוה של דבריהם וישנן ואוכלין בה למצוה ואף על גב דבקיאינן השתא בקיבועא דירחא עכ"ל. ובדבריו מבואר שפירש דברי הגמ' בדף כ"ח שהנדרון לגבי הישן בשמיני בא"י, אך לא כתב להדיא כסברא זו שכיון שחייב לעשות המצוה מספק אין איסור, אלא כתב כן באופן שחכמים תיקנו שיוסיף בקיום המצוה שכל שעושה מפני תקנת חכמים אין בזה בל תוסיף.

לפי מה דקי"ל כר"י היינו באופן שאינו מחויב להזות ד' אבל באופן שמחויב לעשות כן מפני הספק גם לדידן פטור וצ"ע. [אך יל"ע דהרי בנדרון הפמ"ג שם במניח ב' תפילין אינו מחויב להניח ב' תפילין, ויש לחלק ששם גם אין שני התפילין כשרים, וממ"נ אחד מהם פסול, ולכן התיר כיון שאינו מכוון להוספה וצ"ע].¹⁰

תמצית הדברים: בדברי התוס' והתוס' הרא"ש ותוס' ישנים מבואר שלמדו בדעת רבי יהושע שאוסר להזות מתן ד' מפני בל תוסיף, שטעמו הוא מפני שגם אם יזה מתן אחת יוצא יד"ח, לפיכך אין היתר להוסיף מתן ד' מחמת הספק, ולפי שיטתם נמצא שבאופן שאין דרך לצאת המצוה שספק מחויב בה אלא אם יוסיף, אין איסור משום בל תוסיף.

שיטת הרשב"א בבל תוסיף בקיום מצוה מספק

ו. והנה הרשב"א בר"ה (דף ט"ז) הביא קושיית התוס' בר"ה שם מדוע תיקנו חכמים

10 ואולי יש ליישב דברי הפמ"ג באופן א, בהקדם דברי החת"ס (אבהע"ז ח"ב סי' צ') שכתב להוכיח שמועיל לעשות תנאי בקיום המצוה, וז"ל: דהרי פשוט הוא דאפי' היכי דלא מהני תנאה כגון במה שאי אפשר לקיים ע"י שליח מ"מ בענין יציאת ידי חובת המצוה מהני תנאה ומטעם שאכתוב לקמן אי"ה, וראי' לזה ממה דאנו יושבי' בשמיני בסוכה מספק, וקשה ממ"נ אי מכווני' לצאת עוברי' על בל תוסיף אי אין מכווני' א"כ שמא ד' הוא ובעי סוכה ולא י"ח, ועצ"ל כמ"ש הטא"ח סי' ל"ד גבי המניח' ב' זוגות תפילין דמניח' על תנאי אותן של מצוה יוצא בהן י"ח ואידך יהי' כרצועות בעלמא, וה"נ גבי שמיני ספק ד' התנאי הוא באופן הנ"ל אם היום יום ד' יהי' לשם מצוה ואם יום ח' יהי' ישיבתו לצל בעלמא, והא דלא אמרי' הכי במתן א' ומתן ד' שיתן ויתנה אם זה של מתן ד' יהי' לשם מצוה ואם לאו יהי' כמים בעלמא כמו דמהני תנאי בתפילין, משום דר' יהושע לית לי' רואין אותו כאלו הוא מים, ור"א לטעמי' דס"ל רואין וכן פי' תוס' בזבחים (דף ע"ט: ד"ה אמר לו) עכ"ל. [ובעיקר הוכחתו דמהני תנאי במצוה מהא דמותר לישב בסוכה בשמיני ספק שביעי, עי' בעונג יו"ט סי' ב') מש"כ לחלק עי"ש], ויל"ע בסיום דברי החת"ס דאע"פ שלית ליה רואין אותו כאילו הוא מים ורואים אותו כאילו הוא דם מ"מ גם לגבי דם כיון שמכוון להדיא שלא יהיה לשם הזאת מצוה יהני שלא יעבור בבל תוסיף, וצ"ל בכונתו, דסובר כסברת המהר"ם שיק שהובא לעיל שכדי שלא יעבור עליו בבל תוסיף לא מהני התנאי אלא כשאחד מהתפילין הם פסולים וכדי שלא יצטרף הפסולים להכשרים בעינן התנאי, אבל כששניהם כשרים אע"פ שלגבי קיום המצוה יהני התנאי שאינו יוצא בהם יד"ח מ"מ עובר בבל תוסיף, שבל תוסיף בשני מצוות כשירות שמקיים בשניהם המצוה אינו תלוי בכונת קיום המצוה וגם בכונת הפכית לא מהני כמו שנתבאר לעיל בהערה בשם האחרונים, ולכן לא מהני תנאי שלא יעבור, וזהו המחלוקת דר"י ור"א דר"י סובר דלית ליה רואים ונחשב כדם ממש ולכן לא מהני התנאי, אבל ר"א סובר דרואים כאילו הם מים ואין יכול לקיים בהם המצוה והם כתפילין פסולות דמהני התנאי שלא יעבור עליהם. ובה יש ליישב דברי הפמ"ג, דבסי' ל"ד דן בנדרון הט"ז שהניח אחת מהתפילין הפסולות ועי' כתב הפמ"ג דבכה"ג שאחת מהם פסולות ודאי מהני התנאי כמו בהזאת הדם אליבא דר"א דמהני התנאי כיון שהם נחשבים כמים ובמים מהני התנאי, והא דקי"ל כר"י היינו משום שנחשב כדם דלא מהני התנאי, והפמ"ג בפתיחה התכוון באופן שהניח שני תפילין כשירות [או שתי מזוזות כשירות] שבזה לא מהני התנאי כיון שבשניהם מתקיים המצוה, ועדיין צ"ע.

ולכאו' היה מקום להוכיח דהרשב"א (בדף כ"ח) כתב בתחילה לצדד שלא כשיטת התוס' שמותר לעשות מצוה ב' פעמים והרשב"א צידד שאסור לעשות ב' פעמים, אלא שבסוף דבריו שם כתב להוכיח כהתוס' שמותר, וקשה דמאי ס"ד דהרשב"א לחלוק על התוס' דהרי קי"ל שהמסופק אם קיים המצוה חייב לעשות המצוה פעם שניה מספק, וקשה דהרי יש בזה חשש דבל תוסיף ויש בזה חשש שעובר האיסור בקום ועשה, ולכאו' מוכח מכאן דהמקיים המצוה מספק אינו עובר כלל בבל תוסיף ולכן חייב לקיים המצוה פעם נוספת. ולפי"ז מוכח מכאן כשיטת הגרש"ק שמותר להניח שתי מזוזות כשיש ספק שמא יש כאן מזוזה, דהרי גם במקיים המצוה פעם נוספת יש ספק שמקיים המצוה בכשרות ב' פעמים.

אכן אולי יש לדחות קושיא זו, שגם להרשב"א שהמקיים המצוה ב' פעמים היינו כשזהו בתורת 'המשך' לקיום המצוה הראשונה, שכיון שמתכוון לצרף עשיה זו לעשיית המצוה הקודמת יש בו בל תוסיף שמוסיף על המצוה הראשונה, אבל אם יש ספק שמא עדיין לא קיים בפעם הראשונה, הרי נמצא שעתה אינו מתכוון לצרף מעשה זה למעשה הראשון, שעכשיו הוא מקיים המצוה על דעת שלא קיים בראשונה, ובזה גם הרשב"א מודה שכאשר כופל המצוה מחמת הספק אינו מצטרף למעשה הראשון ואין בזה איסור. [ובהיזה שני הזאות, הרי במזבח קיימים שני ההזאות, והרי זה כמו שהניח שני תפילין בראשו שלא מהני, ודוקא באופן שכבר פסק המעשה הראשון שעשה, אם כופל וממשיך במעשה השני מפני הספק אינו מצטרף למעשה הראשון].

והרשב"א בברכות (דף כ"א:) כתב וז"ל: הא דאמר רבי אלעזר ספק התפלל ספק לא

ויש להסתפק אם סברא זו דהרשב"א שייך גם באופן שעושה המצוה פעם נוספת מחמת הספק, דלכאו' גם בזה עושה כן מפני שכן הוא רצון התורה וממילא אין בזה משום בל תוסיף, אמנם יתכן לחלק שדוקא באופן שחכמים תיקנו להדיא שיוסיף על המצוה, והתורה נתנה רשות לחכמים לקבוע ולהוסיף, בזה לא שייך איסור דבל תוסיף שהרי על זה גופא הוי תקנת חכמים שיוסיף וממילא אין בזה בל תוסיף, אבל באופן שמעיקר הדין אסור להוסיף, והזדמן לו בדרך מקרה חייב לעשות מצוה זו מספק, אפשר שבכה"ג אין לו לעשות המצוה מספק, כיון שיש כאן גם איסור בל תוסיף, וגם אם נאמר דספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, מ"מ יתכן דבכה"ג שיש איסור בל תוסיף באמת אינו חייב להחמיר מספק, וכן אם נאמר דספיקא דאורייתא מדרבנן לקולא, מ"מ כיון שלא אמרו חכמים להדיא להחמיר גם במקום שיש ספק בל תוסיף, לא שייך בזה סברת הרשב"א.

וקצת יש לדייק כן מלשון הרשב"א שכתב 'ראי נמי במה שאירע במקרה שנתערב מתן אחת במתן ארבע וכיוצא באלו', ובמה שכתב 'שאירע במקרה שנתערב' אפשר שכוונתו ליישב הקושיא שהקשה הטורי אבן (ר"ה שם) על דברי הרשב"א דהרי גם בהתערבו מתן אחת במתן ד' דיש בזה בל תוסיף מדוע אין היתר זה שעושה כן מפני הספק שמחויב להחמיר, וע"ז מפרש הרשב"א שכיון שזה בדרך מקרה לא שייך סברא זו שבכה"ג באמת יש איסור בל תוסיף, ועיקר דברי הרשב"א נאמרו רק באופן שחכמים תיקנו להדיא להוסיף, שבוה שייך סברא זו דהתורה נתנה כח ביד חכמים להוסיף אין בזה בל תוסיף, אבל בדרך מקרה שייך בזה עדיין האיסור דבל תוסיף.¹¹

11 ובטורי אבן הקשה עוד שאין כח בידי חכמים לעקור דבר מה"ת והיאך עקרו איסור בל תוסיף, וכבר יישב בהגהות ברוך טעם שם דכוונת הרשב"א דאין זה בגדר הוספה, דהא המצוה עלינו לשמוע דברי חכמינו וה"ז ממצות התורה ולא הוספה על מצות שבתורה עכ"ד, וכלומר, שכיון שהתורה נתנה כח בידי חכמים להוסיף ממילא זהו גופא מחויב המצוה ואין ע"ז שם הוספה, אמנם כאמור יתכן שזהו דוקא באופן שחכמים תיקנו להוסיף ולא כשברך מקרה הזדמן לו להוסיף וצ"ע.

תוסיף, וגם מדברי גאון ורשב"א הנ"ל מבואר דפשיטא להו דגם בספק כשמדינא להקל אין רשאי להחמיר משום כל תוסיף אף שעושה מפני ספק וכו' עכ"ל, ומבואר שלמד בכוונת הגאון ורשב"א שעיקר הנדון כאן שכיון שאינו מחויב במצוה זו לכן יש בזה כל תוסיף, אבל בכל מצוה שחייב להחמיר בספיקו, כיון שעושה מפני הספק אינו עובר משום כל תוסיף, והוא כשיטת הגרש"ק שנתבאר באורך לעיל. אמנם לפי"ז יהיה חידוש גדול שבכל קיום מצוה דרבנן שיש לו ספק אסור לו להחמיר ולקיימה מספק שמא כבר קיים המצוה בתחילה ועובר בבל תוסיף, ולא מצינו כן בדברי הפוסקים, וצ"ל דהפוסקים נקטו לעיקר כשיטת התוס' (בר"ה דף כ"ח שם) שאין איסור לקיים המצוה ב' פעמים, ואה"נ לשיטת הרשב"א במצוה דרבנן אסור לקיים פעם נוספת וצ"ע.

ושמעתי מידידי הגר"ר משה לינדר שליט"א מהלך אחר בכוונת הרשב"א והגאון, דהנה בכל מצוה שעושה אותה שני פעמים, כיון שכבר יצא ידי חובתו בפעם הראשונה אין כלל חלות ושם מצוה על הפעם השניה, שכבר נפטר ממצוותו ואין על זה שם מעשה מצוה, אבל בתפילה גם כשמתפלל פעם שניה אע"פ שאין עליו חובת תפילה, יש על מעשיו שם 'מעשה תפילה' שסו"ס התפלל להשי"ת, [ויתירה מכך, כבר כתב הגר"ח (הל' תפילה פ"ד ה"א) שגם לפי השיטה דחייב תפילה דרבנן היינו דחייבה הוי מדרבנן, אבל קיומה ועניינה הוא מה"ת עיי"ש], ובזה מובן היטב דברי הגאון ורשב"א שבכל מצוה שעושה אותה ב' פעמים לא שייך כל תוסיף שכיון שעושה המצוה בפעם השניה רק על דעת שעדיין לא יצא ידי חובתו, נמצא שאם כבר יצא ידי חובתו אין על מעשיו שם מעשה מצוה כלל ולכן אינו עובר בבל תוסיף, אבל בתפילה שגם כשמתפלל פעם שניה מקיים בזה מצוות התפילה גם כשאינו חייב להתפלל, ממילא יש בזה האיסור דבל

התפלל אינו חוזר ומתפלל. פי' גאון ז"ל אינו רשאי לחזור ולהתפלל דדילמא כבר התפלל ואיכא משום כל תוסיף, ורבי יוחנן אמר אם רצה חוזר ומתפלל דתפלה רחמי נינהו, והלואי שיתפלל ויבקש רחמים כל היום כלו, ומיהו מתפלל ומתנה אם לא נתפלל זו לחובתו ואם נתפלל תהא לנדבתו עכ"ל. וכן כתב הרשב"א בתשו' (ח"א סי' צ"א) והביאו הב"י בסי' ק"ז עיי"ש. ויל"ע בזה בשיטת הגאון דלר"א אסור לו לחזור ולהתפלל משום חשש כל תוסיף, דא"כ בכל ספק אם קיים המצוה יאסור לכפול המצוה משום כל תוסיף, והרי בגמ' גופא מבואר שבספק אם אמר קריאת שמע דהוי ספק דאורייתא חייב לחזור ולומר מספק ואין חוששים משום כל תוסיף, וכן הוא בכל ספק מ"ע שחייב לעשות מספק ואין חוששין לבל תוסיף.

ולפי מה שנתבאר לעיל דבכל ספק מצוה הא דרשאי לקיים המצוה שכיון שמחויב בכך אין בזה כל תוסיף, יש ליישב בפשיטות דהכא מעיקר הדין אינו מחויב לחזור ולהתפלל דהרי תפילה דרבנן, [וגם לשיטות דהוי מה"ת מ"מ סדר ונוסח הברכות אינו מה"ת], וכיון שיש ספק שכבר קיים המצוה ואינו מחויב לחזור ולקיים המצוה, לכן סבר הגאון בדעת ר"א שאסור לו לכפול ולהתפלל משום כל תוסיף, ושיטת רבי יוחנן שחכמים תיקנו דהלואי שיתפלל אדם כל היום כולו ולכן אין בזה כל תוסיף, וכסברת הרשב"א בר"ה שבמקום תקנ"ח לא שייך כל תוסיף. [והא דכתב הרשב"א שיתפלל בדרך תנאי, אין כוונתו משום כל תוסיף, אלא משום ברכה לבטלה, דאם מתפלל לשם חובה ואינו חייב להתפלל הרי נמצא שמברך לבטלה, ולכן כתב שיתפלל בדרך תנאי].

ומצאתי כמהלך זה בספר משיב צדק להגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין (באות נ"ג) שכתב וז"ל: ודחוק לומר דסבירא ליה דכל שעושה מפני ספק אף דמן הדין להקל והוא רוצה להחמיר לצאת ידי הספק ליכא כל

תוסיף שמוסיף על התפילה הראשונה, ולכן סובר הגאון בשיטת רבי אלעזר שכיון שלא שייך תפילת נדבה לדידה באופן מסופק, נמצא שמקיים המצוה פעם שניה ולכן בזה לכו"ע שייך בזה כל תוסיף אף כשעושה מפני הספק, וזהו שמבאר הרשב"א בדעת החולקים שיכול להתפלל בתנאי שזה נדבה, שכל שמתפלל נדבה אינו מצטרף לתפילה הראשונה, שהראשונה היתה תפילת חובה והשניה היא בתורת נדבה ולכן אין בזה כל תוסיף.

ונראה ליישב עפ"י חילוק זה קושיית המהר"ץ חיות (חגיגה דף ז') והמהר"ם שיק (או"ח סי' ל"א) על התוס' בחגיגה (דף ז' ד"ה ר"י) שכתבו שהמקריב ביום אחד ב' קרבנות ראה עובר בכל תוסיף ע"ש, והקשו דהתוס' סותרים דבריהם שחידשו בר"ה (דף כ"ח) שהמקיים מצוה ב' פעמים אינו עובר בכל תוסיף. אכן לפי חילוק זה יש ליישב דהמקריב קרבן ראה גם הקרבן השני יש עליו חלות דין קרבן ואינו מעשה אחר בעלמא, שהרי גם הקרבן הראי' הראשון הוא קרבן עולה כמו כל הקרבות, והרי גם בקרבן השני מקיים בזה חלות קרבן ראי', ולכן ס"ל להתוס' שדוקא במקיים מצוה ב' פעמים שהפעם השניה שאינו מחויב בה אין עליה כלל שם וחלות מעשה דמצוה, בזה חידשו התוס' שאין בזה כל תוסיף כשכופל המצוה שאין מצטרפים שני הפעולות כיון שכבר יצא יד"ח בראשונה והשניה אין עליה שם מעשה מצוה, אבל בכה"ג שחל על השניה מעשה מצוה כבראשונה שפיר יש לאסור גם כשכופל המצוה ודו"ק.

ועפ"י דברים אלו יש לבאר דברי הרי"ף (ברכות דף י"ב: מדפי הרי"ף) וז"ל: כגון שהתפלל תפלתו אדעתא דחובה ושכח שכבר התפלל ועמד להתפלל אדעתא דחובה ונזכר

שכבר התפלל פוסק ואפילו באמצע ברכה, שאם בא לגומרה נמצא כמי שמקריב שני תמידין בשחרית שהוא עובר משום כל תוסיף ולפיכך פוסק ואפילו באמצע ברכה עכ"ל. והרא"ש (פ"ג סי' ט"ו) הביא דבריו ע"ש. וכבר תמזהו בזה [עי' שו"ת בית יצחק (או"ח סי' י"ב אות ה')] דהרי התוס' בר"ה כתבו דהמקיים מצוה ב' פעמים אין בזה כל תוסיף, וקשה מדוע המקריב ב' תמידים עובר בכל תוסיף, ולפי האמור יש ליישב דחלות קרבן תמיד חל גם בפעם השניה שסו"ס חל הקרבן כדינו, ולכן שפיר יש בזה משום כל תוסיף ודו"ק. [ובזה יש לבאר גם דברי הרי"ף שדימה התפילה לקרבן תמיד, שגם בתפילה חלה התפילה שיש עליה שם מעשה תפילה, ובפשטות כוונת הרי"ף לפרש דאע"פ שתפילה הוי דרבנן, כיון דכנגד תמידים תקנום לכן יש בזה כל תוסיף שלא להוסיף על החיוב וכמו בתמיד].¹²

תמצית הדברים: הרשב"א חידש שבמקום שחכמים תיקנו שיתקע בשופר פעם נוספת אין בזה משום כל תוסיף, וסברא זו יתכן ששייכת גם באופן שעושה המצוה מפני הספק, וכן ביאר רבי צדוק הכהן מלובלין בכוונת הרשב"א וגאון אחד (הובא ברשב"א) שאסור לחזור להתפלל מספק משום כל תוסיף, וביאר שרק אם מחויב לכפול המצוה מפני הספק אין איסור כל תוסיף, אמנם נתבאר מהלך אחר בכוונת הרשב"א והגאון ולפי זה אין להוכיח מדברי הרשב"א שבעושה מחמת הספק אין איסור כל תוסיף.

האם מועיל תנאי

שאינו מכוון לשם מצוה

ז. והנה המהר"ם שיק בתשו' שם כתב שאם יכוון להניח המזוזה על תנאי, דינו תלוי במחלוקת הפוסקים לדידן דמצוות

12 ויעו' ברשב"א בעירוין (דף צ"ו) שכתב וז"ל: וכן יש מן הגדולים שהיו מניחין שתי זוגות תפילין משום ספק סדר כתיבת פרשיות ולא היו חוששין לכל תוסיף משום דאין כאן כשרים אלא זוג אחד והאחר כמי שאינו וכו' עכ"ל, וגם מדבריו כאן אין ללמוד דהוצרך לסברא זו שאחד מהם פסולים, דשאני הכא שאינו מחויב וכמו שביאר הגרש"ק בדברי הרא"ש לגבי תפילין דר"ת.

או ע"י עכו"ם אפ"ה פשוט דאינו עובר עוד בעשה כיון דמהשתא לא רמיא עליה כלל שום חיוב לעשות מעקה, וה"נ במזוזה הואיל ויש מזוזה כשרה על הפתח שנקבעה כדין וכדת, תו לא חייב כלל בעשה דוכתבתם על מזוזות ביתך, ולפיכך אף אם אין לו שום כוונת מצוה בשעה שהוא יושב או נכנס לתוך הבית, אמרינן דכל שיש לו מזוזה בפתחו מתקיימת המצוה מאליה גם בלא שום כוונה וכו' עכ"ל. ויעוי' שם שכתב יסוד זה גם לגבי הלובש בגד שיש בו ציצית ואינו מכון לשם מצוה שאינו עובר בביטול מ"ע, וכן היושב בסוכה ואינו מכון לשם מצוה שאינו עובר בביטול מ"ע, ודלא כשיטת הביאור הלכה בסי' ס' שנקט שהלובש בגד שיש בו ציצית בלא כוונה עובר בביטול מ"ע.

ולכא' לפי דברי המנח"ש יוצא חידוש לדינא שאם יש לו מזוזה בפתחו ומכון שלא לשם מצוה, אע"פ שאינו מקיים המצוה מ"מ אינו עובר על ביטול מ"ע, ומותר לו לדור בבית זה, דענין הכוונה נצרך כדי שהוא יקיים המצוה, אבל כל שיש מזוזה בפתחו גם בלא כוונה אינו עובר באיסור. ומעתה יש לדון לפי דבריו במניח מזוזה ומכון בדרך תנאי שאם יש כבר מזוזה בפתחו אינו מכון בשניה לשם מצוה, דאע"פ שאינו מקיים המצוה מ"מ סו"ס המזוזה פועלת היתר בבית זה לדור בו, ויל"ע האם בכה"ג עובר בבל תוסיף.

ולכא' יש להביא ראי' לשאלה זו, דהנה הראב"ד בהשגותיו על הרי"ף בפסחים (דף כ"ה מדפי הרי"ף) למד דלדין דמצוות צריכות כוונה אינו עובר בבל תוסיף אלא אם מכון לשם מצוה, וכתב שר"י ור"א שנחלקו במוסיף על ההזאות אם יש בו משום בל תוסיף מוכח שסוברים שמצוות אין צריכות כוונה עכ"ד, וכוונתו דאם סברי דמצוות צריכות כוונה א"כ לא שייך שיעבור במתן ד' בבל תוסיף שהרי אינו מכון לשם מצוה אלא בדרך תנאי שאם חייב בהזאה זו הרי זה למצוה ואם לא אינו לשם מצוה.

צריכות כוונה אם בזמנו צריך כוונה לעבור בבל תוסיף או לא, ששיטת הב"י בסי' תרנ"א שגם לדין בזמנו אין צריך כוונה, ולשיטתו לא יועיל מה שיתכוון לתנאי, אבל לפי שיטת הרבינו ירוחם והמג"א בסי' תרנ"א (סקכ"ז) שלדין צריך כוונה לעבור, גם במזוזה יהני שיכון להניח המזוזה השניה על תנאי שאם יש כבר מזוזה אינו מכון במזוזה זו לשם מצוה.

וכסברא זו כתב גם הגרש"ק בתשו' שם, ססבר דאם מצוות צריכות כוונה צריך גם כוונה לעבור, וע"ז כתב שיש ספק ספיקא שמא מצוות צריכות כוונה וגם לפי הפוסקים שמצוות א"צ כוונה מהני כוונה הפכית שייחשב שאינו מקיים המצוה, ומטעם זה כתב שיכול לכוון על השניה בתנאי שאם אינו מחויב בה אינה לשם מצוה ואינו עובר בבל תוסיף.

ויש לדון בזה אם מהני תנאי זה שיכון שלא לצאת, דהנה ידועים דברי המנחת שלמה (סי' א') שכתב וז"ל: גם צ"ע במי שיש לו מזוזה בפתחו דמבואר בכמה מקומות שמקיים בכל רגע מצוות עשה, ולעומת זה אם דר בבית שאין בו מזוזה עובר נמי בכל רגע אעשה דמזוזה וכו', הקונה בית מחבירו שיש בו מזוזה, נהי דלמעשה קיי"ל שאינו מברך על מצות מזוזה בשעה שהוא נכנס לדור בו משום דלא תיקנו ברכה אלא על הקביעה (עיי' במג"א ריש סימן י"ט) וכו', וא"כ אם נכנס לדור בתוכו ולא זכר כלל ממצות מזוזה נמצא שלפי הנ"ל הרי הוא עובר בכל רגע ורגע על עשה של מזוזה. והיה נלענ"ד דכמו שהעושה מעקה לגגו ולא נתכוין למצוה אף על גב שמסתבר דלא חשיב כמקיים עשה הואיל ומצוות צריכות כוונה, אבל מ"מ כמו שאינו עובר על הלאו של לא תשים דמים בביתך כך אינו עובר גם על העשה של עשיית מעקה, והיינו משום דרק מי שמניח גגו בלא מעקה עובר בעשה, אבל מי שיש לו מעקה בגגו אף על גב שנעשתה באופן זה דלא קעביד כלל שום מצוה כגון שנעשתה מאליה

אכן יתכן לחלק שגם אליבא דהרמב"ן היינו דוקא בקדשים שיש נדון על כל פעולה דשפיכת והזאת הדם אם היא פעולה כשירה או לא, וע"ז נתחדש בקדשים שאע"פ שלא התכוון לשם מצוה הרי זה נחשב כמעשה כשר וממילא עובר בבל תוסיף על ההזאה השניה, שהרי על הזאה זו עצמה נקבע שהיא פעולה כשירה, אבל במזוזה שיש כבר מזוזה אחרת בבית זה, כיון שיש כבר מזוזה ראשונה אין כלל חיוב להניח מזוזה שניה, ועל כן כשמוסיף מזוזה שניה, אין המזוזה השניה פועלת כל היתר בבית זה, ואה"נ אם מכוון לשם מצוה יכול לצאת ידי מצוותו גם במזוזה זו, אבל כל שמכוון שלא לצאת במזוזה זו, נמצא שלא עשה כאן מעשה מצוה כלל, ואינו דומה לזריקת הדם שזריקה זו יש עליה שם וחלות דין הזאה גמורה, וצ"ע.

ועי' עוד בתשו' הגרש"ק שם שהשואל רצה לדון שאין דין מצוות צריכות כוונה במזוזה, ובנה דבריו עפ"י שיטת הפוסקים שמצוה שאינו מחויב בה א"צ כוונה, ונראה שהתכוון לדברי הפמ"ג (סי' ד' סקט"ו) שכתב וז"ל: דע דאם נאמר מצות דרבנן נמי צריכות כוונה, אם כן שחיטת חולין דאין צריך כוונה ביו"ד [סימן ג' סעיף א'], ונט"י לחולין בסימן קנ"ט סעיף י"ג דאין צריך כוונה, ונדה לבעלה דאין צריך כוונה, אף שהם דין תורה, בהכרח יש לומר דכל מצוה שאי אפשר להפטר ממנה צריכה כוונה העושה אותה, מה שאין כן שחיטה וטבילה וכדומה, לא לשחוט וליכול, ולא לטבול ולשמש, וכדומה, בהני אין צריך כוונה עכ"ל. וכע"ז הסתפק הפמ"ג בסי' ח' (א"א סק"ט) עי"ש. אמנם הגרש"ק שם השיג עליו שאינו דומה לכל מתיר שא"צ כוונה עי"ש.

ויש להדגיש בכל זה, דגם אם נאמר דמהני תנאי בכונה זו, מ"מ עיקר מצוות מזוזה מתקיים כל שעה שדר בבית ויש לו מזוזה, ולכאור' אם בשעה שמניח המזוזה מתכוון לתנאי שלא ייצא במזוזה השניה, ואח"כ מתכוון לצאת ידי חובתו בשני

והרמב"ן במלחמות (ר"ה דף ז' מדפי הרי"ף) כנראה הוקשה לו כקושיית הראב"ד, וכתב וז"ל: ואף על גב דמתן דמים לר"י בלעבור לא בעי כוונה, דשוחט קדשים לשם חולין כשרין ועולין לבעלים לשם חובה ואפי' חטאת כדאיתא בפ"ק דזבחים ה"ה לזורק, ואף על גב דמתעסק בקדשים פסול ה"נ מתעסק במצות לכ"ע לא יצא, דאפי' למ"ד מצות אינן צריכות כוונה כוונת תקיעה בעינן, ובקדשים נמי בעינן כוונת שחיטה, אבל כוונה דמצוה בקדשים לא בעינן, ומש"ה לעבור דידהו לא בעי כוונה לר' יהושע וכו' עכ"ל. ויש לבאר בכוונת הרמב"ן דאע"פ שאינו מכוון לשם מצוה מ"מ בקדשים חלה ההקרה וההזאה גם בלא כוונה, שכל שאינו מתעסק חלה ההקרה וההזאה, ומחדש הרמב"ן דהא דבעינן כוונה כדי שיעבור בבל תוסיף היינו כדי שיחול שם מעשה מצוה על פעולתו, אבל בקדשים כיון שחל שם הקרה וההזאה גם בלא כוונה לכן א"צ לכוונה. ויעוי' עוד בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' נ"ב מש"כ בדברי הרמב"ן עי"ש). [ולפי דברי הרמב"ן מיושב היטב קושיית האחרונים (עי' שו"ת חת"ס (אבהע"ז ח"ב סי' צ', והובא לעיל) ובשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' ל"ה) במתן דמים ד' שהתערבו במתן אחת שיש בזה בל תוסיף, מדוע לא יהי תנאי בהזאה שאינו מתכוון לשם הזאה, דכיון שסו"ס יש עליה שם הזאה גם בלא כוונה לכן אין מועיל בזה תנאי ודו"ק].

והיה מקום לדון דשאלה דידן תלוי במחלוקת הראב"ד והרמב"ן, דהראב"ד סובר שכדי שיעבור בבל תוסיף צריך כוונה לשם מצוה, ואם הגברא אינו מכוון לצאת ידי המצוה אינו עובר בבל תוסיף, והרמב"ן סובר שכל שעל פעולתו חלה שם פעולת מצוה, אע"פ שהגברא אינו יוצא יד"ח כיון שלא כיון לשם מצוה, הרי זה עובר משום בל תוסיף, ולפי"ז בנ"ד במזוזה שמתרת את הבית גם בלא כוונתו, תלוי במחלוקת הרמב"ן והראב"ד.

שאינה מכוסה, דבר זה שנוי במחלוקת, דהנה בשו"ע סי' רפ"ט (סעיף ד') כתב וז"ל: כיצד קובעה, ימסרנה במסמרים במזוזת הפתח, או יחפור בה חפירה ויקבענה בה. ולא יעמיק לחפור טפח בעומק, שאם עשה כן פסולה עכ"ל. וכתב בפתחי תשובה (סק"ה) וז"ל: עיין בספר יד הקטנה פ"ג מהלכות מזוזה אות כ"ה שכתב דהיינו בענין שתהא המזוזה נראית והאריך בענין מ"ש בגמרא או שטלה עליה מלבן כו' והעלה דזה ברור לדינא דכשאינ המזוזה נראית וגם אין היכר וזכר לה כלל דודאי אין יוצאין י"ח מזוזה כלל ולכן מה שנוהגין ההמון לקדוח במזוזות הפתח ומניחין שם המזוזה והיא אינה נראית וניכר כלל אינם יוצאים בזה אף שהיא מונחת במקומה הראוי וכהלכתא ויש לעשות איזה סימן או היכר בחלל הפתח על המקום הנקדח ודי בכך ע"ש. וכבר כתב הערך שי שם דלפי היד הקטנה מותר להניח מזוזה אחרת כיון שאין יוצא בראשונה.

אמנם רבים מהאחרונים חולקים שאין זה מעכב, ויעוי' בפרשה סדורה להגרו"ק שליט"א על מסכת מזוזה (סי' ס"ז) שהוכיח מכמה מקומות שמעיקר הדין גם מזוזה מכוסה לגמרי כשירה ע"ש.

ועוד יש לדון מטעם אחר שבשאלה דנן המזוזה הראשונה פסולה, דהנה נחלקו הראשונים בחיוב מזוזה בפתח שאין בו דלת, ושיטת הרמב"ם שאם אין שם דלת פטור ממזוזה, ובשו"ע (סי' רפ"ו סט"ו) כתב וז"ל: הבית, אף על פי שאין לו דלתות, חייב במזוזה. ויש מי שפטר ע"ש. והש"ך (סקכ"ה) כתב וז"ל: ואם קבעה קודם תליית הדלת לא יצא ידי חובתו כשנותן הדלת אח"כ דהוי תעשה ולא מן העשוי עכ"ל עט"ז, ולצאת ידי שניהם יתלה בה הדלת מיד ויקבענה, ואם אי אפשר לתלותה מיד יקבענה בלא ברכה או יברך מתחלה גם על אחרת ויהא דעתו גם על זו וכשיתלה בה הדלת יטלנה ויחזור ויקבענה בלא ברכה או יברך על אחרת ויהא דעתו גם אזו ובזה יוצא

המזוזות ודאי יעבור בכל תוסף שהרי עתה הוא מכוון לצאת בשניהם, ולכן לפי המהר"ם שיק והגרש"ק כאשר ימכור ביתו צריך להודיע לקונה שיש ספק בל תוסיף ועליו לכוון לצאת ידי חובתו רק באחת מהמזוזות.

ויש להוסיף בכל זה, דשיטת הדעת קדושים (גדולי הקדש סי' רפ"ט סק"ב ובמקדש מעט שם) שיש דין לשמה בקביעת מזוזה וכשם שיש דין לשמה בהטלת ציצית לבגד, כן צריך לכוון לשמה בקביעת המזוזה, ובשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' נ"ד אות ט"ו) הוכיח שכן דעת החת"ס (אהע"ז ח"ב סי' צ') ע"ש. ויעוי' בתהלה לדוד (יו"ד סי' ק"ט) שמסתפק בזה ע"ש, ולפי"ז יש לדון דיכול לכוון בשעת הנחת המזוזה שמניח בתנאי שאם חייב להניח מזוזה הרי זה מתכוון לשמה, ואם אינו חייב אינו מתכוון לשמה, אמנם כמדוי' שרבים מהפוסקים חולקים בזה ומכשירים קביעת מזוזה ע"י עכו"ם, וגם האוסרים כתבו טעמים אחרים בזה לפסול העכו"ם, וגם יש לברר אם מועיל תנאי כוונה לשמה ודנו בזה האחרונים ואכמ"ל.

תמצית הדברים: נתבאר דברי המהר"ם שיק והגרש"ק שלפי הצד שבכל מצוה בזמנה כיון דלדידן מצוות צריכות כוונה אינו עובר בלא כוונה לשם מצוה, מהני תנאי שאינו מכוון במזוזה השניה לשם מצוה, ונתבאר לדון בזה דלפי חידוש המנחת שלמה כיון שסו"ס המזוזה מכשרת הבית גם בלא כוונה, הרי זה תלוי במחלוקת הרמב"ן והראב"ד אם בעינן כוונה כדי לעבור או לא, אמנם נתבאר לחלק בין נדון הרמב"ן לנד"ד שכיון שיש כבר מזוזה ראשונה אין השניה מתרת הבית כלל.

בשרות מזוזה מכוסה

ומוזוה שהונחה טרם התקנת הדלת

ח. ובמה שכתב הגרש"ק בטעם השני שם, שכיון שהמזוזה מכוסה אינו יוצא בה וממילא אין איסור בל תוסיף להניח מזוזה

תמצית הדברים: לפי שיטת היד הקטנה והגרש"ק והערך ש"י המזוזה הראשונה שמכוסה ע"י המשקוף אינה כשירה, אמנם יש חולקים בזה שגם מזוזה המכוסה כשירה. וכן לפי שיטת הרמב"ם אינה כשירה כיון שהונחה בטרם הנחת הדלת, ולפי שיטות אלו אין בזה חשש כל תוסף כאשר מוסיף מזוזה שניה.

ידי כולם ודו"ק עכ"ל. ומבואר מדבריו שלפי שיטת הרמב"ם יש בזה דין תעשה ולא מן העשוי שאם קבעה קודם הנחת הדלת הרי היא פסולה, ולפי"ז ישנו צירוף נוסף בנ"ד שהמזוזה הראשונה פסולה כיון שהונחה על הקיר בשעה שעדיין לא היה עדיין דלת שם, ולפי שיטת הרמב"ם אין בזה כל תוסף כיון שהמזוזה הראשונה פסולה.

מסקנת הדברים

א. לשיטת חלק מהפוסקים המזוזה הראשונה פסולה מפני שהיא מכוסה, וכן לפי שיטת הרמב"ם פסולה מפני שנקבעה בטרם הנחת הדלת. ולשיטות אלו הרי יש חיוב לקבוע מזוזה חדשה על המשקוף אף אם ברור שהמזוזה קיימת תחת המשקוף. אלא שיש לדון לפי דעות הפוסקים שהמזוזה שתחת המשקוף כשרה האם איכא משום כל תוסף לקבוע מזוזה על המשקוף.

ב. נחלקו הראשונים באופן שמוסיף על המצוה מפני הספק שחייב להחמיר, שדעת רבים מהראשונים שאין בזה איסור כל תוסף.

ג. גם לדעת הראשונים האוסרים כשעושה מפני הספק, היינו רק לפי השיטות שכדי לעבור בבל תוסיף בזמנו א"צ כוונה, אך לפי שיטת רבים מהפוסקים שלהלכה אין עובר בבל תוסיף אלא כשמכוון לשם מצוה, כיון דקי"ל מצוות צריכות כוונה, ומכוון במזוזה השניה לשם ספק ולא לשם מצוה, אין בזה איסור כל תוסף.

ד. לשיטת רבים מהראשונים והפוסקים איסור כל תוסף בשתי מזוזות אינו מה"ת אלא מדרבנן, ולשיטתם יש להקל בספק כל תוסף ובפרט שיש ספק חיוב תורה דמזוזה.

לאור כל הספיקות והצדדים שנמנו לעיל, נראה שגם לפי השיטות שבשתי מזוזות יש איסור תורה, מ"מ בנידוננו הוי ספק ספיקא שהרי יש כמה וכמה ספיקות להקל, ולכן מסתבר שיש להקל במקום הפסד ממון, ולקבוע המזוזה על הדלת אע"פ שיתכן שהמזוזה הראשונה עדיין קבועה תחת המשקוף. וכפי שפסקו רבי שלמה קלוגר והערך ש"י והגרצ"פ פרנק, ודלא כהמהר"ם שיק והבנין ציון שהחמירו בזה.

אמנם שאלתי את הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א והורה להחמיר בזה, כמובא בתשובתו להלן.



תשובת הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א בענין הנ"ל

אלול תשע"ט

לכבוד האברך המופלג חו"ב טובא הרה"ג מוה"ר דוד בריזל שליט"א

מח"ס משפט המזיק

אחדשה"ט וש"ת,

הנני בזה אודות מה ששאל להלכה במי שהוסיף לבנות חדר, וכיון שהתחיל קצת להשתמש שם בחדרו קבע מזווה על הפתח בזמן שעדיין לא היה שם משקוף רק לבנים ובלוקים, שנעשה ע"י צורת הפתח, ולקח מזווה ועטפה עם ניילון וקבעה שם בדעתו דכשיקבעו שם משקוף עם דלת יורידנה ויקבענה כהלכה על המשקוף, אולם אירע דבר מוזר שהפועלים שלא היו ישראלים שומרי תורה, קבעו את המשקוף על הפתח, בזמן שהבעלים לא היו שם, ולא שמו לב כשעשו מלאכתם אם היה שם עדיין המזווה, או שמא נפלה משם, עכ"פ כעת יש ספק לבעלים אם המזווה נמצאת שם אחורי המשקוף העשוי מברזל, וכדי שיוכל לברר זאת נצרך הוא לפרק הכל כמתחלה ונשאלת השאלה איך צריך לנהוג בזה למעשה.

הנה כדי לבאר ענין הנ"ל יש לעיין קודם מה הדין אם נשאר שם ודאי המזווה, האם יוצאים בזה ידי חובה (אמנם גם בזה נכנסים אנו בפלוגתא אם קבעו מזווה לפני שהיה שם דלת אם מועיל הדבר וכדלהלן) ובאמת דהדבר תליא בפלוגתא, דהט"ז (רפ"ו ס"ק ד) כתב וז"ל: מזה למדתי שאותן האנשים שאין עושין מזווה מחמת שאומרים שגונבים משם, ונוהגין בהם בזיון, שאין זה מציל עליהם, שיכולים ליתן המזווה שם באופן "שלא תהיה מגולה כלל מבחוץ" אפילו נגר השם של שק"י, דזה עכ"פ טוב יותר מלבטל המצוה לגמרי עכ"ל, הרי מבואר בדבריו דלדעתו שפיר יוצאים ידי חובה גם אם המזווה מכוסה לגמרי ואינה ניכרת שם מבחוץ.

אולם מאידך בספר יד הקטנה (פ"ג מהל' מזווה אות כ"ה הובא בפ"ת רפ"ט ס"ק ה') כתב וז"ל: וזה ברור לדינא דכשאינ המזווה נראית וגם אין היכר וזכר לה כלל, דודאי אין יוצאין חובת מזווה כלל, (אלא יש לעשות איזה סימן או היכר בחלל הפתח על מקום הנקדח ע"ש), מיהו המקדש מעט (רפ"ט ס"ק כ"ז) כתב על דבריו שאין ראיתו מוכרחת, רק מהל"ח שכתב דבכיסה המזווה לגמרי בכלי אחרת שאינה נראית הוי כלייתא משמע כן עכ"ד. ובמס' מזווה (פ"ב הי"ד בפי' פרשה סדורה אות ס"ז) האריך ג"כ ודעתו דשפיר יוצאין ידי חובה גם אם הוא מכוסה ע"ש. אמנם גם לדבריהם הואיל ויש כאן ספק אם נשאר שם המזווה, א"א לסמוך ע"ז, וא"כ לכאורה מוכרחים לקבוע מזווה חדשה לצאת ידי ספק. עוד יש להוסיף דבאמת גם אם היה ודאי שיש שם מזווה, וגם היה מונח על המשקוף במקום מגולה, עדיין אין הדבר פשוט, דעי' ש"ך (רפ"ו ס"ק כ"ה) דאם קבע המזווה קודם תליית הדלת, יטלנה משם ויחזור ויקבע, וע"ע שו"ת כתב סופר (סי' קי"ט) (ודעת המק"מ ס"ק מ"ו דבחדרים פנימיים לכו"ע יש חיוב גם בלי דלת ע"ש. וצ"ע).

מיהו עדיין איכא מקום לעיונא דכיון דאפשר דיוצאים בזה במה שיש שם מזווה, וא"כ צ"ע איך מותר להוסיף מזווה נוספת הרי יש כאן חשש של כל תוסף ובאחרונים כבר דנו בענין כל תוסף במזווה, ובפ"ת (רצ"א ס"ק ב') מיייתי בשם ס' חמודי דניאל דמי שקשה עליו להוציא מזווה ולבדקה, ורוצה להניח מזווה אחרת וקשה עליו להוציא הישנה, אסור משום כל תוסף עכ"ד.

הגם שמצאנו באחרונים שנחלקו אי רשאי לקבוע מזווה נוספת במקום דאיכא ספק ופלוגתא בפוסקים, ודעת המהר"ם שיק (יו"ד סי' רפ"ז ד"ה אבל) דיש להמנע מזה, ומאידך השאילת יעב"ץ (ח"א סי' ע') וכן הבנין ציון (ח"א סי' ק') ס"ל דרשאי ע"ש בדבריהם, מ"מ בנדו"ד חמור יותר משום דשם איירי כשרוצה להוסיף מזווה בצד השני של המשקוף, ובזה שייך מה שכתב הבנין ציון שם וז"ל: אבל מזווה בשמאל אינה מזווה, וכאילו מחבר חפץ אחר שם, ודומה ממש לב' זוגי תפילין דרש"י ור"ת עכ"ל, וא"כ אם קובע עוד מזווה באותו צד שיתכן שיש שם כבר מזווה בזה לא שייך סברת הבנין ציון ורק היכא דהמזווה הראשונה ודאי פסולה בזה אין חשש כמ"ש בס' חובת הדר (פ"א ס"ק ל"ח) וע"ע אגרות משה (יו"ד סי' קפ"ג).

ולכן אחר כל הנ"ל אין לנו עצה אלא להתאמץ ולעשות כל טעדי, לברר אם נשאר שם המזווה, ואף שזה כרוך בטירחא והוצאת ממון של פירוק המשקוף צריך להתאמץ לברר הדבר.

דברי ידידו דוש"ת, מצפה לרחמי ד'
יעקב מאיר שטרן



הרב שאול שמחה פרידמאן

דיני תחומין הנוגעים ליושבים בעיירות מיושבות

הרגילות בדעת המון עם, שליושבים בעיירות גדולות אין דיני תחומין נוגעים למעשה, כי הלא בתוך עיירות מיושבות לא שייך איסור יציאה מהתחום, ועל כן נשארו דיני תחומין כהלכה ולא למעשה, מלבד לאלו שנוסעים למרחקים במקומות הנופש וכדומה.

אך האמת הוא שאפילו לאלו היושבים בעיירות מיושבות, עדיין יש קצת דיני תחומין הנוגעים להם, והרבה אנשים אינם יודעים מדינים אלו כלל. וכתוצאה ממה שאין רגילים להתחשב בדיני תחומין, באים הרבה פעמים לידי מכשול בענינים אלו.

ותודה לקל שזכיתי להרצות שיעור שלם בענין זה בסדרת 'אירגון שיעורי תורה' בביהמ"ד קארלין סטאלין, בורו פארק. וכדי שיצא מזה תועלת לציבור רציתי לעורר הדברים גם במאמר זה.

ואחלק המאמר לשני חלקים: א. בנידון כלים ששבתו בעליהם בעיר אחרת, ב. דיני תחומין הנוגעים לחולה ולמלוים אותו הנוסעים לבית חולים הנמצא חוץ לתחום בשבת.

אמנם שמחתי בראותי בקובץ בית אהרן וישראל גליון ר"ג שהעלו הנידון הראשון אחר שרציתי לעורר בו, ולמרות שכבר נכתב על זה בקובץ הנ"ל וגם בקובץ ר"ד¹, עדיין ברצוני להבהיר ולבאר מה שנחוץ עוד בענין זה, ובפרט לדון בדברי בעל שבט הלוי זצ"ל שהוא היה הראשון שהביא שאלה הזאת על שולחן הפסק להלכה למעשה, ולבוא לידי מסקנה להלכה למעשה.

חלק א - חפצים שבעליהם שבתו בעיר אחרת

א. מקור הדין

במשנה מס' ביצה (לז, א) איתא, הבהמה והכלים כרגלי הבעלים. ופירש רש"י שם וז"ל, אין אדם יכול להוליכה ביום טוב אלא במקום שבעליה יכולין לילך, ואם לא ערב יש לה אלפים לכל רוח העיר, ואם ערב לצפון גם היא תלך לצפון ולא לדרום, עכ"ל.

היוצא מדברי המשנה, שכמו שיש איסור לאדם לצאת חוץ לתחום, כן אסור להוציא כלים חוץ לתחומם, ושיעור תחומם היינו כשיעור תחומם של הבעלים, שאם שבתו בעלים בבית מסויים, הן הבעלים והן הכלים יש להם אלפיים אמה לכל רוח מאותו בית.

וכן נפסק להלכה בשולחן ערוך (סימן שצז סעיף ג) וז"ל, כשם שאין אדם רשאי

להלך בשבת וביום טוב אלא אלפים אמה לכל רוח, כך כליו ובהמתו אין יכול שום אדם להוליכם חוץ לאלפים אמה של בעליהם, עכ"ל.

ב. באיזה אופן הוצאת כלים אסורה רק משום איסור תחומין

ועיין במג"א (סי' שצז סק"ב) ומשנה ברורה (שם סק"ז) שכתבו, שבדרך כלל אין יוצא נפקא מינה למעשה באיסור הוצאת כלים חוץ לתחום, דהא כל שהוא בתוך מקום המוקף מחיצות לא שייך בו איסור תחומין, דהא שיעור אלפיים אמה אינו נמדד אלא חוץ לעיר, וכל שאינו בתוך מקום המוקף מחיצות לא בלאו הכי יש בו איסור הוצאה 'ותר מד' אמות משום מלאכת הוצאה, ואפילו בתוך התחום. אמנם כתבו הפוסקים הנ"ל דאכתי יש נפקא מינה בשני

1 הערת המערכת: בגליון ר"ה התפרסמה תגובה נוספת בענין, המתייחסת גם למקצת הדברים המתבארים במאמר זה.

וכן נפסק בשולחן ערוך (סימן שצז סעיף יז) וז"ל, מי שהיו לו פירות מופקדים בעיר אחרת רחוקה ממנו ועירבו בני אותה העיר לבא אצלו, לא יביאו לו מפירותיו שפירותיו כמוהו, עכ"ל.

ד. פירות שבעליהם שבתו בעיר אחרת

איפה קנו שביתה

והנה במשנה ובשו"ע הנ"ל מבואר רק שהפירות שבעליהם שבתו בעיר אחרת אסור להביא הפירות אל הבעלים, אבל לא מבואר בפירות אלו איפה קנו הם שביתה. והיה אפשר לומר בזה שני צדדים בתחומם של כלים אלו: (א) הכלים קנו שביתה במקומם ויש להם אלפים אמה לכל רוח, (ב) הכלים קנו שביתה עם בעליהם בעיר אחרת, וממילא דינם ככלים שיצאו חוץ לתחום ואסור לזוזם חוץ לד' אמות.

ובזה מצינו שנחלקו הראשונים, התוס' במס' עירובין (מז, ב ד"ה והכלים) כתבו שהפירות קנו שביתה במקומן ויש להם אלפים אמה לכל רוח, אך הראב"ד שהובא ברשב"א שם ס"ל שהפירות קנו שביתה במקום בעליהם וממילא דינם כפירות שיצאו חוץ לתחום שאין להם אלא ד' אמות בלבד.

ה. קושיית רעק"א ושאר אחרונים על תוס' ועיין בחידושי ר' עקיבא איגר שהקשה על דעת התוס', דהא במשנה במס' ביצה מבואר שהבהמה והכלים הרי הם כרגלי הבעלים, ואם כן למה כתבו התוס' שפירות שבעליהם שבתו חוץ לתחום בעליהם קונים שביתה במקומם. וכה"ק ברש"ש שם, עיי"ש.

ועיין בבית מאיר (סימן תה) שציין לדברי התוס' והריטב"א הנ"ל, וכתב שאין כוונתם שכל פירות הנמצאים חוץ לתחום בעליהם קונים שביתה במקומן, אלא כוונתם דוקא בפירות שהם נמצאים על פני השדה, דכיון שהם מונחים באופן של הפקר, דינם כפירות של הפקר שהרי הם כרגלי מי שהגביה אותם.

אופנים: (א) בבגדים שהוא לבוש בהן, דמשום איסור הוצאה בשבת ליכא, אבל עדיין שייך בזה איסור הוצאת כלים מהתחום, אע"פ שמוציאו בדרך לבישה, (ב) ביום טוב שמותר לטלטל לצורך אוכל נפש, ומשום איסור תחומין אסור להוציא כלים חוץ לאלפים אמה.

ואין להקשות מאי שנא איסור הוצאה בשבת שאינו אמור לענין בגדים שהוא לבוש בהם מאיסור הוצאה מהתחום שאמור גם לענין הוצאת בגדים שהוא לבוש בהם, כי גדר מלאכת הוצאה היא לעשות מעשה של הוצאת משא לרה"ר, משא"כ איסור הוצאת כלים מהתחום אין גדרו איסור מעשה הוצאה כלל, אלא שבכל אופן אסור לו להוליך חפצים חוץ לתחום, וכמו שלגבי האדם עצמו אין שום איסור הוצאה כשהולך ברה"ר ומ"מ אסור לו לצאת חוץ לתחום, כן לענין בגדים אע"פ שלא יתכן בהם איסור הוצאה מ"מ אסור להביאם לחוץ לתחום.

ועיין בשער הציון (שם סק"ד) שכתב עוד נפקא מינה בשם התוספות שבת, והוא לפי מה שמבואר בגמ' (עירובין ס, ב) וכן נפסק בשו"ע (סימן תח סעיף א), שאם כלתה מדת התחום באמצע עיר, אפילו אם העיר מוקפת מחיצות, אסור לו לילך הלאה ממדת התחום שלו. ובכהאי גוונא, אם נמצא בעיר מוקפת חומה כלים שמדת תחום של בעליהם מסתיימת באמצע העיר, אסור לבני אותה עיר לטלטל את הכלים חוץ לתחום בעליהם.

ג. דין מי שהיו פירותיו בעיר אחרת

ובמשנה מס' ביצה לקמן (לט, ב) איתא, מי שהיו פירותיו בעיר אחרת וערבו בני אותה העיר להביא אצלו מפירותיו, לא יביאו לו, ואם ערב הוא פירותיו כמוהו, עד כאן. והיינו שהמשנה אוסרת למי שעירב לילך לעיר אחרת, להביא פירות שבעירו לבעליהם הנמצאים בעיר אחרת, כיון שהבעלים עצמם אין יכולים לילך לאותה עיר מאחר שלא עירבו לשם.

הכלים הללו בתחומן של בעלים, וכיון שכן הרי אינן כרגליו ואפ"ה קונין שביתה לעצמן במקומן טפי מנכסי הפקר, דכיון דאית להו בעלים דהוו בני שביתה, דין הוא שיקנו ג"כ הם שביתה, עכ"ל.

ז. דעת הפוסקים להלכה

והנה רוב הפוסקים סתמו ולא הכריעו אם הלכה כדעת התוס' או כדעת הראב"ד, כי בשו"ע (סימן שצז סעיף יז) לא מבואר אלא כמו שכתב במשנה שאסור להביא פירות הנמצאים בעיר אחת לבעליהם הנמצאים בעיר אחרת הנמצאת חוץ לתחום, ולא כתבו אם יש לפירות אלו אלפים אמה לכל רוח או שאין לזוּזם ממקומם.

ועיין באבני נזר (חו"מ סי' קט) שדן במחלוקת התוס' והראב"ד, וכתב דמן הסבא היה נוטה להקל כדעת התוס', אך לבסוף מסיק שלמעשה קשה להקל נגד דעת הראב"ד.

אמנם בחיי אדם (כלל עח) כן הכריע כדעת התוס' שפירות הנמצאים שלא בתחום בעליהם קנו שביתה במקומן ויש להם אלפים אמה לכל רוח, עיי"ש.

אולם בדברי קצת מהפוסקים האחרונים משמע שנקטו כדעת הראב"ד שאין לפירות אלו אלפים אמה לכל רוח אלא אסור לזוּזם ממקומן, עיין פרי מגדים (מש"ז סימן תא סק"א ד"ה ודע) וערוך השלחן (סימן שצז סעיף טז) וביאור הלכה (סימן תא סעיף א).

אולם להלכה נראה שאע"פ שכדאי להחמיר כדעת הראב"ד, מ"מ כיון שרוב הפוסקים סתמו בזה אין לאסור אלא בגדר ספיקא דדינא, כי אם היה האיסור בזה ברור לא הוה להו להפוסקים לסתום אלא לפרש, וכן מבואר בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן עט) כדחובא לקמן.

ח. השאלה בכלים ששבתו בעליהם

בעיר אחרת שנידונה בשבט הלוי

ואחר שהבאנו מה שנתבאר בגמ' וראשונים ובפוסקים, נבוא לדון בשאלה זו

אמנם בבית מאיר מסיק על זה "אבל סתימות הפוסקים לא משמע הכי, דמהיכי תיתי יגרעו מנפקדים אצל אחר". והיינו שחילוק זה שאמר בדברי התוס' בין היכא שמונחים על פני השדה - שאז דינו כהפקר לבין היכא שמופקדים באיזה בית - שאז רגליהם כרגלי הבעלים - לאו חילוק דמסתבר הוא, דמהיכי תיתי לתלות דין הפירות במקום שהם מונחים.

ו. ביאור דעת התוס'

אמנם המוכרח בפשטות מדברי התוס', שדין זה דכלים כרגלי הבעלים, היינו שהכלים קונים שביתה כמו הבעלים, וכשנמצאים בשיעור תחום של הבעלים, הרי הם כרגלי הבעלים לענין שקונים שביתה במקום שביתת הבעלים, וכשנמצאים חוץ לתחום הבעלים, הדין דכרגלי הבעלים היינו שהם קונים שביתה כמו הבעלים, וכמו שהבעלים קונים שביתה במקום שהם נמצאים, כן הכלים קונים שביתה במקום שהם נמצאים, ולכן יש לכלים אלו אלפים אמה לכל רוח, למרות שהם נמצאים חוץ לתחום בעליהם.

והמעניין היטב בדברי התוס' יראה שזאת היא כוונתם, שכתבו בלשונם "ואפי' אם נעמידם כגון שהבעלים בעיר אחרת דהשתא לא הוי כרגלי הבעלים, ומ"מ בני שביתה הם יותר מן ההפקר ויש להן אלפים אמה לכל רוח", והיינו שדעת התוס' שכלים שיש להם בעלים הם בעלי שביתה יותר מכלים של הפקר, כי על ידי שיש להם בעלים שייך בהם דין שביתה הנאמר במס' ביצה דהכלים כרגלי הבעלים, וכיון שהם בני שביתה כבר הם קונים שביתה במקומם. הרי לנו מדבריהם להדיא, דדין זה שהכלים כרגלי הבעלים, מחייב שיקנו שביתה במקום שהם נמצאים, אע"פ שהבעלים קנו שביתה בעיר אחרת.

וכן מבואר בלשון הריטב"א שהביא דעת התוס', וז"ל, ותירצו [התוספות] דמיירי בבעלים דומיא דהפקר, כלומר שלא היו

מד' אמות בכל אופן, יוצא לנו מזה חומרא גדולה הנוגעת לכל אדם בכל מקום מדי שבת בשבתו, כי הלא תמיד מצויים בני אדם שנסעו לעיר אחרת קודם שבת, ואם נאסור לטלטל חפציהם בכל מקום יותר מד' אמות, נצטרך ליזהר מאוד שלא לטלטל שום חפץ שיתכן שבעליהם נמצאים בעיר אחרת. וכגון בבית המדרש, נצטרך ליזהר שלא לטלטל שום סידור או שאר חפץ פרטי אם בעליהם אינם נמצאים בתוך התחום. ואפילו אם אינו רוצה להשתמש בהחפץ, הלא אסור לטלטל חפץ הנמצא חוץ לתחום בעליהם אפילו בלי השתמשות, ואפילו אם אינו מטלטל החפץ אלא לצורך בעליהם, כגון שמחזיר ספר לתוך ארון הספרים וכדומה, יהא אסור לעשות כן בשבת. וכן יש נפקא מינה במי שנוסע לבדו לעיר אחרת ובני משפחתו נשארו בתוך העיר, הרי יהא אסור לבני הבית לטלטל שום אחד מחפציו הפרטיים שבדרך כלל אין משתמשים בו אלא הוא יותר מד' אמות, מלבד אם השאיל להם בפירוש כל חפציו כבר לפני שבת.

ואף אם בעל החפץ אינו מקפיד על החפצים משישתמשו בו בני אדם, מ"מ עיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן מו) שהבאנו להלן שכתב שאפילו באופן זה אינו מותר לטלטל החפצים אם לא שהבעלים השאילו בפירוש את החפץ קודם שבת, וכדמשמע בשו"ע סימן שצז סעיף ה.

אמנם גם אם נימא שבתוך מקום המוקף מחיצות אין לאסור טלטול חפצים הנמצאים חוץ לתחום בעליהם, הרי כתבו המג"א (סימן שצז סק"ב) והמ"ב (שם סק"ז) שיש שני אופנים בהם יש לאסור הוצאת כלים מהתחום מבלי שיעבור על איסור הוצאה: (א) ביום טוב לצורך אוכל נפש, (ב) אפילו בשבת ללבוש בגדים ולצאת עמהם חוץ לתחום. ואם כן הוא הדין בנידון דידן בכלים שבעליהם שבתו מחוץ לתחום, יהא אסור ביום טוב להוציא ממקום המוקף מחיצות חפצים אלו לצורך אוכל נפש, וכן בשבת יהא אסור ללבוש בגדים שבעליהם

של כלים ששבתו בעליהם בעיר אחרת שהועלתה בקובץ ר"ג. ויש להדגיש בזה שלא מצינו בספרי ההלכה שידינו בענין זה להלכה למעשה, מלבד בשו"ת שבט הלוי שדן בזה בשני מקומות (ח"ו סי' מו וח"ט סי' עט), על אף ששאלה זאת נוגעת מאוד להלכה, דהא בכל שבת יש לדון בחפצים המונחים בבית המדרש כגון סידור או שטענדער וכדומה, וכן בשאר מקומות שבדרך כלל אין הבעלים מקפידים כלל על ההשתמשות, אם צריך לדקדק שכל שבעל החפץ שבת מחוץ לתחום שלא לטלטלם בשבת.

מ. שתי נידונים העקריים בשאלה הזאת

והנה כשנבוא לדון בשאלה הזאת למעשה, יש לעיין בה משתי פנים: (א) אי קיימא לן כדעת התוס' שכלים הנמצאים חוץ לתחום בעליהם קונים שביתה במקומן או כדעת הראב"ד שאין קונים שביתה במקומן, (ב) אם תמצא לומר דקיי"ל להחמיר כדעת הראב"ד שפירות אלו קנו שביתה במקום בעליהם ולכן אסור לזוזם בשבת, אכתי צריך לדון כשהכלים נמצאים בתוך מקום המוקף מחיצות, אם גם שם אסור לטלטלם יותר מד' אמות, או שאומרים שכל המקום נחשב כד' אמות.

דהנה באדם שיצא חוץ לתחום והגיע לתוך מקום מוקף מחיצות קיי"ל בשו"ע (סימן תה סעיף ו) שאם יצא בשוגג או באונס יכול להלך בכל אותו מקום דכולו נחשב כד' אמות, אבל אם יצא חוץ לתחום במזיד אינו יכול להלך בכל אותו מקום אלא ד' אמות בלבד, ולכן יש לחקור גם בנידון דידן מה דין פירות אלו הנמצאים חוץ לתחום, אם אפשר לטלטלם בכל מקום המוקף מחיצות או לא.

