

שנה לו
גליון ב (ריב)
כסלו - טבת תשפ"א

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 לו
גליון ב (ריב)
כסלו - טבת תשפ"א

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 והמ"ל:

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

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 - אורח 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
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

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', 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

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

התוכן

גנוזות

ה	אחד מרבותינו הראשונים זלה"ה מבית מדרשו של רס"ג זלה"ה (- ד' תת"ק -)	פירוש קדמון על ספר עובדיה בעריכת הרב יהודה זייבלד
טו	רבי מיכאל בכרך זצ"ל ראב"ד פראג (ת"צ - תקס"א)	חידושים עמ"ס קידושין (ג)
כה	רבי יצחק זאב וואלף זצ"ל אב"ד יוזעפאף גדול (- תרל"ו)	בסוגיא דאוקי אכילה בהדי אכילה בבא בתרא דף לא
לג	רבי סעדיה הלוי אשכנזי [מיראקדו] זלה"ה מחכמי אומיר, מח"ס 'נוה צדק' (תקכ"ח -)	גר שנתגייר אם יכול לברך 'שעשה נסים לאבותינו' בעריכת הרב דוד אברהם

חידושי תורה

מא	הרב חיים ברכיה ליברמן מו"ץ בבית הוראה של הגרי"מ שטרן שליט"א	הטעם דאין עושים תשעת ימים חנוכה משום ספיקא דיומא
מו	הרב מנחם שלמה הכהן גוטשטיין כולל חו"מ, מתיבתא דרבינו יוחנן, טבריה ת"ו	בענין טענו חטים והודה לו בשעורים
ע	אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנד ישיבת 'בית אהרן וישראל' ביתר עילית	בענין פחות משוה פרוטה בגזל ובשאר ענינים והמסתעף

בירורי הלכה

פט	הרה"ג מאיר קסלר שליט"א רב העיר מודיעין עילית	בענין שכר מלמדים בעת מכת מדינה
קי	הרב גימפל ליפשיץ אנטווערפן, מח"ס 'ושו"ת' 'פלגי מים'	בענין חיוב קריאת התורה בשבתות ויו"ט
קט	הרב טוביה פריינד מח"ס 'שלמי מועד' 'שלמי שבת' 'שלמי שמחה' 'שלמי ברכה' וספרי 'מועדים לשמחה' ז"ח	ברכה על הידור מצוה ועל מנהג במשנת הגרש"ז אורבאך זצ"ל
קיג	הרב אברהם הירשמן קארלין סטולין, ירושת"ו	בירור דין חיוב נשים בתפילה (ד)
קיח	הרב חננאל עמר ר"כ 'בימ"ד גבוה לכהנים', ביתר עילית	האם מותר לעלות לס"ת עם כפפות להגנה מפני נגיף הקורונה
קכב	הרב דוד שלמה שור דיין בבי"ד 'שלום ואמת' מח"ס 'דינא דמלכותא'	חיוב הצלה והכנסת עצמו לסכנה כדי להציל אחרים בזמן מגיפה

קכט	הרב ישראל דייטעל בני ברק	האם שייך דין בישול עכו"ם בוופלים
קלח	הרב מרדכי בריזל קרלין סטולין, מודיעין עילית	דין ש"ץ שטעה ב'עננו' בתענית ציבור
קמג	הרב יהודה שרשבסקי	איסור סתם יינם לאחר תהליכי חימום תעשיתיים

כתבים

קמט	הרב אברהם אביש שור קארלין סטולין, מודיעין עילית	השוואות בין מנהגי ועניני שמחת תורה למנהגי ועניני 'מצוה טאנץ'
-----	--	---

הערות

קנט

על קושית ה'קדושת לוי' במאמרו של הרב דנדרוביץ בגליון רו - הגאון רבי מאיר מאזוז שליט"א, בני ברק / על מאמרו של ישראל אברהם שפר בגליון רח בסוגיית בתר מעיקרא אזלינן או בתר תבר מנא - הגאון רבי אביגדור נבנצל שליט"א, ירושת"ו / על מאמרו של הרב אפרים סגל בגליון רט בגדרי 'מיחזי כמתקן' בשבת - ובהיתר מדידת מקוה בשבת - הרב דוד קונשט / תגובת הכותב - הרב אפרים פישל הלוי סגל, ר"כ להוראה קרלין סטולין, ביתר עילית, ור"מ בשיבת 'תפארת יוחנן' סטולין קרלין ביתר עילית, ומג"ש ארגון 'דרשו' ש"ס ושו"ע או"ח / על מאמרו של הרב חיים יצחק טרבילו בגליון רי"א בדיני הזכרת רצה ויעלה ויבא בברכת המזון - הרב מאיר דוד הירשמן, רב בקארלין סטאלין מודיעין עילית, ר"כ 'בית אשר' קארלין סטאלין, רמות ירושת"ו / תיקון מראה מקום למאמר 'מנהגי רבוה"ק בסדורו של יום' - הרב יצחק יהושע שור, מכון בית אהרן וישראל. / הערה בענין תפילה בציבור לשליח ציבור - הרב יצחק יעקב גוטליב, מח"ס 'עקבות יצחק', כולל 'תפארת אשר' סטאלין קארלין, ביתר עילית / על מאמרו של הרב יעקב אקער גליון רי"א בענין האם יש מצוה לבנות סוכה - הרב מנחם מנדל פרידמן, כולל "אוהל שלמה" קרלין סטולין, מודיעין עילית / אודות זמן 'פלג המנחה' ותגובה על מאמרו של הרב אברהם אביש שור אודות רבי נחמן מקוסובה בגליון רי"א - הרב אברהם יעקב הלוי איצקוביץ, ירושת"ו / תגובת הכותב - הרב אברהם אביש שור, קארלין סטולין, מודיעין עילית

גנוזות

אחד מרבתינו הראשונים זלה"ה

פירוש קדמון לספר עובדיה

המקצר מדברי רס"ג או מלקט מדבריו

בעריכת הרב יהודה זיכלר

לרגל הפטרת פרשת וישלח בספר עובדיה, באה להלן מהדורה של פירוש קדמון מזמן הראשונים לספר עובדיה.

ייחודו של פירוש זה, בכך שנראה שהוא מהווה חוליה בין פירושי הקדמונים לספרי הנביאים, כרס"ג ודעימיה, לבין חכמי המזרח ותימן שבזמן הראשונים שחיברו פירושים המיוסדים על דברי הקדמונים ומוסיפים עליהם, כגון רבי תנחום הירושלמי שחי במצרים בדור שאחר הרמב"ם¹, ורבי אברהם בן שלמה שחי בארץ תימן.² הפירוש שלפנינו ופירושים הדומים לו, נועדו להביא את פירושי הקדמונים בדרך קצרה וערוכה, וקיצורים אלו הם שעמדו לפני החכמים שבאו אחריהם. בירור דרך זו של העברת פירושי הקדמונים לדורות שאחריהם, מבארת כמה עניינים ומיישבת כמה קשיים, וכפי שיורחב להלן בנספח לפירוש.

להלן באה ההדרת המקור ותרגום מוער של הפירוש לעובדיה, שהשתמר בכ"י קיימברידג' אוסף T-S NS 308.118. תודתנו לספריית קיימברידג' על רשותה האדיבה לפרסם את הפירוש.

מקור

[ע"א] [חזון עובדיה כה אמר יי אלהים לאדום שמועה שמענו. קולה] שמועה שמענו, יעני אנא עובדיה וגירי מן אלאנביא תעצב אלכל עליה.

וקולה בגוים יע' שבמי יעקב.

[הנה קמן נתתיך בגוים] קדרה ענדהם. וקיל קלה ערד עסאכרה בעד [אכתרה].

[ודון לבך. יע' ק] אחה פי מדהבה פאלרדי גרה. ואיצ'א תחצנ[ת בלדה].

[מי יורדיני א]רץ. אעלם אנך יא אדום אם תגביה כ[נשר. וקולה בחגוי הסלע ישיר בה] אלי רומיה ואלקצטנטינה.

1 פירוש תנחום בן יוסף הירושלמי לתרי עשר, מהדורת ה' שי, ירושלים תשנ"ב, הפירוש לעובדיה - עמ' 100-107.

2 א' שלוסברג, 'פירושו של ר' אברהם בן שלמה התימני לספר עובדיה: מהדורה מוערת ומבוארת', בתוך: מ' בר אשר ואחרים (עורכים), תשורה לעמוס, אלון שבות תשס"ז, עמ' 235-256.

אם גנבים. הדה מח[ן אל]יהם יקול [להם לו אן אל]לצוץ גו אליך אולים כאנו יאכדו כפיהם ויתרכו, וכדלך אלקטאפין [לו אן יסרקו] ענב אלים יבקו, וכדלך אלנאהבין פי אלט'אהר אלים כאן יגב אן [תעטעט³ ע]ליהם חתי יהרבו ולא יסתקצו, פכיף אנכדלת ואנבכמת חתי לם [יבקו לך] שי.

איך נחפשו עשו. יעני פתש עליה וקתל ולא יהיה שריד לבית עשו.

ומ'הרת מדבוראתה יע' אמואלה וגיר דלך.

עד הגבול. יע' אנהם כרגו מעה אלי תכם אלעדו וגדרו בה אהל עהדה והם אלארמן. אנשי שלומך. הם אצדקאה גרוה וקדרו בתדבורהם עליה חתי אכרגוה מן חד בלדה וכרג אלכמין עליהם.

לחמך ישימו מזור תחתיד. יע' תמכן אלעדו מנך ויגרה בדנך ווקעת סקים ללפראש. וקיל אן [א]הל ת. תמ' מנהם יגדי בדנך אי יחארבו ענך הם [יכדלו ויסקמו בדנך]. וקיל אוכלי לחמך אסתאמנו וכדלך.

אין תבונה [בו. יע' לא יבק לה לא] תדביר ולא לטף.

תם ביין אנה ומן גירה איצ'א יהלך אל[חכמים ואלנבונים מנהם כמא קאל והאברתי חכמים] וגו'. וסמא בלד אלרום הר עשו ואדום במא סכנוה [ומלכוה].

[וקולה מקטל] ישיר אלי אלקואד אי ינהזמו ויתמכן אלעדו מן אל[קתל אלדי יקתל פיהם. וק]יל יכרת איש לבית עשו מן אלקתל אלדי קתלו ישראל.

מחמס אחיד יעקב וגו'. ביום עמדך. וקופך.

שרח מחמס וגו' ולם /בכתפי' ...

[ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שערי, ישיר אלי זמאן אשור.⁴ וקו]לה ועל ירושלים ידו גורל. ישיר אלי [זמאן נבוכדנצר כק' כי עמד מל]ך בבל אל אם הדרך וגו'. בימינו היה הקסם וגו'.

[וקולה גם אתה כאחד מ]הם יע' עמלת מתל נבוכדנצר ומלכי אשור נאפו אלי עסאכרהם ופעלו מתלהם פי [זמאן בית שני].

[וקולה ואל תרא ביום א]חיד. אי מא כאן יגוז לך לך אן תנמ'ר לא[ביך] ... פי תע[סה]ם ותשמת עליהם.

וכדלך ואל תשמח לבני יהודה [ביום אבדם ואל תגדל פיך. אי מא] כאן יגוז אן תעמ'ם פק[ע]⁵ עליהם ותקול הנה ככל הגוים בית יהודה [באל]חריק קדםהם.

ולא כאן סבילך אן תדכל מוחאלהם באלשמאתה.

[ואל תשלחנה בחילו] והו כארב אלתיכם והדא פי תוסטה אלתיכם באלקתל. וקיל א[נה] ישיר בה אלי בית] אלתיאני.

3 הושלם ע"פ הפירוש המלוקט, ראה אודותיו להלן בנספח.

4 כה"י קטוע, והשלמה זו מוכחת מהמשך בו חוזר לדון בדמיון מעשי אדום לאשור ונבוכדנצר.

5 יתכן שיש להשלים פקד, לשון חסרון, או פקר, לשון עוני.

ומא כאן סבילך אן תקף עלי מפרק אלטרק [לתקתל ח] תי מן וקע פי יד אלעדו ואנפלתו.
 וכדלך מא כאן סבילך תעמד על הפרק לתסלם פליטיו ביד כאלביה.
 ביום צרה יום אנקלאב אלמחבין אעדא.
 כי קרוב יום ייי. יעני יום גוג.
 כי כאשר שתיים. יע' ישראל שרבו אלצאפי ופאקו וסאיר אלגוים ישרבו דרדי. תמיד יע'
 אנקטאע דולתהם. וקיל אנה קול לאדום.
 וקולה ושתו ולעו. יע' אנה יסקי עמ'אמהם כאלסם.
 וקולה והיו כלוא היו. יעני הם ונואמיסהם ודולהם כאנהם
 תהיה פליטה מן ישראל והם אלשארית.
 והיה קדש, יע' הר [ציון].
 וקולה מורשיהם], הם אדום וישמעאל.
 והיה בית יעקב אש. אעלם אנה]ם כמא לים ללקש תבאת] בין ידי אלנאר.
 ולא יהיה שריד לבית עשו. יע' בית אלמלך.
 [וקולה כי יי דבר הו תואעד] אן יתם. כק' ונתתי את נקמתי באדום ביד עמי ישראל וג' הו ...
 [וקולה אשר בספרד. יע'] אנדלם.
 ועלו מושיעים. קיל אליהו ומשיח. וקיל [אלמשכילים].

תרגום

[ע"א] [א] [חזון עובדיה כה אמר ייי אלהים לאדום שמועה שמענו. מה שאמר] שמועה
 שמענו, ר"ל אני עובדיה וזולתי מן הנביאים.⁶ מתחברים כולם אליו.
 ומה שאמר בגוים, ר"ל שבטי יעקב.⁷
 [ב] [הנה קמן נתתיך בגוים]. שיעורו, ביחס אליהם. ויש אומרים, קטנות מניין מחנהו אחרי
 שהיה [רב].⁸
 [ג] [זדון לבך. כוונתו] דונו בשיטתו, והרי הרעה כרוכה בה.⁹ וגם מה [שעריו] בצורות.¹⁰
 [מי יירדני א] רץ. דע שאתה, אדום, אם תגביה כ[נשר וכו].
 ומה שאמר בחגוי הסלע מורה בן] על רומי וקונסטנטינופול.¹¹

6 וכ"כ ראב"ע: ולפי דעתי כי שמועה שמענו זה הנביא וירמיה וישעיה ועמוס שהתנבאו על אדום, על כן אמר שמענו, ע"כ.
 7 פירוש זה הוא שלא כפירוש כל המפרשים, הסוברים שהכוונה לאומות העולם. ומצאנו פירוש זה רק בפירוש המלוקט (עיין אודותיו בנספח).
 8 עיי' ראב"ע שפירשו גם כן על קטנות המניין.
 9 הכוונה לדת הנצרות והשילוש, וכן כתב רבי אברהם בן שלמה: ר"ל שכפרו בהקב"ה וכנו מזבחותם בודון, חלף מה שצוה הקב"ה, וחילפו השבת ועשו אותה ביום הראשון, ואכלו מאכלות אסורות, ע"כ.
 10 היינו שזדון ליבו השיאו מפני שבתו בחגוי הסלע, כלומר בערים הבצורות. וכן פירש גם ר"א מבלגנצי.
 11 בירת האימפריה הרומית המערבית ובירת האימפריה הרומית המזרחית. וכן הוא גם בפירוש ראב"ש: ורומז בזה הדבר לקסטנרינייה ורומיה שהיא בית המלכות.

[ה] אם גנבים. זהו מבחן [אל] יתם. אומר [להם, אילו ה]גנבים היו באים אליו, האם לא היו לוקחים כל סיפוקם ועוזבים. וכן הבוררים [אילו היו גנבים] הענבים, האם לא היו משאירים, וכן השודדים בגלוי האם לא היו צריכים [לצות¹²ע] ליהם עד שיברחו ולא יכלו הכל, ואם כן איך זנחת ונאלמת עד שלא [השאירו לך] מאומה.

[ו] איך נחפשו עשו. ר"ל חפשו אחריו וְהָרוּג, "ולא יהיה שריד לבית עשו" (להלן פסוק יח). ונגלו אוצרותיו¹³, ר"ל נכסיו וזולתם.

[ז] עד הנבול. ר"ל הם יצאו עמו עד גבול האויב ובגדו בו אנשי בריתו והם הארמים.¹⁴

אנשי שלומך. הם חבריו, פיתו אותם ויכלו לו בהובילם אותו עד שהוציאו אותו בגבול ארצו, ויצא האורב עליהם.¹⁵

לחמך ישימו מזור תחתיד. ר"ל ייטוש אותך בן בריתך ויפצע גופך ותיפול חולה למיטה. ויש אומרים שאנשי שחשבת עליהם שייזנו את גופך, כלומר שילחמו לצידך, הם [יזנחו אותך ויביאו חולי על גופך]. ויש אומרים שאוכלי לחמך ביקשו מחסה, ויזנחו אותך.

אין תבונה [בו. ר"ל לא יישארו לו לא] הנהגה ולא עדינות.

[ח] אחר כך ביאר שהוא ומי שזולתו גם יאברו את ה[חכמים והנבונים מהם, כמו שאמר והאברתי חכמים] וגו'. וקרא שם ארץ רומי הר עשו ואדום כיון שהם ישבו בה [ושלטו בה].

[ט] [ומה שאמר מקטל] מורה בו על המנהיגים, כלומר שישברו וייטוש בן הברית מחמת ה[קטל שהרג בהם. ויש] אומרים, יכרת איש לבית עשו מחמת הקטל שהרגו בישראל.

[י-יא] מחמם אחיך יעקב וגו'. כיום עמדך. עמידתך.¹⁶ פירוש מחמם וגו' ולא

[כאן חסרות כמה שורות מחמת קרע בתחתית הרף].

[ביום שבות זרים חילו ונכרים באו שערינו. מורה בו על זמן אשור.¹⁷ ומה] שאמר ועל ירושלים ידו גורל, מורה על [זמן נבוכדנצר, כמו שאמר (יחזקאל כא, כו-כו) 'כי עמד מלך בבל אל אם הדרך וגו'. בימינו היה הקסם' וגו'.¹⁸

[ומה שאמר גם אתה באחד מ]הם, ר"ל עשית כמו נבוכדנצר ומלכי אשור נוספו על מחניהם, ועשו כמותם ב[זמן בית שני].

12 במקור: תעטעט, משורש עיט שפירושו צווחה, ונעשה ממנו פועל.

13 היינו שפירוש "נבעו מצפוניו" הוא "נגלו אוצרותיו". ועיי' בנספח.

14 ראה הערת מהדיר יב"ע הערה 75, שדן אם הכוונה לאומה הארמית, או שהוא כינוי לכלל הגויים. אך בספר העושר: והם רומי וארמניא ובורגיש.

15 וכן כתב ר"א מבלגנצי. עד גבול שונאיך - עד מקום המלחמה, שלחוך - וליוו אותך אנשי בריתך שהיו אומרים לסייעך, וכשבאו עד גבול האויבים חזרו בהם והניחוך בין האויבים. השיאוך - שהיו אומרים לסייעך. ויכלו לך - בהשאתם שלא הכרת בהם לפי שאנשי שלומך בהם. עכ"ד.

16 כלומר, שהוא שם ולא מקור הפועל.

17 כה"י קטוע, והשלמה זו מוכחת מההמשך בו חוזר לדון בדמיון מעשי אדום לאשור ונבוכדנצר.

18 וכ"כ ראב"ש: ביום שבות זרים חילו ביום שבזו זרים ממונו והוא עת שבא מלך אשור. ונכרים באו שערינו רומז אל נבוכדנצר. ועל ירושלים ידו גורל, ועל ירושלים השליכו הגורל ביד.

[יב] [ומה שאמר ואל תרא ביום א] חיד. כלומר אין ראוי לך שתראה את אחיך... באומללותו ותשמה לאידו.¹⁹

וכן גם ואל תשמה לבני יהודה [ביום אברם ואל תגדל פיך. כלומר] אין ראוי שתגדיל / פיך²⁰ עליהם, ותאמר הנה ככל הגוים בית יהודה [בשר] יפת בית מקדשם.

ואין דרכך שתיכנס במקומותיהם בגידופים.

[יג] [ואל תשלחנה בחילין] והוא הריסת הגבול, והוא בעמידה בתוך הגבול בהריגה. ויש אומרים ש[הוא רומז בזה על הבית] השני.

[יד] ואין דרכך לעמוד בפרשת הדרכים [להרוג] את מי שניצל מיד האויב והיה פליט. וכן אין דרכך לעמוד על הפרק למסור פליטיו ביד רודפיהם.²¹

ביום צרה יום התהפכות האוהבים לאויבים.

[טו] כי קרוב יום יי. ר"ל יום גוג.

[טז] כי כאשר שתינתם. ר"ל ישראל שתו את הצלול ועלו, ושאר הגוים ישתו שמרים. תמיד ר"ל תיפסק ממלכתם. ויש אומרים שזה נאמר לאדם.²² ומה שאמר ושתו ולעו. ר"ל שהוא ישקה עצמותיהם כמו הסם. ומה שאמר והיו כלוא היו. ר"ל הם ונימוסיהם ומלכותם כמו שהם

[יז] תהיה פליטה מישראל, והם השארית. והיה קדש, ר"ל הר [ציון]. ומה שאמר מורשיהם], הם אדם וישמעאל.²³

[יח] והיה בית יעקב אש. דע שה[ם כמו שאין לקש קיום] לפני האש. ולא יהיה שריד לבית עשו. ר"ל בית המלך.

[יט] ומה שאמר כי יי דבר הוא ייעוד] שיושלם. כמו שאמר (יחזקאל כה, יד) 'ונתתי את נקמתי באדם ביד עמי ישראל' וג', הוא ...

[כ] [ומה שאמר אשר בספרד. ר"ל] אנדלוס.²⁴

[כא] ועלו מושיעים. יש אומרים אליהו ומשיח.²⁵ ויש אומרים [המשכילים]²⁶.

19 וכן פירש רס"ג בפירושו לתהלים (עמ' צ) את הפסוק שלפניו.

20 המילה במקור אינה ברורה.

21 כ"כ רס"ג בפירושו לאיכה (א, יג): פרש רשת לרגלי, ופירושו מה שסיבב עד שהכריח את הנמלטים ושב לחרב נבוכדנצר. כפי שאמר (ירמיה טז, טז): 'הנני שלח לדיגים רבים נאום ה' ודיגום ואחרי כן אשלח לרבים צידים וצדום מעל כל הר ומעל כל גבעה ומנזיקי הסלעים'. והיו הממונים על כך בני עשו. כפי שאמר ה' לו (עובדיה א, יד): 'ואל תעמד על הפרק להכרית את פליטיו ואל תסגר שרידיו ביום צרה, ע"כ. והשווה פירוש ראב"ש כאן בפירוש שני: ויש מפרש אל תעמוד על הפרק בראשי הדרכים ממקום שיתפרקו ממנו הדרכים שם היית עומד והיית אומר לבבליים איזה דרך הלך הפליט. ואל תסגר שרידיו פליטיו אל תסגירם לאויב כמו לא תסגיר עבד.

22 היינו שכפי שאדם שתו ושמחו כך ישתו כל הגוים וישמחו עליהם. וכפירוש זה כתבו רס"ג (איכה ד, כא), רד"ק וראב"ש.

23 כעין זה כתב ר"י קרא: האומות שהורישום מארצם. אבל התרגום ורש"י פירשו על נכסי העמים.

24 זו מסורת קדומה שנמסרה על ידי רס"ג והובאה במפרשים רבים, שספרד היא אנדלוס, ראה מה שהרחבנו בזה בעיונים לפירוש רס"ג לאיכה, עין יא, עמ' שלד.

25 כ"כ ראב"ש. והשווה הערת המהדיר על פירוש ראב"ש, הערה 121, שהביא מקורות אחרים מקורבים, אך אין מפורש בהם עניין זה.

נספח - בירור על פירוש רס"ג לתרי עשר ועניינם של פירושים מקצרים ומלקטים

א. פירוש רס"ג לתרי עשר

רב סעדיה גאון חיבר חיבורים רבים בכל מקצועות התורה. רבים מהם נדפסו, ורבים מהם מצפים ליד גואל שתגאלם מפזורות הגניזה. מבין פירושו הרבים, הפירושים לספרי תרי עשר הם בחזקת אבודים. פירושו של רס"ג לתרי עשר ועניינו נזכרו ברשימת חיבוריו (המכונה "פהרסת") שכתבו בניו אחרי פטירתו (הספריה היהודית בימיה"ב עמ' 312-319), שם הם מתוארים "ופירוש מילות ועניינים נבחרים מן תרי עשר". רס"ג גם מפנה לחיבורו זה בחיבוריו השונים: במהדו"ב של פירושו לאיכה (א), ג - ההפניה למיכה פרק א), בפירושו לישעיה (פרק נה - ההפניה להושע פרק יד), ובפירושו לדניאל (ז, יט-כב - ההפניה ליואל פרק ד), ומכאן שחיבור זה קדם לחיבור הפירוש לישעיה ולדניאל ולמהדו"ב של איכה. פירושו של רס"ג לתרי עשר הובאו בשמו על ידי הקדמונים, וביניהם בולט הרד"ק, המביא בפירושו להושע 14 פירושים בשם רס"ג, ועוד שלושה פירושים בשמו בספרים יואל, עמוס וזכריה, אחד בכל ספר.

בימינו נסרקה הגניזה הקהירית וקוטלגה באופן המאפשר לעבור על כל הפירושים הנמצאים בה לתרי עשר, וניתן לקבוע שאף אחד מהם אינו פירושו המקורי של רס"ג. ויש בעובדה זו כדי להפליא, שכן כל חיבוריו של רס"ג השתמרו באופן כמעט מלא ולפחות באופן חלקי ומייצג בגניזת קהיר, הקרובה למקום פעילותו של רס"ג. כיצד אירע שהפירוש לתרי עשר לא השתמר בה, ועם זאת הוא כן הגיע לידיו של רד"ק שפעל ברובנס הרחוקה?

חידה נוספת היא פשר ההקבלה המובהקת של פירושים המובאים בחיבורי רבותינו הרבניים לתרי עשר, עם פירושו של יפת בן עלי, מבני "הכתות הארורות קהילות המינים אשר ייקראו בארץ הזאת - רצוני לומר מצרין - קראין" (פיה"מ לרמב"ם אבות פ"א מ"ג), וגדול מפרשי המקרא שלהם. הקבלות מובהקות כאלו מצויות בפירושי רד"ק²⁷, בפירושי רבי תנחום הירושלמי, וכן בפירושי רבי אברהם בן שלמה מתימן.²⁸ הם העלימו את שמו של יב"ע, וחוקרים רבים דוגלים בהשערה שהם השתמשו במודע בפירושו, והעלימו את שמו מפני קראיות. יש מוזרות מה בהנחה זו, שכן אם ראו רבותינו פסול בפירושים אלו בשל מחבריהם למה הביאום בחיבוריהם, ואם לא ראו בהם פסול, למה לא הזכירו את שמם.²⁹

26 הושלם ע"פ הפירוש המלוקט. וכפי הנראה הכוונה למשכילים המזכירים בדניאל (יא, לג-לה), ופירש רס"ג שם שהם חז"ל העומדים בזמן הגלות במקום הלוים.

27 שלוסברג ופוליאק, פירוש יפת להושע, ר"ג תש"ט, מבוא, עמ' 98-100.

28 ההקבלות מפורטות לאורך ספרם של שלוסברג ופוליאק, הנ"ל הערה 27, וכן לאורך ספרם פירוש יפת לצפניה, ר"ג תש"פ.

29 זו אכן מוזרות מה, אך אין לשלול בשל כך אפשרות זו. שכבר כתב כן הרמב"ם בהקדמתו לשמונה פרקים (מהדורת המאור בתרגום ר' עזרא קורח, נזיקין, עמ' תקג), בנמקו את דרכו להביא דברי חכמים ופילוסופים בלי להזכיר את שמם: "וגם אפשר שאכניס בזה בלב מי שאין מקובל עליו שם אותו האיש, שהמאמר הוא נפסד וטמונה בו איזו רעה שאינה ידועה לו. ולפיכך ראיתי שלא להזכיר את האומר, הואיל ומטירתי שתושג תועלת לקורא". סיבה נוספת להעלמת שם בעל הפירוש תיתכן לפי המבואר בעבודה זרה (לה, ב) שאיבו לא קיבל את דברי החכמים בגזירת פת פלטר של נכרי, וגזר עליו רבא או רנב"י "לא תשתעו מיניה דאיבו", ופירושו הרמב"ן (ד"ה והוי יודע) והרא"ה בבדק הבית (בית ג שער ז צב, ב) והריטב"א והר"ן (ע"ז שם) בשם הגאונים, שהכוונה שלא לומר דבר שמועה משמו בבית המדרש. וכתב הריטב"א שנוהגים בו מידה

ב. הנחת קיומו של פירוש קיצור-ליקוט מדברי רס"ג ויב"ע ועמד לפני הקדמונים

הדרך הפשוטה בפתרון שתי השאלות, היא ההנחה שהתקיים פירוש אמצעי לספר תרי עשר, שהעתיק וליקט הן מפירושי רס"ג והן מפירושי יב"ע, ולרוב הביא דבריהם שלא בשמם, כדרך המלקטים הקדמונים, ודבריו הם שעמדו לפני רד"ק, רבי תנחום הירושלמי, רבי אברהם בן שלמה ועוד מרבתינו מפרשי המקרא, ועל ידי כך נכללו בדבריהם הן פירושי רס"ג והן פירושים הוהים לפירושי יב"ע. אפשר להוסיף ולהניח שבספר הושע, הראשון מספרי תרי עשר, עדיין הביא המלקט את פירושי רס"ג בשמו, וכך ידע רד"ק שפירושו הם, ובהמשך סתם ולא כתב את שמו אלא במקרים בודדים, ולכן לא הכיר רד"ק שמפירושי רס"ג הם. פירוש לקטני כזה יכול הוא להתחבר בירושלים, שבה היו בני מקרא רבים והם עיינו גם בפירושי רס"ג; אפשר שהתחבר בבזנטיון, שידוע לנו על התחברותם של פירושים כאלו בה³⁰; ויתכן גם שהתחבר בארץ אחרת מארצות המזרח, גם אם לפי שעה אין בידינו מידע מובהק על חיבור חיבורים כאלו במצרים, בבל או סוריה.

ג. שני חיבורים דומים לעובדיה וההבדלים ביניהם

בגניזה הקהירית נמצא חיבור המתאים לתיאור זה, וממנו פרסמתי בקובץ בית אהרן ישראל (קצט (תשרי-חשון תשע"ט), עמ' ה-יד) את הפירוש לספר יונה פרקים א-ב, והוקדמו דברים נוספים בעניין פירוש רס"ג לתרי עשר, ידרשם המעיין משם. הועלה שם צד שהפירוש הוא מבית מדרשו של רס"ג, והובעה תקווה שפרסומו יקדם את ביור השאלות הקשורות בו.³¹ ואכן, בגליון רא (שבט-אדר ב' תשע"ט, עמ' קסט) הובאה הערתו של ר' אליעזר שלוסברג שפקפק ביחוס הפירוש לרס"ג, כיון שסגנון הרצאת הדברים בפירוש זה קצר בהרבה מפירושי רס"ג המוכרים לנו, ובולט גם השינוי בשימושו המרובה במונח "יקאל" (שתורגם ללה"ק במאמרי: ייאמר, ומשמעותו כעין "ויש אומרים"), שאינו תואם לסגנונו של רס"ג. שנודע בבחיורו ופסקנותו, וכמעט שאין בחיבוריו פירושים שאינו מקבלם באופן מוחלט וכותב אותם בסתם. פירושים שאינם נראים לו, אינו מביאם כלל, ואינו טורח לדחותם.

אך נראה שבפועל התמונה מורכבת מעט יותר, ולא פירוש אמצעי אחד יש לפנינו אלא שניים, האחד לוקט ככל הנראה על ידי חכם מחכמי הרבנים, ויתכן גם שאינו ליקוט אלא קיצור פירושו של רס"ג, והשני לוקט על ידי קראי. בפירוש לספר עובדיה יש בידינו את הפירושים של שניהם. הפירוש ממנו פורסם הפירוש למיכה וליונה, יכונה להלן "הפירוש המלוקט", כיון שמתברר שהוא מלקט מרס"ג וגם מפרשנים אחרים. מאותו טופס שבו השתמר הפירוש המלוקט לשאר ספרי תרי עשר, השתמר

כנגד מידה, כי הוא מזלזל בדברי חכמים ז"ל ותקנותיהם, ולכן אין מקלסים דבריו בבית המדרש. וראה בהרחבה, צ"א שטיינפלד, עם לבדד: מחקרים במסכת ע"ז, עמ' 57; תלמוד בבלי מתיבתא, חולין, ד, פניני הלכה, עמ' ח, לדף קכג, א. ויתכן שרבותינו נמנעו מאותה סיבה מלהביא את דברי הקראים בשמם כיון שזלזלו בדברי החכמים, אך הביאום שלא בשמם כשראו שנכונים הם, כפי שהביאו את דברי איבו שלא בשמו (עי' חולין שם). ובדרך זו נוהגים בימינו רבים מבני בית המדרש כשהם נוקקים לדברי מחברים שמחוץ לבית המדרש ואינם נוהגים כבוד בחז"ל, וכשמביאים את דבריהם מביאים אותם שלא בשמם, ולפי האמור מידה זו נוהגת מימי האמוראים והראשונים עד ימינו.

30 ראה מאמרי "הקדמה לפירוש מגילת איכה בתרגום קדום", בית אהרן וישראל ר"ד - אב אלול תשע"ט, עמ' ה-כה.

31 כמו"כ פורסם הפירוש למיכה, מאותו חיבור, בקובץ מוריה, גליון תכא-תכג (שבט תשע"ח), עמ' ד-יז.

גם הפירוש לעובדיה, בשני קטעי גניזה, שניהם בספריה הלאומית בטרבורג: Box ARAB II 1155.36 ו-F.37.73. הפירוש השני, שייקרא להלן "הפירוש המקורי" לשם נוחות, כיון שהוא מקורי יותר, בלי לקבוע מסמרות לפי שעה לענין מקוריותו, השתמר בספריית קיימברידג', T-S NS 308.118, והוא הפירוש שההדרנו כאן.

השוואת שני הפירושים הללו לעובדיה מעלה שמשפטים שלמים זהים בשני הפירושים, אולם בפירוש המקורי לא נמצאים כל הפירושים אלא חלקם, וברבים מאלו שכן נמצאים בו - יש תוספת דברים שאין בפירוש המלוקט, ואין בו כלל את השימוש ב"יקאל".³²

השוואת הפירושים לעובדיה והקבלתם לפירושי יב"ע³³ מעלה, שיש קירבה מהותית בין הפירוש המלוקט לפירושו של יב"ע לעובדיה, ובולטת ההקבלה בפירושים זהים שאינם נמצאים במפרשים אחרים, כדלהלן: א. פסוק ג, "ודון לבך השיאך" מתפרש על שיטת הנצרות הבטלה, ו"שכני בחגוי סלע מרום שבתו" על מיקום רומא וקושטא. ב. פסוק ט, שני פירושי "מקטל". ג. פסוק יא, "שבות זרים חילו" על אשור ו"ידו גורל" על נבוכדנצר, "גם אתה כאחד מהם" בבית ראשון ושני. ד. פסוק יד, "ביום צרה" - התהפכות האוהבים לאויבים. ה. פסוק טז, "ולעו" - יכנס בעצמותיהם כסם, "והיו כלא היו" - חוקיהם ושלטונם. ו. פסוק יז, "והיה קודש" - הר ציון. ז. פסוק יח, "ולא יהיה שריד" - לבית המלך, "כי ה' דבר" - ונתתי נקמתי באדום. ח. פסוק כא, "מושעים" הם אליהו ומשיח. כמו כן יש שימוש באותן לשונות בפסוק ז, בפירוש "הארמים"; פסוק יב, בפירוש "ככל הגוים בית יהודה"; בפסוק יד, כל הפירוש ב"אל תעמוד על הפרק"; בפסוק יז, כל הפירוש; ובפסוק יח, בפירוש "לקש" שאין לו קיום. מאידך, הפירוש המלוקט מביא הן פירושים הנמצאים רק בפירוש המקורי ולא אצל יב"ע, הן פירושים הנמצאים רק אצל יב"ע ולא בפירוש המקורי, והן פירושים הנמצאים בשניהם. ברוב המקרים השימוש ב"יקאל" מכוון לפירוש הנמצא רק בפירוש המקורי ולא אצל יב"ע, ולכן יתכן שהמלקט הכיר הן את פירושו של רס"ג והן את פירושו של יב"ע, וכששניהם מפרשים בשווה לא ראה צורך לסייג את הפירוש כ"יש אומרים", אבל כאשר רק רס"ג מפרש כך, סייג את פירושו כ"יש אומרים".

ד. הקירבה בין "הפירוש המקורי" למובאות אצל רבי אברהם בן שלמה

תופעה הראויה לתשומת לב בפירוש המקורי, היא השפעתו על פירוש רבי אברהם בן שלמה.³⁴ בפירוש ראב"ש ישנם מספר פירושים הנמצאים רק בפירוש המקורי ואצל יב"ע, וניסוחם אצל ראב"ש הוא כניסוחם בפירוש המקורי: א. פסוק ג, "ודון לבך" על

32 בנוסף העירני אמיר אשור לאחרונה על מחקר שערך יחד עם תמר צבי (ועתיד להתפרסם במסגרת ההדרת תרגום לבראשית), ובו גילה מאפיינים לשוניים וקודיקולוגיים אופייניים לקראים, כגון צורת הרגל השמאלית של האלף, ריבוע הכתב וישור השורות, שאמנם כל אחד מהם לבדו אינו סימן מובהק, אבל כשהם מצטברים הם מביאים להסתברות רבה שמדובר בפירוש קראי. לפי בדיקתו, "הפירוש המלוקט" נכתב על ידי קראי, לעומת "הפירוש המקורי" שהכתב שלו חסר מאפיינים ייחודיים ומובהקים. 33 הפירוש לעובדיה פורסם ע"י צורן, פירוש יפת בן עלי הקראי לספר עובדיה, גניז קדם, ח (תשע"ב), עמ' 129-195.

34 פירושי רבי אברהם בן שלמה לרוב הנביאים הראשונים פורסמו על ידי הרב יוסף קאפח, קרית אנוני תשנ"ט-תשס"ו, מלבד מלכים ב' שלא הספיק להדיר. הפירוש לישעיה פורסם ע"י אליעזר שלוסברג, ר"ג תשע"ה. במבואות לחיבוריהם נידונו בהרחבה זהותו, מקומו, זמנו, הקדמונים שמהם ליקט ועוד, וידרשם המעיין משם.

שיטת הנצרות, ו"שכני בחגוי סלע" על רומא וקונסטנטינופול, בלי להסביר את הסיבה לכך, וזאת כמו בחיבור המקורי (ולא כמו אצל יב"ע שכן מסביר). רומא מוזכרת (באחד מכתבי היד של פירוש ראב"ש) בכתוב הנדיר "רומיה", בדיוק כמו בפירוש המקורי; ב. פסוק יא, פירוש "שבות זרים חילו ועל ירושלים ידו גורל", על אשור ונבוכדנצר. פירושים אלו אינם מובאים אצל רבי תנחום הירושלמי. ג. פסוק כא, פירוש "ועלו מושיעים" על אליהו ומשיח, ופירוש זה כהווייתו אינו נמצא באף אחד משאר המפרשים.

אנו מתקרבים להשערה שהפירוש המקורי הוא זה שהגיע לרבי אברהם בן שלמה, וממנו למד הן את הפירושים הנמצאים רק בו, והן את הפירושים הנמצאים גם בפירוש יב"ע.³⁵ ויתכן שהוא גם זה שהגיע לר"מ קמחי וממנו לבנו הרד"ק.

פשר ההקבלות בינו ליב"ע לא ברור בשלב זה. יתכן שמדובר בפירושי רס"ג שהשפיעו על יב"ע, וראיה לדבר, שהפירוש שמובא כאן בסתם ש"שריד לבית עשו" הוא בית המלך, מובא בפירושו של יב"ע בשם "מפסר אכ"ר" - מפרש אחר. יתכן גם שמדובר במלקט שליטת גם מפירושו של יב"ע.

גם בהנחה שאין מדובר בפירוש מלקט, כיון שהפירוש המקורי עדיין קצר מהרגיל בפירושי רס"ג, מסתבר יותר שמדובר בקיצור שנערך מחיבורו של רס"ג, ולא בחיבור המקורי של רס"ג. קיצורים ממין זה מצויים בבית מדרשו של רס"ג, ואת קיצור הפירוש לאסתר, שנערך ככל הנראה בבית מדרשו של רב מצליח גאון, פרסמנו בס"ד בגליון רו, עמ' טו-יט. כמו כן, גם בהנחה שמדובר בפירוש מלקט, מכל מקום הוא קרוב יותר לפירוש רס"ג המקורי, וסביר שאינו כולל פירושים אחרים שאינם ממנו, וזאת בניגוד לפירוש המלוקט.

ה. הקבלות לפירושי רס"ג בחיבוריו האחרים

רס"ג מתייחס בפירושו האחרים לפסוקים מתוך ספר עובדיה, ולהלן נקביל את דבריו בהם לדברים שבפירוש המקורי דנן.

א. בפירוש "נבעו מצפוניו" (פסוק ו), הן בפירוש המקורי והן בפירוש הקצר מפרש 'ט'הרו מדכוריה', שהוא לשון גילוי, וכן הוא בכל הפירושים בערבית.³⁶ ואולם בפתרון שבעים מילים בודדות³⁷ כתב רס"ג שפירוש 'נבעו מצפוניו' (עובדיה א, ו) הוא לשון משנה שאין דומה לה במקרא, והכוונה לרועה צאן, הנקרא בלשון המשנה 'מבעה'. וז"ל שם, 'ושרח המבעה אלדי ירעי צ'יעתה לבהאימה פאד'א' הו סיבהא אכלת שי גירה' - ופירוש המבעה, אשר מרעה את שדהו לבהמותיו, שכן אם הוא נוטש אותן הן אוכלות דבר אחר'.

דונש השיג בספר תשובותיו על רס"ג³⁸ וכתב: 'ופירש נבעו מצפוניו (עו' א, ו) מן לשון המשנה ואמר כי הם ע' מילה שלא ימצא דומיהן במקרא בלתי מלשון המשנה שקורין לרועה מבעה. ונשיבהו ונאמר כי אין זכר לרע'ה בפסוק זה כל עיקר כי אמר

35 שכן מלבד העובדה שלא ידוע עד עתה על שום מקום שבו ראב"ש משתמש באופן ישיר בפירושי יב"ע, ופירושיהם המקבילים מופיעים גם אצל רבי תנחום הירושלמי וככל הנראה שאובים ממנו, הניסוחים מורים שרבי אברהם בן שלמה נטל את דבריו מהפירוש המקורי ולא מפירושו של יב"ע.

36 למעט T-S Ar.24.149 שם נאמר זכיה.. מטמוראתה.

37 נ' אלוני, 'כתאב אלסבעין לפט'ה לרב סעדיה גאון', מחקרי לשון וספרות, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' 54.

38 תשובות דונש הלוי בן לברט על רס"ג, לונדון תרט"ו, עמ' 4-3 (ר' חזון, תורתו הבלשנית של מחבר התשובות על רב סעדיה גאון, ע"ד, תל-אביב 2005, עמ' 90).

איך נחפשו גנזי עשו ויבקשו מצפוניו. ואיך יהיו המצפונים ברעיה אלא אם יחקר עליהם וידרשם כמות אם תבעיון בעיו (יש' כא, יב) שפתורנו אם הייתם מבקשים בקשו. והרעיה בעשבי הארץ ותנובה. הבן בני בתשובה.

לדברי דונש הסכימו רוב המפרשים: ר"י בן קוריש (תרגום ד' בקר)³⁹: "אם תבעיון בעיו" תרגום 'אם תבקשון בקשו', וכמוהן 'נבעו מצפוניו' - בוקשו; מנחם בן סרוק במחברתו⁴⁰, ערך 'בע', מחבר בין הפסוקים ומפרש: 'ענין בקשה'; ר"י אבן חיוג⁴¹, מביא את 'נבעו' בערך 'בעה' עם 'תבעיון בעיו'⁴²; ר"י אבן ג'נאח בספר השרשים שורש 'בעה'⁴³ מחבר בין 'נבעו מצפוניו' ל'אם תבעיון בעיו', ובגלוסר כ"י רואן נכתב שכולם לשון 'טלב'; אף רש"י על אתר כותב 'ולשון ארמית נבעו נתבקשו, וכן אם תבעיון בעיו'; וכן רד"ק בספר השרשים שורש 'בעה': 'והנפעל נבעו מצפוניו... תרגום ויבקש ובעא, וכן כתב בפירושו לעובדיה: 'והענין כפול במ"ש נבעו מתרגום ויבקש ובעא וכן אם תבעיון בעיו'.⁴⁴

דברי רס"ג בשבעים מילות בודדות, הם כפירוש שמואל שמבעה זה אדם, על שם שהוא מבקש (ב"ק ג, ב). אך יתכן שבפירושו למקרא בחר רס"ג לפרש 'נבעו' לשון גילוי ולא לשון רעית צאן, כדעת רב שמבעה זה השן שפעמים מגולה ופעמים מכוסה, ונבעו הוא לשון גילוי.

ב. בפירושו הארוך לתהלים (כב, יח) כתב, שפירוש הפסוק "ואל תרא ביום אחיך" (פסוק יב) הוא שלא תראה את אחיך ותשמח לאידו ("תשמת" במקור הערבי), והדברים מופיעים בפירוש שלפנינו. זהו פירוש מקורי, כיון שרש"י ור"י קרא המפרשים את הפסוק, מפרשים אותו על ראייה ועמידה מנגד, בלי לעשות דבר, ולא על שמחה לאיד.

ג. רס"ג באסתר (א, ג-ד) מפרש "כאשר שתיתם" (פסוק יג) על הגוים, שנהגו תמיד לשתות בשעה שסברו שאבדה ח"ו תקוותם של ישראל, ועל כך התנבא עובדיה שכשם שהיו שותים ושמחים, כך לעתיד ישתו את כוס התרעלה. וכן פירש רס"ג באיכה (ד, כא): וביאור גם **עליך תעבר כוס** הוא מה שאמר (עובדיה א, טז): 'כי כאשר שתיתם על הר קדשי' וג', ע"כ. וכ"כ בפירוש המקורי (בפירושו השני): ויש אומרים שהוא דיבור לאדם. וכן פירשו רד"ק ורבי אברהם בן שלמה. אך ר"י קרא ואבע"ז שם פירשו שהוא דיבור לישראל, שכשם שהם שתו את כוס התרעלה בגלות כך ישתו הגוים לעתיד.



39 ר"י בן קוריש, רסאלה, ת"א תשמ"ד, עמ' 132.

40 מנחם בן סרוק, מחברת, לונדון ועדינבורג 1854, עמ' 46.

41 ר"י אבן חיוג, שלושה ספרי דקדוק, לונדון-ברלין תר"ל, עמ' 70.

42 וכן גם אצל ש' אברמסון, 'השלמה לתרגום ראב"ע לאותיות הנוח של רב יהודה חיוג', קבץ על יד סד"ח י (כ), עמ' 101-102 ובהערות.

43 כתאב אלאצול, לאבי אלוליד מרואן בן גנאח אלקרטבי ויתלוה מנתכ'באת מן תצאניף אכיר פי אלאצול לבעץ' עלמא אלמשרק ואלמג'רב, אוקספורד 1875, עמ' 100.

44 נעזרת בהפניות אלו כעבודת ר' חזון, תורתו הבלשנית של מחבר התשובות על רב סעדיה גאון, ע"ד, תל-אביב 2005, עמ' 145.

רבי מיכאל בכרך זצ"ל

נולד בשנת ת"צ לאביו רבי שמואל זנוויל בן הגאון רבי יאיר חיים בכרך זצ"ל בעל 'חות יאיר', בשנת תק"מ לערך נבחר לדיין בבית הדין בפראג והיה הדיין השני אחר הגאון בעל 'נודע ביהודה' זצ"ל.

בגליון מט, רג, רד, רט, הדפסנו את חידושיו למס' כתובות ובגליון רי, ריא לתחילת מס' קידושין, מתוך חיבורו בכתב ידו, הנמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 160), שם גם הצגנו פרטים נוספים לתולדותיו, עם דוגמת אוטוגרף ממנו. החיבור כולל חידושים עמ"ס כתובות, קדושין, חולין, רמב"ם הלכות שחיטה ועוד מקצת הלכות. כאן אנו מדפיסים את המשך חידושיו למס' קידושין פרק האיש מקדש.

חידושים עמ"ס קידושין (ג)

דף מב ע"א [חסר ההתחלה וחסד"א] דאין חילוק בין אית ליה שותפות ללית ליה שותפות שפיר שמעינן מהך דעבד דלענין זה אין לחלק בין עבד לאחר בתר דשמעינן מהך דחבורה דיש שליחות באינש דעלמא כנ"ל, ועיין לקמן סוף הפרק מה ששייך לרף זה.

נמרא ואבתי מיבעי ליה דשוחטין בו'. בפסחים דף צ"א ע"ב אמרינן דר"ש מפיק ליה האי איש לפי אכלו למעוטי אשה, ופריך הא מיבעי ליה דשוחטין הפסח על היחיד ומשני א"כ ניכתוב רחמנא לפי אכלו מאי איש שמעת מיניה תרתי ע"כ, ולכאורה קשה דהכא נמי הוי ליה לשנויי הכין וכן הקשה מהרש"א שם, ונראה דדוקא התם שייך לשנויי הכי, משום דכי נפקא לן מההיא קרא דשוחטין את הפסח על היחיד אמרינן שפיר מדכתב איש דדוקא על איש שוחטין על היחיד הא על אשה לא, וממילא שמעינן דנשים אין שוחטין עליהן בפני עצמן אפי' הן רבים דאל"כ ה"ה דעל לאשה אחת שוחטין דמ"ש אשה מאיש, אבל הא דאיש זוכה ואין קטן זוכה אין עניינו לשוחטין את הפסח על היחיד דגדרוש הכי מחד קרא אף דאיש יתירא הוא, מ"מ צ"ל דס"ל דלאו קרא יתירא הוא כדס"ל לאינך תנאי שם בפסחים, ולא שייך לומר תרתי ש"מ בשני עניינים שאינם שייכות להדדי כנ"ל ליישב ודוק.

תוס' ד"ה איש זוכה בו' וא"ת ול"ל קרא בו'. בפסחים דף צ"א ע"ב הקשו כן וכתבו וכו' תם מהבא קי"ל דאין לו שליחות אבתי קשה הא אפי' לעצמו אינו זוכה עיי"ש שכתבו תירוצו אחר ממ"ש הכא, וכתב מהרש"א דא"כ להסוגיא דבפ"ב דקידושין דיליף שליחות מאיש שהא אימעות קטן משליחות ממילא ולמה לי למעט הא דר"י מאיש לפי אכלו וכתב ויש ליישב בדוחק עיי"ש, ולי נראה ליישב בלא דוחק דסוגיא דהכא דקאי לר' יונתן דמצי מפיק ליה שליחות מושחטו אותו דכיון דכל ישראל יוצאין בפסח א' וע"כ אמר שוחט בשביל כולם ממילא נפקא לן נמי שליחות, אלא משום דקשיא ליה דלמא ש"ה [שאני הכא] דאית ליה שותפות בגוויה והוכרח למידרש מאיש שה לבית אבות, באם אינו ענין להיכא דאי' [ת] ליה שותפות בגוויה תנחו ענין ללית ליה שותפות בגוויה, וא"כ אף כי ממעטין קטן משליחות ה"א דדוקא היכא דלית ליה שותפות בגוויה דבהכי מוקמינן להקרא אבל אית ליה שותפות בגוויה גם קטן יש לו שליחות להכי איצטריך למידרש מאיש לפי אכלו דקרא יתירא הוא לאפי' היכא דאית ליה שותפות דאין לו שליחות, וכזה מתורץ קושית תוס' שם דהקשו דהכא מפקין הא דר' יצחק מאיש לפי אכלו, והתם מפקין לה מאיש שה לבית אבות, ולדברינו נחא דגם הכא

דרשינן הא דר"י מאיש שה לבית אבות רק דקשיא לן דלמא דוקא היכא דלית ליה שותפות בגווייה איצטריך איש לפי אכלו, אבל לריב"ק דנפקא ליה שליחות מושחטו אותו א"כ קרא דאיש שה לבית אבות מוקמין בעניינו דאית ליה שותפות בגווייה וממעטין קטן מיניה תו לא צריך למ[י]מעט מאיש לפי אכלו, אפשר לכוון כן בתירוצם שם, אך לשונם שם לא משמע הכי עיי"ש ודוק.

ע"ב גמרא שאני מעילה דילפא חטא חטא מתרומה בו'. קשה לפ"ז למה לי דכתב רחמנא שליחות בקדשים נילף ממעילה בק"ו דמה התם דלדבר עברה הוא נעשה שליח לדבר מצוה לב"ש, וליכא למיפרך כדלעיל מה להנך שכן ישנן חול אצל קדשים הא מעילה נמי בקדשים הוא, ואמרינן בובחים דבקדשים דבר הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בק"ו עיין שם דף מ"ט ע"ב, שוב מצאתי במהרש"א לקמן בשמעתינן שהקשה כעין זה דלמה לי דגלי רחמנא בשחומי חוץ נילף מדאיצטריך קרא בקדשים וגירושין דיש שליחות מכלל דלדבר עברה אין שליח דאל"כ ל"ל קראי נילף במכ"ש, ותירץ דהא דוקא לדבר עברה יש שליחות דקנסיה רחמנא ע"ש, אך אין זה מספיק למה שהקשינו דבתר דגלי רחמנא בשחומי חוץ דאין שליח לד"ע שמעינן דלא קנסיה רחמנא ושפיר מצינו למילף שליחות בקדשים ממעילה בק"ו, וא"ל דשחומי חוץ יוכיח דאין בו שליחות דמה להתם שכן הוא לד"ע תאמר בקדשים דלדבר מצוה יש שליחות, וי"ל דהוי מעילה ושליחות יד וטביחה ומכירה ג' כתובים הבאים כא' וא"מ ולא ילפינן כלל מיניהו אפי' לדבר מצוה אך לב"ש למ"ד ב"כ הבאים כא' מלמדין הדרא קושיא לדוכתיה וצ"ע, עיין סוף הקונטרס סי' י"ד מה ששייך כאן לדף מ"ג דמיושב נמי קושיא זו.

דף מג ע"א גמרא גלי רחמנא בשחומי חוץ בו'. כתב מהרש"א יש לדקדק הא אי לא גלי נמי בשחומי חוץ לית לן למילף ממעילה ומטביחה דיש שליח לד"ע מדאיצטריך למכתב בגירושין וקדשים דיש שליח דאי איכא למילף ממעילה וטביחה לא ליכתב בקדשים וגירושין ונילף להו נמי ממעילה וטביחה במכ"ש עיין שם מה שתירץ, ול"נ ליישב דאי לאו מיעוטא דהוא בשחומי חוץ ה"א מדאיצטריך למכתב קדשים וגירושין ולא ילפינן ממעילה וטביחה במכ"ש היינו משום דעל [כל] דבר פשע אתא לרבוויי שליח בשליחות יד והוי ליה השתא שלשה כתובים בשליח לד"ע ואין למדין לב"ש ע"כ ומש"ה איצטריך מיעוטא דשחומי חוץ לאורוויי מדאיצטריך הוא למעט שליח לד"ע ע"כ דלאו ג' כתובים הן דאל"כ ל"ל מיעוטא דהוא הא ליכא למילף ממעילה וטביחה משום דאיכא נמי ש"י [שליחות יד] דהוי ג' כתובים דאין למדין אע"כ דעל כל דבר פשע אתא למחשבה כמעשה, דהא הסוגיא אליבא דב"ש פריך, דאי לב"ה מאי קאמר הניחא כו' הא איכא ג' כתובים הבאים כא', ואין להקשות דא"כ לא לכתוב רחמנא רק מיעוטא דהוא גבי שחומי חוץ ואנא ידענא דעל כל דבר פשע למחשבה אתא, וליכא רק שני כתובים וילפינן מיניה שליחות ולמה לי קרא גבי קדשים וגירושין דנילף מטביחה ומעילה, דא"כ ה"א דהוא ממעט דלא נילף מיניהו שליחות כלל אפי' ליכא דבר עבירה, מש"ה איצטריך למכתב שליחות גבי קדשים וגירושין ודוק.

עוד יש לתרץ דאיצטריך גבי גירושין ושלחה דוודאי ושלחה בתרא איצטריך להא דמשלחת ואינה חוזרת כמ"ש תוס' לעיל ולהא דשליח עושה שליח דלא מצינו הכי בטביחה ומעילה, ואי ושלחה קמא נמי איצטריך להא דהיא עושה שליח דשליחות דידה לא מצינן למילף מטביחה ומעילה משום דהיא מתגרשת בע"כ לא תליא ברעתה כלל ולא מצית לשוויי שליח,

ולא דמי להנהו דליתנהו בע"כ ולא שייכא כפיה גבייהו ומש"ה מצי לשויי שליח, וכעין שכתבו תוס' לעיל דה"א לחלק בין חטאות ואשמות דמצי לשויי שליח משום דאין כופין אותו, ובין שאר קדשים דכופין אותו ולא מצי לשויי שליח כפי' מהרש"א שם, ולא קשיא רק ל"ל דכתב רחמנא שליחות דידה י"ל ג"ז ל"ק דהא ע"כ איצטריך למכתב ושלח לשליחות דידה רק דלא נכתב ה' יתירא, ו"ל דאי כתב רחמנא ושלח ה"א דאתא לשליחות דידה לחוד דכן הוא משמעות הפסוק דעליה דידה קאי, ואי משום דאשליחות דידה ל"צ קרא דאיכא למילף ממעילה וטביחה, ה"א מלתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, ושליחות דידה לא נילף כיון דלאו בדידה תליא מלתא דהא מתגרשת בעל כרחה, מש"ה איצטריך למכתב ה' יתירא למידרש תרווייהו ואשליחות דגבי קדשים לא קשיא די"ל דב"ש סבירא ליה שוחטין את הפסח על היחיד מדכתיב איש לפי אכלו וס"ל כר' יונתן דושחטו אותו וגו' אתא להא דכל ישראל יוצאין בפסח א' דאכילת פסחים אינו מעכב, ובאמת דילף שליחות בקדשים ממעילה וטביחה, ומש"ה איצטריך הוא למעט דלא נילף מינייהו שליח לד"ע ודוק, ובב' תירוצים אלו מיושב נמי מה שהקשיתי לעיל בסמוך.

דף מג ע"א תוס' ד"ה עד כאן בו' דהוי מצי לשנויי איפוך בו'. וק"ק דא"כ אכתי קשיא אר' שיאל ודוחק לומר דפליגי בסברא דאיפוך, ולולי דבריהם יש ליישב דמב"ה לחוד לא רצה להקשות די"ל דוקא לכתחלה הוא דאמר אין שליח נעשה עד אבל בדיעבד מקודשת, ומעמא דלכתחלה לא הוא משום דכגופו דמי וגזרינן אטו גופו, מיהו רב וודאי דלכתחלה נמי מכשיר מדקאמרינן אלומי קא מאלמיה למילתיה ולא סגי למימר דלית ליה דכגופו דמי, והיינו משום דא"כ אכתי לכתחלה הו"ל למיסר מש"ה אמרינן טעמיה דמאלמין למילתיה ולא הוי קשה ארב רק אלכתחלה, דבדיעבד י"ל דגם ב"ה מכשיר, מש"ה קאמר ע"כ לא פליגי בו' דיש להבין במאי פליגי ב"ש וב"ה כיון דתרווייהו ס"ל אין שליח נעשה עד, וצ"ל דב"ש סבירא ליה דבדיעבד שליח נעשה עד ולפיכך סמכין לומר באומר לשלשה בו' שדעתו היה א' שליח ושני עדים ואפי' לכתחלה נותנין משום דמאי ניחוש דלמא דעתו היה שיהיו כולן שלוחין, הא אעפ"כ בדיעבד מקודשת דשליח נעשה עד בדיעבד, וב"ה ס"ל דאפי' בדיעבד אין שליח נעשה עד ולפיכך אין סומכין לומר א' שליח וב' עדים דלמא היה דעתו לכולן שלוחין ואפי' בדיעבד א"מ, וא"כ מוכח דב"ה אפי' בדיעבד דאין שליח נעשה עד וקשיא ארב דמתיר אפי' לכתחלה, וע"ל סוף הקונטרס סי' ט"ו מה ששייך לדף מ"ג ע"ב.

שם ע"ב רש"י ד"ה היא ואביה בו' אבל מן הנשואין היא ולא אביה דמשנשאת בו' עב"ל. פי' זה קאי אנערה דאי בקטנה שנשאת לפי פירש"י תחלה אביה ולא היא ולפי מה דהדר ביה רש"י כמ"ש תוס' היא ואביה, ועיין ביבמות דף ק"ט ע"א בפירש"י ועמ"ש לעיל פ"ק דף יו"ד ע"א.

ע"ב רש"י ד"ה היא ואביה בו' ואמרה תורה ונתן בידה בו'. משמע דאליבא דר"י כתב כן דאי לריש לקיש דס"ל בקידושין היא ואביה למה לי ונתן בידה ת"ל [תפוק לי] מדאיתקש יציאה להויה, ומדאי' ונתן בידה ש"מ דבקידושין אביה ולא היא, והא דלא ילפינן הויה מיציאה כמו דבגט יש לה יד מונתן בידה ה"ה בקידושין וכדאמר ר"ל בשמעתין י"ל דר"י ס"ל דקרא דאת בתי נתתי בנערה קמייירי וכדמשמע פשטא דקרא וכמ"ש רש"י ותוס' לעיל דף ג', וא"א דנערה אית לה יד לקידושין א"כ ע"כ הא דכתיב את בתי נתתי הוא לומר דדין מוציא ש"ר אינו אלא באם אביה קבל קידושה ולא מצינו חילוק זה, ועוד דהא בקטנה לא ילפינן קידושין מגירושין

כמ"ש תוס' לקמן בשמעתין, אע"כ אביה ולא היא ור"ל סובר דשפיר מקשינן הויה ליציאה גם בזה, והא דמוציא ש"ר איתא גם בקידשה את עצמה מרבינן לה מומתה אפי' הורתה שלא בקדושה עיין בכתובות, והא דפרכינן לעיל אבל נערה דאית לה יד איהי תיקדש נפשה ותיקדש כספה צריך לפרש אליבא דר"י דהיינו לדעת אביה וכמ"ש לעיל עיין שם.

דף מג ע"ב תוס' ד"ה לעולם קסבר כו' וא"כ נאמנים לומר פרענוס מגו דיכולים לומר החורנוס ללוה כו'. הקשה מהרש"א דמפי הו"ל למימר במגו דנאנסו דהא החורנוס נמי א"נ אלא במגו דנאנסו והוי מגו דמגו עי"ש, ונראה ליישב עפ"י מ"ש בסמוך דמגו דבי תרי לא אמרינן אא"כ בטענה שפוטרים עצמם מממון עיין בדיבור שאח"ז, ונראה דזהו דוקא במגו דהחורנו ממש דטענה פשוטה היא ושכיחא, אבל טענת נאנסו לא שכיחא כמבואר בפוסקים א"כ במגו דנאנסו וודאי לא אמרינן מגו בשנים כיון דלמא א' לא יטעון נאנסו כיון דלא שכיח אבל מגו דהחורנו אמרינן וק"ל.

תוס' ד"ה תנן התם כו' לכך פי' ריב"ם דנקט נערה וה"ה קטנה כו'. נראה פשוט דס"ל לריב"ם דכמו בשאין לה אב או שנשאת יש לה יד לקבל גיטה מדאורייתא דגזרת הכתוב הוא מונתן בידה, דמרבינן גגה וחצרה קרפיות כדאיתא ר"פ הזורק ואמרי שם דבעינן חצר משתמרת לדעתה וסמוכה לה כידה דמשתמרת לדעתה וסמוכה לה, הרי דתלה רחמנא הכל בשמירתה, ומכיון שיש לה דעת לשמור גיטה אפי' היא קטנה הוא בכלל ידה דקרא, והיינו דקתני בסיפא וכל שא"י לשמור גיטה כו' משום דבעינן ידה המשתמרת לדעתה, וכו"א דבי ר' ינאי ב'פ' חרש ונתן בידה מי שיש לה יד לגרש את עצמה, יצתה זו שאין לה יד כו' הרי דכל שיכולה לשמור את גיטה מתגרשת ע"י עצמה מדאורייתא, ולתנא דבי ר"י נפקא ליה מושלחה שמשלחת ואינה חוזרת עיין שם, וה"ה ביש לה אב כמו בנערה, ומעמא דר"י אמרינן שם בגיטין דלגבי אביה ידה לאו כלום הוא.

בא"ד והא דנקט נערה להודיעך כחו דר"י כו'. ואע"ג דמפי הו"ל למינקט קטנה להודיעך כחו דרבנן דהלכתא כוותיהו, ועוד כחו דהיתירא עדיף, י"ל דקטנה לא הוי רבואת כ"כ דכבר שמעינן מסיפא דכל שיכול לשמור גיטה יש לה יד לקבל גיטה ע"י עצמה לפי' תוס' דאי ע"י אביה דוקא אפי' אינה יכולה כו' מתגרשת, אבל נערה הוי שפיר רבואת לר"י דאין לה יד כשיש לה אב.

דף מד ע"א גמרא גירושין דבע"כ בין היא בין אביה כו'. הקשה בתוס' רי"ד א"כ קטנה נמי כמו בגירושין לפיר' תוס' לעיל, ולמה קתני דאין עושין בה מאמר אלא מדעת אביה והא מאמר דומה לגירושין דתרווייהו בע"כ, ותיירץ דעדיפא מיניה פריך אך למאי דמסיק הנ"מ הקשה דאדרבא אדסייעי מסיפא לותבי מרישא דקטנה אע"כ דלאו רבי היא וקשיא לר"י ומחמת קושיא זו דחה שיטת תוספות דלעיל דסוברים הא דקתני לעיל נערה ה"ה לקטנה ועי"ש שהאריך, ובתוס' שלפנינו ד"ה במאמר דבע"כ תירצו קושיא זו, אך לפמ"ש לעיל יש ליישב קצת דהא דבגירושין יש יד לקטנה היינו משום דתלה רחמנא בשמירתה לחוד מדכתיב ידה וכמ"ש לעיל משא"כ בקידושין דאין יד לקטנה כלל, א"כ אפי' במאמר דבע"כ לית לה יד כנ"ל.

גמרא בו ובשלוחו אין בה ובשלוחה לא. לכאורה ה"ק מנ"ל להש"ס לעיל ר"פ לדייק נערה אין קטנה לא מסייע ליה לר"י אמר רב דלמא מש"ה איצטריך למיתני נערה לדייק דאפי' נערה

בו ובשלוחו [אין] בה ובשלוחה לא, מיהו לתירוץ ראשון שכתבו תוס' לעיל דה"מ למיתני האיש מקדש את בתו נערה אתי שפיר, אבל לתירוץ שני דהו"ל למיתני בתו סתם קשה דאי הוי תני סתם בתו ה"א דבנערה אפי' בה ובשלוחה, ולמאי דמוקי לה ר"ל כר"י אתי שפיר, דלא הוי צריך למיתני נערה בשביל הך דיוקא, דכבר שמעינן לר"י דאמר אין שתי ידיים זוכות כא' בגירושין וכ"ש בקידושין, וא"ל דבעי למיסתם סתמא כר"י דהא לא משמע הכי כיון דלא קתני בהדיא בה ובשלוחה לא א"כ אין זה סתמא די"ל דנקיט מלתא דאיתא לכ"ע דבו ובשלוחו הוא לד"ה, אבל בה ובשלוחה תליא בפלוגתא דר"י ורבנן גבי גירושין, וא"כ לא היה צריך למיתנא נערה אע"כ לדיוק הא קטנה לא, אבל לר' יוחנן טובא אתי לאשמעינן דאע"ג דבגירושין אית להו לרבנן היא ואביה בקידושין מודו דאביה ולא היא, ואי לאו דקתני נערה לא הוי שמעינן הכי, ולכן צריך לומר דלר' יוחנן מדיוק מדקתני כשהיא נערה כתירוץ ראשון של תוס' ור"ל דיוק לה מדקתני נערה כלל.

גמרא אלא כולה ר"ש היא ובשליחות ס"ל כר"י כו'. הקשה המהרש"א דלא הו"ל למינקט ובשליחות דהא ר"י ורבנן לאו בשליחות פליגי רק בהיא גופה עיין שם, ומורי הרב זצוק"ל תירץ דוודאי הא דאמרין לקמן דלא אלים יד דידה לשוויה שליח היינו לר"י דאמר דבקידושין לכ"ע אביה ולא היא הרי דיד אביה עיקר גבי קידושין ה"ה נמי בשליחות דלא מצית לשוויה שליח, אבל לריש לקיש דמשווה קידושין לגירושין גם היא משווי שליח, ואדרכא דידה עיקר, ועפי"ז אמר מורי הרב ע"ה לתרץ מה שהקשו הרשב"א והרימב"א אהא דדייק לעיל בו ובשלוחו אין בה ובשלוחה לא, דמנ"ל לדיוק הכי דלמא ה"ק בו ובשלוחו אין אבל בה ולא בשלוחה כדמסיק לקמן עיי"ש, ולפי דברינו ניחא דהא דלקמן אליבא דר' יוחנן קאי, ואנן הכא אליבא דריש לקיש פרכינן דלדידיה אין חילוק בין היא גופה ובין שלוחה, וא"כ לר"ל אליבא דרבנן איהי משוי' שליח בין לגירושין בין לקידושין ושפיר קאמר ובשליחות סבר לה כר"י דאפשר דלגבי היא גופה לא סבר כר"י אלא דהיא גופה מקבלת קידושיה רק דר"ש בשליחות סבר לה כר"י דלא מצית לשוויה שליח דאלו לרבנן משוית שליח אלו הן דבריו ז"ל ושפתים יושק, וכעת ראיתי בס' פ"י שגם הוא ז"ל כתב כעין זה עיין שם.

ע"ב גמרא איתיביה קטנה שאמרה כו' הא נערה ה"ז גט כו'. התוס' דלעיל הקשו אפירש"י דכתב דקטנה לית לה יד לקבל גיטה לרבנן מסוגיא דהכא דלמאי דס"ד הכא דאירי ביש לה אב ואפ"ה קתני עד שיגיע גט לידה משמע הא הגיע לידה מגורשת אלמא דקטנה נמי אית לה יד אפי' יש לה אב ועיין בדבריהם ז"ל, ובתוס' רי"ד האריך להוכיח כן אף למאי דמסיק הב"ע כו' דמשמע דבלשון דחיה קאמר והא קושטא הוא דע"כ באין לה אב איירי דאל"כ מאי עד שמגיע גט לידה, ועוד מהא דאמרין חסורי מחסרא בשליחות דידה, דהו"ל למימר חסורי מחסרא הכי במד"א באין לה אב אבל יש לה אב עד שיגיע גט ליד אב, והעלה שם דלא כפירש"י אלא דסיים דאין זה הוכחה של כלום דמאן נימא לן דהאי לידה שלא מדעת אביה היא דלמא מדעת אביה ומשום דמיירי שאמרה התקבל לי גיטי קתני עד שיגיע גט לידה ומיהו כדנייה דהיינו לדעת אביה עכ"ל ועיי"ש, ונוראות נפלאתי אפה קדוש דא"א דמדעת אביה איירי א"כ מאי פריך אר"נ הא נערה ה"ז גט ור"ל ע"י שליח דידה, דאימא ה"נ והתם שאני דמדעת אביה היא והוי שליח דאביה וכבר אמרין לעיל ר"פ דשליח עושה שליח מדאורייתא, ואע"ג דבשליח לקבלה לא משוי' שליח דמילי נינהו, וא"כ אי לאו דידה אלים בלא

דעת אביה האיך משוי' שליח, מ"מ דלמא איירי בשנתנה לה אב רשות לשווי' שליח דהוי כאומר אמרו ב'פ' האומר, ועיין בח' רשב"א לעיל גבי ושלח ושלחה, אבל רבא ור"נ דאמתי' דנערה המאורסה דלעיל קאי דהתם מדעת עצמה איירי ואהא קמיבעיא ליה אי מצי לשווי' שליח או לא ופשיט ליה ר"נ דלא, ותו לא קשיא מהך מתני' דקטנה דאיירי במדעת אביה וצ"ע, אמנם לתרין קושית תוס' ארש"י נראה לפרש דאהא גופיה דקטנה אביה ולא היא נמי פריך, והיינו משום דזה תליא אי נערה מצית לשווייה שליח או לא, דהא אמרינן ב'פ' האומר טעמא דרבנן דאמרי בין היא בין אביה מקבלי גיטא דידא יתירתא וזי לה רחמנא, וכתבו שם בתוס' דלפירש"י יד יתירא היינו יד עצמה שניתוסף לה כשהיא נערה דכשהיא קטנה לא היה לה יד כ"א יד אב, ולשיטת ריב"ם דל"ש קטנה ל"ש נערה יד יתירה היינו יד אב דיד עצמה עיקר שיש לה בבגרות ועיין שם בתוס' ובמהרש"א, והנה למאי דפשיט ר"נ לרבא דלא אליס ידה כיד אביה לשווייה שליח ע"כ צ"ל דיד יתירתא דזכי לה רחמנא היינו יד עצמה, דהא יד אביה עיקר דמשוי' שליח משא"כ איהי, וא"כ ע"כ דקטנה לית לה יד דאל"כ לא שייך ביה יד יתירתא ואדרבא ידה עיקר שיש לה גם בבגרות, ואיפכא מסתברא דאיהי מצית משווייה שליח ולא אביה, וע"כ דר"נ ס"ל דקטנה לית לה יד וידה יתירתא היינו יד של עצמה וכ"כ הריטב"א, וממילא כי פרכינן למימר דנערה מצי לשווייה שליח, הך פירכא גופיה היא נמי אהא דקטנה לית לה [יד] דמכיון דס"ד דנערה משווייה שליח ע"כ יד יתירה הוא יד אביה וכשיטת ריב"ם דהא בהא תליא, וא"כ ה"פ הא נערה ה"ז גט אלמא דנערה משווייה שליח וקס"ד דיש לה אב ושפיר קתני עד שמגיע לידה הא הגיע לידה הוי גט, וקושטא הוא דבלאו דיוקא נמי ה"מ להקשות מרקתני עד שמגיע לידה, אלא דאהא דקאמר ר"נ בפירוש בעי לאותובי דהיינו שליחות, דאע"ג דתלי' בזה לומר דקטנה לית לה יד לר"נ, מ"מ כיון דלא בפירוש אמרה עדיפא ליה לאותובי מדיוקא אשליחות דבפירוש אמרה, וא"כ לא לבד דמתורין קושית תוס' אלא דגם הסוגיא דהכא מוכחת כשיטת רש"י דהא למאי דמסיק דבאין לה אב איירי קאי דינא דר"נ ודוק.

תוס' ד"ה קטנה כו' והא דנקיט קטנה כו'. ק"ק דכפשיטות הו"ל למימר דבקטנה איכא רבותא טפי דלא מיבעיא בנערה דאית לה יד רק משום דמפקעת עצמה מרשות אביה אר"י דלא מהני בלא דעת אביה, א"כ כיון דאיכא למיחש לשמא נתרצה האב אזדא לה טעמיה, ואיגלי מלתא למפרע דהוי קידושין דהא אית לה יד אלא אפי' קטנה דלית לה יד ואפי' אם נתרצה האב כששמע הא אכתי בשעת קידושין ליכא דעת האב וה"א דקבלתה לאו כלום הוא, אפ"ה צריכה גט דשמא נתרצה האב וחיילא קידושין למפרע והוי כאלו אמר לה צאי וקבלי קידושין ודוק.

ד"ה מאן דמתני כו' וקשה דאין זו סברא לומר שתהא חלוקה כ"כ כו'. ואפשר ליישב עפ"י שיטת הרי"ף דפסק כרבינא דלקמן בשמעתין ואפי' נתרצה האב נמי לא, ו"ל דגם עולא ס"ל הכי דאפי' ידוע דנתרצה האב לא מהני, מיהו בהא גופיה פליגי תרי לישנא אליבא דעולא דללישנא קמא דעולא ארב ושמואל קאי ואינהו בלא ידעינן אם נתרצה האב איירי מדהצריכה מאון, א"כ י"ל דלא פליג עולא רק אהא דלא חיישין שמא נתרצה האב, אבל אם ידעינן דנתרצה הוי קידושין גם לדידיה, ושפיר יש לחלק דלא חיישין דוקא בדלא שדכו אבל בשדכו גם עולא מודה דחיישין ושפיר קמתמה ואפי' שדכו ומשני מאן דמתני כו', ולא יכא דאמרי דעולא לא קאי אדרב ושמואל ומימרא באפי נפשה קאמר טפי איכא למימר דלאו בספק שמא

נתרצה האב לחוד קאמר דלא חיישינן, אלא דאפי' ידעינן דנתרצה לא מהני דהא סתמא קאמר קמנה שנתקדשה כו' דאפי' מיאון א"צ ומעמיה כיון דבשעת קידושין לא היה דעת האב בזה ולא ס"ל דאם נתרצה הוי כאלו אמר לה צאי וקבלי קידושיך וליהוי קידושין למפרע כמ"ש המפרשים לשמואל, אמנם לפי מאי דמשמע לכאורה מפירש"י לקמן בשמעתין דלא ס"ל כשיטת הרי"ף הדרא קושיא לדוכתיה, מיהו לקמן אכתוב בס"ד דלא מוכח מפירש"י מידי דלא כהרי"ף ואדרבא קצת משמע שם דס"ל כוותיה ועיי"ש.

ד"ה אלא דקדשה נפשה כו' והכא מיירי בדלא שידך כו'. עיין במהרש"א שהקשה ממ"ש לעיל דשמואל לא פליג אעולא בלא שדיך א"כ אכתי הו"ל לאותובי גם אשמואל עיי"ש מה שכתבת, ויש ליישב עפ"י דעת בה"ג והשאלות שכתבו תוס' לקמן ע"ב, דבקמנה שהלך אביה למ"ה תקנו נישואין ויוצאה במיאון דהוי כיתומה, והרא"ש הקשה לפ"ז מאי פריך הכא אעולא דלמא מיירי מתני' בהלך למ"ה, וליישוב נראה דיש לדקדק הא דאמר עולא אפי' מיאון א"צ, מאי לשון אפי' דמה רבותא איכא בהא דא"צ מיאון, דאדרבא היכא דליכא גט פשיטא דלא בעי מיאון, דהא טעמא דמיאון הוא שמא יאמרו כו', ולפיכך י"ל דאהלך האב למ"ה קאי דהא סתם אמר שלא לדעת אביה משמע אפי' אביה במ"ה, והיה לנו לומר דצריכה מיאון דתקנו לה נישואין כיתומה, ואהא פליג עולא ואמר לא מיבעיא באביה כאן דליכא גט דפשיטא דא"צ מיאון דלא שייך שמא יאמרו, אלא אפי' אביה במ"ה דשייכא מיאון לחוד דלא צריכה מיאון דלא תקנו נישואין רק כיתומה ושמואל דקאמר סתם נתקדשה שלא לדעת אביה אפשר דגם ככה"ג איירי אלא דהצריכוה גט שמא נתרצה האב כששמע במ"ה, והיינו דוקא כרשיך אבל בלא שדיך ככה"ג דאביה במ"ה א"צ גט, אבל מיאון מיהת צריכה כיתומה משא"כ אם אביה כאן, ולפ"ז פ"ש אעולא ומתורץ קושית הרא"ש וגם קושית מהרש"א לק"מ דמ"ש תוס' דלא פליגי היינו היכא דהאב כאן מודה שמואל דא"צ מיאון כיון דליכא גט אבל והא דעולא סובר דאפי' אביה במ"ה א"צ מיאון בהא פליג שמואל, ואיכא לאוקמי מתני' ככה"ג וכקושית הרא"ש, מש"ה לא פריך אשמואל, מיהו הבה"ג והשאלות דפסקו בהלך למ"ה דצריכה מיאון אע"ג דרבינא לית ליה דרב, וכרבינא פסקינן היינו דרבינא לא ס"ל לדרב ושמואל הא דחיישי שמא נתרצה האב, אבל בהא דהלך למ"ה גם רבינא מצי סבר דבעי מיאון כנ"ל ודוק, עיין סוף הקונטרס סי' ט"ז מה ששייך לרף מ"ה ע"א וגם סי' י"ז.

דף מה [ע"א] תוס' ד"ה צריכה מיאון כו' וא"ת א"כ אמאי נקט לא נתרצה כלל כו'. ולולי דבריהם יש ליישב דוודאי דמשום דאיכא למיחש שמא נתרצה לשניהם או לראשון ולא לשני הוצרכו לתקן מיאון, אלא די"ל דמשום דהך חששא לחודיה אפשר דלא תקנו מיאון רק דאיכא עוד למיחש שמא יאמרו אין קידושין תופסין באביו או בכך אחיו דיאמרו נתרצה לראשון או גם לשני והיא כלתו או דודתו וכמו שהקשו בדיבור שאח"ז ולכן תקנו מיאון משום דשמא לא נתרצה כלל, ואיכא ב' חששות דיאמרו אין קידושין תופסין באביו וגם באחותה ובאמת דבשניהם תופסין משום דלא נתרצה כלל ומש"ה נקט הש"ס לא נתרצה, וניהא בזה נמי הא דקאמר לא נתרצה לראשון ולא צריכה למימר כדי נסכה כפירש"י ותוס', ומיושב נמי קושית תוס' ד"ה הכל יודעין כו' משום דבשביל חד חששא לא תקנו מיאון ודוק, א"נ י"ל אף דמשום שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה לחוד גזרו, מ"מ נקט לא נתרצה לשניהם משום דבהא מתוקן נמי שלא יאמרו אין קידושין תופסין באביו.

ע"ש תוס' ד"ה הכל יודעים כו' וי"ל דמלתא דלא שכיחא כו'. כתב מהרש"א דבספר לחם אבירים הקשה דאכתי שכיחא שיקדשנה אחיו של אב וימות ונפלה זו לפני האב ויפטרנה בלי חליצה כי יסברו שהיא כלתו כיון שהיתה צריכה חליצה מבנו וע"כ תיבעי מיאון עי"ש מה שתירץ, ול"נ ליישב דמשום איסור לאו לא תקנו מיאון כמו יבמה לשוק דאינה אלא איסור לאו, משא"כ בהא שיאמרו אין קידושין תופסין באחותה וכמו כן באביו, דבאמת היא ספק א"א ויש בו איסור כרת ומיתת ב"ד בהא חששו ותקנו מיאון.

דף מה ע"ב גמרא אמר ליה רבה בר שמי בפירוש אמר מר כו'. משמע דלרב ושמואל דחיישי לשמא נתרצה האב חשו נמי לשמא ארצויי ארצי קמיה, ולכאורה קשה הא לא דמי חששות להדרי דהתם חיישינן שמא נתרצה האב כששמע כיון דשתק חיישינן שמא הורה ושתיקתו כהוראה היא אע"ג דלבסוף צווח דלמא הדר ביה כמ"ש בחידושי הרשב"א ומכיון דהורה הוי קידושין למפרע דהוי כאלו אמר לה צאי וקבלי קידושייך כמ"ש הרא"ש, אבל הכא דכיון דאפי' בנתרצה הבן אח"כ ליכא למימר דהוי קידושין למפרע דהא לא שוי שליח מעיקרא, רק דניחוש דארצויי קמיה, ומנ"ל דחיישינן לזה, דהא ל"א שמא נתרצה האב קודם קידושין רק אחר מעשה כיון דשתק כששמע, והכא דלא אכפת לן בנתרצה לאחר מעשה מנ"ל דחיישינן דנתרצה קודם מעשה, וא"ל דגם לעיל חיישינן שמא נתרצה האב קודם קידושין, א"כ מכיון דאמר הכא אפי' למ"ד כו' שמא נתרצה הבן לא אמרינן והיינו נמי קודם מעשה, א"כ תו לא פריך מידי ודלמא ארצויי קמיה הא כבר קאמר דלא חיישינן לזה, ועיין בחידושי הרשב"א ריש הסוגיא, וצ"ל דאלו ידעינן בוודאי דארצויי קמיה הוי קידושין גמורין מדאורייתא דגילה דעת מהני והוי כאלו מינה שליח, ומש"ה הוי לן למיחש לשמא ארצויי קמיה כמו לעיל דכיון דאם נתרצה האב בוודאי לכ"ע מקודשת ומש"ה חיישינן שמא נתרצה לשמואל, ה"ה הכא וכמו דלעיל הוי כאלו אמר צאי וקבלי קידושייך והוי היא שליח דאביה כמ"ש הרא"ש בפ"ק, ה"ה הכא דגילוי דעת מהני כאלו מינה אותו שליח, אע"ג דאין החששות דומות להדרי אפ"ה אית לן למיחש, ולפ"י למאי דאמר רב שמי בפירוש אמר לן מר כו' היינו דלא ס"ל להא דרב ושמואל שאם ידעינן דנתרצה אב הוי קידושי וודאי כאלו אמר לה צאי וקבלי קידושייך ומש"ה חיישינן, ורבינא לית ליה הכי אלא דאפי' נתרצה האב לא אמרינן דחילי קידושין למפרע, וה"ה הכא דאפי' ארצויי קמיה לא מהני דגילה דעת לא מהני אא"כ מינה שליח, והא דס"ד דגילה דעת מהני דקאמר ודלמא ארצויי קמיה, היינו משום דרבינא אמר אפי' למ"ד כו' וכמו דלעיל מהני נתרצה האב ה"ה הכא גילוי דעת הבן, אבל למאי דאמר רב שמי דרבינא פליג ה"ה דגילה דעת לא מהני, או י"ל דגילה דעת שפיר מהני בבן וה"ה באב דהוי כמינה שליח, מיהו דוקא אם הגילוי דעת היה בפני עדים דס"ל לרבינא דצריך עדים במינה שליחות ידידה וכדעת הראב"ד ז"ל, ואמנם זהו שיטת הרי"ף ז"ל דפסק כרבינא דאפי' נתרצה האב א"צ גט ומיאון, אך הרבה מהפוסקים חולקים עליה וצ"ע לפרש הסוגיא.

רש"י ד"ה בפירוש שמעתי כו' וכ"ש לשמא עשאו הבן שליח אא"כ שמענו כו'. כתב הרשב"א בחידושי מלשון זה משמע דרש"י לא ס"ל כהרי"ף, אלא דאם שמענו דנתרצה לבסוף מקודשת, וכתב עוד דלפמ"ש רש"י בפ"ק גבי הילך מנה והתקדשי לפלוני דדוקא בשעשאו שליח ה"נ בששמענו מעיקרא שנתרצה בכך א"נ שאני כו' עיי"ש, וצ"ע דאדרבא לכאורה מוכח מדברי רש"י כהרי"ף דהא כתב דלא חיישינן לשמא עשאו שליח אא"כ שמענו, דמשמע דבעינן

שמענו שעשאו שליח אבל אם שמענו דארצויי קמיה לא מהני, דאל"כ הכי הו"ל למימר דכ"ש לשמא ארצויי קמיה אא"כ שמענו, דהא לשמא עשאו שליח בלא"ה אמרינן דלא חיישינן דלא חציף אינש לשויה אבוה שליח, א"ו דלהכי כתב וכ"ש לשמא עשאו שליח אא"כ שמענו, לאורויי דדוקא בשמענו שמינהו שליח הוא דמהני, אבל שמענו דארצויי קמיה לא מהני דגילוי דעת לא מהני וכ"ש אם שמענו אחר הקידושין דנתרצה דלא מהני והיינו כשיטת הרי"ף, וכן משמע מפירש"י בסוף שמעתתא שכתב דצריכה קידושין אחרים לדעת אביה ולא כתב שצריך שיתרצה אב בקידושין, ועיין בחידושי הרשב"א שם וצ"ע ודוק.

נמרא שמא יבא אביה וימחה ונמצא זרה אוכלת כו'. עיין בתוס' דורה דרבנן קאמר, ולולי דבריהם נראה דמשכחת לה שקידשה ע"מ שיתרצה האב לנישואין, ואם יבא האב וימחה במלי קידושין למפרע והוי זרה דאורייתא, ומצאתי בחידושי הריטב"א שכ"כ אלא שכתב שמא ימצא בה סמפון עיין שם, ולא ידענא מי הכריחו לזה, אך ממ"ש רש"י ד"ה ומודה רב כו' דאי נמי לא נתרצה אכלה מדאורייתא כו', מוכח דלאו בכה"ג איירי, אלא דצ"ע דלפ"ו צריך לדחוק דורה דרבנן קאמר, ואי משום הא דמודה רב שאם מתה כו' דמאי חילוק איכא בין תרומה לירושה, י"ל דשפיר יש לחלק כיון דטעמא דאוכלת בתרומה הוא משום דמחזקין לה בחוקה דנתרצה האב גם בחופה כיון דנתקדשה לדעתו, א"כ בירושה דאיכא חוקה נגדה אוקי ממונא בחוקת מריה מודה רב דחוקת ממון עדיפא, אבל בתרומה אין חוקה נגדה ואוכלת, ונ"מ דלטעמא דחוקה א"כ מטמי לה נמי, אבל לטעמא שכתב רש"י לא מטמי לה ועיין ברא"ש, ואתי נמי שפיר הא דקאמר הש"ס טעמא דאוקי ממונא כו' דלפירש"י בלא"ה אינו יורשה שמא יבא אביה וימחה, והתוס' הרגישו בזה וכתבו דקאמ' הכי דאפי' הוחזק הבעל בנ"מ שלה, ולדברינו ניחא שפיר דהך סברא גופיה הוא החילוק שבין תרומה לירושה דחוקת מריה הוא מנגד לחוקה דנתרצה האב וצ"ע ודוק.



[illegible]

צילום כתיבת יד רבי יצחק זאב וואלף זצ"ל

רבי יצחק זאב וואלף זצ"ל

אב"ד יוזעפאף גדול

בצעירותו הסתופף בהיכל קדשו של הרה"ק רבי יעקב יצחק החוזה מלובלין זיע"א, ולאחמ"כ הסתופף בצילו של הרה"ק רבי חיים מאיר יחיאל השרף ממאגלינצא זיע"א, ובספר תולדות הנפלאות מסופר כי רבו השרף קודם הסתלקותו דיבר עליו גדולות. היה גיסם של הצדיקים הרה"ק רבי לייבוש פסח מליפסק והוא אשר הושיבו על כס הרבנות ביוזעפאף, ושל רבי משה מקאזניץ בעמח"ס רוממות נשמת ישראל, ורבי יצחק זאב אף בא בהסכמה על חיבורו 'ספר החיים' לעמבערג תרט"ז. בשו"ת דברי חיים להרה"ק מצאנו ח"ב יו"ד סי' לב מזכיר תשובה ששלח "להרב הגאון המפורסם בקדושה ובטהרה הרב מיוזפאף", ונראה כי הכוונה אליו.

בספר מרפא לנפש לנכדו רבי אלימלך רובינשטיין אבד"ק ראחוב (וורשה תרמ"ו) הדפיס בסופו קונטרס מחידושי זקנו רבי יצחק זאב לשני הפרקים הראשונים במסכת קידושין ונקראו בשם 'אהל יצחק', על שער הספר נכתב "ירחף ברוח שכלו על פני ים התלמוד והמפרשים וישוט בנבכי נחלי הפוסקים והרמב"ם ז"ל והכל בסברות עמוקות והצעות חזקות כמסמרות נטועים ויועיל מאד לחדד שכל בני תורה השלמים". על הספר בא בהסכמה הגאון המפורסם רבי חיים אלעזר וואקס מקאליש בעל 'נפש חיה' וכותב אודותיו "הגאון הצדיק חסידא ופרישא מו"ה יצחק זאב וואלף ז"ל, והנה באמת ספרו של גדול הדור כמוהו אין צריך הסכמה...", ובהסכמת הג"מ רבי אביגדור יהודה לייביש אבד"ק קויל כותב "והביטה עיני באיזהו מקומות ראיתי כי חריף הוא דברים חריפים חורפא מעליא לשבח". רבי יצחק זאב וואלף היה ידוע בפולין בזמנו לגדול בתורה ואיש קדוש ומופת. נלב"ע ח' ניסן שנת תרל"ו. בנו היה רבי אברהם יהושע העשל אבד"ק שענא, וחתנו היה רבי אברהם יוסף נחמן הכהן אבד"ק ראחוב.

כאן אנו מדפיסים מחידושי בסוגיא דאוקי אכילה בהדי אכילה מתוך ספר חידושי למסכת בבא בתרא ששרד בעצם כתב ידו ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 981, עם תוספת הערות ע"י הרב יוחנן שבדרון הי"ו.

בסוגיא דאוקי אכילה בהדי אכילה

בבא בתרא דף ל"א תוס' ד"ה אמר ל' רבא והא עדות מוכחשת היא. תימה והא רבא אית ל' בב"ק דעד זומם מכאן ולהבא נפסל כו' ונראה דסוגיא דהבא כההיא לישנא דחידוש אבל ללישנא דפסידא דלקוחות סבר דלא אמר ל' רבא לר"נ הכי ע"ש.

ולכאורה יש להקשות בשלמא בעד זומם וכן אם פסלו להו בגולונותא דפסולין הם בוודאי בזה שייך פסידא דלקוחות אם יהיו נפסלין למפרע, אבל כאן בהכחשה דמסקינן דרבא כר"ה ס"ל דזו באה בפ"ע ומעידה, א"כ לא שייך פסידא דלקוחות בזה, ואי משום אותו עדות כעדות דלאבהתי' דהבא זה לא שכיח ולא חששו ע"ז לבר, וגם לענין א' מכת זו וא' מכת זו לא שייך לענין פסול דלמפרע דהא אז לא העידו עדים אחרונים כלל ומקודם שהעידו וודאי כשרים הן ואין ספק אלא על הראשונים לבר וא[י] נוקמי להראשונים בחזקת כשרות אין כאן שום פסול למפרע, ומש"ה לא שייך כאן לומר להבא נפסל משום פסידא דלקוחות אליבי'

דמסקנא דרבא כר' הונא, וא"כ למה הוצרכו תוס' לומר דסובר דל"א רבא לר"נ הכי והא י"ל דסובר כמסקנא דכאן, שוב מצאתי שעמד ע"ז ג"כ בס' חוסן ישועות.¹

אך באמת לא קשה כלל דהא פסול דהכחשה לאותו עדות דאבהתי' אינו אלא משום ספק שמא הם הם הפסולין, וא"כ כיון דאפי' אם היינו יודעין בבירור שהם הם הפסולין הי' עדותן כשר משום דמכאן ולהבא נפסלין דעדות דאבהתי' דכאן הוי כמו עדות דגניבה דהך דב"ק, א"כ איך נימא דספק פסול יהא עדותו פסול ואם נדע בוודאי שפסולין הם יהא עדותן כשר איך יגרע ספק מוודאי, ועוד דא"כ גם בעד זומם משום פסידא דלקוחות הי' לנו לעשותם כמו ספק פסול דהכחשה דזו באה בפ"ע ומעידה ולא שייך פסידא דלקוחות², ומ"מ יופסלו עכ"פ לאותו עדות דגניבה דהתם דהוי כעדות דאבהתי' דהכא, ושפיר הקשו בתוס' וא"ש.

ותירצו תוס' בשם ריב"א דכאן הוי עדות א' משום דאבהתי' בלא אכילה לא מהני דהשני נאמן שאבותיו דרו בו יום א' כו' ומש"ה כיון דאתכחיש אאכילה אתכחיש נמי אאבהתי' כו'.

ודבריו אינם מובנים דהא עכ"פ לא אתכחיש דאומרים שקר שלא הי' של אבותיו, רק בלא אכילה לא הי' זוכה בדיון עפ"י עדות דאבהתי', דאעפ"י שהי' של אבותיו מ"מ נאמן השני שאבותיו לקחותו מאבותיו דראשון, אבל עכ"פ אין כאן הכחשה שלא הי' של אבותיו, וא"כ אמאי לא יהי' עדותן על אבהתי' מועיל, הא אם באו עדים אחרים ומעידין על אבהתי' הי' הדין דאוקי אכילה כהדי אכילה ואוקמי ארעא בחזקת אבהתי' אע"ג דבלתי עדות דאכילה אינו מועיל אבהתי' מטעם הנ"ל, דס"ס אין הכחשה על אבהתי' ואמאי לא נימא כן באותן עדים ויהי' [י] עדותן על אבהתי' כמו עדות גניבה דהתם כקושיית תוס'.

והי' אפ"ל כוונתו עפ"י דברי הרשב"א ז"ל³ מובא בש"מ שכתב לתרץ קושיית תוס' דכאן דכל העדות דאבהתי' ודאכילה הכל על שדה א'⁴ מש"ה הוי עדות א' ואמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אבל שם כפל וד' וה' שני עדיות הם ע"ש, וא"כ אפ"ל דגם הריב"א ז"ל

1 בגמ' איתא דרבא יכול לסבור גם כרב הונא וגם כרב חסדא, וכוונת רבינו להקשות על מה שכתבו תוס' דלהאי לישנא דפסידא דלקוחות לא אמר רבא מעולם לרב נחמן הכי. וע"ז הקשה דאליבא דרב הונא הקשה רבא שפיר דכיון דזו באה בפנ"ע ומעידה ליכא פסידא דלקוחות ולא אמרינן מכאן ולהבא הוא נפסל, ועוד דר"נ גופיה מוכרח לסבור כרב הונא, והקשה עליו שפיר.

ובאשל אברהם להג"ר אברהם ברודא זצ"ל שבספר אסיפת זקנים הקשה על תוס' דלא דמי למוזמים דהתם נפסלים גם על מה שהעידו על מקח וכבר עבר לחזקת הלוקח ויצטרך להחזיר את המקח, משא"כ בספק מוכחשין נפסלין רק להוציא וכל המקחים שכבר נכנסו לחזקת הלוקח לא יחזירו למוכר וליכא כ"כ פסידא, ותירץ דרבא הקשה לר"נ אליבא דר"נ גופיה דס"ל בסוגיא דשכונא גוואי דהלוקח לא הוי מוחזק עד שיקיימו את השטר וכיון שהוכחשו לא יקיימוהו ויחזירוהו למוכר שהרי הלוקח עדיין אינו מוחזק, ואיכא פסידא דלקוחות. ודבריו נפלאים, שהרי אם רבא הקשה לר"נ אליבא דר"נ, א"כ הרי ר"נ מוכרח לסבור כרב הונא דזו באה בפנ"ע ומעידה, וא"כ נאמנים גם להוציא, וגם אם הלוקח אינו מוחזק עדיין יקיימו את השטר ויחזיקוהו בידו, וליכא פסידא דלקוחות, ולא אמרינן מכאן ולהבא הוא נפסל, והקשה רבא שפיר, דרב הונא יודה דבאותה עדות פסולים ופסידא דלקוחות ליכא, ור"נ השיב דרב הונא מכשיר גם באותה עדות, ומאי מקשה תוס', וכמו שהקשה רבינו כאן.

2 כוונתו דלמה הוצרכו משום פסידא דלקוחות להכשירם לגמרי עד שעת ההזמה, הרי היה אפשר לתת עליהם דין ספק מוכחשין, וכמו בהכחשה כך יהיה הדין בהזמה, ושוב לא יופסדו הלוקחות כי זו באה בפ"ע ומעידה, ולעדות זו יהיו פסולים, דעפ"י קושייתנו אנו רוצים לומר דכיון דליכא פסידא דלקוחות פוסלים לעדות זו כמו כאן בעדות דאבהתא.

3 וכ"כ בעליות דרבינו יונה.

4 עיי"ש שהוסיפו דהכל הוא להעיד על הקרקע שהיא שלו ולאוקים הקרקע בידו, ולכן הוי עדות אחת.

כוונתו לומר דכיון שבטל העדות דאכילה בטל עדות דאבהתי' משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, רק הרשב"א ז"ל הנ"ל נתן טעם דלכך הוי עדות א' משום דהוי על שדה א', והריב"א ז"ל נתן טעם דלכן הוי עדות א' משום דעדות דאבהתי' צריך לעדות דאכילה דבלא אכילה לא ה' זוכה ע"י עדות דאבהתי' כמ"ש תוס' ומש"ה הוי עדות א', אבל עיקר הטעם דנתבטל עדות דאבהתי' הוא משום עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה, ומ"ש תוס' דאתכחיש נמי אאבהתי' לאו דווקא דהא לא אתכחיש ע"ז כלל כנ"ל רק כוונתם דהוי כאלו אתכחיש נמי על אבהתי' משום עדות שבטלה מקצתה כו' אבל אי עדים אחרים מעידין על אבהתי' אף דנצטרפו לעדות הכחשה שמעידין על אכילה מ"מ לא נתבטל עדותן כמ"ש תוס' סנהדרין דף ל"א דבהכחשה ל"א דיהי' כנמצא א' מהם קרוב או פסול ע"ש.

ועפ"י הנ"ל יש ליישב הא דקשה במאי דכתבו תוס' דנאמן למעון של אבותי שדרו בו יום א' במגו כו' ותקשה ממ"נ הא כתבו תוס' ד"ה מה לו לשקר דשל אבותיו לעולם משמע ולא טענינן ל' אנן שדרו בו יום א' עד שיטעון כן בעצמו, וא"כ נצטרך [ל]ומר דכאן טוען בעצמו של אבותי שדרו בו יום א' ומודה דמקודם ה' לעולם של אבותיו של המערער, וא"כ ה"ל לומר אוקי אכילה בהדי אכילה ואוקי ארעא בחזקת אבהתי' דמערער עפ"י הודאתו, ומאי נ"מ אם העדים מוכחים ס"ס ניזל בתר אבהתי' עפ"י הודאתו, ומגו לית ל' דהא אם לא יודה ויטעון של אבותי מעולם שוב יהי' עדי המערער נאמנים על עדות זה דאבהתי' כמו עדות דגניבה דב"ק דהא שוב לא נצטרך עדות דאבהתי' לאכילה כלל כמעשה דגמ' הקודם דמה לו לשקר במקום עדים ל"א, וע"כ מוכרח הוא למעון של אבותי שדרו בו יום א' א"כ מודה דה' מעולם של אבותיו דמערער וא"כ ניזל בתר חזקת אבהתי' עפ"י הודאתו, ולדברי הרמב"ן שכתב בפירקין דף [לג ע"ב] דהפה שאסר כן אמרינן אע"ג דלית ל' מגו ומטעם דאין ראוי להאמינו לחצאין ע"ש⁵ א"כ א"ש, או אפ"ל שטוען שדרו בו אבותיו יום א' אבל מקודם אינו יודע של מי ה' אם שלהם ה' מעולם או של אבותיו דמערער וא"כ אין כאן הודאה כלל, ולמ"ש הרמב"ן ז"ל בסוגיא הקודם דרבא דאמר מה לו לשקר במקום עדים היינו דס"ל דטוענין ל' אנן שדרו בו יום א' א"כ אפ"ל דריב"א ס"ל כהרמב"ן לשיטתו וגו' א"ש.

