

בית נכת

מבית גנזיהם של רבותינו רועי הדורות,
מאורי החסידות לדורותם

ויקראם את כל בית נכתה (מלכים ב' כ"ג) - בית גנזיו של בשמים (רש"י ישעיהו לט ב)
...שהאוצר ובו השמן הטוב יקרא על שמו שהוא מבחר הסגולה (רמב"ן שמות ל לד)

הגאון רבי יוסף ראזין זצוק"ל בעל "צפנת פענח" מרוגאטשוב - דווינסק

ספרא רבה היה הגאון הקדוש רבי יוסף ראזין זצוק"ל מדווינסק (הנודע בכינויו 'הרוגאטשובי', ראה אודותיו 'נזר התורה' גליון יג עמ' לה), תשובות לאלפים ולרבבות השיב לשואליו בדבר ה' זו הלכה, משענים את מספרם בכחמישים אלף ויותר. בגדלותו הבלתי נתפסת היה הוא תל תלפיות, תל שכל פיות פנות לשם, והוא זצוק"ל היה משיב לכל אחד ואחד, כקטן כגדול, בתמציתיות רבה ובגאונות מופלאה אשר על פי רוב נצרך היה לשקול כל אות ואת מדבריו במאזני פלס, כדי להבין את המכוון בעצם חריפות דעתו.

גם בשנה האחרונה לחיי חיותו, כשכבר תש כחו, היה משיב מדי יום ביומו ללא לזאת לעשרות רבות של אגרות אשר נשלחו אליו מכל קצוי ארץ.

לפנינו כאן אגרת בענין תשלומי תרומה בקטן, ובגדרי קטן בקרבנות ובקרבן פסח אשר השיב בשנתו האחרונה להג"ד יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, אשר היה באותה עת רבה של אירלנד, בתוספת הערות והארות. (וזאת למודעי: הפיסוק, הקיטוע והרוספוט המופיעות בסוגריים אינם מוגף כתיבה, כי אם תוספת להבנת הדברים).

הענתק האגרת נתקבל מאת הרב נחמיה בלושטיין שי' מבני ברק, תשר"ח לו.

אגרת השאלה של הגרי"א הרצוג ותשובתו הראשונה להרוגאטשובער לא מצאנו לעת עתה, אך צירפנו אגרת מאשר שיגר הגרי"א הרצוג אל הגאון הרוגאטשובי זצ"ל כחודש לאחר-מכן, ובה ממשיך הוא לדון בדבריו באותן ענין.

ויקרא כל בית נכתה (מלכים ב' כ"ג) - בית גנזיו של בשמים (רש"י ישעיהו לט ב)
...שהאוצר ובו השמן הטוב יקרא על שמו שהוא מבחר הסגולה (רמב"ן שמות ל לד)

בענין תשלומי תרומה בקטן, ובגדרי קטן בקרבנות ובקרבת פסח

יום א' כ"ז אדר"ת [=אדר תניין¹] תרצ"ה, דווינסק

אחר"ש, קבלתי מ"כ [=מכתב כבוד]. והנה מה מתמיה², בודאי כל היכא דהחיוב בשוגג הוא משום דמוזר חייב מלקות או מיתה או כרת בודאי קטן פטור. [ואף היכא דכבר הגיע לעונת נדרים³, דהיינו לשיטת הרמב"ם ז"ל⁴, וכן הוא בספרי פ' נשא⁵ ופ' מטות⁶, דר"ל שנים שלמות רק אין לו שערות. זה מה"ת⁷, וכן הוא בפיה"מ

1. עי' נדרים סג. ובירושלמי שקלים פ"א ה"א דלר' יהודה (והכי קיי"ל בחו"מ סי' מג) בשטרות אדר ראשון כותב אדר סתם, אדר שני כותב אדר תניין.

2. כפי הנראה שאל השואל בדברי הת"כ פ' אמור (פ"ו פ"ו), דאייתא שם לענין תשלומי תרומה: ואיש כי יאכל קודש בשגגה איש פרט לקטן או יכול שאני מוציא בן תשע שנים ויום אחד ת"ל ואיש. דלכאורה תמוה מאד, וכי היכן מצינו חיובים על קטן, וביותר מה ענין בן ט' שמצינו רק לענין שביאתו ביאה, אבל מהיכ"ת לחלק בזה לענין חיובים. (וכבר תמה בזה בית רענן על הילקוט ובחפץ חיים שם, ובאדרת אליהו ליתא כלל לבבא זו, וע"ע בית האוצר כלל קעג וברש"ש יבמות סח:). וכמו"כ שאל על המבואר בתוס' קידושין (י). דיש חיוב קרן וחומש לקטנים (עי' להלן הערה 27). ורבינו בא לבאר דברי הת"כ ע"פ יסוד מחודש בגדרי חיוב בקטן, דבדברים שאינם בגדר עונש שייך לחייבו משהגיע לכלל דעת, וכמו שיבואר. ולכללות הענין יש להקדים, כי נראה פשוט אין הנדון כאן אם אפשר לחייב את הקטן בקטנותו, דבודאי כשם שקטן פטור מכל המצוות, א"א לחייבו לשלם ולהביא קרבן, והנדון רק האם הוא מופקע לגמרי מחלות החיוב כיון שאינו בר עונשים, או שבעצם יש בו הסיבה לחיוב, והנפק"מ שהתשלומי תרומה שלו יותפסו בקדושת תרומה, וכן שיחול שם קרבן על קרבנו. וע"ע בצ"פ עה"פ פ' אמור ע' ריב, ובמדבר ע' לב, ובהל' איסור"ב פ"ג הי"ד, והל' גירושין פ"ב הט"ז (נה-א), והל' נירות פ"ב הי"ג, ונדרים פ"א ה"ג, ושבעות פ"ב ה"ז, והל' מתנות עניים מד-ד, וקונ' השלמה ע' 12, ובמכתבי תורה סי' כו, ובשו"ת צ"פ סי' קלד-קלה, (וע"ש שהציע מהלך נוסף בביאור ד' הת"כ, דאתיא כר"י ברי" דנדה מה: דגדלות הוא בט' אם הביא שערות, אך כ' שזה דוחק, וצ"ע לרש"י קידושין פא: שפירש כן סוגיא דהתם), וצ"פ ב"ק ע' קטו. (וע"ש בצ"פ שביאר בזה גם מש"כ בתו"כ פ' בחוקותי פ"ב פ"י גבי ואם גאל יגאל איש ממעשרו: יכול שאני מוציא קטן בן ט' שנים וכו', ע"ש).

3. אולי כוונתו להדגיש דאע"פ שהגיע לעונת נדרים, ואין כאן עיכוב מצד שאינו יכול להקדיש הקרבן, מ"מ במקום שהחיוב קרבן הוא בגדר עונש אינו חל על קטן כלל. [אכן מה שהזכיר כאן משיטת הרמב"ם בדין עונת הפעוטות, צ"ב לכאורה, ואולי שייך זה למה שהזכיר השואל במכתבו].

4. עי' רמב"ם הלכות נדרים פ"א ה"ג: ואחר הזמן הזה שנמצא הבן בן י"ג שנה ויום אחד והבת בת י"ב שנה ויום אחד, אע"פ שאמרו אין אנו יודעין לשם מי נדרנו ולשם מי הקדשנו, דבריהן קיימין והקדשן הקדש ונדריהן נדרים ואע"פ שלא הביאו שתי שערות, וזו היא עונת נדרים האמורה בכל מקום. [והאחרונים האריכו הרבה בשי' הרמב"ם (שגם נפסקה בשו"ע יו"ד סי' רלג) עי' מל"מ שם, וש"ש ש"ה פ"א, ובערו"ל נדה מו:, וע"ע להלן].

5. פיסקא כב: ...אם כן למה נאמר כי יפליא להביא את מי שיועד להפלות, מיכן אמרו בן י"ג נדרו נדר. ועי' בצ"פ עה"ת שם (במדבר עמ' לא). [אך יש גורסים שם: בן שתיים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין].

6. פיסקא קנג: ואשה, שומע אני משתבגור ת"ל בנעוריה, אי בנעוריה שומע אני אפילו קטנה ת"ל ואשה, הא כיצד יצתה מכלל קטנה ולכלל בגרות לא באת מיכן אמרו חכמים בת שתיים עשרה שנה ויום אחד נדריה קיימים.

7. ר"ל דשי' הרמב"ם דדין עונת נדרים מה"ת הוא בכך י"ג שנה שלא הביא ב' שערות, והדין האחר (שהזכיר הרמב"ם בהל' הקודמת) דבן י"ב שנה נדריו נבדקים, הוא מדרבנן. ובצ"פ הל' שבת (פכ"ד הי"א) כ' שעפ"ז מתיישבים כל הקושיות שהקשו על הרמב"ם, וע"ע בצ"פ הל' נדרים, ובצ"פ סי' קא, ובמדבר עמ' לא, וקונ' השלמה עמ' 19, ובביאורים לחי' הרשב"א נדה (הוצ' מוה"ק) סי' יט באורך.

בכ"מ⁸, ועיין מ"ש הפסקי תוס' ערכין בפ"ק⁹. ועיין בהך בעיא דתמורה דף ב' ע"ב גבי אם קטן ישנו בתמורה שיחול¹⁰, מחמת דוה רק גדר עונש כיון דגם שוגג ומעות הוה תמורה מחמת גזירת מלך, ועיין מש"ב התוס' חולין דף פ"א¹¹ עיי"ש.

אבל היכא דקרבן לא משום החיוב של מלקות וברת וכדומה לא נותמעט קטן. ועיין מ"ש רבינו בהל' ק"פ פ"ב¹², ואף אם הגדיל קודם פסח שני נפטר¹³, ובירוש' פ"ה דפסחים¹⁴ קטן יש לו מנין, ועיין פסחים דף פ"ז¹⁵ ופ"ח גבי אמה עבריה¹⁶ וירוש' פ"ק דתרומות¹⁷, ורק היכא דנמעט מן איש עיין סוכה דף מ"ב ע"ב¹⁸.

8. עי' פיהמ"ש נזיר פ"ד מ"ו ותרומות פ"א מ"ג, (ובפה"מ מהדרו' קאפח בנדה שם), ובצפ"ד ח"ב ס"ס ד ציין עוד לפיה"מ יבמות, ואולי הכוונה לפ"א מ"א ופי"ג מ"ב, ע"ש רצ"ב.

9. סי' ד: כשהאיש מופלא בן י"ג שנה ולא הביא ב' שערות מעריך. הרי להדיא כשי' הרמב"ם הנ"ל.

10. זו"ל הגמ': בעי רמי בר חמא קטן מהו שימיר, היכי דמי, אילימא בקטן שלא הגיע לעונת נדרים לא תיבעי לך, דכיון אקדושי לא אקדיש, אמורי ממיר, אלא כי קמבעיא ליה בקטן שהגיע לעונת נדרים, מי אמרינן כיון דאמר מר וכו' לרבות מופלא הסמוך לאיש, דקדשו קדוש, מדאקדושי מקדיש אמורי נמי ממיר, או דלמא כיון דלאו בר עונשין הוא בתמורה לא מיתפיס. (ומבואר מזה דכל קרבן שיסודו הוא מדין עונש, מופקע קטן ממנו, ואף שהגיע לעונת פעותות ויכול להקדיש).

11. ע"א: ... ועוד נראה הא דלא עקר תרי לאוי היינו כי ההוא דתמורה דלא הוי ניתוק גמור דאין שם מעשה לתקן הלאו דוהיה קדש לאו עשייה הוא דמאליו קדוש דאם היה אומר הכתוב ואם ימיר יקריב אז הוי ניתוק... ועי' בצ"פ תרומות ע' 61 שהביא מזה דאין חלות הקרבן מחמת הקדשו רק מחמת אונס (אולי צ"ל עונש), וע"ש עוד.

12. ה"ט וה"י: שחט ע"י בנו ובתו הקטנים ושחטו הן לעצמן... שחט ע"י... ועברו ושפחתו העברים ושחטו הן לעצמן... ואינן יוצאין אלא בשל עצמן עליו בראשון פטור. [ומוכח מזה שאע"פ שאין קטן מחוייב במצוות, מ"מ שייך שיהיה עליו חלות דין קרבן, (ועי' בחי' הגר"ח שם פ"ה ה"ז). ורק במקום שהקרבן מחמת העונש במזיד, כגון כל חייבי חטאות, בזה קטן מופקע בעצם כיון שאינו בר עונשין, וכמבואר בגמ' תמורה הנ"ל דבמה דתלוי בעונשין מופקע קטן לגמרי, וע"ע בצ"פ הנ"ל בהערה 2 שהאריך להוכיח כן מכ"מ].

13. עי' רמב"ם פ"ה ה"ז דקטן שהגדיל פטור מפסח שני אם עשה בראשון.

14. ה"ג: הדא אמרה שהקטן יש לו מנין לפסול. (ועי' בצ"פ תרומות עמ' 86 ובמהדו"ת עמ' 113 שביאר שמוכח מזה שנחשב בר כפרה כמותו מדפוסל בשינוי בעלים, וע"ע בצפ"ד סי' ח בהל' נזירות פ"ב הי"ט, ובהל' מתנ"ע עמ' 126 ובהשמטות עמ' 8, בדעת הרמב"ם בענין ק"פ בקטן).

15. אולי כוונתו למשנה שם ע"א: יתום ששחטו עליו אפוטרופסין יאכל במקום שהוא רוצה.

16. פח ע"א: תנו רבנן שה לבית מלמד שאדם מביא ושוחט על ידי בנו ובתו הקטנים, ועל ידי עברו ושפחתו הכנענים, בין מדעתן בין שלא מדעתן, אבל אינו שוחט על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עברו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן. תניא אידך, לא ישחוט אדם לא על ידי בנו ובתו הגדולים, ועל ידי עברו ושפחתו העברים ועל יד אשתו אלא מדעתן, וכולן ששחטו ושחט עליהם רבן יוצאין בשל רבן ואין יוצאין בשל עצמן חוץ מן האשה שיכולה למחות וכו' אשה וכל דמי לה. (והרי אמה העבריה ע"כ לא הביאה ב' שערות, וא"כ מוכח בגמ' דיש להם ק"פ לעצמם, ולא רק מינוי מדין שה לבית אבות, וע"ע בצ"פ שם).

17. ה"ב: מהו להביא פסח (כשלא הביא ב' שערות) מאחר שהוא חובה לא יביא או מאחר דאמר רשב"ל מביא אדם פסח בשאר ימות השנה וכו' מביא.

18. יכול לאכול כזית צלי, שוחטין עליו את הפסח, שנאמר איש לפי אכלו. ר' יהודה אומר עד שיוכל לברר אכילה, כיצד נותנין לו צרור וזורקו אגוז ונוטלו. (והיה אפ"ל דהנדון שם רק על הזמן לחיוב חינוך בקטן, כמו אינך דהתם שם, וקראי אסמכתא בעלמא נינהו, אך רבינו כנראה מפרש דהוא דרשה גמורה דלפני גיל זה, הוא מופקע בעצם מדין קרבן פסח).

והנה קי"ל גבי תרומה דסיכה משלם קו"ח [קָרַח חֲזוּמָש] ובסיכה הוה רק איסור לא חיוב כמבואר בירוש' מע"ש פ"ב¹⁹ ועיין בתו' יומא דף ע"ז²⁰ ונדה²¹ ושבת²² וכ"מ בזה וב"מ²³, לכך פסקינן בת"כ דגם קמן, רק צריך שיהא בו דעת עונת פעוטות וגדר בן ט', וכן גבי הזאה ביומא דף מ"ג²⁴, ועיין ביבמות דף ק"ה ע"ב²⁵ גבי קמנה לר"י דלא ס"ל גזירת הכתוב רק בת דעת מחלוקת שם אם די בפעוטות או רק בעונת נדרים דהיינו בת י"ב בלא שערות, וכן מחלוקת גבי שקלים בירוש' שקלים פ"א²⁶ ואכמ"ל. עכ"פ זה הדין דת"כ, ומ"ש התוס' קידושין דף י"ז²⁷.

והך מחלוקת בנדה דף מ"ו ע"ב²⁸ והגירסא במשנה תרומות פ"א²⁹ וחברוש', שם תליא דיש בתרומה גדר הקדש דתרומה ומה שפותר הטבל, ונ"מ בזמן שכבר נטבל במירווח וראיית פני הבית ובין [ודין?] הקדימו בשבלים.

19. דמבואר שם דליכא חיוב ועונש על סיכה, ע"ש כל הסוגיא. וא"כ מדמשלמים קו"ח על סיכה, אע"פ שאין עונש ואיסור דאורייתא על סיכה לזר, מוכח דהחיוב אינו בגדר עונש, כמו קרבן, אלא דכך הדין דכשור נשתמש בתרומה עליו לשלם תרומה, ולכן גם קטן חייב. ועי' היטב בחי' הגרי"ז במכתבים (עח-ב עט-א), ודוק.

20. ע"א ד"ה דתנן. 21. לב ע"א. 22. פו ע"א. 23. נד ע"ב.

24. ע"א: הכל כשרין להזות חוץ מטומטום ואנדרוגינוס ואשה וקטן שיש [ובמסורת הש"ס הגיה: שאין] בו דעת - אשה מסיעתו ומזה. (ועי' בצ"פ מהדו"ת עמ' 113 ובהשמטות למתנ"ע עמ' 8 דהכוונה לפי הגירסא קטן שיש בו דעת - וכן הוא גירסת רש"י והרמב"ם - לקטן שהגיע לעונת הפעוטות שאז נחשב שיש לו דעת, ואינו כשוטה, וע"ש עוד).

25. זו"ל: אמר רב יהודה אמר רב, זו דברי ר"מ ... אבל חכמים אומרים, איש כתיב בפרשה, אשה - בין גדולה בין קטנה. מאן חכמים, רבי יוסי היא. אמר ר' אמי, מדבריו של ברבי נלמוד: קטנה חולצת בפעוטות. רבא אמר, עד שתגיע לעונת נדרים. והלכתא, עד שתביא שתי שערות. (וע"ע בתוס' שם קד: דמוכח דזהו הגדר בקטן שהגיע לעונת הפעוטות שאז נחשב כבר דעת ולא כשוטה, ולכן אין כאן חסרון בדעת לחליצה, עכ"פ בגעע"ג, משא"כ בפחות מכך הוי כשוטה ע"ש). ומבואר מזה ג"כ דשיעור עונת הפעוטות הוא גיל של דעת בקטן, והיינו כשהוא בן ט' (בערך. ועי' גיטין נט., ורש"ש יבמות סח:; ועדיין צ"ב, וע"ע להלן בזה) וזהו כוונת הת"כ דקטן חייב בתשלומי תרומה, דחיוב זה אינו בגדר עונש (וכדמוכח מדין סיכה וכו"ל), וממילא שייך גם בקטן, אבל בפחות מכך שאינו בר דעת כלל לא שייך לחייבו, (וגרע משוגג, ואולי משום דחשיב כאונס וצ"ח).

26. בירושלמי ה"ג וה"ד מבואר דקטן שהביא ב' שערות תובעין ולא ממשכנין ובלא הביא לא תובעין, ועי' בצ"פ שם מה שביאר בזה ע"פ שי' הרמב"ם הנ"ל. (אך צ"ב אם כוונתו כאן הוא לזה, כי בפרט זה לא מצינו שם מחלוקת).

27. ע"א ד"ה ומקבל זו"ל: יש להסתפק אם יכול האב לקבל גט לבתו קטנה משנשאת, ונראה למורי הר"ר יצחק דמשנשאת אין האב יכול לקבל לה גט ואפילו היא קטנה, ומביא ראיה מהא דתנן בירושלמי במסכת תרומות (פ"ח) דהכי תנן התם האשה שהיתה אוכלת בתרומה ואמרו לה מת בעליך או גירשך, וכן העבר שהיה אוכל בתרומה וכו', רבי אליעזר מחייב קרן וחומש רבי יהושע פוטר, וקאמר עלה בגמרא נחא מת בעליך גירשך מי לא ידעה, רבנן אמרין כמשנה ראשונה שכן ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה ואביה מקבל גיטה, ור"א אומר אפילו תימא כמשנה אחרונה תפתר שאמרה לו התקבל לי גיטי במקום פלוני והיה לו להביאו בי' ימים ומצא סוס רץ והביאו בה' ימים, והשתא מדדחיק לאוקמי כמשנה אחרונה וכגון שאמרה התקבל וכו' ולא מוקי לה בשנשאת כשהיא קטנה ואביה מקבל את גיטה, משמע דמשנשאת אף כי היא קטנה אין אביה מקבל גיטה, עכ"ל. ומזה מוכח דקטן משלם קרן וחומש, ובהגהות חש"ל ופור"י שם נתקשו בזה.

28. ת"ש קטן שלא הביא ב' שערות רבי יהודה אומר: אין תרומתו תרומה, רבי יוסי אומר: עד שלא בא לעונת נדרים - אין תרומתו תרומה, משבא לעונת נדרים - תרומתו תרומה.

29. משנה (ג): קטן שלא הביא שתי שערות רבי יהודה אומר תרומתו תרומה, רבי יוסי אומר אם עד שלא בא לעונת נדרים אין תרומתו תרומה ומשבא לעונת נדרים תרומתו תרומה. (וע"ש בר"ש דיש ב' גירסאות בדברי ר' יהודה 'תרומתו תרומה')

ועיינ בערכין דף ג' [ועיינ בהל' טומאת מת פ"א ה"ט³⁰ ע"ש, ועיינ תוס' גיטין דף מ' ע"ב^{31 32}] גבי קטן מכרת³³ וכ"מ בזה.

עב"פ כך, דבר דהחויב קרבן או קו"ח לא [בא³⁴] מחמת העונש במזיד, אז גם קטן שיש לו דעת חייב בזה. [אך רק דבר שא"צ עדים של פעולה על זה, ועיינ מ"ש הרמב"ם ז"ל בהל' גירושין פ"ו ה"ט גבי שליח לקבלה³⁵, ומבאר בתוספ' גיטין פ"ד³⁶ דרך עד שתביא שתי שערות ור"ל דכאן לא הוה חזקה דרבא גדר ודאי, ועיינ מ"ש הרמב"ם בהל' עדות פ"ט ה"ז³⁷ גבי עדים]. ובירושלמי מע"ש פ"ד³⁸ ג"כ כך גבי קרבן ...³⁹, ועיינ בתוספ' שבועות פ"ד⁴⁰ גבי משביע קטנים בעדות מחמת דלא מהני העדות, ור"ל כה"ג, אף דמופלא לגבי שבועה ג"כ אתרבי

כנ"ל, או 'אין תרומתו תרומה' כמובא בגמ' נדה הנ"ל, ועי' בצ"פ הל' נדרים שם שיישב הגירסאות לפי שיטת הרמב"ם, דבמשנה מיירי בכך י"ג שלא הביא ב' שערות ובוזה אמר דתרומתו תרומה, ובגמ' מיירי בכך י"ב, וכפי הנראה כוונת רבינו כאן לחלק בזה באופ"א, בין היכא שהתרומה לא באה לפטור הטבל, כגון כשהקדימה בשבלים, שאז יכול מופלא לתרום כשם שיכול להקדיש, לבין היכא דכבר נטבל שאז ס"ל לר"י דקטן אינו יכול לפטור הטבל. - המשך הדברים בב' קטעים אלו אינו ברור לגמרי, וכפי הנראה קשור למש"כ השואל במכתבו).

30. ה"ט: מדור עכו"ם שהיה בו עבד או אשה או קטן בן תשע משמרין אותו שלא יקברו שם נפל אינו צריך בדיקה. (ומוכח מזה שזהו גיל של דעת בקטן).

31. ציון המ"מ בכת"י אינו ברור לגמרי, ואולי כוונתו לתוד"ה וכתב לה, וז"ל: לא נהירא לר"ש פ"י הקונטרס דמפרש על שמ"י דקטן שאין מעשה קטן כלום להתירו בבת חורין כמו קטן שקנה יבמתו מה"ת דאינו נותן גט עד שיגדיל, ואע"ג דפעוטות כבר שית כבר שבע ממכרן ממכר במטלטלין היינו בממון דוקא דהפקר ב"ד הפקר, וצ"ב ככוונתו.

32. כפי הנראה שני ציונים אלו נכתבו בין השיטין כהוספה על מש"כ לעיל בענין דעת בקטן שהגיע לגיל הפעוטות.

33. דאיתא שם בע"א: אלא איש (דכתיב גבי ביאת מקדש) למעוטי מאי, למעוטי קטן מכרת, (וכע"ז בפסחים צא: ובתוס' הביאו עוד מסנהדרין נב:), ובתוס': ויש לתמוה למה לי קרא לפוטרו כיון דלא מצינו קטן נענש, ועי' בשו"ת צפ"ו סי' קלד שביאר בזה דהנפק"מ שהוא מופקע בעצם מהאזהרה, ואם הגדיל באמצע צריך שה"י כדן נטמא בפנים ע"ש, (ויל"ע ככוונתו כאן בזה).

34. תיבה זו איננה ברורה לגמרי, ונראה שכצ"ל.

35. וז"ל: וקטנה אינה עושה שליח לקבלה, אע"פ שחצרה קונה לה גיטה כגדולה, מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן שאינו בן דעת גמורה. (ועי' בהשגת הראב"ד שם, ובצ"פ שם, ובהל' אישות פ"ג ה"טו, ובהל' תרומות עמ' 39, ובצפ"ו סי' קלד).

36. ה"ב: קטנה שיודעת לשמר את גיטה הרי זו מתגרשת אבל אין עושה שליח עד שתביא שתי שערות.

37. הקטנים פסולין לעדות מן התורה שנאמר בעדים ועמדו שני האנשים ואנשים ולא קטנים, אפילו היה הקטן נכון וחכם הרי הוא פסול עד שיביא שתי שערות אחר שלש עשרה שנה גמורות.

38. ה"ג: הדא דתימר להוציא ממנו בדין, אבל להביא קרבן שבועה כל עמא מודיי עד שיביא ב' שערות. (ובפשטות הכוונה שאין קרבן שבועה על ממון הקטן, אך רבינו מפרש דהכוונה שאין חיוב קרבן שבועה עד שיביא ב' שערות, ובצ"פ בהל' שבועות שם ביאר מה הכריחו לכך).

39. תיבה או שתים לא ברור בכת"י, ולפי הענין צ"ל: קרבן שבועה.

40. ה"ה: המשביע את הגויים ואת הנשים ואת הקטנים ואת הקרובים ואת הפסולים פטורין שנאמר והוא עד בעד שראוי להוציא ממון הכתוב מדבר יצאו אילו שאין ראיין להוציא ממון. (וצ"ב תפול"ל שאינו בכלל חיובים ועונשים, וע"כ כנ"ל).

עיינ בנדה דף מו ע"ב⁴¹ וירוש' שבועות פ"ג בה"ה⁴², [וב]הך דהל' גזילה גבי קמן⁴³, ועיינ בספרי פ' תצא מה דממעט גבי מש"ר קמן⁴⁴, ור"ל ג"כ דלא [הביא⁴⁵] ב' שערות.

בגדר של הרמב"ם גבי ד"ם [=דברי סופרים]⁴⁶ קצר המצע, ויראה כמ"ש בהל' אס"ב פ"ב ה"ו גבי בתו⁴⁷, ובהל' מא"ס פ"ט גבי בו"ח⁴⁸, ובהל' טומאת מת פ"א גבי מגע ומשא⁴⁹, ועיינ סוטה דף מז⁵⁰, ודי בזה.

יוסף ראזין רב דפה הנ"ל

גבי תרומה⁵¹ יראה בתוספ' פ"ד דפ"א⁵² וסוכה מ"ב⁵³ וברמב"ם בהל' תרומות ספ"ב⁵⁴ ע"ש.

41. לפי שמצינו שהשוה הכתוב קטן לגדול לזרון שבועה וכו'.

42. ה"ה: לכל אשר יבטא פרט לקטן.

43. תיבות אלו אין להם קשר לכא' לדברי הירושלמי שהזכיר מקודם, ונראה שרומז כאן לדברי הרמב"ם בהל' גזילה פ"ח הי"א (שצ"י עליהם במקו"א) וז"ל הרמב"ם: נתן הגזלן הכסף לאנשי משמר ... ואפי' היה הגזלן קטן אין היורשים מוציאין מיד הכהנים. (והאחרונים נתקשו בזה, שהרי קטן לאו בר חיוב כפרה הוא כלל, וכוונת רבינו לבאר בזה ע"פ יסודו הנ"ל).

44. וז"ל (פיסקא רלו סי' יח): ולקחו זקני העיר ההיא את האיש, ולא את הקטן. ועי' במהדו"ת עמ' 113 בזה.

45. תיבה זו אינה ברורה בכת"י ונראה שכצ"ל, או שצ"ל: דל"מ.

46. כפי הנראה שאל השואל בענין שיטת הרמב"ם בכ"מ דדבר הנלמד מי"ג מדות נקרא דברי סופרים.

47. וז"ל: הבא על אשה דרך זנות והוליד ממנה בת אותה הבת ערוה עליו משום בתו, ואע"פ שלא נאמר בתורה ערות בתך לא תגלה מאחר שאסר בת הבת שתק מן הבת ואיסורה מן התורה, ואינו מדברי סופרים. ועי' בצ"פ שם.

48. וז"ל שם בה"ב: לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול כלומר ואפילו בישולו אסור ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת מאחר שאסר בת הבת. ועי' בצ"פ שם.

49. וז"ל שם בה"ב: טומאת משא מפי השמועה וקל וחומר הדברים אם נבלה שהיא טומאת ערב ואינה מטמאה באהל מטמאה במשא שנאמר והנושא את נבלתם, המת לא כ"ש. ... אין טומאת משא בבת מדברי סופרים אלא דין תורה. ויראה לי ששתק ממנה הכתוב כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש אפילו בת הבת, ושתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו, כך שתק מטומאת משא בבת לפי שטימא בפירוש אפילו טומאת אהל כל שכן משאו:

50. ע"א: ת"ש דא"ר יוחנן משום ר' ישמעאל, בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא ... אמר רב נחמן בר יצחק כי קא חשיב, הלכה עוקבת מקרא, הא (מה שנלמד במצורע מכלל ופרט וכלל) עוקבת מדרבנן היא עכ"ל הגמ'. הרי דגם דבר הנלמד ממדות שהתורה נדרשת נקרא מדרבנן (ועי' בהגהות מהר"ץ חיות שם).

51. לכא' אין לזה קשר להנ"ל, וכפי הנראה שאל השואל עוד איזה שאלה בנוגע לחילוק תרומה לקטנים, וע"ב.

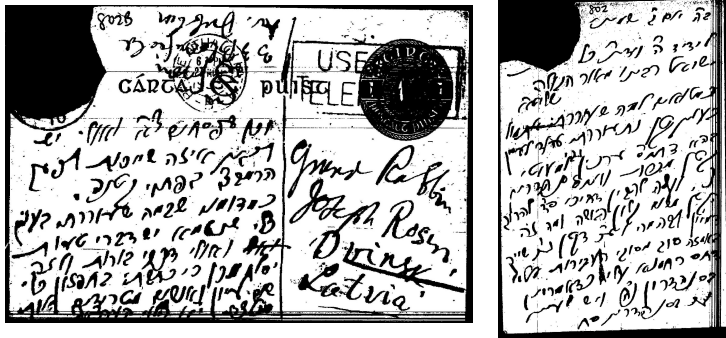
52. ה"ז: חומר בקדשי מקדש שאין בקדשי הגבול ובקדשי הגבול שאין בקדשי מקדש קדשי הגבול קטנים חולקין בהן וטמאים חולקין בהן וחולקין אותן בטומאה.

53. ע"א: היודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה בבית הפרנות.

54. הלכה כב: עשרה אין חולקין להן תרומה בבית הגרנות אע"פ שהן אוכלין אותה או מאכילין אותה, ואלו הן: החרש, והשוטה, והקטן שאין בו דעת לפרוש חוקו מפני שאין באלו דעת, והטומטום, והאנדרוגינוס מפני שהן בריה בפני עצמן, והעבד שמא יראוהו העוברים בשהו ויעידו עליו שהוא כהן, והערל והטמא מפני שהן מאוסין, והאשה שמא תתגרש ומפני הייחוד, והנושא אשה שאינה הוגנת לו קנסו אותו שלא יחלוק בבית הגרנות עד שיגרשנה, וכולן משלחין להן לבתיהן וחולקין להן כשאר קדשי הגבול, חוץ מן הנושא אשה שאינה הוגנת לו והטמא והערל שאין משלחין להן כלל.

הג"ר יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל * בענין תשלומי תרומה בקטן, ובגדדי קטן בקרבנות ובקרן פסח יא

אגרתו של הג"ר יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל אל ה"צפנת פענח":



ב"ה יום ג' שמיני

לידיד ה' ידידני כל ישראל רבינו מאור הגולה שליט"א

כמילואים למה שעוררתי אתמול בענין קטן, נתעוררתי עוד לעיין בהא דתוס' ערכין יב. למעוטי קטן מכרת ותוס' סנהדרין נ"א, וקשה להבין דהיכי ס"ד להרוג הקטן משום קלון האשה ומה זה דמיון לבהמה וע"כ דקטן ג"כ שייך באיזה סוג מסוגי העבירות אלא דחס רחמנא עליו כדאמרינן בסנהדרין נה² ויש לעיין עוד בסנהדרין סח³ וכן בפסחים צא⁴, ואולי יש לכאן איזה שייכות לפסק הרמב"ם בפתוי קטנה⁵.

כמדומני שבמה שעוררתי בענין כלי שנמטא יש דברי טעות ואולי דברי בורות ולזה יסלח מרן כי כתבתי בחפזון בלי שום עיון ואנשים ממרידים אותי.

י"א הלוי הערצאנ

1. דברי התוס' הובאו לעיל הערה 33, ובהמשך דבריהם הקשו מהא דאיתא בפרק ד' מיתות (סנהדרין נב:): איש כי ינאף פרט לקטן, דתמוה למה לי קרא לפוטרו כיון שלא מצינו קטן נענש, ותירצו דמיהו התם משום קלון האשה יתחייב דומיא דבהמה הנרבעת, ושמא איצטריך דס"א הואיל ונתרבה לטומאה יתחייב כרת קמ"ל דלא.
2. דא"י בע"ב שם: בת שלש שנים ויום אחד מתקדשת בביאה, ואם בא עליה יבם קנאה, וחייבין עליה משום אשת איש ומטמאה את בועלה וכו', ואם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה מומתין עליה והיא פטורה, והקשו בגמ' אחד מכל עריות ואפילו בהמה והא הכא דקלון איכא תקלה ליכא וקתני מומתין על ידה, ותירצו כיון דמזידה היא תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחס עלה.
3. בריש פרק סורר ומורה ע"ב שם, הקשו בגמ' קטן מנ"ל דפטור, ומתמה מנלן כדקתני טעמא שלא בא לכלל מצות, ותו היכא אשכחן דענש הכתוב דהכא ליבעי קרא למיפטריה, אנן הכי קאמרינן אטו בן סורר ומורה על חטאו נהרג, על שם סופו נהרג אפילו קטן נמי וכו', עיי"ש.
4. ע"ב שם איתא על הפסוק "חטאו ישא האיש ההוא", למעוטי מאי, למעוטי קטן מכרת, ומבואר שצריך לימוד מיוחד לפטור קטן מכרת.
5. בפ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ב כ' הרמב"ם: הבא על הקטנה אשת הגדול אם קידשה אביה הרי זה בחנק והיא פטורה מכלום ונאסרה על בעלה. והשיג עליו הראב"ד שם שלא ידע למה נאסרה על בעלה ישראל שהרי אמרו פתוי קטנה אונס הוא, וראה בנו"כ שם שהאריכו לדון בזה, ובמשנה למלך פ"א מהל' אישות ה"ח, ועיין גם בצפנת פענח (דוינסק) ח"א סי' כה.

מקחן של צדיקים

ביכור דברי תורתם של רבותינו מאורי הדורות
אשר לא נתבדרו בכי מדרשא

ללמדך שכל מי שהוא מברר מקחו של צדיק כאילו מקיים עשרת הדברות (בראשית רבה נח ח)

כ"ק אדמו"ר רבי שמואל בורנשטיין זצלה"ה מסוכטשוב ה"שם משמואל"

והגה"ה רבי מיכאל אליעזר הכהן פארשלאגער זצ"ל מח"ס "תורת מיכאל"

מאז ראה אור לראשונה הספר הק' "שם משמואל" על התורה והמועדים, נתקבל בחיבה גלויה ע"י קהל שוחרי תורה וחסידות בכל אתר ואתר. עוד בפולין, בימים שלאחר הסתלקותו (כ"ד טבת תרפ"ו), משהחלו הספרים לראות אור (בין השנים תרפ"ו-תרצ"ד) בהשתדלות בנו ממלא מקומו בקודש הרה"ק רבי דוד זצלה"ה הי"ד מסוכטשוב, הפכו הספרים לנכס צאן ברזל ותפוסו מקום מרכזי בארון הספרים החסידי.

בשנת תש"ח, לאחר ימי הזעם, משנוצר הצורך להדפיס שוב את ספרי "שם משמואל" אשר ספו ותמו כמעט כליל בימי הרס עולם, התערור כ"ק אדמו"ר רבי חנוך העניך זצלה"ה מסוכטשוב לההדיר מחדש את הספר בדפוס נאה ומתוקן. רבה היתה המלאכה וארכה למעלה מ"ג שנים עד להשלמת הדפסת הכרך האחרון בשנת תשכ"ב.

בשנת תשי"ג, ראה אור הכרך השני (ח"ב מספר בראשית), ובו גם מאמרי-קודש לימי החנוכה, באותה עת, משהגיע הספר לידי א' מגדולי תלמידי צדיקי בית סוכטשוב, הגאון רבי מיכאל אליעזר הכהן פארשלאגער זצ"ל מבוולטימור שבארה"ב, צדה את עינו חסרונה של שורה אשר נעמטה מהדפוס החדש. עמד רבי מיכאל אליעזר וערך אגרת מופלאה אל כ"ק אדמו"ר רח"ה זצלה"ה מסוכטשוב, ובה - לצד הערתו על ט"ס זו - הוא עומד ומברר מקחו של צדיק, בביאור ויישוב כונת רבו הק' "שם משמואל" זצלה"ה באותה שורה.

הכרך הבא בסידרה, שמות ח"א, כבר היה באותה עת על מכבש הדפוס, ובכרך שאחריו (שמות ח"ב) אכן הושבה אותה שורה במדור ההשמטות שבסוף הספר.

הגאון רבי מיכאל אליעזר הכהן פארשלאגער זצ"ל נולד בשנת תרמ"ד בעיר סוכטשוב שבפולין, לאביו רבי אברהם משה זצ"ל, בימי עלומיו היה מהאריות שבחבורה בישיבתו של הגה"ק ה"אבני נזר" זצלה"ה בסוכטשוב, אשר קבע עמו לימוד בחברותא דבר יום ביומו. עם היותו בעל זכרון נפלא וזריפות בלתי מצויה, לא פסק פיו מגירסא יומם וליילה, ידען עצום היה בנגלה ובנסתר, בהלכה ואגדה, ראשונים ואחרונים, ספרי חסידות ואף סתרי תורה. בהיותו סיני ועוקר הרים היה כמעין המתגבר בתורה. למעלה מחמישים כרכים של חידושי תורה ומערכות מופלאות בכל חלקי תורה הותיר אחריו, ורק מעט מזעיר מהם נדפסו אחר הסתלקותו בספר "תורת מיכאל".

גדולי עולם אשר היו מבאי בית רבו האבני נזר היו משתעשעים עמו בדבר הלכה, ואף רבו הגדול רוב תשובותיו בהלכה היה מראה ראשונה לתלמידו הגדול.

גם אחר נישואיו, עד ימי מלחמת העולם הראשונה, היה מיושבי אהל בחצר סוכטשוב, כשגם אחר הסתלקות רבו המשיך להסתופף בצל בנו הק' בעל "שם משמואל" זצלה"ה, בימי המלחמה עקר לוורשא ובשנת תרפ"א הגיע לבולטימור שבארה"ב.

בהיותו צנוע ובורח מן הפרסום, לא אבה לקבל שם את עול הרבנות אשר ביקשה הקהילה להשית עליו, אך זאת ניאות, למסור שיעורים בגפ"ת בפני בעלי בתים בעיר דבר יום ביומו, עד להסתלקותו בשם טוב ביום ד' לפרשת וירא, ט"ז לחודש מרחשון תשי"ט.

האגרת המתפרסמת בזה לראשונה, לברר מקחו של צדיק, ניתנה לנו ע"י ידידנו הרב זאב פריינד שליט"א, האישי אשר על ספרי בית סוכטשוב. מן השמיים יבורך. ההערות והארות בשוה"ג להבנת הדברים הם מעשי ידי הרב יוסף ויסמן, חבר המערכת.

חיוב החליל במקדש בימי החנוכה

--- ונראה לומר, דענין הלל של חנוכה שהיא משל הלל של יו"ט. דהלל של יו"ט בא מצד הגבהת הלב של קדושת היום, מה שא"כ בחנוכה אלא כל עצמו של ההלל בא מחמת הכנעה והודאה שנטלנו יותר מחלקנו, שישאל אז לא היו ראויים לנסים האלה שרבים אז לא עמדו בנסיון ונתנו ידם ליונים כביוספון, ומ"מ ריחם ה' בזכות מועטים שמסרו נפשם על קדושת ה', ומחמת זה עצמו ניתוספו האהבה והגבהת הלב עוד יותר. * וכעין שירות ותשבחות של דהמע"ה שהיו נצמחות מפאת ההכנעה, והדברים עתיקים.

(שם משמואל, חנוכה, ליל ו' דחנוכה תרע"ט)

*השמטות:

ב. שם, עמ' רל"ז, מור שני, שורה כ"ט, נשמטה שורה אחת, וכך צ"ל – ומחמת זה עצמו ניתוספו האהבה והגבהת הלב עוד יותר. ועל כן בחנוכה נמי החליל מכה לפני המזבח כבש"ס ערכין, כעין שירות ותשבחות של דוד המע"ה וכו'.

(שם משמואל, השמטות בסוף חלק שמות)

בעזה"י

שלום לכ"מ אהובי ידידי הר' המובהק הר' הגדול הצדיק מופלג בכל מעלות ומדות הישר בעיני אלקים ואדם כקש"ת מוהרר"ה שלימ"א

הנה מכתבו מההודו הנעים לי מאוד והם בעיני כמוצא שלל רב המשמחים לי מאוד מאוד קיבלתי ביום ועש"ק פר' נשא ואז עיינתי בלימוד בספה"ק שם משמואל ועלה בעזה"י בדעתי לתרץ הקושיות שהניח בצ"ע, ולא יכולתי להשיבו עד כה כי הידים ממחלתי כואבים לי מאוד ל"ע וקשה עלי מאוד הכתיבה, אך עתה שהוטב לי בעזה"י מעט אני כותב לו.

--- ועתה אכתוב ענין זה בחנוכה, כיון שכבר זכה וקנה מקומו בדפוס הקדום שהדפיסו אחיו הקדוש¹, --- אביו הקדוש כמה דייקן היה ובפרט בהתורות שהשמיע בקהל רב בקדושה וטהרה, ואפשר שחסר איזה תיבות, אלא בודאי הוא תורת אמת, וגם יש לתרצו. לכן לדעתי נראה שידפיס בשם השמטה שורותיו אלו דשם משמואל, ואם אי אפשר בחלק זה ידפיסנו בחלק שמות, שאף שמוקשה לא היה ברצונו להשמיט לגמרי, וגם שיש נ"כ ליישבו (בלי הזכרת שמי השפל) וגם שאביו היה דייקן וסדרן מאוד ובודאי נשמטו איזה תיבות.

ויל"ע נמי בנועם אלימלך פר' חיי"ש (= חיי שרה) דלפי טעמו כמה שהחליל מכה לפני המזבח יש לו להיות גם בחנוכה בחיוב החליל². ויש להוסיף בהערה בלשון הנועם אלימלך לפי דבריו גם דברי המדר"ר³ ואתחנן משה שמו אפי' בחללו של עולם כו'.

1. ה"ה כ"ק אדמו"ר רבי דוד מסאכטשוב זצלה"ה, ה"חסדי דוד". (ר' אודותיו "נזר התורה" גליון ח, שבט ה'תשס"ד עמ' ה).

2. עה"כ 'ואברהם זקן בא בימים' כ': "איתא בגמ' (ברכות יז): כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני וכו', ושמעתי אומרים הפירוש בשביל, רצה לומר על ידי שרבי חנינא בן דוסא עשה שביל ודרך ופתח הצינורות על ידי זה ניזון כל העולם. וי"ל

- - - ועתה נבוא לדברי רש"י ערבין (י. ד"ה שמונת) ובקיצור נמרץ, דהנה יש לפרש ברש"י "שמונת ימי חנוכה לא השיב במתני' משום דליכא קרבן", היינו דאף הנרות יש להו שייכות להלל בתמיד ולמה לא נאמר הלל בתמיד ובחליל לפני המזבח בביהמ"ק. וי"ל הטעם כיון שלא יש קרבן נוסף לשם מצות היום אין לו שייכות כ"כ שיהיה נוסף בחיוב הלל וחליל בקרבן תמיד, דדוקא היכי שיש קרבן נוסף לשם מצות היום אזי יש חיוב בהלל וחליל בקרבן תמיד שהיו כמו חג עם כל הקרבנות היום שנמשכין אחריו, אבל היכי שלא יש קרבן נוסף לשם מצות היום לא יש חיוב בהלל וחליל בתמיד, וזה שאמר רש"י משום דליכא קרבן היינו קרבן נוסף לשם מצות היום לא יש חיוב להלל וחליל בתמיד, מ"מ י"ל דאע"ג דלייתא בחיוב בתמיד אבל יש שייכות להלל וחליל בביהמ"ק בחנוכה כנ"ל.

וחכי י"ל כמו שאמרו במתני' (ערכין סז) דהני ימים דהוה החליל הוא בשחיטת פסח ראשון ושני ובמס' פסחים ס"ד (ע"א תוד"ה קלאו) דאע"ג דאין אומרים שירה אלא על היין שלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה בכמה דוכתי אפי' שלא ביין וכו', וגם בערכין י"א דאמרי' שירה שלא על הקרבן ברשות כו', א"כ י"ל כך בפירוש דברי התוס' הא אע"ג דמצינו דאמרי' דאומרים שירה שלא ביין אפי' שלא בשעת הקרבה הוי רק בשיר ושירת ההלל בשחיטת הפסח משמע במתני' דהוי חובה הוא הטעם דאע"ג דאין אומרים שירה אלא ביין לא דלא יוכל לומר שירה שלא על היין דהא מצינו שירה שלא בשעת הקרבה ברשות וכיון דיכול לומר שירה גם שלא ביין לכך תקנו בחיוב לומר שירה דהלל ובחליל שההלל מחייב גם בשעת שחיטת הפסח דראשון ושני דכיון דיש בו קרבן נוסף משום ניסא דיומא מחייב שחיטת הקרבן לשירה דהלל וההלל מחייב להחליל אפי' שלא ביין, וכדאמרי' נמי בפרק ערבי פסחים (קז. גס וס:) אפשר ישראל שחטו פסחיהן ולא אמרו הלל כו' הרי דשחיטת פסח מחייב לשירת ההלל, א"כ י"ל דגם חנוכה משום ניסא דביהמ"ק דנרות מחייב לשירת ההלל בביהמ"ק וההלל הא מחייב להחליל אלא היכי דהיום מחייב קרבן נוסף הוי השיר דהלל, דאף דהיה החליל מכה לפני המזבח גם בשמונת ימי חנוכה דהיה הלל לא השיב ליה במתני' משום דליכא קרבן מיוחד

ג"כ לפי דרכנו בענין עבודת הבורא ב"ה שאנו רואים כמה צדיקים מסגפים עצמם בסגופים גדולים כמה שנים ובאים למדרגת חסידות, ויש בני אדם שאינם מסגפים עצמם כל כך ואעפ"כ זוכים לחסידות ושלמות, זה גם כן על ידי סיבת הצדיק שסיגף עצמו והסיר המסך המבדיל הגדול החרולים והקוצים והברקנים החיצונים המעכבים את האדם לבוא לדרכי ה' ועושה שביל ודרך בעבודתו ית' אזי בקל לקרב אל הקדושה ולילך בדרכי ה', וזהו (ביכורים פ"ג מ"ג) והחליל מכה לפניכם, רצה לומר על ידי המצוה של הבאת ביכורים. הכו החלל ואויר העולם שהוא מלא חיצונים הכו וביערו אותם על ידי מצוה זאת, חליל הוא לשון חלל ואויר. וזהו כל העולם ניזון בשביל חנינא בני, דהיינו שעי' מעשיו הק' כבר נתעורר רחמים ופתח שער הקדושה על ידי שהסיר המסך המבדיל כנ"ל והיה קל לכל אדם לעבוד השי"ת ב"ה, וחנינא בני די לו בקב חרובים, רמז די כאדם האומר יש לי די, דהיינו כמו רב לי שמחה וחדוה בדבר זה שהיה כח בידו לשבר הקב חרובים המה המקטרגים שמרמזו קב חרובים לעולם החרוב, והוא במעשיו הק' הפכם לרחמים, "עכל"ק.

3. דב"ר (מהדר' וילנא, ב כח): "כתיב למעלה מן הענין וידעת היום והשבות אל לבבך מהו והשבות אל לבבך וכו' כי ה' הוא האלקים רבנן אמרי יתרו נתן ממש בעכו"ם שנא' (שמות יח) עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלהים, נעמן הודה במקצת ממנה שנא' (מלכים ב ה) הנה נא ידעתי כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל, רחב שמתהו בשמים ובארץ שנא' (יהושע ב) כי ה' אלהיכם הוא אלהים ממעל ועל הארץ מתחת, משה שמו אף בחללו של עולם שנא' כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד. מהו אין עוד אפילו בחללו של עולם".

לחנוכה, היינו דאע"ג דאמירת הלל והחליל שמכה היה בקרבן תמיד וכמ' ברש"י ר"פ החליל (סוטה נ: ד"ה נט"ו) ולא בקרבן מוסף יש בזה אריכות דברים בטורי אבן⁴ ובחקרי לב (א"ח ס"י נב) ובאבני נזר (א"ח ס"י נז)⁵ וזה הא יכול להיות גם בחנוכה, מ"מ כיון שאין בו קרבן מוסף מיוחד ליום מקרי שאין בו קרבן, מ"מ קשה למה לא יהיה בו חליל כיון דהלל מחייב החליל ומשום זה היה בקרבן תמיד ההלל והחליל ולמה לא היה גם בחנוכה כן כיון שיש בו תמיד והלל, יש לומר כך דהנה אע"ג דחנוכה היא מתקנת חכמים על הנס שאירע בחנוכה הבה"ג וסיעתו מנחה במצוות דאורייתא והרמב"ם משיגו בזה הא הוי רק מתקנת חכמים⁶, כבר ישבוהו הר' דניאל הבבלי במעשה נסים⁷ דעיקר המצוה נעשית זכר לנס הוא מדאורייתא אלא מדאו' הוא ככל דבר שירצו לעשות בזה זכר לנס וכשרצו חכמים לעשות בנרות דוגמת הנס שהיה בנרות הוי זה דאורייתא כו'.

א"ב משמע מזה לומר להמעיין בדבריו דכללות המצוה דחנוכה הוא מדאורייתא או בהודאה בהלל על הנס או בלעשות זכר לנס בנרות אלא מה שיחדו בפרטות בנרות זה הוי מדרבנן⁸, א"כ ענין

4. ר"ה ל: ד"ה לא, ע"ש שכ' שלא תקנו בשום יום טוב שיר בשני תמידים, מלבד מוסף, ורק בראש השנה תקנו שיר של בין הערבים כדי להזכיר זכות שופרות של מתן תורה.

5. שהק' על הטורי אבן דאישתמיטתיה דברי רש"י (ערכין י. ד"ה ולא) דבי"ב ימים שהחליל מכה לפני המזבח הלויים משוררים את ההלל בעת ההקרה, ושמונת ימי החג מכללם וע"כ בעת התמידים, עי"ש שהאריך להוכיח כן, והביא שם שכן הוא דעת החקרי לב.

6. בספר המצוות לרמב"ם שורש א כ': "השורש הראשון שאין ראוי למנות בכלל הזה המצוות שהן מדרבנן. דע כי זה הענין לא היה ראוי לעורר עליו לבאורו כי אחר שהיה לשון התלמוד שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה בסניי איך נאמר בדבר שהוא מדרבנן שהוא מכלל המנין. אבל העירונו עליו מפני שטעו בו רבים ומנו נר חנוכה ומקרא מגלה בכלל מ"ע וכן מאה ברכות בכל יום וניחוס אבליים וביקור חולים וקבורת מתים והלבשת ערומים וחישוב תקופות ושמונה עשר יום לגמור בהן את ההלל. והשתכל ממי שישמע לשונם נאמרו לו למשה בסניי וימנה קריאת ההלל ששבח בו דוד ע"ה האל יתעלה שצוה בה משה וימנה נר חנוכה שקבעוהו חכמים בבית שני וכן מקרא מגלה. אמנם היות משה נאמר לו בסניי שיצונו כי כשיהיה באחרית ממלכתנו ויקרה לנו עם היונים כך וכך יתחייב לנו שנדליק נר חנוכה, הנה איני רואה שאחד ידמה זה או שיעלהו במחשבתו. ומה שיראה לי שהביאם אל זה היותנו מברכין על אלו הדברים אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מקרא מגלה ולהדליק נר ולגמור את ההלל ושאלת התלמוד (שבת כג.) היכן צונו ואמרו מלא תסור. ואם מטעם זה מנו אותם הנה ראוי שימנו כל דבר שהוא מדרבנן כי כל מה שאמרו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירו ממנו כבר צווה משה רבינו בסניי שיצונו לקיימו והוא אמרו (ר"פ שופטים) על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה והזהירונו מעבור בדבר מכל מה שתקנו או גזרו ואמר (שם) לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל. ואם ימנה כל מה שהוא מדרבנן בכלל תרי"ג מצוות מפני שהוא נכנס תחת אמרו יתעלה לא תסור, מפני מה מנו בפרט אלו ולא מנו זולתם וכמו שמנו נר חנוכה ומקרא מגלה היה להם למנות נטילת ידים ומצות עירוב כי הנה אנו מברכים אשר קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת ידים ועל מצות עירוב כמו שנבחר על מקרא מגלה ולהדליק נר חנוכה והכל מדרבנן". וראה עוד ברמב"ן שם בהשגותיו על ספר המצוות אות א.

7. תשובה א.

8. וראה שו"ת חתם סופר (ח"ב יו"ד סי' רלג) שכ': "דקביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו דאורייתא, ולפע"ד לפ"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם, אך מה לעשות בהם אם לשלוח מנות או להדליק נרות או לעשות זכר אחר זהו דרבנן,

ההלל על הנס שאומרים בחנוכה יש בו ענין דאורייתא⁹ ובפרט בביהמ"ק דעיקרו ושרשו הוא למקום הקרבת הקרבנות מקום הנס בנרות להודות ולהלל הי"ל ענין דאורייתא א"כ מיוחד בבית המקדש יש לומר הלל בחנוכה דשייכא נמי להקרבת בשר בשורשן כחיובי תמיד בכל יום בבוקר ובין הערבים וזה הא מקרי תמיד בלי הפסק וגם הא כל הקרבנות נמשכין אחר התמיד במצוה דעליה השלם, ומה משמע לומר דהכל נקרא על שם התמיד והוא המחייב המביא לכל הקרבנות בתמידות וגם הנרות בתמידות כשיטת הרמב"ם¹⁰ דגם ביום היו הנרות דולקין ומקורו בזהר כו"ו¹¹ א"כ ענין הנרות בהלל או בקרבן תמיד על היין או בשעת שחיטת הקרבן כמו בפסח, ובחנוכה דלא היה קרבן נוסף הו' השיר בהלל במקדש ובחליל שלא בשעת הקרבה דקרבן דהא אפשר לומר שירה גם בשלא שעת הקרבה נמי לכך היה בחנוכה בחיוב ואמרוהו שלא בשעת הקרבה כמו בפסח, וזה שלא חשיב במתני' משום דליכא קרבן היינו שלא אמרו בשיר דהלל והחליל בשעת הקרבן כמו בשחיטת הפסחים דאע"ג שלא היה על היין אבל הא היה בשעת הקרבן בשחיטתו וההלל דחנוכה דליכא קרבן כו' לא חשבו במתני', ומדויק טפי לישנא דרש"י לפרשו מלפרשו דהיה הלל וחליל בחנוכה ולא משום דליכא קרבן כו' לא חשיב במתני' דלא היה כלל שיר דהלל בחנוכה דלא מדויק לישנא כולי האי.

ויש בעזה"י לברר דבר אי אמרי שירה בהלל, אלא לפי שאין אני בביתי מחוסר ספרים וגם קשה עלי הכתיבה אסתפק בזה, ודי בזה להראות שאין זה טעות בשם משמואל ואין להשמיטו. ויל"ע נמי בשירי קרבן ירושלמי ר"פ החליל¹².

והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מצות עשה דאורייתא, אך העושה שום זכר יהיה מה שיהיה עכ"פ ביום א' מימי חנוכה ואפי' לא הדליק נרות ולא שלח מנות בפורים וכדומה אינו אלא עבריין דרבנן, ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאו' לומר שירה כמו שצויה בפסח לספר יציאת מצרים בפה ה' ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא וא"כ היה יוצדק קצת דברי בה"ג שהאריכו בו רמב"ם ורמב"ן בשערים דס' המצוות, אלא עכ"פ לא היה לו למנותו מ"ע בפ"ע כיון שהוא כלול בכלל סיפור י"מ".

9. ראה תשובות רבינו אברהם בן הרמב"ם לרבי דניאל הבבלי שם: "והכרחתך, יברכך ה', שהלל חנוכה הו' דאורייתא מהיות ימי החנוכה ימים שנראו לנו בהם עזרתו וגבורתו יתעלה, הרי היסוד הזה, מלבד היותו מוקשה ומשובש וחסר טעם שאין עליו ראייה ולא הקש ברור שמוכיח עליו וכו'", עיי"ש.

וברמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) כ': "ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגמרין בהן את ההלל ושמונה עשר יום בשנה מצוה לגמור בהן את ההלל". ובהשגות הראב"ד שם כ' שיש בהם עשה מדברי קבלה מהפסוק 'השיר יהיה לכם כליל התקדש חג' (ישעיהו ל ט), ובמגיד משנה שם הביא את הגמרא בפסחים הנ"ל (ק"ז). שהנביאים תקנו הלל על כל צרה שנגאלים ממנה, אבל לאומרו בימים קבועין מדבריהם הוא, ואע"פ שהביאו בערכין שם (י): אותו פסוק אינו אלא לסמך ודמיון, וראה עוד בכסף משנה ובלחם משנה ושאר נ"כ שם מש"כ בזה.

10. בפ"ג מהל' תמידין ה"י כ': "דישון המנורה והטבת הנרות בבוקר ובין הערבים מצות עשה שנאמר יערוך אותו אהרן ובניו, והדלקת הנרות דוחה את השבת ואת הטומאה כקרבתו שקבוע להן זמן שנאמר להעלות נר תמיד". וראה בנו"כ שם שביארו שגדר הטבה היינו הדלקה, שמדליק ב' פעמים בכל יום, בבוקר ובין הערביים.

11. רעיא מהימנא ריש פרשת אמור (פח): 'פקודא דא לסדר כהנא בכל יומא בוצינין וכו' ולאדלקא להון בכל יומא תרין זימנין'.

12. שהק' על מתני' דערכין שהחליל מכה לפני המזבח רק י"ב ימים, והא איכא חנוכה שגומרים בו את ההלל ואין בו חליל, ויישב דלא חשיב אלא הלל של קרבן, אבל של חנוכה של הודאה הוא, ע"ש.

ואם רוצה יוכל לשאול ולהביא זה להרה"ג מוהר"י מפאנעוועז (= ה"ה הגאון רבי יוסף שלמה כהנמן זצ"ל) או להחזון איש שלימ"א ולפי דעתי יסכימו לזה שלא להשמיטו מספר קדוש כזה.

ואסתגר בזה. ממני הדושתה"ק (= הדורש שלום תורתנו הקדושה) באה"ר (= באהבה רבה) ואה"ע (= ואהבת עולם) והותם בכל הותמי ברכות מקודש.

מיכאל אליעזר ליפמן
ב"ר אברהם משה הכהן ושם אמו בלומא



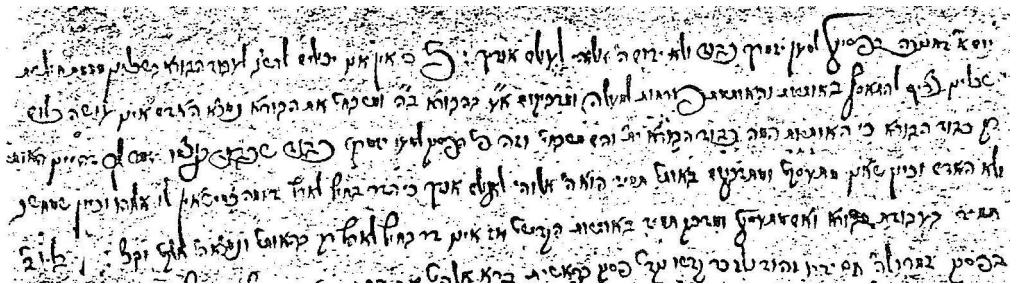
לישרים תושיה

אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה: אז תבין יראת ה' ודעת אלקים תמצא: כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה: יצפן לישרים תושיה מגן להלכי תם: לנצר ארחות משפט ודרך חסידיו ישמח: (משלי ב ד-ה)

מבית מדרשו של המגיד ממעזריטש זי"ע

בעמדנו לקראת ימי החנוכה הבעל"ט, הגנו להביא כמה מאמרי דא"ח על ימי החנוכה, מבית מדרשו של רבינו המגיד הגדול ממעזריטש זי"ע. מקור הדברים מתוך כתב יד קדום אשר נכתב ככל הנראה בין השנים תק"מ-תקמ"ט, ובו דברי תורה מבית מדרשו של המגיד זי"ע, אשר קרוב לודאי כי המה מתורתו של המגיד הגדול שנלמדו ונכתבו בידי תלמידיו הגדולים. כפי הידוע נכתבו הדברים ע"י אחד מתלמידי הרה"ק מבארדיטשוב זי"ע אשר שמע ד"ת אלו מפיו רבו הק', מהם אף אשר הובאו בתוספת נופך של הרה"ק מבארדיטשוב זי"ע עצמו, אשר הוסיף לבאר דברי רבו הק'. מקצת מהדברים אף נדפסו במתכונת דומה בס' "שמועה טובה" "אור האמת" ו"כתבי קודש", והם מהעתקות המגיד הק' מקאזניץ, אשר אף הוא היה תלמידו של הרה"ק מבארדיטשוב זי"ע. (ראה אודות כת"י זה בהרחבה במאסף "קריית ספר" כרך מט לשנת תשל"ד). רוב המאמרים הנכתבים בתכריך כת"י זה, כבר ראו אור עולם ונדפסו בספרי המגיד הגדול "אור תורה", "ליקוטי אמרים" ו"מגיד דבריו ליעקב" על מהדורותיהם השונות, חלקם נדפסו בשלימותם ומקצתם באופן חלקי או כהשלמה למאמרים אחרים מהמגיד זי"ע. – יצויין כי גם באותם אמרי קודש אשר נדפסו, ישנם כמה וכמה שינויי נוסחאות וחילופי גירסאות, עד כי פעמים נראה כי "פנים חדשות באו לכאן". מספר מאמרים נוספים ראו אור במאסף "שפתי צדיקים" (גליון ג). ב"נור התורה" גליון ח (שבט תשס"ד עמ' כה) הבאנו במבוא למאמרי קודש מתוך כת"י זה לפרשת השירה ועוד את פרשת גלגולי תכריך כתב-היד. להלן אסופת מאמרי קודש לימי החנוכה אשר טרם ראו אור, בתוספת מראי מקומות ציונים הערות והארות (והשוואות בין שני כתבי-יד דומים, הא' מס' 3288 והב' מס' 4088) מעשי ידי הג"ר יעקב בהגן שליט"א, נר"נ בישיבה הגדולה "נור התורה", תשנ"ח לו.

מאמרי קודש לימי החנוכה



יום א' דחנוכה

בפסוק (תהלים לג) למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלוקי לעולם אורך, פ"י כי אין אנו יכולים להשיג לעבוד הבורא בשכלינו מחמת חולשת שכלינו צריך להתאסף באותיות, והאותיות פורחות למעלה ומדביקים א"ע (= את עצמם) בהבורא ב"ה ומשבחים את הבורא, נמצא האדם אינו עושה כלום

1. ראה 'מגיד דבריו ליעקב' (ליקוטי אמרים (מהדרו' חב"ד) סי' רכה): להבין ענין הצמצום, כתי' כנשר יעיר קנו וארז"ל

רק כבוד הבורא כי האותיות המה כבוד הבורא ית', והם משבחים, וזה פ"י הפסוק למען יזמרך כבוד שכבוד עצמו יזמר לך דהיינו האותיות ולא האדם, וכיון שאנו מתעסקים ומתדבקים באותיות תמיד הוא ה' אלוקי לעולם אורך, כי הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה², וכיון שמחשב תמיד בעבודת הבורא ית' ואם מתעסק ומדבק א"ע תמיד באותיות הקדושים אז אינו דר בח"ל רק באותיות, ונמצא ה' אלוקי וק"ל.

נוגע ואינו נוגע וזה מטי ולא מטי, שהבורא ית' א"ס ומי יכול לסבול אור א"ס ולכך הוא תמיד בכל רגע מטי ולא מטי כשמטי לא יכול לסבול ולכך תיכף הוא לא מטי, וזה ענין שהדיבורים עולים תמיד למעלה אם הוא דבוק לו ית', אף שכאן בעוה"ז היא בזמן כל חיבה ואות אעפ"י כן באים לשם ברגע א' למעלה מהזמן כי שם אין התחלקות הזמן, והנה הדחילו ורחימו נקראים גרפין והבן מאוד, ע"ש.

וב'פרי הארץ' (פ' וישב בא"ד) כ': והנה כשנכנס אדם עם כל עצמו בדבר קדושה, איזה מצוה או תורה ותפילה בדביקות גמור, עד התפשטות התקשרותו הראשון שבחומריות שלא להרגיש בהם כלל, הוא הנקרא (זכריה ג ד) הסירו מלבושים הצואים והלבישו מחלצות, שהנה הוא מתלבש עתה ברוח קדושה. וכשמתלבש בתיבות התורה ותפלה נקרא (בראשית ז א) בא אתה וכל ביתך אל התיבה, שנכנס עם כל עצמו בה, וכן כשמתלבש במצות שבת או חנוכה ומכניס כל מעיינו במ עם כל עצמו בביטול שארי הרגשותיו הראשונים נקרא אחדות גמור עמו ית', כי מלבושי המצוות המקיפים וסובבים אותו והוא בתוכם, מתייחד עמו ית' בלי שום הפסק, כמאמר (רות ג ט) ופרשת כנפיך על אמתך שהמלבוש הוא המיוחד, ואחרי שהתורה והמצוות הם אלקות ממש כידוע (עיין זוה"ק ח"א כד. וח"ג רכח:), מתייחד על ידם עמו יתברך בהכנסו בתוכם וטועם מעין עוה"ב.

ולהסביר הענין נקדים אמרם ז"ל (ב"ר א ב), בראשית ברא בתורה שנקרא ראשית ומאמר (זוה"ק ח"ב קסא). באורייתא ברא קוב"ה עלמא, הכל נאמר על האותיות (שם ח"א קמח). על מאמר (בראשית כח יא) וישכב במקום ההוא, פירוש יש כ"ב אותיות התורה ובכמה מקומות בזהר. ואינם אותיות הדיבור, שאפילו המחשבה שאינה שוקטת לעולם והחיות רצוא ושוב פושט צורה ולובש צורת אותיות אחרים בכל מחשבה ומחשבה, ובלתי אותיות אי אפשר כי המה המגבילים החיות לצמצם בכדי אפשרית ההבנה, כי בלתי הצמצום אין שום השגה תופסת באין סוף בלי גבול.

אבל אחרי הצמצום בראשית חכמה ומבין בנינה, מתגלים המדות בצירופי אותיות כמו חסד וגבורה ורחמים שהם אהבה ויראה והתקשרות שהוא ההמשכה ממשיך רחמים, והשפעה המוליך והמביא מעלה ומוריד הרחמים שהם מלמעלה למטה נקרא ו' רברבא וההתקשרות ממטה למעלה נקרא ו' זעירא, ונקרא יוסף הצדיק המקשר כל העולמות עד שמגיע אל הדעת המייחד חכמה ובינה ויוצא מן המדות למעלה מהם. (ור' גם בעש"ט עה"ת פ' נח אות פח ומקורו ב'כתר שם טוב' ח"ב ד"ד ע"ד), וב'תולדות יעקב יוסף' שלח אות ו).

2. כתובות קי: תנו רבנן לעולם ידור אדם בא"י אפי' בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוץ לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל שכל הדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה שנא' לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלקים וכל שאינו דר בארץ אין לו אלוה אלא לומר לך כל הדר בחוץ לארץ כאילו עובד עכו"ם.

(ור' בזה גם בווה"ק ח"ב עט: וח"ג רכה:).

וראה מש"כ שלי"ה (פ' לך לך ב'תורה אור'): ובוה מתורץ מה שאמרו הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו אלוה והדר בארץ ישראל דומה כמי שיש לו אלוה. וקשה, חס ושלום מה זה בהדר בארץ ישראל שהוא דומה לשיש לו אלוה, הלא הוא אלקים יתברך, בשלמא ברישא לא קשה שהדר בחוצה לארץ שאמר דומה כמי שאין לו אלוה, ששם לשון דומה ניחא, כי באמת יש לו אלוה רק שהוא דומה כמי שאין לו, אבל בסיפא קשה, אלא הענין הוא כמו שאמרו דמי שדר בארץ ישראל חלק ה', דומה כמי שיש לו אלוה, כלומר בסוד הדביקות כאלו היה מרכבה כנ"ל. ואמר לו הש"י (לאאע"ה) לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, היא החכמה שכבר השיג אברהם סטרי ישובא וכוחותיה ושריה כמ"ש הזוהר, ויוצא אותו החוצה, רצה לומר שהוציאו השם יתברך מחכמת חיצונית ההם והכניסו פנימה, זהו אל הארץ אשר ארץ וכו' דלא יכילת למיקם עלה ע"ש. [ויע' במד' הגדול שם: אל תיקרי אַרְצָך אלא אַרְצֶךָ].

בליל ב' דהנוכה

בפסוק (תהלים ל ט) זמרו לה' חסידיו והודו לזכר קדשו, נקדים פסוק (נלאשית א ט-ג) בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ והארץ היתה תהו ובוהו, כי הבורא ברא בעולמו אהבות ויראות והתפארות וברא הכל ע"י צמצום³, ותחילה קודם בריאת עולם לא היה שום צמצום כי השי"ת היה בלתי תכלית כי אור ה' הוא רב בהירות מאין תכלית, נמצא לא היה נוכל לעבוד אותו במידות אהבה ויראה כי המאציל הוא בלתי תכלית כי אור ה' רב מאוד, ואמר הקב"ה יהי אור⁴ ויהי לשון צרה⁵, דהיינו שמצמצם א"ע האור ויהי אור ואח"כ יכול לסבול הבהירות, נמצא אינו יכול לעבוד הבורא רק ע"י צמצום שממליך עליו הבורא ב"ה, ויבטל בעצמו כל האהבות שיש לאדם ואח"כ יכול לקבל אהבות הבורא ית' וצריך להיות מה⁶, וזה פי' הפסוק זמרו לה' חסידיו דהיינו שהאדם מזמר אהבות שלו⁷ ויהיה מה ויצמצם עצמו⁸, ואח"כ יכול לקבל אהבת הבורא ית' דהיינו והודו לזכר קדשו

3. ב'מגיד דבריו ליעקב' (ליקוטי אמרים) (מהדרו' חב"ד) סי' רג בא"ד) כ': פי' ד"מ יש בכל דבר ד' יסודות ארמ"ע, והנה אש ומים הם נגדיים זה לזה ואיך יכול להיות נכללים זה בזה, ובודאי מוכרח להיות איזה דבר המחברם יחד שלא יבטל המים את האש או להיפך, לכך צריך דבר המחברם שלא יתבטלו ממציאותם והדבר המחברם נק' אי"ן, ופי' הענין שידוע שכח הפועל בנפעל והפועל הוא כח אלקות שבדבר הזה והוא אינו כלי לכך בודאי יש כאן אי"ן, וכן יש בעבודת אלקות יש אהבה ויש יראה והם מתנגדים זא"ז, כי האיך יכול להיות אהבה ויראה ביחד, למשל יראת אדם מהנחש אין בו היראה שום אהבה או כדומה בדבר טוב אין בו אלא אהבה, אבל אם הוא אהבת הבורא או יראת הבורא יכול להיות שניהם כאחד ואהבה נק' יום ויראה נק' לילה והדבר המחברם נקרא בין השמשות שלא הכריעו בו חכמים מה הוא ונק' אי"ן, ואי"ן הוא החכמה, כי חכמה מאין תמצא והחכמה נקרא ראשית כמ"ש ראשית יראת ה' וה' בחכמה יסד ארץ ר"ל ה' שורה בחכמה ועי"ז יסד ארץ עי"ש.

4. בכת"י א' כ"י הוי, ולכאור' אין לו פשר.

5. בראשית א ג: ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור.

6. בר"ר מג ב: ר"ש בר אבא משום ר' יוחנן בכל מקום שנאמר ויהי משמש צרה ושמחה אם צרה אין צרה כיוצא בה ואם שמחה אין שמחה כיוצא בה אתא רבי שמואל ב"ג ועבד פלגא בכל מקום שנאמר ויהי משמש צרה והיה שמחה מתיבין ליה והכתיב ויהי אור עוד היא אינה שמחה שלימה שלא זכה העולם להשתמש באותה האורה אמר רבי יהודה בר סימון אותה האורה שנבראת ביום הראשון היה אדם מביט בה מסוף העולם ועד סופו כיון שצפה הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה גנזה לצדיקים לעתיד לבא עי"ש. (ור' חגיגה יב.).

7. כ"נ בכת"י ב', ובכת"י א' לא נתברר.

8. ר' אור המאיר' (פ' אמור ד"ה אזמר): אזמר בשבחין למיעל גו פתחין דבחקל תפוחין דאינון קדישין (זמר לליל שבת מהאריז"ל), נראה להמוז על דרך מאמרים ז"ל שאמרו (שערי אורה' ריש שער א) למה נקראת פסוקי דזמרה, שמזמרים הקליפות, ויש להתבונן מהות ענין זימור הקליפות וכו', והמובן בדבריהם שנקרא זמירות, על שם שמזמרים הקליפות, על דרך משל באומרו גדול ה' ומהולל מאד (תהלים קמה ג), או אומרו מלכותך מלכות כל עולמים (שם יג) ויאמין כי ידבר, כיון שכן שהוא ית' גדול ומהולל מאוד אם כן ראוי להללו ולפארו, ואיה איפה מהללי שהיה ראוי שיקבל הקב"ה ממני, ובפרט ידע אנוש בנפשו מה שפגם טרם החלו להתפלל וממילא בושה וכלימה יכסה פניו וכו', ומביט ומשגיח במצפוניו וגילוי ובוהן לבות וכליות ולזה כל פרטי עוונותיו באים נגד פניו, ותוהה עליהם בלב נשבר וחורט בחרטה גמורה וחלוטה אשר לא יזכר ולא יפקד ולא יעלה על לב לעולם, לעשות מעשהו זר נכריה עבודתו כאשר מאז קודם התפלה, ובוהו כחו יפה להחליש כח הקליפות ומזמר אותם באמצעות זמירותיו, וזהו הרמז אזמר בשבחין, דהיינו עם השבחין כחי יפה לזמר הקליפות כאמור שלא יעלה על הלב לעולם.

9. ראה מש"כ ב'יושר דברי אמת' (סי' יג בא"ד): ונמצא כל התורה ומעשים טובים תלוי בזה, וזה תכלית ותכלית כל

ודו"ק, וזה פי' הפסוק והארץ היתה תהו ובוהו דהיינו דלא היה יכול לקבל הבהירות, ובוהו דהיינו שא"ס ב"ה היה בלי צמצום¹⁰ ודו"ק.

ליל ג' דחנוכה

בפסוק (בלאשית מא ט) ויהי מקץ שנתיים ימים ופרעה חולם והנה עומד על היאור, כי צריך לחשוב במחשבה שבזרא א' לכולנו, ואחר שנתברר אצלו במחשבה ברורה זו נק' מבין דבר מתוך דבר¹¹, וזהו מחשבה עליונה נק' צירי¹² דהיינו צר¹³ צורה בתוך צורה¹⁴, ואחר שנתברר אצלו שבזרא א' לכולנו והוא מקשר א"ע בו ועובר את הזורע עם כל מדות הגרועות שהיה לו מקודם והמחשבות

הדברים להביא לאין. ועל זה אמר הר"ר בער ע"ה על מאמר הגמרא (תמורה לא.) בענין אפרוח מביצת טריפה מותר, מאי טעמא כל כמה דלא מסרח לא גביל, בעידנא דגביל עפרא בעלמא היא, ור"ל שאי אפשר בשום דבר בעולם שיבוא ממציאות זה למציאות אחר אם לא שיבא לאין, דהיינו המציאות דביני ביני ואז הוא אין, ואין אדם יכול לעמוד עליו כי הוא בא למדרגת אין כמקודם הבריאה, ואז נברא בריה חדשה, כמו מביצה לאפרוח אותו רגע שנגמר כליין הביצה קודם התהלת התהוות אפרוח הוא אין, והוא נקרא היולי בפילסופיא שאין אדם יכול לעמוד עליו כלל, כי הוא כח קודם הבריאה ונקרא תוהו, וכמו כן הזרע הצומח כמו חמשת מיני דגן ושאר זרעונים לא יתחילו לצמוח עד שנאבד אותו הזרע בארץ וכלה ממהותו כידוע, כדי שיבא לאין שהוא מדרגה שקודם הבריאה, והוא נקרא חכמה ר"ל מחשבה שאין לה התגלות, ואחר כך מזה נברא כי (תהלים קד כד) כולם בחכמה עשית וכו'. ונמצא שאם האדם רוצה שיהיה בריאה חדשה, לא גשמי וחומרי להתאוות לחומרות, רק להשי"ת, צריך לבוא במחשבתו בכל האפשר לו למדרגת יראה המביאה לידי ענוה לבוא למדת אין, ואז בריאה חדשה יבראנו השי"ת, ויהיה כמעייין המתגבר וכנהר שאינו פוסק כמבואר, והבן כל זה.

10. ר' רמב"ן (בראשית א א בא"ד): (הקב"ה) הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון נקרא לינונים "היולי", ואחר ההיולי לא ברא דבר אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן וכו', והחומר הזה שקראו היולי, נקרא בלה"ק "תוהו" וכו', והצורה הנלבשת לחומר הזה נקראת בלה"ק "בהו" עי"ש.

11. נראה הפי' שאף שהעולם נפרד, אך מתוך ההעלם מגיע האדם להאחדות האמיתית, וזהו דבר מתוך דבר.

12. ע' קדושת לוי' (לאבות): מה שהעולמות מסתכלים ומשיגים באי"ן ובזה האי"ן השי"ת מגלה אלקותו יתברך. וזה הבחינה מה שהשי"ת מגלה בו אלקותו נקרא עתיק יומין. עתיק, מלשון הפסוק (איוב יח ד) ויעתק צור ממקומו, זה העין ימין של האדם רומז בו ומה שהעולמות אחר כך חוזרים לעצמותם והמשכיל מלמד ולומד לזה השכל עצמו ששיג את מה ששיג כשסתכל בהאי"ן. וזה הוא עין שמאל של האדם רומז. ולכך העינים הם בשוה בשטח אחד, הגם כי לפי הנ"ל היה צריך להיות זה תחת זה. ובאמת הם בשוה בשטח אחד, כי באמת כך האציל המאציל העליון כל מה שאחר כך יוכל ללמוד את השכל ששיג זה הוא משיג כשסתכל באי"ן. ומה שלא יוכל ללמד את השכל ששיג אחר כך זה אינו יוכל להשיג בהאי"ן, היינו כשסתכל באי"ן ולכך הם בשוה, כי מה שהעין שמאל משיג את זה מסתכל העין ימין, וזהו בחינת נקודת צירי, שני הנקודת בשוה בשטח אחד לרמזו על זה. זהו הרמז הבן בחכמה וחכם בבניה כפי מה שיוכל להשיג כך הוא מסתכל בהאי"ן. וזהו הבן בחכמה, רוצה לומר שהחכמה מסתכל באי"ן בבחינת בינה. וחכם בבניה, כדי שהחכמה יוכל אחר כך ללמד במדת בינה.

13. תיקו"ז (תי' ע, דף קטז): ואתעבידו צירי יקו"ק, עלליהו אתמר ויצר ה', כי ב"ה ה' צור עולמים, צייר תרין עלמין עלמא דין ועלמא דאתי. ור' 'עץ חיים' (שער מב פ"ה): אבל בינה היא נוקבא ונקרא צירי, כי בה כח ציור לציר הכלים והיא יותר גשמית מההיה לכן נקרא בינה לשון בנין.

הנ"ל¹⁵ נק' י' אור, כי המחשבה עליונה יקרא¹⁶ י' וגם אור¹⁷, כי מחמת התחברות שיש לו עם אחדות

15. ר' 'מאור עינים' (פ' קדושים ד"ה ה' מלך): ה' מלך גאות לבש לבש ה' עוז התאזר וגו' איתא במס' מגילה במנחה קורין בפ' עריות ואחר כך מייתי אר"י בכל מקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותותו, הענין כי כל מה שבראה בעולמו לא ברא אלא לכבודו בגין דישתמודעין ליה להכיר גדולתו ית"ש, נמצא על ידי הכל משיגין גדולתו של יוצר בראשית, אמנם יש מדות שנפלו בשבירה כגון אהבה רעה וכן יראה רעה וזה היה עבור שיהיה בחירה בעולם אמנם הלא הכל נברא יש מאין נמצא צריך האדם להתבונן אם בא לו אהבה רעה הלא זה נמשך מאין כי היש יצא מאין וככ"ר חיותו ית"ש ואם כן מה לו לרדק ביש כ"א ידבק בחי החיים שברא הכל ועשה יש מאין (דברים י יב), ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך שהקב"ה שואל רק בחי' מ"ה שידבק האדם בפנימיות שהוא מה ואל ביש והוא אך ליראה, ואמר בתיקונים אל תקרי אם אלא אם בצירי, שהיא אם שעל ידי זה יולד היראה וכן אהבה כאמור לאהבה את ה' אלקיך וגו' עי"ש.

ור' 'יושר דברי אמת' (סי' יז) שכ': וכלל זה יהיה בידך, שבודאי אף אתה בעצמך מביין זה, רק מחמת שנתגלו כתבים אלו של הקדוש מו"ה דוב בער ז"ל הנ"ל לכמה אנשים, ומועטים הם שיכלו להדמות אליו ולעשות כמעשהו אפילו לנגוע בקצהו, והם רואים שם שכותב בכ"מ סגנון זה, דהיינו שמאהבה רעה שבאה לאדם יכול לאחוז באהבת הבורא, בחשבו ק"ו אם רצוני נוטה לאהוב שטות זה שהוא פסולת שנפלה בשבירה, ק"ו לשורשו לאהבת הבורא שממנו נלקח זאת האהבה, וכן ביראה רעה, וכן בהתפארת הגרוע, וכן בניצוח כו' והם חושבים אותם שאינם בעלי שכל שרואים זה, חושבים שדבר פשוט הוא לימוד ק"ו זה כמו שלומדים ק"ו בגמרא, אבל שם הוא ללמוד וכאן הוא לעשות, שאי אפשר ללמוד ק"ו זה אם לא יהיה מופשט מגשמיות, כי אם הוא דבוק בגשמיות ובתאוות ומקבל תענוג מהם לרצונו, אזי בודאי אינו יודע כלל מאהבת הבורא ומיראתו ותפארתו וכו', כי לא טעמו כלל, והכתוב אומר (תהלים לד ט) טעמו וראו כי טוב ה', וח"ו יפול בשוחה עמוקה אם לא ישמור את עצמו מאד, וצריך להרחיק את עצמו בכל הרחקות הנמצאים בספרי מוסר, רק מי שהוא מופשט מגשמיות ואפילו הכי מתעורר בלבו לפעמים אהבה רעה או יראה רעה, כי עדיין לא נברר נפשט כל צרכו, והפסולת רוצה לאחוז בו ולהדפנו, אזי הוא עצה שלו שיוציא יקר מזולל וילמוד ק"ו, ויתעורר על ידי זה באהבת הבורא ויראתו יותר.

והנמשל הוא, שמי שיש לו יראת ה' ואהבתו בוער בלבו תמיד כאש, אבל עדיין אינו מבורר לגמרי, ולפעמים נתעורר בו אהבה רעה או יראה רעה או התפארות גרוע כו', ידע בבירור שזה נודמן לו מאת השי"ת, למשל בענין יראה כשרואה דבר שיש לו לפחוד ממנו, כמו נכרי או כלב מפוחד, ומתעורר בלבו יראה מדבר זה, ידע כי מן השמים שלחו לו דבר זה, מחמת שנתרחק ונפל במחשבתו מיראת השי"ת, ורוצה המלך לקראו ליראתו, ושולח לו זה השליח המפוחד של השבירה שבעולם הזה, ואם נלכב יזכור ויברח מזה היראה ליראת המלך, הואיל ודבר זה בא לקראתו להזכירו לילך ולהתקרב מהר אל המלך, ומה לו להתרצות אל זה השליח, ויברח במחשבתו ונפשו אל השי"ת. וכן להיפוך באהבה גם כן, אם נתעורר בו אהבה רעה מפני שנפל מאהבת השי"ת, ורוצה השי"ת לעוררו ולענגו באהבתו הגדולה, ושולח לעוררו בפסולת האהבה, שהוא שליח של העולם הזה בענין האהבה, ועל דרך מה שכתבתי במשל, ועל ידי זה הוא העלאת ניצוצין משברי כלים, כי האהבות הרעות והיראות הרעות והתפארות הרעות שהם נמשכים לחומריות בלתי להתקשר להשי"ת, הם פסולת המאנין תבירין שלא נבררו.

הוא מקשר א"ע ונעשה אור, וזה פי' הפסוק ויהי מקץ שנתיים דהיינו בסוף משני¹⁸ המחשבה, שנתיים ימים, דהיינו שנעשה צירי, ויש לו בירור על אחדות, ופרעה חולם דהיינו מדות גרועות לשון עורף¹⁹ חולם, משנברר א"ע לבורא ב"ה ומקשר א"ע, והנה עומד על היאור דהיינו ע"י י' מחשבה עליונה נעשה אור, ויוסף הוא התקשרות²⁰ ולכך היה שם מלך.

חילוק שבין רצון וחפץ²¹, דרצון הוא נחת דאם יאמר לו דבר אין חסרון, ואח"כ כשבא לידי חפץ בא לידי חסרון הדבר אם אין לו דבר שחפץ בו ומחפץ בא לידי התפארות, וזהו פי' לא בגבורות הסוס יחפץ ולא בשוקי האישי ירצה (תסליס קמז י' ודו"ק).

ליל ד' החנוכה

בפסוק (תסליס קמז ה) חנוך ה' וצדיק ואלקינו מרחם, ופי' כי חילוק יש בין חנוך לחנוך, כי חנוך בחולם עדיין לא בא לידי פועל ועדיין לא נתקשר הדבר שהוא מתחנך ממנו, וחנוך הוא פועל שהוא [...] ²² עצמו שהוא חנוך המידה עצמה של חנוך שהוא חנוך עם האדם.

ויש חילוק בין חנוך לרחום, כי חנוך הוא מצד חן שיש אצלו הוא נותן לו מתנות חנם, ורחום מחמת רחמנות שיש לו עליו שהוא חושב במחשבה מהצער שלו²³, והוא דמיון פעמים הקב"ה נושא

16. כ"ה בכת"י א', ובכת"י ב' מור(א)ה, והכונה זהה.

17. ור' תיקו"ז (תי' יח, דף לז:): והאי איהו אור קדמאה דעובדא דבראשית הה"ד ויאמר אלקי"ם יהי אור, יהי י' אור, ורזא דא לחכימי לבא אתמסר. והאי נקודה בתר דאתפשט מהאי אור, אתלבשת בגוונין ארבע, בהיכלא עלאה, ומאי איהי (נ"א ניהי) ב' ועלה אתמר בחכמה יבנה בית וכו', עשה"ט ושם בכ"מ.

18. בכת"י ב' א' 'מישוש המחשבה', ולכאו' אין לו מובן.

19. ראה ריש ס' 'ליקוטי שושנים' (למהר"ש מאוסטרופוליא, בא"ד עה"פ ובני"פ יוצאים ביד רמה) שכ': נודע פרעה אותיות הערף בהיפוך שהוא הערף של כל הקליפות והיו כלול בתוכו כל הקליפות ובסוד ראו כי רעה נגד פניכם נגד הפנים הוא הערף (ויסודו בשער הפסוקים מהאריז"ל פ' וישב). (וייע' 'צוואת הריב"ש' פ"ו יא).

20. כ"ה ב'מגלה עמוקות' וישב אופן לה.

21. ר' מש"כ אוה"ח הק' (ויקרא יח ב) החילוק בין חפץ לרצון, בין מוח ללב.

22. חסר כאן תיבה א'.

23. בספרי (פ' עקב): ללכת בכל דרכיו. אלו דרכי הקב"ה שני' (שמות לד) ה' ה' אל רחום וחנון ארך אפים ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים נושא עון ופשע וחטאה ונקה. ואו' (יואל ג) כל אשר יקרא בשם ה' ימלט. וכי היאך אפשר לו לאדם לקרא בשמו של הקב"ה אלא מה המקום נקרא רחום וחנון אף אתה הוי רחום וחנון ועשה מתנת חנם.

ובהגהה בתוס' ר"ה יז: רחום הוא גם מידת הרחמים ולא כמידת ה', כי הרחמים חלוקים כדאמרי' הכא קודם תשובה והכא לאחר תשובה, וחנון הוא גם מענין אחר כי מידת הרחמים היא שלא בעת צרה כי בטרם תגיע הצרה הוא מרחם שלא תבוא, אבל חנון הוא שחונן בעת הדחק לגאול הצועק כדכ' חנון יחנך לקול זעקך, ומידה זו כביכול שבע"כ יש לו לחון על הצועק, אף שלא כדין עי"ש.

ור' של"ה (ביעשרה מאמרות): רחום היא מדה רביעית, וצריך לדעת מה חידשה מדה זו בשם זה וכו', ושמעתי שזה השם הוא מדת רחמים דביני ביני שני השמות הראשונות שהזכיר, שאף האדם שחטא ולא שב עדיין מחטאתו, עם כל זה רחמי השם עליו ולא יעיר כל חמתו. ומקרא מסייענו (דברים ד לא), כי אל רחום ה' אלקיך לא ירפך ולא ישחיתך, והוא רחום יכפר עון ולא ישחית (תהלים עח לח), מדאמר ולא ישחיתך ולא ישחית, מכלל דראוי להשחתה, אלא שמדת שמו רחום

עוון ופעמים עובר על פשע, כי מצד רחמנות הוא נושא עוון שצריך להכניס עצמו במידות, ועובר על פשע (מיכה ז יח)²⁴ הוא כמו חנון שאין חושב כלל העבירות כנ"ל ומעביר אותם.

וה' הוי"ה ב"ה הוא אצלו תמיד הוא חנון, כי שם אין שום השתנות, ומידת הוא כפי מעשיו הוא מודד לנו²⁵ רק הוא עושה מצד רחמנות, וזהו פי' הפסוק חנון ה' וצדיק, כי מידות ה' נותן מתנת חנם כי לי' אין שום השתנות, ואלקינו מרחם עושה מצד רחמנות שנושא עוון ודו"ק.

ליל ה' והנוכה

בגמרא נר חנוכה צריך להניח במפתח הסמוך לפתח ר"ה מצד שמאל כדי שיהא מוזה בימין ונ"ח בשמאל²⁶, כי הרוצה לעבוד את המלך צריך שיהיה לו אהבה ויראה למלכות, רק בעבודת

מגן בעדו שלא יעיר כל חמתו וכו'. וחנון היא מדה חמישית שהיא מורה על מתנת חנם, וכן דרשו על ואתחנן שאין הצדיקים רוצים לקבל שכר מצות בהאי עלמא, רק מה שמקבלים רוצים שיהיה מתנת חנם. ועוד כי צדקתם מועטה בעיניהם, כמו שאמר יעקב אבינו (בראשית לב יא), קטונתי מכל החסדים וגו'.

24. ראה בתולדות יעקב יוסף (פ' תזריע אות י'): שמעתי ממורי פי' הפסוק (מיכה ז יח) נושא עוון ועובר על פשע, ור"ל שהוא עד"מ שהיה ריב בין שני אנשים, וכשרוצין להתפייס זה עם זה, אז מתווכחין לידע מי חטא נגד מי, משא"כ כשאין רוצה להתפייס אינו נושא עונו והוכיחו נגד פניו מה שחטא לו, וזהו שאמר נושא עוון, ר"ל שנושא עונו והוכיחו על פניו, היינו כשרוצה לעבור על פשע, ודפח"ח.

ור' מש"כ ב'קדושת לוי' לר"ה: בגמ' (ר"ה יז.) ורב חסד כו' חד אמר נושא וחד אמר כובש ועיין ברש"י כובש הזכיות. ויש בכאן דקדוק הלא בכתוב נאמר יכבוש עוונותינו, ויבואר כי ענין השי"ת ברוב חסדו דרכו להיטיב כשבא לפני כסא הכבוד ח"ו עוונותיהן של ישראל הוא מלמד זכות על ישראל עם קדושו. ובשני בחי'. הבחי' האחת שאומר הם אינם חייבים על עוונותיהן כלל וכלל, כי בידי הכח והגבורה ובידי למנוע אותם מלעשות שום דבר נגד רצונו ואני כביכול בעצמי גורם לעוונותיהן כהא דכתיב (מיכה ד ו) ואשר הרעותי, ונמצא לפ"ז מגדיל העוונות והם עולים למעלה. וזה חד אמר נושא וכו', הרמז שנושא העוון למעלה לעצמו שנאמר נושא עוון. ויש עוד בחי' שהקב"ה הוא מלמד זכות על ישראל על עוונותיהם, דהיינו שאומר מחמת שהם למטה ואינם רואין את כבודי עי"ז הם חוטאים, כי אלו היו רואין למעלה את כבודי לא היו חוטאים כלל, וזהו יכבוש עוונותינו למטה מחמת שהם למטה הם חוטאים והזכיות הם גוברים על ישראל.

25. סוטה ח: במשנה: במדה שאדם מודד בה מודדין. ובתוספתא שם פ"ד הל"א: אין לי אלא מדת פורעניות שבמדה שאדם מודד בה מודדין לו מדת הטוב מנין אמרת מרובה מדת הטוב ממדת [הפורענות] על אחת מחמש מאות עי"ש (וכ"ה בר"ר ט יא).

ובאור המאיר (ר"פ נצבים): אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם (דברים כט ט), ור"ת "אתם נצבים היום, תיבת אנ"ה, ונראה על דרך דאיתא במדרש (הובא בשל"ה, שער הגדול) ה' צלך מה הצל הזה כשאתה בוכה הוא בוכה נגדך, ואם אתה שוחק משחק נגדך, כך הקדוש ברוך הוא הוא כבחינת הצל ע"ש, כי באמת זאת עיקר תורת עבודתינו, אם פרטי עבודותינו מקטן ועד גדול, באתערותא דלתתא ככה אתער לעילא (זוה"ק ח"א דף קסד) עי"ש.

וע' במאור עינים (לחנוכה, ד"ה כל הנביאים בא"ד): הנה הבחינה הא' שזכרנו כאן נקראת כה, דהיינו כמעשים טובים שנעשים למטה כמו כן מושכים השפע מלמעלה למטה. וכמו ששמעתי מהבעל שם טוב על פסוק (תהלים קכא ה) ה' צלך, כמו שהבעל חי עומד אצל הצל הנה כפי תנועותיו כן מתנועע הצל, כן כביכול ברוך הוא וברוך שמו כפי מעשים של אדם התחתון כמו כן עושה עמו מלעילא כביכול, דהיינו אם יתנהג אדם עם חברו במדת החסד כן מתנהג עמו השם יתברך כביכול, לכן מה מאוד היה ראוי להתנהג במדת החסד תמיד כדי שימשיך עליו גם כן מדת החסד ואז ייטב לו עי"ש.

26. שבת כב.: אמר רבה נר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח והיא מנח ליה רב אחא בריה דרבא אמר מימין רב שמואל מדפתי אמר משמאל והלכתא משמאל כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין.

הבורא צריך שיהיה לו אהבה ויראה להבורא ית', נמצא מחמת זה צריך לצמצם א"ע ולבטל כל אהבות ויראות שיש לו לדברים גשמיים²⁷, וזהו פ"י הפסוק (כמלכר טו לט) וראיתם אותו וזכרתם את כל מצוות ה' ועשיתם אותם ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם, כי מחמת יראת ואהבות הבורא צריך לבטל יראת ואהבות שלו, וזה ג"כ פ"י הגמרא הרוצה שיחיה ימית את עצמו²⁸, דהיינו הרוצה שיחיה חיות הרוחניות צריך שימית כל התאוות והיראות והאהבות שהיה לו לדברים גשמיים. ואיתא אין טיפה יורדת מן השמים מלמעלה עד שעולה כנגדה טפיים²⁹ מלמטה³⁰, דהיינו אין שפע יורדת מלמעלה דהיינו אהבות ויראות הבורא עד (שיורדים) [שעולים] שני טפיים מלמטה, דהיינו שיבטל אהבה ויראה שיש לו ויקבל אהבות ויראות הבורא עליו³¹, והוא טפיים הוא שני יודין³² שיש על ז'³³,

27. בבאר מים חיים (ר"פ תצוה בא"ד) כ': ואולם עוד יש בחינה למעלה מזו וכו' שתמיד נושא זאת על מחשבתו באמונת אין סוף ברוך הוא איך שהוא המצוי ראשון יתברך ויתעלה זכרו לעד ולנצח נצחים אשר המציא כל נמצא וכל הנמצאים משמים והארץ וכל צבאם מן הצורה ראשונה שבעולמות עליוני העליונים עד יתוש קטן שבטבור הארץ הכל הוא המציאם מאמיתת המצאו וכו'. ואדם המתבונן על הדבר הזה ומאמין בו ומייחד כל המציאות אליו לידע אשר אין דבר בעולם כי אם אורו ברוך הוא המעמיד הדבר ההוא וממציאו תמיד מאין ליש, הרי הכרתו גדולה וחזקה כי הנה הוא עומד תמיד לפניו יתברך וכו', ותמיד אוחתו רעהו ופחד לפני מי הוא עומד, וממילא בא מזה לאהבת אמת שנושא עניו לשמים ולארץ וכל צבאם למעלה ולמעלה ולמטה ולמטה והכל אורו ברוך הוא שהוא ממציאם בכל עת וכו', ואז מייחד אהבתו ויראתו אליו שלא לאהוב לשום דבר בעולם, כי אם אותו אוהב מכל אשר בעולם ואין לו שום תשוקה ואהבה לדבר אחר רק אליו, כי אהבה הזו מבטל ממנו כל אהבות אחרות מרוב התענוג והחמדה עזה שבוער בלבו לו יתברך עי"ש. (וע"ע בהערות לעיל במאמר ליל ב').

28. תמיד לב.: עשרה דברים שאל אלכסנדרוס מוקדון את זקני הנגב וכו' אמר להן מה יעביד איניש ויחיה אמרו ליה ימית עצמו. ופי' במאירי שם, ימית את גופו.

ובחי' אגדות מהמהר"ל שם: ימית את עצמו. פי' שלא ילך אחר תאוות נפשו שדבר זה נקרא חיים אליו, ואז יחיה עצמו לעולם הבא. וכן (שם) מה יעשה וימית עצמו אמרו לו שיחיה עצמו, שימלא כל רצונו בתאוותו בזנות ובכל דבר, וזה ימית עצמו לעולם הבא. ועוד כי התאוה מוציאה את האדם מן העולם, ולכך יחיה עצמו ואז ימית עצמו, וממילא אם עושה ההפך שאינו רודף אחר התאוה מחיה עצמו. ומה שהתאוה מוציאה את האדם מן העולם אין זה מקומו.

29. בכת"י א' אי' 'טפחיים'.

30. תענית כה: תניא רבי שמעון בן אלעזר אומר אין לך טפח מלמעלה שאין תהום יוצא לקראתו שלשה טפחים והא תניא טפחיים לא קשיא כאן בעבודה כאן בשאינה עבודה. (ובבר"ר יג יג: אר"ש בן אלעזר אין לך טפה יורד מלמעלה שאין הארץ עולה כנגדו טפחיים, ובזוה"ק ח"ג דף רמז: אין טיפה יורדת מלמעלה שאין עולין כנגדה טפחיים).

ור' נועם אלימלך (פ' נשא, ד"ה איש כי יפליא לנדוד): איש כי יפליא כו', נראה לפרש ע"ד דאיתא בגמרא אין טיפה יורדת מלמעלה אלא אם כן טפיים עולין מלמטה כנגדן, י"ל הפירוש שזה רמז על התורה הקדושה שנקראת טיפה ע"ש שמתחילה האציל השם יתברך נקודה קטנה שהיא היו"ד וממנה נתפשטו כל הכ"ב אתויון כידוע ליודעי חן, ועל ידי התורה הקדושה נשפעים כל ההשפעות למטה, וזהו אין טיפה יורדת כו' רוצה לומר שיושפע השפעות על ידי התורה כנ"ל אלא אם כן ב' טיפות עולות מלמטה הם ב' מדריגות אהבה ויראה אשר על ידם יש כח ביד הצדיק לגרום השפעות לישראל על ידי התורה כנ"ל עי"ש.

31. נראה הכוונה, שהב' טפחים מלמטה הן ביטול האהבות והיראות החיצוניות שלו, שהן כנגד הב' יודין, והטיפה מלמעלה היא כולל השפע המשתלשל ויורד, דהיינו הכח לקבל ע"ע עול מלכותו ית', דהיינו אהבתו ויראתו, כי לעילא הלא הכל אחדות א'.

32. ר' 'תשואות חן' (להרה"ק גדליה מליניץ וצוק"ל, פ' כי תצא בא"ד): דהנה ידוע שכל פגמי האדם שפוגם בעוונותיו מגיע הפגם בשני מדות אלו באהבה ויראה, דהיינו בעוברו על ל"ת ולא פחד ולא רהה ממנו ית' נמצא שפגם ביראה, או

ומיפה מלמעלה הוא יו"ד שעל וי"ו³⁴, וזהו שאדם מצמצם עצמו אהבות שלו נק' אצלו שמאל וזה שמקבל עליו אהבות הבורא נק' ימין כי אצל הבורא ב"ה הוא ימין, ומזוה הוא רמז ג"כ שצריך לצמצם עצמו ולקבל אהבות ויראות הבורא עליו כי מזוה הוא לשון זמנות³⁵ דהיינו שיוזו המות ויקבל החיים³⁶, וזה פ' נ"ח צריך להניח בשמאל³⁷ כדי שיהיה מזוה בימין, כי מחמת המלכו' בא אצלו הצמצום כמובן

כשלא קיים מצות עשה. שנתחייב בה פגם באהבה שלא שת אהבתו ית' נגדו לעשות רצונו ית', וב' מדות אלו הם כלל כל התורה שמפי הגבורה שמענו אנכי לא יהיה לך שהם כלל כל התורה, שאנכי הוא כלל כל המ"ע ולא יהיה לך הוא כלל כל ל"ת, ושני מדות אלו מרומוזין בשני היודין של הא' יו"ד עלאה בחי' האהבה ויו"ד תתאה היא בחי' היראה, ובפגמו ח"ו בתורה שהיא סוד הוא"ו שבאמצע מפריד היודין שהם בחי' האהבה ויראה כנוכח. וזה סוד הפסוק (משלי טז כח) ונגרן מפריד אלוף, שמפריד היודין מן האלף ע"י מעשיו, וזה ג"כ סוד יחוד הוי"ה אדני' שיש שני יודין מב' צדדים, וששה אותיות באמצע סוד הוא"ו שבא', וכשנפרדין היודין ח"ו ע"י מעשיו נקרא ידך חסר גימטריא דל, אבל כשעושה תשובה מחזיר היודין למקומן ונקרא יודך, וזהו תשובה שמשיב היודין לגביו וא"ו עי"ש. (ור' בקדושת לוי ובאר מים חיים פ' תשא עה"פ זה יתנו כל העובר על הפקודים, ובמאור עינים בהשמטות ד"ה לא ייעף).

33. בכת"י א"י כאן ז' באות דפוס.

34. ועי' היטב תיקו"ז (ת"י כא, מד.) קום אלעזר ור"י ואילך.

ובפרי הארץ (פ' שופטים בא"ד) כ': וזהו (תהלים טז ח) שויתי ה' לנגדי תמיד פירוש שהוא משה את ה' אפילו בכל התנגדות המזדמן אליו או ראה או ידע, מאמין במאמר (נחמיה ט ו) ואתה מחיה את כולם, והם כמו מאמר (תיקו"ז ת' ה, דף יט): מים תחתונים בוכים גם אנן בעינן למהוי קדם מלכא שרוצים להתעלה על פי ה' בזמן אשר יחפוץ ה' ביקרם, כי השם הוי"ה הוא המעלה את הכל. וענין שם הוי"ה הוא החכמה והבינה מקום ההתבוננות לשוב אל ה' והאהבה והיראה מפניו כידוע כי מן היראה האמתית שהיא ה' אחרונה ושכינה בעמדו מרעיד לזכרו היותו עומד בתוך שורש הכל, וכנסת ישראל, ואדני מעון הוא לו, וקול דברי אלקים חיים יוצא מפיו ומדבר בדבריו נבאל להשיב ומתדבק בקול שהוא האהבה המשפיע ומחיה את הדיבור שהוא היראה כדרך האיש לחזור אחר אבידתו (קדושין ב:). שהוא המשפיע אחר המקבל ועל היראה האמתית ממילא חל האהבה, ואחרי ידיעתו שאף גם זאת כח ה' הוא וגבוהים עליהם אלקים חיים ומלך עולם חי החיים עולה הוא במעלה זאת ומשם אל האין שהיא החכמה שהיא יו"ד קטנה שממנה נעשים כל האותיות, ומן היר"ד עולה אל אלופו של עולם שהוא אל"ף כי צורת א היא יו"ד וי"ו דל"ת כידוע מן אלופו של עולם השתלשלות הג' קווים והתפשטותם, שהאמצעי הוא מגדל הפורח באויר המעלה התפשטות השניים שהם אהבה ויראה והמגדל הוא הלמ"ד (עיין זוה"ק ח"ב דף צא). וזהו הצירוף אל, נמצא שקודם בריאת העולמות היה הוא ושמו לבד, ואחרי שברא הכל אעפ"כ באמתות התבוננות אין שום דבר בעולם בלתי והכל בתוכו והוא בתוך הכל ומציירו ומקיימו והרי הוא כאילו הוא ושמו לבד שהרי הוא רק למען הראות גדלו וכל הנקרא בשמו ולכבודו עי"ש.

35. בתיקו"ז (ת"י כב, דף טו.): וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך, אלין תרין סמכי קשוט, זו מות מן ביתא דאיהי שכינתא, ולא אתקריב לגבה, הדא הוא דכתיב והזר הקרב יומת, ואתון דמזוזות אינון ממש ז"ז מות.

36. ר' פרי הארץ (פ' ויקרא בא"ד): ונקרא מזוזות השבעה שערי הנפש המבוארים בספר יצירה שהם האונים והעינים והחוטם והפה שכל אלו הם שערים לה' צדיקים יבואו בו ע"י מזוזות השערים שהוא כונתם בלתי לה' לבדו. ולכן נקרא מזוזות, כי ע"י מחשבה זו מות מן השערים אפילו במעשה ועסק גשמי עם השערים הכונה בגשמית שהם אחוריים כידוע הוא כונת שם אחוריים שבמזוזה שכנגד שם הוי"ה אלהי"ם, ובחזירתו מן הגשמים ועסקיהם לתכלית חכמה ותשובה כמעשה האבות וחונך שהיה תופר סנדלים, הוא עיקר שלמות היחוד שם הוי"ה שבתחילה נקודה ואח"כ התפשטות ואח"כ המשכה ואח"כ הולדה שהנקודה אינה ניכרת ומתגלית כלל כ"א על ידי ההולדה, ממילא מובן הכרח היות הנקודה תחילה עם כל הסדר.

37. ר' 'בת עין' (פ' וישב, באד"ה ויהי בלדתה ויתן יד): ונוכל לומר בכאן על דרך רמז, דהנה איתא (שו"ע או"ח סי' תרעט ס"א) שגר חנוכה קודם לנר של שבת, היינו שיש שני בחי' אורות, שהמה שני בחינות עבודת ה', שיש מי שעובד את בורא עולמים ב"ה בבחי' סוד מרע ועשה טוב, היינו שהוא מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עבירה כנגד הפסדה, ומחמת

במזוזה,³⁸ הוא רמז בפ"ה הוא שצריך לקבל אהבות הבורא ולצמצם א"ע כנ"ל, וצריך להיות בימין ודו"ק.

זה הוא בבחי' סור מרע ועשה טוב, וזה הוא בחינת עובד על מנת לקבל פרס, שאינה עבודה תמה ושלמה כראוי להיות. וזה הוא בחינת גלות השכינה, שאור התורה ועבודה אינה בשלימות, כי אינו במקומה, שהוא בחי' אהבה ויראה חיצוניות. ובחינה ב', הוא העובד את ה' בבחי' אהבה ויראה פנימיות, שמשתוקק תמיד לעבוד את ה' עד כלות הנפש ממש, וכלתה גם נכספה נפשו לה' באהבה עזה ותשוקה גדולה ודביקות נפלאה, ואינו מצפה לתשלום גמול הן שכר עולם הזה והן שכר עולם הבא, ואינו עובד מחמת יראת העונש ח"ו, וזו העבודה תמה ושלמה אשר חפץ בה ה', יהי רצון שנוכה לזה. אמנם לבא לבחינת העבודה הזאת, בלתי אפשר רק על ידי בחינת עבודה הא', שמתחלה צריך לעבוד את ה' על ידי יראת העונש, להיות עובד על מנת לקבל פרס עכ"פ, ואז אח"כ יוכל לבא לבחינת השתוקקות עבודת ה' בכלות הנפש ממש. וזה ענין נר חנוכה ונר שבת, שנר חנוכה הוא מרמז על בחינת עבודה הא', שהוא לשון חינוך והתחלה, שמוזה יוכל אח"כ לבא לבחינת נר של שבת שהוא בחינת אהבה ויראה פנימיות עי"ש.

ור' קדושת לוי (בקדושה החמישית בא"ד): ואבאר לך ביותר פנימיות מצותה משתשקע החמה ועד שתכלה רגל מן השוק, כי הנה ידוע כי כל מה שיש בגשמיות יש דוגמתו ברוחניות, והנה מה שכל העולמות נבראו יש מאין והשפעתן הבא לעולם מאין שכל העולמות וכל הנשמות דבוקים תמיד באין כמו שנאמר (תהלים קן ו) כל הנשמה תהלל יה הללויה על כל נשימה ונשימה תהלל יה, והוא מחדש אותם בכל רגע ובכל שעה הוצאתם יש מאין ודביקותו באין נקרא ראש שמאין נפתחין כל העולמות, לכן נקרא ראש והתנהגות הבורא ברוך הוא בהעולמות על פי הטבע והוא העולם הזה שבה מכוסה הנהגות של הבורא ברוך הוא, והנהגות הבורא ברוך הוא בהסתר נקרא רגלים שרגלים הוא סוף האדם וגם הנהגת הטבע הוא סוף המדריגות, והשתוקקותם וכפיפתם לשרשם הוא הידים בסוד וידי אדם מתחת כנפיהם (יחזקאל א ח), ומכח השתוקקותם מגביהם המאציל העליון לשרשם האין ומכח זה נעשה נסים בשינוי הטבעיים, כי התחברותם בהוצאת יש מאין הוא בשרוש שהוקבעו בהם, רק שמשם בא הברכה והוא עמוק ולכן נקרא אל אלהים ה' (יהושע כב כב).

ולכן בא הברכה בחנוכה בשמן שהביט הראשית באחרית כמו שכתבנו, כי שמן בא"ת ב"ש ב"ט לשון הבטה ושמן הוא בחכמה. וחכמה נקרא אין כמו שנאמר (במדבר טו כד) ואם מעיני העדה פרש"י (מחכמי העדה), וכיון שבטבע הנהגות בהירות הבורא ברוך הוא הוא בהסתר ומכוסה נקרא משתשקע החמה, ולכן כיון שהבורא ברוך הוא בטבע בהסתר פנים נאחזים החיצונים בזה העולם כידוע אשר המה נקראים שוק, וכאשר השם יתברך הראה לנו נסים ונפלאות אפילו בטבעיית אז החיצונים הנקראים שוק הנאחזים בטבע אשר היא סוף המדרגות הנקראים רגל, אשר בה היה הנהגות הבורא ברוך הוא מכוסה לכן נקראת משתשקע החמה, וכיון שעושה בטבעיות נסים אזי אנו רואין שמלכותו בכל משלה אפילו בטבעיות ובחצונים לכן כלים ונשברים ובורחין החצונים מכל העולמות אפילו מן הטבעיים, וזה משתשקע החמה כלומר בטבעיות שהנהגת בהירות הבורא ברוך הוא מכוסה. ועד שתכלה רגל, הוא הנהגת הטבע סוף המדריגות. מן השוק, מן החיצונים על ידי הנסים שנעשה בטבעיות ומלכותו בכל משלה עי"ש.

ור' בעבודת ישראל לחנוכה (בד"ה וענין חנוכה): ורמזו בדבריהם שאמרו עד שתכלה רגל מן השוק ועד כמה אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן עד דכליא ריגאל דתרמודאי עי"ש פירוש רש"י. והאר"י ז"ל כתב כוונות ושמות על ענין זה עד שתכלה רגל מן השוק, דעתו שהשיעור הוא עד שתכלה הבהירות הנקרא רגל מן השוק הם העולמות עי"ש. ונראה דהנה במס' שבת (לא). איתא שאלת אותו בן אדם להלל מפני מה עיניהם של תרמודאין טרוטות, והשיב לו מפני שדריין בין החולות ופירש רש"י שעניניהם כחות מראות מפני החול שמנשב לעיניהם עי"ש. ומסתמא כאשר אנו רואים שעניניהם כחות מראות פנימיות הענין מרמז שהם מעולמות נמוכים אשר טח עיניהם מראות להביט בקדושה. והטעם שדריין בין החולות מחמת שהם בעולם הנקרא רשות הרבים וטורי דפרודא ומכונה בלשון חו"ל, כי החול אין לו דיבוק וקיבוץ יחד ומתפרד תמיד כל קורט מרעהו, לכן בחנוכה אחרי אשר עיקר הכוונה להמשיך האור למטה דהיינו להאיר להחולכים בחושך ולהעולמות הנמוכים לפקוח עינים עורות המה יביטו ויראו כי ה' יוצרם. וזה שאמר עד שתכלה ריגאל דתרמודאי להאיר אפילו לתרמודים ע"פ שם רג"ל הגם שעניניהם טרוטות עי"ש.

38. בכת"י א' א' במזוזה, מזוות הוא רמז וכו'.

עלי נהר

כְּנַחֲלִים נָטְיוּ כְּגִנַּת עֲלֵי נְהַר כְּאֶהֱלִים נָטַע ה' כְּאֶרְזִים עֲלֵי מַיִם: (כמדבר כד ו)
- כגנות עלי נהר אלו חכמים ונבונים שבישראל שעסוקין בתורה בכל יום תמיד,
ועליהן הוא אומר היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמועיני (תנא דבי אליהו רבה יט)

ראש הישיבה

הגאון החסיד רבי נחום רוטשטיין

פתיחה כוללת לדיני נזיקין

נזקי אדם וממונו

בפתח דברינו בראשון לסדר נזיקין והוא סדר ישועות, נבאר בעזרת השי"ת יסוד ושוורש הנזיקין, מאדם ועד בהמה, ובתוכם האש שכח אחר מעורב בו, והבור שמעשיו גרמו לו. והם ג' גדרים: האחד הוא האדם עצמו שהזיק, השני הוא ממונו שהזיק, והשלישי שהוא במעשיו יצר את המזיק.

הצד השווה שבהן הוא בג' דברים: א) יסוד האיסור להזיק ממון חברו. ב) חיוב שמירה על גופו וממונו שלא יזיקו. ג) חיוב תשלומין. ולכאורה הם תלויים זה בזה, שהאיסור להזיק גורם חיוב שמירה, ומאחר שמחוייב לשמור ופשע ולא שמר, מחוייב לשלם. אולם יש צד לומר שאינן תלויים זה בזה, ועל כך נבוא בעזרת השי"ת בפרקים דלהלן.

בסימן א יתבאר גדר חיוב התשלומים של אדם המזיק, אם הוא עונש על המעשה, או שהוא תשלום למלאות את חסרונו של חברו.

בסימן ב יתבאר חיוב אדם המזיק בשוגג ובאונס.

בסימן ג יתבארו דיני אדם המזיק בגופו, בכוחו ובכח כוחו.

בסימן ד יתבאר גדר החיוב בנזקי ממונו, אם הוא משום שהבעלים לא שמרו על ממונם, או שהחיוב הוא על מעשה הנזק של ממונו.

בסימן ה יתבאר לפי הצד שהחיוב בנזקי ממונו הוא על מעשה הנזק של ממונו, אם הוא מצד הבעלות או מצד הרשות והשליטה.

בסימן ו יתבאר מקור האיסור להזיק לחברו, באדם המזיק ובנזקי ממונו.

בסימן ז יתבאר דין ספק נזיקין, אם הוא כספק איסורא ולחומרא או כספק ממון והמוציא מחבירו עליו הראיה.

סימן א

גדר חיוב התשלום של אדם המזיק – עונש על המעשה או השלמת חסרונו חברו

בספר נחלת משה לאחי הגרע"מ ז"ל פתח בחקירה בחיוב התשלומים של אדם המזיק, אם הוא עונש משום שעשה עבירה ופשע והזיק לחבירו, וחיובו הוא כעונש על שעשה את מעשה הנזק. או שהחיוב הוא משום שלחבירו נגרם הפסד על ידו, והתורה חייבה את המזיק למלאות את חסרונו של חברו, שהיא תוצאת הנזק.

ואל תתמה, אם חיוב המזיק הוא כעונש על עבירתו, א"כ מה החילוק בין ממון לקנס. דזה אינו, כי ההבדל הוא במהות החיוב ובשיעורו ותנאיו. דהן אמת שהשוויון ממון וקנס בכך שחיובם מחמת

המעשה, מ"מ בממון מתחייב לפי מידת הנזק ותוצאותיו, ובקנס אין חיובו לפי מידת הנזק ותוצאותיו. אבל זה וזה שוים שעיקר החיוב הוא מחמת המעשה שעשה.

החילוק בגרמא בין דיני אדם לדיני שמים

ולכאורה מדין גרמא בנזקין, שמעינן דחיובו בידי אדם הוא על מעשהו ולא על התוצאות. שהרי לענין התוצאות אין הבדל בין נזק בידיים ובין גרמא, והחילוק ביניהם הוא רק מצד המעשה. ובדיני אדם, החיוב הוא על המעשה, ובגרמא יש חסרון בעשיית המעשה, לכן הוא פטור בדיני אדם. אבל בדיני שמים חיובו על תוצאות המעשה, לכן גם בגרמא חייב על ההפסד שגרם לחבירו.

ובטעמא דהאי חילוקא, יש לומר בהקדם הביורור ביסוד האיסור בנזקין. דהנה שיטת הטור (כס"ז ע"ג) ורבינו יונה (אבות פ"א מ"א) שהאיסור להזיק הוא מדין לא תגזול, שכל הנזיקין בכלל הלאו של לא תגזול, ומזה האיסור להזיק¹.

אולם בספר החינוך (מ"טו רמג) כתב במצות ואהבת לרעך כמוך, 'לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו וכו'. ואמרו בספרי, אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, כלומר שהרבה מצוות שבתורה תלויין בכך, שהאזהב את חבירו כנפשו לא יגנוב ממונו וכו' ולא יזיק לו בשום צד'.

ובקובץ שיעורים (כ"ג אות ע"ג-ע"ד) כתב כן מסברא דנפשיה, והקשה איך היה ס"ד בגמ' שם (כ"ג): דגרמא בנזקין כי היכי דפטור הכי נמי מותר, וכי ס"ד דמותר לגרום היזק לחבירו, הרי כל מאי דעלך סני לחברך לא תעביד, וזוהי כל התורה כולה. והביא בשם הרמ"ה (כ"ג נ"ו). שזהו באמת טעם המסקנא דגרמא בנזקין אסור מדאורייתא, והאיסור הוא מקרא דואהבת לרעך כמוך, או מקרא דלפני עור לא תתן מכשול.

ונראה שגם החינוך והרמ"ה אפשר דס"ל כרבינו יונה דאיסור נזקין הוא בכלל 'לא תגזול', אלא דרבותא אשמעינן, שאף במקום שאינו בכלל לא תגזול, שאינו עושה מעשה בידיים, כמו גרמא בנזקין, מ"מ מכלל ואהבת לרעך כמוך לא יצא, דגם גרמא סני עלך, וממילא לחברך לא תעביד.

ומעתה לפ"ז נראה דמבואר שפיר החילוק בין דיני אדם לדיני שמים. שבדיני אדם שורש החיוב הוא מדין לא תגזול, ואיסור לא תגזול הוא על מעשה הגזילה שעשה, לכן בגרמא שא"א לחייב על המעשה אינו חייב. אבל בדיני שמים, החיוב הוא מצד האיסור של לפני עור לא תתן מכשול או משום מצות ואהבת לרעך כמוך, ואיסורים אלו מתייחסים אל התוצאה, ד'עלך סני' הוא התוצאה של הנזק, וכן המכשול הוא מצד התוצאה. ולכן בגרמא, אע"פ שא"א לחייב על המעשה, מ"מ עובר על 'ואהבת לרעך כמוך' ועל 'לפני עור לא תתן מכשול' בזה שגורם לו ההפסד, ולכן בדיני שמים חייב².

היוצא מדברינו, שעיקר החיוב בנזקין בדיני אדם הוא מחמת המעשה שעשה, ולא מחמת התוצאה כדי להשלים חסרון חבירו.

1. ואעפ"כ צריך קרא בנזיקין לחייב תשלום. דחיוב התשלום בגנב וגזלן הוא משום דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל, וזה אינו בנזקין דלא שייך בהם השבה, ולכן בא חיוב התשלום בכתובים לפרטיהם ודיניהם של כל מזיק. אולם לא היה שייך לחייב את המזיק בתשלום אלמלא שמענו מדין גזל שיש איסור להזיק וחיוב לשמור את ממונו שלא יזיק, ולכן אנו צריכים ללמוד את יסוד האיסור להזיק ואת החיוב לשמור את ממונו שלא יזיק, מדין גנב וגזלן. ומאחר ולמדנו את האיסור להזיק וחיוב השמירה, שוב ניתן לחייבו בתשלום בדיני נזקין.

2. ובדרך הדרש יש לבאר את החילוק בין דיני אדם לדיני שמים, על פי מש"כ הערבי נחל (פ' יתרו, דרוש א) לבאר את הטעם דאין שליח לדבר עבירה, ואין המשלח חייב בדיני אדם רק השליח, ובדיני שמים יענש גם המשלח. וזה לשונו: "כי

חיוב הנזק הוא להשלים חסרון חבריו

אולם לכאורה אפשר להביא ראייה שגם החיוב בדיני אדם הוא להשלמת חסרון חבריו. דבגמ' ב"ק (קכ): "אמר רב ששת, הכופר בפקדון נעשה עליו גולן וחייב באונסין, ותנא תונא, וכחש בה, למדנו עונש, אזהרה מנין, ת"ל לא תכחשו, מאי לאו לעונש ממון". והקשו בתוספות (ד"ה מאי), מה שייך לומר בממון לא ענש אלא א"כ הזהיר. משמע מדברי התוספות, שגם מה שמתחייב באונסין אינו בגדר עונש.

אולם בגור אריה (ויקרא יט יא, וטובא כבית האולר מערכת א-1 כלל 2) תירץ קושיית התוספות "דזה לא מקרי ממון. כי כל ממון שחייב בדין, כגון נזקי שן ורגל שהוא חייב לשלם מה שהזיק, זה נקרא חיוב ממון שא"צ אזהרה. אבל חיוב חומש, וכן חיוב כפל, וכן חיוב אונסין שאף ברשות הבעל היתה מתה, זה נקרא עונש שצריך אזהרה וכו', שאין זה דומה לשאר ממון, ולא חייבה אלא א"כ הזהיר. דכל הני לא מחייב להו בשביל שכך לקח מחבירו וכו', אלא בשביל שעבר ועשה זה, והשתא צריך אזהרה". הרי מבורר לכלל הדעות החיוב על מה שהזיק, אינו בגדר עונש על המעשה שעשה, אלא בשביל שכך לקח מחבירו³, והוא בגדר תשלום.

וכן משמע מהרמב"ן על התורה על הכתוב "כאשר ישית עליו" (שמות כא כב), שכתב "ולפי דעתי בעבור שאין בולדות היזק ניכר, כי מי יודע אם יצליחו, אמר הכתוב אע"פ שאין כאן ממון תשלומין, נשים עליו עונש, והוא כמו קנס וממון שיטילו אחרים עליו על כרחו". הרי שבהיזק ניכר אינו בגדר עונש על מעשיו, אלא תשלומי ממון על שהחסיר לחבירו⁴.

אולם אפשר לחלק, שבנזקין אף שהחיוב בדיני אדם הוא מחמת המעשה, מ"מ חלות החיוב הוא להשלמת חסרון חבריו. והיינו שהחיוב להשלמת חסרון חבריו אינו אלא כשיש במעשהו בכדי לחייבו, כי רק כאשר עשה מעשה להחסיר לחבירו, אזי יש במעשהו כדי לחייבו על מה שהחסיר

בדיני אדם, העונש הוא רפואה ותיקון על העון. וכל רפואה כפי חולי הנמשך מעון, מיתת ב"ד או מלקות, וכדומה. ולכן אם יאמר אדם לחבירו לך ושובר רגליך, אף אם בזרוע כוחו יכריחו על כך, מ"מ המשלח רגלו שלם, וא"צ רפואה, והשליח רגלו שבור וצריך רפואה. ולכן בדיני אדם אין עונש רק השליח. משא"כ בדיני שמים, שהם קבלו פגם מעשה זו, ועל זאת יענישו שניהם, כי מבין שניהם יצא הנזק".

ומעתה נראה, שבדיני נזיקין החולי הנמשך על האדם הוא מעון המעשה, שעשה מעשה הנזק ומעשה הגניבה והגזילה, אולם פגם המעשה הוא מהתוצאה של הנזק, שנגרם נזק והפסד לחבירו. ולכן בדיני שמים שדנין על פגם המעשה, מתחייב על התוצאה של הנזק, וגם בגרמא בנזקין חייב. אבל בדיני אדם שדנין על הרפואה לחולי, והחולי הוא מעון המעשה, א"כ בגרמא שלא עשה את המעשה אינו צריך לרפואה, ולכן פטור.

3. ובדעת התוספות בב"ק (קה: ד"ה מאי) שהקשו על החיוב באונסין הלא ממון א"צ אזהרה, צריך ליישב דס"ל דאונסין הוא ג"כ בגדר חיוב ממון. דאם לא כן תיקשי מהא דתניא בספרא (קדושים פרשה ב) "לא תגנובו מה תלמוד לומר, לפי שנאמר גניבה שנים ישלם, למדנו עונש אזהרה מנין תלמוד לומר לא תגנובו", דמבואר דכפל בעי אזהרה. וקשה לתוספות דבממון לא שייך אזהרה. אלא ודאי שדוקא בחיוב אונסין דביה מיירי התם, בזה ס"ל לתוספות דהוה חיובי ממון ולא עונש, ובוה א"צ אזהרה, אבל כפל ודאי עונש הוא, ובעי אזהרה.

4. וראה רש"י בגיטין (נג: ד"ה מטמא), שהאיסור להזיק ממון חבריו הוא דאורייתא, ואילו בהיזק שאינו ניכר למ"ד לאו שמיה היזק, האיסור אינו אלא דרבנן. ולהנ"ל יש לומר, שבהיזק ניכר יש בו תשלומי ממון על שמחסר ממון חבריו, ולכן האיסור הוא דאורייתא כגזילה וגניבה. אבל היזק שאינו ניכר, אין בו תשלומי ממון על שמחסר ממון חבריו, ולכן אין בו דין גזילה, וממילא גם איסורו אינו אלא דרבנן.

לחבריו. אבל בדיני שמים החיוב הוא גם כשאין חלות מעשה לחיבו, דכל שגרם חסרון לחבריו עליו להשלימו, כי כל גורם שגורם לחבריו להנזק אסרה תורה, ועל זה חייבו רחמנא בידי שמים.

והא דנחלקו התוספות והגור אריה בחיוב אונסין אם דינו כעונש או כממון, יש לבאר כי בחיוב אונסין אין אתה יכול לחייבו על מעשהו, שהרי הוא אנוס, וגם אין לחייבו על מה שנחסר לחבריו, כלשון הגור אריה "שאף ברשות הבעל היתה מתה", ובכל זאת חייבו הכתוב להשלים החסרון לחבריו. באופן זה נחלקו אם דינו כעונש דבעי אזהרה, או שדינו כממון דלא בעי אזהרה.

שיטת הראשונים בגדר הפטור דקלב"מ

ולפ"ז ביארתי מכבר את שיטת הרמב"ן והריטב"א בדין קים ליה בדרכה מיניה. דהנה נחלקו הראשונים מחלוקת רבתי בגדר הפטור דקים ליה בדרכה מיניה.

שיטת רש"י וסיעתו שקים ליה בדרכה מיניה הוא דין בב"ד שאינם יכולים לחייבו, דילפינן מכדי רשעתו "על רשעה אחת אתה מחייבו ואי אתה מחייבו על שתי רשעויות". והיינו דלבי דינא קאמר רחמנא, שאין להם היכולת לחייבו שתי רשעויות. אבל הוא מצד עצמו רמו תשלומין עליו, והיה חייב לשלם, והוה כחייבי חטאות ואשמות, דאין ממשכנין אותם אבל מעיקר הדין מחוייבים. [ראה רש"י ב"מ צא. ד"ה והא אין לוקה, ובתוספות שם ד"ה הא מני, ובסנהדרין עב. ד"ה לא קבליהו. וראה בפ"מג בפתיחה כוללת חלק ה אות ז, ובצל"ח פסחים כט, ובחידושי הרי"ם פסחים לב, ובטעם המלך פ"ה מגניבה].

ויש שפירשו שקים ליה בדרכה מיניה הוא כסילוק המעשה, וכאילו נעשה המעשה ע"י אחר [ראה שו"ת רעק"א סי' קסד, ובאחיעזר סי' יט, ובקובץ שיעורים חלק ב סי' ין]. ויש שפירשו שהמעשה קיים, אלא שחל חלות פטור. ובוזה עצמו נחלקו, יש הסוברים שהפטור הוא רק מדיני אדם, ויש שפירשו שהפטור הוא גם בדיני שמים [ראה בשו"ת הרשב"א סי' שב, ובעטרת חכמים כתובות דף ל, ובצל"ח בפסחים כט, ובחידושי הרי"ם בפסחים לב].

אולם הרמב"ן והריטב"א פירשו, דקים ליה בדרכה מיניה הוא גדר תשלום, שבחיוב החמור הוא משלם גם על החיוב הקל. שהרמב"ן (מכות ב. ד"ה כ"ל) הקשה על הא דאיתא בסנהדרין (ט): "הביא הבעל עדים שזינתה והביא האב עדים והזימום, עדי הבעל נהרגין ואין משלמין ממון", איך מקיימין בהם כאשר זמם במקצת, ליהרג ולא לשלם ממון. ותיריך הרמב"ן, "דהתם כיון דרחמנא אמר קים ליה בדרכה מיניה, כמאן דמקיים כולה מלתא, ורחמנא הוא דפטריה, כדפטריה נמי גבי כולהו מזיקין". וכתבו האור שמח (פ"ג מסנהדרין ז) והאחיעזר (ח"א סוף סי' כ), שמדברי הרמב"ן משמע דמה דמענישין אותו בעונש החמור הוי כמאן דמקיים ביה כולה מלתא, ונחשב כתשלומין גם על הקל.

גם בריטב"א (מכות פס ד"ה מעילוט) כתב כן, "דכיון דקים ליה בדרכה מיניה היא דין תורה, שבכל מקום שיש מיתה וממון שהמיתה עומדת במקום שניהם, וכולא הזמה היא". וכתב הגר"מ זעמבא הי"ד בספר זרע אברהם (סי' יד אות ז) "דמבואר בריטב"א דאין ענין קים ליה בדרכה מיניה בגדר סילוקין החיוב של עונש הקל, רק דחשוב זה עצמו כאילו עשה שניהם". [וראה קובץ שיעורים שם].

ביאור שיטת הרמב"ן והריטב"א שקלב"מ הוא כתשלום

אכן הדבר צריך ביאור. דאם העונש החמור נחשב כתשלום על האיסור הקל, א"כ למה בקים ליה בדרכה מיניה חייב לצאת ידי שמים, כמבואר בגמ' ב"מ (פ"ב), הרי הוא כבר כמו ששילם על הקל.

עוד יש לעיין, שבלשון הרמב"ן משמע, שבכל קים ליה בדרכה מיניה, וגם במזיק ממש, הפטור הוא מדין תשלום. וקשה, כיצד שייך לומר במזיק שהמיתה היא תשלום על הממון, האם בזה שממיתים אותו משתלם ההיזק שהזיק, ולא מצינו תשלום כזה. בשלמא בעדים זוממין, שחיוב הממון שהם צריכים לשלם אינו בכדי להשלים החסרון שרצו להחסירו, שהרי לא החסירו לו מידי, אלא הוא עונש שהתורה חיובה אותם על זממם שרצו לחייבו, בזה י"ל שכאשר משלמים על המעשה הזה מיתה יש בכלל מאתיים מנה, ונכלל ביה עונש הממון, והוא כמשלמים את שניהם. אבל מזיק או גנב, הרי חיובו הוא על מה שהחסירו לחבירו, וא"כ כיצד בזה שממיתים אותו ישתלם חיוב הממון שלו, ובמה נשלם חסרון חבירו.

ונראה דצריך לומר, שחיוב המזיק [וכן בגנב כששיבר] אינו להשלים חסרון חבירו בלבד, אלא הוא חיוב על שעשה פעולה שהחסירו לחבירו, דכל עיקר חיובו בדיני אדם הוא על המעשה שעושה. ולכן כאשר משלם במיתתו על המעשה הזה, שוב אין לו חיוב מצד המעשה, ונשאר רק החסרון של חבירו, ונזק זה הוא נחשב כגרמא לכל היותר, כיון שהמעשה כבר נשתלם. ובגרמא פטור מדיני אדם וחיוב בדיני שמים, דעל השלמת חסרון חבירו בלבד לא חייבתו תורה לשלם. [וזהו שדייק הרמב"ן "דהתם כיון דרחמנא אמר קים ליה בדרכה מיניה כמאן דמתקיים ביה כולה מילתא ורחמנא הוא דפטריה כדפטריה נמי גבי כולהו מזיקין". ולכאורה הרי משתעי בעדים זוממין, ולמה הוסיף "כדפטריה נמי גבי כולה מזיקין". ולהנ"ל יש לומר שבא לדייק בכלהו מזיקין, שהחיוב הוא כתשלום על המעשה, ולא להשלמת חסרון חבירו בלבד].

אולם זהו רק בדיני אדם, שמחייבים על המעשה, ובקלב"מ כבר שילם על מעשהו. אבל בדיני שמים מחוייב עבור חסרון חבירו. והוא כגרמא בניזקין דפטור מדיני אדם וחיוב בדיני שמים, והיינו משום דכשמזיק ע"י גרם, א"א לחייבו על המעשה, ולכן פטור בדיני אדם, שהם מחייבים רק על המעשה, אבל בדיני שמים מתחייב עבור שגרם לחבירו חסרון. וה"נ בקים ליה בדרכה מיניה, דמהות תשלום קים ליה בדרכה מיניה היא להוריד חיובו מפעולתו, אבל מ"מ חסרון חבירו לא נשלם, ועל חסרון זה שגרם לחבירו, חייב בדיני שמים⁵.

אולם אחי הגרב"ש שליט"א העיר בזה, דהתינח בנזקין, אבל באתנן דג"כ איכא פטור משום קלב"מ (פיין צ"מ 67). בודאי לא שייך לומר דהחיוב הוא מטעם עונש, אלא שנותן לה מה שהתחייב, ומה תשלומין שייך ביה. ועל כרחך צריך לומר, דמה שכתבו הרמב"ן והריטב"א דקים ליה בדרכה מיניה הוה כמו ששילם, אין כוונתם ששילם ממש, אלא דהוה לגבי דין ב"ד כמו ששילם.

5. והנה הלום ראיתי בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' נא, תשובת הג"ר זאב וואלף פראנק אחיו של הגרצ"פ) שמביא מהגרי"י דיסקין ז"ל שמביא מהריטב"א ריש מכות דקלב"מ חשוב פרעון ממש, וכתב ששיטת הריטב"א היא שיטת יחיד וכדמוכח במג"א סי' רעח. והג"ר זאב וואלף פראנק (בהר צבי שם אות כה-כח) כתב דסברא זו דקים ליה בדרכה מיניה חשוב כפרעון ממש, תתכן רק כאשר עבדינן ליה החומרא, משא"כ בחייבי מיתות שוגגין, איך שייך לומר דהוי כפרעון, והלא לא נתקיים העונש בפועל, והחיוב בכח, אף במזיד ואצ"ל בשוגג, אינו כפרעון. וכתב "ולוא יחיבנא, דכוונת הריטב"א היא דקים ליה בדרכה מיניה חשוב כפרעון ממש, זה אינו אלא במיתה וממון, דע"י המיתה גם ממונו אבד. משא"כ במלקות וממון, לא שייכא כלל הך סברא דמלקות עומדת במקום שניהם להחשב כפרעון".

ואח"כ כתב (שם אות ל) בשם הגרצ"פ פראנק, שהריטב"א לא נתכוון לומר דקלב"מ חשיב כפרעון, דמ"ש הריטב"א "דבקים ליה בדרכה מיניה דין תורה הוא שבכל מקום שיש מיתה וממון המיתה עומדת במקום שניהם", הכוונה דעונש המיתה עולה לכאן ולכאן, ובמקום דבעלמא היה מתחייב ממון, רואין אותו כאן כאלו ענש בעונש המיתה גם על חיוב הממון, אבל פשיטא דלא חשיב פרעון, רק מיתה או מלקות.

ולענ"ד י"ל שמהאי טעמא חולקים חכמי צרפת (סובאו במאליי ב"ק דף ע: ובשיטה מקובלת ב"ק עס, וב"מ לא). על שאר הראשונים, וסוברים דבאתנן לא שייך דין קלב"מ, דאתנן חייב משום שהוא מחייב עצמו, ולא מדין ביי"ד. וכתבו, דהא דהביאו בגמ' (ב"מ לא). מאתנן לחוסם פרה, היינו משום שגם בחוסם פרה הוא מחייב עצמו, ולא יהיה בו קים ליה בדרכה מיניה. והיינו דס"ל דקים ליה בדרכה מיניה הוא משום תשלום העונש, וזה לא שייך כאשר אדם מחייב את עצמו.

ולפ"ן ביארתי את דברי המאירי בפסחים (נט.), שכתב שעל מה שנהנה לא מיפטר בקים ליה בדרכה מיניה. וצריך לומר דס"ל שקים ליה בדרכה מיניה הוא כתשלומין על העונש, ובמה שנהנה אינו חייב מדין עונש, שהרי גם שן ורגל שפטורים ברה"ר חייבים על מה שנהנה, והיינו משום שהוא כחוב, ולא שייך לפוטרו בקים ליה בדרכה מיניה.

ונהנה בגוף הספק שהעלה אחי ז"ל בנחלת משה, אם החיוב בנזקין הוא מחמת המעשה שעשה או מחמת חסרון חבריו, היו לי בשעתו חילופי מכתבים שנדפסו בנחלת משה ב"ק, ומשם תדרשנו. ומה דשקו"ט בדברי הרמב"ן והריטב"א בדין קלב"מ, הארכתי בקובץ 'נזר התורה' ניסן תשס"ב].

סימן ב

דין אדם המזיק בשוגג ובאונס

והנה אחרי שנתברר שיעיקר חיוב המזיק הוא על מעשיו, יש לחקור בשורש החיוב על המעשה, האם החיוב הוא מצד עצם המעשה, או על שלא שמר עצמו מלהגיע לנזק.

כי לכאורה אם חיובו הוא מצד עצם עשיית המעשה, א"כ מן הדין דניבעי כוונה ומחשבה למעשה. שהרי מלאכה שאינה במחשבת יש חסרון בעצם המלאכה, וכך במלאכה ועשיה בלי כוונה, יש חסרון בעצם התייחסות המלאכה והמעשה אל האדם העושהו, כדאיחא במפרשים. והיינו, כי כוונת האדם היא המחברת ומקשרת את המעשה שעושה אליו, ובהעדר הכוונה, חלק האדם שבו שהוא הכח החושב והמכוין, אינו בגדר עושה המעשה, כי הוא מעשה קוף בעלמא, והרי זה כמעשיהם של חרש שוטה וקטן, שאינם מעשה חיוב כי אין בהם דעת, כן הוא מעשה הגדול בהעדר הדעת והכוונה.

ובספר תוצאות חיים (ס' ח) חקר כן גבי מלאכת מחשבת בשבת, דאפשר דהוה מעשה אלא שאינו מתייחס לעושהו, דכיון שאינו מתכוין הוה כנעשה מאליו. וראיתי בקובץ שעורים (ח"צ ס' כג אות ז) שנקט כן בפשיטות, הן בדבר שאין מתכוין והן בדין מלאכת מחשבת, שבלא כוונה ומחשבה אין המעשה מתייחס אל האדם, והוה כנעשה מאליו, דהתייחסות המעשה אל העושה היא רק כשעשהו בכוונה. גם באתון דאורייתא (כלל נז) נקט לדבר פשוט, דבאינו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל אלא כנעשה מאליו, "דמה שאברי האדם עושים בלי כוונתו, אינו מתייחס למעשהו כלל, וכמובן לכל בעל שכל צח". וראה גם מש"כ בבית האוצר (כלל נז) בדין אנוס.

וא"כ יש להקשות לגבי נזקין באדם המזיק, אם חיובו הוא כעונש על המעשה שעשה, א"כ למה אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן, כמבואר במשנה (ב"ק טו), וילפינן שם בגמ' (טו): מפצע תחת פצע, הרי בהעדר הכוונה אין המעשה מתייחס אליו כלל.

חיוב המזיק שלא בכוונה הוא על פשיעתו, ונפק"מ כשהיה הניזק יכול לסלק החיוב

ועל כרחק הביאור בחיוב המזיק, הוא כדאמרינן בגמ' (ב"ק ז). "אדם שמירת גופו עליו", ופירוש הדבר, דחיוב המזיק הוא מצד שהוא מחוייב בשמירת גופו, ובהעדר שמירתו הוא מתחייב על מעשה

גופו. ולכן אין צריך כוונה לחייב, כי אין החיוב מצד עצם המעשה, אלא מחמת העדר השמירה. דכמו שמחוייב על נזקי בהמתו, גם כשאינו יודע כלל בשעת עשייתה את הנזק, וזהו מפני שחיובו על העדר שמירתו גורם לו חיוב על כל התוצאות של מעשה בהמתו, כן הוא בשמירת גופו, שהעדר שמירתו מחייבתו על כל התוצאות של גופו.⁶

שוב ראיתי באבן האזל (פ"א מנזקי ממון א"ת יח) שכתב שאדם המזיק בלי כוונה א"א לחייבו מטעם אחריות למעשיו, רק חיובו על קודם המעשה שלא שמר עצמו שלא יגיע לידי כך, כמו שאמרו בגמ' "אדם שמירת גופו עליו". וכן כתב בחדושי הגר"ש שקאפ (ב"ק סי' א' ד"ה ועפ"י), שבאדם שהזיק בלי כוונה אין חיובו כאדם המזיק, אלא מטעם פשיעה בשמירה.

ולענ"ד איכא נפקא מינה טובא בין חיוב מצד המעשה, לחיוב מצד הפשיעה שלא שמר, וזהו באופן שהניזק היה יכול לסלק את ההיזק מעליו, כפי שיתבאר. דהנה בשמעתתא דפחת נבילה (ב"ק י"ג), ילפינן בגמ' מג' קראי דפחת נבילה דניזק. והקשו בתוספות (ד"ה לא נלכח) דבפרק המניח (ל"ג). אמרינן "כחשה כשעת העמדה בדין משום דקרנא דתורא קבירא ביה", ומשמע דפחת נבילה דמזיק. ותירצו התוספות, דהתם משום דלא מתה, ויש לו להמתין עד שתתפא, אבל הכא, מיד היה לו למוכרה. וכ"כ הרשב"א (ב"ק ל"ג). ובמפרשים כתבו, שזהו גם טעם הרא"ש, שכתב (ב"ק פ"ק א' סי' י"א) דפחת נבילה דניזק רק משעה שנודע לו לניזק על ההיזק, וכן פסקו הטור (ח"מ סי' תג) והרמ"א (ט"ס ס"ב). והיינו דכל הטעם שפחת נבילה לניזק הוא משום שהיה יכול למוכרה, וזה שייך רק משעה שנודע לו.

והקשה באבן האזל (פ"א מנזקי ממון ח) מהא דאמרו (ב"ק כ"ז) הניח לו גחלת על לבו ומת פטור, ופירש"י שהיה לו לסלקה. על בגדו ונשרף חייב, ופירש"י דהא דלא סלקה כי סבר אתבעיניה ליה בדינא ויפרע ליה. וא"כ גם בכחשה עד שעת העמדה בדין, כיון דקרנא דתורא קבירא ביה, מה בכך שהניזק היה יכול למכור ולהציל, סבר אתבעיניה ליה בדינא ויפרע ליה.

ותירץ האבן האזל לחלק בין אדם המזיק לשור המזיק. דשור המזיק, כיון שחיובו הוא רק משום פשיעת הבעלים, לכן אם הניזק פשע שהיה יכול לסלק ההיזק, פטור המזיק על פשיעתו. משא"כ באדם המזיק, שהחיוב הוא על עצם המעשה שעשה, חייב אף אם פשע הניזק ולא סילק את ההיזק.

אכן נראה, שכל זה שאדם המזיק חייב גם אם הניזק היה יכול לסלק הנזק, הוא רק באדם המזיק בכוונה, אבל באדם המזיק שלא בכוונה, שלפי דברי האבן האזל עצמו (פ"א מנזקי ממון ט"ז) חיובו הוא רק משום שפשע ולא שמר, דינו כממונו שהזיק, דכאשר הניזק היה יכול לסלק הנזק, פטור המזיק על פשיעתו.

אם גם הניזק פשע, תלוי אם ההיזק נעשה בכוונה

ובזה נראה לבאר דברי החדושי הרי"ם בחו"מ (סי' כה א"ת א). דבשו"ע (ח"מ סי' כה סעיף א) פסק: "כל דיין שדן דיני ממונות וטעה, אם טעה בדברים הגלויים והידועים, כגון דינים המפורשים במשנה או

6. ובדרך המשל והנמשל הוא, כי גם האדם מורכב מחומר ורוח, מגוף ונשמה. והחומר והגוף הם כשורו וחמורו כמבואר במקרא במשנה ובגמ', אלא שהנשמה והרוח הם הרכב האדם, שבו אדמה לעליון, ומותר האדם מן הבהמה אינו אלא הנשמה הטהורה, שהיא עתידה ליתן דין וחשבון, ועליה חלים כל חיובי האדם.

ולכן גם ביני נזקין, האדם מחוייב על מעשה גופו, כי יודע צדיק נפש בהמתו, והוא מחוייב בשמירת הבהמיות שלו במעשה גופו. ובהעדר השמירה הרי הוא מתחייב בכל התוצאות, כמו שמתחייב בהעדר שמירת בהמתו, שבהעדר השמירה הכשיר את הנזק כמבואר במשנה (ט"ז); וה"נ בהעדר שמירת גופו הכשיר את הנזק, ולכן הוא חייב על מעשיו.

בגמרא או בדברי הפוסקים, חוזר הדין ודנין אותו כהלכה. ואם אי אפשר לחזור וכו', הרי זה פטור מלשלם, אף על פי שגרם להזיק, לא נתכוין להזיק".

וכתב הש"ך (ס"ק א) בשם בעל המאור והרשב"א, שהטעם דטעה בדבר משנה פטור מלשלם, ואפילו נשא ונתן ביד והאכילה לכלבים, ואפילו אינו מומחה, אפילו למאן דדאין דינא דגרמי, משום פשיעותא דבעל דין נגעו בה, דכל טועה בדבר משנה דבר ברור הוא, והיה לו לשאול ולגלות טעותו, ולא היה לו לסמוך עליו.

והקשה החידושי הרי"ם, מאי שנא מהא דהניח גחלת על בגדו ונשרף, או על שור הכפות ובעל השור עומד אצלו (ב"ק מ), שאף שהיה הניזק יכול להשליך את הגחלת, מ"מ חייב המזיק, כיון דהוא עשה מעשה, והניזק לא סלקה כי סבר אתבעיניה ליה בדינא ויפרע ליה.

וכתב בחידושי הרי"ם שם לחלק בין הניח הגחלת בכוונה, דאז חייב ולא אמרינן שהיה לזה להשליך, ובין כשלא נתכוין. והחילוק הוא לפי מש"כ התוספות (ב"ק מ: ד"ה ושמאל, ב"מ פג: ד"ה וסכר) דמעביר חבית ממקום למקום ושברה וכו' לא מחייבינן מטעם מזיק, דלענין שיהיה אדם המזיק חשבינן הך שלא בכוונה כמו אונס, שאינו חייב אלא כשהיא קרובה לפשיעה, שהחייב הוא מצד הפשיעה.

ובזה ביאר, דגם דין שטעה בדבר משנה לא נחשב כמזיק, כי הוא אנוס שלא ידע, רק דהוי פשיעה שהיה לו לחקור הדין היטב, וזו הפשיעה פשע גם הבעל דין, ולכן פטור. וזהו לפי מה שכתב הרשב"א (ב"ק מ:): במניח חבית ובא אחר ונתקל בה בפשיעה, שאף שהראשון פשע, אם גם השני פשע והוזק בפשיעתו, מפטר הראשון, וזהו גם בנזקי אדם. אבל באדם המזיק בכוונה שמתחייב על המעשה, לא מיפטר בזה שהשני היה יכול לסלקה.

ולפי דברי אבן האזל והגר"ש שקאפ הנזכרים, מבואר לנכון. כי אדם המזיק בלי כוונה, חיובו רק מטעם פשיעה בשמירה, כמו ממונו שהזיק, ולכן אם גם הניזק פשע, אי אפשר לחייב את המזיק על פשיעתו. אבל אדם המזיק בכוונה, שחייב על עצם המעשה, בזה פשיטא שאין פשיעתו של הניזק יכולה לפוטרו מהחייב שעל המעשה.

דין המזיק באונס תלוי בגדר חיוב אדם המזיק

ונראה על פי הנ"ל לבאר את מחלוקת התוספות עם הרמב"ם בדין אדם המזיק באונס גמור. דדעת התוספות (ב"ק מ: ד"ה ושמאל) דאדם המזיק באונס גמור פטור, ודעת הרמב"ם (פ"ו מחובל ומזיק א) דחייב. וכתב אחי ז"ל בספרו נחלת משה, שהתוספות ס"ל שאדם המזיק חייב משום מעשיו, ולכן א"א לחייבו באונס גמור, אבל הרמב"ם ס"ל שהחייב הוא להשלים חסרון חבירו, ולכן אף באונס גמור חייב להשלים. ולענ"ד צ"ע, דאם באונס גמור א"א לחייבו משום מעשיו, וכל החייב לדעת הרמב"ם אינו אלא להשלים חסרון חבירו שנחסר על ידו, א"כ לא יהא אלא כגרמא בעלמא, דמשום מעשיו א"א לחייבו, וחסרון חבירו הוא רק נגרם על ידו, ויהיה פטור כגרמא בעלמא, אלא ודאי שלרמב"ם יש מקום לחייב על המעשה אף שהוא אונס גמור.

ולפי דברי האבן האזל הנ"ל (פ"א מנזקי ממון טז) נראה דאתי שפיר, דאף דאדם המזיק בכוונה ודאי חייב משום עצם ההזיק, מ"מ אדם המזיק בלי כוונה א"א לחייבו על עצם המעשה, רק חיובו על קודם המעשה שלא שמר עצמו שלא יגיע לידי כך, כמו שאמרו בגמ' "אדם שמירת גופו עליו". וטעם הרמב"ם דחייב באונס גמור, משום דכיון שפשע מקודם והיה מחוייב בשמירת עצמו, לא חשיב אונס. וכ"כ

בחידושי הגר"ש שקאפ (צ"ק סי' א) שאדם המזיק חייב משום שדעתו ורצונו הקדום מסובב אל המעשה שנעשה אח"כ, והיינו משום דחיובו הוא על שלא שמר גופו מקודם שלא יגיע לאונס הזה, שבהעדר שמירתו, דעתו ורצונו הקדום מסובב אל המעשה שנעשה אח"כ, ולכן ס"ל להרמב"ם שגם באונס גמור חייב.

ובדעת התוספות דס"ל דאדם המזיק באונס גמור פטור, י"ל דאזלי לשיטתם בזה בדף ג.:

שיטת רש"י שישן הוא תולדה של אדם המזיק, אף שחיובו מפסוק אחר

הנה נחלקו רש"י והתוספות ביסוד הדין של אדם המזיק. דרש"י בב"ק ב. (ד"ה ארבעה) כתב "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא". אולם בדף ד: בשלש עשרה אבות נזיקין דרבי אושעיא, כתב רש"י (ד"ה אבות) "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא", ולא כתב "בהדיא". ובפשטות הביאור, כי באבות דרבי אושעיא יש אבות דילפינן להו ביי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן, וכאן במשנה הכל כתיב בהדיא.

אבל לכאורה קשה, דלרב דאמר 'מבעה זה אדם' פריך בגמ' (צ"ק ד.) "אדם דרכו להזיק", ומשני "בישן", משמע דמתני' איירי באדם ישן, ואדם ישן לא כתיב בהדיא בקרא, דשמעינן ליה מיתורא דפצע תחת פצע.

ונראה דרש"י יסבור כשיטה מקובצת (צ"ק ג: ד"ה תולדה) שכתב דלרב איירי מתני' באדם נייעור, דישן הוה תולדה. ומה שאמרו בגמ' "בישן", הפירוש שכיון שיש מין אדם שדרכו להזיק, קורא דרכו להזיק גם לנייעור. וא"כ מדויק מה שכתב רש"י "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא", שזה גופא בא למעט דלא נוקים מתני' באדם ישן, כי ישן אינו כתוב בהדיא, והוה תולדה, אבל מתני' באדם נייעור, כדברי השיטה מקובצת.

ולפ"ז יתורץ קושיית העולם, שמקשים על רש"י (צ"ק ג: ד"ה כוחו) שכתב "והיינו אדם גופו וחייב". ומדכתב "והיינו אדם גופו", משמע דס"ל דכוחו הוה אב. [וראה בפני יהושע שם, וצ"ע מרש"י שם ו. ד"ה כוחו הוא שכתב "והיינו אדם ותנא ליה במתניתין", וראה רש"י שם ג:] וקשה, דאבות מכלל דאיכא תולדות, ולרש"י מהו התולדה של אדם. ולהנ"ל אתי שפיר, דרש"י לשיטתו דסובר כשיטה מקובצת דישן הוה תולדה.

אולם קשה, אמאי ישן הוה תולדה, הרי לא ילפינן לחיובו מהאב הנייעור, רק מדרשא מיוחדת דפצע תחת פצע, ומדוע נקרא תולדה.

ונראה, דאדם נייעור יש לחייבו על גוף המעשה שעושה, כי המעשה שעושה בכוונה מתייחס אל העושהו. אבל כל שאינו עושה בכוונה ובבלי דעת הוא, אין המעשה מתייחס לעושהו כנ"ל. וא"כ באדם ישן על כרחך שאין חיובו מכח המעשה שעושה, אלא משום דשמירת גופו עליו, והיינו שמחוייב בשמירת הגוף לשומרו שלא יבוא להזיק, כמו שמחוייב בשמירת בהמתו שלא יזיק, ומצד החיוב שמירה המוטלת עליו הוא דמחייבין. נמצא שבאדם יש ב' חיובים: חיוב האב הוא על המעשה שעושה, והוא כאשר עושה המעשה בדעת ובמזימה, וחיוב התולדה הוא זה שמתחייב לשמור עצמו, ומצד שלא שמר הוא דחייב לשלם.

ואל תתמה, אם הם שני חיובים שונים, א"כ למה זה תולדה של זה. דיש לומר שהחיוב על שלא שמר, הוא תולדה של החיוב מצד המעשה. דזה שלא שמר גופו שלא לישון במקום שיכול להזיק, הרי הוא כפשיעה בשמירת השומרין, דרש"י לשיטתו שחיובם מדין מזיק. דכן הוא שיטת רש"י בארבעה

שומרים, שגם בהני דפטרה התורה מתשלומים, מ"מ בפשיעה חייבים, דכל הפושע בשמירה מזיק הוא [כך דייק בשיטה מקובצת (כ"מ דף נ: ד"ה שומר חנם) מרש"י (כ"מ נ. ד"ה אינו משלם). וכן כתבו הפני יהושע (כ"מ נ:)] והמגיד משנה (פ"ג משניות ג) בשיטת רש"י (ס"ה ד"ה אינו נשבע)]. וכן היא שיטת הרמב"ם (פ"ג משניות ג). והיינו דרש"י והרמב"ם סוברים, דאף שפשיעת השומר אינו אלא גרמא בעלמא בזה שניזוק הפקדון, כמו שכתב הריטב"א (אובא בב"י ח"מ סי' סו), מ"מ חלות החיוב לשמור מחייבו כמזיק בידים. והרמב"ן (כ"מ נ.) כתב, דהא דפושע מטעם מזיק היינו מדינא דגרמי. וביאר באבני נזר (או"ח סי' ע"ט), דכיון שנתחייב השומר ולא שמרו, חשיב כאלו היה משומר והשליכו למקום שאינו משומר. וכבר כתב הרמב"ן בקונטרס דינא דגרמי, דכל שחייב לעשות ולא עשה, חייב מדינא דגרמי כאלו עשה ההיפוך, וכדאמרינן בעלמא כיון דאית ליה למימלייה ולא מלייה כמאן דכרייה דמי.

והכא נמי, כיון שנתחייב לשמור ולא שמרו, חייב כאלו סילק השמירה בידים. וא"כ ה"נ הפושע בשמירת גופו, חלות החיוב לשמור גופו שלא יזיק, מחייבו כמזיק בכוונה ובדעת, ולכן הוא תולדה דניעור לחייבו, דוק והבן.

דעת התוספות שיטתן היא אב, לשיטתם שפושע אינו מדין מזיק

כל זה ביארנו בשיטת רש"י. אולם התוספות (כ"ק ג: ד"ה תולדה יטן) כתבו דישן הוה אב. והתוספות לשיטתם (כ"מ נ:)] שהפושע בשמירה אינו מדין מזיק, אלא מדיני השומרין בעלמא. ולכן אין לומר שניעור וישן הם אותו חיוב, שהרי כשהוא ער מתחייב על המעשה, וכשהוא ישן מתחייב על שלא שמר שמירת גופו, וא"כ הם שני חיובים נפרדים. ואין לומר שהאחד תולדת חברו, כי העדר השמירה בפשיעה אינו עושה אותו למזיק בידים.

עוד יש לומר, שהתוספות לשיטתם בדף ד. (ד"ה כיון) דישן אינו חייב אלא א"כ הוא השכיב את עצמו אצל הכלים, אבל אם ישן כבר ואח"כ הביאו אצלו כלים, פטור. וכתבו התוספות בדף כז: (ד"ה ושמאל), שהטעם הוא דאונס גמור פטור. [וכבר העירו המפרשים, שהתוספות ד. כתבו הטעם מפני שהם גרמו לו, משמע דאי לאו הכי היה חייב אף שהוא אונס גמור]. אולם הרמב"ם (פ"ו מחובל ומזיק ח) ס"ל שגם באונס גמור חייב.

ואפשר שלדעת התוספות דישן חילוק בין אונס לאונס גמור, על כרחך שהחיוב של אדם המזיק הוא מצד המעשה, שרק מצד המעשה אפשר לחלק בין אונס לאונס גמור. ומאחר והחיוב הוא מצד המעשה, א"כ היינו ניעור היינו ישן, וכמו שניעור הוא אב כן ישן הוא אב.

אבל להרמב"ם דס"ל שגם באונס גמור חייב, על כרחך שאין החיוב מצד המעשה, אלא מצד השמירה, כדברי האבן האזל. ולכן שפיר יש לחלק בין ניעור לישן, שניעור הוא אב, כי חיובו מצד המעשה. אבל ישן שחיובו מצד השמירה, אינו אלא תולדה כנ"ל.

סימן ג

אדם המזיק בגופו, בכוחו ובכח כוחו

בטור (סי' ע"ד) כתב: "אדם המזיק, הוא אחד מאבות נזיקין. ונזק העושה בידו או בגופו הוא האב, והנזק שאינו עושה בגופו הוא תולדתו, כגון זרק אבן או ירה חץ או פטר מים על חבירו או על כליו והזיקו, או שרק והזיקו בזריקת הרוק קודם שנח". וכן הוא בשו"ע (ס"ט ח): "אחד המזיק בידו או בשאר

גופו, או שזרק אבן, או ירה חץ והזיק בו, או שפטר (פי' שפתח) מים על חבירו או על הכלים והזיק, או שרק ונע והזיק בכיחו (פירוש רוק עב היוצא בכח) וניעו (פירוש רוק דק שהולך ומתנועע), בעת שהלכו מכוחו, הרי זה כמזיק בידו, והם תולדות של אדם".

צרורות באדם

והנה שיטת ה"ר ישעיה (הוצא בשיטמ"ק ב"ק יז) שיש באדם דין צרורות, ואם הזיק בכוחו משלם חצי נזק בלבד. וכן היא שיטת התוספות בסנהדרין (פו. ד"ה סוף) לפי מה שפירשו בהשלמה ליתרון האור (על המשניות ב"ק פ"ב, דלא כמו שפירש במהרש"א, ע"ש). וראיתי מקשים מהא דשקו"ט בגמ' ב"ק (ג). בתולדות דנוקין אם דינם כאבות, וס"ד בגמ' (ע"ג) דכיחו וניעו הוי תולדה דאדם המזיק, ודחי "אי בהדי דאזלי קמזקי, כוחו הוה", ואילו לשיטת ה"ר ישעיה, גם בכיחו וניעו לא ישלם אלא חצי נזק, ותולדותיהן לאו כיוצא בהן.

ונראה לפי מה שכתב בשיטמ"ק (ב"ק יט. ע"ג) דאם הטילה גללים בשטף אחד משלם נזק שלם, דלא הוה צרורות אלא היכא דלא הוה בשטף אחד, א"כ ה"נ נימא דהגמ' מיירי בכיחו וניעו ששטפו בשטף אחד, ולפיכך הוה כגופו ומשלם נזק שלם. אבל אכתי קשה, דאמאי לא אמרו בגמ' דמשכחת לה תולדות באדם, בכיחו וניעו דלא שטפו בשטף אחד, דהוי צרורות דאדם, וע"ז קאמר רב פפא תולדותיהן לאו כיוצא בהן. ונראה לפי מה שהקשה בשיטמ"ק (ב"ק ג) דלוקי בצרורות דשן, ומשני דניחא ליה לנקוט צרורות דרגל דמצוי יותר. וא"כ אתי שפיר דמהאי טעמא נמי לא מוקי בצרורות דאדם.

אדם נייעור וישן

והנה בהא דאמרו בגמ' (ב"ק ג) על כיחו וניעו "אי בהדי דאזלי קמזקי, כוחו הוה", פירש רש"י (ד"ה טוחו), "היינו אדם גופו וחייב". ובמהרש"א מהדורא בתרא וברש"ש דייקן מדברי רש"י דכיחו וניעו הוה כמו אב ממש, ולא הוי תולדה. והקשה במהדו"ב, דלפ"ז לרב (ב"ק ע"ג) דמבעה זה אדם, מהו תולדת מבעה, ע"ש. ובפני יהושע פירש, שכוונת רש"י דחייב על כוחו כשם שחייב על גופו, ומ"מ לא הוה אב אלא הוי תולדה. אבל דבריו צע"ק מרש"י (ב"ק ו. ד"ה טוחו) שכתב "כוחו הוא והיינו אדם ותנא ליה במתניתין", הרי דס"ל לרש"י דכוחו הוה אב כגופו ממש, ולפ"ז אכתי קשה, מהו תולדה של מבעה לפי רב.

ונראה דלרש"י כנ"ל (ס"ג) תולדה דאדם הוא ישן, כמש"כ בשיטמ"ק (ב"ק ג). ומה דפריך בגמ' (ע"ג) "אדם דרכו להזיק" ומשני בישן, היינו דכיון שמצינו באדם דרכו להזיק, והוא בישן, לכן נחשב האדם כדרכו להזיק בכל ענין. אבל מבעה דמתני' שהוא אדם, מיירי בנייעור שהוא האב, ע"ש בשיטמ"ק. ואע"ג דחיוביה דאדם ישן דרשינן מ"פצע תחת פצע" (ע"ג), ואין חיובו נלמד מאדם נייעור, א"כ אמאי לא הוי אב, מ"מ כיון דלא כתיב בהדיא בקרא, אינו אב. ורש"י לשיטתו, שפירש באבות דמתני' (ב. ד"ה ארבעה) "אבות קרי להנך דכתיבן בקרא בהדיא", והיינו שבא למעט אלו דכתיבי אבל לא כתיבי בהדיא, כגון אדם ישן, דילפינן ליה מ"פצע תחת פצע".

כוחו כגופו בנזקין, האם הוא אב או תולדה

אולם שיטת התוספות (ב"ק ג: ד"ה תולדה) דישן הוא אב כמו נייעור. ולפי שיטתם, על כרחך שהתולדה דאדם היינו כיחו וניעו. וכן הוא שיטת הרי"ף (ב"ק א: בפ"י ס"ג) דכיחו וניעו למסקנא הוה תולדה דאדם,

וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מחובל ומזיק ט"ז). ואפשר לומר שנדון זה תלוי במחלוקת הראשונים אם יש דין צרורות באדם. דרש"י (ב"ק כב. ד"ה תלוי) כתב "שאינן דין צרורות באדם". אבל התוספות (סנהדרין עז. ד"ה סוף, לפי מה שפירש ביהמ"ק האור הג"ל בדרכיהם) ס"ל דיש דין צרורות באדם. וי"ל דפליגי בגדר דין כוחו של אדם.

דרש"י ס"ל שהאדם וכוחו חד הוא, וכח האדם הוא האדם עצמו. והיינו משום שהחיובים באדם המזיק אינם מחמת גופו הפיזי, שממילא יש חילוק בין עצם הגוף לכח הגוף, אלא הם מחמת כח הדעת והשכליות של האדם. ואל תתמה, דא"כ למה מתחייב האדם על נזק שהזיק כשהוא ישן או אנוס, הרי באותה שעה לא היתה דעתו עליו, די"ל כמבואר בחי' ר"ש שקאפ (ב"ק סי' ה) דישן או אנוס חייב משום שדעתו ורצונו הקדום מסובב את המעשה שנעשה אח"כ, והיינו דחיובו הוא על שלא שמר את גופו מקודם שלא יגיע לאנוס הזה, והעדר שמירתו נעשה מדעתו ורצונו, ע"ש. והיינו כדאמרן, שחיוב האדם הוא על הדעת והשכליות שבו, ואין הגוף אלא כלי שרת של הדעת. ולפיכך אין חילוק בין גופו לכוחו, דגם כוחו הוא כלי שרת של הדעת, ולכן כוחו הוא אב ולא תולדה.

אבל התוספות ס"ל שעיקר החיובים באדם המזיק חלים מחמת מה שהוא עושה בגופו. ואף דבעינן דעתו, אין זה אלא תנאי בחיוב, אבל עיקר החיוב הוא מחמת מה שנעשה בגופו.⁷ לכן יש מקום לחלק בין גופו ממש לכוחו.

ואולי רש"י ותוספות לשיטתייהו אזלי, דפליגי בגדר החיוב שרבנן חייבו בקטן שהגיע לחינוך. דרש"י (ברכות מט. ד"ה עז) ס"ל שהקטן עצמו אינו מחוייב כלל, ואפילו מדרבנן, אלא שאביו חייב לחנכו. והתוספות (טס ד"ה עז) כתבו דזה דוחק, דאם על הקטן עצמו ליכא חיובא אפילו מדרבנן, א"כ איך מוציא את אביו היכא דאביו לא אכל אלא שיעורא דרבנן, ע"ש.⁸

ולפי הג"ל י"ל דרש"י לשיטתו, שעיקר החיובים על האדם חל על דעתו ושכליותו, והגוף הוא רק החפצא שבו מתקיימים החיובים, לכן בקטן שאינו בר דעת, לא רמיא עליה שום חיוב. אבל תוספות ס"ל שעיקר החיובים על האדם חלים על מה שהוא עושה בגופו, ואין דעתו ושכליותו אלא תנאי בחיוב. לכן גם קטן, אף שאין בו דעת, מ"מ רמיא עליה חיוב חינוך לחנך את גופו שהוא עיקר החיוב.

עוד י"ל שמחלוקת רש"י ותוספות בדין כוחו, תליא בפלוגתא אחריתא. דבתוספות (ב"ק י: ד"ה זרק) כתבו לחלק בין זרק כלי מראש הגג דבתר מעיקרא אזלינן, לבין זרק אבן או חץ על הכלי דבתר תבר

7. והיינו ככל מצוות התורה רמ"ח מ"ע ושס"ה ל"ת שהם כנגד רמ"ח אבריו ושס"ה גידיו של האדם, וכלשון הוזה"ק ח"ב (קיי:): "באתר דלית שכינתא, ההוא גופא לא אתקרי אלא לבושא וכו' ובאתר דתמן מצוה אתקרי גופא דאדם כגון גופי הלכות ופסקי דינין וכו'", והיינו דגוף האדם הוא גופי ההלכות ופסקי דינין.

8. ובעיקר הדבר, אם יש חיוב על קטן מצד עצמו, ראה שו"ת הריטב"א (סי' צז) שכתב: "דבר ברור הוא דהקטן שהגיע לחינוך אינו מחוייב בעצמו בשום מצוה חיוב גמור אפילו מדרבנן, שהרי אינו בן דעת גמור ולא שייך לחיוביה, אלא שאנו מחוייבים עליו לחנכו במצוות משום חנוך לנער על פי דרכו". וכ"כ הר"ן בסוכה (יג. וז: בדפי הרי"ף), ובקידושין (יג. בדפי הרי"ף). וראה גם רש"י ברכות (כ. ד"ה קטנים), וסוכה (מב. ד"ה חייב בלולב), ונדה (מו: ד"ה איסורא). וראה בס' כורת הברית בקונטרס דברי שלום (אות ו), שכתב שרש"י בנדה אזיל לשיטתו בברכות. ובדעת הר"ן, כתב שסותר עצמו למש"כ במגילה (ו: בדפי הרי"ף). ובשיטת הרא"ש, קשה לענ"ד מתשובותיו (כלל ד סוף סי' כא) למש"כ בברכות מח:.. וראה עוד כסף משנה פ"ה מברכות ה"ז ופ"ו מחמץ ומצה ה"י. ובמק"א הארכתי בדבריהם בס"ד ואכ"מ להאריך יותר. וראה שו"ע או"ח (סי' שמג סעי' א ברמ"א, בשם מהרא"י) בקטן שהכה את אביו, או עבר שאר עבירות בקטנותו, וע"ש בב"ח.

מנא אזלינן. [נע"ש שהביאו ראייה, דאל"כ לא משכחת בצרורות חצי נזק. ונראה שראיה זו היא לשיטתם שגם באדם איכא צרורות, אבל אם באדם ליכא צרורות, דשאני כוחו של אדם מכוחו של בהמה, א"כ אין ראייה מצרורות דבהמה לכח דאדם, ובכח אדם באמת בתר מעיקרא אזלינן ולכן הוא כגופו. ורמז לדבר, שבאדם סוף מעשה במחשבה תחילה, והכל נמדד לפי תחילתו]. והנה קצוה"ח (ס' ט"ז ס"ק ח) האריך להוכיח מהרא"ש (נ"ק פ"ב ס' ט) והנמוק"י (נ"ק י. כ"פ ס' ט"ז) דלא כשיטת התוספות. ומה שכתבו התוספות דא"כ לא משכחת צרורות, כתב קצוה"ח דכיון דאכתי אינו אלא כוחו, אע"פ שנחשב כמו שנשבר מעיקרא, מ"מ כיון דלא נשבר אלא ע"י כוחו, הלכה דחצי נזק משלם, ע"ש.

ולענ"ד י"ל בביאור דעת התוספות לחלק בין זורק כלי לזורק אבן ושבר כלי. דבזורק כלי, ההתייחסות לכלי שהוא הדבר הניזוק היא לפי אותה שעה שנחשב שהכלי ניזוק, ומאחר ומיד בזריקתו הוא עומד לנפילה ולשבירה, הרי מאותה שעה הוא כבר נחשב לניזוק, והזורק כבר מתחייב עליו. אבל זורק אבן על כלי, הא דחייב הוא משום שע"י כוחו הפך את האבן מדומם למזיק העומד להזיק, ולכן הוא נושא באחריות ובתוצאות של המזיק הזה, א"כ הן אמת שיצירת המזיק היא מעיקרא כשזורק, אבל מאחר והמזיק לא הזיק אלא בסוף, אי אפשר לחייב את היוצר של המזיק יותר מהמזיק, והמזיק הוא רק לבסוף.

ולפ"ז י"ל דהכי נמי בכיחו וניעו, דפשיטא שלאחר שכיחו וניעו יצאו מפיו, אין הם חלק בלתי נפרד ממנו, אלא הם כחץ וכאבן שנזרקו ממנו, ואזלינן בתר בסוף, לכן אינו אלא תולדה.

והטעם של הסוברים שגם בזורק אבן או חץ בתר מעיקרא אזלינן כמו בזורק כלי, י"ל דס"ל דהמזיק הוא הכח של האדם עצמו, ואין האבן והחץ אלא כאמצעי שאתו הכח מזיק, והכח הוא בדמעיקרא, לכן בתר מעיקרא אזלינן. ומה"ט אתי שפיר שגם בכיחו וניעו ובכל שמזיק ע"י כוחו הוא חייב כגופו ממש, כי המזיק הוא כוחו וכוחו כגופו ממש.

דין כוחו וכח כוחו בניזיקין במיתה ובגלות

אך קשה, מאי שנא נזקין דכוחו הוא תולדה, משאר דיני התורה שכוחו כגופו ממש. כגון בהורג נפש בשגגה, חייב גלות על נשילת הברזל (ראה דברים י"ט ט), אע"פ שאינו אלא כוחו.

ולכאורה היה אפשר לומר דהתוספות לשיטתם (נ"ק ג. ד"ה ט"א ל"א), שכתבו דשן דלא מכליא קרנא אינו אלא תולדה, דאף דכתיב בקרא, מ"מ כיון שעיקר הכתוב מיירי במכליא קרנא, לכן לא מכליא קרנא אינו אלא תולדה. א"כ י"ל דה"ה לכוחו, אע"פ שמפורש בקרא דחייב גלות, מ"מ עיקר החיוב בתורה הוא על מה שהאדם עושה בגופו, וכוחו אינו אלא כתולדה.

ולפ"ז צ"ל שרש"י שחולק, היינו משום דס"ל דכל דכתיבי בקרא בהדיא הם אבות, ומאחר וגם כוחו כתיב בקרא הרי הוא אב. ובאמת בדלא מכליא קרנא לא פירש רש"י כתוספות (ראה נ"ק ג. ד"ה ח"י ואל"י), ולכאורה ס"ל דהוה אב, והיינו משום דכתיב בקרא.

אולם האמת שכל הקושיא מהא דנשילת הברזל לא קשה מעיקרא, כי אדרבא היא הנותנת להבין את השיטה הסוברת שכוחו אינו אלא תולדה. דבגמ' מכות (ת). מבואר לענין גלות, דכוחו חייב וכח כוחו פטור. ובתוספות סנהדרין (ע"ז. ד"ה ט"ז) כתבו כן גם לענין מיתה, שבכח כוחו פטור. וכן מפורש בחולין (ע"ז). דבכח שני פטור ממיתה, דגרמא בעלמא הוא [ועיין שם לענין שחיטה דבעי שתיעשה בכח אדם, אם בכח כוחו שחיטתו כשירה. וראה תבואות שור ס"ג ג' ס"ק ד, ובפרי תואר ס"ג ג' ס"ק א]. וכן בעירובין (ל"ה). לענין

היסט, דניסט מחמת כוחו טמא, מחמת רעדה טהור, ופירש רש"י (ל"ה ממתת רעדה) דמחמת רעדה היינו שטפח ברגליו בקרקע, ומחמת ניענוע הקרקע ניסט הכלי, וטהור דכח כוחו הוא. וכן בע"ז (ס.) לענין יין נסך, כוחו אסור, ובכח כוחו פליגי. וראה תוספות שבת (נט: ל"ה א) לגבי זורק בשבת, שחילקו בין כוחו לכח כוחו. מכל הלין מבואר שכח כוחו לאו ככוחו דמי. ועל כרחך שגם כוחו גרע מגופו, שהרי הכח היוצא מגופו כגופו, משא"כ הכח היוצא מכוחו לאו ככוחו, וכיון שכוחו גרע מגופו, נחשב רק כתולדה.

אולם א"כ קשה, דלפ"ז נימא תולדותיהן לאו כיוצא בהן על תולדה דאדם שהיא כוחו, ואע"פ שחייב בכוחו, מ"מ הוא אינו כמו האב, דכח היוצא מהאב חייב, וכח היוצא מהתולדה פטור. וכה"ג כתבו תוספות (ב"ק ג: בד"ה דלילו) גבי טומאת חרב, דמהאי טעמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן.

והיה אפשר לומר דגבי נזיקין גם כח כוחו חייב, לכן תולדותיהן כיוצא בהן. וכך לכאורה נראה מהתוספות (ב"ק ז: ד"ה ואימא) שכתבו דמה שאמרו בגמ' (ס) "ואימא מבעה זה המים", מיירי בכח שני, וקמ"ל דבכח שני נמי חייב, הרי דגבי נזיקין חייב גם בכח שני שהוא ככח כוחו.

אבל זה אינו, דמו"ר בדרכי דוד פירש את דברי התוספות, דרק אם היינו אומרים שמבעה זה המים מ"ושילח", היינו אומרים שחידוש התורה הוא שבנזיקין חייב אפילו בכח שני אע"פ שהוא גרמא, ודוקא בדיני נפשות פטור. אבל השתא דמים לא ילפינן מ"ושילח", פשיטא שגם בנזיקין פטור בכח שני, דגרמא בנזיקין פטור. וכ"כ בפנים מאירות (ב"ק ז:), דס"ד שלענין נזיקין חייב הכתוב כח שני אף דהוה גרמא בעלמא, אבל לענין מיתה פשיטא דפטור, עי"ש.

אולם באמרי יהודה (סי' ז) הביא ראה שבנזיקין חייב גם בכח כוחו, ממתני' (ב"ק צג:) "המבקע ברה"ר והזיק ברה"י, ברה"י והזיק ברה"ר וכו', חייב". והרי הורג נפש בשגגה בכהאי גוונא פטור, כמבואר במכות (ז: וז"כ ה"א"ט כ"ב ד"ב"ק סי' ג), ומבואר דכח כוחו בנזיקין חייב. ולפ"ז אתי שפיר הא דלא אמרינן תולדותיהן לאו כיוצא בהן בתולדה דאדם שהיא כוחו, שהרי בנזיקין חייב גם על כח כוחו שהוא תולדה דכוחו, וא"כ תולדותיהן כיוצא בהן.

אולם עדיין לא ניחא לן, דלכאורה טעמא בעי, מאי שנא נזיקין משאר דיני התורה שפטור בכח כוחו.

ומן הנראה בהקדם הביאור בגדר החיוב והפטור של כח כוחו, שלכאורה נחלקו בזה הראשונים. והן שתי השיטות השנויות בתוספות בסנהדרין (עו: ד"ה סוף). שבתחילת דבריהם כתבו "אם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבא וכו', נראה דחייב למ"ד אשו משום חציו, דלענין מיתה נמי מחייבינן באשו משום חציו וכו'", ואח"כ כתבו "עוד יש לפרש דבכל הני דסוף חמה וצנה וארי לבא וזרק צרור למעלה ונפל לתחת, אפילו כפתו והביאו שם פטור, דדמי לכח כוחו, ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצויה פטור ממיתה, אלא דלענין ממון חייב נזק שלם, ולא דמי לחציו נזק צרורות אע"ג דכח כוחו הוא, דהא אשו נמי חייב משום ממונו וכו'". [ולקמן נבאר את דבריהם].