אכן חילוק גדול יש בין אם ננקוט לאסור לטלטל כלים אלו יותר מד' אמות אפילו בתוך מקום המוקף מחיצות לבין אם ננקוט לאסור רק הטלטול שלא במקום המוקף מחיצות, כי אם נאסור לזוז חפצים אלו יותר

אלא דכבודו דן אם יש דין ד' אמות לענין כלים ואם כל העיר המוקפת חומה חשיבא כד"א, - לדידי פשוט דיש דין ד' אמות לענין כלים וכמו שיש דין ד"א לענין פירות לבד שאסור להוציאן עיין עירובין מ"א ע"ב ובשו"ע סי' ת"ה.

ומה ששאל אם כל העיר המוקפת חומה או צוה"פ נחשבת בזה כד"א, הדבר פשוט דכיון דכלים כרגלי הבעלים שאסורים בנ"ד גם הכלים גם בכל עיר מוקפת חומה כיון שהבעלים עקרו מכאן, וליתר שאת אראה לו מש"כ בשער הציון סי' שצ"ז אות ד' בשם התו"ש דאם כלתה מדתו בחצי העיר אפילו מוקפת חומה שגם אחרים אסורים לטלטל כליו בחצי העיר השני ומכ"ש כשליטא הבעלים כאן כלל.

ומה שנסתפק כב' נ"י דכיון דאין אדם מקפיד שישתמשו בכליו דחשב הדבר כהשאלה (ר"ל מעיו"ט) וכהאי דמוסר בהמתו לרועה בסי' שצ"ז ס"ה וכו' דבמ"ב ס"ק מ"ב משמע דתליא בקבלת אחריות מצד הרועה ורק אז כרגליו. ולדידי פשוט לאיסור כמבואר בביצה ל"ח ע"א ביום טוב כרגלי המשאל פשיטא לא צריכא דרגיל דשאל מיני' מ"ד ברשותי קא מוקים לי' קמ"ל דלמא אינש אחרינא אזיל ושאל מיני', והוא הנפסק בסי' שצ"ז ס"א - וא"כ ק"ו מה התם שהוא שואל מיוחד תמיד ושואל מדעת מכ"ש בנ"ד שאינו שואל מיוחד ופעם לוקח ופעם אינו לוקח וגם אין דעת הבעלים עליו ככה"ג בודאי עדיין הכל ברשות הבעלים, מלבד אם גילה דעתו מפורש בע"ש שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול בזה יש לצדד כמע"כ.

יא. הערות על תשובה א'

במש"כ בשבט הלוי: "הנה זה פשוט לאיסור וכמפורש סי' שצ"ז ס"ג", עיין להלן בדברי שו"ת שבט הלוי ח"ט סימן עט שחזר בזה וכתב שבדברי השו"ע לא מבואר להדיא לאסור לזוז החפצים ממקומם.

נמצאים חוץ לתחום ולצאת עמהם לרשות הרבים.

ואופן זה מצוי בכגון מעיל גשם הנמצא בבית המדרש ובדרך כלל אין הבעלים מקפידים שישתמשו בו, אז אם הבעלים שבתו בעיר אחרת, יהא אסור ללבוש המעיל כדי לצאת בו לרה"ר. וכן בבעל הבית שנסע לעיר אחרת, אסור לבני הבית שנשאר בבית לצאת לרשות הרבים עם בגדים השייך לבעל הבית.

ועיין בדברי שבט הלוי שנוטה לאסור לטלטל חפצים ששבתו בעליהם בעיר אחרת יותר מד' אמות אפילו כשהם נמצאים במקום המוקף מחיצות. ועל אף שבתשובתו שבחלק ט' כתב שאין למחות ביד המקילין, מ"מ נוטה להחמיר בזה להלכה למעשה.

אולם בענייני לא יכולתי לעמוד על דברי בעל שבט הלוי ולהבינם על בוריים מכמה טעמים, וגם לא ראיתי ולא שמעתי מקפידים על דין זה. והגם שראיתי בקובץ ר"ג במאמרו של הרב חיים יוסף טראוויס שדן לאסור הטלטול יותר מד' אמות כשיטת בעל שבט הלוי, לא נראו דברי המאמר בעיני כלל. ולכן ראיתי להעתיק כאן את דברי השבט הלוי, ולהציע את מה שקשה לי על דבריו. והגם שכבר ראיתי בקובץ ר"ד שהעיר הרב אפרים פישל סג"ל על הרבה דברים, מ"מ עדיין נשארו כמה דברים שלא נתחוויר עדיין, ובפרט במה שיש להעיר על דברי השבט הלוי זצ"ל.

י. תשובת שבט הלוי הא'

וז"ל בשו"ת שבט הלוי ח"ו סימן מו:

ואשר שאל בדין כלים כרגלי הבעלים באו"ח סי' שצ"ז דיש לדון במקרה בישוב שלכם באחד הנוסע לשבת למקום מרוחק והניח חפציו ולעתים נכנסים לדירתו ליקח דבר מה, וכו' דלכאורה כליו אסורים בטלטול דרגליו בעיר אחרת, הנה זה פשוט לאיסור וכמפורש סי' שצ"ז ס"ג.

אולם באמת ראייה הזאת של בעל שבט הלוי נשגבה ממני להבינה, דהא בשבט הלוי לעיל מיני' כתב להדיא שיש לכלים אלו ד' אמות אע"פ שהם נמצאים שלא בתחום בעליהם, וכיון שיש להם ד' אמות לכאורה הוא הדין שיש להחשיב כל המקום שבתוך המחיצות כד' אמות. ומה שאין לטלטל בכל העיר כשכלתה מדתו בתוך המחיצות, היינו משום שחז"ל לא נתנו לחפץ כזה - שעדיין הוא נמצא בתוך תחום הבעלים - ד' אמות, כי כל זמן שהחפץ עדיין נמצא בתוך התחום אין לו כי אם אלפים אמה לכל רוח, וחוף אלפים אמה אסור לטלטלו כלל אפילו פסיעה אחת, וממילא שגם כשהוא במקום מוקף מחיצות אין לטלטלו אלא עד סוף תחומו ולא חוצה לו כלל, והאיך יתכן לדון מזה לאסור הטלטול במקום מוקף מחיצות לנידון דידן שהכלים נמצאים חוץ לתחום, מכיון שכאן נתנו חז"ל לכלים אלו ד' אמות, ואם כן הוא הדין שכל הבית או עיר המוקף מחיצות יהא נחשב כד' אמות לענין זה.

יב. תשובת שבט הלוי הב'

וז"ל בשו"ת שבט הלוי ח"ט סימן עט: "יקרתו קבלתי, ומה ששאל בשמו ובשם ציבור הלומדים אשיב בקיצור כי עמוס מאד אנכי עני, הנה נתעוררתם בלימוד מס' עירובין בכולל החשוב, הנה שנינו בביצה ל"ז ע"א הבהמה והכלים כרגלי הבעלים, וקיי"ל סי' שצ"ז סי"ז שאפילו כשהבעלים מצוים מחוץ לתחום פירותיו כמוהו וגם אסור להזיזם כמש"כ בה"ל סי' ת"א ס"א, וכדעת הרשב"א וראב"ד עירובין מ"ז ע"ב, ודלא כפרש"י ותוס' שם, וא"כ יהי נפ"מ גדולה למעשה ולא ראייתם נזהרים בזה, כגון כשאחד נוסע לשבות בשבת חוץ לתחום, יהי אסור להשתמש בחפציו או ספריו אף שאינו מקפיד על כך, ויהי אסור לטלטל יותר מד' אמות.

ואשיב בקיצור כי מדבר אני על לב נבונים, הנה התוס' עירובין מ"ז ע"ב הקשו לרש"י דמשמע מדבריו דגם ביש להם

במש"כ שם: "וליתר שאת אראה לו מש"כ בשער הציון סי' שצ"ז אות ד' בשם התו"ש דאם כלתה מדתו בחצי העיר אפילו מוקפת חומה שגם אחרים אסורים לטלטל כליו בחצי העיר השני ומכ"ש כשליטא הבעלים כאן כלל". כוונתו להביא ראייה דאסור לטלטל חפצים חוץ לתחום יותר מד' אמות אפילו כשהם במקום מוקף מחיצות, מהא דאסור לטלטל חפצים שכלתה מדת תחום בעליהם באמצע העיר.

ולהבנת הדברים נחוף לבאר קצת הדין של 'כלתה מדתו באמצע העיר' שרבים אינם יודעים מזה והדבר עלול לבוא לידי מכשול.

דהנה בגמ' עירובין (מב, ב) מבואר שמי סוף אלפים אמה שלו מגיע באמצע איזו עיר, אסור לו לילך בכל העיר. ולא זו בלבד, אלא אפילו אם נכנס לבית, וסוף אלפים אמה שלו באמצע הבית, אסור לו לצאת מסוף אלפים אמה אפילו בתוך אותו בית.

וכיון שכן נמצא, שמי שיושב בקאנטרי ורוצה ללכת לקאלאנ"י אחרת בשבת, אך באמצע הקאלאנ"י מסתיים שיעור אלפיים אמה שלו, אז אסור לו לילך בכל הקאלאנ"י אלא רק עד ששיעור תחומו מגיע ולא יותר.

ואין להקשות דהלא מצינו בכמה מקומות שכל בית או עיר נחשב כד' אמות בלבד, וכגון כמה שמצינו בשו"ע (סי' שצו סעיף ב, וסימן שצח סעיף ו) לגבי מדידת התחום, שאין מדידת אלפיים אמה מתחלת אלא מחוץ לבית או מחוץ לעיר, וכן אם הניח עירובו בעיר אחרת, יש לו עוד אלפיים אמה חוץ לאותה עיר, מפני שכולו אינו אלא כד' אמות, וכן לענין עוד כמה דברים אמרינן שבית ועיר כד' אמות, עיין שו"ע סימן תה, דלאו בכל מקום אומרים שבית ועיר נחשב כד' אמות, וכדיבואר.

ונחזור לדברי בעל שבט הלוי, שהביא ראייה מדאסור לילך בכל העיר כשכלתה מדת התחום באמצעה, שהוא הדין לענין חפצים שבעליהם שבתו בעיר אחרת שאין העיר או הבית נחשב כד' אמות.

שאעפ"י שאינן עמו במקום אחד ממש ה"ה כרגליו, ושאין עמו בתחומו לא יזיז ממקומו וכמו שאמרו באחרון של ביצה, מי שהיו פירותיו בעיר אחרת ועירבו וכו', לא יביאו לו מפירותיו שאין קונין שביטה כלל, אלא שגדולי הרבנים (רש"י) פירשו שם שקונים שביטה במקומם ויש להם אלפים אמה ממקומם, ע"כ.

והיינו דרש"י דעתו דדוקא לענין שלא יתבטלו הפירות למקום הנפקד ה"ה כרגליו הבעלים, דאין הפירות נמשכים אחרי אחרים שאינם בעליו, אבל מ"מ יש להם זכות שביטה במקומם, וכסברת רש"י ותוס' בעירובין שם, ודלא כבית מאיר.²

והנה אם הי' הדין בפשיטות כדעת הראב"ד שהביא הרשב"א שם דיש איסור להזיז ממקומם כשהבעלים במקום אחר חוץ לתחום הפירות, היתה שאלתכם שאלה גדולה, דמה שכתב כבודו דלא מוכן מדוע בשבט הלוי ח"ו סי' מ"ו ססתמתי לאיסור לא הרגשתי מהאי עובדא דיכירי דמברכתא בעירובין מ"ז ע"ב³ ונפסק בשו"ע או"ח סי' ת"א⁴, הרי דאע"ג דהבעלים חוץ לתחום מכ"מ כל העיר לגבי דיכירי ופירות כיו"ב כד' אמות, תמה אני שמדמה כב' דין הנ"ל לדין דהתם איירי בגוי שאין לו שביטה בעצמו

בעלים יש לכלים אלפים דהא הכלים כרגלי הבעלים, וכתבו דה"י אפשר להעמיד כשהבעלים בעיר אחרת לגמרי דאז אינם כרגלי הבעלים, ואף שדחו פירוש הנ"ל לא בשביל דזה מוסכם ביניהם דככה"ג גם כן כרגלי הבעלים, והרש"ש שם והחולקים על דין זה השיגו דזה נגד משנה מפורשת ופוסקים ביצה ל"ט ע"ב דגם כה"ג הוי כרגלי הבעלים.

ובבית מאיר סי' ת"א סוד"ה אבל כתב, דמשמע דהתוס' והריטב"א הנ"ל דאפילו נכסי ישראל המונחים על פני השדה באוצר חוץ לתחומם אינם כרגלי הבעלים, אלא הם כנכסי הפקר לכל מר כדאית ל', וכתב דסתימת הפוסקים לא משמע כן. הנה נדחק הבית מאיר לפרש כן בתוס' ורש"י כדי לישב קושיא הנ"ל דמ"ש ממשנתינו דביצה בהיו מופקדים בעיר אחרת דהם כרגלי הבעלים ממש ואין להם אלפים אמה, לזה מחלק בין מונחים בשדה ובין נפקדים בעיר, וזה ודאי רחוק דמאי שנא זה מזה, כאשר הרגיש הבית מאיר עצמו.

אבל חשבתי בהשקפה ראשונה ומצאתי אח"כ בחי' המאירי, דיש כאן מחלוקת בהבנת הבהמה והפירות כרגלי הבעלים במשנתינו דביצה, וז"ל המאירי, ולמדנו

2 והיינו דסברת התוס' שפירות הנמצאים חוץ לתחום בעליהם קונים שביטה במקומן, הוא משום דהא דקבעו חז"ל דהבהמה והכלים הרי הם כרגלי הבעלים, היינו רק לאפוקי שאינם כרגלי שאר אנשים המטלטלים אותם, אלא כרגלי הבעלים בלבד, אבל באופן שאין הבעלים נמצאים בעיר, לא אמרינן שהכלים כרגלי הבעלים מאחר שאין הפירות בתחום בעליהם, אלא שפיר קונים שביטה בפני עצמן ויש להם אלפיים אמה לכל רוח, וכפשוטו דברי התוס' והריטב"א.

3 בגמ' שם איתא, הנהו דכרי דאתו למברכתא (פירשי: שם מקום), שרא להו רבא לבני מחווא למיזבן מינייהו (דהיינו מהנכרים שהביאו את הבהמות מחוץ לתחום). אמר ליה רבינא לרבא מאי דעתך, דאמר רב יהודה אמר שמואל חפצי נכרי אין קונין שביטה (ולכן כל מי שיקנה אותם יכול להוליכו כרגליו), והא שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן ואמר רב חייא בר אבין אמר רבי יוחנן חפצי נכרי קונין שביטה גזירה בעלים דנכרי אטו בעלים דישאל (וכיון שכן אסור להוליכם חוץ לתחומם הראשון). הדר אמר רבא לזיודבנו לבני מברכתא, דכולה מברכתא לדידהו כארבע אמות דמיא, עכ"ד הגמ'.

והזיזנו לכאורה מדברי הגמ', שאפילו בפירות שנמצאים חוץ לתחום בעליהם, אכתי מותר לטלטלם בכל העיר, משום דהו כד' אמות, ולא כמו שרצה בשבט הלוי לאסור בכל אופן לזוזם יותר מד' אמות.

4 ז"ל המחבר שם, חפצי הפקר אינם קונים שביטה והם כרגלי הזוכה בהם תחלה שיכול להוליכן למקום שילך הוא. אבל חפצי נכרי, קונין שביטה במקומן אף על פי שבעליהם לאו בני שביטה נינהו, גזירה חפצי נכרי אטו חפצי ישראל. ואם הוציאן נכרי חוץ לתחומן והביאן לעיר, יכולים לטלטל בכולה, שכולה כארבע אמות ובלבד שתהא מוקפת לדירה, עכ"ל.

מקום המוקף מחיצה נחשב כד' אמות אפילו לגבי מי שיצא לדעת.

ולזה יש להדגיש, שהגם שבשבט הלוי כתב שיש מקום להקל, אין זה אלא לטלטלם בתוך מקום המוקף מחיצות, אבל להוציאם למקום שאינו מוקף מחיצות, וכגון ביום טוב לצורך אוכל נפש או אפילו בשבת לענין בגדים שהוא לובש וכמו שנתבאר לעיל (אות ב) לא צידד השבט הלוי להתיר כלל, כי רק במקום המוקף מחיצות כתב כן משום שיש צד שמקום המוקף מחיצה נחשבת כד' אמות.

יד. הערות על תשובה ב'

במש"כ שם: "וע"כ גם לענין כל העיר כד' אמות נחשבו הפירות כאלו יצאו באונס דמהני דיר וסהר והה"ד עיר, אבל בישראל שיצא לדעת והניח חפציו י"ל דאסור להזיזן כמו יצא לדעת דלא מהני דיר וסהר כמבואר סי' ת"ה ס"ו". ביאור דבריו, דבסימן תה סעיף ו' חילק המחבר בין יצא במזיד ליצא בשוגג, שאם יצא, ואם יצא בשוגג נחשב כל מקום מוקף מחיצות כד' אמות ויכול לילך בכולה, אבל אם יצא במזיד אין מקום מוקף מחיצות נחשב עבורו כד' אמות. ומש"ה כתב בשבט הלוי דהכא שהבעלים ידעו בכניסת השבת שחפצים אלו נמצאים חוץ לתחום, הרי דין החפצים כדין מי שיצא מהתחום בדעת שאין מקום מוקף מחיצות נחשב כד' אמות.

ולכאורה דברי השבט הלוי צע"ג, דהא בשולחן ערוך (סימן תה סעיף ט) משמע שהחפצים עצמן לעולם דינם כאנוסים כיון שהחפצים עצמם אין בהם דעת. וכן במשנה ברורה (סימן תה סק"ג ובשעה"צ שם סקמ"א) כתבו בשם כמה פוסקים שחפצים שיצאו חוץ לתחום אפילו במזיד דינם כמי שיצא חוץ לתחום באונס לענין שמקום מוקף מחיצות נחשב עבורם כד' אמות, ואפשר לטלטלם בכל המקום.

וכיון שכן יש להקשות על מה שנקט בשבט הלוי שחפצים אלו שנמצאים חוץ

ע"כ כ' הפוסקים דהפירות קונין שביתה במקומם, וע"כ גם לענין כל העיר כד' אמות נחשבו הפירות כאלו יצאו באונס דמהני דיר וסהר והה"ד עיר, אבל בישראל שיצא לדעת והניח חפציו י"ל דאסור להזיזן כמו יצא לדעת דלא מהני דיר וסהר כמבואר סי' ת"ה ס"ו.

איברא עדין יש לי לומר דיש מקום להתיר לטלטל החפצים מכח ספק ספיקא, דהאי פסקא דאסור להזיזן לענ"ד אינו מבואר כלל לא בטור ולא בשו"ע, ונהי דגם להיפך אינו מבואר, מכ"מ אפשר ואפשר לפרש האי פסקא דסי' שצ"ז ס"ז ברווח כשיטת רש"י ותוס' וכמש"כ המאירי. וגם המעיין ברשב"א יראה דלא דחה הבנת רש"י ותוס' בפשיטות, ויש לפנינו ספיקא דינא בדרבנן.

וגם את"ל דקיי"ל בפשיטות דאסור להזיזן, מכ"מ גם דין זה דלענין עשה מדעת לא נחשב דיר וסהר כד' אמות, גם אם נימא דנדמה הא דידן להתם, מכ"מ הא כ' בביאור הלכה סי' ת"ה ד"ה אבל דהאי דינא דיצא מדעת ספיקא דדינא הוא, וא"כ גם בדהכא יש לצדד כן כאשר כתבתם ואיכא ס"ס דדינא לפנינו, וגם אם לא נכריע כן לכתחלה ממש, מכ"מ אין אנחנו צריכים למחות באחרים די"ל דאיכא למסמך ברווח על הנ"ל, ובזה נטיתי ממה שכתב בשבט הלוי שם, זה הנלענ"ד בזה ואין לי פנאי עוד לויכוחים."

יג. היוצא מדברי השבט הלוי

היוצא מדברי תשובה הנ"ל, שהשבט הלוי חשש לאסור לזוז כל חפץ חוץ לד' אמות, כל שאינם נמצאים בתוך תחום בעליהם. ואפילו במקום המוקף מחיצות, יש לומר שלא נחשב כד' אמות, כיון שהבעלים השאירו את הפירות חוץ לתחום מדעת.

אך לבסוף צידד בעל שבט הלוי להקל בדרך אפשר משום ספק ספיקא דדינא, ספק שמא יש לחפצים אלו אלפים אמה לכל רוח, וכדעת התוס' והריטב"א, ועוד ספק שמא כל

ובשבט הלוי כתב שם שבדברי הטור והשו"ע לא מפורש שאסור לזוז פירות ששבת חוץ לתחום בעליהם. והנה בשו"ע (סי' שצז סעיף יז) כשכתב המחבר הדין שאסור להביא הפירות לבעליהם הנמצאים בעיר אחרת, כתב שם בלשונו "שפירותיו כמוהו". ולשון זה מקורה בדברי הרמב"ם (יו"ט פ"ה הי"ג), עיי"ש. ויש שרצו לדייק מזה, שמשמע שפסק כשיטת הראב"ד שאין הפירות קונים שביתה בפני עצמם אלא במקום הבעלים וממילא אסור לזוזם ממקומם כלל.

וכן ראיתי במאמרו של הרב טראוויס שדייק כן מלשון השו"ע, ומזה הקשה על מה שכתב בשבט הלוי בדברי השו"ע לא משמע בזה לא לאיסור ולא להיתר.

אכן המעיין היטב בלשון המחבר יראה שאין מדבריו שום ראייה לאיסור, ושפיר צדקו דברי הרב סג"ל בתגובתו בקובץ ר"ד שאין לדייק מדברי הרמב"ם והשו"ע כלל, כי הכוונה בלשון "שפירותיו כמוהו" באה לאפוקי רק שאין הפירות כרגלי המביא.

ועיין עוד באבני נזר (חו"מ סי' קט), שגם בדבריו משמע שאין הכרעה בענין זה מלשון השו"ע, כי שם צידד להחמיר כדעת הראב"ד רק משום שכן כתב הרשב"א, ולא הזכיר כלל שגם השו"ע כתב כן.

אמנם נראה להוסיף בזה עוד, דהא לשון הזה "שפירותיו כמוהו" שכתבו הרמב"ם והשו"ע, מקורם במשנה במס' ביצה (לט, ב) דאיתא שם, מי שהיו פירותיו בעיר אחרת וערבו בני אותה העיר להביא אצלו מפירותיו לא יביאו לו ואם ערב הוא פירותיו כמוהו, עד כאן. ופשוט שכוונת המשנה בלשון "ואם ערב הוא פירותיו כמוהו", דהיינו דכיון שעירב בעל הפירות ממילא תחום הפירות כתחום הבעלים שעירבו, ואם כן יש לומר גם בכוונת הרמב"ם והשולחן ערוך, שהגם שהביא לשון "שפירותיו כמוהו" באופן שהבעלים לא עירבו, מכל מקום יתכן שלא באו לומר בזה שתחום הפירות כתחום הבעלים שבעיר

לתחום בעליהם דינם כיצא חוץ לתחום לדעת. ופשוט שאין סברא לחלק בין חפצים שהוציאם במזיד לחפצים שנשארו במקום אחר במזיד, דמכל מקום החפצים עצמם כאנוסים הם, ולמה לא נחשב כל מקום המוקף מחיצות כד' אמות.

ועל אף שהט"ז (שם סק"ו) כתב לחלק דלענין שיוכל לטלטל הפירות בתוך מקום מוקף מחיצות לא אמרין דהחפצים כאנוסים הם, מ"מ הלא כבר הכריע במשנה ברורה (שם סק"ג ועיין בשעה"צ שם סקמ"א) כמהרש"ל ושאר פוסקים החולקים על זה וסוברים שגם לענין זה אמרין שהחפצים כאנוסים ומותר לטלטלם בכל המקום המוקף מחיצות.

והגם שראיתי במאמרו של הרב טראוויס שהאריך לחזק דעת הט"ז בזה, מ"מ מאחר שדעת מהרש"ל אינה כן, וגם המשנה ברורה הכריע כבר כשיטת מהרש"ל, מה יועיל לנו כל התיירוצים והחילוקים להחמיר כהט"ז, אלא ודאי פשוט שאין מקום להחמיר בזה, וכל שכן בנידון דידן שלא הוציאו את החפצים מהתחום במזיד והבעלים לא עברו על שום איסור כלל בזה ששבתו חוץ לתחום מהחפצים, ולא מסתבר כלל שיהא דינו כיצא מהתחום במזיד.

ולכן קשה מאוד על בעל שבט הלוי למה הכריע כנגד פשטות דברי הפוסקים שכתבו להתיר טלטול חפצים במקום המוקף מחיצות אפילו כשיצאו בשבת חוץ לתחום. ואכן לדעתי מצוה גדולה ליישב דעת בעל שבט הלוי וצ"ל, ועד כה לא מצאתי דרך ברורה בזה.

טו. 'ספק ספיקא' של בעל שבט הלוי

והנה בשבט הלוי מסיק שיש בזה ספק ספיקא דדינא, ספק אם קיי"ל בפירות ששבתו חוץ לתחום בעליהם שאסור לזוזם או לא, ואת"ל דאסור יש להסתפק היוצא מהתחום במזיד אסור לו לילך יותר מד' אמות במקום מוקף מחיצות, ולכן נוטה שאין למחות ביד המקילין בזה.

לא תני רבותא יותר שאסור להביא הפירות אלפים אמה לתחומו של בעלים כדי שיוכלו הבעלים לאוכלם שם ולא הי' צריך לצייר הדין בעירבו בני העיר. אלא ודאי משמע דבאמת אלפים יכולים להוליך כדברי התוס' ואפי' לרבנן קונים שביתה במקום, עכ"ל.

ולאור דברים אלו יובן, שאין צריך שום יישוב בדברי הרמב"ם והשו"ע שלא יסתרו לשיטת התוס' דפירות שמחוץ לתחום יש להם אלפים אמה לכל רוח, אלא אדרבה בפשטות לשונם לא נמצא שום משמעות כלל כדעת הראב"ד, ולכן לא עלה על דעת האבני נזר והשבט הלוי לדייק מדבריהם לחומרא.

זו. עוד תמיהה על הברעת השבט הלוי

אמנם מלבד מזה יש להעיר עוד על דברי שבט הלוי, למה נטה להחמיר כל כך בדיון דרבנן אחר שכבר יש בזה כמה ספיקות לדינא, דהא מלבד שני הספיקות שכתב בשבט הלוי - דהיינו ספק אם הלכה כדעת הראב"ד שאין לחפצים ששבתו חוץ לתחום בעליהם אלפים אמה לכל רוח, ועוד ספק אם אסרו חז"ל ליוצא במזיד חוץ לתחום לילך בכל מקום המוקף מחיצות - הרי יש להוסיף בזה עוד ספק, דהא כל הדמיון הזה של חפצים ששבתו חוץ לתחום בעליהם ליוצא חוץ לתחום במזיד לענין שאין להם אלא ד' אמות אפילו במקום המוקף מחיצות, אינו דבר ודאי, וכלשון בעל שבט הלוי בעצמו שכתב "גם אם נימא דנדמה הא דידן להתם", דהיינו שנימא לדמות נידון 'דידן' של חפצים שבעליהם שבתו בעיר אחרת 'להתם' ביוצא חוץ לתחום במזיד, וחזינן להדיא מלשונו שלא נקט דמיון זה בגדר ודאי, ואם כן צריך עיון למה החמיר כל כך בזה.

יז. באיזה חפצים צריך לחשוש לאיסור

תחומין כשהם חוץ לתחום הבעלים

והנה דין זה שחפצים קונים שביתה במקום הבעלים, אינו אלא כשהבעלים לא השאילו את החפצים לאחרים קודם שבת,

אחרת, אלא לאפוקי שאין תחום פירות אלו כתחום אותם שעירבו, אלא דינם כהבעלים שלא עירבו ולכן אין להם כי אם אלפים אמה ממקום שהם נמצאים ולא יותר.

ועוד יש לומר בזה, דמה שכתב הרמב"ם "שפירותיו כמוהו", אין כוונתו שקונים שביתה עם הבעלים, אלא רצה לומר שכמו שהבעלים יש להם דין שקונים שביתה במקום ואסור להם לילך חוץ לאלפיים אמה, כן פירותיו כמוהו לענין זה שהם קונים שביתה במקומן ואין להוציאם חוץ לאלפיים אמה שלהם. ובא בזה לאפוקי דלא תימא שכל שהבעלים אין נמצאים עם הפירות אין הפירות קונים שביתה בשום מקום.

וביתר ביאור יש לפרש על פי דברי התוס' הנ"ל שמבואר בדבריו שכלים שיש להם בעלים יותר סבירא היא שיקנו שביתה במקומן מכלים שאין להם בעלים, כי זה שיש להם בעלים מועיל גם לכלים הנמצאים חוץ לתחומים שיקנו שביתה במקומן. ואם כן שפיר יש לומר שזו גם כוונת הרמב"ם במה שכתב "שפירותיו כמוהו", דהיינו שפירות שיש להם בעלים הרי הם כמותו לענין שיש להם קנין שביתה במקום שהם נמצאים. ונמצא לפי זה שאין ראיה כלל מלשון הרמב"ם והשולחן ערוך כנגד שיטת התוספות.

ונראה עוד, דאדרבה יש להביא קצת ראיה שהרמב"ם והשו"ע סוברים כדעת התוס' שיש להם אלפים אמה כל רוח, דהא אי הוה ס"ל שאין לזוזם ממקומם כלל, אמאי כתבו רק דאסור לאותם שעירבו להביא הפירות לבעליהם הנמצאים חוץ לתחום, הא הוה להו לפרש שגם לכל אדם אסור לזוז פירות הללו יותר מד' אמות. וכן יש לדייק מכל דברי הפוסקים שהזכירו דין זה ולא השמיט אף אחד לכתוב בפירוש איסור טלטול פירות אלו חוץ מד' אמות כדין פירות שיצאו חוץ לתחום בעליהם.

ועיין באבני נזר (שם) שהקשה כעין זה על המשנה זו"ל, ומ"מ ק"ל במשנה דלמה

החפץ לכל מי שירצה, יש לדון דהוי כהשאל ליטול יבוא ויטול" אינו משאיל השואל.

אולם עדיין קשה על זה, דהא כשאומר "כל הרוצה ליטול יבוא ויטול" אינו משאיל את החפץ מערב שבת לאדם מסוים, אלא הוא מניח לכל מי שירצה לשאול את החפץ לבוא וליטול, והרי לגבי רועה נחלקו הראשונים בגמ' ביצה (לז, ב) באופן שיש שני רועים בעיר ולא מסר בהמתו מערב יום טוב לאחד מהם, אם אומרים בזה דין ברירה כשמוסר הבהמה לרועה ביום טוב לענין שרגלי הבהמה כרגלי אותו רועה או לא, ובמשנה ברורה (סימן שצז סק"ב) משמע שנכון להחמיר כשיטת רש"י רשב"א והרא"ש שהחמירו בזה וסוברים שרגליה כרגלי הבעלים, ואם כן למה כתב בשבט הלוי להקל אף כשלא השאיל לאדם מסוים.

יח. להלכה

כשנבוא לדון להלכה בחפצים שבעליהם שבתו מחוץ לעיר, נראה שיש להקל בחפצים המונחים בבית או בכל מקום מוקף מחיצות, לטלטלם בכל אותו המקום, וכמו שהבאנו מדברי המשנה ברורה (סימן תה סק"ג) שהכריע כהמהרש"ל לגבי פירות שיצאו חוץ לתחום שכל מקום מוקף מחיצות נחשב כד' אמות, דלא כהט"ז.

וכן במקום שיש עירוב פשוט שהרי הוא כמוקף מחיצות ואין איסור לטלטל החפצים בכל אותו מקום.

אולם אכתי יש מקום גדול לאסור להוציא חפצים אלו חוץ למחיצות, והיינו באופן שאין בו משום איסור יציאה כגון ללבוש בגדים ולצאת עמהם לרה"ר או ביו"ט לצורך אוכל נפש וכמשנת"ל, דהא לא מצינו בפוסקים שהכריעו להדיא להתיר כדעת התוס' שפירות שבעליהם נמצאים חוץ לתחום קנו שביתה במקומן וכמ"ש האבני נזר (חור"מ סימן קט), ואדרבה מצינו לכמה פוסקים שמשמע מדבריהם שנקטו כדעת הראב"ד שפירות אלו לא קנו שביתה

אבל אם השאילו את החפצים בפירוש לפני השבת, הרי דין הכלים כרגלי השואל ולא כרגלי הבעלים, ולכן אפילו אם הבעלים אינם נמצאים בעיר הזאת בשבת, אין שום חשש בזה לענין החפצים שהשאיל כבר מלפני השבת.

ועיין בתשובה ראשונה שהבאנו לעיל של השבט הלוי שדן באופן שידוע שהבעלים אין מקפידים שאחרים ישתמשו בחפציו, אם אכתי צריך לחשוש לאיסור תחומין בהם או לא.

ועיי"ש שמסיק בלשונו "מלבד אם גילה דעתו מפורש בע"ש שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול בזה יש לצדד כמע"כ". והיינו שבשבט הלוי בריר לאיסור אפילו אם ידוע שאינו מקפיד שישתמש בחפציו, דכל שלא גילה דעתו קודם שבת לא הוי כהשאל מלפני שבת, ומכל מקום אם גילה דעתו ערב שבת שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול, אולי הוי כהשאלה מלפני שבת ורגלי החפץ כרגלי השואל ולא כרגלי הבעלים הנמצאים חוץ לעיר.

אמנם דברים אלו יש בהם מקום עיון, דהא בשולחן ערוך (סימן שצז סעיף יא) נפסק להדיא שאפילו מי שרגיל בכל שבת לשאול חפץ מסוים, כל שלא שאל החפץ - דהיינו ששאל מהבעלים רשות להשתמש בחפץ, אבל אין צריך שיקבלו החפץ בפועל - מערב שבת, הרי חפץ זה כרגלי הבעלים ולא כרגלי השואל, ואם כן למה מהני גילוי דעת זה "שכל הרוצה ליטול יבוא ויטול" כיון שהבעלים לא שאלו החפץ קודם שבת.

אמנם החילוק בזה פשוט, שטעם מה ששואל קבוע לא מהני כל שלא שאל החפץ קודם שבת, מבואר בגמ' (ביצה לח, א) דהיינו משום שהבעלים לא סמכו דעתם בכניסת השבת ששואל זה ישאל את החפץ מפני שחושב אולי מצא אדם אחר לשאול ממנו מה שצריך, ואם כן באופן שגילה הבעלים דעתו להדיא שהוא משאיל את

וכן ביום טוב יש לזהר שלא להוציא שום חפץ לרה"ר אפילו לצורך אוכל נפש כל שאין בעל החפץ נמצא בתוך התחום.

אמנם יש עצה למי שהוצרך לנסוע למרחקים ליום טוב ויודע שבני העיר ירצו להשתמש בחפציו, שקודם יום טוב ישאיל בפירוש את כל חפציו הנשארים בעירו לאחד מבני העיר, ובכך לא יהיו רגלי החפצים כרגלי אלא כרגלי השואל הנמצא ביום טוב בתוך העיר.

במקומם, עיין פרי מגדים (מש"ז סימן תא סק"א ד"ה ודע) וערוך השלחן (סימן שצז סעיף טז) וביאור הלכה (סימן תא סעיף א).

ולכן יש לזהר בכגון מי ששבת חוץ לתחום והשאיר מעיל גשם בבית המדרש או בביתו, שלא ללבוש אותו כדי לצאת עמו לרשות הרבים, מלבד אם השאילו הבעלים בפירוש את המעיל קודם שבת, שאז דינו כמבואר בשו"ע (סימן שצז סעיף ה) שהשואל הרי הוא כבעלים לענין תחומין.

לסיכום

א. חפצים שבעליהם נמצאים חוץ לעיר, יש להקל לטלטלם בתוך מקום המוקף מחיצות, וכן בעיר שיש עירוב סביבה.

ב. אם רוצה להוציאם ממקום מוקף מחיצות, כגון בדרך לבישה או ביום טוב לצורך אוכל נפש, יש להחמיר כל שאין הבעלים נמצאים בתוך התחום.

ג. הנוסע מערב שבת חוץ לתחום ורוצה לצאת מידי חשש, ישאיל את חפציו קודם השבת לאדם הנמצא בתוך העיר בשבת.

ועיין עוד להלן מה שכתבנו לענין אם הבעלים יצאו חוץ לתחום לצורך חולה יולדת, מה דין החפצים שהביא עמו ומה דין החפצים שהשאיר בבית.

חלק ב - דיני תחומין הנוגעים לנוסעים לבית החולים

פתיחה

למרות שבדרך כלל אין אלו שיושבים בעיירות גדולות יוצאים מתוך התחום בשבת, מ"מ מצוי הוא ביולדת שנוסעת בשבת לבית חולים הנמצא חוץ לתחום שבת, וכן שאר חולה שהוצרך באמצע השבת לילך לבית חולים הנמצא חוץ לתחום. וזה נוגע בפרט בעירנו לייקוואוד שרוב ההמון נוסעים לבית חולים הרחוק הרבה מהעיר, וכן בתושבי ברוקלין מצוי לאלו שנוסעים לבית חולים שבסטעטין איילענד שהוא רחוק הרבה מהתחום.

וראיתי שיש אנשים אינם מתחשבים כלל במה שבית החולים נמצא חוץ לתחום, ובאמת חילוק גדול יש בין הליכה לבית חולים שבתוך התחום להליכה לבית חולים שחוץ לתחום לענין הלכה למעשה. ואף שבודאי אין לחשוש לאיסור תחומין במקום שיש חשש סכנת נפשות, מכל מקום עדיין יש כמה וכמה מדיני תחומין הנוגעים להנוסעים לבית חולים בשבת, וכדיבואר לפנינו.

א. איסור הוצאת חפצים חוץ לתחום

הנה מבואר בגמ' (ביצה לז, א) ובשו"ע (סימן שצז סעיף ג), שכמו שהאדם אסור לצאת חוץ לתחום, כך אסור להוציא שום חפץ חוץ לתחום בעליהם, וכלשון חז"ל ש"הבהמה והכלים כרגלי הבעלים".

אכן זה פשוט שלצורך חולה מותר להוציא כל חפץ שיש בו צורך לה אפילו אם הוא רק כדי להרגיע דעתה, כי הכל בכלל פיקוח נפשות.

אמנם בודאי צריך לזהר שלא להוציא כל חפץ שרוצה בכך, אפילו אותם שאינם

כי הכל בתר ידי' גריר, וכל שיש להבעלים אלפים אמה לכל רוח גם לחפציו יש אלפים אמה לכל רוח.

ועיין עוד בלהורות נתן (שם) שהאריך בזה הרבה, ובמסקנתו כתב לחדש שכל מי שיצא חוץ לתחום לצורך פיקוח נפש, הוי כאילו קנה שביתה במקום שהגיע לשם, ולכן מותר לו ללבוש כל בגד שהוא רוצה ואפילו אותם שאינם נחוצים לו ולהוציאם חוץ לד' אמות, וכן ביום טוב מותר לו לטלטל החפצים שהגיעו עמו אלפים אמה לכל רוח, כי גם הכלים שהגיעו עמו נגררין אחריו, וכיון שהוא קנה שביתה במקום חדש זה, גם הכלים קונים שביתה במקום זה ואפשר לטלטלם אלפיים אמה לכל רוח.

אך יש לעורר שדברי המנחת יצחק שהבאנו לעיל מבואר דלא כדברי הלהורות נתן, כי המנחת יצחק לא התיר להוציא חוץ לד' אמות כי אם הכלים והבגדים שהוציא לצורך פיקוח נפש, מטעם שחז"ל נתנו לכל דבר שיצא ברשות אלפים אמה לכל רוח, הן אדם והן כלים, אבל בלהורות נתן מחדש שגם מה שלא נחוץ לו לפיקוח נפש מותר להוציא אלפיים אמה לכל רוח, דכיון שבא לכאן ברשות הרי זה מקום שביתתו וגם הכלים נגררים אחריו, ולכן יש לכל כליו אלפיים אמה לכל רוח מהמקום שהוא עומד.

והגם שגם במנחת שלמה מצדד שיש לכל חפציו אלפים אמה לכל רוח, וכעין דברי הלהורות נתן, המעיין בדבריו יראה שהסתפק בזה הרבה וגם נשאר בצ"ע להלכה.

ולהלכה נראה, שחפצים הנחוצים שהוציאם מהתחום לצורך החולה, יש להקל בהם שיש להם אלפים אמה לכל רוח וכדברי המנחת יצחק הנ"ל, אבל חפצים שהוציאם שלא ברשות, וכגון שחטף חפצים מחמת בהלה אף שלא היה בהם שום צורך, או חפצים שאין ברור לו אם היה לו צורך בהם, נכון להחמיר שלא להוליכם חוץ למחיצות בית החולים כדין חפצים

מוקצים, כי על כל חפץ שהוא מוציא מחוץ לתחום עובר בזה על איסור הוצאת כלים מהתחום. ואפילו אם אינו מוציאם על ידי עצמו כי אם על ידי גוי, אין שום היתר לעבור על איסור תחומין על ידי גוי, אלא יזהר שיביא עמו רק החפצים הנחוצים לחולה ממש.

ורבים שואלים בענין זה איזה חפץ מותר לקחת ואיזה חפץ אסור, ולדוגמא שואלים אם מותר להביא עמם טלפון כשנוסעים לבית חולים, ואכן אין הדבר פשוט כלל וכלל, כי אם אין בזה צורך ברור בשביל החולה אסור להביאו לחוץ לתחום. וזה פשוט שאין להביא טלפון אלא אם יש בזה שום צורך בשביל הצלת החולה, כגון לצלצל לרופא או לטעקסי וכדומה, אבל אם רוצה רק שיהיה לו טלפון בבית חולים שיוכל להתשמש בו לאחר שבת, אין בזה שום היתר.

ב. חפצים ובגדים של היוצא ברשות

עוד יש לדון בענין זה, בבגדים וחפצים שאכן הוציאם ברשות, וכגון הבגדים הנחוצים לו וכן החפצים הנחוצים לחולה, אם דינם כאדם שיצא ברשות שיש לו חדש, דהיינו שיש לו אלפים אמה לכל רוח כמבואר במשנה מס' ראש השנה (כג, ב) ובשו"ע (סי' תז סעיף ב) או לא, שיתכן לומר שחז"ל לא תקנו שהיא לו אלפים אמה לכל רוח אלא לאדם עצמו, אבל לענין כליו לא מצינו.

ועיין במנחת יצחק (שם) שנקט, שכמו שנתנו חז"ל אלפים אמה לכל רוח להאדם עצמו שהלך חוץ לתחום ברשות, כן נתנו חז"ל אלפים אמה לכל רוח לכל דבר שיצא ברשות, דהיינו כגון כל כלים הנחוצים לפיקוח נפשות, ואין לחלק בין האדם לבין הכלים, כי כל שיצא ברשות יש לו תחום חדש ממקומו.

ומצאתי שגם בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן טו) דן בזה, ושם מצדד שכל חפציו שהולך עמו יש להם אלפים אמה לכל רוח,

למעשה הם קונים שביתת בעצמם, ואחר שכבר קנו שביתה במקום הבעלים כבר יש להם שביתה עצמאית שאינה תלויה בבעלים עוד.

ונראה שאם נימא כצד הראשון, דהיינו ששביתת כלים נכללה בשביתת בעלים ואין להם שביתה בפני עצמן, אז באופן שנשתנה תחום הבעלים באמצע שבת, נשתנה גם דין הכלים, ודינם כרגלי הבעלים, ולכן הכלים שהביאו הבעלים עמהם חוץ לתחום, יכולים ללכת כרגלי הבעלים, אם ברשות אלפים אמה, ואם שלא ברשות ד' אמות. וכן הכלים שנשארו תוך התחום, אסור לזוזם חוץ לד' אמות, שהרי רגלי הבעלים של עכשיו אינו בתוך תחום זה כלל.

אמנם אם נימא כצד השני, שאחר שהכלים קנו שביתה במקום הבעלים בכניסת השבת, כבר יש להם שביתה עצמאית, ואינם תלויים עוד ברגלי הבעלים, אז לא משתנה דינם כלל כשבעליהם יצאו חוץ לתחום בשבת, והכלים שנשארו בתוך התחום עדיין יש להם אלפים אמה לכל רוח, ואם הביאום הבעלים לחוץ לתחום, אין להם אלא ד' אמות בלבד, כי שביתתם בתוך התחום הוא. אלא דאכתי יש לומר אף לצד זה, שאם הוציאו הבעלים ברשות, יתכן שחז"ל נתנו לכלים אלו אלפים אמה לכל רוח, וכדין אדם עצמו שיצא חוץ לתחום.

עוד יש להעיר בזה, דלפי דברי הלהורות נתן שהבאנו לעיל שכתב שכל שיצא ברשות הוי מקומו החדש עיקר מקום שביתתו וכל חפציו נגררים אחריו לענין זה, נמצא שחפציו שנשארו בביתו בודאי שדינם כחפצים הנמצאים חוץ לתחום בעליהם, דהא מקום שביתת הבעלים אינם בבית זה כלל אלא במקום שהם נמצאים עכשיו חוץ לתחום.

ונמצא לפי זה, שבעוד שדברי הלהורות נתן להקל באו לענין החפצים שיצאו עם הבעלים חוץ לתחום שמותר להוליכם

שהוציאו בשוגג או באונס שיכול לטלטלם בכל מקום מוקף מחיצות, וכמו שפסק במשנה ברורה (סימן תה סק"נ).

ג. דין החפצים שנשארו בבית

הנה בגאון יעקב למס' עירובין (מה, ב) נסתפק, במי שהוציאוהו נכרים או רוח רעה חוץ לתחום, שהדין הוא שאין לו אלא ד' אמות, מה דין כליו שנשארו תוך התחום, האם אמרינן דכיון שבעליהם אין להם אלא ד' אמות, הרי הכלים כרגלי הבעלים ואסור לטלטלם חוץ לד' אמות, או דילמא כיון שכבר הותרו כלים אלו בתחילת השבת, שוב אינם נאסרים בתוך השבת כשיצאו בעליהם בעיר אחרת.

וכנראה שיש להסתפק כמו כן במי שיצא מהתחום לצורך חולה שהדין הוא שיש לו אלפים אמה לכל רוח ממקום שהוא נמצא, לענין החפצים הנמצאים בתוך ביתם אם דינם ככלים שיצאו מתחום בעליהם, שהרי עכשיו יש לבעליהם תחום חדש שהוא חוץ לתחום מהבית, ואם כן היה אסור לבני הבית שנשארו בבית להוציא לחוץ כל כלי הבגדים. ועיין לעיל בחלק א שכבר הארכנו בדין כלים שבעליהם נמצאים בתחום אחרת, ושלהלכה יש להחמיר על כל פנים שלא להוליכם ממקום המוקף מחיצות. וזה נוגע באופן שאחד מבני הבית רוצה ללבוש בגדים השייכים לבעל הבית ולצאת עמהם לרה"ר, וכן אם הוא יום טוב כשרוצים בני הבית להוציא שום חפץ השייך לבעל הבית לרה"ר לצורך אוכל נפש. אמנם צ"ע בזה, כי לא מצינו בפוסקים שצריך ליזהר בזה.

ובאמת היה נראה, ששאלה זו תלויה ביסוד דין ד"כלים כרגלי הבעלים". דהנה שיש לחקור, האם שביתת כלים מדין שביתת בעלים הוא, כלומר שהכלים בעצמם אינם קונים שביתה, אלא שנכללים בשביתת בעליהם, ולכן הרי הם כרגלי הבעלים או יש לומר, דאף שהם כרגלי הבעלים, מ"מ זה רק לקבוע איפה מקום שביתתם, אבל

אמנם במקום שהרופא הטוב ביותר או שהרופא הפרטי שלו נמצא בבית החולים הרחוק יותר, ובפרט ביולדת הדבר מצוי שהרופא הפרטי שלה נמצא בבית חולים הרחוק יותר, מותר לילך לאותו בית חולים כי זה נכלל בכלל ד"ליתובי דעתא" שהתירו חז"ל בחולה (עיין גמ' שבת קכח, ב), דהיינו שמותר לעשות כל דבר שמיישב דעתו של החולה, ואפילו מלאכה דאורייתא, כי כל שלצורך החולה הוי בכלל צרכי פיקוח נפש. וכן אין החולה צריך לנסוע לבית החולים בעצמה, אלא גם יש להתיר למלוה שישע עם החולה, ובפרט ביולדת מותר לבעל יכול לנסוע עמה, כי זה נמי בכלל יישוב דעת החולה.

ה. כמה נקודות לעיון

והנה לאור המתבאר במאמר זה שיש כמה דינים הנוגעים לאלו הנוסעים לבית חולים הנמצא חוץ לתחום, ישנם כמה ענינים שראיתי שהעולם מקילים בהם, אולם כפי המתבאר מהפוסקים יתכן שיש להחמיר בכמה אופנים, ועכ"פ ראוי להתבונן בהם ולעשות שאלת חכם.

שלא לחלוץ הבגדים

הבאנו לעיל מהפוסקים שהנוסע חוץ לתחום לצורך פיקוח נפש יכול לצאת עם כל בגדיו, ואע"פ שבדרך כלל יש איסור הוצאת חפצים מהתחום אפילו לגבי בגדים שהוא לבוש בהן, מ"מ כיון שהולך לצורך פיקוח נפש מותר.

וכפי הנראה, שאף שהתירו לצאת עם בגדיו, אין זה אלא כשהוא לבוש בהם, אבל המביא עמו כובע או שטריימל או אבנט לבית החולים, לכאורה אין בזה היתר אלא אם כן הוא לבוש בהם כל הדרך. ולכן כשיושבים במכונית בדרך לבית חולים, צריך לישוב כל הדרך עם כל הבגדים שהביא עמו ולא לחלוץ אותם כלל.

ואולי יש לצדד להתיר משום דאינו אלא מרבה בשיעורים' בהוצאה חוץ לתחום,

אלפים אמה לכל רוח, יוצא מזה גם חומרא לענין החפצים שנשארו בבית, דכיון שמקום שביתתם של הבעלים היא במקום שהם נמצאים עכשיו, רק הכלים שנמצאים עמו יש להם אלפים אמה לכל רוח ולא החפצים שנשארו בבית.

אכן הרוצה לצאת מידי חשש זה, אם חושש לפני שבת או יו"ט שיצטרך לנסוע לבית החולים, יתן את חפציו במתנה או בשאלה לאחד מבני הבית, או לכל מאן דהו הנמצא בתוך עירו, ועל ידי זה אפילו אם יצא חוץ לתחום בשבת לא יאבדו החפצים את תחומם.

ועיין לעיל בחלק א מה שהבאנו דברי בעל שבט הלוי זצ"ל שכתב שיגלה דעתו קודם שבת שמרשה לכל מי שירצה להשתמש בחפציו, ומה שהערנו על דבריו שם.

ד. דין יציאה חוץ לתחום לחולה ולמלווים

מי שנמצא במקום שאין בית החולים בתוך תחום העיר, מותר לו לנסוע לבית החולים שמחוץ לתחום, כי אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש. ומי שאכן הוצרך לצאת חוץ לתחום לצורך פיקוח נפש, נתבאר במשנה מס' ראש השנה (כג, ב) ובשו"ע (סי' תז סעיף ב) שאין דינו כיצא חוץ לתחום שלא כדין שאין לו אלא ד' אמות בלבד, אלא חז"ל תיקנו שיש לו אלפים אמה לכך רוח מאותו מקום שהגיע לשם. ולכן מי שהוצרך לנסוע לבית חולים חוץ לתחום, יש לו אלפים אמה מבית החולים לכל רוח.

אך לכתחילה מי שהוצרך לנסוע לבית החולים, ישתדל שלא יצטרך לנסוע לבית החולים שנמצא מחוץ לתחום. ואף אם לא נמצא שום בית חולים בתוך התחום, ישתדל על כל פנים לנסוע לבית חולים הקרוב ביותר, כי בכך ימנע באיסור יציאה לתחום. ואף אם נוסע במכונית על ידי גוי, אסור לו לצאת חוץ לתחום על ידי גוי.

מניעת איסור תחומין בשנוי מנהיג המכונות

אף הנוסע עם מכונת המונהגת על ידי גוי, היה נראה אולי שצריך לזהר שימנע בהליכתו מהמכונת עד לבית החולים ככל האפשר, כי הליכה בעצמו חוץ לתחום בודאי חמורה יותר מלהיות מונהג על ידי אחרים לחוץ לתחום כמבואר בסוגיא דספינה (עירובין מב, ב ושו"ע סי' רמח), וישאל לגוי שימשיך ליסע עם המכונת עד סמוך ממש לכניסה של בית החולים. ואם אפשר שהגוי יסע עם המכונת למקום שכבר מוקף מחיצות, וכגון שיש אתר חנייה (פארקינג לאט) בחצר בית החולים, יבקש ממנו לעשות כן, כדי שלא יצטרך לצאת כלל ממקום מוקף מחיצות.

גם מצוי בהרבה בתי חולים, שלפני כניסת בית החולים ישנו גג כעין אכסדרה ואפשר למכונות לעצור תחת אותו גג, ובאופן זה ישתדל שהגוי יעצור את המכונת תחת הגג, כי תחתיו נחשב כמקום מוקף מחיצות, או משום גוד אחית, או משום צורת הפתח, ונמצא שתיכף ביציאתו מהמכונת כבר הוא נמצא במקום המוקף מחיצות. ולדינא צ"ע בזה כי לא ראיתי מי שיעזור שצריך להחמיר בזה.

יישוב למה אין עושין עירובי תחומין

הלום ראיתי בספר תורת היולדת (פ"ב סעיף ד) שכתב שנכון שכל מי שאשתו עומדת לילד ובית החולים נמצא חוץ לתחום, יעשה עירובי תחומין קודם שבת כדי שלא יבוא לידי איסור תחומין. וכתב שם עוד, שאפילו אם בית החולים נמצא רחוק הרבה מארבעת אלפים אמה ואם כן העירוב לא יועיל לו להתיר ההליכה עד בית החולים, מ"מ נכון לעשות עירוב לכיוון בית החולים כדי למנע עכ"פ באיסור יציאה חוץ לתחום.

אמנם על אף שדברים אלו הם דברים של טעם, מכל מקום לא ראינו ולא שמענו שיקפידו על זה, וצריך לתת טעם למה אכן אין נוהגים להניח עירוב לכיוון בית החולים

ועיין בספר תורת היולדת (פרק יז) שדן אם שייך היתר ד'מרכה בשיעורים' בהוצאה חוץ לתחום.

למי מותר לצאת מהתחום

הגם שביוולדת נקטינן שגם הבעל יכול ליסע עם האשה, כי זה בכלל 'ליתובי דעתה' שהתירו חז"ל לצורך חולה שיש בו סכנה, מ"מ צריך עיון באשה ששוכרת לעצמה תומכת לידה (dula) שתעזור לה בכל תהליך הלידה, אם יכולה לנסוע עמה לבית חולים אף בשבת, ואם תמצא לומר דמותר, צריך עיון אם גם הבעל יכול לבוא עמה לבית חולים הנמצא חוץ לתחום.

ובפשטות היה נראה לומר, שיכולה לברור בעצמה אם התומכת תסע עמה או הבעל, אבל שניהם לא, כי לכאורה אדם אחד מספיק כבר להרגיע את עצמה. וצ"ע בזה למעשה.

מניעת יציאה מהתחום

מצד הדין היה נראה לומר, שלכתחילה טוב שהחולה והנוסעים עמו ימנעו את עצמן מלנסוע בדרך שיש בה יציאה מהתחום, וכגון כשיש אפשרות ללכת ברחוב צדדי מתחת לנסוע על הכביש הגדול (highway), באופן שעל ידי הנסיעה ברחוב לא יצא חוץ לתחום, ועי"ז ימנע את עצמו בכך מלעבור על איסור יציאה מהתחום.

אולם באופן שיש חשש סכנה בזה, וכגון שחושש שיתעה בדרך אם לא ילך בכביש הגדול, לא יחמיר בזה כלל וכלל אלא ילך בדרך שהוא בקי בה היטב.

אולם יתכן שיש להקל בזה בכל אופן, כיון שבמציאות קשה לצמצם לילך בדרך מסויים בלי להתבלבל, ורק אם הוא בקי היטב בדרך שאין בה יציאה חוץ לתחום או עכ"פ שאין בה רה"ר דאורייתא יש להחמיר לילך באותה דרך. ובפרט כיון שחז"ל התירו כל שהוא ליישב דעת החולה, אין לילך בשום דרך עקלתון, אלא ילך בדרך מרווח ביישוב הדעת כנכון.

אולם עיין בביאור הגר"א שם שהביא דעת הראשונים הסוברים שאין איסור תחומין מדאורייתא כלל אפילו חוץ ל"ב מיל, והביא ראיות לדעה הזאת, וכן פסק להלכה.

ועיין משנה ברורה (סימן תרנה סק"ו) שכתב לענין אם אין לולב בתוך העיר ונכרי יכול להביא מחוץ לתחום, וז"ל, אפילו הביא מחוץ לתחום של י"ב מיל דלכמה פוסקים הוא איסור דאורייתא לישראל וא"כ אסור לכתחלה לומר לעכו"ם להביא אפילו במקום מצוה, מ"מ כיון שכבר הביא מותר ליטלו ולצאת בו, והיינו אפילו למי שהובא בשבילו. והטעם, דכיון דבטלטול מותר לכל ממילא מותר גם לצאת בו דלא אסור אלא ליהנות ממנו ומצוה לא מקרי הנאה. ומ"מ בשעת הדחק שאין מצוי בעיר לולב אחר לצאת בו, הסכימו אחרונים דיש להקל לומר לעכו"ם להביא אפילו חוץ ל"ב מיל כדי לקיים המ"ע דלולב. והנה כ"ז דוקא אם יוכל לחזור בו ביום ויקיים מצוה תיכף, אבל לשלחו ביום ראשון שיבוא ביום טוב ב' אסור לשלחו חוץ ל"ב מיל, עכ"ל.

וחזינן מדברי המ"ב אלו שנקט לדינא שצריך להחמיר כמאן דאמר תחום ד"ב מיל אסור מדאורייתא, ולכן לא התיר לגוי שיביא לולב מחוץ ל"ב מיל כי אם בשעת הדחק כשאין לולב אחרת, ורק אם יביא הלולב בו ביום, הא לאו הכי לא.

ולפי זה יש לעיין לפי דברי המנחת חינוך (מצוה כד) שכתב, דלמ"ד תחומין של י"ב מיל דאורייתא, מי שהלך חוץ ל"ב מיל אפילו לצורך פיקוח נפשות, לא שייך ביה תקנת חז"ל שנתנו לו אלפים אמה לכל רוח, ואין לו אלא ד' אמות בלבד, שאם כן מי שנוסע לבית חולים הנמצא חוץ ל"ב מיל אין לו אלא ד' אמות בלבד, ויהא אסור לו לצאת מבנין בית החולים כלל.

אמנם עיין בחידושי הרמב"ן (עירובין מג, א) שמבואר בדבריו לכאורה שבכל אופן יש

באופן שיש חשש שיצטרך לעבור על איסור יציאה מתחום שבת.

ונראה אולי לתת טעם לדבר, דכיון שהמניח עירוב בצד אחד מפסיד את תחומו לצד שכנגדו, וכגון אם יניח עירוב בריחוק אלפים אמה לצד מזרח אינו יכול לילך כלל לצד מערב, לכן אין שום חיוב להפסיד את תחומו מצד אחד משום חשש שיצטרך לצאת מהתחום לצורך פיקוח נפש, דהגם שצריך לעשות מה שאפשר כדי לינצל מאיסור שבת, מ"מ אין שום חיוב להפסיד את מקום הילוכו מחמת זה.

ובלאו הכי יש לומר דכמה פעמים מצוי שהעירוב אינו מועיל כלל, כי אולי יצטרך ליסע בדרך אחרת מחמת פקקים וכדומה, או שיצטרך לילך לבית חולים אחר מחמת איזו סיבה שהיא, ולכן אין מהצורך להטריח עצמו לעשות עירובי תחומין כשאינו ברור שיועיל לו.

ואכתי צ"ע בזה לדינא אם יש להדר לעשות עירובי תחומין לכיוון בית החולים.

כשבית חולים נמצא חוץ ל"ב מיל

הנה כשבית חולים שהולך לשם בשבת נמצא ברחוק י"ב מיל מביתו, יש לדון ולהתבונן עוד בדבר ולעורר כמה נקודות. דהנה בבית יוסף (סי' שצז) הביא מחלוקת ראשונים אם יציאה חוץ ל"ב מיל אסורה מדאורייתא או מדרבנן, שהרי"ף (עירובין ה, א מדפי הרי"ף) הביא דברי הירושלמי דאיסור תחומין דאורייתא כשהולך חוץ ל"ב מיל, וכן הרמב"ם (שבת פכ"ז ה"א) פסק להלכה דיצאה חוץ ל"ב מיל אסורה מדאורייתא, אבל הרא"ש (עירובין פ"א סי' כד), המרדכי (סי' תפד), הרמב"ן (מלחמות שם, ובחידושים שם יז, ב) והרשב"א (שם) סוברים שתחומין דרבנן, אפילו כשיצא חוץ ל"ב מיל.

ועיין בשלחן ערוך (סימן תד סעיף א) ורמ"א שם שמשמע שנקט להלכה שתחומין י"ב מיל דאורייתא, וכ"כ שם במשנה ברורה (סק"ז) עיי"ש.

וכמ"ש בשו"ע הרב (סי' רמח קו"א סק"ג) ובשו"ת חת"ס (ח"ה השמטות סי' קצד) בשם מהרי"ק (שורש מה) דלכו"ע ליכא איסור דאורייתא כשמונהג על ידי אחרים חוץ ליי"ב מיל, ולפי זה יתכן שכשהולך ברגליו מהמכונת עד לבית החולים יש בהליכה זו איסור דאורייתא מאחר שהוא נמצא בריחוק י"ב מיל מביתו. ונהי נמי שאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, מ"מ ככל האפשר צריך להימנע מלעבור על איסור שבת, ואם כן יתכן שצריך לומר לגוי שיביאם במכונת עד למקום מוקף מחיצות, או עכ"פ בסמוך האפשרי לכניסת בית החולים.

סיכום דיני תחומין הנוגעים לנוסעים לבית חולים

- א. יש להשתדל לילך לבית החולים הנמצא בתוך התחום, אבל אם אין בית החולים בתוך התחום, או שהרופא הפרטי של החולה או היולדת נמצא חוץ לתחום, וכן אם יש רופא טוב יותר בבית חולים הרחוק, מותר לילך לשם.
- ב. יש להתיר שאדם אחר ילוה את החולה לבית חולים, וכן ביולדת מותר לבעלה ללכת עמה לבית חולים. ואם יש לאשה תומכת לידה (dula), יש להסתפק מי מותר לילך עמה.
- ג. מי שהלך בשבת לבית החולים הנמצא חוץ לתחום, יש לו אלפיים אמה לכל רוח.
- ד. אסור להביא עם החולה אלא חפצים הנחוצים לה ממש, ובכלל זה כל חפץ שמועיל ליישב את דעתה.
- ה. חפצים ובגדים שהביאם לצורך החולה, אפשר להקל שיש להם אלפים אמה לכל רוח, אבל חפצים שאינם נחוצים לחולה שהביאם מחוץ לתחום, יש להחמיר שלא להוציאם ממקום מוקף מחיצות.
- ו. אם יש אפשרות ליסע לבית החולים בדרך שאינו יוצא מהתחום, ישתדל לעשות כן - אם הוא בקי באותו דרך ולא יתבלבל מחמת זה.
- ז. מי שהוצרך לילך לבית החולים הנמצא חוץ לתחום, יש להסתפק אם מותר לבני הבית שנשארו בבית לצאת עם בגדי בעל הבית לרשות הרבים, וכן ביו"ט יש להסתפק אם מותר להוציא כל כליו של בעל הבית לרשות הרבים לצורך אוכל נפש. והרופא לצאת מידי חשש זה, יתן או ישאל את חפציו לבני ביתו או לשום אחד מבני העיר קודם שבת ויו"ט.
- ח. יש לרדן כשגוי מנהיג המכונת אם יאמר לו שיביאם עד סמוך לכניסת בית החולים ככל האפשר, כדי למעט באיסור הליכה חוץ לתחום, או להביא המכונת לתוך מקום המוקף מחיצות.
- ט. מי שידוע לפני השבת שיצטרך ללכת לבית החולים שמחוץ לתחום, יש להסתפק עם צריך לעשות עירובי תחומין לפני השבת.