אך לדברינו לעיל דכוונת ריב"א היא דע"י שצריך עדות דאבהתי' לאכילה הוי צירוף לעדות ועי"ז נחשב ב' עדות א' לומר עדות שבטלה מקצתה כו' א"כ אפ"ל דמיירי באמת כאן בטוען של אבותי סתם רק כיון דיכול לחזור ולפרש דבריו שדרו בו יום א' לכן מקרי עדות אבהתי' ואכילה צירוף עדות א' כיון שיוכל להיות נ"מ ותועלת בעדותן אם יטעון כן אעפ"י דעכשיו עדיין לא פ' טענתו כן וא"ש.

אבל יותר נראה לומר דכוונת תירוץ ריב"א הוא כך דוודאי ס"ל לרבא דלאותו עדות ל"א אוקמינהו אחזקתם כדאמרינן בגמ' והא דמכשרינן לעדות גניבה דהתם לטעמא דפסידא

5 בדיון דרב זביד דאי טעין לפירות ירדתי נאמן, והקשו תוס' והראשונים גם אם טוען שלקחה והביא עדים רק על ב' שנים למה הדרי פירי הרי יש לו מיגו דהיה יכול לומר לפירות ירדתי, ותירצו דאין זה מיגו, מפני שרוצה לתבוע גם הקרקע, והקשו הראשונים שהרי היכי דליכא סהדי שאכל מהימן לומר אין אכלי ודידי אכלי במיגו דאי בעי אמר לא אכלתי מעולם אף ששם אינו רוצה לטעון כן כי רוצה לזכות בהקרקע, והרשב"ם ביאר דכוונתו לא אכלתי הרבה אלא מעט, והרמב"ן הביא שיטה דבהפה שאסר כגון שם דהיה יכול לשחוק שהרי אין עדים שאכל, בזה גם אם מרויח בטענתו וליכא מיגו, מ"מ הפה שאסר יש לו דאין ראוי להאמינו לחצאין, ואף כאן הגם שלפי הטענה השניה יפסול את העדים מ"מ הפה שאסר יש כאן.

דלקוחות הוא משום דכיון דאפי' אם הם פסולין בוודאי כמו בעד זומם או בפסלו להו בגזלותא לא נפסלו רק מכאן ולהבא אבל כל עדות למפרע קיימת משום פסידא דלקוחות מש"ה גם עדות על גניבה למפרע כשר אבל כאן אם הי' פסולין בבירור על עדות דאכילה אף דמכאן ולהבא הוא דפסולים אבל עדות דלמפרע עד עכשיו כשר מ"מ עדות דאבהתי' עכ"פ לא הי' מועיל לא מטעם פסול רק מטעם שאין תועלת בעדות זה דהא נאמן אידך שאבותיו דרו בו יום א' מטעם מגו כו' ומש"ה אעפ"י שהי' של אבותיו דמערער מ"מ עכשיו הוא של השני, וא"כ כיון שאין לנו תועלת בעדותן זה שוב למה לנו להכשירם למפרע על עדות זה ונחשבין אפי' כפסולין על עדות דאבהתי' מש"ה אע"ג דעכשיו שיש תרי ותרי על אכילה ויש לנו תועלת בעדות דאבהתי' דהא אם הי' עדים אחרים מעידין על אבהתי' הוי דינא דאוקי תרי כהדי תרי ואוקי ארעא בחזקת אבהתי' מ"מ אותן עדים של הכחשה הוי ספק פסולין ולא שייך כאן להכשירן משום דמכאן ולהבא נפסל כמו בגניבה דהתם, דשם אפי' הם הם הפסולין כשרין למפרע על עדות גניבה משום מכאן ולהבא נפסל אבל כאן דאם הם הם הפסולין על עדות דאכילה פסולין על אבהתי' משום שאין לנו תועלת בעדות זה ולמה נכשירם כנ"ל ואינו מועיל כאן מה דאמרינן מכאן ולהבא נפסל מש"ה גם בספק הוי' ספק פסולין אעפ"י שעכשיו שהוא ספק יש לנו תועלת בעדות דאבהתי' מ"מ כיון דבוודאי פסולין לא נכשירם למפרע על אבהתי' שוב הוי' ספק פסולין, וקושיית תוס' היא שפיר [גם א]ם לא הי' טוען שאבותיו דרו בו יום א' רק סתמא של אבותי דאי סגי בעדות המערער על אבהתי' לחוד בלא עדות דאכילה כמעשה הקודם בגמ'.

ולגירסת תוס' לעיל רבה ולא רבא דרבא ס"ל מה לשקר במקום עדים ל"א א"כ גם אם הם פסולין בוודאי על עדות דאכילה מ"מ ראוי להכשיר עדות דאבהתי' משום דמכאן ולהבא נפסל כמו עדות גניבה דהתם דהא סגי בעדות דאבהתי' לחוד, אבל לתירוץ ריב"א דמירי שטוען המחזיק שאבותיו דרו בו יום א' או דס"ל לרבא דאין טענינן לי' שכוונתו כן כהרמב"ן ז"ל בסוגיא הקודם וא"כ אם היו פסולין בוודאי על אכילה לא הי' מועיל אבהתי' לחוד ול"א שוב בזה מכאן ולהבא נפסל כיון שאין תועלת בעדות זה מש"ה גם בספק הויין ספק פסולין על אבהתי' כנ"ל, ומ"ש תוס' דכיון דאתכחיש על אכילה אתכחיש נמי אאבהתי' כוונתם דהויין ספק פסולין על אבהתי' דלאותו עדות ל"א אוקמינהו אחזקתייהו כנ"ל, ומה שנתנו תוס' טעם משום דעדות דאבהתי' צריך לעדות אכילה אינו קאי על הא דל"א אוקמינהו אחזקתייהו דע"ז לא סגי טעם זה כקושייתנו הנ"ל אלא קאי על הא דל"א כאן מכאן ולהבא נפסל כמו בעדות גניבה דב"ק וא"ש, ולהנ"ל א"צ לומר דריב"א ס"ל עדות שבטלה מקצתו בטלה כולה כמ"ש בש"מ בשם הרשב"א ז"ל, ויבואר עוד אי"ה בגמ'.

ובהנ"ל מיושב מה שהקשו תוס' על ריב"א דאכתי' בס"ד דגמ' דחשיב לה כעדות אחרת לא אתי שפיר ולהנ"ל אפי' שגם בס"ד דגמ' ידע כתירוץ ריב"א אך דהי' סובר דזה לר' חסדא דס"ל דהויין ספק פסולין לכל עדות ול"א אוקמינהו על חזקתן ואין לנו טעם להכשיר עדות דאבהתי' רק מטעם מכאן ולהבא נפסל ע"ז שייך תירוץ ריב"א דאם פסולין הם על אכילה שוב אין תועלת באבהתי' מש"ה לא שייך כאן מכאן ולהבא נפסל, אבל לר"ה דס"ל לענין עדות אחרת אמרינן אוקמינהו אחזקתן והם הם הכשרים ולא העידו שקר מעולם א"כ גם כאן לענין עדות דאבהתי' נימא כן כיון דעל אבהתי' ס"ס לא אתכחיש ועל אכילה יש לנו תרי

ותרי א"כ לענין עדות דאבהתי' שהוא עדות דלא אתכחיש ה"ל לומר שהם הכשרים וכל דבריהם אמת מש"ה סבר בס"ד דרבא ס"ל כר"ח ומתירין לי' דלאותו עדות ל"א אוקמינהו אחזקתייהו והטעם או כרשב"א הנ"ל דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה או כאשר יבואר לקמן בגמ'.

ועפ"י הנ"ל א"ש מ"ש תוס' לקמן ד"ה ורבא כר"ח שכתבו דאי רבא כר"ח צ"ל בעד זומם מכאן ולהבא נפסל משום פסידא דלקוחות וזה דלא כמ"ש תוס' כאן דסוגיא אזלא לפי טעמא דעד זומם חידוש הוא וכ"כ מהרש"א לקמן, וא"כ לפמ"ש תוס' כאן דתירין ריב"א לא א"ש בס"ד א"כ תירין תוס' דלקמן אינו כתירין א' דתוס' כאן ולא כתירין ריב"א וא"כ הדר קושית תוס' כאן לדוכתא, אבל לדברינו הנ"ל י"ל דתוס' לקמן ס"ל כתירין ריב"א הנ"ל וא"ש.

והנה צריך להבין מה שתירצו תוס' בתירין א' דללישנא דחידוש ניחא וקשה נהי דמשום הומה לא נפסלו למפרע אך עדיין יפסלו משום הכחשה דהא עכשיו ס"ל לתוס' דעדות גניבה דהתם הוי אותו עדות כעדות דאבהתי' דכאן⁶, ועמד ע"ז הפ"י בב"ק שם ובס' חוס"י כאן, והנה אפ"ל דתוס' ס"ל כמ"ש הש"מ בשם הר"ן ז"ל דבהומה כיון שחדשה תורה להכשיר המזימין לגמרי אף בעדות דהכחשה שוב אמרינן שגם הניזמין כשרים למפרע יותר מהכחשה דעלמא ע"ש וכן הוא כוונת הרמב"ן ז"ל בחידושיו ע"ש, והא דהקשו תוס' לקמן ד"ה ורבא כר"ח ולא תירצו כנ"ל וע"כ צ"ל דתוס' שם לא ס"ל סברא זו וכן כתב מהרש"א ז"ל בתוס' שם דתירין דתוס' דכאן הוא להיפוך מתירין תוס' לקמן וצ"ל דתוס' דכאן מתרצים קושית תוס' לקמן באופן אחר ע"ש במהרש"א.

ולהנ"ל ניחא דלשיטתם כאן לא קשה כלל קושית תוס' לקמן די"ל דהחידוש הוא ממה שהמזימין כשרים כמ"ש הרמב"ן ז"ל וא"ש, אך עפ"י דברינו הנ"ל שכתבנו בשיטות ריב"א אפ"ל כך דוודאי ידעו תוס' דאפ"ל כמ"ש הש"מ בשם הרשב"א ז"ל דכאן הוי עדות א' משום דהוי על שדה א' מש"ה אמרינן דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אבל שם גניבה מחייב כפל וטביחה מחייב (ג' וד') (ד' וה') מש"ה נחשב ב' עדיות ול"א עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ע"ש, רק תוס' ס"ל דלטעמא דפסידא דלקוחות דמבואר שם בב"ק דאפי' הם פסולים בוודאי כגון דפסלו להו בגולנות אכתי כשרים למפרע, מש"ה יש להכשיר גם עדות שבטלה מקצתה דלא נימא דבטלה כולה דמ"ש פסול זה או פסול דגולנותא וכיון דס"ס אין על השאר הכחשה רק דפסלה תורה לעדות זה משום שנתבטל מקצתה והוי כמו שנמצא א' קרוב או פסול מ"מ לא גרע פסול עדות זה מפסול דגולנותא דמכשרינן למפרע לטעמא דפסידא דלקוחות, ומש"ה כתבו תוס' שפיר דלטעמא דחידוש ניחא היינו כיון דלטעם זה לא מכשרינן פסולי עדות שפסולין בוודאי כמבואר שם בב"ק וא"כ י"ל דכאן עדות שבטלה מקצתה ה"ל פסול בוודאי שפסלה תורה גם על הנשאר וכתירין הרשב"א הנ"ל אבל לטעמא דפסידא דלקוחות ס"ל לתוס' דיש להכשיר גם עדות שבטלה מקצתה כמו דמכשרינן פסולי דגולנותא ולכן הקשו לטעם זה שפיר ותירצו בשם ריב"א דכאן לא שייך לומר מכאן ולהבא

6 הקושיה היא היא על סוגיא דפרק מרובה דלמה לא הוזמו על הגניבה משום דעד זומם חידוש הוא ומכאן ולהבא הוא נפסל, הרי בכל הומה יש גם הכחשה שהרי העד הוכחש, וכיון דהוי עדות אחת צריך לבטל גם עדות גניבה משום ההכחשה כמו כאן.

נפסל כנ"ל וא"ש, אבל לפי א' שכתבנו דריב"א בתוס' מתרץ כהרשב"א בש"מ הנ"ל א"כ א"א לומר כנ"ל.

עוד נ"ל לתרץ דבריהם כך דהנה צריך להבין מה דמשני בגמ' ע"כ לא קאמר ר"ה אלא כו' אבל אותו עדות לא, וקשה אמאי גרע אותו עדות ס"ס אין הכחשה על עדות דאבהתי, ואפ"ל דדווקא עדות אחרת שעל אותו רגע אין עדות שפסולין הם דאף דלפי עדות המכחישים נפסלו לכל עדות מ"מ אפשר שעכשיו כשרים הם שעשו תשובה, רק לפי עדותן הם פסולין לכל עדות מספק שמא לא עשו תשובה, וכיון דאין פסול בוודאי לכן מוקמינן אחזקתייהו והם הם הכשרים ומעולם לא נפסלו, אבל לעדות דאבהתי' דהכא לפי דברי עדות המכחישים על אכילה נפסלו גם על אבהתי' בוודאי כמו דאמרינן שם דאם הוזמו על הטביחה נפסל גם עדות גניבה למ"ד למפרע נפסל דתוך כ"ד הוי כעדות א', ומש"ה כיון שיש עדים שמעידים שנפסל עדות דאבהתי' לכן לא מועיל חזקה נגד עדים, אך זה לא שייך לרבא גופי' דס"ל מכאן ולהבא נפסל רק לפי מש"ל בסברת ריב"א דכאן למפרע נפסל שפיר י"ל כנ"ל, רק זה לטעמא דפסידא דלקוחות דאפי' פסולי עדות בוודאי כשר למפרע מש"ה מכשרינן עדות גניבה שם אבל לטעמא דחידוש עדיין קשה דה"ל למפסל עדות גניבה מטעם הכחשה עכ"פ דהוי אותו עדות כאבהתי' דהכא כיון דלא שייך בזה לאוקמי אחזקתייהו כנ"ל.

לכן אפ"ל בטעמא דגמ' כך דע"כ לא מכשרינן להו לעדות אחרת אלא באם בוודאי נעשה כדין אם נכשיר לעדותן, אבל כאן אפי' אם נקבל עדותן על אבהתי' מ"מ אם נעמיד הקרקע בחזקתו אנו עושין בזה נגד עדי אכילה של השני שהרי הם מעידין שהוא עכשיו של השני דהא מיירי בחזקה שיש עמו טענה שאבותיו דרו בו יום א' לתירוץ ריב"א, ואעפ"י שכך דת של תורה דבספק דתרי ותרי נעמיד הקרקע בחזקתו אך זה בעדות כשרין אבל כאן שגם חזקת אבהתי' אין ידוע לנו אלא ע"י שנאמר דאוקמינן לעדות על חזקתן לא אלים זה כ"כ לעשות עי"ז נגד עדים המעידים שהוא עכשיו של השני, כמו דחזקת הגוף אינו מועיל נגד תרי ותרי כמבואר ברי"ף ור"ן פ"ב דכתובות כן י"ל דלא אלים עדות הבאה ע"י חזקת הגוף נגד תרי ותרי, מש"ה פסלינן כאן עדות דאבהתי'.

אבל שם בב"ק דאין הכחשה כלל על גניבה לכן אמרינן זו באה כו' ולא קשה כלל מהך דב"ק לכאן כלל, והי' אפ"ל דזה באמת תירוץ ריב"א בתוס' ולא קשה עליו מה שהקשינו לעיל, אך זה לטעמא דחידוש אבל לטעמא דפסידא דלקוחות דמבואר שם שאפי' פסולין דגולנותא שהם בוודאי פסולין כשרים לעדות למפרע א"כ לא שייך חילוק הנ"ל דלהכי פסול עדות דאבהתי' משום שאין חזקתן של עדים מועיל להיות עדותן ברור לנו כ"כ לעשות אח"כ נגד תרי ותרי, וזה שייך אם אנו מכשירים עדותן משום חזקת כשרות דגופן, אבל לטעמא דפסידא דלקוחות שאפי' בוודאי פסולין הכשירו חז"ל למפרע ולא מטעם חזקת כשרות כלל, א"כ שוב קשה אמאי עדות דאבהתי' פסול כאן דהא אפי' הם פסולין כשרים לעדות שאין עליהם הכחשה.

וזה י"ל כוונת תוס' שכתבו דלטעמא דחידוש הוא ניחא היינו מטעם הנ"ל וצ"ל לפי"ז דגם בס"ד ידע תוס' שאפשר לפרש כריב"א דמיירי בחזקה שיש עמו טענה ולכך חזקת אבהתי' הוי נגד תרי ותרי כנ"ל, ומש"ה ללישנא דחידוש ניחא להו אבל ללישנא דפסידא דלקוחות קשה שפיר וכנ"ל, ותירוץ ריב"א דכאן לא שייך מכאן ולהבא נפסל אם הם פסולין בוודאי כמש"ל

ושבו צריך לומר אוקמי אחזקתם, וזה ל"א מטעם הנ"ל דהוי נגד תרי ותרי שאומרים שעדות דאבהתי' פסול הוא משום תוך כ"ד כנ"ל או משום דהוי נגד תרי ותרי המעידים שעכשיו הוא של השני וכנ"ל וא"ש, ולפי' א' שכתבנו לעיל בתירוץ ריב"א דכוונתו למ"ש הש"מ בשם הרשב"א דכאן הוי עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה כו' א"כ א"ש מפי דזה הטעם מספיק ע"ז דל"א כאן מכאן ולהבא נפסל וגם ע"ז דל"א כאן אוקמי אחזקתייהו דכשרים הם דס"ס נתבטל מקצת עדות מספק ועי"ז נתבטל כולו וא"ש, ומיושב הא שכתבו תוס' דל"ישנא דחידוש הוא ניהא כנ"ל.

והנה תוס' בב"ק שם כתבו דאם אותו כת דהכחשה שמעידה בעדות אחרת ובאו עדים אחרים להכחיש טענה האחרת ה"ל גם כזה תרי ותרי דאותו כת דהכחשה הם לעדות אחרת כמו עדים דעלמא ע"ש, וא"כ נסתר דברינו הנ"ל שכתבנו דמשה' פסול עדות דאבהתי' משום שנצטרך אחר עדותן לעשות אח"כ נגד תרי ותרי כנ"ל, דהא חזינן דעדותן האחרת כשר אפי' להכחיש עדים ממש מכ"ש לעשות מעדותן חזקה נגד תרי ותרי שמכחישים זא"ן, אך אפ"ל דתוס' לא ס"ל כתוס' שם או דתוס' שם כתבו כן להלכה לר"נ אבל רבא דהכא לא ס"ל כן.

ועוד אפ"ל ולחלק דדוקא שם שמעידין בבירור להכחיש עדים בעדות אחרת חשובין הם כתרי ותרי אבל כאן גם לפי עדותן דשל אבותיו מ"מ אין מכחישים עדות העדים שמעידין דעכשיו הוא של השני רק שע"ז מספק דתרי ותרי נוקי ארעא בחזקתו, ע"ז י"ל שפיר דהא דאזלינן בתר חזקה נגד תרי ותרי היינו בחזקה אלימתא דעדים כשרין בוודאי אבל לא בחזקה של עדים שהוכחשו כבר כנ"ל, דהא אפי' בחזקה מעליא נמי רצה הגמ' ביבמות דף ל"א לומר דבתרי ותרי ל"א אוקמי אחזקה דעדים אלימי מחזקה וא"כ נהי דמסקינן דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמינהו אחזקה עכ"פ בעינן חזקה מעליא ולא חזקה עפ"י עדים שהוכחשו כבר כנ"ל.

ועפ"י דברינו הנ"ל שכתבנו דס"ל לתוס' דכאן ל"א אוקי אחזקתייהו באותו עדות משום דהוי נגד תרי ותרי הפוסלים משום תוך כ"ד כנ"ל, רק כל קושית תוס' דלמטעמא דפסידא דלקוחות הוא דאפי' אם הם בוודאי פסולין נמי כשרים לעדות דאבהתי' שאין ע"ז הכחשה דלמטעמא דפסידא דלקוחות אמרינן שם בב"ק דאפי' וודאי פסולין שפסלו להו בגולנות אנמי כשרין למפרע לעדות וכנ"ל, ועפ"י אפ"ל קושית תוס' כך דלמטעמא דפסידא דלקוחות מיירי הכא שטוען של אבותי מעולם ומכחיש לעדות דאבהתי' של אידך דלא כריב"א, ותירוץ ריב"א צ"ל ללישנא דחידוש כנ"ל ומ"מ נאמן להכחישם מטעם מגו דלפי עדות שמעידין שאכל שני חזקה לפי דבריהם יש לו מגו על טענת של אבותי מעולם כמגו דמינך זבינתי' דוודאי לא ה' לו לעלות על דעת שיבאו עדי שקר להכחיש שני חזקה, א"כ בשעה שטען של אבותי מעולם ה' לו מגו לטעון מינך זבינתי', וא"כ לפי דבריהם שה' לו מגו מוכח שאומר אמת דה' של אבותיו מעולם ועדות דאבהתי' של השני הם המשקרים ואעפ"י דמגו במקום עדים ל"א, אך י"ל זה נגד עדים כשרים אבל נגד עדים פסולין מחמת עדות שקר של אכילה דהוי רשע דחמס שפסולין מצד שהם חשודין לשקר, כמ"ש בס' קצוה"ח בס' ג"ב שמה"ט פסולין לעדות גניבה למ"ד למפרע נפסל ע"ש, וא"כ אע"ג דרבנן הכשירום משום פסידא דלקוחות מ"מ אפ"ל דמגו מועיל נגדם דהא איכא מ"ד בגמ' בסוגיא הקודם דאפי' מגו במקום

עדים אמרינו וא"כ במקום פסולין דאורייתא שחשודין לשקר אפ"ל לכ"ע מועיל מגו נגדם וגם כיון שיכול להפסידן דלקוחות בטענת המגו שוב לא שייך לחוש לפסידא דלקוחות, וא"כ לפי דברי העדים שמכחישין אותן על אכילה הם הם עדים שגם עדות דאבהתי' שקר הוא שהרי אידך טען של אבותי מעולם והי' לו מגו מוכח שאומר אמת ונאמן להכחיש עדים פסולין אלו מש"ה הוי כאלו הם מעידין להכחיש גם עדות דאבהתי' וא"ש, וצ"ע בפסולי דרבנן דפסקינן דכשרים קודם ההכרזה משום פסידא דלקוחות אי מועיל מגו נגדם כדברינו הנ"ל.

ובתוס' סנהדרין דף כ"ז הקשו כמו כאן וכתבו דאין לומר משום דתוך כ"ד הוכחשו דבב"ק משמע דאין חילוק ע"ש, אבל ברמב"ן ז"ל כאן בחידושו מתרץ כן וכוונתו מבואר בדבריו דכיון דהוכחשו תוך כ"ד א"כ נפסלו לאלתר משהוכחשו דזה הוי מכאן ולהבא, וכיון דעדותן הי' תוך כ"ד של המכחישין נחשב כאלו נפסלו בשעת עדותן ממש דתוך כ"ד של הראשונים והאחרונים כחדא דמי, ומש"ה בכה"ג גם למ"ד מכאן ולהבא נפסל נפסלו כאן לאלתר וא"ש, אך אם נאמר למעמא דפסידא דלקוחות בעי הכרזה כמו דפסקינן אליבא דאמת בפסולין דרבנן דלא נפסלו עד אחר הכרזה משום פסידא דלקוחות, א"כ לא תלי בהכחשה דתוך כ"ד דהא אחר הכרזה כבר הוא אחר כ"ד וצ"ע.⁷



⁷ לכאורה י"ל דאף דתרי ותרי הוא ספיקא דרבנן ומדאורייתא סמכינן על חזקתם, אבל מהות פסולו הוא מדאורייתא שהעיד שקר, ואחרי שרבנן חששו לצד שהם השקרנים והרי לצד זה הם פסולים מדאורייתא, וא"כ אם בעדות דתוך כדי דיבור פסלינן אותם אין צריכים הכרזה, דעצם הפסול הוא דאורייתא, ויל"ע דדו"ק.

רבי סעדיה הלוי אשכנזי זל"ה

בעהמ"ח נוח צדק, אומיר

רבינו מר קשישא קדישא ופרישא' (לשון שער הס' נוח צדק) 'צדיק יסוד עולם' (לשון הגר"ח פלאג' ז"ל בהספדו עליו, ס' נוח צדק דרוש י להספד) הגאון רבי סעדיה הלוי ז"ל המכונה 'מיראקדו'¹, נולד בר"ח כסליו שנת תקכ"ח, ובהגיעו למצוות נשא דרוש גדול (נדפס בסוף ספרו נוח צדק, דרוש א), בו מנגח ימה וקדמה, ונתגלה כוחו הגדול כסיני ועוקר הרים.

קיבל תורה מפי 'מורי הרב אלישע שוחמי ז"ל', ורבינו הספידו בק"ק גברת בשנת תקמ"ט² (נוח צדק דף פד ע"ג), כשהוא צעיר לימים בן א"ך שנה בלבד, וקרא עליו (שם דף פז ע"ג) 'הכ"מ'³,

גדול הנהנה מיגיע כפיו, וכל ימיו לא רצה ליהנות מכתרה של תורה. 'שלש שעות ראשונות ביום יצא אדם לפעולתו ולעבודתו, ואחרי כן עלה אל ביתו יושב ודן בעומקא של הלכה' (הקדמת בנו שם).

כל ימיו אשר חיה ברח מן הכבוד עד הקצה האחרון, וקודם פטירתו השביע לבניו שלא יספרו בשבחו כלל ועיקר, ואמר 'חוששני מחטאת, מתיירא אני. אל תרבו תדברו גבוהה גבוהה, לא מיניה ולא מקצתיה, לא תואר לו ולא הדר, תשמטנה ונטשתה, הן בעודני חי עמכם ואף כי אחרי מותי' (הקדמת בנו לס' נוח צדק).

רבינו זצ"ל היה 'עמיתו בתורה'⁴ של רבינו רב רבנן הגאון רבי חיים פלאג'⁵. ובהספדו עליו קונן⁶: 'ואם באנו לספר בשבחו, אין די באר. אמנם עת לחשות, משום גדול המצווה, כי הוא ציוה ויעמד מרוב ענוותנותו דלא יספרו בשבחו כלל ולא יהיו נותנין לו תואר מכל וכל, ולא שום דרשה על שמו, אפילו זכרון בעלמא, כי אם זו בלבד דרוש אחד ע"ג ארונו בלי הלצה. ובכלל צוואתו הן היתה שיהיה תורה חדשה לשמו כי נעים לעשות נחת רוח לנשמתו של צדיק, ושיהיה הדרשא בשני דברים דוקא. שהיה מדוכא ביסורין, והיה נהנה מיגיעו, ולא עוד' (שם דרוש י להספד).

1 ודע דשם 'מיראקדו' אינו שם העצם, ומי שמת בניו, כשנולד לו בן, באות השכנות וקונות אותו כדי שיחיה, ולכן קראו לו 'מיראקדו', כלומר קניי (- ס' עזרת נשים שמות אנשים מיראקדו).

ומקורו בס' חסידים (ס' רמה): אם נגזר על פלוני ששמו כך הרי הגיע עד שערי מות וקוראים לו שם שינוי וחי. כמו יולד בן לנעמי (רות ד, יז), והוא בן רות, כגון ראובן שיש לו בן ונוטה למות, ויבא שמעון ויאמר לאביו ולאמו פלוני ופלונית הא לכם שקל הא לכם ככר ובשר ויין אני פודה את בניכם שיהא בני ויחיה, כך עושים למי שאין מתקיימים לו בנים. ואין בו משום ניחוש.

2 נלב"ע בכ"ד אדר תקמ"ט (-מצבות רבני וחכמי אומיר אות קמא).

3 הגאון הנ"ל ז"ל השאיר אחריו ברכה חידושי תורה אשר עדיין לא נדפסו (שם), ורבינו הציב להם שם ושארית בספרו (השמטות סוה"ס דף קלא ע"ב). רבינו ערך עליו עוד דרוש להספד (שם דף קז, ע"א).

ושם כינהו גם 'מחור'.

4 ובספריו ציין רבות לדברי רבינו. ולשונו (ס' חיים לראש דף כז): 'ועיין בס' נוח צדק דף מא ע"ג ודו"ק בדברי קדשו'. ובכתבי הקודש להרב סעדיה הלוי ז"ל בעל ס' נוח צדק נמצא כתוב דיש להזהר שלא לעשות זיווג עם אשתו בלילה שנולד הנביא שלהם דקורין לא כן תדפנו רוח, כי הזמן גרמא שיוולד בן פריץ. וגילה הרב בעש"ט זיע"א דמשומדים שיש בעולם הן הם שיצאו מזיווג אותה הלילה (- ס' ימצא חיים סי' עג אות ט).

5 ובס' מועד לכל חי (סי' י אות צב) כתב מנהגו בעשירי באב שחל בערב שבת להסתפר כוון דוקא בחצי היום, משם ידידו דאחר חצות אין להסתפר אפי' בערב שבת. ואילו האי יומא דקא גרים דאין להסתפר קודם חצות, לכן היה מכוין את השעה שיהיה בחצי היום דוקא משום כבוד שבת ונחמו.

6 זה לשון הגר"ח אברהם פלאג' ז"ל (צואה מחיים אות כא): 'וכבר הטיל גורל מוה"ר סבא קדישא בעל כסא שלמה ז"ל בין החכמים לבחור בירא שמים ומעיין, ויצא הגורל לשמו [דהגר"ח פלאג' ז"ל] בשביל צואת הרב נוח צדק ז"ל מי ידרוש עליו'.

בשנת תקס"א בתשלום השנה לפטירת אביו ז"ל הספידו בק"ק אורחים (שם דף ק ע"ג).

בי"א אייר תקנ"ג שנת 'בלע המות' לנצח נפטרה עליו אשת נעורים והספידה (שם דרוש ו להספד דף קג ע"א) 'שבחיים חיותה לא הפילה דבר מדבריו ארצה, ומכל שכן עכשיו שמתה בעוזה', שבדאי אני חייב להתעסק בהספדה, לספוד לצרה ולבכותה, וכן לעשות השתדלות כדי לקבור אותה בקבר טוב ולעשות כל דצריך לפי הכבוד' (שם דף קו ע"א).

בנו הרב אברהם חיים ז"ל 'בקי בטרפיות כר' יוחנן' (לשון הרב המגיה לס' נוה צדק) השתדל בהדפסת חידושי תורתו וכנסם לספר 'נוה צדק'. בספר זה אשר יצא לאור באומיר תר"א, באו חידושי רבינו כשהם ערוכים על סדר הרמב"ם, דרשות לשבת זכור, שבת הגדול, פסח שבת כלה, דרשות לנשואין, הספדים. כמו"כ נדפסו בספר מתורת רבינו על הש"ס וחידושים על התנ"ך, ובתוכם שיקע מחידושי חכמי דורו. כך מצינו לו (פי"ב מהל' שחיטה) שכתב מה ששמע 'מפה קדוש' הגאון רבי יצחק מאיו ז"ל בעל שרשי הים. בין כתרי הספר שוקעו גם חידושי בן רבינו רבי אברהם חיים. על מלאכת עריכת והוצאת הספר הופקד הגאון רבי משה יעקב ב"ר גבאי המכונה רבינו ז"ל.⁷

בת רבינו מרת רחל מזל-טוב⁸ נשאה להגאון רבי יצחק פלאג'י ז"ל⁹, בן מרנא הגר"ח ז"ל, בעהמ"ח יפה ללב, אבות הראש וש"ס, ונפטרה בדמי ימיה בשנת תקצ"ז, ונספדה על ידי הגר"ר אברהם פלאג'י ז"ל רב ואב"ד אומיר.

רבינו נלב"ע קודם שנת תר"א.¹⁰ זיע"א.

לפנינו גרגיר מתורת רבינו בספרו 'נוה צדק' דיני חנוכה, כשהוא עטור בהגהות וצינונים מאת הרב דוד אברהם שליט"א ראש ישיבת בנין אב בעיה"ק ירושלים ת"ו.

גר שנתגייר אם יכול לברך 'שעשה נסים לאבותינו'

והנה לענין גר שנתגייר אם יכול לומר שעשה נסים לאבותינו¹¹, ראיתי למרן החב"ב בסי' תרעו בהגהות הטור¹² שהביא משם אגרות רבינו¹³ וזה לשונו. הגר¹⁴ אם רצה לומר שעשה

7 ולשון הגר"ח פלאג'י ז"ל (מי החסד ח"א דף קל ע"ב): 'מה שכתב תלמידי הותיק משה שפיר נר"ו בהגהותיו לס' נוה צדק בארוכה'. ונזכר עוד בס' ראה חיים (ח"א דף קלד, ח"ב דף יג).

וראה הספד הגר"ר אברהם פלאג'י ז"ל עליו (אברהם את ידו ח"ב דרוש א להספד דף כו ע"ג).

8 ובס' נוה צדק (דף פ ע"א) נדפס דרוש מהגר"ר אברהם חיים ז"ל בן רבינו אשר דרש לנשואי אחותו.

9 ובס' אבות הראש (ח"א דף סט ע"ג) כתב דבר תורה בשם 'הרב סבא יקירא זצ"ל בס' נוה צדק'. וממש"כ בהקדמת ספרו יפה ללב (ח"א): 'ועוד אומר לי ליבי כתוב זאת זכרון בספר עשות ספרים, למען תהיה לי לזכר עולם יהיה זה שמי במחנה העברים, תחת יופי ותפארת בנים זכרים', נראה כי בניס לא היו להם כי אם בנות. ובתו הגדולה מתה על פניו (- פדה את אברהם שיירי יפה ללב יור"ד סי' שצ).

10 ברשימת מצבות חכמי ורבינו אומיר נפקד שמו, ולע"ע ל"י תאריך יומא דהילולא דילה.

11 בס' ימי שלמה (פ"ד מהל' בכורים הל' ג) מציין ג"כ לזה בשם רבינו.

12 כנה"ג אות ד.

13 אגרות הרמב"ם סי' ט. ובשו"ת הרמב"ם (בלאו סי' רצג): הגיע אלינו שאלות מרנא ורבנא עובדיה המשכיל המבין גר הצדק. 'שלם ה' פעלו ותהי משכרתו שלימה מעם ה' אלהי ישראל אשר בא לחסות תחת כנפיו. שאלת על עסקי הברכות והתפילות בינך לבין עצמך, או אם תתפלל בציבור, איש לך לומר 'אלהינו ואלהי אבותינו' ו'אשר קדשנו במצותיו וצינונו' ו'אשר הבדילנו' ו'אשר בחר בנו' ו'שהנחלת את אבותינו' ו'שהוצאתנו מארץ מצרים' ו'שעשה נסים לאבותינו' וכל כיוצא באלה הענינים. יש לך לומר הכל כתקנם,

נסים לאבותינו, יאמר. ואם רצה לשנות ולומר שעשה¹⁵ נסים לישראל יאמר. עד כאן. וכן הביא דבריו הרב פרי חדש שם¹⁶, יעויין שם.

וקשה שהרי רבינו בסוף הל' מעשר שני¹⁷ כתב וזה לשונו. ממזרים מתודין, אבל לא גרים ועבדים משוחררים, מפני שאין להם חלק בארץ, והרי הוא אומר כאשר נשבעת לאבותינו וכו'. ע"כ. הרי להדיא דס"ל לרבינו דמפני שאין להם חלק בארץ וצריך שיאמר 'כאשר נשבעת לאבותינו', משום הכי אינם מתודים. וא"כ איך כתב דאם רצה לומר 'שעשה נסים לאבותינו' יאמר, והרי הוא משקר בדיבורו, שאומר 'אבותינו', ולא היה לו לכתוב אלא דוקא צריך שיאמר 'שעשה נסים לישראל'. והוא מן התימה על מרן החב"ב ועל הרב פרי חדש שלא נרגשו בזה.

ואל תשנה דבר, אלא כמו שיתפלל ויברך כל אורח מישראל כך ראוי לך לברך ולהתפלל, בין שהתפללת יחיד, בין שהיית שליח צבור. ועיקר הדבר שאברהם אבינו הוא שלימד כל העם והשכילים והודיעם דת האמת וייחודו של הקב"ה ובעט בע"ז והפר עבודתה והכניס רבים תחת כנפי השכינה ולמדם והורם וצוה בניו ובני ביתו אחריו לשמור דרך ה', כמו שכתוב בתורה (בראשית יח, יט) כי ידעתי למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' וגו'. לפיכך כל מי שיתגייר עד סוף כל הדורות וכל המייחד שמו של הקב"ה כמו שהוא כתוב בתורה תלמידו של אברהם אבינו ע"ה ובניו ביתו הם כולם, והוא החזיר אותם למוטב כשם שהחזיר את אנשי דורו בפיו ובלימודו, כך החזיר כל העתידים להתגייר בצוואתו שצוה את בניו ואת בני ביתו אחריו. נמצא אברהם אבינו ע"ה הוא אב לזרעו הכשרים ההולכים בדרכיו ואב לתלמידיו וכל גר שיתגייר. לפיכך יש לך לאמר 'אלהינו ואלהי אבותינו', שאברהם ע"ה הוא אביך, ויש לך לומר 'שהנחלת את אבותינו', שלאברהם ניתנה הארץ שנאמר (שם יג, יז) קום התהלך בארץ לארצה ולרחבה כי לך אתננה. אבל 'שהוצאתנו ממצרים' או 'שעשית נסים לאבותינו', אם רצית לשנות ולומר 'שהוצאת את ישראל ממצרים' ו'שעשית נסים עם ישראל' אמור. ואם לא שינית אין בכך הפסד כלום, מאחר שנכנסת תחת כנפי השכינה ונלוית אליו, אין כאן הפרש בינינו ובינך. וכל הניסים שנעשו כאילו לנו ולך נעשו. הרי הוא אומר בישעיה (נו, ג) ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו וגו', אין שום הפרש כלל בינינו ובינך לכל דבר. ודאי יש לך לברך 'אשר בחר בנו' ו'אשר נתן לנו' ו'אשר הנחילנו' ו'אשר הבדילנו'. שכבר בחר בך הבורא ית' והבדילך מן האומות ונתן לך התורה, שהתורה לנו ולגרים, שנאמר (במדבר טו, טו) הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר חוקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'. תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם. ודע כי אבותינו שיצאו ממצרים רובם עובדי ע"ז היו במצרים נתערבו בגוים ולמדו מעשיהם עד ששלח הקב"ה משה רבינו ע"ה רבן של כל הנביאים והבדילנו מן העמים והכניסנו תחת כנפי השכינה לנו ולכל הגרים ושם לכולנו חוקה אחת.

[ומצינו עוד תשובות הרמב"ם (סי' תלו, סי' תמח) לר' עובדיה גר צדק].

14 ולשון הא"ר (סי' תרעו אות ב): גר 'מכותים' אם רוצה לומר 'לאבותינו' וכו'.

15 בא"ר ובפר"ח: ואם רצה לשנות ולומר 'שעשית' נסים לישראל, יאמר. ובדרך החיים (סי' קפג סעיף ג): גר יאמר בנוסח הברכה שעשה נסים לישראל בימים ההם בזמן הזה. ואם אמר שעשה נסים לאבותינו 'יצא'. [וכ"כ הקדוש"ע (סי' קלט סעיף יב)]. וגבי קריאת המגילה כתב (סי' קפט סעיף ב): גר יאמר שעשה נסים לישראל. ואם שמע מהש"ץ יצא. וכן אם אמר בעצמו לאבותינו. והמשנ"ב סי' תרעו סקי"ד) כתב בשם האחרונים דגר ג"כ יכול לומר שעשה נסים לאבותינו.

וגבי פסח שני כתיב (במדבר ט, יד) וכי יגור אתכם גר ועשה פסח לה כחקת הפסח וכמשפטו כן יעשה חקה אחת יהיה לכם ולגר ולאזרח הארץ. וכתב האוה"ח (שם): ואמר כחקת הפסח, חש הכתוב שיאמר האומר הן האמת כי עשה יעשה כל משפטי פסח, אבל דברים שהם ממש דברי שקר כמו שתאמר להגיד עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו וגו' וכדומה עדיין דן אנכי כי לא ישעו בדברי שקר, ת"ל כחקת הפסח. כי יכול יוכל דבר כדברים האלה, כי היה היה גם הוא במצרים בבחינת השרשים. וכ"כ הברכ"י (שם אות יז) והשע"ת (שם אות כז) בשמו.

16 שם סעיף א.

17 פי"א הל' יז.

ועיין להרב שי למורא בס' נד¹⁸ שהקשה לרבינו מדידה אדידה דבפ"ד מהל' בכורים הל' ג פסק דהגר מביא וקורא¹⁹, ובסוף הל' מעשר שני פסק דהגרים אינם מתורדים מפני שאין להם חלק בארץ, והא בתרתי נאמר לאבותינו. יעויין שם מה שתיקן.²⁰

18 וכ"כ בשמו המעשה רק (הל' מע"ש). ואל דעות אלקים הוא יודע שהס' שי למורא הנז' אינו בידי כעת להשתעשע בדבריו, וכד הוינא טליא קריתי קושיא זו בספרו, אבל איני זוכר מה שתיקן (-שו"ת שער אפרים סי' יד בהגה"ה מהג"ר לייב כ"ץ ז"ל בן הגהמ"ח ז"ל).

19 ושמ: הגר מביא וקורא, שנאמר לאברהם (בראשית יז, ה) אב המון גוים נתתיך. הרי הוא אב כל העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחילה שיירשו בניו את הארץ. [והתויר"ט (בכורים פ"א מ"ד) כתב בשם הרמב"ם (פיה"מ שם) דאברהם נקרא אב לכל העולם, לפי שהוא לימד אמונה. ע"כ. אבל כו"ע מודו דלא נתחלקה הארץ לגרים. וזה ביאר בחיבורו מטעם דשבועה שנשבע לאברהם היתה קודם שנקרא אברהם]:

ואמנם הרמב"ם עצמו (בתשובה שם) עמד בזה, וזה לשונו: וכל מה שאמרנו לך בענין הברכות שלא תשנה כבר ראייה לזה ממסכת בכורים (פ"א מ"ד) תמן תנינן הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר 'אלהינו ואלהי אבות ישראל'. וכשהוא מתפלל בבית הכנסת אומר 'אלהינו ואלהי אבותינו'. [והג' במתני' לפנינו: וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו אומר 'אלהי אבות ישראל', וכשהוא בבית הכנסת אומר 'אלהי אבותינו']. זהו סתם משנה. והיא לר' מאיר ואינה הלכה, אלא כמו שנתפרש ביר' (בכורים שם), תמן אמרין תני בשם ר' יהודה גר עצמו מביא וקורא. מאי טעמיה כי אב המון גוים נתתיך. לשעבר היית אב לארם, מכאן ואילך אב לכל הבריות. ר' יהושע בן לוי אמר הלכה כר' יהודה. אתא עובדא קמיה דר' אבהו והורי כר' יהודה. [והאמוראים פוסקים כר' יהודה ודלא כמתני', ומעשה רב (-מרדכי מגילה סי' תשפו). וכן פסקו כל הגאונים כר' יהודה (-הרוקח סי' שלא)]. הנה נתברר לך שיש לך לומר 'אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו'. ושאברהם אב לך ולנו ולכל הצדיקים ללכת בדרכיו. והוא הדין לשאר הברכות והתפילות שלא תשנה כלום.

וכ"כ הרמב"ם (ב"ב פא.) גם בשם הרמב"ם. וכ"כ הריטב"א (מכות יט.) דכן המנהג הפשוט בישראל בתפילת הגרים וכן בענין ברכת המזון דנהגו לומר 'שהנחת את אבותינו'. וכ"ד הר"י (תוס' שם) דשפיר מצי גר לומר 'לאבותינו', ולא קיימא לן כההיא משנה דבכורים אלא כר' יהודה דפליג עלה. ודלא כר"ת (שם) דמכח אותה משנה לא היה מניח לגרים לברך ברכת הזימון, לפי שאינו יכול לומר 'שהנחת לאבותינו ארץ טובה'. והראב"ה (מגילה סי' תקמט) כתב כי הגיד לו רבי אברהם בן אברהם אבינו גר צדק כי מנעוהו להתפלל במקום שליח ציבור בוירצבורג. ושם: ונראה לי דצללו במים אדירים והעלו חרס בידם, דאע"ג דתנן במס' בכורים הגר מביא ואינו קורא שאינו יכול לומר אשר נשבע ה' לאבותינו וכו' מיהו בגמ' ירו' בסוף דהנך מתניתין תני בשם ר' יהודה גר עצמו מביא וקורא וכו'. והואיל שהאמוראים פוסקים כר' יהודה ודלא כמתני', ותו מעשה רב, קיימא לן כוותיה. והוא הכריחונו לחוות דעת, וכן עשיתי. ע"ש. וכ"כ ההגה"מ (פ"ח מהל' תפילה אות כ) דיש מי שמנעו גר מלהיות שליח ציבור וכו', ורבינו יואל הלוי התיר. שו"ע אור"ח סי' נג סעיף יט: יש מונעים גר מלהיות ש"צ, ונדחו דבריהם.

והר"ן (ב"ב שם) כתב די"א דאין הגר מוציא אחרים ידי חובתן בברכת המזון אלא דוקא בדאכלי שיעורא דרבנן. ואחרים אומרים שכל הגרים קורין ומוציאין את הרבים ידי חובתן, אע"פ שאין אמן מישראל, שכיון שהם בני אברהם יצחק ויעקב ראויין הן לירושה שלהן, אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים. ודמו לטפלים שלא נטלו חלק בארץ, ואע"פ כיון שהיו ראויין לירש מביאין וקורין ומוציאין אחרים ידי חובתן כאותם שנתחלקה להם הארץ, ואף הגרים כיוצא בהם, ולזה הסכימו הרמב"ן והרשב"א ז"ל.

וא"ת אחי איך יאמר 'ארמי אוכד אבי', י"ל דשלושת האבות הן אבות כל העולם. וא"ת עוד והא כתיב 'לתת לנו', י"ל דכיון שהן כבני האבות ראויין היו ליטול חלק בארץ אלא שליוצאי מצרים נתחלקה הארץ והגרים הרי הם כטפלים שלא נטלו חלק בארץ (-רשב"א שם). ובריתב"א (מכות שם): וא"ת ואפי' לר' יהודה היאך יכולין לומר 'אלהי אבותינו', נהי דאברהם אב לגרים, יצחק ויעקב מאי איכא למימר. וכן לענין בכורים היאך יכול לקרות 'ארמי אוכד אבי', וי"ל דקים לן דכלהו אבות כחד ניהו, וכדאיתקש בכמה דוכתי, ואף הם נעשו אב לגרים כאברהם אבינו ע"ה. [וראה מש"כ חתן רבינו הגר"י פלאגי ז"ל (אבות הראש ח"א דף קנ"ג ע"ג) אם יצחק ויעקב חשיבי ג"כ אביהן של גרים].

[ומ"ש ביר' אתא עובדא קומי רבי אבהו והורה כר' יהודה, ביארו הר"ש (שם) והריטב"א (מכות שם) כלומר לא שהיו ביכורים בימיו, אלא לענין מתפלל בינו לבין עצמו שאומר אלהי אבותינו אלהי אבות ישראל גרים ובני גרים אלהי אבותינו].

ובפיה"מ (בכורים שם): פסק ההלכה מביא הגר עצמו בכורים וקורא. וסמכוהו למה שאמר ה' לאברהם כי אב המון גוים נתתי, אמרו לשעבר היית אב לארם עכשיו אב לכל העולם כולו. ולפיכך אפשר לכל גר לומר 'אשר נשבע ה' לאבותינו', מפני שאברהם אב לכל באי העולם, לפי שלימדום האמונה והדת. ובדעת זקנים מבעה"ת (דברים כו, יא) ביאר דלכך כתיב בפרשת בכורים (שם) ושמתה בכל הטוב אשר נתן לך ה' אהים אתה והלוי ויהגר אשר בקרבך, לפי דהלכה כמ"ד דגר מביא וקורא. ומהר"י עייאש (לחם יהודה הל' בכורים שם) ביאר דאין חילוק בין מידי דאורייתא לדרבנן, ושאיני מקרא בכורים דאין עיקר המצוה אלא ההבאה, והקריאה היא טפלה לה, דאינה מצוה בפני עצמה, ואם לא קרא אינו מעכב, משו"ה אם אינו יכול לקרות כתקנו אינו קורא כלל. אבל כגון תפילה ובהמ"ז דהקריאה עצמה היא המצוה לא סגי בלא"ה, וא"א לפטור עצמו מחיובם, לכך משנה הנוסח. וזהו שכתב הב"י (או"ח סי' קצט) דמה שלא היה מניח ר"ת לגר לברך היינו דוקא להוציא אחרים. ואע"ג דאם חיסר הישראל לגמרי תיבת לאבותינו נראה דיצא, דהא לא שמעינן אלא מי שלא אמר ברית ותורה הוא דלא יצא, אפשר דגרע שינה מחיסר. ועוד דלכתח' אין לשנות כלל ולא לחסר אפי' אות.

20 ושם תירץ דבידיו מעשר כתיב נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו, משמע הנתינה מחמת השבועה, משא"כ במקרא בכורים מתפרש הנתינה על דרך דמשני (כ"ב פא). אשר נתת לי דיהביה לי זוזי וזבני בהו. והוא דוחק. ויש להמתקין קצת לפמ"ש"כ הרשב"ם (ב"ב קנ). דאפי' מי שאין לו קרקע מתורה, שהרי ראוי הוא ואבותיו ליטול חלק בארץ, ופי' 'לנו' אכל ישראל קאי, ושפיר אומר הגר מקרא בכורים אע"ג דכתיב וירעו אותנו ויוציאנו דקאי על ישראל בעלי דת שלנו, משא"כ בידיו מעשר דהנתינה קאי אשבועה (- מרכה"מ הל' מע"ש).

[ובתו"ד כתב דמ"מ קשה שהרי כתיב ויתן לנו את הארץ. ואפשר דכיון דלא אמר בחר הכי כאשר נשבעת לאבותינו, לא משמע שנטלו חלק אלא שנתנה לו במעות שקנאה. משא"כ גבי ידיו מעשר דכתיב ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו, דמשמע שנתנה לו ולא במעות. וע"ז הקשה בס' יצחק ירנן (הל' בכורים שם) דאי"ז תירוץ, דאיך אפשר לומר בויתן לנו שהוא לשון רבים שהוא במעות. ועד כאן לא אמרו בש"ס כן אלא גבי אשר נתת לי שהוא לשון יחיד שייך לומר דיהבת לי במעות, משא"כ בלשון רבים]. והמהר"י קורקוס (הל' בכורים שם) תירץ דגבי מעשר אין שם אלא וידוי, ואין כל כך חשש אם לא יתודה, אבל כאן במביא הבכורים אם אינו קורא יראה זלוזל גדול, ואם יש לקרות ואפשר שיש עיכוב בדרך הלכך כיון שגמרי' קורא דפסוקי בעלמא נינהו, ומיחזי כשקרא ליכא, כיון דאברהם היה אב לגרים. עוד י"ל דמעשר אפי' אין לו קרקע מתוודה, וכיון שכן הגר שאין לו חלק אין יאמר האדמה אשר נתת לנו, שהרי קרקע אין לו, גם חלק אין לו שאמר דעליה קאמר, אבל מקרא בכורים מי שאין לו קרקע אינו קורא, וכיון שכן הוא אף אם לא יהיה לו חלק בארץ שייך לומר אשר נתת לי על זה השדה שיש לו עתה, אלא שהלשון אינו מדוקדק כל הצורך. עוד יש לתרץ דגר מכח אברהם אבינו הוא שזוכה, שכיון שנתגייר הרי נקרא זרעו, ולכך בכורים שמקדים שבועת האבות מביא וקורא, אבל במעשר שמקדים בנתינה אינו מתודה, דלאו קושטא קאמר, כי לא ניתנה לו רק לישראלים לבד. ומה שאומר 'כאשר נשבע וגו'', היינו שהוא זבת חלב ודבש.

והרדב"ז (הל' בכורים שם) כתב דגבי בכורים הקדים אשר נתת לנו ולא נתנה לגרים, וגבי ידיו מעשר הקדים אשר נשבעת לאבותינו ומהם אנו זוכים והרי הגרים בכלל.

גם המשנל"מ (הל' בכורים שם) הקשה כן. והרב המגיה כתב בשם מהר"ם ן' חביב דהחילוק הוא משום דגבי בכורים נקט קרא לישנא דלעתיד, דכתיב אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו, וכיון שכן יכול הגר לומר כן, דאע"ג דלא נטלו חלק בארץ, מ"מ לעתיד לבא יטלו הגרים נחלה בתוך בני ישראל, כמבואר ביחזקאל (ס"פ מז). וטעמא דמילתא דהגרים שנתגיירו בעוד ישראל בגלות הם גירי צדק, ולא דמו לאותם גרים שנתגיירו כשיצאו ישראל ממצרים דהיינו ברום המעלות, ולא היתה כוונתם לשמה, משו"ה אותם לא נטלו חלק בארץ. אבל גבי ידיו מעשר דכתיב אשר נתת לנו ה' כאשר נשבעת לאבותינו, אין הגר יכול לומר וידוי זה, כיון שלא נטל חלק בארץ. [ועיין בס' ידיו של משה ובימי שלמה (הל' בכורים שם) מש"כ ע"ד. ובס' יצחק ירנן (הל' בכורים שם) כתב בשם הג"ר אברהם בנבנישתי ז"ל נ"נ לבעל הכנה"ג דהקשה דבספרי (בהעלותך עז) איתא דלא ניתן לגרים חלק בארץ אף לעתיד. וכן הקשה בס' נחמד למראה (אשר ציינו הרב המגיה לדברי רבינו)].

והגר"ר מאיר יצחקי ז"ל אב"ד ור"מ קושטא (ס' אור יקרות הל' מע"ש) תירץ דהטעם הוא דגבי בכורים מביא וקורא משום דלאבותינו דקאמר קאי לאברהם וזרעו אחריו, וכבר כתב הרמב"ם דאברהם אבינו נקרא אב המון גוים, ואף הגרים נקראים בניו והאיל ונכנסו תחת כנפי השכינה. וזה שכתב הרמב"ם 'לאברהם היתה השבועה תחילה'. והגר שפיר נקרא בן לאברהם אבינו. אבל גבי ידיו מעשר דכתיב כאשר נשבעת לאבותינו

ארץ זבת חלב ודבש לא קאי לאברהם, דהא אברהם לא נאמר לו שהיא ארץ זבת חלב ודבש, אלא ודאי דקאי איוצאי מצרים. ולפיכך כתב דהגר אינו מתודה שלא נקרא בן אלא לאברהם דוקא. יצחק ירנן הלכות ביכורים פרק ד הלכה ג.

[ובס' יצחק ירנן (הל' בכורים שם) תמה ע"ז, דאיך אפשר דקאי ליוצאי מצרים, דהא קרא כתיב כאשר נשבעת, וליוצאי מצרים לא נשבע, אלא דאמר להם להוציאם משם ולהוליכם אל ארץ ישראל כאשר נשבע להאבות, כמבואר בכל המקראות, וא"כ בהכרח צריך לומר ד'לאבותינו' קאי לאברהם, ו'ארץ זבת חלב ודבש' קאי למתנת הארץ].

וכן הקשה ההון עשיר (בכורים שם). ועוד הקשה איך פסק הרמב"ם (הל' בכורים שם הל' ב) דאשה אינה קוראת מפני שאינה יכולה לומר אשר נתת לי, שלא נטלה חלק בארץ, והלא הגר דומה לה בזה, דמהאי טעמא אינו מתודה, ופסקו הרמב"ם (הל' מעשר שני שם). וכן קשה למה לא אמעוט האשה מוידוי מעשר מטעם זה דלא נטלה חלק בארץ, כמו דאמעוטא ממקרא בכורים. ואף המשניות עצמם צריכים ישוב, כי לכאורה סותרות זו את זו. אבל על פי אוקמתא אחת דירו' אפשר ליישבם, והוא דגרסינן ואלו מביאין ולא קורין, ר' יונה ור' ייסא תרויהון בשם ר' שמואל בר יצחק, בבני קני חותן משה היא מתניא, ובני קני חותן משה מביאין וקורין, דכתיב (במדבר י, כט) לכה אתנו והטבנו לך. ר' חזקיה בשם ר' אלעזר לא אמר כן, אלא מה טעם אמרו אפטרופוס והשליח והעבד והאשה וטומטום ואנדרוגינוס מביאין ולא קורין, שהגר הרי אמור בפרשה, אמר ר' שמואל בר רב יצחק תפטר בההן גר דהכא בבני קני חותן משה, ובני קני חותן משה מביאין וקורין, ע"כ. והוא דתנא דידן ס"ל דשבועת האבות על מתנת הארץ לא היתה על הגרים כלל, ואפי' על בני קני חותן משה, וכן ס"ל דהגרים לא נטלו חלק בארץ חוץ מבני קני דכתיב בהו בפירוש לכה אתנו והטבנו לך, ומשום הכי הוידוי מעשר דכתיב ביה (דברים כו, טו) ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו. אפי' בני קני אינם יכולים לאומרו, שהרי לא לקחו חלק בארץ מחמת השבועה, דהשבועה לא נאמרה לגרים, אלא בכח ההטבה שהטיב להם משה. אבל האשה מתודה אע"פ שלא נטלה חלק בארץ, כי נתת לנו קאי אאביה ואבי אביה שהם נטלו חלק בארץ וכוללת עצמה עמהם על כי מחלקם זכתה אף היא, ודומה ליוצאינו ה' ממצרים דמקרא בכורים (שם, ח) וכיוצא בו, דכל אדם אומרים אותו אע"פ שהם לא היו מיוצאי מצרים, הואיל ואילוילי יצאו אבותינו הרי אנו ובנינו ובנינו בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים, וכמו כן הכא אילוילי אבותינו שנטלו חלק בארץ לא היה לנו אותה הארץ. ומהאי טעמא אף הגר אפי' שלא מבני קני, שהיתה אמו מישראל, יכול להתוודות.

ומהר"י עייאש (לחם יהודה הל' בכורים שם) תירץ דגבי בכורים כתיב 'לאבותינו נתת לנו', דהוא לשון הבטחה לעתיד, שפיר מצי למימר כן הגר דכולל עצמו בכלל ישראל, אבל בוידוי מעשר דכתיב 'אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו', דמשמע דכבר נתן, וגם הגרים יש להם חלק, והא לא אשכחן. דא"א לפרש דראויה היא לינתן לנו, דגם אנו בני ירושה, דהא נתת כתיב, דמשמעו כבר נתן, ולא מצינו שנתן להם. משא"כ בלשון 'לתת', דמשמע הבטחה לעתיד, מצינן לפרש לראויין לנתניה. וקאי אשר נשבע אדלעיל מינה, כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו, ור"ל זאת הארץ אשר עליה היתה השבועה לאבות היא ראוייה לינתן לנו. משא"כ הכא דהקדים 'אשר נתת לנו', ואח"כ כתיב 'כאשר נשבעת וגו''. ונמצא דוידוי מעשר מובדל בנוסחו בשני אופנים, חדא דמקדים הכתוב נתניה לשבועה, ועוד דכתיב נתניה בלשון עבר אשר נתת לנו.

והגאון בעל שבת מוסר ז"ל (אגדת אליהו ריש בכורים) כתב דבשלמא גבי בכורים שהיתה הקריאה בפני הכהן דכתיב (שם כו, ג) ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ובפני הכנופיא הנמצא שם, ובקול רם כדכתיב (שם ה) וענית ואמרת וגו', ובלשון הקודש, ולשון הקודש כולם מבינים, לכן יקרא אע"פ שאין לו חלק בארץ, כדי שלא יתבייש הגר דיש הפרש בינם לישראל, דלישראל יש להם חלק בארץ ולא להם, אבל בוידוי מעשר שני שאינו מתפרסם הדבר אם מתודה או לא, משום שכל אחד בפני עצמו הוא האומר ביערתי הקודש מן הבית, כדכתיב (שם יג-טו) ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי וגו', לא אכלתי באוני ממנו וגו', השקיפה וגו', אינו אומרו, כיון שכפי האמת אין לו חלק בארץ, וביוש אינו מגיע לו יען דאין הרגש בדבר אם קרא או לא. [וכל חכם לב עיניו יחזו ולבבו יבין שכן תי' הרב מהר"י קורקוס בתי' הא' (נחמד למראה שם)].

ובדרך דרוש י"ל דבשלמא גבי בכורים הבאים לפרסם על אחדותו ית' שהוא מושל בשמים ובארץ, ולכן מביא אדם בכורי אדמתו שהוא מובחר הפרי לפניו להראות כי לה' הארץ, וחיוב להקריב לפניו מהמובחר מפרי ארצו כארס זה שמביא מביכורי הפירות לבעל השדה להראות שהשרה שלו, לכן אין להקפיד אם אין לו חלק בארץ או לא, ויקרא ככל ישראל, להראות כי כולם שווין בענין זה המורה על אחדותו ית', שעל ידי הקריאה מתפרסם שהביא בכורים. אבל במעשר שני שטעם אחר יש בו ולא חייבוהו שיאמר כלום יען שאין לו חלק בארץ, ואיך ידבר שקר לומר האדמה אשר נתת לנו.

ועוד נראה דרך דרוש קרוב לזה, עם מש"כ רבינו בחיי ז"ל על הכתוב הגדתי היום לה' אלהיך, כי היה ראוי שיאמר 'לה' אלהינו', שלא יוציא עצמו מכלל אמונת אלהותו ית', אלא אילו אמר כן לא היתה אמונתו מתבררת אצלנו ולא היינו יודעים כוונתו למי הוא קורא ה' ומי הוא שמקבל עליו אלהותו, אבל עתה בבואו לפני הכהן הגדול שהוא מיוחד לעבודת אלהי ישראל וידע אותו, כשהוא אומר לה' אלהיך נסתלק הספק מאצלנו, כי אלהי הכהן הוא אלהי, שבשכילו בא אל הארץ עכ"ל. והנה כפי זה יבא על נכון שהגר אע"פ שאין לו חלק בארץ שיקרא, דכיון שהיה מקודם עובד אלילים, להוציא מלב החושד שעדיין טינא בלבו, לכן יביא הביכורים ויעיד על עצמו כי אינו מאמין כי אם באלוה אשר הכהן הגדול מאמין שהוא אלהי האמת, באומרו הגדתי היום לה' אלהיך, לומר כי אלהיך הוא אלהי, וזהו אומר בהרמת קול בפני קהל ישראל. משא"כ במעשר שני שבידיו אין בו הודאה זו, ולכן אינו מתודה כיון שאין לו חלק בארץ, משא"כ גבי בכורים שאע"פ שאין לו חלק בארץ, כיון שמכריו על אמונתו באלהי הכהן, ידחה זה למה שאין לו חלק בארץ. והמרכה"מ (הל' מע"ש) כתב בדמקרא בכורים אין קפידא מלשון 'לאבותינו', ולשון 'ארמי אויב אבי' דיעקב, דהנה בלשון הקודש 'אב' מתפרש בלשון אדנות, דומיא דאב המון גוים דאברהם, וכתוב (בראשית מה, ח) וישימיני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו, הלכך דוקא במקרא בכורים שהוא בלשון הקודש קורא, משא"כ בוידי מעשר שהוא בכל לשון, נמצא דהגר אומר בלשון העמים שהוא מכיר, ואין בשאר לשונות לשון 'אבות' משתמע אדנות. [וכ"כ הגר"ח אלמושיניו ז"ל (עדות ביהוסף שם): בשנה התע"ח זכיתי לומר דבר נאה ומתקבל].

והרב המגיה לס' נוה צדק (הל' מע"ש שם) ציין לדברי שו"ת שער אפרים (סי' יד) בזה. ושם כתב דדברי הרמב"ם נכונים, כי בוידי מעשר נאמר כאשר נשבעת לאבותינו בענין התפילה שמתפלל אחר הוידי השקיפה ממעון קדשך וכו' וברך את עמך ישראל וכו' כאשר נשבעת וגו', ואם הוא גר אינו מן הראוי שישקף בתפילתו לומר השקיפה וגו' כאשר נשבעת לאבותינו וגו', ולאפוקי גבי וידי דבכורים דלא נזכר שם שום תפילה, רק שמתודה ומספר בשבחו של מקום מה שעשה הניסים וכו', ואינו מתפלל על העתיד, לכן מתוודים גם הגרים. [וזהו שמדוקדק בדברי הרמב"ם (סוף הל' מע"ש) שכתב 'השקיפה ממעון קדשך וכו' עד כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש, זו בקשה שיתן טעם בפירות'. ואח"כ כתב הרמב"ם תיכף הדין דגרים לא מתוודים מפני שאין להם חלק בארץ והרי הוא אומר כאשר נשבעת לאבותינו. דמאחר שסיים שהשקיפה הוא לשון בקשה וכו' ועל זה קאי כאשר נשבעת לאבותינו, לכן אמר תיכף אחר זה שהגרים אינן מתוודים, מאחר שהוא לשון בקשה ותפילה, ובתפילה צריך לדקדק יותר. וכ"כ ביתר הבז (הל' בכורים שם) דהא דאמר מביא וקורא בבכורים, משום דהא דכתיב אשר נשבעת לאבותינו הוא בפסוק הגדתי היום לה' אלהיך שהוא קודם התפילה, וזו היא דרך הודאה, ועל זה אע"פ שאינו יכול לומר 'אשר נשבעת לאבותינו' זהו דוקא דרך תפילה, מפני שבתפילה אינו ירא לשקר, אבל בהודאה אע"פ שאינו יכול לומר 'לאבותינו', לא דייקנן כולי האי. והגר"ח אלמושיניו ז"ל (עדות ביהוסף הל' בכורים שם) כתב דגבי וידי מעשר צ"ל וברך את עמך ישראל כאשר נשבעת לאבותינו, וא"כ הוא מוציא שקר מפיו, שלא נתנה לגרים, ולא כך היתה השבועה, אלא לישראל נתנה. אבל גבי בכורים דהויא שבח והודאה למקום שלאותה שעה הרי יש לו קרקע ופירות, א"כ מצי מימר 'אשר נתת לי ה'", ומצי למימר נמי 'לאבותינו', דהרי אברהם אב המון גוים.

[וזה דוחק (-מרכה"מ). ואחר המחילה מעפר כפות רגליו אין חילוק זה עולה על הדעת, דהיאך מצא ידיו ורגליו לומר דמקרא בכורים שהוא כתוב בתורה אין הלשון מדוקדק כמו וידי, הא ודאי בדוּתא היא, דמה שהוא כתוב בתורה אין חילוק בין דרך תפילה לדרך שבח, והא ודאי דגר דמביא בכורים וקורא הוא מדאורייתא (-לחם יהודה הל' בכורים שם). וע"ע ביד המלך (הל' בכורים שם) מה שהקשה ע"ד].

וחסיד שבכונה הגר"ח לייב כ"ץ ז"ל בן הגאון בעל שער אפרים (ראה אודותיו בשה"ג בערכו) הקשה (שם) ע"ד אביו הגאון ז"ל, ע"ש. ושם ביאר שדברי הרמב"ם בהל' מע"ש ובהל' בכורים שניהם בקנה אחד יעלו וטעמו ונימוקו עמו, כי גבי וידי מעשר פוסק שהגר אינו מתודה מטעם שאין לו חלק בארץ, ומלשון הוידי משמע שיש לו חלק בארץ, בדכתיב ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת וגו', וזהו שקר, ודובר שקרים לא יכון לנגד עיני. ולפי"ז אף דמצי למימר 'לאבותינו' מטעם דאברהם נקרא אב המון גוים, מ"מ 'נתת לנו' לא מצי למימר. ולכן פסק דהגרים אינן מתוודים במעשר ומטעם דגבי מעשר אמר 'את האדמה אשר נתת כאשר נשבעת', וקאי השבועה על הנתינה, ולהגרים לא נשבע ליתן. משא"כ גבי בכורים אמר כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה', ואומר הנתינה לבסוף, ונוכל לפרש דהשבועה אינה קאי אלא על נתינת הארץ לישראל, 'ולתת לנו' דקאמר אינו קאי לא על השבועה ולא על נתינת הארץ אלא על דברים אחרים. ואמנם כתב הגר"ח דוד פאלקון ז"ל (בני דוד הל' בכורים שם): ודוק אם אפשר לחלק דשם צ"ל על נתינת הארץ, ומש"כ טעם דלאבותינו הוא לחזק הענין. ושבו העיר דגבי בכורים כתב הרמב"ם הכתוב כאשר

[א"ה ס"ט עיין להרב עושה שלום²¹ במערכת הג' דף כו ע"ג, ולהרב נחמד למראה נר²² ב"ק דבכורים דף קצ ע"ב, יעויין שם²³].



נשבעת לאברהם, וגבי מעשר הזכיר הכתוב אשר נתת לי. והיה אפשר לומר דכיון דהשבעה היה תחילה לאברהם, ואברהם הוא אב לגרים, יכול לומר 'נשבעת לאבותינו', אבל גבי מעשר דאומר 'אשר נתת לי', והגר לא נטל אין מתודה. וכתב ששמע בשם מהר"ש פרימו ז"ל שתירץ עם מש"כ הרמב"ן (בפי' התורה) דהכתוב דאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש לא קאי לאברהם אלא ליוצאי מצרים, דלא מצינו דלאבות נשבע זבת חלב ודבש, וזה דוקא כתוב בוידוי מעשר, אבל בכורים דלא כתיב הכי יכול הגר לקרות. והגר"א פלומבו ז"ל (יד המלך הל' בכורים שם) כתב דגבי בכורים שאומר כאשר נשבעת לאבותינו לתת לנו שפיר מביא וקורא, שאומר שנשבע הקב"ה לאברהם, ראויין היו הגרים ליטול חלק בארץ, וזהו שנשבע לתת לנו, אבל בוידוי שאומר האדמה אשר נתת לי כאשר נשבעת לאבותינו, מיחזי כשיקרא, שהרי האדמה שיש לו מעצמו שלקחה אינו כאשר נשבע לאברהם.

וע"ע בפרי עץ חיים ובימי שלמה ובויקח אברהם (הל' בכורים שם) בשם האחרונים ומש"כ הג"ר אליעזר נחום ז"ל ראש הרבנים לירושלים ת"ו (ספר הזכרון אדרת אליהו עמ' קט) והג"ר יעקב טולידאנו ז"ל (אהל יעקב דברים עמ' קנו) והגאון האדר"ת ז"ל (אחרית השנים פי"א מהל' מע"ש) בזה.

21 להגר"ר ניסים חיים שלום יעקב מארגאנוטו ז"ל, שאלוניקי תק"ע. ושם: ולענ"ד י"ל עם מה שראיתי להרדב"ז שם שכתב וזה לשונו. הגר מביא וקורא. במשנה איתא ואינו קורא, שאינו יכול לומר אשר נשבעת

וכו'. ומשנה זאת אינה הלכה, דגרסי' בירו' מביא וקורא. מאי טעמא כי אב המון גוים וגו'. ונכון דדו"ק. 22 וכ"כ בס' ויקח אברהם (הל' בכורים שם) בשמו.

23 ושם ציין גם לדברי הס' חזון עובדיה (פר' כי תבא דף קפא ע"ד) שהאריך בזה טובא.

חידושי תורה

הרב חיים ברכיה ליברמן

מדוע אין נוהגים בחו"ל בחנוכה ספיקא דיומא

לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל, ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכולהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרוייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי, עכ"ל.

וכמו"כ כאן י"ל ששני התירושים שייכים כאן, שי"ל שלהדליק נר אחד לחצי שעה הוא דבר מועט, אולם בעיקר נראה שהרי כיון שיש ספק האם יום ראשון של חנוכה הוא היום הראשון או שיום השני הוא יום הראשון האמיתי, ולכן אם יקילו שאין צריכים להדליק לא ביום ראשון ולא ביום התשיעי נמצא שמתבטלת תקנת חכמים, לכן צריכים להדליק גם ביום הראשון וגם ביום התשיעי, רק כיון שכל היו"ט שני הוא רק תקנה לכן לא הוסיפו תקנה על תקנה.

סתירה בר"ן האם כשיש ספק דרבנן צריכים לקיים את שניהם או שמספיק שמקיים את הראשון

ג. אולם בר"ן (מגילה דף ב עמוד א מדפי הרי"ף) לגבי קריאת המגילה בעיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה כתב: "ועוד שאפילו תאמר שהוא ספק שקול ה"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פטורות בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ודאמרינן בגמרא [דף ה ב] אטבריא והוצל שהיו קורין בהן בארבעה עשר ובחמשה עשר - במדת חסידות היו נוהגין כן משום ספקא טבריא, עכ"ל.

א. כתוב באבודרהם על חנוכה "וכתב בעל העתים למה אין עושים תשעה ימי חנוכה מספק כמו שאנו עושים בחג הסוכות תשעה ימים תשיעי ספק שמיני, ותירץ מפני שחג הסוכות מן התורה והחמירו רז"ל על ספקו לפי שאין אנו קובעין עתה על פי הראייה, אבל חנוכה שהיא מדבריהם הם אמרו לעשות שמונה ימי חנוכה והם אמרו חשבון המולדות".

מוכיח מהאבודרהם שאם היה זה ספק אמיתי היו צריכים להחמיר גם בחנוכה

ב. ומוכח מלשוננו שאע"פ שהוא דרבנן היו צריכים להחמיר גם על ספיקא דיומא, ורק משום הם אמרו והם אמרו שכיון שיודעים אנו בקביעת דירחא וכל מה שמחמירים הוא רק משום הזהירו במנהג אבותיכם בדיכם שמא יחזור הדבר לקלקולו (ביצה דף ד:), לכן לא גזרו על זה כיון שהוא רק מדרבנן, וצריך להבין למה לו כולי האי ולא אמר פשוט שהוא דרבנן וספיקא דרבנן לקולא.

וי"ל כמו שכתב הר"ן (מסכת פסחים דף כג עמוד א מדפי הרי"ף) על מה שיש אומרים ששתי כוסות הראשונות צריך הסיבה וי"א רק שתי כוסות האחרונות צריך הסיבה, ומסיקה הגמ' "והשתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי כולהו בעו הסיבה". וכתב הר"ן "ואף על גב דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן

שהרי אם נאמר ספיקא דרבנן לקולא יפטור את עצמו גם מיום הראשון וגם מיום התשיעי, ולכן שפיר צריך האבודרהם להגיע לחידושו שכיון דהאידינא בקיאים בקביעא דירחא וכל מה ששומרים יו"ט שני הוא רק משום תקנת חכמים, והם גם אמרו שלא צריך להקפיד בדבר דרבנן משום חשש שמא ישכחו קביעא דירחא.

מוכיח מהמרדכי באבודרהם

ה. והנה בגמ' מנחות דף סח: מצאנו לגבי איסור חדש בחו"ל "רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלי חדש באורתא דשיתסר נגהי שבסר [היינו ביום יז שבחו"ל הוא ספק יום טז שנוהג בו איסור חדש], קסברי: חדש בחוצה לארץ דרבנן, ולספיקא לא חיישינן", ובפשטות משמע שאע"פ שהוא ספק מ"מ אין צריכים לחשוש כיון שהוא רק מדרבנן, והקשה הב"ח (יו"ד סימן קב) בשם המרדכי ריש ביצה שהרי הוא דבר שיש לו מתיירים וצריכים להחמיר בספיקא וכמו"ש בגמ' ביצה דף ד: עיי"ש, ותירץ המרדכי בתירוץ הראשון דהתם מיירי בספק קביעא דירחא ואנן בקאינן בקביעא דירחא, הרי מבואר כמו המהלך של האבודרהם שאע"פ שלפי כללי הפסק היו צריכים להחמיר מצד ספיקא דרבנן מ"מ חו"ל לא תיקנו להחמיר בספק יו"ט שני רק בדבר דאורייתא ולא בדבר דרבנן.

המצוות שקשורים מחמת היו"ט

החמירו ביו"ט שני אפילו דבר

שהוא רק מדרבנן

ו. ולכאורה יש להקשות על זה סתירה מהראשונים בסוף מסכת סוכה שהבינו שגם בדבר דרבנן צריכים לעשות ספיקא דיומא, שהרי מבואר בגמ' (סוכה דף מז) שיושבים בסוכה בחו"ל בשמיני עצרת כיון שהוא ספק יום שביעי שחייב בסוכה, והקשו התוס' והרא"ש למה לא תיקנו גם שיקחו לולב ביום השמיני, ותירצו משום כיון שהוא מוקצה לכן אם יקחו ארבעת המינים יהיה

והוא לכאורה סותר לדבריו בפסחים שכתב שאם לא מחמירים בשניהם נמצא שנעקרת תקנת חז"ל, ואילו במגילה כתב שהולכים אחר הראשון וא"כ למה לא נאמר שגם בד' כוסות יעשו הסיבה רק לשתי כוסות הראשונות.

שני מהלכים ליישב סתירה בר"ן

ונפק"מ לחידושו של האבודרהם

ד. וכתב החת"ס (או"ח סימן קסא) שכל כוונת הר"ן בפסחים היא שאם כל כלל ישראל יעשו הסיבה רק בכוסות הראשונות נמצא שיכול להיות שנעקרה תקנת חז"ל להסב, שהרי יתכן שתיקנו חז"ל על הכוסות האחרונות ונמצא שנתבטלה לגמרי תקנת חז"ל, משא"כ במגילה גם אם יקראו בעיירות המסופקות ב"ד לא תיעקר עיקר תקנת חז"ל שהרי בכל המקומות קורין בזמן או ב"ד או בט"ו.

ולפי"ז גם בחנוכה במקומות שאין יודעים בקביעא דירחא היו צריכים לעשות רק יום הראשון כיון שבמקומות אחרים שיודעים בקביעא דירחא מקיימים את המצוה כתיקונה ביום הראשון, ודלא כמשמעות אבודרהם.

אולם לפי מה שכתב הגר"א בסימן תרפח סעיף ד שכוונת הר"ן במגילה היא שהיינו טעמא למה מספיק לקרוא ב"ד הוא משום שסובר שגם בן ט"ו שקרא ב"ד יצא בדיעבד כיון שהוא זמן קריאה לרוב העולם, א"כ לכאורה לא קשה הסתירה בר"ן, שרק במצות הסיבה כיון שבכל אחד מן הכוסות יכול לומר שא"צ הסיבה כיון שהוא ספק דרבנן לכן תתבטל מצות הסיבה לגמרי, משא"כ במגילה כיון שבדיעבד גם ט"ו יוצא ביום י"ד לכן אינו יכול לומר שיקרא רק בט"ו שהרי על הצד שהוא בן י"ד הרי לא יצא בקריאת ט"ו, ולכן חייב לקרוא ב"ד.

ולפי"ז אילו היה ספק אמיתי בחנוכה היו צריכים להדליק גם את היום של הספק,

ליה סעודתא בבין השמשות של שמיני עצרת צריך לשבת בסוכה, וחזינן מזה שאע"פ שיו"ט שני הוא רק תקנה דרבנן ובין השמשות הוא ספק וספיקא דרבנן לקולא אעפ"כ צריך לשבת בסוכה, והטעם משום שהחמירו ביו"ט שני שיהיה דינו כאילו שהוא יו"ט ראשון כי היכי דלא לזלולי ביו"ט שני.

אכן לכאורה מבואר ההיפוך מזה בהלכות תקיעת שופר (סימן תקפה משנ"ב סק"ה), במי שנסתפק לו אם שמע קול שופר [או נטל לולב] ביום א' שהוא מן התורה תוקע ואינו מברך וביום ב' שאינו אלא מדברי סופרים א"צ לתקוע דספק דברי סופרים להקל, הרי מוכח מכאן שלא עשו חיזוקים ליו"ט שני כאילו שהוא יו"ט ראשון.

אולם לפי דברינו מובן כי דבר שהוא הנהגת האדם צריך להיות שווה יו"ט שני ליו"ט ראשון כי היכי דלא לייתי לזלולי, וכיון שהנהגת האדם ביו"ט שני הוא לאכול בסוכה לכן צריך לקיים המצוה גם בבין השמשות, משא"כ כאשר יש לו ספק אם קיים מצוה כיון שאין זו הנהגת האדם אלא שיש לו שאלה אם צריך לחזור ולקיימה מספק - בזה אפשר להקל כיון שהוא רק מדרבנן.

כמה דוגמאות שהעיקר ביו"ט שני הוא

שהנהגת האדם יהיה כמו שהוא דאורייתא

ח. וכעין זה מצאנו בחלק מן הפוסקים לגבי מי שלא בירך שהחיינו בקידוש של יו"ט שני אולם כבר בירך ביו"ט ראשון, שכתב המשנ"ב (סימן תעג סק"א) שצריך לומר שהחיינו כל הרגל מתי שנזכר, אולם בשעה"צ כתב שם "אכן במור וקציעה ונהר שלום מגמגמן בזה, דאף דיום טוב שני כראשון לכל דבר, ואף לענין ברכה כי היכי דלא לייתי לזלולי בה כדאיתא בשבת דף כ"ג, היינו רק לכתחלה, אבל לא אם שכח", והביאור בדבריהם לכאורה היא כיון שאינו מהנהגת יו"ט שני שהרי לכתחילה צריך לאמרו לכן אם לא אמרו לא תיקנו לברכו

מוכח שעושה בו מנהג חול של יום שביעי, ויבואו לזלול בשמיני עצרת כי יאמרו שזה יום חול.

ולכאורה לפי דברינו הרי אין שום קושיא כי רק על סוכה עשו תקנה כיון שהוא דאורייתא משא"כ לולב שהוא רק מדרבנן כל שבעה א"כ לא עשו בזה תקנה.

אולם התשובה פשוטה כמבואר בגמ' (שבת דף כג) לפי אב"י - שאע"פ שעל ספק דבריהם לא מברכים מ"מ מברכים כל הברכות ביו"ט שני כדי שלא יבואו לזלול ביו"ט שני, וא"כ הוא הדין לא חילקו חכמים בין דרבנן לדאורייתא כדי שלא יבואו לזלול ביו"ט שני, ולכן הבינו הראשונים שאם יושבים בסוכה בשמיני עצרת היו צריכים גם לתקן שיטלו לולב אע"פ שהוא רק מדרבנן כי היכי דלא לייתי לזלולי, וע"ז תירצו הראשונים שבשמיני עצרת יש חשש היפוך שלא יבואו לזלול בשמיני עצרת, וכמו שביאר באריכות בריטב"א שם שלכן גם לא מברכים על מצות סוכה בשמיני עצרת ואכמ"ל.

שוב ראיתי שכך חילק בהדיא הפלתי (סימן קב סק"א) וכתב "דברים האסורים מחמת יום טוב, כיון דקבעוהו חז"ל ליו"ט שני, דאם אתה מתיר האסור מחמת יום טוב, יעשו ליו"ט חול ואתי לזלולי במועדות, כעין של תורה אמרו, דאל"כ אף עתה עושהו חול. אבל חדש ביי"ז בניסן [למ"ד שזה דרבנן] אין הדבר תלוי ביום טוב כלל, רק פשוט בקביעי דירחא, בזו אמרינן אנן בקיאים, כי על זה לא גזרו חז"ל, עכ"ל, וכך מבואר גם בשפת אמת (סוכה דף מז).

ביו"ט שני אם יש לו ספק אם קיים

המצוה אין חייב לקיימו אבל בין

השמשות של שמיני עצרת

צריך לשבת בסוכה

ז. ומהאי טעמא שלא יבואו לזלול ביו"ט שני מובן למה כתבו הפוסקים (משנ"ב סימן תרסח סק"ה בשם כל הפוסקים) דאי אתרמי

הספק הוא האם יתקן שאולי כבר פנה יום ע"ז אומרים שנכון שיעשה כל מה שיכול לעשות שאולי יקיים המצוה.

מבאר שיטת המרדכי

אימתי תיקנו חז"ל ספיקא דיומא

י. הבאנו לעיל שדעת כמה פוסקים שאם כל המצוה הוא דרבנן לא תיקנו חז"ל לחשוש שמא יחזור הדבר לקלקולו, אולם אם המצוה היא דאורייתא צריכים לחשוש ולעשות כאילו שיש ספיקא דיומא משום גזירה שמא יחזור הדבר לקלקולו.

אולם במרדכי (מגילה רמז תשעד וסוכה פרק לולב וערבה רמז תשעב) מוכח לכאורה שכל הדין של יו"ט שני הוא רק כאשר יש חשש שיבואו לעבור על לאו של איסור מלאכה בקום ועשה, ולכן תיקנו חז"ל לנהוג יו"ט שני משום חשש שמא יחזור הדבר לקלקולו, וממילא אנגב זה חייבים לקיים כל המצוות ואף לברך עליהן משום שאם לא יקיימו המצוות יבואו להקל לעשות מלאכות ביו"ט שני ונמצא שנתבטלה תקנת חז"ל, אולם כאשר אין חשש שיבואו לעשות מלאכות, כגון בפורים שמותר בעשיית מלאכה או בשמיני עצרת שאין איסור עשיית מלאכה בחוה"מ סוכות - ובפרט שהרי לא עושים מלאכה מחמת שהוא שמיני עצרת, לכן מעיקרא דמילתא לא תיקנו חז"ל לקיים מצוות מחשש ספיקא דיומא אע"פ שחייבים מן התורה לשבת בסוכה, וגם קריאת מגילה לפי הרבה פוסקים הוא חמור כמו של תורה הואיל שהוא מדברי קבלה, ואעפ"כ לא החמירו לעשות ספיקא דיומא.

וזה לשון המרדכי במגילה "ומה שלא נהגו לקרות המגילה יום י"ד ויום ט"ו מספק בזמן הזה כדעבדינן ב"ט יש לומר משום דדילמא י"ד נקבע בזמנו ואיכא בט"ו משום ולא יעבור ואף על פי שקראו כבר איכא איסורא בעלמא משום בל תוסיף, ואפילו אי משום בל תוסיף ליכא הואיל ולאו זמן קריאה הוא כדאיתא פרק ראובה ב"ד ובפרק המוצא תפילין מיהו איסור איכא הואיל

בחול המועד, ועי"ש שנסאר השער הציון בצ"ע למעשה בדין הזה.

ובזה גם מובן מה שכתב המשנ"ב בהלכות לולב (סימן תרנב סק"ח) שגם ביו"ט שני אם התחיל את הסעודה באיסור לפני נטילת לולב שצריך להפסיק באמצע כאילו שהוא דאורייתא אע"פ שיו"ט שני הוא רק מדרבנן, כיון שצריך להתנהג ביו"ט שני כאילו הוא דאורייתא, ואין אפשר לאכול באיסור לפני המצוה, משא"כ אם נסתפק אם תקע או לא כיון שאין זו הנהגה רק מקרה שקרה לו שאינו זוכר אם תקע או לא לכן אפשר להקל.

ועיין גם בשו"ע סוף סימן תרמט שיש מחלוקת הפוסקים אם פסולי ראשון [כגון שאול או חסר] נוטלים בשני ומברכים עליו או לא, והכרעת השו"ע היא שנוטלים אבל לא מברכים, שתלוי האם חז"ל עשו את יו"ט שני ממש כמו יו"ט ראשון או לא, ועי"ש במשנ"ב (סק"נ) שביו"ט שני אין צריכים לטרוח אחר לולב אם יש לו לולב שכשר לשאר הימים, עכ"פ חזינן שלהלכה ההנהגה לכתחילה היא שיו"ט שני הוא כיו"ט ראשון.

האם ראוי להחמיר בספיקות ביו"ט שני

ט. ויש להעיר על מה שהבאנו לעיל שאם מסתפק אם תקע שופר ביו"ט אינו צריך לחזור ולתקוע, שיש קצת סתירה לזה מהמשנ"ב ריש סימן תרנ"ב שהעתיק מהאחרונים שגם בבין השמשות של שאר הימים נכון ליטלו בלי ברכה, הרי מבואר אע"פ שזה וודאי רק מדרבנן אפ"ה ראוי לקחתו בלי ברכה, וא"כ ק"ו ביו"ט שני שהוא יותר חמור שראוי היה לתקוע עוד פעם וא"כ למה כתב בסימן תקפ"ה שאם מסופק אם לקח אינו צריך לקחת עוד הפעם כיון שהוא ספיקא דרבנן ולמה לא החמיר לכתחילה לקחת.

ואולי יש לחלק שאם יכול להיות שכבר קיים המצוה אינו צריך להחמיר לקחת מספק שהרי יכול להיות שכבר קיים, משא"כ בבין השמשות שבוודאי לא קיים את המצוה ורק

וכבר כתב כן השפ"א שם לחדש שהפירוש בגמ' שמותר לשבת בסוכה אבל לא חייבים לשבת בסוכה, ולפי דברינו הרי זה מפורש במרדכי [גם צ"ע שם על השפ"א שהקשה למה צריכים לשבת בסוכה בבין השמשות של שמיני עצרת הרי קולי כולי האי שאפילו לא מברכים עליו בשמיני עצרת, ולא זכיתי להבין את קושייתו שהרי הסיבה למה לא מברכים הוא משום חשש זלזול בשמיני עצרת או משום שהיא סתירה עם הברכות של שמיני עצרת, אולם לגבי חומרתו הרי זה בדיוק כמו כל יו"ט שני שאסור לעשות מלאכות בבין השמשות אע"פ שהוא רק מדרבנן].

צ"ע על הפוסקים שהעתיקו המרדכי שיש חשש בל תוסיף לישון בסוכה בשמיני עצרת

יא. אולם השו"ע (סימן תרסח סעיף א) פסק בהדיא שחייבים לאכול בסוכה בשמיני עצרת ודלא כהמרדכי, וממילא פשוט שאין כאן זכר לבל תוסיף והוא כמו כל יו"ט, ועפ"י יש לתמוה לענ"ד על הפוסקים בסימן תרס"ח (מג"א סק"ב ושעה"צ סק"ז) שהעתיקו את המרדכי שאין לישון בסוכה בשמיני עצרת אע"פ שהוא ספיקא דיומא משום דמחזי כמוסיף, ולפי דברינו אי אפשר להעתיק את המרדכי על שיטת השו"ע שם שסובר שיש כאן חוב לנהוג יו"ט שני בחו"ל אף בשמיני עצרת, רק שיש עוד טעם למה לא לישון בסוכה בשמיני עצרת, עיי"ש.

ועכ"פ לדעת המרדכי פשוט שבחנוכה לא תיקנו ספיקא דיומא כיון שאין שום איסור של עשיית מלאכה ממילא לא תיקנו בזה ספיקא דיומא.

ומכוין לקריאה ותנאי לא שייך הכא, אי נמי יש כאן משום בל תוסיף דהא זמניה הוא אי מתרמיא ליה מבני מוקפין חומה והיה יכול להוציאם י"ח, ודוקא משום איסור מלאכה נהוג שני ימים [*ואף על גב דאנן] בקיאין בקביעא דירחא ובקריאת מגילה לא נהוג עיין בסוף סוכה, עכ"ל.

וראיתי בבגדי ישע בהגהותיו על המרדכי שנתקשה בזה מאי שנא מכל יו"ט שני שעושים משום חשש ספיקא דיומא ואין בל תוסיף, ועיי"ש מה שתיירץ, וע"פ מה שביארנו אין שום קושיא שהרי זה גופא מה שהמרדכי כותב שאין שום תקנה מדרבנן לעשות יו"ט שני אם אין דין עשיית מלאכה, ולכן אם מוסיף מעצמו לעשות עוד יום עובר על בל תוסיף.

וכתב בסוף דבריו "עיין בסוף סוכה" - וברור שכוונתו למה שכתב שם המרדכי על מה שכתוב בגמ' שבשמיני עצרת יושבים בסוכה אולם לא מברכים הברכה של לישב בסוכה, וכתב המרדכי "פירוש ראבי"ה כיון דאיכא הכירא דלא מברך כאשר עשה כל ז' ימים לא הוי כמוסיף, אבל לישן בסוכה אסור משום דמחזי כמוסיף, והא דאמרינן וכו' שאני אומר מצות אינו עובר עליהם אלא בזמנם מיהו נהי דמלקות ליכא איסורא מיהא איכא - דהישן בדיעבד משמע מדלא קאמר מותר לישן, עכ"ל.

ולכאורה קשה מה חשש בל תוסיף איכא כאן יותר מכל יו"ט שני, וע"פ הנ"ל פשוט שהרי כל יו"ט שני אין בל תוסיף כיון שמקיימים את המצוה למען תקנת חז"ל שאין בהן בל תוסיף וכמו שכתב הריטב"א שם, משא"כ כאן שאין תקנת חכמים כיון שאין כאן חשש מכשול שיבואו לעשות מלאכה וכנ"ל.

הרב מנחם שלמה הכהן גוטשטיין

בענין מענו חיטים והודה לו בשעורים

ב"ק לה: אמר רב"נ טענו חיטים והודה לו שעורים פטור, ומבואר בגמ' שפטור אפי' מדמי שעורים. וידוע שמצאנו ג' טעמים בראשונים בזה, רש"י ותוס' ביארו דמתוך שאינו תובע את השעורים הרי זה מוכיח שמוחל אותם, ומפשטות דברי הרא"ש נראה שחולק על טעם זה וסבר שאינו פטור אלא מדין 'הודאת בע"ד' שאינו חייב שעורים, ועוד הביא שם מדברי הרמ"ה שרב"נ חי' שהנתבע יכול לחזור ממה שמתחייב עפ"י הודאתו ועי"ז נפטר. ובדברי הפוסקים בסי' פ"ח סעיף י"ב דנו הרבה בגדרי הדינים לפי הטעמים הנ"ל, ועוד האריכו שם הש"ך והנו"כ בבי' סוגיית הגמ' שם בהא דפרכי' עליה ממתני' דניזק אומר גדול ומזיק אומר קטן וכו', וכן בהא דפרכי' מסיפא דמתני' באופן שהיו המזיקין שנים. ובעז"ה נסכם מתחילה השיטות והטעמים לענין חיטים ושעורים, ובחלק ב' יתבאר סוגיא הנ"ל עפ"י דבריהם.

חלק א - ביאור טעם הפטור

א) ביאור דעת הראשונים דטעם הפטור הוא מדין מחילה: הובא לעיל שדעת רש"י ותוס' שטעם הפטור הוא מדין מחילה, וישל"ד בגדר הדברים בזה, דבפשטות היה נראה לכאור' דהא דנקטי' לומר שיש בזה מחילה היינו משום שאנו סומכין דלכך לא תבע את המין האחר משום שהוא מוחל לו את החוב מאותו המין [או משום שכבר מחל אותו קודם].

אך מדברי רש"י ותוס' משמע יותר דבעצם מה שתובעו עכשיו על חוב אחד הרי הוא מודה שאינו חייב לו חוב אחר, וכל שמודה שאינו חייב לו חוב מסוים הרי זה נחשב כמי שמחל אותו, דהנה ז"ל רש"י בסוגיא שם 'דהא אמר ליה תובע לאו שעורין יהבי לך, ואחולי אחיל גביה'. ומשמע לכאור' שמחילת השעורים היתה ע"י מה שהודה שלא נתן לו שעורים, וכ"כ שם התוס' 'דסברא הוא שהוא פטור כיון שהודה לו שאין חייב לו שעורים ומחל לו', ודוק. אמנם לכאור' נראה דנחלקו בזה הפוסקים.

דהנה הרא"ש הביא דברי רש"י שכתב טעם הפטור משום דאחולי אחיל גביה, ותמה עליו מסברא דמילתא דשכיחא שיש לאדם כמה תביעות על חבירו ואינו תובע אלא אחת מהם, וע"כ מסיק דנראה לו לפרש

דמיירי דווקא כשהתובע והנתבע חלוקים על אותה הלוואה שהיתה בשעה ידועה, וממה שלא תבע התובע ב' מינים הרי מוכרח בבירור שלא נתחייב אלא במין א' מהם, ומאחר שחלוקים על אותה ההלוואה אם היתה בחיטים או בשעורים נמצא ממילא דבמה שתבע חיטים הודה שאינו חייב שעורים, עי"ש.

ונחלקו הפוסקים בבי' מח' רש"י והרא"ש, דהנה המחבר בסי' פ"ח הביא שטעם הפטור הוא משום הודאת בע"ד, וכתב עליו הרמ"א דאף כשיודע הנתבע האמת שחייב לו שעורים מ"מ פטור משום שהתובע מחל לו, ומשמע מדברי הרמ"א שלא כתב כן לחלוק על דברי המחבר, וכן מבואר בסמ"ע סק"ג שלא כתב הרא"ש לחלוק על רש"י אלא במה שמשמע מסתימת פירש"י שרב"נ פטור בכל אופן, ועי"ז חולק שאינו נפטר אלא כשחלוקים על שעה ידועה, אבל עכ"פ באופן זה שמודה בו הרא"ש הרי אף הוא מודה שנפטר לגמרי כדין 'מחילה', והש"ך בסק"ז הביא שכן משמע ג"כ מדברי הב"ח והע"ש.

אך הש"ך שם חולק עליהם בזה, ומבואר בדבריו שהבין מדברי הרא"ש דמה שהכריחו לפרש דמיירי דווקא כשחלוקים על אותה שעה היינו לאחר שסתר טעמא

כשחלוקים על אותה שעה שיש בזה הודאת בע"ד שאינו חייב שעורים נפטר בזה לגמרי כמחילה, וכן"ל, [ועי"ש שבי' בטעם הדבר שע"י ההודאה הוה כמחילה דהיינו מדין קנין 'אודיתא', וכן נקט החזו"א בס"י"א לדעת הרא"ש דמה"ט הודאה עדיפא ממחילה, עי"ש], עי"ש היטב.

ולכאו' מבואר בדבריו דבמה שנפטר לגמרי מדין מחילה כשחלוקים בשעה ידועה היינו ע"י מה שמודה, ומה שנפטר לדעת רש"י אף כשאננם חלוקים על אותה שעה היינו מדין מחילה גרידא, ועפ"י כתב שם דאפשר דבפקדון שידוע שהוא בעין לא שייך בזה מחילה בלא דין הודאה, ואף לדעת רש"י אינו נפטר אלא כשחלוקים על אותה שעה, [וע"ע בסק"ו שיישב לפי"ז דברי הרמב"ם, עי"ש ב].

אמנם בקצוה"ח סק"ג נראה שהבין בפשיטות בגדר המחילה שבכל אופן אינה באה ע"י ההודאה, [וכדמשמע מדברי הש"ך הנ"ל], אך מ"מ כתב לחלוק על התומים שאף בפקדון שלא שייך מחילה מ"מ שייך לומר דמדלא תבע מוכח דבדעתו 'לתת' לו את השעורים, ומהני אומדנא זו עכ"פ באופן שמונחים במקום הראוי לקנין, עי"ש. אך מדברי הנתיה"מ בסק"ג נראה לאידך גיסא דבכל אופן שנפטר מדין מחילה אין זה מדין מחילה בעלמא, אלא משום דבמה שמודה לו שאינו חייב לו שייך בזה דין קנין 'אודיתא', וע"כ כתב בפשיטות דמהני אפי' כשאננם במקום הראוי לקנין כלל, [וע"ע להלן בגוף דברי הנתיה"מ שם במה שחילק בזה].

(ב) ביאור דעת הראשונים שטעם הפטור הוא משום הודאת בע"ד: כבר כתב הש"ך שם בסק"ז דמפשטות דברי הרא"ש נראה שכוונתו לחלוק על עיקר טעם דמחילה, וע"כ הכריח שטעם הפטור אינו אלא מדין הודאת בע"ד, וכן הביא שם הש"ך מהי"ש

דמחילה, דכיון שאין לפטור אלא כששייך הודאה מזה מוכרח דלא אמר רב"נ באופן שחלוקים על שעה אחרת דבזה לא שייך לפטור מטעם זה, וכפי שיבואר להלן בעז"ה, עי"ש. ולכאו' נראה מתוך דבריו שהבין בפשיטות שכוונת הרא"ש לחלוק על דעת הפוסקים מדין מחילה גרידא שלא ע"י 'הודאת התובע'.

[אך לכאו' צ"ב בזה בגוף דברי הש"ך שם, דהנה בתחיל"ד הביא דברי הפוסקים דפטור מדין מחילה והעתיק דבריהם דע"י ההודאה 'ממילא הוה מחילה', ולפי"ז צ"ב בהמש"ד, דהא אף לפי מה שבי' שכוונת הרא"ש להכריח דאין לפטור אלא באופן דאיכא הודאה הא מ"מ אכתי יתכן דלכה"פ ככה"ג יפטר לגמרי מדין מחילה, דהא ע"י ההודאה הוה מחילה ממילא, וצ"ב].

והתומים בסק"ז מסיק בזה כהנך פוסקים דלעיל דלא כהש"ך דאף לדעת הרא"ש נפטר לגמרי כמחילה, ועי"ש שבי' לפי"ז דז"ב לכו"ע דכלפי אותה השעה שתובע ממנו חטיטם איכא הודאה שלא נתחייב לו אז בשעורים, וע"י מה שמודה לו נפטר כדין מחילה, ועיקר מח' רש"י והרא"ש הוא שרש"י סבר דמסתמת דברי רב"נ מוכח שנפטר בכל אופן, וע"כ היינו אף על מה שנתחייב לו שעורים בהלוואה אחרת, ומאחר שבאופן זה הרי יש לעמוד בזה דאין ריעותא במה שלא תבע אותה ההלוואה וכמו שתמה הרא"ש, ע"כ סבר רש"י שיש לחלק בזה דאה"נ דאין בזה הודאת בע"ד שאינו חייב אותו חוב, מ"מ יש לפטור מדין מחילה [מתוך מה שלא הוסיף התובע לתבוע אף על החוב הב' לאחר הודאת הנתבע, וכמ"ש הש"ך בסק"ט]. וע"ז חולק הרא"ש דאין בזה שום הוכחה כלל, דהא שכיחא שיש לאדם כמה תביעות שאינו תובעם [ולא היה צריך להוסיף לתבוע עכשיו], ודווקא

א וכדברי התומים מבוא' ג"כ בפרישה סי"ד, אך יעוי"ש שבי' דלפי רש"י אין ההוכחה ממה שלא השיב על דברי הנתבע, אלא דמוכח מתחילת התביעה ממה שלא תבעו מעיקרא חוב האחר שמחל לו שאר חובות, וע"כ מהני אף כלפי שאר תביעות, עי"ש.

והתוס' בסנהדרין ו. הכריחו ג"כ דאין לומר דטעמא דרב"נ מדין מחילה, והוכיחו כן מהא דמבואר בסוגיא דב"ק שם דשייך לפטור אף בסיפא דמתני' דמיירי כשהיו המזיקין שנים ותובע את שניהם, ומוכח דאף במקום שהתובע עומד וצווח יש לפטור. והנה בדברי הש"ך שם מבואר שכוונת התוס' להוכיח שאינו נפטר כלל מדין מחילה אלא מדין הודאת בע"ד, ולפי"ד צ"ל שדברי התוס' בסנהדרין הם שלא כדברי התוס' הנ"ל בסוגיא דב"ק. אך נראה דהש"ך כתב כן לפי שיטתו דמשמע מדבריו שהבין גדר הפטור מדין מחילה שהוא מדין מחילה גרידא ואין זה תלוי בהודאת הבע"ד, ולפי"ז מבואר היטב שהתוס' בסנהדרין הוכיחו דע"כ איטצריך לטעמא דהודאת בע"ד.