ולכאורה שני הפירושים נחלקו, שמהתירוף הראשון משמע, שהחיוב בכח כוחו הוא מדין אש, דאשו משום חציו, וגם במיתה אפשר לחייב באשו משום חציו. [וראה יד רמ"ה סנהדרין שם, שאפילו כח שני הוה חציו, וראה יד רמ"ה ב"ב נו. ד"ה דבי מריון]. ובתירוף השני ס"ל לתוספות, שרק בנזיקין חייב בכח כוחו ולא במיתה, כי א"א לחייבו בכה"ג אלא משום ממונו ולא משום חציו, כי כח כוחו אינו אלא גרמא וא"א לחייבו מדין אדם המזיק.

והנה בתבואת שור (פי' ג ס"ק ד) כתב, שמהרמב"ם לכאורה משמע דס"ל דאף לענין נפשות כח כוחו ככוחו. דהרמב"ם (פ"ו מלולת הטי"ו) כתב "נשמט הברזל מן העץ המתבקע אינו גולה, מפני שאין זה בא מכוחו אלא מכח כוחו ונמצא כמו אונס וכו'". הרי שרק משום אונס פטרינן ליה, אבל אם לא יהיה באונס, גם לענין נפשות כח כוחו ככוחו. וכתב האמרי יהודה (ספ), דלכאורה היה נראה שהרמב"ם ס"ל כפשטא דגמ' ע"ז (ב). דכח כוחו ג"כ אסור ביין נסך, וכמש"כ שם התוספות (ד"ס טו"ט) שכך פסק ר"ת. ומהאי טעמא ס"ל להרמב"ם גם לענין נזקין ומיתה דכח כוחו ככוחו, רק דחלוק מיתה מנזקין, שבמיתה פטור בנשמט הברזל דהוי אונס, ובנזקין חייב בכה"ג, שהרי בנזקין חייב גם באונס, ע"ש.

ומעתה י"ל, דאם כח כוחו הוה ככוחו ממש, ואפילו אם כח אחר מעורב בו, נחשב כחציו ממש אפילו למיתה, א"כ כוחו הוה כגופו ממש, ולכן גם כח כוחו הוה כמעשה האדם עצמו, בין לנזיקין ובין למיתה ולשאר דיני התורה. אבל אם כח כוחו חייב רק בנזיקין, והוא מדין חיוב ממונו שהתורה חידשה באש, אבל במיתה ובשאר דיני התורה אין כח כוחו ככוחו, א"כ גם כוחו גרע מגופו, שהרי על כח של גופו חייב מדין אדם המזיק, ועל הכח של כוחו אינו חייב מדין אדם המזיק [והא דחייב בנזיקין, הוא דין נפרד, ואינו ענין לאדם המזיק], והבן.

ומעתה לפ"ז י"ל שבאמת כוחו הוה תולדה דגופו, דלא הוה כגופו ממש אלא גרע מגופו. שגופו פועל בכל התורה החיוב על הכח היוצא מגופו, משא"כ כוחו אינו פועל בכל התורה החיוב על הכח היוצא מכוחו. וגם בנזקין עצמן שכח כוחו חייב, אינו מכח החיוב של אדם המזיק, אלא מחיוב דאש.

אך קשה כנ"ל, דא"כ נימא בתולדה דאדם תולדותיהן לאו כיוצא בהן. ואולי י"ל, דמאחר וסוף סוף חייב בנזקין גם על כח כוחו, אף שאין החיוב מדין אדם אלא מדין אש, מ"מ לא שייך לומר לאו כיוצא בהן, הואיל ועל כוחו חייב כגופו ממש, וגם על הכח היוצא מכוחו חייב. ואף שאין חיובו שוה, דבכח היוצא מגופו חייב מדין אדם המזיק, אבל בכח היוצא מכוחו אין חייב אלא מדין אש, מ"מ לא שייך למימר ביה תולדותיהן לאו כיוצא בהן, והבן⁹.

9. היוצא מכל הנ"ל, ששני התירוצים בתוספות בסנהדרין פליגי בכח כוחו. לתירוץ הראשון, החיוב הוא משום חציו וגם במיתה מתחייב. לתירוץ השני, אינו חייב אלא משום ממונו. והנה המהרש"א ביאר, שלפי התירוץ השני, אשו משום חציו, הוא דוקא באש שהולכת ושורפת מעצמה בלא רוח, שאין כח אחר מעורב בו, אבל בכח אחר מעורב בו, אינו משום חציו אלא רק משום ממונו, ולכן אינו חייב במיתה אלא רק בנזיקין. ולפ"ז צ"ל שהתירוץ הראשון ס"ל שאשו משום חציו הוא גם בכח אחר מעורב בו. ולכאורה קשה לתירוץ השני, הרי גם אש שהולכת ושורפת מעצמה בלא רוח, ג"כ לא הוה אלא כח כוחו, כמ"ש באמרי יהודה (ס"ז) שהאדם הבעיר רק את האש שהיתה במקום הבערה, והאש הזו הבעירה בערה אחרת, והאחרת הבעירה עוד בערה אחרת עד שהגיעה למרחוק, וא"כ הוה ככח כוחו, ואעפ"כ נחשב לחציו וחייב מיתה.

ונראה די"ל כמ"ש הגאון רש"א יודלביץ בספר החשמל לאור ההלכה (סי' ב פ"ב אות ג), שכמו חץ ההולך מכח האדם שהושם בחץ, כן הוא באש, דכח אש פועל תדיר בלי הרף למשוך את השמן אל האש, ולהתפשט ולהקיף את החמרים הנאכלים באש ולהבעיר אותם. והכח הזה הוא כח האדם שהבעיר את האש הראשונה, נמצא דהאש בעצמה שהיא הסיבה להמשכת הבערה, שהיא מושכת את השמן והיא מתפשטת ונאחזת בחמרים הנאכלים, היא עצמה כח האדם שבראה, ולזה מובן דאשו הוה חציו, ע"ש. ולפ"ז אתי שפיר שאש אינה נחשבת לכח כוחו אלא לכוחו ממש. אלא שכל זה הוא כשאין כח אחר מעורב בו, אבל אם ההתפשטות היא ע"י הרוח שהוא כח אחר, א"כ אינו מן הדין להיחשב ככוחו של האדם, לכן אינו כחציו, וחייב רק בנזיקין מדין ממונו.

ובביאור התירוץ הראשון בתוספות דס"ל שגם בכח אחר מעורב בו הוה כחציו, לכאורה י"ל ע"ד שכתב אחי הגרע"מ ז"ל בנחלת משה, בביאור שיטת הרא"ה (שהביא שיטמ"ק ב"ק נו). לחלק בין אש לאבנו סכינו ומשאו. וכתב, דבאש שהאדם

הדליק והיא הולכת ומתפשטת בלי הפסק, נמצא שהכח של המדליק ישנו כל הזמן בתוך האש. ואע"פ שהאש הולכת בסיוע הרוח, מ"מ האש הולכת גם מכח האש עצמה, שהטבע של האש שהיא הולכת ומתפשטת, ולכן מקרי חציו וכו' ע"ש. והיינו שגם בכח אחר מעורב בו מקרי חציו, דמאחר וכח ההתפשטות הוא גם מכח הטבע הטבעי באש עצמה, א"כ כוחו של המבעיר את הבערה הוא גם בהתפשטות האש. ולכן לא איכפת לן אם גם הרוח מסייעת להתפשטות, דכל עוד כוחו לא סליק מיניה, נחשב כחציו.

אולם זה אינו, כי לנכון כתב אחי ז"ל, שלפי סברא זו יש לחלק בין אש לאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו, כי דוקא באש דכוחו לא סליק מיניה כנ"ל, נחשב כחציו, אבל באבנו סכינו ומשאו הרי כשהניחן על גגו פסק לגמרי כוחו, וא"כ לא מקרי חציו אלא ממונו, ומן הדין שיהיה פטור ממיתה. וא"כ התינה בשיטת הרא"ה דס"ל לחלק בין אש לאבנו סכינו ומשאו, דאש שנחשב לחציו חייב גם במיתה, אבל אבנו סכינו ומשאו שנחשב לממונו, חייב רק בנזקין, ולפי שיטתו, נכונה סברא הנ"ל. אבל לתוספות בסנהדרין בתירוץ הראשון, דס"ל שגם אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו הוא משום חציו, קשיא טובא, הרי באבנו סכינו ומשאו פסק לגמרי כוחו.

על כן נראה בביאור התירוץ הראשון בתוספות, דס"ל שכל שהדליק את האש, או הניח את האבן, במקום שהרוח מצויה להוליכה, כיון שמסרה לידי הרוח להוליכה, הרי הוא כמוליכה בעצמו, ולפיכך הוי ככוחו וכחציו. והתירוץ השני בתוספות ס"ל דנחשב ככח כוחו, דרק כשהאש מתפשטת מעצמה בלי כח אחר, נחשב לכוחו, כנ"ל מהמהרש"א, והבן.

אולם קשה על דברי המהרש"א, שבגמ' משמע דעיקר החידוש של ר' יוחנן דאשו משום חציו הוא בכח אחר מעורב בו. דבשיטמ"ק בב"ק (כב.) הקשה למה הוצרך לומר טעם באשו יותר מבשאר נזיקין, והלא אש כתובה בתורה כמו שאר נזיקין, ותיירץ בשם תלמיד ר"פ, וז"ל: זיי"ל לפי דפעמים שאין האש מזיק, כי אם הרוח שמוליכתו, ואילו הרוח לא היה מזיק, אם כן אינו מעשה האדם כי אם מעשה הרוח, ולכך הוצרך ליתן טעם, רבי יוחנן אמר משום חציו, דכיון שהדליקו במקום שהרוח מצויה להוליכו, נמצא שפשע בהדלקתם כמו בחציו שאדם זורק למרחוק. הרי שכל מה דבעי לטעמא דקרא שאשו משום חציו, הוא רק משום דכח אחר מעורב בו. [ואולי אפשר למצוא סמוכין לדברי המהרש"א בלשון רש"י (ב"ק כב. ד"ה אשו) שכתב "אשו, השולח את הבערה. משום חציו, חייבו הכותב דאיהו קעביד דהוי כזורק חץ". ומדכתב "השולח את הבערה וכו' דאיהו קעביד וכו'", משמע שהאש הולכת ושורפת מעצמה בלא כח אחר. אולם ראה בתוספות (ב"ק שם ד"ה אשו) וצ"ע].

גם בחזו"א (ב"ק סי' ב ס"ק א) הקשה על המהרש"א, "דהרי עיקר האש חשבינן כח אחר מעורב בו, ובאש זה פליגי ר"י ור"ל". ולכן פירש החזו"א, דכוונת התוספות לחלק בין אם הדליק את האש בשעה שהרוח המצויה נושבת, להדליק כאשר הרוח המצויה אינה נושבת, ורק אח"כ באה הרוח. שאם הדליק את האש כשהרוח היתה נושבת, הרי היא חציו וחייב מיתה, אבל אם כשהדליק עדיין לא היתה הרוח נושבת, ורק אח"כ באה הרוח, אינו חייב משום חציו רק משום ממונו, ע"ש. [וראה שיטמ"ק (ב"ק נט: ד"ה וכתב תלמיד הר"פ, בתוך הדברים ד"ה מיהו יש ליישב) שמחלק בין היכא שהרוח המצויה כבר נושבת, להיכא שעדיין לא היתה נושבת]. עוד חידש שם בחזו"א, דבתירוץ השני התוספות ס"ל כרא"ה, וכוונתם לחלק בין אש לאבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו, ע"ש.

והדברים מבוארים ביותר על פי מה שכתב באמרי יהודה (סי' ז) ביאור נפלא לבאר הא דמוכח בב"ק (יט. לב:) דכח כוחו לענין נזק ככוחו דמי, וכמ"ש הרא"ש (ב"ק פ"ב סי' ב), ולענין גלות אמרינן דלאו ככוחו דמי, דכל כי האי טעמא בעי, וביאר הענין דכל כח כוחו הוה כמו כח אחר מעורב בו, וכדאמרי' באש דכאמ"ב ואפ"ה בכל אש ותולדותיו מחייבים בנזקין כמבואר ב"ק וי, אע"פ שע"י כח אחר הלך למרחוק, וכן בכל אש שהולך למרחוק הוה ככח כוחו, דתמיד אחד מדליק את אש השני ואע"פ כן נחשב הכל כמעשהו וכו', אע"פ שמתרחק והולך והבערה שהבעיר האדם הבעיר את הבערה האחרת וכן הולך ומבעיר, ועכ"ז הכל כמעשה האדם נחשב, א"כ מפורש דלענין נזק כח כוחו ככוחו דמי, אולם לענין נפשות דהיינו לענין גלות, אמרי' בגיטין ע: תנא שחט בו שנים או רוב שנים אינו גולה על ידו, דחיישינן שמא הרוח בבלתו א"נ הוא קירב מיתתו, וכ' שם התוספות דדוקא לענין גלות פטרינן אבל במזיד ככה"ג חייב כרוצח גמור וכו', הנה נראה מזה שבגלות אם יש איהו כח שמקרב או מסייע למיתתו פטור, אבל לענין מזיד נחשב ככה"ג כעושה מעשה ממש, ובהיותו כן נ"ל דבשלמא לענין גלות פטרינן בכח כוחו דהוה ככאמ"ב, דהרי האדם הנה באבנו את התמרה והתמרה המיתה, אע"פ דנשירת התמרה ונפילתה בא ע"י האדם, מ"מ גם כובדה וכחה על התינוק פעל להמית, ולא גרע מכאמ"ב וכו', וה"ה כל כח כוחו, משא"כ לענין ממון וכדומה נחשב אשו מטעם חציו אפילו כשפועל כוחו על אח"כ בהתערבות כח אחר המסייע להזיק וכו', א"כ הרי כח כוחו ככוחו דמי וכו', ע"ש.

שוב ראיתי בס' משאת משה (צ"ק סי' י) שכתב להוכיח שיש ג' גדרים: גופו, כוחו, פעולתו. גופו כפשוטו. כוחו היינו שהשליך עליו, דכח ההשלכה שלו הרגו. פעולתו היינו בסלעים וכו', שלא גופו ולא כוחו המיתו, רק הכובד של הסלע הוא שממית. וזה נקרא פעולתו, שהוא רק פעל בזה אבל לא כוחו הרגו, עי"ש. דלפ"ז באש עצמה, אין הנזק בכוחו אלא ע"י פעולתו. אבל בכיחו וניעו, שהאדם יצר את הכיח, ובכוחו הושלך על חברו, ללא שכח אחר מעורב בו, לכאורה מן הדין שיהיה כאדם גופו ממש, ואפילו לא כתולדה, ואינו דומה לכוחו שיש מקום להסתפק בזה.

סימן ד

חיוב נזקי ממונו מחמת ממונו או משום שלא שמרו

ביסוד החיוב בנזקי ממונו, חקרו המפרשים אם החיוב הוא משום שהבעלים לא שמרו על ממונו, וחיוב זה הוא דוקא באופן שלא שמר כראוי, או שהחיוב הוא על מעשה הנזק של ממונו, שכמו שהתורה חייבה את האדם על הנזקין שהאדם עושה בעצמו, כן חייבה אותו התורה על נזקי ממונו, אלא שאם שמר אותו כדין ובכל זאת הזיק, אזי הוא פטור.

אם החיוב על הממון או על הבעלים

ובביאורא דצד הספק שהחיוב הוא על מעשה הנזק של ממונו, נחלקו האחרונים. בחידושי הגר"ח מטעלוז (רי"ט פרק קמ"א דצ"ק) כתב "אלמלא חידשה לנו התורה שהמזיק חייב על נזקי ממונו, לא היה מקום לחיבו, כיון שלא הגיע לידו ממון חברו, ולא נהנה משלו כלום, ולא היתה חלות אחריות הנזק בלתי על השור לבדו, היינו שחל דין על השור שעל ידו יתמלא חסרונו של הניזק. ועתה לאחר שחידשה תורה שהבעלים חייבים לשלם בעד הנזק, יש לומר שהחידוש הוא רק בזה שהבעלים במקום השור עומדים, לסכול הנזק ולשלם תמורתו לניזק, מאחר שהשור הוא ממונו. אכן משמר שורו כראוי, פטרתו התורה, היינו פטור בפועל ולא רק שלילת החיוב".

ובקהלות יעקב (צ"ק סי' יח) הביא בשם הגר"ח מבריסק, שבשור המזיק חל השעבוד על השור מבלי שיחול מקודם חיוב על הבעלים. והביא ראיה מהגמ' (צ"ק יג), דילפינן מקרא דשור של הפקר שנגח שור אחר פטור, והקשו בגמ' "ליזיל וליתיה", ומשני "בשקדם וזכה בו אחר", הרי דאי לאו גזירת הכתוב דשור הפקר פטור, היה הניזק נוטל את השור ממי שזכה בו, אף שהוא לא היה בעלים בשעת נגיחה, ולא חל חיוב אקרקפתא דגברא, וא"כ גם לאחר הגילוי דקרא דהפקר פטור, מ"מ כאשר אין השור הפקר, השעבוד חל על גוף השור, כדהיינו תופסין לולי המיעוט.

ופירש הקהלות יעקב, "שהחיוב חל על גוף השור, כאילו השור אחראי בעד מעשיו, שהרשיע לנגוח ולהזיק. ולפ"ז מסתבר שחיובא דשור הוא משום שהרשיע ופרץ גדרו של עולם להזיק בכוונה.

וביאור החילוק, דיש חילוק בין החיוב במזיד לבין החיוב בשוגג, דהחיוב במזיד הוא על דעתו וכוונתו שזמם ועשה, לכן כל שזמם ונתכוין, אפילו אם עצם המעשה נעשה בשיתוף כח אחר, מ"מ כיון שהדיעה והכוונה למעשה הזה הם שלו, וגם השתתף בעשייתו, מן הדין שיתחייב. משא"כ בשוגג, שאינו חייב על דעתו וזמיתו שהרי אין דעתו על כך, וכל החיוב הוא רק על עצם המעשה, אם גם את עצם המזיק לא עשה בעצמו רק בשיתוף כח אחר, שוב לא שייך לחייבו. ולפ"ז יהיה חידוש בניזקין בשוגג, דאם כח אחר מעורב בו יהיה פטור, וצ"ע להלכה בזה.

דאילו מצד תשלומין בעלמא, מאי שנא משאר מזיקין דאין גובין מגופן, כיון דלא רמי חיובא אלא אבעלים, אלא ודאי שבקין כוונתו להזיק והרשיע בעצמו, כדרך שחייב מיתה משום שהרשיע להרוג אדם". והיינו שהחיוב על הממון, והבעלים באים במקום ממונם לתשלומין.

אך לא כן דעת הגר"ש שקאפ והגרא"ז מלצר בכיאר צד החקירה שהחיוב משום ממונו, כי הם ביארו צד זה של הספק באופן אחר. וזה לשון הגר"ש שקאפ: "דכמו שחייבה תורה על גופו כמו כן חייבתו תורה על מה שהמזיק שלו הזיק". ונהוסיף וביאר, דמה שהבור שלו, זה בא לו ע"י כריה ופתיחה, והיינו שהוא הכין את המזיק ועי"ז נקרא בעלים עליו. וכמו שבדברים שנוגעים לזכות האדם, מוסכם על פי דיני התורה ודיני העמים שכל מי שממציא דבר חדש בעולם הוא הבעלים עליו לכל זכות, כן קראה התורה לאיש המכין תקלה בשם בעל הבור ובעל האש, וחייבה בנזיקין את בעל המזיק. דלפי זה אין החיוב על הממון והבעלים באים במקום ממונם לתשלומין, אלא החיוב רמיה על הבעלים מחמת שממונם הזיק, כמו מחמת גופם כשהזיק.

ביאר הפטור בשמירה כראוי, לפי הצד שהחיוב על הבעלים

והנה לפי צד זה, שהחיוב רמיה על הבעלים מחמת שממונם הזיק, הפשיעה בשמירה הוא תנאי המחייב, ולא עצם החיוב. אלא שבתנאי המחייב הלזה נחלקו האבן האזל והגר"ש שקאפ, כי באבן האזל (פ"א ממקי ממון יח) מבואר "דאפילו נימא דדין ממונו הוא כדין גופו, וכמו דחייב אם הזיק בגופו כן חייב אם הזיק בממונו, מ"מ עיקר טעמא הוא משום חיוב שמירה. דהא בגופו נמי אמרינן (כ"ק ז.) אדם שמירת גופו עליו, והיינו דאף דאדם המזיק בכוונה ודאי חייב משום עצם ההיזק, אבל הזיק שלא בכוונה דחייב, הוא משום דשמירת גופו עליו, וחייב לשמור את עצמו שלא יזיק. משום דאפילו פשע, עכ"פ סוף ההיזק מכיון שנעשה שלא בכוונתו הרי הוא אנוס עליו וכו', וטעמא דחייב משום דמכיון שפשע מקודם והיה מחוייב בשמירת עצמו לא חשיב אנוס, וא"כ הוא הדין נמי בממונו, א"א לחייב על ממונו יותר מהזיק בגופו, וכיון דהזיק בגופו אי לאו דשמירת גופו עליו היה פטור, א"כ אם הזיק בממונו היה ראוי לפטור, דעכ"פ אנוס הוא כמעשה הבהמה, אלא דחיוב השמירה מבטל האנוס". הרי מבואר מדבריו, שחיוב השמירה ופשיעתו הוא מתנאי החיוב, דאם לא כן הוה אנוס במעשה גופו או במעשה בהמתו.

אולם בחידושי ר' שמעון שקאפ (כ"ק ס"א א אות א) מבואר שלא משום טענת אנוס בעינן לתנאי החיוב בפשיעתו בשמירה, אלא "שהתורה חייבה על מעשה שורו כמו על מעשה גופו, ורק בתנאי שיהיה דעתו ורצונו הקדום מסובב אל מעשה שורו שנעשה אח"כ ע"י גופו או ממונו". והיינו כמו שביאר שם לגבי נזקי גופו "דחשבינן אדם המזיק מה שההיזק נעשה אח"כ ע"י גופו וכוחו, ואף שעושה בלי דעת ומחשבה חשיב אדם המזיק. ומה דבעינן פשיעת האדם, חשיב רק תנאי החיוב, שחייבה תורה על מעשה גופו, בתנאי אם באה הסיבה ע"י פשיעתו מדעתו".

ולפי דבריו, הא דבעינן לתנאי של חיוב השמירה, היינו כיון דמבלעדי זאת אין לו השייכות להתחייב על מעשה בהמתו, או אפילו על מעשה גופו שנעשה בלי דעת וכוונה, כי במעשה בהמתו, או אפילו במעשה גופו בלי כוונה אינו יכול להקרא אדם המזיק, אלא א"כ דעתו ורצונו הקדום מסובב אל המעשה שנעשה אח"כ ע"י גופו או ממונו, ועי"ז אפשר לו להשתייך לחיובים שבמעשה זה.

מכל מקום מבואר שדעת הגאונים הנ"ל, שגם אם החיוב הוא משום ממונו, אין החיוב חל על הממון עצמו, אלא דין הוא שהוא חייב על מעשה בהמתו כמו על מעשה גופו.

הצד השני של החקירה – החיוב בנזקי ממונו הוא שלא שמר

והנה הצד השני של החקירה הוא, שאין החיוב בתשלום משום שהוא ממונו, אלא משום שחובת השמירה חלה עליו והוא פשע ולא שמר, והא דבעינן שיהיה ממונו היינו כי זהו הסיבה לחיובו בשמירה.

ובאמת מבואר כן בנמוקי יוסף (כ"ק א. דלפי כ"ק) שכתב "ושמירתן עליך, שהתחייבת בשמירתן מחמת שהם ממונך, או שנמסרות לך לשמרון, או שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן". והיינו שחיוב השמירה באה באחד מג' האופנים, או מחמת שהמזיק הוא ממונו, או שקיבל עליו לשמור על ממונו חבירו באחד מדיני השומרים, או משום שעשה מעשה המחייבו בשמירה אף שאינו ממונו, כגון בור, שאע"פ שאינו ממונו, מ"מ כיון שמעשיו גרמו לו שהוליד וחדש את המזיק, מוטל עליו החיוב לשומרו. ובכל אחד מהאופנים האמורים שנתחייב בשמירה, כל שלא שמרו והזיק, נתחייב לשלם את הנזיקין מחמת פשיעתו בשמירה המחייבו בתשלום, דכל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו.

ביאר החיוב מחמת הפשיעה בשמירה

ובצד זה של החקירה, ביאר בחידושי הגר"ח מטעלז "שהתורה חייבה אותו לשמור המזיק שברשותו שלא ילך ויזיק, ואם לא שמרו כראוי ויצא והזיק, מחוייב הוא לשלם בעד הנזק. שסיבת החיוב מקורה באי שמירתו כראוי ובפשיעתו וכו', וחיוב כזה הוא בגדר עונש על הפשיעה".

וביאר הדבר, נלענ"ד לפי מה שכתב החתם סופר (טו"ט יו"ד סי' כמ"א) "דעיקר ענין נזיקין הוא גדר למצות עשה ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ולא תעמוד על דם רעך, וכתוב והיה עליך דמים. ושיער הקב"ה בחכמתו, שאם יתחייב התם כך והמועד כך, ובור כך ורגל כך וכדומה, בזה נגדר הדבר, וכל אחד ישמור נזקיו". דלפי זה, חיוב התשלומין אינו אלא עונש וגדר, שעל ידו כל אחד ישמור את נזקיו, ויהיה גדר למצות עשה של ונשמרתם וכו'.

עוד חשבתי שאפשר לבאר את חיוב התשלום על הפשיעה בשמירה, על פי דברי הרמב"ם (פ"ג משכירות ג) גבי ארבעה שומרים, שגם בקרקעות עבדים ושטרות שנתמעטו מחיובי השומרים, מ"מ אם פשע השומר בשמירתו חייב לשלם, שכל הפושע מזיק הוא. וכן היא שיטת רש"י (ב"מ נו. ד"ה אינו נשבע), כמבואר בשיטה מקובצת ובפני יהושע (כדף טו). דלפ"ז יש לומר שכמו"כ בנזקי ממונו, כיון שחייב בשמירתן, ופשע ולא שמר, הוה כמזיק.

אולם לכאורה יש לדחות, שהרי הב"י (סוף סי' טו) הביא בשם הריטב"א, שהפושע בשמירה אינו מזיק, כי הוא רק גרמא בעלמא, ופטור מדיני אדם, וחיובו הוא רק מפני שסמך עליהם בעל הפקדון והבטיח השומר לשומרו. וביאר טעמו במשובב נתיבות (סי' טו), שבסילוק השמירה הוה כמזיק, שכיון שקיבל עליו לשומרו, וסמך עליו בעל הפקדון, והוא פשע בשמירה, הוה כמזיק. ולפי זה אין להוכיח כלל מארבעה שומרים לנזקי ממונו, כי בנזקי ממונו לא קיבל על עצמו לשמור נכסי הזולת, וא"כ הפשיעה בשמירה אינה אלא כגרמא בעלמא. וכ"כ מו"ר בגידולי שמואל (רי"ט כ"ק).

אכן נראה שאין כלל דחיה בזה. כי הרמב"ן פירש דכל הפושע מזיק, הוא מדינא דגרמי, וכתב האבני נזר (או"ח סי' שכו אות טז) "הא דפושע מטעם מזיק, היינו מדינא דגרמי, כמבואר בשיטה מקובצת (ב"מ נו: ד"ה שומר) בשם הרמב"ן, ויש לפרש בשני דרכים, דרך האחד, דכיון שעל פיו של שומר נסתלקו הבעלים משמירתו, חשיב כאילו השליכו השומר למקום שאינו משומר בידים, הדרך השני, דכיון שנתחייב

השומר ולא שמרו, חשיב כאילו היה משומר והשליכו למקום שאינו משומר וכו', וכבר כתב הרמב"ן בדינא דגרמי דכל שחייב לעשות ולא עשה חייב מדינא דגרמי כאילו עשה ההיפוך, וכדאמרינן בעלמא כיון דאית ליה למימלייה ולא מלייה כמאן דכרייה דמי".

ולפ"ז יש לבאר כן גם בנזקי ממונו, כיון דחייב בשמירה ולא שמר בשעת הנזק, הוה כאילו עשה ההיפוך, והיינו שהוא עצמו עשה הנזק, ולכן חייב.

ונראה, שלפי זה בין נבין את לשון הגמ' (ב"ק ג), "אמר מר וביער זו השן, וכן הוא אומר כאשר יבער הגלל עד תומו. טעמא דכתב רחמנא כאשר יבער וכו', הא לאו הכי במאי אוקימנא לה וכו', איצטריך, סד"א אידי ואידי ארגל, הא דאזיל ממילא, הא דשלח שלוחי, קמ"ל". ולכאורה כיון דהחובב בשן ורגל הוא גם באזלא ממילא, למה נקיט קרא בלשון שמשמע מיניה דשלח שלוחי, הרי אין כלל ענין בשליחותו, ולמה נקט לשון דאיכא למטעי ביה, דאיצטריך לאתויי קרא אחרינא שלא נטעה.

ולהנ"ל נראה דאית שפיר, דנקט לשון "ושלח את בעירו", כי זה עיקר חיובו, שע"י שפשע ולא שמר שלא תילך להזיק, הוה כאילו עשה ההיפוך, והיינו כאילו שלחו להזיק, ולכן נקיט קרא בלשון שליחות, שכן הוא באמת גם באזלא ממילא דהוה כאילו שלחו, כיון דפשע בשמירה המוטלת עליו שלא תלך. [נראה בסוגיא דאשו משום חציו (ב"ק כג), פתח הכתוב בכי תצא אש, דמשמע תצא מעצמה, ומסיים המבעיר את הבערה, לומר לך אשו משום חציו. ולהנ"ל, הביאור הוא שמאחר ובכי תצא אש הוא מחוייב בשמירה, לכן כשפשע ולא שמר הרי הוא כמבעיר את הבערה].

ובזה נראה לבאר את לשון התוספות (ו: ד"ה שור לעכו), שהקשו היכי ילפינן שן משאר אבות נזיקין, מה לשן שיש הנאה להזיקה, ותירצו "דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים, ממזיק ע"י שילוח בעירו". ולכאורה למה נקטו הלשון "ע"י שילוח בעירו", הרי גם באזלא ממילא חייבים. ועוד, שמלשונם משמע שהן אדם והן בהמה, החיוב הוא מצד אדם המזיק, אלא שכאן הוא מזיק בידים וכאן הוא מזיק ע"י שילוח בעירו, וזה צריך ביאור וטעם.

ולפי האמור לעיל אתי שפיר, שהכל מדין אדם המזיק, אלא שיש בנזק האדם שתי מדרגות, יש דרגה שהוא עצמו מזיק בידים, ויש דרגה שהוא מזיק ע"י פשיעתו בשמירת נזקיו, וזהו המזיק ע"י שילוח בעירו, ואתי שפיר דקדוק לשון התוספות.

הסרון השמירה יוצרת את המזיק

אך לכאורה יש לסתור את הדברים, כי גם לשיטת רש"י והרמב"ם שהפושע בשמירה מזיק הוא, זהו לגבי שומרים, אבל אינו ענין לפשיעה בשמירת ממונו שלא יזיק. כמו שכתבו במפרשים, דנהי שסילוק השמירה מהדבר, שעל ידי כך נפסד וניזק הדבר, חשיב כהיזק ממש, מ"מ כאשר הדבר עצמו לא הוזק אלא הזיק לאחריני, לא נחשב המסלק את השמירה בגדר עושה הנזק, שכל דבר בלתי שמור, אף שנחשב מיד כמופסד מבעלים, אבל אינו נחשב מזיק עד שיזיק.

אמנם האמת יורה דרכו, שחילוק זה אינו אלא נותן טעם לשבח בסברתינו. וזאת על פי מה שכתב בספר פתחי שערים (ב"מ קית: ד"ה שעל מנת כן הנחיל יושע את הארץ) בשם מרכבת המשנה (פ"ב מרזח ט), דאיסור בור ברה"ר הוא מדין 'לא תשים דמים בביתך', וביאר בזה את דברי רש"י (ב"ק ג. ד"ה נפל) 'דאסור לקלקל רה"ר'. והפתחי שערים כתב שזהו האזהרה שנאמרה בתורה לעונש ממון.

ובאמרי הצבי (כ"ק נא). ציין מקור לזה בדברי הרמב"ם (פי"א מנז"ל ד), וזה לשון הרמב"ם: 'אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות, כגון שהיתה לו באר או בור בחצירו בין שיש בהן מים בין שאין בהן מים, חייב לעשות להן חוליה גבוהה עשרה טפחים או לעשות לה כסוי כדי שלא יפול בה אדם וימות. וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות, מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר השמר לך ושמור נפשך, ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים'¹⁰.

ואחי ז"ל בספרו נחלת משה הביא ראיה, מהא דאמרינן לקמן (טו): 'רבי נתן אומר, מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו ת"ל לא תשים דמים בביתך', דמזה חזינן דכל אחד מחוייב לשמור ולהזהר שלא יגרום היזק לחבירו על ידו.

אולם יש לפקפק בזה. כי לכאורה מדברי רבי נתן אין שום ראיה, כי יש לומר שדוקא כלב רע וסולם רעוע שהם מועדים לפורעניות ולנזק, בזה נצטוינו מאזהרה דלא תשים דמים בביתך, שלא יגדל ולא יעמיד כלל, אבל בדברים שמוותר לגדל ולהעמיד בביתו, משום שאינם מועדים לפורעניות, מהיכי ייתי שאחר שמוותר להעמידם בביתו, שיהיה מחוייב בשמירתם.

וגם מהרמב"ם בהלכות רוצח הנ"ל אין ראיה, דהרמב"ם איירי בבור שיש בו כדי להמית, אבל אם יש בו רק כדי להזיק, אין ראיה שאסור. וגם אם נאמר דמבור שיש בו כדי להמית ילפינן גם לנזיקין, מ"מ זהו רק בבור שתחילת עשייתו לנזק, שבעצם כרייתו ופתיחתו הוא מיועד לנזק, והוא כסולם רעוע וככלב רע, אבל השור והמבעה וההבער שאין תחילת עשייתם לנזק, בודאי אינו בכלל 'לא תשים דמים בביתך'.

ומן הנראה דיש לומר בכל המזיקים שע"י פשיעתו בשמירה הוה כאילו עשה הוא את המזיק. מפני דכל המזיקים יש בהם נטיה וטבע להזיק, ובשם מזיק נקראים הם מחמת טבעם שמוטבע בהם להזיק, אלא שהשמירה מונעת מצאת הנזק מהכח אל הפועל. וכמו שכתב רש"י בכתובות (מא. ד"ה לאו בחזקת שימור) "אם לא ישמרם בעלים שלא יזיקו, אינם בחזקת משתמרים מאליהם שלא יזיקו, אלא מזיקין אפילו נזק דלאו אורחא, הלכך על מארייהו רמיא לנטוריניהו". ולכן יש לומר, שכאשר הטילה התורה על הבעלים חיוב שמירה, והוא עומד בחיובו, תו אינו בגדר מזיק. כי דבר השמור, אינו בשם ובתואר של מזיק, שהרי השור מיועד לתכליתו, וכן האש שמדליק בביתו, ואין עליהם שם ותואר מזיק, כי כח הנזק שלו עצור ע"י שהוא שמור.

וזהו בעצם יסוד חיוב השמירה שחייבה בו התורה, שלא יהיו מזיקים. שהרי כתיב "לא תשים דמים בביתך" ולמדים אנו מזה שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ולמה שור וכיו"ב יכול לגדל אף שדרכן להזיק, רק הביאור שאם עושה השמירה המוטלת עליו, השור וכיו"ב אינם בגדר מזיקין, ואינם

10. ולכאורה אפשר להביא ראיה מדברי מהר"י כ"ץ (הובאו בשיטה מקובצת ב. במשנה הצד השוה וכו'). דהנה התוספות הקשו שמכאן משמע דעונשין ממון מן הדין, והלא במכילתא תניא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב על הכריה לא כ"ש אלא ללמדך שאין עונשין מן הדין, ותירץ מהר"י כ"ץ 'דלא פליגי, דבמכילתין לא אתא לאשמועינן בחיוב ממון, אלא באיסור תקלה, דאין עונשים מן הדין בדיני שמים, דאשכחן בנזקים עונש בדיני שמים וכו', אבל ממון עונשין וכו'. הרי שגם אם את חיוב התשלום למדנו מן הדין, מ"מ חיוב בידי שמים לא למדנו. ולכאורה לפי דברי החתם סופר הנ"ל, שכל חיוב התשלום אינו אלא כמעקה וגדר ל'יושמרתם מאד לנפשותיכם' ולא תעמוד על דם רעך', היאך יתכן החיוב לתשלום ושלא יהיה גם החיוב בדיני שמים. ומוכח שמהר"י כ"ץ ס"ל דהאיסור הוא מדין לא תשים דמים בביתך.

בכלל לא תשים דמים. ומהאי טעמא גופא צייתה התורה לשומרו, כדי שלא יהיה לו מזיק ברשותו, וזאת ע"י שישמרם.

ונראה, דזהו דתנן במתני' ארבעה אבות נזיקין וכו', ודקדק בשיטה מקובצת דהוה ליה למימר 'מזיקין', ולמה אמר 'נזיקין'. ולהנ"ל אתי שפיר, שהרי ע"י חובת השמירה אין הם בגדר מזיקין, רק בפשיעתו בשמירה חל עליהם חלות תואר המזיק, שמאחר ואינו שמור יוצא כח המזיק הטבוע בו מהכח אל הפועל. ולכן תנן נזיקין ולא מזיקין, כי זה שהם מזיקין אינו אלא מכח פשיעתו בשמירה, שע"ז נחשב כאילו הוא עשה אותו מזיק.

והוא ממש כמו ארבעה שומרים, שסילוק שמירתם בפשיעה נחשב לדעת הרמב"ם ורש"י כמזיק, משום שע"י כך נפסד וניזק, כמו כן המסלק שמירתו נחשב לעושה את השור למזיק, ועובר על לא תשים דמים בביתך וכו', שהרי בלי פשיעתו אינו בגדר מזיק, כי הוא שמור מכח חיוב השמירה שעליו, ורק ע"י פשיעתו נעשה בלתי שמור ונחשב כמזיק, ולכן מיד בסילוק שמירתו שחוזר לטבעו הוה כאילו הוא עושה המזיק. וכיון שהוא עושה את המזיק, תו חייבתו תורה בכל היזקיו כדי למיגדר מילתא דלא תשים דמים בביתך, ובדרך המבואר בחתם סופר הנ"ל שהקב"ה שיער בחכמתו שאם ישלם התם כך והמועד כך וכו' נגדר הדבר וכל אחד ישמור נזקיו ולא יהיה דמים, דכשהשור שמור אינו אלא שור ולא מזיק, ואינו בבחינת דמים כנ"ל.

ואם כנים אנו בזה, בין נבין בחומרא דבור שמעשיו גרמו לו ותחילת עשייתו לנזק. דמאחר וכל החיוב בנזקי ממונו הוא על שבפשיעתו בשמירה נחשב כאילו עשה המזיק, אם כן בור שמעשיו גרמו ותחילת עשייתו לנזק, שהוא עשה את כל יצירתו של המזיק והולידו וחדשו, כל שכן שבודאי יש לחייבו, אף שיש בו כל את כל אופני הקולא שאינו הולך ומזיק ואינו ממונו וכו' ¹¹.

11. והנה לפי צד זה של הספק, שהחיוב הוא משום שפגע ולא שמר, שע"ז הכשיר וזימן את הנזק לכן חייב, נתיישבו לי דברי מהר"י כ"ץ (הובא בשיטה מקובצת ב"ק ה: ד"ה מה שפירש). שרש"י שם (ד"ה וכולהו) כתב, דמבור ואש לא אתא רגל ואדם אלא בפלגא דינא, דכי אמרת אש תוכיח ליכא למיפרך מה לאש מידי. והקשה מהר"י כ"ץ בשם מורו הרב ז"ל, אמאי לא פריך הכא מה לאש שכן כח אחר מעורב בו, ואתא רגל ואדם בהצד השוה.

ותירץ, "דכל דבר שיש בו רוח חיים, הוה כח אחר מעורב בו. ועל כן לא פריך מה לאש שכן כח אחר מעורב בו, אלא אאבנו סכיננו ומשאו, ולא על דבר שיש בו רוח חיים. והא דפריך לקמן מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו אש תוכיח, הוה מצי למימר שור יוכיח אע"פ שכח אחר מעורב בו, אלא משום הכי נקט אש דמינכר באש דכח אחר מעורב בו טפי מבשור".

ולכאורה יפלא, מה שייך לומר בבעלי חיים דכח אחר מעורב בו, הרי כל הכח שהולך להזיק ומזיק, הכל הוא מכח ממונו, ואיך קרי ליה כח אחר מעורב בו. ואי נימא דכח אחר היינו יצרא דתקיף ליה, כדאיתא בגמ' (ב"ק יט:) גבי קרן, זהו ג"כ תימה, שהרי היא הנפש הבהמית שלו, ובכלל ממונו הוא. וכמו בעבד שהוא קנין כספו גם לדברים שבנפש, כי הכל בעבודת אצלו ולא רק הממונות, ה"נ בבהמותו, יצרה הטבעי הוא חלק בלתי נפרד ממנה, ואין זה כח אחר שאינו ממנה.

ולפי האמור נראה דאתי שפיר. דאפשר דס"ל למהר"י כ"ץ, שמצד ממונו אי אפשר לחייב את בעל השור כלל, כי דבר זה שממונו הזיק אינו מחייבו, ומחמתו לא נגרם חיוב על הבעלים, ורק כיון דפשע בשמירה הוה כאילו הוא עשה את הנזק, כי הכשיר וזימן אותו, או יצר ועשה את המזיק, והמה סיבות חיובו של הבעלים.

וא"כ בכל נזק מעורבים שני כוחות, כח הבעלים מצד פשיעתו שהוא גורם את החיוב, וכח השור העושה את הנזק בפועל, שהוא אינו בר חיוב ואינו גורם חיוב. ולכן אתי שפיר דכח אחר - היינו כח השור בעצמו, מעורב בו - בכח הבעלים הגורם את החיוב. משא"כ בבור, שכל הבור הוא יצירתו של הבעלים ומעשיו גרמו לו, הרי אין כח אחר מעורב בו.

בעיני בר חיובא בשעת הנזק

והנה הגר"ש שקאפ (נ"ק סי' א) כתב להוכיח שהחיוב אינו מחמת פשיעתו בשמירה, שאם כן, אם פשע אדם בשורו שלא נעל בפניו, ואח"כ הפקירו ויצא השור מרשותו, ובשעה שהזיק כבר נפקע מן השור שם בעלים, היה מן הדין שיתחייב בעל השור, שהרי פשע מתחילה, כיון שהכל תלוי רק בפשיעה הראשונה, ואין צריך שיהיה בעלים עליו בשעת ההיזק, ובגמ' (נ"ק יג: מה): מבואר שבכה"ג לכולי עלמא פטור, ומזה הוכיח שודאי הסיבה המחייבת היא מה שממונו מזיק.

ולענ"ד נראה די"ל דהא דאדם חייב בנזקי ממונו מחמת פשיעתו בשמירה, זהו רק אם בשעת הנזק הוא בר חיובא לשמור. דאם בשעת הנזק אינו בר חיובא, לא שייך לחייבו מחמת פשיעתו בשמירה באותו הזמן שהיה בר חיובא, שהרי כל עוד היה עליו חיוב שמירה, לא אירע שום נזק, וכאשר קרה הנזק, תו לא היה לו חיוב שמירה, וא"כ איך נחייבו. ועל כרחך שעל הבעלים להיות בני חיובא דשמירה בשעת הנזק, וכל החיוב הוא על שלילת השמירה בשעת הנזק, ולכן אתי שפיר דבעינן שיהיה ממונו בשעת הנזק, דאל"כ אינו בר חיובא לשמירה, ואתי שפיר שאם הפקירו קודם שהזיק לא שייך לחייבו על נזקיו.

ואל תשיבני דעל כרחך אין החיוב מחמת פשיעתו בשמירה בשעת הנזק, שהרי גם אם הוא אנוס בשעת הנזק ג"כ חייב מחמת פשיעתו דמעיקרא, וא"כ מוכח דסגי בחיוב השמירה דמעיקרא, ולא בעינן בשעת הנזק.

דזה אינו, כי ודאי בעינן שיהיה חיוב שמירה בשעת הנזק כדי לחייבו בתשלום, ואעפ"כ לא קשה מאונס, דאנוס מתחייב מחמת פשיעתו דמעיקרא. שכל שלילת השמירה הבאה מחמת הפשיעה, נזקפת לפשיעתו הראשונה, ואין האונס של אח"כ מוציאו מכלל אחריות הפשיעה שפשע בשמירה בתחילה, שהפשיעה בתחילה גרמה לשלילת השמירה עד לנזק. דכיון דדלת השמירה נפרצה בהעדר השמירה דמעיקרא, תו כל זמן שאינו שמור מלהזיק, פשיעתו ביה, וחיצי הפשיעה דמעיקרא הם בשלילת השמירה בשעת הנזק, לכן אין לו טענת אונס, דהוה כהמשך הפשיעה. ומ"מ זה אינו אלא א"כ הוא בר חיובא דשמירה בשעת הנזק, כנ"ל.

אכן אפשר דכל זה הוא רק בשור ולא באש ובור. דבשור, החיוב לשלם על נזקיו הוא מחמת שהוא מחוייב בשמירתו, א"כ בשעה שעושה ההיזק צריך שיהיה עליו חלות חיוב השמירה, ומאחר וחיוב השמירה בשורו הוא משום שהוא ממונו, א"כ צריך שיהיה ממונו בשעת הנזק, כדי שבשעת הנזק יחול עליו חלות חיוב שמירה שמחמתו הוא מתחייב בתשלום. אבל אם בשעת הנזק אין לו חיוב שמירה, כי בשעה זו אינו ממונו, תו אין לחייבו על נזקי שעה זו. אבל באש ובור, שחיוב השמירה הוא מפני שהוא יצר את המזיק, ולא מצד ממונו, א"כ כל עת שעדיין שם מזיק עליו, הרי שמו עליו ומחוייב

אולם לפ"ז אין מדוקדק מה שמסיים מהר"י כ"ץ, דמינכר באש דכח אחר מעורב בו טפי מבשור. כי אם עצם חלק השור הוא הכח אחר המעורב בו לפטור, הרי מינכר מאוד, ואדרבא כח הבעלים לא מינכר.

ואולי י"ל, דמאחר והשור הוא ממונו, אינו נראה ככח אחר, דממונו של אדם מתייחס אל האדם. ולכן אע"פ שחיוב הבעלים הוא רק על מעשיהם שפשעו בשמירה, ולא על מעשה השור כי השור בר פטור הוא, ולכן באמת השור נחשב לכח אחר, מ"מ לא מינכר שיש כאן ב' הכוחות כח השור וכח הבעלים, ושהכח של השור הוא הכח האחר הגורם פטור, כי דוקא באש מינכר הכח האחר דהיינו הרוח, ומינכר פטורא דאין הרוח שלו, וצ"ע.

בשמירתו, כי הוא יצר את מציאות המזיק, והיותו מזיק מחייבתו בשמירה, לכן לא מועיל שיפקיר. וזה הטעם שלא מועיל מפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה (ראה ב"ק כט:), כי הוא יצר את המזיק, וזהו המחייבו בשמירה, ולא הבעלות הממונית.

ולפי זה, באופן שהדליק בהיתר, ויצאה האש ע"י הרוח לגדיש של חברו, לפי רש"י (ב"ק כב. ד"ס מסוס ממונו) שחיוב השמירה על האש הוא משום שהיא ממונו, אם יפקירו אפשר דבאמת יפטר. והטעם, כיון דחיוב השמירה בזה הוא מצד הממון, ומאחר ובשעת הנזק אינו ממונו, א"כ בשעת הנזק אין עליו חלות דין השמירה, וממילא אפשר דמיפטר. וצ"ע.

כמה מחלוקות ראשונים התלויות בחקירה זו

והנה ביסוד החקירה, ראיתי בספר אמרי יוסף (פ"א מנזקי ממון ט), שעמד על דיוק לשון הרמב"ם והשו"ע. שהרמב"ם (נזקי ממון ט) כתב "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה, חייבים הבעלים לשלם, שהרי ממונם הזיק". אבל המחבר (ח"מ סי' שפ"ט סעי' א) הביא את לשון הרמב"ם, והשמיט את הסיוע "שהרי ממונם הזיק".

ולמד מזה האמרי יוסף, שחלוקים הם ביסוד חקירה זו. שהרמב"ם סובר שהחיוב הוא מצד ממונו, והשמירה אינו אלא תנאי, ולכן בעי שני תנאים, התנאי שתהיה ברשותו ובשליטתו של האדם לשמירתו, והסיבה לחיוב הבעלים משום שממונם הזיק. אבל המחבר ס"ל שהחיוב הוא מצד חסרון השמירה, לכן בעי רק שיהיה ברשותו ובשליטתו לשמירה, שיחול חיוב השמירה עליו, ולכן לא סיים בסבת החיוב "שהרי ממונם הזיק", שהרי לדידיה אין זו הסיבה לחיובו בתשלום. [וראה גם בחי' הגרנט"ט (י"ג ב"ק) שמוכיח מהרמב"ם במקום אחר דס"ל שהחיוב הוא מצד ממונו, ולפי זה י"ל שהרמב"ם לשיטתו].

ולענ"ד נראה שנחלקו בזה שתי הלשונות ברש"י בדף ט: דתנן התם "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו", ופירש רש"י (ד"ה הכשרתי) "הכשרתי את נזקו, כלומר אם הזיק, הכשרתי וזימנתי אותו הזיק, שלא שמרתיו יפה, כך מצאתי. לישנא אחרינא, הכשרתי את נזקו, עלי להכשיר ולתקן את נזקו, כלומר אני חייב לשלם".

ונראה דלישנא קמא ס"ל שהחיוב הוא משום שפשע ולא שמר, דהוה כאילו הוא עשה את ההיזק, לכן כתב "אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק", והיינו דפשיעה בשמירה המוטלת עליו, הוה כאילו עשה את ההפך משמירה, לכן "הכשרתי וזימנתי אותו הזיק". אבל לישנא אחרינא ס"ל שמצד הפשיעה אינה אלא גרמא בעלמא, ואינה סיבת החיוב, לכן לא שייך לפרש שהוא הכשיר וזימן את ההיזק, וכל החיוב הוא מצד ממונו שהזיק, וענין השמירה הוא רק תנאי החיוב, לכן כתב רש"י "עלי להכשיר ולתקן את נזקו, כלומר אני חייב לשלם", שהבעלים באים במקום השור לתשלום.

ונראה, שבזה נחלקו גם שתי הלשונות ברש"י דף ו: (ד"ה שור רעהו) בהא דילפינן "שור רעהו ולא שור של הקדש". דלישנא קמא ס"ל שהוא הדין בכל שאר נזקין, אם מזיק את הקדש פטור, והיינו כסברת התוספות (ט"ז ד"ה שור) דילפינן שאר נזקין מאדם המזיק, שגם הוא פטור אם הזיק הקדש, דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירו.

אבל בלישנא אחרינא [לפי מהרש"ל דהלשונות פליגי] כתב רש"י, "להכי נקט שור הקדש ולא מוקי לה באכילת בהמתו שדה הקדש, משום דלא משכחת לה וכו'". משמע דאי משכחת לה הוה חייב,

ולא היינו למדים לפטור שן מאדם מסברת התוספות דיותר ראוי לחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירו, מפני דלא ס"ל האי סברא. ויש לעיין במה פליגי.

ולהנ"ל יש לומר דפליגי ביסוד החקירה האמורה. דרש"י בלישנא קמא, וכן התוספות, סוברים שהחוב מצד שפשע ולא שמר, לכן שייכא סברת התוספות, שאם אדם פטור כ"ש שממונו המזיק יהיה פטור. ואע"פ שממונו נהנה, אין בזה סברא לחייב יותר ממה שיש לחייב על נזק שהזיק הוא עצמו. וכמ"ש בשיטה מקובצת על דברי התוספות "פירוש שהרי המשלח בעירו, אע"ג דממונו נהנה, הוא לא נהנה, וא"כ יותר ראוי להתחייב המזיק בידים". והיינו שכיון שאין החוב בנזקי ממונו בא מצד ממונו, דלימא שחל על הממון חיוב מחמת הנאתו, אלא החיוב הוא מצד הבעלים, ולבעלים אין הנאה, לכן יותר ראוי לחייב אדם המזיק בידים, ממזיק ע"י שילוח בעירו, כמו שכתבו התוס'.

אבל לישנא בתרא ברש"י ס"ל שהחוב הוא מצד ממונו שהזיק. והוא על דרך שפירש הגר"ח מטעלו הנ"ל, שהחוב חל על הממון, אלא שהבעלים עומד במקום השור לתשלום, וא"כ י"ל שממונו יש בו חומרא דיש הנאה להזיקה, ולכן מתחייב יותר ממה שהאדם מתחייב על עצמו כשאין לו הנאה. וכיון שחל חיוב על ממונו כי יש לו הנאה, תו אתי שפיר שהבעלים באים במקום השור לתשלום, ויש בזה חומרא יותר מכאשר הזיקו הבעלים בידים, דהתם לא חל עליהם החיוב, כיון שאין להם הנאה.

ולפ"ז מדויק לשון התוספות (ס), שהקשו היכי ילפינן שן מכולהו, מה לשן שיש הנאה להזיקה, ולכאורה למה לא הקשו גם על שאר אבות, כרגל ואש. אכן לדברינו נכון הוא, שדוקא על שן היה הוה אמינא לחייב, וזהו מפני שגם אדם אם נהנה מההקדש חייב ב"כי יאכל", כמבואר ברש"י ותוספות במעילה (ע. ד"ה הקשה), וא"כ ס"ד שגם הבהמה שנהנית חל עליה החיוב, והבעלים באים במקומה לתשלום, וזהו דוקא בשן שנהנית. ועל כך תירצו התוספות, דיותר ראוי להתחייב אדם המזיק בידים ממזיק ע"י שילוח בעירו, והיינו כי בשילוח בעירו אין החיוב מצד הבהמה, אלא מצד הבעלים משום שלא שמר, ומצד הבעלים מבואר לנכון שיותר ראוי לחייב את האדם המזיק בידים מכשמזיק ע"י שילוח בהמתו, וכדברי השיטה מקובצת, שאע"ג שממונו נהנה, הוא לא נהנה.

ואם כנים אנו בזה, נראה שבדברינו נבין מה שכתוב בשיטה מקובצת (ב"ק ו): בשם הר"צ. וזה לשונו: "דודאי הכא בשן ורגל איירינן, והא דנקט קרן, משום דרעהו גבי קרן כתיב, ומיניה ילפינן פטורא אף בשן ורגל בהקדש. ודקשיא לן מה לקרן שכן הקל בה בתמותה, יש לומר דסמיך אקרא ד'איש כי יאכל קודש', דדרשינן פרט למזיק, ומדחזינן דמזיק בגופו פטור בהקדש, כל שכן ממונו שהזיק. ומכל מקום איצטריך רעהו גבי קרן, דאי מכי יאכל לא ממעטינן ליה אלא מחומש, אבל קרן משלם. ואי קשיא, אם כן מהיכא תיתי פטורא בהקדש בשן ורגל, אי מ'כי יאכל' לא מיפטור אלא מחומש, ומקרן לא אתי, כדפרכינן. ויש לומר דנפקא מ'רעהו' גבי שומרים, דפטורים בהקדש אף מן הקרן, וכיון דאשכחן בגופו כל שכן בממונו. ומכל מקום איצטריך רעהו בקרן, משום דשומרים היוזקא דממילא, וגלי לן בקרן דאין חילוק בין היוזקא דממילא להיוזקא דבידים, והוא הדין בכל הניזקין, ולא מילף הוא, אלא גלויי מילתא בעלמא הוא".

הרי לפנינו חידוש עצום למילף ממונו שהזיק מחיובי השומרים. ועל כרחך הטעם, דכמו שחיובי השומרים הם מחמת שלא שמר, כן חיובי ממון המזיק הוא משום שלא שמר כנ"ל. ולכן, כמו שבשומרין פטר הכתוב בהקדש, שאין הכתוב מחייב בהקדש על העדר השמירה, כן בנזקי ממונו, אין הכתוב מחייב בהקדש על העדר השמירה על ממונו¹².

12. וראה זה פלא. דבפני יהושע (ב"ק ז.) הקשה "לפי סברת התוספות, א"כ כל הני רעהו דכתיבי גבי שומרים למעט

מחלוקת הראשונים אם כח אחר מעורב בו הוא חומרא או קולא

ונראה, שבמחלוקת זו נחלקו רש"י והתוספות, אם 'כח אחר מעורב בו' הוא חומרא או קולא. שבתוספות (ב. ד"ה לא זכ חס) כתבו "הא דלא תנא לא הרי האש כהרי השור ומבעה וכו', דאי משום דכח אחר מעורב בו אין זה חומרא". וביאור שיטתם, ששור שהולך בכח עצמו, חמור מאש שאינו מזיק אלא בשיתוף הרוח המוליכו. וביאר המהר"ם, לפ"ז הא דתנן "לא זה וזה שיש בהם רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים", שהקולא של אש שאין בה רוח חיים, היינו דכח אחר מעורב בו, דמזיק ע"י שיתוף כח אחר.

אולם הרשב"א (ב"ק סז) כתב, דלא חש לומר "לא ראי האש כראי השור ומבעה" לפי שקיצר בלשון. וכע"ז כתב בנמוקי יוסף (ב"ק ה. הלפי סיי"ף) "דטריחא ליה מילתא". ולמד מיניה התוספות יו"ט דס"ל ד'כח אחר מעורב בו' הוה חומרא. והדבר צריך ביאור, מה חומרא הוא בזה שמזיק ע"י שיתוף כח אחר.

והנה רש"י (ג: ד"ה דכח אחר), כתב "דכח אחר מעורב בה, והוה ליה לאסוקי אדעתיה", שמעינן מדברי רש"י ש'כח אחר מעורב בו' הוה חומרא, וכ"כ הרש"ש שם. ובטעם החומרא, פירש לן רש"י, דהוה ליה לאסוקי אדעתיה בכח אחר מעורב בו יותר מבאין כח אחר מעורב בו. ואפשר לנמק הסברא, כי כשאין כח אחר מעורב בו, הדבר תלוי רק בשור עצמו, וטבע השור מוכר וידוע לבעליו, לכן אפשר דלא אסיק אדעתיה שיוזיק, כי לפי מה שהוא מכירו נראה לו שאינו מזיק כ"כ. אבל במה שאינו תלוי בממונו בלבד, אלא גם בכח אחר שמוליכו, הוה ליה לאסיק אדעתיה יותר שתבוא רוח מצויה ויוזיק.

הרי לן, שלדעת התוספות כח אחר מעורב בו הוה קולא, ולדעת רש"י, הרשב"א והנמוקי יוסף הוה חומרא. ויש למצוא טעם מספיק בביאור מחלוקתם.

הקדש מדין שמירה, כדאיתא בפרק הזהב (ב"מ נו:), למאי איצטריכי, כיון דאמרינן שאפילו המזיק בידים פטור מכי יאכל". ותיירן (גם בשמעתתין וגם בפרק הזהב) "דמקרא ד'כי יאכל' לחוד לא הוי ממעטינן מזיק אלא מחומש ולא מקרן, אלא מדכתיב 'רעהו' לפוטרו בשומר חנם מפשיעה, וכתיב נמי 'רעהו' למעט הקדש בנגיחה דקרן, ממילא מוקמינן נמי מיעוט ד'כי יאכל' למעט מזיק בידים אפילו מקרן".

ובפרק הזהב (ב"מ נו: בתוספות בד"ה שומר חנם) כתב "ודע, שבעיקר דבר זה מחלוקת ישנה היא בין הקדמונים. שהרמב"ם (בפ"ב משכירות ג) פסק להדיא שלא כדברי התוספות, דשומר חנם לא מיפטר אלא משבועה, אבל אם נתברר שפשע חייב לשלם, וכן העלה הש"ך (ח"מ סי' סו ס"ק קכו) בשם הרבה פוסקים, וכן נראה שיטת רש"י בשמעתין וכו'. ואחרי זה שדא ביה נוגא והארץ בראיות להחזיק שיטת הרמב"ם. ולדבריהם קשה, היאך אפשר לומר דהא דקתני במתניתין שומר חנם אינו נשבע, היינו לומר דבפשיעה חייב בתשלומין, שזה עיקר ראיית הש"ך דלשון המשנה משמע כן, ואם כן בהקדש נמי ע"כ חייב בפשיעה לדידהו, וזה אי אפשר, דהא אפילו מזיק בידים פטור. וליכא למימר דשאני הכא כיון דקיבל עליו שמירה גרע טפי ויש לחייבו מיהא בפשיעה, הא ליתא, דאי ס"ד דקבלת שמירה שלו מילתא היא, אמאי פטור בשומר שכן מגניבה ואבידה, הא קיבל עליו שמירת שומר שכו. אלא על כרחך התורה מיעטה קבלת שמירתו מכל הני. והרמב"ם ז"ל גופא לא חייבו בפשיעה אלא מטעם דהוי כמזיק, וכיון דמזיק בידים גופא פטור בהקדש כ"ש דפטור מפשיעה וכו', אם לא שנאמר דהרמב"ם ז"ל לא ס"ל האי כללא שכתבו התוספות, דמזיק בידים פטור מן התורה אפילו מקרן, אלא ס"ל דלא ממעט קרא דכי יאכל אלא מחומש לחוד, אע"ג שהתוספות כתבו שכן מבואר בירושלמי בהדיא, אפשר שהוא ז"ל סובר שהתלמוד שלנו חולק בזה".

המחלוקת תלויה בחקירה זו בגדר חיוב נזקין

ונראה, שאפשר דפליגי בחקירה הנ"ל בנוקי ממונו, אם סיבת החיוב היא מצד החסרון בשמירה או מפני שחייב על ממונו. כי אם סיבת החיוב היא משום שפשע ולא שמר את אשר הוא מחוייב בשמירה, והעדר השמירה הוא גורם החיוב [אם כעונש על שלא שמר, ואם כגדר כדי שישמור], אזי כח אחר מעורב בו חמור יותר, דמאחר והוא ליה לאסיק אדעתיה יותר, בחוסר שמירתו הוה פושע יותר, משא"כ כשאין כח אחר מעורב בו, דאז לא הוה ליה לאסיק אדעתיה כל כך.

אך אם סיבת החיוב היא משום דחייב על נזקי ממונו כנזקי גופו [או שהבעלים עומדים במקום ממונו לתשלום], וחיוב השמירה אינו אלא תנאי לחיוב, אזי כח אחר מעורב בו הוה קולא, כי אין ההיזק נעשה כולו ע"י ממונו, שהרי בלעדי שיתוף הרוח לא היה מזיק. אבל כשאין כח אחר מעורב בו, שהכל נעשה רק ע"י ממונו, חמור יותר¹³.

המבואר מכל זה, דלרש"י דס"ל שכח אחר מעורב בו הוא חומרא, היינו משום דס"ל שעיקר החיוב בנוקי ממונו הוא מצד השמירה, ומצד השמירה כח אחר מעורב בו הוא חומרא דהוה ליה לאסוקי אדעתיה. ולתוספות עיקר החיוב הוא מצד שהוא ממונו, ומצד ממונו כח אחר מעורב בו הוא קולא, כי הכח האחר אינו ממונו.

ונראה שרש"י ותוספות שנחלקו אם החיוב על שפשע ולא שמר אזלי לשיטתם, שנחלקו בד' שומרים, בקרקעות עבדים ושטרות, דרחמנא פטריה מחיוב השומרים, אם הפטור הוא גם על הפשיעה,

13. ונראה שבזה יודקדק לשון רש"י (ב"ק ב. ד"ה כהרי האש) שכתב "ואי לא כתביה רחמנא הוא אמינא ליפטר", ודקדק בהגהות חשק שלמה, למה לא פירש רש"י כן ברישא ב"לא הרי השור כהרי המבעה".

ולפי האמור נראה דאתי שפיר. שהרי בנוזקין דכתיבי בקרא יש ב' דינים: א. דין שמירה, שמצווה ומחוייב לשמור נזקין, ואם לא שמרם עבר איסורא. ב. חיוב תשלום. וא"כ יש לומר, דברישא "לא הרי השור כהרי המבעה", פשוט שכיין דזה חמור מזה, א"א ללמוד חד מחבריה, הן לענין חיוב השמירה ואיסור ההיזק, והן לענין חיוב תשלום, שהרי מידתו של זה פחותה מזה, ואיך נלמד חד מחבריה, ולכן פשוט דאי לא כתביה רחמנא היה פטור מתשלום, וגם לא היה בו מצות שמירה ואיסור נזק.

אבל בסיפא לגבי אש, דלא ילפינן ליה משור ומבעה משום שכח אחר מעורב בו, קולא זו היא רק לענין התשלום, שסברא זו היא רק מצד שהוא ממונו, אבל לחיוב שמירה ואיסור נזק, ודאי ילפינן ליה מכח סברא זו עצמה, שהרי לענין חיוב שמירה, כח אחר מעורב בו הוה חומרא מוחלטת, לשיטתו של רש"י שמצד חיוב שמירה כח אחר מעורב בו הוה חומרא מוחלטת. וא"כ יש לנו ללמוד חיוב השמירה בקל וחומר משור ומבעה, ולכן כתב רש"י "ואי לא כתביה רחמנא הוה אמינא ליפטר", והיינו דהו"א לפוטרו מתשלום, אבל מצות שמירה ואיסור הנזק, ודאי דהיינו למדים.

אולם צריך עיון בדבר. דבגמ' (ב"ק כב.) פריך "אשו משום מאי", והקשה בשיטה מקובצת, למה הוצרך טעם באש יותר מבשאר נזיקין, והלא הוא כתוב בתורה כשאר נזיקין, ותיריך, "דפעמים שאין האש מזיק כי אם הרוח שמוליכתו, ואילולי הרוח לא היה מזיק, אם כן אינו מעשה האדם כי אם מעשה הרוח, ולכן הוצרך ליתן טעם, רבי יוחנן אמר משום חציו, דכיון שהדליקו במקום שהרוח מצויה להוליכו נמצא שפשע בהדלקתם כמו בחציו שאדם זורק למרחוק". הרי שלולי קרא הוא אמינא דליפטר באש, כי אין המזיק מעשה אדם אלא מעשה הרוח, וא"כ פשיטא שגם בדיני שמים לא שייך לחייבו, כי המזיק אינו מעשיו כלל.

ע"כ נראה בישוב לשון רש"י במשנה, שדוקא מחמת סברא זו יש הו"א באש לפוטרו מכל דיני נזקין, לכן כתב רש"י ד"אי לא כתביה רחמנא הו"א דליפטר", משא"כ בשור ומבעה, גם אי לא כתביה רחמנא, מ"מ היה עליו חיוב שמירה, שבשמירה חייבין כל שדרכו להזיק.

שגם חיוב הפשיעה הוא מדיני השומרים, שכמו ששומר שכר חייב בגניבה ואבידה, כמו כן שומר חנם חייב בפשיעה, וא"כ במקום שהתורה פטרה מדיני השומרים גם על הפשיעה פטור. או שחיוב פשיעה אינו ענין לדיני שומרין, כי בפשיעה הוא מתחייב מדין מזיק.

שהרי מדברי התוספות (ב"מ דף נז: ד"ה קומל חנס) למדו המפרשים שסבירא להו שאין לפושע בשמירה דין מזיק, אלא דינא הוא בשומרים, ובביאור שיטה זו כתב הריטב"א (ובנ"ב ח"מ סי' סו), שפשיעת שמירתו אינה אלא גרמא בעלמא, וא"כ כל שכן בנזיקין, מה שבהמתו מזקת, אף שפשע בשמירתו, אינו אלא גרמא. לכן בהכרח החיוב רק מצד ממונו, ומצד ממונו כח אחר מעורב בו הוה קולא.

אבל רש"י לשיטתו (ב"מ נז: ד"ה אינו נשבע) כדאיתא בשיטה מקובצת ובפני יהושע (ע"ט מ:), שס"ל דפושע מתחייב מדין מזיק. דלפ"ז י"ל שחיוב נזקי ממון הוא מצד פשיעה בשמירה, שכמו ששומר חנם שפשע בשמירה נחשב כאילו הנוק בא על ידו, כן כשאדם פשע בשמירת ממונו וממונו הזיק, נחשב כאילו הוא עצמו הזיק.

גדר החיוב למ"ד אשו משום ממונו

אולם בשיטת רש"י שחיוב על ממונו שהזיק הוא על שלא שמר, קשה לכאורה מדבריו בדף כב. (ד"ה משום ממונו), שפירש למ"ד אשו משום ממונו "כשורו ובורו שהזיקו, וקס"ד דאיכא בינייהו [בין מ"ד אשו משום חציו או משום ממונו] כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו" [ובמסקנא גם למ"ד משום חציו מודה בכלו לו חציו דחייב משום ממונו, וס"ל לרש"י דבעי ממונו ממש (אלא רש"י נג. ד"ה וכו)]. הרי שלמ"ד אשו משום ממונו, בעי שיהא האש ממונו ממש.

אבל בתוספות (ב"ק כב. ד"ה אלו משום ממונו) פירשו משום ממונו "כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו וכו'". ובפשטות הביאור בדברי התוספות, שהתורה חייבה באש משום שחייב לשומרו, כמו שמחוייב מטעם זה ג"כ על ממונו שהזיק, וכן פירש בפני יהושע.

והשתא לפ"ז, לרש"י דס"ל דבאש בעי שיהיה ממונו כשורו ובורו, מוכח דס"ל שממונו שהזיק חייב משום ממונו, ולא משום חיוב שמירה. דאי חיוב נזקי ממונו הוא משום חיוב שמירה, א"כ באש לא בעי שתהיה האש שלו, שהרי באש חיוב שמירה הוא משום שהדליקו, אלא על כרחך צריך לומר שלרש"י חיוב התשלום הוא מצד ממונו, וא"כ איכא סתירה בדברי רש"י, דלעיל הוכחנו דרש"י סובר דהחיוב מצד הפשיעה בשמירה, וכאן משמע שהחיוב על שהוא ממונו.

ונראה ליישב בעזה"י, הנהנה בתוספות (ע"ט) הקשו על שיטת רש"י, מכופף קמתו של חבירו לפני הדליקה, ומגן שיצא מתחת הפטיש, שחייב אע"פ שאין האש ממונו. ועוד, דאין לך אדם שיתחייב בדליקה, שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חבירו.

ותירץ בשיטה מקובצת (ע"ט) בשם הגליון, וזה לשונו: "ונראה שאינו קשה, דכופף קמתו של חבירו הוא עושה ההזיק, הלכך אין חילוק בין שיהיה שלו ובין שיהיה של אחר. אבל גחלת שהוא ממונו שעושה ההזיק, דיש לו לשמור ממונו שלא יזיק, צריך שיהיה שלו. וכן מה שהקשו לו מהא דגן היוצא מתחת הפטיש, גם זה אינו קשה, דגם זה בגופו עושה ההזיק, הלכך אין חילוק בין שיהיה שלו וכו'. וגם מה שהקשו לו דאין לך אדם שיתחייב בדליקה כי יפקיר הגחלת וידליק גדישו של חבירו, גם זה אינו קשה, דרש"י יישב אותו, כי פירש אשו משום ממונו כמו שורו ובורו, דאע"פ שבור אינו חייב

עליו, אם הפקיר אותו אפילו הכי חייב עליו, א"כ לא יועיל לו שיפקיר אשו, דאפילו הכי יתחייב". וכן כתב שם בשם תלמידי הר"י, וכן תירצו בפני יהושע ובנחלת דוד.

הרי מתבאר מזה להדיא בשיטת רש"י, שהחיוב הוא משום שמירה. וזה החילוק בין גץ היוצא מתחת הפטיש, שלא בעי שיהיה שלו כיון דיצא ממנו, לבין גחלת שהדליק בביתו בהיתר, דלא נתחייב בשמירה על ההדלקה אלא מפני שהוא ממונו שעלול להזיק, ולכן בעי לטעם ממונו כדי לגרום חיוב שמירה.

ולפי ביאור זה נראה ליישב גם מה שהקשה הגאון רבי שמעון שקאפ (כ"ק סי' כ"א) על דברי הגליון, וז"ל: "פליאה דעת ממני, דאם באדם כה"ג חשיב מזיק, כמו כן נאמר בגמל שיהיה גמל המזיק נובגמ" (כ"ק כ"ג). הקשו 'בשלמא למ"ד אשו משום חציו, חציו דגמל הוא, אלא למ"ד משום ממונו, האי אש לאו ממונא דבעל גמל הוא', אלא בע"כ אם מדליק גדיש גם בידים, פטור דאח"כ דולק מעצמו, רק על מקום גחלת חשיב אדם המזיק, כמו בגמל. וכן מה שהקשה [בשיטה לתרין קושית תוספות על רש"י] כמו בבורו היינו מפקיר נזקיו אחר נפילת פשיעה, הלא לרש"י בע"כ באש לר"ל אינו חייב על עשיית האש, אלא משום ממונו, דאם חייב על עשיית ובריאת מזיק, למה צריך ממונו, ובמפקיר נזקיו חייב משום דחשיב כאילו עשה בור, ובע"כ מה שהזכיר רש"י בור, הוא בור שחייב משום ממונו, כמו למ"ד בור ברה"ר פטור".

ולפי דברינו הנ"ל מובנים דברי הגליון, שמודה שמה שדולק אח"כ לא הוה חיציו, ולכן בגמל אינו חייב, אלא כוונתו שאם הוא עצמו הדליק את הגדיש, אז חייב בשמירה, משום שהוא הדליק ויצר את המזיק, ובה לא בעי שיהיה ממונו, משא"כ כשהדליק בהיתר בביתו, כי אז ליכא חיוב שמירה מצד עשיית מזיק, אלא מצד שזה ממונו, שזה שהוא ממונו הוא המחייבו בשמירה.

ולפי אתי שפיר גם מה שכתב בכוונת רש"י כמו בבור, שהכוונה למפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה. שהרי דבריו מוסבים על קושיית התוספות "שאין לך אדם שיתחייב בדליקה כי יפקיר את הגחלת וידליק גדישו של חברו", וקושיא זו מיירי במדליק הוא את הגדיש, דחיוב השמירה על האש הזו הוא מכח שיצר מזיק, וזהו מה שכתב רש"י בבורו, שכמו בורו שמחוייב בשמירה מחמת מעשיו, שמעשיו גרמו לו להתחייב בשמירה, כן באש הזו מתחייב בשמירה משום שהוא יצר את המזיק, ומשום כך מתחייב בתשלום. [או משום שבשעה שנעשה גחלת היה חייב בשמירה, דאז הוה ממונו, תו לא מועיל מה שמפקיר, שבזה שמפקיר אינו יכול להסיר מעצמו את החיוב שמירה שחל עליו. וגם הגר"ש שקאפ עצמו (כ"ק סי' א') כתב שאם נאמר שהחיוב משום שמירה, בודאי חייב גם אם הפקיר אח"כ, אלא שהוא מסיק שם שהחיוב משום ממונו, ולכן אתי שפיר שהקשה על הגליון, אבל לפי דברינו אתי שפיר דברי הגליון, ולשונו מורה על כך].

ביאור מחלוקת המכילתא והש"ס דילן אם עונשין ממון מן הדין

ואם כנים אנו בזה יש לבאר דברי התוספות הנ"ל (כ"ק ב. ד"ס ולא זכר), שאחרי שפירשו דלא תנא לא הרי האש וכו' כי כח אחר מעורב בו הוה קולא, וכתבו שבסיפא הוה מצי למימר לא הרי הבור כהרי שאר אבות, הקשו "משמע דעונשין ממון מן הדין ובמכילתא תניא" וכו'. ודקדקו במפרשים, מה הסמיכות ומה השייכות בין שני חלקי התוספות, והרי כבר ברישא משמע דעונשין ממון מן הדין, ולמה המתינו התוספות מלהקשות עד כאן אחרי אמרם דכח אחר מעורב בו הוה קולא, ואחרי אמרם שבסיפא הוה מצי למימר לא הרי הבור כהרי שאר אבות.

ולהנ"ל נראה דאתי שפיר, דאחרי כתבם שכח אחר מעורב בו הוה קולא, שזהו מפני שהחיוב בנזקי ממונו הוא משום שהסיבה המחייבת הוא מפאת היותו ממונו, והחיוב הוא כמו על גופו, ולכן

כח אחר מעורב בו הוה קולא, שהרי הנזק לא נגרם ע"י ממונו בלבד, כי הכח האחר שותף עמו בנזקו, שמבלעדיו לא היה מזיק. ורק אחרי כתבם זאת, העלו נכונה המחלוקת מש"ס דילן למכילתא בממון אם עונשין מן הדין.

ונבאר השייכות בין הדברים. דהנה בלקח טוב להגר"י ענגיל ז"ל (כלל 5) כתב לבאר את המחלוקת בין משנתינו למכילתא, שטעם משנתינו דס"ל עונשין ממון מן הדין, כי הא דאין עונשין מן הדין הוא מפני שכך מסורה המידה של קל וחומר שאינו בעונשין, אבל ממון אינו נקרא עונש, כמבואר ברש"י (תגינה יא: ד"ה לכתו) דדיני ממונות אינן בכלל עונשים, אבל המכילתא ס"ל שהטעם דאין עונשין מן הדין הוא משום שקל וחומר אדם דורש מעצמו, וחיישין דלמא אית ליה פירכא, לכן ס"ל שגם בממון אין עונשין מקל וחומר, כי אין מוציאין ממון מספק. וראה גם בבית האוצר (מערכת א-ו כלל 10).

ונתקשיתי, איך יתכן לומר שלהמכילתא הטעם דאין עונשין ממון מן הדין משום דלמא אית ליה פירכא, הרי טעם דפירכא לא שייך אלא בקל וחומר, במתכונת של קולא וחומרא, אבל בקל וחומר שיש בכלל מאתיים מנה, ודאי לא שייך פירכא, וא"כ בכי יכרה דאית ביה כי יפתח ממש, שבכלל הכריה יש פתיחה, מה שייך טעמא דפירכא.

שוב מצאתי בגינת ורדים להפמ"ג (כלל 6) שג"כ רצה לפרש טעם המכילתא, דטעמא דאין עונשין מן הדין משום דילמא אית ליה פירכא, ולכן גם בממון אין עונשין, אבל בסוף כתב "ומיהו כפי הנראה דהתם לאו מקולא וחומרא הוא דיליף לה, שהרי בכלל מאתיים מנה". ונראה שהיה קשה לו כקושייתנו, דלא שייך פירכא בקל וחומר, דיש בכלל מאתיים מנה. [נראה גם מהדורא בתרא ב"ק מט: תוס' ד"ה על הכרייה].

ולהנ"ל נראה, דהא דפשיטא ליה להגר"י ענגיל, שלטעם דאין עונשין מן הדין משום שמדה זו לא נמסרה לדון בה עונשים, בממון עונשין, כי ממון אינו נקרא עונש ולא נמסרה מדת אין עונשין מן הדין על ממון, לענ"ד דבר זה תלוי בחקירה הנ"ל שנתבארה בארוכה בסימן זה.

דאם החיוב בנזקי ממונו הוא על שפשע ולא שמר, הרי הוא עונש כשאר עונשין, שהוא נענש על פשיעתו שלא שמר, שהרי על עצם החסרון שהחסיר לחבירו אינו חייב, כי הוא לא החסיר מידי, ומה שממונו החסיר אין זה סיבה המחייבת אותו להשיב, ולא נתחייב אלא על שלא עשה את החיוב שהתורה הטילה עליו, שפשע ולא שמר, וחיוב זה פשוט שהוא בגדר עונש, והוא בכלל המדה שאין עונשין מן הדין.

אבל אם החיוב הוא מפאת היותו ממונו, שהתורה חייבה אדם על מעשה ממונו כמו על מעשה גופו, י"ל שזה שמשלם להשלים מה שהחסיר לחבירו אינו בגדר עונש. וכמו ש"והשיב את הגזילה אשר גזל" אינו בגדר עונש, דאינו אלא מדיני השבה להשיב את אשר החסיר, כמו כן מה שמשלם על הנזק אינו בגדר עונש, ואינה בכלל המדה דאין עונשין מן הדין.

ומעתה לפי זה, הא דכתבו בתוספות דמשמע דעונשין ממון מן הדין, היינו לפי שיטתם דכח אחר מעורב בו הוה קולא, כי הסיבה המחייבת לשלם אינה חיוב השמירה, אלא מה שהוא ממונו, ומצד זה כח אחר מעורב בו הוה קולא, כנ"ל. וא"כ מהאי טעמא גופא עונשין ממון מן הדין, כי אינה בכלל המידה דאין עונשין, כי אינו עונש, רק השבת החסרון.

ובדעת המכילתא שגם בנזקי ממון אין עונשין מן הדין, י"ל דס"ל שהחיוב הוא מחמת שפשע ולא שמר, והוא בכלל המידה שאין עונשין מן הדין. וראיה לזה מהמכילתא (משפטים מט' לזיקין פרק יב)

דתניא "נשיכה מניין, ת"ל ולא ישמרנו בעליו וכו', הוסיף לו הכתוב שמירה אחרת ואיזו זו נשיכה" [ובילקוט הגירסא "הוסיף לו הכתוב שמירה על שמירתו"]. הרי שעונש וחיוב התשלום הוא עצם השמירה, ואת זה הוא דמרבין, אם בקרא ואם בקל וחומר, וא"כ הלימוד לשמירה הוא הלימוד לעונש, ואין עונשין מן הדין.

ונראה שלכן כתבו התוספות "קצת קשה", שהיא רק קצת קושיא, כי לפי הנ"ל אפשר לחלק ולומר שגם המכילתא מודה בכל נזקי ממון שאינו בכלל עונש, רק שאני בור בכריה ופתיחה, שהבור אינו ברשותו ואינו בכלל ממונו, כמ"ש תוספות עצמם בדף ג. וא"כ לא שייך לומר שהתורה חייבה אותו על מעשה ממונו, ועל כרחק שהחיוב הוא על מעשה הכריה והפתיחה, שהוא עונש על שיצר את המזיק ועשה תקלה ברה"ר, ולכן אין עונשין מן הדין, שהוא בכלל המידה, שהרי הוא עונש כשאר עונשין, משא"כ בשאר נזקי ממון, ואין ראייה ממתני' לסתור. [ומה דתניא במכילתא גבי נשיכה, שהחיוב הוא על השמירה ולא על הנזק, אפשר שלגבי קרן ס"ל כמ"ד פלגא נזקא קנסא, והקנס הוא כי היכי דלינטריה לתורא כמו שאמרו בגמ' (ב"ק טו), והקנסות בודאי שהם בכלל העונשין].

אולם בכל זאת קצת קשה, כי מזה שתנא דמתני' אמר "הצד השוה שבהם" וכו', מוכח שלא חילק בין הנזיקין בגדר ובסיבת החיוב, ועל כרחק שחידוש התורה שחידשה בבור אינו בגדר וסיבה אחרת משאר נזקי ממון, אלא שהתורה עשאו כברשותו, והוא חייב בדין ממונו שהזיק, כשאר נזקי ממון שחייבין מצד זה שממונו כגופו, וא"כ גם בור אינו דין עונש, ואינו בכלל המידה דאין עונשין מן הדין, ושלא כדתניא במכילתא, דוק והבן¹⁴.

אולם לפ"ז, לשיטת הש"ס שלנו דס"ל שגם גבי נזקין הוה כתשלומי ממון, ועונשין מן הדין, על כרחן צריך לומר, דס"ל שסיבת החיוב בנזקי ממון אינה משום שפשע ולא שמר, אלא שהוא מחוייב

14. שוב ראיתי בקהלות יעקב (ב"ק סי' יא) שכתב לבאר את המחלוקת אם עונשין ממון מן הדין. וזה לשונו: "דתליא בחקירת העולם בהא דחייב על נזקי ממון וכששמר כדין מיפטר, אם עיקר חיובו מטעם ממונו שחייבתו תורה על מעשה ממונו כמו על מעשה גופו, ובאמת אין עליו חיוב לשמור ממונו, וכדאמרינן בדף כ: וכי יאחזנה בזנבה וילך וכי יאחזנה בקרנה, ולא עשה כלל שלא כדין במה שלא שמר בהמתו, ומ"מ חייבתו תורה על מעשה ממונו, ורק כששמר כדין פטור מטעם אונס, ונמצא שענין השמירה הוא עצה ודרך להפטר מחיוב נזקי בהמתו, אבל לא חיובא לשמור.

ויש לפרש דאדרבא כל חיוב תשלומין הוא משום שפשע ולא שמרה. ואע"פ דאמרינן וכי יאחזנה בזנבה וכו', ורשאי אדם להניח בהמתו ללכת ברה"ר כדאמרינן בדף ו. מה לשור שכן ברשות ע"ש, וכן פותקין ביבותיהן דרשאי, ואפילו הכי אם הזיק חייב, וכן באשו גם כשעשאו ברשות ובהיתר חייב עליה וכו', מ"מ אתי שפיר דכל הני דברשות ורשאי לעשות כן הוא בתר שחייב באחריות נזקיו, דיסוד חיובו הוא לשמור ממונו שלא זיק ומשום שלא שמר חייב, ובתר שחייבתו תורה באחריות נזקיו שוב רשאי שלא לשמור [בהני מזיקין שאינם עלולים להזיק וכו'], שהרי עכ"פ אם יארע הזיק מובטח הנזיק בתשלומין, אבל יסוד החיוב נזקי ממון הוא משום שפשע שלא שמר, עכ"ל הקהלות יעקב.

ואנוכי לא זכיתי לירד לסוף דעתו. דמה שכתב "שאם החיוב מצד ממונו אין על האדם חיוב שמירה על בהמתו", דבר זה קשה מרש"י במשנה "כל שחבתי בשמירתו" (ט: ד"ה הכשרת), שכתב "אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתיו יפה". וכן הוכיח בנחלת משה מהמשנה בריש ב"ק, שחיוב השמירה מוקדם לחיוב ניזקין, דתנן "הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק וכו'". וכן נראה ברש"י (ו. ד"ה הצד) ששמירתן עליך הוא חלק מהצד השוה. וכן מפורש בנמוקי יוסף (ב"ק א. בדפי הרי"ף) "ואמר שמירתן עליך שאין אתה חייב בנזקיהם אלא בזמן ששמירתן עליך ופשעת בשמירתן עד שהזיקו". וכן מבואר להדיא בטור (סי' שפט) שכתב "כשם שאסור להזיק חבירו כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק". וגם לפי הפרישה מבואר להדיא שיש חיוב שמירה על ממונו. וכן מפורש במכילתא משפטים פרשה יא הנ"ל, וגם במכילתא פרשה יב מבואר כן.

על מעשה ממונו כמו על מעשה גופו, וזה החיוב אינו עונש, אלא חיוב ממון כשאר חיובי ממון, ולכן מחייבין מן הדין.

אמנם לפ"ז יש לדקדק בלשון התוספות דקרי ליה עונש גם לש"ס שלנו, והרי הש"ס שלנו ס"ל דהוה תשלומים ולא עונש.

דעת המכילתא דהתשלום הוא גדר לחיוב השמירה

על כן נראה, שאין ראייה מהש"ס שלנו שסובר שהחיוב מחמת ממונו. דהנה על מה שפירשנו בשיטת המכילתא שהחיוב הוא מצד חסרון השמירה, יש להקשות מהא דהוכיח הגר"ש שקאפ (כ"ק סי' א') מדברי המכילתא, כהשיטה הסוברת שהסיבה המחייבת בנזקי ממון היא מה שממונו מזיק, וזה לשונו: "דאם נאמר דכריית הבור גרמה לו שיתחייב בשמירה, וסיבה המחייבתו בתשלומים באה בתולדה מחמת דין שמירה שפשע בשמירתו, נמצא דמה דמחוייב אח"כ הוא על הפשיעה שלא שמר בור פתוח,

ולא נחלקו אלא אם גם טרם שמענו החיוב לשלם ידענו האיסור להזיק והחיוב לשמור, מדין לא תגזול, או מדין לא תשים דמים בביתך, או מדין ולא ישמרנו. או שמוזה שהתורה חייבה לשלם, מזה אנו יודעים את האיסור והחיוב לשמור. אבל לכו"ע מחוייב לשמור.

וכן מפורש בכל האחרונים הנ"ל. דבחתם סופר (יו"ד סי' רמא) מבואר מקור החיוב שמירה מלא תעמוד על דם רעך ומונשמרתם מאד לנפשותיכם. ובפתחי שערים (ב"מ קיח:): ביאר מדין לא תשים דמים בביתך, וכתב שזהו אזהרה שנאמרה בתורה לעונש ממון. ובאמרי הצבי (ב"ק נא. ציין מקור בדברי הרמב"ם (פי"א מרוצח ד). וראה בשיטה מקובצת (ב. בד"ה הצד השוה) דין האיסור והחיוב שיש בבור ובכל המזיקין. מכל הלין מבואר שאין כלל מקום לומר שאין חיוב שמירה בשרו או בורו.

ומה שהעיר בעל הקהלות יעקב מהגמ' (כ:): וכי יאחזנה בזנבה וילך וכו', תמיהני, הרי מטעם זה פטרינן ליה התם בגמ', והיינו כי לפי האמת כל שאינו מחוייב בשמירה אינו מחוייב בתשלום.

ומה שהעיר מהא דרשאי אדם להניח בהמתו ללכת ברה"ר, וכדאמרין (ו). מה לשור שכן ברשות וכו', גם זה אינו מובן, דמי אמר לו שאסור לבהמה ללכת, אנו קאמרין שבהליכת בהמתו מוטלת עליו חובת השמירה שלא תזיק, ובאמת מה דברשות הבהמה לעשות וא"א להטיל על הבעלים חיוב שמירה, פטור, כמ"ש הרי"ף בטעמא דשן ורגל פטור ברה"ר דאורחיה, והיינו מטעם שא"א לחייבו בשמירה על זה. ובפותקין ביבותיהן יש להם רשות, אבל מחוייב לשמור שלא יזיק.

ומה שהעיר מאשו שחייב גם כשעשאו בהיתר וכו', התם גופא איתא בתוספות (כב. בד"ה אשו משום ממונו), שחיוב ממונו יש לו, וביאר בפני יהושע שמחוייב לשמור כמו על ממונו.

מבואר מכל הלין, שכל מזיק החייב בתשלום יש עליו חיוב שמירה, וכן שמענו שחיוב השמירה הוא תנאי בחיוב התשלום או סיבתה.

ומש"כ בקהלות יעקב שגם אם חיוב תשלומים הוא מחמת חיוב שמירה, אע"פ כן לבתר שנתחייב בתשלום תו אין עליו איסור וחיוב שמירה, שהרי מובטח הניזק בתשלומין, גם על זה יש פירכא, כי כבר כתב הפרישה (חו"מ סי' שעח) שהטור למד איסור נזיקין מגזל [וחיוב השמירה גם הוא מצד האיסור, כמ"ש בסי' שפט], לומר שאף אם רוצה להחזיר יש עליו איסור להזיק כמו בגזל [וראה ב"ק ס:]: וא"כ כיון שהטור בסי' שפט כתב "כשם שאסור להזיק כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק", מוכח דאף באופן שרוצה לשלם יש עליו חיוב שמירה, וצ"ע על דברי הקהלות יעקב.

שוב ראיתי אסמכתא לדברי הקהלות יעקב, בתפארת יעקב (גיטין נג: בד"ה והא מנסך דאורייתא) שכתב, וזה לשונו: "כיון דחייבו רבנן בהיזק שאינו ניכר, ממילא יש עליו חיוב תשלומין. וכל הני דמחוייב לשלם, שוב אין חיוב דאורייתא, ולא מצינו איסור רק לגזול ולגנוב אף שישלם, אבל להזיק לא מצינו דאסרה תורה, רק אי היה פטור, הוי בכלל לפני עור דמפסידו, אבל כיון דחייב, אין בזה איסור דאורייתא, רק דרבנן, ולכך לא קנסו שוגג בזה, וצ"ע".

וכשפשע בבור פתוח ודאי דלא שייך לדון ע"י איזה אופן היה יצירת הבור מתחילתו, נמצא דאין לדון בכריית הבור הקל וחומר מפתחה, רק על ענין חיוב השמירה, וענין חיוב השמירה הוא רק גדר מצוה שהוא מדין איסור והיתר, דעל זה ודאי מהני קל וחומר ככל דיני התורה. ועל פי זה נראה דעיקר הסיבה המחייבת בנזקי ממון הוא אח"כ, שחייב על מעשה שורו ובורו, והפשיעה בשמירה הוא רק תנאי המחייב וכו'".

ועתה זהו תימה, דשמעינן לכאורה מדברי המכילתא דבר והיפוכו. דלכאורה מוכח שהחיוב על הפשיעה שלא שמר, דאל"כ אינו כלל בגדר עונש, ומאידיך הוכיח הגר"ש שקאפ שהחיוב מחמת ממונו, דאל"כ לא שייך לומר "אין עונשין" בילפותא דכריה ופתחה, שהרי חיוב השמירה הוא על הבור הפתוח מחמת שהוא פתוח עתה, ומה לי אם נפתח ע"י כריה או ע"י פתיחה, כנ"ל.

ולכאורה היה נראה ליישב, בהקדם מה שביארנו שיטת הסוברים שהחיוב הוא כעונש על שפשע ולא שמר. והיסוד לזה בדברי החתם סופר שכתב "דעיקר ענין נזקין הוא גדר למצות עשה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם ואל תעמוד על דם רעך, וכתוב והיה עליך דמים, ושיער הקב"ה בחמתו, שאם יתחייב התם כך והמועד כך, ובור כך ורגל כך וכדומה, בזה נגדר הדבר, וכל אחד ישמור נזקיו".

ולפי דברי החתם סופר האלו, כל החיוב בתשלומין אינו אלא עונש, כדי שיע"ז כל אחד ישמור בהמתו, ויוגדר הגדר למצות עשה של ונשמרתם וכו'. ולפי"ז אתי שפיר, שהחיוב והעונש הוא על הפשיעה בשמירה, אלא שהילפותא לשמירה היא הילפותא לתשלום, דלא יתכן זה בלי זה, כי חיוב התשלום הוא הגדר והמעקה והוא בעצם השמירה, וא"כ הדיון בחיוב השמירה הוא הדיון בעונש, כי הוא המעקה והגדר לשמירה, לכן בילפותא דשמירה נכלל התשלום שהוא הגדר לשמירה וזהו עונש, ואתי שפיר דס"ל למכילתא בזה דאין עונשין מן הדין.

וראיה, לזה, מהמכילתא ד"ולא ישמרנו" (פסח יב) דתניא "נשיכה מניין, ת"ל ולא ישמרנו בעליו וכו' הוסיף לו הכתוב שמירה אחרת, ואיזו זו זו נשיכה" [ובילקוט הגירסא "הוסיף לו הכתוב שמירה על שמירתו"], הרי שעונש וחיוב התשלום הוא עצם השמירה, וזאת אשר מרכיבין, אם בקרא ואם בקל וחומר. וא"כ הלימוד לשמירה הוא הלימוד לעונש, ואין עונשין מן הדין.

אולם כשנתעמק לא נמצא בה נוחם, כי אף שחיוב התשלום הוא הגדר לשמירה, מ"מ נכונה טענת הגר"ש שקאפ. שהרי חיובו בא על שפשע ולא שמר את מה שחייב לשמור, והחיוב לשמור בא כאשר הבור כבר פתוח, מחמת שהוא פתוח, ואם פשע ולא שמר את הבור הפתוח, נתחייב בעונש התשלום כדי למיגדר מילתא דשמירה, וא"כ מה לי נפתח ע"י כריה או ע"י פתיחה, הרי חיובו לשמירה בא רק אחרי שכבר פתוח, ובתרווייהו בור פתוח לפניו.

ועל כרחנו, דלא בעינן את הילפותא דקל וחומר, אלא להטיל עליו את המצוה והחיוב לשמור. דאמרינן אם על הפתיחה הוא חייב בשמירת הבור, על כרייתו לא כל שכן שהוא נתחייב בשמירת הבור, וא"כ הדר קשה שאין כאן ילפותא דעונש, אלא דמצוה וחיוב לשמור, כי על העונש בפשע ולא שמר את הבור הפתוח אין צורך בילפותא, כנ"ל.

ואולי יש ליישב, דבבור הכריה או הפתיחה היא עצם הפשיעה, ועליה בא אח"כ החיוב בתשלום, וא"כ על פשיעה זו אנו דנים, שאם הפתיחה היא פשיעה המחייבתו בעונש התשלום, כל שכן כריה שמחייבתו בעונש התשלום. וביותר נכונים הדברים לפי האמור לעיל, שכל העונש הוא על שיצר ועשה מזיק בפשיעה שבשמירה, א"כ בודאי בבור עצם הכריה או הפתיחה היא הפשיעה דתחילת עשייתו לנזק, וע"ז נדון הקל וחומר.

כשהילפותא אינה לעונש אלא שנכתב מהמתה עונש, אם עונשין מן הדין

ונראה ליישב בעזה"י שהמכילתא לשיטתו. וזהו בהקדם דברי הלקח טוב (כלל 5), שדן בענין אין עונשין מן הדין באופן שהלימוד אינו על העונש, רק שמכח הלימוד יוכל להסתבב עונש. וכתב שדעת הש"ס שלנו שבכהאי גונא עונשין מן הדין.

וזה לשון הלקח טוב: "ודע, כי בענין אין עונשין מן הדין, מוכח דרך כשהלימוד הוא על גוף העונש, אז אין עונשין מן הדין, אבל כשהלימוד אינו על עונש, רק שמכח הלימוד יוכל להסתבב עונש, אז שפיר עונשין מן הדין. דאם לא כן, מאי פריך ריש פ"ק דקדושין דלמה לי קרא דכסף שטר וביאה תיפוק לן מקל וחומר, דחשיב התם דיש בכלהו קל וחומר, ומאי קושיא הוא, הא צריך קרא שתתחייב מיתה אם תזנה תחת בעלה שנתקדשה ממנו בקדושין אלו, דאילו היו הקדושין נלמדין מקל וחומר הרי אין עונשין מן הדין, וע"כ צריך לומר, כיון דגוף הלימוד אינו לעונש, רק ילפינן דין בעלמא דאשה נקנית בכסף וכו', ע"כ בהסתבבות שפיר עונשין מן הדין.

ואולם מצאתי ראיתי בבעלי התוספות על התורה (פ' משפטים), שהביאו מכילתא, דקאמר התם על הקל וחומר דמה ההורג בן חורין אינו חייב מיתה רק אם הורגן בדבר שיש בו כדי להמית, ההורג עבד לא כל שכן, וקאמר במכילתא על הקל וחומר הזה, שאין עונשין מן הדין. והקשו התוספות שם, דאדרבא קולא הוא, ומאי עונשין מן הדין איכא הכא, ותירצו דיסתבב פעמים מקולא זאת עונש, כגון שיהיה האדון רודף אחר העבד בדבר שאין בו כדי להמית, ויהרוג אדם אחר את האדון עבור הצלת העבד, שאז יתחייב האדם ההוא מיתה וכמובן, ואילו לא דרשנו את הקל וחומר הנ"ל, יהיה הדין שההורג עבד מחוייב אפילו בדבר שאין בו כדי להמית, א"כ הרי היה האדון נחשב רודף, וניתן להצילו בנפשו, והיה ההורג פטור, וא"כ שפיר שייך כאן הך דאין עונשין מן הדין. עד כאן תורף דברי התוספות שם.

וא"כ מבואר שדבר זה, אי בכהאי גונא עונשין מן הדין או לא, פלוגתא הוא בין המכילתא והש"ס דידן, כיון שמש"ס דידן מוכח להדיא איפכא, וכמו שהוכרחתי מש"ס קדושין הנ"ל. עכ"ל הלקח טוב.

ונע"ש שרצה לפרש שהמכילתא לשיטתו דס"ל בממון עונשין, כי ס"ל שהטעם דאין עונשין מן הדין שמה תמצא פירכא בקל וחומר, לכן ס"ל גם בהסתבבות אין עונשין, כי סוף סוף לא יתכן שיצא עונש מילפותא שיש בה ספק פירכא. אבל הש"ס שלנו דס"ל בממון עונשין, כי הטעם שאין עונשין מחמת שכך נמסרה המידה של קל וחומר, א"כ י"ל שאין המידה מסורה אלא בילפותא דעונש ולא בהסתבבות העונש. אולם לפי דברינו הנ"ל, שגם המכילתא ס"ל דאין עונשין משום דכך המידה מסורה, א"כ צ"ל דס"ל להמכילתא שהמידה מסורה שבכל גווני לא יענש בילפותא, וגם אם בא בהסתבבות אין להעניש על פי הילפותא].

דין זה תלוי ביפור החיוב בנזקי ממון

והשתא לפ"ז נראה דהמכילתא והש"ס שלנו אזלו לשיטתם. דהמכילתא דס"ל שגם בהסתבבות אין עונשין, אתי שפיר דס"ל אין עונשין מן הדין בכריה ופתיחה, שאף דהילפותא היא על השמירה, מ"מ כיון דיסתבב מיניה העונש על שפשע ולא שמר, א"א ללמוד את הקל וחומר. אבל הש"ס שלנו דס"ל שבכה"ג של הסתבבות אזי עונשין מן הדין, אתי שפיר, דס"ל שאפשר לילף כריה מפתיחה, כיון שהנדון הוא על השמירה, שהיא רק גדר מצוה, וע"ז מהני הקל וחומר, וכדברי הגר"ש שקאפ הנ"ל.

ולפ"ז י"ל שזה הטעם דס"ל לש"ס שלנו בכל נזקי ממון דעונשין מן הדין. כי הלימוד הוא על חיוב שמירה דמעיקרא, שהוא רק גדר מצוה, וע"ז מהני הקל וחומר, והעונש אינו אלא תוצאה מהסתבבות הלימוד, דכיון שחייב בשמירה תו חייב בתשלומין שפשע בשמירתו. ובכה"ג שהעונש אינו אלא מהסתבבות, ס"ל לש"ס שלנו דעונשין מן הדין, כנ"ל.

היוצא מדברינו, דגם הש"ס שלנו וגם המכילתא, ס"ל שפיר שהחיוב בנזקי ממון מחמת שפשע בשמירה, ותרווייהו ס"ל דזה החיוב הוה עונש כשאר עונשים. אלא דאזלי לשיטתייהו במה דפליגי בכה"ג של הסתבבות אם עונשין מן הדין.

החיוב בנזקי ממון מצורף מהפשיעה וממונו שהזיק

אולם לפי זה, שלכולי עלמא החיוב בנזקי ממון מחמת שפשע בשמירה, א"כ קשה, היאך ס"ל לתוספות שכח אחר מעורב בו הוה קולא, הרי מצד השמירה חומרא היא, דהוה ליה לאסוקי אדעתיה.

ואפשר ליישב, על פי מה שכתב מו"ר בגידולי שמואל (י"ג ז"ק), וזה לשונו: "ופשוט, אם פשע בשמירת שורו, אף דבשעת ההיזק כבר אנוס הוא בשמירה, אפילו הכי חייב, כיון דממונו הזיק ע"י שפשע תחילה. ובכל זאת ליכא חלות החיוב מיד כשפשע, דהלא פשיעה בשמירה גרמא בנזקין הוא, כסברת הריטב"א שהביא הב"י (חו"מ סי' טו) דבשומר דחייב בפשע בשמירה, אף דגרמא הוא ופטור מדיני אדם, אלא מפני שסמך עליהם בעל הפקדון והבטיח שומר לשומרו ע"ש, ולפ"ז בנזקי ממון, עיקר החיוב בא בצירוף, ע"י דפשע וממונו הזיק. ואם חסר אחת מהם פטור וכו'. ולפ"ז אם פשע בשמירת שורו, וקודם שהזיק נסתלק הבעלים ע"י מכר והפקר וכו', פטור, אף דפשע בעודו בעלים, דחיובו בא בצירוף בפשיעה וממונו הזיק, ונגמר החיוב בעת שהזיק וכו'", עכ"ל הגידולי שמואל.

והביאור בדבריו, י"ל לפי מה שכתב באבן האזל (פ"א מנזקי ממון סי' יח), שדן באריכות בחקירה זו ביסוד חיוב נזקי ממון, וז"ל: "דבאמת אין כאן חקירה כלל. דאפילו נימא דדין ממון הוי כדין גופו, וכמו דחייב אם הזיק בגופו כן חייב אם הזיק בממונו, מ"מ עיקר טעמא הוא משום חיוב שמירה, דהא גבי גופו נמי אמרינן בדף ד. 'אדם שמירת גופו עליו', והיינו, דאף דאדם המזיק בכוונה ודאי חייב משום עצם ההיזק, אבל הזיק שלא בכוונה דחייב, הוא משום דשמירת גופו עליו, וחייב לשמור את עצמו שלא יזיק, משום דאפילו פשע, עכ"פ סוף ההיזק מכיוון שנעשה בלא כוונתו הרי הוא אנוס עליו, ואפילו לדעת הרמב"ם דאדם המזיק חייב אפילו באונס גמור, אבל זה דוקא ברשות הניזק, אבל שניהם ברשות המזיק סובר דפטור אפילו הזיקו. ובפשיעה גמורה חייב, וכמש"כ בפ"ו מחובל ומזיק ה"ח. וטעמא דחייב, משום דכיון שפשע מקודם, והיה מחוייב בשמירת עצמו, לא חשיב אנוס וא"כ הוא הדין נמי בממונו, א"א לחייב על ממון יותר מהזיק בגופו, וכיון דהזיק בגופו, אי לאו דשמירת גופו עליו היה פטור, א"כ אם הזיק בממונו היה ראוי לפטור, דעכ"פ אנוס הוא במעשה הבהמה, אלא דחיוב השמירה מבטל האונס, ולכן שפיר דשמירה פחותה הוא אנוס בעצם, דעכ"פ הזיק באונס". עד כאן דברי אבן האזל.

ולפ"ז מבוארים דברי הגידולי שמואל, שעיקר החיוב בא בהצטרפות הפשיעה וזה שממונו הזיק, ואם חסר אחת מהם פטור.

ומעתה י"ל שבזה נחלקו רש"י והתוספות. דהתוספות ס"ל שיסוד החיוב בנזקי ממון הוא שהתורה חידשה דדין ממון כדין גופו, ואף שסיבת החיוב בזה ובזה הוא משום שלא שמר, מ"מ אי

לאו דדין ממונו כדין גופו, לא היה מתחייב בהעדר השמירה, ומאחר ובכח אחר מעורב בו יש ריעותא בעיקר החיוב, כי הנזק לא בא ע"י ממונו בלבד, כי אם בשיתוף הרוח, לכן ס"ל דהוה קולא.

אבל רש"י אפשר דסובר, דאף אם עיקר החיוב הוא דדין ממונו כדין גופו, מ"מ מאחר והסיבה המחייבת גם בגופו וגם בממונו הוא על שלא שמר, א"כ הסברא של 'הוה ליה לאסוקי אדעתא טפי' היא סיבת חיוב יתירה.

המחלוקת אם עונשין מן הדין תלויה אם הק"ו ניתן להדרש לאיסור אחר ולא לעונש

גם י"ל על פי מה שכתב המגיד משנה (פ"ב ממאכלות אסורות ח) בהא דאין מזהירין מן הדין, שאם כבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה מן התורה בביאור, תו אפשר לאזהרה שבהם לבוא בקל וחומר.

וביאור הדברים, על פי מש"כ בקרבן אהרן (במלת אסון פ"ב חלק יג) בטעם שבממון עונשין מן הדין, דהטעם דאין עונשין מן הדין הוא מפני שהקל וחומר הוא היקש שכלי, ולפעמים יש לו פירכא ופירכתו מדרך החיפוש, ולזה נחוש תמיד שמא קל וחומר פריכא הוא, ודי לנו לאסור ולא לענוש מיתה או מלקות. אולם זה אינו אלא באיסור, כי באיסור הועיל הקל וחומר עכ"פ לאסור, משא"כ בעונש ממון, אם אומרים שאין עונשין, לא הועיל קל וחומר למידי. [וראה בגינת ורדים לפמ"ג כלל א, מה שהעיר עליו]. וזהו הביאור בדברי המגיד משנה, דאם שמענו האיסור ממקום אחר, א"כ על כרחנו למילף את הקל וחומר לאזהרה, דאם לא יבוא לאזהרה לא הועיל לכלום.

והנה ביסוד האיסור להזיק, הבאנו לעיל דהטור (סי' עט"ז ופ"ט) ורבינו יונה (רי"ט אבות) כתבו דשמעינן ליה מלא תגזול, אך הפרישה כתב, דמזה שהתורה חייבה בתשלומין שמעינן איסורא. וכתבנו לבאר, לפי דברי החתם סופר (ק"ט י"ד סי' רמ"א) שהתשלומים הם הגדר והמעקה ללא תשים דמים בביתך, וא"כ מזה שהתורה חייבה לשלם שמעינן החיוב לשמור ולעשות מעקה וגדר.

ומעתה יש לומר, שזו היא המחלוקת בין הש"ס שלנו למכילתא, אם עונשין מן הדין בנזקין. דהמכילתא ס"ל שבנזקין שמעינן כחדא את האיסור והחיוב, כדברי הפרישה, ולכן בקל וחומר די לנו לאסור ולא לענוש, ובשיטה זו קיים המכילתא בפרשה יב, דיליף נשיכה מקרא שהוסיף הכתוב שמירה על שמירתו. אבל הש"ס שלנו ס"ל שאת האיסור בנזקין והחיוב שמירה שמעינן מדין לא תגזול, וא"כ לא אתא קל וחומר אלא לענוש, וע"כ דעונשין מן הדין, כנ"ל.

היוצא מדברינו, שגם לתירוצא קמא וגם לתירוצא בתרא, גם לפי הש"ס שלנו וגם לפי המכילתא, לכו"ע החיוב בנזקי ממונו הוא מחמת שפשע בשמירה, ותרווייהו ס"ל דזה החיוב הוה עונש כשאר עונשים. אלא שלפי תירוצא קמא פליגי בהסתבכות עונש, אם עונשין מן הדין, ולתירוצא בתרא פליגי בשורש האיסור בנזקין.

ביאור הנמ' דף מד: שזקין הם "חיוביה דשור"

והנה, הגר"ח מטעלו כתב בביאור צד הספק שהחיוב הוא מחמת ממונו, שהחיוב הוא על השור והבעלים עומדים במקום השור לשלם, אלא שאם הבעלים שמרוהו יש עליהם חלות פטור.

ואחי ז"ל בספרו נחלת משה ביאר בזה הא דתניא בברייתא (ב"ק מ"ד:) "שור שהזיק שלא בכונה, רבי יהודה מחייב ורבי שמעון פוטר". דבגמ' אמרו "מאי טעמא דרבי יהודה, יליף מכופרו, מה כופרו

שלא בכוונה חייב וכו', ורבי שמעון יליף מקטליה דשור, מה קטליה שלא בכוונה פטור, אף נזיקין שלא בכוונה פטור". והקשו "ורבי שמעון נמי נילף מכופרו", ותירצו "דנין חיוביה דשור מחיוביה דשור, לאפוקי כופר דחיוביה דבעלים הוא".

וכתב הנחלת משה "ולכאורה קשה, מאי שנא נזיקין מכופר, והלא כמו שחייב כופר לפי שלא שמר את שורו, כך חייב בנזיקין בגלל שלא שמר את שורו, ולמה קורא לנזיקין חיוביה דשור ולכופר חיוביה דבעלים. וצריך לומר, דרבי שמעון סובר דבנזיקין עיקר החיוב הוא על השור, אלא שהבעלים צריכים לשלם במקומו, ולכן סובר דילפינן מקטלא דשור, דהוי ג"כ חיוביה דשור, דהא דהורגין את השור זהו משום שהשור הוא רוצח. אבל מכופר א"א למילף, דכופר הוי חיוביה דבעלים, דהא דחייבה התורה כופר הוא משום שהבעלים לא שמרו השור, דליכא למימר דכופר הוי ג"כ חיוביה דשור רק שהבעלים משלמים במקומו, דהלא השור חייב מיתה, ולא שייך למימר שיהיה עליו גם חיובים לשלם, ועוד דמשמע מהתורה דכופר הוי כפרת נפשו, והיינו לפי שחטא שלא שמר השור. ורבי יהודה סובר, דהא דבנזיקין חייב לשלם זהו משום שלא שמר את שורו, ולכן סובר דילפינן מכופר, דחיובו הוי ג"כ משום שלא שמר את שורו". עכ"ל הנחלת משה.

גם בחידושי הגר"ט (בשמעתא דמועד לכהנה לא הוי מועד לאדם, ב"ק כ): כתב כן, דרבי שמעון ס"ל, שכמו שמינתה השור הוה דין על השור, כן בנזיקין הוי חיובא דשור, והבעלים משלמים את אשר השור צריך לשלם, אלא דאם שומרו הוי אנוס ופטור. ולכן לא ילפי לה מכופר דהוי חיובא דבעלים, כי חיוב כופר הוא משום פשיעת שמירתו, דמשום דלא שמר את ממונו נהרג אדם, לכן חל על הבעלים חיוב מיתה, כדכתיב 'וגם בעליו יומת', והכופר בא במקום המיתה.

אולם יש לעיין ברש"י שם (ב"ק מה: ד"ה חיוביה) דכתב בדברי רבי שמעון "חיוביה דשור, תשלומי נזקיו מחמת השור באין". מוכח מלשונו, שבא לתרץ איך שייך לומר בנזקי ממון חיובא דשור, הרי החיוב הוא על הבעלים. ועל זה תירץ רש"י, שחיוב בעליו הוא מחמת השור, והיינו שמחמת מעשה השור מחייבין אותו.

והשתא, אי נימא כשיטת הגר"ח מטעלז והגרנ"ט, שהחיוב הוא על השור שעל ידו יתמלא חסרונו של הניזק, אלא שהתורה חידשה שהבעלים באים במקום השור לשלם את נזקיו לניזק, א"כ מה הוקשה לו לרש"י, הרי דברי רבי שמעון פשוטים הם, שזה באמת חיוב של השור, אלא הבעלים במקום השור לתשלום, והיה לו לרש"י לומר בעלים במקום השור באין, ולמה כתב תשלומי נזקיו מחמת השור באין.

אלא ודאי מבואר שרש"י ס"ל שלא שייך כלל חיוב על השור, ולכן הוקשה לו מה דקאמר רבי שמעון "חיוביה דשור", ולכן פירש שהכוונה היא שהחיוב הוא מחמת השור. ומבואר שרש"י לא שייך חיוב על השור.

אכן נראה לענ"ד הביאור, על דרך שפירש הגר"ש שקאפ "דכמו שחייבה תורה על גופו, כמו כן חייבתו תורה על מה שהמזיק שלו הזיק", וכע"ז פירש גם הגרא"ז מלצר, דלפי זה אין החיוב על הממון והבעלים באים במקום ממונם לתשלומין, אלא החיוב רמיה על הבעלים מחמת שממונם הזיק, כמו מחמת גופם כשהזיק, והפשיעה בשמירה הוא רק תנאי המחייב. נומה שהבור שלו, נתבאר כבר לעיל שזה בא לו ע"י כריה ופתיחה, והיינו שהוא הכין את המזיק וע"ז נקרא בעלים עליו. וכמו שבדברים שנוגעים לזכות האדם מוסכם על פי דיני התורה ודיני העמים שכל מי שממציא דבר חדש בעולם הוא הבעלים עליו לכל זכות, כ"כ קראה התורה לאיש המכין תקלה, בשם בעל הבור ובעל האש, וחיובה בנזיקין את בעל המזיק].

והשתא לפ"ז מדוקדק מאוד לשון רש"י, שכתב "תשלומי נזקיו מחמת השור באין", והיינו דכמו שחייבה תורה על גופו, כן חייבה תורה על מה שהמזיק שלו הזיק, ומקרי חיוביה דשור, כי מחמת השור הוא חייב כמו מחמת גופו.

ומובנים היטב דברי רבי שמעון, דס"ל דנין חיובא דשור מחיובא דשור. דכמו דחיוב מיתה דשור הוא מחמת מעשה השור, וכיון דזה מחמתו אין להמיתו אלא א"כ עשה בכוונה, דשלא בכוונה אין זה מעשה המביא חיוב, כמו כן בנזיקין, כיון שחיוב התשלום נובע מחמת מעשה שורו [דמעשה שורו כמעשה גופו], לכן בלי כוונת השור להזיק לא יכול מעשה השור לגרום חיוב. ואינו דומה לכופר שהחיוב הוא מצד האדם על העדר שמירתו, ולכן אינו תלוי בכוונת השור. כי כוונת השור מעלה ומוריד רק כאשר באים לחייב בגלל עשיית השור, דאז המעשה בר חיובא טפי כשהוא בכוונה, אבל כאשר החיוב מצד העדר שמירת האדם שע"י העדר זה נגרם הנזק מה מעלה ומה מוריד כוונת הבהמה בזה, ואתי שפיר הדקדוק ברש"י שהדגיש שהכל תלוי מחמת מי החיוב, כי בזה תלויה סברא זו.

פטור דבר שאינו מתכוין בנזקי שורו

אולם בשיטה מקובצת (כ"ק מ"ד:) ביאר בשם רבינו חננאל את מחלוקת רבי יהודה ורבי שמעון, "רבי יהודה מחייב נזיקין שלא בכוונה ורבי שמעון פטור, רבי שמעון לטעמיה דסבר דבר שאין מתכוין פטור, ורבי יהודה מחייב היינו דאזיל לשיטתו דמחייב דבר שאין מתכוין".

ותמה בקהלות יעקב (ס"י יח) "מה ענין דבר שאין מתכוין שהוא דין בגדר עבירה של איסורין, למזיקין שהוא מענין פשיעת הבעלים. ולא מיבעיא אם נאמר דכל עיקר חיובא דממונו המזיק הוא משום שהבעלים פשעו ולא שמרו ממונם, פשיטא דמה לנו בכוונת השור אם לא נתכוין, הא עכ"פ הבעלים פשעו, אלא דאפילו אם נאמר דחיובא דבעלים הוא מטעם שממונם הזיק, וחייב על מעשה ממונו כמו על מעשה גופו, עכ"פ הא אינו בגדר 'מעשה עבירה' דשורו שנדון בזה דין דבר שאינו מתכוין, אלא דהוא דין מדיני ממונות לחייבו בתשלומין על הזיק דממונו".

ותירין, "לפי מה שכתב הגר"ח מבריסק, שבשור חל השעבוד על השור, מבלי שיחול מקודם חיוב על הבעלים. דלפי זה 'חיובא דשור' הפירוש כפשוטו, שהחיוב חל על גוף השור, כאילו השור אחראי בעד מעשיו שהרשיע לנגוח ולהזיק, ולפ"ז מסתבר שחיובא דשור הוא משום שהרשיע ופרץ גדרו של עולם להזיק בכוונה, דאילו מצד תשלומין בעלמא, מאי שנא משאר מזיקין דאין גובין מגופן, כיון דלא רמי חיובא אלא אבעלים, אלא ודאי שבקרן כוונתו להזיק והרשיע בעצמו, כדרך שחייב מיתה משום שהרשיע להרוג אדם, ולכן אתי שפיר שתלוי דין זה בדבר שאין מתכוין, וכמו גבי עבירה, כל שלא נתכוין לזה לא מחשב חוטא, ה"נ בשור לא מחשב שהרשיע בפעולה זו".

ולכאורה משמע מדבריו, שלדעת רבינו חננאל בהכרח לומר [גבי קרן עכ"פ] שהחיוב הוא על השור, והבעלים אינם באים אלא במקום השור. וקשה, דזהו שלא כפי האמור בדעת הגרש"ש והאבן האזל.

אין לחייב על נזקי ממונו בלא כוונת שורו, שאין המעשה מתייחס לממונו

ונראה לדחות הראיה מדברי רבינו חננאל, דהנה יש לחקור בטעמו של רבי שמעון שדבר שאינו מתכוין פטור, אם הטעם הוא משום שיש חסרון בשלימות המעשה לחייבו, דמעשה בלי כוונה אינו

מעשה מושלם לחייב עליו, או שהחסרון איננו בשלימות המעשה, אלא בהתייחסות המעשה לעושהו, כי כדי לייחס המעשה אל עושהו, צריך שיהיה כוונה מצד העושה.

והנה בספר תוצאות חיים (ס"ח) חקר כן גבי מלאכת מחשבת בשבת, אי הוה חסרון במלאכה שאינה אלא כחצי מלאכה, או שהוה מלאכה מושלמת והחסרון רק בחיוב. וכתב דאפשר לומר דהוה מעשה, אלא שאינו מתייחס לעושהו כיון שנעשה בלי כוונתו, והוה כנעשה מאליו.

ובקובץ שיעורים (ח"צ ס"ב כג אות ז) נקט כן בפשיטות, הן בדבר שאין מתכוין והן בדין מלאכת מחשבת, שבלא כוונה ומחשבת אין המעשה מתייחס אל האדם, והוה כנעשה מאליו, דהתייחסות המעשה אל העושה היא רק כשעשהו בכוונה.

גם באתון דאורייתא (כלל כז) נקט לדבר פשוט, דבאינו מתכוין נחשב שלא עשה האדם את המעשה כלל אלא כנעשה מאליו. וז"ל: "דמה שאברי האדם עושים בלי כוונתו, איננו מתייחס למעשהו כלל, וכמובן לכל בעל שכל צח". [וראה גם בית האוצר כלל כד, בדין אנוס].

דהשתא לפ"ז יש ליישב הקושיא מדברי רבינו חננאל. דאם החסרון בדבר שאינו מתכוין הוא מצד שאינו מעשה מושלם לחייב עליו, אתי שפיר, דזה לא שייך אלא כאשר דנים בעבירה של האדם לחייבו, או בעבירה של השור לחייב את השור, דאז הנדון הוא אם יש במעשה זו עבירה לחייבו או לא, ועל זה אמרינן שאין המעשה מושלם לחייב עליו, אבל כאשר הנדון הוא לחייב את האדם מחמת שממונו הזיק, דגם העבירה וגם הנדון הם על האדם [כי לפי דעת הגרש"ש והאבן האזל אין שום חיוב ועבירה על הבהמה בנוקיה, וכל החיוב אינו אלא על האדם מחמת שממונו הזיק כמו מחמת גופו שהזיק], והרי האדם אינו מתכוין בשום נזק מנזקי ממונו, שהרי הוא חייב אף אם אינו יודע בשעת היזקם שהם מזיקים כעת, כיון שיצא הנזק מכח ממונו. וכיון שכן, מה לנו בכך שלא היה לשור כוונה כשהזיק, ואינו ענין כלל לדבר שאינו מתכוין בכל התורה.

אולם אם החסרון בדבר שאינו מתכוין הוא מצד שאין התייחסות המעשה אל העושה, והוה כנעשה מאליו, נראה פשוט שגם בנזקי ממונו שייך לפטור מטעם דבר שאינו מתכוין, דכיון דלא היתה לשור כוונה, אין המעשה מתייחס כלל אל השור שהוא ממונו, שיתחייב עליו.

ומעתה לפ"ז, כיון שהאחרונים נקטו לדבר פשוט שהחסרון הוא מצד התייחסות המעשה אל עושהו, א"כ גם לפי הבנת הגר"ש שקאפ והאבן האזל, שחיוב ממונו הוא שהאדם חייב מחמת שממונו הזיק כמו מחמת גופו, אתי שפיר דברי רבינו חננאל שהשוה דבר שאינו מתכוין בנזקי ממונו, לדבר שאינו מתכוין בכל התורה דאליבא דר"ש פטור. והוא משום שגם בנזיקין, כל שהזיק בלי כוונה אין התייחסות המעשה אל עושהו, וא"כ אין התייחסות המעשה אל ממונו שהזיק וכנעשה מאליו דמי, ואיך יתחייב הבעלים עליו. שהרי חיוב הבעלים אינו אלא מחמת ממונו שהזיק, אבל אם ממונו לא הזיק אלא מעשה ההיזק נעשה מאליו, ודאי אין לחייבו. וכיון שאין התייחסות מעשה הנזק לשורו, כי לא היה בכוונת השור למעשה הנזק, תו לא שייך לחייב את בעליו.

אך יש לשדות בזה נרגא, שאין דומה 'דבר שאין מתכוין' באדם ל'אינו מתכוין' של בהמה. כי באדם בר דעת, הכל סובב סביב הכוונה הבאה מדעתו, וכל העונשין נשפטים על דעתו וכוונתו. ולכך חרש שוטה וקטן שאין בהם דעת אין עליהם חיובי עונשין, כי מעשה הגוף בלי דעתו אינו אלא מעשה קוף בעלמא, ולכן כל מעשה שאדם עושה ואינו מדעתו, אינו מתייחס אל מעלת האדם שבו. אבל כלפי הבהמה שאין בה דעת, הכל סב והולך רק לפי מעשיה ולא לפי כוונתה, וא"כ מה לי מתכוין ומה לי אינו מתכוין, וצ"ע.

לסיכום הדברים, בצד החקירה שהחויב מחמת ממונו, אפשר לפרש כפירוש הגר"ח מטעלז והגרנ"ט, שהחויב מוטל על השור אלא שהבעלים באים במקום השור לתשלום. אולם מרש"י (כ"ק מד): משמע כפירוש הגר"ש שקאפ והאבן האזל, שאין שום חיוב מוטל על גוף השור, אלא החיוב על האדם מחמת ממונו כמו שמחוייב מחמת גופו. ומדברי רבינו חננאל לכאורה מוכח כהגר"ח מטעלז והגרנ"ט, אולם לפי המבואר אין ראייה מדבריו.

אמנם זה לכאורה פשוט, הן לפירוש רש"י והן לפירוש רבינו חננאל, שבשיטת רבי שמעון על כרחו לפרש שחיוביה דנזיקין הוא מחמת ממונו ולא מחמת פשיעתו בשמירה, כי אם החיוב מחמת הפשיעה בשמירה, הרי דומים נזיקין לכופר ולא לקטליה דשור, ובגמ' מבואר שנזיקין דמו לקטליה דשור.

חיוב התשלום הוא לבער המזיק ע"י השמירה

אך התבוננתי וראיתי שאין ראייה מדברי רבי שמעון, שגם אם נפרש שהחויב הוא משום שפשע ולא שמר, ג"כ מבוארים דברי רבינו חננאל. דלעיל פירשנו בביאור צד זה של החקירה, שהחויב הוא מפני שפשע ולא שמר, באחד משני אופנים.

האופן הראשון, הוא כמו שכתב בחידושי הגר"ח מטעלז, שסיבת החיוב מקורה באי שמירתו כראוי ובפשיעתו, והוא בגדר עונש על הפשיעה. וביארנו לפי מה שכתב החתם סופר, "דעיקר ענין נזיקין הוא גדר למצות עשה ונשמרתם מאד לנפשותיכם ואל תעמוד על דם רעך, ושיער הקב"ה בחכמתו, שאם יתחייב התם כך והמועד כך ובור כך ורגל כך וכדומה, בזה נגדר הדבר וכל אחד ישמור נזקיו". דלפ"ז חיוב התשלומין אינו אלא עונש וגדר, שעל ידו כל אחד ישמור את נזקיו, ויוגדר הגדר למצות עשה של ונשמרתם מאד לנפשותיכם ולא תעמוד על דם רעך.

ואופן השני, הוא על פי מש"כ הרמב"ם (פ"ב משכירות ג) גבי ארבעה שומרים, שגם בקרקעות עבדים ושטרות שנתמעטו מחיובי השומרים, מ"מ אם פשע השומר בשמירתו חייב לשלם, שכל הפושע מזיק הוא. וכמו כן בנזקי ממונו, שיסוד האיסור הוא מדין לא תשים דמים בביתך, שזהו האזהרה שנאמרה בתורה, לחייבו בשמירת ממונו שלא יזיקו, ולעונש ממון. וביארנו בזה, שע"י פשיעתו בשמירה הוה כאילו עשה הוא את המזיק. דכל המזיקים יש בהם נטיה וטבע להזיק, ובשם מזיק נקראים מחמת טבעם שמוטבע בהם להזיק, אלא שהשמירה מונעת מצאת הנזק מהכח אל הפועל, ולכן כאשר הטילה התורה על הבעלים חיוב שמירה והוא עומד בחיובו, תו אין ממונו נקרא בגדר מזיק, שהשור מיועד לתכליתו וכן האש שמדליק בביתו, ואין עליהם שם ותואר מזיק, כי כח הנזק שלהם עצור ע"י שהם שומרים.

וזקו בעצם גדר חיוב השמירה, שהשמירה המוטלת עליו הוא שלא יהיו מזיקים. שהרי כתיב "לא תשים דמים בביתך", ולמדים אנו מזה שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ולמה יכול לגדל ולהחזיק בשור וכיו"ב, שדרכן להזיק, רק הביאור שאם הבעלים עושה את השמירה המוטלת עליו, אין השור וכיו"ב בגדר מזיקין, ואינם בכלל לא תשים דמים. וזאת גופא צייתה התורה לשומרו כדי שלא יהיה לו מזיק ברשותו, וזאת ע"י שישמרם.

אכן לפי שני הביאורים, תשלומי נזקי ממון אינם לתשלום וכפרה על העבר, אלא על ההווה והעתיד, שבזה ישמור כל אחד נזקיו ולא יהיו 'מזיקין', והיינו שע"י השמירה יתבער המזיק המוטבע בהם כנ"ל.

וזהו כמו ששור הנסקל נהרג כדי לבער את המזיק. אלא שההבדל בין נזקין למיתת שור הנסקל, שאם המית חייבה תורה לבער את המזיק לגמרי מן העולם, אבל אם הזיק, יש עצה בשמירה המונעת אותו מלהזיק, וזאת ע"י חיוב התשלום לבעליו, כי היכי דלנטריהו [יתבער המזיק מהשור], והשור לא יהיה מזיק.

נמצא דנזיקין וקטלא דשור דומים הם, שמטרתם לתיקון העתיד בביעור המזיק, רק שאם המית הביעור הוא בגוף השור ע"י מיתתו, ואם הזיק הביעור הוא בשם ובתואר המזיק שבו, ע"י חיוב תשלום שמונעו מלהיות מזיק כנ"ל. אבל תשלומי כופר נראה פשוט שלא בא כדי לבער את המזיק, אלא לכפרת הבעלים, על שבפשיעתם בשמירה נגרם מיתת האדם.

בקטלא ובנזקין החיוב על מעשה שורו ולכך בעי כוונה

וא"כ נראה, די"ל שזה המכוון בדברי רבי שמעון שאמר "דנים חיוביה דשור מחיוביה דשור ואין דנים חיוביה דשור מחיוביה דבעלים". שאין הכוונה "חיוביה דשור" לחיובים שעל השור לתשלום, דזה לא יתכן, כי אין השור בר חיובא לתשלום ולעונש, אלא הכוונה "חיוביה דשור" להחיובים שבשור שלא יהיה מזיק.

ונה המכוון ברש"י שכתב "חיוביה דנזיקין מחמת השור הן באין", והיינו שהם באים מחמתו, שלא יהיה מזיק, אלא שור שמור. וזה חיוביה דשור בביעור המזיק שבו, אם ע"י ביעור גופו בשור הנסקל, או בביעור המזיק שבו ע"י שמירתו.

ומה שכתב רש"י "אין דנים חיוביה דשור מחיוביה דבעלים", היינו מחיוב הבעלים שעליהם לשלם לכפרתם על העבר, שזה אינו שייך כלל למושג וגדר שור המזיק ולביעור המזיק שבו, אלא ענין הבעלים הוא, לכפרתם על תוצאות הנזק שנגרם על ידם במיתת האדם.

והשתא נראה שמבואר שפיר החילוק גבי כוונה. דשור המזיק בכוונה הרי הוא בגדר ובתואר שור המזיק, ועליו נאמרה האזהרה של "לא תשים דמים בביתך", ולכן יש חיוב לבער את המזיק. אם המית, מבערו ע"י מיתתו, ואם הזיק, מבער את מהות המזיק שבו, ע"י חיוב תשלום לשמירה, דכשהוא שמור תו אינו בגדר מזיק.

אבל בלי כוונה, אפשר שאינו בגדר מזיק, ולא מצווים לבערו, ולכן אם המית אין עליו חיוב מיתה. וא"כ נלמד מיניה שאם הזיק אין חיוב תשלום שישמרנו, שעיי"ז יתבער המזיק שבו, שהרי בלי כוונה אין עליו שם ותואר מזיק שיהיה חייב בביעורו, כדחזינו בשור הנסקל כנ"ל.

אמנם לגבי כופר, שהוא כפרת הבעלים, והוא על התוצאה שנעשתה מזה שלא שמרו, בזה אין הבדל בכוונת השור, כי גם בשאינו מתכוין, נהרג האדם מפשיעתו בשמירת שורו, לכן חייב הבעלים בכפרה.

וזה הביאור בדברי רבינו חננאל, שכתב שרבי שמעון לשיטתו דס"ל דבר שאין מתכוין פטור, והיינו, שכמו שבכל התורה מעשה בלי כוונה פטור, ואינו עברייני, כך גם בנזיקין, אם המית או הזיק שלא בכוונה, לא נקנה לו עי"ז שם ותואר מזיק. אבל אם בכל התורה סבירא לן שדבר שאינו מתכוין חייב, ע"כ שעל המעשה גופא בלי כוונה ג"כ נעשה עברייני, א"כ גבי נזקין ושור הנסקל, ע"י המעשה לבד נתחדש לו שם ותואר מזיק, וחייב לבערו, במיתה או בתשלום לשמירה, כנ"ל.

ביאור הגמ' "תני שור לקרנו" לפי שני צדדי החקירה

והנה הגר"ח מטעלו הביא ראייה לשיטתו מדברי השיטה מקובצת (כ"ק ג:). דבגמ' שם "אמר רב יהודה, תני שור לקרנו ומבעה לשינו, והכי קאמר, לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקה כראי השן שיש הנאה להזיקה, ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק. ולא קל וחומר הוא, ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב, קרן שכוונתו להזיק לא כל שכן".

ופירשו בתוספות (סס ד"ס לא לא) טעם הס"ד שאין הנאה להזיקה היא סיבת חיוב, ש"פשיעה פשע, שהיה לו לשמור שורו, שבקל היה יכול לשומרו, שאין דחוקה להזיק כיון שאין הנאה להזיקה. אבל שן שיש הנאה להזיקה, הוי כעין אונס, שלא היה יכול לשומרה כ"כ, כיון שהשן דחוק לאכול להנאתו". הרי שהס"ד סובר שעיקר חיוב הנזיקין הוא משום שפשע בשמירה, וטפי פשע באין כוונתו להזיק ובאין הנאה להזיקה, מבכוונתו להזיק וביש הנאה להזיקה.

ובטעמא דמסקנא דפריך "ולאו קל וחומר הוא", הביא השיטה לפרש בשני אופנים. באופן הראשון כתב "ומהרי" פירש שהאי דקאמר ולא קל וחומר הוא וכו', לא קאי אקולא וחומרא דשן וקרן אבעלים, אלא אבהמה, ושפיר פריך".

אבל באופן השני כתב "ומהרי" כ"ץ פירש דלפי ר"י וכו' הכי פריך, ולא קל וחומר הוא, ומה שן שאין כוונתו להזיק ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה לנטוריה, קרן שכוונתו להזיק לא כל שכן דהו"ל לאסוקי אדעתי לנטוריה, דכיון שכוונתו להזיק הוי פושע".

וביאר הגאון מטעלו, דהני תרי פירושי פליגי בחקירה הנ"ל ביסוד החיוב על נזקי ממונו. דעת מהר"י [פירושא קמא] דלס"ד הקולא וחומרא הם בבעלים, כי החיוב מצד הבעלים מכח דין שמירה, ולכן "אין כוונתו להזיק" חמור. אבל למסקנא החיוב מצד הבהמה, אלא שהבעלים עומדים במקום הבהמה לתשלומין, ולגבי הבהמה "כוונתו להזיק" ו"יש הנאה להזיקה" חמור טפי, ושייך טפי לחייבם, וכיון שהם נתחייבו, תו הבעלים עומדים במקומם לתשלום.

אבל לדעת מהר"י כ"ץ [פירושא בתרא], גם למסקנא החיוב מצד הבעלים מכח דין שמירה, אלא דלמסקנא טעמא דכוונתו להזיק מחייבו יותר בשמירה, דהו"ל לאסוקי אדעתיה יותר, לכן טפי אית לן לחייביה.

ולשיטת הגר"ש והאבן האזול, שהחיוב על הבעלים מחמת ממונו, צ"ל דמה שכתב מהר"י דהקולא וחומרא דשן וקרן אינם על הבעלים אלא על הבהמה, היינו שהחיוב מצד מעשה הבהמה, דמעשה הבהמה גורם החיוב על האדם, כמו שבמעשה גופו גורם עליו החיוב. וכיון שמעשה הבהמה גורם החיוב, כאשר "כוונתו להזיק" או "יש הנאה להזיקה", יותר יש במעשה כדי לחייבו, מהיכא דאין בו חומרות אלו, כנ"ל.

הנלמד מכל אלו, שגם בגמ' דף ג:, וגם מדברי רבי שמעון בדף מד:, מתבאר שאם מעשה האדם גורם החיוב, והיינו העדר שמירתו, אין לייחס חומרא בכוונת הבהמה להזיק, כי אדרבא יש בזה צד קולא שלא פשע כ"כ בשמירה, כמו שכתבו התוספות (ג: סס). אבל אם מעשה הבהמה גורם עליו החיוב כמו מעשה ידיה, בודאי אם המעשה נעשה בכוונה הוי מעשה המחייב יותר. וגם נתבאר שאין שום ראייה לחדש ולומר שהחיוב על השור ממש, די"ל שהחיוב על הבעלים מחמת השור.

בחקירה זו תלויה המחלוקת אם פלגא נזקא קנסא או ממונא

ומהגאון ר"י פלקסר ז"ל שמעתי לפרש ע"פ חקירה זו, את דברי ר"ת בדף ה: (ט"ס ד"ה עקו), שפי' בהא דאמרו בגמ' (ס"ג) "ולמ"ד קרן עדיפא וכו'", שהכוונה למ"ד פלגא נזקא ממונא, דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, דס"ל שגם קרן אורחיה הוא. ופי' הר"י פלקסר ז"ל, שמאן דאמר פלגא נזקא ממונא ומאן דאמר פלגא נזקא קנסא, פליגי בחקירה הנ"ל ביסוד חיוב נזקי ממונו, האם החיוב הוא מצד הבעלים, והיינו כיון דמחוייבים בשמירה ולא שמרו חייבים לשלם, דפשעו והוה כעשאוהו, או שהחיוב מצד היותו ממונו, שחידשה תורה שממונו שהזיק חייב כמו שהזיק בעצמו, אלא שאם שמרו פטור.

והשתא אפשר לומר, דכו"ע מודו דקרן הוא "לאו אורחיה קצת", דשמור הוא בשמירה מועטת, ואינו בגדר שמור, ולכן לא הוי בגדר ד"לא הוי ליה אסוקי אדעתיה". וס"ל לרב פפא דחיוב נזקי ממונו הוא משום שהוא ממונו, אלא דאם שמרו פטור דמה הו"ל למיעבד, ולכן בקרן דממונו הוא, ואינו כ"כ שמור שיהיה בגדר פטור, נשאר עליו החיוב, וזהו דאמר "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי", דאינו בחזקת שימור שיפטור ע"י זה.

אבל רב הונא בריה דרבי יהושע ס"ל שהחיוב הוא מצד השמירה, ולכן בקרן בעינן שלא יהיה בחזקת שימור כלל כדי לחייבו, וכלפי זה בחזקת שימור קיימי, וא"א לחייבו, אלא שרחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלינטריה לתורא, להוסיף שמירה על שמירתו [כלשון רש"י כתובות מא. ד"ה כי היכי], וזהו משום קנס.

מ"ד "אדרבה קרן עדיפא" והמקשן "ולאו ק"ו הוא", הם הסוברים פלגא נזקא ממונא

והשתא אתי שפיר הגמ' בדף ה:.. דלמ"ד פלגא נזקא ממונא, החיוב הוא משום ממונו, אלא שאם שמרו הוה פטור, א"כ אתיא קרן מכולהו. וא"א למיפרך מה להנך שדרכן להזיק, דמה לי בכך שאין דרכם להזיק כ"כ, אבל מ"מ אין כאן שמירה לפטור, והחיוב מצד שהוא ממונו נשאר, לכן חייב. אבל למ"ד פלגא נזקא קנסא, שפיר איכא למיפרך, שכיון שכל החיוב הוא משום השמירה, א"כ י"ל שדוקא אלו שדרכן להזיק, דיש בהם חיוב שמירה במידה הראויה לחייבו, המה חייבים, משא"כ קרן שאין עליו חיוב שמירה מספקת לחייבו. והשתא אתי שפיר כל הנ"ל אף לפיר"ת.

ולפ"ז נראה, שרש"י שלא פירש כר"ת, היינו משום שסובר דלכו"ע החיוב בנזקי ממונו הוא משום חסרון השמירה, וכדמוכח מלשונו (טו. ד"ה לא) "לאו בחזקת שימור קיימי, שרגילין בנגיחה וצריכין שמירה". ועוד כתב (ס"ג ד"ה עדיק) "דשייך ניזק בתשלומין, כלומר מפסיד ממה שהיה ראוי לו דבעי למשקל כוליה שזה פשע בשורו שלא שמרו". הרי שגם למ"ד ממונא, למד רש"י שהחיוב משום שמירה, ולכן לכו"ע איכא למיפרך "מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן".

והנה בנחלת דוד בשם הגר"א ז"ל, פירש את דברי הגמ' "ולמ"ד קרן עדיפא", שהכוונה "על אותו מקשן דהקשה לעיל (ה) ארב יהודה ו'לאו קל וחומר היא, ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב, קרן שכוונתו להזיק לא כ"ש'. וכוונתו להקשות אמתני' כמ"ש לעיל וכו', דקושיתו היא על תנא דמתני' דלכתוב שן ואתיא קרן מיניה בכל שכן מחמת שכוונתו להזיק, וא"כ חשיב ליה חומרא דכוונתו להזיק כ"כ, עד דלא חשיב כלל לפירכא מה שאינה מועדת מתחילתה, דבלא"ה לא הוה פריך מידי, ולכך קאמר, לאותו מ"ד דאמר לעיל אדרבא קרן עדיפא שכוונתו להזיק, אפילו קרן אתיא, דלהך מ"ד ע"כ דאלים ליה חומרא דכוונתו להזיק, עד דלא חשיב לפירכא מה שאינה מועדת מתחילתה". נוגם בשיטה מקובצת פירש כעין זה].

ולענ"ד נראה, שדוחק לפרש שחומרא דכוונתו להזיק היא חמורה כ"כ לבטל הקולא ד'אין מועדת מתחילתה'. דאדרבה, הא דאינה מועדת מתחילתה היא חומרא הכתובה בתורה, שהיא חמורה יותר מ'כוונתו להזיק' שאינו אלא סברא בעלמא, וכל זה אכניס בקל וחומר, שקולת הקרן היא כ"כ גדולה, שאף שיש בה מעלת הכוונה להזיק, מ"מ לא חייבתה התורה בתחילתה אלא חצי נזק.

ע"כ נראה על פי דרכו של הנחלת דוד, רק בשינוי קצת. והוא לפי מה שהבאנו לעיל בשם הגר"ח מטעלז ז"ל, שביאר שהמחלוקת בין הני תרי אמוראי בדף ג: ד. אם כוונתו להזיק היא חומרא או קולא, דפליגי בחקירה הנ"ל.

דלס"ד החיוב בנזקי ממונו הוא משום שפשע ולא שמר, ולכן 'אין כוונתו להזיק' חמור טפי, שבקל יכול לשומרו, ופושע הוא שלא שמרו, כמו שכתבו בתוספות (סג:). והמקשן דפריך "ולאו קל וחומר הוא", ס"ל שהחיוב מצד ממונו, וכמו שפירש מהר"י בשיטה מקובצת "דהאי דקאמר ולאו קל וחומר וכו' לא קאי אקולא וחומרא דשן וקרן אבעלים, אלא אבהמה, ושפיר פריך". דלגבי הבהמה ודאי דכוונתה להזיק יותר חמור מכשארין כוונתה להזיק.

וא"כ לפי הנ"ל, מחלוקת זו היא גם שורש המחלוקת בפלגא נזקא אי הוי ממונא או קנסא. שהס"ד שסובר שהחיוב מצד הבעלים שפשעו ולא שמרו, ע"כ שסובר כמ"ד פלגא נזקא קנסא, דכיון דבחזקת שימור קיימי, אין על הבעלים חיוב שמירה כ"כ שלם שיחייב אותם בתשלום. אבל המקשן שהקשה "ולאו קל וחומר הוא", דס"ל שהחיוב מצד ממונו, איהו ס"ל כמ"ד פלגא נזקא ממונא, דמאחר והחיוב הוא משום ממונו, א"כ בכדי לפוטרו בעינן שמירה כ"כ שלמה שיהיה בגדר אנוס כנ"ל, ולזאת לאו בחזקת שימור קיימי מאליהן, והוא צריך לשומרן.

וא"כ י"ל, דהא דאמר רבא "ולמ"ד אדרבה קרן עדיפא שכוונתו להזיק אפילו קרן נמי אתיא", היינו שכוונתן גורם החיוב, כדעת המקשן בדף ד., והטעם שהחיוב הוא מצד ממונו, וא"כ ס"ל דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, כמ"ד פלגא נזקא ממונא, שאינם בחזקת שימור לפוטרו בזה. ותו ליכא למיפרך מה לכולהו שכן מועדין מתחילתן, דלא שניא קרן ולא שניא כולהו, שבכולם יש בהם צד המחייב מצד ממונו, ואין בהם פטור מצד השמירה. נראה בפנים מאירות שביאר לפי דרכו שלו, דהס"ד ס"ל פלגא נזקא קנסא, והמקשן דפריך ולאו קל וחומר הוא ס"ל פלגא נזקא ממונא.

ומעתה לפ"ז נתבאר, שגם פירוש הר"ת, וגם פירוש השיטה מקובצת והגר"א, עולים בקנה אחד. והא דלא פי' ר"ת בהדיא שהכוונה לתרי אמוראי אליבא דרב יהודה בדף ג:, היינו משום דהתם נראה שהוא רק הו"א ומסקנא, ולא מחלוקת אמוראים, ואי לאו דמצינו לאמוראי דפליגי בגוף החקירה, באמת לא היה מיתוקם בתרי אמוראי, אלא שכיון דמצינו פלוגתא דאמוראי בזה, א"כ גם לעיל המקשן והתוצרן הם תרי אמוראי. וכיון שכן אתי שפיר שמסתפק רבא בדבריהם, כי כבר אינו בדברי תלמידיו ואתי שפיר הכל כנ"ל. אולם כל זאת אינו אלא על דרך החידוד.

סימן ה

לפי הצד שהחיוב הוא מצד ממונו - אם הוא מצד הבעלות או מצד הרשות והשליטה

בגמ' ב"ק (יג:): "רבינא אמר למעוטי נגח ואח"כ הפקיר". ופירש רש"י (ד"ה שוין לאלה) "בבעל אחד". משמע מרש"י, שגם אם מכר את השור לאחר הנגיחה פטור, דלא הוי בעלים אחד. אולם הרמב"ם (פ"ח מנזקי ממון ס"ז) כתב דהפטור משום שאין לו בעלים בשעת העמדה בדין, ומשמע שאם מכר חייב. וכ"כ הרשב"א (כ"ק סט) והטור (סי' טו) להדיא.

ולכאורה יש להעיר משיטת הרמב"ם (פ"ב מגדלים ה"ד) שהפקר הוא מטעם נדר, לפי המבואר בקצוה"ח (סי' רעג ס"ק א) שהוא של המפקיר עד דאתא ליד זוכה, ולפ"ז איך משכחת פטור דנגח ואח"כ הפקיר, אי קודם דאתא ליד זוכה הרי עדיין הוא של הבעלים, ואי לבתר דאתא ליד זוכה, איך מיפטר הרי נכנס למקום חיוב, וא"כ ע"כ דשינוי בעלים גורם הפטור. שוב ראיתי בספר דרכי אהרן (מהרב אהרן וויינשטיין ז"ל) שמביא קושיא זו בשם אחרונים.

ונראה ליישב על פי קצוה"ח בעצמו, שכתב דאף שהפקר הוה שלו עד דאתא לרשות זוכה, מ"מ משעה שהפקירו לא הוה ברשותו, דכיון שכל אחד יכול לזכות בו והוא אינו יכול לעכב, הרי איבד את שליטתו בחפץ. ולפ"ז בין נבין את המחלוקת בין רש"י והרמב"ם בנגח ואח"כ הפקיר.

דהנה הרמב"ם בריש הלכות נזקי ממון כתב "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה, הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק". ודייקו באחרונים מהי ההדגשה "שהיא ברשותו של אדם" (ראה לכן האזל ואור עמח ע"ס). ונראה שכוונת הרמב"ם שהחיוב בנוזקי ממון הוא כשיש לאדם בעלות ורשות על המזיק, דמאחר והמזיק ברשותו ובשליטתו, חלה עליו חובת שמירה וחיוב נזקין, אבל בבעלות לחוד אינו חייב.

לפי זה אתי שפיר שיטת הרמב"ם בנגח ואח"כ הפקיר דפטור, אע"פ שעדיין השור שלו, דכיון שהפקירו אינו ברשותו, ובנזקין בעי שיהיה גם ברשותו, לכן מקרי שנכנס למקום פטור, אבל נגח ואח"כ מכר, דלא נכנס למקום פטור, חייב. אבל רש"י ס"ל דבנזקין סגי בבעלות לחוד כדי לחייב, לכן אין חילוק בין נגח ואח"כ הפקיר לנגח ואח"כ מכר, שהרי גם בהפקיר לא נכנס למקום פטור ואעפ"כ פטור, א"כ ה"ה במכר.

ונראה דיסוד פלוגתתם אפשר לתלות בחקירה הנ"ל (סי' ט), בהא דחייב בממונו שהזיק, אם הוא מצד שזהו ממון, או דעיקר החיוב הוא משום שלא שמר על ממון, והא דבעינן שיהיה ממון, דאל"כ אין עליו חיוב שמירה כלל. וכמו שמבואר בנמוקי יוסף (ב"ק א. בדפי ה"ד) "ושמירתן עליך שנתחייבת בשמירתן מחמת שהם ממון, או שנמסרו לך לשומרן, או שעשית בהם מעשה שחייבך בשמירתן". ולפ"ז, במקום שיש עליו חיוב שמירה על אף שאינו ממון, כגון בור שמוטל עליו חיוב שמירה משום שחפר את הבור ועשה מזיק, בזה לא בעי שיהיה ממון, דחיוב השמירה בלבד גורם לחיוב התשלום.

והנה אי אמרינן שהחיוב הוא מצד ממון, יש מקום להסתפק ולומר שכל שהוא שלו הוא בכלל ממון וחייב, אבל אם החיוב הוא מחמת העדר השמירה, י"ל שדוקא אם השור שלו וברשותו, די ש לו גם שמוש וגם שליטה, ואין לאחרים רשות בו, אזי הוא מחוייב בשמירה, וכל שלא שמר גרם לנזק, אבל אם אין לו שימוש ושליטה, היאך נחייבו בשמירה. ולפ"ז נראה שבזה פליגי רש"י והרמב"ם, דלרש"י החיוב מצד שהוא ממון, ולכן ס"ל דסגי בבעלות לחוד, אבל הרמב"ם סובר שהחיוב הוא מצד העדר השמירה, לכן ס"ל דבעי שיהיה ברשותו.

אולם עדיין לא ארווח לן. דהנה קצוה"ח (סי' טו ס"ק ב) הביא קושיא בשם אחיו על דינא דנגח ואח"כ הפקיר, דאמרינן בב"ק (ע"ג), שור שהמית ואח"כ הזיק, אם הוא מועד דנין אותו דיני ממונות ואח"כ דנין אותו דיני נפשות, קדמו ודנהו דיני נפשות, אין חוזרין ודנין אותו דיני ממונות, ופריך, וכי קדמו ודנו אותו דיני נפשות, ליהדר ולדייני אותו דיני ממונות. ומה פריך, הא אמרינן בכריתות (מ"ג). שור הנסקל שהוזמו עדיו, כל הקודם זכה בו, משום דאפקורי אפקר ליה. וכיון דקדמו ודנו אותו דיני נפשות, הרי נעשה הפקר, ואיך אפשר ליהדר ולדייני דיני ממונות, כיון דהפקירו קודם שהעמידו בדין. [וכן הקשה הרעק"א בגליון הש"ס ב"ק שם, ובתשובה סי' קצו. וראה שו"ת חתם סופר חו"מ סי' קסה].

ותירץ קצוה"ח, דבאיסורי הנאה לא מהני הפקר כלל, דלאו ברשותיה קאי, אלא דאיסורי הנאה אע"ג דלאו ברשותיה קאי, אבל בעלים מיהא אית ליה, וא"כ הא דהפקירו קודם שעמד בדין פטור, היינו משום דבעינן בעלים מתחילה ועד סוף, והא אית ליה בעלים, והפקר שלהם לאו כלום היא כיון דאיסורי הנאה מיקרי דבר שאינו ברשותו.

[ראה בעמק יהושע (סי' 1) שכתב כן, וחיידש יותר, שלפי שיטתו איסורי הנאה הוה יאוש, ויאוש הוה שלו עד דאתא ליד זוכה אלא שאינו ברשותו, מ"מ מקרי בעלים להתחייב בנזקין כדברי קצוה"ח. ומו"ר בדרכי דוד (נ"ק ס'): כתב כן בכוננת קצוה"ח, יעו"ש.

וראה בקצוה"ח (ס"ק א') שהקשה משלמים שהזיקו, למה חייב לר' יוסי הגלילי דהוה ממון בעלים, הא מ"מ אסור בהנאה כמבואר בפסחים (כ"ז:) ובנדרים (יא:). ולא הוה ממונו. ותירץ במנחת חינוך (מנ"ה נ"א) שלא קשה כיון דשלו מיהא הוה, שפיר מחייב עלייהו כדברי קצוה"ח עצמו בשור שהמית ואח"כ הזיק. אולם ראה בחדושי ר' שמעון שקאפ (נ"ק ס' טו אות א') שביאר שקושיית קצוה"ח היא מהא דמבואר דאם הזיק את השלמים דחייב לר' יוסי הגלילי, ובהזיק איסורי הנאה לכו"ע פטור. וראה מה שתירץ בחדושי ר"ש שקאפ שם, וכן באמרי בינה דיני תרו"מ סי' ד ד"ה עוד הקשה].

והשתא לפ"ז הדר קשה על הרמב"ם דס"ל הפקר מטעם נדר, והוה שלו עד דאתא ליד זוכה, הרי בהכרח דנגח ואח"כ הפקיר דפטור הוא משום דנסתלקה רשותו, וא"כ ה"ה באיסורי הנאה דשור הנסקל, והדר קשה מה פריך בגמ' דליהדר ולדייני דיני ממונות.

והנה בשיטה מקובצת (נ"ק כ"ט ז) הקשה על מה שאמר רבי אלעזר (נ"ק ס"ט) "שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו", למה לא חשיב בהדיהו שור הנסקל, דמשנגמר דינו אינו ברשותו, ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. והא דפשיטא לשיטה מקובצת דשור הנסקל הוא ברשות הבעלים, ביאר הבאר יצחק (יו"ד סי' נ"ג ע"ף ז) דהוא מדכתיב "השור יסקל וגם בעליו יומת", אלמא דגם בעת הסקילה נקרא בשם בעלים, וקרינן ביה "בעליו יומת", והא מיד שנגמר דינו לסקילה השור אינו ברשותו, א"כ בעת הסקילה ליכא "בעליו יומת", ועכצ"ל דרחמנא אוקי ברשותו שאף בעת הסקילה נקרא בעליו. וכתב הבאר יצחק, שלפ"ז מתורצת קושיית אחיו של קצוה"ח, דאפשר לדונו דיני נפשות והדר לדונו דיני ממונות, משום שאף לאחר שדנוהו דיני נפשות, קאי ברשותו ויש עליו שם בעלים, דהא חזינן דלא מפטר מכופר דרחמנא אוקי ברשותו, יעו"ש. והשתא לפ"ז אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם (פי"א מנזקי ממון ס"ט) "שור שהמית את האדם והקדישו בעליו אינו קדוש, וכן אם הפקירו אינו מופקר, מכרו אינו מכור", דכיון שעשאו הכתוב כברשותו, ויש עליו שם בעלים ורשות לענין חיוב מיתה וכופר, ס"ד דה"ה דחל עליו הפקר ומכר, ע"ז אומר הרמב"ם שלא חל.

והנה על קושיית השיטה מקובצת למה לא חשיב שור הנסקל בהדי הני דאינן ברשותו ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, נראה ליישב על פי מש"כ הים של שלמה (נ"ק פ"ט סי' ס"א) דאיסורי הנאה שחזו למצוה לא נעשו הפקר, דמצות לאו ליהנות ניתנו, והרי חזו למידי, יעו"ש. לפ"ז אפשר לומר שכיון שמצות הסקילה בשור הנסקל היא על הבעלים, כמבואר בגמ' (נ"ק א') דשור שהמית ובא אחר וסקלו חייב, דאמרי ליה בעלים אנא בעינא למיעבד האי מצוה, א"כ משום מצות הסקילה הרי הוא ממש שלו, ולא בעינן לעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו [וראה חתם סופר (חו"מ סי' קס"ט), שכתב דמקרי בעליו כיון שאם קדם אחר והרגו חייב לשלם לו כמבואר בב"ק שם וברמב"ם (פ"ז מחובל יג). וראה גם בדבריו באו"ח סי' קפ], אבל חמץ בפסח, דאיתא בב"ק (נ"ח:) דהכל מצוין לבערו, א"כ אין הוא בעלים אף על המצוה, ולכן אינו שלו אלא שעשאו הכתוב כברשותו.

ולפ"ן אתי שפיר שאפשר לדונו דיני נפשות והדר לדונו בדיני ממונות, משום דאף שדנוהו דיני נפשות, קאי ברשותו ויש עליו שם בעלים ממש. אולם א"כ קשה, למה באמת הפקירו אינו הפקר הקדישו אינו קדוש, הרי הוא בעלים גמורים. ונראה, דכיון שבא להפקירו ולהקדישו, הרי גלי דעתיה שלא ניחא ליה בהאי מצוה, וא"כ פשיטא שאם יבוא אחר וימיתנו לא יהיה חייב. וכן מבואר בפוסקים גבי כיוסי הדם ובמצות האב למול את בנו, שבכה"ג שוב אין הוא בעלים על המצוה]. וא"כ ממילא נפקעת בעלותו לגמרי, דכל בעלותו היא רק משום שהשור ראוי לו למצותו. ואתי שפיר שלא יכול להקדישו ולהפקירו.

שוב ראיתי בחזון איש (נ"ב סי' ג ס"ק טז) שכתב כדברינו, וז"ל: "ונראה דשור שנגמר דינו שהזיק בעלים חייבים, שהרי יש לו זכות מצוה כדאמר (לקמן ט"א), וכל שיש לו בו זכות חייב בשמירתו, וחייב על נזקיו כו', וכיון שהוא חייב על נזקיו דהשתא חייב על נזקיו הקודמים".

אולם בשו"ת מהר"ם שיק (מו"ח סי' ר"ט) הקשה, למה שור הנסקל שהוזמו עדין הוה הפקר וכל הקודם זכה, הרי איתא בב"ק דשור העומד להריגה, יכול לטעון אנה בעינא למיעבד מצוה, וא"כ אינו הפקר, ותירץ דטענת מצוה אינה אלא מצד תקנה או קנס, אבל טענת מומן אין לו, יעו"ש. ונראה שו"ת דברי יחזקאל סי' מט].

אך את דברי הבאר יצחק כפשוטם, קשה לענ"ד להבינם בשיטת הרמב"ם. דהרמב"ם (פי"א ממקו ממון ה"א-ח) כתב "שור תם שהמית והזיק, דנין אותו דיני נפשות ואין דנין אותו דיני ממונות, ומועד שהמית והזיק, דנין אותו דיני ממונות וחזרין ודנין אותו דיני נפשות. קדמו ודנוהו דיני נפשות תחילה, חזרין ודנין אותו דיני ממונות. ומהיכן משתלם, מן השבח שהשביח ברדייתו אחר שנגמר דינו, שכיון שנגמר דינו לסקילה אין לו בעלים שיתחייבו בנזקיו. דנוהו דיני נפשות וברח, אין דנין אותו דיני ממונות". וביאר הלחם משנה את שיטת הרמב"ם, "שאחר שגמרו דינו של שור המועד לקטלא, אין מחייבים את הבעלים על ההזיק שהזיק קודם, והטעם, דהוה כאילו אתה מחייבו אחר גמר דינו ואילך, וכיון שנגמר דינו הרי אינו שורו ואין תחייבוהו על הנזק שהזיק קודם גמר דינו, וזה שכתב רבינו ז"ל שכיון שנגמר דינו לסקילה, אין לו בעלים שיתחייבו בנזקין, אבל אם קודם שנגמר דינו דנוהו על ההזיק שהזיק, מחייבים בעלים שישלם אותה ההזיק מן העליה כדן מועד, ואחר שנגמר דינו אינו משלם אלא מרדיא שהוא מחרישתו שיעשה דאינו של בעלים". ועיין גם בתוספות (ב"ק נ"ג) שג"כ כתבו בשור הנסקל שהזיק לאחר שנגמר דינו, דהבעלים פטורים.

וא"כ השתא לפ"ז אתי שפיר דרש"י לשיטתו שם בגמ' שלא פירש כהרמב"ם, יעו"ש, שפיר היה לו הוכחה דבנזקין עיקר החיוב רק משום הבעלות ולא משום רשות ושליטה, וכהוכחת קצוה"ח, וא"ש רש"י לשיטתו כנ"ל. אבל לרמב"ם לשיטתו, אדרבה משם גופא מוכח שהחיוב בנזקין אינו אלא כשיש לו גם בעלות וגם רשות כנ"ל מדברי הלחם משנה דבנגמר דינו שאין לו רשות, אף דשלו הוה כדברי קצוה"ח (סי' טו) הנ"ל, תו אינו בעליו להתחייב בנזקיו.

שוב ראיתי בשם ספר תולדות יצחק שהקשה על קצוה"ח מדברי הרמב"ם, וכתב "והאירני הגרע"א שיחיה שיסוד הדברים מבוארים בהגהות מוהרש"א ז"ל על שו"ת רע"א סי' קצו, שהרעק"א הקשה שם קושייתו הנ"ל, וכ' בנו מוהרש"א ז"ל לעיין ברמב"ם וכו' לפי שאין לו בעלים והראב"ד ז"ל השיג עליו וכו', ואולי מחמת קושיא דכריתות הכריח לרמב"ם לפרש הסוגיא באופן אחר, והא דגובה בשבח שהשביח השור ברדייתו אף שלפי דעתו הפקר אין לו בעלים, היינו דבהפקר גופא מקשה הגמ' אי דנגח תורא דהפקר לתורא דידן לייתי, וה"נ השבח שהשביח השור ברדייתו בהיות הפקר הוא קודם לגבות אותו עד שלא זכה בו אחר".

והשתא לפ"ז צ"ל לרמב"ם שאף דעשאו הכתוב כברשותו לענין חיוב השור בסקילה והבעלים בכופר, מ"מ לדינים אחרים לא עשאו הכתוב כברשותו, לכן אין דנים דיני ממונות, כי לדין אחר תו אינו ברשותו. וכמו בחמץ, אף דהוה ברשותו לענין לעבור בבל יראה ובבל ימצא, מ"מ אינו ברשותו לענין ביטול ודברים אחרים, כמבואר בפסחים (ו:), וא"כ ה"נ בשור הנסקל. ותו אתי שפיר לפ"ז לשון הרמב"ם (פי"א מנזקי ממון ה"ט) "אם הפקירו אינו מופקר", דס"ד שיחול הפקר על הא דעשאו הכתוב כברשותו וכנ"ל.

סימן ז

מקור האיפור להזיק לחבירו

בגדר האיסור של המזיק על מנת לשלם נחלקו הפוסקים. דהנה הב"ח (ח"מ סי' לג אות יב) הביא בשם המרדכי הארוך שהמזיק ממון חבירו אפילו על מנת לשלם נקרא רשע דחמס ופסול לעדות. אולם בקרית ספר (פ"ה מנזקי ממון) כתב שהמזיק על מנת לשלם אינו אלא דרבנן.

ונראה בביאור המחלוקת, בהקדם הביאור ביסוד האיסור בנזקין. שהנה באיסור רבית כתב המהר"ל (גור אריה ויקרא כה לו, הובא בשו"ת אבני נזר סי' קמט), שהטעם שהתורה כתבה את איסור רבית בשם נשך ובשם תרבות, לומר שהאיסור הן בכך שממון הלואה מתחסר, והן בכך שממון המלוה מתרבה. וכן כתב בשיטה מקובצת (ב"מ ס: בד"ה אי אתה מולא) בשם הריצב"ש, וזה לשונו: 'אי אתה מוצא נשך בלא תרבות ותרבות בלא נשך, פירוש, שאסרו הכתוב מפני שממונו של זה מתרבה וממונו של זה מתחסר, ומפני זה קראו בשני שמות הללו'. ובמהר"ם שיף (ב"מ פס ד"ה ולא חלקו) כתב שכן היא גם דעת רש"י (ד"ה מי איכא נשך וד"ה ומי איכא תרבות) דעובר על שנושך ועל שמרבה ממונו, והיינו שעובר הן על שנושך ומחסר לחבירו והן על שמתרבה ממונו מכספו של חבירו.

אך לענין איסור גזילה, כתב באבני נזר (יו"ד סי' קס"א אות יב), שאין האיסור מצד ריבוי ממונו של הגזלן, אלא מחמת חסרון הנגזל. והוכיח כן מהתוספות בע"ד (עב. ד"ה ומאי) שאף שלא קנאו הגזלן כלל ולא נתרבה ממונו, ולא שייך חיוב משום רבוי ממון הגזלן שהרי שניהם אין יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, מ"מ החיוב משום חסרון הנגזל, דמ"מ נעשה אינו ברשותו.

והנה בגזילה עצמה יש לעיין אם החיוב מצד חסרון הממון, או משום שציער את חבירו. ודבר זה שיש איסור משום הצער לבדו, מצאנו כן ברמב"ם לגבי רבית, שכתב (פ"ד ממלוה א) 'ולמה נקרא שמו נשך מפני שהוא נושך שמצער את חבירו ואוכל את בשורו'. ומצאנו כן גם לענין גזילה, ברשב"א (ב"ק קה. ד"ה אע"פ) שכתב בדין גזל פחות מפרוטה 'ודוקא להשבה הוא לא ניתן בפחות משה פרוטה, אבל מ"מ אסור הוא, דאע"ג דממונא ליכא צערא מיהא איכא'. וכן מוכח בגמ' סנהדרין (טו.) דפריך 'אי הכי כותי בישראל אמאי אסור הא בר מחילה הוא', ומשני 'נהי דבתר הכי מחיל ליה, צערא בשעתא מי לית ליה' וע"ש ברש"י. [וראה ביד המלך (פ"ד ממלוה וליה א) שכתב בדעת הרמב"ם שאוסר רבית פחות משה פרוטה, וביאר שהוא משום צערא, ומחמת צערא אין נפק"מ בין פרוטה לפחות מפרוטה. אולם בשואל ומשיב (מהלכות תליתא ח"ב סי' קעו) כתב שרק בגזל איכא טעמא דצערא, אבל ברבית דמדעתיה ליכא טעם דצערא, ע"ש].

איסור הצער הוא בעין הצי שיעור

והנה לענין גניבה כתב הרמב"ם (בפ"א מגניבה ה"ב) 'אסור לגנוב כל שהוא דין תורה', וכן לענין גזילה כתב (פ"א ממלוה ה"ב) 'אסור לגזול כל שהוא דין תורה'. וכתב המגיד משנה (ס"א גניבה ט) שהוא מדין הצי

שיעור [וראה בטור סי' שמח וסי' שנט ובכ"י וב"ח ופרישה שם]. ובשואל ומשיב (מסדורא רביעאה ח"ג סי' קל) הקשה, למה ליה לדין חצי שיעור, תיפוק ליה דאית ליה צערא אף בפחות מכשיעור.

ותירצתי מכבר, על פי מה שהקשו האחרונים על הרשב"א הנ"ל, שכתב שגזל פחות משה פרוטה אסור דאע"ג דממונא ליכא צערא מיהא איכא, דא"כ בגזל פחות משה פרוטה ילקה על לא תגזול, כיון דאיסור צער איכא ולא שייך ביה השבה.

ונראה, שהרשב"א דייק בלשונו, ולא כתב 'עבר' אלא 'אסור'. ולכאורה אם יש איסור לא תגזול על צערא לחודא, א"כ גם פחות משה פרוטה עובר על הלאו ממש, ולא רק איסור בעלמא. אלא ביאור הענין, שבודאי עיקר הלאו דלא תגזול הוא דוקא בדאיכא תרתי, גם שמחסר ממון חבירו וגם שמצער את חבירו, ואם איכא רק חדא מינייהו, דהיינו שרק מצערו, אינו עובר, אלא דמ"מ אסור מדין חצי שיעור באיכות.

ודין חצי שיעור באיכות, הוא כעין שכתב המגיד משנה (פ"ח ממאכלות אסורות טז) שאין לוקין על הנאה מאיסורי הנאה [כמו שכתב הרמב"ם שם], כי הוא חצי שיעור. ובביאור דבריו כתב השפת אמת (פסחים כא): בשם החידושי הר"ם, שבתורה כתיב איסור אכילה, וכל אכילה כוללת גם את עצם האכילה וגם את ההנאה מהאכילה, ולכן בהנאה לחוד, איסורו מדין חצי שיעור באיכות, ששיעור האיסור הוא כשיש בו גם מעשה האכילה וגם ההנאה.

ולפי זה ה"ע בגזל, שיעור האיסור הוא כשיש בו גם חסרון ממון וגם צערא, ובדאיכא רק צערא, הרי הוא חצי שיעור באיכות. ולכן בפחות משה פרוטה שאין בו משום חסרון ממון, אינו לוקה אף דאיכא צערא, אלא דמ"מ אסור מדין חצי שיעור.

ובזה מבוארים היטב דברי הרשב"א, שכתב 'דמ"מ אסור הוא דאע"ג דממונא ליכא צערא מיהא איכא', שכתב 'אסור' ולא כתב 'עובר', כי אינו אלא איסור בעלמא, מדין חצי שיעור באיכות. וזהו מה שכתב המגיד משנה, שפחות מפרוטה אסור מדין חצי שיעור, שכוונתו חצי שיעור באיכות והוא מחמת צערו, ולא קשה כלל קושיית השואל ומשיב.

היוצא מדברינו, שיש סוברים שאיסור גזל הוא משום צערא לחודא, אולם מהמגיד משנה והרשב"א משמע שהאיסור הוא משום דאית ביה תרתי, חסרון ממון וצער, ובדליכא אלא חדא אינו אלא חצי שיעור¹⁵.

גדר האיסור בניזיקין

ולפיז יש להסתפק בניזיקין, בשורש האיסור והחיוב, אם הוא על עצם זה שמחסר ממון לחבירו, או גם אם אין חסרון ממון, כגון בפחות מפרוטה, או שבסופו של דבר לא יהיה חסרון ממון כגון על מנת לשלם, מ"מ החיוב הוא על צערו של הניזק.

15. לכאורה יש לעיין מהא דבגמ' (ב"מ סא:) פריך למה לי לאו דלא תגנובו, ומשני, לא תגנובו על מנת למיקט, לא תגנובו על מנת לשלם [וראה גם בתורת כהנים קדושים פרשה ב]. ונחלקו הפוסקים אם על מנת למיקט הוא מן התורה, או מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא [ראה ספר המצוות ל"ת רמד, ויראים סי' רנה, וחינוך מצוה רכד, ויד רמה ב"ב טז.], ולחם משנה פ"א מגניבה ה"א]. ולכאורה הדבר תלוי בהנ"ל, שאם הלאו הוא משום צערא לחודא, א"כ גם על מנת למיקט עובר, אבל אם הלאו הוא רק בדאיכא תרתי, ובצערא לחוד אינו אלא חצי שיעור, א"כ על מנת למיקט ג"כ אינו אלא חצי שיעור. וצ"ע.

והנה כתב הרמב"ם (פ"ה ממזקי ממון ס"א) 'שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק, ואפילו לגרום הנזק אסור'. ואפשר שהרמב"ם כלל שניהם כאחד, את האיסור להזיק גם כשמשלם, יחד עם האיסור לגרום נזק, דהא בהא תליא. כי מזה שמצינו שגם למ"ד גרמא בנזיקין פטור מלשלם בדיני אדם, מ"מ אסור [כמבואר בב"ב כב:], הרי שגם בדליכא חיוב של ממון, מ"מ יש בו גדר איסור, וא"כ גם המזיק בידים, אף אם משלם, מ"מ האיסור במקומו עומד.

ואף דאפשר שאינה כ"כ ראייה, כי בגרמא בנזיקין עכ"פ חייב לצאת ידי שמים, מ"מ נראה שחיוב זה עצמו לצאת ידי שמים הוא מחמת האיסור, ולולי שהיה איסור בנזיקין, גם לצאת ידי שמים לא היה חייב.

ואכן בסוגיית הגמ' בב"ק (ס:): מפורש שיש איסור להזיק גם כשרוצה לשלם, וכן כתב הפרישה (תו"מ סי' ע"ח ס"ק א') בביאור דברי הטור (סס). ועל כרחק שגם בנזיקין האיסור הוא מחמת צערו, ולכן גם כשבסופו של הנזק לא חסר ממון לניזק, מ"מ אסור על שציערו, כמו בגזל, וצערא איכא גם בעל מנת לשלם.

ומעתה נראה, שבזה נחלקו המרדכי (ס"טו"ב כ"ח) עם הקרית ספר הנ"ל. שהמרדכי כתב שהמזיק ממון חבירו, אפילו על מנת לשלם, נקרא רשע דחמס ופסול לעדות, והקרית ספר כתב דהמזיק על מנת לשלם אינו אלא דרבנן. שהקרית ספר ס"ל שהאיסור להזיק מן התורה הוא על שמחסיר ממון חבירו, וא"כ על מנת לשלם אינו אסור מהתורה, ורק מדרבנן הוא דאסור מחמת שמציערו, אבל המרדכי ס"ל שהאיסור להזיק מן התורה הוא מחמת צערו של הניזק, וא"כ גם על מנת לשלם אסור מן התורה.

מקור האיסור להזיק - מדין גזל או מדין 'ואהבת לרעך'

ואפשר דהספק הזה מיתלא תליא במקור האיסור של נזיקין. דהטור (תו"מ סי' ע"ח) כתב 'כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו, כך אסור להזיק ממון שלו, אפילו אם אינו נהנה'. ועוד כתב (סי' ע"ט) 'כשם שאסור לאדם שיזיק את חבירו ואם הזיק חייב לשלם, כך צריך לשמור ממנו שלא יזיק, ואם הזיק חייב לשלם'. ומשמע מדבריו ששורש האיסור להזיק ממון חבירו הוא משום לתא דאיסור גזל.

וכך כתב גם רבינו יונה (כ"ט מסכת אבות), 'משה קיבל תורה מסיני ומסרה ליהושע. בין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה, שהתורה בפירושה ניתנה, שאם לא כן אי אפשר למידע ביה, שהרי כתוב לא תגזול, וכל נזיקין בכלל אותו הלאו. והן הן התורה שהיה קבלת משה מסיני, אע"פ שלא נכתבו'. הרי שכל הנזיקין הם בכלל אותו הלאו של לא תגזול, ומזה האיסור להזיק.

אולם החינוך (מנ"ה רמ"ג) כתב במצות ואהבת לרעך כמוך, 'לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממנו כמו שאדם חומל על עצמו וממונו וכו'. ואמרו בספרי, אמר רבי עקיבא זה כלל גדול בתורה, כלומר שהרבה מצוות שבתורה תלויין בכך, שהאהב את חבירו כנפשו לא יגנוב ממנו וכו' ולא יזיק לו בשום צד'.

ובקובץ שיעורים (כ"ג אות ע"ג-ע"ד) כתב כן מסברא דנפשיה, והקשה איך היה ס"ד בגמ' (כ"ג כב:) דגרמא בנזיקין כי היכי דפטור הכי נמי מותר, הרי כל מאי דעלך סני לחברך לא תעביד, וזוהי כל התורה כולה. והביא בשם הרמ"ה (כ"ג ט.) שזהו באמת טעם המסקנא דגרמא בנזיקין אסור מדאורייתא, דהאיסור הוא מקרא דואהבת לרעך כמוך, או מקרא דלפני עור לא תתן מכשול.

ונראה שהנפק"מ בין שני הטעמים, היא במזיק פחות מפרוטה או על מנת לשלם, שיש בהם רק צער ולא חסרון ממון.

דאם האיסור להזיק הוא משום לא תגזול, א"כ במקום דליכא אלא צערא בלבד, כגון על מנת לשלם ובפחות משוה פרוטה, אפשר שיהיה תלוי במחלוקת הנ"ל אם עובר בלא תגזול רק בדאיכא תרתי, גם חסרון ממון וגם צערא, או שעובר גם בצערא לחודא. שאם עובר בלא תגזול גם בצערא לחוד, אזי מסתבר כדברי המרדכי שהמזיק ממון חבירו אפילו על מנת לשלם נקרא רשע דחמס ופסול לעדות, ואם בלא תגזול בעינן תרתי ממון וצערא, וצערא לחוד אינו אלא חצי שיעור, בזה אפשר שלא נפסל לעדות.

אבל אם האיסור להזיק הוא מצד 'ואהבת לרעך כמוך', פשיטא דבצערא לחוד עובר. אך יש להסתפק אם משום שעובר על ואהבת לרעך כמוך יהיה נפסל לעדות, ולקמן עוד ידובר בזה בעזרת השי"ת.

גדר האיסור להזיק הוא על שמחסר את חבירו

ועתה ניתי ונבאר שיטת הטור וסייעתו. דהטור הנ"ל (תו"מ סי' ע"ח) כתב 'כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו, אפילו אם אינו נהנה'. ועוד כתב (סי' ע"ט) 'כשם שאסור לאדם שזיק את חבירו ואם הזיק חייב לשלם, כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק, ואם הזיק חייב לשלם'. ומשמע מדבריו ששורש האיסור להזיק ממון חבירו הוא משום לתא דאיסור גזל. וכך כתב גם רבינו יונה (כ"ט מסכת אבות), והובאו דבריו לעיל.

ומשמע מדברי הטור שבכל זאת אנו צריכים לפרשת נזקין, דבלא פרשת נזקין לא שמענו נזקין מגזל. והטעם, מפני שחלוק הוא המזיק מהגנב והגזולן, שהגנב והגזולן אית ביה תרתי, גם שמחסר ממון חבירו וגם שנהנה ומרבה הונו מממון חבירו, אבל המזיק שהוא רק מחסיר ממון חבירו, אבל אינו נהנה, והונו אינו מתרבה מממון חבירו, מהיכי תיתי לחייבו. לכן חידשה תורה פרשת נזקין, שבהם אין החיוב משום שנהנה ומתרבה ממונו מממון חבירו, אלא משום שמחסיר את חבירו.

ואפשר שלפי הטור ורבינו יונה, איסור הנזקין בא ללמד גם על הגזל עצמו, שאין איסורם וחיובם של גניבה וגזילה על שנשכר משל חבירו, אלא על הנזק שהזיק לחבירו שמחסרו ומצערו. וכמו שהוכיח באבני נזר הנ"ל (יו"ד סי' קס"א אות יב) מהתוספות בע"ז (ע"ב ד"ס ומ"א) דלא שייך חיוב משום ריבוי ממון הגזולן, שהרי שניהם אין יכולין להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, מ"מ החיוב משום חסרון הגזול, דמ"מ נעשה אינו ברשותו ומצטער על כך.

ולפי זה, אתי שפיר דכליל רבי חייא (ב"ק 7) גנב וגזולן בין עשרים וארבעה אבות נזיקין. שכמו שבנזיקין ברור שאין חיובו מצד שנתרבה ממונו, שהרי כל עיקרו של נזק מורה רק על צד ההפסד של חבירו, כן גם בגנב וגזולן, חיובם הוא על הפסד ממון חבירו. וזהו שנתחדש בפרשת הנזיקין, שגם כשאינו נהנה ואינו מרבה ממונו, כל שהזיק והחסיר לחבירו חייב בנזיקו.

וזהו שהשוה הטור גנב וגזולן לנזקין, ודייק בלשונו וכתב: 'כשם' שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו, 'כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה', שבפרשת הנזיקין נתחדש, שגם כשאינו נהנה ואינו מרבה ממונו, כל שהזיק והחסיר לחבירו הוא בכלל לא תגזול וחייב בנזיקו. [נראה כעין זה בחדושי הגר"ח הלוי (פ"ו מחובל ומזיק 7) שבלקחה על מנת להזיקה מקרי גזולן].

עוד י"ל בטעמא דבעי קרא בנזקין לתשלום, אף שכל הנזקין הם בכלל לא תגזול, מפני שחיוב התשלום בגנב וגזולן הוא משום דכתיב 'והשיב את הגזילה אשר גזל' [כלשון רש"י בסנהדרין (מ. ד"ט געלא) דכתיב לא תגזול והשיב את הגזילה, אמרדי השבון קרי גזל ואידך לא], וזה אינו שייך בנזקין, דלא שייך בהם השבה של גוף החפץ שהרי הוא הוזק. ולכן בעי קרא לתשלומין, מאחר ואינם בדין והשיב את הגזילה.