הרב שלמה זלמן שמעיה

דיבור בחפצי שמים בשבת כשמקבל עליהם שכר

העוסק בעניני מצוה עבור שכר / מדבר דברים בטלים לענג חבירו / לשדך
הבנות / דין העוסק במצוה לשם פרנסתו / הנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה
בני / דעת הביאור הלכה והנצי"ב / דעת הכתב סופר וסיעתו / שכר שבת
לדבר מצוה כשעושה לשם שכרו / כתיבת סת"ם בערב שבת אחרי מנחה

לפסח, ואף דמסתבר דאין זה חשוב מצוה
גמורה אלא מנהג בעלמא, אבל מ"מ כיון
דבענין "ודבר דבר" הקילו דמותר אף לדבר
בצרכי רבים דנחשב כעין צרכי מצוה, הה"נ
לקיים מנהגן של ישראל קדושים, חשוב
כצרכי מצוה ויהא מותר לדבר בזה אף שהוא
כוונתו משום שכר], וכן מי שאומנתו בצרכי
רבים, כגון שהוא מארגן "תחבורה" והסעות
עבור הציבור, והוא "צרכי רבים", אם מותר
לשאול ולברר בשבת אם הציבור רוצה
לנסוע עמו במוצאי שבת, דכיון דהוא צרכי
רבים יהיה מותר לדבר בזה בשבת. וכן
"מלצר" אם מותר לברר אם יקוהו, דעוסק
בצרכי רבים ובסעודת מצוה.

או יש לומר כל שהוא כוונתו בעסקו
בדברים אלו [כתיבת סת"ם ולימוד עם
תשב"ר ובניית סוכה וניקיון לפסח והסעות
רבים] עבור שכרו ופרנסתו אין זה חשוב
מצוה לגבי ידידה ואסור לו לדבר בדברים
אלו, אף שעיקר ענינים אלו המה מצוה.

ואכן כן כותב לאיסור בספר פסקי
תשובות סי' ש"ו אות טו: וסוחר ואומן
ופקיד ומלמד וסופר סת"ם וכדומה אסור
להם לדבר בשבת ויו"ט מיוזמתם עם אחרים
בענין הדברים שעוסקים בהם לצורך
פרנסתם אפילו המה צרכי מצוה מובהקים
(ציצית ותפילין ומזוזות וס"ת וארבעת
המינים וכדו') כי לידים אין זה צורך
מצוה אלא לצורך מסחר וריוח עכ"ל.

הרי שחידש דכל מה שמותר לדבר בחפצי
שמים, הוא רק כשכוונתו לשם מצוה ולא
כשכוונתו לשם ריוח ומסחר, והא דמותר
למלמד תשב"ר [אף שהיה מקבל שכר עבור

הנה קיי"ל דאסור לדבר בשבת מעניני
מלאכה, וילפינן לה מדברי קבלה מהפסוק
"ודבר דבר" שלא יהא דיבורך בשבת
כדיבורך בחול, כמבואר פרטי הלכות אלו
בשו"ע או"ח סימן ש"ו בארוכה.

אמנם קיי"ל שם בסימן ש"ו סעיף ו'
דחפצי שמים מותר לדבר בהם [דילפינן לה
ממאי דכתיב ממצוא חפצך, ודרשינן חפצך
אסורים, וחפצי שמים מותרים] ולכן מותר
לדבר בחפצי שמים כגון חשבונות של מצוה
ולפסוק צדקה וללמד התינוק ספר או
אומנות ופירש השו"ע הרב לדבר עם
המלמד אם רוצה להשכר ללמד לתינוק
ספר, יעו"ש. ולפי זה מותר לדבר עם סופר
סת"ם אם רוצה לקבל עליו לכתוב סת"ם
[כשאינו קוצץ עמו השכירות לגמרי, ורק
מדבר עמו אם רוצה לכתוב עבורו סתם] וכן
גבאי ביהכנ"ס יכול לדבר מעניני בנין סוכה
לטובת הביהכנ"ס וכל כיו"ב.

העוסק בעניני מצוה עבור שכר

ויש לדון סופר סת"ם, או מלמד תשב"ר
עבור פרנסתו, האם הסופר מותר לדבר מכך
בשבת, כיון שהוא כוונתו בכתיבת הסת"ם
עבור שכר פרנסתו [ואין כוונתו לשם מצוה],
וכן מי שפרנסתו ללמד תשב"ר האם מותר
לדבר ולשאול בני אדם אם רוצים לקבלו
להיות מלמד תשב"ר, וכן מי שרוצה לבנות
סוכה לאחרים עבור תשלום שכר, אם מותר
לו לפנות או לשאול בשבת לבני אדם אם
רצונם לשוכרו שיבנה להם סוכתו. [או לברר
ולדבר בשבת אם רוצים לקבלו לנקות הבית
לכבוד פסח, דמסתבר דזה חשוב נמי
"מצוה" וחפצי שמים שעוסק בהכנת הבית

מיוזמתו התחיל לדבר, הרי סוף סוף נחשב שמדבר בדברים שאינו צרכי מצוה.

אלא מוכח דכל שהוא מדבר בחפצי מצוה, אף שהוא פרנסתו בכך מותר לדבר מזה דנחשב עוסק ומדבר בחפצי שמים.

לשדך הבנות

והנה שם בספר פסקי תשובות סי' ש"ו אות ט"ו כשחידש שאסור למלמד וסופר סת"ם לדבר מיוזמתו עם אחרים אם רוצים לשכרם, נתקשה שם בהערה 104 דלמה "שדכן" מותר לו לדבר כדי לשדך הבנות, הרי מנהג העולם כי השדכן הוא הפונה מיוזמתו לדבר אל אחרים כדי לשדכם, הרי דמותר למי שפרנסתו בעניני מצוה לדבר בענינים אלו מיוזמתו שלו ואף שזהו פרנסתו, לכן מתרץ: ושאני משדכן שנתבאר לעיל להיתר, שהרי בנידון דידן [כגון מלמד תשב"ר וסופר סת"ם וכיו"ב] אם אדם צריך איזה דבר מצוה יבוא לסוחר להזמין, ואין שום צורך שהסוחר יציג מרכולתו בשבת, והוא בכלל המבואר לקמיה כשאין צורך בדיבורים בשבת דווקא, אין לדבר ממנו אפילו לדבר מצוה עכ"ד.

הרי לפי הערה זו, נשתנה לגמרי יסוד זה, ויוצא דתלוי דאם יש צורך מצוה שבעל הפרנסה יפנה מיוזמתו ולדבר בענין פרנסתו מותר, דכיון שיש בזה צורך המצוה, מותר לדבר בזה.

ולפי זה בדרך כלל אם המלמד יפנה להורים אם רוצים שהוא ילמד עם בניהם, יהיה בזה תועלת למצוה, כי הרבה פעמים ההורים מזניחים ענין זה לשכור מלמד לבניהם, או גבאי ביהכ"ס מזניחים ענין כתיבת ס"ת לביהכ"ס וכיו"ב, וכאשר הסופר יפנה אל הגבאי יהיה בזה תועלת מצוה לזרז העניני מצוה האלו, וא"כ מותר לבעלי הפרנסה לדבר מזה, ורק כשאין שם תועלת מצוה אסור לדבר מזה. [וזה דלא כמשמעות דבריו בתחילה כי לעולם אסור

הלימוד עם תשב"ר] מפרש דהיינו כשהתלמיד [או הורי התלמיד] פונים למלמד, ולא כשהמלמד מיוזמתו מדבר בזה עם אחרים, אכן דבריו חידוש ודוחק גדול, דלכאורה אם נימא דאסור למלמד לדבר על עניני פרנסתו, א"כ מה לי אם הוא מתחיל מיוזמתו לדבר, דאסור, או אם התלמיד פונה אליו, והוא המלמד מדבר עמו, הרי לגבי המלמד הוה איסור דיבור, ומה לי דלגבי התלמיד הוה חפצי מצוה, הרי לגבי ידידה הוה חפציו בעלמא, ולו יהיה איסור לענות ולעסוק עם התלמיד כיון דלגבי ידידה זה לא נחשב למצוה.

מדבר דברים בטלים לענג חבריו

ולכאורה נידון זה תלוי במה שדן הט"ז ר"ס ש"ז ס"ק א' אם מדבר בשבת בעניני שיחות ודברים בטלים עבור אחרים שנהנים ומתענגים בשמיעת דברים אלו. ודעת התרומת הדשן שאסור לעשות כן כיון שהמספר עצמו אינו מתענג בשיחת דברים אלו. אכן הט"ז מחדש וכותב בזה"ל: ונראה כוונתו [במה שאוסר לספר עבור אחרים] דאותן המספרים אין להם חשק כלל לספר רק שמתכוונים למלאות רצון חבריהם בזה יש חשש איסור, אבל אם מתכוונים שיהיה להם [להמספרים] עונג מזה אין חשש דבזה יש גם לו עונג במה שמתענג חבריו עכ"ל הט"ז.

הרי דאסור לדבר דברים בטלים כשאין לו בזה עונג שבת, ורק באופן שהוא עצמו נהנה מזה שחבירו נהנה מותר. אבל כשהוא עצמו אינו נהנה לא התירו בשביל שלחבירו יש הנאה, וא"כ הה"נ בנידו"ד אם נימא דלהמלמד והסופר כיון שעוסקים לפרנסתם זה לא נחשב למצוה א"כ אין להתיר משום שלגבי התלמיד נחשב מצוה, דלא מצינו היתר בזה של"חבירו" נחשב מצוה ולא לגבי עצמו. וכעין מה שאמרו אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו. וא"כ למה מותר למלמד לדבר בענין ללמד לתינוקות, אף באופן שהתלמיד פונה אליו (ולא המלמד

ב. והקשה המג"א דצ"ע דבנדרים דף לג: משמע דמחזיר אבידה הוה עוסק במצוה אע"פ שנוטל עליו שכר ומתוך המ"א בתרי אנפי: וי"ל דהתם אינו נוטל אלא שכר בטלותו, אי נמי התם עיקר כוונתו להשיב אבידה, אבל הכא עיקר כוונתו להשתכר עכ"ל. ולפי דעת המ"א כשעוסק במצוה כדי פרנסתו [ולא רק שכר בטלה], וכפי שהוא אורחא דמילתא, ועיקר כוונתו להשתכר לא נחשב מצוה, ועיין להלן דעת שאר האחרונים.

ג. עוד ציין המג"א לסימן תל"ג סעיף ח', דמבואר שם לגבי בדיקת חמץ במפולת, דחששו שיוזק לאחר בדיקת חמץ כשיחפש שם מחט, אבל בשעת בדיקת חמץ לא חששו שיוזק כשיחפש מחט דשלוחי מצוה אינם ניזוקין, הרי דאף כשכוונתו לשם ממון, חשוב מצוה ולא חששו שיוזק, אבל כתבו האחרונים דשם עיקר כוונתו לשם מצוה אלא שבדרך אגב מחפש גם מחט, ולכן חשוב עוסק במצוה שאינו ניזוק, אבל כשעיקר כוונתו לשם שכרו י"ל דלא חשיב מצוה.

הנותן סלע לצדקה על מנת שיחיה בני

אלא דצ"ע ממה שהמגן אברהם עצמו שם בסימן תלג ס"ק י"ד מביא הגמרא בפסחים דף יח: דהאומר סלע זו לצדקה "בשביל" שיחיו בני דהוה צדיק גמור, אע"פ שמכוין להנאתו יעוש"ד. הרי דחשוב מצוה אף כשמכוין רק להנאתו.

ואולי יש לתרץ כמו שמתבאר בפמ"ג התם, דלגבי נתינת צדקה הוא עושה כדי לקיים מצות בוראו, אלא שכוונתו לקבל פרס שיחיה בנו, (ולכן נקרא רק צדיק ולא חסיד, דחסיד היינו שעושה שלא על מנת לקבל שכר יעו"ש בפמ"ג) אבל עיקר כוונתו הוא לקיים מצות בוראו, שבעבור זה יזכה לפרס שיחיה בנו.

אך כותבי סת"ם ותגרי תפילין אינם עושים כלל כדי לעשות מצות הבורא רק בשביל פרנסתם [אף דבדאי "יודע" שמקיים

לבעלי פרנסה לדבר מיוזמתם כיון דלגבי ידידהו זה לא נחשב מצוה].

ועוד דלפי מש"כ בהערה אין חילוק בין הבעל הפרנסה [המלמד והסופר] בין אלו שמזמינים האומנות, אלא כל שיהיה תועלת למצוה מותר לשניהם לדבר מזה, ואם לא יהיה תועלת יש להמנע מכך.

הרי נתברר דמותר לבעלי פרנסה שעוסקים בעניני מצוה לדבר מפרנסתם אף כשכוונתם לשם פרנסה [דכן מוכח ממה דמותר לדבר עם "מלמד" וכן מהא דשדכן מותר לשדך בשבת] באופן שיש תועלת וצורך למצוה בכך.

דין העוסק במצוה לשם פרנסתו

ונראה לכאורה דנידון זה תלוי בשאילה גדולה ויסודית שדנו גדולי הפוסקים מי שמקיים "מצוה" שלא לשמה של המצוה, רק לצורך פרנסתו, או לשם מטרה אחרת האם זה נחשב ל"מצוה" או י"ל כיון דכוונתו [רק] לשם פרנסה ומטרה אחרת אין זה נחשב למצוה. [ועיין באגלי טל בהקדמתו, אכן שם מייירי מענין מצוות צריכות כוונה, ואנו דנים אף כשיודע וחושב שעוסק במצוה, אבל ה"מטרה" שלו שעושה לצורך פרנסתו].

וכבר דן בזה המגן אברהם בסימן ל"ח סעיף ח' לגבי הא דקיי"ל דהעוסק במצוה פטור מן התפילין, ויש לדון מי שעוסק במצוה לשם ממון אם זה נחשב נמי כעוסק במצוה להפטר מן התפילין, והמג"א שם ס"ק ח' מביא שלוש סוגיות בנידון כדלהלן.

א. ברש"י בסוכה דף כו. ד"ה ותגריהן, כותב על הא דאמרינן התם דכותבי תפילין ותגריהם ותגרי תגריהם כולם נחשבים לעוסקים במצוה דפטורים מן המצוה, וכתב רש"י שם על תגרי תפילין בזה"ל: הלוקחים כדי להמציאן למכור למי שצריך להם עכ"ל רש"י, ומשמע דאם עושה כדי להשתכר בו, לא מקרי עוסק במצוה.

[ולפי זה סתם סופרי סת"ם וכיו"ב לא נחשבו כעוסק במצוה כיון שאין כוונתם לשם מצוה אלא שזוהי פרנסתם].

ועל כך מוסיף וכותב הביה"ל וז"ל: ומ"מ נראה לי דאם כוונתו לשניהם בשווה מקרי עוסק במצוה וכעין מה שפסק הא"ר בסימן תקפ"ט ס"ק ח' דאם תקע בשופר להתלמד וגם כדי לצאת בו יד"ח מצוה יצא ידי חובתו עכ"ל.

ולפי זה בשיש לו ב' כוונות גם לשם מצוה וגם לפרנסתו, ודבר זה שכיח טובא, בזה חשיב עוסק במצוה.

והביאור הלכה מוסיף ומחדש בזה"ל: ודע עוד דלענין כתיבת סת"ם גופא, כמו שמצוי שהכותב כוונתו להשתכר מסתפינא לומר דאפילו הכי מקרי בכלל עוסק במצוה אף דלכאורה היינו הך דמגן אברהם שמביא מפרש"י [בסוכה דף כו. דמשמע דלא הוה מצוה] ולענ"ד לחלק אף דע"ז יפול ממילא הקושיא של המ"א, והוא דלענין כתיבה גופא דהיא בודאי עצם המצוה כדכתיב וכתבתם, ורק דאינה גמר מצוה קודם הקשירה וכו' הוא תמיד בכלל עוסק במצוה ואפילו אנו יודעים שעיקר התחלתו לכתוב היה רק בשביל השכר ולולא זה לא היה מתחיל, מ"מ אמרינן דהשתא שכותב אין מכין כלל רק שכותב סתם לשם מצוה תפילין כדון. ומה שפירש"י [לגבי תגרי תפילין] "הלוקחן כדי להמציאן" הלא רק על "ותגריהן" פירש, וכוונתו דשם הלא המסחר בעניני תפילין לא נזכר בשום מקום למצוה, ואפילו אם נימא דמה שהוא מוכר לאיזה אדם הצריך תפילין הוא בכלל עוסק במצוה, עכ"פ בשעה זו שקונה תפילין מהסופר כדי לסחור בהם אין שם לעת עתה פעולת מצוה כלל בהמעשה גופא, והגמרא פטון לגמרי, לכן פירש רש"י הלוקחין כדי להמציאן למכור למי שצריך להם ורוצה לומר דאז על ידי מחשבתו שהוא לשם מצוה מחשיב פעולתו לעוסק במצוה משא"כ בעניני מחזיר אבידה וכתבת סת"ם וכהאי גוונא הפעולה גופא הוא עוסק במצוה עכ"ל הביה"ל.

מצוה, אך אין ה"מטרה" כדי לקיים מצות הבורא] לכן י"ל דלא נחשב מצוה, אבל כשנותן צדקה ע"מ שיחיה בנו, הוא רוצה ה"זכות" שע"כ יזכה שיחיה בנו, וזה שייך רק כשבא לקיים מצות הבורא, וזה יהיה לו זכות שבעבור כן יחיה בנו, ולכן חשוב מצוה. אבל בעוסק לפרנסתו, אינו עושה כלל במטרה לקיים מצות בוראו, ודו"ק.

והנה נתבאר דכוונת המ"א כל שעיקר כוונתו להשתכר לא חשוב מצוה, ורק כשעיקר כוונתו למצוה אז חשיב מצוה [ולתירוץ א' רק בשנוטל שכר רק שכו בטלה].

דעת הביאור הלכה והנצי"ב

אמנם הביאור הלכה בסי' ל"ח סעיף ח' הקשה על דעת המ"א הסובר דלא מקרי מצוה רק כשעיקר כוונתו לשם מצוה ולא כשכוונתו להשתכר, והקשה עליו הביה"ל וז"ל: ולענ"ד צ"ע מב"מ דף פב: מר סבר מצוה קעביד [שהלווהו על המשכון, והמלוה משתמש עם המשכון ומפחית לו מן התשלומים] ומר סבר לאו מצוה קעביד שלהנאתו מתכוון [במה שהלווהו] וע"ש ברש"י ד"ה במלוה צריך למשכון [ולכן הלווהו כיון שהוא צריך למשכון] וכו' אפילו הכי איכא מצוה עכ"ל. הרי דס"ל לרבי עקיבא דהלכה כמותו דאפילו היכא שהוא מכוון להנאתו ג"כ מיקרי עוסק במצוה, ופטור מלמיתב ריפתא לעניא דעל ידי זה הוה שומר שכר [וקשה על המ"א שמחדש דכל דכוונתו להשתכר לא מיקרי מצוה].

ותירץ הביאור הלכה בזה"ל: ואולי דכוונת הגמרא במה דקאמר מר סבר מצוה קעביד שהלווהו היינו שמסתמא מכוון בזה לקיים מצות בוראו ומכוון להנאתו גם כן, ורבי אליעזר סבר דלהנאתו לבד מכוין וכו' אבל אם אנו יודעין שכוונתו רק כדי להרויח לא מקרי עוסק במצוה עכ"ל. הרי לפי תירוץ זה אף כשיש לו ב' כוונות גם לשם מצוה וגם לשם הנאתו, מ"מ חשיב מצוה, ואם כוונתו רק להשתכר לבד אז לא חשיב מצוה.

כשמקבל שכר עבור כן, יהיה הדין שאסור לסופר לדבר בזה בשבת כיון דזה לא נחשב עוסק במצוה.

אולם ברור שזה טעות, ובאמת מבואר שם להדיא כוונת הכתב סופר דאף כשמקיים מצוה וכוונתו לשכר שפיר הוה מצוה מעליא, אך לענין הפטור של עוסק במצוה פטור מן המצוה, זה ליכא כשמקיים המצוה לשם שכר, וכדלהלן.

והוא שהכתב סופר לומד דהדין דעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא כעין דין "דחוייה" שהמצוה שמתעסק בה "דוחה" אותו מלקיים המצוה הבאה לו עתה, ולכן סובר דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, דהתעסקותם בשליחות המצוה "דוחה" מצות סוכה. [ואף שהוא חידוש בהבנה, דלומד דדין עוסק במצוה פטור מן המצוה הוה רק כעין גדר "דחיה" ולא פטור בעצם, ודו"ק].

ולפי זה מחדש דמי שעוסק במצוה וכוונתו להשתכר [אף דמקרי מצוה, אבל] עכ"פ אינה מצוה חשובה כל כך לדחות מצות סוכה, דמצות סוכה מקיים רק לשם מצוה, ואילו ההתעסקות בשליחות דמצוה הוא [גם] כדי להשתכר ולכן מצות סוכה אלים וחשוב יותר ואינו נפטר מן הסוכה.

אבל בדבריו מבואר שם בכתב סופר דמי שעושה מצוה לשם הנאתו שפיר חשיב מצוה וכפי שמוכח מהא דהנודר צדקה בשביל שיחיה בני דהריהו צדיק גמור, הרי דאף דכוונתו להנאתו מ"מ חשיב מצוה, ורק לגבי "לדחות" מצוה אחרת, לא אלים המצוה שמקיים להנאתו לדחות מצוה אחרת, יעו"ש ד.

מעתה כל דברי הכתב סופר הוא רק לגבי נידון של פטור העוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל לגבי נידון ד"ודבר דבר" דקיי"ל דחפצי שמים מותרים, בודאי מותר לדבר בהם כיון דהוה חפצי שמים, דהוה עכ"פ מצוה, וזה פשוט.

ונתברר דעת הביאור הלכה דכשכותב סת"ם נחשב למצוה אף באופן שכל כוונתו רק כדי להשתכר, דאמרין דבשעה שכותב הריהו כותב לשם מצוה, אף דמה שמתחיל לכתוב היינו כדי להשתכר (ודלא כהמ"א), וכע"ז כותב בקובץ הערות סי' מה אות י"א.

וכן דעת הגרנציי"ב במרומי שדה סוכה דף כו. שמביא דברי המ"א דמי שעוסק כדי להשתכר לא מקרי עוסק במצוה, והגרנציי"ב מקשה עליו בזה"ל: וקשה לי וכי כותבי תפילין לשם מצוה לחוד עושין ולא בשביל פרנסתן, ותו חתן דמקרי עוסק במצוה מכיון בנשיאת אשה רק לשם מצוה ולא שתהיה לו עזר, ובגיטין דף ח: שהתירו משום מצות ישוב ארץ ישראל שבות של שבת האם מיירי דוקא בקונה לשם מצות ישוב ארץ ישראל, אלא כל זה ליתא. [ואף כשעושה מצוה, וכוונתו להנאתו מ"מ חשוב מצוה], עכ"ד הגרנציי"ב, ויעו"ש מה שמפרש בלשון רש"י.

עכ"פ נתברר דעת גדולי הפוסקים דאם עושה מצוה אף כשכוונתו להנאתו חשיב מצוה, ודברי המ"א צ"ע.

דעת הכתב סופר וסיעתו

ואמנם ידועה דעת הכתב סופר דכל שעוסק במצוה וכוונתו להשתכר לא חשיב עוסק במצוה, דכותב בתשובה סימן קי"ט לדון לגבי שליח לדבר מצוה שמקבל שכר, אם נחשב עוסק במצוה שיהיה פטור מן הסוכה, והוא מאריך בכל צדדי הסוגיא, ודעתו דכל שעושה לשם שכר לא נחשב עוסק במצוה, ולכן הוא חייב בסוכה, והחזיק בדבריו השדי חמד באסיפת דינים מערכת סוכה סימן א', ובכללים אות ע' [בענין עוסק במצוה] כלל מ"ח, וכן הוא דעת הערוך השולחן סי' ל"ח סעיף י"א.

והנה לפום ריהטא היה מקום לטעות דהני גדולים סברי דכשמקיים מצוה וכוונתו להשתכר לא נחשב קיום מצוה, ודלכן סברי דבכהאי גוונא ליכא דין עוסק במצוה, ולכן גם בנידו"ד שאנו דנים אם מותר לסופר לדבר בשבת בעניני מצוה

שכר שבת לדבר מצוה בשעושה לשם שכרו

וגדולה מזו יש להביא מה שדנו הפוסקים לגבי שכר שבת שתקנו חכמים שאסור לקבל שכר שבת [אם לא בהבלעה] ויצאו לדון לגבי אלו שמשכירים חדרים לצורך שבת היאך מותר למשכיר ליטול שכרו, בעבור שמשכיר החדר לשבת הרי הוא שכר שבת.

ודן בזה המהרש"ם והובא בספרו בדעת תורה סי' ש"ו סעיף ד' וכותב בזה"ל: ולפי זה אסור לבעלי פונדקאות הנוטלים שכר שינת לילה לקבל שכר בעד ליל שבת לבד בלא הבלעה, ואולי כיון דהכנסת אורחים מצוה [די"א דמותר לקבל שכר שבת לצורך מצוה] יעו"ש ד. ודבריו הובאו במנחת שבת מנחה חדשה סי' צ' סעיף ח', וקצוה"ש סימן ק"ז הערה כ"ה, הרי יסוד גדול כי אף שברור שכוונתו של המשכיר הוא לשם שכרו, והוא הקצה חדר זה מיוחד כדי להשכירו ולעשות רווח וזוהי פרנסתו, מ"מ כיון שיש בזה גם ענין ושייכות למצוה דהוה כעין הכנסת אורחים, נחשב למצוה דאין בזה איסור שכר שבת.

[ואמנם נכדו המהדיר דעת תורה כותב שם בהערה [לסי' ש"ו] לענ"ד יש לעיין בזה טובא דא"כ בטלת כל עיקר דין שכר שבת דהא ודאי כל פעולה שאדם עושה לחבירו ישראל בלא תשלום שכר בכלל גמ"ח הוא ואוכל פירותיהן בעוה"ז וכו' ולא עדיף פונדקי ממזל ממון חבירו מפני הדליקה דאסור לקבל על כך שכר שבת וכו' ושאני מהא דחזן ותוקע ודורש דההתעסקות עצמה הוה מצוה [אבל הכנסת אורחים הוה כעין הכשר מצוה] יעו"ש ד. ועיין בזה בשו"ת דברי משה חאו"ח סי' ט' מה שנו"נ עם הדברי ישראל ח"א סי' צ"ט ותשובות והנהגות ח"ב סי' קצז, וצוין כל זה בפסקי תשובות סי' ש"ו אות י"א.

ויסוד הנידון הוא, שורש דברינו מה גדר פעולה שהוא מקבל עליה שכר, דהמהרש"ם

[ובפרט דהא דמותר לדבר בשבת בחפצי שמים, אין הטעם משום דחפצי שמים "דוחים" האיסור ד"ודבר דבר", דהא מותר לדבר בחפצי שמים אף באופן שברור לנו כי אף בלי הדיבור הזה בשבת, תצא המצוה לפועל, ומ"מ מותר לדבר בה דכל דהוה חפצי שמים מותר לדבר בה בשבת, דלא הוה זלזול בשבת, כיון שמדבר בעניני חפצי שמים ולא בחפציו דידיה.

ורק כשמדבר בשבת בלי כל תועלת לצורך המצוה נחלקו הפוסקים דיש מתירים אף בכהאי גוונא לדבר בזה בשבת כל דהוה חפצי שמים, ויש אומרים דכל שאין שום תועלת מהדיבור הזה אסור לדבר בזה בשבת, ואף דנראה דדעת רוב גדולי הפוסקים להקל בזה דמותר לדבר בחפצי שמים אף כשאין תועלת מהדיבור, אכן כבר הכריע המשנה ברורה דטוב להחמיר בזה.

אבל עכ"פ כשיש "תועלת" מהדיבור בשבת לצורך המצוה מותר לדבר בזה בשבת, אף באופן שברור שלא תתבטל המצוה בלי הדיבור, כיון שאין ההיתר מחמת דהמצוה "דוחה" הענין ד"ודבר דבר", אלא כל שיש תועלת למצוה מותר לדבר בשבת.

מעתה כשמדבר בעניני מצוה באופן שיש תועלת למצוה, לכו"ע מותר לדבר בזה בשבת אף שהוא מתעסק בזה כשכוונתו להשתכר].

אכן לדעת הביאור הלכה י"ל דרק כשעוסק בגוף המצוה ממש, ככתיבת סת"ם ולימוד תורה ושדכנות, אבל כשאנו עוסק בגוף המצוה ס"ל דלא חשוב מצוה, ולכן סוחרי תפילין לא הוי מצוה, וי"ל דגם המתעסק בארגון תחבורה או מלצר או לבנות סוכה לשם שכר י"ל דלא הוה מצוה, ואסור לדבר בם, אף שבכיה"ל משמע שמחלק אם תגרי התפילין באים "לקנות" תפילין מהסופרים דאז ל"ח מצוה, לבין כשבאים למכור התפילין לאחרים דחשיב מצוה, ולפי"ז גם מלצר ומארגן תחבורה כשמדבר עם הציבור שנוזק לשירותיו חשיב מצוה, ועדצ"ע.

כתיבת סת"ם בערב שבת אחרי מנחה

אלא שיש להעיר מהא דמבואר באו"ח סימן רנ"א סעיף ב' לגבי עשיית מלאכה בערב שבת אחרי מנחה, דמותר לכתוב ספרים דרך לימודו, אבל אסור לכתוב לחבירו בשכר. והנה מזה שהתירו לכתוב לעצמו דרך לימודו, משמע דכל שהוא לצורך מצוה התירו, וא"כ לפלא למה לא התירו גם לכתוב לחבירו בשכר, הרי נתברר כי אף אם עושה מצוה בשכר שפיר חשיב מצוה, וא"כ למה לא התירוהו בערב שבת.

אכן י"ל דבערב שבת אסרו מלאכה אף לצורך מצוה ממש, ורק כתיבה דרך לימודו, התירו כיון דבדרך לימודו סברי דאינו נראה כלל כעושה מלאכה, ולכן אף כשכותב ספרים לחבירו שלא בשכר הרי זה אינו נראה כמתעסק במלאכה, ומשא"כ כשעושה בשכר דנראה כעושה מלאכה ממש, אף דהוה מצוה אסור, דבערב שבת אסור כל מה שנחשב כעין מלאכה, ועצ"ע. [וראה במשנ"ב המבואר עוז והדר משנ"ב].

המורם מהאמור:

א. מותר לדבר בשבת בחפצי שמים ומצוה, אף כשעושה כן לשם שכר, כמבואר מהא דמותר לדבר עם מלמד תינוקות, ואף המלמד עצמו מותר לפנות אל ההורים אם רוצים שהוא ילמד עם בניהם, כמבואר מהא דמותר לשדך הבנות.

ב. בענין עוסק במצוה וכוונתו לשכר, בודאי דחשיב מצוה [ויל"ד לגבי העוסק בהכשר מצוה].

ג. לגבי הפטור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה דעת הכתב סופר דכשעושה מצוה לשם שכר אינו נפטר ממצוה אחרת, דס"ל דענין עוסק במצוה הוה ענין "דחיה" ולכן אינו דין שמצוה שמקבל עליה שכר "תדחה" מצוה אחרת.

ד. צריך ביאור למה אסור לכתוב בערב שבת ספרים לשם שכר, הרי מ"מ חשוב מצוה וכמו שהתירו לכתוב ספרים לחבירו [שלא בדרך לימוד] כשכותב בחינם, ה"נ יהיה מותר כשכותב בשכר דסוף סוף הוה מצוה, וצ"ב.

ה. כשאנו מדבר בגוף המצוה ממש [כגון מארגן תחבורה ציבורית, מלצר, או סוחר תפילין], לדעת הביאור הלכה י"ל דלא הוה מצוה, ולדעת המהרש"ם נראה דזה הוה ג"כ מצוה כמו שכתב לגבי השכרת חדר ללינה דהוה "שכר שבת" לצורך מצוה, ומותר. וא"כ כ"ש לגבי דין דיבור דהוה לצורך מצוה.

סובר דכל דהוה מצוה בעצמותה אף שהוא כוונתו לשכרו, מ"מ שפיר נחשב מצוה, ומותר ליטול עליה שכר שבת.

והנה אף אם לגבי השכרת חדר והצלת ממון יש להחמיר, היינו כעין סברת הביאור הלכה הנ"ל דרך בהשכרת חדר או הצלת רכוש שאינם גוף המצוה, אבל כשסופר סת"ם או מלמד מדבר על עניניו שהם ממש חפצי שמים, וניכר שמדבר בחפצי שמים, אין בזה זלזול בשבת, ומותר כיון דהוה חפצי שמים, ומשא"כ השכרת חדר שבדרך כלל אינו נעשה כלל לשם מצוה, ולכן אינו נחשב כחפצי שמים. [וכבר כתבו ספרי זמנינו, כי בזמנינו אין חשש שכר שבת בהשכרת חדר לשבת כיון שמשכירים אותו גם לכמה שעות לפני שבת].

עכ"פ נתברר דאף מה שעושה מצוה לשם שכר נחשב שפיר שמקיים מצוה, וא"כ מותר לדבר מזה בשבת [עכ"פ כשיש איזה צורך בכך], וכמבואר בפוסקים לענין עוסק במצוה לשם שכר אי נפטר ממצוה אחרת.

הרב יצחק האונפערלד

אי אמרינן ספק דרבנן לקולא במצוות שנתקנו לפרסומי ניסא וחיוב הכוונה בעת קיום מצוות אלו

א. בגמ' שבת כא: מצותה משתשקע אין מדליקין נ"ח קודם שתשקע החמה אלא עם שקיעתה לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או הזיד ולא הדליק עם שקה"ח מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יותר, עבר זמן זה אינו מדליק, וצריך ליתן שמן בנר כדי שתהא דולקת והולכת עד שתכלה רגל מן השוק, עכ"ל. הרי דפסק הרמב"ם דעבר הזמן אינו מדליק ודלא כהר"י פורת אע"פ דחשש נמי לתי' בתרא בגמ' דבעינן שיעור שמן בהנר, ולכאורה לתי' בתרא הרי חייב להדליק גם לאחר שכלתה רגל כדברי הר"י פורת, ונימא דניזיל לחומרא במצוה דפרסמ"נ ונחייבה בהדלקה.

וצריך לפרש לכאורה דגם במצוה דרבנן דפרסמ"נ אמרינן ספיקו לקולא, ולכן אינו חייב להדליק בדיעבד בעבר הזמן כתי' א', אבל לכתחילה צריך ליתן שמן בנר כיון דבלא"ה צריך ליתן השמן יתנהו לכתחילה לחשוש לתי' ב'. וא"כ שוב יקשה ממקרא מגילה דפסק הרמב"ם ספיקו לחומרא.

ד. ולכאורה י"ל דטעמא דמגילה לא משום דהיא מצוה לפרסמ"נ, אלא שאני מגילה דהיא מ"ע מדברי קבלה ואולינן בהו לחומרא ולא דמי לשאר מצוות דרבנן, וכן נקט הטו"א (עיין שער הציון סי' תר"מ ס"ק מ"א).

אבל קשה לומר כן, דהא הרמב"ם ריש הלכות מגילה כתב וז"ל: קריאת המגילה בזמנה מ"ע מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים וכו', עכ"ל. ולא הדגיש שהיא מצוה מדברי קבלה, וכן בפ"ג דחנוכה ה"ה השוה מקרא מגילה עם עירובין והלל לענין ברכה.

ה. ונראה לפרש דהרמב"ם סמך על הגמ' בשבת (כג:) דביתהו דרב יוסף הות מאחרה

א. בגמ' שבת כא: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה, לא, דאי לא אדליק מדליק, א"נ לשיעורה. ופרש"י לשיעורה, שיהא בה שמן כשיעור הזה, ומיהו אם כבתה אין זקוק לה.

ובתוד"ה דאי כתבו בשם הר"י פורת וז"ל: דאי לא אדליק מדליק אבל מכאן ואילך עבר הזמן, אומר הר"י פורת דיש להזהר ולהדליק מיד שלא יאחר יותר מיד, ומ"מ אם איחר ידליק מספק דהא משני שינויי אחרינא עכ"ל.

ויש לעיין דהרי לפי תירוץ א' בגמ' כבר עבר הזמן ומדוע נתחייבו להדליק מספיקא דתירוץ ב', והא ספיקא דרבנן לקולא, ובפר"ח או"ח סי' תרע"ב תי' דבמצות דנתקנו לפרסומי ניסא לא אמרינן בהו ספק דרבנן לקולא, ולכן חייב להדליק נ"ח מספק גם אחר שכלתה רגל מן השוק.

ב. והנה בר"ן פ"ק דמגילה (ב:) בדפי הרי"ף ד"ה ולענין, מוכח דלא כהפר"ח, שהר"ן הקשה לענין עיירות המסופקות דלכאורה נימא ספיקא דרבנן לקולא ויפטר מלקרות בי"ד וכן בט"ו, ותי' כיון דאם נימא כן תתבטל מהן כל המצוה לא אמרינן ספיקא לקולא, ולכן קוראים בי"ד ושוב בט"ו פטורים מטעם ספיקא לקולא. עכת"ד. הרי דגם בקריאת מגילה דנתקנה מטעם פרסומי ניסא אמרינן בהו ספיקא לקולא ודלא כפר"ח. אולם הרמב"ם פסק (פ"א דמגילה ה"א) דבני עיירות המסופקות חייבים לקרות בשני הימים, ויתכן לפרש טעמא ע"ד הפר"ח הנ"ל, דכיון דנתקנה משום פרסמ"נ אולינן בהו לחומרא בספיקא.

ג. אמנם א"כ תקשה על פסקי הרמב"ם לענין נר חנוכה דפסק (פ"ד מחנוכה ה"ה)

והנה בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' תק"ב ס"ק י"ד) נקט גם [בביאור דברי הרמב"ן] שהחייב להדליק אם כבתה הוא רק אם הנר עדיין קיים, אך בטעם הדבר כתב ביאור אחר, דלעולם חייב"י דגבריה הוא להדליק נ"ח רק בשעת ההדלקה הראשונה, וזה דזקוק לה אינו מחובת הגברא כלל רק דהוא חובת הנר דנקבע לנ"ח בהדלקתה קמייתא, ובדיני החפצא דנ"ח הוא דתהיה דולקת והולכת למשך הזמן עד שתכלה רגל, אך חובת הגברא נשלמה בהדלקה קמייתא לגמרי, ולכן כתב שם שאם נשפך השמן ליכא שום חובה להביא אחרת דחסר המחייב דכבתה זקוק לה.

ז. נמצא דספיקנו לפירוש קמא בברייתא דקתני מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל, האם זה חובת גברא או מדיני החפצא דהנר, תלוי בביאור הדין כבתה זקוק לה דלהבית הלוי הוא חובת הגברא ולהאבנ"ז הוא חובת החפצא.

ח. והנה באור זרוע הלכות חנוכה סי' שכ"ב כתב וז"ל: תניא בפסיקתא בענין חנוכה, נ"ח שהותר ביום ראשון מוסיף עליו ביום שני ומדליקו וכו', ביום שמיני עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו וכו', נראה לפרש דההיא ברייתא סוברת כבתה זקוק לה ואין מצותה נטולה הימנה כשכבתה עד שתדליק כולה, הלכך אם הותרה ביום א' או כבתה ואירע כך שלא הדליקה אח"כ באותו לילה שמוסיף עליה ביום שני, אבל לדידן דקיי"ל דכבתה אין זקוק לה משמע אין זקוק לה וגמרה מצותה לגמרי, דאי דאתקצאי למצותה כל כך שצריך להוסיף עליה כל הלילות אם נשאר ממנה ובאחרונה עושה מדורה בפנ"ע סברא היא דכ"ז אם כבתה זקוק לה לחזור ולהדליק באותו לילה, עכ"ל.

הרי מפורש יוצא מתוך דברי האור זרוע דדין כבתה זקוק לה הוא מחובת החפצא, דדין הוא בנר דטעונה שתהא דולקת והולכת וחובת החפצא לא פקע בזה דכבתה, ועדיין טעונה להיות דולקת והולכת, ולכן הנשאר לאחר ליל ח' שורפה בפנ"ע, וכדעת האבנ"ז.

ומדלקת לה, א"ל ר"י תניא לא ימוש עמוד וכו' סברה לאקדומה א"ל ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלל יאחר, ע"כ. ורש"י פירשו לענין נר שבת, אבל מלשון הרמב"ם דייק המגיד משנה (פ"ד דחנוכה ה"ה) דקאי על נר חנוכה, נמצא די"ל דבברייתא הנ"ל בדף כא: פסק כתי' בתרא "לשיעורה" ולכן הצריך שיעור שמן בנר בשעת הדלקה, ומ"מ פסק דלאחר הזמן אין מדליקין מכח הגמ' הנ"ל בדף כג:, משא"כ הר"י פורת למד הגמ' בדף כג: לענין נר שבת ולכן מחייב להדליק אחר הזמן מחמת תי' בתרא.

ויש להוסיף בזה, דלשון הברייתא "מצותה" משמע יותר כתי' בתרא דקאי על הנר ולכן נקט לשון מצותה - פי' החפצא, דלתי' א' יותר שייך הלשון "מצותו" על הגברא, ולכן הכריע הרמב"ם כתי' בתרא, והדין דלאחר הזמן אינו מדליק למד מהגמ' דף כג: וכנ"ל.

ו. והנה בתחילה רצתה הגמ' לפרש כוונת הברייתא דר"ל דכבתה זקוק לה וזהו מצותה לחזור ולהדליקה משתשקע החמה עד שתכלה רגל. ויש לעיין לפירוש זה האם הוא חובת גברא (כתי' א') או חובת החפצא (כתי' ב').

והנה בבית הלוי (חנוכה ד"ה כבתה) כתב וז"ל: יש להסתפק להך מ"ד (דכבתה זקוק לה) אם רק בכבתה הוא דזקוק לה, אבל היכא דנשפך השמן ונאבדה הפתילה לגמרי אם צריך להדליק בשמן ופתילה אחרת להשלים שיעורה, ובודאי דיש מקום לומר דרק בכבתה הוא דזקוק לה דכשמדליקה חשיבא הכל כאחת וכראשונה שברך עליו דמיא, אבל אם נשפך לגמרי לא חייבוהו כלל להדליק אחרת דרק נר אחד ופעם אחד תיקנו ולא שני פעמים עכ"ל. הרי דמצדד לומר דחייב כבתה זקוק לה הוא רק באותה נר אבל פירש הטעם בזה משום דלא חייבו חז"ל ב' נרות רק מחויב להמשיך ההדלקה הראשונה.

והנה בפמ"ג מבואר עוד יסוד במצוות אלו, שהכוונה בהם מערכת המצוה, דרך כתב (סי' תרצ"ה משב"ז סק"א) לענין סעודת פורים וז"ל: סעודת פורים ומתנות לאביונים ומשלוח מנות י"ל דצריך כוונה, ובסי' תע"ה ובמג"א סק"י דמזה שנהנה יצא אע"ג דלא איכוון י"ל סעודה עיקר זכר הנס שנעשה ע"י סעודה ע"כ בעי כוונה וצ"ע עכ"ל. ולכאורה כוונתו דכיון דנתקנה זכר לנס בעינן לכוון על הנס שנתקנה עברו, דבלאו הכי אינו יוצא הזכרון, ולכאורה ה"ה נ"ח דכוותי' דבעי כוונה ולזכור הנס שנתקן לזכרונה דלכן תקנו המצוה.

ובזה יש לפרש הא דהביא הש"ס באמצע הסוגיא דהדלקת נ"ח "מאי חנוכה" ופרש"י על איזה נס תקנוהו, דהוא חלק מדין הדלקה לכוון ולזכור על ידו הנס, וכן הרמב"ם ריש הלכות חנוכה (והמ"ב) האריכו בסיפור הנס - דנוגע להלכה וכדברי הפרמ"ג הנ"ל.

יא. ונראה להוסיף להלכה, שהרי לחם משנה בשבת נתקן זכר לנס, וכלשון הב"י סי' רצ"א וז"ל: כתבו הר"ן והמרדכי בשם ר"ת דנשים חייבות בשלש סעודות וכן נמי לבצוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס המן עכ"ל. וז"ל הפרישה שם (סק"י ב): דאין בוצעין על שתי ככרות רק לזכר נס עכ"ל. ולפ"ד הפמ"ג הנ"ל חייבין לכוון בזה דבוצע על ב' ככרות שהוא זכרון לנס המן שירד לישראל ונכפל בששי. ועיין.

ט. ויש לעיין לדעת האור זרוע והאבנ"ז, לדעת הפוסקים (הובאו בבאר היטב סי' תרע"ג סק"י א) שאם כיבה במזיד חייב לחזור ולהדליקה, האם גם זה מחובת החפצא בלבד היא, דרך בכבתה מאליה קיי"ל דאינו זקוק לה אבל בכיבה במזיד לא, או דילמא בזה לכו"ע חייב להדליקה מצד חובת גברא, דכל שביטל הפרס"מ דהנר אכתי מוטל עליו חובת גברא להדליק ולפרסם הנס.

ואולי יש ללמוד מדברי הרא"ש שהוא חובת גברא, שכתב (פ"ק דפסחים) דלכן מברכין "להדליק נ"ח" ולא "על הדלקת נ"ח" דהיא מצוה שיש לה שהיה לזמן עד שתכלה רגל, וכמו להניח תפילין. וז"ל: והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית וכו' ולהדליק נ"ח יש שיהיו במצות, כדאמרינן בבמה מדליקין מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק עכ"ל.

ובשו"ת רע"א (תנינא סי' יג) פסק ע"פ דברי הרא"ש אלו דבשכח לברך על הנר בשעת הדלקה עדיין שייך לברך כ"ז שדולקת למצותה (עיי"ש שצירף לזה עוד ענינים), משמע דחובת גברא נמשכת ולכן אפ"ל דאם כיבה במזיד זקוק לה מחובת גברא.

י. ואסיים בהערה מעין הפתיחה, דהפר"ח ייסד דמצוות דנתקנו משום פרס"מ אולינן בספיקות לחומרא.

הרב מרדכי צבי שמעיה

ברכת האוכל חיטה וקוואקר והמסתעף

ובמג"א (שם ס"ק ו') כתב: ואם אירע שאכלו שלא בתוך הסעודה - יברך אחריהם בורא נפשות, כן משמע דעת הב"י עכ"ל. והיינו מדסתם כדעת הבה"ג דמברך בורא נפשות, משמע דכן עיקר להלכה, דכן דרכו של הב"י דדעה א' היא העיקרית בעיניו, כביאור המחצית השקל.

הברכה שמברכים על 'שלווה'

ויש לדון בחילוקים היוצאים להלכה למעשה ממחלוקת זו, דהנה חיטה תפוחה הנקראת 'שלווה', ידוע לכל בר בי רב שכדי לצאת מידי ספק יש לאכלה רק בתוך הסעודה, [וכמובן רק אם אוכל מהם שיעור כזית, דבפחות מכזית לא שייך דין זה אף אם אוכלם שלמים שיש בזה משום בריה, דממ"נ, אם אוכלם לבדם - הרי יש בלא"ה משום בריה, ואם אוכל דבר נוסף שחייב לברך עליו ברכת בורא נפשות יכול לכוון גם על זה, אף שלהצד שחייב בברכת מעין שלוש לא יצא, מ"מ אין כאן משום ברכה לבטלה, ועל ברכת מעין ג' - יש כאן ס"ס לפטור, דשמא יוצא בבורא נפשות, ושמא בריה אינה חייבת בברכה אחרונה].

אלא מה שיש לדון בזה להלכה למעשה הוא, אם אכל בריה מחטה, דהיינו חטה שלמה, ואכל עוד דבר פחות מכזית, ויחד מצטרפים לכזית, שיש לדון האם יברך בורא נפשות לכתחילה, כלומר, האם יכול לאכול כן לכתחילה, דבדיעבד הרי נקטינן דעל חטה מברך בורא נפשות, שלפי הצד שחטה חייבת בברכת מעין ג' ובריה חייבת בברכה אחרונה - אינו יכול לברך בורא נפשות, והוי ברכה לבטלה, שהרי לא אכל כזית מדברים אחרים, ומ"מ יכול לעשות כן לכתחילה דהרי יש כאן ס"ס, שמא חטה ברכתה בורא נפשות ושמא בריה אינה חייבת בברכה אחרונה, ובס"ס כזה אפשר

הנה התוס' (ברכות לו. ד"ה הכוסס חיטה) מסתפקים איזו ברכה יש לברך לאחר אכילת חיטה חיה, האם צריך לברך מעין שלוש, דהרי הוא מז' המינים שנשתבחה בהם הארץ, וא"כ יש לברך 'על האדמה ועל פרי האדמה', וכך הגיה ר"ת במחזור שלו, אלא דלבסוף חזר בו, משום דלא אשכחן בשום מקום הך ברכה, דבכל מקום שנזכר בגמ' דמברך על ה' מיני דגן מעין ג' - מוזכר רק על המחיה, ועל ז' המינים על הארץ ועל הפירות, ועל האדמה ועל פרי האדמה לא הזכיר, 'יעו"ש בתוס' עוד. אולם שיטת הר"י שם בתוס', דכן חוששין להך ספיקא, ומביא, דבירושלמי איתא להך ספיקא דנסתפקו האמוראים שם, ומסיים שם הירושלמי, דר' ירמיה אמר לא אכלית סולת מן יומא, ומסיק הר"י להלכה: ונכון להחמיר שאין לאכול קליות אלא בתוך הסעודה, שאז ברכת המזון פוטרתן אם לא נתמעכו יפה דהוי כמו דייסא.

וברא"ש (שם סי' ט) מביא את המחלוקת בין ר"י לר"ת, ומביא בשם הבה"ג דסובר ג"כ דמברך עליה בורא נפשות, ומסיים כשיטת התוס' דנכון להחמיר שלא לאכלם אלא בתוך הסעודה, ומביא את הירושלמי, ומסביר הא דר' ירמיה לא אכל סולת מן יומא, לפי שהיה מסופק בברכה אחרונה, שאם היה מסופק בברכה ראשונה הרי יכול לברך שהכל, דתנן ברך על כולם שהכל נהיה בדברו יצא, אבל ברכה האחרונה אין לו לברך כי אם ברכה שנתקנה, עכ"ד. וכן מביא הגה"מ מהבה"ג (הל' ברכות הלכה ב').

והרמב"ם שם פוסק דמברך בורא נפשות, ובשו"ע (סי' ר"ח סעיף ד') סותם כדברי הבה"ג והרמב"ם דמברך בורא נפשות, ומביא אח"כ את שיטת התוס' דנכון שלא לאכלם אלא בתוך הסעודה ויפטרנו בברכת המזון,

שכיוון שנתבשרו כשאינם שלמים הם נעשים מעוכים כראוי ע"י הבישול, אבל כשהם מעורבים ע"י דבש וכדו', והם כמעט יבשים אף לפני האפיה, ויש שאוכלים אותם בלא אפייה כלל כשמתייבשים בטוב - ודאי שלא נשתנתה ברכתם ע"י האפיה, כיוון שאין כאן שום ריכוך והשתנות, ומה דאיתא בסעיף ב': אפי' עירב עמהם דבש הרבה יותר מהם - מיירי שנתבשר במים, וכמו שהתחיל השו"ע בדבריו 'שעשה מהם תבשיל ועירב במ דבש הרבה', אבל בעניינו הלוא הוא יבש והוי אפיה, ודינה כמו פריכיות אורז, וקשה, דהלוא עמא דבר לברך עליה בפה"א, ואפי' למאן דסובר דמברך מזונות, הכא גרע טפי, דהתם לכה"פ הם מדובקים להדדי דיבוק עצמי ודומים לנימוח, אבל כשהדיבוק הוא ע"י דבר אחר, אפשר לכו"ע דינן לברך בפה"א, ובספר וזאת הברכה ג"כ מכריע שיכול לברך בפה"א, אלא שזה רק בשיבולת שועל טבעי, אבל בגרנולה יש צד דהוי כנתבשר אם נתבשר ע"י אדים, ויש בזה כמה סוגים, אלא דדעת הגרשז"א דגם בזה דינו לברך בפה"א, ואפשר לסמוך ע"ז, דהרי בדיעבד אם בירך בפה"א - יצא אף אם דינו לברך בורא מ"מ, שכן כתב הט"ז (ס"ק ח'), ועיין בפמ"ג שהביא סימוכין לדבריו.

ובדיעבד כשאנו אוכלו בתוך הסעודה, כמו הכוסס חטה - ג"כ אי"צ לחוש שמא ברכתו על המחיה, ויכול לברך בורא נפשות, ואף שהבאנו את דברי הרא"ש דבדבר שצריך מעין ג', אם מברך בורא נפשות - אינו יוצא והוי ברכה לבטלה, מ"מ הרי מעיקר הדין נקטינן שברכתו הוא בפה"א, ולכן ברכתו האחרונה היא בורא נפשות, ויש לצרף לזה את הדעה הסוברת דבורא נפשות היא ברכה כוללת כמו ברכת שהכל, שיוצא על הכל, [עיין במג"א (סי' ר"ב ס"ק כ"ו)]

לסמוך גם בנידון של ברכה לבטלה, אף שבכל ס"ס סובר הפמ"ג דאין לברך, ויש בזה נידון גדול באחרונים, מ"מ באופן זה שמעיקר הדין נקטינן דברכתו בורא נפשות אפשר לסמוך כשיש עוד ספק, ולכתחילה לברך בורא נפשות.

הברכה שמברכים על עוגיות גרנולה

עוד חילוק שנוגע הלכה למעשה בנידון זה, לענין שיבולת שועל (קוואקר), או התערובת שלהם שקורין 'גרנולה', שלאחרונה נפוץ שאופים מהם עוגיות, ע"י שמעריבים אותם עם דבש וסוכר ואופים אותם, והדבר ברור שברכתם הראשונה היא בורא פרי האדמה, ודלא כהרבה הטועים בזה ומברכים ע"ז ברכת מזונות, דאף שהם מה' מיני דגן מ"מ אין מברכין המוציא וברה"מ, או מזונות ועל המחיה אלא כשאופה פת מקמחן, או תבשיל גם כשהם שלמים, או אפי' דייסא, והיינו רק באופן שאינו מבשלם אלא שורה אותם הרבה במשקה עד שנימוחו ונדבקו יחד, אבל אם מערבן בדבש וכדו', שאין כאן דבר המסבכך ומדבקן בדיבוק עצמי, אלא שמודבקים ע"י דבר אחר שהוא אמצעי לדבקן - ודאי שנשאר ברכתן מעיקרא דהיינו בורא פרי האדמה, ואף אם יערב בו קמח, יש לחלק שאם כוונתו היא רק שהקמח ידבק את החלקים - אין לו דין 'כל שיש בו מה' מיני דגן', ורק אם יתן את הקמח ליתן בו טעם - אז בודאי שתהיה ברכתן מזונות משום 'כל שיש בו מה' מיני דגן', דבקמח אי"צ דיבוק עצמי, לפי שכל הענין שצריך דיבוק בגרעינים שלמים הוא שבכך זה מורה על הריכוך והמיעוץ, אבל כאן אין לך ריכוך יותר מזה.¹

ונלע"ד שאפי' כשהגרעינים אינם שלמים נשארת הברכה דמעיקרא, דאף שהדין הוא שכשנתבשרו אינם צריכים דיבוק, היינו

1 ולגבי ברכה אחרונה, הנה כדי לברך על המחיה צריך לאכול כזית בכא"פ מהקמח עצמו, וא"א לצרף את השיבולת שועל כמבואר בסעיף ט"ו, ואם לא אכל כזית בכא"פ קמח לבד - נשארת ברכתו האחרונה כמו שיבולת שועל לבד, וכפי שיבואר לקמן.

המינים, דבכל אופן נקראים לחם, וגם כשבשל מהם היה ג'כ כעין לחם, [וכן משמע מהגה"מ שיובא לקמן], אלא שאינו לחם ממש דלא קובעין עליהם, ולכן מברך רק מעין ג', [ויש מחלוקת בזה האם הוא מה"ת כששבע], והיינו דכיוון דמחמיצין, וכל המחמיץ נקרא לחם, דילפינן מלחם עוני הנאמר גבי מצה, ומצה נלמד מחמץ, שנאמר 'לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצה', דמה שמחמיץ יכול לצאת ידי מצה, כמבואר בגמ' (פסחים לה.), וכן לענין חלה ואיסור חדש, שנאמר בהם 'לחם' ילפינן ממצה, כמבואר במנחות דף ע' ע"ב, והראיה לזה מההוא דר' יוחנן בן נורי (פסחים שם וברכות לז:), שמחייב כרת בחמץ של אורז, ויכול לצאת בו ידי חובת מצה, וכן בדוחן אומר שאסור משום חמץ, וגם אמר שם שקרמית (הנקרא קצח) חייבת בחלה, האם נאמר שהם בכלל חטה ושעורה, ודאי דזה אינו, אלא טעמו דזה נקרא לחם מחמת דמחמיץ, א"כ לדידן נמי נאמר כן גבי שיבולת שועל וכדו', ומה שאין אנו סוברים כן באורז ודוחן, כבר ביארה הגמ' שם דרבנן סוברים דזה אינו חימוץ אלא סירחון.

ונראה שנידון זה תלוי בשאלה האם שיפון שיבולת שועל וכוסמין חייבים בביכורים, דלא מצאנו בשום מקום שחייבים בביכורים, וברמב"ם (ביכורים פ"ב ה"ב) כתב, דאין מביאין ביכורים אלא משבעת המינים האמורים בשבח הארץ, והם החיטים והשעורים וכו', ומדייקים האחרונים מדבריו דשיבולת שועל והשאר - אין חייבים בביכורים יעו"ש. ובספר דרך אמונה ובספר תורת הארץ (ח"ב פ"ו ה"ו) הביאו שיש בזה פולמוס גדול באחרונים, האם אכן אפשר לדייק מהראשונים כנ"ל, וכפי שנבאר בהרחבה.

הנה בגמ' (פסחים לו.) איתא: ר"ע אומר 'מצה ומרור', מה מרור שאינו בביכורים אף מצה אינו בביכורים, אי מה מרור שאין במינו ביכורים אף מצה שאין במינה ביכורים, אוציא חטה ושעורה דיש במינה

בשם הבה"ג דסובר כן, ובמג"א סיים דדבריו צ"ע, ובספר פסקי תשובות מביא כמה גדולים הסוברים כן, ועכ"פ אם יברך בורא נפשות על דבר אחר ודאי שאין כאן בית מיעוט.

והנה לאחר שביררנו שדין עוגיות אלו כדין הכוסס חטה שמברך בפה"א, א"כ גם לענין ברכה אחרונה יש לדון בדין הכוסס חטה שהסתפקו התוס' בזה, ובשו"ע נפסק שנכון שאין לאכלם כלל כי אם בתוך הסעודה.

ונלע"ד דיש צד להקל בשיבולת שועל ושאר המינים חוץ מחטה ושעורה, דהלוא מה שהסתפקו התוס' אם צריך לברך מעין ג' הוא מחמת הפסוק 'חטה ושעורה' וגו', שנאמר עליהם 'ואכלת ושבעת וברכת', או כיוון שאכילתם אינה חשובה כ"כ - אינו מברך אלא בורא נפשות, ואפשר לומר דרק על חטה ושעורה שהוזכרו בפסוק צריך לברך ברכת מעין ג' בכוסס, אבל שאר המינים, אף שהם מינם לגבי צירוף חטה וכן לענין כלאים באופן המותר המבואר במשנה (כלאים פ"א מ"א), מ"מ שם חטה ושעורה אין עליהם לומר שגם עליהם נאמר הפסוק 'ואכלת ושבעת וברכת'.

והרש"ש בפסקים דף ל"ו מביא ראיה מהפסוק בפרשת וארא 'והחטה והכוסמת לא נוכו', משמע, דכשנאמר חטה סתם לא נכלל כוסמת עמה, אף דכוסמת בכלל חטה, וכן כשאמרה תורה 'סולת חטים' לגבי מנחות - אין כוסמת בכלל כמבואר ברש"י (פסחים לה. ד"ה אוסר), ובעומר שדגן מן השעורים א"א להביא מן השיבולת שועל והשאר כמבואר בירושלמי בפ"א דחלה, הגם דיש שם דעות בזה, אבל להלכה א"א להביא אלא מן השעורים.

ומה שמברך עליהם מעין ג' כשעושה מהן תבשיל או כשעושה לחם מברך ברכת המזון, היינו משום דבהמשך הפסוק של חטה ושעורה נאמר בה 'ארץ אשר במשכנות תאכל בה לחם', וזה ודאי כולל את כל

וממשיך הפני יהושע: ונ"ל אלא דלמאי דפשיטא ליה למהרש"א דכוסמין ושיבולת שועל ושיפון מיני ביכורים ניהו, נראה שאינו כן, דלענ"ד לא אשכחן לה בשום דוכתא בש"ס, וגם בלשון הרמב"ם בהלכות ביכורים, וא"כ הדעת מכרעת דנהי דכוסמין מין חיטין, ושבולת שועל מין שעורים - היינו לענין חלה ותרומה וכלאים כפירוש רש"י והתוס' לעיל, וכ"ש לענין דמקריין לחם דילפינן לה מחלה וכו', משא"כ לענין ביכורים לא מהני מה שהן ממני חיטין ושעורים, אלא חיטין ושעורים ממש בעינן, וילפינן לה במנחות מגזירה שוה ד'ארץ' 'ארץ' מקרא ד'ארץ חטה ושעורה', עכ"ל, והסכים לדבריו הצ"ח שם.

ובתוס' רעק"א על המשנה בביכורים מביא את דברי הפנ"י, ומשמע ג"כ דמסכים לדבריו, ובמנחת חינוך מביא מחלוקת הפנ"י והמהרש"א, ומסיים דהחינוך והרמב"ם סתמו דבריהם, ובאמת הפנ"י מוכיח מסתימת הרמב"ם דאין שאר המינים חייבים בביכורים, וכן יש להוכיח מדברי החינוך. ובחידושי החת"ס (שם לו. ד"ה אוציא חיטין ושעורים) מצטט את דברי הפני יהושע, וכותב דכדבריו מבואר בתוספתא (ברכות פ"ד הל' יא), וז"ל התוספתא: פת כוסמין ופת שעורים - מברך על השעורים, והלא כוסמין יפין מהשעורים, אלא דשעורין הוי משבעת המינים, והכוסמין אינם משבעת המינים, ע"כ.