אמנם לפי המבואר לעיל שאפש"ל שע"י ההודאה הוה כמחילה, יתכן לומר שעיקר כוונת התוס' להוכיח דלא שייך לומר דטעמא דרב"נ הוה מדין מחילה גרידא, ואה"נ דכשאינם חלוקים על אותה שעה שייך לומר כן, מ"מ הא מוכרח בסוגיא שם שיש לפטור אף באופן הנ"ל שעומד וצווח ובכה"ג הא ליכא מחילה, ובהכרח לומר דעיקר הפטור בנוי ע"ז שיש הודאת בע"ד שאינו חייב לו, [ועפ"ז כתבו שם שאין להוכיח מדינא דרב"נ דמהני מחילה בלא קנין], אך עכ"פ יתכן להוסיף ע"ז דע"י ההודאה הוה כמחילה וכמ"ש התוס' בב"ק, [והיינו לאחר שהוכיחו בהמש"ד בסנהדרין ממק"א דמחילה אי"צ קנין יתכן לומר דה"נ בדין הוה מחילה], ודוק.

ולכאור' נראה שכן צריך לבאר לפי"ד הנתיב"מ בסק"ג שהביא דברי התוס' בסנהדרין לבאר הא דכשחלוקים על אותה שעה לא הוה מחילה², ומ"מ מבואר

ועוד אחרונים, ולהלן יבוא בעז"ה גדר הדברים בזה. ויש להקדים לבאר לפי דעה זו טעמו של הרא"ש שחולק על רש"י בזה.

דהנה בפשטות היה נראה לכאור' מדברי הרא"ש דעיקר מה שחולק על רש"י הוא דס"ל דאין הוכחה מתביעת חוב אחד שאין בדעתו לתבוע שאר תביעות, וא"כ מוכרח דמיירי דווקא כשחלוקים על אותה שעה, וסבר הרא"ש דבכה"ג לא שייך טעמא דמחילה, דהא כיון שתובעו אותה ההלוואה הרי אינו מוחל אותה, ובע"כ דאין טעם הפטור אלא מדין הודאה, וכן מבואר בדברי המהרש"ל ביש"ש המובא בש"ך, [ע"ש שבי' דהודאה לא שייכא אלא כשחלוקים על אותה שעה, ומחילה לא שייכא אלא בזמנים מתחלפים, וע"כ הכריח הרא"ש טעמא דהודאה].

אמנם כבר הובא מדברי הש"ך שם [וכן בסק"כ] נראה שהבין מהלך דברי הרא"ש באופן א', [וכעין דברי התומים בסק"ז שהובא לעיל], והוא דברירא ליה להרא"ש דמדין הודאת בע"ד גרידא לא שייך לפטור אלא כשחלוקים על אותה שעה, דבהא שייך לומר דבמה שטוען דההלוואה היתה במין אחד הרי מוכח מתוך דבריו שאינו חייב מין אחר, ומשא"כ כשאינם חלוקים על אותה שעה לא שייך לפטור אלא מטעמא דמחילה ולא מדין הודאה, שהרי במה שתבע תביעה אחת הרי אין שום משמעות בתוך דבריו לסתור התביעה האחרת. ומאחר שסבר הרא"ש דלא מסתבר טעמא דמחילה כלל דבשום אופן אין להוכיח מתביעת חוב מסוים שמוחל חוב אחר, ובהכרח שאין לפטור אלא מדין הודאה, מתוך כך הכריח דלא מיירי אלא כשחלוקים על אותה שעה, ודוק.

ב אמנם מש"כ שם הבי' בדברי התוס' דבשעה ידועה לא שייך מחילה משום דנקטי' שתבע יותר כדי להרויח יש להעיר דמדברי התוס' שם משמע דעיקר הוכחתם הוא ממאי דפריך מסיפא דמתני' שתובע שניהם, ומשמע דממאי דפריך ברישא דמיירי נמי על שעה ידועה לא הכריחו כ"כ דלא שייך בזה מחילה, וכן ראיתי בכתבים מהרה"ג ר' שלום סגל שליט"א שהעיר בזה, אך עכ"פ יתכן לומר דאחר שהכריחו כן מסיפא דמתני', מסתברא לן מדין דיש לחלק בזה דבכל אופן שחלוקים על שעה ידועה לא הוה מחילה, אי משום שבמציאות תובעו על אותו החוב, אי משום שאינו תובע יותר אלא כדי להרויח, ודוק.

והלה אומר שלא נתן לו, דהודאת בע"ד כמאה עדים ונשאר השדה אצל הנותן, ובי' שם הרשב"א דמאחר שההודאות סותרות מוקמי' הקרקע בחזקת הבעלים, וכן הביא הקצוה"ח מדברי הרמב"ן במלחמות ריש פ"ה בב"ק, [וע"ע להלן במש"כ בזה לענין תפיסה], ויש לברר גדר הפטור בזה.

והנה בהמשך דבריו כתב שם תלמיד הרא"ש⁷ דלפי"ד הרא"ש אין לפטור אא"כ אומר הנתבע דמה שהודה היה בכדי, ועכשיו חוזר בו אף מהשעורים, דבלא"ה פשיטא דחייב, עי"ש, וכן הביא הבי"י מדברי ר' ירוחם שכתב דלפי"ד הרא"ש שחולק על רש"י ואינו פוטר אלא מדין הודאה נמצא דהיכא שהנתבע עומד בטענתו חייב לשלם לו השעורים, [ולכא' זהו כוונת הרמ"א שכתב דפטור לגמרי בכל אופן מדין מחילה ודלא כ"ש מי שחולק, וכמבואר בד"מ אות ג, אמנם עי' מש"כ בזה הש"ך בסקי"ח], ומצאנו שנחלקו הפוסקים בבי' דבריו.

דהנה הש"ך בסקי"ז בי' דברי המחבר שפטר מדין הודאה דהיינו כדעת הרא"ש שחולק על טעם המחילה [וכמו שהובא לעיל דעת הש"ך], ולפי"ז מסיק דבאופן שידוע הנתבע שהוא חייב הרי הוא חייב לשלם לו והוה גזלן אם אינו משלם, ומ"מ שייך לומר בזה שהדין הוא ש'פטור', משום שאין הבי"ד מוציאים ממנו כיון דאיכא הודאת התובע לפטור, וכתב שם דזהו כוונת הר"י, [וכבר העיר החזו"א (שם סק"ג) דבסי' פ"א ססקנ"ו בי' דברי הר"י דווקא באופן דליכא הודאה, וכגון כשאננם חלוקים על אותה שעה⁸, וצ"ב, אלא שכבר הובא דבחי' ת'

בהמש"ד כשאננם חלוקים על אותה שעה נפטר כדין מחילה ע"י ההודאה, [ועיקר דבריו יבואר עוד להלן בעז"ה].

והש"ך בסקי"ט הביא דברי המהרש"ל שמיישב תמיהת הרא"ש דאיך מוכח שאין בדעתו לתבוע שאר תביעות, דלפי"ד רש"י צ"ל דמייירי דאחר שהודה השעורים תבע ממנו שוב רק החיטים, ומזה מוכח טפי שאין ברצונו לתבוע השעורים כלל, ועי"ש שהביא הש"ך דבכה"ג אף הרא"ש מודה⁹, [ומשמע מלשון ה'ש"ך שטעם הפטור הוא מדין הודאה בעלמא, ולפימשת" דפשיט"ל להרא"ש דבתביעת החיטים אין הוכחה כלל לסתור חוב השעורים צ"ל דמ"מ כשחוזר ותובע חיטים מוכח בדבריו שאין חייב לו שעורים כלל, ודוק], וע"כ בי' דשי' רש"י דלא כהרא"ש היינו באופן ששתק לאחר הודאת השעורים, ובהא נחלקו רש"י והרא"ש אם יש בזה הוכחה שאין בדעתו לתבוע עוד השעורים¹⁰.

ג) גדר דין הודאת בע"ד לפטור: נת' מדברי הש"ך ושא"פ בדעת הרא"ש דאע"פ שאינו מוחל החוב מ"מ נפטר עפ"י הודאת התובע שאינו חייב לו, ויש לעמוד בזה דהא לכאור' איכא נמי הודאת הנתבע להיפך שהוא חייב לו, וא"כ מאי חזית דאזלי' בתר הודאת התובע לפטור ולא בתר הודאת הנתבע, וכן הקשה בחי' ת' הרא"ש והרשב"א על סוגיא דב"ק הנ"ל, ויישב דמאחר שההודאות סותרות אזלי' בתר המוחזק, עי"ש. ולכאור' כוונת דבריו כמו שהובא בקצוה"ח סק"ט ובנתי"ה מ"מ סק"ד מהא דמבוא' בגמ' בגיטין מ: בדין האומר נתתי שדה פלונית לפלוני

ג וע"ע בש"ך סק"ח שיש עוד אופן שמודה הרא"ש דהוה הודאה אפי' כשאננם חלוקים על אותה שעה, והיינו באופן שאומר התובע שבדעתו היה לתבוע הכל, עי"ש, ודבריו מחודשים.

ד ועי' בחזו"א סי' י"א סק"ב שנראה מדבריו דכוונת הש"ך דאף בזה מודה גם הרא"ש, ולא כתב לחלוק על רש"י אלא באופן שמוסיף התובע לתבוע אף על השעורים, עי"ש, אמנם פשוט דברי הש"ך לא משמע כן, [ומה שהביא שם מדברי הטור בסי"ח יעוי' מש"כ בזה הש"ך בסק"ח, וכמו שהובא בהערה הקודמת], ודוק.

ה כך ראיתי מובא בקובאו"י גליון צ"ז. ועי"ש עוד שהוכיח הכותב כדבריו גם מדברי הרשב"א והראב"ד, והאריך שם בענין זה.

ו וכן מבואר בט"ז (במהדר) שו"ע הבהיר הובא בסוסי' פז) עי"ש.

הובא לעיל דמס' דברי התומים שם דמסתימת הטור נראה שהנתבע נפטר לגמרי אף כשאינו חוזר מהודאתו, ובהכרח לבאר הטעם משום דע"י הודאת התובע הוי ממילא מחילה, וע"כ היינו משום דחשבי' לאידך גיסא דהודאת התובע הוה כ'אודיתא', ומה"ט לא מהני הודאת הנתבע כלל אף אי נימא דהוה כמתחייב מעתה, ע"ש. ומשמע מדבריו שהמחילה פוטרת את הנתבע לגמרי אף מהחייב שהתחייב עכשיו מעצמו, ודוק.

ונמצא לסיכום הענין שיתכן לבאר גדר הדברים לפי"ד הרא"ש בג' דרכים, (א) המהלך הפשוט כפי הנראה מדברי הש"ך והקצוה"ח שיש לפנינו ב' הודאות שסותרות אהדדי וע"כ אזלי' בתר מוחזק [ולהלך ית' דין תפיסה], (ב) דעת התומים לפי"ד הר"י דאזלי' טפי בתר הודאת הנתבע, כיון דאף לפי"ד התובע שלא חייב לו מעולם מ"מ מתחייב הנתבע השתא מדין אודיתא, (ג) מס' התומים כדעת הפוסקים הנ"ל דע"י הודאת התובע הוה כמחילה ומשו"ה עדיפא טפי מהודאת הנתבע, ודוק.

והנה הובא לעיל דברי הקצוה"ח שהוכיח מסוגיא דגיטין דבאופן שההודאות סותרות אזלי' בתר מוחזק, אמנם דבריו בנויים עפ"י ב' הרשב"א שם והרמב"ן במלחמות בריש פ"ה דב"ק שהובא בדבריו, אך ברש"י ותוס' והרא"ש שם ב' באופ"א, דהא דאזלי' שם בתר הודאת התובע טפי היינו משום דנקטי' דהודאת הנתבע היתה בטעות, ע"ש. ולכאור' יש לעמוד בזה אמאי לא פי' שם כהרשב"א והרמב"ן, דאע"ג דאיכא הודאת נתבע מ"מ אין לחייבו, וכבר עמד בזה בתרוה"כ, [וע"ש מה שבי' בזה דלפי שיטת התוס' יש ליישב בזה], ונדחק לבאר דמשמע ליה להרא"ש שם בסוגיא דהא דמוקמי' הקרקע בחזקת הבעלים לא הוה מספיקא אלא מדין וודאי, וע"כ פי' דליכא הודאת נתבע כלל, ומסיק שם ועדיין צ"ע, ע"ש.

ולכאור' יש מקום לומר בפשיטות דלפי הנראה מדברי הר"י דכל עוד שלא חזר הנתבע מהודאתו הרי הוא 'חייב' א"ש הא

הרא"ש כתב כן להדיא על דברי הרא"ש דמייירי באותה שעה]. ומבוא' בדבריו דאף לפי"ד הר"י אין הבי"ד מוציאין ממנו.

ואף מדברי הקצוה"ח בסק"ט מוכח שהבין בגדר הדין לפי"ד הר"י שהנתבע חייב לשלם עפ"י מה שמודה בעצמו, ומ"מ אין הבי"ד מוציאין ממנו, אך נראה מדבריו בסק"י שלא שייך לומר דבכה"ג כתב המחבר הדין ד'פטור' וע"כ ב' דמ"ש המחבר פטור היינו דווקא כלפי הנתבע שחזר מהודאתו, ואף דמסיק המחבר שנפטר אפי' כשיש עדים היינו טעמא דמאחר שהודאת התובע סותרת דברי העדים נתבטלו דבריהם, וע"כ יכול הנתבע לחזור מהודאתו וליפטר לגמרי אף שסותר בכך דברי העדים, ע"ש.

אמנם התומים בסק"ז כתב על דברי הש"ך שהם בלתי מובנים, דהא כיון דליכא מחילה והרי הנתבע יודע בעצמו שהוא חייב אין שום סיבה שלא נכוף אותו בבי"ד לשלם, וכמ"ש שם התומים דלא ידע הבדל בין בי"ד לבינו ובין עצמו, ע"ש. ולפי"ז תמה התומים על דברי הר"י ממה שכתב הרא"ש ששטעם הודאת בע"ד יש לפטרו אף במקום שיש עדים, ואי נימא דכשעומד הנתבע בהודאתו יש לחייבו בבי"ד ואינו נפטר כלל ע"י הודאת התובע, הרי ה"ה דיש לחייבו בבי"ד עפ"י העדים ולא תועיל הודאת הבע"ד לפטרו.

וע"כ ב' התומים בדעת ר"י דאין ההודאות סותרות כלל, משום דלעולם סמכי' על הודאת התובע יותר מהעדים, ונקטי' שבמציאות אין על הנתבע שום חוב, ואעפ"י כן כ"ז שהנתבע מודה על עצמו שהוא חייב ואינו חוזר בו הרי הוא מתחייב בזה מדין קנין אודיתא, [ולפי"ד נמצא שדברי הר"י מחודשים, דאף כשמתחייב הנתבע מדין קנין אודיתא מ"מ יכול לחזור בו וכשחוזר אין לחייבו עפ"י זה].

אכן כ"ז שייך רק לפי מאי דנקטי' דמצד התובע אין כאן אלא הודאה גרידא, אך כבר

התובע לפטור את הנתבע מהני יותר ממאה עדים שמחייבים אותו, ומשמע מדבריו דאי הו"א דאיכא ב' הודאות סותרות לא היה נפטר במקום עדים, ושמום שהעדים המחייבים מכריעין את הספק שבין ב' ההודאות, ע"ש [וכן הביא בפת"ש בסי' רמ"ה]. והנה בגוף דברי הרא"ש בבי' סוגית הגמ' שם א"ש, משום דאע"ג שהוכיח שם דמיירי הסוגיא בעדים, מ"מ היינו בעדים שאינם מכריעים כפי הודאת א' מהם, ומשו"ה איכא למימר דעדיין נשאר הדין דאזלי' בתר מוחזק, אך צ"ע מדברי המחבר בדין שכתב להדיא דיש לפטור אף בדאיכא עדים לחייב את הנתבע, ולפי"ד הנחל"צ הו"ל למימר דבכה"ג לא אזלי' בתר הודאת התובע לפטור, וצ"ע, [ובאמת דמצאנו כבר בנתיח"מ סק"ד שכתב ג"כ דבעדים שאני, ומטעם אחר וכמו שיבאר להלן בעז"ה, אך ע"ש שבי' שם לפי"ז דהמחבר מיירי דווקא באופן דאיכא מחילה, אך בפשטות משמע מדברי המחבר כדברי הרא"ש, וכיון שכתב הנחל"צ דלפי"ד הרא"ש אין לפטור בדאיכא עדים צ"ב בדברי המחבר, וצ"ע].

ד) מהלך הנתיח"מ בענין זה: הנה בנתיח"מ סק"ג הכריע עפ"י דהש"ך שלא נחלקו בזה הפוסקים להלכה, והכל מודים שבאופן שחלוקים על אותה שעה אין לפטור בזה אלא מדין הודאה, דליכא למימר דבמה שאינו תובע השעורים הרי הוא מוחל אותם, משום דנקטי' שמה שתבע החיטים עשה כדי להרויח, ומשא"כ כשחלוקים על זמנים אחרים ואף לאחר שהודה הנתבע שחייב לו שעורים חזר לתבעו רק על החיטים¹ ומוכח בזה שהודה לו עליהם ואין בדעתו לתבעם, הכל מודים בזה שנפטר לגמרי ע"י הודאה זו דהוה כמחילה מדין אודיתא, דהא בהודאה זו ליכא למימר שתובע חוב החיטים כדי להרויח, ובע"כ שהודה לו עליהם משום שאינו רוצה לתבעם כלל

דלא בי' שם הרא"ש טעמא משום הודאות סותרות, דהא לא משמע שם דמיירי דווקא כשהנתבע חוזר מהודאתו, וע"כ אין לומר דמוקמי' הקרקע בחזקתו עפ"י הודאת התובע, דהא מאחר שהנתבע מודה ואינו חוזר הרי הוא חייב לתת הקרקע לתובע, ודוק.

אמנם יעוי' בנח"י שהוכיח מתוך תמיהה זו על פי' הרא"ש שם דע"כ צריך לבאר דברי הרא"ש בדין כמס' התומים הנ"ל דאזלי' טפי בתר הודאת התובע, ובי' שם שדעת הרא"ש דדווקא בסוגיין מהני הודאת התובע לפטור, והיינו משום דאף שהנתבע היה לו להתחייב עפ"י הודאתו מ"מ הוא נפטר ע"י הודאת התובע דהוה כמחילה, ומשא"כ בסוגיא דגיטין דאי ניזיל בתר הודאת הנתבע וכגון במה שמודה שכבר נתן הקרקע, הרי שוב לא יועיל כלל הודאת התובע שמודה שלא נתן לו הקרקע, כיון שלא נקנה הקרקע עבור הנותן ע"י הודאת המקבל, וענין מחילה לא שייך בנתינת קרקע, [וכמבואר בדבריו יותר בסי' ע"ה סי"א, ע"ש היטב], ואדרבה עדיפא טפי הודאת הנתבע משום דאף אי ניזיל בתר הודאת התובע שלא נתן לו מ"מ מתחייב הנתבע מהשתא, וע"כ הכריח הרא"ש דשם ליכא הודאת נתבע כלל, ע"ש. [ובמ"ש דלא מהני הודאת תובע כלפי הקרקע לכאו' יש להעיר בזה ממה שמבואר בדברי התומים דאי נימא דגדר המחילה הוא ע"י ההודאה מהני אפי' בפקדון שהוא בעין ואי"צ קנין, וצ"ע].

ומצאנו עוד שעמד בזה הנחל"צ [מבעל הפת"ש] בריש סי' ע"ה, שתמה שם בהא דלא בי' הרא"ש סוגיא דגיטין משום ב' הודאות סותרות, ותי' ג"כ כהתרוה"כ שהרא"ש רצה לבאר הטעם מדין וודאי, והוסיף בזה שהרא"ש הרויח בטעמו שיש לפטרו אפי' נגד עדים, והיינו משום דהודאת

ז ובתחיל"ד הנתיח"מ מבוא' דה"ה כששתק ולא השיב התובע כלום, אך בהמש"ד כתב דהיינו כשהשיב על החיטים, וכן כתב בחי', וצ"ב.

יותר בתר הודאתו לחייבו, וע"כ פריך ממתני על רב"נ שדבריו מיוסדים אהא דאזלי יותר בתר הודאת התובע, עכתו"ד.

ולאחר העיון בזה נראה שמהלך דבריו הם בהיפוך ממה שמבואר בדברי התומים הנ"ל, דהא לעיל הובא דמדברי התומים משמע דאילו חשבי' להודאת התובע דהוה כמחילה שוב לא שייך לחייב את הנתבע כלל עפ"י הודאתו, ולפי"ז נמצא דאכתי אין מיושב קושית הרא"ש, דהא איכא למימר דדווקא בההיא דרב"נ דמיירי בזמנים מתחלפים והוה כמחילה נפטר הנתבע לגמרי, ומשא"כ בההיא דמתני' דאף אי ניזיל בתר הודאת התובע הא אין בזה מחילה [דהא חלוקים על שעה ידועה] וע"כ מתחייב הנתבע כנגדו ע"י הודאתו. וע"כ מוכרח מדברי הנתיחה"מ דאילו היינו מחייבים את הנתבע עפ"י הודאתו לא הו"ל לפטור אף בזמנים מתחלפים שההודאה הוה כמחילה, ולכאור' היינו משום דכלפי חיוב זה שהתחייב מעכשיו ליכא מחילה, וע"כ א"ש דלולא דברי רב"נ היה מקום לחייבו בכך דאזלי בתר הודאת נתבע, וקמ"ל רב"נ דלא אזלי בתר הודאת הנתבע לחייבו וע"כ היינו משום דאין בדבריו אלא הודאה גרידא על חוב הקודם, ומה"ט מהני המחילה לפטור, וא"כ ה"ה במתני' הו"ל למיפטר ע"י הודאת התובע, והיינו משום דלכה"פ הוה ב' הודאות הסותרות, ודוק.

ויש לציין דבסי' רמ"ה מבוא' ג"כ בדבריו הנתיחה"מ כמהלך זה, דהמחבר בסעיף ה הביא דינא דגמ' גיטין מ: הנ"ל, והסמ"ע בסק"ח ב' הטעם משום דתלינן טעות בדברי הנותן וכפי' התוס' והרא"ש שם, והוסיף עליו בנתיחה"מ שם סק"ה שהרשב"א ב' הטעם משום דלעולם אזלי בתר הודאת התובע, כמו בטענו חייטים והודה בשעורים, [ועי"ש בחי' דהיינו דאזלי בתר מוחזק, וכמבוא' ברשב"א], ומבואר בדבריו שהוכיח מסוגיין דאזלי בתר הודאת התובע' אף במקום שיש ג"כ הודאת נתבע להיפך,

ומשו"ה הוה כמחילה, [אמנם כתב שם דדוקא היכא שפי' להדיא שהם חלוקים על זמנים מתחלפים הוה מחילה, אבל בסתמא אפשר לפרש שחלוקים על אותה שעה, וצ"ב בדסק"ז לא משמע כן, עי"ש וצ"ב].

ועוד חי' שם הנתיחה"מ במה שמבואר דאף כשחלוקים על שעה ידועה ונקטי' דתובע יותר כדי להרויח מ"מ יש בזה הודאה לפטור את מין האחר והיינו משום דסוכ"ס הרי מוכח מתו"ד שאינו חייב לו מאותו מין, דלא שייך לומר כן אלא באופן שאין שיעבוד הגוף על הנתבע עבור חיוב החיטים או השעורים, אבל בסתם הלוואה וכדו' דרמי עליה שיעבוד הגוף ע"י אותה ההלוואה, הרי נמצא שאין כאן הודאה כלל לפטור השעורים, דהא בין לפי דברי התובע שחייב לו חייטים ובין לפי"ד הנתבע שחייב לו שעורים רמי עליה שיעבוד הגוף לפרוע החוב ואותו שיעבוד מחייב לתת לו מכל נכסיו, עי"ש. [אמנם בשא"פ מוכח דלא נקטי' כן, וכדמשמע מפשטות דברי הרא"ש שכתב דכיון דכופר בחיטים שוב אין לו לתפוס השעורים עבור דמי החיטים, שו"ר דבתומים סקי"ג כתב ג"כ כדברי הנתיחה"מ בזה, ויובאו דבריו להלן בעז"ה, ודוק].

והנה הרא"ש הקשה לדעת רש"י דרב"נ מיירי אפי' כשאינם חלוקים על שעה ידועה דלפי"ז מאי פריך עליה ממתני' דמיירי בשעה ידועה, דהא שייך לחלק בזה דאף אם נפטור בהא דרב"נ מ"מ כשחלוקים על אותה שעה שאני, אך בדברי הנתיחה"מ מבוא' שיישב קו' הרא"ש דעיקר ההוכחה מדינא דרב"נ הוא דאזלי בתר הודאת התובע' ולא בתר הודאת הנתבע', ולפי"ז בכל אופן יהא הדין לפי הענין, והיינו דכשחלוקים בזמנים מתחלפים נפטר לגמרי מדין מחילה, וכשחלוקים על שעה ידועה אינו נפטר אלא מדין הודאה וכמשנ"ת. ומשמע מדבריו דלעולם פשיט"ל דאף כשחלוקים על שעה ידועה יש בזה הודאה מצד התובע, ומ"מ היה מקום לבאר בהא דמשמע במתני' שהנתבע אינו נפטר דהיינו משום דאזלי

לחלק בזה, [והיינו לפי שיטתו דנת' לעיל דשייך מחילה גרידא אפי' בלא הודאת התובע], אמנם בתומים סק"ח וכן בסקי"א כתב להדיא דשייך דינא דרב"נ אפי' באותו המין ממש, ומשום דכל שהודה הנתבע על תביעה אחרת במציאות שלא תבע אותה התובע יש לפטרו מאותה תביעה, ודלא כמו שנראה מדברי הקצוה"ח, עי"ש ודוק.

(ו) דעת הפוסקים דטעם הפטור הוא מדין השטאה: כבר הביא הרא"ש דברי הרמ"ה דבאמת אין בתביעת החיטים לא הודאה ולא מחילה כלפי השעורים, וע"כ ב"י דעיקר טעמו דרב"נ משום שאין לחייב את הנתבע עפ"י הודאתו כיון דלא הודה לו על מה שתבעו, וע"כ אף כשחזר התובע ואומר תן לי לכה"פ מה שהודית יכול לומר לו משטה הייתי בך ולחזור מהודאתו, עי"ש, וכן הביא הב"י מדברי הבעה"ת שבי' כן בשם הראב"ד, וכן ב"י הנימוק"י בסוגיית הגמ' שם.

והב"י כתב על דעה זו ש'הנך רואה שלא נראו דבריהם', אך הש"ך בסקט"ז האריך הרבה להוכיח כשי' זו מפני כמה קושיות בסוגיית הגמ' שם, ומסיק דיתכן לפרש כן אף בדברי הרמב"ם, ובזה חלקו עליו הקצוה"ח בסק"ח והנתיה"מ בסק"ד דלשון הרמב"ם אינו מורה כן, ומשום שמדמה הלכה זו למי שאומר לחבירו מנה לך בידי והלה מודה לו שאינו חייב לו [כמובא במחבר סי' ע"ה סי"א], ומוכח דנפטר מיד מדין הודאת הבע"ד וכמו שנקט המחבר בדידן.

והנה באופן שאינם חלוקים על שעה ידועה כבר כתב הרא"ש לחלוק מסברא דלא שייך שם הודאה ולא מחילה, וכפי שנתבאר לעיל, אך עיקר החי' הוא דאפי' כשחלוקים על אותה שעה סברו הנך ראשו' דליכא הודאה ולא מחילה, ועי' בש"ך בתוך אריכו"ד בסקט"ז שבי' הטעם דלא שייך הנך טעמי משום ד'אדרבה הוא תובע יותר', ומשמע דכל שתובע אותה ההלוואה במין אחר משום איזה סיבה שהיא אין במשמעות

ולפי"ז לא איצטריך לבאר שם הטעם דווקא משום דתלינן בטעות, ודוק.

(ה) הנפק"מ בין טעם הודאה למחילה: מבוא' בדברי המחבר דלפי"ד הרא"ש יש לפטור אף כשיש עדים שחייב לו השעורים. ולפי המבואר לעיל נמצא דבפשטות יש לפטרו הן לדעת הפוסקים דאף לפי"ד הרא"ש הוה כמחילה, והן לפי"ד הפוסקים שאין בזה אלא הודאת בע"ד יש לפטרו משום דהודאתו עדיפא יותר מעדים, אך לפי"ד הר"י נמצא שדין זה תלוי בין הטעמים, דלפי טעמא דהודאה אינו נפטר אלא כשחזר בו, וכמשנ"ת, ומשא"כ לפי טעמא דמחילה. [וכבר נת' לעיל אות ג דלפי"ד הנחל"צ צ"ב בדין זה, וישל"ד בזה עוד בדברי הנתיה"מ, וכמו שית' בעז"ה להלן אות ז].

ובקצוה"ח מצאנו עוד נפק"מ בין הטעמים, דיעויין בדבריו בסק"ו [וכן בסקי"ז] שחי' דלטעמא דמחילה אינו נפטר באופן שאומר חיטים אתה חייב לי ולדברך תן לי שעורים, [ולפי"ז ב"י שם דברי הגמ' בקידושין סה: ועי' בנתיה"מ סק"ג מה שבי' שם לפי שיטתו] ומשא"כ לטעמא דהודאה דכיון דסוכ"ס אינו תובעו אלא על החיטים הרי יש בזה הודאה כלפי השעורים, עי"ש.

ועוד נפק"מ בזה מצאנו בקצוה"ח שם ובסק"ח שנראה מדבריו שהודאת התובע אינה פוטרת את הנתבע על מה שהודה לו אלא באופן שהודאת הנתבע אינה כלל ממין התביעה, אבל באופן דנקטי' שהודאתו מיקרי הודאה ממין הטענה לגבי חיוב שבועת מוב"מ ה"ה נמי שאינו נפטר מלשלם על מה שהודה, [וכגון כשתובעו שוה והודה דווקא דמבוא' בסעיף ט דחייב שבועת מוב"מ], ואף באופן שמוכח מתוך מה שתבע מציאות זו שלא נתחייב לו במציאות אחרת מ"מ אין בכך הודאת בע"ד לפטור. ולכאז' מבואר בזה שכל שיש לכלול הודאת הנתבע בתוך דברי התובע לא שייך לפטור מדין הודאת בע"ד, והדברים מחודשים, אך לפי טעמא דמחילה אין

באופן שמעידים על השעורים והן באופן שמעידים על א' מהם.

הש"ך בסקט"ז כתב לצדד בדעת רש"י ותוס' שאף הם מודים לכך דכשיש עדים אינו נפטר, ומשום דבכה"ג אין הוכחה ממה שלא תבע את השעורים שהודה עליהם ומחל אותם, דהא יתכן שסמך על דברי העדים, ועפ"י נקט הש"ך דלא כהכרעת המחבר שכתב בזה דיש לפטור אפי' בדאיכא עדים על השעורים, ע"ש. אמנם כבר תמה עליו הגרעק"א בכו"ח (הובא בשו"ע הבהיר החדש) במה דמשמע מדבריו דשייך לומר כן אף כשחלוקים על אותה שעה, דכיון דתובע חיטים הרי במציאות לא שייך לתבוע עוד שעורים, וצ"ב.

ומאידך גיסא מצאנו בנתיה"מ סק"ד שכתב לדעת הרמב"ם דדווקא כשחלוקים על שעה ידועה מהני העדים לחייבו, ובי' שם סברת הדברים לפי שיטתו דבכה"ג לא מהני ההודאה לפטרו לגמרי כמחילה, ואף עצם ההודאה אינה הודאה ברורה, דהא יתכן דמה שתובע יותר היינו כדי להרויח [וכמבוא' בסמ"ע סקכ"ה שיובא להלן בעז"ה], ובכגון זה כבר כתב הט"ז בסי' קל"ח דספק הודאה אינה מכחשת העדאת עדים כנגדה, ומשום דבעינן ליישב שלא יסתרו דברי העדים את הודאתו, [והנה באופן שהעדים מעידים על שעורים א"ש טפי דחשיב לן כמי שלא הודה התובע לפטור השעורים, כדי שלא תסתור הודאתו לדברי העדים, אך יותר מחודש בדברי הנתיה"מ שבי' דברי הרמב"ם שכתב כן אף באופן שהעדים אינם יודעים אם חיטים או שעורים, והיה מקום לומר דמהכ"ת לדחות בזה הודאת התובע, דהא אין ההודאה נסתרת מדברי העדים להדיא, וע"כ צ"ל דאעפ"י כן כיון שיש לחייבו עפ"י העדים על הפחות שבהם דהיינו על השעורים, משו"ה נקטי' טפי לומר שאין כאן הודאת תובע לפטור אותם, ודוק].

ומשא"כ כשחלוקים על זמנים מתחלפים דהוה כמחילה נמצא דאין בזה סתירה לדברי

דבריו כלל הפקעה על המין שהוא חייב לו באמת, וע"ע בתו"ד הש"ך בסקכ"ח שבי' להדיא דבכל טענה שהיא שיאמר התובע אח"כ דלכך לא תבע השעורים יוכל לחייב את הנתבע, ולא שייך להפקיע חוב ברור בסברא קלושה כזו בלא מחילה גמורה, ע"ש.

ומבואר בש"ך בסוף סקכ"ב דאף לפי הך טעמא א"ש הא דאמר רבי'נ' פטור, והיינו משום שאי"צ שיטעון הנתבע לפנינו שנתכוון להשטות כדי לפטרו, אלא כל שיצאו מהבי"ד בשתיקה דייני' להו דפטור, כיון דאנן טעני' ליה שלא לחייבו עפ"י הודאה כזו, ודווקא היכא דאמר לו תן לי לכה"פ מה שהודית בעינן שיטעון הנתבע שהיה משטה, ע"ש, וכ"כ עוד בסיכומי הדינים לאחר סעיף כ, ע"ש.

והנתיה"מ לפי שיטתו כתב שיתכן לבאר דהא דהוצרך הרמ"ה לפטור מדין השטאה היינו באופן שחלוקים על שעה ידועה שאין לפטור בזה אלא מדין הודאה גרידא, וכבר נת' דמ"מ יש לחייבו באופן דרמי עליה שיעבוד הגוף, וע"כ כתב הרמ"ה דאעפ"י כ יכול ליפטר לכה"פ ע"י שיחזור בו מהודאתו, שהרי סוכ"ס לא הודה לו על מה שתבעו במציאות. ומשא"כ כשחלוקים על זמנים מתחלפים דע"י ההודאה הוה מחילה ונפטר לגמרי בכל אופן יתכן שגם הרמ"ה מודה דלא שייך לחייב כלל אפי' קודם שיחזור, ע"ש.

ז) כשיש עדים על השעורים או על א' מהם: הנה הנפק"מ הפשוט בין הטעמים הוא דלפי טעם דהשטאה הדין פשוט דכשיש עדים על השעורים אינו יכול לחזור כלל ואינו נפטר, וה"ה כשמעידים שנתחייב לו בא' מהם, ומשא"כ לפי שאר הטעמים דלעיל יש לפטרו לכאור' אף בדאיכא עדים, וכבר הובא לעיל שכ"כ המחבר בדין דלפי מאי דנקטי' שטעם הפטור הוא מדין הודאה יש לפטור אפי' נגד עדים. אמנם מצאנו שדנו בזה הפוסקים אף לפי שאר הטעמים הן

כאן צד לחייבו, שהרי על צד החיטים אמרי' המע"ה, ועל צד השעורים הא איכא הודאה או מחילה, ודברי הש"ך צ"ב.

ושמעתי מהרה"ג ר' שלום סגל שליט"א לבאר סברת הש"ך דדווקא כשמעידים על השעורים בכיורו שייך לומר דאזלי' טפי בתר הודאת הבע"ד שמכחשת עדותם שלא לחייבו על השעורים, ומאידך גם על החיטים אין לחייבו שהרי אין לתובע ראיה ע"ז. ומשא"כ כשמעידים על חיטים או שעורים הרי אם ניזיל בתר הודאת הבע"ד שלא לחייב שעורים, הרי בהכרח לא נוכל לפטור גם מהחיטים, [שהרי אין לנו הכחשה על מה שמעידים שחייב לו אחד מהם], ומאחר שמדין המע"ה אין לנו לחייבו חיטים הרי מוכרח מכך דבכה"ג לא אזלי' בתר הודאת הבע"ד, ודוק.

ועי' בחזו"א שם סק"ד שתמה על דברי הש"ך מהא דאזלי' בתר הודאת בע"ד שאומר 'לא לוית' כנגד עדים ש'לוה ופרע', ולא אמרי' שיש לפטרו ממנ"פ הן לפי"ד העדים והן לפי"ד הבע"ד, וע"כ דאף אם ננקוט כדברי העדים שפרע מ"מ מהני ההודאה לחייבו מדין אודיתא, וא"כ ה"נ בדין דאף למאי דנקטי' מדברי העדים כפי הצד שנתן לו שעורים מ"מ יש לפטור את הנתבע עפ"י הודאת התובע מדין אודיתא, ונמצא דשייך למיזל בתר הודאת הבע"ד אף כשלא מחייבים את החיטים, עיי"ש. ומשמע שהבין ג"כ ביסוד דברי הש"ך דבכה"ג לא אזלי' בתר הודאת התובע, וע"כ הקשה בזה. [ומ"מ לכאו' יש לדחות דלגבי עדים ש'לוה ופרע שאני, כיון דאין שייכות במציאות חלק ההלוואה לחלק הפרעון כלל, והוה כמי שמעידים על ב' עניינים ונקטי' עדותם רק כלפי ההלוואה, ומשא"כ בדין]. ושו"ר בס' אבן המשפט סי' ב מאמר מהגאון הר"י דזימטורבסקי ז"ל שכתב בכעין סברא זו לבאר דברי המחבר סי"ז, ויובא להלן בעז"ה, ודוק.

ומ"מ נראה לבאר דברי הר"י והתומים שלא חילקו בזה משום שהבינו דאף

העדים, דהרי אף לפי דבריהם שהיה לו חוב על השעורים מ"מ נפטר ע"י המחילה. ואף שהובא לעיל דברי הנתייה"מ שגדר הפטור בדין המחילה היינו עפ"י הודאתו צ"ל דמ"מ כיון דסיבת הפטור בפועל אינה מדין הודאת בע"ד אין ע"ז סתירה מדברי העדים, וע"כ שייך לפטור אף בדאיכא עדים, ודוק, [וכ"ז לדעת הרמב"ם, אמנם בדברי הרא"ש מוכח שיש לפטור אף מדין הודאה גרידא נגד העדים, וצ"ל דלדעתו יש להחשיב את הודאת התובע כהודאה גמורה], ולפי"ז ב"י דברי המחבר שכתב דמהני הודאתו אף כנגד העדים, משום דמיירי דווקא באופן שחלוקים על זמנים מתחלפים, ודוק.

והנה לפי סברת הש"ך נראה פשוט דה"ה כשהעדים מעידים על א' מהם ואינם יודעים אם חיטים או שעורים יש לחייבו משום סברות הנ"ל, [וכן נראה מדברי הנתייה"מ, וכן"ל]. אך בענין זה מצאנו בדברי הש"ך בסקט"ו שיש לחייב בזה אף לפי הטעם דהודאת בע"ד, [ויתכן דה"ה לפי טעם מחילה, וכמו שיבוא'], והכריח כן כדי ליישב דברי המחבר שלא יסתרו דבריו לפנינו על מש"כ בסי' ת', וכמשי"ת בעז"ה להלן בח"ב (אות א), ובי' הש"ך 'שהרי התובע אומר אני אומר שהעדים מעידים כדברי על חיטים, ואם אתה אומר שמעידים על שעורים תן לי לכה"פ שעורים', וע"ע בתוך אריכו"ד בסקט"ז שכתב דאף שמוכרח מתוך פ"י ברא"ש בסוגיא דב"ק שם שיש לפטור אפי' בכה"ג, מ"מ הוא תמוה מאוד ואינו עולה על הדעת כלל, שהרי כשהעדים אינם יודעים הרי אין מכחישים דברי התובע, עי' היטב בדבריו.

והתומים בסק"ו חולק על יסוד דברי הש"ך בזה וכתב עליו שלא הבין טעם לחלק בזה, דכשם שא"א לחייבו עפ"י עדותם כשמעידים על וודאי שעורים ה"ה דא"א לחייבו עפ"י עדותם על צד השעורים מספק. ובאמת שכבר מובא בש"ך שם מש"כ בב"י בשם ר' ירוחם שמבואר להדיא שלא כדבריו, ובי' שם הטעם כקו' התומים, ומשום דאין

שמא וכמו שיובא להלן, והדברים מחודשים בזה].

אמנם בקצוה"ח סק"י נקט כפי הנראה בפשיטות מדברי המחבר דא"א לחייבו כלל עפ"י דברי העדים, ובי' שם דהיינו משום דכלפי כפירת החיטים הא ליכא עדים המחייבים כנגדו, ולגבי הודאת השעורים נמי אף דנת' לעיל מדבריו שאינו נפטר לגמרי אא"כ חוזר מהודאתו, מ"מ כיון שדברי העדים נתבטלו ע"י הודאת התובע שוב יכול הנתבע לחזור בו ולהכחיש שלא היה שום חוב, עיי"ש, ומבוא' בדבריו דאע"ג שמעידים העדים שאינם יודעים מ"מ מהני הודאת הבע"ד לבטל את העדות, ודלא כסברת הש"ך, ודוק.

ח) **בדין נתבע שטוען שאינו יודע אם חיטים או שעורים:** הנה בגמ' ב"ק שם בהא דפריך על רב"נ ממציעתא דמתני' מבואר דאיכא למיפריך אפי' באופן שטוען הנתבע שמא נתחייב בא' מהם, ומשמע דאף באופן שיאמר הנתבע א"י אם נתחייבתי חיטים או שעורים שייך לפטרו מדינא דרב"נ, וכן מסתבר לכאור' דהא עיקר הענין תלוי בטענת התובע שתבע חיטים ולא שעורים, דעי"ז הוה כהודאת התובע או כמחילה, או משום דבכה"ג יכול הנתבע לחזור ממה שהודה כלפי השעורים, וכמשנ"ת לעיל בארוכה.

אמנם מצאנו בזה נידון גדול בדברי הפוסקים, דהנה הרמב"ם בפ"א מטו"נ ה"ח כתב שיש לחייב בכה"ג שטוען הנתבע איני יודע, וכן נקט המחבר בסעיף י"ז, והרמ"א הביא דעת החולקים דאף בכה"ג נפטר לגמרי אפי' מהשעורים, והרבה האריכו הפוסקים בזה לבאר דעת הרמב"ם, וכמו שיבואר.

הסמ"ע בסקל"א ב"י בזה סברא מחודשת שהתובע יכול לטעון דכשם שנסתפק בזה הנתבע כמו"כ גם הוא נסתפק בזה וע"כ לא תבע אותם, עיי"ש, [ולכאור' צ"ב דהא משמע מדברי הנתבע שמסתפק על חוב מסוים אם היה של חיטים או של שעורים, וכמ"ש

כשהעדים אין מעידים בבירור הרי מדין המע"ה חשבי' להו כמו שמעידים על הפחות שבהם וחשבי' להו כמו שמעידים רק על השעורים, וא"כ שייך לסתור עדותם עפ"י הודאת הבע"ד אף שאין מחייבים אותו בחיטים, ודוק.

[ולכאור' יש מקום לבאר בדעת הש"ך באופן"א, ויסוד הדבר הוא דבאופן שהעדים מעידים על חיטים או שעורים נמצא שאין הודאת הבע"ד סותרת כלל את מה שמתחייב עפ"י עדותם. ומשום שיתכן לבאר בדעת הש"ך שגדר הדין במה שהבי"ד מחייבים מספק כפי הפחות אינו משום דמדין המע"ה נקטו לפסוק כאותו צד, אלא משום שמחייבים אותו על מה שנתחייב לו ממנ"פ לפי ב' הצדדים, וכגון בדין שיש להסתפק אם חייב לו חיטים או שעורים הרי אנו מחייבים אותו על השעורים מאחר שלפי ב' הצדדים נתחייב לו לכה"פ כסכום השעורים, ולא משום דנקטי' כצד השעורים, ודוק.

ולפי"ז יש לבאר סברת הש"ך לחלק בזה, דהא דשייך לפטרו מדין הודאת בע"ד היינו דווקא כשמעידים על שעורים בבירור, שעיקר החיוב הוא לפי הצד שנתחייב לו 'שעורים' והרי התובע בתביעתו סתר צד זה, ומשא"כ בעדים שמעידים על חיטים או שעורים הרי מה שאנו מחייבים אותו עפ"י עדותם לשלם השעורים היינו ממנ"פ מתוך מה שיש לפנינו ב' צדדים, וא"כ אין שום סתירה מדברי התובע לאותו חיוב, דהא אף לדבריו נתחייב לו בא' מאותם צדדים, וע"כ אף מה שמוסיף לברר עוד בוודאות כא' מהצדדים אין זה מגרע ואין בזה סתירה למה שאנו מחייבים אותו, ודוק.

אלא דלפי"ז מחודש דיתכן דבכה"ג אין לפטרו אפי' מדין מחילה, ומשום דמעיקרא לא מחל לו אלא על מה שנתחייב לפי צד ה'שעורים', אבל מה שנתחייב עפ"י ב' הצדדים לא מחל לו, דהא תבעו על א' מהצדדים, וכן משמע בסקל"ה לגבי נתבע

הודאת בע"ד כנגדם, ומשא"כ בכה"ג שהנתבע בעצמו אינו מודה. אך כבר נת' מדברי הש"ך משמע דמדמי לה להודי', ועי"ש שכתב שם דלא שייך לומר כן אלא לטעמא דהודאה, והוכיח מזה שדעת הרמב"ם בטעמא דרב"נ מדין הודאה בלא מחילה. אך לפי"ד צ"ב בדברי הש"ך שכתב דבכה"ג אין לפטור כלל אפי' לפי טעמא דמחילה, [ולכאור' משמע כמשנ"ת לעיל באופ"א, וכבר נת' דלפי"ז יתכן לבאר אף לפי טעמא דמחילה], ודוק.

[ובהמש"ד הש"ך הביא דברי הראב"ד שנראה מדבריו דמעיקה"ד שייך לפטור בזה מדין השטאה, ומ"מ למאי דקי"לה שחייב שבועת היסת על טענתו לא שייך לומר כן, וכן נקט הט"ז דבמה שמוסיף לומר שאינו יודע על השעורים נראה כמשטה, ולמאי דקי"ל שמתחייב היסת סמכי' שהוסיף כן עבור השבועה, עי"ש, אמנם מס' הש"ך אינה כן, וכשיטתו דפשיט"ל מעיקרא דלא שייך בזה השטאה].

ובקצוה"ח סקט"ו ב"י דברי המחבר בסעיף י"ז עפ"י שיטתו בסק"י שהובא לעיל, דמש"כ שם המחבר ש'פטור' על השעורים היינו דווקא כשחוזר מהודאתו, ולפי"ז א"ש דכשטוען הנתבע שמא אינו יכול לחזור מהודאתו וע"כ כתב המחבר דחייב לשלם. [ויתכן דאף דנת' לעיל דמשמע מדבריו דאף קודם שחוזר אין הבי"ד מוציאין ממנו מ"מ היינו דווקא באופן שיכול עדיין לחזור מהדאתו, ומשא"כ בכה"ג שאינו יכול לחזור משמע מסתימת דברי הרמב"ם והמחבר שיש לחייבו ולהוציא אפי' בבי"ד, ודוק]. ולפי"ז הוסיף דהיינו דווקא לפי שיטת המחבר דאינו נפטר אלא מדין הודאת בע"ד, אבל הרמ"א לשיטתו דפוטור מדין מחילה הרי נפטר בכל אופן לגמרי אפי' בלא חזרה ומשו"ה לא חילק בזה.

ומבואר בדבריו דאע"ג דהודאת התובע מכחשת העדות אף כשאנים מעידים בבירור, וכמו שהובא לעיל ממ"ש בסק"י, מ"מ

הנתיה"מ סק"ז, ולפי"ד הסמ"ע משמע שהתובע מסתפק על חוב השעורים חוץ מחוב החיטים, אך עי' בט"ז שנראה שהבין בדברי הסמ"ע שנתספק על אותו חוב, ולפי"ז תמה עליו, עי"ש].

אמנם הש"ך בסקל"ה כתב בפשיטות דכשטוען הנתבע א"י פשיטא שאין בזה שום טעם לפטור, דלא מבעיא לפי טעם השטאה, דמאחר שהנתבע מסתפק על גוף תביעת התובע אינו יכול לטעון טענת משטה כלל, אלא דאפי' מטעם מחילה או הודאה ליכא למיפטר, דהא כיון שהתובע נשאר עומד על תביעתו חטים ואף הנתבע בעצמו מודה דיתכן שחייב לו חטים, הרי אף כשמצדד שאינו חייב לו חטים מ"מ חייב לתת לו לכה"פ השעורים, עי"ש. ונראה מדבריו דאף בכה"ג יש לחייבו מאותה סברא שכתב בסקט"ו בהא דאינו נפטר מדין הודאת בע"ד נגד עדים שאינם יודעים, [וכן מבוא' בתוך אריכו"ד בסקט"ז שהשווה ספק דעדים לספק דנתבע, עי"ש].

והנה כבר הוזכר לעיל מה שמבואר בס' אבן המשפט מדברי הגאון הר"י דזימטורובסקי ז"ל שכתב לבאר סברת הרמב"ם והמחבר בזה שאין הנתבע יכול ליפטר ע"י הודאת התובע שלא הלוה לו שעורים, שהרי כל כפירתו כלפי החיטים לא היתה אלא במה שיש לו צד שמא נתן לו שעורים במקומם, וא"כ מאחר שנפטר מהחיטים ע"י כפירה זו הרי הוא מתחייב בע"כ לשלם השעורים, ובהכרח לא אזלי' בתר הודאת הבע"ד. ומשא"כ כשמודה בבירור על השעורים הרי יש בדבריו הכחשה גמורה על חוב החיטים, ומשו"ה נפטר בכפירתו כלפי החיטים אף אם נפטר אותו גם ממה שמודה על חוב השעורים מדין הודאת בע"ד, עי"ש. [ובאמת דלכאור' היה נראה שיש מקום לחלק בזה דמ"מ לגבי עדים מודה הרמב"ם דמהני הודאת הבע"ד לפטרו, דלאחר שהנתבע טוען להדיא שאינו חייב אלא שעורים יתכן דאף אנן לא נקטי' מדברי העדים אלא כפי צד זה, וא"כ איכא

משום דבכה"ג ליכא הוכחה על כך, [ומדברי הט"ז מבואר לאידך גיסא דווקא לפי טעמא דהשטאה יש מקום לחלק בזה], ולדעת הקצוה"ח נמצא דלטעמא דהודאה אינו נפטר משום דליכא הודאה נגד דברי הנתבע עצמם ואין יכול לחזור בו, ומשא"כ לטעמא דמחילה שנפטר בלא חזרה, ולפי"ד הנתיה"מ לטעמא דהודאה יש לחייב משום שיעבוד הגוף ומשא"כ לטעמא דמחילה, ודוק.

והנה הש"ך שם הקשה מסתימת כל הפוסקים בסי' רכ"ג במוכר שטוען א"י אם עבד גדול או קטן מכרתי שמחויב ליתו לו הקטן, ועי' בחזו"א סקל"ב מש"כ לבאר עפי"ד הנתיה"מ בסי' זה דהמוכר שאינו מקיים המקח מחויב להחזיר הדמים, ועפי"ז האריך שם דה"נ בדין מחויב המוכר להחזיר לכה"פ כדמי הקטן מספק, אי משום דהוה כטוען א"י א"פ אי משום שאין יכול להחזיק באותם מעות מספק, עי"ש.

וראתי עוד בסי' ע"א משפט' שבי' בזה עפי"ד דברי הגר"ש זעפרני שליט"א דכל היכא דאיכא וודאי סיבה המחייבת ליתא לדינא דרב"נ כלל, עי"ש. ולכא' צ"ע בדבריו ממאי דנת' בכל הסוגיא לענין נזק, דהא שברור לפנינו שהתובע ניזק הרי יש בזה וודאי סיבה המחייבת. ושמא יתכן לחלק דבנזק שאני, כיון שעיקר הנידון הוא על תשלום הנזק, וישל"ע.

שוב מצאתי כסברא זו בפנ"י על טור חו"מ [נדפס כנספח על חי' הפנ"י על הש"ס, עי"ש בקטע האחרון], יעוי"ש שכתב לענין לוקח שטוען שנתן דמים עבור חטים, והמוכר טוען שמחויב לתת לו שעורים עבור אותם דמים, שאין עולה על הדעת לומר שילך הלוקח לביתו בלא כלום, דהא אין כאן לא הודאה ולא מחילה מצד הלוקח על תמורת אותם הדמים, ולכה"פ יתחייב המוכר להחזיר לו הדמים, עי"ש^ה, ולפי"ד מתיישב קו' הש"ך, [ובע"כ צ"ל דנזק שאני וכנ"ל].

באופן שהנתבע אינו טוען בבירור ליכא הודאת בע"ד כנגדו ומשו"ה אין יכול לחזור מדבריו, [ולכא' צריך לחלק בזה כמשנ"ת לעיל דווקא באופן שהנתבע טוען בבירור על השעורים נקטי' שאף העדים מעידים עליהם ומשו"ה מתבטלת עדותם, ומשא"כ כשהנתבע עצמו אינו יודע אין ע"ז הכחשה מדברי התובע, ועדצ"ב].

והנתיה"מ בי' דברי המחבר בסי"ז לפי שיטתו דכשאינם חלוקים אלא על שעה ידועה אין בזה פטור אלא מדין הודאה גרידא, ובאופן שיש שיעבוד הגוף אין לפטור, וכמשנ"ת לעיל. ולפי"ז חי' דכשאומר הנתבע שאינו יודע מסתבר שכוונתו להשיב על אותה השעה שתבעו, וע"כ יש לחייבו משום שיעבוד הגוף ממנ"פ, [וכבר נת' דלכא' צ"ב ממ"ש לעיל שכל שלא פי' להדיא שחלוקים על זמנים מתחלפים נקטי' שאפשר שחלוקים על אותה שעה, ולפי"ז צ"ב מאי איתוסף במה שאומר א"י, וצ"ב].

ועי' בתומים סקי"ג בתוך אריכו"ד על דברי המחבר שכתב ליישב שם דברי הרמב"ם מסוגית הגמ', ובי' ג"כ טעם החיוב להרמב"ם משום שיש בוודאי שיעבוד נכסים כשווי דמי השעורים, אך מבואר בדבריו שיש לחייבו אף לפי טעמא דמחילה, דווקא כשמכחיש בבירור שאינו חייב לו חטים נמצא שאין עליו חיוב כלל בין מהחטים ובין מהשעורים מדין הודאה או מחילה, וממילא נתבטל גם שיעבוד הנכסים, ומשא"כ כשאין מכחיש בבירור הא אינו טוען רק 'שמא' מחל לו חובו, ומאחר שהיה וודאי שיעבוד כדמי השעורים והשתא הוה ספק מחילה הרי זה כטוען א"י א"פ שחייב, עי"ש.

ולסיכום הענין בקצרה נמצא דהש"ך פשיט"ל דלפי כל הטעמים אין לפטור בכה"ג, אך בסמ"ע מבואר דבפשטות יש לפטור בזה כדין המכחיש בבירור, ומ"מ יש מקום לחייב בזה לטעמא דהודאה ומחילה

ח ועי"ש עוד שכתב לחלוק על מ"ש הנימוק"י לענין טוענו דמי חטים והודה בדמי שעורים.

דמהני תפיסה אף לפי טעם דהודאה ואף כשתפס לאחר שבאו לדין, ולפי"ז יישבו דברי הסמ"ע, אך נחלקו בטעם הדבר, דהנתיב"מ ב' עפי"ד הסמ"ע בסק"ה דכל ענין ההודאה אינו אלא כספק הודאה, ומשו"ה מהני תפיסתו שיוכל לומר שלא הודה ולא מחל כלום במה שלא תבע, ובסק"ה ב' יותר דלא מיבעיא כשחלוקים על זמנים מתחלפים דפשיטא שיש בידו לטעון שלא היה בדעתו לתבוע עכשיו, אלא אפי' כשחלוקים על אותה שעה הרי נת' כבר דנקט' שמה שתובע יותר הוא כדי להרויח, ומשו"ה לא חשבי' ליה הודאה אלא בסתמא שלא לחייב את הנתבע, אבל כל שתפס ממנו יכול לטעון שלא היה בזה שום הודאה כלל, עי"ש, ולפי"ד א"ש אף לפי טעמא דמחילה.

אך בקצוה"ח ב' דווקא לטעמא דהודאה שייך תפיסה עפישמנ"ת לעיל מדברי הראשו' דבאופן שההודאות סותרות אזלי' בתר המוחזק, וחזי' מהא דהוה כספיקא דתרו"ת, ומשו"ה מהני תפיסת התובע דהא איכא הודאת הנתבע לחייב. אבל הרמ"א דנקט טעם מחילה סבר דלא מהני אלא כשתפס קודם שבאו לדין.

והנה לעיל אות ג נת' שדעת הקצוה"ח דאף למאי דאזלי' בתר מוחזק מ"מ כל שידוע בעצמו שחייב לחבירו הרי הוא חייב לשלם, ורק הבי"ד אין מוציאין ממנו, ולפי"ז היה מקום לומר דאף כשתפס התובע מ"מ עדיין מחויב להחזיר מה שתפס, כיון שאף הוא הודה להנתבע ורק דאין הבי"ד מוציאין ממנו, [ולפי"ז מדויק קצת לשון המחבר שאין הבי"ד מוציאין ממנו], אמנם נראה לכאור' דבכה"ג מהני התפיסה טפי שלא יתחייב להחזיר כלל, כיון שלפי"ד התופס יכול לעכב אותם עבור חיוב החיטים, [ומה שכתב הרא"ש בזה דמאחר שנפטר הנתבע מחוב החיטים שוב אינו יכול לתפוס השעורים עבורם, היינו לפי שיטתו דאף כשיש ב' הודאות סותרות לא מהני תפיסה כלל, וכדלהלן, ובעז"ה ית' עוד להלן בח"ב אות ה], ודוק.

ט) דין תפיסה: נחלקו הרי"ף והרא"ש [על סוגיא דב"ק שם] אי מהני תפיסת התובע על השעורים, ושורש מח' תלוי בהא דפריך התם ממתני' על רב"נ ומשני דמיירי מתני' בתפס, והרי"ף למד מינה דה"ה בעיקר דינא דרב"נ מהני תפיסה, אך הרא"ש הוכיח מהא דלא משני הכי בהא דפריך ממציעתא דמתני' דע"כ לא מהני תפיסה אלא בכה"ג דמיירי התם כספיקא שתובע ב' תביעות, עי"ש, וצריך לברר טעם המח' לפי הנך טעמים דלעיל.

הנה לפי טעמא דהשטאה כבר כתב הש"ך בסק"ב דפשיטא דמהני תפיסת התובע כל שתפס קודם שחזר הנתבע ואמר משטה, ובי' שם דהיינו משום דבמה ששתק הנתבע למאי דתפס הוה הוכחה דהודאתו הודאה גמורה היא, והוסיף שם דאפי' תפס קודם שבאו לדין מהני באופן שתפס השעורים עבור אותה תביעה, דבכה"ג מוכרח שהודאה הודאה גמורה, וכן כתב הנימוק"י בב"ק להדיא [ועי"ש שכתב דהוה כתפיסה מרשותו דמהני בכ"מ], והוכיח כן לכל דין המודה בבי"ד באופן שיכול לחזור דמ"מ מהני תפיסה קודם החזרה, והור"ד בב"י.

אך לפי טעמא דהודאה או מחילה כתב הש"ך בסק"ב דע"כ לא מהני אלא כשתפס קודם שבאו לדין, וכמ"ש הטור דיש מחלקין כן משום דבכה"ג נקט' דאין שום הוכחה ממה שלא תבע את התביעה האחרת שהרי סמך על מה שתפוס כבר, [ומ"מ תמה דאין מהני התפיסה כשחלוקים על אותה שעה, דהא לפי מה שתבע חיטים בהכרח שלא נתחייב שעורים], ולפי"ז הבין הש"ך דמה שכתב המחבר דמהני תפיסה היינו דווקא בכה"ג וכמו שכתב עליו הרמ"א, ולפי"ז תמה בסק"ג על הסמ"ע שהביא דברי הנימוק"י דמהני תפיסה כל שלא חזר הנתבע שכתב כן לפי טעם דהשטאה, דהא לדעת המחבר שנקט כטעם דהודאה לא מהני אלא כשתפס קודם שבאו לדין.

אמנם כבר כתבו הקצוה"ח בסק"ט והנתיב"מ בסק"ד לבאר דברי המחבר

דתפס שאני. ולכא' מבוא' דבכל הנך גווי שיך דינא דרב"נ שנפטר הנתבע לשלם לו מה שהודה, ויש לברר הענין עפ"י הטעמים המבוארים לעיל.

א) תובע אומר גדול ונתבע אומר קטן: הנה באופן זה מבואר בפשטות דדמי ממש לטענו חייטם והודה בשעורים, דהא מיירי התם בשעורים תמים שהמזיק מחויב לשלם גוף שור המזיק לניזק, וא"כ כשחלוקים ביניהם איזה שור הזיק דמי לתובע מנורה גדולה ומודה בקטנה דמבוא' בשבועות מג. דלא מיקרי ממין הטענה^ט, וא"כ שיך בזה כל הנך טעמים הנ"ל, אלא שנחלקו בזה הראשו' אי מיירי באופן שיש עדים שא' מהם הזיק או דבכה"ג אין לפטרו.

והנה הרא"ש הביא טעם הרמ"ה שהובא לעיל בבי' דברי רב"נ דאינו פטור אלא משום שיכול לחזור מהודאתו בטענת השטאה, והקשה עליו מהא דפריך ממתני' דהא כיון דמיירי בתמים וקי"ל כמ"ד פלגא נזקא קנסא ע"כ מיירי דאיכא עדים על שהזיק א' מהם, דבלא"ה הוה מודה בקנס, וא"כ אין המזיק נפטר בחזרתו, וע"כ הכריח שטעם הפטור הוא מדין הודאה או מחילה וכמשנ"ת לעיל וע"כ נפטר אף במקום עדים, וכמשנ"ת. אמנם כבר מצאנו בנימוק"י דנקט כטעמיה דהרמ"ה ולפי"ז בי' דכל הסוגיא מיירי דווקא בלא עדים ופריך אליבא דמ"ד דפלגא נזקא ממונא, עי"ש.

ובנידון זה כבר האריך הש"ך בסקט"ז הרבה והביא קו' האחרונים על מהלך הנימוק"י ויישב כל הקושיות, ומאידך גיסא הכריח דבכמה אופנים בסוגיא שם לא שיך לפטור מדין הודאה או מחילה, וכפי' שיבוא' להלן בעז"ה, וע"כ מסיק בזה כשיטתו לעיל

ויעוי' בתרוה"כ שהביא דברי הקצוה"ח והאריך לבאר דמש"כ הרמב"ן במלחמות דאזלי' בתר מאן דתפיס היינו לפי שיטתו בסוגיית ת"כ דמהני תפיסה בתרו"ת, ומאידך גיסא בהא דחולק הרא"ש על הרי"ף דלא מהני תפיסה היינו נמי לפי שיטתו שם דלא מהני תפיסה כלל אלא כשטוען ברי, וא"כ בדידן כיון שמודה להדיא דאין השעורין שלו לא מהני תפיסתו, ועוד צידד בי' אחר בדברי הרמב"ן דכיון דאיכא הודאות סותרות אין הבי"ד נזקקין לא' מהם, עי"ש.

אמנם בנתיב"מ חולק על דברי הקצוה"ח ובי' דמש"כ הראשו' דאזלי' בתר מוחזק ע"כ דאין זה מדין חזקת ממון בעלמא, דהא לא מהני מוחזקותו כלל על מה שמודה שאינו שלו, וכדחזי' בעלמא דבעינן תפיסת ברי, ובע"כ דאין מועיל בזה אלא חזקת מר"ק דהוה מדין חזקה דמעיקרא וע"כ מהני אף בכה"ג שאומר שאינו שלו, וא"כ לא שיך בזה תפיסה, עי"ש, ואכמ"ל בזה, אך יעוי' במשובב שדקדק מלשון הרמב"ן דאזלי' בתר 'מאן דתפיס', ולפי"ד הנתיב"מ צ"ב, וישל"ע [וע"ע אריכו"ד בענין זה בס' אבן המשפט במאמר הנ"ל].

חלק ב - ביאור סוגית הגמ' בב"ק

בגמ' ב"ק שם פריך על רב"נ ממציעתא דמתני' שם דמיירי בנזק אחד, ותובע ממנו שור גדול והנתבע מודה לו שקטן הזיק, או כתובע ששור מועד הזיקו והנתבע מודה לו בתם, ומשני דמיירי כתובע שמה. והדר פריך מסיפא דמתני' דמיירי בב' ניזוקין ותובע שור גדול עבור הזיק הגדול וקטן עבור הקטן והנתבע מודה להיפך, או שתובע את המועד עבור הגדול ותם עבור הקטן והנתבע מודה להיפך, ומשני דראוי ליטול ואין לו ומסיק

ט אמנם מצאנו בדברי הה"מ על הרמב"ם בפ"ט מנזק"מ ה"י שצידד לומר דשיך בזה שבועה, ויעוי' בתומים סק"א שהאריך בבי' דבריו, עי"ש.

י אלא דלפי טעמא דהודאה ישל"ד בזה לפי"ד הרי"ה שהובא לעיל דכשהנתבע עומד בהודאתו יש לחייבו, דהא לא משמע במתני' שחוזר בו מהודאתו, ועי' במ"ש התומים בסק"ז והקצוה"ח בסק"י דמ"מ פטור משום דהוי מודה בקנס, עי"ש.

ולפי טעמא דמחילה ישל"ד בזה אם שיך מחילה על חיוב קנס, ועי' מש"כ בקצוה"ח סק"א וי"ג.

אף בפקדון, ואעפ"י שלא שייך מחילה מהני כדן מתנה, וא"כ מהני אף בשותפות, וצ"ב. עוד יש לדון בזה במה דמשמע בפשטות בגמ' שיש לפטור אפי' באופן שטוען הנתבע א"י אם קטן או גדול, וצ"ב לפי המבוא' בדעת הרמב"ם לעיל דבחיטים ושעורים בכה"ג יש לחייבו, וכבר הקשה כן הראב"ד בהשגות על הרמב"ם שם, וגם בזה כתבו הפוסקים כ"א לפי דרכו המבואר לעיל.

הש"ך בסקל"ה האריך בזה לפי טעמא דהשטאה, ובתחיל"ד ב' דהא דמשמע בגמ' דאף בכה"ג יכול לטעון שהיה משטה היינו רק כדי לבאר דינא דמתני', ומשום דבזמן המשנה לא נתחייב הנתבע לישבע שבועת היסט, ומשא"כ לדין שמחויב לישבע על מה שטוען אין לומר שמשטה בטענתו, אך מ"מ מסיק הש"ך דדווקא בדינא דגמ' שייך טענת השטאה אף בכה"ג, משום דלא הו"ל להנתבע למידע כלל שא' מהם הזיק, וכיון שהיה יכול לומר שאינו יודע כלל על שום חיוב, הרי כל שמוסיף יותר מזה וטוען שא"י אם קטן או גדול יכול לטעון ע"ז טענת השטאה, ומשא"כ בחיטים ושעורים בעלמא הרי מאחר שאינו מכחיש תביעתו בבירור אין שייך בזה טענת השטאה כלל, עיי"ש.

ולפי ב' הנתיחה"מ בדברי הרמב"ם לענין חיטים ושעורים שמאחר שחלוקים על אותה שעה יש לחייבו ממנ"פ, א"ש ג"כ הא דמבואר בגמ' שנפטר בכה"ג, דהא מיירי בתמים דליכא שיעבוד הגוף ומש"ה מהני הודאת הבע"ד לפטרו, [וכן לפי"ד התומים שבי' דברי הרמב"ם שמתחייב משום שממנ"פ איכא שיעבוד נכסים א"ש דהכא שאני משום דליכא שיעבוד נכסים]. אך לפי ב' הקצוה"ח שם נמצא שאין סברא לחלק בזה, וע"כ הכריח דהא דמבוא' בגמ' דאף בטוען שמא נפטר ע"כ דהיינו שטוען שמא קטן הזיק ולא יותר, [והביא שכ"כ בשיטמ"ק בדיוק דברי רש"י]^א.

דהעיקר כטעמיה דהרמ"ה וא"כ בהכרח לפרש הסוגיא בלא עדים, [וע"ע בקצוה"ח סק"ח שהוכיח דמיירי דווקא בעדים מטעם אחר ובנתיחה"מ דוחה דבריו, ואכמ"ל].

והרמב"ם בפ"ט מנזק"מ ה"י כתב שבמקום שיש לתובע עדים שא' מהם הזיק חייב המזיק לשלם הפחות שביניהם, ואינו נפטר מדינא דרבנן, וכן נקט המחבר בס"י ת' ס"ג, אך הרמ"א שם הביא שי' הרא"ש שחולק על הרמב"ם בזה. ויש לבאר דעת הרמב"ם עפ"י מה שנת' לעיל בארוכה בח"א (אות ז) לגבי עדים שמעידים שחייב חיטים או שעורים, והנה אם נאמר שהרמב"ם סבר כהרמ"ה שאינו נפטר אלא בטענת השטאה א"ש בפשיטות דבמקום עדים לא שייך לפטרו, וכן ב' הש"ך בסקט"ז, אך מ"מ תמה בזה בסקט"ו בדעת המחבר, דהא מפורש לפנינו שנקט שטעם הפטור מדין הודאת בע"ד ומ"מ נקט בס"י ת' כדעת הרמב"ם, ומתוך כך הכריח שם דאף לטעמא דהודאת בע"ד אין לפטרו במקום עדים שחייב לו א' מהם, [וכן צ"ל בדעת הרמב"ם לפימ"ש הפוסקים שמשמע מלשונו דנקט בטעם הפטור מדין הודאה, וכן מבוא' בדברי הה"מ שם], וסברת הש"ך בזה כבר נת' לעיל בארוכה, וכמו"כ לפימ"ש הנתיחה"מ לבאר דבמקום עדים נקטי' דליכא הודאת בע"ד מיושב ג"כ דברי המחבר שם שחייב בכה"ג.

אך לפי"ד הקצוה"ח שכתב לגבי חיטים ושעורים שיש לפטור אף בדאיכא עדים על א' מהם צ"ב בדברי הרמב"ם האלו. ובתומים סק"ו האריך ליישב דעת הרמב"ם לפי טעמא דמחילה, דמאחר שמתחייב עפ"י העדים על גוף השור הפחות שביניהם אין שייך ע"ז מחילה, דהא קי"ל כר"ע שסבר בגדר תשלום שור תם שיוחלט השור, והמזיק הרי הוא כשותף בגוף השור. אך עדיין צ"ב לפי"ד הקצוה"ח בסקי"ג שהובא לעיל דאם עומד במקום הראוי לקנין מהני

יא ויש להעיר דלכא' הא נת' לעיל דלפי"ד הרמב"ם צ"ל דמיירי בסוגיא שם בלא עדים, ולפי פ' זה פשיטא שאין לחייב כלל בלא עדים, ואי"צ לדינא דרבנן. וצ"ב.

ב) תובע אומר מועד ונתבע אומר תם: בפשטות משמע בגמ' בהא דפריך ממציאתא דאף באופן זה יש לפטור את המזיק לגמרי מדינא דרבנן, והיינו נמי כמשנ"ת לעיל דלפי"ד הרמ"ה יש להעמיד דווקא בדליכא עדים, וכמו"כ צ"ל לפי"ד הרמב"ם לפי דרך הש"ך והנתיחה"מ הנ"ל, ולפי"ד הרא"ש מייירי נמי בדאיכא עדים ואעפ"כ פטור מדין הודאה או מחילה. [ובנתיחה"מ סק"ג האריך לבאר בזה לפי דרכו דכשחלוקים על שעה ידועה אין לפטור אלא מדין הודאה, ובמקום שיש שיעבוד הגוף יש לחייבו, דלפי"ז צריך לבאר בכה"ג דכיון דעפ"י הדין א"א לחייבו מספק על צד המועד, נפקע מעליו שיעבוד הגוף לגמרי, וע"כ אי"צ לתת לו את התם ממנ"פ, עיי"ש].

אך מה שיש לדון בזה הוא עפ"י המבוא' בדברי הפוסקים בסי' פ"ח ס"ח וס"ט בדין התובע חוב שהוא שוה כסף והודה לו הנתבע שהוא חייב לו מקצת דווקא מדבר מסוים דמיקרי הודאה ממין הטענה לענין חיוב שבועה, ומקוה"ד מסוגיא דשבועות מ. [ויש להאריך בזה בסברת הדברים ואכ"מ]. ולפי"ז ישל"ע לכאו' דה"ה בכה"ג, דהא מה שתובעו היזק מועד היינו שנתחייב לתת לו מכל נכסיו עבור אותו היזק, ובמה שמודה לו שהתם הזיקו היינו שנתחייב לתת לו גוף השור שהוא דבר המסוים, ולפי המבואר נמצא דהוה הודאה ממין הטענה, ולא מיבעיא דאינו נפטר בזה מלשלם מדינא דרבנן, אלא דאפי' חיוב שבועה שייך בזה, וא"כ צ"ב במשמעות הגמ'.

והנה הרמב"ם בפ"ט מנזק"מ שם מסיק דבאופן שטוען התובע שהנתבע יודע בוודאי שהאמת הוא כמו שטוען עליו חייב הנתבע לישבע שבועת התורה וכן לשלם מה שהודה, והראב"ד שם ב' שכוונת הרמב"ם לחייב דווקא בכה"ג שתובע מועד ומודה תם, ובי' שם הה"מ דהיינו מטעם הנ"ל דהא הודאת התם הוה בכלל תביעת המועד, וע"כ

שייך בזה חיוב שבועה, [ומשא"כ במ"ש הרמב"ם קודם דבדאיכא עדים מתחייב לשלם, ולא חייב שם שבועה משום דמייירי בב' תמים דלא הוה ממין הטענה כלל], עיי"ש. ובפשטות נראה דלפי"ז צריך לבאר דפירכא דגמ' ממציאתא לא הוה אלא מדין קטן וגדול.

אמנם הנימוק"י בב"ק שם הוכיח ממשמעות הסוגיא שם שהאומר מנה הליתך והנתבע מודה שנתן לו מקצת המעות עבור חפץ פלוני, לא מיקרי 'הודאה ממין הטענה' ונפטר לגמרי אפי' מאותו חפץ, וכדמשמע בגמ' דשייך דינא דרבנן בתביעת מועד, עיי"ש. והמחבר בסעיף י"ג הביא דבריו בשם יש מי שאומר, ולפי"ז ב' הש"ך בסקכ"ה והקצוה"ח בסקט"ו דמה שמבואר בס"ט שבתביעת שוה והודאת דווקא הוה מחויב שבועה, היינו דווקא באופן שמתחייב באחריות על מה שהודה, [והיינו כגון שנתחייב לתת לו איזה כלי כל שהוא], ודווקא בזה שייך לומר שהחוב שהודה נכלל בתביעת החוב הכללי, ומשא"כ באופן שלא נתחייב מעיקרא רק על חפץ מסוים בלא אחריות הרי אין חיוב זה דומה כלל למה שתבע ממנו, עיי"ש³.

והנה לכאו' נראה בפשיטות שנחלקו הרמב"ם והנימוק"י בדין זה, דהא מדברי הרמב"ם נראה שאין לחלק בזה מתביעת שוה והודאת דווקא דלעיל ואה"נ דאף בדין חייב לישבע, אך לפי"ז יש להקשות על דברי המחבר שהביא כאן בסתמא דיש מי שאומר כדברי הנימוק"י, ומאידך בסי' ת' שם נקט בפשטות כדברי הרמב"ם. וע"כ ב' הש"ך בסקכ"ו דאין כאן מח' כלל, ומשום דמה שהוכיח הנימוק"י דהוה כב' מינים היינו דווקא כלפי דינא דרבנן, ומאידך בדברי הרמב"ם הא מבואר שם שכתב דין זה באופן דבלא"ה אין לפטור מדינא דרבנן [ומשום דאיכא עדים על א' מהם, וכמשנ"ת] ובה כתב דבכה"ג יש לחייבו שבועה, ומשום

יב [וע"ע בחי' הרי"ם בס"ט שכתב דלפי מש"כ שם בדעת הרא"ש לא קשיא מידי, ואכמ"ל].

וע"ע בנתיח"מ בתו"ד בסק"ג שבי' דברי הרמב"ם דאף אי נימא בגדר חיוב תם ומועד שהם כב' מינים לגבי שבועה מ"מ אינו נפטר בזה מדינא דרב"נ, [ומשמע מדבריו דהיינו אף באופן שאין לחייבו עפ"י העדים כמבואר בדבריו בסק"ד], והיינו עפ"י שיטתו דלפי טעמא דהודאה יש לחייב בכל אופן שמתחייב ממנ"פ, ולפי"ז בי' דעת הרמב"ם דבתביעת מועד נכלל ג"כ חיוב התם ממנ"פ, עיי"ש.

ג) תובע גדול עבור גדול וקטן עבור קטן ונתבע מודה להיפך: כבר הובא לעיל דבסוגיית הגמ' בב"ק שם פרכי' עוד על רב"נ מסיפא דמתני' דמיירי בב' ניזקין, ומשמע מהא דאף כשתובעו על ב' שוורים ומודה לו עליהם מ"מ כיון שתובעו על אופן אחר ממה שהודה לו נפטר הנתבע לגמרי, וישל"ד אי שייך בזה הנך טעמי דלעיל בדינא דרב"נ, ומצאנו בדברי הראשו' שדנו בזה.

הנה הרא"ש בב"מ פ"ח ס"י הביא דברי הרמב"ן שבי' טעם הפטור בכה"ג לפי דעת הראשו' דטעמא דרב"נ הוה מדין הודאת בע"ד, דאע"ג שמתוך דברי התובע והנתבע נמצא שאינם חלוקים ביניהם אלא כלפי שור הגדול אם זכה בו הניזק כנגד היזק גדול או אם לא זכה אלא כנגד הקטן, מ"מ שייך לפטור בזה, והיינו טעמא משום דבמה שתובעו שור הגדול עבור היזק הגדול הרי הוא מודה בכך שאותו גדול לא הזיק את הקטן, וכמו"כ במה שתובע את הקטן עבור היזק הקטן הרי מודה שהוא לא הזיק את הגדול, [והוכיח מזה דה"ה לגבי תובע מלוה והודה פקדון, ודלא כדעת הרמב"ם שהביא המחבר בסי"ט, ואכמ"ל], עיי"ש. ומבואר בדבריו דאף שהתובע תובעו את ב' השוורים, מ"מ לא שייך לחייב את הנתבע עפ"י הודאתו שהגדול הזיק את הקטן והקטן את הגדול, מאחר שהודאת התובע סותרת מציאות זו, [וישל"ד אם שייך לומר באופן זה שע"י ההודאה הוה כמחילה, כמו"כ עדצ"ב לפי המבואר לעיל שיש שפי' בטעמא דרב"נ נפטר ע"י מחילה גרידא, וישל"ע], ודוק.

דכלפי חיוב שבועה מיקרי הודאה ממין הטענה. ובי' שם בסברת החילוק לפי שיטתו, דאף דלגבי שבועה אין סברא לחלק בזה אף כשמודה בדבר שאין חייב באחריותו, דהא מ"מ נכלל הודאתו בתביעת התובע, אך מ"מ מאחר שאין החוב דומה לעיקר התביעה שייך בזה טענת השטאה, ומש"כ המחבר שפטור היינו משום שיכול לחזור מהודאתו, עיי"ש.

והתומים בסקי"א בי' כמהלך הש"ך אף למאי דנקט דעיקר טעמיה דהרמב"ם הוא מדין הודאה או מחילה, ומשום דאף אי נימא דלגבי חיוב שבועה מיקרי הודאה ממין הטענה, מ"מ כיון שחלוקים ביניהם על אותו חוב שבאותה שעה הרי במה שתובע ממנו שור מועד יש במציאות הודאה שאין עליו תביעה על שור התם, והודאת התובע הפוטרתו אינה נגרעת בכך שמודה לו הנתבע מאותו המין על מציאות אחרת, עיי"ש, [ובהמש"ד שם האריך לבאר דברי הה"מ שכתב לדעת הרמב"ם שיש לחייב אף בחיטים ושעורים].

אמנם כבר הובא לעיל בח"א (אות ה) שמדברי הקצוה"ח נראה בכמה מקומות שאין לפטור עפ"י הודאת התובע אא"כ הודאת הנתבע היתה ממין אחר לגמרי, אבל כל שהודה לו הנתבע מאותו המין אינו נפטר אפי' באופן שלפי"ד התובע לא שייך ב'מציאות' שיתחייב כפי מה שהודה לו הנתבע, [ומשא"כ לטעמא דמחילה], ולפי"ד נמצא דממ"ש הרמב"ם שחייב שבועה מוכרח בזה שאין לפטור בזה מדינא דרב"נ כלל, ובהכרח לומר שחולק על הנימוק"י, [וכן נקט החזו"א בסקי"ז וסקכ"ח, עיי"ש].

[והנה בסקט"ו הקשה הקצוה"ח ממה שכתב המחבר בסי"ג למ"ש בסי"ט לגבי מלוה ופקדון, עיי"ש, ולפי המבואר לא הקשה כן אלא לפי שיטתו שכוונת המחבר בסי"ג לפטור אפי' משבועה, ומשא"כ לפי"ד הש"ך והתומים לא קשיא מידי, דהא בסי"ג מיירי רק לענין תשלום, ובסי"ט כתב המחבר רק לענין חיוב שבועה, ודוק].

דאזלי' בה בתר שורש החיוב מעיקרא, ומהני בזה הודאת בע"ד לפטרו לגמרי, וישל"ע].

ולמאי דמסיק הש"ך דמהא מוכרח דטעמא דרב"נ מדין השטאה הנה כבר הובא דבנימוק"י הוכיח מזה דגדר התביעה בכ"מ הוא דאזלי' בתר עיקר הדבר שתובעו, אך לפי"ד הש"ך שסבר דבמקום שתבע את שניהם לא מהני סברא זו, מאחר שהוא תובעו את שניהם עבור ב' ההיזקות, ע"כ כתב לבאר בלא"ה דבעצם מה שהנתבע משנה מדברי התובע שיך לטעון בזה טענת משטה, דמצי למימר שלא הודה אלא לדחויי, עיי"ש. ובסקל"ט בי' לדעת הרמב"ם שדווקא באופן דלא הו"ל למידע והו"מ למימר כלפי כל התביעה שאינו יודע שנתחייב כלום, בזה שיך לומר דכל מה שטען יותר מכך אינה אלא משום השטאה, עיי"ש, [וע"ע להלן שהקצוה"ח בסק"ח דקדק מדברי הש"ך שלא נקט כיסוד הנימוק"י בזה].

ולכאור' מצאנו מהלך נוסף בזה בדברי הנתיב"מ סוף סק"ג, דיעוי"ש שנראה מדבריו שהוקשה לו לפי שיטתו בכל הענין דבאופן שחלוקים על אותה שעה ואין לפטור בזה אלא מדין הודאה, יש לחייבו במקום דאיכא שיעבוד הגוף מדין ממנ"פ, דלפי"ז צ"ב ג"כ בדידן, דנהי דבתמים ליכא שיעבוד הגוף הא מאחר שתובעו על ב' היזקות הרי ממנ"פ מתחייב לתת לו ב' השוורים לכה"פ כפי מה שהודה המזיק, דהא איכא שיעבוד על כל שור ושור ממנ"פ, וא"כ אין לפטור אותו מדין הודאת בע"ד. וע"כ כתב שם ליישב דכיון דעל כל נזק ונזק פוטר הניזק עצמו השור בהודאתו מש"ה פטור, [ועיי"ש שיישב בעוד אופן], עיי"ש.

ומבואר בדבריו דלפי שיטתו א"א לבאר טעם הפטור כמ"ש הרמב"ן, דהא אף אם נאמר שהתובע הודה שהשור הגדול לא הזיק את הקטן, מ"מ לא מהני הודאה זו לפטרו כיון שעדיין יכול ליטול את השור ממנ"פ, וע"כ צ"ל דטעם הפטור הוא משום שאין הבי"ד דנים כמי שבא לתבוע את 'שור

וכבר הובא לעיל שמהלך הנימוק"י בב"ק שם שיש לפרש טעמא דרב"נ מדין השטאה, וכי' גדר הדברים דכיון שהודה על מה שלא תבעו יכול לחזור ולטעון משטה, ולפי"ז תמה שם בהא דפטרי' ליה אף בכה"ג, דהא כיון שהודה על אותו השור שתבעו הא לא שיך לטעון בזה משטה, ואף שלפי הודאתו אינו חייב לו אלא על היזק אחר מ"מ הא הוה כטענו דמי חייטס והודה בדמי שעורים. וע"כ הכריח דחזי' מהכא דבגדר תביעה והודאה בכ"מ אזלי' בתר עיקר הדבר, ולפי"ז נמצא דכשתובע ממנו את שור הגדול עבור מה שהזיק את הגדול הרי זה כמו שתובעו היזק הגדול, וכלפי תביעה זו אין הנתבע מודה לו רק על היזק הקטן, ומאידך כשתבעו על שור הקטן חשבי' ליה כמו שתובעו היזק הקטן והנתבע מודה לו על היזק גדול, [ומשמע דצ"ל דכל שור שהוא תובע הוה תביעה בפנ"ע], וע"כ שיך שפיר לומר בזה טענת השטאה, עיי"ש היטב.

והנה הש"ך בסקט"ז כתב דממאי' דפרכי' מסיפא דמתני' מוכח דליכא דלמימר דטעמא דרב"נ משום הודאה או מחילה, ומסיק שם דמאחר שתובע את שניהם 'מה לי אם תובעם מחמת שהזיקו הגדול או הקטן סו"ס הוא תובע שניהם, ומה מחילה או הודאה שיך כאן' עיי"ש. ונראה מדבריו דלא ניח"ל בב' הרמב"ן שהובא בדברי הרא"ש הנ"ל, דמאחר שהוא תובעו בב"ד על שניהם אין בזה הודאה כלל, ועכ"פ נראה שדעת הרמב"ן שאין לצרף את ב' התביעות יחד אלא אנו דנים כלפי תביעת כל שור המזיק בפנ"ע, ודוק.

[ולכאור' יש מקום לומר שכוונת הש"ך לחלוק בכל אופן שתובע חפץ מסוים בב"ד דלא שיך לפטרו מדין הודאת בע"ד על אותו חפץ אפי' מחמת חוב אחר. אך נראה קצת מלשונו שלא הכריח כן אלא באופן שתובע את ב' ההיזקות, אבל באופן שאינו תובע אלא היזק אחד, וכגון באופן שחלוקים על אותו שור המזיק אם הזיק את הגדול או הקטן, יתכן שמודה בזה לדברי הראשו'

המועד ומודה לו מן התם וכמו שית' בהמשך].

ומ"מ ישל"ד בזה מצד מה שתבעו על היזק הגדול מן המועד והודה לו על התם, עפ"י המבוא לעיל אות' ב', דלפי דעת הנימוק"י שם שנראה מדבריו דלא הוה הודאה ממין הטענה בכה"ג א"ש בפשיטות, וכן לפי"ד הש"ך והתומים בדעת הרמב"ם דאע"ג דהוה ממין הטענה מ"מ שייך בזה דינא דרב"ג ג"כ א"ש. אך לפיה"נ מדברי הקצוה"ח דלא שייך לפטור בזה צ"ב, ועי' בחזו"א [שם סק"ז] שבי' דשאני הכא שתובע ב' היזקות, דמאחר שתובע את התם עבור היזק אחר הרי נמצא ששור התם כבר אינו נכלל בחיוב היזק המועד, ומשו"ה שייך בזה דינא דרב"ג, עי"ש, ודוק.

אמנם יש לעמוד בזה כלפי מה שתובע את המועד עבור היזק הגדול ומודה שחייב לו עבור היזק הקטן דמשמע מפשטות הגמ' דבהא נמי אינו צריך לשלם לו כלל, וישל"ד בזה דכיון דחיוב היזק מועד הוא מכל נכסיו מן העליה הא הוה כמי שתובעו דמי עבד גדול והודה לו בדמי עבד קטן דמבוא' בב"מ ק. דבכה"ג הוה הודאה ממין הטענה.

ואף בזה עמד הש"ך שם בסקט"ז דלא שייך לפטור בזה מדין הודאה או מחילה מהאי טעמא, דהא הודה לו ממש על אותו מין שתבעו, ומזה הכריח ג"כ דעיקר טעם הפטור הוא מדין השטאה, וע"כ בי' דאף בכה"ג יכול לטעון משטה עפ"י שיטתו שהובא לעיל אות' ג' דכל שהודה על מה דלא הו"ל למידע יכול לומר טענת השטאה, כיון שלא היה צריך להודות כלל, עי"ש.

והנה בקצוה"ח סק"ח כתב ליישב קו' הש"ך לטעמא דהודאה עפ"י הנימוק"י דמוכח מסוגיין דבכ"מ אזלי' בתר עיקר התביעה וההודאה, וכנ"ל, ועפ"י"ז בי' הקצוה"ח גם באופן זה דכשטוען עליו שהמועד היזק את הגדול הרי הוא כתובע את היזק הגדול וממילא יש בזה הודאה שאינו חייב לו על היזק הקטן, [ויעוי"ש בנימוק"י

המזיק' עבור מה שהזיקו, אלא שאנו דנים אותו שתובע את תשלום הנזק שהוזק על ידו, ועל כל נזק ונזק יש לו עליו תביעה בפנ"ע, ומשו"ה כיון שעל נזק הגדול הוא תובע את שור הגדול הרי מודה שאין לו ליטול כלל עבור אותה תביעה את השור הקטן, וכמו"כ כשבא לתבוע עבור היזק הקטן מן הקטן הרי מודה שאינו יכול ליטול על תביעה זו משור הגדול, ומהאי טעמא לא שייך לחייב בזה כלל, ודוק.

ויש לציין שכבר מצאנו סברא זו בתור"פ בסוגיא דב"ק שם, דיעוי"ש שהקשה ג"כ באופן זה שחלוקים על גוף השור הגדול אם נתחייב בו כנגד הגדול או הקטן דמ"ש מטוענו דמי חטים והודה בדמי שעורים, וכתב לחלק דדווקא כשטוען עליו חיוב דרמי אגברא לא אזלי' בתר עיקר הדבר שנתחייב עליו אלא בתר מאי דמחויב השתא לפנינו, ומשא"כ בדין דלא רמי חיובא אלא אשוורים גופייהו, וא"כ הרי עיקר התביעה כלפי נזקי השוורים הניזוקין, וכל ניזק וניזק דינו להשתלם מגוף המזיק שהזיקו ולא מאחר, הילכך בין כשתבעו היזק הגדול ובין כשתבעו היזק הקטן אין כאן הודאה ממין הטענה, עי"ש היטב. [וע"ע עוד להלן אות' ד במה דמשמע מדבריו שיש מקום לחלק בזה בין תביעת תמים לתביעת מועדים].

ד) תובע מועד עבור גדול ותם עבור קטן ונתבע מודה להיפך: מבוא' בגמ' שם דבהא שייך נמי לפטור מטעמא דרב"ג, והנה מה שישל"ד בזה שיתחייב לתת לו את התם מאחר שתבע אותו עבור היזק הקטן והודה לו הנתבע עבור היזק הגדול, כבר נת' באות ג' שיש לפטור אף שהודה לו על אותו שור שתבעו, והיינו לפי"ד הרמב"ן משום שבתביעת התם עבור הקטן איכא הודאת בע"ד שאינו חייב לו אותו התם עבור הגדול, ולפי"ד הנימוק"י כיון שתבעו היזק הקטן והודה לו היזק הגדול שייך בזה טענת השטאה, ולפי"ד הש"ך משום שהודה בדלא הו"ל למידע, [ולפי"ד הנתיחה"מ אינו נחשב שתובעו את שור התם אלא היזק הגדול מן

הקטן דלא דמי לדמי חטים ודמי שעורים משום דלא רמי חיובא אגברא אלא אשורים גופייהו, [ועפ"ז מסיק שם שאנו דנים על כל ניזק וניזק בפני"ע, וכדלעיל]. ועפ"ז יתכן לומר שהש"ך סבר שיש מקום לחלק בזה במ"ש הנימוק"י שיש להכריח מסוגית הגמ' דאזלי' בתר עיקר הדבר וע"כ שי"ך לפטור מדין הודאת בע"ד, דכ"ז מסתברא רק כלפי תביעת תם דלא רמי חיובא אגברא, ומשא"כ בתביעת מועד שנתחייב המזיק עצמו לשלם דמים הרי זה דומה לדמי חטים ודמי שעורים ולא אזלי' בה בתר עיקר הדבר, וע"כ הכריח דבאופן זה לא ש"ך לפטור בזה כלל אלא מטעמא דהשטאה, [ובזה א"ש שיכול לטעון כן אף כלפי חיוב 'דמים' כיון שמשנה ממה שתבע אותו או משום שהודה לו במה דלא הו"ל למידע, וכמו שהובא לעיל].

ולפי חילוק זה היה מקום לומר שהנימוק"י אינו חולק על מ"ש במתני' בשם הרמ"ה דלגבי תביעת מועד שאני, אמנם מלשון הנימוק"י נראה דבכ"מ אזלי' בתר עיקר הדבר, אי לא בדאזקיה ונתחייב כבר בכי"ד, ומשמע דאף בהיזק בעלמא דרמי חיובא אגברא לא דמי לדמי חטים ושעורים. [וכן נקט החזו"א שם בסקל"ה, עי"ש, ויתכן שאף הש"ך לא חילק כן להלכה, אלא דבמה שכתב להכריח שלא יתכן לפטור מטעמא דהודאה לא כתב כן אלא לגבי תביעת תמים, וישל"ע, אמנם מדברי הנתיה"מ משמע שנקט לחלק בזה, דבסוף סק"ג כתב כסברת ר"פ, וכמשנ"ת לעיל, ומ"מ בסק"ד הביא דברי הנימוק"י במתני' בשם הרמ"ה דלגבי תביעת המועד הוה הודאה ממין הטענה, עי"ש ודוק]³.

שכתב לחלק דלא דמי למי שטען דמי חפץ פלוני והודה בדמי חפץ אחר], עי"ש. וצ"ל דאף שהנימוק"י כתב כן לפי טעמא דהשטאה וכמשנ"ת לעיל, [דהא חזי' בכל הסוגיא שבי' שם לפי טעמא דהשטאה], מ"מ מתו"ד נתבאר גם לפי טעמא דהודאה, דכיון דחשבבי' ליה כמאן דתובעו היזק הגדול הא איכא בזה הודאה דאינו חייב לו היזק הקטן, [והיינו על דרך מה שבי' הרמב"ן הנ"ל לגבי ב' תמים].

אמנם כבר הביא שם הקצוה"ח שהנימוק"י במתני' הביא דעת הרמ"ה שסבר דבכה"ג דמי לטענו דמי עבד גדול והודה בדמי קטן וכלפי דין זה הוה כהודאה ממין הטענה בעלמא, וכתב שם דלפי"ד צ"ל דלא שו"ט בגמ' בהאי גוונא אלא כלפי חיוב התם עבור הגדול, וכמשנ"ת. ומבואר בקצוה"ח שם שהנימוק"י בהמש"ד חולק על דברי הרמ"ה, [וצ"ב לכאו' בסתימת הנימוק"י].

אך יש לברר בזה דלכאו' נראה מדברי הש"ך שיש מקום לחלק בזה בין תביעת תם לתביעת מועד, דהא חזי' בדבריו דלא קשיא ליה אלא באופן שחלוקים כלפי חיוב המועד, ובהא סבר דדמי לתובע דמי גדול ומודה בדמי קטן, ומשא"כ במה שחלוקים כלפי שור התם אם נתחייב לשלם אותו עבור גדול או עבור קטן משמע דהוה ניח"ל שיש מקום לפטור אף לשאר טעמים, [וכן מבואר בתחילת דברי הנתיה"מ סק"ג להדיא דקר' הש"ך אינה אלא לגבי מועד, עי"ש].

והנה כבר הובא לעיל [סוף אות ג] מדברי התור"פ שבי' הסברא לחלק באופן שתבעו גדול עבור גדול והודה לו אותו השור עבור

ג והנה בקצוה"ח שם הוכיח דאנן נקטי' כדעת הנימוק"י דאזלי' בתר עיקר הדבר מהא דקי"ל דכשחלוקים ביניהם על פקדון שנאנס לא הוה הודאה ממין הטענה, ואף שהפקדון אינו בעין ונתחייב לשלם לו דמים. אמנם לפי המבואר יתכן לדון דשאני התם ששורש החיוב הוא על גוף הפקדון [שהרי עדיין לא נתברר לפנינו שהחפץ אינו בעין] ומשו"ה אזלי' בתר עיקר הדבר, ומשא"כ כשתובעו על חיוב דמים. אך לפי"ז צ"ל במה שהביא שם עוד מדברי הרמב"ם [הביאו המחבר בסי"ט] לגבי תביעת מלוה והודאת פקדון דמיקרי הודאה ממין הטענה דהיינו באופן שברור לפנינו שתובעו דמים עבור הפקדון ולא חפץ בעין, [וכן הכריח החזו"א בסקל"ה, עי"ש שהאריך בענין זה, ודלא כמו שנראה מדברי הקצוה"ח בסקט"ו, עי"ש], וישל"ע בכל זה.

תביעה על שניהם, הא כבר נת' דאף בכה"ג שייך כל הנך טעמי דרב"נ לפטור.

וצריך לבאר לפי המבואר באות ג במה שיש לפטור כשתובע את שניהם מדין הודאת בע"ד, והיינו דלפי"ד הרמב"ן שבי' בזה שאנו דנים על תביעת כל מזיק ומזיק בפנ"ע צ"ל דלאחר שתפס את שניהם אנו דנים על כל מה שתפס אם תפס כדין, ומאחר שהתובע טוען שתפס אותם על ב' ההיזקות והנתבע מודה על המקצת הרי אין בזה הודאת בע"ד כלל [וכמו שהקשה הש"ך בזה].

ולפי"ד הנתיחה"מ שהכריח בעיקר הדין שיש לפטור דווקא משום שדנים על כל נזק ונזק בפנ"ע, יתכן לבאר דלאחר תפיסה אנו דנים על כל מזיק ומזיק בפנ"ע, ומשונה נמצא שאין להוציא ממנו שהרי כל א' מהם משובע לו ממנ"פ, [וכקו' הנתיחה"מ], וכן מבואר בשיטמ"ק בב"ק שם מדברי הרא"ש דלאחר תפיסה אין אנו דנים על ה'נזק' אלא על 'שור המזיק' ומשונה מהני תפיסתו, עי"ש היטב. [ועי' עוד בחזו"א שם סק"י שהתופס יכול לומר דלא אזלי בתר עיקר הדבר, ואין בזה הודאת בע"ד לפטור, עי"ש].

דעת הפוסקים לפי שי' הרי"ף: הנה לעיל נת' כמה דרכים בבי' דעת הרי"ף בהא דמהני תפיסה על השעורים, ולפי"ז יש לדון בדין לגבי תביעת היזק. והנה לפי בי' הסמ"ע דבמה שתופס יכול לטעון שלא היתה כאן הודאה כלל מבואר נמי בדין דמהני תפיסה בכל אופן. [וכמו שהובא לעיל מדברי הנתיחה"מ דשייך לומר כן בין כשחלוקים על אותה שעה ובין כשחלוקים על זמנים מתחלפים], ולפי"ז צ"ל בהא דלא משני הכי במציעתא כמ"ש הש"ך בסקכ"א משום דבלא"ה משני שפיר, עי"ש.

וכמו"כ לפי דעת המחלקים שהובא בטור לגבי חיטים ושעורים דכשתפס קודם שבאו לדין מהני בכל אופן, ומשום דנקטי' שלא תבע אותם משום שסמך על תפיסתו, וע"כ

(ה) דין תפיסה: הנה בהא דפרכי' מסיפא דמתני' משני בגמ' ד'ראוי ליטול ואין לו', ופרכי' מברייתא דקתני דמשתלם מן המזיק כפי מה שהודה, ומשני עלה דמיירי בתפס. ויש לעמוד בזה בעיקר הטעם דמהני התפיסה, ועוד בהא דלא משני הכי במציעתא דמתני', ומצאנו כמה דעות הראשונים בדין זה.

דעת התוס' והרא"ש: התוס' בסוגיא שם כתבו להוכיח מהא דלא משני הכי רק על סיפא דמתני' דלא מהני תפיסה אלא כשיש לו תביעה על ב' השעורים, וכ"כ הרא"ש, ולפי"ז כתב לחלוק על מש"כ הרי"ף דמהני תפיסה אפי' לגבי חיטים ושעורים, וכמו שהובא לעיל. ועי"ש בסו"ד דמסיק דלא מהני תפיסה אלא בניזוקין שנים ויש לו תביעה על שניהם, הלכך 'אם תפס קודם שבאו לביי"ד אף בפני עדים משתלם כדאמר מזיק, ומשמע לכאו' דאף בכה"ג לא מהני התפיסה אלא כשתפס קודם שבאו לדין, וכן כתב הרשב"א בשם התוס', וכן משמע בתור"פ, [דיעו"ש שם בד"ה ראוי שהביא מח' רש"י ותוס' אי מהני תפיסה בכ"מ, ובד"ה דתפס דקדק מדברי רש"י ותוס' בסתמא דלא מהני התפיסה אלא קודם שבאו לדין], עי"ש.

אך בנתיחה"מ סק"ה מבואר שהבין לפי"ד התוס' דמה שמבואר בגמ' 'דתפס' היינו בתפיסה לאחר שבאו לדין, ולפי"ז כתב שם דאף לפימ"ש התוס' והרא"ש בפי' הסוגיא דלא מהני תפיסה אלא כשתובעו ב' תביעות, מ"מ מודו ג"כ מסברא שאם תפס קודם שבאו לביי"ד מהני ליה תפיסתו אפי' בחיטים ושעורים.

ולכאו' צ"ב בסברת החילוק בזה הן לפי מאי דמשמע מדברי הראשו' הנ"ל דלא מהני תפיסה כלל אלא כשתפס קודם הדין, והן לפימ"ש הנתיחה"מ דמהני אפי' אח"כ, דאמאי לא מהני אלא באופן שיש לו תביעה על ב' ניזוקין, דהא אי נימא דבעלמא היכא דמיפטר מדינא דרב"נ לא מהני תפיסה, מאי איתוסף לן באופן שיש לו

שמעתה תופס השעורים עבור החיטים, ומשא"כ לגבי היזק דאין יכול לתפוס הקטן עבור הגדול לא מהני תפיסתו, [ומ"מ הקשה עליהם הרא"ש עפ"י שיטתו דלא מהני התפיסה ע"י הודאת הנתבע, וכמשנ"ת לעיל שם, ולפי"ז לא מהני נמי תפיסתו עבור החיטים מאחר שכבר נפטר בכפירתו], ודוק.