המקור שנזקי ממונו מדין גזל הוא מסדר הפסוקים

והנה לפי הטור, בין נבין את סדר הכתובים בפרשת משפטים. שפרשת 'כי יגנוב איש שור או שה וטבחו וגו' אם במחירת ימצא הגנב וגו' אם המצא תמצא בידו הגניבה' שהיא פרשת גנב, נכתבה בין פרשת 'וכי יגוף שור איש את שור רעהו' שהוא דין קרן, ובין פרשת 'כי יבער איש שדה וגו' ושלח את בעירו וביער בשדה אחר' שהוא דין שן ורגל. והוא תמוה, למה חתך הכתוב בסכניא חריפתא דין שן ורגל מדין קרן, שהן שלשת האבות שנאמרו בשור [כדתניא בב"ק ב: ג' אבות נאמרו בשור וכו'], ושדי בינייהו דיני גנב, שחייב בארבעה וחמשה ובכפל, ודינא דמחירת.

ולפי הטור מבואר. דהנה באמת יש להבין מהיכן לקח הטור לחדש ששמירת ממונו שלא יזיק הוא מכח האיסור להזיק, והאיסור להזיק הוא מדין גניבה וגזילה, כמשמעות לשונו, שבס"י שעח כתב 'כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו, כך אסור להזיק ממון שלו, אפילו אם אינו נהנה, ובס"י שפט כתב 'כשם שאסור להזיק לחבירו ואם הזיק חייב לשלם, כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק ואם הזיק חייב לשלם', והוא חידוש כפול, גם שאע"פ שאין המזיק עושה קנין גזילה וגם שאינו נהנה, מ"מ הוא בכלל לא תגזול, וגם שהעדר שמירתו הוא בכלל דגזילה, ולכן בהעדר שמירתו על בהמתו שלא תזיק, הוא נכלל באיסור דלא תגזול, ומתחייב על נזקי בהמתו. והוא פלא מהיכן ילפינן זאת.

ולהנ"ל יש לומר, דמזה שהתורה כתבה דין גנב בין קרן לשן ורגל, שמענין ששורש האיסור בנזיק בהמתו הוא מאיסור גניבה, אלא שדיניהם חלוקים. ומזה הטעם הכניס הכתוב את הגנב בין קרן לשן ורגל, ללמד שגם קרן אף שאינו נהנה, וגם שן שכן נהנה, שניהם בכלל איסור גניבה.

שיטת הפרישה שמעצם החיוב לשלם שמענו שאסור להזיק לחבירו

והנה הפרישה (ס"י זעט ס"ק א) כתב על דברי הטור 'מדתלה איסור זה, היזק ממון חבירו, באיסור גניבה וגזילה, ולא למדו מאיסור היזק וחיוב דכתיב גבי נפשו, דהא כתיב בתורה בהדיא חיוב תשלומי דארבעה אבות נזיקין דנזקי ממון הן, וגם נאמר מכה בהמה ישלמנה, נראה דבא לומר דיש איסור בדבר אפילו אם רוצה לשלם לו הזיקו, כמו שיש איסור בגניבה ובגזילה וכו'. וכוונתו לשמעתתא דב"ק (ס:) דאיתא שם על המזיק את חבירו 'חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אע"פ שגזילה משלם רשע הוא'.

והנה מדברי הפרישה משמע שמחיוב תשלומים בנזקין ילפינן איסורו, ולכן היה קשה לו על הטור למה צריך לתלות איסור נזקין באיסור גניבה וגזילה. אבל לכאורה דברי הפרישה בעו עיונא, דבשלמא תשלום שמענו אבל איסור בנזיקין היכן שמענו.

ונראה, לפי מה שכתב הרשב"א (ב"ק כ: ב) בהא דאמרו בגמ' (ס:) דאם לא היה קרא לקרן מחוברת, הו"א כולה מועדת היא, וז"ל: 'קשיא לי, אדרבה אימא כולה תמה היא לשלם חצי נזק בלחוד, דכל לאפוקי ממונא קולא לתובע וחומר אנתבע. ויש לומר, דאדרבה בנזיקין ספיקי דידהו להחמיר כאיסורין'. ובמפרשים הרבו להקשות עליו מכולהו שמעתתא דגמ' דשמעינן גם בנזקין שהמוציא מחבירו עליו הראיה (מ"ט בב"ק ו: ו: ס: מו:), ולרשב"א למה לא נחמיר בכולהו.

ותירץ בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רמ"א) 'אמנם בניזקין מילתא אחריתא היא. דעיקר ענין ניזקין הוא גדר למצות עשה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ולא תעמוד על דם רעך, וכתיב והיה עליך דמים (ועיין מו"ק פ. ב.), ושיער הקב"ה בחכמתו, שאם יתחייב התם כך והמועד כך והבור כך ורגל כך וכדומה, בזה נגדר הדבר, וכל אחד ישמור את נזקיו. ואם אנו מסופקים אם קרן מחובר די לו בשמירת תם או בשמירת מועד, ספיקו להחמיר, וכן כל מה שאנו מסופקים בכוונת הקרא צריכים להחמיר מספק איסורא. אמנם שוב כל ספק שנולד אח"כ אם היה המעשה כך או כך, או אם הלכה כפלוני או כפלוני, בזה אזלין לקולא לנתבע ככל ספק ממון, אע"ג דאית ביה איסורא כנ"ל, ואתו שפיר דברי הרשב"א הנ"ל בעזה"י.

ולפ"ז בין נבין מה שכתב הפרישה דבגופיה דקרא דחיובי דנזקין מוכח האיסור, מפני דהתשלום גופא הוא המעקה והוא הגדר, וא"כ מזה שהתורה חייבה בתשלום מוכח שהתורה חייבה בגדר ובמעקה, ומיניה מוכח האיסור. ולכן הקשה הפרישה על הטור, למה טרח למילף איסור נזקין מלא תגזול, ולא סגי ליה מגוף איסורו המוכח בקרא.

ונראה שבזה מדויק לשון המכילתא (משפטיים, מסכתא לנזקין פק"ט יב) 'ולא ישמרנו בעליו, והרי דברים קל וחומר, אם כששמרו ויצא והזיק חייב, לא כ"ש עד שלא ישמרנו בעליו, ומה ת"ל ולא ישמרנו, הוסיף לו הכתוב שמירה אחרת. ואי זו, זו נשיכה' [ובשיטה מקובצת (פ"ק ב: ד"ה תולדי לקין) גרס 'הוסיף לו הכתוב שמירה על שמירתו']. ולכאורה קשה, היאך מפסוק זה דרשו במכילתא לחייב נשיכה בתשלומים, הרי מיתורא דקרא שמענו ריבוי לשמירה, ולא ריבוי לתשלום.

ועל כרחק לומר שמיתורא דקרא דילפינן חיוב שמירה, ממילא שמעינן חיוב תשלום, והיינו כחתם סופר הנ"ל, שהטלת החיוב לשלם הוא השמירה, שהוא הגדר והמעקה. ומדויק לשון הכתוב 'ולא ישמרנו' שהוסיף לו הכתוב שמירה אחרת, שריבה הכתוב שמירה על שמירתו, והיינו עוד תשלום לגדר ולמעקה, וזהו כדברי הפרישה, שעיקר האיסור להזיק שמעינן מגופיה דקרא, מזה שהכתוב חייב בתשלום כנ"ל. ומה שכתב הטור שהוא מדין לא תגזול, היינו לחדש שגם כשמזיק על מנת לשלם עובר איסור, כנ"ל.

למה לא פירשה המשנה מהו 'מבעה'

והנה לפי ביאור הפרישה בדברי הטור, נבין את לשון המשנה (ב"ק ב:), דתנן "השור והבור והמבעה וכו'", ובגמ' (ב: פליגי רב ושמואל, דרב אמר מבעה זה האדם, ושמואל אמר מבעה זה השן. ודייק בהגהות חשק שלמה, למ"ד מבעה זה השן, למה לא תנא בהדיא 'השן'. וכבר קדמו בזה באגדות מהרש"א ובנמוקי יוסף, דלמ"ד מבעה זה אדם ליתני 'האדם', ולמ"ד מבעה זה השן ליתני 'השן'.

ולהנ"ל נראה דאתי שפיר. שהתנא רמז לן בלשון מבעה, דלא סגי בתשלום בלבד, כי מצד האיסור שבזה מחוייב גם בתשובה למקום. שהרי לרב דאמר מבעה זה אדם, יליף ליה בגמ' (ב: מהכתוב 'אמר שומר אתא בוקר וגם לילה אם תבעיון בעיו', וברש"י (ד"ה וגם לילה) 'אם תשובו בתשובה ותבקשו מחילה בעיו, אלמא באדם כתיב בעיו', הרי דב'מבעה זה אדם' נרמז גם החיוב לשוב בתשובה.

ואפשר שגם לשמואל דאמר 'מבעה זה השן', מ"מ רמז יש גם לזה שבכל הנזקין מלבד חיוב התשלום יש גם איסור¹⁶. הרי שבכל הנזקין מלבד החיוב תשלום יש גם איסור.

16. ועוד, דלשמואל דאמר מבעה זה השן דכתיב 'איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו', נרמז מה שאמרו רז"ל (חולין ז.) השתא

אם מקור האיסור הוא מחיוב התשלום, מהיכן למדנו חיוב שמירה לפני שהיה חיוב תשלום

אולם עיקר דברי הפרישה, שמקור האיסור בנזיקין הוא מהחיוב לשלם, בעי עיונא. דלפי דבריו, כל שלא ידענו שיש חיוב לשלם לא שמענו איסורו, ואם לא שמענו איסורו פשיטא שגם חיוב שמירה לא שמענו, [שהרי הטור (סי' ע"ט) תלה את חיוב השמירה באיסור להזיק, והדברים פשוטים, כי אם אין איסור להזיק, למה יהיה חייב בשמירה על בהמתו שלא תזיק], וקשה, דתנן במתני' (ב"ק ב.) 'הצד השוה שבהם שדרכן להזיק ושמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק וכו'', ומשמע, דה'שמירתן עליך' הוא תנאי וסיבה בהצד השוה, והיינו שיש ב' תנאים בהצד השוה, האחד שדרכן להזיק והשני שיש עליו חיוב שמירה, וכל שיש לו ב' תנאים אלו, אם הזיק חייב לשלם, והרי כל חיוב השמירה הוא מכח האיסור, ולפי הפרישה שאת האיסור ילפינן מחיוב התשלום, מנא לן הא גופא ששמירתן עליך באלו דלא נזכרו בתורה חיובם, שהרי אלו שטרם שמענו בהם החיוב לשלם לא שמענו בהם את האיסור ואת חיוב השמירה, ואיך נילף לתשלום בהצד השוה מכח חיוב שמירה, הרי חיוב שמירה גופא טרם ידענו בהם.

ובע"כ שחיוב שמירה ידענו גם טרם שמענו חיוב תשלום, ולכן ילפינן בהצד השוה שכל שחייב בשמירה חייב גם בתשלום, ולכך טרח הטור לפרש שחיוב השמירה מכח האיסור הוא מדין גזל כנ"ל. ולכן גם במה שלא נזכר בתורה שיש חיוב לשלם, מ"מ יש חיוב לשמור. ומאחר ויש חיוב שמירה, שוב ילפינן חיוב תשלום בהצד השוה.

גם ברש"י (ו. ד"ה ט"ז ע"ה) מוכח דשמירתן עליך שמעינן עוד טרם נאמר החיוב לשלם. שהוא כתב 'דמשמע אף כל שדרכו להזיק ושמירתו עליך ומאי מצית לאתויי', הרי ששמירתו עליך הוא גם טרם שמענו חיובו. וכן משמע במכילתא (משפטים מסכתא לנזיקין פרשה י"א) 'רבי יהודה בן בתירא אומר לא הרי פותח כהרי כורה וכו', הצד השוה שבהן כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזקו אף כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזקו'. הרי שחיוב השמירה חל גם כאשר עדיין לא שמענו חיוב התשלום, והוא הסיבה המחייבתו לתשלום.

ובכדי להצדיק את הצדיק, חשבתי ליישב דברי הפרישה. דלכאורה במכילתא גופא שמענו כשיטת הפרישה, כמו שהוכחנו לעיל מדברי המכילתא (פרשה י"ב) על 'ולא ישמרנו', שהוסיף הכתוב שמירה על שמירתו וכו', וקשה מדברי המכילתא הנ"ל בכי יפתח איש (פרשה י"א) 'כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזקו', דמוכח מזה שאת החיוב לשמור שמעינן עוד טרם שמענו את החיוב לשלם¹⁷.

בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידן, צדיקים עצמן לא כל שכן וכו', מאי בהמתן של צדיקים דרבי פנחס בן יאיר וכו'. והיינו שממעשה בהמתו אפשר להכיר תוכו ומצפוניו של האדם, וזה שרמז במבעה זה השן, שמוה שהבהמה אוכלת ומזקת של אחרים, נבעו מצפוניו של האדם שאין תוכו כברו. וגם עשו עצמו היה ניכר ע"י האכילה, כי התורה מעידה עליו שציד בפיו לשאול אבא איך מעשרין את התבן ואת המלח, ומ"מ כשהגיע לאכילה לנזיד עדשים מכר בכורתו וכו', והיינו שאמר הכתוב איך נחפשו עשו נבעו מצפוניו ע"י השן.

17. ולכאורה היה אפשר ליישב את הסתירה הנ"ל בדברי המכילתא. דהנה במכילתא בפרשה י"א תנאי וכו' יפתח איש, אין לי אלא פותח כורה מנין, ת"ל כי יכרה איש. עד שלא יאמר יש לי בדין, אם הפותח חייב הכורה לא כל שכן וכו', ללמדך שאין עונשין מן הדין וכו'. רבי יהודה בן בתירא אומר, לא הרי פותח כהרי כורה ולא הרי כורה כהרי פותח, הצד השוה שבהן כל שהוא חייב בשמרו חייב בנזקו'. משמע דלרבי יהודה בן בתירא עונשין ממון מן הדין, ודלא כתנא קמייחא.

אמנם בשיטה מקובצת (ב: ד"ה תולדה דק"ן מאי היא) הקשה בשם מהר"א 'לפי המכילתא דס"ל אין עונשין מן הדין, א"כ לא מחייב אתולדה, ותירץ 'דלא עיין במכילתא דמפיק להו מקראי. דאמרינן התם, בכלל נגיחה דחיה ובעיטה ורביצה נשיכה מנין, ת"ל ולא ישמרנו בעליו, והרי דברים קל וחומר, אם שמרו ויצא והזיק חייב, מקל וחומר עד שלא שמרו, מה

ונראה בישוב שיטת הפרישה, שאין כוונת המשנה לומר ששמענו חיוב שמירה בטרם שמענו חיוב תשלום, אלא הכוונה "ושמירתן עליך" שאם חלה חובת שמירה, החלות הוא עליך, שאם נחייב בשמירה, החיוב יהיה עליך, שאתה הוא בעל החיוב. והיינו שאי אפשר למילף בהצד השוה לחייב בתשלום ובשמירה, אלא א"כ זיקת החיוב יכולה לחול עליו, שהבהמה היא ברשותו ובשליטתו לשומרה, דרק אז אפשר למילף בהצד השוה לחייבו בשמירה ובתשלום.

ובדעת רבינו יונה יש לומר, שאת האיסור להזיק שמענו מגזל, ומכח האיסור להזיק חלה חובת השמירה, שצריך לשמור ממונו שלא יזיק. וזו היא כוונת הצד השוה שבמתני', וכן במכילתא ד"כי יפתח" (פרק יא).

והמכילתא ד"ולא ישמרנו" (פרק יב) דס"ל בנשיכה שמתורא דקרא ילפינן שהוסיף לו הכתוב שמירה על שמירתו, ולא שמעינן חיוב שמירה מהאיסור להזיק שהוא מאיסור גזל. יש לומר דשאני נשיכה, דס"ל להמכילתא פלגא נזקא קנסא [וכן כתב מו"ר בגידולי שמואל (צ"ק 3): בשיטת הרשב"א, שדעת המכילתא דפלגא נזקא קנסא], ולדידיה סתם שורים בחזקת שימור קיימי, ומן הדין לא היה צריך לשומרו, אלא שהכתוב הוסיף שמירה על שמירתו. וכן מפורש הלשון בגמ' (צ"ק 10). "רחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלינטריה לתוריה", ופירש רש"י בכתובות (פא). "כי היכי דנינטריה, שיוסיף שמירה על שמירתו". ובזה

ת"ל ולא ישמרנו, הוסיף עוד שמירה על שמירה. משמע מהשיטה מקובצת שדברי המכילתא (בפרשה יב) על הפסוק ולא ישמרנו בעליו, קאי לשיתו דאין עונשין ממון מן הדין ולא לשיטת רבי יהודה בן בתירא. ויש לבאר במה פליגי.

ונראה על פי דברי המגיד משנה (פ"ב ממאכלות אסורות ה"א) בהא דאין מזהירין מן הדין, שאם כבר נאסרו בלאו הבא מכלל עשה מן התורה בביאור, תו אפשר לאזהרה שבהם לבוא בקל וחומר. וביאור הדברים על פי מה שכתב בקרבן אהרן (מדת אהרן פ"ב חלק יג) דהטעם שבממון עונשין מן הדין, מפני דהא שאין עונשין מן הדין הוא מפני שהקל וחומר הוא היקש שכלי, ולפעמים יש לו פירכא, ופירכתו מדרך החיפוש, ולזה נחוש תמיד שמא קל וחומר פריכא הוא, ודי לנו לאסור ולא לענוש מיתה או מלקות. אולם זה אינו אלא באיסור, כי באיסור הועיל הקל וחומר עכ"פ לאסור, משא"כ בענוש ממון, אם נאמר שאין עונשין, לא הועיל קל וחומר למידי. [וראה בגינת ורדים מהפמ"ג כלל א מה שהעיר עליו]. וזו היא כוונת המגיד משנה, דאם שמענו את האיסור ממקום אחר, א"כ מוכרחים ללמוד את הקל וחומר לאזהרה, דבלאו הכי לא הועיל הקל וחומר למידי.

ומעתה לפ"ז י"ל שזו היא המחלוקת במכילתא. דלתנא קמייא דפותח וכוונה אתא ללמדך שאין עונשין מן הדין, היינו דס"ל שגם בממון האיסור והחיוב שמעינן כחדא, כדברי הפרישה הנ"ל, ולכן בקל וחומר די לנו לאסור ולא לענוש. ובשיטה זו קיים המכילתא ד'ולא ישמרנו בעליו' (בפרשה יב) דיליף נשיכה כדברי השיטה מקובצת, ולכן אתי שפיר דבהאי קרא יליף חיוב שמירה שהוסיף הכתוב שמירה על שמירתו, כי בלי יתורא דקרא גם שמירה לא שמענו, כי גם איסור לא שמענו כנ"ל.

ומיניה וביה בין נבין למה ריבתה תורה חיוב תשלום בנשיכה בריבוי דשמירה, ולא בריבוי לתשלום כשאר נזקין. דכיון שלא בא הכתוב אלא לרבות שמירה בנשיכה, וכיון דשמירה מפורש בקרא, תו שמעינן את חיוב התשלום במה מציינו, כדברי הש"ס שלנו, דהוה תולדה. דכיון דלא בעי מדת הדין לשמירה, מוכרחים לדון בו חיוב התשלום. אבל רבי יהודה בן בתירא סובר, שאת האיסור להזיק ואת חיוב השמירה שמעינן בכל הנזקין מדין לא תגזול, וא"כ לא אתא קל וחומר אלא לענוש, ובכה"ג עונשין מן הדין, כנ"ל. ולכן דייק רבי יהודה בן בתירא ואמר "הצד השוה שבהן כל שהוא חייב בשמור חייב בנזקין", דלפי שיטתו הרי שמענו את חיוב השמירה בכל המזיקין גם טרם שמענו בהם חיוב תשלום, והוא גם שיטת הש"ס שלנו דס"ל עונשין ממון מן הדין.

ולכן כתב הטור שהאיסור והחיוב שמירה הוא מדין גזל וכל הנזקין בכלל, והיינו שהאיסור להזיק הוא בכל ענין, וגם באלו שחובת התשלום אינו מפורש בקרא, גם בהם יש איסור להזיק. [וכל שכן בהני דפטורים לשלם, כמו טמון באש ואדם וכלים בבור וכו', שדנו האחרונים דמ"מ איסור יש בהם, בודאי שי"ל שזה כוונת הטור].

מדויק לשון הכתוב, דרחמנא רבי חיובא בשמירה, לא כשאר המזיקין שלא נזכר שמירה רק חיוב תשלום, כי כאן בנשיכה ובקרן החידוש הוא בחיובא דשמירה, כנ"ל.

מהא דתלה הכתוב חיוב התשלום ב'ולא ישמרנו' מוכח שיש חיוב שמירה

והנה בברכת שמואל (כ"ק ס"ו) הביא בשם הגר"ח, דדין ולא ישמרנו הוי איסורא. ולכאורה תמוה איך דריש דרשא זו מעצמו. ונראה שמקור דבריו הוא מהמכילתא ד'ולא ישמרנו' (פס"ט יב) דילפינן מיתורא ד'ולא ישמרנו' שהוסיף הכתוב שמירה אחרת, הרי שהתורה חייבה בשמירה, ועל כרחך דהוי איסורא, כי אם לא רמיא עליה איסורא למה יתחייב לשומרו.

אולם קשה אם חיוב שמירה נלמד מקרא ד'ולא ישמרנו', איך שמעינן חיוב שמירה גם ביתר המזיקין, הרי 'ולא ישמרנו' בקרן כתיב, ומהיכי תיתי לן בשאר המזיקין. וי"ל דכיון דרחמנא תלה התשלום בטעם 'ולא ישמרנו', גלי קרא שסיבת החיוב בנזיקין הוא מחמת חסרון השמירה, ולכן בשאר המזיקין, מעצם חיוב התשלום שמעינן ממילא איסורם וחיוב שמירתם, והיינו כדברי הפרישה הנ"ל.

אבל א"כ יש להקשות דלפי זה כל שאינו חייב בתשלום גם חיוב שמירה לא שמענו, והברכת שמואל (ס"ט) דן לחלק בין פטור דטמון באש לפטור דשן ורגל ברה"ר וכיו"ב, שיש מהן שהפטור הוא בתשלום ומ"מ לא נפטר מחיוב שמירה, ולפי האמור הרי התשלום וחיוב השמירה הא בהא תליא.

ונראה הביאור, דכיון דתלה הכתוב את חיוב התשלום ב'ולא ישמרנו', משמע שיש עליו חיוב שמירה, ומאחר ולא מצינו אזהרה מוקדמת על חיוב שמירה זו, ואעפ"כ אתינן עליה בטרונאי לחייבו בתשלום בטענה של ולא ישמרנו, על כרחך מפשיטות הכתוב שאנו מוזהרים ועומדים מכבר על שמירת נזיקין, אף שלא מצינו בהם אזהרתם, וא"כ כל הנזיקין בכלל, דוק והבן.

סיכום הטעמים באיסור להזיק

ועתה נשוב לטעמים הנוספים שנזכרו באיסור להזיק. דהנה הבאנו לעיל את שיטת החינוך (מ"טו רמ"ג) שהאיסור להזיק הוא בכלל מצות ואהבת לרעך כמוך, 'שהאזהב את חבירו כנפשו לא יגנוב ממונו וכו' ולא יזיק לו בשום צד'. ובקובץ שיעורים (כ"ג אות ע"ג) הביא בשם הרמ"ה (כ"ג טו) שזהו באמת טעם המסקנא דגרמא בנזיקין אסור מדאורייתא, והאיסור הוא מקרא דואהבת לרעך כמוך, או מקרא דלפני עור לא תתן מכשול.

[נראה במנחת פתים (ס"י ע"א ס"ו) בשם שער המשפט (ס"ו ל) דגרמא בנזיקין אינו אלא איסור דרבנן. והשיג עליו במנחת פתים, דלגרום הזיק לחבירו אסור מן התורה ועובר בלאו דלא תעמוד על דם רעך, קל וחומר מהרואה ממון חבירו טובע בנהר ויכול להצילו שחייב להצילו, ואם לא עשה כן עובר ב'לא תעמוד על דם רעך', וא"כ כל שכן שלא יגרום לו נזק. וגם העיר שם, שמדברי שער המשפט עצמו ס"י כח (ס"ק ט) משמע דס"ל שאסור מן התורה, ע"ש. והוא פלא, כי לא מצאתי בשער המשפט בסי' לד שיכתוב שאינו אלא דרבנן, כי אדרבא שם (ס"ק יג) נראה דס"ל שהוא מן התורה].

וכן הזכרנו את שיטת החתם סופר (ט"ו י"ד ס"י כמ"א) "דעיקר ענין נזיקין היא גדר למצות עשה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ולא תעמוד על דם רעך, וכתוב והיה עליך דמים. ושיער הקב"ה בחכמתו, שאם יתחייב התם כך והמועד כך והבור כך ורגל כך וכדומה, בזה נגדר הדבר, וכל אחד ישמור את נזיקו".

ומן הנראה, שגם החינוך והרמ"ה אפשר דס"ל כרבינו יונה, דאיסור נזיקין הוא בכלל 'לא תגזול', אלא דרבותא אשמעינן, שאף במקום שאינו בכלל לא תגזול, שאינו עושה מעשה בידים, כמו גרמא בנזיקין, מ"מ מכלל ואהבת לרעך כמוך לא יצא, דגם גרמא סני עלך, וממילא לחברך לא תעביד.

היוצא מהנ"ל, שהן לפי הטור ורבינו יונה והן לפי החינוך והרמ"ה, מסתברא שגם במקום שאינו מחוייב בתשלומי הנזק, מ"מ איסורא איכא. ואכן כך כתב הרמב"ם (פ"ה ממקי ממון ה) "שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק, אפילו לגרום הנזק אסור", הרי דכלל בחדא מחתא את האיסור להזיק גם כשמשלם, עם האיסור להזיק ע"י גרמא. והמקור לאיסור בגרמא, הוא בגמ' ב"ב (כז:), שאיתא שם למסקנא שגם למ"ד שגרמא בנזקין פטור בדיני אדם מלשלם, מ"מ אסור. ואפשר דזהו הטעם בגרמא בנזקין שחייב לצאת ידי שמים, והוא מחמת האיסור הנ"ל, וכ"כ במנחת פתים (סי' שפ"ה ס"ק ה) שמזה שגרמא בנזקין חייב בדיני שמים, מוכח שאסור מן התורה. ומה שכתב הרמב"ם שהמזיק בידים גם אם משלם האיסור במקומו עומד, המקור הוא מהגמ' בב"ק (ס: הני"ל), וכדברי הפרישה בביאור דברי הטור.

ואפשר להביא ראיה, שבכלל הנזקין, מלבד חיוב התשלום יש גם חלות איסור, וגם אפשר שיהיה היכי תמצוי שלא יהיה חיוב תשלום ובכל זאת יהיה חלות איסור. דהנה רש"י (ב"ק ג: ד"ה סל"א מ"א) כתב "תולדות דשבת הוה כאבות, תולדות דטומאה לא הוה כאבות, והכא תולדה דניזקין מאי, מי אמרינן תולדות כיוצא בהן, לא שנא אב לא שנא תולדה אם הזיק משלם, או דלמא לא". והיינו דלרש"י השאלה אם תולדות נזיקין כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, היא לענין החיוב על התולדות. וכן משמע ברש"י (ס"ד מ"א מ"א ק"ו) שמזה שהדגיש רש"י לומר "דמחייב" וכו', משמע שהדגש בסוגיא דתולדותיהן כיוצא בהן היינו לענין החיוב. והקשה בספר אמרי הצבי (ב"ק ג:) אם הם פטורים למה נקראו תולדות, הרי בעצם לא נולדו אלו התולדות מהאבות, רק חיובם נולד מהאבות, ואם הם פטורים א"כ מה שייך לכנותם בכינוי תולדות, הרי בשום בחינה אין הם באים מכח האב, לא מצד המציאות ולא מצד חיובם. ולפי מה שביארנו נראה דאתי שפיר, דס"ד שנקראים תולדות מפני שהם באים מכח האב לאיסור, שהגם שאין חיוב ממון, מ"מ איסורא איכא, ומצד האיסור התולדות הן בכלל איסור האב.

נפק"מ בין הטעמים

היוצא מהנ"ל שיש ג' גדרי איסור בנזקין. א' משום לתא דגזילה, כדברי הטור ורבינו יונה. ב' מדין ואהבת לרעך כמוך ומדין לפני עור לא תתן מכשול, כדברי החינוך והרמ"ה. ג' איסור מיוחד בנזקין, ששמעינן מחיובו לשלם, שהוא ענין הגדר והמעקה למצות עשה 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' ו'לא תעמוד על דם רעך' ו'והיה עליך דמים', כדברי החתם סופר בביאור שיטת הרשב"א.

ולכאורה נפקא מינה טובא בין אלו שלשת הטעמים. דלפי טעם החתם סופר, ברור שכל שפטור הכתוב מלשלם, גם איסור לא יהיה בו. שחיוב התשלום הוא הגדר והמעקה שקבע הכתוב על האיסורים של 'ונשמרתם לנפשותיכם' ו'לא תעמוד על דם רעך', וא"כ כשהכתוב פטור מלשלם, היינו שפטורו לקבוע את המעקה והגדר הזה. אבל לטעם דגול ולטעם ד'ואהבת לרעך', מסתברא שאינם תלויים בחיובי התשלומין, שכל שעשה מעשה להזיק לחבירו ולחסרו יש בו איסור גול ואיסור ואהבת לרעך.

וגם בין שני טעמים אלו יש נפק"מ, בין הטעם דגול להטעם ד'ואהבת לרעך', והוא בגרמא בנזקין וכיו"ב. שמצד 'ואהבת לרעך כמוך' בודאי שעובר, שכמו ששנאווי להינזק בהזיק בידים כך שנאווי להינזק בגרמא, וא"כ כמו שאסור להזיק בידים כן גם אסור בגרמא. אבל לפי הטעם ד'לא תגזול' אפשר שאינו עובר, כי לא תגזול אינו אלא בעושה מעשה להזיק ולהחסיר לחבירו, ולא בגרמא בעלמא. ונכמו שכתוב בתוספות (ב"ק כ. כ"ד"ה ז"ה א"ן), שהדר בחצר חברו שלא ברשות, הוה מצי למימר דפטור אפילו בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, כיון שלא נהנה, אע"פ שגרם הפסד לחבירו, דאפילו גירשו חבירו מביתו ונעל דלת בפניו, אין זה אלא גרמא בעלמא.

ואין להקשות לפ"ז ממסקנת הגמ' (כ"ז כב:) שגם למ"ד גרמא בנזקין פטור מ"מ אסור, ומשמע שאין האיסור מטעם לא תגזול בלבד, אלא איסור אחר יש בדבר. די"ל שהיא הנונת, לבאר החילוק בגרמא בנזקין בין דיני אדם דפטור לדיני שמים דחייב, ולכאורה מאי שנא דיני אדם ומאי שנא דיני שמים.

ולהנ"ל נכון, שבדיני אדם שורש החיוב הוא מדין לא תגזול, ואיסור לא תגזול הוא על המעשה שעשה, לכן בגרמא שא"א לחייב על המעשה, פטור. אבל בדיני שמים, החיוב הוא מצד האיסור של לפני עור לא תתן מכשול, או משום מצות ואהבת לרעך כמוך, ואיסורים אלו מתייחסים אל התוצאה, ד'עלך סני' הוא התוצאה של הנזק, וכן המכשול הוא מצד התוצאה. ולכן גם בגרמא שא"א לחייב על המעשה, מ"מ עובר על 'ואהבת לרעך כמוך' ועל 'לפני עור לא תתן מכשול' בזה שגורם לו ההפסד, ולכן בדיני שמים חייב.

סימן ז

בענין ספק נזיקין אם הוא בספק איסורא ולחומרא או בספק ממון והמע"ה

בגמ' ב"ק (כ): "ת"ר כי יגח אין נגיחה אלא בקרן וכו', מאי ואומר וכו', אלא מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד ה"מ בתלושה אבל במחוכרת אימא כולה מועדת היא ת"ש בכור שורו הדר לו". וכתב הרשב"א "קשיא לי, אדרבא אימא וכולה תמה היא לשלם חצי נזק בלחוד, דכל לאפוקי קולא לתובע וחומרא לנתבע. וי"ל דאדרבא בנזיקין ספיקא דידהו להחמיר כאיסורין. ועוד יש לי לומר דלפחות מהתלושה א"א דק"ו היא וכו'".

והקשו האחרונים על התירוץ הראשון, מהגמ' ב"ק (כ): שאמרו להדיא בספק אי אכלה כחושה או שמינה, דהמוציא מחבירו עליו הראיה. וכן בדף לה: בספק הזיק, המוציא מחבירו עליו הראיה. וכן בדף מו. בספק אם עד שלא נגחה ילדה וכו', אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. אף שכולהו ספק נזיקין הן, ולרשב"א למה לא נחמיר בכולהו.

תירוץ החתם סופר ושק"ט בדבריו

בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' כמ"א) תירץ "אמנם בניזקין מילתא אחריתא היא, דעיקר ענין נזיקין היא גדר למ"ע ונשמרתם מאוד לנפשותיכם ולא תעמוד על דם רעך וכתוב והיה עליך דמים, עיין מס' מו"ק דף ה ע"א, ושיער הקב"ה בחכמתו, שאם יתחייב התם כך והמועד כך והבור כך ורגל כך וכדומה, בזה נגדר הדבר וכל אחד ישמור את נזקיו. ואם אנו מסופקים אם קרן מחובר די לו בשמירת תם או בשמירת מועד, ספיקו להחמיר. וכן כל מה שאנו מסופקים בכוונת הקרא צריכים להחמיר מספק איסורא. אמנם שוב כל ספק שנולד אח"כ, אם היה המעשה כך או כך, או אם הלכה כפלוגי או כפלוגי, בזה אזלינן לקולא לנתבע ככל ספק ממון אע"ג דאית ביה איסורא כנ"ל. ואתי שפיר דברי הרשב"א הנ"ל בעזה"י".

הנה מה שכתב "או אם הלכה כפלוגי או כפלוגי בזה אזלינן לקולא לנתבע", צ"ע, שהרי בספק אם הלכה כפלוגי, הספק הוא אם כוונת הקרא הוא כפלוגי, וגם אם נחלקו בסברא ובשיקול דעת, גם זה בכלל הספק בכמה יהיה נגדר הדבר שכל אחד ישמור את נזקיו, וא"כ למה לא יהיה נידון כספק איסורא וניזל בה לחומרא, וצ"ע.

ונלכאורה אפשר להביא ראיה שאכן אזלינן לחומרא, בספק אם הלכה כמר וכוונת הכתוב לחייב את המזיק בנזק שלם, או הלכה כמר וכוונת הכתוב לחייב את המזיק רק בחצי נזק. דהנה התוספות (כ"ק נג: ד"ה פ"א) כתבו, דגם לרבי מאיר מהני חזרה של ג' ימים, והקשה באור שמח (נפ"ו ממוקי ממונ"ה) מהגמ' (כ"ק נד.) דרב נחמן דפסק דהלכה כרבי יהודה במועד שהרי רבי יוסי מודה לו, והלכה כרבי מאיר בתם שהרי רבי יוסי מודה לו. ופריך רבא, ולימא הלכה כרבי מאיר במועד שהרי רבי שמעון מודה לו, והלכה כרבי יהודה בתם שהרי רבי שמעון מודה לו. ואילו לדעת התוספות מה פריך, מאחר ומספקא לן הלכה כמי, אמרינן דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן במועד פסק דג' פעמים לא הוה מועד, ובתם בעי למיפסק דאפ"ה היכא שהתינוקת ממשמשין בו ג"כ חזר לתמותו ואינו משלם אלא חצי נזק מגופו, ומה פריך דנפסקו להוציא ממון במועד כר"מ ובתם כר"י, עי"ש. (ואחי רב"ש שיחי' ביאר קושיא זו, שאין לפרש שלא פ"י משום ספק, דא"כ מה הוסיף שהרי ר"י מודה לו, דאפ"ל שאי לאו היה ר"י סובר כר"מ בתם, לא היה לו להקל כוונתה, והיה לו לפסוק בוודאות כר"י דהלכה כר"י לגבי ר"מ, אלא משום דר"י מודה לו נעשה ספק בהלכה). ולפי הנ"ל נראה דמיושב, דאפשר לומר שתוספות ס"ל כהרשב"א, לכן אם פסק כר"י במועד וכר"מ בתם משמע דלא פסק משום ספק, דמטעם ספק היה לו להחמיר ולפסוק כר"מ במועד וכר"י בתם, ומדפסק כר"מ בתם וכר"י במועד ש"מ דס"ל כוונתה, והשתא פריך שפיר ולימא וכו'].

עוד יש לעיין בדברי הרשב"א מדבריו בדף ג ע"א, דאמרינן שם בגמ' "מכדי שקולין הן ויבואו שניהם", והקשה הרשב"א "אדרבה, לימא הי מינייהו מעיילת, דהא קי"ל המוציא מחבירו עליו הראיה", ולפי דבריו בדף ב ע"ב מה קושייתו, הרי הספק הוא בכוונת הכתוב אם שן או רגל בכלל החיוב, וא"כ ספק איסורא הוא ואזלינן לחומרא, ואיך אמר בזה המע"ה. ובזה לא מהני תירוץ החתם סופר.

ונראה שאין שום סתירה ברשב"א, דהרשב"א בדף ב כתב תירוץ נוסף "ועוד יש לי לומר דלפחות מהתלושה א"א דק"ו היא וכו'", הרי שתירוץ זה לא ס"ל כתירוץ הראשון, דספק נזיקין לחומרא, אלא ס"ל שגם בספק נזיקין אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, וא"כ י"ל שקושיית הרשב"א בדף ג, היא רק לפי התירוץ השני שכתב הרשב"א בדף ב.

עוד י"ל בשיטת הרשב"א, על פי מש"כ הטור (סי' ע"ח) "כשם שאסור לגנוב ולגזול וכו' כך אסור להזיק וכו'", דמדבריו נראה דאדם המזיק את חבירו עובר בלא תגזול. [ומקורו הוא מהגמ' ב"ק (ס:) דאיתא שם על המזיק את חבירו "חבול ישיב רשע גזילה ישלם, אע"פ שגזילה משלם רשע הוא", משמע דהמזיק את חבירו עובר בלא תגזול]. עוד כתב הטור (סי' ע"ט) "כשם שאסור להזיק את חבירו, כך צריך לשמור ממונו שלא יזיק וכו'", משמע שאם ממונו מזיק את חבירו, עובר על אותו איסור שעובר אדם המזיק את חבירו ניסוד זה אינו מבואר שם בגמ', ולא ידעתי את מקורו]. גם ברבינו יונה (תפילת אבות) כתב דכל המזיקין בכלל לא תגזול הן, עי"ש.

ופירשתי שיטתם, דהא דכתביה רחמנא לכולהו מזיקין, היינו לענין חיוב התשלומים, דלולי שהתורה כתבה שחייבים לשלם, הייתי אומר שרק בגזילה חייב להשיב מדין "והשיב את הגזילה אשר גזל", וזה אינו שייך בנזיקין, דלא שייך בהם השבה של גוף החפץ שהרי הוא הוזהב, קמ"ל דמ"מ חייבים. ואין להקשות, שהרי גם בגזילה חייב בהשבה אפילו אם החפץ אינו בעין, כמ"ש בגמ' (כ"ק סו.) "אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי", [והיינו משום שכל גזלן גזול גם את גוף החפץ, וגם את השויות של החפץ, ולכן בדליכא לחפץ מחוייב בדמים], א"כ ה"נ מזיק שהוא בכלל לא תגזול למה לא יתחייב בדמים, דזה אינו דכל גנב וגזולן שחייב בדמי החפץ כשאינו בעין, הוא משום שבגזילתו עושה קנין להתחייב באונסין, אבל במזיק שאין לו קנין בחפץ, אין לחייבו בדמי החפץ מדין גזלן, קמ"ל קראי דנזיקין שהוא מחוייב להשלים את הנזק, ובזה החידוש שחידשה תורה שמזיק חייב להשלים את הנזק, פירט הכתוב את המזיקין שהם בכלל חיוב התשלומים.

ומעתה לפ"ז, במזיק שאנו מסופקין אם הוא בכלל האמור בכתוב, אין הספק אם הוא בכלל לא תגזול, שהרי כל מזיק הוא בהאי כללא, ובודאי שהוא עובר באיסור, רק הספק הוא אם הוא בכלל חיוב התשלומים. ומאחר והספק הוא אם חל עליו חיוב תשלומים, הרי הוא ככל ספק ממון דהמע"ה, ולכן בשן או ברגל שאנו מסופקין אם הוא בכלל החיוב, הרי הוא ככל ספק ממון דהמע"ה, אלא שזה אינו אלא אם הספק הוא על המזיק אם הוא בתורת החיוב, אבל אם המזיק הזה הוא בכלל החיוב להשיב, וחל עליו חלות חיוב השבה, רק מספקא לן אם מיפטר מחיובו בהשבת חצי מהנוק או שחייב בכולו, בזה י"ל דמאחר ובהשבה הוא בודאי מחוייב, אלא שהספק הוא אם הוא יכול לפטור עצמו מחיוב ההשבה בחצי מחיובו, הרי הוא כספק איסור. לכן במחוברת, שהספק הוא אם הוא יכול לפטור עצמו מחיוב השבה בהשבת חצי מהנוק, כתב הרשב"א שהוא כספק איסור ולחומרא. כך היה נלענ"ד לומר.

תירוצי הברכת שמואל ושקו"ט בדבריו

בברכת שמואל (ב"ק סי' ט) כתב כע"ז, אך בדרך משלו. שהביא את דברי הרשב"א, וכתב שהקושיא מפורסמת מסוגיות הש"ס בספיקות דניזקין דאזלינן בהו לקולא. וכן כל ספק איבעיא דנזקין, כגון לענין אם יש שינוי בצרורות לרביע נזק (ב"ק יט.), או לענין התיזה ברה"ר והזיקה ברה"י (סס), אזלינן בהן לקולא. א"כ ז"ב מאי שנא דבספק זה אזלינן לחומרא כאיסורין.

ותירץ הברכת שמואל, דכמו דחזינן באדם המזיק, דאף באופן דליכא חיוב תשלומים מ"מ איסורא איכא, כגון בגרמא בנזקין דפטור הוא אבל אסור, דפרשת אדם המזיק נאמרה גם לענין איסור ועונש בידי שמים, ה"נ גבי נזקין דממונו, לא רק לענין חיוב בידי אדם נאמרה הפרשה, אלא גם לענין איסור ועונש בידי שמים.

והביא בשם רבו הגר"ח, שדין ד'ולא ישמרנו' הוי איסורא, דלא נאמר דוקא לענין חיוב ממון, אלא גם שיחשב מזיק ורשע כלפי שמיא. והביא ראיה לזה מדין חיוב כופר, שהוא ג"כ חיוב ד'ולא ישמרנו' והוא נאמר לענין עונש בידי שמים, דהא כופרא כפרה, וה"נ דין ד'ולא ישמרנו' בנזקין ג"כ נאמר לענין עונש בידי שמים, דע"י דין דשמירתן עליך נעשה גם מזיק לענין שיחשב מזיק ורשע בידי שמים. אבל לענין המיעוטים דמיעטה התורה, אם נפטר גם מידי עונש בידי שמים, או דאסור עדיין כמו בנזקי גופו בגרמא בנזקין, שנתמעט מהחיוב ואעפ"כ אסור וחייב בידי שמים, זה תלוי איך הוא המיעוט, אם נתמעט מדין ממונו לגמרי דלא הוי שמירתן עליו, אז נפטר גם בידי שמים, אבל אם המיעוט הוא רק מדין חיוב תשלומין, אז נשאר עליו החיוב בידי שמים. וכתב שם להוכיח שפטור דטמון באש, וכן פטור דכלים בבור, אין המיעוט מעיקר דין דשמירתן עליך, אלא רק לענין חיוב תשלומין הוא דנתמעט, לכן ישנם בכלל איסור ועונש בדיני שמים, [אולם ידידי הג"ר יצחק מאיר קנובלוביץ שליט"א העיר מדברי השיטמ"ק ב"ק סא. שטמון באש פטור גם לצאת ידי שמים], אבל פטור דשן ורגל ברה"ר, נתמעט מעיקר דין שמירה, לכן גם בדיני שמים פטור. [ושמעתי מגיסי הג"ר חיים שלמה לייבוביץ שליט"א, וכן ראיתי בדברי משה (סי' ז) שמיישב לפ"ז את מש"כ הרי"ף (ב"ק א': כזפי הכי"ף) בפטור דשן ורגל ברה"ר משום דאורחיה, ונתקשו במפרשים דדריש טעמא דקרא, ולהנ"ל אתי שפיר, שהרי"ף בא לבאר ולומר שגם מעיקר דין השמירה נתמעט כיון דאורחיה].

ולפ"ז מיישב את דברי הרשב"א, דהנה מה שתם משלם רק חצי נזק, ודאי הוה פטור בעיקר הדין ד'ולא ישמרנו', דאינו בכלל שמירתן עליך אלא רק לענין חצי נזק, וא"כ הספק במחוברת אם כולה תמה או כולה מועדת הוה הספק בעיקר ה'ולא ישמרנו', לכן הוה ספק איסורא ולהחמיר.

בביאור הדברים שמעתי, ששמירת התם ושמירת המועד ב' מיני שמירות הם, ולא ראי זה כראי זה, לכן כאשר הספק במחוברת אם כולה תמה או כולה מועדת, הרי הספק הוא במהות השמירה, אם צריך שמירה של תם או של מועד, לכן הוה ספק איסור. ונראה דלא מיבעיא למ"ד פלגא נזקא קנסא, דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי אלא שרחמנא קנסיה כי היכי דלינטריה לתוריה (כתובות מא. ו"ק עו.), בודאי גדר השמירה בתם שונה מגדר השמירה של המועד, כי גדר השמירה של תם אינו אלא תוספת שמירה, כמ"ש ברש"י בכתובות (ס"ד ד"ה כי היכי) שיוסיף שמירה על שמירתו, אלא אפילו למ"ד פלגא נזקא ממונא, דס"ל סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, אין שמירת התם כשמירת המועד, דהפירוש ב"לאו בחזקת שימור קיימי" הוא כמו שכתב רש"י בכתובות (ס"ד ד"ה לאו) "שאם לא ישמרום בעלים שלא יזיקו, אינם בחזקת משתמרים מאליהם שלא יזיקו, אלא מזיקין אפילו ניזקא דלאו אורחיה, הלכך על מרייהו רמיא לנטורינהו", ובודאי שגם לדידיה יש הברל בין שמירה שלא יזיקו בנזקא דלאו אורחיה לשמירה מנזקי המועד דאורחיה, והראיה לזה מהא דרחמנא חס עליה אף שבדין הוא דלישלם כולה, ולמה חס רחמנא עליה, ועל כרחק משום שאין שמירה שלו כשמירת המועד.

והנה יש לי בזה הרהורי דברים, דמה שהביא הברכת שמואל בשם הגר"ח ד'ולא ישמרנו' הוי איסורא, נראה שכוונתו למכילתא (משפטים מס' דמזיקין פ"ה יב) דילפינן מיתורא ד'ולא ישמרנו' שהוסיף הכתוב שמירה אחרת, הרי שהתורה חייבה בשמירה, ועל כרחק דהוי איסורא, דאם לא רמיא עליה איסורא למה יתחייב לשומרו, ואף ד'ולא ישמרנו' בקרן כתיב, ומהיכי תיתי לן שאר המזיקין, צ"ל כיון דרחמנא תלה התשלום בטעם ד'ולא ישמרנו', גלי קרא דסיבת החיוב בניזקין הוא מחמת שלא שמר, לכן מעצם חיוב התשלום בשאר המזיקין, שמעינן ממילא את האיסור ואת חיוב השמירה, והן הן דברי הפרישה (ס' ע"ג) שאפשר ללמוד את האיסור להזיק ממון חברו מחיוב תשלומי נזיקין. אולם לפ"ז, כל שאינו חייב בתשלום גם חיוב שמירה לא שמענו. וצ"ע על הברכת שמואל דשקו"ט לחלק בין פטור דטמון באש לפטור דשן ורגל ברה"ר וכיו"ב, שיש מהם שהפטור הוא בתשלום ומ"מ לא נפטר מחיוב שמירה, ולהנ"ל הרי הא בהא תליא.

ומה שביאר בברכת שמואל את דברי הרשב"א, קשה חדא דבדבריו לא תירץ את הסתירה מהרשב"א בדף ג. דלפי מש"כ הוא עצמו במחוברת, למה לא נדון גם כאן בשן ורגל כספק איסורא ולחומרא, שהרי אם אין כוונת הכתוב על שן או על רגל, א"כ הוא כלל לא נכנס בכלל המזיקין, ואינו במשמעות הכתוב, ואיך נחייבו ב'ולא ישמרנו', וא"כ אין הספק בתשלום בלבד אלא גם בשמירה, ואעפ"כ כתב הרשב"א דהמוציא מחבירו עליו הראיה.

עוד קשה, מאן יימר לן דאי אמרינן שקרן מחוברת כולה תמה, שהפטור הוא גם בשמירה. הרי לכאורה צ"ב למה בטמון הפטור רק בתשלומים, ובשן ורגל ברה"ר הפטור הוא גם בשמירה, היכן מרומז דבר כזה בקרא, ומנ"ל הא בסברא, וצריך לומר דזיל בתר טעמא, דבטמון מצד השמירה לא שנא גלוי ולא שנא טמון, שהרי בחיוב השמירה על האש במקום שהרוח מצויה אין חילוק אם הדבר שניזוק הוא גלוי או טמון, ועל כרחק שהגזה"כ לפוטרו אינה אלא מהתשלום ולא מהשמירה, אבל בשן ורגל ברה"ר דרחמנא פטריה מסברא דאורחיה כמ"ש הרי"ף (ב"ק א: ז"ל פ"ה ט"ז), והיינו שאין בידו לשומרו, בודאי שהפטור הוא בדין השמירה כמו בדין התשלום, והשתא בקרן מחוברת, אם הוה אמינא כולה תמה היא, מאן יימר דהוה אמינא שהפטור הוא גם בדין שמירה, הרי מצד הסברא יש לנו לחייבו נזק שלם כמו בשאר האבות נשהי הרשב"א קאי בשמעתין דאליבא דרב פפא מיירי, ואף למ"ד פלגא נזקא קנסא, כתב הפני" (ב"ק כ: על תוס' ד"ה אל) ששיטת רש"י שזה רק אחרי שכתוב בתורה חצי נזק בקרן, אבל אי הו"א דקרא מיירי בתלושה, מסברא החיצונה היינו אומרים שמחוברת אורחיה כשאר מזיקין. וא"כ את"ל שפטור רחמנא, והיינו משום דחס

רחמנא עליה, א"כ אין זה אלא בתשלומים, ומהיכי תיתי גם בשמירה. וכיון שלענין חיוב השמירה ולענין האיסור בכל ענין דינו כדיון נזק שלם, א"כ אין הספק אלא בממונא ולא באיסורא, והדרא קושיא לדוכתא דנימא המוציא מחבירו עליו הראיה.

ונראה לפי המכילתא הנ"ל, דדריש לחייב בנשיכה מהכתוב "ולא ישמרנו", שהוסיף הכתוב שמירה על שמירתו, הרי שבקרבן החיוב לשלם מיתלא תלי בחיוב שמירה, וא"כ אם כולה תמה, על כרחך גם לענין חיוב השמירה, והבן.

עוד י"ל לפי מה שכתב אחי רע"מ ז"ל בספרו נחלת משה במשנה דקתני "הצד השוה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך", דלכאורה קשה מהיכן ידענו על שאר מזיקין שמחוייב בשמירתן, בשלמא אלו ארבעה אבות נזיקין ידענו ששמירתן עליך מזה שהתורה חייבה לשלם, אבל שאר המזיקין שלא ידענו חיובם מנין ששמירתן עליך. ואין לומר דהא דתנא ושמירתן עליך אינו מהצד השוה, וה"פ הצד השוה שבהן שדרכן להזיק, וילפינן מזה שכל שדרכו להזיק חייב, ואח"כ אומרת המשנה שכל אלו המזיקין שמירתן עליך וכשהזיק חב המזיק לשלם, דזה אינו שהרי רש"י (ב"ק ו. ד"ה סג) כתב "אף כל שדרכו להזיק ושמירתו עליך" משמע דשמירתו עליך נכלל בהצד השוה. ותירץ, דכל המזיקין אף אי לא הוה ידעינן שחייבים לשלם, מ"מ ילפינן חיוב שמירה מקרא ד"לא תשים דמים בביתך", כדאמר ר' נתן (ב"ק עו:) "מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו וכו' ת"ל לא תשים דמים בביתך", וא"כ חזינן דכל אחד מחוייב לשמור ולהזהר שלא יגרם על ידו הזיק לחבירו, עכ"ד.

דלפ"ז נראה גבי שן ורגל, גם בדליכא קרא לחייבם בתשלום כיון שדרכן להזיק, הרי הם בכלל "לא תשים דמים בביתך", ומחוייבים הבעלים בשמירתן. לכן הספק בפרשה אינו אלא ספק בתשלום, ואתי שפיר דברי הרשב"א שהקשה דנימא המוציא מחבירו עליו הראיה. אבל בקרבן מחוברת, שהספק הוא איזה סוג שמירה צריך, של תם או של מועד, ספק זה הוה כספק איסורא ואזלינן ביה לחומרא.

ומן הנראה שגם הברכת שמואל למד כן, והוא ס"ל שאת החיוב שמירה למדנו מקרא ד"ולא ישמרנו", ומאחר ומהמשנה מוכח שהחיוב שמירה הוא על כל ממונו, גם על אלו שלא נזכר בהם החיוב לשלם כשהזיקו, א"כ גם שן או רגל אף אם לא היה כתוב בו החיוב לשלם, מ"מ היה מחוייב בשמירה, ולא היה ספק על השמירה אלא על התשלומים, לכן המוציא מחבירו עליו הראיה, ואתי שפיר הרשב"א בדף ג, אבל בדף ב בקרבן מחוברת ס"ל שאם החיוב לשלם הוא חצי נזק, לא שייך לומר שחיוב השמירה הוא על נזק שלם, כי אם החיוב הוא רק חצי נזק, א"כ סגי גם בשמירה של חצי נזק, א"כ הספק הוא אם מחוייב בשמירה של נזק שלם או של חצי נזק, והוה ספק איסורא ולחומרא.

ונראה שלפ"ז מדוקדק לשון רש"י על המשנה (ב"ק ג.) "ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים", דפירש (ד"ה כהרי) "ואי לא כתביה רחמנא הוה אמינא ליפטר", ודקדק החשק שלמה, למה לא פירש רש"י כן ב"לא הרי השור כהרי המבעה וכו'", דמה ההבדל בין ההו"א ב"לא הרי" ברישא להו"א ב"לא הרי" בסיפא.

ולהנ"ל אתי שפיר, ש"בלא הרי השור כהרי המבעה" אף אי לא כתביה רחמנא מ"מ הייתי יודע שהוא חייב בשמירתו, דכל המזיקין בכלל "ולא ישמרנו", וכן כולם הם בכלל "לא תשים דמים בביתך", אלא שלא הייתי יודע לחייבו בתשלום בדיני אדם, אבל מחיוב השמירה ומהחיוב בתשלום לצאת ידי שמים לא היה נפטר, ו"לא ראי זה כראי זה" היינו רק לענין חיוביהם בדיני אדם, שבזה הם חלוקים. משא"כ אש, אי לא כתביה רחמנא הו"א דניפטריה מכל פרשת נזיקין, דטעם הפטור באש הוא

משום שכח אחר מעורב בו, ופטור זה הוא בכל פרשת החיוב והשמירה, דהפטור הוא משום שאינו ממונו, ונפטר גם מחיוב שמירה.

ואפשר להוכיח כדברינו מדברי השיטמ"ק. דבגמ' (ב"ק כג.) שאלו "אשו משום מאי", והקשה השיטה למה הוצרך טעם באש יותר מבשאר נזיקין, והלא אש כתיב בתורה כשאר נזיקין, ותירץ לפי דפעים שאין האש מזיק, כי אם הרוח שמוליכתו, ואילולי הרוח לא היה מזיק, אם כן אינו מעשה האדם כי אם מעשה הרוח, ולכך הוצרך ליתן טעם, רבי יוחנן אמר משום חציו, דכיון שהדליקו במקום שהרוח מצויה להוליכו, נמצא שפשע בהדלקתם כמו בחציו שאדם זורק למרחוק, הרי שלולי הכתוב הו"א דליפטור כי אין המזיק מעשה אדם אלא מעשה הרוח, וא"כ פשיטא שגם בדיני שמים לא שייך לחייבו, כי המזיק אינו נחשב כלל למעשיו.

דרך נוספת ביישוב דברי הרשב"א

ובעיקר הקושיא על הרשב"א, נראה ליישב, דבגמ' (ב"ק טו.) מבואר למ"ד פלגא נזקא ממונא, "סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימן, ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה דאכתי לא אייעד תוריה". והיינו דהסברא החיצונה היא לחייב בקרן נזק שלם, אלא שהתורה עקרתו מחיובו והעמידו אותו בחצי נזק. [והנה בפני יהושע (ב"ק כ: על תוס' ד"ס אצל) כתב ששיטת רש"י שאפילו למ"ד פלגא נזקא קנסא וסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, היינו רק לבתר דחזינו בתורה שאינו חייב אלא חצי נזק, אבל אי לא היה כתוב בתורה שמחוברת משלמת חצי נזק, ודאי דמסברא החיצונה היינו אומרים שלאו בחזקת שימור קיימי].

א"כ הספק במחוברת הוא, אם משלם נזק שלם כדבעי למהוי לפי סברא החיצונה ולפי עיקר החיוב, או לעקור אותו מעיקר חיובו ולומר דמשלם חצי נזק. וכיון דהספק הוא אם התורה עקרתו מעיקר חיובו או לא עקרתו, צריכים לומר שלא עקרתו. וזהו שכתב הרשב"א "דאדרבא בנוזקין ספק דידן להחמיר כאיסורין", דלכאורה מה הדגיש "ספק דידן", ותו מה כתב "כאיסורין", ולפי דברינו מבואר, שודאי לאו משום איסור ממש הוא, אלא בנוזקין בספק דידן שהספק הוא אם רחמנא עקרתו מעיקר חיובו או לו, בזה יש להחמיר כאיסורין, כי שאלה זו היא בעקירה, משא"כ בכל הספיקות שנולדו אח"כ, ודאי הוה כספק ממון והמוציא מחבירו עליו הראיה. שוב ראיתי באמרי הצבי (אות 7) שנראה מדבריו שכיון ליישב דברי רשב"א בדרך זו, עי"ש.

עוד דרך ביישוב דברי הרשב"א

עוד נראה לתרץ שיטת הרשב"א, דלכאורה דבריו צ"ע, מאי קשיא ליה כלל, הרי התירוץ השני שלו הוא כ"כ פשוט, שא"א לפחות מתלושה דק"ו הוא, ואמאי לא ניחא ליה מתחילה כתירוץ הזה.

וי"ל שהיה קשה לרשב"א על תירוץ זה, מה שהקשה אח"כ "דאין עונשין מן הדין אף בנוזקין, וכדאמרינן במכילתא", ואף שתירץ את זה מ"מ מתחילה סבר דממון הוה כשאר עונשין דאין עונשין מן הדין, [ואין להקשות על זה ממתני' (ב"ק כג.), ד"ל ש"לא הרי" דרישא אתא למילף במה מצינו, כמו שפירש רש"י (ב. ד"ס ותיא), ו"לא הרי" דסיפא בא ללמוד במה הצד. ואפשר דס"ל כדעת הפוסקים שבמה מצינו ובמה הצד עונשין, ראה בכללי התלמוד בשיירי כנסת הגדולה כללי הק"ו אות ב], ולכן היה קשה לו, דללמוד ק"ו מתלושה א"א דאין עונשין מן הדין, וא"כ נימא דכולה תמה היא.

והנה הא דאין עונשין מן הדין, אינו אלא על עונש הממון שהוא חיוב התשלום, אבל על האיסור של ולא ישמרנו' בוודאי ילפינן מק"ו, דאל"כ מה אהני ק"ו, וא"כ מכח הלימוד מתלושה, יש לנו

לחייב בדיני שמים, ומאחר ובדיני שמים בלא"ה חייב ואין הספק אלא על דיני אדם, מן הדין שנחמיר בזה כשאר ספק איסור.

דבאמת בכל ספק ממון הקשה מהר"י באסן (טובא בקונטרס הספיקות כלל א' סו) למה אזלינן לקולא, הרי יש בו ספק איסור גזל, וספק איסורא לחומרא, ותירץ דאף אם יחמיר הנתבע וישיב לתובע את הממון, לא נצא מידי ספק איסור, דאז יהיה ספק איסור לתובע, לכן לקולא אזלינן. והשתא לפ"ז בספק נזיקין ככהאי גוונא שגם אם נימא דפטור מתשלומים, מ"מ מדין האיסור יהיה חייב בידי שמים, אם מספקא לן בזה אי פטור מתשלומים, לכאורה יש להחמיר משום ספק איסור. דאין לומר שאף אם נחמיר לא נצא מידי ספק לגבי התובע, מאחר ובדיני שמים בכל ענין חייב המזיק, א"כ מותר לתובע לקבל את הממון, וכיון שרק לנתבע יש ספק איסור, אבל לתובע אין כלל ספק, אית לן להחמיר מספק. וכן ראיתי בחתם סופר (יו"ד סי' רמ"א) שכתב כן לפי מהר"י באסן, עי"ש. אבל באופן שאם המזיק פטור, גם איסור לא יהיה, ופטור גם בדיני שמים, פשיטא שאם אנו מסופקים אם הוא חייב או פטור, הוה ככל ספק ממון דאזלינן לקולא לנתבע, דמידי ספק איסור לא נצא וכמהר"י באסן.

א"כ אתי שפיר דברי הרשב"א, שהכא גם אם נאמר כולה תמה, מ"מ מידי איסור וחיוב לצאת ידי שמים לא יצא מכלל מועד, שהרי לגבי האיסור והחיוב לצאת ידי שמים יש לימוד מק"ו כנ"ל, א"כ איכא ספק רק לגבי הנתבע ויש לנו להחמיר. אבל בדרך ג' בשן ורגל, שמספקא לן אי פטור לגמרי גם בידי שמים, בודאי הדמוציא מחבירו עליו הראיה, וא"צ להחמיר משום ספק איסור גזל, שהרי מידי ספק לא נצא, כנ"ל¹⁸.

אולם בכל זאת עדיין לא ניתחא לי, דלא נראה שבקרבן שהחיוב הוא חצי נזק, שייך לומר שבדיני שמים חייב נזק שלם. דבשלמא אי התורה פטרתו, אנו אומרים שרק מחיוב תשלום בכי"ד פטרתו, אבל לא מחיובו לצאת ידי שמים, אבל אם התורה קבעה שלתשלום שלו די בסכום מסוים, מאיזה טעם שלא יהיה, ודאי לא שייך לומר שבדיני שמים לא סגי בזה. אמנם יכול להיות שחיוב השמירה חל עליו כאילו היה מחוייב נזק שלם, דאף שרחמנא חס עליה, היינו בממונות אבל לא בחיוב שמירה, אבל שמזה יתחדש דין חיוב לצאת ידי שמים לשלם נזק שלם, בזמן שהתורה מסתפקת בתשלום חצי נזק בלבד, בוודאי לא שייך לומר כן.

ואולי י"ל כעין דאיתא בקלב"מ לדעת הרמב"ן והריטב"א (מטות ב.) שהחיוב החמור הוא תשלום גם על הקל, ואעפ"כ חייב לצאת ידי שמים, וביארתי (לעיל סי' ה') שהמיתה אינה תשלום לניזק, והיא רק תשלום לעונש הממון שחל על המזיק, שלענין זה עונש המיתה הוא תשלום דיש בכלל מאתיים מנה, אבל לגבי הניזק לאו תשלום היא, שהרי אין לו מזה כלום, והא דחייבה רחמנא למזיק בדיני אדם, היינו על עצם הפעולה שהחסיר לחבירו, אבל לא נתחייב להשלים חסרון חבירו, ועל השלמת חסרון חבירו מחוייב רק לצאת ידי שמים. והיינו כמו שמצינו בגרמא בנזקין, שפטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים, הרי שאף שגרם לחסרון חבירו, מ"מ בדיני אדם פטור, והיינו משום שעל פעולתו א"א לחייבו ולהענישו, כי היא לא היתה אלא בגרמא, ומ"מ חייב בדיני שמים כי סוף סוף החסיר לחבירו, וכן גם

18. ואין לומר שגם אם שן או רגל אינו בכלל הכתוב ד"ושלח", מ"מ איכא בשמירה דלא גרע משאר אבות ונילף מהם דזה אינו, שהרי אם היה אפשר למילף משאר אבות, היה לו להתחייב מהאי ילפותא גם בממון, ולא היה צריך לסברא דהי מינייהו מפקת או הי מינייהו עיילת, ועל כרחק דלא לפינן משאר אבות, ונופל הספק אם הוא בכלל החיוב ממון והשמירה האמור בקרא ד"ושלח", או שאינו בכלל הקרא ד"ושלח", וממילא אינו בכלל החיוב ואינו בכלל השמירה.

בקלב"מ, העונש החמור אינו תשלום אלא על פעולתו, אבל לא על השלמת חסרון חבירו, לכן חייב בדיני שמים. וא"כ ה"ה הכא, על שהזיק הסתפקה התורה בעונש של חצי נזק משום דחס רחמנא עליה, אבל על שהחסיר לחבירו מחמת שלא שמר בזמן שהיה מחוייב בדין שמירה כנ"ל, לא סגי בחצי נזק, וחייב בדיני שמים. אולם צ"ע מחמת חידוש הדין שבו.

ואולי י"ל שכל הצ"ע אינו אלא באופן שברור בתורה דסגי בתשלום חצי נזק, אבל בקרן מחוברת דעדיין לא שמענו מקרא דסגי בכך, אלא שמחמת שאין אנו יודעים במה לחייבו, לא נחייבו יותר מחצי נזק שזהו החיוב המועט שנמצא במזיקין שבתורה, בזה ודאי כיון שמ"מ הסברא החיצונה היא לחייב נזק שלם, ובדין שמירה ודאי איתא, דלא גרע משאר אבות, אלא שאנו לא נדע לחייבו בדיני אדם יותר מחצי נזק, בזה שוב נראה שבדיני שמים יש לו לשלם נזק שלם. ואם כן הוא, שוב גם בדיני אדם שאנו מסופקין, יש לו לשלם נזק שלם משום ספק איסור, ואצל התובע לא יהיה ספק איסור דמ"מ בדיני שמים חייב כנ"ל, ועדיין צ"ע.

והנה בקונטרס הספיקות (ס) הקשה על דברי המהר"י באסן, מה יעשה ברוב דקי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, והרי לגבי הנתבע איכא ספק איסור, ולגבי התובע ליכא ספק איסור דבאיסורא אזלינן בתר רובא.

ונראה דלכאורה כל קושיית מהר"י באסן לא קשה, דהרי בספק ממון איכא חזקת ממון לנתבע, וגם באיסורים אזלינן בתר חזקה, ובקונטרס הספיקות הביא שחכמי דורו תמהו כן על המהר"י באסן, וכתב שאינו דומה, דודאי לא אזלינן באיסור בתר חזקת ממון כיון שאינה חזקה המבררת, והיא מועילה רק משום דאמרינן אל תוציאנו מספק, וזה לא מועיל באיסור, עי"ש.

אולם בחידושי הר"ם (כתובות כ.) מבואר שגם חזקת ממון מבררת שהממון שלו, דחזקה כל מה שתחת יד אדם שלו הוא, וא"כ לכאורה לא קשה כלל קושיית מהר"י באסן. ונראה שהקושיא לא סרה בזה, דעדיין קשה בספיקא דדינא שלא שייך לומר שחזקת ממון תברר את הדין, שהרי אין החזקה יכולה לברר הלכה כמאן, ובזה אכתי קשה דנחמיר מצד ספק איסור, וע"ז בא תירוצו של המהר"י באסן שמידי ספק איסור לא נצא. וא"כ לפ"ז ברוב, הא דאין הולכין בממון אחר הרוב היינו בספק במציאות, ושפיר החזקת ממון מבררת, ולא קשיא כלל האי קושיא.



גדרי חיובי תשלום 'כחש דגזילה' וענפיה

דממילא, חייב הגזולן להשלים הערך ולשלם כשעת הגזילה.

וכבר כתב ביש"ש וכ"מ בסמ"ע (פ"ק ג) דלאו דוקא הזקינה בשנים אלא כל שנגרעה למלאכה. מלבד בג' דברים דאזי אינו משלם כשעת הגזילה ואלו הן: כחש דהדר, כחש שאינו ניכר, כחש בקרקעות ועבדים שאינן נגזלים. ונתבררו בזה כמה גדרים, חילוקי דינים ושיטות.

ב. כללי דין התשלום והגדר בזה

ממשמעות דברי הראשונים בסוגיא ב"ק צו: משמע שהוא דין 'שינוי קונה', וכך מדויק ממ"ש 'אפילו גנב טלה ונעשה איל נעשה שינוי בידו וקנאו', ולפי"ז יהיו פרטי הדינים נקבעים עפ"י כללי דין קנין שינוי.

תא חזי במאירי שכ' כן להדיא דמשלם כשעת הגזילה משום שנשתנה, ומדין שינוי קאתי עלה, וכ"ה בראב"ד (טו). וכן משמע מד' רש"י (טו): ד"ה אלא אפילו. ובמאירי למד זה ממה שהשווהו בגמ' לדין טלה ונעשה איל. ולפי דבריו אפשר דהשינוי הוא בזקנת שנים. אמנם לעיל מביא היש"ש וכ"מ בסמ"ע דזקנה אינה לענין שם בעלמא אלא דהוי היזק ניכר, ולכך כ' דניכר תשותה למלאכה (ולא חזו"א ב"ק סימן טו). מלבד הנפק"מ אם אכן קנה הגזילה עצמה, ראה פסקי ריא"ד שהקשה הרי קיי"ל דכל שינוי מעשה בעי שינוי השם, וכאן הרי אין שינוי השם, וכ' שכיון שהוא כחש בגופה הרי נשתנית בעצם גופה, עדיף על כל שינוי מעשה, ואי"צ שינוי השם.

והנה בטוש"ע השוו דין בהמה והזקינה לכלי שנשבר, וכלשונו: גזל בהמה והזקינה, "הרי זה כמו שגזל כלי ושברו", ובכלי שנשבר אמרו

שאלה: ראובן גזל מכונית מחברו שמעון ונסע בה תקופה ארוכה שלא לפי כללי הזהירות והביטוח, ובמשך זמן השימוש [מחוסר שמן מנוע וכו' ושאר צרכי תחזוקת המנוע] נשחק המנוע, והוזק בהיזק שאינו ניכר, דהיינו שהרכב אכן נשאר בשלימותו כחדש כשעת הגזילה, אך לאחמ"כ כשהשיבו, חבירו שמעון - הנגזל בדקו ע"י בדיקה מקצועית, ונתגלה שאכן ישנם בעיות שנוצרו משימוש לא תקין, האם ביכולת הגזולן להתזירו כך דהיינו 'הרי שלך לפניך', או על הגזולן לשלם תשלומי הכחש.

אנסה בס"ד לבאר במשנת הפוסקים בנדון זה:

בשו"ע (סג סעי' א): גזל בהמה והזקינה או כחשה כחש שאינו יכול לחזור כגון חלאים שאין להם רפואות תעלה, או שגזל מטבע ונסדק או פסלו המלך וכו', או שגזל פירות והרקיבו כולם, או שגזל יין והחמיץ, הרי זה כמו שגזל כלי ושברו, ומשלם כשעת הגזילה. אבל אם גזל בהמות וכחשו כחש שאפשר לחזור, או שגזל עבדים והזקינו, או שגזל מטבע ונפסל במדינה זו והרי הוא יוצא במדינה אחרת, או שגזל פירות והרקיבו מקצתם, או תרומה ונטמאת, או שגזל חמץ ועבר עליו הפסח, או בהמה ונעבדה בה עבירה, או נפסלה מליקרב, או שהיתה יוצאת ליסקל, אומר לו הרי שלך לפניך ומחזיר אותה בעצמה.

א. גדר "בהמה והזקינה"

ונבאר עתה בחלקו הראשון של הסעיף, הא דכתב: "גזל בהמה והזקינה או כחשה כחש שאינו יכול לחזור, משלם כשעת הגזילה". מתבאר בדבריו דבכל אופן בו נפגמה הגזילה פגם ניכר, כגון 'בהמה והזקינה', בין בהיזק בידים ואפי' בהיזק

וחיים אחייה לקרן כעין שגנב, שכל שאינו כמו שהיה, יש להשלים דמיו להיות כמו שהיה.

[כ] מוכח מד' הט"ז מהא דדף סה. - ויש להוסיף דהט"ז ביאר בדרך זו את מח' ב' תי' התוס' בדין תשלומי ד' וה' בכחש דממילא, שהתי' הא' ס"ל שאת הקרן יש להשלים הרי שאנן מחשיבים את הבהמה כמו שהיתה שמנה, וכאילו שחטה כך וחיוב ד' וה' כמאז. (ובזה ראיתי לומר דמיושבים ד' התוס' שם, שכ' דהכחשה הוי שינוי. וברבינו פרץ הגדיר הדברים, דהכוונה דשינוי כטלה ונעשה איל, וצ"ב בשלמא התם שנוסף על הבהמה שפיר אמרינן דעל הנוסף לא עבר בגניבה, ממילא לא עבר בטביחה, אך הכא שהוכחשה איך שייך לכלול השומן שהיה בטביחה). והתי' הב' ס"ל דאף דחיוב לשלם הקרן הרי לשחוט אינו שוחט אלא הכחושה. ולכך רק בהכחישה בידים חייב ד' וה' כשעת גניבה כיון ששעת הכחישה נחשב תחילת טביחה].

ג. כחש החוזר ופרטי דיניו

מדברי המחבר (סי' עסג ריש סעי' ה) המובא בתחילת דברינו, משמע דכחש דהדר - שנעשה 'ממילא', כל שהוא בעין אינו משלם לו הפחת, אלא "אומר לו הרי שלך לפניך" (ראה נתיה"מ סי' שמ ס"ק ג דביכול לחזור ע"י רפואות מקרי כחש דהדר).

ובט"ז ובנתיבות (סי' עסג ס"ק ד וס"ג שמ ס"ק ג) כ' דדין זה אינו אלא בכחש דממילא, אבל בכחש 'בידים' יש לו דין אדם המזיק, שנחלקו הפוסקים במזיק כחש דהדר אי הוי בכלל 'נזק' כיון שעתה שומת מכירתו זייל - וחיוב, או דילמא לא חשיב נזק אלא 'שבת' ואין שבת לבהמה. ואף שהרמ"א פסק כחכמי הצרפתים לפטור, דעתו של הט"ז לפסוק כהרא"ש דחיוב, ומשלם הפחת מדין מזיק. (הט"ז מניח שכל מחלוקת הראשונים הוא במזיק בידיים, וכ"כ הנתי'. ויש לציין שהב"י והרמ"א בסי' שמ כללו במח' זו גם כחש דממילא, ויש להעמיק בביאור פלוגתתם). ובפשטות דברי הט"ז דלא כסמ"ע (סי' עסג ס"ק ח) הן, שכ' לפטור אפי'

שא"י ליתן השברים מגזה"כ, אא"כ הבעלים מבקשים, אזי חייב הגזלן להחזיר להם השברים, והביאו הפו' ד' המ"מ שביאר דדין תביעת הבעלים הוא רק כשלא נשתנה שם הכלי ע"י השבר, שכן אם נשתנה קנאו הגזלן, וא"י לתבען. ומדבריו שמענו דעיקר דין שברים נאמר גם בלא שינוי הקונה, ולדעת הראשונים זהו הטעם ב'כחשא דהדר' שאומר לו הרי שלך לפניך, כי שינוי החוזר אינו קונה.

עוד נפק"מ תהא אילו הוולו הבהמות בשוק גם בלא הזקינה היתה שוה פחות, ומד' מהרש"א (א). לגבי מטבע ונסדק משמע שמשלם כדמי הגזילה בשעת תשלומין, ובדברי חיים דיני גניבה (סי' כ) פליג עליו וס"ל דכיון דהוי שינוי משלם כיוקרא דשעת גזילה. ולכאור' תלוי בספק הנ"ל. וכן נראה דעת הקצוה"ח (סי' עמ"ג) [כן בהגר"ח על הרמב"ם] והנתיה"מ (סי' ק"ג).

אמנם בט"ז (סי' עסג ס"ק ה) משמע להדיא דא"ז מדין שינוי קונה, אלא כל שנעשה בגזילה 'היזק ניכר' גם אם אינו נחשב שינוי לקנין, אינו יכול לומר הרי שלך לפניך, ומשלם הפחת.

ואף כי רבים העירו שהט"ז (ס"ג) בריש דבריו כ' שנקנית בשינוי, אמנם אפשר דהוי גדר שינוי קונה, אך רק במה שנתקלקל, וממילא בכחש אבר או בכחשה משמנה לא חשיב שינוי בכל בהמה, ורק בהזקינה או בהיזק שא"נ למ"ד שמיה היזק, ושינוי זה דהיזק ילפינן מקרא דגניבה וחיוב, שכן אינו נלמד מדין שינוי הרגיל, שא"א לקרותו לא כעין שגזל, שכן קיימי אלא שנחלש, ומיושב בזה ד' הריא"ז באופן דכחש אבר א'. (ובאמת כדעתו של הט"ז, נוטה לפרש בסמ"ע ס"ק ד וג).

ועוד מדוייק מסתימת דברי הט"ז שרק משלם פחתה, ואין דין תשלומי 'שברים' כדק"ל (כ"ק י"א) דאין שמין לגזלן, וכפי הנראה הוא כסברא השניה שכתב הראב"ד שכל שאין בזה ביטול מלאכת הכלי לחלוטין אין דין תשלומי שברים, ושמין לגזלן. וילפינן לה להט"ז, מקרא דגניבה

**ה. חמץ שעבר עה"פ ותרומה ונטמאת
אי הוי ככחש החוזר ודיניהם**

הנה הבאנו בריש דברינו דברי המחבר בסי' שסג (סעי' א'), דפסק לענין תרומה ונטמאת, וחמץ שעבר עליו הפסח [בין כשתבעו אחר הפסח, (לאה) חק יעקב] או אפי' תבעו בפסח עצמו - לקצוה"ח] אע"פ שנאסרו באכילה ובהנאה, מ"מ כל אלו הוי גדרו היזק שאינו ניכר דמדאורייתא לאו שמיא היזק, ואי הוי הגזילה בעין אומר לו הרי שלך לפניך, ויש מן גדולי האחרונים שדייקו להוכיח מהכא, דאיסורי הנאה ממון הם, רק הוי כאינם ברשותו, שאל"כ האיך יאמר הש"ל, והרי הפקר הם ולאן שלך הוא, ע"כ דהוי ממון, ויש לעיין בזה עוד.

וראה בקצוה"ח (סי' עסג ס"ק א') דהביא דעת ה'חק יעקב', דבפסח עצמו ליכא למימר הרש"ל, שהרי כל העומד לישרף כשרוף דמי, ולא מתקיים בה והשיב. והקצוה"ח תמה עליו הא אי מה דהוי כשרוף חשיב שינוי, דהוי היזק הניכר, א"כ קנהו בשינוי, ואיך יכול אחר הפסח שבטל ממנו דין שריפה לומר הרש"ל, הא כבר קנאו. ובע"כ דאין זה שינוי, דלא חשיב היזק ניכר. [ותליא בפלוגתת המח' והרמ"א (סי' עסג סעי' ג') במטבע שפסלתו מדינה, שעתה אין מטבעות כאלו, ע"ש בסמ"ע] א"כ מ"ט אינו אומר לו הרש"ל.

ובאמת ראיתי לדייק דקושיית הקצוה"ח היא לשיטתו (ס"ק א') דכל דלא מצי למימר הרש"ל הוא משום שינוי קונה, אמנם לחולקים דס"ל דכל שנשתנה בהיזק ניכר אין יכול לומר הרש"ל גם כשלא קנאו בשינוי, א"כ יתכן דדינא דכשרוף עביד שינוי קל, ובזה ייושב גם דאי"צ שיהיה הדין בכל הש"ס דכל העומד לישרף כשרוף, שכן אי"צ שיהא ממש כשרוף, כתותי מיכתת שיעוריה. לכן בזה כו"ע יודו דכשרוף, ונייחא קצת קושי' דהקצוה"ח.

עוד יש מעירים על דברי הקצוה"ח, דאיך סבר דהוי שינוי אילו הוי שינוי הניכר, והרי מ"מ

בידים, ובפרישה פי' דבגולן לא נחלקו הפוסקים, וראה קצוה"ח ונתני' (סי' כס"ק א') שנחלקו אי איכא בגולן חיוב מזיק או לא [ובעומק מחלוקתם יש להבין גדרי שומר וגולן החילוקים וההשוואות].

ד. הרקיבו מקצתן

והנה באופן דלא ניכר הפסד - כל שהוא בעין אינו משלם לו הפחת, אלא "אומר לו הרי שלך לפניך". וכמה אופנים נמנו על כלל זה; הו"ל (ט"ז), הרקיבו מקצתן - וכדפסק המחבר (סי' עסג סעי' א') 'או שגזל פירות והרקיבו מקצתן, אומר לו הרי שלך לפניך'. וכבר כתב הט"ז (בשם הנמו") דכיון שרוב הפירות הם בעין לא משגחינן במקצתן דאורחא בהכי [ולכאורה גם בדין זה כל שיעשה בידיים אף אם נרקב רק מקצתו מ"מ יש לדון לחיבו עליהם מדין מזיק, ותלייא בהנ"ל, ומ"מ צ"ע טובא בזה].

ובביאור 'הרקיבו מקצתן' - ד' הסמ"ע (סי' עסג ס"ק א') כפשוטו, דאף שנפגם המעט ונשתנה, מ"מ כל שרוב הפירות בריאים אין כאן פגם, אבל משנרקבו חציין משלם כשעת הגזילה. ולדעתו זהו גדר אורחיה [כ"כ בחזו"א סי' טו, והוסיף עפ"י דפירות גדולים הדבר נקבע לפי כל פרי ברובו או במיעוטו]. והש"ך (ס"ק א') תמה וחלק על פירושו. ולדעתו פי' רובן ומקצתן כחילוק המבואר בירושלמי, דהחילוק הוא בין מין רקב של כולן, והוא רקב הכנימה, למין רקב של מקצת - והוא רקב התולעת, [ויש לעיין היטב האם נראית כן כוונת הש"ך דמכללות דבריו משמע אכן כך, וראה ערוך השולחן דביאר דברי הש"ך, וכן הוסיף לכתוב שאם הרקיבו עד שנתקלקלה צורתן, אפילו נרקבו מחמת אורך הזמן, הו"ל היזק ניכר, - ומשמע אפי' במקצת פירות אמרי' כן].

ויש להעיר הערה זוטא, דאם אכן באופן שהרקיבו מקצתן אומר הש"ל, משום דבמקצתן אין זה כ"כ שינוי ניכר, וכנתבאר לעיל, א"כ מ"מ את עצם הפירות הרקובים שנפסדו, יצטרך לשלם, דפירות הרקובים אלו דמיא השתא לבהמה והזקינה - היינו כחש דלא הדר, ולישתלם כשעת הגזילה, וצ"ע.

הוא בכה"ג היזק שאינו ניכר, ולא משלם אלא מחזירו לבעליו, ה"ג לענין שומרים אינו משלם כשעת הגזילה אלא מחזירו כמו שהוא. [ועיינן בנתיבות (סי' עסג ס"קג) דביאר נמי את דברי המהרש"ל דחיובו של שומר הוא כעין מזיק].

ולענ"ד אכתי בעי ביאור טובא, דלכא' כל מה דאמרינן דבגזילה - הרקיבו מקצתן הוי כעין שגזל, ושפיר אמרי' הש"ל, משום דאע"פ דלכא' קיימא הכא היזק של מקצת הפירות, וא"כ כלפי זה לא הוי ההשבה כעין שגזל, מ"מ כנתבאר לעיל, לא משגחינן ביה, ואין זה משנה את מהות הגזילה [וכפי שהאדם המוכר סל ענבים ללוקח, ובתוך סלו ימצאו ב' ענבים רקובים, ליכא למימר דב' ענבים אלו לא נכללו בתוך המכירה - דזהו דברי הבל, אלא שפיר הוי מכירה דלא אשגח ביה והוי אינו ניכר], וע"כ מבאר הגרשש"ק דבמקצתן דאינו ניכר כ"כ שפיר מתקריא ליה 'כעין שגזל', משא"כ שומר הוי כעין מזיק ולא מחלקינן בין הרקיבו כולם או מקצתן, ולכא' קשה טובא, דבשומרינן נמי ימצא שפיר החילוק בין הרקיבו מקצתן לכולן, דבאופן שהרקיבו מקצתן נאמר נמי כבגזלן, דמקצת הפירות הוי היזק 'שאינו ניכר', דזהו מקצת פירות שהרקיבו ביחס לשאר הפירות שבסלו לא ניכר כ"כ הפסדם, וכפי שבנזיקין היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, הכא נמי נימא בשומר דהרקיבו מקצתן אומר הש"ל ולא יצטרך לשלם כשעת הגזילה.

ז. כחש ד'מטבעות' דינו ופרטיו

והנה בהמשך א' במחבר "מטבע שפסלתו מלכות", אם נפסל רק במדינה זו אומר לו הרי שלך לפניך, ומקורו טהור בסוגיא בבא קמא (יג). על הא דתנן גזל מטבע ונסדק [וכו'] : אמר רב הונא נסדק נסדק ממש, נפסל פסלתו מלכות, ורב יהודה אמר פסלתו מלכות נמי היינו נסדק אלא ה"ד נפסל שפסלתו מדינה זו ויוצאה במדינה אחרת. היינו דס"ל לרב הונא נסדק ממש, נפסל - היינו פסלתו מלכות, אך דעת ר"י דפסלתו מלכות בכלל נסדק, וס"ל לר"י דפסלתו מלכות משלם כשעת הגזילה

הוא שינוי החזר לברייתו, והוי ככחש דהדר, וצ"ל דכיון דקיימי עליו האיסור הנאה גם אחר הפסח, לא חשיב שינוי דהדר.

ו. גדר חילוקי חיובי תשלום דכחש - בין גזלן לשומר

הנה מובא בש"ך (ס"ק ז) דעת המהרש"ל (ס"ט כ"ק), דאכן רק בגזלן אומר לו הרש"ל, אולם בשומר לא אמרי' הרי שלך לפניך, [וכ"כ במחרשת ח"ב סי' לא בד' הרמב"ם והשו"ע].

ובדין זה מצינו חילוקים שונים בין שומר לגזלן, דבגזלן אם הרקיבו כל הפירות משלם כשעת הגזילה, ובהרקיבו מקצתן אומר לו הש"ל, דלא אשגח במקצת הפירות שנפסדו, וכאילו לא נפסד, דאזלינן בתר רובא. משא"כ בשומר חייב בפירות בין הרקיבו כולן ובין הרקיבו מקצתן.

וכבר נתקשה הגרשש"ק (בבא קמא) בחילוקים אלו, והרי בין שומר ובין גזלן מצווים להחזירו כמו וכמה שלקחו, א"כ מה הנפק"מ בין מקצתן לכולן. וביאר, דדין תשלומי שומר וגזלן שונים הם במהותם, דהגזלן ישנו דין 'אשר גזל' - כעין שגזל יחזיר, וכדקיי"ל בגמ' (בבא קמא סז). אמר רב חסדא א"ר יונתן וכו' והשיב את הגזלה מה ת"ל אשר גזל אם 'כעין שגזל' יחזיר. וע"כ בפירות שהרקיבו כולם לאו כעין שגזל איכא וקניא בשינוי ומשלם כשעת הגזילה, אולם פירות שהרקיבו מקצתן או כחשא דהדר, לא הוי שינוי די, ושפיר קריא ליה 'כעין שגזל' [ואע"פ שמקצת הפירות כן נתקלקלו, מ"מ לא משגחינן ביה], וע"כ אומר לו הש"ל, משום דשפיר מונחים לפני הנגזל פירותיו, והוי כעין שגזל. משא"כ שומר - חיובי תשלומי שומר שאני. דדין התשלומים הם כמזיק, דמחוייב השומר לשמור את החפץ כמו שהוא - וכן צריך להחזירו כמו שהוא, ואם נתקלקל חייב כאילו היזק, ועל כן ליכא חילוק אם נתקלקלו והרקיבו מקצתן או כולן, בכל אופן שניזוקו חייב השומר, כמו מזיק שהזיק, לבר בשור שנגמר דינו דלא הוי היזק כ"כ - דהיזק שאינו ניכר הוא, ע"ז אפילו שומר אומר לו הש"ל ומחזירו כמו שהוא, דכמו שלענין נזיקין

הניכר הוא הקובע תשלום הכחש, וזהו סברת ר"י בגמ' 'דמינכרא היזיקא'.

ויש לציין, דבספר 'מנחת-פיתים' כתב להגדיר 'מטבע' מאי הוא. דלא אמרו במטבע דהוי היזק שאינו ניכר אלא במטבע של מתכת, שגם בלי צורתו, שוה כסף הוא, וכשנפסל יהא זה לכל הפחות כנסכא, אבל ב'שטרי' כסף, דאין זה גופן ממון, אלא שט"ח על המדינה, כל שנפסלו קצת ליכא למימר הרי שלך לפניך.

ה. דעת הפוסקים בכחש דמטבע

והנה פלוגתת האמוראים באופן דנפסל בכל מדינות המלך, נחלקו בכך נמי הפוסקים, למעשה, ובאמת כבר עסקו בכך הראשונים בסוגיא בב"ק, דכנתבאר הרא"ש ס"ל וכך פסק הרמ"א, דכיון שאין שינוי בגוף החפץ אומר לו הש"ל, והוא כדברי רב הונא בגמרא (ס) - וכנ"ל הסברא בדברים, ולאידך הרמב"ם וכך פסק המחבר, סבירא להו, דמשלם כשעת הגזילה מכיון שהפסידה ניכר, ולא דמי לתרומה שנטמאת, וחמץ אחר הפסח דפסקי' התם דאומר לו הש"ל.

ובפלוגתת הנ"ל תלה הפתחי תשובה (סי' עסג ס"ק) (ח) באתרוג שגזלו קודם סוכות והחזירו אחר החג, והביא בתחילת דבריו דברי הבי"ש (ח"מ סי' ס), דהכא ליכא למימר הרי ש"ל, שכולי עלמא יודעים, דאין ערך האתרוג ושוויותה לאחר החג כלפניה, דדמי לגזל מטבע ונפסל בכל מדינות המלך דאינו יכול לומר הש"ל. והביאור בדבריו מובן שפיר, דבשלמא גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אע"פ שאכן קיימי עליו איסור הנאה, מ"מ מי שאינו יודע מזה לא ירגיש שום דבר בגוף החמץ, משא"כ באתרוג אחר סוכות, מכיון שכו"ע יודעים בכך, ויודעים שאינו שוה כלפני סוכות, א"כ הוי כגוף וחפצא אחרת, ואין זה 'שלך לפניך'. אך להנ"ל בפלוגתת המחבר והרמ"א, תולה הפ"ת נמי נדון דידן, ולהרמ"א אומר לו הש"ל, ולהמחבר השו"ע משלם כשעת הגזילה - היינו כשוויות האתרוג קודם חג הסוכות.

כדינו של נסדק המטבע. וטעמא דר"י מתבאר בגמ' משום דמינכרא היזיקא, דשאני מתרומה ונטמאת דפסקינן דאומר לו הרי שלך לפניך כנ"ל, משום דלאו מינכרא היזיקא, משא"כ מטבע שפסלתו מלכות - מינכרא היזיקא, וליכא בעין, וע"כ דמים בעי לשלומי כשעת הגזילה.

ובאמת עיין בסמ"ע (סי' עסג ס"ק ד) דאכן ביאר כן אמאי בתרומה ונטמאת פסק המחבר דאומר הש"ל, וכתב כנ"ל דלאו מינכרא היזיקא, משא"כ מטבע שפסלתו מלכות ניכר היטב הפסידה, דצורת מטבע זו כבר אינה יוצאה כלל במדינות המלכות. אך לפי"ז צ"ע א"כ בדעת רב הונא, דס"ל דפסלתו מלכות אומר לו הש"ל, וכך פסק הרא"ש דאפילו פסלתו מלכות אמרינן הרי שלך לפניך, ואמאי, והא מינכרא היזיקא וכדאמרי' בגמ'.

אלא ע"כ צ"ל לענ"ד דס"ל לרב הונא דמינכר היזיקא לא די לנו בשביל שנאמר דאין זה מצוי לפניו, וכמדויק בגמ' [שם] דמקשינן מ"ש מפירות שהרקיבו דמשלם כשעת הגזילה, ומתראצי בגמ' דפירות נשתנה טעמו וריחו, משא"כ מטבע שפסלתו מלכות לא נשתנה. דאכן על אף שצורת המלך המוטבע במטבעות שונה, מ"מ 'עצמות' המטבע הוא בידו כמקודם, ולא נשתנה כלל, דאין שינוי בגוף המטבע. וע"כ ס"ל לרב הונא, דמטבע שפסלתו מלכות נמי אמרי' הש"ל, דרק אם היה שינוי במהות ועצמות החפץ או אז אמרי דמשלמים כשעת הגזילה, משא"כ באופן הנ"ל מטבע שפסלתו המלך, לא הוי שינוי בגוף הדברים, אע"פ שמינכרא היזיקא לא גרע כלום, ואומר לו הש"ל, וכתב המהרש"ל דאפילו פסלוהו כל המלכיות שבעולם, הוי היזק שאינו ניכר, והיינו כנתבאר לעיל, דכיון שלא נשתנה מידי בעצמות וגופא דמטבע, הוי לא מינכרא היזיקא, ושפיר מצי ליה למימר הרי שלך לפניך.

ובפשטות בכך נחלקו ר"ה ור"י בגמ' בכלל תשלום כחש דגזילה, האם שינוי החפץ קובע התשלום, וזה דעת ר"ה, או היזק

ט. כחש דעבדים והגדר בזה

שטפה נהר דאף כשאין בעולם, אמרינן דצריך לשלם, ה"נ בני"ד.

אך שאני ליה לדעת הראב"ד דס"ל דלא נתפשט דין זה כ"כ, דהיכא דלא שייכי למימר 'לפניו' - היינו דאינו נמצא בעולם, כשזה אין לפניו ליכא למימר הש"ל, ולכן בנשרפו נמי שאינן יכולים למימר לפניך, לא אמרינן עבדי כמקרקעי דאכן אין זה בעין כמקרקע, והבן.

תשובה העולה מהנ"ל על השאלה שהקדמנו: לשיטת הטור והמחבר (לעיל אות א' 3): דגזל בהמה והזקינה, או כחשה כחש שאינו יכול לחזור משלם כשעת הגזילה, וביותר להסמ"ע (סי' שסג ס"ק ג) והיש"ש (מתבאר דכייס לעיל אות א') הפוסקים דלאו דוקא הזקינה בשנים אלא כל שנגרעה למלאכה, א"כ בנדון דידן שגזלו מכונית וע"י שימוש בדרך לא תקינה, נשחקו המנועים ומכשירי הרכב הפנימיים, הר"ז נפגם בגופו של חפץ, ומשלם כפי ערכו בשעת הגזילה, שהרי דין זה דכחש שאינו חוזר, נאמר בין בכיחש בידים ובין בכיחש ממילא, וכ"ש בכה"ג שנסע במכונית הנגזל בדרכי שימוש לא תקינות, הרי זה בגדר כיחש 'בידים' דמשלם כשעת הגזילה. וכל זה באופן שאם בשעת השבת הגזילה יראה מכונית זו למכונאי, ויקבע כי אכן נפגם בעצם החפץ ושוייתו נפחתה או אז הרי משלם כשעת הגזילה, אולם לא כן הדין אם יאמר המכונאי כי ניתן לנסוע במכוניות אלו, על אף במיני היזק אלו, אך מ"מ חזינן דאנשים משתמשים עם כלי רכב אלו, או אז יכול למימר ליה 'הרי שלך לפניך'.

[אך בכל זאת יש לי להסתפק האם אכן הוי נדון דידן גדר של 'היזק הניכר' - וכמבואר לעיל (אות ז) דגזל מטבע ונסדק משלם כשעת הגזילה - דהוי פגם וחסרון ב'עצמות' וגוף המטבע ונראה לכל, וע"כ משלם כפי ערכו בתחילה, והכא נמי נראה, באופן הנ"ל שגזל מכונית והזיקו, על אף שאין זה אלא חלקיקים פנימיים, מ"מ הוי היזק בגוף החפץ, וידוע לכל שא"א להשתמש במכוניות

הנה במחבר (ס"ס סע"א א) פסק: "גזל עבדים והזקינה וכו' אומר לו הרי שלך לפניך". ובש"ך (ס"ק ג) כתב דלאו דוקא הזקינה, אלא אף נשרפו ואינן בעולם, נמי אמרי' הש"ל. מדקיי"ל [וכך פסק הש"ך לשיטתו] דעבדי כמקרקעי דמי. אולם הש"ך הביא דעת הראב"ד דפליג וכתב דהזקינה ממש דהוי כחשא דלא הדר, אמרינן הרי שלך לפניך, אבל בנשרפו לא, דס"ל להראב"ד דהרי דמשנשרף וכלה אין שלו לפניו, וא"כ ליכא למימר הרי שלך לפניך, וע"כ דמים בעי לשלומי.

ובפולוגתתם טעון ביאור טעמיהם וסברותיהם, דהנה אמאי ס"ל להש"ך דאף בנשרפו אמרינן נמי הש"ל, והרי סברת הראב"ד מוצדקת במאוד, דאין לפניו השתא כלום, ולאידך הביא הש"ך לשיטתו ראייה מדפסקינן עבדי כמקרקעי, ואכן מצינו בגמ' (ב"ק ק"ז:) תנו רבנן הגזול שדה מחבירו ושטפה נהר חייב להעמיד לו שדה אחר דברי ר' אלעזר, וחכמים אומרים אומר לו הרי שלך לפניך, הרי לנו דחכמים סבירא להו, דבקרקע אפילו בשטפה נהר - נמי צריך לשלם דקרקע אינה נגזלת, ושייך שפיר למימר הרי שלך לפניך, הכא נמי נראה לומר, דאף בנשרפו מובן דעתו של הש"ך דפסק עבדי כמקרקעי, ואיכא שפיר למימר הרי שלך לפניך.

י. ביאור הפולוגתא בגדר עבדי כמקרקעי

והנראה בס"ד לבאר בעומק פלוגתתם, דנחלקו עד היכן מתפשט גדר הדין עבדי כמקרקעי דמי, דדעתו של הש"ך היה, דכפי שבגזל עבדים והזקינה פסקינן דעבדא כמקרקעי דמי, ושייך למימר הרי שלך לפניך, משום דברשותא דמרא קיימי, א"כ אף בנשרפו, אף על פי שאכן במציאות המוחשית אינן בעולם וכבר נשרף כלה ונתבער מן העולם כליל, מכל מקום נכלל זה בתוך דינו של עבדי כמקרקעי דמי, והרחיבו דין זה נמי בכה"ג, וכפי שמובא לעיל בקרקע עצמה - לענין

זה ניכר לו ההיזק, אך הרא"ש והרמ"א ס"ל דאומר לו הרי שלך לפניך, דמטבע שפסלתו מלכות אין זה שינוי בגוף החפץ ואין ניכר כלל ההיזק, א"כ ה"נ להרמ"א בכה"ג במכונת מכיון שההיזק בחלקיקים פנימיים הוי גדר היזק שאינו ניכר, והרואה מכונת זו לעינים ידמה לו כחדשה, ויכול למימר הרי שלך לפניך. [ומ"מ יש לומר בפשיטות דאף להרא"ש והרמ"א בכה"ג בגזול מכונת ונשחקו צרכי המנועים, יודו דהוי היזק הניכר, ופשוט].

כאלו ומיניהם, או שמא דמיא לדינא דמטבע שנפסלה ע"י המלכות ואינה יוצאת בשום מקום דנחלקו הרמב"ם והרא"ש (מוכא דכריס וניאור עינתס בלאתס), דלרמב"ם וכ"פ השו"ע משלם כשעת הגזילה, מכיון שאינו שוה בשום מקום, הוי היזק הניכר, דכל העולם יודעים דמטבע זו אין בכך שוויות, וה"נ נראה דלרמב"ם בכה"ג יצטרך הגזולן לשלם כפי ערך שעת הגזילה כמכונת חדשה, מכיון שהזיקו בגוף החפץ, ומי שרואהו ויסע עם מכונת



הרב ברוך צבי גרינבוים

בוגר ישיבתנו הק'
אלעד

בענין שכר שבת

את הפועל והרי שם במרחץ משלם לגוי, (וע"ש במנורה הטהורה), אבל ודאי לקבל שכר שבת הוא עיקר האיסור, וצריך לומר דשלם ש"ש הוא עוד סניף באיסור דחיישינן שיעשה כן בשבת עצמה].

ב. וכדי לבאר את ההגדרה של שכר שבת נקדים את תמיהתנו בסוגיא דשכר שבת, והוא

דבשו"ע סי' רמד (פע"ו) איתא: יהודי הקונה מכס ומשכיר (היינו שוכר) לו אינו יהודי לקבל מכס בשבת מותר אם הוא בקיבולת, דהיינו שאומר לו לכשתגבה ק' דינרים אתן לך כך וכך, [והיינו שנחשב שעושה הגוי המלאכה לעצמו ולכך מותר], ולכאורה צ"ב דהרי ישראל מקבל שכר העוברים שם בשבת מכל אחד ואחד, וכן הקשה המ"א לדעת הרמ"א שכתב וז"ל: "וכן יוכל להשכיר המכס לכל השבתות לא"י והא"י יקח ריוח של שבתות לעצמו וכו'", והקשה המ"א (באמנע ס"ק יח) וז"ל: והשתא צ"ע די"ל דבשלמא כששוכר העכו"ם בקיבולת, הוא נוטל שכר שבת בהבלעה [והיינו אופן של המחבר שהגוי מקבל לפי אחוזי העבודה], אבל משא"כ כשמשכיר לאינו יהודי ריוח של השבתות הו"ל שכר שבת שלא בהבלעה וכו', ע"כ. וצריך

נראה בס"ד לדון בענין "תשלומי שכר" שבת בר' דברים: א. תשלום דמי טבילה בשבת - לטובלים בשבת לבד. ב. תשלום על בית מלון כשנמצא שם רק בשבת. ג. מכשיר המוכר בשבת לגוי מזונות או פחיות וכדו' שמרויח הישראל בעל המכשיר בשבת. ד. חלוקת ממתקים ופרסים לילדים בשבת קודש על לימוד, או אמירת תהילים.

א. יסוד האיסור דשכר שבת הוא בגמ' ב"מ (נח). השוכר את הפועל לשמור את הפרה, לשמור התינוק, לשמור את הזרעים, אין נותנים לו שכר שבת, (לפיכך אין אחריות שבת עליו). היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה שכיר שבוע, נותנים לו שכר שבת. וברש"י שנבלע בשכר שבת ימים ואינו מפורש לשבת. ונפסק להלכה כן בס"י שו (פע"ז), יעו"ש.

הטעם לאיסור שכר שבת איתא ברש"י כתובות (סז) גזירה משום מקח וממכר ושכירות. ובעיקר הדבר נראה דהאיסור הוא להרויח בשבת [ואף דיש שאמרו דהאיסור הוא ג"כ לשלם בשבת, ואפי' לאינו יהודי, כן משמע מב"י (סי' רמג) גבי השכרת המרחץ לגוי לימים דאוסר דומי' דהשוכר

השבת, ואטו נימא בכ"ד כגון בשומר פרתו שאין איסור כי אם ישמור בחול גם יקבל שכר ואינו דוקא על שבת, וודאי דא"א לומר כך דהלא עכשיו שומר ומרויח בשבת. ובאמת דברים אלו כתב הפמ"ג לענין שאינו שכיר יום וע"ז מועיל שאינו משלם לו לפי יום רק על המעשה.

והדבר השני שכתב "וגם לית כאן שכר שבת דכבר שכר מהשר כל השנה עם השבתות", וזה לגמרי אינו מובן לכאורה מה מועיל זה להתיר רווח השבת ואדרבא היא גופא יכול להיות סיבה לאסור כיון שכבר שכר את כל השנה יחד מהגוי, ועכשיו כל א' שבא הוא ריוח שלו בשבת, ומה שייך לומר דעכשיו נחשב הבלעה כיון דשילם על קניית הדבר ביחד, והוי דומיא דכל משכיר בית שכבר שילם על הבית שקנה גם לשבת יחד עם כל השנה ועכשיו הרי מקבל שכר שבת בלא הבלעה, וה"נ כן הוא.

והי"ד אפרים מבאר קצת יותר בבירור את המ"א: "כיון דהישראל לא קנה המכס של השבתות לבד אלא קנה המכס של כל השנה והשבתות נכללין בתוכו, אין לו דין שכר שבת, דבהבלעה זכה בו עם המכס של ימות החול, וכשנוטל הו"ל שכר שבת בהבלעה. וגם זה צ"ב מה לי אם זכה בו בעבר יחד השבתות עם החול.

ד. וצ"ל כדברי השו"ע הרב (סי' רמו סעי' כ"א) שהאריך לבאר למה אין חשש מראית עין וכתב דמשום הפסד מרובה לא גזרו, והקשה הלא אין זה הפסד אלא מניעת רווח, ותי' וז"ל: "לפי שהמכס כבר נתחייבו בו הנכרים הסוחרים העוברים בשבת ליתנו להמלך, והישראל כבר קנה חיוב זה מהמלך, נמצא שאם לא יטלנו הישראל מהסוחרים הרי זה כמפסיד הריוח שבא כבר לכיסו", עכ"ל.

ודבריו אלו האחרונים יכולים להאיר לנו הענין דאין כאן שכר בשבת דכבר קנה הכל בהבלעה מהגויים שיעברו בעתיד ונחשו כאילו כבר שלו ואצלו, רק עדיין זה ביד הגויים, וכשנותנים הרי נותנים לו את שלו. ואמת שנקבל דבריו

מאד להבין מ"ש דלדעת המחבר שמשכיר בקיבולת הו"ל שכר שבת בהבלעה הרי למעשה הישראל מקבל ריוח על שבת קודש מכל א' וא' שנכנס לשם ומה שייך לומר שהשכר שלו הוא בהבלעה - וההבנה הפשוטה בזה שמקבל את שכרו באופן שוה כל השנה, דגם בשבת מקבל ע"י העוברים ולא כדמי שכירות שמשלמים על כל יום ויום וע"כ נחשב בהבלעה - והוא תימה גדולה הרי מקבל כסף נפרד על יום השבת וכמו כל משכיר בית לימים ואינו כולל השבת בהבלעה בתשלום אחד אסור שהרי מקבל על כל יום בנפרד.

ג. והפרי מגדים ביאר אחרי שכתב דבאופן של קיבולת צריך להשכיר לו גם ליום חול כתב וז"ל: "דאם לא כן הו"ל שכר שבת שלא בהבלעה", וצ"ע קצת כוונתו דהא גם כשמשכיר לו לכמה ימים הרי היהודי מקבל גם הרווח של שבת לבד? ואולי דנרמז כאן מש"כ התהלה לדוד דאם נותן לו הגוי את הכסף שנכנס בשבת יחד עם מה שנכנס בחול הו"ל הבלעה שאינו ניכר שכר שבת לחוד. אך זה תימה דהרי הריוח של שבת הוא נתקבל בנפרד מאלו העוברים בשבת רק שהפועל הגוי החזיקו בידו עד שיתנהו ליהודי, אבל בעצם הוא שומר בעלמא ע"ז, ומה שייך הבלעה. [ויעיין ב"תוספות שבת" וביאורים דנחלקו בסברא זו האחרונים].

ואח"כ כתב הפמ"ג: "ובמכס כששוכר עכו"ם לעסוק במלאכת המכס והרווח של ישראל ובקיבולת שיאמר לו אם תגבה מאה זהובים אתן לך עשרה, ואין מזכיר לו יום השבת כלל דמשמע אף בחול אם תגבה כן אתן לך כך, א"כ לא הוי שכיר יום, וגם לית כאן שכר שבת כלל דכבר שכר מהשר המכס כל השנה עם שבתות בכלל, ולא דמי כלל לרמ"ה ס"א ע"ש, א"כ יש להתיר.

וכתב כאן לכאורה ב' ענינים להתיר, האחד כיון דאין מזכיר לו את השבת וא"כ כוונתו בזה אף אם יהיה דבר זה בחול אם תגבה כך תקבל כך, וקשה ע"ז דהרי כאן למעשה משכיר לו המכס בקיבולת רק על שבת וודאי הוא שכר את יום

אבל בשכירות צריך שיהיה בהבלעה. (וכבר כתבנו לעיל דבר תמוה הוא באופן כזה שהיהודי מקבל בפועל השכר מהשבת מכל אחד שעובר כאן).

ה. **ולהאיר** את כל הסוגיא נצטט כאן את דברי הנודע ביהודה (מהגו"מ סי' כו בסוף התשובה) שמתיר לשלם על המקוה בשבת, וז"ל: ומה שכתבתם משום שכר שבת [דהיינו] אם בעל המרחץ רשאי לקבל שכר או לא, וגם בזה נראה לענ"ד שאין למחות בידו מליטול שכרו מתרי טעמי, חדא דטבילתה דבר מצוה הוא ודומה לשכר החזן בסי' שה סעי' ה שיש שמתיר, ועוד שהרי שכר העצים ודאי מותר, דאטו מי שלוה דבר מחבירו בשבת לא יפרע לו בחול, וא"כ רשאי ליטול שכר בהבלעה עם שכר העצים, וכל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג, והרי המנהג פשוט שמשלמים על מקוה בשבת, עכ"ל. הרי מבואר בדברי הנוב"י דשכר שבת היינו דוקא על פעולה שנעשית בשבת, והיינו שהרווח הוא ממעשה השבת, וא"כ הוי "שכר-שבת" - שכר על יום השבת, אבל כשהוא מקבל על חפץ ששוחה כסף מותר. [ולכאורה היה אפשר לומר דלאו דוקא כעצים במרחץ שמשלמים על דמי העצים אלא אפי' על רווח הבלן דהיינו שבאמת שוויו הוא שקל ומקבל ע"ז שניים הרי לא הרויח מהשבת אלא על החפץ. אלא דלכאורה זה אינו כי הרווח הגיע לו בזכות שרחצו כאן בשבת דוקא, וצ"ע. ומ"מ זה מותר משום שהוא בהבלעה עם דמי העצים. ושכר שבת שייך רק באופנים של שומר פרה ותינוק, או שכירות בית, או פועל שלא נותן דבר שוה ערך לבעה"ב, ויש כאן רק את ריוח היום].

ו. **ובזה** מתורץ כל התמיהות. קודם כל מובן היטב הענין הנזכר לעיל (סוף אות 7) שבאופן שמכר לו [בערב שבת] אין איסור שכר שבת, כיון שלא מרויח על יום השבת אלא על דבר חפץ דהיינו "הזכות" שנמכר לו, ובמקרה זה זה היה ביום השבת, אבל אין הרווח על יום השבת.

והאיר לנו את כל הענין מה שכתב המ"א דלדעת המחבר שמייירי בקבלנות דהיינו כשתגבה

הקדושים אע"פ שזה חידוש גדול גם לגבי דבריו שכ' שזה מציילנו ממראית עין. ודבריו מובנים היטב דהרי בא לבאר מ"ט הוי הפסד ולא רק מניעת ריוח ע"ז מספיק לנו דנחשב שמפסיד הריוח שכאילו כבר בא לכיסו, אבל לגבי שכר שבת אין נתייר ע"י כאילו כבר קיבל זאת מהגוים בערב שבת, ובפרט דזה לא תואם עם דברי ה"יד אפרים" ופמ"ג שביארו ענין "ההבלעה" עם מה שקנה כבר מהמלך ולא על מה שמקבל מהגוים.

ובהמשך המג"א תירץ דעת הרמ"א שהתיר גם ע"י שכירות גוי שמשכיר לו המכס לשבת מ"ט אינו שכר שבת וכתב בזה"ל: אכן נ"ל דאין שייך כאן שכר שבת כלל דהא אין הא"י נותן לו שכירו כלל רק שקנה ממנו המכס, והוה כאילו קנה ממנו סחורה, לכן שרי מדינא כשא"י נוטל כל הריוח רק שאסור משום מראית עין וכו', וכן נראה דדמי למי שיודע שיביאו לו עכו"ם סחורה בשבת ומכרה לעכו"ם שעמו שעכו"ם יקבלו בשבת דזה פשיטא דשרי.

והדברים תמוהים לכאורה מה לי אם מכר לו המכס או השכירו, הרי למעשה מקבל שכר שבת ומרויח על השבת שקיבל מהגוי ריוח.

ויש שרצו לבאר דכיון שנעשה הכל לפני שבת אינו נחשב לשכר שבת, דבשבת כבר היה שלו. והדבר תמוה דהלא הכא מיירי שמשכיר לו את יום השבת לחוד, ומה לי אם מעשה המכירה היה בערב שבת. ולא משמע כאן דהמכירה היתה גם לערב שבת, דא"כ א"צ לכל הענין כיון שהיה שלו כבר גם בע"ש הרי יכול להיות שכר שבת בהבלעה עם ערב שבת.

והמ"ב ביאר דהוי כאילו קנה המכס שיביאו לו הגוים בשבת ואינו "שכר על עבודה בשבת". וזה דומה למש"כ לעיל מהשו"ע הרב דכבר קנה לפני שבת את מה שעתידי לבוא בשבת, וא"כ לא עשה בשבת שום קנין וריוח ששכר כיון שכבר היה שלו בערב שבת רק שהיה ביד הא"י, וכדכתב בשעה"צ (סי' רמג ס"ק טו) דלא שייך שכר שבת הכא דעל עת המכירה קנוי לו להא"י לגמרי,

שלו לגוי והגוי יתן לו מחבת שלו ליום אחר ע"כ, והוכיח מכאן הרמ"א והמ"א את דינם.

והקשה ע"ז העולת שבת דמאי ראייה מהברייתא למחבת, דבגומא אפשר דמיירי באופן שאינו עושה מלאכה וא"כ גם הישראל מותר, וא"כ אין לו רווח ממעשה שבת לכך מותר, אבל מחבת הרי הישראל מרויח בשבת, כי הוא לא יכל לעבוד בזה ועכשיו הוא נשכר שמקבל על עבודת הגוי שהוא עובד בחול דהוי שכר שבת, דמה לי נותן מעות בשכירות או תשמיש כלי. ולכאורה זוהי קושיא עצומה על היתר הרמ"א לשלם עם שאלת יום אחר, דהוי ממש שכר שבת שהוא מרויח על השבת.

ח. **והמ"א** (ס"ק ג) תירץ את קושיית הע"ש דהכא מיירי ע"י הבלעה ואין כלל איסור של שכר שבת, ואין לחלק בין עושה מלאכה לאינו עושה מלאכה דהא אפי' בשכירות חדר שאינו עושה מלאכה ג"כ יש איסור שכר שבת, אלא ודאי דהכא מיירי ע"י הבלעה.

אבל זהו תמוה לפרש כך, דהא הרמ"א לא פירש דבתנאי שישאילנו מיירי דוקא בהבלעה. (וגם הרמ"א עצמו לא כתב כך על הרמ"א אלא על דברי המחבר). ואפשר דכיון שמשאילו בע"ש הרי התשלום הוא בהבלעה על שבת יחד עם של ערב שבת, אלא שמסדר הדברים שהרמ"א קאי על סוף דברי המחבר אפי' בע"ש משמע דקאי רק על שאלת שבת. וביותר קשה ע"פ הרע"א שביאר כאן דברי מ"א (ס"ק ז) דמיירי בעושיין מלאכה דהכא מיירי בערב שבת אבל אם אינו עושה מלאכה מותר אפי' בשבת, וכמו דמוכח בגמ' וכדלעיל, ובפירות אלו ודאי לא מיירי בהבלעה שהרי אומר לו בתוך השבת שמור לי היום ואשמור לך. אמנם לפי העולת שבת כפי ביאור היד אפרים אתי שפיר, דבגמ' שמתיר שמור לי ואשמור לך אין שכר שבת כיון שאינו עושה מלאכה ובזה לא מיקרי שמרויח מהשבת, שהרי לא "נשכר" מידי בדבר שהוא לא יכל לעשותו. והמ"א ס"ל דבכל אופן הוי שכר שבת כיון שלמעשה מרויח מיום השבת.

מאה דינרים אתן לך כך וכך בזה פשיט לו שאינו שכר שבת אע"פ שמרויח בפועל על שבת וכביאור הפמ"ג, א' שאף בחול אם יגבה כך יתן לו כך וזה מתאים עם דברי הנוב"י דאינו משלם על שבת אלא על חפצים שמרויח, ב' ועוד מוסיף שאינו שכר שבת כלל דכבר שכר מהשר המכס של כל השנה והיינו שזה כבר דבר ששילם עליו והוא כמו חפץ שקנה שיכול לקבל עליו תשלום בשבת.

קיצור הדברים: ע"פ הנודע ביהודה אין איסור שכר שבת על חפץ שהוא שלו לקבל עליו שכרו, כיון שאין השכר על יום השבת, ולכן מותר ליהודי לקבל אחוזים מהמכס כיון שהוא לא רווח על שבת אלא על זכות שכר קנה.

ז. **ומכאן** נבוא לבאר עוד שלב היוצא מדברי הנודע ביהודה שיבאר לנו עוד סוגיא הקשה קצת להבנה, והוא בשו"ע סי' רמו (סעי' 6) נפסק דמותר להשאיל ולהשכיר כליו לאינו יהודי בימות החול אע"ג שעושה בהן מלאכה בשבת, והרמ"א כתב "ומותר להשאיל לו בערב שבת אע"ג שמתנה שא"י יחזור וישאילנו לא אמרינן בכה"ג דהוי שכירות". וצריך להבין מאי טעמא לא הוי שכירות ושכר שבת הרי בשכר השבת משאיל לו אחר שבת. והמ"א (ס"ק ז) כתב אפי' בכלי שעושיין בו מלאכה. ורע"א כתב דמיירי הרמ"א שמשאילו בע"ש אבל בכלים שאין עושים מלאכה אפשר דמותר גם בשבת וכמו שנאמר בגמ' (ספסוף) דמותר לומר לחברו שמור לי פירות שבתחומך ואשמור לך פירות שבתחומי, ומשם גם ראייה שלא מיקרי שכר שבת, והרמ"א מיירי בערב שבת לכן קאמר המ"א דאפי' כלים שעושים מלאכה. וכתב רע"א ועי' בסי' שז סעי' י מה שכתבתי, ושם הקשה על האי הלכתא דשמור לי וכו' ואשמור לך מברייתא הנ"ל בב"מ נח דאסור משום שכר שבת. ומקור דברי הרמ"א להתיר אפילו בעושה מלאכה כשמשאילו בע"ש הוא מהגהות מימונית [פ"ו] דאיתא בתוספתא משכיר אדם גומתו של מים לגוי ומחליף של שבת למוצאי שבת, ומכאן הורה רבי במקום שמבשלים המלח שישכיר היהודי המחבת

עומד כל הזמן במקומו ורק משלם על היום], משא"כ בכלי שמשאיל והרי שלו שהרי כל הנאה שלו. וגם אפשר דזה מונח בדעת המ"ב שכתב שאינו בדרך שכירות לכך לא אסור משום שכר שבת, לכך ס"ל למ"ב דגם בכלי שעושה מלאכה למעשה נחשב לשבת כשל הגוי, ואינו שכר על שבת, אלא תשלום על הכלי, שבזה אין איסור שכר שבת.

אלא דהמ"א לא ניח"ל בזה וס"ל שלא דומה למכירה, כיון שלמעשה נשאר של הישראל ורק משלם על השתמשות של יום השבת, והוי שכר שבת, לכך מותר רק בהבלעה.

ודעת העולת שבת אפשר להבין שפיר דכל מה שביארנו לעיל בדעת המ"ב שמתיר בכה"ג גם בלא הבלעה משום דאינו מרויח על שבת אלא על הכלי, על זה פליג העולת שבת וס"ל דבאופן שעושה מלאכה שאסורה לישראל לעשות בשבת הרי נחשב לשכר שבת כיון שהוא הרויח כאן בשבת על מה שאסור לו להרויח, דהיינו שבדרך כלל השתמשות של הישראל בכלי הוא שש ימים, וכיון דבשבת אסור לו לעשות מלאכה ועכשיו הוא נשכר ממעשה שבת האסור לו, לכך נחשב לשכר שבת שאסרו חכמים להרויח מהאיסור ונכלל זה באיסור שאסור משום מו"מ ומלאכה, משא"כ באינו עושה מלאכה האסורה בשבת הרי גם הוא בעצמו יכול לעבוד בזה בשבת וא"כ לא מיחשיב כשכר שבת שלא הרויח כלום מהשבת.

יא. וע"י רעיון זה נוכל להבין בס"ד שלכאורה היה זה סברא פשוטה אצל ר"ח מבריסק זצ"ל, דבחידושי הגר"ח (סנטסיל סי' יג) הביא הגמ' ת"ר לא ישכיר אדם כליו לנכרי בע"ש ברביעי וחמישי מותר, וכתבו התוס': אין לפרש משום שבינת כלים וכב"ש דא"כ אפי' בדי' וה' נמי, אלא כב"ה היא דלית להו שבינת כלים, או בחלוק וטלית וכיוצא בהם איירי דלא שייך שבינת כלים, ואסור לפי שנראה כנוטל שכר שבת. והנה הרי"ף השמיט דין זה ותמהו עליו הרא"ש והר"ן דמשמע דס"ל דאתיא כב"ש, דאית ליה שבינת כלים, וא"כ

וצריך לומר דהמ"א ס"ל דבאופן דשמור לי ואשמור לך (כס"ז סע"ו י) לא שייך שכר שבת והטעם הוא שאינו דרך שכירות כלל, ולכך הק' על העו"ש שמחלק בין עושה מלאכה לאין עושה מלאכה והיינו באופן שיש משום שכר שבת, דבשכר שבת אין נפק"מ בין עושה מלאכה ואינו עושה כמו בשכירות חדר. ומ"מ צריך ביאור גדול דברי ההג"מ מ"ט אין כאן משום שכר שבת דהקושיא גדולה, מה לי משלם לו מעות מה לי מחזיר לו השתמשות, וגם צ"ב דברי העו"ש דס"ל משום שכר שבת, ומחלק בין עושה מלאכה ואין עושה, וכקושיית המ"א.

ט. משנה ברורה (ס"ק ז) כתב מפורש דהיתור הוא גם במשאיל לשבת בלבד וגם בכלים שעושים מלאכה, וכפי הביאור דאינו בדרך שכירות דהיינו שאינו אומר לו אתן לך רק כדי שתשאילני. וביה"ל כתב ובהגהות מימוניות משמע דגם בדרך שכירות שרי וצ"ל דפירש כהגר"א דהטעם כיון שאינו מרויח מידי. [ולפי"ז כ' דבאופן שמשאילו בשכר השבת ליותר מיום א' יהיה אסור]. וצ"ב גם בזה מ"ט נקט שאינו מרויח דהלא הישראל לא יכל לעבוד בשבת.

סיכום להלכה: בהג"מ ורמ"א כתבו דמותר להשאיל לשבת גם כלי שעושה מלאכה ע"מ שיחזיר לו ליום אחר. המ"א כתב דמיירי בהבלעה, [דהיינו שמשאילו גם ליום א' או ע"ש], רע"א הקשה מ"ט אינו אסור משום שכר שבת, העו"ש חלק ואסר משום שכר שבת ובמקום שאין עושה מלאכה מתיר, הכרעת המ"ב להקל גם בלא הבלעה דלא כמ"א, וגם בעושה מלאכה דלא כעו"ש.

י. ולפי היסוד שנתחדש לנו בדברי הנודע ביהודה נוכל בס"ד להבין גם את חילוקי הדעות בסוגיא דידן, דבאמת לפי הנודע ביהודה כשהיהודי משאיל כלי שלו אולי אפשר לומר דאין איסור דשכר שבת ע"ז כיון שהוא שכר על שימוש בכלי שלו שזה שוה כסף, ואינו דומה לשכירות בית שהוא משלם לו על יום שלם, [ושהות בבית שהבית

על מעשה שבת ועשייה זו אינה יכולה להיות בחול כי בחול הרי פועל בשביל החול. [וזוהו כביאורינו לעיל בעולת שבת].

ובזה מיושבים דבריו שביאר את דעת הרי"ף שהשמיט האי ברייתא, דהאיסור הוא באמת רק משום שכר שבת אבל זה שייך רק לב"ש דאסרי שביתה, ונאמר ששביתה כלים אין איסור כיון שהוא שכור לגוי'ס"ל לרי"ף דשכירות קניא לקולא. וגם אפ"ל ויותר נראה שס"ל כב"ה שכיון שקצין לו עכשיו כליו ביד הגוי ואין אסור משום שביתה כלים. ומ"מ לפי ב"ה דס"ל דאין איסור במעשה שבת דכליו אין שייך לאסור משום שכר שבת כיון שאינו מרויח מיום השבת, דרק כשמרויח על "איסור שבת" אז שייך לומר דהוי שכר שבת, וברביעי ובחמישי אין איסור אף לב"ש דהוי הבלעה וגם לא מיחזי כשכר שבת.

יג. **בשבת** הלוי (ח"ס סי' כח) דן בענין מכשיר טלפון שמשאירים בו הגויים הודעה בשבת ועי"ז מרויח הישראל וחושש שם לשכר שבת, ומטעם זה בא לאסור שם גם מכשיר המוכר לגויים ע"י מטבעות. וז"ל: ואמנם מה שאני חושש הוא במעמיד מכונה שעובדת מאליה בשבת והוא מרויח ממש על ידה דזה 'לכאורה' בגדר שכר שבת, וידוע דשכר שבת אסור אפי' אין כאן מעשה איסור שבת כלל, עיין כתובות סד. [דשם מבואר דהמורד על אשתו אין מוסיפין על כתובתה גם על שבת משום דמיחזי כשכר שבת], ובשו"ע סי' רמג ובכמה מקומות דמוכח אפי' אינו עושה מעשה כלל, גם מעשה היתר, וע"כ אסרתי להעמיד מכונת כביסה או כאלו שיש להם בתחנת רכבת מכונות לסוכריות, דסו"ס רווח שבת נוטל, עכ"ל. וכתב בסו"ד שצריך לעיין אם זה בכלל שכר שבת.

ובחלק ח (סי' לט) כתב שהקשו עליו ממנחת יצחק (ח"ס סי' ז') שאוסר את הטלפון שפועל בשבת משום אמירה לעכו"ם, וכתב עליו הרב וואזנער שאינו דומה, דהתם צוה לגוי לעבוד לו בשליחתו וכו' ואסור משום קובע מלאכתו ומ"מ אסור השבחה"ל כיון שהתפתחו דברים אלו ועד"ז חש

אמאי מותר בד' וה', ואמר הגר"ח ז"ל דגדר איסור שכר שבת אינו דאסור להרויח ביום השבת, אלא אם עושה מלאכה אף דהיא מלאכה המותרת כמו בשומר את הפרה מ"מ היכא דמשתכר בזה אסור לשמור משום שכר שבת, והשמירה אסורה. ובזה מיושב דברי הרי"ף דבאמת האיסור הוא משום שכר שבת, ומיהו אם הוא אינו עושה כלום לא שייך לאסור וכנ"ל, ורק אי ס"ל שביתה כלים והוא משתכר ע"י הכלי אז אסור, דכמו שאסור להרויח ע"י שמירה כן אסור להרויח ע"י הכלי דמקבל שכר שבת עד"ז שהכלי עושה מלאכה, ומשום שביתה כלים לחוד ל"ה אסרינן, כיון דהשכיר לעכו"ם והעכו"ם עובד בהכלי, ורק אי מקבל הישראל שכר ואי ס"ל שביתה כלים מקרי מלאכה בגדר שכר שבת ודו"ק.

וכל הרואה את הדברים משתומם כשעה חדא, האם יכול להיות דהגר"ח אמר כדברים אלו, א. דמה ענין שכר שבת לשביתה כלים, ב. הרי הראשונים כבר כתבו שאין כאן ענין של שכר שבת כיון שהוא בהבלעה ורק מיחזי לאוסרים והרי"ף לא חייש לזה, ג. לפי תירוצו הנ"ל מאי מחלק בין יום ד' וה' ליום ששי, ד. ובעיקר דבריו שאין איסור להרויח אא"כ עושה מלאכה, וכאן הגוי עושה והרי מקבל ע"ז שכר. (ועיין ב"חשוקי חמד" להגר"י זילברשטיין שליט"א על מס' שבת דף יט שכתב פי' יפה על דברי הגר"ח הנ"ל).

יב. **ואפשר** בס"ד להבין את דברי הגר"ח דמה שכתב שאין אסור להרויח ביום שבת כבר נתבאר היטב בדברי הנודע ביהודה, שהק' אטו אסור לקבל תשלום על חפץ שניקח בשבת והיינו שאפי' אם יקבל ע"ז ריוח ג"כ מותר דהוא בהבלעה ולא מרויח כאן על השבת אלא על החפץ, ויש כאן ב' נקודות: א. שדבר זה היה יכול לעשות גם בחול והיה מרויח ג"כ כך, ב. שבעצם אינו מרויח אלא משלם על הקרן וכאן הוא ענין א' שמותר להרויח בשבת וכדברי הגר"ח, אא"כ "עשה מלאכה" היינו מלאכה שאסור לו לעשות בשבת קודש ע"ז אסור לקבל שכר דזהו שכר שבת שמרויח

בחול, וא"כ רשאי ליטול שכרו בהבלעה עם שכר העצים עיי"ש, וממילא הה"ד הכא דשייך כל זה, עכ"ל.

[ולחיבת הקודש], ולמען דעת ההלכה למעשה, נסיים את דברי המנח"י (סג) "היוצא לנו מזה דבהתקיים כל התנאים [שנתבארו בגוף התשובה], היינו שהכלי עומדת שלא ברשות ישראל, ובמקום שאין ידוע מי בעל הכלי, והכל נעשה מערב שבת, ועוד יתנה שני התנאים [שאינו רוצה לקנות המעות בשבת ושהקונה יקנה כבר מערב שבת למפרע יש מקום להתיר, עכ"ל].

נשאר לנו לברר ענין חלוקת הממתקים. הנה בחשוך חמד להגר"י זילברשטיין הביא בשם מחנה חיים לאיסור, וכן באשל אברהם (בוטשאטש) סי' שו כתב שצוה לילדים שאמרו תהלים ביו"ט של ר"ה שיאמרו עוד במוצש"ק כדי שלא יהי' שכר שבת.

ובאמת שכולי עלמא לא חששו לזה, ופשטות הטעם דהוי דבר מצוה. ועוד אפשר"ל כיון שאינו נותן על דבר ששייך דוקא לשבת אלא על תהלים שאומרים הקטנים וזה גם אם יאמרו בחול ג"כ יקבלו שכרם, וזה ע"פ הנודע ביהודה שרק על שכר שבת אסור אבל מותר לשלם על דבר שקונה בשבת.

אלא דא"כ אזל כל סוגיית החזנים שנחלקו בזה בשו"ע (סי' קז) אם מותר ליטול שכר ע"ז, ולסברא דהנוב"י לכאורה מה חשש. וי"ל דתפילת השבת הרי הוא דוקא בשבת ולא בחול לכך הוי שכר שבת. וצ"ע בכל זה.

ופשוט וברור שלהלכה למעשה צריך לשאול מורה הוראה בכל הסוגיות ואנו רק לביאור הסוגיות לענ"ד כתבנו.

שבנ"א יקבעו מלאכתם לז' ימים, (כאשר רמזתי שם בסוף תשובה הקצרה), ונולד במשך הזמן זלזול בשבת, ע"כ ג"כ ליבי נוטה להחמיר. ובסימן מ' כתב על פאקס שצריך לכבותו לפני שבת משום גדר שכר שבת, וז"ל: "כיון שעיי"ז יכול לעשות מסחרים כל שבעת ימים במקום ששה ימים, והרווח בולט ע"י העמדת טעלעקס, א"כ יש חשש שכר שבת. "ואע"פ שכתבתי שם שעדיין צריך עיון אם דומה לגמרי מ"מ ליבי נוטה לחמיר". ובגוף דבריו צריך לומר על הא דאחר כמה שנים חוזר על האי לישא דצ"ע אם זה בכלל שכר שבת והרי ודאי עיין בזמן הזה ועכ"ז כותב כך ללא הכרעה בענין אם אכן שייך לשכר שבת או לא, דבאמת כוונתו לאסור בזה הוא רק בתורת חומרא דשכר שבת, וצ"ב מדוע באמת אינו שכר שבת ממש? ולפי הדברים דלעיל שכ' הנודע ביהודה דאין איסור להרויח בשבת אפי' על חפץ הנקנה כמבואר דאינו משלם שכר על השבת אלא על החפץ א"ש.

ומן הענין לציין כאן תשובה מפורשת במנחת יצחק (ח"ג סי' נד) בענין מכירה אוטומטי בשבת, ובאות 'י דן שם משום שכר שבת, וכתב שם בשם תוס' שבת דאין לאסור שכר שבת כשאינו עושה שום מעשה בשבת ליכא למגזר שכר שבת אטו מו"מ ושכירות. וכתב שהיתר זה הוא רק במקום מצוה, אבל בלא"ה יהיה אסור, אלא דסיים שם וזה לשונו: "אכן כנראה אין בזה משום שכר שבת דאף אם נאמר דבעל הכלי חושב במחיר שלוקח בעד החפץ גם בעד שכר הכלי שמחזיק שם הסחורה [נראה כוונתו למכשיר האוטומטי (שצריך לשלם ולכסות הוצאותיו - החשמל ושכירות) מ"מ שייך בזה מש"כ הנודע ביהודה (פניא או"ח סי' טו) לענין שכר הרחיצה וז"ל: ועוד שהרי שכר העצים ודאי מותר דאטו מי שלוקח דבר מחבירו בשבת לא יפרע לו



הרב ישראל דנדרוביץ
מגיד שיעורי הירושלמי בקול הדף
ערד

זכות האב בקידושי בתו

חירושו של הגאון רבי יוסף ענגיל: האב מקדש את בתו בעל כרחו מדין שליחות – כאילו והוא נשלח על ידה * בד בבד מוסף הגר"י ענגיל ומקשה: כיצד יכול האב לקדשה לחיובי לאוין, בעוד שכלל גדול בתורה שאין שליח לדבר עבירה * התירוצים לקושיא עצומה זו מושתתים על יסודות גדרי השליחות הבנויים לתלפיות במשנת רבותינו הראשונים והאחרונים

האיש מקדש את בתו

קידושין, כך גם כאן ההלכה מחשיבה את האבא כאילו הוא נתמנה על ידי הבת לקבל בעבורה קידושין.

אחת הזכויות שיש לאב בבתו, כשהיא קטנה וכשהיא נערה, הוא שביכולתו לקבל קידושין בעבורה.

ברור ופשוט שגם אם אין היא מעוניינת בקידושין אלו אין ביכולתה לסרב ולומר שאין אביה שליחה לקידושין אלה, כיון שהאב אינו צריך את דעתה והסכמתה של הבת לקידושין, ויש באפשרותו לקדשה גם אם היא מתנגדת לכך בנחרצות.

דבר זה כתוב בתורה (דברים כג ט): "את בתי נתתי לאיש הזה לאישה", ושנוי בנביאים (וימיה כט א): "ואת בנותיכם תנו לאנשים", ומהם למדנו את הזכות המצויה ביד האב, שיכול הוא לקדש את בתו לכל מי שברצונו.

אלא זו בלבד שההגדרה הלמדנית של חלות הקידושין היא מדין שליחות, אולם למעשה שליחות זו מהבת לאב חלה אפילו בעל כרחו של הבת, משום שזהו דין שהתורה אמרה שהאב נעשה שליח של הבת, והתנגדות הבת אינו מעלה ואינו מוריד.

וכך נמי תנינן בריש פרק בתרא במסכת קידושין (מ"א): "האיש מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוהו", וכפי שפירש רש"י: "כשהיא נערה. וכל שכן כשהיא קטנה, אם קיבל קידושין מקודשת".

ההוכחה לכך מגירושין

את חידושו זה בונה הגר"י ענגיל על יסוד דברי הגמרא במסכת כתובות (מ"ז). הדנה מנין אנו יודעים שהאב זכאי לקבל גט לבתו, ומסקנת הגמרא היא שזה נלמד מההיקש המפורסם של 'ויצאה והיתה' המקיש את 'היצאה' - הגירושין ל'הויה' - לקידושין, וכשם שהאב זכאי לקבל קידושין עבור בתו כך הוא גם זכאי לקבל גירושין עבור בתו.

אלא שההגדרה ההלכתית המדויקת של זכות זו שבידי האב, אינה ברורה כל כך. אכן וודאי שהאב זכאי לקדש את בתו, אולם עלינו לדעת ולהבין את תוקף 'חלות הדבר' - מאיזה כח פועלת זכות זו ומה היא משמעותה ההלכתית.

האב הוא שליח של הבת

ועוד אמרו במסכת גיטין (מ"א). שמצאנו שליחות לקבלה בגט בעל כרחו של האישה

הגאון הנודע רבי יוסף ענגיל זצ"ל בספרו 'בית האוצר' (מערכת א-י, כלל פ"א) מחדש שכחו של האב בקידושי הבת הוא מדין שליחות - האב הוא שליח של בתו לקבל בעבורה את הקידושין. וכשם שכל אישה יכולה למנות שליח כדי שיקבל בעבורה

ומביאה הגמרא שני שיטות לבאר מדוע למרות שבכל מקום אנו אומרים שאין שליח לדבר עבירה, בכל זאת כלפי חצר הדין שונה ובה אנו כן אומרים שיש שליח לדבר עבירה:

רבינא מתרץ שכלל זה שאין שליח לדבר עבירה לא נאמר אלא כשהשליח הוא 'בר חיובא', אולם כשהשליח הוא אינו 'בר חיובא' כגון בחצר שכמובן לא שייך לומר בו שהוא 'בר חיובא', החיוב הוא על המשלח ולא על השליח.

ורב סמא מתרץ באופן אחר, שכלל זה שאין שליח לדבר עבירה לא נאמר אלא בדוקא במקרה שהשליח 'אי בעי עביד ואי בעי לא עביד' - הדבר תלוי ברצונו אם לעשות את השליחות ואם לא, שאז אם השליח בחר לעשות את השליחות הרי שהאחריות לכך היא לא על כתפי המשלח, אולם חצר ש'בעל כרחו מותיב ביה' - שנותנים את החפצים בתוכה בעל כרחו ואין היא יכולה להתנגד ולומר שחפץ פלוני לא יכניסו לרשותה, הרי שכאן כבר חייב המשלח ולא השליח.

מוכח מדברי רב סמא החולק על רבינא שדעתו היא שאפילו באופן שהשליח הוא אינו בר חיובא, אבל באם הוא 'אי בעי עביד ואי בעי לא עביד' אנו אומרים בו שאין שליח לדבר עבירה; וכך גם מוכח מדברי רבינא החולק על רב סמא שדעתו היא שאין חילוק בין 'אי בעי עביד' לבין 'בעל כרחו מותיב ביה', ובאם השליח הוא בר חיובא למרות ש'בעל כרחו מותיב ביה' אנו אומרים שאין שליח לדבר עבירה, ולכן לדעתו של רבינא באופן של חצר ש'בעל כרחו מותיב ביה', לולא הטעם שהחצר אינו בר חיובא, היינו אומרים דאין שליח לדבר עבירה.

ומעתה מסיים הגר"י ענגיל ומקשה: כיצד נאמר במסכת קידושין (יט:) שיש בכח האב להשיא את בתו גם לחייבי לאוין, וכמבואר שם בבבלייתא דדין הוא דאם האב מקדשה לפסולין וכי לא ימכרנה

המתגרשת, והוא באופן שהאב מקבל גט לבתו קטנה בעל כרחו. מבואר מדברי הגמרא שדין זה שיכול האב לקבל גט עבור בתו הוא בתורת שליחות, אלא שזהו שליחות בעל כרחו של האישה, שכן התורה עשתה את האב שליח של בתו אף כשהוא ללא רצונה.

אמור מעתה: אם כל מה שאמרנו שיכול האב לקבל גט לבתו נלמד ממה שהוא מקבל קידושין בעבורה, הרי שבאם בגירושין אנו רואים שחלות הדבר הוא מטעם שהתורה עשתה את האב לשליח, על כרחך שגם בקידושין חלות הדבר הוא מטעם שליחות.

אלא שכאמור דין השליחות כאן שונה מכל מקום שנאמר בו שליחות, שבכל מקום התנאי הראשון בשליחות הוא הסכמת רצון המשלח, ואילו כאן האב הוא שלוחה של הבת אפילו אם היא אינה רוצה בקידושין.

כיצד מועיל השליחות לדבר עבירה

כיון שכן, מקשה הגר"י ענגיל קושיה קשה כברזל: אם דין שליחות יש כאן וכל חלות הקידושין של הבת זה מוכח שהאב הוא שליח של בתו, כיצד איפוא יכול האב להשיא את בתו לחייבי לאוין, בעוד שכלל גדול בדינו שאין שליח לדבר עבירה; היה ראוי לכאורה שקידושין כאלה לא יתפסו, כיון שאם הקידושין מבוססים על דין שליחות, הרי שבאופן כזה לא מהני שליחות.

ועומק הקושיה הוא לפי מה שנחלקו במסכת בבא מציעא (ט:) בגדר הא דקיימא לן דאין שליח לדבר עבירה: הגמרא דנה האם ייתכן שיש מי שסובר שקנין חצר הוא מדין שליחות, הלא תניא גבי גנב שבאם נעל בהמה בחצרו כדי לגונבה הרי הוא חייב דכתיב 'המצא תמצא' ודרשנינן 'בכל מקום', ואם נאמר שחצר קונה משום שליחות, אם כן מצאנו שליח לדבר עבירה, ואנן קיימא לן דאין שליח לדבר עבירה.

בבנות קטנות, שבזה כסף הקידושין שייך לאבא. שכן אם נאמר שמדובר בבנות גדולות והאב מקבל קידושין בתורת שליחות, פשיטא שיהיו צריכים פרוטה לכל אחת, שהרי השליח לא עדיף ממשלחו. אך גבי הנותן לאו דוקא קאמר, משום שמצד המקדשים אין צריך שיתנו שוה פרוטה, וכל הדיון הוא רק במתקדשות.

משמע מדברי רבותינו בעלי התוספות שבבנות קטנות אין כח אביהם משום שליחות, שאם לא כן לא נבין את שאלתו זו של רבא כי מהיכא תיתי שיהא סגי בפרוטה, הרי אם זהו מדין שליחות, גם בזה נאמר דשליח לא עדיף ממשלחו, וליבעי פרוטה לכל אחת, אלא ודאי כח האב אינו מדין שליחות.

וכן נראה מדברי המהרי"ט שפירש דברי המשנה: "האיש מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו", דהא קמ"ל בזה דמצוה באב יותר מבשלוחו. דהוה סלקא דעתך שהאב כשליח דבת הוי, ולא שייך לומר דמצוה בו, ועל כן אשמעינן דמצוה זו על האב רמיא ומצוה בו.

הרי לנו הוכחות ברורות מדברי הראשונים שהמה סוברים שאין כח האב בקידושי בתו משום שליחות: הן ממשמעות דברי התוספות שרק בגדולות שייך האי כללא דשליח לא עדיף ממשלחו, ואילו בקטנות אין זה כך, ומשמע שאצלם אין זה מדין שליחות; והן מדברי המהרי"ט הקובע שמצוה על האב, כיון שאין אנו אומרים שהוא רק שליח של הבת.

החלות מדין שליחות אך אין צריך הסכמתה

ואם כי מפשטות דברי הראשונים נראה לכאורה שדעתם היא לא כחידושו של הגר"י ענגיל, מכל מקום עדיין מקום יש בראש להשוות דבריהם שלא יסתרו ליסוד זה שקידושי הבת הוא מדין שליחות.

לפסולין; וכן מבואר נמי (סל) דלמ"ד דקידושין תופסין בחייבי לאוין, יש כח ביד האב אף להשיאה לממזר; הלא כבר הוכחנו לעיל שכל מה שהאב מקבל קידושין לבתו הוא משום שליחות, ואם כן היה ראוי שנאמר שמחמת הדין שאין שליח לדבר עבירה כך גם לא יהא לקידושין אלה כל תוקף.

השאלה היא אליבא דרבינא

היה מקום לענות ולומר שכאן אין זה שליחות כבשאר מקומות שבהם אנו אומרים את הדין שאין שליח לדבר עבירה, שהרי כאן זהו שליחות אף כשהבת מסרבת והקידושין חלים אפילו בעל כרחה וללא הסכמתה, ושמה זה הטעם שתופס השליחות אף בדבר עבירה.

אך הגר"י ענגיל קובע שלא ניתן לומר כך, וזאת לפי מה שנתבאר עתה ששיטת רבינא היא שגם במקרה שהשליחות היא בעל כרחו עדיין אנו אומרים שאין שליח לדבר עבירה. ואם כן, הקושיה במקומה עומדת אליבא דרבינא: איך חלים הקידושין כשהאב מקדשה לחייבי לאוין, בעוד שכל חלות הקידושין הוא מדין שליחות והיה ראוי להם להתבטל מצד הדין שאין שליח לדבר עבירה. והגר"י ענגיל מניח את הדברים בקושיה.

פשטות דברי הראשונים שאין זה מדין שליחות

ותחילה לכל יש להעיר על עיקר יסודו של הגר"י ענגיל שכל כח האב לקדש את בתו הוא מדין שליחות, דלפום ריהטא מלשון הראשונים לא משמע כן, דהא איתא בפרק קמא במסכת קידושין (י:): "בעי רבא: 'שתי בנותיך לשני בני בפרוטה' מהו. בתר נותן ומקבל אזלינן והאיכא ממונא, או דילמא בתר דידהו אזלינן והא ליכא, תיקו".

ופירש רש"י שהבנים שעליהם אנו דנים כאן הם בנים גדולים שעשו את האב שליח לקדש בעבורם. ובתוספות (ד"ט ע"ב) הביאו שמדובר כאן

לדבר עבירה לבין 'בעל כרחו מותיב ביה', מכל מקום פשוט שכל זה אינו ענין להאופן כאן.

וסברה פשוטה יש בזה: הרי כל הפטור של 'בעל כרחו' הוא בדוקא כשה'בעל כרחו' הוא אצל השליח, שהשליח מוכרח לעשות את השליחות, כגון 'חצר' שאין ביכולת החצר למנוע עצמה מלהשתתף במעשה הגניבה, ובזה מסתבר לומר שאין השליח חייב אלא משלחו, אולם כאן הרי השליח שזהו האב בוודאי לא היה מוכרח לעשות שליחות אסורה זו, שכן בידו לקדשה לכשרים ובידו לקדשה לפסולין, וכל ה'בעל כרחו' כאן הוא רק לגבי המשלח שזהו הבת. באופן כזה שאצל השליח אין זה 'בעל כרחו' בוודאי שההגיון הוא שאין שליח לדבר עבירה.

ומעתה פשיטא כביעתא בכוחתא שקושיית הגר"י ענגיל אינה קשה בדוקא אליבא דרבינא, אלא אף לרב סמא קשה כיצד יכול האב לקדש את בתו לפסולין, הלא כל כחו הוא מטעם שליחות ובגוונא דהכא כולי עלמא מודי שאין שליח לדבר עבירה, ומן הראוי שלא יהיה לקידושין תוקף לחול.

תירוץ לפי שיטת רב סמא

ונלענ"ד שאפשר לתרוץ מדוע הקשה הגר"י ענגיל את קושייתו בדוקא אליבא דרבינא ולא אליבא דרב סמא, ולא מטעמיה. בהקדם הא דשקיל וטרי הגמרא במסכת קידושין (מכ): מהו הטעם של הא דקיימא לן אין שליח לדבר עבירה. ומתחילה מייתי הגמרא סברא דאמרינן 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין', ובמסקנא ילפינן לה מקראי: או מהא דריבתה תורה במעילה ובטביחה ומכירה דיש שליח לדבר עבירה, ושני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין; או ממיעוט דשחוטי חוץ, יעו"ש היטב.

והפוסקים נקטו שהגם שלפי המסקנה הלימוד שאין שליח לדבר עבירה הוא מכח הפוסקים, מכל מקום הטעם של 'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' במקומו עומד. אלא

ניתן להסביר בכוונת הראשונים שלא באו אלא לומר שאין כאן שליחות כפשוטו, לגבי דין זה שצריך את רצון והסכמת המשלח, כי אם היינו אומרים שאף בקידושי בתו צריכים את הסכמתה ואם אין הבת מסכמת לקידושין בטל השליחות, הרי שאז בוודאי היינו צריכים שתי פרוטות לקידושין כדברי התוספות; וכן לא היה שייך לומר שיש מצוה באב יותר מבשלוחו כדברי המהרי"ט.

אלא שכאן ההגדרה של השליחות היא שונה: אכן יש כאן שליחות אולם זהו שליחות בעל כרחו של הבת, שהתורה עשתה את האב שליח לקדש את בתו אף כשהיא אינה מסכימה. ומכיון שכן אפשר לומר שכאן יספיק אפילו פרוטה אחת, ובזה לא שייך הכלל של שליח לא עדיף ממשלחו שהרי לא הבנות משלחים אותו; וכן מובן איך שייך לומר שמצוה באב לקדש, כיון שהתורה עשתה אותו לשליח.

הקושיה במקומו עומדת גם לפי רב סמא

ואם עלתה בדינו שאין הכרח מדברי הראשונים לומר את ההיפך מיסודו של הגר"י ענגיל, הרי שעלינו לשוב לגוף קושייתו העצומה: כיצד מהני קידושי בתו לפסולין ולחייבי לאוין, בעוד שהיה לנו לומר שהקידושין לא יתפסו כדין אין שליח לדבר עבירה.

והנה כבר נתבאר שהגר"י ענגיל הקשה את קושייתו דוקא לפי שיטת רבינא הסובר שגם באופן של 'בעל כרחו מותיב ביה' עדיין אנו אומרים שאין שליח לדבר עבירה. אולם לרב סמא לא תקשי מידי, משום שהוא מודה דבכהאי גוונא דהכא אמרינן יש שליח לדבר עבירה.

ויש לתמוה, מדוע הוצרך לדחוק עצמו ולהקשות רק לשיטת רבינא לחודיה, הלא לפי פשטות הבנת הסוגיא במסכת בבא מציעא קושיה זו תיקשי נמי אליבא דרב סמא שאף הוא יסבור כאן דאמרינן אין שליח לדבר עבירה, משום שאפילו שרב סמא חילק בין 'אי בעי עביד' שרק אז אמרינן אין שליח

המשלח שלא ישמע לו השליח למיעבד שליחותיה, שכן המשלח הוא בר חיובא באיסור זה ובודאי לא ירצה השליח להכשילו בזה, ושפיר איכא למימר גם לפי דעה זו האי טעמא של 'דברי הרב'.

השתא דאתינן להכי נחזה דאליבא דהגר"י ענגיל ליכא למימר כביאור הסמ"ע בשיטת רבינא, משום דבאם רבינא אינו סובר מהחילוק של רב סמא ושיטתו היא דאף בדבר שבעל כרחו מותיב ביה אמרינן אין שליח לדבר עבירה, הרי ברור שלא שייך לומר בזה הטעם שדעת המשלח היתה שהשליח לא ישמע לו, הלא בעל כרחו מותיב ביה ומחוייב לעשותו.

ובזה מתורץ שפיר מדוע הקושיה אינה קשה אלא דוקא לפי דעת רבינא, והוא משום דאליבא דרב סמא ליכא למיפרך, שהרי אם הוא סובר את הטעם של 'דברי הרב' כשיטת המשנה למלך, הרי דבנדון דידן בוודאי נאמר שיש שליח לדבר עבירה, דמה אית לך למימר 'דברי הרב ודברי התלמיד', הרי זהו פטור לגבי המשלח וכאן הלא המשלח כלל לא שלחו, ולא שייך בו טענה הזו.

רק דוקא אליבא דרבינא קשיא, הלא הוא לא סובר מטעמא ד'דברי הרב' כמוכח מהא דסובר דאמרינן אין שליח לדבר עבירה גם היכא דבעל כרחו מותיב ביה, ושפיר קשיא אליביה איך חלים קידושי האב בחייבי לאוין.

מהו הגדר בכך שאין שליחות לדבר עבירה

וחנני השי"ת ליישב קושיית הגר"י ענגיל הן אליבא דרב הונא והן אליבא דרב סמא, ובחדא מחתא להוכיח לחד גיסא בחקירת האחרונים המפורסמת מהו זה דאמרינן 'אין שליח לדבר עבירה'. האם זהו דין רק לגבי העבירה שהמשלח פטור על עשייה זו מעונש, שכן בעבירה לא שייך שליחות, אולם גוף השליחות לגבי חלות המעשה קיים ועומד. או דילמא כשם שהמשלח אינו חייב כך גם עצם השליחות אינה קיימת, והמעשה אינו מתייחס כלל אל המשלח.

שיש פלוגתא בזה מה הכוונה בסברא זו: הסמ"ע (סי' קכג) ביאר דזהו פטור לגבי המשלח דאית ליה סברא לפטור עצמו מעונש העבירה, באומרו סבור הייתי שהשליח לא ישמע לי לחטוא שכן הקב"ה אסר לעשות כך. והפני יהושע (כסוגיא דקידושין) ביאר דשליחות כשהיא בעבירה, חסר בה בגוף השליחות, משום דבאיסור לא חדשה התורה את דיני השליחות שמעשה מסוים שעושה פלוני נחשב שחבירו עשאה.

והגאון רבי עקיבא איגר כתב שהנפקא מינה בין שני הביאורים הוא היכא דהשליח מוחזק לעשות עבירה זו שעתה שלחוהו לעשות, וברור ופשוט להמשלח שאף עתה יעשה זאת השליח. שלפי טעם הסמ"ע אין שייך לפטור את המשלח מהטעם דאיהו לא אסיק אדעתיה שהשליח ישמע לדבריו, שכן השליח הרי מוחזק לעשות כך. אולם לפי טעם הפני יהושע גם באופן זה נאמר דאין שליח לדבר עבירה, שהרי בסופו של דבר חסר כאן בשליחות.

ואכן הרמ"א (חו"מ סי' עפ"א ס"ק ט) הביא דברי התשב"ץ הסובר שבאם השליח הוא מוחזק בכך שיעשה העבירה, חייב המשלח, ואין אומרים בזה אין שליח לדבר עברה. הרי דלפי דברי הגר"ע איגר, יש לנו מדברי התשב"ץ כאן סיעתא לפירושו הסמ"ע שטענת 'דברי הרב' זהו פטור שטוען המשלח ולא פגם בעצם השליחות.

והנה הרמ"א (סי' קכג) פסק הלכתא דאין שליח לדבר עבירה כדעת רבינא וחילק אם השליח הוא בר חיובא או לא. ועלה נסבו דברי הסמ"ע בפירושו הנ"ל, וכתב דלרבינא היינו טעמא שבאינו בר חיובא מיחייב שולחו, שכן אין ביכולתו לטעון שלא חשב שהשליח יעשה כן, דהרי הוא לא בר חיובא.

ובשיטת רב סמא שחייב השליח גם כשהוא אינו בר חיובא, כתב המשנה למלך (פ"ה מהלכות מלוה ולוה ה"י) שאפשר לבאר דאיהו נמי סובר מיסוד זה, כיון שגם כשהשליח אינו בר חיובא סבור

והנה רוב הראשונים בסוגיה זו תירצו על קושית התוספות כתירוצם הראשון ומיאנו בתירוצם השני. מוכח שהמה סוברים שעצם הקידושין חלים וכשיטת הגר"י מהמבורג. וכן מפורש בנתיבות המשפט (סי' קפג) שלדעת רוב הפוסקים המעשה קיים.

ההוכחה לשיטת הגר"י מהמבורג

בזה מתורצת קושיית הגר"י ענגיל כמין חומר. אכן גם כשהאב מקדש את בתו לחייבי לאוין אמרינן ביה אין שליח לדבר עבירה, ומכל מקום הקידושין חלים. זאת משום שהרי כל הדיון אם יש שליח לדבר עבירה זהו אך ורק לגבי עונש העבירה, אבל גוף השליחות במקומה עומדת.

לכן, בנדון דידן בוודאי אין לומר שהבת תקבל עונש העבירה, שהרי אין ביכולתה למנוע את הקידושין, ובפרט שכאן ההלכה היא שאין שליח לדבר עבירה. רק היות וגוף השליחות חל לכן הדין הוא שחלים קידושי הבת לחייבי לאוין ושאר פסולין.

וארווחנא בהא שמכאן יש ראייה אלימתא לדעת הגר"י מהמבורג ודלא כהנודע ביהודה. דאם לא נימא כוותיה דהגר"י מהמבורג אלא נסבור כהנודע ביהודה דגם הקידושין עצמם בטלים הרי שקושית הגר"י ענגיל עמדה וגם ניצבה דלא היה לקידושי הבת לפסולין לחול, אלא ודאי כדאמרינן.

התירוץ גם לשיטת הנודע ביהודה

וחשבתי לדחות ראייה זו לשיטת הגר"י מהמבורג ולהעמיד תירוצינו אף לפי שיטת הנודע ביהודה, בהקדם מה שכתב הגאון ר' שמעון שקאפ בחידושו (עמ"ס ב"מ, סי' יא) לחדש דהא דמשמע מתירוצא בתרא דהתוספות שכשאומרים אין שליח לדבר עבירה הרי שגם המעשה בטל, זה דוקא בקידושין וכיוצא בזה שכל קיום המעשה הוא רק על ידי שהמשלח עשה בשליחותו שיהיה יד השליח כמותו, ולולא דין שליחות אין להשליח תוקף כלל,

וכבר נודע בשערים המצוינים בהלכה שנחלקו בזה גדולי עולם: הגאון ה'נודע ביהודה' עם מחותנו הגאון רבי יצחק מהמבורג איש הורביץ, והובא תשובותיהם ברצוא ושוב בשו"ת 'נודע ביהודה' (מסנ"ק אסע"ז סי' עה, ואל"ף). ה'נודע ביהודה' סובר שמתבטל עצם השליחות, והגר"י מהמבורג סובר שלא מתבטל השליחות, יעוין שם באריכות גדולה, והדברים עתיקין.

מקובל לתלות פלוגתא זו בשני תירוצי התוספות בסוגית 'אין שליח לדבר עבירה' במסכת ב"מ (י:). שהרי כבר הבאנו לעיל את שני השיטות אימתי מודים שיש שליח לדבר עבירה, ומבארת שם הגמרא שהנפקא מינה ביניהם היא באופן שכהן אמר לישראל צא וקדש לי אישה גרושה: לפי השיטה הסוברת שכל היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד לא מחייב שולחו, כאן גם לא מחייב שולחו. ולשיטה החולקת וסוברת שכל היכא דשליח לאו בר חיובא מחייב שולחו, כאן גם כיון שהישראל לאו בר חיובא באיסור זה מחייב שולחו.

וכתבו עלה התוספות: "וא"ת ומאי נפקא מינה, בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקידושין, לרבא דאמר בעשרה יוחסין: 'קידש אינו לוקה בעל לוקה'. וי"ל דכי בעל אחר כך לוקה אף על הקידושין כדמוכח בריש תמורה. אי נמי י"ל דאף לרבא נפקא מינה דאי יש שליחות חלין הקידושין ואי אין שליחות אין חלין הקידושין".

חזינן מתירוצם השני של התוספות שהמה סוברים דכל היכא דאמרינן אין שליח לדבר עבירה הרי דלא חלו הקידושין כלל וכלל, וזהו כשיטת הנודע ביהודה. אולם התירוץ הראשון בתוספות שמיאן בזה מוכרח שסובר דכל דינא דאין שליח לדבר עבירה הוא דוקא לגבי עונש העבירה שהמשלח פטור אולם עצם הקידושין חלים וכשיטת הגר"י מהמבורג.

וביאור זה שבכך נחלקו שני תירוצי התוספות כבר הביא שם כך השיטה מקובצת בשם תוספות רבינו פרץ.

יש, שהרי אנו רואים שאין כאן כל דיני שליחות
בכלל דוכתי.

רק בזה יש לפקפק דשמה אין לך בו אלא חידושו,
דאכן חידשה התורה שאין צריך כאן הרצון
של המשלח, אולם מאן ימר לך שהאב גם יכול
לקדשה לפסולין, דילמא בהא לא חדשה תורה.

זהו חידוש התורה

שוב מצאתי להגאון הפני יהושע (כחידושו לך סק)
שכבר ישב על מדוכה זו איך יכול האב לקדש
בתו לפסולין, וכתב: "נראה דהא דפשיטא ליה
לתלמודא דביד האב להשיאה לפסול לה, ולא
אמרין דלא זכי רחמנא לאב אלא בקידושי היתר
אבל דאיסורא לא זכי ליה רחמנא, היינו משום
דבהאי ענינא גופא דכתב רחמנא: 'את בתי נתתי
לאיש הזה' דכתיב בפרשת מוציא שם רע כתיב
נמי: 'ולו תהיה לאשה' ודרשינן בספרי: 'אשה
הראויה לו למעט אשה שאינה ראויה לו', אלמא
דאע"ג דאינה ראויה לו אפ"ה הוון קידושי מעליא
מה שקידשה לה האב, כן נ"ל". (וכן כתב הפני יהושע גם
כרך יט, ע"ש שהניח בל"ט).

הרי לנו שהפני יהושע יליף לה מקראי דיכול האב
להשיאה לפסול לה, ובזה מתורץ קושיית
הגר"י ענגיל דהיינו גופא חידוש התורה שיכול
לקדשה לפסולין, דלא נאמר בזה דהרי אביה שלוחה
ואין שליח לדבר עבירה, אלא למרות הכל חלין
הקידושין.

ואין לדחות תירוץ זה שמה שיש כאן שליחות
לדבר עבירה הוא מחידוש התורה, בטענה
שאם כן מדוע בסוגיה דאין שליח לדבר עבירה
בקידושין שהבאנו שם את כל אותם המקומות
שחידשה התורה שיש שליח לדבר עבירה ולא
הביאו גם דין זה שיכול האב לקדש את בתו
לפסולין; דזה אינו, שכן אופן זה אינו ענין להתם
דהרי כבר נתבאר דאין זה שליחות כמו בכל דוכתי,
משום שזהו חידוש התורה שמהני אף שלא לרצונה,
ושוב ליכא לאוכוחי מהא מידי.

משום הכי כל מקום שיש בזה איסור אינו יכול
להעשות כמותו, ולכן בטלים הקידושין.

אבל בפעולה גרידא כגון מזיק וכיוצא בזה שלקיום
המעשה אין צריך שליחות, רק הדיון הוא
לגבי מי יחשב שהוא עשה את המעשה, המשלח
או השליח, בזה גם לשיטת התירוץ השני של
התוספות נאמר שלא חלה השליחות, יעו"ש היטב
מה שכתב בזה.

ואמינא דלפי חידוש זה ישנו גם חילוק בין שליחות
רגילה של קידושין שהמשלח מינה את
השליח, לבין שליחות של האב לקדש את בתו
שהתורה מינתה אותו. ובזה נאמר שדוקא בשליחות
רגילה של קידושין כתבו התוספות בתירוץ השני
שהשליחות בטילה, כיון שבזה אין המשלח יכול
לעשות את שליחו שיהיה כמותו לדבר עבירה, מה
שאינן כן בשליחות דאב לקדש את בתו שהתורה
עשתה לשליח יתכן שבזה לא מתבטל השליחות,
ויש לעיין בזה.

כשם שמויעיל בעל כרחו כן מועיל בדבר עבירה

עוד היה נראה לענ"ד לענות בקושיית הגר"י ענגיל
בהקדם מה שיש לעיין בדין זה שמינתה התורה
את אבי הבת להיות שלוחה של הבת לקדשה,
שהרי באם הבת נוחא ליה בקידושין אלה, ברור
שאינן צורך להגיע לחידוש התורה, שהרי יש
ביכולתה של הבת מרצונה למנותו שליח. רק בעינן
לחידוש זה היכא שהבת אינה רוצה את הקידושין,
ואמרה תורה שאף שבכל שליחות אנן בעינן מינוי
משלח לשליח ושיהיה זה ברצונו, מכל מקום כאן
לא בעינן והרי האב שליחה של הבת אף בעל
כרחו.

חזינן שהתורה הפקיעה דין שליחות זה משאר
דיני השליחות שבתורה ואמרה דלא בעינן
כאן רצון של המשלח, ומעתה יתכן לומר דכשם
שנשתנה משאר דיני השליחות לגבי רצון המשלח,
כך נמי נשתנה לגבי שליחות לדבר עבירה, שלמרות
שבכל התורה אין שליח לדבר עבירה מ"מ כאן

שקידושין תופסין בחייבי לאוין מהיכי תיתי לחלק בין קידושי עצמה לקידושי אביה, רק קשיא ליה כקושיית הגר"י ענגיל הלא בקידושי אביה איכא למימר דאין שליח לדבר עבירה, ועל כן בעי למידע מנין ידעינן דיכול לקדשה לפסולין.

ביישוב הקושיה

ויש להעיר דמלישנא דה'מקנה' סיעתא לדברינו לעיל ודלא כהגר"י ענגיל, לענין זה שזאת הקושיה קשיא אליבא דכולי עלמא, הן אליבא דרבינא והן אליבא דרב סמא, כפי דחוינן מפורש יוצא מדברי המקנה שסתם קושייתו ולא חילק, ודלא כהגר"י ענגיל שהקשה רק אליבא דרבינא.

אלא שבסופו של דבר הרי לא הסיק המקנה מנא פשיטא לתלמודא דיכול האב לקדשה לפסולין, דהלא הוא דחה את תירוץ ה'פני יהושע' וגם את תירוציו הניח בצ"ע, ונמצא שקושיית הפני יהושע עמדה וגם נצבה: דילמא אכן אמרה תורה שכל זכות קידושי האב לבתו הוא רק בכשרים ולא בפסולים.

והנראה לענ"ד, דהלא המקנה ביאר דבפשטות לא קשיא קושיית הפני יהושע משום דמהיכי תיתי לחלק בין קידושי עצמה לקידושי אביה, אלא שהקושיה היא היות ובקידושי אביה יש לעיין בהם משום אין שליח לדבר עבירה ושוב דילמא בזה לא חדשה תורה.

ואנן כבר הבאנו לתרץ דבקידושי אביה לפסולין אפילו דאין שליח לדבר עבירה מכל מקום הקידושין עצמם חלים כפי שביארנו בשיטות הגר"י מהמבורג והנודע ביהודה. ומעתה באמת אפשר לומר דמהיכי תיתי לחלק בהא דקידושין תופסין בחייבי לאוין בין קידושי עצמה לקידושי אביה, ופשוט.

אין כאן דבר עבירה

עוד היה נראה לענ"ד ליישב קושיית הגר"י ענגיל והפני יהושע אליבא דהמקנה, דהנה בסוגיא דקידושין (סז) אמרינן דיכול האב להשיאה למזור,

קושיית הגר"י ענגיל מיוחסת להפני יהושע

אלא שראיתי שהגאון בעל המקנה (כדף סז) האריך להשיג על דברי הפני יהושע ואעתיק בכאן מדבריו: "והנה בענין קושייתו ז"ל, אף דלכאורה י"ל כיון דאמרה התורה קידושין תופסין בחייבי לאוין מהיכי תיתי לחלק בין קידושי עצמה לקידושי אביה אלא די"ל כיון שאמרינן בגיטין (קז ט"ז) דמשכחת שליחות בע"כ שכן האב מקבל גט לבתו קטנה, הרי דמדמה הש"ס זכיית האב בבתו בקידושין לשליחות, וקיימא לן בשליחות דאין שליח לדבר עבירה. ואפילו בדיעבד כתבו התוספות בב"מ (קז ט"ז) דלא הוי קידושין. ועיין מ"ש בריש פרק האיש מקדש. אם כן כ"ש בקטנה די"ל דלא זכתה התורה שליחות לאב בדבר עבירה.

אך מה שתירץ דנפקא מקרא ד'לו תהיה לאישה' קשה לי דהא 'לו תהיה לאישה' אינו מיותר, כמו שכתבו התוספות בכתובות (קז ט"ז) דאיצטריך לו תהיה מדעתו וכו'. ולכאורה היה נראה דיש ללמוד דיכול לקדשה לדבר עבירה מהא דאמר לעיל (קז ט"ז) מקרא 'לאמה' מלמד שמוכרה לפסולים והיינו משום דתפסי בה קידושין וכו', יש לדחות זה דאין ללמוד עיקר הקידושין מקידושי ייעוד. ותו דמשמע התם כבריייתא 'אם מקדשה לפסולים לא יהא מוכרה לפסולים' משמע דבלאו האי קרא ד'לאמה' פשיטא ליה דיכול לקדשה לפסולין. ונראה עוד דנפקא מהא דאיתא במסכת יבמות (קז ט"ז) דיש חלל מחייבי עשה וכו' מוכח דיכול האב לקדש את בתו קטנה לכ"ג אף שהן קידושי עבירה וכו' אלא דצ"ע בזה."

מתבאר מדברי המקנה שאף הוא תירץ על הקושיה איך מהני קידושי בתו לפסולין דלכאורה נימא בזה שאין שליח לדבר עבירה, שזהו גופו חידוש התורה באמרה שיכול האב לקדשה למי שירצה, וכלול בזה גם החידוש דיש שליח לדבר עבירה. אלא שהאריך מנין אכן ילפינן הא שיכול האב לקדשה לפסולין.

והעמים התם שלא היתה כוונת הפני יהושע בקושייתו כפשוטה דמנא ילפינן שיכול לקדשה, דהא לא קשיא היות וחידשה התורה

סמא היכא דהשליח בעל כרחו מותיב ביה אמרינן יש שליח לדבר עבירה.

ושוב אליבא דרבינא בודאי דלא תיקשי מידי משום שהשליח שהוא האב הרי אינו בר חיובא בזה כלל משום שהוא אינו מוזהר לא להשיא בתו לפסולין, והלא בכהאי גוונא אמרינן דיש שליח לדבר עבירה. וכן נמי אליבא דרב סמא מתורץ משום דבאם גם האב וגם הבת אינם מוזהרים על כך, הרי שזהו אינו לגביהם דבר עבירה, ושפיר מהני ביה שליחות כבכל דוכתי.

ומיושב בזה גם קושיית הפני יהושע שהקשה מנא ידעינן שאכן האב יכול לקדשה לפסולין, דלמא דין התורה נאמר בדוקא בכשרים. וכבר הבאנו דברי המקנה שכתב דבפשטות הא לא תיקשי דמהיכי תיתי לחלק. ולכן ביאר שכוונת הקושיה היא דהו"א דלא מהני משום דזהו שליחות לדבר עבירה. אך עתה שנתבאר דלית בה משום דבר עבירה, הרי ששוב אפשר לומר דמהיכי תיתי לחלק בין קידושי עצמה לקידושי אביה, ואתי שפיר קושיית הפני יהושע.

בגוף סברתי יש לדון

אחר כותבי כל זאת מצאתי דאתאן לידי ספר חוסן יוסף להגר"י ענגיל, וראיתי בו דדברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר, דמה דאיהו קא מותיב לה בספר בית האוצר איהו נמי קא מפרק לה בספרו חוסן יוסף (מות מב), וזכיתי שבתירוצי האחרון כיוונתי לדעתו הגדולה באחד מתירוציו.

ואעתיק בכאן דבריו: "מה שהקשיתי דאיך אב מקדש את בתו לפסולים, הלא הא דאב מקבל גט לבתו הוא משום שליחות והוא הדין לקידושין ונימא אין שליח לדבר עבירה... ועוד יש לתרץ: דהאב לא הוי בר חיובא, עיין באבני מילואים (סי' ז ס"ק ז) דהאב מותר לגמרי לקדשה לפסולים ואצלו אינה עבירה כלל ע"ש".

וכתב המהר"י בן לב: "והא דקאמר בידו להשיאה לממזר, ופירש רש"י ז"ל: ביד האב להשיאה לו בעבירה, שנראה שאע"פ שהוא עובר בלאו שיכול להשיאה לו, לא שהאב עובר כלל שהרי לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין (קידושין עג) אלא הממזר שהשיאה הוא שעובר בלאו".

וכתב השער המלך (פי"ח מהל' איסורי ביאה ס"ל כד) דדברי המהר"י בן לב תמוהים הן, דכל הא דאמרינן שלא הוזהרו כשרות להנשא לפסולים היינו דוקא לפסולי כהונה, אבל שאר פסולים שבזה הוזהרו האנשים מלישא אותן כגון ממזר וכיוצא בזה, אף נשים הוזהרו עליהם דהלא השוה הכתוב אישה לאיש לכל עונשין שבתורה.

ומתריך האבני מילואים (סי' ז ס"ח) וז"ל: "ונראה דהא דהוזהרו נשים היינו אם הנשים בעצמן נישאו לפסולי קהל, אבל הכא האב הוא שמקדשה ואין האב מוזהר בזה ואין עובר כלל במה שמקדש בתו לממזר, ובתו גם כן אינה באזהרה כיון דאביה הוא המקדשה לזה ולא הוא. ומה שכתב מוהר"י בן לב שלא הוזהרו כשרות לינשא לפסולות, בזה ודאי דברי שער המלך נכונים דהיא גם כן מוזהרת, מיהו היינו היכא שהיא מתקדשת לממזר. אבל הכא האב שמקדשה לממזר אין האב עובר בזה כלל, וזה ברור".

נפקא לן מביאור האבני מילואים דאלו ואלו דברי אלקים חיים והן המהר"י בן לב צודק והן השער המלך צודק, דבכל דוכתי אף על הנשים קאי האיסור להנשא לפסולים והמה באזהרה על כך, אולם היכא דלאו איהו מתקדשת לפסולין רק האב הוא שמקדשה לו, הרי שהבת אינה מוזהרת בזה כלל.

ובזה מתורץ היטב קושיית הגר"י ענגיל, דהנה כבר הובא בריש הענין ופתח דברינו יאיר שישנם שתי שיטות אימתי מודים דיש שליח לדבר עבירה, דאליבא דרבינא היכא דהשליח לאו בר חיובא אמרינן יש שליח לדבר עבירה, ואליבא דרב

קידושיה על כרחיה לא שייך ענין שליחות לומר שהוא שליח שלה דנימא אין שליח לדבר עבירה.

ועוד י"ל דאין שליח לדבר עבירה עניינו: דענין שליחות הוא שגוף השליח מתחבר לגוף המשלח ונעשים גוף אחד, כדאמרינן בפרק האיש מקדש: 'כיון דאמר מר שלוחו של אדם כמותו הוי ליה כגופיה', ולכן אין שליחות להנחת תפילין משום דהוי כגוף אחד שיש לו ב' ראשים דחייב להניח תפילין. והיינו נמי דאין שליחות לעכו"ם, אע"ג דעכו"ם לעכו"ם יש שליחות, היינו משום דישאל ועכו"ם אי אפשר שיתחברו. והיינו דאין שליח לדבר עבירה דאין חיבור לדברים אסורים, כמבואר ברשב"א ברכות (ר"פ פלגא שאכלו) ע"ש היטב. ועל כן באב דאין ענין השליחות דמתחבר גופו לגופה, דא"כ היה ראוי שיהיה לה לעצמה גם יד לקבל גיטה. וכיון דרק אביה הוא מקבל גיטה וקידושיה אבל לא היא, נמצא שהוא רק גופו לבד, ואין לה גוף עצמה כלל, וגופו עצמו שפיר שיהיה אף לדבר עבירה, דרק חיבור אינו עמה בעבירה, ודו"ק היטב.

ואולם גוף הקושיה דאין רשאי לקדשה לפסולין, אינו מובן. דכיון דהיא ברשותו הויא ליה כהיא עצמה, אם כן כי היכי דהיא עצמה יכולה להתקדש לפסולין, כך אביה יכול לקדשה".

וטרם כלותי עוד זאת אציין בקצירת האומר שני נקודות מה שיש לעיין בנדון דידן: חדא, דיעויין בתוספות יבמות (י) דקידושין לפסולין הוי רק מדרבנן, ויש לעיין אם גם בזה אמרינן אין שליח לדבר עבירה. ועוד דאה"נ רב סמא פליג על רב רבינא, אולם מאן יימר לך דרבינא פליג על רב סמא, ודו"ק בזה היטב דכן נמי משמע מהסמ"ע שהבאנו לעיל בביאור ענין דברי הרב בדעת רבינא.

ובהשקפה ראשונה היה נראה דקושייתו בספרו חוסן יוסף היתה הן אליבא דרבינא והן אליבא דרב סמא, ולמדתי זאת מהא דסתם שם ולא חילק בזה וכדברי המקנה וכפי שכבר הארכנו לעיל. אולם זה אינו ראייה כלל, משום שבוודאי סמך כאן על מה שהאריך בספרו בית האוצר, ובפרט שמשלשון תירוצו מוכח דזהו רק למ"ד הסובר דהיכא דהשליח לאו בר חיובא אמרינן יש שליח לדבר עבירה, וזהו רבינא.

אלא שהגר"י ענגיל עצמו פקפק בתירוצו: "אולם בגוף סברתי יש לדון דהאישה נמי לא נזהרה, דבתורה נאמר רק 'לא יקח' היינו שנאסר לקדש אבל לא נאסר להתקדש, ורק דכיון דאי אפשר לקידושין רק על ידי שניהם ממילא האיסור מתייחס לשניהם בשווה; כדברי מהר"ק בחמס דרבית בלוח, שהבאתי כבר שכתב דכיון דאי אפשר לחמס דמלוה להעשות זולת על ידי הלוח שהוא נותן הריבית, חשיב גם הלוח רשע דחמס. ואם כן באב נמי דאי אפשר לקידושין בלעדיו גם האב עובר".

תירוצים נוספים על קושיית הגר"י ענגיל

ולהשלמת הענין אביא בכאן תירוציו הנוספים של הגר"י ענגיל התם: "וי"ל דבקידושין לא שייך זה, דרק בחצר נהי דחצר קונה הגניבה לגנב על כרחו, מכל מקום הא גם הוא עצמו כן דאם גנבו בידו נמי מתחייב על כרחו באונסין, ולכן יתכן שפיר ענין שליחות שיהיה חצרו שלוחו, וכן בגט דהאב מקבל גט בעל כרחו של בתו הרי גם היא עצמה מתגרשת בעל כרחיה ושפיר יתכן שיהיה שלוחה. ומה שאין כן קידושין דאינה מתקדשת אלא לדעתה, ואילו האב מקבל



הרב יהודה אליעזר פינקלשטיין בית שמש

חיוב אמירת שנים מקרא ואחד תרגום ודיני הפסקה באמצע

הקדמה

מצוה חביבה זו של קריאת שמו"ת היא חובה מדרבנן. ואף שהובטח לנו שהמשלים פרשיותיו עם הצבור מאריכין לו ימיו ושנותיו, אינו דבר סגולי שיכול האדם להחליט אם רוצה בכך, (עי' נס' חסידים סי' ט"א) וכנפסק בשו"ע למעשה.

וע"ד צחות אפשר שלא יאמר האדם "אין לי זמן" לקרוא, ע"כ הובטח לו שמאריכין לו ימיו ושנותיו. בפרט שבכך ממלא נכונה את זמנו, וכפי המסופר על מרן האמרי אמת זצ"ל מגור בהלכות מרן השפ"א זצ"ל שאמר לאחיו הרה"ק ר' משה בצלאל זצ"ל הי"ד: לאבא היה אריכות ימים, והסביר שכוונתו שמילא כל ימיו כראוי.

וכבר בפסקי סמ"ק (נר לשמיעה אות סד) התריע וכ': שאין שום בחור יכול לפטור עצמו מלקרוא הפרשה שמו"ת, עיי"ש מש"כ בזה. ואפשר שבמקומו היו בחורים שזלזלו בזה. וראה במשמעות דברי הרמב"ם שאף כשיחכים בתורה ויעסוק טובא בתורה שבע"פ ויגיע להוראה שדין חובה עליו להשלים פרשיותיו עם הצבור. וכן פסק באג"מ (מ"ט סי' י"ז) דאף מי שתורתו אומנותו כרשב"י וחבריו חייב בקריאת שמו"ת, ורק בתפילה היו פטורים שהיא מדרבנן, ואנן מה נענה. ובס' "שליחן לחם הפנים" התריע שכמה ת"ח לא מקפידים ע"ז, עיי"ש. אמנם כהיום איכשר דרא וכל הת"ח היר"ש מקפידים ע"ז.

ואם רואה לחבירו שמזלזל בזה לכאו' צריך להוכיחו בינו לבין עצמו פע"א, ולא יחוש למוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, דזה חיובא. ועדיף לשואלו אם רוצה שיזכיר לו, עד שההרגל

הטוב לקרוא כהלכה ייעשה טבע אצלו. ובאתי רק להעיר בזה.