אלא שהמג"א בסי' קס"ח ס"ק ו' מקשה מדברי הטור בסי' ר"ח, דכתב דכוסמין מין שבעה דבכלל חיטין הן, ודגן בכלל שעורים, ומתוך דמ"מ שעורים עדיפי דכתיבי בהדיא בקרא (אגודה), הרי שאין ראייה מדברי התוספתא, והחת"ס שם בהגהותיו מצטט את דברי הפנ"י, דהיינו שלמד כפשוטו בתוספתא, אלא דמ"מ הרי יש ראייה להיפך מדברי הטור בסי' ר"ח שהביא המג"א, שמסביר שם דלכן מברך המוציא ומזונות על כל החמשת מיני דגן, לפי שהן ג"כ חשובין

ביכורים, ת"ל 'מצות' 'מצות' ריבה כו'. ובתוס' (שם ע"ב ד"ה אוציא חיטין ושעורים) כתבו: וא"ת אם כן נוציא כל חמשת המינים שיש במינן ביכורים, דאנו לחם בעינן, דממעטינן לעיל אורז ודוחן, עכ"ל. זהו הגירסא לפי הב"ח והמהרש"ל, דהיינו שיש כאן קושיא ותירוץ, דמה שהגמ' מוציאה חיטין ושעורים מכלל לצאת ידי חובת מצה בהם דהוקש למרור, לולי ריבוי דמצות מצות, אין שאר המינים בכלל, דהיינו שיפון ודעימיה, אף דהם בכלל חיטין ושעורים והוי כמי שיש במינן ביכורים, דאם נמעט אלו הרי אין יכול לצאת ידי מצה כלל דהרי בעינן לחם, ואין בכלל לחם כי אם ה' מינים אלו, וע"כ דבאלו יכול לצאת, דרך חיטין ושעורים שהם עצמם חייבים בביכורים נתמעטו, אבל שאר מינים שהם רק מין חיטים ושעורים אבל הם עצמם אין חייבים בביכורים - אפשר לצאת בהם, ואין צריך ריבוי ד'מצות' 'מצות' אלא לחיטים ושעורים, נמצא לפי גירסא זו דשאר מיני דגן אין חייבים בביכורים.

אבל המהרש"א הביא גירסא אחרת בתוס' וז"ל: וא"ת א"כ נוציא כו', ואנו לחם בעינן, דכל זה מדברי קושייתם, דאיך ס"ד למימר אוציא חיטין וכו', דא"כ אמעטו גם כל שאר ה' מינים ואנו במצה לחם בעינן כו', וע"כ דלית לן למעט אלא ביכורים גופיהו ולא במינן ביכורים, עכ"ד. נמצא לפי זה דשאר מינים חייבים בביכורים.

ובפני יהושע כתב וז"ל: דהעיקר הוא כגירסת המהרש"ל והב"ח דיש כאן קושיא ותירוץ, דאם נאמר דהתוס' נשאר בקושיא כיוון דשאר המינים ג"כ חייבין בביכורים, נראה דבאמת אין תירוץ לקושיא זו, ולית נגר ובר נגר דיפרקינה, דלפי"ז נמצא ע"כ דליתא להקישא דמצה ומרור, ואין לפרש דהא דקאמר 'אוציא חיטין ושעורים' היינו דמהאי טעמא גופא ע"כ דליתא להקישא דמצה ומרור, דאם כן מאי האי דקאמר 'מצות' 'מצות' ריבה, האי ריבויא למה לי, אלא ע"כ דעיקר כגירסת רש"ל דגרס 'ואין לומר',

הפנ"י, דשאר מינים פטורים מביכורים, אך בירושלמי לא משמע כן דיליף גז"ש מ ברכת המזון. ועיינתי בירושלמי בפ"א הל' ג' וז"ל הגמ': אין מביאין ביכורים וכו', אילו כתיב 'ולקחת ראשית כל פרי האדמה', הייתי אומר כל הדברים חייבים בביכורים, ת"ל 'מראשית' ולא כל ראשית, אם מראשית ולא כל ראשית, אין לך אלא חטיטין ושעורים בלבד, ת"ל 'פרי אדמתך' ריבה, וריבה את הכל, נאמר כאן 'ארצך' ונאמר להלן 'ארץ חטה ושעורה', מה ארץ שנאמר להלן בשבעת המינים הכתוב מדבר, אף ארץ הכתוב כאן בשבעת המינים הכתוב מדבר, עכ"ל הגמ'.

והנה לימוד זה ד'ארץ' 'ארץ' איתא גם בגמ' מנחות דף פ"ד ע"ב בקיצור, והבין דכיון דילפינן מהפסוק שמדבר בברכת המזון, וברהמ"ז הרי ודאי חייב על מין דגן, א"כ גם לענין ביכורים חייב על כל מיני דגן, אבל לפי דברינו אין ראייה משם דמה שחייב בברכת המזון הוא מדין לחם כמו אורז ודוחן לר"י בן נורי, אלא דיש להביא ראייה מתחילת דברי הגמ', ששואלת: אם 'מראשית' ולא כל ראשית, אין לך אלא חטיטין ושעורים בלבד וכו', ומסביר הפני משה דרך חטיטין ושעורים יהיו חייבים בביכורים, דרך הם נקראים דגן וכתוב 'ראשית דגנך', וילפינן על ראשית דביכורים דכתיב 'ראשית ביכורי אדמתך', דרך מה שנקרא דגן יהיה חייב בביכורים, ומשמע דלפי ההו"א דרך חטיטין ושעורים חייבים, גם שאר המינים חייבים דנקראו דגן, ולא מסתבר דלמסקנא דמרבין יותר 'מפרי אדמתך', ומג"ש ד'ארץ' 'ארץ' דחייב בכל שבעת המינים, יהיה פחות מההו"א דהולך רק על חטיטין ושעורים דמקרי דגן, ומרבין כל שאר המינים דדגן, אולם לפי מה שפירש שם הר"ש משאנץ בההו"א דאין לך אלא חטיטין ושעורים, דחטיטין שייך 'בשתי הלחם', ושעורים שייך 'בעומר' דכתיב בהם 'ראשית', דבעומר כתיב 'ראשית קצירכם', ובשתי הלחם כתיב 'קרבן ראשית', וכך

שנשתבחה בהן ארץ ישראל, שכוסמין הן בכלל חטיטין, ושכולת שועל ושיפון הן מין שעורים, אם לא שנדחוק דהטור התכוון לומר דמכיון שהם מין חטה ושעורה שבהם נשתבחה הארץ, א"כ גם להם יש חשיבות, ואפשר לומר שהט"ז בסי' קס"ח ס"ק ד' נתכוון לדברים אלו.

ובפשטות נראה שיש בזה מחלוקת הראשונים, שהרי מצינו דעת הגה"מ שהביא הב"י בסי' רי"א, וז"ל הב"י: כתבו הגה"מ בפרק ח', שאם היה לפניו תבשיל שיש בו קמח כוסמין או שיפון ושיכולת שועל וגפן ותאנה ורימון, נראה לי דכיון דמברך על התבשיל בורא מ"מ, דברכתו קודמת, אע"ג דהני ממין ז' ואיהו לאו ממין ז', מ"מ כיון דחשיבי דעדי מיניהו פת וכו'. הרי דסובר כפירוש דשאר מינין לאו ממין ז' הם, וקשה לדחוק בדבריו דכוונתו דלא מפורש בהדיא בקרא. אלא דלאידך גיסא מצינו בפירוש בתוס' הרא"ש, ובתוס' הר"ש משאנץ שיצא לאחרונה לאור, שהביאו את קושיית התוס' כגירסת המהרש"א שנשארו בקושיא, ויוצא מזה, דשאר מינין חייבים בביכורים, אלא שקשה לתת גושפנקא הלכתית לכתבי ידות שנמצאו לאחרונה כידוע.

ובחידושי הר"ן (שם ד"ה אוציא חטיטין ושעורים) כתב וז"ל: קושיא בעלמא היא לומר שא"א להקיש מצה למרור, דהא לא הוי אלא מחמשת המינים שהן באין לידי חימוץ כדדרשינן לעיל, עכ"ל. משמע מדבריו ג"כ דשאר מינים חייבים בביכורים, ולכן א"א להקיש מצה למרור, שא"כ יפסל כל המינים למצה. אלא דדבריו קשים להבנה, דהרי הגמ' מביאה על זה הלימוד של 'מצות' 'מצות' ריבה, לרבות יש במינו ביכורים אם אין עצמם ביכורים, משמע שבלא הלימוד של 'מצות' 'מצות' היינו מקשים מצות למרור וכמו שהקשה הפנ"י.

ובספר אור גדול על המשנה בביכורים, מביא על מה שכתב בתוס' רעק"א בשם

הוי כלאים זה בזה, וכן שיפון, וכוסמין ושיפון לא הוי כלאים זה בזה, אבל שעורים עם שיבולת שועל אינם כלאים זה בזה, כמבואר במתני' בריש כלאים, וכן נפסק ברמב"ם (כלאים פ"ג ה"ג), ואפשר ג"כ דבאמת הם מין אחד, אלא שנשתנה שמם אח"כ, אלא באמת דין דכלאים אינו תלוי במין אחד כ"כ, אלא תלוי במראית העין כמבואר ברמב"ם (שם ה"ה) עיי"ש.

סוף דבר הכל נשמע, שמצינו פולמוס גדול האם שאר המינים חייבים בביכורים, והיינו האם נכללים בכלל חטים ושעורים, ומינה כיון דהילפותא דביכורים הוא מהגז"ש 'ארץ' 'ארץ' מהפסוק 'ארץ חטה ושעורה' הנאמר לגבי ברכת המזון וברכה אחרונה, א"כ גם לענין ברכה אחרונה על חטה ושעורה שנסתפקן התוס' הוא רק על חטה ושעורה ולא על שאר מינים, לפי השיטה הפוסטרת מביכורים.

אלא שבפני יהושע יש לו דרך נוספת להסביר את דברי הגמ' בפסחים, שמוכח משם דשאר מינים אינם חייבים בביכורים, לא משום שאינם נכללים בכלל חטים ושעורים, אלא דלא הוי ממין המובחר של חטים ושעורים, דהדין הוא דאין מביאין ביכורים אלא ממין המובחר, כדאשכחן דאין מביאין ביכורים מתמרה שבהרים, ולא מפירות של עמקים, א"כ אין ראיה מזה לענין ברכה אחרונה, דהא ודאי שתמרים שבהרים מברכין עליהם מעין ג', דוודאי שנכנס בכלל דבש, אלא דילפינן מהפסוק דביכורים צריך להביא מן המובחר, אלא דלענין לצאת ידי חובת מצה אמרה הגמ' דאפשר לצאת לפי ההו"א, דבכל אופן אין מביאים ממין זה ביכורים, ואף שלפי דרך זה הוא נכלל בכלל חטים ושעורים, מ"מ כיון שהוא מסוג אחר והם פסולים לביכורים אפשר לצאת ידי חובת מצה, ולא נקרא שיש במינו ביכורים.

אלא דבפנ"י משמע דעיקר כדרך הראשון דלא הוי בכלל חטה ושעורה, דכן משמע מדבריו, אלא דלסניף בעלמא הוסיף דלא הוי

פירש ביד דוד, אלא נקט הגירסא כהר"ש הגורס רק חטים, עכ"פ ודאי דלפי דבריהם הכוונה היא רק לחטים ושעורים בלבד ולא שאר המינים דלא שייך בהו עומר ושתי הלחם כדכתיבנא לעיל, א"כ מסתבר דגם לפי המסקנא דילפינן מ'ארץ חטה ושעורה', דהכוונה הוא רק לחטה ושעורה בלבד.

ומדי דברי בו זכור נזכרתי עוד שיש להביא ראיה מהגמ' (סוכה יג. וחולין סב:) שמובאת שם ברייתא דו"ל: 'אזוב' ולא אזוב יון ולא אזוב כותי וכו', ולא אזוב שיש לו שם לווי. משמע, שכל דבר שדברה תורה מדבר מסוים, אם יש בדבר זה סוג שיש לו שם אחר - אינו נכלל במה שדיברה התורה בשם סתם, כמו 'מרירתא דאגמא' בגמ' סוכה דלא נכלל במרור, וכן 'כופשני צוצייני' דהיינו תורין מצוצייני דלא נכלל בשם תורין, ומסתמא ג"כ הני מיני דגן שיש להם שם אחר לא יוכללו בשם חטה ושעורה, ומה נפק"מ אם יש לו שם לווי או יש לו שם אחר, אלא דהגמ' מחלקת שם בב' אופנים מהא דאזוב, סברת אב"י דרק אם נשתנה שמו קודם מתן תורה והתורה הקפידה עליו, יש לו שם לווי פסול, וסברת רבא דבאתרייהו סתמא קרי להו, [ומסתמא ב' הסברות אמת הן, אלא דרבא סבר דאין צריכים לסברת אב"י, וכן משמע מרש"י (חולין ד"ה אזוב יון) יעו"ש].

והנה במיני דגן לא שייך לומר את סברת רבא, דודאי כן הוא שמם בכל מקום, אבל בסברת אב"י יש לדון אם היו שמות אלו לפני מתן תורה, ומצאנו בפסוק שהביא הרש"ש 'והחטה והכוסמת לא נוכו', דמשמע דכוסמת לא נכלל בכלל חטה אף שהוא מין חטה לגבי צירוף לחלה, אלא דרואין עוד מפסוק זה, דנשתנה שמם קודם מת"ת, ומסתמא דגם שיפון ושיבולת שועל נשתנה שמם לפני מתן תורה אף שהם בכלל שעורה, [ומה שלא פירשה התורה כשאמרה 'והשעורה והפשטה', אולי לא צמחו שם מינים אלו], אם לא שנחלק ביניהם, ואולי נדמה אותם לכלאים דכוסמין וחטה ושעורה

שפיר דכוסמין אינן בכלל מין ז' כמו שעורים לכל מילי, אבל כיון דמ"מ בקצת דברים הוא בכלל חטין כתב בסי' רי"ח דחשוב הוא לענין המוציא, עכ"ל הט"ז, וכן מציין לסוף סימן רי"א. והנה מלשון הט"ז 'ויותר' משמע שם מלשון הר"ש דרך לענין מצה וחלה דהיינו להצטרף לחלה הוי דין חטין לכוסמין ואידך לשעורים, ואפשר דגם לגבי ביכורים אינם בכללם, אלא דהפמ"ג בסי' ר"ח ס"ק ב' כתב, דבין להט"ז ובין להמג"א כו"ע מודים דכוסמין ושיבולת שועל ושיפון הוי בכלל חטה ושעורה דקראי שנשתבח בא"י.

ובא"ר בס' ר"ח ס"ק ה' כתב וז"ל: ולכן יש לזהר לפי המנהג שאוכלין בשבת שירה חטין שלמים ומבשולים, וכן בכל השנה אוכלים שעורים וכו', וכן גרייץ שלימין מבשולים, שאין לאכלם אלא בתוך הסעודה עכ"ל, ולכאורה מה שכתב גרייץ שלימין היינו שיבולת שועל, שכן מצאנו במג"א ס"ק ז' כשמדבר שם מתבטל של שיבולת שועל כתב שקורין גנצי גרייץ. נמצא שמדברי הא"ר מוכח בהדיא שגם בשיבולת שועל אין לאכול אלא בתוך הסעודה ולא כפי שדברנו עד עתה, וכ"כ הפמ"ג בס' רי"א במ"ז ס"ק ד' אות א', אלא דמ"מ מידי ספיקא לא נפקא, דיש אחרונים שסוברים דאינן בכלל חטין, ומ"מ אין ראיה שסובר כן בבירור דהם בכלל חטין, אלא שהסתמך על הטור שכתב כן, ואפשר דלענין הסתפקות התוס' שהביא רק ספק ושאר ראשונים לא נסתפקו בזה כלל, אפשר דמודה דלשאר מינים הוי קיל, ובמקור הדברים בתוס' ורא"ש מדברים רק על חטין יעו"ש כמה פעמים בדבריהם, וכן בהג"מ והרשב"א מוזכר חטה, אלא דבלשון התוס' שכתבו: ומיהו אומר הר"י שיש להסתפק שמא חכמים כייל ליה בההוא מין דגן ולא עשאו פת וכו', וחכמים אומרים ברכה אחת מעין שלוש עכ"ל, וכן היא ברא"ש שם. משמע קצת דכל מיני דגן בכלל, אלא דאין מזה ראיה, דהרי התוס' הבינו מתחילה דקאי על דייסא, אלא דאח"כ הסכימו דאפשר דקאי גם על כוסס חטה,

מן המובחר, ויש קצת קושי בדרך זו, דהרי ידוע דיש בזה מחלוקת ר' יוחנן ור"ל בגמ' מנחות דף פ"ד ע"ב, האם הוא לעיכובא אם הביא שלא מן המובחר דלר"י הוא לעיכובא ולר"ל אינו לעיכובא, ומסתברא דלר"ל כיון שאינו לעיכובא דבדיעבד אם הביא מה שאינו מן המובחר יצא, א"כ הוי במינו ביכורים, א"כ הדרא קושיא לדוכתא, דאוציא חטין ושעורים כולל גם שאר מינים, א"כ במה יצא ידי מצה, וצריך לדחוק דסתמא דגמ' כר"י דהלכה כמותו, עכ"פ ודאי דדרך הראשון של הפנ"י אתי שפיר יותר דאינן כלל במין חטין ושעורים ולעיכובא לכו"ע.

והנה בשו"ע סעיף ד' כתב: אבל דגן חי וכו' - אינו מברך אלא בפה"א ולאחריו בורא נפשות, והתוס' נסתפקו וכו'. משמע לכאורה דקאי על כל המיני דגן, אלא דיש לדחות דרך תחילת דבריו קאי על כל המינים דמברך בפה"א ואחריו בורא נפשות, אבל מה שמביא את הסתפקות התוס' אפשר דלא קאי רק על חטין ושעורים, והסתמך על מה שכתב בס' קס"ח סעיף ד': פת שעורין ופת כוסמין - יברך על של שעורים כיון שהוא ממין ז', והוא מדברי התוספתא שהוא בירושלמי שהבאנו לעיל, וכן בסי' רי"א סעיף ו' מביא את דברי הגה"מ שהבאנו לעיל: היה לפניו תבטיל מקמח כוסמין וכו' וגפן תאנה ורימון, כיון שמברך על התבטיל בורא מ"מ - ברכתו קודמת, אע"ג דהנך ממין ז' ואיהו לאו ממין ז', אלא דהמג"א כותב בשני המקומות דהפירוש הוא שאין נזכרין בהדיא בקרא, והיינו משום דהטור כתב בסי' ר"ח דכוסמין מין ז' דבכלל חטין הן, וההוכחה דהטור בעצמו כתב בס' קס"ח לדין של התוספתא, ולכן למד המג"א גם מדברי השו"ע כן.

והט"ז בסי' ר"ח הקשה קושיא זו, ותירץ דכיון שמצאנו לענין כלאים דחטין וכוסמין כלאים זה בזה, ובמנחות אמרינן כוסמין מין חטין וכו', וי"ל ההיא לענין לצאת ידי מצה וכו'. ש"מ דיש חילוקים בזה, ע"כ כתב כאן

יברך תחילה על הטפל, יעו"ש במחה"ש, וכן כתב הרב בסידורו דלא כהנתיב חיים הגורס להיפך, וכמו"כ כתב בס' ר"ח ס"ק ז' בהא שכתבנו בזופ"א של גאנצ"י גרייז"ן דהיינו שיברך תחלה על המים, אבל באמת מלשון המג"א כאן הוא שמברך על הגרעין ועל המים, ואם נדייק שם שמברך תחילה על המים, א"כ כאן הדיוק הוא להיפך שמברך תחילה על הגרעין, ולפי מה שכתבנו דכאן באמת עדיף לעשות להיפך, דהרי כאן יש יותר צד דהגרעין של שיכולת שועל בטל למים, דאפשר דאין דינו כחטה ושעורין ודינן כשאר זרעונין דבטלים למים, לכן עדיף לברך על הגרעין תחילה, ואין בזה ברכה לבטלה כשאוכל הטפל תחילה.

ולמעשה בדין זה, שמעיקר הדין נקטינן כהרמב"ם שמברך בורא נפשות, אלא שיש להחמיר מחמת הספק בתוס', בהצטרף עוד ספק דהיינו בשאר מינים כמו שאמרנו - אפשר להקל לכתחילה כדעת הרמב"ם, ומתאמרא בשם הגרשז"א שמעיקר הדין אין צריך להימנע מלאכול גרגרי דגן שלמים שלא בתוך הסעודה, ומה שהביא השו"ע את שיטת התוס' אינו אלא לומר שיש הידור בדבר, ועיין מש"כ בזה בספר ברכת הנהנין עמוד קמ"ז, וזהו חידוש גדול ולא משמע כן מהפוסקים שדנו בדבר, אבל עכ"פ כשאר המינים אפשר להקל.

וראיתי בספר פסקי תשובות (סי' ר"ח הערה 118) שמביא בשם הנציב זצ"ל (עמק שאלה, שאילתה נ"א), ומשו"ת הר צבי (ח"א סי' ק"ח) ליישב את מנהג האשכנזים אמאי אין מסיימים בא"י בברכת על המחיה 'על הארץ ועל מחיתה', כי ברכת על המחיה כוללת גם ג' מיני דגן שאינם מז' מינים שנשתבחה בהם א"י, ומשום לא פלוג אין משנים הנוסח גם במיני חטה ושעורה, הרי שנקטו דשאר מינים אינם נכללים בז' המינים.

ונלענ"ד דגם לדברי התוס', בדיעבד אם אכל חטים שלא בתוך הסעודה - יברך בורא נפשות, דהלוא התוס' כתבו רק דנכון

והרי בדייסא ודאי קאי על כל המינים, ולא דבכלל חטה ושעורה הם אלא מחמת דגן דמקרי לחם כמו שכתבנו, וכמו לרבי יוחנן בן נורי לגבי אורז, ולכן אפשר לכלול בכלל דגן גם כוסס חטה דזהו מחמת חטה ולא מחמת לחם, וכן כתב הרא"ש להדיא וז"ל: ואע"ג דחטה כתיב בקרא, כיון דאין אכילתא חשיבה כ"כ - לא חשיבה לברך עליו מעין ג'. משמע דהסתפקות היא מחמת חטה, ולגבי דייסא אפשר שהיא בכלל לחם וזה ודאי קאי על כל המינים.

והנה במג"א בס"ק ז' כתב וז"ל: ונ"ל דאם עושין תבשיל משיכולת שועל שקורין גנצי גרייז"ן, ונותנין בהם מים הרבה שאין ראוייה רק לשרפו שקורין זופ"א, אפשר דאין המים בטלי לגבי הגרעין, וצריך לברך על הגרעין בפה"א ועל המים בפ"ע שהכל, דהא עיקרן על שם המים וכו', מ"מ אין הגרעין בטלין לרוטב דה' מינים חשיבי וכו', עכ"ל. הרי דחזינן להדיא דסובר דשיכולת שועל דינן כחטין ושעורים אף באופן דינן לברך בפה"א, וגלל כן אף מברך ברכה שעל שאר זרעונים לא היה צריך לברך דבטלי לגבי מים, דכן מוכיח המשנ"ב בס"ק כ"ג מדברי המג"א, משמע שברור לו דשאר מינים נכללים בחטין ושעורים, דאל"כ הוי ברכה לבטלה.

ואפשר לדחות דבאמת אין ודאי שהם בכלל חטין ושעורים, אלא שאין חשש ברכה לבטלה אלא רק ברכה שאינה צריכה, דכן מדויק בדבריו שכתב 'וצריך לברך בפה"א ועל המים בפ"ע', דלא כמו שכתב בס' ר"ה ס"ק ו' בכה"ג בענין לביבות מעט, ועיקר כוונתו לאכול הזופ"א, א"כ ראוי לברך על המים ועל הליבבות, ומדייק המחזה"ש מדבריו דיש לברך קודם על המים, כיוון דלא ברירא ליה להמג"א דהזופ"א עיקר, כיון דהליבבות הם מה' מינים דאין הולכים בהם אחר הרוכ, ואם כן אם יברך תחילה על הליבבות יהיה אח"כ ספק אי נפטרו המים, ולכן יברך תחילה על המים שהכל, דאפי' המים טפלים מ"מ כששותה קודם העיקר

לא יאכל אלא א"כ לכה"פ יהיה לו דבר שמברכין עליו בורא נפשות.

והנה הכף החיים (ס"ק ל') כתב על מה שכתב השו"ע שלא יאכל אלא בתוך הסעודה, דיש עוד דרך, דיאכל דבר שברכתו ודאי מעין ג' ודבר שברכתו בורא נפשות, ויפטרנו ממ"נ, ונראה שכוונתו במה שכתב שיאכל דבר שברכתו מעין ג', דהיינו דבר שמברכין עליו על המחיה, וטובר דיוצא בזה על הדגן על הצד שצריך מעין ג', ואף דהצד שנסתפקו התוס' והרא"ש הוא לברך על האדמה ועל פרי האדמה, מ"מ בדיעבד יצא בעל המחיה, [וכמו ברכת מזונות דיוצא על הכל או עכ"פ במידי דזין, כמו דמבאר המשנ"ב בדין האוכל אורז], דאם יאכל דבר שברכתו הוא על העץ או ישתה יין, ודאי דיצטרך להוסיף על האדמה ועל פרי האדמה, וזה ודאי דאין עושין כן לכתחילה, דהיינו לאכול דבר שמסופק בברכתו האחרונה ולסמוך שיכלול בתוך ברכת מעין ג' שיברך על דבר אחר, כמבאר בסעיף י"ח, והוא מדברי התה"ד בס' ל', וראיתו הוא מסוגיא דידן, מהא דר' נחמיה לא אכל סולת מימיו, ואם אפשר לכלול הרי היה יכול לאכול דבר שברכתו מעין ג' ולכלול, אלא משמע דאין לכלול, ואין לחלק ולומר דדבר שיש לו צד שברכתו הוא מה שתקנו חז"ל אפשר לכלול, אבל דבר שאין לנו נוסח בדברי חז"ל דהיינו 'על האדמה ועל פרי האדמה' אין לכלול, ולכן לא אכל סולת מימיו, דלא מסתבר לחלק כן, כ"כ התה"ד שם, אלא דבדיעבד אם כבר אכל כתב הט"ז (ס"ק י"ט) דיכול לכלול, והתה"ד לא דיבר אלא לכתחילה דהיינו לאכול דבר שנסתפק ולסמוך שיכלול אסור, א"כ אם כבר אכל דגן חי אפשר לברך מעין ג' ולכלול על האדמה ועל פרי האדמה אם מברך על הפירות², אלא דאם אוכל דבר שברכתו על

להחמיר שלא לאכלו אלא בתוך הסעודה, משמע דמעיקר הדין יכול לאכלו גם שלא בתוך הסעודה, וכן הוא הלשון ברא"ש, ובע"כ יברך בורא נפשות אף שלהצד שברכתו מעין ג' אינו יוצא בברכת בורא נפשות, דכן כתב הרא"ש משום דכן הוא עיקר הדין, דאין לומר דמעיקר הדין יכול לאכלו ולא לברך כלל משום דספק ברכות להקל, דלא מצאנו כעין זה דמחמת ספק יוכל לאכול בלא ברכה, דהיינו דודאי מחויב בברכה ואינו מברך, דהלא ידוע המחלוקת שהובא בהגהות דעק"א בס' ר"ט האם ספק ברכות להקל הוא רק בברכת המצוות אבל בברכת הנהנין כיון שיש לו ספק אם נפטר המאכל בברכה או לא - אסור לאכלו וכאילו מעל, דכ"כ המהרש"א בפרק ע"פ בשם הרשב"א, והרי"ף ועוד ראשונים סוברים דכיון דספק אם מחויב לברך יכול לאכול בלא ברכה, דכיון דהוא רק דרבנן אזלינן לקולא, דהיינו דהרי אפשר דהוא פטור, אבל לענייננו דמחמת הספק הרי ודאי שלא יברך הרי יש לו איסור לאכול, ואמאי כתבו דרק נכון להחמיר, אלא ודאי דאם אכל מברך בורא נפשות, אלא מדברי המג"א משמע לא כן, מדכתב: דאם אירע שאכלו שלא בתוך הסעודה יברך אחריהם בורא נפשות, כן משמע דעת הרב"י. ומסביר המחיה"ש דמשמע כן מדסתם כהרמב"ם, אלא דהביא לבסוף דברי התוס', משמע דנקט כהעיקר כהרמב"ם, ולכן בדיעבד מברך בורא נפשות, ולפי דברינו אף לדברי התוס' הדין כן, ואפשר דלסברת התוס' צריך עכ"פ לברך בורא נפשות על דבר אחר דלכה"פ יצא מספק, אלא דלכתחילה נכון לאכלו בתוך הסעודה ולצאת בבהמ"ז, וע"ז כתב המג"א דבדיעבד אף בלא זה יכול לברך בורא נפשות דהעיקר כדברי הרמב"ם, אבל לתוס'

2 ויש לעיין בזה טובא, דאפשר לומר דהתה"ד שסובר דאין לכלול על הספק, הוא לא מחמת שחסר לו בברכה הנכונה, אלא דעצם לכלול על הספק בתוך ברכה אחרת אין לעשות כן לכתחילה, אף שאין כאן חשש ברכה לבטלה דהיינו כעין חפסק, אף דהט"ז מחדש דבדיעבד שלא ישאר בלא ברכה אפשר לכלול, א"כ לענייננו דמעיקר הדין מברך בורא נפשות, אין לכלול אפי' בדיעבד וצ"ע.

שאפשר דהברכה הוא מעין ג' הוי ברכה לבטלה. משמע דפשיטא ליה להמג"א דברכת בורא נפשות במקום מעין ג' הוי ברכה לבטלה, אלא דאפשר לומר דזה גופא איסתפק ליה למג"א דלא כהמח"ש³, עכ"פ יש כאן צירוף לשיטת הרמב"ם בדגן חי לברך בורא נפשות.

והנה ידוע הוא חידושו של בעל האגרות משה (ח"א או"ח סי' ע"ד), דאף בדבר שצריך לברך מעין ג' אם אינו יכול לברך, דהיינו דאינו ידוע הנוסח, ועד שימצא סידור יעבור כדי שיעור עיכול - יברך בורא נפשות, ואף דאינו יוצא בזה ברכת מעין ג', ואם ימצא אח"כ סידור יברך מעין ג', מ"מ עתה שאין לו ברירה, דלפי מה שנראה עתה לא יוכל לברך מעין ג' צריך לברך בורא נפשות, דעל כל דבר מאכל שנהנה צריך לברך בורא נפשות, אלא שחז"ל הוסיפו ברכה חשובה על דבר חשוב, עכ"פ מידי חיוב ברכת בורא נפשות לא נפטר, ואין קושיא מהא דהרא"ש שהבאנו שאינו יוצא בברכת בורא נפשות על מעין ג', דאה"נ דאינו יוצא, עכ"פ באין ברירה יברך בורא נפשות ולא הוי ברכה לבטלה, ומזה מתורץ מה שהקשינו לעיל, מהא דכתבו התוס' והרא"ש דנכון שלא יאכל דגן חי אלא בתוך הסעודה, משמע דמעיקר הדין יכול לאכול שלא בתוך הסעודה, והרי לא יוכל לברך דהא יש לו ספק אם יברך בורא נפשות או מעין ג', ומה שיברך יש חשש ברכה לבטלה, ואיך יכול לאכול כשיודע שלא יוכל לברך ברכה אחרונה, ולא שייך בזה לומר ספק ברכה להקל. ולפי דברי האג"מ ודאי שיברך בורא נפשות, דאפילו על הצד שברכתו מעין ג' יכול לברך בורא נפשות אף להרא"ש שאינו יוצא בזה, ולפי"ז יכול בשופי לברך בורא נפשות על דגן חי ולסמוך לכתחילה, דיש לנו כמה צירופים, ובוודאי שעל שאר מינים אפשר לסמוך לכתחילה, ואפשר אף לאכול כדי שביעה.

המחיה אפשר לעשות כן לכתחילה, ולא יכלול להוסיף על האדמה ועל פרי האדמה, דמכיון דבדיעבד יוצא בעל המחיה אין להוסיף עוד.

ואם אין לו דבר לברך עליו על המחיה - לכה"פ יאכל או ישתה דבר שברכתו הוא בורא נפשות, שבזה אין חשש ברכה לבטלה בזה שמברך בורא נפשות, אלא שחסר לו ברכת מעין ג', ואם לא יאכל כדי שביעה ודאי שאין לו צד שחייב מן התורה, דפחות מכדי שביעה אף בפת אין לו חיוב מן התורה, וביותר מצאנו בפמ"ג ס"ק ז' בא"א שתולה את המחלוקת דהרמב"ם והתוס' אם מברך מעין ג' על דגן חי, בנידון אם ברכה מעין ג' הוא מה"ת או מדרבנן, דלהרמב"ם לשיטתו דברכת מעין ג' הוא מדרבנן, משו"ה לא חש לספק ומברך בורא נפשות, ולהרא"ש הוא מן התורה ולכן חושש לספק, א"כ אם לא אכל כדי שביעה, אפשר דגם להרא"ש אין לחוש לספק, אלא דבפמ"ג (מ"ז ס"ק ז') רוצה לומר דלתוס' הוי מעין ג' מדרבנן, ועם כל זה הם חוששים לספק, עכ"פ ודאי דבפחות מכדי שביעה הוא קל יותר.

ואם אין לו דבר לברך עליו בורא נפשות - יש כאן גם חשש של ברכה לבטלה אם יברך בורא נפשות, דכן כתב הרא"ש שהבאנו למעלה דאין יוצא בבורא נפשות על דבר שברכתו הוא מעין ג', אלא דהכף החיים (סי' רב ס"ק עט) הביא בשם הגינת ורדים, שהוכיח דהרי"ף וה"ר יונה סוף כיצד מברכים סבירא להו דברכת בורא נפשות פוטרת מעין ג', והמג"א שם בס"ק כ"ו מביא בשם הכנה"ג, דבספק יברך בורא נפשות אלא דמסיים 'וצ"ע', ומבאר המח"ש דהצ"ע הוא דודאי אם אין בורא נפשות אלא מעין ג' במי שריית צימוקים שמדובר שם - ודאי הוי ברכה לבטלה, ולכן איך יברך בורא נפשות, כיון דלהרא"ש שסובר שם

3 אלא שמדבריו בס' ר"ח ס"ק כ"ו משמע דהוי ודאי ברכה לבטלה, וכן דייק הכף החיים, וכן משמע מדברי הט"ז (שם ס"ק י"ט) ד יעו"ש.

המזמור מכל הנ"ל

א. לגבי אכילת עוגיות של שיבולת שועל, [ושאר מיני דגן, וחטין ושעורין] שלא בתוך הסעודה - אם יכול לאכול או לשותות דבר שברכתו בורא נפשות ודבר שברכתו על המחיה, ודאי עדיף כדי לצאת לכל הדעות [ובזה מרוויח ג"כ לפי הצד שברכתו הן מזונות ועל המחיה], ויכול לאכול כל מיני הדגן [אמנם בשאר הדברים שמברכים עליהם ברכת מעין ג' - צ"ע אם יכול לכלול].

ב. אם יש לו רק דבר שברכתו בורא נפשות - אפשר ג"כ לסמוך על זה, ואפילו יאכל כדי שביעה, כיון שיש בזה כמה צירופים להקל, שהרי כל החיוב של ברכת מעין ג' לפי דעת המחבר (סי' רט סעיף ג') הוא רק מדרבנן כדעת הרמב"ם והסמ"ג, ואף שלפי כמה ראשונים הוא מה"ת, מ"מ בשאר מיני דגן אפשר לצרף להקל, שהרי גם לתוס' והרא"ש ברכתו בורא נפשות, אלא שוודאי עדיף אם יאכל פחות מכדי שביעה.

ג. אם יש לו רק דבר שברכתו הוא על המחיה - יש לו עוד צד להקל, לפי שיוצא לפי הצד שברכתו מעין ג', אבל ודאי שצריך לברך ג"כ בורא נפשות, שזוהי ברכתו מעיקר הדין, ויש לו לברך מקודם בורא נפשות, ואין כאן ברכה לבטלה, וגם לפי הצד שברכתו היא מעין ג' אין בזה ברכה לבטלה, וכמו שכתבתי בשני הדרכים דלעיל, אבל אם יברך על המחיה מקודם - אפשר שכבר יצא על השיבולת שועל ויש בזה חשש ברכה לבטלה, ואפשר שאפילו בדיעבד אם כבר ברך על המחיה - אין לו עוד לברך בורא נפשות, ובחטים ושעורים אפשר שיש להחמיר שלא לאכול לכתחילה אא"כ יש לו גם דבר שברכתו בורא נפשות, שהרי בזה ברור שנסתפקו התוס', ולא נתנו עצה אלא לברך בתוך הסעודה, וכשיש לו לברך מעין ג' ובורא נפשות - זה נחשב כבתוך הסעודה כמ"ש בכף החיים.

ד. אם אין לו דבר שברכתו על המחיה, ולא דבר שברכתו בורא נפשות - אם יאכל פחות מכדי שביעה אפשר לסמוך ולברך בורא נפשות, אף שלא מצאנו לחלק בזה בראשונים שהסתפקו בזה, וגם בשו"ע לא נאמר בזה חילוק, מ"מ בשאר מיני דגן אפשר לסמוך ולצרף הדעות שבזה אין לו דין חטים ושעורים, ובשעת הדחק אפשר לסמוך ולהקל אף לאכול כדי שביעה, שהרי מעיקר הדין נקטינן כהרמב"ם, וכבר הבאנו מהגרשז"א שהקיל בזה מעיקר הדין אף בחטים ושעורים, ואפשר שזה אף באוכל כדי שביעה, מ"מ בשיבולת שועל ודאי שיש לסמוך בשעת הדחק אף באוכל כדי שביעה, ואפשר שגם בחטים ושעורים כשאוכל עכ"פ פחות מכדי שביעה.



הרב יעקב קורנבליט

עד היכן ברכת הזימון

כדי שיהא ניכר שמזמינין עליו, ולא משום דחשיב ברכת הזון ברכת הזימון וכו' עכ"ל.

והרי"ף ביאר בזה וז"ל: עד היכן ברכת הזימון, כלומר שאם אכלו שלשה והוצרך אחד מהם לצאת שישב עד שיגמרו אותה ברכה רב נחמן אמר עד נברך, כלומר עד שאמרו ברוך הוא אלו קינו שאכלנו משלו ובטובו חיינו, שזו היא ברכת הזימון, רב ששת אמר עד הזון את הכל, עכ"ל. וכתב במעדני יו"ט דלאו דווקא הוצרך לצאת, דה"ה אם רוצה להמשיך לאכול ע"כ. ומסיים הרי"ף וז"ל: וק"ל כר"נ דאמר עד נברך, וכן עמא דבר דכל אחד מברך הזון, אלמא ברכת הזימון דליתא אלא בג' עד נברך הוא בלבד, אבל ברכת הזון אינה בכלל ברכת הזימון עכ"ל. וברבינו יונה כתב בפ"י הרי"ף [והתוס'], וז"ל: ורב ששת אמר עד הזון, שהיה סובר שאע"פ שהיחיד ג"כ צריך לומר ברכת הזון, אפ"ה מענין הזימון הוא, וכשאחד מפסיק בעבור השנים, צריך שיפסיק מאכילתו עד ברכת הזון, ואח"כ חוזר לאכילתו עכ"ל.

ובטור (או"ח סי' ר') הביא דברי הרי"ף בפ"י הסוגיא, וכפי שכתב המעדני יו"ט דלאו דווקא כשרוצה לצאת, וכתב על זה ב"י: ומה שפירש רבינו בזה - הוא מדברי הרא"ש ולא כדברי רש"י, עכ"ל. ולכאורה יש לעיין הביאור בשיטת הרי"ף, דבפשטות נראה מדברי הרבינו יונה והטור והב"י דיש רק שני פירושים: פירוש רש"י ופירוש התוס', והרי"ף פ"י כפירוש התוס', אבל בביאור שיטת התוס' והרי"ף יש קצת שינוי בין ביאור של הרא"ש דקאי על התוס', לשל הרבינו יונה דקאי על הרי"ף, שהרא"ש כתב דכל הענין להמתין הוא, כדי שיהא ניכר שמזמינין עליו, והרבינו יונה כתב שמענין הזימון הוא, דהיינו שההמתנה עד סוף הזון הוא חלק מהזימון, ואולי היה אפשר לומר

הנה בגמ' (ברכות מו.) איתא: עד היכן ברכת הזימון, רב נחמן אמר עד נברך, ורב ששת אמר עד הזון. ובביאור דבריהם יש שני שיטות בראשונים: א. ברש"י (ד"ה עד היכן) כתב וז"ל: שצריכים להיות שלשה, וכשהן שנים לא יאמרוהו, עכ"ל. ובד"ה דקסבר כתב וז"ל: ברכת הזימון עד הזון, וכשהם שנים אין אומרים אלא ברכת הארץ ובונה ירושלים עכ"ל. וביאור דברי רש"י הק', שרב ששת סבר שברכת הזון היא חלק מהזימון, וכשאין זימון אין אומרים כלל ברכת הזון, רק ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים.

ובתוס' (ד"ה עד היכן) כתב וז"ל: פירש רש"י ממתין עד הזון, והזון בכלל, שנים אינם מברכין הזון. ולא נהירא, דברכת הזון דאורייתא, ואיך יחיד פטור מינה, ועוד, הא קיימא לן כרב ששת באיסורי, ולדידיה יחיד אומר שנים, ובכל דוכתא נקט שלש ברכות, ודוחק לומר דלא מיירי אלא ביש זימון לרב ששת וכו', לכן יש לפרש דקאי אדלעיל (שם מה:): דקאמר אחד מפסיק לשנים, ובעי נמי עד היכן צריך להמתין, עד שיברכו השנים עד נברך, ורב ששת אמר עד שיגמרו הזון, ומשם ואילך יוכל היחיד לאכול, ולא משום דחשיב ברכת הזון מזימון, דודאי יחיד נמי מתחייב מהזון, אלא משום דכיון דנברך אינה ברכה אינו אומרה לבדה, אלא יגמור עמה גם ברכת הזון שהיא ברכה וכו', עכ"ל.

וביאור שיטת התוס', דברכת הזון היא מברכת המזון שמברכין מדאורייתא כל אדם על אכילתו, אך כיון שברכת הזימון אינו ברכה, יש לגמור עמה עד סוף הזון שהיא כן ברכה. וברא"ש (סי' י"ב), הוסיף ביאור בשיטה זו וז"ל: רב ששת אמר עד הזון והזון בכלל, משום דנברך אינה ברכה, הלכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת

שכתב בסי' קצ"ה, וז"ל המחבר (שם סעיף ג'): כל היכא שמצטרפות שתי חבורות - צריך שישמעו שתיהן דברי המברך ברכת זימון בביאור, וכתב הרמ"א: ושאר ברכת המזון יברך כל אחד לעצמו, אבל אם ירצו שהמזמן יציא כולם צריכים שישמעו כל ברכת המזון דבלא זה לא יצאו כלל, עכ"ל.

הנה מפשטות לשון הרמ"א כאן נראה שמודה למה שפסק המחבר בסי' ר' שצריך לשמוע רק עד תחילת הזון, ומתחילת הזון כל אחד מברך בפ"ע ואינו שומע מהמזמן, ובמחשבה ראשונה קשה שבסי' ר' סתם שיש להמתין עד סוף הזון, וכבר העיר בזה המג"א (סי' קצ"ג ס"ק ד') וז"ל: ולא ידעתי למה חזר בו בשו"ע וסתם בסי' קצ"ה כהרב"י, עכ"ל.

וביאור קושייתו היא, שבטור בסי' קצ"ג כתב וז"ל: ומיהו אם היתה חבורה גדולה מסובין יחד ואינם יכולים כולם לשמוע הברכה מפי המברך, ואינם רשאים ליחלק לחבורות של י"י מפני שיצטרכו לברך בקול רם וישמע בעל הבית ויקפיד עליהם, יכולים ליחלק לחבורות של ג' ג' ולברך בנחת שלא ישמע בעל הבית ויקפיד, זה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברהמ"ז, שהרי אינם יכולים לשמוע מפי המברך, וביאר הב"י וז"ל: ונראה לי שמה שכתב ואינם יכולים לשמוע הברכה מפי המברך אברכת זימון קאי, וכן מה שכתבו זה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת המזון, חובת הזימון קאמר, דאילו ברכת המזון אע"פ שלא ישמעו מפי המברך היו יכולים לצאת ע"י שיברך כל אחד לעצמו, דאין סברא לומר שצריכים לשמוע כל הברכה מפי המברך ואינם רשאים לברך כל אחד ברכת המזון, דאדרבא טוב שיברך ברכת המזון כל אחד לעצמו בלחש וכמו שכתבתי בסי' קפ"ג, ע"כ לשון הב"י. וכתב ע"ז בדרכ"מ וז"ל: ואין דבריו מוכחים, דיש לומר דשאני התם דאף על גב דמברך בלחש, מ"מ שומע ג"כ מהמברך ועונה אחריו אמן על כל ברכה וברכה, משא"כ כשמברך לעצמו לגמרי

דיש נ"מ בין שני הביאורים, דהרבינו יונה שכתב דבריו על דברי הרי"ף, ע"כ י"ל דהרי"ף לא כתב בפ"י על דברי רב ששת שאינו מברכת הזימון שמבאר רק שיטת רב נחמן, שלפי רב נחמן אין ברכת הזון בכלל ברכת הזימון, אבל לפי רב ששת הוי כן חלק מהזימון, ולכן כתב הרבינו יונה שמענין הזימון הוא, ולפי זה נצטרך לומר שזו שיטה חדשה, דלא כתוס' שסתם וכתב שאין זה מענין הזימון גם לפי רב ששת, אבל מפשטות הפוסקים משמע שהרא"ש והרבינו יונה לא נחלקו בזה, והרי"ף והתוס' הם שיטה אחת.

וכתב הב"י: ואע"פ שהרי"ף פסק כרב נחמן [דהיינו עד נברך], לא חשש רבינו [הטור] לדבריו, ופסק כרב ששת באיסורי, וכן נראה שהוא דעת התוס' והרא"ש וכו', ודעת הרמב"ם נראה שהיא כדעת הרי"ף וכו'. וסיים הב"י: וכיון ששניהם [הרי"ף והרמב"ם] מסכימים לדעת אחת, הכי נקטינן [כרב נחמן דזימון הוי רק עד נברך] עכ"ל. ובדרכי משה כתב ע"ז: ולא נראה לי, דהרי התוס' והרא"ש כתבו דהלכתא כרב ששת, וגם ה"ר יונה כתב שכן כתב בה"ג, עכ"ל. היינו דנחלקו המחבר והרמ"א אי פסקינן כרב ששת או כרב נחמן. וכן פסקו למעשה המחבר והרמ"א בשו"ע, וז"ל המחבר: אינו צריך להפסיק עד שיאמר ברוך שאכלנו משלו וכו', וחזור וגומר סעודתו בלא ברכה בתחילה, וכתב הרמ"א: וי"א שצריך להפסיק עד שיאמר הזון את הכל, וכן נוהגין, עכ"ל.

היוצא לנו, שזה ברור שאין פוסקים כרש"י שסובר שאין אומרים הזון ביחיד, אלא כשיטת התוס' דברכת הזון אינו חלק מהזימון, ובאמת לפי פסק המחבר אין לו שום שייכות לזימון, אבל הרמ"א החמיר כרב ששת שהצריך להמתין עד סוף הזון, וכתבאר לעיל שיש בזה שני טעמים בטעם ההמתנה, טעם הרא"ש וטעם הרבינו יונה.

עתה נביא עוד כמה מקומות שהפוסקים דיברו מענין זה, ונתחיל בדברי הרמ"א

דהלכתא כרב ששת דאמר דברכת הזן בכלל ברכת הזימון "ולפי פ"י רש"י, ובס"י ר' יתבאר שיש פוסקים כרב נחמן, דאמר שאינה בכלל ברכת מזימון ולדבריהם אין צריך להמתין, אלא כיון שאמר ברוך שאכלנו משלו וכו' יתחיל, ולפירוש התוס' והרא"ש "אף לדברי רב ששת יתחיל מיד" ולענין הלכה נראה לנהוג כדברי ה"ר פרץ ושכלי הלקט, עכ"ל הב"י.

וביאור דבריו כך הוא, שפסק כה"ר פרץ ושכלי הלקט בענין זה שהמסובין יאמרו עם המברך כל ברכה וברכה, דהיינו שלא לצאת ע"י שמיעה כיון שיש חשש שמא לא יכיונו תדיר ולא כהר"מ שלא היה מברך כלל רק שמע, וכ"פ בשו"ע וז"ל: נכון הדבר שכל אחד מהמסובין יאמר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות, הגה: ויקדים לסיים קצת קודם המברך כדי שיענה אמן, עכ"ל. ויש לדון בפסק זה האם בדווקא כתב המחבר שיאמר עם המברך, והטעם כיון שמעיקר הדין היה צריך רק לשמוע ולא לברך בעצמו ובזה שאומר עם המברך הוי כעין שומע, ובכזו זה לבד יש לדון בטעם הדבר למה טוב יותר לשמוע האם הוא מטעם עיקר ברכת המזון או מטעם צדדי כגון ברוב עם הדרת מלך, או אפשר לומר צד שלישי דעם המברך שכתב המחבר הוא לאו דווקא והעיקר שיאמר ג"כ ולא יסמוך על שמיעה מפי המברך, וכפי שביארו הראשונים סברתם בב"י כיון שקשה לכיון כל הברכות מפי המברך.

ובמג"א (ס"ק י"ב) נראה שנקט כזו ראשון שהבאנו לעיל, וכדיבאר המחצית השקל דבריו, דכיון שמזמנים צריכים שיצטרפו יחד בברהמ"ז וכו', מ"מ צריכים לברך עם המברך בשווה כדי שיצטרפו. וזש"כ המג"א כדי שיברכו יחדיו ולא יאמר כ"א בפ"ע רק בסיום הברכה, והב"ח כתב דטוב יותר לשמוע, ועמ"ש ס"י קצ"ג סס"א, ובתשב"ץ כתוב דצריכים לשמוע עד הזן את הכל שהוא ברכת הזימון וע"ר וכן נראה עיקר עכ"ל. וכתב במחצית השקל דהטעם

ואינו שומע מהמברך, ואע"ג דאמרינן עד היכן ברכת הזימון וכו', היינו לשום צורך כמו שיתבאר לקמן ס"י ר' אבל בלא צורך צריך לשמוע כל הברכות מפי המברך ולענות אמן, אע"ג שאמרו בלחש כמו שנתבאר לעיל ס"י נ"ט לענין ברכת ק"ש עכ"ל, ועפ"י הקשה המג"א, האיך סתם הרמ"א בס"י קצ"ה שחזן מהזימון אין צריך לשמוע מהמברך, הא כאן סתם בדרכ"מ שיש לשמוע כל ברכת המזון. ונראה שהמג"א הבין דמה שכתב הרמ"א בס"י קצ"ה הולך דווקא לשיטת הב"י בס"י קצ"ג, ולא כפי שיטתו בדרכ"מ שם בס"י קצ"ג, ולפי המג"א בפשטות יוצא דהדין דס"י קפ"ג סעיף ז' ודס"י קצ"ג סעיף א' וקצ"ה סעיף ג' וס"י ר' סעיף א' - הכל דין אחד להם, וכפי שיתבאר בעז"ה בהמשך שנראה כן כמה פעמים מדברי המג"א.

ועתה נבא לבאר דברי המחבר והרמ"א בסימנים אלו, ובזה יראה אולי ליישב ב' הקושיות שיש על דברי הרמ"א שבס"י קצ"ה, ונתחיל עם דברי הבית יוסף בס"י קפ"ג וז"ל: כתוב בשבלי הלקט בשם הר"י אביגדור, כל אחד מהמסובין חייב לומר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות, וכן יש ללמוד ממה שכתב הרא"ש בתשובה, והביאו רבינו בס"י נ"ט וז"ל: ברכת יוצר וערבית אנו אומרים עם ש"ץ בנחת כי אין אדם יכול לכוין תדיר עם ש"ץ בשתיקה וגם אם היה מכוין לדברי ש"ץ ובאמצע הברכה היה פונה לדברים אחרים הרי הפסיד הכוונה כי הפסיק באמצעיתה, אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא ע"כ. וזה לשון אורחות חיים: כתב ה"ר פרץ שיש לכל אחד לברך ברכת המזון אף כשזימנו, לפי שאין יכולים לכיון כל תיבה ותיבה מפי המברך, ומכל מקום לא יתחיל לברך עד שתכלה ברכת הזן אבל הר"מ לא היה מברך בלחש, עכ"ל. וכתב הדר"מ שכ"כ הכלבו בשמו. וממשיך הב"י: ומה שכתב לא יתחיל לברך עד שתכלה ברכת הזן, היינו משום דסבר

שלשה וכו', וביאר הב"י וז"ל: ונראה לי שמה שכתב ואינם יכולים לשמוע הברכה מפי המברך אברכת זימון קאי, וכן מה שכתבו זה טוב להם ממה שלא יצאו ידי חובת ברכת המזון חובת הזימון קאמר, דאילו ידי חובת ברכת המזון אע"פ שלא ישמעו מפי המברך היו יכולים לצאת על ידי שיברך כל אחד לעצמו, "דאין סברא לומר שצריכים לשמוע כל הברכה מפי המברך, ואינם רשאים לברך כל אחד ברכת המזון לעצמו", דאדרבא טוב שיברך ברכת המזון כל אחד לעצמו בלחש וכמו שכתבתי בר' קפ"ג, עכ"ל.

מדברי הב"י כאן משמע, שבפסקו בסי' קפ"ג לא נתכוון כמו שביאר שם המג"א בדבריו דעם המברך הוי דווקא, דאם כן איך כתב כאן הבית יוסף אדרבא טוב שיברך ברכת המזון כל אחד לעצמו בלחש, הא לפי ביאור המג"א הא אחד מתנאי הצירוף לזימון הוא להצטרף לכל ברכת המזון, וכדיביאר במחצית השקל שם, אלא משמע כאן בב"י דעל אף שפסק שם כשבלי הלקט היינו רק שגם המסובין יברכו, ואין ענין שיברכו עם המברך מלה במלה ובפשטות גם אין ענין שישמעו החתימות ויענו אמן מדין זימון, דבברכת המזון אין להם שום חיבור עם המזמן רק בשעת הזימון ממש, ונמצא בפשטות שדברי המג"א שם (קפ"ג ס"ק י"ב) הם פירוש עצמי של המג"א ולא בדברי המחבר שהמחבר לא התכוין בדבריו כלל לדיוק זה, ואולי מדין ברוב עם כביאור השני דלעיל או לאו דווקא וכביאור השלישי, וכן נראה בפשטות.

ומה שהצריך הרמ"א שם לענות אמן, י"ל שזה ג"כ לא מדין זימון, רק ככל הברכות שיש לענות עליהם, ובמחצית השקל שם משמע שמקור דברי המג"א הם מדברי הב"ח כאן בסי' קצ"ג, שחולק במפורש על הב"י בענין זה, וז"ל הב"ח: ולפע"ד נראה אע"פ שבשבלי הלקט כתב כן בשם ה"ר אביגדור, וכן בארוחות חיים בשם ה"ר פרץ, וכן קבע ב"י מסמרות בספרו סי' קפ"ג לנהוג

של התשב"ץ שלא יברך עד סוף הזון הוא, משום דזימון חייב לענות אמן כדיליף בספרי ועד הזון הוא ברכת הזימון, ולא דמי לסקנ"ט דשם יכול לומר הכל עם החזן דשם דאין חיוב כ"כ לענות אמן משא"כ כאן וחיישין שמא לא יוכל לסיים קודם המזמן, ומ"ש המג"א עסי' ר' "דקיי"ל שם דברכת הזימון הוא עד סוף ברכת הזון", וכן עיקר כתשב"ץ ע"כ ביאור המחצית השקל, ונראה שמדברי המג"א משמע דלפי המחבר יש חיוב של צירוף גם בכל ברכת המזון לברך ביחד עם המזמן מלה במלה כשאין אפשרות לשמוע ממנו, והב"ח מחמיר שצריך דווקא לשמוע משום חיוב צירוף, ובתשב"ץ מיקל שמספיק רק להצטרף עד הזון בשמיעה, והשאר אפשר להקל כמחבר באמירה עם המזמן, וכן נקט המג"א כאן בסי' קפ"ג, אבל זה ודאי שא"א לברך כ"א בפני עצמו ורק לשמוע ולענות על הזימון ברוך שאכלנו וכו' והשאר לברך כ"א לעצמו דבזה יחסר מעיקר הזימון.

ועל פי הסבר זה קשה קצת מה שכתב בב"י כאן בסי' קפ"ג בשם רבינו פרץ, רק שיברך כל אחד ברכת המזון בעצמו, ולא דייק שיהיה עם המברך, כמו שדייק בשבלי הלקט, ויש לדייק מזה שרבינו פרץ לא למד שיש צורך שיאמרו ביחד עם המזמן מדין צירוף של זימון, רק מחשש של חוסר כוונה, ויש עוד לדייק במה שסיים הב"י: נראה לנהוג כדברי ה"ר פרץ ושבלי הלקט, נראה מדבריו אלו שאין מעכב דין זה של עם המברך דא"כ הוי רק כשבלי הלקט ולא כה"ר פרץ, משא"כ אם נאמר שעם המברך לאו דווקא יש להבין שבוה אין חילוק בין ה"ר פרץ והשבלי הלקט, נמצא שדברי המג"א אין מקורם מדברי הב"י כאן בסי' קפ"ג, ונראה מקורם מדברי הב"ח בסי' קצ"ג, וע"כ נתחיל עם דברי הטור בסי' קצ"ג ובמה שיש לדון שם, שכתב וז"ל: ומיהו אם היתה חבורה גדולה מסובין יחד ואינם יכולים כולם לשמוע הברכה מפי המברך וכו', יכולים ליחלק לחבורות של שלשה

ודאי ליתא להאי דינא אלא כדברי מהר"ם עיקר, וכן ראוי לנהוג וכו' עכ"ל.

וזהו שכתב שם המג"א (קפ"ג י"ב): והב"ח כתב דטוב יותר לשמוע, וכו', ובתשב"ץ כתב דצריכים לשמוע עד הזן את הכל שהוא ברכת הזימון, ועיי' סי' ר' וכן נראה עיקר, עכ"ל. היינו שבעיקר נקט המג"א כשיטת הב"ח ודלא כבית יוסף, והיינו שיש חיוב בשלשה לענות אמן על כל ברכה מהמזמן מתורת חיוב זימון, אך למעשה מסיק המג"א דכיון שהתשב"ץ נקט שיש חיוב רק עד הזן, וכן משמע כשיטתו בסי' ר' וכדמוכח בסוגית הגמרא שם, א"כ נראה למג"א לפסוק כשיטת הב"ח רק עד סוף הזן את הכל, וכן נוהגין ע"כ ולכאורה יש לדון לפי המג"א, אחר ששמע ברכת הזן מהמברך האם יתחיל אח"כ מתחילת ברכת המזון או מנודה בפשטות צריך לומר שיתחיל רק מנודה, כיון שע"פ שיטת הב"ח יש לו לענות גם על שאר ברכות אמן, ואם יתחיל מתחילת הזן לא יוכל לומר עם המזמן שאר ברכות מלה במלה ולסיים לפניו, אבל מלשון התשב"ץ שכתב לא יתחיל לברך עד שתכלה ברכת הזן משמע שיתחיל אח"כ מתחילת ברכת המזון, וכמובן ע"פ סברתו דגם על ברכת הזן יש לחוש שלא יוכל לכיון כל תיבה ותיבה מפי המברך, ואם יתחיל מתחילת הזן לפי המג"א כדמשמע בתשב"ץ, יוצא שאין הוא מקיים דין זימון כהלכתו ע"פ שיטת הב"ח ומה יועילו חכמים בתקנתם, דע"פ שיטת הב"ח אין שום חילוק בין הזן לשאר ברכות, וע"כ צריך לומר שלמג"א במסקנתו יתחיל מנודה ולא מתחילת הזן שזה כבר יצא מהמזמן, וכן משמע מדברי הב"י בבאור דברי התשב"ץ.

ועוד קשה בדברי המג"א, בזה שפסק כשיטת התשב"ץ להלכה, דהא כתב כבר הב"י בסי' קפ"ג דאין צריך לחוש לדברי התשב"ץ בענין זה וז"ל: ומה שכתב [התשב"ץ] לא יתחיל לברך עד שתכלה ברכת הזן, היינו משום דסבר דהלכתא כרב

כך, [היינו לברך יחד עם המזמן ולא רק לשמוע] מ"מ אין התוס' והרא"ש ורבינו מודים לזה כלל, אלא סבירא להו כמו שכתב באורחות חיים דמהר"ם לא היה מברך בלחש, וכך הוא העיקר, דבשלשה צריך שיצטרפו ביחד לכתחילה בכל הברכות וכדמשמע מילפותא דקרא 'כי שם השם הבו גודל אלוקינו', וכדאייתא בספרי: ומנין שאין מזמנין אלא בשלשה תלמוד לומר 'הבו גודל אלוקינו', אלמא דבשלשה חייבים לענות אמן אחר המברך בכל הברכות, וכדאמרין פרק ג דיומא דתניא התם דעל כל הזכרה תנו לו ברכה, ולפיכך אין לו לברך לכתחילה בלחש דאם יברך בלחש שוב אי אפשר לו לענות אמן, ואע"ג דאפשר לו להקדים ולסיים כל ברכה וברכה קודם שסיים אותה המברך, מ"מ איכא למיחש שמא לא יוכל לסיים קודם המברך ולא דמי למה שכתב הרא"ש בברכת יוצר אור וערבית לעיל סי' נ"ט, דהתם ודאי כיון שכל אחד יכול לצאת בפני עצמו אין חייב לענות אמן אחר שליח ציבור, מה שאין כן בברכת המזון בשלשה דחייבים להצטרף יחד ולענות אמן מדרשה דהבו גודל אלוקינו, אין לו לברך לעצמו אלא חייב לשמוע כל הברכות דברכת המזון מפי המברך ולענות אמן, והכי משמע פשט דברי רבינו [הטור] בסימן קפ"ג ובכאן, ומדברי הרא"ש למד כן, וכן הוא מבואר ממה שכתב הרמב"ם ריש פרק ה' ולגבי שתי חבורות הלכה יב, והכי מוכח להדיא מעובדא דיהודה בר מרימר ריש פרק ג' שאכלו, דכיון דלא הוי בהו חד מופלג בחכמה ובזקנה מן השנים הוה סבירא להו חילוק ברכות עדיף בריך אינש אינש לנפשיה, אלמלא דכשמוזמנין ביחד ליכא חילוק ברכות עדיף אלא אחד בלבד מברך והשנים לא יברכו, אלא צריכים לשמוע הברכות מפי המברך ולענות עליהם אמן, ואי כדברי הב"י שהכריע כה"ר אביגדור וה"ר פרץ גם כשהיו מזמנין ביחד איכא חילוק ברכות דכל אחד יברך בלחש, אלא

רב ששת ורב נחמן אי יש צורך להמתין מאכילתו ומציאתו עד סוף ברכת הזן כדי שיהא ניכר שהוא ג"כ משתתף עם המזמנים, או שמספיק שמפסיק בשעת הזימון עצמו ובזה ג"כ ניכר שמזמינניו עליו, וע"פ סברא זו יש לומר שזה דווקא כשאנו מברך עם המזמן, אבל כשגם הוא מברך הרי הוא מפסיק לגמרי מאכילתו, וכ"ע ידעי דהולך לברך וגם להצטרף לזימון, בכה"ג אין צריך להמתין כלל גם לפי רב ששת, וזהו שכתב כאן בסי' קפ"ג לפי שיטת התוס' והרא"ש [ולא כתב גם שיטת הרי"ף ורי"י] אין צריך להמתין, אבל לפי שיטת רש"י שברכת הזן מחובר עם זימון בכל אופן וגם כשהוא מברך לעצמו, וע"פ שיטתו פסק התשב"ץ להמתין עד הזן את הכל גם כשכולם מברכין, כיון שברכה זו היא רק למזמן, לכן כאן גם המחבר וגם הרמ"א לא כתבו מענין להמתין כלל, ולא כמו שהביא המג"א לפסוק כשיטתו, ולכן גם סתם הרמ"א בסי' קצ"ה וכתב ושאר ברכת המזון יברך כל אחד לעצמו, כיון דשם ג"כ כולם מברכין ולא ממשיכים לאכול, משא"כ בסי' ר' שאינו מברך עכשיו גם הרמ"א מודה שיש להמתין עד סוף הזן.