ולפי"ז א"ש נמי דכ"ז דווקא במציעתא דמיירי במזיק אחד, ומשא"כ בסיפא שיש לו תביעה על ב' השוורים מהני תפיסתו שלא יצטרך להחזירו, שהרי בידו לעכב את שניהם כפי תביעתו, ודוק.⁷

[ויעוי' בסקי"ד שהכריח הקצוה"ח מהא דמהני תפיסה כשי' הראב"ד דמהני תפיסה אף למ"ד דפ"נ קנסא, ולכאור' אינו מוכרח רק לפי דרכו שנקט שע"י הודאת התובע נתבטלו דברי העדים, ומשא"כ לפי מהלך הנתיה"מ דבאופן שתופס נתברר דליכא כלל הודאת תובע נמצא דשייך לחייב עפ"י העדים וא"ש בפשיטות, וכן מבואר בנתיה"מ סק"ד שלא נקט בזה כהראב"ד, וכמו שיובא להלן, עי"ש].

דעת הש"ך: כבר הובא לעיל דהש"ך נקט להלכה כדעת הרמ"ה בעיקר טעמא דרב"נ דהוה מדין השטאה, ולפי"ז כתב בכמה מקומות דהיינו טעמא דמהני תפיסה כל עוד שלא חזר מהודאתו, ומשום דתפיסתו מסלק השטאה, וכבר הובא דמבואר בדבריו בסקכ"ב דהיינו דווקא כשתופס עבור אותו חוב, וכמשנ"ת, ולפי"ד א"ש בפשיטות דה"ה לגבי סוגיא דב"ק ואין סברא לחלק בזה.

קושיית האחרונים אמאי לא מהני תפיסה כמו שאמר ניוק: עי' בקצוה"ח סקי"ב שהקשה דלפי מה שנת' בתחילת הסוגיא שם דבכל הנך עובדי שייך דינא דסומכוס

אין בזה הוכחה שמודה עליהם, נמצא לכאור' דה"ה דמהני נמי בדידן לגבי היזקות, אך כבר כתב הש"ך בסקכ"א דלפי דעה זו אפש"ל בהא דלא משני הכי במציעתא דהא לא מסתבר דתפס את מה שאינו תובע כלל קודם שבאו לדין, ועוד דאפי' כשתפס אותו יוכל לכופו להחזיר קודם שדנים עליו.

ומ"מ הקשה הש"ך בסקכ"ב דלא שייך לומר כסברא זו בב' תי' הגמ' בב"ק שם, דהא מיירי התם כשחלוקים על שעה ידועה, ואי נימא שיש בזה הודאת בע"ד הא פשיטא שאין מועיל לו התפיסה על מה שהודה לו שאינו חייב לו, [ובתחיל"ד שם הקשה עוד דבסיפא לא שייך בלא"ה הך סברא], עי"ש.

אמנם לפי מהלך הקצוה"ח דהא דמהני תפיסה היינו משום דההודאות סותרות ישל"ד בזה אי מהני נמי בדידן, וכמו שיבאר. דהנה הרא"ש הביא שיש מיישבין לפי"ד הרי"ף הא דלא משני הכא במציעתא משום דאפי' לדעת הרי"ף לא מהני אלא בחיטים ושעורים, ומשום דאין שאין יכול לתפוסם על חיוב השעורים מ"מ מהני תפיסתו כדי לחייבו על החיטים שתבעו מדמי השעורים, ומשא"כ לגבי קטן וגדול דתמים הם ואינו משתלם מן הקטן עבור הגדול כלל. והרא"ש תמה עליהם דאף לגבי החיטים אינו מועיל תפיסתו כלום, דהא נפטר כבר הן מצד השעורים ע"י הודאת התובע, והן מצד החיטים שנפטר מהם ע"י כפירתו, עי"ש.

אמנם לפי"ד הקצוה"ח א"ש שיש לחלק בזה, דהא נת' כבר לעיל (ח"א אות ח) דלפי המבואר דהקצוה"ח נקט כדברי הר"י נמצא דאף דמהני תפיסה בב' הודאות סותרות מ"מ מחויב התופס להחזיר מה שתפס, כיון שידוע בעצמו שהוא חייב להחזירו, ודווקא בחיטים ושעורים מהני התפיסה משום

יד שו"ר כעין סברא זו בס' אבן המשפט במאמר הנ"ל, שבי' דהא דלא מהני תפיסה לדעת הרא"ש משום דבעינן תפיסת ברי, ולפי"ז במקום שתופסם עבור דמי החיטים הוה כתפיסת ברי, עי"ש, ובהמש"ד שם כתב לבאר עפ"י מהלך זה דעת הרא"ש הנ"ל דלא מהני תפיסה אלא כשתבע שני השוורים, עי"ש.

דצ"ל דבהך סיפא מיירי באופן דליכא דד"מ, עי"ש. אך בנתיב"מ סק"ד יישב קושייתו דמאחר שאין העדים מעידים בבירור על חיוב הגדול לא מהני תפיסתו כיון דהוה קנס, [ועי"ש שלפי"ז יישב קו' הרא"ש בהא דלא משני במציעתא דתפס, עי"ש].

דממון המוטל בספק חולקין, מוכח דהוה ספיקא דדררא דממונא, ולפי"ז תמה למאי דקי"ל דמהני תפיסת ברי בדד"מ, דא"כ מהני התפיסה לכל ההיזק וכמו שאמר הניזק, ומסיק שם דכן הקשה התומים, וציין לדברי הקונה"ס שהאריך בזה, ועי"ש מס' דבריו



אליעזר דוד ב"ר יחזקאל ברנר

בענין פחות משו"פ בגזל ובשאר עניינים והמסתעף

[ונמשכו אחריו הב"י והמל"מ (פ"ו ממלוה ה"א ופ"ב ממעילה הט"ז) וכן הסמ"ע].

ויש לדון בזה, דהא קיי"ל ממזנה מאיסורא לא ילפי', ומצינו בזה ד' דרכים:

בדברות משה (ב"מ ח"ב סי' מ"ט ענף ב') ביאר בכ' דרכים, א'. דלכא"פ נילף שיהיה בו איסור וזה נחשב איסורא מאיסורא. ב'.

והוסיף שהביאור הנכון הוא (וכן כתבו ונקטו הרבה אח') ע"פ ד' התוס' (יומא עד:) שבי' באיסור ח"ש שאינו גזירת הכתוב באיסורים אלא יש בו טעם דחזי לאיצטרופי לשיעור החייב בו, והרי טעם זה שייך אף בממונא. ובפשטות צ"ל לפי' זה שבח"ש וכן בחצי פרוטה יש שם אוכל ושם ממון רק שחסר בעצם השיעור (וזה שאין בו שם גזל הוא מטעם מחילה כדלקמן) ולפיכך חיישי' לצירוף [ולר"י אף מה"ת] דאל"כ היאך מצטרפין ב' חצאין. אמנם אפ"ל (כ"כ שם בענף ג') דלעולם בפמשו"פ אין חשיבות ודין ממון (ומה"ט אין בהם שם גזל) וה"ה בח"ש רק יש בהם מעלה שיכולים להצטרף לשיעור דסו"ס אינם כאיסורי הנאה שאינם שווים כלום. [ועיי"ש שהביא סימוכין לזה מגיטין ד"כ. בהא דהוכיח ר' אשי דגט הכי על איסור הנ"ל כשר מהא דכשר על עלה של זית ודחי' שאני עלה של זית דחזי לאיצטרופי להרבה עלים. והרי בגט ל"ש טעמא דמחילה וא"כ מ"ט הוצרכו לטעמא דצירוף תיפול דסו"ס יש בו שם ממון א"ו שאין שם ממון בפמשו"פ] ועצ"ש.

אמנם לכאור' ק' לומר שאסור מחשש צירוף דהא אמרי' בסנה' דנ"ז. דמחיל איניש על פמשו"פ וא"כ שוב לא חזי לאיצטרופי. [ולמהלך שאין שם ממון בפמשו"פ אפ' דל"ק דלשיטתם אי"צ לומר דמחיל כדלקמן] והנה המהרש"ם (בהסכמתו לס' ערך ש"י) כ' די"ל עפ"י מש"כ המח"א (הו"ד אות כ"ה) דאיכא גוויני דלא שייך מחילה, ובה"ג שפיר

א. תנן: (ב"מ נה.) חמש פרוטות הן וכו' והגזול את חבירו שו"פ ונשבע לו יוליכנו אחריו אפי' למדי. ובגמ': ולוי תני במתניתיה חמש פרוטות הן וכו' וגזל בפרוטה וישיבת הדיינין בפרוטה. ותנא דידן מ"ט לא תני וישיבת הדיינין, תני ליה גזל. פרש"י מכיון דתני גזל ש"מ ממזנה הוא וכפינן.

ומדייק המהר"ם שיי"ף דכל אלו דקתני חידושם הוא דאף בשו"פ יש בהם דינם ואי"צ יותר, ולהכי פרש"י לעיל דגזל בפרוטה היינו לחייבו קרבן שבועה אם נשבע לשקר ולהוליכו אחריו, דהא עצם הגזילה אסורה אף בפמשו"פ. [ומש"כ רש"י 'להוליכו אחריו' כ' המהרמ"ש דמשמע שחיוב השבחה אם בא הגזול לכאן חל אף בפמשו"פ וכמ"ש הרמב"ם בהגזול בתרא. (לכאור' כוונתו ב"ק פ"ט מ"ו וצ"ב דהתם היה מתחילה חיוב השבחה משא"כ כשמתחילה יש רק פמשו"פ) אמנם דבר זה אינו ברור כדלקמן בע"ה].

ב. ויש לברר בדין פמשו"פ מ"ט אינו כשאר ממון, והאם ואיזה איסור יש בגזל פמשו"פ, והאם יש חיוב השבחה ופסול עדות, ומה דין פמשו"פ בשאר הלכות, ומה הדין בכלי, ועוד. בע"ה.

מקור האיסור

ג. כתב הרמב"ם (ריש הל' גניבה): כל הגונב משה פרוטה ומעלה עובר על ל"ת, שנאמר לא תגנובו וכו', אסור לגנוב כל שהוא דין תורה וכו'. וכ"כ בריש הל' גזילה, וכ"כ החינוך (מ' ק"ל) וכן נפסק בשו"ע (חור"מ שמ"ח ושנ"ט). ומרהיטות ל' הרמב"ם משמע שגניבת כל שהוא אינה אסור מאותו הלאו של שו"פ, וכ' המ"מ שאסור כדין חצי שיעור באיסורין, ובפשטות משמע שהוא ממש אותו ענין דח"ש.

דאיסור ח"ש הוא משום אחשביה דא"כ פשוט הטעם שאינו עובר בבל יראה, וא"כ לכאור' צ"ב מ"ט נפ' להלכה שאסור לגזול חצי פרוטה. [ועפ"ז כל הפוס' שאסרו משום ח"ש חלקו על יסודו וע"ע להלן אות ח']. ובדעת השאג"א אפ"ל עפ"י מש"כ האבנ"ז (יו"ד קס"א) בדעת התוס' שפרוטה הוא מדין שיעורים, והק' לפי"ז על התוס' (ב"מ סא. וכתו' מו.) שכתבו מיעוט לריבית פמשו"פ, תיפו"ל מדאינו כשיעור האסור ועיי"ש שתי' דקמ"ל קרא דאפי' מדין ח"ש אינו עובר. וא"כ אפ"ל לדין דהרי זה בא ללמד ונמצא למד שבגזל אסרה תורה אפי' בפמשו"פ [כן כ' לדיקן הרה"ג ר' צבי בוקשפן שליט"א בספרו פתחי דעה ביישוב קו' הנ"ל היכי ילפי' איסורא מממונא] ואע"פ שמדין ח"ש הרי א"א לאסרו מ"מ הא חזינן בפי' דאסרה תורה ואפשר מדין מידה מגונה, ועיי"ן.

מהלך חדש

ה. הקה"י (שם) כ' דצ"ל לדעת השאג"א שהאיסור הוא מדין 'לא תגזול' דשיעור שו"פ לא נאמר אלא לענין תשלומין והשבה ולא לענין האיסור, ומקורו מההיא דסנהדרין (נז.). דאמרי' כותי בישראל חייב על פמשו"פ ופרכי' והא בר מחילה הוא ומשני נהי דבתור הכי מחיל ליה צערא בשעת' מי לית ליה, ומשמע שהמקשן היה סבור דכיון דמחיל אין זה נכלל באיסור לא תגזול כפרוטה וע"ז תי' דהמחילה מועלת רק לענין שאינו בתשלומין (וע"ע אות י"ד בזה), ומשמע שם שישראל בישראל ג"כ אסור [ובחי' הרמ"ה דף נט. כ' בפ"י 'ותני עלה ישראל בישראל אסור']. ובדברות משה (שם) רצה ג"כ לבא' כן מסברא דיליה ומוסיף עוד דלכאור' מסתבר כן, שאם נומר שהוא מדין ח"ש יק' לר"ל קו' הגמ' (שם נט.) מי איכא מידי דלישראל שרי [מה"ת] ולנכרי אסור. וע"כ שהוא מדין לא תגזול ולכו"ע אסור מה"ת. אמנם לכאור' ראי' זו אינה מכרעת כלל שהרי כ' התוס' (חולין לג.) שר"ל חולק על כלל זה וא"כ שפיר אפ"ל שהוא מדין

חזי לאיצ'י. ודבריו צ"ע הא סתמא קתני ומשמע שבכ"מ אסור מה"ט. ובערך ש"י (סי' ו') כ' ליישב דאי"ז מחילה גמורה אלא אי הקפדה ואינו נעשה ממון הגזול ומשו"ה חוזר ונייעור כשמצטרף, [והמהרש"ם העיר ע"ז מד' התוס' בקידושין (מ:) שמבואר שאי"ז גזילה כלל ועי' לקמן אותי' ט"ו וכ' מש"כ בזה]. ועוד כ' ליישב [וכן כ' ברא"ש בשימ"ק ב"ק ק"ה]. דהוי כמחילה על תנאי באם לא יתחייב לו עוד חצי פרוטה וישווה ממון גמור, ואע"ג דהוי דברים שבלב לק"מ כיון שכל המחילה הוא מצד האומדנא וכו"ע מחלי בדרך זה, וכעין מש"כ הר"ן בפ"ב דר"ה שמחילת העונות חל רק כשלא ישוב לאיוולתו עיי"ש. וע"ע לק' אות כ' בזה.

והקה"י (פסחים סי' כ"א) כ' לבאר בב' אופנים אחרים: ג'. דס"ל דאיסור ח"ש אינו כמ"ש התוס' מטעם צירוף אלא מצד גדר והרחקה שלא יתלמד לגזול ויבוא לידי גזילת שו"פ וכן באיסורי אכילה, (ולפי"ז במצות מצה וכדו' אין שום ענין ח"ש). ועיי"ש שהביא סימוכין לזה. ד'. עפ"י מש"כ החכ"צ (סי' פ"ו) לב' איסור ח"ש הואיל וכשאל שיעור זה אחשביה עליה לדבר חשוב וחשוב 'כאילו' אכל שיעור הראוי והי' בגזל מכיון שגזל דבר זה הוכיח שד"ז חשוב אצלו וכאילו גזל שיעור הראוי לאיסור.

דעת השאנת אריה

ד. הנה השאג"א (סוס"י פ"א) חידש בדין ח"ש דטעמא דחזי לאיצטרופי ל"ש אלא באיסורי אכילה דקיי"ל אם אכל כזית בכדי אכילת פרס מצטרף הכל וחייב עליו, היינו שכמשלים בכדי אכ"פ עובר למפרע על הכל הואיל ונח' אכילה אחת, ומשו"ה אם מצא חצי שיעור חמץ בפסח אינו עובר משום ח"ש דבל יראה הואיל ואף אם יצטרף לא יעבור עליו אלא מכאן ולהבא (וע"ע בחי' הצל"ח ריש מס' ביצה).

ולפי"ז ע"כ צ"ל דהכא אינו משום טעמא דצירוף, וע"כ לית ליה נמי טעם דהרחקה דא"כ אף בחמץ עובר, ומסתמא אינו סובר

ונתמעט רק בדין והשיב את הגזילה, דסו"ס כיון דהמחילה מבטלת את הלאו למפרע לכך אינו אלא כיוצא בגזל, ועיינן].

ומאידך במעייני החכמה (ב"מ ריש עו.) מבואר שלדעת הרמב"ן לוקין באונאת קרקעות הואיל ולא ניתנו לתשלומין ומוכח שחולק על היסוד שמחילה כפירעון, ויעוי' נמי בקוב"ש (שם אות ג') שמוכיח בד' הרמ"ה שחולק על יסוד מחילה כפירעון. וכן הב"ח חולק וסובר שהמכה עבדו הכנעני לוקה [אמנם אפשר דשאני התם דאינו בר חיוב תשלומין מעיקרא הואיל וממונו הוא ולא מצד שנתחייב בתשלומי' ונפטר] וכן ציינו האח' לד' האבהא"ז (פי"ב ממכירה ה"א) שתמה היאך אפ"ל שיחשב 'אינו לוקה ומשלם' כשבפועל לא שילם (וע"ע קוב"ש שם אות ה'). [ועיי"ש שהק' ג"כ עמש"כ הרמב"ן והחינוך הטעם במיעוט אונאת קרקעות שהוא משום מחילה הרי במשנה (ב"מ נו.) שנו אין אונאה בקרקעות ועבדים ושטרות והקדשות והרי בהקדש וודאי אין הטעם משום מחילה דמאן מחל לי' וע"כ שהוא גז"ה עיי"ש].

ולאלו שחלקו על יסוד זה הדק"ל מ"ט לא מצאנו שהגזול פמשו"פ ח' מלקות. ועי' בבית אהרן (ב"מ נו.) שכ' טעם אחר שאין מלקות באונאת קרקעות לפמש"כ בס' ארעא דרבנן (אות יג בהגהות עפרא דארעא) דכל שמחוייב להחזיר לצאת ידי שמים חשוב נמי לאו הניתן לתשלומין. (ואע"פ שהנחלת צבי בחו"מ רכ"ז חלק עליו מ"מ ראיותיו מופרכין עיי"ש), ושאני הכאה פמשו"פ שאינו כלל בחיוב תשלוי' אפי' לצי"ש כמ"ש רש"י סנה' נו. [צ"ב היכן], אמנם טעם זה אינו מתרץ ק' הקה"י. ועיי"ש עוד שכ' יסוד חדש דדוקא בחובל בחבירו שייך מלקות כשאנו בר תשלוי' הואיל והם עניינים שונים שהמלקות הוא על עצם החבלה בגוף חבירו והממון הוא על הפחתת חבירו ושוויותו (יל"ע לרא' שכ' שהאיסור להזיק הוא לא תגזול עי' קה"י ריש ב"ק, וע"ע ח' הגר"ח פ"ה מטונ"ט ה"ב) רק שחידשה

ח"ש ולר"י אסור מה"ת ולר"ל רק מדרבנן. [הגם שהערוך לנר (סנה' נט.) כ' שהתוס' שם חולקים על מה שכ' בחולין, מזה שהק' הא איכא שבת דלישראל שרי ונכרי אסור דאמר ר"ל נכרי ששבת חייב מיתה, ומשמע שר"ל סובר ג"כ יסוד זה, מ"מ נראה שאינו מוכרח דאפשר שהתוס' הק' לדידן דקיי"ל בהא כר"ל וקיי"ל כר"י בח"ש ודו"ק, וע"ע בלח"מ (פ"י מהל' מלכים ה"ט) ואכ"מ].

ו. הקה"י מק' על מהלך זה דלפי"ז יצא לנו דין חדש דהגזול פמשו"פ חייב מלקות מכיון שלא ניתן לתשלומין ודמי להכאה פמשו"פ, ונשאר בצ"ע. ולענ"ד קו' זו תלוי' באשלי רברבי, דהנה המנ"ח (מ' של"ז א') כ' להוכיח בדעת הרמב"ם שאין איסור אונאה בפחות משתות, מדכתב טעמא דאין לוקין על אונאה משום דניתן לתשלומין היינו שצריך להשיבו ואי אמרת דאיכא איסור ורק מהשבה פטור [מטעם מחילה] אמאי לא ילקה אם אינה בפ' משתות הא לא ניתן לתשלומין ודמי להכאה פמשו"פ, וכ' המנ"ח לדחות ראי' זו' ביסוד גדול שכל דבר שעפ"י דין היה צריך לשלם וחכמים פטרוהו הואיל והבעלים מוחלים חשוב כאילו כבר שילם להם לענין שאינו לוקה הואיל ומצידו היה רוצה לשלם (עי' קוב"ש כ"ב אות ב'). וכמ"ש המחבר (חו"מ תכ"ד ג') גבי החובל בעבדו הכנעני אפי' בשו"פ פטור מתשלומין דמה שקנה עבד וכו' ופטור אף ממלקות דהוי לאו הניתן לתשלומין אף שבפועל אינו משלם. וכמ"ש הקצוה"ח (שם) גבי יתומה ומפותה עיי"ש. וכ"כ המנ"ח (שם אות ג') בקרקעות לשיטת הרמב"ן דנתמעטו רק מהשבה (ב"מ נו.) מטעם מחילה וכמ"ש החינוך ולא מעצם הלאו, דאפ"ה פטור ממלקות מטעם הנ"ל. וא"כ ה"נ בסוג' שפיר פטור ממלקות [ועפ"י יסוד זה דמחילה כפירעון גמור הוא מיושב ג"כ קו' נוספת על מהלך הנ"ל מ"ט כ' שם בסנה' שגזל פמשו"פ נחשב רק כיוצא בגזל (אע"פ שלמסקנא אינו פמשו"פ מ"מ זהו מטעם אחר) הרי בעצם הלאו הוא שווה לשו"פ

ומשו"ה כ' לבאר דוודאי עיקר הטעם שאסור לגזול פמשו"פ הוא משום סברא דצערא בשעת' וזהו ג"כ מה"ת, ומש"כ המ"מ כדין ח"ש, הוא משום שהיה ק' לו כיון דמצד לא תגזול מותר מהכ"ת לאסור, וע"ז הביא דוגמא בעלמא דחזי' בח"ש שאף שמדין איסור זה מותר ואפ"ה אסור מטעם אחר ה"ה בגזל. [וא"ש אפי' לשיטת ר"ל שח"ש הוא רק דרבנן]. וכ"כ השו"מ בהסכמתו לס' תפארת יוסף, וכ"כ המחנ"א (גזילה סוסי ב') בד' הרמב"ם וכן מדויק בל' הרשב"א (ב"ק קה.).

ולמהלך זה א"ש אפי' ליסוד השאג"א בדין ח"ש, כיון שהאיסור הרי מטעם אחר. איברא ל' הסמ"ע (ריש סי' שנט) אינו סובל פי' זה שכ' 'דח"ש אסור מה"ת כמו ח"ש דאיסורין'. וכן יש להעיר דלכאור' לפי"ז בריבית פמשו"פ שרי לכתחילה דהא ל"ש טעם זה שהרי מתחילה לכך לוזה ואפ"ה כ' המל"מ (פ"ו ממלוה) שסור מדין ח"ש ויל"ע.

ט. לסיכום: הטעם שאסור לגזול חצי פרוטה - י"א שהוא מדין ח"ש [דקיי"ל כר"י שאסור מה"ת], דעכ"פ לענין איסורא ילפי' משאר איסורין (אות ג'), א"נ דחזי' לאיצטרופי לשו"פ [וע"כ יש בו שם ממון א"נ יש בו מעלה ליחשב ממון] (שם), א"נ מצד גדר והרחקה (שם), א"נ מצד דאחשבי' לממון (שם). ועוד אפשר שנלמד ממיצועט דריבית (אות ד'), ועוד אפשר שאסור מדין לא תגזול (אות ה' ו'), ועוד אפשר שאסור מסברא דצערא בשעת' (אות ח').

דעת רש"י

י. ומעתה נבא לדון בדעת רש"י. איתא בסנהדרין (נז.) דבני נח חייבים על הגזל וכיוצא בו וכו', ותני עלה כותי בכותי וכותי בישראל אסור וישראל בכותי מותר, וביאר רב פפא כוונת 'כיוצא בו' דהיינו פמשו"פ וכו' צערא בשעת' מי לית לי', ופרש"י הלכך גזל הוא אלא שאין בי"ד ישראל נזקקין להשיבו דבתר הכי מחיל ליה,

תורה שאינו לוקה ומשלם על מעשה אחת, אבל באונאה ושא"ד שהמלקות והממון הם על ענין אחד אפי' אין חיוב תשלומין אין חיוב מלקות. ולפי"ז א"ש נמי אמנם לכל התי' יל"ע מד' המעייני החכמה.

ז. ולכאורה היה נראה להוכיח מל' הרא"ש שחלק על מהלך זה, שכ' (ב"מ פ"ד סי' כ') [והו"ד בשו"ע (רכז ו')] להסתפק אם יש איסור ד'בל תונו' אף בפחות משתות אם אינה יותר משווה פרוטה. ומשמע שבפמשו"פ וודאי ליכא איסורא דבל תונו (ואולי רק ח"ש) וכן דייקו המנ"ח (שם א') והד"ת על הרי"ף (כתו' מו. הובא בהגו"צ), דלכאור' ה"ה בגזל פמשו"פ וודאי לא יהא איסור דלא תגזול, אמנם אפ"ל דשאני התם דאיכא ב' מחילות א. שאינו ממון חשוב ב. שבמקח הדרך למחול שהרי מטעם זה אי"צ להשיב אונאה פחות משתות ומשא"כ בגזל שיש רק מחילה אחת אפשר שכן שייך לא תגזול. וראיתי עוד בהערות על המהרש"ם (מבנו, ח"ו סי' ר"ט) שכ' לחלק באופ"א דהתם המחילה הוא לפני המכירה שמתחילה יודע שדרך המוכר למכור ברווח משא"כ בגזל שהמחילה הוא רק אחר מעשה. הרי לנו ג' מהלכים בד' הרא"ש בדין אונאה פמשו"פ למנ"ח אסור מדין ח"ש (כ"כ שם תו"ד) ולפמש"כ אפי' שבדיעבד אין כלל איסור ולכן המהרש"ם אפשר שמותר לכתחילה ועיי'.
מהלך נוסף באחרונים

ח. הארי' דבי עילאי (או"ח סי' ה') מק' על מהלך הראשון שהוא מדין ח"ש, דא"כ מ"ט אמרי' דנכרי חייב אף בפמשו"פ דצערא בשעת' וכו' תיפו"ל מהא דבעכו"ם ליכא דין שיעורים כמ"ש הרמב"ם (פ"ט ממלכים הי"ט וע"ע לקמן), ועוד הק' דא"כ אפי' בנטל קיסם מן הגדר לחצוץ בו שינוי דמן הדין שרי הואיל וכו"ע לא קפדי ואפי' בשו"פ, סו"ס יש לאסור דחזי' לאיצטרופי להרבה קיסמין שאז וודאי יקפיד (וע"ע לקמן אות כ"ז מש"כ ליישב).

למשה מסיני א"כ ה"נ בגזל יש הללמ"ס שהל"ת הוא בשו"פ, וכ"מ ל' הרמב"ם (פ"ט ממלכים ה"ט י') ש' בן נח ח' על הגזל וכו' וכן ח' על פמשו"פ וכו' וכן ח' על אבר מן החי וכו' בכל שהוא שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד וכו'. ומשמע דהיינו טעמא דכולהו. [ולפ"ז האיסור להזיק חבירו אינו מדין לא תגזול כמ"ש הב"ח חו"מ סי' לד יב וע"ע כמה רא' בקה"י ריש ב"ק, דהכא מבואר דל"ש האיסור כלל בפמשו"פ ובמזיק ודאי שייך דאלת"ה היאך ילקה וא"ל דילקה מדין ח"ש דאינו אלא כעשה וי"א רק אסמכתא]. ולד' השאג"א ברמב"ם והדבר"מ דבפמשו"פ האיסור לא תגזול וודאי צ"ל כמ"ש המנ"ח דהמחילה כפירעון. והנה אם נפרש בשיטתם כמ"ש לעיל עפ"י המנ"ח דמחילה כפירעון לכא' צ"ע ד' הגמ' דאמר' דכותי אסור אע"ג דמחיל מצד צערא בשעת' הרי אם מחילה כפירעון א"כ במציאות נמחק השם גזל וא"כ מ"ט ח' הכותי מיתה ע"ז [כמבוא' בגמ'] ודוחק לומר שח' על הצער דהרי אפי' בחבלה דאיכא צערא טפי פסק הרמב"ם שאינו במיתה.

וב"ה מצאתי לבאר עפ"י מש"כ הדברות משה (ב"מ ח"ב סי' נו ענף ב') דבעצם בשעת גזילה יש ב' חלקים בהאיסור א. שחיסר לחבירו ממון ב. שציערו בממון זה. והנה מה שהגזלן צריך להשיב הממון לכא' הוה ידע' מסבא בעלמא דלא גרע ממזיק שצריך לשלם, וחידשה תורה בדין והשיב את הגזילה שמועיל ההשבה להוריד את כל הלאו אע"ג שבפועל נשאר מה שציערו שזה הרי אינו במציאות ששיב. ומעתה בכותי שגזל אע"ג דבתר הכי מחיל לי' וחלק ה' חיסרון' כבר נמחק מ"מ נשאר שם הגזל מחמת הצער, שהרי לא נתחדש בו מעולם שכשפטור מתשלומין נמחק הלאו למפרע ונמצא שהצער מועיל שנשאר הלאו משלם ואין המחילה מועילה כלום.

הא לנו ג' מהלכים בטעם שאין בגזל זה הלאו דשו"פ.

ובישראל בישראל נמי אסור ומעבר לא עבר דכתיב לא תגזול והשיב את הגזילה אמדי דהישבון קרי גזל 'ואאידך לא', אבל בכותי דלאו בר הישבון הוא שכל דינו למיתה לא נפיק פמשו"פ מכלל פרוטה ואפי' מישראל דמחיל ליה בתר הכי, עכ"ל רש"י.

והנה בל' רש"י חזינן כמה דברים. א. במש"כ 'הלכך' משמע שהאיסור הוא מטעם צערא בשעת' וכמ"ש אח"כ שאין הלאו הרגיל, אמנם יעו' בבי"א (כתו' מו.) שבי' ד' רש"י כמש"כ לעיל בד' השאג"א כמ"ש הלכך 'גזל הוא'. ב. רש"י כ' בטעם שאין האיסור הרגיל דאמדי דהישבון קרי גזל, בביאור דבריו כ' השערי חיים (קידושין סי' ג' אות ג') דחשיב כהיקש ומכיון שחייב השבה וודאי ל"ה אלא בשו"פ ומעלה (כמ"ש אות א') ממילא ל"ש נמי לאו דלא תגזול. הן אמת דאולי אפ"ל בפשיטות טפי דמכיון דאינו בתורת השבה מצד מחילה ממילא בשעת גזילה לא חשיב שגזל 'ממון' חבירו דגזילתו ומחילתו באים כאחד וממילא מתחילה לא דיברה תורה ע"ז ומשא"כ בעכו"ם דלאו בר הישבון הוא הרי הוא נכלל באותו איסור דשו"פ ועיין. (ויעו' נמי בחכ"צ סי' כ"ו ודו"ק).

אמנם הרמב"ם לכא' מוכח שחולק ע"ד רש"י ש' (פ"ז מגזילה ה"א) בגזול קרקע אע"ג דאינו חייב בהשבתה דקרקע אינה נגזלת מ"מ עובר בלא תגזול ומוכח שהאיסור כולל כל דבר. [ועי' אבנ"ז (יו"ד שם) שהוכיח מתוס' בב"מ (סא.) וסוכה (לא.) שחולקים ג"כ על יסוד זה ש' אופנים שיש איסור לא תגזול על אף שאין חיוב השבה, אמנם ראייתו מב"מ אינו מוכרח כמ"ש שם לפי' המהרש"א, וראייתו מסוכה אינו מוכרח לפמש"כ הקה"י בכ"מ (כ"ק מג גיטין כו וסוכה כד עיי"ש)]. ובדעת הרמב"ם צ"ל טעם אחר.

והנה האחרונים (מנ"ח מ' ק"ל והאבנ"ז שם ועוד) דייקו בל' המ"מ ש' שהטעם הוא משום חצי שיעור, שפרוטה הוא דין שיעורים כנ"ל וכיון דשיעורין הם הלכה

פמשו"פ זה ונתכוון שיהיה לניכוי החוב אי"ז כלום, דודאי מחל לו שהרי לא היה יכול לכוף את הראשון שיקח חצי פרוטה זה לפירעון שהרי ימצא מפסיד את התובע את החצי השני שלא יוכל לתבעו, וא"כ וודאי מחלו בשעת חיוב, ובאמת נמצא כתוב בזכרון שמואל (רוז' סי' מט) דסוג' איירי כשגזל הרא' חפץ גדול ושילם הכל חוץ משו"פ ולכך לא מחל לו כמ"ש הרמב"ם (הו"ד לעיל אות א') ובה"ג יכול עתה להיפטר מהתובע א"נ כגון שגזל הלה חפץ השווה פמשו"פ ועדין הוא בעין [יעוי' ריטב"א בסוג' שם שכ' דבה"ג נזקקין מתחילה על כלי זה והביאו התומים להלכה (סי' ו') אמנם המהר"י קטינא (ישו"י שם) כ' דיחידא הוא ולית הלכתה כוותי'. ועי' לקמן אות כ"ח]. אמנם הם תי' דחוקים דכגון דא ודאי צריך להודעי ולא מצאנו כזאת בפוס', וכ' הדבר"מ דלשיטת רש"י א"ש כיון דמעולם לא היה מחילה בחדסד אלא שלא יתבענו בבי"ד בסתם. ולפי"ז נמצא דעת רש"י שאם יתבענו שלא בבי"ד יש בעצם חיוב החזרה ועי' לעיל אות א' במהר"ם שיף שדייק כן מרש"י בסוג' שם ע"א.

ובדעת הרמב"ם בד' ר' קטינא עי' בכס"מ ב' מהלכים (והו"ד בפרישה שם) א' שדוקא התובע יכול לחזור ולתובע חצי פרוטה ולא הנתבע דהוה כאינש דעלמא, ב' דכ"ש לנתבע וכ"פ הפרישה ובסמ"ע, ולפי"ז אף לרמב"ם אין מחילה גמורה ואף בפמשו"פ יש חיוב החזרה וכ"כ הסמ"ע בפירוש (שס"ז סק"ז) [אמנם לכאור' יסתור זה למש"כ בסי' ו' סק"א דאי"ז גזל ומשמע שאינו גזל כלל אמנם אינו ראיה כ"כ דשאני התם שהיה תחילה יותר משו"פ וחל על הכל חיוב החזרה כמ"ש מחנ"א לקמן אות כ"ה]. אמנם למהלך הנ"ל שלרמב"ם פרוטה הינו מדין שיעורים אי"צ כלל לסוג' דסנה' ולעולם לא מחל כלל כדלקמן ולפי"ז אי"צ לכל זה.

יב. והנה, איתא בקידושין (ו' ע"ב) המקדש בהנאת מלוה מקודשת ואסור

בגדר המחילה

יא. כד נדייק בל' רש"י נחזי דס"ל בהא דאמרי' דבתר הכי מחיל ליה שאינו מחילה גמורה אלא 'שאין בי"ד נזקקין להשיבו דבתר הכי מחיל ליה', ומשמע שלענין זה דווקא מחיל ליה אבל בעצם קפידא נשאר דאל"כ אפ"ל בפשיטות 'הלכך גזל הוא אלא דבתר הכי מחיל ליה'. [וכן דייק בשו"ת ציץ אליעזר ח"ג סי' קה במכתב ג'] וא"כ אפשר שאין נעשה שלו לגמרי ורק 'אינו בהישבון', ושוב אם יגזול חצי פרוטה יצטרף לתביעת פרוטה, וכן אפ' שאין חשוב 'שלו' לענין אתרוג וקידושין (ועי' לקמן אות כ' כ"ג). אמנם האחרונים נקטו בד' רש"י שהוא מחילה גמורה.

ועי' בדבר"מ (ב"מ סי' נט) שהסיק בד' רש"י כמ"ש לעיל אמנם לא דייקו בל' רש"י. ובביאור הענין כ' הדבר"מ לבאר דהא סו"ס אינו כסתם השבת פרוטה שהוא גם ע"י בי"ד, ובפרט שהפסוק ו'השיב את הגזילה' נאמר בגזל ונשבע שזה הרי דווקא בבי"ד שחייבוהו שבועה ואח"כ הודה, וע"כ שהיה שם סך שבי"ד נזקקו עליו והוא שו"פ ומעלה, וע"ז נאמר והשיב את הגזילה שבפשוטו הכוונה השבה כתביעתו היינו שבי"ד נזקקין לגבות ממנו, וא"כ פמשו"פ שאין בי"ד נזקקין עליו נחשב לאו בר הישבון שהרי הפסוק והשיב לא נכתב עליו. ובמהלך זה פי' הדבר"מ סוג' דב"מ (נה:): דאסקי' בדברי ר' קטינא אם הוזקקו בי"ד לשו"פ גומרין אפי' לפמשו"פ דתחילת דין בעיני פרוטה גמ"ד לא בעי' פרוטה, ופרש"י אם הוזקקו בי"ד לשו"פ בין תובע לנתבע גומרין אפי' בפחות, אם חזר השני ותבעו פמשו"פ קודם שעמדו בי"ד משם נזקקין לו. והדבר תמוה אם פמשו"פ מחיל ליה כדמשמע פשוט ל' הגמ' בסנה' איך שייך שהנתבע יתבע התביעה דחצי פרוטה [אף לנכות מחיובו], דאפי' אם נאמר שחיוב חצי פרוטה זה נעשה אחר שכבר נתחייב לתובע הראשון פרוטה שמתחילה לא מחל לו על

ולעכ"ם אסור הא לר"י חשוב איסור אף לישראל ור"ל הא לית ליה האי כללא א"ו הא דאמר' לישראל שרי הכוונה שרי לגמרי, ואף על רש"י והשאג"א נחלקו מה"ט כמו שח"ש חשיב איסור. (וביישוב הקו' מאבר מה"ח למ"מ ע"ש במצפ"א). ובטעם שמיאנו התוס' לאסור גזל מדין ח"ש אפ"ל עפ"י השאג"א, ועי' באבנ"ז (יו"ד קס"א) שכ' ב' טעמים בזה א. דס"ל דל"ש שיצטרף לשיעור השלם דאף שיגזול עוד חצי פרוטה מ"מ הרי מיד כבר נמחל הרא', ב. עפ"י מש"כ החכ"צ (סי' פו, הו"ד לעיל אות ג' לבאר דעת המ"מ) דח"ש אסור מטעם אחשביה וסבירא להו דעיקר איסור גזל אינו מצד שממונו מתרבה ולא מצד שמחסר ממון הנגזל ונהי דהגזלן אחשביה מ"מ הנגזל הא לא אחשביה וגבי ידיה לאו חיסרון הוא (ולא עלה על ליבם לאסור משום צערא בשעת'), וכעין סברא זו כ' השע"ת או"ח סי' תפ"ב. וביותר כ' לבאר לפמש"כ התוס' (ע"ז ע"א): דכל גזלן אין חיובו משום ריבוי ממונא דגזלן שהרי לא קנאו רק משום חיסרון הנגזל דמ"מ עשאו 'אינו ברשותו' וע"כ ל"ש טעם אחשבי'. (ובנידון זה יעו' באח' בסוג' דתקפו כהן שלא כ' כן ועי' לעיל אות ג').

ועי' ג"כ בל' הרא"ש ב"מ (פ"ד סי' כ') וז"ל וכי היכי דגזל ליתיה כלל בפמשו"פ ה"ה נמי ישיבת הדיינים אפי' לגמרי התביעה, ע"כ. ודלא כר' קטינא ולהכי לא פסק כוותי' (וע"ע פרישה סי' ו'). ומשמע ג"כ שאינו בגזל כלל אמנם אפ' לדחות שכונתו שאינו בהשבה כלל (וע"ע פ"ח שהעיר מד' הרא"ש בב"ק פ"ט סי' כה שכן הביא דינו של ר' קטינא).

יישוב סתירת הגמרא

יד. הדרנא לשיטת המ"מ. מסוג' דסנה' נז. אכן משמע שיש איסור בחצי פרוטה והתוס' בחולין הוכיחו מסוג' דנ"ט. דשרי לגמרי דתרצי' התם שאני עכו"ם דלאו בני מחילה ניהו הא בישראל שרי, ולעיל הובא ליישב

לעשות כן מפני הערמת ריבית ומוקי לה בארווח לה זימנא ופרש"י דארווח לה זמן הלואתה וכו' ואי"ז ריבית גמור דלא קץ לה מידי ולא מידי שקל מינה, והק' בתוס' הרי הרויח בזה מה שהיה נותן בקידושיה ונמצא שהיא נתנה לו ריבית עי"ש וכ' בבאר יצחק (ספקטור, יו"ד סי' יד) ליישב דס"ל לרש"י דהאי הרחבת זמן חשוב בפועל כפחות מפרוטה מכיון שאפשר לקדש אף בשטר ובביאה בלא שו"פ לכך לא נחשב מחיר הקידושין לדמים שלתורת כסף בעי' דמים ממש [וכסברא זו כ' במחנ"א ריבית ט'] והגר"א קוטלר השיג ע"ז והק' מ"ש ממש"כ המ"מ הנ"ל שיש בגזל איסור חצ"ש [והמל"מ דימה לזה ריבית] ומ"ט לא הוי אלא הערמת ריבית. ולמש"כ לעיל אפ"ל דהרי רש"י חלק על טעם דחצ"ש כנ"ל ושפיר אפ"ל דה"ה בריבית ורק משום הערמה אסור. ולהנ"ל דס"ל לרש"י דפמשו"פ הוא בגדר ממון א"ש נמי בטעם שמיאן רש"י במהלך התוס' קידושין ג. שאשה אינה מתקדשת בפמשו"פ דלאו ממונא הוא ופי' משום דגנאי הוא לה.

דעת תוס'

יג. ובדעת התוס': הרבה אח' (קובץ הערות נ"ב א' נימוקי הגר"ב על הרמב"ם וחלקת יואב יו"ד ט' ועוד, וכבר קדמם החת"ס בחי' ע"ז ע"א): מוכיחים מתוס' חולין לג. דס"ל דאין שום איסור בגזל פמשו"פ, שהקשו מ"ט לא חשיב בסנה' נט. הא דלר"מ אבר מן החי בחיות ועופות טהורות הוי דבר דלישראל שרי ולעכ"ם אסור וכו' ותי' דמ"מ אבר מה"ח שלהם אסור דבעיא שחיטה, ואע"ג דלעכ"ם אסור במשהו בשר גידים ועצמות ולישראל רק בכזית שלמה של בשר האמר ר"י חצ"ש אסור מה"ת ולר"ל דס"ל ח"ש רק מדרבנן אפשר שחולק על היסוד דמי איכא מידי עי"ש. והנה אי ס"ל כד' המ"מ דגזל פמשו"פ הוי דין ח"ש ק' מאי פריך שם בסנה' והאיכא גזל פמשו"פ דלישראל שרי

ובאחרונים מצאנו עוד כמה יישובים בענין זה. הלח"מ (ריש הל' גזילה) מיישב בדוחק דכוונת הגמ' נט. להק' דכיון דיש חילוק בין שו"פ לפמשו"פ בישראל ולא בעכו"ם א"כ נמצא נכרי חמור מישראל היינו שישראל אינו נענש בפמשו"פ כבפרוטה ונכרי כן וזה ח' כעין ישראל שרי עיי"ש [ומשמע מדבריו שם שהרמב"ם לא אסר פמשו"פ מדין ח"ש עי' באבנ"ז שם בסוף הסי'].

הגרי"ש נאטזנהן זצוק"ל כ' לבאר בב' אנפי ולפי"ז אין הוכחה מד' התוס' דגזל פמשו"פ שרי לכתחילה ומיושב ג"כ הסתירה. בספרו שו"מ (תנינא ח"ג מ"ה) יישב שר"פ שביאר הברייתא דנ"ז בגזל פמשו"פ דלפי"ז ישראל בישראל אסור היינו אחר המסק' דנ"ט. והיינו שהמקשה שם הרי ע"כ לא ידע טעמא דמחילה (שזהו הרי תי' הגמ'), והרי בב"מ תנן (לעיל אות א') דרק בשו"פ ומעלה יש חיוב השבה ועל כן סבר דטעמא הוא מדין שיעורים ואי"ז גזל כלל וא"כ אפי' לכתחילה שרי 'הואיל ואין ע"ז שם ממון' דאל"כ מ"ט ל"ש בהו ענייני גזל א"ו כנ"ל וא"כ הוי דבר דלישראל שרי לגמרי דמסתבר שאף חצ"ש ל"ש הכא (לטעם הפשוט בחזי לאיצטר') אבל במסק' שביארו הטעם משום מחילה א"כ פטור ההשבה אינו משום שאינו ממון אלא שמתהווה אחר קיום האיסור מעתה חידש ר"פ שיש איסור ח"ש או לא תגזול לאח' או צערא בשעת' כנ"ל. אמנם סברת המקשן שייך לכאו' רק אם נפרש שח"ש אסור לפי שבמציאות חשוב ממון רק חסר בשיעורו אבל לטעמים האחרים לכאו' א"א לפרש כן מ"ט סבר לישראל שרי, ועיין.

ובהסכמתו לס' תפארת יוסף כ' ליישב עפ"י מה שהביא המ"מ בשם קצת מפרשים ונפ' בשו"ע (שנט א') דשרי ליטול קיסם מן החבילה או מן הגדר דכו"ע לא קפדי בדבר מועט כזה ושרי לכתחילה [וממיתת חסידות אסור עי' לקמן אות כ"ד]. וזה עפ"י טעם הגמ' דצערא בשעת' דבה"ג ליכא צערא.

למהלכם דלישראל שרי מצד לא תגזול מדיני שיעורים מסיני ולעכו"ם אסור כסוג' נז. ומה שלא הק' מכל שיעורים מסיני עיי"ש במצפ"א. ואינו כלל מעניני מחילה כסברת ר"פ אלא מדיני שיעורים או שמחילה הוא טעם השיעור [כמו שצ"ל ביישוב הסתירה בד' החינוך מצ' קל ומצ' רכט עיי"ש]. אמנם לתוס' דשרי לגמרי צ"ע דסתרן אהדדי ובאמת כבר הק' כן הרא', ועי' ביד רמ"ה נט. שתי' א. דאיה"נ סתמא דגמ' פליגא אר"פ [וכ"כ הארי' דבי עילאי (שם) מסברא דנפשי'] ולפי"ז צ"ל דקיי"ל למעשה דחצי פרוטה שריא לגמרי כסתמא דגמ' ואחר דפרשי' בברייתא נז. דלא כר"פ הדרין מנייה. ב. דכו"ע ס"ל דיש איסור לכתחילה כר"פ והא דאמר' נט. דלישראל שרי הכוונה בדיעבד אחר שכבר גזל שאי"צ להשיבה משא"כ עכו"ם מחוייב בהשבתה [וכן תי' הארדב"ע מסברא דילי']. אמנם מק' על תי' זה כמה קו', א' דפשטא דשמעתא משמע דלכתחילה שרי (ע"ע תוס' פסחים יא. ד"ה קוצרין). ב' היכן נתחייב נכרי בהשבת גזילה, איברא ד"ז נח' בו רש"י ותוס' עירובין סב. דלרש"י אינו ח' בהשבה ולתוס' ח' בהשבה [ואע"ג דהוא כבר מצות עשה דהשיב ואינה מז' מצ' ב"ע עי' בקה"י סנה' סי' כד טעמם (ומש"כ שם שעובר כל רגע בגזילה חדשה יל"ע בזה וע"ע שו"ת בצל החכמה ח"ד סי' עא ובהשמטות ואכ"מ)] וא"כ תוס' לשיטתם אפשר שיפרשו כן ביישוב הסתירה ולפי"ז אין להוכיח מתוס' בחולין דשרי לכתחילה אמנם התמיהה הרא' דוחה כבר מהלך זה.

ועי' בארדב"ע שם שכ' ליישב כן אף לשיטת הרמב"ם [לשיטתו שהרמב"ם אסר עפ"י סברת הגמ' נז. דצערא בשעת''] ולפי"ז דעת הרמב"ם שנכרי חייב בהשבת גזילה ועי' ברעק"א (בגליון, ריש הל' גזילה) ששלל יישוב זה ברמב"ם מדלא הזכיר חילוק זה בפ"ט דמלכים בכלל הדברים שישראל מותר ועכו"ם אסור מוכח דנכרי אינו בהשבה כלל.

(תוס' ועוד) דדוקא כשיש בה חימוד ממון פסול עיי"ש. ומעתה אם דעת התוס' שיש איסור מה"ת כח"ש בפ' משו"פ הדק"ל דתיפ"ל מדין גזלן שפסול מדרבנן [וכ"ש אם נומר שיש בה איסור חימוד שיפסל מה"ת], ואם סוברים שאין איסור ח"ש א"ש שאף אם איסור מדרבנן מ"מ הכריח המנ"ח (מ' לח ה') דאין בה איסור חימוד, והוי עבירה דרבנן דאין בה חימוד דדעת התוס' שאין פסול אף מדרבנן ולהכי איצטריך לפסול אכילה בשוק.

אמנם לכאורה מוכרח דליכא להוכוחי מתוס' זה, דלפי"ז הכס"מ שהביא תירוצי התוס' בדעת הרמב"ם (עדות יא ה') יחלוק על מש"כ המ"מ שיש איסור ח"ש מה"ת, וביותר שהב"י (לד כ"ט) הביא ד' התוס' ולא העיר כלום הגם שהוא אוסר ח"פ מדין ח"ש (סי' שמ"ח), וע"כ צ"ל כמ"ש (בילקרו"מ שם) הטל תורה שח"ש כיון שאין איסורו מפורש בקרא דינו כעבירה דרבנן לענין זה שאין נפסל כשאין בו חימוד ממון. איברא שבד' הב"י אי"ז מספיק שהוא פוסל אף כשאין בה חימוד ממון ועי' בהערות על הב"י מש"כ ליישב דח"ש אינו אף לאו דרבנן אלא איסור בעלמא וכ"כ בשו"ת ר"ש איגר אה"ע סי' י"ז עיי"ש, א"נ דחוטף פחות מפרוטה תלינן דמורה התיירא ולא משמע לי' איסורא (דלא נחשב גזל בעיניהם). ומעתה אין שום הוכחה מד' התוס' כנ"ל. ועי' כעיי"ז בחי' רמ"ה סנה' כו: עיי"ש.

והנה הטור (סי' לד) כ' וז"ל אבל רועה שגונב משל בעה"ב אפי' כל שהוא פסול ע"כ. ובפשטות משמע דאף פ' משו"פ אמנם ממה שהביא ד' התוס' נראה שצ"ל כמ"ש הלח"מ (מלוה פ"ו) וכן באמרי בינה (חור"מ סי' יב) שבכמה מקומות הכוונה פרוטה ומעלה.

ובקובץ הערות (שם) הביא מתוס' חיצו' בכורות (שימ"ק י"ד) דשרי מעילה בפ' משו"פ ולפי"ז ע"כ ד' התוס' דגזל פמו"פ שרי לגמרי אף מדרבנן וכן לכאור' משמע מסק' הרמ"ה.

ומחדש השו"מ דכל היתר זה דווקא בנוטל מישראל אבל מנכרי אסור ליטול אפי' קיסם דכיון דלאו בני מחילה ניהו ל"ש שו"פ ופמ"ש"פ ואף בלא קפדו אסור והיינו דקפריך והרי פמ"ש"פ היכא דליכא קפידא דלישראל שרי ולנכרי אסור ומשני עלה שאני התם דלאו בני מחילה ניהו וא"א לכללם. ותדע, דרש"י פ' דאף ישראל נצטוו על הגזל אלא שאינו נחשב גזל בעיניהם דבתר הכי מחיל לי' וכו' ולכאור' ק' דמ"מ ח' גזל בעיניהם דלכתחילה לא יגזלו משום צערא בשעת' א"ו סוג' בקיסם. וצריך להוסיף לפי זה בכוונת המקשן כך והרי פחות משו"פ דלישראל שרי, מישראל הואיל ולא קפיד ומנכרי דשרי כמ"ש סוג' דנ"ז. ונכרי בנכרי אסור אף בדבר דלא קפיד. אמנם יל"ע מ"ט הק' מפמ"ש"פ הרי אפי' ביותר משו"פ שרי הואיל ולא קפדי' עילוה ובפרט שבגמ' לא מוזכר פרט נחוץ זה וצ"ע.

ראיית השרי חמד מהתוס'

טו. השד"ח (מערכת ח' כלל יא) יצא להוכיח מתוס' קידושין מ: דס"ל דאין איסור מדין ח"ש. דאמרי' התם, ת"ר האוכל בשוק הרי זה דומה לכלב וי"א פסול לעדות אמר ר' אידי בר אבין הלכה כ"א. והק' התוס' (ד"ה י"א) אמאי פסול הא חזי' בירי' באמוראי דאכלי בשוקא ופר"ח דהכא מיירי בחוטף ואוכל, והק' א"כ פשיטא דפסול מדין גזלן ותי' שחוטף פחות משו"פ א"נ דבר שאינו מקפיד עליו. (משמע מד' שפמ"ש"פ אינו בגדר 'אינו מקפיד' עי' מהרש"ם בהסכמתו לס' ערך ש"י הו"ד אות ג'. ועוד משמע דדבר שאינו מקפיד שרי אף ביותר משו"פ ועי' שו"מ הנ"ל). ומבוא' שאינו נפסל מדין גזלן אי לאו דאוכל נמי בשוק, והנה בשו"ע (חור"מ לד ב') פסק הרמ"א אדם שעבר עבירה דאו' שאין בה מלקות פסול מדרבנן לעדות [וכשאין בה חימוד ממון שאז מדאו' פסול, נתי"מ], (ובסעיף ג') ופסק המחבר שהעובר עבירה דרבנן פסול מדרבנן והוסיף הרמ"א י"א

גדר שו"פ בד' הרמב"ם והר"ן

טז. עד עכשיו נת' בד' הרמב"ם שיש הלכה למשה מסיני שממון גמור היינו משו"פ ומעלה, ונראה להוכיח מכמה רא' שדעת הרמב"ם אינו כן.

דהנה איתא בקי' יב. אמר שמואל קידשה בתמרה אפי' עמד כור תמרים בדינר מקודשת חיישי' שמא שו"פ במדי, וכ' הרא"ש ועוד, שחומרא דרבנן בקידושין היא דמדאו' אין להקדש אלא מקומו ושעתו וה"ה למקח וממכר, והא דקרו לה בשמעתין קידושין דחיישי' וכו' ואי"ז ספק דאו' אלא קי' דרבנן נינהו ודינו כספק קידושין שאינה מותרת בלא גט. והרמב"ם ז"ל כ' (פ"ד מהל' אישות ה"ט) שאם קידש בתבשיל או בירק וכיוצא"ב כל דבר שאינו מתקיים אם לא היה שו"פ באותו מקום אינה מקו' כלל שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסד ויאבד ולא יהא שוה כלום, ומתוך דבריו משמע שאם היינו יודעים שהוא שו"פ במקום אחר היתה מקו' מדאו' כיון דאית אורחא להתם שויא לה פרוטה וכו' [ובביאור הראיה כ' העצמיו' שמל' הרמב"ם מדויק שהספק הינו שמא שוה במקום אחר ומשמע אם וודאי שוה הוי קי' גמורים. והק"נ כ' הראי' מזה שמחלק בין דבר המתקיים ואינו מתקיים שאם כל הסוג' הוא קי' דרבנן יש לגזור בכל אופן]. ומבואר לרמב"ם שאם יש עליה שם ממון במקו"א הוי ממון להתקדש. והנה אם נומר שפחות משו"פ נאמר למשה שאי"ז ממון צ"ב מה יועיל שבמקו"א כן ישווה וראיתי לאח' שביארו (זכרון שמואל מ"ט ושערי חיים קי' סי' א') שחיסרון פמשו"פ אינו משום שיש 'דין' שצריך ממון לקדש אלא שחסר ב'חשיבותו' לקדש הלכך כששו"פ במדי יש כבר חשיבות ממון ואפשר לקדש אע"פ שאינו ממון ודווקא במעילה וכיוצא"ב דבעי' ל'דין ממון' אינו מועיל ומבו' דבעצם פמשו"פ בבין אדם לחבירו חשוב ממון. ואין לדחות ראי' זו בקל דהא ס"ל לרמב"ם (הו"ד אבנ"מ ריש

סי' כז) דשיעור פרוטה דקי' הוא משקל חצי שעורה ולא שו"פ ממש כשאר דברים ומשו"ה וודאי יש על פחות ממשקל זה שם ממון דהא שווה אפי' כמה פרוטות במציאות ול"ד לשו"פ דגזל כלל (אע"פ דכילי אהדדי במשנת חמש פרוטות הן).

אמנם מה שיש לדון הוא בדעת הר"ן שדעתו כדעת רש"י דשיעור פרוטה לקי' הוא פרוטה של נחושת ואפ"ה כ' הר"ן דכשווה פרוטה במדי הוי קי' דאו' והוי כאומרת לדידי שווה לי עיי"ש (והאבנ"מ בסי' ל"א כ' דאף לרמב"ם מקו' מדין לדידי ש"ל ונח' אם דווקא בדבר העשוי להתייקר עיי"ש). וכ' האח' (שם ובקה"י סי' ב') דס"ל בכל פרוטה יש ב' חסרונות א' שחסר בשוויותו ב' שחסר בשם ממון שלו (עי' ג"כ צ"פ פ"ז ממתנו"ע), וס"ל לר"ן בסוג' (ובדף ח' נסתפק בזה) דדין לדידי ש"ל שייך רק כשיש עליו שם ממון בעלמא רק שחסר בשיעורו כמו פחות מה' סלעים לפדיון הבן דהוי יותר מפרוטה רק שחסר בשיעורו, הלכך דווקא כששו"פ במדי מהני רצויה להחשיבו ממון גמור לקי' דאו'. ולפי"ז בגזל אם וודאי אין שו"פ במדי (לו יצויר) לא יאסר כלל מדין ח"ש כיון שאינו ממון כלל ורק משום לא תגזול נוכל לאוסרה (למהלך האח'), ואם שו"פ במדי יתכן שיעבור על לא תגזול מדין לדידי שווה לי.

ועי' בבי"א (ב"ק קה). שדן מ"ט אי"צ להשיב גזל פמשו"פ לאותו לשון דחייש התם שמא תייקר וכ' דלמש"כ הר"ן לק"מ כיון שחסר בשיעורו ולא חישבו לכל העניינים אצלו כשו"פ לכך אי"צ להשיב, ולפי"ז גם לא תגזול לא יהא מדין לדידי ש"ל. [ולשאר רא' כ' דצ"ל הטעם משום מחילה וכ' שלרמב"ם שאין מחילה רק ענייני שיעורים צ"ל יסוד הר"ן דבעי' נמי יסוד לדידי ש"ל שישווה פרוטה, ולע"ד אי"צ לזה שהמ"מ שכ' בד' הרמב"ם שהוא ענייני שיעורים כ' בנידו"ד דלא כהרא"ש וסובר שהרמב"ם אינו חולק על הראי' והוא רק חומרא בקי' אבל בכ"מ אזלי' בתר מקומו

אשה נקנית בפמשו"פ כך אין קרקע נקנית בפמשו"פ (בתורת כסף), והק' התוס' דאיפכא הול"ל דהא קנייני אשה לא ידעי' אלא משדה עפרון דכ' בי' כסף הי"נ נילף שדות משדות בכסף יקנו עי"ש, והק' הפני"ה יאך נילף משד"ע דפמשו"פ לאו ממונא הא בשדה עפרון גופא הוי קני אף בפמשו"פ דהא בב"נ פמשו"פ נמי ממונא הוא דלא אשכחן בהדיא דלאו ממונא הוא דנהי דפשיטא לן דאין יוצא בדיינים ולא ניתן להישבון היינו משום דבסתמא ניתן למחילה אבל לענין קנין דלא תליא מידי בהכי דגז"ה הוא שצריך ליתן 'שום דבר' לקנות בו מהכ"ת דא"א בפמשו"פ הא חזי' בחליפין דמהני ומשו"ה פי' כפרש"י ג. דאשה לא מקניא בפמשו"פ משום דגנאי הוא לה ולכך בקי' אשה פשיטא לן טובא וילפי' מינה לשדה עפרון ומהכא ילפי' לשאר קניינים עי"ש. ולמש"כ המהרש"ם אפי' לבאר ד' התוס' (לשיטתם ג. שמיאנו בפרש"י דגנאי הוא) דבשדה עפרון מבו' דלא מהני בפמשו"פ דקרא סתמא כ' וז"ב דלאברהם ל"ח ממון דלא קפיד וה"ה לעפרון וע"כ דלאו ממונא הוא כנ"ל ושפיר הק' דהול"ל איפכא. ועיין].

ומוכח מזה דלא מהני קנין כסף בפמשו"פ אף בעכו"ם, וכ"מ למסק' הפני"ה, ועי' במנ"ח (מצ' שלו) שמצדד לומר דמהני וראייתו בצידו מעירובין סב. [ולפי"ז אפי' ליישב קו' התוס' שם כו. שהק' מ"ט ילפי' קנין כסף משדות בכסף יקנו ולא משדה עפרון ועיין]. וכבר דחה המהרש"ם שם ראייה זו וכן דחו עוד הרבה אח'. ובבית אהרן (ב"מ סא.) הוכיח ג"כ דד' התוס' הוא שהוא מדין מחילה ולהכי הוצרכו למעט ריבית לקרא כדלקמיה. וע"ע לקמן מש"כ ע"ז בע"ה.

ריבית פמשו"פ

יח. ועתה נבא לדון בעז"ה בדין ריבית בפחות משו"פ.

כ' הטור (יו"ד קסא) בשם הר"י (ב"מ סא. וכתו' מו.) דבכל דבר יש איסור ריבית חוץ

ושעתו וכמו שהוכיח הרמב"ן בקי' מזה גופא עי"ש].

ראיות בענין הנ"ל

יז. והנה המנ"ח (מצ' קל) והאבנ"ז (יו"ד קס"א) ועוד, נקטו בד' הרמב"ם שהוא מדיני שיעורים ולחינוך וכן ללח"מ והשאג"א ח' ממון רק בתר הכי מחיל ל'. והנ"ל הוכיחו מד' הרמב"ם (בהל' מלכים) שהוא מדיני שיעורים. והמהרש"ם (במפתח' לח"ה סי' י"ז) כ' להוכיח (עכ"פ לתוס') דוודאי אינו מדיני שיעורים דהרי הטעם דלא מהני קנין חליפין באשה אמרי' בקי' (ג.) הואיל ואיתנהו בפחות מפרוטה ובי' התוס' דהרי קנין כסף בקי' נלמד משדה עפרון דכ' בי' כסף ופ' משו"פ לאו ממונא הוא (וכ"כ התוס' שם יג. ודף מו.) וע"כ מסברא הוא דאין בו חשיבות ממון אף לשאר עניינים, דאע"ג דקנין כסף בשדות נלמד (שם כו.) משדות בכסף יקנו מ"מ הא כ' התוס' בב"ב (נד:) דקנין כסף בעכו"ם נלמד משדה עפרון, ומבו' דאפי' קודם מתן תורה לא היה נחשב פחות מפרוטה ממון דהא לא אשכחן דמהני קנין כסף בעכו"ם בפחות מפרוטה ומשו"ה שפיר כ' התוס' דילפי' קי' מיניה דלא מסתבר למימר דבעפרון ח' כסף אף בפמשו"פ הואיל ונכרי קפיד ובקי' דיליף מיניה ל"ה ממון דקרא סתמא כתיב ומשמע דהשיעור לאברהם ועפרון שוה היה, עכ"פ מבו' דאף בזמן עפרון לא היה ח' ממון וע"כ דאי"ז מדיני שיעורים אלא דאין בו חשיבות ממון. וע"ע שם עוד ראיות. ולפי"ז כוונת הרמב"ם שם במש"כ שלא ניתנו שיעורים וכו' אין הכוונה שיעורים מסיני אלא שיעורים שמנו חכמים ומטעם מחילה (דזה הכריחם לפרש כן בשדה עפרון אע"ג דהתם בנכרי איירי מ"מ שם כסף בתורה ל"ה). ודווקא משום ח"ש נאסר אח"כ (ויל"ע למהלך השני לעיל אות ג').

[ולפי מה שכ' תו"ד דקרא סתמא כתיב מיושב מה שהק' הפני"ה (שם יג.) דאמרי' התם אמר ר' אסי אמר ר' מני כשם שאין

והנה לכאור' צ"ב בד' התוס' מ"ט בעי' קרא תיפול' דבכ"מ אינו ממון כנ"ל (בפרט אם סוברים בגזל דשרי לגמרי) וכ' הבי"א (שם) דדעת התוס' הוא דפמ"ש אינו ממון משום מחילה דבתרה משו"ה בריבית דלא מהני מחילתו [ואפי' לד' הרמב"ם (פ"ד ממלוה) דמהני מחילה כ' האבנ"ז (שם) דה"מ כשאמר להשיבו ואח"כ מחלו בפירושו אבל מחילה מעיקרא לא מהני] ס"ד דאף פמ"ש אסור קמ"ל כלל ופרט וכלל דשרי (אף דל"ש מחילה דאינו ממון חשוב). והאבנ"ז כ' דטעמא דתוס' דמיאנו לאסור גזל מדין ח"ש הוא מטעם דלא חזי לאיצט' א"נ לא אחשבי' (הו"ד לעיל אות י"ג) וא"כ בריבית דל"ש הנך טעמי דהא וודאי חזי לאיצטרופי דכבר כ' הפוס' דריבית ממון גמור של מלוה הוא וקנה בלקיחתו, ואיסורא דעבד עבד רק מצוה עליו להשיבו (עי' ריטב"א ק' ו:) וא"כ המחילה אח"כ פוטרו רק ממצות השבה ועבירת הריבית במקומה עומדת ויכולה להצטרף לאיסור שלם (כע"ז כ' בדברי חיים חו"מ ב' לענין גזל עיי"ש), [ויל"ע מה צריך לכל האריכות תיפול' דל"מ מחילה בריבית], וחסרון דאחשבי' גם ל"ש בריבית דבשלמא גזל שאינו קונה החפץ וח' על חיסרון ממון הנגזל והרי הנגזל לא אחשבי' אבל ריבית שקנאו והחויב הוא על ריבוי ממונו והוא הרי חישבו, היה מקום לאוסרו מה"ת מדין ח"ש קמ"ל מיעוטא דפטור (וע"ע בדברות משה יו"ד ח"ג סי' קס"א הערה כ').

והמל"מ (פ"ו ממלוה) כ' לבא' ד' הרמ"ה שהאסור מה"ת הוא ח"ש כמ"ש המ"מ לענין גזל, ועיי"ש שרצה לומר כן אף בדעת התוס' והמיעוט הוא רק שאינו ריבית גמורה להוציאה בדיינים [ואע"פ שבגזל לא אסור מדין ח"ש הכא שאני כמ"ש האבנ"ז], ודלא כמ"ש הטור. ועע"ש שדעת הרמב"ם בריבית שאסור מה"ת ואף להוציאה בדיינים דלית לי' האי כלל ופרט וכלל ושאינו מגזל דהכא ל"ש מחילה [ולפי זה א"ש דל"ק ראיית התוס' מב"מ סא. דהא גזל וריבית שוין

מקרקע ופמ"ש"פ [בקרקע משמע שם שמסתפק] והרמ"ה כ' דאפי' פמ"ש"פ אסור מה"ת אבל אין מוציאין אותו בדיינים עד שיהא בו שו"פ. והנה לעיל יצא לנו למסק' הרמ"ה שנח' הסוג' בגזל פמ"ש"פ ולפי"ז מסתמא קיי"ל כסתמא דגמ' דנ"ט. דשרי מה"ת וא"כ יל"ע מ"ט חמיר ריבית מינה ואפ"ל לפמ"ש"כ המגיה בד' הפרישה דשאני ריבית דריבתה תורה לזה שנא' (דברים כג ח) 'נשך כסף נשך אוכל' ואוכל הוי אפי' כל דהו. ובב"ח כ' שנוכלל ב'כל דבר אשר יישך' הואיל וס"ל בעצם שיש עליו שם ממון רק נמחל מיד כגזל (וזה צ"ב מ"ש מגזל). והתו' מיעטו זאת מכלל ופרט וכלל דבעי' דבר שגופו ממון ופמ"ש"פ לאו ממונא הוא (וכשיטתם קי' ג. ובכ"מ) והוכיחו מסוג' ב"מ סא. דאמר' התם למה לי דכ' רחמנא לאו בגזל לאו בריבית לאו באונאה וכו' חדא מחדא לא אתיא וכו' ואי ס"ד איכא ריבית בפמ"ש"פ תיפול' משום הא גופא לא ילפי' מכ"מ ומשו"ה לא ילפי' הנך מריבית א"ו אף ריבית ל"ה בפמ"ש"פ. ועי' בב"ח מש"כ ליישב בד' הרמ"ה. הן אמת שאינו מוכח דעתם דשרי אף מדרבנן אמנם ל' הטור מורה כן וכ"מ בדרכי משה ובאבנ"ז וע"ע לקמן. הר"ן (כתו' שם) כ' דוודאי מדרבנן אפי' בקרקע ואפי' בפמ"ש"פ אסור דאע"ג דהתורה מיעטס מדין ריבית ממון אבל לא גרע מריבית דברים שאסורה. ומדבריו משמע שריבית דברים אסורה רק מדרבנן ועי' קוב"ש קי' (אות עז) שמוכיח מתוס' ח: דאסורה מה"ת שכ' בד' ר' יצחק שבע"ח קונה משכון דאל"כ א"כ היה אסור להחזיר העבוס דכשמברכו העני הוי ריבית דברים א"ו שבע"ח קונה משכון ודמי למכר עיי"ש. (ועי' במיוח' לריטב"א (ב"מ לא:)) שכ' דמשכנו בשעת הלואה לא קנאו ואינו ח' להשיבה ומשמע מד' דאם רצה יכול להחזירה וע"כ שלא חשש כאן מדברים אף מדרבנן. עכ"פ אם נצרף ד' הר"ן והתוס' יחד אפ"ל מהלך חדש בדעת הרמ"ה דריבית שאני מדין ריבית דברים.

ובשא"פ). אבל לטעמא דמחילה ודאי אין שום ענין השבה. ועוד נפ"מ בגזל חש"ו דלאו בני מחילה [בקטן עי' בש"ך חו"מ (סי' ס"ו כ"ג) אבל עכ"פ ביהומים] וכן בגדול העומד וצווח וכן בגניבה דאכתי לא ידעי בעלים דלימחלו בשעת גניבה ואפי' אם ימחול אח"כ מ"מ דמי לייאוש שלמ"ד דבאיסורא אתי ליד' ונתחייב בהשבה, דלטעמא דמחילה עבר בגזילה גמורה (ובסוף דבריו כ' ע"ז ל' אפשר), ולטעמא דשיעורי' לא עבר דהוי כגז"ה דאין ע"ז האיסור.

ויש להעיר בזה, א. לפי המתבאר לעיל בדעת החינוך דאחר דאמרי' טעמא דמחילה מעתה נעשה הוא שיעור בפסוק דמעשה אף בכל הנ"ל לא יהא חיוב דהכתוב לא חייב בפמשו"פ וכן משמע מפרש"י בסנה' לעיל עיי"ש (וכ"כ האמרי בינה בהגהותיו לס' דברי חיים שם וכע"ז בנחלת דוד (ב"מ ד.) בביאור רש"י בטעם פטור כופר הכל משבועה) ודווקא למל"מ לעיל שאין תלוי כלל בשיעורים רק במחילה שייך הנפ"מ.

ב. במש"כ נפ"מ בעומד וצווח יעוי' בלבוש (חו"מ ו) שכי' דאפי' בעומד וצווח אי"ז גזל דבטלה דעתו אצל כ"א דסתם בנ"א אינם מקפידים בזה (וע"ע לקמן אות כ"ה), ולפי"ז אפשר נמי בגניבה שלא יעבור, ויש לחלק.

ג. במש"כ דלא יועיל המחילה דאח"כ דבאיסורא אתי ליד' צ"ע מ"ט לא יועיל המחילה לישוויה מעתה כמתנה ובפרט לשי' הש"ך דהיכא דמתייבאש מרצונו (שאינו מקפיד) מועיל אפי' אתא ליד' באיסורא. הן אמת שמל' המנ"ח משמע שלא יועיל רק כ"ז שלא נודע לו ושפיר דמי לייאוש שלא מדעת וצ"ב וע"ע לקמן אות כ"ה.

ועוד כ' נפ"מ להיפך דלטעמא דמחילה אי"צ להשיב אף כשנתייקרה אח"כ הואיל וכבר נמחל לו וכן אם יצרפו לחצי שלו יוכל לקדש אשה וכן לאתרוג דהא חשיב שלו משא"כ לטעמא דשי' דליכא מחילה וע"ע

ואונאה לק"מ כמ"ש בי"א ב"מ נה. עיי"ש]. והסוכרים בד' הרמב"ם שפמשו"פ אינו ממון מדין שיעורים ע"כ חלקו עליו [ויק' על מהלך האח' ברמב"ם שיש איסור מה"ת בגזילה פמשו"פ ק' התוס'].

והנה במשנת חמש פרוטות הן (לעיל אות א') לא קתני ריבית, ובטעם הד' כ' באוהל משה (כתו' שם) דמשמע מינה דמדרבנן אין חילוק בין פרוטה לפחות מכאן והוי כדין גזל ממש שכבר כתוב. ודב' צ"ב למש"כ הטור בתוס'. ולפמש"כ לעיל דהכא ס"ד ליחייב אף פמשו"פ א"ש לפמש"כ המהר"ם שיף לדייק מרש"י (שם) דקתני הנך דס"ד אף בשו"פ לא ליחייב דקמ"ל דסגי בפרוטה אבל ריבית אינו כמותם משו"ה ל"ק.

ושו"מ בדרך אמונה (פ"ז ממתנו"ע בביה"ל) שתי' דתנא ושייר עיי"ש ובה דחה נמי ראיית המהר"ל דיסקין (סי' כ"ד) שכ' להוכיח דיוצאים ידי חובת צדקה אף בפ' משו"פ מדלא קתני במשנה זו, דתנא ושייר. (ואפשר לדחות נמי למש"כ המהר"ש דהא מסברא הו"א דסגי אף בנתינה כל דהו ול"ה דומיא דהנך דקתני, ועיין).

ט. לסיכום: ריבית פמשו"פ. לרמב"ם, למל"מ הוי איסור גמור ויכול להוציאה בדיינים (ויש אח' שודאי חולקים עליו). לרמ"ה אסור מה"ת [מדכ' אוכל א"נ כל דבר א"נ דלא גרע מריבית דברים א"נ מדין ח"ש], אבל אינו יוצא בדיינים. ולתוס', למל"מ אסור מה"ת מדין ח"ש ובטור מבוא' דאין איסור מה"ת, יש שכ' דמ"מ מדרבנן אסור ומהד"מ משמע שאף מדרבנן מותר. לר"ן אסור מדרבנן דלא גרע מריבית דברים. לרש"י אפשר שרק אסור לעשות כן משום הערמת ריבית (אות י"ב).

נפ"מ בגדר פמשו"פ

כ. בנפ"מ בין טעמא דשיעורי' ומחילה כ' המנ"ח, דלטעמא דשיעורים אע"ג דליכא מצות 'והשיב' מ"מ יהא חיוב השבה להני פוס' דס"ל דאמרי' ח"ש במצ' עשה (עי' מנ"ח ריש מצ' ו' ובאבנ"ז או"ח שפ"ט ג')

למיתני סיפא כיון דקתני רישא דאיכא חיוב השבה בשו"פ שמע"י מינה דבפחות אין חיוב השבה וכ' בתורת חיים ליישב דמרישא הו"א דוקא בגזל פמשו"פ אין חיוב השבה אבל בגזל טפי ונשתייר אצלו פמשו"פ ס"ד דאוקמא חיובא בדוכתא [דלא מחל לו מעיקרא] קמ"ל דאפ"ה בטל חיוב השבתה [ורק אם יבוא הנגזל ויתבע את שלו כמ"ש הרמב"ם בפיה"מ] ומה"ט הביאו כל הסוג' דשמא תיסקר על הסיפא ולא על משמעות הרישא כיון שמשמעות הרישא איירי בגזל פמשו"פ ובהא ודאי לא חיישי' לשמא תיסקר דודאי מחל לו ודווקא בסיפא דאיירי אף בנשתייר בהא חיישי' לייקור וכ"כ שם הרשב"א (וכ"כ הקה"י סנה' סי' כה מסברא דנפשי'), וכ"ז כדברי המנ"ח דסתם פמשו"פ מיד מחיל ל' ולא חיישי' לייקור ואפי' אם יתייקר משמע שאי"צ להשיב. אמנם התוס' שמיאנו לתרץ כן משמע דס"ל דאין לחלק בין גזל פמשו"פ לשייר פמשו"פ ולפי"ז המח' דשמא תיסקר נאמר אף על גזל פמשו"פ אע"ג דאמרי' בסנה' דמחיל ל' ומ"ט ניוחש לייקור ומ"ט אם נתייקרה משמע שודאי ח' בהשבה (היה אפ"ל דס"ל דאין הטעם מחילה אלא שיעורים אבל כבר הוכיח המהרש"ם לעיל שא"א לומר כן) ע"י בשימ"ק שתי' בשם הרא"ש דשמא על דעת שתתייקר אינו מוחל (וכ"כ בערך ש"י סי' ו') ובשם התוס' שאנץ תי' דמידי דעביד לייקורי לא מחיל ובהא איירי סוג' ולפי"ז תלוי כל חפץ לעצמו. ונמצא לנו ג' דעות עיקריות בגדר 'מחילה' לרשב"א וכ"כ התו"ח והמנ"ח היינו מחילה גמורה ולרא"ש הוי מחילה על תנאי ולתוס' שאנץ חפץ העשוי להתייקר אין כלל מחילה (עכ"פ לענין זה) וחפץ שאין עשוי להתייקר הוי מחילה גמורה.

ועיי"ש בב"א שרצה ליישב קו' התוס' לפמש"כ המנ"ח בטעמא דשיעורים דיכול להצטרף אח"כ לשו"פ, דמרישא הו"א דאי"צ להשיב אף אם הוסיף וגזל עוד חצי פרוטה הואיל וסו"ס ל"ה 'גזול שו"פ' קמ"ל

לקמן בזה. ועוד נפ"מ דהרי ידוע דשיעור אכילת פרס אמרי' דווקא באיסורי אכילה אבל בשאר איסורי מהני צירוף אף לזמן מרובה וא"כ לטעמא דשיעורים אם יגזול עוד חצי יצטרף לאיסור גדול אף לזמן מרובה (עי' דברי חיים חו"מ סי' ב') אבל לטעמא דמחילה א"י להצטרף רק אם יגזול בב"א. ועיי"ש שמצדד לומר אף לטעמא במחילה לא יהא 'שלו' לקידושין ואתרוג דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד ל"מ, כמ"ש המקנה בקו"א סי' כ"ח והנוב"י באה"ע דלא אשכחן מאן דפסיק בהא כאביי וקיי"ל כרבא אף בהא (ויש להעיר שהמנ"ח במצ' של"ז נסתפק בזה). [ומוכח מדבריו שחלק עמש"כ המהרי"ט (ח"א סי' ס"ט) שכל ד' רבא הוא רק כשמעשה העבירה תלוי בחלות המעשה דאז אמרי' דלא מהני כדי שלא יעבור עיי"ש דלפי"ז בגזל דאין בה שום חלות יודה רבא דאי עביד מהני דסו"ס כבר גזל].

ודבריו צע"ק דהא כ' המנ"ח (מצ' שס"א וכ"כ רעק"א מהדו"ק סי' קכ"ט) לענין מלאכה בשבת דכל דברי רבא נאמרו רק באיסורים שלשון הפסוק הוא שלא יחול בזה אמרי' שאף אם עשה אינו עשוי אבל בלאו דלא תעשה כל מלאכה שבפועל אם עשה בנין בשבת הרי הבנין קיים אמרי' על כל הלאו אי עביד מהני (אפי' לגבי קניינים בשבת), וא"כ בגזל הרי בפועל ציער וחיסר את חבריו וחבירו מחל לו מ"ט לא יחשב שלו וצ"ע.

ובמה שכו' דלטעמא דמחילה אי"צ להשיב אף כשנתייקרה בינתים אי"ז דבר פשוט כ"כ, דתנן (ב"ק קג.) הגזול את חבריו שו"פ ונשבע לו יוליכנו אחריו אפי' למדי וכו' מחל לו ע"ז וע"ז (היינו על הקרן ועל החומש) חוץ מפחות משו"פ בקרן אי"צ לילך אחריו וכו'. ואמרי' עלה (שם קה.) אמר ר"פ לא שנו אלא שאין הגזילה קיימת אבל גזילה קיימת צריך לילך אחריו חיישי' שמא תיסקר ואיכא דאמרי' וכו' שמא תיסקר לא חיישי'. ועי' בתוס' (קד:) שהק' ל"ל

לא תעביר אי עביר לא מהני וע"ע לקמן אות כ"ג כ"ד.

דעת היראים

כב. האבנ"ז (שם סוף הסימן) כ' דלד' היראים (סי' תכ"ב) דאף למ"ד גזל נכרי מותר אפ"ה אינו קונה אותו להיות שלו לענין קידושין ולענין לכם דאתרוג עד שיפקירו או ימחלו בפירוש, ה"ה הכא בגזל פמשו"פ דאע"פ דסתם ישראל מוחל לו מ"מ אין חשוב שלו עד שימחל לו בפירוש. אמנם דעת יחידאה היא ולא קיי"ל כוותיה וברמ"א (חו"מ סי' רפ"ג ב') מפורש להיפוך, ע"כ.

והנה מש"כ שהוא דעת יחיד יעוי' בגיליון רעק"א (או"ח תרל"ז) ובתועפות רא"ם (על היראים) ובחי' הגרש"ש (ב"ק סי' לט) שדייקו מהרמב"ן והרשב"א בסוכה (ל.) דדעתם כדעת היראים וא"כ לאו יחידאה הוא (ועי' בש"ך יו"ד ריש סי' קמ"ו שביאר בד' הב"ח דפסק כהיראים (וע"ע לקמן אות כ"ז) אמנם באמרי משה (סי' ל"ז אות ט"ז) הובא שיש חולקים עליו בביאור הב"ח). אמנם לע"ד אף בדעתם אפשר שידור בגזל פמשו"פ מתרי טעמי. א' דהרי טעם שאין בו לא תגזול הוא שאינו ממון חשוב או אינו ממון כלל ומוחל עליה הלכך מה צורך יש במחילת פיו משא"כ התם דממון חשוב הוא לבעליו רק שהותר ממנו לישראל חידשו דלענין שלו בעי' למחילת פיו. ב' אפי' אם נומר דתרוייהו ממון חשוב הוא לבעליהם מ"מ אחר הגזילה נחלקו במהותם שבפמשו"פ מוחל מצד דרך בנ"א לוותר משא"כ התם אין מוחל כלל מדעתו אלא מצד ההכרח ועיין.

[ובגוף שיטת היראים קשה לי מסוג' דב"מ כד. ונקדים תחילה, השערי יושר (שער ד' פ"ח) מוכיח מד' התוס' ב"מ כד. שחולקים על שיטה זו דאמרי' התם במוצא אבידה בעיר שרובה עכו"ם רשב"א אומר הרי אלו 'שלו' מפני שהבעלים (הישראלי) מתייאשין מהן. והקשו ל"ל האי טעמא

סיפא דדווקא כשעכשיו ג"כ אין שוה פרוטה אבל אם גזל עוד חצי יתחייב בהשבה. אמנם התוס' לשיטתם כנ"ל דאית להו טעמא דמחילה א"י לתרוץ כן ועי' בסמוך.

ועתה, בדין צירוף כשגזל עוד חצי פרוטה שכ' המנ"ח דלטעמא דמחילה לא יצטרף, למש"כ הרא"ש אפשר שכן יצטרף דאפשר ע"ד כן לא מחלו. ולתוס' שאנץ לכאו' תלוי אם הוא חפץ העשוי להתייקר או לא אבל הקה"י (שם) כ' דענין צירוף הוי כעשוי להתייקר ובכל חפץ לא יהא מחילה לענין זה. ובפנ"י (ק"י מו.) כ' דאם נאכל כבר החצי הרא' ואח"כ גזל החצי השני' ודאי לא מצטרפין וכשהרא' בעין מסיק ד'אפשר' דג"כ לא מצטרפין דקמא קמא אחיל לי' וכבר נעשה ממון הנגזל (וצ"ל שנסתפק אם הוא מחילה גמורה או לא. משא"כ כשכבר נאכל וודאי לא מצטרף כדמשמע בשבת פ. גבי הוציא חצי גרוגרת עי' קה"י סנה' סי' כ"ו).

כא. לסיכום: גזל מחש"ו: לטעמא דשיעורים אי"ז גזילה, ולטעמא דמחילה לרש"י בסנהדרין אי"ז גזילה, והמנ"ח כ' דאפשר דהוי גזילה מעליא. עומד וצווח: למנ"ח תליא בטעמא דשיעורים ומחילה, וללבוש בטלה דעתו אצל כ"א וע"ע לקמן. גנב פמשו"פ: בענין הלאו הוי כחש"ו, ולענין השבה כשנודע לבעלים לכאו' אי"צ להשיב וכשלא נודע כ' המנ"ח דתליא בהני טעמי. נתייקרה אח"כ: לרש"י כנ"ל. ולרשב"א ותו"ח אי"צ להשיב דכבר מחל לו מחילה גמורה, ולרא"ש אפי' שצריך להשיב ולתוס' שאנץ תלוי אם החפץ עשוי להתייקר. ולמנ"ח בד' הרמב"ם שהוא רק דין שיעורים צריך להשיב. השלימה לשיעור: לרש"י ולרשב"א כנ"ל, ולרא"ש כנ"ל, ולתוס' שאנץ כ' הקה"י שצריך להשיב, ולרמב"ם כנ"ל, והפנ"י נסתפק בזה. ולענין קידושין ולכם: לטעמא דשיעורים ודאי ל"ח שלו, ולטעמא דמחילה לכאו' ח' לכם אלא שהמנ"ח מפקפק בזה מצד כל מילתא דאמר רחמנא

שהשי"ת אינו חפץ בגזול פמשו"פ ואפשר לומר דמהכי ילפי' לה ועיין. ובשערי תשובה (סי' תפ"ב) הוכיח שהתוס' (סוכה ל. ד"ה משום) חולקים עליו וס"ל שאין עליו שם גזל כלל, דאמרי התם דהא דאמרי' בגמ' לכם להוציא את השאול ואת הגזול עיקר המיעוט איצטריך לשאול דגזול תיפו"ל משום מצוה הבאה בעבירה ע"כ. והרי בפמשו"פ ליכא חיסרון מצ' הבאה בעבי' וא"כ נימא דמשו"ה אפקוה מלכם א"ו אין עליה שם גזילה כלל. (ועיי"ש שהוכיח ג"כ מרש"י שם כז. וע"ע רש"י לה: ובמנח"מ מצ' ט' ובס' בני חיל (להגר"ר) משה פינקל ר"י מיר צוק"ל) סי' כ"ו ובחי' הגרמ"ז סי' י"ד).

והנה במש"כ דליכא מצוה הבאה בעבירה היה נראה לבאר דאע"ג דאסירא מה"מ מ'עבירה' ליכא (עי' לעיל אות ט"ו) אמנם זה צ"ב דסו"ס קרי עלה אני ה' שונא גזל בעולה. ואפ"ל בכוונתו דסתמא דתוס' הרי הוא ר"י ודעתו מבואר (שם ט. גיטין נה. וב"ק סז.) דמצהב"ע אמרי' דווקא כשהמצוה והעבירה באין כאחת, אבל אחר ייאוש שכבר קנאו תו ל"ה מצ' הב"ע, וה"נ הכא מאחר דמיד אחר גזילה יש כאן מחילה תו ל"ה מצ' הבאה בעבירה. ולפ"ז לרש"י ור"ת דס"ל דכל שבא לידו הגזילה אינו כשר למצוה יהיה כאן חיסרון מצוה הבאה בעבירה אף בפמשו"פ, וכ"כ להדיא בשפת אמת (שם כט:) דבפמשו"פ לרש"י ור"ת אע"ג דנעשה שלו דבתר הכי מחיל ל' (ואפי' לקידושין יהיה שלו דסו"ס נתן לה ממון), מ"מ לענין לכם יהיה פסול מדין מצהב"ע כדחזי' התם לענין ייאוש. ויש להעיר שאם פמשו"פ אסור רק מדרבנן תלוי במח' הפוס' אי אמרי' מצהב"ע בעבירה דרבנן (עי' רש"י פסחים לה: ד"ה דמאי וד"ה טבול מדרבנן ובגליון המהרש"א שם, וכן בדף לט. ד"ה ובדמאי.) אבל לרש"י בסנה' הרי יש איסור דאורי'. (אמנם השע"ת לעיל כ' בדע' רש"י שאין עלי' שם גזל אף לענין לכם וצ"ב.) ועיי"ש שבגניבה פמשו"פ נראה דאפ"ל דלכו"ע ליכא חיסרון מצהב"ע

תיפו"ל דיש לתלות דמעכו"ם נפל דהם הרוב ולהכי הרי א"ש עיי"ש, והרי לשי' היראים לק"מ דהא ליהוי 'שלו' בעי' נמי לייאוש העכו"ם דאל"כ הוי רק בגדר אי"צ להחזיר אבל לא שלו עיי"ש דאבידתו הוי דומיא דגזילתו (ועי' בתוס' הרא"ש שהק' כהתוס', ובאמרי משה (שם) רצה לומר בדעת הרא"ש דס"ל כהב"ח והיראים וצ"ע מהכא. וגם מה שרצה ליישב שם לפי מהלכו קו' התוס' דף ב. עי' בתוס' הרא"ש דף ב. שכן כ' כהתוס' וצ"ע.) הרי שלמהלך היראים כוונת רשב"א מפני שהבעלים וכו' הוא לאבידת עכו"ם (ולכך הרמב"ן והרשב"א לא נתעוררו כלל בקו' התוס'). והנה בהמשך הגמ' רצו להוכיח דרשב"א מתיר רק ברוב עכו"ם מהא דתנן מצא בה אבידה אם רוב ישראל חייב להכריז ואם רוב עכו"ם אינו ח' להכריז, ועד התי' השני (בעמוד ב') למדה הגמ' כוונת ה'אינו חייב להכריז' ד'הרי אלו שלו' כדמוכח התם, ואפ"ה אוקמוה בטמוני' באשפה שאינה עשוי' ליפנות ונמלך עליהן לפנותה, והרי באשפה ע"כ לא היה ייאוש (דאל"כ מ"ט בעיר שרובה ישראל ח' להכריז) ואפ"ה אמרי' עלה הרי אלו 'שלו' והיינו דתלינן דמעכו"ם נפל, הרי דאבידת עכו"ם חשובה 'שלו' אף קודם ייאוש, וצ"ע, ושוב התבוננתי דלמהלך הריטב"א שם אפשר ליישב].

דעת התוס' רי"ד וברין לכם בפמשו"פ

כג. התוס' רי"ד (סוכה מא:) סובר ג"כ דגזל פמשו"פ לא חשיב לכם, וביאר זאת דאע"ג דלגבי נגזל ל"ח גזילה מ"מ אצל הבורא חשובה גזילה כיון שלא קנאה בכלום ולא קרינן ב'י' לכם ואין יוצא בה יד"ח. אבל אם עשה בה שינוי מעשה כשר אע"פ דאינו מחזיר כלום לנגזל הואיל ואי הוה ביה שו"פ הוה קני לה (דכבר נחשב חפץ חדש) השתא נמי קני לה אבל אם לא שינהו כין דאילו הות ביה שו"פ לא הוה קני לה ול"ה קרינא ביה לכם השתא נמי לא קני ליה ולא קרינא ביה לכם וכו'. הרי שלדבריו 'לכם' גילה לנו

ומיישב סוג' דב"מ דשאני גזילה מאבידה דאבידה לא חייבה תורה להשיב בפמשו"פ (שם כז.) משא"כ גזילה שכל הטעם הוא רק משום מחילה דבתרה. אמנם אם ימחול בפירוש אחר שצווח יועיל אע"ג דאתי לידי באיסורא וציין לרמב"ן שביאר בדין איסורא את"ל דהיינו שנעשה שומר (שכר) וכברשות בעלים דמי וכו' דהיא טעמא ל"ש בגזל שאין רוצה לשמרה לבעליו אמנם אף למהלך התוס' (ב"ק סו.) כבר כתבתי (אות כ') דאפשר להבין דבר זה. (ובנו המגיה הבין דעת אביו שנשאר אף בגזל שאי"צ להשיב והוכיח עוד מד' הרמב"ם ועי' בישורי (חור"מ סי' ו') שדחה ראייתו).

ובביאור הסברא לחלק בין אבידה וגזילה אפ"ל עפ"י מש"כ בדבר"מ (ב"מ ח"ב סי' מ"ט ענף ב') שבגזל מצוי יותר מחילתו הואיל וא"י לקבלה אלא ע"י תביעה בבי"ד וטורח הוא לו וגם מתבייש ולכך מוחל לו ולכך אין בי"ד נזקקין לו אבל באבידה מ"ט ימחול הרי המוצא מחזר עליו להחזירה לו ואינו מתבייש כלל א"ו גז"ה הוא שלא חייבה תורה למוצא לטרוח בדבר שאינו חשוב כ"כ [וממילא מתייחס מתחילה דהוי כאבודה ממנו ומכל אדם. ועי' רעק"א ב"מ כז. שכ' דממילא הוי ייאוש ובשערי יושר (ש"ד פ"ח) שכ' דהוי כזוטו של ים כמ"ש הדבר"מ, והביה"ל (ח"ג סי' מ"ה ו') והדובב מישרים (ח"ב סי' ל"ו ב') כ' דהוי הפקר מעיקרא]. הגם שהרא' כז. (תוס' וע"ע רשב"א) נתקשו מ"ט בעי' מיעוט לפמשו"פ ות' דס"ד ליחייב דכ' כל' אבידת אחיך, ולהאמור היו יכולים ליישב בפשיטות דל"ש טעמא דמחילה אפ"ל דס"ל דאפ"ה אי לאו דכ' בהדיא לחייבה בהשבה לא הוא אמינא כן דסו"ס אינו ממון חשוב לטרוח בה ומעתה דנתמעט מהשבה אפ"י היכא דל"ה מחילה אין חייב בהשבה. משא"כ גזל דמסברא ח' להשיב אף פמשו"פ אף אחר שמיעטה תורה ח' כשלא מחל.

ובגוף דין אבידה פמשו"פ עי' באבן האזל (פי"א מגזו"א ה"י) דנחלקו בה הטור

לפמש"כ התוס' דאם אין המצ' באה ע"י העבירה דווקא ל"א מצהב"ע דה"נ כיון דאין דרך בנ"א להקפיד ע"ז אע"פ שנטלה שלא מדעתו מ"מ י"ל כיון דאפשר שהיה נותן לו אם היה מבקש לכך היה יכול לקיימה אף בלא עבירה (אבל מצד אחר אפשר שלא יצא למש"כ המנ"ח לעיל).

כד. לסיכום: לענין קידושין ולכם. למנ"ח לכאור' תלוי בהנ"ל ונראה דאמרי' בזה כל מילתא וכו' כנ"ל. לרא"ש שמוחל בתנאי שלא ישווה פרוטה יש לעיין בשע"ת שם אם נחשב שו"פ ע"י קיום המצוה. לתוס' שאנץ לכאור' תלוי במהות החפץ. לתוס' רי"ד ודאי אי"ז 'לכם', ולתוס' ח' לכם ולכאור' כ"ש לקידושין. ולרש"י ור"ת לענין לכם יש חיסרון מצד אחר דהוי מצהב"ע אבל בגניבה ובקידושין דל"א מצהב"ע חשוב שלו.

אבידה פמשו"פ

כה. המחנ"א (גזילה א') נסתפק ג"כ בטעמא דמחילה היכא דעומד וצווח, וכ' לפשוט מב"מ (כו:): דאין חיוב השבה, דאמרי' התם אמר ר"נ ראה סלע שנפל משלושה אין חייב להכריז ואמר רבא לא אמרן אלא דלית בה שו"פ לכ"א ופרש"י ותוס' דאפי' אי שותפי נינהו וליכא ייאוש אפ"ה כיון דאין לכ"א אלא פמשו"פ אין כאן משום השבת אבידה. ומוכח דאפי' בלא ייאוש ובלא ידיעה אי"צ להשיב שאינו ממון להשבה ולפי"ז מש"כ הרמב"ם בפי' המשניות דאיכא חיוב החזרה ה"מ כשהיה מתחילה תורת חיוב השבה. ושוב כ' להוכיח מד' הרמב"ם (פ"ה מאישות) שכ' בגזל וקידש בה אשה אם הוא דבר שאין בעה"ב מקפיד עליו כגון תמרה או אגוז הרי זו מקודשת מספק שמא שו"פ במדי ואירי בפמשו"פ ואפ"ה משמע שאם רגילים להקפיד עליו ח' בהשבה ואינו שלו, ומשמע שכך נשאר במסקנתו. [ובגוף הראי' הביא שם בסי' ב' שהמהרי"ט דחה דכל ד' הרמב"ם בשו"פ].

ה"מ לענין תשלומין אבל לענין חומש ואשם בעי' פרוטה כמ"ש במס' מעילה (יח.) ולפי"ז אין שום הוכחה שאינו מטעם מחילה.

ובשער המשפט (חומ"מ ו') הק' בטעמא דמחילה מהא דאמרי' בשבועות (לח.) אמר ר' יוחנן פרוטה מפיקדון ותשומת יד וגזו"א חייב שבועה ואם צירף מכולם יחד לתביעת פרוטה חייב נמי שבועה וכ"פ הרמב"ם (פ"ג משבועות הי"א). ואם איתא דמחל על גזילת פמשו"פ היאך מצטרפת וכן קשה לטור מאבידה. ות' דאפ"ל התם כשגזל או מצא יותר והחזיר הכל חוץ מפמשו"פ (וכן ת' הקה"י סנה' סי' כ"ה מסברא דנפשי'). ולטעמא דשיעורים לק"מ וכ"כ הנח"י. ובאמרי בינה ת' דהתם כשיודע שלא מחל לו אמנם דוחק קצת לומר כך בגמ' וברמב"ם ועיין. ובערך ש"י הוכיח מכאן ליסודו שאינו מחילה גמורה רק אי הקפדה כנ"ל.

הרי שאין לנו הכרע מפורש בענין זה דהא בסנה' משמע שהוא דין מחילה ובב"מ משמע יותר שהוא דין שיעורים וברמב"ם נח' בזה הפוס' ובתוס' הוכיח המהרש"ם שהוא דין מחילה והנח"י הוכיח להיפך.

ברין דבר שאין מקפידים עליו

כו. כ' המגיד משנה (ריש הל' גזילה) בשם הרשב"א [והוא מהיר"ו] וכנ"פ בשו"ע (שנ"ט א') דדבר שאין בעה"ב מקפיד עליו אין בו משום איסור כלל אבל ממידת חסידות אסור כיון שאם כ"א יקח קצת יחסר הרבה. בפ"ת הביא ד' הנוב"י שכ' בגליונו דאע"ג דאין בו משום גזל מ"מ ל"ה 'שלו' עד שימחול בפ"י כד' היראים הנ"ל. וע"פ האמור, האבנ"ז שכ' שהוא דעת יחידאה ע"כ נחלק עליו.

ובטעם ההיתר כ' הארי' דב"ע (הו"ד אות ח') הואיל ואין כאן צערא בשעת', ולא אסרי' משום חזי לאיצטרופי עיי"ש. ואפי' אם בעלמא אסרי' משום חזי לאיצ' אפ"ל דהכא שרי לאותו סברא שהזכיר הנוב"י (אה"ע תנינא סי' ע"ז) שדבר שאין הבעלים

והרמב"ם, לטור הרי אלו שלו ולרמב"ם אינו חייב לטפל בה ולא להחזירה, אבל אינו שלו וכמ"ש המחנ"א.

ראיות הנחל יצחק בנדר פמשו"פ

כו. הנחל יצחק (חומ"מ סי' ו' וכן בסי' ע"ג) כ' להוכיח בנידון זה דפטור מהשבה מסוג' דב"מ (נה.) מתיב רבא 'ואשר חטא מן הקודש ישלם' לרבות שו"פ להישבון לקודש אין אבל להדיוט לא וכו' והרי בהקדש ל"ש מחילה דמאן מחל ל' הרי אין ביד גזבר כח למחול, וא"כ מ"ט בעי קרא סברא הוא א"ו שאינו ממון כלל (מדין שיעורים או שאינו ממון חשוב) ובה"ג הא איתמעטו הדיוטות וא"כ אפי' בעומד וצווח. [ולהוכיח שאינו משום סברת מחילה אינו מוכח להדיא דאפ"ל להיפך דמסברא הו"א שהוא דין שיעורים וא"כ אף בהקדש פטור קמ"ל דהוא מסברת מחילה ומשו"ה הקדש חייב. דבר"מ שם].

ואולי אפשר ליישב עפ"י מה שראיתי בחלקת יואב (יו"ד ט') דאיה"נ מסברא ידעי' דצריך להשיב להקדש וקמ"ל קרא שאף תביעה בב"ד יכולים לעשות, וא"כ אפשר שמיעוט הדיוט הינו על תביעה בב"ד שלא יזקקו לזה ועיין. ועוד כ' להוכיח מפסחים (לב:) דאקשי' בגמ' אי דלית בה שו"פ קרן נמי לא ישלם והיינו שיפטר לגמרי אע"ג דכהנים לא מחלי ליה. אנם אי"ז ראי' מוכחת דאיה"נ שהתוס' ביארו בזה שם דכל היכא דנתינה' קיימא אתשלומין בעי' פרוטה כמו השבת גזילה דבעי' תשלומין חשובין [ומוכח דאף בגזילה אי"צ להשיב כלל כק' הגמ' וכנ"ל אות כ"ה] אמנם כ"ז תוס' לשיטתם לעיל (לפשטות האח') דאין איסור גזילה בפמשו"פ, אבל לעולם אימא לך דתשלומי תרומה כפרה הם (כמ"ש התוס' שם כט. ועיי"ש בקוב"ש) וטעמא דפטור מטעם אחר כמ"ש התוס' גופיהו בגיטין (כ.) דתשלומי תרומה ילפי' מתשלומי מעילה דתרווייהו תשלומי קודש מיקרו וגמרי בחטא חטא מהדדי. [ואע"ג דלעיל ריבו מעילה דאף בפמשו"פ צריך להשיב

באח' תי' (עי' דברי יחזקאל סי' ל"ח ג') דדוקא שבועה ריבתה תורה דאע"ג דאין בו חשיבות בעצם השויות אפ"ה נשבעין עליו עיי"ש], והרשב"א תי' דאיה"נ לכל הדינים אמרי' כלי כשו"פ הואיל וחשובין למלאכתן [וכ"כ הריטב"א לעיל אות י"א עיי"ש]. (ויל"ע במה שהק' הקצוה"ח מתוס' ב"מ מז: דמטבעות ראויין לתלותן בצוואר ביתו, הא משמע מלשונו דלענין חשיבות כלי בעי' חשובין למאכתן ועיין. וע"ע קה"י קי' סי' ב').