וידועים דברי הפמ"ג זצ"ל על הפסוק ריש פ' שמות: "ואלה שמות" ר"ת וחייב אדם להשלים הפרשה שניים מקרא ואחד תרגום. וכ"כ הרה"חיד"א זצ"ל בס' חומת אנך (ויט פלשת שמו"ת) בשם רבינו אפרים (ואפשר שהפמ"ג נתכוין להביא דבריו), עיי"ש. וכן מובא כבר בבעל הטורים השלם (ואינו ברוב הדפוסים) ריש פ' שמות: ואלה שמות בני ישראל ר"ת ואדם אשר לומד הסדר, שנים מקרא ואחד תרגום, בקול נעים ישיר, יחיה שנים רבות ארוכים לעולם, ע"כ. וכנראה הכוונה למאמר בגמ' (ברכות ח): לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור משלימים לו ימיו ושנותיו, ע"כ.

ועלה ע"ד מה שנרמז דוקא כאן דבכח אמירת שמו"ת גורם להתחזקות בגלות ולאחזקות בני", שעיי"כ נחזיק מעמד בגלות ולהשאר דבקים להבובה, ע"כ מרומז דוקא בתחילת גלות בני"י למצרים.

בדיני שמו"ת יש הרבה ענינים לברר, כגון: זמן הקריאה לכתחילה והשלמה בדיעבד, אמירת התרגום ומתי לאמר, לימוד רש"י הק', קריאה בלילה, קריאה בס"ת, קריאה בטעמים, קריאת ההפטרה, מי הם הפטורים, טעה ודילג וכדו', דין מלמדי תינוקות, דעת הפוסקים והנהגתם, ומנהג רבותינו וקהילות ישראל. כעת סדרתי רק פרק א' והוא הפסקה באמצע אמירת שמו"ת, המותרת והאסורה, כיון שזה דבר הנצרך מאד למעשה, ואי"ה עוד חזון למועד לברור שאר הענינים בס"ד.

להפסיק באמצע הפרשה. אמנם המעיין שם נראה שלא כ' שאין מקום כלל לחומרא זו, אלא שלא מחמירים כ"כ, יעו"ש.

ועלה ע"ד להסביר הענין הנ"ל עפ"י דברי הרב כפ החיים שכתב: כי בכח סגולת קריאת הפרשה שמו"ת נברא מלאך אחד, ואם מפסיק באמצע הקריאה, מערב במלאך ההוא מחלק הקליפה ח"ו, ע"כ. ולפ"ז עדיף שלא להפסיק אפי' בד"ת באמצע אמירת שמו"ת. וע"כ להלן.

ג. הפסקה לדבר בטלפון

ונכון להעיר דגם כשקורא הפרשה פסוק פסוק שנים מקרא ותרגום עליו מסתבר שאסור להפסיק באמצע פרשה, דהיינו עד סוף פרשה פתוחה או סתומה. ועכ"פ אם הטלפון מצלצל למשל והוא מפסיק כדי לענות ברור שזה שלא כהוגן, אא"כ הוא מורה הוראה שיתכן מאד שצריכים לשואלו שאלה הלכתית ואין מי שיענה לטלפון, בפרט אם נשמע שהמחייג מנסה להתקשר כמה פעמים, ומסתבר שאם הוא בתפקידו עונה לשאלות בטלפון בשעות מסויימות שיותר קל שירים הטלפון, וכן בכ"ז אם הוא רופא, אבל לכא' עדיף שלא יקרא שמו"ת בזמנים כאלו, וכמש"כ להלן ובאתי בכ"ז להעיר.

ומש"כ השעה"צ כוונת הבאר היטב נראה משום דהוקשה לו לפרש כוונת הבה"ט דעל מי שלא קורא את כל הסדרא ברצף כתב לשון חריף כזה, וע"כ נוטה לפרשו שהוא מפסיק באמצע הפרשה ועוסק בדברי שיחה כנ"ל.

ד. לא דיבר עד שהחזירו הספר

והנה בשו"ת שבט הקהתי (סי' טז) מביא שהרה"ק מבעלזא זצ"ל לא דיבר עד שהחזיר הספר שלמד בו לארון, וכתב ע"ז בס' נשמת שבת דס"ל ש"גמר למודו" היינו רק כשעושה מעשה שמראה שעכשיו סיים למודו, וע"כ לא רצה "לפסוק ממשנתו" קודם זה, ע"כ. נראה להעיר ע"ז דמסתבר יותר דנהג כן בתורת סלסול לא לדבר עד שהספר חוזר למקומו ולא דסבר דדינא הכי הוא.

הפסקה באמצע אמירת שנים מקרא ואחד תרגום

א. פסק המ"ב

כ' המשנה ברורה (סי' רפ"ט סוף ס"ק ו'): אם אפשר לו שלא יפסיק בשנים מקרא ואחד תרגום על שום דבר הוא טוב ויפה מאד, וכן ראיתי מהמדקדקים עושים כן, וכן ראוי לבעל נפש לעשות, [שכנה"ג בשם סדר היום וכ"כ ש"א]. ובשעה"צ (לוח י"א) כ': נראה לי דזה הוא אף בין פרשה, אבל באמצע ענינא מן הדין אסור להפסיק וכמו שאמרו חז"ל: הפוסק מדברי תורה ועוסק בדברי שיחה מאכילין אותו גחלי רתמים. ואפשר שלזה כיון הבאר היטב שכתב: ואיסור גדול להפסיק בקריאת שמו"ת בדבור, עכ"ל.

ב. ביאור דברי המשנה ברורה

ונתחבטו רבים וטובים בהבנת דברי המ"ב. דלכא' דברי המשנה באבות באיסור להפסיק ממשנתו קאי על כל לימוד שהוא ול"ד על לימוד תורה שבכתב כמשמעות השעה"צ.

ושמעתי הסבר מרב חשוב שהמפסיק באמצע לימודו לצורך חמור פחות ממפסיק בשמו"ת, דבלימוד יתכן וימשיך זמן רב בלימודו וא"א לו להמתין עד סיום הלימוד, משא"כ כשקורא שמו"ת, יוכל בקלות להמתין עד שייסיים הפרשה, ובלא שממתין אותו מעט נראה כמזלזל רח"ל. ואמרתי זאת להגאון ר' יעקב שלמה מוזסון שליט"א כשדיברתי עמו ע"ז וקיבל זאת. והוסיף בסברא שכשלומד גמרא וכדו' אם אינו מסוגל להתרכז בגלל ההפרעה ומפסיק כדי לחזור לתלמודו באופן רגוע ומרוכז, יש ללמד זכות על המפסיק מעט ככה"ג וכדלהלן, משא"כ בשמו"ת.

ומהגאון ר' מאיר סירוטה שליט"א שמעתי שאין הבדל בין מקרא תרגום או כל לימוד, למה שמותר להפסיק מותר תמיד, ולמה שלא, אסור. ע"כ. ועכ"פ מהמ"ב נראה דחמור טפי בתורה שבכתב. ובאמת יש הנוטים להקל בזה והראו לדברי הערוך השלחן שכתב לדחות האומרים שאין

ולהראות למי שרוצה לדבר עמו. וכאן אעיר דנכון לנהוג כן גם בעת קרה"ת או בשעת התפילה, בפרט במקום שלא מקפידים ע"ז, שעדיף לרמוז למנוע תרעומת. וחזקה על הערה באופן עדין שתפעל פעולתה. ואכן בהרבה בתי כנסת קבוע בקיר שלט אין לדבר בשעת התפילה וקריאת התורה.

ובאמת כדברי הערוך השולחן הנ"ל גם בס' תורת שבת (סק"ח) מצינו שפקפק על דברי המקובלים שהזהירו לא להפסיק באמצע אמירת שמו"ת, דאי' בתוס' (סוכה מה) דבדבר שאין מברכין עלה לא שייך הפסק, ע"כ. אמנם למעשה צריך להזהר בזה כדברי המקובלים וכדברי המ"ב הנזכרים.

ולפ"ז נוכל לפרש דברי השעה"צ הנ"ל באופן נוסף, דהא קמ"ל שאסור להפסיק ממשנתו לא רק על לימוד שמברכין על קריאתו ושלא כהנ"ל, וק"ל.

ז. הפסקה באמצע הלימוד

אמנם יש להיזהר לא להפסיק באמצע כל לימוד, בפרט באמצע משפט, אף לצורך שתיה, וכ"ש ללכת להכין כוס תה וכדו' דהוי כולוול ואין משנה יוצאת מידי פשוטתה. אמנם תוך כדי הלימוד כשמכין שתיה ומברך שהכל וכדו' אינו נחשב להפסק כיון שזה עוזר ללימוד. ובלבד שלא יהי באמצע המשפט ממש, וכמשנ"ת. וכעין כ"ז שמעתי מהגאון ר' יעקב שלמה מוזסון שליט"א.

ואף שבס' נ"ש העלה באם גמר בדעתו להפסיק באמצע לימודו לשיחה רשאי, דאל"כ לאחר שהתחיל פעם אחת ללמוד לא יהא רשאי להפסיק לעולם, נ"ל שזה קצת הפלגה, ורק בין המשפטים עכ"פ שרי להפסיק. ואכן כשבדעתו ללמוד דבר מסויים קיל טפי. וע"ז כנראה סומכים העולם כשקוראים ביום ראשון הפרשה עד שני וכו' להפסיק בשני, שלישי וכו' כיון דמראש התכווננו רק ללמוד סך פסוקים מסויימים. וכן רמזו בדברי המ"ב במנהג הגר"א שהיה קורא כל יום סוף פרשה או עד סוף ענין שנראה לו להפסיק כו'. ובלא"ה הלא מפסיקין

והנה משמע דדעת המ"ב דמותר להפסיק בדיבור וכדו' בין פרשה לפרשה, ואין חילוק בין פרשה פתוחה לסתומה דאל"כ היה מפרש לחלק ביניהם, ואכן כך צידד בהמשך התשובה בס' נשמת השבת.

ה. חזרו לקרות מתחילה

וכן מובא שהרה"ק בעל דברי יחזקאל זצ"ל הוכרח פעם להפסיק באמצע אמירת שמו"ת וחזר לקרות מתחילה. וכן מובא (נכ' ישאל סכא קליטא עמ' שכת) אודות הרה"ק בעל אהבת ישראל. ובס' נשמת שבת כ' על כ"ז: אלא שיש להעיר על מה שהתחילו שוב מחדש, דלכאורה הוא ללא הועיל, דלאחר שכבר קראו מקצתו מה דהוי הוי ואי אפשר לבטלו כלל, ע"כ.

ובאמת הני קדישי נהגו כן כסלסול ולא מדינא. וכן מצאתי בהקדמה לחומש המסודר עם התרגום בתוך המקרא שמביא מעשה בתלמידו של הגאון ר' מצליח מאזוז זצ"ל שסח לפני סיום אמירת שמו"ת, והורה לו להתחיל מההתחלה, ע"כ. ונראה שעשה כן למיגדר מילתא כנ"ל.

ולא אמנע מלהעיר מש"כ בס' נ"ש הנ"ל דאין ללמוד מהנהגת האדמו"ר מסאטמאר זצ"ל שקרא קצת הפרשה בליל שבת ומקצת בשבת, כיון שהיה טרוד בעניני הכלל וכו' (עיי"ש בעמ' שמה), דבלא"ה לא היה לו מנהג קבוע, כפי שמופיע שם שנהג פעמים כך ופעמים כך.

ז. כשהבירו רוצה לדבר עמו

ומסתבר דהקורא שמו"ת וחבירו רוצה לדבר עמו עדיף לרמוז לו שיחכה עד שיסיים עד סוף הפרשה, והפסקה כזו שמרמז לו מומלצת על אופן שלא יתייחס אליו כלל, שזה מצינו בכותב שם הקודש בסת"ם וכו'. ובאמת אף אחר שכתב השם נראה דעדיף שיסביר לחברו מדוע לא התייחס אליו מקודם, אם לא שמקפיד לא להפסיק כלל באמצע כתיבת הפרשה וכדו'. ואכן אי' בשל"ה הק' מקבלה מגדולים לכתוב על פתק שאינו מפסיק

אחרים. או לעיין ברש"י הק' ובשאר מפרשים ולהמשיך הפרשה ברצף ואשרי חלקם.

י. לפסיקת הלכה

ולפסוק באמצע אמירת שמו"ת לד"ת, כגון ששואלים אותו בדבר הלכה, קיל טפי. ושמעתי שהגרש"ז אויערבך זצ"ל אמר שבתקופות קדומות לא היה מפסיק, ואח"כ החליט שאין זה הפסקה האסורה והיה עונה לשואלים. וכנראה יש בזה כדי שתהא מרגילין לבוא ולשואל, ושלא יבואו להכשל בעתיד וכו'. (ולהלן הבאתי עוד מדברי הגרש"ז"א בזה מס' שלחן שלמה). אמנם יש להמנע בד"כ מלהרים טלפון שאולי יש שאלה וכנ"ל.

יא. במשנה המפסיק ממשנתו

והנה על המשנה באבות (פ"ג מ"ו) הפוסק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה מעלה עה"כ כאילו מתחייב בנפשו, פי' הרבה מפרשים דהיינו משום שמראה זלזול בד"ת ומכאן חומרת עונשו. ועיי' בכתב סופר מש"כ לחדש בזה בפתיחה לתלמידים.

וע"ע בחא"ג למהרש"א בריש מס' ע"ז (ג.) דהגמ' נקטה "גחלי רתמים" ע"ש הכ' בתהלים במדברי לשה"ר חצי גבור שנונים עם גחלי רתמים, דבד"כ ע"י שמפסיק ממשנתו בא לידי דיבורי לשה"ר, עיי"ש. ונראה משום שמזלזל הוי מיקל ראש וכפורק עול מעליו. ועוד כ' על משנה זו בחיבור למס' אבות.

יב. לפני סעודת שבת

וראיתי בס' נ"ש הנ"ל שאם הוא תאב לאכול ולא קרא עדיין שמו"ת עד אחר קרה"ת בשבת בבוקר, ואם יקרא עכשיו שמו"ת יכוין פחות מאם יקרא לאחר האכילה, דעדיף שיקרא אח"כ. ע"כ מסתבר אכן ל' כן. ונראה להוסיף דאם הוא מהדר לא לפסוק באמצע קריאת כל שמו"ת שג"כ ידחה לאח"כ הכל, ואם לא מהדר בזה יקרא פרשה א' עכ"פ קודם האכילה ובזה ודאי יוכל לכוין, וישלים אחר האכילה.

כן בעליות באמצע קריאת התורה ואף מוסיפין בשבת מעבר לז' קרואים כו'. ובדרך אגב אעיר דהדרך לקרות שמו"ת ענין ענין או פרשה פרשה, קילא טפי גבי הפסקה שעושה, וכדאי' גבי כשנמצא טעות בס"ת באמצע קרה"ת כו', ואכ"מ.

ה. הקורא בס"ת

והנה למעשה קשה בד"כ לרוב העולם לקרות הכל ברצף אחד. ובכף החיים החמיר מאד לקרות הכל ברצף אפי' במלמדי תינוקות. ומסתבר דעכ"פ הקורא שמו"ת מס"ת שיחוש מאד לא להפסיק באמצע, גם משום כבוד הס"ת, בפרט שלרא"ש לפרישה ולש"ך עיקר הלימוד כהיום הוא בשאר הספרים ובהם מקיימים בזה"ז מצות כתיבת ס"ת. והפרישה כ' למה לנו לזלזל בכבוד ס"ת בחינם כו', והכוונה ללמוד בס"ת כשאפשר ללמוד בשאר ספרים, דיש ליזהר לא להפסיק משום חשש זילזול כמשנ"ת.

ומענין לענין בא"ע אעתיק לכאן מעשה קצר שסיפרהרה"ק בעל האמרי שאול ממודו"יץ (הודפס בספר יד לבנים עמ"ס אבות על המשנה באבות לא המדרש עיקר אלא המעשה), וז"ל: אחד מחסידי אא"ז צוק"ל מקאזמיר השתוקק פעם אחת להיות אצלו על שבת קודש, וכיון שלא היה לו מעות להוצאות הדרך, מכר את המדרש שלו. בדרך נסיעתו לאא"ז עגמה עליו נפשו מאד על שלא יהיה לו המדרש ללמוד בו. כשאך הגיע אל פתח בית אא"ז לקבלת שלום, קדמו אא"ז ואמר לו, לא המדרש הוא העיקר אלא המעשה.

ט. הקריאה ברצף

ויש לשים לב שיש מעלה נוספת לקרות הפרשה ברצף, שמועיל להבנת הענינים, דהרבה פעמים יש קשר בין הפרשיות בהבנת הענינים בתוה"ק.

ומי שקשה לו להתרכז ולומר הכל ברצף נראה דעדיף שיפסיק בין פרשה לפרשה. דאחר כוונת הלב הן הן הדברים, ורחמנא לבא בעי. אמנם ישנם שיוכלו לעצור מעט ולא לעסוק בדברים

יש להעיר דכנראה כוונתו לכתחילה, אבל אם הוא צמא ביותר, באופן שיכוון טוב יותר אם יפסיק אפי' באמצע פרשה דש"ד, בפרט כשהפרשה ארוכה, דהעיקר תלוי בכוונתו שאינה לזלזל אלא ליישוב הדעת ולכוונה. ובס' לב חיים (ח"ג סי' נג) הביא ראייה לזה להתיר, כדקיי"ל שהצמא והרעב מותרין לאכול ולשתות קודם התפילה כדי שיכוונו. ע"כ ונכון להעיר שהכל תלוי בטבע האדם, וכפי הרגלו בשתייתו, ודו"ק.

ויש להעיר דהצמא ביותר למים ויכול לשתות באמצע קריאת התרגום, עדיף מלהפסיק באמצע הפרשה שבתורה.

ובס' שלחן המבואר (פיעטקוונסקי) הביא את דברי הכף החיים הנ"ל וסיים דשרי משום שאינו מפסיק בשיחה, ע"כ. ולהנ"ל א"ש טפי, משום דאדרבה עושה כן לחיזוק כוונתו, וכמשנ"ת. ויש שהביאו שהקורא כל פרשה שמו"ת יפסיק בין פרשה לפרשה אפי' כשזה באמצע פסוק, כגון "מאילת ומעציון גבר". ויש לציין דהכף החיים מביא (בס"ג סי' קיא) שלא יפסיק בכה"ג, דכל פסוקא דלא פסקיה מ"ר אנן לא פסקינן.

יז. לקרות קודם התפילה

ומענין הקריאה בזמן שאין מפריעים נכון להעיר מה שנהגו הרבה יראים ושלמים להשכים בשבת קודם התפילה ולהעביר הסדרא, והרי אז המוח צלול ובלא טרדות ובפרט בשב"ק, מלבד שזמנו אז הוא לכתחילה, דעדיין הוא קודם קרה"ת.

ונראה דמי שלא יספיק לקרוא שמו"ת קודם קרה"ת אא"כ יבטל לימוד קבוע, ודאי עדיף שיבטל, ואף שותפות קבועה, דאז זמנו לכתחילה. ובאתי רק להעיר.

ולמש"כ ניהא קצת מדוע כ' המ"ב במי שלא קרא קודם השבת יקרא בשבת קודם התפילה ולא כ' בליל שבת, ואף שיתכן שכתב כן משום שסבר שאין לקרוא מקרא בלילה, או משום שבד"כ לא היה אור מצוי אז, או משום אונס שינה, עכ"פ

יג. לרשום חידוש שעולה בדעתו

ויש להסתפק אם עולה בדעתו חידוש על הפסוק שקורא אם עדיף שיכתבו תיכף או שיחכה בין פרשה לפרשה. ועכ"פ מסתבר דאם לא ישכח עדיף שימתין, בפרט שכידוע פעמים רבות הדברים מתיישבים על הלב כשמתבונן בזה ולא ממחר לכתוב. וכל הנ"ל דוקא בקריאת שמו"ת, משא"כ כשכותב דרך לימודו בש"ס ופוסקים אדרבה זוהי הדרך הטובה, ואכמ"ל.ב.

יד. אם מפריעים לו

ונראה דמי שמפריעים לו באמצע אמירת שמו"ת, ואם יפסיק מעט כדי לבקש שיפנו אליו כשיגמור או שיפסיק לזמן מועט ויחזור לקרות ללא הפרעה, דעדיף שיפסיק כך כשא"א לו ע"י רמז, וצע"ע.

אמנם ילד קטן הבוכה וכדו' ודאי שרי להפסיק כדי להתייחס אליו. וצ"ע אם עדיף להפסיק בכה"ג. משא"כ לפסוק כדי לבחון ילד על לימודו התורניים מסתבר שאסור מדינא, אבל משמע דגחלי רתמים לא נאמרו על כע"ז.

טו. להודות לחבירו

ויל"ע אם שרי להפסיק באמצע כדי להודות לחבירו שגמל עמו טובה, ובלא שיודה לו אפשר שגורם לחילול ה' מעט, כגון שקורא שמו"ת וחבירו מסיעו ברכבו, אם כשיורד לא מודה לו אינו מדרך הנימוס, ולכאו' הוי לצורך. אמנם לכתחילה נכון להמנע מלנהוג כן, ויקרא שמו"ת בזמן ובמקום שלא שכיח שיפריעו לו, וכל א' שונה בזה מחבירו, ע"כ יבחר לו הדרך הטובה עבורו לקרות הפרשה שמו"ת. ואכמ"ל.

טז. כשצמא למים

ובספר לב החיים (טו"ד ב"ק חיים) שאם צמא למים שרי להפסיק ולברך תחלה וסוף באמצע קריאת שמו"ת. ובס' ביכורי חיים על שמו"ת (עמ' פ) הביא דהעיר לו הרב גרוס שליט"א דמ"מ מסתבר שיפסיק רק בסוף פרשה פתוחה או שתומה, ע"כ.

שיעור תורה לא מקיים מצות לימוד תורה, וצע"ע בזה. (וראה מה שהבאתי מהאג"מ בהקדמה לפרק זה ודו"ק).

ויש בנותן טעם להנ"ל להביא המובא בס' הליכות שלמה (תפילה עמ' שיג הערה 105) שהגרש"ז אויערבאך זצ"ל אמר פעם שמלפנים היה נזהר שלא להפסיק בדיבור במשך כל זמן קריאתה, אבל לימים נתיישב בדעתו שעדיף טפי להשיב לפונים אליו בשאלות וכדו', שהרי יש בכך גם מצות חסד דאורייתא, ע"כ.

כ. לומר הלכה לרבים

ובס' ילקוט יוסף (עמ' שנג) העלה דמי שבאמצע קריאת שמו"ת בקשו ממנו לומר הלכה לרבים בבית כנסת שרשאי להפסיק באמצע לצורך זיכוי הרבים, דחשיב טפי מלהפסיק לצורך דברי תורה, וכן להשיב הלכה לשואל באמצע קריאת שמו"ת, עיי"ש מילתא בטעמא. (ונפל שם ט"ס בעמ' שכא על מש"כ בדברי מרן הב"י זצ"ל ובמקום "אף" צ"ל כנראה "משום אין זה" מן הראוי עיי"ש). וכן אם קרא חלק משמו"ת אחר שסיים שמו"ע קודם חזרת הש"צ והתחיל הש"ץ לחזור השמו"ע בקול, אם אין עשרה שעונים אמן ודאי שיפסיק. אמנם לכתחילה ימנע מלומר אז וכנ"ל.

כא. עיון במפרשים

ובמש"כ הא"ר מהעולת שבת טוב שלא יפסיק בשום דבר, רק יקרא הכל בפעם אחד ובמעמד אחד כו', עיי"ש. נראה דאם מעיין במפרשים או במדרשים על הפסוקים שקרא דש"ד אף לשיטתו, והכל בכלל "מעמד אחד", כל שלא עובר לעסוק בנושאים אחרים לגמרי. אמנם מסתבר דעדיף לא להמשך בזה הרבה, אלא להשתדל לגמור כל הקריאה באותו הזמן וכדבריו שם.

כב. אחרים מפסיקים אותו

וראיתי בס' נשמת שבת שכ': ולמעשה נראה שהוא מצידו לא יפסיק לדבר עם אחרים בד"ת, אבל אם חבירו בא לדבר עמו ויש חשש

אפשר משום דבבוקר השכם קודם התפילה המוח צלול ואפשר ללמוד ללא הפרעות.

ואפשר עוד להבין דבריו עפ"י המובא בב"י דמדברי ההגהות (על הרמב"ם) נראה קצת דדוקא בשבת קודם אכילה הוא דהוי מצוה מן המובחר ולא קודם לכן, עיי"ש.

וראה הפלגת דברים שכתב רבינו הכתב סופר זצ"ל בענין התענוג שיש רק ליהודים בלימוד השכם בבוקר, (הוצא בהקדמה לס' כתב סופר עה"ת, עיי"ש).

יה. הפסקה באמצע פסוק בסוף פרשה

ובדרך אגב אעיר על מה שהוזכר בכמה פוסקים (תרומת השני' ועוד) להקפיד לא להפסיק בפרשיות התוכחה, כפ' בחוקותי וכי תבוא. וכן המובא בשערי אפרים גבי חמשה פסוקים שאין להם הכרע: הלא אם תטיב שאת ואם לא תטיב (כפ' בראשית ז ט), ובפ' ויחי (בראשית מט ז), ובפ' תרומה (שמות כה טז), ובפ' שלח (במדבר יז ט), ובפ' וילך (דברים לא טז), וכן כפ' משפטים (שמות כד ט), דאין להפסיק, עיי"ש. וצ"ע אם זה שהשו"ע והמ"ב לא דברו מכך, מכיון שסברו שאין להקפיד בזה.

יט. קריאה בתורה אי הוי מצוה דאורייתא

וראיתי להג"ר זרחיה סג"ל זצ"ל בספרו "ראשית העבודה" שכ' על מה שפסק הרבינו יונה כפ"ק דברכות גבי ספק הגמ' אם מותר לצאת בין פסוק לפסוק בקרה"ת, ומפני שזה תיקו בדאורייתא ולחומרא, ומתמה בעל התו"ט בשם הדברי חמודות על הרא"ש (סימן ז ס"ק ע"א) שהלא כל קריאת התורה היא מדרבנן ומתקנת משה ועזרא (עי' ברמב"ם פ"ב מה' תפילה ה"א מה תיקון משה רבינו ע"ה ומה הוסף עליו עזרא הסופר עיי"ש), והאיך יכול להיות שזה ספיקא דאורייתא. והביא ליישב בשם הגאון הרב א"י אונטרמן זצ"ל שאמנם המצוה לקרוא בתורה היא לא דאורייתא, אבל לצאת באמצע קריאת התורה, שזה זילזול בתורה, וכבוד התורה הוא דאורייתא, ע"כ.

ואפשר דיש להעיר דלכא' כשקוראין בתורה מקיימים מ"ע דאוי' של לימוד התורה, וכן כששומעין הקריאה מהבעל קורא, אטו השומע

וליימוד הרש"י אפשר לא הוי בין הפסוקים, ועוד דאינו דומה עיון בעצמו ברש"י או כתיבת חדו"ת או דברים שרוצה לברר במפרשים, לבין שיחה בד"ת עם אחרים. משא"כ לנשאל שאלה הלכתית שפיר טפיל להפסיק מכמה טעמים, וכנתבאר לעיל.

כד. האזנה לקריאת הבעל קורא

ומה שהצ"ע בס' נשמת שבת על המחבר שלא כתב כאן שראוי למדקדק במצוות להאזין לבעל קורא ולא לקרות אז הפרשה שמו"ת. בפשטות סמך השו"ע על מה שכבר כ' כן בהל' קרה"ת. ועוד י"ל דכאן יש צד טפיל להקל לקרוא עם הש"צ דהוי משלים ממש פרשיותיו עם הצבור, וכפי שצידדו בדברי הזוה"ק.

כה. הבטחה גדולה

ואסיים במש"כ בס' דברי יצחק (אות לה) משמיה דזקיני הרה"ק ר' מאיר הלוי מאפטא זצ"ל בעל האור לשמים, דהקוצץ צפרניו וגומר שנים מקרא ואחד תרגום בערב שבת קודם חצות, מובטח לו שלא יכשל בעברות חמורות באותו השבוע.

בטול תורה אם לא יפסיק לדבר עמו, כמו שמצוי לבני ישיבות הקוראים שמו"ת בישיבה, שפיר דמי שיפסיק לדבר אתו בד"ת. ובפרט כשיש חשש איבה ומחלוקת כשלא ירצה לענות לחבירו בישיבה, עכ"ד.

ולא זכיתי להלום הדברים דאדרבה מסתבר שעדיף שימשיך באמירת הפסוקים שמו"ת ויש בזה משום "ויגבה לבו בדרכי ה'", ויעיר להם שאינו יכול להפסיק עכשיו, ומה גרע מכל עוסק במצוה דפטור אף ממצוה אחרת.

כג. להפסיק מענייני הפרשה בשיחה

ועל מש"כ בני"ש לדברי תורה מענין הפרשה מסתבר להפסיק, זכר לדבר מין במינו אינו חוצץ, ובפרט שעל ידי כך מתבאר הקראי טפיל, וראיה לדבר דהא איתא שילמדו עם פרש"י, ע"כ.

יש להעיר ע"ז דלמקפידים לא להפסיק כלל בשום דבר, אפשר דעדיף שלא יעסקו אף בענייני הפרשה, ושכרם גדול, בפרט שיש חשש שיתערב גם מינו ואינו מינו, דהיינו שלא יגרר לנושאים אחרים.



הג"ר אלעזר שטרן

ראש כולל חו"מ אמרי חיים
רב ודומ"צ באשדוד

יסודות דיני כסף והמסתעף

הוא כזקנותיה דרבי, ובילדותו דרבי היה ס"ל דהכסף קונה את הזהב דדהבא טיבעא וכספא פירא.

והנה מבואר בגמ' לגבי דין חילול מעשר שני דהתורה גזרה דצריך לחלל דוקא על מטבע

דרחמנא אמר וצרת הכסף כדאיתא ברש"י (מד: ד"ה טבעא אפילא לא מחללין), ומבואר בגמ' דאף ללישנא דבית שמאי ס"ל דאין מחללין סלעין של כסף על דינרי זהב משום דס"ל דכספא טיבעא ודהבא פירא

הנה נתתי לבי בס"ד לברר ענין יסודות דיני כסף המצויים עתה. ובתו"ד יתבאר בעזהש"ת השיעור הנראה לפדיון הבן, ודין פחת הכסף בניזקין ובהלוואות. וענין הנוגע למעשה עתה בשינוי שער הדולר.

א. **הנה** בר"פ הזהב מבואר יסודות דיני טבעא ופירא. דבמתני' תנן הזהב קונה את הכסף, הרי דכספא הוה טיבעא ודהבא הוה פירא, וזאת

סלעים של תורה שיעור ד' חומשי זהב, דכ"ה דינרים ישבדינר זהב. ומבואר בגמ' דכוונת הברייתא ללמדנו היות דזהב הוא טבעא א"כ תמיד צריכין אנו לשער דינר כסף בדינר זהב, דלפ"ז אם ישתנה השער לפחת כסף דלדינר זהב יתנו ל' דינרים הרי שבפדיון הבן שיעורו קצוב ד' חומשי דינר זהב, וה"ה אם יתייקר השער דט"ו דינרים יתנו לדינר זהב, שיעור פדיון הבן יהיה ד' חומשי דינר זהב והיינו י"ב דינרי כסף.

הרי מבואר דאי קיי"ל דדהבא הוה טבעא כלפי כסף, הכלל הוא דבשינוי שער אמרי' דהשינוי נעשה בפירא וטבעא עומד במקומו, וכמבואר זה בכל הסוגיא. ועוד מבואר דשיעור פדיון הבן לא נאמד בשיעור משקל של נסכא דכסף, אלא נאמד בשיעור מטבע הזהב מזמן שקצבה התורה שיעורו, כיון דס"ל לתנא דברייתא דדהבא הוא הטבעא, א"כ השיעור עומד וקיים במטבע הטבעא שהרי תמיד עומד בשיעורו, והכל סביבו הוה פירא שמתייקר וזול, וכן מבואר בשטמ"ק בפירושו הרא"ש והריטב"א עיי"ש, וזה כוונת הברייתא ללמדנו ששיעור פדיון הבן שקצבה התורה היינו כשיעור ה' סלעי כסף בזמן שכ"ה דינרי כסף הוא בדינר זהב, והיינו שיעור כ' דינרי כסף דהוה ד' חומשי דינר זהב, והיות דהזהב הוא טבעא, א"כ תמיד נשאר שיעורו שיעור ד' חומשי דינר זהב. ושו"ר כן באריכות בביאור הסוגיא בספר אגרות משה (יור"ד סי' קפ"א) ועיין שם באריכות שדוחה על מי שהשיג עליו בזה.

והנה א"כ אכתי צריך כולא סוגיא ביאור, דהרי ברור לכל בר דעת דאי אפשר לקבוע שני מטבעות בגדר טבעא שהכל לגבי פירות, ושהמטבע עומד והכל סביבו מתייקר או זול, והרי ברור שרק מטבע אחת אפשר להכניס בהגדרה זו, וכן מבואר בכוונת התוס' שם ד"ה אחד משמונה באיסר עיי"ש, וא"כ אחר שקבלו חז"ל כן בפירוש גדר מטבע מה"ת, א"כ היכא אפשר לומר כלפי חילול מעשר שני דרחמנא אמר וצרת הכסף בידך דגם למ"ד דהבא הוא טבעא אפ"ה מודה דלגבי פירות הוה

וטבעא אפירא לא מחללינן, אפ"ה ס"ל לר' יוחנן (למסקנת הסוגיא בשיטת ר' יוחנן, והרי קיי"ל כר' יוחנן נגד ריש לקיש לבר מתלתא כדאיתא ברי"ף הכא) דאף דלגבי כספא הוה דהבא פירא לבית שמאי, אפ"ה לגבי פירות הוה דהבא טבעא, ומחללין פירות על דהבא, הרי דכלפי מטלטלין נחשב טבעא, והוה בכלל הפסוק של וצרת הכסף. וכן לבית הלל דס"ל דמחללין סלעים דכסף על דינרי זהב דדהבא הוא טבעא נגד כספא דהוה פירא, ואפ"ה ס"ל דפירות מחללין על כספא דלגבי פירות הוה כספא טבעא.

ועוד איתא בגמ' דאמר ר' יוחנן אסור ללוות דינר בדינר, ואמרי' בגמ' דינר דמאי אילימא דינר של כסף בדינר של כסף לגבי נפשיה מי איכא למ"ד לאו טבעא הוה, אלא פשיטא דינר של זהב בדינר של זהב. וכלומר דמבואר בגמ' דאף למאן דס"ל דדהבא הוה טבעא לגבי כספא, אפ"ה אי אפשר לומר דכספא לגבי נפשי' איכא איסור משום הלואת סאה בסאה, אלא דזאת כן ניחא ליה לגמ' למימר דלמאן דס"ל דדהבא פירא לגבי כספא דבזה אפשר לומר דאיכא איסור הלואה דינר זהב בדינר זהב משום איסור הלואת סאה בסאה דגזרו חז"ל שמא יתייקר. והנה זה צריך ביאור להבין, מאי שנא כספא מדהבא בזה.

ועוד צריך להבין, דהנה מבואר בגמ' במימרא דרבא להביא סיעתא דדהבא הוה טיבעא, דתניא בברייתא פרוטה שאמרו אחד משמונה באיסר האיטלקי, למאי נפק"מ לקידושי אשה, איסר אחד מכ"ד בדינר של כסף, למאי נפק"מ למקח וממכר, דינר של כסף אחד מכ"ה בדינר של זהב, למאי נפק"מ לפדיון הבן. ואמרי' בגמ' דש"מ מהכא דדהבא הוה טבעא כיון דתנא משער שיעור פדיון הבן במידי דקץ. ומבואר ברש"י [וביותר בפירוש רבינו חננאל], דאם באנו לשער שיעור פדיון הבן דהוה שיעור ה' סלעים [דהרי שקל דאורייתא הוה סלע], כיון דדהבא טבעא צריך לחשב לפי חשבון הזהב, דאחר שה' סלעים הוה כ' דינרי כסף, דסלע הוא ד' דינרים, א"כ הוה ה'

כלפי דבר אחר, דהרי בו עיקר המו"מ לקנות כל דבר, וא"כ בכל גוונא נחשב לגבי דין זה כטבעא לגבי שאר הדברים, והרי כל דין איסור הלואת סאה בסאה הוא מדרבנן כמבואר הכא ובראשונים בר"פ אי"נ משום דסכ"ס סאה הלוא וסאה מחזיר. אולם לגבי דהבא אם ס"ל לתנא דהוה פירא א"כ ס"ל לגמ' בזה דגם בזה גזרו דין סאה בסאה אף דלגבי מטלטלין נקרא טבעא, ולמסקנת הגמ' ס"ל דגם לגבי כספא אפשר לומר דגזרו דין סאה בסאה באם נחשב לגבי דהבא פירא, ומישוב היטב הכל בס"ד.

ב. והנה עתה יש לברר דהנה אחר דקיי"ל דכספא הוה טבעא נגד דהבא וכמבואר בראשונים ובשו"ע הנ"ל, א"כ הרי שבכספא הוה גדר הראשון הנ"ל במטבע, וצריך לשער כל שיעורי התורה נגד מטבע דכספא, והכל נגד כספא הוה פירא שבהם היוקר והזול וכספא עומד במקומו, וא"כ אכתי בזה"ז צריך לברר האיך אנו משערין, דהלא הרי היום כל הזהב והכסף הוה נסכא ודינו כמטלטלין כדקיי"ל בשו"ע (סי' נג), וכל הכסף שלנו אינו אלא שטרות מבנק המרכזי שבו מתנהל ממון אוצר המדינה, ומתחילה מלפני כמאתיים שנה שהתחיל דבר זה ועד לפני תקופה קצרה, היה נגד המעות שהדפיסו מונח זהב ודברי ערך, והיו יכולין בחלק מהתקופה אף לקבל נגד שטרות אלו זהב כפי שווים, וכפי החלטת המלכות בכל תקופה. ואח"כ נשתנה הדבר שלא היו יכולין לקבל זהב בפועל אולם נערך לפי שווי אוצר המדינה, כפי הסכמי המלכויות להעריך שווי, ולפי זה נערך ערך הכסף במדינה זו ובשאר מדינות, ויש שבשאר מדינות לא נתנו אמנה בכסף מדינה פלונית אולם בתוך המדינה עצמה היה למעות ערך בכפיה ע"י המלכות, ובזה"ז זה כמה שנים ברוב המדינות כבר אין מחזיקים נגד השטרות זהב וכדו', אלא הכסף נערך כפי שווי השוק כלפי המעות עצמם, דהיינו שבכל יום מתקיים מסחר עולמי במעות המדינות והמעות מתיחסות בערכם מטבע מול מטבע, דהיינו בכמה נמכר דולר בשביל לקבל יורו, ובכמה נמכר ש"ח

גם כספא טבעא, והלא הרי ע"כ אי אפשר לתת לו שם טבעא אחר שנתבאר שרק מטבע אחת יכול להכנס בשם טבעא. ועוד ביותר לפ"ז צריך ביאור הגמ' בדברי ר' יוחנן דאף למ"ד דדהבא טבעא כסף לגבי עצמו לכו"ע הוה טבעא, משא"כ לגבי דהבא דלמ"ד דכספא הוה טבעא א"כ י"ל דדהבא כלפי עצמו הוה גם פירא.

והנה ע"כ צריך לומר דב' הגדרות איכא בכסף מה"ת, הגדרה א' מהו הכסף שהוא טבעא שלא משתנה, והכל כנגדו פירא ובהם הזול והיוקר, ושיעורי הכסף שבתורה נאמרו עפ"י שיעורו, וכמפורש בהרחבה בשטמ"ק בדברי הרא"ש והריטב"א, עיי"ש בד"ה נפקא מינה לפדיון הבן. ובהגדרת מטבע זה בילדותיה דרבי סבר דהוא זהב דחשיב טפי, ובזנותי" ס"ל דהוא כסף, ולהלכה קיי"ל כזקנותיה כמבואר ברי"ף ורא"ש ובטשו"ע חו"מ (סי' נג) ובירור"ד (סי' טז) דמשערין בכספא. אולם איכא עוד הגדרה בכסף, והיינו שכל שיוצא בהוצאה, והיינו שבנ"א משערין בו שווי המטלטלין והקרקעות ובו עוסקים במו"מ שעובר לסוחר, למטבע זה גם הוה שם כסף, ונפק"מ לכמה דיני תורה, לדין ר' יוחנן דמה"ת כסף קונה במטלטלין, וכן בקרקעות ובעבדים לכו"ע כסף קונה. וכן נפק"מ לענין חילול מעשר שני דמשמע משיטת רש"י דדבר תורה מחללין דוקא על כסף. [ועיין בשטמ"ק שיטת גל' תוס' ד"ה לא יעשה אדם סלעין דינרין דהא דלא מחללין טבעא על פירא הוה דרבנן, וכן כתב בריטב"א בשם מורו דמה"ת אין מחללין על פירות שיש בהם טורח דרך לירושלים, אולם לחלל ממטבע טבעא למטבע פירא הוה רק דרבנן. ובפשטות כן משמע גם מדברי התוס' דף מד: ד"ה וטבעא עיי"ש, ועיין בתוס' בב"ק].

ובזה יש לבאר גם מה דאמרי' בגמ' לענין הלואת סאה בסאה דלגבי נפשיה לכו"ע הוה טבעא, משום דהרי לכו"ע זה היה עיקר המו"מ בכספא, וא"כ לגבי רבית פשוט דסכ"ס לגבי הכספא אמרי' מה שלוה הוא מחזיר ואין צריך לראות אם נתייקר

בשיעור ה' סלעים כסף, דהיינו במטבעות "כסף" שיש בהם משקל ה' סלעים כסף, והיינו כפי ששיעור הגאונים כמו שכתב הרמב"ם בהל' שקלים ששיעור הפרוטה הוא משקל כסף כפי שיעור משקל חצי גרעין שעורה, [דהרי קיי"ל דכספא טבעא א"כ צריך לשער הפרוטה של נחושת כפי ערכה בערך הכסף וכמבואר לעיל], ולפ"ז משקל הסלע הוא שפ"ד גרעיני שעורה, [דהרי בסלע יש ד' דינרים ובדינר יש קצ"ב פרוטות וא"כ בסלע יש תשס"ח (768) פרוטות, והרי פרוטה כפי ערך משקל כסף של חצי שעורה הרי שבסלע יש משקל כסף של שפ"ד שעורה עיין ביאור הגר"א ביור"ד ריש סי' שה].

וא"כ כל זמן שהיה הכספא טבעא א"כ היינו צריכים לקחת מטבעות הכסף שיש בהם משקל כסף כפי שיעור משקל הנ"ל, והמה הם יחדיו כפי המטבע הנקרא בחז"ל מטבע הסלע, וה' סלעים הוה שיעור פדיון הבן. ואף בזמנים שהתחילו לערב נחושת במטבע הרי עדיין י"ל דעיקר שם הטבעא שבמטבע נקרא ע"ש הכסף שבו שבו היה העיקר שעליו סמכו המתעסקים בו א"כ עדיין שם טבעא על הכסף אלא שהיה צריך לצרף כמה מטבעות בכדי להגיע לכדי שיעור הכסף של ה' סלעים, ובזאת אפשר לפרש חשבון הפוסקים בריש סי' שה ובגר"א שם בשיעור העולה לפדיון הבן, אולם אכתי בזה"ז דתו אין מטבע של כסף וא"כ צריך בירור האיך משערין.

והנה החזו"א (ח"מ סי' טז ס"ק נד) כתב וז"ל [בתוספת ביאור]: האידנא נשתנו ענין המטבעות דבימי

הראשונים כל שיש לו כסף עושה מטבעות והמלך לא היה מקפיד רק על צורת מטבעת מדינתו, והמטבע היה שוה ערכו בכסף משקלו. ועכשיו כל המטבעות אינן שוות ערכן ואינן רק שטרי חוב על אוצר הממשלה והיא חייבת לשלם ע"פ החוזה שבינה ובין יתר הממלכות, וע"פ הקצבה שקצבה להוציא שטרותיה היא מוציאה מטבעותיה במדינת ממלכתה, [ר"ל שכל מדינה מוציאה השטרות לפי חשבון מסוים שיש למדינה באוצר המדינה נגד

בשביל לקבל דולר, וכך מטבע מול מטבע, כמה היצע מול ביקוש, ויש במסחר זה הרבה דמיון וגם אמת, דהיינו באם מתקבל רושם שיש איזה בעיה במדינה כבר יש שימכרו מטבעות מדינה זו שיש בידם וברגע שמתחיל בהלה למכירה הרי זה גורר עוד בהלה שמא יפול מהערך הרבה והרבה מתחילים למכור, ומנגד יש שאדרבא קונים כי משערין שמיד יתחיל לעלות וא"כ הרי עתה קונה בזול וימכור אח"כ המטבע ביוקר. ויש שהמטבע נופל מאחר ויש הפסדים גדולים לגדולי החברות בעלי הממון מפני סיבות שונות שמסובב בעל הסיבה וא"כ ערך שווי אוצר המדינה נערך בפחות ולכן הרבה מוכרים המטבע וכך יורד ערך המטבע לעומת מטבעות האחרות, וכן מעוד סיבות שונות כמו שער הרבית של הבנק המרכזי וכו'. סוף דבר שכל ערך המטבע נמדד מול ערכו כלפי מטבעות האחרות, ויש מדינות שמחזיקים נגד המטבע שלהם באוצר מטבעות אחרות ממדינות אחרות מפני שאינם בטוחים בחוזק המטבע שלהם עצמו כלפי שאר המדינות, אולם בפועל גם במטבע שלהם מתנהל מסחר מול מטבעות האחרות כמה שוה בפועל מול מטבעות האחרות, וכך שכמעט בכל רגע משתנה השער של המטבע מול מטבעות האחרות במסחר שמתנהל כל הזמן ע"י המחשב (קומפיוטער) שמקושר למחשב מרכזי שבו מרוכז כל המסחר במטבעות, אלא שבפועל אין ניכר כ"כ בשוק אלא בשעה שנעשה במטבע שינוי גדול לעומת שאר המטבעות ושינוי שמחזיק זמן כמו עתה שהדולר נפל לעומת היורו וש"ח ועוד מטבעות בכ"כ 30% [לעומת כל מטבע בשיעור אחר].

וא"כ הרי שיש לחקור לפי כל יסודות הנ"ל כמה חקירות בכמה דינים הנולדים מכך.

הדא, האיך משערין חיובי התורה בפדיון הבן ומחה"ש וכו', דהרי נתברר לעיל דחשבון החיוב ניתן בפועל על מטבע שתמיד נשאר בערכו והכל כנגדו כפירות שבהם היוקר והזול, והרי קיי"ל שכספא טבעא, וא"כ לפ"ז כל זמן שמטבע הכסף היה קיים תמיד נשאר שיעור החמישה סלעים

וערך המטבע, וערך המטבע במדינה כערכו ביתר הממלכות לעומת יתר מטבעות הממלכות. והמטבעות נעשות מכסף וזהב וגם מניירות כולן ע"פ צורה מיוחדת כחפץ המלכות. והנה ערך המטבע מג' חומרין, [ר"ל שערך המטבע נקבע ע"י ג' חומרין], ערך כספה וזהבה, [ר"ל ערך האמיתי של המטבע כפי משקל הכסף או הזהב שבו], ערך הלואתה, [ר"ל הערך שהמדינה מסכמת ליתן מאוצרה בעבור מטבע זה דלפעמים הוא יותר מערך משקל הכסף או הזהב שבו], וערך שימושה שנהנין ע"י בשוק המשא ומתן, [ר"ל הערך שנערך בשוק לגבי פירות השוק].

והנה סיבת השתנות הערך שייך במטבע כבשאר מטלטלין, והנה יוכל להשתנות ערך המטבע מפאת שפעת כסף וזהב ואז נופל ערך המטבעות נגד המטלטלין בכל המדינות יחד, וכן בשאר סיבות המתהוות בכסף וזהב [ר"ל שערך שווי המטבע יורד או עולה עקב שינויים בערך הכסף והזהב בעולם], או בשאר הנמצאים או בשאר שינויים בחיים המעלים או מורידים את אהבת המותרות והנוי דהיינו סיבת ערך מטבע, ושם ע"י זה קביעות ערך המטבע בכל המדינות יחד, [ר"ל דשינוי הנעשה בערך המטבע מחמת שינוי בערך הכסף והזהב שינוי זה משנה המטבעות בכל המדינות], אך לפי ערך ההלואה שבמטבע ישוב שער המטבע ממלכה וממלכה לקראת רעותה כי בהמוט ממלכה אחת יוזל טבעה בעולם מפאת אי בטחונם בתשלומי חלק הלואתה, [ר"ל דשינוי שנעשה מחמת החוסר בחוזק הממלכה בזה נעשה השינוי בערך מטבע זה בשאר הממלכות], ולעולם אין השער וכל ענין שנוגע לתנועת השער נשען על יסוד מספרי בחכמת המספרים, אלא כשנים הלוחמים יחד, ולכן אף שעיקר ערך המטבע בתוך המדינה כערכה בחוץ למדינתה, בכל זאת נקל תנועתה חוץ למדינתה מתנועתה תוך מדינתה ששם מתעורר בקל שנויה ובתוך המדינה לאישונה ערך החפצים נגד המטבעות עד שיאריך שנוי חוץ למדינתה ימים רבים, עכ"ל החזו"א בתוספת ביאור.

והנה ראה ראינו בדברי מרן החזו"א שהעמיק בעומק הגדרת מצב המטבע הנהוג בזמנו, אולם בזמננו אנו עוד נשתנה יותר לגריעותא, דהרי החזו"א מדבר ממטבע שערכה נגזר מחמת ג' דברים, א' ערך שווי הכסף או הזהב שבמטבע, ב' ערך שהמדינה קובעת שוויה ונחשב כשטר לגבי אוצר המלוכה [אמנם לענין דיני התורה ההכרעה שלא נחשב כשטר כמבואר לקמן], ג' ערך המטבע בפועל בשוק. אולם מטבעות שלנו אין להם ערך עצמי כלל, וכל ערכם רק תלוי ועומד כפי הערך שנקבע בכל יום ע"י בנק המדינה שמנפיק המטבע והערך המוצהר הוא בערך המטבע לעומת שאר המטבעות, א"כ בפועל אין לו ערך עצמי כלל. והיותר מזה שהרי עפ"י חוקי המדינות כל מי שמעכב תשלום של חבירו הרי הוא צריך לשלם ביום התשלום כפי תוספת המדד, והיינו תוספת יוקר המחיה שנגזר גם משינוי ערך המטבע לעומת שאר המטבעות, א"כ הרי שגם לפי המדינה חוב שנעשה בסך מסוים במטבע המדינה אינו ערך קבוע אלא תלוי בשינוי השוק, א"כ הרי קשה לומר שאנן לדין תורה נחשיב המטבע כעומד כערכו בדבר שאין לו ערך עצמי כלל וכל ערכו הרי כפי הקביעה שהמדינה קובעת. אלא שיש צד אחד להחשיב המטבע כאיזה טבעה היות דסכ"ס במו"מ היום יומי בין בני אדם הסך שקובעין על תשלום הוא ערך קבוע שלא משתנה, דהיינו שאם קבעו שעל חפץ פלוני ישלם סך פלוני, אין דרך בנ"א לחשב למחרת השער לפי שינויי המטבעות והמדד, ודבר זה הוא הרי אחד מסימני טבעה, אולם באמת נראה דאין זה מספיק דהרי מציאות זאת הוא רק במסחר של יום יום, אולם בכל דבר שמאריך מסחרו כמו קניית דירה הרי הסך בשקלים מוצמד למדד מסוים, והרי לכן היה דרך בנ"א לנקוב בדולר משום שעד עתה היה מטבע שעומד בערכו, וא"כ הרי שאין למטבע שלנו איזה יחס אף במו"מ הנהוג כדבר שעומד בערכו כערך דבר של טבעה. וכל דרך זה הוא דרך מו"מ של מציאות חדשה של התקופה האחרונה שלא היה מקדם, דמקדם כל

יום ויכול למצוא עצמו במשך כמה שנים עם פחת גדול מאד בערך כח השוק, דהיינו הערך שיכול לקנות בו בשוק, וגם שמענו שבמצב הדור הקודם שהיה זמני מלחמות, מי שרצה שיהיה לו איזה חפצי ערך שודאי יהיו שווים בכל מקום קנה מטילי זהב, דכך הוא חק הטבע שחקקו הבורא שזה חפץ שתמיד יהיה שוה, מאחר והוא חשוב ומועט בטבע, (ולא אבין משי"כ החזו"א חו"מ סי' טז ס"ק כא במליצתו שם דגם הזהב לא ישוה בימי רעבון דשאני שנת רעבון ר"ל שאינם בגדר הטבע הרגיל והרי גם אם יהיה לו מזון ולא יהיה לו כח האכילה לא ישוה לו גם המזון), וא"כ י"ל להיות דעמדה תורה על סוף דעת בני"א דשווי האמיתי של הנכסים שאדם יכול לסמוך עליהם כשווי התמידי בכל שינויי השוק ומלכויות הוא הזהב, וזאת היתה סברתו של רבי בילדותו דהכריע דזהב הוה טבעא, ואף דבזקנתו חזר בו והכריע דכסף הוא טבעא אף דפחות חשוב מזהב היות ויוצא בהוצאה יותר, והכי קיי"ל להלכה, אולם י"ל דעתה אחר שגם הכסף אין יוצא בהוצאה, תו אזלינן בתר החשוב האמיתי, ואף שגם אין לנו מטבע זהב וכל זהב שיש לנו הוה נסכא אפ"ה היות וי"ל דהרי אין לנו דין מטבע כלל, וגם א"א לסמוך על שום דבר כמטבע, וכל הסמיכה על המטבע הוא רק כמורה על ערך אחר של כח האוצר של המדינה הרי תו אפ"ל דכח האמיתי הוא ערך הזהב, ודו"ק. [ושו"ר שהחזו"א כבר נחית לזה היסוד דכתב בס"ק ב דבזמן שלא יהיה מטבע אולי יהיה צריך לחשב בנסכא, אולם שם דעתו דנחשב בנסכא דכסף, ולקמן נכתוב מה שיש לדון בזה דלענ"ד י"ל דצריך לחשב בזהב]. ואין להקשות דהלא במציאות היום גם הזהב נתון למו"מ ועליות וירידות בכל יום, דהרי נראה דתמיד היה כן מו"מ בנסכא דהזהב והכסף כנהוג בין בני אדם, ואפ"ה דין תורה לקבוע דבר כטבעא שעומד והכל פירא סביב לו, ואף דדין התורה נאמר בטבעא ולא בנסכא הרי נתבאר הכא די"ל דשאני היכא דליכא טבעא בפועל, ועוד דהרי כל יסוד הסברא דרבי בילדותו דזהב טבעא הוא יותר על יסוד החשיבות שלו ולא מיסוד הטבעא

מלכות היה מקפיד שהכל יעריכו במטבע שנוקבת ללא יחס למטבעות אחרות כידוע, וכפי המבואר בכל התשובות שעוסקים בזה הענין. והנה לפ"ז צריך ביאור מה הוא גדר טבעא אצלינו.

והנה באגרות משה ביור"ד שם האריך בשיטתו שם להיות וקרוב לזמנו נהפך המטבע ברוסיה למטבע זהב, וא"כ להיות ונתבטל שם מטבע של כסף, הרי דזהב נעשה טבעא שם, וא"כ ס"ל דדין המטבע שהוא עומד והכל סביב לו כפירות שבהם היוקר והזול נהפך למטבע של זהב, וא"כ ס"ל דצריך לשער שיעור סך של פדיון הבן מטבע של זהב ביום שנהפך הטבעא בין כסף לזהב ושיעור זה מיום זה עומד על מטבע הזהב הזה, ואף אם נתייקר הכסף או זול הכסף השיעור עומד על שיעור הזהב, ואין משערין אלא בשיעור הקבוע לזהב מאותו יום. וא"כ באם משלמים בשוה כסף אין משערין סך העולה לקנות כסף כשיעור העולה לסך משקל שפ"ד גרעיני שעורה כסף לסלע אחד [ונמצא לה' סלעים שיעור משקל אלף תתק"כ שעורה], אלא משערין כפי שווי סך העולה לקנות זהב שהיה ביום שנתחלף המטבע מכסף לזהב כפי שיעור מטבע משקל זהב שהיה יכול לקנות כסף לפי משקל הנ"ל, ובזה נחלט השיעור מיום זה בין אם יתייקר הכסף או יזול הכסף, דמיום זה כספא הוא פירא וזהב הוא טבעא. וכתב שם עפ"י דצריך ליתן ה' או ד' רובל זהב עיי"ש.

והנה א"כ לפי דרכו צריך בירור בזמננו דנתבטל טבעא דכסף וזהב וכמו שנתבאר לעיל סדר המטבע בזה"ז, א"כ האין נשאר מה הוא עיקר הטבעא והכל לעומתו הוא פירא, ובודאי דא"א לומר שהמטבע היוצא בכל מדינה הוא הטבעא דהרי אין לו שום ערך עצמי וכל ערכו בנוי ועומד על ערך המו"מ שבו וכמבואר לעיל. ונלענ"ד לומר דהיות ואחר שנתבונן על איזה דבר באמת הוא הסמיכות דעת של בני"א, דהרי מי שרוצה להטמין ממונו הרי מעשה שטות הוא להטמין היום בכסף הנהוג דהרי עולה ויורד הוא ואינו יודע מה יילד

לנו לברר מה היה המטבע בזמן קבלת התורה, וכן מפורש הוא בראשונים בסוגיא ועייין שטמ"ק בשיטת הרא"ש והריטב"א, וא"כ מאין לנו מקור שאחר שידענו מהו המטבע של תורה תו אנו משערין במשקלו לבד, והלא התורה קבעה הדבר במטבע, ונראה שמכח כל זה היה פשיטא ליה להאגר"מ דצריך טבעא במשקל שחייבה התורה משום דהטבעא עומד בשיעור ערכו וכמבואר.

והנה מכל המתבאר עד הנה הוא בענין שיעור הכסף שחייבה התורה מהו דרך שיעורה, ואכתי הנה לגבי דין חיוב נזק וגזלן שכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה (ב"ק ע"ג), הנה הרי בזה לכו"ע [דהיינו אף לחזו"א הנ"ל דלגבי פדיון הבן נמדד במשקל] צריך לקבוע שיעור התשלום כשעת הגזילה במטבע שהוא טבעא שאף אם נתייקר הפירא או הוזל אינו נותן לו אלא כפי שיעורו בשעת הגזילה בטבעא שאין בו יוקר וזול, וא"כ הרי צריכים אנו לדעת בזה"ז מה הוא טבעא שבו אנו קובעין שיעור החוב, והנה הרי נתבאר כבר סדר המטבעות בזה"ז, וא"כ הרי קשה מאד לומר דאפ"ה המטבע היוצא בכל מדינה הוא הוה בגדר טבעא, דהא ניחא דלגבי רבית אפשר לומר כן דאין בזה משום איסור סאה בסאה, דאיסור סאה בסאה הוה דין דרבנן, דמה"ת הרי מה שלוה הוא מחזיר, וא"כ אפ"ל דסכ"ס היות דהפירות משערין בכסף זה תו כסף זה הוה הטבעא גבי דין סאה בסאה והכל כנגדו פירות, אבל לגבי דין תשלומי גזילה דהוה דין תורה והרי צריכים אנו לקבוע מדין תורה מהו המטבע שקבוע שאין בו השתנות של יוקר וזול והכל מתערך אליו, ובו נקבע סך חיוב התשלום שאין בו יוקר וזול, והרי כבר נתבאר לעיל דקשה לומר במטבע שלנו שיש לו דין טבעא.

והנה החזו"א שם (ס"ק ז' בסוגיא) כתב וז"ל: ואפשר שאם אין מטבע בעולם, כסף צרוף הוא המטבע לכל דיני התורה כדין פדה"ב ושאר דברים, ואם גזל חפץ מתחייב לשלם משקל כסף צרוף שהיה שוה בשעת הגזילה, אלא בזמן שיש מטבע במדינה חשיבא מטבעת המדינה יותר מכסף צרוף,

שבו דהרי כסף היה טבעא יותר מזהב, וא"כ היכא דליכא טבעא תו י"ל דאזלינן בתר החשוב והוא הנסכא דזהב.

וא"כ לפי דרך הנ"ל נלענ"ד דצריך לחשב כפי ערך הזהב ביום שנפסק טבעא דכסף בכמה זהב היה אפשר לקנות שווי משקל כסף לשיעור פדיון הבן, ושיעור זהב זה נשאר כערך המטבע שלא משתנה והכל הוא פירות לעומתו דבהם היוקר והזול, אף שהזהב בפועל הוא רק נסכא, ודו"ק.

אמנם מדברי החזו"א בחו"מ (סי' ע"ג ס"ק א' ב' ו"ס ט ע"י"ע) משמע דס"ל דהא דמסרו לנו הפוסקים בפדיון הבן בדבריהם משקל הכסף, הכוונה דאף דאמת הוא דמוכח בגמ' כפי המתבאר לעיל דשיעור הסך שאמרה התורה הוא כערך המטבע שהוא הטבעא שלא נשתנה והכל כנגדו כפירות שבהם היוקר והזול, אולם אחר שההכרעה הוא להלכה כמו שכתבו הראשונים שהמטבע שקבעה התורה הוא מטבע הכסף, ואחר שלפי קביעה זו היה שיעור המטבע בזמן שקבעה התורה כפי משקל הכסף של סלע [ונוסף ע"ז מה שהוסיפו סנהדרין על המטבע עייין בכורות דף נ.], ובגמ' שם, ובחזו"א שם ס"ק י"ד ועלה לשיעור כסף במשקל שפ"ד שעורים שעולה ה' סלעים למשקל אלף תתק"כ שעורים, א"כ תו לא נשתנה הדבר ונשאר כן חיובו לדורות במשקל זה של כסף, וא"כ לפ"ז אין צריך לדון בכל זמן מהו הטבעא שבו נקבע השיעור ואין בו השתנות של יוקר וזול, דקביע שיעורו לפי המשקל כפי הזמן שחייבה התורה. אולם יסוד זה של החזו"א חידוש גדול הוא, ובפשטות הסוגיא נראה יותר דאין השיעור נקבע במשקל אלא בטבעא דהרי התורה קבעה החיוב בכסף, וקבלו חז"ל דהכוונה הוא טבעא ובו נקבע השיעור משום שאין בו יוקר וזול א"כ לפ"ז צריכים אנו לבוא ולקבוע מהו הטבעא בזה"ז וכמבואר, ונתבאר שכן הוא הבנת האגר"מ בסוגיא. ובודאי שאין בידי יד כהה להכריע, אבל לכאן פשטות הסוגיא הוא יותר כהאגר"מ. ועוד דהרי גם לפי דרך החזו"א הרי מודה דכוונת התורה היתה מטבע, דאל"ה למה

המטבעות וכמש"נ לעיל, בזה אין חילוק ממה הורכב ערך המטבע, עכ"ל. משמע שאכן זה גופא ר"ל דאף לענין נזיקין העיקר הוא שמשלם לו בערך המטבעות שהיה יכול להשיג בשעת ההיזק, ומשמע דכלפי זה סגי אף בטיבעא שבו הדרך לקנות ולהשיג החפץ ודו"ק שם, אולם עדיין צ"ע קצת.

והנה לגבי עצם ההגדרה במטבעות שלנו באם יש להם דין שטרות היות ואין בהם ערך עצמי אלא הוה רק שטרות של בנק המרכזי של כל מדינה, ופשוט שבזה אין חילוק בין המטבעות הנהוגות לשטרות של כסף הנהוגות דהכל דבר אחד הוא, הנה מזה כבר דיבר מרן החת"ס, (עין פת"י חו"מ סי' רג ס"ק א) דבתשו' חו"מ סי' קנג משמע דס"ל דיש להם דיני שטרות, אולם מסקנתו בסי' קפז הנחשבין כדמים מאחר דחריפין ויוצאין בהוצאה וגם דדינא דמלכותא כך הוא, אולם שם חידש החת"ס דעדיין י"ל דלגבי פדיון הבן י"ל דהכהן זוכה משולחן גבוה וא"כ כלפי גבוה נחשב לשטר מאחר דכלפי גבוה אין שייך לומר דינא דמלכותא דינא, אולם גם חידוש זה הניח בצ"ע דהרי מצינו דהכהן יכול לומר לדידי שוה לי, א"כ הרי משמע דאזלינן בתר הכהן בזה. וכן בחזו"א (ס"ט ס"ק טו) דחה ספק זה ופשיטא ליה דלא נחשב כשטר. וכן נקטו האחרונים לגבי שאר דברים דלא נחשב כשטר כדאיחא בערוך השולחן (סי' נג סעי' יב וכן נס"י טו), ובחכמ"א בהל' רבית.

ועתה נשאר לנו לדון בשאלות השכיחות עתה היכא דעשו קנין במכר, או בשכירות, או באומן, וקבעו סך בדמים הנהוגים אצלינו ונפחת הדמים בערך דמים אחרים או בערך שווי השוק, באופן שאפשר לומר דודאי באם היה יודע כן לא היה קובע בכך, באם אפ"ה מחוייב לעמוד בסך זה היות ובכך נגמר הדבר.

והנה ביסוד דין מטבע שנפסל והמטבע החדש שוה יותר או פחות נתבאר בסוגיא בפרק הגוזל (ב"ק טז), ומסקנת הסוגיא להלכה קיי"ל (טושו"ע

עכ"ל. והנה לא ידעתי מה הוא כוונת מרן החזו"א בטעם שכתב דבר זה בסוגר, אבל מה אעשה ותורה היא וללמוד דינא אני צריך, ובענייני איני מבין הנחה זו שנחשב בנסכא דכסף, דהנה חידוש זה שבזמן שאין מטבע היוצא מכסף או מזהב כמו בזה"ז די"ל דמה"ת נחשב בנסכא נתבאר לעיל, אולם לפי הסברא שנתבאר הרי צריך לחשב בזהב, דהרי זה ברור דזהב הוה יותר חשוב לעומת הכסף וכמבואר בסוגיא ולכן רבי בילדותו ס"ל דהטיבעא הוא הזהב גם כנגד טיבעא דכסף, וא"כ כל מה שהכריע רבי דהטיבעא הוא כסף הוא משום דחריף יותר בהוצאה מזהב וא"כ הרי עתה אחר שבטל המטבע, ואנו צריכין לחשב חשבוננו של עולם איזה נסכא הוא הטיבעא א"כ הרי תו אין לכסף שום מעלה מהזהב ואדרבא הזהב במעלה יותר דהוא חשוב, וגם מצד עצם המציאות כמו שכתבנו למעלה, דהרי באם ירצה מאן דהוא להטמין אוצרותיו בדבר דקיים לדורות הרי יותר יעשה זאת בנסכא דזהב מאשר בנסכא דכסף כידוע, וא"כ לפ"ז יהיה צריך לחשב כל הנוזקין והגזילות כשער הזהב באותו יום ובאותו שעה.

ואולי אפשר לחדש דהא דמשערין כפי שעת גזילתן הוה כמו שזוקף חיוב זה במלוה עליו דמשעה זה נעשה חוב עליו, וא"כ אולי י"ל דלגבי זה מטבע היוצא שלנו נחשב לשיעור זה, היות ולפי דרכי חשבונות של בני אדם בשוק לחשב לזמן שלא נשנה הרבה ערכו כמו שהמטבע עומד, וא"כ דין זה דמשלמין כשעת גזילתן אף דהוה דין דאורייתא, אפשר לומר דזה הוה כחוב בדיני אדם ולפי דרך הנהוג במו"מ, אף דאין למטבע שלנו הגדרה של מטבע מה"ת דעומד תמיד בשיעורו. אבל מה אעשה שלא מצאתי עדיין ראייה ליסוד זה לחשב כן בגזילות ונזיקין, וצ"ע.

ועיין הייטב בדברי החזו"א שם (ס"ק טז) שכתב וז"ל: והנה לענין דין כל התשלומין בכ"ד אבות נזיקין שא"צ למלאות את חסרון הניזק בדבר הניזק אלא בשיעור המטבעות שהיה יכול להשיג בעת ההיזק בעד הניזוק ואף שעתה הוזל ערך

מיירי מהיכא שהמטבע גופא היוצא הוול או נתייקר, אולם עיין תוס' בפרק הזהב מד: ד"ה למקח ויתבאר לקמן].

הנה החת"ס נתעסק בשאלה זו בכמה תשובות [עיין מסי' סב עד סי' סה ובסי' עד], והנה ז"ל החת"ס [בתוספת ביאור] בסי' סד בשאלה שהריין להגאון מהר"מ בנט: אחרי ד"ש באתי אודות הפקידה מבאנאק צעט"ל מהקיר"ה שנפסלו משנה חדשה ואילך, ועד אותו הזמן עדיין מסגו בעלמא אלא שנפחתו משויים, היה נלענ"ד פשוט עפ"י דתוה"ק כל הפורע חובו עד שנה החדשה ישלם לו מבאנאק"א צעט"ל הישנים ויהיה פסידא דמלוה [היות ולפי המציאות כבר הוולו משוויים], לא גרע מאית ליה אורחא למישן [ר"ל דהרי קיי"ל דאף המלוה על המטבע היוצא ונפסלה המטבע דכל דעדיין אפשר להוציאו במקום אחר ואפשר לו לילך לשם הרי נותן לו המטבע הישנה, וא"כ ס"ל למרן החת"ס דהרי זה שבמקום זה נפסל הרי לא עדיף עכ"פ מהוול ואפ"ה נותן לו מטבע זה היות דסכ"ס עדיין שם מטבע עליו היות דיוצא במקום אחר [עיין שו"ת מנח"י ח"ו סי' קס"א ע"ג מנכ"ר כן כוונת החת"ס], אמנם נקודה זו אין פשוט כ"כ דשמא במקום אחר שיוצא המטבע נחשב כשויו ממש וא"כ לא הוה כהוול]. ומשנה חדשה ואילך ישלם לו חדשים כמות שהם ויפסיד הלוה על א' חמישה כידוע כיון שנפסלו הישנים לגמרי. [דהרי הלוה נתחייב ה' והרי משנה החדשה צריך ליתן במטבע החדש ששוה יותר מהישן ה' פעמים דהרי הוה כלוה בתנאי שיתן לו מטבע היוצא. אבל לענ"ד זה צ"ע דאמאי לא הוה כמו שהוסיפו בנסכא במטבע החדש היכא דהוול הפירות אחד על ה' וכן משמע בחו"ד סי' קס"ה עיי"ש ודו"ק].

אמנם דינא דמלכותא לא כן הוא אלא גם מי שפורע קודם זמן צריך לשלם עפ"י הקור"ס שהיה זמן ההלוואה ויפסיד הלוה הפחת ההוא ואין חילוק בין עתה לאחר זמן שנה חדשה שלהם [משמעות הדברים, שעפ"י הדינא דמלכותא היה שאף שהמטבע יפסל רק בסוף השנה, אולם היות

וכמ"ל בחו"מ סי' ע"ד, וכיור"ד סי' קס"ה] דבהלוואה איכא ב' אופנים, דבהלווה סתם ונפסל המטבע יכול הלוה להחזיר לו המטבע שנפסלה דזאת הוא מה שלוה ממנו, והיכא דהלווה על המטבע היוצא או על מעות עיי"ש צריך ליתן לו מטבע היוצא, אולם כל שהמטבע עדיין יוצא במדינה אחרת ויש לו דרך לשם בזה גם בכה"ג יכול ליתן לו המטבע שנפסל ואומר לו לך והוציאם במקום פלוני. והנה עוד נתבאר שם דהיכא דצריך ליתן לו המטבע החדש כדלעיל, והוסיפו נסכא על המטבע החדש, הרי שבאם נוסף עד חומש הרי עדיין אין צריך לפחות לו מאחר דגם אם יתן לצורך הרי יופחת החומש וכו', אבל ביותר בחומש צריך ליתן פחות עפ"י חשבון מה שהוסיפו דבלא"ה הוה רבית. וקיי"ל דה"ה אם פחתו המטבע החדש בפחות מחומש צריך להשלים למלוה עפ"י החשבון. והדין הזה שוה בין בהלוואה ובין במו"מ ובין בכתובה וכמו שביאר בחת"ס בשו"ת סי' ע"ד.

אולם כל הנ"ל הוא לדין המטבעות שהיו בזמנם דהיה למטבע גם שווי עצמי של הנסכא שלו גם לאחר שפסלתו המלכות, אולם בזמן שאין למטבע שווי עצמי בזה כתבו גדולי הפוסקים בזמנם לענין הבאנאקטן [באנאק צעטל] שהיה נהוג בזמנם דבזה הרי אחר שהמלכות פוסלו הוה חספא בעלמא בזה גם בלא תנאי מפורש שמלוה על המטבע היוצא הוה סתמא דדינא הכא ובזה אף בלא התנה אין יכול ליתן לו המטבע שנפסל וכמבואר זה בשו"ת חת"ס סי' סה בתשובת מהר"מ בנט, וכן הוא בהגהות חכמת שלמה שבסוף סי' ע"ד, וכ"כ החזו"א [כ"ק סי' י"א אות א], וכן הדין פשוט למעשה.

אולם עיקר הנדון במטבע שלנו הוא היכא שלא נפסל המטבע אלא שהוול בזה השאלה כמבואר באם צריך ליתן כשווי בשעת הפסיקה. והנה דבר זה לא נתבאר להדיא מפורש בש"ס ובשו"ע. [ומה שאיתא בתוס' בב"ק חילוק בין גזילה להלוואה בהוול הרי מיירי שהמטבע נפסל, וע"ז כתב דלגבי גזילה נחשב כהוול אולם לא

והנה חזינן דס"ל להגר"מ בנט דמד"ת אף בשעה שהוול המטבע אף שלא נפסל לגמרי גם בזה ס"ל דהוה כדין נפסל וצריך לשלם במטבע זו כערכה בשעה שנתחייב, והנה מה שהביא להוכיח מהא דקיי"ל דבנפסל המטבע אין משלם במטבע שנפסל בהלווה על המטבע אלא משלם מהמטבע החדש, אף דהנסכא עדיין שוה אלא שהוול, צ"ע הראיה דהרי כל יסוד החת"ס שיכול לשלם במטבע זו מאחר דסכ"ס המטבע עצמו עדיין לא נפסל, והרי בגמ' מיירי שהמטבע עצמו נפסל, ולכן צריך לשלם במטבע היוצא משום שהרי כך התנה עמו שישלם לו במטבע היוצא.

והנה למעשה בענין הנ"ל המדובר שם לא היה פלוגתא בין החת"ס ומוהר"מ בנט היות ופקודת המלכות היתה שמיום הפקודה צריך לשלם החובות שיגיעו זמן פרעונם אחר יום הפקודה כפי ערך הבאנק צעטל החדש אף קודם תחילת השנה החדשה שנפסל לגמרי, ובזה שוים החת"ס ומוהר"מ בנט דבזה אמרי' דינא דמלכותא דינא לכו"ע דדבר זה נוגע למלכות להעמיד המטבע החדש, ודבר זה מבואר בשאלה של החת"ס ובתשובת מהר"מ בנט, אלא שנחלקו מהו עיקר דין תורה בזה דלחת"ס מעיקר דין תורה עד זמן שנפסל המטבע יכול לשלם במטבע זה אף שהוול, דסכ"ס הוה עדיין בגדר מטבע היוצא, ולמוהר"מ בנט הוול זה כמו גדר של מטבע שנפסל מד"ת, אולם למעשה היו שוים בדין מחמת דינא דמלכותא. וזה אחר אלף המחילות דלא כמש"כ בשו"ת מנח"י (ס) שמוכח מתשובה הקודמת בחת"ס שם שזמן כתיבתה היה כמה ימים אחר תשובת מוהר"מ בנט דמהר"מ בנט למעשה היה לו ספק בדין, דהנודן שבזה היה למוהר"מ בנט ספק הוא נדון אחר, דהיות והמלכות הוציאה עוד פקודה שכל הפרעונות שהגיעו זמנם קודם יום הפקודה הנ"ל יפרעו אותם אף אח"כ בבאנק צעטל הישנים, דבזה הרי מד"ת צריך ליתן ביום הפרעון במטבע היוצא, וא"כ לגבי זה נסתפק המהר"מ בנט בתשובה שם דאם גם בזה אומרים דינא דמלכותא דינא היות ופרט זה אין נוגע כ"כ

ולפיכך כבר מתחיל עתה לזול עקב זאת א"כ הלוה צריך לשלם לפי ערך המטבע "הקור"ס" בשעת ההלוואה, והיינו שהדינא דמלכותא בזה לא היה כד"ת לפי מש"כ החת"ס לעיל שמד"ת עד שהמטבע נפסל יכול ליתן לו המטבע הישנה אף שהוול שווין].

[ועוד היה בפקודת המלכות] מי שהגיע זמן פרעון שלו קודם יום הפקודה אעפ"י שלא פרע עדיין מ"מ צריך לקבל הישנים הפחותים.

והיות כי בענינים אלו דינא דמלכותא דינא נראה כי כן ראוי להורות וכן עשיתי הלכה למעשה פה, ועכשיו שמעתי ונאמר לי בלחישה כי הגאון נ"י אין דעתו כן ע"כ יחווה לי דעתו בבירור עם טעמו ונימוקו על כל פרט ופרט. וחתם שמו הק'. ע"כ שאלת החת"ס, וע"ז השיב לו הגר"מ בנט כדלהלן.

וז"ל: ע"ד מטבע שנפסל ופשיטא שאין חילוק בין נפסל כולו, לנפסל מקצתו ונפחת מערכו, ותדע דהרי אף בנפסל כולו עדיין יש לו שווי רב מפני הנסכא שלו ומכ"ש בזמן הש"ס שלא היה שיווי הצורה של המטבע יותר מהנסכא רק בערך חמישית כמ"ש הרא"ש ב"ק דף צח, א"כ גם בנפסל כולו ה"ל רק נפחת מערכו, ועוד דהא הש"ס מדמי לה לתרומה ונטמאת דיש לה שווי מכ"מ להסיק תחת תבשילו, ועוד דהא התוס' כתבו דמש"ה לר"ה א"ל הרי שלך לפניך משום דהוה ליה כהוול, וא"כ בנפסל כולו ה"ל רק כהוול וממילא הה"ד הנפחת מערכו, גם הפוסקים לא חלקו בנפסלו בין נפסל כולו למקצתו וא"כ כ"ש באלו הבאנק" צעט"ל שאין להם שיווי מצד עצמם רק מה שציין המלכות עליהם על כל א' וא' מה שהוא, ועכשיו גזר המלכות שבמקום שמציין ה' זהובים רק א', אין לך נפחת ונפסל גדול מזה וכו', ובבאנק צעטל האלו שאין יוצא בשום מקום רק במדינות הקיר"ה, וגם שם נפסלו מערכן עד חמישתן דעל הלוה לשלם מטבע היוצא באותו שעה, ר"ל באנק צעטל המצויין עליו חמישה יהא שיווי דידיה זהב וכו' וכו', עכת"ד.

וא"כ עולה דאף די"ל דכסף שלנו באמת פירא הוא לגבי עצם מציאותו וכל מציאותו עולה ויורד [אבל לענין דין רבית דרבנן דסאה בסאה י"ל דאפ"ה אין לו דין פירא היות ובו משלמים כל דבר בכה"ג לא גזרו חז"ל כמו שנתבאר לעיל, ועוד דסכ"ס י"ל בכל שעה דהוה כיצא השער וק"ל], אולם לגבי כל ההתחייבויות שנעשו בקנין ונקבע איזה מטבע לתשלום צריך לשלם במטבע זו כפי שוויו בעת התשלום, דנעשה כמי שקבע תשלום לפי חיטה ושעורה דהרי כך הוא תנאו, וכ"ש באם יש למטבע גם איזה גדר של טבעא דהיות ובמציאות הוא לא נפסל והוה בגדר מטבע היוצא הרי צריך לשלם כפי המטבע שפסקו בו.

אבל שיטת המהרשד"ם (תו"מ סי' עט) הוא דהיכא דמכר סחורה בהמתנה כשהיה הגרו"ש [היינו הכסף היוצא בזמנם] שוה נ' לבנים, ובשעת הפרעון הוול הגרו"ש ויוצא במ' לבנים, ס"ל דצריך לשלם כערך שהיה יכול לקנות בשעת המכר, דסברא הוא די"ל שאין דעת המלוה שילוה מעותיו ויפסיד הקרן, וכן במוכר סחורה ע"מ להרויח ונמצא מפסיד, ולכן אמדינן דעת הלוה ומלוה שנתכוונו לערך המטבע, ואע"פ שלא התנו על כך הרי זה כאילו התנו, וס"ל להרשד"ם דה"ה אם נתייקר המטבע וזילי פירי צריך לנכות לו, והמהרשד"ם הביא ראיה מדברי התוס' בפרק הזהב (קף מד): ד"ה למקח וממכר דכתבו התוס' שאם מכר לו חפץ בדינר כשהיה הדינר שוה כ"ד איסרים בדינר ואח"כ היו ל"ב בדינר שאינו יכול לפטור עצמו בכ"ד איסרים, עכת"ד. והנה החו"ד שם הביא מהתוס' זה קושיא לשיטתו דלא אזלינן בתר פירא, ומיישב דהתוס' מיירי כשהתנה לשלם במטבע היוצא עפ"י שער זה של עכשיו, עיי"ש. (ועיין מחנה אפרים ונבואר ש"מ פ"ד מהל' מלוה ומלוה הי"ב).

וראיתי בספר ברית יהודה (פ"ק כ סעי' ז) דכתב מהכנה"ג (ויר"ד סי' קס"א) וכו' (על) שהמהר"ם גלאנטי (סי' טו סעי' פג) והר"י באסן סוברים כדעת המהרשד"ם. ועיין בכנה"ג שם דהמהרש"ך ומהר"ם אלשיך חולקין עליו וס"ל דמשלם מה שלוה.

למלכות, וע"ז היה דעת מוהר"מ בנט דאין מוציאין מהמוחזק כמו שכתב החת"ס בתשובה סב, ודעת החת"ס גופא היה פשוט דאמרי' גם בזה דינא דמלכותא דינא, עיי"ש בג' התשובות ודו"ק. ועוד נחלקו שם בחשבון הפקדון בעיסקא ואכמ"ל. אלא דהיוצא דלענין ד"ת יש לנו בענין הנ"ל מח' בין החת"ס ומהר"ם בנט, והחת"ס עוד חזר על דעתו זה בתשובה בסי' עד שנכתבה אחר זמן הנ"ל.

אמנם נדון דידן היכא שהכסף שלנו הוול ביחס למטבעות האחרות, י"ל דבזה גם מוהר"מ בנט יודה דמשלמים כפי הסך של ההתחייבות ואין צריך לחשב הוולא או היוקר, דעד כאן לא נחלקו אלא היכא שהמלכות נתנה פקודה שמשנה החדשה ישלמו רק בבאנק צעטל החדש, ועקב זאת כבר מיום הפקודה הוול ערך הבאנק צעט"ל הישן עוד בזמן שעדיין יוצא בהוצאה עקב הידיעה שעומד להפסל, ובזה ס"ל למוהר"מ בנט דלמעשה כבר נחשב בזה שהמלכות פסלה את ערכו הראשון דהרי הוול עקב המלכות, וגם הרי לפיכך הפקודה היתה שמיום הפקודה צריך לשלם ולהשלים הוולא וכמבואר לעיל, אולם בנד"ד אף דאמת הוא דאוצר מדינה ומדינה מייחס שווי המטבע שלו כפי ערכו לעומת שאר המטבעות אולם אין זה נכנס בגדר של פסילת המטבע וכעובדא דשם אלא דנשאר בגדר מטבע היוצא, וא"כ היות והחיוב בינו לבין חבריו היה במטבע זה א"כ הרי זה גופא מה שהתחייב.

וכן יש ללמוד מדברי החו"ד ביר"ד סי' קסה עיי"ש דמבואר בדבריו דכל שהתנה על מטבע והוול ע"י המלכות ביחס למטבע אחר הרי משלם לפי המטבע שהתנה דלא עדיף מאילו התנה בפירי דמשלם לפי זה הפירי בכל אופן, וכן מבואר בדבריו בנתיבות סס"י עד, וכן הוא בהגהות חכמת שלמה עיי"ש. וכל זה הטעם הוא דא"א לדון בזה דין מטבע שנפסל מאחר והמציאות הוא שהמטבע לא נפסל, וכן פסק בשו"ת מנח"י עיי"ש בח"א ובח"ו ובח"י.

משום פסידה דהמוכר. ד' דמיירי שעדיין לא שילם כספו וכמבואר בר"ח.

ועפ"ז פסק הנתיבות שם במעשה שבא לידו שבשעת מלחמה הוצרך המלך לפשתן הרבה, והלך ראובן ועשה קונטראקט עם שמעון על פשתן הרבה שהראה לו קונטראקט שעשה עם המלך, ואח"כ הפסיד המלך המלחמה ולא רצה לקחת הפשתן, ושמעון תבע מראובן שיקח פשתנו ושישלם שלו, ופסק הנתיבות דראובן פטור מכח כל הנ"ל, ועיי"ש עוד טעם שנתברר למפרע, עיי"ש.

והנה עפ"י יסוד זה הרי גם אפשר לומר בנד"ד דהיכא דעשה קנין בדולר ועדיין לא לקח המקח או השכירות וכו', והרי הכא הוה מכת מדינה, וכל אחד יכול להחזיק בשלו א"כ הרי הוה אומדנא דמוכח דאדעתא דהכי לא נעשה הקנין, והמדובר בנד"ד שמדובר מהפסד בדולר עוד יותר מ%30 שלא עלה על דעת אדם שייעשה כן. והנה אף שבערוה"ש (סעי' ט) חלק על הנתיבות וס"ל דצריך להתנות, אולם הרי המוחזק יכול לטעון קים לי, וגם מצורף דעת המהרשד"ם וסייעתו דלעיל.

אולם הנודע ביהודה בחיור"ד (מסד"ק סי' סט) מבאר שיטת התוס' בכתובות (טז), דמקח שתלוי בדעת שניהם לא אמרינן אומדנא דאדעתא דהכי לא עשה הקנין אלא היכא דאיכא אומדנא לשני הצדדים, וכגון בשידוכין שנמצא פגם משפחה די"ל דכשם דהוה אומדנא למשודך דאם ימצא פגם משפחה במשודכת אדעתא דהכי לא נתחייב ה"ה דהוה אומדנא לגבי המשודכת דאם ימצא פגם משפחה במשודך דלא נתחייבה אדעתא דהכי, (ועיי"ש בנוב"י שחזר מסברא זו לגבי משודכת אולם הבאנו הדברים ללמוד על יסוד דבריו שם). משא"כ היכא דהוה אומדנא רק לגבי הלוקח כגון בקנה בהמה ונטרפה, בזה לא אזלינן בתר אומדנא דחד, דהרי ככה"ג לא היה מסכים המוכר למקח, וא"כ כיון דברור דאדעתא דהכי דאם ימצא טריפה שייבטל המקח לא היה מסכים המוכר למקח הרי שבזה שהלוקח עשה המקח הרי שבטל האומדנא

והנה לפי דרך המהרשד"ם בנד"ד הנעשה שינוי כזה גדול בדולר שהוא הפסד גדול בערך כל הפירות בשוק, א"כ גם בזה הוה האומדנא הנ"ל דהמהרשד"ם, וא"כ צריך להשלים לו ההפסד בין בהלואה ובין במקח.

והנה עוד נלענ"ד לדמות ענין זה למה דאיתא בחו"מ (סי' כל סעי' י) דינא דכתב הרמב"ם (עפ"י סגמ' ב"ב נ"ח). דהמקבל בעסקא חבית של יין מחבירו כדי להוליכה למקום פלוני למכרה שם וקודם שהגיע שם הוזל היין או החמיצה הרי זה ברשות המוכר מפני החבית והיין שלו. ובסמ"ע הביא גם שיטת הר"ח והרמ"ה בטור שכן הוא הדין אף בלוקח גמור. והקשה ע"ז הנתיבות דהרי מעשים בכל יום שקונים סחורה להוליכה למקום אחר ולית דין ולית דיין כשהוזל באותו מקום כשבא לשם דהלוקח נפסד וכו'.

והאריך שם הנתיבות לייסד עפ"י דברי התוס' בכתובות (מ:): בד"ה שלא כתב לה אלא ע"מ לכונסה, ועפ"י יסוד דברי המשנה למלך בפ"ו מהל' זכיה (ס"א), דכן הוא הדין בכל מקח היכא דאיכא אומדנא גמורה דאדעתא דיפסיד במקח לא עשה המקח הרי המקח בטל וההפסד הוא על המוכר. אולם עפ"י המסקנה העולה מכל דבריו הוא שבכדי לבטל המקח וההפסד צריך שיהיה על המוכר כמה תנאים, א' דדוקא כשנעשה ההפסד במכת מדינה, דהרי ככה"ג גם א"א לומר לו מזלך גרם. ב' דוקא היכא שלא התחיל הקונה להשתמש בחפץ, וכעין שיטת התוס' בדיש אמצרא (כ"ק ט), דא"ל"ה גם יהיה הדין היכא שקנה בית ואח"כ גזר המלך שלא ידור בעיר זה דבזה אם כבר הלוקח ירד לבית הרי זה הוה כבר תחת ידו וההפסד שלו. ועוד מוסיף הנתיבות דאף אם עדיין לא נשתמש אלא שהיה ראוי להשתמש כמו בנכנסה לחופה ולא נבעלה דגם בזה הדין דמחייב בתוספת כתובה כשמת כיון שהיה ראוי להשתמש. ג' באופן שהמקח חוזר לבעלים בשלימות, משא"כ היכא שלקח הבהמה ונטרפה או מתה באונס דבזה לא אמרי' שבטל המקח משום דא"א זה בלא תנאי מפורש

הנוב"י שם שבכה"ג אף בדבר שתלוי בשני צדדים, דהרי ההתחייבות היה עבור מה שקיבל עבור ההתחייבות, אפ"ה בזה מהני אומדנא אף דהוה רק אומדנא כלפי המתחייב, וא"כ באופן שברור שאדעתא דהכי לא נתחייב וכגון היכא שהמתחייב מפסיד מהקרן עבור יוקר ההוצאות, או עבור שאין מביא פרנסתו לביתו עבור יוקר המחיה א"כ הוה אומדנא דאדעתא דהכי לא נתחייב. אולם אף שגם בזה אפשר לזון ולומר דכל דנדון ההפסד הוא עבור השינוי במטבעות א"כ עדיין י"ל הסברא הנ"ל, דכל שקצץ במטבע מסוים נחית לכל אשר יקרה למטבע זה, אולם אכתי סכ"ס הרי המתחייב הוא המוחזק וא"א להוציא.

וא"כ נמצא למעשה דבמקח שכבר ירד הלוקח למקח, וה"ה בשכירות שנמצא בחזקת השוכר, בכה"ג א"א להוציא ולבטל המקח מחמת האומדנא הנ"ל, וכ"ש בהלוואה שאין שייך לסוגיא דאומדנא אלא הנדון הוא רק משום פחת המטבע והרי בזה כבר רבו הפוסקים הנ"ל שאנן גירי אבתרייהו דכל שהמטבע יוצא הרי משלם כפי שהלוה, אלא דודאי איכא גם בכל האופנים הנ"ל צד גדול לצאת ידי"ש ולשלם ההפסד.

ובהלוואה היכא דבא לצאת ידי"ש כבר איתא באבני נזר (ח"מ סי' כג) דליכא בזה איסור רבית, אולם עיין בכסף הקדשים (ח"מ סי' עז) דנסתפק בזה, ועיין מש"כ מזה בשו"ת מנח"י (ח"י סי' קמא), ואכמ"ל, ע"כ לכתחילה יעשה באופן של רבית מאוחרת ובזה ודאי שרי בנדון זה.

אולם באופנים שיש קנין התחייבות ועדיין צריך להשלים ההתחייבות, וכגון באומן, או בסופר, וכמו"כ בהתחייבות למכור או להשכיר ועדיין לא ירד הלוקח או השוכר בכה"ג א"א להוציא מהמוחזק כל שיש לומר האומדנא דאדעתא דהכי לא נתחייב וכנ"ל.

והנה בתחילה עלה בדעתי לומר דגם בשכירות הרי לגבי המשך השכירות י"ל דרקע בחזקת בעליה קיימא די"ל דדמיא לדין היכא

שלו דהרי באם היה מתנה כן הרי לא היה מוצא מי שימכור לו, וא"כ כל דתלי בשני צדדים לא אמרינן אומדנא לצד אחד. וזה הוא דרך אחר משיטת המשנה למלך והנתיבות שהסכימו לפרש בדעת התוס' דכל דאין הפסד בפועל למוכר, דהיינו כל שלא נפסד מן העולם מה שמכר כמו בבהמה שנטרפה, והחפץ חוזר בשלימות למוכר, בכה"ג היכא דאיכא אומדנא דאדעתא דהכי לא קנה המקח בטל, משא"כ לשיטת הנוב"י כל שיש שני צדדים למקח וא"א לומר האומדנא לשני הצדדים לא מבטלין הקנין עבור האומדנא, לבד היכא דהוה בגדר אומדנא גדול דהוה כמו תנאי מפורש בליבו ובלב כל אדם, עיי"ש.

אולם לענין נד"ד עדיין י"ל אף לשיטת הנוב"י דהוה אומדנא לב' הצדדים, דגם אילו היה הדולר עולה באופן שאין שכית, וללא סיבה של אינפלציה בשקל [דהרי בכה"ג הרי בשביל כך קבעו הערך בדולר להגן מפני האינפלציה בשקל]. אלא רק עקב איזה סיבה שמטבע הדולר נתחזק מאד, גם בזה י"ל גם אומדנא לגבי הקונה או השוכר שאילו היה יודע כן לא היה פוסק בדולר, וא"כ הוה אומדנא לשני הצדדים.

אולם האמת הוא שקשה לקבוע מסמרות בכל אומדנא כזה בין לדרך הנוב"י ובין לדרך הנתיבות, דשמא דהיות דהשוק היה רגיל לקבוע השערים בדולר א"כ אדעתא דהכי נחתו לכל צד שיהיה בדולר, והרי ע"כ דהחת"ס וגם הנתיבות שנקטו בהפחתת המטבעות דנותן לו בכל גוונא המטבע היוצא אף שהיה הפסד גדול כדמוכח בעובדא דהחת"ס שם ולא דברו מאומדנות אלו, ולא הסכימה דעתם לסברת המהרש"ם וסייעתו הנ"ל, א"כ י"ל דס"ל דכל שפוסק במטבע כל שהוא אדעתא דהכי נחית לכל מה שיוולד במטבע זו.

אולם אפ"ה שמעתי שהסכימו כמה מגדולי הדיינים שבדורינו דלגבי התחייבות, דהיינו באופן שאין כאן מקח שכבר המקח ביד הלוקח, אלא עדיין המתחייב צריך לשלם או להשלים ההתחייבות שלו וכמו באומן וסופר וכדו', בזה הרי מחדש

אבל כל זה בעסקאות והסכמים שעשו מלפני שהתחיל הדולר לרדת באופן שלא היה רגיל, אולם עסקאות שכבר נעשו אח"כ הרי יש לומר דאם אפ"ה עשה ההסכם בדולר ללא איזה תנאים א"כ הרי מוכחא מילתא דאדעתא דהכי נחית, ויש לדון הכל דבר כזה לפי ענינו.

והאמת שסוגיא זו דאומדנא, וגם סוגיא דפחת המטבעות, רחבה היא מאד ויש הרבה מה להאריך בשרשי הדברים בש"ס ובדברי הפוסקים, אולם הבאתי כאן רק בראשי פרקים הענינים שנדונו בבהמ"ד בזה, ואין בהמ"ד בלא חידוש. והשי"ת יזכנו לכוין לאמיתה של תורה.

דמחולקין בכוונת סך השכירות מכאן ולהבא וכמבואר בנתיבות סי' שיז (ס"ק ב) עיי"ש. אולם העיר לי גיסי הדיין המפו' הג"ר רי"א כהן שליט"א דהרי הנתיבות גופא מכריע בכללי תפיסה (סעי' כג) דאף בשכירות היכא דהוה פלוגתא דרבוותא והקרקע בחזקת השוכר א"כ השוכר הוה בזה המוחזק, ונכון הוא].

וכ"ש היכא דלא נעשה קנין והוה רק דברים בזה יש לדון דאף למאן דס"ל דאיכא דין מחוסר אמנה אף בתרי תרעא כמבואר בסס"י רד עיי"ש י"ל דהכא קיל טפי לפי כל המבואר בס"ד. אולם כל זה דוקא עד שיעור ערך שאפשר לומר דאדעתא דהכי לא נפל בספק.



חקר דבר

וכבד מלכים חקר דבר (משלי כה ב)

--- כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנא' בי מלכים ימלוכו לחקור דבר (ב"ר ט א)

הג"ר שלמה בן שמעון
בני ברק

ביאור כוונת "לעולם" בכ"מ בחז"ל

מסכת ברכות

לא יסמוך על זה דאפשר שיתגבר עליו ויחטיאהו, וזה שאמר לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, והגם שרבות בשנים מתהלך בתומו צדיק, לא יבטח ולעולם בכל אופן בין נצחו פעם או פעמים אחדות לעולם ירגיז אדם וכו', ע"ש. ועין עוד בספר דברי יואל פרשת בשלח (עמ' תכח) שפירש לעולם ירגיז אדם ולא יבקש דרך פשרה וכו', ע"ש. ועתה ראיתי בספר רוב דגן על מסכת ברכות כאן שכתב כך והוסיף ובפרט בענין עריות ואל יקל בעיניו לא מינה ולא מקצתה, ע"ש.

ב. שם ו: אמר רבי זירא וכו' כיון דשמענא להא דרבי תנחום אמר רבי יהושע בן לוי לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה אפילו בשבת אנא נמי רהיטנא וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתא לאפוקי ממה שפירש שם הצ"ח בסוגיא דהקשה למה אביי לעיל מיניה לא אמר שמצוה לרוץ לבית הכנסת אפילו בשבת, ותירץ דלעיל מיירי אפילו אין זמנו בהול שיכול לבוא לבית הכנסת אפילו לא ירוץ יגיע שם קודם שיתחילו להתפלל אפילו הכי מצוה לרוץ להראות חפצו למצוה זו, ואז דוקא בחול מותר לרוץ אבל בשבת אינו מותר כי אם כשמוכרח לרוץ מחמת שיעבור הזמן וכו', ע"ש.

ובעוניי תמהתי על דברי הצ"ח (בתפוסה שטולפסה בקובץ זכור לאברהם תשנ"א עמ' שכ"א) דהא כל היכא דכתיב לעולם הוי רק ריבוי ולא מיעוט כנזכר בדברי האחרונים, ועל כן פירשתי דברי הגמ' דידן דלעולם אתי לרבווי דלא מיבעיא היכא שזמנו

הנה דבר ידוע כי כל מקום שמוזכר בתלמוד "לעולם" בא לרבות, כקושית הגמרא בכתובות מח: וכן ראיתי להרבה מרבתינו בספריהם שדרשו מילת לעולם מה אתא לרבווי, ומאם הגאון חיד"א וספר פתח עינים חולין (סג:), והגאון מהר"ח פלאגי' בספרו לחיים בירושלים על ירושלמי שבת (פ"ד ה"ט), ובספר עיני כל חי על ברכות (דף י"ז), ובספר לב חיים (ח"א סי' נט), ובבבן יהודיע במקומות רבים (ומאם בפסחים ב, ג, מט, ב"ה כד: ומגילה כח:), ובספר בניהו (שבת קיט, פסחים ב, ג), ובספר ראה חיים (בראשית ל"ט), ובספר דרש אברהם פרשת בהעלותך (נט מ"ה"ס), ובספר נועם אלימלך (פרשת בלק), ובדברי יואל (פרשת בחוקותי), ובצל"ח (נדרות כ"ט:). ע"כ שמתי אל לבי לחקור מאי לעולם. וזה החלי בעזה".

א. במסכת ברכות ה. אמר רבי לוי בר חמא אמר רבי שמעון בן לקיש לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר רע וכו', וצ"ב מאי לעולם, ונראה לי דאתא לרבווי שלא יאמר אדם דהיינו דוקא בבחור שיצרו מתגבר עליו, אבל בזקן שכבר כלו שנותיו ואין יצרו מתגבר עליו אינו חייב, לזה אמר לעולם ירגיז אדם בין בבחור ובין בזקן לעולם חייב להלחם ולהרגיז את יצר הטוב על יצר הרע כי אל תאמן בעצמך עד יום מותך, (וכההיא עובדא דסוף מסכת קידושין פא: בעובדא דר"ח בר אשי). ועיין בפרש"י שם שפירש לעולם ירגיז אדם שיעשה מלחמה עם יצר הרע, ועיין בספר דברים אחדים למרן החיד"א (ל"ט יט) שביאר: לעולם ירגיז אדם דאף שכמה פעמים פיתחו יצר הרע והוא נצחו,

רק שכר פסיעות, וכמו שפירש המהרש"א בחידושי אגדות שם על הא דאיתא שם (ס:) אגרא דכלה דוחקא, אגרא דפירקא ריהטא, עיין בפירש"י שם, ורבינו המהרש"א שם כתב: ועוד יש לומר דאחכמים דאינם צריכים לפירקא דכבר יודעים דברי הלכה קאמר דמכל מקום אגרא שלהם ריהטא וכו', וכן יש לפרש אגרא דכלה דוחקא ע"ש. [נראיתי בספר רב דגן שתמה על דבריו וז"ל: קשה דאף אם תמצי לומר שכבר יודעים מכל מקום אין מדרש בלא חידוש דלא ימנע מללמוד מדברי החכם הדורש איזה תוספת חידוש שלא היו יודעים אותו מקודם, וגם אף אם לא יהיה לשיטתיה שהכל כאשר לכל ידעי לה רבנן מכל מקום אינו דומה מי ששונה פרקו מאה לשונה פרקו מאה ואחד וכו', ועל כל פנים יש להם שכר לימוד שפיר דהשומע כקורא ואף שכר יודעים וכו', ע"ש. ואפשר ליישב דודאי אין כוונת המהרש"א לומר דאין לו שכר לימוד אלא רבותא קמ"ל דגם תלמיד חכם ילך לפרקא אף שכבר הוא יודע מכל מקום יש לו בנוסף לשכר לימוד, גם שכר הריצה ושכר הדוחקא], ועתה אחרי ששמע רבי זירא דברי רבי יהושע בן לוי דאמר לעולם ירוץ אדם, משמע שגם בתלמיד חכם יש מצוה לרוץ אף שאינו צריך לתלמיד חכם, בכל זאת בגין שכר פסיעות גרידא מותר לרוץ בשבת. ועתה ראיתי שכיוונתי במקצת לדברי הרב ישרש יעקב בחידושויו למסכת ברכות בסוגיא זו.

ועוד אפשר לבאר מאי לעולם על פי מה שראיתי בספר שנות חיים פרשת כי תצא שכתב ליישב כיצד יהיו כל איבריו שלמים, הרי יש הרבה מצוות שאין באפשרותנו לקיימם ועל זה כתב: ...ובכוונתנו יאמר כשאדם רץ על מצוה מורה היותו נחוץ לעשות רצון קונו, שהיא ראייה שמצוה שבאה לידו הולך במרוצה לקיימה, ובקיום מצוה זאת במרוצה מורה איך היה אם היה יכולת בידו לעשות כל המצוות היה מקיימן, וכזה נעשה שלם באיבריו שאם לא כן בעשות מצוה אחת דרך משל שנוגע לרגל אחת, ויניח מצוה אחרת שנוגעת לרגל אחר נמצא צולע על ירכו לעולם הבא, אמנם כשרץ לעשות מצוה הוה ליה כאילו קיים גם אותה שאינה

בהול ויש חשש שיעבור הזמן של התפילה או של הדרשה שבודאי ירוץ, אלא אפילו אם יש שהות להגיע לבית הכנסת בזמן גם בלי שירוצו עכ"ז מצוה שירוצו ואפילו בשבת משום חביבות המצוה שבזה הוא מראה בעצמו כמה המצות חביבות בעיניו, ומי גרע מהא דפסק מרן בשו"ע (או"ח סי' ט"ז סעיף ג) בבחורים המתענגים בקפיצתם ומרוצתם מותר וכן לראות כל דבר שמתענגים בו, ועיין שם בב"ח ובביאור הגר"א, וכן מסקנת הרב מאמר מרדכי וכן פסק במשנה ברורה שם (סי' ע"א) כל אדם מותר לרוץ כדי לראות דבר שמתענג בו ע"כ, וסתמא דמילתא כל אדם מישראל מתענג בעשיית המצוה ובריצה לבית הכנסת ולמה יאסר לרוץ לבית הכנסת אפילו כאשר יש שהות לתפלה ואפילו בשבת. (ושם בזכור לאברהם הנ"ל כתבתי שגם לדעת הט"ז בסי' צא שחלק שם, פה יודה שבמצוה מותר לרוץ, ע"ש).

ועוד אפשר לבאר מאי לעולם בדרך זו לומר דלא מיבעיא בעם הארץ שבודאי ירוץ לבית המדרש כדי לשמוע דבר הלכה כדי שידע לקיים עוד הלכה ועוד הלכה, אלא אפי' הוא תלמיד חכם שכבר יודע הוא את ההלכה ולא יוסיף לו החכם כלום מכל מקום יש לו מצוה לרוץ משום אגרא דפרקא ריהטא, אפילו אם לא יתוסף לו כלום מדברי החכם בכל זאת ירוץ. (ובודאי שאין בית המדרש בלא חידוש ויתכן שגם יוסיף לו איזה פרט בהלכה זו שהוא יודע).

ולפי זה נכון היטב דברי רבי זירא שאמר מריש כי חזינא להני רבנן דקא רהטי לפירקא בשבתא אמינא קא מחליין רבנן שבתא וכו', ולכאורה למה תמה רבי זירא רק על החכמים שרצים ולא על עמי הארץ שרצים שהם מחללים השבת בריצתם, ולדברינו הדבר ברור שגם רבי זירא ידע שלעמי הארץ בודאי שמותר לרוץ שהרי הם הולכים ללמוד תורה ולדעת איך לקיים המצוות, אך סבר רבי זירא שזה דוקא ההיתר לעם הארץ, אבל לתלמיד חכם שיודע הוא מה שהחכם מחדש יהיה אסור לו לרוץ ביום שבת דאין לו בריצה זו

תעמוד על הפתח החיצון להתפלל שם אלא הוי מתכוין להיכנס דלת לפנים מדלת וכו', שהקדוש ברוך הוא מונה פסיעותיך ונותן לך שכר ע"כ, ועיין במגן אברהם (או"ח סי' 5 ס"ק לה) שהקשה על מרן שמדבריו יוצא שאם מקומו אצל הפתח ואינו פתוח לרשות הרבים, ושהה שיעור שני פתחים שרי, וצ"ע שהשמיט דעת הטור דסבר דבירושלמי יליף מקרא לשקוד על דלתותי, וכן כתב הב"ח שם, ואם כן לעולם יכנס לפנים משני דלתות וכו' ע"כ, ואם כן זהו כוונת לעולם דאפילו אם אין פתח בית הכנסת פתוח לרשות הרבים וגם שהה שיעור שני פתחים בכל זאת יכנס לפנים כטעם הירושלמי, או כדברי המדרש רבה משום שכר פסיעות, ועיין בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' נג) מצוות שאדם דש בעקביו שהכוונה מצעדי גבר כשהולך לדבר מצוה שנחשבים לו כדאמרינן שכר פסיעות איכא... למה לא נבראו כנפיים לאדם וחז"ל אמרו (סנהדרין 35) שלעתיד לבוא הקב"ה עושה כנפיים לצדיקים, תשובה... ושיהיה לו שכר פסיעות ע"ש.

ועוד אפשר לבאר מאי לעולם על פי מה שכתב רבינו בחיי פרשת אמור בסוף הפרשה וז"ל: וכן כנגדו לענין הברכה והשכר צריך המברך כשהוא מברך את ה' שיתבונן תחילה בליבו פירוש אותיות ה' ובמה שהן מורות ולכוין בהם במחשבתו ואחר כך יברך את ה' ויזכירו בפיו ועם זה יקבל שכרו משלם ויחיה חיי עד, זכר לדבר מה שכתוב ארוממך אלוקי המלך ואברכה שמך לעולם ועד יאמר ארוממך תחילה במחשבתו ובכוונת הלב ואחר כך ואברכך כענין שאמרו לעולם יכנס אדם שיעור שני פתחים ואחר כך יתפלל, עכ"ל רבינו בחיי, והנה כן נפסק בשו"ע (או"ח סי' 5) וז"ל: יכוין בברכות פירוש המילות כשיזכיר ה' יכוין פירוש קריאתו באדנות שהוא אדון הכל, ויכוין בכתיבתו ביו"ד ה"א שהיה הוה ויהיה, ובהזכירו אלוקים יכוין שהוא תקיף ובעל היכולת ובעל הכוחות כולם, עכ"ל. (ומה תמיהני על סידור מסויים שכתב הכוונה רק בסיומי הברכות ואילו כשמוזכר שם ה' באמצע ברכות שמונה עשרה השמיט ועל מי סמך איני יודע). ועיין באחרונים שכתבו עצה לזה

בידו וכו'. ועוד כתב שם הוי רץ למצוה קלה שאפילו תהיה קלה שבקלות כמו שילוח הקן תעשה אותה בריצה כאילו אתה בא לעשות מצוה חמורה שבחמורות וכו' עכ"ל. וזהו אומרו לעולם ירוץ לדבר מצוה לא מיבעיא מצוה חמורה שבחמורות, אלא אפילו מצוה קלה שבקלות כמו שילוח הקן ירוץ לקיימה שהרי על ידי הריצה זוכה לתקן כל אבריו וגידיו.

ג. שם אמר רבי חלבו אמר רב הונא לעולם היא אדם זהיר בתפילת המנחה שהרי אליהו לא נענה אלא בתפילת המנחה וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לפי מה דכתב המאירי בבית הבחירה כאן וז"ל: יזהר אדם בכל תפילות היום ואל יקל בעצמו על דכבר התפלל קצתן שהתפילות נתקנו שלש פעמים ביום על שם השינוי שהיום משתנה שלש פעמים להכיר ולהודות כי הכל מאיתו כמו שנרמז בענין יוצא אור ומעריב ערבים, עכ"ל.

וזהו כוונת לעולם, דלא מיבעיא בתפילת שחרית שזה זמנה בתחילת היום ואסור לאכול קודם התפילה כדאמר רבי יוסי בר חנינא משום רבי אליעזר בן יעקב מאי דכתיב לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (נכסות י), ואסור לעשות חפציו קודם שיתפלל דאמר רב אידי בר אבין אמר רב יצחק בן אשיאן אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך פעמיו (נכסות יד), אלא אפילו בתפילת המנחה שכבר התפלל ביום ופנה לצרכי חולין, היא זהיר בה. ועיין בחידושי אגרות מהרש"א שכתב: דהא לא איצטריך למימר שלא יבטל אדם וכו' אלא דהכי קאמר לעולם היא אדם זהיר וזריו בתפילת המנחה שלא ישהה אותה אלא מיד ותכף שיגיע זמנה יתפלל אותה וכו', ע"ש.

ד. שם ת. אמר רב חסדא לעולם יכנס אדם שני פתחים בבית הכנסת, שני פתחים סלקא דעתך, אלא אימא שיעור שני פתחים, ואחר כך יתפלל. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לפי מה דאיתא בדברים רבה (ו) (ג) מהו לשקוד על דלתותי אמר הקב"ה אם הלכת להתפלל בתוך בית הכנסת אל

להוראה ויכול הוא להורות במרחק שלוש פרסאות ולבשר צדק בקהל רב, מכל מקום עדיף שיגור במקום רבו שעל ידי זה הוא משומר יותר שלא יבוא לידי חטא.

ועוד אפשר לומר מאי לעולם בדרך זה דלא מיבעיא כשהתלמיד עדיין בגדר של תלמיד שבודאי ידור במקום רבו, אלא אפילו כשהתלמיד כבר בדרגא שמחכים את רבו ועלה על רבו בכל זאת עדיין אימתו של רבו עליו, והא ראייה ששלמה המלך שנאמר עליו החכם מכל האדם ובודאי שכבר החכים יותר מרבו שמעי בן גרא ובכל זאת עדיין היתה אימת רבו עליו שלא נשא את בת פרעה, וכעין זה מאי דאיתא בגמ' שאמרו לו לשמואל נח נפשיה דרב אמר אזל גברא דמיסתפינא מיניה.

ו. שם אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום וכו' ע"כ. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לפי מה שכתבו בתשובות הגאונים (מוספא, סי' ז) וז"ל: ושאלתם תלמיד חכם שאינו רוצה להסדיר פרשיותיו (עם הציבור) בשבת ורוצה לשנות תלמודו יש לו רשות לעשות כן או לא, כך אמרו חכמים ז"ל אף על פי שהוא חושק בתלמודו אל יפגע מלהשלים פרשיותיו ע"כ, וזהו אומרו לעולם דלא מיבעיא כל אדם שחייב אלא אפילו כשהוא חושק בלימודו מכל מקום ישלים פרשיותיו עם הציבור.

אי נמי אתא לאפוקי מהא דכתב הרדב"ז בתשובותיו (ח"ג סי' תסג) בדין החולה אם חייב בקריאת שנים מקרא ואחד תרגום, וכתב: רואה אני שהוא פטור לגמרי ולא יהא אלא מצטער שהוא פטור מן הסוכה שהוא מצות עשה של תורה, וכן כתב עוד בתשובה (סי' תפ"ג) לגבי היתר גילוח בעומר למצטער שכתב מותר לו והביא ראייה ממצטער שפטור מן הסוכה, ועיין בשו"ת בית דוד (או"ח סי' רעו) מה שתמה על דבריו ובספר רוח חיים הביא דבריהם ומה שכתב על דבריהם, ועיין גם בגליוני הש"ס מה שהקשה על הרדב"ז דמה זה ענין למצטער שפטור מן הסוכה, ועיקר קושייתם היא דסוכה שאני דבעינן

למי שחושש שלא יכוין בכל האזכרות שיאמר בתחילת היום מודעה שכל מה שיזכיר שמות הקודש כוונתם היא כנ"ל בשו"ע ובזה יוצא ידי חובה פרט לפסוק ראשון שבקריאת שמע.

ומעתה זהו כוונת לעולם, דלא מיבעיא כשלא אמר מודעה זו דודאי חייב לכוין, אלא אפילו אם אמר מודעה זו מכל מקום כל פעם שמזכיר את השם שיכוין במחשבתו ובליבו ואלו הם השני פתחים ואחר כך יתפלל, ועיין גם בספר משך חכמה (כלאק"ת כ"א) שני פתחים זה המח והלב לזכר המושכלות שעיקרן במח ולתקן ולקשט המידות שעיקרן בלב וכו' עכ"ל, וכן שמעתי כמה פעמים מפי אבא מארי זצוק"ל בדרשותיו שהיה מסביר דברי הגמרא במסכת ברכות שנים שנכנסו להתפלל וקדם אחד מהם ויצא טורפין לו תפילתו בפניו, שהכוונה הפה והמח והלב שנכנסו ביחד להתפלל וקדם המח והלב ויצא ככל מיני מחשבות זרות ורק נשאר בבית הכנסת הפה לבדו אזי טורפין לו, ודברי פי חכם חן (ואיני זוכר אם מעצמו אמר כן או משם איזה ספר).

ה. שם ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא לעולם ידור אדם במקום רבו שכל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה ע"כ. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לפי מה שכתב בספר אמרות טהורות על ספר תהלים (ק"ט י"א) וז"ל: אמרו חז"ל בליבי צפנתי אמרותיך וכתיב בשרתי צדק בקהל רב, לא קשיא כאן בזמן שעירא היאירי קיים, כאן בזמן שאין עירא קיים (ע"זכ"ס), ולכאורה גם בזמן שעירא רבו קיים מכל מקום למה מנע עצמו מן המצוה לבשר צדק בקהל רב, ואי משום כבוד רבו הא זאת אינו אלא תוך שלוש פרסאות, והיה לו לקבוע ישיבתו חוץ לשלוש פרסאות דעתה יכול לקיים שניהם, אך אמרו ז"ל (בכ"מ ת) לעולם ידור אדם במקום רבו שהרי כל זמן ששמעי בן גרא קיים וכו', לזה גם דוד המלך עליו השלום לא רצה לשבת רק במקום רבו ע"כ לשונו. ומעתה זהו אומרו לעולם לא מיבעיא היכא שלא הגיע להוראה שבודאי שיגור במקום רבו, אלא גם אם הוא הגיע

אי נמי לפי חידושו של הרב נמוקי יוסף במסכת ברכות שכתב שאפילו פרשיות המועדות שחלו בשבת שאין פרשיה אחרת באותה שבת חייב, ולא אמרינן שכיון שנקראת אותה פרשה בשבוע הקבוע לה די בכך, וזה אומרו לעולם שאפילו שקראה בשבת שפרשה זו נקראת אף על פי כן יקרא עוד הפעם שנים מקרא ואחד תרגום, אמנם זה לא כמו שפסק מרן בשו"ע.

ז. שם ט: דאמר רבי יוחנן לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי עכו"ם שאם יזכה יבחין וכו', ופירש רש"י שאם יזכה לעולם הבא לראות גדולתן של ישראל יבחין כמה הרבה גדולתן יותר על אומות עכשיו, עכ"ל. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לי לומר דלא מיבעיא היכא דליכא חסרון כ"ס דודאי חייב לרוץ וכו', אלא אפילו היכא דאיכא חסרון כ"ס דהו"א דאין הוא חייב קמ"ל דלעולם ירוץ גם אם יש לו חסרון כ"ס, וכן משמע מפשט הגמרא שם דאמר רבי זירא אנא סמכי (גאולה לתפילה כותיקין) ואיתזקי אמר ליה במאי איתזקת דאמטית אסא לבי מלכא התם נמי מיבעי לך למיהב אגרא למיחזי אפי מלכא וכו', משמע ברור שגם במקום חסרון כ"ס מחוייב לרוץ לראות פני המלך. אי נמי אתא לעולם לרבויה דלא רק ברואה מלך אלא הוא הדין מלכה גם כן יברך ברכה זו שחלק מכבודו לבשר ודם, ולא נימא כיון דאסור להסתכל בנשים חשיב ליה כדבר עבירה ואם כן כיצד יסתכל במלכה ויברך על מעשה שעשה באיסור, הא ליתא דהא כתב המגן אברהם באו"ח סי' רכד (ס"ק ו) וז"ל: משמע בגמרא אפילו סומא שיודע שהמלך עובר מברך ע"כ. וכוונתו פשוטה מסוגיא דמסכת ברכות (ת"ט) בעובדא דרב ששת שהיה סגי נהור ובירך שחלק מכבודו לבשר ודם אפילו שלא ראה בעיניו ע"ש, ועיין בספר פתח הדביר בסי' הנ"ל שהביא דברי המהרש"א בחידושי אגדות שם שכתב אבל אני יודע בחוש השמיעה שהיא יותר שכלית מחוש הראיה, ע"כ. ועוד הביא שם דברי הרב חיד"א בדרכי יוסף שם שכתב דשאני ברכת המלך שנתקנה על ההרגשה

תשבו כעין תדורו, ואין כאן מקום להאריך בזה, וזהו אומרו כאן לעולם דלא מיבעיא בבריא שהוא חייב לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, אלא אפילו חולה שהוא מצטער עם כל זה חייב הוא להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום.

אי נמי אתי לרבויה לעולם להנותנים טעם לחיוב שנים מקרא ואחד תרגום כדי שידע מצות ה' וחוקותיו, וא"כ היה מקום לומר דהיינו דוקא בדבר ששייך לדינא, אבל פסוקים שאינם לדינא כגון עטרות ודיבון וכדומה שאין בהם שום נפקא מינה לדינא אין חייב לקראתם, בכל זאת בא לעולם לאשמועינן שגם בהם חייב כמו דאיתא שם ואפילו עטרות ודיבון. ועיין בשו"ת דברי מלכיאל (ת"ז סי' ס' אות ט) שנשאל למה לא אומר השסועה שאין בה תרגום, וכתב דודאי השסועה אסור לדלג כי יש נפקא מינה לדינא, ע"ש. ולעיקר קושיותו נראה לי בפשיטות שהגמרא הביאה פסוק שלם ולא מילה אחת, דפשוט שאין מקום לדלג בתוך הפסוק מילה אחת.

ועוד נראה דאתא לעולם לאפוקי ממה שכתב הראב"ן המובא בהגהות מיימוני הלכות תפילה (פרק יג הלכה כה) שכתב: נראה לי דביחיד הדר בכרך שאין לו עשרה לקרות בתורה איירי, שצריך לכיון הזמן שהציבור קורין בבית הכנסת ויקרא גם הוא ביחיד שנים מקרא כנגד שנים שקורין בבית הכנסת ואחד תרגום כנגד המתרגם, דאם כמו שפירשו רבותינו דבקריאת הפרשה איירי כאשר אנו רגילים לימא לעולם יקרא פרשה, עם הציבור למה לי, ועוד שנים מקרא ואחד תרגום למה הלא ישמע בבית הכנסת ויצא ידי חובה וכו', ע"כ. וזהו אומרו לעולם שבין אם הציבור לא קוראים בתורה, ובין אם הציבור קוראים בתורה חייבים לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום, וכן פסק הרמב"ם שם (פרק יג מהלכות תפילה הלכה כה): אף על פי שאדם שומע כל התורה כולה בכל שבת בציבור חייב לקרות לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום ע"כ, וכן פסק מרן בשו"ע (סי' רפה סעיף א).

המינוי, אבל כשמת אביה ואין לו בן תהיה הבת יורשת המלוכה, ויש לזה גם סמך בדברי הנודע ביהודה (מהדו"ק ח"מ סי' ט) ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' נג) שחדשו זה לגבי רחבעם בן שלמה, וזה לשון חתם סופר שם: במה שנתקשה הרב בספר באר שבע ובמעיין החכמה איך הומלך רחבעם בן שלמה ולא היה אמו מישראל וכו' והיה נראה לע"ד דוקא תחילת השימה נצטוינו שיהיה ממוכח שבאחיך והיינו שום תשים עליך מלך מקרב אחיך ועל דרך משל אנחנו שמנו עלינו דוד מלך ישראל ממוכח שבאחיך ואין בו דופי, ושוב זכה הוא וכל בניו אחריו עד סוף הדורות ובלבד שימלאו מקום אבותיהם, ושוב אף על גב דאותו הבן איננו ממוכח שבאחיך שאין אמו מישראל לא מצינו שהוזהר הוא שלא להשתמש בכתר מלכות, אך עלינו האזהרה שלא נשימהו עלינו והרי לא שמנוהו כי ירושה היא לו משימה הראשונה והבן זה, עכ"ל חתם סופר. וא"כ הוא הדין שנצטוינו לשים עלינו מלך ולא מלכה אך לא אנחנו שמנוהו כי ירושה היא לה מבית אביה, ועיין בקובץ זכור לאברהם (תשנ"ז – תשנ"ח – עמ' קפו) על ספר חפץ חיים למהר"ח פלאגי הערות רבי אורי שהעיר כן, ולא זכר שכבר המנ"ח חידש דבר זה ויש לו סימוכין מדברי הנודע ביהודה והחתם סופר הנ"ל, ושם דחה זה שכיון שממלא מקום אבותיו צריך להיות ממלא בחכמה ויראה וא"כ לא יכול להיות בבת שתהיה במעלת אביה ובפרט שעל המלך חיוב תלמוד תורה והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו, ולזה ודאי אינה שוה המעלה לאביה המלך, לזה גם בת אינה יורשת מלוכת אביה, עכ"ל.

ח. שם יז. מרגלא בפומיה דאביי לעולם היא אדם ערום ביראה וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה על פי מה דאיתא במסכת בבא מציעא (נ:): דאמר רב יהודה אמר שמואל בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במילייהו במסכת וכו', ופירש רש"י: יש בידך מסכת פלוני סדורה בגירסא או לא ואף על גב שסדורה היא לו יאמר לו לאו ומידת ענוה היא עכ"ל, וכתבו התוס' שם (בג"מ בראשית) והא דלא חשיב הכא מותר לשנות מפני דרכי שלום כדאמרינן

שמרגיש בכבוד המלך, ומזה דן שם ברואה את המלך בריחוק מקום על ידי משקפת אם יברך שהרי אמנם הוא רואה את המלך אך אינו מרגיש את הרעש וההמולה שיש סביב המלך ולכן לא יברך, ואם כן בסומא שיש לו הרגש חזק יכול לברך, ואם כן שהעיקר הוא ההרגש אם כן גם במלכה אין הוא צריך לראות בפועל את המלכה ומספיק בהרגש שמרגיש בבוא כל פמליית המלכה ומרגיש בכבודה שיכול לברך גם בלי ראייתה. ועיין בשו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' ט) שדן בדין אם יברך על ראיית המלכה, וכתב שגם לדעת האליה רבה דסבירא ליה דסומא לא יברך על ראיית המלך, מכל מקום פשיטא שאין צריך להסתכל במלך עצמו רק לראות בכבודו, וזה מותר גם במלכה ע"ש. וזהו אומרו לעולם ירוץ בין בראיית המלך בין בראיית המלכה. ועיין בספר נהר שלום על שו"ע או"ח (כז ס"ק 10) שאחר שהביא דברי הרב מגן אברהם הנ"ל כתב: ונראה לענ"ד דברכות שמברך על הכושי והגיחור וכדומה סומא לא יברך עכ"ל, ודבריו נאמנו מאד שהמלך הוא מברך על הרגשתו בכבוד המלך, מה שאין כן בכושי וגיחור, וזה ברור.

אי נמי מאי לעולם לפי מה שהביא המגן אברהם שם בשם ספר חסידים (סי' תתקנ) וז"ל: אם המלך בא ברוב חיל ותפארת הנה הצדיק שהלך לקראת המלך פעם אחת לא ילך פעם אחרת ולא יבטל מלימודו, ואם שמע שהמלך יבוא בחיל יותר ובכבוד גדול יותר הרי ילך ואם לאו לא ילך, עכ"ל. ובשו"ת כתב סופר (או"ח סי' ט) פליג וסבירא ליה שיצא לקראת המלך אפילו כמה פעמים, והמשנה ברורה שם כתב כספר חסידים, ע"ש. ומעתה לפי דברי הרב כתב סופר יתפרש לנו מילת לעולם דהיינו אפילו שכבר ראה המלך כמה פעמים עדיין יש מצוה לצאת ולראות פני המלך כדי שאם יזכה יבחין.

ומה שכתבנו שאפשר לברך גם על מלכה, יש היכי תימצי גם במלכה על ישראל, לפי מה שחידש במנחת חינוך שלמרות שבמינוי אנו מוזהרים כפי שדרשו רבותינו איש ולא מלכה היינו בתחילת

בשוק. משמע דגם על זה קאי לעולם שירבה שלום אפילו עם נכרי. בשו"ת באר שבע (סי' נט) הקשה מאי אפילו הא בנכרי עדיף להקדים לו שלום כדי שלא יצטרך לכפול לו שלום כדאמר רב חסדא במסכת גיטין דף נט, ואם כן מאי אפילו, עיין שם מה שביאר.

ולוי נראה דשאני רבן יוחנן בן זכאי שהיה נשיא בישראל והוא בודאי שלא חייב לכפול שלום אפילו לאדם מישראל מפני כבוד הנשיאות וכל שכן לעכו"ם שגם אם היה הגוי מקדים לו שלום לא היה צריך לכפול לו שלום, ובכל זאת היה רבן יוחנן בן זכאי מקדים שלום לעכו"ם כדי להראות חיבה, וכל הקושיא היא לא לרבי יוחנן בן זכאי אלא על אביי שאמר ואפילו לעכו"ם. ונראה לי דאביי פליג על רב חסדא כמו שכן כותב הבאר שבע שרבי יוחנן בן זכאי לא סבירא ליה הא דרב חסדא, אמנם לדידי נראה דרבי יוחנן בן זכאי סבירא ליה דרב חסדא ורק מפני שהוא נשיא בישראל לית לן בה, אבל אביי סבירא ליה דמוטב שיכפול שלום לעכו"ם כדי שיהיה אהוב ומקובל על הבריות.

ומעתה זהו אומרו לעולם אפילו לנכרי, דלא מיבעיא בישראל שיש מעלה רבה בזה להקדים שלום, אלא אפילו לעכו"ם שהיה מקום לומר שאין מטרת ההקדמה משום עשיית שלום ואדרבה כדי שלא יצטרך לכפול לו שלום, מכל מקום אביי סבירא ליה דהמעלה להקדים לו שלום היא משום ריבוי אהבה ואחווה, אבל אם הגוי הקדימו אפילו הכי יכול לכפול לו שלום ולית לן בה, דלא כרב חסדא, וכל זה כדאי כדי להרבות שלום ורעות.

י. שם: וכל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא. וכתבו התוספות שם בד"ה העושה שלא לשמה וז"ל: ואם תאמר האמר רב יהודה אמר רב לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לי על פי מה שחידש בשו"ת חתם סופר (פמ"ט ס"י רח) שמי שמחבר ספר ומתערב

בפרק הבא על יבמתו (יבמות ס"ה) משום דהני נמי משום דרכי שלום הן ורגילי יותר מאחרים להכי נקט הני עכ"ל, וכתב הרב ים של שלמה שם (סי' מו) וז"ל: ונראה דוקא דבר שהוא באקראי ולא בתמידות, והביא דבריו הרב לב חיים (מ"א ס"י ט) וכתב שכן כתב גם זקינו בספר עין יוסף, והוסיף שלפי דבריהם תתיישב היטב קושיית התוספות וז"ל: אם כן שפיר לא חשיב רב יהודה משמיה דשמואל הא דמותר לשנות מפני דרכי שלום בהדי הנך תלת מילי משום דהני תלת עבידי רבנן ורגילין לשנות תמיד, דעבידי משמע שהוא תמיד ותדיר וכו' ע"ש, ושם האריך להקשות על דבריהם והשאירם בצ"ע. ועל פי זה יתבאר לשון אביי שאמר לעולם יהא אדם ערום ביראה דגם בתמידות ואף מידי יום יהא ערום להסתיר מעשיו ולהצניעם ואפילו מותר לו לשקר ולומר לא למדתי או לא עשיתי וכדומה משום והצנע לכת עם אלוקיך מותר אפילו בקביעות. ועיין בעץ יוסף על עין יעקב ובבן יהודע בסוגיא מה שביארו בזה, ועיין גם בספר עיני כל חי למהר"ח פלאגי.

אי נמי על פי מה שכתב מהר"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (מ"א ס"י ט) וז"ל: לעניות דעתי נראה דכל שהוא חושש מפני המלעיגים עליו מותר לו לשנות ולומר שאינו עושה אותה המצוה וכיוצא, ולא מיבעיא היכא שהוא מתיירא ומתפחד דמותר כמו שכתבו רבותינו ז"ל בבראשית רבה סדר מקץ (נ"א) והביאו רש"י ז"ל בסדר ויגש על פסוק ואחיו מת, וז"ל: מפני היראה מוציא דבר שקר מפיו אמר אם אומר לו שהוא קיים יאמר הביאוהו אצלי ע"ש, אלא אפילו היכא דליכא יראה ופחד אלא דחושש משום קטטה ומריבה מותר לו לשנות וכו' ע"ש, ומעתה זהו כוונת לעולם, דלא מיבעיא כשיש חשש סכנה שבודאי יהא ערום ביראה אלא אפילו משום קטטה ומריבה בלבד גם כן מותר לשנות ולהערים כדי להנצל מקטטה ומריבה.

ט. שם לעולם יהא אדם ערום ביראה ומרבה שלום עם אחיו וכו' אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום לעולם ואפילו נכרי

מדכר דכירא, והנסיון מעיד לנו על זה ויודע אני בעצמי וכו', ע"כ לשון החתם סופר, הרי לפנינו שהחתם סופר בעצמו נתן לנו רשות לכתוב חידושי תורה, ומעתה זהו כוונת הגמרא באומרה לעולם יעסוק אדם בתורה ויכתוב גם תורה שבעל פה, לא מבעיא אם יודע שהוא כותב לשמה אלא אפילו אם אינו יודע שהוא כותב לשמה עם כל זה יכתוב, שמתוך שלא לשמה בא לשמה.

אי נמי דאתא לאפוקי ממה שכתב בספר מקור ברוך פרשת נח שרצה ליישב קושית התוספות הנ"ל מהא דסוגיא דברכות הנ"ל וכתב ליישב דהלומד תורה יחידי שלא לשמה בזה נח לו שלא נברא מה שאין כן בלומד ברבים על זה נאמר מתוך שלא לשמה בא לשמה ע"כ, ועל זה בא לעולם לאפוקי דלא מיבעיא בלומד בציבור בודאי יעסוק אפילו שלא לשמה אלא אפילו בלומד תורה יחידי גם כן יעסוק אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה יבוא לשמה.

אי נמי נראה לבאר מאי לעולם על פי מה שכתב הגאון חיד"א בספר חסדי אבות (פיק ד משנה ט) וז"ל: ותיריך מהר"ש פרימו דכוונת אומרם יעסוק שלא לשמה שמתוך וכו' היינו שהעוסק יהיה לו כוונה זו דעתה עוסק שלא לשמה כדי שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וזה יהיה כוונתו בתחילה לבוא לסוף לשמה וזה הותר, אבל מי שעוסק [עתה] שלא לשמה לחוד ואין כוונתו כי אם שלא לשמה ולית ליה מתוך, נח לו שלא נברא. ושם הביא עוד תירוץ של הרב מהר"ש פרימו שכתב דעל ידי מעשה המצוות אדם זוכה ליראה פנימית והגם שהוא שלא לשמה המעשה מצד עצמו טוב ומצוה עושה, מה שאין כן בלימוד התורה שאם היא שלא לשמה ליכא מעשה טוב כלל, וזה שאמר העוסק בתורה שלא לשמה נוה וכו' היינו כשעוסק בתורה לבד דליכא טוב כלל כי אין מעשה והלימוד הוא שלא לשמה, ומה שאמר העוסק בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, היינו דאיכא מצוות בהדי תורה ומזכך החומר, או מתוך שלא לשמה בא לשמה, עד כאן תורף דבריו.

בו מחשבת שלא לשמה עובר על איסור של דברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבם ולא התירו אלא משום עת לעשות לה' הפרו תורתך ואם אינו עושה לה' הרי איסורו במקומו עומד, ע"ש.

והנה האריכו בהלכה זו האחרונים אעיקרא דמילתא אם איסור זה מן התורה או רק מדרבנן, עיין בשדי חמד (פאת הפנה אות ד כלל כב) שהביא שגדול בדורנו הגאון מהר"ם חזן בהגהות איי הים שעל תשובות הגאונים העמיק הרחיב הדיבור בפרט זה (כסי' קפ) מקף עו עד קף קיג) צלל במים אדירים וכל יקר ראתה עינו דברי כל הרבנים הראשונים והאחרונים והכריח דמעולם לא נאסר לכתוב דברים שבעל פה, ומה שאמרו דברים שבעל פה לא ניתנו להכתב הכוונה על הקריאה שבהם שללא ניתנו להכתב להיות נקראין מתוך הכתיבה, אבל לא שנאסרה גוף הכתיבה, והאריך למעניתו ברוך שחלק ליראיו מחכמתו בדברים ישרים וצודקים נחמדים מזהב ומדבש מתוקים וכו', ע"כ לשון השדי חמד שם.

ועיין עוד בשו"ת משפטיך ליעקב (חיו"ד סי' סד) שתמה על דברי הרב חתם סופר וז"ל: הנה אם באנו לחוש לזה מי יאמר זכיתי ליבי, וכמו שכתבו בשם הרב חיים מוולוז'ין דאם יאמר לך אדם שלומד תורה לשמה התנא רבי מאיר מכחישו וכו', נמצא דבזה גופא איכא משום עת לעשות לה' שאם יאסרו לכתוב דברי תורה רק מי שליבו נכון ובטוח שרק לשם שמים כוונתו תפוג תורה חס ושלום, והלא אמרו חז"ל לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, אם כן למה לא יכתבו תורה אפילו שלא לשמה, על כן נראה דרבינו החתם סופר גם כן לא אמרה אלא לזרוזי נפשיה דשואל וכו' המשכיל יבין. והמשיך להביא מה שכתב החתם סופר עצמו בחידושי מסכת שבת (ק"א): וז"ל: מה שנראה לי שנולד לו בזה המנהג לחדש חידושים יותר מדאי, וכל אחר בונה במה לעצמו זה בכה וזה בכה, אפשר לחדש לו זכות שגזרו כן גאוני קדמונינו שראו שכחה גוברת בעוונותנו הרבים ואי אפשר לאוקמי גירסא, אכן על ידי החידושים בכל דף ועמוד על ידם זוכר הכל, ומילתא דתמיהא

אם לומד בתחילה כדי לקנטר אפילו הכי יעסוק בה שיבוא על ידי כך ללמוד לשמה.

אי נמי על פי מה שכתב רבינו אור החיים פרשת בחקותי (דף טז) וז"ל: תורה זו שלא לשמה אין בסגולתה להציל מיצר הרע בבוא עבירה לידו וכו', וזהו כוונת לעולם אפילו שלומד תורה שלא לשמה שאינה מגינה עליו שלא יבוא לידי עבירה אפילו הכי יעסוק בה שמכוחה יבוא לידי לשמה. ועיין עוד בספר דברי יואל פרשת בחקותי (עמ' סז) שהביא דברי זקנו בעל ישמה משה שפירש לעולם יעסוק כלומר אפילו אם עולה בליבו שילמוד להנאתו שלא לשם שמים לא יאמר אך בטל כי אם ילמד שהרי אינו רשאי לילך בטל, והוא מוכרח ללמוד אפילו בכוונה לא רצויה, אם כן בהעלותו על לבו כך הרי כוונתו רצויה לשם שמים, וכל שכן שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ועיין גם מה שכתב בספר נועם אלימלך פרשת בלק (כפי שכתב בשמו בהקדמת ספר שכר שכיר) לעולם ילמוד אדם אפילו שלא לשמה פירוש ילמוד ויכתוב בספר מה שחידש אפילו שלא לשמה שכתב יבוא אדם גדול וילמוד בה לשמה וזהו תיקונו, עכ"ל. ועיין בשו"ת משיב דבר (סי' מד) שפירש יבוא לשמה שהוא זוכה שיצא ממנו דור שיעשה לשמה, ע"ש.

יא. שם יז: לעולם יעשה כל אדם את עצמו כתלמיד חכם. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתא לרבוויי גם שאר ענינים שכתבם הרמב"ם בהלכות דעות פרק ה' בכמה הלכות המוזכרות שם לא ילך תלמיד חכם בקומה זקופה ולא ילך עקב בצד גודל ולא ירוץ ברשות הרבים ולא יכפוף קומתו כבעלי חטוטרות, ושם בהלכה ט' אסור לו שימצא בכגוד כתם או שמנונית וכיוצא בהם, ולא ילבש לא מלבוש מלכים ולא מלבוש עניים, ועוד כמה הלכות, ולזה אמר לעולם לומר לך שבכל אלו הדברים יעשה עצמו כתלמיד חכם להזהר בכל אלו כמו שכתב בפלא יועץ אות נקיות וז"ל: וגם בכלל מדת הנקיות שהיה נקי מכל רבב ומכל לכלוך ויהיו בגדיו נקיים ומגוהצים וכו' וידוע מאמר רז"ל על

לעומתו בספר נפש החיים מוולוז'ין (שער ג פרק ג) דעתו דלא כמהר"ש פרימו הנ"ל וז"ל שם במסקנת דבריו: וגם אם נראה שכל ימי חייו מנעוריו ועד זקנה ושיבה היה עסקו בה שלא לשמה גם כן אתה חייב לנהוג בו כבוד וכל שכן שלא לבזותו ח"ו, שכיון שעוסק בתורת ה' בתמידות בלי ספק שהיתה כוונתו פעמים רבות גם לשמה כמו שהבטיחו חז"ל (פסחים ז) שמתוך שלא לשמה בא לשמה כי אין הפירוש דוקא שיבוא מזה לשמה עד שאחר כך יעסוק בה תמיד כל ימי חייו רק לשמה, אלא היינו שבכל פעם שהוא לומד בקביעות זמן כמה שעות רצופים אף שבדרך כלל היתה כוונתו שלא לשמה עם כל זה בלתי אפשר כלל שלא יכנס בו באמצע הלימוד על כל פנים זמן מועט כוונה רצויה לשמה, ומעתה כל מה שלמד עד הנה שלא לשמה מתקדש ונטהר על ידי אותו העת קטן שכיוון בו לשמה עכ"ל, הרי דבריו ברורים שגם אם כל כוונתו היא שלא לשמה עדיין יעסוק בה והתורה עצמה תביא אותו אפילו עת קטן לשמה וזה יטהר כל לימודו.

ועתה נבין לשון הגמרא לעולם כלומר דלא מיבעיא היכי שלומד שלא לשמה ומכין שיגיע על ידי כן ללמוד לשמה כשיטת המהר"ש פרימו שודאי יעסוק בתורה, אלא אפילו אם כל כוונתו לא לשמה כלל עדיין יעסוק בה בקביעות ובודאי שיזכה שתחשב לו התורה לשמה, ושם בנפש החיים הסביר עוד כוונה במילת לעולם כוונתו בקביעות דהיינו שבתחילת לימודו אינו מחוייב רק שילמוד בקביעות תמיד יומם ולילה, ע"ש. ועיין בספר רוח חיים פרק א משנה ג שכתב כדברי המהר"ש פרימו, וכן כתב שם גם בפרק ג משנה א.

אי נמי מילת לעולם אתיא לרבוויי מה שכתב רבינו אור החיים בספרו ראשון לציון (ו"ד סי' רמו) ששם כתב שבתחילת לימודו אפילו לומד לקנטר יעסוק בה כי תורתו תחזירו למוטב, ואחר שלמד ונתחכם אז אם לומד אפילו להתיהר ולהתגדל מוטב שנהפכה שלייתו על פניו וכו', וזהו לא מיבעיא אם עוסק להתכבד בה בתחילת לימודו שמותר אלא אפילו

יעשה לפתוח פה לשטן, וכן לדעת הרב הלק"ט דחשיב מעשה כדיבור.

ואולי תהיה מחלוקת בין הרדב"ז והמהרש"א דהרדב"ז סבירא ליה דרך כדיבור לא יפתח פיו דברית כרותה לשפתים, אבל במעשה לית לן בה ולכך לא חשש הרדב"ז בעיטוף כמעשה אבליים רק משום שבת אסור, ולדעת המהרש"א דס"ל דאדרבה מעשה אפילו עדיף מדיבור, לכן אסור שום מעשה שמראה מעין פתיחת פה לשטן חס ושלום.

ויש לעיין אם יש לחשוש זה אם אדם אחר פותח פיו לשטן עליו כדיבור אם צריך להזהר בזה, הנה מציינו בגמרא בבא בתרא (יג) מעשה דבת רב חסדא הוה יתבא בכנפא דאבוה הווי יתבי קמיה רבא ורמי בר חמא אמר לה מאן מנייהו בעיא אמרה ליה תרווייהו, אמר רבא ואנא בתרא ע"כ, ונראה מזה לכאורה דרבא חשש לדבריה ומיהר לומר שהוא יהיה בעלה האחרון. משמע שיש לחשוש גם לדיבור של אדם אחר, ואילו רמי בר חמא לא חשש לזה לדיבור של אדם אחר וסבירא ליה דבאחר קלת חינם אין לחשוש, והוי פלוגתא דאמוראי. וראיתי בחידושי אגדות מהרש"א שם שכתב בתוה"ד לא קיללו שימות רמי בר חמא לפניו, אלא שיגרשנה רמי בר חמא, ואחר כך ישא אותה רבא, אבל רמי בר חמא היה חש מלישא גרושה כדאמרינן בפרק ערבי פסחים (ק"ג). לא תבשל בקדרה שבישל בה חברך ומאי ניהו גרושה בחיי בעלה וכו' ומשום הכי לא אמר ואנא בתרא דאם כן היה קללה לרבא שימות לפניו, דהא אי אפשר לו שישאנה בענין אחר, עכ"ל רבינו המהרש"א.

ולעניות דעתי קשה לומר דמשום הך מימרא דלא תבשל לא חשש למיתת עצמו ולא אמר ואנא בתרא אחרי שרבא יגרשנה, ושמא נאמר דשאני רמי בר חמא דהוא מרא דעובדא הוה כדאמרינן במסכת ביצה (נ"ג) ורמי בר חמי מרא דעובדא הוה, ופירש רש"י שם מדקדק במעשיו, ע"כ, ולכך חשש רמי בר חמא שמא יהא מעין פליטת פה נגד רבא שמשמעות ואנא בתרא יש בו

תלמיד חכם שנמצא רב על בגדיו וכל אדם יעשה עצמו תלמיד חכם לענין זה, ע"כ.

יב. שם יט. תנא משמיה דרבי יוסי לעולם לא יפתח אדם פיו לשטן וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לי דאתא לאפוקי ממה שכתב בספר עיון יעקב על עין יעקב וז"ל: דאפשר לומר דדוקא בשעה שמידת הדין מתוחה עליו כי השטן מקטרג בשעת הסכנה כמו שהוא שבעת ימי אבילות שאז מידת הדין מתוחה עליו ועל בני ביתו, לכך אמרינן בריש כתובות רבים ישתו לא לימא וכו', מה שאין כן בשאר ימים אפשר אין קפידא וכו' עכ"ל, ולזה אתא לעולם לומר לך שבכל עת ובכל זמן מוזהר אדם שלא יפתח פיו לשטן רק ירבה תמיד דברי שבח וברכה, וכן משמע גם בזוהר פרשת מקץ (ק"ז ק"ה).

אי נמי על פי מה דאיתא במסכת גיטין (מ:): רבי שמעון בן לקיש אמר אלו תלמידי חכמים שמראין הלכות שחיטה בעצמן דאמר רבא כל מילי ליחזי אינש בנפשיה בר משחיטה ודבר אחר ע"כ, ופירש רש"י שם בר משחיטה שמא יתחבנו בגרונו, ודבר אחר צרעת ומראות נגעים מפני שמסוכן לקפוץ עליו ע"כ. ורבינו המהרש"א שם בחידושי אגדות כתב: ויותר נראה לפרש דמרעי מזליה כענין אל יפתח אדם פיו לשטן ואם הדיבור מביאו לידי כן מכל שכן המעשה, ודוגמא דהכי לגבי צרעת כנראה פירוש רש"י גופיה, עכ"ל. וראיתי דהרדב"ז (תשובה תנ"ג ותקע"א) שנשאל אם מותר לעיטוף כעטיפת אבל בשבת וכו', והקשה עליו הלק"ט (תשובה סג ס"ד) שמשמע שכל מה שאסור עיטוף כאבל משום דבשבת אין אבילות ומשמע דביום חול מותר לו לעטוף כן וקשה וכו' ואם ברית כרותה לשפתים אפשר גם לעושה מעשה ע"כ.

ונקו אומר לעולם, לשיטת המהרש"א כן יתפרש לא מיבעיא כשעושה מעשה במראה שחיטה שבודאי לא יעשה אלא אפילו כדיבור בעלמא לא יפתח פיו לשטן, ולדברי הרדב"ז איפכא לא מיבעיא כדיבור שלא יפתח פיו אלא אפילו במעשה לא

יהיה לרצון, ומאחר שכן יש לומר דאין פחד מהסטרא אחרא במה שפתח פיו קודם שמסר עצמו דכיון שאחר כך במסירת נפשו מתקדש כל אבריו אין מקום להסטרא אחרא להשטין ולא תאונה אליו רעה, ובוזה יישב כיצד מרדכי אמר ואת ובית אביך תאבדו, ופנחס שאמר לעשות צרכיו נכנס ולא הגיעה אליו הרעה משום ברית כרותה לשפתים דנתקדש בכל גופו כשמסר נפשו על קידוש ה' וכו', וכן אסתר מסרה נפשה ואין לה לפחד ממה שאמר מרדכי ואת ובית אביך תאבדו וכו' עכ"ל, ומעתה זהו אומרו לעולם לא מיבעיא ביחיד שלא יפתח פיו לשטן, אלא אפילו ברבים שיש זכותא דרבים אף על פי כן לא יפתח פיו לשטן כי אם הטובה.

אי נמי אתא לרבוויי לעולם על פי מה דאיתא במסכת שבועות (ו.) על מתניתין דקתני יכך אלוקים היא אלה הכתובה בתורה, יתיב רב כהנא קמיה דרב יהודה ויתיב וקאמר הא מתניתין כדתנן אמר ליה כנה, יתיב ההוא מרבנן קמיה דרב כהנא ויתיב וקאמר גם אל יתצן לנצח יחתך ויסחך מאוהל ושרשך מארץ חיים סלה אמר ליה כנה ע"כ, ופירש רש"י שם ויתיב וקאמר מתניתין כדתנן רב כהנא היה שונה משנתו כמות שהיא שנויה יככה וכן יככם, אמר ליה רב יהודה כנה, הפוך דברין כנגד אחרים אמור יכהו וכן יכהם שלא תקללני, ויתיב וקאמר גם אל יתצן לנצח את המקרא זה היה דורש שנאמר בדואג בספר תהילים, כנה ואמור יתצו וכו', ע"כ.

והגאון מהר"ח פלאגי"ח בספר תוכחת חיים פרשת תצוה למד מזה וז"ל: הרי לך שאפילו במדבר מדברי תורה במקרא ובמשנה להורות הלכה או לדרוש במקרא שהוא מדבר עם חבירו לנוכח, אף על פי שאינו מכוין לקלל אלא ללמוד בתורה יש לכנות ולהפוך המשנה והמקרא שלא יהיה לנוכח, ושם האריך והביא גם דברי ספר החינוך בסדר קדושים (מנזח קלף) בלאו שלא תקלל חרש כתב: משרשי המצוה שמנענו השם יתברך מהזיק בפינו לזולתנו כמו שמנענו להזיק להם במעשה,

גם משמעות שימות רבא ואפילו אם יגרשנה גם זה קללה. ומדברי המהרש"א במועד קטן (יח) נראה שמסוגיא דשם משמע דגם באדם אחר יש לחשוש, וכן מדברי החיד"א בדברים אחרים (מנזח כז) משמע כנ"ל.

ונראה לי דליכא כלל ראייה מסוגיא זו שהרי הגמרא למדה מעובדה זו שנבואה ניתנה לתינוקות משמע דלא חשו כלל לפתיחת פה לשטן של אדם אחר אלא כיון שקטנה היא חשו שזה מעין נבואה, ורבא הקדים לומר.

אי נמי אפשר לומר מאי לעולם, על פי מה דאיתא במדרש רבה בראשית (מז) וז"ל: רב פנחס בשם רבי אבון אמר שני בני אדם היו עיקר ועשו עצמן טפילה ונעשו טפילה אברהם וברק, וכתב שם המפרש יפה מראה וז"ל: וזו תוכחת מגולה שלא יקטין אדם עצמו במקום שאינו ראוי, וכמו שאיתא פרק חלק (פנהלרין כג) אל ישנה אדם עצמו מן הרבנות והוכיח ממה שעשו עצמן טפילים וכן נעשו וכדרך לא יפתח אדם פיו לשטן, ולא דמי למאי דאמרין לא מינה ולא מקצתה (סוטה טו). דזה נאמר שלא להתגאות ולהתיהר, אבל להשפיל נפשו גם זה לא נכון, עכ"ל הרב יפה מראה, ומעתה זהו אומרו לעולם דלא מיבעיא במקום של קללה בר מינן וכדומה שלא יפתח פיו, אלא גם במקום שזה לא קללה רק השפלה ויש מקום לומר שכדאי לומר משום מדת ענוה לזה אמר לעולם דגם במקרה זה אל יפתח פיו שלבסוף הוא גורם לעצמו שיעשה טפילה כמו באברהם וברק.

אי נמי אתא לאורוויי לעולם לאפוקי מהא דכתב מהריק"ש בהגהותיו לשו"ע (י"ד ס"י ע"ט) וז"ל: מצאתי כתוב שאין ראוי לאדם שיאמר לא נפרעתי לפי מעשי או כיוצא בדברים אלו שלא יפתח פיו לשטן, ותימה דהא כתב לא כחטאינו עשה לנו, ושמה זכותא דרבים עדיף עכ"ל, והנה על עיקר קושייתו עיין בדברי מרן החיד"א בספר דברים אחרים (מנזח כג) מה שהאריך בזה ושם הביא דברי רבינו מהר"ם אלשיך שכתב שהמוסר עצמו על קדושת השם מתקדש בכל אבריו כולם כאחד תמים

ירחים ע"ש, הרי שאפילו בכתיבה גרידא שאין משמעותה דבר לא טוב מכל מקום כיון שמשמשת מילה זו בגיטין יש להמנע.

אי נמי אתא לעולם לפי מה שכתב הרב תוספות יום טוב במסכת נגעים (פי"ג מ"ה) על הא דאפילו תלמיד חכם ויודע שהוא נגע ודאי לא יחזור ויאמר נגע נראה לי בבית אלא יאמר כנגע נראה לי, וכתב התוספות יום טוב וז"ל: ולי נראה בהיפך דלהכי הקפידה התורה מלומר נגע כדי שלא לפתוח פיו לשטן לו כדרשינן בפרק מי שמתו מאמרו שמעו קציני סדום וגו', הרי אפשר שיחזור ויכהה טרם בא הכהן ע"כ, והוסיף ולכל הטעמים נראה לי דבכל הנגעים הדין כך שלא יאמר נגע עד שיטמאנו הכהן וכו' ע"כ, וזהו אומרו לעולם לא יפתח פיו לשטן דלא מבעיא כשאנו יודע אם הוא נגע דודאי שלא יאמר, אלא אפי' אם ברי לו שזה נגע ודאי גם כן לא יאמר נגע אלא כנגע שהרי יכול ביני וביני עד שיבוא הכהן להשתנות הנגע ויהפוך למראה טהור. [ועיין בשו"ת שאלת יעב"ץ ח"א סי' קלח שחידש שבנגע ודאי אין צריך לאמירת כהן ומה שהביא ראיה מעוזהויה המלך, ומה שכתבתי בירחון אור תורה חשוך תשנ"ג סי' כד].

אי נמי על פי מה שכתב רבינו החיד"א בספר ראש דוד פרשת תולדות על עובדא דמסכת כתובות (ה) שהלך ריש לקיש לנחם את רב חייא בר אבא ודבריה ליהודה בר נחמני מתורגמניה וכו' ופתח ואמר "אחינו המיוגעים המדוכאים באהל הזה וכו' רבים שתו רבים ישתו כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים וכו', אמר אביי רבים שתו לימא רבים ישתו לא לימא, דאמר רבי שמעון בן לקיש וכן תנא משמיה דרבי יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן וכו', והקשה הרב ראש דוד איך מתורגמיה דריש לקיש בפני ריש לקיש קאמר מאי דלא סבירא ליה, ואי נימא דמתורגמניה דריש לקיש לא שמעה מריש לקיש אם כן אמאי ריש לקיש לא אמר ליה דלא לימא רבים ישתו ובצער לא יפתח פיו, ותירץ שם דמתורגמניה דריש לקיש סבר כי המיתה מוכרחת וכו' ואף אם לא חטא אדם צריך למות

וכעין ענין זה אמרו רבותינו ז"ל ברית כרותה לשפתיים כלומר שיש כח בדברי פי האדם וכו', ע"ש.

ושם בהמשך דבריו כתב: מי לנו גדול ממשה רבינו עם שהיה במקום הצלת רבים להציל לכל ישראל בדרך תפילה וריצוי שיתרצה הקדוש ברוך הוא למחול עוונות ישראל, והקדוש ברוך הוא עשה רצונו שמחל להם בכח תפילתו של משה, עם כל זה מה שהוציא מפיו ואם אין מחני נא מספרך מתקיים בו קצת ונעשה בו רושם שלא הוזכר בפרשתנו, וכן הביא דברי הרב שפתי כהן על התורה [מתלמיד תלמידו של האר"י הקדוש] שפירש ואתה תצוה את בני ישראל מה שלא התחילה התורה כשאר פרשיות וידבר ה' אל משה לאמור אמרו בזהר לפי שאמר ואם אין מחני נא לזה לא נזכר שמו בפרשה זו כי קללת חכם אפילו על תנאי אפילו על עצמו היא באה לזה אמר ואתה תצוה, תצוה ותכריחם שלא יקללו עצמן וכו', וציין שגם הגאון חיד"א בספר דברים אחדים (דברים ע"ג) ע"כ (פרשת זמור) הביא דבריו והרחיב הדיבור בזה שיזוהר אדם שלא יוציא שום דיבור שמשמעותו קללה לאחרים ואפילו לעצמו כי מי לנו גדול ממשה רבינו שאמר ואם אין מחני נא וכוונתו היתה להצלת כלל ישראל עם כל זה עשה בו רושם ולא נזכר שמו בפרשה זו, ע"ש.

ומעתה זהו אומרו לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן דלא מיבעיא שכל כוונתו היא לרעה ולקללה שאז ודאי צריך הרבה להזהר, אלא אפילו שכל כוונתו להצלת כלל ישראל או תוך כדי לימוד קורא לשון המשנה כצורתה יכך וכו' יש לו להזהר ולא יאמר בלשון נוכח אלא יכהו וכדומה בכל דבר כזה שלא תבוא פליטת פה כזו אפילו שאינו מתכוין כלל וכלל אפילו הכי אל יפתח אדם פיו לשטן רק יאמר דברים טובים או שבלשון נסתר וכדומה.

אי נמי אתא לרבוויי מה שכתב הלבוש באבן העזר (סי' סו סעיף ג) הטעם שבשטר כתובה כותבין לחדש ולא לירח כמו שכותבין בגט דלא ליפתח פה לשטן דגבי ירח כתיב גירושין דכתיב גרש

דגם לאחרים על אחרים לא יפתח פיו דלא כמו שנסתפקתי לעיל¹.

יג. שם כז. אמר רב יהודה אמר רב לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד רבו ולא אחורי רבו וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתא לאפוקי מסברא שהביאה מרן הבית יוסף בשם מהר"י אבוהב שכתב בשם בעל המאורות דהא דאמרינן שלא יתפלל אדם אחורי רבו דוקא כשהוא ביחיד, אבל בציבור אם הוא כך סדר ישיבתו אין כאן חששא שמקבל אותו כאלוה עכ"ל, וכן כתב בספר אוהל מועד וסיים בה ולמי שמפרש אחורי רבו לפי שמצערו שאחר שסיים אינו יכול לפסוע שלוש פסיעות אם זהו הטעם אין הפרש בין ביחיד ובין בבית הכנסת עכ"ל, וסיים שם הבית יוסף: ולענין הלכה יש לחוש לזה אפילו בציבור ע"ש, ועיין במאירי בבית הבחירה שם בסוגיא שכתב: ומכל

רק שיחיה חיי אריכי בהשקט ובטח וכו', וגם סבר דאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות כשמואל (סנהדרין ק"א) והוא גם ידע דאל יפתח פיו אך להיותו סובר דאין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות וגם סבר דהמיתה מוכרחת אף אם לא חטא אדם אם כן אין כאן פותח פיו לשטן דגם כי יבוא משיח ויתוקן חטא אדם הראשון ויחזור העולם כמקודם החטא מכל מקום מיתה איכא והיינו דאמרה באפיה דריש לקיש וריש לקיש לא אמר ליה מידי כי אין כאן פותח פיו לפי דעתו, אך אביי סבר דכל הנביאים נתנבאו לימות המשיח ואז תיכף תחיית המתים וכו', והמיתה היא בחטא אדם הראשון ומשום הכי אמר רבי ישתו וכו' לא לימא כפי דעתו ומעתה זהו אומרו לעולם אל יפתח פיו בכל מידי אפילו בענין המיתה כי יש כאן פתחון פה לשטן כיון שמיתה היא דבר שיבטל מן העולם [ומזה משמע

1. ומדי דברי בזה אכתוב כאן מה שכתבתי בחיבורי מענין זה, ראיתי בספר חזון איש מסכת נגעים (סימן י) שנסתפק בהא שבא אשר לו הבית והגיד לכהן כנגע נראה לי אם דבר זה נוגע גם באחר שהוא ישראל גם הוא מזהר שלא יאמר אלא כנגע, או אזהרה זו היא רק לבעל הנגע ולא לאחרים, וכתב בלשון זו: ואפשר שלא הקפידה תורה רק באמירת בעלים לכהן וכו'.

ונראה דספק זה תלוי בטעם הדבר שלא יאמר כנגע, שהנה הרא"ם בפרשה זו כתב וזה תוכן דבריו: מאחר שדבריו של חכם אין מטמאין למה גזרה תורה שלא יאמר נגע נראה לי, ויש לומר מאחר שבדיבורו אינו יכול לפשוט לא יאמר לשון ברור על דרך מה שאמרו (ברכות ד) למד לשונך לומר איני יודע, אי נמי צריך לנהוג דרך ארץ עם הכהן, אי נמי שלא ימהר הכהן ויגזור טומאה עכ"ד, והביא דבריו בספר חנן אלוקים לרבינו מהר"ח אבולעפיא ולפנינו ליתא לשון זה, ובספר גור אריה למהר"ל כתב טעם הדבר דובר שקרים לא יכון, דהא כל הזמן שלא נזקק לו הכהן לא נגע הוא, ואיך יאמר נגע נראה לי בבית, עכ"ל. והרב מעשה רקח (בפי"ד מטומאת צרעת הלכה ד) כתב: דהטעם הוא כדי שלא יטמאו הכלים כדכתיב וצוה הכהן ופינו את הבית דאם יגזור ויאמר נגע נראה לי אף שאין הטומאה והטהרה תלויה אלא בכהן כמו שכתב רבינו בפרק ט הלכה ב מכל מקום כיון דשווי אנפשיה חתיכה דאיסורא במה שאמר נגע ודאי נראה לי, תו לא מצי כהן להתיר לו הפינוי דהא איהו העיד דהויא טומאה ודאית עכ"ל, ושם דייק מלשון הרמב"ם שכתב כשיראה נגע בבית לא כתב כשיראה נגע סתמא משמע דבנגעי בתים דוקא נוהג דין זה ע"ש, ואילו התוספות יום טוב הג"ל מטעם דלא יפתח אדם פיו לשטן ושמא עד שיבוא הכהן יכהה הנגע ואיך יאמר נגע ופתח פיו לשטן, ע"ש.

והשתא לפי טעמו של הרב התוספות יום טוב לכאורה אין נפקא מינה בין הוא ובין אחר ובין נגעי בתים לנגעי אדם, וכן לטעמו של הרא"ם אין נפקא מינה בינו ובין אחר הן משום כבודו של כהן והן משום למד לשונך לומר איני יודע, ואילו לטעמו של הרב מעשה רקח שכל הטעם הוא רק בנגעי בתים שנאסרים כל הכלים הא לאו הכי אם היה הבית ריק מכלים יכול לומר נגע, וכן בנגעי אדם, משא"כ לטעמו של הרב תוספות יום טוב וכן לדברי מהר"ל וגור אריה בכל גווניו אין לומר נגע אלא כנגע, ודו"ק.

אי נמי אתא לרבות לעולם דלא מבעיא אם הולך עם בני אדם רבים שודאי יאמר בלשון רבים שתולכנו ותצעידנו לשלום וכו' אלא אפילו אם הוא הולך יחיד, נימא לשון רבים שתולכנו כמו שכתב כן במגן אברהם (סי' תקס"א ס"ק א') מטעם דאי אפשר דליכא חד בסוף העולם שעתה הוא הולך בדרך ומצי למימר בלשון רבים ולא מיחזי כשיקרא, וכן כתב גם כן לגבי המתענה יחידי שיאמר בלשון רבים שאי אפשר דליכא חד בסוף העולם שגם כן מתענה ודו"ק.

אי נמי אתא לעולם לרביי מה שכתב הרב ברכי יוסף (או"ח סי' א' ס"ק ט) על מה שכתב מרן טוב לומר פרשת העקידה ופרשת המן וכו' וז"ל: כל דור ודור תקון רבנן סדר לימודים שונים וכו' ואולם לא נאמרו כל השיעורים האלו לתלמידי חכמים אשר להם יד ושם טוב חכמים וידועים לעסוק בגופי תורה ולעמוד על עיקר דיני התורה להבין ולהורות, ופוק חזי הרב הקדוש האר"י זצ"ל כי מעט מעט ראה והתקין בפרטים אלו, וכן מצאתי להרב לחם חמודות פרק הרואה (אות פג) שכתב דמי שיש לו לב להבין במקום ריצויים ותחנות ומעמדות ללמוד, וכן כתב הרב אליהו רבה משם פסקי תוספות, אמנם ראוי לכל תלמיד חכם שיקבע עת כפעם בפעם ללמוד בספרי מוסר כי כל הגדול מחברו יצרו גדול, עכ"ל.

אמנם נראה דכל דבריו אלו מיירי ביחידות, אבל היכא שהציבור אומרים כל יום סליחות ותחנונים ישתתף עם הציבור ואל יפרוש מהם, כמו שכתב הרב ברכי יוסף עצמו באו"ח סי' תקפ"א (ס"ק ו) וז"ל: יותר טוב בימים אלו להרבות סליחות ותחנונים עם הציבור מללמוד הרב טור ברקת, וכן ראיתי לקצת רבנים שתמיד היו עסוקים בגופי הלכות ובחיבורים, ובחדש אלול היו מניחין קצת מסדרם ללמוד גירסא ותחנונים, עכ"ל. וכן כתב בספר סדר היום (עמ' 7) הכולל רבינו בצ"ט יתום דעת חלק ב כס"י (מ): ואל יאמר אדם או הדיין למה אבטל מלימודי כדי להשתתף עם הציבור בסליחות ותחנונים יתפללו המה ואני על משמתי אעמודה

מקום בבית הכנסת יכול הוא להתפלל אחורי רבו וכנגדו כל אימה בטלה במקום צבור שאימת הצבור גדולה מכולן וכו' עכ"ל, והזכיר דעה זו בהגהת הרמ"א באו"ח סי' צ (סעיף כ) וסיים: ואף על פי שטוב להחמיר המנהג להקל ע"כ. ומעתה זה הלימוד מלעולם דלא מבעיא כשמתפלל בביתו שודאי לא יעמוד אחורי רבו אלא אפילו שמתפלל עם הצבור בבית הכנסת לא יעמוד אחורי רבו כמסקנת מרן הבית יוסף, אי נמי לפי מה שכתב המאירי בבית הבחירה שאחר שהביא טעם האיסור להתפלל אחורי רבו שלא יראה כמשתחוה לרבו או שלא יראה כמדקדק בתפלת רבו כתב שלפירושים אלו אפילו רחוק כמה אסור, וכן הביא בכנסת הגדולה כאן בהגהת בית יוסף דברי הגהות תמים דעות על הרי"ף שכן כתב שאפילו ברחוק ארבע אמות אסור ע"ש, אמנם מרן כתב בפירוש כאן בסעיף כד שברחוק ארבע אמות מותר, אמנם לדברי האוסרים זה אתא לאשמועינן דלעולם לא יתפלל אחרי רבו לא מבעיא בתוך ארבע אמות שאסור אלא גם רחוק מארבע אמות לא יתפלל אחורי רבו.

יד. שם כט: אמר אביי לעולם לישתף איניש נפשיה בהדי ציבורא. וצ"ב מאי לעולם, וראיתי להצל"ח כאן בסוגיא שכתב: וקאמר אביי לעולם וכו' ומדוייק אומרו לעולם ורצונו בזה דבין מהלך במקום סכנה ובין שלא במקום סכנה לישתף בהדי ציבורא ויאמר בלשון רבים וכו' ע"ש. ועיין ברמב"ם (פ"ח מה' תפילה ס"א) שכתב: תפילת הציבור נשמעת תמיד וכו' לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור ולא יתפלל ביחיד וכו' ע"כ, וכתב שם בכסף משנה וז"ל: ומה שכתב לפיכך צריך אדם לשתף עצמו עם הציבור בפרק תפילת השחר (נכסות) לעולם לשתתף איניש בהדי צבורא ואף על גב דהתם לענין שיאמר תפלת הדרך בלשון רבים איתמר הא נמי איכא למשמע מינה עכ"ל, ואם כן לפי הרמב"ם אפשר לומר דזה כוונת לעולם, דלא שנא תפלת הדרך ולא שנא תפלת החובה של שחרית מנחה וערבית, לישתתף עם הצבור ולא יתפלל ביחידות.

ותחנונים ע"ש, וכן כתב גם שם בסעיף י: אבל בלא שעה עוברת יתפלל הפיזיים והתחניות עם הציבור ולא יפרוש מן הציבור אפילו לעסוק בדברי תורה, ע"כ.

טו. שם ל: והאמר רבי אלעזר לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכיין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתא לאפוקי ממה שכתב הצ"ח כאן וז"ל: ונראה דדוקא בתפילת שמונה עשרה שעיקרה על בקשת צרכי האדם ואם לבו בל עמו הלא על זה נאמר ויפתוהו בפיהם וגו' בזה אמר רבי אלעזר אל יתפלל, דאיך יעז לבקש צרכיו ולבו רחוק מבוראו, אבל בתפילת שבת שאינה לבקש צרכיו רק להזכיר קדושת היום אפשר שבזה לא אמרינן ואם לאו לא יתפלל עכ"ל, (וכעין זה חידש הרב ישועות יעקב באו"ח סי' צ ס"ק ח דבתפילת שבת ויום טוב אין צריך להתפלל סמוך לקיר), ומעתה זהו אומרו לעולם דלא שנא תפילת יום חול שהיא בקשת צרכים ולא שנא תפילת שבת בכל גונא אם לא יכול לכיין לבו אל יתפלל, וכל שכן לפי מה שכתבו באחרונים שלדעת הרמב"ן בפרשת אמור דמשמע דסבירא ליה דתפילת יום טוב הויא מדאורייתא שודאי בעי כוונה טפי ודלא כהצ"ח, ועיין באורך בספר אוצרות יוסף (חלק ב סי' ט) בדין זה אם לא מכיין שבכל זאת יתפלל, ע"ש².

עוסק בלימודי כי תלמוד תורה כנגד כולם, חלילה לבעל נפש לומר כן כי אף על פי שתלמוד תורה אין ערוך אליו, יש עתים וזמנים שצריך להתעצם מאד בתפלה ובתחנונים וזמן תורה לחוד וזמן תפלה לחוד וכו', ושם הביא גם משו"ת מלאכת שלמה (או"ח סי' ו) שכתב: מנהגינו שביום ראש השנה אנו מתאספים ועוסקים באמירת תהלים, ויש תלמיד חכם השקוד על לימודו בגופי הלכות יומם ולילה ורוצה לפטור עצמו מלקרוא תהלים וכו' ונראה שאינו יכול לפטור עצמו מקריאת תהלים, והביא בשלטי הגבורים פרק קמא דברכות שכתב: אותם תלמידי חכמים שעוסקים בתורה בבית הכנסת ביום הכיפורים בשעה שהציבור מתפללים ומשתמטים מלהתפלל אותם תפילות וסליחות ותחנונים עמהם לא יפה עושים ע"ש, והאריך שם ולבסוף כתב: ומכל מקום טוב לעשות כדברי מרן החיד"א שגם תלמידי חכמים ישתתפו בסליחות ותחנונים וכו', ע"ש.

ומעתה זהו אומרם לעולם לישתתף אינש בהדי ציבורא לא מיבעיא איניש דעלמא שודאי חייב שלא לפרוש מן הציבור, אלא אפילו תלמידי חכמים שתורתם אומנותם ועוסקים בגופי תורה מכל מקום לא יפרשו מן הציבור, וכן כתב הרמ"א (או"ח סי' ט סעיף יח) וז"ל: וכל שכן שלא יעסוק בתורה בבית הכנסת בזמן שהציבור אומרים סליחות

2. ובהאי ענינא דתפילת שבת ויו"ט אם חיובם יותר מתפילת חול אעתיק מה שכתבתי בהערותי לספר שו"מ (סי' קצו) על דברי השו"מ מהדורא רביעאה (חלק ב סי' מד) שכתב: ראיתי בסידורי יעב"ץ סדר תפילת ערבית של שבת דאף דתפילת ערבית רשות מכל מקום בשבת ויום טוב חובה כמו שכתבתי בחיבורי בסייעתא דשמיא עכ"ל, וכתב השו"מ: והנה ספרו מור וקציעה אינו תחת ידי ולא ידעתי טעמו וכו', עכ"ל. הנה השואל ומשיב בעצמו במהדורא תליתאה (חלק ב סי' ג) חידש כן מעצמו שתפילת ערבית של שבת ויום טוב חובה ועיין שם שהאריך, והיעב"ץ בספרו מור וקציעה לא כתב כלום ורק כתב שכבר הוכחתי בס"ד שתפילת ערבית של שבת ויום טוב חובה אליבא דכולי עלמא עיין שם בהגהת הרא"ש פרק תפילת השחר [לפנינו אין כלום] ובבית המלכות דמה"ש בדרוש תפילת ישרים עכ"ל, ועיין במחזיק ברכה (או"ח סי' רסח ס"ק ח) דחה דברי היעב"ץ הנ"ל מדברי בעל הלכות גדולות והרמב"ם והרא"ש משמע דגם תפילת ערבית דשבת הוי רשות ושם כתב דמשמע מדברי תיקוני הווהר דהוי בשבת חובה, ועיין בפרי מגדים (סי' קו) שגם הוא כתב דיש אומרים דהוי חובה בשבת, ועיין בספר דעת תורה (סי' קו) מה שכתב בזה, ועיין גם בשו"ת יביע אומר (חלק ו או"ח סי' כא אות א) שהביא סברת יש אומרים בראב"ה ברכות (סי' פג) שביום שיש מוסף תפילת ערבית חובה, והביא דברי היעב"ץ הנ"ל ולא הזכירו דברי השואל ומשיב הנ"ל.

קאמר לעיל רבא לא גזר תעניתא ביומא דעיבא משום דכתיב סכתה בענן לך מעבור תפלה וכו' ע"ש, וזהו אומרים לעולם לא מבעיא שלא יתפלל בבית הכנסת שאין בה חלונות כלל, אלא אפילו אם יש בה חלונות צריך שיהיו כנגד ירושלים גם כן.

אי נמי אתא לרבווי לעולם שאפילו סומא שאינו רואה כלל בכל זאת לטעם הרמב"ם ומרן שכתבו בפירוש שיהיו החלונות כנגד ירושלים אבל הוא אינו רואה, בכל זאת החובה מוטלת על כל אחד ואחד אפילו הסומא להתפלל בבית הכנסת שיש בו חלונות, וכל שכן לטעמו של המהרש"א הנ"ל שצריך שיהיה המקום פתוח שתוכל התפילה להתקבל לרצון לפני שוכן עד וקדוש.

אי נמי אתי לעולם לרבות מה שכתב הרב כסף משנה על הרמב"ם בהלכות תפלה (פסק ס הלכה א) וז"ל: וכתב רבינו בתשובה שבתי כנסיות ומקומות המיוחדים לתפילת ציבור אין צריך בהם חלונות ע"כ, וכתב הרב מעשה רקח שם וז"ל: משמע דדוקא ליחיד הוא דבעינן חלונות [שנאמר וכיין פתיחן ליה] כעין דניאל, וכן כרב מר"ן בשם רבינו בתשובה שבתי כנסיות ומקומות המיוחדים לתפלת הציבור אין צריך בהם חלונות ע"כ, אמנם הרב בית יוסף (או"ח סי' ט) כתב שעל פי הסוד צריך שיהא בבית הכנסת שנים עשר חלונות ע"ש, ובחידושי הרש"ש בסוגיא הביא כהוכחה: ואולי מדקאמר יתפלל אדם משמע יחידי דוקא, וכן מדקאמר בבית ולא אמר בבית הכנסת דקדק כן, ותמיהני על האחרונים שלא הביאוהו, עכ"ל.

ונראה דכיון דהרמב"ם עצמו פסק בהלכות תפלה (פסק ס הלכה א) שצריך לפתוח חלונות ופתחים כנגד ירושלים ולא חילק וכן מרן כאן לא חילק,

טז. שם לא. אמר רבי חייא בר אבא לעולם יתפלל אדם בבית שיש בו חלונות וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה על פי מה שהביא מרן הבית יוסף (סי' ט) קושית מהר"י אבוהב על רש"י שכתב (לקמן לה): וז"ל: חלונות שגורמין לו שיכוין ליבו שהוא מסתכל כלפי שמים ולבו נכנע ע"כ, והקשה שהרי אמרו ביבמות (קסג) שצריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה, ותיירן שמה שכתב רש"י שיסתכל כלפי שמים אין הכוונה שיהיו עיניו תלויות למעלה כל זמן התפילה אלא שעל דרך העברה אם יסתכל כלפי שמים יכנע לבבו, וכן כתב המגן אברהם (סי' ט ס"ק ט) והט"ז (סי' ט ס"ק ט). אמנם הב"ח כתב כאן טעם אחר דמה שכתב רש"י שיסתכל כלפי מעלה היינו דוקא קודם התחלת התפלה אבל כשיתחיל התפלה יהיו עיניו למטה, ובתלמיד רבינו יונה כתבו ביאור אחר וז"ל: שעל ידי ראיית האור תתיישב דעתו יותר ויוכל לכוין כראוי ע"ש. ומעתה זהו אומרו לעולם דלא מבעיא אם מתפלל מתוך סידור שודאי צריך שיהיו בו חלונות בין לטעמו של רש"י ובין לטעמם של תלמידי רבינו יונה, אלא גם אם מתפלל בעניים סגורות מכל מקום יתפלל בבית שיש בו חלונות, אי משום דרך העברה, ואם כדברי הב"ח שיסתכל לשמים קודם התחלת התפלה, ודו"ק.

אי נמי לפי טעמו של הרמב"ם שכתב (פ"ה מהל' תפלה הלכה א) שצריך לפתוח חלונות או פתחים כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן ע"כ, וכן כתב מרן בשו"ע או"ח (סי' ט סעיף ז) וצריך לפתוח פתחים או חלונות כנגד ירושלים כדי להתפלל כנגדן, וטוב שיהיו בבית הכנסת שנים עשר חלונות ע"ש, ועיין בחידושי אגרות מהרש"א שכתב וז"ל: ועוד יש לומר דבאין חלונות הוה ליה מקום סתום כאילו אין משם מקום לתפילתו לעלות דמהאי טעמא

ושם במהדורא תלתאה (חלק ב סי' ג) כתב טעם לתפלת ערבית של שבת היא חובה משום דבכל עיני שבת היום הולך אחרי הלילה ואם כן תפלה הראשונה בשבת היא ליל שבת, ותפלה ראשונה היא תמיד חובה עיין שם. ולבי אומר לי שיתכן שתפלת ערבית חובה בליל שבת כיון שבשבת מקדשים את היום בתפלה כי הקדוש על היין הוא מדרבנן, ואילו קידוש היום הוא כתפלה מדאורייתא לכן תפילת ערבית חובה.

הוא, ואחר כך הם מברכים את הצבור או את היחיד.

יח. שם לד. אמר רב יהודה לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דהכא אתא לאשמועינן דלכתחילה לעולם לא ישאל, אבל אם עבר ושאל אי עבד עבד, כמו שכתב בפרוש באור כמה הלכות קריאת שמע (סי' ט) וכן כתב בשבולי הלקט (סי' כח). ודיוקא אל ישאל אדם צרכיו אדם יחידי וצרכי יחיד אבל צרכי רבים וצבור שואלים גם בשלש ראשונות כמו שכתוב התוס' שם בד"ה אל ישאל אדם ועוד ראשונים, ואכמ"ל.

יט. שם מז: דאמר רבי זירא אמר רבי יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתא לרבווי מה שנשאל בשו"ת זכר יצחק (סי' ג) בגר שבא להתגייר והוא חולה שעל פי הרופאים סכנה לו המילה אם אפשר לקבלו לגירות, ובתחילה רצה לדמות דין זה למה שכתבו התוספות במסכת יבמות (מו: ד"ס רבי יוסף) דבנכרת הגיד כיון דאי אפשר למול חשיב כאמהות ובטבילה בלבד סגי, ואחר כך דחה דאפשר דדבר שאי אפשר רק עתה אין נקרא אי אפשר, ואם כן בחולה שיכול אחר כך כשיבריא למול את עצמו הוא מילתו מעכבתו מלהתגייר ע"ש, ועין עוד בשו"ת אחיעזר בחלק ב' סי' מה וסי' מז ועיין עוד בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' כט) האריך בנדון זה שבתשובה הנ"ל, ומסקנתו שם דאין דנין אי אפשר במציאות כמו נכרת הגיד לאפשר במציאות רק שאינו יכול למול מפני הסכנה, והוסיף לומר דכיון דעתה הוא עדיין כבן נח יש לומר דאינו אסור למול את עצמו מפני חשש סכנה וממילא חשוב כיכול למול ואי אפשר להתגייר בלי מילה, ע"ש.

ולפי זה נראה לי לומר שכן נדון בגוי טומטום שבא להתגייר לא נוכל לקבלו בלי שימול עצמו, דזה מיקרי בידו שיקרע וידע את עצמו אם נקבה היא הרי אינה מחוסרת אלא טבילה, ואם זכר הוא הרי שהוא חייב למול עצמו, ולכן בבא

לכך השמיטוהו הפוסקים כיון שהרמב"ם עצמו בחיבורו לא פסק כן, וזהו אומרו לעולם לא מבעיא ביחיד אלא אפילו בצבור ובבית הכנסת צריך לעשות בו חלונות כנ"ל.

יז. שם לב. דרש רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקדוש ברוך ואחר כך יתפלל וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לי דאתא לרבווי דלא רק בתפלת שמונה עשרה יעשה כן אלא גם בכל תפלה ותפלה שמתפלל בעניניו קודם יסדר שבחי הבורא ברוך הוא, ואחר כך ישאל צרכיו כמו שכתב רבינו המאירי בבית הבחירה שם וז"ל: לעולם יתן שבח לבוראו ואח"כ ישאל צרכיו וכו', ובתפלה הקבועה לא ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות עכ"ל, וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות תפלה ס"ז) וז"ל: חיוב מצוה זו כך הוא שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בבקשה ותחינה וכו' עכ"ל, וזהו אומרו לעולם שלא רק בתפלת שמונה עשרה שצריך לספר שבחו של הקב"ה ואח"כ ישאל צרכיו, אלא בכל תפלותיו ותחנוניו יעשה כן. [ועיין בספר ראש יוסף מה שכתב וזה סיוע לדברינן].