ובזה לכאורה אפשר להבין שיטת הרמ"א וליישב קצת מקושיית המג"א בסי' קצ"ג סק"ד שהקשה על הרמ"א בזה, דהרמ"א באמת חזר בו ממה שכתב בדר"מ בסי' קצ"ג וסובר שאין ענין ברכת המזון לזימון, אך מ"מ סובר שכשאנו מברך עכשיו יש לו להמתין עד סוף הזן, ולפי זה צריך לומר שהמג"א סובר שאין לחלק בין אם גם הוא מברך עם המזמן או שממשיך לאכול, אלא בכל אופן סובר רב ששת שיש להמתין עד סוף הזן, ולכן הוסיף בסי' קפ"ג את פסקו של התשב"ץ, ואולי לכן היה קשה לו מאוד למה חזר בו הרמ"א וכתב בסי' קצ"ה שאין צריך להמתין, כיון שלא מצא מקום שבו מצינו שאין שייכות ברהמ"ז לזימון, ואפשר לומר שדייק יותר את טעמו של הרבינו יונה שם בסי' ר' שכתב על הענין של להמתין עד

ששת דאמר ברכת הזן מכלל ברכת הזימון "ולפי פי' רש"י וכו', ולפי פי' התוס' והרא"ש אף לדברי רב ששת יתחיל מיד" עכ"ל. וביאור דבריו הוא, שכאן ביאר הב"י דנקודה זו שיש להמתין עד הזן את הכל שכתב התשב"ץ אינם להלכה אף לפי התוס' והרא"ש, שבסי' ר' שפוסקים שם כשיטתם וכרב ששת, דכבר מובא בסי' ר' בב"י דודאי דלא חיישינן לשיטת רש"י, דא"כ יחיד אינו אומר ברכת הזן כלל, ואפילו לפי שיטת התוס' והרא"ש שם כאן גרע ואין להמתין אף לרב ששת, ולכן הב"י כאן בסי' קפ"ג כותב דאי אפשר לפסוק בדין זה [להמתין עד הזן] כדברי התשב"ץ במקום שכל גדולי הראשונים המובאים בסי' ר' חולקים על זה.

והשואל ישאל הא בסי' ר' מובא באריכות בב"י דאף התוס' והרא"ש מודים דלפי רב ששת צריך להמתין וכשיטתו בגמרא, והאיך כתב כאן ב"י להיפך, וגם שם בסי' ר' שבשו"ע פסק שאין צריך להמתין כתב בב"י הטעם משום שפוסק כהרי"ף והרמב"ם שפסקו כרב נחמן ולא כרב ששת, משמע דלפי רב ששת יש להמתין.

ונראה לי לבאר דבריו, דבסי' ר' כתבו התוס' והרא"ש דהגמרא עד היכן וכו' מדברים למי שרוצה להמשיך לאכול או לצאת לחוץ ולא לברך עכשיו ברכת המזון, וכאן בסי' קפ"ג מ"ירי השבלי הלקט וה"ר פרץ שדעתו לברך עכשיו ברכת המזון, והביאור בזה, שהבית יוסף למד שכל המחלוקת של רב ששת ורב נחמן הוא דווקא באופן שאין רוצה לברך עכשיו עם המזמן, אבל אם רוצה לברך עם המזמן יודה רב ששת שאין צריך להמתין עד שיגמור המזמן ברכת הזן, ולכן כתב כאן שאף לפי רב ששת אינו צריך להמתין עד סוף הזן, כיון שגם מברך עכשיו, וסברת החילוק הוא י"ל כמו שכתב שם הרא"ש, וז"ל: משום דנברך אינה ברכה הלכך מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת "כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו", ולא משום דחשוב ברכת הזן ברכת הזימון וכו' עכ"ל. דהיינו שנחלקו

לפי פירושו לחומרא שאסור לברך רק לשמוע עד הזן. על פי הדברים הנ"ל יוצא בפשטות שהמחבר בסי' קפ"ג ודאי כוונתו הוא רק שלא להסמך על השמיעה, אבל אין נכנס כאן לדון מענין הזימון שזה כותב רק בסי' ר'.

ובדרכי משה בסי' קצ"ג, כתב על הב"י: ואין דבריו מוכרחים, דיש לומר דשאני התם דאף על גמ דמברך בלחש, מ"מ שומע גם כן מהמברך ועונה אחריו אמן על כל ברכה וברכה, מה שאין כן כשמברך לעצמו לגמרי ואינו שומע מהמברך ואע"ג דאמרינן עד היכן ברכת הזימון עד הזן וכו' היינו לשום צורך כמו שיתבאר לקמן סי' ר', "אבל בלא צורך צריך לשמוע כל הברכות מפי המברך ולענות אמן אע"ג שאמר בלחש כמו שנתבאר לעיל סי' נ"ט לענין ברכת ק"ש, עכ"ל". הנה כתב כאן הדרכ"מ בפירוש כביאור הב"ח, ולמד שמה שכתבו הראשונים שהובאו בסי' ר' שהגמרא של עד היכן ברכת הזימון מיירי במי שממשיך לאכול או שרוצה לצאת, דהיינו לומר שדווקא אז שיש לו צורך שלא לברך עכשיו, ולכן יש לו לשמוע רק מה שהכרחי משא"כ במקום שיכול עכשיו לברך כל ברכת המזון צריך לברך (או לשמוע) ביחד עם המזמן מתנאי הזימון, והבית יוסף בסי' קפ"ג למד להיפך שדווקא שם בסי' ר' שאינו מברך עכשיו ברכת הזימון צריך לעשות היכר שיוצא בזימון, משא"כ בסי' קפ"ג ובסי' קצ"ג ובסי' קצ"ה כשמברך אין שום ענין להתחבר עם המזמן אחר עיקר הזימון.

ויוצא לכאורה שנחלקו הב"י והדרכ"מ אי טעם להמתין עד סוף הזן הוא כביאור הרא"ש שזה רק להיכר או כביאור הרבינו יונה ששייך קצת לזימון, ולכן א"א להחסיר מלשמוע ברכה ראשונה מהזמן אף שיש לו צורך, לא לשמוע רק לאכול או לצאת לחור, ומ"מ שניהם לא למדו כשיטת רש"י רק כחולקים עליו, ויוצא בפשטות שהמג"א בסי' קפ"ג למד כדברי הדרכ"מ כפי שכתב

הזן וז"ל: אפ"ה מענין הזימון הוא. דהיינו דאף אם לא לומדים כשיטת רש"י שברכת הזן מברכין רק בשלשה ובזימון, אלא גם יחי' אומרה, מ"מ מענין הזימון הוא ולמד שהתשב"ץ שהצריך להמתין עד סוף ברכת הזן הוא מטעם הרבינו יונה, וטעם זה שייך גם כשכולם מברכין ולא רק המזמן, ולפי זה לפי המג"א אחרי שמיעתו הזן יאמר מילה במילה עם המזמן כמו שהתחיל דבריו, שמחמיר חלקית כהב"ח שצריך להצטרף גם בברכות ובעניית אמן, ורק בברכה ראשונה פסק לגמרי כב"ח, שרק ישמע, בצירוף שיטת התשב"ץ, שבזה גם הוא [התשב"ץ] סובר שהוא מענין הזימון משא"כ בשאר ברכות דמשמע מפשטות סוגית הגמ' דעד היכן דלא כב"ח, ע"כ לא חשש כ"כ לשיטת הב"ח.

ויש לחקור ולהבין מה הייתה כוונת התשב"ץ במה שהצריך להמתין עד סוף הזן, האם מטעם שזה חלק מהזימון גם לפי החולקים על רש"י, כמו שלמד בו המג"א או כמו שלמד הב"י שרק משום שפוסק כרש"י בביאור הגמרא פסק כן, ונראה לי שיש לדייק מלשון ה"ר פרץ כפשט הבית יוסף בדברי התשב"ץ שזה רק ע"פ שיטת רש"י, שכשמביא את דברי התשב"ץ כתב בשמו וז"ל: ומ"מ לא היה מצריך לברך אלא עד שיגיע המברך להזן את הכל, משום דאיכא למ"ד דברכת המזון בזימון נמשכת עד נודך, עכ"ל. דיש לדיין מדבריו נמשכת עד נודך, משמע כרש"י שעד נודה לך צריך רק המזמן בג' לומר, ולכן אין להקפיד דאם לא יוכל לכוין כל תיבה בברכה זו מפי המזמן, וזה שדייק וכתב לא היה מצריך לברך, ולא כתב ואין לברך עד הזן, דאינו חומרא רק קולא, משא"כ לפי מה שלמד בו המג"א לכ' היה לו לכתוב בלשון חומרא, וע"כ כתב הב"י על דברי תשב"ץ אלו כיון דלא קיי"ל כרש"י, וא"כ יש לברך מתחילת ברכת המזון ולא לסמוך כלל על השמיעה מחשש שלא יוכל לכוון, דהיינו דהב"י מחמיר על קולת התשב"ץ משא"כ המג"א פסק כתשב"ץ

ברכה אחת, כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו איכא למימר דשאני הכא כיון שמזכיר אלוקינו, חשוב שפיר ברכה הילכך אינו צריך להפסיק יותר עכ"ל, ולא הובא בפוסקים מי שחולק ע"ז, יוצא מדברים אלו שכשעונים אלוקינו דהיינו שיש עשרה עונים אין צריך להפסיק יותר מהזימון עצמו, ועל פי זה יש מקור פשוט על מה שנהגו העולם דגם כשממשיכים לאכול ואינם מברכין עכשיו שאין שומעים אפילו עד הזן את הכל, דלא כפסק הרמ"א בסי' ר', דבזמן שיש שם עשרה עונים אין צריך להמתין כלל לכ"ע.

ויש לומר בענין זה שהטור שכתב על דברי הר"ר יחיאל וז"ל: ומ"מ למדנו מדבריו לענין שלשה שמפסיקין, שאין צריכים להפסיק אלא עד שיאמר אלוקינו וכו' עכ"ל. מה דנקט שלשה לאו דווקא, אלא אפילו כשכל העשרה מסכימין שאחד יזמן עכשיו, וכולם ימשיכו לאכול לא יצטרכו אף אחד להפסיק ולשמוע עד הזן את הכל ויכולים להמשיך לאכול, וכביאור הב"י דאלוקינו ברכה הוא ואין צריך להפסיק יותר כמובא בטור וכלשונו כי לא נצטרפו אלא לומר אלוקינו.

אבל ע"פ זה יצטרכו לומר, שלפי שיטת ההו"א של הדרכי משה ושיטת הב"ח והמג"א שלמדו שמה שאין צריך להמתין כאן רק עד הזן ולא יותר הוא משום שיש כאן צורך, א"כ לכאורה יאמרו כן גם כשיש עשרה עונים שרק במקום הצורך אמרינן שבי' א"צ להמתין אחרי אלוקינו, אבל שלא במקום צורך [כגון שאין רוצה להמשיך לאכול עכשיו] צריכים להפסיק גם ב"י עד סוף ברכת המזון, דלפי שיטתם א"א לחלק כדחילק הב"י, כיון שסוברים שברכה"ז הוא חלק מהזימון, ולכן כתבו ודנו הרבה שם בסי' קצ"ג בריש גילותא אע"פ שהיה שם עשרה אם צריך לשמוע או לברך עם המזמן כל הברכות, משא"כ לפי שיטת הרמ"א והב"י אין שם שאלה כלל, כיון שהיה שם עשרה עונים וכפסק הטור והפוסקים בסי'

כאן לפני שחזר בסי' קצ"ה, רק הוסיף שיטת הב"ח שמחמיר רק לשמוע, בצירוף התשב"ץ (וכדומה מסי' ר') שרק בברכה ראשונה שהיא שייך יותר לזימון צריך לשמוע ולא לומר ביחד עם המזמן מלה במלה, אבל הרמ"א בעצמו חזר בו ממה שכתב בדרכ"מ בסי' קצ"ג לחלוק על הב"י, וסתם בסי' קצ"ה שאין צריך לברך עם המברך, כפסק הב"י בסי' קפ"ג ובסי' קצ"ג.

ועל פי הנאמר עד כאן, יש ליישב מנהג כמה מקומות שאין מברכין ביחד עם המזמן מלה במלה, וגם אינם ממתינים עד שיגמור ברכת הזן כלל, על אף שכתב הרמ"א בפירוש בסי' ר' שיש להמתין, דכיון דכולם מברכין נוהגים כמו שכתב בסי' קצ"ה שכל אחד מברך לעצמו כל ברכת המזון מיד אחר הזימון, ולא חיישין לחומרת המג"א והב"ח, וע"פ זה יוצא שבאמת כשאינו רוצה לברך עכשיו יצטרך להמתין עד סוף ברכת הזן, דבזה מודה הרמ"א בסי' ר' [אחר שכתב בסי' קצ"ה שאין צריך להמתין] שצריך להמתין עד סוף הזן, ובדין זה דפסקינן כרב ששת לא חזר בו.

ונראה שיש עוד מקור למנהג העולם בענין זה, מדברי הטור בסוף סי' ר' שכתב וז"ל: כתב אחי הר"ר יחיאל שאלתי לא"א ז"ל לפר"י שפירש שהיחיד המפסיק לשנים מתחיל בנודה לך, א"כ שלשה שהפסיקו לו' אם יזמנו הם והשיבני יחזרו לראש כדין זימון נברך שאכלנו משלו, כי לא נצטרפו אלא לאלוהינו ומיד כשאומר אלוהינו היו הג' רשאים לאכול, לכך יחזרו לראש אבל אחד המפסיק לשנים צריך להמתין עד סוף ברכת הזן לכך נפטר מברכה ראשונה לר"י ע"כ. ביאור הדברים, שבזימון עשרה אין צריך להפסיק מאכילתו או מיציאתו לחוץ אלא רק עד שיאמר המזמן אלוקינו גם לפי רב ששת, כתב שם הבית יוסף על דברי הטור וז"ל: ואפילו לפי מה שכתבו התוס' והרא"ש דטעמא דרב ששת לאו משום דחשיב ברכת הזן זימון אלא משום דנברך אינו ברכה מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל

ובבית יוסף כתוב שטעם שצריך להמתין עד סוף הזן לפי תוס', משום דנברך אינה ברכה, מסתבר שיפסיק אכילתו בשביל ברכה אחת כדי שיהא ניכר שמזמנין עליו וכו' דהיינו שבעיקר אינה מהזימון אלא עשו זה להמתין רק משום היכר, נמצא שהב"ח לומד גם לפי התוס' וגם לפי רש"י בשיטת רב ששת שמשווה שיטתן לשיטה אחת כפירוש הב"י בסי' קצ"ג, שאין שייכות ברהמ"ז לזימון ולא כפי שהוא למד שם, דממשמעות דבריו שם משמע שלא חילק בין ג' ל"י, ובכל אופן יש שייכות ומה שכתב שם, וז"ל: וכן הוא העיקר דבשלשה צריך שיצטרפו ביחד לכתחילה בכל הברכות וכו', עכ"ל. ומה שכתב "בשלשה" יש לומר שזה רק לאפוקי יחיד או שתיים, אבל יותר משלשה גם כן דינא הכי לכתחילה.

ועוד יש להקשות לפי שיטת הב"ח שם שסובר שבסי' ר' הוי מקום צורך ולכן אין צריך להמתין ולשמוע כמו שישב הד"מ נמצא בדמקום צורך אין צריך לברך עם המזמן, א"כ למה החשש שמא לא יוכל לכוין כל תיבה ותיבה המובא בסי' קפ"ג האם גרע מרוצה להמשיך לאכול או לצאת לשוק, למה טעם זה א"א להקרותו צורך ולשמוע רק עד הזן, ולמה צריך לשמוע הכל, ולפי הנתבאר לעיל שמשמע שגם הב"ח חזר בו לא קשה גם זה. אבל צ"ע ששום פוסק לא הזכיר שהב"ח חזר בו אדרבא המג"א בונה שיטתו ע"פ הב"ח דסי' קצ"ג, ומ"מ יש לומר שזהו עוד סברא במג"א בסי' קפ"ג במה שחלק על הב"ח בזה, ופסק דעיקר שצריך לשמוע רק עד הזן, והשאר ימשיך עם המזמן מלה במלה.

ועתה נבאר דברי המגן אברהם בסי' קצ"ג סק"ד שמביא מחלוקת של הב"י והד"מ, ומסיים וז"ל: ולי נראה לנהוג כמ"ש בדרכי משה, דאם אין יכולים לשמוע ברכת המזון יזמנו ג' ג' וכן משמע פשט הגמרא והפוסקים דכשזמנין בענין שיצטרפו יחד

ר', ולומר כך ע"פ הב"ח והמג"א קשה מאוד כיון שכל הפוסקים ובכללם הב"ח והמג"א סתמו בסי' ר' ולא חלקו כלל על דין זה של עשרה.

והב"ח בסי' ר' הביא בתחילה פי' הב"י במח' שבין רש"י והרא"ש, ובסוף דבריו כתב וז"ל: ונראה לי דרבינו [הטור] מפרש בדברי רש"י דלא כמו שהבינו התוס' והרא"ש ידחיד אינו אומר ברכת הזן לפירוש רש"י דליאתא, דפשיטא דצריך לברך ברכת הזן דהיא דאורייתא, ומה שכתב רש"י עד היכן ברכת הזימון, וכשהן שנים לא יאמרו לא כתב כן אלא אליבא דרב נחמן, דסובר רש"י דהך לישנא מדברי רב נחמן הוא דאיהו קאמר עד היכן ברכת הזימון עד נברך, ולרב נחמן ודאי צריכין שיהיו שלשה לומר נברך, וכשהם שנים לא יאמרוהו אלא כל יחיד מתחיל ברכת הזן, אבל לרב ששת אע"פ דברכת הזימון היא עד ברכת הזן מ"מ כל יחיד צריך להתחיל מברכת הזן, ולכן לא הביא רבינו פירוש רש"י לפי שסובר דלא נחלקו רש"י ותוס' בזה אלא תופסים שיטה אחת, ומה שפירש רש"י בתחילה דברכת הזן היינו ברכת הזימון אינו אלא לענין הפסקה, כדפירשתי ודו"ק, עכ"ל.¹ ובפשטות קצת קשה למה סתם כאן הב"ח וכתב עד ברכת הזן, ולא הזכיר כלל ממה שסובר בסי' קצ"ג שכאין צורך יש לשמוע מהמברך כל ברהמ"ז, ועוד יותר שסיים אינו אלא לענין הפסקה דמשמע שכל הענין שיש בלהמתין הוא רק מטעם הפסקה ולא מטעם זימון, ואולי גם הב"ח חזר בו כמו שחזר בו הרמ"א.

ולענין כשיש עשרה עונים [שכתבנו לעיל דיוצא בפשטות שלפי הב"ח יש להמתין ולשמוע כל ברהמ"ז מפי המברך] כתב וז"ל: כתב אחי ה"ר יחיאל שאלתי לא"א הרא"ש לפר"י וכו', כבר כתב ב"י פירוש לדבריו והוא פשוט ע"כ לא כתבתיו, עכ"ל, משמע מדבריו דנקט בדין זה כדברי הרב בית יוסף,

1 ובמשבצות זהב (סי' ר' סק"ב) למד דהט"ז (סק"ב) למד בזה כהב"ח דלא נחלקו רש"י ותוס' בענין זה.

לשמוע ולהצטרף לכל ברכת המזון כשמזמנים, וכפי שביאר הפמ"ג (מש"ז ה') דבריו בביאור נפלא, ולפי הט"ז אין מקור בגמרא, שצריך להצטרף כשמזמנים יותר מברכת הזן, ובפשטות כך למדו גם הבי"ו וההולכים בשיטתו כנ"ל שאין שום ראייה להצריך להמתין יותר מסוף ברכת הזן.

וע"פ כל הנ"ל נראה לי ליישב ב' דברים שנחלקו בהם החזון איש והמשנה ברורה: א. שכתב המ"ב סי' קצ"ג ס"ק י"ג שאפילו שאפשר לשמוע את הזימון אם א"א לשמוע עד הזן יכולים עשרה להתחלק לחבורות של ג' ג', ובכך יוכלו לשמוע עד הזן, והקשה ע"ז החזו"א (בסי' ל"א סק"ב) הא בסי' ר' מבואר דכשיש עשרה א"צ לשמוע כלל עד הזן דאלוקינו נמי ברכה היא. ב. בסי' קצ"ד בביה"ל ד"ה אבל, כתב שאם אין אחד מהג' שיועד ברכת הזימון וגם ברכת הזן לא יזמן אחד והשני יברך ברכת הזן, דלפי המבואר בסי' ר' שברכת הזימון עד הזן, א"א לחלק בין שני אנשים, וכתב החזו"א בסי' ל' על זה: ונראה דכיון דהרי"ף והרמב"ם ועוד פסקו כרב נחמן וכן פסק הבית יוסף [שמפסיקים רק על זימון לבד], יש לומר דהרמ"א שפסק כרב ששת הוא רק להחמיר שיפסיק [האוכל] עד הזן את הכל ולא להקל שלא לזמן משום זה ע"כ, ובחזו"א בסי' ל' ס"ק ד' נתקשה בסתירה מהגמרא דרב ששת ורב נחמן לגמרא דחילוק ברכות עדיף ומבאר שם דרכו בפירוש הגמרא ולכאורה לפי דברי הדרכי משה בסי' קצ"ג נראה שאין סתירה דרב ששת ורב נחמן מיידי רק במקום צורך והגמרא דחילוק ברכות עדיף מיידי שלא במקום צורך, או יש ליישב כדכתבנו בביאור לפי המג"א שם דנחלקו בזה עד היכן ברכת הזימון, ע"כ משמע דחזון איש לא הלך בדרך זה אלא נקט דקשה לומר שיש שיטה שסוברת שצריך לשמוע כל הברכות מפי המזמן, ונמצא שרק בסי' ר' דנו בענין זה כשיטת הבי"ו ושיטתו, ואם שם מבואר שבעשרה אין דין כלל של שמיעה יוצא שאין כלל מי שחולק על דבר זה, ואם שם מבואר

לכל ברכת המזון ע"ש ודו"ק, ואפילו למ"ד דסגי בברכת הזימון צריך להמתין עד הזן כמ"ש רמ"א בסי' ר', ולכתחילה יתנו לברך למי שקולו חזק שישמעו כל המסובין דברום עם הדרת מלך ועמ"ש ס"ב עכ"ל.

ונראה לי לבאר דהמג"א כאן לשיטתו שאינו נוקט את החילוק בין כשכולם הולכים לברך עכשיו או לא, ועל כן כתב שכיון שמוכח מהגמרא [כמו שהביא הב"ח באריכות] דיש להצטרף ביחד בכל הברכות יאמרו כולם מלה במלה ביחד עם המברך, וכשאין יכולים לשמוע ממנו, יש להתחלק מעשרה לשלשה, וע"י כן יוכלו לשמוע ולברך עמו ביחד, וממשיך המג"א: ואפילו למ"ד דסגי בברכת הזימון וכו', ויש להבין מה כיון המג"א בדבריו, ואפילו למ"ד מיהו המ"ד, ונראה לכאורה שהוקשה למג"א שיש סתירה בגמרה מצד אחד הובא בגמרא המחלוקת של רב ששת ורב נחמן אי ברכת זימון הוא עם ברכת הזן או בלא, מצד שני מכל הראיות שהביא הב"ח ומוכח במחצית השקל כאן, וגם בט"ז בסק"ה מגמרא דף מ"ה דחילוק ברכות עדיף, משמע שצריך להצטרף ולהתחבר לכל ברכת המזון ולענות אמן על ברכות של המזמן, משמע שזימון הוא עד סוף ברכת המזון, וע"כ למד שיש באמת מחלוקת בזה, דהגמרא דחילוק ברכות סוברת דכל ברכת המזון הוא חלק מברכת הזימון, והגמרא דרב ששת ורב נחמן סוברת דמספיק עד הזן, וע"ז כתב המג"א דאפילו למ"ד שאין צריך כל ברהמ"ז, מ"מ צריך עד הזן כדמשמע בסי' ר', וסיים דאפילו הכי, יש מקום שיאמר המזמן בקול כל ברכת המזון, וכולם יאמרו עמו מלה במלה משום ברוב עם הדרת מלך, וכן יש לפרש דבריו בסי' קפ"ג, דלמ"ד שכל ברכת המזון הוא חלק מהזימון יש לומר מלה במלה עם המזמן מטעם זה, ולמ"ד שברכת הזימון הוא רק עד סוף הזן יאמר מלה במלה רק מטעם ברוב עם.

והט"ז בס"ק ה' מביא ב' פירושים למה אין ראייה מהגמרא דחילוק ברכות, שיצטרכו

רק משום 'ברוב עם הדרת מלך' כמו שכתב כלפי המוציא, ולא משום דין זימון כלל ואינו מעכב זימון, ומ"מ דין זה של ברוב עם מספיק חשוב שלא לשנותו, משום דברים צדדים כגדול מברך, וכברכת בעה"ב, וכעין זה ולכן דנו בגמרא בענין גדול מברך וכו', שהם לא מעיקר דינו ברכת המזון, אבל בזמן שראו שאין מכונים לדברי המברך, יוצא שאינם יוצאים כלל י"ח של ברכת המזון בזה אמרו שמוטב שלא נקיים דין ברוב עם כדי לקיים עיקר מצוות ברכת המזון שכל אחד יברך, וכך ודאי יאמר כל הברכות כדבעי, ובזה מיושב הגמרא דרב ששת ורב נחמן שלא נזכר שם כלל שיש עוד מ"ד שצריך לשמוע כל הברכות.

[ונראה לי לחדש עוד, שכיון שהטעם של ההפסקה המבואר בסי' ר' הוא רק מטעם היכר שמזמנים עליו לפי הב"י ושיטתו, אפשר שאינו מעכב לשמוע ולכוון התיבות שאומר המזמן בברכתו רק שימתין מאכילתו, ובזה מראה שמזמנין גם עליו ואף שהמזמן רק יסיים הזן את הכל בקול, מספיק שבזה לבד שהפסיק אכילתו כל זמן שבירך המזמן ברכה ראשונה מקרי היכר וכלשון המחבר והרמ"א (סי' ר' סעיף ב') צריך להפסיק ולא הזכירו כלל, שצריך גם לשמוע ולכוון למה שאומר, ורק עם שמע ורצה לצאת י"ח ולא אכל עוד יכול להתחיל מברכה שניה].

ובכפ' החיים (סי' קפ"ג ל"ז ל"ח) כתב באריכות בשם גדולי האחרונים לחלוק על הב"ח וגם על המג"א ועל הפנים מאירות, וכתב שם בשם השד"ח שגם רבנים אשכנזים התחילו לברך בעצמם תכף שגמר המזמן לומר ברוך שאכלנו משלו, והסביר שם טעמים ע"פ קבלה, ולפי מה שחלקתי לעיל מיושב גם ע"פ הנגלה כיון דמברכין בעצמם עכשיו, אין לך היכר יותר מזה. וגם בערוך השולחן בסי' קפ"ג כתב שלא נהגו לשמוע עד הזן כפי שפסק המג"א, רק כדברי המחבר דנכון שיאמרו בלחש עם המחבר ובסי' ר' כתב בפשיטות, עד היכן צריך היחיד

שבהרבה ראשונים פסקו כרב נחמן וכן פסק המחבר, יוצא שנקטינן שמעיקר הדין פסקינן כרב נחמן, וע"כ נשאר בצ"ע על פסקי המשנ"ב, אך המשנה ברורה הלך בדרך שפירשו הב"ח והמג"א שיש כאן שתי סוגיות בענין זה וסוגיה דסי' ר' נקטינן רק במקום צורך, ויש סוגיא בסי' קצ"ג דשלא במקום צורך כן צריך להתחבר על כל ברכת המזון, א"כ אפשר לומר דהיינו גם בעשרה וגם מעיקר הדין, ולכן מותר גם להקל ולא לזמן בעשרה אלא בשלשה כדי לשמוע את הברכות מפי המזמן.

היוצא מדברינו עד עתה, שיש מחלוקת יסודית אם סוגיית הגמרא דחילוק ברכות חולקת על סוגיית הגמרא של רב ששת ורב נחמן, דלשיטת הב"ח והמג"א והדר"מ, הגמ' בההו"א חולקת וסוברת דיש להתחבר לכל ברכת המזון כשמזמנים, ושיטת הבית יוסף והרמ"א למסקנתו וכן משמע מהט"ז (קצ"ה ה') ומהחזו"א, דאינה חולקת, אלא עוסקת בענין אחר.

ובשו"ע הרב הולך לכל אורך הדרך כשיטת המג"א כדביאר בסי' קפ"ג סעיף י' ובעוד מקומות, ובתשובת הרדב"ז ח' ר' סי' רע"ו נקט ג"כ כדברי המג"א, ובפנים מאירות ח"א סי' נ"ז פסק בעיקר כב"ח, ומסיים: הנראה לי שתחילת וסוף הברכה ייצא מהמזמן, ורק אמצע הברכה יאמר עמו מלה במלה, עכ"ל. ולא התייחס כלל לגמרא דרב ששת ורב נחמן ופסק השו"ע שבסי' ר', וכמה מהראיות שהביא הוא מהא דמוכח מכמה מקומות שיהיה דרכן שאחד מברך וכולם שומעים כדמשמע מחלקן כבוד לגדול, ומהא דנותנים לו כוס לברך ואינו מברך, ומדברי הט"ז בסי' קפ"ג שכך נהגו, ואח"כ כתב דבברכת המוציא ג"כ צריך אחד לברך והשאר לשמוע משום ברוב עם הדרת מלך, ולענין ברכת הזימון כותב שאם אין שומעים פרח זימון מינהו, וא"א משום חסרון כוונה א"א לבטל את הזימון, ונראה ליישב ראיותיו דאפשר לומר דהא שהיה מנהג כן בזמנם שאחד מברך הוא באמת גם

והחיי"א כתב (מ"ח א') וז"ל: ולכן צריך המברך לברך בקול רם כדי שישמע המסובין, אבל "מה שהעולם נוהגים שכל א' וא' מברך לעצמו" זה לא נקרא כלל ברכת הזימון, ולכן עכ"פ יזהרו לברך עמו בלחש מלה במלה עד הזון את הכל, דעד שם היא ברכת הזימון, עכ"ל החיי"א. והמ"ב הביא דבריו ופסק כן, והוסיף שאף שאין נוהגים כדברי התשב"ץ המובא במג"א, מ"מ אם יודע שהמסובין יכונו לדבריו ומבינים לשון הקודש יכון להוציאם והם יכונו לצאת, ורק המזמן יברך עד הזון והם ימשיכו שאר ברכת המזון לבדם כדברי התשב"ץ, וכן פסק המ"ב בסי' קצ"ג, וכבר ביארנו מכמה ראיות דיש לחלק בין אם רוצה להמשיך לאכול דעל זה כתוב בסי' ר' דיש להפסיק, ובין אם מברך עכשיו דאז אין צריך להמתין כלל למזמן, דאין לך היכר גדול מזה שהוא מברך גם כן ברכת המזון, א"כ שהמנהג שמעיד עליו החיי"א ועוד הרבה אחרונים שהמנהג היה לברך כ"א לעצמו בקול מתחילת ברכת המזון - יש לזה הרבה מקורות מדברי גדולי הפוסקים ואין צריך לשנות מנהגם.

העולה מכל האמור

מצינו שנחלקו גדולי האחרונים, עד היכן נמשך הזימון, ויש ליישב ולקיים המנהג שנהגו בכמה מקומות הרבה דורות שכל אחד בירך לעצמו מתחילת הזון ולא שמעו כלל מהמזמן [ולא ענו על ברכותיו], ובפרט כשיש זימון של עשרה, ומ"מ באופן שהעונה רוצה להמשיך לאכול ואינו מברך עכשיו, יש לו להפסיק ולהמתין עד שיגמור המזמן הזון את הכל כשאין י', [ואפשר שאי"צ להאזין לברכתו רק להפסיק מאכילתו].

"להפסיק" להשנים וכו', ורבינו הרמ"א פסק עד הזון את הכל וכן המנהג פשוט ואין לשנות וכו' עכ"ל. ומדבריו כאן בסי' ר' ואין לשנות משמע דנקט מדינא כך להמתין עד סוף הזון, ואיך כתב בפשיטות בסי' קפ"ג דהמנהג להתיר מהזון ואין ממתינין למברך [כפסק המג"א] עד סוף הזון, וע"כ דיש לחלק בין אם מברך עכשיו שאז א"צ היכר מיוחד שיוצא בזימון, וע"כ המנהג לברך מתחילת ברהמ"ז ואין ממתינין לו כלל, משא"כ כשממשיך לאכול מחיוב להפסיק עד סוף הזון משום הכיר כשאין י'. ובמאמר מרדכי (קצ"ג ססק"ד) כתב ג"כ על הב"ח: ואין דבריו מוכרחים, ובפרט האידנא דאין מכוונים יפה, וכ"כ הרב הט"ז בזה יע"ש וכו', עכ"ל.

ויש עוד לדון על מה שהרבה נוהגים שאין ממתינים בסוף הברכה עד שיסיים המברך ויענו עליו אמן, כפסק הרמ"א בסי' קפ"ג, ועל פי הנ"ל י"ל דכיון שכל העניה היא מדין ברוב עם או ככל הברכות שיש לענות עליהם, ולא מחיוב זימון, ע"כ כשראו שגם אם נקפיד על דבר זה יתמעט הכוונה, ע"כ נהגו שלא להמתין כלל להמזמן, וגם לפי שהמאמר מרדכי כתב בכמה מקומות שא"צ לענות אמן על ברכת חבירו באמצע ברכת המזון, דסובר שמה שמבואר בסי' קפ"ג ס"ח שדינה כתפילה היינו גם שלא להפסיק לענות בין ברכה לברכה, ע"כ פוסק דאפילו אם נאמר שאין הפסק בעניית אמן כשאר פוסקים א"א לומר שנכון למהר לסיים לפני המברך כדי שיוכל לענות אמן על ברכתו, נמצא לפי זה דאותן שאין מקפידים לענות אמן על ברכת המברך - יש להם על מי לסמוך ואינם צריכים לשנות מנהגם.

הרב ישראל מאיר ולדמן

בענין שתיית חלב ואנקת חלב מפרות שאכלו ספיחי שביעית וספיחין שנזרעו בשביעית ושעבר עליהם זמן הביעור

הקדמה:

השטח החקלאי בארץ ישראל עומד על שלוש מיליון דונם. מליון דונם מתוכם הוא לצורך מאכל בהמה להספקת חלב לכל הציבור באר"י, וחלק גדול מתוכו נעשה ליהדות החרדית באר"י וליהדות החרדית בתפוצות ליבוא לחו"ל של מוצרי חלב ומוצרים שמכילים אבקת חלב. לדאבוננו כשמגיעה שנת השמיטה אזי מיליון דונם הללו מעובדים כדרך שעובדים בהם בששת השנים, ועוברים בפועל על כל איסורי שביעית רח"ל, ונמצא שלכל ליטר חלב עברו על איסורי שביעית ביותר ממטר על מטר של קרקע. וכן התשלום על כל שקית חלב כשקל שלם הולך על חילול שביעית.

כידוע כל גדולי ישראל דאגו להרבות שמירת שביעית וגייסו כספים אדירים כדי שישמרו שמיטה באר"י. בשמיטה שעברה הצליחו עם כל העבודה המאומצת להגיע לשמירת שביעית של מאתיים אלף דונם, ומאידך מבלי שימת לב מימן הציבור את העבודה האסורה בשביעית לכשליש מהקרקע החקלאית ע"י קניית החלב.

ומכיון שישנה אפשרות להכין מאכל בהמה מיבול שנקצר בשיטת כמו שעשו בישוב מבוא חורון ובעוד מקומות, ואם הציבור החרדי יעמדו ע"ז הענין יסתדר הדבר ע"צ היותר טוב. ובפרט בימינו שישנה אפשרות לחקלאים ליכנס לתוכנית של שנת שבתון, מחובתנו לעמוד ע"ז שלא לתת הכשר ולא לצרוך רק חלב מיבול שנקצר בשיטת, כי הרי המצב של היום דומה לקניית תוצרת ממפעל שעובד רק בשבת קודש שכמובן אף אחד לא יקנה מהם.

יתרה מכך, הננו להביא מאמר תורני שהתלבן ע"י גדולי ההוראה בדורינו ובתוכם ראשי כולל חזו"א הגאון רבי מנחם מנדל לובין והגאון רבי שריאל רוזנברג ועוד מגדולי תלמידי החכמים בדורינו, שלדעת המשנ"ב ורוב פוסקים לפי המצב היום שהפרות אוכלות 80% מאיסורי הנאה של שביעית מדינא יש איסור בחלב זה. וגם אם ימצאו שיטות יחידאי להקל בשתיית החלב, אבל ודאי שכשאנו עומדים עתה קרוב לשנתיים לפני שנת השמיטה, חובה עלינו להעריך נכונה שיתוקן הדבר על פי רוב הפוסקים, ומה גם שזה ימנע מיהודים לעבור על איסור שביעית.

סימן א - איסור הנאה לאחר הביעור

האם גידולי שביעית נאסרו בהנאה אחר

הביעור (להרמב"ם בכל אופן ולשאר

הראשונים אם לא הפקיר)

א. בתוספתא שביעית פרק ז הל' יג שורשי קולסי כרוב שיבשו אסורין בהנאה, עכ"ל התוספתא, וע"ש בחסדי דוד שמבאר דברי התוספתא דנאסר משום דהוי לאחר הביעור כך הוא הגירסא בתוספתא שלנו וכן

הוא בתוספתא שהיה לפני חסדי דוד וכן הוא בתוספתא שהיה לפני הר"ש סיריליאו (סוף פרק ט בתחילת האריכות לענין ביעור ד"ה אמר המלקט) (ומה שבפי' ריב"ג (בשם הגר"א) והמנחת ביכורים מחקו את זה אפשר משום שהם סוברים שלא שייך לומר אסורים בהנאה דרך אם לא הפקיר נאסר בהנאה לפי רוב ראשונים אבל אם לא הפקיר הם מודים שנאסר בהנאה).

ב. בירושלמי פרק ט הל' ו הורי ר' יסא באילין קונדסא שילכו מעותיהן לים המלח

התופס דמיו כמו ע"ז וי"נ ושביעית עכ"ל וכן כתב שם בסי' פד.

(ו) תוס' זבחים דף עב: ד"ה כולן ע"ש שכתבו שאם נתערב איסור שביעית באחרות מועיל שיוליך הנאה לים המלח כמו ע"ז ומהתוס' הזה מכריח החזון איש בערלה סי' ט ס"ק טו ששביעית הוא איסור הנאה גמור (שבהו"א שלו רצה לחדש שהיו רק איסור השתמשות עי"ש שכתב בסוף דבריו שכל דבריו נסתר מדברי התוס' וכן בחזו"א שביעית סי' יא ס"ק ו ששם רצה לחדש שאין זה ממש איסור הנאה ציין שם בסוף הס"ק לעיין מה שכתב בערלה דהיינו שחזור מכל החידוש משום שבתוס' מפורש שהיו איסור הנאה ממש).

(ז) תוס' הרא"ש יבמות דף פא: ד"ה כולן ידלקו ובתוס' הרא"ש ע"ז דף מט. ד"ה יולין כתב כדברי התוס' בזבחים נמצא שמפורש בדבריו שהיו איסור הנאה.

(ח) תוס' רבנו פרץ בבא קמא דף קא ע"א ד"ה בגד שצבעו ובדף קב ע"א ד"ה וסתם עצים.

(ט) המפרש בנדרים דף נו: ד"ה וקא מידיע וכו' שכתב וז"ל ועיקרו אסור בהנאה שהרי גדל בשביעית וחייבין בביעור עכ"ל.

(י) רש"י חולין דף ד: ד"ה מפני וז"ל דאין לך איסור הנאה תופס חליפין חוץ מעבודת כוכבים והקדש ושביעית עכ"ל. והרמב"ן פר' בהר פרק כה פסוק ז סובר בדעת רש"י שביעור היינו הפקר וכן נקטו בדעת רש"י הרא"ם שם הפאת השולחן סי' כז והמלבי"ם פרשת בהר ובערוך השולחן הל' שמיטה סי' כה סעיף ז והחזו"א סי' יא ס"ק ו (ד"ה בענין [במוסגר]) דרש"י סובר דביעור היינו הפקר, והכרח כונתו בחולין שאם לא הפקיר נאסר בהנאה.

(יא) שו"ת מהר"ם חלאווה סי' קנג כתב וז"ל המחליף או המוכר איסורי הנאה בשוגג כגון באומר מותר או כסבור שאינו של איסור הנאה, מותר להשתמש באותן חליפין או

ופי' הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א שמדובר במאכל בהמה שהגיע זמן הביעור ולא ביעור נאסרו בהנאה וצריך להוליכן לים המלח ועי' בספר הניר דפי' דברי הירושלמי שזרע בשביעית או שמרו ועכ"פ בנידון דידן דהמאכל בהמה הוא נזרע ושמור ונעבד וספיחין ולאחר הביעור הרי מפורש בירושלמי שנאסר בהנאה.

נביא כאן חלק מהראשונים והפוסקים

שכתבו ששביעית נאסר בהנאה

(ובחלק מהם מבואר דאיירי לאחר הביעור ולא ביעור וחלק אינו מפורש ואפשר דאיירי בנזרע או נעבד או שמור או ספיחין עכ"פ בנידון דידן שזה גם נזרע ושמור ונעבד וספיחין וגם לא הפקיר לאחר הביעור בודאי נאסר בהנאה לכו"ע).

(א) חידושי הריטב"א קידושין דף נו: כתב וז"ל ופירות שביעית לאחר זמן הביעור דהוי איסור הנאה נמי עכ"ל וכ"כ הריטב"א בסוכה דף מ. ליקטן לעצים מותר ליהנות לאחר הביעור משא"כ בפירות וכ"כ הריטב"א חולין דף ד:

(ב) הבעל הטורים פרשת משפטים (כג יא) וז"ל שפירות שביעית אסורים בהנאה ותופסים את דמיהן וצריך לבערן עכ"ל. מובא בדרך אמונה פרק ז הל' ג שער הציון ס"ק לו.

(ג) שו"ת הר"ן סי' ע כתב וז"ל דחזו"א לאו מילתא היא אלא באותן איסורי הנאה בלבד דגלי בהו קרא דהיינו ערלה ושביעית אבל בע"ז דלא גלי עכ"ל והובא דבריו בפרי חדש יו"ד סי' קב ס"ק ה וכן בר"ן על הרי"ף ע"ז דף ל. מדפי הרי"ף ושם דף סב.

(ד) בשו"ת נודע ביהודה מהדורא תנינא או"ח סי' ג מביא דברי הר"ן ומוסיף וז"ל אבל לענין איסורי הנאה הא גלי לן קרא גבי ערלה ושביעית דחזו"א מלתא היא עכ"ל.

(ה) בשו"ת נודע ביהודה מהדורא קמא יו"ד סי' פה וז"ל דהרי קיי"ל בכל איסורי הנאה

כב) מאמר המלך פ"י ממעשר שני הל' כא כתב וז"ל משא"כ שביעית שהוא איסור הנאה.

כג) שו"ת רע"א מהדורה קמא סי' קס והנודע ביהודה מהדו"ק יו"ד סי' פד כתבו כן בדברי הראב"ד בהל' ביכורים פי"ב הל' ד עיי"ש בדברי הראב"ד שכתב לשון רבים שזה כולל ע"ז ושביעית.

כד) חתם סופר פסחים מז: ד"ה כתישה וז"ל דמיירי בכלאים ושביעית דהכל אסור בהנאה עכ"ל וכ"כ החת"ס בשו"ת או"ח סי' קד ד"ה הנה ודוקא שביעית וכו' אבל לא בשאר איסורי הנאה עכ"ל. ועי' לעיל בס"י אות י דבארנו דהחתם סופר בפסחים איירי מאיסור נזרע אבל החתם סופר בתשובות נראה דמיירי לאחר הביעור.

כה) שו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' מא כתב וז"ל הרי שביעית שאסורה בהנאה ואינה לא מהנשרפין ולא מהנקברין עכ"ל.

כו) תפארת ישראל נדרים פרק ז אות כז.

כז) אמרי בינה יו"ד סי' כב ד"ה וראיתי וד"ה אולם המעיין וע"ש שמביא דברי הר"ן בתשובה הנ"ל ומבאר דברי הגמ' בבב"ק לשיטת הרמב"ם.

כח) שו"ת עונג יו"ט סי' קו.

כט) שו"ת שואל ומשיב מהדורא תניינא חלק ד סי' צה. ע"ש שכתב וז"ל הא באמת הו"ל חליפי שביעית ואיסורי הנאה וכתבו כיון דבהנך שעתא לא הו"ל פירי שביעית בעין לא מקרי חליפי איסורי הנאה וכו' ולפמ"ש אתי שפיר דבאמת בעת ההלואה לא הי' שייך ריבית דהא פירי שביעית הו"ל הפקר רק דלאחר הביעור שוב זכו בו הבעלים וכיון שכן שוב אז לא הוי הפירי בעין ומותר ולא הוה חילופי איסורי הנאה עכ"ל הרי שאפי' לפי הרמב"ן דמועיל הפקר מ"מ אם לא הפקיר נאסר בהנאה.

ל) ערוך השולחן הל' שמיטה סי' כה סעי' ח פסק כהרמב"ן שביעור הוי הפקר וכתב כשלא קיים מצות ביעור כלל דאז נעשו

באותן שמכר חוץ מע"ז והקדש ושביעית כדאי' בפ' האיש מקדש עכ"ל וכן כתב בס"י ז.

יב) רבנו ירוחם נתיב כב חלק א דף קפד טור ב כתב וז"ל המקדש בערלה וכלאי הכרם ובבשר וחלב ובפטר חמור פי' ובכל איסורי הנאה אינה מקודשת מכרן וקידש בדמיהן מקודשת שאין תופסין דמיהן אלא ע"ז ושביעית ופשוט עכ"ל.

יג) הגהות אשרי חולין פרק א ד"ה מכר דבר כתב וז"ל שאין לך באיסורי הנאה שתופסין את דמיהן אלא עבודת כוכבים והקדש ושביעית עכ"ל.

יד) אהל מועד שער איסור והיתר דרך יא וז"ל המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת מכרן וקידש בדמיהן מקודשת חוץ מע"ז ושביעית שתופסין דמיהן עכ"ל.

טו) כללי המצוות הנאה אות ב (לר' יוסף ב"ר אברהם ג'יקטיליא) וז"ל ואין בכל איסורין שבתורה שתופס את דמיו לאיסור הנאה אלא ע"ז ושביעית עכ"ל.

טז) שו"ת הריב"ש סי' קעא.

יז) שו"ת בנימין זאב סי' קו.

יח) מהרש"ל מכות דף ח: תוס' בד"ה אינו צריך וכו' ואסור בהנאה כמו שביעית עכ"ל.

יט) בית המלך (חסון) הל' אישות פרק ה הל' ג.

כ) זרע יצחק (משנת תס) קידושין דף נח. כתב וז"ל דנתפסין בכל קדושת שביעית ומתבערין כשמגיע זמן הביעור ולעולם אחר הביעור אסורין בהנאה עכ"ל.

כא) שו"ת פנים מאירות חלק ב סי' מג ד"ה הרי לפניך וז"ל היכי דאין האיסור בעין אפי' באיסור הנאה דתופס דמיו מותר אפי' לדידיה דומי' דפירות שביעית עכ"ל. וכן כתב ד"ה דהא ש"ס וז"ל עבר ומכר איסור הנאה שדמיהן מותרים אף למוכר עצמו חוץ מע"א ושביעית וכן כתב בד"ה והנה הוכרחתי וז"ל מ"מ בע"א ושביעית שחידש הכתוב שאף שאין לה דמים עכ"ל.

מד) חי' ר' שמעון שקאפ נדרים סי' כו.
מה) זרע אברהם (לחנתנו של האור שמח) סי'
ב.

מו) חזון איש סי' יא ס"ק ח בדעת הראב"ד
כתב וז"ל כלה מן הבית אסור בהנאה כדאמר
בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק עכ"ל
וכבר הבאנו לעיל באותו דלמסקנת החזון
איש בערלה סי' ט ס"ק טו נקט להלכה לכל
הראשונים נאסר בהנאה לאחר הביעור כמו
שמכריח דבריו מדברי התוס' בזבחים וכתב
שמהתוס' הזה נסתרו כל דבריו (מה שסבר
לומר בהו"א שזה רק איסור השתמשות
עיי"ש).

וכן השיב הגאון רבי חיים קנייבסקי
שליט"א במכתב שמסקנת החזון"א שאחרי
הביעור נאסר בהנאה.

ומה שכתב בשו"ת הראב"ד סי' רח וז"ל
והשביעית מין במינו במשהו שאין לו שיעור
ואינו מאיסור הנאה ואין איסורו עולם
כגון טבל ומעשר שני וחדש ושביעית לבער
מן הבית בזמן שכלה לחיה מן השדה והוא
תוך שנה שביעית והטעם לכל אלה מפני
שיש להן עכ"ל, הנה מה שכתב ששביעית
אחר הביעור אינו נאסר בהנאה כונתו כמו
שכתב בהשגות הראב"ד בפרק ז מהל'
שביעית הל' ג שאחרי שכלה פירות העיר יש
זמן ביעור הראשון שאינו נאסר בהנאה רק
צריך להפקיר וכיון שמועיל הפקר הוי דבר
שיש לו מתירין ואוסר במשהו אבל אחרי
שכלו מכל הארץ נאסר לגמרי וחייב שריפה
או איבוד "ומאותו ביעור ואילך אינו אוסר
במשהו" עכ"ל בהשגות, א"כ מוכח דודאי
אחר הביעור השני נאסר בהנאה כמו שכתב
החזון איש בשיטת הראב"ד.

ולא מצינו בשום ראשון ובשום פוסק
שיסבור שיהי' מותר בהנאה וצריך לומר
דהא דמצינו בראשונים ובפוסקים שאחר
הביעור אסור באכילה אין הכונה לומר דוקא
באכילה רק הם כוללים הנאה בתוך אכילה.
וזה מוכח דהא הרבה ראשונים כתבו
בפירוש שאסור בהנאה לאחר הביעור ומ"מ

כאיסורין ממש ואסורין באכילה ובהנאה
וצריך לבער מן העולם עכ"ל.

לא) שו"ת משיב דבר חלק ב סי' כז.

לב) כלכלת שביעית שבת אות ו פ"ח הל' א.
לג) אמונת יוסף ירושלמי פרק ט הל' ה
בפירוש על המשנה בסופו.

לד) התקלין חדתי' לבעל פאת השולחן
ירושלמי שקלים פרק ג הל' ב ד"ה לצאת
מבאר כך דברי הירושלמי. שאחר הביעור
אסור בהנאה וכן פי' הפני משה את דברי
הירושלמי שבת פרק ח הלכה א ד"ה יוצאין
ביין.

לה) דובב מישרים חלק ג סי' א עיי"ש
שפוסק כהתקלין חדתי' הנ"ל.

לו) שו"ת הר צבי אורח חיים ב סי' סח
שפוסק כהתקלין חדתי' הנ"ל.

לז) שו"ת להורות נתן חלק י סי' מו מביא
בשם התקלין חדתי' דאחרי הביעור נאסר
בהנאה.

לח) שו"ת מנחת שלמה חלק א סי' נא ס"ק
יג שו"ת מנחת שלמה תניא (ב-ג) סי' קכב
ס"ק ב שפוסק כהתקלין חדתי' הנ"ל.

בשיטת הרמב"ם והראב"ד

לח) הר"ש סיריליאו בפרק ט הל' ד כתב
וז"ל כשכלו מכל ההפרכיא וכו' אסורין
בהנאה עכ"ל ובהל' ו בד"ה והנני מכריח
כתב וז"ל מכי הגיע הזמן אסור ליהנות עכ"ל
ואח"כ בד"ה לכך כתב וז"ל לכך נראה נכון
וברור דיש בו איסור הנייה עכ"ל.

לט) שער המלך פרק ד מהל' שמיטה כתב
וז"ל יש בו דין ביעור לאוסרם בהנאה עכ"ל.

מ) שער יהודא פרק טז מהל' מאכלות
אסורות, הלכה כב.

מא) בני אהובה (לבעל התומים) פ"ה מהל'
אישות הל' ג.

מב) משנת חכמים בפתיחה (הביאו במנחת
חינוך מצוה שכח שכט אות יג סוף ד"ה
והנה כתבתי.

מג) שו"ת ישועות מלכו חלק יו"ד סי' נד.

א. אפשר שאנו פוסקים כר' יוחנן שחולק על ריש לקיש וסובר שנאסר בהנאה והמשנה אינה מדברת בפירות לאחר הביעור לכן מותר לאחרים. ב. שהבבלי חולק על הירושלמי וסובר שנאסר בהנאה. ג. שכוונת הרא"ש שכתב פירות עבירה מדובר לאחר הביעור והיינו כמו שביאר החזון איש (פרק טו ס"ק יב ד"ה והי') את הגמ' שמדובר ביום ראשון של זמן הביעור שהי' צריך לחלק לכל הציבור ג' סעודות ועבר הוא וחילק ליורשיו וזה הוי פירות עבירה שלא נהג בהם כפי שהי' צריך להתנהג.

וכפי שפי' החזון איש מתבאר גם מדברי הר"ש סיריליאו שם שפי' בדרך השלישי שפירות עבירה הכוונה הוא לאחר הביעור והרי הר"ש סיריליאו כתב מפורש בפרק ה הל' ד ד"ה בלוקח ובפרק ט הל' י ושם הל' ד שאחר הביעור נאסר מדאורייתא ע"ש שכתב בפרק ט הל' ד ד"ה התחיל באוצר וז"ל אבל בשכלו מכל ההפרכיא וכו' אסורין בהנאה ובעו [ובעיה] איבוד מן התורה עכ"ל אלא ודאי כוונתו לפרש פירות עבירה שמדובר לאחר הביעור היינו בזמן שצריך לחלק להציבור אבל לאחר הביעור ממש נאסר בהנאה לגמרי.

סימן ב - נזרע בשביעית

גידולים שנזרעו בשביעית האם נאסרו לכל

הראשונים והאם נאסרו מדאורייתא

והאם נאסרו בהנאה.

[א]

נזרע בשביעית כתבו הראשונים שנאסר מן התורה.

א. תוס' ראש השנה ט. ד"ה וקציר כתבו שאסור מן התורה.

ב. תוס' נדרים נח. ד"ה ואמר כתבו שתחילת זריעתו באיסור היינו שמעשה הזריעה אוסר ואין לומר דכוונתם שהי' איסור ספיחין דאם כן אין האיסור תלוי

לפעמים כתבו ג"כ שאחר הביעור אסור באכילה, ונביא כמה דוגמאות, הר"ן בפסחים נב: ד"ה מתבערין כתב וז"ל אם עכבן בביתו לאחר הביעור ולא הפקירן אסורין באכילה וכו' דפירות שביעית לאחר הביעור אסורין באכילה עכ"ל הרי שכתב לשון אכילה אע"פ שהוא סובר שאסור בהנאה וכמו שהבאנו לעיל באות ג מתשובות הר"ן והר"ן בעבודה זרה, וכן המפרש בנדרים אף שכתב בדף נז: ד"ה וקא מיבעי שאסור בהנאה כתב בדף נח. ד"ה אבל לאכילה קיימי באיסור אכילה וכן הר"ש סיריליאו בפרק ה הל' ד ד"ה בלוקח כתב שאסור בהנאה ובפרק ט הל' ד ד"ה התחיל, כתב בפירוש שאסור בהנאה וכן מצינו בעוד הרבה ראשונים ופוסקים שסוברים שאסור בהנאה לאחר הביעור מ"מ כתבו לפעמים שיש איסור אכילה והטעם לזה דהרי התורה ג"כ כתבה לשון איסור אכילה אפי' על דבר שאסור בהנאה שהתורה כללה איסור הנאה באכילה ולכן כתבו הראשונים והפוסקים ג"כ בזה הלשון.

והא דאי' בירושלמי שביעית פרק ט משנה ח מי שהיו לו פירות שביעית שנפלו לו בירושה או שניתנו לו במתנה רבי אליעזר אומר ינתנו לאוכליהן וחכמים אומרים אין החוטא נשכר אלא ימכרו לאוכליהן ודמיהם יתחלקו לכל אדם ובירושלמי נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בפי' המשנה ולריש לקיש מדובר בפירות עבירה ופירשו הר"ש והרא"ש שאצל המוריש עבר זמן הביעור ולכאורה מבואר דמותר לאחרים ואינו נאסר בהנאה.

אבל זה אינו דהרי מפורש בתוס' הרא"ש בכמות ובעבודה זרה שנאסר בהנאה לאחר זמן הביעור כמו שהבאנו לעיל באות ז וכן מבואר בר"ש על התורת כהנים פרשתא א הל' י-יא ד"ה תהיה שמבאר דברי הגמ' בבא קמא דף קא: שבגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק איירי לאחר הביעור הרי שלאחר הביעור נאסר בהנאה ומוכרח מזה שלהלכה אנו פוסקים שנאסר בהנאה, ויש כמה דרכים בזה:

ח. כסף משנה פרק ב הלכה כט בשם הכפתור ופרח עיי"ש שכתב אבל מה שהוא אסור מן התורה מפני שבת הארץ לא הופקע אותו איסור היינו שאם זרע בידים נאסר מן התורה ולא הוי כמו ספיחין שגדלו מאליהן. ועי' בחזון איש שביעית סי' ג ס"ק כה ד"ה ומרן שכתב וז"ל ומרן ז"ל נראה שהסכים עמו שנזרע בשביעית אסור מן התורה עכ"ל היינו שהכסף משנה נקט להלכה שנזרע בשביעית אסור מדאורייתא.

ט. ביאור הגר"א על הירושלמי שביעית פרק ט הלכה א ד"ה מהו שיהו אסורין.

י. הפרישה חו"מ סי' קמא אות יג (ד"ה ומ"ש רבנו אכלה) שנזרע אסור משום לא תאכל כל תועבה ומפרש כן דעת הטור וכ"כ שם בסמ"ע ס"ק יח, כלשון הפרישה.

יא. הנתיבות בסי' קמא חידושים ס"ק טו סובר שנזרע נאסר בהנאה עיי"ש שכתב וז"ל כגון דעבר וזרעה בשביעית דגידולים אסורין עכ"ל, והכוונה שאסור בהנאה דאי מותר בהנאה יכול להחזיק בשדה ע"י שנהנה וכמו שכתב שם בשו"ע לגבי הנאה מזמורות, דהא השביעית השדה אינה עשויה לאכול רק ליהנות.

יב. החתם סופר פסחים מז. ד"ה כתישה כתב וז"ל דמיירי בכלאים ושביעית דהכל אסור בהנאה עכ"ל ע"ש דמיירי שם בגמ' בזרע בשביעית וע"ז כתב החתם סופר שאסור בהנאה.

יג. נחפה בכסף יו"ד סוף סי' ד (סוף ד"ה אכן אחר העיון) ע"ש שכתב דאפי' נזרע ע"י גוי בקרקע ישראל אסורים הגידולים באכילה ובהנאה משום דרחמנא אמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה מן השבות דוקא אתה אוכל וכמו שפסקו הר"מ פרק ד מהל' שמיטה ויובל עכ"ל, ומה שכתב שכן כתב הרמב"ם בפרק ד נראה דכוונתו למה שכתב הרמב"ם שם בהלכה א שמה שתוציא הארץ ממה שנפל הזרע מעצמו מותר לאוכלו מן התורה שנאמר והיתה שבת הארץ לכם לאכלה משמע דוקא מה שהי' שבות דהיינו

בזריעה וה"ל להתוס' לומר תחילת גידולו באיסור ולא לכתוב תחילת זריעתו באיסור.

ג. חידושי רבנו דוד פסחים נא: ד"ה כל הספיחין ע"ש שכתב וז"ל שאיסור הספיחין הוא אף קודם הביעור כמי שזרעו בשביעית עכ"ל.

ד. תוס' הרי"ד פסחים נא: (ד"ה והפתרון של ר"ת) ע"ש שביאר את המחלוקת של ר"ע ורבנן אם הספיחין שגדלו מאליהן הוי כנזרע בידים שנאסרים הגידולים שר"ע סובר שכשם שנזרע אסור הוא הדין בגדלו מאליהן שאסור מדאורייתא ורבנן לא מדמים גדלו מאליהן לנזרע בידים אבל כנזרע בידים כולם מודים שאסור מן התורה.

ה. מאירי שם ד"ה כל מה שהארץ תוציא ע"ש שכתב וז"ל ומותר לאוכלו מן התורה וכו' שאין דנין אותן כמו שנזרעו עכ"ל. והמאירי בבא בתרא דף לו. ד"ה אכלה ערלה וכו' וכן בשביעית וכו' או שאכלה והיא זרועה כלאים אינה חזקה מאחר שכל אלו אסורין בהנאה עכ"ל ודבריו הם לשיטתו שסובר שנזרע אסור מדאורייתא וממילא אסור בהנאה משום לא תאכל כל תועבה ובהמשך דבריו מביא המאירי שיטות הראשונים שאכלה שביעית הוי חזקה ולשטתם מוקי המאירי את הגמ' שמדובר בשדה אילנות ומשתמש בעצים של האילנות לכן הוי חזקה (אבל אכל את הפירות לבד לא הוי חזקה כמו שכתב שם המאירי דהפירות ממילא הפקר ע"ש) וכל זה הוא דלא כמו שכתב בהערות על המאירי.

ו. רבנו ברוך בבא קמא דף קא בגד שצובעו בקליפי שביעית ידלק ופי' שם רבנו ברוך בפי' הראשון שמדובר כנזרע ונאסר בהנאה ולכן ידלק.

ז. הראב"ד בהשגות על הרי"ף סוכה סוף פרק שלישי דף לט: ד"ה כתוב שם שנזרע נאסר אפי' בגוי עכ"ל, ולכאורה מבואר שזה איסור דאורייתא דמדרבנן לא אסרו של הגויים.

ועי' בפ' מוה"ר אליהו פולדא שם דכתב דכל מה שנזרע בשביעית אסור מן התורה.