וכ' הקצוה"ח והח"י הרי"ם דלפי"ז ה"ה לענין גזל דח' כשו"פ לעבור עליו, וא"כ דעת הרמב"ם דאיכא עלה לא תגזול ודלא כהמנ"ח. ועי' בחי' הרי"ם (ד"ה ולכאו' רא"י) שכ' דלשיטה זו איצטריך למעט פמשו"פ באבידה דאע"ג דשמלה כלי הוא אפ"ה כל שלא ישווה שו"פ לא יחוייב בהשבה. אמנם לפי"ז יקשה מהתוס' והרשב"א לעיל שכ' תי' אחרים וצ"ע. [וע"ע בתוס' בגיטין (שם) שהק' בהא דחליפין איתנהו בפמשו"פ אע"ג דכתיב 'ונתן לרעהו' ותי' דהתם קאי אנעל ולא אתשלומין. והק' בס' תפארת יעקב (שם) הא דעת התוס' כלי חשוב כשו"פ וא"כ לק"מ דהא חליפין כלי בעי'. ולע"ד ליישב דהא כ' התוס' (ב"מ מז.) דמהני חליפין בסודר גדול וכיון שאוחז ג' על ג' כמאן דפסיק דמי, הרי שחליפין מהני אפי' כשבפועל יש בידו רק חצי כלי הלכך לענין חשיבות שו"פ אפשר דל"ש כאן ושפיר הקשו].

עלה בידנו: כלי פמשו"פ - לרמב"ן לכאורה אין הלאו וכ"כ המנ"ח בד' הרמב"ם ולרשב"א ולכאו' לשא"ר יש הלאו.

מקפידים עליו נעשה כהפקר הלכך כשמפקיר אגוז זה מ"ט נחשוש הרי לעת עתה אין כאן בעלים ודו"ק, [ועיי"ש במהדו"ק סי' נ"ט שהק' על יסוד זה מהכ"ת דיש הפקר בלא אמירתו ועי' נח"י שם ובחת"ס אה"ע סי' פ"ה מש"כ בזה. ועוד כ' שם לפי"ז אם יקפיד על איש אחד יאסר לכולם, אבל בנידו"ד אפשר דנימא בטלה דעתו למש"כ הלבוש]. ובאבנ"מ (סי' כ"ח) כ' שהוא כמתנה דכל אדם חונן ונותן דבר מועט כקיסם עיי"ש. ולענין קידושין יודה הנוב"י דמקודשת דלא גרע מייאוש ושינוי רשות וכ"כ בערך ש"י לענין אם יתנהו לחבירו עיי"ש.

ברין כלי פמשו"פ

כח. ובדין כלי פמשו"פ. הנה המנ"ח (מצ' נ"ד ה') כ' לדייק מסתימת הרמב"ם (הנ"ל אות ג') שאף בכלי אין הלאו דגזילה ושווה לשאר ממון. [ועיי"ש שנסתפק אם כשנצטרף את הכפל ישווה שו"פ אי ב"ד יזקקו לו וצדדי הספק הם אם התביעה צריכה להיות פרוטה או הפסק דין. ועי' בערך ש"י (שם) שנסתפק להיפך כשתבעו פרוטה וכשינטל שכר הדיינים יקבל התובע פמשו"פ ולכאו' תלוי בצדדים אלו. ועי' באמרי בינה (שם) ובפ"ת (סי' ו') מש"כ בשות' שתבעו פרוטה אחת דכאו' תלוי ג"כ בצדדים אלו ואולי אפי' לחלק]. ולכאו' יש להעיר ע"ד המנ"ח, דהנה בשו"ע (ריש סי' פ"ח) הובא דעת הגאון והרמב"ם ורוב רא' (שבו' לט:) דשייך שבועת מודה במקצת אפי' בתבעו ב' כלים והודה בא' מהן שאין בהם שו"פ דריבתה תורה 'כלים' למה שהם וכו' והק' הרמב"ן (שם) דא"כ נימא ה"ה לתביעה בב"ד ובב"מ (נה). אמרי' דבעי' פרוטה [ואיה"נ

בירורי הלכה

הרה"ג ר' מאיר קפלר שליט"א

בדין שכר מלמדים במכת מדינה

לקרקע דאכלה חגב דמנכה לו מחכירו (ב"מ דף ק"ה:): ולא אמרי' דכל ההפסד על השוכר, די"ל דדוקא בקרקע שעדיין בחזקת משכיר בזו אמרי' דגם הוא יפסיד, משא"כ בשאר משכיר, ולכך הוה כל ההפסד של שוכר", וכבר השיג עליו הסמ"ע בס"ק ו' בארוכה דמסוגיא דגמ' מוכח להיפך, דבמכת מדינה כיון שאין לומר מזלו של מי משניהם גרם, אמרי' דהממע"ה, והסברא נותנת שההפסד על שניהם שהרי שניהם רוצים לקיים התנאי אלא שנמנע מהם משום גזירת המושל, ודעתו שאין כונת המהר"ם שכל ההפסד על בעה"ב, אלא חולקין בשווה, יעויי"ש.

וכבר דחה הש"ך את דברי הסמ"ע דלא משמע כן בדברי המהר"ם, ולא עוד דגם לדעת מהר"ם פדואה שחולק על הרמ"א בשכיר, דמכאן ולהבא יכול לחזור בו ואם לא חזר הפסיד, אולם בסי' פ"ו מבואר בדבריו שסובר כמהר"ם במלמד שגזר המושל שלא ללמוד שמקבל כל שכרו מבעה"ב, יעויי"ש. [אולם הש"ך לא טרח ליישב את דברי הסמ"ע שהוכיח מהסוגיא דלא כהרמ"א והמהר"ם, אלא אדרבא דמכת מדינה אינה סיבה לחייב את בעה"ב לשלם את כל שכרו].

ובבאור הגר"א הקשה גם הוא על דברי הרמ"א וכ' בס"ק ז', וז"ל, אבל צ"ע אדרבא הואיל ומכת מדינה מנכה לו משכירותו כנ"ל, ואף שבד"מ תי' לקרקע, דקרקע בחזקת בעליה עומדת וגם המשכיר יפסיד,

כ' הרמ"א בסי' שכ"א סעי' א', וכן פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ללמוד, דהוי מכת מדינה, וכל ההפסד על בעל הבית, ויש חולקין וסבירא להו דמכאן ולהבא בדין חזרה קאי, כמו שאמרי' לעי' סי' ש"י לענין השוכר חמור ומת, ואם לא חזר איהו דאפסיד אנפשיה ומחל, והסברא הראשונה נ"ל עיקר, עכ"ל.

הרמ"א פוסק כהמהר"ם שהובא במרדכי פ' האומנין, שהיכא שנמנע מהמלמד ומהתינוק ללמוד מחמת גזירת המושל אמרי' דכל ההפסד על בעה"ב והמלמד מקבל שכרו מושלם, כשהרמ"א מנמק דין זה בכך שגזירת המושל שלא ללמוד הוי מכת מדינה ולכן כל ההפסד על בעה"ב, ומביא הרמ"א דיש חולקין בזה, והיא דעת המהר"ם פדואה סי' ל"ט הובא בדרכ"מ שם שכ' לחלק בין לשעבר למכאן ולהבא, דזכותו של המלמד לחזור בו ולילך לדרכו, אבל אם לא חזר בו הרי מחל בזה על זכותו ואינו יכול לגבות את שכרו מכאן ולהבא, והקשה עליו הרמ"א בדרכ"מ, דמדברי המהר"ם משמע דבמכת מדינה הדין שבעה"ב אינו יכול לחזור בו והוא מחוייב להשלים שכרו של המלמד לכל השנה, ומוסיף הדרכ"מ דבגמ' מבואר בחוכר שדה ואכלה חגב הדין הוא דכיון דהויא מכת מדינה, מנכין למחכיר הפירות שהופסדו, ואילו לגבי מלמד שנמנע מללמד בגזירת המושל שהיא מכת מדינה, דעת המהר"ם שהמלמד מקבל כל שכרו מבעה"ב, וכתב הדרכ"מ לחלק "ולא דמי

דמסוגיית הש"ס משמע לא כן, וצ"ע. ובס' ביכורי גשן ח"א סי' מ"ב ענף ז' הקשה על דברי הש"ך שדבריו קשים להולמם, שהרי דעתו כהתוס' בקידושין דף י"ז, שפועל מקבל רק על מה שעבד בפועל, וא"כ לשיטה זו לא שייך כלל לדון שמזלו של בעה"ב גרם, ומדוע חייב בעה"ב ליתן כל שכרו.

והנה הלבוש כתב לבאר דעת הרמ"א וז"ל, פסק מהר"ם על מלמד שגזר המושל שלא ילמוד עוד דהוי מכת מדינה וכל ההפסד הוא על ב"ה ולא יוכל הב"ה לחזור בו ולומר לא אשכיר עוד מלמד לבני הואיל והמושל גזר שלא ללמוד, ואין זה דומה לשוכר חמור ומת בחצי הדרך דלעיל סי' ש"י, דהתם אין החמור בעולם אבל הכא הא הנער ומלמד בפנינו, כמו בחוכר שדה והחוכר הם לפנינו, כי הנער הוא כמו השדה הנחרש והנזרע, והמלמד הוא כמו החוכר והחורש וזורע, והלימוד הוא הפירות, ויש חולקין, אבל כמ"ש נ"ל למורי ז"ל עיקר, עכ"ל הלבוש.

ומתבאר דהלבוש כתב לבאר את דברי הרמ"א, דמלמד ובעה"ב דמיין לחוכר ומחכיר, שהמלמד הוא כמו חוכר שדה, והנער דומה לפירות, ואביו דומה למחכיר, וכמו שבחוכר שדה בעה"ב אינו יכול לחזור בו אם אירע אונס, ובמכת מדינה מנכה החוכר למחכיר מחכירותו, ה"ה במלמד שמאחר שדינו כחוכר, אמרי' שחכירותו קיימת ואין בעה"ב יכול לחזור, ולכן עליו להשלים לו כל חכירותו, כמו בחוכר ואכלה חגב, שמפסיד המחכיר.

וראיתי בקובץ "בית אהרן וישראל" (סיון - תמוז תש"פ), שהקשה הגרש"מ הלוי סגל שליט"א שדברי הלבוש תמוהים לכאור', דמהיכי תיתי להשוות מלמד לחוכר, הלא המלמד הוא זה שמשכיר עצמו למלאכתו, ויש לדמותו למחכיר שדהו ולא לחוכר, וא"כ כמו שבאכלה חגב אמרי' דהוה פסידא דמחכיר, א"כ ה"ה במלמד שמחמת מכת מדינה לא הוציא הנער פירות לימודו,

משא"כ בשאר משכיר, מ"מ אינו מוכן במה שתלה הואיל ומכת מדינה כו', והדבר להיפך ממכת מדינה שבקרקע ששם קולא דבעה"ב וכו', מ"מ דבריו תמוהין ומרפסן איגרא וכו', עכ"ל.

וכן הקשה הנתה"מ בס' של"ד ס"ק א', וז"ל, ובאמת הדין הוא לכאור' תמוה מאוד, מהיכי תיתי יהיה עדיף מכת מדינה מאילו איתרמי האונס בבעה"ב דהוי פסידא דפועל, דהא ה"נ בעה"ב לא פשע מידי דהוי כאילו שניהם אינם יודעים מהאונס, ואדרכא מצינו שמכת מדינה הוא מגרע כח הפועל, דהא בחכירות אף שבשאר אונס אינו מנכה לו, וכן בשכירות בית למאן דס"ל בנשרף הבית דחייב לשלם לו כל השכירות, מ"מ במכת מדינה פטור, ובמלמד בס' שכ"א (סעי' א' בהג"ה), וכן הכא משמע מדברי הרב דמכת מדינה מאלם כח הפועל שחייב לשלם לו אפילו בדבר שלא היה לבעה"ב לידע יותר מפועל, עכ"ל. ומסקנת הנתיבות דלא הביא הרמ"א את דברי המהר"ם בגזירת המושל לגבי מלמד, אלא להוכיח דלא כהמהר"ם פדואה לחלק במכת מדינה בין לעבר ללהבא, אבל דעת הרמ"א עצמו דלא כהמהר"ם שחייב באירע דזב?ר את בעה"ב, ונדחק שם לבאר דעת המהר"ם בגזירת המושל שלא ללמד התינוקות יעוי"ש.

והנה הש"ך בס' שכ"א ס"ק א', ובס' של"ד ס"ק ג' פוסק כהמהר"ם והרמ"א דבמכת מדינה מקבל המלמד את כל שכרו גם על להבא, וכ' שדין זה מוסכם גם על המהר"ם פדואה בס' פ"ו שכ' לחלק בין תינוק שברח מחמת הנגף ורוב הדרים בעיר נשארו לדור שם, דאמרי' פסידא דמלמד, משא"כ בגזר המושל שלא ילמדו כלל וכולם בטלים דאז הוה מכת מדינה, ופסידא דבעה"ב, וכ' לחלק בין היכא דפסיק נהרא לגזירת המושל, יעוי"ש.

וכבר הערנו שהש"ך לא נתן טעם לדברי הרמ"א והמהר"ם, ואין מתיישב הדבר עם מה שהקשו הסמ"ע, הנתיבות והגר"א,

הוא פסידא דבעה"ב, ומובן היטב לפי"ז מש"כ הלבוש בדעת הרמ"א שהמלמד לא חשיב כמחכיר אלא כמו שדה מוכרת, כיון שהמלמד קנוי לבעה"ב, ובעה"ב הוא זה ששכר אותו להיות משועבד אצלו עבורו בנו. וזמש"כ הרמ"א דבגור המושל שלא ללמד כיון דהוה מכת מדינה ואין מזלו של המלמד גרם, כל ההפסד הוא על בעה"ב כמו שאמרי' בשדה שאכלה חגב שהפסד הפירות על המחכיר, ולכן אמרי' כאן שהפסד פירות הנער על אביו ששכר המלמד, אך עדיין צ"ע דבשלמא בחוכר ומחכיר אין בעל השדה יכול להוציא שכר פירותיו מהחוכר כיון שנאנסו הפירות מחמת מכת מדינה, אבל במלמד הלא דעת הרמ"א שהמלמד מוציא מבעה"ב את שכרו מושלם, ולא מצינו במכת מדינה שמוציאים ממון מחמתה אלא מצינו רק שהחוכר נפטר מלשלם למחכיר, וצ"ל דמש"כ הרמ"א דבגזירת המושל מקבל המלמד כל שכרו, מיירי במלמד השרוי בבית בעה"ב, וכמש"כ הרמ"א לגבי האיסור להשכיר עצמו להיות קבוע בבית בעה"ב ג' שנים, ומכיון שהמלמד נשכר להיות סמוך על שולחנו של בעה"ב בקביעות, ואין בעה"ב יכול לחזור בו, ע"כ ההפסד הוא של בעה"ב כיון שהוא עדיין סמוך ומעוכב אצלו ואין המניעה מחמת המלמד, [אמנם לדעת המהר"ם עצמו שפועל דינו כע"ע לא בעי' להג"ל, אבל בדברי הרמ"א י"ל דגם אם לא ס"ל לגמרי כהמהר"ם מ"מ בא להוכיח מדבריו דלא כמהר"ם פדואה שיכול בעה"ב לחזור בו].

והעירני הגרש"מ הלוי סגל שליט"א דהרמ"א בסי' של"ד מדמה דין פועל לדין מלמד לענין זה שבמכת מדינה אמרי' דפסידא דבעה"ב, שמציין שם לדבריו בסי' שכ"א, והרמ"א שם מביא את דברי המהר"ם לגבי מלמד במכת מדינה דפסידא דבעה"ב, הרי שלדעת הרמ"א דין פועל כדין מלמד, כך פי' הסמ"ע בסי' של"ד, וזהו דלא כמש"כ דשאני מלמד דהוא ברשות בעה"ב, ועוד יש

ההפסד צריך להיות על המלמד, ויעוי"ש מש"כ לבאר.

ונראה דהלבוש לומד בדעת הרמ"א, דמלמד דינו כע"ע שגופו קנוי, כמש"כ בסי' של"ג סעי' ג' לבאר מש"כ הרמ"א שם בשם המהר"ם "אסור לפועל אפי' מלמד או סופר להשכיר עצמו להיות בבית בעל הבית בקבוע שלשה שנים", וכ' הלבוש וז"ל: מלמד שהשכיר עצמו לב' או ג' שנים מיד שהתחיל מלאכתו בשנה ראשונה מקרי התחלה גם לשנה שנייה ושלישית דהכל שכירות אחת היא, וה"ה לכל פועל אבל אמרו חז"ל ששום פועל ומשרת ואפי' מלמד או סופר אסור לו להשכיר עצמו להיות בבית ב"ה א' בקבוע ג' שנים, וטעמא משום דהמשכיר עצמו לשלוש שנים הוא כמו עבד עברי דעיקר עבודת עבד עברי אינה אלא לג' שנים דכתיב גבי עבד עברי כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים וכתוב בישעי' מקצה שלש שנים כשני שכיר וגו', ש"מ דסתם שכיר הוא לשלש שנים, ואמרי' בגמ' פ"ק דקידושין מהאי קרא דעבד עברי שחלה ג' ועבד ג' אינו חייב להשלים שכר יצא ידי עבודתו וש"מ מאן דמשכיר עצמו לג' שנים הוא כעבד עברי וגבי עבד נרצע אמרי' דהטעם דנרצע הוא משום שעבד על לי בני ישראל עבדים, עבדי הם ולא עבדים לעבדים, כמו שפי' רש"י בפרשת משפטים און ששמע בהר סיני כו', וא"כ פועל או מלמד שהשכיר עצמו לג' שנים עובר על כי לי בני ישראל עבדים וגו', עכ"ל הלבוש. הרי שהלבוש מפרש בדעת הרמ"א שפסק כהמהר"ם שדין פועל ומלמד כדין ע"ע, ובכלל זאת נאמר ג"כ האיסור להשכיר עצמו לבעה"ב בקבוע שלש שנים שזהו שיעור זמן עבודתו של עבד, דהתורה מחלקת את שש שנות ע"ע למשנה שכר שכיר, ש"מ דסתם שכיר שהוזכר בפרשת עבד הוא במשכיר עצמו לשלש שנים, ולכן אמרי' שעבד שחלה שלש ועבד שלש אינו צריך להשלים כיון שעבודתו בשלש השנים עלתה לו לעבודת עבד, וכיון שגופו קנוי השלש שנים שחלה

יבש המעיין וזה הוא כמו לשעבר דידוע דכל משך זמן שנה שייכא אהדדי טורח העבודה ושכר הפירות וע"כ יש לחלק בין מכת מדינה למכה פרטית וא"א לחזור אחר תחילת שנה], דידוע דשכירות מלמד בכך וכך לשנה כי אין שיווי השכר והפעולה שוה כי בתחילת עבודתו יותר קשה לחנך את הנער עפ"י דרכי למודו, ולעומת זה שבח למודו בסוף יותר טוב ושוה יותר בכל שבוע וחודש, טוב אחריתו מראשיתו וגם לא דמי לשאר פועל ואריס שאם יחזור בו באמצע קניינו יעמוד אחר במקומו, משא"כ במלמד ידוע הוא דמזיק להנער, ואחז"ל דאיפלוג לישני, וממילא גם המלמד אינו מוצא מקום להשכיר עצמו כי כל בעה"ב יש לו מלמד לזמן ידוע וא"כ הו"ל כחכירת שדהו, והל' כלשעבר ודברי מהרמ"פ נכונים לדינא לפע"ד, והסמ"ע והש"ך לא נחלקו עליו עכ"ל.

הרי שגם החת"ס מדמה מלמד לחוכר שדה לענין זה שאין שכרו כפועל שמקבל שכר פעולתו בכל יום, אלא דנים את כל השנה כחטיבה אחת, וכמו שבחוכר שדה אמרי' שהעבודה במשך כל השנה שייכא אהדדי ולאחר תחילת העבודה אינו יכול לחזור בו, ה"ה לענין מלמד שאין חזרה לא מצד המלמד ולא מצד בעה"ב, וכמו שביאר החת"ס, שהמלמד אינו יכול לחזור כיון שידוע שזה מזיק לנער [והזכיר החת"ס שכן מצינו בחז"ל דהשינוי גורם דאיפלוג לישני], ונראה שכונתו לדברי הגמ' בעירובין דף נ"ג ע"א, דאמר ריא"ר דבני יהודה תורתן בידן משום דדיקי לישנא, ומפרש רש"י שהם חוזרים באותו לשון שהיו שומעין מרבן משא"כ בני גליל, ובהמשך שם א' עוד, דבני יהודה היו רגילים ללמוד מרב אחד ולכן נתקיימה תורתן בידן, משא"כ בני גליל שלא למדו מרב אחד והיו שומעין מזה לשון אחד ומהאחר לשון אחר וזה היה מבלבלן, הרי שהלימוד משני רבנים גורם לבלבול משום שכ"א מלמד בלשון אחר, והתורה לא משתמרת בידי

להוסיף דהלבוש שהבאתי לגבי משכיר עצמו לג' שנים מדבר במפורש על פועל או מלמד שהשכיר עצמו לג' שנים, הרי כל מה שנאמר בלבוש על מלמד נאמר ג"כ לגבי פועל, אלא שמדברי הלבוש בסי' שכ"א מבואר שכונת הרמ"א להוכיח מדברי המהר"ם שאין בעה"ב יכול לחזור בו ולומר שמכיון שפסק הנהר הוא מפסיק חכירות השדה, כדמוכח מדברי המהר"ם שבמכת מדינה אין בעה"ב יכול לחזור בו ולומר לא אשכיר עוד מלמד לבני, ולדברי הלבוש לא מיירי הרמ"א בסתם פועל, אלא בחוכר ומשכיר שאינם יכולים לחזור בהם, והרמ"א שמוכיח מדין מלמד במכת מדינה, משום דס"ל דגם מלמד ובעה"ב דינם כחוכר ומשכיר וכש"נ. ומש"כ הלבוש בסי' של"ג דפועל דינו כמלמד שאסור להשכיר עצמו לג' שנים, כונתו כששוכר פועל לשהות בבית ב"ה בקבע, כמש"כ שם בפירוש "אמרו חז"ל ששום פועל ומשרת ואפי' מלמד וכו' אסור לו להשכיר עצמו להיות בבית ב"ה א' בקבע שלש שנים", כונתו כפי שמצינו בגמ' עירובין דף ס"ד ע"א לענין שכירו ולקיטו, שיש פועלים שדרים בבית בע"ה ומשועבדים לעבודתם כל השנה, וא"כ צ"ל דמש"כ הרמ"א להשוות בין פועל למלמד שבמכת מדינה אמרי' דפסידא דבעה"ב, כונתו לחוכר שהוא משועבד לבעה"ב לזמן ארוך, או לפועל הדר בבית בעה"ב בקביעות, אבל בסתם פועל משכיר עצמו לאותו היום לא שייך לומר שבמכת מדינה שמקבל כל שכרו שזהו נגד גמרא ערוכה וכמו שהקשו עליו הובא לעי'.

והנה החת"ס בשו"ת חו"מ סי' קס"א כתב ג"כ לדמות מלמד לחוכר, דכ' לחלק בין פועל למלמד, דפועל משתכר על פעולתו בכל יום, משא"כ מלמד שאין פעולתו שוה בכל יום, שבתחילה פעולתו קשה יותר וז"ל, והנלע"ד דהמלמד ההוא ממש כשדה דמתחלת השנה הוה לשעבר כמש"ל, [כונתו למש"כ בתחי' דבריו שם וז"ל, חוכר שנה א' ובאותו שנה אפי' בתחילתו

התלמידים כ"כ], הרי דעת החת"ס דמלמד דינו כחוכר לענין זה שדנים כל השנה כחטיבה אחת, ומחלק בין מלמד לפועל, וכמו שהמחכיר אינו יכול לחזור בו, כמו"כ המלמד אינו יכול לחזור, ודינ' ליה לכל השנה כלשעבר ומקבל המלמד כל שכרו.

והנה דעת הש"ך דלא קיי"ל להל' כהמהר"ם שפועל ומלמד דינם כע"ע שגופו קנוי, כמש"כ בס"י של"ג ס"ק י"ז, ובס"ק כ"ה, ובס"ק מ"ז, וכ"כ בס"י של"ד ס"ק ב', ודעתו כדעת התוס' בקידושין י"ז ע"א שכתבו בד"ה חלה, וז"ל, וא"כ מלמדי תינוקות נמי אם חלו לא יקחו אלא מה שהרויחו דאין לדמותם כלל לע"ע, דעבד עברי גופו קנוי לאדונו הילכך חלה שלש אינו חייב להשלים דאין יכול לעשות מלאכה יותר מיכולתו אבל מלמד אין גופו קנוי אלא שכר עצמו ללמוד עד הזמן וכשאינו יכול להשלים לא יטול אלא מה שהרויח עכ"ל, וא"כ לא שייך לומר דהש"ך סובר בדעת הרמ"א דהטעם דמלמד במכת מדינה מקבל כל שכרו כמו שפירש הלבוש דהמלמד גופו קנוי לבעה"ב ואין בעה"ב יכול לחזור בו שהרי לא ס"ל להש"ך כן, וגם א"א לומר שדעתו כמו שפירש החת"ס דין זה משום שאין המלמד יכול לחזור בו כיון דהוה פסידא דלא הדר, דהש"ך כ' בפירוש בס"י של"ג ס"ק כ"ו דהא דס"ל להרמ"א דמלמד אינו יכול לחזור בו דהוה דבר האבד, אי"ז משום דהוה פסידא דלא הדר, אלא זהו משום הזמן שהתלמיד ילך בטל כ"ז שלא מצאו מלמד אחר, אבל אם המלמד מעמיד מלמד אחר תחתיו מיד, הוא יכול לחזור בו, ודלא כהחת"ס, וא"כ צ"ע מה טעם נוקט הש"ך כדבר פשוט שמלמד במכת מדינה כל הפסידא דבעה"ב, הלא זהו נגד דברי הגמ' לגבי מכת מדינה בחוכר ומחכיר, וכפי שהקשו הסמ"ע, הנתיבות, והגר"א.

והנה הש"ך בס"י של"ג ס"ק י"ז, הביא את דברי ההגהות מרדכי דהא דאסור לפועל או מלמד להשכיר עצמו לשלש שנים היינו "שלא להשכיר עצמן להיות בבית ב"ה בקבע

עמו ולהיות סמוך על שולחנו בלי הפסק", דהיינו שדין זה שכ' הרמ"א שמלמד אסור להשכיר עצמו לג' שנים זהו דוקא במלמד שסמוך על שולחנו של בעה"ב בקביעות, דאסור לו להשכיר עצמו לשלש שנים, מפני ששלוש שנים זהו שיעור שכיר שנאמר בפרשת עבד, ומביא ההגהות מרדכי את הפסוק 'כי משנה שכר שכיר עבדך' דהיינו שש, ובישע' כתיב שלש שנים כימי שכיר ועבד שש שנים הוה משנה שכר שכיר, וע"ז ממשיך ההגהות מרדכי וכותב "ומה"ט יש להזהר למלמד וכו' מלהשכיר עצמו" וכו' וכך הובא ברמ"א, הרי שהרמ"א מיירי במלמד או פועל שמשכיר עצמו להיות בבית בעל הבית שלש שנים, ששהייתו בבית בעה"ב מושה לו צורת עבד שסמוך על שולחנו של אדונו, ונראה דהש"ך שפסק כהרמ"א דמלמד במכת מדינה מקבל כל שכרו מבעה"ב מיירי ג"כ במלמד שסמוך על שולחנו של בעה"ב דהוה ברשותו של ב"ה למשך כל אותו הזמן (כפי שה' נהוג באותם ימים), וכיון שכן שפיר אמר' דההפסד כולו של בעה"ב, והגם דלדעת הש"ך לא קיי"ל להל' שמלמד גופו קנוי כעבד, אולם מ"מ כיון שהשכיר עצמו להיות ברשותו של בעה"ב די בכך שיהי' בו האיסור להשכיר עצמו כשני שכיר הנלמד מפרשת עבד, וכך משמע ג"כ ממש"כ הרמ"א בס"י של"ג סעי' ח' "מלמד אצל בעל הבית שאמר לו בעה"ב לך מעמדי" וכו' יעוי"ש, הרי שגם דין זה שלא מהניא מחילת בעה"ב נאמר במלמד השרוי בביתו של בעה"ב, שמכיון שהשכיר עצמו להיות בביתו של בעה"ב וקבע שם מגוריו לאותו הזמן, אם לא נתרצה המלמד לעזוב את בית בעה"ב, אין בעה"ב יכול לשולחו, ורק בנתרצה המלמד אמר' שמהניא מחילתו וכמו שביאר הש"ך בדבריו, אלא שמכיון שהמהר"ם כתב טעם נוסף מדוע אין בעה"ב יכול לחזור בו, והוא דלא כל כמיניה לאב למחול שעבודו של הנער דזכין לו ואין חבין שלא בפניו וכמו שהובא ברמ"א, לכן ס"ל להש"ך דלא מהניא

והנה הש"ך בס"י של"ג ס"ק י"ז, הביא את דברי ההגהות מרדכי דהא דאסור לפועל או מלמד להשכיר עצמו לשלש שנים היינו "שלא להשכיר עצמן להיות בבית ב"ה בקבע

בעה"ב מקבל כל שכרו במכת מדינה שאין מזלו גרם, וכש"נ.

נמצא לפי"ז שבזמננו שאין המלמד משכיר עצמו להיות משועבד להוריו התלמידים אלא משכיר עצמו להנהלת הת"ת, ואין ההורים יכולים לקבוע מי ילמד את בנם, שהכל מסור בידי הנהלת הת"ת, ובדר"כ ההורים אינם יודעים לפני תחי' השנה מי יהי' המלמד של בנם, ועוד דהנהלת הת"ת רשאית להעביר מלמד מכתה לכתה אפי' באמצע השנה, וכמו"כ כפי הנהוג מלמד יכול לעזוב את תפקידו באמצע השנה אם מודיע זאת מראש, ולא קיימת בזמננו כלל צורה זו שמלמד משכיר עצמו להיות בבית בעה"ב וסמוך על שולחנו, [אם לא במקרים מסויימים שקהילה קטנה בחו"ל שוכרת מלמד שיבוא לשהות לפרק זמן ארוך], לא שייך לדון את המלמדים כדין ע"ע שגופו קנוי או שהוא כעין עבד שהוא ברשותו של אדון, ועפי"מ שנתבאר דמה שפסק הרמ"א שמלמד שפסק מללמד במכת מדינה ממשיך לקבל שכרו מבעה"ב, זהו רק אם נימא שגופו קנוי כעבד כמש"כ המהר"ם והלבוש, או באופן שהוא ברשותו של בעה"ב כמש"כ הש"ך, או כפי שביאר החת"ס שאין המלמד ובעה"ב יכולים לחזור בהם, א"כ במציאות של ימינו פשיטא שאין המלמד מקבל שכרו מושלם, ומסתברא כמו שכ' הסמ"ע שההפסד מתחלק בין שניהם וכמש"כ "דבמכת מדינה שניהן שווין ואין לתלות במזלו של זה יותר מבשל זה מ"ה מצינו בו שמנכין בהשכירות או יחלקו באופן שיהיו שווין בהפסד", ולכן מכיון שהן המלמד והן הת"ת מוכנים ומזומנים להמשיך השכירות, והם מנועים מחמת גזירת המושל, שורת הדין שההפסד מתחלק ביניהם בשווה, וכבר הורה זקן מרן החת"ס בספר הזכרון שכ' על מאורעות שנת תקפ"ט, והביא שם את דעת המהר"ם שכשנתבטלו התלמידים מחמת המלחמה, שהיא מכת מדינה צריך לשלם כל שכרם וכ',

מחילת בעה"ב גם אם המלמד נתרצה לכך, ומובן היטב לפי"ז מה שהי' פשוט להש"ך דמלמד בבית בעה"ב דינו כמי שהשכיר עצמו לאדונו, וכ"ז שהוא ברשותו של בעה"ב כל ההפסד על בעה"ב, ואי"צ לכך שיהי' גופו קנוי לבעה"ב, דדי במה שהוא סמוך על שולחנו וקבע עצמו לאותו פרק זה, וכעין סברת הלבוש בדעת הרמ"א, דהמלמד הוה כמשכיר וכש"נ.

והנה כ' הפ"ת בסי' של"ג ס"ק ו' בשם החת"ס שדין זה שכ' הרמ"א הוא דוקא במשכיר עצמו להיות תחת בעה"ב, אלא שלא בא זה למעוטי רב שנתמנה בעיר שאינו סמוך על שולחנם ממש, דכיון "שהשכיר עצמו עבור כל בני הקהילה הרי כל הקהילה משותפים ששכרו להם פועל ונותנים לו בית ומתנים לו דמי מזונותיו כאומר לעבדיו צאו ואכלו ושתו וכדו', ואין הרב רשאי לצאת לדור חוץ להשותפות בעיר אחרת מקרי סמוך על שולחנם" הרי שגם החת"ס מבאר הדין שהובא ברמ"א שם דאסור להשכיר עצמו ליותר מג' שנים, שדין זה נאמר דוקא בסמוך על שולחנו של בעה"ב, אלא שהחת"ס סובר שגם רב שהשכיר עצמו לבני העיר דינו כן, מפני שסמוך על שולחנם, והנה כ' הפ"ת שם שהחת"ס כתב שאם הקהל מתנים עם הרב שאם יזוז מקומו צריך הוא להחזיר להם ההוצאות הרי זה גרע טפי, ואפי' לדעת התוס' דבר זה אסור אם השכיר עמו לג' שנים דהוה כמו עבד שיוצא בגרעון כסף שאין שונה מעבד לא במספר השנים ולא במה ששיעבד עצמו להיות סמוך על שולחנם יעוי"ש, והן הן הדברים שנתבארו בדעת הש"ך, שהגם שהש"ך אזיל בשי' התוס' מ"מ בסמוך על שולחנו של בעה"ב ס"ל להש"ך דהוה המלמד ברשותו של בעה"ב, נמצא שבין לדעת המהר"ם שמלמד דינו כע"ע, ובין לדעת התוס' שנחלקו עליו, אסור למלמד להשכיר עצמו להיות בביתו של בעה"ב סמוך על שולחנו בקבע ג' שנים, ובאופן כזה הסכימו כולם עם דינו של המהר"ם שמלמד בבית

אולם לפי מש"נ אי"ז נוגע לעניינו, ויש להתחלק בהפסד, ולא משום פשרה אלא שורת הדין מורה כן כמש"כ הסמ"ע, וכ"כ הראב"ן.

והסברא בזה, ששני הצדדים רוצים להמשיך את השכירות ביניהם אלא שהם מנועים מחמת המושל, ואין לתלות ההפסד באחד מהם דוקא, ולכן מסתבר שיתחלקו בהפסד.

"אך הדבר קשה מאוד בעיני להבין מ"ט להוציא ממון מבעה"ב כיון שהוא מכת המדינה, ומזל שניהם שוה בו, ואין לומר מזל של זה גרם טפי ממזלו של זה, [ומסיים שם] על כן הואיל ומסברא נראה שמזל שניהם גרם ע"כ עשיתי פשר מרצון שניהם וחפצם, שיהיה ההפסד על שניהם, אבל דין תורה לא ידעתי עד יבוא מי שלבו יותר שלם ויוציא דין לאמיתו".



הרב גימפל ליפשיץ

בענין חיוב קריאת התורה בשבתות וימים טובים

ע"ד השאלה בזמנים שאין קריאת התורה שוה בארץ ישראל ובחו"ל דהיינו כשקורין פרשת בהר בחו"ל קוראין בא"י פרשת בחוקותי, (א) בן חו"ל שנמצא בא"י בשבת שקורין פרשת בחוקותי, ואחר השבת הוא חוזר לחו"ל וישמע שם פרשת בחוקותי, האם הוא חייב לשמוע פרשת בחוקותי כשהוא בא"י, דהא ישמע הפרשה כשהיה בשבוע הבא בחו"ל, (ב) האם כשהבן חו"ל שמע פרשת בחוקותי כשהיה בא"י, או בן א"י ששמע הפרשה, ונסעו לחו"ל, האם הם צריכים עוד פעם לשמוע הפרשה, (ג) האם יכולים לעלות או לקרוא בתורה להוציא הציבור, האם הם נחשבים לבני חיובא להפרשה אף ששמעו כבר הפרשה בא"י, (ד) כשהבן חו"ל בא"י כשקורין פרשת בחוקותי ובחו"ל קורין פרשת בהר מתי חייב להשלים שנים מקרא ואחד תרגום.

שלשה בני אדם ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים.

מי תיקן שצריך לקרוא ג' פסוקים
או לנמור כל הפרשה בשבת
ושיש חיוב לקרות ז' קוראין

והכס"מ ביאר וכלפי מה שאמרו עמדו נביאים שביניהם ותקנו, כתב רבינו, משה רבינו שהוא היה הנביא הגדול וכל נביאים שבדור בית דינו הוא וכו', ועוד דגרסין בירושלמי מגילה ה"א וכתבו הרי"ף פרק עומד ויושב (דף י"ג), משה תיקן לישראל שיהיו קורין בתורה בשבתות וביו"ט ובר"ח ובחולו של מועד, ומה שכתב בקצת ספרי רבינו בשחרית אשבת נמי קאי, כלומר בשבת בשחרית דוקא תיקן משה, אבל לא במנחה דתקנת עזרא הוא ע"כ.

מבואר מהרמב"ם שתקנת משה רבינו היה לקרוא בשבת ובשני וחמישי ג' פסוקים, ולפי ביאורו של הכס"מ הא דמבואר בירושלמי שמשה רבינו תיקן לקרות בשבתות וכו', זה קאי ג"כ על הג' פסוקים שתיקן משה רבינו, ולכא' צ"ע דהא דמבואר בירושלמי שמשה רבינו תיקן לקרוא בשבתות ויו"ט, יליף הירושלמי מהקרא וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו, וכן הוא בגמ' בסוף מגילה דיליף מזה שצריך לקרוא מועדי ה' בזמנם, ושיהא דורשין בהל' החג לפני החג, וזה תקנה אחרת לגמרי מהא דתיקן משה רבינו שיקראו ג' פסוקים שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ובכס"מ

נקדים לבאר שמצינו כמה תקנות נפרדות בגדרי החיוב של קריאת התורה בשבת ויו"ט ובמנחה בשבת - וב' וה', דהנה איתא בב"ק דף פ"ב ע"א, עשרה תקנות תיקן עזרא שקורין במנחה בשבת וקורין בשני וחמישי וכו', והקשה הגמ' ושיהיו קוראין בשני וחמישי עזרא תיקן, והא מיעקרא הוה מיתקנא, דתניא וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים, דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה וכו', כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה מיד נלאו, עמדו נביאים שביניהם ותקנו להם שיהיו קורין בשבת, ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני ומפסיקין שלישי רביעי, וקורין בחמישי ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה, מעיקרא תקנו חד גברא תלתא פסוקי, א"נ תלתא גברא תלתא פסוקי וכו', אתא הוא תלתא גברא ועשרה פסוקי וכו'.

הרמב"ם פ"ב מהל' תפלה ה"א כתב, משה רבינו תיקן שיהיו קוראין בתורה ברבים בשבת, ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה, ועזרא הסופר תיקן שיהיו קוראים כן במנחה בכל שבת משום יושב קרנות, וגם הוא תיקן שיהיו הקוראים בשני ובחמישי

בפשוטו מש"כ השערי אפרים שלא ישלימו אחר מנחה זה רק לגבי קריאת כל הפרשה של שחרית שזה תקנה אחרת שצריך להשלים כל התורה, בזה כתב השערי אפרים שלא ישלימו אחר מנחה דצריך לקרוא כל הפרשה בשבת בשחרית, אבל תקנת משה רבינו שיקראו ג' פסוקים כדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה אין לזה שייכות לשחרית, ובזה גם השערי אפרים יסבור שיכול לקרוא אחר מנחה, שו"ר בשו"ת שבט הלוי ח"ד סי' ט"ו שכתב שאפילו להחולקים על הדגול מרבבה, זה רק לגבי קריאת כל הפרשה של שבת אחר מנחה, אבל לקרוא י" פסוקים מותר לכו"ע עיי"ש.

והנה הרמב"ם פרק י"ג מהל' תפלה ה"א כתב, המנהג בכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת, מתחילין בשבת שאחר חג הסוכות וקוראין בסדר בראשית בשני' אלה תולדות נח וכו', וקורין והולכין על הסדר עד שגומרין התורה בחג הסוכות, ויש מי שמשלים את התורה בשלושה שנים ואינו מנהג פשוט.

והנה לפי המבואר בכס"מ בדעת הרמב"ם שתקנת משה רבינו היה רק על ג' פסוקים, א"כ מש"כ כאן הרמב"ם המנהג הפשוט וכו', הוא לא מתקנת משה רבינו רק מנהג שנהגו אחר כך.

והנה האור זרוע ח"ב סי' מ"ה כתב, מעשה היה בקולניא שלא קראו שבת אחד פרשת אמור, וכשהגיע שבת הבא, צוה ה"ר אליעזר ב"ר שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה, וגם בהר סיני הראויה לקרותה באותה שבת, ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה לפי "כי מימות משה רבינו נתקן" לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה, כדי "להשמיע לעם מצוות וחוקים", ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה, לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו וזו בשבת זו, אלא כי כן נסדרו הפרשיות וכו', ותו דאפילו תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות, אפ"ה אין לנו לבטל ולדחות אותה

משמע שגם הא דאיתא בירושלמי שמשע רבינו תיקן לקרוא בשבתות הוא מהאי טעמא דמבואר בגמ' בב"ק וצ"ע.

ועוד מבואר בהכס"מ שרק בקצת ספרי רבינו גרסי בשחרית, מבואר שבשאר ספרי רבינו משמע שאפשר לצאת תקנת משה רבינו גם במנחה.

ויש לעיין לפי המבואר בקצת ספרי רבינו שתקנת משה רבינו היה לקרוא בתורה בשחרית, האם לאחר תקנת עזרא שקורין בשבת במנחה יכול לצאת תקנת משה רבינו כששמע הקריאה במנחה, דהא יסוד התקנה היה מפני שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ומסתבר דכששמע הקריאה במנחה יצא התקנה גם של משה רבינו.

האם אפשר להשלים

הקריאה של שחרית במנחה

והנה מבואר באחרונים שתקנת משה רבינו לא היתה בדוקא שיקראו בשחרית, דהנה הדגול מרבבה סי' קל"ה כתב, ואם ביטלו שבת שחרית הקריאה יכולין לקרות כל הסדרה במנחה ויקראו שבעה גברי, וכן פסק המ"ב סי' קל"ה (סק"א) שגם בשני וחמישי בדיעבד כל היום זמנה, ובשעה"צ (סק"ג) ציין להדגול מרבבה, ואף דהוא מיירי לענין שבת פשוט דה"ה לשני וחמישי עיי"ש. והנה הדגול מרבבה מיירי מהחיוב לקרוא כל הפרשה דהא אמר שיקראו ז', גברי אולם המ"ב מדמה שני וחמישי לדינו של הדגול מרבבה, שמייירי בקריאה של כל הפרשה, וא"כ ה"ה התקנה של משה רבינו שצריך לקרוא בשבת ג"כ דינו כך.

וכ"כ בשו"ת גורן דוד או"ח סי' נ' שכאשר החת"ס היה בדרך בשחרית ולא יכול לקרוא, קרא קריאת התורה במנחה דיכול לצאת תקנת משה רבינו גם במנחה.

והנה השערי אפרים שער ז' סי' ל"ט כתב, שקודם תפלת מנחה יכולים לקרוא שבעה קרואים וכל הפרשה של שחרית, אבל אחר שהתחילו תפלת המנחה ואמרו אשרי ובא לציון לא ישלימו הקריאה של שחרית. והנה

לישראל שיהו קורין בספר תורה חמשה גברי ביו"ט וששה ביוהכ"פ ושבעה בשבת, בשביל המעלה והקדושה יתירה שיש בכל אחד על חבירו הוסיף בו איש אחד.

והנה לפי ביאורו של המג"א, מוכח שגם הירושלמי והרי"ף ס"ל או שמשו רבינו תיקן לגמור הפרשה ככל שבת (כדיבואר להלן), או שמימות משה רבינו נהגו כן, דהא חילק הפרשה לז' קרואים, וא"כ מוכח שמימות משה רבינו נהגו כבר לגמור כל הפרשה.

והנה המג"א סי' רפ"ב (סק"א) מביא דברי הזהוה"ק בפרשת ויקהל שכתב וז"ל, אסור למאן דקרי באורייתא למיפסק בפרשתא, או אפילו מלה חדא אלא באתר דפסק משה פרשתא לעמא לאשלמא יפסיק, ולא יפסק מילין דשבתא אחרא בשבתא דא וכו', נ"ל דכונתו דאם בא לסיים הסדרא שלא במקומה המיוחד אסור וכו'.

וביאר המחצית השקל דלא תימא שכונתו שלא לפסוק פרשה, רצה לומר פתוחה או סתומה ושלא לסיים עם כל אחד מהעולים אלא בסוף פרשה שהיא פתוחה או סתומה, אלא פרשה ר"ל הסדרא כולה, ומה שסיים הזהוה"ק ולא יפסק מילין דשבתא אחרא וכו', הוא פי' לרישא, או ר"ל אפילו רוצה להשלים מה שחיסר בשבת זה ולא קראו כל הסדרא להשלים בשבת הבאה זה לא מהני עיי"ש.

מבואר מהזהוה"ק שגם סדר קריאת הפרשיות מתקנת משה רבינו, וא"ש מה שכתב המג"א שהבאנו בביאור דברי הרי"ף שמשו רבינו תיקן מנין הקרואים.

ויעיין בשו"ת מים רבים ח"א סי' ו' ז' שמביא את הזהוה"ק, שלכל פרשה ופרשה יש לה יחס עם השבת הראוי לה ואסור להחליפו עיי"ש. ולפי הירושלמי שיליף מוידבר משה וגו' שמשו רבינו תיקן לקרוא בשבת, מבואר היטב דהא הירושלמי יליף דכתיב בזמנו היינו שגם בשבשבת יש לכל פרשה זמנו הראוי לאותו שבוע.

הפרשה שלא נקראת בשבתה, אלא לשבת הבאה חוזרין וקורין אותה וכו' עיי"ש.

וכן פסק הרמ"א סי' קל"ה סעיף ב', אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בציבור לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותה שבת (אור זרוע).

מבואר מלשונו של האור זרוע שכתב שמימות משה רבינו נתקן לקרות התורה ולהשלימה בכל שנה, שלא משה רבינו עצמו תיקן, רק המנהג היה כבר כן בזמנו של משה רבינו ומסתמא בית דינו הנהיגו כן.

עוד מבואר מהאור זרוע שהחויב לקרות התורה בציבור ולהשלימה הוא כדי להשמיע להעם המצוות והחוקים.

והנה הבאנו שהרי"ף במגילה דף י"ג (מדפי הרי"ף) כתב וז"ל, ירושלמי פרק הקורא עומד, משה תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מועד, שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, עזרא תיקן להם לישראל שיהו קורין שלשה בתורה בשני ובחמישי ובשבת במנחה ע"כ.

והנה המג"א ריש סי' קל"ה הביא מש"כ הרי"ף בשם הירושלמי, וביאר שם המג"א דברי הרי"ף, שעזרא תיקן בב' וה' היינו מנין הקרואים כדאיתא בגמ', וא"כ משה תיקן מנין הקרואים בשבת ויר"ט ור"ח וחוה"מ ע"כ. וביאר המחצית השקל ר"ל דחשיב הרי"ף תקנת משה ותקנת עזרא והוי דומיא, וכמו דעזרא תיקן מנין הקרואים כמבואר בב"ק דף פ"ב, ה"ה משה רבינו תיקן מנין הקרואים עיי"ש. ועיין בברכי יוסף ריש סי' רל"ה מה שהעיר על המג"א.

והנה במגילה דף כ"א ע"א תנן, ביו"ט קורין חמשה ביוהכ"פ ששה בשבת שבעה, ובדף כ"ג ע"א קא חשיב הגמ' כנגד מי קורין למשה וביו"ט ששה ובשבת שבעה עיי"ש. וכונת המג"א שהמנין הקרואים הזה תיקן משה רבינו.

וכ"כ בשו"ע הרב סי' רפ"ב סעיף א', כבר נתבאר בסי' קל"ה שמשו רבינו תיקן להם

לקרוא אחד גדול והואיל וקורא אחד כבר שלמה תקנת משה רבינו וא"צ עוד קריאה אלא מתקנת עזרא וכו'. מבואר דס"ל דתקנת משה רבינו לא היתה אלא לעולה אחד והו' קרואים הוי תקנה מאוחרת.

יבואר גדר חיוב תקנת קריאת התורה בשבת ובחול, וחיוב כל אחד לקרוא הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום

הנה הבאנו לעיל דמבואר מהאור זרוע, דיסוד התקנה לגמור בכל שנה התורה הוא כדי "להשמיע לעם מצוות וחוקים" דהיינו שיהיה להם ידיעת התורה.

והנה החינוך בהקדמתו כתב וז"ל, ואחת מן המצוות והוא עיקר ויסוד שכולן נשענות עליו הוא מצות לימוד התורה, כי בלימוד ידע האדם המצוות ויקיים אותן ועל כן קבעו לנו חכמינו ז"ל, לקרות חלק אחד מספר התורה במקום קיבוץ העם שהוא בית הכנסת לעורר לב האדם על דברי התורה והמצוות בכל שבוע ושבוע, עד שיגמרו כל הספר, ולפי מה ששמענו רוב ישראל נוהגים היום לקרותו כולו בשנה אחת.

ועוד חייבנו חז"ל לקרותו כל אחד ואחד מ ישראל בביתו בכל שבוע ושבוע כמו שקורין אותו במקום הקיבוץ, וזה אמרם ז"ל בברכות דף ח' ע"א לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור כדי שישכיל בדברים יותר בקרותו אותו בביתו ע"כ. וכע"ז כתב הלבוש סי' רפ"ה סעיף א' ז' שהוא כדי שיהיה בקי ורגיל בתורה.

מבואר דסובר דהחיוב לגמור כל התורה בשנה הוא מצד ידיעת התורה שידע מצוותיה, ולא מצד חיוב לימוד גרידא, ועוד מבואר בדבריו דהא דחייב להשלים אדם פרשיותיו בכל שבוע הוא משום לתא דקריאת התורה בציבור, דכיון שקורין התורה בציבור יחזור עליו בביתו עוד פעם ויבין יותר טוב כל המצוות והחוקים.

וכ"כ המאירי בקרית ספר מאמר ה' חלק א' וז"ל, שנינו בברכות דף ח', לעולם ישלים

וכ"כ הערוך השלחן סי' קל"ה שמביא שם מש"כ הרמב"ם בפרק י"ב מהל' תפלה שהבאנו לעיל, שמשנה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה וכו', כלומר דעל שבת שחרית תיקן משה רבינו והיינו כל סדרה בשבתו ושבעה קרואים, אבל על ב' וה' לא תיקן כמה קרואים וכמה פסוקים והיה די בקורא אחד, ובא עזרא ותיקן המספר וכל זה מבואר בב"ק דף פ"ב ע"י"ש.

והנה בסי' רפ"ב סעיף א' ב' כתב הערוך השלחן, עוד אמרין בברכות דף ח' לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום וכו', ולא נודע לנו טעמו של דבר, ובודאי בשעה שתיקן משה רבינו לקרות בתורה, תקן ג"כ תקנה זו שכל אחד יקרא שנים מקרא ואחד תרגום, והלבוש כתב כדי שיהא בקי בתורה ע"י"ש, ואין זה מספיק כמובן, ונראה דהחיוב בתורה השמיעה והלימוד כמו שאומרים בברכת אהבה לשמוע ללמוד, והנה השמיעה היא בשבת מס"ת כשרה כתיבה כדת וכהלכה, ולכן ילמוד מקודם בחומש ויעלה בקודש לשמוע מס"ת ע"י"ש.

והנה מש"כ דמשה רבינו תיקן לקרוא כל הסדרה בשבת מקורו בזוה"ק שהבאנו, אבל מה שביאר כן בדעת הרמב"ם ושכן מבואר בב"ק צ"ע, דשם מבואר רק שמשנה רבינו תיקן ג' פסוקים.

וכ"כ בקצות השלחן סי' פ"ד וז"ל, מתקנת משה רבינו ע"ה לקרות בס"ת בכל שבת ולהעלות שבעה קרואים וקוראין בכל שבת הפרשה של אותו שבת ע"כ. מבואר דס"ל שגם קריאת הפרשה הוא מתקנת משה רבינו.

אמנם התוס' במגילה דף כ"ג ע"א ד"ה שבעה רואי וכו' כתבו, פירוש בקונטרס דאחשורוש, וקשיא לומר שתקנו חכמים כנגד מנינו של אותו רשע וכו', משמע מלשון התוס' שחכמים תקנו ז' קרואים ולא משה רבינו.

וכ"כ בקרית ספר למאירי מאמר ה' חלק ה' שהביא בשם י"מ וז"ל, דמ"מ צריך

כשנה, וא"כ ל"צ להשלים פרשיות של יו"ט וכו' דהשלימו כל אחד בשבתו.

אמנם נראה הדברים דלפי פירוש רבינו חננאל דאין טעם השלמה בשביל שיסיים התורה בכל שנה כדפירש"י, אלא אפשר כדי שיהא רגיל במה שהציבור קורין, וא"כ היה צריך להשלים פרשיות של יו"ט ומוספין לפי טעם זה, ומ"מ אפילו אי הכי הוא מתיישב המנהג לדעת אינן גאוניס, וקרוב בעיני שלא נהגו רבותינו להשלים, וכ"כ הב"י סוף סי' רפ"ה שהטעם שחייב להשלים הפרשיות הוא כדי שיהא רגיל במה שהציבור קוראים.

מבואר מכל הראשונים שלכתחילה המצוה להשלים הפרשה הוא באותו שבת שקורין הציבור, וכדהבאנו הטעם לעיל מהראשונים, רק בדיעבד אם לא השלים סובר רבינו שמחה שיכול להשלים כל השנה.

וכן פסק המחבר בסי' רפ"ה סעיף א'-ד', אף על פי שאדם שומע כל התורה כלה כל שבת בציבור, חייב לקרות לעצמו בכל שבוע פרשת אותו השבוע שנים מקרא ואחד תרגום. וכתב המ"ב היינו שלא יקדים לקרות קודם אותו שבוע, וגם לא יאחר דצריך להשלים פרשיותיו עם הציבור, ובסעיף ד' כתב, מצוה מן המבחר שישלים אותה קדם שיאכל בשבת וכו', ואם לא השלים י"א עד רביעי בשבת, וי"א עד שמיני עצרת (דהיינו בשמחת התורה שאז משלימים הציבור) ועיי"ש במ"ב ס"ק י"ב שזה בדיעבד.

והנה מבואר מהראשונים, שחייב קריאת התורה בשבת הוא מצוה של ידיעת התורה שהעם ידע המצוות והחוקים.

האם חובת קריאת התורה

הוא מצד לימוד התורה או ידיעת התורה והנה בשו"ת גינת ורדים או"ח כלל ב' סי' כ"ד השיב להשואל שכתב, דהאי תקנה לקרות בשבתות ובימים טובים וגם בשאר ימים הוא מדין חובת תלמוד תורה שנצטוונו בה, שיהיו עוסקים בתורה ויותר בשבת ויו"ט.

אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, וכתב כלומר שיקרא בביתו בכל שבת ושבת הפרשה הנקראת בציבור ויוסיף בביתו שיקרא ב' מקרא ואחד תרגום, וענין השלמה זו פירושו, שיסדרם בדרך קריאת הציבור עד שישלים כל התורה משנה לשנה, משבת שאחר החג שמתחילין בספר בראשית עד סוף החג שמסיימין וזאת הברכה, הא למדת שמנהג קדים היה אצלם להשלים כל התורה משנה לשנה וכו', אלא אף בזמן הנביאים ז"ל היה המנהג, שהרי שנינו במגילה פרק בני העיר עזרא תיקן להם וכו', הא למדת שאף בזמן הנביאים היה משלימין כל התורה בכל שנה ושנה.

מבואר ג"כ בדבריו דהא דצריך להשלים פרשיותיו תלוי בקריאת התורה בציבור באותו שבת, ועוד מבואר שזה תקנת הנביאים.

והנה התרומת הדשן סי' כ"ג נשאל, האם גם ביו"ט צריך להשלים הפרשה שקורין בשחרית, והשיב התה"ד אמנם נראה קצת רא"י, מהא דכתב בהגהות מיימוני בשם רבינו שמחה בפ"ג מהל' תפלה וז"ל, ואע"פ שעיקר מצוה כל פרשה ופרשה עם הציבור, אם לא עשה כן ישלים כולם בשמיני עצרת שבו גומרים הציבור, ובלבד שלא יקדים ולא יאחר יום אחד מן הציבור ע"כ. מהכא נראה מדקבע היום שבו גומרים הציבור חמשה חומשי תורה בכל שנה, משמע דעיקר חיוב דאצריכו רבנן להשלים פרשיות עם הציבור, היינו כדי שכל אחד מישראל יקרא לעצמו כל התורה מראש ועד סוף בכל שנה, כמו שעושין הציבור, מש"ה צריך לסיים ממש באותו היום שמסיימין בו בציבור, דאע"פ שלא קרא כל השנה עמהן אחרי גמר מצות אזלינן בכולי דוכתא.

וכן משמע מלשון הרמב"ן דטעמא הכי הוא דכתב וז"ל, דאע"פ שכל אדם שומע כל התורה בכל שנה בציבור, חייב לקרותו לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותו שבת, וכיון דטעמא דהשלמה הכי הוא, נראה דלא אצריכו רבנן אלא שישלים פרשיות של כל התורה רק פעם אחד

תורה ממש מה מועיל שיקראו פעם אחת לג' ימים, הרי מצות ת"ת הוי בכל יום ולמה לא תקנו לקרות בכל יום בתורה, ולפי הנ"ל א"ש דתורה היו מקיימין ע"י מצות ק"ש, רק תורה דרבים לא היה להם זכות זה, ולכן תקנו לקרות פ"א לג' ימים בתורה ודי בזה להיות להם זכות תורה דרבים עיי"ש.

וכ"כ בשו"ת אגרות משה ח"א סי' ק"א ענף ב', דיש שני עניני קריאה חדא דחייבו ללמד התורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי ובמנחה בשבת כמפורש בב"ק דף פ"ב, מצד מצות לימוד התורה, וכן ביו"ט הוא מצד מצות לימוד התורה כדאיתא בסוף מגילה מוידבר משה מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו, והוא רק למצות לימוד בעלמא, דלפרסם ולהודיע איך לקיים מצות החג אין שייך, אחרי שרוב הלכות החג צריך להכין קודם החג ומחמת זה דורשין בהל' החג ל' יום קודם החג, משום שצריך הכנה הרבה קודם, ומצד מצות לימוד תקנו שילמדו סך מנין הקרואים בכל זמן כתקנתם וכל דיני קריאה, ונהגו לחובה לגמור מצד מצות לימוד כל התורה בשבתות של כל שנה ושנה וכו', וגם משום שגם קריאה דיו"ט הוא מאותו ענין קריאה מצד מצות לימוד כמו בקריאה דכל שבת.

ויש עוד ענין קריאה שתקנו לפרסם ולהודיע כמו שקלים ופרה וחדש, כדאיתא ברש"י מגילה דף כ"ט, וכן קריאת זכר הוא כדי לזכור בפה והוא עצם קיום המצוה דזכירה, וא"כ אינם מצד מצות לימוד, וכן קריאה דתענית שהוא לעורר לתשובה, וכן בחנוכה ופורים שהוא לפרסומא ניסא עיי"ש.

יבואר דנחלקו הראשונים והפוסקים

בגדר חיוב קריאת התורה בשבת ויו"ט ושני וחמישי

מבואר דנחלקו הראשונים והפוסקים בגדר חיוב קריאת התורה בשבת ויו"ט, דהאור זרוע ודעימי ס"ל שהחיוב קריאה דשבת הוא מפני ידיעת התורה שידעו העם המצוות והחוקים, משא"כ קריאת התורה

והשיב לו הגינת ורדים ולענ"ד לא מיחזור, דהא אמרינן בפרק שתי הלחם מנחות דף צ"ט ע"ב, א"ר אסי מדבריו של רבי יוסי נלמוד אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית קיים מצות לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, א"ר יוחנן משום רשב"י אפילו לא קרא אדם אלא ק"ש שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש וכו', ודבר זה אסור לאמרו בפני עם הארץ, ורובא אמר מצוה לאמרו בפני ע"ה ע"כ.

והנה מדברא אמר מצוה לאמרו בפני ע"ה, שמעינן דהכי הלכתא וכו', וכיון דבקריאה קלה כל שהוא יוצאין יד"ח ת"ת ומקיים קרא דלא ימוש, היכי תסיק אדעתין שנשתתהו ישראל שלשה ימים בלא תורה והלא יכולין היו לקיים מצוה בקריאה קלה על נקלה, (וכן הקשה הפמ"ג סי' קל"ה), וא"כ על כרחך לומר דתקנת קריאת ס"ת בציבור ליתא משום חובת ת"ת, אלא לפי שלא היו לומדין ברבים בכנופיה ובפרהסיא, רק היה קורין כל אחד לעצמו, לכן נתקנה תקנה זו שלא יעברו ג' ימים מלקרות בתורה בכנופיה ובפרהסיא, ובכה"ג התורה מתעלית ושכרם הרבה מאוד עיי"ש.

וכ"כ בשו"ת סת"ם מהגר"ש קלוגר הלי' קריאת התורה סי' ב' שמביא קושית הפמ"ג שהבאנו, ותי' דהנה ידוע דתלמוד דרבים חמור מתלמוד דיחיד, וכמ"ש בש"ס מגלה דף ג' וכו', אבל בתורה אם רבים לומדים בחד מקום אף שכל אחד לומד בפנ"ע נקרא ת"ת דרבים, מיהו אף דהוא כן, נראה דמ"מ ודאי אם רבים לומדים יחד ממש ענין אחד ודאי הוי טפי רבים, מאם כל אחד לומד בפנ"ע, ולכן אמרינן שפיר דהתם היו הולכין בלא תורה דרבים ג' ימים שלא היו לומדים יחד, ואף דקרי ק"ש מ"מ הוי רק תורה דיחיד, לכך תקנו לקרות בתורה, ואז הוי תורה דרבים, שהרי רבים צייתי למה שהקורא קורא, וא"כ הוי יחיד הלומד עם רבים ויש להם זכות תורה דרבים,

ובזה יובן נמי מה שתקנו בכל ג' ימים לקרות בתורה, ואם הוי הכונה שהלכו בלא

לא יצא יד"ח א"צ לשמוע קריאת התורה כשיש עשרה דצייתי או כשגורס בלחש.

והנה האחרונים בארו שיטות הראשונים והמחבר, דיש לעיין האם חיוב של קריאת התורה הוא חיוב המוטל על כל יחיד ויחיד, או שמא אינו חיוב המוטל על כל יחיד ויחיד אלא חיוב המוטל על הציבור.

והנה בשו"ת הראב"ן סי' ע"ג כתב וז"ל, שאלני אחי הקורא בתורה למה אומר לציבור ברכו את ה' המברך יברך ברכת התורה ודי, השבתי לו לפי שעזרא תיקן לישראל קריאת התורה והקורא בתורה מוציא הרבים יד"ח, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכים לברך ולקרות כמוני תסכימו לקריאתי ובררתי עמי, והם עונים ומברכים, וכן ש"ץ אומר בתפלה לפי שמוציא הרבים יד"ח עכ"ל. הנה מבואר מהראב"ן שקריאת התורה הוא חובת יחיד ולכן הוא מוציא את הציבור יד"ח שיהא חשוב כאילו כל אחד קורא לעצמו.

וכן מבואר מדברי השבלי לקט שהקשה על מה שנהגו ללמוד בעת קרה"ת מוכח שס"ל, שהוא חובה המוטלת על כל יחיד ויחיד, וכ"כ שם הבה"ל וכן הביא הברכת שמואל יבמות סי' כ"א בשם הגר"ח.

והנה במתני' מגילה דף י"ג ע"ב תנן, אין פורסין על שמע ואין עוברים לפני התיבה ואין קוראים בתורה בפחות מעשרה, והקשה הבעל המאור אמאי לא חשיב מקרא מגילה בהדיהו, והוכיח מזה דלכו"ע אם קרא מגילה ביחיד יצא יד"ח בדיעבד, וכתב ע"ז הרמב"ן במלחמות שאין זו ראי' כי כל השנוים במשנתנו כולם חובת ציבור ואינם אלא במחוייבים בדבר, אבל מגילה כשם שהציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב ויחיד שלא קרא מגילה צריך עשרה משום פרסומי ניסא עיי"ש.

הרי מבואר מדברי הרמב"ן שקריאת התורה הוא חובת הציבור, וכ"כ בשו"ת הרב"ז ח"א סי' תקע"ב, וכן בארו בשו"ת

דשני וחמישי אין הוא מדין לימוד התורה, אלא רק מדין שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ולפי"ז נראה דקריאת התורה דיו"ט ששואלין ודורשין לפני החג ויודעין כבר כל המצוות הקריאה, הוא מצד דילפינן מוידבר משה וגו' שצריך לקרוא בזמן יו"ט הקריאה של יו"ט, היינו דעצם הקריאה של יו"ט הוא חיוב בפנ"ע, ומה"ט כתב המחבר בסי' רפ"ה סעיף ז' שאין צריך לקרוא שמו"ת ביו"ט, וכתב המ"ב דהא כבר קרא כל התורה מידי שבת בשבתו וכדהבאנו מהתה"ד,

אבל לפי הגינת ורדים ודעימי' דס"ל דהחיוב קריאת התורה הוא מצד לימוד התורה ברבים, מבואר בדבריהם דאין חילוק בין קריאה דשבת ליו"ט ושני וחמישי דכל הקריאות היינו מטעם אחד שילמדו תורה ברבים.

האם חיוב קריאת התורה הוא חיוב על יחיד או חיוב על הציבור

והנה המחבר בסי' קמ"ו סעיף ב' כתב, כיון שהתחיל הקורא לקרות בספר תורה אסור לספר אפילו בדברי תורה אפילו בין גברא לגברא, ואפילו אם השלים הוא הפרשה, ויש מתירין לגרוס (פירוש ללמוד) בלחש, ויש אומרים שאם יש עשרה דצייתי (פירוש המשימין לבן) לספר תורה מותר לספר (בדברי תורה) (ב"י בשם מהר"א).

והבה"ל ד"ה ויש מתירים וכו' הקשה, דמאי מהני שיגרוס בלחש שלא יבטל שאר השומעים מקריאת התורה, מ"מ גם הוא מצוה לשמוע קריאת התורה ואם ילמד את לימודו לא יתן לשמוע מה שקורא הקורא, ואפילו אם יש עשרה דצייתי מאי מהני לגבי ידי', הא על כל איש ואיש מוטל החיוב דתקנת עזרא, ובאמת כבר תמה בזה הקדמון בעל שבלי הלקט על שיטה זו והובא בב"י, ומפני זה דחה מהלכה עיי"ש בבה"ל שנדחק ליישב שיטת המחבר שפסק כן, דאיירי באופן שכבר יצא יד"ח, אמנם העיר שבדברי המחבר משמע שס"ל שאפילו באופן שעדיין

לשמוע קריה"ת, ומש"כ שבן חו"ל שנמצא בא"י וכו' יש לו להשלים ב' פרשיות של שבוע העברה, תמוה דהא כל החיוב להשלים שמו"ת הוא מצד קריאת התורה, וכיון שלא שמע הקריאה עם הציבור אין חייב להשלים שמו"ת בשבת הזה דוקא, והוא יכול להשלים כל השנה כדבארנו, וכן מש"כ שצריך להשלים הפרשה שקורין בא"י עם הציבור שנמצא אע"פ שדעתו לחזור, כבר בארנו שאין עליו חיוב לשמוע קריה"ת עם הציבור שנמצא, ובמילא אין עליו חיוב להשלים שמו"ת כשנמצא בא"י כשדעתו לחזור לחו"ל אחר שבת, דהא יכול להשלים בחו"ל כשישמע קריה"ת שם.

וראיתי בספר אהלך באמיתך פרק מ"ז סעיף כ"ג שכתב, בן חו"ל ששהה ביו"ט ב' של גליות בא"י (ח' דפסח או ב' דשבועות), אם ישאר בא"י גם לשבת הבאה יקראו שם אז בתורה בציבור פרשת בהעלתך, והוא הרי לא קרא עדיין שמו"ת של פרשת נשא, יקרא פרשת נשא שמו"ת עד רביעי בשבת, איחר ולא קראה עד חצות של יום עש"ק, נראה שיקרא תחילה פרשת בהעלתך שמו"ת, ואח"כ אם יספיק זמנו יקרא פרשת נשא שמו"ת בתורת תשלומין, מבואר בדבריו שאין חיוב להשלים תיכף רק אם יש לו זמן.

בן א"י שנמצא בחו"ל ביו"ט שני

האם יכול לעלות לתורה

והנה בשו"ת הלכות קטנות ח"א סוף סי' ד' כתב, דבן אר"י שנמצא בחו"ל ביו"ט שני של גליות שאינו יכול לעלות לתורה והוי ברכה לבטלה, והביא רא"י מהא דמבואר בשו"ע סי' תקס"ו סעיף ו' שלא יקראו לתורה בתענית למי שלא התענה, וכן ממש"כ הר"ן במגילה פרק ב' דבן עיר אינו קורא את המגילה לבני כפרים כיון דאינו מחויב בדבר עיי"ש.

אולם בשו"ת שבות יעקב ח"א סי' מ' השיג עליו, וכתב דמתענית אין רא"י דהתם אינו אלא מטעם מנהג שלא יעלה לתורה משום שפירש עצמו מן הציבור, אבל מדינא

אמרי יושר ח"ב סי' קע"א, ובשו"ת לבושי מרדכי מהדר"ת סי' צ"ט.

וכ"כ בשו"ת צמח צדק או"ח סוף סי' ל"ה וז"ל, ומש"כ הכל עולין למנין ז' על כרחך צ"ל דאף שהחיוב לקרות ז', אבל אין החיוב על הציבור ממש שישמעו קריאת ז', רק שז' יהיו קורין, ולא דמי למקרא מגילה שכל אחד חייב לשמוע כל המגלה, וא"כ ע"כ הקטן על קריאת עצמו מברך עיי"ש, וכן נקט בשו"ת בנין שלמה סי' ל"ה.

וכ"כ במועדים וזמנים ח"ב סי' קס"ו, שחיוב קריאת התורה אין זה חיוב אקרקפתא דגברא שכל אחד חייב לשמוע בשני וחמישי קריאת התורה ואם לא שמע עבר אתקנתא דרבנן, רק החובה מוטל על הציבור לקרות בבית הכנסת ומצוה על היחיד ללכת לציבור לזכות בהמצוה ואם לא הלך אם קראו בבהכנ"ס בציבור לא עבר כלום אף שלא זכה במצוה עיי"ש.

ולפי"ז מבואר דברי הראשונים והמחבר דס"ל, דכל שיש עשרה דצייתי שפיר יכול ללמוד בעת הקריאה אף שומע הקריאה, וכן ביאר בעמק הברכה דיני קריאת התורה (אות ג') דברי המחבר.

דן בדברי הקצות השלחן

והנה הקצות השלחן סי' ע"ב בבדי השלחן (סק"ג) כתב, ובן א"י שיצא לחו"ל וקרא שנים מקרא ואחד תרגום עם הציבור בא"י, ובשבת הבאה בחו"ל קורין פרשה שקראו בא"י בשבת שעברה בא"י, כגון שחל אחרון של פסח בחו"ל בשבת או יו"ט ב' של שבועות בשבת, מסתבר דא"צ לקרות עוד הפעם שנים מקרא ואחד תרגום כיון שכבר קרא פרשה זו בא"י עם הציבור, ובן חו"ל שבא לא"י בכהאי גונא יש לו לקרות בא"י שנים מקרא ואחד תרגום ב' פרשיות של שבת העברה ושל שבת זו, אע"פ שדעתו לחזור לחו"ל, מ"מ לענין זה מסתבר שיש לו להשלים עם הציבור שהוא מתפלל עמהם ע"כ.

והנה הקצות השלחן דן רק בענין להשלים הפרשה ולא מיירי האם הוא חייב

בשבת ויו"ט וב' וה' הם מחדא טעמא, שצריך שילמדו תורה ברבים, א"כ לכא' גם בן א"י בחו"ל נחשב לבר חיוב דהא גם הוא חייב בלימוד תורה ברבים, ומכל הפוסקים מבואר שאינו בר חיוב מהאי טעמא, וצ"ל דחו"ל תקנו החיוב קריאה בתורה מצד לימוד תורה ברבים לכל אחד בזמנו, דהיינו לבן חו"ל בזמנו ולבן א"י בזמנו ולכן נחשב בן א"י בחו"ל לאינו בר חיוב.

והנה נראה דאפילו לפי הפוסקים דס"ל דבן אר"י אינו יכול לעלות בחו"ל ביו"ט שני דאינו נחשב לבר חיובא, מ"מ יש לדון אם יכול לקרוא בתורה להוציא הרבים, דלפי הראשונים שבארנו שעצם הקריאה ביו"ט הוא החיוב א"כ אין בן א"י יכול להוציא בקריאה לבני חו"ל דהוא לאו בר חיובא, וכמו שכתבו התוס' ביבמות דף י"ד בשם הירושלמי שבן עיר אינו יכול להוציא לבן כרך דהוי אינו מחויב בדבר אין כאן דין ערבות להוציאו.

אמנם לפי הגינת ורדים ודעימי' דס"ל דהחיוב קריאה הוא מצד לימוד תורה, א"כ אפילו שאין הבן א"י יכול לעלות לתורה כיון שתקנת הקריאה היה רק לבני חו"ל ולכן אינו יכול לעלות דלגבי זה נחשב אינו בר חיוב, אבל כיון שישוד התקנה הוא מצד לימוד התורה, א"כ הוא ערב לבני א"י שילמדו תורה ברבים, ולכן יכול להוציאם בקריאת התורה, ואינו דומה לבן עיר שאינו יכול להוציא לבן כרך בקריאת מגילה, דקריאת מגילה לא נתקנה בשביל לימוד תורה רק יסוד חיוב הקריאה הוא פרסומא ניסא, לכן אין בן א"י יכול להוציא לבן כרך, אבל קריאת התורה ביו"ט שישוד חיוב הקריאה הוא בשביל לימוד תורה ברבים יכול להוציאם מדין ערבות, אפילו שהוא אינו יכול לעלות לתורה דלגבי זה נחשב אינו בר חיוב כיון שזה לא זמנו.

בני חו"ל שבא"י ביו"ט שני האם יכולים לצרף מבני א"י לקריאת התורה של יו"ט
והנה בשו"ת הר צבי או"ח סי' ע' נשאל, ביו"ט שני של בני חו"ל שנפל בשבת והם

שפיר עולה לתורה, והשבות יעקב הביא רא"י מהא דמבואר במגילה, וכן נפסק בשו"ע סי' רפ"ב דאשה וקטן עולין למנין שבעה, הרי דלא בעינן שיהא בר חיובא כשעולה לתורה, אולם בפוסקים מבואר דאינו עולה למנין שלשה, מבואר דבעינן שיהא חיובא, והשיג השבות יעקב על הפוסקים וס"ל דגם למנין שלשה הם יכולים לעלות, ולכן מסיק דבן א"י שנמצא בחו"ל ביו"ט שני יכול לעלות לתורה דלא בעינן שיהא בר חיובא.

אמנם המ"ב (ס"ק י"א) מביא מהמג"א דקטן ואשה אינו עולה למנין שלשה, ומביא שם מהעולת שבת דה"ה למנין חמשה ששה שיש בר"ח ויו"ט ויום הכפורים ג"כ אינו עולה עיי"ש.

ולפי"ז ה"ה בן א"י אינו יכול לעלות בחו"ל ביו"ט שני, ועוד יש לדון דהמחבר בסי' רפ"ב סעיף ג' כתב, דקטן שיודע למי מברכין עולה, ובפשוטו הא דצריך שהקטן ידע למי מברכין היינו מצד חינוך לכן יכול לעלות, משא"כ בן א"י בחו"ל ל"ש בזה חינוך ואין לדמות לקטן.

ובשו"ת שאילת יעב"ץ ח"א סי' קס"ח כתב, כיון דהבן א"י אסור לו לעשות מלאכה בפהרסיא ביו"ט שני נחשב לבר חיובא ויכול לעלות לתורה עיי"ש. וכן העלה בשערי אפרים שער ח' סי' צ"ז, דבן א"י שבא לחו"ל ודעתו לחזור אין לקרותו ביו"ט שני של שבועות וח' דפסח אפילו קראוהו לא יעלה, ואם עלה יברך ויקרא, וביום שני דפסח וסוכות אם קראוהו יעלה ויברך.

דן בדברי האחרונים הנ"ל

והנה לפי הראשונים שהבאנו דחיוב קריאת התורה בשבת הוא בשביל ידיעת המצוות והחקוקים, ובארנו שזה רק בקריאה דשבת, אבל בקריאה דיו"ט שיודעין כבר המצוות א"כ עצם הקריאה הוא החיוב דילפינן מוידבר משה, ולפי"ז מובן שבן א"י אינו בר חיוב בקריאה של יו"ט, אבל לפי הגינת ורדים ודעימי' דס"ל שכל חיובי הקריאות בתורה

שכן א"י כשהוא בחו"ל אינו יכול לעלות דנחשב לאינו בר חיובא לקריאה של יו"ט, רק מטעם אחר הם כתבו שהוא בר חיוב וכדבארנו לעיל.

ועוד דהא התקנה של קריאת הפרשה בכל שבת הוא ממש רבינו או מימות משה רבינו, והאו"ז מסתפק אם יש קבע לפרשה, ואפילו לבני מערבא שסיימו כל התורה חילקו הפרשיות באו"א, והרמב"ם כתב שזה אינו מנהג פשוט, ועיין בשו"ת להורות נתן ח"ג סי' י"ג שהביא מהרבה אחרונים שנקטו דיש קבע לפרשיות עיי"ש, אבל עכ"פ אין לזה שייכות לקריאה של יו"ט שזה קריאה אחרת לגמרי, ולכן תמוה מה דנקיט בפשיטות דבן א"י יכול לצאת קריאת הפרשה דשבת בקריאה של יו"ט וצ"ע.

ובספר שלחן שלמה הל' יו"ט וחובה"מ ח"ב עמוד קל"ט כתב, שכן א"י השוהה בחו"ל ויו"ט שני חל בימי שני וחמישי שאינו מחויב לשמוע קריאת יו"ט שני בכדי לצאת ידי חובת הקריאה של שני וחמישי, משום שחיובו הוא לשמוע קריאה על הסדר, ולא קריאת יו"ט שני, ועוד שאין החובה על היחיד אלא על הציבור, ובחו"ל אין חובה על הציבור לקרוא בשני וחמישי שהוא יו"ט שני אלא קריאת יו"ט שני עיי"ש, ולפי"ד מבואר דאין לצרף בן א"י למנין לבני חו"ל לצאת הקריאה של יו"ט שני שזה לא חיוב שלהם.

והנה לפי המבואר יש לדון בדבריו, במש"כ דבן א"י השוהה בחו"ל אינו יכול לצאת הקריאה של ב' וה' בקריאה של יו"ט, דהא קריאה של ב' וה' החיוב הוא מצד שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ולכן יכול לצאת גם בקריאה של יו"ט.

שו"ר בספר חוט שני שבת ח"ב (עמוד שכח) כתב, שמי שלא מוצא בשני וחמישי מקום שקוראים בו את קריאת התורה של פרשת השבוע, ובאותו יום יש ציבור המתענים תענית ציבור וקוראים ויחל, שיכול לצאת תקנת קריאת התורה של שני וחמישי, משום שישוד התקנה אינו לשמוע

רוצים לקרות בתורה בקריאה של יו"ט שני ולא היה להם כי אם שמונה אנשים מחו"ל שדעתם לחזור, אי רשאי לצרף שנים מתושבי א"י.

והשיב שיותר לצרף כי גם בני ירושלים בני חיובא בקריאה נינהו, אלא שהם קוראים בפרשת השבוע, אבל ידי חובת קריאת תורה של שבת המה יוצאין גם בפרשת החג שהרי במערבא הוי מסיימי לתלת שנין.

ודוגמא לזה מקריאת התורה בפרשת ויחל, שלדעת הפמ"ג סי' תקס"ו (מש"ז סק"ז) צריך שיהיו דוקא עשרה מתענין בבהכנ"ס, ומ"מ כשחל התענית בשני או בחמישי שבשחרית אם יש ששה מתענים בבהכנ"ס ואפשר לצרף עוד ד' שלא התענו, דאע"ג שדוחין פרשת השבוע מ"מ לית כאן ברכה לבטלה, דתקנת עזרא לקרוא בב' וה', וכ"כ באל"י רבה סי' תקס"ו סעיף ג'-ד', ולענין ויחל הוא ביום ב' או ה' בשחרית, די אם יש בבהכנ"ס ששה שמתענין שאין שום הוספה ברכה, רק שדוחין פרשת השבוע, אבל במנחה או בשאר ימי השבוע צריכים דוקא עשרה עיי"ש.

והנה יש לדון בתשובתו ובראייתו מקריאת התורה של פרשת ויחל, דתקנת עזרא היה שיקראו בב' וה' כדי שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, ולכן כתבו הפמ"ג והא"ר שאם חל התענית בב' או ה' יכולין לצאת תקנת עזרא גם כשקורין ויחל דהא לא הלכו ג' ימים בלא תורה, וא"כ אין להביא רא"י דבן א"י נחשב לבר חיובא שגם הם יוצאין בקריאת פרשת החג, דהא קריאת פרשת החג הוא לא מצד שלא ילכו ג' ימים בלא תורה.

ועוד דהא קריאת פרשיות של שבת וקריאת פרשת החג הם ב' תקנות נפרדות, דקריאת הפרשה של שבת הוא מצד ידיעת התורה, וקריאת פרשת החג הוא מצד חיוב קריאת של יו"ט, דהם שני תקנות נפרדות, ואפילו לפי הגינת ורדים שהקריאה בחג הוא מצד לימוד תורה ברבים תקנו הקריאה רק בזמן יו"ט, ולכן ס"ל להפוסקים שהבאנו

דמותר לעלות, ולפי"ז כתב דבנ"ד מותר לקרותו אפילו לכתחילה, דאפילו אם עלה כבר בפרשה זו בא"י היה מותר לקרותו עוד הפעם בבהכנ"ס אחר כמבואר בבה"ל סי' קמ"ד, ואין לומר דכאן בשבת זו אין עוד חובת קריאת פרשה זו אצלו שכבר קראה בשבת העבר, דזה אינו דכאן עדיף מחוה"מ שאצלו אין חיוב קריאת פרשה זו כלל, משא"כ בשבת דשייך עכ"פ גם אצלו קריאת פרשה זו, למשל אם בטלו קריאת שבת אחת שקורין אותו פרשה בשבת הבא עם פרשה בשייכת לאותו שבת כמבואר ברמ"א סי' קל"ה, לכן י"ל דאין שום פקפוק לקרותו.

והנה יש לדון טובא בדבריו, (א) הנה לא כתב דהבן א"י נחשב לבר חיובא בחו"ל כיון דצריך לשמוע עוד פעם הפרשה עם הציבור, מבואר דנקיט דכיון ששמע כבר הפרשה אין עליו חיוב לשמוע עוד הפרשה, (ב) וכתב דנחשב לבר חיובא דאם בטלו ולא קראו הפרשה צריך לקרוא הפרשה לכן נחשב בר חיובא גם אם שמע כבר הפרשה, ותמוה דאם נקיט דאין חייב לשמוע עוד הפעם הפרשה כששמע כבר א"כ האיך הוא בר חיובא עכשיו כששמע, כיון דאם בטל פעם הפרשה צריך לקרוא לשבת הבאה, אטו בשביל זה נחשב עכשיו כששמע הפרשה לבר חיוב, (ג) והנה מש"כ דזה מכש"כ ממש"כ הפוסקים דיכול לעלות ביו"ט שני של פסח או סוכות כש"כ בחו"ל, וזה תמוה דהא מבואר דהא דבן א"י יכול לעלות בחו"ל הוא מכיון שאסור לו לעשות מלאכה בפהרסיא, א"כ נחשב קצת לבן חו"ל ולכן הוא יכול לעלות, משא"כ בן א"י בחו"ל שאינו מחויב בכלל בקריאת הפרשה.

והנה בשו"ת להורות נתן ח"ג סי' י"ב-י"ג נשאל, ג"כ בבן א"י שנסע לחו"ל כשחל יו"ט ראשון דשבעות בע"ש ובשבת קראו פרשת נשא, והוא שמע הקריאה של פרשת נשא ונסע אחר שבת לחו"ל, אם יכול לחזור ולעלות שם לתורה כשקורין פרשת נשא.

והאריך שם אם יש קבע לפרשיות בכל שבת לקרוא דוקא אותו פרשה שתקנו, ומסיק

את פרשת השבוע אלא שלא יהוה שלשה ימים בלא תורה, אלא שתקנו לקרוא בימים את פרשה של אותו השבוע עיי"ש. ולפי"ד ה"ה שיוכלו לצאת תקנת עזרא לקרוא בב' - וה' בקריאת פרשה של יו"ט.

והנה בספר אהלך באמיתך פרק מ"ו סעיף כ"ג כתב, ח' דפסח שחל להיות בש"ק ובני א"י קורין בו במנחה בשבת תזריע, ובני חו"ל קורין בו במנחה בפרשת שמני, מותר לבן חו"ל בא"י שדעתו לחזור לעלות ולקרוא בפרשת תזריע, ונראה שרשאי גם להיות בעל קורא לקרוא פרשת תזריע להוציא בקריאתו הציבור בני א"י, ועיי"ש בהערות דמבאר דהוא מטעם דאין קבע לפרשיות.

אמנם לפי המבואר שהחיוב לקרות במנחה בשבת הוא מפני יושב קרנות שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, א"כ אין נפ"מ באיזה פרשה הוא שומע או קורא דהעיקר הוא שלא ילך ג' ימים בלא תורה, והא דמבואר במגילה מקום שמפסיקין שבת שחרית קורין במנחה היינו שזה סדר הקריאה אבל בודאי שאינו מעכב.

והנה המ"ב סי' קל"ה (סק"ד) כתב, ואם טעו וקראו להשלשה קרואים בפרשה ראשונה של סדר שבוע העבר או של שבוע הבא לאחר שבוע זה אם הוא מעכב בדיעבד או לא, עיין בפתחי תשובה שהביא דעות האחרונים בזה, והנה לפי המבואר נחלקו בזה האחרונים הנ"ל, אמנם יש לעיין דלמה לא יוכלו לצאת הא העיקר התקנה שלא ילכו ג' ימים בלא תורה.

תמיהות על שו"ת קנין תורה בהלכה,

ושו"ת להורות נתן

והנה בשו"ת קנין תורה בהלכה חלק ב' סי' צ"ט נשאל, אם מותר לקרות בן א"י לתורה בפרשת נשא והוא כבר קרא בא"י בשבוע העבר הפרשה, והשיב דהא נחלקו הפוסקים אם בן א"י שבא לחו"ל ודעתו לחזור שאין לקרותו ביו"ט שני של גליות, והבאנו לעיל דהפוסקים חולקים וס"ל

ודבריו תמוהין טובא, דנקיט דמעיקר הדין א"צ לשמוע עוד פעם פרשת נשא כיון שכבר שמע בא"י, וכל חיובו לשמוע פרשת נשא הוא מחמת תקנת משה רבינו שלא ילך ג' ימים בלא תורה לכן הוא נגרר אחר הציבור וחייב לשמוע פרשת נשא, וצ"ע דהא מחמת תקנת משה רבינו שלא ילך ג' ימים בלא תורה סגי שישמע ג' פסוקים, וגם יכול לצאת בקריאת התורה של מנחה כדבארנו לעיל, ואין הוא נחשב כלל לבר חיובא מחמת תקנת משה רבינו, וגם בארנו לעיל דתקנת משה רבינו שלא ילכו ג' ימים בלא תורה, והתקנה שצריך לגמור כל התורה בשנה זה ב' תקנות נפרדות לגמרי, ואין לזה שייכות זה עם זה, עכ"פ מחמת תקנת משה רבינו שלא ילכו ג' ימים בלא תורה סגי בקריאת ג' פסוקים, ואין הוא נחשב לבר חיובא לקריאת כל הפרשה וצ"ע.

והנה האם קריאת התורה הוא מצוה דאורייתא או דרבנן, הריטב"א במגילה דף י"ג כתב, שקריאת התורה הוא דאורייתא, וכן הוא דעת הב"ח בס' תרפ"ה הו"ד בט"ז, אמנם בדברי התוס' בברכות דף י"ג ע"א בד"ה בלה"ק וכו', משמע דאין הקריאה מדאורייתא מלבד קריאת פרשת זכור, וכ"כ בפמ"ג בא"א ריש סי' קל"ה דסתימת הפוסקים שחיוב קריאת התורה הוא חיוב דרבנן.

סיכום דברי הראשונים והפוסקים

(א) בן חו"ל שנמצא בא"י שקורין פרשת בחוקותי, ובחו"ל קורין פרשת בהר, ובשבוע הבא יקראו בחו"ל פרשת בחוקותי והוא חוזר אחר שבת לחו"ל, והוא ישמע שם פרשת בחוקותי, לפי שיטות הפוסקים דס"ל שחיוב קרה"ת הוא על כל יחיד ויחיד, בודאי א"צ לשמוע בא"י פרשת בחוקותי, דהא הוא בן חו"ל, וישמע בשבוע הבא בחו"ל פרשת בחוקותי.

ולפי שיטת רוב הפוסקים דס"ל דחיוב קרה"ת הוא על הציבור ואין כל אחד צריך לשמוע הפרשה רק צריך להשתדל לשמוע

דיש קבע לפרשה, ולפי"ז הוא מסיק שם ואפילו אם נימא דבן ארץ ישראל כיון שכבר שמע פרשת נשא בשבת העברה שוב לא מקרי בר חיובא כשבא לחו"ל שהרי כבר קרא פרשה זו, מ"מ אכתי יש לדון דהוי בר חיובא לפרשה זו מטעם אחר, דהנה כתב הרמב"ם פ"ב מהל' תפלה ה"א וז"ל, משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה עכ"ל.

מבואר דעיקר התקנה היתה לקרוא דוקא ברבים, וכ"כ בפתחי שערים שער ז' אות ל"ט עיי"ש. ועיין במשנה מגילה דף כ"ג ע"ב, דאין קורין בתורה בפחות מעשרה, מבואר מזה דקריאת התורה אינה חלה על היחיד כלל אלא על הציבור, אלא שכל אחד צריך להשתדל להיות נמנה על הרבים כדי שיתחייב בקריאה.

ומעתה בבן אר"י הנמצא בחו"ל הלא אין בידו לקיים מצות קריאת התורה כתקנת משה רבינו, אלא אם יצטרף לעשרה, ואם לאו עשרה אין עליו חיוב כלל, וממילא נראה דהוא נגרר אחר הציבור בענין הקריאה, ואע"ג שכבר שמע באר"י קריאת פרשת נשא, מ"מ אין לומר דתו לא נקרא בר חיובא לענין קריאת פרשה זו, שהרי כל עיקר חיובו לשמוע קריאת התורה בהיותו בחו"ל הוא רק מפאת היותו נמנה על הציבור שבחו"ל, וכיון שאותו ציבור חייב בקריאת פרשת נשא ממילא גם הוא נגרר אחריהם, דאם תאמר שהוא פטור מלקרות פרשה זו, א"כ הפקעת אותו מאפשרות קיום תקנתו של משה רבינו שתיקן לשמוע קריאת התורה בשבת, שהרי בחו"ל אין הציבור קורא אלא פרשת נשא, ואילו הוא עצמו כבר שמע פרשה זו, ונמצא שהופקע מתקנת משה רבינו והולך שלשה ימים בלא תורה וזה לא יתכן, ובהכרח צ"ל שהוא נגרר בזה אחר הציבור, וכשם שהציבור יוצאין ידי התקנה ע"י שמיעת פרשת נשא, כמו כן אף הוא יוצא בזה נמצא דהו"ל בר חיובא לקריאת פרשה זו ושפיר עולה לתורה עכתו"ד.

שנים מקרא ואחד תרגום כמו בא"י, והשיב לו החיד"א שהחייב להשלים שנים מקרא ואחד תרגום הוא עם הציבור שנמצא עמהם עיי"ש והיינו כדבארנו.

(ג) כשבן א"י ששמע פרשת בחוקותי בא"י נסע לחו"ל שקורין שם פרשת בחוקותי, יכול לעלות לתורה וגם להוציא השומעין בקריאת התורה, דהא בארנו דיסוד החיוב של קריאת התורה הוא או בשביל ידיעת החוקים והמצוות או בשביל לימוד תורה ברבים, ואפילו שתקנו רק לקרוא התורה פעם אחת בשנה, מ"מ נראה דכל פעם שיכול לשמוע עוד פעם מקיים בזה עוד פעם התקנה והמצוה של משה רבינו או הנביאים של קריאת התורה של לימוד וידיעת התורה, דהתקנה היתה דלכל הפחות שיגמרו פעם אחת בשנה, אבל אם יש אופן כמו בנ"ד שיכול לשמוע עוד פעם הפרשה מקיים בזה עוד פעם המצוה ונחשב לבר חיובא.

וכעיי"ז מצינו בהעמק שאלה סי' נ"ג (אות ד') שכתב, דאע"ג שיוצאין בכזית הראשון מצות מצה מ"מ כל זמן שאוכלים בלילה הראשון מצה הרי זה מצוה, וכ"כ הב"ח סי' תע"ב בשם המהר"ל, ועיי"ן במקראי קודש פסח חלק ב' סי' מ"ח שהאריך בזה, ולפי"ז י"ל דה"ה בנ"ד כיון שיסוד של חיוב קרה"ת הוא מצד ידיעת התורה או לימוד תורה ברבים, כל מה שמוסיף לשמוע נחשב למצוה והוי בר חיובא.

העולה מהנ"ל

(א) בן חו"ל שנמצא בא"י וקורין בא"י פרשת בחוקותי ובחו"ל קורין פרשת בהר וחוזר אחר שבת לחו"ל וישמע שם פרשת בחוקותי - אינו מחייב לשמוע בא"י פרשת בחוקותי, ואם שמע שם פרשת בחוקותי א"צ לשמעה שוב כשחוזר לחו"ל.

(ב) בן חו"ל הנמצא בא"י כשקורין פרשת בחוקותי א"צ להשלים בשבת זו שמו"ת פרשת בהר שקורין בחו"ל כיון שאין קורין אותו בציבור בא"י ויש לו זמן להשלים עד שמחת תורה.

(ג) בן א"י ששמע בא"י פרשת בחוקותי נחשב לבר חיובא כשהוא בחו"ל בשבת שקורין פרשת בחוקותי, ויכול לעלות לתורה וגם לקרוא להוציא הרבים ידי חובתם.

הפרשה, א"כ אין עליו חיוב לשמוע הפרשה, ורק יש עליו חיוב להשתדל לשמוע הפרשה, וא"כ החיוב שיש עליו להשתדל לשמוע הפרשה יצא בזה שישמע הפרשה בשבוע הבא בחו"ל, וגם יש לדון בכלל אם החיוב הוא על הציבור אם הבן חו"ל נגרר בזה להציבור שבא"י ושיהא נחשב לחלק מהציבור שבא"י, אולם גם אם נימא שהוא נגרר אחר הציבור שבא"י אין עליו חיוב לשמוע קרה"ת כדבארנו, ואם שמע בא"י לקרוא פרשת בחוקותי כשחוזר לחו"ל, נראה דא"צ לשמוע עוד פעם אפילו שלא היה חייב לשמוע דהאוי"ז מסתפק אם יש קבע לפרשיות ואין זה מעכב שישמע דוקא באותו שבת.

(ב) והנה הבן חו"ל כשנמצא בא"י כשקורין בחו"ל פרשת בהר ובא"י פרשת בחוקותי, נראה דא"צ להשלים הפרשה של בהר כשנמצא בא"י, דהא היסוד של להשלים הפרשה הוא מצד לתא דקריאת ציבור שיהא רגיל בהקריאה, או שישכיל ויבין יותר הפרשה, א"כ כשלא קורין הפרשה בא"י א"צ להשלים אותו הפרשה בא"י מה שקורין בחו"ל, ויש לו זמן להשלים הפרשה עד שמחת תורה כמבואר בשו"ע שהבאנו לעיל.

וכעיי"ז מבואר בספר מראית העין מהחיד"א בליקוטים שבסוף הספר סי' כ' (אות ד'), שנשאל בבן א"י שהוא בחו"ל ונוהג כדיני בן א"י ודעתו לחזור, וחל ח' של פסח בשבת האם צריך להשלים פרשת אחרי

ברכה על 'הידור מצוה' ועל 'מנהג' במשנתו של הגרש"ז אורבך זצ"ל

רבותינו ייחדו דברים אודות ברכות שמברכים לפעמים על מעשה שאין בו אלא 'הידור מצוה' ואינה מצוה גמורה, וכן על קיום 'מנהג', ועל קיום מצוה הנעשית כדי להסיר חשד. גם הגרש"ז אוערבאך זצ"ל חידש בה הלכות, סברות ומערכות וכמובא לפנינו:

ברכה על 'הידור מצוה'

תלמוד ערוך במסכת שבת דף כ"א ע"ב:
"תנו רבנן מצות חנוכה - נר איש וביתו...
והמהדרין מן המהדרין... בית הלל אומרים
יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף
והולך".

בהלכה זו היה מקום לחקור, במי שכבר
הדליק נר אחד לנר חנוכה ואחר כך חוזר
ומדליק נרות נוספים כדי להיות 'מן
המהדרין', האם יש לו לברך על הדלקת
הנרות הנוספים שאינו מעיקר המצוה אלא
משום הידור מצוה בלבד.

חקירה זו הובאה בבית יוסף בסימן
תרע"ב בשם הארחות חיים וזתו"ד: "מי
שלא הדליק בליל שלישי אלא שתי נרות או
בליל רביעי אלא שלוש [נרות] זה היה
מעשה בלוני"ל, והחמירו שידליק מה
שחיסר להדליק ואין צריך לברך פעם
אחרת, כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב
כל הנרות עשאן".

דברי הבית יוסף בשם הארחות חיים
הללו הובאו במג"א בסימן תרנ"א ס"ק כ"ה,
ובאליה רבה סימן תרע"ג סק"ז, ובשו"ת
רעק"א תנינא סימן י"ג, שדייקו מתוך לשון

הארחות חיים, דרך מפני שדעתו מתחילה
על כל הנרות, אבל אם לא היה דעתו על כך,
שסבר שלא יהיה לו יותר, ואח"כ נודמנו לו
עוד נרות - חוזר ומברך. ובמחצית השקל
סימן תרע"ו שם ובפמ"ג שם תמהו על כך,
דהרי משהדליק נר האחד כבר קיים המצוה
ועכשיו אינו מדליק רק בשביל ההידור,
ולמה מברך.¹

והגרש"ז אוערבאך זצ"ל כתב בזה:
"ונראה דכיון שחכמים תיקנו בשביל
פרסום הנס גם לפרסם ולעשות היכר
למספר הימים, ולכן כמו שמברכים גם על
מנהג בלבד מפני שרצו להרחיב את פרסום
הנס כנ"ל, ה"ה דיכול לברך על הנר הנוסף,
כיון דיש לו חשיבות מצד פרסום הנס. וכן
מדויק קצת מלשון השו"ע בסימן תרע"א
ס"ב שכתב בזה"ל: 'כמה נרות מדליק,
בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך
מוסיף והולך אחד בכל לילה'. ויש לדייק
למה לא זכר את החילוק שבין נר הראשון
שהוא עיקר המצוה, לבין הנרות הנוספים
בימים האחרים שהוא רק מצד המהדרין,
ומדינא יוצא בנר אחד בכל לילה ולילה,
וכבר הרגיש בזה הפרמ"ג שם. ולדברינו יש
לומר דהשו"ע בא לרמוז שגם המנהג

1 חקירה זו הביאה גם בשו"ת רעק"א תנינא סימן י"ג וכתב בזה: "ואין להביא ראיה דשייך לברך על ההידור
דאנן מברכין כל בני ביתו, אף דמדינא נר איש וביתו ואינך בכלל המהדרים, זה אינו, דשאני התם כיון
דרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת בשל זה המדליק וממילא מחוייב מדינא".

עוד יש להעיר בזה ממה שהביא במשנ"ב סימן תרע"ו סק"ד בשם הרעק"א, דאם שכח מתחילה לברך קודם
שהדליק ונזכר עוד קודם שגמר להדליק הכל, דשפיר מברך על ההידור. אמנם בשעה"צ שם ביאר שהברכה
חלה על כל המצוה ולא על ההידור בלבד, וכמו בלולב אם נזכר לפני הנענועים, אבל אם כבר בירך והדליק
איך חוזר ומברך לאחר שעשה כבר את עיקר המצוה.

למרות שהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת - אינו אלא בגדר 'מנהג'.

וכתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בזה: "החכם צבי סימן פ"ח, תמה על המחבר [שכתב שמברכין על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת], שהרי לשיטתו אין מברכים על דבר שהוא ממנהגא, וכמבואר בהלכות ר"ח בסימן תכ"ב דאין מברכין על אמירת הלל בר"ח, וכשיטת הרמב"ם שאין לברך על דבר שאינו אלא מנהג משום שאינו יכול לומר 'וצונו', וא"כ היאך פסק המחבר כאן שמברכין על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת אף שהוא רק מנהג. ואף שהב"י כתב 'כדי להסדיר את הברכות לציבור', מסתבר שזה אינו עיקר הטעם וזה רק דרך אגב. וגם מ"ש הב"י שם בשם הכל בו בשביל האורחים שאין להם בית, צ"ע דהרי המצוה היא בבית דוקא".⁴

מנהג שהוא הרחבה של מצוה לעומת מנהג שעיקרו ממנהגא

והגרש"ז א העלה לחדש ולחלק, שיש מנהג שהוא המשך והרחבה של מצוה גמורה, ועל מנהג זה לכו"ע מברכין. ויש מנהג שכל עיקרו ויסודו הוא ממנהגא - שבזה נחלקו הפוסקים. וכה הם דבריו: "יש לומר דלא נחלקו הפוסקים בברכה על

וההידור הוא אצלנו כחובה אשר גם מברכים עליה, משום פרסומי ניסא".²

עוד יש מקום להתבונן שאפילו אם תמצי לומר שאין מברכין על הידור מצוה, עדיין יש מקום לומר שיברך על הידור מצוה שנהגו בה כל ישראל, ומשום דוודאי לא גרע מ'מנהג'. ואפשר שמברכין גם על המנהג וכמובא לפנינו:

ברכה על מנהג

בענין האם מברכים על קיום מנהג 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' מצינו ברמב"ם פרק י"א מהלכות ברכות הלכה ט"ז שכתב: "כל דבר שהוא מנהג אעפ"י שמנהג נביאים הוא, כגון נטילת ערבה בשביעי של חג [הסוכות], ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח - אין מברכין עליו".