אי נמי אתא האי לעולם לאתויי מה דאתא בזוהר פרשת ויחי (נמ"ג): אמר רבי חלקיה האי דאמרין לעולם יסדר בר נש שבחא דמאריה ולבתר יצלי צלותיה, האי דליביה טריד ובעי לצלאה צלותיה ואיהו בעקו דלא יכול לסדרא שבחא דמריה כדקא יאות מאי הוא, אמר ליה רבי יוסי אף על גב דלא יכול לכוונא לבא ורעותא סדורא ושבחא דמאריה אמאי גרע, אלא יסדר שבחא דמאריה אף על גב דלא יכול לכוונא ויצלי צלותיה וכו' עכ"ל, וזהו אומרו לעולם לא מבעיא שדעתו מיושבת עליו ויכול לומר שבחי השם יתברך שבדאי כך צריך לעשות, אלא אפילו אם ליבו בל עימו ואינו יכול לכיין כראוי בכל זאת יסדר שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך ישאל צרכיו, וכן ראיתי כמה מגדולים בדור הקודם כשהיו מתפללים על חולה או מי שמבקש ברכה לישועה, היו מקדימים ואומרים ישתבח שמו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך

הבאים אחריהם, וטעם הדבר מפני שהשכינה שורה בבית הכנסת כשיש שם ציבור דכתיב אלוקים ניצב בעדת א-ל, ע"כ. וכתב הרב מעדני יום טוב על הרא"ש שם: על כרחך סבירא ליה דאין דין קדימה לעשרה הראשונים לאחד על חבריו שאף האחרון זכה כמו הראשון, דבלאו איהו לא סגי שאין כאן עדה וציבור, אבל לי נראה דודאי כל הקודם זכה יותר, והוא הדין אפילו מאה באין אחריו הוא נוטל שכר כל הבאים אחריו, ואם הוא הראשון מעשרה נוטל שכר התשעה המנויים עמו וכל הבאים אחריהם, והשני נוטל שכר השמונה והבאים אחריהם וכו', ועוד פירש שם המכוון כדרך בעל הבית שיש לו פועלים הרבה ובשעת תשלום שכרן האחד מהם בא לקבל שכר כולם והוא מחלק ביניהם יתחשב לו לכבוד, והארכתי בזה בסייעתא דשמיא בסוף מסכת מגילה [לפנינו אין מאומה שם]. ומעתה נבין מה שכתב הגמרא לעולם דלא מיבעיא לפירוש תלמידי רבינו יונה שכל העשרה שווים שכולם נוטלים שכר כנגד כולם שבודאי ישכים כדי להמנות בין העשרה, או לפירוש הרב מעדני יום טוב שכל המקדים מקדים גם לשכר שכל משכים יותר נוטל שכר יותר שבודאי יקדים אדם, אלא אפילו לפירוש של המעדני יום טוב שהוא לא מקבל שכר יותר רק שדרכו כל השאר מקבלים ובשבילו זה כבוד שחלק לו הקדוש ברוך הוא שגם ישכים.

אי נמי אתא לעולם לרבווי על פי מה שהארכתי בתשובה (סודפסא בקובץ זכור לאברהם ג עמ' ע"ב) ובה הגעתי למסקנא שאם יש איזו חשש שהוא יפסיד את המעלה של עשרה הראשונים עדיף שיסע ברכבו לבית הכנסת כדי לזכות להיות מעשרה

לפנינו טומטום וירצה שיקבלו לכלל ישראל לא מקבלו עד שיקרע ונדע אם זכר הוא אזי יתחייב למול את עצמו, ועתה נדפס מחדש מכתב יד ספר עמודי ארזים להגאון ר' אליעזר חזן בנו של הגאון חקרי לב (חלק 3 סי' יט עמ' קד) שהאריך בדין זה של טומטום אי מצוי להתגייר, ובדין נכרת הגיד. ושם הביא דברי הב"ח (נטור יו"ד סי' קסח) שדעתו של רבינו תם גם בנכרת גיד אין יכול להתגייר, ושם בעמודי ארזים נראה דספקי מספקא ליה בטומטום אם אפשר לקבלו, ע"ש באורך.

ולפי זה אתא הכא לעולם לרבווי האי דינא דלא מיבעיא היכא דהוא בריא ויכול למול ולטבול ולא עשה מילה או טבילה דודאי אינו גר שהרי הוא חסר בעצם עיקרי הגרות, אלא אפילו היכא דאינו יכול למול מפני חוליו ויש סכנה עתה למול או שהוא טומטום דהיה הוה אמינא דחשיב כנכרת הגיד דאפשר לו להתגייר על ידי טבילה בלבד, מכל מקום הכא אינו גר עד שימול ויטבול כיון שזה נקרא אפשר במציאות, ודו"ק.³

כ. שם ואמר רבי יהושע בן לוי לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה בין עשרה הראשונים וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לי על פי מה שנחלקו רבותינו שכתבו שם שאפילו מאה באים אחריו קיבל עליו שכר כולם, שכר כולם סלקא דעתך אלא אימא נותנין לו שכר כנגד כולן, והביא סוגיא זו הרא"ש בפרק קמא דברכות, וגם הרי"ף הביאה שם וכתב בשם תלמידי רבינו יונה וז"ל: אלא אימא נוטל שכר כנגד כולם כלומר כל אחד ואחד מעשרה הראשונים נוטל שכר כנגד כל

3. ומענין לענין ובאותו ענין הקשיתי על דברי השואל ומשיב (מהדורא קמא בחלק ב סי' קכו) שהביא קושיית חכם אחד שהקשה דאי נימא דסומא פטור גם מלא תעשה יקשה מסוגיא דמסכת יבמות דף עז לרבי יהודה דסבירא ליה דקהל גרים הוי קהל מצרי שני במאי יטהר, והקשה דאמאי לא משכחת ליה במצרי סומא שנשא מצרית סומא דשניהן פטורין מלא תעשה ולא עברו בלאו, ותירץ בשואל ומשיב שם דכל שאינו מקבל עליו דת יהודית כסומא שפטור גם מלא תעשה, לא שייך בכלל גרים, ולא מקבלין גר כזה, וממילא אינו בכלל מצרי שני שיטהר לבוא בקהל, ע"כ דבריו.

ותמיהני מי לא משכחת ליה מצרי ראשון שנתייגר ונשא מצרית ראשונה ונולד להם בן סומא שהוא מצרי שני והוא ישראל ואינו צריך לגירות וישא מצרית שניה סומא. ועיין בחידושי רעק"א ביורה דעה סי' א (סעיף ט) שמזה כתב להוכיח דסומא חייב בלאוין עיין שם.

על גבי הכבש ע"ש), ומעתה זהו אומרו לעולם ישכים אדם אפילו אם על ידי זה יצטרך לסיסוע ברכב ולא ברגליו מכל מקום זה עדיף רק כדי שיזכה להיות מעשרה ראשונים שזוהו מדינא דגמרא⁴.

ועיין שם בבן יהוידע שהסביר שכר העשרה ראשונים, וז"ל: נראה לי הא דנקיט מאה כי אפשר אלה שכרם נחשב כפי ערך האבנים הטובות שהדרך הוא אבן משקלה קראט שוה מאה

ראשונים, ואפילו לשיטת הרב תורה לשמה (סי' מ) שלדעתו שכר פסיעות יש רק בהולך ברגליו מכל מקום אם יש חשש שיפסיד להיות מעשרה ראשונים עדיף שיסע ברכב, ושם הארכתי והוכחתי שגם במגיע עם רכב לבית הכנסת יש לו שכר פסיעות, כי לשון פסיעות הוא לשון מושאל, (עיי' במסכת פרה פ"ג מ"ז זקני ישראל היו מקדימים ברגליהם ע"כ, ופירש שם בתוספות יום טוב משום חיבוב מצוה וכן פירש גם הרב תפארת ישראל, אמנם בפירוש שושנים לדוד פירש שהכוונה לא הלכו

4. ואצטט כאן מה שכתבתי בתשובה בענין שכר פסיעות ברכב רק מה שנוגע לענייננו. וז"ל: הן אמת ברור שבדאי עדיף טפי לילך ברגליו שגופו יתיגע במצוות, ולפום צערא אגרא, אך אם בא לבית הכנסת ברכב גם כן יש לו שכר פסיעות, שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה. וכל שכן מי שנוסע למקום רחוק כדי להתפלל דודאי יש לו שכר פסיעות, שהרי גם כשהוא נוהג ברכבו יש לו טרחא פורתא, וגם הפסד ממון, או ברכב אחר תמורת תשלום יהיה לו שכר פסיעות וזאת מחוץ לשכר שיקבל עבור הוצאת ממון עבור קיום מצוה, כן נראה מסברה.

אך מצאתי בשו"ת תורה לשמה המיוחס לרבינו יוסף חיים זיע"א (בתשובה סי' מ) שכתב בעובדא דידיה בעשיר נכבד שכבודו לעיני הרואים שאינם בני ברית שלא ילך ברגליו ולא ברכיבה, אם יש בזה מצוה שילך לבית הכנסת דוקא ברגליו ולא ירכב, או דלמא רכוב כמהלך חד הוא, וגם ברכיבתו מקיים מצות הילוך לבית הכנסת. ועל זה השיב דמסוגיא דסוטה וכו' משום שכר פסיעות, משמע מהא כי שכר פסיעות לא שייך אלא בהולך ברגליו שמטריח רגליו בפסיעות יותר, וכן אמרו בחגיגה (ג) מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב, כמה נאין רגליהן של ישראל בשעה שעולין לרגל ע"ש, משמע כי אפילו העליה לרגל שהוא מקום רחוק וטרחא רבה אפ"ה היו מדקדקים ללכת ברגליהם וכו', והאריך שם והביא דגם לפי סודם של דברים יש טעם להילוך הרגלים ומסקנתו שם... ועל כן גם מצות הליכה לבית הכנסת יש להקפיד בה שתהיה ברגלים דוקא כל היכא דהוא יכול להלך ברגליו ולא יחוס בזה על הכבוד לעיני הרואים אף על פי שהוא עשיר נכבד וכו', עכ"ל.

ואחזמח"ר לענ"ד אמין דאם קיבל נקבל ואם לדינא יש תשובה דמה שהביא מפשט לשון הגמרא דסוטה שכר פסיעות משמע דהליכה ברגליו דוקא, אין ראייה דהוא הדין גם ברוכב או בנוסע יש לו שכר פסיעות. אמנם ודאי עדיף הליכה ברגליו שמטריח גופו בהליכה למצוה, אבל גם ברוכב יש לו שכר פסיעות דלשון הגמ' שכר פסיעות לשון מושאל הוא.

ואפשר להביא ראייה לזה דלשון פסיעה לאו דוקא בהלך ברגליו, מהא דאיתא במדרש רבה (בראשית נה ז) וז"ל: ויאמר קח נא את בנך וכו' ולמה לא גילה לו מיד כדי לחבבה בעיניו וליתן לו שכר על כל דיבור ודיבור, ועל כל פסיעה ופסיעה ע"כ. והתם קרא כתיב וישכם אברהם בבוקר ויחבוש את חמורו ומסתמא רכב עליה דאל"כ למאי חבשה, ובכל זאת קיבל שכר על כל פסיעה ופסיעה, ואף על חבישת האתון בעצמו קיבל שכר כדאיתא שם במדרש. ועוד שם (לט ט): אל הארץ אשר אראך כדי לחבבה בעיניו וליתן לו שכר על כל פסיעה ופסיעה, ע"כ.

ועוד איתא במסכת דרך ארץ זוטא (פ"ח): אמר רבי עקיבא ככה היה תחלת תשמישי לפני חכמים, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ומצאתי מת מצוה ונטפלתי בו ארבעה מילין עד שהבאתיו למקום בית הקברות וקברתיו, וכשבאתי והרציתי הדברים לפני רבי אליעזר ורבי יהושע אמרו לי כל פסיעה ופסיעה שפסעת מעלה עליך כאילו היית שופך דמים ע"כ. ואטו איכא למימר התם דדוקא מפני שהלך ברגליו התחייב על כל פסיעה ופסיעה ואם נשאו על העגלה לא היה מתחייב, והא זיל בתר טעמא משום דמת מצוה קנה מקומו כדכתבו התוס' במסכת כתובות (יז. ד"ה מבטלין) דמטעם זה היה לו לקוברו במקום שמצאו. וכן משמע במס' שמחות דמת מצוה קנה מקומו והעובר על דברי חכמים חייב מיתה. ועוד טעם כתבו בשם הרב יהודה מקורביל משום דביטל עצמו משימוש תלמידי חכמים וכו', ע"ש. אלא ודאי דכל פסיעה ופסיעה אין פירושו בדוקא פסיעה ברגליו, וה"ה בנידון דידן ברוכב בעגלה או במכונית יש לו שכר על כל פסיעה ופסיעה.

ידי כן ביטל ממצוה אחרת שהיא לבישת ציצית ותפילין בבית כדי שיכנס לבית הכנסת בציצית ותפילין ואומר פסוק ואני ברוב חסדך אבוא ביתך כנזכר בזוהר הקדוש, ואם ישכים לא יוכל לקיימה כי הציבור באים לבית הכנסת קודם עלות השחר. ומה שהיה רבינו האר"י ז"ל מבטל זה מפני זה, שאני רבינו האר"י שהיה לו כוונת גדולות בלבישת ציצית ותפילין בכניסתו לבית הכנסת, ע"כ. הראת לדעת כמה מעלת זכות עשרה הראשונים שגם דוחה ביאתו לבית הכנסת בציצית ותפילין דמעלתו גדולה מאד, ובכל זאת מצות עשרה הראשונים דוחה אותה.

ומה שיש לתמוה דסתרו דבריו מה שכתב כאן בבן יהודע, למה שפסק בספרו בן איש חי (פרשת וילא הלכה ב) ששם פסק להיפך, וז"ל: "בזוהר הקדוש הפליג מאד בשבח המגיע ליוצא מביתו מעוטף בציצית ומוכתר בתפילין והולך לבית הכנסת ואומר בפתח וכו', ומצוה זו קודמת למצות עשרה הראשונים כמו שכתוב בשער הכוונות לרבינו האר"י ז"ל, וצ"ע. ואל תשיבני ממה שכתב הרב עיון יעקב במסכת סוטה (כ) ששכר פסיעות עדיף אפילו בכהאי גוונא שאם יתפלל בבית הכנסת

דינרים, ואם תהיה משקלה עשרה קראט אין אומדן ערכה אלף דינרים, אלא ערכה יהיה עשרת אלפים דינר וכו', וכן כאן העשרה ראשונים כל אחד נחשב כעשרה אם כן הם נחשבים כמאה, וזה הראשון שקול כנגד כל העשרה שהם מאה עיין שם, ונראה שרבינו נקט כשיטת הרב מעדני יום טוב שכל אחד מי שיותר ראשון מקבל שכר יותר מחבירו.

וכדי שנדע גודל מעלת עשרה הראשונים עיין להרב ראשית חכמה בספרו תוצאות חיים (המודפס מחדש ח"ג אות מ) שכתב שילך בכל יום לבית הכנסת מעשרה ראשונים שהוא תיקון גדול וכו' כי כל המקדים הוא יותר קרוב אל שורש הקדושה, והאחרונים הם יונקים מענפי ענפים והבן הענין בסוד עשרה הראשונים, וכבר יש מאנשי מעשה שנהגים שאותו יום שאינם הולכים להיות מעשרה ראשונים מתענים, ומכאן תדון לנפשך לקנוס עליך איזה קנס, עכ"ל.

ועיין בבן יהודע שם שהוסיף לדקדק מה הלשון "לעולם ישכים אדם", מאי לעולם, וכתב שבא להוסיף אפילו בשבת שאין דרך להשכים מפני כבוד השבת. אי נמי נראה לי אפילו אם על

ועיין בבניהו על ירושלמי (פ"ה דמסכת ברכות) דאיתא התם רב הונא אמר זה שהוא הולך לבית הכנסת צריך להקל את רגליו מה טעם נדעה נרדפה לדעת את ה', וכשהוא יוצא צריך להלך קמעא מה טעם כי אתה צעדי תספור, ע"כ. ופירש שם בבניהו: כי אתה צעדי תספור פירוש ההליכה מביתו לבית הכנסת היתה למשל מאה פסיעות מחמת שהיקל ברגליו, ובחזרתו מבית הכנסת לבית הלך קמעא קמעא שקיצר פסיעותיו. אז כשיתן לו הקב"ה שכר פסיעות שקוצב לו שכר על כל פסיעה בפני עצמה, אינו נותן לו שכר על מאה פסיעות שעשה בהליכתו לבית הכנסת אלא מונה פסיעותיו שהיה לו בחזרתו לביתו... חושב לו שכר של ת"ק פסיעות בהליכות שיהשוב לו פסיעות בהליכתו כאשר היה לו בחזרה לביתו, ואעפ"י שבאמת בהליכה עשה כל הדרך מאה פסיעות, עכ"ל. וכן כתב בעיון יעקב (ברכות ו): דמצוה לרוץ ונוטל שכר פסיעות כאילו הולך לאט, ע"כ. וגם הכא ניתן לו כשהיה רוכב, כאילו הוא הלך ברגליו כמנין פסיעותיו. ועיין בפירוש הכותב בעין יעקב על הירושלמי פ"ה דברכות (שהזכרתיו לעיל) שכתב טעם שמצוה לרוץ לבית הכנסת, וז"ל: אבל בהליכתו לבית הכנסת הלואי... שיכניס גופו ונפשו מהרה בבית התפילה, ע"כ.

גם מה שהוכיח בתורה לשמה מעליה לרגל ששם היו הולכים ברגליהם, גם שם לאו מילתא דפשיטא שהיו מצווים לעלות ברגליהם, עיין אריכות דברים בזה בשו"ת אגרות משה חלק קדשים (סי' כא) ודחה שם כל ראיות השואל להוכיח שעלו ברגליהם דוקא, ע"ש.

על כן נראה לי ברור מכל האמור לעיל דגם אם בא ברכב לבית הכנסת יש לו שכר פסיעות.

אחר כתבי כל זה ראיתי בשו"ת בצל החכמה (הנדמ"ח - ח"ד סי' יט, כ, כא) שהאריך בדין זה ובכלל המסתעף מזה, ובכמה דברים חלקתי על דבריו ואני על משמרת אעמוד.

ובתוך עמי בכללא חדא, ע"כ. ושם בדף מד: היש לדבר לך אל המלך או אל שר הצבא... אלא יומא דא גרים דכל בני עלמא יתבין בדניא בההוא יומא איקרי קב"ה מלך, המלך המשפט, אמר לה אי איצטריך לך לגבי מלכא עילאה על עובדין די בידך, ותאמר בתוך עמי אנוכי יושבת וכו' ועל דא לא איבעי ליה לאיניש לאיפרשא מדין עלמא לעלם דבכל זימנא רחמי דקב"ה על עמא כולהו כחד וכו', עכ"ל. וזהו כוונת שמואל שאמר לעולם אל יוציא עצמו מן הכלל אפילו במקום שהנביא אלישע רוצה לדבר עבורה בלחוד ולהליץ עליה, אמרה לו בתוך עמי אנוכי יושבת ביחד עם הכלל עדיף, כי זכות רבים עדיף.

אי נמי אתא לעולם לאשמועינן דפירוש רש"י שם בד"ה חיים שאם יאמר חיים במקום חיינו מוציא עצמו מן הכלל, אמנם בשיטה מקובצת שם כתב דגם לישנא דחיים כולל גם אותו שהרי הוא בכלל כל העולם, אלא שמכל מקום חיינו עדיף שבזה כולל את עצמו בפירוש, זה תוכן דבריו שם. וזה אומר לעולם דלא מיבעיא לפירוש רש"י שכשאומר חיים נקרא שמוציא עצמו מן הכלל, אלא אפילו לפירוש השיטה מקובצת שגם באומר חיים כולל עצמו עם הכלל, בכל זאת לא יסתפק באמירת חיים אלא יכניס עצמו עם הכלל בפירוש ויאמר חיינו.

כג. שם נה: אמר רבי לוי לעולם יצפה אדם לחלום טוב עד עשרים ושנים שנה. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתא לאשמועינן דלא מיבעיא כשבתוך החלום אמרו לו שזה יתקיים לאחר כמה שנים שימתין ויצפה, אלא אפילו כשלא נאמר בחלום לזמן מרובה וכבר עברו כמה שנים ועוד לא נתקיים החלום, בכל זאת יצפה ויצפה כחלומו של יוסף שלא נאמר בו זמן כלל, ובכל זאת נתקיים לאחר עשרים ושנים שנה. אי נמי לא מיבעיא אם לא נתקיים כלל שבודאי יצפה אלא אפילו נתקיים כבר מקצת החלום לא יתייאש ויאמר השאר דברים בטלים, אלא יצפה כמו יוסף שמקצת נתקיים בו שמלך במצרים ולאחר כמה שנים באו יעקב ואחיו.

הסמוך יהיה מהזריזין המקדימין למצוות, עכ"ז שכר פסיעות עדיף, דליתא, דכל דברי הרב עיון יעקב מיירי שזה עדיף משום זריזין מקדימין בלבד, אבל אם יהיה מעשרה הראשונים בודאי ובודאי דעשרה ראשונים עדיף.

כא. שם מח. אמר רבי אבא בריה דרבי חייה בר אבא שמעון בן שטח דעבד, לגרמיה הוא דעבד, דהכי אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דהא אתא לאשמועינן דלא מבעיא בשלושה שאכלו שודאי האוכל ירק אינו מצטרף כלל לזימון כדפסק הרמב"ם בפ"ה מהלכות ברכות (ס"ה מ) וז"ל: שבעה שאכלו פת ושלושה שאכלו עמהם ירק או ציר מצטרפין לזימון בשם, והוא שיהיה המברך מאוכלי הפת וכו', במה דברים אמורים בעשרה, אבל בשלושה צריך שיאכלו כל אחד ואחד מהם כזית פת ואחר כך מזמנין עכ"ל, והזכיר סברתו זאת מר"ן באו"ח (סי' קכו), אלא אפילו בעשרה שאכלו ושלושה שאכלו ירק שמצטרפין לזימון בשם, בכל זאת המזמן עצמו צריך להיות מאוכלי הפת דוקא.

אי נמי אתא לעולם לאפוקי ממה שהקשה שם המהרש"א בתוד"ה עד שיאכל וכו' שכתבו וכזית דגן אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו והקשה שם המהרש"א קצת קשה להאי טעמא אפילו לא אכל אלא ירק ושתה יין יוציא אחרים שהרי יכול לומר ברוך שאכלנו וכמ"ש התוס' לעיל, ויש לישב, עכ"ל המהרש"א. והא אתא לעולם שלא נימא שגם בירק הרי מצי למימר אכלנו, בכל זאת אינו מוציא עד שיאכל כזית דגן.

כב. שם מט. אמר שמואל לעולם אל יוציא אדם את עצמו מן הכלל. וצ"ב מאי לעולם, ונראה על פי מה דאיתא בזה"ק (שמות ג:) וז"ל: ועל דא תנינן דלא איצטריך ליה לבר נש לאיתפרשא מכללא דסגיאינן בגין דלא יתרישים איהו בלחודוי ולא יקטרגון עליה לעילא דכתיב בשונמית ותאמר בתוך עמי אנוכי יושבת לא בעינא לאפקי גרמי מכללא דסגיאינן בתוך עמי יתיבנא עד יומא דא

הגבור והנורא ולא להוסיף. ועוד פירש שהשתיקה תמיד טובה אבל העיקר שתהא כוונת האדם בשתיקה לכבוד הקב"ה, כמו שהעתיק הרמ"א בשו"ע או"ח (סי' ט) שאין דיבורו של אדם והרחבת פיו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו כדיבורו במושב המלך, כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקדוש ברוך הוא, אשר מלא כל הארץ כבודו וכו' וזו מעלת הצדיקים, וזה שאמר כאן לעולם יהיו דבריו של אדם מועטים, אמנם לא לתועלת עצמו רק מצד שהוא לפני הקדוש ברוך הוא וכו', עיין שם. ועיין גם בחידושי הרא"ה בסוגיא כאן שביאר כלומר שאף על פי שרואה עצמו צדיק גמור לא יהא מתפאר וכמתעטר בכך, אלא יהא נראה בעיניו שעדיין לא הגיע אפילו לחלק אחד ממה שמחוייב לעשות וכו', ע"ש.

כו. שם סב. אמר רב יהודה אמר רב לעולם ינהיג אדם את עצמו שחרית וערבית כדי שלא יצטרך להרחיק וכו'. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לפי מה שכתב בהגהות מיימון (פ"ט מהס' דעות הלכה) שכתב: דוקא בימיהן שהיו בתי כסאות שלהן רחוקין מהן בשדות אז היו צריכין להזהר בכך, אבל אנו שבתי כסאות שלנו סמוכין לנו אין אנו צריכין כל כך להזהר, ומכל מקום זהירות מביאה לידי פרישות וטהרה ונקיות, ע"כ. ועיין בחידושי הרב באר שבע על הוריות (י): שכתב וז"ל: כדי שלא יתרחק אף על גב דאין טעם זה שייך אלא בעיר שאין בה בתי כסאות וכו' מכל מקום טוב שילמד אדם את עצמו להשכים ולהעריב אפילו האידנא שיש לנו בתי כסאות בבית מטעם אחר שהוא נקיות לקריאת שמע ותפילה וכו', עכ"ל. וזהו אומרו לעולם לא מיבעיא בימיהם שהיו בתי כסאות שלהם רחוקים בשדות, אלא אפילו לדין שיש בתי כסאות בבתי עם כל זה ירגיל עצמו שחרית וערבית משום נקיות.

כו. שם סג. דרש בר קפרא לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וקלה מה היא אמר רב חסדא מחטא דתלמיותא. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתי לרבוויי דלא מיבעיא אם אומנות נקיה זו וקלה מביאה לו לאדם פונסתו בריוח שבודאי

כד. שם ס: אמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר וכן תנא משמיה דרבי עקיבא לעולם היא אדם רגיל לומר כל דעביד רחמנא לטב עביד. וצ"ב מאי לעולם, ונראה דאתא לאתויי דלא מיבעיא בדבר שמתפרש לטוב או לרע שבודאי יאמר בזה לטב, אלא אפילו בדבר שכל משמעותו הוא רק רע יאמר ויאמין באמונה שלימה שכל דעביד רחמנא לטב עביד. ומנא אמינא לה מעובדא דרבי עקיבא שנראה ברור שכולו רע מעיקרו ועד סופו, ומתחילתו שלא נתנו לו מקום לישון וישן בשדה, ואח"כ כבה הנר, והתנגול שמויעד להקיצו משנתו חתול אכלתו, ואת החמור לרכוב עליו אכלו האריה, ורבי עקיבא אמר לאותם שהיו אתו הכל לטובה, ולא יכלו להאמין עד לבסוף שנתברר הדבר אמר להם לא אמרתי לכם כל מה שעשה הקדוש ברוך הוא הכל לטובה.

כה. שם סא. ואמר רב הונא אמר רב משום רבי מאיר לעולם יהיו דבריו של אדם מועטין לפני הקב"ה. וצ"ב מאי לעולם, וכבר עמד בזה בבן יהוידע, וביאר דלא מיבעיא בעתים שאינם עת רצון דיהיו דבריו מועטין שלא יקנאו בו המקטרגים לומר זה מבקש חשבונות רבים ונראה שהוא בוטח במעשיו שהוא ראוי לכל הכבוד הזה, אלא אפילו בעת רצון דאין בו קטרוג הייתי חושב דלית לן בה לכך חידש רבי מאיר לעולם אפילו בעת רצון יהיו דבריו מועטין לפני הקדוש ברוך הוא, ע"ש.

א"י נמי לכך אמר לעולם דלא מיבעיא כשאין דעתו מכוונת עליו ואינו מכוין כראוי שבודאי לא ירבה בדברים, אלא אפילו כשהוא בכוונת הלב עדיף שיהיו דבריו מועטים לפני הבורא. ומי לנו גדול מתפילת חנה ועל שהרבתה בדבריה שאמרה בתפלתה וישב שם עד עולם, אמרו בירושלמי מסכת ביכורים (פ"ק ט) שפירוש דבריו עד עולם עד עולמו של יובל, ולכך מת שמואל בן נ"ב שנים ע"ש, על כן יהיו דבריו מועטין. ועיין גם בצל"ח כאן שביאר על פי מה שאמר לעיל (ג) רבי חנינא סיימתינהו לכולי שבחא דמרך, רק לומר הגדול

דייק מאי לעולם דילמד אדם את בנו אומנות נקיה אפילו תהיה אומנות זו עם הנשים, עכ"ל. והדברים נראים לי בתמיה רבה האם לזו תקרא אומנות נקיה. ועיין שם בתפארת ישראל (יכין אות סג) שכתב נקיה מחשד נשים ואף על פי כן תהיה קלה, ע"כ.

כח. שם תניא רבי אומר לעולם אל ירבה אדם רעים בתוך ביתו שנאמר איש רעים להתרועע. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לפי מה שכתב בחידושי אגרות מהרש"א במסכת סנהדרין (ק:) על זה וז"ל: לא ירבה אדם רעים בתוך ביתו דהיינו בתוך פנימית של בית, כי ברבות הרעים אפשר שיהיו בהם רשעים כמו שכתוב איש רעים להתרועע עכ"ל, וזהו אומרו לעולם דלא מיבעיא אנשים שאין אתה מכיר מה הם שבודאי לא תכניס אותם לתוך ביתך, אלא אפילו אם אתה מכיר אותם שהם כשרים ונאמנים, תמנע רבים מתוך ביתך שמא יהיה בהם אחד שלא כשורה, ועיין בבן יהוידע שכתב שמילת רעים ההבדל רק בניקוד רעים נקוד צירי ורעים נקוד פתח.

אי נמי כמו מה שפירש המלבי"ם על הפסוק הנ"ל: כי הקונה אוהבים רבים אפילו אחד אין לו, כי האהבה יחידה היא וכל שתתרבה בטלה ונפרדה וכו' ע"ש, וזהו אומרו לעולם כי אין אהבה אמיתית להרבה.

כט. שם סג: דאמר רבא לעולם ילמוד אדם תורה ואחר כך יהגה. והובאה גם במסכת עבודה זרה (יט.), ושם פירש רש"י ילמד אדם מרוב עד שתהא גירסת התלמוד ופירושו שגורה לו בפיו, ואחר כך יהגה יעיין בתלמודו לדמות מילתא למילתא להקשות ולתרץ, ובראשונה לא יעשה כן שמא יבטל, והרב לא ימצא לו בכל שעה, ועוד לאחר ששנה הרבה הוא מתיישב בתלמודו ומתרץ לעצמו דבר הקשה וכו' עכ"ל. וצ"ב מאי לעולם, ונראה לי לפי מה שכתב הגר"א בספר אבן שלמה (פיק תפסוק כ) וז"ל: מתחילה צריך למלא כרסו מקרא ומשנה ואף על פי שאינו יודע לפרש מתניתין ילמד כולו, וגמרא בבלי וירושלמי תוספתא מכילתא ספרא וספרי וכל הברייתות, ואחר כך לעסוק

שילמד את בנו מלאכה זו, אלא אפילו אם אומנות זו אינה מביאה לו פרנסתו בריוח רק בצמצום, עם כל זה ילמד את בנו אומנות נקיה וקלה זו, ויבטח בהקדוש ברוך הוא שאין עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות. עיין גם בחובת הלבבות בפתיחה לשער הביטחון ושם בשער אהבת ה' פרק ד שכתב וכבר ידעת אחי שמחשבתך על עניני עולמך לא תוסיף לך בטרפך מאומה כמו שמיעוט השתדלותך וחריצותך בהם לא יגרע מחוקך דבר, ע"כ.

אי נמי אשמועינן לעולם על פי מה שנחלקו במשנה קידושין (ב:) דתנא קמא אמר חייב אדם ללמד את בנו אומנות, רבי יהודה אמר כל שאינו מלמדו אומנות כאילו מלמדו ליסטות, מאי בינייהו איכא בינייהו דאגמרי' עיסקא, ופירש רש"י עיסקא אם למדו סחורה לתנא קמא הרי למדו חיים ומספיק ואילו רבי יהודה ס"ל דדוקא אומנות ולא סחורה שלפעמים אין לו סחורה ויעמוד וילסטם את הבריות, וזהו אומרו לעולם דלא מיבעיא היכא שאין לו סחורה כלל שודאי ילמדו אומנות, אלא אפילו אם יש לו סחורה רבה שיכולים להספיק לו בכל זאת עדיף שילמדו אומנות, ואפילו שיכול אביו לתת לו סחורה רבה בכל זאת ילמדנו אומנות שאין אדם יודע מה ילד יום ואולי חלילה הממון יתקיים בו בין לילה היה ובין לילה אבד.

אי נמי על פי מה שפירש בבן יהוידע שהסביר מאי לעולם דלא מיבעיא אם אביו עני שחייב ללמדו אומנות, אלא אפילו אם אביו עשיר ויכול לפרנס את בניו בשפע רב, בכל זאת ילמדו אומנות אולי ייקר מקרהו ולא יאשר בידו מאומה, ועל כן ילמדו אומנות שתמיד המקצוע צריך לבני אדם.

ובהאי ענינא ראיתי דברים תמוהים בעיני, מה שביאר בליקוטים על הדף סוף מסכת קידושין שכתב וז"ל: נראה לי דאתא לאפלוגי אתנא קמא דקאמר שלא ילמד האב את בנו אומנות בין הנשים, וקא מהדר ליה רבי מאיר דלא ניחוש לזה, אלא לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקיה וכו' ואף על גב דאומנות זו בין הנשים וכו' ולהכי

ואחרונים ותשובות ומדרשים ודרושים ותיכונים לכם ציונים כיד ה' הטובה עליכם, כה תעשו לעתות הפנאי כשאינן יכולים לעסוק בעיון, או תקבעו עצמכם לכך איזה שנים בהתמדה ושקידה למען יהיו דברי התורה לזכרון בין עיניכם, ואם כה תעשו אשריכם בעולם הזה, כי על זה נאמר כבוד חכמים ינחלו, וטוב לכם לעולם הבא, כי תדעו את אשר תעשו ואת הדרך אשר תלכו בה, עכ"ל. וזהו אומרו לעולם לא מיבעיא בתחילת לימודו שחייב ללמוד גם אם לא מבין כדבעי כמ"ש הגר"א, אלא אף עד זקנה ושיבה ישתדל לחזור על לימודו בזמן שקשה לו העיון, והדר יהגה כפירוש רש"י בעיון ואז שניהם מתקיימים בידו בעזרת השם יתברך.

בפלפול חברים, וזהו הדרה של תורה, אבל המשנה סדר הלימוד שלומד תחילה איך לפלפל ואינו יודע משנה אחת כצורתה יאבד גם מקצת התורה ששמע בילדותו עכ"ל, וכן כתב בביאורו למשלי (פרק ו פסוק ג) וז"ל: שצריך האדם בימי נעוריו שהוא זמן הקציר לאגור ולהוסיף היינו ללמוד תורה הרבה, ואחר כך בקיץ שהוא סוף ימיו בימי זקנותו לטחון אותם להבין כל דבר על בוריו, ע"ש.

ועיין בספר אורות עולם לבעל פלא יועץ במסכת שבת (סג) שכתב אהא דאמרו ליגמר אינש והדר ליסבר וכתב: אי לזאת אצוה אתכם בני, תשתדלו לגרוס כל הש"ס וכל הפוסקים ז"ל ראשונים



הרב מנחם חיים גליצקי
אלעד

רחל ולאה, האם היו תאומות זהות?

ומפרשי התורה, ובתפילה שלא נהיה מן המגלים פנים בתורה שלא כהלכה ח"ו.

אלו הן הפסוקים:

ויאמר לָבֵן לְיַעֲקֹב הֲכִי-אָחִי אַתָּה וְעַבְדְּתָנִי חָנָם הַגִּידָה לִּי מִה-מִשְׁכַּבְּתָךְ: וּלְבֵן שְׁתֵּי בָנוֹת שֵׁם הַגְּדֹלָה לְאָה וְשֵׁם הַקְּטָנָה רַחֵל: וְעֵינֵי לְאָה רַכּוֹת וְרַחֵל הֵיטָה יָפֶת-תֶּאֱרַר וַיִּפֹּת מְרָאָה: וַיֵּאָהֱב יַעֲקֹב אֶת-רַחֵל וַיֹּאמֶר אֶעֱבְדָךְ שְׁבַע שָׁנִים בְּרַחֵל בְּתָךְ הַקְּטָנָה: וַיֹּאמֶר לָבֵן טוֹב תַּתִּי אֶתָּה לָךְ מִתַּתִּי אַתָּה לְאִישׁ אַחֵר שָׂבָה עִמָּדִי: וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרַחֵל שְׁבַע שָׁנִים וַיְהִי בְעֵינָיו כְּמִימֵם אֲחָדִים בְּאַהֲבָתוֹ אֶתָּה: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-לָבֵן הֲבָה אֶת-אִשְׁתִּי כִּי מָלְאוּ מִי וְאֶבֹּאָהָ אֵלֶיךָ: וַיֵּאָסֵף לָבֵן אֶת-כָּל-אֲנָשֵׁי הַמָּקוֹם וַיַּעַשׂ מִשְׁתָּה: וַיְהִי כְעֶרְב׃ וַיִּקַּח אֶת-לְאָה בְתוֹ וַיָּבֵא אֶתָּה אֵלָיו וַיָּבֵא אֵלֶיךָ: וַיִּתֵּן לָבֵן לָהּ אֶת-זֶלְפָּה שִׁפְחָתוֹ לְלְאָה בְתוֹ שִׁפְחָה: וַיְהִי בְבִקְרֵי וְהֵנָּה-הוּא לְאָה וַיֹּאמֶר אֶל-לָבֵן מִה-זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי הֲלֹא בְרַחֵל עַבְדְּתָי עִמָּךְ וְלָמָּה רַמִּיתָנִי: וַיֹּאמֶר לָבֵן לֹא-יַעֲשֶׂה

השתלשלות פרשת נישואי יעקב עם לאה ואח"כ גם עם רחל מתוארת בפרשת ויצא

(כט טו וליקד), במאמר זה ננסה לברר ענין מסוים אשר הרבה מן המפרשים עמדו עליו זה בכה וזה בכה, אולם משום מה נשכח זכרו ואינו ידוע כ"כ בציבור הלומדים. השאלה הנשאלת היא, רחל ולאה - האם היו תאומות או שמא לאה היתה גדולה בשנים מספר מרחל, ואם כן בכמה שנים היה ההפרש ביניהם. ויש צורך בחקירת דבר זה, משום שידיעתו מועילה מאוד להבין ענינים שנראים כעמומים בפרשה.

כהקדמה למאמר מחובתי להדגיש שכמובן אין לנו שום השגה בגדלותם ובשיגם ושיחם של האבות הקדושים, וע"כ אין באפשרותנו לדון במעשיהם לפי הבנתנו הדלה והפעוטה. ומשום כך יובהר שכל הנכתב בהמשך אינו כי אם נסיון להבין פשוטו של מקרא כפי המתבאר מן הפסוקים

הק' שם תירץ, שיעקב אבינו סבר שאעפ"כ אחר שהתנו בפירוש שהוא נושא את רחל, אין זה כפוף למנהג. ולענ"ד עדיין אין התירוץ מספיק כ"כ.

ג. **איתא** בב"מ (פ:) לעולם אל ישנה אדם מן המנהג. א"כ יש להקשות אמאי שינה יעקב מן המנהג ורצה לשאת הצעירה לפני הבכירה. ואין לומר שבאמת לא היה מעולם מנהג כזה, וזו היא גופא רמאותו של לבן, דאין זה מסתבר כלל. א. משום שמנהג זה יש בו הרבה מן ההגיון, ומסתבר א"כ שאכן כך נהגו, וכפי שנוהגים כן עד היום הזה. ב. וכי לא היו שופטים בארץ שהיה יעקב מביא לפניהם את משפטו, ופשיטא דרמאותו של לבן היתה באופנים מחוכמים שיכול להיראות כמי שהצדק עמו, ולא שקר הגלוי לעין כל. ג. אם לבן היה משקר בדבר הגלוי וידוע לכל שהוא שקר, היה משקר ואומר להד"ם, מעולם לא דיברתי אתך אודות רחל אלא על לאה. ועיין באוה"ח הק' שם שכתב כן.

ד. **ועיני** לאה רכות, פירש"י (ומקורו מב"ב קגג. ובמלכ"ש) שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשיו ובכתה, שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה לקטן. וצריך להבין, ראשית, מאימתי נהיו פתאום כל הבריות שדכנים, שהיו הכל אומרים כן, וכדאיתא בגמרא ששמעה הבריות אומרות על פרשת דרכים. שנית, וכי לא היה יכול לבן לעשות שידוכים אחרים שלא ממשפחתו, או אף ממשפחתו שלא ממשפחת אברהם. ומהרש"א פי' בזה, שכיון שהיו יודעים כולם שאברהם ויצחק נשאו למשפחתם דוקא, ע"כ הבינו שוודאי גם בני יעקב ינשאו לבני משפחתם, אלא דיש להקשות דמנין להם לבריות שלבן יתרצה לכך. ועיין שם במהרש"א שהביא מהמדרש שכך היו התנאים בין לבן ויצחק מקדם, ולפי זה באמת מובן שהיו כן אומרות הבריות, אבל עדיין יש מקום לתרץ באופן אחר. שלישית, לכאורה היתה צריכה לאה לבכות מיד כשמעה שאומרות הבריות הגדולה לגדול, ומה ענין הקטנה לקטן כאן, הלא עוד קודם שנולדה רחל כבר היתה מדוברת לאה

כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה: מלא שבע זאת ונתנה לך גם-את-זאת בעבדה אשר תעבד עמדי עוד שבע-שנים אחרות: ויעש יעקב כן וימלא שבע זאת ויתן-לו את-רחל בתו לו לאשה:

לכאורה חמש תמיהות יש כאן.

א. **בגיטין** (נג.) ובחולין (נז.) איתא: היאך סומא מותר באשתו, ובני אדם איך מותרין בנשותיהן בלילה, אלא בטביעות עינא דקלא, ע"כ. ופירש"י, שנתן דעתו להכירה בקול. וא"כ יש לתמוה למה הוצרך יעקב אבינו לסימנים אחרים, שלא הועילו לבסוף כיון שרחל מסרה הסימנים ללאה, ולא עשה כעצת הגמרא ליתן דעתו להכירה בקולה, ובפרט שהרי דיבר עמה בליל הנישואין, כדאיתא בבראשית רבה (פ"ק ט"ו ט). וכבר התקשה המהרש"א (ב"ב קגג.) בקושיא זו ותירץ, שיעקב אבינו רצה לעשות סימן טוב יותר. והנה מלבד שזה נראה קצת דחוק, עדיין יקשה האידך לבן לא חשש שיעקב אבינו יכירנה בקולה, ותתגלה תרמיתו מיד. ועיין

עור ב"ז במלכ"ש איכס פתיחתא (כז).

ב. **לבן** טען ליעקב, לא יעשה כן במקומינו לתת הצעירה לפני הבכירה. ברור הדבר שלבן לא התכוון להתכחש לחלוטין להסכם שסוכם ביניהם שיעקב ישא את רחל, ולומר שהסכם ביניהם בטל כיון שמנהג המקום אינו מאפשר זאת. שהרי בשעת עריכת ההסכם ידע לבן שזהו המנהג, ואעפ"כ הסכים לתת ליעקב את רחל, אם כך פשיטא שאינו יכול לבוא עכשיו בטענה זו. אלא שטענתו של לבן היתה, שאע"פ שהוסכם שלבן יתן ליעקב את רחל, מ"מ היה זה על דעת מנהג המקום שאין נותנים הצעירה לפני הבכירה, וע"כ היה על יעקב אבינו להמתין עד שתינשא לאה לאחר קודם, ואז יקבל את רחל כפי שהובטח, או שישאנה הוא עצמו קודם, ואח"כ ישא את רחל כמדובר, כן מבואר באוה"ח הק' ענין זה. וא"כ צריך להבין באמת מה היתה דעתו של יעקב, הלא לבן לכאורה צדק בטענתו שהכל היה על דעת מנהג המקום (כשם שלהבדיל מופיע היום בחוזים שכל מה שהוסכם הינו בכפוף לחוקי המדינה). ובאוה"ח

היו משוחחים בזה, הגדולה לגדול והקטנה לקטן. ומשום כך מובן גם שלולא שהיה אפשר לומר הקטנה לקטן, לא היו אומרים כלל גם הגדולה לגדול, שהרי כל הענין היה לשדך את שני זוגות התאומים כאמור.

לאחר שנתבאר שרחל ולאה היו תאומות, יתכן אולי להוסיף ולבאר דבר נוסף שלא כתוב במפורש במדרש, שרחל ולאה היו תאומות זהות לחלוטין במראה ובקול, ולא היה שום הפרש ביניהם אלא דבר אחד קטן, שעניי לאה היו רכות ולא יפות כשל רחל. אם נאמר כך, יתורצו כפתור ופרח גם קושיות א' וה', שע"כ לא יכול היה יעקב להבחין בין רחל ולאה ע"י טביעת עינא דקלא כדאיתא בגמרא, משום שהיה לשתייהן אותו קול ממש כאמור. וכמו"כ לא יכול היה להבחין בלילה לאור הנר בין מראה לאה לרחל, שהרי כפי שנתבאר ההפרש ביניהם היה כ"כ מועט, שעניי לאה היו רכות משא"כ של רחל, דבר זה אי אפשר להבחין בו בלילה אלא רק ביום לאור השמש. וממילא תורצו כל הקושיות בעזה"ת.

אם אכן נכונים הדברים ניתן להבין לפי פשוטו ענין מוקשה נוסף, לשם מה כתבה התורה ועיני לאה רכות, דלפי פשוטו של מקרא כוונת הכתוב כך, ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה, ולפיכך ויאהב יעקב את רחל, (כמבואר בספרי חסידות דיעקב הוא מדת תפארת, ע"כ אהב את רחל שהיתה יפת תואר ויפת מראה וכו'), א"כ די שהיה נכתב ורחל היתה יפת תואר וגו', וממילא מובן שלאה לא היתה כזו, ולמה הוצרך לכתוב שהיו עיניה רכות. ואכן בגמרא שם הקשו הא"י כתבה התורה גנותה של לאה, וע"ז תירצו שהיו רכות משום שבכתה, וע"כ אין זה גנות אלא שבת, ומשום כך כתבתה התורה. ולפי הנ"ל יתברר דלפשוטו של מקרא הוצרך הכתוב לכתוב דבר זה, משום שזה היה ההבדל היחיד בין לאה לבין רחל שבו היה אפשר להכיר ביניהם, ולולא ענין זה שעניי לאה היו רכות היו שניהם יפות תואר ללא שום יתרון האחת על השניה.

לעשיו מן הסתם, וע"כ היתה צריכה מיד לבכות, ולמה איתא בגמרא דהיו אומרים הקטנה לקטן.

ה. **ענין** נוסף הקשה לכאורה בפרשה זו הוא, לשם מה הוצרך יעקב אבינו לסימנים וכדו', וכי מה היא הבעיה להדליק אש במקום, ולראות מיד האם מדובר ברחל או בלאה, והרי אין עצה פשוטה יותר מזו. ומדוע גם לא חשש לבן, שיעקב לא יתן את הסכמתו להנשא לבתו עד שיבעירו אש, ויוכח לראות בעצמו האם את רחל הוא נושא לאשה או שמא את לאה.

כדי לתרץ קושיות אלו, יש להקדים המובא בסדר עולם רבה (פרק ג) שרחל ולאה היו תאומות בנות כ"ב שנים כשנשא אותם יעקב, ולא היה הפרש שנים ביניהם. (גם בנחל קדומים לסחיד"א וילא ט הביא כן גסס רבינו אפיס). ולפי זה יתורצו קושיות ב' ג' וד', אכן לבן צדק באומרו שההסכם עם יעקב הינו כפוף למנהג המקום, ולא יעשה כן במקומנו ליתן הצעירה לפני הבכירה, אלא שמכל מקום מנהג זה לא היה אלא בשני בנות הגדולות זו מזו בכשנה לפחות כנהוג בזמננו, אבל בשני בנות תאומות שנולדו יחדיו והאחת גדולה מן השניה במספר דקות, לזה אין חוששים גם בזמננו כ"כ, ומן הסתם גם בזמנם לא היה המנהג בזה כ"כ ברור, ע"כ סבר יעקב שאין בזה שום ערעור על ההסכם משום שאין בזה מנהג ברור, ומתורצת בכך קושיא ב'. אבל לבן הרמאי למרות שגם הוא ידע שכך הוא הדבר, נתלה בענין זה בכדי להפר את דבריו, ולרמות את יעקב אבינו.

בכך גם יובן שאין בזה ענין של אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי לא היה בזה מנהג ברור כלל כאמור, ובכך מתורצת קושיא ג'.

וכמו"כ מתיישבות גם כל השאלות שבקושיא ד', שהרי ברור הדבר שכיון שלבן ורבה היו אח ואחות, ולשניהם נולדו תאומים, לרבה נולדו תאומים יעקב ועשיו, וללבן רחל ולאה, מיד ראו בזה כל הבריות סימן מן השמים ששני זוגות התאומים צריכים להשתדך זה עם זה, וע"כ כולם

כלל לראותה קודם כדי שלא יהיה אף פגם מועט ח"ו, כידוע מהפסוק ראובן בכורי אתה, עיי"ש דבריו הקדושים.

שוב מצאתי שבחלק מן הדברים קדמוני גדולי המפרשים וכתבו כעין זה. עיין בלבוש האורה (לרבי מרדכי יפה בעל הלבושים) על התורה שכתב וז"ל: כי לא מפני שלא היו ללבן שתי בנות ולא יותר היו אומרים כן, רק מפני שרחל ולאה תאמות היו כמו יעקב ועשיו, לכך היו אומרים כן [הגדולה לגדול והקטנה לקטן], ולכך קראה ג"כ קטנה מפני שהיא הקטנה מן התאמות, עכ"ל. עוד מצאתי בכמה ספרים שמביאים לפרש על דרך הגר"א, לסתור טענת לבן דלא יעשה כן במקומינו וכו', משום דכיון דרחל ולאה היו תאמות והראשון ליצירה הוא שני ליציאה (עיין בהגר"א בפשט כי תלא עה"פ כי תסיינס לאיש וגו'), לפי"ז רחל היתה הגדולה באמת שהיא היתה הראשונה ליצירה. אמנם עיין פרדס יוסף מה שהקשה על זה דא"כ למה קרא לה יעקב רחל בתך הקטנה. עוד מצאתי בספר חמש היריעות (לסדר"מ זילבר, תשס"ז) שכתב לפרש דרחל ולאה היה קולם זהה כאמור.

לפי זה יובן ענין נוסף שנתקשו בו הפוסקים, דהנה על דברי הטור (יו"ד סי' רמח) שכתב "ובמסיבה של משתה או נישואין הולכים אחר הזקנה להושיב בראש". הק' הב"ח, אמאי איצטריך הטור לפרש מסיבה של נישואין טפי משאר מסיבה של משתה, ותירץ הב"ח, נראה דהאי נישואין הכי פירושו, אם אחים או אחיות יעשו להם נישואין, אע"ג שאחד גדול מחבירו בחכמה, לא יקדימו לעשות נישואין לקטן בשנים מפני שהוא גדול בחכמה, אלא יקדימו לעשות נישואין לגדול בשנים אע"פ שהוא קטן בחכמה וכו'. והקשו האחרונים על הב"ח, דהרי דבר זה שלא להשיא הצעירה לפני הבכירה הוא דעת לבן, אבל יעקב אבינו לא חשש לכך וכי נעשה אנן מעשה כלבן? אמנם לפי דברינו מתבאר הדבר יפה, שאכן בתאומים לא מיירי הב"ח שבזה יעקב לא חשש לסדר הלידה, משא"כ בהפרש גדול יותר בזה אף יעקב הסכים שאין ליתן הצעירה לפני הבכירה.

מן הענין להעיר שבאור החיים הק' הלך בדרך אחר לגמרי, והוא סובר שהיה הפרש שנים גדול בין לאה ורחל. וקושיא ה' שהקשינו תירץ באופן אחר, שיעקב אבינו בגודל קדושתו לא רצה



הרב מאיר מנחם פערל
בני ברק

שיטת הרמב"ם בגבולות סוריא

יבאר שלפי הגבולות כיום דרום טורקיה לדעת הרמב"ם היא בתוך גבולות סוריא

של סוריא, גם אינו מביא רוחב סוריא דהיינו גבול המזרחי והמערבי של סוריא.

ב. יש לברר היכן היא חרן. הנה מצינו באליעזר עבד אברהם שהלך "אל ארם נהרים אל עיר נחור", ברבקה מצינו ששלחה את יעקב ללבן ושם כתוב "ברח לך אל לבן אחי חרנה", ויצחק אמר ליעקב "קום לך פדנה ארם ביתה בתואל

ז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' תרומות הלכה ט: איזו היא סוריא מא"י ולמטה כנגד ארם נהריים וארם צובא כל יד פרת עד בבל כגון דמשק ואחלב וחרן ומנבג [כן הוא ברמב"ם פרנקל ועיי"ש] וכיוצא בהן עד שנער וכו', עכ"ל.

ולפני ביאור דברי הרמב"ם אקדים ב' הקדמות: **א.** הרמב"ם מזכיר כמה עיירות הנמצאות בסוריא, אבל אינו מביא הגבול הדרומי והצפוני

ע"כ ההצעה בפ"י דברי הרמב"ם.

ומ"ש במשנה בתענית (פ"ה) טו יום אחר החג כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, היינו כשבאים מא"י לצד צפון ופוגעים בצד דרום של הפרת שם עוברים לצד המזרחי של הפרת למדינת בבל.

לפי הנ"ל חלק מדרום טורקיה נחשב לסוריא ונוהג בה כל דיני סוריא.



וגו", וביהושע (מל ט) כתוב: "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור וגו'" ובתרגום שם "בעבר פרת", ע"כ העתקתי מהפסוקים. נמצא דארם נהריים הוא חרן, והוא מעבר פרת המזרחי, ולזה נקרא אברהם אבינו "עברי" כי בא מעבר פרת המזרחי לעבר המערבי לארץ ישראל.

ועכשיו אפרש דברי הרמב"ם. מדמשק כשממשיכים לצפון נמצא "אחלב" שהוא ארם צובא לפי האטלס, לצפון מזרח של "חלב" נמצא "חרן" והוא מעבר המזרחי של פרת, ולפי גבולות המדינות של היום "חרן" היא בטורקיה.

בין "חלב" ו"חרן" נמצא "מנביג", שהוא כפי הנראה "מנבג" שבדברי הרמב"ם.

ואפשר לפרש דברי הרמב"ם בשני אופנים: א. שמחלב ממשיכים ל"חרן" דרך "מנבג", ומה שהקדים הרמב"ם חרן למנבג משום דחרן נזכר במקו"א, ב. אפשר לומר שממשיכים מחלב לחרן וחוזרים למנבג.

אחר "חרן" או "מנבג" ממשיכים "כל יד פרת" היינו מה שהוא על צד נהר פרת. הרמב"ם לא פירש אם הכוונה לצד מזרח או לצד מערב או לשני הצדדים של הפרת עד שנער.



שֵׁעַר בַּת רַבִּים

(שיר השירים ז ה)

...זו הלכה שיוצאה מבית שער ומרווחת לרבים (שהש"ר ז י)

הגאון רבי אפרים פישל קליין זצ"ל אב"ד ווא שארהעלי

נולד ביום כ"ג באדר תרט"ד בעיירה זענטא לאביו רבי נחמן זצ"ל, מגזע תלמידי הבעש"ט הק' זי"ע. בן י"ד שנים גלה למקום תורה, לישיבת דודו הגאון רבי מנחם סופר זצ"ל בעל 'מנחם משיב' בוואשרהעלי, משם הלך ובא לפרשבורג, לישיבתו של הגאון רבי שמחה בונם סופר זצ"ל בעל 'דעת סופר', אשר לימים הסמיכוהו להוראה יחד עם עוד גדולי הדור.

בהגיעו לפרקו בנה את ביתו עם בת דודו ורבו המנחם משיב, והיה סמוך על שלחנו במשך חמש שנים, בהן סייע לו בהנהגת וניהול הישיבה, עד אשר נלקח פאר לכהן כרב אב"ד ק"ק דעווא. בה פעל רבות בהרבצת תורה לתלמידים וביצור חומת הדת.

אחר החורבן מילא את מקום חותנו ברבנות וואשרהעלי כשלאצד הנהגת העדה הוא מתמסר בכל מאודו למען התרת העגנות הרבות אשר נותרו ללא משענה. אף שימש כנשיא הקהילות החרדיות בייבנבירגען כשהוא פועל במסירות נפש להעמדת הדת על תילה.

בשנת תש"ד עלה לחונן את אדמת ארץ הקודש והתיישב בעיה"ק ירושלים, כשהוא מסרב להצעות הרבנות אשר הוגשו לפיו. במשך ל' שנה, עד להסתלקותו לב"ע ביום ד' בסיון תש"נ היה ספון באהלה של תורה בבית מדרשו 'ויכל מנחם', כשהוא מרביץ תורה לעדת תלמידים נבחרים ב'כולל ומתיבתא מהר"ם שיק' אותו ייסד. בשנים אלו ערך וסידר את כתבי אבותיו החזן סופר, המענה שמחה והמנחם משיב, אותם עיטר בהערות והארות מחכימות כיד ה' הטובה עליו.

הותיר אחריו כתבים רבים ובהם למעלה ממאתיים תשובות אשר השיב לשואליו בדבר ה' זו הלכה, אשר טרם ראו אורה עד כה. תודתנו נתונה לצאצאיו הממשיכים במלאכת הקודש, אשר מסרו לידינו תשובה זו מכתב-ידו על מנת לפרסמה עלי גליון.

אם מותר לקבץ מעות עבור החזקת ת"ח ולומר שזה עבור הכנסת כלה

אבל הוא רק בדבר שהוא קבוע שאם יחסר להם יגבו, ולדעתך הוא פשוט שאין משנין מצדקה לצדקה רק הבאת מעשה רב ממרן ח"ס ז"ל שהתיר ליתן מחברה הכנסת כלה בעבור ענין חשוב מאוד ואולי יש לדון משם לנדרון דידן, עכ"ל.

לדעתי צריך לברר, א) דין של אין משנין מצדקה לצדקה, ב) אי שייך לשאלה הנ"ל, כיון דפשטות הדין דאין משנין היינו שיש כאן מעות של צדקה כגון לבנין ביהכ"נ הכנסת כלה או סתם מעות לחלק ויש שאלה אי מותר לשנותו לדבר אחר, אבל בנידון אין כאן התחלה למעות הכנסת כלה כיון שאינו, ומתחלת הקיבוץ של המעות לא

כבוד הב' המופלג שיח' העוסק בחוקי חורב ירא ושלם וחרד על דבר ה' חר"ב טובא כש"ת מוה"ר מנחם היימן נ"י ויופיע לומר בישיבה גדולה ששעבין.

מכתבך הנעים קבלתי לנכון והייתי טרוד מכל צד ולא באתי עד עכשיו לעיין בדבריך, הנה שמחתי מאד שאתה שוקד על תורה ועבודה כה לחי תעלה מעלה בסולם השלימות.

אודות שאלתך אם מי שמקבץ מעות עבור ת"ח מופלג אם מותר לשנות לו לקבץ ולומר שמקבץ עבור הכנסת כלה שלענין זה יש לו קופצים הרבה, וצינינת הש"ך ביו"ד סי' רנו (סק"ז) שכתב שם שבני העיר יכולים לשנות מצדקה לצדקה,

לאדם אחר שאינו גבאי, למה לא נימא דכל אדם שנמסר לו מעות ליתן לעני נעשה גבאי לממון זה, וכי אין ביד האדם למנות גבאי לעצמו ע"ש באריכות, ומסיים שם שכ"ז אם הנותן קורא בשם ואמר הולך מנה לפלוני העני, אבל אם מסר מנה לאדם אף שאינו גבאי קבוע ואמר תן מנה זו לעניים כפי רצונך בזה נעשה כגבאי צדקה למעות אלו כיון שיש לו טובת הנאה לחלק, ואין לו דין שליח אלא דין גבאי ממש עכ"ל.

הנה מש"כ הנוב"י וכי אין אדם רשאי למנות גבאי לעצמו מבואר כן ברמ"א יו"ד סי' רנו (סעי' 7) שכתב דאם מינה בעצמו גבאים אין בני העיר יכולים לשנותה, א"כ מפורש יוצא דמה שהיחיד מינה חשוב מינוי, ומפורש יוצא שם, וכן אם פירש הנותן ואמר שיתנו לעניי העיר או לעני פלוני אין להם לשנות אפי' לת"ת עכ"ל, וא"כ כאן ביחיד שהלך לקבוץ ומבקש בעבור הכנסת כלה והנותן נותן לתכלית זה נעשה כגבאי על המעות שנותן והוי כמו שפירש הנותן שיתן לתכלית זה ואסור לשנותו, ובפרט להוריד אותו מהכנסת כלה שנתן הנותן, להחזקת ת"ח שהיה בכוונת המקבץ, עיין בתוס' ב"ב ח: ד"ה פדיון שבויים, ודו"ק. וגם מש"כ לדמות למעשה רב מה שמביאין בשם מרן ח"ס ז"ל שלענין חשוב היה מעורר ליתן מהכנסת כלה ששם היה המעשה מהדפסת ספר שזה ראה שת"ח מקושט בכ"ד ספרים שדומה לו, אבל לא לענין זה, ודו"ק.

והנה כתבתי כל הנ"ל לברר באם היה באמת הקיבוץ מעות לשם הכנסת כלה אם יכול לשנות לצדקת תמיכת ת"ח, אבל בנידון לא היה ולא נברא ההכנסת כלה ולא שייך לנידון לשנות מצדקה מכיון שאין כאן באמת ההכנסת כלה וצריכין אנו לידון אי מותר לשנות ולקבץ בעבור הכנסת כלה כדי שיהנה הת"ח מזה.

הנה אי מותר לומר דבר שאינו שדומה שמשקר, יש אריכות הדברים, עיין בגמ' תענית (77): א"ל ר' אמי הרי אמרו אין מטריחין את הציבור יותר מדאי אמר ר' אבא ר"א דעביד לגרמיה הוא

היה ולא נברא מצוה זו, ויש שאלה אי מותר לעשות כדבר הזה לשקר כדי שייזכה חבירו הת"ח שמקבץ בעבורו.

הנה מקור הדין של אין משנין הוא בערכין (ו). סלע זו לצדקה עד שלא באת ליד גבאי מותר לשנותו משבאת ליד הגבאי אסור לשנותו, מובא להלכה ביו"ד סי' רנט (סעי' 6). ויש לחקור בנידון אי הולך מעצמו לקבץ מעות אם איש כזה בכלל גבאי המוזכר בגמ' שמעות שמקבץ אסור לו לשנותו. הנה בחו"מ סי' קכה (סעי' 6) כתב המחבר בד"א דהולך כזכי במלוה או בפקדון אבל במתנה לא הוי כזכי וכו', לפיכך אם אמר הולך מנה לפלוני יכול לחזור בו עד ששיגיע ליד המקבל, ואם היה המקבל עני וכו' נעשה נדר ואינו יכול לחזור בו עכ"ל, והסמ"ע שם (ס"ק 36) והש"ך (ס"ק 36) כתבו דכשבא ליד השליח אינו יכול לחזור בו אפי' ע"י התרה ע"ש, והש"ך מביא תשו' הרשב"א וז"ל: וכל מה שמסר ביד הזוכה בו או ביד אחר שזוכה בשביל עניים אינו יכול לחזור בו דהו"ל כתרומה ביד כהן דאינו נשאל עליה, ועיין בש"ך חו"מ סי' רנה (ס"ק 1 נד"ה ולפי) מש"כ להסביר דברי הרשב"א היטב ע"ש.

והנה בקצות החושן שם הביא התומים שכתב על הסמ"ע והש"ך וז"ל: אבל לבי חוכך דהרשב"א קאמר בזוכה לעני אבל הכא באומר תנו לעניים דלא הוי כזכי והרי היא ברשות הנותן ואפשר דמצי להשאיל, ומה שהביאני לידי ספק דברי טור ושו"ע ביו"ד סי' רנח (סעי' 1) דכתבו בבא ליד הגזבר, ומאי איירי גזבר, אלא משמע דוקא גזבר דהוי ידו כיד עניים, אבל באומר תן דלא הוי כזכי אפשר דמצי לשאול עליו, ובקצה"ח שם כתב על התומים שאין זה ספק דוודאי כן דרק באתי לידי גזבר לא מצי להשאל, וכמו כן הגבאי זוכה להעני וכאילו הגיע ליד עני והוי כתרומה ביד כהן, משא"כ אם נותן לשלוחו ולא אמר זכי נשאר ברשות הנותן ויכול להשאל, עכ"ל.

ועיין שו"ת נוב"י (5 חו"מ סי' 6) בתשובה מבן המחבר שכתב להסביר מה חילוק יש בין גבאי קבוע

שהני נמי משום דרכי שלום הוי, והנה כ"ז מצינו שמותר לשנות היינו רק לעצמו אבל שהוא יאמר שקר בעבור חבירו לדעתי אינו מן היושר, שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, וה"נ אינו מן הדין לשנות בדיבור, וה' ימלא חסרונו ממקום אחר, ודו"ק ויקיים בזה חסד ואמת נפגשו שגם החסד שיעשה יהיה באמת, ודו"ק.

מה שכתבת להקשות על הגמ' דקידושין (לט:) מי שאמר לו אביו עלה לבירה וכו' ומשני מחשבה רעה אין הקב"ה מצרפה למעשה, והקשית לפי שיטות רבינו שמואל הביאו הב"י בסוף סי' תקפט במכוין שלא לצאת ידי מצוה אינו יוצא נוקמי דהתכוין שלא לצאת מצות כיבוד אב ואם או שילוח הקץ, כבר עמד בזה בספר עונג יו"ט (אורח סי' מט) ויצא לחלק בין מצוה שיש לו קצבה לקיומא כגון מצוה ולולב בפעם ראשונה יצא המצוה באכל כזית, ואח"ז כשאוכל אין מקיים מצוה, לכן במצוה כזית אם חשב שלא לצאת הוא כמו שאוכל אחר שאכל הכזית ראשונה דלא מקרי מצוה, אבל כיבוד או"א ושילוח הקץ כל אימת שעושה מקיים המצוה, אין כח במחשבתו שחושב על מעשיו שהן שלא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה, ואפילו כיון שלא לצאת יצא ע"ש, הובא בשדח"מ מערכת מ"ם כלל ס"ח ודו"ק.

והנני בזה ידיך המבכך אותך שתזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את תוה"ק בכלל ובפרט

הכותב לכבוד התורה ודו"ש אפרים פישל

דעבד, ופירש"י לעצמו דרש שלא אמר אלא לפי שלא היה רוצה להתענות. והדבר תמוה שאמרו הרי אמרו ואמר דבר שאינו אמת בשביל טובת עצמו, ועיין בהגהות הרש"ש שתמה עליו, וכן תמה הרש"ש על מהרש"א בשבת (קמ:) דאמר ר' פפא האי מאן דאפשר למשתי שיכרא ושתי חמרא עובר משום בל תשחית, ולאו מילתא היא וכו', ופי' המהרש"א בח"א שם דר"פ לטובת עצמו אמרה שהוא היה עושה שכר ע"ש, ופלא לחשוד ר"פ ע"ז, וכתב על פירושו ואני אומר על פי' ולאו מילתא הוא, ע"ש. ועיין במג"א ובטו"ז סוף סי' תקסה שכתבו דכל שעושה משום פרישות וענוה אין לחוש שמדבר שקר, ועיין בשדי חמד מערכת שי"ן כלל כח שהביא בשם ספר יוסף אומץ דאם מפני דרכי שלום מותר כ"ש מפני שלום נשמתו, אף דמשקר עונשו חמור שדימוהו חז"ל לעובד ע"ז אבל כדי להסתיר מעשיו הטובים מותר.

והנה המג"א בסי' קנו הביא בשם ספר חסידים דהא דמותר לשנות מפני השלום היינו בדבר שכבר עבר ולא בלהבא, ועיין שם בס"ח שכתב דגם בדבר שהוא עכשיו שקר כגון שבא אחד ללוות ואמר אין לי אסור, ועיין ברש"י ביצה כ. ד"ה ולזבח השלמים הבאתיו שכתב להכי אמר הלל שלזבחי שלמים הביאו מרוב ענותנותו היה משנה מפני השלום, ואפשר ג"כ המעשה היה שכבר הביא עולתו לעזרה ובדבר שעבר מותר לשנות. ועיין בתוס' ב"מ (כג: ד"ה באוספייה) דאמרינן שם דהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני בדיבורי' שכתב התוס'

הג"ר יהושע אשכנזי

ראש כולל רב אחא וראש כולל פאג"י ירושלים

בדיני כיבוד אבי האב והמסתעף

שניהם באותו זמן, למי הוא צריך להקדים להשקות מים, האם לאביו או לזקיננו. וכן מה הטעמים לחיוב כיבוד אבי אביו, וכמה נפק"מ להלכה היוצאים

ע"ד השאלה מה הדין באופן שאדם התבקש ע"י אביו 'השקני מים' וכדו', ובאותו זמן התבקש כן גם ע"י אבי אביו, ואין ביכולתו לעשות את

להגמ' בקידושין לענין אב ואם, וכן הוא בנדו"ד מכיון שאביו חייב בכבוד אביו שלו - יש לו להקדים את אבי אביו. ועוד דין כ' בלויית חן, שאם אביו מת בכה"ג אביו קודם לאבי אביו. (ואגב, לכאור' לא תואם דבריו עם ד' ס"ח בסי' תתשכט (מוכח לשון בגליון הש"ס בכתובות קג:) "רבינו הקדוש היה נראה.. בשבת.. ופוטרו את הרבים ידי חובתן בקידוש היום, ולא כשאר המתים שהם חפשי מן המצוות כי אם כחי.. כי צדיקים נקראים חיים אפי' במיתתם ופוטרו בקידוש בני הבית", עכ"ל. ומוכח דחייב במצוות דאל"כ כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן - וא"כ לכאור' צ"ל כן גם בנדון הנ"ל אצל יצחק, ודו"ק).

ב) ועפ"ד לויית חן (דעו השני סי' טז) פסק בשו"ת רעק"א (ח"א סי' סח) להשואל דהיה לו צוואת אמו שהיא נגד צוואת אביו - ושאל מה יעשה הבן. וכ' רעק"א בזה"ל: הנה הדבר פשוט שאין איסור להבין לעשות כרצון אמו... י"ל דדמי לאביו אמר השקני מים ואמו הגרושה אומרת השקני מים, דשניהם שוים ולא יזיה שירצה יקדים, כיון דלא שייך לומר אתה ואמך חייבים בכבודו [א.ה. כן איתא בגמ' קידושין שס]. ה"נ במתה אמו, כי המות יפריד ביניהם, ומה הפרש בין פירוד גירושין לפירוד מיתה. וכעין זה כתב בספר לויית חן (פ' ויגט) בפסוק ויזבח זבחים לאלקי אביו - לחלק דבחי אביו מחוייב בכבוד אביו יותר מכבוד אביו, דאתה ואביך חייבים וכו', אבל לאחר מיתת אביו לא עיי"ש, עכ"ל רעק"א. (וע"ע בפ"ת יו"ד סי' רמ ס"ק ז).

ג) ונל"פ בכוננת ד' רעק"א (שכ' דינו עפ"ד לויית חן) שהדין הנ"ל שיכול לעשות כרצון האם אפי' שזה נגד צוואת האב הוא לאו דוקא כשגם האם מתה, אלא אפי' אם אמו עדיין חיה ג"כ הדין שמותר להבין לעשות כרצון אמו. דהרי בדין כיבוד הבעל לא מצינו שאשה צריכה לכבד את בעלה במותו. (דין זה מצינו רק בבן לאביו, וכדאיתא במס' קידושין לא: מכבדו בחייו ומכבדו במותו שאומר ז"ל או הכ"מ). - ובדין כיבוד אשה לבעלה - הרי עצם המיתה (של הבעל או של

מזה, לענין כיבוד אבי אמו, וכיבוד אבי זקינו, ודודיו, והאם מהני מחילת אביו על כבוד זקינו. ויסתעף לדין שכבוד אביו עדיף מכבוד אמו. ומה הדין כשאמו אומרת לו אחרת מאביו שנפטר, או מבעלה החי שאינו אביו. ובדיני כיבוד חמיו, ואשה נשואה בכבוד אביה.

א. בדין שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו ובכבוד אביו יותר מכבוד אמו

א) כ' בתוה"ק בפ' ויגש (בבב"ב טו א) על יעקב במדרש (פרשה ל"ד ט) בזה"ל: רבי יוחנן אמר שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו, עכ"ל. ומסביר רש"י: "חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו, לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם", עכ"ל. והנה ראיתי בספר לויית חן עה"ת (חכ"מ) אז וכו' - ר' אריה יהודה ליב וכו' ר' יוסף בנימין זאב וואלף - נכדי הב"ח, נדפס בשנת ת"ט) בפ' ויגש ד"ה ויזבח שכ' בזה"ל: ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק. ברש"י והוא מד"ר לפי דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם. הקשה הרמב"ן ולמה לא יזכיר שניהם כמו שהזכיר בתפילתו שניהם בפ' וישלח שאמר אלקי אבי אלקי אברהם ופחד יצחק. - ונ"ל ליישב זה דהא דהזכיר יעקב שם שניהם לפי דאז היה יצחק עדיין חי ולא היה בדין שיחוייב בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו מטעם דאתה ואביך חייבים בכבודו, כמו שאמר בפ"ק דקידושין (ל"א). גבי אביך אמר השקני מים ואמך אמרה השקני מים וכו' [שהגמ' אומרת הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך - שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך]. אבל כאן כבר היה יצחק מת ונעשה חפשי מן מצוות כיבוד אב - דכיון דאדם מת נעשה חפשי מן המצוות - ולא היה מוטל כבוד אברהם כי אם על יעקב לבדו, וכיון דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו לכך תלה כאן ביצחק ולא באברהם, עכ"ל ס' לויית חן.

מבואר מדבריו שני דינים, א. דאם אביו חי אז יש לכבד יותר את אבי אביו, וזה דומה

למחלוקת גדולי האחרונים, ושלש שיטות בדבר. שיטת ה"ב"י 'שצריך' לעשות דוקא כצוואת אביו, דכבוד אב עדיף, וכנ"ל. שיטת הנוב"י 'שצריך' לעשות דוקא כפקודת אמו, וכטעמו הנ"ל דכיבוד בחיים עדיף. אולם שיטת לוית חן הוא דבכה"ג מה 'שירצה' יעשה, דהרי האמא כבר לא מצווה לעשות את רצון בעלה המת וכמו שהסברנו לעיל, וגם לא מצינו שס"ל (ללוית חן) דכיבוד בחיים עדיף מכיבוד לאחר המיתה.

ב. שיטת רמ"א שבכל אופן כבוד אביו

עדיף מכבוד זקיניו, ודעת האחרונים

(ה) הנה מבואר מד' לוית חן (מדינו סלאשן הנ"ל בלוח א) דכל מה דאיתא במדרש וברש"י דחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו - זה דוקא כשאביו כבר לא חי, אבל אם אביו עדיין חי אז אבי אביו קודם. (ופשוט שאין נפק"מ בזה אם אבי אביו חי או לא, דהא אביו חייב בכבוד אבי אביו [כלומר אביו שלון] בין בחייו ובין במוותו, וכדאיתא בקידושין לא: וכנ"ל, ודו"ק). ולפי"ז באנו להלכה דלדעתו כשאביו אומר לו השקני מים ובאותו זמן מבקשו כן גם אבי אביו, דיש לו להשקות קודם לאבי אביו לפני אביו - דהרי אתה ואביך חייבים בכבודו. ונראה דאין ראייה מוכרחת מד' רעק"א שס"ל בזה כהלכות חן, די"ל דהביא את ד' לוית חן רק לענין דלאחר מיתה לא שייך לומר דאתה ופלוני חייבים בכבוד פלוני - דהרי אז נעשה חפשי ממצוות וכנ"ל, אבל לא נחית לעצם הדין מי קודם - האב או אבי האב, ודו"ק.

(ו) אמנם לכאור' מדברי הרמ"א משמע דבכל אופן יש לכבוד את אביו יותר מאבי אביו בין אם אביו חי ובין אם לא. דהנה כ' הרמ"א (ו"ד ס"י רמ סע"י כג) בזה"ל: "א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו. ואינו נ"ל אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו (וראייה ממדרש גבי ויזבח זבחים וגו'), עכ"ל הרמ"א. (וכן נראה מס"ח באות שמה עיי"ש. ועיי"ש בב"ח ובשמו בש"ך ס"ק כג דאם אין לאב ולבן כופין לבן הבן. ועי' בית לחם יהודה

האשה) מפריד בין איש לאשתו. (עי' בנוב"י אבה"ע תנינא ס' מה שכ': זה פשיטא לן דאלמנה אינה חייבת בכבוד בעלה, עכ"ל. ורמזו להענין נ"ל - דעי' בקידושין ב. האשה קונה את עצמה בשתי דרכים בגט ובמיתת הבעל, ומפרש"י דהיינו להיות ברשותה להנשא לאחר. והרי נוב"י כ' שם 'ומה כבוד תהיה האשה חייבת לנהוג בבעלה אחר מותו והלא הרשות בידה להנשא לאחר - ואיה כבודו, עכ"ל. ולפי"ז י"ל דקונה א"ע לגמרי שלא חייבת כבר בכבודו. [וכעין גט - דאיתא בקידושין לא דבנתגרשה מכיון דאינה חייבת בכבוד בעלה מה שירצה יעשה, וכנ"ל.]) - ודברי רעק"א שכ' דינו כשמתה גם האם - מעשה שהיה כך היה, אבל אה"נ ה"ה גם אם אמו לא מתה שייך לומר דמכיון דלא אומרים אתה ואמך חייבים בכבוד אביך - מה שתרצה תעשה, ודו"ק.

(ד) והנה ברעק"א שם מביא את ד' ה"ב"י ביו"ד (ס"י ע"ט) שכ' דאם אמו עשתה לו צוואה לומר בשבילה קדיש, אז אם אביו מקפיד - לא יאמר קדיש, דכבוד אב עדיף מכבוד אם, עכ"ד. מדייק מזה רעק"א דס"ל דאין המיתה מפריד בין איש לאשה, ודלא כלוית חן. (אלא שרעק"א כ' דצ"ע מ"ש מיתה מגירושין, עכ"ד. - ולכאור' להב"י אין נפק"מ אם שניהם חיים או מתו או שרק האב מת או שרק האם מתה, דבכל מקרה כבוד האב עדיף מכבוד אם, ודו"ק). ואח"כ מביא רעק"א את ד' נוב"י (אכ"ע ט' ס' מה) שכ' דבמת אביו וצוה לו לעשות כן ורצון אמו בהיפוך דישמע לאם, דכיבוד בחיים עדיף מכיבוד אחר המיתה, עכ"ד. וכ' רעק"א דדבר זה נסתר מהב"י הנ"ל שכ' דוקא דכיבוד אב עדיף משל אם, ולא כתב דכיבוד בחיים עדיף מכיבוד לאחר המיתה. ויהיה נפק"מ לדינא דאפי' בהיפוך אם אביו מת וצוה לו לומר קדיש אחריו ואמו מקפדת דישמע לאמו, עכ"ד רעק"א. וע"ע בשו"ת דברי מלכאל ח"ב ס' קלז. (ומד' שבו"י דלהלן אות יח משמע דס"ל כהב"י, עיי"ש).

ונראה עפ"י הנ"ל, דבאופן שאמו החיה אומרת לו להיפך ממה שאביו המת צוה לו, באנו

בעצמו ס"ל כמהרי"ק]. וע"ע מה שציין בחי' רעק"א לדרשות הראנ"ח פ' תולדות).

(ז) הרי כתוב בד' הרמ"א שני דינים: א. שיש לכבד אבי אביו, ב. שיש לכבד יותר את אביו, ודו"ק. ומסתימת לשון הרמ"א שפוסק כנ"ל משמע דבכל מקרה הדינים כן. דהרי אי נימא שהדין שחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו הוא רק באופן שאביו כבר לא חי, היה הרמ"א צ"ל פ' את דבריו דמיירי רק בכה"ג, עיי"ש. ובפרט דההיכי תמצוי שיהא נפק"מ דין הנ"ל באופן שאביו כבר לא חי - הוא מילתא דלא שכיחא כ"כ. אלא ע"כ מוכח מדבריו דהוא מיירי בכל גוונא, ודו"ק. וכ"נ מד' רעק"א בשם א"ז שהבאנו בסוף הקטע הקודם. (ועי' להלן אות ט דכן משמע דס"ל לפי' משכיל לדוד. וכ"נ מד' חיי"א כלל סז סעיף כה שפוסק בפשיטות כהרמ"א). ושוב שמתי לב דכן נראה להדיא בד' שו"ת הרמ"א בסי' קיח שכ' בזה"ל: ..אם אפשר שבן בתו יוכל לומר לו קדיש אחרי מותו.. ואמרתיו לו כן. [א.ה. כאן חולק ע"ד שו"ת מהרי"ק הנ"ל, וכי:] ובלבד שתתמצא בתו לזה ולא תקפיד שבנה יגיד קדיש בחייה, כי יותר חייב אדם בכבוד אביו ואמו מבכבוד אבי אביו... עכ"ל. והיינו אפי' שאביו או אמו חיים (והם חייבים בכבוד אביהם שנפטר) אעפ"כ חייב יותר בכבוד אביו ואמו, ודו"ק. - ולפי"ז יוצא להלכה לדעת רמ"א, דבאופן שאביו מבקשו השקני מים, וכן מבקשו אבי אביו, דאז צריך להקדים את אביו לפני אבי אביו, ודלא כשיטת לויית חן הנ"ל, ודו"ק. - ובאנו למסקנא דבמצויאות זו נחלקו רמ"א ולויית חן את מי צריך להקדים. (אגב, בהטעם שיעקב הזכיר בפ' וישלח קודם את אבי אביו ע"ע בס' דברי דוד לבעל הט"ז, ובפי' משכיל לדוד ע"ד רש"י, ובמט"א דיני קדיש יתום שער ד באלף למטה ס"ק, עיי"ש. ויתיישב לשיטת רמ"א, ול"צ להכריח דוקא תי' לויית חן הנ"ל).

(ח) ושו"ר מש"כ מהר"ם חאגיז בשו"ת שתי הלחם (סי' מג) דאחרי שמכריע כשיטת רמ"א דצריך לכבד זקינו כ' בזה"ל: אך לא כמו כבוד

שהם). הנה דברי הרמ"א קאי ע"ד שו"ת מהרי"ק שורש מד (וכדפיס אחר ל) דמעיקר הדין אין לבן הבן לומר יותר קדיש על זקינו מאדם אחר. וכ' מהרי"ק בזה"ל: נראה שבן הבן אין חייב בכבוד זקינו שהרי לא מצינו בשום מקום שיתחייב אלא בכבוד האב והאם ואשת אביו בחייו ובעל אמו בחייה ואחיו הגדול.. אבל בן הבן בכבוד הזקן זה לא מצינו בשום מקום.. והא דאמרינן דבני בנים ה"ה כבנים - היינו דוקא לענין פריה ורביה.. אבל לא לענין אחר.. עכ"ל, וע"ז כ' הרמ"א דאדרבה מהמדרש הנ"ל דכתבו דחייב אדם יותר בכבוד אביו מכבוד אבי אביו מוכח דמ"מ חייב בכבודו, כמבואר כ"ז בד"מ ס"ק ז. וכן כ' בשו"ת הרמ"א סי' קיח. (בד"מ שם כ' ע"ד מהרי"ק וקצת לא משמע כן במדרש..). אמנם בהגהותיו לשו"ע כ' באופן החלטי ו'אינו נ"ל.. וראיה ממדרש.., עיי"ב. ואגב, עי' בט"ז שם ס"ק כ שמקשה על המהרי"ק מרש"י בחומש הנ"ל. ומתפלל הנקוה"כ דמה הק' הט"ז על המהרי"ק יותר מהרמ"א שהק' מהמדרש. ומת' נקוה"כ ו'אפשר דמשמע ליה דפירש"י בחומש רגיל יותר ממדרש משום שכתבו קצת פוסקים דרש"י הוא במקום תרגום שחייב אדם לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום').

וכן ראיתי בחרדים (במ"ע התלויות צפה פל אות ג, וחזר על עיקר דיו"במ"ע התלויות צדדים פה אות ג) שמדייק מהמדרש הנ"ל דחייב בכבוד זקינו, וכ' 'משמע דשניהם מדאורייתא אלא דבאביו מחייב טפי מזקינו וה"ה לזקנתו. וטעמא דכולהו משום דבני בנים הרי הם כבנים', עכ"ל. ומוכח מדבריו דענין בני בנים ה"ה כבנים הוי דין דאורייתא. (אמנם אליהו זוטא בתשובה בסוף ספר לבוש החור סי' א מיישב את ד' המדרש גם עפ"י שיטת מהרי"ק. וכן מיישבו בספר בית הלל, עי' להלן אות טז. וכן בשו"ת זרע אמת לרבי ישמעאל הכהן ח"ב סי' קמח מיישבו. וע"ע מש"כ בשם א"ז בחי' רעק"א כאן בהסבר שיטת רמ"א דדוקא כשיש לו לכבד לאביו ולאביו אביו אז אביו קודם, אבל בלא"ה חייב בכבוד אבי אביו בכל מילי כמו שחייב לאביו. [אמנם א"ז

קשה עליו ראייה זו, ושפיר יש לחלק בין הנדונים. דהנה חיוב הכיבוד שאדם חייב לכבד את אמו הוא אותו חיוב שחייב בכבוד אביו, דהרי כבוד שניהם כתוב להדיא בתורה 'כבד את אביך ואת אמך', וחיוב שניהם שווים (עי' במס' קידושין ריש דף לא) אלא כשהבן לא יכול לקיים שניהם באותו זמן (כגון ששניהם אומרים השקני מים) אז האב קודם דאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. וכלומר דדין זה נאמר רק לענין 'קדימה', ודו"ק. אבל לענין אבי האב אה"נ שלדעת הרמ"א יש לכבדו, אמנם פשוט שאין חיוב כיבודו דומה לכיבוד האב, דהא כיבוד אב כ' להדיא בתורה (כבד את אביך), משא"כ אבי האב לא כ' כלל בתורה, (אלא יש בזה סברות אחרות [עי' בהמשך דברינו באות י ולהלן באות יט, אי משום דבני בנים הרי הם כבנים, או דבזה גם מכבד את אביו וכו']), ולכן שפיר י"ל דאפי' שאביו חייב בכבוד האב שלו, אעפ"כ לגבי הבן-הנכד בודאי חיוב כיבוד אביו הוא חיוב יותר מחייב מחיוב כיבוד אבי אביו, ולכן יש להקדימו לפני זקיננו, ודו"ק.

(ואולי לזה כיוון בפי' משכיל לדוד עה"ת ע"ד רש"י [נדפס תק"כ] בפי' ויגש שכ' בזה"ל: מה שכתב [רש"י] שחייב בכבוד אביו יותר מאבי אביו איצטריך, דלא תימא דכיון שהוא ואביו חייבים בכבוד זקיננו - זקיננו עדיף, קמ"ל דלאו הכי שהרי כבוד אביו הוזכר בתורה וכבוד זקיננו לא נזכר אפילו ברמז, עכ"ל. ומובן עפ"י הנ"ל. [מדבריו מוכח להדיא דס"ל דגם בחיי אביו חייב בכבוד אביו יותר מבכבוד זקיננו, ודו"ק; וכדביארנו לעיל באות ו בדעת הרמ"א]. ושור"ר בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' ט) שמסביר דיש לחלק בין אביו ואמו לאביו וזקיננו מכיון שכבוד אבי אביו הוא רק מדרבנן עכ"ד. [והוא דלא כחרדים הנ"ל באותו שכ' להדיא דכבוד זקיננו הוא מה"ת]. אמנם לפי מה שהסברנו לעיל כאן ובהמשך דברינו, אפשר ליישבו גם אם נימא שהוא מה"ת).

(י) ועוד נל"פ, דיובן ביותר עפי"ד הגרש"ק בשו"ת טוב טעם ודעת (ח"א סי' ריג) שכ' להסביר דהסיבה דצריך לכבד את אבי אביו הוא "דזה

אביו שכבודו גדול.. אמנם בפני אביו אם ישאל לו זקיננו דבר אחד ששאל לו אביו, נראה לי ודאי דכבוד זקיננו עדיף וקודם, מאחר שהוא ואביו חייבין בכבוד הזקן.. עכ"ל. אבל בשו"ת שאילת יעב"ץ (ח"ב סי' קכט) ס"ל שיש להקדים את אביו לפני זקיננו. וכ' בזה"ל: ..אבי אביו.. מ"מ חייב בו הידור וכבוד טפי משאר אינשי אלא שחיוב כבוד אביו יותר עליו. שוב ראיתי לרמ"ח בשתי לחם שלו שהוליד מסברת כרסו שבפני אביו כבוד זקנו עדיף וקודם, ושבוש הוא, כי אם אבי האב רב מובהק של נכדו הוא - צריכא למימר, פשיטא, הא מתניתין הוא, אלא ודאי באינו רב מיירי אלא בזקיננו גרידא, כדאיירי הגה דשו"ע. אך באופן זה כבוד אב קודם, וחמור בודאי.. עכ"ל יעב"ץ.

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' קעח) ראיתי שתולה דין זה בטירחא של האב. דלענין אם אביו ואבי אביו אומרים השקני מים כ' בזה"ל: דבמעמד שלשתן יחדיו אז אפי' אם נתן לאביו, שורת הדין על אביו להשקות לאביו הזקן מפאת כבוד אב. ועתה ל"ל להטריחו לאביו לתת לו והוא יתן לאביו, זהו בעצמו מכבוד אביו שלא להטריחו. אבל במקום דליכא ע"ד [א.ה. אולי צ"ל טעם] זה ודאי כבוד אביו עדיף, והוא נכון לעני"ד, עכ"ל תשובה מאהבה. (ועי' להלן סוף אות יט מה שכתב בעטעם כבוד אבי אביו).

ג. "אתה ואמך חייבים בכבוד אביך" - הוא רק דין בקדימה או שבקשת אמו כאילו 'מתבטלת', והנפק"מ להלכה

(ט) והנה בס' לוית חן הוכיח את שיטתו דבחי אביו יש לכבד יותר את אבי אביו ממה דאיתא בקידושין (לא). שאם אבא אומר לבנו השקני מים וכן אומרת לו אמו, דיש להקדים את אביו, וכלשון הגמ' "הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך, שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך", עכ"ל הגמ'. וא"כ ה"ה בנדו"ד זקיננו קודם דאתה ואביך חייבים בכבוד אבי אביך וכנ"ל, עכ"ד.

ונראה להסביר ולתרוץ את שיטת רמ"א הנ"ל (דס"ל דגם בחיי אביו - אביו קודם), דלא

צריך לכבדו. וכגון אם אביו וגם רבו של אביו מבקשים ממנו 'השקני מים', דיש ליתנו לרבו של אביו דמכיון דאביו חייב בכבודו הו"ל כאילו בקשת אביו מתבטל וכלא כלום, ודו"ק. (וע"ע ברמ"א סי' רמב סעיף כא וש"ך ס"ק מ ונחלת צבי שם. ושו"ת שארית יוסף [גניס הלמ"א] סי' יט שגדול כבוד רבו של רבו מרבו. אמנם שם נקט דאדם חייב קצת בכבוד רבו של רבו מפני תורתו).

(ג) **ובזה** נל"פ מח' ראשונים ואחרונים בהאי דינא. דהנה אחרי שהגמ' בקידושין (ל"ב) מביאה הדין שאם אביו ואמו מבקשים השקני מים שאביו קודם 'שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך', מספרת הגמ' שאחד בא לרבי יהושע ושאלו נתגרשה מהו. א"ל מבין ריסי עיניך ניכר שבן אלמנה אתה, הטל להן מים בספל. וכ' מאירי בזה"ל: ויש מפרשים שבן אלמנה אתה שנשאת לבעל, ואתה שואל בין אמך לבעל אמך שאדם חייב בכבודו ג"כ, כדכתיב את אמך לרבות בעל אמך, ובזו ודאי הטל להם וכו', הא אב ממש קודם, עכ"ל המאירי. ומבואר דס"ל דאמו ובעל אמו כבוד שניהם שווים עליו. וכן נראה מד' שיטה לא נודע למי בקידושין שם בד"ה אמר שכ': ואיכא דאמרי דכשהיה שואל איזה מהם קודם משום בעל אמו היה שואל דתניא את אמך זה בעל אמך, עכ"ל. וע"ז הרי ר"י תירץ לו הטל להם וכו', דהיינו שהם שווים, ודו"ק.

אמנם ראיתי בס' ארבעה טורי אבן (לרבינו אלעזר רוקח ז"ע מח"ס מעשה רוקח) במס' קידושין שם שכ' דמכח הסברא של אתה ואמך וכו' א"כ בעל אמך קודם לאמך, עכ"ד. ועיי"ש שמאריך בפי' ד' הגמ'.

ובמנ"ח (מ"ו: ל) כ' בזה"ל: אם אמו א"ל השקני מים ובעל אמו אומר השקני מים ודאי מחוייב ליתן לאמו, אף דבאביו ממש חייב ליתן לאביו דהוא ואמו חייבים בכבוד אביו, היינו באביו ממש דחייב בכבודו מצד עצמו והם שקולים ע"כ יקדים לאביו כיון דגם אמו חייבת בכבוד אביו, אבל כאן עיקר שחייב בכבוד האם, ועל אבי חורגו חייב מצד כיבוד האם, א"כ היא קודמת כיון שהיא רוצה וכל הכיבוד הוא מחמתה, עכ"ל. וכן ראיתי

עצמו הוי כבוד האב כשבנו מכבד את אביו, והוי זה עצמו בכלל כבוד אביו מה שמכבד את זקינו, וכן באבי אמו, עכ"ל. דא"כ פשוט ביותר דאינו דומה ב' נדונים הנ"ל (נדון אב ואם, ונדון אב ואבי האב), דהא הנכד חייב בכבוד זקינו רק משום כבוד אביו, וממילא מובן דהוא חייב קודם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו שבא מכוחו. ובפרט דאם שניהם מבקשים השקני מים באותו זמן, הרי הו"ל כאילו שאביו סותר את בקשת זקינו, ולא שייך בכיבוד זקינו משום כיבוד אב, ודו"ק. משא"כ באב ואם הרי מה שהבן חייב בכבוד אביו אינו בא מכח אמו, ושפיר שייך לומר דמכיון שאמו חייבת בכבוד בעלה לכן אביו קודם, ודו"ק. (וע"ע מש"כ להלן סוף אות יג).

(יא) **ובדעת** לוי' חן י"ל דאפל"פ דמש"כ בגמ' שאביו קודם לאמו משום 'אתה ואמך חייבים בכבוד אביך', ההסבר לזה הוא דאם אמו מבקשת מים באותו זמן שאביו-בעלה מבקש הו"ל בקשת אמו כאילו מתבטלת וכאילו כלא כלום, מכיון דחייבת בכבוד בעלה, עיי"ב. ולפי"ז י"ל דה"ה לענין אביו וזקינו, דאם שניהם מבקשים 'השקני מים' באותו זמן, הו"ל כאילו בקשת האבא מתבטל וכלא כלום, מכיון דהוא חייב בכבוד אביו שלו. ולכן לא צריך הנכד להשקות מים לאביו אלא יש להשקות לזקינו, ודו"ק. (וע"ע בתוס' הרא"ש ביבמות דף ה: סוד"ה כולס).

ד. בדין אמו ובעלה מבקשים השקני מים

(יב) **אמנם** לפי"ז יוצא חידוש, דאם אמו מבקשת מבנה 'השקני מים' וגם בעלה (שאינו אביו) מבקש ממנו כן, יש להקדים לבעל אמו. והגם שמסתבר דיש לכבד יותר את אמו שכ' להדיא בתורה, יותר מבעלה (שלומדים כן מילפותא בגמ' כתובות קג - 'את' אמך לרבות בעל אמך), אעפ"כ הו"ל כאילו בקשת אמו מתבטלת וכלא כלום דהיא הרי מחוייבת בכבוד בעלה. ונראה עוד יותר מזה דלסברא זו י"ל דאפי' באופן של"צ כלל לכבד את השני אעפ"כ לפעמים מותר להקדימו לפני מי שכן

זקנים, עכ"ד (ע"ע צלות הבא). וכנראה ר"ל דמכיון דאינו חייב בכבודו כמו לאביו אלא כמו לשאר זקנים, אין כיבוד זה כ"כ חזק לדחות את בקשתו לאשתו. אמנם נראה דעדיין קשה לשיטת הלבוש (ס"ס סע"י כד) שכ' "וחייב אדם בכבוד חמיו ככבוד אביו, שכן קראו דוד לשאול אבי ראה גם ראה, ושאל חמיו היה וקראו אביו", עכ"ל. וע"ע בב"ח שם בשם מדרש שוח"ט.

ונראה לתרץ עפ"י הסבר הנ"ל, די"ל דאה"נ בעיקרון האשה חייבת 'בכבוד' אביה (ולכן בנתגרשה חייבת בכבודו כמו אחיה, וכדאיתא בקידושין (ב)). וכן הדין כשבעלה לא מקפיד, וכמש"כ ש"ך בסי' רמ"ס"ק יט). אבל לבעלה הרי היא 'משועבדת' (עי' לשון הב"י בסי' רמ"ש מפרש את ד' הגמ' בקידושין ל': 'אשה אין סיפק בידה לעשות מפני שרשות אחרים עליה', בזה"ל: היינו בעלה שהיא 'משועבדת' לו, ולפיכך היא פטורה 'מכיבוד' אב ואם בעודה נשואה, עכ"ל ב"י), ושיעבוד הוא יותר חזק ויותר מחייב מכיבוד, ודו"ק. ולכן אה"נ שבעלה חייב בכבוד חמיו (אפי' אם נימא ככבוד אביו), אעפ"כ מכיון שאצלה 'שיעבוד' בעלה יותר חשוב 'מכבוד' אביה, לכן לא שייך הסברא את ובעלך חייבים בכבוד אביך. דהא סברא זו שייך רק באופן ששני הכיבודים שווים אהדדי, ורק לדין 'קדימה' וכו"ל. (וכמו שהסברנו לעיל בדעת רמ"א לענין שאביו לפני זקיננו, ובדעת מנ"ח ומהרש"ג שאמו לפני בעלה).

והנה להסברא השניה שביארנו לעיל שאם ראובן חייב בכבוד שמעון הו"ל בקשת ראובן ללוי (בזמן ששמעון מבקש) כאילו מתבטל וכלא כלום, (וביארנו בזה את שיטת לוית חן שזקיננו לפני אביו, ואת שיטת ספר ארבעה טורי אבן שבעל אמו לפני אמו), באמת קשה קושיית שו"ת התעוררות תשובה הנ"ל, דהא מכיון שאדם חייב בכבוד חמיו (אפי' רק מדרבנן או ממנהגא) הו"ל (בזמן שחמיו מבקש איזה בקשה) שיעבודו ובקשתו (של החתן לאשתו) כלא כלום, עיי"ש. ולזה שפיר הוכיח הפ"ת דמזה מוכרח כדעת הב"ח וכו"ל. וכלומר דמכיון דחייב

בשו"ת מהרש"ג (ח"צ סי' ט). ולסיכום נמצא דבכה"ג יש ג' שיטות. לדעת מאירי ושיטה ל"ג למי אמו ובעל אמו שניהם שווים. ולדעת ס' אט"א בעל אמו קודם. ולמנ"ח ומהרש"ג אמו קודמת.

ונראה לבאר דנחלקו בסברות הנ"ל, מה הטעם שיש להקדים אביו לפני אמו. באם מש"כ בגמ' "אתה ואמך חייבים בכבוד אביך" זה רק דין ב'קדימה' וכו"ל, או שהו"ל בקשת אמו כאילו כלא כלום. דאם זה דין בקדימה ורק באופן ששני המבקשים מחייבים את המתבקש אותו חיוב וכו"ל, א"כ שפיר י"ל דיש להסתכל בקשת מי מחייב יותר את המתבקש. (ולכן אמו לפני בעלה, ואביו לפני זקיננו). ואם נימא כצד השני, הו"ל להלכה כאילו יש למתבקש רק בקשה אחד, דבקשת אמו הרי מתבטלת כשבעלה מבקש. וכן הוא בבקשת אביו כשאבא שלו (של אביו) מבקש. ובדעת המאירי ושיטה ל"ג למי י"ל דמסתפקים בדבר, ולכן כתבו דבכה"ג שניהם שווים. (מש"כ מנ"ח הסברא דחייב בכבוד אביו חורגו מצד כיבוד האם וכו"ל, י"ל דהוא עוד טעם להדין שאמו לפני בעלה, וכעין שהסברנו לעיל באותו י בדין שאביו לפני זקיננו).

ה. בדין כיבוד חמיו ואשה נשואה בכיבוד אביה

(ד) **הנה** עפ"י סברא הנ"ל נראה לתרץ קושיא אלימתא שהק' בשו"ת התעוררות תשובה (להגאון רבי שמעון סופר ז"ל אכ"ד עליו בן הכה"ס ז"ע – יו"ד סי' קיט) על השו"ע סי' רמ"ש (סעיף ז) דאשה נשואה כיון שהיא משועבדת לבעלה פטורה מכיבוד אב ואם (והמקור בגמ' קידושין (ב)), ע"כ. והקשה דהרי מכיון דאדם חייב בכבוד חמיו וכדנפסק בסעי' כד (ועיי"ש בט"ז נס"ס הב"ח דה"ס חמיו), יהא דינו כמו אביו ואמו א"ל השקני מים דמשקה לאביו כיון שגם אמו חייבת בכבודו, וכן בנדרו"ד בעלה חייב בכבוד אביה. ואפי' דחייב בכבוד חמיו רק מדרבנן ואפי' רק ממנהגא, מ"מ שייך לומר אתה והיא חייבים בכבודו, עכ"ד, ונשאר בצע"ג.

בפ"ת (סי' רמ"ס"ק ט) מעיר כע"ז, וכ' דמזה ראייה מוכרחת לד' הב"ח דחייב לכבוד חמיו כשאר

האב, עכ"ל. וכדי לבאר הדברים נביא ד' הגמ' שם, שכ' "תני חדא: אב שהרג בנו נעשה לו גואל הדם. ותניא אידך: אין בנו נעשה לו גואל הדם... לא קשיא הא בבנו והא בבן בנו", עכ"ל הגמ'. ומפרש"י בזה"ל: הא דתניא אין בנו נעשה גואל הדם בכנו של רוצח קאמר, והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם בכנו של הרוג קאמר שהוא בן בנו של רוצח ואינו מוזהר על כבודו, עכ"ל. והכוונה שאם למשל אברהם הרג בשוגג את בנו יצחק, אז אסור לישמעאל אח יצחק להיות גואל הדם של אחיו ולהרוג את אביו אברהם (וכדמדמהו הגמ' שם למה דאיתא: לכל עבירות שבתורה אין הבן נעשה שליח ביד על אביו לא להכותו ולא לנדותו). אבל ליעקב בן יצחק מותר להרוג את זקיניו אברהם, ומסביר רש"י (בד"ה ס"ג) הטעם לזה 'דאינו מוזהר על כבודו'. ומד' רש"י הללו מביא ס' בית הלל ראייה שס"ל של"צ לכבד את אבי אביו. וכ"כ גליון מהרש"א (ו"ד ס' רמ), וכן המצפה איתן (קידושין דף טו). (ובה"י מביא ראייה גם מד' כסף משנה בהל' ממרים פ"ה ה"ג, ואת ראיית רמ"א הנ"ל באותו מד' המדרש, מיישב בה"י: "נראה דהכי פירושו דאף דאבי אביו הוא יותר גדול וחכם מאביו אעפ"כ אביו קודם... עכ"ד). אמנם יד אברהם הנ"ל דוחה הראייה (וסומך ידיו ע"ד לויית חן ורעק"א), די"ל דדוקא לאחר מיתת האב (יצחק) לא חייב הבן (יעקב) בכבוד זקיניו (אברהם), והרי שם מייירי דהאב נהרג, אבל בחיי האב אה"נ די"ל דחייב בכבוד זקיניו. (וע"ע בשאלות יעב"ץ ח"ב ס' קנט, ס' יד דוד עמ"ס מכות דף יב, מגן גיבורים לוח"ס ס' קלט עה"ג ס"ק ב, וכלי חמדה פ' ויגש, מה שכתבו על ד' הגמ' ורש"י הללו).

ולכאן דברי יד אברהם צ"ע, דהא להדיא כ' בס' לויית חן הנ"ל (ע"י לעיל אות ה) שגם אחרי פטירת אביו חייב בכבוד זקיניו, ורק שאז אין חיוב לכבד אבי אביו יותר מכבוד אביו אלא חייב יותר בכבוד אביו. וביותר מוכח כן בד' הרמ"א גופא (שהיד אברהם רוצה ליישבו מקושי' בית הלל), דהרי הרמ"א (סג"ל בל"א ו) מביא את המדרש (סג"ל בל"א א ע"פ ויזנת זכמים לאלקוי אביו יצחק) דיעקב כיבד את אביו יצחק יותר מזקיניו אברהם, ומזה יליף רמ"א דעכ"פ

כיבודו הוא רק כלשאר זקנים לא מתבטל בקשתו לאשתו, עיי"ש. אמנם כאמור הכרח זו הוא רק עפ"י סברא זו, ולא לפי ההסבר האחר, ודו"ק. (לענין כיבוד חמיו ע"פ כאן בל"א הכא; ובסו"ת שאל ומשיב מהר"ד ח"א סי' מה מש"כ בד' המכילתא בהא דמשה השתחוה ונשק ליתרו 'מכאן שיהא אדם מוכן לכבוד חמיו'; ובסו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' ג).

ז. כיבוד אבי אביו להרמ"א בדעת המהרי"ק

(טו) **והנה** אעיר, דלכאורה נראה בשיטת מהרי"ק דאין אדם חייב כלל בכבוד אבי אביו אפי' כשאר זקנים (באופן שהוא עדיין לא זקן), והיינו עפ"י ד' רמ"א בשיטת מהרי"ק. דהנה בס"י ר"מ סעי' (נד) כ' המחבר: חייב אדם לכבד חמיו, עכ"ל. ומיד אח"כ כ' הרמ"א: הגה י"א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו (מהרי"ק שורש מד), ואינו נ"ל... עכ"ל רמ"א. וע"ד המחבר כ' הש"ך (ס"ק כג): כ' הב"ח דהיינו שסמכו במקצת לכבוד, וחייב לכבדו כמו שאר זקנים חשובים, עכ"ל. ומוכח שס"ל לרמ"א בדעת מהרי"ק של"צ כלל לכבד את אבי אביו, דהא מה דמחוייב בחמיו אינו חייב באבי אביו, עיי"ב. אמנם זה רק עפ"י ש"ך וב"ח הנ"ל, אבל לא לדעת הלבוש הנ"ל (בל"א הקודם) שחייב לכבד חמיו ככבוד אביו. ובחרדים (פ"ד אות ג מ"ע התלויות כפה) משמע קצת דגם כבוד חמיו הוא מדאורייתא, עיי"ש. (בחיי"א כלל סז סעי' יז מביא די"א [ולא כ' מי זה] דכיבוד חמיו הוא מה"ת, [אלא שמק' עליהם]).

ז. בטעמים שמוותר להיות גואל הדם לאביו

ולהרוג את זקיניו

(טז) **הנה** בס' בית הלל (נדפס בשנת תנ"א) מביא ראייה לד' מהרי"ק (סג"ל בל"א ו) שאין חיוב כלל לכבד אבי אביו, מדברי רש"י במס' מכות (כ). שכ' דאינו מוזהר בכבוד אבי אביו. אולם יד אברהם (ס"ו רמ" – נדפס על גליון ש"ע) דוחה הראייה וז"ל: אך י"ל דבתשו' רעק"א (ס"ו סח) מביא בשם ס' לויית חן דדוקא לאחר מיתת אביו אינו חייב, אבל בחייו חייב כיון דאביו גופיה חייב. והתם איירי שנהרג

ובדעת ס' בית הלל י"ל דס"ל שאין גואל הדם מכבד את הנרצח בזה שהורג את הרוצח, (וע"ע בספר החינוך מנזח טו), ולכן אין בזה כבוד אביו כשרוצח את אבי אביו. ואם נימא שצריך לכבד את זקינו היה אסור להרוג אותו, - ושפיר הביא ס' בית הלל ראייה לד' מהרי"ק של"צ לכבד זקינו מד' רש"י במכות הנ"ל. וקצת משמע כן (ככית הלל) בד' ביאור הגר"א דע"ד רמ"א בשם מהרי"ק של"צ לכבד את אבי אביו כ' בהגר"א בזה"ל: מכות יב. ל"ק הא בבנו וכו' וערש"י שם, עכ"ל. וע"ע מש"כ לתרץ ראיית בית הלל בפ"י אורח משור על הד"מ הארוך בסי' רמ. (בס' הנותן אמרי שפר דרשות הראנ"ח פ' תולדות מפרש ד' הגמ' במכות דדין נכד באם יכול להרוג את זקינו שהרג את בנו, תלוי באם מצוה ביד גואל הדם להרוג או שזה רק רשות. דבן הבן אע"פ שאינו מוזהר על כבוד הזקן ככבוד האבות מ"מ מצוה קצת איכא).

ה. כיבוד זקינו כשאביו נפטר

(יח) **הנה** י"ל דעפ"י סברת הגרש"ק הנ"ל (באותו) שכ' דהטעם שיש לכבד את אבי אביו הוא 'דזה עצמו הוי כבוד האב כשבנו מכבד את אביו והוי זה עצמו בכלל כבוד אביו מה שמכבד את זקינו' עכ"ל, אולי דין זה שייך רק כשאביו חי דנהנה כשבנו מכבד את אבי אביו, אבל כשאביו כבר נפטר (דלא שייך שנהנה) פטור מלכבד את אבי אביו, עיי"ב. (ולפי"ז יתיישב בפשיטות ד' רש"י במכות שאינו מוזהר בכבוד זקינו כשאביו נהרג, וכנ"ל). וכ"כ הגרש"ק להדיא שם, עיי"ש. (וע"ע מש"כ לעיל ב'אות טז ד"ה ולכא"ו, בד' הרמ"א).

אמנם יל"ע בזה, דהא י"ל דאין הכוונה דאביו 'נהנה' כנ"ל, אלא ר"ל דמכיון דאבי אביו של אדם בא 'מכות' אביו, לכן זה גופא שמכבד את זקינו הו"ל כמו שמכבד את אביו, ונכלל בכבוד אביו. ולפי סברא זו נראה דאפי' אם אביו כבר נפטר חייב בכבוד אבי אביו, מכיון דחייב אדם בכבוד אביו גם במותו, ודו"ק. ובזה נל"פ את ד' שו"ת שבוי" (ח"כ סי' נז) שמבאר באריכות באם הנכד

יש לכבד גם את אבי אביו וכנ"ל עיי"ש, והרי שם בזמן שיעקב זבח זבחים אחרי שנפגש עם בנו יוסף, יצחק כבר נפטר. (אציין, שלענין שליח בי"ד להלקות ולנדות את אבי אביו כ' המאירי בסנהדרין פס' בזה"ל: [א.ה. דהגם שכן לאביו אסור להיות שליח לזה וכנ"ל כאן] בן הבן אע"פ שראוי לו לכבד את זקינו מ"מ אינו בדינין אלו אלא הרי הוא אצל דברים אלו כשאר בני אדם הן לחיוב והן לפטור, עכ"ל המאירי).

(יז) **ולגוף** ראיית ס' בית הלל הנ"ל לד' מהרי"ק, נראה דלא קשה מד' רש"י במכות ע"ד רמ"א הנ"ל שס"ל דחייב אדם בכבוד זקינו, די"ל דאולי דוקא באופן שזקינו רצח את אביו או לא חייב בכבוד זקינו - לענין שיהא מותר להנכד להרוג אותו, והוא משום דבזה שהוא גואל הדם לאביו הו"ל כאילו שמכבד בזה את אביו דהריהו נוקם את דמו. ולכן מכיון שחייב אדם בכבוד אביו יותר מאבי אביו לכן מותר לו להרוג את זקינו, עיי"ב. אולם אה"נ באופן כללי י"ל דבודאי חייב אדם בכבוד אבי אביו (ואפי' לאחר פטירת אביו), ודו"ק. ושו"ר בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' קס"ט) דנראה שמפרש כן, דכ' (בסוגריים) בזה"ל: אך לענין גואל הדם קי"ל דלא הוי כבנו ונעשה גואל הדם נגד אבי אביו אם הרג לאביו, וצ"ל משום דיותר חייב בכבוד אביו מאבי אביו.. עכ"ל. וכעין סברא זו כ' בשו"ת טוב טעם ודעת להגרש"ק (ח"א סי' ריג ד"ה וכו'). [ואולי מה"ט כ' רש"י ואינו מוזהר' על כבודו, ולא כ' אינו 'חייב', ור"ל דבאמת חייב בכבוד זקינו, אלא דלא מוזהר בכה"ג על כבודו].

ונרויח בפשט זה שלא יהיו סותרים ד' רש"י אהדדי. דהא בפ' ויגש מביא רש"י ד' המדרש הנ"ל שחייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו, ומשמע שס"ל שאדם חייב בכבוד זקינו (וכמו שדייק הרמ"א הנ"ל). - ואם נימא שבמס' מכות ס"ל לרש"י הנ"ל שלא חייב בכבוד זקינו, א"כ סתרי דבריו אהדדי, ודו"ק. אבל עפ"י פ"י הנ"ל שפיר י"ל דגם במס' מכות ס"ל לרש"י שחייב בכבודו.

משום דבני בנים הרי הם כבנים. טעם אחר לחיוב זה, הוא מש"כ הגר"ש"ק בשו"ת טוטו"ד (הג"ל בראשונים י"ח) דזה גופא הוי בכלל כיבוד האב כשכנו מכבד את אביו, עיי"ש. עוד טעם מצאנו בשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' קע"ח) שכ' בזה"ל: והדעת מכרעת שאדם מחוייב בכבוד זקינו מדקיי"ל דאיהו מחוייב ללמדו תורה, ועיין בהרמב"ם פ"א מהל' ת"ת (שמביא דין זה שיש ללמד בן בנו, והוא מגמ' בקידושין ל.), למה לא יהיה מחוייב בכבודו, עכ"ל. (וע"ע בטמו לעיל בראש ח'). וכע"ז כבר קדמו הב"ח שם שכ' בזה"ל: ותו כיון דזקנו חייב ללמדו תורה כדאיתא פ"ק דקידושין היאך סלקא אדעתין דהוא נחשב לו לבן ללמדו תורה והוא אינו נחשב לו לאב לענין כבוד, עכ"ל. (אלא שהתשובה מאהבה כ' להדיא דעצם הדבר שמחוייב ללמדו, זה גופא מחייבו לבן בנו שיכבדו. והב"ח רק כ' דממה שחייב ללמדו, מזה ראי' שחייב לכבדו).

י. כבוד אבי אבי

כ) ונראה שלהלכה יש כמה נפק"מ בין הטעמים. נפק"מ א' י"ל הוא באם צריך לכבד את אבי אבי אביו. דלטעם הב"ח, מסתבר דחייב, דהא כמו שאבי אביו הוא בכלל השותפות כן הוא אבי זקינו. דכנראה דסברת הב"ח הוא דמכיון דאבי אביו הוא שותף בבריאת בנו (דהיינו אביו של הנכד), לכן יש לו גם חלק בבריאת בן בנו - דהרי הוא כוח כוחו, עיי"ב. ולפי"ז י"ל דה"ה אבי אביו גם לו יש חלק בבריאת נינו, עיי"ב. ולטעם האחר של הב"ח יל"ע באם גם זקן לפני כמה דורות הוא בכלל אב. ובפ' שמות (ג טו) כ' שהשי"ת אמר למשה לומר לבני ישראל: ה' אלקי אבותיכם אלקי אברהם אלקי יצחק.. שלחני אליכם. - אבל לשאר הטעמים הנ"ל לחיוב כיבוד זקינו - י"ל דלא מצינו לחייבו לכבד את אבי זקינו, דהרי לא מצינו שבני בני בנים הרי הם כבנים. (ושו"ר במגן גיבורים או"ח סי' קלט סק"ב דכ' דמש"כ רמ"א שם ס"ג בשם תה"ד דמי שאביו מומר קורין אותו לתורה ע"ש אבי אביו "אמנם גוף ד' תה"ד כפי הנראה יסודתו הוא משום דכיון דבני בנים ה"ה כבנים,

יכול לומר קדיש על אבי אביו שלמדו תורה שנפטר (ואביו - בן הנפטר, כבר מת מזמן), ואמו של הנכד רוצה למחות. ומסיק שבו"י דאמו לא יכולה למחות. ובתו"ד כ' בזה"ל: אינה יכולה למחות מלומר קדיש על חמיה וחמותה לפי שהוא כבוד בעלה אביו של בנה כי כבודם הוא כבודו בקבר, בודאי נוחא ליה לזכות לאביו ולהביאו לחיי עוה"ב.. עכ"ל. ויבואר עפ"י הסבר הנ"ל, ודו"ק. (מד' שבו"י הללו נראה ש"לכבד" הג"ל בראש ח', עיי"ש). והנה פשוט שלשאר הטעמים בחיוב כיבוד זקינו (ע"י להק"ן חייב גם כשאביו נפטר.

ט. טעמים שיש לכבד אבי אביו

יט) הנה מצאנו בפוסקים כמה טעמים למה שיש לכבד את אבי אביו. ונראה לכאן שיוצא כמה נפק"מ להלכה בין הטעמים הללו. הב"ח סי' רמ) חולק ע"ד מהרי"ק הנ"ל מכות ד' חז"ל הנ"ל עה"פ ויזבח זבחים וכו' (וכאמרת רמ"א הג"ל בראש ח'). וס"ל לב"ח דאדם חייב בכבוד אבי אביו. ובטעם הדבר כ' בזה"ל: ותו דהרי למדו ממדרש שוחר טוב דחייב לכבד חמיו, והסברא נותנת שחייב יותר בכבוד זקינו מכבוד חמיו שהרי זקינו נקרא אביו בתורה כדכתיב (בראשית כ"ג) אני ה' אלקי אברהם אביך ואלקי יצחק הארץ אשר אתה שוכב וגו'... אבל לענין כבוד כבוד את אביך כתיב ומריבויא דאת מרבינן אפילו בעל אמו ואשת אביו ואפילו אחיו הגדול, כל שכן אבי אביו דהוא נקרא אביך ממש כדפרישית, וכמ"ש (שם מה טו) אשר התהלכו אבותי לפניו אברהם ויצחק וגו'... ותו דעיקר טעם הכבוד שהשוה כבוד אב ואם לכבוד המקום הוא משום שלשת שותפין [א.ה. ע"י מס' קידושין ל: ת"ר שלשה שותפין הן באדם הקב"ה ואביו ואמו וכו'].. א"כ מטעם זה גם אבי אביו בכלל השותפות, עכ"ל הב"ח. הרי מבואר בב"ח ב' טעמים לחיוב כיבוד אבי אב. או משום דהוא עצמו נקרא אביו. או מצד הסברא של שותפות.

אולם בחרדים (הג"ל בראש ח'), ובביאור הגר"א (סי' רמ אות לג) כתבו דהטעם לחיוב כיבוד זקינו הוא

הרמב"ן על סה"מ דהא דחייב לכבד אשת אביו או אחיו הגדול היינו משום כיבוד אביו. ועפ"ז כ' ד"מ: 'וצ"ע לפי"ז אם אביו יוכל למחול על כבודו/עכ"ד. וכנראה ר"ל דמכיון שזה משום כבוד אביו א"כ יש צד לומר דיכול האב למחול לבנו (הקטן) שלא יצטרך לכבד את אחיו הגדול. וכן שלא יצטרך לכבד את אשתו (וכמו שיכול אב למחול על כבוד עצמו, כדאיתא במס' קידושין לב. ונפסק בשו"ע סי' רמ סעיף יט). ובמנח"ח (מט"ו א) כ' בפשיטות דבכה"ג ל"צ לכבדם. - ולפי"ז י"ל נמי בנדר"ד דלטעם הגרש"ק דכיבוד אבי אביו הוא בכלל כיבוד אביו, א"כ אם אביו מוחל לבנו על כבודו יש צד לומר דלא יצטרך לכבד את אבי אביו, עיי"ב. אמנם זה רק לפי טעם הנ"ל, אמנם לפי שאר הטעמים פשוט שאין אביו יכול למחול, דהרי חיוב כבוד זקינו לא תלוי כלל באביו, ודר"ק.

יב. כיבוד אבי אמו

(כג) נ"ל עוד נפק"מ בין הטעמים הנ"ל (לחיוב כיבוד אבי אביו). והוא באם צריך לכבד את אבי אמו. דהנה בביאור הגר"א הנ"ל כ' להדיא דפטור מכיון דכ' (בב"ב פ' ויגש פ"ג ד"ו) דבני בנות אינם כבנים, עכ"ד. ומובן עפ"י טעמו הנ"ל דחיוב כיבוד אבי אביו הוא משום דב"ב ה"ה כבנים. וע"ע ברבינו בחיי פ' ויצא (לא מג) שכ' בזה"ל: כתב רבינו חננאל ז"ל כזב לבן באמרו והבנים בני שהרי כשאמרו בני בנים הרי הם כבנים לא אמרו כן על בני בנות, עכ"ל. (ועמ"ש"י ביבמות סב: ע"פ ה"ס). אמנם החרדים (פ"ד ממ"ע התלויות כ"ה) מחייב בכיבוד אבי אמו ואם אמו דהם בכלל אביו ואמו, עכ"ד. ונראה מתוך דבריו דס"ל דגם בני בנות הם כבנים, דהא החרדים בעצמו כ' שם דטעמא דכולהו משום דבני בנים הרי הם כבנים (עי' לעיל אות ו). ולכאורה מוכח כן בכמה מקומות בש"ס דבני בנות הם כבנים, עיי' במס' יומא סו.; יבמות ע., קידושין סח.: ולהדיא כ' רש"י ביבמות (סב:) ע"ד הגמ' מנא הא מילתא דאמור רבנן בני בנים ה"ה כבנים, מפרש"י בזה"ל: אבני בתו קאי דבן בנו פשיטא לן. וע"ע תוס' ב"ב קטו. ד"ה בן, ומהרש"א סוטה מט. ד"ה אל",

ולכך נקרא על שמו. ומה"ט כ' זקינו המהר"ם פדוואה ז"ל בתשובתו סי' פז דאין לקרותו על שם אבי אביו משום דבני בני בנים אינם כבנים, משא"כ בבני בנים..", עכ"ל מג"ג. וא"כ י"ל כן גם לנדר"ד. - וע"ע פתחי תשובה בחור"מ סי' רמז סק"ב מש"כ בענין ירושה לנינו). - וגם סברת הגרש"ק הנ"ל י"ל דלא שייך בזה דהרי לא מצינו דזה כבודו (של האב) כשבנו מכבד את זקינו (של האב), עיי"ב. - וגם לא מצינו חיוב מיוחד שיש ללמד תורה לבני בניו; וממילא לא שייך טעם תשובה מאהבה הנ"ל, ודר"ק.

(כא) **ולמעשה** משמע משו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' נ"ז) דחייב לכבד אפי' זקן זקינו, דלענין כבוד זקינו כ' בזה"ל: וכן נ"ל ראייה ממה דאיתא בפרק המוכר את הספינה דף צא: וישם כסאו לאם המלך לאמה של מלכות זו רות שהיתה זקנתו של שלמה. אפ"ה כיבדה כ"כ לשום לה כסא אצלו. ואי לאו דמחוייב בכבוד הא קיימ"ל ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, עכ"ל. - אמנם במטה אפרים דיני קדיש יתום שער ד' באלף למטה סק"ה (אח"י שמי"א ד' ע"ו) דוחה הראייה, וכ' בזה"ל: ולפי"ז היה נראה דאפי' זקן זקינו חייב בכבודו קצת כמו ברות (- שלמה בן דוד בן ישי בן עובד בן רות. ועיי"ש בב"ב צא: בגמ' ורש"י). אך יש לדחות דודאי רשאי היה לכבדה בשביל שהיה מיוצאי חלציה וגם מחמת צדקתה ראויה לזכות לכל הכבוד הזה. ומש"כ שאין כבודו מחול ז"א שאין זה פגם בכבודו כלל שלא אמרו אלא שאין יושבין על כסאו אבל רשאי הוא להושיב על כסא סמוך לו למי שירצה ואין מוחין בידו, עכ"ל מט"א. ונראה מד' מט"א אלו דמסתפק בזה. - וראיתי בשו"ת זרע אמת (ח"ב סי' קמח) דחולק על שבו"י, וכ' דאפי' לרמ"א דאדם חייב בכבוד זקינו אעפ"כ לא חייב בדור מופלג כזה. - וע"ע שו"ת מנח"א (ח"ג סי' א).

יא. האם מהני מחילת אביו על כבוד זקינו

(כב) עוד נפק"מ נראה, דהנה כ' בד"מ (סי' רמ ס"ק ז) דמשמע בתשו' מהרי"ק ובהשגות

וכמש"כ בב"ר פ' צד בני בנות כו" עכ"ל. ובפשטות ר"ל דמפריך הראיה שכ' מקודם, ואין ראיה למהרי"ק מכיון ד"ל דרך לאבי אמו פטור. גם בערוה"ש שם (סעי' מד) מביא ראיה מד' רש"י הנ"ל דמשמע דמ"מ חייב לכבדו, עכ"ד. אמנם ראיתי בשו"ת זרע אמת (ח"צ סי' קמח) כ' דא"א לפרש כן, דא"כ למה מיאן ר"י מלכבד זקיניו. ולכן מפרש דכוונת רש"י דאינו חייב לכבדו בתורת בן דחייב להשקותו אלא בתורת מי שגדול ממנו בחכמה ובמנין דלא אשכחן שחייב להשקותו.

כה) ונראה דבת הבן לכו"ע חייבת לכבד את זקינה, דעי' בב"ר (הג"ל) שכ' 'בנות בנים הרי הם כבנים'. וכן פשוט ששייך בה כל טעמי החיוב של כיבוד הזקן הנ"ל. (אמנם לסברת תשובה מאהבה הנ"ל יל"ע בזה, דהרי אין אבי אביה חייב ללמדה תורה). וכן הדין גם באם אביו. וכ"כ בשבו"י (ח"צ סי' נה) ובשמו בכרכ"י.

יג. כיבוד דודיו

כו) ראיתי בספר היראה לרבינו יונה שכ' בזה"ל: וכבד את אחיך הגדול ואחי אביך ואחי אמך ובעל אמך ואשת אביך כי בכלם דרשו חכמים מן המקרא שכתוב כבד את אביך ואת אמך, עכ"ל. וכן נפסק בשמו בחדרים (מ"ע סע' פד פד אות ג) ובכרכ"י (סי' רמ"כ"ט). - ולכאור' לדעת הגר"א דפטור מכבוד אבי אמו וכנ"ל, מסתבר דפטור גם מכבוד אחי אמו, דמאי אילמא האי מהאי. - ד' רבינו יונה הוא חידוש, דהא במס' כתובות (קג.) איתא רק אשת אביך ובעל אמך ואחיך הגדול.

יד. אמירת קדיש על זקניו

כז) הנה בכל ענייני אמירת קדיש על זקניו ע"ע (בנוסף להנ"ל) במהרי"ק (שורש מד), שו"ת הרמ"א (סי' קיח), מט"א דיני קדיש יתום (שער ד' בלאף למטה ס"ק ט), שו"ת זרע אמת (ח"צ סי' קמח), שו"ת חת"ס (יו"ד סי' עמה), תשובה מאהבה (ח"א סי' קמח) ושו"ת שבות יעקב (ח"צ סי' נז). והמג"א (סי' קל"ב) פוסק בשם שו"ת רמ"א הנ"ל דאם אין לו בן ראוי ליתן ג"כ

ומטה אפרים דיני קדיש יתום שער ד אלף למטה ס"ק ה.

ונראה פשוט דלטעמים של הב"ח הנ"ל (לחיוב כיבוד אבי אביו) חייב אדם גם בכבוד אבי אמו, דהרי גם הוא בכלל אביך, וכן הוא שותף כבריאית בן בתו. והנה הגרש"ק בשו"ת טוטו"ד הנ"ל כ' דחייב בכבוד אבי אמו, ע"כ. (ועט"ש מש"כ בד' סגמ' ביכמות), ומובן עפ"י טעמו הנ"ל דהא זה בכלל כבוד אמו (ושייך בזה ב' הסברות שכתבנו לעיל באות יח), עיי"ב. ולטעם תשובה מאהבה הנ"ל, לכאור' תלוי באם יש חיוב מיוחד ללמד תורה לבן בתו. ואולי תלוי באם בת בגדר בניך, דהרי מקור ד' הגמ' בקידושין ל'. שילמד לבן בנו תורה הוא ממש"כ (דכ"ס ד) והודעתם לבניך ולבני בניך, ודו"ק.

כד) והנה איתא במס' סוטה (מט.) שרב אחא ב"י אמר לבן בתו רב יעקב אשקין מיא, אמר לו לאו ברך אנא, ע"כ. וראיתי באלהיו זוטא בתשובה שבסוף ספר לבוש החור (סי' ה) דהביא ראיה מזה דאין אדם חייב בכבוד זקינו וכדעת מהרי"ק הנ"ל. אמנם בשו"ת שבות יעקב (ח"צ סי' נז) כ' שגיסו בא"ז מפקפק ע"ד רמ"א, אמנם אין דבריו מוכרחים "ואדרבה מסוגיא זו דסוטה דף מט ופירש"י שם נראה כדעת רמ"א בתשובה דאפי' בבן הבת חייב בקצת כיבוד, וכ"ש בבן הבן דקם תחת אביו בכל מילי ליכא מאן דפליג דחייב בכבודם, והתם בסוטה מיירי בבן הבת יע"ש", עכ"ל שבו"י.

וכן ראיתי בשו"ת שתי הלחם (למס' ס' חאג"ז - כסי' מג) שכ' בזה"ל: ומשמעות הדברים שכ' רש"י ז"ל בר ברתך אנא יואין עלי לכבדך כבן משמע דס"ל דודאי שחייב בכבוד זקינו, אך לא כמו הבן. ועוד יש לחלק מבין הבן לבן הבת היורדת מדריגה אחת אחר נישואיה, וזה יענה רמ"א למהרי"ק.. עכ"ל. גם יד אברהם (סי' רמ) דוחה ראית א"ז, די"ל דדוקא בן בתו פטור, עכ"ד. וכנראה לזה כיוון גם ד' ביאור הגר"א שם שכ' ע"ד רמ"א "ומגמ' דסוטה מט א' ראיה למהרי"ק. ונ"ל דלאבי אמו פטור

הלבוש שחייב בכבודו כמו לאביו, י"ל ד'שיעבוד'
בעלה עדיף מ'כבוד' אביה. (יד).

ח. **בספר** בית הלל מביא ראייה למהרי"ק שס"ל
שאינן אדם חייב בכבוד זקינו, מד' רש"י
במכות (יג) שכ' דמה"ט מותר להיות גואל הדם
לאביו ולהרוג את זקינו שרצחו בשוגג. פלא על
ד' יד אברהם שמיישבו עפי"ד לזית חן. יישוב
שיטת רמ"א דס"ל דחייב בכבוד זקינו מראיה הנ"ל.
ביאור סברת בית הלל. (טז יז).

ט. **להלכה** חייב בכבוד זקינו אפי' כשאביו נפטר.
אבל אם נימא שהחיוב בכבוד זקינו
משום כבוד אביו, נראה דיש תרי צדדי בזה. (יח).

י. **מצאנו** חמש טעמים לחיוב כיבוד אבי אביו.
1) ב"ח: נקרא אביו. 2) ב"ח: שותפות
בבריאת נכדו. 3) חרדים והגר"א: בני בנים הרי
הם כבנים. 4) הגרש"ק: זה עצמו הוי כבוד האב.
5) תשובה מאהבה: דחייב ללמד תורה לבן בנו.
(יט).

יא. **נראה** נפק"מ בין הטעמים הנ"ל, באם חייב
בכבוד אבי זקינו. דלטעם ב' של הב"ח
חייב, ולטעמו הא' יל"ע. לשאר הטעמים י"ל
דפטור. נחלקו שבו"י ומט"א וזרע אמת באם חייב
בכבוד זקן זקינו. (כ כא).

יב. **לרוב** הטעמים, נראה פשוט שאין האבא יכול
למחול לבנו על כבוד זקינו. אבל לטעם
הגרש"ק אפשר לצדד דבכוחו למחול. (כב).

יג. **י"ל** נפק"מ בין הטעמים, באם אדם חייב בכבוד
אבי אמו. דעת האחרונים בזה. ומח' באם
אפשר להביא ראייה לזה ממס' סוטה (מט). בת הבן
חייב בכבוד זקינה. וכן חייב בכבוד אם אביו.
(כג-כה).

יד. **רבינו** יונה כ' דחייב בכבוד דודיו. לכאור'
להפוטל בכבוד אבי אמו פטור מכבוד
אחי אמו. (כו).

לבן בנו קדיש, אך שאר האבלים יאמרו ב' קדישים
והוא קדיש אחד. ומובא בבה"ל שם, שמוסיף
דהולכים בזה אחר המנהג. וע"ע פ"ת יו"ד סי'
שעו (ס"ק ז).

טו. המזרם מכל האמור:

א. **לדעת** לזית חן אם אביו חי - חייב אדם בכבוד
אבי אביו יותר מאביו. ורק כשמת אביו
אז כבודו עדיף מכבוד זקינו. אין ראייה מד' רעק"א
האיך ס"ל בזה. (נתבאר לעיל באותיות א-ה).

ב. **עפי"ד** לזית חן פוסק רעק"א, דהגם דכבוד
אביו עדיף מכבוד אמו, אמנם אם אביו
ואמו מתו כבוד שניהם שווים. נל"פ בשיטתו דה"ה
כשרק אביו מת ואמו חיה. אבל לב"י כבוד אביו
עדיף. ולנוב"י כבוד החי עדיף. (אותיות ב-ד).

ג. **מרמ"א** מוכח דס"ל דבכל מקרה כבוד אביו
עדיף מכבוד זקינו. וכן פוסק בשאילת
יעב"ץ. ומהר"ם חאגיז ס"ל דכבוד זקינו קודם.
ובתשובה מאהבה תולהו בטירחא של אביו. (ו-ח).

ד. **מיישב** שיטת רמ"א, ומסביר דלא קשה עליו
ראיית לזית חן. וס"ל לרמ"א שדין
'אתה ואמך חייבים בכבוד אביך' הוא רק דין
ב'קדימה'. ולכן סובר דאביו לפני זקינו, אפי' שאביו
חייב בכבוד אבא שלו. (אות ט וע"ע הסבר באות
(י).

ה. **מסביר** סברא אחרת, דבאופן הנ"ל אילו בקשת
אמו מתבטלת. ובהו מובן שיטת לזית
חן זקינו עדיף, מכיון שבקשת אביו כאילו מתבטלת.
(יא).

ו. **י"ל** דבשני סברות אלו, תלוי מחלוקת ראשונים
ואחרונים באם אמו ובעלה שאינו אביו
מבקשים ממנו דבר מה, מי קודם. (יב יג).

ז. **חייב** אדם בכבוד חמיו, ואעפ"כ אשתו פטורה
מכבוד אביה. וההסבר לזה משום דכבוד
חמיו הוא רק כלשאר זקנים וכדעת הב"ח. ולדעת



הג"ר אהרן בוטבול
ראש בית הוראה "יביע אומר"
מודיעין עילית

חיוב הוכחה ובגדר מצות הוכח תוכיח

והרא"ש דדוקא באיסור שאינו מפורש בתורה אמרינן מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, אבל בדבר מפורש בתורה חובה עלינו להוכיח [גם כשאנחנו יודעים שלא יקבל] ואין ההיתר דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

וכתב המג"א בשם הרא"ש דכל ההיתר דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידיים הוא דוקא כשבטוח שלא יקבל ממנו, אבל כשהוא מסופק ואפשר שיקבל ממנו חייב להוכיחו גם בדבר שאינו מפורש בתורה. ובתשב"ץ (ח"צ סי' מז) הוסיף וז"ל: "ואילו הנחנו בני אדם על מה ששוגגין בכל יום, היו מוסיפין שגגות ותפול התורה מעט מעט ח"ו".

ומבואר מהנ"ל שבדבר המפורש בתורה חובה עלינו להוכיח גם בדבר שאנו יודעים שלא יקבל מאתנו את התוכחה. והסבר הדברים שיש חיוב תוכחה כדי למנוע את האדם שעושה עבירה להרגיש שמעשה זה הוא היתר, וגם כדי למחות בו ולהראות שאיננו שותפים במעשה העבירה שלו.

ג. **וגם** בדברי ספר החינוך שפירש דברי חז"ל "עד שיכנו", שחייב המוכיח להרבות תוכחותיו אל החוטא עד שיהא החוטא קרוב להכות את המוכיח, ובודאי שאם החוטא קרוב להכות את מוכיחו, הוא אינו רוצה ומוכן לקבל את התוכחה, ובכ"ז יש עלינו חיוב הוכחה, ומוכח מדברי החינוך שס"ל כדעת הרא"ש הנ"ל והמג"א.

ד. **ואולם** מצינו ראשונים שחולקים ומקילים. עיין ביה"ל שמביא דעת הסמ"ג דס"ל דאף בדבר המפורש בתורה, אם ידוע שלא יקבל אין חובת הוכחה. וכתב שם הביה"ל שיש להוכיח כשיטה זו מדברי התוס' במס' שבת (נה. ד"ה אע"ג). [ואמנם אפשר לדחות הראיה מהתוס' בדוחק

בדבר השאלה עד כמה היא חובת הוכחה לאור העובדה שאין ההוכחה מתקבלת יפה בדורנו.

ונה החלי בעה"ת.

א. **נצטוינו** בתורה"ק "הוכח תוכיח את עמיתך" (ויקרא י"ז), ונמנית כמצות עשה ע"י מוני המצוות [הרמב"ם (מנחם נה) הסמ"ג (עין יא) הסמ"ק (ק"ב) והחינוך (לנ"ו)].

ודע, שבמצוה זו יש שני עניינים, האחד שפעמים שאדם נתפס על חטא חבירו אם אינו מוחה בפניו. וכן מצינו בגמ' (ע"ב נה) "אמרה לפניו מדת הדין היה בידם למחות ולא מיחו, אמר לה (הקב"ה) גלוי וידוע לפני שאם מיחו לא יקבלו מהם, אמרה לפניו רבש"ע אם לפניך גלוי להם מי גלוי? והיינו דכתיבזקן ובחור ובתולה טף ונשים תהרגו למשחית, ועל כל איש אשר עליו התיו אל תגשו, וממקדשי תחלו, תני רב יוסף אל תקרי מקדשי אלא מקודשי, אלו בני"א שקיימו את כל התורה מא' ועד ת", עכ"ל.

ודין זה הוא דוקא כשיודע שיש סיכוי שיקבלו ממנו את התוכחה ויסורו מן העבירה, אבל אם בטוח שלא ישמעו לו אין עליו חטא כלל.

אבל יש עוד דין והוא שיש חיוב הוכחה מעצם מצות הוכחה ולא דוקא בגלל שנלכד בחטאו. ובפשטות דין זה נאמר אף במקום שבטוח שלא יקבלו ממנו שהוא חייב להוכיחם מדין מחאה.

ב. **ועיין** בשו"ע (אורח סי' תכח סעי' ב) "נשים שאוכלות ושותות עד שחשיכה ואינן יודעות שמצוה להוסיף מחול על הקודש אין ממחין בידן כדי שלא יבואו לעשות בזדון", והרמ"א הוסיף בשם הר"ן

ועיין בברכ"י סי' שטז (ס"ק ה) וז"ל: "ואפי' לפי שיטתו דכל מלאכות שפירשו חז"ל הם ותולדותיהם מקרי מפורש בתורה, מ"מ הדבר ברור בנ"ד שאם יודע שאינה מתקבלת אינו חייב להוכיח, ולהביא קטגוריה בתוך ביתו", וזהו שאמרו בכתובות (ק"ה ס"ה) "מצוה שלא לומר דבר שלא נשמע".

והוכיח דבריו מלשון הרא"ש (רי"ט פ"ק רביעי דבי"ט סי' ג) דכתב שם "מחינן בהו וענשינן להו עד דפרשי", ומוכח שכל חובת ההוכחה היא שיש בידינו כח להפרישם מהאיסור אבל בלא זה אין חובת ההוכחה.

ודבריו אלו מתוספים על שיטת הנ"ל בדמקום שיודע שלא יתקבלו דבריו אין חובת ההוכחה.

ואם יודע שיתקבלו דבריו אזי יש עליו חיוב ההוכחה.

ולשיטתו צ"ל דגם כשיש בידינו כח למחות ולהפרישם הדבר אינו מפורש מהתורה אין אנו מוחים דאמרין מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים. והטעם הוא שאם מפרישים את האדם בכח הרי דבר זה גורם לשנאה ומחלוקת ותחושה של מרמור ושנאת הדת ועדיף בכה"ג להשאירם בבחינת שוגגים ואל יהיו מזידים. ורק כשיש בפיו מענה לשון וכשרון שכנוע ויש בידו להצליח לשנות אותם מדרכם הרעה אזי יש עליו חיוב ההוכחה גם בדבר שהוא מפורש בתורה, (פנכת"ד סח"ד"ו 6). ואמנם עיין בביה"ל שהביא דעת הסמ"ק דס"ל דגם כשאין ידינו תקיפה יש חיוב ההוכחה כדברי המג"א.

ז. עיין בספר חסידים סי' תיד [הובא במג"א] שיצא להקל בדבר חדש, שחיוב ההוכחה קיים כשיש ביניהם אהבה ואחזה ואין חשש שישנאנו, אבל בידוע שישנאנו וינקום ממנו אין להוכיחו. וכנראה דהוא חולק על דברי החינוך שהובא לעיל דיש חיוב ההוכחה עד כמעט שיכנו. ובדבריו אלו יש צד קולא נוסף.

יעו"ש], אבל הגר"א כתב להדיא שדעת התוס' כהסמ"ג.

והמחצית השקל כתב בשם ספר מעיל צדקה (סי"ט) בדבר שיש מנהג ידוע של העם להקל, או לזלזל בפרהסיא נידון כודאי שלא יקבלו וא"צ להוכיח.

ולפי הנ"ל יש מקום גדול ללמד זכות על מה שאנו לא מוכיחים, כיון שהיום לצערנו אנחנו סבורים שלא יקבלו את התוכחה ובכה"ג לשיטתם - פטורים מלהוכיח אף בדבר מפורש בתורה, וגם דבר שנוהגים לזלזל בפרהסיא בקביעות אנו מחזיקים שמסתמא לא יקבלו את התוכחה ופטורים מלהוכיחם, ולפי"ז אם רואים אדם שעובר עבירה בקביעות כגון חילול שבת או מאכלות אסורות והדבר רגיל אצלו, א"צ להוכיח כי מסתמא לא יקבל.

ה. והביה"ל הוסיף דאם הוא פורק עול לגמרי כגון מחלל שבת בפרהסיא אין חיוב ההוכחה כלל, שהרי הוציא את עצמו מכלל "עמיתך". ונסתפק שם אם אוכל נבילות לתאבון או מחלל שבת שלא בפרהסיא נידון ג"כ בכל זה?

וז"ל התנא דבי אליהו רבה פרק יח: "הוכח תוכיח את עמיתך, ועמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ובמצוות אתה חייב להוכיח, אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיחו", ומשמע בדבריו שרשע גמור א"צ להוכיחו. [ואולי אפשר שלהקרא "רשע" א"צ להיות דוקא מחלל שבת בפרהסיא, ואפשר שזהו הספק של הביה"ל]. ומ"מ יצא לנו עוד לימוד זכות שאם הוא "רשע" אין חובת ההוכחה עליו.

ו. ועיין בברכ"י (ס"ק"ד) שמחדש שכל חובת ההוכחה היא דוקא כשידינו תקיפה עליהם ויכולים אנו למחות בהם בחזקה, אבל כשאין בנו כח להפרישם מהאיסור, אין חיוב ההוכחה אף בדבר שכתוב בתורה במפורש. ובכך מתרץ את הקושי שבדברי הרא"ש סותרים, יעו"ש.

לסיכום הדברים:

א. **דבר** שאינו חיוב גמור אלא נתון במחלוקת הפוסקים ויש מקילים א"צ להוכיח כי סו"ס יש לו על מה לסמוך.

ב. **דבר** שאינו ניתן לפרשו להקל והוא איסור גמור, אבל אינו מפורש בתורה, כו"ע מודו שאמרינן מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, כשאנו סבורים שלא יקבל.

ג. **דבר** שיש סיכוי שהוא יקבל בהבנה ובאהבה יש חובה להוכיח גם בדבר שאינו מפורש בתורה.

ד. **דבר** שאנו סבורים שלא יקבל אף דבר שכתוב בתורה במפורש, יש בזה מחלוקת גדולה בראשונים, ואפשר להקל בזה, בצרוף דעת הסמ"ג שאין בכלל חובת הוכחה, ובצרוף דעת תנא דבי אליהו שרשע פטורים מלהוכיחו, ובצרוף הסברה דחשיב שוגג ואמרינן מוטב שיהיו שוגגים, ובצרוף ספר חסידים שרק במקום שיש אהבה ואחוה יש חובת הוכחה. ולכך התכוונה הגמ' יבמות "מצוה שלא לומר דבר שאינו נשמע" ורש"י כתב שם "לומר דבר הנשמע דכתיב הוכח תוכיח את עמיתך להוכיח מי שמקבל ממנו".

ה. **במקום** שיש אפשרות סבירה שיקבל ממנו ברוח טובה ובלא שנאה ודבריו מתקבלים בנחת, חובה לכו"ע להוכיח.

ת. **והנה** בהאי דינא דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידים דנאמר רק בדבר שאינו מפורש בתורה, אבל בדבר המפורש בתורה לא אמרינן אלא יש חובת הוכחה, ביאר הרשב"א הטעם לחלק דאמרינן דבדבר המפורש בתורה שכו"ע יודעים את האיסור אמרינן מסתמא כולם מכירים את האיסור והם מזידים ואינם שוגגים ע"כ יש חובת הוכחה. [עיי' משנ"ב שהביא כן בשם הרשב"א].

ולפי"ז דאם היום אנו רואים אדם שעושה עבירה יש מקום ללמד עליו זכות שהוא שוגג בבחינת תינוק שנשבה, שהרי לא למד מאומה ואינו יודע את האסור והמותר ואף בדבר המפורש בתורה חשיב שהוא שוגג.

ולפי"ז יש מקום לומר דנימא מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים גם בדבר המפורש בתורה, כיון דסו"ס הם שוגגים.

ואף לשיטת המג"א וסיעתיה דפליגי על המקילים וסוברים שיש חובת הוכחה גם כשיודעים שלא יקבל, מ"מ מודו דבדבר שהם שוגגים אמרינן מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, ולפי"ז היום נחשבים כולם שוגגים אפשר שגם המג"א יודה שא"צ להוכיח כשאנו יודעים שלא יקבל מרותנו, אלא אדרבה נאמר מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים גם בדבר שכתוב בתורה.



בגדרי היתר החזרת יין לתוך הצלוחית

ויתקן אותו בתרומתו כמו שכתוב למעלה, ובתוך הסעודה שותה יין אחר, וטוב לנהוג כן עכ"ל, הרי משמע מדברי קדשו שיעקר הדברים להשאיר את היין בתוך הכוס, ולפי"ז מה זה ועל מה זה נתפשט

שאלה: בש"ע הרב כתב (סי' רע"א סעי' כ"ג) וז"ל: שלשה מנוחלי עוה"ב ואחד מהן המשייר יין מקידוש להבדלה, דהיינו שיש לו מעט יין ומונע שישתייר באותו כוס לקידוש של יום ולהבדלה,

הצלוחית, הלא צלוחיות האלו לא נטבלו בטבילת כלים, ואיך מותר לנו להשתמש בהן.

ועוד קשה בדברי הרב ז"ל בסי' רצו (סעי' ט) שהביא דעה אחת דס"ל דהבדלה מדאורייתא כמו קידוש, ולפי"ז למה בקידוש בלבד כל אחד ואחד צריך לשתות מן היין, ולא הצריך כן גם בהבדלה.

המנהג בתפוצות ישראל, וכן עמא דבר לשפוך את היין מן הכוס בחזרה את תוך הצלוחית, דבטח יש לדבר זה מקור וסמך מדברי הפוסקים, והנח להם לישראל וכו'.

ומענין לענין ולאותו ענין יש להסתפק דלכאורה איך מותר לשפוך את היין בחזרה אל תוך



הגאון רבי שאול ברייש אבד"ק ציריך, שווייץ

ולמד מזה אביו של מהרי"ל דיסקין דכ"ש שיש להקל בכלי זכוכית, דהרי כלי חרס המצופה באבר להסוברים שחייב בטבילה הוא מן התורה, כך יוצא מדברי הגר"א בס"ק טו במה שהאריך שם לחלק בדין כלים מצופים בין קבלת טומאה ובין דין חיוב טבילה, ובודאי יותר קיל ודאי דרבנן מספק דאורייתא, ולכן כיון שמיקל הכנה"ג בכלים מצופים כ"ש בכלי זכוכית. [אכן בחכמת אדם (נלל ע"י סעי' ה) מבואר דכ"ח המצופין הוי רק מדרבנן, וכ"כ שם בבית אדם להדיא דכו"ע סוברין כן וכ"כ להדיא בקרית ספר בפ"ז ממאכ"א ולפי"ז יהיה ראייה מהרעק"א ההיפך, רצ"ע].

ואע"פ שמדובר שם בחביות שמחזיקים בהם יין ואפשר שהכוונה על אותן שעומדים במרתף אבל לא אותן שמביאים בשעת הסעודה על השלחן, נראה שאין לחלק בזה, וכן מבואר להדיא ביד אפרים שם שמביא נמי כן משם שו"ת בית יהודה צלוחית של זכוכית א"צ טבילה לפי שאין משתמשין לשתות בהם ממש כמו כוסות וגם אין מבשלין בהם כקדרות לא חשיבי כלי סעודה, ודמי לחביות גדולות וכיוצא שמכניסים לקיום שא"צ טבילה ע"ש, הרי דנקטו דכל הכלים שרק מחזיקים בהן אוכל או משקה דינם כחביות גדולות, וכטעמם דכל אותן הכלים שעשוין רק להחזיק האוכל אינן כלי סעודה.

בדבר השאלה איך מותר לשפוך את היין בחזרה אל תוך הצלוחית אחרי הקידוש, הלא צלוחיות האלו לא נטבלו בטבילת כלים ואיך מותר לנו להשתמש בהם.

מה שתלה השאלה בענין החזרת היין, הלא צריך טעם איך מותר בכלל להחזיק בהן היין בלי טבילה, נראה שהתכוין כ"ת לדברי תשו' מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון אות קלו שכתב שם: ודע עוד דבקונה כלי עם משקה א"צ לשפוך המשקה ולהטבילה דשב ואל תעשה הוי ולא נקרא שימוש, ולכן שפיר שואל מעלתו שעל מה סומכים שחוזרים וממלאים ומשתמשים בו שוב ובלי להטבילה.

איברא, באותו אות קלו כותב עוד: ובשם אמו"ר הגאון זללה"ה שמעתי מפי אמי תחי' שלא הצריך להטביל צלוחית, ולע"ע אין הזמן גורם אתי לעיין בטעמו. וכידוע שאביו של מהרי"ל היה הגאון הצדיק הנודע רבי בנימין אב"ד לאמזא, ונראה בטעמו ע"פ דברי הכנה"ג מובא ברעק"א (נפ"ע יו"ד סי' ק) שמביא משם החכם מהר"י מלידא ז"ל דדוקא כלי סעודה בעי טבילה אבל כלים שמכניסים בהם יין לקיום לא, ואח"כ מביא שבאו"ה מבואר שגם בזה צריך טבילה, וסיים הכנה"ג ואולי י"ל דהאו"ה לא כתב כן אלא בכלי מתכת דלכו"ע צריך טבילה אבל בחרס מצופה באבר דיש מחלוקת אי צריך טבילה יש לסמוך לשמור היין בלא טבילה,

טבילת כלים פלאשען של זכוכית מקיל בת' בית יהודה, ואף שביד אפרים כתב שם שהמנהג להטביל וע"ע בברכי יוסף סי' קכ שהביא בשם ספר בית דוד לחלוק על הב"י, וע"ע בספר קיצור שו"ע. עכ"פ מה שהעולם מקילים בזה יש להם על מה לסמוך.

ובאמת באו"ה עצמו שם כתב באות פח מובא בהגהות או"ה וז"ל: אמנם בשם מהר"א ז"ל שמעתי טעם שמא ישחה וישתה ממנו, ולדבריו אינו מעיקר הדין ורק בכלים שאפשר לחוש שמא ישתה בהן. וראיתי בשו"ת זכה שמחה (כטו ע"ל גאון י"ד בלמנענעט ז"ל) שכותב שם בסי' קד: בענין



הגאון רבי יעקב יצחק ניימאנן זצ"ל

אבד"ק מחזיקי הדת
מונטריאל, קנדה

רמ"א סי' קפג סי"ב ויוציאנו מן החבית שלם לשם ברכה, והיות שייך קידוש חשוב לא בטל לגבי זאת שנקרא ע"כ כל הצלוחית נשתייר מקידוש, והיות שכוונת הטיפה שמחזירין רק לקיים המנהג יש שאינם מקפידים לתת לתוך צלוחית שאין נטבל אבל בודאי אין נכון להכניס בצלוחית שאין נטבל ממש יין.

אודות דברי שו"ע הרב סי' רעא סעי' כב הם דברי המג"א סי' רעא ס"ק כה, אולם הא"ר חלק עליו שלא נכון לעשות כן עיי"ש, וגם המ"ב בס"ק נו הביא את הא"ר וגם בשם מאמר מרדכי שלא נוכל לעשות כן, נשאר המנהג לקיים מאמר הגמרא ששופכין טיפות בחזרה וסומכים שדבר מועט כזאת עדיין נקרא היין שבצלוחית לקיום אח"כ דברי



הגאון רבי ישראל דוד הארפענעט

רב דביהמ"ד ומח"ס ישראל והזמנים
ברוקלין, ניו יארק

מעשר כספים - האם הוא חובה

י"א שהוא חיוב מה"ת, וי"א שהוא (חיוב) מדרבנן, וי"א שאינו אלא מנהג

ישראל לדורות עולם יש בזה שיטות שונות ואפרטם בעזה"י.

ודע דהמדובר בדברינו כאן הוא בדלא קיימי עניים לפנינו (אם יפריש מעשר ואח"כ לחפש למי לחלקו, או להצניעו כשיזדמן לפנינו עניים או שאר נצרכים), אבל בדקיימי עניים לפנינו יש דינים שונים [דמצד חיוב צדקה מבואר בשו"ע (ו"ד רמט סעי' א) דשיעור נתינת צדקה כשידו משגת כפי צורך

מצינו שנתינת "מעשר כספים" הוא מנהג קדום מימי האבות ע"ה כדכתיב (צפ' ק"ך) אצל אברהם אבינו ע"ה ויתן לו מעשר מכל (בלאשית יד ט), ואצל יצחק אבינו ע"ה כתיב (שם טו יב) וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה', ופרש"י רבותינו אמרו אומדן זה למעשרות, וכן אצל יעקב אבינו ע"ה כתיב (שם כח כב) וכל אשר נתן לי עשר אעשרנו לך. אלא שהאם זה הלכה קבועה לכל בני

בזאת וגו', דאותו המעשר הוא מעשר עני לתת לעניים מעשר מכל אשר ירוויח אדם, הן בריבית הן להשכיר את עצמו וכו', ואוי להם המעכבים את מעשרותיהם, כי לבסוף לא ישאר בידם כי אם המעשר, (ע' תוס' תענית ט). [ובמה שיוצא מדבריו שמעשר כספים הוא לעניים ע' בדברינו בתשובה דלהלן].

אם כופין על נתינת מעשר

לשון הטו"ז (יו"ד סי' שלא ס"ק לב) שנהגו "לכופף" בשעת קבלת הנדון שלו ליתן מעשר, ועשו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' פז ד"ה אלכבה) דהגם שמעולם לא ראינו מרבנן סבראי וקשישאי לכפות על נתינת מעשר על הריווח דאתי לידיה, היינו משום שאין אדם יודע במטמונו של חברו, ושמא לא הרוויח כלום, משא"כ בפעם ראשונה שמקבל נדון שמחוייב לעשר את הקרן ואנו יודעים בבירור כמה הוא שפיר כ' הטו"ז דכופין, את החתן ומוציאין מידו.

הסוברים שהוא מנהג גרידא

ג. דעת הב"ח (יו"ד סי' שלא) שהוא רק "מנהג טוב" (אף לא חיוב דרבנן), והסכים עמו בשו"ת חוות יאיר (סי' ככד) ובשו"ת שבות יעקב (ח"ב סי' פד) ושלכן לא נהגו כן בכל המקומות, וכ"כ בשו"ת פני יהושע (סי' ג) ובשאלת יעב"ץ (סוס"י א, ולכל היותר דרבנן), [ובהגהות היעב"ץ עמ"ס שבת (קף קיט) הוכיח מהגמ' שם (שקאמר דעשירים שבא"י זוכים לעשירותיהם ע"י מעשרות, ועשירים שבחור"ל ע"י שמכבדין את השבת) שמעשר כספים אינו מד"ת ולא חובה כלל עכ"ל], וכ"ה בשו"ת ח"ס (יו"ד סי' רלא, שאינו חיוב ממש, יש מפרישים ויש שאינם מפרישים), ושו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' פז), ובשו"ת מהרי"א אסאד (יו"ד סי' שלד, אף שמצינו שכבר נהגו בזה האבות בעת הצורך, ודינו כדברים המותרים ואחרים נוהגים בו איסור. [ועיי"ש שהגם שבזה"ז רק יחידי סגולה נוהגין בו, מ"מ מי שמנהג אבותיו בידו אל תטוש תורת אמין כתיב]), וכ"כ בהגהות בית לחם יהודה (עק"ע סי' כמט), וכ"ה בשו"ת מהר"ם ברודא (סי' יז), ובשו"ת

העניים, ואם אין ידו משגת יתן עד חומש מנכסיו, ואחד מעשרה מדה בינונית, פחות מכאן עיין רעה וכו' יעו"ש]. ויתבאר אי"ה במקום אחר בארוכה.

הסוברים שהוא חיוב מן התורה

א. יש הסוברים שמעשר "כספים" הוא מדאורייתא ממש, והוא לפי מה שמביא התוס' (תענית ט. ד"ה עשר, על מה שקדשו חז"ל ע"פ עשר תעשר - עשר בשביל שתתעשר) מהספרי עשר תעשר את כל תבואת זרעך וגו' אין לי אלא תבואת זרעך שחייב במעשר, רבית ופרקמטיא וכל שאר רווחים מנין, ת"ל את "כל". ובס' או"ז (לקה לוח ג) דלמדנו מפסוק עשר תעשר וגו' שמצוה לאדם לעשר את ממנו.

הסוברים שהוא (חיוב) מדרבנן

ב. דעת הטו"ז (יו"ד סי' שלא ס"ק לב) שהוא "חיוב גמור", וכנראה שהסכים עמו בעמח"ס עולת שמואל בתשובה הנדפסת בשו"ת הג"ר בצלאל רנשבורג (סי' לו), [אלא שעיי"ש שאף להטו"ז אין לו עיקר מן התורה], וכ"כ בהגהות אורח מישור שעל הד"מ הארוך (כמע"ל) דמעשר הוא חיוב גמור כדרשינן מקרא (תוס' עמ"ס תענית), [ומש"כ המהר"ם דאינו אלא מנהג, היינו מה שנוהגין לדקדק ליתנו לעניים דייקא], וממשמעות דבריהם שהוא חובה מדרבנן.

וכן דעת המהר"ם (מובא בדליטא סי' כמ ס"ק ד, מביאור הג"ל על הטור) שהוא "מצוה דרבנן", וכ"כ בשו"ת מהרי"ל (סי' נד וסי' נו לוח ז) שהוא מדרבנן (ושכ"כ מהר"י אופנהיים), וכ"ה דעת הג"ר דוד אופנהיים ז"ל (שקשו"ת חוות יאיר סי' ככד, ומשיג על"פ ח"א סי' נהג), וכ"כ בפשטות בשו"ת נוב"י (קמא חיו"ד סי' עג), וכן נקט בשו"ת ר' ידידיה טיאה ווייל (יו"ד סי' ס). ויל"ע אם היינו "חובה" מדרבנן, או רק "מצוה" דרבנן, ופשטות הדברים שהוא מצוה חיובית מדרבנן. [ועי' נמי בשו"ת מהרי"ט (ח"א סי' קצז) דלא הוי דאורייתא].

ומספר חסידים (סי' קמז) משמע שהוא מצוה "מדרברי קבלה" שכ' דהפסוק במלאכי (ג י) הביאו את כל המעשר אל בית האוצר וגו' ובחנוני נא

ממש אלא הנהגה טובה. [ומה שנהגו נהגו, ומנהג העולם שאין מפרישים מעשר אלא מכספים, ולא ממתנות שהם חפצים או מטלטלים, ואפילו אם אח"כ מוכרם פטור כיון שהיה פטור מן החפץ עצמו עיי"ב, ובמקום אחר כתבנו בנדונים אלו].

ועיין בדברינו להלן דלהסוכרים שאינו אלא מנהג יכול להנהיג את עצמו לעשות עם המעות של מעשר כספים כל מידי דמצוה, פי' דכיון שאינו אלא מנהג, כל הלכותיה תלויים בהמנהג.

ובתשובה (שכת"י) הארכנו במי שכבר נהג מזמן ליתן מעשר אם הוא עליו מעתה חיוב גמור מטעם "נדר".

ודע שאם יש מקום (עיר) ידוע שמקפידין על מצות מעשר כספים אזי מחוייבים כל בני המקום להחזיק במנהג זה מצד "מנהג המקום", שמחייב את כל תושבי המקום לקיים כל מנהגיה.

הוראה למעשה

שמעתי מחכ"א ששאל ממרן מסאטמאר זי"ע אודת חיוב נתינת מעשר, השיב לו שקבלוהו עליה לחוב (מען האט עס אנגענומען פאר א חוב), פי' שאף שאינו אלא מנהג מ"מ כבר קבלוהו כלל ישראל כחובה, וכן בגליון עלים לתרופה (גליון ע"ג) מביא שהרה"ק מהר"א מבעלזא זצ"ל הקפיד שיתנו מעשר, (ושיעשו חשבון מדוייק מהרווחים ויפריש בדיוק מעשר).

מקום שלא נהגו

ובס' לקט יושר כ' שאין מנהג באושטריך ליתן מעשר מכל ריווח, רק אנשים מיוחדים שהם חסידים יתנו מעשר מיד כשקבלו ריווח מכל דבר ע"כ.

נתינת חומש

במס' כתובתו (.) דרש עה"פ וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, דהיינו שנתן שני מעשרות, שביחד הוא "חומש". [וכ' בס' דברי יחזקאל (פ' ע"ב)]

משיב דבר (תיו"ד סי' עו), וכ"כ בשו"ת מהרש"ג (ח"א יו"ד סי' לו) שנתנית מעשר אינו חובה רק הידור מצוה, וכ"כ מס' הנהגות לבעל הפרדס ז"ל (בדלא קיימי עניים לפניו).

ובפ"ת (יו"ד סי' ע"א ס"ק יב) מביא שכבר כתב כן בתשו"ת מהר"ם ב"ב (דפוס פלאג סי' עו) שאינו מה"ת אלא מנהג, מ"מ קיי"ל דדברים המותרים ואחרים נוהגים בו איסור שאי אתה רשאי להתירן בפניהם וכו' יעו"ש. [ותמה על הגאונים הנ"ל שלא הביאוהו, ושכן תמה בס' תשובה מאהבה ח"א סי' פז].

וכן יוצא מצוואת רבינו יהודה בן הרא"ש ז"ל שכתב שם שאביו הרא"ש תיקן "בעירו" באשכנז שכל אחד מהקהל יתן מעשר מכל הבא לידו, וכן תיקן במדינת טוליטולה "שהוא ובניו" יעשו כן. (וכתב שם בהגהות המו"ל שאילו שם לא תיקן לכל בני הקהל). וז"ל: לשון ההסכמה יען כי בארץ אשר יצאנו משם "נהגו אבותינו ואבות אבותינו" להפריש חלק א' מעשרה לגבוה לצדקה, לצורך מצוה, מכל מה שירויחו במשא ומתן וכו', לכן יצאנו בעקבות אבותינו וכו', ודבר זה קיבלנו על עצמנו ועל זרענו לשמור ולעשות ולקיים. [כנראה שכן היה מנהג קדום באשכנז ועל כן תיקן שם הרא"ש כן בתקנה קבועה, שלא תשתכח המנהג הקדום, אבל אח"כ כשגלה למדינת טוליטולה ששם לא היה המנהג כן תיקן שעכ"פ הוא ובניו ימשיכו במנהג אבותם]. ועיי"ש עוד שלאחר מות הרא"ש כתבו בניו הסכם לקיים דבריו, והוסיפו שיתנו חלק א' מעשרה מכל מה שיבוא לידם (בין במעות, בין בירושה, בין במתנה, בין בנישואין, בין באיזה צד שיהיה -להפריש תוך שמונה ימים, ולהשתדל ליד הגבאים (פי' שיגיע מיד ליד הגבאים)), עכ"ל.

וכן העלה בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' קנז) דבדלא קיימי עניים אין חיוב להפריש מעשר מעיקר הדין אלא ממנהגא.

וכ"כ בס' חוט שני מהגר"נ קרליץ שליט"א (ה' ע"ב) שכתב סוף ח"ב ע"ב ע"ג) שמעשר כספים אין זה חיוב

בנתינת מעשר לצדקה ואעפ"כ יורדין מנכסיהן, אולי היה לו רוב עוונות שמביאין לידי עניות, אלא שצ"ע מהמבואר בס' חינוך פ' ואתחנן עה"פ לא תנסו את ה"א וגו' וז"ל: כי בפרנסתינו משרתי ביתו במעשר נמצא התועלת והברכה בממונינו עכ"פ, "ולא יעכב זה שום דבר חטא ועון" וכו' עכ"ל, וממילא דלהסוברים דכמו כן לגבי מעשר כספים (שנותן לעמלי תורה עניים) ג"כ לא יעכב שום חטא ועון הברכה הנ"ל].

ובס' שיטה מקובצת למס' כתובות (ז:). מביא מהרב המעילי ז"ל שביאר כפילות הלשון "עשר תעשר" שכוונת התורה לשתי מעשרות, שבס"ה הוא "חומש". [ועיי"ש שכתב שמן המעשר הא' רשאי להוציאו לכל דבר מצוה, ואפילו לצורך עצמו ובניו ובניו ביתו, כגון שיכתוב מהם ספרים ללמוד בהם הוא ובניו, ולהשאלין לאחרים, שהרי מעשר שני היה נאכל לו ולבניו ולבני בתי בירושלים, אבל מן המעשר האחר יש לו לתת לצדקה לבני עניים כמו שהיה נותן מעשר ראשון לכהנים וללוים למען יחזקו בתורה ה', ומעשר עני שהיה נותן לעניים, "וכל המדקדק בזה מובטח לו שיצלח בנכסיו", כמו שדרשו במסכת תענית עש רתעשר וגו' עשר בשביל שתתעשר וכו' עכ"ל. ומוכח דברכת ההצלחה בנתינת מעשר הוא רק כשנותן לעניים, שמזה מיירי הפסוק כדכ' (מלאכי ג') הביאו את כל המעשר אל בית האוצר ויהי טרף בביתי ובחנוני נא בזאת אם לא אפתח לכם ארבות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די].

ובס' כתר ראש (אות קג) מביא משם הגר"א דכל השומר "מעשר" מובטח בכך שלא יבוא לידי היזק כלל (ולא יהיה אביון), והשומר "חומש" מובטח שיתעשר.

ופשוט דלכו"ע יש בכל צדקה ההבטחה המבואר בשו"ע שם (סעי' ז) דלעולם אין אדם מעני מן הצדקה, ולא דבר רע ולא היזק מתגלגל על ידה, שנאמר והיה מעשה הצדקה שלום, (ובטור הוסיף שהוא ברוך ומנוסה שלא יחסר לא אלא

כן) דאם בא לאדם ריוח בניקל אפשר דצריך ליתן ב' פעמים מעשר, דהוא חומש].

ובאגרות הגר"א (עליס לתרופה, שכתב לבני ציטו) וז"ל: למען השם להפריש חומש, ולא יפחות, כי בפחות מזה עוברים כל רגע על כמה לאווין ועשין, ושקול כאילו כפר בתורה הקדושה יעו"ש, אלא שבס' אהבת חסד (פכהגה נספ"ט) כ' דהגר"א מיירי "בקיימי עניים" שאז אם יכול הוא מחוייב ליתן עד חומש מנכסיו כמו שכ' הרמב"ם, (ולא יותר, וכ"ה תקנת אושא דהמבזבז לא יבזבז יותר מחומש), ולכאורה משמע כן דאל"כ אינו עובר על לאווין דלא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך. ועיין להלן משם הרב המעילי ז"ל.

והלום ראיתי בס' הנהגות לבעל הפרדס ז"ל דבקיימי עניים לפניך שאז חיוב מעשר הוא מן התורה מחוייב להפריש מעשר מכל מה שהרוויח, אבל בלא"ה שאז אינו אלא מנהג, והוא מפריש סתם או לשאר מצוה סגי לעשר ממה שנשתייר לאחר שניכה צרכיו ההכרחיים. [ובתשו' (שצנתי) כתבנו בנר"ז אם חשבון מעשר הוא אחר ניכוי הוצאות פרנסת בני ביתו].

עשר בשביל "שתתעשר"

כ' הרמ"א (יו"ד ס' רמז סעי' ד) שצדקה "מעשרת", ואסור לנסות את הקב"ה כי אם בדבר זה שנאמר ובחנוני נא בזאת וגו' (טור), וי"א "דוקא בנתינת מעשר מותר לנסות את הקב"ה" אבל לא בשאר צדקה (ב"י) עכ"ל. והיינו מעשר כספים הנוהג בזה"ז. נמצא שבמעשר כספים לכו"ע מובטח "שמתעשר", וכן יוצא מדברי ספר חסידים (סי' קמל) דפסוק הנ"ל קאי על מעש"כ.

אבל בפ"ת (ס' ס"ק א) מביא מהיעב"ץ והשלה"ק ובעל משנת חכמים החולקים על הרמ"א דדוקא במעשר תבואה נאמר ההבטחה, אבל לא במעשר כספים. [ועוד איתא בס' כתבי הקדוש (לזנו על צעל יסוד יוסף, אות נב) שמה שרואין שיש בנ"א שנהרין

האדם על קונו, על כך שנותן מעשר אדעתא דהכי שכל כוונתו רק היראה שפיר דמי.

ספק במעשר

בס' מעשה איש (ח"ו ע' קנב) מביא משם בעל קהלות יעקב ז"ל שהורה (לבנו) להחמיר בכל הספיקות הנולדות בנתינת מעשר "כי ממעשר אף פעם אין מפסידים - רק מרויחים".

אדרבה תוסיף לו עושר וכבוד, עוד זאת שצדקה דוחה גזירות הקשות, וברעב תציל ממות (ט"ו ע"ט סעי' 7).

וע' בס' אגרא דפרקא (אות 22) עשר בשביל שתתעשר אף דאסור על מנת לקבל שכר, מ"מ הלא בשביל שכר יראה מותר, והלא עניות מעברת את



הג"ר יחיאל וידר
רב ודומ"ץ בבני ברק

בענין תשלום הוצאות זיפות גג בנין משותף

סי' תקי"ז, עכ"ל. לכאורה נראים כסותרין למש"כ בעצמו בהל' שותפים בקרקע (סי' קסד סעיף 6). דהמחבר כתב שם, הבית והעליה של שנים, כל קלקול שיארע בכתלים מן התקרה ולמטה חייב בעל הבית לתקנו. ואם אינו רוצה לתקנו, בעל העליה כופהו. ומן התקרה ולמעלה יתקננו בעל העליה אם ירצה. והתקרה בעצמה היא של בעל הבית, והמעזיבה שעליה היא של בעל העליה, עכ"ל המחבר. וכתב על דבריו הרמ"א בהגה זו"ל: וי"א דאין בעל הבית חייב לתקן התקרה, אלא בעל העליה צריך לתקנו. וכן נראה לי לדון. וכל צרכי הגג חייב "בעל העליה" לתקן גם כן, עכ"ל לעניננו.

וכבר עמד בזה הסמ"ע בס"י קנה (ס"ק טו), ונשאר בצ"ע. ואולם מצאנו באחרונים כמה תירוצים ליישב סתירה זו. הב"ח בס"י קנה (סעי' ז) חילק, דבס"י קנה איירינן במי גשמים שבאו לשם שלא בפשיעת בעל העליה, כגון גשם שוטף. אבל אם הוא פושע, - שלא תיקן הגג, על בעל העליה לתקן, כדלקמן סי' קסד סעי' ב עיי"ש, עכ"ל. וציין הש"ך לדברי הב"ח הנ"ל, בס"י קנה (ס"ק ג) ובס"י קסד (ס"ק 3). ונ"ל שם בש"ך, ובסמ"ע ס"ק "טו".

ובביאור הגר"א נמי הביא בס"י קנה (ס"ק יא בליקוט) את חילוקו של הב"ח. ובבאר היטב סי קנה (ס"ק ג) הביא בשם כנסת הגדולה (סי' קנה סג"ט

בענין מה שנשאלתי בענין בית משותף שדירת הגג שייכת לאחד השכנים בלבד, וכן אם יתכן אפשרות בניה על גגו תהיה הבניה שייכת רק לבעל דירת הגג בלבד, אלא שהניחו בעלות לכל הדיירים השותפין בבנין בגג - שיוכלו להניח את דודי השמש וקולטי השמש על גג הדייר בעל הגג, וכן מקום חדר המדרגות ופיר המעלית השייכים לכל הדיירים עולים עד לגג זה. והנה הגג כפי שהוא נבנה ע"י הקבלן (אשר בינתיים פשט את הרגל) נבנה עם כל מיני מחיצות בנויין מבלוקים ללא טיח וכדומה, ללא הבנה ברורה מה היתה כוונת הקבלן בבניה זו - שהיא ללא צורך כל שהוא, וכמובן דבר זה מביא לכך שמי גשמים יחלחלו אל תוך הבנין ביתר קלות. השאלה היא כאשר צריכים לפתח וכדומה לתיקון גג הבנין למנוע חלחול מי גשמים, - על מי לשלם את ההוצאות.

תשובה: ע"פ הנראה לענ"ד, על כל דיירי הבנין להשתתף בהוצאות הנצרכים למניעת חלחול מי גשמים, אלא שהיות ובנדון דידן עיקר הבעלות על הגג היא של בעל הגג, ע"כ יש לחייבו יותר משאר הדיירים, וכמבואר לקמן בדברינו.

דהנה דברי הרמ"א מש"כ בהל' נזקי שכנים (סי' קנה סעיף 7), אבל אם ירדו גשמים על העליה ויורדין למטה "על הניזק" לתקן שלא יזק (ריב"ט

קנה (הנכתב לעיל בדברינו) לא יכולתי להולמן, עכת"ד יעו"ש.

ודבריו - דאדעתא דהכי חלקו, יתבארו ע"פ דברי הסמ"ע מש"כ בסי' קסד על דברי הרמ"א בסעיף א הנ"ל (ס"ק 7 בד"ה לאין בעל הבית חייב טו') וז"ל: הטור (סעי' 3) מסיק בטעם ז"ל, דמסתמא אדעתא דהכי נחית בעל העליה להעליה שלא יתקננו לו התחתון (לתקרה), כי התחתון אינו חושש להתקרה, שהגג מגין עליו, ואף אם ירצה בעל העליה לסלק הגג כדי שיצטרך בעל הבית לתקן התקרה מוחין בידו, - שהגג משועבד לבעל הבית אף כשיש שם תקרה, כי הדבר ידוע - אם ירדו גשמים על התקרה יעברו גם לבית, ואדעתא דהכי חלקו מעיקרא שיתקן בעל העליה את גגו שלא ירדו מי גשמים לתחתון, אבל התחתון אינו מחוייב כלל להעמיד רגל [ל]עליון, עכ"ל (הטור), ובהו מבוארים דברי מור"ם בהגה, עכ"ל הסמ"ע. והובאו דבריו שם נמי בבאר היטב (ס"ק 7). ואף הגר"א בביאורו שבגליון השו"ע (ס"ק 8) הסכים עם דבריו, יעו"ש.

ובחידושי חתם סופר הנדפס בגליון השו"ע סי' קנה (על דכ"ה ס"ק 7) תירץ, דבסי' קסד מיירי שהעליון צריך לתקן הגג, ומזה לא מיירי בסי' קנה - כי אינם באים עתה לדון על הגג, אלא שבין כך ירדו גשמים וטוען התחתון ע"י שלא תיקנת המעזיבה שלך ירדו הגשמים שמגג דרך תקרה שלך עלי, לזה כתב בסי' קנה שאין זה טענה - אם לא שיבוא עליו מצד תיקון גגו. והוסיף החת"ס לכתוב בזה"ל: והנה בתיקון הגג נשתנה עתה, כי דרים תחתיים שניים שלישיים, על כן התחתון אין עליו תיקון תקרה, והאמצעיים כל אחד מתקן תחתיים שלו ולא תקרה שעליו, העליון על כולם צריך לתקן קרקעיתו ותקרתו. אמנם עליה העליונה שהיא תחת גג המשופע - שאין בו דיוורים כלל ולא משמש רק בי תיבנא וציבי ושיטוח עורות וכה"ג, יד כל בני הבית שוים בתשמיש, ומשו"ה יד כולם שוה בתיקון הגג המשופע ההוא, והיינו מה שהוא במשך אורך ביתו למטה. ואם אחד מהם רוצה לסלק עצמו לגמרי מתשמיש העליה היא

אות יג) מלבד תירוצו של הב"ח הנ"ל עוד תירוצו בשם הש"ך מה שלא נדפס בש"ך שלנו, וז"ל: המעיין בתשובת הריב"ש סי' תקיז (כצ"ל) יראה שדברי הרמ"א כנים, דבכאן מיירי דאף שבעל הגג מתקן צרכי הגג, - מ"מ ירדו גשמים על אותה התקרה, דמיירי שאין שם צנור להגג, ומוכרחים המים לבא על התקרה, ותו אינו פושע. ולכך על הניזוק לתקן, עכ"ל.

והכנסת הגדולה עצמו תירץ (סס) לקושיית הסמ"ע, דנ"ל דשם (כסי' קסד) מדובר כשרוצים שניהם לתקנו, - על מי מהם מוטל לתקנו, אבל כאן איירי דבעל העליה אינו רוצה לתקנו, אין בעל הבית כופהו לתקנו, אלא על הניזוק להרחיק עצמו, עכ"ל.

והט"ז סי' קנה (ד"ה הכל לפי הענין) תירץ לקושיית הסמ"ע בדרך אחר, וחילק בין אם הגשמים מועטים, - שאינם יורדים תיכף למטה, אלא רגילים להיות נבלעים בקרקע המעזיבה, ועל כן אי מקרי שיורד למטה דרך המעזיבה - לא נקרא גירא דיליה. ובסי' קסד מיירי דהוי גירא דיליה כשיורד דרך קרקע, עיי"ש.

ובנתיבות המשפט סי' קנה (משפט הכהנים ס"ק יד) ציין שבסי' קסד (במשפט האורים ס"ק 3) תירץ לקושיית הסמ"ע הנ"ל, ועי"ש שחילק בין הדין שבסי' קנה - דמוצאו מהריב"ש והתם לא מיירי מנתקלקלה העליה, רק בראובן שקנה בית ולוי העליה, והגג של העליה נמכר חציו לראובן וחציו ללוי, והצינורות היו מהלכין דרך גגו של לוי, וטען לוי שאין לראובן אמת המים עליו כיון שנמכר לו קודם, וטען על ראובן שישיר צינורו מעל גגו, ויתקן אחר שישיר לצינורו באופן שלא ירדו גשמים לעלייתו. ועל זה השיב, שלא נשתעברו זה על זה, ועל כן אם לוי רוצה להסיר הצינור יכול להסיר, אבל אין לו שעבוד על ראובן לכופו לסלק ההיזק אחר שישיר, רק שיכול הוא להסיר הצינור מעל גגו ולתקן לעצמו ההיזק, עיי"ש. משא"כ בסי' קסד הוא מטעם דאדעתא דהכי חלקו, דאין בעל הבית חייב לתקן צרכי הגג, כ"א בעל העליה. ובסוף דבריו כתב הנתיבות המשפט, ומש"כ הט"ז בסי'

אם יתקן בעל הגג אין הכרח שהמים לא יחלחלו מהמחיצות האמצעיים שעשה הקבלן ללא שום תועלת ולצורך כל שהיא לאף אחד, ואף אם יתכן אפשרות להדייר שעל הגג לבנות על גגו - לא ישתמש כ"א במחיצות שבגבולות החיצוניות לגגו, ולא במחיצות האמצעיים, וא"כ מחיצות אלו בודאי לא זכה בהם בעל הגג ואף לא כל אחד אחר, שכן אין לאחד בהם חפץ, והיות ומחיצות האמצעיים אינם מסויידים כלל, יש סברא די וודאית שהמים יוכלו לחלחל דרכם אל כל דיירי הבנין, ויהיה דינם כפי שאין שם צינור להגג, דעל זה בודאי לא נחית בעל הגג לסייד וכו' - כל מה דצריך לעשות בהם שלא יחלחלו דרכם מי גשמים, או לפנוייה במרא וחצינא וכדומה, ולמי גשמים אלו אינו פושע, וא"כ שוב לא נוכל להוכיח מהיכן המים מחלחלים שנוכל לחייב לבעל הגג בכל ההוצאות, כאמור.