כ. בהגהות ר' אליהו מגריידין שביעית פ"ד מ"ב ד"ה וב"ה אומרים אוכלים מבואר דנזרע אסור מן התורה.

היוצא לפי דברי הפוסקים שהנזרע בשביעית נאסר משום לא תאכל כל תועבה והרי נפסק להלכה שכל מקום שנאמר לא תאכל אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע עי' ברמב"ם פרק ח מהל' מאכלות אסורות הל' טו וכן כתב במפורש המהרי"ט אלגזי בבכורות פרק חמישי (אות מג ס"ק ד ד"ה ואפשר לומר) דכל מה שנאסר מהלאו דלא תאכל כל תועבה נאסר ג"כ בהנאה א"כ הנזרע בשביעית נאסר בהנאה.

וכן לפי דברי הפוסקים שכתבו שהנזרע בשביעית נאסר מהפסוק והיתה שבת הארץ לכם לאכלה מן השבות דוקא אתה אוכל, הרי כתב הנחפה בכסף שמזה הפסוק נלמד שנאסר בהנאה.

סימן ג - איסור נעבד

יש שני סוגי נעבד:

א. שע"י שנעבד גדלו הגידולים.

ב. שאפי' לא הי' נעבד ג"כ היו גדלים הגידולים

והנה באופן השני נחלקו הראשונים ולהלכה פסקו רבני ירושלים לאסור בדיעבד וכך הי' המנהג בירושלים.

ובבני ברק יש שהקילו שאומרים בשם החזון איש שהיקל בשעת הדחק באופן הזה.

אמנם באופן הראשון שבלי הנעבד לא יגדל פירות לא היקל החזון איש כלל.

ונביא דבריו שמבאר את החילוק בין שני האופנים ובאופן השני לא היקל כלל.

דהנה החזון איש כתב בשביעית סי' י ס"ק ו ד"ה ואתרוגין של שביעית אע"פ שמטייבין אותן בשביעית באיסור אין הפירות נאסרין ויוצאין בהן בחג עכ"ל דקדק בלשונו וכתב שמטייבין ולא כתב שנעבדו, (היינו שמדובר

מה שנעשה מאיליו אבל מה שזרעו בידים אפי' ע"י גוי שזה אינו שבות נאסר.

יד. צפנת פענח הל' מתנות עניים פ"ב הל' ח עמוד לג טור ב שכתב שנזרע בשביעית אסור מדאורייתא.

טו. המהר"ם שיק על המצות מצוה ש"ל, ס"ק ג בשם הראב"ד בספר תמים דעים.

טז. כלכלת שביעית (על ספרא) עמוד תקיט מביא דברי הראב"ד בתמים דעים שנאסר מטעם לא תאכל כל תועבה ומובא בספר קהילות יעקב (להגריי"ק זצ"ל) בכורות סי' כט סוף ס"ק ב ד"ה אחר זמן.

יז. ועי' בבית רידב"ז סי' ג הלכה א (ד"ה וע"ד שכתב דף לד ע"א) שכתב וז"ל ולמעשה אסורין הפירות וכו' וכמבואר בהרא"ם ובתמים דעים ובמהרי"ט אלגזי בשם רש"ס ובמלאכת שלמה ומהגאון ר' אליהו גריידיצער ז"ל וכן הלכה למעשה עכ"ל.

יח. בספר משמרת השביעית פרק יא הל' ט הערה 22 כתב שכן משמע מהרמב"ם פרק ד הל' א דרך עלו מאליהן מותר מן התורה, וכבר קדמו הנחפה בכסף הבאנו לעיל באות יג, אמנם בתשו' הרמב"ם (בלאו) קכ"ט מבואר דמותר מן התורה, עי"ש בסוף התשובה וצ"ע מה שיטת הרמב"ם במסקנתו.

יט. ועי' בירושלמי שקלים פרק ד הל' א עומר מהו שיזרע בתחילה (דירושלמי מבעי אם מותר לזרוע לצורך העומר כמו שמותר לקצור) ע"ז הוסיף הירושלמי ר' חייא בר אדא בעי קמי ר' מנא לא נמצא בקומץ על השיריים שאינן נאכלין ופי' הקרבן העדה והתקלין חדתין דכוונת הירושלמי הוא דאם נזרע לצורך העומר נמצא דיהי' איסור אכילה על השיריים וממילא העומר אינו כשר חזינן שאע"פ שאם לא זרע והשיריים נאסרים מדרבנן משום איסור ספיחין לא נפסל העומר אבל אם זרע נפסל העומר משום דנאסר מדאורייתא הרי מוכח בירושלמי שנזרע אסור מדאורייתא.

הנה בענין פרה שאכלה ספיחין דנו בזה הגר"ז הלוי זצוק"ל, והרבי מסאטמר זצוק"ל בשמיטה תשי"ב ובסוף התירו משום כמה טעמים ומובא בספר בית אב סי' עז ונביא כאן את הטעמים שמוכא שם.

(א) שסמך על הש"ך שחולק על הרמ"א וסובר שדוקא אם הבהמה אכלה איסורי הנאה נאסר אבל לא באיסורי אכילה (ושם לא הי' שמור ונעבד ונזרע שהי' רק ספיחין המזדמנים המצויים בשדות שלא זרעו אותם אלא גדלו מאליהן והסתמך על הפוסקים שספיחים אסורים רק באכילה ולא בהנאה ולא הי' איסור של אחר הביעור דהספיחין המזדמנים הי' מופקרין ועומדים).

(ב) צירף להיתר את שיטת הפלתי (התומים) שהחלב נאסר דוקא אם הבהמה אוכלת סוג איסור הנאה שנאסר ליהנות ממנה גם שלא כדרך הנאה, ששתיית החלב נקרא שנהגה מהאיסור שלא כדרך הנאה.

(ג) סוּדָר ע"י הבר"ך שיעקר סעודת הבהמות פ"א ביום הי' היתר.

(ד) שהי' חשש פיקוח נפש שאפי' שהתירו את מאכלי החלב ג"כ הי' רבים שחלו ונחלשו ממיעוט אוכל, זה כמו שמבואר שם ששום ירק לא בא לפיהם שהכל היה ירקות של התר מכירה.

אבל כהיום אין את כל ההיתרים האלו משום שהיום המאכל בהמה הוי שמור ונעבד ונזרע באיסור בידים ולאחר הביעור שנאסר בהנאה כמו שנבאר להלן

ולכן אין ההיתר הא', מדברי הש"ך, משום שהש"ך אוסר בהמה שנתפטמה באיסור הנאה.

וגם אין ההיתר הב' מדברי התומים בגלל שהאיסור של שמור ובפשוטות גם האיסור שלאחר הביעור לא כתוב בתורה בלשון אכילה וממילא אסור אפי' שלא כדרך הנאתו (כמו שכתוב בשו"ת שבט הלוי חלק ז יו"ד סי' קצט אות ב לגבי איסור שמור שכוין שאינו כתוב בתורה בלשון אכילה לכן נאסר אפי' שלא כדרך הנאתו) והרי התומים מודה

כמו האופן ה (ב) שבנעבדו (היינו באופן ה (א) הרי כתב בסי' ט ס"ק יז בדינים העולים ד"ה תבואה ופירות שנעבד אסור והוסיף שם וז"ל ועי' לק' סי' י ס"ק ו קולא בזה עכ"ל ואפשר שכוונתו שכתב קולא באופן שמטייבין שאין הפרי גדל מהעבודה משא"כ בנעבד (היינו אופן שהפרי גדל מהעבודה) נאסר.

ועי' בשו"ת אגרות משה או"ח חלק א סי' קפו (סוף ד"ה ואף שהביעור) שחילק בין נטיבה ובין אופן שבלי זה לא הי' גדל הגידולים ע"ש.

ועי' בספר משמרת השביעית (פרק יא הערה 21 ד"ה ואמנם) שהחזון איש התיר רק לצורך מצות אתרוג וע"ש בהערה 19 בסופו שלצורך מצות אתרוג יש קולא מיוחדת ע"ש.

והנה באופן הראשון (היינו באופן שבלי עבודתו לא יגדלו הגידולים) כבר כתבנו שגם החזון איש לא היקל אפי' ליחידים כיון שהגידולים גדלו ע"י עבודה בשביעית נאסרו, וכך נקט להלכה בספר משמרת השביעית פרק יא בהערה 21.

איסור שמור

בענין שמור נחלקו הראשונים אם שמור נאסר בדיעבד או שלא נאסר והרבה ראשונים סוברים שנאסר מן התורה.

ולהלכה פסקו רבני ירושלים שנאסר בדיעבד וכך הי' המנהג בירושלים.

ובבני ברק יש שהקילו מפני שהחזון איש היקל ליחידים השואלים מפני הדחק אבל לא רצה להורות להתיר לרבים נגד שיטת ר"ת עי' בספר קריינא דאיגרתא חלק א סי' קמז, אמנם באגרות משה חלק א סי' קפו (ד"ה וכן סתם) כתב שיש לסמוך על רוב הראשונים שמתירים שמור בדיעבד.

הגידולים שהם שמור וגם נעבד כל

הראשונים מודים שנאסר

עי' בשו"ת דברי יואל יו"ד סי' צז אות ה שכתב שאם הגידולים גם שמור וגם נעבד כל הראשונים מודים שנאסר בדיעבד.

היוצא מזה שלפי הטעמים שהגרי"ז הלוי נימק כדי להתיר בימיו יוצא שהיום נאסר לשנות החלב ממה שהבהמות אוכלות איסורי שביעית.

סימן ד

[א]

**האם יש היתר של זה וזה גורם על חלב
מבהמה שנתפטמה באיסורי שביעית**

המומחים אומרים שהמצב היום הוא 80 אחוז בנפח ממאכל הבהמות הוא מהגדל בארץ, ובדיני התורה הולכים אחר הנפח, ולפי זה אין כאן היתר של זה וזה גורם כיון דעיקר מאכלה איסור, כמבואר בפוסקים עי' בפמ"ג יו"ד סי' ס שפתי דעת סוף ס"ק ה שכתב וז"ל דדוקא זה וזה גורם הא כל גדילתה איסור והוא הדין עיקר גדילתה עכ"ל.

ועוד לפי מה שאמרו המומחים שאם תאכל רק את החלק של ההיתר לא תתן חלב כלל, ואם תאכל רק איסור תתן בין שלושים עד ארבעים אחוז חלב א"כ הוי זה יכול (היינו האיסור) וזה אינו יכול (היינו ההיתר) ובאופן כזה אין היתר של זה וזה גורם, וכמו שכתבו הפוסקים ונפסק במשנה ברורה סי' שי"ח ס"ק עג.

ועי' במגן אברהם שם ס"ק לא שנקט להלכה שאפי' בזה יכול וזה יכול אין היתר של זה וזה גורם עיי"ש שציין ליו"ד סוף סי' פז בט"ז ס"ק יג וש"ך ס"ק לו שפסקו להלכה בזה יכול וזה יכול אין היתר של זה וזה גורם.

ואין לומר דנצרף את המים שהבהמה שותה לגורם של היתר ויהי זה וזה גורם, זה אינו דהא כתב הרמ"א שאם הבהמה אוכלת רק איסור נאסר החלב ואם נאמר שמצרפין את שתיית המים לגורם של היתר הא הוי זה וזה גורם.

ואין לומר שדוקא לגבי לאסור הבשר המים אינם נעשים גורם של היתר אבל לגבי

לאסור בהמה שנתפטמה באיסורים שאסורים שלא כדרך הנאתם.

ועוד דעיין בשו"ת תורת חסד או"ח סי' כא אות ד שמביא שמפורש בתוס' שבועות דף כב: (ד"ה אהיתרא) דשלא כדרך הנאתו אסור מדרבנן (ועי' בשו"ת תשובה מאהבה חלק ב סי' שכה שכך פסק הרמב"ם הל' יסודי התורה פרק ה הלכה ח דשלא כדרך אסור מדרבנן ולא התירו כי אם לחולה שאין בו סכנה ועי' שם בכסף משנה ועי' בש"ך יו"ד סי' קנה ס"ק יג שהביא בשם הרא"ש ששלא לצורך רפואה אסור אפי' שלא כדרך הנאתו והוסיף בש"ך וכתב שזה פשוט) וע"ש בס"ק ד דההיתר שלא כדרך זה רק בצירוף שהוי גם זה וזה גורם א"כ היום שאין היתר של זה וזה גורם כמו שנתבאר להלן בסי' ט א"כ אין היתר של התומים.

ועי' בהתורת חסד שם אות ה' ובמחנה חיים, תנינא יו"ד סי' כ' מכתב שני אות א', דאם זה מאכל שעומד לבהמה, וזורעים בשביל בהמה, הו"ל דרך הנאתו, (וע"ש במחנה חיים שמביא שכן דעת הקסת סופר).

וגם אין ההיתר הג', שאז אכלה הבהמה סעודה אחת של היתר שחלק מהחלב בא מהסעודה הזאת והוי זה וזה גורם, אבל היום המומחים אומרים שמההיתר לבד אין יוצא חלב ומהאיסור לבד יוצא, א"כ הוי זה יכול וזה אינו יכול ואין היתר של זה וזה גורם וכמבואר בפוסקים ובמשנה ברורה סי' שיח ס"ק ע"ג, (ועי' לקמן סימן ט שבארנו באריכות).

והעיקר שהקילו בשעתם היה בגלל ההיתר הד', ששמיטה תשי"ב היתה בתקופה של חוק הצנע והיה מחסור גדול באוכל ובפרט בשמיטה שהי' חסר מזון כשר והיו רבים שחלו ונחלשו מחמת זה ואם היו אוסרים החלב היה חשש של פיקוח נפש כפשוטו ובודאי לא הי' חלב אחר כשר אבל היום אין שום חשש של פיקוח נפש ויש חלב כשר, ממילא אין שום היתר.

ועוד יש להוסיף דדבר שאסור לכתחילה אם הוא עושה בקביעות נאסר אפי' בדיעבד כמו שכתב הבית יוסף בסי' תקיז (סעי' ב ד"ה כתב אדוני) בשם תשובות הרא"ש ונפסק כך בשו"ע שם סעיף ב וכ"כ הדרכי משה ביו"ד סי' עו ס"ק ה בשם המהרי"ק שכל דבר שאסור לכתחילה אם רגיל בכך נאסר בדיעבד, ועי' במקור חיים סי' תקיז שם שכתב וז"ל וזה בנין אב לכל מקום שהתירו רז"ל דבר בהנאה או באכילה בדיעבד דברגיל אסור עכ"ל.

נמצא דדבר שמותר רק בדיעבד אם עושה זאת בקביעות נאסר לגמרי.

וע"ש במשנה ברורה שמביא בשם הישועות יעקב שאין להתיר את החלב מבהמה שאכלה חמץ אלא אם כן היא אוכלת שחרית וערבית מדברים המותרים, דבלא זה אסור.

ועי' בישועות יעקב יו"ד סוף סי' ס דכתב שאין היתר של זה וזה גורם משום דהיתר של זה וזה גורם הוא מדין ביטול וחמץ איסורו במשהו ואין מועיל ביטול וממילא החלב אסור בפסח, ובאו"ח סוף סי' תמח כתב שאם הבהמה תאכל בבקר ובערב דברים המותרים ובאופן הזה הרי עיקר אכילתה היתר, אין נחשב החמץ כגורם כלל והוי רק גורם אחד של היתר והחלב מותר בפסח.

והא דלא הזכיר הישועות יעקב שאסור מטעם שזה וזה גורם אינו היתר לחלב אלא מתיר רק בדיעבד, דאין צריך לזה דהרי סובר שבפסח אסור אפי' בדיעבד.

אבל הפמ"ג סובר דאין כאן איסור של משהו חמץ משום דסובר (באו"ח סי' תמה אשל אברהם סוף סי' קה) דהיכי שחמץ נשתנה אינו אוסר במשהו לכן בדיעבד הא

החלב נעשו המים גורם של היתר, זה אינו דכבר כתב הפמ"ג באו"ח סימן תמח אשל אברהם סוף סי' ק י באם אוכלה ג"כ תבן הוי זה וזה גורם, וכן כתב הפמ"ג בשו"ת מגידות סי' סה דדוקא אם נותנים לבהמה תבן הוי זה וזה גורם וכן מבואר בבית אב בשם הגרי"ז הלוי דהיתר הי' דוקא אם הבהמה אכלה סעודת היתר הרי דהמים אינם נחשבים גורם.

היוצא מזה שלפי מה שהביא המשנה ברורה בסי' תמח (סוף סי' ק לג) להלכה את הפמ"ג והישועות יעקב שדנו להתיר את החלב לגבי חמץ בפסח מטעם זה וזה גורם (וע"ש שלהלכה לא התירו את החלב) נמצא שהחלב שהבהמות אוכלות איסור שביעית שעיקר אכילתן איסור ואין כאן היתר של זה וזה גורם א"כ החלב אסור.

[ב]

ואפי' אם חלק גדול ממאכל הבהמה יהי' היתר מסוג שעל ידו תתן חלב, ועי"ז יהי' זה וזה גורם ג"כ לא יהי' היתר לשותות את החלב מדין זה וזה גורם, משום כמה טעמים שנבאר להלן

הנה במשנה ברורה סי' תמח סוף סי' ק לג מביא בשם הפרי מגדים שבהמה שאוכלת חמץ החלב שלה אסור עד אחר מעת לעת, ובפמ"ג יו"ד סי' ס שפתי דעת ס"ק ה כתב הטעם שאין היתר של זה וזה גורם משום דזה וזה גורם מותר רק בדיעבד¹, וממילא אסור לקנותו דללכת לקנות הוי לכתחילה.

וכ"כ בשו"ת תשובה מאהבה סי' שכה (שמציין המשנה ברורה שם בשער הציון ס"ק פה) דאין החלב מותר רק אחר מעת לעת משום דזה וזה גורם אינו מותר רק בדיעבד, ונראה דכוונתו כמו שבארנו בדברי הפרי מגדים.

1 ואע"פ שהפמ"ג שם מביא כמה שיטות הראשונים בזה ויש ראשונים שסוברים שאסור רק מפני מראית העין אבל להלכה פוסק כשיטת התוס' שאם אכלה רק איסור נאסר החלב לגמרי ובוזה וזה גורם אסור לכתחילה לקנות וכן"ל ויש שטעו לומר שכוונת הפמ"ג הוא שאסור לקנות מגוי אבל זה טעות דלא הזכיר שם גוי וגם הש"ך לא הזכיר גוי ובודאי כשהישראל האכיל במזיד איסור אינו נקרא בדיעבד כדי שיהי' מותר לקנות ממנו ואפי' אם האכיל בשוגג אין היתר לקונה לקנות ממנו לכתחילה.

מדמה איסור דרבנן לאיסור שנעשה מדרבנן ע"י ביטול ע"ש).

ואין לומר דדוקא חמץ נאסר דהוי עיקרו דאורייתא, דהא דהא שביעית נמי הוי עיקרו דאורייתא כמו שכתב הב"ח (חומ"מ סי' ס"ז סעיף ג') וז"ל, ואף האידנא דאינה אלא מדבריהם הו"ל מתנה על מה שכתוב בתורה כיון דעיקר שביעית דאורייתא היא עכ"ל, (ע"ש שכתב דמשום הכי אמרינן בשביעית כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון), וכ"כ בטורי אבן (ראש השנה ט"ו: ע"ב ד"ה מעשר חרובין (וז"ל ע"ל דאפ"ת רבי היא ושביעית בזמן הזה אפ"ה עיקרו מן התורה עכ"ל), וכ"כ במשכנות יעקב (גיטין נ"ג) הובא בבית הלוי (חלק ג' סי' א' ס"ק ו' אות ג'), וכ"כ בספר קהלת יעקב (לבנו של מהר"ט אלגזי, בתוספת דרבנן אות קס"א) בשם בני חיי (לבעל כנסת הגדולה), ובשו"ת נחפה בכסף (יו"ד סי' ד' ד"ה אמנם אחר העיון²), וכ"כ בשו"ת אבני נזר (אור"ח סימן תנ"ח ס"ק ז') דשביעית הוי עיקרו דאורייתא (ועי"ש שמביא בשם הנודע ביהודה אבן העזר מהדורא קמא סימן ב' שנקט בפשיטות דתרומה בזמן הזה עיקרה דאורייתא, ומזה הבין בפשיטות דשביעית נמי עיקרה דאורייתא), וכן כתב בספר ישועות ישראל (חומ"מ סי' סז בעין משפט ס"ק ב').

ועי' בשל"ה הקדוש שער האתיות אות ק קדושת האכילה ס"ק קלח ד"ה ג שכתב דבשביעית אמרינן דכל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון וכן כתב המשנה למלך פ"ד מהל' שמיטה הל' כז ומבואר בגמ' גיטין דף סה. דלא אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון רק בעיקרו דאורייתא.

ועוד דכבר פסק והכריע בשו"ת שבט הלוי חלק ד יו"ד סי' קצז אות ג שאע"פ ששביעית בזמננו דרבנן מ"מ עשו חז"ל את

צריך להיות מותר מטעם זה וזה גורם מ"מ אסר בסי' ס משום דזה וזה גורם מותר רק בדיעבד, ממילא אסור לקנות את החלב דזה הוי לכתחילה.

נמצא שכמו שאסר הפמ"ג לקנות את החלב בגלל שכל ההיתר הוא רק בדיעבד וללכת לקנות הוי לכתחילה א"כ גם בשביעית יהי' אסור לקנות דהוי לכתחילה.

וכן לפי מה שנפסק בשו"ע סי' תקיז סעי' ב שדבר שמותר רק בדיעבד אם עושה בקביעות נאסר לגמרי א"כ החלב בשביעית נאסר לגמרי לשותתו בקביעות, וכבר כתבנו שהישועות יעקב מודה לכל זה שזה דבר פשוט.

ועוד מתבאר מדברי המשנה ברורה, שאפי' אם הבהמה אכלה איסור דרבנן ג"כ נאסר החלב דהרי הישועות יעקב נקט שיש בחלב (של הבהמה שאכלה חמץ) היתר של זה וזה גורם וכל הטעם שנאסר הוא משום שחמץ איסורו במשהו ובאיסור שאיסורו במשהו אין היתר של זה וזה גורם, והרי איסור משהו בפסח הוא רק איסור דרבנן, מכאן שאפי' אם אכלה איסור דרבנן ג"כ נאסר החלב א"כ כיון שהיום כשהבהמות אוכלות איסורי שביעית אין היתר של זה וזה גורם כמו שנתבאר א"כ נאסר החלב לפסק המשנה ברורה.

ואפי' אם יתן להבהמות הרבה מאכל היתר ויהי' זה וזה גורם ג"כ יהי' אסור לקנות חלב כיון דההיתר רק בדיעבד ועוד דהכי דנעשה בקביעות נאסר לגמרי וכו"ל.

(ואין לומר דדוקא באיסור משהו של חמץ דאי לא ביטול הוי איסור דאורייתא לכן נאסר משום זה וזה גורם אבל אם כל האיסור הוי דרבנן לא נאסר משום זה וזה גורם זה אינו דהא הגמ' בגיטין דף נד. נד:

2 ע"ש שכתב וז"ל, נמצא דאסור מן התורה בזמן הבית לזרוע שדהו ע"י גוי ואפילו בלא אמירה, וא"כ ה"ה בזמן הזה דאין איסורו אלא מדרבנן אסור אפילו ע"י גוי וכולא חדא מילתא היא וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון כו' עכ"ל, ועיין בגיטין דף ס"ד:-ס"ה. דלא אמרינן כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון רק באיסור שעיקרו דאורייתא.

ביטול איסורים (הראשונים שסוברים כך הוא הרמב"ם ורש"י בע"ז דף מט, והר"ן שם והנימוקי יוסף שם דף סב) א"כ הרי כבר פסק הריב"ש ומובא דבריו בשו"ע, ונפסק להלכה בשו"ע יו"ד סימן קי"ט סעיף י"ד, וגם הרמ"א בחו"מ סימן רל"ד סעיף ג' הביא דינו של הריב"ש להלכה דאם ביטל איסור בשביל למכור הרי נאסר לכל הקונים, והסכימו לזה הט"ז והש"ך ולא כתבו שיש חולקים על דין זה וכל האחרונים לא הביאו שום חולק על דין זה. וכן פסקו האחרונים להלכה, וכן פסק המהרשד"ם סי' נב עמוד כח. וכן פסק התבואות שור (סימן ט"ז ס"ק ז', והביאו ביד אברהם יו"ד סימן ל"ט ס"ק מ"ג), והביא ראיה לזה מגמרא בכוורות דף ל"ד. וכן פסק הפרי חדש (יו"ד סימן צ"ט ס"ק י"ג) דנאסר למי שמתבטל בשבילו אפילו אם לא ידע זה שנתבטל בשבילו, ומביאו להלכה בספר מזמור לדוד (להרד"פ, הל' תערוכות דף ע"ז עמוד א' ד"ה שם אות ט' שיטה ב'). וכן פסק הלבושי שרד (על הט"ז סימן קכ"ב ד"ה אעפ"כ אסור) שכותב שכמו שנאסר למי שנעשה בשבילו דה"ה אם ביטל בשביל אנשי העיר למכור.

וכן פסק בספר יד יהודה יו"ד סימן צ"ט (פיה"ק ס"ק כ"ג), וכן פסק בספר יבין דעת (להגר"י מקוטנא, יו"ד סימן צ"ט פיה"א ס"ק ט'), וכ"כ בפשיטות בספר דלתי תשובה (יו"ד סימן צ"ט ס"ק ל"ו, עמוד ס"ו) הובא בדרכי תשובה (סימן צ"ט ס"ק ס"ז), וכ"כ בשדי חמד בשם הגאון רבי יעקב ישראל ראבינאוויטש (מקאנטאקווא) ז"ל הובא דבריו בקובץ כנסת חכמי ישראל (קונטרס ו' סימן קט"ו סעיף י"א אות א'), דאם ביטל על דעת למכור הרי זה נאסר על כל הקונים, וכל אלו הארבעה הבינו בפשיטות שכן גם דעת המהרש"ל והט"ז.

וכ"כ בדברי יוסף (יו"ד סימן תרצ"ג ס"ק ב'), וכן נקט בפשיטות החזון איש (דמאי סימן ט"ז ס"ק ט"ו ד"ה ומלבד זה, ובהלכות תערוכות סימן ל"ז ס"ק י"ג ד"ה ולפי"ז)

כל דיני שביעית בזמן הזה כדאורייתא חוץ ממה שהקילו במפורש.

היוצא מזה להלכה, דכיון דהמשנה ברורה הביא את הפמ"ג והישועות יעקב להלכה לפי זה יוצא לשיטתו דהחלב שאכלו הבהמות איסורי שביעית נאסר.

ועי' בשערי תשובה סוף ס"ק ז (צוין בשער הציון שם) שמביא בשם הבית אפרים סי' לה דהתיר חלב מפרה של גוי שהאכיל את הפרה חמץ משום דהחמץ אינו אסור בהנאה לגוי וכתב שם עוד סברא משום דכיון דהחמץ נעשה חלב ברשות הגוי א"כ הוי כחורכו ברשות הגוי ודינו כחורכו קודם זמנו דמותר בהנאה לישראל (ולכאורה מזה הטעם התיר במעשה רב את החלב מפרה של גוי שהאכיל אותה הגוי חמץ בפסח עיי"ש שנראה שהתיר רק בחמץ של גוי).

ומה שאמרו בשם הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שהתיר את החלב, שם ההיתר הי' רק אם הבהמה אכלה ספיחין אבל אם הבהמה אכלה גידולים שנזרעו שביעית לא מצינו שהתיר, וכ"ש שלא התיר אם אכלה את הגידולים אחרי שעת הביעור ומה שהתיר כשהי' זה וזה גורם דהיינו שאכלה חלק היתר אבל אם עיקר מאכלה איסור כמו שנהוג היום אין היתר של זה וזה גורם וכמו שהבאנו לעיל ס"ק א.

[ג]

ועוד טעם לאסור את החלב אפי' באופן שינתן לבהמות לאכול הרבה היתר ויהי' זה וזה גורם, דכיון דפסקו הפוסקים (הכסף משנה פרק ה' מהל' נדרים הל' טז ד"ה ומ"ש עיי"ש שכתב כן בדעת הרמב"ם והט"ז ביו"ד סי' קמב ס"ק ד והמגן אברהם סי' תמה ס"ק ה והישועות יעקב יו"ד סי' ט ובאו"ח סוף סי' תמח וכן נראה מהפמ"ג או"ח סי' תמה אשל אברהם ס"ק ד והאבני מילואים בתשובותיו סי' ז (ד"ה ובמה) כתב דכן נפסק בשו"ע יו"ד סי' קמב סעי' ד ובאו"ח סי' תמה סעי' ב) כהראשונים שסוברים שהיתר זה וזה גורם הוא מדין

באיסור שעיקרו דרבנן דהרי המחבר פסק כהרשב"א והרשב"א סובר שאפי' בעיקרו דרבנן אסור לבטל לכתחילה עי' בבית יוסף בשם הרשב"א.

ואין להקשות מדוע הפוסקים שדנו על בהמה שנתפטמה לא אסרו מטעם זה, משום דכל הפוסקים לא דנו למי שמבטל במזיד ואפי' באופן שמבטל במזיד, מ"מ אם הוא עושה את זה בשביל רוב גויים לא נאסר דלא אסרו חז"ל רק אם הוא מבטל לצורך ישראל או אם הוא מבטל לצורך רוב ישראל וכן הפוסקים שדנו על חלב מבהמות של ישראל שהי' מאכיל חמץ במזיד, אבל לא עשה את זה בשביל ישראל כי בדרך כלל יהודים לא יקנו חלב בפסח מאדם שמאכיל חמץ לבהמותיו והישראל שמאכיל הרי הוא עושה את זה בשביל רוב גויים לכן לא נאסר לקנות ממנו אבל בארץ ישראל שיש רוב ישראל ומאכילים את הבהמות איסורי שביעית לצורך רוב ישראל נאסר מטעם שביטול האיסור הוא בשבילם, וכמו שפסק המהר"ם שיק באופן שלו שהישראל נתן לבהמות חמץ והתכוון למכור לישראל שאסור לישראל.

לפסק הלכה שאם ביטל כדי למכור הרי זה נאסר על הקונים.

ובספר בדיקת המזון כהלכה (שער ב' פרק ז' הערה י') הביא שכן פסקו הגרי"ש אלישיב זצ"ל, והגר"ש ואזנר זצ"ל.

ויש שרצו לומר שבדין זה אם מבטל לצורך ישראל יש מחלוקת הפוסקים שהריב"ש אוסר בזה אבל הט"ז והמהרש"ל מתירים את זה אבל כבר פסקו פוסקי דורנו הגר"נ קרליץ זצ"ל ויבלחט"א הגר"ח קניבסקי שליט"א שהט"ז והמהרש"ל מודים לדינו של הריב"ש.

וכן פסק בשו"ת מהר"ם שי"ק או"ח סוף סי' ריב ד"ה אמנם דאם ישראל מפטם לבהמותיו בחמץ אסור למי שנתבטל בשבילו והוא הדין בנידון דידן, ומה שכתב שם המהר"ם שיק שבעיקרו דאורייתא נאסר אם מבטל במזיד כונתו שאם זה עיקרו דאורייתא אין שום ראשון שיתיר אבל להלכה כבר נפסק בשו"ע יו"ד סימן צט סעיף ו' ברמ"א שאפי' להוסיף אסור אפי' באיסור שעיקרו דרבנן ורק באופן שמקלי קלי לאיסורא, מותר כמו בעצי מוקצה, ואפי' המחבר מודה לרמ"א שלבטל לכתחילה אסור אפי'

הערות

בענין כתיבת ב"ה בראש הדף

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל ה' עליהם יחיו
תודה רבה על משלוח גליון ר"ג.

בקשר למסקנות המאמר אודות כתיבת ב"ה בראש הדף (עמ' קלה), מן הראוי לציין שכ"ק האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע דאג לכתוב כך בראש כל מכתב שלו ושל המזכירות וכו', אף בעניני חול, כמובא בספר שולחן מנחם, כך ה' סימן קלז, ודרש זאת בשיחותיו ובמכתביו פעמים רבות מכל אדם מישראל, שיהא 'שם שמים שגור בפיו' כמצויין שם, ושלא ככתוב במאמר הנ"ל שאין שום ענין בזה.

וה' יעזרנו על דבר כבוד שמו, בברכת הצלחה בעבודת הקודש

יוסף שמחה גינזבורג

רב הישוב עומר

על תוס' תלמיד ר"י הזקן לריש ב"ק שפורסם בגליון המאתיים

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל

יורשה לי להעיר בקובץ המאתיים מדור גנוזות בתוס' תלמיד ר"י הזקן לריש ב"ק.

בדף ג' ע"ב ד"ה היינו בור. וא"ת והא איכא למיפרך דבור לאו ברשותו אבל כיחו וניעו ברשותו. ויש לומר דכיחו נמי דלאו ברשותו כגון תלמיד בפני רבו מ"ר. ע"כ.

מש"כ דבור לאו ברשותו משמע דלאו בחצירו הוא, צ"ע דהא איכא ר"ע דקאמר (מ"ט ע"ב) הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו זהו בור האמור בתורה.

ותו מש"כ דכוחו וניעו ברשותו, והיינו בחצירו, צ"ע מאי פסיקא ליה, ועוד מש"כ דכגון תלמיד בפני רבו הוי שלא ברשותו והיינו דלא הוי בחצירו צ"ע דהא אפי' שלא בחצירו אסור לו.

ופשוט שיש להגיה בכל הדיבור במקום "ברשותו" צ"ל "ברשות", וכמבואר בגמ' דף ו' ע"א דבור הוי שלא ברשות יעו"ש גם בתוס' ד"ה מה לבור.

חיים יצחק טרבילו

בדין הדלקת נר חנוכה מפני החשך

לכבוד מערכת "בית אהרן וישראל" ברצוני להודות בזה על הקבצים הנפלאים אשר אתם מוציאים לאור, המלאים וגדושים בחידושי תורה בכל עניני התורה הק', ע"י תלמידי חכמים רבים שיחיו, ובראשם גדולי הרבנים והדיינים שליט"א, יתן השי"ת שתזכו להמשיך בזיכוי הרבים הגדול הזה ולהרבות תורה בכלל ישראל מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

וכעת זכיתם להוציא בעוזה שי"ת את קובץ המאיתיים, אשר כולו מלא וגדוש בתשע מאות עמודים המכילים אוצר רב של דברי תורה והלכה.

וברצוני לכתוב בזאת בענין מאמרו של הגאון רבי זאב פעלדמאן שליט"א (עמ' קצ"ב) בדין הדלקת נר חנוכה מפני החשד, ואף שאיני כקליפת השום מול הגאון שליט"א, אך מ"מ אכתוב כאן כמה דברים שיצאו לי בסוגיא זו להוכיח כדברי הגאון שליט"א.

הנה הגאון שליט"א כתב לחדש, שהדלקת נר חנוכה מפני החשד, אין זה דין בעלמא של מפני החשד, אלא תקנת חז"ל של נר איש וביתו נכלל שבכה"ג צריך להדליק בשני המקומות.

וברצוני להביא כמה הוכחות ודקדוקים לזה:

א. לשון הגמרא הוא, אמר רב הונא חצר שיש לה שני פתחים "צריכה שתי נרות", ומשמע שבכה"ג המצוה היא להדליק "שתי נרות", ולא שמקיים את עיקר המצוה בנר אחד, וצריך להדליק "נר נוסף" מפני החשד.

ב. כתב הטור, שאכסנאי שיש לו פתח פתוח לעצמו, צריך להדליק בפתח זה מפני החשד, ואינו יוצא בהדלקת נר חנוכה ע"י שהוא משתתף בפרוטה ולא במה שמדליקין עליו בביתו, ומבואר בדבריו שאם אינו מדליק בפתחו אינו יוצא ידי חובת הדלקת נר חנוכה, ולכא"ו קשה שאף אם לא הדליק בפתחו אמנם יעבור על התקנה שצריך להדליק מפני החשד, אך מדוע אינו יוצא במה שהשתתף בפרוטה או במה שמדליקין עליו בביתו.

ועל כרחק מבואר בזה כדברי הגאון שליט"א, שדין הדלקה מפני החשד אי"ו תקנה נפרדת, אלא זה גדר במצות הדלקת נר חנוכה שידליק באופן שלא יבוא לידי חשד, ולכן כיון שלא הדליק בעצמו, לא יצא ידי חובת הדלקת נר חנוכה.

ג. עוד כתב הטור, שמי שאוכל אצל אביו וישן בביתו, אף שמקום אכילה עיקר, מ"מ ידליק בביתו היכן שישן, משום שאם יראו שלא מדליק יש חשד, ומשמע שמדליק רק במקום שינה ולא במקום אכילה, ולכא"ו צ"ב, הרי עיקר מצות נ"ח זה במקום אכילה, וא"כ איך יוצא במה שמדליק במקום שינה, הא התם הוא רק מפני החשד.

ועפ"י היסוד הזה ניחא, שכיון שבעצם דין הדלקת נר חנוכה תיקנו שידליק באופן שלא יהיה חשד, א"כ אצלו תיקנו שהמקום הדלקה שלו הוא במקום שינה, ולכן אינו צריך להדליק במקום אכילה.

עד כאן מה שנתעוררתי להוכיח כדברי הגאון שליט"א.

וברצוני להוסיף, שלפ"י יצא נפק"מ לדינא, שצריך להדליק נר חנוכה עם כל הלכותיו, ולא יועיל שיתן לחרש שוטה וקטן להדליק, או שיניח נר דלוק [לדין דקיי"ל הדלקה עושה מצוה], משום שזה ג"כ חלק ממצות הדלקת נר חנוכה.

ואסיים בברכת הדיוט, שתזכו להמשיך בזיכוי הרבים, ולהגדיל תורה ולהאדירה.

משה פולימנסקי

כולל בית מדרש עליון - בני ברק

בענין לשונות לעז שבתורה

א. בפרשת וישלח - 'בן אוני'

בקובץ שבט אדר (ר"א), הניף הרב שלמה פראג שליט"א שנית את ידו, בענין לשונות הלעז שבתורה. ובנוגע לפסוק בפרשת וישלח (בראשית לה יח): 'בן אוני', הביא את דברי הבראשית רבה (פרשה פב פיסקא ט), וז"ל הב"ר שם [בגירסא שלפנינו]: 'ויהי בצאת נפשה, ותקרא שמו בן אוני' - בר צערי בלשון ארמי. 'ואביו קרא לו בנימין' - בלשון הקודש. עכ"ל. וכתב הרב הנ"ל שזה הוא המקור לדברי רש"י שם: 'בן אוני' - בן צערי'.

אמנם אם מקור דברי רש"י הם מהמדרש שלפנינו, קשה מדוע לא העתיק רש"י גם את התיבות 'בלשון ארמי' וכדרכו בכל מקום. ומזה שרש"י השמיט את התיבות: 'בלשון ארמי', וכתב רק: 'בן אוני' - בן

צערי', נראה שרש"י סובר ש'אוני' - במשמעות צערי - אינו בלשון ארמי, אלא זו היא אחת מהמשמעויות של השורש 'און' בלשון הקודש, וכדלהלן.

עוד כתב שם הרב הנ"ל, ש"און" יש לו שתי משמעויות. כי בפסוק כאן, וגם בפסוק (דברים כו יד): 'לא אכלתי באוני ממנו' - 'אוני' הוא במשמעות צער ואנינות. אך בכמה פסוקים אחרים כפי שציין שם - 'אוני' הוא במשמעות כוח. ומזה הסיק וזה לשונו: והיינו ד'אוני' - בלשון ארמי הוא צער, ובלשון תורה הוא כוח. עכ"ל. ואין מובן כלל מנין לנו מסקנא זו. שהרי מצאנו את שתי המשמעויות בשווה במקראות, ומהיכי תיתי לומר שזו בלשון ארמי וזו בלשון הקודש.

ובאמת, המדרש עצמו שכתב: 'בן אוני' - בר צערי בלשון ארמי - נראה תמוה. שהרי בכמה פסוקים במקרא מצאנו 'און' במשמעות צער. כי מלבד הפסוק דידן: 'בן אוני', והפסוק: 'לא אכלתי באוני ממנו' הנ"ל, מצאנו גם: 'ויהי העם כמתאוננים' (במדבר יא א) - לפי הת"י והרשב"ם והר"י בכור שור והרמב"ן שם (עיי' שם ברמב"ן שהאריך בזה). 'ואנו הדיגים ואבלו' (ישעיהו יט ח). 'כלחם אונים להם' (הושע ט ד) - לפי הרד"ק שם, והראב"ע שם וכאן, והרמב"ן כאן (הערתקונוהו להלן). וכן 'מה יתאונן אדם חי' (איכה ג לט). ואילו בלשון ארמי לא נמצא כלל 'און' במשמעות צער. [אלא במשמעות 'אוזון', וכגון 'חמשה אוני אית לה לריאה' (חולין מז). ועוד הרבה]. גם התרגומים בפסוקנו לא השתמשו בשורש 'און', אלא תרגמו על 'בן אוני': 'בר דווי', וכמו שציין הרב הנ"ל עצמו. ואכן 'דוי' הוא לשון של כאב וצער, בין בארמית ובין בלשון הקודש. אבל 'און' לא נמצא במשמעות צער בארמית בשום מקום. ומכל זה נראה ש"און" הוא צער דווקא בלשון הקודש.

וכבר תמה בענין זה הרמב"ן על אתר [וציין אליו הרב הנ"ל], וז"ל: וראיתי בבראשית רבה (פב ט): 'בן אוני' - בן צערי, 'ואביו קרא לו בנימין' - בלשון הקדש. ולא ידעתי מהו, כי הכל לשון הקדש, וכן שם כל בניו לשון קדש הוא. אבל רמזו למה שאמרתי, שתרגם הלשון לטובה. עכ"ל. וכוונת הרמב"ן למה שכתב שם לעיל, וז"ל: והנכון בעיני, כי אמו קראתו 'בן אוני' ורצתה לומר בן אבלי, מ'לחם אונים' (הושע ט ד), 'לא אכלתי באוני' (דברים כו יד). ואביו עשה מן 'אוני' - כחי, מלשון 'ראשית אוני' (בראשית מט ג), 'ולאין אונים' (ישעיהו מ כט). ולכן קרא אותו 'בנימין' - בן הכח או בן החוזק, כי הימין - בו הגבורה וההצלחה, כענין שכתוב (קהלת י ב): 'לב חכם לימינו', 'ימינך תמצא לכל שונאריך' (תהלים כא ט), 'ימין ה' רוממה' (שם קיח טז). רצה להיות קורא אותו בשם שקראתו אמו, כי כן כל בניו בשם שקראו אותם אמותם יקראו, והנה תרגם אותו לטובה ולגבורה. עכ"ל הרמב"ן לעיל.

והנה, גירסת הרמב"ן במדרש אינה גירסא שלפנינו, כי הוא העתיק ברישא: 'בן אוני' - בן צערי', בהשמטת המילים 'בלשון ארמי' שבגירסא שלפנינו. ותמיהתו היא רק על הסיפא: 'ואביו קרא לו בנימין' - בלשון הקדש, שעל זה תמה: 'ולא ידעתי מהו, כי הכל לשון הקדש', וכנ"ל. גם מהמשך דברי הרמב"ן, נראה שלא היו לפניו מילים אלו במדרש. שהרי בתירוץ פירש הרמב"ן את דברי המדרש, ש'בן אוני' ו'בנימין' - שניהם בלשון הקודש, אלא שאמו קראה לו 'בן אוני' במשמעות בן אבלי, ואילו אביו 'תירגם הלשון לטובה', במשמעות בן הכוח והחוזק. ו'לשון הקודש' האמור במדרש, כוונתו לשון טובה ומשובחת. עכ"ד. הרי שלא פירש כלל את הנאמר ברישא 'בר צערי' בלשון ארמי, ומשמע שלא היתה לפניו גירסא זו.

ומצאתי שכגירסת הרמב"ן, כך היא הגירסא במדרש רבה מהדורת אלבק שנדפס על פי כתבי יד, וכן הוא גם במדרשים המאוחרים: מדרש אגדה (הוצאת בוכר), מדרש בראשית רבתי, ומדרש לקח טוב. (פסיקתא זוטרתא) וז"ל הלקח טוב: 'ותקרא שמו בן אוני' - כלומר בן צערי, כמו מה יתאונן אדם חי (איכה ג לט). 'ואביו קרא לו בנימין' - מלא קראו, בלשון הקודש, בנימין - כמו בן ימים. ע"כ. וכן הוא גם במדרש שכל טוב, וז"ל: 'ותקרא שמו בן אוני' - בן צערי, ודומה לו מה יתאונן (איכה ג לט), לא אכלתי באוני (דברים כו יד), כלומר שמצטער עלי ומתה. 'ואביו קרא לו בנימין' - בלשון הקודש, בן שמחזיק בימיני לנהלי, בן ימין שנוטה לימין ולא לשמאל, ולמדרש זה נכתב מלא ב' יודיין, ע"כ. [המדרשים הנ"ל, הם מדרשים מאוחרים מראשית תקופת הראשונים, ומיוסדים על מדרשים קדמונים, וביניהם הבראשית רבה]. בכל אלו לא מוזכר כלל 'לשון ארמי'. וכנראה, שזו הייתה גם גירסת רש"י במדרש. ולפי זה, התיבה 'אוני' היא בלשון הקודש, ואין לה שום שייכות ללשונות לצד שבתורה.

ועדיין, הגירסא שלפנינו ברישא של המדרש: 'בן אוני' - בר צערי בלשון ארמי, צריכה יישוב. וראיתי שנתקשו בזה מפרשי המדרש, וז"ל מהר"ש יפה בפירושו יפה תואר: 'בר צערי בלשון ארמי' - עיין בזה

ברמב"ן, ואולי נודע לרז"ל, כי השם 'אוני' הבא בעברית על צער, הוא לקוח משפת ארמי, כי שם הוא ראשית מקורה. עכ"ל, והוא דחוק.

ולענ"ד אין כוונת המדרש, ש'אוני' שבפסוק הוא בלשון ארמי, ובא המדרש לפרש ש'צערי' הוא פירושה של תיבה זו בלשון הקודש. אלא להיפך, 'בן אוני' שבפסוק הוא בלשון הקודש, ובא המדרש לפרש, שבלשון ארמי פירושו הוא 'בר צערי'. ולפי זה, גם לגירסת המדרש שלפנינו, 'אוני' הוא בלשון הקודש, ואין לו שום שייכות ללשונות הלעז שבתורה.

ויש להוכיח כפירוש זה, מלשון המדרש שכתב: 'בן אוני - בר צערי'. והרי 'בר' - הוא וודאי התרגום הארמי למילה 'בן' שבפסוק בלשון הקודש, וא"כ מוכח שגם המילה 'צערי' שבמדרש - היא התרגום הארמי למילה 'אוני' שבפסוק, שהיא בלשון הקודש.

ועוד, שהרי התיבה 'צערי' אינה בלשון הקודש כלל, ואינה נמצאת במקרא. ואך התרגומים מלאים ממנה, וכגון בפרשת בראשית (ג טז) על הפסוק 'הרבה ארבה עצבונך והרנך, בעצב תלדי בנים' - תרגם אונקלוס: 'אסגאה אסגי צערכי ועדרכי, בצער תלידין בנין'. בפרשת בהעלותך (במדבר יא א) 'ויהי העם כמתאוננים' - תרגם המיוחס ליונתן: 'והוו רשיעי עמא כמצטערין'. בפרשת ויחי (בראשית מט ג) 'כחי וראשית אוני' - תרגם ירושלמי: 'חילי ושרירי צערי'. [ולפי פירושו, מצטרף גם פסוק זה לרשימת הפסוקים שכתוב בהם 'און' במשמעות צער]. בפרשת בלק (במדבר כד כד) 'וענו אשור וענו עבר' - תרגם המיוחס ליונתן: 'ויצערון לאתוראי וישעבדון כל בנוי דעבר'. ובתרגום ירושלמי שם: 'וישעבדון אתוראי ויצערון כל בני עבר נהרא'. בפרשת כי תבוא (דברים כו ו) 'וירעו אתנו המצרים ויענונו' - תרגם המיוחס ליונתן: 'ואבאישו לנא מצראי וצערו יתנא'. וכן עוד הרבה.

ואם כן, מכיוון ש'צער' אינו נמצא בלשון הקודש כלל אלא בארמית, ו'אוני' אינו נמצא בארמית כלל אלא בלשון הקודש, וכנ"ל, על כן ברור ש'צערי' שבמדרש, הוא התרגום הארמי של המלה 'אוני' שבפסוק, שהיא בלשון הקודש.

[אמנם, מכיוון שבלשון חז"ל נכנסה התיבה 'צער' מלשון ארמי ללשון עברי, כמו חברתה 'נזק', והרבה מילים כיוצא בהן. על כן השמיטו המדרשים האחרונים את המילים 'בלשון ארמי', כי 'צערי' כבר אינו דווקא בלשון ארמי. ומטעם זה ג"כ לא כתבו 'בר צערי', אלא 'בן צערי' - שכן היא הגירסה בכל המדרשים שהעתקנו לעיל, וברמב"ן. ולא באו אלא לבאר ש'אוני' בפסוק זה הוא במשמעות אבל וצער, ולא במשמעות כח. אמנם, שתי המשמעותות הן בלשון הקודש].

שוב מצאתי בפירוש מדרש רבה המבואר, שפירש את הרישא כמו שפירשתי. גם היפה תואר בהמשך דבריו, כתב לפרש כך, ש'אוני' הוא בלשון הקודש, ו'צערי' הוא בלשון ארמי. אלא שהוא פירש לפי זה את דברי המדרש באופן אחר. וז"ל: ואולי פירוש הדברים, כי היא קראה לו 'בר צערי' בלשון ארמי, והתורה העתיקה את דבריה בלשון הקודש - 'בן אוני'. עכ"ל. ויש להוסיף על דבריו, שלפי זה יתפרש יפה גם הסיפא של המדרש: 'ואביו קרא לו בנימין' - בלשון הקודש. וכלומר, ששם זה 'בנימין' - אביו עצמו קרא לו כן - בלשון הקודש. ולא כשם שקראה לו אמו, שהיא קראה לו 'בר צערי' בלשון ארמי, והתורה היא שתרגמה את דבריה ללשון הקודש.

והיפה תואר עצמו, פירש שם לעיל את הסיפא של המדרש באופן אחר, וז"ל: 'ואביו קרא לו בנימין בלשון הקודש' - כי לא תפרש 'בן ימין' כמו 'בן ימים', ובא פה הנו"ן במקום מ"ם כדרך לשון הארמי, ויתפרש בן אשר יקום ימים רבים. אבל 'בן ימין' הוא בלשון הקודש, מלשון 'ימין' המורה על תוקף ועוז. עכ"ל. ויש לציין, שכפירוש זה משמע במדרש שכל טוב שהעתקנו לעיל: 'ואביו קרא לו בנימין' - בלשון הקודש, בן שמחזיק בימיני לנהלי, בן ימין שנוטה לימין ולא לשמאל. ע"כ. אבל במדרש לקח טוב שהעתקנו לעיל, משמע שפירש להיפך, וז"ל: 'ואביו קרא לו בנימין' - מלא קראו, בלשון הקודש, בנימין - כמו בן ימים. ע"כ. [וכעין זה פירש הרשב"ם כאן: 'בנימין' - בן זקונים, בן ימים, כמו 'לקץ הימין' (דניאל יב יג) - כמו הימים. עכ"ל. ולפי חלק מהגרסאות, מביא גם רש"י פירוש זה כ'דבר אחר']. ואכמ"ל.

ב. בפרשת נשא - 'וכל טמא לנפש'

עוד כתב הרב פראג שליט"א בקובץ הנ"ל, בענין הפסוק בפרשת נשא (במדבר ה ב): 'צו את בני ישראל וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זכ וכל טמא לנפש'. שתרגם שם אונקלוס על התיבות 'וכל טמא לנפש': 'וכל דמסאב לטמי נפשא (דאנשא)'. וכתב רש"י על זה וז"ל: 'טמא לנפש' - דמסאב לטמי נפשא

דאנשא' - אומר אני שהוא לשון עצמות אדם בלשון ארמי, והרבה יש, בבראשית רבה (עח א) : אדריינוס שחיק טמא' - שחיק עצמות. עכ"ל. ועל זה כתב הרב הנ"ל וז"ל: פשוט דרש"י בא לבאר דעת האונקלוס, תיבת 'טמא', דהוא לא לשון טומאה כבעלמא, רק לשון 'טמא', וזה לשון ארמי, ופשוט. עכ"ל הרב הנ"ל. וכלומר, שהמלה 'לטמי' שבאונקלוס, היא התרגום של המלה 'טמא' שבפסוק, ו'טמא' זה הוא בלשון ארמי, ומשמעותו עצמות אדם לפי רש"י.

ואולם, לא מסתבר כלל לומר כך. ראשית, משום שלפי זה יתפרש הפסוק כך: 'וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב, וכל עצמות לנפש', וזה אין לו טעם כמובן. ועוד שהרי את המילה 'טמא' שבפסוק, כבר תרגם אונקלוס במלה 'דמסאב', וכדרכו לתרגם טומאה בלשון סיאוב. וא"כ משמע שהמילים 'לטמי נפשא', הם התרגום של המילה 'לנפש' בלבד. וכן מוכיח גם הלמ"ד של 'לטמי', שהרי בפסוק הלמ"ד מופיע במלה 'לנפש', ולא במלה 'טמא', ומשמע ש'לטמי נפשא', הוא התרגום של התיבה 'לנפש' שבפסוק.

ואף שבפסוק נאמר 'לנפש' בלבד, תרגם אונקלוס - 'לטמי נפשא', להוסיף ביאור על הפסוק וכדרכו. [ודגמא לזה מה שכתב רש"י בפרשת ויחי (בראשית מט כד) וז"ל: 'על דקיים אורייתא בסתרא' - תוספת הוא, ולא מלשון עברי שבמקרא. ע"כ. ושם הוא תוספת של דיבור שלם, אך תוספת של מילים יחידות הוא דבר רגיל בתרגום. ואגב, מה נוספה בתרגום כאן, עוד תיבה שאינה בפסוק, והיא: 'דאנשא'. בנוסחאות המדויקות איננה, והשתרבה לשאר הנוסחאות בשגרת לשון מן התרגום בפרשת בהעלותך, בעניין פסח שני. ששם נאמר בפסוקים: 'לנפש אדם', ולכן תרגומו שם: 'לטמי נפשא דאנשא'. הובאו הפסוקים דשם עם התרגום שעליהם, בדברי הרא"ם שהעתקנו להלן. וראה בזה בשערי אהרן באריכות].

וכדברינו כן הבינו מפרשי רש"י כאן. וז"ל הרא"ם על אתר בתוך דבריו: ועוד, שתרגם 'וכל טמא' - 'וכל דמסאב', ותרגם 'לנפש' - 'לטמי נפשא (דאנשא)' וכו'. אלא שהרב לא הכניס עצמו להודיע טעם המתרגם, שתרגם 'לנפש' - לעצם המת, למה לא תרגמו למת עצמו, כמו שתרגם (ויקרא כא א): 'לנפש לא יטמא בעמיו' - 'על מית לא יסתאב בעמיה'. ונראה לי, שמה שהכריח המתרגם לתרגם 'לנפש' האמור פה לעצם המת, ולא למת עצמו, הוא מפני הלמ"ד של 'לנפש', שהיה ראוי להיות 'וכל טמא בנפש' בבי"ת וכו'. ומזה הטעם עצמו תרגם בפרשת בהעלותך (במדבר טו ט): 'אשר היו טמאים לנפש אדם' - 'דהו מסאבין לטמי נפשא דאנשא'. 'אנחנו טמאים לנפש אדם' (שם פסוק ז) - 'אנחנו מסאבין לטמי נפשא דאנשא'. 'כי יהיה טמא לנפש (אדם)' (שם פסוק י) - 'ארי יהא מסאב לטמי נפשא דאנשא'. ואלו בפרשת פרה גבי (שם יט יג) 'כל הנוגע במת בנפש האדם' שהוא בבי"ת, תרגם 'כל דיקרב במיתא בנפשא דאנשא', לא 'בטמי נפשא דאנשא'. עכ"ל הרא"ם ע"ש שהאריך. וראה גם בגור אריה שם.

היוצא מזה, שהמלה 'טמא' שבפסוק, היא בלשון הקודש, ובמשמעות הרגילה של טומאה. ורש"י לא בא אלא לבאר את המלה 'טמי' שהוסיף התרגום. וכדרכו של רש"י לבאר לפעמים את דברי התרגום כשלעצמם. ועל כן כבר מילתנו אמורה בקובץ קצט, שאין לזה שום שייכות ללשונות הלעז שבתורה.

[ודגמא למקום שרש"י מבאר את התרגום בפני עצמו, בפרשת ויצא (בראשית כח יז). דז"ל רש"י שם: 'מה נורא' - תרגום: 'מה דחילו אתרא הדין' - 'דחילו' שם דבר הוא, כמו 'סוכלתנו' (דברים לב כח), 'וכסו למלכש' (בראשית כח כ). עכ"ל. וכתב שם בדבק טוב: וכוונתו רק לפרש התרגום. ע"כ. ואף מצאנו כלל בענין זה, בתוך ה'כללים בדברי רש"י' הנדפסים בחומשים. (שחיברם כנראה הר"ר יוסף מיקליש תלמיד המהר"ל, ונדפסו לראשונה בראש ספרו יוסיף דעת, פראג שסח. כמו שכתוב בחומשים שבהוצאת 'עזר והדר'). וז"ל שם בכלל ה: וכשהוא כותב התרגום, כגון 'דחילו' (בראשית כח יז) וכיוצא בו, ואינו אומר: 'כתרגומו', או [שאומר]: 'תרגום'. אז אינו קשה על העברי, אלא רוצה ליישב ולפרש לשון התרגום. כגון 'שחלתיה' (שמות ב י) - הוא מפרש שהוא לשון הוצאה. ע"כ לשון ה'כללים'. והנה, הרי בפסוקנו הוא ממש כך, שרש"י מביא את דברי התרגום בלי להקדים כלום, וא"כ לפי הכלל הנ"ל, בא רש"י רק 'ליישב ולפרש לשון התרגום'. אלא שעל כללים אלו כבר יצאו עוררין, ואף שעל כלל זה לא ראיתי שהקשו, עדיין יש לעיין אם נכון הוא תמיד].

שוב ראיתי בדברי דוד להט"ז, שכתב בפירושו כדברינו לאפוקי מטעות זו. וז"ל: לכאורה, פירוש הך 'טמא' שנוכח כאן בפסוק, פירושו עצמות כמו שחיק טמא. אבל זה אינו, דא"כ יחסר במקרא תיבת 'טמא', והכי יש לו לומר 'כל טמא טמא לנפש', ויהיה 'טמא' קמא טומאה ממש, וה'טמא' השני פירושו עצמות. אלא על כרחך, ד'טמא' הנזכר בפסוק הוא כפשוטו טומאה ממש, וע"ז אמר התרגום 'מסאב(א)'.

ומה שאמר רש"י 'טימי - לשון עצמות' הוא מה שזכר בתרגום. והוא פירוש על תיבת 'לנפש', שתיבה זו מורה על עצמות אדם שמת כבר, ואין שם רק עצמות וכו'. עכ"ל הנצרך לענייננו.

ויהא רעוא מן קדם, מעונה אלוקי קדם. שנוכה לטהרת נפש ורוח, מרוב אונים ואמין כוח. והפותח לנו שער, יצילנו מכל נזק וצער. וישפיע לנו מטובו הרבה, ולאין אונים עצמה ירבה.

החותם בכל חותמי ברכות.

זעירא דמן חבריא

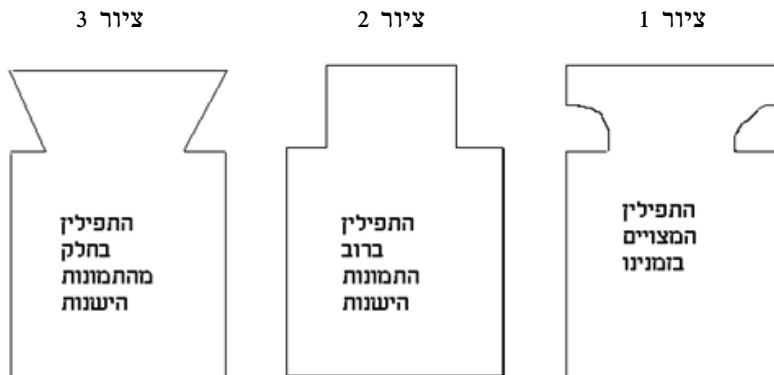
שמחה עקשטיין

על צורת התיתורא בתפילין

בס"ד, כבוד מערכת "בית אהרן וישראל".

הנה בקובץ קפ"ד (ניסן אייר תשע"ו, עמ' קמה) כתבתי שמדברי הראשונים והפוסקים עולה שהצריכו לחתוך את רוחב המעברתא כולה של התפילין, ולא כפי שאנו עושים היום.

מצו"ב שוב ציורים כדי להסביר הדברים.



וכעת ראיתי ברבינו מנוח על רמב"ם הלכות תפילין (פ"ג ה"ה עמ' קס), שם צייר את המעברתא כציור מס' 2. [ובציור הרמב"ם שם שלא חתך כלל את המעברתא, אפשר שלא דקדק בזה כי היה מטרתו לצייר סדר הפרשיות ולא דיני המעברתא, אבל עכ"פ רבינו מנוח שם בא לבאר להדיא דין חיתוך המעברתא ובודאי דקדק בזה].



כדי לבדוק הדבר יותר, ביקשתי למכון רמב"ם פרנקל צילום הכת"י, וכאן המקום להודות להרב דוד דוב רביץ שנענה לבקשתי וטרח בזה עבורי ושלח לי צילום מכת"י אוקספורד (בודלי heb.d.32), ואמנם גם בכת"י עצמו הוא כציור מס' 2 וכמצו"ב:

כפי שסיימתי אז במאמרי, אני עדיין מצפה ממי שיכול לברר דבר זה, שיטרח ויכתוב לתועלת הכלל מה שיש לו לחדש בזה.

יעקב חנניה וינגרמן

בענין הכנסת חפתים לחולצה בשבת

יש לעורר שבפשוטו אם מכניס חפתים לחולצה בשבת ומכפתר בו את החולצה בענין שע"כ מתהדק ונצמד חלק א' של החולצה עם חלק אחר, נחשב תופר בשבת. והיינו איסור דרבנן של תכיפה אחת שאסור כשקושרו אח"כ [וכמו כאן שהחפת לא יכול לצאת מעצמו אם לא יסירו בידים], ע"י מתני' סופ"ט דכלאים ומשנה ראשונה שם.

ולבאר, דבאמת כל פעם שסוגר החולצה בכפתור הוא ציור של תופר, שהכפתור הוא כתכיפה אחת וע"י שמכפתור מצמיד ב' חלקים של החולצה זה לזה, ומה שבאמת אינו אסור מבואר בב"י סי' ש"מ ומ"ב שם ס"ק כ"ט דזהו כיון דמתוקן לזה בתמידות לפתוח ולסגור בכל פעם שלובש אין כאן שם תופר וקורע.