אמנם הראב"ד שם השיג עליו, וסבר שמברכין על המנהג. וכן האריכו בזה עוד מרבתינו שבאו לאחריהם. וכבר נודע בשערים שהמחבר פסק בשולחן ערוך בהלכות הלל בראש חודש (סימן תכ"ב סעיף ב'), שאין מברכין על 'חצי הלל'. ואילו הרמ"א שם כתב, שנהגו לברך על אמירת ההלל בראשי חדשים.³ מאידך בשולחן ערוך הלכות חנוכה סימן תרע"א סעיף ז', פסק, שמברכין על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת,

2 מנחת שלמה ח"ב סימן נ"ג עמוד רי"ג בסוף העמוד.

ולהעיר שבשפת אמת על הש"ס במסכת שבת דף כ"א ע"ב, סוף ד"ה ת"ר, כתב מעין זה: "...יש לעיין, במהדרין מן המהדרין, אם שכח בליל ג' והדליק רק ב', ואחר כך נזכר, אם ידליק עוד אחד בברכה, אי הוי לדידהו מצוה גמורה... דכך היה המצוה להמהדרין... אכן נראה לומר בזה, דוודאי הוי מצוה גמורה ההידור, דכך היה התקנה, שהמהדרין יעשו המצוה באופן זה... ולכן אם שכח לברך, עדיין הברכה שייכא ביה, ד'להמהדרין' כל הנרות מעיקר המצוה הם, כנ"ל".

ולענין הלכה למעשה במי שטעה ושכח לברך 'להדליק נר חנוכה' בליל שמיני של חנוכה לאחר שכבר הדליק נר ראשון או כמה נרות, הכריע ברעק"א שצריך לברך, בצירוף שלושה סניפים: האחד: דדעת האליה רבה שמברכין על הידור מצוה. השני: דשמא כל משך ההדלקה חשיב עובר לעשייתו. השלישי: דדעת האו"ז וסייעתו, דבכל המצות אם לא בירך לפני עשייתו יכול לברך לאחר עשייתו. ובצירוף כל הני ספיקות שפיר יש לברך, ובתנאי שהנר הראשון שבו מתקיימת עיקר המצוה עדיין דולק, דאל"כ כבר אודא לה עיקר המצוה ואין כאן אלא הידור מצוה, וכיון שנחלקו האחרונים אם מברכין על הידור מצוה הדרין לכללא דספק ברכות להקל. וכן אם נזכר רק לאחר שהדליק את כל הנרות שוב לא יברך ברכה 'להדליק'. וכן פסק במשנה ברורה בסימן תרע"ז ס"ק ד'.

3 ראה גם במשנ"ב שם ס"ק י"ד וס"ק ט"ו.

4 מנחת שלמה ח"ב סימן נ"ג אות ב'. ספר שערי טהרה, להג"ר יחיאל מיכל שטרן שליט"א, סימן ע"ב.

בראש חודש (עיין סימן תרע"א סעיף ז' ובשע"ת ס"ק י'), והיינו משום שהברכה היא בימים כאלה שכולם מברכים בבית בנוסח זה, והכי נמי במנהג חשוב זה אף שמעיקר הדין הוא נקבע להנאת אורה, גם קבלו על עצמן הדלקת נרות לכבוד שבת בכל אופן שהוא. ולכן גם זוגות הבאים לשבת לבית ההורים מדליקים ומברכים אע"פ שהם אוכלים על שולחן אחד ולא חוששין לברכה לבטלה, אע"פ שמעיקר הדין הן פטורות מהדלקת נרות".⁶

ופעם כשנשאל הגרש"ז בדבר זה, הוסיף ואמר, דכיון שתיקנו חז"ל להדליק נרות שבת, וכן נהגו כל ישראל לדורותיהם להדליק נרות לכבוד שבת, מעתה נתקדש מנהג זה, ונתחייבו כולם להדליק נרות שבת מצד המנהג. ולכן כשמדליקין את הנרות, אפילו שאין בכך משום תוספת אורה, אין בזה משום ברכה לבטלה, דעיקר הברכה חלה על מנהג זה שנהגו כל ישראל שמדליקין נרות שבת.⁷

והוסיף ואמר, שגם לפי סברא זו, לא נשתנה לדינא כלום מכל הלכות הדלקת נרות, וצריך שיהיו הנרות ראויים לאורה במקרה ויתכבה אור החשמל.⁸

ברכה על מצוה הנעשית להסיר חשד

שנינו במשנתנו במסכת שקלים פרק שלישי משנה ב' ⁹: "אדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום שנאמר (במדבר ל"ב, כ"ב) 'והייתם נקיים

המנהג, אלא במקום שכל עיקר המצוה הוא רק ממנהגא, וכמו הלל בר"ח או ברכה על קריאת מגילת רות וקהלת, שכל ענין קריאתם הוא מצד המנהג, משא"כ בנר חנוכה שהרי כל אדם מחוייב בהדלקת נר חנוכה בביתו בשמונה ימים אלו ולברך עליו, אלא שהנהיגו להדליק גם בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכאילו הרחיבו את פרסום הנס מהבית גם לבית הכנסת, בכה"ג לכו"ע מברכין עליו, וכעין מה שנהגו לקדש קידוש של שבת בביהכ"נ גם כשאין אורחים. ואינו דומה לחביטת ערבה שחייבו הוא רק במקדש, וכל ישראל אינם מחוייבים בזה כלל, ולכן גבולין הוי רק מנהג שאין מברכים עליו".⁵

אפשר שמנהג שמקפידים עליו לשמרו - לבו"ע מברכין עליו

סבר הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שהברכה שמברכים בזמנינו 'להדליק נר שבת' הוא משום שמברכים על המנהג. וכה הם דבריו: "צריך עיון בנרות של שמן אשר בזמנינו לא נהוג כלל להדליקם לכבוד או להרבות באור... וא"כ כשיש כבר אור חזק ובהיר (של חשמל) הרי ליכא כלל שום שמחה יתירה מזה, וא"כ איך אפשר לברך על זה".

והסביר הגרש"ז א': "דכיון שכל הנשים הנשואות מקפידות מאוד על מצוה זו, לכן אפשר שגם נעשה כמנהג חשוב להוסיף נרות כאלה לשם מצוה ולברך על זה, כמו שמברכים על נרות חנוכה בבית הכנסת גם לדעת הבית יוסף שאין מברכים על הלל

5 מנחת שלמה שם. (וציין גם לדברי התוספות רי"ד במסכת סוכה דף מ"ד ע"ב).

6 שמירת שבת כהלכתה פרק מ"ג הערה קע"א. ולהעיר שבדומה לסברת הגרש"ז, מצאנו גם באשל אברהם מבוטשאטש סימן רס"ג סעיף ח'.

7 מעדני שלמה (מהדורת תשע"ו) עמודים ע"א-ע"ב. והוסיף הגרש"ז, שאפילו לאלו הנהוגים שאין מברכים על 'מנהג', כמו חצי הלל בראשי חודשים, מ"מ על מנהג זה מברכים, שכן מתקיימת תקנת חז"ל להדליק נרות, אפילו שבאופן זה לא מתווסף אורה בהדלקה. וסיים בזה: 'אף שידעתי שרבים יחלקו על סברא זו, אך כך נראה האמת, דאם לא כן לא מצאנו ידינו ורגלינו בברכת 'להדליק נר שבת', באופן שאין תוספת אורה ע"י ההדלקה'.

8 שם.

9 וכן הוא בכמה מקומות בש"ס.

א. הואיל ועל פי רוב הדלקה זו סמוכה לעיקר ההדלקה, ויוצא באותה ברכה¹², לכך לא תיקנו על כך ברכה אף אי איתרמי דלא הדליק בשניה סמוך להדלקה ראשונה.

ב. דשאני התם בן פקועה דסוף סוף נאסרה הבהמה על פי ציווי חכמים, והשחיטה מתירתה, ולכן טעונה ברכה, דכל דבר המכשיר טעון ברכה, אבל בנד"ד אין כאן אלא הסרה מחשד, ובכנה"ג לא אשכחן ברכה.

ג. דהתם בבן פקועה אף דעיקר התקנה היתה מפני הרואין, מ"מ תקנה גמורה היא וחייב בשחיטה גם באופן דליכא חששא כלל. משא"כ בנר חנוכה דקיי"ל בשו"ע שם דבזמן הזה כשמדליקין בפנים וליכא חשד אין צריך להדליק שניים [ועיין משנ"ב סימן תרע"א סקנ"ד].

ד. דהתם בבן פקועה הגזירה היא משום איסור אבר מן החי, שלא יבואו הרואים להתירו, ולכן שייכא השחיטה למצות שחיטה דעלמא, אבל הכא אין כאן חשש שיבואו לבטל מצות נר חנוכה. ובסגנון אחר יש לומר דהכא כיון דאין זה אלא משום חשדא ידידיה, שיאמרו שביטל המצוה לא שייך לברך על נר חנוכה, דלאו משום נר חנוכה הוא מברך אלא משום 'והייתם נקיים מדי' ומישראל¹³.

מה' ומישראל'. ואומר (משלי ג', ד') 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלוקים ואדם'."

מעתה יש להתבונן, בדבר המקיים מצוה כדי להסיר ממנו חשד ומפני מראית העין, האם מברך על מצוה זו.¹⁰

בענין זה מצאנו הלכה בשולחן ערוך הלכות חנוכה סימן תרע"א סעיף ח': "חצר שיש לו שני פתחים משני רוחות - צריך להדליק [נרות חנוכה] בשתייהן מפני החשד". כתב על כך הרמ"א: "ואם מדליק בשני פתחים אינו מברך רק באחד מהם ובשני מדליק בלא ברכה". ומקור הדברים הם מדברי הר"ן בפרק שני דשבת.

ובחידושי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שכתב בימי חורפו כתב בזה: "הפרי חדש ביורה דעה סימן י"ג סק"ט¹¹ הקשה על מה שכתב הר"ן בפרק שני דשבת דהדלקה [של נר חנוכה] שמפני החשד, אין מברכין עליה הואיל והיא רק גזירה מפני הרואין, והכי קיי"ל כמ"ש הרמ"א סימן תרע"א ס"ח. וצ"ע מאי שנא משחיטת בן פקועה, דאף שגם היא גזירה דרבנן מפני הרואין, אפילו הכי שפיר מברכין עליה, כמ"ש בשו"ת הרשב"א ח"א סימן תרכ"ה ורוב הפוסקים, עייש"ה".

וכתב הגרש"ז, שיש לתרץ קושיא זו בארבעה אופנים:



10 ראה גם בשד"ח אסיפת דינים מערכת ברכות סימן י"ד שהאריך קצת בחקירה זו. 11 והובא גם בתבואות שור שם.

12 עיין שערי תשובה סימן תרע"א ס"ק י"ד בשם שו"ת מכתם לדוד. 13 הליכות שלמה, מועדים ח"א, פרק י"ג בארצות הלכה הערה 50.

הרב אברהם הירשמן

בירור דין חיוב נשים בתפילה (ג)

בפרקים הקודמים התבאר דעת המג"א (סי' ק"ו ב') בדעת המחבר דס"ל כשיטת הרמב"ם דעיקר חיוב תפילה מן התורה, ונשים חייבות בתפילת שמו"ע משום דהוי מ"ע שאין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב שאין לה הפסק בכל המעת לעת, דמיד בגמר זמן תפילת שחרית מתחיל אותו סוג חיוב תפילה שהוא תפילת מנחה, ומיד אח"כ בלילה הוי זמן תפילת ערבית, ונמצא שאין הזמן גורם לחיוב זה, שהרי כל העיתים שוים לענין חיוב תפילה, ויסוד סברא זו עפ"י מש"כ המג"א בסי' נ"ח ז' עיי"ש.

אולם המג"א עצמו פליג וס"ל לפרש בדעת הרמ"א דקאי בשיטת הרמב"ן דעיקר חיוב תפילה אינו אלא מדרבנן, ונקט להלכה כדעת הרמ"א וכשיטת רוב הפוסקים. כן התבאר בדעת הט"ז דפליג על המג"א, וס"ל דאף המחבר קאי בדעת הרמב"ן דתפילה מדרבנן, ואף לשיטתו מתבאר דהא דכתב המחבר בטעם חיוב הנשים משום דהוי אין הז"ג המכוון בזה משום רציפות זמן החיוב וכו"ל, ויסוד דברים אלו מוזכר בדברי הפמ"ג סי' נ"ג ו' עיי"ש.

הכלל היוצא מכל הדברים האמורים דלכו"ע נשים חייבות בתפילות שמו"ע, בין להסוברים דתפילה מה"ת ובין להסוברים דתפילה מדרבנן.

בפרקים הבאים יתבאר חיוב נשים בזכירת יצי"מ ובברכות אמת ויציב ביום ואמת ואמונה בלילה והמסתעף, על יסוד דברי המג"א בסי' ע' המבוארים בארוכה.

פרק ה': ברכות ק"ש לנשים

ביאור דברי המג"א בסי' ע'

וראייתו מדברי רבינו יונה והמסתעף

דברי המג"א והתמיהות שבדבריו

דמ"מ פטורין משום דהוי הז"ג, ועלה כתב להוכיח מדברי רבינו יונה דאף במילתא דרבנן אי הוה הז"ג פטורין, ולאפוקי מדעת רש"י דס"ל דחיובי דרבנן לא תליא אי הז"ג, ומשו"ה מאחר דברכות ק"ש הוי הז"ג נשים פטורות.

איברא דעדיין צ"ע, דממרוצת לשונו של המג"א מבואר דהו"א למימר דעל אף דברכות אלו הוו הז"ג מ"מ חייבות, ועלה מביא ראיה דאף האי תליא אי הוי הז"ג אי לא, ולכאורה אמאי נימא למימר דברכות ק"ש שאני מתפילה, ולחילופין צ"ע דאי אכן נימא דברכות ק"ש שאני, ליכא שום ראיה מדברי רבינו יונה אחר דכל דבריו קאי רק על תפילה ולא על ברכות ק"ש, תו צ"ע מש"כ וכ"ה בגמ' משמע דפטורין מברכות אלו, ולכאורה מהיכן משמע בגמ' דאף במילי דרבנן אמרינן דדוקא אי הוי אין הז"ג

ע"ז. כתב המג"א סימן ע' ס"ק א' ד"ה נשים וכו', נ"ל דנשים פטורות ג"כ מברכות ק"ש דיש להם ג"כ זמן קבוע כמ"ש ס"ס נ"ח, וכ"מ ממ"ש תר"י וז"ל ואף על פי שהתפלה יש לה זמן קבוע מ"מ כיון שאמרו הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו כמצוה שאין הז"ג דייג לה, א"נ מפני שהוא רחמים עכ"ל, וכ"ה בגמרא, משמע דפטורין מברכות אלו.

כתב במחצית השקל לבאר דמאחר דברכות ק"ש אין להם שייכות לק"ש, וא"כ איכא צד למימר דעל אף דנשים פטורות מק"ש מ"מ בברכותיה חייבין, קמ"ל

המג"א בראייתו מדברי רבינו יונה לאפקועי לן מדעת רש"י וכאמור.

ביאור ראיית המג"א מדברי רבינו יונה דנשים פטורות מברכות ק"ש

ע"ט. והנראה לבאר דברי המג"א וראייתו באופן אחר, דעיקר כוונתו להוכיח מדברי רבינו יונה ומהגמ' לאפקועי דלא נימא דנשים חייבות בברכות ק"ש 'אף' דהוי הז"ג, והיינו משום דהו"א למימר דמאחר דנשים חייבות בתפילה, ממילא נתחייבו בכל סדר התפילה, ואף בברכות ק"ש שנסדרו בסדר זה לאומרם סמוך לתפילה, והא דאיתא במתני' דנשים חייבות בתפילה כלילא ביה אף ברכות ק"ש, והנה אי נימא דברכות ק"ש מישך שייכי לק"ש הרי דמאחר דקתני דנשים פטורות מק"ש ממילא פטורות נמי מברכותיה, אך מאחר דהברכות לא קאי אק"ש כש"כ הרשב"א ממילא לא פטרינן להו משום ק"ש, אולם אפשר דמ"מ חייבות משום דנכלל בחיוב תפילה.

ועלה בא להוכיח דמהגמ' משמע דפטורות, דבגמ' דקאי אמתניתין דקתני ד'חייבות בתפילה' מקשינן 'פשיטא' ומתריצין דהו"א דהוי הז"ג מחמת זמנים החלוקים כדכתיב ערב וקורר וצהרים, וקמ"ל דמ"מ מאחר דרחמי ניהו חייבות אף דהוי הז"ג, ולכאורה צ"ע מאי פשיטא ליה לגמ' דחייבות, והא ודאי דאיכא חידושא יתירתא דאף דהוי הז"ג ובעלמא פטורות מ"מ חייבות בתפילה משום דרחמי ניהו, וצ"ל דפשיטא ליה לגמ' טעמא דרחמי לחייבן בתפילה עד כדי דמקשינן דליכא חידושא בהאי מילי ופשיטא דחייבות ואף דהוי הז"ג, ועלה מתריצין דמ"מ איכא חידושא, ומבואר כ"ז לעיל (פרק א' ענף א') ה' עיי"ש, והנה אי נימא דאכן נשים חייבות בברכות ק"ש מאחר דמישך שייכי לתפילה, א"כ הו"ל לגמ' למימר דחידושא יתירתא אשמעינן דאף דעצם התפילה הוי הז"ג וה"נ ברכות ק"ש הוי הז"ג, עכ"ז מאחר דרחמי ניהו הרי דאלימא האי סברא לחייבן אף

חייבות, עוד צ"ע לשון המג"א שכתב דמשמע דפטורין מברכות אלו, ולכאורה הו"ל דמשמע דתליא אי הוי הז"ג אי לא, וממילא לענינינו פשיטא דפטירי, וממרוצת לשונו משמע דמביא ראיה לעצם הענין דנשים פטורות מברכות ק"ש, ולא לענין כללי אי נשים פטורות בכל מצוה דרבנן שהז"ג.

הפמ"ג אויל לשיטתיה

ע"ח. ויעויין מה שהקשה הפמ"ג שם וז"ל ואיני יודע למה לא הביא דברי התוספות ברכות כ' ב' ד"ה בתפלה מהלל דפטירי אף על גב דרבנן הוה, וכוונתו להקשות דאי נימא בכוונת המג"א דבא להפקיע מדעת רש"י, ולמימר דאף חיובי דרבנן תליא אי הוי הז"ג, א"כ הו"ל להביא אף את דעת התוס', ויש להוסיף דאדרבה בדברי התוס' מפורש ביותר ענין זה דברבנן נמי אמרינן דחייבות דוקא באין הז"ג, דכל דברי התוס' סובבין והולכין על קוטב ענין זה, ומביא ראיה מהלל דהוי דרבנן ונשים פטורות משום דהוי הז"ג, ואילו דברי רבינו יונה לא קאי על האי מילי אלא דמ"מ מבואר בדבריו דפליג ארש"י וס"ל כדעת התוס', וצ"ב.

והנה הא דמתבאר מתוך דברי הפמ"ג דהמג"א מביא ראיה מדברי רבינו יונה דאף מילי דרבנן תליא אי הוי הז"ג ואתי לאפקועי מדעת רש"י, קאי דוקא לשיטת הפמ"ג (בספרו ראש יוסף, מובא לעיל פרק א' ענף א' ב') דס"ל בדעת רש"י דנשים חייבות בכל חיוב דרבנן ואף אי הוי הז"ג, ומשכך נשים חייבות בברכות ק"ש אף דיש להם זמן קבוע, אולם יעויין התם (ג') דמבואר מתוך דברי המהרש"א דאף אליבא דרש"י לאו בהכרח דחייבות בכל חיוב דרבנן, אלא אתי לאורויי דלא תליא חיוביהו בהאי מילי אי הוי הז"ג, ולעולם צריך טעם וסיבה מיוחדת לחייבן, ומשכך י"ל דאליבא דרש"י אפשר דנשים פטורות מברכות ק"ש, דדוקא גבי תפילה דאיכא טעמא דרחמי ניהו חייבות ומשא"כ גבי ק"ש, ואי נימא הכי לא אתי

איתא כן בגמ' הלמאי מביא כלל את דברי רבינו יונה.

והנראה דאתי בזה לבאר את דברי רבינו יונה דלא נימא דאליביה ל"ג בגמ' 'קמ"ל דרחמי נינהו', ועלה קאמר דכ"ה בגמ' דאכן גרסינן ליה, ומשכך משמע מהגמ' דפטורין מברכות אלו, וכדאמרן לעיל דייק לה מהא דמתרצין קמ"ל דרחמי נינהו, דאף דהוי הז"ג חייבות.

ויש להוסיף דהנה בביאור דברי רבינו יונה כתב המעדני יו"ט (על הרא"ש פ"ג י"ג צ') דאליבא דרבינו יונה ל"ג בגמ' פשיטא וכו' דרחמי נינהו, דקשיא ליה הא דמיישב 'מפני שהיא של רחמים' אחר דבפירוש איתא כן בגמ' 'דרחמי נינהו' וקאמר דבהכרח דל"ג ליה, וס"ל לפרש דרבינו יונה קאי כדעת התוס' דנשים חייבות משום דרחמי נינהו ואף דהוי הז"ג, אולם המג"א הא ס"ל בדעת התוס' דהא דחייבות משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ורק רבינו יונה ס"ל בתירוץ השני דחייבות משום דרחמי נינהו, ולכך קאמר 'וכ"ה בגמרא' למימר דאכן אליבא דרבינו יונה גרסינן את כל גירסת הגמ', והא דכתב מפני שהיא של רחמים כוונתו לפרש את דברי הגמ' דמאחר שהתפילה היא של רחמים נתחייבו הנשים על אף דהוי הז"ג, ולאפוקי דלא נימא דחייבות משום דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב כדעת התוס'.

ועלה קאמר המג"א דכדברי רבינו יונה גרסינן לה בגמ' ואתי לאפוקי מדברי המעדני יו"ט דס"ל דאליבא דרבינו יונה ל"ג לה, ומינה אכן מוכיח דנשים פטורות מברכות ק"ש, וכאמור לעיל.

תו י"ל בפשיטות דאתי למימר דעיקר ראייתו מתירוצו השני של רבינו יונה 'מפני שהיא של רחמים' ולא מדייק לה כלל

בברכות ק"ש אחר דנתקנו על סדר התפילה, ונמצא דמה דקתני במתני' דחייבות בתפילה כליל ביה אף חיוב ברכות ק"ש אחר דתפילה הוי בקשת רחמים, ומהא דמתרצין רק על עצם התפילה דמ"מ איכא חידושא, אף דבהו"א ס"ל לגמ' דמשום האי לא הוי חידושא, א"כ מבואר דפשיטא ליה לגמ' דנשים פטורות מברכות ק"ש, ומה דקתני במתני' דחייבות בתפילה לא קאי אלא אלתפילה לחודיה, ודו"ק.

ומבואר דראיתו מדברי רבינו יונה קאי על תירוצו השני דטעם דנשים חייבות בתפילה 'מפני שהוא רחמים' והיינו דאף דהוי הז"ג מ"מ חייבות וכאמור.

ומיושב שפיר קושית הפמ"ג עלה דלא הביא ראיה מדברי התוס', דהא המג"א ס"ל לפרש בדעת התוס' דחידושא דמתני' דעצם התפילה הוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, כמבואר לעיל (פרק ג' ענף א'), וממילא ליכא שום ראיה לענין ברכות ק"ש, דהאי מילי דהתפילה חשיבא לאין הז"ג הוי חידושא יותר מהא דחייבות בברכות ק"ש.

ומבואר דבדוקא מקשה מדברי רבינו יונה, דרק איהו ס"ל דהא דנשים חייבות בתפילה משום דרחמי נינהו היינו דאף דהוי הז"ג מ"מ חייבות מפני שהיא רחמים, ומבואר שפיר ראייתו מדברי הגמ' גופיה, לפטור הנשים מברכות ק"ש.

ועפ"י המבואר מתיישב היטב כל הקושיות והתמיהות בדברי המג"א, ודבריו מבוארים שפיר.¹

הא דמביא ראיה מדברי רבינו יונה

ולא מדייק מדברי הגמ' גופא

פ'. והנה לכאורה יש לתמוה קצת על הא דקאמר המג"א וכ"ה בגמ', דלאחר דמביא את דברי רבינו יונה כתב דכ"ה בגמ' ועלה קאמר דמשמע דפטורין מברכות אלו, דאי

1 והנה אף דס"ל למג"א דמ"מ חייבות בברכת אמת ויציב משום דיצי"מ מה"ת, עכ"ז לא הוצרך לכתוב במתני', מאחר דהוי חיוב נפרד מצד דין יצי"מ, ולא משום תפילה מחייבין ליה כלל ודו"ק.

לעיין במש"כ בסי' תכ"ו גבי קידוש לבנה דאינן מברכות משום ליקוי הירח, אולם בלאו האי טעמא שפיר יכולות לברך אם רוצות וכדעת הב"ח דפסק כוותיה, ודלא כהרמ"א בסי' רצ"ו ודו"ק.²

ומציין בדוקא את סי' תכ"ו, דאילו לטעם דכתב בסי' רצ"ו נמצא דנשים אסורות בברכות ק"ש, וכש"כ שם הפמ"ג אליבא דהרמ"א.

ואכן בשו"ע³ כתב מפורש דאם רוצות יכולות שפיר לברך ברכות ק"ש, והן הן הדברים האמורים בכוונת המג"א.

מברכת הלבנה מבואר ראייתו מהגמ'

פ"ב. ויש להוסיף דמלבד הנ"ל יש לבאר בעומק כוונת המג"א דבא להוסיף ולחזק את ראייתו מהגמ' דנשים פטורות מברכות ק"ש, דהא מבואר דעיקר ראייתו הוא מהא דמתרצינן 'דרחמי ניהו' דאף שהז"ג מ"מ חייבות בתפילה, אף דכבר בקושית הגמ' 'פשיטא' ס"ל כן להגמ' דפשיטא דחייבות משום דרחמי ניהו ואף דהוי הז"ג, ולא מתרצינן דקמ"ל דמאחר דרחמי ניהו וחייבות בתפילה ממילא נתחייבו נמי בברכות ק"ש, ומינה דפשיטא ליה לגמ' דנשים פטורות מברכות ק"ש, והנה כל ראייה זו שייך למימר דוקא באם מותר לנשים לברך ברכות ק"ש, דעלה י"ל דאיכא הו"א לחייבן לברך אחר שנתקן בסמיכות לתפילה דחייבות בה משום דרחמי ניהו, אולם אי נימא דאיכא עלייהו איסור ברכה ליכא שום הו"א לחייבן לברך מחמת סמיכות הברכות לתפילה, ופשוט, וא"כ המג"א שכתב פטור נשים מברכות ק"ש בהכרח לו שמותר להן לברך, אלא דמ"מ אינן חייבות, וזהו יסוד ראייתו מתוך דברי הגמ', ולכך מציין

מתירין הראשון, ועלה קאמר וכ"ה בגמ' דמתרצינן 'דרחמי ניהו'.

ביאור דברי המג"א מברכת הלבנה

פ"א. ובהמשך דברי המג"א כתב וז"ל גם מברכת הלבנה הם פטורין כמ"ש סי' תכ"ו, והנה התם כתב המג"א בשם השל"ה דאף דמותר לנשים לקיים מצוה שהז"ג מ"מ מאחר שהם גרמו למיעוט הירח לכן אינן נוהגות לקדש את הלבנה עיי"ש, ובאמת קצת יש לתמוה דמאי שייטא האי מילי לברכות ק"ש, מה גם דכתב זה בין פטור של ברכות ק"ש להא דחייבות בברכת אמת ויציב, ומשמע דכוונתו דברכת הלבנה מישך שייכי לפטור דברכות ק"ש, וצ"ב.

והנראה דהנה בסי' רצ"ו כתב הרמ"א דנשים לא יבדילו, ומבאר שם המג"א בכוונת הרמ"א דאף דנשים יכולות לקיים מצוה שהז"ג ולברך, היינו דוקא במצוה שיש בה עשיה ומשו"ה יכולות נמי לברך, אולם מצוה שכולה אינה אלא הברכה אינן רשאות לברך, ומוסיף שם המג"א דעפי"ז יתיישב מנהג הנשים שאין מברכות קידוש לבנה, אחר שכל המצוה אינה אלא הברכה, ומסקנת המג"א שם דלא כהרמ"א אלא כהב"ח דנשים רשאות להבדיל, ומבואר דלא נקט להלכה את סברת הרמ"א לחלק בין מצוה שיש בה עשיה למצוה שהיא כולה ברכה.

ויעויין שם בפמ"ג דלפי סברת המג"א בדעת הרמ"א הרי דנשים אסורות לברך ברכות ק"ש, אחר דכל עיקר החיוב אינה אלא הברכה.

ועפי"ז יש לבאר את דברי המג"א בסי' ע' דכוונתו דאף אמנם דנשים פטורות מברכות ק"ש מ"מ אם רצו יכולות לברך, ולכך קאמר

2 ואין לומר דהאי טעמא דהם גרמו לליקוי הירח שייכא נמי גבי ברכות יוצר אור והמעריב ערבים, דיעויין מש"כ בשו"ת חת"ס (או"ח סי' נ"ו) גבי ברכת החמה וז"ל ובאמת לא ידעתי מ"ט לא נהגו נשים לברך ברכה זו ג"כ, ולא שייך הכא הטעם שכתב המג"א רס"י תכ"ו בברכת הירח וזה לא שייך הכא, ומ"מ מה דנהיג נהיג ומה דלא נהיגה בו דלא להוסיף עלה, ועדיין צ"ע עכ"ל.

ומינה מבואר דהאי טעמא לא שייך נמי כלפי ברכות ק"ש דקאי אמאורות. אמנם בספר שלמת חיים כתב דנשים אין מברכות ברכת החמה משום האי טעמא עיי"ש.

משום דרחמי נינהו, מתבאר שפיר דבסי' ע' אתי לאורויי דנשים פטורות מברכות ק"ש ועלה מביא ראיה, והאי ראיה הוי דוקא מתוך דברי רבינו יונה דס"ל דאף דתפילה הוי הז"ג מ"מ נשים חייבות מפני שהיא של רחמים, אולם אליבא דהתוס' דרחמי נינהו משויא לה לאין הז"ג ליכא ראיה כלל וכמבואר לעיל, ואילו בסי' ק"ו אתי לבאר דעת הרמ"א דפליג על המחבר וס"ל דתפילה מדרבנן ועכ"ז לא הגיה מידי בדברי המחבר, כמבואר לעיל (פרק ג' ענף א' מ"ז מ"ט), ועלה קאמר דס"ל כהתוס' דהוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ומשו"ה לא היה לו להגיה בדברי המחבר דכתב דחייבות בתפילה מפני דהוי מצוה שאין הז"ג, ואף דפליג עליה וס"ל דתפילה מדרבנן, אחר דבדברי המחבר אין מוזכר דתפילה מה"ת, אולם אי נימא דס"ל כדברי רבינו יונה דהוי הז"ג והא דחייבות בתפילה מפני שהיא רחמים א"כ הו"ל להגיה ולומר דהא דחייבות לאו משום דהוי אין הז"ג אלא משום דרחמי נינהו או משום דהלואי ויתפלל אדם וכו' ודו"ק.

דפטורות מברכת הלבנה ומציין מש"כ בסי' תכ"ו, וכוונתו למימר דכל ראייתו קאי רק אליבא דמסקנתו בסי' תכ"ו שעיקר פטור ברכת הלבנה אינו אלא מחמת ליקוי הירח (ודלא כהרמ"א), ומשכך מותרות בברכות ק"ש, ושפיר ממילא איכא ראיה טובא מהגמ' אליבא דרבינו יונה לפטור נשים מברכות ק"ש, ודו"ק.

בסי' ע' שייבא דוקא דברי רבינו יונה

ובסי' ק"ו דברי התוס'

פ"ג. והנה לעיל הוקשה על המג"א הא דבסי' ע' מביא ראיה מדברי רבינו יונה ולא קאמר מידי מדברי התוס' (וכן הקשה הפמ"ג), ואילו בסי' ק"ו דמביא מאן דפליג על הרמב"ם וס"ל דתפילה מדרבנן מביא רק את דברי התוס' ולא מזכיר מידי מדברי רבינו יונה.

אמנם עפ"י כל המבואר בדברי המג"א דס"ל דפליגי התוס' ורבינו יונה בביאור תירוצא דגמ' 'דרחמי נינהו', דאליבא דהתוס' המכוון דבזה הוי אין הז"ג מחמת רציפות זמן החיוב, ואליבא דרבינו יונה המכוון להיפך דאף דהוי הז"ג מ"מ חייבות



הרב חננאל עמר

לעלות לס"ת עם כפפות מפני נגיף הקורונה

הנה בזמן מגיפת הקורונה הרבה אנשים היו נזהרים והולכים עם כפפות בכדי שלא להדביק ולהידבק מהנגיף, ואמרתי לדון ולברר אי שרי לאותו אדם הנוהג כן לעלות לספר תורה עם בתי ידים וכמו שיבואר.

הבא"ח בשו"ת תורה לשמה (סימן כו) כתב: שאלה. בימי הקור נהגין ללבוש בתי ידים אם מותר לש"ץ הקורא בתורה לאחוז הס"ת בעת קריאתו בלתי מטפחת ולסמוך על בתי ידים אלו שלובש שהם עולים במקום מטפחת או לאו. יורנו ושכמ"ה.

תשובה. מטפחת לחוד ובתי ידים לחוד ותיקון המטפחת הוא בשביל כבוד הס"ת אך אם יאחז הס"ת בבתי ידים בזה מגרעות נתן ודמי להך דיששכר איש כפר ברקאי דהוה כריך ידיה בשיראי ועביד עבודה¹. וכן זה שהוא אוחז הס"ת בבתי ידים אינו כבוד

1 ושם פירש רש"י (ד"ה כריך) כריך ידיה בשיראי, וחציצה פוסל בקדשים דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו, (רש"י פסחים נז, א ד"ה כריך ידיה, ובעירובין קג, ב ד"ה ות"ל) ועוד דבזיון הוא. אמנם ראה בבאר שבע מסכת כריתות דף כח שכתב: ומה שיש להקשות בזה מפרק לולב הגזול (סוכה לו, א) דמסיק שם דלקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה, כתבתי באורך בתמיד בפרק אמר להם הממונה ברכו כו' (לג, א ד"ה והבין). ולי נראה לפרש פסול אחר נוסף על החציצה, הוה עביד בקדשים עם זה שכריך ידיו בשיראי, והיינו יתור בגדים, דכיון שכריך ידיה בשיראי כדי שלא ילכלך ידיו בבשר וכדס, מסתמא היה בשיראי שלש על שלש אצבעות, ובפרק המוצא תפלין (עירובין קג, ב) ובפ"ב דזבחים (יט, א) אמר רבא במקום בגדים אפילו נימא אחת חוצצת, שלא במקום בגדים שלש על שלש הוי יתור בגדים ועבודתו פסולה. ולפיכך צריך להגיה כאן "ומחלל" קדשי שמים, במקום ומבזה, כדגרסינן בפרק מקום שנהגו (פסחים נז, א ע"ש בתורה דכריך, ויומא נח, א ד"ה מין) כי עבודתו היתה פסולה בין שהוא משום חציצה בין שהוא משום יתור בגדים. כן נראה לי. [אמנם יש להעיר שראיתי במקדש דוד קדשים סימן לו שכתב: הנה לפי מה דאמרין דלענין יתור בגדים בעינן דוקא ג' על ג' כשיעור בגד, לפ"ז בשאר בגדים שאינם צמר ופשתים דשיעור בגד שלהם הוא שלשה על שלשה דהיינו ג' טפחים על ג' טפחים כדאמרין בשבת פרק במה מדליקין (כ"ו ב), א"כ לא הוי יתור בגדים אא"כ בשלשה על שלשה, ובה י"ל ביששכר איש כפר ברקאי דאמרין בפסחים (נ"ז א) דהוי כריך ידיה בשיראי ועבד עבודה, וכתב רש"י ז"ל והוי חציצה ועוד דבזיון הוא, והקשו עליו אמאי לא חשיב נמי יתור בגדים, ולפ"ז כיון דבשיראין בעינן ג' טפחים על ג' טפחים מג"ל שהיה שם שיעור כזה. ע"כ. ודבריו לכא' דלא כדבר הבאר שבע.

עוד יש להעיר שבפ"ח בפסחים וברגמ"ה מבואר להדיא דטעמא הוי משום בזיון. עוד אציין שבשו"ת חלקת יעקב יורה דעה סימן קמח נמי עמד בזה בשלהי התשובה וכתב שם: מה שהביא קושי' בשם ספר ביכורי חיים, על הא דפסחים נ"ז דכרך ידי' בשיראי, דפירש"י וחציצה פוסלת בקדשים דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו, והקשה דתפ"ל משום יתור בגדים, ואפי' שלא במקום בגדים בבגד חשוב אסור, ותיירץ משום דיש דעה במשיב דבר יו"ד סי' צ"ט דבגדי חול אין איסור דיתור בגדים או עפ"י הירושלמי דסוף עירובין דרק בדבר שהוא כעין בגדי כהונה כמצנפת וכדומה שייך יתור בגדים, ולפ"ז בשיראים אין קפידא. הנה רש"י פירש בערכין ג' ב' על הא דכהנים הואיל וליתנהו במצוה דיד דכתיב ולבש על בשרו, ותפליין על בשרו בעינן תחת בגדי דכתיב והי' לך לאות ולא לאחרים לאות, ולא משום חציצה, ע"י בב"י אור"ח סי' כ"ז השיטות, וביאר המג"א בס' כ"ז ס"ק ו' והא דלא הניחו הכהנים התפליין על הכתונת, היינו משום דלא היו רשאים ללבוש בגד אחר על תפליין משום יתור בגדים, א"כ רש"י לשיטתו לא סב"ל חילוקים הנ"ל, וגם באמת לענין הלכה ג"כ נפסק ברמב"ם סוף כלי המקדש דכל בגד גע"ג או דבר חשוב כצלצול שייך יתור בגדים. אכן, באמת כבר מבואר קושיא זו בפנים מאירות ח"ב סימן נ"ח, ותיירץ דרש"י נקט לשון חציצה אליבא דכ"ע, ואפילו לר' יוחנן בסוף עירובין וזבחים י"ט דס"ל דשלא במקום בגדים ליכא משום יתור בגדים, אסור עכ"פ משום חציצה, אבל באמת הו"ל העונש משום יתור בגדים, דהא קטעי' אף לידא דשמאלא, ועבודה רק בימין, ע"ש. ע"כ.

עוד יש להעיר דלכאורה תמוה איך נתנו לו אחי הכהנים לעבוד את העבודה עם כפפות על ידי, שבאופן זה פוסל הוא את העבודה. וכתב בערוך לנר (כריתות כ"ח ע"ב) דהנה תוס' סוכה ל"ז, הקשו דלמה הוי חציצה,

לס"ת וכן אם יכרוך המטפחת על ידו ויאחזו כן ורק מה שהוא כורך המטפחת על ס"ת בס"ת נמי אין זה כבוד לס"ת ואסור למעבד עצמו ואוחז בו זה הוי כבוד לס"ת וברור.²

הא לקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה, ותיצו דכל זה אם הוא לוקח ע"י דבר אחר דרך כבוד, הא לאו הכי הוי חציצה. והשתא מיושב הכל כמין חומר, שהכהנים שראו אותו לובש כפפות של שיראי, חשבו שהוא לובש אותם לנוי ולפאר העבודה, ואז כל שהוא לנאותו אינו חוצץ, ולכן הניחו לו. ולזה צווחה העזרה אשר לא כן הוא שליודע המחשבות נגלו לו תעלומת לב שלכן לובש הכפפות לפי שזילא לי' ומאוס לו להתלכלך בבשר ודם של הקרבנות (וכמו שכתב רש"י בכריתות כ"ח ע"ב), ולכן גם הוי חציצה. וכע"ז מצאתי שכתב בתורה תמימה במדבר פרק יט הערה צה].

2 וראה פתחי תשובה יורה דעה סימן רע"א ס"ק יט שכתב: כ' בר"י בשם מהר"ם פרוכניצ'ל בתשובה כ"י סי' ל"ג אין לכתוב ס"ת ואף לתייג התנין בבתי ידים אף שראשי אצבעות הבתי ידים חתוכים בשגם הקור גדול כי אינו כבוד לס"ת ע"ש (וכ"כ במעשה רוקח פ"ב מהל' ס"ת ה"ח בשם הרמ"פ ע"ש) ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר עובדא דיששכר איש כפר ברקאי ס"פ מקום שנהגו דקרי ליה התם מחלל קדשי שמים דהוה כריך ידיה בשיראי ועבד עבודה ופירש"י וחציצה פוסלת כו' ועוד דבזיון הוא ע"ש. וכ"כ החיד"א בברכ"י שם. אמנם ראה בס' עיקרי דינים מטרנאני (חיו"ד סי' כז אות נו) דהיכא שהקור גדול שרי לכתוב עם כפפות ושאיני מיששכר שלטובת עצמו עשה ולא לטובת עבודת הקרבנות, משא"כ כאן שתבוא תועלת לענין הכתיבה.

וראה נמי במג"א סי' קפג שאין לאחוז כוס של ברכה עם בתי ידים. וכ"כ נמי המג"א בס' קסז ס"ד עמ"ש השו"ע שיתן שתי ידיו על הפת בשעת הברכה. דאם יש לו בתי ידים צריך להסירם.

עוד נציין למש"כ בשו"ת אגרות משה (יו"ד חלק ב סימן טז) שכתב: בדבר לשחוט בבתי ידים שהאריך כתר"י ומסיק לאיסור מצד שהוא בזיון להסוברים דשחיטה היא מצוה, מהא דחזוין בעובדא דיששכר איש כפר ברקאי שכריך ידיה בשיראי ועבד עבודה דלבר איסור חציצה שפוסלת בקדשים היה גם איסור בזיון כדפרש"י בפסחים דף נ"ז, הנה דבר זה צריך באור דהא שיטת רש"י בסוכה דף מ"ב שבכרך ידיו בסודר יכול ליטול הלולב לרבא אף לכתחלה דלא נחשב זה דרך בזיון אלא דרך כבוד, ובהא דיששכר איש כפר ברקאי פירשו התוס' בסוכה דף ל"ז דהיה זה דרך בזיון דלכבוד עצמו היה עושה שלא יתלכלכו ידיו בדם האברים ומבזה קדשי שמים קרי ליה התם עיין שם, וא"כ אפשר בשחיטה נמי אינו דרך בזיון משום שאף אם כוונתו יהיה שלא יתלכלכו ידיו בדם השחיטה נמי אין זה בהמצוה דיציאת הדם אינו מהמצוה דשחיטה דהשושט ולא יצא דם נמי כשרה כמפורש בחולין דף ל"ג לכן רשאי לבקש עצה שלא יתלכלך בהדם שלא שייך להמצוה, ול"ד לדם האברים שמקטירים על המזבח שצריך להקטיר האברים כמו שהם עם הדם שעליהם ולכן אין רשאי לבקש עצה שלא יתלכלכו ידיו בעשיית המצוה דהוא בהמצוה גופיה. ומצד עשיית המצוה דשחיטה גופה בבתי ידים הא אין להחשיב זה לדרך בזיון כמו שאינו דרך בזיון במצות לולב, ואף התוס' שפליגי על רש"י ופסלי ליטול לולב ביד הכרוך בסודר הוא משום חציצה שזה לא שייך בשחיטה. וכ"ש אם כוונתו אינו מצד רצון להדיח אלא בשביל צנה וכדומה שאין להחשיב זה לבזיון.

ונמצא שלא כל מצוה הוא בזיון לעשות בבתי ידים, אלא כשהיא מצוה שבנגיעתו בחפץ המצוה מלכלך ידיו ולובש בשביל זה בתי ידים לכסותם כדי שלא יתלכלכו ידיו שהוא בזיון להמצוה משני טעמים, חדא דצריך האדם לעשות בשמחה ובאהבה שיתכבד בכללן ידיו בשביל המצוה ולא לבקש תחבולות שלא יתלכלך, ועוד שהוא כמאס ח"ו בהמצוה בשביל הלכלוך ואלמלי לא היה לו עצה זו לא היה עושה שזהו בזיון. ולכן מצוה שלא שייך זה כגון לולב שלא יאמרו שבשביל שאינו רוצה ליגע בהמצוה מצד איזה לכלוך ומיאוס ח"ו, אלא יבינו שבשביל איזה טעם אחר הוא לובש הבתי ידים אין בזה בזיון, ואם ליכא חציצה ונחשב לקיחה רשאי, וכ"ש אם מה שלבש הבתי ידים היה מצד היראה והכבוד מהמצוה כהא שאיכא כן בספרי קדש שאסור ליגע בידים אם ירא כן גם ממצוה אף שאין בה קדושה, הוא אדרבה עוד כבוד להמצוה.

אבל מ"מ להטעם שכתבתי יש אולי לאסור בשחיטה אף שיציאת הדם אינו מהמצוה דכיון דכלל שחיטה איכא הוצאת דם, הרי נמי נראה שהיה נמנע מלעשות המצוה אם לא היה לו עצה שלא יתלכלכו ידיו שזהו בזיון דטעם הב', ואף שלא שייך בזיון דטעם א' כיון שהלכלוך הוא שלא בהמצוה, מ"מ אולי טעם ב' נמי סגי להחשיב כבזיון, אף שהוא טעם קלוש דמ"ט יחשדוהו בזה שהשיג בקלות עצה שלא יתלכלכו ידיו שהיה נמנע מלעשות אם לא היו לו הבתי ידים, אבל מ"מ כיון שקצת נראה כן להרואין נחשב זה בזיון שאסור, כסברת כתר"ה.

וגם כיון שאין שום חיוב וגם לא מעלה ומדת חסידות שהוא בעצמו יקיים מצות שחיטה אף מהבשר שאוכל הוא עצמו ויכול ליתן לאחר לשחוט ואין בזה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, אפשר אין בזה שימנע

שקורין זאק"ן ארוכות דכיון דגנאי הוא לעמוד לפני השררה והגדולים בבתי שוקים של פשתן א"כ יש להקפיד שלא יעמוד בהם בשעת תפילה ומכל שכן שיש לגעור באותם שלובשין בתי שוקים של פשתן ונועלין פנטאפלי"ן שהעקב מגולה ומקצתן לובשין בתי ידים שקורין הנטשק"ש ועומדין בתפילה ומהר"ר יעקב פולק ז"ל קרא עליהם המקרא הזה (תהלים לו יב) אל תבואני רגל גאווה ויד רשעים אל תנידני ועיין במה שכתבתי בסוף סימן זה (ס"ו).

וראיתי מצינינים לשו"ת נטע שורק (או"ח סי' ו) שכתב דיש לצדד שבכפפות שניכר שהם להגן מן הקור ולא מחמת כבוד לכבד את עצמו דיתכן שמותר. וכן ראיתי מצינינים שכתב בס' הליכות שלמה פ"ב אות י"ח בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל. וכ"כ בשו"ת באר משה ח"ד סי' ל"ט, וכן רצו לדייק מדברי הלקט יושר (חלק א אורח חיים עמוד סו ענין א) שכתב: וזכורני שלא הלביש ברצון בתי ידים שק"י הענצון בשבת בב"ה משום דהוי נראה כמלבוש של חול, כאחד שבא מן הדרך. ע"כ.³ ומשמע שביום חול עצמו אין שום חשש.

ויל"ע השתא מה הדין אם שם את הכפפות מפני הסכנה דלכא' יש לומר דלא עבד הכי משום גאות וגדולה אלא מפני הסכנה וניכר זאת לכל, או שנימא דאם היכא ששם את הכפפות מפני הקור שאף זה ניכר לכל שעושה כן מפני הקור וכמבואר בפתחת"ש ובתול"ש ובכ"ז אסרו ה"נ נימא הכא.

אמנם בס' עיקרי דינים מטראני (חיו"ד סי' כז אות נו) כתב להתיר לסופר ללבוש היכא שעושה כן מחמת הקור שבזה הכתיבה תהא יותר טובה. וכ"כ בס' מאסף לכל המחנות סי' לב אות מ'. וכן בס' אמרי שפר (קארלין) כלל ב ס"ו בשם י"א כתב שמי שידיו מצוננות ורוצה לחממן על מנת שיוכל לכתוב באופן יפה יותר, מותר לו לכתוב בבתי ידים, ונראה שסובר שאינו בזיון למצוה אלא כשאינו רוצה שיתלכלכו ידיו בה, וא"כ ה"נ שעושה כן מחמת סכנה ולא מחמת בזיון יהא צד להתיר.

עוד נימא בדין זה דהנה בב"ח (סי' צא) כתב: קבלתי דאין להתפלל בבתי שוקים של פשתן בלחוד אם לא לביש עליהו פוזמקי

מלשחוט אף בשביל לכלוך שום גריעותא וחסרון, וממילא אין להחשיב זה לבזיון. ול"ד לקדשים שאף אם עובד שלא במשמרתו הוא בזיון, לא רק בשביל טעם א' ששייך בכל אופן, אלא גם בשביל טעם ב' דלעולם יש לכהן להיות חביבה לו העבודה במקום אם אין יניחו לו לעבוד וכשימנע מלעבוד בשביל לכלוך הידים הוא בזיון, וכדאיתא בתוס' יומא דף י"ב שאמר לן המלך לא דיין שמשמש שעה אחת לפני מי שאמר והיה העולם, הרי דמשמש לפני המקום יש להיות להכהן חביב מאד, ובשביל זה הוצרכו לתקן פייסות, וגם הקנס למשמרת בלגה בסוף סוכה להאומרים דמשמרתו שוהה לבא לא היה משום חטא השוהה אלא כדפרש"י שזוה מוכחא מלתא שאין העבודה חביבה עליה, ולכן אף שלא במשמרתו כשהניחוהו לעבוד אם עבד בשיראי כדי שלא ילכלך את ידיו הרי נראה שהיה נמנע אם לא היו לו השיראי לכוון ידיו שנמצא שאינה חביבה עליו שזוה בזיון, דלכן ישכר איש כפר ברקאי שעובד בכל עת שרוצה משום שהיה כ"ג שנמצא שלא היה מחוייב נמי כשכרך ידיו בשיראי היה זה בזיון כיון שאינה חביבה עליו ללכלך ידיו בשבילה, אבל בשחיטת חולין כיון שאין עליו לא חיוב ואף לא מעלה ומדת חסידות לשחוט בעצמו, אולי אין זה בזיון אף אם היה נמנע בשביל לכלוך הידים. ונמצא שהוא רק קצת ספק לאסור שלכן אם יש לו צורך כמפני צנה וכדומה אין לאסור לו, אבל בלא צורך יש להחמיר.

אבל נראה דבבתי ידים עבים יש לאסור משום דקשה לעשות מלאכה בהם ויש לחוש דלא ידע אם דרס במשהו, וכן אם שהה משהו מצד קושי המלאכה בהם.

ומצאתי מציאה גדולה שבפסקי רבותינו שבאשכנז בדור שלאחר גזירות ק"ט מאת הרב שלמה שפיצר בכתב עת: מוריה (צב - צג, ט - יג) איתא התם: ראיתי מוהר"ן אגרא ז"ל שהיה לובש בתי ידים בבית הכנסת אפילו בשבת.

וחשבתי בדרך אפשר בטעם שהיה מקפיד על לבישת בתי ידים משום מש"כ בשדי חמד (מע' ק כלל ז) דמה שנוהגים נשים לנשק ידי אנשים גדולים הוא מנהג רע ומר, ואי איישר חילי אבטליניה, כי אפילו נגיעה כל

עצמו, ולכן נענש, משא"כ בענינו שכוונת המוהל לשמור את התינוק מזיהום וכדומה. ונראה עוד דאף אם לא נדרש לכך המוהל, אלא שהוא עצמו רוצה לחבש כפפות אלו מחשש שמא נגוע התינוק במחלה מדבקת, הדבר מותר, שהרי יש בכך חשש סכנה, ואינו עושה לכבוד עצמו, אלא על מנת למנוע סכנה, ולכן נראה שיוכל לשים על ידיו את הכפפות.

ולדברים אלו נמצא שאף אם לובש כפפות בעת ברכתו על הס"ת מפני נקיות וסכנה יהא שרי.

אלא שראיתי בשו"ת חלקת יעקב יורה דעה סימן קמח שלא התיר לחבש כפפות בעת המילה אף משום נקיות עי"ש באורך. וא"כ יל"ע לפי"ז מה יהא הדין הכא, די"ל דשאני הכא דחמירא סכנתא מאיסורא. וצ"ע.

וראיתי בס' חשוקי חמד (להגר"י זילברשטיין שליט"א, פסחים דף נז.) שכתב: שאלה. מוהל שנדרש מהורי התינוק ללבוש כפפות סטריליות בשעת המילה הסתפק שמא הדבר אסור, שהרי הגמ' בפסחים דף נז ע"א אומרת שצווחה העזרה צא מכאן יששכר איש כפר ברקאי, שמכבד את עצמו ומחלל קדשי שמים, דהוה כריך ידיה בשיראי ועבד עבודה. ופרש"י: "וחציצה פוסלת בקדשים דבעינן ולקח הכהן שיקח בעצמו. ועוד דבזיון הוא". ובמילה הטעם של חציצה אינו שייך, אולם חשש המוהל שמא שייך כאן הטעם של בזיון, ויש לדון האם באמת יש ללמוד מכאן לענין מילה?

תשובה. נראה דלא דמי למעשה דיששכר איש כפר ברקאי, שהרי שם הוא כרך ידיו משום כבודו, המטרה היתה לשמור על



דהו אסורה. ונודע לי בבירור שהגר"ח פלאגי היה לובש תמיד בתי ידים, בקיץ ובחורף, מחמת נשיקת היד הנהוגה בינינו. כי ידוע ומפורסם שבכל עניניו היה מתנהג בחסידות ובקדושה וטהרה. ע"ש. ועוד כתב שם דהיה חושש שמא הנושק יד לא נטל ידיו וידי טמאות. [נראה שם שהאריך בזה השד"ח וכתב שלא היה מושיט יד אף לבנותיו]. ובאמת שכן מבואר בספרו 'כף החיים' (סי' ח אות ד) שכתב: 'כתבתי בספרי לב חיים (ח"א סי' סה) דמי שנטל ידיו ונגע בידיו של אחר שלא נטל ידיו צריך לחזור ולעשות נטילת ידים, ובעבור זה אני נוהג להשים בית יד כשיש לי ספק דיבוא מי שאין ידיו נקיות מדברים שצריך נטילה ויגע בידיו כדי שלא אצטרך לעשות נטילת ידים במקום דקשה לעשות'. וכן בנו הגר"א פלאגי בספרו צוואה מחיים (אות יט) כתב על אביו: 'ואינו נוגע בידים של אחרים ואם אירע שנגעו בידו על ידי נשיקת ידו אינו מתעצל לקום וליטול ידיו וכו' וזהו בבתי ידים'. וע"ע בשו"ת לב חיים ח"ב סי' ב.

אמנם בענין נשיקת נשים לידי החכם ראה בבן איש חי (עוד יוסף חי פרשת שופטים) שכתב: חכם וזקן שהנשים נושקות ידיו אין צריך לדחותן, ולהשיב פניהן ריקם, כי הנשיקה שעל גבי היד אינה דרך חיבה, שאין דרך חיבה אלא בנשיקה על הפנים וכו'. ועוד שנשיקת ידי החכם ניכרת שעושות כן לכבודה של תורה, כמו שנושקים לספר תורה, ואמרו בקידושין (פא ב), אנא ס"ל כשמואל דאמר הכל לשם שמים. ע"כ.

עוד בענין כיסוי היד בבית יד ראה בתלמוד ירושלמי (מסכת ביצה פרק ה הלכה ב) שצינו נמי השד"ח שם דאיתא התם: רבי יוחנן ורשב"ל תריהון אמרין אנן לא זכינן לאורייתא אלא בגין דחמינן אצבעתיה דרבי מן גולגיקין ידיה. וכתב הפני משה: אצבעתיה דרבי מן גולגיקין ידיה. מן הבית יד שהיה תמיד על ידיה דרבי וזהו אמרם למה נקרא רבינו הקדוש שמעולם לא הניח ידו מטיבורו ולמטה וכי האין אפשר זה אלא שהיה תמיד מכוסה בבית ידו ובלא בית יד לא היה נוהג בכך.

הרב דוד שלמה שור

עד כמה חייב אדם להשתדל בגופו ובממונו בהצלת נפש מישראל

בעקבות מגפת הקורונה הגיעו אל הרבנים העוסקים בהלכות רפואה והלכה שאלות רבות שהזמן גרמא, רבות מהם תלויות בשאלה כמה חייב אדם להתמסר בגופו או בממונו או לסכן את עצמו להצלת חברו.

נעלה ונברר בזאת כמה מהשאלות: א. חולה קורונה הנזקק לטיפול רפואי, ולידו נמצא אדם שלמד קורס הצלה בסיסי ואין עליו ציוד מגן, האם הוא חייב להסתכן כדי להציל או שחייב קודמים? והאם רופא חייב יותר להכניס את עצמו בסכנה כדי לטפל בחולי קורונה. ב. כמה אדם חייב להתמסר למיגור הסכנה מהנגיף, האם יש מצווה להתחסן כדי להגן על קבוצת הסיכון? האם יש מצווה ליטול תרופה ניסיונית או לעבור בדיקות רפואיות רק לצורכי מחקר.

מצוות הצלת נפש מישראל

נצטוונו בתורה במצוות הצלת נפש מישראל, שנאמר (ויקרא יט, טז) 'לא תעמוד דם רעך'. ובגמרא (סנהדרין עג.) הקשו והרי כבר נלמדה מצוות השבת גופו מהנאמר במצוות השבת אבדה 'והשבתו לו', וביאר רש"י שהוא קרא יתירה ללמד שיש להשיב אותו-לו. ומיישבת הגמרא, שהשבת אבדה היינו לומדים חיוב רק להטריח עצמו, ומלא תעמוד לומדים גם חיוב להוציא ממונו לשכור אחרים להצילו, וביאר רש"י: 'שלא תעמוד על עצמך, משמע אלא חזור על כל צדין שלא יאבד דם רעך', וכן ביאר ביד רמה (שם). ובר"ן (שם) הוסיף שמ'לא תעמוד על דם רעך' נלמד חיוב הצלה גם למי שנמצא בספק סכנה. וכן דייק הרדב"ז (רוצח א, יד) מלשון הרמב"ם (שם).

מצוות הצלת בריאות הגוף

החיוב אינו דווקא להצלת חיי חברו אלא לכל הצלה הנוגעת לבריאות גופו של חברו, וכמבואר בלשון הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת רצז): 'שהזהירנו מהתרשל בהצלת נפש אחד מישראל כשנראהו בסכנת המות או ההפסד'. וכן משמע ביד החזקה (רוצח א, יד) שכתב: 'או באנס שהוא קובל על חברו'. גם מצוות השבת הגוף כוללת השבה שאינה הצלת

חיים, שכן היא פשוט הגמרא (ב"ק פא:) שהחיוב הוא להורות הדרך לאדם שאיבד את דרכו. וכן נראה, שהרי מצווה זו היא חלק ממצוות השבת אבדה שעיקרה אינו דווקא להצלת חיים אלא להצלת ממון, וכ"ש הצלת הבריאות. וכן מוכח שהרי הגמרא (סנהדרין שם) הקשתה מדוע צריכים שני לימודים, ואם מלימוד אחד יודעים רק הצלת חיים, הרי שצריך לימוד נוסף להצלת בריאות. [וברדב"ז (רוצח א, יד) הוסיף שהחיוב שלא לעמוד על דם רעך כולל גם חיוב להצלת ממונו, וברמב"ם (ספר המצוות שם) מבואר שהוא כולל גם חיוב להעיד להצלת ממון חברו].

הוצאת ממון להצלת חברו

בר"ן (שם) כתב שאין משמעות יתירה בפסוק 'לא תעמוד על דם רעך' לחייב טורח בממונו לשכור פועלים, אלא: 'דמיתורא דקראי מרבינן גופיה וממוניה'. ומפשטות לשונו משמע שחייב להוציא ממון על כך. וכן כתב רבינו יהונתן (שם) 'למאי איצטריך 'לא תעמוד', אלא ודאי לרבות שחייב להוציא ממונו לשכור פועלים להצילו'.

אולם ביד רמה (שם) דייק ממה שכתבה הגמרא שחייב לטרוח בשכירת פועלים להצלתו, ולא כתבה שחייב להוציא על כך

ואפילו שצורך הכביסה זה מניעת צער לחוד, וצורך השתיה זה צורך עצם החיים. אך הקשה הבית שמואל שהרי רבנן פליגי שצורך השתיה של העיר האחרת קודם, ומפני מה הכריע הרמב"ם כדעת רבי יוסי, אכן גם רב אחאי גאון (שאילתות פרשת ראה) פסק כרבי יוסי.

בהפלאה (שם) תמה טובא שהרי אפשר לבאר את הגמרא כשיש לבני העיר האחרת אפשרות למים גם ממקום אחר ואין שום חשש נפשות, ותו הקשה שהרי גרושה חייבת להניק משום חיי הוולד גם כאשר הדבר גורם לה צער מרובה, ובהכרח שאין צער האישה התר לסכן את חיי הוולד. גם באגרות משה (יו"ד ח"א, קמה) כתב שבוודאי אילו היה חשש סכנה לבני העיר, גם לרבי יוסי צער הכביסה אינו פוטר, אלא שהיה רק צער מיעוט המים, וצער הכביסה גובר בזה. אמנם הראשונים (תוספות, רא"ש, ר"ן, מאירי) ביארו בסוגיא משום דכתיב 'וחי אחיך עימך' חייך קודמים, ופשט דבריהם מורה שהיה חשש סכנה. וז"ל התוספות (שם): 'חייהן קודמין דדרשינן 'וחי אחיך עמך' חייך קודמין'. ולשון הר"ן (שם) 'בני עיר אחרת קודמין' לשתייתן מפני שיש בהן חיי נפש מה שאין כן בכביסה'. ובדעת רבי יוסי: 'דבמניעת כביסה איכא צערא טובא חיי נפש הוא', ומבואר לכאורה כדברי הבית שמואל.

אלא שיש להקשות שבגמרא (שבת לג:): מסופר שרבי שמעון ובנו נמלטו מהמלכות לבית הכנסת ומשם למערה, וטעמם שחששו המלכות תייסר את אשתו והיא תגלה להם את מקומו, והוכיח מזה המגן אברהם (או"ח סו"ס קנו) שמותר להכניס את חברו לייסורים להצלת עצמו, ולכאורה הוא הדין שחברו חייב גם מצד עצמו לסבול ייסורים להצלת חברו. וכן כתב בהעמק שאלה (סימן קכט ס"ק ד, הו"ד לקמן) 'הא וודאי שמחויב כל אדם בישראל לקבל כל צער שבעולם להצלת נפש', ותמה על המגן אברהם שממרחק הביא לחמו, והרי חיוב הצלת חברו נלמד מלא תעמוד על דם רעך, וביאר

ממונו, שאינו חיוב להוציא ממונו. וז"ל: 'לא חייביה רחמנא אלא למטרח בלהדורי בתר אגרי, אבל לאצוליה בממוניה לא'. וכן כתב בפסקי הרא"ש (שם סימן ב, והו"ד בכסף משנה רוצח שם, ובב"י חו"מ סימן תכו) 'דאין אדם מחויב להציל נפש חברו בממונו'.

ונראה שלא נחלקו הראשונים שחיוב הצלה כולל גם להוציא ממון, וכוונתם רק שאם יש לניצול לשלם חייב להשיב הדמים למצילו, וכמבואר במאירי (שם) שכתב: 'שישכור שכירים להצילו, וחברו פורע לו מן הדין, אם אין לו במה לפרוע אין לזה להימנע בכך'. וכן סיים הרא"ש: 'היכא דאית ליה ממונא לניצול', וכן ראוי לבאר ביד רמה שנטל הוצאת הממון על הניצול כשיש לו, אבל שיכול המציל להימנע מלהציל כשאין לניצול לשלם.

צער הגוף להצלת חברו

כתב הרמב"ם (אישות כ, יא): 'ואין הבעל יכול לעכב ולומר, שאם תאכל יתר מדאי או תאכל מאכל רע ימות הולד, מפני שצער גופה קודם'. והקשה המגיד משנה (שם) שהרי נאמר (כתובות ס:): שאין לאישה לאכול דברים הרעים לוולד, וכן הקשה הטור (אבה"ע סימן פ). והמגיד משנה יישב שאם מצטערת האישה שלא לאכול 'ודאי צערה קודם שחייה קודמין'. והו"ד בב"י (שם) שביאר: 'וטעמו משום דצערא דגופה עדיף', ובשו"ע (שם סעיף יב) הובאו שני הדעות.

אמנם בחלקת מחוקק (שם ס"ק כב) כתב שכשיש ספק סכנה לוולד ולאישה אין רק צער, בוודאי אסור לה לאכול דבר מזיק. אך הבית שמואל (שם ס"ק טו) כתב שאפילו כשיש ספק סכנה לוולד מותרת לאכול, וכתב שיש לזה ראייה בגמרא (נדרים פ:): שדנה בעיר שיש בסמוך לה מי מעין, והיא מסתפקת ממנו לצורך כביסתה, ועיר אחרת זקוקה למי המעין עבור מי השתיה, דעת רבי יוסי שזכות העיר שהמעין אצלה קודם

אבדה, אפילו שחברו מפסיד טובא, אומנם דין השבת גופו חמור יותר, וכדיוק לשון התורה שכתבו הראשונים שאין לעמוד על דם רעך אלא לעשות הכל להצלתו, ונראה שבכלל זה גם לבזות עצמו.

ובגמרא (סנהדרין עה.) מסופר: 'מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא. ובאו ושאלו לרופאים, ואמרו אין לו תקנה עד שתבעל, אמרו חכמים ימות ואל תבעל לו. תעמוד לפניו ערומה, ימות ואל תעמוד לפניו ערומה. תספר עמו מאחורי הגדר, ימות ולא תספר עמו מאחורי הגדר. ונחלקו בגמ' בטעמו של דבר, דעת רב פפא שאפילו בפנויה ומשום פגם ובזיון המשפחה כולה. (ולפי זה במוחלים לו מותר, אך לדינא יש לחוש שלא יהיו בנות ישראל פרוצים בעריות).

ולכאורה מוכח שאדם אינו חייב להביא על עצמו בזיון להצלת בן ישראל, אלא שיש לדחות שדווקא עבור פרוץ אינם חייבים להתבזות. ובספר מגדל עוז (ליעב"ץ, אבן בוחן סימן יג): כתב: 'לא מצינו שאדם חייב להציל חברו מהמיתה בבזיון גדול כזה שנוגע עד הנפש, כמו שאינו מחויב להצילו באיבוד אבר מאיבריו, וכן באחורי גדר ערומה, איירי שהוא דבר קשה כמות'. אמנם בסיום דבריו שם נראה שהוא מסתפק שמא הטעם משום קנס לפרוץ, אך נראה שהספק דווקא כשהיא מוחלת על בזיונה, שהרי אח"כ (סימן פג) סתם שאין אדם חייב לבזות עצמו להצלת חברו.

בגליון חכמת שלמה (חו"מ סימן תכו) כתב לפטור במקום ביזיון שאינו לפי כבודו, שהרי הצלת גופו נלמד מהשבת אבדה, וכשם שבאבדה פטור באינה לפי כבודו הוא הדין בהצלת גופו, וכתב שאין לומר שחייב מצד 'לא תעמוד על רעך', שהרי בגמרא נכתב שהתרכה בזה חיוב לטרוח בממונו לשכור פועלים, ולא שהתרכה חיוב בביזיון. ועוד הוסיף להביא הראיה הנזכרת מהפרוץ שהעלה ליבו טינא (סנהדרין עה.).

רש"י (שם) 'חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך'.

ונראה לחלק בין צער רגיל שאדם מחויב לקבל על עצמו להצלת חברו, וכדברי המגן אברהם והעמק שאלה, ובין צער גדול ביותר שאין האדם מחויב בו, וכפי שכתב בספר מגדל עוז (אבן הבוחן סימן פג) מדעתיה דנפשיה: 'יסורין קשים ומרים נראה שאין צריך לסבול בשביל הצלת חברו, דנגידא קשי ממותא'. וכן ראיתי בספר נחל איתן (אישות כ, יא) שכתב ליישב דברי המגן אברהם דווקא בסתם ייסורים, אך לא בכאלו שהם בכל גופו, שהרי נאמר בגמרא (ביצה לב:): שמי שייסורים מושלים בגופו חיו אינם חיים, והשווה זה לפטור מלהפסיד אחד מאבריו להצלת חברו.

ומה שכתב הרמב"ם שהאישה מותרת לאכול דברים המזיקים היינו דווקא כלשון הרמב"ם (שם) 'מפני חלי התאוה שיש לה בבטנה', וגם בזה כתב הב"ש (שם) דווקא כשיש רק ספק שמא יזיק לוולד, אך אם בוודאי יזיק צער התאוה לחוד אינו מתיר לסכן הוולד. ואפשר שגם הטור לא נחלק אלא לפי שסבר שהוא צער מועט ביותר, אבל בצער מרובה מודה שאינו חייב להציל, וכן חילק הגרש"ז אוירבך זצ"ל (נשמת אברהם ח"ג עמוד שה). וגם רבי יוסי פסק דווקא מפני שיש צער מרובה ביותר בלבישת בגדים שאינם מכובסים לאורך שנים, ומאידך גיסא בדרך כלל בני העיר האחרת יסתדרו עם הצורך במים ולא היה שם אלא ספק פיקוח נפש.

ולדינא נראה שיש ג' דרגות בצער: א. צער רגיל חייב לסבול ולהציל. (מג"א, העמק שאלה). ב. צער רב ביותר פטור מספק פיקוח נפש (ב"ש). ג. ייסורים קשים כמוות, אפילו וודאי יציל, פטור. אך מידת חסידות איכא להציל (יעב"ץ).

התבזות להצלת חברו

בדין השבת ממון נפסק בגמרא (ב"מ ל:): שזקן ואינו לפי כבודו פטור מחיוב השבת

ומסר נפשו כדי להציל, ובאחרונים כתבו שלגמרא זו נתכון הגהות מיימוניות (קושטא, רוצח א, טו) שכתב: 'בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב'. ובב"י (חו"מ סימן תכו) ביאר הטעם: 'מפני שהלה ודאי והוא ספק'. אך בשו"ע (שם) השמיט להלכה זו, ובסמ"ע (ס"ק ב) ביאר הטעם לפי שהרי"ף הרמב"ם הרא"ש והטור לא הביאו לירושלמי זה. ומצאתי במאירי (סנהדרין עג.) שכתב בהדיא: 'חייב להשתדל בהצלתו אם הוא יכול בלא סכנה'.

בגמרא (נדה סא.) מסופר שרב פפא קיבל לשון הרע כספק לחוש ולהיזהר, ועל כן לא הסכים להחביא אצלו חשודים ברציחה, בתוספות וברא"ש (שם) הביאו מספר השאלות שרב פפא חשש שימצאהו אצלו ויהרגהו. ובאגודת אזור (דרשות דף ג ע"ג) כתב להוכיח מזה שהבבלי פליג על הירושלמי, ומפני זה רב פפא לא הכניס עצמו בספק סכנה להצלתם. ועוד הוכיח (שם לח:) שהרי אם יש מצווה גם להכניס עצמו בספק סכנה, הגמרא (סנהדרין עג.) הייתה אומרת שחידוש גדול זה נוסף בלימוד של 'לא תעמוד'. ובהשמטות (סוף הספר) הוסיף שהרדב"ז (אלף נב) כתב: 'ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה'. וכ"כ בספר איסור והיתר (סימן לח) 'ומיהו אין לו לסכן גופו מאחר שהוא חוץ מן הסכנה, אף על פי שרואה במיתת חברו, כדרשינן 'וחי אחיך עמך', ולא מצינו חילוק בין סכנה למיתה ודאית'. והו"ד להלכה באליה רבה (או"ח סימן שכט ס"ק ח), בשו"ע הרב (שם ס"ק ח), ובאג"מ (יו"ד ח"ב, קעד), וכן היא הכרעת הנצי"ב (מרומי שדה נדה שם). ובמשנ"ב (שם ס"ק יט).

ובאגודת אזור סיים: 'אולם צריך לשקול הענין היטב אם יש בו ספק סכנה ולא לדקדק ביותר, כאותה שאמרו: (לגבי הפטור מהשבת אבדה כשיש לו הפסד ממון) הנלמד 'מאפס כי לא יהיה בך אביון' המדקדק עצמו בכך בא לידי כך'. והו"ד

ולדינא נראה שיש ב' דרגות: א: ביזיון מועט שפוטר בהשבת אבדה אך אינו פוטר בהצלת נפש. (נראה שגם החכמת שלמה לא פטר באופן כזה). ב: ביזיון עצום שנוגע עד נפש, או ביזיון שנשאר לדורות כפגם בייחוס המשפחה. (יעב"ץ, חכמ"ש).

סכנת אבר להצלת חברו

כתב בספר ערוגת הבושם (ח"ג סימן סט; מרדכי סנהדרין, תשיח) בשם רבו, שאדם שנאמר לו לקטוע יד פלוני ואם לא יהרגהו, מותר לו להציל עצמו באבר חברו, רק שחייב לשלם לו את דמי ידו. והקשה על כך שהרי בקטיעת אבר יש חשש סכנה לכל גופו גם כן, ומפני זה מותר לחלל שבת להצלת אבר. ובפסקי ריקאנטי (סימן תע) כתב שישאל שאמרה לו המלכות שאם לא יניח לקטוע ידו יהרגו לחבירו, חייב להניח לקטוע ידו שנפש חברו חשובה מידו.

אבל הרדב"ז (אלף נב) נחלק וכתב: 'זו מדת חסידות', לפי שיש בקטיעה של יד חשש סכנת נפש. והוסיף: 'ותו דכתיב דרכיה דרכי נועם וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו כדי שלא ימיתו את חברו, הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות'. [ויש לחלק מנידון ערוגת הבושם שם האונס נגזר על חברו, ואדם אינו חייב להציל יד חברו בנפשו (זכרון שמואל פג, טו)]. גם היעב"ץ במגדל עוז (אבן הבוחן פג) כתב שלא שמענו שיהיה האדם חייב למסור אבר להצלת חברו, והרי יתר על כך מצאנו (סנהדרין עה.) שאפילו למסור עצמו לביזיון גדול אינו חייב, (כפי שנתבאר לעיל). וכן היא הכרעת האור שמח (רוצח ז, ח), שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קעד) ושו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן מה ס"ק יג).

הסתכנות בנפשו להצלת חברו

בגמרא ירושלמי (תרומות פרק ח הלכה י) מסופר שריש לקיש הכניס עצמו בסכנה

שהוא צד רחוק שיאונה לו כל און, ולכן הביא שכן דעת האגודת אזור וערוך השולחן. אך לענ"ד הלשון 'ספק מוכרע' 'וספק נוטה' הוא מלשון 'שקילה' שיש בה 'נטיה' ו'הכרעה', והדבר מורה שכוונתו שאפילו יש צד קרוב לסכנה, כל שאין צד הסכנה וצד ההצלה שווים חייב להציל.

ולדינא: הגם שכתבנו שדעת הרדב"ז שפטור רק בספק מוכרע של סכנה, נראה שאי אפשר לחייב להסתכן נגד סתימת אחרונים רבים שכתבו שאין האדם חייב להכניס עצמו בספק סכנה רחוקה, אלא שהם כתבו שבצד ספק רחוק ביותר אין ראוי לדקדק להימנע מלהציל את חברו, ובערוך השולחן נראה שבכח"ג חייב להציל.

האם מותר לסכן עצמו להצלת חברו

גם לשיטת הרדב"ז שאינו חייב לסכן עצמו להצלת חברו, וכתב שהעושה כן הוא חסיד שוטה, אין איסור לעשות כן, וכ"כ תפארת ישראל (בועז, יומא פרק ח, ג) והאגרות משה (יו"ד ח"ב סימן קעד). וביד אליהו (לובלין, שו"ת סימן מג) כתב שכאשר הניצול תלמיד חכם גדול ממנו ראוי הדבר, והביא ראיה מספר חסידים (סימן תרצח), והו"ד ביביע אומר (ח"י סימן ו).

האם רופא חייב לסכן עצמו להצלה

ולמבואר יוצא שלא ימצא רופא שיעסוק במלאכתו בזמן המגפה, שהרי הצלת עצמו קודמת להצלת חברו. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ח סימן רנא ס"ק ז) כתב: 'פשוטם של דברים שאסור לרופאים שיכולים להועיל לחולים לברוח לסלק מתפקידם רק ישמרו עצמם ככל האפשר שלא להדבק כתקנת הרפואה בעתים הללו'. והביא ראיה ממעשה רעק"א בשעת המגיפה. גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סימן יז פרק ה) כתב שאחרי הוראת התורה 'ורפאו ירפא' שמותר ללכת לרופאים, 'זהו גדרו של עולם ומנהגו שהרופא המכיר במחלות ובנגעי בני אדם מגיש להם העזרה הדרושה, ואם לא כן

בפת"ש (חו"מ תכו, ב; יו"ד קנז, טו), וכן פסקו המשנ"ב (שם). ושבט הלוי (ח"ב סימן קכה ליו"ד סימן רנב). ומבואר בדבריהם שהגם שבכל ספק סכנה פטור מההצלה, ראוי שלא לחוש לספק סכנה רחוק ביותר. שונה מעט לשון ערוך השולחן (חו"מ תכו, ד) שהביא לירושלמי ולהשמט הראשונים, וסיים: 'ומיהו הכל לפי הענין, ויש לשקול הענין בפלס, ולא לשמור את עצמו יותר מדאי', ומשמע קצת שכאשר החשש רחוק ביותר יש חיוב גם לפי הבבלי.

אמנם הרדב"ז גופא במקום אחר (רוצח א, יד) הרחיב דבריו בזה"ל: 'אפילו במקום דאיכא ספק סכנה חייב להציל, והכי איתא בירושלמי. ומ"מ אם הספק נוטה אל הודאי אינו חייב למסור עצמו להציל את חברו, ואפילו בספק מוכרע אינו חייב למסור נפשו, דמאי חזית דדמא דידך סומק טפי דילמא דמא ידיה סומק טפי, אבל אם הספק אינו מוכרע אלא נוטה אל ההצלה והוא לא יסתכן ולא הציל עבר על לא תעמוד על דם רעך'.

ומבואר שהכריע כירושלמי שחייב לסכן עצמו להצלת חברו, אלא שאינו חייב בזה רק כאשר הספק נוטה יותר שלא ייהרג. וזה עולה שלא כדברי האחרונים הנזכרים. ומעתה יש לדון מאחר שהאחרונים לא ראו לדבריו, האם יש לומר שאילו היו רואים לא היו נחלקים עליו. שהרי אין כל כך ראיה מהשמט הראשונים לדין הבבלי, כיון שאינו דין מפורש אלא רק דיוק דין ממעשה דריש לקיש, גם השמטת השו"ע אינה ראיה גמורה שהכריע שלא כהגהות מיימונית, אלא רק שהם דברים מחודשים שלא מצא להם מקור נוסף בפוסקים, ולכן לא רצה להביאם בספרו ההלכתי השו"ע.

ובשו"ת יביע אומר (ח"י חו"מ סימן ו, ובח"ט סימן יב) כתב: 'שאף הרדב"ז מחלק בין ספק שקול של סכנה, לקצת ספק, וע"פ רוב השג ישיג והצל יציל ולא יאונה לו כל און, דבכח"ג מחית איניש נפשיה לספיקא', ומלשוננו נראה שכוונת הרדב"ז שכתב שבספק 'נוטה' חייב להציל היינו דווקא

רמו, ו). ובאמת שלא ראינו באחרונים שהשוו הנידון לכל המצוות והלוואין.

ונראה שאין להשוות בין שיעור החיוב שנקבע במצוות שבין אדם למקום שם הנידון עד כמה חייבה התורה בצוויה, למצווה שבין אדם לחבירו שם הנידון הוא כמה יש להעדיף את חברו עליו. שבגמרא (ב"מ לג.) נדרש מ'אפס לא יהיה בך אביון' שאין אדם חייב להפסיד ממונו להצלת ממון חברו, והבינו הפוסקים שגם במקום צער גדול או ביזיון גדול וכן במקום סכנת אבר אינו חייב להעדיף את חיי חברו עליו. אך לגבי החובה להסתכן להצלת חברו, במצווה שעיקרה להצלת חיים הגם ש'חייך קודמים לחיי חברך' (ב"מ סב.) חיוב להסתכן וכשם שמצאנו במצוות המלחמה שאין פטור של פיקוח נפש, רק שנחלקו מה היא ההסתכנות שחייב בה.

ועוד נראה שכשם שיש לחלק בחיוב להקריב להצלת חברו בין צער גדול ביותר לצער רגיל, ובין ביזיון גדול ביותר לביזיון רגיל, כך יש לחלק כי אינו דומה הקרבה עבור ספק סכנה לחברו להקרבה עבור וודאי סכנה, ואינו דומה הקרבה עבור הצלה שנראית כוודאית להקרבה עבור הצלה שיש בה ספק, וכמו שמצאנו שבספק סכנה לוולד או לבני העיר האחרת אינו חייב להצטער אך בסכנה וודאית חייב להצטער, ואין לקבוע גדרים מוחלטים בחיוב של ההקרבה להצלת חברו, ולעולם ראוי להתייעץ עם תלמיד חכם גדול לקבל החלטה בנידון חמור זה.

תבוא אנדרלמוסיא גדולה'. וכוונתם שכמו שבמלחמה חייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו שכן טכסיס המלחמה, כן גם ברופאים כן הוא דרך וצורך הרפואה, וזה בוודאי בכלל צווי התורה של 'לא תעמוד על דם רעך'. אמנם כשיש אמצעי מיגון והחשש רחוק, הרי נתבאר הכרעת הפוסקים שחייב אדם להציל בחשש רחוק.

ביאור יסודי

בגדר ההסתכנות להצלת נפשות

כדי לעמוד על גדר החיוב בהצלת נפשות, יש להתבונן תחילה בשוני שיש משאר המצוות והלאוין, שידוע שעל מצוות עשה חייב להוציא עד חומש, ועל איסור לאו את כל ממונו, וכשיש חשש נפשות ואפילו חשש מועט פטור (שנאמר 'וחי בהם'), וכבוד הבריות דוחה מצוות עשה ואינו דוחה לא תעשה, ועל צער אפילו גדול לא מצאנו שדוחה כלל. ובסכנת אבר כתב הש"ך (יו"ד קנז ס"ק ג) 'ואם יש סכנת אבר צ"ע אי דמי לממון או לנפש, ונראה לקולא'.

אבל בהצלת נפשות שיש בה עשה (השבת אבדה) ולא תעשה (לא תעמוד על דם) מצאנו (רדב"ז, ערוך השלחן) שבחשש מועט של סכנה חייב להציל, ואינו פטור רק בחשש רחוק ביותר. ובמקום צער או כבוד הבריות גדולים פטור מלהציל (שם). גם בסכנת אבר יש אומרים שחייב להציל (רקאנטי). וגם חייב להוציא כל ממונו ואפילו לשיטות שלא שוברים עליו בשב ועל תעשה פטור (חיות יאיר קלט; פמ"ג

העולה לדינא

ציוותה תורה בהצלת אדם מישראל, אפילו בספק סכנה, ואפילו בסכנה בריאותית כל שאינה סכנת נפש, וחייב להוציא ממונו, רק שאם יש לניצול חייב להשיב למציל, וחייב לצער עצמו או לבזות עצמו להצלת חברו, אא"כ מדובר בצער או ביזיון גדול ביותר או מתמשך. אולם אינו חייב להכניס עצמו בספק סכנה להצלת חברו, אך בצד סכנה רחוק ביותר אין להימנע מלהציל. ורופא חייב לסכן עצמו כל שכן הוא דרך מעשה הרפואה. וגם באופנים שהאדם פטור מחמת סכנה, הגם שאינו אסור להכניס עצמו לסכנה כדי להציל מ"מ נקרא חסיד שוטה, אא"כ הוא מציל תלמיד חכם.

ולכן בשאלות הנזכרות: א. אדם מקבוצת סיכון אינו חייב לסכן עצמו בהנשמה לחולה קורונה. ב. אמנם רופא חייב שכן זו דרך הרפואה. ג. בשלב שהניסוי בתרופה מבוצע על בני אדם החשש רחוק, ולכן מצווה להשתתף במחקר. ובמנחת שלמה (ח"ב סימן פג ס"ק יב) כתב שכשם שבכח טובי העיר להוציא למלחמה בדובים ואריות כך הם יכולים לקבוע מלחמה על הנגיפים ולהכריח ליטול תרופה ניסיונית, וסיים שנראה שאפילו מלחמת מצווה היא נקראת. ד. אפילו אם יש סיכון מסוים בחיסון לקורונה כיון שהוא חשש רחוק, והצורך לחסן כדי להגן על קבוצות הסיכון הוא צורך ברור, ומצווה להכניס עצמו בסיכון רחוק במאמץ לבלימת המגיפה, וכ"ש בצער מועט או הפסד ממון מהחיסון. ולמבואר במנחת שלמה בכח טובי העיר לחייב על נטילת החיסון. וראוי לציין לתפארת ישראל (בועז, יומא פרק ח, ג) שכתב להתיר להתחסן אפילו שאחד מאלף מת, כי המחלה עצמה אם יחלה בה סכנתה קרובה יותר [וכמובן שצריך לבחון בכל מחלה האם באמת סכנתה קרובה יותר].



הרב ישראל דייטשל

בישול עכו"ם בוופלים

צדרי השאלה / קיבל"ך ולעקי"ך / כלילה עבה או כלילה רכה / ב' השימות בתוספות כביצה / קמח המעורב כדבש - דברי התשב"ץ / דברי הריב"ש / שימת האחרונים דתלוי בדין קביעות סעודה / עיקר תקנת פת עכו"ם / דין כלילה רכה מאד בפח"ב / דין כלילה רכה ודקה מאד / דין קביעות סעודה על וופלים / הפעלת המסוע במפעלים / סיכום דין כלילה רכה דקה מאד

מאכל הנקרא "וופלים" יש לדון האם יש באפיתם משום חשש בישול עכו"ם, ולבני ספרד יצטרך ישראל להכניסם לתנור, שהרי כתב הש"ך סי' קי"ב סק"ח דדוקא בכלילה עבה ויש בו תואר לחם דינו כאפיה ואין למקילים בו משום פת עכו"ם, הא בכלילה רכה דינו כבישול ויש בו משום בישול עכו"ם.

באחרונים [פרי תואר סק"ז, מקומ"ח, חכמ"א, ערוה"ש סי"ח, פ"ח סי' קי"ב סק"ה, דרכ"ת סק"ז] דבר זה נמדד לפי מקומו וזמנו.

גם יש לדון אם יש בוופלים משום בישול עכו"ם דהא אינו בא ללפת את הפת, אך עיי"ש באחרונים [פ"ח סק"ג, בי"מ, חכמ"א, ערוה"ש סי"ז, דרכ"ת סק"ב] מהרשב"א [תוה"ב בית ג' שער ז'] ומאירי [ע"ז ל"ח ע"א] דללפת את הפת צריך רק במיני לפתן דאז מחמת חשיבותן הם עולים על שולחן מלכים, אבל מאכל שאינו ללפת א"צ שיעלה על שולחן מלכים ללפת הפת אלא כל שעולה על שולחן מלכים לאכול יש בו משום בישול עכו"ם [דלא כהריטב"א שם בע"ז, ברכות פ"ב סי"ט, ע"ע מהריטב"א סי' ס', מהריב"ח ח"א סי' קי"ט, מהריק"ש סי' קי"ג].

אלא דבוופלים יש לדון דאינו בא בתוך הסעודה שיחשב כדבר הבא למזון ולשובע, וגם אינו פרפרת הבא להמשיך הלב לאכילה או לתענוג [ע"ע בפ"ח סק"ג, וסי' קי"ד סק"ו, ויד אפרים רס"י קי"ד], אך יש לומר דוופלים דמי לכאור' למש"כ הפוסקים במיני מתיקה מבלילה רכה דבפרפרת א"צ שיהא ללפת הפת כדלהלן.

צדרי השאלה

א) וופלים הנאפים בזמנינו במפעלים בכלילה רכה יש בהם 25-35 אחוז קמח, והכלילה נשפכת כמים ומרדין אותם דק על גבי פסי ברזל ונאפים מחום הברזל [עיי' שעה"צ סי' קס"ח סק"ו], ואח"כ שופכים על העלים הדקים שוקולד, ומעליהם מניחים עוד עלה ושוב שוקולד וכן הלאה¹, ויש לדון אם מה שהעלים נאפים ע"ג טסי ברזל דינו כאפיה, ולמתירין פת פלטר אין בהם איסור פת עכו"ם [יו"ד רס"י קי"ב], או דילמא דינו כבישול ולשיטת המחבר [סי' קי"ג ס"ז, והגר"א] דהיסק התנור מועיל רק בפת אבל בתבשיל צריך שישאל ניחא התבשיל על גבי האש א"כ יצטרך ישראל להניח ע"ג טסי הברזל, משא"כ לשיטת הרמ"א דגם בתבשיל סגי בישראל שמדליק האש או חיתוי בגחלים א"צ לכך.

ומצינו איסור בישול עכו"ם גם בדבר הנאפה אם אינו פת כמבואר באג"מ [יו"ד ח"ד סי' ד', ע"ע בח"א סי' מ"ה], אך צ"ע אם וופלים עולה על שולחן מלכים דאז יש בו משום בישול עכו"ם [סי' קי"ג ס"א, ע"ש בברכ"י לענין עולה על שולחן שרים], וע"ש

1 ברכתו הראשונה היא במ"מ, ולענין ברכה אחרונה דמי למש"כ הפוסקים לענין לעקי"ך שמעורב בו ביצים סוכר וכיו"ב ובאכילת כזית ממנו אין כזית דגן, עיי' סי' ר"ח ס"ט, מ"ב סקמ"ח, ביה"ל ד"ה בקדירה, וע"ע בסקמ"ג ומ"ז, שעה"צ סקמ"ה, סי' תנ"ג סק"ד, שעה"צ סקט"ז. וי"ח עיי' באג"מ ח"א סי' ע"א, מנח"י ח"ט סי' ט"ו, דברי יואל סי' י"ג. וע"ע באג"מ או"ח ח"ג סי' מ"א, ח"ד סי' ל"ב, ארץ צבי ח"א סי' ק"א.

קיבל"ך ולעקי"ך

(ב) כתב הרמ"א [י"ד סי' קי"ב ס"ו] ואותן נילוש שקורין קיכלי"ך או מיני מתיקה שקורין לעקי"ך הם בכלל פת, ובמקום שנוהגים היתר בפת של עובד כוכבים גם הם מותרים, ולא אמרינן שיש בהם משום בישולי עכו"ם. וקיכליך ולעקי"ך היינו לכאור' פת הבא בכיסנין שמערבין בהן מיני מתיקה, ע"ש בט"ז [סק"ו, סי' קס"ח מ"ב סק"ג], וכ"מ בלבוש [סי'] דלא אמרינן שיש בהם משום בישולי גוים משום "התבלין" שבהם שכבר נתערבו. הרי דאף דאיכא תבלין דהיינו מיני מתיקה כמו דבש וביצים בקיכלי"ך מ"מ אין עליהם שם בישול עכו"ם כיון שכבר נתערבו בעיסה בשעת הלישה ודינן כחלק מהפת עצמו.

והמ"ב [סי' קס"ח סק"ד] כתב דפת שנאפה במי ביצים היינו מה שקורין קיכלי"ך ונסתפק המ"א אם הוא בכלל פת כיסנין, והדה"ח והגר"ז ומגן גיבורים כתבו דהוא בכלל פת כיסנין, וכן המנהג ע"ש, וא"כ ה"ז תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א כמה תבלין צריך שיהא בהם כדי שיהיו בכלל פת הבא בכסנין, דהמחבר [סי' קס"ח ס"ז] כתב דביש בה טעם תערובת המי פירות או התבלין ניכר בעיסה דינן כפהב"כ, והרמ"א כתב וי"א שזה פת גמור אלא א"כ יש בהם הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה שקורין לעקי"ך שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר, וע"ש במ"ב [סק"ג] דהיינו בניכר התבלין בטעם יותר מהקמח, ובדבש ושמן וחלב צריך שהם יהיו הרוב ומיעוט מים דעי"ז נרגש מהן הטעם הרבה מאד עד שע"ז הם העיקר וטעם העיסה טפל.

בלילה עבה או בלילה רכה

(ג) הרי דהרמ"א מיירי ממיני עוגיות המעורב בהם ביצים ודבש וכיו"ב דדינן כפהב"כ, אך לא מבואר ברמ"א אם מיירי שבלילתן עבה דהיינו כמש"כ המ"ב [סי' קס"ח סק"ז] דלאחר שיצק המים לקמח לש אותה עב כפת, או שמא אף אם בלילתן רכה

עד שנשפך כמים דכל שאפאו אח"כ דינו כפת.

והש"ך [סקי"ח] כתב מהתור"ח [כלל ע"ה די"ב] דקיכלי"ך דדינן כפת היינו דוקא אותן שבלילתן עבה [ע"ש שהיה גירסא בלילה רכה, אך כל האחרונים הגיהו דצ"ל עבה, וע"ל דגם פהב"כ שהיא רכה אך לא דק מאד דינו כעבה א"כ אולי א"ש גם הגירסא בש"ך רכה, אך ע"ש בתור"ח דהגירסא הוא עבה] ויש בהן תואר לחם. ויש לעיין בדברי הש"ך האם העיקר הוא שיהא בלילה עבה או שיהא בו תואר לחם או צריך שיהא בו שניהם יחד כדי שיהא בכלל אפיה ודינו כפת ולא כתבשיל דדינו כבישול.

די"ל דכל דהוי בלילה רכה לא דמי לפת כיון שאינו עב כעיסה, ולכן אף אם מכניסו אח"כ לתנור אינו בכלל פת אלא בכלל בישול ודינו כתבשיל דיש בו משום בישול עכו"ם, או דילמא העיקר הוא שיהא בו תואר לחם, ולכן גם בלילה רכה אם יש בו תואר לחם דינו כאפיה, וה"ה בלילה עבה אם אין בו תואר לחם דינו כבישול, או דילמא צריך שניהם יחד, דהיינו שיהא בלילה עבה וגם יהא בו תואר לחם כדי שיהא דינו כפת, אבל אם חסר אחד מתנאים אלו דהיינו שאינו בלילה עבה אף אם יש בו תואר לחם או דהוי בלילה עבה אך אין בו תואר לחם דינו כבישול. וכן יש לדון מהו הוי בגדר תואר לחם, ויתבאר לק' אי"ה בדין אטריות.

ב' השימויות בתוספות בביצה

(ד) והנה מקור דברי הרמ"א הוא בד"מ [סק"ג] מהשערי דורא [סי' ס"ט] דאותן נילושין גובלא בעלמא הוא ואינה בגזירת הפת דהא מברכין עליהו במ"מ ואסורים משום בישולי גוים. וכ"כ האגור [סי' אלף ש"ח, וע"ע בס"י רי"ד] מדברי התוספות בביצה [ט"ז ע"ב ד"ה קמ"ל, הובא בב"י סי' קי"ג] דאותם נילי"ש שקורין אוביאט"י הן שלקות מדלא מברכין עליהם המוציא ויש בהם משום בישולי גוים, ומיהו ה"ר יחיאל [מפרי"ש] מתיר מפני שדרך פת אופין אותן ואי קבע

משום חיי נפש [ירושלמי ע"ז פ"ב ה"ח], אבל מידי דאינו פת אסור משום בישולי גוים, אבל היכא דדובשא עיקר והסולת הוא רק לדבק בעלמא ומברך עליה שהכל כדין נהגו בהם היתר [ע"ע ערוה"ש סי' קי"ג ס"ט], ומ"מ לא מלאו לבו לאכול מהם כדאמרינן בשבת [נ"א ע"א] במים דאחים קפילא ארמאה דאדם חשוב שאני, וכדי להתרחק ממעשה הגוים ראוי לכל אדם חשוב לקדש עצמו במותר לו, וכל שכן בדברים הנאכלים משום תענוג, ויקל לאחרים ויחמיר על עצמו.

אך ע"ש בתשב"ץ בהג"ה דבנו הרשב"ש אסרם באיסור גמור לפי שהסולת עיקר [ע"ע ברשב"ש סי' תק"ס בזאלאביה שהיא סופגניות בכלילה רכה ומטוגן בדבש], ואמר דאילו אביו היה רואה אופן עשייתן היה אוסרה איסור גמור, ואף אביו הרי כתב בסו"ד דלא מלאו לבו לאכול מהם, ולכן ראוי לכל בעל נפש לחוש לדברי בנו לאסור אותה על נפשו [ומ"מ החמיר רק מחמת שהסולת עיקר, וע"ע במשנת רבי אליעזר די טולידו ח"ב י"ד סי' ז', רועי ישראל סי' ט].

וכתב הד"מ [סי' קי"ג סק"ט] ובתו"ח [כלל ע"ה די"ב, וע"ל בדכלל ס"ט דין ד' הביא ב' השיטות בתוס' אם דינו כפת או יש בו משום בישול עכו"ם, וע"ש בתורת האשם] דהתשב"ץ החמיר רק במיני מתיקה שבלילתן רכה דיש לחוש בהם כמו בהרסנא וכמו בנילוש [בכלל ס"ט], אבל בלילתן עבה ויש בהם תואר לחם [ע"ש בתו"ח דבסו"ד כ' ובלילתן עבה אזלינן בתר העיקר והוי דינן כפת] אין לחוש דהא פת גמור הוא לענין המוציא וחלה כמבואר בסי' קס"ח, ואף ביש בהן הרבה דבש ובשמים דדינן כפת הבא בכסנין דמברך עליה מזונות בלא קבע עליה סעודה מ"מ לענין פת עכו"ם חשבינן הסולת עיקר ולא אזלינן בתר הבשמים והדבש הואיל ואי קבע סעודה עליהו מברך המוציא, וכן יש ללמוד להתיר מדיני נילוש [סי' קי"ב סק"ח] וממש"כ הגשע"ד [סי' א' ס"ז], גם הרמב"ם [פי"ז מאכא"ס הכ"ג] התיר מיני מתיקה, ומימי לא ראיתי שום אדם חושש לדברי תשובה זו [של

סעודתא עליהו מברך עליהו המוציא. וע"ע בתוס' וברבינו פרץ [ברכות ל"ז ע"ב ד"ה לחם העשוי, פסחים ל"ז. הג' סמ"ק סי' קנ"א סק"ד, וסי' רמ"ו סק"ד, ח' הרשב"ץ ברכות ל"ח ע"א, ומ"ב].

ויש לעיין בשיטת הר' יחיאל אם הא דאופין אותן דרך פת ואי קבע עליהו סעודה מברך המוציא חד טעמא הוא, דלפנינו בתוס' הגירסא הוא "ועוד" דאי קבע עליהן מברך המוציא, ומשמע דתרי טעמא נינהו, ויש לדון אם העיקר הוא מה שאופין אותן דרך פת או הא דאם קבע עליהו מברך המוציא [או שמא צריך דוקא שניהם].

ובתורת חטאת [כלל ס"ט ד"ד, ומה שהביא הש"ך בשמו הוא בכלל ע"ה די"ב, וע"ש בתורת האשם] ג"כ הביא ב' השיטות ובדברי הר"י מפרי"ש שמתיר כתב רק הא דמאחר דבקבע סעודה עליהו מברך המוציא הוי בכלל פת. אבל הכלבו [סי' ק'] הביא ב' השיטות בדין ניביל"ש, ובשיטת האוסרין כתב דאין לומר קימחא עיקר דאין בהן תוריתא דנהמא מאחר שאין להם קבע לאכילתן, ובשיטת המתירין כתב מרבינו יחיאל דכיון שנאפות כמין פת, וגם אפייתן ביובש, וגם לפעמים שקובעין סעודתן עליהם כפורים ומצריכין עליהן ברכת המוציא יש להם דין פת, הרי דנקט ג' טעמים אמאי התירן רבינו יחיאל.

נמצא דשיטה א' בתוס' ס"ל דכל שאין מברך עליה המוציא יש בו משום בישול עכו"ם, וכ"מ בתלמידי רבינו יונה [ע"ז ל"ח ע"א] ובאור"ה [שער מ"ד ד"ב]. אבל שיטה ב' בתוס' והוא רבינו יחיאל ס"ל דכל שעשייתו כדרך אפיית פת או כשקובעים עליו סעודה ברכת המוציא דינו כפת ואין בו משום בישול עכו"ם.

קמח המעורב בדבש - דברי התשב"ץ

(ה) הב"י [סי' קי"ג] הביא מהתשב"ץ [ח"א סי' פ"ט, ע"ש ביד שאול, תשב"ץ ח"ג סי' י"א, ולתו"ח ע"ז ל"ח ד"ה כל] דמיני מתיקה שעושין הגוים מסולת ודבש, אם הסולת עיקר אסור וכמו הרסנא דאסור משום דקימחא עיקר ואינו נאכל כמות שהוא, ופת פלטר התירו

במה שברכתו מזונות אלא צריך גם שיהא ברכתו המוציא וברהמ"ז כשקובע עליה סעודה דאז דינו כפת.

הרי דאף דמדברי הש"ך משמע דרק בבליה עבה דינו כפת ולא בבליה רכה מ"מ ס"ל לפר"ח דכל שקובע עליה סעודה מברך המוציא דינו כפת אף אם היא בליה רכה. וכ"מ שם בפר"ח סק"א. וע"ע בקול אליהו [ח"ב יו"ד סי' ב' הובא בשד"ח מע' בישולי עכו"ם סי' א' סק"ב, ומנחת יצחק ח"ד סי' ס"ב] ובדי השב [יו"ד סי' ד'] בסתירה בד' הפר"ח [ע"ע פתח הדבר ח"ב סי' ר"ה. ואולי י"ל דבסק"א מיירי הפר"ח דיש בו רק מעט קמח לדבק דאין ברכתו המוציא אף בקובע עליו סעודה ולכן יש בו משום בישול עכו"ם, ובסק"ז מיירי דיש בו קמח דכשקובע עליו סעודה ברכתו המוציא].