ולפ"ד הכנסת הגדולה, דכשרוצים שניהם לתקנו, - על בעל הגג מוטל לתקנו, אבל כשבעל העליה אינו רוצה לתקנו, אין בעל הבית כופהו לתקנו, אלא על הניזק להרחיק עצמו, יצא גבי נדון דידן - ששניהם מעונינים בתיקון הגג שלא יכנסו דרכו גשמים, בעלי הבתים ואף בעל הגג, א"כ היה מהנראה שישלם בעל הגג לבדו הוצאות תיקון הגג. ברם כבר ביארנו לעיל שבנדון דידן שאפילו שיתקן בעל הגג לגגו אין הכרח שלא יחלחלו מי גשמים לבתים מטעם שהגג שאנו דנים בו דינו כגג שאין לו צינור, וא"כ לא הוה לו לזה דין פושע, וא"א לחייבו בהוצאות תיקון כל הגג.

ולפ"ד הט"ז שחילק בין אם הגשמים מועטים ואינם יורדים תיכף למטה, אלא רגילים להיות נבלעים בקרקע המעזיבה, ועל כן אי מקרי שיורד למטה דרך המעזיבה - לא נקרא גירא דיליה, לאם הוי גירא דיליה, כשיורד מיד דרך הקרקע, א"כ ה"נ גבי נדון דידן היה לנו לחלק בהכי, ואם המים אינם יורדים תיכף למטה, כ"א נבלעים קודם לכן, א"א לחייב את בעל הגג כלל. ואף אם ירדו תיכף נמי אין לנו לחייב לבעל הגג לבד בנדון דידן, ע"פ מה שביארנו לעיל, - מטעם המחיצות האמצעיים.

ולהפקירו, שוב אינם יכולים לכופו לתקן הגג המשופע, עכ"ל.

מענתה נדון בכל אחד מהחילוקים שחילקו האחרונים הנ"ל, לדון מדבריהם נדון דידן כיד ה' הטובה עלינו. לפ"ד הסמ"ע הדבר צ"ע על מי מוטל לתקן הגג שלא יחדרו דרכו גשמים, וע"כ גבי נדון דידן אין לנו צד שנוכל לחייב את בעל הגג לשלם לבדו. ולפ"ד הב"ח שחילק בין אם רק גשם שוטף חודר, שאז אין לחייב לבעל הגג התיקון, אבל אם בעל הגג פושע, - שלא תיקן הגג עד שגשם רגיל נמי נכנס, אזי על בעל הגג לתקן, א"כ גבי נדון דידן יש לנו לחלק כפי המציאות הנ"ל, ואם גשמים רגילים אינם חודרים אין לחייב את בעל הגג לתקן לבד לתקן, אלא היות ובטח רצון כל דיירי הבנין הוא שאף גשם שוטף לא יחדור, ע"כ הבעיה היא של כל שותפי הבנין. ולהוכיח מציאות זו - אם המים חודרים אף מגשמים רגילים, הוא דבר קשה מאד, - שכן נצטרך לעמוד בעת עונת הגשמים מתחילתה עד שיבצבצו הגשמים בבתים - לראות שעד עתה עוד לא ירדו כ"א גשמים רגילים. ואף למדוד זאת - אלו הם גשמים רגילים ואלו הם שוטפים, הוא דבר הרחוק מבינתנו שנאמוד אותו. וע"כ כשנלך ע"פ דעת הב"ח קשה שנוכל לחייב את תיקון הגג עליו בלבד. וכדאמרין לעיל בשיטתו של הב"ח אזלו עוד הרבה מהפוסקים, ה"ה, הש"ך (פסקאומי ג'ט"ט), והבאר היטב, והגר"א, והכנסת הגדולה.

ולפ"ד הש"ך (מה שהביא על שמו בבאר היטב), דבאופן שאף שבעל הגג מתקן צרכי הגג, - מ"מ ירדו גשמים על אותה התקרה, דמיירי שאין שם צינור להגג, ומוכרחים המים לבוא על התקרה, ותו אינו פושע, ולכך על הניזק לתקן, ואי אפשר שנחייב לבעל הגג, א"כ גבי נדון דידן לכאורה היה מקום שנאמר שעפ"ד יצא דעל בעל הגג לתקן הגג לגמרי שלא יעברו דרכו גשמים, ובודאי הצינורות והמרזבים יורידו את מימי הגשמים ולא ינזקו, ומה לנו כי נלין עליהם. אולם אין הדבר ברור כ"כ, שכן יש מקום שנאמר שבנדון דידן אף לשיטתו אין לחייב לגמרי את בעל הגג, כיון שאף

ולפ"ך הנתיבות המשפט, - ודברי הסמ"ע מדברי הטור, דאדעתא דהכי חלקו, - דאין בעל הבית חייב לתקן צרכי הגג, כ"א בעל העליה, יצא לכאורה גבי נדון דידן שיצטרך בעל הגג לתקן הגג לבל יחלחלו דרכו מים, - לבדו. וכדעתו יצא נמי לכאורה לדברי החת"ס שכתב, דהעליון צריך לתקן הגג, והוי טענה, וא"כ בנדון דידן נמי על בעל הגג לתקן גגו לבדו לכאורה. אלא שהחת"ס הוסיף, דבתיקון הגג נשתנה עתה הדין מכפי שהיה דינא דגמרא הנפסק בשו"ע, כי בזמננו דרים תחתיים שניים שלישיים, ועל כן התחתון אין עליו תיקון תקרה, והאמצעיים כל אחד מתקן תחתיים שלו ולא תקרה שעליו, העליון על כולם צריך לתקן קרקעיתו ותקרתו. אמנם עליה העליונה שהיא תחת גג המשופע - שאין בו דיורים כלל ולא משמש רק כי תיבנא וציבי ושיטוח עורות וכה"ג, יד כל בני הבית שוים בתשמיש, ומשו"ה יד כולם שוה בתיקון הגג המשופע ההוא, והיינו מה שהוא במשך אורך ביתו למטה, עכ"ל. ולפ"ז יצא דאה"נ גבי נדון דידן שלכל דיירי הבנין יש בעלות השתמשות על הגג העליון (- איזה שיהיה) להניח עליו דודי שמש וקולטי שמש, וכן אם ירצו להניח ע"ג חביות של מים, או קולטי לויין וקול למיניהם וכדו' - כנהוג במקומותינו, א"כ יד כל בני הבנין שוים בתשמיש, ולפיכך יד כולם שוה בתיקון הגג. וכל זה מלבד מה שלמקום חדר המדרגות ופיר המעלית משמש הגג לחדר המדרגות והמעלית השייכים לכל הדיירים, ופשוט שהוצאות תיקון גג זה הוא על כל דיירי הבנין.

והנה לכאורה ע"פ דברי החת"ס הנ"ל מש"כ "ואם אחד מהם רוצה לסלק עצמו לגמרי מתשמיש העליה היא ולהפקירו, שוב אינם יכולים לכוף לתקן הגג המשופע", לכאורה היה מקום שנאמר דה"ה הכא, ואם ירצה אחד מהשותפין לפטור את עצמו מהשתתפות בהוצאות תיקון הגג יפקיר חלקו ולא ישתמש בגג ויפטר. ברם זה אינו, וכפי שביארתי זאת בתשובה אחרת אעתיק לך לשונה.

בספר פתחי חושן הל' נזיקין (פטי"ו סע"ה פ"א) כשדן גבי אם רוצה אחד מהשותפין לסלק עצמו מחיבור להסקה המרכזית המשותפת, כתב, דנראה שאינו פוטר עצמו מההוצאות להחזקת המתקנים, דכיון דנכנס כשותף הרי נשתעבד לשאר השכנים בכך, וסיים לציין לדברי החת"ס הנ"ל - שמדבריו לכאורה משמע שיכול להסתלק ויהיה פטור, וע"כ נשאר בדבר זה בצ"ע. והנה מו"ר הגאון רבי יעקב מאיר שטרן שליט"א בספרו אמרי יעקב על שו"ע הרב (סי' ח נב"אור"ס ד"ה אין וכו') ירד לחלק על נכון בין שתי העניינים בסברא ישרה, שכן דברי החת"ס איירי מהעליה שיש לה שימוש נפרד מהדירה - שע"כ יש לנו צד לומר כדברי החת"ס הנ"ל, שבכח השותף לסלק עצמו משותפותו בחלק זה, שכן בחלק זה אם ירצו שאר השכנים ישתמשו בו הם - או ישכירו מקום זה לאחרים, כיון שהוא ראוי לתשמיש בפני עצמו. משא"כ דבר שהוא מיועד רק לדיירים בבית מגורים זה, כגון הסקה מרכזית, שאין בה השתמשות כ"א לדיירי הבנין, ע"כ בזה יש לנו מקום לומר שאף החת"ס יודה דאינו יכול למחול על שותפותו לפטור עצמו, אלא יחוייב לשלם ההוצאות הכרוכים לתחזוקת המתקנים. ולפ"ז יצא לו נמי גבי נדון אם ירצה אחד מהשותפים להפקיר חלקו במעלית ולסלק עצמו מהתשמיש בה - ושמעתה לא ישלם להוצאות תיקון המעלית וביטוח, דבודאי לאו כל כמיניה להשמיט עצמו לפטור מתשלום חלקו בהוצאות, - כיון שאין השתמשות המעלית ראוי כ"א לשמש את הדיירים בבנין לעלות בו למגוריהם, וע"כ כ"ז שהוא משתמש בדירתו אינו יכול לומר שהוא מפקיר את חלקו בו ואינו שותף במעלית - שכן אין אפשרות להשכיר חלקו לשימוש אחרים (ואף האחרים לכשישתמשו במעלית ישתמשו רק בחלקם כפי מה שהיה בידם מקודם לכן ולא נוסף להם בזה חלק לחלקם), וכיון שנשתתפו אדעתא דהכי לאו כל כמיניה לפטור עצמו, עכת"ד. [ויש להוסיף ע"ד, שכן הנדון מפורש בשו"ע הל' שותפים בקרקע (סי' קס"ט סעיף ו) בדברי המחבר שכתב בזה"ל: אחד מבני מבוי שבקש

לבעל הגג, שכן ק"ל דעל דעת כך נשתתפו, כאמור, והשתעבד הוא על כך לכלל הדיירים שיעמיד גג המונע חלחול מי גשמים דרכו, וכדאמרינן לעיל מדברי הטור. אלא שנשאר להם בעלות כל שהיא בגג - זכות השתמשות להניח ע"ג מה שהמנהג והדרך להניח שם, ותו לא, והיא בעלות קטנה נגד הבעלות של בעל הגג ע"פ החלוקה שנשתתפו, שכן להם יש השתמשות כ"ש בלבד, ולבעל הגג יש מלבד זאת גם ההשתמשות להציל עליו מפני הגשמים, [שוב מצאתי שכסברתנו זו כתב בכסף הקדשים (סי' קס"ט סע"ז) לענין פירוש דברי הט"ז הנ"ל, עיי"ש. ולעיל הבאנו בשם הנתיבות המשפט שנתקשה בהבנת הט"ז, ואף הכסף הקדשים נשאר בסוף דבריו בצ"ע]. ע"כ כאשר הגג שייך רק לבעל הגג - כנבדון דידן, יש להטיל על בעל הגג יותר בהוצאות לתיקון הגג מאשר שאר דיירי הבנין בעלי הבתים. ברם באופן שכל דיירי הבנין שותפים בגג אף לבנות ע"ג, בזה נראה דיחלקו הוצאות תיקון הגג בשווה ביניהם.

שוב מצאתי בספר חיובי שכנים ותקנת הקהילות, מהגאון הגדול בעל שבט הלוי שליט"א שכתב על דברי המחבר בסי' קסא (סעיף ה) מש"כ, בני העיר [נ"א החצר] כופין זה את זה לבנות דלת ובית שער לחצר, וכך כל הדברים שהחצר צריך להם צורך גדול או הדברים שנהגו בני המדינה לעשותם, בזה"ל: לענין תשלום הוצאות זיפות הגג, נראה דתלוי בזה, אם כל דיירי הבנין שותפים בגג, כולם צריכים להשתתף בשוה. אבל אם הגג שייך לבעל הקומה העליונה, או שנתנו לו רשותם לבנות שם, יש לחייב את בעל הקומה האחרונה יותר משאר השכנים, ע"כ.

* * *

שוב נשאלתי במי שדירתו בנויה על רוב גגו של בנין משותף, ושאר הגג עד לשולי הבנין משמש לבעל הגג כחצר (מרפסת), ובאו השותפין התחתונים לטעון עליו שמימי הגשמים מחלחלים דרך רצפת חצרו, מטעם שלא נעשה השיפוע בו

לסתום פתחו ולהחזירו למבוי אחר בני מבוי מעכבין עליו שזא יבא עליהם מס ומתמעט מחלקן מהמס הקצוב על בני המבוי וכו' עיי"ש, וק"ו כאן שבודאי יתמעט מחלקן, ופשוט. ועיין נמי בספרי בצדק ובמשפט מש"כ שם (ס"ק יא).

ולפ"ד הנ"ל יש לומר גבי נדון דידן - שיש מקום בגג לכל סוגי ההשתמשויות הנהוגים בינינו ברווח, ולא יוסף מקום להשתמשות האחרים מזה שיפקיר האחד חלקו בגג, ואין יכולת השכנים שישכירו מקום זה לאחרים, שאינו ראוי לתשמיש בפני עצמו, כ"א עשוי לצורך שימוש הנ"ל לדיירי הבנין. ע"כ בזה יש לנו מקום לומר שאף החת"ס יודה דאינו יכול למחול על שותפותו לפטור עצמו, אלא יחוייב לשלם ההוצאות הכרוכים לתחזוקת הגג ותיקונו, שהשתעבד על כך, ועל דעת כן נשתתפו.

ואתה המתבונן תחזה שדברי החת"ס לזמננו, ומש"כ ע"פ דבריו, הם בנוסף לכל הצדדים שהבאנו בראש דברינו ע"פ דעות שאר הפוסקים, ודו"ק. ברם לדעת הפוסקים שהוצרכנו להגיע לשותפות שאר הדיירים בעלי הבתים - משום המחיצות האמצעיות, ה"ה הש"ך והכנה"ג והט"ז, א"כ אף אם נאמר שע"כ יש להם להשתתף בהוצאות הסיוד למחיצות האמצעיות וכל מה שצריך לאוטמם ותיקונם לכל יחלחלו המים דרכם, ברם הוצאות איטום ותיקון רוב הגג לדעתם אבעל הגג בלבד חל החיוב. ואף כשנאמר עפ"ד החת"ס הנ"ל לזמננו ולגנותינו שאנו משתמשים בהם לצורך כל הדיירים, וע"כ אמרנו סברא שע"כ שיד כל בני הבית שוים בתשמיש, משום הכי יד כולם שוה נמי בתיקון הגג, מ"מ יש קצת מקום לחלק בין גנותינו לגג המשופע שהוא שמיירי בו החת"ס, שכן הגג שחייב עליו החת"ס לכל הדיירים בשווה, - הוא הגג "המציל" על מקום ההשתמשות - שבאותו מקום ההשתמשות שווה לכולם, מלבד מה שהוא ג"כ מציל לכל הדיירים בשווה מפני הגשמים, ברם נדון דידן הגג "מציל" מפני הגשמים בלבד. ולפי חלוקת בעל הגג עם בעלי הבתים - הגג שייך רק

לחלחל לרשותו, ועל כך אי אפשר לכופו לתקן, ועל הניזוק להרחיק את עצמו שלא ינזק.

אלא שמ"מ יש לבדוק את המציאות בחצר הנ"ל, אם אין המים נאספין ועומדין על מקומן משום שאינם יורדין במרזב - באופן שאם לא יתקנו את השיפוע יפגם שימוש בעל הגג בחצר, דאם כן אזי גם בעל הגג מעונין בתיקון חצרו, ומעתה אף לדעת הכנסת הגדולה יצטרך אף בעל העליה לתקן, ויכולים השותפים בבנין אף לכופו על כך, וכמבואר בנתיבות המשפט (סי' קסד ס"ק א'), שכשהתועלת לשניהם ואין אפשרות לתקן בעצמו כ"א בבוא התיקון גם להשני, ואם לא יעשהו יבואו שניהם לידי היזק, כופין אז"ז ליתן כל אחד חלקו, ואין הלה יכול לומר אנא לא צריכנא לתיקון זה, עכ"ד, יעו"ש.

כהוגן כלפי המרזב ע"י הקבלן, האם על בעל הגג - שהחצר שייכת לו לתקן שלא ינזק ממימי הגשמים לבדו.

ובנדרון זה יש מקום להוסיף עוד טענה לשתף את שאר השותפין, שכן כבר כתבנו לעיל את דעתו של הכנסת הגדולה במה שתירץ (כס"י קנה הגה"ע אות יג) לקושיית הסמ"ע (שס ס"ק טו) דדברי הרמ"א שם סעי' ד נראין כסותרין לדבריו שבסי' קסד סעיף א, דנ"ל דשם (כס"י קסד) מדובר כשרוצים שניהם לתקנו, - על מי מהם מוטל לתקנו. אבל כאן איירי דבעל העליה אינו רוצה לתקנו, אין בעל הבית כופהו לתקנו, אלא על הניזוק להרחיק עצמו, עכ"ל, ולפ"ד יצא דבנדרון דידן דבעל הגג לכאורה אינו מעונין ורוצה לתקנו, - שכן אין המים יכולין



הרב יונה זאב וינברג
ר"מ בישיבת טשערנאביל
בני ברק

בענין טלטול מן הצד

טלטול. ומק' הגמ' למימרא דסבר ר"נ טלטול מן הצד לא שמ"י טלטול, והאמר ר"נ האי פוגלא [צנן תלוש שהטמינו בארץ ונתגלה ראשו. (רש"י)] כו' ממטה למעלה אסור (שצד הקצר למעלה וצד הרחב למטה, ונמצא מטלטל ומזיז העפר מן הצד שאינו אוחזו בידו ממש), הדר ביה ר"נ מההיא.

ומבואר מתוך דברי רש"י שם שישנם שלוש דרגות בטלטול: א' טלטול להדיא, שאוחז המוקצה בידו ומזיזו. ב' טלטול מן הצד שאוחז ההיתר ועל ידו מזיז המוקצה ששוכב עליו, כגון צנן כשאוחז בצד הקצר, ובזה פליגי ר"א בן תדאי ורבנן. ג' כשהמוקצה סובב ההיתר ואינו בהכרח שוכב עליו, לא מיקרי אף טלטול מן הצד, ולהכי פגה שטמנה בתבן ומוקצתה מגולה שרי לכו"ע להוציאה.

ג' דרגות בטלטול: א' להדיא, ב' טלטול מן הצד, ג' פגה שמגולה בקצתה

א. **בגמ'** שבת (קמג.) מייתי ברייתא: פגה שטמנה בתבן [תאנה שלא בשלה כל צרכה, וטומנין בתבן להתבשל, ותבן מוקצה הוה לטיט. (רש"י)] וכו', אם מגולה מקצתה מותר לטלטלה [שיכול לאוחזה במקום המגולה, דאפילו טלטול מן הצד ליכא, שא"צ להגביה התבן, אלא מגביה מקום המגולה, והתבן נשמט ונופל. (רש"י)] ואם לאו אסור לטלטלה. ר"א בן תדאי אומר תוחבין בכוש או בכרכור, והן מנערות מאליהם, אמר רב נחמן הלכה כר"א בן תדאי.

ומבואר שם דחכמים ס"ל דטלטול מן הצד שמיה טלטול, ור"א בן תדאי ס"ל דלא שמ"י

אלא ה"ק דע"כ רב נחמן שמע לה להך ברייתא, דהא דאוסר ת"ק בכולה מכוסה משום דהוא גרוע טפי מטלטול מן הצד, כיון דתוחב הכוש וכרכר להדיא בהתבן והגחלים. וכ"כ בתוס' רי"ד (קגג. ד"ה למימלא).

ודבר זה נוגע לדינא, דטלטול מן הצד אסור לצורך דבר האיסור, אבל אם אינו מטלטל ממש, רק האיסור נשמט מצדדי ההיתר, כמו פגה בתבן, לדעת רש"י שרי אף לצורך דבר האסור, משא"כ לתוס' ולהרמב"ן אסור.

קו' רבינו יונה ממתני' דקש שע"ג המטה דהוה לצורך דבר האסור. ב' פירושים בתועלת הנענוע

ג. כבר הבאנו לעיל דברי התוס' (מג: ד"ה ט"ז ע"ט) מן ה"ה שכתבו לחלק דטלטול מן הצד לא שרי רק לצורך דבר המותר, אבל לצורך דבר האסור כגון מת שהופכו ממטה למטה מחמה לצל אסור. וברא"ש (פ"ג סי' יט) הביא מרבינו יונה שתמה ע"ז ממתניתין (לקמן קמ"א). דתנן הקש שע"ג המטה, לא ינענענו בידו, אבל מנענעו בגופו, ודייקו מינה בי רב שם בגמרא דטלטול מן הצד לא שמייה טלטול, והרי התם לצורך הקש שהוא מוקצה הוא מטלטל, וא"כ הרי זה כמו מת שאסור להפוך אותו ממטה למטה.

והנה הר"ן (כ: מדפי הרי"ף) כתב גם כן כהך תירוצא דתוס', והביא גם כן הך ממתניתין דקש שע"ג המטה, וכתב דשם אינו מטלטל את הקש מפני שהוא צריך לו להקש, אלא מפני שהוא צריך להמטה, ואי אפשר לו בלא טלטול הקש, וממילא הו"ל כמטלטל לצורך דבר המותר.

ורבינו יונה דהקשה משם על התוס', צ"ל דס"ל כדפירש רש"י במתניתין התם שהקש הוא קשה, ומנענעו כדי שיהיה צף ורך לשכב, וא"כ ה"ז לצורך הקש שיהיה ראוי לשכיבה, ומשו"ה הקשה דהא בכה"ג אסור טלטול מן הצד. (ועיין עוד לקמן אות ו).

שיטת התוס' (מג:): ותורי"ד דפגה שמוגלה מקצתה הוה טלטול מן הצד, ותחיבת כוש וכרכר גרע טפי. נפק"מ לדינא במקצתה מוגלה אי שרי לצורך דבר האסור

ב. אמנם מדברי התוס' מבואר דס"ל דההיתר טלטול בפגה שטמנה בתבן ומקצתה מוגלה הוא מטעם אחר לגמרי. דהנה לעיל (מג:): נחלקו אמוראי במת המוטל בחמה אי שרי להופכו ממטה למטה כדי שיגיע לצל, דמאן דאוסר ס"ל טלטול מן הצד שמייה טלטול, ומאן דשרי ס"ל דטלטול מן הצד לא שמייה טלטול, ומסיק שם דכו"ע ס"ל טלטול מן הצד שמייה טלטול כו'. וכתבו שם התוס' (ד"ה ט"ז ע"ט) מן ה"ה שמייה טלטול) בשם הר"י לדייק ממהלך הסוגיא התם דכן הוא ההלכה דטלטול מן הצד שמייה טלטול. ותמהו ע"ז טובא מכמה דוכתי דאמרינן דטלטול מן הצד לא שמייה טלטול. וכתבו עוד וז"ל: ואפי' רבנן דר"א בן תדאי שרו בכי האי גוונא דהכא [שהופך המת ממטה למטה], דהא שרו פגה שהטמינה בתבן אם מוגלה מקצתה, ובמכוסה כולה פליגי, דר"א בן תדאי שרי לתחוב כוש או כרכר. (וע"כ כתבו לחלק בין אם מטלטלה לצורך ההיתר או לצורך האיסור). ואם נפרש דהטעם דפגה שטמנה בתבן שרי לכו"ע, כדברי רש"י, דלא מיקרי אף טלטול מן הצד משום שא"צ להגביה התבן אלא נשמט ונופל, הא הכא במת שמונח ע"ג המטה, והופכו ממטה למטה, ה"ז כפגה שמונח כולה בתבן, וכפוגלא שהטמינו במקום רחבו בארץ דמיקרי טלטול מן הצד דחכמים אוסרים.

ומוכרח דתוס' ס"ל וכ"כ הרמב"ן בחי' (ס"ט) ובמלחמות (כ: מדפי הרי"ף) דבין ת"ק בין ר"א בן תדאי ס"ל דטלטול מן הצד שרי דלאו שמייה טלטול, והיינו טעמא דשרי תרוייהו במגולה מקצתה, והא דקאמר הכא דר"ע דאמר הלכה כר"א בן תדאי ע"כ ס"ל דטלטול מן הצד לא שמייה טלטול, לאו למימרא שאם היה ס"ל כת"ק היה סובר דשמייה טלטול, דהא ע"כ גם ת"ק סובר הכי דלא שמייה טלטול מדמתיר במקצת עליו מגולין,

דמיקרי טלטול, אלא שכל שהוא מן הצד ולצורך דבר המותר התיירוהו חז"ל, משא"כ לצורך דבר האסור נשאר האיסור טלטול באיסורו, או שכל שאין כוונתו רק לצורך ההיתר לא מיקרי טלטול כלל, שממילא האיסור נגדר ונסבך, וחז"ל לא אסרו רק מה שהוא בשם טלטול מיקרי.

והרא"ש נקט כהצד השני שכל שכוונתו לשם צורך דבר ההיתר, הרי שטלטול מן הצד לא מיקרי כלל בשם טלטול, וכיוצא בדבר גם טלטול בגופו כלאחר יד לא מיקרי טלטול, ולהכי מייתי הגמרא ראייה דאם אסרינן טלטול מן הצד אף לצורך דבר המותר וכמו שרצה רב נחמן לאסור פוגלא מלמטה למעלה, הרי שאף מה שאינו בגדר טלטול רק נענוע גרידא, גם כן אסרו חז"ל להזיזו ממקומו, ואם כן גם כלאחר יד אסור, והרי במתניתין תנן דקש שע"ג המטה, מותר לו לטלטלו בגופו כשהוא שוכב על המטה, ולא אסרוהו חז"ל, ואם כן ה"ה טלטול מן הצד לצורך דבר המותר שרי.

ובשו"ע (סי' שי"א סע"ח) פסק כדברי הרא"ש אלו בחילוק בין טלטול מן הצד לטלטול בגופו. וז"ל: טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר, הלכך צנזן כו', וטלטול בגופו אפילו לצורך דבר האסור מותר, הלכך קש שע"ג המטה כו' מנענעו בגופו כו', עכ"ל.

לרא"ש צורך מקומו ג"כ אסור, משא"כ להר"ן

ו. **ולפי** ביאור זה יוצא עוד חידוש דין דכל ההיתר דטלטול מן הצד הוא משום שהוא מתכוין לדבר ההיתר ואין זה טלטול כלל בהדבר איסור, כיון שהאיסור רק ממילא נגדר אגב ההיתר. ואם כן יוצא מזה שאם הוא צריך למקומו של המוקצה, והוא צריך להעתיקו ולהזיזו ממקום זה למקום אחר, אסור לטלטלו אפילו ע"י טלטול מן הצד, כיון שהוא רוצה להדיא הטלטול של המוקצה בין בגלל שהוא רוצה בין בגלל שזה מפריע לו, אין לזה ההיתר דטלטול מן הצד שהתירו מחמת שהוא מכוין להיתר דוקא ולא להאיסור.

ההשוואה בין טלטול מן הצד לצורך דבר המותר לבין טלטול כלאח"י

ד. וברא"ש (ס) כתב לתרין קושיית רבינו יונה דבקש שע"ג המטה אף טלטול מן הצד אין כאן, דבפגה וחררה ופוגלא הוא מטלטל את ההיתר בידו, ואגב זה מטלטל את האיסור, אבל בקש אינו מטלטל אלא בגופו כלאחר יד, ומשו"ה אע"ג שהוא עושה כן לתועלת וצורך הקש, מדמה ל"י לטלטול מן הצד שהוא לצורך דבר המותר, עכתו"ד.

והנה מה שהרא"ש סיים את תירוצו בהגמ' מדמה טלטול בגופו כלאחר יד, לטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, כוונתו דאם נימא דטלטול כלאחר יד לא מיקרי בכלל טלטול, א"כ תיקשי בסוגיא דלקמן (קמ"א) איך מייתי שם בי רב ראייה ממתניתין דטלטול מן הצד לא שמייה טלטול, ופריך ממנה על רב נחמן דאסור פוגלא מלמטה למעלה, הא שאני קש שע"ג המטה דלא הוה טלטול כלל. וע"כ דטלטול כלאחר יד וטלטול מן הצד לצורך דבר המותר שווים הם, וצ"ב הסברא במה דמי ושוו אהדי טלטול כלאחר יד וטלטול מן הצד לצורך דבר המותר.

וצ"ל דכל ההיתר דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר, הוא משום דאין לו כוונה רק לטלטול דבר ההיתר, והדבר איסור ממילא נגדר, ואין זה כלל טלטול, (משא"כ בטלטול מן הצד לצורך דבר האסור, שעיקר כוונתו הוא בשביל הדבר האיסור), והיינו טעמא דשרי גם כן טלטול בגופו כלאחר יד, שהוא שוכב על המטה, וממילא מזיז את הקש, ואין על זה שם טלטול, ולרב נחמן דאסור אף טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, ה"נ הו"ל לאסור טלטול בגופו.

חוקר אי טלטול מן הצד אינו טלטול, או שהוא טלטול שהתירוהו חכמים

ה. **וביותר** ביאור יש לומר בזה, דהנה יש לחקור בגדר ההיתר דטלטול מן הצד אי היינו

אבן שע"ג החבית אי שרי לטלטלה יותר תלוי במחלו' הנ"ל, והר"ן דמתיר לשיטתו

ז. בשו"ע סי' טש (סעי' ד) איתא: שכח אבן ע"פ החבית, או מעות על הכר, מטה החבית על צידה, והאבן נופלת כו'. ואם היתה החבית בין החביות בענין שאינו יכול להטות אותה במקומה, יכול להגביהה כמו שהוא עם האבן למקום אחר להטותה שם כדי שיפול מעליה. והוא משנה וגמרא שבת (קמ"ג).

ובהגהות רעק"א שם (אות ג) הביא דברי רש"י שם (ד"ט ומג"ה) וז"ל: מגביה לחבית כולה, ומסלקה "מבין החביות", ושם "מטה אותה על צדה, עכ"ל. ומדייק הגרעק"א דמשמע דתיכף ומיד אחר שסילקה מבין החביות, אסור לו לטלטל האבן עם החבית יותר, וצריך לנערה שם.

והק' הגרעק"א דהא לעיל סי' רסו (סעי' יב) איתא דאם המוקצה כבר בידו מותר לו לטלטלה הלאה, וא"כ כיון דהותרה לו להגביה את החבית עם האבן, א"כ אמאי אסור לו לטלטלה אח"כ לאיפה שהוא רוצה הלאה.

והעירוני שבאמת בר"ן לא משמע כדברי רש"י שכתב (כט. מדפי הכי"ף): מגביה לחבית כולה ומסלקה "למקום אחר", ושם מטה על צדה, עכ"ל. משמע שכיון שהחבית הוא בידו יכול כבר לטלטלה למקום אחר, וכן הוא בשו"ע הרב (סי' טז סעי' ו): ואם היתה החבית בין החביות בענין שאינו יכול להטותה במקומה, יכול להגביהה כמות שהיא עם האבן שעליה, "ולנושאה למקום אחר" להטותה שם כדי להפיל האבן מעליה, עכ"ל.

וליישב דעת רש"י אמאי אסור להמשיך ולטלטל את החבית עם האבן שעליה, יש לבאר עפ"י מה שכתבנו בדעת הרא"ש, דטעם ההיתר דטלטול מן הצד הוא משום שכיון שכוונתו לדבר ההיתר, והאיסור ממילא נגדר, אין זה בגדר טלטול כלל. ולפ"ז א"ש כמין חומר שכל זמן שהחבית בין החביות, ואם יטה שם החבית, הרי האבן יפסיד להחביות, נמצא שהוא טלטול מן הצד לצורך דבר

ובזה יתבאר דברי המגן אברהם (סי' ט"א ס"ק כד) דבסעי' ה שם מברואר דאם צריך למקום המת או לדבר שהמת מונח עליו, מותר לטלטלו מן הצד, דהיינו שהופכו ממטה למטה. והקשה המגן אברהם דמהרא"ש כאן מוכח דסבירא ליה דאף בצריך למקום המוקצה גם כן אסור טלטול מן הצד, ורק כשצריך להיתר בלבד שרי לטלטל מן הצד.

ותמהו שם בלבושי שרד ובמחצית השקל דמאיפה לקח המגן אברהם מדברי הרא"ש שאוסר גם בצריך למקום המוקצה, דהא הרא"ש אינו מחלק רק בין צריך להיתר לצריך להאיסור, והיכא שצריך למקום האיסור, י"ל דהרי זה כצריך להיתר ושרי.

ובמה"ש כתב לאמור דמדלא תירץ הרא"ש כמו שתי' הר"ן (וכלעיל אות ג) דמתניתין כיון דצריך למקומו של הקש שרי, אלמא דגם בכה"ג אסור. אולם כבר כתבנו שם די"ל דהרא"ש ורבינו יונה פירשו משנתנינו כרש"י דאירי כשהוא צריך לרכך את הקש.

אמנם לפמ"ש כ"א"ש היטב, דהמגן אברהם דייק כן מדברי הרא"ש, דמדמדמהומושה הרא"ש טלטול מן הצד לצורך דבר המותר אל טלטול בגופו כלאחר יד, היינו דנקט כנ"ל דאין זה טלטול בכלל כיון שכוונתו ומטרתו אל ההיתר והאיסור ממילא נגדר ונעתק ממקומו, ולפי זה גם במתכוין להאיסור לא לצורך תשמישו ושמידותו אלא לצורך מקומו הנצרך לו, כיון שסוף כל סוף הרי הוא מתכוין אליו, ה"ז אסור.

וכ"ז בדעת הרא"ש, אבל הר"ן שתירץ דהטעם דקש שע"ג המטה שרי לטלטל, משום דהוה צורך מקומו, ע"כ משום דס"ל דגם טלטול מן הצד מיקרי בעצם טלטול, אלא שחכמים התירו טלטול בכה"ג שאין לו צורך בדבר המותר, ולפ"ז אף כשצורכו הוא לצורך מקומו, וכוונתו להזיז את המוקצה גם כן שרי.

שהוא מתכוין לצורך ההיתר, אין זה בגדר טלטול בכלל. משא"כ ההיתר דכבר או תינוק, היינו אע"ג דהוה טלטול, ה"ז נחשב כאילו המת הוא טפל להככר ולהתינוק, והתירו דבר זה לצורך המת ולכבודו בלבד.

ולפ"ז אמנם טלטול מן הצד לצורך דבר המותר קיל טפי מע"י ככר או תינוק, כיון דאינו בכלל טלטול, ומשו"ה שרי אף בשאר מוקצה, מ"מ טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, שפיר מיקרי טלטול, כיון שהוא מתכוין להדבר מוקצה, ואז גרע טפי אף מע"י ככר ותינוק, ולהכי אסור לטלטל בכה"ג אף במת.

ביאור דעת רש"י דמתיר במת בדליקה אף טלטול להדיא

ט. **הנה** לגבי מת שמתירא עליו מפני הדליקה איתא בשבת (מג): דשרי להופכו ממטה למטה, והיינו דשרי טלטול מן הצד, וכתב הטור (רי"ט סי' ע"א) דדעת רש"י דאף טלטול להדיא שרי, ולהרי"ף רק טלטול מן הצד שרי ולא טלטול להדיא.

וי"ל דרש"י ס"ל דכל הטעם דהיתרא דטלטול מן הצד הוא משום דכיון שהוא מתכוין להיתר אין זה בגדר טלטול בכלל, ולפ"ז כמו שבמת מחמת הדליקה שרי טלטול מן הצד אף שהוא מתכוין למת, ע"כ דהתירו בכה"ג טלטול במת, וא"כ אם אין דרך אחרת שרי גם לטלטל להדיא, דמ"ש. אבל הרי"ף סובר דטלטול מן הצד טלטול הוא אלא שהתירו אותו, וי"ל דבמת התירו טפי ואף לצורך דבר האיסור שרי, אבל א"א ללמוד מזה טלטול להדיא שיהא מותר, דבטלטול עצמו לא מצאנו שום היתר בזה.

וע"ע בשו"ע הרב סי' רעו בקונטרס אחרון (ס"ק א) מן שהאריך בביאור וליבון השיטות בזה.

המותר, ואין זה טלטול כלל, אבל אם הוא רוצה לטלטל הלאה משום שרוצה את האבן במקום אחר, א"כ כעת מתחיל הטלטול, דהו"ל טלטול מן הצד לצורך דבר האסור, ובכה"ג אין לו היתר, דלא מיקרי שהיה כבר האיסור בידו, דעד עכשיו לא היה טלטול כלל, וכלא היה האיסור בידו דמי, ומעכשיו נעשה טלטול האיסור בידו.

אבל הר"ן לשיטתו דס"ל דהיתרא דטלטול מן הצד, הוא דמיקרי טלטול ומ"מ התירוהו חכמים וכנ"ל, א"כ שפיר לשיטתו כתב דמטלטל לכל מקום שירצה, שכיון שהוא מטלטלה כבר בהיתר והוא כבר בידו, שרי לטלטלה כבר אח"כ וכדלעיל סי' רסו וכנ"ל.

במת אסור טלטול מן הצד לצורך דבר איסור דגרע מככר או תינוק

ה. **בתוס'** ישנים (מד). כתב על מש"כ התוס' שם בשם הר"י לחלק דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר שרי ולצורך דבר המוקצה אסור, דבהכי ניחא מה דקשה דבמת התירו טפי ככר או תינוק יותר מטלטול מן הצד, ואילו בשאר מוקצה אמרו (לקמן קמ"ב): דלא התירו ככר או תינוק רק למת בלבד, וטלטול מן הצד שרינן. ולכאור' הדברים עדיין צ"ב דאם טלטול מן הצד יותר קיל מע"י ככר ותינוק, א"כ במת דשרי ככר או תינוק הו"ל מכל שכן להתיר אף טלטול מן הצד.

וכעין זה הקשה הגרעק"א בהגהותיו (רי"ט סי' ע"א) דלמת התירו ע"י ככר או תינוק, וטלטול מן הצד אסור, ומבואר ברמ"א (סעי' ט) ובמגן אברהם שם (ס"ק יז) דלא התירו ככר או תינוק רק לצורך המת שלא יסריח, אבל לפנות מקום לכהנים, דהיינו לצורך מקומו, לא התירו ע"י ככר או תינוק, ואילו טלטול מן הצד שרי אף לצורך מקומו וכנ"ל (סעי' ט), וקשה דהא גבי מת התירו טפי.

ולפי הנ"ל יתבארו הדברים היטב, דהיתרא דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר היינו משום דכיון



כתובה שנכתב בה שם בדוי לאבי האשה

כלה שלא ידעה שם אביה ובדתה שם וכתובהו בכתובה

דעת זקני הגה"ק בעל הברכת אברהם זצ"ל זקני הגה"ק בעל הברכת אברהם סבר שאין פקפוק בדבר, וליתר שאת שיכתבו כתובה דאישתכח בה טעותא, ויוסיפו בה גם את כינויו הלוועזי. אולם מאחר שכבר הביע הגאון הנ"ל דעתו, נסע זקני יחד עם הנ"ל אל הגאון בעל החזון איש, ושטח בפניו את השאלה, ומה שנגזר עליה מפי הגאון הנ"ל, ומה דעתו.

דעת הגה"ק בעל החזון איש זצ"ל

רבינו החזו"א לאחר שישב אהו שרעפים, פתח ואמר, אנו כאן יש לנו כח בית דין של מטה, ואנו מחליטים ששמו הוא ראובן, וממילא גם בבית דין של מעלה מסכימים, והכתובה כשרה ואין כל צורך לעשות כלום.

דעת הגה"ק מצאנו קלויזנבורג זצ"ל בעל דברי יציב אחר שנים רבות בחודש סיון שנת תשכ"ז, משהגיע זמן נישואי בן השואל הנ"ל, נזדמנו לפונדק אחד, הלא הוא סידור חו"ק לחתן הנ"ל, הני תרי רעין, ה"ה זקני הגה"ק בעל הברכת אברהם זצ"ל וידיד נעוריו הגה"ק מצאנו קלויזנבורג בעל דברי יציב זצ"ל. ובשעת כתיבת הכתובה שח זקני לידידו הנ"ל את העובדה הנ"ל וההוראה הנפלאה שיצאה מפי החזון איש זצ"ל. נתפעל הגה"ק ואמר איני יכול לסדר קידושין לפני שאברר הלכה זו. ופנה לחדר הספרים למספר שעות, כדי לברר הלכה זו. בערב יום הכיפורים שלאחריו פנה הרה"ק מעבודת הקודש, וקרא אליו את הכותב שלו הגרא"ש שמרלר שליט"א, והעלה על הכתב תשובה ארוכה בנושא, והיא לו נדפסה בספרו דברי יציב חאה"ע סי' צא¹.

נשאלתי פעמים רבות אודות המסופר בתולדות זקני הגה"ק קרבי אברהם צבי ווייס זצוק"ל, גאב"ד נוה אחיעזר, (נדפסו בספרו "זככת אברהם" מועליס, עמ' 57), שאחד מבני קהלתו ביפו, נודע לו מספר שנים אחר נישואיו, שאשתו אינה יודעת את שם הקודש של אביה, אלא את שם הלעז שלו, [ואי אפשר לברר שמו, שנספה בשואה עם כל משפחתו וכל יהודי כפר מגוריו, הי"ד, בהיותה נערה], וכשנשאלה לפני החופה את שם אביה, מפני הבושה שאינה יודעת שם הקודש של אביה, בדתה מליבה ששמו היה ראובן, ונמצא שנכתב בכתובתה שם שאין ידוע כלל שהוא שם אביה. ורק לאחר שקראו שם בנם הבכור על שם החותן המת, אזרה אומץ לגלות לבעלה, שבעצם אינה יודעת את שמו האמיתי, ושם זה בדוי. [שם בתולדות המחבר, כתבנו בטעות שהדבר נודע על ידי אחותה שגם ידעה את שמו האמיתי של האב, וממילא בכתובתה היה כתוב שם אחר. אולם כעת ביררתי שוב אצל בנם של הזוג הנ"ל, ולדבריו לא שרד איש ממשפחת אביה, ועד היום לא ידוע שמו המקורי].

דעת גדול אחד

משנשאל בדבר, גדול אחד, שגיס האשה היה משומעי לקחו בירושלים, הביע דעתו שיתכן שיש לחשוש לקידושי טעות, שקידש בת ראובן ונמצאת בת שמעון. ושמה כדאי לערוך חופה שנית. - כמובן שאין מהצורך להאריך בגודל עגמת הנפש שנגרמה למשפחה הנ"ל מחוות דעת זו.

1. כאן המקום לתקן ע"פ התשובה המקורית שקיבלתי מבן האשה הנ"ל, מספר טעויות דפוס ועריכה שנפלו בתשובה זו:

לברר ענין זה לפני החופה, אף שלכאורה אין נפק"מ מכתובת האם לקידושי הבן. דנראה שכיון שדעתו בהשקפה ראשונה היתה שונה מהכרעת החזון איש, חשש שעד שלא יברר לאמיתה הלכה זו, הרי הוא בגדר אינו בקי בתורת גיטין וקידושין, שלא יהא לו עסק עמהם, וממילא נבצר ממנו להיות מסדר קידושין, עד שבריר לעצמו מה הלכה בענין. ושוב בערב יום הכיפורים בבואו לברר חשבון נפשו, נזכר שסידר כו"כ קידושין, וענין זה עדיין לא הוברר על ידו בכתב, ואולי לחטא יחשב לו סידר קידושין, לכן נתפנה מעבודתו בקודש להעלות תשובה זו על הכתב, למען ינצל ביום הדין מחשש שסידר קידושין ואינו בקי בתורת קידושין.

להחליף לכתובה חדשה בלי פקפוק או להכשיר הישנה

ב. בריש דבריי אעיר על מה שמסיים הגה"ק בדברי יציב, שמאוד מחוייבין להחמיר בכתובה, שיש לחשוש שתוכל לבא ח"ו לקלקול בגט כמ"ש הפוסקים. - הן אמת שכן כתב בנחלת שבעה (משפטי הכתובה סי' יב ס"ק טז) ובשאר פוסקים, וראה בדברי אמת (להרי"ב כר דוד) דיני גיטין (סי' ט) שהאריך בזה. אבל ברור שהזהרה זו היא רק לפני מעשה כתיבת כתובה, שבודאי ראוי להחמיר ולעשות שתהא הכתובה כשרה בלי פקפוק, שלא יבואו לכתוב שם זה בגט שלה. אך אם לאחר כתיבת הכתובה, ושהיית הזוג עמה זמן מה נתעוררה שאלה על הכתובה, ועל אחת כמה וכמה לאחר שנולדו לזוג בנים, [ובפרט בנדון דידן שאחד מהם

ומסקנתו שתחזיק כעת בשם הלעז של אביה, וישתקע השם שהחזיקה, ויכתבו שנית כתובה עם שם הלעז. ומסיים: ומאוד מחוייבין להחמיר בכתובה, שיש לחשוש שתוכל לבא ח"ו לקלקול בגט... וכן ראיתי אצל צדיקים שהחמירו בכתובה, ומכח האי טעמא, ודו"ק.

שינוי שם הכלה לסגולה מה יכתוב בכתובתה

ואף כי עובדא כזו נדירה היא, ונקוה כי לא יארע מאורעות כאלו שנית, מכל מקום הדבר נוגע הלכה למעשה, היות ותו"ל רבים בעלי תשובה שמשנים שמם, וכמו כן יש מקרים שמשנים שם החתן או שם הכלה לפני הנישואין, כדי לחוש לדברי צוואת רבי יהודה החסיד. וכבר הזהיר בשו"ת אגרות משה (הש"ע"א ח"ד) שהעצה שהוזכרה בפתחי תשובה (ה"ע"ב ז) ששמע שהחת"ס עשה מעשה לשנות שם הכלה, כדי לא לעבור על צוואת רבי יהודה החסיד בשם כלה כשם חמותה, יש למנוע מזה, כי יכתבו בכתובה שם החדש, וכיון שלא הוקבע שם זה אין זה שמה, ותהיה כתובה פסולה, ויהיה כשוהה עם אשתו בלא כתובה, וגם יש לחוש לצאת תקלה לענין גט, כאשר אירע דבר כזה. וכן כתבו עוד מגדולי זמננו. אם כן שאלה מעין זו שאירעה עלולה להתעורר במקרים הללו, על כן אמרתי לברר בס"ד הלכה עמומה זו, ולדון בדברי אדמו"ר הגה"ק מצאנו קלויזנבורג וצוק"ל.

טעם בריר הלכה זו לפני חופת הבן ובערב יו"ב

א. תחילה אומר מילתא בטעמא, מה שלענ"ד מדוע נזדקק הגה"ק בעל דברי יציב

בד"ה ובגט... בשו"ת ד"ח... שהקיל בכה"ג דנעלם שם [צ"ל: האב אף מן הבעל... בד"ה ב) ...שכל הנ"ל רק בגט (בשניו) [צ"ל דשניו] השם (שמשום) [נדצ"ל: משום] לעז [כנ"ל]. ולענ"ד צריך להתחיל כאן ד"ה חדש: אך בנוגע... ובסמ"ע סק"ב, וכ"ו לענין... [כמדומה שצ"ל: סק"ב וט"ז לענין, וכונתו לציין גם לדברי המהרש"ק שהובאו בט"ז כאן, לענין שהביאה עדים ששמה כך, והוא לא דק בצורת האשה שיהיה לו טביעת עין להכירה פעם אחרת. ותיבת 'וכ"ו' אין לה הסבר כאן. ד"ה ושם, לענ"ד אין צריך להתחיל דיבור חדש, כי הוא המשך לדבריו הקודמים. ד"ה ג) אמנם... המילים: והאם נאמר דמועיל הוחזק לאחר מיתה, אינם בתשובה המקורית שלפני, ולא הן בזה בהמשך דבריו. וראה מ"ש בזה בסוף דברי.

לנהוג מעתה ועד שיוחזק השם ויוכלו לכתוב כתובה חדשה, האם יסמכו בינתיים על הכתובה הישנה, שלדעתו חספא בעלמא, או שמא צריך להפרישם זה מזה, או שנאמר שסגי בהתפסת משכון, ואכמ"ל.

ההבדל בין שינוי בגט לשינוי בכתב היתר נישואין

ד. **ועתה** אברר בס"ד בענין מה שפקפק הגה"ק בדבריו יציב שם על פסק החזו"א להכשיר הכתובה הישנה. בתחילת דבריו כתב דאף שבגט פשוט (קכט מט) כתב לחדש דאף האומרים שבשינה שם אבי המגרש תצא, יודו דבשינה שם אבי האשה כשר כמו בשינה שם הלידה, כיון דאינה מפורסמת בשם אביה. והביא מהדברי חיים (ח"א אהע"ז סי' נח כד"ה סיוטא) שהקיל בנעלם שם אבי הבעל אף מהבעל עצמו, דכו"ע מודים דכשר בשם דאתחזק בו לאביו, מכל מקום כל היתר זה הוא רק היכא שנודע לנו שנעשו גירושין על ידי הגט הזה, והחשש הוא רק מפני שנעשה שינוי השם בגט, שהוא חשש משום תיקון חכמים שחששו ללעז. כמו שכתב בדברי חיים (ח"צ קל"ב), בחשש שינוי שם אביה, דאם שינוי השם הוא גם בכתב ההיתר, כיון שלא ידענו שאשה זו נתגרשה, שהרי שם אביה אחר מהנכתב בהיתר, א"כ אסורה מדאורייתא, דיש לה חזקת אשת איש, עד שתביא עדים שנתגרשה. הרי שהשינוי אינו מעכב רק אם ידענו שנתגרשה בגט זה, בלי לסמוך על כתב ההיתר.

ההבדל בין שינוי בגט לשינוי בכתובה

ה. **ולפי** זה מסיק הגה"ק בעל דברי יציב, דה"ה בנוגע להך הלכתא שבחור"מ סי' מט סעי' ב, צריך שיכירו העדים ששם הלוה פלוני בר פלוני, ודאי שמוכרח לכתוב פלוני בר פלוני. ושם בסעיף ו', מי שהוחזק בשם כינוי בעיר וכתבו עליו שטר באותו כינוי ואח"כ נודע שהיה לו כינוי אחר, [ובשו"ע הוסיף, דבטעו בשם הלוה או המלוה וכתבו ראובן במקום שמעון יש מי שאומר שאם יתברר שהוא טעות סופר כשר, והוא מהרא"ש בתשובה (כלל סח לב), עיי"ש]. וכתב הנתיבות (משה"א

קרוי על 'שם' המת), נראה שדעת החזון איש היתה שחומרה זו להחליף הכתובה אתי לידי קולא, ולזול בענין האיסור לשהות בלא כתובה (כמוטות י"א), ולעז על הזוג ובניהם. וכן שמעתי מזקני הגה"ק זצוק"ל, שבענין שלפנינו לא היה נראה בעיניו לעשות מעשה לבטל הכתובה שעל פיה שהו בני הזוג שנים רבות, וכן ייעץ להזוג, להמשיך לסמוך על פסקו של אותו צדיק החזון איש זצ"ל.

טעם נוסף שלא להחליף לכתובה חדשה

ג. **עוד** טעמא רבא איכא בנדון דידן, שלאחר כתיבת הכתובה אין לשנות ולהחליף הכתובה, דזיל בתר טעמא, שלא יבואו לכתוב שמות הגט שלא כדין, והיינו שיעתיק מהכתובה וישמיט שם או חניכה וכינוי שחייבים לכתבו בגט, אבל בנדון דידן איפכא הוי, שהרי אילו תבוא אשה להתגרש, ותאמר, זה עשרים שנה אני מוזכרת בבית הכנסת בשם בת ראובן, וכל מכירי יודעים ששם אבי ראובן, שהרי קראתי לבני כן ע"ש, וכן נכתב בכתובתי, אלא שליבא לפומא לא גליא עד היום, שאיני יודעת כלל שם אבי, ורק כינויו הנכרי ידעתי, וכל השנים הללו לא נשמע שם כינוי זה על פי ונשתקע, הרי ברור שיוצרכו לכתוב בגט את השם העברי שהורגלה בו עד כה. וראיתי בהאלף לך שלמה להגר"ש קלוגר (סי' קנ"ג), שאף שם הנזכר בכתובה לבד, והאשה יושבת תחת בעלה בכתובה זו, עדיין נקרא שלא נשתקע. על אחת כו"כ אם קראה לבנה על שם זה שהחזיקה. [וראה לקמן בסמוך, שהגה"ק הדברי יציב עצמו הביא מהגט פשוט שבשינה שם אבי האשה בגט, כשר. ובשם הדב"ח דבלא נודע לבעל שם אביו, לכולי עלמא כשר בשם שהוחזק], ובודאי שלא יאמרו לה להתחיל לשקע שם זה שהוחזקה, ולהחזיק מחדש שם הלעז, כדי לגרשה בשם זה. אם כן למה לן לעשות כן עתה, כשנודע הדבר לאחר שנים, ורוצים להמשיך ולשהות זע"ז, למה להצריך לכתוב כתובה חדשה בשם הנכרי החדש ישן.

גם לא ידעתי, אם היו רוצים בני הזוג לקיים את עצת הגה"ק בעל הדברי יציב, איך היה עליהם

שטר של בעל ואשה שטענו בשם האשה כשר

ח. לענ"ד יש לדון בזה אם טעות דמוכה בגט ובשטר התחייבות כשר או פסול. דהנה הגריא"ס בשו"ת עין יצחק ח"ב (אזן סעור יט, ו-יז) האריך והוכיח שאם שינו שם האשה בגט כשר מן התורה. וראייתו מדברי תשובות הרא"ש (סח, לב) בטעה הסופר בשטר חוב שהוצרך לכתוב שמעון ולא אשתו לוו מעות מן ראובן, וטעה וכתב שמעון ורחל אשתו וכו', והכל יודעים שאשתו לאה, ופסק דהשטר כשר לגבות בו מלאה אף ממשועבדים, ואף דס"ל דבעינן מוכח מתוכו גבי שטרי שעבוד, מ"מ הכא מוכחת הטעות מתוך השטר, כיון שנכתב שם בעלה ושם אביו בדיוק, וכתוב שאשתו לוותה, מקרי שפיר מוכח מתוכו, כיון דא"צ בירור בעדים זולת השטר. וכדברי הרא"ש פסק הרמ"א בס"י מט סע"ב, וכ"כ האו"ת (ס"י מט ס"ק ט) בכוונת תשובת הרא"ש, וכתב דאין חולק על זה.

ולכאורה קשה דאף דשם שמעון נכתב בדיוק, עכ"ז ניחוש שמא נשא שמעון אשה אחרת שנקראת רחל. וע"כ מוכח מזה דאין לחוש שמא נשא אחרת, כיון דיש לו אשה בשם לאה, ולאחרת לא חיישינן כ"ז דלא נתברר שנשא אחרת. ובפרט האידנא דיש חר"ג שלא לישא שתי נשים ע"כ אין לחוש ולהסתפק שמא נשא גם אחרת. ודלא כמש"כ השארית יוסף והובא באה"ע סי' קלו בב"ש ס"ק ה.

גט שמוכה ממנו שגירש את אשתו זו כשר

ט. וכיון שמוכה מתשובת הרא"ש שהביאו הרמ"א, דבטעות דמוכה מתוך השטר השטר כשר לכו"ע, לפ"ז לכאורה, ה"ה במה דבעינן לכתוב שמות הבעל והאשה בהגט, משום שצריך להיות ספירת דברים כתוב בו, אם כתבו שם הבעל ולא כתבו שם האשה, או טעו בשמה, הדין נותן לכאורה דאם אין לבעל אשה ששמה ככתוב בגט יהיה כשר מה"ת, דעדיין מקרי ספירות דברים כתוב בהגט, ומקרי ספר כריתות, דהא הגט מספר ומברר לנו

דבטעות גמור שכתבו ראובן במקום שמעון אין יכולים לכתוב שטר אחר, דהאי שטר חספא בעלמא ולקנין שעבוד בעינן שטר, ולא מהני מה שהעדים הוציאו הקול, כמו שהוכיח התומים (ס"ק ח) מהך דמילאוהו בקרובים למחר חשיב מוקדם ופסול, אף שהעדים הוציאו תיכף הקול עיי"ש. ובישועות ישראל (עין משפט ס"ק ט) דבטעות גמור שכתבו במקום ראובן שמעון השטר פסול לגמרי, ואם כתבו שטר אחר אין שעבוד השטר אלא מעת כתיבת זמן האחרון עיי"ש, ולפי זה בנ"ד ודאי שהכתובה נכתבה בפסול, שהרי שינה שם אבי האשה, וחספא בעלמא הוא ואינה יכולה לגבות בכתובה זו.

ההבדל בין הכרת הלזה להכרת האשה

ו. וצריך אני לרב להבין דבריו, דפשיטא ליה שאם נחליט שאין זה שם אבי האשה, שטר כתובה זה חספא בעלמא הוא, דלמה ייחשב שטר זה כחספא, דהא הכרת העדים את שם האשה בכתובה, אינה הכרת שם הלזה המעכבת והופכת את השטר לחספא, אלא הכרת שם המלוה, שהרי האשה היא מקבלת ההתחייבות ולא הנותנת, ומשום זה קיימא לן שכותבים כתובה לבעל בלא האשה, והרי דעת השו"ע (ח"מ מט ז) שאין העדים צריכים להכיר אלא את הלזה.

טעה בשם הלזה או האשה אם נחשב כחספא

ז. ומלבד זאת, גם מה דפשיטא ליה שאם טעה בשם הלזה השטר פסול וחספא בעלמא, וה"ה שטר כתובה, והביא מהנתיבות (ס"י מט בילויס) דנראה דאפי' חד דעה דס"ל התם שיכולים לכתוב שטר חדש אפילו מזמן ראשון, מ"מ בטעות גמור שכתבו ראובן במקום שמעון אין יכולים לכתוב אחר בשטר שאין בו קנין, רק מזמן ב', דהא האי שטר חספא בעלמא, ולקנין שעבוד בעינן שטר ולא מהני מה שהעדים הוציאו הקול עיי"ש. והביא כן גם מהישועות ישראל.

ורק מדרבנן פסול משום לעז. [ועיי"ש בעין יצחק שהתיר שלא להוציא מתחת בעלה בטעות בשם האשה]. ואם כן ק"ו שבכתובה שלפנינו אם תתגרש או תתאלמן יהיה ניתן לגבות בכתובה זו לכו"ע, וממילא אין כל חשש אף לכתחילה לשהות עם כתובה זו.

חילוק בין גט ושטר התחייבות לשטר הלואה

יב. אלא שראיתי שהגאון מטעלז בתשובות רבי אליעזר (סי' נח"א) האריך לדחות את דברי העין יצחק, ולדעתו אין נדון הגט דומה לראיה שהביא מדברי הרא"ש בענין שטר הלואה, כיון דבהלואה גם אם היתה בעל פה, לרוב ראשונים מדין תורה גובה מלקוחות, דשעבודא דאורייתא, ורק כיון שבמלוה בעל פה אין קול תקנו רבנן דלא ליגבו מלקוחות, ובתומים (נ"ט ב) הוכיח שכן דעת הרא"ש, ולכן כיון שמן התורה אף בלא שטר גובה, א"כ בשטר דאית ליה קלא גובה ממשועבדים אף בלא הטעם דמשעבד נפשיה בשטר. ואין צורך בדיני שטרות כלל. ולא דמי למי שמשעבד עצמו בשטר, דרק ע"י השטר נעשה חיוב השעבוד, והא דבעינן שיהיה מוכח מתוך השטר שהוא טעות סופר, הוא רק בגלל שבאינו מוכח מתוכו כמה החוב או מי הוא הלווה, לא יצא הקול.

אבל היכא דלא לווה כלל, רק רוצה לשעבד עצמו במתנה, ודאי אם יהיה שינוי בשם הלווה או בסכום, אף דיהיה מוכח מן השטר שהוא טעות סופר לא יחול השעבוד עליו, דנהי שהוא טעות סופר, מ"מ לא עדיף מאילו לא נכתב שם הלווה כלל, דעל ידי שטר כזה אין יכול הלווה להשתעבד בו כיון שלא נזכר בו שמו. שהרי השטר עושה קנין התחייבות השעבוד, וכיון שלא נכתב שם הלווה בשטר, שהוא עיקר המתחייב, בודאי לא חל קנין ההתחייבות, כיון שהעיקר חסר מן השטר. דרק היכא שלווה מעות, דההתחייבות נעשית על ידי קבלת המעות, והשטר הוא רק לראיה בעלמא, כיון דאית ליה קלא לא הפקיעו רבנן את השעבוד שנעשה ע"י המלוה, גם כשהוא בעל פה. ועיי"ש

מי האשה המתגרשת, והטעות סופר מוכחא מתוך הגט. ולכאורה צריך ביאור דהרי קיימא לן באה"ע (קכ"ג) בשניה שמה דמדאורייתא אינו גט.

חילוק בין נכתב שם הבעל לבד או שמו ושם אביו

י. ותירץ העין יצחק, דבהך דתשובת הרא"ש, מיירי בכתבו שם הלווה שמו ושם אביו, דאל"כ הא לא הוי השטר מוכח מתוכו, דהא כמה יוסף איכא, על כן מקרי מוכח מתוכו. ולכן כיון דנכתב שמו כפי האמת, וגם נכתב בהשטר כי אשתו לותה מעות מן פ', אף דנכתב שמה בטעות, מ"מ הוי שפיר מוכח מתוך השטר עצמו דאשתו שלפנינו היא לותה המעות, כיון דלא חיישינן שנשא אחרת, וע"י שם הבעל ושם אביו נתברר לנו כי הטעות הוא בשם האשה, וע"כ כשר השטר, דמקרי מוכח מתוכו. ולפי זה הוא הדין בגט, דהיכא שלא כתבו רק שם הבעל לבדו, בזה בעינן מה"ת לכתוב שם אשתו ג"כ בהגט, דבלא כתבו שם אבי הבעל בהגט אין לנו לדון דע"י שם הבעל לבדו יהיה נחשב לספירות דברים לספר לנו מי היא המתגרשת, דהא כמה יוסף איכא בעולם.

אבל היכא דנכתב שם הבעל ושם אביו בדיוק, אף שטעו בשם האשה מ"מ כשר מה"ת, לפי דבכה"ג מקרי הטעות מוכח מתוך כתב הגט עצמו, דכיון דלא חיישינן לשני יוב"ש בלא הוחזקו, שפיר מוכח מתוכו הטעות ונתברר לנו ע"י הגט עצמו דזו האשה שלפנינו, דהיא אשת יוב"ש שנכתב שמו בהגט, דהיא המתגרשת, דהא לא חיישינן שנשא אחרת. ודומה ממש להנידון דתשובת הרא"ש הנ"ל, דאף דטעו בשם האשה מקרי מוכח מתוכו. וה"ה גבי גט דמקרי ספירות דברים ואינו פסול מדאורייתא רק מדרבנן.

לשיטת העין יצחק כשרה הכתובה

ללא פקפוק

יא. מדברי העין יצחק עולה שאף בגט, אם היו כותבים שם בדוי לאביה, כיון ששם הבעל ושם אביו אמיתיים הגט כשר מן התורה,

ועוד דאם לא כן בהכרת המלוה והלוקח מה יועיל וכו', ודברי רבינו כפשוטן תמוהים וצ"ע. ועי"ש שהאריך. ומחמת קושיא זו השמיט השו"ע (ח"מ מט ט) את דעת הרמב"ם והטור, והביא רק שצריך שיכירו הלוה, וראה מה שהאריך בזה הלבוש חו"מ (לט ז). ואם כן הכא במכירין הבעל והאשה, למה יוצרכו העדים לדעת את שם אביה האמיתי.

הכרת המלוה היא ידיעה שלא יהא קטן

טו. ואף שראיתי להגה"ק מקוטנא בישועות ישראל שם (ח"מ מט א) שיישב טעמו של הרמב"ם, שהוא כיון שחזקה שאין העדים חותמים על השטר עד שיהא בגדול, ואם אינו מכיר שם המלוה, שמא המלוה הוא קטן. וכיון שיושבו דברי הרמב"ם לכאורה מהראוי להחמיר כהרמב"ם, מכל מקום בנידון דידן, הרי בכתובה אין שייך חשש זה, ששפיר מתחייב הבעל אף בכתובת אשתו קטנה. וכיון שרואין העדים האשה ומוסרין לה כתובתה, למה לא יועיל השטר כשמוציאה כתובה על בעלה, ואומרת טעות נפלה בכתיבת שם אבי, שהרי ודאי זו כתובתי, שאין לו אשה אחרת, ואי אפשר שתהיה לו אשה אחרת מחמת חדר"ג. ואם כן אף לדעת הרמב"ם והנתיבות כתובה זו שטר מעליא הוא, ומגבין על פיה.

יישוב נפלא לשיטת הרמב"ם

טז. אך ראיתי בספר זכור לאברהם (להגר"א בכ"ר אביגדור, נדפס גם במפרשי היד החזקה של מכון עוז והדר) שביאר בטוב טעם שיטת הרמב"ם. שדבריו בשיטת רבו הר"י מיגאש (נכא בתרא קסג) נאמרו, והביאם בספר התרומות (כ"ג פ"ק מט), וזה לשונו: גרסינן בפרק גט פשוט, מתני' כותבין שטר למוכר אף על פי שאין הלוקח עמו, ואין כותבין שטר ללוקח כשאין המוכר עמו, וכתב הרב איבן מיגאש בפירושו, מסתברא לן דדוקא היכא דהעיד על עצמו שכבר קיבל הדמים מן הלוקח, שאין כאן חובה על הלוקח כלל כדי שיהא צריך להיות מדעתו, אבל אם לא העיד על עצמו שכבר קיבל המעות מן הלוקח אין כותבין וחותרין

שהאריך בטוב טעם לכאור דבריו. ומסקנתו היא שהדין בגיטי נשים, דשטר הגט עושה עיקר הכריתות, אם שינה שם האשה, אף שהוא טעות דמוכח, מ"מ לא נכתב שמה בהגט רק שם אחר, והוא פסול מהתורה.

לשיטת התשובות רבי אליעזר כשרה הכתובה ללא פקפוק

יג. אבל לענ"ד גם לדברי התשובות רבי אליעזר, שבשינה שם האשה בגט פסול, בכל זאת בשינה שם האשה בכתובה שנכתב בה נכון שם הבעל ואביו תהא הכתובה כשרה לכתחילה, דהרי הכתובה אינה עושה התחייבות ואינה צריכה שיהא בה ספירת דברים, ואינה אלא שטר ראייה על התחייבויות הבעל לאשתו. וכיון דברור לכל שזו אשתו, הוי מוכח מתוכה שיש ט"ס בשם האשה, וניתן לגבות עמה, וכשרה וממילא אין צריך להחליפה.

כתיבת שטר למלוה בלא שיכירוהו העדים

יד. ובמה שכתבתי לעיל (ל"א) להכשיר הכתובה, כיון דהכרת שם האשה היא הכרת שם המלוה, שהרי האשה היא מקבלת ההתחייבות, לכאורה היה מקום לומר דלדעת הרמב"ם יפסל, שכתב (פ"א כ"ג) אחד השטרות הנכתבין לאחד שלא בפני חבריו ואחד השטרות שאין כותבין אותן אלא מדעת שניהם ושניהן עומדין, כגון שטר שכותבין למלוה או ללוקח, כולן צריכין שיהיו העדים מכירין השמות שבשטר שזה הוא פלוני בן פלוני וזהו פלוני בן פלוני, שמא יבואו שנים ויעשו קנוניא וישנו שמותיהן בשמות אחרים ויודו זה לזה. הרי שמצריך הרמב"ם שיכירו העדים אף את המלוה והלוקח. וכן פסק הטור (ח"מ מט). מ"מ הרי הקשה על דבריו המגיד משנה, וזה לשונו: ודברי תימה הם, בלוקח ומלוה למה צריך הכרת שמותם בשטרי קנין, ואינו דומה לגט ושובר שבאין להפקיע ולא להתחייב, אבל בלוה ומוכר אי זו חששא יש, אחר שמכירין אותם, והא קי"ל דשני יוסף בן שמעון אין מוציאין עליהן שטר חוב וכל שכן שטר מכר.

שמה יבואו לחייב את ראובן להלוות לשמעון, אבל אם דברי השטר הוא דברי הלוה בלבד, שכתוב בו בפנינו עדים ח"מ בא שמעון ואמר לנו הוה עלי עדים וקנו ממני שאני חייב לראובן מנה, אז אין חשש שיתחייב המלוה, שיכול לומר אני לא אמרתי לך לכתוב שטר ואין רצוני בכך.

יישוב סתירת הטור בעורך הכרת המלוה

יח. ולפי דבריו אליו מיישב הזכור לאברהם היטב את דברי הטור, שכתב הבית יוסף שדבריו סותרין זה את זה, שכתב (ת"מ מט' 1) שצריך שיכירו העדים שם המלוה והלוה, וכתב (ת"מ נ"ט 1) כותבים שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו ובלבד שיכירו הלוה כדאיתא לקמן בסימן מט, כיצד אמר קנו ממני שאני חייב לפלוני כך וכך וכתבו השטר ותנו אותו בידי, הרי אלו כותבין ונותנים ללוה וכו' ואינם רשאים ליתנו למלוה. משמע שדי שיכירו הלוה, ואינם צריכים להכיר המלוה. ולמה שנתבאר לעיל דבריו ברורים, דמ"ש (נ"ט 1) שדי שיכירו הלוה, הרי כתב בפירושו שאין המלוה עמו, אם כן אין שום חיוב למלוה בלשון השטר שכותבים לו, לכן אין צריכים להכירו. אבל לקמן (ס"א מט) מיידי ששניהם באים יחד, כמו שכתוב במפורש בתחילת דבריו, כשכותבין שטר בשם הלוה והמלוה אם יש להם שני שמות א"צ לכתוב אלא העיקר וכו', וצריך שיכירו העדים ששם לוח פלוני בר פלוני ושם המלוה פלוני בר פלוני וכו'. ואין פירוש לשונו 'כשכותבין שטר בשם הלוה והמלוה', כשמזכירין שם הלוה והמלוה, כמו שנראה לפום ריהטא, אלא פירושו הוא בשליחות הלוה והמלוה, ואם כן נוסח השטר גורם חיוב אף למלוה, שמוכרח לתת את ההלוואה, ולכן שפיר צריכין העדים להכיר אף את המלוה, ודפח"ח. ועי"ש עוד בזה. ועיין בב"ח שכנראה כיון ג"כ לזה, וכן הפרישה שם ס"ק טז.

בכתובה אף להרמב"ם אין צריכים העדים

להכיר האשה

יט. היוצא מפירושו אמיתי זה, דבכתובה שאין בה כלל התחייבויות של האשה לבעלה,

אלא מדעת הלוקח, דחיישינן שמא אינו רוצה לקבל אותה קנייה ולהדחיק עצמו בנתינת הדמים, הילכך אם טעו העדים וכתבו שטר המכירה למוכר בלי הודאת קיבול דמים, ותובע אותו בדין ליתן לו את הדמים, צריך הוא להביא ראיה שמדעתו היתה מכירה זו. וההיא דכותבין שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו [וכו']. ומסתברא לן דהאי נמי מייירי [ב]שהעיד [הלוה] על עצמו שכבר קיבל המעות, אבל אם לא העיד על עצמו בכך, אין העדים רשאים לכתוב ולחתום אלא מדעת שניהם. [עד כאן דברי הרב בפירושו], ולפי דבריו אתה למד שאם אמר ראובן לשמעון להלוות לו מנה, ואמר לו לך לסופר ויכתוב ולעדים ויחתומו שאתה חייב לי מנה, ותביא לי השטר ואלוך וכו' ואח"כ אמר לו שמעון חזורני בי ואיני מלוה אותך כלום, נראה מדבריו שדין דבר זה כך הוא, שאם הודה המלוה וכו' שוב אין המלוה יכול לחזור בו, עכ"ל בעל התרומות.

ולפי זה מתבארים היטב דברי הרמב"ם, ולא קשה קושיית המגיד משנה. דבקונה דבר, סברא הוא שצריכים העדים להכיר את הקונה, שהרי השטר שכותבים פלוני מכר לפלוני שדה בסך כך וכך, מחייבו בתשלומים, ולמחר הוא תובע מהלוקח שיתן לו דמי הקרקע שקנה, ויטול את שלו. ואם הוא איננו הלוקח, טוען הוא כי מעולם לא לקחתי, שוב לא יוכל לטעון פרעתי, דכל האומר לא לויתי כאומר לא פרעתי. ונמצא שמחייבין אותו במה שאינו חייב. וה"ה במלוה שייך טעם זה לפי מה שכתב הרמב"ם בעצמו (ס"ג נ"ט) שיש מי שסובר שלוה שבא לבית דין ושטר חוב בידו, מחייבין את המלוה ליתן לו, שכיון שנשתעבדו נכסי הלוה בחליפין מעכשיו, אף הוא חייב ליתן הדמים, כלומר להלוותו עד זמן שקבע.

חילוק בין סוגי שטרות מלוה

יז. ולפי זה העלה הזכור לאברהם דיש לדון, דרוקא כשהשטר הוא מדבר על שניהם, המלוה והלוה, כגון שכותבין בפנינו עדים ח"מ באו ראובן ושמעון ואמרו לנו כו', אז יש לחוש

- ולא ידעתי מהיכן פשוט לו שראיית החכם כשבאים להתייעץ עמו על כשרות הכתובה, ללא גירושין, כמוה כנראה בבית דין, שלכאורה הכוונה שבא עם השטר לבית דין כדי לגבות על ידו, וכשאומרים לו שאינו יכול להשתמש בשטר, רוצה לתקנו ולמלאותו, מה שאין כן כאן שאין מעמידין את הכתובה לגביה, וכלל לא נתגרשה. ובכלל מי הגיד שהביאו עמהם אל החכמים את גוף הכתובה. - גם בגוף העובדה לא דק, דהרי פירסמה שם זה מעת הנישואין ואילך, וקראה לבנה על שמו, א"כ כבר הוחזקה בשם אב זה, ורק כעת טוענת ששם זה בדוי, ובא בעלה להתייעץ, ועל זה אמר החזון איש שאף אם שם האב בגן עדן אינו כן, יסכימו ב"ד של מעלה לשינוי שעושה כעת בבית דין של מטה, בענין שם האב עצמו. אבל בעצם זיהוי האשה כבת פלוני, הרי כבר הוחזקה זה עידן.

הבדל בין עובדא דמילאוהו בקרובים לעובדא דידן

כג. ודחה הגה"ק בדברי יציב, דאין נדון מילאוהו בקרובים דומה לנדון דידן, דהכא בשעת כתיבה ודאי לא הוחזקה בשם הנכתב בכתובה, ואז ודאי לא נקראה כך, ובטל השטר לגמרי. ומי יאמר שהיא בעלת הכתובה אולי מצאה הכתובה בשוק, וכל אדם יכול למצוא שטר שנכתב על שם אחר ויחזיק עצמו בשם זה הנכתב ויבא לגבות בו, וע"כ שצריכים לידע כיצד היה נקרא אז. ואפילו דלא חיישינן לזה, אבל בנודע שכך היה פשוט דאינו כלום.

וכן ראיתי להגר"י בלויא בפתחי חושן (יו"ט ויא"ט) קונטרס כמובא א"ת כג) שכתב שהמשנים שם החתן או הכלה מחמת סגולה, אם הוחזקו שלשים יום כותבים השם החדש, אך אם לא הוחזק לכאורה פשוט שאין לכתוב השם החדש, כדמוכח בחו"מ (מ"ט ג) ואה"ע (קכ"ט י"ח), ואף בדיעבד יש לדון, וצ"ע לעיין באגרות משה (א"ח"ע ז), אלא שחילק ששם פסל כתובה שנכתב שם יהודי חדש ששינתה, ואינה עומדת להשתמש בו כלל, אלא בשם הלעז הישן. וע"ע במנחת יצחק (ח"י קכ"ג) שכתב כן. והביא משו"ת

וכולה התחייבויות הבעל, הן אלו שמחוייב בהם על פי תורה ותקנת חז"ל, והן אלו שמוסיף מדיליה, אף להרמב"ם אין שום סברה שיצטרפו העדים להכיר את האשה, ובודאי לא את שמו הנכון של אביה.

הכשרת הכתובה והגט למפרע

כ. **שוב** רצה הגה"ק הדברי יציב להכשיר את הכתובה למפרע, מכיון דכעת כבר הוחזקה דשם אביה הוא כך, ורצה לומר דהדבר תלוי בדינא דחו"מ (מ"ט ז'), דבשטר שפסול שיש ריווח בין השטר לחתימות העדים, ומילאו אחר כך הריווח בפסולים או קרובים כשר למפרע, דכבר אינו יכול להזדייף. אך דחה היתר זה, דשם (סעף טו) כתב דדוקא שמילאוהו ביום שנכתב ונחתם, אבל מילאוהו למחר פסול עיי"ש, וכאן הוחזקה רק ליומא אחרא.

כא. **אלא** שהביא את דעת התומים (מ"ט ז'), שכתב דהרא"ש חולק על הך דינא דבמילאוהו ליומא אחרא פסול, כיון שדעתו שאם בא לפני בית דין שוב אין יכולין למלאותו, א"כ כל זמן שלא בא לפני בית דין יכולין עדיין להכשירו עיי"ש. וכתב השער משפט שהוא לכו"ע פסול כיון שהלקוחות יאמרו שקנו בעת שהיה השטר פסול. ובערך ש"י (א"ה"ט ס' קט"ט סע"י ז) כתב דא"כ לענין שינוי בשם האב בגט וחשש מוקדם בגט, כיון דאם יש לה בנים לא תצא, ורק משום לעז שלא יאמרו לא גירשה בעלה הראשון שאין זה שמו, החמירו שלא תנשא, נחשב כל הזמן לגט כשר, ולא שחל הכשרו למפרע עיי"ש.

שטר שנראה בבית דין בפסול ושוב הוכשר

כב. **והעיר** הגה"ק הדברי יציב דהיתר זה של מילאוהו בפסולים הוא רק אם הכשירוהו על ידי מילוי לפני שנראה השטר בב"ד, אבל אם נראה השטר בפסול בבית דין אין לו תקנה, עיי"ש (סעף ז'). וכאן הראו הכתובה לחכם קודם שהוחזקה, ורק הוא רצה להחזיק שם הזה.

יוחנן, וההיא דמרים ופורתא קרי לה שרה, ועוד כדומה. וא"כ איך סמך רב על זה לקחת ענין קריאת השם לחזקה.

אמנם הדבר ברור דכוונת הגמרא בחזקה זו לא קאי על שינוי השם באמת, דנאמר דכיון דהוחזק שלשים יום בשם זה אוקמוה אחזקה דלא שינה שמו וכך היה שמו מעולם, דודאי אין לך חזקה העשויה להשתנות גדולה מזו וכמו שכתבתי, דקריאת השם תלוי בדעת בני אדם כחפצו וכרצונו, ויכול להיות דהיום היה דעתו להיקרא כך ולמחר נשתנה דעתו להיקרא שמו כך. רק דכוונת הגמרא בחזקה זו הוא על חשש מרמה בקריאת שם שקר בכדי להערים ולגרש אשת אחר, וע"ז קאמר רב דקים להו לרבנן דאין אדם מוקים אנפשיה להערים ולהחזיק בשם שקר שלשים יום.

ולפ"ז בירור הענין כך הוא, אם אדם החליט בדעתו באמת לשנות שמו, שאין זה דבר שקר, דכיון דהוחלט בדעתו כן באמת לקרוא את שמו משה, מי ימחה בידו, ובזה אין שום מקום כלל לחזקה דלא מוקים אנפשיה, ומשינוי שם זה לא מיירי הגמרא כלל. ואין חשש שינויי השם שמחמת קנוניה יחליט להשכיח שמו לעולם, ובדואי לא יעיז לשנות שמו שהורגל בו בשביל דבר פשע ולהיקרא בשם רע הזה אשר יעשה הקנוניא בו, שהרי ירגישו בני עירו ברשעו ששינה שמו וגירש בעיר אחרת את אשת יוסף בן שמעון האמיתי. אך חשש הגמרא שם הוא דאחד יערים לגרש את אשת חבירו, וילך למקום שאין מכירין אותו ויערים לשקר בשמו לשעתו, ולהגיד להסופר דשמו הוא כשם אותו אחר, כדי לגרש את אשתו, ואח"כ יחזור ויקרא את עצמו בשמו הראשון האמיתי אשר לא החליט מעולם לשנותו באמת.

וע"ז משני הגמרא דמחשש זה אין נותנין גט בעיר אחרת עד שיוחזק שמו שלשים יום, ועל חזקת שם זה שפיר סמכינן וכדרב, דאמרינן כל שם שהוחזק בו שלשים יום שוב אין חוששין על שם זה שהוא שקר, דאם לא היה שמו כך רק דהוא היה מערים לשקר, לא היה יכול לאוקים אנפשיה

הרא"ש (כלל טו 7), שכתב גבי גר שכל זמן שלא הוחזק בשם היהדות שאין לכתבו בכתובה, ומשמע דאף בדיעבד הכתובה פסולה, ולא מהני אף לאחר זמן, שאין הכתובה נכשרת למפרע, כיון דבשעת הכתיבה היה פסול.

אופני החזקת שם עיר ואדם

כד. וכן ראיתי לידידי הגרש"א שטרן שליט"א בספרו כתובה כהלכתה, שביבי אש (יד 7) שהאריך בנדון זה של כתיבת כתובה לפני שהוחזק השם, והביא את הנ"ל, והביא בשם ספר קב ונקי (כלל 66 ב) שהביא משו"ת חת"ס (ח"ו מא) שבשינוי צורת כתיבת שם העיר קובלסדארף, יעץ שיתאספו כל בני הקהילה ויעשו הסכמה, ויוכרו בבית הכנסת לפרסומי מילתא, ומה טוב אם יוכרו בג' ימי הכניסה דבהכי הוי פירסום. ובנודע ביהודה (קמ"א אכ"ע פח) כתב שיכריזו שלשים יום רצופים בבית הכנסת. ותמה בקב ונקי מה ענין הכרזה שלשים יום שבבבא בתרא (קס"ג ב) לכאן, דשם הוא מחשש רמאות לכן בעינן שלשים יום, אבל באדם הרוצה לשנות שמו, מעשים בכל יום שמשנים שם חולים מיד, וה"ה אם יסכימו כל אנשי העיר לשנות שמה, הרי נשתנה שמה מיד, ומי יאמר להם מה יעשו. וע"ש בשביבי אש שהאריך להכריע שלא כדבריו, והביא הרבה אחרונים שצריך אחר שינוי שם הוחזק שלשים יום.

שיטה מחודשת בהחזקת שינוי השם

כה. אמנם ראיתי לדו"ז בספר יד המלך (אסורי ביאה ח"א) שהאריך בביאור מימרא דרב בבבא בתרא (קס"ג) כל שהוחזק שלשים יום בעיר אין חוששין לו, דאיך שייך חזקה בדבר שהחוש מעיד שהוא היפך המנהג וההרגל הנהוג בעולם. ואין לך התנגדות גדולה לחזקה זו מזה דאנו רואין בכל יום דהרבה אנשים משנים שמם לאיזה סיבה כמוסה אשר עמהם. ומצינו בירושלמי גיטין (פ"ד ה"ב) היה לו שתי שמות אחד ביהודה ואחד בגליל, וכן בגמרא דידן (גיטין נ"ג) ההוא דיוסף והיו קורין אותו

לכתוב. ואם כי דברים מחודשים הם, מסתברים הם מאוד. אלא שברור שאם יאמר לעדים החלטתי כעת לשנות שמי, וכתבו לאשתי גט על שמי החדש, יוצרכו לכתוב גם את שמו הישן, שהרי עדיין לא נשתקע, וכמבואר בגמ' (גיטין לז:) ובשו"ע אבה"ע (קכט א) ברמ"א דאין לכתוב כל שום שיש לו, אלא אם יש לו שני שמות יכתוב פלוני דמתקריא פלוני. אבל בשאר שטרות וכן בכתובה הרי פסק השו"ע (ח"מ מט א) שאין צריך לכתוב החניכה. וכתבו הפוסקים שאין צריך להזכיר רק את השם העיקרי, ראה בכתובה כהלכתה (ו ט). אם כן שפיר יכולים לכתוב מיד השם החדש בכתובה. ומילתא בטעמא היא הבדל זה, דבשלמא בגט, אם למחר ישנה דעתו ויחזור להשתמש בשמו הישן, לא תוכל האשה להוכיח בו שנתגרשה, ותצטרך להביא עדים שהתחיל לשנות שמו. אבל בכתובה, מיד כשתראה שאינו משתמש בו, א"כ אין זה שמו, תתבעהו לבית דין שיכתוב לה כתובה על שמו שמשמש בו.

אולם צ"ע אם ניתן לסמוך להלכה על דברי היד המלך, אף שמסתברים הם, שהרי מהפוסקים נראה שלא כדבריו.

ההבדל בין שינוי בשם הבעל לשינוי בשם אבי האשה
כה. אך באמת יש לחלק בין נדון דהרא"ש (כ"ט טו ה) הנ"ל, שכתב גבי גר שאם כתבו שם שלא הוחזק הכתובה פסולה, ולא מהני אף לאחר זמן, לנידון דידן, דהתם מיירי בשינה שם הבעל עצמו, דפקיעא שמיהו בשם הישן, ובשעת הכתיבה עדיין לא הוקבע השם החדש. אבל הכא דמיירי בשם אבי האשה, שכבר העלה בגט פשוט הנ"ל, שהנשים אינם מוחזקות כלל בשם אביהם, ובפרט במקרה כשלנו שאף שם הלעז של האב לא היה ידוע כלל במקום ושעת הכתיבה, וכשם שנאמנת לומר שם הלעז של אביה ועל אתר כותבים אותו, מדוע שלא תהא נאמנת לכנות עצמה בשם אב בדוי על אתר. ואין שטר זה חספא, ויכולה לגבות עמו, כמו בכל ט"ס בשטר. כיון שהעדים שומעים שזה שמה, ויכולים להעיד על כך, שזה שמה

להחזיק בדבר שקר שלשים יום רצופים. וכיון דהוחזק בעיר הזאת שלשים יום אמת הוא, או שזה שמו מעולם, או החליט בדעתו לשנות שמו הראשון לחלוטין, ואין מקום לחשש הערמה כלל, דבשביל ערמה ומרמה לא יחליט לשנות שמו לעולם. ואין החשש רק להערמת שם שקר, ונגד שם שקר דישקר בשמו לפי שעה יש חזקה דלא מוקים איניש בשיקרא תלתין יומין. ושפיר סומכין לכתוב גט על שם זה.

כו. ולפי זה מחדש היד המלך, דאם אחד בא למקום שאין מכירין אותו ודר שם ימים רבים בחזקת שם אחד, ולבסוף הודה על עצמו שהוחזק בעיר מולדתו בשם אחר, והוא בעל אשה אחת אשר נשא שם בשם שהיה לו בעיר מולדתו. וכדי שלא יכירו אותו החליט לשנות שמו ולהיקרא עד יום מותו בשם שהחזיק בעיר האחרת, הוא נאמן בכך, ואין נאמנותו זאת נגד שום חזקה. דאין בהשם עצמו וחלופיו שום ענין חזקה כלל, דכן הוא מעשים בכל יום דבני אדם משנים שמם מזמן לזמן כאות נפשם, ולא מצינו בשום מקום אזהרה על כך שלא יהא רשאי לעשות כן. וחזקת השם האמור בגמרא אין הכוונה כמו שהבינו קצת מהאחרונים דהוא חזקה דהשתא, ורצו לדון בזה דאף אם אמר בפירוש דשינה שמו אינו נאמן נגד חזקה, דודאי זה ליתא. אלא דכוונת הגמרא שם בחזקת השם הוא, דאם אנו חושדין שהוא משקר בשמו בכדי להכשיל ולגרש אשת איש אחר, חזקה דתלתין יומין לא אוקים איניש בשיקרי, ואם שהה שלשים יום, והוא מוחזק שם בשם זה אשר רוצה לגרש, אוקמינן אחזקה דזה הוא שמו האמיתי, ועי"ש שהאריך לבסס דבריו ולבאר בזה דברי הפוסקים, ואכמ"ל.

הבדל בין כתובה לגט

כו. ולפי דברי היד המלך, אין ענין החזקת השם ל' יום אלא במי שאין ידוע שמו הקודם, ואנו צריכים לקובעו, דאז צריך ל' יום מחשש קנוניא. אבל אם אין ספק בשמו, אלא שרוצה להחליפו, אין שום צורך להמתין זמן, וניתן מיד

וראיתי שגם הגה"ק מבוטשטאש בהערותיו עזר מקודש (אב"ע ע"ס) כתב סברה זו, דכיון שאין לחוש שהיא של אחרת אין הטעות פוסלת, וז"ל: היה טעות בכתובה שהי' לו לכתוב שם אבי החתן 'אשר עבר', וכתב 'אברהם עבר', ותקנתי ולא עשיתי קיום על מחק זה, מכל מקום נראה שאין בזה חשש בדיעבד אחר החופה, כיון שידוע שאין בעיר אשה אחרת ששמה ושם אביה כן, שנשאת שם ביום ההוא כמו שכתוב בכתובה, ושיהיה שם בעלה כן, ורק על ידי שם אביו יהיה גרעון גוביינא, פשיטא שאין גרעון גוביינא בזה. והרי היה קניין סודר שהוא ככתוב היטיב.

הכרעת הגה"ק מצאנו קלויזנבורג זצ"ל

בעל דברי יציב

לא. **וכבר** הזכרתי לעיל שמסקנת הגה"ק הדברי יציב, שצריך לכתוב כתובה אחרת ככתובה דאתרמי בה טעותא. וכתבו שם אביה הידוע בכינוי שלו שזה לשון המדינה שידועים שנקרא כך, וכמו דכתבינן בגיטין כשאין יודעין שם האב, ויותר טוב לכתוב כן מלכתוב שם הבדוי ושהוחזק כעת. ואפשר שיכולים לכתוב שם הכינוי בלשון דמתקרי, שנדע שהיה לו גם כן שם אחר, וכעין זה בדברי חיים אה"ע ז"ח ב"ב [עין ע"ס נכ"י קכ זכ"ס וס'אמת]. ויותר טוב שתבטל בעצמה שם הבדוי שבדחה, ותתרגל בשם מדינה בלשון הידוע לכל דבר, ותהא הכתובה כשרה בלי פקפוק אליבא דכולי עלמא.

החזקה בשם אב חדש לאחר מיתת האב

לב. **ועדיין** צריך אני לרב להבין דעתו, אם כי ברור שאילו היתה מספרת לפני חופתה שזה שם הנכרי של אביה, ושרצונה להחזיק בשם חדש של ישראל, לא היינו מזכירים שם ישראל זה כיון שלא הוחזקה עדיין וכנ"ל, אבל כאשר באים להחליף הכתובה לאחר עשרות שנים, מה עדיפות לשם הנכרי שכבר נשתקע, ולא עלה על דל שפתיים כל אלו השנים, למה נעוררו מחדש,

לדבריה, השטר כשר. וכשתמשיך להתכנות בשם זה יוקבע שמה זה לעולם בלא קשר לשם אביה האמיתי.

ההבדל בין ריווח בשטר לשינוי בשם

כט. **עוד** כתב הגה"ק בדברי יציב לחלק, בין מה שאמרו בבבא בתרא (קס"ג) ובחור"מ (מ"ה) שבהניחו ריווח בין הגט לחתימות העדים פסול, ואם מילאוהו בקרובים חוזר להכשרו, דבמילאוהו היה הפסול רק משום דיכול להזדייף, ואינו פסול בעצם, ולכן אפשר דכנסתלק החשש ע"י שמילאוהו כשר למפרע, אבל בנכתב שם אחר הוי כאילו נכתב שטר ולאחר שנים נכתב שם הלוה, שפשוט בכמ"ק שהשטר פסול, ואפילו בנפרע וחזר ולוה. ועיין בשו"ת מבי"ט (ח"א סי' נג) בשטר שכתוב בו אברהם דודו והוא בן דודו, ודחק מאד להכשיר השטר ורק משום דכל מה דאפשר לפרש לישנא דשטרא כי היכי דלא ליבטל כולא שטרא עבדינן הכי ומכשרינן, וכיון שהוא ידוע שלא נפטר אברהם דודו אלא זה בן דודו שהזכיר גם שהוא קראו דודו אין לחוש עיי"ש. אבל בנ"ד שטעות גמור הוא, ולא ידעינן כלל שהכוונה לאשה זאת, ואולי מצאה הכתובה, ודאי שהכתובה פסולה.

ההבדל בין שטרות לכתובה

ל. **גם** על דבריו אלו צריך אני לרב, שאיני מבין למה מדמה טעות בשם הלוה לטעות בשם אבי האשה, כנ"ל. והרי אשה המוציאה על בעלה כתובה ששם בעלה מופיע בו, איך נאמר שמצאה כתובה זו שכתב לאחרת, ולמי כתב בעלה כתובה זו, והרי אין אדם כותב כתובה אלא לאשתו, ואי אפשר לו שתהיה לו אחרת. ובפרט שאף שמה מופיע בה, ואף ששם האב אינו נכון עדיין, מ"מ הרי הוא השם שאמרה [בשקר] בפני עדים שהוא שמו, ונאמנת, ויעידו עדים על זה שהיא האשה האמורה. וכבר הבאתי לעיל את דברי העין יצחק שדעתו שכיון שנכתב שם הבעל ואביו נכון, הוי כמפורש שם האשה האמיתי בגט, כיון דידעינן שאין לו אשה אחרת.

ההבדל בין שינה שם אביו מחיים לשינה לאחר מיתה

לה. עד כאן הארכתי, לסלסל ולפלפל בדברי הגה"ק בעל דברי יציב, לפי דעתו ודעות הפוסקים בענין כתיבת ושינוי שם האב בכתובה. אך מצאתי שדעת החזון איש בכל ענייני שמות האב שונה מדעת הפוסקים דלעיל. דהנה בגט פשוט שם כתב: ויראה לי דאפילו למ"ד דמהני חזקה לשם אביו, היינו היכא דמת אביו, אבל אם האב בחיים ואינו רוצה שיקראו אותו אלא בשמו האמיתי, יראה לי דלכו"ע לא מהני חזקה. אולם ראיתי בחזון איש הלכות גיטין (סי' נ"ג ס"ק כו) שחלק עליו וכתב: ולא ידעתי טעם ברור בזה, דהא סוף סוף ניכר הבן במדינתו בשם אביו שהחזיק, ונראה דאין לחלק בזה. - אם כן דעת החזון איש שכל ענין הזכרת שם האב אינו הזכרה לעצמה, אלא היא חלק מסימן לשם הבן, ואם הבן מכנה עצמו בשם אב כלשהו, ומוחזק בו, מהני שם זה ויש לכותבו.

שתי אחיות שכל אחת החזיקה בשם אב אחר

לו. ולדברי החזון איש נראה, שאפילו אם היה מקרה של שתי אחיות ואחת מהאחיות זוכרת שם אביה, וכן נכתב בכתובתה, ואחותה לא ידעה שם אביה, וציותה לכתוב שם בדוי, והחזקה בו, [כפי שטעיתי בזכרוני שכך היה בעובדא שלפנינו], יסבור החזון איש ששתי הכתובות כשרות אף שלכל אחת נרשם האב בשם אחר. כי העלה בחזו"א הנ"ל: ונראה שאם יש עוד אח במדינה והוא נקרא יוסף בן שמעון, וכתב בגט בן שמואל, לא חשיב כתב שם הטפל של אביו כיון שאחיו נקרא בן שמואל, ולא חשיב שם טפל לאותו האח שנקרא בן שמואל. אבל אם אביו בעיר, ורובא קרו ליה שמעון ופורתא שמואל, וכתב בן שמואל, כשר לדעת המכשירין בשם טפל לחוד.

לו. ולולי דמסתפינא זו היתה כוונת דברי החזון איש, כאשר הכריז שאנו בית דין למטה מחליטים ששמו כך, וכך מסכימים בבית דין של

ולמה יגרע שם האב שהחזיקה בו, משאר שמות שהחזיקה, שאנו מקבלים וכותבים בכתובה, אם לא משום שדעת הגט פשוט (סי' קנ"ג ס"ק נ"ג טו"א נ"פ ס"ק כח) שציין לשו"ת המבי"ט ח"ב סי' נב באיזה אופן יחזיק הבן שינוי שם האב.

לג. ועיינתי במבי"ט וז"ל: ואינו מכיר באיזה אופן יחזיק הבן שם האב בשם אחר, כי בשלמא כשהוא משנה שמו אומר שמי כך, וקורין אותו כך כל הקורין אותו והמדברים עמו, וכן קורין אותו לס"ת, וכן חותם שמו. אבל כשמשנה שם אביו שאינו בחיים ואינו מצוי עמו, איך יתחזק שינוי שם אביו, מי קורא לו, מי מדבר עמו, וגם לס"ת אין מנהגינו לקרות לשום אדם לס"ת כי אם בשמו וכנויו, וכן בחתימה חותם שמו בכינויו, לא כאשכנזים שחותמים שם אביהם וקורין אותם לס"ת ג"כ בשם אביהם. וא"כ אין כאן חזקת שינוי שם האב בכל המקומות.

ולכאורה היה מקום לומר שבאשה אף אצל האשכנזים צדקו דבריו, שהרי אינה עולה לתורה ואינה חותמת בשם אביה. אך למעשה ידוע שאנו מחזיקים שמות הנשים ואביהם ע"י הזכרה במי שברך בבית הכנסת, שהרי מזכירים בו שמה ושם אביה, א"כ שפיר יש אופן להחזיק בשינוי.

לד. וראיתי בהגהות התוס' יו"ט על טור וב"י אבה"ע (קכ"ט) שכ' ועוד נראה לי שאם שינה הבן שם אביו, והחזק בו הוי שינוי, כי כך לי שינה שם אביו כשינה שמו, אלא שבשמו בקל הוי חזקה, היינו שכך קוראים לו ומדברים עמו, אבל באבא צריך שיחתום [הבן] כן או לעלות לס"ת, ובזה לא דברתי עם הרב הנזכר [הגאון מוהר"ר יהושע נר"ו, בעל מגיני שלמה]. ומבואר מדבריו, דבחי סגי שכך קוראים לו ומדברים עמו, ואין מהצורך להעלותו לתורה. ולאחר מיתה יש מהצורך שהבן יחתום בשמו החדש או יעלה עמו לתורה, ואכמ"ל.

אביה, שקראוהו בבית 'אופא', כלומר אבא בשפת אונגריין, וכינויו בפי הגויים בכפר מולדתה היה שם לעז באונגריית, וכבר מת, כל הסביבה שהיא כעת בה לא הכירוהו מעולם, לא בשם זה ולא בשם אחר, אם כן כשמכנה עצמה כעת בשם אב כלשהו, והעדים שומעים שזה שמה לאה בת יעקב, ויעידו על כך, אם כן זה שמה האמיתי, ואין שום פקפוק בכתובתה, מהרגע הראשון שנכתבה.

מעלה, שאין הכוונה על שמו העצמי בגן עדן, אלא על שמו המצורף בשם האישה הזאת. ולפי דברינו יוצא שעיקר היתרו של החזו"א היה כדברינו לעיל, שבעצם צריך לכתוב בכתובה שם האשה, ושם אביה אינו אלא לסימן כדי שלא תוחלף בלאה אחרת, לכן מפרטים ששמה הוא לאה בת יעקב על שם אביה. וכל זה כשאביה קיים או מוכר, אבל בנידון דידן שהבת עצמה לא ידעה מעולם שם



הגאון רבי יוסף ליברמן
ראש ישיבת "כולל שומרי החומות"
ורב דקהל סדיגורה ירושלים ת"ו

ההנהגה באתרוגי שמיטה אחרי מצוותם

ב. זמן הביעור המקובל הוא לפמש"כ בספר השמיטה (פ"ט ט 7) להגרי"מ טוקצינסקי ז"ל בשם הגאון רבי שמואל סלנט ז"ל גאב"ד דעה"ק ירושלים ת"ו, דחודש שבט - ואמרי אינשי שהכוונה לט"ו בשבט, וא"כ חייב להפקיר האתרוגים שברשותו ביום ט"ו בשבט אם יש בהם עדיין לחלוות. שאל"כ פקעה מהם קדו"ש וגם אז אם נצטמקן לא יורקם להדיא לאשפה (כמ"צ סי' כ"א ס"ק 1) שהרי היו פ"ש, והשתמשו בהם למצוה. ואם אין מקום הפקר להניחם שם, יניחם בשקית ניילון לאשפה.

והנה הבאנו בשו"ת משנ"י (ח"ג עמ' קע"ט): תשובת מהרי"ל דיסקין ז"ל שהורה לרב בחו"ל ששאלו על ביעור אתרוגים שקיבלו מא"י "יש ליזהר שתיכף אחר חג הסוכות לאכול את האתרוג" כי אז עדיין נשארים מעט אתרוגים על האילנות ולא כלה לחיה וכו' עכ"ל, ושם (עמ' קפ כהערה 1) הסתפקנו בכוונתו, אי לא ס"ל כהגר"ש סלנט ז"ל שהביעור בשבט, כיון שמורידים כל האתרוגים אחרי סוכות [או כמ"ש הרידב"ז (כהערה 2) למשמרת להבית ק"ק] שבימיו בזו הגוים הכל אחרי החג. - והרידב"ז עצמו סובר שאין לאתרוג ביעור, דדר

רבים השואלים על אופן ההנהגה באתרוגי שביעית אחרי שיצאו בהם ידי חובת מצות ארבע מינים.

השאלה מתחלקת לג', באשר יש ג' מיני התנהגות בהם. - א. משאירים אותם עד שיצטמקו. ב. מבשלים ואוכלים אותם. ג. עושים מהם ליקר.

ויתבאר בס"ד איך לנהוג בהם מטעמי קדושת שביעית וביעור.

א. המשאירים את האתרוג להצטמק, ה"ז מותר, כי רק בשב ואל תעשה גורם שיפסד

מאליו. ולא יניחנו בחמה שאז ה"ז הפסד בידיים, אלא בצל, או למקום שעכשיו צל אבל סוף חמה לבא לשם, אשר זה לגרמא ייחשב (עי' סנהדרין ע"ג). ואם משאירו ברשותו (במרפסת בחצרו או על גג) יכולה להתעורר רק שאלת הביעור אם הוא עוד ראוי למאכל בשעת הביעור, אשר לפי הרמב"ם (שמיטה ויובל 2) הביעור הוא שריפה, ואנו נוהגין ע"פ הירושלמי והראשונים והכרעת האחרונים והחזו"א שהביעור הוא הפקר, (עי' בנותנרם ציעור פירות שביעית במשנת יוסף עמ"ס שביעית ח"ד), ויוציאם למקום נקי לרה"ר ויפקירם.

והאמנם שיש במים טעם מרירות האתרוג ואפילו אם מישוהו יצליח לערבו ולעשות ממנו ליקער (כלהלך), כבר כתב החזו"א (שביעית סי' יד סוס"ק) לגבי קליפי תפוז, דמשום מיעוט המרקחים לא חלה עליהן קדו"ש, וכדעת הסוברים שמברכים עליהם שהכל, עכ"ל. [אלא דהן מאכל בהמה, לכן מניחם בכלי עד שירקבו ויפסלו מאכילת בהמה (סס ד"ה מסקנא)]. - וה"נ משום כמה יחידים שאולי יערבו לליקר מהמים האלה של בישול האתרוג, לא חלה על המים קדו"ש, דהעושים ליקער הם מיעוטא דמיעוטא שאין ניכר.

ה. **בשמיטה** זו (תשס"ח) יצא לאור ספר "הנהגת פירות שביעית" מהג"ר גבריאל רווח שליט"א מכולל חזו"א ב"ב, וכותב (כפ"ה ס"א): מים ששורים בהם את האתרוג לפני הבישול, וכן מים שהרתיחו בהם את האתרוג בפעם ראשונה ע"פ רוב המים ואין בהם קדו"ש, [ולהלך (כפ"ה ס"א) כותב מים שבישלו בהם אתרוג ע"פ רוב בפעם הראשונה והשניה הם מרים ואין בהם קדו"ש], ולאחר מכן אם יש בהם טעם טוב יש לשמור המים בקדושת שביעית, עכ"ל. וכן הביא בשם פוסקי דורינו - אבל זה רק אם אכן יש בהם טעם טוב של אתרוג.

ובדקתי ע"י שתי נשים חכמות המבשלות כל שנה האתרוגים ועושים מהם ריבה, ויצא שהמים מכל ז' הפעמים בישול או שריה, מרים הם ואינם ראויים לשתיה וא"כ אפשר לשופכם, ומיעוט שאולי יצליחו לעשות מהם ליקער (כדלהלך) אינם מחייבים את המים בקדו"ש. [כי אם אחרי שנעשה ליקער].

אם מותר להשאיר מזון ג' סעודות בלי לבערו

ו. **נתבאר** לעיל (לוח 3) שזמן הביעור המקובל הוא בשבת (ט"ו בשבת). והיינו שיגמור אכילתו לא יאחר מזמן הביעור - ואם אי אפשר לאכלו עד אז, ונשאר ממנו אחרי ט"ו בשבת מותר להשאיר חצי אתרוג בינוני לכל א' מבני המשפחה (כולל ילדים גדולים), ואין צריך לבערו [כי זהו

באילן משנה לשנה], וזה צ"ע מהוכחת החזו"א (טו ח) מזמן ביעור הענבים שהוא בפסח דשמינית (כפסחים נג). הגם שלקיימתן היא כחצי שנה לפני כן, וא"כ עכ"ח בזמן שנושאר על האילנות ותחתיהן, ומה שבמערות בעלי החיים.

ויותר מסתבר שאינו חולק על זמן שבת, רק כמ"ש הרידב"ז (סס) שבחו"ל אינם יודעים מדיני שמיטה וחשש שיעבור זמן הביעור - וא"כ אצלו עכשיו הגם שיודעים משמיטה ושבת הוא זמן מסויים מ"מ תמיד קורה ששוכחים לבער, לכן עדיף לבשלו ולאכלו תיכף אחרי סוכות, ואם משאירים האתרוג להצטמק, עד שבת יצטמק, ואז בט"ו בשבת יפקירונו ברה"ר אם יש בו עדיין לחלוהית כנ"ל, ויכול לחזור ולזכות בו להשאירו להצטמק.

למעשה ברירתי אצל משגיחי הכשרות ובאמצע חשון עדיין יש באילנות אתרוגים טבעיים, ולפ"ז זמן הביעור בימינו הוא בשבת כנ"ל.

ג. **בישול** האתרוג ועשיית מרקחת (ריבה) ממנו מותרת שהרי ברכת קליפת האתרוג אחרי שהוכנה לאכילה בבישול וכו' היא בורא פרי העץ (לוחות חיים סי' כב ט, פסקי תשובות סי' רכ יג), דעיקר אכילת האתרוג היא קליפתו העבה, וראה בשו"ת משנ"י (ח"ג סי' ט-י).

מרקחת האתרוג נעשית בשני אופנים. א' חותכים האתרוג לפרוסות, ומבשלים ז' פעמים כדי למתק מרירותו. ב' שורים האתרוג במים כשהוא שלם או חתוך לחתיכות, ז' מעת לעת, ומחליפים המים בכל יום פ"א או פעמיים. - אחרי הבישולים או השריות הנ"ל מבשלים האתרוג עם סוכר ולימון (ויש המוסיפים תפוחי זהב), עד שמקבל טעם טוב של ריבה.

ד. **המים** שהאתרוג נתבשל או נשרה בהם מותר לשפוך, כי אין בהם שום טעם, כי אם מרירות האתרוג, וכך את הגרעינים מותר לזרוק. - מים אלה דומים למים שבישלו בהם תפוחי אדמה, שאינם למאכל או למשתה.

יש לדעת תחילה אם מותר לעשות כן ולא הוי הפסד לאתרוג. - והנה מותר לחתוך פרי שביעית לחצאין ולאכול רק החצי ולהשאיר החצי האחר, ואינו הפסד בידים, ואפילו גרם הפסד באופן זה הוי רק ע"י אכילת פ"ש, ואינו דומה גרם הפסד חיצוני, מגרם הבא ע"י אכילתו. [כמו שביארנו בס"ד בתשו' בענין עיצוב "פר" מפ"ש]. - ולכן המתארה ומקבל צלחת ירקות שבקדו"ש, וקשה לו לאכלה כולה, יכול להשאיר, ולא נחשב להפסד בידים.

וכן בנדו"ד הרי היה יכול השאיר האתרוג עד שיצטמק (כנ"ל בתחילת דברינו), וא"כ מה איכפת לן אם חותך מקליפתו ומנצלו לעשות ממנו משקה משובח, ישאר פרי האתרוג שישאר, יניחנו עד שיתעפש. - ומה שממהר להתעפש ע"י הקילוף, הוי גרם שע"י אכילתו, ושרי. - ויש לנסות אם אפשר אחרי הקילוף לבשל משארית האתרוג ולעשות ממנו מרקחת, שאז ראוי לעשות כן, תחילה ליהנות מקליפתו ומבשרו החיצוני למשקה ליקער, ואח"כ מבשרו הפנימי למרקחת.

השריה באלכוהול לעשותו ליקער לא הוי שינוי פירות שביעית מברייתן שאסור, כברמב"ם (שמיטה ויובל ה"ג) ולא ישנה פ"ש מברייתן, דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל וכו' עיי"ש, וה"נ נימא האתרוג שדרך לבשלו (אחרי בישול או שריה ז"פ כנ"ל) למרקחת לא ישרנו לליקער, - זה אינו, כי הן המרקחים והן עושי הליקער, מועטים הם, ובטלה דעתם (כחזו"א יד י הג"ל אות ד), ואם מיעוט אנשים יעשו ליקער הרי הם כהמיעוט המרקחים.

וכעין שנתבאר בס"ד בשו"ת משנ"י (ח"ג סי' ע' ד) דאם רבים נוהגים כן, אפילו הם מיעוט מותרים הם, והעיקר שיונהג כן להרבה אנשים, שאל"כ אלא שאחרי השריה באלכוהול אינו ראוי עוד למרקחת, יש לרזן אם השריה באלכוהול מותרת דשמא הוי שינוי פירות שביעית מברייתן וכמ"ש הרמב"ם (שמיטה ויובל ה"ג) ולא ישנה פ"ש מברייתן דבר שדרכו ליאכל חי לא יאכלנו מבושל וכו' עיי"ש, וה"נ נימא שאתרוג דרך לבשלו (אחרי

בערך כשיעור מזון ג"ס לאכלו במרקחת כלפתן אשר זהו דרך אכילתו].

כי בחזו"א מצינו ב' דעות אם מותר להשאיר אחרי זמן הביעור לעצמו ולבני ביתו כמזון ג"ס בלי ביעור, או שמחלק ג"ס לשכניו ולב"ב וצריך להאכל הכל ביום הביעור, - תחילה (בס"י י"א ו"ה ובענין) כתב שכדי מזון ג' סעודות משאיר אצלו ללא ביעור, ואח"כ (בס"י טו ז' ד"ה ששאלת) מסתפק אם אותם ג"ס צריך לאכלם ביום הביעור, או שמותר להשאירם ללא ביעור ולאכלם אחרי זמן הביעור. - וכמה מהמחברים נקטו לקולא כדעה א', המקדש דוד (ס"י נב ב' ד"ה והנה זה, בשם רדב"י), הזיו הים (שביעית פ"ט ה"ו ס"ק י"א) הוכיח כן מתוס' (זכחיס ע"ה: ד"ה שביעית). - אכן בהלכות שביעית (להגר"ב זילבר ז"ל, ח"ב ע"מ נט) מחמיר כדעה ב' בחזו"א, שיאכל הכל עד זמן הביעור. - וע"ע במשנת יוסף עמ"ס שביעית (ח"ד עמ' פח) ובשו"ת משנ"י (ח"ד עמ' ע:).

לכן לכתחילה יגמור לאכול המרקחת עד זמן הביעור, ובדיעבד יסמוך על הסוברים שכדי מזון ג"ס א"צ ביעור, או יבער את הנשאר ע"י הפקר ברשות הרבים, ואם אין זוכים יזכה הוא בו. ומוטב להכין המרקחת (הריבה) מיד אחרי חג הסוכות, ולאכלה ולא להשאירה בכדי שלא להכנס לספק שיעבור זמן הביעור כי ישכח לבער ותיאסר באכילה, כדין פירות שביעית שלא נתבערו. - [וזמן הביעור נתבאר לעיל שהוא בשבת, ולכן מוטב לאכול המרקחת עד שבת, ולא להניחה לט"ו בשבת, או שיניח רק מעט עד ט"ו בשבת].

עשיית ליקער מהאתרוגים

ז. **לאחרונה** המציאו המצאה, לקלף במכשיר "מקלף ירקות" (שעלער בלע"ז) חתיכות מקליפת האתרוג החיצונה והפנימית הלבנה (אשר זהו עיקר בשר האתרוג), ולשרותם באלכוהול במשך כמה שבועות עד שע"י חריפות האלכוהול הוא סופג לתוכו את טעם האתרוג, ואח"כ מוסיפים מים ולימון וסוכר וכו' והוא ליקער האתרוג.

הפוטרים מביעור כיון שטעם הרי הוא כמבוער, הם הראב"ד (הל' שמו"י ג), תוס' (פסחים נב.), תורעק"א ותוס' חדשים (שביעית סוף"י, ופ"ט מ"ה, ומע"ש פ"ה מ"ו), ערוך השלחן (כז כה), ועוד אחרונים המובאים במשנ"י (פ"ט מ"ה).

המחמירים בביעור, דכמו שהטעם הבלוע מחייב את המאכל הנבלע בו בקדו"ש כן מחייבו בביעור - הם הרמב"ם (ו כב גליף סוכים כן בלעטו), החיי אדם בשערי צדק (יע יט) פאת השלחן (ח כב) חזו"א (סי' יא ס"ק א-ה) וכ"כ בשמו להחמיר בברית עולם (ח מה) שנת השבע (יע ט) וכן דעת המנחת שלמה (סי' נא לאו יט).

לפ"ז בנדו"ד שאין שום מיץ אתרוג [בליקער, כי אם טעמו הבלוע באלכוהול, המקיל לא לבער יש לו על מי לסמוך. [ובפרט שדעת הרידב"ז שאתרוג פטור מביעור דדר באילנו משנה לשנה]. והמחמיר תבא עליו ברכה, להפקיר הליקר בתחילת שבט לפני ג' אוהביו, ולא יתכוין לחזור ולזכות בו עד אחרי ט"ו בשבט, דהיינו שאם מחזירם מיד לביתו, יאמר לבני ביתו שחצרו לא תקנה לו עד אחרי ט"ו בשבט, ואז יתכוין לחזור ולזכות בו.

היוצא מדברינו

א. מותר להשאיר אתרוג עד שיצטמק (לא יניחו בשמש) ותפקע ממנו קדו"ש, ואם בט"ו בשבט יש בו לחלוחית יפקירנו ברה"ר במקום נקי או יחזור ויזכה בו ויצטמק אצלו. ב. זמן ביעור אתרוג בימינו הוא בחודש שבט, ואם אתרוג יבש ישתדל להטילו לאשפה (עי' בפנים). ג. מותר לעשות מרקחת (ריבה) מהאתרוג. ד-ה. להמים שהאתרוג נתבשל בהם אין קדו"ש ויכול לשפכם. ו. לכתחילה יאכל כל המרקחת אחרי סוכות, ועכ"פ עד ר"ח שבט, ולט"ו ישאיר רק קצת שיאכל בו ביום והנשאר יבער ע"י הפקר. ז. מותר לעשות ליקער מאתרוגים, מחתיכות הקליפות והאתרוג יעשה מרקחת, ואם א"א ישליכם. ח. יש בליקער קדושת שביעית, אבל אפשר להקל ולפטור הליקער מביעור, וטוב לבערו ע"י הפקר (כמבואר בפנים).

בישול או שריה ז"פ כנ"ל) למרקחת, ולא שישורנו לליקער. - דאה"נ דהמבשלים והמרקחים מועטים הם (כחזו"א יד י הג"ל לאו ד), אבל בכל זאת ע"פ דינא דמשנה וגמרא אתרוג הוא מאכל ויש בו קדו"ש, ומה שמועטים הם המרקחים מפני שאינם טורחים בטרחת הבישול, אבל עצם האתרוג מאכל הוא, ולא תבלין לשרותו באלכוהול לתת בו טעם אתרוג.

אכן עיקר מאכל האתרוג המחייבתו בקדו"ש הוא הפרי שבאמצעיתו, הגם שפחות הוא משאר פרי הדר, ומקליפה העבה הוא שעושים מרקחת (והם מועטים כהחזו"א הנ"ל), ובעיקר משמש למאכל בהמה, שמכינים בתעשיה פתיתים ממנו במיוחד לבהמה, כמתואר במשנ"י עמ"ס שביעית (ח"ג עמ קת). - וא"כ אם לוקח רק הקליפה העבה, ובמקום להאכילה לבהמה, עושה ממנו תבלין לאדם לעשות ממנו משקה משובח של ליקער, ה"ז שימוש עדיף ממאכל בהמה ומותר. - ובפרט אם הרבה אנשים יעשו כן, ה"ז נעשה שימוש מפ"ש שיש להתירו, כמבואר בס"ד בשו"ת משנ"י (ח"ג סי ט ד) להתיר ריסוק פ"ש ב"בלנדר" אם הרבה נוהגים כן, וכש"ב כשהנדרן הוא רק בקליפות.

אחרי גמר שריית חתיכות הקליפות מותר לזורקן, אם הוציאו כל כחן ע"י השריה, וכמש"כ הרמב"ם (ה כב) השורה תבלין של שביעית ונותן לתוך התבשיל, אם בטל טעמן הרי אלו מותרין לכל דבר, ואם נשאר בהם טעם עדיין הם בקדו"ש עכ"ל, דהיינו שאם ראויין חתיכות אלה עדיין לעשיית מרקחת יחד עם שאר בשר הפרי, יעשו מרקחת ולא ישליכנו, ואם לאו משליכן, כמו שאר תבלינים של שביעית, שאחרי שנתנו טעם מותר להשליכם לאשפה.

קדושת שביעית וביעור בליקער האתרוגים

ח. **טעם** האתרוג הנותן טעם באלכוהול של חולין מחייבו בקדו"ש, כדתנן (שביעית סוף"י) ונפסק ברמב"ם (סוף"י) זה הכלל פירות שביעית שנתערבו בפירות אחרות, מין במינו בכל שהוא, שלא במינו בנ"ט עכ"ל. - ובביעור יש מחלוקת אם טעם בלוע בלבד חייב בביעור (כשאיין בו פרי שביעית). -

הגאון רבי משה שאול קליין

דומ"צ בבד"צ זכרון מאיר ורב שכונת אור החיים
בני ברק

שיעור החיוב בצדקה

לשון הרמב"ם בספר היד

(ד) והנה הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (פסק 1 הלכה 6) כתב וז"ל: מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת, שנאמר וכו'. (הלכה 2) כפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו, אם אין לו כסות מכסין אותו וכו'. (הלכה 3) בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותן לו כפי השגת ידו, וכמה, עד חמישית מנכסיו מצוה מן המובחר, וא' מעשרה בנכסיו, בינוני, פחות מכאן עין רעה וכו', ע"כ.

הנה מבואר ברמב"ם דעד חומש מנכסיו מצוה מן המובחר ואינו רשות בעלמא, וגם אינו חובה גמורה.

לשון הב"י

(ה) והנה הטור (יו"ד סי' רמט) העתיק את דברי הרמב"ם דעד חומש מצוה מן המובחר, וכתב הב"י (סג) וז"ל: כ"כ הרמב"ם בפ"ז מהלכות מתנות עניים (ה"ה), ובפרק נערה שנתפתתה (פסוק 2) אמר רבי אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות, ואע"ג דלא משמע מהכא שיהא מצוה לבזבז חומש, דלא קאמר אלא שאם בא לבזבז אל יבזבז יותר מכן, מהירושלמי דריש פאה (פ"א ה"ב) נראה שהוא מצוה, [דז"ל הירושלמי: באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצוה, ע"כ, משמע דיש מצוה מן המובחר ליתן עד חומש], וגם מתלמודא דידן יש לדקדק דמצוה מן המובחר לבזבז חומש, דמייתי להא דתקנת אושא מדכתיב וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, כלומר תרי עשורי דהיינו חומש, ע"כ.

תקנת אושא

(א) במסכת כתובות (2) איתא, אמר רבי אילעא באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, [רש"י: המבזבז, לעניים. מחומש, שבנכסיו, שלא יצטרך לבריות]. תניא נמי הכי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש שמא יצטרך לבריות, ומעשה באחד שבקש לבזבז יותר מחומש, ולא הניח לו חבירו, ומנו רבי ישבב, ואמרי לה רבי ישבב ולא הניחו חבירו ומנו רבי עקיבא.

מקור מן התורה

(ב) ואיתא תו התם, אמר רב נחמן ואיתימא רב אחא בר יעקב מאי קרא, וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך, [רש"י: עשר אעשרנו, שני עישורין הוי להו חומש]. והא לא דמי עישורא בתרא לעישורא קמא, [רש"י: והא לא דמי בתרא לקמא, דכי שקלת לקמא פשו להו ט', וכי הדרת מדלית מעשר דידהו לאו כי קמא הוא, ואין כאן חומש בשניהם]. אמר רב אשי אעשרנו בתרא כי קמא, [רש"י: אעשרנו, מדלא כתיב עשר אעשר לך, הכי קאמר אעשרנו כראשון, כלומר מעשר שני יהיה כראשון].

ספק בדין עד חומש

(ג) ויש להסתפק במ"ש שעד חומש יכול לחלק לצדקה די"ל בג' אופנים. א. עד חומש יש היתר לחלק לצדקה, אבל אין חיוב כלל לתת חומש לצדקה, ואפילו מצוה מן המובחר אין בזה. ב. עד חומש יש מצוה מן המובחר לתת, אבל אין חיוב. ג. עד חומש יש חיוב לתת.

שבויים, וזה פירוש החיוב שחייבה תורה ליתן צדקה, דהיינו עד חומש מנכסיו, ויותר מחומש אין עליו חובה אלא אם רצה ממידת חסידות הרשות בידו.

מקור הדין מהירושלמי

(ז) והנה בכבלי כתובות לא נתבאר דיש חיוב לתת עד חומש, וכתב הח"ח בספרו אהבת חסד (פיק"ט) דמקור הרמב"ם מהירושלמי במסכת פאה שכתב בלשון זה: באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש נכסיו למצוה ע"כ, משמעות דברי הירושלמי דתקנת אושא היתה לחייב להפריש עד חומש.

סיכום ב' הבנות בירושלמי

(ח) והנה נתבאר לעיל דהרמב"ם בספר היד כתב דעד חומש מצוה מן המובחר, ומשמע דיותר מחומש אין אפילו מידת חסידות, וכתב הב"י דמקורו מהירושלמי, ואילו הרמב"ם בפירוש המשנה כתב דעד חומש יש חיוב, ויותר מחומש הוא מידת חסידות, וכתב הח"ח דמקורו מהירושלמי.

ונראה דתליא הא בהא, דבפירוש המשנה ביאר הרמב"ם את דברי הירושלמי דיש חיוב ליתן עד חומש, וממילא מוכח דיותר מחומש אין חיוב, אבל ממידת חסידות יכול ליתן יותר מחומש, אבל בספר היד פירש דברי הירושלמי דעד חומש מצוה מן המובחר, וממילא מוכח דיותר מחומש אפילו מידת חסידות אין כאן.

ביאור הבבלי אל יבזבו

(ט) והנה לשון הבבלי המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, וצריך ביאור האם הכוונה שא"צ לבזבו יותר מחומש, אבל אם בזבו יותר מחומש לא עבר כלום, או שחז"ל אמרו שהמבזבו יותר מחומש אינו עושה כדין.

הנה הב"י הוכיח דיש מצוה מן המובחר לתת חומש מב' ראיות, א' מדברי הירושלמי, ב' מתלמודא דידן דילפינן מדכתיב עשר אעשרנו לך, מוכח דיש מצוה.

לשון הרמב"ם בפירוש המשנה

(ו) **אמנם** מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה נראה דס"ל דעד חומש הוא חיוב מן הדין, דהנה במסכת פאה (מסנ"ה) על הא דקתני אלו דברים שאין להם שיעור וכו' וגמילות חסדים, פירש הרמב"ם וז"ל: וגמילות חסדים, הוא שם נופל על שני ענינים מן המצות, האחד שיעזור האדם לישראל בממונו כגון צדקה ופדיון שבויים, והשני שיעזור אותו בגופו, כגון ניהום אבלים, או ללוות את המתים, ולבוא לחופת חתנים, ודומה לזה, ומה שאמר בכאן גמילות חסדים אין לה שיעור, ר"ל לעזור האדם בגופו, אך שיעזור אותו בממונו יש לו שיעור, והוא חמישית ממנו, ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממנו, לבד אם עשה כן במידת חסידות, ואמר (כמוצ"ט 7) נמנו באושא להיות אדם מפריש חומש נכסיו למצוה, וביאור זאת ההלכה אצלי מה שאומר, והוא כשהאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותן כאשר צוה הקב"ה, אורעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם או לכסות מערומיהם, כמו שאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ופירושו למלאות חסרונו כשיהיה מה שיחסר להם או מה שיצטרך לפדיונם פחות מחמישית ממנו או כפי חמישיתו, אבל אם יצטרך לתת להם יותר מן החומש, יתן חמישית בלבד, ויסתלק מלתת עוד, ולא יהיה עון עליו בהמנעו מהשלים כל מה שצריך להם, לפי שצרכם יותר מן החומש, אבל אם לא נזדמן לו דבר מאשר זכרנו, יוציא החומש מן הריוח ולא מן הקרן ויתנהו בצרכי מצות, ע"כ.

הנה משמעות הרמב"ם בפירוש המשנה דעד חמישית מנכסיו חובה ליתן לעני או לפדיון

אמנם הרמב"ם סוף הלכות ערכין כתב וז"ל: (הלכה יב) אע"פ שההקדשות והערכין והחרמין מצות, וראוי לו לאדם להנהיג עצמו בדברים אלו כדי לכופף יצרו ולא יהיה כילי, ויקיים מה שצוו נביאים כבוד את ה' מהונך, אעפ"כ אם לא הקדיש ולא העריך ולא החרים מעולם אין בכך כלום, הרי התורה העידה ואמרה וכי תחדל לנדור לא יהיה כך חטא. (הלכה יג) לעולם לא יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה זה עבר על דעת הכתוב שהרי הוא אומר מכל אשר לו, ולא כל אשר לו, כמו שביארו חכמים, ואין זו חסידות אלא שטות, שהרי זה מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות, ואין מרחמין עליו, ובזה וכיוצא בו אמרו חכמים חסיד שוטה בכלל מבלי עולם, אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש, ויהיה כמו שצוו נביאים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם, אפילו בקרבנות שאדם חייב בהם הרי חסה תורה על הממון ואמרו שיביא כפי מיסת ידו, ק"ו לדברים שלא נתחייב בהן אלא מחמת נדרו שלא ינדור אלא כראוי לו, שנאמר איש כמתנת ידו כברכת ה' א' אשר נתן לך, ע"כ.

קושיית החיד"א

(יב) **והקשה** החיד"א (בבבכ"יו"ד ס' רמע סעי' א) דבהלכות מתנות עניים לא הביא הרמב"ם מאמר חז"ל דהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ומשמע דיותר מחומש רשות, ואילו בהלכות ערכין הביא מאמר חז"ל דלא יבזבז יותר מחומש.

תירוץ החיד"א

(יג) **ותירץ** החיד"א דדעת הרמב"ם דהא דאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, קאי היכא דמחלק מעצמו נכסיו לעניים, וכמו הקדשות וחרמות, דכיון דאין חיוב כלל לתת להקדש אפילו עד חומש, וכל הנותן הוא נותן מרצונו, בזה אמרו דלא יבזבז יותר מחומש, אבל היכא דקיימי עניים

והנה מוכח להדיא בגמרא שאין לבזבז יותר מחומש, דהרי איתא בגמרא דרבי ישבב רצה לבזבז יותר מחומש ולא הניחו רבי עקיבא.

ועוד ראייה דאיתא בכתובות (זס:) בעובדא דמר עוקבא שהיה נותן צדקה, וז"ל: כי קא ניחא נפשיה וכו' קם בזבזיה לפלגיה ממוניה, ופריך והיכי עביד הכי, והאמר רבי אילעאי באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ומשני, הני מילי מחיים שמא ירד מנכסיו, אבל לאחר מיתה ליתן לן בה, ע"כ. הרי מבואר דאין לבזבז יותר מחומש.

ביאור הרמב"ם בפירוש המשנה

(י) **והנה** נתבאר לעיל דהרמב"ם בפירוש המשנה כתב דיותר מחומש יכול ליתן ממידת חסידות, ולכאורה קשה עליו מסוגית הבבלי שנתבאר לעיל דחז"ל הקפידו שלא יבזבז יותר מחומש, כמ"ש שלא הניחו לרבי ישבב, והקשו על מר עוקבא כמ"ל.

ותירץ החיד"א בברכ"י (ו"ד ס' רמע ס"א) דהרמב"ם ס"ל לחלק בין באו לפניו עניים, ובין רוצה לחלק צדקה מעצמו, דהא דאיתא בירושלמי דיש חיוב לתת עד חומש, ויותר מחומש מידת חסידות, היינו היכא דקיימי עניים, וצריך לקיים מצות צדקה די מחסורו אשר יחסר לו, בזה יש חיוב עד חומש, ויותר מחומש מידת חסידות, אבל בבבלי איירי ברוצה לחלק צדקה מעצמו, כמ"ש "המבזבז", ובזה י"ל דיותר מחומש אין לבזבז, כיון דאפילו עד חומש אין חיוב ליתן מן הדין.

לשון הרמב"ם בהלכות ערכין

(יא) **והנה** הרמב"ם בספר היד החזקה כתב דעד חומש מצוה מן המובחר, ולא כתב להדיא דיותר מחומש אין לבזבז, ומשמעות דבריו דאין מצוה ומ"מ המבזבז יותר אינו עובר על תקנת חכמים.

חומש, אין הלימוד שיש מצוה לתת חומש, אלא מהא דיעקב אבינו לא נדר לתת יותר מחומש מוכח דיש קפידא שלא לבזבו יותר מחומש, ומקור דברי הרמב"ם בהלכות מתנות עניים שכתב דיש מצוה מן המובחר לתת חומש הוא מהירושלמי דאיירי היכא דקיימי עניים, ובהא יש מצוה מן המובחר לתת חומש, ויותר מחומש אין איסור.

ספק בדעת הב"י

(יז) **ומ"מ** יש להסתפק בדעת הב"י היכא דלא קיימי עניים אם יש מצוה מן המובחר לתת חומש, דכיון דהב"י לא חילק בין קיימי עניים ללא קיימי עניים, א"כ י"ל דכשם שהאיסור לבזבו יותר מחומש קאי אתרווייהו, דאם בקיימי עניים אין לבזבו ק"ו בלא קיימי עניים, ה"ה המצוה מן המובחר לתת חומש הוי אפילו בלא קיימי עניים. וקצת ראייה לזה, דהרי הב"י הוכיח מהא דעשר אעשרנו לך דיש מצוה מן המובחר, והרי ביעקב אבינו עדיין לא קיימי עניים ואפ"ה אמר שיתן חומש, ומוכח דאף בלא קיימי עניים מצוה ליתן חומש.

מקור לדברי הח"ח

(יח) **ועל** פי זה מצאנו מקור נאמן למ"ש הח"ח בספרו אהבת חסד (פסקי יט סע"ג) דאף בלא קיימי עניים יש מצוה לתת חומש לצדקה, והביא ראייה מדכתיב עשר תעשרנו לך, ולדעת החיד"א אין הוכחה לזה, אבל לדעת הב"י י"ל דחומש הוי מצוה מן המובחר אפילו לא קיימי עניים.

ומ"מ הוי חידוש דין שאינו מבואר כן בשו"ע ובפוסקים והח"ח כתב כן בפשיטות, ולכאורה גם בדעת הב"י אין הכרח לומר כן, ד"ל דהיכא דלא קיימי עניים מודה הב"י דליכא מצוה מן המובחר לתת חומש.

סיכום הבנת החיד"א

(ט) **היוצא** מזה דהרמב"ם סובר לחלק בין היכא דקיימי עניים לבין היכא דמבזבו

דצריך לקיים מצות צדקה לתת לעני כל מחסורו, בזה אמרין דעד חומש מצוה מן המובחר, ויותר מחומש ג"כ יכול לבזבו ואין איסור בדבר.

הבנת הב"י

(יד) **אמנם** כתב החיד"א דהב"י הבין בדעת הרמב"ם בהלכות מתנות עניים, דיותר מחומש אין לבזבו, דהוי בכלל כל המבזבו אל יבזבו יותר מחומש, וע"כ הביא מקור דברי הרמב"ם מהא דאיתא בגמרא כתובות דלא יבזבו יותר מחומש, וכן מוכח שהבין הב"י, שהרי הקשה על הרמב"ם והטור שלא הביאו דין דמר עוקבא דקודם מותו מותר לבזבו עד חצי נכסיו, ולפ"ד החיד"א לא כתבו הרמב"ם והטור כלל דין זה דלא יבזבו יותר מחומש, אלא דאין מצוה ביותר מחומש.

ביאור מחלוקת ב"י וחיד"א

(טו) **ונראה** מבואר דחולקים הב"י והחיד"א בפירוש דברי הש"ס בכתובות, דהב"י הבין דהש"ס בכתובות איירי בקיימי עניים, וע"ז קאמר דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש, והא דילפינן מעשר תעשרנו לך מוכח דעד חומש מצוה מן המובחר, אבל הברכ"י הבין דהש"ס בכתובות איירי דוקא בלא קיימי עניים, וע"ז קאמר דאין לבזבו יותר מחומש, אבל היכא דקיימי עניים לא איירי הכא, ובזה י"ל דאין איסור לבזבו יותר מחומש.

תוספת ביאור

(טז) **ונראה** עוד, דהנה הב"י נתקשה במ"ש הרמב"ם דעד חומש מצוה מן המובחר, והרי בגמרא משמע דאפשר לבזבו עד חומש, ולא קאמר דמצוה מן המובחר, ותירץ דמקורו מירושלמי, וגם מעשר תעשרנו לך כנ"ל, אמנם היינו דוקא להבנת הב"י דהגמרא איירי בקיימי עניים, אבל להבנת החיד"א דהגמרא איירי בלא קיימי עניים, א"כ י"ל בפשיטות דהש"ס בכתובות לא קאמר דיש מצוה מן המובחר לתת חומש, וכמשמעות הרמב"ם הלכות ערכין דלא כתב דיש מצוה מן המובחר לתת חומש, והא דילפינן מעשר תעשרנו לך שיעור

ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים, ע"כ.

הנה השו"ע איירי היכא דקיימי עניים, דהרי כתב כפי צורך העניים, וע"ז כתב דעד חומש מצוה מן המוכחר, וע"ז הוסיף הרמ"א דאל יבזבו יותר מחומש, ומבואר מזה לכאורה דעת הרמ"א דאף היכא דקיימי עניים אמרינן דאסור לבזבו יותר מחומש וכדעת הב"י דלעיל.

אמנם סוף דברי הרמ"א שכתב דאין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, לכאורה איירי דלא קיימי עניים, דבזה יש לדון מה לעשות ממעות מעשר, אבל היכא דקיימי עניים וצריך ליתן להם צדקה, בודאי צריך ליתן את כל המעשר לעני דהוא חיוב גמור מדין צדקה, ולא יתן לנרות בית הכנסת דלא הוי חיוב כלל, ולפי זה אין הוכחה כ"כ דריש דברי הרמ"א דאל יבזבו קאי היכא דקיימי עניים.

נראה דעת הרמ"א כהב"י

כב) ומ"מ פשטות ההלכה נראה יותר דאף היכא דקיימי עניים אל יבזבו יותר מחומש, דכיון דהב"י פשיטא ליה דהיכא דקיימי עניים אמרינן דאין לבזבו יותר מחומש, והרמ"א לא חלק עליו, א"כ בסתמא דעתו כדעת הב"י, וגם יותר נראה דמ"ש הרמ"א דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש קאי על דברי המחבר לעיל דכתב הדין היכא דקיימי עניים.

ועוד ראה לזה, דהנה הרמ"א באו"ח (סי' תל"ט) כתב דאפילו במצוה עוברת אמרינן דהמבזבו אל יבזבו יותר מחומש, וקיימי עניים לא עדיף ממצוה עוברת, ומזה מוכח דאף בקיימי עניים ס"ל לרמ"א דאין לבזבו יותר מחומש, [ועיין באהבת חסד (נפקק יט' כ"ג"ט) שכתב חילוקים בזה, וצ"ע].

ספק בהבנת תקנת אושא

כג) והנה נתבאר לעיל שדעת הב"י והב"ח ופשטות דברי הרמ"א דאף היכא דקיימי עניים

מעצמו, ויש בזה ב' דרכים, הרמב"ם בפירוש המשנה כתב דהיכא דקיימי עניים חייב עד חומש, וביותר מזה מידת חסידות, ולפ"ז היכא דלא קיימי עניים י"ל דעד חומש מצוה מן המוכחר, וביותר מחומש אין לבזבו, אבל בספר היד כתב אף היכא דקיימי עניים עד חומש מצוה מן המוכחר, ויותר מחומש לא הוי מצוה מן המוכחר, אבל אין איסור בדבר, והיכא דלא קיימי עניים, ביותר מחומש יש איסור בדבר שלא יבזבו, וכ"כ בשאלת יעב"ץ (ח"א ס"א) דהא דאל יבזבו וכו' איירי היכא דהעניים יכולים לקבל גם ממקור אחר, אבל היכא דהחיוב מוטל עליו לתת לעני ואינו יכול לקבל ממקום אחר מותר לתת יותר מחומש.

נ"מ להלכה

כ) היוצא מזה דהיכא דלא קיימי עניים לכו"ע אין לבזבו יותר מחומש, אבל היכא דקיימי עניים לדעת החיד"א אין איסור לתת יותר מחומש, אבל לדעת הב"י אף היכא דקיימי עניים תקנו חז"ל דאין לבזבו יותר מחומש.

ואפשר דיש עוד נ"מ להלכה, דלדעת הב"י דין חומש דהוי מצוה מן המוכחר י"ל דאף היכי דלא קיימי עניים הוי כן, אבל לדעת החיד"א היכי דלא קיימי עניים ליכא מצוה מן המוכחר לתת חומש, ומ"מ נתבאר לעיל דאין הכרח לומר כן בדעת הב"י.

ביאור בדעת הרמ"א

כא) והנה נתבאר לעיל דהב"י והב"ח הבינו דאף היכא דקיימי עניים תקנו חז"ל דלא יבזבו יותר מחומש, והנה בשו"ע (סי' רמט סעי' ה') כתב וז"ל: שיעור נתינתה אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, ואם אין ידו משגת כ"כ יתן עד חומש מנכסיו מצוה מן המוכחר, וא' מעשרה מדה בינונית, פחות מכאן עין רעה, וחומש זה שאמרו שנה ראשונה מן הקרן מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה, הג"ה, ואל יבזבו אדם יותר מחומש שלא יצטרך לבריות, ודוקא כל ימי חייו, אבל בשעת מותו יכול אדם ליתן צדקה כל מה שירצה,

חסד (פרק יע כסג"ס) כתב בתו"ד וז"ל: ועיין שם בירושלמי עוד שכן היתה בידם מתחילה הלכה למשה מסיני על זה, ושכחיה, וחזרו ויסדו וכוונו למה שנאמר מתחילה ההלכה על זה, ע"כ.

דברי הר"ש

כו) אמנם מדברי הר"ש נראה דשיעור חומש אינו מן התורה אלא מדרבנן. דהנה במתניתין ריש פאה איתא אלו דברים שאין להם שיעור הפאה והבכורים והראיון וגמילות חסדים ותלמוד תורה, וכתב הר"ש לענין פאה וז"ל: בפרק ראשית הגז (חולין קלז): מפרש אין להם שיעור מדאורייתא, אבל מדרבנן פאה בששים וכו', ע"כ. נמצא דמ"ש במתניתין אין להם שיעור היינו מדאורייתא.

וכתב עוד הר"ש וז"ל: וא"ת וליתני ביקור חולים דאין לה שיעור כדאמרינן בנדריים בפרק אין בין המודר, וי"ל דהוי בכלל גמילות חסדים דאיירי בגמ"ח דגופו, דאמרינן בירושלמי הדא דתימא בגופו, אבל בממונו יש לו שיעור, דאמרינן בפרק נערה בכתובות באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש וכו', והא דלא תני נמי כיבוד אב ואם, משום דאי בגופו בכלל גמילות חסדים הוא, ואי בממונו, למ"ד משל אב היינו בגופו, אבל למ"ד משל בן קשה, ושמא למטה יש לו שיעור אפילו מדאורייתא, ויתכן לומר שלא בא לומר בירושלמי דלא מיתוקם גמ"ח דמתני' בממונו למאי דפרשינן דמתני' איירי מדאורייתא, ע"כ.

ביאור דבריו

כו) וביאור דבריו דהנה בריש דבריו הביא הא דפירשו במסכת חולין דהא דקתני במתניתין אלו דברים שאין להם שיעור, היינו מדאורייתא אין להם שיעור, וע"כ פאה אין לה שיעור למטה, כי שיעור ששים הוא מדרבנן.

ושוב הקשה אמאי לא קתני במתניתין ביקור חולים דאין לה שיעור כמבואר בנדריים, ותירץ הר"ש, דבירושלמי קתני דגמילות חסדים דקתני

[דיש חיוב של מצות צדקה] תקנו דאל יבזבז יותר מחומש, יש להסתפק בהבנת תקנה זו, די"ל בב' אופנים: א' מן התורה צריך לקיים המצוה ולהוציא אפילו יותר מחומש, וחז"ל הפקיעו החיוב שלא יוציא מממונו יותר מחומש. ב' מן התורה אין שום חיוב לתת יותר מחומש, ומ"מ אין איסור אם נתן יותר מחומש, וחז"ל אמרו שלא יתן יותר מחומש.

דעת הרמב"ם בפירוש המשנה

כד) והנה נתבאר לעיל דהרמב"ם בפירוש המשנה כתב דלעזור האדם מממונו יש לה שיעור עד חומש, ומשמע מדבריו דשיעור חומש הוא דין דאורייתא דאין צריך להוציא מממונו יותר משיעור חומש. ונראה דיש הכרח דלהרמב"ם ליכא חיוב מן התורה לתת כל ממונו למצוה, דאי נימא דמן התורה איכא חיוב לתת כל ממונו, ורק חז"ל הפקיעו החיוב שאין ליתן יותר מחומש, א"כ הרי הרמב"ם כתב דעד חומש יש חיוב, ויותר מחומש מידת חסידות, וביארנו לעיל דתקנת אושא שאין לבזבז קאי בלא קיימי עניים, א"כ אמאי בקיימי עניים אין חיוב יותר מחומש, דהרי חז"ל לא אסרו יותר מחומש בקיימי עניים, וע"כ דחומש הוי שיעור למצוה דאין צריך ליתן יותר מחומש.

להירושלמי החיוב רק עד חומש הלמ"מ

כה) ואפשר דהרמב"ם למד דבריו מהירושלמי, דהנה בפאה (ג.) איתא מעשה ברבי יששב שעמד וחילק את כל נכסיו לעניים, שלח לו ר"ג והלוא אמרו חומש מנכסיו למצות, ופריך ור"ג לא קודם לאושא היה, ומשני, רבי יוסי ב"ר בון בשם רבי לוי כן היתה הלכה בידם ושכחיה, ועמדו השנים [כלומר ב"ד שלאחריהם] והסכימו על דעת הראשונים, ללמדך שכל דבר שב"ד נותנין נפשם עליו הוא מתקיים כמה שנאמר למשה מסיני, ע"כ.

הנה מדברי הירושלמי מבואר דדין זה דעד חומש למצוה היא הלכה קדומה ודימו זאת להלכה למשה מסיני, מזה מבואר שהוא דין גמור ואפשר דהוי דאורייתא. שוב ראיתי דהח"ח בספר אהבת

לדבריהם יש חיוב עד חומש

ל) **והנה** מדברי הר"ש והרא"ש מבוואר דמן התורה יש חיוב יותר מחומש, וע"כ למ"ד כיבוד אב משל בן צריך לתת מן התורה יותר מחומש, ואפ"ה לא קתני במתניתין כיון שהוא בכלל גמילות חסדים, ולפי זה נראה דעד חומש יש חיוב גמור ליתן, דכיון דמן התורה אפילו יותר מחומש צריך ליתן ורק חז"ל הפקיעו את החיוב יותר מחומש, א"כ עד חומש נשאר חיוב גמור לתת.

הבנת הרמב"ם בספר היד

לא) **אמנם** מדברי הרמב"ם בספר היד והובא בשו"ע דעד חומש מצוה מן המובחר, ע"כ צ"ל דאין התקנה להפקיע מן החיוב, כיון שעד חומש ג"כ אין חיוב רק מצוה מן המובחר, וע"כ דתקנת אושא [לדעת הב"י] דאין לבזבז יותר מחומש, אף דמן התורה אין איסור נתנו חז"ל שיעור לדבר שלא לבזבז כדי שלא יפיל עצמו על הציבור, או דתקנת אושא [לדעת החיד"א] שיש מצוה מן המובחר לתת לצדקה חומש.

ספק בדעת הרמב"ם

לב) **והנה** המתבונן בדברי הרמב"ם [בספרו היד החזקה] יש מקום להסתפק בהבנת דבריו, דהנה הרמב"ם הובא לעיל (סעי' ד) כתב בריש דבריו וז"ל: מצות עשה ליתן צדקה לעניי ישראל כפי מה שראוי לעני אם היתה יד הנותן משגת שנאמר די מחסורו אשר יחסר לו וכו', כפי מה שחסר העני אתה מצווה ליתן לו וכו', ע"כ, הרי בידו משגת ליתן די מחסורו לעני לא נתן הרמב"ם קצבה לחיובו, ולהלן כתב הרמב"ם וז"ל: בא עני ושאל די מחסורו ואין יד הנותן משגת, נותן לו כפי השגת ידו, וכמה, עד חומש מנכסיו מצוה מן המובחר, וא' מעשרה בנכסיו בינוני, פחות מכאן עין רעה וכו', ע"כ. הרי באין יד הנותן משגת נתן קצבה לחיובו, חומש או מעשר וכו'.

ויש לפרש דבריו בכ' אופנים: א' אם יד הנותן משגת לתת לו כפי מחסורו מצוה לתת כפי

במתניתין דאין לה שיעור, היינו דוקא בגופו, אבל בממונו יש לה שיעור עד חומש מממונו כמ"ש המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, וביקור חולים בכלל גמ"ח בגופו הוא.

ושוב הקשה אמאי לא קתני כיבוד אב ואם, ובשלמא למ"ד כיבוד אב משל אב, נמצא דכל החיוב הוא רק בגופו, א"כ י"ל דהוי בכלל גמ"ח בגופו, אבל למ"ד כיבוד אב משל בן, א"כ אמאי לא קתני דאין לה שיעור, ותיריך הר"ש דשמא יש לה שיעור בממונו, ולא פירש הר"ש השיעור, וגם לא קאמר דהיינו עד חומש מנכסיו.

ותירץ עוד דלפי מה שכתב לעיל דמתניתין מדאורייתא איירי, א"כ י"ל דגמ"ח דקתני במתני' היינו בין בגופו בין בממונו, ובשניהם מן התורה אין להם שיעור, ורק רבנן אמרו דיש לה שיעור חומש כדי שלא יבא לידי עוני, ומה דקאמר בירושלמי דגמילות חסדים בממונו יש לה שיעור, אין כוונת הירושלמי לבאר דמתניתין לא איירי בממונו, דלעולם מתניתין איירי בין בגופו בין בממונו מדאורייתא דאין לה שיעור, והירושלמי בא רק לומר הדין דחז"ל קבעו שיעור עד חומש. ולפ"ז מתורץ דלא קתני כיבוד אב למ"ד משל בן, דבכלל גמילות חסדים הוא.

דעת הרא"ש בהר"ש

כח) **וכ"כ** הרא"ש וז"ל: אי נמי דגמ"ח דמתניתין מיירי גם בממונו מדאורייתא, אלא שמפרש בירושלמי תקנת חכמים שתקנו שאין לו לבזבז יותר מחומש, ע"כ.

היוצא מדבריהם

כט) **היוצא** מדברי הר"ש והרא"ש דמן התורה אין שיעור חומש כלל, וכל שיעור החומש הוא תקנת חז"ל כדי שלא יבא לידי עוני, אבל מן התורה אם בא עני לבקש צדקה חייב לתת לו די מחסורו אפילו יותר מחומש.

בידו לעשות, נראה שהוא או אפילו הבינוני צריך לתת לו די מחסורו כפי השגת ידו אפילו יותר מחומש, ואין חולק בזה לדעתי, ולא אמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש אלא במקום שעניי עירו יש להם על מה שיסמוכו והוא רוצה לבזבו כדי לפרנסם בריוח וכו', וכן משמע בפירוש מלשון הטור והשו"ע ריש סי' רמט, ומדבריהם נלמוד עוד שאין הדברים אמורים שלא לבזבו יותר מחומש אלא בכינוני, ולא במופלג בעשירות וכו'.

ונראה לי שענין מצות הצדקה נכלל בשני סוגים, הא' דאורייתא, והב' דרבנן, והם מתחלקים למינים שונים על דרך הנזכר, ורצוני בא' שהוא דבר תורה, זהו להמציא לעני הגון די מחסורו כל צרכו, לפי מה שהוא חסר, אשה, ובית דירה, וכלי תשמישים, אופרנסה או בריאות, או הצריך למעדרנים בטבעו, חובה להזמין לו כל זה בכל היכולת, אם אפשר בציבור, ואם לא, צריך היחיד לקיימו במה שאפשר לו, והשני שהוא מדבריהם, היינו להפריש מעשר או חומש נכסיו לצדקה, ואע"פ שיש קופה ותמחוי בעיר שעניים סומכים עליהם, אלא שרוצה להרחיב להם, או ליתן גם לעניי עולם שבמקומות אחרים, זה אינו חיוב של תורה, ולהב"ח וסייעתו אפילו חיובא דרבנן ליכא, אלא מנהג כשר וישר הוא ודעת זה נראה עיקר, ובזה אמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש כמו שזכרנו, ואף זה אינו אלא במי שאיננו עשיר מופלג, אבל מי שעשורו רב, מצוה ומידת חסידות לבזבו הרבה, רק ישער שישאר בידו כדי להתפרנס ממנו כל ימי חייו, זהו העולה בידי אחר העיון הנמרץ כפי השגת שכלי הדל וכו' ע"כ דברי היעב"ץ בקיצור.

היוצא מדברי היעב"ץ כמה יסודות: א' מן התורה אם בא עני וביקש לתת לו מחסורו חייב לתת די מחסורו אפילו יותר מחומש. ב' ואם אפשר שיהיה לו די מחסורו ע"י הציבור או קופה של צדקה, אין החובה מוטלת על היחיד לבד לתת לעני כל מחסורו. ג' באופן שיכול העני לקבל מן קופה של צדקה דאין בכה"ג חובה מן התורה, מ"מ מצוה לתת חומש או מעשר. י"א דהוי דרבנן, וי"א דהוי מנהג טוב, וכן עיקר להלכה כדעה ב'.

מחסורו, אבל אין חיוב גמור לתת עד חומש או מעשר, אלא איירי שדי מחסורו של העני הוא הרבה פחות ממעשר, ולפי זה אין חילוק בשיעור חיוב הנתינה בין ידו משגת לבין אין ידו משגת. ב' אם יד הנותן משגת לתת לעני די מחסורו חייב לתת די מחסורו, ובזה לא נאמרו השיעורים של חומש ומעשר, דכיון דיכול לקיים המצוה כראוי חייב לתת אפילו יותר מחומש, אבל היכא דאינו יכול לקיים המצוה כראוי לתת לעני די מחסורו, וא"כ רק מצות צדקה עליו לקיים, ע"ז נאמרו השיעורים של חומש ומעשר.

ביאור היעב"ץ

(לג) **והנה** בשו"ת שאילת יעב"ץ (סו"ס ג ד"ה ואמנס) כתב בתו"ד וז"ל: דהא ודאי איכא תרי גוויני צדקה, חדא אית לה קיצבה, והיינו מעשר וחומש וכו', אבל בעשיר מופלג שאפשר לו, עיקר המצוה היא לתת לעני די מחסורו, ואין בזה שיעור אחר אלא כדי צרכו, ופשטא דקרא הכי הוא דאף היחיד נצטווה בכך בדאפשר ליה, וכדעת הרמב"ם ז"ל (פ"ו מהלכות מתנות עניים) ביאר היטב שמצוה זו מוטלת על כל אדם שידו משגת, ולא אמרו שיעור מעשר וחומש אלא במי שאין ידו משגת לתת לעני השואל די מחסורו, ואמנם בפירוש המשנה ריש פאה כתב בהפך וכו', ונראה שחזר בו בחיבור מ"ש בפירושו וכו', ובכל מקום דברי החיבור עיקר לענין פסק הלכה, ואף לדעת הסוברים שאין זה מוטל אלא על הציבור, אעפ"כ יודו במקום שאין רבים מצויים, ולא קופה של צדקה, כדי להשלים מהם לעני מה שחסר לו, ודאי חובה היא על העשיר לפרנסו וליתן לו כל צרכו כפי האפשר לפי הברכה אשר ברכו ה', ואין בזה שיעור, שאפילו כבר הוציא בצדקה מעשר וגם חומש אינו נפטר מלתת לעני הנמצא עמו די מחסורו אם אי אפשר מן הציבור, וזה לדברי הכל וכו', ולא עוד אלא אפילו אינו עשיר, אם אפשר לו להספיק לעני די מחסורו מצוה היא וראיה מהלל וכו'.

מיהא בעניי בן טובים במקום שאין קופה של צדקה ולא רבים העוזרים, ויש יחיד עשיר שסיפוק

הרמ"א באו"ח (סי' מטו) כתב דאין לבזבו יותר מחומש אפילו על מצוה עוברת, א"כ אף כשיש עני לפניו ויכול ליתן די מחסורו אין חיוב לתת יותר מחומש.

ויש להוכיח דדין מצוה עוברת דמי לדין מצות צדקה היכא דקיימי עניים, דהנה הח"ח הקשה מרבניו ירוחם דס"ל דלמצוה עוברת א"צ להוציא רק עשירית נכסיו, וזוה מוכח דלא כהגר"א דיש חיוב עד חומש היכא דקיימי עניים, עיי"ש, חזינן להדיא דס"ל להח"ח דדין די מחסורו בקיימי עניים דמי למצוה עוברת.

דרך אחר בזה

(לו) **ועל** כן נראה דמ"ש בשו"ע אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים, היינו דאם הוא עשיר שאחר שיתן כפי מחסורו עדיין לא יגיע אפילו לעשירית מנכסיו ע"כ מחויב לתת די מחסורו, אבל אם אינו עשיר ואם יתן די מחסורו יהיה סך זה יותר מעשירית אינו חייב ליתן, דלא גרע ממצוה עוברת שכתב רבינו ירוחם שרק עד עישור נכסיו חייב ליתן.

דברי הטור בכיבוד אב

(לז) **והנה** הטור (כיו"ד סי' רמ) כתב בדין כיבוד אב וז"ל: ואיזהו כיבוד מאכילו ומשקהו וכו', וזה שמאכילו ומשקהו היינו משל האב אם יש לו, אבל הבן אינו חייב ליתן לו משלו, ואם אין לאב ויש לבן, כופין אותו וזן את אביו כפי מה שהוא יכול, ואם אין לבן אינו חייב לחזור על הפתחים להאכיל לאביו, אבל חייב לכבדו בגופו אע"פ שמתוך כך בטל ממלאכתו ויצטרך לחזור על הפתחים, וכתב הרמ"ה דוקא דאית ליה לבן ממונא לאיתזוני ביה ההוא יומא, אבל אי לית ליה לא מיחייב לבטל ממלאכתו ולחזור על הפתחים, ע"כ.

ביאור הב"י

(לח) **וכתב** הב"י וז"ל: ומ"ש ואם אין לאב ויש לבן כופין אותו וזן את אביו כפי מה

די עשיר מופלג צריך לתת די מחסורו של העני, ואפילו יותר מחומש. ה' עשיר מופלג מותר לבזבו יותר מחומש לצרכי צדקה, ורק ישאיר לו שיעור שיוכל להתפרנס ממנו כל ימי חייו. ו' מי שאינו יכול ליתן די מחסורו של העני, יתן כמה שיכול, עד חומש מצוה מן המוכחר, וא' מעשר מדה בינונית, פחות מכאן עין רעה.

דעת הגר"א דיש חיוב עד חומש

(לד) **והנה** הח"ח בספר אהבת חסד (פסק יע כ"ג ט"ו) העתיק את לשון הגר"א באיגרתו הקדושה "עלים לתרופה" שכתב לבני ביתו, וז"ל: שלמען ה' תפריש את החומש כאשר צויתך, ולא תפחות כאשר הזהרתך, כי בפחות מזה עוברים בכל רגע על כמה לאוין ועשין [היינו הלאו ד"לא תאמין" ו"לא תקפוץ", ועשה ד"פתח תפתח את ירך לו", "נתון תתן", "כי ימוך אחיך וגו' וחי אחיך עמך"], ושקול כאילו כפר בתורה הקדושה ח"ו, עכ"ל.

והקשה הח"ח דלכאורה הוא נגד הגמרא, דמהגמרא משמע דאין מחוייב מצד הדין בחומש, רק שהמבזבו לא יבזבו יותר מחומש, וע"כ דהגר"א מיירי היכא דקיימי עניים, וס"ל להגר"א כמו הרמב"ם בפירוש המשנה דהיכא דקיימי עניים מחויב מדינא עד חומש נכסיו. ושוב הקשה הח"ח דמהרמב"ם בחיבורו משמע דאפילו היכא דקיימו עניים אין חיוב להפריש חומש אלא משום מצוה מן המוכחר. ועוד הקשה דמהרמב"ם ושו"ע סי' רמט משמע דהיכא דידו משגת צריך ליתן יותר מחומש עד די מחסורו, וכמ"ש היפה מראה שם בירושלמי, ובפירוש המשנה משמע דא"צ ליתן יותר מחומש, וסיים בצ"ע. עכ"פ דעת הגר"א כהרמב"ם בפירוש המשנה.

סתירת השו"ע

(לה) **והנה** נתבאר לעיל דהיעב"ץ והח"ח ס"ל דהיכא דיכול ליתן די מחסורו חייב ליתן אפילו יותר מחומש, וכן הבינו בדעת הרמב"ם בחיבורו ובשו"ע סי' רמט. ולכאורה קשה דהרי

שאפילו אין לך כלום אתה צריך לטחון ברחיים בשבילם, ע"כ. [ולטחון ברחיים היינו להשכיר עצמו בשבילם].

אמנם כתב הב"ח דאין לפרש מ"ש הטור ומקורו מהרמב"ם שצריך לתת כפי מה שיכול דהיינו מדין כיבוד, דא"כ אף להשכיר עצמו צריך, וזה אינו במשמע בטור, וע"כ צ"ל דמ"ש כפי מה שיכול, היינו כמה שמחוייב מדין צדקה.

דברי השו"ע והרמ"א

(מא) **ועיינן בשו"ע** (יו"ד סי' רמ סעי' ה) שכתב כלשון הטור וזן את אביו כפי מה שיכול, וכתב הרמ"א וי"א דאינו חייב ליתן רק מה שמחוייב ליתן לצדקה, וכתב הש"ך דהרמ"א לשיטתו בפירוש דברי הטור וע"כ כתב בלשון י"א, אבל להב"י גם הטור מודה לזה.

תירוץ החת"ס

(מב) **וראיתי בשו"ת חת"ס** (יו"ד סי' רכט) שכתב בתו"ד וז"ל: ומה שהקשה בד"מ דמלשון שאין הבן צריך להחזיר על הפתחים לא משמע כן דהרי אפילו אי אינו חייב להחזיר על הפתחים נמי אינו מחוייב לתת צדקה כ"כ, לא ידעתי מנא ליה הא, דודאי משמע מדין תורה כל שיש לו פרנסת יומו צריך ליתן המותר לעני, רק חייב קודמים, אבל כל שיש לו די פרנסת יומו יתן שאר ממונו לעני הצריך, רק באושא התקינו שלא יבזז אדם יותר מחומש, וסמכוהו אקרא עשר אעשרנו לך, ובמקום כיבוד אב לא תקנו, והניחו על דין תורה, שאם אינו צריך להחזיר על הפתחים, כל שיש לו די חייו, יתן הנשאר לאבותיו, ע"כ.

ביאור דבריו

(מג) **וביאור** דבריו, דהנה הרי"ף והרא"ש כתבו דאם אין לאב צריך הבן ליתן לאביו בתורת צדקה, והבין הד"מ דהיינו דעד עשירית מנכסיו מדה בינונית, ועד חומש מצוה מן המובחר,

שהוא יכול, כן פסקו שם הרי"ף והרא"ש ותוס', וכתבו שכן פסק בשאלתות, וכ"פ הרמב"ם פ"ו מהלכות ממרים, ונראה שאע"פ שיש לו אינו חייב לספק כל מזונות הצריכים לאביו, אלא כופין ליתן לו כפי מה שהוא חייב לתת לצדקה לפי ממון שיש לו, וכן נראה מדברי הרי"ף והרא"ש שכתבו דשקלינן מיניה בתורת צדקה ויהבינן לאבוה, והכי דייק נמי לישנא דהרמב"ם ורבינו שכתבו ואם אין לאב ויש לבן כופין את הבן וזן את האב כפי מה שהוא יכול, ע"כ.

קושיית הד"מ

(לט) **והקשה** בד"מ וז"ל: ולשון אין הבן חייב לשאול על הפתחים לא משמע הכי, דמשמע הא אם אינו צריך לשאול על הפתחים חייב לפרנסו אע"פ שבודאי בכה"ג לא מחוייב כל כך לוותר וליתן מכח צדקה, וצ"ע, ע"כ.

ונראה דהד"מ מודה דבהרי"ף והרא"ש שכתבו שצריך ליתן בתורת צדקה א"כ א"צ ליתן יותר, ורק חולק דבלשון הטור [שמקורו מלשון הרמב"ם] קשה לפרש כן, ויותר נראה להד"מ בדעת הטור דצריך ליתן יותר ממה שחייב בתורת צדקה.

דברי הב"ח

(מ) **והנה** הב"ח שם הביא את דברי הרי"ף והרא"ש דחייב לתת מדין צדקה ולא מדין כיבוד, ושוב כתב בשם סמ"ג וסמ"ק דאם אין לאב חייב הבן לפרנסו מדין כיבוד, ואף להשכיר עצמו בשבילו, עיי"ש, ומקורו מדברי הירושלמי שהובא בהג"מ (פ"ו מהלכות ממרים ס"ק א) על הא דכתב הרמב"ם דהוקש כבוד אב ואם לכבוד המקום וז"ל: כן איתא בתלמודא דידן (קידושין ב:) שהוקש כבודם לכבוד המקום, אבל בירושלמי דפאה אמר רשב"י גדול כיבוד אב ואם שהחמיר בו הכתוב מכבוד המקום, שבכבוד המקום הוא אומר כבוד את ה' מהונך, ואם יתן לך בית תקבע מזוזה, ואם יתן לך טלית תקבע בו ציצית, ואם יתן לך ממון עשה מהם צדקה, אבל בכבוד אב ואם אין כתוב מהונך,

ולכאורה צריך ביאור, דהנה איתא בטור סי' רנג דעני שיש לו מאתיים זוז לא יטול מן הצדקה כיון שיש לו פרנסת שנה, וקשה דלפי זה אם יבא עני לאחד שיתן לו די מחסורו, והעני יש לו עבור פרנסת אחד עשר חודש, ומבקש בשביל פרנסת חודש האחרון של השנה, וכי נימא דחייב ליתן כל ממונו מן התורה וישאר לו רק פרנסת יומו, והרי לא גרע הנותן מהמקבל וע"ז נאמר חייך קודמין.

וע"כ נראה דפרנסת יומו היינו דיש לו פרנסה קבועה שממנה יש לו לאכול מידי יום ביומו, ונמצא דאין לו לחוש שלא יהיה לו לאכול, ובכה"ג מן התורה צריך ליתן כל ממונו, אבל ודאי דאין צריך ליתן באופן שיהא לו דין עני, דמאי חזית דדמו של המקבל סמיק טפי מדמו של הנותן.

ולפי זה נראה דאחר תקנת אושא דהמבזבז אל יבזבו יותר מחומש א"כ אף בכה"ג שיש לו פרנסה קבועה אין לו לבזבו יותר מחומש.

ובזה מבואר מ"ש בשו"ע (סי' רמט סעי' ה) דחומש זה שאמרו שנה ראשונה מן הקרן מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה, ע"כ, והיינו אף שיש לו רווח קבוע בכל שנה מ"מ לא יתן יותר מן חומש של הרווח.

מקור הדין

(מו) **ונראה** דמ"ש החת"ס דאם יש לו פרנסת יומו מן הדין צריך ליתן כל ממונו, מקורו מדברי הרמ"ה בהלכות כיבוד אב שהובא בטור כמ"ש לעיל, דכל שיש לו פרנסת יומו צריך לטרוח בגופו לכבד אביו, והובאו דבריו בשו"ע (סי' רמט סעי' ט).

ולפי מה שנתבאר לעיל דמ"ש פרנסת יומו היינו שיש לו פרנסה קבועה בכל יום, א"כ אפשר דזה ג"כ כוונת הרמ"ה דיש לו פרנסה קבועה, אבל אם יש לו רק לאכול ליומו, ולמחר אין לו, נמצא דיש לו דין עני, וע"כ סובר הרמ"ה דא"צ לטרוח בגופו באופן שיהא עני.

יותר בזה אין לבזבו, והב"י ביאר דמ"ש הרמב"ם והטור שצריך הבן ליתן לאביו כפי מה שיכול, היינו בתורת צדקה עד חומש ולא יותר, וע"ז הקשה הד"מ דכיון דכתב הטור דא"צ לחזור על הפתחים, משמע דעכ"פ חייב ליתן יותר מחומש נכסיו, וע"ז תירץ החת"ס דמ"ש הרי"ף והרא"ש שיתן בתורת צדקה "אין הכוונה כדין צדקה אחר תקנת אושא אלא כדין צדקה מן התורה שצריך ליתן כל נכסיו, ורק ישאיר לו כדי פרנסת יומו, וזה כוונת הב"י בדעת הרי"ף והרא"ש, ולפ"ז גם מ"ש הרמב"ם והטור שיתן הבן כפי מה שיכול, היינו שיתן כל ממונו וישאיר לעצמו רק פרנסת יומו.

ומ"ש הרי"ף והרא"ש דכופין מדין צדקה, היינו דמשום כיבוד אב אין לכופו, דהוי מצוה שמתן שכרה בצדה כמ"ש בחולין (קף ק) והובא בשו"ע יו"ד (סי' רמט סעי' א' כ"ג), מ"מ מדין צדקה כופין עליו, וכמ"ש בב"ב (ת) דכופין על הצדקה.

מו"מ בדבריו

(מד) **ולא** הבנתי דבריו, דהרי בפשטות כוונת הב"י דאין לחייבו יותר ממעשר כמו בכל צדקה, ואף אם נימא דיש חיוב יותר מצדקה, הרי לא עדיף משאר מצוה עוברת שכתב הרמ"א באו"ח (סי' תרטו) דא"צ להוציא הון רב על מצוה כמ"ש המבזבז אל יבזבו יותר מחומש.

ועוד דכבר כתבנו לעיל בשם הר"ש בפאה דאף למ"ד כיבוד אב משל בן, מ"מ י"ל דיש לו שיעור וא"צ להוציא כל ממונו לזה, כ"ש אי ס"ל דכיבוד אב משל אב דא"צ.

ומ"מ חזינן דפשיטא ליה דמן התורה צריך להוציא כל ממונו לצדקה ורק תקנת חכמים שלא להוציא, ולכאורה הוא כדברי הר"ש והרא"ש שהובא לעיל.

ביאור פרנסת יומו

(מה) **והנה** החת"ס כתב דמדין תורה כל שיש לו פרנסת יומו יתן שאר ממונו לעני הצריך,

דברי האהבת חסד

מז) והנה הגאון החפץ חיים בספרו אהבת חסד (פקק כ סעי' ג) כתב דאם יש לו עסק קבוע שמשתכר בה כדי מחייתו כל שבוע ויותר מעט מותר לפזר לצדקה [מה שיותר מכדי מחייתו] אף שהוא יותר מחומש הרווח, עיי"ש, ובהג"ה שם ביאר דכיון שאמרו חז"ל "המבזבז" משמע דוקא שעיי"ז יכול להיות עני, אבל אם יש לו עסק קבוע שמרויח קצת יותר מכדי מחייתו, יכול ליתן כל מה שמרויח יותר מכדי מחייתו אפילו הוא יותר מחומש.

והוסיף שם דדין זה הוא ג"כ בשאר מצות, כגון מצות אתרוג שכתב בשו"ע (או"ח סי' תרט) דא"צ לבזבז יותר מחומש, מ"מ אם יש לו פרנסה קבועה מותר ליתן יותר מחומש נכסיו עבור מצוה עוברת באופן שישאר לו עדיין כדי מחייתו.

הוכחתו מהרמ"ה

מח) והוכיח דבריו ממ"ש הרמ"ה לענין הידור מצוה דאיתא דעד שליש במצוה חייב, דהיינו דאם אתרוג הפשוט שוה ד' זוז, צריך להוסיף עוד ב' זוז להידור מצוה, ויותר מזה א"צ, ולשון הגמרא עד שליש משלו מכאן ואילך משל הקב"ה, ופירש הנמוקי" (בב"ק ט) בשם הרמ"ה, דעד שליש יתן אפילו מי שחייב נדחקים ידחוק עצמו לקנות אתרוג מהודר, אבל יותר משליש א"צ לדחוק עצמו, ומהרש"ל כתב דאם חייב נדחקים אפשר דהוי כהון רב דא"צ להוציא על גוף המצוה, וכמ"ש התוס' והרא"ש בב"ק, וכתב האהבת חסד דכיון דהנמוקי" והרמ"ה ס"ל דצריך לדחוק עצמו לגוף המצוה, מוכח דאם יש לו פרנסה קבועה צריך ליתן יותר מחומש אע"פ שאצלו המעט שיותר מכדי פרנסתו נחשב להון רב.

מו"מ בדבריו

מט) ולכאורה ראייתו צ"ע, דהנה במצוה איתא דא"צ לבזבז יותר מחומש, אבל עד חומש חייב להוציא למצוה, אמנם בדין הידור

מצוה איתא עד שליש במצוה, אבל בודאי איירי בפחות מחומש, והשליש הוא כפי שיעור המצוה, ולא כפי שיעור נכסיו, אבל אם יוצא יותר מחומש נכסיו ע"ז לא קאמרי דחייב לדחוק עצמו להידור מצוה, דאף למצוה א"צ לדחוק עצמו.

סיכום היוצא ממה שנתבאר במאמר זה

כמה יסודות וחידושי דינים:

- א. באושא התקינו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש.
- ב. במצוה שאינה חיובית כגון הקדש לכו"ע תקנו שלא יבזבז יותר מחומש כמ"ש הרמב"ם בהלכות ערכין.
- ג. בצדקה ולא קיימי עניים, ורוצה ליתן מעצמו, תקנו דאל יבזבז יותר מחומש.
- ד. ואם קיימי עניים, דעת הרמב"ם בפירוש המשנה דממדת חסידות יכול ליתן, ודעת הב"י בדעת הרמב"ם בחיבורו דאין לבזבז יותר מחומש, ודעת החיד"א בדעת הרמב"ם בחיבורו דרשות ליתן ממדת חסידות.
- ה. ודעת הרמ"א כפשוטו כהב"י דאף בקיימי עניים אין לבזבז יותר מחומש וכ"ד הב"ח.
- ו. וכמה חייב ליתן, דעת הרמב"ם בפירוש המשנה דבקיימי עניים חייב ליתן עד חומש, וכ"ד הגר"א.
- ז. אבל הרמב"ם בחיבורו כתב, דעד חומש מצוה מן המובחר, וא' מעשר מדה בינונית, ופחות מכאן עין רעה. וכ"פ בשו"ע סי' רמט.
- ח. דעת היעב"ץ בפירוש הטור ושו"ע דאם ידו משגת ליתן לעני כל מחסורו, חייב ליתן אפילו יותר מחומש.
- ט. לכאורה ממ"ש הרמ"א דאף במצוה עוברת לא יתן יותר מחומש, משמע שבכל ענין אין ליתן יותר מחומש.

טז. **אבל** החת"ס הבין דצריך ליתן מדין צדקה כל ממונו, רק ישאיר לעצמו מזון יום א'.

יז. **משמעות** ההלכה כדעת הרמ"א.

יח. **מ"ש** פרנסת יומו נראה דהיינו דיש לו פרנסה קבועה.

יט. **לכאורה** מ"ש המבזבז אל יבזבז יותר מחומש היינו אפילו יש לו פרנסה קבועה.

כ. **וכן** מוכח מהא דאיתא דנותן שנה א' מן הקרן ואח"כ מן הריוח, מוכח דאיירי שיש לו ריוח ידוע.

כא. **אמנם** הח"ח סובר דהיכא דיש לו פרנסה קבועה יכול ליתן מעט יותר מן החומש, כיון דאין חשש כ"כ שיפיל עצמו על הציבור, וצ"ע.

י. **היעב"ץ** כתב דבעשיר מופלג צריך ליתן די מחסורו, כמו שכתבנו לעיל.

יא. **עוד** כתב היעב"ץ דבעשיר מופלג מותר לבזבז יותר מחומש אפילו להרווחת העניים יותר מדי מחסורם.

יב. **משמעות** הרמב"ם בפירוש המשנה דמן התורה א"צ ליתן למצוה יותר מחומש.

יג. **אבל** משמעות הר"ש והרא"ש דמן התורה צריך ליתן כל ממונו, ורק חכמים הפקיעו החיוב והעמידוהו על חומש.

יד. **בדין** כיבוד אב למ"ד משל אבל, אם אין לאב יתן הבן לאב בתורת צדקה, כן דעת הרי"ף והרא"ש.

טו. **והבין** הד"מ שיתן רק עד חומש, והקשה ממשמעות הטור, ומ"מ להלכה ס"ל דאין לחייב יותר מחומש.



אהל מועד

חידושי תורה, בירורי הלכה ומנהג
הערות והארות בתורת המועדים

הוא בית ועד למבקשי תורה (רש"י שמות לג ז)
ששם ניתנו פרטיה וביאוריה של תורה (רש"י שיר השירים ב כג)

הגאון רבי ישכר שלמה טייכטהאל הי"ד*
בעמ"ח שו"ת משנה שכ"ר
ראב"ד ור"מ פישטיאן - סלובקיה

ענייני הנוכה

בעזה"י

שבזיו רבנן להצבי דוב צורב העוסק בחוקי חורב ידידי וחביבי איש כלבכי הרבני החריף בקי בהדרי תורה חכם וסופר
מהיר כש"ת מו"ה צבי דוב גרינבערגער נ"י ויהל.

אחדש"ה באהבה כתבו הראשון גם השני הגיעני ונהניתי מאמריו אמרי נועם משוה בשמן המליצה ומשתעי כלשון חכמתא,
ויסלה לי על שאיני אורג. מליצות כי הנני בא בעט ממחר להשיב לו אמרים כיד ה' הטובה עלי ואבא על סדר אמריו.

בענין נס פך השמן

(ב) **מה** שהקשה על הגאונים⁴ שנתוכחו איך היה
הנס אם בבחינת יש מאין או יש מיש, הלא
הרמב"ם במורה ח"ב פכ"ט⁵ ובהקדמה לאבות

(א) **מה** שהוכיח מרש"י² ורי"ף³ שהנס היה בפך
גם אני ב"ה הרגשתי בזה והוא איתי בכתובים.

* ראה אודותיו בגליון יג, אלול תשס"ו עמ' רל. תודתנו נתונה לנכדו הרב ישכר דוד קלוזנר מקרית מלאכי אשר המציא
לנו את הכת"י. הערות מראי מקומות וצינונים שבשולי הגליון נערכו ע"י הרב יוסף ויטמן חבר המערכת.

1. ידועה היא קושיית הבית יוסף (א"ח סי' תרע) שהקשה למה קבעו שמנה ימים דכיון דשמן שבפך היה בו כדי להדליק
לילה אחת ונמצא שלא נעשה הנס אלא בשבעה לילות. ותירץ בג' אופנים: א' שחילקו שמן שבפך לשמנה חלקים ובכל
לילה היו נותנים במנורה חלק אחד והיה דולק עד הבוקר ונמצא שבכל הלילות נעשה נס. ב' שלאחר שנתנו שמן בנרות
המנורה כשיעור נשאר הפך מלא ככתחלה וניכר הנס אף בלילה הראשונה. ג' שבליל ראשון נתנו כל השמן בנרות ודלקו
כל הלילה ובבוקר מצאו הנרות מלאים שמן וכן בכל לילה ולילה.

2. ז"ל רש"י (שבת כא:): מאי חנוכה - על איזה נס קבעוה. בחותמו - בהצנע, וחתום בטבעתו, והכיר שלא נגעו בו.

3. הרי"ף (שם ט:): כתב 'לשנה אחרת קבעום ח' ימים טובים בהלל ובהודאה והלכך מברכינן אניסא כל יומא ויומא מתמניא
יומי דחנוכה, הואיל ובכל יום ויום היה הנס מתחדש באותו פך של שמן'. ומתבאר להדיא מדבריו שבכל יום היה הנס
בפח השמן.

4. ט"ז סי' תרע סק"א ובעל האפיקי יהודה.

5. וזה לשון הרמב"ם במורה נבוכים שם: ואשר תמצא לכל החכמים תמיד, והוא - יסוד יעשה ממנו ראייה כל אחד מ'חכמי
המשנה' ו'חכמי התלמוד', הוא - אמרו, 'אין כל חדש תחת השמש', ושאין שם התחדשות בשום פנים ולא בשום סיבה;
עד שמי שלקח 'שמים חדשים וארץ חדשה' לפי מה שיחשב אמר, 'אף שמים וארץ שעתידין להבראות - כבר הן ברויין
ועומדין, שנאמר, 'עומדים לפני' - 'עמדו' ולא נאמר, אלא, 'עומדין', והביא ראייה באמרו, 'אין כל חדש תחת השמש'.
ולא תחשוב שזה סותר למה שבארתי; אבל אפשר שהוא רוצה, שהעניינים ההם היעודים, הטבע המחיב אותם אז -
מ'ששת ימי בראשית' הוא נברא - וזה אמת.

פ"ח⁶ ובפ"ה מ"ו⁷ הניח כלל מוסד דאין חדש תחת מושם בטבע בששת ימי בראשית ולעת מצוא בא השמש לברוא בריאה חדשה יש מאין רק הכל מכח אל הפועל והאריך בזה.

ואננם אמרתי, שלא ישתנה דבר מטבעו וימשך על השינוי הוא - להשמר מן הנפלאות; כי אף על פי שנהפך המטה לנחש, ונהפכו המים לדם, והיד הטהורה הנכבדת - לבנה, מבלתי סיבה טבעית מחיבת אותם - הענינים ההם והדומה להם לא ימשכו ולא שבו טבע אחר, אבל כמו שאמרו ז"ל, "עולם כמנהגו הולך". זהו דעתי, והוא שצריך שיאמן - אף על פי שה' חכמים ז"ל כבר אמרו בנפלאות דברים זרים מאד, תמצאם כתובים ב'בראשית רבה' ו'במדרש קהלת'. והענין ההוא הוא, שהם רואים, שהנפלאות הם ממה שבטבע גם כן על צד אחד - וזה, שהם אמרו, כי כשברא האלוהו זה המציאות והטביע על אלו הטבעים, שם בטבעים ההם - שיתחדש בהם כל מה שנתחדש מהנפלאות בעת חידושם, ואות הנביא - שהודיעהו האלוהו בעת אשר יאמר בו מה שיאמר ויפעל הדבר ההוא כמו שהושם בטבעו בשורש מה שהוטבע. וזה - אם הוא כמו שתראהו - הוא מורה על מעלת האומר והיות קשה בעיניו מאד, שישתנה טבע אחר 'מעשה בראשית' או יתחדש רצון אחר אחר שהונחו כן; וכאלו הוא יראה, על דרך משל, שהושם בטבע המים שידבקו ויגרו ממעלה למטה תמיד, רק בעת ההיא שטבעו בו המצרים, והמים ההם לבד הם שיחלקו.