אולם המעיין בלשונות שהעתיק הב"י שם מהראשונים יראה בעליל - שכל ההיתר בעשוי לחבר ולפרק הוא דוקא מפני שכבר המחט והחוט תפירה או הלולאות והקרסים [עיי"ש כמה ציורים של עשוי לחבר -] מחוברים לבגד מבעו"י, עיי"ש שכתב בל' "בין אם הי' הפתיל מושם בנקבים מע"ש מרווח ומהדקו בשבת [וההידוק ע"י מתיחה גרידא], בין אם הכניסו בנקבים בשבת אין בו משום תופר" וכו', [והיינו בין אם רק מותח ובין אם מכניס החוט בנקבים אבל החוט מחובר שם כבר מע"ש], ואח"כ כתב "ואינו דומה אלא למי שיש בבגדיו לולאות וקרסים ומחברן "בשבת" [ומבואר דהקרסים כבר בבגד מע"ש], ואח"כ כתב "אין לאסרה כיון שמחוברת בפתיל והפתיל מחובר בבגד ואינו נפרד לעולם" וכו' [ומבואר דהציור הוא שמחובר לבגד].

ומעתה בשלמא אם הכניס החפת לבגד מע"ש ובשבת סוגר בו הבגד הוי ממש כמו שאר כפתור דמותו שלא נקרא יצירת דבר מאחר שעשוי בכל עת להדק ולפרק וכמבואר, אך כשיכניס החפת בשבת שפיר מיקרי דמחדש דבר בשבת ויש כאן מלאכה.

ויש לעיין אם יועיל כשיחלק הדבר לב' פעמים, שמתחילה יכניס החפת לבגד ולאחר איזה זמן יסגור בו ככפתור, כי בזה הרי ההכנסה לחור אינו איסור, ואח"כ כשיבוא לסגור בו הוא לאחר שהכפתור בבגד שאין נקרא תופר מפני דעשוי להכניס ולהוציא. אלא שלכאור' לא יהיני וכמו דאשכחן בדין שבסי' שט"ו ס"ג וס"ו שאם מניח חבית מכאן וחבית מכאן וחבית על גביהן אסור מדין אהל, ורק כשהמחיצות כבר עומדים מע"ש שרי דלא אסור בזה אלא אהל עם מחיצות, ול"א שיעשה בהיתר ע"י שתחילה יעמיד המחיצות ובזה ליכא אסורא, ולאחר איזה זמן יניח גם אהל, ויהי' מותר מצד שהמחיצות כבר עשויות. ומוכח דמצרפין את ב' המעשים שנעשו בשבת לאסור, וה"נ נאמר בנדר"ד. אלא שיש לדחות דשם אף שמחיצות גרידא מותרין יש בהם תחילת שם בנין ולכן מצטרפים עם האהל, משא"כ בהכנסת החפת לחולצה דאין בזה שום תחילת שם תופר, וצ"ע לדינא.

יודע השאלה בשימוש בסיכת ביטחון בשבת דהמ"ב סי' ש"מ ס"ק כ"ז הביא מהקרבן נתנאל דס"ל דהוה תופר. וכן בשע"ת שם אות י"א מהגית ורדים, והחזו"א סי' קנ"ד בהשמשות נחלק בזה ואכמ"ל בזה, אבל כ"ז אינו ענין לגידור"ד בחפתים, דכל צד הקולא בסיכה כי ניכר שאינו שייך לבגד ואינו חלק ממנו ע"י שולחן שלמה להגרש"ז שם, משא"כ בחפתים דאדרבה כן עיקר דרך חיבור שרולי הבגד להצמידם זל"ז ע"י חפתים וגם נהי' חלק מהבגד לנאותו, א"כ בפשוטו יש בזה משום תופר. ורק לשיטה אחת המובא ברמ"א סי' שי"ז י' ס"ג דס"ל דדין תופר כדין קושר שהאיסור רק בשל קיימא ה"נ כאן יהי' מותר, וכבר סתמו השו"ע ורמ"א סי' ש"מ ס"ז דאף כשאינו של קיימא אסור עיי"ש בס' תהלה לדוד.

אמנם להיפך לפתוח החולצה ולסלק החפתים אין כאן צד איסור קורע, שכיון שהפתיחה עצמה אינו איסור כי עשוי לכך תמיד לפתוח ולסגור בכל פעם, א"א שאח"כ סילוק החפת יהא בו איסור כי זה לא שייך כלל לקורע, וכמו שמצינו כעיי"ז גבי סתירת אהל שיש ציור של היתר בנטיית אהל בכרך עלי' חוט או משיחה מבעו"י כשבת קל"ח א' ושו"ע סי' שט"ו ס"י, ומאידך כשמפרק רשאי לפרק הכל וכדאמר שם ומצפרא חביטא רמ"א, והיינו אף שעתה ע"י הפירוק אין כאן גם חוט מוכן למשוך בו ואכמ"ל.



ויש לעיין עוד מצד תיקון מנא כשאין בחולצה כפתור אחר ורק ע"י החפת סוגר החולצה, שכיון שאין ראוי לחולצה שתהא ללא כפתור הרי הוא תיקונו של הבגד שבכה"ג אין מועיל מה שלא מבטל את החפת שם ואכמ"ל, אבל כשכבר הי' חפת זה בחולצה זו פעם אחת, ודעתו הי' להחזירו שם באיזה זמן אין כאן חשש תיקון מנא וכמבואר בכ"ד (סי' ש"מ ס"ח, סי' שי"ז ס"ב, סי' ש"ח ס"ט), וכשיש שם כפתור אחר או גם כשאין כפתור אחר אם נחשב שאין זה הכרח שיהי' שם שום כפתור אין כאן תיקון מנא בהכנסת החפתים כיון שאין מבטלו שם, וכדין האבנט שבמכנסיים כמבואר בב"י ומג"א הובא במ"ב סי' שי"ז ס"ק ט"ז.

אריה יוסף זולמי

בני ברק

באלו תיבות מתפילת עלינו לשבח יש לברוע

א) מנהג ישראל לברוע באמירת עלינו לשבח כשאומרים "ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים לפני מ"ה", יש לדון באלו מהתיבות יש לברוע, האם בתיבות "כורעים ומשתחוים" בלבד ולזקוף במילת "ומודים", או שיש לברוע באמירת "כורעים ומשתחוים ומודים" ולזקוף רק כשאומרים לפני מ"ה וכו'.

והנה מקור דין הכריעה בעלינו לשבח הביא המגן אברהם קלב, בשם עמק ברכה להג"ר אברהם הלוי הורוויץ אביו של השל"ה, אך דין זה נדפס בעמק ברכה ע"י בן המחבר השל"ה, וז"ל: "ובענין אם להשתחוות כשאומרים בעלינו לשבח ואנחנו כורעים ומשתחוים, קבלתי ממורי מהר"ש מלובלין להשתחוות, דאם לא היה עושה כן הוחזק שקרן ומעיד עדות שקר בעצמו, ואל תשיבנו מודים מאחר שפירושו השתחוואה א"כ למה הוצרכו חז"ל לומר להשתחוות בו, פשיטא דזה אינו, דכבר כתב אבודרהם דמודים פירושו מלשון אך צדיקים יודו לשמך, אע"ג שכתב ג"כ בשם הירחי דפי' מודים משתחיים, כדמרגמינן ואשתחוה אל המלך ואודי' למלכא, אין דבריו נראין אלא פירושא קמא עיקר". עכ"ל. וכפל דבריו בספרו של"ה מסכת תמיד פרק נר מצוה אות ע"ה.

ולכאורה מבואר מדברי השל"ה שמודים אינו לשון השתחוואה וא"כ לכאורה אין לברוע בו, אלא רק בלשונות של כריעה והשתחויה.

אמנם מלבד ספר המנהיג שפי' מודים כלשון כריעה מצינו גם בר"ש מגרמיזא בסידורו שכתב בדיני שמו"ע וז"ל "וברכה ראשונה מתחיל בברוך ומסיים בברוך ושוחה בה תחילה וסוף, שדומה לאדם שנכנס לפני המלך ומשתחוה בכניסתו כשמתחיל לדבר דבריו עוד משתחוה, ומודים תחילה וסוף לפי שמודים הוא אחר עבודה ועבד שעבד לרבו ונפטר ממנו משתחוה לו, ומודים הוא לשון השתחוואה וישתחוה למלכא ומודינא למלכא, ואחר שמשתחוה אומר לו רבו לך לשלום ולכן סמוך למודים ברכת השלום".

ובגמ' ברכות לד, ב הכורע בהודאה של הלל ובהודאה של ברכת המזון הרי זה מגונה. וכ' בחידושי אנשי שם (כד, א מדפי הרי"ף) שהנהו לשונות של מודים עניינם שבח והלול ואין מקום לברוע בהם, אבל בכל מקום בתפילה שמזכיר כריעה והשתחויה בתפילותיו ותחנוניו, כגון ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים דעלינו לשבח בזה לא אמרו.

ולפ"ר מבואר מדבריו שכיוון שלשון מודים שבעלינו לשבח עניינו הוא כריעה והשתחויה לכן יש לברוע בו, וכן מדויק מלשונו שכ' כגון ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים, וס"ל לעיקר כפירוש המנהיג והר"ש מגרמיזא ודלא כהשל"ה.

ב) ובס' בני ציון (להגר"צ ליכטמן אב"ד בירות, קיג, ד') כ' דיש לשאול אמאי הכורע בהודאה בהלל ובבהמ"ז ה"ז מגונה, וביאר שענין הכריעה הוא הכנעת עצמו והפלת עצמו ולכוון ביותר, וזה לא שייך אלא בדברי הודיה ותחנונים וקבלת מלכות שמים ולא בדברי שבח והלל, ובהודאה דהלל ובהמ"ז קים להו לחז"ל שאינם ענין לאלו אלא ענין שבח והלל הוא ולכן אין לברוע בהם. ולפי"ז ביאר את דברי השיטמ"ק בברכות (שם) שכ' שדווקא בהודאות שהם קבועות ותקנום בלא שחיה אין לשחות בהם, אבל אם בא אדם לחדש ולומר תחנונים הרשות בידו לשחות כמה פעמים, כדאשכחן ברכות לא, א שרבי עקיבא הוסיף כריעות והשתחויות, הלכך בנשמת כל חי כשאנו אומרים ולך לבדך אנו מודים אם בא לשחות הרשות בידו לפי שאינו דבר קבוע ואינו חייב לאומרו כמו הלל ובהמ"ז. ולפי"ז כ' הבני ציון שבמודים שבעלינו לשבח אפשר לברוע.

אמנם הוסיף הבני ציון והביא מש"כ רבנו יונה (כד, א מדפי הרי"ף) הכורע בהודאה של הלל ובהודאה של בהמ"ז ה"ז מגונה פי' בהודאה של הלל בהודו לה' שאומרים בהלל ובהודאה של בהמ"ז על הכל ה' אלוקינו אנו מודים לך. ומכאן נראה שהמנהג שנוהגים קצת בני אדם לשחות כשאומרים בנשמת כל חי ולך לבדך אנחנו מודים שאינו נכון שהרי נראה בכאן ששאר כריעות אין לו לברוע אלא אותם שתקנו חכמים ומה שהזכיר אלו בלבד ולא הזכיר הודאה של נשמת כל חי מבורר כמו הלל ובהמ"ז אלא מנהג הגאונים לפיכך לא הזכיר אלא אלו אבל ה"ה לכל שאר ההודאות שאין כורעין בהם אלא בהודאה של תפילה בלבד. עכ"ל. וביאר הבני ציון שמדבריו מבואר שכל ההודאות שלא מצינו שתקנו בהם חכמים כריעה אין לברוע, אך לכאורה יש להקשות על זה מרבי עקיבא שהוסיף כריעות והשתחויות בתחנונים

שלא נתנו בהם חז"ל כריעה, וצריך לומר שכל דבר שהוא דרך הכנעה ותחנונים מותר, ולא אסר רבנו יונה להוסיף על השתחוואות שלא תקנו בהם חז"ל כריעה אלא במקום שלשונם הודאה ושבח.

ולפי"ד יש לתלות את השאלה האם לכרוע במילת "ומודים" שבעלינו לשבח במחלוקת הראשונים בפירושה של המילה, האם הוא מלשון הודאה ושבח או מלשון כניעה וכריעה.

ג) ולכאורה מצינו שנחלקו הפוסקים בשאלה זו האם יש לכרוע בתיבת "ומודים" או לא, שברך החיים (ר"ס מ"א) כתב וז"ל "כשאומר ואנחנו כורעים צריך לכרוע מעט בברכיים שלו, וכשאומר ומשתחוים צריך להשתחוות בראשו, ובאם אינו עושה כן הרי הוא כדובר שקרים ח"ו שאומר בפיו ואנחנו כורעים ומשתחוים לממ"ה הקב"ה ואינו עושה כן", עכ"ל, וכ"כ בקצת השולחן (כד,י).

אבל בשולחן שלמה (קלב,ב) כ' "אחר סיום תפלתו יאמר עלינו... וכשאומר כורעים יכרע ומשתחוים ומודים ישתחוה".

ומצאתי בספר אגן הסהר שהגאון רבי אברהם גניחובסקי זצוק"ל הסתפק בשאלה זו, ואמר שיותר נראה שגם במילת "ומודים" צריך עדיין לכרוע שהענין הוא להודות מתוך הכנעה והשתחויה.

והוסיף ע"ז המגיה בעל המשברי ים שליט"א שכך מבואר ביסוד ושורש העבודה שער ה' פרק י' שכתב ואנחנו כורעים צריך כריעה גדולה בברכיו, ומשתחוים ומודים צריך ג"כ השתחויה גדולה.

מיכאל ספראי - ירושת"ו

בענין הקפאת איגלו בשבת שהתפרסם בגליון ר"ד

רציתי להעיר על המאמר החשוב של הרב פנחס דיק שליט"א בענין הקפאת מים ועשית איגלו וכדומה בשבת.

הנה בעל המאמר שליט"א יוצא בחידוש במה שנחלקו גאב"ד טשעבין והגרשז"א זצ"ל האם כמו שיש איסור לרסק את השלג והברד בשבת כדי לשחות מימיהם, והטעם משום דהוה כמוליד ובורא דבר חדש, האם יש גם איסור להפוך מים לקרח, ובעל המאמר שליט"א רוצה לחדש דבהקפאת מים לאיגלו יודה גם הגרשז"א זצ"ל דאסור, ומבאר הדברים היטב.

והנה לענ"ד אין נראה כן, ונקדים לבאר הפלוגתא בין האחרונים הנ"ל, בדבובב מישרים ח"א סימן נ"ה פשיטא ליה להגאון ז"ל דכמו שיש איסור מוליד בעשית קרח למים ה"ה גם להיפך, ולא עוד אלא שכתב דכאן יש לחוש טפי גם לענין דייעבד, דהוה נולד, וכדעת ספר התרומה בשלג שנימוח דהוה נולד, וגם לדעת הרמב"ן שחולק דשלג שנמוח לא הוה נולד משום דמעיסקא משקה והשתא משקה, י"ל דהוה רק בשלג דמבואר בגמ' נדה י"ז דאינו מטמא לא טומאת אוכלין ולא טומאת משקין ואם חישב עליו למשקין מטמא טומאת משקין, וא"כ נמצא שמיד שחישב עליו לרסקו ולשתותו כבר הוה משקה וממילא מה שנעשה מים לא הוה נולד משום שהוא כבר משקה קודם לכן משעה שחישב לרסקו, משא"כ בעשית מים לקרח כיון שבשעה שהיה מים היה משקה וע"י שנעשה קרח מתבטל ממנו שם משקה הוה נולד ואסור לכו"ע.

ואילו בשש"כ פ"י הערה י"ד כתב אא"ז הגרשז"א זצ"ל איפכא, דגם לדעת ספר התרומה דשלג שנמוח הוה נולד, בנ"ד אין לחוש בזה משום נולד, דדין נולד הוא רק בדבר שלא היה אוכל ולא משקה ונשתנה למעליותא ונעשה משקה, אבל מים שנעשו קרח דהוה להיפך דקודם היה משקה ועכשיו אינו לא אוכל ולא משקה, אין לדון אלא משום מוקצה שאינו ראוי לכלום, וכיון שאם יחשוב עליו למשקין הוה משקה לא חל על זה דין מוקצה דומיא דשברי כלים דראויים לאיזה שימוש שכתבו התוס' בשבת קכ"ג דאע"פ שלגבי טומאה אינם מקבלים טומאה רק אם יחשוב עליהם לענין שבת סגי במה שאם יחשוב עליהם יהיה כלי אע"ג דבפועל לא חישב עליהם. וא"כ כ"ש במים שעומדים למשקה שמכניסם למקפא על מנת להפכם לקוביות קרח כדי להכניסם אח"כ למים בודאי לא חל עליו שם מוקצה ונולד, וכמו שסוחט פירות שאינם עומדים למשקה דמותר בשבת וגם המים מותרים אע"ג דאינם מקבלים טומאה לא בתורת אוכל ולא בתורת משקה לא הוה לא מוקצה ולא נולד שהרי הם עומדים לשתייה עכ"ד.

והנה לגבי שלג וברד מובן הנדון האם הוה נולד או לא, וכמו שביארו האחרונים הנ"ל דהוה משום דבהיותו שלג לא הוה אוכל ולא משקה. אבל לא נתבאר עדיין מהו הפלוגתא בין סה"ת להראשונים אם

בשומן שנמוח יש משום נולד, דהא פשוט דשומן שקרש ודאי מקבל טומאת אוכלים וכמבואר במסכת טהרות פ"ג משנה א' דרוטב שקרש הוה אוכל והוא שני, ובודאי יש על זה שם אוכל גם לענין שבת וכמ"ש הריטב"א בשבת נ"א ע"ב בשם רבינו יחיאל, וז"ל: ורבינו יחיאל וז"ל התיר ואמר דהשומן בעודו קרוש ראוי להיות נאכל גם כן [ולכן] לא שייך ביה משום מוליד מה שהוא נימוח, דמעיקרא אוכל ושומן והשתא נמי אוכל ושומן. ולכאורה יש לומר דספר התרומה ס"ל דגם בדבר דמעיקרא הוה אוכל מ"מ כשנמוח ונעשה משקה הוה נולד, דההשתנות מאוכל למשקה הוה נולד אע"פ שאין לזה דין משקה.

אמנם נראה לבאר את הדברים כך, דהנה ז"ל הרמב"ן: והא דקתני אין מרסקין לא את השלג וכו'. פי' רש"י דדמי למלאכה שבורא המים האלו, אבל נותן הוא לתוך הכוס ואף על פי שנמוח מאליה, ובתוספתא תני אבל מרסק הוא לתוך הקערה, ונראה דמשום סרך מלאכה נגעו בה, הא אלו הניחן בחמה ונפשרו ואפי' כנגד המדורה מותרין הן דלאו נולד הוא, ולא דמי למשקין שזבו (ביצה ג' א') משום דהני בעודן קרושין נמי תורת משקין עליהן לכל דבר, ובעל ספר התרומה כתב שאסורין משום נולד, ואסור ליתן קדירה שקרש שמנוניתה כנגד המדורה משום דמעיקרא עב וקפוי ועכשיו נמחה ונעשה צלול והו"ל נולד, ולפי טעמו אף בחמה אסור השומן דנולד הוא, וקשה לי בשמן [שומן] דכיון דלעולם אוכל הוא אפילו לרסק ולסחוט מותר, דהא בפירות דלאו בני סחיטה נינהו סוחטין אותן לכתחילה, ואפי' בתותים ורמונים היוצא מעצמן אם לאוכלין מותר הוא (לקמן קמ"ג ב'), אלא נראה דהכל מותר בין בחמה בין כנגד המדורה דהא ממילא אתו דומיא דלתוך הכוס, ומשום חמום לא מתסר דאולודי הפשר הוא. עכ"ל.

הנה הרמב"ן חולק על ספר התרומה בשלש נקודות: א. בהא דשלג וברד דדעת הרמב"ן דאסור לרסק רק בידים אבל אם נמוח מאליה שרי ואין בזה משום נולד. משום שגם כשהם קרושים תורת משקין עליהם לכל דבר [וע"ז י"ל דדעת ספר התרומה דסו"ס הואיל ושלג וברד בעלמא לכשעצמם אינם ראויים לאכילה [אע"פ שאם חישב עליהם מקבלים טומאת משקין] כמות שהם לכן אם עושה מהם מים חשיב נולד] ב. נחלקו הרמב"ן וספר התרומה אם מותר לרסק בידים את השומן שקרש כדי לעשותו צלול. דדעת הרמב"ן דמותר לכתחילה ולא דמי לשלג וברד משום דשלג וברד עומדים למימיהם ויש לזה חשיבות של בורא דבר חדש כשלוקח השלג ועושהו למים משא"כ שומן דמי לפירות דלאו בני סחיטה דמותר וחינו משום דהשינוי של הפירות מכמות שהם להיותם צלולים לא הוה בורא דבר חדש דגם כשהם פרי הם נאכלים [ואדרבא כשסוחטם מגרע ואין להם לא שם משקה ולא שם אוכל] וסובר הרמב"ן דגם שומן אינו נחשב כעומד למימיו. וכנראה כוונתו דיש שאוכלים אותו כשהוא קרוש וגם לאחר שנעשה צלול אין זה משקה ומעיקרא אוכלא והשתא אוכלא ואין כאן שינוי מהותי במה שעושה שומן קרוש לשומן צלול. וספר התרומה סובר דאסור גם בשומן [ולהלן יבואר שיטתו]. עוד פלוגתא יש בין ספר התרומה להרמב"ן דהספר התרומה סובר גבי שלג וכן גבי שומן בדכלל האיסור שאסור חז"ל לרסק הוא גם באופן שאינו בידים ממש אלא גם להניח כנגד המדורה אסור ואילו הרמב"ן סובר דרק ריסוק בידים אסור.

ודע דהמחבר בשו"ע לגבי הפלוגתא אם מותר לרסק שומן וכיו"ב פסק כדעת ספר התרומה דאסור כמו בשלג וברד, ולכן פסק בסימן שכ"ח סעיף כ"ב דאסור לסוך את המכה בחלב מפני שנמוח, ובודאי לפי הרמב"ן מותר דאע"פ דחלב לאו אוכלא הוא מ"מ גם לאחר שנמוח אינו משקה כמובן ואין כאן שום שינוי, ואין כאן אלא הפיכת דבר מוצק לנוזלי שאין בו איסור כמו סחיטת פירות שאינם עומדים לסחיטה [ולכאורה נראה דלהרמב"ן גם שלג וברד באופן שאינו מתכוין כלל לשתותם אלא רק ריסוק בעלמא יתכן שאין איסור כלל ודלא כהתוס' שהחמירו שלא לרחוץ ידיו במים שיש בהם שלג שמא יבוא לידי ריסוק מיהו אי"ז מוכרח ד"ל דלא פלוג ואסור לרסק בכל גיוני גם באופן שאינו מתכוין לעשותם משקה]. אבל במחלוקת אם ההפשרה אסורה גם בלי מעשה בידים מדין נולד בזה פסק המחבר כהרמב"ן ודעימיה דשרי ואין בזה משום נולד. ולכן כתב בסימן שכ"ח סעיף ט' לענין שלג וברד דרשאי להפשרם כנגד המדורה, וכן בסימן שי"ח סעיף ט"ז גבי שומן לא חשש לדעת ספר התרומה. מיהו הרמ"א בסימן שי"ח סעיף ט"ז חשש לכתחילה לדעת ספר התרומה דאסור גם להפשר כנגד המדורה [ולענין אם הופשר מאליה אם מותר בשתייה לא נתבאר להדיא בדברי הרמ"א מה דעתו בזה].

ועיין בריטב"א שמביא ראייה לדעת הרמב"ן משמן, וז"ל: תדע דאמרין בפרק כירה (מ' ב') סכה אשה ידה בשמן ומחממתה כנגד המדורה ואף על גב דסתם שמן שלהם קרוש הוא כדמוכח במשניות ונימוח הוא באש כשמחממין אותו והתירו לעשות כן כל היכא דליכא בשול. עכ"ל. וכן כתב המרדכי כאן הביאו

הב"י בסו"ס שי"ח.¹ ומדברי הריטב"א מבואר דגם בשמן שלכאורה אין דרכו להאכל בקרוש וכשהוא קרוש אינו נחשב משקה [עיי' ברמב"ם פ"א מטו"א ה"ט דגם אינו מטמא טומאת אוכלים ובר"ש טהרות פ"ג משנה ב' שמביא מהתוספתא דאם חישב עליו לאוכלים מטמא טומאת אוכלים אך בהמשך דבריו שם מבואר דלא מהני ליה מחשב גם לאוכלים ול"ע היטב כעת וצ"ע]. וע"י הריסוק חוזר להיות משקה מ"מ אין זה מספיק שינוי מה שהופך אותו לצלול ומותר אפי' לרסקו בידים ובאמת צ"ב מהי ההגדרה המדויקת בזה דמאי שנא שלג משמן שקרש. ואולי רבינו יחיאל סובר כהראב"ד בהשגות שם דמשמן שקרש דינו כאוכל, ומה שמשנתה מאוכל למשקה אין זה נחשב מוליד משא"כ שלג שאין עליו תורת אוכל.

ויש להסתפק גם ביי'ן שקרש שגם בזה אריכות דברים בענין טומאת אוכלים מה דינו כשקרש. [וראיתי לאא"ז וצ"ל בשש"כ שם הערה י"ח שהתיר בחלב שהקפא אותו במקפא דמותר להפשירו וכתב דאין זה דומה לחלב שקרש שאינו לא אוכל ולא משקה ורק אם חישב עליו לאוכלים מטמא טומאת אוכלין וא"כ היה צריך להיות כמו שלג דלדעת סה"ת אסור להפשירו [ואולי אף להרמב"ן] היה ראוי לאוסרו דלא התיר אלא בשלג דתורת משקין עליו אם חישב ואילו בחלב שקרש לא מהני ליה מחשב למשקין], דחלב שקרש משתנה מהותו ואינו ראוי אלא לאכילה [מביא שם מפרוש הרמב"ם למשניות טהרות פ"ג מ"ב עיי"ש], משא"כ הקפאה שעומד להפשיר מיד לא מבטל ממנו שם משקה. ולכן עדיף טפי אפי' משלג דלדעת ספר התרומה אסור אפי' להפשיר ולא רק לרסק. עכ"ד. אבל איני מבין דסו"ס מאי שנא משומן דגם בזה כתב הרמב"ן דמעיקרא אוכלא והשתא אוכלא ובכל זאת אסור לפי סה"ת משום נולד² [אך אולי אינו מתיר רק להוציא ולהפשיר ולא לרסק בידים] וא"כ יש לדון גם ביי'ן שהוקפא]. מיהו בריטב"א ודאי מייירי להדיא בשמן שקרש בדזה כתבו הרמב"ם והר"ש דאינו חשוב לא אוכל ולא משקה ובכל אופן הוא מתיר וצ"ל דהוא חולק וס"ל דחשיב אוכל וצ"ע טובא בזה. עכ"פ נראה דלפי דעת ספר התרומה ודאי שאסור לרסק שמן קרוש דאין נ"מ בין שומן קרוש לשמן קרוש ויחלוק על רבינו יחיאל.

והנה הר"ן הביא טענת הרמב"ן על ספר התרומה וכתב ע"ז וז"ל ואין זו קרשיא אצלי דשומן זה כל זמן שלא קרש זך וצלול הוא דדרכו בכך אף בשקרש כפירות העומדין למשקה דמי: עכ"ל. ודבריו צ"ב דהלא טענת הרמב"ן דגם לאחר שנמוח עדיין הוא אוכל ומעיקרא אוכלא והשתא אוכלא, וצ"ל דכמו שמצינו שמדברנן אסור לסחוט גם תותים ורמונים אע"פ שלמשקה היוצא מהם אין דין משקה מ"מ כיון שהוא מחשיב אותו למשקה בכך שסוחט אותו, לענין שבת סגי בזה לאסור. וסובר הר"ן דה"ה שומן כיון שדרכו של שומן יותר כשהוא צלול יש חשיבות מלאכה במה שעושהו צלול שנעשה ראוי ביותר ולא דמי

1 עיי' בבית מאיר סימן שי"ח שתמה על הריטב"א וכתב וז"ל לפ"ר הוא תמוה דהא ע"כ לא איירי בקרוש שהוא עב דא"כ איך שרי לסוך ידי' בו הא מיד הסיכה אסורה משום ממחק בגיזירות שעה כראיתא שבת קמ"ו ע"ב משחא רב אסר והכי פסקינן בסי' שי"ד והא ודאי אין לחלק בין סיכה על פני נקב חביות לבין סיכה על היד דמ"ש. עכ"ל. ולענ"ד צ"ע דהא השו"ע בסימן שכ"ח סעיף כ"ב מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן אבל לא בחלב, מפני שהוא נימוח. ועי"ש בב"י דטעם הדבר הוא מפני איסור מוליד הרי להדיא דאע"פ שחלב ושומן הוה דבר קרוש ושייך בו מירוח [וכמבואר במשנה ברורה סימן שי"ד ס"ק מ"ה דשייך בהו מירוח דאורייתא] מ"מ בסיכה לא שייך איסור זה ועיי' גם ברמ"א בסימן שכ"ו סעיף י' דגם כתב דאסור לסוך בבורית ובחלב משום דנימוח ומוליד. וע"כ דבסיכה לא שייך ממחק וי"ל דהטעם משום שאינו מתקיים. או דאין ככונתו למרח אלא שרוצה שייגע לכל מקום בגוף.

2 צ"ל דדעתו דעת תורה של אא"ז הגרש"ז וצ"ל דשומן קרוש ושומן צלול תרי מילי נינהו ויש לשומן שתי צורות של שימוש [אע"פ שהר"ן כתב שדרכו יותר בצלול] וההשתנות מקרוש לצלול היא נולד דשומן קרוש יש לו תואר אוכל ושומן צלול דומה יותר למשקה אע"פ שאין עליו "דין" משקה. משא"כ חלב שהוקפא כיון שעומד לשתותו רק כשהוא מפשר ובודאי לענין טומאה נשאר משקה גם כשהוא קפוא לא יתכן לקרוא לזה נולד וכמו שאוכל קפוא אע"פ שלא ראוי לאכילה עד שיפשר לא הוה נולד כיון ששם אוכל עליו ה"ה חלב קפוא. ואין שום סברא בעולם לומר דהשתנות מחומר מוצק לחומר נוזלי נחשב נולד. רק כשמשתנה שימוש ותוארו. ומה שלא היה ראוי לאכילה ונעשה ראוי זה לא סיבה לאסור כמו חתיכת בשר שקפאה שלא ראוי לה לאכילה עד שתפשר. ואע"פ גם שלג עצמו אם חישב עליו לאוכלים בטלה דעתו ומ"מ התם היינו טעמא משום דסתמו אין עליו שם משקה או אוכל כלל לכן יש כאן השתנות שע"י שהופשר מקבל שם משקה. משא"כ בחלב שהוא משקה חשוב שלא משתנה דינו גם כשהוא קפוא וכיון שלא נשתנה דינו וגם לא שימוש לא הוה נולד.

לפירות שאין עומדים לסחיטה. [עייני בית מאיר סימן שי"ח שכתב וז"ל: ומ"ש הר"ן ודרכו בכך הא מחוסר הבנה הוא דאדרבה שומן עינינו רואות שדרכו להיות קרוש עד שנתמרח מן החום. וע"כ הכי קאמר דכל זמן שלא קרש זב וצלול הוא ודרכו כלומר דרך אכילתו אינו אלא בכך ולהכי אף כשקשין כפירות העומדין למשקין דמי דכמו שהפירות הללו מפני שדרכן לסוחטם למימיהם גזרו אף על המשקין שזבו ממילא ה"ה בשומן זה י"ל שהוא בכלל משקין שזבו עכ"ל ועיי"ש שלפ"ז מתיר בחמאה שדרכה להאכל כשהיא קרושה. ואז"ז צ"ל בשש"כ פ"א הערה קכ"ג [מהדו"ח] מתיר לפי"ז ברוטב דגים שדרכו להאכל כשהוא קרוש עיי"ש].

ולפי דברי הר"ן יש לבאר גם את מה שבעל התרומות החשיב את שומן שנימוח לנולד דהואיל ועיקרו עומד למימיו ואין כ"כ דרכו בקרוש לכן ההשתנות שלו לצלול שלכך הוא עומד זה נחשב נולד. ומה שנחשב מוליד לדעת ספר התרומה גם נחשב נולד משא"כ פירות שלא עומדים לסחיטה אין כאן יצירת דבר חדש וגם לא נולד ואדרבא מגרע גרע. [אע"פ שבאמת הדברים מצד עצמם תמוהים מהיכ"ל לאסור משום נולד הלא קי"ל כר"ש גם בנולד דשרי ועוד אפי' לר"י משקין שזבו מענבים לא מצינו שאסורים משום נולד רק מגזרת משקין שזבו [אמנם מצינו ברמב"ן בחולין י"ד שסובר דהוה נולד לר"י] ואפי' ביצה שנולדה מתרנגולת שעומדת לשחיטה חשיב אוכלא דאפרת ולא הוה נולד אע"פ שהתרנגולת כמות שהיא לא נאכלת רק ע"י שחיטה ובישול מ"מ יש על זה כבר שם אוכל וא"כ ק"ו שומן שראוי ממש לאכילה מהיכ"ל שיחשב נולד].

ואמנם בעיקר דינו של ספר התרומה שהמשקה שנימוח הוה נולד בזה לא גילה לנו הר"ן מה דעתו שהר"ן רק מבאר ששומן דומה לשלג וברד וכמו שיש איסור לרסק שלג וברד יש גם איסור לרסק שומן בידים. אבל בפלוגתא בין הרמב"ן לספר התרומה אם שלג שנמוח חשיב נולד לא נתבאר להדיא בר"ן איך דעתו להלכה. אבל מ"מ שמעינן מדברי הר"ן דגם לדעת ספר התרומה אין איסור להפוך מוצק לנוזל בכל מצב אלא דוקא באופן שעיקרו לך.

ועתה נחזור לויכוח שבין הדובב מישרים לבין המנחת שלמה, והנה הגרש"ז צ"ל שם לא גילה דעתו להדיא אם רק חולק על זה דלא הוה נולד או שגם מותר לכתחילה ואין בזה גם משום מלאכה, ומלשונו שם בסוף ההערה נראה דלא ברירא ליה אם יש איסור לכתחילה בזה, אמנם לענין בדיעבד דעתו ברורה בזה שאין בזה משום נולד אלא שכתב דיש לחוש משום שכבר הורה זקן.

ולפי מה שנתבאר היה נראה פשוט דמאותו הטעם שהרמב"ן סובר שמותר לרסק שומן מפני שאין בכך חשיבות ולא יוצר דבר חדש, ק"ו שיהיה מותר להקפיא מים דאדרבא אין כאן יצירה אלא קלקול. וגם הר"ן שהסביר דעתו של ספר התרומה היינו משום דשומן עומד לכך ממילא יש כאן יצירה חדשה אבל להפך מים לקרח אין כאן שום יצירה דאדרבא הרי הקרח אינו עומד לאכילה וכל מטרת הקרח הוא בשביל להמיס אותו אח"כ בתוך הכוס א"כ פשיטא דאין להחשיבו כיצירת דבר חדש.

ובודאי פשוט דלפי הטעם השני שנתנו הראשונים להא דאין מרסקין דהוא משום גזרה שמא יסחוט בודאי לא שייך כלל בנד"ד.

וכמובן שיש כאן עוד צד היתר עכ"פ לפי דעת רוב הראשונים שחולקים על ספר התרומה וסוברים דגם במידי דאסור לרסק אין זה אלא כשמרסקו בידים אבל להניחו כנגד המדורה מותר, וכמ"ש הרמב"ן להדיא גבי שלג דמותר להניחו כנגד המדורה וא"כ פשוט שלהניח במקפיא לא יותר טוב מאשר להניח כנגד המדורה ולא מקרי שעושה בידים. [ויתכן שגם ספר התרומה שאסר גם במניחו כנגד המדורה הוא רק באופן שמקרי נולד אז חל גם איסור לכתחילה לגרום לזה כך משמע קצת מלשונות הראשונים וא"כ אם אנו מחליטים שקרח לא נחשב נולד אין איסור להביאו את המים למצב כזה רק בידים ממש].

שוב התבוננתי שלהלכה מה חוששים לדעת ספר התרומה, בהכרח אינו ע"פ הסברו של הר"ן דהוא משום ששומן עומד להיות צלול ודרכו בכך ודמי לפירות העומדים לסחיטה דהלא כפי שהבאנו לעיל פסק השו"ע בסימן שכ"ח דאסור לסוך בחלב מפני שנמוח ומקורו מהמרדכי ובזה לא שייך דברי הר"ן דאינו עומד להיות צלול ואדרבא כל התועלת שלו כשהוא קרוש. וע"כ דסבירא ליה להמרדכי שאסרו כל דבר שייך בו ריסוק, בין אם עומד לכך בין אם לא. ובאמת צ"ע מה יענו על קושיית הרמב"ן מהא דמותר לסחוט פירות שאינם עומדים לסחיטה. וא"כ לפי"ז אולי גם יהיה אסור להקפיא דהוה דבר חדש. אבל מ"מ מסתבר דלא שייך לגזור מה שלא גזרו חז"ל ואסור רק לרסק ולא להיפך. ואדרבא כיון שלדעת ספר התרומה האיסור כולל כל הפיכת דבר קרוש לצלול בלא טעם נולד בודאי אין לנו אלא מה שגזרו חז"ל

וא"א לחדש גזירות מדעתינו לאסור להקפיא. אבל כיון שכבר הורה זקן ונהגו כן לא באנו להתיר מה שנהגו לאסור.

אך מה דפשיטא ליה לבעל המאמר שליט"א לגבי איגלו שיהיה אסור גם לדעת הגרש"ז וצ"ל. לענ"ד נראה איפכא דבין לדעת הדר"מ זיע"א ובין לדעת הגרש"ז זיע"א צריך להיות מותר, דהדר"מ כתב שהסיבה שהוא אוסר הוא משום שלוקח משקה ועושהו קרח שאינו משקה. א"כ בזה פשוט מאד דודאי מותר, דאדרבא הרי איגלו שעומד לשתיה כשהוא קפוא פשיטא דאין לדמותו להקפאת מים שמבטל מהם שם משקה ואוכל. ואין לומר שאמנם טעמו של הדר"מ לא שייך מ"מ אולי נאמר סברא שעכ"פ לדעת ספר התרומה שאסר גם בשומן דכיון שצורת המשקה הזה להאכל כשהוא קפוא חשיב כיוצא דבר חדש על ידי שנותן לו את הצורה המתבקשת וכמו שאסרו להפשיר מים כיון שעומדים למימיהם נאמר איפכא, ובודאי שלדעת הרמב"ן דשומן חשיב אוכל ולכן לא הוה יצירת דבר חדש פשיטא שכאן מותר דהרי ראוי לשתותו כמות שהוא גם כשהוא נוזלי אע"פ שעומד להקפיא, אמנם לדעת ספר התרומה היה מקום לדון שזה יחשב יצירת דבר חדש כיון שדרכו להאכל כשהוא קפוא דומיא דהפשרת שומן, אך מ"מ לענ"ד מסתבר דהלא האיגלו נאכל בצורה של מציצה ובסופו של דבר נכנס כשהוא משקה לתוך פיו ותחילתו צלול וסופו צלול ואי"ז אלא פינוק בעלמא למצוץ מים קפואים ולכן לא מסתבר להחשיבו לדבר חדש.

ועכ"פ מה דפשיטא ליה להכותב שליט"א דיש איסור להפוך משקה לאוכל או דעכ"פ יש בו משום נולד, הנה באמת מלשון הרמב"ן היה נראה דמשקין שזבו מפירות העומדים למשקים יש להם דין נולד, וכך הוא באמת שיטתו במסכת חולין דף י"ד ע"ב. אמנם ראשית גם הרמב"ן לא אמר כן אלא לר"י אבל למאי דק"ל כר"ש נולד שרי בשבת. והשתנות מאוכל למשקה לא הוה כנולד גמור דמורה ר"ש וכך מפורש ברמב"ן במסכת שבת דף קמ"ג עיש"ה. ומלבד זאת התוס' בעירובין מ"ו ע"א כתבו דמשקין שזבו מזיתים וענבים לא הוה נולד גם לר"י דהוה אוכלא דאפרת אע"פ שנשתנה שמו מאוכל למשקה עיי"ש. ונהי דהפמ"ג כאן כתב כן דמאכל למשקה הוה נולד לכו"ע מ"מ יש לפרש דכוונתו דהוה נולד לכו"ע ואסור למאן דאסר נולד בשבת [ובהכרח הלא כך צריך לפרש דברי הרמב"ן והר"ן שנו"י כאן בדין נולד]. וכן מפורש בספרו ראש יוסף במכילתין דף נ"א ע"ב. ועיין עוד בבית מאיר סימן שי"ח שכתב שחמאה שדרכה לאכול כשהוא קפוא אין בו איסור כשנמות אע"פ שלכאורה משתנה שמו מאוכל למשקה שחמאה כשהיא נמוחה חוזרת להיות משקה חלב [מדבריו שם נראה דלהלכה הוא נוקט שהאיסור הוא כעין משקין שזבו וכן כתב הגר"ז] והגרש"ז מביא דברי הבית מאיר להלכה בנוגע לרוטב דגים עיין שש"כ פ"א הערה קכ"ג [מהדר"ח].

ובעיקר הדבר נראה פשוט שאיגלו נשאר משקה כיון שדרכו ע"י מציצה ופשיטא דהוה משקה וא"כ נפל כל היסוד, ורק בדבר שנאכל כעין גלידה או ארטיק חלבי בזה אולי שייך לדון אבל איגלו אין ספק שכיון שנשתנה ע"י מציצה ואינו נלעס כלל ברור דהוה משקה. וא"כ פשוט דלא שייך לומר דההשתנות של המים לקפוא הוה נולד. ואדרבא יתכן שאפי' איגלו שהופשר לדעת הגרש"ז שהתיר להפשיר חלב קפוא משום דלעולם שם משקה עליו יתכן שגם איגלו כיון שיש לו טעם מיוחד וכל ענינו להאכל כשהוא קפוא ע"י מציצה לעולם לא בטל ממנו שם משקה ויהיה מותר גם כשנפשר ולא צריכים לחוש בזה לנולד [אמנם עיקר דברי אא"ז וצ"ל לא נתברר לי כ"כ דהא גם שומן שנמוח אסר ספר התרומה אע"פ שלעולם הוא אוכל וכנ"ל].

בברכת התורה

ישראל אריה אויערבאך - בני ברק

תגובת הכותב

ראיתי מש"כ הרה"ג ר' ישראל אריה אויערבאך שליט"א להשיג על מש"כ לאסור הקפאת "איגלו" בשבת, ומשום דמעיקרא משקה ונשתנה לאוכל ולכו"ע הוי נולד, והאריך לבאר דעת הרמב"ן ושאר בטו"ט, וכמו"כ מבאר פלוגת הדוכב מישרים והגרש"ז ז"ל, והעלה דאין לאסור משום נולד אלא באופן שמעיקרא לא היה ראוי כלל לאכילה ועכשיו נעשה ראוי לאכילה, וכמו"כ להיפוך במעיקרא היה ראוי ועכשיו אינו ראוי כלל לאכילה דיש לדון משום נולד וכן הוא דעת בעל הדר"מ ז"ל, וע"ז חולק הגרש"ז ז"ל דבכה"ג אינו נולד דהוי לגרעיותא, אבל כשמעיקרא ראוי לאכול ועכשיו ראוי לאכול אין זה

נולד (עכ"פ לדידן דק"ל כר"ש), ועל דרך זה מבאר מש"כ הרמב"ן דשומן שנימוח לאו נולד הוא כיון דלעולם אוכלא הוא היינו כיון דמעיקרא ראוי לאכול וגם עכשיו שנימוח ראוי לאכול וכמש"כ התוס' עירובין מ"ו ע"א לענין משקין שזבו שאין בהם משום נולד דאוכלא דאפרת הוא עכ"תו"ד.

והנה לפי"ד מש"כ הרמב"ן דשומן שנימוח אוכלא לאו דוקא תורת אוכל אלא ה"ה תורת משקה ואין כונתו אלא לאפוקי דבר שאינו לא אוכל ולא משקה, ואמנם דאין פשטות הלשון משמע כן (אלא כדריש דבריו דבעודן קרושין "תורת משקין" עליהם, וכן הוא פשטות לשון הגמ' שבת י"ט ע"ב התם מעיקרא אוכל ולבסוף אוכל הכא מעיקרא אוכל והשתא משקה), מ"מ מודינא דאפשר לדחוק ולבאר כן דברי הרמב"ן, אך מה נעשה שהפמ"ג מבאר דברי הרמב"ן כפשוטם, ואעתיק דבריו (שי"ח א"א סק"מ) וז"ל: והוי יודע דבכ"י הטעם דלא הוי נולד דשלג וברד תורת משקין לכל דבר ושומן לעולם אוכל הוא לא הוה נולד, ומשום"ה מתירין דיעה א', ולפי"ז רוטב קרוש הוה נולד כשנימוח ואסור לדברי הכל וכו', עכ"ל, והיינו מדברי הרמב"ן בב"י שם מבאר הפמ"ג דרוטב קרוש שראוי לאכילה ויש לה דין אוכל לענין טומא וכשנימוח יש לה דין משקה יהא אסור משום נולד, ועפ"י דברים אלו תמכתי יסודותי במאמרי הנ"ל.

ובדברי הפמ"ג כתב הרב המשיג לדחות דמש"כ דהוי נולד לדברי הכל, היינו למאן דאסור נולד בשבת, ואין זו דחיה כי אף אם נימא שכל המור"מ ברמב"ן ושאר"ר הוא רק למאן דאסור נולד, הרי איך שהוא הרמ"א כתב להחמיר כדעת ספר התרומה, וע"כ חושש לאסור נולד בשבת (וכיש אוסרים ברמ"א סי' תצ"ה), וע"ז כתב הפמ"ג דבאופן שנשתנה מאוכל למשקה יש לאסור גם מדינא (ולא מחומרא), ומאי נ"מ לאיזה מ"ד קאי אם כר"י או כר"ש, ואמנם לדינא נקטינן כר"ש בנוולד גם בשבת וכמבואר במ"ב ושאר"פ בסימן תצ"ה, אך איך נוכל לאחוז החבל משני הצדדים ולבאר שדעת הרמ"א ושאר"פ בסי' שי"ח להחמיר בנוולד בשבת, ולדינא לנקוט כדעת המ"ב ושאר"פ דנוולד מותר בשבת, ועוד הרי ביו"ט בודאי יש לאסור בנוולד.

ואולם באמת קשה לבאר בדעת הרמ"א בשו"ע שחשש להחמיר כדעת ספר התרומה דקאי למאן דאסור נולד, שהרי סתמו בכ"מ להתיר כר"ש בנוולד בשבת וכמבואר בסי' ש"ח, וע"כ צ"ל דבכה"ג חשוב נולד גמור וכאפר שהוסק בשבת דמודה ר"ש, וכן צ"ל לפי המ"ב וכל האחרונים שסתמו להחמיר בדין זה אף שנקטו להקל בדין נולד בשבת, (ובעיקר הקושיא דק"ל כר"ש דלית ליה נולד כבר הק' ע"ז הפנים מאירות, ובאגלי טל מבאר דק"ל דהוי נולד גמור דמודה ביה ר"ש, וכבר הארכתי בכ"ז בהערה בריש מאמרי הנ"ל).

[וגם בדעת הרמב"ן שנו"נ בדעת ספר התרומה, כתב הרב המשיג שבהכרח צריך לפרש דהיינו למאן דאסור נולד, שהרי לפי מה דק"ל כר"ש מותר, והביא שכן מפורש בדברי הפמ"ג בספרו ראש יוסף בסוגיין עכ"ד, ואולם כבר הוכח האגלי טל מדעת ספר התרומה עצמו בסי' רנ"ד לענין קליפות ועצמות דאינו חושש לנוולד בשבת, וע"כ דהוי נולד גמור דמודה ביה ר"ש, ועכ"פ איך שהוא אין נ"מ לדינא שהרי הביאו הרמ"א ושאר"פ דעת ספר התרומה להלכה וכו"ל].

והסברא מובנת שיהא חשוב נולד גמור בזה נשתנה בצורתו ובשמו (ושינוי השם עדיף משינוי מעשה כמבואר בפרק מרובה), ואמנם אין כאן יצירה חדשה אך הרי זה דומה לאפר מעצים שהוסק ביו"ט שג"כ אין כאן יצירה חדשה יש מאין אלא שנשתנה שמו וצורתו, והרי גם בשלג וברד שנפשוו אין כאן יצירה חדשה ואעפ"כ חשוב נולד לפי ספר התרומה, וגם בהקפאת מים אין כאן יצירה חדשה אלא שבטל מהם שם משקה ואוכל, ומ"מ סובר הדור"מ דהוי נולד גמור ואסור לכו"ע אף שאין כאן יצירה חדשה, ומהכ"ת לחלק בין היכא שבטל שמו מאוכל וגם משקה דיהא חשוב נולד גמור (וכפי ביאור הרב המשיג) לבין נ"ד שיש שינוי השם ממשקה לאוכל דאין זה נולד גמור, והרי וסוף דבר אין כאן אלא שינוי צורתו ושינוי השם לענין טומא, (ועי' לשון הפמ"ג ביו"ד סי' ק"ה משב"ז סק"א שציניתי במאמרי הנ"ל, דמאוכל למשקה נשתנה "שם העצם" והוי נולד).

וכבר נתבאר במאמר הנ"ל דגם הגרשז"א ז"ל יודה בכה"ג הוי נולד ואסור מדינא, ומש"כ הרב המשיג לבאר בדעתו דדין נולד הוא רק בדבר שלא היה אוכל ולא משקה ונשתנה למעליותא, והוא מדבריו בשש"כ פ"י הערה י"ד שכתב שגם לדעת ספר התרומה דשלג שנמוח הוה נולד דאין לחוש במים שנעשה קרח עי"ש, הרי אינו מבואר שם שזה רק בדבר שלא היה אוכל ולא משקה ונשתנה לאוכל או משקה, אלא דנוולד הוא רק בדבר שנשתנה למעליותא ותו לא.

ואדרבה מדברי הפמ"ג מבואר להיפוך, דבאופן שמעיקרא אינו לא אוכל ולא משקה עדיף טפי וי"ל דאינו נולד, והוא בהמשך דבריו שם ז"ל "ובשמן קרוש חישב בטלה דעתו ובנימוח משקה מ"מ י"ל לאו נולד הוה דמעיקרא לא אוכל ולא משקה", הרי דבכה"ג עדיף טפי ואין זה נולד, ורק בנשתנה מאוכל למשקה וכדו', [ובהסכר הדברים כתבתי במאמרי שם די"ל דכשאינו אוכל ולא משקה ועומד להיות משקה לא נחשב נולד דכיון דארוחיה בהכי דעתיה עלויה בעודם קרושים כמש"כ הרשב"א שבת קכ"א ע"ב, וכע"ז מבאר הגרש"ז ז"ל בשיעוריו שנדפסו במנחת שלמה ביצה סימן ו' ואכמ"ל עוד], ועכ"פ בזה נתבאר גם דעת רבינו יחיאל בריטב"א שהביא ראייה משמן קרוש (והרב המשיג התקשה בזה ולפי הנ"ל ניחא).

ומה שנתבאר מדברי הפמ"ג שאוכל שנשתנה למשקה חשיב נולד מבואר גם בהגהות אשר"י ריש ביצה, עיש"ד דחלב הנחלב מן הבהמה אפילו ממילא אסור משום נולד, ולא אמרו חולב אדם עז לתוך הקדרה דחשוב אוכל אלא בעומדת לאכילה, וגם בכה"ג דוקא לתוך הקדירה הוא דשרי אבל לקערה אסור משום נולד דמעיקרא אוכל והשתא משקה עכ"ל, ואמנם ראיתי במנחת שלמה (ביצה ג' ע"א) שנתקשה בזה דמ"ש ממשקין שזבו מפירות העומדים לאכילה דשרי, וכתב דדוחק לומר דחשוב נולד דרק משום שזבו מאליהם אינו חשוב משקה ולהכי שרי, ולכן מצדד לבאר דרך בחולב דמעיקרא בעודו בדדי העז אינו אוכל ממש רק יש לה דין אוכל (ולהכי מותר לחלוב לתוך האוכל ולא חשוב מפרק), משא"כ בפירות דכיון דקודם לכן הוי אוכל משו"ה לא חשוב נולד גם כשנעשו משקין עיש"ד, [והיינו כדברי נכדו הרב המשיג שליט"א], ואולם שוב נתקשה הגרש"ז ז"ל מהא דשומן שנימוח דחשוב נולד לדעת המחמירין והיינו אף שהיה ראויה לאכול גם בעודו קרוש, ולכן מבאר דשאני פירות שגם בעודו פרי כנוס בתוכו משקה, אלא שהסחיטה קורעת את הכיסים שבהם טמון ולכן לא חשיב נולד, משא"כ בשומן שהוא עצמו נהפך למשקין, וגם בחלב שנחלב אף דהיה כבר חלב מעיקרא י"ל דכיון שהיה קודם בדדי הבהמה (ולא היה ראוי לאכול) והוא עצמו נהפך למשקה לכן חשיב נולד וכמבואר בהגהות אשר"י עיש"ד.

ועכ"פ מסקנת הגרש"ז ז"ל שם דגם מאוכל למשקה חשוב נולד, עכ"פ לדעת המחמירין, ואתי שפיר מה שכתבתי במאמרי שם דלפי מה שנתבאר מדברי הפמ"ג שמה שחולקים ע"ז הרמב"ן ושאר היינו משום דבקרח גם מעיקרא היה ע"ז שם משקה ובשומן גם כשנימוח יש לזה שם אוכל, אבל באופן שנשתנה מאוכל למשקה או להיפוך כו"ע מודו דאסור משום נולד, וכפי הנראה גם לפי דעת הגרש"ז ז"ל יש לאסור בכה"ג משום נולד.

והנה בעיקר הנדון של שומן קרוש הביא הרב המשיג (כריש דבריו) דפשוט שהוא מקבל טומאת אוכלים וכמבואר במסכת טהרות פ"ג משנה א' דרוטב שקרש הוה אוכל והוא שני, וראיתי לנכון לבאר ענין זה וכפי הנראה יש כאן עירובי פרשיות, כי המשנה בטהרות שם מיירי ברוטב ולא בשומן, ע"ש בפי' הרמב"ם שרוטב היינו מרק ועיקרו ממים כמבואר שם בתפארת ישראל, (וקמ"ל דאע"ג דרוב התערובות אינו מז' משקין מ"מ לא נתבטל מהן דין ז' משקין), ופלוגתא הרמב"ן וספר התרומה הוא בשומן והיינו שעיקרו שומן, ולדעת ספר התרומה הוי נולד כשנימוח ולדעת הרמב"ן אינו נולד אף שנימוח וע"ז כתב הטעם כי לעולם אוכל הוא.

ובזה נתבאר דברי המחבר בסי' שי"ח סעי' ט"ז שמותר לתן אינפאנד"א כנגד האש אע"פ ש"השומן" שנקרש חוזר ונימוח, וע"ז כתב הרמ"א "וכש"כ קדרה שיש בה רוטב שנקרש שכשהשומן נימוח אינו בעין", הרי שהנידון הוא על השומן שנימוח ולא על הרוטב, והיינו רוטב שעיקרו ממים וכנ"ל, ולכאורה מיירי שאף כשנקרש עדיין טופח ודינו כמשקה ולכן לא נחשב נולד לכו"ע, (ובזה מבואר גם דעת המג"א שם בס"ק מ"א שכתב דלענין בישול לא נחשב הרוטב שנקרש כדבר יבש ודו"ק), ובשומן שנימוח שנשאר בעין כתב הרמ"א שם שנהגו להחמיר וכדעת ספר התרומה.

ולפי"ז מבוארים היטב מש"כ הפמ"ג (שהבאתי במאמרי שם וכנ"ל) וז"ל: והוי יודע דבב"י הטעם דלא הוי נולד דשלג וברד תורת משקין לכל דבר ושומן לעולם אוכל הוא לא הוה נולד, ומשו"ה מתירין דיעה א', ולפי"ז רוטב קרוש הוה נולד כשנימוח (באין יד סולדת בו) ואסור לדברי הכל וכו' עכ"ל, והיינו "דרוטב" שנקרש חשוב אוכל וכשנמוח הוי משקה, ולפז"ר צ"ב מדברי הרמ"א שלהדיא מבואר דרוטב שנקרש וחזר ונימוח אינו נולד לכו"ע, ואמנם נראה פשוט דהפמ"ג מיירי ברוטב שנקרש לגמרי ויש לו דין אוכל והרמ"א מיירי שעדיין טופח ודינו כמשקה וכנ"ל.

ולפי מה שמחלקים בין שומן ורוטב נמצא דשפיר יש לבאר מש"כ הרמב"ן דשומן שנימוח אוכל הוא היינו לענין טומ"א דחשוב אוכל (והיינו בחישוב לאכלו) ולא משקין, כי מהמשנה בטהרות הנ"ל לא נתבאר מה דין שומן שנימוח אם יש לה דין אוכל או משקה לגבי טומ"א, ומאידך בתוספתא פ"ב דטהרות איתא שומן לא אוכל ולא משקה חישב עליו לאוכלין מטמא טומ"א למשקין בטלה דעתו, [והיינו כפי גירסת התפארת ישראל פ"ג טהרות משנה א' שגורס שומן (ולא שמן) וכן הוא בהגהות הגר"א בתוספתא שם] ולכאורה מבואר שאינו חשוב משקה גם כשנימוח, ועי' ר"ש פ"ג דטהרות מ"ב שגורס בתוספתא שם שמן (ולא שומן), ולפי"ד אין לנו שום הכרע לענין שומן שנימוח מה דינו, ועי' משנה אחרונה ריש פ"ג דטהרות שם דפשיטא ליה דחלב (בציירי) שנימוח משקה הוא ומדייק כן ברש"י חולין דף ק"כ ונשאר בצ"ע, (ומש"כ במאמרי הנ"ל בהערה 6 לבאר דנחשב אוכל עפ"י גמ' חולין שם אינו מדוקדק כי התם מייירי בנקרש).

[ואמנם בדובב מישרים הנ"ל לא חילק כנ"ל בין רוטב לשומן, והביא ממתניתין בריש פ"ג דטהרות הנ"ל דמייירי ברוטב שנקרש לבאר דברי הרמ"א בס"י שיי"ח לענין "רוטב" שנקרש, ולפז"ר צ"ע כי הרמ"א מייירי בשומן ולא ברוטב ויש הבדל ביניהם וכתבאר, ואולם נראה פשוט דבמה שנוגע לדברי הדו"מ שם דלא מועיל חישב ברוטב שפיר יש להביא מהא דרוטב שנקרש חשיב אוכל דכש"כ בשומן שנקרש (דאין עיקרו ממים) דחשוב אוכל ולא מהני חישב (ואפשר דלכן לא דק לחלק ביניהם), ורק לענין הנידון אם שומן שנימוח חשוב משקה יש לחלק בין שומן דלא יהא חשוב משקה ובין רוטב שנימוח דחשוב משקה כמבואר במשנה הנ"ל, ועכ"פ שפיר יש לבאר מש"כ הרמב"ן דשומן שנימוח לעולם אוכל הוא היינו כפשוטו לענין טומ"א וכתבאר.]

ונראה עוד דאף אם ננקוט דשומן שנימוח יש לו דין משקין לענין טומ"א (וכרוטב שלפי גירסת הר"ש אין הכרע בזה וכן"ל), מ"מ שפיר יש לבאר מש"כ הרמב"ן דלעולם אוכל הוא היינו לענין ברכה ולצרפו לכזית אוכל, וכמבואר לענין ציר שע"ג הירק עי' מג"א ריש סימן ר"י ומ"ב שם, דמשקין שאין הדרך לאכלם בפנ"ע אין ע"ז שם משקין, ולפי"ז הביאור בדברי הרמב"ן הוא כך דהואיל ועדיין יש ע"ז שם אוכל לענין אחר לאו נולד הוא (ובפרט לפי ר"ש דרק נולד גמור אסור) ד"לא אבדו שם העצם" לגמרי (לשון הפמ"ג בס"י ק"ה וכן"ל), וכע"ז ביאר המנורה הטהורה (סי' שיי"ח סעי' ט"ז ד"ה אלא אי קשיא) בדעת הרמב"ן עיש"ד.

והנה במאי דסליק הרב המשיג שבעיקר הדבר נראה פשוט שאיגלו נשאר משקה גם אחרי הקפאתו כיון שדרכו ע"י מציצה, וא"כ נפל כל היסוד ורק בדבר שנאכל כעין גלידה או ארטיק בזה אולי שייך לדון.

באמת יש מקום להסתפק בזה, ואולם כבר הבאתי במאמרי דברי הפוסקים שגם מציצה נחשבת כאכילה ולא כשתיה (עי"ש הערה 10), וגם בעצם הנידון בספר ותן ברכה בקונטרס התשובות מאת הגרש"ז (סימן קע"ד) וז"ל שקרטיב (מים קפואים עם טעם) כשאוכלים אותה בסעודה צריך לברך עליו שהכל אפילו אם בירך על יין בתחילת הסעודה, דלא נחשב משקה ליפטר ע"י ברכת היין, וכן לגבי שיעור ברכה אחרונה לא נחשב כמשקה עכ"ל, ואכן יש שמחלקים בין גלידה שבודאי דינו כאוכל ובין קרטיב שהסתפקו בזה ונקטו להחמיר שדינו כמשקה (עי' בספר הנ"ל פכ"א ובהערות), כפי הנראה רוב מנין ובנין של גדולי זמננו נקטו דיש לזה דין אוכל ולא משקין, וכן הדעת נוטה ש"אוכלים" קרטיב ואיגלו ולא "שותים" אותם, ועכ"פ לא מצאתי הכרע להחליט שזה חשוב משקה לעניינינו.

בברכת התורה

פנחס דיק

בענין הנ"ל

ב"ה, לכ' מערכת קובץ ביאורי הע"י.

רציתי להעיר על מאמרו הנפלא של הרב פנחס דיק שליט"א בענין הקפאת והפשרת איגלו בשבת (גליון ר"ג), שביאר היטב את חידושו של הדובב מישרים שטעמו לאסור הקפאה בשבת, מפני שכל ההיתר להפשרה הוא משום שרגע לפני שמפשירו חושב עליו למשקין ומיד הרי הוא נידון כמשקה, ולכן

שוב אין זה נולד כשמפשיירו בפועל, אבל כשמקפא אין מחשבתו להקפא הופכת אותו לאוכל ולכן בהקפאתו בפועל הוא נולד.

והנה יש להעיר:

א. העולה מביאור זה שקרא שנמס במקומו מעצמו בלא שאדם חשב עליו קודם למשקין, הוא נולד, וזו לא שמענו בדבריו שחילק בזה.

ב. לא התבאר מדוע באמת מחשבה להקפא אינה נותנת לזה דין אוכל, וחשבתי אולי כיון שהמצב הרגיל הוא נוזלי וכדי להקפא צריך כח אחר חיצוני של קור ומיד כשיסתלק אותו הכח ישוב הקרח למצבו הנוזלי, ולכן לכזה סוג של שינוי שהוא גם ארעי וגם נצרך לכח אחר, לא מועילה מחשבה אלא צריך שינוי בפועל.

ג. לכאורה מעצם הדימוי שעשו הפוסקים בין רוטב לבין קרח וכתבו שאותה מחלוקת שיש בזה יש גם בזה, על כרחך שהבינו שלדעת הר"ן שסבר שקרח אינו נולד, אין הטעם מחמת מחשבתו שהרי זה אינו שייך ברוטב, וא"כ נפל בבירא כל חידושו של הדובב מישירים להחמיר בהקפא [ובעצמו כותב שכל דבריו הם לולי דבריהם, וא"כ לא מפורש בדבריו שכך נקט להלכה ולמעשה].