גם הבית מאיר השיג על הש"ך, דמש"כ התו"ח דוקא אלו שבלילתן עבה בא רק ללמד זכות על מה שהתשב"ץ פקפק להחמיר דהיינו דוקא בבליה רכה, אבל התורת חטאת גופיה בסי' ס"ט פסק להיתר אף בנילו"ש שהוא בליה רכה כיון דבקבע עליהן סעודה מברך המוציא וכמש"כ הפר"ח. וכ"כ בשבילי דוד [סק"ו] ובשד"ח [סק"ו] מעו"א. וכ"מ לכאו' מדברי הגר"א [סי' קי"ב סק"טו] שכתב דדינן כפת כיון שדרך אפיה עביד להו, ועוד דאי קבע עליהו מברך המוציא כמ"ש בכיצד מברכין [מ"ב ע"א], תוס' בביצה [ט"ז ע"ב ד"ה קמ"ל], אבל אם לא היה בכלל פת היה אסור משום בישולי עובדי כוכבים כמש"ל ס"א [ומשמע דמתרי טעמא דינן כפת, ולכאו' סגי בחד טעמא כדי שיהא דינו כפת].

ובאבנ"ז [יו"ד סי' צ"ד סק"ג] תמה ע"ד הש"ך דהא ר' יוחנן ור"ל נחלקו בפסחים [ל"ז ע"א] בדובשנין שפטורין מחלה אם הן מעשה אלפס או עשאו בחמה, וע"ש בתוס' [ע"ב ד"ה דכו"ע] דנחלקו בבליה רכה, ואעפ"כ באפאם בתנור לכו"ע חייב בחלה וכמבואר בשו"ע [יו"ד סי' שכ"ט ס"ב] ולא חילק בין גילוש במים או בשאר משקין,

התשב"ץ]. וכ"כ בסימני תו"ח, וע"ע בברכ"י [סק"א] ומנחת יעקב [סק"א] חת"ס [סי' קי"ב סק"א].

דברי הריב"ש

(ו) גם הריב"ש [סי' כ"ח] אסר סופגנין של גוי מחמת בישול עכו"ם דעולה על שולחן מלכים ואינו נאכל חי וכו', זולתי ע"י משקה דלאו לחם הוא אלא תבשיל כל שבלילתו רכה, אבל בלילתו עבה דלחם הוא לענין חלה משעת גלגול גם לענין המוציא יש לו דין לחם אפי' ע"י משקה. וזהו אותן נבלי"ש שנהגו היתר בארצנו ליקחן מעכו"ם לפי שהם מעשה אלפס ובלילתן רכה וגם הרתיח ולבסוף הדביק, ובין לר"י ובין לר"ל לחם הוא אע"פ שמושחים הדפוסין בשמן, ומה שאין מברכין עליהן המוציא היינו לפי שאין דרך לקבוע סעודתו עליהן אלא אוכלין מהן מעט בקנוח סעודה דומיא דפת הבאה בכיסנין, אמנם בקבע סעודתו עליהם מברך המוציא וברהמ"ז דלחם ניהו, אבל כשבלילתו רכה ונאפה ע"י משקה כסופגנין דידן לכו"ע לאו נהמא הם ואסורים משום בשולי עכו"ם אפי' מהנחתם, אבל אותה זיבליה וכו'.

הרי דס"ל לריב"ש דבליה רכה שנאפית ע"י משקה כסופגנין דידן אינה פת ואסור משום בישול עכו"ם. וע"ע ברמב"ם [פי"ז מאכא"ס הי"ח]. ובאורחות חיים [איסורי מאכלות אות ס"ה] כ' סופגנין שקולין אותן בשמן אסורין משום גיעולי גוים שמא בשלו אותן בכלי שבשלו בו הבשר, ומשום בשולי גוים אסורין אפילו לאותן שאוכלין פת של גוים דלא שייך למימר בהו חיי נפש.

שיטת האחרונים

דתלוי ברין קביעות סעודה

(ז) אלא דהפר"ח [סי' קי"ב סק"ז] השיג על מש"כ התשב"ץ והריב"ש דמיני מתיקות המעורב מקמח ודבש דמברך שהכל כשהדבש עיקר וכתב דמברך עליה מזונות ומ"מ יש בו משום בישול עכו"ם, דלא סגי

ובערוה"ש [סי' קי"ב ס"ל] כתב דכיון שנתבאר דבפת הקילו חכמים ולא בבישוליהם יש לבאר מה נקרא לחם ומה נקרא בישול, דאולי מה שעשוי באילפס שקורין פאמו"א או סקווערד"א אינו קרוי לחם, אמנם דבר זה למדנו מדין חלה בסי' שכ"ט, ושם נתבאר דעיסה שבלילתה עבה אף אם היא ע"י משקין בשמן ודבש ואפילו נעשית במחבת הוה לחם וחייב בחלה, וכל שבלילתה רכה ושל"א ע"י משקין אפילו נעשית במחבת ג"כ הוה לחם, ורק אותן שבלילתן רכה וע"י משקין לאלו יש להם דין תבשיל ולא לחם [וכ"כ הריב"ש סי' כ"ח ופר"ח סקי"ז].

ובמהריט"ץ [סי' קס"א] כתב דעיסה עבה שאין עליו שם פת הנקרא בסקוגוס [ע"ע יעב"ץ ח"א סי' ס"ב, בן ימין סי' נ"ז] אין בו משום פת עכו"ם או בישול עכו"ם דדמי לפת קטנית, אבל הברכ"י [סי' קי"ב סקי"א שיו"ב סק"ט] וערה"ש [סק"ג] ושל"ח [שם סי' א' סק"ד] דחו דבריו דדוקא פת הבא בכסנין דברכתו מזונות ואי קבע עליה סעודה מברך המוציא מותר משום חיי נפש, אבל בסקוגוס אין בו היתר זה ע"ש. וע"ע בדרכ"ת [סי' קי"ב סקנ"ד] מהתשובה מאהבה [ח"ג סי' שמ"ב].

דין בלילה רכה מאד בפח"ב

ט) ולמבואר בדברי האחרונים דפת עכו"ם תלוי בקביעות סעודה יש לדון בוופלים בזמנינו שבלילתן רכה ודקה מאד דאף כשקובע עליהם סעודה אין ברכתן המוציא דלכא"ו יהא בהם משום בישולי עכו"ם, דהא כתב הרמ"א [סי' קס"ח סי"ד] דבלילה רכה שאפאז בתנור [או בקדירה] בלי משקה דינו כפת ומברך עליו המוציא וברכת המזון [אף בלא קבע עליה סעודה כמש"כ המ"ב סקפ"ו, ומציין למה שהובא להלן ממש"כ בס"ח סקל"ח מהמ"א דדוקא אם לא היו דקין ביותר דאל"ה הוי בכלל פת כיסנין. וע"ש במ"ב סקפ"ה דאף אם חלט הבלילה רכה ברותחין ואח"כ אפאה בתנור מברך המוציא, וע"ש דין טיגנו ואח"כ

ובקבע עליה סעודה מברך המוציא. וע"ע בחכמ"א [כלל ס"ה ס"ז].

עיקר תקנת פת עכו"ם

ח) גם מעיקר התקנה של גזירת פת עכו"ם מוכח לכא"ו כדברי הפר"ח והאחרונים דפת עכו"ם תלוי אם ברכתו המוציא כשקובע עליה סעודה, דהא מבואר בגמ' [ע"ז ל"ה ע"ב] דגזרו על פתן מפני שמביא לידי קירוב הדעת וחתנות [עיי' פרי תואר סי' קי"ב סק"ג], וכ' הטור מהרא"ש דלא אסרו אלא בפת מחמשת מיני דגן דיש בה תורת לחם ומברך עליה המוציא [הגר"א ציין לברכות ל"ז ע"א], וכ' הט"ז [סק"א] דהוא מפני שזהו דבר חשוב ומביא לידי קירוב הדעת, והלבוש [ס"ב] כתב מפני שדרך בני אדם לקבוע עליו סעודתן ויבואו לסעוד עמהם ועל ידי כך יבאו לידי חיתון, משא"כ פת קטנית ואורז ודוחן מותר דאין רגילין לקבוע סעודה עליהם ואין ברכתן המוציא [עיי' ברכ"י סק"ט, ובשו"ע א"ח סי' ר"ח ס"ז מ"ב סק"ח], ומ"מ גם פהב"כ דברכתן מזונות הוי בכלל הגזירה כמבואר ברמ"א [ס"ו], וע"כ היינו משום דכשקובע עליו סעודה ברכתו המוציא.

וע"ע בחזו"א [או"ח סי' כ"ו סק"ח] דגם לענין המוציא וברהמ"ז לא מהני קביעות סעודה אלא בלחם גמור שחייב בחלה דזהו בכלל לחם דכתיב ולחם לבב אנוש יסעד, דכן מוכח מהא דמשוינן בגמ' דין המוציא וחייב חלה ולצאת ידי חובה בפסח [ע"ע במ"א סי' קס"ח סקט"ז ופמ"ג ורעק"א], הרי דכל שאין בו תורת לחם לענין הפרשת חלה ואכילת מצה אף אם קבע סעודתו עליהם אינו מברך המוציא וברהמ"ז, וע"כ דכל פת כסנין יש להם דין לחם לכל דבר, אלא לפי שאין קובעין עליו בני אדם סעודה לא תקנו בו חכמים ג' ברכות רק כשאכל שיעור קביעות [ע"ע בראשונים אם דין חלה והברכה תלויין זה בזה, ברכות ל"ז ע"ב תוד"ה לחם, פסחים ל"ז, ביה"ל סי' קס"ח ד"ה ונהגו, פנים מאירות ח"א סי' ס"ח ועוד ואכ"מ].

ודוקא באלו שהם דקים ורכים ביותר, אבל אם אינם רכים ודקים כ"כ מבואר בס"ד דדין לחם עליו ומברך המוציא.

וכתב המ"ב [סקל"ח] דמה שקורין בפראג וואפלאטקיס הנעשין מבלילה רכה כיון שמתפשטין באפייתן ונעשים דקין וקלושים הרבה יותר מהניבלא"ש הנ"ל לכן אף בקבע עליה סעודה אין לברך המוציא דאין ע"ז תורת לחם כלל ודמי לטריטא המבואר בסט"ו. וע"ש בשעה"צ [סקל"ו] שהביא מעמק ברכה שביאר אופן עשייתו, דלוקחים סולת ובלילתה ג"כ רכה מאד, ונוטל בכף מאותה כלי שהעיסה בתוכו ושופך אותה בדפוס של ברזל שקורין פורב"ן, ויש למעלה עוד ברזל אחר כמוהו והעיסה נשפך בין שני הברזלים, וכשמהדק ברזל בברזל יחד [כעין צבת] ואותו הריק הוא בתוך אז נאפה מיד על הברזל שהוא חם מאד, ואלו אין להם תורת לחם כלל הואיל ונתפשטו כל כך דק דק.

ולפי מש"כ המ"ב דוואפלאטקיס דמי לטריטא המבואר בסט"ו א"כ לשיטת המ"א בטריתא שהביא המ"ב בסט"ו [סק"צ] דכשקובע עליה סעודה מברך המוציא א"כ ה"ה בוופלים אם קובע עליה סעודה מברך המוציא. אלא דהכא בסקל"ח לא כתב המ"ב דלפי המ"א מברך המוציא בקבע סעודה על וופלים, ומשמע דיש חילוק בין טריטא לוואפלאטקיס, ולפ"ז מש"כ המ"ב בסקל"ח דוואפלאטקיס דמי לטריטא צ"ל דקאי רק על אופן עשייתם, אך צ"ב מה באמת החילוק ביניהם לדינא לענין קביעות סעודה [ולא מצאנו מי שיאמר דבוואפלאטקיס מיירי שמעורב בהם מיני מתיקה ובטריטא ליכא אלא קמח ומים, ואין לחלק בין וופלים שלנו דמעורב בהם מיני מתיקה לוואפלאטקיס דאינו אלא קמח ומים].

וכן מבואר מדברי המ"א גופיה דיש חילוק בין וואפלאטקיס לטריטא, דבסק"מ הביא המ"א הדין של וואפלאטקיס [בסט"ו על הדין של טריטא] בלי חולק דגם אם קובע עליה סעודה ברכתה מזוונות, ואח"כ בסקמ"א כתב

אפאן], אבל אם טגנו במשקה לכו"ע לאו לחם הוא דמעולם לא חל עליו שם עיסה.

ובסט"ו כתב המחבר טרוקנין דהיינו שעשו גומא בכירה ונותנים בה קמח ומים מעורבין ונאפה שם מברך מזוונות ומעין ג', וכ' המ"ב [סקפ"ח] מהמ"א [סק"מ] דבלילתה רכה מאד ולכן בלא קבע מברך מזוונות, אבל בקבע עליה סעודה מברך המוציא וברהמ"ז דאף שהיתה בלילה רכה מ"מ אחר האפיה בגומא דהעיסה מתקבץ יחד נעשה כפת [מ"ב סקפ"ט], אבל אם לא היה בלילתה רכה כ"כ דינו מבו' ברמ"א ס"ד דאף בלילה רכה אם נאפה בסוף בתנור מברך המוציא אף בלא קבע עליה סעודה, וע"ש בביה"ל.

אבל טריטא דהיינו שמערבין קמח ומים ושופכים על הכירה והוא מתפשט ונאפה אין עליו תורת לחם כלל ואף בקבע עליה סעודה מברך במ"מ ומעין ג', וע"ש בביה"ל [ד"ה קמח] מהלבוש דהוא משום דאין זה דרך לישא ולא דרך אפיית לחם ללוש ולאפות בכובא דארעא. אלא דהמ"ב [סק"צ] כתב מהמ"א [סקמ"א] דבקבע עליה סעודה יברך המוציא, דהא הראשונים הקילו בטריתא רק לענין חלה ולא מקרי לחם כיון ששופכין אותו, אבל לאחר האפיה לחם גמור הוא אי קבע עליו סעודה דדמי לעיסה שנילושה במי פירות דפטורה מחלה להרא"ש ואפ"ה אי קבע עליו מברך המוציא [ע"ש בפמ"ג, וע"ל דצ"ע ש"י המ"א, דהא מצאנו שחייב בחלה ומברך מזוונות כשאין לו תוריתא דנהמא, אבל היכן מצאנו דפטור מחלה ומברך המוציא, וכן צ"ע במה טריטא דומה לעיסה שנילושה במי פירות], ומסיק המ"ב מהא"ר דיאכלנו רק תוך הסעודה.

אלא דלכא"ו צ"ב שיטת המ"א, דהא כתב המחבר [סי' קס"ח ס"ח] דלחמניות שביליתן רכה ודקים מאוד שקורין ניבלא"ש מברך עליהם במ"מ ומעין ג', ובקבע עליה סעודה מברך המוציא וברהמ"ז, וכתב המ"ב [סקל"ז] דהיינו מה שקורין ברוסא נאלסילק"ע שמערבין קמח עם הרבה מים בקדירה כמו דייסא ושופכין על עלי ירקות ונאפים בתנור עם העלים או נאפים על מחבת בלי שמן,

בורא מיני מזונות ומעין ג' [ע"ש בהערות ובסדר כ' גם בזה לחוש לאכלם רק תוך הסעודה כמש"כ לעיל לגבי ריקיין שאינן דקין מאד].

אבל טרוקנין שעושים גומא בכירה ונותנים בה קמח ומים מעורבים בה אע"פ שבלילתה רכה מאד מ"מ כיון שע"י האפיה נעשים עבים מועלת בהם קביעות סעודה לברך המוציא וברהמ"ז כלחם גמור, אבל בפחות משיעור קביעות סעודה מברך מזונות הואיל ובלילתו רכה מאוד ואין דרך רוב בני אדם לקבוע עליהם סעודה, עכ"ד השו"ע הרב.

הרי דלגבי בלילה רכה דברכתן מזונות כתב השו"ע הרב די"א והיינו שיטת המ"א דבקובע סעודה עליהן ברכתן המוציא רק כשאין ריקיין דקין מאד אחר האפיה, ששפך הרבה על העלים או על המחבת עד שנעשו עבים קצת ע"י האפיה אף על פי שאינן עבים לגמרי, אבל היכא דגם אחר האפיה הם ריקקים דקים מאד והיינו וואפלטיקס אז גם בקבוע עליה סעודה ברכתה מזונות לפי שאין עליהם תורת לחם כלל גם בשעת האפיה כיון שהם ריקקים דקים מאד, ולפי זה א"ש מה שכתב המ"א דבטרייתא מהני קביעות סעודה שברכתן יהא המוציא משא"כ בוואפלטיקס סתם דבכל גוונא ברכתן מזונות.

דין קביעות סעודה על וופלים

יא) והשתא בנידו"ד של הוופלים דמי לכאור' לוואפלאטיקס דגם כשקובע עליה סעודה ברכתן מזונות, וא"כ לא הוי בדין פת עכור'ם אלא דינו כתבשיל ויש לחוש בהו משום בישולי עכור'ם [ובוופלים שלנו איכא ריעותא כלפי קביעות סעודה גם במה שמעורב בהם מיני מתיקה ואכ"מ]. ועפ"ז יש לדון בבצק עלים העשוי מכמה שכבות דקים המחוברים יחד אי דמי לטרייתא או לוואפלאטיקס [צ"ב אם הוא בלילה עבה או רכה, ומה הגורם להיפרדות העלים זמ"ז].

וכ"מ במחה"ש [יו"ד סי' קי"ב] ובשבילי דוד [סק"ו] ע"ד הש"ך דבבליילה עבה ויש בו תואר

המ"א דאם קובע סעודה על טרייתא מברך המוציא.

ובאמת בסק"מ בדין של וואפלטיקס כ' המ"א דכיון שהן ריקיין דקין מאוד אחר האפיה אפילו קבע עליהן לא הוי קביעות ומברך מזונות והוא מטעם אחר ולא מחמת שזה בלילה רכה מאוד. הרי דכתב המ"א דוואפלטיקס ברכתן מזונות לא מחמת דהוי בלילה רכה דמה"ט הא י"ל דדמי לטרייתא דבקובע עליה סעודה ס"ל למ"א דמברך המוציא, אלא מטעם אחר ברכתן מזונות ולא שייך בהו קביעות סעודה, אלא דלא פירש המ"א מהו הטעם אחר דלכן לא דמי וואפלטיקס לטרייתא לענין קביעות סעודה.

דין בלילה רכה ודקה מאד

י) ושמא יש לחלק ביניהם באופן עשיתם, דאף דתרווייהו הוי בלילה רכה מ"מ וואפלטיקס מתפשטין עד שנעשין דקים וקלושים מאד, משא"כ טרייתא יש לו עובי מסוים, וכ"מ מדברי השו"ע הרב [סי"ג, וע"ע בסידור פ"ב ה"י] שכתב וי"א דאותן שבלילתן רכה מאד אין מברכין עליהם המוציא וברהמ"ז כשאוכל שיעור קביעות סעודה אלא כשאין ריקיין דקין מאד אחר האפיה, כגון ששפך הרבה על העלים או על המחבת עד שנעשו עבים קצת ע"י האפיה אף על פי שאינן עבים לגמרי.

אבל אם גם אחר האפיה הם ריקקים דקים מאד כגון אותם שאופים בדפוס בין ב' ברזלים [כמש"כ השעה"צ מהעמק ברכה דזהו וואפלטיקס] אין קביעות סעודה מועלת בהם לברך המוציא וברהמ"ז לפי שאין עליהם תורת לחם כלל גם בשעת האפיה כיון שהם ריקקים דקים מאד, ויש לחוש לדבריהם שלא לאכול מהם [ר"ל כשאין ריקיין דקין מאד] כשיעור קביעות סעודה כי אם בתוך הסעודה למזון ולשובע.

וכן בטרייתא דהיינו שלוקחים קמח ומים ומערבין ושופכין על הכירה והוא מתפשט ונאפה י"א שאין עליו תורת לחם כלל ואפילו אוכל כשיעור קביעות סעודה מברך

עוד יש לדון בהפעלת המסוע בכח חשמל האם זה נמשך אחר מעשיו ומתייחסת אליו או שמא המעשה מתייחס למייצר הכח שהוא חברת חשמל, עיי' מנח"ש [ח"א סי' י"ב סק"ג ד"ה וכיון]. וכן יש לדון בהחלפת בלוני גז, ובהדלקת האש ע"י שעון, והאם סגי בהאי היכר ליחשב כמעשה ישראל [עיי' מנח"י ח"ד סי' כ"ז, שבה"ל ח"ט סי' קס"ד, אבן ישראל ח"ט סי' ע']. וכן יש לדון בכיריים חשמליות וכיו"ב שישאל הדליקן והגוי הגביר את האש או במכונות עם תרמוסטט או טיימר, וכן באינדוקציה, ואכ"מ.

במוצרים מסויימים עומד פועל ובודק את המוצר הנמצא על המסוע שאינו פגום, ומרימו בידו [עם כפפה] כדי לבדקו ומחזירו למסוע כשאינו בו פגם, ולכא' צריך שהפועל יהא דוקא ישראל, דאם יהא גוי נמצא דמוצר זה הגיע לתנור ע"י הגוי, ולא דמי למה שהתיר הב"ח בסילקו גוי והחזירו, דהתם מיירי שסילקו אחרי שכבר היה ע"ג האש משא"כ הכא דהמוצר היה רק על המסוע המוליכו לתנור, ועוד דלא קי"ל כהב"ח [ע"ש בט"ז סק"ט, ש"ך סקי"ב, פר"ח סקי"ז וי"ח, ופרי תואר].

אך יש לדון מה חשיב כסילקו מהאש, דעיי' ברדב"ז [ח"א סי' ס"ג, ח"ג סי' תקכ"ז, תהקס"ב] בדין ישראל שהכניסו לתנור והגוי קירבו לאש דמהני, והפר"ח [סי' קי"ג סקי"ד] אוסר, וע"ש בשיו"ב [סקי"ב]. וכן יש לדון בדין מסוע שנעצר ואח"כ הופעל שוב או תנור שבפתיחת הדלת מופסקים כל הפעולות דמעתה המעשה בישראל מתייחס למי שסגר את הדלת, ואכ"מ לדון בכ"ז ואינו אלא להערה בעלמא.

ובענין מש"כ הש"ך דצריך שיהא בלילה עבה ויש בו תואר לחם יש לדון מה חשיב תואר לחם, והאחרונים דנו בזה הן לענין איזה ברכה מברך עליה [אור"ח סי' קס"ח] והן לענין חיוב חלה [יו"ד סי' שכ"ט], ונפק"מ גם לענין אטריות הנקרא לאקשי"ן ואכ"מ.

לחם יש לו דין פת כיון דאז כשקובע עליה סעודה מברך המוציא וברהמ"ז [סי' קס"ח ס"ו] דה"ג בבליה רכה כל שקובע עליה סעודה מברך המוציא דינא הכי, אבל אם אף כשקובע סעודה על בלילה רכה אינו מברך המוציא וברהמ"ז כמו ואפלטקים בסי' קס"ח במ"א סק"מ אין להם דין פת ואסור משום בישולי עכו"ם. וכ"מ בערוה"ש [סי' קי"ב סכ"א] דקיכלי"ך דוקא אם בלילתן עבה ויש בהם תואר לחם דינן כפת, אבל אם עושין בלילתן רכה כמו פיינקוכין או בלינצעס זהו בישול ולא אפיה ואסור. והבלילה של פיינקוכין ובלנצעס היא דקה מאד דאף כשקובע עליה סעודה אין ברכתו המוציא.

הפעלת המסוע במפעלים

יב) במפעלים שהפס יצור הם במכונות המופעלות ע"י פועלים, יש לדון איזה פעולה צריך ישראל לעשות כדי שיחשב כפת ישראל אף לשיטת המחבר [סי' קי"ג ס"ז, ע"ע אבנ"ז יו"ד סי' צ"ו], דיש לעיין אם הפעלת המשאבה או המסוע הגורם להכנסת המוצר לתנור מתייחסת למי שהדליקו, ולכן אם ישראל הדליקו חשיב כמי שישראל הכניסו לתנור, עיי' בא"ח [ש"ב חקת סכ"ב] בדין כוחו וכח כוחו וגרמא בבישול עכו"ם.

וכשצריך להניח את המוצר על מסוע כמו בשביבי תפוחי אדמה שאדם שופכם על גבי המסוע יש לדון אם צריך שישראל ישפכם על המסוע וסגי בהכי אף שישראל לא הדליק את המסוע, או שמא צריך שהישראל גם ידליק את המסוע. ולענין אם סגי שישראל ידליק את המסוע כשגוי שופך את המוצר על המסוע לכא' יש לחלק בין אם המוצר מונח כבר על המסלול דאז סגי שישראל יפעילו לבין היכא שהמוצרים עולים על המסלול אחרי שהופעל דאז צריך שיעלו על המסלול דוקא ע"י ישראל. וכן יש לדון במה שלפעמים המוצרים עוברים ממסוע למסוע לפני הכנסתם לתנור דצריך שהמסוע האחרון שלפני התנור יופעל דוקא ע"י ישראל.

סיכום דין בלילה רכה דקה מאד

יג) נמצא דבליילה עבה דינו כפת לכו"ע, ובבליילה רכה יש לדון עפ"ד הש"ך אם דינו כבישול, והכרעת האחרונים לדינא דכל שמברך המוציא כשקובע עליה סעודה דינו כפת, ולפ"ז בבליילה רכה ודקה מאד דאין בה דין קביעות סעודה ולעולם ברכתה מזונות יש בה משום בישול עכו"ם.

ולכן לחוח שהוא מאפה מזרחי העשוי מבליילה רכה הנשפך ע"ג מחבת חם והיא רכה מאד גם אחר אפייתו [ואין בו תואר לחם] ברכתה מזונות ולא שייך בו דין קביעות סעודה ויש לחוש בו משום בישול עכו"ם.

וכן וופלים שלנו אף שאינן דקים כ"כ מ"מ כיון שכל עלה לעצמו דק מאד אלא שאחר אפייתן מניחין כמה עליהם זה ע"ג זה עד לקבלת גובה של עובי מסוים ואינו נאפה כך יחד מסתבר דאין זה מפקיע ממנו הדין של בלילה רכה דקה מאד דלא שייך בו דין קביעות סעודה, ואף שהוופלים אינן רכים כ"כ כמו בלינצ'ס וכיו"ב אלא הם פריכים מ"מ אין זה גורם שיהא בו דין קביעות סעודה, וממילא יש לחוש בהו משום בישול עכו"ם, ויש לזיהר שאפייתם יעשה דוקא ע"י ישראל כדי לצאת אף יד"ח שיטת המחבר.

אלא דיש לברר מציאות הדברים בזמנינו בדרך אפיית הוופלים אם דמי למש"כ המ"ב [סי' קס"ח שעה"צ סקל"ו] דשופכין הבליילה רכה בדפוס של ברזל ולמעלה ממנו עוד ברזל כמוהו וכשמהדק הברזלים יחד הן נאפין בין ב' הברזלים, דבזמנינו אף שהבליילה רכה נשפכת ומוחזקת בין ב' ברזלים מ"מ צ"ע אם נאפה מחמת חום הברזל או מחמת חום התנור שהברזלים נכנסין לתוכו, דהמ"ב מירי לכאור' מאופן שהברזלים נתחממו מאש והם אלו שאופים אח"כ את הבליילה רכה שביניהם ולכן דינו כבישול, אבל בזמנינו שהברזלים נכנסים לתוך תנור גדול שיש שם אש מבוקרת לאפייתן צ"ב אם נאפה מכח חום הברזלים או מכח חום ההבל שבתנור דאז אולי דינו כאפיה, או דילמא כל שבליילתו נשפך וצריך להחזיקו דוקא בתבנית כדי לאפותו אין דינו כפת ואפיה אלא כבישול.

די"ל דהחילוק בין אפיה לבישול הוא אם נאפה מחמת כח החום שבחלל האויר דאז דינו כאפיה, ואף שגם בזה יש רדיית הפת וחלק התחתון של הפת מונח על דופן התנור עצמה מ"מ דמי לתבנית המחזיק את הלחם דאין דינו כבישול מחמת כן, והיינו משום דעיקר הפת נאפה מכח החום הנמצא בחלל התנור, משא"כ בוופלים צריך לידע האם נאפים מהחום שבחלל התנור או שמא מהברזלים שנתחממו בתנור. ואף אם נאמר דיש חלל בתנור המחמם את הברזלים מ"מ עדיין צ"ע אם כה"ג חשיב כאפיה מחמת כן, או שמא דינו כבישול כיון שהברזלים מקיפים את הבליילה רכה מכל צדדיה ואינה מגולה כלל לחום שבחלל האויר, לכן לא דמי לפת שפניה מגולין לחום שבחלל התנור שלכן חשיב כאפיה.

הרב מרדכי בריוול

דין ש"צ שמעה ב'עננו' בתענית ציבור

מעשה בש"ץ שטעה ביום תענית ציבור, והתחיל ברכת 'ראה נא' וכלל בתוכה 'עננו', וחתם 'בא"י העונה לעמו ישראל בעת צרה' [שסבר שדין עננו כדין 'נחם' בת"ב שאומרה בתוך ברכת בונה ירושלים]. ויש לדון בזה האם יצא ידי חובתו בדיעבד, או מכיוון ששינה ממטבע שטבעו חז"ל צריך לחזור ולומר ברכת ראה נא, וכן יש לדון בדין חיסור ברכת עננו. כמו כן יש לדון במי שאמר עננו בברכת שומע תפילה, ובמקום לסיים 'שומע תפילה' סיים 'העונה לעמו ישראל בעת צרה', האם יצא ידי חובתו.

מקור הדין

בגמ' (תענית יג:) אדבריה רב יהודה לרב יצחק בריה ודרש, יחיד שקיבל עליו תענית מתפלל תפילת תענית, והיכן אומרה בין גואל לרופא. מתקיף לה רב יצחק וכי יחיד קובע ברכה לעצמו, אלא אמר רב יצחק בשומע תפילה. ושם (יד.) והלכה בשומע תפילה. וכתב הכסף משנה (הל' תפילה פ"ב סי"ד) וממה שאמר 'וכי יחיד קובע ברכה לעצמו', משמע דש"צ קובע ברכה לעצמו ואומרה בין גואל לרופא.

ובגמ' (שבת כד.) תניא דבימי התענית אומר מעין המאורע בשומע תפילה, ופירש"י מעין המאורע היינו עננו.

וכתבו התוס' (ברכות לד. בא"ד אמצעיות) ותענית ציבור שש"צ קובע ברכה לעצמו שאומר עננו בין גואל לרופא, אם שכחה ונזכר בה קודם סיום תפילה אין מחזירין אותו כיון שהיה צריך לחזור ולומר על הסדר כפי' רשב"ם, א"כ הו"א ברכה לבטלה אם מחזירין אותו, אבל לפי' הקונטרס היה אומרה במקום שנזכר ואין כאן ברכה לבטלה, עכ"ל.

והטור (סי' קיט) פסק כהרשב"ם, דבשכח אין מחזירין אותו ואומרה בש"ת. וכן פסק השו"ע (שם ס"ד) ש"צ שגמר גואל ישראל ושכח ולא אמר עננו לא יחזור, אפי' אם עדיין לא גמר רק רפאינו, ואם חזר ברכה לבטלה היא. והוסיף הרמ"א אלא יאמר בש"ת כיחיד. וביאר המג"א (סק"ו) פי' שחתם ברכת רפאינו, ואם יחזור ויאמר עננו

יצטרך לומר רפאינו פעם אחרת דצריך לאומרם על הסדר, ויהיה ברכה לבטלה דאין מחזירין בשביל עננו, ע"כ.

חתם ברכת 'שמע קולנו'

ב'העונה בעת צרה'

הנה בנידון זה שאמר עננו בתוך ברכת ראה נא, לא מצאנו מבואר בדברי הפוסקים (כנראה משום דלא שכיח), אך מצינו כעין זה בדברי האחרונים ופוסקי זמנינו, ותחילה נעתיק דבריהם ז"ל, ואז נבא לדון בנידו"ד בס"ד.

כתב בהגמ"י (פ"י דתפילה אות פ) ואני ראיתי מורי רבינו שהורה וצוה לש"ץ שדילג עננו, לאמרו בש"ת ולחתום בא"י העונה בעת צרה ושומע תפילה, עכ"ל. וכדבריו פסקו הב"ח (סוס"י קיט), ומג"א (שם סק"ז), ושועה"ר (שם ס"ה). אכן כמה אחרונים (ע"ת, אליה רבה, דה"ח, ועוד) חלקו עליהם ופסקו לסיים 'שומע תפילה' לחוד. וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק יט) דבזה יצא לכו"ע.

ודנו הפוסקים בש"ץ שאמר 'עננו' בשמע קולנו, וסיים 'העונה בעת צרה' לחוד, אם יצא יד"ח. בשו"ת מעט מים (סי' עח) כתב דמסתימת האחרונים (הובאו לעיל) משמע דחותם רק בש"ת כדין יחיד, ושוב הביא דברי הרמב"ם והכס"מ (פ"א מהל' ברכות) שאם שינה בנוסח הברכה ואמר נוסח אחר כענין הברכה יצא, וא"כ י"ל דה"ה בנ"ד שענין העונה בעת צרה דומה לש"ת, הלכך יצא. ושוב כתב שיש לדחות ולומר דנ"ד לא דמי להתם, כי באמרו 'העונה בעת צרה' לא

או סלח לנו וכדו' ואמר 'עננו' וסיים בא"י העונה בעת צרה, פשוט דהפסיד את הברכה הראשונה שהתחיל בה, וצריך לחזור ולומר השיבנו או סלח לנו, ולסיים כתיקון חז"ל, והוי ליה כדין אמר עננו בין שאר ברכות דנחלקו בזה גדולי האחרונים אם צריך לחזור ולומר עננו בין גואל לרופא כעיקר תקנת חז"ל, שהמג"א (ק"ט סק"ז) והשועה"ר (שם ס"ו) ס"ל דצריך לחזור, והפמ"ג (שם) נשאר בזה בצ"ע. ובמשנ"ב (שם) בשם ספר מגן גיבורים מסיק לדינא דאין לחזור ולומר עננו פעם אחרת, ואם ירצה יאמרנה בש"ת כיחיד. אכן הכה"ח (שם) בשם כמה פוסקים דלא יאמרנה שוב בש"ת.

אכן בברכת ראה נא שכלל עננו וחתם העונה בעת צרה, יש להתיישב בדבר, דאפשר דלא גרע ממש"כ בספר דעת תורה למהרש"ם (או"ח ק"ט ס"ג) בשם הדעת קדושים זצ"ל, במי שטעה וסיים ברכת הודאה ב'המבכר את עמו ישראל בשלום' (במקום 'הטוב שמך') וכבר אמר יהיו לרצון וכו', וצידד דכיון דשלום בגוף צריך להודות, ולשלום שייך בחינת טוב, כדכתיב קוה לשלום ואין טוב וכתוב טוב להודות וכו' א"כ י"ל דשניהם סגנון אחד, ולא הוי כמזכיר מאורע אחר, ויוכל לסיים שים שלום וכו', ע"כ.²

וה"נ י"ל דראה בענינו והעונה בעת צרה הכל ענין אחד הוא,³ ובמקום צרה זועקים לגאולה. ולא הוי משנה ממטבע שטבעו חז"ל, דכתב הכס"מ (פ"א מהל' ברכות) ע"מ שכתב שם הרמב"ם 'כל המשנה הרי זה

נכלל בזה 'שומע תפילה' שהוא בכל זמן, ואפי' שלא בעת צרה, ולכן שואל אדם כל צרכיו בש"ת, משום שברכת ש"ת חוזרת על כל הבקשות וכו', אבל העונה בעת צרה, משמע דווקא בעת צרה, ואין זה כעיקר נוסח הברכה, הלכך יש לצדד ולומר דהוי כמשנה ממטבע שטבעו חכמים וחזון, עכת"ד.

אולם בשו"ת יביע אומר (ח"ד סי"ג) השיג עליו בזה, דהרי אהא דהגמ"י הנ"ל שכתב לחתום בהעונה בעת צרה וש"ת, יש להקשות דהא קיי"ל בגמ' ברכות (מט.) שאין חותמין בשתיים, ובע"כ דחשיב חד עניינא, ולא חשיב חותם בשתיים. וכן כתב להדיא המהרי"ל שהעונה בעת צרה וש"ת הכל ענין אחד הוא. ומה גם שנוסח העונה בעת צרה הוא מטבע שטבעו חכמים השייך באותו יום לש"ץ, כשאר עננו בין גואל לרופא, וא"כ האומרו בש"ת לא נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, עיי"ש באריכות, ומשמע שם דבש"צ שסיים העונה בעת צרה לחוד, פשיטא ליה דיצא יד"ח.¹

וכן מתבאר בשו"ת משנה הלכות (ח"א ספ"ח) שדן ביחיד שחתם בש"ת 'העונה בעת צרה' לחוד, ומסיק דלא יצא, וטעמו דחתימת העונה בעת צרה שייך רק לש"ץ, וביחיד הוי ליה משנה ממטבע שטבעו חכמים. ולא הזכיר כלל דברי שו"ת מעט מים הנ"ל.

חתם ברכת 'ראה נא'

ב'העונה לעמו ישראל'

הנה אם הש"צ היה כולל ברכת 'עננו' באחד מברכות שמו"ע כגון שאמר השיבנו

1 אכן מה שפסק שם דיחיד שחתם בשמע קולנו ב'העונה בעת צרה' יצא יד"ח בדיעבד. חלקו עליו רוב פוסקי זמנינו (שבה"ל ח"ח סק"ב, משנ"ה ח"א ספ"ח, אשי ישראל פמ"ד הערה לו בשם הגרשז"א זצ"ל והגר"ח שליט"א, רבבות אפרים ח"א שש"צ).

2 ומש"כ הדע"ק זצ"ל באשל אברהם (סי' קכו ס"א) דאם חתם ברכת שים שלום בהטוב שמך הוי ליה משנה ממטבע ברכות, י"ל דברכת שים שלום שאני, די ש בה כמה בקשות כגון: שים שלום, ברכינו אבינו, וטוב יהיה בעיניך וכו', ואין שייך כאן חתימת הודאה לחוד. וראה להלן (הערה 5) שהם דברי הגרשז"א זצ"ל בנידון כעין זה.

3 בסידור אוצר התפילות (שנת תרפח) כתב דלשון ראה נא בענינו עפ"י הכתוב (בראשית כט לב) כי ראה ה' את עניי, ושם פ"י אונקלוס ותרגום יונתן: עלכוני. ובתהילים (לא ח) אשר ראית את עניי ידעת בצרות נפשי. [ואפי' לפי הרד"ק מן העני שהייתי בו, כמו ראה ראיתי את עני עמי (שמות ג ז). גם שם פ"י הרס"ג שעוני האמור כאן [בפר' שמות] הוא חולשת מעמד ומצבם.]

כדכתב הפמ"ג (פתיחה להל' ברכות ס"ק ט"ז): מ"מ אשכחנא פתרי אף בספק דין תורה, היכא שאין יודע אם מתקן אם לאו דאין מברך מספק, עכ"ל.

דילוג ברכת עננו

ומה שדילג ברכה ושינה מתקנת חז"ל, י"ל דברכת עננו היא מהברכות שאין מעכבין בדיעבד, כמבואר בשו"ע (סי' קיט ס"ד), שבהם מבואר שאם הזכיר באופן אחר יצא יד"ח, ושורש דין זה הוא בגמ' (ברכות יא:) לענין ברכת התורה: אמר ר"י אמר שמואל השכים לשנות עד שלא קרא ק"ש צריך לברך, משקרא ק"ש אין צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה. וכן נפסק בשו"ע (סי' מז ס"ז). ובטעם הדבר פירש רש"י (ד"ה שכבר) שיש בה מעין ברכת התורה. ובירושלמי (פ"ק דברכות) דהיא גופא ברכת התורה. והנפק"מ בין ב' הפירושים אם ברכת אהבת עולם בערבית ג"כ פוטרת ברכת התורה (כגון שישן שינת קבע ביום), דלרש"י פוטרת ולהירושלמי אינו פוטר. אכן למעשה הסכימו רוב הפוסקים דברכת אהבת עולם בערבית ג"כ פוטרת ברכת התורה, (כ"פ המשנ"ב סי' מז סק"ד, וכן השועה"ר ס"ו העתיק ג"כ רק הטעם דרש"י, [ובתהל"ד כתב דבעי ג"כ כוונה לצאת], ואע"פ שחיסר ג' ברכות התורה מדינא דגמ'.

(ב) כתב הפר"ח (סי' נב ס"א) אם לא בירך ברכת אלוקי נשמה עד אחר שהתפלל שמו"ע אינו מברך עוד לאחר התפילה שכיון שכבר אמר 'מחיה המתים' הוא דומה למחזיר נשמות. ואע"פ שבמאמר מרדכי (סי' מז סק"א) פקפק ע"ז מכמה טעמים, מ"מ כתב שם שלענין מעשה לא מלאו ליבו לחלוק עליו. וכן מה שהשיג עליו בשע"ת (סי' ו סק"ז) הוא מטעם דברכת אלוקי נשמה על ההווה, וברכת מחיה המתים על העתיד, אבל הכל מודים דמה שחיסר ברכת 'אלוקי נשמה' לא גרע בזה.

(ג) כתב הפר"ח (סי' קיט סק"ג) בא"ד: בודאי אפילו דילג ברכה אחת כגון ברכת

טועה וחוזר ומברך כמטבע, וז"ל: דווקא אם פתח בברכה במקום שלא תיקנו לפתוח או חתם במקום שאמרו שלא לחתום, או שחיסר מברכות הארוכות התחלת הברכה שמתחלת בשם ומלכות, או שלא סיים בשם. אבל אם שינה בנוסח הברכה ולא אמר אותו לשון ממש אלא שאמר בנוסח אחר בענין הברכה, אפי' חיסר כמה תיבות יצא בדיעבד, הואיל והיה בה אזכרה ומלכות וענין הברכה, עכת"ד.

ולעיל העתקנו את דברי היביע אומר (ח"ז סי"ג) שם דן במי שסיים העונה בעת צרה בש"ת, ובתוך דבריו העלה שנוסח העונה בעת צרה הוא מטבע שטבעו חכמים, השייך באותו יום לשליח ציבור, כשאמר עננו בין גואל לרופא, וא"כ האומרו בש"ת לא נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, עכ"ל. וכן קצת משמע בשו"ת משנה"ה (ח"א ספ"ח).

ומה שהוזכר בגמ' (מגילה יז:) ברכת ראה נא בשם גאולה ומה ראו לומר גאולה בשביעית, אמר רבא מתוך שעתידין ליגאל בשביעית לפיכך קבועה בשביעית. כבר פירש"י (שם ד"ה אתחלתא) ואע"ג דהאי גאולה לאו גאולה דגלות היא, אלא שגאלנו מן הצרות הבאות עלינו תמיד, דהא ברכת קיבוץ ובנין ירושלים וצמח דוד יש לכל אחת ברכה לעצמה לבד מגאולה זו, אפ"ה כיון דשם גאולה עלה קבועה בשביעית, עכ"ל. לכאור' משמע קצת מדברי רש"י דלא מעכב בדיעבד לסיים דווקא גואל ישראל.

ומה שכלל 'עננו' בתוך הברכה נמי לא גרע, דנפסק בשו"ע (קיט ס"א) אם רצה להוסיף בכל ברכה מאמצעיות מעין הברכה מוסיף, וברמ"א (שם) וכשהוא מוסיף יתחיל בברכה ואח"כ מוסיף. ובפמ"ג (שם) דצריך להקדים ולומר מאמר שלם מהברכה.

ואע"פ שאין בכוחינו לחדש מה שלא הוזכר להדיא בפוסקים, ונפק"מ אם חתם ברכת ראה נא בהעונה בעת צרה בשאר ימות"ש, עכ"פ בנידו"ד מידי ספיקא לא נפקי, וכלל בדינו שספק ברכות להקל,

(ד) בגמ' (כתובות ח.) בענין ברכת חתנים שהם ו' ברכות, פירש"י (ד"ה שמח תשמח) ברכת יוצר האדם שתקנוה ליצירה ראשונה של אדם הראשון וכו', מ"מ אינה מסדר ברכות הזיווג דהא ביצירה ראשונה אכתי נקבה לא הוא, וא"ת למה היא באה, מתוך שאנו מברכין על יצירה השניה, תיקנו אף על הראשונה שהיא עיקר תחילתו, עכ"ל. משמע מדברי רש"י דברכת יוצר האדם קאי על אדם הראשון, וברכה שניה של יוצר האדם קאי על חוה. וכ"כ במאירי (כתובות ח:) וז"ל: שתי יצירות אחת לעיקר בריאת אדם ואחת כנגד חוה והוא האחרון, ואדם שבחתימה ר"ל אשה כאומרו כתפארת אדם כל נפש אדם, עכ"ל.

ודן בשו"ת אג"מ (אבה"ע ספ"ח) במי שטעה וברך אשר יצר את האדם קודם ברכת יוצר האדם, עיי"ש שהאריך בזה דברכת יוצר האדם שאיירי בבריאת האדם יחידי שיין לברך אותה אף לאחר ברכת אשר יצר, ומסיים שם מ"מ למעשה אמרתי שאין לברך, דספק ברכות להקל. וכ"כ בספר שלמי שמחה בשם הגרשז"א זצ"ל אף דיש מי שאומר שחזור ומברך עו"פ יוצר האדם אע"ג שכבר ממש אמר אותה כלשונה, אבל למעשה אין לחזור ולאומרה, עכ"ד.⁴ וכ"כ בספר ישמח לב בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאם הקדים ברכת אשר יצר לא יברך שוב יוצר האדם. מוכח מכאן שאע"פ דו' הברכות הם מדינא דגמ', מ"מ כיון שכבר הזכיר ענין יצירת האדם בברכת אשר יצר את האדם, הרי הפסיד את ברכת יוצר האדם הראשונה.

המורם מכל האמור לנידון דידן, כיון שהזכיר עננו כנוסחתה, ודעת הש"ץ היה לצאת בזה יד"ח - רק שאמרה בתוך ברכת ראה נא - מסתבר לומר דכבר יצא בזה יד"ח, כדין ברכה שאינה מעכבת.

אתה חונן יכול לאומרה בש"ת דומיא דשאלה, דלא ממעטינן בגמ' אלא הזכרה והבדלה דהוי הודאה ושבח, הא לאו הכי פשיטא שיזכיר בש"ת דהוה ברכה כוללת, וכן נראה מתוס' (ברכות כט. ד"ה מפני שיכול), עכ"ל. אולם השיגו עליו כל האחרונים (לשון הביה"ל סי' קיט ד"ה ואם), ובטעם הדבר כתב הפמ"ג (מש"ז א"ד) כי חיסר ממנין הברכות הקבועות. וכ"כ החי"א (כלל כד אות כ) דהא צריך להתפלל י"ח, כדאמרינן תמני סרי תקון, עכ"ל.

ומשמע דאי לאו האי טעמא דברכות שמו"ע וסדרן מעכבות, לכא' יודו להפרי"ח דיצא יד"ח. וסמך קצת לדברינו ממש"כ השו"ע (סי' רסח ס"ד) אם הזכיר של שבת בתוך שמו"ע, אע"פ שלא קבע ברכה לשבת יצא. והטעם מבואר בב"י (שם) דאיתא בגמ' (ברכות כא.) בדין הוא דאיבעי לצלויי י"ח, ומפני כבוד שבת לא אטרחוהו רבנן, מיהו היכא שהזכיר של שבת בתוך י"ח, נראה שאע"פ שלא קבע ברכה בפני עצמה לשבת יצא, ודומיא דמוספין שכתב הרא"ש בשם הראב"ד דאפי' תפילת המוספין ראויה היתה לכל י"ח ברכות, ואם התפלל י"ח ברכות וחידש בה דבר מועט שאמר ונעשה לפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף יצא, כדאיתא בירושלמי (ברכות פ"ד ה"ו), עכ"ד.

וביתר ביאור נראה לומר אף דלמעשה תיקנו חז"ל ברכה מיוחדת לשבת (ולא י"ח ברכות כבחול), מ"מ לגבי מי שהתפלל י"ח ברכות בשבת, הוי ליה ברכת מקדש השבת כדין ברכה שאינה מעכבת, ולפיכך די לו בהזכרה לחוד. (איברא דהמג"א תמה על דין זה, והניח בצ"ע. אך למעשה בשו"ע"ר (הכא ס"ז, ובסי' תפז ס"ב) פסק כהשו"ע⁴, וכן המשנ"ב לא העתיק כלל את המג"א).

4 ומש"כ מי שטעה' [ולא כלשון השו"ע מי שהתפלל] דמשמע דווקא טעה, ונפק"מ ביודע שהוא שבת ואין לו סידור, י"ל דאגב אורחא נקט טעה, דהרי מה שהזכיר שבת באמצע תפילתו הרי ע"כ שיודע שהוא שבת, וק"ל.

5 ומובא עוד בספר הג"ל שנשאל הגרשז"א במי ששכח ולא בירך שמח תשמח האם יצא יד"ח כדיעבד בברכה אחריתא מפני שחתימותיהן שוות, והשיב פשוט הדבר שלא יצא בכך ברכת שמח תשמח, שכל עיקרה הוא תפילה לד' שישמח את הזוג, ורק החתימה בלבד היא שבח, משא"כ ברכת אשר ברא שהיא שבח.

בעננו הראשון, והוי ליה כמי שלא אמרו כלל.⁶

[ואפשר דבניד"ד גם לשיטת המג"א ודעימיה אין לחזור ולומר 'עננו' בש"ת, והטעם משום דהזכיר עננו בין גואל לרופא, רק שאמרה בתוך ברכת ראה נא, ולא גרע בזה בשאר הברכות. ועדיין צריך תלמוד].

ומש"כ הביה"ל (ק"ט ס"ד ד"ה ואם) דאפשר כשמחסר ברכה שלימה גרע, ונשאר בצ"ע. פשוט דמיירי שם באופן שכבר אמר רפאינו ועדיין לא הזכיר עננו כלל, א"כ י"ל דיאמר עננו בברכה בפני עצמה כתקנת חז"ל. אבל בניד"ד שכבר הזכיר עננו בתוך הברכה, מסתבר לומר דכבר יצא יד"ח וכאמור לעיל.

אמר 'נחם' בת"ב וחתם 'מנחם' ציון' לחוד
ומענין לענין באותו ענין, כתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"א ס"ג) דאם לא חתם ברכת ולירושלים עירך בבונה ירושלים, אלא חתם מנחם ציון בבניה או מנחם ציון יצא, עיי"ש ראיותיו. ולפי"ז י"ל דאם חתם בת"ב אחר אמירת נחם בא"י מנחם ציון לחוד, ולא אמר בונה ירושלים יצא יד"ח, דהא אפי' אם סיים מנחם ציון בשאר ימיה"ש יצא.

לסיכום

- א. ש"ץ שהזכיר עננו בשמע קולינו וחתם ב'העונה בעת צרה' לחוד, נחלקו בזה הפוסקים אם יצא יד"ח. [ולענין יחיד דעת רוב הפוסקים דלא יצא אפי' בדיעבד].
- ב. ש"ץ שפתח בראה נא וכלל עננו בתוך הברכה וחתם ב'העונה בעת צרה', מסתבר לומר דיצא בדיעבד מדין ספק ברכות להקל, ומדין ברכות שאין מעכבין בדיעבד. [ולפ"מ שביאר הלב"ש בדברי המג"א אפשר דלכו"ע אין לחזור ולומר עננו בש"ת].
- ג. יחיד וה"ה ש"ץ שחתם בת"ב אחר אמירת נחם ב'מנחם ציון' לחוד יצא יד"ח.



6 ובוזה אתי שפיר גם מש"כ המגן גיבורים דאם ירצה יאמרנה בש"ת כיחיד. דלכא"ו יש להקשות מה יועיל לו בזה שיאמר עננו בש"ת. ולפמ"ש דלשיטת המג"א אין מתחשבין בעננו הראשון, ניחא שיאמרנה שוב, אך כדי לחשוש לשאר הפוסקים דכבר יצא יד"ח, אזי משום ספק ברכות יאמרנה שוב בש"ת, ובוזה יצא יד"ח בכל השיטות.

אלא שבשו"ת חיים שאל (ח"א סע"ה סק"ג) דן בהזכיר 'על הניסים' בעבודה, ומסיק שם דיחזור לומר שוב על הניסים במודים, וטעמו דמדמה זאת לברכת 'עננו' שאמרה בין שאר ברכות, ולא בין גואל לרופא, דכתבו המג"א ועו"פ דצריך לחזור ולומר 'עננו' בין גואל לרופא, עכ"ל. וע"כ דפי' את המג"א באופן אחר ולא כפי' הלב"ש שרד דלעיל, וצ"ע. שו"ר דגם בכה"ח משמע דהם ב' דינים חלוקים, דבסי' ק"ט פסק דאם הזכיר עננו בין שאר ברכות לא יאמרנה שוב גם בש"ת, ובסי' תרפ"ח העתיק דברי היוסף אומץ (סי' ח) [ומובא גם בשע"צ ס"י תרפ"ב] דאם אמר על הניסים בעבודה יחזור לומר על הניסים במודים.

ומש"כ המג"א (ק"ט סק"ז) אם טעה ואמר עננו קודם ראה נא יחזור ויאמר עננו אחר ראה נא. ביאר בלב"ש שרד (שם) הטעם משום דסדר ברכות מעכב, ואע"ג דבעננו אין הסדר מעכב, מ"מ ברכת רפאינו תהיה שלא במקומה, כיון דבתענית מקומה אחר עננו, והיום אומרה קודם עננו, ואע"ג דביום שאינו תענית מקום רפאינו הוא אחר ראה נא, בתר תענית אזלינן, נמצא דיש כאן ב' ריעותות: א) דראה נא שלא במקומה, דאין מקומה אחר עננו, לא בתענית ולא ביום שאינו תענית. ב) דרפאינו מקומה בתענית אחר עננו, והוא אמרה אחר ראה נא, עכ"ל. וכדברי המג"א פסק בשו"ע"ר (שם ס"ו) וכתב הטעם דסדר הברכות מעכב.

משמע מדבריהם דלולא הטעם דסדר הברכות מעכב, לא היה צריך לחזור ולומר עננו. וכבר הקשה הפמ"ג (שם) על דברי המג"א מה יועיל לו בזה שחזור ואומר עננו, והיה נראה לומר שיחזור לומר סלח לנו וראה נא על הסדר, וגם זה אינו, והניח בצ"ע.

ואולי אפשר לומר דהמג"א ס"ל דבאופן זה שמעכב את שאר הברכות, אין מתחשבין

הרב יהודה שרשבסקי

איסור סתם יינם לאחר תהליכי חימום תעשייתיים

עיקרם של תהליכי הפסטור המתבצעים ביינות ובמיצי הענבים הינו חימום של המשקאות לטמפרטורות גבוהות במערכות סגורות. החום הגבוה משמיד מיקרואורגניזמים (חיידקים, שמרים, עובשים וכיו"ב). תנאי הפסטור נועדו לשמר ככל הניתן את טעמו ואיכותו של המשקה על אף החימום.

פסטור מיץ הענבים נועד למנוע היווצרות תסיסה ע"י השמרים הטבעיים המצויים בו, שכן מטרת היצון הינה לשווק מיץ ענבים ולא יין. פסטור היין נועד למנוע הפיכת האלכוהול שביין לחומצת חומץ. תהליך ההחמצה המתבצע ע"י חיידקים הגורמים לתגובה כימית בין האלכוהול בין החמצן שבאוויר, תגובה בה הופך האלכוהול לחומצת חומץ. הפסטור משמיד את החיידקים הללו. פסטור היין מתבצע בטמפ' של כ-85 מעלות צלזיוס (ביקבים בישראל). המערכת הסגורה מונעת מן האלכוהול שביין להתנדף. פסטור מיץ הענבים עשוי להתבצע אף בטמפ' של יותר מ-90 מ"צ.

תהליך אחר של חימום אותו עוברים כיום מרבית מיצי הענבים נקרא דסולפיריזציה (D.S). תהליך זה נעשה בהמשך לשימור ארוך זמן של מיץ הענבים הנדרש כאשר חולף פרק זמן ארוך בין סחיטת המיץ לבין מועד הביקבוק. למיץ מוסיפים כמות גדולה של החומר אשלגן בי סולפיט (KHSO_3) אשר מתפרק במשקה לגז גופרית דו חמצנית (CO_2) גז זה קוטל ומשחק מיקרואורגניזמים ומונע תסיסה והיווצרות חומרים בעלי טעם גרוע במיץ.

עם הגעתו של המיץ ליקב, לקראת הביקבוק, מחממים את המיץ לטמפ' של יותר מ-100 מ"צ במערכת סגורה הכוללת חומר מוצק הסופח את הגז SO_2 ומפריד בינו לבין אדי המיץ השבים ומתעבים. המיץ ממנו הופרד הגז ממלא את הבקבוקים ועובר פסטור רגיל.

הכיתוב "מבושל" המופיע על תוויות מיץ ענבים מעיד על תהליך דסולפיריזציה שעבר המיץ השונה מהפסטור הרגיל בכך שהמיץ מגיע באמצעותו לטמפ' רתיחה.

במאמרנו מבקשים אנו לבחון האמנם יש בתהליכי החימום בכדי להגדיר את היין והמיץ כמבושלים לעניין מגע נוכרי.

שיעור הבישול

הרמב"ן בסוגיא מביא שתי דעות להגדרת היין כמבושל (ד"ה "מצאתי בנימוקי הצרפתים") "...מצאתי להראב"ד שכתב הכי אמר רבינו האי ז"ל הכי דייקו גאונים הראשונים, כיון שהרתיח נעשה מבושל ואין בו משום גילוי ומשום יין נסך". לעומת שיטת הגאונים שיהיין מבושל הינו יין המגיע לגדר "רותח", הרמב"ן מביא את שיטת הירושלמי: "כשחיסר ע"י האור ממידתו נעשה יין מבושל ואין בו משום יין נסך".

הרשב"א (ת"ה בית ה' שער ג' ד"ה "יין מבושל") כתב: "באיזה בישול אמרו פירש

היתר יין מבושל

המקור להיתר סתם יינם ביין שגוי יכול היה ליגע בו הינו במסכת ע"ז דף ל' ע"א: "שמואל ואבלט (רש"י: אבלט - עובד כוכבים היה) הוו יתבי. אייתי לקמייהו חמרא מבושל (יין מבושל) משכיה לידיה (רש"י: משכיה-אבלט, לידיה-שלא יגע בו ויאסרנו). אמר לו שמואל הרי אמרו יין מבושל אין בו משום יין נסך".

הראשונים דנים, בעקבות הסוגיא, בשתי השאלות:

1. מהי הגדרתו של "יין מבושל".
2. מדוע יין מבושל אינו כלול באיסור סתם יינם.

* הרב הכותב הינו כימאי מומחה ויועץ בכשרות וחומרי גלם.

משמעותי). אפשרות שניה היא שאכן מיעוט יין מתרחש בטמפ' גבוהה מטמפ' יס"ב ואולם מאחר ודרך המבשלים לא להסתפק בטמפ' יס"ב אלא להגיע לטמפ' גבוהות יותר, אסר הירושלמי את הבישול אף שהגדרת הבישול הינה בטמפ' יס"ב הנמוכה מטמפ' מיעוט יין.

המאירי (ע"ז כ"ט ע"ב) דן אף הוא בהגדרת יין מבושל: "וכתבו הגאונים שמכיון שתעלה רתיחה אחת נקרא מבושל לענין זה. ויש אומרים עד שיתמעט בכדי הראוי לבישול וראוי להחמיר כשיעור זה וי"א עד שיתעבה וי"א עד שיחזור לשליש". בדברי המאירי ניתן ללמד ששיעור הרתיחה שנקבע ע"י הגאונים הינו הטמפ' בו מעלה המשקה בועות והופך כולו לגז (boiling point) טמפ' זאת הינה 78 מ"צ ביין, כשיעור טמפ' הרתיחה של האלכוהול שביין, ו- 100 מ"צ במיץ ענבים - טמפ' הרתיחה של מים. שכן השיעור הנמוך הנאמר ע"י המאירי בשם הגאונים הינו העלאת בועה. השיעור הגבוה יותר, התמעטות היין, אינו מובא בהמאירי בשם הירושלמי. הירושלמי כאמור, חשש למיעוט יין תרומה ע"י החימום, תופעה המתרחשת בטמפ' נמוכות יותר מטמפ' הרתיחה בשל אידיוי פני הנוזל המתרחש בטמפ' נמוכות יותר. המאירי, מאידך, מדבר על התמעטות כשיעור הראוי לבישול ויתכן לפרש דבריו כמתארים התמעטות רבה במצב של רתיחה. השיעורים הנוספים הנזכרים בדברי המאירי מתרחשים לאחר רתיחה לאורך זמן.

בשו"ע (יור"ד סימן קכ"ג סעיף ג') פסק המחבר: "יין מבושל שלנו שנגע בו עו"כ מותר. ומאימתי נקרא מבושל משהרתיח ע"ג האש". הגר"א (ס"ק ז') מבאר את דברי המחבר כפי שהרשב"א ביאר את שיטת רב האי גאון, וז"ל: "דבשבת מ' ע"ב נחלקו

הראב"ד ז"ל בפסחים בשם רבינו האי גאון ז"ל... כיון שהרתיח נעשה מבושל... אע"פ שחולקין בפרק כירה (שבת דף מ' ע"ב) גבי שמן אי אפשרו זהו בישולו או לא, לאחר שהרתיח על האש מותר בו במגע גוי דאז קרוי מבושל לכ"ע. והרמב"ן ז"ל כתב שאינו קרוי מבושל ע"י רתיחה עד שיתמעט ממידתו ע"י בישולו, מדגרסינן בירושלמי (ע"ז פ"ב ה"ו) אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעטו ממידתו ומסתברא שאין זה כנגד קבלתן של הגאונים, שא"א לרתיחה בלא מיעוט מדה אלא שאין חסרונו אלא כפי רתיחתו ועוד שאין דרכן של מבשלין לבשלו כ"כ מעט שלא יודע חסרון מדתו ובירושלמי לפי שסתם מבשלין עד שתמעט מדתו אמרו כן ואע"פ שסתם בשול אפילו בשאין חסרון מדתו ניכר. וסוף דבר קבלתן של גאונים תכריע שקבלתן תורה היא".

מדברי הרשב"א עולה שה"רתיחה" אותה קבעו הגאונים כשיעור הבישול של יין שאין מגע גוי אוסרו הינה חימום לכדי יד סולדת בו. שכן, הסוגיא בפרק כירה אותה מזכיר הרשב"א עוסקת בשני מצבים של חימום הפשר ויד סולדת בו, רמת חום המוגדרת גם כחום שכריסו של תינוק נכווית בו. לדברי הרשב"א השיעור האסור לכ"ע בבישול בשבת, עפ"י הסוגיא בפרק כירה, הינו שיעור בישול יין אליכא דהגאונים. שיעור זה הינו שיעור יס"ב.

לעומת שיעור זה, בירושלמי נאסר לבשל יין תרומה מפני איבוד התרומה המתרחש בחום הבישול. שיעור זה גבוה משיעור יד סולדת.¹ הרשב"א מעלה אפשרות שאין מחלוקת בין הגאונים לירושלמי. דרך אחת לכך היא שכוונת הירושלמי לאסור בישול יין תרומה אף בחום יס"ב. אף שבחום זה לא נצפית התמעטות משמעותית של היין. (חימום ממושך בטמפ' יס"ב ייצור אידיוי

1 טמפ' מי רחצה חמים מאד הינה 42 מ"צ. חום של כ-50 מ"צ גורם כווייה לתינוקות לאחר מגע של מס' דקות. חום 55 מ"צ גורם כוויית קשות לתינוקות בתוך שניות. התמעטות יין בכמות נראית היטב נצפתה ב- 60 מ"צ. ב-70 מ"צ למעלה מ-20% מהמשקה התנדף.

בהביאם בחשבון גם את העובדה שיין שכזה אינו מצוי היה בזמנם ויש בכך מקום שלא לגזור עליו, אף אם מטרת הגזירה הינה מניעת חתנות עם בנות הנוכרים. הרא"ש (ע"ז פרק שני סימן י"ג) ציין רק את אי שכיחותו של היין המבושל כסיבה לאי הכללתו בגזירת סתם יינם, וז"ל: "והדבר תמוה כיון שגזרו על יין משום בנותיהן וכי משום שהרתיו לא שייכא הך גזירה ואפשר לפי שהמבושל אינו מצוי כ"כ ומילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה".

לעומת ההסברים הללו בהיתר יין מבושל הרשב"א (תורת הבית בית שער ג' ד"ה "וכתב הר"ם במז"ל) לאחר שחלק על הרמב"ם הסובר שטעם היתר יין מבושל הינו משום שאין הוא ראוי למזבח כתב: "וחומץ ויין מבושל היינו טעמא משום שאין טעמו יין ואין שמן יין סתם ולפיכך לא גזרו בהן".² הרשב"א משווה יין מבושל לחומץ. הדמיון הינו בשינוי השם - השם חומץ לעומת השם יין והשם יין מבושל לעומת השם יין, וכן דומים הם בסיבה המביאה לשינוי השם: שינוי הטעם. גם המאירי שם בסיום דבריו אודות גדרי יין מבושל סיים וז"ל: "וסוף הדברים לעניין זה לדעתי כל שהוא מבושל עד שנשתנה טעמו מכמות שהיה מחמת בישולו או ריחו או צבעו. שכל שנשתנה בטל חינו ואין חובת ניסוך עליו".

השינוי הבולט בטעם היין הנגרם לו בעטיו של הבישול הינו נידוף האלכוהול.³ אף שהרשב"א, כאמור לעיל, סבירא ליה שיין נקרא מבושל לעניין היתרו במגע נוכרי כבר בשיעור שיצא מגדר הפשר כלומר: שיעור יד סולדת, הדברים האחרונים אודות הצורך באיבוד טעם הינם בשם הרמב"ן שאכן ס"ל ששיעור בישול הינו משנתמעטה מידתו. הרשב"א עצמו אינו סובר שסיבת ההיתר הינה משום שיין מבושל איבד טעמו.

בהפשירו אי זהו בישולו אבל כשהרתיו לדברי הכל הוי מבושל". עם זאת מאחר והמחבר סתם, ניתן לפרש שכוונתו לרתיו מממש.

מעמי היתר

הרמב"ם (פרק י"א מהל' מאכ"א הל' ט') כותב אודות היתר מגע נוכרי ביין מבושל: "אין מתנסך לעכו"ם אלא יין שנראה להקרבה ע"ג המזבח. ומפני זה כשגזרו על סתם יינם וגזרו על כל יין שיש בו שיהיה אסור בהנייה לא גזרו אלא על היין הראוי להתנסך. לפיכך יין מבושל של ישראל שנגע בו העכו"ם אינו אסור ומותר לשתות עם העכו"ם בכוס אחד". בדומה לרמב"ם, גם הר"ן על המשנה בע"ז כ"ט ע"ב כתב: "ואיסורא דין איסורא אסמכיה. ולפיכך כל שאין לחוש בו לניסוך לא מיתסר משום בנותיהן ומשום הכי אמרינן דין מבושל לא מיתסר משום מגע עכו"ם".

הרמב"ן (ע"ז דף ל"ו ע"ב ד"ה "על יינן") צירף לטעמו של הרמב"ם גם את היות היין המבושל דבר בלתי מצוי ואת הימנעותם של חז"ל מלגזור גזירות על מילתא דלא שכיחא, וז"ל: "וזה שלא גזרו במבושל לפי שאינו מתנסך ואינו מצוי כ"כ לחוש לו לבנותיהן אלא כל גזירתן ביין אחשש ניסוך סמכו אותו". לדעת הרמב"ן, להיתר מגע נוכרי ביין מבושל חברו שתי סיבות הנצרכות בשל הצירוף שבין גדרי גזירת סתם יינם לסיבת הגזירה. גדרי הגזירה הינם גדרי יין שנגע בו הגוי במטרה לנסכו לע"ז, יין האסור גם בהנאה. ואולם, סיבת הגזירה הינה חשש חתנות עם בנות הגויים. היין המבושל, אף שאינו ראוי לניסוך, ראוי לשתיה ושתיותו בצוותא עם הגוי עלולה להביא לקרבה אותה ביקשו חז"ל למנוע. ואולם מאחר ועפ"י גדרי הגזירה אין מקום לאסור יין שכזה, שאינו מתנסך לע"ז, חז"ל לא אסרוהו

2 דברי הרשב"א הללו מובאים בשם הרמב"ן. נראה שהייתה בידיו גירסה שונה ברמב"ן מזה שלנו.

3 אף שלכאורה היין שב בכך להיות מיץ ענבים, טעמו שונה מהמיץ המקורי בשל השינויים שחלו בו במהלך התסיסה.

רגילים להטמין בסלעים שהאש יוצאת מהם, אין בכך בכדי לאסור הטמנה בסלעים אלו בשבת. זאת על אף דברי הגמ' שם שהטמנה בסלעים לא נאסרה רק משום שהיא מילתא דלא שכיחא. דברים שלא היו שכיחים בזמן חז"ל ובשל כך לא נאסרו אינם נאסרים אף בזמנים בהם נהיו שכיחים. ראייה נוספת מביא הגרשז"א מדברי האבני נזר (יו"ד סימן קט"ז) שכתמים שגודלם פחות מגריס לא נאסרים אף שבזמן הזה לא שכיחות מאכולות בהן תולים את מקור הכתמים שפחות מגריס. זאת משום שלאחר שנקבעו גדרי הגזירה עפ"י המציאות בזמן חז"ל, שינוי בגזירה הינו בגדר גזירה חדשה.

לעומת הגרשז"א, הגרי"ש אלישיב זצ"ל (קובץ תשובות חלק א' סימן ע"ה) סבר שבאם נהיה היין המבושל שכיח הרי ששב הוא ונכלל בגזירת סתם יינם. כמקור לדברים מביא הוא את דברי החזון איש בשלהי שביעית אודות ירקות שלא נכלל בגזירת ספיחין בשביעית משום שהם זולים. החזו"א נוקט שירקות אשר כיום הם יקרים וזורעים אותם, אסורים באיסור ספיחין. מאידך, ירקות שבזמן חז"ל נזרעו אך כיום הוזלו ואין הרוב זורעים אותם - מותרים הם אף שבזמן חז"ל נכללו באיסור ספיחין.

לעומת השאלה האם שכיחותם של היין והמיץ המפוסטרים מחלה עליהם איסור סתם יינם, בה כאמור נחלקו הגרשז"א והגרי"ש, הסכימו שניהם שיש לאסור את המפוסטרים עפ"י דברי הרשב"א והמאירי שסיבת היתר היין המבושל הינה השינוי שחל בטעמו המפקיע ממנו את שמו. שינוי שכזה מתקיים ביין המתבשל בכלי פתוח ממנו מתאדה האלכוהול. גם מיץ ענבים המתבשל בכלי פתוח ומאבד חלק מהמים הטבעיים שבו, הופך למשקה מתוק יותר וצמיג יותר

הפסטור בבישול

תהליך הפסטור של יין ומיץ ענבים, כאמור בתחילת מאמרנו, מתבצע בטמפ' העולה על הטמפ' בה מתמעט המשקה אם כי במיץ ענבים מדובר בטמפ' שאינה טמפ' הרתיחה.⁴

הפסטור מתבצע במערכת סגורה המונעת נידוף של המשקאות המפוסטרים ובכך נמנע בפועל מיעוט המשקה ממידתו, התופעה שבגללה אסר הירושלמי בישול יין תרומה ואשר לדעת הרמב"ן החל ממנה מוגדר המשקה כמבושל לעניין היתר סתם יינם. לדעת הגרשז"א אויערבך זצ"ל (מנחת שלמה חלק א' סימן כ"ה ד"ה: "ברם נלענ"ד") אין בכך בכדי להפקיע מהפסטור שם בישול אף לדעת הרמב"ן ודעמיה, וז"ל: "לגבי זה שצריכים שתחסר מהמידה שפיר מסתבר דאף שבגלל זה שהוא סגור ומסוגר לא נחסר כלום מהיין, מ"מ מבושל מיהו הווה כיון דמה שלא נחסר הוא רק משום שזה סתום וא"א כלל להיות אידוי, אבל חשיב שפיר מבושל".

מיעוט המשקה ממידתו אינו נזכר בדברי חז"ל כתנאי להגדרת הבישול אלא רק כציון תופעה המתרחשת ביין מבושל. אשר על כן, אף מי שלומד שהבישול מתחיל בשלב שבו היין מאבד ממידתו ולא קודם, הרי שמדובר בטמפ' בה היין מאבד ממידתו גם אם בפועל, מסיבות חיצוניות, אין הוא מאבד ממידתו.

הבדל נוסף בין הפסטור לבין בישול היין הרגיל הינו שהפסטור הינו תהליך מקובל, בעוד שהבישול, אליבא דהרמב"ן והרא"ש, הינו מילתא דלא שכיחא. לדעת הגרשז"א (שם ד"ה "ואף שלכאורה") למרות שהיין המפוסטר מצוי, אין בכך בכדי לאסרו. הגרשז"א מוכיח זאת מהתוס' בבא בתרא דף י"ט ע"א שאף שבזמן בעלי התוספות היו

4 טמפ' הרתיחה הינה הטמפ' המקסימלית אליה יכול המשקה להגיע בלחץ נתון. בטמפ' זאת הנוזל כולו הופך לאדים ולא רק פני הנוזל, כמו בטמפ' נמוכות יותר. טמפ' הרתיחה של אלכוהול הינה 78 מ"צ. האלכוהול שביין רותח בטמפ' זאת טמפ' הרתיחה של מיץ ענבים, שעיקרו מים, הינה 100 מ"צ. בטמפ' הרתיחה נראות במשקה הבועות האופייניות.

פוסקי הדור שלפנינו שהפסטור אינו כבישול. לכאורה כמעט ואין עדיפות למיץ שעל תוויתו נכתב "מבושל" לעומת המיץ שעבר רק פסטור.

ברכת בפה"ג על מיץ

שעבר דסולפיריזציה

המצב בו מיץ הענבים היה מעורב עם חומר בעל טעם פגום ורעיל אשר הפרדתו מהמיץ מתאפשרת רק בתהליך תעשייתי מורכב ולא בתהליך ביתי פשוט - מעורר את השאלה האם אין בכך בכדי להגדיר את המיץ, לאחר הוצאת הגופרית הדו חמצנית, כפנים חדשות. כלומר: אין לראות בו מיץ ענבים אלא יצירה חדשה שברכתה שהכל.

שאלה מסוג זה נדונה רבות בהקשר למאכלות אסורות אשר בשלב מסוים נהיים בלתי ראויים למאכל. יש מקום לומר שבכך בטל שם איסורם וכאשר ישובו להיות ראויים למאכל יחשבו לפנים חדשות ויהיו מותרים למאכל. אם אכן כן, ניתן לדמות מילתא למילתא ולקבוע שהמיץ אינו נדון יותר כפרי הגפן וכמובן נפסל לקידוש ולהבדלה.

אחת הסוגיות העוסקת באיסורים שנפסלו למאכל היא הסוגיא במסכת תמורה (דף ל"א ע"א) הדנה באפרוח שאמו טריפה, מדוע איננו גם הוא טריפה. הגמרא מנמקת זאת: "ביצה אימת גדלא לכי מסרחא וכי מסרחא עפרא בעלמא". רש"י: "אחר שהסריחה הביצה יצא זה ממנה וכשהסריחה פקע איסורא והואי כעפרא בעלמא הלך מותר זה שיצא ממנה אחרי כן".

החזון איש (יו"ד סימן י"ב ס"ק ז') מבחין בין מצבים בהם האיסור אינו ראוי למאכל, אך ניתן להשיבו למצב ראוי בפעולות פשוטות⁵, לבין הביצה הסרוחה העוברת

ממשקה המקובל. מאידך, בפסטור המתבצע במערכת סגורה התהליכים משני הטעם אינם מתרחשים. הגרשז"א (שם) מבאר שאיסור יין מפוסטור אינו בבחינת גזירה חדשה וז"ל: "בנד"ד אין זה חשיב כלל כגזירה חדשה כיון שמעיקרא לא התירו אלא כבישול כזה שמחסר ממידתו ונשתנה טעמו וריחו ואילו כל זה אינו בפסטור שבזמננו". כן גם דעת הגריש"א שם.

הוצאת הגופרית הדו חמצנית

ממיץ הענבים

כאמור לעיל תהליך הוצאת הגז גופרית דו חמצנית ממיץ הענבים נעשה בטמפ' של 102 מ"צ, גם תהליך זה נעשה במערכת סגורה. לאחר שהגז נספח על גבי משטח מיוחד שבים ומתעבים אדי המיץ וחוזרים למצבם הנוזלי.

לטעמו של הגרי"ש אלישיב לאי החשבת הפסטור כבישול משום שהינתן המפוסטרים כיום אינם מוגדרים כמילתא דלא שכיחא, גם המיץ המתבשל בתהליך הוצאת הגז גופרית דו חמצנית הינו מיץ שכיח. לטעמו השני של הגריש"א, לו גם הסכים הגרשז"א, שיש לחוש לדעת הרשב"א שהיתר היין המבושל הוא משום השינוי בטעמו ובשמו, גם המיץ שעבר תהליך הוצאת גופרית דו חמצנית לא השתנה שינוי משמעותי בטעמו.⁵

היתרון היחיד של המיצים שחוממו בתהליך הוצאת הגופרית הדו חמצנית הינו הגעתם לטמפ' העולה על 100 מ"צ - טמפרטורת הרתיחה של המיץ. ואולם כפי שנוכחנו לעיל, מרבית הראשונים לא הצריכו הגעה למצב רתיחה או לטמפ' רתיחה ולא משום אי ההגעה לטמפ' זאת קבעו רבותינו

5 אף שהגופרית הדו חמצנית יוצרת תגובות כימיות עם חומרים במיץ, טעמו הבסיסי של המיץ לא משתנה וא"א להגדירו שאין שמו יין.

6 החזו"א דן בהבדל שבין פת שעטיפשה, אשר הגמ' בפסחים מ"ה ע"ב אומרת שהוא חייב בביעור מפני שראוי לחמץ עיסות אחרות, לבין ביצת הטרפה. החזו"א רואה בתיקון ע"י חימוץ עיסות אחרות מעין תיקון ע"י בישול או השבת הלחות למאכל שנתייבש.

אסורה רק מדרבנן משום אחשביה כל זאת למרות שניתן להפריד בין השיכור לבין חומרי הצבע באמצעות זיקוק - פעולה המוכרת מזה מאות שנים.

לאור הדברים נראה לכאורה שיתכן ובמצב בו המיץ מעורב בגופרית דו חמצנית אזיל שמיה ולאחר הפרדת הגם המיץ הינו פנים חדשות, ברכתו שהכל ואין הוא ראוי לקידוש. יעו"ב בספר אור לציון חלק ב' פרק כ' סעיף כ"א בהערות שכתב: "אמנם יין שנתנו בו גופרית באופן שאינו ראוי לשתייה ואח"כ חוזר מאליו להיות ראוי, ברכתו בורא פרי הגפן, משום שחזר להיות ראוי בלא מעשה והוא כמו יין שהרתיחוהו שאין לומר שאיבד את שמו כיון שלא היה ראוי לשתייה בשהיה רותח". מכלל הן אתה שומע לאו שאם היין שב ונהיה ראוי למאכל ע"י מעשה, כפי המתרחש במיץ ענבים העובר תהליך DS, אין ברכתו בפ"ה.

אמנם החזו"א שם העלה אפשרות שסיבת היתרו של אפרוח הנולד מתרנגולת טריפה הינו משום שאין הביצה עומדת מעצם יצירתה להפוך לאפרוח בדווקא. לדרך זאת, מאחר ובמיץ לא שייכת סברא זו, אין במצב הביניים בו שהה עם הגז מגדירו פנים חדשות.

שינויים מופלגים עד להפיכתה לאפרוח הראוי למאכל. וז"ל החזו"א: "חיסרון בישול לא חשיב חיסרון וכמו דמהני אם יכול לשרותו מעל"ע ולהחזירו ... אבל ריקום הוי פנים חדשות והשתא אינה ראויה לכולם. ונראה שאם מוציאים במלאכת כימא אטומים מאיסור ונותנין אותם אח"כ למאכל לתקנו, אי נפסל באמצע מאכילת אדם ואינו ראוי לא בפני עצמו ולא לתערובת, אף שעומד לגמור מלאכתו ויהא ראוי למתק הקדירה - מותר".

בנדון דידן, המעבר מהמצב בו מיץ הענבים מעורב עם גופרית דו חמצנית למצב בו שב הוא להיות ראוי לשתייה - אינו מעבר המתבצע בפעולת שריה או בישול פשוטה, ואולם אין גם מדובר בתגובה כימית. הפרדת הגופרית הדו חמצנית בוודאי אינה דומה לשינויים הביוכימיים המופלגים המתרחשים במעבר מביצת תרנגולת לאפרוח.

ואולם, מצינו מפורשות שתערובת בין איסור לבין חומר פוגם אשר ניתן להפרדה בשיטות שאינן ביתיות, אף שאינן כרוכות בשינויים כימיים, תערובת שכזאת אינה אסורה. כך נפסק בשו"ע (או"ח סימן תמ"ב סעיף י' עפ"י הת"ה): הדיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו כלומר אין בו איסור חמץ לענין שהיה והנאה ואף אכילתו

כתבים

הרב אברהם אביש שור

בְּצִלְעֵי שְׂמֵחוֹ וְנֶאֱסָפוּ

השוואות בין השמחה בהקפות שמחת-תורה לבין שמחת ה'מצוה טאנין'

שורשיהם של המנהגים הקדושים בחסידות נטועים בתורת הסוד ופנימיותה. כשמתבוננים במנהגים עתיקים של חסידים הראשונים, אף אלו שאינם נהוגים בדורות האחרונים: בריקודים ובמנהגי-שמחה בעתות שמחה, אנו מוצאים השוואות מעניינות בין 'שמחת תורה' לבין שמחת חתן וכלה ב'מצוה טאנין' בכמה עניינים, שמקור עתיק וקדוש הסוד שביסוד שתייהם כאחד¹.

רמז על הסוד מצאנו בכתבי הרה"ק רבי פנחס מקוריץ² המשווה בין ריקודים ב'שמחת תורה' לבין ריקודים ב'מצוה טאנין':

'מה שאנו עושין הקפות בשמחת תורה, הוא לרמוז שנעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן, וכן בחתונה מרקדין תחילה סביב [כעניגול] ואח"כ פנים בפנים, כי הוא 'נסירה'... בעניין המחולות שבשמחת נשואין, שבתחילה הולכין ב' ביחד, ואח"כ זה לעומת זה, כי היא סוד הנסירה הוא בסוד פנים בפנים...'

בספה"ק 'בית אהרן' למרן אדמו"ר הזקן מקארלין מובאים דבורים שנאמרו בשמיני עצרת אחר ההקפות ומרמזים לענין המוזכר בדברי הרה"ק מקוריץ:

'שמעתי פעם אחת מא"א אדמו"ר זצוק"ל שדיבר קודם הקפות מן הפסוק ובצִלְעֵי שְׂמֵחוֹ וְנֶאֱסָפוּ וכו'. ועוד פעם אחרת אמר מה זאת שמרגלא בפומא

- הדברים היו ידועים לחסידים הראשונים, כדברי הרה"ק רבי שלום מקידנוב (ברהין) בספרו משמרת שלום דף מ"ז ע"א, בהערות, למנהג שנהגו רבותינו הקדושים שעומדים עם ספר התורה על הבימה, או נותנים לאחד להחזיק את הספר, והקהל רוקדים סביבם עם הספרי תורה: 'ימי שיש לו יד בחכמת האמת מבין למה רומז הס"ת שבאמצע ומה רומז הס"ת שמקיפין ואכמ"ל, וכך מובא בברכת אהרן עמ' קכ"א, כי הטעם 'הוא על פי סוד'. ראה: י. שור: 'מנהגי רבנו'ה"ק מסטאלין קארלין לחודש אלול וירח האיתנים', פרק כה, שמיני עצרת, קובץ בית אהרן וישראל גליון קע"ה עמ' קיג.
- אמרי פנחס השלם, בני ברק תשס"ג, כרך א, עמ' תכט-תל. ושם עמ' רג-רך. כך גם אמר החידושי הרי"ם: 'רוקדים בשמחת תורה ובשמחת נישואין והוא כמו ריקוד פסולת מתוך האוכל' שיש שרפי קודש חלק ב. ראה במדרש פנחס (שער ד') אות ר"י) 'אדמו"ר זצוק"ל [הרה"ק רבי פנחס מקאריץ זיע"א] אמר פעם אחת קודם הקפה שביעית בזה הלשון: תדעו שהקפה שביעית הוא בספירת מלכות, והיא גם כן נקראת הקפת דוד מלכא משיחא, והרי זה יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, בחינת מלכות שכינתא קדישא עם בחינת מלך מלכא קדישא, ולכן צוה לומר 'אין כאלקינו' בסיום ההקפות שהוא גמר היחוד העליון, כמו שנהגים לומר [אין כאלקינו] על החתונות בגמר היחוד. על דרך (ישעיה סב, ה) ישיש עליך אלקיך כמשוש חתן על כלה...'

דאינשי לומר שאצלינו שמחה כמו בשמחת תורה קודם הקפות. ודיבר בזה הרבה. והנה אנחנו מה לפרש דברי קדשו של א"מ מו"ר צוק"ל. רק פשוט נוכל לומר וכבר דיברנו הרבה מזה הפסוק ויבן י"י אלקים את הצל"ע כי זהו עיקר כוונת הנסירה... וזהו ובצלע"י שמחו כי התחלת היחוד הוא מר"ה שאז מתחיל לתקן את הצלע ונגמר בשמחת תורה ע"י השמחה. וזהו ובצלע"י שמחו.³

מנהגים עתיקים של חסידים, הנהוגים ביום שמחת תורה ובעת שמחת מ'צוה טאנץ', מצביעים על השוואה ביניהם:

א. מנהג 'בדחנות' קודם ריקודי ה'מצוה טאנץ',
וקודם ריקודי ההקפות בשמחת-תורה:

ידוע הוא המנהג לבדח את משתתפי שמחת ה'מצוה טאנץ' בדברי 'בדחנות' הנאמרים קודם הריקודים ושולבו על ידי הבדחן בהכרזת הדרשה-געשאנק.⁵

הבדחנות היא חלק מפעולות שונות שעשו חסידים כדי להגביר את השמחה,⁶ כגון שירה, ריקוד, ו'שטיפין זיך'⁷ שנהגו אצל חסידים. ומקור הבדחנות הוא כנראה על פי דברי הזוהר הקדוש המשייך את העבודה דווקא לצדיקים:⁸

'כהניך ילבשו צדק וחסידך ירננו, מכאן אוליפנא, דמאן דמזמן למלכא ישני עובדוי, בגין למהיב חדוה למלכא, אי ארחיה דמלכא דחדאן ליה בדיחי הדיוטי, יסדר קמיה בדיחי רופינוס ופרדשכי, ואי לא, לאו איהו (בגין) בדיחותא דמלכא. תא חזי דוד זמין ליה למלכא ולמטרוניתא לנייחא, מה עבד שאני בדיחי דמלכא בגין רופינוס, ומאן נינהו, דכתיב (תהלים קלב ט) כהניך ילבשו צדק וחסידך ירננו, וחסידך ירננו, לוייך ירננו מבעי ליה, דהא ליואי אינון בדיחי מלכא, והשתא דוד דזמין ליה לנייחא, עבד כהני וחסיד דליהו אינון בדיחי מלכא' כהניך ילבשו צדק וחסידך ירננו. מכאן למדנו שמי שמזמן המלך ישנה מעשיו, כדי לתת שמחה למלך, אם דרך המלך שמשמחים אותו בדחנים הדיוטות, יסדר לפניו בדחנים שרים ודוכסים, ואם לא אין הוא בדיחות המלך. בוא וראה, דוד זימן את המלך והמלכה למנוחה, מה עשה, שינה בדחני המלך בשביל שרים, ומי הם, שכתוב כהניך ילבשו צדק וחסידך ירננו, ולויך ירננו היה צריך לו, שהרי לוויים הם מבדחי המלך, ועכשיו דוד, שהזמין אותו למנוחה, עושה כהנים וחסידים שיהיו הם מבדחי המלך.⁹

3 בית אהרן, ברודי תרל"ה, קמב עמ' ב.

4 חלק ממנהגים עתיקים אלו אינם נהוגים כבר שנים רבות.

5 מהרי"ל הלכות עשרת ימי תשובה. 'לשמח חתן וכלה מצוה להתלוצץ בפניהם'. ראה ברכות ל' ע"ב, ובספר 'נשעי גבריאלי' להרב גבריאלי צינער, ירושלים תשנ"ח, עמ' רע"ז, מוזכר מנהג הבדחנות לפני ה'מצוה טאנץ'. ראה בספר פרדס אליעזר, כרך ה', מהדורה שניה, אייר תשע"ד, עמ' תיא-תכ, פירוט שמות צדיקים רבים שבידחו בשמחת נישואין.

6 סוכה גג ע"א: "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדין בפניהם.. ואומרים לפניהם דברי שירות ותושבחות והללים בכנורות. ת"ר יש מהן אומרים וכו' ויש מהן אומרים וכו' אלו ואלו אומרים וכו'...".

7 ראה א. שור כתבים, ירושלים תשע"ח, עמ' 276 על המנהג של חסיד קארלין במוצש"ק לדחוף איש אחד על חבירו, כדי להרבות שמחה עם צאת שבת המלכה וסילוק הנשמה יתירה. והשווה י. שור, מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין לשבת קודש, בית אהרן וישראל גל' קיב (תשס"ד) עמ' קכח.

8 ראה לעיל הערה 5.

על עבודת הצדיקים בבדחנות כותב הרה"ק רבי נפתלי מרופשיץ: 'וזו היתה כוונתי בימי חרפי, כשהייתי ברחן על החתונות, ואמרתי לחתן וכלה...'¹⁰

מעניין כי במנהג 'בדחנות' נהגו חסידים גם קודם תחילת ההקפות בתורה, ושולבו בהכרזת מכירת פסוקי 'אתה הראת' שבהם כיבדו את רבותינו הקדושים והטהורים. מנהג עתיק זה של הבדחנות קודם ההקפות מובא בכתבי המתנגדים ב'גביית עדויות על מעשי החסידים בשנים תקל"ב-תקל"ד' המשייכת את המנהג לתקופת מרן המגיד ממעזריטש¹¹.

'שוב אתא לקדמנו [בא לפנינו] הרב הגדול הדרשן מו"ה פ' [פלונין] והעיד בתוע"ד בזה"ל [בתורת עדות בזה הלשון]: איך בין גיוויזין ביי דיים מגיד בק' פ' אין בהמ"ד בליל שמיני עצרת בייא די הקפות, וואש די חסידים מאכין בליל ש"ע וואש מיר מאכין בליל ש"ת מיט דיא ס"ת, האבין זיא אלי גימאכט אלי ליצנות מן רב אחד מופלג בתורה און דער מגיד הנ"ל האט זיך ארויף גישטעלט על השולחן און האט אוש גישריגן ליצנות ודברים רעים וגימטריאות על רב אחד וואש איז ניט מהכת שלהם, שאין להעלות על הכתב, שאין עושים קלי עולם, [הייתי אצל המגיד בקהילה פלונית בביהמ"ד בליל שמיני עצרת בעת ההקפות, מה שהחסידים עושים בליל שמיני עצרת הוא מה שאנחנו עושים בליל שמחת תורה עם הספרי תורה. הם כולם עשו כל הליצנות מרב אחד מופלג בתורה, והמגיד הנ"ל עמד ועלה על השולחן והכריז בקול ליצנות ודברים רעים וגימטריאות על רב אחד שהוא לא מהכת שלהם, שאין להעלות על הכתב, שאין עושים קלי עולם].'

מנהג עתיק זה של 'בדחנות' ותיאור השמחה 'קודם ההקפות' אנו מוצאים שנהגו כן אצל הרה"ק רבי יצחק מנסכיז כפי שנרשמו על ידי איש ביתו¹²:

'וקודם סדר אתה הראית היה אדומ"ר [רבי יצחק מנסכיז] בא לבית התפלה והיה יושב על כסאו אצל השולחנות שהכינו לזה, ופניו למזרח, והיו מכריזין ומכבדין את כל מי שהיה שם בכבוד התורה, והי' אומרים לפניו כל מיני בדיחותא והיה נהנה מזה ושמוח ושחק מאוד, ואפילו כשהיה מכריזין על איזה אדם בדרך חיוכא לא הקפיד ע"ז, אבל היה דעתו נוחה ושמחה מזה, והי' מכבדין אותו לומר אתה הראית והיה מתחיל ואומר בשמחה ודביקות עצומה מאוד...'

נראה כי במנהג זה של הבדחנות בשמחת-תורה נהגו גם בראשית החסידות בחב"ד. נשתמרו דברי תורה מהרה"ק רבי שניאור זלמן מלאדי שאותם אמר 'בעת הריקודים בשמחת תורה בעת צחוקו':

'דפי גמרא אינם חידוש בשמים, אבל נעלי בית לא נמצאים בגן עדן. פעם [למחרת שמחת תורה] כשהמלאכים הגיעו ומצאו בגן עדן נעלי בית, לא ידעו מה זה, הלכו

9 זוהר חלק א, קמ"ח ע"א-ע"ב. בווהר חלק ב, סבא דמשפטים, פרשת משפטים: 'דוד בדיחא דמלכא הוה, ואף על גב דהוה בצערא, כיון דהוה קמי מלכא תב לבדיחותיה כמה דהוה, בגין לברחא למלכא...'

10 ספר 'אילה שלוחה' לרבי נפתלי מרופשיץ, בפרשת וירא.

11 חסידים ומתנגדים, מ. וילנסקי, ירושלים תש"ל, כרך א, עמ' 82-81. את המשך גביית עדות זו זיהיתי כמנהג עתיק של חסידים לתרגם אמירת י"ג עיקרים לפני ההקפות. 'כתבים' (לעיל הערה 6) עמ' 1219-1216.

12 רבי יצחק לנדא, זכרון טוב, פיעטקוב תרנ"ב, דף יח עמ' א.

למלאך מיכאל (ממונה כללי של ג"ע), וחקר ודרש ונתוודע לו כי המה המלאכים שנבראו מהריקודים שמרקדים'.¹³

כנראה שכך גם היה נהוג אצל רבותינו הקוה"ט כפי שצוטט לעיל דברי מרן אדמוה"ז מפי אביו מרן הרא"ש הגדול מסטולין¹⁴:

'שמעתי פעם אחת מא"א אדמו"ר זצוק"ל שדיבר קודם הקפות מן הפסוק ובצ"ע 'שמחו ונאספו וכו'. ועוד פעם אחרת אמר מה זאת שמרגלא בפומא דאינשי לומר שאצ"ינו שמחה כמו בשמחת תורה קודם הקפות. ודיבר בזה הרבה...!'

העובדה הבאה רשומה בכתב-ידו של החסיד רבי ישראל בנימין גלייברמן ששימש בקודש אצל אדמו"ר הזקן, ולפי הנראה שמע בעצמו את השיחה בין מרן אדמו"ר הזקן לבנו מרן אדמו"ר הצעיר, שבו סיפר על עובדה שאירע בימי אביו מרן הרא"ש הזקן שאמר בליל שמיני עצרת דיבור לחסיד שקנה פסוק מ'אתה הראת' שאומרים לפני ההקפות, שמהם השתמע כאילו ביקש מהחסיד להביא לפניו את סכום הקנייה, ומהתוכן מוכח שאמר זאת בבדיחות הדעת בעת הברדחנות כמנהג שלפני ההקפות אלא שהחסיד ברוב אמונתו ותמימותו הביא את הסך:

'פ"א ישב [אדמו"ר הזקן] עם היונג'ן [אדמו"ר הצעיר] זצ"ל בשמע"צ שחל בשבת¹⁵, וסיפר לו שהי' מנהג אצל הסטאלינער [מרן הרא"ש הגדול] זצ"ל למכור פסוקי אתה הראת בעד כסף א", והקונה אמר לפני התיבה פסוק אחד. פ"א אמר לאחד: פאר דעם פסוק זאלסטו מיר בריינגען 6 רובל [עבור הפסוק עליך להביא אליו 6 רובל], והלך תיכף לביתו והביא הסכום הנ"ל, וסיים [אדמוה"ז] ואינני זוכר אם שמע"צ הי' אז בשבת כהיום או לא, וסיים [אדמוה"ז] נו וואלט זיך היינט געפינען אזא חסיד? [האם היה בנמצא היום חסיד כזה?] ואמר לו היונגער זצ"ל אהיינטיגער חסיד וואלט דאס אפי' נישט גלייבן [חסיד בזמנינו לא יאמין אפילו לעובדה זו].'

ב. נוכחות נשים בעת ריקודי ה'מצוה טאנץ'

ובעת ריקודי ההקפות בשמחת-תורה:

הנוהג הוא כי במקום אשר מתקיימים ריקודי ה'מצוה טאנץ' עם הכלה נוכחות נשים אף ללא מחיצה¹⁶. דבר שלא נהגו כך בשום מצוה אחרת, והקפידו על כך מאד, כגון בעת שמחת הכנסתו של רך הנוולד, או בעת פדיון הבן, לבל יכנסו הנשים לעזרת ישראל¹⁷. נוהג זה קיים גם

13 'ספר השיחות תרצ"ז', עמ' 205 ובאריכות יותר בשיחת תרצ"ט עמ' 308. ובספר השיחות תש"א ס"ע 31 ואילך בשם הבעש"ט. ספר 'הרב', ר' נחום גרינוואלד, חמ"ד, תשע"ה.

14 בית אהרן, ברודי תרל"ה, קמב עמ' ב.

15 חל בשנת תרכ"ה ובשנת תרל"ב – בשנים שרבי ישראל בנימין כבר היה משמש אצל אדמו"ר הזקן.

16 ראה בסוף ספר 'כתבים' (לעיל הע' 6), ציור מקורי משמחת 'החתן מאהל' של מרן אור ישראל מסטאלין, שנערכה באלול תרמ"ג.

17 בתשב"ץ (ס' שצ"ז) לרבינו שמשון בן צדוק, תלמידו המובהק של מהר"ם מרוטנבורג, מביא בשם רבו לגבי ברית מילה: "אינו נראה לי כלל מנהג כשר שנוהגין ברוב מקומות שהאשה יושבת בבית הכנסת עם האנשים... דלא אורחא ליכנס בין האנשים ובפני השכינה... ומי שיש בידו למחות ימחה, והמחמיר תבוא עליו ברכה ושלום". הוא מוסיף מדליה: "באשר כתב מורנו צעקתי ימים רבים... כי נראה מכוער מאד... ונראה דמצוה הבאה בעבירה היא... וכל איש הירא דבר ה' יש לו לצאת מבית הכנסת פן יראה כמסייע ידי עוברי עבירה...".

בעת ריקודי ההקפות בשמחת-תורה, ועל כך מצאנו מקור בדברי הרה"ק רבי פנחס מקוריץ:
 'אע"פ שכל השנה הקפיד מאד לבל תבואנה אפי' תינוקות קטנות בבית מדרשו, ואמר
 שקשה למחשבות זרות, בשמחת תורה בהקפות לא הקפיד כלל על זה, ואמר שכתוב
 [ישעיהו ו ב]: 'שרפים עומדים ממעל לו' פי' שהשרפים עומדים על המשמר כמו אנשי
 חיל ושומרים אותנו ממעל לו, פי' לבלתי נמעל ח"ו להשי"ת...'¹⁸

ג. המנהג לומר את 'אשת חיל מי ימצא' בסיום ההקפות בשמחת תורה והמנהג לומר 'אשת חיל' בסיום ה'מצוה טאנין':

במנהגי מרן אדמו"ר ז"ע א בסדור בית אהרן: "...ואחר הגבה וגלילה נטל הספר תורה
 בידי וצמד לפני העמוד וזמר אשת חיל כו', ואחר כך הכניס הספר תורה להארון והלך לביתו
 לסעודת יום טוב...".

בחצה"ק בסטאלין¹⁹: "...אחר ההקפות מסיימים שיר השירים, וקאפיטלאך מ"ה וי"ט
 בתהילים, ואחר הקריאה מזמרים אשת חיל ועוד איזה ניגון...". בפראטיקאל מחצה"ק
 בקארלין²⁰: "...אחר קריאת התורה – למנצח השמים מספרים, על שושנים, מה דורך,
 אשת חיל, שישו ושמחו, גוט יום טוב...". ברשימות יליד העיר פינסק המתאר את ההקפות
 בשטיבל הקארלינאי: "...אחרי קריאת התורה שר הש"ץ, כשספר תורה בידו, ועמו כל הקהל
 פסוק פסוק אשת חיל..."²¹.

חסידים היו מנגנים 'אשת חיל' כשרקד החתן עם הכלה ב'מצוה טאנין', וכן נוהגים בחצרות
 חסידים.²²

ייתכן מאד כי זו היא הסיבה שאצל רבותינו הקוה"ט מזמרים בליל שבת 'אשת חיל' בסוף
 הזמירות לפני ברהמ"ז.

ד. רבותינו הקדושים נהגו לרקוד הרבה בשמחת תורה, ומנהג רבותינו הקדושים לרקוד זמן רב ב'מצוה טאנין':

מרן אדמו"ר אור ישראל מסטאלין ז"ע א היה שמח בשמחת תורה לאין שיעור וערך, והיה
 קופץ בריקודים עד לגובה הספסל בביהמ"ד.²³

18 אמרי פנחס עמ' קל"ד. בספר מנהגי וורמיישא כתב שהיו הנשים באות בליל שמחת תורה לבית הכנסת שלהם, ושם מוכרין
 להם מצוות של נשים, כיבוד בית הכנסת, קיפול המפות, לעשות בפתילות והדלקה וכו'. ובספר סוכת רועים (קאסאן) מובא
 שגם נשים מכני העיר באו לראות בשמחת התורה, ובפעם הזאת הותר להווי את הוילון של עזרת נשים לקרן זווית, וכן עמדו
 נשים וילדות בפתח ביהמ"ד ולא מיתחו בידם. בספר תהלת חיים מביא שהאדמו"ר הרה"צ הר"י מפשעווארסק אמר בשם
 הרה"ק משינאורא שכך הוא המנהג, וכן מובא בשמו של הרה"ק רבי שלום אליעזר מראצפערט שנהגו שכל הנשים של
 משפחת הרבי היו בביהמ"ד בשעת ההקפות.

19 רשימות שרשם אורח ששהה בסטאלין אצל אדמו"ר הרה"ק רבי משה זי"ע הי"ד בשנת תרצ"ה.

20 אצל אדמו"ר הרה"ק רבי אברהם אלימלך זי"ע הי"ד.

21 הובא במנהגי שמחת תורה, פרק כו, קובץ באו"י קפ"א, עמ' קעג-קעד.

22 ר' אהרן הוימן. ראה פרס אליעזר (לעיל הערה 7) עמ' תקסא. ראה לעיל (הערה 2) על ניגון 'אין כאלקינו' ששרים בחצרות
 חסידים, בסיום ההקפות ובסיום ה'מצוה טאנין'.

23 בשם הרב החסיד ר' זלמן גרוסמן ז"ל.

מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין 'רקד בהקפה שישית עם בכיות גדולות ובכל כוחו, גם בכל ההקפות רקד בכל כוחו, ומי שלא ראה אותו לא ראה שמחה מימיו'.²⁴

פעם שהה מרן אדמו"ר הרא"א מקארלין זיע"א על שמע"צ ושמחת תורה בכפר דובא, ובהקפה שישית נכנס לרקוד ביחד עם כל הקהל, והתחיל לרקוד בהתלהבות כל כך עד שכל הבעלי בתים נאלצו לעזוב את הריקוד ונשארו רק הבחורים תלמידי הישיבה.²⁵

על מרן אדמו"ר הר"מ מסטאלין מובא: "שרים ניגוני קבועים והקהל רוקד, גם הרבי נכנס מעת לעת במעגל ורוקד עם הקהל... רוקדים הרבה...".²⁶

לאחר שמחת תורה תש"ח אמר מרן אדמו"ר זיע"א: "די הקפות זענען געווען זייער גוט, זיי האבן געהארוועט [ההקפות היו טובות מאד, הם עמלו].²⁷ כעבור כמה ימים חזר על דבריו הקדושים: 'די הקפות איז געווען זייער גוט, דער עולם האט געהארעוועט'.²⁸ ובליל שב"ק באמצע השלחן אמר: "לעבדה ולשמרה" – דער עיקר איז די הארעוואניע. אח"כ שיבח את ההקפות בשמחת תורה ואמר: די הקפות דא איז געווען זייער גוט, מ'האט טאקע געהארעוועט".²⁹

הרה"ק רבי משה מקוברין סיפר לרבי צבי נכד הבעש"ט בעת שבא אליו לקוברין: 'שפעם אחת היה על חתונה הרב ר' אשר והלכנו ויצער, ומנהגו של הרב רבי אשר היה לרקד הרבה בחתונה כשר מאנין, ורקד, ואמר אדמו"ר [ר"מ מקוברין] ע"א [על עצמו], שמחת פחד זקפו שערות ראשו כמו מחטים תחת הכובע'.³⁰

'רבינו [הרה"ק רבי דוד בידרמן] סיפר לי ששמע מאדמו"ר בעל ה'בית אהרן' מקרלין, שב'ריקוד המצוה' שלו (אצל צדיקים רבים בחו"ל היו עורכים ריקוד זה לילה לפני החופה) השתתפו ששים לובשי זשופיט לבנים, ז. א. אדמו"רים, כל אחד מהם השתתף בריקוד זה עם הכלה, כמובן, כשהם אווזים מטפחת בידם. כאשר הגיע תורו של ה'בית אהרן' לרקוד עם הכלה, השליך את המטפחת, אחז אותה בידה ורקד אתה במשך שעותיים וחצי. ה'בית אהרן' סיים את דבריו באומרו: הרביים שהיו שם כמעט ופקעה כריסם בראותם זאת, ואילו אבי זצ"ל [מרן הרא"ש הגדול] שאב מלוא חפניים נחת'.³¹

ה. הריקודים ב'הקפות' בשמחת התורה, ובריקודי ה'מצוה מאנין'.

בשלושה סוגים של ריקוד: ב'עיוגול', ב' ביחד – זה עם זה, ו'זה לעומת זה':

הרה"ק רבי פנחס מקוריץ מסביר כי ההקפות והקריאה שבשמחת תורה הם ב'עיוגול': 'לכך מקיפים בשמחת תורה בספר תורה, כי נועץ סופו בתחילתו, ונעשה כמו עגול המקיף, וקורין בתורה ומסיימין 'לעיני כל ישראל' ומתחילין 'בראשית'.³²

24 ברכת אהרן עמ' רז.

25 סיפר הרה"ג ר' משה פייוואו ז"ל משרידי תלמידי הישיבה הק' 'אור ישראל' בנשיאות מרן הרא"א מקארלין בלונדון.

26 ראה לעיל קובאו"י קע"ה (לעיל הערה 1) עמ' קיד.

27 כתבי קודש, מהדורת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א, ירושלים תשנ"ה, חלק א, עמ' מט.

28 שם, עמ' נה.

29 שם, עמ' נו. ובמכתב קדשו שם חלק ב עמ' כד: 'אנו מאד שבע רצון מהקפות שעברו כל כך בשמחה וזה באמת שמחה של מצוה'.

30 כתבי ר"י שו"ב עמ' שיב.

31 זכרונות (כת"י) מהרה"ק רבי דוד בידרמן זצ"ל כתובים על ידי בן ביתו רבי שמואל אהרן שזורי, דבורים ששמע מפיו

ואף משווה בין אופן ריקוד 'הקפות' שהוא כעיגול, לבין ריקוד לפני הכלה ב'מצוה טאנץ' 'מה שאנו עושים הקפות בשמחת תורה, הוא לרמז שנעוץ סופן בתחילתן ותחילתן בסופן, וכן בהתונה מרקדין תחילה סביב [כעיגול] ואח"כ פנים בפנים, כי הוא 'נסירה'...³³.

וכדברי מרן אדמו"ר הזקן בעל הבית אהרן מקרלין: 'וככלה בקישוריה. נוכל לומר שזהו הבחי' שמרקדין עם הכלה כמו עיגול הוא בכדי לייחד כל הקצוות בעת הייחוד וזה נקרא בריח התיכון'.³⁴

הרה"ק בעל 'מאור ושמשי', מרמז בדבריו הקדושים את קשר ה'עיגול' שבין ריקוד ההקפות לבין ריקוד 'המצוה טאנץ':

'וזהו פירוש הגמרא עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים והקב"ה יושב ביניהם - פירוש, לעתיד לבוא ישיגו הצדיקים השגה גדולה מאור העליון, אשר אין שם בחינת דכר ונוקבא, ואין שום אחד מהם יצטרך ללמוד מחבירו, כי אז יתגלה אור בהירות אלהותו בכל העולמות, ויהיה עיגול עם הקו בשוה כמו מחול הכרם, שמקו האמצעי הוא קרוב לכל העיגול בשוה. וזה כוונת ההקפות שאנו מקיפין בהושענא רבה ובשמיני עצרת - אנו עושים הקפות בסוד "נקבה תפוסה גבר" (ירמיהו לא, כא), להמשיך ע"י הקפות את אור העליון אשר אין שם בחינת דכר ונוקבא'.³⁵

הרה"ק רבי פנחס מקוריץ מתאר את הריקודים עם החתן והכלה, 'ב' ביחד - זה עם זה, ו'זה לעומת זה' בסוד הנסירה והייחוד:

'בענין המחולות שבשמחת נשואין, שתחילה הולכין ב' ביחד, ואח"כ זה לעומת זה, כי היא סוד הנסירה, שבתחילה היא דבוקה עמו, ואחר הנסירה הוא בסוד פנים בפנים. וזה ג"כ סוד שאמרו בגמרא (שבת קל). ליכא כתובה דלא רמי בה תיגרא, והוא מלשון 'מגירה'³⁶ שהוא סוד הנסירה והבן.

וזה סוד שאמרו (סנהדרין מב). מרימר ומר זוטרא הוו מכתפי אהדי ומברכי, כי כתוב בשו"ע (או"ח תכו, ב'³⁷) 'שהריקודין שעושים בקידוש הלבנה היא דוגמת שמחת נשואין, וזהו מכתפי אהדי, שהוא סדר בחינת אב"א.

ואח"כ עושים מחול שקורין 'מחול של אדם הראשון' בזה"ל: אדם הראשון היו לו שבעה בנים ובת יחידה, ומה היו עושים כך וכך בזה"ל: 'אדם הראשון האט גיהאט זיבן

הקדוש. ראה בספר פרי ישיע אהרן עמ' קכט. יש להשוות לכך את דבריו של מרן אדמו"ר זיע"א בליל ר"ה תש"ז בירושלים, כשאחד החסידים רקד באמצע, ור' אפרים גוטליב עשה עם היד לפני אדמו"ר זצ"ל, כתמה מה מקום לריקוד כזה בליל ראש השנה ואמר אדמו"ר זצ"ל: 'ביים טאטן האט 'כיצד מרקדין' פארנומען א גרויסער ארט [אצל אבי - 'כיצד מרקדין' תפס מקום גדול]. הרה"ח ר' מנדל קירשנבוים ז"ל.

32 אמרי פנחס השלם, כרך א, עמ' רג.

33 שם, שם, עמ' תכט-תל. ושם עמ' רג.

34 בית אהרן, פרשת תולדות, דף לב עמ' א. ואולי משום כך נהגו רבותינו הקדושים לרקוד כעגול עם בנותיהם הכלות יחד עם החתן והמחותנים.

35 מאור ושמשי, פרשת בשלח, פרק טו, כ-כא.

36 כמו: מגירה לגור בה את הגבינה (שבת קכב:) - הערת עורך אמרי פנחס השלם.

37 בדברי הרמ"א: ונוהגין לומר דוד מלך ישראל חי וקיים, שמלכותו נמשל ללבנה ועתיד להתחדש כמותה וכנסת ישראל תחזור להתדבק בבעלה שהוא הקב"ה דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה שנאמר שמש ומגן ה' ולכן עושים שמחות וריקודין בקידוש החודש דוגמת שמחת נישואין (בחיי פרשת וישב ודברי עצמו).

זוהן און איין טאכטער, און וואס פלעגן זיי טוהן, אט אזוי, אט אזוי. שאדס הראשון הוא סוד א"ק, שבעה בנים הם בסוד ז' ימי הבנין, ובת יחידה הוא פירוש מה שאמר בתחילה ז' בנים, הוא עם בחינת בת שהיא סוד מלכות, ומה היו עושין כך וכך, כי כל מה שעושים בעולם הוא הכל עפ"י ז' ספירות הבנין, והוא יחוד ו"ה, ואמר על השיר הנ"ל שהוא יחוד גדול, והראיה, שנתפשט בכל העולם.³⁸

'הריקודין שעושים בקידוש הלבנה היא דוגמת שמחת נשואין וזהו מכתפי אהרדי' אנו מוצאים ברבותינו הקדושים מקארלין סטאלין כי נהגו מרן אדמו"ר הזקן ובנו מרן אדמו"ר הצעיר לרקוד ב' ביחד בקידוש לבנה (ואולי יש ללמוד מזה גם למנהגם ב'מצוה טאנץ'): 'אם היה במוצאי שבת קודש זמן קידוש לבנה, היה שבע רצון מאוד וְהַדְשָׁה תיכף אחר המבדיל בבגדי שבת בשמחה ובקול רם, ואמר בעצמו הקדיש אחר עלינו, ובחזרתו זימרו המשוררים טובים מאורות כו' ועשה ריקודין יד ביד בנו הרה"צ והעולם רקדו בעיגול סביבם.³⁹

ייתכן, כי כדי למלא את כל שלושת סוגי הרקידה: יד ביד – זה לצד זה, פנים אל פנים – זה לעומת זה, וכעיגול, נהג בשמחת תורה מרן אדמו"ר זיע"א בחצרות קדשו בלוצק, לרקוד יחד עם החסידים בעיגול, אך תוך כדי הרקידה, יד ביד, לרקוד ביחד עם החסידים פנים אל פנים, וזה לעומת זה.

בשמחת הנישואין של הרבנית חנה בת מרן אור ישראל מסטאלין עם הרה"ק רבי שלום מאפטא בנו של הרה"ק רבי ישכר דוב מבעלזא, רקדו האחים הצדיקים הקדושים מרן הרא"א מקארלין ומרן אדמו"ר זיע"א, אחד מול השני.⁴⁰

מתיאור הריקוד של מרן הרא"א מקארלין עם בנו הקדוש רבי דוד הי"ד בשמחת תורה נראה כי רקדו גם 'זה לעומת זה':

'דער רבי איז גיווען זייער פריילאך. ער האט גיטאנצט עם בנו הנחמד והחכם דודיל שליט"א איינקעגין א האלב שעה. דער גאנץ עולם האט גיפאטשט. דעם טאנץ איז גיווען וואס צוא זעהן. [הרבי] מרן הרא"א מקארלין היה מאד שמח, ורקד עם בנו הנחמד והחכם דוד שליט"א, אחד מול השני, חצי שעה, כל הקהל מחאו כף, בריקוד היה מה לראות'.⁴¹

ו. החופה בשמחת תורה בהכנה לייחוד:

מנהג עתיק נהגו בבית הכנסת העתיק⁴² של חסידי קרלין סטולין בטבריה שהיו פורסים חופה בערב שמחת תורה על תקרת בית הכנסת, בקשירתה על ווים מחוברים לתקרה ששרדו עד היום. לכבוד ההקפות עם ספרי התורה ועלייתם לתורה של חתני התורה ובראשית⁴³. מנהג זה

38 אמרי פנחס השלום, כרך א, עמ' תל.

39 מנהגי אדמו"ר בסוד בית אהרן, פיעטרקוב תרפ"ב. ראה ב'אוצר ישראל' (עמ' צ') על ריקוד ארוך שרקד מרן אדמו"ר הזקן זיע"א עם הרה"ק ה'צמח צדיק' זיע"א מויזניץ לאחר קידוש לבנה.

40 בשם החסיד רבי מנדל ציילנגולד ז"ל שנוכח שם.

41 מתוך מכתבו של החסיד רבי שלמה מפלוטניצה, על שמחת תורה תרפ"ו בקארלין. הובא במנהגי שמחת תורה, פרק כו, קובץ באו"י קפ"א עמ' רס"ח.

42 ראה כתבים עמ' 14: 'לתולדות בית הכנסת העתיק בית אהרן לחסידי קארלין בטבריה' יש להניח כי מנהגי בית הכנסת נקבעו על ידי מייסדי ובני בית הכנסת, החסידים של מרן הרא"ש מסטאלין ומרן אדמו"ר הזקן.

מקורו קדוש וייתכן שנהגו כך בבית הכנסת של רבותינו הקדושים מסטולין קרלין זיע"א⁴⁴:
 'מנהג לעטר בהכנס'ם ולהוליך הס"ת לחופה לעטרו ע"י חתני התורה: ועל כן
 נשתרבב המנהג להיות מציעין כל בית הכנסת כלים נאים ומצעות נאות' ומוציאין
 כל הספרים שבהיכל ועושים להם חופה ומעמידים אותם בתוך חופתן ומעטרים
 החתנים עצמם ספרי התורה בכל כלי זהב וכסף וכלי משי ורקמה ואומרים בקול רנה
 ותודה הפסוק צאינה וראינה בנות ציון במלך שלמה בעטרה שעטרה לו אמו ביום
 חתונתו וביום שמחת לבו, וכל המרבה לרומם את בית אלהינו ולכבד את ספרי התורה
 הרי זה משובח וגורם טובה גדולה בשמים ממעל, וכן לענין השמ"חה לפי כי כל דבר
 הנעשה פה למטה ראשו מגיע השמימה'.

'מעלת ריבוי השמחה לפני הס"ת והכנסתו לחופה: הנה כי תכלית הכל להמשיך
 הברכות בעולמות של מעלה ואותם הברכות זוכים בהם ישראל, וכן לענין השמחה כל
 המרבה בכל מיני שמחות לפני הספר תורה מעורר השמחה למעלה אם הבנים שמחה
 וששון ויקר, ועל כן מוציאים הספרי תורה ומעמידים אותם בתוך חופתם ועושים
 תחילה שמחה גדולה לפני הספרים כחתן וכלה הנכנסים בתוך חופתם הוא סוד
 אם הבנים החופפת עליהם כנוכר לעיל, ועל כן יוהרו מאד לעשות חופה להם כי
 חם ושלום מוגרעות נתן למעלה'.

הייחוד נעשה במוסף של שמחת תורה לאחר תפלת הגשם⁴⁵.

מכאן כי ההקפות והמחולות בשמחת תורה היא קודם הייחוד, ולכן מובא מפי הרה"ק רבי
 פנחס מקוריי: 'ו[משום] כך עושין ה'חתן מאל' תחילה ואח"כ החופה'⁴⁶, כפי שנהגו אצל
 צדיקי טשרנוביל.

אות לעניינים הגבוהים הרמוזים ומשותפים בין הריקודים בשמחת תורה לבין ריקודים ב'מצוה
 טאנץ', אנו מוצאים גם אצל צדיקי בית רוזין שנהגו בריקוד מיוחד בשמחת תורה שדוגמתם
 היו נוהגים לרקוד ב'מצוה טאנץ'.



43 כך משמע מחה"י (לקמן): 'ולכן צריכים חתני תורה להתקדש עצמן במאד מאד בכניסתם לחופה זו, כי מאחר שאמרו ז"ל
 שהחתן הנושא אשה מתכפרים עונותיו קל וחומר לחתן תורה הנעשה מעין דוגמא של מעלה'.

44 חה"י, חלק ג פרק ח.

45 שער הכוונות דרושי חג הסוכות דרוש ט.

46 אמרי פנחס השלם, כךך א, עמ' רג-רד.

הערות

על קושית ה'קדושת לוי'

במאמרו של הרב דנדרוביץ בגליון רו

בגליון רו בעמוד קנט הביאו קושיא בשם הגה"ק בעל קדושת לוי במגלה (טז). שהלא בת המן היתה באיגרא וא"כ איך שייך לומר דלי עיניה, הול"ל השפילה לעיניה, ע"ש. וכנראה שקרא דלי עיניה וחוזר על הבת.

ולכאורה יש לומר, דא"כ הול"ל דליא עינה, אלא הכוונה להמן שהרים עינו למעלה וראתה שהוא אביה, ותיבת עיניה הנו"ן בצירי והה"א במפיק.

מאיר מאוזו

בני ברק

על מאמרו של ישראל אברהם שפר בגליון רח

בסוגיית בתר מעיקרא אזלינן או בתר תבר מנא

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שליט"א.

בגליון ניסן אייר תש"פ (רח, עמ' נג) פורסם מאמר בסוגיא דבתר מעיקרא או בתר תבר מנא, ואבקש רשות להעיר: הנה הביא דרש"י פ"י כשזרקן בעל הכלי והקשו על זה, אבל קשיא לי דאטו בשופטני עסקינן שמאבד ממונו בידים, ונלענ"ד דצ"ל באופן שיש דליקה או שודדים בבית, ובעל הכלי מנסה להציל הכלי וזורקו, אבל יתכן שהכלי יפול על חול רך וינצל, אבל יתכן גם שיפול על אבן וכיו"ב וישר, כך שאבידה מדעת אין כאן, אבל אין לנו ראי' לחייב השובר.

יישר כוחכם על קובץ הנפלא.

ביקרא דאורייתא

אביגדור נבנצל

בגדרי 'מיחזי כמתקן' בשבת - ובהיתר מדידת מקוה בשבת

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל

במה שכתב הרב אפרים פישל הלוי סגל שליט"א לבאר את דברי התהלה לדוד שכתב להקשות על תרומת הדשן שיש במדידת מאכל שנתערב בו איסור אם יש שישים משום תיקון מנא, דמאי שנא ממדידת מקוה שאין בו תיקון מנא דלהדיא מבואר דשרי, וכתב התהלה"ד דכיון דטבילת אדם בעצמו אין בה משום מתקן דאדם נראה כמיקר גם במדידת המקוה אין משום מתקן.

ורצה הרב הג"ל לבאר דבריו, דמאחר דאמרינן שהאדם עצמו מותר לטבול בשבת במקוה משום דמחזי כמיקר ולא חזינן תיקון לענינינו, א"כ שוב הכשרת המקוה אינה תיקון שהרי כל מה שתיקן בזה שאדם טמא יכול ליטוה על ידה והרי בשעה שהאדם נכנס אמרינן דלא חזינן כאן תיקון אלא כמיקר בעלמא וזה

יכול לעשות גם קודם קביעת כשרות המקוה, א"כ לעולם אין נראה לעיניים התיקון שעושה בהכשרת המקוה. וביסס יסוד זה מדברי התורה"ד.

א. אמנם זה נכון לטבילת אדם מטומאה אבל לענין טבילת גר מבואר ביבמות דף מ"ו: שאסור לטבול בשבת משום תיקונא גברא, ובתוספות שם הקשה למה לא נימא דנראה כמיקר, ותירצו, דשאני הכא דבעינן שני תלמידי חכמים לעמוד שם בשעת טבילה להודיעו המצוות, ומוכח דכוונתו לטבילה, והביאו הביאור הלכה בס"ג סעיף ז'.

וא"כ יהא אסור למדוד המקוה בשבת דמתקנו לצורך טבילת גר שאין אומרים בו נראה כמיקר. אמנם למה שכתב הביאור הלכה הנ"ל שלרמב"ם הטעם שגר לא טובל בשבת משום מעשה בית דין ולא משום מתקן, דלמסקנא אדם נראה כמיקר וזה שייך גם בטבילת גר, א"כ לרמב"ם אפשר לומר כסברת הרב סגל.

ב. ולעצם קושיית התהל"ד י"ל דמודד את עומק ורוחב הבור לדעת אם יש בו שיעור שכשר למלאות בו מים למקוה ואינו מכשיר שום דבר ואינו מודד את המים עצמם, וממילא אינו נחשב כמתקן, משא"כ כשמודד את האוכל אם יש בו ס' שמכשיר בזה את האוכל עצמו.

ג. עוד י"ל שמודד את המקוה אחר שהאדם טבל וא"כ כשבדוק את המקוה אינו מכשיר האדם אלא את המקוה, ואם המקוה כשר ממילא האדם טהור, משא"כ כשמודד אם יש ס' מודד את הפירות בעצמם ובבדיקתו מתיר אותם באכילה ונראה כמתקנם.

דוד קונשטנט

כולל פונביז'

תגובת הכותב

ראיתי מכתבו של הרב דוד קונשטנט שליט"א, והנני להשיב ולהוסיף על דבריו, ומתוך שחזרתי על משנתי אבאר ישוב חדש לקושיית התהל"ד בהגדרת גדר חדש בדיון איסור 'מיחזי כמתקן' בשבת, ובזה יתיישבו עוד כמה הערות בנידון.

מדוע אין מדידת המקוה נחשבת לתיקון

אף שנעשית ראויה לטבילת גר ולטבילת כלים

א. במה שהעיר (אות א') שיש לאסור מדידת המקוה משום שמתקנה לטבילת גר שלדעת התוס' אסורה בשבת משום שמיחזי תיקונו ולא נראה כמיקר, יפה העיר.

והנה אין להשיב שאין לאסור מדידת המקוה בשבת מחמת תיקון זה, שמאחר שאסור לגר לטבול לגירותו בשבת, ממילא שוב לא יראה התיקון במדידת המקוה בשבת עצמה. דפשיטא שגם לפי היסוד שביארנו בקובץ הנ"ל די בכך שהתיקון שעושה בשבת ייראה לעיני בני אדם בזמן כלשהוא - כדי שיחשב כתיקון ויאסר לעשותו בשבת, שאין שום סברא שהתיקון יאסר רק אם יראה לעיניים בשבת זו עצמה. וכפי שביארנו שם דודאי פעולת האיסור היא במעשה התיקון ולא בשעה שהתיקון נראה לעיניו, ורק הוא תנאי בדבר, שכדי שתחשב הפעולה כפעולת תיקון בעיניו שהתיקון ייראה לעיני בני אדם, וממילא לא שנה אימתי נראה התיקון.

ולכן פשוט שאסור להפריש תרו"מ בשבת אף אם כוונתו לאכול הפירות רק במוצ"ש [ומשום 'הכנה לחול' אפשר דליכא, משום דמקיים כעת מצוה דהפרשה], דמ"מ פעולת ההפרשה נחשבת למעשה תיקון לפירות שתראה לעיניו בעת שיאכלו הפירות בזמן מן הזמנים.

אמנם לא הבנתי מדוע הביא הרב ממרחק לחמו להקשות מטבילת גר, והא מעצם סוגיית הגמ' בביצה יש להקשות על דברי התהל"ד. ששינוי שם שאדם מותר לטבול בשבת אבל כלים טמאים אסור לטבולם משום מתקן, דבהוא ליכא להתירא ד'נראה כמיקר'. ומעתה יש לתמוה, איך הותרה מדידת המקוה בשבת והלא מתקן הוא המקוה לטבילה, ואמנם שפיר ביארנו מדוע אין לאסרה מטעם דמתקנה לענין טבילת אדם, משום שלעולם לא יראה התיקון לעיניו, אך מ"מ הא מתקנה לענין טבילת כלים טמאים, ואף שאסור לטבולם בשבת, הרי יראה התיקון שנעשה במדידה בעת שיטבלו הכלים בזמן כלשהוא כנ"ל.

אכן כבר צוין במאמרנו שהתלה"ד בעצמו דחה את תירוצו [שאין משום מתקן במדידת מקוה משום שטבילת האדם עצמו מותרת ואין בה משום תיקון], ונביא כעת את דבריו, וז"ל: 'ואינו נראה, דא"כ למדוד המקוה לצורך טבילת כלים (המותרין לטבול בשבת) יהיה אסור'.

הנה לא דחה בסתם שעצם מדידת המקוה [אף לצורך טבילת אדם] תהא אסורה משום שלמעשה הרי הוא מתקנה גם לענין טבילת כלים שבזה ודאי נראה כמתקן, וכל דחיתו היא רק שמלשון המשנה בשבת משמע שמותר למדוד מקוה לכל צורך שהוא, ואף לצורך טבילת כלים שטבילתן מותרת בשבת, ולפי פירושו בדעת התורה"ד יהא מותר למדוד המקוה אך ורק לצורך טבילת אדם שבזה אינו נראה כמתקן וכפי שנתבאר, אך באופן שהמדידה נעשית לצורך טבילת כלים יש לאסור, וא"כ אין לתרץ התירוצ' הנ"ל.

וצריך לומר שהבין התלה"ד, שהרי כל דין זה לאסור 'תיקון רוחני' הוא דין מחודש מדרבנן, ובודאי מן התורה אין בזה משום מתקן מנא כיון שאינו מתקן תיקון גשמי בחפץ או בפירות. (ועוד יותר מחודש הדבר בחידושו של התורה"ד לאסור מדידה שאינה אלא גילוי מילתא בעלמא). וממילא אין האיסור קיים אלא כשבאמת כוונתו של האדם היא ל'תיקון', ואז חששו חז"ל שאם נתיר לו זאת יבא לעשות תיקון ממש, וכלשון רש"י (שבת קיא. ד"ה ונימא): 'איכא למיגזר אטו מתקן עור צבי', אך כל שאין כוונתו לתיקון אין בזה איסור, שהרי באמת אין כאן תיקון ממשי שיש לאסור מחמת מכה בפטיש.

וסמך לדבר יסודו הידוע של המגיד משנה (שבת פ"ב ה"ב) לענין תיקון ממש האסור מדאורייתא מחמת מכה בפטיש, שאין בו איסור אלא במתכוין, אך אם אינו מתכוין אף דהוי פס"ר מותר. ואמנם בפשטות כוונתו דווקא באופן שתיקון זה אינו בהכרח תיקון הנחשב בעיני בני אדם, וככיבוי גחלת של מתכת שנעשה בה צירוף, שאם צריך לכך הרי הוא חשוב כתיקון כלי, אך אם אין מתכוין לכך אין כאן תיקון לעניינו. וכמבואר בלח"מ שם. אכן בב"י (סי' ש"ח) ובמג"א (שם ס"ק ל"ו) משמע בפשטות שזה יסוד כללי בדין מכה בפטיש, וכבר תמה עליהם רעק"א (שם) ועיי' דגמ"ר (שם), ואכמ"ל. אכן לעניינו שאין בזה אלא 'תיקון רוחני' שפיר יש לקיים הדברים, שאין לתיקונו חשיבות אלא כשמתכוין לכך.

ולכן הבין התלה"ד, שכשמודד מקוה וכל כוונתו לטבילת אדם, ובוה אין איסור משום מתקן, אף שלמעשה נכשר המקוה גם לטבילת כלים ובהם איכא משום מתקן, מ"מ אין להחשיב מעשה המדידה כמעשה תיקון כיון שבפועל אין מחשבתו במדידתו להכשיר המקוה לטבילת כלים אלא לטבילת אדם. ורק כשמודד לצורך טבילת כלים יש לאסור.¹

ואמנם התלה"ד הוסיף בסוגריים שמדובר במדידה לצורך טבילת כלים 'המותרין לטבול בשבת', ובודאי אין כוונתו שאם מכוין לטבול הכלים רק לאחר שבת אין בזה איסור, וכפי שביארנו בריש דברינו שאין לדברים אלו הבנה. אלא הוסיף כן משום שלצורך טבילת כלים במוצ"ש אין למדוד בשבת, שכל מה שהתירו מדידה של מצוה היינו לצורך מצוה שמקיימה בשבת ולא לצורך מוצ"ש [וגם יש לאסור משום הכנה]. וכל מה שיש להפריך התירוצ' משום שודאי כוונת המשנה שהתירה מדידה בשבת התירה גם כשנעשית לצורך טבילת כלים, היינו דווקא כשכוונתו לטבול הכלים בשבת, והיינו באלו שמותר לטבול.

ומעתה מיושבת שפיר תמיתה הרב הכותב, שמאחר שטבילת גר אסורה בשבת, א"כ בהכרח שמה שהתירו מדידת מקוה בשבת היא רק לצורך טבילת טמא שהותרה בשבת ולא לצורך טבילת גר, ובה ליכא משום מתקן כנ"ל, ואף שבפועל ע"י המדידה מתכשרת המקוה גם לטבילת גר [לאחר השבת], מ"מ איסור מיחזי כמתקן ליכא כל שאין כוונת האדם לתיקון זה.

לצורך אלו כלים טמאים מותר למדוד מקוה בשבת

ב. אכן כפי שהבאנו התלה"ד עצמו מפריך תירוצו משום שעדיין יש להעיר ממדידה לצורך טבילת כלים שהותרה טבילתן בשבת, ובפשטות גם מדידת המקוה לצרכן הותרה.

וצריך לברר כוונתו, אלו כלים מותר לטבול בשבת ומ"מ נחשבת טבילתם כתיקון וממילא יש לאסור גם מדידת המקוה לצורך טבילתם לדברי התורה"ד.

שאם כוונתו לכלי שראוי למילוי ככוס וכדו', שמותר למלאותו בשבת ממקוה וממילא נטהר (רמ"א סי' שכ"ג ס"ד. עפ"י הגמרא בבבצה יח.) - הרי ההיתר לטבולו הוא משום שאין נראה כמתקן אלא כממלא

מים. וא"כ כשם שאין לאסור המדידה לטבילת אדם משום שאין נראה כמתקן אלא נראה כמיקר, כך יש להתיר מדידה לצורך טבילה כזו, שהרי לעולם לא ייראה התיקון לעינינו.

וכמו כן לגבי כלי חדש שנקנה מגוי, שנחלקו הראשונים האם מותר לטבלו בשבת, כמבואר בשו"ע (שם) - גם בזה ההיתר [לדעת המתירים] בנוי משום שאין נחשב הדבר כתיקון (עיי' ביה"ל שם שביאר בארוכה טעם הדבר), ושוב דומה למדידה לצורך טבילת אדם.

וכמו כן לגבי כלי שננטמא רק טומאה דרבנן (רמב"ם יו"ט פ"ד הי"ח) - הנה ההיתר לטבלו הוא משום שכיון שמדאורייתא אינו טמא אין טבילתו נחשבת לתיקון חשוב. וא"כ לכאורה גם בזה שייכת הסברה הנ"ל, שכיון שטבילתו אינה נחשבת לתיקון מאיזה טעם שיהיה, שוב אין המדידה והכשרת המקוה לטבילה זו נראית כתיקון.

ולכאורה יש לפרש כוונתו לטבילת כלי שננטמא באותו יום - דבגמ' (ביצה יח.) אמרין שכלי שננטמא ביו"ט עצמו התירו לטבלו ביו"ט, ולדרך אחת ברש"י ותוס' שם מדובר אף באופן שננטמא טומאה דאורייתא. והרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ד הי"ח) פסק כן, (אמנם הרבה אחרונים כתבו שהיתר זה הוא דווקא ביו"ט ולא בשבת, עיי"ש בדבריהם).

אכן צריך לדעת מדוע באמת התירו טבילתן אף שמתקנם, ובפשטות הטעם הוא משום שהקילו באיסור זה דמיהו כמתקן שאינו אלא מדרבנן ככה"ג שלא היה יכול לטהרם מבעו"י.

ובזה יש להבין שכיון שבאמת טבילתם נראית כתיקון, ונמצא שהמודד מקוה לצורך טבילתן בשבת מיהו כמתקן שהרי בשעה שיטבלו בהם הכלים יראה התיקון שעשה ע"י המדידה. ואמנם את עצם הטבילה התירו אף שנראית כתיקון, אך את המדידה כשלעצמה יש לאסור לדברי התורה"ד שגם מדידה המגלה היתר נחשבת כתיקון.

אכן באמת יש לדחות טענה זו, שבאמת המדידה תיקון היא, אלא שכשם שהתירו את עצם הטבילה כך גם הותרה המדידה לצורכה, וצ"ע.

האם מדידה שאחר הטבילה נראית כתיקון

ג. מה שכתב הרב קונשטט (אות ג') לתרץ קושיית התלה"ד שמדובר במודד אחר הטבילה, הלא מדויק ידא משתלם, שהרי נקט (אות א') כששבאים לדון האם המדידה נחשבת לתיקון לא איכפת לנו מה כוונתו לתקן במדידתו, ולכן אף אם מודד המקוה כדי שיוכל אדם טמא לטבול בו [שמחמת כן עדיין אין נראה כמתקן, וכדסהביר לן התלה"ד], מ"מ כיון שבפועל המקוה נכשרת גם לטבילת גר יש לאסור המדידה משום מיחזי כמתקן.

וא"כ מה לי אם מודד קודם הטבילה או אחריה, הא מ"מ המקוה מתכשרת לטבילת טמאים שיבואו לטבול בה מעתה ואילך, וא"כ אמנם י"ל שאין המדידה נחשבת כתיקון לענין האדם שכבר טבל בה, אך מ"מ יש לאסור המדידה משום מיחזי כמתקן לטמאים שיבואו לטבול בה מעתה [אם ממאנים אנו בסברת התלה"ד שקביעת כשרותה לענין זה אינה נחשבת כתיקון].

אכן לפי מה שדייקנו מהמשך דברי התלה"ד שאיסור 'מיחזי כמתקן' נקבע עפ"י מטרות האדם בפעולה זו שעושה, שפיר יש לתרץ כן.

איסור 'מיחזי כמתקן' במחובר לקרקע

ד. והנה בתהל"ד שם כתב עוד תירוצו על קושייתו מדוע אין איסור במדידת מקוה, וז"ל: 'ואפשר לומר, דדוקא בכלים ואדם שייך גזירת מתקן שיש בהם משום מכה בפטיש, אבל לא במחובר לקרקע'.

והנה מה שמשמע מדבריו כביכול לא שייך איסור 'מכה בפטיש' במחובר לקרקע הוא תמוה מאוד, דמפורש בגמ' (שבת קג.) לדעת שמואל, והובא במשנ"ב סי' ש"ד סק"ח), שהתוקע מסמר בכותל הבית חייב משום מכה בפטיש, וכן יש עוד דוגמאות שם בגמ' וברמב"ם למכה בפטיש בקרקע. וצ"ע"ג.

אך לגוף חידושו שלא שייך במחובר לקרקע גזירת 'מיחזי כמתקן' שגזרו חכמים בכל מיני תיקון 'רוחני', וכגון הפרשת תרו"מ וטבילת כלים [שאינן התיקון בגוף הכלי אלא ב'דיני התורה'], היה נראה במחשבה ראשונה להביא הוכחה לכך כדלהלן.

מדוע אין איסור 'מתקן' בהכשרת סוכה בשבת

ה. הנה בריש סימן שט"ו נתבארה גזירת חז"ל שלא לבנות אהל ארעי בשבת, ונתבאר שהאיסור הוא דווקא בעשיית 'גג' ולא בעשיית 'מחיצות' לחוד, אמנם ב'מחיצה מתרת', כגון העמדת מחיצה שלישית לסוכה, שהיא מכשירה הסוכה, או העמדת מחיצה לחילוק רשויות להיתר טלטול בשבת, כיון שיש למחיצה חשיבות לחלק הרשויות ולהתיר, יש לה גם חשיבות לענין זה שנחשב לבונה אהל ארעי בשבת (עיי"ש בשו"ע"ר ובמשנ"ב בסברת הדבר).

וצריך ביאור מדוע הוצרכו לגזירה חדשה דעשיית אהל ארעי בשבת, והלא שפיר יש לאסור הדבר משום 'מיחזי כמתקן', וכגון במעמיד דופן ג' לסוכה, הרי בהעמדת מחיצה זו הוא 'מכשיר' הסוכה.

וביותר קשה, שהרי לענין מחיצה יש אופנים שהותר הדבר, וכגון בתוספת מחיצה שכבר הותחלה מע"ש (עיי"ש ברמ"א ובנו"כ), והיתר זה שייך רק אם האיסור הוא משום 'אהל', אך אם האיסור הוא משום 'מיחזי כמתקן', הרי כל שעדיין אין היתר וע"י התוספת פועל 'הכשר' מדוע מותר, ושם נתבאר להדיא שאף באופן שהיתר עדיין אינו קיים מ"מ מותר להמשיך מחיצה קיימת ולפעול ההיתר.

ומצאתי שכבר עמד בזה במנורה הטהורה (ריש שט"ו), וכתב בזה"ל: 'מוכח דתוספת ארעי דלית ביה משום אהל ובנין שרי גם במקום שנעשה להתיר ולית ביה משום מתקן, ודברי הר"י הלוי שהביא המג"א ברי"ס שיי"ג צ"ע ע"ש'.

והיינו דמבואר בסוף מסכתא שבת שמותר לפקוק בשבת חלון המעביר טומאת מת מבית לבית, וכתב מהר"י הלוי דהיינו דווקא לפקוק קודם שימות המת, שבזה 'מונע' את הטומאה שלא תכנס לכשימות המת, אך לאחר שמת אסור לפקוק משום שהוא 'מתקן'. ובמג"א ריש סי' שיי"ג הביא דבריו, ונחלק עליו שלא שייך בזה תיקון, שהרי הכלים שכבר היו בבית כבר נטמאו ולא תועיל להם הסתימה, והכלים שעדיין לא באו לבית אינו 'מתקן' ורק גורם לא יטמאו.

ובבית מאיר כתב שבדברי מהר"י הלוי [שכנראה לא היו לעיני המג"א, אלא ראה אותם בכנה"ג] מבואר שהתיקון הוא כלפי 'הבית', שקודם שנסתם החלון הרי הוא מטמא כל הבא לתוכו, וע"י הסתימה הרי 'הבית' נעשה מתוקן, וממילא אסור לעשות כן בשבת. [וכמו שאסרו חכמים לטבול כלי הטמא בשבת, משום שמתקנו בכך שמסיר ממנו טומאתו, כך יש לאסור תיקון הבית שלא יטמא הבא אליו].

וכוונת המנוה"ט שכאן לענין איסור מחיצה המתרת חזינן שהעמדת המחיצה המתירה אסורה רק משום 'אהל' ולא משום 'מתקן', ומוכח בדברי המג"א ודלא כמהר"י הלוי, שאין בהעמדת מחיצה מתרת משום 'מתקן'.

אמנם לא ביאר המנוה"ט טעם הדבר מדוע באמת לא נאסר בכה"ג משום 'מתקן'. אכן לדברי התלה"ד הרי החוט המקשר בין נידון הבית ונידון הסוכה שבשניהם התיקון הוא בקרקע ולא בכלי או אדם, ובה ליכא משום איסור ד'מיחזי כמתקן', אך כפי שכבר הערנו צ"ע מדוע נחלק כך, והלא ברור שאיסור מכה בפטיש איכא גם במתקן דבר המחובר לקרקע.

ו. אך באמת נראה לבאר כוונת המנוה"ט כך, שהסיבה שלא נאסרה העמדת דופן ארעית לסוכה להכשירה משום 'מתקן', הוא מפני שאין כאן 'חפץ' או 'שטח' שנעשה מתוקן, ורק 'האוויר' המוקף במחיצות אלו נהפך למקום הכשר לסוכה, וב'אוויר' לא שייך איסור 'תיקון'. וא"כ הכי נמי לענין בית שנכנסת בו טומאת מת דרך חלון הרי אין כאן קלקול בגוף הבית [כמו בכלי טמא שהכלי בעצמותו טמא ומקולקל וע"י הטבילה מסיר ממנו טומאתו וקלקולו], שהרי אין הבית מקבל טומאה, וכל הקלקול הוא ב'אוויר' הבית ששוררת בו טומאה, ומאחר דחזינן לענין בנין ארעי שאין שייך איסור תיקון באוויר, צדקו דברי המג"א שלא שייך תיקון בהסרת הטומאה מחלל ואוויר הבית, ודלא כמהר"י הלוי.

וא"כ פשוט שבמודד מקוה שהתיקון הוא לחפצא דמקוה לא שייך היתר זה.

ז. והנה באמת לולי דברי המנוה"ט יש מקום לבאר סברת המג"א שאין בסילוק טומאה מהבית משום תיקון באופן אחר, והיינו עפ"י המבואר בדבריו בסי' שכ"ג (סקי"ד) בהסבר הדין שכוס ששתה בה גוי יין ונשאר בה מעט יין הדבוק לכלי האסור משום סתם יינם, מותר להדיחה בשבת, דהוא משום 'דהא גוף הכלי היתר הוא, והיין אסור, וכשמסירו אינו מתקנו אלא כמסיר ממנו גרף של רעי', והיינו שכיון שהיין

הוא דבר נפרד מהכלי אין נחשב שהכלי 'מקולקל'. והכי נמי י"ל לגבי בית שנכנסת בו טומאת מת, אין הבית 'מקולקל', ובסתירת החלון הוא 'מתקן', שהרי אין הטומאה חלק מהבית אלא שורה באוויר, וסתירת החלון כדי למנוע כניסת הטומאה אינה נחשבת ל'תיקון הבית', ולא דמי לכלי שנשטף שהוא דין בכלי עצמו שהוא נעשה טמא וטבילתו 'מטהרתו', משא"כ הבית אינו טמא בעצמותו ואין פקיקת החלון מטהרתו אלא שיש בחלל הבית טומאה שהיא מטמאת כל הבא אל הבית.

אך כמובן שכל זה אינו אלא בביאור דברי המג"א, אך עדיין קשה ממחיצת סוכה שהרי שם ודאי מתקן מקום זה שמכשירו לקיום מצות סוכה. וכן קשה מהכשר מקוה ע"י מדידתה.

איסור 'מיחזי כמתקן' הוא דוקא בתיקון קלקול ולא בהוספת מעלה

ח. אכן שמעתי מידידי הרב שמואל ברוך פרידמן שליט"א לבאר באופן חדש מדוע אין איסור 'מתקן' בהעמדת מחיצה מתרת. שיש לומר שכל האיסור ד'מיחזי כמתקן' הוא דווקא בדבר ש'מקולקל' ופועל בו תיקון, וכמו 'טבל' שאסור באכילה ומתקנו ע"י הפרשת תרומה, וכן כלים טמאים שמקולקלים [שמטמאים כל הבא לתוכם] ומתקנם ע"י טבילה. משא"כ בדבר שאינו מקולקל אלא שפועל בו תוספת מעלה ויתרון, אינו בכלל הגזירה ד'מיחזי כמתקן', ולכן 'הכשר סוכה' אינו בכלל זה, שאין המקום 'מקולקל' אלא רק חסרה לו 'מעלה' הכשר סוכה. וכמו כן שאר הנידונים לענין מחיצה המתרת.

וזכר לדבר הא דמבואר בגמרא (ביצה יט.) דמטבילין מגב לגב ומחבורה לחבורה, ומשום שטבילה זו אינה אלא חומרא, וכן מה שהזכרנו לעיל (אות ב') דעת המתירים לטבול כלי חדש בשבת מכמה טעמים, ומהם, כיון שאף אלו שחייב טבילתם מדאורייתא, מ"מ אין איסור להשתמש בהם קודם טבילתם אלא מדרבנן, וגם מדרבנן אין המאכל נאסר בדיעבד, ועוד טעמים מעין אלו. הרי שאף שלמעשה בטבילה זו הוא מוסיף מעלה לכלי אין בכך משום 'מיחזי כמתקן', כיון שגם קודם הטבילה אין הכלי נחשב למקולקל. ואמנם כמובן שאין זה מקור גמור ליסוד שכתבנו, שיש לדחות דהתם תוספת המעלה אינה חשובה כ"כ, אך זכר לדבר מיהא איכא.

ובזה תתיישב היטב תמיהת המנהג"ט על מהר"י הלוי, דדווקא בית שיש בו טומאה והרי הוא 'מקולקל' שכל הבא לתוכו נטמא, ולכהנים אסור להכנס בו, סתימת החלון שלא תכנס בו טומאה נחשבת לתיקון, שהרי הוא מתקן 'קלקול', משא"כ בסוכה כנ"ל.

ולפי יסוד זה תתיישב גם קושיית התלה"ד על התרה"ד, דדוקא מאכל האסור באכילה עקב שנתערב בו דבר איסור הרי הוא 'מקולקל' ואסור למדוד אם יש בו שיעור לבטל האיסור שבכך הוא 'מתקן'. משא"כ מקוה שלא נמדדה אינה 'מקולקלת', אלא רק חסרה לו 'מעלה' שאינה כשרה לטבילה.

איסור מיעוט ענבי הדס בשבת ויו"ט

ט. אכן לכאורה יסוד זה תלוי ועומד במחלוקת ראשונים, דהנה שנינו בסוכה (לב:), שהדס שענביו מרובות מעליו ולכן פסול למצוה, אסור למעט ענביו ביו"ט, ומבואר בראשונים דהיינו משום 'מתקן מנא'.

ומבואר בתוס' (שבת קג. ד"ה לא צריכא) ובעוד ראשונים דהוא 'תיקון מועט' שאין איסורו אלא מדרבנן, ולכאורה כוונתם שכיון שבאמת אין הענבים מקלקלים את ההדס אלא לענין 'הכשר מצוה', א"כ אין התיקון נחשב למכה בפטיש דאורייתא, ואיסורו הוא רק משום 'מיחזי כמתקן' וכהפרשת תרומה וטבילת כלים, הרי דתיקון 'רוחני' נחשב לתיקון גם אם אינו בא לתקן 'קלקול', אלא גם כשמטרתו להוסיף מעלה ויתרון, וכמו בהדס שמכשירו למצוה ע"י מיעוט ענביו. וכדברי התוס' מבואר בעוד ראשונים.

אכן דעת המרדכי (סוכה שם) דאיכא במיעוט ענבי הדס משום מלאכת מכה בפטיש מדאורייתא, ולדבריו שפיר אפשר לומר שבאמת כל שאין במעשהו אלא משום 'מיחזי כמתקן' דאסור מדרבנן, אין לאסור אלא במתקן קלקול ולא במוסיף מעלה.

והנה המנ"ח (מוסף השבת, מכה בפטיש) הגדיר באיזה אופן שייך מלאכת מכה בפטיש מדאורייתא: 'דגמר מלאכה אינו רק אם הוא בדרך העולם, אבל מה שבדרך העולם א"צ לתיקון זה רק אנחנו עמו ב"י לשם מצות השי"ת עלינו לא הוי תיקון לחייב עליו משום מב"פ', ובכה"ג אין איסורו אלא מדרבנן משום

'מיחזי כמתקן'. והקשה המנ"ח: 'שור' במרדכי פ' לולב הגזול גבי ענביו מרובות מעליו שכ' להדיא דגם תיקון לצורך מצוה הוי חיוב דאורייתא. מיהו י"ל התם הפסול משום הדר וכשמתקנו נעשה הדר א"כ הוי תיקון בדרך העולם.

ולפי דברים אלו יש ליישב היסוד שייסדנו גם לדברי שאר הראשונים דס"ל דמיעוט ענבי הדס לא חשיב אלא מתקן מדרבנן, ואף שבאמת לא גזרו חכמים אלא במתקן קלקול ולא במוסיף מעלה, שאני הכי שבאמת יש כאן תיקון בדרך העולם שההדס נעשה מהודר בעיני כל אדם, ואמנם חלקו על המרדכי דמ"מ כיון שאין צורך בתיקון זה אלא לצורך מצוותו לא הוי מלאכה מדאורייתא, אך מ"מ הוי תיקון ממשי יותר משאר תיקונים רוחניים כהפרשת תרומ"מ וטבילה, ולכן שפיר יש להבין שבזה אסור אף שאינו אלא מוסיף מעלה ולא מתקן קלקול.²

אמנם הר"ן (שם טז. מדפי הרי"ף) כתב לבאר בדברי הרי"ף, דלמ"ד לולב טעון אגד, איגוד המינים ביו"ט אסורה משום תיקון מנא, ובזה פשוט שאין המינים 'מקולקלים' קודם לכן ורק אינם 'כשרים' למצוה.³

ומפורש א"כ עכ"פ לדעת הר"ן שאין לומר שלא נאסר תיקון מדרבנן אלא בתיקון קלקול ולא בתוספת מעלה, דמה לי מכשיר ההדס או ד' מינים למצוותם, מה לי מכשיר הסוכה למצוותה, וצ"ע.

מדוע לא נאסרה 'התרת נדרים' משום מתקן

י. עוד התעוררתי לדון בענין זה, בהא דגרסינן בסוף שבת שנשאלין על נדרים בשבת לצורך השבת, וכן מפירין נדרים בשבת, ויש לדקדק מדוע לא נאסרה התרת הנדר מדרבנן מטעם 'מיחזי כמתקן', וכמו שאסרו להפריש תרומ"מ בשבת משום שמתקן הפירות, ומה לי שמתקנם ע"י הפרשה, ומה לי שמתקנם ע"י התרת הנדר. ובשלמא התרת שבועה שאסר על עצמו לאכול פירות וכדו', שפיר יש להבין שאין ההתרה נחשבת לתיקון כיון שאין האיסור על הפרי אלא על גופו, אך בקונם שאסר את הפרי הרי חל שם איסור על החפצא, והתרת הנדר הרי היא כתיקון החפצא.

ומצאתי שכבר עמד בזה בחי' הרב מפנובוז' (סי' י"ח), וכתב ליישב, דכיון דקיי"ל שחכם עוקר הנדר מעיקרו, אין ההתרה נחשבת לתיקון, כיון שההתרה גורמת שלכתחילה לא היה איסור על הדבר ולא שנאסר והותר [ועיי"ש מה שדן לענין היתר הפרת נדרים בשבת].

ולענ"ד דוחק הוא, דאמנם אילו היה מדובר בתיקון ממשי הנעשה בחפץ שהוא אסור מדאורייתא מדין מכה בפטיש, שפיר מובן ש'תיקון' נחשב רק אם מסיר קלקול מהחפץ, ולא כשמסלק הסיבה וגורם שמעולם לא היה אסור, אך כיון שמדובר באיסור דרבנן על עשיית פעולה רוחנית שפועלת תיקון, וכהפרשת תרומה מפירות שאין בה שום מעשה תיקון ממשי, קשה לחלק בין אם הפעולה הרוחנית גורמת שלא היה אסור מעולם או שגורמת היתר מכאן ולהבא, והלא בשניהם מיחזי ע"י מעשהו כמתקן הדבר שלא היה ראוי קודם שעשה מעשה זה.

איסור 'מיחזי כמתקן' בראוי גם קודם התיקון לאנשים אחרים

יא. וסברתי לפרש דלא אסרינן משום 'מיחזי כמתקן' אלא כשמתקן דבר שאינו ראוי לכל אדם, כגון טבל, וכן טבילת כלים, שכיון שאין הפירות והכלים ראויים לשום אדם, הרי הם נחשבים כמקולקלים וע"י

2 ובוזה יתיישב נמי מש"כ לעיל (אות א') לבאר בדעת התהל"ד שאין איסור מיחזי כמתקן אלא כשמכוין לתיקון זה, ולכאורה דברים אלו נסתרים מסוגיא זו דמיעוט ענבי הדס [עפ"י דעת הראשונים דלא כהמרדכי שהנידון משום 'מיחזי כמתקן'], שמבואר שם בגמ' שאף שכוונתו לאכילת הענבים ולא לתיקון ההדס, כל שנצרך לו ההדס למצוותו יש איסור בדבר משום פסיק רישא. ולפמש"כ לא קשה מידי, דהיינו דווקא בתיקון הדס שהוא תיקון ממשי הנראה לעיניים וחשוב בעיני כל בני אדם, משא"כ תיקון רוחני גרידא כל שאין מתכוין אליו לא נחשב כמתקן.

3 ובמג"א (סוף סי' ש"ו) למד מזה גם לענין איסור קשירת ציצית בשבת אף באופן שאין לאסור משום 'קושר', שיש לאסור משום תיקון מנא. אכן משם אין להוכיח, שהרי הבגד 'מקולקל' קודם קשירת הציצית, שאסור בלבישה, ובקשירת הציצית הרי הוא מתקנו.

ההפרשה והטבילה הוא מתקנם, משא"כ כשאסר פרי רק על עצמו, אין הפרי נחשב כמקולקל שהרי ראוי לאחרים, וממילא אין ההתרה נראית כתיקון, וכמו דפשוט שהתרה שבועה אינה נחשבת כתיקון כיון דחלה א'גברא ולא א'חפצא, ה"ב בקונם דחל א'חפצא כיון שהוא אסור רק לאדם מסויים אין השאלה נחשבת לתיקון.

והראוני שלכאורה הדברים מפורשים בפמ"ג בשו"ת שלו (מגידות סי' פ"ז), שדן לענין מי שהפריש חלה מעיסתו בע"ש, ואחר ההפרשה חזרה ונתעברה החלה בלחמים וכבר נכנסה שבת, וכתב שאסור להישאל בשבת על חלתו כדי להתיר התערובת [ושוב יוכל לאכול הלחמים על סמך הפרשה מחדש במוצ"ש מהחלק שישיר, כדן חלת חו"ל], משום דהוי כמתקן, ואף דאמרינן דמתירין נדרים לצורך השבת היינו משום דז"ה לא הוה תיקון, דאגברא איתסר לא אחפצא, משא"כ כאן בנתעבר ואסור התבשיל הוה כמתקן'.

והנה מה שכתב הפמ"ג דבנדר לא איתסר חפצא, בהכרח לאו בדווקא הוא, דהא מפורש בגמ' (נדרים ב:) דאיסור נדר הוא איסור חפצא ורק שבועה א'גברא היא, אלא בהכרח י"ל שכוונתו כנ"ל, דהא דמתירים נדרים בשבת היינו דווקא כשלא אסר הדבר על כל העולם, ולכן אף שהאיסור [וכן ההיתר ע"י השאלה] הוא ב'גוף החפץ', מ"מ כיון שאין נוגע האיסור לכל העולם ממילא נחשבת ההתרה כהיתר לגברא ולא כהיתר החפצא, וממילא לא נאסר משום 'מתקן', משא"כ בתערובת חלה שאסורה לכל העולם השאלה עליה נחשבת כתיקון.

אמנם אם כנים הדברים שזו הדרך, א"כ נמצא חידוש דין להלכה, שמי שאסר פירותיו על כל העולם, אינו יכול להישאל עליהם אף לצורך השבת, כיון דמיחזי כמתקן. ובאמת בתוס' (שבת מו: ד"ה מי יימר הא') כתבו להדיא שמפירין נדרים בשבת אף באופן שאסרה האשה הככר על כל העולם. וא"כ א"א לפרש כך טעם הדבר.

ועוד יש להעיר שלכאורה הדברים נסתרים ממשנה מפורשת, ששינוי (שבת קמא:) לענין סאה תרומה שנפלה לתוך ק' סאה חולין, שצריך להעלות סאה אחת ולקבעה כתרומה, ואמר ר' יהודה שמותר להעלותה בשבת. ובגמ' (קמב.) הקשו, 'ואמאי, הא קמתקן הוא', ותירצו שכיון שיכול ליתן עיניו בסאה אחת להעלותה ולהתחיל לאכול, ממילא אין הפרשת הסאה נחשבת כתיקון.

ולדברי הפמ"ג [כפי מה שביארנו בכוונתו] שמה שהתירו להשאל בשבת הוא רק מפני שלא נאסר על כל העולם, אך באופן שאסור לכל נחשבת השאלה כתיקון, נמצא א"כ שכל מה שאסרו הפרשת תרומה מטבל הוא רק מפני שאסור לכל העולם קודם שיפריש, וא"כ מדומע זה שמותר לכהנים גם קודם העלאת סאה [ובזמן המשנה עדיין היו כהנים טהורים הראויים לאכילת תרומה], מדוע אמרו שתיקון המדומע נחשב למתקן שאסור בשבת.

ואולי יש ליישב בדוחק דכיון דאסור לכל ישראל ורק לכהנים מותר אינו מועיל להסיר מתיקונו שם תיקון (וכדרך אמרם 'כהנים עם בפני עצמם').

יב. אכן באמת אפשר לפרש בדרך אחרת מדוע אין איסור מתקן בשאלה על נדר, עפ"י הדברים הנ"ל שאיסור מיחזי כמתקן הוא רק בפעולת תיקון קלקול ולא בהוספת מעלה. שיש להבין שמי שהפריש חלה או אסר על עצמו פירות או חפץ בנדר או קונם, הדבר האסור מחמת נדרו או הפרשתו אינו נחשב כמקולקל, שהרי זה מצב רצוי שהביא על עצמו מדעת, ולכן אין השאלה נחשבת כתיקון, אלא כשינוי מצב, וכל שאינו אלא פעולה רוחנית אין לאסרה בשבת משום 'מיחזי כמתקן'. משא"כ תרומה שנתעברה ואסרה החולין, פשוט דמדומע הוא מצב לא רצוי, ונחשבים החולין כמקולקלים, ולכן אף שמותרים לכהן, היינו מכח ההכרח שמעורב בהם תרומה האסורה לזרים, ומובן א"כ שתיקונם נחשב לתיקון גמור האסור בשבת מדרבנן.

ולפי"ז פשוט שגם אם אסר בקונם על כל העולם יהא מותר להתירו, משום שאין זה אלא שינוי מצב כיון שבעל החפץ עשה זאת מדעתו.

ואמנם לשון הפמ"ג קשה לפרשו על דרך זו, אך לכאורה בהכרח לדחוק דכוונתו שבנדר איתסר אגברא, דהיינו שאין כאן תיקון של דבר המקולקל, משא"כ בנידון חלה שנתעברה הרי כל התערובת נחשבת כמקולקלת, ושפיר יש לאסור השאלה משום מתקן.

עלה בדינו:

גזירת חכמים שלא לעשות בשבת פעולות הגורמות 'תיקון רוחני'. והבאנו שיתכן לומר דהיינו דווקא כשהחפץ או המאכל הם במצב שנחשבים כמקולקלים, וכגון הפרשת תרומה מפירות טבל האסורים באכילה קודם לכן, וטבילת כלים הטמאים. [וכגון מדידת תערובת איסור האסורה באכילה לדברי התורה, וכן שאלה על חלה שנתערבה בחולין, שכל התערובת נחשבת כמקולקלת], אך כל שהפעולה שעושה היא רק לתוספת מעלה ויתרון לא נאמר איסור זה.

ולכן אין לאסור הכשרת סוכה בשבת כל שאין בה משום איסור בונה ועשיית אהל, וכמו כן אין לאסור הכשרת מקוה לטבילה מטעם זה.

ולכן איסור משום 'מתקן' להשאל על נדרו בשבת, משום שאין הדבר הנדור נחשב כמקולקל, כיון שברצון אסורו הבעלים, ואין השאלה מוגדרת כפעולת תיקון אלא כשינוי מצב.

אמנם אעפ"כ לקיטת ענבי ההדס והכשרתו למצוה נחשבת לתיקון האסור, משום שפעולתו היא פעולת תיקון בגוף ההדס ופיווייו אך כיון שכל תיקונו חשוב רק לענין מצוה לכן לכמה ראשונים אין בזה משום מכה בפטיש מדאורייתא, רק משום מתקן מדרבנן.

אך עדיין צ"ע מדברי הר"ן לגבי אגד לולב, שלכאורה אינו עושה שינוי ממשי באגודה זו, ואין זה אלא תיקון רוחני גרידא לתוספת מעלה ולא לתיקון קלקול, ואעפ"כ כתב הר"ן שאסור משום מתקן, וצ"ע.

אפרים פישל הלוי סגל

בדיני הזכרת רצה ויעלה ויבא בברכת המזון

בגליון תשרי העיר הרב חיים יצחק טרבילו שליט"א בדין תענית והזכרה בברהמ"ז בר"ה שחל בשבת, ונראה בביאור דין זה כדלהלן.

שבת יעלה ויבוא בברהמ"ז בר"ה

השו"ע סי' קפ"ח פוסק דטעה בברהמ"ז ולא הזכיר ר"ח אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת ובמ"א מבואר דה"ה בר"ה אינו חוזר כיון ד"א דמצוה להתענות בר"ה והא"ר חולק על המ"א דאה"נ ד"א דמצוה להתענות אבל מ"מ אי אוכל ואינו מתענה מחויב לאכול פת והוי לזה כשאר יו"ט דחוזר ומברך ובסידור הרב פוסק דדוקא ביום אינו חוזר אבל בלילה חוזר והיינו דדוקא ביום מצוה להתענות אבל בלילה לא"ע אסור להתענות וכ"ה ברע"א כת"י על הא"ר בדעת המ"א אבל לכאורה פשוט המ"א שלא מחלק מהיום ללילה משמע דאפי' בלילה אינו חוזר ומברך וכ"מ בשו"ע ר"ד ודה"ח ומ"ב דפוסקים דבר"ה אינו חוזר ולא מחלקים מיום ללילה וכ"ה בפירוש במטה אפרים תקפ"ג ד'.

ובפשטות י"ל וכ"מ בתהל"ד דהפוסקים סוברים דה"א דמצוה להתענות סוברים שגם בלילה מצוה להתענות והא דמבואר במ"א סי' תקצ"ז דבלילה אסור להתענות היינו להלכה למעשה שאנן קיי"ל שאסור להתענות אבל למאי דחוששים לשיטות שמותר להתענות א"כ גם בלילה מותר להתענות ואין חוזר אם שכח להזכיר בר"ה ובסידור סובר הרב דבלילה לכו"ע אסור להתענות וכן מסיק בתהל"ד.

ונראה לומר בדעת המ"א, דהא"ר מקשה על המ"א דאה"נ ד"א דמצוה להתענות מ"מ היינו דוקא אי מתענה אבל אי אינו מתענה מחויב בסעודת יו"ט וא"כ כיון דאכל ולא התענה מחויב בסעודת פת וא"כ אי שכח יעלה ויבא חוזר ומברך, וי"ל דהמ"א סובר דכיון דמצוה להתענות ע"כ שאין חיוב סעודה ואפי' למי שאין מתענה בר"ה לא תיקנו חיוב סעודה ולכן אפי' שלא התענה אינו מחויב בסעודה ולכן אינו חוזר ומברך וא"כ י"ל דה"ה בליל ר"ה ליכא חיוב סעודה דלא מסתבר לומר דאיכא חיוב סעודה רק בלילה ולא ביום וא"כ אפי' דבליל ר"ה אסור להתענות מ"מ ליכא חיוב סעודה ואינו חוזר ומברך [ועי' שיטת הרמב"ם מובא בשו"ע ר"מ ב"ק ו"א א' דאפי' בשבת מדאורייתא אסור להתענות מ"מ ליכא חיוב סעודה מדאורייתא].

ולמעשה יוצא שיש בזה ג' שיטות פשוטות שיטת המ"א ד"א דמצוה להתענות בר"ה "ביום" וליכא כלל חיוב סעודה בר"ה בין בלילה בין ביום ואפי' מי שאינו מתענה ליכא מצות סעודה ולפיכך אפי'

שלמעשה פוסקים שאסור להתענות ואיכא מצות סעודה אבל בשכח יעלה ויבוא בברהמ"ז חוששין לשיטה שאין מצות סעודה ואין חזור ומברך, ושיטת הא"ר איכא מצות סעודה ואפי' די"א דמצוה להתענות זהו דווקא למי שמתענה אבל מי שאינו מתענה מחויב בסעודה וא"כ כיון שהוא אכל נמצא דחייב בסעודה וחזור ומברך, ושיטת סידור הרב דבלייל ר"ה חוזר ומברך וביום אין חזור ומברך ולכאורה סובר דאיכא מצות סעודה ולכן בלילה שאין מצוה להתענות חייב בסעודה וביום כיון די"א דמצוה להתענות אינו חוזר ומברך והא דמקשה הא"ר דכיון דאינו מתענה חייב בסעודה י"ל דהרב סובר דכיון דהיה יכול להתענות ואז אין לו חיוב סעודה א"כ לא הוי חיוב דצריך לחזור ולברך.

ובשבת ר"ה מבואר במטה אפרים ובדרך החיים דלכו"ע חוזר ומברך בברהמ"ז אי שכת רצה ולכאורה צ"ע דעיין בטור סי' תקפ"ג דאפי' בשבת צריך להתענות לפוסקים שמצוה להתענות וכן בשבת שובה צריך להתענות וא"כ קשה דאפי' בר"ה שחל בשבת א"צ לחזור ולברך אפי' שכת רצה ויעו"י [ועיין חתם סופר בשו"ע סי' תקצ"ז דמבואר בדבריו דבשבת ר"ה לכו"ע אסור להתענות וצ"ע] ולפי מ"ש לעיל א"ש דשיטת המ"א דלשיטה שמצוה להתענות אין מצות סעודה בר"ה ולכן אפי' שהוא אינו מתענה סוכ"ס ליכא מצות סעודה וא"כ י"ל דזהו דוקא בר"ה אבל בשבת שאיכא מצות סעודת שבת א"כ אה"נ דהוא יכול להתענות אבל כיון שאינו מתענה חייב בסעודת שבת ולפיכך אי שכת רצה חוזר ומברך ובשיטת סידור הרב לכאורה נראה דאפי' בשבת ר"ה ושכת רצה אינו חוזר ומברך דכיון דסובר דאפי' איכא מצות סעודה אלא כיון שהוא היה יכול להתענות אינו חוזר ומברך א"כ לכאורה ה"ה שבת אבל י"ל דדווקא ר"ה דעצם ר"ה מותר בעינוי בזה י"ל דאע"פ שאינו מתענה אבל כיון שהיה יכול להתענות אינו חוזר ומברך אבל בשבת דעצם יום השבת חייב בסעודה רק בר"ה יכול להתענות בזה י"ל דהיכא דהוא אינו מתענה חייב בסעודה וחוזר ומברך.

המורם מהאמור:

פשטות מ"א שבר"ה אין חוזר ומברך אי שכת יעלה ויבוא, ולא מחלקים בין ליל ר"ה ליום ר"ה. וכן משמעות הפוסקים: שועה"ר, דה"ח, מ"ב, וכו' מפורש במטה אפרים בדעת המ"א. בסידור הרב וכו' ברע"א בדעת המ"א שבלייל ר"ה חוזר ומברך וביום ר"ה אין חוזר. שיטת הא"ר דאפי' ביום חוזר ומברך.

בשבת ר"ה וכן בשבת שובה אי שכת רצה חוזר ומברך ברהמ"ז אע"פ די"א דמצוה להתענות.

בענין אמירת שם ומלכות בברכת השלמת יעלה ויבא

בברהמ"ז בסעודה שלישית בר"ח ור"ה

המ"א קפ"ח ו' לשיטתו שבר"ה אין חוזר ומברך סובר דאי נזכר לפני הטוב והמטיב מברך את הברכה בלא חתימה כמו בר"ח והיינו דהמ"א סובר דהטעם שבר"ח אינו חותם הוא כיון שאי לא אמר יעו"י אינו חוזר ולמד מזה המ"א דבכל מקום שליכא חיוב סעודה ואינו חוזר ומברך ה"ה שברכת השלמה מברך בלא חתימה והכנה"ג חולק על המ"א דחותם בר"ה ועי' שועה"ר ושעה"צ דלכנה"ג הטעם דאינו חותם בר"ח הוא דאינו יו"ט ולכן דוקא בר"ח אינו חותם אבל בר"ה שהוי יו"ט חותם [ועי' ברע"א על הא"ר די"ל דהכנה"ג מיירי בליל ר"ה והמ"א איירי ביום ר"ה], ועי' שעה"צ סקט"ו דמקשה על המ"א דלא נזכר שום רמז בסוגיא דהטעם בר"ח הוא כיון דאינו חוזר אלא פשוט דהטעם הוא דלא כמ"א עכ"ד אולם מצאתי בדברי הבי"ט קי"ד דמפורש כמ"א עיי"ש וז"ל טעה ולא הזכיר של שבת ויו"ט בבהמ"א אומר ברוך שנתן וכו' וחותם הכי הול"ל גבי תפלה דהא תפלה דחובה הוא לבהמ"א דשבתות ויו"ט דמיא דחובה למיכל בהו ולא לבהמ"א דר"ח דאי בעי אכיל אי בעי לא אכיל, וכו' בלבוש קפ"ח. [ובאמת דכן הוא הפשטות השו"ע קפ"ח ס"ח דסעודה ג' דינה כר"ח והיינו דאי שכת רצה א"צ לחזור ולברך ברהמ"ז והמ"א מפרש דה"ה דאי נזכר לפני הטוב והמטיב מברך בלא חתימה והביה"ל לשיטתו מפרש דלגבי הברכה דינו כשבת דמברך בחתימה ופשטות השו"ע הוא דדינו כר"ח לגמרי כמ"א].

והשעה"צ כותב וקצת יש ליישב סברת המ"א לפי מה שהסביר בתוס' הרא"ש ספיקא דגמ' לענין ר"ח עכ"ד וכו' בא"ר דכותב על הלבוש שמפרש כמ"א, ובכל בו כתב הטעם לפי שהוא מטבע קצר וצ"ע עכ"ד וזהו סברת התוס' הרא"ש דר"ח חלוק משבת דכיון דלא מזכיר שמחה הוי מטבע קצר ולפי"ז סובר השעה"צ דה"ה ר"ה דכיון דמזכיר רק וזכרון הוי מטבע קצר ולכאורה לפי"ז סעודה שלישית צריך חתימה

כביה"ל ולכאורה חול המועד דינו כיו"ט שצריך חתימה כיון דהוי ברכה ארוכה ודלא כמ"ב סקכ"ז שחזה"מ אינו חותם.

וע"ע מחלוקת הפוסקים אי כל מקום שאינו חותם אי צריך להזכיר בפתיחה שם ומלכות והאחרונים מדייקים מהשו"ע דבר"ח אין מזכיר כלל שם ומלכות אלא ברוך שנתן ר"ח והלבוש פוסק דמזכיר שם ומלכות רק אינו חותם וכ"פ השו"ע"ר והביה"ל, והפמ"ג קפח' מ"ז ו' פוסק דספק ברכות להקל [אבל בסימן תכד' פוסק כלבוש דמזכיר שם ומלכות] וכ"ה בדרך החיים דמברך בלא שם ומלכות, ועי' ב"י וט"ז סי' קי"ד ומוכח מדבריהם דסוברים דמברכים בלא שם ומלכות כמשמעות השו"ע בסי' קפ"ח.

הביה"ל סוף סי' קפ"ח פוסק דבסעודה שלישית שמברך ברהמ"ז בלילה כיון דהמחלוקת הפוסקים אי אולינן בתר התחלת סעודה או אחר שעת ברהמ"ז א"כ אי נזכר שלא אמר רצה קודם שהתחיל הטוב והמטיב בודאי אין לברך מספק שום ברכה בשם ומלכות ועיי"ש דמשמע דלשיטתו לא אומר ברכה כלל ולשיטת הפוסקים דבר"ח אמר' בלא שם ומלכות אמרינן גם בסעודה שלישית בלילה בלא שם ומלכות והיינו דלביה"ל לא מצינו כלל לברך בזה בלא שם ומלכות א"כ ה"ה הכא לא מברכים כלל אבל לפמ"ג דמצינו שמברך בלא שם ומלכות ה"ה הכא כיון דליכא חשש ברכה לבטלה וכן מדייק התה"ל דמסידור הרב שכותב דבסעודה שלישית אם הוא קודם שקיעת החמה מברך וכו' ומשמע דלאחר השקיעה אינו מברך ומשמע דאינו מברך אפי' בלא שם ומלכות והיינו דהשו"ע"ר לשיטתו דבר"ח מברך בשם ומלכות בלא חתימה והפמ"ג מ"ז ז' לשיטתו כותב דיאמר ברוך שנתן שבתות בלא שם ומלכות ועיי"ש דמשמע דלבוש דבר"ח מברך בשם ומלכות ה"ה הכא ועיי"ן בתה"ל דמקשה דספק ברכות להקל.

המורם מהאמור דין ברכת השלמה בברהמ"ז:

בר"ח - השו"ע"ר והביה"ל פוסקים דאמרינן ברכה בשם ומלכות בלא חתימה, וכ"ה בפמ"ג סימן תכ"ד. והפמ"ג סימן קפ"ח והדה"ח פוסקים דאמרינן ברכה בלא שם ומלכות.

ובסידורים שנדפסו כהיום הנוסח הוא בשם ומלכות בלא חתימה, וכ"ה בסידור עבודה ומורה דרך סלאוויטא וכ"ה בסידור קוידינוב, אבל בסידור תפילה ישרה שהו"ל הרה"ק ר' מרדכי מקרעמניץ בפקודת האפטער רב בשנת תק"פ הנוסח הוא בלא שם ומלכות.

סעודה שלישית שמברך ברהמ"ז לאחר השקיעה - לשו"ע"ר והביה"ל אינו מברך כלל, לפמ"ג מברך בלא שם ומלכות.

ושיטת המ"א דהטעם דר"ח שאני משבת ויו"ט הוא כיון דאינו מחויב בסעודה ואי לא הזכיר אינו חוזר ומברך וכ"ה בב"י ולבוש, ולכן בסעודה שלישית כשמברך קודם השקיעה ור"ה וחזה"מ דינו כר"ח [די"א דאינו חותם וי"א דאינו מזכיר כלל שם ומלכות]

שיטת המ"ב בדעת הכנה"ג דתלוי אי הוי יו"ט ולכן בר"ה חותם ולפי"ז פוסק הביה"ל דה"ה בסעודה שלישית חותם ובחזה"מ אינו חותם.

שיטת תוס' הרא"ש והכל בו דתלוי אי הוי מטבע קצר ולפי"ז ר"ה דינו כר"ח דאינו חותם ולפי"ז בסעודה שלישית וחזה"מ הוי ברכה ארוכה וחותם [והתוס' הרא"ש עצמו פוסק דאפי' בר"ח חותם].

ונתבאר לעיל דשיטת הא"ר דר"ה דינו כיו"ט וסידור הרב סובר דליל ר"ה דינו כיו"ט.

מאיר דוד הירשמן

תיקון מראה מקום

בגליון רי"א פורסם על ידי מאמר מנהגי רבוה"ק מסטאלין קארלין זיע"א בסדורו של יום'. בעקבות הערת קוראים, הנני לציין כי בהערה ז' יש לתקן את מראה המקום: מהרח"ו בשער רוח הקודש, תיקון ט"ו. שם איתא לייחוד תיקון למידת הכעס: גם צריך שיטבול ב' פעמים בכל שבוע, והוא ביום הג' וביום ה'.

יצחק יהושע שור

תפילה בציבור

בכו"כ קהילות נהגו בתפילות מנחה וערבית [וכן במוסף ובנעילה], שכשהחזן מגיע לקראת סיום הקדיש שלפני השמו"ע, הרי הציבור פוסע ג' פסיעות שלפני התפילה, ומיד כשמסיים הש"ץ הקדיש, מתחילים המה תפילת השמו"ע, והחזן פוסע את ג' הפסיעות ומתחיל השמו"ע באיחור קט לאחר הציבור. ויש להעיר במנהג זה ב' הערות: א'. שנמצא שהחזן מתחיל תפילת שמו"ע כאמור מאוחר קמעה מהציבור, והרי כידוע דלכתחילה ההידור בשלימות ענין תפילה בציבור הוא כשמתחילים ממש יחד כל הציבור. ב'. כידוע חומר האיטור לפסוע לפני המתפלל, ובאופן הנ"ל יימצא דלפעמים הש"ץ פוסע את ג' פסיעותיו כשמאחוריו יש שכבר התחילו בתפילתם.

וחשבתי להציע שיתכן שבקהילות אלו יותר נכון והגון שהחזן לא יפסע כלל הג' פסיעות, מכיון דלפי המבורר בפוסקים המה לא חייב ממש, או שיפסע אותם קודם התחלת הקדיש, וכך יבואו להן בפתרון ב' סנסיני הערות הנ"ל.

יצחק יעקב גוטליב

מח"ס "עקבות יצחק"

כולל "תפארת אשר" - ביתר עילית

בענין האם יש מצוה לבנות סוכה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל שלום וברכה. בקובץ תשרי-חשון הובא מאמרו הנפלא של הרב יעקב אקער בענין האם יש מצוה בבניית הסוכה מעבר להכשר מצוה, והביא שדנו הפוסקים האם יש מח' בין הבבלי לירושלמי בנידון, והביא את האבנ"ז בת' סי' תנ"ט שביאר שהמצוה הוא מקרא ד'חג הסוכות תעשה לך', וחולק שם בתשובה על בעל החלקת יואב הסבור שהוא הכשר מצוה גרידא.

רציתי להעיר ולהוסיף, דבהמשך התשובה הביא האבנ"ז מהחלקת יואב שביאר בדעת רש"י במכות דף ח' דמבואר מדבריו שהוא מצוה ביאור אחר במצוה שיש בבניית הסוכה, והוא ע"פ הגמ' בסוכה דף ט' דחל שם שמים על הסוכה ואסורה בהנאה כל שבעה מקרא ד'חג הסוכות ז' ימים לה'', כשם שחל ש"ש על חגיגה כך חל ש"ש על הסוכה, והחלת הקדושה חידש החלקת יואב דהוא בשעת הבניה וזהו המצוה של בנית סוכה, וכ' להוכיח כדבריו מהסוגיא במנחות צ"ה ב שהחלת הקדושה בלחם הפנים מצוה היא.

והוסיף לבאר דאע"ג שסוכות גנב"ך כשרה ואין צריך בניה לשם מצוות סוכה אלא לשם צל, בכה"ג באמת חלה הקדושה בזמן הישיבה בסוכה, אבל כשבונה לשם מצוות סוכה חלה הקדושה משעת הבניה, ומקיים מצוה ואף שלולא בנייתו לשם סוכה היה ג"כ חל קדושה מ"מ למעשה כשבונה לצורך סוכה ומחיל קדושה מקיים מצוה, (ועי' באבנ"ז מה שהאריך לפלפל בזה).

העולה מדבריו מדבריו ב' חידושים: א' - קדושת סוכה נצרכת לקיום המצווה, ולכא' מהראשונים בביצה ל' ב (ובראשם הרי"ף והרמב"ן, ואף לדעת רש"י שפירש שם דל"מ תנאי מחמת דחל קדושה בע"כ משום איטור סותר הא בלא"ה מהני תנאי) הסוברים שמועיל תנאי של איני בודל בסוכה דמצוה מוכח שאין שייכות בין קיום המצוה לקדושה ושייך לקיים מצוות סוכה אף ללא קדושה.

וכן מפורש בחי' הרשב"א שם בביצה שנתקשה שם בענין קדושת הסוכה איך חלה קדושה בסוכת גנב"ך שלא עשאה לשם החג, וכ' דלא מסתבר שחלה הקדושה בישיבה, ומסיק דאמת לא חל קדושה, ושייך לקיים המצוות סוכה בלא קדושה שחל ש"ש עליה, וכן נקט המשנ"ב למעשה בסימן תרל"ח סק"ג.

אמנם החלקת יואב שסובר שהחלת הקדושה מצוה היא מוכח שנקט שהקדושה נצרכת למצוות הסוכה ובלא"ה לא יצא יד"ח, וסבר כדעת התוס' בסוכה דף ט' ובשבת כ"ב וכדנפסק בשו"ע תרל"ח סעי' א' דל"מ תנאי בסוכה דמצווה שא"א לעכב הקדושה מלחול, וסבר דאף אין מקיים המצווה ללא הקדושה.

ב' - חידוש נוסף עולה מדבריו שהקדושה חלה בשעת הבניה, וזהו שלא כפי שפסק הרמ"א בס' תרל"ח סעי' א' דאין הקדושה חלה בהזמנה בעלמא, ומקורו ברבינו ירוחם שהביא מהר"ח או"ז שבתשמישי מצוה הזמנה לאו מילתא היא, ולגבי זה סוכה חשיב תשמישי מצוה ולא תשמישי קדושה,

וצריך ישיבה לחלות הקדושה, (ובסוכה שלא נעשית לשם מצוה בביאור הלכה פשוט לו דלא חל קדושה בישיבה בעלמא דתרויהו בעינן הזמנה וישיבה), ועכ"פ לא מצינו בפוסקים שחלקו על דין זה דהזמנה לאו מילתא היא. ואפשר דהא תליא דמשום דסובר דהקדושה מוכרחת לקיום המצוה דינו כתשמישי קדושה דהזמנה מילתא היא.

וחשבתי לזון נפקא מינא בין הטעמים, האם יש מצוה בבניית דפנות הסוכה או המצוה היא בבניית הסכך גרידא.

ויש להקדים מח' הרמב"ם והרא"ש בענין האם הדפנות אסורים בהנאה, דעת הרמב"ם שהאיסור של סוכה בהנאה הוא אף על הדפנות, וכן נראה מתוספות ביצה דף ל' שכתבו את חילוק ר"ת שמחלק בין כדי הכשר סוכה ליותר מכדי הכשר סוכה וביותר מכדי הכשר סוכה לא חל קדושה, ובענין מה נחשב יותר מכדי הכשר סוכה ביארו התוס' דהיינו יותר מב' כהילכתן ושלישית טפח, ודעת הרא"ש בסוכה סימן י"ג שאין אסור בהנאה אלא הסכך, והרא"ש הקשה על הרמב"ם דהא קרא דחג הסוכות דהוא מקור האיסור שחל ש"ש מיירי מהסכך כמבואר בגמ' דף י"ב דילפינן מינה 'באספך מגרנך ומיקבך' בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר, והיינו דוקא הסכך ולא הדפנות.

ובדעת הרמב"ם כתב הבית יוסף בסי' תרל"ח לבאר דאה"נ אף הרמב"ם מודה שאינו אסור מה"ת אלא מדרבנן, דלא גרע מסכך ביותר מכדי הכשר סוכה, דאף שדעת ר"ת בתוס' בשבת הנ"ל וכן בתוס' ביצה דף ל' דביותר מכדי הכשר סוכה אין הקדושה חלה, מ"מ יש איסור מדרבנן של הוקצה למצוותו מדנצרך לתנאי של איני בודל יעוי"ש (ואף שהתוס' בביצה פירשו דבריהם דיותר מכדי הכשר סוכה היינו יותר מג' דפנות הב"י דוחק בדבריהם דכוונתם על הסכך וביותר מז' טפחים), וה"נ אף דאין בדפנות איסור מה"ת אסור מדרבנן.

הב"י הביא מהר"א מזרחי שפירש בדעת הרמב"ם דהאיסור הוא מה"ת, ואה"נ קרא לא מיירי על הדפנות אלא שהם בטילים לגבי סוכה כנויי סוכה שחל עליה קדושה מעבר להוקצה למצוותו אם לא התנה איני בודל לדעת רוב הראשונים ולהלכה, משום שבטלים לסכך.

הב"ח ביאר בדעת הרמב"ם דהאיסור הוא מקרא ד'חג הסוכות שבעת ימים לה', ומיירי אף על הדפנות, ודוקא קרא ד'חג הסוכות תעשה לך' דכתיב גביה באספך מיירי רק על הסכך, (ועיי"ש שהביא סייעתא לדבריו שהדין כמה דפנות צריכים בסוכה נמי ילפינן מיתורא דבסוכות בגמ' דף ו').

והנה לדעת הרא"ש שאין בדפנות כלל איסור הנאה לא דאו' של קדושה ולא דרבנן של הוקצה למצוותו - ודאי אין הדפנות מוגדרים כחלק מהמצוה אלא כהכשר מצוה, ואין בהתעסקות בדפנות יותר מהכשר מצוה.

משא"כ לדעת הרמב"ם דיש איסור הנאה בדפנות, וכן נפסק בשו"ע תרל"ח סעי' א' יל"ד, לב"י שנקט בדעתו שהאיסור בדפנות הוא מדרבנן אינו מוגדר כחלק מהסוכה ול"ש מצוה בבנייתו, ואף לר"א מזרחי שמתבטל לסוכה ואסור מדאו' או דיש איסור של הוקצה למצוותו - אין נראה שיהיה מצוה בבנייתו, שלא עדיף מיותר מכדי הכשר סוכה דלכאורה אין מצוה להוסיף יותר, משא"כ אם האיסור הוא מדאורייתא כפשטות התוס' בביצה (דלא כהב"י) או כהב"ח ברמב"ם לכאורה הדפנות מוגדרות כחלק ממצות הסוכה ולא כהכשר הסוכה ויש מצווה בבנייתם.

אמנם כל זה הוא לדעת האבנ"ז דהמצוה הוא מהפסוק של תעשה, (ועדיין יל"ד לביאור הב"ח ברמב"ם דקרא דחג הסוכות שבעת ימים מיירי אף על הדפנות, אבל קרא דחג הסוכות תעשה לך באספך מיירי רק על הסכך ולא על הדפנות), משא"כ לחלקת יואב ברש"י שהמצוה היא החלת הקדושה, לכאורה החלת הקדושה היא בסכך ולא בדפנות ואין בדפנות מעבר להכשר ותיקון המצוה.

בכל הכבוד הראוי

מנחם מנדל פרידמן

כולל "אוהל שלמה" קרלין סטולין
מודיעין עילית

אודות זמן 'פלג המנחה' ותגובה על המאמר אודות רבי נחמן מקוסובה בגליון רי"א

על אודות זמן "פלג המנחה"

לכבוד הקובץ התורני החשוב "קובץ בית אהרן וישראל" היוצא לאור ע"י מוסדות חסידי קארלין סטאלין בנשיאות כ"ק אדמו"ר שליט"א!

רבים נוהגים כפי שיטת רבנו תם, וממתינים 72 דק' אחרי שקיעת החמה ל"צאת הכוכבים". ורבים מהם אומרים ומרגלא בפומייהו שזמן פלג המנחה שהוא שעה ורביע לפני צאת הכוכבים היינו 3 דקות לפני שקיעת החמה.

אמנם לפי המציאות כאן בארץ ישראל זמן פלג המנחה הוא לכל הפחות 5 דקות לפני השקיעה. ואבאר דבריי, היום הקצר ביותר הוא (בשנה זו תשפ"א) כה בכסלו, זמן הנץ החמה בירושלים הוא 6:24 זמן שקיעת החמה הוא 4:40 אם כן זמן עלות השחר (לפי הנוהגים לחשב 72 דקות שוות) הוא 5:12 וזמן צאת הכוכבים 5:52 הרי לנו 12:40 למשך היום. כשנחלק 12 שעות זמניות הרי לנו כל שעה זמנית 1:03 שעות, שעה ושלש דקות. אם כך שעה ורביע זמנית הם 1:19 הרי שזמן פלג המנחה הוא 7 דק' לפני השקיעה! היום הארוך ביותר הוא ד' תמוז, הזריחה בשעה 5:28 (לפי שעון קיץ) והשקיעה בשעה 7:51, אם כן עלות השחר הוא בשעה 4:16 וצאת הכוכבים בשעה 9:03, סך כל שעות היום 15:35 וכל שעה זמנית היא 1:18 אם כן שעה ורביע זמניות הם 1:37 שוות, נמצא פלג המנחה 25 דקות לפני השקיעה!

על אודות ר' נחמן מקוסוב

בקובץ האחרון (תשרי-מרחשון תשפ"א) כתב הרה"ח ר' אברהם אביש שור שיחי' מאמר בו רצה לקבוע שמקומו של הרה"ק רבי נחמן מקוסוב זצ"ל אחד מן הגבורים וראשוני וגדולי תלמידי מרן הבעש"ט הק' זיע"א, אינו כפי השגור בפי ההמון שהכוונה קוסוב שעל יד קיטוב, רק הכוונה לעיירה קוסובה שבבלארוס מקום הולדתו ומגוריו של הגאון החזון אי"ש זצ"ל.

הנני מעתיק את לשונו של הרה"ק אברהם אביש שי' על אחד מחוקרי תולדות ר' נחמן: על פי המקורות רבי נחמן אינו נושא משרה כל שהיא הוא עשיר וחוכר אחוזה סמוכה לעיר קיטוב, כשבציון לפרט זה הוא [-החוקר הנ"ל] מביא מתוך סיפור שבשבחי הבעש"ט⁴ (סיפור קפו עמוד 205) שר' נחמן היה מחזיק כפר אחד, אך [-אלו דברי הרראש"ש] לא נמצא שם רמז לשמו או למיקומו של הכפר, אמנם בסיפור הנ"ל הוא מזכיר את ר' נחמן מקוסוב כמי שהיה אצל ר' משה מקיטוב אך אין כל הוכחה כי ר' נחמן גר שם. בסיפור הזה מופיע גם המוכיח מפולנא שוודאי לא גר שם. ...

לעומת זאת עולה הרושם מתוך הסיפורים שבשבחי הבעש"ט כי ר' נחמן גר בוואהלין זאת מתוך האזכורים של שמות חבריו הצדיקים שעמהם יש לר' נחמן שיג ושיח והם תושבי פולנא וקוריץ הממוקמים במרכז וואהלין. הרבנים הקדושים ר' יעקב יוסף מפולנא (ה"תולדות"), ר' אריה לייב "המוכיח" מפולנא, ר' פינחס מקוריץ.

בלודמיר שבמערב וואהלין גר ר' נחמן תקופה מסוימת ושם בנה את בית מדרשו. (כך מפורש בשבחי בעש"ט סיפור צו עמוד 140). ע"כ דברי הרב ר' אברהם אביש שליט"א.

לעניות דעתי המתבונן בשבחי הבעש"ט איננו מוצא את כל מה שנכתב למעלה, ואדרבה מוכח שהוא היה מקוסוב שליך קיטוב.

4 לספר שבחי בעש"ט יש הוצאות רבות ודפוסים רבים, רא"א שיחי' משתמש עם מהדורת מינץ, מהדורה זו איננה לפני, לפני מהדורת "ספריית מעיינותיך" כסלו תשע"ז. אני מציין את הכל לפי מהדורה זו. נראה לי שבמה שנוגע לעניינינו אין הבדל בין הדפוסים, ואם יש הבדל, יתכן שזה שורש הויכוח בין דברי הכותב לדברי הרה"ק אביש שליט"א.

5 חוכר. ביאורי המילים דלהלן הם מהמהדורה הנ"ל.

6 החסידים דק"ק קיטוב.

ואצטט את הסיפור בשבחי בעש"ט וזה לשונו: שמעתי מרבינו מו"ה גדליה הרב דקהלתנו שהרב החסיד המפורסם מ' נחמן מקאסוב היה מחזיק⁵ כפר אחד, והיה שולח לעיר אל בני החבורה⁶ לכל אחד ואחד מה שצריכין לתקן מחטאיו.

והיה הכל אמת אך שחרה להם מאד על הנביאות, כי היה בין החבורה הקדושה תנאי שלא יתנבא שום אחד מהם. ורצו לשלוח אחד מהם אליו לשאול מה זה ועל מה זה. וענה הרב המוכיח מוה"ר אריה דק"ק פולנא, אני אסע אליו שאני צריך אליו בלי זה ואשאל אותו...

ואחר כך שאל אותו, מה זה שאתה מתנבא, והשיב לו לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, שאתה יודע המעשה שהיה, שישבו בסעודה שלישית אצל הרב ר' משה אב"ד דק"ק קוטיב וכו'. עכ"ל השבחי בעש"ט.

הנה אנחנו מוצאים את ר' נחמן עם "החסידים" דק"ק קיטוב ובסביבתם. ויתכן שאותו כפר שהוא חכר הוא שיין לקוסוב ולכן קראו לו ר' נחמן מקוסוב, אך יותר פשוט לומר שהוא נולד או חי שם בראשית ימיו כך שהוא היה מחבורת קיטוב.

כאן בסיפור זה הוא נמצא גם עם ה"מוכיח" ולא בפולנא, המוכיח הוא כאן כחבר בחבורת ה"חסידים" של ר' משה מקיטוב, וכך הוא גם בסיפור קמ.

בסיפור זה ר' נחמן מקוסוב נוסע לבעש"ט למעזיבו ושם הוא מתוודע עמו לראשונה.

נראה לפי הדברים הנ"ל, שר' נחמן מקוסוב היה בקוסוב וקיטוב ושם חבר לחבורת הרה"ק ר' משה מקיטוב. אמנם כשנשא ר' נחמן את אשתו השנייה אז עבר לגור בלודמיר או באיזור ההוא, ואז נתוודע לבעש"ט במעזיבו. ואמנם את שמעו של הבעש"ט כבר שמע ר' נחמן מקודם, אלא שאז הוא עוד התנגד אל הבעש"ט, ואח"כ הוא התוודע אליו.

אגב את ר' נחמן מקוסוב לא מצאתי עם ר' פינחס מקאריץ (שנולד בשנת תפ"ה), רק מצאתי שר' פינחס מקאריץ שיבח אותו, והרי היה יכול לשבח את ר' נחמן גם זמן רב אחר פטירתו.

מזה שר' נחמן שנלב"ע בשנת תק"א נסע אל הבעש"ט למעזיבו, משמע שאז כבר גר הבעש"ט במעזיבו. אינני יודע מה ידוע ממקורות אחרים, ועל כל פנים פרט זה צריך תשומת לב, ואולי היה שם הבעש"ט לא כתושב אלא כאורח.

אגב בספר שבחי בעש"ט נקראים חבורת ר' משה מקיטוב וגם ר' וואלף קוצעס ור' דוד פורקעס ממעזיבו בשם "חסידים" (בסיפור הנ"ל ובסיפור קלא עמוד 175). יתכן ששם זה "חסידים" שהיה כינויים של בני אותה חבורה קדושה והוא כעין הכינוי "פרוש" ממדינות אחרות, הוא שנתן לתלמידי הבעש"ט וכל ההולכים אחריהם את השם "חסידים".

עוד העירו לי שני חכמים שיחיו שיש לתמוה על הרה"ק ר' אהרן החליף את המסורת הקרלינית היודעת ומספרת על אודות בני משפחתו של הרה"ק ר' אהרן הגדול כאשר גם שמו של דודו הרה"ק ר' מגלי (שאינו מפורסם במקורות אחרים) ידוע ומסופר, ואילו את הקשר המשפחתי עם הרה"ק ר' נחמן מקוסוב שידוע ומפורסם והובא בתולדות יעקב יוסף שכחו לגמרי, והלך אחרי מסורות של הרב מסעראצק ז"ל שידוע לכל העוסקים בשטחי היחוס וכו' שיש בדבריו ערב רב של שטויות והבלים הרבה. הרי זה כמו שנאמר עזבו מקור מים לחצוב בורות?

עוד יש לתמוה על דבריו בהערה מספר 12 שהקשה שם איך יתכן שהרה"ק ר' אהרן הגדול מקארלין שהיה לו כתב יחוס מזרע דוד המלך איך יתכן שהוא בן אחיו של ר' נחמן מקוסוב שהוא משורש שאול המלך. קרואי זו יקשה כבודו גם על כתיבי האר"י בשער הגלגולים הקדמה לו שאר שרשים בקצרה, וזה לשונו: שורש אחר מן הבל: לוט בן הרן, רחבעם המלך, שאול המלך, יהושפט המלך, צדקיהו המלך, וכו'. עד כאן לשונו.

ובכלל מי גילה להרה"ק ר' אהרן מקיטוב שיש יחוס זה היה מצד אביו ר' יעקב ("אחיו" של ר' נחמן), אולי מצד אמו.

הדבר הבא שהוא "מזור" היא ההקבלה בין הנהגות הרה"ק ר' נחמן להרה"ק ר' אהרן הגדול. ההקבלות אולי יפות, אבל אם זה מוכיח על איזשהו קשר משפחתי, אם כן עלינו להוכיח אחד אחד על כמה גדולי החסידות שהם היו אחים ודודנים.

היותו מוכיח

לשון ה"שבחי בעש"ט" בסיפור לט שה"מוכיח" דרש "והלבישו בדרשה מכף רגלו ועד קדקדו". אם כן המוכיח יהיה גם כן ממשפחה זו. גם על הרה"ק ר' נחום מטשערנאביל מסופר שהיה "מוכיח".

נסתלק בצעירותו

כך סיפר הרה"ק ר' דוד משה מטשארטקוב שהרה"ק מרוזין אמר להרה"ק מסאווראן על זקינו הרה"ק המלאך ועל אביו הרה"ק ר' שלום ועל אחיו הרה"ק ר' אברהמניו שהיה דבוק תמיד בהבורא עולם בלי הפסק רגע, ואמר על זה הרה"ק מסאווראן שבגלל זה לא האריכו ימים בעולם.

עמוד התפילה

ישנו סיפור מובא בזכרון לראשונים על הרה"ק ר' לוי יצחק מבא"ד זצ"ל, והנוגע לענינו: היה בבא"ד אפיקורס גדול, וכששמע את הרה"ק לומר ובא לציון והגיע לתיבות "ולשבי פשע ביעקב" והכפיל את אלו המילות איזה פעמים בניגונו הנעים, ותיכף נמס לבו של אותו איש וחזר בתשובה.

נעים זמירות ישראל

הרה"ק הר"ש מניקלישבורג "בעת עומדו להתפלל היה מנגן ניגונים חדשים אשר לא שמעתן און מעולם" (לשון התולדות שנדפסו בתחלת "דברי שמואל").

הרה"ק ר' מנחם מענדיל מקאסוב (שליד קיטוב...) היה מחדש לכבוד כל שבת "ניגון חדש". לחסידיו ויוזניו יש "נוסח" מיוחד ששרשו מיוחס להרה"ק ר' יעקב קאפיל (אביו של הרה"ק ר' מנחם מענדיל מקאסוב) תלמיד ובעל תפילה אצל מרן הבעש"ט.

בברכת הדיוט שתזכו עוד רבות בשנים להגדיל תורה ולהאדירה

אברהם יעקב הלוי איצקוביץ

ירושלים עיה"ק תובב"א

תגובת הכותב

1. בהערה ראשונה לא הוסיף כת"ר שליט"א מאומה על מה שכתבתי במאמרי, וכי אכן הזכרתי את הסיפור משבחי הבעש"ט, כי הרה"ק רבי נחמן מקוסובה נזכר בין חברות החסידים עם הרה"ק רבי משה מקיטוב 'אך אין כל הוכחה כי ר' נחמן גר שם. בסיפור הזה מופיע גם המוכיח מפולנאה שוודאי לא גר שם'. ואני מוסיף ואומר: כי מאד מסתבר שהרה"ק רבי נחמן מקוסובה שנימנה עם ראשוני תלמידי הבעש"ט, נהג כחבריו הקדושים תלמידי הבעש"ט, כשבאו להבעש"ט שגר תקופה בקיטוב, בקרו גם אצל הרה"ק רבי משה מקיטוב שהסתלק בשבט תצ"ח, ואילו הבעש"ט עבר לגור במזיכזו רק בשנת ת"ק.

2. כבר העירוני חברים כי טעיתי בדבריי בעניין זה, וכדבריהם: וכי נשמת שואל המלך לא יכולה להתעבר אצל נכדו של דוד המלך? וכי עסק לנו בנסתרות?

3. שני החכמים לא ראו את מאמריי שהופיעו, במשך כמה עשורים של שנים, על תולדותיו של הרה"ק רבי מגלי מקארלין, תוך גילויים של מסמכים עתיקים ומסורות של חסידים. קטונתי מלפקפק במסורות של הגאון החסיד הרב מסרוצק, שזכה להסתופף בצל זקנים מעתיקי שמועה, תלמידי הרה"ק החוזה מלובלין, ומצדיקים קדושים מדורות עברו. רק סיבות מיוחדות וגילויים מדויקים יכולים להעמיד את המסורות שבידו בסימן שאלה.

4. לעניות דעתי אינו 'מוזר' כלל ההקבלות מאותם מעט סיפורים מקוריים ששרדו מפרקי חייו של רבי נחמן מקוסוב המקבילים ודומים באופן מפתיע למסורות המעטות שעולות מפרקי חייו הקדושים של בן אחיו, מרן רבי אהרן הגדול מקארלין, בארבעה ציוני דרך בחייהם הקדושים. נכון הייתה הגדרה זו - לו הייתי משווה את כל אחד מציוני דרכם בקודש לצדיק אחר. ועוד והוא העיקר, ההקבלות המעניינות שהובאו בשלהי המאמר, לא באו כדי להוכיח את אמיתות הקביעה, כי אם להוסיף לעניין טעם ונוי, והדברים ברורים.

אברהם אביש שור

הזפיׁע ויצא לאור

ספר

אור התורה באור החיים

פנינים ומרגליות על ערכי התורה הק' במשנתו של איש
אלוקים, נהורא דאורייתא, נר המערבי, עמוד הימיני
פטיש החזק, תהילתו מלאה ארץ

רבינו חיים בן עטר זצוקללה"ה וזיע"א

הנודע בכל קצווי תבל על שם ספרו ה'אור החיים הקדוש'
מלוקט מספריו הק': 'אור החיים'; 'חפץ ח';
'פרי תואר' ו'דאשון לציון'

ערוך ומסודר על ערכי התורה הקדושה
לפי נושאים: מתיקות התורה; חכמת התורה; שכרה
והשפעתה של התורה; תורה מוגנא ומצלא; תורה שבכתב
ותורה שבע"פ; פרד"ס התורה; כבוד התורה ולומדיה;
מעלות התורה ולומדיה; קנין התורה; עמל התורה; דרכה של
תורה; מידות והנהגת בן תורה; ביטול תורה ועונשה;
החזקת לומדי התורה - תמכין דאורייתא; מתן תורה ועוד

נדפס במהדורה מפוארת, מיוחדת ומאירת עינים מנופה ומתוקנת
בתוספת פיסוק וניקוד, פתיחת ראשי תיבות, חלוקת קטעים,
כותרות ביאור ומדאי מקומות ע"י

יואל בהרה"ח רבי חיים זאב ז"ל בוקשפן

רמות פולין, ירושלים ת"ו
שנת תש"פ לפ"ק

להשיג בחנויות הספרים המובחרות

טל' להזמנות: 02-80-100-12 / 053-31-00-946

במערכת הטלפונית: 02-80-26-622 / 053-31-30-334

צלצלו והספר בדרך אליכם

1000
עמודים

הזפייע ויצא לאור

ספר

שילמי ברכה

פסקים והנהגות על הלכות ברכות

עניני מאה ברכות, ברכות הסעודה, ברכת המזון
ברכת המזונות, ברכות היין, ברכת מעין שלוש
ברכות הפירות והירקות, ברכות הנהנין, ברכות הריח
ברכות הראיה והשמיעה, ברכות ההודאה וברכות המצות

ממשנתו של רבן ומאורן של ישראל
עמוד ההוראה מרן הגאון החסיד
רבי שלמה זלמן אויערבאך זצוק"ל

נלקט, נערך ונסדר בס"ד ע"י
טוביה בהג"ר חיים שליט"א פריינד

להשיג בחנויות הספרים המובחרות
טל' להזמנות: 053-31-00-946 / 02-80-100-12
במערכת הטלפונית: 053-31-30-334 / 02-80-26-622
צלצלו והספר בדרך אליכם