6. בשמונה פרקים להרמב"ם (פ"ח) כתב: ובוהו חולקים המדברים, כי שמעתי אומרים, שהרצון בכל דבר, עת אחר עת תמיד, ולא כן נאמין אנחנו, אך הרצון היה בששת ימי בראשית שימשכו הדברים כולם על טבעם תמיד, כמו שאמר (קהלת א ט), "מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש". ומפני זה הוצרכו החכמים לומר, כי כל המופתים היוצאים חוץ לטבע, אשר היו וגם אשר עתידים להיות מאשר יעד בהם הכתוב, כולם קדם בהם הרצון בששת ימי בראשית, והושם בטבע הדברים אז שיתחדש בהם מה שיתחדש. וכאשר יתחדש הדבר בעת הצורך יחשבו הרואים בו שעתה נתחדש, ואין הדבר כן. וכבר הרחיבו בזה הענין הרבה במדרש קהלת וזולתו, ומאמרם בזה הענין (עבודה זרה נד), "עולם כמנהגו נוהג". ותמצאם עליהם השלום, תמיד בכל דבריהם בורחים מתת הרצון בדבר אחר דבר ובעת אחר עת, ועל זה הצד יאמר באדם כשיקום וישב, שברצון השם יתברך קם וישב, רצוני לומר, שהושם בטבעו בתחילת בריאתו שיקום וישב בבחירתו, לא שהוא רוצה עתה בעת קומו שיקום או שלא יקום, כמו שלא רוצה עתה בפילת האבן הזאת שתפול או שלא תפול, וכלל הדבר שנאמין בו הוא, כי כמו שרצה השם יתברך שיהיה האדם נצב הקומה, רחב החזה, בעל אצבעות, כן רצה שיתנועע וינוח מעצמו ויעשה פעולות בבחירתו, אין מכריח לו עליהן ולא מונע מהן, כמו שהתבאר בתורה האמתית המבארת זה הענין באמרה (בראשית ג כב) "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע", וכבר באר התרגום בפירושו שהרצון בו ממנו לדעת טוב ורע, רצוני לומר, שהוא היה אחד בעולם, רצוני לומר, מין שאין כמוהו מין אחד שישתתף עמו בזה הענין אשר נמצא בו, והוא שמעצמו ומנפשו ידע הטוב והרע ויעשה איזה מהם שירצה ואין מונע לו מהם, ואחר שהוא כן אפשר שישלח ידו ויקח מזה ואכל וחי לעולם.

7. ז"ל הרמב"ם בפירושו המשניות שם: עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן, פי הארץ ופי הבאר ופי האתון והקשת והמן והמטה והשמיר והכתב והמכתב והלוחות וי"א אף המזיקין וקבורתו של משה ואילו של אברהם אבינו ויש אומרים אף צבת בצבת עשויה. - אף צבת בצבת עשויה, קמייתא מאן עבדה כבר זכרנו לך בפרק הח' שהם לא יאימנו בחידוש הרצון בכל עת, אבל בתחילת עשיית הדברים שם בטבע שיעשה בהם כל מה שיעשה הן יהיה הדבר שיעשה תמיד. והוא הדבר הטבעי. או יהיה חדוש לעתים רחוקים והוא המופת הכל בשוה על כל אמרו שביום השישי שם בטבע הארץ שתשתקע קרח ועדתו, ולבאר שיוציא המים, ולא תון שידבר, וכן השאר. וכתב הוא התורה הכתובה לפניו יתברך כמו שאמר ולא נודע איך הוא, והוא אמרו ואתנה לך את לוחות האבן, והמכתב הוא הכתיבה שעל הלוחות כמו שאמר והמכתב מכתב אלקים הוא חרות על הלוחות. ואולי תאמר אחרי שכל הנפלאות כולם הושמו בטבעי הדברים ההם מששת ימי בראשית למה ייחד אלו העשרה, דע שלא ייחדם לומר שאין שום מופת שהושם בטבע הדברים רק אלו אבל אמר שאלו נעשו בין השמשות לבד ושאר הנפלאות והמופתים הושמו בטבעי הדברים אשר נעשו בו בעת העשותם תחילה, ואמרו על דרך משל שיום שני בחלק המים הושם בטבע שיחלק ים סוף למשה והירדן ליהושע וכן לאלישע, ויום רביעי כשנברא השמש הושם בטבעו שיעמוד בזמן פלוני בדבר יהושע אליו, וכן שאר הנפלאות מלבד אלו העשרה שהושמו בטבעי הדברים ההם בין השמשות.

דאין הכרח לזה, דאפשר שהיה הנס בבחינה יש מאין, ר"ל היינו שהושם בכח הטבע בשי"ב שהפך יתן שמן אף בלי שיהא מתחלה איזה טפה שמן, ואם כי באמת לא הוי בריאה חדשה יש מאין משום דכבר נברא בטבע בכח משי"ב עכ"ז כינוי לזה יש מאין משום דלעיני העולם היה נראה כיש מאין, וחילא דילי דעל נס כזה אם דהושם כבר בטבע שייך לשון יש מאין, כפי הארץ דכתיב בה ואם בריאה יברא והרמב"ן שם¹¹ הביא בשם אבה"ע דנתקשה בלשון בריאה הנאמר בכתוב כי מלת בריאה [מורה] על מציאות יש מאין וכבר נבקעו מדינות רבות, ע"כ דחק עצמו מלשון וברא אותם מלשון נקב ומלשון הבריאה המובא בא"ט [=באלו טריפות] גבי וושט¹², והרמב"ן כתב דודאי מלה זו מורה על מציאות יש מאין ובקיעת הארץ אינו דבר חדש אבל פתיחת הארץ בבחינת פה לבלוע כאדם הפותח פיו לבלוע ויסגור אחר בלוע זה דבר חדש

לדעתי א"ש יאמר נא ידידי איך הוציא הקבה"ו המים מחלמיש וכי היה שם איזה טיפה מים לברוא המים יש מיש, רק מששת ימי בראשית הושם בטבע שיתן מים לעת המצטרך אף בלי טפה מים כלל, (והאפ"י ויבין שמועה לבעל שמן רוקח פירשו מה שכתוב שם ודברתם אל הסלע ונתן מימיו⁸ היינו שיתן המים יסודי שיש בכל דבר טבעי שנוסד על ד' יסודות וגם את זה חלק המימי שבו יתן ויוציא מתחלה ואח"כ יוציא מים לישראל עי"ש⁹), הרי ששם הקבה"ו משי"ב [=מששת ימי בראשית] בטבע הסלע ליתן מים כשיצטרך, א"כ לא נפלאות לאמר דגם ניתן בטבע בשי"ב דהפך יתן שמן בימי החשמונאים אף בלי שיהיה תחלה איזה טפה שמן.

וכפי שהכריח הטו"ז שע"כ נשאר בפך כדי שיהיה מקום לחול הברכה¹⁰ ע"ז השיגו גדולי עולם

8. במדבר כ ח.

9. בספר יבין שמועה (שם אות ססה) הביא לבאר בשם אחיו רבי משה, שבכל דבר יש מד' יסודות, וגם בסלע יש מיסוד המים, ואם היה נשאר בסלע המים הטבעי שיש בו מיסוד המים לא היה הנס גדול כל כך כיון שלא היה יש מאין, וכדי להגדיל את הנס אמר הקב"ה 'ודברתם אל הסלע ונתן מימיו', שיתן בתחילה את המים הטבעיים שיש בו עד שלא ישאר בו מיסוד המים, ואח"כ י'הוצאת להם מים מן הסלע', שזהו יש מאין.

10. הט"ז (סי' תרע ס"ק א) הקשה על ג' תירוצי הבי" הנ"ל, וז"ל: ועל כולם קשה שאין לנו רמז מזה שנעשה כן וא"כ היה לרבותינו להזכיר דבר זה כדי שנדע הנס מה שנעשה בלילה הראשון. ול"נ לתרץ דלמפרע אנו רואין שגם בלילה הראשונה היה נס דמצינו בספר הזוהר (בראשית פח א) על פסוק (מלכים-ב ד ב) מה יש ליכי בבית שאין הוא יתברך עושה נס ליתן ברכה אלא במה שיש כבר בעולם ואפ"י הוא דבר מועט אז הוא יתברך נותן ברכה להרבות המעט משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה, ע"כ ניחא כאן דאלו נדלק כל מה שהיה בלילה הראשון לא היה מקום לנס לחול על שום דבר אלא ודאי דגם בלילה הראשון נשתייר ממה שהיה ראוי לה וממנה נשתייר ועל אותו השיור באה הברכה שנעשה שם נס להרבות אותו, וא"כ ראינו שגם בלילה הראשונה נעשה נס.

11. הרמב"ן שם כתב על הפסוק 'ואם בריאה יברא ה'' כתב האבן עזרא יש אומרים כי בריאה תורה על המצא יש מאין, וכבר נבקעו מדינות רבות וירדו הדדים בהן שאולה, אבל פירושה כטעם גזרה, מן וברא אותה (יחזקאל כג מז) והנכון שתאמר על המצא דבר מאין, כי אין אצלנו בלשון הקדש מורה על זה זולתי המלה הזאת אבל הענין, כי בקיעת האדמה אינה בריאה מחודשת, אבל פתיחת הארץ את פיה לבלוע הוא חדוש לא נהיה מעולם כי כאשר תבקע האדמה כמו שנעשה פעמים רבים ברעש הנקרא זלזלה תשאר פתוחה, גם ימלא הבקע מים ויעשה כאגמים אבל שתפתח ותסגר מיד כאדם הפותח פיו לבלוע ויסגור אותו אחרי בלועו, זה הדבר נתחדש ביום ההוא כאלו הוא נברא מאין, וזה טעם ותכס עליהם הארץ (פסוק לג) ולכך אמר הכתוב אחרי ותבקע האדמה (פסוק לא), ותפתח הארץ את פיה ותבלע אותם (פסוק לב) ועל דעת רבותינו (סנהדרין קי) בקרוב פתח גיהנם, גם הוא ענין נתחדש לשעתו, עכ"ד.

12. חולין מג. וברש"י שם ד"ה אין חוששין כתב: "ואני שמעתי והבריא לשון ניקב, כמו 'וברא אותם בחרבותם' (יחזקאל כג מז)".

וצע"ג, אם לא דהרמב"ם אמר מלתי' כמו שאמרו בפ"ה דאבות דהתנא סובר דבאמת כבר הושם בכח הטבע אבל רבותינו שברש"י חלקו בזה, א"כ לפי"ז אתיא דברי הרמב"ם במורה ובח"פ [=ובח' פרקים] בפלוגתא איתנייא.

וכמו כן קשה לי בברתא דרחב"ד דאמר לה אביה דלא תצטער כי מי שאמר לשמן שידלוק יאמר לחומץ וידלוק עיין תענית כ"ה¹⁶ והוא נמי כלשון יברא הנאמר בפ' קרח דהפירוש הוא דיברא עתה וכ"כ אמר רחב"ד יאמר דהיינו שיאמר עתה ומשמע דלא נאמר מכבר בשי"ב ולדעת הרמב"ם קשה דהא הקב"ה אינו בא באומר הבא מן החדש ורק הכל נעשה כבר בטבע בכח א"כ איך שייך לומר דיאמר עתה אם לא דנימא דרחב"ד אזיל בשי' רבותינו הנ"ל ודלא כשי' הרמב"ם שהביא מעכ"ת נ"י ודו"ק.

ומה שיש להקשות עוד הוא לפ"ד הרמב"ן שכ' דמה"ט נאמר לשון בריאה גבי פי הארץ שהוא מורה על מציאות יש מאין משום דלא מצינו בטבע הארץ שיהיה לה פה לפתוח ולסגור, הרי מה דל"ה בטבע חשוב יש מאין וצריך להעשות דוקא ע"י הקב"ה, ולפי הרמב"ם היינו שהושם בכח מראש ימי עולם, - וא"כ גבי חומץ דרחב"ד דודאי עוד לא נמצא בעולם דחומץ הוא דולק וע"י שאמר נעשה רצונו א"כ ג"כ הוי בריאה חדשה יש מאין. ולפ"ד הגאונים שהביא מעלתו נ"י דהניחו לכלל מוסד לחלק בין נס לברכה דבכח הצדיק לתת ברכה

שנתחדש ביום שהוא כאלו נברא מאין עכ"ל, - הרי דפי הארץ שם בטבע לדעת הרמב"ם וכדתנן במתני' פ"ה¹³ כתוב בה לשון בריאה דהוא יש מאין, כ"כ בנס דשמן אם נברא בפך אף דהכח כבר הושם בפך משי"ב שייך בו לשון יש מאין, וזה ברור ואמת בלי שום דוחק.

ואם ירצה לחלק משום דשם היה הסלע נברא בשי"ב א"כ י"ל דהושם בה כח זה אבל הכא בפך הפך הוא כלי שנתחדש אחר הבריאה ע"י מעשה בנ"א - י"ל דז"א די"ל דהקב"ה נתן בחומר ההוא שנעשה ממנו הפך כח ההוא ואח"כ בעת שנעשה הזמין הקב"ה חומר ההוא ביד הפועל לעשות ממנו פך זה - וגם איתא במדרש דהפך הזה היה מן הפכים שחזר עליהם יעקב¹⁴ א"כ אפשר דבאמת כל הפך כמו שהוא נברא ג"כ בשי"ב, אך אין צורך לזה דשפיר י"ל כמו שכתבתי דהכח הושם בחומר, וא"כ שפיר השיגו הגדולים על הטו"ז דיש לומר דנעשה בבחינת יש מאין ועפ"י ביאור הרמב"ם ז"ל ולק"מ ודו"ק.

ומה שיש להקשות הוא על פיר[ו]ן ש רבותינו (הוא דרשת חכמו"ל סנהדרין קי. ונדרים לט:): המובא ברש"י פ' קרח¹⁵ שם שכ' בזה"ל: ורבותינו פי' אם בריאה פה לארץ מששת י"ב מוטב ואם לאו יברא ה', ר"ל יברא ה' עתה עיי"ש, וקשה לדעת הרמב"ם דהכל שם הקב"ה בטבע בכח אף הפלאות בשי"ב ומה שלא הושם אז בכח אין בורא חדשות א"כ איך שייך לומר ואם לאו יברא עתה

13. אבות משנה ו'.

14. ראה בגליון נור התורה ט (כסלו טבת תשס"ה עמ' קצג) במאמרו של אמו"ר הגאון הרב פנחס דניאל ויטמן שליט"א שהאריך לבאר בטוב טעם ודעת בבהירות נפלאה סדר השתלשות פח שמן זה במשך הדורות החל מיעקב אבינו, שירד לו פח שמן מן השמים, והוא השמן שנמשחו ממנו המשכן וכל כליו, ואהרן ובניו הכהנים והמלכים, והוא האסוך שמן של אשת עובדיה הנביא, והוא הוא פח השמן שנעשה בו נס חנוכה, עיי"ש.

15. ע"פ סנהדרין קי. ונדרים לט:

16. שם ע"א איתא: 'חד בי שמישי חזייה לברתיה דהוות עציבא, אמר לה בתי למאי עציבת אמרה ליה כלי של חומץ נתחלף לי בכלי של שמן והדלקתי ממנו אור לשבת, אמר לה בתי מאי איכפת לך, מי שאמר לשמן וידלוק הוא יאמר לחומץ וידלוק, תנא היה דולק והולך כל היום כולו עד שהביאו ממנו אור להבדלה'.

ומה שתמה עלי שלא דייקתי דברי רש"י שכתב אחר המצוות, אראנו שגם אני הרגשתי בדברי רש"י הללו, ואעתיק לו מה שכתבתי זה שבועות בתשובה להרב הדיין מו"ה חיים לייב דייטש נ"י לק"ק מאקאווע יצ"ו - והבאתי שם²⁴ מה שראיתי בס' אור צבי להגאון ר' צבי הערש אבדק"ק באלחוב²⁵ שהיה חברו של מרן בעל פני יהושע²⁶ שנתקשה מאד לפי' התוס'²⁷ שכ' דהמהדרין מהמה"ד אינן עושין ההידור הראשון א"כ רוב פעמים יקרה דלהמהדרין הראשון יהיה בהוצאה גדולה יותר מן המהדרין מהמה"ד, למשל מן בית שיש בה ה' אנשים למעלה יצטרך לימי חנוכה מ' נרות ולהמהדרין מן המהדרין יהיה סגי בל"ו נרות, וכן למעלה, וזה נגד השכל שלא לו שיש להן הוצאה יתירה יקראו מהדרין לחוד ולא לו יקרא מהדרין מן המהדרין, והניח בצע"ג. אולם מצאתי בפרמ"ג (במש"ז סי' תרעא²⁸) שהרגיש בזה וכתב דע"כ יקראו הני מהדרין מהמה"ד משום דהוי הידור לנרות יותר מנר לכל א' משום דהנס ניכר בהוספה דנרות יותר מלנר לכ"א שאין ניכר הנס כלל עכ"ד בקצור גדול וברמיזא כדרכו בקדש עי"ש.

וכתבתי דכ"ז אי ההקפדה הוי בהידור נרות, אבל לרש"י דפירש מהדרין אחר המצוות א"כ קאי על האיש איך הוא מהדר להרבות בהוצאות על מצות השם ולא מקפידין ההידור דמצוה דמצוה

בדבר אבל לא לעשות נס בבחינת יש מאין והרי גבי רחב"ד מצינו שהיה בכחו לעשות נס בבחינת יש מאין דומיא דפי הארץ לביאור הרמב"ן.

ומה דמצינו גבי צדיקים שהחיו מתים לא קשה לי כלל דכבר מצינו במדרש¹⁷ ובזהר¹⁸ והביאו היעב"ץ בסידור¹⁹ דיש קטרא דחיותא היינו עצם הלזו שנשאר בו חיות ומאותו העצם יהיה התחיה לעתיד, א"כ הוי בבחינת יש מיש, אבל דבר שלא נמצא שום ממשי בטבע כמו גבי חומץ דרחב"ד הוי ממש יש מאין עפי"ד הרמב"ן, ואעפ"כ היה בכח רחב"ד לעשות, א"כ מבואר דגם נס יש בכח הצדיק לעשות ושלא כדברי הגאונים שהביא ידידי נ"י, ודו"ק²⁰.

בגדר מהדרין בנר הנוכה

ג) ראיתי מה שהאריך לתמוה עלי במה שפירשתי בספרי²¹ מלת המהדרין הנאמר בחנוכה מלשון הידור מצוה והוסיף לתמוה עלי איך העלמתי עין מדברי רש"י דפירש המהדרין אחר המצוות²² והאריך בזה בדברי טעם - הנה אני אהדר לי תמיהתיה אחרי שאני רואה שענינו משוטט[ן]ת בכל איך לא שפזתו עינו את דברי רבינו חננאל שם במקומו שפירש בהדיא דלשון מהדרין הוא מלשון הידור מצוה²³, דו"ק שם ותשכח כן א"כ לדבריו צדק תמיהתי.

17. בראשית רבה כח, ו. 18. בראשית דף סט ע"א. 19. בזמירות למוצאי שבת מחיצה ד, לזית המלכה בסעודה. 20. וראה עוד במשנה שכיר חאו"ח סי' רג מש"כ בזה. 21. משנה שכיר ח"א סי' קצח. 22. ז"ל רש"י (שבת כא:) ד"ה והמהדרין - אחר המצוות עושין נר אחד בכל לילה לכל אחד ואחד מבני הבית. 23. רבינו חננאל שם כתב: פי' מהדרין - מהדרי מצוות כדאמרינן (ב"ק ט:) להידור מצוה עד שליש. 24. נדפס במשנה שכיר (שם). 25. בחידושי שבת כא.: 26. ראה בפני יהושע שבת דף לה. ד"ה בגמ' וחילופי, שהזכירו בזה"ל: 'שמעתי מפי מורי הרב מהור"ר הירש באלחוב ז"ל'. 27. שבת כא: ד"ה המהדרין כתבו: המהדרין מן המהדרין - נראה לר"י דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים, אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית. 28. ס"ק א.

ובזה הסירותי חידושו של הטו"ז³⁴ שכ' שזה א' מן החידושים שאנו בני אשכנזים נגררים אחר הרמב"ם שהוא ספרדי, וכבר כ' המהרצ"א³⁵ ומצאתי ג"כ בשדי חמד בחנוכה³⁶ שעיקר החידוש של הטו"ז הוא במה שאנו עושין כהרמב"ם, אבל במה שהמחבר פסק כתוס' אין חידוש, כיון שהרבה מחכמי ספרדים פסקו כתוס' א"כ המחבר בשי' שאר חכמי ספרד אזיל, אבל בזה שפיר איכא חידוש במה שאנו עושין כרמב"ם - ולהנ"ל גם שאר החידוש נסתלק, דאנו לא אחר חכם ספרדי נגררין היינו הרמב"ם ז"ל, רק אחר האשכנזי הגדול היינו רבינו רש"י דמפיו אנו חיים וכל יומא שמעתיה מברדא בבי מדרשא, ולא בדבר א' אנו עושין כשיטתו, א"כ אין כאן חידוש כלל, ודו"ק. ע"כ דברי שכתבתי בתשובה להרב הנ"ל ומזה יראה שלא העלמתי עין מכל מה שהביא מעכ"ת ידידי נ"י ודו"ק.

(ד) **ומה** שכתב בטעמו של הרמב"ם ז"ל³⁷ במה שתמהתי עליו שמשמע מלשונו דהבעל בית מדליק בשביל כולם וכל דין של המהדרין

גופיה אין זה מספיק כיון דבהידור הראשון איכא הוצאה גדולה יתירה א"כ הדק"ו הנ"ל לדוכתא. שוב מצאתי בחידושי מהרצ"א²⁹ שהרגיש ג"כ בקו' האור צבי הנ"ל והוסיף עוד א"כ כל א' וא' בודאי יהיה מן המהדרין מן המהדרין כדי שימעט בהוצאה, וכ' דבאמת מזה יצא להרמב"ם³⁰ דחולק על התוס' עי"ש - וכתבתי דבאמת לרש"י דקאי על האיש ויוקשה קו' האור צבי והמהרצ"א ע"כ דגם הוא קאי בשי' הרמב"ם וחולק על התוס'.

ואח"כ מצאתי בזרע יעקב³¹ שהביא משם המהרש"א³² דסובר ג"כ לרש"י אזיל בשי' הרמב"ם ז"ל, א"כ צדקו מאד דברי שכ' בשי' רש"י ז"ל, והעליתי עפ"י דפלוגתת הרמב"ם ותוס' קאי ותלוי במה שמפרשין תיבת מהדרין אם קאי על הנרות או על האיש, והרגשתי ג"כ בדברי הרמב"ם שפירש המהדרין אחר המצוות ודחקתי דאעפ"כ ע"כ צריך לומר דס"ל דלא קאי על הנרות רק על האיש איך הוא מפזר מעות להדר עצמו במצות השם, אבל עכ"פ לרש"י דפירש אחר המצוות ע"כ מוכרח לומר דפליג על התוס'.³³

29. מאמר ב אות לו.

30. הרמב"ם (פ"ד ה"א) כתב: 'כמה נרות הוא מדליק בחנוכה מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, בין שהיו אנשי הבית מרובין, בין שלא היה בו אלא אדם אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים, והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, עכ"ל. ומבואר בדבריו להדיא שהמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד ודלא כהתוס'.

31. להרה"ג ר' יעקב גינצבורג, שבת כא: ד"ה תוס'.

32. בד"ה מצוה להניח, ביאר דלשיטת רש"י המהדרין עושים נר לכל אחד ואחד, ודלא כהתוס'.

33. ראה במאמרו של הג"ר יוסף נחמיה הירשער שליט"א בגליון זה מש"כ בענין פלוגתת תוס' והרמב"ם הנ"ל.

34. הט"ז (סי' תרעא ס"ק א) כתב דבגמ' איתא מהדרין מן המהדרין בה"א מוסיף והולך, ופי' התוס' דזה קאי אנו איש וביתו, דהיינו שכל הבית אין להם אלא נר א' בליל הראשון ממילא כשוראין בבית שני נרות בליל ב' ירגישו בתוס' הנס, אבל לאותן שמדליקים בלילה הראשונה נר לכל אחד מבני הבית אז אם ידליקו בליל שני ב' לכל אחד, אין כאן הכרה לתוס' הנס כי יאמרו שיש הרבה בני בית ולכל אחד אין שם רק נר אחת, וזהו דעת הטור והשו"ע, אבל הרמב"ם פירש שאף לאותן שמדליקין נר לכל אחד יעשו לכל אחד ב' נרות בליל שני וכן עד ח', וזהו הי"א של רמ"א, ובכאן יש חידוש במנהגה שהספרדים נוהגין כתוס' כמ"ש [ב"ר] והאשכנזים כרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות.

35. מאמר ב אות ס. 36. אות ב.

37. הרמב"ם (פ"ד ה"א) כתב: 'והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית וכו', מתבאר מדבריו שהבעה"ב מדליק נגד כולם.

של הרמב"ם והמחבר, הרמב"ם דכלל בספרו כל התורה כולה ולא הקפיד כ"כ על סדר זמנים, והא ראייה דנקט תפלה קודם תפילין וציצית ועוד הרבה דברים שלא נקט כסדר היום, ע"כ נקט מגילה קודם חנוכה מפני שנס דפורים היה באמת קודם, משא"כ המחבר שעשה ספרו לסדר מעשה האדם שיעשה המצוות וחי בהם, נקט כסדר זמנים שחנוכה קודם פורים, וגם מה"ט נקט ציצית קודם תפילין וכדומה, וזה אמת ודו"ק.

ו) ומה שתי' לקן' הרב מאליווארנש נ"י על הש"א עפי"ד רש"י בנדרים דלא שביק מליתן לעניא בשביל מצוה זו וכ"כ הוא גבי מצוה חשובה דחנוכה, גם כן יפה אמר ויפה דבר. את זה ראיתי להשיבו על כל דיבור ודבור שהציע לפני.

והשי"ת יזכה אותנו ללמוד ולהדש הידושינ דאו' בהרחבת הדעת ובקדושה כאות נפשו הטהורה ונפש ידידו המבקש קרבתו וטובתו כל הימים, פ"ק פישטיואן יצ"ו נגה יום ועש"ק ויגש תרפ"ה לפ"ק,

הכותב באישון לילה ולילה כיום יאיר לנו ולכל ישראל אבי"ר

הק' ישכר שלמה טייכטהאל

לא נשאר לי העתק ממכתבי זאת נא ונא לעת מצוא לחזור לי מכתבי כי חם אני שלא ילך ח"ו לאיבוד כי בדעתי אי"ה לדפוס עוד בעזרת השם חלקים הבאים מספרי וד"ל - פר"ש עם ברכת כ"ט לידידנו הרב ר' שמואל זאב שלעווינגער נ"י.

תאווה נפשי לידע אם כבר שלח ידידנו הנ"ל ספר א' להגאון לחם שלמה נ"י הנ"ל



הגאון רבי אליעזר סילבער זצ"ל אב"ד סינסינעטי, אוהיו

הגאון רבי אליעזר סילבער נולד בשנת תרמ"ב לאביו הרב בונם צמח, שהיה מגזע היחס מדורי דורות של גאוני צדיקים בישראל. את משנת תלמודו בימי נעוריו קנה אצל אביו הגאון, עד שבשנת תרנ"ז גלה לדווינסק שם היה תלמיד חבר אצל הרבנים רבי מאיר שמחה בעל ה"אור שמח", ורבי יוסף רוזין מרגאטשוב. אחר כך למד בוילנא אצל הגאון רבי חיים עזר גרודזינסקי ובבריסק אצל הגר"ח, זכר צדיקים לברכה.

אחר נישואיו בשנת תרס"ז עקר לארה"ב. כיהן כרב בעיר האריסבורג ולאחמ"כ בספרינגפילד, עד שבשנת תרצ"ב נבחר לרב העיר סינסינטי אוהיו, בה כיהן קרוב לארבעים שנה.

בד בבד כיהן כנשיא אגודת הרבנים בארה"ב וקנדה ונדע בפעולותיו הכבירות להצלת שארית הפליטה בארצות אירופה ולאחר החורבן. נפטר בן שמונים ושש שבט תשכ"ח. חידושי תורתו נדפסו בספרו "ענפי ארז" ב"ח.

את האגרת המתפרסמת כאן שלח הגר"א סילבער לידידו הגאון רבי אפרים גרינבלט שליט"א בעל "רבבות אפרים" ממעמפיס טענטי, וברשותו רואים הדברים כאן אור.

RABBI ELIEZER SILVER
696 GLENWOOD AVENUE
PHONE AVON 1-2120
CINCINNATI 29, OHIO
NATIONAL CHAIRMAN OF PRESIDIUM
OF ORTHODOX RABBIES
RABBI OF VAAO HO-IR
CONG., KNESETH ISRAEL
BETH TEFILO
BETH SHOLOM, P. H.
AGUDATH ISRAEL, NEWPORT
KEHILATH B'NAI ISRAEL
HAICHAL ISRAEL, COVINGTON
NEW HOPE
B'NAI ABRAHAM, NORWOOD
YOUNG ISRAEL
CHOFETZ CHAIM
BETH AM

אליעזר זילבר

הרב לאהנ"ק, פה
ורא"ש נשיאות אגודת הרבנים
סינסינעטי, אוהיו

אשר לאהנ"ק, פה

אשר לאהנ"ק, פה
ורא"ש נשיאות אגודת הרבנים
סינסינעטי, אוהיו

הטבת המנורה בור

המנורה ורש"י אף שכן לא גריס שם אך מוכח מפורש בנר שכבה שזורק, וא"כ צריך לקדש השמן, וא"א לקדש בנרות המנורה, שאין מקדשין בכלי שע"ג קרקע והמנורה במקומה עומדת, וכדעת הגאון ר"א לופטביר ואשר דחה חותנו הגאון רמ"ש [=רבי מאיר שמחה הכהן מדווינסק זצ"ל] ממנחות ז' שרק קומץ לא [מקדשין] בכלי שע"ג קרקע, לא מטעם שקומץ מתיר רק משום שקומץ גם הקידוש בעי כהן כקבלת הדם, וכן נתינת השמן שהטבה היא בעי כהן, ולכן מוכח שמתקדש רק ע"י חצי לוג, ולכן קראו נר ישראל, ובס"ד קלסני הגאון רמ"ש בשנת תרע"ה שתירצתי דעת חתנו הנ"ל, והתוס' אולי כרשב"א ס"ל שלא בעי נר ושמן חדש

השגתי הערותיו ובענין מורידין בשני דברים ושני אנשים שכתבתי כבר העליתי בערך הדלקה והטבה שדעת רש"י (מנחות פח: ד"ה נדשן טעמן) שתמיד א"א הדלקה בלא הטבה ושייכי זה לזה, וגם בלילה כשכבה מדשן וזורק השמן והפתילה ונעשו פסולין להדליקם ונותן בלילה שמן אחר ופתילה חדשה, וזה לא כרשב"א בשו"ת סי' שיט שמדליק אותו השמן והפתילה ולא נפסל כלל [וכ"ה בחידושי הרשב"א ממנחות שם], וגם לא כפי' הר"מ (פ"ג מממילין ומוספין ס"ז יב ויז) שביום מדליק, ולרש"י תמיד הטבה והדלקה שייכי זה לזה, ובזה תי' דעת תו' תמורה יד. (ד"ס וכל סקנד) שאין קידוש בשמן המנורה, כי לא גריס ממנחות שם שחצי לוג לקדש שמן

והדלקת שאר הנרות שמעכבי ובהם גומר מצות הדלקה לא בכהן רק בזר, ואין כאן שייכות דין מורידין, וכן במירק אחר השחיטה שבכה"ג (יומא ג.) ולא השלים הכה"ג רק אחר, ושחיטת התמיד רק מדרבנן בעי כה"ג, אבל אם מירק אחר כדי שיצא כל הדם נעשה ע"י הדיוט או זר ככל שחיטה, ואף שבכלל כשר בתחילה שלא בכה"ג, מ"מ אין כאן הורדה, וכן הבאתי כמה ראיות לזה, וכן חן למר שכוון למה שכתבתי.

בברכת שלום יידיך

אליעזר זילבר

כשכבה בלילה, ולא מוכח שמן מהדברים שקרבו בלילה, מלבד שיטת התוס' מנחות ק' (פ"א ד"ה בליל) שלא נקרא קרב.

על כל פנים מצינן שההכשר היינו ההטבה ונתינת שמן והמצוה של הדלקה ביהודי יבואו ומעכבין זא"ז בעת עת שידליק, ומ"מ הלא נתינת השמן ההכשר בעי כהן, והמצוה היינו הדלקה שגמר הוא סגי בזר, ואין כאן דין מורידין, וגם לכתחילה, וכן יש ס"ל שהדלקת נר מערבי שבעי לכו"ע מאש המזבח, שבעי כהן שזר לא יקרב אל המזבח, ואם בהצתת אליה אפשר במפוח (יומא מה.), כאן א"א,



כ"ק אדמו"ר משא"ן שליט"א
בני ברק

האם צריך לאחוז נר השמש בידו כשמברך

הנה בשו"ע או"ח סי' צו (כט"ו ה) כתב המח' וז"ל: כשהוא מתפלל לא יאחוז בידו תפילין ולא ספר מכתבי הקודש ולא קערה מלאה ולא סכין ומעות וכזר מפני שלבו עליהם שלא יפלו ויטרד ותתבטל כוונתו, ולולב בזמנו מותר לאחוז בידו כיון שהאחיזה בידו היא מצוה אינו נטרד בשבילו, עכ"ל. ופשוט דלא רק בתפלת י"ח הדין כן אלא ה"ה בשעת אמירת ברכות ופסוקי דזמרה כמש"כ שם הפוסקים ומובאים שם במשנ"ב, ופשוט עוד דלא רק בקערה מלאה וסכין ומעות הדין כן, אלא ה"ה בכל דבר המסוכן או מטריד כוונתו כגון נר דלוק.

מקורם של הדברים בש"ס סוכה (מ"א) א"ל מר בר אממר לרב אשי אבא צלווי קא מצלי ביה [כשהיה מתפלל היה לולבו בידו מרוב חיבתו עליו היה מתפלל בו, רש"י]. מיתבי לא יאחו אדם תפילין בידו וספר תורה בחיקו ויתפלל וכו' [מפני שטרוד הוא במחשבתו שלא יפלו מידו ויתבזו ואין דעתו מיושבת עליו בתפלתו, רש"י. ברש"י ברכות

אל ידידי היקר והנעלה מוכתר בנימוסין לו יאה קילוסין הרה"ג המופלג וכו' ה"ה - - - מורה ודאין בארה"ב תצ"ו.

אחדשה"ט כראוי.

בענותנותיה דמר שאול שאל מאת האיש כמסתפק ועולה בחובת אחיזת נר השמש ביד בשעה שמברכים על נרות חנוכה, כיון שהאחיזה בנר דלוק מפריעה לכוון הכוונות הראויות לבאים בסוד ה', האם מותר לברך בלי להחזיק את הנר בידו.

הן אמת ששאלה זו נכונה ובמקומה למאריכים ככוונות אמיתיות, אבל נכונה גם לבער כמוני שלא בא בסוד ה' וכל או"א מישאל חייב לכוון פירוש המילות ועכ"פ כוונות השמות שבשו"ע או"ח סי' ה, והחזקת הנר ביד מפריעה גם לכוונות פשוטות אלו. לחיבת הקודש ולאות ידידות נעבור בעזרה על פרשתא דא ואשמח לקבל הערותיו כי היכי דלימטיין שיבא מכשורי.

הגדר, מה נקרא זמנו להתיר להחזיק ביד בשעת התפלה, גם מצינו ראינו בסוגיא. דבר בסדר התפלה הוא כך להחזיקו ביד כגון ארבעת המינים בהלל, ס"ת בהקפות בשמח"ת וכדומה. או שנחזק לו הדבר לתפילה להחזיק הדבר בידו כשבלעדיו אינו יכול להתפלל כגון סידור תפילה ומחזור, וכמשמע מטו"ז שם ס"ק ג. אבל להחזיק ביד דבר מסוכן או יקר ערך או דבר שעלול להמאס כשיפול מידי כשאינם בהגדרות אלו של זמנו, אסור להחזיק בידי בשעת פסוקי דזמרה או ק"ש או כל דיבור ואמירה שחייבים לכוון בהם, וכ"ש בשעת תפלת י"ח שצריכה להיות ביותרת הכוונה.

דרך אגב, הא דידוע ומפורסם שצדיקי אמת מדורות שעברו, שכל מעשיהם לשם שמים ולא יאונה לצדיק כל און, החזיקו בידיהם הקדושות והטהורות קופסת טאבאק בשעת התפלה, אין לנו עסק בנסתרות. אבל אם אמת נכון הדבר שכן עשו, מה שנוגע לנו להלכה אפ"ל בכמה אנפין. או שהיה נחוץ להם לכוונותיהם הקדושות כשריחפובעולמות עליונים והוא להו צורך התפלה כסידור או מחזור. או שהעצם הגשמי שבקופסת הטאבאק מאוס היה בעיניהם, רק החלק הרוחני שבו, הריח שהנשמה נהנית ממנו, חשוב היה אצלם לכן לא נטרדו ולא התבלבלו כוונותיהם מחשש שמא יפול, כי גם אם יפול לא היה איכפת להם שדבר יקר ערך גשמי נפל והתקלקל. או שבאמת לא החזיקו את הקופסא בשעת התפלה רק לקחו קצת הטאבאק ביד ותיכף הניחוהו. או שהמעיד לא דייק אם החזיקו את הקופסא בפסד"ז או בשעת חזרת הש"ץ או באמירת פיוטים. כעין זה מצינו בש"ס עירובין (מ"א). אמר רבי יהודה פעם אחת היינו יושבין לפני רבי עקיבא ותשעה באב שחל להיות בערב שבת היה והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה בלא מלח, ולא שהיה תאב לה אלא להראות לתלמידים הלכה שאין משלימין תענית ער"ש. וכתבו שם בתוד"ה ביצה מגולגלת וז"ל: בפ"י ר"ח, קבלה בידינו כי ר' עקיבא אותה שנה מסוכן היה והביאו לר"ע הרופאים לגמע ביצה מגולגלת באחרית היום, ור' יהודה לא דקדק לפיכך סמך על מה שראה ולא ידע העיקר

(ג): כתוב ביתר דיוק וז"ל: שאין דעתו מיושבת עליו בתפלה שהרי לבו 'תמיד' עליהן שלא יפלו מידו, עכ"ל. היינו שאין בידו להתנתק ממחשבה זו אפילו כשירצה. ואמר שמואל סכין וקערה ככר ומעות הרי אלו כיוצא בהן. התם לאו מצוה נינהו וטריד בהו הכא מצוה נינהו ולא טריד בהו, עכ"ל הגמ'. וכ' רש"י בד"ה לאו מצוה נינהו, וז"ל: לאו מצוה לאוחזן והויין עליו למשא לפיכך טרוד במשאם וכבד עליו משאם ושמירתם. הכא, נטילתה ולקיחתה מצוה היא ומתוך שחביבה מצוה עליו אין משאה ושימורה כבד עליו ולא טריד, עכ"ל.

רש"י בדבריו כאן הגדיר שהוא היתירא, מה מותר להחזיק ביד בשעת התפלה ומה אסור. אם הדבר שמחזיק בידו הוא צורך התפילה או מצוה חביבה מותר, ומה שאינו מצוה להחזיקו ביד בשעת התפלה וגם אין בו חביבות המצוה אסור. מזה הבין בטו"ז שם (פ"ק ב) להתיר הא דמחזיק הש"צ ס"ת בידו כשאומר יקום פורקן וז"ל בא"ד: כיון שכוונת הש"צ או להתפלל על לומדי תורה בנוסח יקום פורקן וע"כ מחזיק הס"ת בידו הוה כמו לולב בזמנו, עכ"ל. פי', האמת שלהחזיק ס"ת ביד בשעת תפלה היה אסור משום דמיטריד שמא יפול מידי ח"ו, וברש"י ברכות שם בע"כ מיטריד גם אם ירצה לכוון בתפלתו, ומחמת טירדה זו אינו יכול לכוון בתפלתו, אבל להחזיק ס"ת ביד כשמברך לומדי תורה הוה כלולב בזמנו, שכוונת הש"צ בהחזקת הס"ת בידי לברך את אלו הלומדים מה שהוא מחזיק בידי בשעת הברכה. אבל לסיבה אחרת, כגון להחזיק ס"ת ביד בשעת תפלת י"ח כדי שיתפלל ביותרת הכוונה ע"י שמורא שמים עליו ואימת התורה, לא רצה הטו"ז שם בהמשך דבריו להתיר, ומטעם דהחזקת ס"ת בידו בשעת תפלת י"ח אינו זמנו, ובחז"ל מצינו להיתר רק מה שהוא זמנו. במחש"ק הרחיב יריעת ההיתר להחזיק ס"ת גם בברכת החודש אעפ"י דלא שייכא ביה טעמא דכתב הטו"ז ביקום פורקן, עכ"פ שלא בתפלת י"ח וכדי לעורר הכוונה נראה לו דמותר, וכן נהוג עלמא.

או יקר ערך ביד אינו אותו החיוב. ולכן, אם מחמת החיוב שבכל ברכה קאתינא עלה אם אינו יכול להחזיקו ביד מסיבה זו או אחרת, אינו מעכב אם עכ"פ נמצא לפניו האש, מכיון שאינו יכול להחזיקו ביד משום טירדה ובלבול, או שיהיה לפניו בשעת הברכה או שיחזיקו אחר או שיעמידו בכלי על השולחן, אבל להחזיקו בידו אה"נ דאסור. ולכן לא כתבו המח' והפוסקים אחריו שיחזיק את האש ביד בהבדלה בשעת ברכת בורא מאורי האש. בר מן דין, לא ברירא לי שמכח הלכות ברכות חייב המברך להחזיק את האש בידו כי הברכה חלה על האור ולא על האש, האש הינה רק היכי תמצי שיהיה אור, והאור אינו שייך להחזיק ביד כמו בברכת הלבנה דאינו שייך להחזיק את הלבנה ביד, וכמו בברכת קביעת מזוזה דלא שייך להחזיק את מזוזות הדלת ביד.

ואינו דומה לסי' רו (סעי' ז) שכל דבר שמברכין עליו יש לאוחזו בימינו כשהוא מברך, כי שם קאי הברכה על עצם האוכל. מה גם שהמחבר שם דייק בלשונו כל דבר שמברך עליו לאכלו או להריח בו צריך לאוחזו בימינו וכו'. הדיוק "לאכלו או להריח בו" הוא לכאורה שפת יתר והיה די לומר כל דבר שמברך עליו צריך לאוחזו בימינו ותו לא, אא"כ נאמר באמת דכוונת המח' היא שהחיוב לאחזו הדבר בידו בשעת הברכה הוא רק בדבר שעליו מברכים ואוכלים או מריחים, לאפוקי מדבר שאינו עצם המצוה אלא שבו מקיימים המצוה כסכין של שחיטה שבו שוחטים את העוף או הבהמה ועצם המצוה היא השחיטה, וסכין של מילה שבו מלין את התינוק שהמילה היא עיקר המצוה, ואבוקה של הבדלה שנהנין רק מאור האש ולא מעצם האש. ומזה נקל לנבון להבין שלכן לא מצינו באחד מן הפוסקים בהלכות מילה שיחזיק המוהל את סכין המילה בידו כשמברך על המילה. וביו"ד בהלכות שחיטה סי' יט גם לא כתבו שיחזיק השוחט את סכין השחיטה ביד, והכל מתדא טעמא. יתר על כן, ביו"ד סוף סי' כ כתב המח' שיזהר השוחט למשמש בסימנים ולתפשם קודם שחיטה, כי שחיטתם היא עיקר המצוה ועליהם קאי הברכה

על מה עשה כך וכו', עכ"ל. בוא וראה עד היכן הדברים מגיעים אם אפשר לקבוע הלכה מפי עד על מעשה שראה, אעפ"י שהמעיד כאן בעירובין אינו קטלא קניא באגמא, הלא רבי יהודה נשיאה הוא, ועכ"ז חסר היה לו פרט ששינה את פני כל הענין. מכ"ש סיפור שמספר שמע ממספר וכו' שא"א לסמוך עליו להתיר לזוז כלשהוא ממה שנפסק בשו"ע.

והנה. באור"ח סי' רצו (סעי' ו) בסדר הבדלה על הכוס כ' המח' וז"ל: אוחז היין בימין וההדס בשמאל ומברך על היין ושוב נוטל ההדס בימין והיין בשמאל ומברך על ההדס ומחזיר היין לימינו, עכ"ל. וכתב בפרמ"ג (משכ"ז ס"ק ו) דמש"כ המח' להחזיר את היין לימינו הכוונה אחרי שברך על האש כיון דצריך להסתכל בצפרני יד ימינו, כמש"כ בהגה (סי' רח"ט סעי' ג), איך יעשה אם מחזיק את הכוס ביד, לכן יחזיק את הכוס בשמאלו עד אחרי הסתכלות בצפרניים אחרי ברכת האש, וכשמברך ברכת הבדלה יחזיר את הכוס לימינו, וכן הביא מרן המשנ"ב בשעה"צ (סי' רלו ס"ק כח). אבל בפרמ"ג (סי' רח"ט ס"ק ג) מביא משכה"ג בהגהות הטור שבשעת ברכת האש יחזיק את הכוס בימינו ובשעת הבטה יחזיק את היין בשמאלו. אבל מה שברור ופשוט ולא אישתמיט חד מן הפוסקים שלכו"ע אין להחזיק את האש בימינו כשמברך עליה כי האש מסוכנת, ודבר מסוכן כאש אין להחזיקו ביד בשעת הברכה משום טירדת הכוונה ובלבול המחשבה. ופשיטא דלא שייך לומר בדבר כזה ההיתר של זמנו כלולב ומיניו בהלל וכס"ת בהקפות וכן הוא סדר התפלה.

ופשיטא דגם ענין חביבות המצוה לא שייך בזה כיון דמכח הני טעמי אין ענין להחזיק את האש ביד המברך דוקא בברכת בורא מאורי האש. הא דהסברא החיצונה מחייבת להחזיק את האש ביד בשעת הברכה אינו מצד זמנו או חביבות המצוה או צורך התפילה, אלא הוא רק מצד החיוב בכל ברכה שהדבר שמברך עליו צריך להחזיקו ביד. אבל חיוב זה הוא רק מדיני ברכות, והגדרת 'זמנו' שמצינו בחז"ל המתרת אחיזת דבר מסוכן

יו"ד סי' ר בהלכות טבילה. וכבר הרחיבו הפוסקים את הדיבור בזה ביו"ד שם ריש סי' יט ובנו"כ.

מ"מ, כיון שבכל הדורות נהגו חסידים ואנשי מעשה מדקדקים במצוות ובהלכה להחזיק בידם נר שמש דלוק בשעת הברכה ואין פוצה פה ומצפצף, ולא יבוא קטן ובער ונער כמוני לערער על הנהגות קודש של שרפי מעלה עובדי ה' במסי"נ ורבקים בו ית' בכל הרמ"ח והשס"ה שלהם וכל מעשיהם לשם שמים בתכלית, לכן הנני כותב בלשון הערה אעפ"י שלדידי אין בזה ספק.

בזה קיימתי הבטחתי להשיב מאהבה ויצאתי ידי חובתי לעבור על פרשתא דא כפי הנלענ"ד ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי וכל פטפוטיא בישין לבר מפטפוטיא דאורייתא. בכך אפרוש בשלומי ואסיים בברכת יה"ר שתשרה שכניה במעשה ידי ובכל אשר יפנה ישכיל ויצליח ויזכה להרבות גבולות הקדושה ויתן לו ה' ברכה מרובה בכל מעשי ידי מתוך שמחה ונחת וכט"ס כאוות נפשו ונפש המברכו ומעתיר בעדו לכט"ס.

החותם בברכה מרובה

הק' יעקב מאסקאוויטש

ולא בחפץ שבו נעשית המצוה. והא סברא היה נכון לכאורה גם בלולב ומיניו וכו' לולא גילוי חז"ל היתירא דחביבות המצוה. מעתה, היכא דגילו גילו, והיכא דלא גילו איסורו בעינו עומד.

השתא דאתית להכי, אמינא דה"ה בנר חנוכה דאין למברך להחזיק את נר השמש דלוק בידו בשעת הברכה. ולא שייך לומר בזה זמנו דאין להברכה שייכות להנר עפ"י הגדרת זמנו שבחז"ל או חביבות וכלעיל. בשלמא לולב להחזיקו בשעת התפלה, הלולב שייך לתפלה וכשאינו מתפלל אינו צריך להחזיק את הלולב לכן נקרא זמנו. אבל הנר אין לו שייכות לברכה, כי גם בלי הברכה צריך הוא את נר השמש להדליק את הנרות לכן לא שייך לומר בזה ההיתר של זמנו. הסיבה היחידה שצריך היה להחזיק את הנר בידו בשעת הברכה היא כדי שיוכל להדליק את נרות חנוכה תיכף בגומרו את הברכות ומדין עובר לעשייתן ולא עובר דעובר. אבל סיבה זו לא מצינו בחז"ל להתיר להחזיק דבר מסוכן ביד בשעת תפלה וברכה. ודינא דעובר לעשייתן הוא רק עד כמה שאפשר וכמו שהביא במשנ"ב סי' רו ס"ק יז בשם הלבוש, ועיי"ע



הג"ר אברהם יצחק ברזל
מראשי ישיבת מיר - ברכפלד
ורב דחניכי הישיבות
מודיעין עילית

בענין נר חנוכה ונר שבת

ועי' ברמב"ן שכ' דממה שאמרנו נר ביתו עדיף משום שלום ביתו משמע דאף להקדים מקדימין נר ביתו לשל חנוכה דכל התדיר והמשובח מחבירו קודם לחבירו, פירוש, דלא רק כשיש לו נר אחד בלבד אמרינן דנ"ש קודם אלא גם כשיש לו גם נר שבת וגם נר חנוכה יקדים נר שבת כיון

א. **גמ'** שבת (כג:) אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו, בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף משום דתדיר א"ד נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, בתר דאיבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא.

של שבת תחילה דתדיר ושאינו תדיר קודם, שמעינן דלמ"ד דהדלקה לא הוי קבלת שבת דידליק של שבת תחילה. אבל למעשה כתב הדרכי משה מיהו אנו נוהגים להדליק של חנוכה תחילה וכ"כ במנהגים, והרי זה פלא מאחר דאין איסור להדליק אחרי נר שבת וכל השנה נוהגים כהרמב"ן וסייעתו ועושים מלאכה אחרי הדלקת הנר, א"כ מדוע המנהג להדליק נ"ח תחילה ולעבור על מצות תדיר קודם. ובשלמא אם האשה צריכה להדליק נ"ח שאז יש לומר מאחר שהמנהג שהאשה המדלקת לא עושה מלאכה ממילא עדיף שתדליק נ"ח תחילה, ואף שיכולה להתנות אבל כ"ז שלא התנתה ל"ח שעוברת על תדיר, אבל הרמ"א סתם ומשמע שגם כשאיש מדליק הדין כן, וכן פסק במ"ב ותמוה דהרי באיש יש לו מצוה להקדים נר שבת משום תדיר. ועוד יותר אפי' שהאשה מדלקת נרות שבת והאיש מדליק נ"ח משמע שגם בכה"ג יש להדליק נ"ח קודם ומדוע לא ידליקו נר שבת קודם שגם כה"ג יש מעלה של תדיר שבבית יתקיים מצות הדלקת נ"ש ואח"כ נר חנוכה, וכ"ז צ"ע וביורור.

ב. אמנם יתכן שהטעם שפסק השו"ע להדליק נ"ח תחילה דחשש להבה"ג אין זה משום דאסור לעשות מלאכה לאחר הדלקת הנר, אלא שהרמב"ן הק' על הבה"ג היכן מצינו שהדלקת הנר תחשב קבלת שבת אדרבא הרי הוא עושה מלאכה, וביאר הר"ן בשבת דהבה"ג לא רוצה לומר שעצם ההדלקה היא קבלת שבת אלא שמנהג חכמים הוא שהמלאכה האחרונה שהיו עושים בערב שבת היתה הדלקת הנר וכמו שהוכיח שם מכמה מקומות, וכתב והיינו טעמא לפי שהדלקה מלאכת מצוה היא לצורך השבת וכדאמרינן לקמן הדלקת נר בשבת חובה, ונמצא שהיא כתחילת שביתה וקבלתה, וע"ש. ולפי"ז יש לומר שאף שלהלכה מובא גם להשיטות שלא נאסר במלאכה אבל אין זה משום דחולקים בעצם היסוד של הבה"ג שהדלקת הנר צריכה להיות המלאכה האחרונה, אלא דס"ל דאפי"ה לא חל עליו איסור שבת לעשות שום מלאכה, אבל ודאי שכן הוא שההדלקה צריכה להיות המלאכה האחרונה משום דכל ענין ההדלקה

שזה תדיר וקי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, וגם נר שבת משוכח שהרי הוא בא משום שלום בית ומה"ט זה דוחה לנ"ח, א"כ ה"ה שיקדים. אבל שי' הבה"ג דמדליק נר חנוכה תחילה ואח"כ של שבת, משום דאם ידליק נר שבת תחילה אסור לו להדליק נר חנוכה משום דקיבלה לשבת עליויה, והרמב"ן חולק וסובר דהדלקת הנר לא הוי בה קבלת שבת, ויכול לעשות מלאכה אח"כ, ועי' בכל דברי הרמב"ן בזה, וכן בחי' הר"ן שם. ועכ"פ מבואר דשי' הבה"ג דידליק נר חנוכה תחילה, אבל לא משום שחולק על הרמב"ן ביסוד דינו דיש להקדים נר שבת דהוא תדיר ומשובח אלא מטעם אחר שאם ידליק נר שבת לא יוכל להדליק נ"ח.

והנה להלכה בשו"ע (סי' רסג סעי' י) בדין נר שבת הביא שי' הבה"ג וגם שי' הרמב"ן, ומתחילה כתב דכיון שהדליק נר שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, וי"א שמועיל תנאי, וי"א שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר. והרמ"א כתב דהמנהג שהאשה המדלקת מקבלת שבת אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה, וגם לאשה המדלקת מועיל תנאי. ובשו"ע בהל' חנוכה (סי' תעט) כתב: בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחילה ואח"כ נר שבת, והוא כשי' הבה"ג ולא כהרמב"ן, וצ"ע הרי בהל' שבת לא הכריע המחבר בזה, והרמ"א כתב שהמנהג שרק האשה המדלקת נרות לא עושה מלאכה אח"כ, וגם לה מועיל תנאי, ומדוע כאן סתם כהבה"ג.

ועי' בבית יוסף בהל' חנוכה שהביא שיטות הראשונים שחולקים על הבה"ג וס"ל שאין בהדלקת הנר קבלת שבת האוסרת במלאכה, אולם למעשה ידליק של חנוכה תחילה, משום דאף לדברי החולקים על הבה"ג אם רצה להדליק של חנוכה תחילה רשאי. ומשום כך נפסק בשו"ע בסתם דידליק של חנוכה תחילה. אבל באמת שזה צע"ג שהרי להחולקים על הבה"ג הרי הוא מחוייב להדליק נר שבת תחילה משום דיש חיוב להקדים את התדיר, וכבר תמה בזה הדרכי משה על הב"י וז"ל: ואין דבריו נראים, שהרי הרשב"א כתב בתשובה וכ"כ בספר תולדות אדם וחיה דידליק

מזכיר בה נרות כמו בהפטרה. משמע דרך משום שאין בקריאת התורה כ"כ פרסומי ניסא לכן הוא מקדים קריאה דר"ח הא בלא"ה היה צריך להקדים קריאה דחנוכה משום פרסומי ניסא אף דר"ח הוא תדיר, הרי דפרסומי ניסא קודם לתדיר. ולכאורה אין ראייה זו מוכרחת דהתוס' אמרו את האמת שכאן א"צ להקדים משום תדיר נגד פ"נ כיון שאין כאן כ"כ פרסומי ניסא. [ובמגילה דף כט: אמרו אין משגיחין בחנוכה, הרי מבואר בגמ' דאין בעצם הקריאה משום פ"נ]. ב' עוד טעם כתבו בתוס' בשם הרשב"א דע"כ יש להקדים של ר"ח כדי שהמפטיר יקרא בשל חנוכה ויפטיר בנרות דזכריה. ומשמע דרך משום זה הקדימו ולא משום תדיר קודם. אולם נראה דאין ראייה מכאן, משום דודאי יש להקדים ר"ח גם מדין תדיר, אולם יש נ"מ דאם רק משום תדיר הרי אם היו מקדימים לקרוא של חנוכה לא היו מפסיקין לשי' הט"ז המובא בסי' תרפד, אבל לפי הטעם דמקדימין משום שצריך להפטיר בשל חנוכה אם הקדים חנוכה לר"ח יפסיק ויקרא ר"ח כדי לסיים בחנוכה שיפטיר מענין חנוכה, כ"כ שם הפמ"ג, הרי דיש נ"מ ולכן כתב עוד טעם להקדים ר"ח משום דצריך לאחר קריאה דחנוכה אבל באמת תדיר עדיף.

אולם הפוסקים הביאו דמב' התירושים האחרונים של תוס' משמע דפרסומי ניסא קודם, וכ"כ בביאור הגר"א (סי' תפ"א סעי' ה) ע"ש, ומבואר דס"ל דזה מחלוקת בין תירושי התוס', אם להקדים תדיר או פרסומי ניסא. ועי' בפמ"ג בשם הפר"ח שכ' דבשיר של יום יקדים השיר של היום לשיר חנוכה משום דהוא תדיר. עכ"פ מכל זה מבואר הנדון אם תדיר דוחה לפרסומי ניסא, ופלא שלא הזכירו דכך שי' הרמב"ן והרשב"א כתירוץ ראשון בתוס' להקדים נ"ש לנ"ח. ואולי משום שבנ"ש יש גם "משובח", אולם ברשב"א כתוב רק תדיר לבד. אולם מאידך גיסא בנדון להדליק נ"ח ונר הבדלה דעת השו"ע שידליק נ"ח לפני נר הבדלה, אמנם שם הטעם כמ"ש התרומת הדשן בסי' ס [שהוא מקור הדין כמ"ש הב"ן] דאפוקי יומא עדיף כדאי' בפסחים (קט), אבל בלא"ה היה לו להקדים נר

הוא להראות כבוד שבת ע"כ יש לראות שזו תהיה המלאכה אחרונה מכל המלאכות, שבוזה רואים שההדלקה הזו היא לכבוד שבת, אבל איסור לא חל עליו. וא"כ א"ש מדוע אין חיוב להקדים נר שבת, דמכיון שהוא רוצה להדליק נר שבת בסוף היום כדי שזה יהא המלאכה האחרונה ממילא כשבא להדליק נר חנוכה הרי זה כמו שלא הגיע עדיין זמנו של נר שבת, ודומיא מה דנפסק בשו"ע הל' שבת (סי' נ"ט) בנדון להקדים תפילת מנחה דתדיר למוסף דאם אינו צריך להתפלל עתה מנחה יכול להקדים של מוסף, והכא נמי מכיון דיש מצוה שהדלקת נר שבת תהיה באחרונה א"כ הוי כמי שלא הגיע זמנה ומה"ט יש לו להקדים הדלקת נר חנוכה. [ואולי זה טעם המנהג שהביא הד"מ דהא אנו נוהגים עכ"פ שהאשה עצמה המדלקת לא תעשה אחרי זה מלאכה, הרי דיש קפידא שההדלקה תהיה המלאכה האחרונה אלא שלא קיבלו איסור שבת ביחס לאחרים, ועי'].

ג. **והנה** בעיקר הדין שכ' הרמב"ן דנ"ש קודם משום תדיר אף דנ"ח יש בו מעלה דפרסומי ניסא ס"ל דתדיר עדיף, באמת מצינו נדון בזה בכמה דברים, במ"א ובשע"ת (סי' תע"ג) בנדון אם תפילת מעריב קודם להדלקת נ"ח משום שזה תדיר אע"פ שנ"ח יש בו משום פירסומי ניסא ומובא שם מח' פוסקים בזה. והביאו הפוסקים ראייה מהתוס' בשבת (נ"ג) בנדון כשחל ר"ח שבת בשבת שמקדימים לקרות בשל ר"ח משום דתדיר קודם, אף דקריאה דחנוכה יש בה משום פרסומי ניסא, אבל מכיון דלא מבטלים את הפרסומי ניסא רק שמאחרים אותה אחרי קריאת ר"ח בכה"ג אמרינן תדיר קודם ויש להקדים של ר"ח.

וכמו כן מצינו בט"ז (סי' תע"ט) בנדון הבדלה או נר חנוכה דס"ל דהבדלה קודם מה"ט דתדיר קודם לפרסומי ניסא, והוכיח מהתוס' הנ"ל.

ובא"ר כ' דאדרבה יש להוכיח משאר התירושים בתוס' דאין כאן מעלות תדיר, דהתוס' כתבו עוד טעמים מדוע יש להקדים קריאת ר"ח, א' דבקריאת התורה אין כל כך פרסומי ניסא שאינו

פרסומי ניסא הרי זה עדיף טפי ויש כאן מעליותא בעצם המצוה, ממילא עצם ההקדמה של נר חנוכה למצוה אחרת מגדילה בזה את הפרסומי ניסא שיש בהדלקה, דהרי אנו מחשיבים יותר את ההדלקה הזו ממילא ג"ז נכלל בפרסומי ניסא והו"ל בעצם ההקדמה תוספת בפרסומי ניסא של ההדלקה, ויתכן שזה הטעם להדליק נ"ח קודם הבדלה וכנ"ל.

אולם הרמב"ן ס"ל דאעפ"כ תדיר עדיף, אבל השו"ע שפוסק שמדליק נ"ח לפני נר הבדלה משום דס"ל שאין כאן חיוב תדיר אדרבא פרסומי ניסא עדיף, א"כ א"ש דפוסק שידליק נ"ח לפני נר שבת, דס"ל דכשהנודן הדלקת הנר שכל המצוה היא פרסומי ניסא אז עדיף להקדים נ"ח שע"ז גופא יש פרסומי ניסא. ואמנם הגר"א הביא את התירושים בתוס' לגבי קרה"ת להוכיח דפ"נ עדיף על תדיר, והראיה היא מכ"ש, דאם קרה"ת של חנוכה מקדימים ק"ו להדלקת הנר, אמנם בעצם הדימוי יתכן שאין סתירה למה שרצינו לומר דבהדלקה יש יותר פרסומי ניסא לחייב להקדים וזה נדון הרמב"ן, ויתכן דנר חנוכה במוצ"ש שזה אחרי זמן של פרסומי ניסא הוי רק דין הדלקה וכמו קרה"ת, ודו"ק.

ה. **ובעוד** דרך יש ליישב מדוע פסק השו"ע להדליק נ"ח קודם, דברמב"ן כ' להדליק נר שבת קודם משום תדיר ומשובח, וכ"כ בחי' הרשב"א בשם הרמב"ן, ומדוע כ' גם טעם נוסף של משובח, ויתכן דטעם תדיר לבד לא מספיק דיש לומר דענין הדלקת נ"ח הו"ל כמקודש, דהא זה זכר למנוחה וכמ"ש הראשונים, וכן המצוה של פרסומי ניסא הו"ל כמקודש. ובזבחים (ו) מיבעיא לן תדיר ומקודש מה קודם, ולהלכה הו"ל בעיא דלא איפשיטא וכמו שפסק הרמב"ם בפרק ט' מתמידין. ולכן משום תדיר לבד לא היה חייב להקדים של שבת והיה יכול להקדים נ"ח ומשו"ה כ' הראשונים דהו"ל תדיר ומשובח שיש בזה נר שלום ביתו, דהוא לבדו דוחה אפי' תדיר.

והנה במצות הדלקת נר שבת מבואר ברבותינו האחרונים שיש בזה ב' מצוות. א' מצוה של

הבדלה משום דהוא תדיר, הרי תדיר הוא קודם לפרסומי ניסא. נויש לומר דבלי הטעם דאפוקי יומא היה לו להקדים לנר הבדלה לא משום תדיר אלא דאין לעשות מלאכה קודם הבדלה, וכשמדליק נ"ח הרי כמו שעושה מלאכת קבע לפני הבדלה ולכן צריך לטעם דאפוקי יומא].

ד. **אולם** באמת נראה דהנודן של הרמב"ן והנודן של תוס' הם ב' נדונים. דבנדון של תוס' אם להקדים הקריאה של ר"ח או חנוכה וכן הנודן להקדים שיר של יום לשיר של חנוכה, הרי באמת החיוב לקרוא בתורה בחנוכה יל"ע האם הוא חיוב מצד פרסומי ניסא, לכאורה נראה שהחיוב הוא כמו בכל ימים מיוחדים שקוראים בהם מעין המאורע, ומש"כ התוס' פרסומי ניסא י"ל שכל מהות היום הוא עבור פרסום הנס לכן יש בו כל הדינים המיוחדים שבו. וכן אי' בגמ' (נה) לומר על הניסים בברכת המזון משום פרסומי ניסא, ובפשטות לא היה תקנה מיוחדת לומר על הניסים רק משום פרסומי ניסא אלא שהיום מחייב להזכיר על הניסים, ורק יש צד בגמ' שיום של חנוכה לא מחייב לומר עה"נ בבהמ"ז אולם מכיון שמהות היום נקבע משום פרסומי ניסא א"כ ממילא יש לומר בו עה"נ אבל ודאי שזה חלק מבהמ"ז, והגע בעצמך אם יהא היכי תימצוי שיש לאדם אפשרות לקיים רק דבר אחד או קידוש היום או קרה"ת דחנוכה, האם נאמר דקרה"ת ידחה משום דהוי פרסומי ניסא כמו הדלקת נ"ח שדוחה קדה"י, ומסתבר דעיקר החיוב הוא קריאה, אבל הדלקה כל החיוב הוא זכרון הנס וזה דוחה יותר. א"כ הנודן בהקדמה של קריאה דר"ח או חנוכה הוא האם הקריאה היא לפי החשיבות של ר"ח תדיר עדיף או לפי החשיבות של היום שהוא פרסומי ניסא חשוב, ודומיא מה דמיבעיא לן תדיר ומקודש מהו עדיף להקדים, אבל כשדנים על מצות נר חנוכה להקדים שכאן כל המצוה היא פרסומי ניסא, וזה לא רק הסיבה למצוה אלא שזה כל התכלית של ההדלקה שיהא פרסומי ניסא ובזה יתכן שהתוס' היו מודים דיש להקדים נר חנוכה משום פרסומי ניסא, ועוד שיתכן שכל מה שעושים בהדלקה

שבת שבה המצוה שיהא נר בשעת אכילה והוא השלום ביתו שבני ביתו מצטערים לישב בשבת בחושך, אבל משום המצוה של כבוד שבת לא שייך לשלום ביתו, ואין זה משובח יותר מנ"ח מחמת כבוד שבת, והנה כמו שנתבאר משום המצוה של עונג שבת אין סיבה להקדים כיון שאין מצותו עכשיו כ"א הכשר מצוה, וצ"ל דס"ל לרמב"ן שגם זה מצותו עכשיו כי כך היתה התקנה, וצ"ב. עכ"פ לפי מה שדייק הגרי"ז ברמב"ם שהמצוה דעונג שבת היא בלילה אז לא יקדים המצוה של עונג שבת לנ"ח, א"כ מה שנשאר להקדים הדלקת נר שבת הוא רק משום מצות הדלקת נר שהוא כבוד שבת וזה תדיר, ובזה הרי י"ל דפ"נ הוי כמו מקודש ויכול להקדים מה שרוצה ולכן אמרנו דנ"ש הוא תדיר ומשובח. ובקצרה, להקדים נ"ש אם משום עונג דזה המשובח אבל מכיון שזה מצותו בלילה אין להקדימו לנ"ח דמצותו ביום, ואם משום כבוד שבת שזה כבר מצותו ביום אבל אין זה משובח יותר, ותדיר לבד לא מספיק, וכנ"ל. וא"ש מה שפסק השו"ע דבאמת אין כאן חיוב להקדים נ"ש התדיר אלא שיכול לעשות כן, אבל מכיון שהבה"ג ס"ל שידליק נ"ח תחילה נוהגים כהבה"ג, ול"ק הא יש חיוב תדיר דבאמת אין כאן חיוב, דגם הרמב"ן מודה דמשום תדיר לבד אינו מחויב, וכש"נ.

ו. **ובעוד** אופן יש ליישב שי' השו"ע והמנהג להדליק נ"ח קודם לנר שבת על פי מה שכבר נתבאר לעיל דיש במצות הדלקת הנר של שבת ב' מצות, מצות כבוד שבת ומצות עונג שבת, והיסוד לזה מהגמ' בשבת (סז) רבי ישמעאל אומר אין מדליקין בעטרן מפני כבוד השבת מ"ט אמר רבא מתוך שריחו רע גזירה שמא יניחנה ויצא, אמר ליה אביי ויצא, א"ל שאני אומר הדלקת נר בשבת חובה, ומבואר בתוס' שם דודאי גם אביי מודה שהדלקת נר בשבת חובה וכדתנן על ג' עבירות נשים וכו' אלא דלאביי אין חובה שידלק במקום סעודה, ורבא ס"ל דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג שבת. ומבאר הבית הלוי (ח"א ס' יא) דאביי ס"ל דעיקר המצוה של הדלקת

כבוד שבת, ומצוה של עונג שבת, וכאשר יבואר לקמיה אי"ה. ובשם מרן הגרי"ז ז"ל שביאר מה שהרמב"ם בפרק ה' מהל' שבת כתב: אחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת וכו' שזה בכלל עונג שבת, אבל בפרק ל' הלכה ה' מביא שם הדינים של כבוד השבת וכתב: וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת, ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן, ואמר מרן הגרי"ז שבפרק ח שמדבר הרמב"ם במצות עונג שבת כתב חייב להיות נר דלוק בשבת, דהמצוה שבעת סעודת שבת יהיה לו נר דלוק ושלא יאכל בחושך וזהו עונג שבת, א"כ עיקר המצוה מתקיימת בשבת בעת סעודתו לכן כ' ויהא נר דלוק בשבת, אבל בפרק ל' שמדבר במצות כבוד שבת כאן עיקר המצוה הוא להדליק הנר בערב שבת שבזה הוא מראה שמקדים ומחכה לשבת וכמו שאר הדברים של תיקוני הבית בערב שבת ובזה עיקר קיום המצוה הוא בערב שבת.

ולפי"ז נראה דהיכא שיש לו להדליק נר שבת ונר חנוכה אם הנדון להקדים בנר שבת מצד המצוה של עונג שבת לא היה בזה דין קדימה מחמת תדיר, כיון דעיקר קיום המצוה מתקיימת בלילה ומה שמדליק בע"ש כי א"א להדליק בלילה, אבל עכשיו הוי רק הכשר מצוה, א"כ הרי יש להקדים את הדלקת נר חנוכה שאז עיקר זמנו ומצותו להדליק ביום קודם שחשיכה, וכמו שמבואר בס' תרעג בשם תרומת הדשן דבע"ש עיקר המצוה הוא מבעוד יום ואי"ז הכשר מצוה מכיון שא"א להדליק בלילה אלא כך היתה התקנה שבע"ש ידליק מבעוד יום, ולכן פסק שאם כבתה אין זקוק לה, ע"ש. ואמנם מצד המצוה של כבוד שבת שזמן המצוה הוא לפני השבת ויש להקדים כי הוא תדיר כי זה זמן מצותו, אבל מצד עונג שבת אין להקדים.

והנה הרמב"ן שכ' שיש להקדים נר שבת משום תדיר ומשובח, ומה שהוא משובח כיון דאמרנו דוחה לנ"ח משום שלום ביתו, והנה מה שנר שבת יש בו מעלת משובח הוא משום עונג

אבל נראה שכ"ז מה ששייך לחלק של הדלקה משום עונג שבת שא"א לו לצאת ידי מצות עונג שבת ע"י נר חנוכה, אבל החלק של הדלקה משום כבוד שבת שבזה מקיים אפי' שמדליק במקום שאינו סועד אולם בעצם שיש אור בבית הרי יש כאן כבר כבוד שבת. ולפי"ז אם אדם שאינו אוכל בשבת כגון שהצום הוא עונג לו או מטעם אחר ואצלו כל הדלקת הנר זה רק משום כבוד שבת כו"ע יודו להמ"א שידליק נר חנוכה, דכיון שמדליק בפנים ממילא יש כאן כבוד שבת, ואפי' אם לא יכוין לשם מצות כבוד שבת אבל ממילא מתקיים כאן כבוד שבת. [ובפרט אם נאמר דמצות כבוד שבת ג"כ בגלל שאדם מצטער לישב בחושך ואין זה כבוד שבת ולכן צריך מבעו"י לתקן ביתו בנר, אבל אם יש אור הרי התקיים כאן כבוד שבת].

נמצא לפי"ז דכשמדליק נ"ח בפנים הרי באמת בדיעבד הוא יוצא גם משום כבוד שבת, אלא דחייב להדליק עוד נר כדי שיוכל לאכול לאורה ויהא לו עונג שבת, אבל בכה"ג אין לו להקדים נר שבת כיון דעיקר מה שמדליק נר נוסף לשבת הוא לקיים עונג שבת, ובזה אין מעלה של תדיר כמו שנתבאר דכיון דקיום המצוה של עונג שבת הוא בשבת וההדלקה בע"ש היא רק הכשר מצוה אין בה כח של תדיר, ומצד המצוה להדליק משום כבוד שבת יכול לצאת ע"י שמדליק נ"ח בפנים וכמ"ש המ"א לשיטתו, א"כ אין בזה חשיבות של הקדמה אפי' אם רוצה להדליק בפני עצמו. וכל מה דס"ל לראשונים שיקדים נר שבת משום דתדיר זה לדינא דגמ' כשמדליק נ"ח בחוץ ובפנים אין לו אור ואז הוא צריך להדליק נ"ש ואז הוא חייב להדליק גם משום כבוד שבת וגם משום עונג שבת. וז"ש הרמב"ן דתדיר ומשובח דמשום כבוד שבת יש כאן מעלת תדיר, ומשום עונג שבת יש כאן מעלת משובח שהוא שלום ביתו. אבל הד"מ כתב דהמנהג להדליק נ"ח קודם כיון דנוהגים להדליק בפנים ואז ידליק נ"ח קודם, וכש"נ.

הנר הוא משום כבוד שבת שיהא נר דלוק בביתו לכבוד שבת, ורבא ס"ל דהחיוב משום עונג משו"ה החיוב במקום שסועד דשם יש עונג שבת. ועי' מש"כ בזה בספר קהילות יעקב בשבת, [ובנדון הברכה על עונג אם הוי רק כהכשר מצוה וע"ש].

ולעיל נתבאר דאם באים להקדים נר שבת לנר חנוכה משום תדיר קודם אך זה רק משום מצות כבוד שבת שמצותה כעת, וגם נ"ח מצותה כעת, ואז נ"ש קודם. אבל אם הנדון להקדים משום מצות עונג שבת לא היה בזה חשיבות של תדיר משום שכיון שעיקר המצוה של עונג שבת מתקיימת בשבת וההדלקה לשם עונג היא רק הכשר מצוה, [וביו"ט אם יש דין עונג יכול להדליק רק בלילה], ומצוה שעיקרה אח"כ אין בה מעלת תדיר על מצוה שעיקרה כעת.

ולפי"ז יש לומר דחלוק אם מדליקין נר חנוכה בחוץ כדינא דגמ', או שמדליקין בפנים כהמנהג בזה"ז משעת הסכנה ואילך שמדליקין בפנים. דאם מדליק בחוץ אז הרי הנ"ח לא מאיר בבית והוי רק נ"ח וצריך להדליק בבית נר שבת, אבל אם מדליק בפנים הרי יש כבר אור בבית ואם ירצה יוכל לקיים בזה גם משום נר שבת, [רק יל"ע בנדון אין עושין מצוות חבילות], וכמו שמצאנו להלכה כן במ"א בסי' תרעז, דבמה שפסק השו"ע שאם אין ידו משגת רק לנר אחד יקנה נר שבת מפני שלום ביתו, וכתב המ"א ואפשר דבזה"ז שמדליקין בפנים יקנה נר חנוכה ולא ישב בחושך, ואעפ"י שאסור להשתמש לאורה מ"מ כיון דא"א בענין אחר שרי, וע"ש. ורואים בזה דכיון דבפנים יש אור ואף שלמעשה לא הדליק עבור נר שבת בכ"ז סו"ס מתקיים בזה עונג שבת ובכה"ג הוי כמו אפשר לקיים שניהם. ואמנם הפוסקים חולקים על המ"א וכמו שהביא המ"ב דס"ל שאסור להשתמש לאורה א"כ אכתי לא יהא לו עונג שבת שיהא צריך לאכול בחושך וחסר בשלום ביתו.



לא הדליק נר חנוכה כל הלילה

צריך לגרוס בדברי המהר"מ 'וביום אין הפרסום ניכר ובשאר לילות לא ידליק' ולא גורס וכ"ש בשאר לילות לא ידליק, דאם לא גורס כ"ש אפשר לבאר בדברי המהר"ם דבאותו היום אין השלמה למחרת ביום משום שביום אין פרסום, ועוד כיון שכל היום לא הדליק לא ידליק בשאר לילות, אבל אם גורס כ"ש לא מובן דמה הכ"ש שאם אין ליום זה תשלומין לכך כ"ש שבשאר לילות לא ידליק דמה שייכות בכלל, ובאמת במרדכי בגמ' שלנו מובא המילה כ"ש בסוגריים.

והנה צריך ביאור מה הסברא של השיטות או מה ההו"א של המהרי"ל לבאר במהר"ם שאם לא הדליק לילה אחד שוב אינו ממשיך להדליק בשאר ימים. דכמו שכבר הובא בשם הב"י דאף להסוברים דבספירת העומר אם לא ספר לילה אחד שוב אינו סופר בשאר לילות, זה חידוש מיוחד בספירת העומר דכתיב ביה "תמימות תהינה" אבל נ"ח שאני כמבואר.

ונראה לומר דהנה הט"ז (סי' תרע"א) מביא את קו' הב"י למה קבעו ח' ימים, כיון דבשמך שבפך היה בו כדי להדליק ליל א' נמצא שלא נעשה נס אלא לז' ימים, ומתוך הט"ז דלמפרע אנו רואין שגם בלילה הראשון היה נס. דמציינו בספר הזוה"ק על הפסוק "מה יש לכי בבית" שאין הוא יתברך עושה נס אלא במה שיש כבר בעולם ואפי' הוא דבר מועט, אז הוא יתברך נותן ברכה להרבות המעט, משא"כ בדבר ריקן אין שייך בו ברכה לעשות בריה חדשה, על כן ניחא כאן דאילו נדלק כל מה שהיה בלילה הראשון לא היה מקום לנס לחול על שום דבר, אלא ודאי דגם בלילה הראשון נשתייר ממה שהיה ראוי לה וממנה ועל אותו השיור באה הברכה שנעשה שם נס להרבות אותו, וא"כ ראינו שגם בלילה הראשון נעשה נס. (ואפשר דזה מה שמודים בשיר מעוז צור 'ומנותר

כתב הטור (סי' תרע"א סעי' א' ב'): אם עבר כל הלילה ולא הדליק, לא ידליק ביום המחרת, דשרגא בטיהרא מאי אהני, וכן לא ישלים בלילה שלאחריו שכבר עבר זמנה.

ומבאר הב"י דמקורו במרדכי (שבת, פ"ק במה מלדיקין) בשם המהר"ם מרוטנבורג דכתב דכיון שלא הדליק שוב לא ידליק, ודחוי הוא, כדתניא מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק דאי לא אדליק מדליק משמע שלא עשה מצוה מן המובחר, וביום אין הפרסום ניכר, וכ"ש בשאר לילות לא ידליק עכ"ל. ומבאר הב"י דמצא בתשו' אשכנזית (שו"ת מהרי"ל) דלא בא הר"מ (מרוטנבורג) לומר אלא דאותו לילה אין לה תשלומין, אבל אלילות אחרות לא קאי, דנס כל יומא איתיה ולית דין צריך בושש, וכן איתא באגודה, ובהמשך דבריו כתב בב"י דאף מה שכתב ברשב"א בתשו' דמי שלא הדליק בלילה א' מכל הלילות שוב אינו מדליק שכבר הוא דחוי, כוונתו דאותו הלילה אין לו תשלומין.

ועוד מבאר הב"י דלא דמי לספירת העומר דאם הפסיד יום אחד שלא ספר יש דעות דשוב אינו סופר, (וקי"ל לחומרא דאינו סופר בברכה), משום דהתם כתיב "תמימות תהינה", אבל הכא כל חדא באנפי נפשה, ומה שמוסיפין משום הידור הוא. ומוסיף בשם הרוקח שכתב שלא ידליק למחר או לילה האחרת מה שהיה לו להדליק אז, ולא דמי לקריאת שמע ותפלה דאמרינן בפרק תפילת השחר (נכט"ט ט). שיחזור ויקרא ויתפלל.

ובדברי המהרי"ל מבואר דבא לדחות שלא תאמר שביאור דברי המהר"ם דלא ימשיך להדליק בשאר לילות, כמו באחד שלא ספר ספירת העומר, אלא דאין תשלומין ללילה שהפסיד. ולכאורה צ"ל דמי שמבאר במהר"מ דכוונתו שלא ימשיך להדליק,

ואז ימשיך בשאר לילות להדליק כמו בספירת העומר, רק בנ"ח אין היכי תמצוי כמו שכתב הטור דשרגא בטיהרא מאי אהני. ולפי"ז אפשר גם לשיטתם לגרוס בדברי המהר"ם כ"ש, וזה כוונתו דכיון דבאותו היום לא השלים משום דאין היכי תימצוי, לכך כ"ש בלילה שלאחריו לא ידליק גם משום שאין היכי תימצוי (כמו שיתבאר לקמן דאף בלילה שלאחר מכן אין היכי תימצוי), ועוד מדמיום נ"ח לספירת העומר דהתם אי לא ספר כל הלילה והיום לא ממשיך לספור, וה"ה בנ"ח.

בדברי הרוקח המובא בב"י מבואר דנ"ח שאני מקריאת שמע ותפילה דנ"ח אין לו תשלומין. וצריך ביאור מאי שנא. ונראה דבאמת ל"ש דגם בנר חנוכה יש תשלומין, דהא אם לא הדליק בזמנה (משקיעת החמה עד שכלתה רגל מן השוק) יכול להשלים כל הלילה וגם ביום שאחרי הלילה מצד הדין יכול להשלים רק כיון שאין היכי תימצוי משום דשרגא בטיהרא מאי אהני לא יכול להשלים, ובלילה שלמחרת גם לא מועיל השלמתו משום דעיקר ענין דנ"ח דיתפרסם הנס ע"י שיראו העוברים ושבים א"כ כשיראו בלילה שלמחרת במקום ג' נרות חמשה נרות לא יבינו דהוי על שתי ימים, ולפי ביאור זה יצא שאם ביום השמיני לא הדליק כל הלילה יכול להשלים בלילה שלמחרת דמינכר, אבל אפשר לדחות דכל התשלומין זה דוקא בימי הנס ימי חנוכה אבל אחר שעברו ימי הנס כבר לא יכול להשלים.

המגיד משנה בפ"ד מביא דיש מן המפרשים דביארו דמה שיכול להשלים במשך כל הלילה אף אחר שעבר הזמן, זה ע"פ הגמ' במגילה (כ): דכל שמצותו בלילה כשר כל הלילה אלא שלא עשה מצוה כתקנה, ומבואר בדבריהם דהוי כתפילה הדומה לקרבן דמועיל השלמה, דהרי דין זה נאמר בהקטר חלבים. (מאאמו"ר רבי נתן שליט"א. - דומ"ץ בב"ב).

ועדיין צ"ב מדוע לפי הרמב"ם לא מועיל השלמה אף בלילה, דפסק דאם לא הדליק ועבר זמן זה (דכלה רגל מן השוק), אינו מדליק. ונראה

קנקנים נעשה נס לשושנים", דהיינו שמודים על הנס שנותר בקנקנים, שאילולי השמן הנותר לא היה אפשרות שיחול הנס לשושנים).

ובפשטות משמע מדברי הט"ז דעיקר הנס היה בשאר ז' ימים ולמפרע מתברר שגם ביום הראשון זה נס. והגרמ"ל מקוטנא [שלל רב פר' ויצא, משו"ת זית רענן ח"ב, ליקוטי חידו"ת] חוקר מה העיקר המעט הנמצא שע"י חלה הברכה, או ההרבה שניתוסף ע"י הברכה, ומוכיח מהגמ' בקידושין (מ:) דר' טרפון וזקנים היו מסובין בעליית בית נתזה בלוד, נשאלה שאלה זו בפניהם תלמוד גדול או מעשה גדול, נענה ר' עקיבא ואמר תלמוד גדול, נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שתלמוד מביא לידי מעשה, דמוכח דהמעט הנמצא הוא העיקר. (ועי' רש"י ב"ק (ו).) דכתב דכיון דהתלמוד מביא לידי מעשה, א"כ המעשה עדיף. והק' עליו ר"ת שם ד"ה והאמר מר דמבואר במעשה דזקנים שהיו מסובין בעליית בית נתזה בלוד ונמנו כולם וגמרו לימוד גדול וכו'). ולפי"ז מבואר דעיקר הנס ביום הראשון. ואפשר להוסיף דזה מה שכתב הט"ז דלמפרע התברר שגם ביום הראשון נעשה נס, אבל יחד עם זאת מתברר למפרע שזה עיקר הנס שנשאר המעט.

ולפי"ז נראה לבאר טעם הסוברים דאם לא הדליק יום א' לא ימשיך וידליק, שאם לא הדליק ביום הראשון כיון שהפסיד את עיקר הנס לא יכול להמשיך ולהדליק בשאר ימים, שהרי שאר ימים לא היה נס אילולי היום הראשון העיקרי, ואותו דבר אם בשאר ימים לא הדליק נראה דכאילו פסק הנס וכלה השמן א"כ לא יכול להמשיך הנס לשאר ימים, ולכך לא ידליק בשאר ימים.

בב"י משמע דהסוברים דלא ימשיך להדליק מדמים נר חנוכה לספירת העומר. וקשה דבספירת העומר יש דין שאם לא ספר בלילה יכול להשלים ביום בלא ברכה, ואח"כ בשאר לילות ממשך לספור בברכה לכו"ע, וק' א"כ בנ"ח מדוע לא יכול להשלים ביום. אלא דבאמת אף בנ"ח אילולי היה היכי תמצוי להשלים ביום היה יכול להשלים

ועוד נראה לבאר דבריו דאי לא הדליק ביום הראשון ומדליק ביום השני נר אחד, הכוונה שמדליק הנר של היום הקודם דכיון שביום הראשון לא הדליק כל הלילה, א"כ חלה עליו חובת השלמה על היום הראשון, ולהדליק את הנרות של יום זה והיום שהפסיד ביחד א"א כמו שיתבאר לעיל, ולכך משלים ההדלקה של היום הקודם ותו לא. וביום השלישי משלים של היום השני וכן הלאה. וה"ה אם לא הדליק למשל ביום החמישי, כלילה השישי משלים הלילה החמישי, ויש לדון לפי"ז דכל יום משלים היום הקודם מה יהיה לגבי הלילה השמיני האם משלימו כלילה התשיעי, אלא דכמו שכתבתי לעיל דכל התשלומין זה דוקא בימי הנס ימי החנוכה אבל אחר שעברו ימי הנס כבר לא יכול להשלים. ולפי ביאור זה יוצא דליום שהפסיד באמת, יש השלמה ונחשב שהדליק באותו היום, אבל ליום השמיני שהדליק בו לא יהיה השלמה. וביאור זה קשה דלא נראה דהשלמת המצוה של היום הקודם עדיפה מהמצוה של יום הזה. [כדחזינן גבי השלמה דתפילה שקודם מתפלל תפילה דהשתא]. ועוד דבשאר ימים הרי סומך על ההשלמה מלכתחילה.

והדרך השלישית לבאר דבריו דאפי' ביום החמישי אם לא הדליק, כלילה השישי מדליק נר אחד וכלילה השביעי ב' נרות ובשמיני ג' דכמו שכתב דה"ל לילה ראשון, וטעמו כמו שביארנו בדברי הסוברים דלא ממשיך להדליק בשאר ימים, דאם פסק ביום אחד מימי החנוכה נראה דכלה הנס. אבל מכיון דיש עליו בכל יום מימי החנוכה חיוב בפנ"ע לפרסם הנס ולהדליק נר חנוכה, לכך מדליק נר אחד דמתחיל לפרסם הנס מתחילתו.

דעתו דאף בזמן הזה מצות נ"ח היא לעוברים ושבים ולא מספיק הפרסום לבני ביתו, ואחר שעבר הזמן דכלתה רגל מן השוק ואין עוברים ושבים זה כמו להדליק ביום, דהיינו שדעתו דאפשר להשלים רק אין היכי תימצי, אבל לסוברים דמועיל השלמה כלילה הם סוברים דבזמן הזה ההדלקה היא לבני ביתו א"כ כל הלילה יש היכי תימצי להשלים, ובאמת יש הפוסקים דצריך דבני ביתו יהיו נייעורים בשעת ההדלקה, והפשט בדבריהם דאם לא נייעורים אין היכי תימצי להשלים.

הדרכי משה (סי' תע"ג ס"ק א) כתב [וכן פסק בהגה] וז"ל: ונראה לי דמי שלא הדליק כליל ראשון ומדליק כליל שני או שלישי שידליק כשאר בני אדם, וכן מצאתי בשם המהר"ל ואגודה, ודלא כמו ה"ר מנחם מירזבור"ק שכתב וידליק נר אחד כשמתחיל להדליק דלדידיה ה"ל ליל ראשון ואין דבריו נראין, עכ"ל.

ונראה לבאר דברי ה"ר מנחם מירזבור"ק בג' אופנים. בפשטות כוונתו דאם לא הדליק ביום הראשון מדליק ביום השני נר אחד, ונר זה הוא מדין הנר של היום השני, וטעמו כמו שהזכרנו קודם בשם הב"י דמעיקר הדין מספיק נר אחד בכל יום רק משום הידור מוסיפים בכל יום, וטעם ההידור שיהיה ניכר לעוברים ושבים ע"י שמוסיף והולך, ואם לא הדליק ביום הראשון מספיק מה שמוסיף והולך מהיום השני, וכן אם לא הדליק ביום הרביעי ומדליק ביום החמישי, מכיון שביום השלישי הדליק ג' נרות וביום הרביעי לא הדליק כלל, לכך כשידליק ביום החמישי ד' נרות יהיה ניכר שמוסיף והולך. (ועי' בהעניות אות א' בבאור טעם ההיור).



הג"ר יוסף נחמיה הירשער
 ר"מ בישיבה הגדולה "נזר התורה"
 ירושלים

בענין מהדרין מן המהדרין בנר הנוכה

הבית לא ידליקו יותר. וזהו כדעת תוס' דמהדרין מן המהדרין קיימי אנר איש וביתו דאז יהא היכר. והרמ"א כ': וי"א דכ"א מבני הבית ידליק (ומציין שזה דעת הרמב"ם), ויזהרו ליתן כל אחד נרותיו במקום מיוחד כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין, ע"כ. עכ"פ היוצא מהנ"ל דהמחבר פוסק כהתוספות דרק אחד מדליק ומוסיף והולך והרמ"א כהרמב"ם דכל אחד מבני הבית ידליק ומוסיף והולך כל לילה.

ואפ"ל דפליגי תוס' והרמב"ם בטעמי הגמרא בפלוגתא בב"ש וב"ה, דתוס' ס"ל טעם נגד ימים הנכנסים וימים היוצאים, ולכן אם כולם ידליקו לא הוי היכר איזה לילה הוא, אבל הרמב"ם סובר דטעמא דב"ה דמעלין בקודש, ועל זה א"צ היכר, ולכן ס"ל להרמב"ם דכולן מדליקין ולא הוזכר כלל שיהא ניכר הנס של היום. ועי' בב"י הגר"א שכ' דכך סובר גם הרי"ף שמביא המימרא דרבב"ה בשני זקנים בצידן שנתנו טעם דב"ה משום מעלין בקודש ולא מורדין, ולמה הביא הרי"ף מעשה דשני זקנים משום דסבר כהרמב"ם שכולם מדליקין, דאל"כ למה הביא המעשה, היה צ"ל ופסקינן בב"ה כב"ה דמוסיף והולך.

ולפ"ז יש נפקא מינה אם יש לו ב' נרות לבד דכתב במ"ב (ס"ק ט) שבלי ל' לא ידליק שתיים רק אחת, כיון שיסבור שהוא יום שני. וכל זה לדעת תוס' דצריכין היכר לימים, אבל לדעת הרמב"ם דהטעם דמעלין בקודש, וא"צ היכר, ולפ"ז צריך להדליק בלילה ג' שתיים שלא יהא בכלל ולא מורדין. ועי' כתב סופר בתשובה (ס"י קל"ג) דסובר שלא ידליק רק נר א' אבל כתב שם זה לטעם דסובר משום היכר ולכן ידליק רק נר א'.

ועי' בה"ל סעי' ב' דהעיר על הגר"א דאין ראייה מדהוזכר המעשה של צידן דס"ל כהרמב"ם

א. ת"ך מצות חנוכה נר איש וביתו, והמהדרין נר לכל אחד, והמהדרין מן המהדרין בש"א יום ראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, ובה"א יום ראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא פליגי בה במערבא תרי אמוראי, חד אמר טעמא דב"ש נגד ימים הנכנסין וטעמא דב"ה נגד ימים היוצאין, וחד אמר טעמא דב"ש כנגד פרי החג וטעמא דב"ה מעלין בקודש ולא מורדין.

אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ש ואחד עשה כב"ה, זה נותן טעם לדבריו נגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ולא מורדין.

והנה בתוספות (ד"ה והמהדרין) כתב דב"ש וב"ה במהדרין מן מהדרין לא קיימי אלא אנר איש וביתו דאיכא היכרא כשמוסיף והולך לידע איזה יום שהוא, אבל אי עושה כ"א בפ"ע אפילו יוסיף כל יום ליכא היכרא שיאמרו שכך יש בני אדם בביתו.

אבל הרמב"ם חולק, שכתב (פסק ד' מהל' חנוכה) וז"ל: כמה נרות מדליקין בחנוכה, מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד, והמהדר יתר על זה מדליק נר לכל אחד ומוסיף והולך. כיצד היו אנשי הבית עשרה בלילה ראשון מדליק עשרה ובליל שני עשרים. משמע דהרמב"ם חולק על תוספות וס"ל דמהדרין מן המהדרין קיימי אמהדרין. ויש לבאר מהו שורש מחלוקתן.

והנה בשו"ע (ס"י תרע"א סעי' ט) כתב המחבר: כמה נרות מדליק, בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבלי ל' אחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני

הבית מדליק בפ"ע. ב' דלהר"מ המהדרין מן המהדרין מדליק הבעה"ב עשרים ושלושים ובכל יום מוסיף והולך וא"צ בכלל היכר לכל אחד בפ"ע, רק שמדליקין למשל שלשים במנורה אחת. ג' להר"מ מדליק גם לנשים, ולרמ"א בשו"ע מבואר דאשתו כגופו ואין לה חיוב להדליק, וכ"כ במ"ב.

והנה על קושיא ראשונה העיר כבר הגרי"ז הלוי על הרמב"ם הל' חנוכה וביאר פלוגתת הרמב"ם והרמ"א בדין הידור מצוה דאזלי לשיטתיהו דנחלקו במילה אי חוזר על ציצין שאין מעכבין את המילה דהר"מ סובר דאינו חוזר אפי' בחול, והטור והרמ"א (יו"ד סי' רסז סעי' ה) ס"ל דחוזר בחול ורק בשבת אינו חוזר. וביאר פלוגתתם דהרמב"ם ס"ל דהידור מצוה שייך רק בעצם מעשה המצוה, ומש"ה כ' דאם פירש אינו חוזר, דכיון שפירש אין ההידור שייך עוד למעשה המצוה, משא"כ הרמ"א והטור ס"ל דלא בעינן שיהא ההידור בשעת מעשה המצוה, רק המצוה הידור להדר את המצוה, וע"כ שייך ג"כ אחר שנגמר המעשה המצוה, ולכן כ' דאף אם פירש חוזר. ולפי שיטתם במילה נחלקו הכא במהדרין בחנוכה, דהרמב"ם ס"ל דבעה"ב מדליק לכאו"א משום דהוא עושה מעשה המצוה ולהם אין כאן רק הידור, וע"כ א"י להדליק רק הבעה"ב מדליק בשביל כולם, משא"כ הרמ"א דסובר דהידור מצוה א"צ להיות בשעת המצוה, וע"כ יכולים האחרים גם להדליק.

וראיתי מקשין דהלא אם יאמרו שכ"א ידליק בפנ"ע הלא בדעת כאו"א שלא לצאת בנר של בעה"ב, נמצא לפ"ז דכ"א עושה את עצם מעשה המצוה, ובכה"ג הרמב"ם ג"כ יודה דכ"א יכול להדליק, וא"כ שוב למה צריך בעה"ב להדליק בשביל כולם. ועו"ק דלפי ביאורו ברמ"א דמש"ה יכול כאו"א להדליק בפ"ע משום דהידור מצוה א"צ להיות בשעת המצוה, אבל מ"מ ק' האיך יכולים לברך הא לא הוי רק הידור וא"א לברך על הידור מצוה, ועי' רע"א בשו"ע סי' תרעו מש"כ בענין זה דאע"ג דעל הידור מצוה אין מברכין מ"מ

דהטעם מעלין בקודש, דאפ"ל דהרי"ף בא לומר דכל הדין דהלכה כב"ה במקום כב"ש זהו רק אי פליגי בדינא, אבל כאן שפליגי בהידור מצוה בזה יכול לפסוק כב"ש, וזהו שהביא הרי"ף המעשה דשני זקנים בצידין דאחד עשה כב"ש ואע"פ שב"ש במקום כ"ה אינו משנה זהו רק בדינא אבל אי פליגי בהידור שפיר יכול לפסוק כב"ש. ומסיק מדלא הוזכר כפוסקים אין לצרף דבר זה להלכה.

ועפ"י יסוד הבה"ל יש ליישב קושיית הרמב"ן בפ"י יתרו על רש"י דכתב זכור את יום השבת תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נודמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת, והקשה הרמב"ן שזהו נגד הלכה דהו דעת ב"ש, וב"ה חולק ברוך ה' יום יום, וע' רא"ם דב"ה לא חולק רק מדה אחרת היתה בו שהיה לו בטחון, אבל לפי הבה"ל מיושב היטב כיון שזה לא מחלוקת בדינא רק בהידור מצוה שבת ובוזה פסקינן גם כב"ש, וא"ש.

אבל בעצם דין שכתב הבה"ל דכאן דפליגי בהידור יכולין לפסוק כב"ש ולכן הביא הרי"ף שני זקנים בצידין, לכאורה יש להעיר דבשלמא אי פליגי בימים הנכנסין או בימים היוצאין זהו פליגי בהידור, אבל לפי הזקנים פליגי בטעם מעלין בקודש ולא מורידין, וזהו דין התורה, ורש"י כ' (מנחות נט) דמקרא ילפינן מהקמת המשכן דמעלין בקודש ולא מורידין, וא"כ הוי מדינא, ולכן שפיר כתב הגר"א דנ"מ דהרי"ף פוסק כהרמב"ם דכל אחד מבני בית מדליק ומוסיף והולך, וצ"ע דברי הבה"ל.

ב. הנה הבאנו לעיל דברי הרמב"ם (נפ"ד מהל' חנוכה) שכתב: כמה נרות מדליקין בחנוכה, מצוהתה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד, והמהדר את המצוה מדליק נרות כמנין אנשי הבית נר לכל אחד, והמהדר יתר על זה מדליק נר לכל אחד ומוסיף והולך. כיצד היו אנשי הבית עשרה בלילה ראשון מדליק עשרה ובליל שני עשרים. והנה רואים כמה הלכות בהרמב"ם דלא כמ"ש בשו"ע וברמ"א: א' דהרמב"ם פוסק דהמהדרין בעה"ב מדליק כמנין אנשי הבית, ולפי הרמ"א המהדרין כ"א מאנשי

דהמהדרין הוי דכ"א ידליק בפ"ע משום דכל הדין הוי חיוב גברא, וע"כ שפיר צריך היכר.

וכן מבואר לפ"ז גם מה שהקשינו דלהר"מ מדליקין בשביל נשים, וברמ"א משמע דאשה לא תדליק משום דאשתו כגופו, ולפמ"ש מבואר דלהרמב"ם דההידור הוא ריבוי אור ע"כ הוי ההידור שידליק לפי אנשי ביתו וגם בשביל נשים, משא"כ להרמ"א דההידור שכ"א ידליק בפ"ע, ע"כ אמרי' דאשה א"צ להדליק משום דאשתו כגופו וי"ל דהוי כעין דמהני שליחות ה"ה כאן הבעל בע"כ שלוחו של אשתו, אבל כ"ז אפ"ל אם יש חיוב על הגברא, משא"כ אם החיוב להדר בהוספת אור אז אין נ"מ בין איש לאשה.

ולפמ"ש"כ גם מבואר מחלוקת הרמב"ם והרא"ש בדין אכסנאי, דהר"מ כ' בהי"א: אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו א"צ להדליק עליו במקום שנתארח בו, אין לו בית צריך להדליק במקום שנתארח, וברמ"א (פי' תעו סעי' ג) כ' דאם רוצה האורח להחמיר ע"ע ולהדליק בפ"ע מדליק ומברך עליהם, אפי' שמדליקין עליו בביתו. וי"ל דטעם פלוגתתם כמו שביארנו, דהרמב"ם דסובר דהמצוה הוי חיוב בית וא"כ כיון שהדליקו כבר בביתו שוב א"א עוד להדליק, ואפי' כיון שלא לצאת בהדלקת אשתו מ"מ כבר נפטר חיובו כיון שנדלק בביתו. משא"כ הרמ"א דסובר דהוי חיוב גברא א"כ אם כוון שלא לצאת שפיר יכול להדליק בברכה, ויש עליו עיקר המצוה, משום דלהרמ"א כל הדין דא"צ האכסנאי להדליק דאמרי' דאשתו נעשית שלוחו להדליק עליו בביתו, וכ"מ מהט"ז שם דמהני מטעם שליחות, וכיון שאינו רוצה לצאת שפיר יכול להדליק בפ"ע בברכה.

אם הב"ב לא כווננו לצאת יכולין לברך משום דהוי עיקר המצוה, וכ"כ הט"ז בסי' תרעז דע"כ כיון שלא לצאת דאל"כ א"א לברך על הידור.

וי"ל דבאמת אין חולקים הרמב"ם והרמ"א בענין הידור מצוה וכמ"ש הגרי"ז, רק שניהם מודים דהידור מצוה צריך להיות בשעת מעשה המצוה, רק יסוד פלוגתתם בחיוב נר חנוכה אי החיוב הוא על הגברא או שהוא חובת בית, וזה הדין שנר איש וביתו.

והנה בהרמב"ם ה"א מבואר מפורש דהוי חובת בית, שכ': מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחר, ומש"ה כיון שהוא דין בית ע"כ שפיר כ' דהבעה"ב מדליק בשביל כולם, כיון דהדלקת ב"ב הוי הידור. ואפי' דלא יכווננו לצאת לא יהני שמ"מ בבית יש נר וזה הוי עיקר החיוב, רק יש דין מהדרים להדליק בשביל כל אנשי הבית. משא"כ הרמ"א סובר דהוי חיוב גברא, ועיקר המצוה שהבעה"ב מוציא לכל בני ביתו רק שהמהדרין מדליקין כ"א בפ"ע, ושפיר יכולין לברך כיון שהם עושים עיקר המצוה דכיון שהם מדליקים בפ"ע א"כ אין מכוונין לצאת מהבעה"ב וחל עליהם עיקר המצוה ולא רק ההידור, והוי הידור מצוה בשעת המצוה.

ובזה מבואר שפיר מש"כ הרמב"ם בה"ב במהדרין מן המהדרין מדליק עשרים ושלשים, משום דלהר"מ כל ההידור הוא ריבוי הנרות, ולא שכ"א ידליק בפ"ע רק שיש דין על הבית, וכל מה שמתרבה אור בהבית יש יותר הידור. משא"כ הרמ"א סובר דצריך לעשות המהדרין היכר שלא יתערבו משום



נרות חנוכה שכנו באמצע הדלקה

עשרה נרות ובליל שני עשרים וכו', הרי דס"ל דמהדרין מן המהדרין קיימי על המהדרין ודלא כדברי התוס'.

ג. **הסבר** מחלוקתם נראה דפליגי אי ההידור דמהדרין מן המהדרין הוא דעושים פרסום גם על מספר הימים שהיה הנס דהוי פרסום הנס יותר כמ"ש הביה"ל (סי' תע"א סעי' ב) וז"ל: דזה שהיה הנס משך זמן רב יש בו פרסומי ניסא ושבח יותר להשי"ת או דלמא דההידור הוא שעושה מצוה מן המובחר במה שמונה הימים עם הנרות. התוספות סוברים כצד הא' דההידור הוא שמפרסם גם מספר הימים שהיה הנס דהוי פרסום הנס יותר ומשו"ה ס"ל שמדליק רק הבעה"ב לחוד כל יום נר נוסף, אבל הרמב"ם ס"ל כצד הב' דההידור הוא שעושה מצוה מן המובחר שמונה לעצמו הימים היוצאים ע"י הדלקת הנרות ולפי מנין הבני בית, וע"כ לא איכפת ליה שאינו ניכר לבני ר"ה מספר הימים.

ד. **לפ"ז** י"ל בנדון דידן שכבה נר מהנרות קודם שהדליק כל הנרות, דלשיטת התוס' דעיקר ההידור הוא שמפרסם מספר הימים שהיה הנס א"כ צריך לחזור ולהדליק מה שכבה, שצריכים שידליקו כל נרות ההידור ביחד שאל"כ ליכא פרסום הנס, משא"כ לשיטת הרמב"ם דס"ל דעיקר ההידור הוא לעצמו שעושה המצוה מן המובחר שמונה הימים שהיה הנס ע"י הדלקת הנרות א"כ י"ל דלא איכפת לן דאינו חוזר ומדליק כיון דסוף כל סוף הדליק נרות כנגד הימים היוצאים.

ה. **ולפמ"ש** דלשיטת התוס' צריך לחזור ולהדליק מה שכבה קודם גמר ההדלקה דעיקר ההידור הוא במה שמפרסם מספר הימים שהיה הנס, עדיין צ"ע אם זה דוקא כדי לקיים ההידור

שאלה. אחד שהדליק נ"ח ביום ג' דחנוכה ואחר שהדליק ב' נרות הראשונות קודם שהדליק נר שלישי כבה אחת מב' נרות הראשונות האם צריך לחזור ולהדליק מה שכבה.

תשובה. א. על תחלה אחלק השאלה והיו לארבעה ראשים, א' האם צריך לחזור ולהדליק מה שכבה קודם שידליק נר השלישי, או נימא שאין צריך אלא להדליק הנר השלישי לחוד. ב' ואם נימא דצריך לחזור ולהדליק גם מה שכבה האם זה מעיקר הדין או אינו אלא מדין מהדרין. ג' וגם יש לעיין בחוזר ומדליק אם מדליק קודם נר השלישי או מה שכבה. ד' או נימא לאידך גיסא דכיון דקיי"ל כבתה אין זקוק לה נמצא דיצא כבר יד"ח וכיון דליכא עיקר מצוה ליכא דין הידור מצוה ואינו מדליק נר השלישי, א"ד דמ"מ שייך הידור אע"ג דאזדא עיקר המצוה.

ב. **ועתה** נבוא לביאור ההלכה, ותחלה נקדים בהא דאיתא בשבת (כ"א) ת"ר מצות חנוכה נר איש וביתו והמהדרין נר לכל אחד ואחד והמהדרין מן המהדרין וכו' וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך, וכתבו התוס' ד"ה והמהדרין ז"ל: נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד הימים הנכנסים או היוצאים אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בנ"א בבית ע"כ, אבל הרמב"ם כתב (פ"י מס' חנוכה ה"א) ז"ל: כמה נרות הוא מדליק בחנוכה וכו' והמהדר יותר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד, ושם (סל"ב) כיצד הרי שהיו אנשי הבית עשרה בלילה הראשון מדליק

בעוד שאומר הנרות הללו הלא ההפסק בזה הוי לעיכובא.

ז. **ולא** הבנתי קושייתו, דודאי היכא דאינו מדליק בליל ג' אלא ב' נרות ומפסיק בשהייה בין נר הב' לנר הג' שיין לומר דאחר שהדליק הנר הב' ואינו מדליק עכשיו יותר מגרע בזה, אבל אם מדליק כל הג' הנרות בלי שהייה אינו מגרע כלום במה שהדליק הנר הב' א"כ שפיר אפשר לומר הנרות הללו דזה אינו גורם שהייה.

ח. **אולם** עיקר דברי הכת"ס דבזה דמדליק בליל ג' ב' נרות מגרע מעיקר מצות נ"ח צ"ע כיון דכבתה אין זקוק לו נמצא דקודם שהדליק נר הב' כבר קיים המצוה ומה איכפת לן אי מדליק אח"כ עוד נר אחד, וי"ל דדמי למכבה במזיד דזקוק לה כמ"ש המהרש"ל בתשובה (סי' פס), והטעם כמ"ש האבנ"ז (חלק א' סי' תקג) ז"ל: דטעמא דכבתה אין זקוק לה כיון דקיים המצוה במעשה כראוי, וקיומו תלוי במעשה דאם הדליקה מאליה או הדליקה חש"ו לא מהני, לא אתי כיבוי דממילא ומבטל למעשה מצוה שעשה, על כן אם כיבה בידים ס"ל למהרש"ל דזקוק לה [דמעשה מבטל מעשה]. וא"כ ה"ה אם הדליק בליל ג' דחנוכה נר אחד ותיכף מדליק אח"כ נר שני נמצא דעושה מעשה בידים לבטל הנר הראשון דמגרע בזה עיקר המצוה ובכ"ה ג' הוי ככבתה בידים דזקוק לה.

ט. **עוד** י"ל בהקדם במה שיש לחקור בגדר הידור מצוה אי ר"ל דכל הנרות דמדליק הם שייכים לעיקר המצוה אלא דמעיקר הדין לדוגמא ביום ג' אינו צריך אלא נר אחד לעיקר המצוה אבל אם רוצה לעשות עיקר המצוה בהידור שמדליק ג' נרות, או דלמא דנר ראשון בכל ענין הוי עיקר המצוה והשאר הוי הידור מצוה. ולפי"ז י"ל דהכתב סופר סובר כצד הא' דכל הנרות מעיקר המצוה א"כ בזה שהדליק ביום ג' רק ב' נרות מיגרע גרע בעיקר המצוה, וכ"מ בראש יוסף (בשנת לא): שכתב דאם שח בין נר לנר ראוי לברך שנית ומקשה המנחת יצחק (סי' ס"ג) אמאי ראוי לברך שנית הא העיקר הנר שהוא נר הראשון כבר הדליק ומה לי

מצוה, או דלמא גם מעיקר הדין צריך לחזור ולהדליק.

ונראה לפ"מ שמבואר בשו"ת כתב סופר (חלק א' סי' קל"ט) במי שאין לו שמן כדי להיות מוסיף והולך כ"כ נרות כמנין הראויה בלילה זו אם יוסיף עכ"פ כפי שמן שיש לו, וכתב וז"ל: לפענ"ד פשוט דמוטב שלא ידליק רק נר אחד דע"י שמוסיף ואינו מוסיף כמנין הראויה לאותה לילה, כל המוסיף בזה גורע המנין וממעט בנר של לילה זו, ומביא ראיה ממ"ש הב"י (סי' תרע"ג) ומביאו המג"א (סי' תרע"ו) כשלא הדליק בליל ג' רק ב' נרות או בליל ד' ג' נרות שידליק מה שחסר, ולכאורה למה החמירו עליו להדליק מה שחסר הא כל עצמו אינו ואין רצונו להיות מן המהדרין ולמה החמירו להדליק מה שחסר, אלא נראה משום דבהדלקה ראשונה מלבד שלא היה מן המהדרים גם מגרע גרע מצות הדלקה וקלקל במעשה הוספה מנין הימים, לכן החמירו עליו שידליק מה שחסר והיינו הנרות שהדליק תחילה דלקו עדיין והחמירו עליו שיוסיף וידליק כדי שישלים המנין ויתקן מה שקלקל, אבל אם הנרות הראשונות כבר כבר לא סגי שידליק אלא שחסר בהדלקה ראשונה לבד דמקולקל המנין ולא יתקן מה שעיוות תחילה אלא שצריך להדליק כולם מחדש, אבל אם מתחלה לא היה לו שמן רק לנר אחד או שטעה בליל ב' והדליק רק נר א' אין מחוייב לחזור ולהדליק נרות שהם משום הידור דברצונו תליא מילתא להיות מן המהדרים או לא ע"כ, הרי דס"ל דאם מדליק יותר מנר אחד ופחות מן מנין הימים השייכת בלילה זו מגרע בזה עיקר מצוה ומחוייב להדליק כמנין הימים, א"כ בנדון דידן שכבה אחד מהנרות הראשונות לפני שהדליק השלישי צריך לחזור ולהדליקו מעיקר הדין.

ו. **וראייתי** במנחת יצחק (ח"ד סי' קט"ו) שהקשה עליו ממה שכתב המהרש"ל (סוכה דכ"ו ב"ט) ומג"א סי' תרע"ו) דאחר שהדליק נר הראשון אומר הנרות הללו, דלפי"ד הכתב סופר בשלמא במה שאומר בין הנר הראשון והשני הוי ענין של לכתחילה אבל במה שחוזר ומפסיק בין השני להשלישי וכ"ו בכל הלילות כדמוכח מהלשון דיגמור ההדלקה

הראשונות דבזה ליכא סברה הנ"ל דמכח שיהוי מצוה מקרי עובר לעשייתן, דכיון דכבתה ואזדה מצוותה לגמרי הדרין לפסקא דרבוותא הנ"ל הפר"ח וא"ר אם מברכין על ההידור וספק ברכות להקל ע"כ. ואי הוי ס"ל כהכת"ס כיון שהדליק יותר מנר אחד ולא הדליק עדיין כל הנרות א"כ מגרע גרע עיקר מצות הדלקה וא"כ שפיר היה יכול לברך על ההדלקה, אע"כ דלא ס"ל להרעק"א כוותיה.

יא. ומאידך גיסא נראה מדברי הרעק"א דאפילו כבה הראשונות ואזדא עיקר המצוה לא הפסיד דין מהדרין, ואפשר מפני שכתב המג"א (סי' תע"ג ס"ק י"ג) בשם רש"ל וב"ח דאפילו קיי"ל כבתה אין זקוק לה מ"מ להחמיר לחזור ולהדליקה, א"כ כ"ש מדין מהדרין ראוי לחזור ולהדליקה.

יב. ולענין איזה נרות ידליק קודם אי אותם שכבו או הנר השלישי שעדיין לא הדליק, נראה דלא שייך בזה לומר אין מעבירין על המצוות כיון דכולו חדא מצוה, וא"כ יכול להקדים להדליק איזה שירצה. אולם אפשר שיותר טוב שידליק קודם נר השלישי לצאת גם לשיטת הרמב"ם הנ"ל (א"ת ט) דלשיטתו כתבנו לעיל דא"צ לחזור ולהדליק מה שכבה וא"כ אם ידליק אלו שכבו קודם נמצא שמפסיק בין הדלקה בפעולה שאינו שייך למצוה, ע"כ יותר טוב שידליק קודם נר השלישי ואח"כ יחזור וידליק הנר שכבה.

דשח, אולם אם נימא דס"ל לראש יוסף כצד הא' דכל הנרות מעיקר המצוה בהידור א"כ הוי כשח בין ברכה למצוה, ולא דמי למברך על ביעור חמץ אם התחיל לבדוק ושח דאינו חוזר ומברך דהתם כל מקום ומקום שבדק הוי מצוה שלמה שממקום הזה ביער החמץ, משא"כ כאן בנר א' שמדליק ביום ג' הוי רק חלק מצוה דעיקר מצוה בהידור הוי בג' נרות.

ולפ"ז אפשר להבין קושיית המנחת יצחק הנ"ל (א"ת ו) שהקשה דלפי הכתב סופר איך אפ"ל הנרות הללו אחר שהדליק נר השני דלשיטתו הוי כמפסיק בין ברכה למצוה, דבשלמא אם מפסיק בהנרות הללו בין נר הראשון להשני י"ל דמגלה דעת דאינו רוצה בהידור, אבל בין ב' לג' צ"ע.

י. אולם בשו"ת רעק"א (תניינא סי' יג) מוכח דלא ס"ל כהכת"ס הנ"ל שכתב שם במי שהדליק נ"ח בליל ח' ושכח לברך על הדלקתה, ורק קודם שהדליק כולן נזכר דעדיין לא בירך אם יש לברך, ומביא שם מחלוקת הפר"ח וא"ר אם מברכין על הידור מצוה, ומסיק אפילו למ"ד אין מברכין על ההידור מ"מ בנדון זה יש לברך דיש לצדד עוד דאף בנזכר אחר גמר הדלקתו דיברך כיון דיש שיעור להדלקה משתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ועיין בשו"ע (סי' תע"ה) דאם נתן בה שמן פחות משיעור זה לא יצא אפילו בדיעבד א"כ כל משך הדלקתו עדיין מצותו קיימת ונמשך. והוסיף שם: אולם אם קודם שהדליק נרות הנוספות כבו



הג"ר ישראל מנחם (מנדל) ויום זצ"ל*
קרית אתא

שיעור השמן וזמן ההדלקה

ביאור מה' הראשונים בסברות תירוצי הגמ'
דאי לא אדליק, א"נ לשיעורא

ועי' בדברי הרב המגיד שם שמשמע מדבריו
דהרמב"ם ס"ל דשני תירוצי הגמ' לא פליגי
אהדדי, אלא ששני פירושים יש בהא דמצותה
משתשקע החמה עד שתכלה רגל וכו', חדא שא"א
להדליק אלא עד שתכלה רגל, ועוד פי' שצריך
ליתן שמן בנר כשיעור זה, ותרווייהו אמת.

ולפי"ז יובן מ"ש בפר"ח (על פ"ע או"ח סי' תרעב ס"ק ג)
דאם לא נתן שמן כשיעור הוי ההיא הדלקה
כמאן דליתא וצריך לחזור ולהדליק בברכה, ובפמ"ג
(במ"ז סי' תרעב, וסי' תרעב ס"ק ג) הקשה עליו דהא לתירוץ
קמא דגמ' א"צ שיעור שמן בנר, ואיך יברך שנית
דילמא הלכה כתי' קמא ויצא יד"ח בהדלקה
ראשונה, אמנם על פי ביאור הרב המגיד בדעת
הרמב"ם אין פלוגתא בדין זה ולכל התירוצים צריך
שיעור שמן בהדלקה.

אמנם בתוס' (ד"ה לא) מבואר דהני תרי שינויי דגמ'
פליגי, ולתירוץ בתרא יכולין להדליק כל
הלילה, ובס' חיי אדם (כלל קנר בנשמת אדם אות א) כתב
שכן משמע גם מהרא"ש (בס"ג) ששני התירוצים
פליגי אהדדי, שהרי כ' הרא"ש שם וז"ל: הלכך
אע"פ שמתרץ תי' אחר ראוי להחמיר ולהדליק
נ"ח בתחילת הלילה עכ"ל, משמע דלתירוץ בתרא
הדין דעד שתכלה רגל מן השוק הוא שיעור בשמן
בלבד ורשאי להדליק כל הלילה, וא"כ לתירוץ
קמא א"צ ליתן שמן כשיעור, דעד שתכלה רגל
היינו לקבוע זמן ההדלקה בלבד.

והנה הרא"ש פסק (בסוף סי' י) דאם לא נתן שיעור
שמן בנר קודם ההדלקה לא יצא יד"ח הוציא

במס' שבת (כ"א:) פרכינן אהא דפליגי אמוראי אי
כתתה זקוק לה או אין זקוק לה וכולהו
אמוראי לבר מרב הונא ס"ל דכתתה אין זקוק לה,
מהא דתניא מצותה משתשקע החמה עד שתכלה
רגל מן השוק, ומשמע דכל זמן זה אי כתתה יחזור
וידליק, ומשנינן דאין כוונת הברייתא להזיקו
להדליק שנית אם כתתה אלא להגביל זמן המצוה
שאם עדיין לא הדליק ידליק בזמן זה, א"נ שצריך
ליתן שמן כשיעור שתדלק עד שתכלה רגל מן
השוק.

והרמב"ם (בפ"ד מהל' תנוכה ס"ה) כתב וז"ל: אין מדליקין
נרות חנוכה קודם שתשקע החמה אלא
עם שקיעתה, לא מאחרין ולא מקדימין, שכח או
הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה מדליק והולך
עד שתכלה רגל מן השוק, וכמה הוא זמן זה כמו
חצי שעה או יתר, עבר זמן זה אינו מדליק, וצריך
שיתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד
שתכלה רגל מן השוק, עכ"ל.

הנה ממה שכ' עבר זמן זה אינו מדליק נראה
לכאור' שהרמב"ם פוסק כתי' קמא, דאי לא
אדליק מדליק, וכדכתבו התוס' (בד"ה לא) דלתירוץ
זה לאחר שכלתה רגל מן השוק שוב אינו מדליק.
אמנם לפי"ז צריך ביאור מ"ט הצריך הרמב"ם
שיתן שמן בנר כדי שתהא דולקת עד שתכלה רגל
וכו', שזהו כתירוץ בתרא דגמ' דייקא.

* גאון מופלג אשר הרכיץ תורה ברבים לצד היותו מנכבדי עדת ישראל בקרית אתא. נסתלק בדמי ימיו ביום י"ב תשרי
תשנ"ו. הותיר אחריו בכתובים חידו"ת רבים בכל מקצועות התורה, חלקם הופיעו בשנת תשס"ב בספרו פאר מנחם. ד"ת
המתפרסמים בזה מכתב ידו לעילוי נשמתו, נערכו בתוספת הערות ע"י הרב יעקב הורביץ, ירושלים.

אמנם צ"ע דא"כ לתי' קמא מאי שייך לאיפלוגי אי כבתה זקוק לה או אין זקוק לה, הלא כיון שדלק הנר רגע א' כבר נתקיימה המצוה. ודוחק לומר דזה גופא הפי' כבתה אין זקוק לה להאי תירוצא דמשום שהמצוה היא שידלק הנר רגע א' לפיכך לא איכפת לן אם תכבה לאחר ההדלקה, דפשטות הלשון כבתה אין זקוק לה משמע דהיינו בדיעבר שכתבה ולא שלכתחילה כך היא המצוה.

ועוד צ"ב דהא לפי מה שביארנו לעיל דמ"ש הרא"ש (בס"ו) דלמ"ד הדלקה עושה מצוה צריך ליתן שמן בנר כשיעור לפני ההדלקה הוא דוקא לתירוץ בתרא דגמ' הנ"ל דלשיעורא, ולכאורה דין זה שצריך שיעורא הוא אפי' נימא הנחה עושה מצוה, דהא בכל אופן להאי תירוץ פי' הברייתא מצותה עד שתכלה רגל וכו' היינו להצריך ליתן שמן בנר כשיעור זה, ומה שתלה הרא"ש דין זה בדין הדלקה עושה מצוה היינו משום דאל"ה לא היה צריך ליתן את השמן כולו קודם ההדלקה אלא היה די שיוסיף שמן לאחר ההדלקה עד כשיעור, ולפי"ז יקשה איך אמרו בגמ' כבתה אין זקוק לה הלא מכיון שמצות שיעור השמן לא תליא בהדלקה אלא שלאחר ההדלקה צריך לראות שידלק כשיעור ומוטל עליו להוסיף שמן כפי הצורך לכל זמן ההדלקה וא"כ אם כבתה בודאי זקוק לה לפי תירוץ זה.

ודוחק לומר שלתירוץ זה באמת אם לא נתן שמן כשיעור נמצא שעדיין לא קיים כל חיובו ומוטל עליו להוסיף שמן שידלק כפי השיעור אבל על הזמן שהיה ראוי שידלק השמן שכבר נתן מתחילה כבר נפטר מחיובו, ואם נתן בנר מתחילה כדי שיעור ההדלקה שוב אין זקוק לה גם להאי תירוצא, דא"כ אם נתן מתחילה שמן שידלק כשיעור רבע שעה ותיכף לאחר ההדלקה כבתה, נצטרך לומר לפי"ז שעד רבע שעה מההדלקה לא יהיה זקוק לה ולאחר רבע שעה יהיה זקוק לה להדליקה למשך רבע שעה הנשארת.

דינו מהא דהדלקה עושה מצוה, ואילו היה סובר כדמשמע מהרב המגיד דהני תירוצי לא פליגי היה יכול הרא"ש להוכיח דינו הנ"ל מתירוץ הגמ' גופא דא"נ לשיעורא, אלא על כרחך לומר דכיון דס"ל להרא"ש דהנך תרי תירוצי פליגי, ולתי' קמא א"צ ליתן שמן כשיעור.

אמנם צ"ב בזה, דכיון דקיי"ל דהדלקה עושה מצוה, וא"כ לפי מאי דכ' הרא"ש דלמ"ד הדלקה עושה מצוה צריך ליתן שמן כשיעור קודם ההדלקה, א"כ על כרחך דקיי"ל כתירוץ בתרא דלשיעורא נאמר עד שתכלה רגל, דהא לתי' קמא א"צ שיעור כמ"ש בנשמ"א ובפמ"ג הנ"ל, וא"כ אמאי פסק הרא"ש (ועיל בס"ג) להחמיר להדליק דוקא קודם שתכלה רגל מהשוק, הא בסי' ז פסק ליתן שמן כשיעור וכתבי' בתרא דפליג על שינויא קמא.

ובפשטות י"ל דתי' קמא לא פליג אהא דהדלקה עושה מצוה ואף לסברא זו אם הדליקה חש"ו לא יצא יד"ח מטעם דהדלקה עושה מצוה, אמנם בענין שיעור השמן קסבר הך תרצן דאין צריך שיעור, משום דאין שיעור לזמן שצריך נר חנוכה להיות דולק וס"ל להך תרצן דאם דלק הנר רגע אחד בתוך זמן ההדלקה כבר יצא יד"ח, והוי כתפילין שמצותן כל היום ומ"מ אם הניחן שעה א' כבר קיים המצוה, ותירוץ בתרא דא"נ לשיעורא ס"ל דהמצוה היא שידלק הנר כל זמן המצוה דהיינו חצי שעה, ודוקא לסברא זו דתי' בתרא חידש הרא"ש דלמאי דקיי"ל הדלקה עושה מצוה צריך שיעור השמן להינתן בנר לפני ההדלקה דוקא, ומ"ש הרא"ש דאם לא נתן שמן כשיעור לפני ההדלקה לא יצא יד"ח היינו משום דשמא הלכה כתירוץ בתרא דשיעור השמן מעכב ואז צריך ליתנו בנר קודם שידליק משום דהדלקה עושה מצוה, ואילו הוה קיי"ל דהנחה עושה מצוה אז אף לתירוץ בתרא דלשיעורא לא היה חיוב ליתן כל השמן בנר לפני ההדלקה אלא היה אפשר להוסיף את שיעור השמן של חצי שעה גם לאחר ההדלקה ובלבד שידלק הנר כל זמן המצוה שהוא חצי שעה, משא"כ לתירוץ קמא די שידלק הנר רגע א' בתוך זמנו.

ולהדליקה במקום שאין הרוח מצוי דהו"ל כמי שלא נתן בה שמן כשיעור, עכ"ל הב"ח, והוסיף הפר"ח ע"ז וז"ל: ודבר ברור הוא דההיא הדלקה היא כמאן דליתא וצריך לחזור ולברך. והנה לדברינו הנ"ל בדעת הפר"ח עולה דלתירוץ קמא לא היא הדלקה קמייתא כמאן דליתא אע"פ שצריך לחזור ולברך גם לתירוץ זה. אמנם י"ל דהפר"ח כתב כן לפי מאי דמסיק דלדידן א"צ לדקדק בזמן שנתנו חז"ל לפי שלא נתנוהו אלא להם שהיו מדליקין בחוץ אבל לדידן שההיכר לבני הבית ליכא קפידא ויש להדליק בברכה עד שיעלה עמוד השחר והכי נקטינן עכ"ל, ולפי"ז יש לעיין אם בזה"ז איכא לשיעורא אף לתירוץ קמא שהרי בזה"ז שוב אין זמן מסויים להדלקה, וצ"ע.

ויש לפרש בכוננת הפר"ח במ"ש בהדליק כנגד הרוח דההיא הדלקה היא כמאן דליתא דהיינו לענין שלא נימא בזה כבתה אין זקוק לה, שהרי נתן שמן כשיעור והו"א דנחשב כהדליק בשמינים שאין נמשכין אחר הפתילה דמ"מ אף אם כבו יצא ידי חובתו וא"צ לחזור ולהדליק, וע"ז כתב הפר"ח דלא מהני משום דהדלקה כזו שאינה ראויה כלל להתקיים חצי שעה אינה פוטרתו, אבל אה"נ דבזמן שהיה הנר דולק קיים מצוה אלא שכיון שלא השלים בזה את חיובו צריך לחזור ולהדליק בברכה.

והנה יש לעיין בדברי הפר"ח (סי' תרע"ב ס"ק ג) שכתב בדין מי שנתן בנר שמן פחות מכשיעור שצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בברכה, דלפי מה שביארנו שאף בהדלקה פחות מכשיעור מקיים מצוה אלא שמוטל עליו להדליק שנית מד שכביכה, וא"כ אמאי צריך לכבותה כלל, ימתין שתכבה ואז ידליק שנית עם שמן כשיעור, דממנ"פ אין לו לכבות את ההדלקה הראשונה דהא לתירוץ קמא יש מצוה בהדלקה קמייתא וכשיכבה הוא מבטל מצוה בידים, ואילו לתירוץ בתרא דהשיעור מעכב הלא אין זמן ההדלקה מוגבל ויכול לקיים המצוה כתיקונה כשידליק שנית לאחר שתכבה מאליה כשיכלה השמן.

ובאמת ראיתי כעין זה בחי' מהרצ"א על הל' חנוכה שכתב על מ"ש הרא"ש בנותן שמן

וגם מגוף דברי הרא"ש יש לדקדק לכאור' שאין לפרש בהא דלשיעורא שהעיקר שידלק בפועל חצי שעה אך א"צ ליתן שמן מתחילה כדי השיעור, שהרי הרא"ש הביא (כס"ג) את התירוץ לשיעורא וביאר דהיינו שצריך ליתן שמן בנר שיהא דולק כשיעור הזה, ואי נימא כהנ"ל לא היה להרא"ש לפרש את השיעור בנתינת כמות שמן אלא בהדלקה שצריך שידלק הנר שיעור זמן זה, והיינו אפי' ע"י הוספת שמן כל זמן ההדלקה, - אלא דלפי"ז לא יובן הא דכבתה אין זקוק לה. נא.ה. י"ל דהרא"ש מבאר את התירוץ לשיעורא אליבא דהלכתא לפי מאי דקיי"ל הדלקה עושה מצוה].

ועי' בקרבן נתנאל (פס א"ת ט) שנראה לו שהרא"ש לא גרס בהרי"ף בתירוץ לשיעורא את הפי' שצריך ליתן שמן בתוכה כדי שתהא דולקת והולכת כשיעור הזה, אלא זהו פי' רש"י בהא דלשיעורא, ופי' הרי"ף הוא הפי' השני שברא"ש דלשיעורא היינו שאחר שדלק הנר כשיעור זה רשאי לכבותו, ולפי' זה אין ראייה מהך דלשיעורא שצריך ליתן שמן כשיעור, וכן משמע קצת מהר"ן שהרי"ף ורש"י חולקים בביאור התירוץ דלשיעורא.

והנה לפי מה דביארנו לעיל דזמן הדלקת נר חנוכה הוא כגדר החיוב בתפילין שאע"פ שכל רגע שדולק בזמנו הוא מצוה מ"מ החיוב נמשך עליו עד סוף הזמן, נמצא שאם הדליק בתחילת הזמן בשמן של משך רבע שעה ולאחר שנכבה חל עליו חיוב נוסף לחזור ולהדליק כדי שידלק עד סוף זמנו א"כ יצטרך לחזור ולברך על הדלקה זו השנית, וממילא יובן מ"ש הפר"ח (כס"ג תרע"ב ס"ק ג) שאם לא נתן שמן כשיעור צריך לחזור ולהדליק ולברך, והפמ"ג (כס"ג תרע"ב כמ"ז, וכס"ג תרע"ב כמ"ז ס"ק ג) הקשה עליו שהרי לתירוץ קמא אינו צריך להדליק שנית ואיך יברך מספק, ולפי הנ"ל י"ל שגם לתירוץ קמא הגם שקיים מצוה בהדלקה ראשונה אע"פ שלא היה שמן כשיעור, שהרי כל רגע שדולק הוא מצוה, מ"מ עדיין יש חיוב עליו להדליק שנית בברכה.

אמנם מ"ש הפר"ח כס"ג תרע"ב בשם הב"ח שאם הדליק בפני הרוח וכבתה שצריך לחזור

ואמנם הגם דמדינא אם ימתין עד שיכלה השמן לאחר רבע שעה ויכבה הנר מאליו ויחזור תיכף וידליקנו בנתינת שמן כשיעור קיים את המצוה לכל התירוצים, דהיינו לתי' קמא בצירוף שתי ההדלקות, ולתי' בתרא בהדלקה האחרונה בלבד, מ"מ י"ל דעדיף שיכבה הנר מיד כשראה שאין בו שיעור וידליקנו שנית ולא ימתין עד שיכבה מאליו, דמכיון שאף לתי' קמא אין גריעותא במה שמכבה בידים וכנ"ל, שוב עדיף שיזדרז לקיים את המצוה גם לפי תי' בתרא כיון שלתירוץ זה עדיין לא קיים את המצוה עד ההדלקה השניה.

והנה לפי מה שהעלינו בשיטת הפר"ח נמצא די"ל בדעת הרמב"ם שפסק כתירוץ קמא דגמ' שהמצוה נמשכת עד שתכלה רגל וכו' ומ"מ לסברא זו המצוה היא שידלק כל זמן זה אלא שכל רגע ורגע מזמן זה ישנה למצות הדלקה, וגם המדליק קרוב לסוף הזמן מקיים מצוה אלא שביטל את מצות ההדלקה מתחילת זמנה ועד הדלקתו, וכהנחת תפילין ביום שכל רגע שמניח מקיים מצות תפילין וכל רגע שאינו מניח מפסיד מצות תפילין, ולא כתירוץ בתרא דגמ' דס"ל שאם לא נתן בנר שמן כשיעור קודם הדלקתו לא קיים את המצוה כלל, וא"כ יקשה אמאי כתב הרמב"ם 'וצריך שיתן שמן בנר כדי שתהיה דולקת והולכת עד שתכלה רגל וכו'', שמשמע שנתינת שמן כשיעור מעכבת, ואם טעם הרמב"ם בזה הוא ללמדנו שצריך שידלק הנר כל זמן מצותו לא היה לו להרמב"ם לתלות דין זה בנתינת השמן לנר אלא היה לו לכתוב שצריך שידלק הנר עד זמן שתכלה רגל מן השוק. ולפיכך צ"ל דהרמב"ם סובר דמאחר דקיי"ל הדלקה עושה מצוה וכיון דאף לתירוץ קמא צריך שידלק הנר כל זמן המצוה ע"כ צריך לכתחילה ליתן את השמן בנר כשיעור כל זמן מצותו גם לתירוץ קמא כדי שבעת ההדלקה יקיים את המצוה בשלימות, ואע"פ שגם אם לא נתן שמן כשיעור קיים מצוה לסברא זו מ"מ אין המצוה מתקיימת בשלימות בזה, ואנן בעינן שההדלקה עצמה תהיה באופן של קיום המצוה בשלימות.

בנר פחות מכשיעור לא יצא יד"ח, ועל זה כתב מהרצ"א שלא יכבה את הנר הראשון אלא צריך להדליק נר אחר במקום אחר, אכן המהרצ"א סובר כדעת הפמ"ג דלתירוץ קמא א"צ שיעור כלל ודי שידלק רגע א' וכיון שחל המצוה על נר זה ע"פ תירוץ קמא לפיכך אין ראוי לכבותו בידים דהא נר מצוה הוא כל זמן שדולק, אמנם סברא זו ישנה גם לפי מה שביארנו בדעת הפר"ח שגם לתי' קמא צריך שידלק כל זמן מצותה ומ"מ חל שם מצוה על הנר אפי' כשאינו ראוי לדלוק כל הזמן, א"כ ראוי שלא יכבנו בידים אלא יעשה חדא מתרי, או ידליק נר אחר במקום אחר כמ"ש מהרצ"א, או ימתין עד שיכבה מאליו ויחזור וידליק בנתינת שמן כשיעור, ואיך כתב הפר"ח שיכבנו בידים.

ויותר צ"ב בדעת הפר"ח דהא לפי מה דביארנו דכשהדליק בשיעור שמן כדי רבע שעה קיים בזה מצות הדלקה לפי תירוץ קמא דגמ' למשך רבע שעה אלא שעדיין מוטל עליו להדליק רבע שעה הנוספת, א"כ אם יכבה את הנר בתוך הרבע שעה שדולק כדי להדליקו שנית בנתינת שיעור שמן לחצי שעה איך יברך על ההדלקה השניה, הלא לתי' קמא חלה ההדלקה הראשונה על כל הזמן שהנר ראוי לדלוק מכח הדלקה זו, ועל זמן זה יש דין דכבתה אין זקוק לה, ואין הדלקתו מצוה עדיין עד שיושלם הזמן שהיה הנר ראוי לדלוק שאז יתחדש חיוב להדליק שנית כדי שידלק עד שתכלה רגל מן השוק.

וצריך לומר בזה דהכיבוי לצורך הדלקה השניה בעוד שהנר דולק נחשב לתי' קמא ככיבוי במזיד בתוך הזמן שצריך לחזור ולברך. והא דמתירין לו לכבות בידים אע"פ דע"ז יוצרך לברך שנית ונמצא גורם ברכה שאינה צריכה, י"ל דכיון דבלא"ה יוצרך לברך שנית לאחר שיכלה השמן בנר וידליק אז שנית עבור המשך הזמן וכנ"ל, שוב מותר לו לכבות עכשיו את הנר וליתן שמן כשיעור מלא ולהדליק בברכה ולצאת בזה גם לתירוץ בתרא דס"ל שנתינת שיעור שמן בנר בעת ההדלקה מעכבת.

ועוד נפק"מ באם הדליק בזמנו ולא נתן בנר שמן כשיעור, דלתי' קמא קיים מצוה בהדלקתו אלא שחיסר מצות ההדלקה על הזמן שלאחר שכלה השמן, ולתי' בתרא לא קיים כלל מצוה בהדלקה זו.

ונמצא הנפק"מ לדינא בין שני התירושים שבגמ' דלתי' קמא צריך להדליק בתוך הזמן ולאחר שכלתה רגל מן השוק אין להדליק כלל, ולתי' בתרא אם נותן שמן כשיעור חצי שעה רשאי להדליק כל הלילה כמ"ש הפר"ח גופא בסי' תרעב.

בדין מילא קערה שמן

ראיה לזה מהפר"ח (בסי' תרעא ס"ק ד) שכתב שאם הדליקה ואח"כ כפה עליה כלי לא עשה כלום וצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בברכה, דמשמע שלא יצא כלל ידי חובתו. [א.ה. אפשר להוסיף בכוננתו בזה בפרט לפי מ"ש הפר"ח בסוף סי' תרעב דמי שכבר הדליק נר אחד או יותר ואח"כ נזכר שלא הדליק כמספר הנרות הראויים לאותו יום שאין לו לברך על נרות ההידור, א"כ ממה שכתב הפר"ח כאן שצריך לחזור ולברך מוכח דס"ל שבהדלקה ראשונה של הקערה לא יצא כלל].

וביישוב הקושיא הנ"ל אפשר לומר ע"פ מה שאבאר [ראה לקמן אות ג] ביישוב דברי הכתב סופר (טו"ת או"ח סי' קל"ה) דכל מה שמדליק בפעם אחת הוי מעשה אחד של הדלקה וכשאיירע בו קלקול בטלה כל ההדלקה הזו, [וסמך לזה יש להביא מדברי הרמב"ם (בבב"א מילא פ"ב ס"ד וס"ו) דכל זמן שלא פירש מהמילה חוזר אפי' על ציצין שאינם מעכבין ואפי' בשבת, והיינו משום דכל שעוסק במילה מיקרי הכל מעשה אחד שניתנה שבת לדחות אצלו, וכן יש קצת סמך לזה מדברי שו"ע הרב סי' רסג (סעי' ז) לענין הדלקת נר שבת שכל שלא סיימה להדליק את כל הנרות מיקרי הכל מעשה אחד לענין שאינה מקבלת שבת על עצמה עד סיום הדלקת כל הנרות] וא"כ י"ל הכא נמי כן דמכיון שהדליק בפעם אחת את כל הפתילות שבקערה בזו אחר זו נחשב הכל כמעשה אחד של הדלקת מדורה ופסול.

ועוד י"ל, דהא אף למאי דקיי"ל דכבתה אינו זקוק לה, מ"מ אם בשעה שהדליק היה ברור לו שהנר יכבה מיד, שוב אינו יוצא יד"ח בהדלקה זו דהוי כנותן שמן פחות מכשיעור, [ובנותן שמן

בשו"ע (סי' תרעא סעי' ד) כתב המחבר: מילא קערה שמן והקיפה פתילות אם כפה עליה כלי כל פתילה עולה בשביל נר אחד, לא כפה עליה כלי אפי' לנר אחד אינו עולה לפי שהוא כמדורה, עכ"ל. דין זה צריך ביאור, דהא כשהדליק את הנר הראשון היתה ההדלקה בהכשר ואע"פ שכשידליק את השאר נעשו כמדורה מ"מ לא נפסלה ההדלקה הראשונה מחמת זה משום דלא גרע מאם כבו הנרות דקיי"ל כבתה אין זקוק לה, והכא נמי בעת ההדלקה היה כהוגן ושוב אין זקוק לה.

ואחד אמר לתרץ דבאמת ידי חובת נר איש וביתו שפיר יצא, וכונת השו"ע שכתב דאף לנר אחד אינו עולה היינו דלענין דין מהדרין אין הקערה עולה לו אפי' לנר אחד ממנין הנרות שצריך להדליק באותו יום לפי שנחשבת כמדורה, וכשעומד למשל בליל חמישי לא די לו שידליק עוד ארבעה נרות מלבד הקערה, משום דאף שכשהדליק את הנר הראשון בקערה עלה לו לנר אחד, מ"מ כשנעשה כמדורה בטלה ההדלקה והוי כאילו נכבה נר זה קודם שהדליק את נרות ההידור וע"כ כדי שייחשב מן המהדרין צריך לחזור ולהדליק כל מספר הנרות של יום זה, ולענין זה אין הקערה עולה אפי' כנר אחד.

אמנם מלשון הגמ' במס' שבת (כג:) לא משמע כן, דאי' התם אמר רבא מילא קערה שמן והקיפה פתילות כפה עליה כלי עולה לכמה בני אדם לא כפה עליה כלי עשאה כמדורה ואפי' לאחד נמי אינה עולה. ומשמע מזה דלא קאי אמהדרין מן המהדרין אלא על עצם המצוה שבאופן זה אינו עולה אף לאדם אחד כלל. וכן יש להביא

בדעתו שלא להדליק את שאר הפתילות והניח את הפתילה האחת הדולקת כמו שהיא, האם הדלקה זו עולה לו לנר אחד שהרי נמצא שהדליק נר ולא עשאו כמדורה, או דילמא מכיון שכשהדליק את הפתילה היתה עומדת להיעשות כמדורה וא"כ הוי הדלקתה בפסול וכנ"ל שטעם זה לא אמרינן בזה כבתה אין זקוק לה, וא"כ לא מהני מה שאח"כ חזר בו ולא הדליק את השאר.

ואפשר לומר בזה שתי סברות שיצא ידי חובתו בהדלקה זו, א. דמחשבת הלב בלבד עדיין לא מהני שעיי"ז יקרא על הדלקתו שם פסול אלא כשלבסוף גם עשה בפועל כמחשבתו. ב. י"ל דאף להפוסקים בנותן מתחילה שמן פחות מכשיעור בנר שיחזור וידליק בברכה היינו דוקא בכי האי גוונא שההדלקה עצמה נעשית באופן שלא יתכן שמהדלקה זו הנר ידלק כשיעור, אבל במדליק פתילה בהכשר אלא שבדעתו לעשותה אח"כ כמדורה, או אפי' כשבדעתו לכבותה במזיד מיד לאחר הדלקתה, כיון שמצד מעשה ההדלקה היה ראוי שידלק כהוגן כל זמן שיעורו על כן אין זה נחשב כמעשה שאינו עומד להתקיים, שהרי הכיבוי או שיעשנו כמדורה אינו מוחלט בוודאי שיהיה, משום שהוא דבר התלוי בדעתו ודעתו עלולה להשתנות, [ויש דמיון לזה במה דאי' במס' ב"מ (י) לחלק בהא דאין שליח לדבר עבירה דהיינו דוקא בשליח דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אבל חצר משום שליחות כיון דבעל כרחא מותיב בה חייב שולחו].

אמנם בסברא זו יש חילוק, דלהפמ"ג (נא"א סי' תרעג ס"ק יג) הנ"ל דס"ל דבכיבה במזיד לא יברך שנית כשחזור ומדליק, וכן פסק במשנ"ב [א.ה. מדכ' בסי' תרעה ס"ק ח בנתן שמן פחות מכשיעור שלא יברך שנית וכנ"ל, וא"כ מכל שכן דהוא הדין בנתן שמן כשיעור ואח"כ כיבה אפי' במזיד דלא יברך עוד], לדידהו י"ל דאף אם הדליק על מנת לכבותו בתוך זמן שיעורו וכיבהו במזיד מ"מ לא יברך עוד. [א.ה. לפי"ז הדרא קושיא הנ"ל לדוכתה הא דקיי"ל בקערה שהקיפה פתילות ולא כפה כלי דיאנה עולה אף לנר א' אמאי נפסלה הדלקת

פחות מכשיעור כתב הפר"ח בסי' תרעה שידליק שנית בברכה, וכן דייק הפמ"ג בסי' תרעב במשב"ז סק"א (מדכזי הגו"ע בסי' תרעה סעי' ז), אך במשנ"ב (סי' תרעה ס"ק ח) פסק כדעת החמד משה והנשמת אדם דידליק שנית בלא ברכה ודלא כפר"ח], ולכאורה הוא הדין אם בשעה שהדליק ראה שאחד בא לכבותו נמי אינו יוצא יד"ח בהדלקה זו שהרי ברור לו שיכבה קודם זמנו, וא"כ הוא הדין אם הוא עצמו מדליק על מנת לכבותו קודם זמנו שג"כ אינו יוצא יד"ח בזה, ולפי"ז יובן שפיר דבמילא קערה שמן והקיפה פתילות אפי' לנר אחד אינה עולה אע"פ שבעת הדלקת הפתילה הראשונה הוי כנר כשר לחנוכה, מ"מ כיון שבדעתו לעשותה תיכף כמדורה ולפוסלה בזה, הרי הדלקת פתילה ראשונה נחשבת כמדליקה על מנת לכבותה מיד, שאינו יוצא בה יד"ח.

גם עי' בבאר היטב (סי' תרעג ס"ק יא) שהביא בשם ס' גן המלך דבכיבה במזיד צריך להדליק שנית בברכה, ולדבריו פשוט שגם בעשאה כמדורה ופסלה הוי ככיבה במזיד, [ואולי מהך דינא דגמ' גופא דהיכא דעשאה כמדורה אף לנר אחד אינו עולה יליף גן המלך דבכיבה במזיד זקוק לה ודוקא בשוגג אמרינן כבתה אין זקוק לה, ולא ס"ל הנך תירוצי שנתרץ להלן בדעת הפמ"ג].

והנה בפמ"ג (סי' תרעג נא"א ס"ק יג) פסק בכיבה במזיד בתוך שיעור זמן ההדלקה דמ"מ לא יברך כשחזור ומדליק, אך יש לחלק ולומר דהיינו דוקא כשבעת ההדלקה הראשונה היה בדעתו להניחה שתדלק כל זמנה, וכיון שההדלקה היתה בהכשר שוב אפשר שאינה נפסלת בכיבוי שלאחר מכן וע"כ לא יברך שנית, אבל כשבעת ההדלקה גופא לא היתה עומדת להתקיים כדי זמנה אפשר שגם הפמ"ג יודה דהוי כנתן בה שמן פחות מכשיעור, ומצי סבר דבאופן זה יתחייב לברך שנית.

ויש כאן מקום עיון באם מילא קערה שמן והקיפה פתילות ולא כפה עליה כלי והדליק את הפתילה הראשונה כשבכוונתו להדליק מיד את שאר הפתילות שבקערה ולעשותה כמדורה, ושוב נמלך

ולהדליקה, והנה לשון הפר"ח גופא שם (ס"ק 7) הוא, ולחזור ולהדליקה בברכה, והפמ"ג לא העיר שם כלום על זה, ומאי שנא דין זה מדין נותן שמן פחות מכשיעור ששם העיר בפמ"ג הנ"ל על הפר"ח, ולפי הנ"ל יש ליישב דבהדליק פתילות בקערה גרע מנותן פחות מכשיעור שמן משום דבקערה מיקרי תחילת הדלקתו בפסול מדורה ולא הוי הדלקה כשירה כלל, לכן ודאי צריך לחזור ולהדליק בברכה, משא"כ בנתן שמן פחות מכשיעור דתלוי בשני תירוצי הגמ'.

אך הפר"ח עצמו מדמה שם את שני הדינים הללו להדדי, וזה לשונו: אבל אם הדליקה ואח"כ כפה עליה כלי לא עשה כלום וצריך לכבותה ולחזור ולהדליקה בברכה וכדלקמן סי' תרעה סעי' ב, עכ"ל. דהיינו כדין נותן שמן פחות מכשיעור שפסק בשו"ע שם שאפי' אם אח"כ הוסיף שמן לנר בלא לכבותה לא יצא יד"ח, ושם ג"כ כתב הפר"ח שצריך גם לחזור ולברך, ויש לעיין בזה לדעת הפר"ח אם כשם שבנותן שמן פחות מכשיעור לא מהני שיוסיף שמן כשיעור וצריך לכבותה ולהדליקה בהכשר, ה"ה במדליק על דעת לעשותה מדורה או לכבותה צריך לכבותה ולהדליקה בהכשר ואולי אף לברך שנית ולא מהני מה שנמלך שלא לכבותה ושלא לעשותה כמדורה, או דילמא כיון דסוף סוף לא כיבה אותה ולא עשאה כמדורה אולי יודה הפר"ח דמחשבתו בלבד לא משוי ליה כעומד להיכבות ולהיפסל.

ועיין בהג' רעק"א על השו"ע סי' תרעה (סעי' 7) שהביא דברי המהרש"ל בקערה שהקיפה פתילות שבמרוחקות הרבה זו מזו אף בלא כפיית כלי עולה לו לנר אחד ולא לכמה נרות. [ועיין בפר"ח (סס ס"ק 7) שדחה את דברי הרש"ל, ולכאורה נראה דהיינו מטעם שכתבנו דס"ל דכיון דהדלקת פתילות רבות בקערה הוי כמדורה מיקרי גם תחילת ההדלקה באופן זה הדלקה בפסול דהכל חשוב כמעשה הדלקה אחד]. ודברי הרש"ל צ"ע, דאם בפתילות מרוחקות זו מזו אף בלא כפיית כלי עולה לו לנר אחד ואע"פ ששאר הפתילות אינן עולות

פתילה ראשונה], אבל להבה"ט (כסי' תרעג ס"ק יא) הנ"ל שהביא דבכיבה במזיד בתוך זמן שיעורו חוזר ומדליק בברכה, יש לדון בסברא הנ"ל באופן דהדליק על מנת לכבותו ולבסוף לא כיבהו, דעדיין י"ל גם לדידיה דיצא יד"ח, דבזה שדעתו לכבותו אינו נחשב כעומד להיכבות תוך זמנו ואינו דומה לנותן שמן פחות מכשיעור. [ולפי"ז עכ"פ בהדליק על מנת לכבותו וחזר בו ולא כיבה, אזי לכו"ע בין להפמ"ג ובין לבה"ט יצא יד"ח בהדלקה זו וא"צ לחזור ולהדליק כלל].

ולפי הנ"ל עולה דבמילא קערה שמן והקיפה פתילות ולא כפה עליה כלי דפסק בשו"ע דאפי' לנר אחד אינו עולה לו, נמצא נפק"מ בין שיטת הפמ"ג לדידיה אף שיצטרך לכבותה ולחזור ולהדליק מ"מ לא יברך שנית, וכמו דס"ל בכיבה במזיד דחוזר ומדליק בלא ברכה, אבל להשיטה שהביא הבה"ט בכיבה במזיד שצריך גם לברך שנית, הוא הדין הכא צריך לברך שנית.

אמנם לפי הסברא שכתבנו לעיל דבהקיפה פתילות נחשב כל מעשה ההדלקה למעשה אחד של הדלקת מדורה, א"כ אף להפמ"ג יצטרך לכבותה ולחזור ולהדליק בברכה, [ולפי זה מיושב לשון הגמ' והשו"ע דבקערה שהקיפה פתילות אף לאחד אינו עולה לו ומשמע שגם צריך לחזור ולברך, דאינו עולה לו לגמרי משמע, אמנם יש לדון בזה דמלשון הגמ' שם עולה לכמה בני אדם וכו' משמע דמיירי שכמה אנשים הדליקו בקערה זו וא"כ איך שייך לומר דכל ההדלקה הוי מעשה אחד, ועדיין צ"ע].

ובזה יתיישב גם מה שצ"ע בדברי הפמ"ג, דבסי' תרעג (כמ"ו ס"ק 1) [וכן בסי' תרעה במ"ז ס"ק ג] אחר שהביא הפמ"ג את דברי הפר"ח (כסי' תרעג ס"ק 3) במי שהדליק ולא נתן שמן כשיעור שצריך לחזור ולהדליק שנית בברכה, נסתפק הפמ"ג בזה אם יברך שנית או ידליק בלא ברכה, ובסי' תרעה בא"א ס"ק ג הביא הפמ"ג את דברי הפר"ח שכתב במילא קערה שמן והקיפה פתילות אפי' אם אח"כ כפה עליה כלי לא מהני וצריך לכבותה ולחזור

הרש"ל את הדלקת הנר הראשון משמע דס"ל דפתילות מרוחקות לא הוי כמדורה, ומ"ש הרש"ל ששאר הנרות אינן עולין לו י"ל דטעמו משום לא פלוג, ומשום דלא פסיקא לן מה שיעור ההרחקה הנצרכת בין הפתילות כדי שלא ייחשבו כמדורה לפיכך נקטינן דהמדליק בקערה בלא כפיית כלי, לעולם אין הנוספות עולות לו. וכן משמע לכאורה גם מלשון הטור שכתב (בסי' תרע"א) וז"ל: ונראה לי דאפי' הרחיקם אין להתיר בלא כפיית כלי דמה גבול יש בהרחקה וכו' להכי קאמרינן כפיית כלי דהוא מילתא דפסיקא עכ"ל, נמצא דמשום לא פלוג אסרו אף במרוחקות בלא כפיית כלי, ולפי"ז י"ל דכיון דבמרוחקות לא נעשו בעצם כמדורה לפיכך אע"פ שפסלום משום לא פלוג מ"מ לגבי הנר הראשון ס"ל לרש"ל דלא גזרו לפסלו משום שבעת הדלקתו היה בהכשר וגם אח"כ כשהדליק הנוספות נמי לא הוי ככיבה במזיד, דכיון דסוף סוף לא נעשה כמדורה לפיכך לא בטלה הדלקת הנר הראשון.

לו אין הדלקתן פוסלת את הנר הראשון א"כ מדוע ישתנה הדין במקורבות זו לזו הא גם בזה הדלקת הפתילה הראשונה היתה בהכשר. וי"ל דס"ל דהא דאמרינן בפתילות קרובות שגם לנר אחד אינו עולה היינו באופן שע"י קרבת הפתילות זו לזו יכולין שאר הנרות להידלק מאליהן מחמת קירובן לפתילה הראשונה הדולקת, דנמצא בזה שאף הדלקה הראשונה עומדת מאליה להיעשות כמדורה.

ועדיין צריך ביאור דאם כדברינו דלדעת המהרש"ל אף בפתילות המרוחקות זו מזו נמי הוי כמדורה ולכן אין שאר הפתילות עולות לו מלבד הנר הראשון שהדלקתו היתה בהכשר, יקשה הלא כיון שבעת הדלקת הנרות הנוספות הריהו כעושה מדורה בהדלקתו ונתבטל בזה גם הנר הראשון וא"כ ליהוי כמו שכיבהו במזיד ויצטרך לחזור ולהדליק אף את הנר הראשון כדין המכבה במזיד, [א.ה. ע"י בגן המלך סי' מג, וכן משמע משו"ת הרשב"א ח"א סי' תקלט שלא הקיל אלא בשוגג], ומדהכשיר

חיוב הידור בנר חנוכה

שידליק מה שחסר ואין צריך לברך פעם אחרת כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשאה, ע"כ. ומבואר דכל הנרות בכלל חיובא הן ולא רשות.

ואפשר ליישב דברי הגרי"ז על פי מ"ש הכתב סופר (נש"ת או"ח סי' קל"ה) דאע"פ שמעיקר הדין מצותה נר א' בכל לילה מ"מ אם הדליק ארבע נרות בליל חמישי חייב הוא להדליק גם את הנר החסר דאם לא כן הוי קלקול, כיון שהדליק מספר המורה על ענין אחר, ולפי"ז שפיר קרא הא"ח לשון חיוב על הדלקת כל הנרות כיון דמיירי שכבר הדליק כמה נרות, ויש לדחות.

עוד הקשו מדברי הארחות חיים הנ"ל על מ"ש הגרי"ז בחי' על הרמב"ם (ס"ל תוס' פ"ד ס"א) שדין מהדרין בנר חנוכה שייך דוקא בעת שעוסק עדיין בהדלקה אבל אם הדליק נר ופירש מלהדליק עוד,

במה שמצינו במצות נר חנוכה מהדרין ומהדרין מן המהדרין, דקדק בחי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' חנוכה מאי שנא נר חנוכה מכל המצוות שלא מצאנו בהם דינים בהידור כהאי גוונא, ומסיק הגרי"ז דענין מהדרין בנר חנוכה הוא ככל עניני הידור שבכל המצוות שיש חובה על מי שיכול להדרם משום זה קלי ואנוהו, אלא שבכל המצוות דין הידור מצוה הוא עד שליש במצוה בלבד, ויותר על שליש אין מצוה להוסיף ולהדר, אך בנר חנוכה שההידור במצוה הוא להוסיף נר, בעל כרחך הידור זה הוא ביותר משליש במצוה שהרי אינה אלא נר א', ומ"מ הידור זה דינו ככל הידור ביותר משליש שאינו אלא רשות, ודייק הגרי"ז כן מדברי רבינו חננאל בב"ק (ע"ב): והקשו על הגרי"ז ממה שכתב הב"י בסי' תרע"ב (כ"ד"ה ומ"ט וא"ס ע"ב) בשם ארחות חיים (ס"ל תוס' אות י) במי שלא הדליק בליל שלישי אלא שתי נרות וכו' זה היה מעשה בלוניל והחמירו

הראשון אלא שמעיקר תקנת נ"ח תיקנו גם אופן של הדלקה מהודרת ובזה כל הנרות שוים להיחשב מעיקר המצוה. ומהאי טעמא אתי שפיר נמי אמאי בהידור נ"ח מוסיפין יותר משליש במצוה, דדוקא במקום שההידור בא להוסיף על עצם המצוה תיקנו שדי בהוספת שלישי, אבל בנר חנוכה שבמהדרין כל מצות ההדלקה משתנה להיעשות באופן אחר ואז כל הנרות בהדלקה זו הם חלק מעיקר המצוה, אין דין זה דומה לשאר עניני הידור שבתורה.

ולפי"ז יש ליישב את דברי רעק"א שאף לאחר שכבה הנר הראשון יוכל לברך על נר ההידור לדעת הא"ר, כי בנר חנוכה כשמדליק כמהדרין שכל ההדלקה משתנה להיות הדלקה מהודרת שגם היא מתקנת חז"ל, ואין כאן תוספת על מצוה שכבר נעשית מקודם אלא שינוי בכל מעשה המצוה, לפיכך שייך לברך על זה.

ולפי"ז מ"ש בקונט' הביאורים הנ"ל דדין מהדרין בנר חנוכה הוא אופן נוסף מתקנת חז"ל בקיום המצוה ולדבריו הוא חובה ולפיכך ישנו אפי' ביותר משלישי, יש לחקור מהו גדר מהדרין מן המהדרין, דאי נימא דגם זה חובה, א"כ מאי איכא בין מהדרין ומהדרין מן המהדרין, וצ"ב.

אמנם עי' ברמ"א סי' תרעד (סע"ו ב) שכתב: ונהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפי' מנר לנר דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כל כך ולכן אין להדליק זה מזה. ועיי"ש בלבוש [א.ה. היינו שלא הזכיר שם מדין הרמ"א כלל ומשמע דלא ס"ל כן], ועכ"פ מוכח מזה דגם כשמדליק כמהדרין מ"מ עיקר המצוה הוא רק הנר הראשון ואין השאר נחשבים מגוף המצוה אלא כהידור בלבד ולפיכך יש להחמיר שלא להדליקם מנר הראשון שהוא העיקר. ועיי"ש במג"א שכתב שבנר אחד סגי לכל בני הבית. וצ"ע שהרי בסי' תרעט כתב המג"א (ס"ק ט) שבעל הנמצא מחוץ לביתו ואינו רוצה לסמוך על הדלקת אשתו בביתו בכלל מהדרין הוא, וכתב עוד שם שרשאי לברך על הדלקתו ואין כאן ברכה לבטלה דכיון שאינו רוצה לצאת בשל אשתו חל חיובא עליה. וא"כ

שוב אין הידור לחזור ולהדליק את השאר, דההידור אינו שייך אלא במצוה עצמה ואינו דין לעצמו, והלא בעובדא דארחות חיים כבר פירש מההדלקה ומ"מ חייבוהו לחזור ולהדליק את מה שחיסר. ולפי דברי הכתב סופר הנ"ל אתי שפיר מה שחייבוהו דכיון שהדליק יותר מנר א' הוי קלוקל במצוה אם לא ידליק את מה שהחיסר.

ועוד י"ל על פי מה שכתב רעק"א (בסוף מסדולא תנינא סי' יג) שבנר חנוכה המצוה נמשכת כל זמן שדולק, וא"כ י"ל שאם מוסיף את הדלקת נר ההידור כל זמן שדולק הנר הראשון נחשב שעשה את ההידור יחד עם המצוה עצמה. אמנם מה שכתב רעק"א שם דלשיטת הא"ר (בסוף סי' תרעט) אם לא הדליק את נר ההידור וגם לא בירך על הנר שהדליק, יכול הוא להדליק את נר ההידור אף לאחר שכבה הנר הראשון וגם לברך על נר ההידור, משום דהא"ר ס"ל שגם על הידור מצוה שייך לברך, צ"ב לסברת הגרי"ז הנ"ל, דמה שייך לעשות הידור כשכבר כלתה המצוה.

וראיתי בקונטרס הביאורים שמחדש שיש חילוק בין דין הידור שבנר חנוכה ובין דין ואנהו שנאמר בכל המצוות, דהא חזינן שנחלקו הפר"ח והא"ר (בסי' תרעט) אם ניתן לברך להדליק נר חנוכה על נר ההידור, ואילו במילה מבואר שעל מילת ציצין שאינם מעכבין את המילה אין לברך לכו"ע, ולפיכך חידש שבנר חנוכה ישנם שני אופני הדלקה, הדלקת נר איש וביתו שבזה כבר יוצא ידי חובת עיקר מצות ההדלקה, ואופן שני של הדלקה מהודרת שגם אותה תיקנו חז"ל שבה כל הנרות הם עיקר המצוה, כי בודאי לנר הראשון עצמו אין תוספת הידור בזה שמדליק עוד נרות אחריו, כי במה ייעשה הנר הראשון מהודר יותר ע"י שישנם עוד נרות, אלא צ"ל שבאופן זה כל ההדלקה נעשית מהודרת וממילא כל הנרות שוין בזה, עכתו"ד.

ולפי"ז מובן אמאי יש פוסקים שמברכין להדליק נ"ח גם על נרות ההידור אע"פ שבכל המצוות אין מברכין על הידור בלבד, משום דהכא אין ההידור נחשב לתוספת על עצם המצוה שבנר

רשות. אמנם לפי"ז צ"ב אמאי לא הביא בשו"ע כלל את עיקר מצות נר חנוכה אלא את דין המהדרין מן המהדרין שאינו אלא רשות, שהרי בסי' תרעא (סע"ו) כתב המחבר כמה נרות מדליק בלילה הראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה וכו', ואם ההידור בחנוכה אינו אלא רשות כמ"ש הגרי"ז וכדמשמע מהגר"א א"כ אמאי לא הזכיר בשו"ע כלל דמעיקר הדין סגי בנר אחד כל יום מימי החנוכה. ואמנם בדעת הגר"א אפשר לפרש דס"ל דבאמת יש חובה להדר בנר חנוכה כמהדרין ומ"מ כנגד הנר הראשון שהוא עיקר המצוה נחשבים הנרות הנוספות כעין רשות, אמנם גדרן הוא ככל הידור במצוות שיש חובה על מי שאפשר לו לעשותם בהידור, אך סברת הגרי"ז צ"ע דלדעתו ששאר הנרות אינם אלא כהידור ביותר משליש במצוה שאין כלל חובה לעשות כן א"כ מדוע לא הזכיר בשו"ע כלל את עיקר החיוב במצוה זו.

יקשה כיון דבני הבית המדליקין בעצמם אינם יוצאין בשל בעה"ב כלל ושוב חל חיובא עלייהו, אמאי כתב המג"א שבנר א' סגי לכל בני הבית ומשמע שאינם רשאים להדליק נר שלהם מנר של בעה"ב לפי שנר שלהם אינו מעיקר המצוה, הלא כיון שאינם רוצים לצאת יד"ח בהדלקת בעה"ב שוב הוי חיובן שוה לשל בעה"ב.

ועי' בשו"ע (סי' תע"ו סע"ו ה) שכתב: יתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימני ובליל שני וכו' יתחיל ויברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי. ועיי"ש בביאור הגר"א ד"ה ויברך על הנוסף שכתב ואין לו טעם וריח שזה אינו רק למהדרין מן המהדרין, ויניח עיקר המצוה ויברך על הרשות. משמע דלא ס"ל כמ"ש לעיל אלא עיקר המצוה גם כשמדליק כמהדרין אינה אלא הנר הראשון והנר הנוסף הוא לדעתו נר של רשות, ומזה נראה כדעת הגרי"ז הנ"ל דשאר נרות המהדרין בחנוכה אינם אלא



הרב אברהם פרישמן
ירושלים

חנוכת המזבח בימי החנוכה

שלם, שכ' (תלמ"ז ד"ה בענין) דבחנוכה איתא שהיה אז חנוכת המזבח והענין הוא דדרשו ובאו בה פריצים וחיללוה כיון שבאו בה פריצים נעשה חולין, דבודאי כששיקצו מלכי יון ימ"ש המזבח לע"ז, בודאי נסתלקה השכינה וכמו כן האש שירד מן השמים וכו', א"כ אח"כ כשנעשה הנס בודאי חזר האש בנס דנרות וחזרה הקדושה למקומה ונתחנך הבית.

ולכאורה דבריו שכ' דכשנכנסו שם היונים נעשה חולין, תליא בפלוגתת הראשונים. דדעת הרמב"ן נראה כן, שכ' (מלחמות ע"ז נב:) דובאו בה פריצים וחיללוה נאמר גם על הבנין. אבל מהבעה"מ שם נראה דלא נאמר על הבנין אלא על הכלי שרת, (וכ"מ בשו"ת רמ"ע מפלנו סי' כה). וכך בריטב"א (מטות יע.) כ'

לברר מה היה החינוך בימי החנוכה

א"י בכ"מ דבחנוכה היה חינוך ביהמ"ק, ויש מפרשים דע"ש זה נקראו הימים בשם חנוכה. וברמ"א (תע"ו) כ' די"א שיש קצת מצוה בריבוי הסעודות משום דבאותן הימים היה חנוכת המזבח, ומביא המ"ב (סק"י) דגם שם בימי אנטיוכוס טמאו ההיכל ועשו חנוכת הבית בשמנה ימים אלו. וצריכים להבין, הא מילואים לכאו' רק שייך בעת שנבנה בנין חדש, וכאן הרי היה בנין רק שנטמא ע"י היונים. ואיזה חינוך שייך בזה. ונראה בזה כמה דרכים.

כשחזר לידי ישראל נצטרך מילואים

(א) **בשפת** אמת משמע שסילוק הקדושה והחזרתו ג"כ מצריך חינוך, אף דהבנין נשאר

וכן משמע בל' המגילת תענית דאי' (פ"ט) מה ראו לעשות חנוכה שמונה ימים והלא חנוכה שעשה משה במדבר לא עשה אלא שבעה ימים וכו' וכן מצינו בחנוכה שעשה שלמה שלא עשה אלא שבעה ימים וכו', אלא בימי מלכות יון נכנסו בית חשמונאי להיכל ובנו את המזבח ושדוהו בשיד ותקנו בו כלי שרת והיו מתעסקים בו שמונה ימים. [אולם בקנאת סופרים (ט"ז ג) הבין בזה שהיה מילואים ממש, שהביא דברי המגילת תענית לראיה לדעת הרמב"ן שם שמילואים הוא מצוה הנוהג לדורות, והרי לפי דברינו אין ראייה].

רק את המזבח חנכו, ולא כל הימים ימי חינוך

ג) בכמה מקומות משמע שלא את כל הבית חנכו, ורק היה חנוכת המזבח כיון ששיקצו היונים את אבני המזבח (כלא' נמשט כמלות). ואת המזבח מחנכין בתמיד של שחר, כדאי' (מנחות מט.). אבל לפ"ז נמצא שלא כל השמונה ימים הוו ימי חינוך, כי חינוך המזבח לא הוי אלא יום אחד. ובאמת כן נראה מדברי האורחות חיים (רי"ט הל' חנוכה) שהק' הקו' הידועה מהב"י, למה עשו חנוכה שמונה ימים הרי נס הנרות לא היה ביום הראשון. ותי' דיום א' לא תקנו בגלל הנס, אלא משום החינוך שעשו אז, ושאר הימים הם מחמת הנס, (וע' או"ח ח"ב סי' גכ"א). וקצת משמע שאה"נ החינוך היה רק ביום א'.

ומלשון כמה מהמפרשים משמע שהחינוך בימים אלו היה של המזבח ולא של כל הבנין. דכ"ה לשון רש"י (מגילה ב:) שפי' מה דאי' שם שבחנוכה קוראים בנשיאים, משום דחנוכה הוי נמי חנוכת המזבח. ובתירו"ט (ס"ט פ"ג מ"ז) מביא ע"ז שמצא כן בספר מכבי, שכשכבשו החשמונים ליונים מצאו המזבח משוקץ וסרתו אותו ובנאוהו מחדש וחנכו אותו בכ"ה בכסליו. וכ"נ ל' מהרש"א (שנת כ"א:) שכ' דרואים מדברי המדרש שבחנוכה היה חינוך המזבח ששקצוהו היונים לע"ז והוצרכו לבנותו מחדש. וכן נראה ממה שאומרים בפיוט מעוז צור - אז אגמור בשיר מזמור חנוכת המזבח.

דלמ"ד קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא לא שייך לומר שקדושת הבית בטלה כשבאו בה פריצים וחיללוהו.

וא"כ הרי אנן קיי"ל דקדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא (ראה מ"ב מ"ב רס"ו תקס"א), וא"כ א"א לומר שבטלה קדושת המקדש, שהקדושה נשארה גם אחרי שנפל ליד הגוים. וכ"מ גם בל' הרמב"ם (פ"ו מניסכ"ח ס"ט"ז) שמבאר דקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה ושכינה אינה בטלה לכן נשארה קדושתה לעולם, ואפי' כשנלקחה ע"י הגוים.

ואגב לפי מה שנתבאר כאן שחולקים הרמב"ם ורמב"ן אי ובאו בה פריצים וחיללוהו נאמר על הבנין או רק על הכלים [שלהרמב"ם צל"פ כבעה"מ], א"ש מה שמצינו שנחלקו הרמב"ם ורמב"ן (ס"ה"מ ט"ז ג) גבי מילואים אי הוי מצוה הנוהג לדורות, שהרמב"ם כ' שאין שייך למנותו במנין המצוות כיון שאין זה מצוה הנוהג לדורות, והרמב"ן חולק וסבר דנוהג מילואים לדורות. ולהנ"ל א"ש, דהרמב"ן ס"ל דבטלה הקדושה כשנתחלל ע"י הגוים, ולכן כל פעם צריך חינוך מחדש, משא"כ לרמב"ם כיון שנתחנך פעם הראשונה שוב לא בטלה קדושתו.

עכ"פ לפי דעת הרמב"ן א"ש מה ה' החינוך בימי החנוכה, וכמש"כ בשפ"א.

שעסקו בימים אלו בחינוך הכלים

ב) יתכן שאין הכוונה שעשו מילואים, אלא שהם עסקו בימים אלו בחינוך. כי הרי היונים לא רק שטימאו את המקום, אלא גם נטלו כל הכלים של הביהמ"ק, וכלשון רש"י גבי הא דאי' (ע"ו מ"ג). שהחשמונאים עשו מנורה של עץ, דפי' עשאוה במקדש של עץ לאחר שטימאו יונים את ההיכל "ונטלו כל כליו" וגברה יד בית חשמונאי ונצחום. וא"כ היו צריכים לעשות כל הכלים מחדש ולהנכם ע"י עבודתם שמחנכתם. וממילא היו עוסקים כל הימים האלו בחינוך. וזה הכוונה, שהימים היו ימי חינוך שעסקו בחינוכם של הכלים החדשים שעשו.

עשו חינוך לזכר בעלמא

ד) **אולי** אפשר לומר דלא היה חינוך ממש, אלא כענין שמצינו (שבוטות טו.) לגבי קידוש מקום המקדש וירושלים ע"י שתי תודות ושיר, דלמ"ד קדושה ראשונה קדשה לעתיד לבא, אי' שלא היה צורך לקדשה מחדש, ומה שעשה עזרא סדר הקידוש לא היה אלא לזכר בעלמא. וא"כ אפשר דגם כאן בסדר החינוך, עשו כל המעשים לזכר בעלמא, בשביל לקיים הבטחת השי"ת לכסליו דאי' במד' (מוכא נפוסקים סי' תר"ט) שאמר הקב"ה עלי לשלם לכסליו ושילם לו חנוכת בית חשמונאי. ויל"ע לענין חולין בעזרה וכדו' ואכמ"ל.

הוספה ותיקון בבנין נחשב כבונה מחדש

ה) **י"ל** דשפיר היה נחשב כאן שעת בנין והיה צורך לחינוך חדש, וע"ד מה שמצינו (סנהדרין מ.) בבנין שעל הקבר אם בנאו לשם חי שעדיין לא מת מותר בהנאה, ואם הוסיף בה נדבך אחד לשם מת אסור בהנאה. ורואים שבהוספה שמוסיף בבנין נחשב כאילו בונה כל הבנין מחדש. וממילא י"ל, דהרי אי' (מדות פ"ב מ"ג) שהחשמונאים תיקנו וגדרו הפירצות שעשו היוונים בבית המקדש, וא"כ הווי זה כמו מחדש בה דבר ומיקרי שפיר בשעת בנין שיוכלו אז לקדשו.

ונראה לברר עוד קצת בענין החינוך מהמבואר בדברי האחרונים.

בחינוך לא אמרי' טומאה הותרה בציבור

דהנה, הפנ"י (שבת כ"א:) מקשה למה היו צריכים להנס של הפך שמן, הא טומאה הותרה בציבור. [וכפשוטו אפשר לתרץ דלהלכה פסק הרמב"ם (פ"ד מביאת מקדש ה"ט"ו) כמ"ד טומאה דחוויה בציבור. ומבאר (וכ"ס ב"ש"י זבחים ג.) דלמ"ד טומאה דחוויה נדחית בקושי ועל ידי נשיאות עון שהציץ מרצה וכו'. וא"כ אם היוונים נטלו כל הכלים כמש"כ רש"י (פ"ו מג. ה"ל) יתכן שגם הציץ נטלו, ואם לא היה ציץ שירצה ל"ש טומאה דחוויה וממילא היו צריכים לנס].

וידוע תי' של הרה"ק מקאצק זי"ע וכן בחכמת שלמה על השו"ע (סי' תע"ג), דבחינוך ל"א טומאה הותרה בציבור. ויש אחרונים שמדמים דבריהם לדברי הר"ן (נתי' ל"ה יג.) בהא דעומר שהקריבו ישראל כשנכנסו לארץ מהיכן הקריבוהו שהק' הר"ן דיכולים להביא מעבר הירדן, ותי' דזה רק בדיעבד ובפעם הראשון לא רצו לעשות דיעבד. וא"כ ה"ה טומאה הותרה הווי רק דיעבד ולא רצו לעשות דיעבד בחינוך. ויש מגידים המדמים מה שהיה אומר הרה"ק מבעלזא לבחורי בר מצוה שישתו כל הכוס של ברכת המזון, ולא להסתמך בפעם הראשון על רובו ככולו. והגם שזה רעיון יפה, אבל לכאו' קשה לפרשו בכוננת הרה"ק מקאצק בתירוצו, כי זה יתרץ על היום הראשון שבאו לעבודתם בפעם הראשונה, אבל בשאר הימים שכבר לא היה פעם הראשון, למה היו צריכים לנס, הא בזה כבר אפשר להסתמך על טומאה הותרה בציבור. אע"כ דכוונתם דבזמן חינוך ל"א טומאה הותרה בציבור, ולא בגלל שזה היה בפעם הראשונה. ונקטו כהתירוצים שכל הימים היו ימי חינוך.

אבל מה יש לתמוה לפי עצם היסוד שבימי חינוך ל"א טומאה הותרה בציבור, א"כ היאך בכלל עשו את העבודה בשמונה ימי החנוכה, הא כל הכהנים היו טמאים, דהרי מסיבה זו לא היו יכולים לעשות שמן חדש עד ח' ימים כדאי' בפוסקים. וכיון דכל ימי החנוכה עסקו בחינוך, א"כ אין העבודה כשר בטמאים כיון דל"א בחינוך טומאה הותרה בציבור. ולכאו' ע"כ צ"ל הנקטו כדעת הב"ח (סי' תכ"ט) שלא כל הכהנים נטמאו, ורק דאלו שידעו בעשיית השמן הם נטמאו, ודלא כהרא"ם, וא"כ היה אפשר לעבודה ליצעות על ידם.

[ואגב], האמרי אמת (מכתבי תורה מכ' סו) הק' על תי' הרה"ק מקאצק מד' התוס' (תענית יז) שכ' שכשיבנה ביהמ"ק השלישי ב"ב יוכשר העבודה בטמאים בגלל טומאה הותרה בציבור, והק' דא"כ חזינן דאמרי' כן גם בחינוך. ויש להעיר בקושייתו, מנ"ל שהתוס' אזיל כדעת הסוברים שיצטרכו חינוך לעתיד לבא, הרי נתבאר מד' הרמב"ם (פס"מ ש"ס ג)

הפך. וכ' דכיו"ב מצינו הרבה במדרשות שהיום גורם להעשות בונס, וכדברי הרמב"ן בכ"מ בפירוש התורה שזהו שאז"ל מעשה אבות סימן לבנים, שכל הנסים העתידיים צריכה תחילה לפועל דמיון, וכל דבר נס נעשה דוגמתו תחילה. א"כ זה היום כ"ה בכסליו, זהו עיקר הנס בכללו ובסיבתו. ובזה כ' ליישב קו' הב"י מה היה הנס של יום הראשון, לדבריו היום הזה היה סיבת כל הנס, ממנה שעשו דוגמתו בתחילת בית שני.

וזה יסוד נפלא, שהיום גורם לחינוך וליעשות הנס. ומצינו כן גם בענין מקום, כגון להיפך (כ"י בראשית לו יד) דשכמ מקום מוכן לפרוענות, וא"כ כש"כ במדה טובה. ומהר"ל (נלח ישראל פ"ח) מאריך בזה שיש מקום שראוי לדבר קדושה עיי"ש. וכן באנשים מסויימים מצינו שמוכנים לנסים כדאי' (סנהדרין קט). בנחום איש גם זו דמלומד בנסים, וכן (מעילי יז) ר' שמעון בן יוחאי שהוא מלומד בנסים. והנה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' נ"ז) כ', וז"ל: דע שהתורה נכונה על שלשה עמודים, האחד זמן והשני מקום והשלישי כלים, הזמן, לא כל הזמנים אסורים במלאכה כשבת ויו"ט וכו', והמקום שלא בכל מקום חייבין בתרומות ומעשרות כא"י, ולא חייבין בקרבנות כבית הבחירה, והכלי וכו' ולא כל אדם ראוי להקריב ככהן (וע"ע בשו"ת סדר"ג ח"ב סי' תל"ט). וזה כמו שהביאו הספרים מס' יצירה שיש עולם שנה נפש. ורואים שבכל הג' בחינות יש את המושג של מלומד בנסים.