בברכת התורה

יהודה אליהו אבני

תגובת הכותב

ראיתי הערותיו המחכימות של הרב יהודה אלי' אבני שליט"א על מה שכתבתי בענין הקפאת איגלו בשבת, והנני להשיב בזה, ונתחיל מהערה האחרונה שהיא על עיקר חילוק הדובב מישירים בין רוטב קרוש שנימוח לבין שלג וברד שהופשרו, שלכאורה מעצם הדימוי שעשו הפוסקים שהמחלוקת זהה, ע"כ שהבינו שאין הטעם מחמת מחשבתו שאין זה שייך ברוטב.

יפה העיר, ואולם לדעתי אין הדברים נוגעים לעיקר חידושו של הדו"מ (ולכן לא הבאתי חלק זה מדבריו במאמרי שם), וכדי לבאר הענין בע"ה אקדים כי לכאורה גדולה מזו צ"ע, איך כתב הדו"מ שמה שהחמיר הרמ"א ברוטב הוא מפני שגם לסברת הרמב"ן הוא נולד, הרי מפורש ברמב"ן שחולק גם ברוטב קרוש ומתיר להניחו סמוך לאש, עיי' ד"ס סוף פרק במה טומנין והו"ד גם בר"ן וב"י סי' שיי"ח שם, (ומריש חשבתי די"ל דאין כונת הדובב מישירים לבאר כן בדעת הרמב"ן אלא לבאר בדעת הרמ"א שהכריע להחמיר ברוטב ולא בשלג וקרח, אבל מדבריו בהמשך מבואר דכ"כ בדעת רמב"ן), והיא תמיה גדולה וצ"ל ע.

ומ"מ מאידך גיסא לענין דינא, הרי מדברי הרמב"ן מבואר להדיא כעיקר דברי הדו"מ, והוא שאם נשתנה "שם" האוכל או המשקה הוא נולד לכו"ע, שהרי הרמב"ן כתב בטעמא דרוטב שנימוח אינו נולד הוא משום שגם כשנימוח אוכל הוא, ומבואר שרק משום שלא נשתנה מאוכל למשקה אינו נולד, הא נשתנה "שמו" מאוכל למשקה וכדו' הוא נולד, ואמנם הטעמים חלוקים הם, דבשלג וברד אינו נולד כי גם בעודם קרושים תורת משקה עליהם (וכמו שביאר הדו"מ כי כבר חישב למשקה), ובשומן נקרא שנימוח הסברא הפוכה כי גם כשנימוח הוא אוכל (ולא משום שמועיל מחשבה להיות משקה), מ"מ מבואר שכל שנשתנה "שמו" הוא נולד, וזהו עיקר חידושו הדו"מ, ושפיר מבאר כן מדברי הרמב"ן ועפ"י מה שמבואר בגמ' נדה י"ז שמועיל מחשבה בשלג וברד שיהיה להם תורת משקה גם בעודם קרושים, (ואמנם הוא מבאר לפי"ד גם לענין שומן שלא מועיל מחשבה להיות משקה דצריך להיות נולד לכו"ע, ומדברי הרמב"ן עצמו מבואר שגם לענין שומן חולק מ"מ החשבון נכון ושאינו שומן שגם כשנימוח הוא אוכל).

ומה שכתב הדו"מ שדבריו הם "לולי דברי המג"א" היינו רק לענין שומן, שלפי המג"א מה שהחמיר הרמ"א הוא כדעת ספר התרומה ולכן צריך להחמיר גם בשלג וברד שנפשרו, ולפי סברת הדו"מ הרמ"א החמיר רק בשומן כי גם לפי הרמב"ן הוא נולד כי נשתנה מאוכל למשקה, (ולדינא יודה הדו"מ דיש להחמיר בשלג וברד וכדעת המג"א), ואיך שהוא בנוגע למש"כ שקרא שנעשה בשבת הוא נולד אין נ"מ מכיון שע"י הקפאתו פקע שם משקה ממנו הוא נולד לכו"ע, ובוה ניחא מה שנקט כן להלכה ולמעשה וכמבואר להדיא מתו"ד.

ואמנם כל זה רק לפי סברת הדו"מ שגם כשנשתנה "שמו" לגריעותא הוי נולד, ואולם דעת הגרשו"א ז"ל שכשנשתנה לגריעותא וכמו ממים לקרח לא נחשב נולד, מ"מ עדיין קם דינא לעיקר חידוש הדו"מ המתבאר מדברי הרמב"ן, שכל שנשתנה שמו מאוכל למשקה או ממשקה לאוכל הוי נולד (וכמבואר גם בדברי הפמ"ג שהבאתי שם), ולכן בנ"ד בהקפאת איגלו שנשתנה ממשקה לאוכל ולא לגריעותא נמצא דלכו"ע הוי נולד וכתבאר במאמרי שם.

והנה מה שהעיר עוד על מה שביאר הדובב מישרים סברת הרמב"ן בשלג וברד שתורת משקין עליהם גם בעודם קרושים היינו משום דהא אם ריסקן ע"כ חישב עליה קודם לעשות משקין, נמצא שקרח שנמס מעצמו הוי נולד (לכו"ע), וע"ז הקשה שזו לא שמענו, שפיר הקשה, וראיתי שכבר העיר ע"ז הגאון רבי יעקב בריי"ז אב"ד ציריך ז"ל (שו"ת חלקת יעקב או"ח סי' קכ"ח), והק' עוד דאדרבה משמעות הפוסקים דבנפשו מעצמם עדיף טפי, ואף דיש ליישב דהיינו שעכ"פ הניחם בחמה בכונה שייפשר אבל בלא כונה כלל אפשר דגרע טפי מ"מ עדיין עיקר הדברים מחודשים וכו"ל דלא שמענו דבכה"ג הוי נולד, ומ"מ אין זה פירכא גמורה על דברי הדו"מ.

ואיך שהוא נראה שוב שאין זה נוגע לנידון דין של הקפאת איגלו, כי עדיין יש לבאר סברת הרמב"ן עפ"י סוגיית הגמ' בנדה י"ז שם, ולאו דוקא משום שחישב בשלג וברד למשקין לא חשיב נולד אלא גם בלא חישב אלא נפשו מעצמם אין זה נולד, ומשום דמועיל מחשבה להיות משקין ולא מועיל מחשבה להיות אוכלין וכמבואר בתוספתא שהביא הגמ' שם, ועי"ש ברש"י "שקרום הוא להיות משקה יותר מאוכל", ומהאי טעמא גופא י"ל דאינו נחשב נולד ואפילו לא חישב עליה קודם, וכן כתב להדיא הגר"ש זעליג ז"ל (בתשובתו שנדפסה בירחון הפרדס סיון תרצ"ד, והו"ד במאמרי שם בהערה), וכן מבואר מתו"ד האגלי טל (דש [ל"ו] ס"ק י"ט) בביאור דעת הרמב"ן דשלג וברד שנפשו אינו נולד משום דמועיל בו מחשבה ואף בלא חישב, (והעירני ידידי הרה"ג ר' מרדכי מרק מדברי התוס' שבת מ"ט ע"ב דהיכא דהוי כלי ע"י יחוד לענין טומאה, לגבי שבת הוי כלי גם בלא יחוד, וה"נ י"ל דמהאי טעמא אף דלענין טומאה לא חשיב משקה אלא ע"י מחשבה מ"מ לענין נולד חשוב כבר משקה אף בלא מחשבה).

[ומריש חשבתי לבאר שגם הדו"מ יכול לסבור כן, ומש"כ דע"כ חישב למשקה לפני שריסקו היינו מפני שסוגיית הגמ' מיירי באיסור ריסקו שלג וברד, וע"ז שפיר ביאר שהרמב"ן מוכיח דאין זה משום נולד שבעודם קרושים תורת משקה עליהם ומשום דע"כ חישב למשקה לפני שריסקו, אבל אחרי שמוכיח שאין זה משום נולד שפיר י"ל דגם בלי שיחשוב לא הוי נולד וכו"ל דמשום שמועיל מחשבה אין זה נולד, ואולם כפי הנראה הדברים סותרים כי אין נימא דעשיית הקרח חשוב נולד אם גם בהיותם קרח עדיין נשאר ע"ז תורת משקה (אם לא שנחלק בין סתם שלג וברד לקרח שנעשה ברצונו שכבר פקע ממנו תורת משקה), ולכן מה שחידש הדובב מישרים דקרח שנעשה ממים חשוב נולד היינו רק לפי סברתו ששלג וברד תורת משקה עליהם רק בחישב למשקה, ולדבריו שפיר נמצא דלהיפוך חשוב נולד כי לא מועיל מחשבתו להוציאו מתורת משקה].

ועכ"פ ממה שנתבאר מובן שפיר למה רק מקרח שנפשו למים אינו נולד (לפי הרמב"ן), אבל להיפוך במים שנעשה קרח הוי נולד (עכ"פ לפי הדו"מ) כי לא יועיל מחשבתו להוציאו מתורת משקה, כי רק להיות משקה מועיל מחשבה כי זה קרוב להיות משקה (וכפי' רש"י שם בנדה י"ז) משא"כ להוציאו מתורת משקה דלא עדיף ממחשבה להיות אוכל דלא מועיל.

ואמנם נראה שגם סברא הנ"ל נכונה, ורק משום שאין צריך מעשה (או "כח" אחר) להיותו משקה לכן יש לשלג וברד תורת משקה, והיינו שבעיקר הדבר שנתבאר עפ"י הש"ס נדה י"ז ששלג וברד מועילה מחשבה שיהיה להם תורת משקה ומשום שקרוב הוא להיות משקה יש לחקור אם זה משום שבטבעם יולו מים מעצמם או משום שזה דבר רגיל לשתותם כמים, ולכאורה מאז דמבואר מתנ"י דטהרות (פ"ג מ"א) דרוטב שקיש חשוב אוכל ובטופח חשוב משקה ולא מועילה מחשבה לזה (וכמש"כ בפשיטות בדו"מ שם), הרי מבואר שאין הטעם שמועילה מחשבה בשלג וברד משום שזה טבעי שיזלו מים שהרי גם טבע הרוטב שייקרב ומ"מ לא מועילה מחשבה, אלא הטעם משום ששלג וברד רגיל לשתותם כמים ודלא כרוטב שרגילים לאוכלו כרוטב טרם שיקרב.

ולפי"ז היה מקום לחשוב שבנ"ד בסוג משקה שרגילין להקפאו ולעשותו אוכל ולכן הוא מיועד, אפשר דתועיל מחשבתו לעשותו אוכל ולא יהא חשוב נולד (כי עכ"פ אינו דומה לשלג וברד דלא מועיל מחשבה לאוכל מפני שבטלה דעתו וכמבואר ברמב"ם פ"א מטומ"א הל' כ"ב), ואולם בודאי זה ליתא

וכנ"ל, דלא מצינו שמועילה מחשבה אלא בכגון שלג וברד שמעצמן בלי שום מעשה עלולין להיות משקה, משא"כ בזה שכדי שיהא אוכל צריך מעשה הקפאה, ועוד הרי לא מצינו שמועילה מחשבה אלא בשלג וברד שעכשיו אינו לא אוכל ולא משקה, אבל במשקה שעכשיו יש ע"ז תורת משקה לכל דבר בודאי לא תועיל מחשבתו להיותו אוכל כל זמן שאינו בגדר אוכל וזה פשוט.

בכבוד רב
פינחס דיק

בענין העירובין בזמנינו*

לכבוד מערכת "קובץ בית אהרן וישראל" שלום רב!

ראשית כל יישר כח על הקובץ המחכים והמלמד בכל חלקי התורה.

הנני להביא את תגובתי למאמרו של הרב יהודה לייב שיינר שליט"א בקובץ ר"ד בענין העירובין בזמנינו:

א. הנה הוקשה בעיניו על מה שערערו על העירובים הכללים העירוניים שאין לטלטל בהם, והוא כתב על זה "שכל הטענות אין בהם ממש כדי לפסול את כשרות העירוב, ואפילו לא להורידו לדרגת דיעבד". וב"ה זכיתי קצת להתעסק בעירובין וחושבני שאין הצדק עימו, ואליבא דדינא ראוי לכל יהודי חרדי שלא לטלטל במקום שיש רק עירוב עירוני. ועל כן באתי בזה להעיר כמה דברים גם בהלכה וגם במציאות והבחר יבחר.

ב. ראשית כל יש לדעת שברוב ככל המקומות, האחראים על העירוב מוסרים נפשם וכוחותיהם כדי להעמיד את העירוב, והם ראויים לכל שבח וחיווק על מסירותם הרבה בחורף ובקיץ בגשם ובשורב, ויוצאים בימי שישי הלחוצים מביתם עד הדלקת נרות על מנת לבדוק ולתקן את העירוב, ורבים מהם עושים זאת בהתנדבות או בשכר זעום.

אבל מחוסר ידיעה או חוסר תקציב, רמת הכשרות של העירוב אינה ברמה שיהודי חרד המדקדק במצות יכול לטלטל שם, ויש מקומות שהעירוב פסול ממש.

וודאי שאעפ"כ מצוה לחזק ולשכלל את העירובים כדי להציל את מי שכן מטלטל, ומי לנו כהחזו"א שהחמיר מאוד בעירוב וידוע שכשבאו אליו בשבת עם חפצים הורה להם להשאיר את החפצים אצלו עד מוצ"ש, ואעפ"כ היה שולח את תלמידיו לתקן עירובין וכדו' אע"פ שגם לאחר התיקון לא היה סומך על העירוב לטלטל.

ג. ועכשיו נבוא לעניינו:

בעניין עמוד עקום כתב הרב הנכבד (באות א') שאין שום פוסק חוץ מהגר"ש קלוגר שפסל בעמוד עקום, ומכאן הוכיח שאם אף אחד מהפוסקים לא התייחס לזה סימן שסברו שכשר. וזה אינו מוכרח, ומה שלא התייחסו לזה מפני שבגלות אירופה לפני מאתיים ושלוש מאות שנה, לא היו עושים כמעט עירוב עם עמודים (וכי העמידו עמודים של עירוב באמצע ורשא או לובלין ???), ועיקר העירוב שלהם היה בנוי על מחיצות. וממילא אין ראייה כלל שהכשירו, ומניין לנו לסמוך על שתיקתם כאילו הכשירו.

עוד כתב שם בשם החזו"א להתיר עמוד עקום - ועיין בחזו"א (סימן עא' ס"ק ו') שבתחילה כתב שכשר, ואח"כ (שם ס"ק יא') כתב שאין מקור נאמן להכשירו, והיינו שלא פשוט לו כ"כ בזה. ובקריינא דאגרתא (חלק ב' מכתב צו') כתב הקה"י שלמעשה החזו"א פסל עמוד עקום. (ועיין שם במכתב שכתב כמה סיבות שלת"ח ראוי להחמיר בעירוב) וכן נוהגים בכל השכונות החרדיות.

ובמציאות בזמנינו בכל העירובים העירוניים ישנם כמה וכמה עמודים עקומים.

* בגליון ר"ד התפרסם מאמרו של הרב יהודה לייב שיינר בענין העירובין בזמנינו. מאז פרסומו הגיעו אל המערכת תגובות רבות בכתב ובעל פה. לתועלת העניין קיבצנו בזאת מקצת מהמכתבים אשר בהם מתבאר כל הנידונים שנכתבו לדון בדברי המאמר הנ"ל.

ד. עוד יש להעיר שיש דרגת עקמימות שיש לחשוש לה משום "פתחי שמאי", וגם זה מצוי לצעירי ביישובים שהקרקע רפה שהעמוד מתעקם והוא ממש באלכסון (אלו דברים שאני מעיד מראיתי).

א"כ לבוא ולומר שעירוב עירוני הוא לכתחילה הוא תימה.

ה. בעניין חוט רפוי - כתב הרב במאמרו באות ג' שהמשנ"ב (סימן שס"ב ס"ק סו') הביא מח' לגבי חוט שאינו מתוח ומתנדנד ברוח, שהמחצית השקל מכשיר והמשכנות יעקב פוסל, וסיים המשנ"ב שיש להחמיר כהמשכנות יעקב. והרב הנכבד כתב שאף לדעת המשכנות יעקב כל שאינו מתנדנד ג' טפחים כשר.

והנה המעיין במשנ"ב יראה שהפוסקים הנ"ל נחלקו אם לחוט יש דין כמחיצה או לא, ובמחיצה דעת המשנ"ב להחמיר שכל שמתנדנדת פסולה, ולא משמע בשיעור גדול כ"כ. וביותר, עיין במשכנות יעקב שהוא מקור הדין (סימן קכ"ג) שכתב שם שהחוט צריך שלא ינוע כלל, וקשה לומר שעד ג' טפחים לכל צד (-והיינו כחצי מטר) נחשב שלא נע כלל.

והגרש"ז אורב"ע זצ"ל כתב (עיין בספר הליכות שלמה סוכה סעיף א' שהביאו מדבריו בספר שלמי מועד סימן צ"ג) שאין מקור נאמן לשיעור ג' טפחים, ואף בפחות מכך פסול.

ואגב אעיר, ששם הביא את ספר כף החיים (סימן תרל' אות צ"ג) שהוא מקור הדעה שעד ג' טפחים כשר. ועיינתי שם ולא מצאתי מה ראה בכף החיים, דהתם איירי שאורג קנים והם נעים ברוח ועי"ז יש הפסק בין הקנים בגובה ג' טפחים, אך לא איירי שם כלל מענייננו שהמחיצה כולה נעה ג' טפחים, ואשמח מי שיוכל להאיר את עיני בזה.

ו. ועוד כתב שם בקטע שלאחריו: שחוט רפוי נמתח 10 ס"מ ואם המרחק בין העמודים הוא 10 מטר לא יתכן שיתנדנד ג' טפחים. והנה מדבריו נלמד שהרב הנכבד לא ראה עירוב עירוני, כיוון שאפילו עירוב שכונתי מהודר המרחק בין העמודים הוא כ- 30 מטר, ובעירוב עירוני המרחק בין העמודים יכול להגיע בין 60-70 מטר, וביישובים והכפרים אף 100 מטר ויותר, ובשיעור כזה החוט מתנדנד הרבה.

ז. עוד בדיון חוט רפוי - עיין בשער הציון שם (ס"ק נו') שכתב שחוט רפוי "יש להיזהר לתקנו", מפני שהמשכנות יעקב הביא שם שיש כמה חששות לפסול בחוט כזה:

א. בחוט רפוי חשש שנחשב למשקוף עגול, ודוקא בדיון זה החזו"א היקל.

ב. בחוט רפוי בשעה שהוא מתנדנד הוא יוצא מבין שני העמודים, והוא כחוט מן הצד. והיינו שכל המח' הנ"ל שהביא המשנ"ב הוא על עצם הנידנד אס חוט הוי כמחיצה הנעה ברוח או לא, אבל איירי שם שאינו יוצא מבין שני העמודים. אבל היכא שהחוט גם יוצא מבין שני העמודים על ידי הנידנד, גם המחצית השקל לא דיבר, שזה נחשב כאילו אמצע החוט יוצא מבין שני העמודים והוא כחוט מן הצד ופסול.

ובמציאות זמנינו עמודי עירוב הם בקוטר 9 ס"מ, וא"כ בנידנד קטן של 5 ס"מ כבר יוצאים מבין העמודים, ונידנד כזה כמעט שלא יתכן להימנע ממנו, וודאי בעירוב עירוני שכלל לא מקפידים שיהיה מתוח עד כדי כך.

ג. חוט ששוקע נחשב כבין שני העמודים ולא על גביהם, וגם זה סעיף בפסול מן בצד שהזכרנו לעיל אות ב'.

ואף שידעתי שיש שהקלו בזה, ולמדו שהמחצית השקל הכשיר אף ביוצא מבין העמודים, אך לבוא ולומר שאין מקום להחמיר ועירוב עירוני הוא לכתחילה זה לא יותר ממשאלת לב בעלמא, שהמשנ"ב כותב "יש להיזהר לתקנו" ולצערנו רבים אינם נוהרים לתקנו.

ח. בעניין קרפיפות - באות ד' כתב הרב הנכבד להתיר פארקים וגינות שבתוך העירוב, וחידש מהלכות תחומין שזה נחשב לחלק מהעיר. - והנה לא ידעתי מיהו זה שאוסר פארקים או גינות, שצריך הרב לחדש שהם מותרים, וטעה בזה מפני שאין מי שמחמיר בזה. ואם רוצה להביא ראיה שמותרים, לא היה צריך להביא ממרחק לחמו, והיינו מהלכות תחומין, שהרי בהלכות עירובין בדיני קרפיפות (סימן שנח' סעיף ט') כתב השו"ע שאילנות נחשבות לדירה, וביאר שם המשנ"ב (ס"ק סה') מפני שאדם נוטע אילנות בחצירו לשבת בצילם.

אלא מה שיש מן הדין להחמיר הוא: שהעירוב כולל מקומות של קוצים ושיחים, שאנשים לא יכולים ללכת שם, ועל ידי כך האנשים מקיפים את השדה, והורו הגר"ש אלישיב זצ"ל ויבלט"א הגר"נ קרליץ שליט"א ועוד, שנחשב לקרפף. ובערים וישובים כל עירוב כולל שטחים כאלו של שדות הפקר, שגדלים שם קוצים ושיחים אפילו בגובה מטר והוי קרפפות. (וגם בזה הם דברים שראיתי בעיני ולא סיפורים בעלמא.)

ודע שבישובים מצוי אף מקומות של זרעים ממש שמוקפים בתוך העירוב, והם ודאי נחשבים לקרפפות לכו"ע ללא חולק, וכמ"ש השו"ע מפורש (סימן שנח' סעיף ט' ועוד). וידעתי שיבואו אנשים ויאמרו: איך יתכן שמוסיפים להקיף את השדות הללו, ומה צורך יש בהם בעירוב, ובפרט שגורמים לפסול? אין זה תימה, כיון שמחמת חוסר הביקוש אין תקציב ראוי לעשות עמודים לעירוב, אלא מסתמכים על עמודי חשמל שעוברים מחוץ לישוב, והם עוברים במרחק מסוים מן הישוב, ובין הבתים לעמודים יש שדות זרעים ממש, ופסול לכו"ע.

ט. אגב אכתוב כאן עוד הארה, שהרב הנכבד כתב שחוף הים נחשב משמש לדירה מחמת אנשים שישנים שם ולכן אינו נחשב קרפף וכדו'. - והנה במציאות ימינו כל החופים כלל אינם בתוך העירוב, שא"א להעמיד עמודי עירוב על החוף מחמת כמה סיבות. והעירוב נגמר למעלה מעל החוף ע"י הגדר של הטיילת או הצוקים, ועל כן החוף ודאי אסור בטילטול, אמנם מצד שני אינו אוסר כלל את העיר מדין קרפף שאינו מעורב עימה.

י. באות ו' כתב ששגרירות אע"פ שא"א לשכור מהמשטרה אינם פוסלים מכמה סיבות:

א. שהשגרירות מוקפת בפני עצמה. - וזה טעות, כיון שזהו דין של חצר פנימית וחיצונית, שמבואר (שו"ע סימן שעח') שאם הגוי בפנימית אוסר על החיצונית משום "רגל האוסרת", ולא מהני מה שמוקף בפני עצמו.

ב. עוד כתב שם שאפשר לשכור מהעירייה משום שהזבל "שייך" לעירייה. - וזה סברא מחודשת וקשה, ואפשר להתווכח עליה ועל סמך זה לומר שכל העירובים בערים כאלו הם לכתחילה זה תמוה, ועכ"פ סברא כזו צריכים לומר גדולי ההוראה ולא אנחנו.

ג. כתב שהיום שא"א לגור אלא עם הגוי הדבר מותר, כמו שלגבי משא ומתן התירו לעשות עם הגוי. - והנה הרב שליט"א לא המציא סברא זו, והיא מובאת בספר גינת ורדים (כלל ג' סימן כב') והביאו הבית מאיר (סימן שפכ' ס"כ), וכן כתב סברא זו החת"ס (או"ח סימן צב'), ולמעשה דחו סברא זו ואין אחד מן הפוסקים שפסקו כדבריו, והשו"ע האריך סימנים שלמים בדיני שכירות מהגוי.

ועיין בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן צז' אות יד') שבמקום שא"א לשכור ובכל מקרה יטלטלו, אז יעשו עירוב להציל לפחות לשיטה זו של הגינת ורדים. ושוב נחזור ונאמר גם אם במקום שאין ברירה נעשה עירוב להציל מה שאפשר על סמך סברות אלו ושיטות יחידות, אך א"א לבוא ולומר שיותר לטלטל לכתחילה.

יא. ומה שכתב באות ז' שאין רה"ר בזמנינו מכמה סיבות:

א. שנהגו להקל שרה"ר צריכה ס' ריבוא. - אמת שנהגו להקל בזה, אך זו קולא ולא לכתחילה. ועוד שאלפים ורובות משתדלים להחמיר בזה, בערים ובשכונות החרדיות. ועוד שהמשנ"ב עצמו כתב (סימן שמה' ס"ק כג') וכל בעל נפש יחמיר על עצמו, ובמקו"א שאין למחות ביד המקילים, א"כ ודאי שיש מקום לכתחילה שלא לטלטל.

ב. מה שכתב כל מיני סברות שלא נחשב ס' ריבוא ע"י שנחלק את הנתיבים וכדו'. - שוב סברות אלו מוזכרות באגרות משה ועוד, להציל את מי שבכל מקרה לא ישמע לנו ויטלטל, אך לכתחילה ודאי שאין לסמוך על זה. ואם מצא מי שהקל מחמת זה לכתחילה אשמה ויראה לנו מי הרב שמתיר את זה.

ג. בסוף סיים שאפילו כביש מעיר לעיר אפשר להקל, כי הרמ"א כתב שאין רה"ר בזמנינו ומסתמא היו דרכים כאלו בזמנו. - אין זו סברא מוכרחת, כיון שמסתמא בזמנם עירבו רק את שכונות היהודים שהיו בתוך העיר, ולא היו שם דרכים מעיר לעיר, וע"ז קאי הרמ"א ולסמוך על סברתו להקל זה מניין לו.

יב. עוד כתב באות ט' שאף לשיטת הרמב"ם שצריך רוב מחיצות, בדר"כ יש רוב מחיצות ע"י בניינים ותעלות כו'. - הנה שוב הוכיח הרב שליט"א שאע"פ שבקי בהלכה, אך אינו בקי במציאות ימינו. כיוון

שביישובים עושים עירוב רק עם חוטים ועמודים ולא ע"י מחיצות של בניינים, וגם בערים כמעט אינו מצוי שיהא רוב ע"י, מפני שאינם יכולים לבוא ולחבר את החוט מבניין לבניין שזה דבר קשה וצריך הסכמה של השכנים וכדו'. ואף שיש מקומות בודדים שיש מחיצות, וכמו סמוך לטיילת של חוף ים או ערים הגובלים בכביש איילון שיש לו חלקים עם מחיצות, אך אלו מעט מזער וגם שם בדר"כ אין רוב מחיצות. יג. עד כאן השגותי על הרב שליט"א. ועתה אבוא ואומר: שאף אם היה כדבריו, עדיין יש הרבה סיבות להחמיר בעירובין ברחבי הארץ שלא לטלטל בהם, מחמת עוד כמה וכמה סיבות שלא כתבם הרב הנכבד והם:

א. חוט מן הצד - לצערינו ישנם הרבה מקומות שאפילו הלכה פשוטה זו המוזכרת במפורש בשו"ע ללא חולק (עיי'ן סימן שסב' סעיף יא' ועיי'ן במשנ"ב ס"ק סב'), ישנם הרבה בודקים ואחראים שאינם יודעים את זה, וקושרים חוטים מן הצד או לגגות של רפתות ללא לחי תחתיהם ופסול מן הדין ללא חולק.

ואל יאמר אדם שאין יתכן שאנשים טועים בזה, כיון שלצערי ראיתי הרבה מקומות כאלו. והסיבה: מפני שאין תקציב לפיקוח על העירוב, ולכן מבקשים ממישהו שיתנדב לבדוק, והוא אינו בקי כלל בהלכה וכשנקרע חוט הוא פשוט קושר איך שמסתדר לו.

ב. גם במקום שהניחו לחי תחת החוט בהרבה פעמים מכוונים לפי מראה העיניים, ורק אחרי שנים בבדיקה עם מכשירים (כמו פלס עם מראה או אנך) מוצאים כי הלחי אינו תחת החוט, וכמו כן מצוי בהרבה ישובים ששמים לחי תחת חוטי חשמל והלחי אינו מכוון לחוטים.

ג. ברוב ככל היישובים ישנם שדות שהם קרפיפות גמורים, או ע"י זריעה ועיבוד הקרקע, או לצד השני ע"י שהיא מופקרת וגדלים שם קוצים ודרדרים בגובה מטר שא"א לעבור בהם (וכמ"ש לעיל).

ד. בהרבה ערים א"א להקפיד שלא יהיה מחיצה תחת החוט, והחזו"א פסל את זה מן הדין (וזה מצוי מאוד). ובהרבה מקומות מצאנו חוט שהיה מוקף במחיצה, שהמשנ"ב כתב על זה שפסול לגמרי והעירוב אינו כלום.

ה. מלבד זאת בהרבה ערים ויישובים יש חידושים של האחראי במקום שאינו מוסכם על גדולי ההוראה. ולדוגמא אזכיר שישנה עיר גדולה מאוד שעושים שם לחיים מרשת, שמבואר בפוסקים שזה נחשב לפתחי שמאי כיון שלחי צריך להיות יחידה אחת ולא מועיל לבוד ללחי, ושם חידש האחראי המקומי שזה כשר.

ו. מלבד כל זאת הפיקוח בדר"כ אינו מספיק, כיון שבערים העירובים גדולים מאוד וכמעט שלא שייך לעבור עליהם ביום אחד אלא בנסיעה ברכב, וא"א שיבחינו בשינויים שפוסלים את העירוב.

ואחזור ואדגיש שבערים החרדיות -מה שמכונה עירוב שכונתי- בדר"כ יש על מה לסמוך להקל, אך בערים חילוניות לצערינו כמעט אין עירוב שאפשר לומר עליו שכשר.

אך בדבר אחד אני שמח כי ע"י הרב שליט"א הנושא עלה, וימשיך לעלות, וככל שיהיה יותר התעוררות בדבר וככל שיותר אנשים יגידו למשכירים שאינם יכולים לשכור צימר או חדר במלון כי אין עירוב, הביקוש לעירוב טוב יעלה, ועי"ז יתגדל ויתקדש שמו בעולם.

בברכה
צבי רוניק

בענין הנ"ל

לכבוד מערכת קובץ 'בית אהרן וישראל' שלום.

ראינו את המאמר בקובץ ר"ד בענין כשרות העירובים בזמנינו, ואחר המחילה באנו להעיר על כמה וכמה שיבושים וחסרונות שהביאו למסקנא שגויה.

ונחלק את הענין ל-4 חלקים: א. רשות הרבים. ב. דיני מחיצה וצורת הפתח. ג. אנשים העלולים לפסול את העירוב. ד. שטחים העלולים לפסול את העירוב.

רשות הרבים

הכותב הנכבד כתב שאחרי שנהגו להקל ברחובות ט"ז אמה שלא עוברים בהם ס' ריבוא כל יום - לא ברור אם יש כלל רחוב כזה בארץ ישראל. הנה לשון השו"ע (שמ"ה ז') 'ויש אומרים שכל שאין ס' ריבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים', ובמ"ב (סקכ"ד) כתב 'חיפשתי בכל הראשונים העומדים בשיטה זו ולא נזכר בדבריהם תנאי זה, רק שיהיו מצויין שם ס' ריבוא' (היינו מצויים בעיר), ובאמת יש ראשונים שכן מוזכר בהם שיעברו באותו רחוב ס' ריבוא כל יום, אך הם אינם הראשונים העומדים בשיטה זו, אלא רק המצטטים אותם. [ובאמת פלא על אותם ראשונים ועל השו"ע למה לא ציטטו אותם ככתבם, ובאג"מ (או"ח קל"ט ה') ביאר שכוונת השו"ע בדרך מחוץ לעיר, אבל ודאי מסכים השו"ע שברחוב שבתוך העיר מספיק שיש בעיר ס' ריבוא, וגם אם יש מי שלא יקבל את תירוצו, א"א להתעלם מדברי רוב הראשונים והמ"ב].

ולפי"ז גם אם נקל בדין ס' ריבוא, אבל מנין להקל בעיר שמצויין בה ס' ריבוא מפני שבאותו רחוב לא עוברים ס' ריבוא כל יום, אחרי שזה אולי דעת מיעוט ואולי אין כלל דיעה כזו, וגם לא היה מנהג להקל בזה.

[ומה שכתב הכותב בראשית דבריו "ואל ימהר לשמוח החפץ להחמיר וכו'" פלא! שהרי אפי' במקום שלא מצוי כלל ס' ריבוא כתב המ"ב "ומ"מ אין בנו כח למחות ביד המקילין... אבל כל ירא שמים בודאי יש להחמיר לעצמו, אמנם כשיש עוד צירוף כתב בשם הא"ר להקל כדעה שצריך ס' ריבוא].

והנה יש היתר של החזו"א (על יסוד עומ"ר בג' רוחות) [שעליו סומכים הבר"ץ העד"ח - יעו"ב במדריך כשרות], וזה דלא כהמ"ב והרבה פוסקים, וגם פעמים רבות שלא שייך מבחינה טכנית.

יודגש שהנושא כאן הוא לא רק כשרות העירוב, אלא טלטול ד"א ברה"ר ומוציא מרשות לרשות - שהוא חיוב סקילה.

בדיני מחיצות וצורת הפתח

מה שכתב בענין עמוד עקום בשם החזו"א, הוא בספר (ע"א סק"ו), ולאחמ"כ (סס"ק י"א) כתב שאין מקור נאמן להתיר, ובאגרות ורשימות קה"י (ח"ד עמ' ב') כתב שהחזו"א היה מחמיר בזה מאד.

ומה שכתב בענין חוט עקום - יש לשים לב אם אין תחתיו תל המתלקט, שאז הוי מחיצה מתחת לצורת הפתח.

ומה שכתב בענין חוט שאינו מתוח כל צרכו - החזו"א (ע"א, י') פסל במשהו היוצא מבין העמודים, מדין צורת הפתח מן הצד.

ועדיין לא נכתב בענין חוט מן הצד, שפסול לכו"ע ומצוי לרוב, ובענין פרצות בגדרות בקרן זוית, וכן בענין הפיקוח - אם עובר כל שבוע ביסודיות, ועד כמה הוא 'מבין'.

[וכן יל"ע אם אפשר להקל כהחזו"א ברה"ר על אף שהוא ממש יחידאה ונגד המ"ב והרבה פוסקים בדבר הזה ולהקל דלא כהחזו"א בצוה"פ].

ומה שכ' בסוף שהחזו"א סובר שצוה"פ לא מועילה לקומה שמעליה, לא ראינו ולא שמענו כדבר הזה, ופלא שהרי רה"י עולה עד לרקיע, ולכך זה בשביל מה צריכים בקומה ב' את צוה"פ שלמטה ברחוב.

אנשים הפוסלים את העירוב

מה שכ' בענין השגרירויות - אכן אם עושים שכירות כדין אה"נ ודאי שזה מועיל, (אך הפרסום אינו קשור לטעם חז"ל, כי טעם חז"ל הוא כדי שלא יגורו, ולא עוזר שידעו), אך יש לברר אם אכן עשו כזאת שכירות.

מה שכ' שמקום השגרירויות מוקף מחיצות - לא הבנתי כלל וכלל - הרי כל דירת גוי או מומר מוקפת מחיצות, ואף השו"ע דיבר בחצר מוקפת מחיצות שבמבוי שאוסרת משום דריסת הרגל, והדברים פשוטים לכל צורב.

מה שכ' בענין פיגוי האשפה - אינו מסתבר כלל, וגם אין לזה מקור, וכי מפני שכשהעירייה מאחרת בפניו ויש טענה עליה - האשפה תהיה שייכת לה?

מה שכ' שדין זה לא שייך בארץ ישראל - תימה על הכותב וכי המשנה נכתבה בחו"ל, וכי 'אמר ר"ג מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים' זה היה בחו"ל. [ומה שהעלה סברא כע"ז בספר עיה"ק והמקדש (ח"ג פכ"ג, ב) לגבי ירושלים - כבר דחה הוא עצמו את דבריו וגם דבריו לא שייכים לתקופתו עי"ש].

מה שכ' בענין דין זה בזמנינו - אכן כך כתב הגינת ורדים (או"ח כלל ג סכ"ב) לגבי זמנו (ולכאור' לא שייך לזמנינו), אך הוא עצמו לא סמך על דבריו למעשה אלא רק כסניף, וכבר דחו החת"ס (שו"ת צב) והבית מאיר (שפב כ) את הדברים, ולא שמענו שום פוסק שהתיר ע"פ דבריו, אלא רק מצרפים א"ז לפעמים כסניף (עי' שבה"ל ח"ו מז).

ושמענו מעד נאמן ת"ח גדול מפי הגר"ש וואזנר צוק"ל, שבמקום שיש שגרירות אין שייך להתיר כלל ע"פ השכירות כללית.

והנה בענין השכירות מהשלטונות בזמננו - ידועה דעת הגרשז"א צוק"ל להתיר כמו שר העיר, ונחלקו עליו כמדומה כל פוסקי ההלכה (הקה"י, הגריש"א, הגרש"ו, הגרנ"ק, ועוד), וסוברים שבזמנינו לא שייך ההיתר עקב חוק כבוד האדם וחירותו, אמנם יש אופני היתר אחרים (כגון מוני מים וחשמל), אך בד"כ לא שייך שיתקיימו במקום גדול מכמה טעמים (וכידוע מספיק דירה אחת לפסול עירוב שלם).

[יש מחלוקת גדולה בפוסקים ראשונים ואחרונים האם הכלל שהלכה כדברי המיקל בעירוב אפי' יחיד נגד רבים, (בעירוב ולא במחיצות ורשויות), נאמר גם בזמנינו, ולפי הפוסקים שכן - הנה יש את דעת הגרשז"א].

אכן יש להעיר שהרי שכירות משר העיר היא על הרחובות, וא"כ כשיש בנין עם ישראל ומומר (חרדי וחילוני), הרי שהישראל אסור מפני המומר ולא מועיל השכירות מהשלטון, שהרי זה חצר משותפת, וא"כ כיון שהישראל אסור - הרי ק"ל לפי השו"ע שרגל האוסרת במקומה אוסרת שלא במקומה (ולחזו"א לא אוסרת), ולא שייך שכירות בישראל כשר, ויל"ע.

מקומות הפוסלים את העירוב

מה שכ' בענין גינות פארקים חוף הים וגשרים - אי"ז עיקר הנושא אלא שטחים שאינם מיושבים ואתרי בניה וכדו' שלא עבירים כ"כ מחמת סלעים או קוצים, שבזה יש המתירים ע"פ הרב שמואל המובא בביאור הלכה (שנחט), ויש חולקים שם, ואף הבאוה"ל מפקפק בדבריו, ודעת החזו"א (פח, כה) לאסור.

סוף דבר

כמו שכ' באמת כל עירוב לגופו ועל כל אחד מוטל לברר כשרותו של העירוב, אך בעירובים העירוניים בד"כ אין נידון להורידם לדרגת 'דיעבד', אלא נידון כלל לא פשוט אם אפשר להעלותם לדרגת 'דיעבד', [והמ"ב כבר כתב שכל יר"ש בודאי ראוי לו להחמיר גם שאין ס' ריבוא] וגם בעירובים השכונתיים צריך לבדוק כל אחד לגופו.

נכתב בדיבוק חברים ע"י כמה אנרכים

בכולל עטרת שלמה מודיעין עילית

בענין הנ"ל

בקובץ ר"ד פורסם מאמר בענין כשרות העירובין העירוניים בזמנינו, בה פלפל הכותב בחכמה בכמה בעיות המצויות בהם והעלה בכוחא דהתירא, אלא שמשום מה הכותב דן בעיקר בבעיות הקלות, אך את הבעיות החמורות הותיר ללא מענה.

כך למשל הכותב דן בגינות שיש בהם יותר מבית סאתים אם אוסרים את העירוב, ומסיק שאין בזה חשש, אמנם התעלם מהבעיה העיקרית שהיא השטחים הזרועים בקוצים, אשר מונעים מעבר ושימוש הרבים, המצויים בכל עיר ועיר.

כמו כן דן איך מועיל שכירות מהמשטרה להתיר את בניני השגרירות ופלפל בזה, אך התעלם מעיקר הבעיה, שכיום אף בכל הבתים של אותם שאינם שותו"צ אין בכח שכירות מהמשטרה להועיל, אחר שאין ביכולתם להכנס לשום בית ללא היתר מבית משפט.

כמו כן התעלם מעוד מעיקרי הבעיות המצויות בעירובין, שהם התקלות הרבות המצויות, וכפי הידוע למתעסקים בענין, ובפרט בערים גדולות ששטח ההיקף שלהם הוא עשרות ק"מ, והרי צורת הפתח אחת שנפסלה, כבר די בה בכדי לפסול את כל העירוב.

וצריך להזכיר עוד דאף כל עיקר העירוב בערים שלנו נסמך על השיטות שאין לנו רה"ר היום מחמת שאין שישים ריבוא, וידוע שרבים מהראשונים סוברים דאי"צ שישים ריבוא, ולשיטתם כל טלטול ברחוב הוא חילול שבת מדאורייתא ובעדים והתראה חייב סקילה, וכבר פסקו השו"ע הרב (סי' שמה סי"א) והמשנ"ב (שם ס"ק כא) דאף שאין למחות במקילים, מ"מ כל ירא שמים יחוש לעצמו.

ולכן אף שמן הנכון לחתור למצוא לימוד זכות על רבים המקילים לסמוך על העירובין העירוניים, מ"מ בודאי שבמקום שיש אפשרות לעשות עירוב מהודר יותר ולתקן בו כל החששות הנ"ל עדיף לעשות כן, וגדול שכר המשתדלים בכך לזכות את הרבים.

בברכה

חיים שפירא

בני ברק

בענין הנ"ל

בגליון ר"ד התפרסם מאמר בענין כשרות העירובין בזמנינו, מאת הרה"ג ר' יהודה לייב שיינר שליט"א. וכתב באות ו' שישנה טענה לפסול את העירוב בערים שקיימים בהם בתים של שגרירות, ולא תועיל שכירות מהמשטרה וכדו', היות שלפי החוק אסור להם להכנס לתוך השגרירות.

וכתב להתיר לכתחילה מכמה טעמים: טעם א': שלפעמים שוכרים מהשגרירות עצמה.

טעם ב': שברוב המקומות בנין השגרירות מוקף בגדר וע"כ איננו אוסר את העיר אלא הוא רשות לעצמו.

טעם ג': יש לדון שמועיל שכירות מהעירייה להתיר כיון שהעירייה אחראית לפנות את הזבל מהחצר, ואם עובר הזמן ואינם מפנים הרי יש לתושבים טענה עליהם כיון שהזבל כבר שייך לעירייה. יוצא מכך שאם העירייה מאחרת בפניו הרי היא משתמשת בחצר הבניין, ובהל' שכירות מהגוי מועיל גם שיש לו רשות להשתמש בחצר.

טעם ד': יש לומר שאיסור זה אינו שייך בא"י, שהרי טעם חז"ל שלא יבוא הישראל לגור עם גוי, והלא בא"י יש מצוה לדור.

טעם ה': ביו"ד ס' קנ"ט איתא שאסרו חז"ל להלוות בריבית לגוי כדי שלא ילמד ממעשיו, והאידינא מותר משום שא"א לנו להשתכר אם לא שנישא וניתן עמהם. ולפי זה יש לומר כן גם בנידו"ד שא"א לנו היום לגור כי אם עמהם. ע"כ.

ויש להעיר בדבריו, דמש"כ בטעם א' שלפעמים שוכרים מהשגרירות עצמה, אה"נ אך זה דבר שצריך לבררו בכל מקום האם שכרו מהשגרירות עצמה.

ומש"כ בטעם ב' שכיוון שבנין השגרירות מוקף בגדר אינו אוסר, אין זה סיבה להתיר, שבמקום שבנין השגרירות מוגדר כבית, והרחוב שפתוח אליו הוא חצר, למרות שהוא מוקף דינו כבית הפתוח לחצר שאוסר את החצר וצריך לערב עמו או לשכור.

ואם בתוך מתחם השגרירות יש חצר, הרי שלפעמים נחשב לחצר פנימית שפתוחה לחצר חיצונית כיוון שיש לה דריסת הרגל, היינו שדרכה יוצאת לרה"ר ואוסרת, וכמו שנפסק בשו"ע ס' שפ"ב סעיף י"ז: "ואפילו אינו יהודי בפנימית ושני ישראלים בחיצונה אוסר".

ולפעמים מתחם השגרירות נחשב כחצר, והרחוב שפתוח אליו נחשב למבוי ודינו כחצר של נכרי שאוסר את המבוי כמו שנפסק בשו"ע ס' שצ"א סעיף א' "וככל משפטי ישראל בחצר עם הא", כן הוא במבוי וכו'.

ומש"כ בטעם ג' להתיר שאם העירייה מאחרת בפניו היא משתמשת בחצר. ע"כ.

(ונראה שהטעם שלא היה די לו בזה שהעירייה מפנה את האשפה להחשיבה לשכירו ולקטיו והוצרך לומר שהזבל נחשב ששייך לעירייה ומשתמשת בחצר, נתכוון למש"כ הבה"ל בס' שפ"ב סעי' י"א ד"ה או משכו"ל, וכן בסעיף י"ד ד"ה ועדיין דשכו"ל שיכולים לשכור ממנו הוא מפני שיש לו רשות להשתמש בבית או בחצר).

לכאורה במקום שהפח שייך לשגרירות לא מסתבר לומר שהזבל נחשב שייך לעירייה ולכן היא משתמשת בחצר, אך במקום שהפח שייך לעירייה, אף בלי סברה זו עצם הימצאות הפח בחצר הוא שימוש העירייה בחצר ונחשבת לשכו"ל.

וכל זה במקום שהפח מונח בחצר השגרירות, אך במקום שהפח נמצא ברחוב תלוי אם מועיל שכו"ל במבוי (ובשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן קע"ז (ב') אות ח' משמע שדעתו שמועיל שכו"ל במבוי יעוי"ש).

ומש"כ בטעם ד' שאיסור זה אינו שייך בא"י כיוון שיש מצווה לדור בה. במשנה בריש פרק הדר (ס' ע"ב) איתא, אמר ר"ג מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים ואמר לנו אבא מהרו והוציאו את הכלים למבוי עד שלא יוציא ויאסר עליכם, הרי מפורש שאף בירושלים נכרי אוסר. ואף שר"ג אתא למימר שצדוקי דינו כישראל. בכ"ז ברש"י מבואר שאם היה דינו נכרי היה אוסר שפי' רש"י בסד"ה עד וז"ל: "וש"מ דאינו כעכו"ם דאי אגירו מיניה היכי מצי למהדר אע"ג דמפיק לא אסר דהא נקיט דמי עכ"ל.

וכן בגמ' בדף ע"ח ע"ב איתא ר"י אומר בלשון אחרת מהרו ועשו צרכיכם במבוי עד שלא תחשך ויאסר עליכם. דהיינו שלר"י צדוקי שהיה דר עמהם בירושלים דינו כנכרי ואוסר, וכן בדף ס"ה ע"ב איתא ר"ל ותלמידי דרבי חנינא איקלעו וכו' אמר מיהו למיגר וכו' א"ל ר"ל נשכיר ולכשנגיע אצל רבותינו שבדרום נשאל להן וכו' וכן איתא שם רבי חנינא בר יוסף ור' חייא בר אבא ור' יוסי איקלעו להווא פונדק דאתא נכרי וכו' אתו שילו ליה לר' יוחנן וכו', ומעשים אלו הרי היו בא"י.

ומש"כ בטעם ה' להתיר כיוון שהאידינא א"א לנו לגור כי אם עם הנכרים ובטל האיסור, הנה סברה זו הוזכרה באחרונים ויש שהתירו ע"י או באופנים מסוימים (בגינת וורדים בשכירות קודם שבא הנכרי), או כשמ"כ הבית מאיר (ס' שפ"ב סעי' כ') שאף שחלילה להקל במקום שכל הפוסקים סותמים ומחמירים ובוודאי ראוי לשכור בכל מקום, מ"מ בשעת הדחק שא"א באופן אחר כמדומה שעדיף לערב בלי שכירות מאשר לא לערב כלל, כיוון שאם לא כן, קרוב לוודאי שרוב המון העם יעברו ויטלטלו בלי עירוב כלל. ויש אחרונים שכתבו טענה זו כסניף לטעמים אחרים להקל. אמנם להתיר מטעם זה לברר ללא שכירות לכו"ע אינו לכתחילה.

ברכה

חנן מאיר - ביתר עילית

בענין הנ"ל

יישר כח לרב יהודה לייב שיינר על העלאת דברים חשובים הנוגעים לכל אחד בענייני עירובין בימינו. אמנם, ישנן כמה הערות והארות על דבריו.

א'- במה שהעלה להקל מעיקר הדין בעמוד עקום - יפה כתב, וציין שהיחיד שכתב לאסור היא המהרש"ק, וגם הוא כתב כן מסברת עצמו, כמבואר בדבריו; יש להוסיף שגם הקה"י כתב במכתב שהחזו"א החמיר להם בזה, אך צדק במה שלא נמצא פסול זה בדברי האחרונים, וכל שפטלו הפוסלים הוא מסברא שיש לחוש להיות מעל ה' טפחים התחתונים של העמוד, שאיננה סברא עם מקור מוחלט, ועדיין י"ל שדי שהחוט יהא מונח על ראש העמוד, כלשון הגמ' 'קנה על גביהם'.

ב'- חוט עקום - יפה כתב שדעת המ"ב ועוד להכשיר, ודעת רעק"א להסתפק בזה; ויש להעיר שמקור האי דין הוא בתשובת רא"ם שהכשיר חוט ישר כשתחתיו לחי אחת נמוכה ואחת גבוהה, וטען שרואים

את הלחיים כעולים לחוט ולא את החוט כיורד ללחיים, ועל זאת יש להסתפק האם היה פוסל אם באמת החוט היה אלכסוני, או שנתן טעם אחד להיתר בנדרן שלו, וה"ה שהיה מכשיר גם בהכ"ג; ויש להוסיף שגם דעת חו"ב להחמיר בזה, ומאידך דעת החזו"א להכשיר.

ג'- במה שטען שכשמותחים את החוט אי אפשר שיצא יותר מדי מבין רוחב העמודים בעת שמתנדר; כאחד שמתעסק בזה שנים רבות - יכולני להעיד שכל חוט גמיש מתנדר, ואפילו ימתח בחזקה, וממילא בעמודים דקים של כארבעה ס"מ רדיוס - לא שייך שבמרחק של שלשים וארבעים מטר החוט לא יצא מבין הקנים אפילו במתיחה חזקה, אא"כ מדובר בקורה קשיחה, או בחוט פלדה שנמתח במותחן, והוא תפוס בעמוד מספיק יציב כדי לעמוד במתיחה; אמנם, כפי שביארתי בספרי 'היקף השבת' המשכנ"י אכן החמיר בנדר החוט, ובין טענותיו הוא גם שבכך נחשב שאינו עומד ברוח מצויה, וע"ז טענו האחרונים (מחה"ש ומ"ב) שמאחר ומבואר בחז"ל שמשתמשים בגמי לצוה"פ ולא יתכן שאינה נדה - הרי ש"ל שנדר החוט לא פוסל אלא רק נדר העמוד; אמנם, עיקר חומרא זו שהחוט לא יצא מבין העמודים נובעת מלשון החזו"א שדימה זאת לפסול של צוה"פ מן הצד; אמנם בספרי ביארתי והוכחתי שהחזו"א לא התכוון לאופן שבו החוט יוצא מעט מבין הטווח שבין העמודים, כפי שביארו חכמי זמננו, אלא כונתו לאופן שהחוט רפוי ביותר, והרוח מנידה אותו כך שיצא מצד ראש העמוד ולא מלפניו, ובכך דומה לצוה"פ מן הצד שבה החוט יוצא מצדי העמוד, ונמצא שאין שום מקור אמיתי לפסול בחוט שמתנדר, פרט לחומרת המשכנ"י, ואדרבה לעתים יש בחומרא זו נזק לכשרות העירוב, כמש"כ בספרי.

ד'- במה שהקיל בגינות ופארקים שבתוך העיר אף שיש בהם כ"ס ואינם מוקפים לדירה - לדבריו פארק העשוי לשימוש התושבים דומה לנחל, שנחשב כחלק מהעיר בה' תחומין, ובחוף הים יש אנשים שגרים, אך כ"ס של פרחים שאסור לדרוך עליהם פוסלים; אמנם, אף שצדק במה שהתיר לטלטל בעיר שיש בה פארק, אך לא מטעמו, שאין לדמות דין נחל לגבי תחומין לנידון של אינו מוקף לדירה של עירובין, שלגבי תחומין הנקודה הקובעת הוא מה נחשב כעיר, ואילו לגבי עירובין די שלא יסיחו דעת ממקום זה; לגבי עירובין יש לאסור לטלטל בשטח כ"ס שהוקף שלא לדירה, מאחר ומחיצות שאינן עשויות לדירה לא מתירות את הטלטול, אך אם שטח כזה כלוע בתוך היקף העיר - עפ"י הוא מתחבט אליה, מאחר ומשמש את אנשי העיר, ונמצא בתוך שטח שהוקף לדירה, כלומר בעיר; לגבי חוף הים לא הבנתי כיצד יש מחיצות בצדו של הים, ומ"מ אם המציאות היא שיש שם דירה קבועה שאח"כ הקיפיה - אכן המקום הותר; לגבי פרחים - מאחר ופרחים הם נוי העיר - מקובל שלא נחשבים כזרעים האוסרים.

ה'- לגבי מ"ש שיש בתוך חלק מהערים שגירריות זרות שלא נשכרה רשותן, כתב שכששוכרים מהם ומפרסמים זאת - מתקיימת תקנת חז"ל שלא ירצו לגור עמם, ומאחר ובנייני השגרירות מוקפים בגדר - אינם אוסרים על העיר, ושנחשב שיש לעיריה שימוש בחצרם מאחר ותפקיד העיריה לפנות את האשפה, ואם מאחרים לפנותו הרי בעצם משתמשים בחצרם - והוי כדין שכירו ולקטו, וי"ל שמה שנכרי אוסר איננו בא"י שיש מצוה לדור בה, ושאינן חובת לשכור מהם כי אי אפשר לדור בנפרד מהם, כפי שכיום התירו להלוות לנכרי בריבית כי אי אפשר לנו להתפרנס ללא המסחר עמם. וי"ל שחלק מסברותיו לא נכונות, שהרי להלכה נפסק שרגל האסורה במקומה אוסרת שלא במקומה - היכן שיש לה דריסת הרגל, כלומר, אם הרגל האסורה [נכרי, או מומר, או שני ישראלים שגרים עם נכרי או מומר] צריכה לצאת ממקומה דרך חצר מסויימת - היא אוסרת על החצר, אפילו שחצר זו עירבה לעצמה, וממילא בניין השגרירות אוסר, אא"כ שכרו מהם; השכירות מהעיריה לא מועילה כלפי זה, מאחר ויש להם רשות לפנות את האשפה, אך אין להם רשות להשתמש שם לצורך העיריה, וגם אם ראש העיריה עצמו ידרוש להניח שם תמונה של נשיא המדינה - תושבי השגרירות רשאים להתנגד, וממילא אין שם דין שכירו ולקטו, ומה שלעיריה יש זכות שימוש ברחובות [שיש לדון על זה מה הדין כשיש להם רשות להניח חפצים רק לרווחת התושבים, ולא רק על פי רצונו הפרטי של ראש העיר] יכול לעזור רק במקום שאין רגל האסורה במקומה; ומ"ש שחיוב השכירות הוא רק בא"י - נכון שכן חידש הסבא קדישא, אך לפ"ז יצטרך להעמיד את המשנה של הדר עם הנכרי רק בחז"ל, ומה נעשה והמשך המשנה הוא 'אמר רבן גמליאל מעשה בצדוקי אחד שהיה דר עמנו במבוי בירושלים...', ולחלק בין צדוקי לנכרי הוא לא חילוק אמיתי, שהרי גזרו עליהם להיות כנכרים [ולכרעת החזו"א - אף לקולא, כגון לשכור משכירו ולקטו - שהיא קולא המפורשת בגמ' רק לגבי נכרי]; ומה שכתב באות ה' לקוח מתוס', והרא"ש לומד מכאן לעניין מסויים מענייני עירובין, והמהר"ח או"י [שמוכא בבשמים רא"ש, ויש לדון האם מזוייף ואין כאן מקומו] אכן כותב מה שכתב כאן באות ה', וכן הגינת ורדים ושו"מ ובית מאיר, וכו', והיה ראוי להסתמך

על זה להלכה בעירוב דרבנן, ואכן הגר"ש זצ"ל לעתים הסתמך על זה למעשה להתיר לילדים לטלטל. אלא שכנגד זה טענו הטוענים שהתינוח בחו"ל שאין בריה, אבל בארץ ישראל הרי יכול לעבור למקום שיש בו רק שומרי מצוות, ובטל טעם ההיתר. ואת זה יש לדחות ולפלפל, ראה בספרי 'היקף השבת'.

ו- במה שהקיל בכבישים ראשיים העוברים בהיקף העיר, כתב להתיר כרוב הראשונים המקילים כשאין ס' ריבוא שעוברים שם, ולא ברור שיש בא"י כזה כביש, ומ"מ ניתן להתירו לאור העובדה שבד"כ הוא מחולק לשני נתיבים מחולקים במחיצה מפרידה שבכל אחד משני צדדיה לא עוברים ס' ריבוא, והוסיף סברא שהתנאי של עוברים בו אולי לא מתקיים כשעוברים רק בכיוון אחד ולא בכיוון ההפוך מחמת הסכנה, ויש ערים שבהן רשויות אלו עוברות רק מחוץ לעיר, ושיש להקל נגד הסוברים שכל כביש בין עירוני הוא רה"ר שהרי הרמ"א היקל שאין לנו רה"ר. לסיכום, עיקר דבריו להקל מחמת הראשונים שהקילו כשאין ס' ריבוא, וי"ל שמלבד שהיא מחלוקת ראשונים שקולה, הרי הרמב"ן נקט שגם רש"י המקיל מודה בדרך בין עירונית, כלומר שבוזא אין מי שמיקל, וכיצד ניתן לסמוך על המקיל כשיאן מי שמיקל? אמנם יש להעיר שיש שחלקו על הרמב"ן בזה, אך לטעון נגד הרמב"ן מכל הכרעת הרמ"א כשיטת רש"י - פירושו להתעלם מדברי הרמב"ן שבוזא רש"י מודה לאסור; במציאות שלנו בודאי שיש ערים רבות שעובר דרכן כביש שמיועד לשימוש של ס' ריבוא אנשים, והכביש עובר בתוך השטח המוקף; וגם אם הכביש היה עובר לחוץ - הרי העיר מפולשת לסרטיא זו, ודין הרחוב המפולש לסרטיא כדין מבואות המפולשין' שגם צריכים דלתות ננעלות כלילה כדי שלא יחשבו כרה"ר האסורה; כמובן שיש עוד הרבה מה להאריך בזה.ח- במה שהיקל ללכת בכל חלקי העיר שהרי כל העיר מוקפת בצוה"פ, וגם אם יש כבישים באמצע - שני צדדיהם מחוברים ע"י גשרים, ויש לבדוק עד כמה מצוי שתהיה הפרדה בין שכונות, ומ"ש החזו"א שעירוב של צוה"פ לא מועיל לקומה גבוהה - היינו שצוה"פ שברחוב לא מועילה לדריים בקומה שניה. המציאות היא שהן בערים הגדולות והן בערים הקטנות לעתים יש איסור תחומין ללכת בכל העיר, אא"כ היקף העירוב תקין ולא נפסל מחמת סיבות עקרוניות או טכניות [שדי נדיר שהיקף עירוב עירוני יהיה תקין לגמרי, וישועיל לטלטול בכל רחבי העיר (פרט לבעיית מחללי השבת והנכרים - שמהיום פסול כלפי טלטול אך לא כלפי תחומין), כידוע], כגון האיילון שמפריד בין שני חלקי תל אביב, שכונות רמות והר נוף מופרדות מרכס שלמה ומעיקר ירושלים, בת גלים מופרדת מעיקר חיפה [אילו נווה שאנן והדר הכרמל כמעט ומופרדות, והוצרכתי לתוואי מסובך כדי לחבר אותן], וכן ברכסים יש יותר מארבע אזורים מופרדים. גשר על הכבישים המפרידים לא יכול לחבר שכונות מופרדות, אא"כ כוונתו שהיקף העיר תקין, ומחמת הכבישים הראשיים עשו היקף נפרד לשני חלקי העיר שמשני צידי הכביש, וחברו בין הצדדים בצוה"פ המגיעות לגשר המחבר ביניהן - והיכן יש מציאות כזו [חושבני שכך הוא בחיבור בני ברק לגבעת שמואל על גשר גבעת שמואל, אך זה די נדיר לענ"ד]. וכוונת החזו"א שבתים הבנויים על עמודים לא נחשבים כבתים למניין ששה בתים וחצרות, וממילא אין כאן גדר 'עיר' המחברת את הבתים להחשב כמקום גדול אחד שהדר בקצה זה מודד אלפיים אמות מהקצה האחר.ט- במה שכתב לחוש לשיטת הרמב"ם שלא מועיל היקף צה"פ המרוחקים יותר מ' אמות - כתב שלעתים השתמשו בהיקף המבוסס על מחיצות. אכן, יש מקומות שבהם התבססו על מחיצות גמורות, ובפרט בישובים קטנים המוקפים מחיצות, אך בערים גדולות זה כמעט ולא מציאותי מאחר ובשל התרחבויות העיר משתדלים להציב את העמודים רחוק כדי לאפשר לעיר להתפתח בלי שיצטרכו כל הזמן להרחיק את העמודים, ובמציאות כמעט ואין בנמצא עיר שיש בה רוב מחיצות משני כיוונים, אלא שעיקר ההלכה היא כשיטת הרא"ש שמועיל היקף עירוני שכולו צוה"פ, כמפורש בשו"ע שס"ב י'.

יש להוסיף שכותב המאמר לא נכנס לבאר מה עושים עם חובת השכירות מהנכרים ומחללי השבת, והסתפק לציין לסברת הגינת ורדים, שיתכן שאיננה רלוונטית בא"י שבה אכן ניתן להפרד מהנכרים ולדור במקומות נפרדים [יש מקום להאריך בזה, כמ"ש בספרי], ולא נכנס למציאות החמורה שהיקפי הערים מתחזקים במקרים רבים באופן גרוע, אמנם בעשרים השנה האחרונות הוקמו כמה אירגונים של מומחי עירובין המספקים שירות בדיקה ותיקון עירובין לערים רבות, וזה תחליף מצויין למה שנהגו להטיל את תחזוקת העירובין על איש המועצה הדתית שכלל איננו מתמחה בנושא, וכיום בערים רבות הנושא מסור למומחים, אם כי כמובן שתקלות יש ויש.

בברכה

יואל שילה - רבנים