ואולי זה יתרץ קו' האחרונים בל' הגמ' וטימאו כל השמנים שבהיכל עד שמצאו וכו', ומקשים וכי מה עשו השמנים בהיכל הלא היו מונחים בלשכת שמניא, וע' גה"ס שמינין לכו"ט בתי כהונה, וכן בשו"ת שו"ת ומשיב"ח. גם מקשים מש"כ שהיה התום בחותמו של כהן גדול, וכי זה היה תפקידו של הכה"ג לחתום על השמנים. ולהנ"ל י"ל שמשמים סיבבו את המעשה שיהיה ביום המוכן לנס, ובמקום המקודש ביותר שהכל התנהל שם למעלה מדרך הטבע, וע"י האדם הגדול ביותר, וע"כ זכו שבאמת נעשה הנס. וכן אנחנו מתפללים שיעשה השי"ת עמנו נסים כמו שעשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

דמילואים אינו נוהג לדורות, שקדושת המקדש לא בטלה, ורק לרמב"ן יצטרכו חינוך. ובדעת התוס' ישנם הרי סתירות אי קדושה ראשונה דמקדש קדשה לעתיד לבא או לא. ואם מפ' כאחד הדרכים דכאן היה חינוך ולא מילואים, יובן קושייתו, דהרי גם לעתיד לבא אף דמילואים לא יצטרכו, בודאי יצטרכו לחנך המזבח והכלים].

חינוך המנורה

ועוד הערה אחת קטנה, דיש אחרונים שפי' מ"ש בהנרות הללו, והדליקו נרות בחצרות קדשן, דכדי שיראו כולם הנס עשו כמש"כ הרמב"ם (פ"ט מביאת מקדש ה"י) דכיון דהדלקת הנרות כשרה בזרים לפיכך אם הוציאן לחוץ מותר לזר להדליקן, ולכן כאן כדי שיראו כולם הנס הוציאו את המנורה לחצר והדליקוה שם, וז"ש שהדליקו בחצרות קדשן. אבל יש להעיר, הא המנורה הרי עשאוה מחדש כדאי' בגמ' בכ"מ, ומנורה חדשה צריכים לחנכה, וחינוך המנורה אי' (מנחות מט. ועפ"כ ברמב"ם פ"ג מתמילין ומוספין ה"א) דאין מחנכין את המנורה אלא בהדלקת שבעה נרותיה בין הערבים, ובדין דכלי שרת מקדש מה שבתוכה אי' (זבחים פת). דאינה מקדש אלא בפנים, ולרש"י היינו בעזרה, וא"כ הוי חידוש גדול לומר שעצם הכלי אפשר לקדשה בחצר, ושלא במקומה. ואם נפ' דהדלקה לאו דוקא אלא ע"י שמכניסים בה השמן נתחנך המנורה, יתיישב שזה נעשה בפנים, והשמן כבר נתקדש בקדושת הגוף לפני שהכניסוהו למנורה כדאי' (מנחות פת) שהיו מקדשין את השמן בלוג לפני הכנסתו למנורה.

ימי החנוכה מוכנים לחינוך ולנס

והנה זה לכו"ע שהיה אז בימים אלו איזה חינוך. וכ' ה'יעב"ן במור וקציעה (כ"ס ט"ט) דמה שזכו לזה שנעשה נס דפך שמן וע"י זכו לחנך את ההיכל, אולי זה היה זכות היום הזה, שבתחילת בית שני חינכו את הבית בימים אלו בימי חגי ככתוב בנבואתו (י"ב) שבעשרים וארבעה לתשיעי, שהוא כסליו, הוסד, ולמחרת חינוכוהו בהקרבה. ולכן זכות זה של היום עמד שנעשה בו הנס שמצאו

מצות פרסומי ניסא בנר חנוכה

עכ"ל. גם הבעל העיטור הסכים לדעת הרשב"א וכ' דהרואה שמברך הוא דוקא מי שעומד בקרון או בספינה שלא הדליקו בביתו. בכל אופן מסיק המ"מ דלישנא דגמרא שהזכירו רואה סתם יותר נאות לדעת רבינו.

מתוך דברי הרשב"א מבוואר דאין ברכת "להדליק נר של חנוכה" וברכת "שעשה נסים" שני חיובים נפרדים, אלא תרווייהו בכלל ברכות המצוה של נר חנוכה, שגוף מעשה הדלקת נר חנוכה מחייב בשתי ברכות, כמו קריאת מגילה שמחייבת בשתי ברכות, ולכן הוסיף הרמ"א בסי' תרעו (סעי' ג) על השו"ע דכתב מליל ראשון ואילך מברך שנים "להדליק" ו"שעשה נסים" - ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק, וביאר הט"ז ושאר הפוסקים דזהו מטעם שכל ברכת המצוה צריך להיות עובר לעשייתן¹.

א. בגמרא סוכה (מו.) איתא: אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך רבי ירמיה אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך. ובנוגע לברכת הרואה כתב הרמב"ם (פ"ג מהלכות מנוכה ס"ז) "כל הרואה אותה ולא בירך מברך שנים שעשה נסים לאבותינו ושהחיינו, ובשאר הלילות... הרואה מברך אחת שאין מברכין שהחיינו אלא בלילה הראשונה. ובפירושו דברי הרמב"ם כתב המ"מ דמשמע שאעפ"י שיצא מן המצוה, כגון שהדליקו עליו בתוך ביתו מ"מ מברך ברכת הרואה, וזה ג"כ דעת קצת מן הגאונים. אולם הרשב"א ז"ל כתב מסתברא בשלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה, הא לאו הכי אינו צריך לברך דלא מצינו יוצא מן המצוה וחוזר מברך על הראיה, ויש מרבוותא דפירשו אע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו צריך לברך על הראיה, ואין להם על מה שיסמוכו

1. והנה בסי' מור וקציעה להיעב"ץ ז"ל (סי' תקעא) כתב, דלגבי ספק ברכות דנר חנוכה חייב לברך, משא"כ בספק ברכות בקריאת מגילה, דמצוה זו דנר חנוכה שאני, וודאי ברכתה מעכבת לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא וכי מדליק בלא ברכה לא מידי עביד, דהרואה סבר לצורכו הוא מדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצות פרסומי ניסא עביד, ולא דמיא לקריאת המגילה, דבספיקא לא מברך, משום דבלא ברכה נמי מיפרסם ניסא ע"י קריאתה. וכתב שם ג"כ דהיינו טעמא דמברכין על נרות חנוכה בביהכ"נ אע"פ שאין החיוב מדין התלמוד והיה די להדליק בביהכ"נ בלי ברכה, דהא נמי לספיקא דמיא עם כל מה שהרבו המחברים לתת טעם להדלקה דבביהכ"נ כמ"ש בב"י בשם הריב"ש והכלבו, מידי ספיקא דיניא לא נפקא ואעפ"כ לא חששו לברכה שאינה צריכה מספק, כי חשבוהו לצורך מצוה לעשותה כהוגן. ומינה נגמר אנן דה"ה המדליק בביתו מחמת ספק ג"כ לא הפסיד הברכה שאם אנו מצריכין להדליק מספק לא סגי דלא מברך. ומבוואר מדבריו דחלוק דין הברכות בחנוכה מדין הברכות בפורים דבחנוכה אפילו בספק, צריך לברך אותן, דברכות דנר חנוכה מגוף המצוה, [והוי דומה במישור דרבנן לשיטת הר"ן במצוות דאורייתא דכתב הר"ן בשבת (דף י בדפי הרי"ף) דנהי דבהדיא אמרינן בפרק מי שמתו, דספק של דבריהם לא בעי מהדר וברוכי, הני מילי, היכא שהברכה עצמה היא המצוה כגון בספק קרא ק"ש וספק או אמר אמת ויציב, אבל בברכת המצוות שעיקר המצוה דאורייתא כגון הפרשת מעשרות כיון שהמצוה דאורייתא והוא צריך לחזור ולעשות המצוה מספק, אף הברכה אע"פ שהיא של דבריהם צריך לעשות עמה. ולפי"ז ספק נטל לולב ספק לא נטל ביום ראשון שהוא מן התורה, כיון שהוא צריך לחזור וליטול צריך ג"כ לברך. היינו דברכת המצוה לאו הוי דבר חיזוני מעצם מעשה המצוה, אלא אדרבה הוה חלק בלתי נפרד מעצם מעשה המצוה]. וטעמא דמילתא דברכות נר חנוכה הוי חלק מעצם המצוה לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא, והברכות כוללות גם ברכת שעשה נסים, ולכן גם בספיקא דיניא צריך לברך, משא"כ בברכות של מגילה דינם כשאר ברכות שמספק אין לברכן משום דאף בלי הברכות

שאני נר חנוכה שלא רק שצריך להוציא כל ממונו אלא אפי' למכור כסותו כדי לקיים את המצוה. וכ' המ"מ נראה שלמדו ממה שנתבאר פ"ז מה' חמץ ומצה (סי"ז) שאפי' עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום².

וכך כתוב ברשב"ם בפסחים (לט: ד"ה ולא יפתחו לו) וז"ל: והוא הדין נמי אם לא יתנו לו שצריך שיחזר בכל כחו אחריו, והטעם כמו שכתב המ"מ דשאני

וביאור הדברים נ' על פי יסוד של המ"מ בה' חנוכה (פ"ד סי"ב) דאיתא ברמב"ם מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק. ואעפ"י דקי"ל (כסי תלנו) מי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז לא יבזבז יותר מחומש אפי' מצוה עוברת במצות עשה,

מיזכרא מילתא ומפרסא ניסא ע"י עצם הקריאה. ולפ"ז היה אפשר לומר לשיטת הרשב"א דשתי הברכות הוי מחיובי ההדלקה, וגם חלק מעצם צורת המצוה כדאסביר לן היעב"ץ ז"ל, וא"כ בגוונא דלא הדליקו עליו וגם הוא לא עתיד להדליק ולכן בירך ברכת הרואה ועתה נודמן לו להדליק נר חנוכה שפיר יצטרך לברך גם ברכת "שעשה נסים" אף שבירך אותה קודם כשחשש שלא יהיה לו נרות להדליק מ"מ יצטרך שוב לברך ברכת שעשה נסים בזמן ההדלקה, דהיא חלק מגוף מצות הדלקה וע"י נתיקים הפרסומי ניסא, ובכה"ג לא יהי' שום נפ"מ בין הרשב"א לשיטת הרמב"ם.

2. והאור שמח על אתר מבאר טפי שהדין של מוציא כל ממונו ומוכר כסותו נוהג גם לההידור והתוספות וזה שאמר להוסיף בשבח והודיה לו. וכנראה שהאור שמח דייק מלשונו הזהב של הרמב"ם שכ' ולוקח שמן ונרות ולא כ' ונר דהוה משתמע שכל דינו של הרמב"ם נוהג רק על עיקר הדין של נר איש וביתו ולא על הדין של מהדרין ומהדרין מן המהדרין, ועתה שכ' נרות משתמע שדינו של הרמב"ם דמוכר כסותו מתיחס גם לדין מהדרין, ומהדרין מן המהדרין, וזהו חידוש גדול דאינו אלא משום הידור מצוה בעלמא ולא מדינא.

ואפשר לומר בדעת הרמב"ם אליבא דאו"ש ובהקדם דברי מרן הגרי"ז בה' חנוכה שהביא מבית הלוי שחקר בטעמא דמצינו במצוה זו של נר חנוכה דינים למהדרין, ולמהדרין מן המהדרין, ולכאורה י"ל דהנה באמת הרי מצינו גם בשאר מצוות דינים של מצוה מן המובחר כמו דאשכחן במילה בציצין שאינן מעכבין, וה"נ בלולב דאם לא אגדו כשר, ומ"מ למצוה מן המובחר בעי אגד כמבואר בגמ' (סוכה לג) וברמב"ם (פ"ז מה' לולב הל"ו), ועוד אשכחן בכוכ"כ דוכתי, אלא דבכ"מ הרי זהו גופיה מצוה לכתחילה, שיעשה המצוה בהידור ומן המובחר כדרשינן ואונוהו התנאה לפניו במצוות, וזהו יסוד כל הנך דיני כדמבואר בגמ' שבת (קלג) ובסוכה (לג), אולם קי"ל בב"ק דף ט דהידור מצוה עד שליש במצוה, ויותר אינו מחוייב ליתן בעד הידור מצוה, ובנר חנוכה הרי לעולם ההידור יותר משליש גם משום מהדרין בנר לכל אחד ואחד מבני ביתו, דכך היא צורת הידור של המצוה שקבעו חז"ל אבל רק למי שרוצה להדר, היינו ההידור מצוה שקבעו חז"ל בנר חנוכה הוי רק דבר רשות ולא אפילו מצוה לכתחילה, מפני דלעולם חיובא ליכא בזה משום דהוי יותר משליש, וממילא דאינו מחוייב בהידור זה. וזה ששינוי דמהדרין נר לכל או"א, למי שרוצה להדר, והמהדרין מן המהדרין היינו למי שרוצה לקיים מצוה מן המובחר כמבואר ברמב"ם, אבל חיובא ליכא בזה משום דהוי יותר משליש, באופן שמעיקר התקנה נ"ח שוה לכל המצות דיש בעשייתה מה שהוא מעיקר המצוה לעיכובא, ומה שהוא להידור ומצוה מן המובחר, אלא דשאר כל המצוות גם זה למצוה שיעשה אותה כהלכתא ומן המובחר, ובנר חנוכה לא יצוייר זאת משום דלעולם ההידור הוא יותר משליש. והוכיח מרן הגרי"ז יסודו מפירושו הר"ח בב"ק (דף ט) בסוגיא דהידור מצוה, ויעו"ש שם.

ברם, נראה דלהאור שמח רוח אחרת היה לו, וגם אי סבירא לן גוף יסוד דמרן הגרי"ז דדין מהדרין, ומהדרין מן המהדרין לא הוי מעין הידור מצוה דעלמא דילפינן "מזה קלי ואונוהו", בכל זאת גם רשות בעלמא למי שרוצה לא הוי, ובהקדם מה שמביא הגרעק"א בתשובה (מהדורא תנינא סי' יג) מהפרי חדש באם היה עומד בליל ז' וסבור שהוא ליל ו' והדליק ו', אין צריך לברך אם נזכר אחר כך שהוא יום ז', ומדליק עוד אחד דבשביל הידור מצוה אין צריך לברך עיקר הברכות, אולם דעת האליה רבה שמביא שם הגרעק"א שגם על הנר הנוסף צריך לברך. ולכאורה ברור הדבר דעל הידור מצוה אין לברך "להדליק" "ושעשה נסים", אלא כוונת האליה רבה היא, דכשתיקנו מצות נר חנוכה, תיקנו שלש דרגות של פרסומי ניסא,

לו לברך ברכת הרואה, אולם בשיטת הרמב"ם דאף מי שהדליקו עליו בביתו מברך ברכת הרואה כשרואה נר חנוכה, והיינו דשיטתו כמו שיטת הב"ח (נכס' תרעו) ששני חיובים נפרדים נאמרו במצות נר חנוכה, חובת מצות הדלקה וחובת מצות הודאה על הנס, וברכת להדליק נר הוי ברכת המצוה כמו בשאר מצוות, וברכת שעשה נסים הוי ברכת הודאה, א"כ אין מעשה ההדלקה עצמו הוי סיבה המחייבת ברכת על הנס, ואין ברכת שעשה נסים אלא ברכת הודאה בפני עצמה³ שסדרה על הדלקת הנרות.

פרסומי ניסא דאין בו אפילו פטור של אונס רחמנא פטרי'.

ומבואר בזה שיטת הרשב"א ודעימיה דבהדלקת נר חנוכה לא רק שקיים מצות מעשה הדלקה עצמה, אלא גם קיים מצות פרסומי ניסא, וזהו יסוד הדין ששתי הברכות מישך שייכי לעצם מעשה הדלקה, ומברכים את שתיהן עובר לעשייתן, ולכן ס"ל לרשב"א במקום שמדליקין בתוך ביתו ובלאו הכי יקיים מצות נר חנוכה אין

נר איש וביתו, נר לכל אחד ואחד, וכנגד ימים היוצאים, ועל כל הנרות כולן גם על הנרות הנוספות חל שם נר חנוכה, וכשעומד ביום ז' גם הנר השביעי הוי בכלל עצם מעשה וקיום המצוה, ולכן אם טעה והדליק רק ו' חוזר ומדליק ומברך על נר הנוסף דלא גרע נר ז' מנר הראשון, והשלש דרגות של פרסומי ניסא שבנרות חנוכה דומות לשלש מצוות שיש במצות ביכורים, דתנן בביכורים (פ"ג מ"י) רבי שמעון אמר ג' מדות בביכורים, הביכורים, ותוספות הביכורים, ועיטור הביכורים, ובמשנה יא איתא דתוספת ביכורים כביכורים, היינו דבשעת לקיטת הביכורים מוסיף עליהם משאר תאנים או משאר ענבים, מין בימיו, ועיטור ביכורים הוסיף מין בשאינו מינו, ודייק המשנה ראשונה מדברי הרמב"ם בה' ביכורים (פ"ב ה"ח) דלא חילק הרמב"ם בשום דבר בין התוספת והעיטור, וכ' הפריש ביכוריו ואח"כ הוסיף עליהן או עטרן הרי הן כביכורים בזמן שבאו מן הארץ ובין כך ובין כך נאכלין בטהרה, וה"ה בנרות חנוכה.

מעתה צריך להבין מדוע באמת קבעו חז"ל שלש צורות שונות של מצות הדלקה ופרסומי ניסא. ונ"ל ע"פ דיוק בדברי רש"י והמהדרין אחר המצוות עושיין נר לכל אחד ואחד מבני הבית, ומפורש ברש"י שמהדרין קאי על סוג אנשים שמחזרין אחר מצוות לקיימם בהידור טפי, ולפי זה נראה שכל ג' דרגות של פרסומי ניסא הוי בגדר חיובא ולא בגדר רשות, וכמו שדייק האור שמח מדברי הרמב"ם שגם התוספת וההידור בכלל חובת המצוה וצריך אדם... להוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו, ולכן יש גם דין להוציא כל ממונו ומוכר כסותו שהסברא ברורה שלא היה נוהג דין זה אם התוספת וההידור הוי בגדר "מי שרוצה" כדאיתא בגרי"ז, אלא ע"כ כל הג' צורות של פרסומי ניסא הן בגדר חיובא דמצוה, אלא שהחלות חיוב של השלש צורות האלו חל רק כפי ערכו של האדם בעשיית מצוות.

וזה דומה אות באות להיסוד הנפלא של האור שמח בה' תלמוד תורה (פרק א) וז"ל: ונ"ל לבאר דבאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים ולמשה רבינו עליו השלום, דתורה אחת יהיה לכם כתיב וחיוב המצוה גבול יש לה כמו נטילת אתרוג בנענוע בעלמא יצא, רק המדקדקים נושאין אותו כל היום וכיו"ב, ולכך לא כתבה התורה מדות... דאין זה חוק בפרט ששוה לכלל הישראלי רק כל אחד לפי ערכו... ונמצא מצות ת"ת אשר בודאי אם יבקש האדם טרף ומזון בכ"ז אינו נחשב למפריע מצות ת"ת ואספת דגנך כתיב, וכן למשל אדם חלוש המזוג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות האבה לתלמוד תורה לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים... וכיון שחוק חיוב לכל ישראל הוא, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת, היינו ק"ש בשחרית וק"ש בערבית קיים והגית בו יומם ולילה, כיון שלומד קבלת המצוות ואזהרתה בשחרית וערבית כבר קיים מצותה, אולם יתר מזה בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו וע"ש דפח"ח. ולפי מה שנתבאר מדברי האור שמח שגדר חובת מצות תלמוד תורה מתחלק ומשתנה לפי ערכו ומהותו ויכולתו של כל אחד ואחד, נ"ל דהוא הדין והוא הטעם לשלש דרגות של מצות הדלקה ופרסומי ניסא בחנוכה, שגדר חיובא תלוי לפי ערך של ההכשר גברא עד כמה שהוא מהדר ומחזר אחר עשיית המצוות.

3. והרי נחלקו הראשונים במי שעתידי להדליק ורואה נר חנוכה קודם לכן, אם יברך עתה או ימתין עד שידליק, דעת הריטב"א בסוכה (מו) היא דלא צריך לברך עד שידליק בביתו, כדאמר חזינא ליה לרב כהנא דמסדר להו אכסא דקדושה זמן דסוכה ולישב בסוכה, ואין בזה משום אין מעבירין על המצוות כיון דעל ידי הדלקה עדיף טפי, וכלשון הספר השלמה,

הברכה מבעה"ב כשהדליק, דאי שמע הברכה וענה אמן הו"ל כאילו בירך הוא עצמו דשומע כעונה.

ב. והנה תוס' בסוכה (מו ד"ה הרואה) כתבו דבשאר מצוות כגון לולב וסוכה לא תיקנו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה, וטעם ראשון נחא דלא תקשי לי מזוזה, ועוד יש לפרש דאין שייך לתקן לרואה ברכה שאין העושה מברך [היינו שאין שייך שיברך לישיב בסוכה כשרואה סוכה, והוא אינו יושב או ליטול לולב והוא אינו נוטל, ברם בחנוכה שהמברך גם מברך ברכת הנס "שעשה נסים", תיקנו לרואה לברך אותה, דברכת דלהדליק לא שייך שיברך אם אינו מדליק].

וכבר הובאה שיטת הרמב"ם לעיל דברכת הנס אינה אלא בגדר הודאה בעלמה, היינו מצוה המוטלת על גופו להודות על הנס אלא שקבעוה על מעשה ההדלקה, ולכן אם הדליקו עליו בביתו מברך ברכת הודאה כשרואה נר חנוכה, דמה שהדליקו עליו בביתו רק קיים מצות הדלקת נר חנוכה וברכותיה המוטלת על ממונו, אבל החיוב גברא להודות על הנס לא קיים. אולם מתוס' דקשיא להו מאי שנא נר חנוכה במקום שהוא לא מדליק משאר מצוות במקום שהוא לא עושה מעשה המצוה מוכח שחולקים על שיטת הרמב"ם דס"ל דהוי שני חיובים נפרדים, דאם לא כן מאי קשיא להו הלא בנר חנוכה יש שני חיובים ובשאר מצוות לא נאמר רק חיוב קיום המצוה ולא חיוב הודאה, אלא לאו ש"מ דאף בנר חנוכה אין אלא חיוב של הדלקת הנר בלבד, וברכת שעשה נסים הוי בגדר ברכת המצוה ובכלל החיוב הדלקת הנרות - וע"כ הוכיחו המג"א (ס' תיש"ס ק"ה) ומחצית השקל ופרמ"ג שם דמי שהדליקו עליו בביתו שוב אינו מברך ברכת הנס כשרואה נר חנוכה ולא תיקנו ברכת

והן אמת דדבר זה כתוב להדיא בשאלתות פרשת וישלח וז"ל: דמחייבין בית ישראל לאודווי ולשבחויי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא דכתיב הללו את ה' כל גויים שבחוהו כל האומים כי גבר עלינו חסדו... הכי קאמר הללו את ה' כל גוים מה דעביד עמכון וכל שכן אנן דגבר עלינו חסדו [וכתב בהעמק שאלה בעידנא דמיתרחיש להו ניסא פ' בשעה שאירע הנס ולא ביום ההוא בכל שנה דזה אין לו עיקר מן התורה אלא מדרבנן]. וכד מטו לדוכתא דאיתרחיש להון ניסא כגון מעברות הים ומעברות הירדן... וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים, מיחייב לברוכי ברוך שעשה נסים לאבותינו בזמן הזה, בחנוכה על שרגא, ובפורים על מקרא מגילה, ע"כ. הרי להדיא דהסיבה המחייבת בברכת שעשה נסים היא ההודאה על הנס, וכשם שחייב לברך כשרואה מקום שנעשה בו נס, כמו כן חייב לברך ביום ההוא בכל שנה שאירע הנס. ומאי דמברך ברכת הנס בזמן הדלקה אינו אלא משום שסדרוה על הדלקת הנרות ולא משום שגוף מעשה הדלקה מחייבת את הברכה.

והנה הב"ח (נסי' תרעו) פליג על סמ"ג שס"ל דאילו אחד נשוי והולך בדרך אין צריך לברך על הראיה כיון דאשתו מדלקת עליו, והב"ח ס"ל דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו (גיטו) להדליק נרות לפרסם הנס ברבים אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא חיוב על גופו ומזה לא נפטור כשמדליקין עליו, אם לא שעמד שם בשעת הברכה וענה אמן, והכי משמע מלשון הרא"ש והסמ"ק והאגודה שכתבו בסתם דהמהלך בספינה ורואה נרות שהדליקו בעיר והוא אינו מדליק מברך על הראיה, ולפי זה פוסק הב"ח דאכסנאי המשתתף בפרוטה צריך לצאת ולראות כדי שיברך, והיינו דוקא היכי שלא שמע

דמי שלא הדליק בביתו עדיין א"צ לברך ברואה נר חנוכה, שהרי כשיקיים מצותו אז יברך את כולן, ומצוה לכנפן ולא לפזרן. אולם לדעת הרשב"א הנ"ל אין זה רק משום דעדיפא טפי לעשות כן, אלא שמעיקר הדין לא תקנו ברכת הרואה למי שמדליק, ודו"ק.

אנשים דאין להם בתים ואין בידם לקיים מצות נר חנוכה אין להם לקיים מצות מזוזה.

ונראה דחלוק דין "הבית" לגבי מצות מזוזה מדין הבית לגבי מצות נר חנוכה, דדין הבית במצות מזוזה נאמר בעצם החיוב, דמי שאין לו בית אינו בתורת המצוה והוי מופקע לגמרי, דמזוזה חובת הדר כדאי' בפסחים (7), ברם בנוגע למצות נר חנוכה "הבית" הוי דין בצורת קיום המצוה, ומי שאין לו בית הוי בעצם גברא בר חיובא אלא אנוס בקיום המצוה, ולכן כיון דרמיא עליה חובת המצוה אלא שהוא אנוס מלקיימו תקינו ליה רבנן

הרואה אלא למי שאינו מקיים המצוה, דגם הוא לא מדליק וגם לא מדליקין עליו, דלכל הפחות יברך ברכת הודאה על הראיה - וע"ז הקשו התוספות מדוע לא תקנו כיוצא בזה גם בשאר מצוות שהוא אינו מקיים.

ובתירוץ השני כתבו "וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים, ואין בידם לקיים המצוה וטעם ראשון ניחא (משום חביבות הנס)⁴ דלא תיקשי ממזוזה, ע"כ. פי' דלטעם שני תיקשי, למה לא תקנו גם במזוזה ברכת הרואה, דאותם

4. ולכאורה גם על תירוץ ראשון דשאני נר חנוכה משום חביבות הנס, צריך ביאור דהרי מצות סוכה היא גם זכר לנס של ענני כבוד כדאיתא בטור בהלכות סוכה (סי' תרכה) וז"ל: בסוכות תשבו שבעת ימים וגו' למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, תלה הכתוב מצות סוכה ביציאת מצרים... והסוכות שאומר הכתוב שהושיבנו בהם הם ענני כבודו שהקיפנו בהם לבל יכה אותנו שרב ושמש, ודוגמ' לזה צונו לעשות סוכות כדי שזכור נפלאותיו ונוראותיו... עכ"ל, אם כן קשה מדוע לא מועיל הטעם של חביבות הנס לתקן "ברכת הרואה" גם בסוכה, דהדבר ברור דאין לחלק בין נס דפך השמן לנס של ענני כבוד שהרי בשניהם אית ביה חביבות הנס. וכמו כן צ"ע על הרמב"ם דכ' מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד, וכבר העיר המגיד משנה - דהרמב"ם לא כתב כן בשאר מצוות אלא בנר חנוכה, וצריך טעם למה דוקא במצות חנוכה נקראת המצוה "חביבה" עד מאד.

והנראה לומר דהנה בגמ' שבת (כא:) שואלת הגמ' מאי חנוכה, ופי' רש"י וז"ל: על איזה נס קבעוה, וביאר בספר גליא מסכת דהרי היו שני נסים א' הנס הנצחון ב' הנס דפך השמן, ושואלת הגמ' איזה נס גרם לקביעות ימי חנוכה לדורות, והגמ' מתרצת וז"ל: וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא ההדליק יום אחד נעשה בו נס והדליק ממנו שמונה ימים, ולשנה אחרת קבעום ועשאוים ימים טובים בהלל ובהודאה עכ"ל, ומבואר מהגמ' שסיבת קביעות מצות חנוכה לדורות זה משום הנס של פך השמן, ואע"פ שזה נס שלא לצורך ואין הקב"ה עביד ניסא בחינם, וגם הדין הוא שטומאה הותרה בציבור וממילא היו יכולין להדליק לכתחילה בשמן טמא ולכן לא היה הצורך בנס של פך השמן כלל, אם כן למה על הנס של פך השמן נקבעה מצות חנוכה, ועל זה תירץ הפני יהושע (בד"ה מאי חנוכה וז"ל לכך נראה דעיקר הנס לא נעשה אלא להודיע להם חיבת המקום עליהם כראשכחך שנעשה זה הנס תמיד שלא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם... לכך נעשה להם ג"כ נס זה בענין הנרות שהוא עדות לישראל שהשכינה שורה בהם כדדרש' נמי לענין נר מערבי, אלא שלאחר מיתת שמעון הצדיק, אפילו נר מערבי לפעמים היה כבה והולך, לכך נעשה להם נס בזה הענין ממש באותן הימים שהיו עת רצון להודיע שחזרו לחיבתן הראשונה, כן נ"ל נכון עכ"ל, ובאמת כך כתב רש"י בהדיא על הגמ' בדף כב: דעדות הוא לבאי עולם שהשכינה שורה בישראל מאי עדות, אמר רב זו נר מערבי שנותן בו שמן כמדת חברותיה, וממנה היה מדליק ובה היה מסיים ע"כ, ושואל רש"י והא דאמרינן בסדר יומא (לג:) הטבת ה' נרות קודם להטבת ב' נרות משמע כולהו היה מיטיב שחרית ויליף לה מקרא, ועל זה תירוץ רש"י דבר נפלא וז"ל: היינו בשלא היה הנס מתקיים והיה מוצא שכבה דלא סמך קרא אניסא וכל זמן שהיו ישראל חביבין היה דולק כל היום והיינו עדותה, עכ"ל.

מעתה נ"ל שבנס שלא לצורך, הצורך הוא להודיע ולגלות חביבות ה' אלינו, וכמו שכתב רש"י, ולפי"ז כוונת תוס' בתירוץ הראשון דשאני חנוכה משום חביבות הנס לא שאנו מחבבים נס חנוכה יותר מנסים אחרים, אלא שהנס של ענני כבוד היה לצורך ישראל להגן ולשמור עליהם מכל מיני פורענות וכמו שכתב הטור ולכן אין בו גילוי מיוחד של חיבת ה' אלינו, משא"כ בנס חנוכה של פך השמן כל כולו נעשה להודיע ולגלות חיבת ואהבת ה' אלינו. וזה גם כן כוונת הרמב"ם דדוקא מ' נר חנוכה מצוה חביבה, דכיון דזה זכר לנס פך השמן הוי גילוי חיבה ואהבת השם אלינו.

לעולם ולעולמי עולמים אלא ידיעת צור עולמים, ומיד הוא חוזר לדעתו והולך בדרכי מישרים. ולפי שמ' מזוזה מיוסדת על שם יחוד מלכותו ית' היה מקום להבין שמ' מזוזה הוי חובת גברא ודומה לדין ספר תורה שהמלך כותב לעצמו יתר על הספר שהניחו לו אבותיו, והספר תורה השני לא יזוז מלפניו (כמו שכ' ברמב"ם ה' מלכים פי"ג ה"א) אלא במקום שאין ראוי לקריאה, אבל יוצא למלחמה והוא עמו, ונכנס והוא עמו, יושב בדין והוא עמו, מיסב והוא כנגדו שנא' והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו. אלא שהתורה חידשה וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך דהדין בית הוי דין בצורת קיום המצוה ולא בחיובא דמצוה, א"כ שפיר מה שדימו התוס' מזוזה לנר חנוכה דתרוייהו הן חובת גברא, והדין בית נאמר רק בקיום המצוה. ואליבא דרמב"ם דמזוזה אינה חובת גברא צ"ל מה שכ' בסוף ה' מזוזה הוי טעמא דמצוה].

וכל יסוד הנ"ל נכון רק אי אמרינן דמי שאנוס בקיום המצוות אינו סיבה להפקיע הדין גברא בר חיובא, אבל אי נימא דאנוס בקיום המצוות גם מפקיע חיובא דגברא, נמצא דמי שאין לו בית מופקע ממצוות נר חנוכה, א"כ אין לחלק בין מזוזה לחנוכה. ואליבא דאמת מצינו סתירות בהאי ענינא, דהקובץ הערות ביבמות (ס"י מה לוח יד) כתב וז"ל: אנוס אינו פטור דהא אנוס חייב בתשלומין דקי"ל בחגיגה (דף ט) מי שלא חג ביו"ט ראשון, שלא הביא חגיגתו ביום הראשון של החג, חוגג את כל הרגל, אפילו למ"ד שני תשלומין דראשון והפטור בראשון פטור בשני ולכן חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני אין צריך תשלומין כיון דאינו מחוייב קרינן ביה, ואילו אנוס ביום ראשון כגון חולה יש לו תשלומין שאר הימים, וכן מבואר ממ"ש המג"א (ס"י ל"ט) דמי שנקטעה ידו השמאלית כשר לכתבת תפילין, אעפ"י דקי"ל מי שאינו בקשירה אינו בכתובה גידם שאני ולא קרינן ביה מי שאינו בקשירה אינו בכתובה. וצ"ע ראה לזה בסדר חליצה. ונראה כוונתו למ"ש תוס' ביבמות (מ"ד דחרש וחרשת (אלמים) עולין לחליצה אע"ג דאינם חולצים, ולא אמרינן כל שאינו בחליצה אינו ביבום,

ברכת הראיה דלכל הפחות יברך על הראיה. ומדויק לישנא דתוס' "ואין בידם לקיים המצוה", דמשמע דבנוגע לנר חנוכה הוי הכית רק דין בצורת קיום המצוה, איך לקיים חיובו.

ולכאורה חילוק זה מבואר ברמב"ם (פי"א מהל' ברכות ס"ג-ג) דכ' דיש מצות עשה שאדם חייב להשתדל ולרוץ עד שיעשה אותה, כגון תפילין וסוכה ולולב ושופר, ואלו הנקראין חובה, לפי שאדם חייב עכ"פ לעשות, ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב במזוזה כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באהל או בספינה ישב בה. וכן כל מצוות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר שבת והדלקת נר חנוכה, ובין מצוות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים, מברך על הכל קודם עשייתן. רואים אנו מדברי הרמב"ם שמגדיר מ' מזוזה בכלל המצוות "שדומין לרשות" וכוונתו מבוארת דבלי לשכון בבית המחייב במזוזה אין שם חובת גברא דהבית הוא החפצא המחייב בהמצוה, אך במ' נר חנוכה כתב הרמב"ם להדיא דהו בגדר חובת גברא כמו מקרא מגילה והדלקת נר שבת. ואף שבה' חנוכה (פי"ג ה"ג) כתב הרמב"ם "ומדליקין הנרות בערב על פתחי הבתים, ובפ"ד ה"א כ' כמה נרות הוא מדליק בחנוכה מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד... דמשמע דהחיוב תלוי בבית כמו מזוזה, וכשאיין לו בית אין הגברא חייב כל עיקר בהמצוה, אלא לפי מה שנתבאר ניחא דתחילת דינו הוי חובת גברא דהוא חייב להדליק ולפרסם הנס, אלא אופן צורת קיומו להעמיד הנרות על פתח ביתו ומי שאין לו בית אכתי הוי גברא בר חיובא בהמצוה ולכן תיקנו לו אופן אחר לקיום חיובו ע"י תקנת ברכת הרואה.

[ומה שתוס' הקשו ממזוזה על נר חנוכה אולי אפשר לומר על פי הרמב"ם בה' מזוזה (פי"ג ה"ג) חייב אדם להזהר במזוזה מפני שהיא חובת הכל תמיד, וכ"ז שיכנס ויצא יפגע ביחוד השם שמו של הקדוש ב"ה, ויזכר אהבתו ויעור משנתו ושגיותו בהבלי הזמן, וידע שאין דבר העומד

וכל שאינו עולה לחליצה משום איסור תורה אין עולה ליבום. וה"ה הוא הטעם לדין המרדכי דאין מצות גדילים תעשה לך נוהגת בשבת, משום דמעשה קשירת ציצית התורה אוסרתו עליו, וכמו כן בחצי עבד ובחצי בן חורין מה שאינו יכול לישא הוא משום דין תורה, דבכל הני פקע ממנו חיובא דמצוה, משא"כ בכה"ג דהתורה מחייבתו לעשות מעשה המצוה אלא בפועל אינו יכול, דאיהו פומיה הוא דכאיב ליה ואינו יכול לקיים, שפיר הוה גברא בר חיובא ואין האונס מפקיעה החיוב, ולכן בנר חנוכה מי שאין לו בית בודאי גברא בר חיובא ואין האונס פוטרנו, ותיקנו לו חיוב חדש של ברכת הרואה שגם לו יהיה אופן לקיים חיובו.

ולכאורה כ"ז כתוב בפ"י הר"ן על שבת, דאיתא התם (ג.) אמר רב ששת אכסנאי חייב

בנר חנוכה, א"ר זירא מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזאי, בתר דנסיבי איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא דקא מדליקי עלי בגו ביתאי. וצ"ב מהו החידוש דין דאורח בבית אחר ולא מדליקין עליו בביתו חייב בנר חנוכה, ומ"מ אינו מדליק אלא משתתף בפרוטה בנר ושמן של בעה"ב, דלכאו' קשה ממ"נ אם הוא חייב בנ"ח למה אינו מדליק, ואם צריכין דוקא "ביתו", היינו בדיני ממונות, שיהא פטור לגמרי. וע"ז ביאר הר"ן דקאמר רב ששת, דלא תימא דין נר חנוכה כדין מזוזה דכל מי שאין לו בית פטור מן המזוזה, אלא גם בלי "ביתו" הוא מחויב בנר חנוכה, אלא לעת עתה הוא אנוס בקיום המצוה, לכן כשהוא אורח בבית אחר תיקנו לו תקנה מיוחדת לקיים החיוב גברא דידיה באופן שהוא משתתף בדיני ממונות בגוף הדלקת בעל הבית.

ג. **והנה** בשו"ע (סי' תע"ט סעי' ג.) כ' אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה אבל אם הדליקה חש"ו לא עשה כלום, ויש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך מותר. [וזהו שיטת הבעל העיטור הובא בר"ן]. וכתב המ"ב (סי' ק"ג) לפי מה שסתם המחבר בהלכות קריאת המגילה (סי' תע"ט סעי' ג) משמע דלמעשה אין לסמוך שיהיה הקטן שהגיע לחינוך יכול להוציא בהדלקתו לגדולים,

משום דבני חליצה ניהו אלא דפומייהו הוא דכאיב ליה, ואי נימא דאנוס הוא פטור גמור א"כ גידם אינו בקשירה, אלא ע"כ אונס בקיום המצוה אינו מפקיע עיקר החיוב.

איברא בקובץ שם כתב עוד, דקשה מדברי המרדכי שכתב דמותר בשבת ללבוש טלית בלא ציצית היכא שהוא אנוס בהטלת הציצית, וצ"ע כיון דאנוס בר חיובא הוא למה יהא מותר לגרום בידים ביטול מצות עשה. עו"ק מדברי תוס' פ"ק דב"ב גבי חציו עבד וחציו בן חורין דכופין את רבו ועושיין אותו בן חורין דהלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה, והקשו תוס' אמאי איצטרין טעמא דלשבת יצרה, תיפול"ל משום מצות פו"ר, ותירצו דלהכי לא נקט קרא דפו"ר משום דפטור הוא מאותה מצוה כיון שהוא אנוס, וכדי שיתחייב לא כפינן לרכו לעשותו בן חורין דא"כ בכל העבדים נכוף רבם לשחררם כדי שיתחייבו בכל המצוות ע"כ, וצ"ע דלא דמי כלל, דאנוס בר חיובא הוא אלא דפומיה הוא דכאיב ליה, אבל בכל העבדים אינן בני חיובא כלל.

וברפ"ב דסנהדרין תנן, המלך אינו חולץ ואינו מיבם, והטעם דאינו חולץ משום דקלון הוא לו, והטעם דאינו מיבם כתב הרמב"ם דכיון דאינו עולה לחליצה אינו עולה ליבום, כמו שאמרו תוס' ביבמות (ק"ג מה). והקשה בתוס' הגעק"א, דלכאורה ה"נ במלך דבר חליצה הוא אלא דאינו רשאי לגנות עצמו הוי גם כן כמו פומיה הוא דכאיבי ליה.

ונ' דיש לחלק דרק אונס מחמת דין התורה מפקיעה הדין גברא בר חיובא, ורק בגוונא דחסר היכי תמצא לקיים המצוה הגברא בר חיובא כדקאי קאי, ולכן בנוגע למלך מה שהוא אינו חולץ זה לא משום שהוא לאו בר הכי, אלא משום איסור תורה על מעשה חליצה, וכיון דקלון הוא לו וגם אינו יכול למחול על כבודו, דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דגם הוא מוזהר על הדין שתהא אימתו עליו, שפיר לא הוי גברא בר חיובא לחליצה,

לנר חנוכה דבקריאת מגילה בעינן לדין של אחד מוציא את חבריו מדין שומע כעונה, משא"כ בקיום דינו של הדלקת נר חנוכה הדין שאחד מוציא את חבריו אינו מענינו כלל וכלל, וכל יסוד דינו הדין דמי שהדליקו עליו בתוך ביתו יצא ידי חובתו הוא דין מיוחד בנוגע לנר חנוכה, דעצם מצות נר חנוכה היא נר איש וביתו דאם בתוך ביתו מתקיים קיום הדלקה ופרסומי ניסא, הרי הדלקה זו פוטרת את כל בני הבית ואינם צריכים להדליק, אולם המדליק אינו מוציא את אחרים ידי חובתם אלא נפטרים הם ממילא כיון דיסוד דין נ"ח הוא שיתקיים הדלקת נרות ופרסומי ניסא בתוך ביתו. ברם מי שפטור מחובת המצוה כגון חש"ו שהדליקו אין בעה"ב מקיים המצוה, כדקאמר הגרי"ז דע"י אינו בר חיובא לא נתקיימה כלל הדלקה גם בנוגע להפטור עצמו, וליכא כלל קיום נר חנוכה הפוטר את כל בני בית, אבל שיטת הבה"ג דנשים אינן מוציאות את האנשים ממקרא מגילה וכדומה, דאינן חייבות רק משום שאף הן היו באותו הנס, אינו ענין לנר חנוכה, דהתם איכא דין מסוים שאין הפטור מוציא את החייב [כדביאר המרחשת דאין לנשים חיוב גמור של קריאת המגילה רק שמיעת המגילה], בזה הוא דס"ל דלגבי אנשים הנשים מיקרי פטורות, אבל בנ"ח לא נאמר הדין כלל של אין הפטור מוציא את החייב אלא תלוי רק בעצם מעשה הדלקה אם נתקיימה מצות הדלקת נר חנוכה או לא, והכא כיון דגם אשה חייבת בנר חנוכה חל שם מעשה הדלקה של בר חיובא, אף דחיובה הוא רק מטעמא שאף הן היו באותו הנס, ולכן בעלה פטור ממילא כיון דנתקיימה הדלקה בתוך ביתו. ומעתה נראה דמצות נר חנוכה הוי חובת גברא, אלא דאין המצוה מחייבת שיעשה בעצמו מעשה הדלקה בתוך ביתו, אלא כל חיובו הוא שיתקיים בתוך ביתו חלות שם הדלקת נר חנוכה ופרסומי ניסא, וגם אם נתקיים ע"י אחר וגם בלא דיני שליחות מ"מ הוא קיים חובתו בשלימות.

עכ"ל. דכשם שאין קטן שהגיע לחינוך יכול להוציא חבריו ממקרא מגילה, ה"ה שאינו יכול להוציא אחרים בנר חנוכה. והאחרונים הקשו על שיטת הבה"ג (סוגא נוסף) מגילה ד ד"ה נסים) דסברי דאין אשה מוציאה את האיש באותן מצוות דרבנן שהנשים חייבות בהן רק משום "שאף היו באותו הנס", אמאי גבי נר חנוכה באכסנאי אם אשתו מדלקת עליו אינו צריך להדליק (שם). והלא נשים חייבות בנר חנוכה רק מטעמא דאף הן היו באותו הנס ואיך יוצא הבעל ידי חובתו על ידה.

אכן נראה דאפי' אי נימא דמצוה נר חנוכה הוי חובת גברא בכל זאת נראה פשוט דאדם יכול להדליק נ"ח בעד חבריו בלא מינוי שליחות, וזהו דעת הבעל העיטור הובא בשו"ע לעיל דקטן שהגיע לחינוך מוציא בנ"ח, והלא לאו בר שליחות הוא, אלא ע"כ לא בעינן לדיני שליחות בהדלקת נר חנוכה. וז"ל הגרי"ז בה' חנוכה: והא ודאי פשיטא דאין שוב נפקותא כלל אם הוא בעצמו עושה מעשה ההדלקה או אחר מדליק עבורו, דגם עיקר נר חנוכה דאיש וביתו יוכל להדליק מי שהוא, ואף שאינו מבני הבית רק שיהיה בר חיובא, דלאו במעשה הדלקה תליא מילתא ורק בנרות.

וכבר כתבו כן הפוסקים בסי' תרעט, דהרי כ' המג"א ונ"ל דאשה המדלקת כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה כמ"ש סי' רסג (סע"י) א"כ לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק, והעיר על זה הפרי מגדים דכיון דקיי"ל כל מילי באיחו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח וא"כ אם קיבלה שבת בפירוש צ"ע איך תאמר לאחר להדליק בשבילה, דנראה מטעם שליחות והא איהי כבר קבלה שבת. וי"ל דלא שליחות ממש הוי כיון דמומונו הוא, ואחר מעשה קוף עביד. **ולפ"ז** גם יש ליישב מה שהקשו על שיטת הבה"ג דהובא לעיל. דאינו דומה קריאת מגילה



הג"ר אפרים גרינבלט

מעמפיס, טנסי

בתירון הבי"ב נס פך השמן, מדוע לא נפסל בלינה

קושיית הבית יוסף דהנס היה בחנוכה רק ז' לילות כי היה מספיק בפך ליום הראשון, ותירוצו שחילקו השמן לח' חלקים וכו'. ולכאורה האיך היה השמן ראוי להדלקה בליל שני והא כבר נפסל בלינה בליל ראשון. ויתכן דיש לברר אם שייך פסול לינה בשמן למנורה, דהנה בפסול לינה האם זהו דין בקדושת הגוף דכל דבר שנתקדש בקדושת הגוף לינה פוסלת בו ומשום כך מובא בשבועות (יא) ומעילה (ט) דאינו נפסל בלינה אלא אחר שנתקדש בכלי שרת דכיון שנתקדש בכלי שרת הרי נתקדש בקדושת הגוף ושייך בו פסול לינה, או יש לומר דזהו דין בהקרבתו, דכל דבר שיש בו חלות שם קרבן לינה פוסלת בזה, ביאורו דלאו כל דבר הקדוש בקדושת הגוף נפסל בלינה, שאין פסול לינה שייך אלא בדבר שיש עליו תורת קרבן, אבל במקום שאין חלות קרבן שם אינו נפסל בלינה.

והמקור דלינה פוסלת הוא משמות (כג יח) ולא ילין חלב חגי עד בקר, ומובא בפסחים (עא) אמר רב כהנא מנין לאימורי חגיגת חמשה עשר שנפסלין בלינה שנאמר ולא ילין חלב חגי עד בקר וכו', וכן פסק הרמב"ם (פ"א מקטן פסח ה"ז) וז"ל: המניח אמורים ולא הקטירן עד שלנו ונפסלו בלינה הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ולא ילין חלב חגי עד בקר, ובכסף משנה מביא מכילתא משפטים לא ילין חלב חגי עד בקר בא הכתוב ללמדך על החלבים שהם נפסלין בלינה, ונלמד מכאן לכל הקדשים דלינה פוסלת בהן, וכן מצינו פסול לינה בניסוך המים (סוכה מט), ובלחם הפנים ובשתי הלחם, הרי דכל דבר הקרב על גבי המזבח לינה פוסלת בו, והכל נלמד מאימורין דנפסלין בלינה, ואם כן יש לומר דפסול לינה אינו דין בכל דבר הקדוש בקדושת הגוף, אלא פסול לינה הוא דין בהקרבתו דכיון שחל עליו שם קרבן היה נפסל בלינה, והוא דומה לאימורין שיש בה דין הקרבה ולכן שייך בהו הדין דפסול לינה, מה שאין כן בדבר שאין בו חלות שם קרבן אין לינה פוסלת בו, אף על גב דקדוש בקדושת דגוף, ובאמת שכן הוא בכ"מ שמצינו בה פסול לינה הוא בדבר שיש בו תורת קרבן, וכמנחה שם במעילה דנפסלין בלינה ומנחה איקרי קרבן, וכן לגבי מי ניסוך המים מובא בסוכה (מח) שנפסלין בלינה, ומי ניסוך המים איקרו קרבן שהוא דבר הקרב על גבי המזבח, וכן בחביתיה כה"ג מובא במנחות ז' שנפסלין בלינה, ושתי הלחם הם קרבן (מנחות מו), ולחם הפנים הוא קרבן (מנחות יג), ופרים ושעירים הנשרפין פסק הרמב"ם (פי"ט מפסולי המוקדשין ה"ג) דשייך בהו לינה, עיי"ש בלשוננו.

אבל השמן של המנורה בבית המקדש אף דהשמן נתקדש בכלי שרת מכל מקום אינו נפסל בלינה, כיון דאין חלות קרבן ושם הקרבה על הדלקת המנורה, ואינו דומה שמן למנורה לשאר דברים, כמנחה, דאחר דנתקדש בכלי שרת נפסל בלינה, דשאני מנחה דהוי קרבן מה שאין כן שמן למנורה אין חלות קרבן עליו, וכיון שכן הוא כבר היה שייך לקדש את השמן בכלי שרת קודם שחילקוהו לח' חלקים, ואף על דנתקדש השמן בכלי שרת אפילו הכי אינו נפסל בלינה דאין פסול לינה בשמן למנורה, ואין שום חלות קרבן ולא הקרבה על מעשי המנורה הדלקתה והטבתה דשמן למנורה הוא מצוה השייכת להציבור אבל יש לזה שם קרבן ציבור ואין שם קרבן חלה על השמן שבמנורה. ובתמורה (יד) וכל הקרב בלילה קדוש בלילה, וכתב רש"י כגון שמן למנורה, הרי שאין שם הקרבה על הדלקת המנורה, ומשום כך אין פסול לינה בשמן למנורה.



הג"ר ישראל מנחם (מנדל) ויום זצ"ל קרית אתא

א. אם יש מעלה למדליק ראשון בבני הבית

נסתפקתי במי שנוהג כמהדרין שכל אחד מבניו מדליק לעצמו אם יש מעלה למי שמדליק ראשון קודם לשאר בני הבית, ולכאורה דין זה תלוי באם נאמר שהמהדרין יוצאין יד"ח גם בעיקר המצוה בהדלקתם בעצמם כמו דס"ל להג' רעק"א בשו"ת תנינא סי' יג א"כ אין נפק"מ מי מדליק ראשון דהא כל אחד אינו יוצא כלל בהדלקת חבריו, אמנם אי נימא כדמשמע מהרמ"א בסי' תרעד (סעי' ה) שהמהדרין ומדליקין בעצמם מ"מ בעיקר המצוה שפיר יוצאין בשל בעה"ב והדלקתן אינה אלא תוספת הידור, דאי לאו הכי אמאי אסר להדליק נר ההידור של שאר בני הבית מנר הראשון של בעה"ב, א"כ הראשון מבני הבית שהדליק הוא קיים בהדלקתו את עיקר המצוה של נר איש וביתו והשאר לא קיימו אלא את ההידור של נר לכל אחד, ויש מעלה למי שהדליק ראשון. ונראה דלשיטה זו שבעיקר המצוה יוצאין כולן יד"ח בהדלקת בעה"ב, אין חילוק בין אם בעה"ב הדליק תחילה או שאחד מבני הבית הדליק תחילה אפי' שלא בשליחותו של בעה"ב, דמסתבר דהעיקר במצוה זו היא ההדלקה הראשונה בבית זה, ולשיטה זו לא מהני שבעה"ב יכוון שאינו רוצה לצאת בהדלקה זו, דהוי חובת הבית כמו במזוזה שלא מהני אם אחד יהיה בדעתו שלא לצאת יד"ח במזוזה שבפתח הבית שבודאי לא יתחייב מחמת זה לקבוע מזוזה אחרת.

ועל פי זה אפשר לפשוט מה שנסתפקתי באם אירע שבעת הדלקת בעה"ב נתכוין אחד מבני ביתו לצאת יד"ח בהדלקה זו, כגון שהיה חולה אז ולא היה יכול להדליק בעצמו ואח"כ נמלך להדליק בעצמו אם רשאי לברך על הדלקתו, דתליא בהא, דלהסברא דאף המהדרין יוצאין יד"ח עיקר המצוה בהדלקת בעה"ב ומ"מ מברכין על הדלקתם, א"כ גם מי שכוון תחילה לצאת יד"ח בהדלקת בעה"ב שפיר מצי לברך על הדלקתו וכהסוברים שמברכין על נר מהדרין בחנוכה, מה שאין כן להסברא שגם את עיקר המצוה יוצאין שאר בני הבית יד"ח בהדלקת עצמן כמהדרין א"כ באופן שאחד כיוון לצאת יד"ח בהדלקת בעה"ב שוב י"ל שאינו רשאי עוד לברך על הדלקת עצמו.

ב. אם מותר לאשה ולבני הבית לאכול לפני הדלקת בעה"ב

בשו"ע הל' חנוכה לא נזכר כלל איסור אכילה לפני הדלקת נר חנוכה ואילו בהל' מגילה מבואר בשו"ע סי' תרצב (סעי' ד נדמ"א) שאסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, וצ"ב מאי טעמא. ואולי י"ל דהדלקת נר חנוכה כיון שמצוה תיכף משתקע החמה והחייב הוא להדליק מיד בזמנה על כן א"צ לומר שאסור לאכול דהא בלאו הכי אינו יכול לשהות, אבל במגילה שאין חיוב לקרותה מיד בתחילת זמנה לפיכך הזהירו שלא לאכול עד שיקראנה. אמנם מצאנו בבדיקת חמץ שזמנה תיכף בתחילת הלילה ומ"מ כתב בשו"ע (סי' תל"א סעי' ג) יזהר כל אדם וכו' ולא יאכל עד שיבדוק. ואפשר י"ל דבבדיקת חמץ הא גופא אתא לאשמועינן שזמנה תיכף בצאת הכוכבים כמ"ש שם (בסעי' ה) ואהא קאי מה שהזהיר מאכילה וכדו', אבל בחנוכה שפשוט שזמנה משתקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק משום פרסומא ניסא א"צ לומר שלא יאכל עד שידליק שהרי הוא מפסיד בזה ממצוה. ומ"מ עדיין צ"ב עוד מאי טעמא נזכר איסור אכילה בבדיקת חמץ טפי מבהדלקת נר חנוכה.

ושאלני אחד שנסע מירושלים לביתו שבחיפה כדי להדליק נר חנוכה אם מותר לו לאכול בדרך באוטובוס, מכיון שבעודו בדרך הלא אי אפשר לו להדליק עד שיגיע לביתו. ולכאורה נראה לענ"ד שאסור שהרי מצינו דהיכא שאסור לאכול קודם קיום מצוה אסרו לאכול גם בחצי שעה שקודם זמן המצוה, והלא אינו יכול לקיים אז את המצוה שהרי עדיין לא הגיע זמנה ומ"מ אסור באכילה שמא ימשך בזה, וא"כ מכל שכן בהגיע זמנה אף שאינו יכול להדליק עתה אעפ"כ אסור לו לאכול שמא ימשך, ועוד דלא פלוג.

אמנם נסתפקתי אם בני ביתו ובנותיו רשאות לאכול קודם שידליק, מכיון שאינם מדליקות בעצמן אלא סומכות על הדלקת בעה"ב א"כ אין לחשוש בהן לשמא ימשך שהרי הדלקת בעה"ב אינה תלויה

באם ימשכו הן, דאמנם י"ל דמאחר שכל שבעה"ב אינו מדליק חל עליהן חיוב ההדלקה בעצמן וא"כ עדיין יש עליהן כל האיסורים שיש על המחוייב בנר חנוכה, ולא ידך גיסא י"ל דלא גזרו עליהן איסור אכילה בכהאי גוונא דהא אף אם תימשך בסעודה בלאו הכי בעלה ידליק שהרי הוא לא יימשך.

והנה בסי' תרעז (סעי' ג) פסק בשו"ע דאף מי שמדליקין עליו בביתו והוא נמצא במקום אחר צריך לברך על הראיה, וא"כ בציור הנ"ל הלא אשתו ובנותיו צריכין להמתין על הדלקתו כדי לראות הנרות ולשמוע את הברכות ושוב שייך לגזור גם עליהן שמא ימשכו בסעודתן ויימנעו מלשמוע את הברכות כשידליק בעה"ב. אולם עיי"ש במ"ב (ס"ק יז) שכתב שהמחבר סותר בזה את דבריו בסי' תרעז (סעי' ג) ששם סתם כדעת הסוברים דדוקא כשאין מדליקין עליו בביתו אז צריך לברך על הראיה, והכריע המ"ב שלא יברך על הראיה אם מדליקין עליו בביתו, ולפי סברא זו אין חובה לבני הבית להמתין לבעה"ב שיבוא להדליק ולשמוע ברכותיו, וא"כ אפשר לומר שאין חשש אתו לאמשוכי אצל בני הבית שאינם מדליקות בעצמן.

ומעתה יש לחקור גם באלו מבני הבית שמהדרין ומדליקין בעצמם אם הם אסורים באכילה קודם הדלקתן ותליא דין זה בסברות דלעיל בהדלקת המהדרין, דלהסברא שהמהדרין ומדליקין בעצמם אינם יוצאין יד"ח כלל בהדלקת בעה"ב א"כ הדלקתן חיוב גמור ופשיטא שאסורין לאכול עד שידליקו, אמנם אי נימא שבעיקר המצוה כולן יוצאין בהדלקת בעה"ב וכנראה מדברי הרמ"א (סי' תרעז סעי' ה) שהחמיר שלא להדליק שאר נרות מנר הראשון של בעה"ב, ועיי"ש במ"ב (ס"ק יז) ובשע"ת שמשמע מדבריהם שבעיקר המצוה יוצאין כולן בהדלקת בעה"ב, וא"כ אפשר שיותר להם לאכול קודם הדלקתם, וצ"ע.

ג. הדלקת קטן בנר חנוכה של בית הכנסת

יש לעיין אם קטן רשאי להדליק את נר חנוכה של בית הכנסת. והנה נאמרו שני טעמים בענין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, א' מפני האורחין שאין מדליקין בעצמם. ב' משום פרסומי ניסא. והנה לפי הטעם שמדליקין בביהכ"נ כדי להוציא את האורחים שאינם יכולים להדליק בעצמם בודאי א"א לקטן להדליק שם, ואף שבזמננו ליכא אורחים שאינם מדליקין, מ"מ התקנה לא זזה ממקומה, וכדמצינו בענין קידוש בביהכ"נ בליל שבת (נש"ע סי' קסט) דאע"ג דהאידינא ליכא אורחין הזוקקין לשמוע קידוש בביהכ"נ מ"מ לא בטלה התקנה, אולם לטעם שהדלקה זו היא משום פרסומי ניסא נמי יש לצדד דמכיון שהדלקה זו היא מצוה ונכרי בודאי אינו ראוי להדליק נר זה דבעינן שידליק בר חיובא, י"ל דהוא הדין קטן אין הדלקתו חשובה הדלקה של מצוה לגבי גדולים, ואפי' קטן שהגיע לחינוך כי היכי דאינו מוציא את הגדול בשאר מצות אפי' של דבריהם משום שהקטן חיובו הוא מחמת תרי דרבנן בזה ואינו חשוב בר חיובא לגבי המחוייב מחמת חד דרבנן, כמו כן גם בנר חנוכה של ביהכ"נ אין הדלקת הקטן מועילה להחשיבו לנר מצוה לגבי הגדול שיתקיים בזה ענין פירסומי ניסא. ונראה פשוט לכאורה שגם לענין ברכת הרואה נר חנוכה אין הגדול רשאי לברך על ראית נר חנוכה שהדליק קטן, דלגבי הגדול לא מיקרי נר מצוה.

ועיין בשו"ע סי' תרעז (סעי' ג) שכתב ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר, עכ"ל. היינו שיכול להוציא את בני הבית, ולדיעה זו מי שחייב מחמת תרי דרבנן יכול להוציא את מי שחייב מחמת חד דרבנן בנר חנוכה, וא"כ מכל שכן שיכול הוא להדליק בביהכ"נ, אמנם עיי"ש במ"ב (ס"ק יג) שכתב דלפי מה שסתם המחבר בסי' תרפ"ט (סעי' ז ועיי"ש נמ"ב ס"ק יז) דאין הקטן יכול להוציא את הגדול במגילה, משמע דלמעשה אין לסמוך להתיר שקטן יוציא את הגדול בהדלקתו. אמנם לענין הדלקה בביהכ"נ הנה בסי' תרעא (סעי' ז) פסק המחבר: מדליקין בביהכ"נ משום פרסומי ניסא, והוסיף ע"ז הרמ"א שם וכתב: ואין אדם יוצא בנרות של ביהכ"נ, עכ"ל. וא"כ שאין הדלקה זו מועילה להוציא אחרים שוב יש להסתפק אם קטן יכול לעשותה. ואפשר שכונת הרמ"א לומר שאדם שיש לו בית בעיר אינו יוצא בהדלקה זו אבל אורחים באמת יוצאין יד"ח בזה כהטעם השני שהביא בבית יוסף, ובשו"ע שהביא הטעם של פרסומי ניסא היינו משום מקום שאין אורחים שלנים בביהכ"נ שאז ישנו עדיין הטעם של פרסומי ניסא.

ועוד יש לעיין בנר חנוכה של ביהכ"נ אם תקנת הדלקה זו היתה דוקא בביהכ"נ או דילמא בכל מקום שרבים מצויים שם ישנה לתקנה זו, והנה להטעם שהדלקה זו היא בשביל האורחים הלנים בביהכ"נ י"ל

שדוקא בביהכ"נ שהיו אורחים לנים שם תיקנו תקנה זו, משא"כ בשאר מקום כינוס רבים שאין לנים שם אורחים לא תיקנו כלל להדליק, אמנם להטעם שהוא משום פירסומי ניסא יש לעיין אם תקנה זו ניתקנה דוקא בביהכ"נ או בכל מקום כינוס לרבים. והראה לי אחי מאחד מהקדמונים הוא ספר המנהיג (כהל' חנוכה אות קמח) שכתב דהא דתיקנו להדליק בביהכ"נ הוא משום שהנס היה במקדש ולכן כנגד זה תיקנו להדליק גם במקדש מעט, ולפי"ז היינו דוקא בביהכ"נ מקום הקבוע לתפילה ולא בשאר מקומות כינוס.

ד. בשיעור הריווח בין נר לנר

בסי' תרעא סעי' ד כתב הרמ"א שמותר להדליק נרות חנוכה בפמותות שקורין "לאמפא" מאחר שכל נר מובדל הרבה מחבירו, ובמ"ב שם (ס"ק יח) שהביא בשם הפוסקים שצריך כל קנה להיות מובדל מחבירו עכ"פ שיעור אצבע, והנה כהיום יש הרבה מנורות חנוכה שאין כמעט ריווח בין הקנים וצ"ע איך יוכשרו. אמנם מהמשך דברי המ"ב שם יש ללמוד שדי בהבדלת אצבע בין הפתילות עצמן, משום שכתב שהוא הדין כשמדבקיין נרות שעה בכותל צריך שיהיה ריווח בין נר לחבירו לכה"פ כשיעור אצבע, ושם אין קנים א"כ הריווח הוא בין הפתילות עצמן, וא"כ יש ללמוד מזה שגם במנורת קנים די בהפסק כדי אצבע בין אש לאש אף שאין כדי אצבע בין קנה לחבירו.

ה. קיום מצות ת"ת בלימוד מצוות דרבנן – כגון מצות נר חנוכה

במה' הראשונים בגדרי מצות ואיסורים שמדרבנן

נסתפקתי במי שעוסק בלימוד מצוה שחיובה מדרבנן כגון הדלקת נר חנוכה אם הוא מקיים בזה מצות תלמוד תורה מדאורייתא. ולכאורה לפום ריהטא אין בלימוד זה קיום מצות ת"ת דמהיכי תיתי שיהא חיוב מן התורה ללמוד מצות חנוכה שתיקנו חכמים, וכשם שגוף מצוה זו אינו מן התורה כך גם לימוד דיניה אינו אלא מדרבנן, והלא בזמן שקיבלו ישראל את התורה ונצטוו ללמדה לא נתחדשו עדיין דיני חנוכה כלל ולא עליהם נאמר ולמדתם אותם וגו', וא"כ מי שיוודע מכבר את דיני חנוכה ושאר מצוות שמדרבנן עליו לעסוק מעתה דוקא בדיני המצוות שחיובם מדאורייתא כתפילין וכה"ג שבזה יקיים מצות ת"ת מדאורייתא, ולא בהלכות המצוות שחיובם מדרבנן שבלמודם לא יקיים מצות ת"ת מדאורייתא.

ועוד יש לדקדק לפי"ז באם בדרך ברכת התורה ומיד למד הלכות חנוכה, נמצא שחלה הברכה על מצות ת"ת מדרבנן, וכשיבוא לאחר זמן ללמוד דיני מצוות שחיובם מדאורייתא שמא יצטרך לחזור ולברך ברכת התורה ולא נפטר במה שבירך על הלימוד במצוות דרבנן, וכדרך שהעירו בקטן שנעשה בר מצוה שצריך הוא לכוין בברכת אהבת עולם שבתפילת ערבית לצאת בה ידי חובת ברכת התורה מאחר שעתה הוא מתחייב במצות ת"ת מדאורייתא ואין ברכת התורה שבירך בשחר פוטרתו כיון שאז עדיין לא נתחייב במצות ת"ת מדאורייתא. (עי' בספ"ל ארץ נבי ס"י טז-יז).

ויותר מזה כאן בלימוד מצוות שמדרבנן י"ל שחכמים לא חייבו כלל ללמוד דיני מצוות שמדרבנן בתורת מצות ת"ת דהיכן מצינו שנתנו דין מצות ת"ת ללימוד הלכות מצוות אלו, ואפשר שהחייב ללמוד דיני מצוות שמדבריהם הוא כדי לידע לקיים המצוה כתיקונה ולא בתורת קיום מצות ת"ת, וכשם שהנשים שאינן מצוות בת"ת מ"מ חייבות הן לידע את כל פרטי המצוות שהן חייבות בהן.

ואם כנים אנחנו בזה נוכל ליישב מה שהקשו בהא דקיי"ל דמבטלין ת"ת למקרא מגילה, הלא מקרא מגילה הוא נמי ת"ת, ולפי הנ"ל אתי שפיר דמקרא מגילה אינו אלא מדברי סופרים ולא הוא בכלל מצות ת"ת. אמנם נחלקו הפוסקים אם דברי קבלה דינם כדאורייתא או כדרבנן (עי' ב"י או"ח סי' תקנ"ד ד"ה וכתב הרמב"ן, וע"ע בט"ז או"ח סי' תפ"ט ס"ק ז). ולענין מצות ת"ת עיי' רמב"ם (פ"א מהל' ת"ת הל' יב) שכתב וז"ל: ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן ופירושן בכלל תורה שבעל פה, עכ"ל. אמנם אפשר לומר דהיינו דוקא לענין הא דצריך אדם לשלש שנותיו שליש במקרא שליש במשנה ושלש בתלמוד, בזה פסק הרמב"ם שלימוד דברי קבלה נכלל בשליש של תורה שבכתב, אבל לא שמענו מזה אם יוצאין יד"ח מצות ת"ת מדאורייתא בלימוד דברי קבלה,

ואי נימא דאין מקיימין בזה מצות ת"ת דאורייתא יובן מ"ש מבטלין ת"ת למקרא מגילה שבאותו זמן הוא מתבטל מת"ת דאורייתא. (ע"י זכס נפ"מ בית אפרים אר"ח סי' סח, ובנפ"מ אבני"ז אר"ח סי' תקנ"ז אות ט.)

והנה בקוב"ש (ח"צ נקונטרס דברי סופרים סי' א) ביאר בדעת הרמב"ם שפסק (פ"ד מהל' ממרים ה"א) שאיסור חמץ בער"פ בשעה ששית הוא מצוה שיש בה כרת לענין חיוב זקן ממרא, שטעמו משום דאע"ג שאיסור החמץ בשעה זו הוא מצד לא תסור, מ"מ לדעת הרמב"ם איסור לא תסור ענינו שלא לסור מדברי חכמים בכל מה שתיקנו או גזרו בכל מצוה מהמצוות ומחמת זה נחשבות גזירות אלו מדיני המצוה, ועל כן כשגזרו על איסור חמץ בשעה שישית מתפשט איסור חמץ גופו גם על זמן זה, והגם שבזמן זה עדיין אין על החמץ חיוב כרת מ"מ האיסור בשעה שישית נחשב לאחד מפרטי איסור חמץ שבכללו יש בו חיוב כרת, ושוב נחשבת הוראת הזקן הוראה באיסור חמץ שהוא איסור שיש בו כרת ולכן שייך בזה דין זקן ממרא, דאיסור לא תסור לדעת הרמב"ם אינו איסור נפרד לעצמו אלא הוא מוסיף דינים בכל מצוה לכלול בה גם את גזירות חכמים שבמצוה זו, עכתו"ד.

ועל דרך זה י"ל באיסורי עריות של דבריהם שאין העובר על דבריהם בזה עובר על מצות לא תסור בלבד אלא על דין באיסור עריות, וע"כ שייך בזה דין יהרג ואל יעבור כמו באיסור עריות דאורייתא, [ע"י במל"מ הל' יסודי התורה פ"ה ה"ב ודו"ק]. וא"כ לפי זה י"ל גם במצות ת"ת כיון שמדרבנן חייבים ללמוד גם את דיני המצוות שתיקנו הם ויש גם על זה דין לא תסור וממילא גם לימוד זה נחשב בתורת פרט מפרטי מצות ת"ת שיסודה מדאורייתא. אך זה דוקא אם נמצא חיוב מדרבנן ללמוד בתורת מצות ת"ת את דיני המצוות שמדרבנן, אבל כל שלא מצאנו חיוב ת"ת מדרבנן בדיני המצוות שמדבריהם אולי אין זה בגדר ת"ת כלל.

אמנם אפי' נימא דיש בזה גדר ת"ת מ"מ עדיין י"ל שלא עדיף לימוד זה מלימוד פרטי המצוות שהן מדאורייתא, וכדרך שמצאנו בקיום המצוות שמצוה דאורייתא עדיפא מדרבנן הן להקדימה למצוה שמדרבנן והן לרחות מצוה דרבנן מפני מצוה שמדאורייתא, א"כ גם בלימוד יש להעדיף ללמוד הלכות תפילין וכיו"ב ממצוות דאורייתא על פני לימוד הל' חנוכה וכיו"ב ממצוות שהן מדרבנן.

ועוד לדעת הרמב"ן (בס' המנוח נקודת סלאון) החולק על הרמב"ם וסובר שכל האיסורים והמצוות שמדרבנן אינן נחשבים כדאורייתא, ולא עליהו קאי הלאו דלא תסור אלא על פירוש המצוות של התורה שנצטוינו בזה לשמוע לחכמים במה שהם מפרשים את מצוות התורה ולא לסור מהוראתן, וא"כ נימא דלימוד מצוות דרבנן אפי' נימא שנצטוינו בזה מדרבנן מ"מ אינו בכלל מצות ת"ת.

אמנם לענ"ד אפשר לומר דאדרבה אפי' לסברת הרמב"ן דלאו דלא תסור לא קאי על מצוות ואיסורין דרבנן, מ"מ לפי מה שביאר בקוב"ש שם בדעת הרמב"ן שבכל המצוות שתיקנו רבנן כיוונה דעתן לרצון השי"ת בזה ממש, ומחמת זה נתחייבנו לשמוע להם ולקיים כל תקנותיהן כדברי תורה, אלא שלא בא ע"ז ציווי בתורה במפורש, ולפיכך אין דינן כדין מצוות דאורייתא לענין להחמיר בספקין וכן לכל הפרטים שמצוות של דבריהם חלוקות ממצוות דאורייתא, אמנם עצם החיוב בהם הוא מסברא והוי כדאורייתא, א"כ י"ל שהוא הדין לענין לימוד דיני המצוות והאיסורים הללו שלימודם נכלל במצות ת"ת כמו לימוד פרטי המצוות שהם מה"ת, ויוצאין גם בזה יד"ח מצות ת"ת דאורייתא.



הרב רועי משרי
מגדל העמק

א. בענין אין מעבירין על המצוות גבי נר חנוכה וקידוש היום

שבת כג: בעי רבא נר חנוכה וקידוש היום מהו, קידוש היום עדיף דתדיר, או דילמא נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא, בתר דאבעיא הדר פשטה נר חנוכה עדיף משום פרסומי ניסא.

וכבר תמהו העולם, דלכאורה ל"ל לטעמא דפרסומי ניסא תיפו"ל מטעם שחיוב נר חנוכה חל קודם חיוב קידוש, דנ"ח זמנו קודם ביהש"מ, ומן הדין שידחה להקידוש דזמנו לאחר מכן, דהא אין מעבירין על המצוות. [ויעויין עוד בס' מאור ישראל שם שעמד ג"כ בזה וחיזק הערה זו מדברי הראשונים שם שכתבו להקשות דהא קידוש דאורייתא ונ"ח דרבנן והיאך ידחה נ"ח לקידוש, ותיצו הר"ן והרשב"א ועוד דאפשר לקדושי אריפתא עיי"ש, ומשמע דבלא"ה קידוש היום עדיף ולא ידחה מפני נ"ח. (א.ה. ואף להמאירי שכתב שם (כד"ה מי שאין לו אלא פנוטה א') דמיירי אף שאין לו פת, מ"מ עדיין י"ל לדידיה דהקידוש על היין אינו אלא מדרבנן כיון דיוצא בדברים, ואזיל לשיטתו בפסחים (קו) וז"ל: מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר וזכור את יום השבת לקדשו ועיקר הקידוש בכניסתו בלילה ומדברי סופרים לזכרו על היין וכו', ע"כ. ובפשטות י"ל דבזה גופא פליגי אי הקידוש על היין מדאורייתא, דלהר"ן והרשב"א הוא מדאו' ולכן הוכרחו לתרץ דמיירי בדאיכא פת ולא תירצו דיוצא מדאו' בדברים. ולהמאירי מדרבנן דאפשר לקדש אף בלא יין, ואכמ"ל]. ועיי"ש עוד מה שהביא מהערך השולחן סי' תרע"ח ומשו"ת חו"י סי' ט ועוד, ע"כ. ובאמת ראיתי בשם ס' תולדות זאב (לר' זאב וולף פראנק) שם שכתב מכח זה, דאחי"ל כל טעם הגמ' משום פרסומי ניסא הכוונה היא גם על נ"ח של מוצ"ש ולא רק על נ"ח של ערב שבת ואי"ז מעביר על המצוה עיי"ש, ע"כ.

ותירוצים שונים נאמרו בזה. והנה ראיתי בשו"ת יהודה יעלה להמהר"י אסאד (ת"א חיו"ד סי' ט) שעמד בזה ותיירץ דא"נ טעמא דפרסומי ניסא אינו בשביל להקדימו לקידוש אלא לדחות טעמא דתדיר קודם, וז"ל: לכן נ"ל דוקא בזמן א' שבאו בב"א ב' המצוות לפניו דאורייתא ודרבנן, ודאי דאורייתא קדים ואין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני דרבנן, אבל כיון דנ"ח זמנו קדים בע"ש קודם ביהש"מ קי"ל אין מעבירין על המצוות, לכן נ"ח קדים דה"ל תו עוסק במצוה לא תסור פטור מן המצוה דאורייתא קידוש על היין נמי. והא דגמרא יהיב טעמא משום פרסומי ניסא עדיף, היינו רק לדחות טעמא דתדיר, עכ"ל. ועיי"ש עוד בענין זה.

אולם עדיין יש להעיר, דהא גם דין תדיר הוא דין דאורייתא הנלמד מקרא, וכדאייתא במסכת זבחים פ' כל התדיר, וא"כ אכתי יקשה [כעין שהקשו הראשונים הנ"ל] היאך יקדים לו נ"ח דרבנן משום פרסומי ניסא.

וכבר הקשה כענ"ז בעמק ברכה (ע' קיוט וסגל"ט) בעצם ד"ז דנ"ח עדיף על קידוש היום, והא קידוש היום הוא תדיר, ודין תדיר הוא דין דאורייתא. ותיירץ בב' אופנים, א' דהא דתדיר קודם מדאו' הוא רק לענין קדימה, היינו כשאין אחד נדחה מפני חברו בזה הוא דאמרי' דמדאורייתא תדיר קודם, אבל כשאחד נדחה לגמרי בזה ל"א תדיר קודם וידחה האחר, אלא דרבנן הוא דאמרו דמעלת תדיר עדיף אף לדחות, והם אמרו דבמקום פרסומי ניסא הרי דפרסומי ניסא עדיף. ב' אפי' אם גם לענין דחיה אמרי' דמדאו' תדיר קודם, נמי ל"ק א"כ היאך פרסומי ניסא עדיף, ומשום דגם פרסומי ניסא יש לה יסוד בדאורייתא לפמש"כ ר' יונה במנין המצוות דאיכא מצ"ע מדאו' לזכור חסדי השם ולהתבונן בהם שנא' וזכרת את כל הדרך וכו', ופרסומי ניסא בכלל מצוה זו, ומשה"כ פרסומי ניסא עדיף, עכ"ד.

השתא דאתינן להכי - דפרסומי ניסא ענינו מדאורייתא [וע"ע להלן בענ"ז] - א"כ לכאורה י"ל באופן אחר הא דהגמ' לא כתבה הטעם דנ"ח קודם משום אין מעבירין, דהנה להשיטות דאין מעבירין הוא דין דרבנן [עי' שד"ח כרך א עמ' 39 בשם הרדב"ז סי' תקט ושייחס כן להתוס' יומא לג. וע"ע לו שם בעמ' 326 ואכמ"ל] הרי דין תדיר דהוא דין דאורייתא גובר על דינא דאין מעבירין, ולהכי בעינן טעמא דפרסומי ניסא דיסודו מדאו' וכנ"ל.

ואולם יש להשיב בזה מכמה אנפין. א' דינא דאין מעבירין אינו מוסכם דהוא מדרבנן עי' בשד"ח שם. ב' הנה יעויין עוד בשד"ח שם עמ' 218 ועוד, שדן באריכות אי אין מעבירין על המצוות דוחה לתדיר אם לאו. ג' גם דין תדיר אי"ז פשוט שהוא דאורייתא (וכמו שנקט בפשיטות בעמק ברכה), דאע"פ דילפי' ליה בזבחים (פט) ועי' בפירש"י שם, וביומא לד תוד"ה העולה, ובפסחים נט תוד"ה יאוחר, ודו"ק, וכ"כ בלבוש סי' תרפד ועוד, מאידך בשו"ת יד אליהו (סי' מא) כתב דהאי ילפותא היא אסמכתא בעלמא ולמצוה לכתחילה. וכ"כ היעב"ץ במר וקציעה ועוד מהאח', ויש להאריך.

ב. בקושיית הראשונים היאך פרסומי ניסא דנ"ח דוחה מצות קידוש דאורייתא

ובעצם קושיית הראשונים הנ"ל, הדיכי דחינן מצות קידוש דאורייתא משום נר דרבנן, הנה יעויין לעיל שהזכרתי מדבריהם, ויעויין עוד באחרונים מש"כ בזה, וע"ע בכתבי קהלות יעקב החדשים (שנת ס"ח) מש"כ ליישב בזה באופנים שונים (ולהלן הבאתי מעט בשמו), ונבא כעת ליישב באופן אחר.

הנה בתשובות והנהגות (ח"צ ס' עמ"ג) כתב בקושיית הביאור הלכה ס' תרנו - עמ"כ בשו"ע ס' תרעא דאפי' עני המתפרנס מהצדקה שואל ומוכר כסותו - דהיאך אפשר לחייב בנ"ח דרבנן משום פרסומי ניסא יותר ממצות עשה דאורייתא, דקיי"ל 'כבד את ה' מהונך' ממה שחננך, יש לו חייב אין לו פטור עיי"ש ע"כ, וכתב לבאר וז"ל: 'ונראה שפרסומי ניסא יסודה כעין חובה לבית ישראל שעשה להם הקב"ה נס ולכן חמור אף מ"ע דאורייתא והוי כעין מצות פרעון חוב, דכיון דשורש החיוב מפני חבירו לא נפטר אף אם צריך לחזור על הפתחים ולהשכיר עצמו כפועל כדי לשלם לחבירו, דדוקא בסתם מ"ע אמרינן דלא חייבה תורה בכעין אונס והיינו ביותר מחומש ממונו וכ"ש לחזור על הפתחים דמתבזה טובא בכך וכו', זה בסתם מ"ע דכבד את ה' מהונך ממה שחננך ונתמעט שלא נתחייב בכעין אונס, אבל בכגון פרעון חוב ששורש החיוב מפני חבירו שהלוהו אין סברה לפטור וכו' אף שמצטער הרבה (וכעין מצות ל"ת), וה"נ בפרסום הנס על חסדו שהצילנו וזיכנו לשמור תורתנו הקדושה חל עלינו חובת הכרת טובו ואין לפטור מכך אף שצריך לחזור על הפתחים כיון שחמור טובא וכו', עכ"ל. וקדמוהו ביסוד זה רבינו החת"ס (כן שמעתי בשמו - טעם זה ממש בענין נ"ח - מהגר"י זלברשטיין ולא ציין מקורו) והחידושי הרי"ם (בפי' הגדה של פסח. כן ראיתי למי שציין כן בשמו - דכיון שהנס נעשה חוץ לדרך הטבע לפיכך תקנו שגם אדם יתאמץ יותר מטבעו, ע"כ). ובמק"א הארכתי לבאר ביסוד זה בס"ד.

ולפ"ז אולי י"ל דכיון דפרסומי ניסא דנ"ח הוא כעין חוב ממש, חמיר לדחות מצוה דאורייתא. וכדאשכחן כעין זה בס' חידושי רבינו שלמה (היימן זצ"ל) בקידושין ס' ג וז"ל: 'וזה זמן רב וכו' הוזמנתי לפדיון הבן והיה הפדיון בערב, והיה דעתם של כמה ת"ח דצריך לאחר את פדיון הבן עד אחר מעריב משום דתדיר קודם, ודנתי אז דנראה דמצות פדיון הבן אינה נדחית מפני מצוה אחרת אף התדירה כיון שהיא חוב גמור על האב ולא מצוה, ובודאי פשוט שאם אחד יתבע את חברו חוב שחייב לו לא יוכל לפטור את עצמו ולדחות התשלומים מפני שהלוה לא התפלל עדיין ותפילה היא מצוה תדירה והיא קודמת, דמה לו למלוה עם חיוב מצוותיו של הלוה הרי ממונו גביה, ואם כן גם פדיון הבן כן, ואמרת את הדברים לפני הגאון ר' שמחה זליג מבריסק ולאחר זמן אמר לי וכו' שהגאון ר' חיים מבריסק הסכים לזה, עכ"ל. והיינו דמצוות הטומנות בחובן ענין חוב בכוחן לדחות אף דין תדיר שפשטות דברי הראשונים הוא דין דאורייתא (כדלעיל).

ואולי י"ל עוד באו"א ברוחק ע"פ מש"כ החת"ס בחידושו (שנת כ"ג) לתרץ קושיית תוס' שם אמאי תני גבי נ"ח שהניחה למעלה מכ' אמות פסולה הא לשון זה שייך בדאורייתא וחנוכה דרבנן הוא, ותירץ וז"ל: 'נ"ל דנקט לשון פסולה דשייך בדאורייתא וכו' דנהי דהדלקת נרות בעצם לאו דאורייתא מ"מ חנוכה גופיה וכל יום טוב הקבועין על ניסים דאורייתא ניהו, כדעת בה"ג דהלל ומגילה וחנוכה מדאורייתא וכו', ולפע"ד לא יפלא לומר כלל דק"ו דילפינן פ"ק דמגילה דאורייתא היא, השתא משיעבוד לגאולה אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כ"ש, נמצא מ"ע דאורייתא לקבוע יום על כל נס, אלא שחכמים קבעו מה לעשות בו מעין המאורע, בזה לקרוא מגילה ולשלוח מנות ובזה לומר הלל ולהדליק נרות נמצא עיקרו דאורייתא ופירושו מדרבנן' עכ"ל. ועיי"ש שביאר בזה הסמיכות להמימרא דר' תנחום והבור רק וכו', ע"כ.

וחזר ע"ז בתשובה (נח"צ יו"ד ס' ר"ג) וז"ל: ולסיים בנחמה אומר מ"ש לעיל דקביעת יום מועד ביום עשיית נס הוא ק"ו דאורייתא, ולפע"ד לפ"ז יום פורים וימי חנוכה דאורייתא הם, אך מה לעשות בהם אם לשלוח מנות או להדליק נרות או לעשות זכר אחר זהו דרבנן, והעובר ואינו עושה שום זכר לימי חנוכה ופורים עובר על מ"ע דאורייתא, אך העושה שום זכר יהיה מה שיהיה עכ"פ ביום א' מימי חנוכה ואפי' לא הדליק נרות ולא שלח מנות בפורים וכדומה אינו אלא עבריין דרבנן, ואפשר קריאת הלל ומגילה הוה ק"ו דאורייתא לומר שירה כמו שצויה בפסח לספר י"מ בפה ה"ג ממות לחיים חייב לומר שירה בפה דוקא וכו'. וכ"כ

עוד באו"ח סי' רח ד"ה ומ"ש דפורים. (ואומנם יעויין בכלי חמדה פר' מקץ אות ד שכתב די"ל דכל ד' חת"ס דעיקרו דחנוכה מדאורייתא הוא דוקא בליל א' ולא בשאר הימים יעוי"ש מילתא בטעמא, וי"ל). ועי' בד' הרמב"ן ריש פר' בהעלותך, וע"ע בפירושו זרע אברהם על המדרש רבה פר' וישב פט"ז. (ויש להוסיף על כל זה ממה שהבאתי לעיל בשם העמק ברכה דפרסומי ניסא יש לה יסוד בדאו'. וע"ע בפ"י הר"י פערלא סה"מ מצוה נט-ס, וקיצרתי). ובאמת ראיתי שכתבו מכח זה לדון בד' המשנ"ב (סי' תלע"ט ס"ק ג) שנסתפק בשמן הגזול אי כשר למצות נ"ח, ועי"ש בביאור"ל, וספיקו בזה אי במצוה דרבנן אמרי' מצהב"ע, ע"כ. ואולם לכל הנתבאר דבחנוכה אית ביה חומר דכברי קבלה י"ל דאמרי' ביה מצהב"ע. וכמו"כ דנו עוד לשאר ענינים כיוצא בזה].

ג. אם מותר וצריך למכור היין דקידוש שיש לו בביתו בשביל נר חנוכה

בשו"ת שפת הים (להג"ר יחיאל מיכל וולפסון מבריסק) באו"ח סי' ד נסתפק - בהא דאיתא בשבת (נ"ג): דמסקינן דנ"ח קודם לקידוש היום - אי היינו דוקא כשהנודן מה לקנות בער"ש אם יין או נ"ח, אבל כשיש לו כבר בביתו יין לקידוש בזה לא חייבוהו למוכרו ולקנות תמורתו נר חנוכה, או דילמא דלאו דוקא כשהנודן מה לקנות בער"ש, אלא אף כשיש לו יין מחוייב למכור היין לצורך נ"ח. והעלה דאסור למכור היין שיש לו בשביל נ"ח, ומשום דכל אלו הקדימות דקאמר בגמ' משום שלום ביתו ומשום פרסומי ניסא, הוא דוקא אם שניהם בקום ועשה בשוה, אבל אם לזה שב ואל תעשה ולזה קום ועשה לא מבטלינן האידיך דקום ועשה. ולכן אם ימכור היין הרי יבטל להקידוש בקום ועשה, ומשא"כ נ"ח ונר ביתו יתבטלו בשב ואל תעשה, לכן קידוש היום עדיף ולא ימכור היין.

והוכיח כן מל' הרמב"ם (פ"ד מחנוכה ה"ג) שכתב 'מי שאין לו אלא פרוטה ולפניו קידוש היום והדלקת נ"ח מקדים לקנות שמן לנ"ח', משמע דדוקא ככה"ג דהנודן אי צריך לקנות זה או זה הוא דנ"ח קודם, אבל אי יש לו יין לקידוש אין צריך למוכרו בשביל נ"ח. ולהכי שינה הר"מ מלשון הגמרא ולא כתב סתם דנ"ח עדיף מקידוש היום. ועי"ש שדן עוד ע"פ סברת השאג"א (סי' יז) דדבר המזומן למצוה קודם לתדיר ומקודש, וא"כ ה"נ היין שכבר יש לו בביתו לקידוש נידון כמזומן ועדיף מפרסומי ניסא ושלום ביתו, עי"ש שהאריך בזה. ע"כ מדבריו.

ואמנם, לכאורה אי"ז פשוט כלל לומר דאם ימכור היין הרי הוא מבטל להקידוש בקום ועשה וכו'. והנה בעצם קושיית הראשונים הנ"ל - (להשיטות דס"ל דקידוש דאורייתא) היאך דחינן מצוה דאורייתא דקידוש בשביל מצוה דרבנן - כתב בכתבי קהלות יעקב החדשים (שנת ס"י יח) לתרץ בזה, ותו"ד דמצוה שקבוע לה זמן לעשותה כד' מינים והוא לא טרח קודם זמנו לקנותה ולהכינה למועדה ובזמן החיוב לא היה יכול להשיגה, אפ"כ אינו נידון כמבטל מצוה בידים אע"פ שלא טרח להשיגה מקודם לכן כיון דסו"ס בזמן החיוב אנוס הוא, אלא חשיב כמכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב. ומה"ט איתא בזבחים (ק) דכהן שמתה אשתו ערב פסח קודם חצות מטמאין אותו בעל כורחו משום דעדיין לא מטא חיובא דפסח ובכה"ג לא חשוב מבטל מצוה בידים, ורק במת אחר חצות חיובא דפסח דוחה מצות טומאת קרובים ומשום דכבר הגיע זמן החיוב וחשוב מבטל מצוה בידים. ואם כן ה"נ הרי הנודן אי נ"ח קודם לקידוש היום הוא קודם זמן החיוב, היינו מבעוד יום מה עליו להכין אי נ"ח או יין לקידוש, דבכה"ג אפי' אי נמנע מלקנות לקידוש היום ומעדיף עליו נ"ח אינו כמבטל מצוה עשה דאורייתא אלא כמכניס עצמו לאונס קודם זמן החיוב, ושפיר יש כח ביד חכמים להורות שיקנה הנר שבת ונ"ח, 'ובפרט שהחיוב שלהן חל קודם, שהרי מצות הדלקתן הוא סמוך לחשיכה קודם השבת. (ובאמת להסוברים דקידוש על היין מדרבנן צ"ע קצת למה לי טעמא דשלום בית ופרסומי ניסא דלכאורה פשוט שהם קודמים משום שחיוב שלהן חל כבר ועדיין אינו חייב בקידוש היום)". ע"כ.

ומתבאר דאין זה נחשב כמבטל הקידוש בקום ועשה כשמוכר היין דקידוש שיש לו בביתו כדי להשיג בזה נר חנוכה (ונר ביתו) ומשום דאכתי לא מטא זמן חיובא, ולכה"פ חשיב רק כמכניס עצמו לאונס בעתיד ותו לא. וממילא יצא לפ"ז דהא דמסקינן דנ"ח קודם לקידוש היום, הוא לאו"ד אם הנודן מה לקנות בער"ש, אלא ה"ה אם יש לו בביתו יין לקידוש יכול למוכרו לצורך נ"ח.

אלא דעדיין יל"ע מד' הרמב"ם דמוכח מדבריו לכאורה דלא כן וכדלעיל. והצעתי תוה"ד להגר"ח קנייבסקי (דלכאורה לד' הקה"י יהיה מותר למכור היין ומהרמב"ם מוכח שאסור), והשיב לי ע"ז בזה"ל: איסור דאורייתא לכאורה אין בזה וצ"ע ועי' סוכה כה ב. עכ"ל. וכוונתו לסוגיא דסוכה כה דפריך העוסק במצוה פטור וכו' מהתם נפקא ויהי אנשים וכו' רי"א טמאי מ"מ טומאת קרובים שחל ז' שלהן בע"פ וכו', ופירש רש"י שמעינן מינה דעוסק במצוה פטור וכו' שהרי נטמאו וכו' אף שטומאה זו תעכב על ידם אכילת פסחיהן אלמא מצוה קלה הבאה לידך אינך צריך לדחותה מפני חמורה העתידה לבא, עכ"ל. ויש להאריך.

ד. אם אפשר לברך על הראיה לאחר שדלק כשיעור מצותו

הנה דנו הפוסקים גבי הרואה נ"ח ואינו עתיד להדליק ואין מדליקין עליו, היאך הדין אם רואה הנרות לאחר שדלקו כשיעור מצותן, היינו לאחר שיעור חצי שעה (והיינו שיעורא משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק), אי יכול לברך עליהם, או דילמא כיון שאחר זמנה רשאי לכבותה או לסלקה, אין בה מצוה ואין עליהם שם נרות חנוכה ולא שייך לברך על ראייתה. דעת רבים מהפוסקים שאחר זמן המצוה אינו מברך, יעויין בזה בס' מאור ישראל (ח"ג עמ' ע"ח). ואולם הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס שבת כא כתב לצדד שאם נר החנוכה דולק יותר מכשיעור הוי ג"כ מצוה ויכול לברך, וכן ס"ל לעוד מהפוסקים יעויי"ש, ע"כ.

ואולי היה מקום לדון בזה ממה שמצאנו במפרשים בכמה דוכתי דהעודף על המצוה חשיב חלק מהמצוה. ואציין בזה אופן אחד, בקריית ספר על הרמב"ם (פ"א מקריאת שמע ה"ב) כתב וז"ל: ומדאורייתא כיון שקרא פסוק ראשון שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד יצא ידי חובתו וכו', ונראה דאפילו הכי בקריאת כל הג' פרשיות מקיים מצוה מדאורייתא אף על גב דבפסוק ראשון נפטר, מידי דהוה אקריאת התורה דנפטר בקביעת איזו שעה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה, ורבי יוחנן אמר אפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים מצות לא ימוש וגו', ואפילו הכי אם לומד כל היום והלילה הוא מקיים מצות תלמוד תורה מדאורייתא, הכי נמי הכא אף על גב דנפטר מידי חובת קריאת שמע בפסוק ראשון כשקורא כל הג' פרשיות הוא מקיים מצוה דאורייתא, ולהכי אמרינן בגמרא קרית שמע דאורייתא פוסק בין פרק לפרק הלל מיבעיא, משמע דכל הג' פרקים הוו כדאורייתא כיון דמקיים מצוה דאורייתא בקריאתם, דאי לאו הכי אלא דאינו מקיים בקריאתם כי אם מצות דרבנן היכי קאמר ק"ש דאורייתא פוסק הלא כבר קרא פסוק ראשון שהוא מדאורייתא והשאר מדרבנן, אלא ודאי כדכתיבנא, ע"כ. והיינו כשקורא כל הג' פרשיות מקיים מצ"ע מדאורייתא לכ"ע אף למאן דס"ל דאין כל הג' פרשיות דאורייתא, והיינו דהעודף על המצוה חשיב כחלק מהמצוה ממש. וכיצ"ב דנו עוד בענינים אחרים יעויין בקה"י עמ"ס ברכות (ס"ו ז), וע"ע בברכת אברהם (פסחים קח) בענין רוב כוס ועוד. (ובעצם ד' הקרית ספר יעויין בס' תורת נתן להגר"צ קעניג ברכות ס"י י, ואכמ"ל).

ואם כן הוא, יש לומר גם בנדרון דידן, דאע"פ דלאחר חצי שעה רשאי לכבותו וכו', מ"מ כיון דסו"ס משאירן דלוקין הרי דתוספת זו חשיבא מכלל המצוה כולה, ולא אמרינן שכבר נעשית מצותה ואין עליהם שם נרות חנוכה, וי"ל.

ה. בענין מזוזה מימין ונ"ח משמאל ובעה"ב בציציותיו, דלכאורה הא לילה לאו זמן ציצית

הנה בשבת (ככ.) איתא דנר חנוכה מצוה להניחה בטפח הסמוכה לפתח משמאל, כדי שתהא נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין. ובשאלתות פר' וישלח (ס"ו טו) הוסיף דבעה"ב בטליתו המצוייצת, ואזי "החוט המשולש לא במהרה ינתק". וכ"כ המאירי בשבת שם וז"ל: ופרשו בהגדה ויבא בעל הבית בתפיליו ובטלית מצוייצת ביניהם חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם. וכ"כ עוד ראשונים.

וראיתי להקשות בשם הגר"ב צ"א אבא שאול זצ"ל, הא הדלקת נ"ח בלילה, ולילה לאו זמן ציצית הוא, א"כ היאך חשיב מוקף במצוות גם מחמת מצות ציצית. אך לשיטת הרמב"ם ניחא שהרי ס"ל דמדליקין נ"ח עם השקיעה, ונמצא א"כ מוקף בג' מצוות הללו, שהרי קיי"ל כר' יוסי (בשנת לו) לענין זמן צה"כ, אלא דלענין חומרא דשבת נקטינן כר' יהודה (בשנת לו), וא"כ עדיין יום הוא ושפיר מקיים מצות ציצית.

ולא הבנתי, דהנה אע"פ דמרוץ הבית יוסף (נכ"י יח ס"ק ז) פסק כהרמב"ם דחייבא דציצית תלוי בעצם היום, מ"מ הנה בשו"ע שם לא הכריע בזה והביא גם דעת הרא"ש דתלוי בבגד, היינו דבגד של יום חייב בציצית גם בלילה, [ויש שכתבו דמרוץ חזר בו ממה שהכריע בב"י כהר"מ, ע"י בא"ח פר' לך לך סי' טז, וי"ל ואכמ"ל]. וא"כ א"ש דלדעת הרא"ש נמצא מוקף במצוות אף מחמת מצות ציצית. [ובפרט שמדליק מיד עם תחילת הלילה ולא מסתבר שכבר פשט הטלית של יום ולבש טלית דלילה. (וכבר ידוע מה שעוררו דלא לייחד טלית ללילה דנמצא מפסיד המצוה לדעת הרא"ש, והאריכו בזה הפוסקים ואכמ"ל)].



הרב ישכר דוד קלוזנר

קרית מלאכי

נר ביתו ונר חנוכה

בשו"ת משנה שכיר אר"ח (סי' קצ"ב אות ז) כתב אאזמו"ר הגאון הי"ד: "וע"ד שהביא לפני דברי המאירי בשבת (כג: ד"ה מי שאין) שכתב בטעם דנר ביתו ונר חנוכה דנר ביתו קודם משום שלום ביתו, מצד אשתו שהמצוה מסורה לה, עכ"ד. ואני לא אבין דבריו, מה מהני האי טעמא להעדיף לנר ביתו מנר חנוכה, הלא גם היא בעצמה מחוייבת בנר חנוכה? ובשלמא כמו שהבינו שאר הפוסקים בזה, משום שהוא להם לצער לישב בחושך ונחסר העונג שבת, שפיר מובן שמפני כבוד השבת דחו לנר חנוכה, וכמו שכתב המרדכי (שנת אות רעג) שהבאתי במכתבי הקודם, אבל לטעם המאירי שכיון דהיא מצוה המסורה לה, אינו מובן כלל, מה בכך דהיא מצוה דילה, כיון דהיא בעצמה מחוייבת בנר חנוכה, וצ"ע, עכ"ל.

ונראה לתרץ ולבאר בדברי המאירי, דאכן שהיא נמי חייבת בנר חנוכה, אבל אם היו מעדיפים את נר חנוכה על פני נר ביתו, הפגיעה בה היתה קשה יותר, כיון דגבי נר ביתו ש'המצוה מסורה לה', ההרגשה שלה היתה כאילו לוקחים ממנה את המצוה האישית שלה, משא"כ נר חנוכה דאכן שניהם חייבים בהן, הרי דנשים אינן מדליקות בפני עצמן כיון שיוצאות יד"ח ע"י הדלקת הבעל [ולפי מה שכתבו בתשו' מהרש"ל (סי' פ"ה) ובאליה רבה (סי' תרע"ט ס"ק ז) אמרינן בזה דאשתו כגופו דמיא, ע"ש], והשתא ברגע שמעדיפים את נר ביתו על פני נר חנוכה הפגיעה בה באין ערוך פחות כמובן. ולפי האמת אין כאן פגיעה כלל, כי רק המצוה של נר ביתו מסורה לה אישית. וזהו י"ל ככוונת המאירי שמצד שלום ביתו עדיף נר ביתו מצד שהמצוה מסורה לה, מסורה דייקא, משא"כ נר חנוכה שהמצוה מסורה להבעל ואין האשה מדליקה בפועל, וא"כ א"ש. ועי' בחידושי חתם סופר על שבת (כ"א: ד"ה והמסורין) דמטעם צניעות אין הנשים מדליקות נר חנוכה בפ"ע בחוץ, ע"ש. ועי' גם במשמרת שלום (סי' מה ס"ק ז) טעמים נוספים מדוע אינן מדליקות בפ"ע, וא"כ לק"מ וא"ש.

והנה לפי"ז נראה לבאר כמ"ש הרמב"ם בסוף הל' חנוכה (פ"ד ה"ז): "היה לפניו נר ביתו ונר חנוכה או נר ביתו וקדוש היום, נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו", עכ"ל. וכתב אאזמו"ר הי"ד במשנה שכיר אר"ח (סי' רע"ז): "הבנתי מדברי הרמב"ם שהוא אינו מפרש הך שלום ביתו הנזכר בש"ס (שנת כג:) כדברי כל המפרשים הראשונים דקאי על האדם לחוד מפני שצער לו לישב בחושך, וכמו שכתב רש"י (שם כ"ה:) בד"ה הדלקת נר בשבת, שלא היה לו ממה להדליק ובמקום שאין נר אין שלום שהולך ונכשל באפילה, עכ"ל. וכן כתב לעיל (כג:) בד"ה שלום ביתו... וכן נפסק בשו"ע (סי' רס"ג סעי' ג. וסי' תרע"ח סעי' א)... אבל ברמב"ם נראה דהוא מפרש שלום ביתו זו אשתו, וכדברי ר' יוסי (ב"ב ק"ח:) שהרי הביא הטעם לזה שהשם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, וכנראה שהבין דאם יהיה חושך ואפילה בדירתם לא יהיה שמחה ושלום ביניהם, ע"כ למען גדול השלום של איש ואשתו נדחית מצות חנוכה מפניהם, כן יוצא ממשטות לשונו.

ואם כנים דברי בהבנתו, יצטרך להיות הך דין דנר חנוכה ונר ביתו נר ביתו קודם אף בימות החול, דגדול השלום בין איש לאשתו תמיד נאמר בכל עת ובכל שעה, ואינו תלוי דוקא בשבת, וכיון שכן, נמצא

לדברי הרמב"ם קאי הך דינא על כל ימות החנוכה, ושלא כדברי כל הראשונים, וחידוש שלא הרגיש בזה שום א' מנושאי כליו ולא כל הבאים אחריהם בהגהותיהם החדשות על הרמב"ם, וזה דבר חדש מאד". [ראה בהערה שם שמביא מהגר"י ענגיל זצ"ל שציין לשו"ת הלכות קטנות ח"ב (סי' קפ"א) שנסתפק אי נר ביתו עדיף היינו דוקא של שבת או של כל לילה].

שוב כתב אאזמור"ר הי"ד שם: "הן אמת כי יכולני להסב דעת הרמב"ם בטעמו דקאי ג"כ רק על שבת, ועפי"ד הרש"ש בשבת (כג:) על מה שפירש"י שלום ביתו, שבני ביתו מצטערים לישוב בחשך, דלמה לא אמר שהוא עצמו מצטער?, ופירש דקאי על אשתו, ומשום דתנן (שבת פ"ג מ"ו) על ג' עבירות נשים מתות בשעת לידתן על שאינן זהירות וכו', ובהדלקת הנר, ע"כ אתי לאנצויי עמו, עכ"ד. ואם כי בדברי רש"י קשה להעמיס דבריו, דא"כ הול"ל דנוהרין בהדלקת הנר טפי ממנו, אלא ודאי דפשוטות לשונו מוכח דעיקר הצער הוא הישיבה בחשך ולא מה שאין מדליקין, אבל ברמב"ם שפיר היינו יכולים לפרש דבריו כמו שכתב הרש"ש דאתי לאנצויי עמו, משום שרצונה להיות זהירה בהדלקת נר דשבת, ע"כ שפיר שייך האי טעמא דוקא לשבת".

אבל אאזמור"ר דוחה זאת: "אבל באמת קשה להעמיס כן בדעת הרמב"ם, כי הוא פשוט נאה ולא אמת, כי למה תקוטט עמו ע"ז, הלא גם היא בעצמה חייבת להדליק נר חנוכה, נמצא כי אם הדין מחייבה להקדים נר חנוכה לזכרון הנס, אינה נופלת בכשולן העבירה להיות נקרא שאינה נזהרת בהדלקת נר דשבת, שהדין מחייבה כן". עכ"ל אאזמור"ר, וע"ש מה שכתב לבאר בדעת הרמב"ם באופן אחר.

ונראה דיש לומר דהפשט ברמב"ם עפי"ד הרש"ש הנ"ל אינו רק נאה אלא גם אמת, דבעצם דברי הרש"ש הם ע"ד דברי המאירי הנ"ל ד'מצד שהמצוה [דנר ביתו] מסורה לה', לפיכך נר ביתו קודם משום שלום ביתו, והיינו דאף אם הדין היה מחייב אותה להקדים נר חנוכה לזכרון הנס אמנם לא היתה נופלת בכשולן העבירה להיות נקרא שאינה נזהרת בהדלקת נר שבת, כיון שהדין מחייבה כן, מכל מקום, אם היו מקדימין נר חנוכה לפני נר ביתו, היה זה פוגע בשלום ביתו, כיון דנר חנוכה מסורה להבעל, ונשים אינן מדליקות נר חנוכה בעצמן כנ"ל, וא"כ אם היה נר חנוכה קודם, הפגיעה בה היתה קשה יותר, כיון דנר ביתו היא המצוה שמסורה לה', וההרגשה שלה היתה כאילו לוקחים ממנה את המצוה האישית שלה, ונדחית בפני מצות נר חנוכה שבעצם מסורה לבעלה ולא לה. [בשלמא אם גם נר חנוכה היתה מדליקה בעצמה, לא היתה כאן פגיעה כלל בהקדמת נר חנוכה, כיון שאם אינה מדליקה נר ביתו, הרי היא מדליקה נר חנוכה, אבל אין הדבר כך, כנ"ל].

ולפי"ז א"ש מאד בכוונת הרמב"ם שאומר: "נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו", וזה קאי באמת רק על שבת כנ"ל, ועפי"ד המאירי הנ"ל, ולא מטעמו של הרש"ש, כיון דסוף סוף אם הדין היה מחייב להקדים נר חנוכה, לא היתה נקראת שאינה נזהרת בהדלקת נר שבת כנ"ל, אלא כמ"ש לעיל.

והנה אאזמור"ר הי"ד מסיק שם בדעת הרמב"ם: "וכמו כן נוכל לומר בדעת הרמב"ם גם על ימות החול, עכ"פ ברור בדעת הרמב"ם דהאי דינא דנ"ח ונר ביתו נר ביתו קודם, על כל ימי חנוכה נאמר ולא דוקא על שבת, ושלא כדברי שאר מפרשים, וחידוש שלא הרגיש בזה אף א' מן הגדולים ודוק", עכ"ל. - אולם לפי הנ"ל עפי"ד המאירי, אין הכרח לומר שהרמב"ם מייירי גם בימות החול, אלא די"ל שקאי על שבת בלבד, כנ"ל.



מקום הדלקת נר חנוכה לאלמנה שאוכלת בבית בנה וישנה בביתה

הג"ר גבריאל ציננער
רב דק"ק ומח"ס נטעי גבריאל
ברוקלין, נ.י.

אודות אשה אלמנה שרגילה ללכת בשבת ויו"ט להתארח בבית בתה על כל השבת ויו"ט, ועתה השאלה בימי חנוכה שרצתה לילך לבית בתה להשתתף בהדלקת חתנה ולשהות שם אח"כ להסעודה, ובאישון לילה חוזרת לביתה לישון, האם בית בתה נחשב כביתה לענין הדלקת נר חנוכה, כיון שרגילה להיות שם בכל שבתות השנה.

נראה כיון שעיקר החיוב להדליק במקום שיש יותר פרסומי ניסא בשעת ההדלקה, לכן בית בתה נחשב כביתה כיון שמתעכבת שם ביחד עם שאר אנשי הבית משך זמן ההדלקה, וכע"ז בספרי נטעי גבריאל על הל' חנוכה (פ"ח סעי' יז) בשם מו"ר מפאפא זצ"ל דמשמש של הרב שאוכל בבית הוריו אך שוהה רוב היום בבית הרב צריך להדליק בבית הרב, שעיקר הדלקת נ"ח תליא דוקא במקום ששוהה שם יותר זמן עיי"ש, וכמו כן בנד"ד שאלמנה אין דרכה להשאר יחיד בביתה בזמנים כאלו, רק הולכת לשהות בבית בניה, לכן שפיר יוצאת חובת הדלקת נרות חנוכה בבית בניה.

החותם בברכת כו"ס, ויה"ר שאור ימי החנוכה יאיר לנו בחשכת הגלות, עדי נזכה בקרוב לאורו של מלך המשיח בב"א.

גבריאל ציננער



הג"ר יעקב יצחק ניימאנן זצ"ל
רב דביהמ"ד חסידי בעלזא ומחזיקי הדת
מאנטריאל, קנדה

בענין הדלקת נר חנוכה אם דירת הסבתא במקום אחר ושם היא ישנה, כנראה משו"ע לא נאמר ע"ז שמקום הדלקה גורם, ע"כ צריכים לסדר או שהיא תשאר לישן במקום אכילתה והדלקתה, או אחת מנכדה יהיו ישנים במקום דירה אחר ההדלקה כנלפענ"ד, הלא כיבוד אם היא מצוה גדולה וצריכין להתאמץ לעשות נחת רוח לה.

יעקב יצחק ניימאנן



הג"ר חיים ישעיה קעניג
אב"ד ור"מ דקהל חשק שלמה ד'יאקע
ברוקלין, נ.י.

בנדון השאלה באלמנה גלמודה שאוכלת בביתה כל השנה לבד שבתות וימים טובים שהיא מתגוררת בבית בניה או בתה, כולל חנוכה ג"כ, ונולד הספק היות שיש לה בית שדרה שם בקביעות בימי החול, איזה מקום הדלקת נר חנוכה שתצא יד"ח.

הנה דבר זה כבר מתבררת בספרי חקי חיים (ח"ד סי' קלו) באריכות ממקורות שונות ונאמנות, תדרשנו משם, והסקתי להלכה שאם מי שהוא אוכל וישן שם אין עליו חיוב להדליק בביתו כלל, דכיון שנגמר בדעתו וגם העתיק דירתו בזמן חלות ההדלקה דהיינו בתחילת הלילה, אין מקום חיוב להדליק בביתו של כל השנה, בלבד כשהולך לישן בדירתו הקבועה או ידליק ויברך במקום אכילתו באותו לילה, וכשהולך לישן בדירתו טרם עלות השחר ידליק בלי ברכה עיי"ש, והוא כעין שנפסק בשו"ע או"ח (סי' שפ"א סעי' ה') אחד מבני החצר שהניח ביתו והלך ושבת בחצר אחרת אפילו ביתו סמוכה לחצרו אינו אוסר עליהם אם הסיח בלבו ואין דעתו לחזור לביתו בשבת וכו', ואף ששם מיירי כשהלך עם כל ב"ב כנפסק במשנה ברורה שם, הרי בגדון דידן לא הניחה אמך בביתה שום אדם מבני ביתה, ע"כ אין עליה שום חיוב להדליק בביתה, ואין לדון כלל בענין זה אם ימי החול עיקר או טפל, וד"ל.

חיים ישעיה קעניג



--- וְקִבֵּץ עַל יַד יְרֵכָה

(משלי יג א)

הרב ישראל דייטל
בני ברק

שכח טל ומטר ובמקום לאומרו בשומע תפלה חזר לברך עלינו

הנה יש לעיין מה הדין כששכח להזכיר טל ומטר בברך עלינו, ונזכר כשאוחז בברכת ולירושלים עירך, וחזר לברך עלינו, וכשגמר ברכת השיבה שופטינו נזכר שלא היה צריך לחזור לברך עלינו אלא להמשיך עד שומע תפלה ולהזכיר שם טל ומטר, האם ימשיך להתפלל על הסדר כיון שכבר חזר לברך עלינו או שיפסיק ויחזור להיכן שהיה אוחז בתחילה לברכת ולירושלים עירך, ואז יש לעיין אם צריך להזכיר טל ומטר בשומע תפלה או לא.

ובשו"ע (סי' קמ סעי' ט) א"י שאם לא שאל טל ומטר בברך עלינו ונזכר קודם שומע תפלה אין מחזירין אותו ושואל בשומע תפלה, ואם לא נזכר עד אחר שומע תפלה אם לא עקר רגליו חוזר לברכת השנים, ואם עקר רגליו חוזר לראש התפלה. ויש לעיין בהא דאם נזכר לפני שומע תפלה שמזכיר טל ומטר בשומע תפלה (ולא יחזור לברכת השנים) האם הוא דין לכתחילה דכיון שיכול לתקנו בשומע תפלה לא יחזור לברכת השנים אבל אם רוצה יכול לחזור לברכת השנים, או כיון שיכול לתקנו בשומע תפלה אם יחזור לברכת השנים הו"ל ברכה לבטלה.

ובשע"ת (ס"ס ק"א) מביא מהברכ"י (ס"ס ק"ט) בשם מהר"י מולכו שאם נזכר באמצע תקע או ברכה אחרת אומר כדרכו עד שומע תפלה ושאל שם, ולא אמרי' שיפסיק ויחזור לתחילת ברך עלינו ושאל משום שמה שמא ישכח בשומע תפלה ויצטרך לחזור לראש (ר"ל שישכח עד שיגמור שמו"ע ויצטרך לחזור לראש התפלה, או שיזכר אחרי שומע תפלה ואז יצטרך לחזור לברך עלינו ונמצא כל הברכות שאמר מקודם לבטלה, משא"כ אם יחזור עכשיו לברך עלינו כשאוחז בתקע בשופר הרי רק ברכה א' הוא לבטלה, אפי"ה לא יעשה כן, דאין מן הראוי שיאמר ברכות לבטלה מפני הספק (והיינו כיון שעדיין יש לו אפשרות לתקנו בשומע תפלה מבלי שיהא שום ברכה לבטלה).

ומשמע דאם יחזור לברך עלינו כשעדיין היה יכול להזכירו בשומע תפלה הו"ל ברכה לבטלה, ולפי"ז בנדר"ד י"ל שמה שחזר לברך עלינו הו"ל ברכה לבטלה וצריך להפסיק אף באמצע ברכה כמב' בשו"ע וסי' ק"ס סעי' א, ומה שהפסיק באמצע שמו"ע במה שלא היה צריך כיון שהיה בשוגג הא קיי"ל (סי' ק"ד סעי' ו) שאם הפסיק בדיבור בשוגג אינו חוזר לראש אלא ממשיך מתחילת הברכה שהפסיק בה (ע"ש במ"ב ס"ק יט) אם היה בברכות האמצעיות ע"ש במ"ב (סעי' ה וצ"ח ל"ד ד"ה ד"ט).

אך יש לדחות דמש"כ הברכ"י שלא יחזור לברך עלינו מחמת ספק שמא ישכח מלהזכירו בשומע תפלה היינו רק באופן שעדיין לא חזר לברך עלינו בכה"ג כ' הברכ"י שלא יחזור לברך עלינו מחמת ספק, אבל אם כבר חזר לברך עלינו י"ל דכיון שכבר חזר ותיקן בזה חיוב הזכרת טל ומטר ימשיך על הסדר. ואם נאמר שימשיך על הסדר וא"צ להפסיק ולחזור לברכת ולירושלים עירך ודאי שא"צ להזכיר שוב טל ומטר בשומע תפלה כיון שכבר תיקנו במה שחזר לברך עלינו, אבל אם הדין הוא שיפסיק ויחזור לברכת ולירושלים עירך יש לעיין האם צריך להזכיר שוב טל ומטר בשומע תפלה או לא, ובפשטות כיון שמה שחזר לברך עלינו היה ברכה לבטלה מסתבר שלא יצא בזה חיוב הזכרת טל ומטר וממילא צריך להזכיר טל ומטר בשומע תפלה.

אך אולי כיון שהיה עליו חיוב הזכרה של טל ומטר ואומרו בנוסח ברכתו הראויה לו יצא כבר ידי חיוב הזכרת טל ומטר וא"צ להזכירו שוב בשומע תפלה. ואולי זה תלוי בחקירת האחרונים (עיי' במ"ה סג"ח ע"א)

הג"ר יעקב אשר פלדמן
ראש כולל "שומרי אמונים"
ירושלים

בגדלתי פדיון הבן בגדלותו

בפרשת וישב בפסוק ויעברו אנשים מדינים סוחרים וגו', וימכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים כסף וגו' (בלא"ת לו חת). וברבינו בחיי בד"ה ויעברו אנשים מדינים וגו' בעשרים כסף וגו', וזהו שתרגם אונקלוס בעשרים כסף, ולא תרגם בעשרים סלעין דכסף (עיי' דבליס כז יט), והא למדת למצות פדיון הבן, שהוא חמשה סלעים, שהם עשרים כסף, לפי שבא לכפר על מכירת יוסף, בכורו של רחל, שנתנה לו הבכורה, שנמכר בעשרים כסף, עכ"ל. וכ"ה בתוס' רי"ד קידושין (יא): בד"ה רב יוסף.

ומבואר בדבריו, דעשרים כסף האמור כאן הוא חמשה סלעים, שהם עשרים דינרים. וכ"ה במד"ר בראשית (פר' פד יח) במדבר (פר' ד י) ובירושלמי שקלים (פ"ג סוף ה"ג).

ובבעה"ט שם: בעשרים כסף וכו', ד"א שכן ערך מבן ה' עד בן כ' עשרים סלעים, עכ"ל. וכ"ה בחזקוני שם. ומבואר דמכירתו של יוסף היה בעשרים סלעים, ומ"מ פדיון הבן הוא בחמש סלעים, וכדכתב (במדבר יח טז) ופדויו מבן חודש תפדה, בערך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש וגו', והטעם משום דערך של מבן חדש הוא חמש סלעים. ואף דנלמד ממכירת יוסף, שהיה בעשרים סלעים, היינו משום שהערך של בן חמש עד בן כ' הוא עשרים סלעים, אבל כשפודים מבן חודש, הוא בערך של חמש סלעים.

והוא עפמש"כ במשך חכמה (שמות יג ג) וכל פטר וכו', ובירושלמי (שקלים פ"ג סוף ה"ג) אתם מכרתם בכורו של רחל וכו', והוא פלא, אם נענשו עבור זה מדוע שבט יוסף צריך ליתן, ולמי לשבטו של לוי שהוא היה המוכר, אם לא שהכוונה שאתם הסכמתם שפדיון אדם חמשה סלעים, לכן יקח לו פדיון נפש אדם חמשה סלעים, ולא יותר משקצב דמיו וכו', עכ"ל. ומבואר בדבריו דנלמד ממכירת יוסף הוא, דמכיון דהשבטים קבעו לפי הערך, א"כ י"ל דאף שהם מכרוהו בעשרים סלעים, וכמש"כ בבעה"ט, מ"מ מכיון שהערך של בן חודש הוא חמשה סלעים, גם פדיונו הוא חמשה סלעים, וזהו מה שהלוי מקבל. [ולכאורה הוא שלא כמש"כ ברבינו בחיי דנלמד ממכירת יוסף, משום שפדיון הבן הוא לכפר על מכירת יוסף. גם מש"כ דלוי הוא היה המוכר, צ"ע היכן מפורש כן. ולמש"כ ברבינו בחיי שם, דמכיון דהשלכתם לבור היא סיבת המכירה, נחשב כאילו הם מכרוהו, א"כ מכיון דשמעון ולוי היו בהשלכתו לבור, גם המכירה תלויה בהם].

אמנם לכאורה לפמש"כ בבעה"ט, דמכירת יוסף שהיה בעשרים סלעים, מכיון דהערך של בן חמש עד בן עשרים הוא עשרים סלעים, א"כ באופן שהוא נפדה בגדלותו, ג"כ יתחייב בעשרים סלעים. ועיי' קידושין (כט סוף א') גם בפודה עצמו בגדלותו, פדיונו בחמש סלעים, וכמש"א שם באופן שיש לו רק חמשה סלעים, מי קודם לפדות הוא או בנו. ונראה דמכיון דחובת הפדיון חלה עליו מבן חודש, שהערך שלו הוא חמש סלעים, א"כ גם כשיגדיל נשאר עליו חיוב של כבן חודש. [וסמוכין לזה בתשו' הרשב"א (ח"ג סי' קכא) – הו"א כנ"ה כ"י יו"ד סי' קע"ט טו] דגם בגדלותו, אם האב רוצה לפדותו, הוא קודם לבנו, א"כ חזינן דבגדלותו החוב הוא שנשאר מהיותו בן חודש. ועיי' במשך חכמה קרח (יח טו) סוד"ה כספרי) שכ' ובאמת חמשה שקלים ערך בן חודש, בשעה שחל פדיון עליו, עכ"ל. ומשמע דהחיוב שחל עליו, נשאר גם כשיגדיל.

ובפסוק מאת בכור בני ישראל לקח את הכסף, חמשה וששים ושלש מאות ואלף בשקל הקדש, (במדבר ג ו), פרש"י: חמשה וגו', כך סכום החשבון חמשת שקלים לגלגלת וכו', למאיתם בכורות וכו', לשבעים בכורות וכו', לשלושה בכורות וכו', עכ"ל. ומבואר דהבכורים פדו עצמם, ובודאי שהיו גדולים, ומ"מ פדו עצמם בחמשה שקלים.

ובאבן עזרא (סג ג מה) כתב: יש מכחישים [פי' דמה שחיוב פדיון הבן הוא חמשה סלעים, הוא מדברי קבלה] אמרו מזה נלמד כי פדיון כל בכור חמשה שקלים, ואינה ראייה, כי זאת מצוה בפני עצמה, והאמת דברי קבלה, עכ"ל. עיי' בספר כרם חמד עה"ת שכתב דאף דמפורש כן בתורה (במדבר יח טז) ופדויו מבן חודש תפדה, בערך כסף חמשת שקלים בשקל הקדש וגו', מ"מ משם נלמד לבן חודש, משא"כ לבן חמש ועד

בן כ' אפשר שפדיונו לפי ערכו, שהוא עשרים שקלים, ומכאן נלמד כי פדיון "כל בכור" אף ביותר מבן חמש, דהא כאן הבכורים פדו את עצמם, ובודאי שהיו גדולים, ומ"מ פדו אותם רק בחמשה שקלים, וע"ז כתב דאינה ראייה, כי זאת מצוה בפני עצמה.

והנה במשך חכמה שם כתב (ג מט-ו): יתכן דבא לרמוז כי מן השמים הורו, אשר הגורל הוא לא מקרה, רק מהשי"ת וכו', לזה הורו מן השמים, כי היו יוצאים רק הגדולים וכו' עכ"ל יעו"ש. והיינו שנתקשה במה שחזרה התורה לומר דהבכורים פדו את עצמם. וי"ל דזה גופא היתה ג"כ ראיית היש שאמרו, דמזה נלמוד, משום דהוא מיותר, וע"כ בא ללמד שגם בכורים שנפדים בגדלותם הם נפדים בחמש סלעים. והאב"ע ס"ל דהכתוב בא לרמוז, כי כולם היו גדולים, וכמש"כ במשך חכמה, וא"ש מה שהתורה גם כתבה סכום הכולל של רע"ג בכורים, אשר החשבון פשוט, אלא לומר דכולם היו בכורים, ולא ללמד דגם בגדלותם נפדים בחמש סלעים, וע"כ שהאמת דברי קבלה.

והנה לפמשנ"ת דאף לבעה"ט דס"ל דמכירת יוסף היה בעשרים סלעים, משום דכן הוא הערך של בן חמש עד בן כ', מ"מ גם בן גדול הפודה את עצמו הוא בחמש סלעים, משום שזהו חיובו שחל עליו מבן חודש, א"כ מה הוא סברת היש שאמרו, שצריכים להביא ראייה, ולהאב"ע הוי מדברי קבלה.

וי"ל דיש אופנים שלא חל החיוב רק מבן י"ג, כגון שמת האב תך ל' יום מהלידה, או גוי הבא על בת ישראל, שאין חיוב עליו לפדותו, ונלמד מבכורי ישראל במדבר, שגם חיובם הוא מגדלותם, ובכ"ז פדיונם היה בחמשה סלעים, ומזה רצו ללמוד מכאן לכל בכור, וכמש"כ שם מזה נלמוד כי פדיון "כל בכור", והיינו באופן שלא חל עליו חיוב פדיון עד שיגדיל, וכמשנ"ת, וע"ז אמרו שנלמוד מכאן, או להאב"ע הוא מדברי קבלה, ודו"ק.



הג"ר גבריאל ציננער
 רב דק"ק ומח"ס נטעי גבריאל
 ברוקלין, ניו יורק

בענין לימוד תורה לנשים בניטל

נראה לכאור' דגם בנשים ובתולות נוהג האיסור לימוד בניטל, ומה שלא כתבו הפוסקים, לפי שבימים ההם לא למדו בכלל הנשים, ולא היה להן בתי ספר כלל כידוע ומפורסם, לכן גם מורות אסורות ללמוד.

אכן פשיטא דרק לימודי קודש אסורות ללמוד, ולהכין שיעור אצל לימודי חול וגם שאר לימודים כגון חשבונות שאינו בכלל לימוד מותר.

ולמעשה כאמור אין שום חילוק בין אנשים ונשים לענין איסור לימוד התורה בניטל, שכל הטעמים שייכות גם בהן.

גבריאל ציננער



דבש וחלב תחת לשונך

לכ' קוראי קובץ נזר התורה כ"א בשמו הטוב יבורך

בקובץ יז (עמ' 56) ביקשתי מקור לנוסח השגור בפי ההמון שהילדים שילדו אמותינו במצרים ינקו מן האבנים בדבש וחלב, ולא דבש ושמן. הנני בזה להודיעכם שמצאתי נוסח זה בפירושי שנים מגדולי הראשונים על ההגדה של פסח, רבינו יעקב בר יקר ז"ל, והריטב"א ז"ל. שניהם הביאו אצל "ואת עמלנו אלו הבנים" את דברי חז"ל בנוסח הנ"ל. וב"ה שזכיתי למצוא מקור לדבר השגור בפיות ישראל.

הרב אברהם יהושע העשיל אונגער
ברוקלין נ.י.



מה נקרא בית שפסול הוא לגבי סכך

לכבוד מערכת "נזר התורה" המפורסמים לשו"ת.

בגליון ניסן תשס"ח (עמ' 56) הקשה הרב שמואל רזונבערג על מה דפסלו חז"ל לסכך בנסרים משום דסוכה אמר רחמנא ולא ביתו של כל השנה (סוכה יז. רש"י ד"ה ר' מאיר), והקשה דמה גדר הפסול של ביתו הלא סיכך לשם צל, ואטו אם יעשה סוכה שיתקיים כל השנה וגם יגור בה יהיה פסול, עייש"ב. עוד יש להוסיף על קושיתו דבדף ח: לגבי שני סוכות של יוצרים פי' רש"י הפסול משום דאינו ניכר, והיינו דפסול רק מדרבנן, וע"כ דכיון דפסקינן כב"ש לא בעינן לשמה וצריך רק לשם צל כמבואר בסוגיא שם, וא"כ שוב קשה אמאי בביתו של כל ימות השנה פסול מדאורייתא. ונלענ"ד דעי' ב"ח סי' תרלה דמבאר דבנסרים אין עליהם שם סוכה כל עיקר משא"כ בסוכה של יוצרים, ופי' הדבר נראה חדש בזה דהגדר של ביתו של כל ימות השנה הוא רק במקום שאין הגשמים יורדים לתוכה, ואף דכל פסול אין הגשמים יורדים לתוכה הוא להרבה דעות רק מדרבנן זה רק בעשה "סוכה" וגשמים יורדים בה אבל כשהוא "ביתו" גמור בזה שאין הגשמים יורדים דרכה נאבד לגמרי שם סוכה, משא"כ בסוכה של יוצרים שהוא רק לימות החמה כמבואר בערו"ג מהמשנה במעשרות (פ"ג מ"ז) א"כ אין הגשמים יורדים דרכה, ומדאורייתא לא אבד ממנה שם סוכה, אלא כיון דלא ניכר שהוא לסוכה דהרי דר בה פסול מדרבנן.

אבל יש עוד דין דכשאדם מחשב להפוך את ביתו שיהיה סוכה נעשה פסול מטעם תעשה ולא מן העשוי וכמו גזירת אוצר כמבואר בדף יא. דהפסול משום דלא הוי לשם צל וכשנמלך נעשה פסול תעשה ולא מן העשוי, וכן אני לומד מדברי רש"י דף טו. (ד"ה גמלא). ועיין בלבוש סימן תרלא סעיף ט, ובשו"ע הרב ריש סימן תרכו, ובערוה"ש סימן תרכט סעיף ל [כתב טעם דסוכה אמר רחמנא], ובסימן תרלא סעיף טו [כתב טעם תולמ"ה ואין זה סתירה דכאן איירי אחר שכוונתו להפוך אותו לסוכתו והרי כתב "דסוכה זו פסולה משום תולמ"ה"].

הכותב לכבודה של תורה ולומדיה

הרב אהרן צבי הלוי איצקוביץ
בני ברק



מקור למאמר 'דברים היוצאים מן הלב'

לכבוד המאסף "נזר התורה"
שלום וברכה

בגיליון יז (עמ' 56) ביקשו לדעת, מה המקור למשפט: "דברים היוצאים מהלב נכנסים ללב". מובא בספר שירת - ישראל לרבי משה אבן - עזרא עמ' קנו (יש לעיין שם אם זהו המקור הראשון).

בברכה
הרב פינחס אשר
בני ברק



מקום הלשכות שבעזרת נשים

כבוד עורכי המאסף התורני הנכבד "נזר התורה", הע"י

בגליון חודש ניסן תשס"ח (יז, עמ' קמח) פורסם מאמרו של הרב שמעון פוגל, בו הוא תמה על מחברי ספרים ובוני דגמי בית המקדש, על שמדפיסים ומציירים את לשכות עזרת הנשים כבנויים בתוך העזרה, ואינם מתייחסים לשיטת הרא"ש (בפירושו למס' מדות) שנוקט שהלשכות היו מבחוץ, - במאמרו מאריך הוא להוכיח כשיטת הרא"ש, ודבריו צריכים עיון מכמה פנים כאשר יבואר בעז"ה.

א. מה שכתב בשם עזרת כהנים דע"פ סברא מסתבר כהרא"ש, דאי לאו הכי נמצא שמתמעט שטח עזרת הנשים - צ"ע מנא לן לומר ששטח עז"נ היה מרווח יותר, דילמא באמת היה שיעורו מצומצם.

ב. מש"כ על הציור שברמב"ם מהדור' שבתי פרנקל, שאינו מצוייר על ספר עבודה מחיבור היד החזקה אלא הועתק מפירוש המשניות, וא"כ י"ל שמא חזר בו הרמב"ם - טעה ברואה, דאף שאין לנו כתי"ק של הרמב"ם על ספר עבודה, אך ישנם כתי"י אחרים ישנים של הספר שבו מופיע ציור זה עם כיתוב לפני כן: וזו היא צורת כל הלשכות והעזרה כולה לפי מידותיה, ורק בדפוסים הושמט.

ומה שהביא מהתוי"ט דמהרמב"ם בחיבורו נראה שהיו בפנים, ותמה מהיכן דייק כן, שמא י"ל דלמד כן משינוי לשונו של הרמב"ם, דבפ"ה מהל' ביה"ב ה"ז כתב: וארבע לשכות היו בארבע מקצועותיה וכו', ושם בה"ט כתב: ובית גדול היה בצד העזרה בצפונה מבחוץ בין העזרה וחיל וכו' והוא היה נקרא בית המוקד, ומדוייק דבמה שהיה מבחוץ פירש כן להדיא, ומדסתם בה"ז גבי לשכות עז"נ משמע שהיו בפנים.

ג. עוד הביא משו"ת מגיד בראשית שהוכיח כדעת הרא"ש מדברי הירושלמי בסוכה (פ"ה ה"ג) דהקשו איך היה מקום בעזרה למנורות של שמחת בית השואבה שמחמת גובהן היו צריכות בסיס רחב שאין שטח העזרה מספיק להן. והאריך להוכיח דאם היו הלשכות מבפנים היה יכול להקשות ביותר דהא דחיקא טובא, - הנה אף שיש לפקפק בהכרח דבריו, דבר שפתיים בזה הוא אך למחסור אחרי שבירושלמי פירש דבריו בהקשותו: והתני כל העזרה לא היתה אלא אורך מאה ושמונים ושבע על רוחב מאה ושלושים וחמש וכו', והיא משנה במדות פ"ב מ"ו, וקאי על העזרה הגדולה, ולא הביא המשנה הקודמת לה: עזרת הנשים היתה אורך מאה ושלושים וחמש על רוחב מאה ושלושים וחמש וכו', ומשמע דקים ליה לירושלמי דהמנורות עמדו בעזרה הגדולה ולא בעז"נ, אף דעיקר השמחה היתה בעז"נ (ושמא היא גופא טעמא שלא לדחוק רגלי העם), וא"כ אין להוכיח מאותה סוגיא כלום לגבי שטח עז"נ.

ד. הוכיח מלשון התוספתא דאיתא שבשמחת בית השואבה עשו שלש גזוזטראות כנגד שלש רוחות, ואם היו הלשכות מבפנים א"כ יש לנו גזוזטראות על כל כותלי הלשכות ונמצא שהיה יותר מג' רוחות, - וצ"ב דאטו הלכה למשה מסיני היא דצריך לעשות גזוזטראות על כל הכתלים שהיו בעז"נ? שמא לא עשו אלא על כותל העזרה גופא ולא על כל כותלי הלשכות - אף שהיו מבפנים (ואף את"ל שעשו גם כותלי הלשכות, מ"מ עדיין אפשר לכוללו בלשון שלש רוחות, ודו"ק).

ה. מה שרצה להוכיח מלשון "והנה" הכתוב ביחזקאל (מו כ) שלפי דעת המלבי"ם בספרו "הכרמל" מורה על דבר חדש, ומתיישב שפיר אם נאמר שהיו הלשכות מבחורין ולכן לא ניכרו מבפנים בראיה ראשונה, מן הראוי לציין שספר "הכרמל" לא חיברו המלבי"ם בעצמו, אלא נלקט מספריו ע"י הרב יוסף גרינבוים, ועכ"פ לענין הכלל הנזכר, על כרחינו לומר שאינו כלל בכל מקום, שהרי מרא דשמעתתא גופיה - הוא ניהו המלבי"ם - פירש שהלשכות היו מבפנים, עיי"ש בפירושו ליחזקאל ריש פרק מב שהאריך לפרנס החצר החיצונה עם כל הבניינים שהיו בה, וכלל בתוכה גם את הלשכות האמורות, ונפלה הוכחה בבירא.

ו. הביא עוד מלשון רש"י במגילה (טו). שכתב: והלשכות, שבתוך החיל. והעזרות, שלשתן עזרת נשים ועזרת ישראל וכו'. ע"כ. - ואיני יודע מי הכריחו לפרש שהלשכות הללו הם הם הלשכות שבעז"נ, דילמא כוונת רש"י ללשכות האחרות שהיו שם כגון לשכת הגזית, לשכת פלהרין, חלק מלשכות בית המוקד, ועוד, ואילו הלשכות שבעז"נ נכללות באמרו "והעזרות" כאשר יוכרח בלשכות שבעזרת ישראל.

החותם בכרכה
הרב אלימלך בלייברג
ירושלים



ראוי הוא זה לחלל עליו את השבת

לכבוד הרבנים הגדולים מו"ל הקובץ היקר והחשוב "נזר התורה" ה' עליהם יהיו, שלום וישע"ר,

ראיתי מה שהעלה בקובץ יז הרב שלמה אלברט (עמ' רפס) דישב שם ע"מ שהקשו המפרשים במ"ש גמ' (יומא ל) על הלל הזקן, ראוי הוא זה לחלל עליו את השבת וכו', ע"כ.

ובמחכ"ט נלע"ד לומר להעיר ע"ד, דמאחר שיש מצוה על כמה אחד ואחד מישראל לחלל עליו את השבת וכמ"ש רבינו הרמב"ם ז"ל (פ"ב מהל' שבת הל' טז) והמקדים להציל הנפש הרי זה משובח עכ"ל, וכמ"ש כל המציל נפש א' מישראל כאילו קיים עולם מלא ובזה אין חילוק אם זה הפשוט שבישראל או זה אדם גדול ענק שבענקים, ולשכרו אין קץ, ולפ"ז מאי שייך לומר עגמ"נ אם הוא לא כהלל הזקן כולם שוים לטובה, ודו"ק.

ובאמת ראיתי כעת בזה להגאון המקובל ראב"ד מקודש רבי אהרן עזריאל זצ"ל (רבן של חסידים ק"ק בית-אל תכב"ץ שנת תרל"ט) שג"כ עמד בזה ובא לכלל ישוב ואת"ד, בשו"ת כפי אהרן ח"ב חידושים על הש"ס (יומא ל) יל"ד מאי ראוי הוא זה, אפילו על פחות שבישראל מחללין עליו את השבת, דהלכה רווחת פיקוח נפש דוחה את השבת, ועוד היה ראוי שיאמרו זה קודם שיחללו את השבת להודיע לכל בני הישיבה דדינא הכי דפיקו"נ דוחה את השבת, אבל לאחר מעשה שהרחיצוהו וסכוהו מה צורך לומר ראוי זה וכו'.

וגראה עפ"י מ"ש רו"ל טעם דפיקו"נ דוחה את השבת כדכתיב ושמרו בני"י את השבת, דרשה הגמ' יומא (ל) חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, והר' הגדול עיר וקדיש כמוהר"ח בן עטר זלה"ה פ"י בזה כוונת הכתוב ושמרו בני"י את השבת לעשות את השבת, הכוונה אימתי אמרתי לך לשמור איש ישראל ועי"ז מחלל השבת, זה דוקא באדם שיתרפא ואח"ז ישמור עוד הרבה שבתות, אבל אם יחללו את השבת ובכ"ז יחיה כמה ימים וימות ולא יקיים שבתות הרבה, אין מחללים עליו השבת. אבל הלל הזקן שהמית עצמו על כבוד התורה ואף אם לא היה חי שאר שבתות ראוי זה לחלל עליו את השבת ודו"ק.

בכבוד רב
הרב דוד בן יצחק
ירושלים



לכבוד מערכת הקובץ "נזר התורה"

נודמך לידי אחד מגליונותיכם החשובים, הגליון שי"ל בשנה שעברה קודם חג הפסח (גליון י) וראיתי מ"ש שם הר"ש רוזנבערג בתגובה למאמרו של הר"ד קלוזנר בגליון שקדמו בענייני ישיבה בסוכה, וגם הוסיף מדיליה כמה מילי. אמנם רבות נפלאתי על איזה דברים שכתב, ואבוא בזה לבאר הנלענ"ד בכמה פרטים:

פְּטוּר דְּשִׁירֵי מִנְחוֹת מִסוּכָה

בראשית דבריו עסק במה שהביא הר"ד קלוזנר ממכתב כ"ק האדמו"ר מליובאוויטש זצוק"ל, לתרץ איך אכלו הכהנים שיירי המנחות בחג הסוכות, הא אינן נאכלין אלא בעזרה ורחמנא אסר לבנות סוכה בעזרה משום "לא טטע לך כל עץ", ומפלפל בזה כבוד קדשו בכמה דרכים איך להתיר בנין סוכה בעזרה וכו', ולאח"ז מתרץ עוד בדרך פשוט ונפלא דכל חיוב סוכה הוא רק במה שנוהג בביתו כל השנה מדין "תשבו כעין תדורו", ובמה שאינו אוכל בביתו כל השנה לא חל חיוב סוכה כלל.

ועל זה הקשה הר"ש רוזנבערג, דלכאורה הדברים תמוהין, דא"כ אף בס"ג שאוכלין כל השנה בביהמדר"ר וכן במי שנוהג שלא לאכול בביתו כל השנה אחת מסעודותיו, ואף תפילה ולימוד שאין נוהגין בבית - בכל אלו לא יתחייב בסוכה.

איברא, לדידי לא קשיא ולא מידי, ונפלא קצת על שלא הביין אל נכון נקודת הביאור לרוב פשטותו, והוא, דבשיירי מנחות אין הטעם מחמת מה שבפועל ממש כן הי' מנהג הכהנים בכל השנה, רק דהוי דין דאורייתא באכילת שיירי מנחות מעיקר הדין לאוכלם לפנין מן הקלעים, והאוכלם חוץ למקומם לוקה, היינו שבדבר זה אמרה תורה בפירוש שיעשנו אדם חוץ לביתו, ולזה יש בידנו הכרח דודאי לא כיוונה תורה לכלול אכילה זו במה שציוותה על דברים שאדם עושה בביתו כל השנה לחייבו לעשותם בסוכתו, דהא דבר זה אינו עושה בביתו מדין התורה עצמה. ועפ"ז מחזור היטב, דשאני כל הנ"ל שאינם מעיקרא דדינא דאורייתא להיות עשייתם חוץ לסוכה (וכ"ש בדברים שהם ממנהג אדם זה לבדו), ולזה לא נוכל משום סברא להכריח שלא כיוונה תורה עליהם במה שחייבה לעשות כל דבר חשוב בסוכה.

חיוב נטילת לולב בסוכה מדין סוכה

עוד הביא שם, דרצה הר"ד קלוזנר להסיק מביאור הנ"ל גבי מנחות, לענין מה שחקר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש במקום אחר גבי לולב אי נטילתו תוך סוכה הוי מדיני ישיבה בסוכה או שהוא מצוה מן המובחר מדיני לולב, והר"ד קלוזנר הביין במסקנת אדמו"ר מליובאוויטש דס"ל דהוי רק הידור מדיני לולב ולא מדיני סוכה כלל, וע"ז רצה להסמין הדברים מביאור הנ"ל לענין מנחות, דה"ה בלולב כיון שמקומו בבית הכנסת ליכא בזה חיוב מדיני סוכה. והקשה הר"ש רוזנבערג הנ"ל מכמה פנים לדחות דברי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש גבי לולב.

אמנם, לכשיעיין בגוף דברי כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש לענין לולב, יבחין דלא עליו תלונתו כלל אלא על הר"ד, כיון שהר"ד כנראה שינה מגוף הדברים ולא הביא אל נכון שיטת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש, דבספרו כתב אדמו"ר מליובאוויטש להדיא (ואף בס' ליקוטי שיחות תכ"ט) להסיק בחקירה הנ"ל - דהוי אף מדיני הידור בלולב, אבל לא דחה בזה כלל דבריו מתחילה דהוא מחוייב אף מדין סוכה, שהרי לא הביא בדבריו שם שום סברא לדחות עצם חידושו שצריך ליטול הלולב בסוכה מדין ישיבה בסוכה, רק הביא כמה סברות להכריח שלא רק מטעם זה לבדו הביאו הפוסקים הידור זה. אלא ודאי בסברא שהביא בתחילה קאים אף למסקנא דמילתא (ורק שהוסיף על זה לבאר בדרך נפלא איך הוי אף מחיוב לולב כיון שע"י הסוכה תחול יותר "שם המצוה" דלולב, ועי"ש ותמצא נחת). וא"כ כל הקושיות שהקשה בגוף סברת הר"ד קלוזנר שרצה לבאר דליכא בזה כלל חיוב מדין סוכה - נראה דנכונות, וצודקות קושיותיו אף לשיטת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש עצמו, והוי דין בסוכה ג"כ.

עוד פלפל הר"ש רוזנבערג, בגוף סברת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש (מתחילת תקימתו) לומר דחיוב נטילה בלולב
הוי מדין ישיבה בסוכה כיון שהויא עשי' חשובה ויש בה קביעות, והוסיף כבוד קדשו בזה עוד טעם
אחר לשבח, דאיכא בזה גדר "מצותיה אחשביה", והקשה הר"ש רוזנבערג, דשמא כל גדר מצותיה אחשביה
הוא רק במידי דאכילה וכו'.

ונפלא נפלאתי מדבריו אלו, איך זה אשתמטתיה המפורש להדיא בש"ס ובכל הפוסקים קמאי ובתראי גדר
מצותי' אחשביה, דבש"ס אמרוהו לענין דופן סוכה בשבת (סוכה ז), וכן הביאו כבר הראשונים גדר
זה בכמה דברים שאינם ממילי דאכילה כלל לא מיניה ולא מקצתיה, וכהא שכתב רש"י (בילא ז): לענין שריפת
קדשים, וכן מצינו שכתבו התוס' בחולין (ט). לענין קשר של תפילין בשבת. ויסוד מוצק הוא לכל השוחה
ביום תורת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש שהביאו על כמה גדריו תורה, לבארם מדין "מצותיה אחשביה" דהויא
עשיה חשובה. [וכמו מה שביאר לענין גדר ספירת העומר, עיין לקו"ש חל"ח].

ולבד מזה, מצינו בכמה דברים מפורש להדיא לענין ישיבה בסוכה דהויא חיוב לעשותם בסוכה רק מחמת
הגדר "מצותיה אחשביה", כידוע בפוסקים. וכהא דכתבו לענין הבדלה, דאף שהשוחה יין לבדו אינו
מקיים בזה מצות ישיבה ואינו מברך לישב בסוכה (וכמ"ש המשגי"ב סי' תל"ט ס"ק יג), מיהו בהבדלה פסקו בכמה
ספרים לברך עליה לישב בסוכה כיון שמצותיה אחשביה והוי קביעות, כמ"ש בשו"ת רבבות אפרים (ח"א
סי' תכח) שכן נהג החזו"א זצ"ל (וכן פסק בפשיטות בלוח א"י להגרימ"ט זצ"ל). וכהנה רבות בפוסקים לענין
כמה מצוות. ובזה סרו כל ראיותיו של הר"ש רוזנבערג לענין לולב דלא הוי עשיה של קביעות, דהא פירשו
לנו הפוסקים דבר שיש בו מצוה הוי קביעות לענין סוכה.

שינה ארעי חוץ לפוכה

עוד חקר הר"ש רוזנבערג לענין שינת ארעי חוץ לסוכה בנוסע בטעקסי. ויש להעיר דאישתמיטתיה הא
דאמרו בסוכה (ג). דבשמחת בית השואבה במקדש הוו מנמנמי אכתפא דהרדי חוץ לסוכה.

לראות עובר עבירה

עוד חקר לענין אי מותר להסתכל באדם העובר עבירה, וכ' דאסור בק"ו מהא דאין להסתכל בפני רשע.
אמנם נראה דנשתכחה ממנו עובדא דרב אדא בר אהבה בברכות (ב). דחזייה לההוא כותית שהיתה
לבושה בכלאים (כ"ה לפירוש הגאונים ב"אוצר הגאונים") וכיון שחשבה לבת ישראל נתקרב וקרעיה מינה.
והוא מדין הגמרא שם לפני"ו (ע): דהרואה בחבירו שחוטא מחוייב לאפרושי מאיסורא. וא"כ לכאורה נראה
ברור דאסור לברוח ממנו שלא יראהו, דאדרבה מחוייב הוא לילך ולשדלו לפרוש מאיסורו, ולהמל"מ (פ"א
מהל' כלאים ה"ו) הוי בזה חיוב לפני עור וגו'. וכן כ' השאג"א להדיא (סי' נח) דחיוב להפריש חבירו מאיסור
דאורייתא הוא.

החזור על לימודו מסתייע מן השמים

עוד הביא שם מדברי גדולים החוזר על לימודו הוי אף סגולה להסתייע עוד מן השמים שלא ישכח לימודו,
ורצה להסמין לזה מהא דאמרו "הבא לטהר מסייעין בידו". ותמה אני על ת"ח שכמותו מה שהצריך
עצמו להביא ממרחק לחמו, ולא בחר להביא מן המפורש בזה להדיא בש"ס ירושלמי (סוכות פ"ג ה"ב) דמשה
היה לומד תורה ומשכחה כל ארבעים יום עד שניתנה לו במתנה וכל כך למה כדי להחזיר את הטפשים,
היינו (כפייט נקטן סע"ה), דהטפשים "שוכחים מה שלומדים שלא יאמרו מה לנו לייגע בהם והתשובה ממשה
שהי' חוזר ולומד עד שלבסוף ניתן לו במתנה".

ועוד מצינו מפורש בזה כבר מן הקדמונים להדיא, כהא דכתב המטה משה (סע"ה סע"ה), על פי המדרש (ויק"ר
י"ג) "משל לטרסקל נקוב וכו'": ובא אחר ואמר מה תועלת יש לי בכ"ז כי אע"פ שאלמוד ואשתדל
הרבה אני כטרסקל נקוב שמכניס בוז ומוציא בוז וכן אני השכחה מצויה בי וכל מה שאני לומד בשנה אחת

אני שוכח בשעה אחת, והפקח אומר מאחר שאני אשתדל בכל כחי ואתמיד יום ולילה בתורת ה' לא שכר יגיעה אני נוטל כי בוודאי ברית כרותה המתמיד בלימודו יום ולילה שיצליח לימודו ומן השמים מסייעין אותו שיזכור ולא ישכח.

בברכת התורה,
הרב יעקב ב. בערגמאן
ברוקלין, ניו יורק



בענין עטיפת טלית

בקובץ יז (עמ' 56) הקשה הרש"י אברהמי על מה שביאר הרש"ד קליין בדברי המ"ב שכ' 'ואח"כ יסיר העטיפה עד שהש"ר יהיה נראה', והקשה הרש"ד דאיך שייך שיסיר העטיפה באופן שהתפילין של ראש יראה הא עדיין לא הניחם, וביאר כוונתו דיסדר הטלית באופן שכשיניח התפילין יהא נראה הש"ר, והקשה הרש"י הא ממילא מסיר הטלית בשעת הנחת הראש, עיי"ש.

ונראה דכוונת המ"ב שלא יישאר כך בעטיפתו גם בזמן התפלה אלא שאח"כ יסיר העטיפה פי' שימנע מלהתעטף כדי שיראה השל ראש, ופשוט.

בענין תפילין מעור דג

בעמ' שכג במש"כ הרב אפרתי לחדש עפ"ד הר"ן דבהמות שלא פסקה זוהמתם (דהיינו קולס מ"ה) אסור לעשות מעורם תפילין. וצ"ע וכי היה אסור לאכול בהמה טהורה לפני מתן תורה בשביל הזוהמה, וא"כ הוי מן המותר בפניך ולמה יאסרו בתפילין. ועוד דלפי"ז לא קיימו האבות כל המצוות, דתפילין לא קיימו, וצ"ע"ג.

בענין לימוד כרבים בתוך נסיעות

בעמ' שכד בענין זיכוי ת"ת בנסיעות הציבוריות. והנה הכותב דוחה את דברי בני החשוב הרב מנדל גייגר שהעלה להסברא הוא דהמקום בנסיעה הוא נועדה גם לישון וא"כ אין זכות להפריע עם לימוד בקול רם בציבור, והכותב דוחה אותו מהגמרא ב' ת"ח המהלכים בדרך ואין ביניהם ד"ת ראויין לישרף, וגם מהגמרא המפסיק ממשנתו וכו' מתחייב בנפשו. נראה פשוט דאין הנדון דומה לראיה דהתם אין מצב של שינה כשהולכים בדרך או סתם המפסיק ממשנתו, אבל כאן בנסיעה בפרט בזמן שינה בלילה מאוחר, ולמה לא יוכל הלה לישון, וכי אם אחד ירצה לשון בביתו בעת שמגיע לו לישון וכי על זה שייך המפסיק ממשנתו. ומה גם שישנם באוטובוס נשים שפטורות מלימוד.

ועיין שם עוד מה שדוחה אותו מהא דכתב מהלבוש, והשתא המעיין בפ"ת שם בשם הלבוש יראה שהכוונה הפוכה ממש ממה שהכותב העתיקן נגד הר"ר מנחם מנדל גייגר, דהכותב העתיק דברי הלבוש דבחדר אחד יכולין לעכב על המלמד שלא ילמוד שם לתשב"ר דמזה הביא הר"מ ראייה לדבריו, וכתב הכותב בזה"ל: "אבל הרי הלבוש סיים שם שזה ודאי אין הדעת סובלתן וכו' אפשר לומר על בני עם סגולה שרובם חפצים בשינה ולא בד"ת", עם זה רצה הכותב לסתור דברי בני שליט"א.

במחכ"ת לא עיין היטב בפ"ת בשם הלבוש והיפך כוונתו, ואדרבה הלבוש אחר שכתב דא"א בחדר אחד ללמד תשב"ר ושלא יוכל האחר למחות, כתב: "דזה ודאי אין הדעת סובלתו דעל דעת זה לא השתתף עמו בדירה זו אם לא שהתנה בתחילה", עכ"ל.

וא"כ אדרבה דברים אלו מחדדים את דבר הרמ"ג, והדברים פשוטים. וחוי' מזה נפלאתי שלא התייחסתם לדבר שזה מפריע שכל אחד יוכל ללמוד בעצמו כל מה שלבו חפץ בנסיעה.

בדין משלוח מנות

בעמ' שכו, בהשאלה כיצד תקנו משלוח מנות הא כתיב ושונא מתנות יחיה, ומתריך הרב גד בוסקילה משום דעיקר הוא הנתינה ולא הקבלה, שהרי אם בא לתת לרעהו ולא קיבל, יצא.

במחכ"ת הקושיא נשאר איך יתקנו מצוה של משלוח מנות באופן שיש קצת איסור דקבלה, והא דהמצוה הנתינה הוא אחר התקנה שהלה יקבל, אמרינן כיון דהנותן עשה את שלו שהלה יקבל קיים מצותו, אבל לכתחילה קשה.

אלא התירוץ הוא שמתנה הבאה ע"י קיום מצוה שהיה מעיקר התקנה שהלה יתן והלה יקבל בשביל "רעות" דזהו עיקר הטעם, א"כ אין כאן דין ושונא מתנות יחיה, והראיה דגם שבת הוי מתנה וקיבלוה ישראל.

בדין ריצה בע"ש ולדבר מצוה

בעמ' שני, מה שהובא לחלק בין ריצה בע"ש לריצה לדבר מצוה, דהריצה לדבר מצוה הוא רק הכנה לתכלית, אבל לא עצם הריצה הוי המצוה, משא"כ בע"ש דהוא כרץ לפני המלך הוי הריצה עצמה מצוה דמכבד את המלך, הוא דבר נחמד ונעים.

אבל מה שכתב שם בסוף לחלק דבע"ש כיון דעצם הריצה הוי המצוה א"כ ניכר הוא שעושה מצוה, משא"כ לשאר מצוות ונפ"מ לענין שאם הזיק משלם, וצ"ע ממנ"פ אם רץ באמת לדבר מצוה אפילו שאינו ניכר למה ישלם ואף אם הלה טוען שלא רץ לדבר מצוה הממע"ה, וצ"ע.

בענין לא תחנם

בעמ' שער הקשה הרא"י פרידמן דאיך קיבל אברהם אבינו מאבימלך הלא אבימלך נתנה כיון דאברהם היה אדם חשוב וא"כ עובר אברהם על לא תחנם.

ונראה ליישב דהא אפילו אם נתן מתנה לגוי בשביל סיבה לא הוי בכלל לא תחנם, כגון ר"א ששחרר עבדו עי"ש בראשונים דאע"ג דעובר על לא תחנם, משום מצוה מותר, כיון דאין כוונתו לחוננו חנם, א"כ כ"ש שאין מכיון בכלל ליהנות כ"ש שאין שום איסור, דאברהם בודאי לא כיון להנות את אבימלך עם קבלתו את המתנות.

המערכת שלכם הוא דבר נפלא מאד ומביא לחידודי ופולפולי דאורייתא טבין וד' יכללם בפעולתם הטובה להגדיל תורה ולהאדירה

בכבוד רב
הרב אביגדור שלמה גייגר
בני ברק



בנוסח הפרוזבול

בגליון טז (טבת תשס"ח - עמ' ט-ט) דנו בנוסח הפרוזבול אי הנוסח הוא "מוסרני לכם כל חוב שיש ליי" או מוסרני לכם שכל חוב שיש לי וכו'", והביאו הרבה ראשונים שגרסו כל חוב. (ויש להוסיף שכן גריס הרע"ב בפאה פ"ג משנה ו וכמה ראשונים שגרסו "שכל" חוב). וביארו דתלוי מהו ענין פרוזבול דאם הוא מסירת החובות לב"ד א"כ הנוסח "כל" חוב, דהיינו שמוסר את כל החובות לב"ד, אבל שיטת הרמב"ם דפרוזבול הוא מסירת מודעה שאין רוצה שתשמטו שביעית, ולפי"ז גורסים מוסרני לכם שכל חוב שיש לי שאגבנו כל זמן שארצה, ודו"ק. אלא שהקשו משיטת רש"י דסובר דפרוזבול היינו מסירת שטרות ואפ"ה גריס "שכל" חוב, ותירצו דרש"י ס"ל דפרוזבול אינו אלא עדות על מסירת השטרות, אבל באמת לפי רש"י צריך

למסור השטרות ממש לב"ד, ושפיר גרסין שכל חוב דהיינו שמוסר להם מודעה שמסירת השטרות היינו כדי שכל חוב שיש לו וכו' שיגבוהו. וסיימו דלמעשה כדאי לכתוב הנוסח כל חוב שכולל גם מסירת החובות וגם מסירת מודעה, והמחמיר לכתוב שני פרוזבולים תבוא עליו ברכה, עכת"ד. ואפריון נמטיה, שמ"ש בדעת רש"י כ"כ בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' ק"ג) ע"ש. ומ"ש להחמיר לכתוב שני פרוזבולים כן נהג גם הקה"י, עיין קריינא דאיגרתא (ח"א סי' קסג), ועיין ארחות רבינו על הקה"י (ח"א עמ' פג).

וברצוני להוסיף דלפי המבואר גירסת "שכל" חוב מועילה רק לדעת הרמב"ם דפרוזבול הוא מסירת מודעה, ולפי"ז מסתבר שלא יועיל למסור הפרוזבול בפני שני עדים שמוסר החובות לב"ד פלוני [שתלוי במח' ראשונים כידוע], דזה שייך דוקא אם מוסר החוב ממש לב"ד א"כ שפיר י"ל דלא בעינן דילך לב"ד ממש וסגי שמעיד עדים שמוסר החובות לב"ד, אבל אם אינו אלא מסירת מודעה א"כ בעינן שילך דוקא לב"ד, ושכן ימסור המודעה. ושור"ר שכ"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סי' ג' אות ג') ע"ש, וי"ל ע"ד. וא"כ הנהגים למסור פרוזבול בפני עדים צריכים לכתוב הנוסח "כל" חוב ואי לאו הכי לא מהני מידי. ובאמת בנוסח הפרוזבול שנעשה בירושלים אצל החקרי לב בפני עדים, שם כתוב "כל" חוב, ודו"ק.

בענין לשכות שבעזרת נשים

בגליון יז במה שכתב הרב שמעון פוגל (עמ' קמח) בענין מקום הלשכות שבעזרת נשים, שברא"ש כתב שהלשכות היו מחוץ לעזרת נשים, והתוי"ט כתב שהיו בתוך עזרת נשים, והוכיח כן מדברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"ה ה"י) עכת"ד התוי"ט, וכתב ע"ז הרב הנ"ל וז"ל: צ"ב בזה דבחיבורו כתב רק את לשון המשנה וכו' אבל לא פירש אם היו בפנים או בחוץ, הגם דבפירוש המשנה להרמב"ם צייר את הלשכות בפנים, אולם אין מציור זה ראייה כי שמא בחיבורו חזר בו ממ"ש בפ"י המשנה, וכפי הידוע שבחיבורו חזר בו בכמה דברים ממה שכתב בפירוש המשניות. ומה שברמב"ם בהלכות בית הבחירה במהדורת שבתי פרנקל ישנו ציור של הרמב"ם והם בפנים, אינו ציור הרמב"ם וכו' כי כיום אין לנו את כת"י על ספר עבודה, ורק ישנו ציור כתב ידו על המשניות, והציור במהדורת פרנקל הועתק מציור כת"י של פירוש המשניות הנ"ל, וא"כ אין לנו ראייה מוכרחת שכן פסק הרמב"ם בחיבורו להלכה שהיו בפנים, עכ"ל. ואנוכי תמה דאחר שיש לנו להדיא ציור של הרמב"ם בפירוש המשנה שמצייר הלשכות בפנים, ובחיבורו אין שום רמז שחזר בו, מהיכא תיתי למימר דחזר בו הרמב"ם. ולפי דברי הרב הכותב אין ללמוד שום ענין מפירוש המשניות להרמב"ם אם אין לזה הנפק בחיבורו, ודבר זה לא יעלה על הדעת, דאדרבה מהיכא תיתי שחזר בו הרמב"ם בחיבורו.

ומה גם שבחיבורו גם צייר כן. ואף שאין לנו כת"י המקורי של הרמב"ם, מ"מ כתבו עורכי מהדורת שבתי פרנקל בשנו"ס וז"ל: "וזהו היא צורת כל הלשכות והעזרה כולה לפי מידותיה כ"ה בכת"י. ומובא ציור או שהושאר מקום חלק לציור. בכמה כת"י ישנם שינויים לא משמעותיים בכיתוב שבציור. בדפוסים השמיטו כל זה מכיון שלא הביאו ציור" עכ"ל, הרי שהציור בבית הבחירה מצוי בכמה וכמה כת"י, ולמה לא נאמין להם שציירו כפי שכתב הרמב"ם וכמו שאנחנו מאמינים למעתיקי הכת"י בכל ספר עבודה. (ואם כי בציורים מצוי יותר אי דיוקים, מ"מ בדבר כזה שניכר מאד השינוי יש לסמוך בהחלט על מספר חשוב של כת"י השוים כולם בפרט זה).

ומ"ש עוד להוכיח מדברי הירושלמי גבי המנורות של שמחת בית השואבה שהיו גובהן מאה אמה ועמדו בעזרת נשים, והקשו בירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג) דכל שגובהו מאה אמה צריך בסיס של שלושם ושלוש אמה וא"כ צריך סולם מכאן שלושם ושלוש אמה ותנן כל העזרה לא היתה אלא אורך קפ"ז על רוחב קל"ז, ומתרחץ הירושלמי דמעשה ניסים הוי עכת"ד הירושלמי, והקשה הרב הכותב אמאי לא הזכיר הירושלמי את מה שהלשכות מחסרות ממקום המנורות והוי נס טפי, וע"כ דהלשכות היו מבחוץ, עכת"ד.

ולענ"ד יש לדחות הראייה דהא פירש הקרבן העדה דקושיית הירושלמי היא על דתנן דארבעה סולמות היו לכל מנורה ומנורה וכיון דכל סולם שלושם ושלוש אמה א"כ נמצא ששטח המנורה ס"ו על ס"ו

והרי אורך העזרה היתה באורך קפ"ז אמה, צא מהם ק' להיכל וי"א אמה אחורי בית הכפורת נשתיירו ע"ו אמות, נמצא שאחר ששמו המנורה שהיא ס"ו על ס"ו לא נשאר בכל העזרות אלא תשעה אמות [לכאור' צ"ל י'], ואנן על כל מנורה ומנורה תנן, ועוד העם היכן עומדים, עכ"ד. ונמצא לפי"ד שהירושלמי לא פירט כלל מה מפריע למנורות, וא"כ אף אם באמת גם הלשכות צמצמו שטח המנורה, באמת זה בכלל קושיית הירושלמי, וז"ב. (ומה שפירש הפני משה שם ששני המנורות ביחד הם רוחב קל"ו והעזרה היא רוחב קל"ה, דבריו תמוהים דהרי ששים ושש ועוד שישים שש הם קל"ב, וצע"ג).

ובלאו הכי דרך הירושלמי לקצר, ובפרט בכאן שגם בלי ענין הלשכות קשה איך עמדו המנורות, וע"כ שעמדו בנס ופשוט.

ומה שהקשה למה לא תירץ הירושלמי שהעמיד המנורות בתוך הלשכות, באמת לק"מ דהרי הלשכות היו רק ארבעים אמה וכל מנורה עם הסולמות היא ס"ו אמות, ופלא על הרב הכותב שלא הרגיש בזה.

ומה שהוכיח מן הגוזזטראות שעשו בעזרת נשים כדי שהנשים תוכלנה לראות שמחת בית השואבה ואיך לא הפריע לזה גובה כותלי הלשכות והוסיף שאין לדחות שהיו כותלי הלשכה נמוכים דהא אנן תנן כל הכותלים היו גבוהים חוץ משער מזרחי עכ"ד, הנה לענ"ד הזכיר התנא דוקא שער מזרחי שהיה נמוך מאוד שהיה גובהו עשרים ושש אמות אבל כותל הלשכה יתכן שהיו למשל ארבעים אמה וכותלי העזרה מאה אמה ולכן לא הפריע גובה הכתלים לראות, ודו"ק.

גם מה שהוכיח מלשון רש"י במגילה (כו.) שכתב בזה"ל: והלשכות שבתוך החיל והעזרות שלושתן עזרת נשים ועזרת ישראל וכו', ומשמע שהלשכות היו בתוך הלשכה עכ"ד, הנה אם באמת הראיה היתה נכונה א"כ יש גם להוכיח כן אף מן דברי הגמ' במגילה שמחלקת את הלשכות והעזרות לשנים. אבל באמת אין שום ראיה מהתם, דמי יימר דמיירי בלשכות בעזרת נשים והרי הרבה לשכות היו בכל בית המקדש, וכן מסתבר דהרי הלשכות בעזרת נשים דינם כעזרות עצמם וכדמשמע בתוס' יומא (ב. ד"ה א) וברמב"ם (פ"ג מתחוסכי כפרה ה"א), ודו"ק.

היוצא מהנ"ל דעת הרמב"ם וכן משמע מדברי רבינו שמעיה (מדות פ"ב מ"ה) שהלשכות היו בתוך עזרת נשים, וכן הסכימו התו"ט בספר עזרת כהנים והרמ"א בחנוכת הבית אות כא. ודעת הרא"ש שהיו הלשכות מבחוץ לעזרה, ואין שום ראיה לאחד השיטות. ומ"מ צדק הרב הכותב שראוי שהמחברים ובוני המקדש יתייחסו לשיטת הרא"ש אף שהיא שיטת יחיד וכאמור.

מקור "חלב מסלע"

מה ששאל הרב אברהם יהושע העשל אונגער (עמ' ע"א) מהיכן המקור שנודמנו לילדי ישראל במצרים שני אבנים של חלב ודבש, דהרי בחז"ל כתוב "דבש ושמן", עכ"ד. באמת נמצא לזה מקור בפירוש הריטב"א להגדה של פסח (ד"ס כל סגן הילול) וז"ל: ואמרו בפרקי ר' אליעזר שלא היה היאור בולעם אלא מפליטם למדבר והקב"ה זן אותם שם והביא סלע כפי כל אחד שהיה מניק דבש וחלב שנאמר ויניקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור, עכ"ל. ולפי"ז ע"כ לא הביא המדרש קרא ד"ויניקהו דבש מסלע וגו'" אלא כמקור לדבש ולא כמקור לחלב, וק"ל.

בענין "לא תחנם" במכירה לזמן

בגליון המפואר המציין שנת הח"י לנזר התורה (עמ' קע"א ואילך) דן הגאון רבי חיים צבי מייזליש שליט"א אם יש איסור לא תחנם במכירה לזמן. ואמרתי להציג בזה הערה בענין זה. דהנה החזו"א שביעית (סי' כ"ק ט"ז) הוכיח מדברי הר"ן בע"ז יט וז"ל: ודאמרינן אין מוכרין להם במחובר לקרקע היינו לרבי מאיר כדאית ליה דאפילו בחו"ל ולריו"ס כדאית ליה דוקא בא"י, דאי בחו"ל הא אמר ריו"ס דמוכרין להם אפילו שבות ולא איסור טפי מחובר לקרקע מקרקע עצמו כיון דתרווייהו מלא תתן להם חניה בקרקע מיתסרי, הלכך כיון דקיי"ל כריו"ס דבחו"ל מוכרין קרקע כל שכן שמוכרין בחו"ל מחובר לקרקע עכ"ל, ומדכתב דתרווייהו

מלא תתן להם חנייה בקרקע מיתסרי משמע דמכירת מחובר לקרקע אסורה מדאורייתא אף שהיא מכירה לזמן, עכת"ד. ובספר דבר השמיטה להגאון ר' משה לוי זצ"ל הקשה ע"ז דאם שוים הם א"כ איך סיים הר"ן דאם שרי קרקע כ"ש מחובר לקרקע, הא שוים ניהו והול"ל הוא הדין, וע"כ שמי"ש הר"ן דתרוייהו אסירי מלא תתן להם חנייה היינו בדרך אם תימצי לומר דשוה מכירת מחובר לקרקע למכירת קרקע מ"מ אכתי לא עדיף מחובר לקרקע מקרקע עצמה, אבל אליבא דאמת מחובר לקרקע אין דינו שוה לקרקע, וא"כ י"ל דבאמת מחובר איסורו רק מדרבנן, וע"ש שהאר"ן עוד.

וראיתי בספר שמיטה כמצותה (עמ' קנז ע"ג פ"ק א' סוף אות א') דדחה דמ"ש הר"ן כל שכן הוא כיון דהיסוד שמחובר לקרקע נכלל בלאו של לא תחנם הוא משום דמחובר לקרקע כקרקע, ולכן כתב הר"ן שאם מתירין למכור קרקע בחול"כ"ש שמותר למכור מחובר לקרקע שאינו אסור אף שדומה לקרקע וברור שזה כוונתו, עכ"ל בקיצור מעט. אבל לאחר העיון נראה דלא תירץ מידי, דמ"מ ממה שכתב הר"ן "כל שכן" מוכח שדרגת מחובר לקרקע פחותה מן הקרקע, (אף אם תרוייהו מדאורייתא), וא"כ לשון הר"ן "דלא אסור טפי מחובר לקרקע מקרקע עצמו כיון דתרוייהו מלא תתן להם חנייה בקרקע מיתסרי" ולשון זה משמע להדיא דהא פשיטא דתרוייהו שוים הם ורק בא הר"ן לשלול שאין אסור טפי מחובר לקרקע מקרקע עצמה. וא"כ לכאורה דברי הר"ן סתרי אהדדי וע"כ שמי"ש בתחילה הוא בדרך את"ל דתרוייהו שוים, מ"מ לא עדיף טפי מחובר לקרקע מן קרקע עצמה. וא"כ אפשר"ל דבאמת ס"ל להר"ן דמחובר הוא מדרבנן דהרי ממה שכתב בתחילה אין ראיה, דע"כ הוא בדרך את"ל, וא"כ י"ל דכונת הר"ן את"ל דתרוייהו דאורייתא מ"מ לא עדיף מחובר וזה ברור למבין.

בהא דטריפה אינה חיה

בעמ' קעו הובא קושיית אדמו"ר מדעעש זצלה"ה על מ"ש בגמ' חולין (מב). א"ר שמעון בן לקיש רמז לטריפה מן התורה מנין, [ומקשה תלמודא מאי קושיא] מנין ובשר בשדה טריפה לא תאכלו, אלא רמז לטריפה שאינה חיה מן התורה מנין, דקתני סיפא זה הכלל כל שאין כמוה חיה טריפה מכלל דטריפה אינה חיה מנא לן, דכתוב וזאת החיה אשר תאכלו חיה אכול שאינה חיה לא תירול, מכלל דטריפה אינה חיה, ע"כ הגמ'. וכתב רש"י וז"ל: אלא מנין לטריפה שאין סופה לחיות לפרושי מתני' דקתני כל שאין כמוה חיה טריפה אלמא טריפה אינה חיה, עכ"ל רש"י. והקשה ע"ז אדמו"ר מדעעש זצלה"ה וז"ל: עוד יש להבין ברש"י ד"ה אלא שרש"י מדייק לפרש דר"ל קאי לפרושי מתני', ולכאורה מה הוסיף הכי מבואר בגמ' דקתני סיפא זה הכלל כל שאין כמוה חיה טריפה וכו' מנין, עכ"ל. ונראה לענ"ד ליישב דרש"י חשש שיטעה הלומד את הגמ' ויסבור שמה שכתוב בגמ' "דקתני כל שאין כמוה חיה טריפה מכלל דטריפה אינה חיה" היא תשובת ריש לקיש לקושייתו שמנין רמז לטריפה שאינה חיה מן התורה (דכך המשמעות הפשוטה של לשון הגמ'), וא"כ יתקשה הלומד מאי מן "התורה" הכי מוכיח ממשנה, וגם מאי המשך הגמ' "מנא לן" הרי כבר הובא המקור, ולכך כתב רש"י במתק לשונו אלא מנין לטריפה שאין סופה לחיות לפרושי מתני' דקתני וכו' והיינו דמבאר רש"י דתיבות דקתני כל שאין וכו' הוא חלק מן קושית ר"ל, ודו"ק.

בכרכה

הרב אברהם גפן
ירושלים



מקורות למאמרים של רבותינו ז"ל

לכבוד המערכת "נזר התורה"

בקובץ יז (עמ' ע"ט) בהערותיו של הרב משה חיים מרגליות (א"ת) הביא מס' אוהב ישראל בשם מדרש "הנפטר מחבירו אל יפטר אלא מתוך דבר הלכה ומאי הלכה יחיד ורבים הלכה כרבים", וביקש ביאור מדוע נקטו דוקא הלכה זו.

בס' אגרא דפרקא (אות נא) כתב בשם הרה"ק המפורסם הרב משה מפשעוורסק צוק"ל שהכוונה לומר דבר הלכה המרומז בה שם המסוגל לשמירה בדרך שהוא שם יוה"ך הנרמז בסופי תיבות כי מלאכיו יצוה לך שהוא ראשי תיבות י'חיד ו'רבים ה'לכה כ'רבים.

שם (אות ט) הביא מס' שפתי צדיקים בשם הרה"ק ר' זושא מאניפולי זי"ע דהא דאמרו דהמלוה את חבירו ד' אמות אינו ניזוק ה"מ היכא דהמלוה מכוין שיגיע לאותו מקום שההולך רוצה להגיע, ולדרך ההוא לא ינזק, אבל אם ההולך נמלך ובסוף הולך בדרך אחרת אינו מובטח שלא ינזק. וביקש לידע מקור הדבר. עיין באור החיים הק' ריש פ' בשלח דפרעה עשה לישראל לוי' וכו' ואם היה נוטל שכר היה גורם רעה לשונאיהם של ישראל, אשר ע"כ נתחכם ה' ובטל מצותו ממנו, ונתחכם שלא הולכים דרך קרוב שמן הסתם לשם יערים פרעה ללותם, ובזה בטלה מחשבתו כאילו לא ליהו אותם, ע"כ.

שם (אות יג) הביא דברי הרמב"ם (ה' לעות פ"ג ה"ה) שכתב דרב לא שח שיחה בטלה מימיו, ובכסף משנה שם כתב דלא ידע מקומו. עי' בפתח עינים סוף מנחות שכתב דמוכרח שהרמב"ם מצא כן בבבלי או בירושלמי או באגדה.

שם (אות יט) ביקש לדעת מקור הפתגם "דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב", עי' פרדס יוסף פ' קדושים על הפסוק הוכיח תוכיח (כסופ) שכתב דאינו יודע מקורו, ואולי מברכות (ו) כל אדם שיש בו יראת שמים דברים נשמעים, עכ"ל.

הרב אברהם מרדכי דויאלובסקי
שיכון סקווירא, ניו יורק



שונא מתנות יחיה

לכבוד הקובץ הנפלא והבהיר "נזר התורה",
שלום רב לאוהבי תורתך,

בגליון ניסן תשס"ח (עמ' עפג), ראיתי לידידי הג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שהביא מה שהקשה הג"ר שלמה י.מ בלום, שצ"ע מה דתקנו משלוח מנות, והא כתיב במשלי (טז כז) שונא מתנות יחיה, וכתב לתרץ על פי מה שכתב הב"ח (כ"מ יב). דשונא מתנות זה כשאומר שאינו רוצה, אבל מסתמא אמרינן דניחא ליה, דלפי"ז אתי שפיר שתקנו משלוח מנות דמסתמא ניחא לכל אחד לקבל משלוח מנות, ולכן ליכא חשש שונא מתנות יחיה, ע"כ.

וראיתי להאיר דהנה כל דבריו של ידידי הג"ר גמליאל רבינוביץ הוא כלפי המקבל הגם שכתוב שונא מתנות יחיה, במציאות אנשים כן רוצים לקבל מתנות, וא"כ שייך בזה הענין שחצרו תזכה לו שלא מדעתו מדין זכיה אם נכנס דבר לתוך חצרו, אבל אכתי קשיא ומה בכך שאנשים חפצים לקבל מתנות, אבל מדוע חכמים תקנו ענין משלוח מנות שזה כביכול נגד הפסוק שונא מתנות יחיה, ואפשר שזה עיקר קושייתו של הג"ר י.מ. בלום שליט"א.

ואשר צריך לומר, דהנה ידועה החקירה בענין משלוח מנות אי משום שיהא לכל אחד סעודת פורים או דהוי משום אהבת רעים, והנה לצד שתקנו כדי שיהא סעודה לכל אחד לקיים מצות היום סעודת פורים, א"כ לכך לא חששו לענין שונא מתנות יחיה, ותקנו זאת לכולם, וגם לצד שתקנו מצד אהבת רעים, תקנו לכולם, וכולם נותנים וכולם מקבלים אין רק צד של נותן, ורק צד של מקבל, אלא כל אחד הוא נותן ומקבל יחד, ובזה לא חששו לענין שונא מתנות יחיה.

ודאתינא להכי פשוט שגם מצד המקבל ירד הענין של שונא מתנות יחיה, אבל לקושטא דמילתא נלע"ד דהיכא דעושים זאת על פי תקנת חכמים א"כ מעתה חשיב קיום מצוה ולא חשיב מעתה כלל

מתנה, ולא צריך הסבר למה בכאן אין חשש של שונא מתנות יחיה, לפי שמעתה אין זה כלל מתנה, אלא מצוה ויש כח ביד חכמים לתקן כך. גם ראיתי להוסיף שענין מתנה כתיב גבי מתנות לאביונים שאכן זקוקים לכך, אבל לגבי משלוח מנות לא מוזכר ענין של מתנה, ודו"ק.

ביקרא דאורייתא
הרב חזקיה בהר"י דחב"ש
בני ברק



לכבוד עורכי קובץ "נזר התורה" יה"ר שתזכו להגדיל אורה של תורה

א. "לא תחנם" באדם חשוב שמקבל מתנה מגוי

א. בגליון טז (עמ' 57) דן הרב אברהם ישראל פרידמן באדם חשוב המקבל מתנה מהעכו"ם, אם עובר בכך על "לא תחנם".

והנראה דאיסור לא תחנם הוא איסורו ליתן לעכו"ם מתנת חנם, ולכן לפי"ז ליכא איסור באדם חשוב לקבל מתנה מעכו"ם, הואיל ולא ניתן לעכו"ם סתם הנאה בחינם בהיותו אדם חשוב מקבלו, אלא כ"ז עבור תמורת המתנה ובכח"ג מותר.

ועפ"י"ז לק"מ איך קיבל אברהם אבינו ע"ה מתנות מאבימלך, והואיל ולא הוה נותן בלבד הנאה לעכו"ם, אלא עבור המתנה, ולכאורה בכח"ג לא מיקרי מתנה בחינם, לכן מותר אפי' באדם חשוב לקבל מתנה מעכו"ם, ודו"ק היטב.

ב. בגליון יז (עמ' 58) במ"ש הרב יעקב ישראל הגר בענין קבלת מתנה מגוי באדם חשוב, והביא דברי הגמ' בביצה (כז). מעשה בנכרי אחד שהביא דגים לרבן גמליאל ואמר מותרין הן אלא שאין רצוני לקבל הימנו, ופירש"י שאני שונאו עכ"ל, והביא ביאור הגרי"ח סופר שליט"א פי' דקאי על שהוא שונא למתנה וזהו רשב"ג לשיטתו בב"ב (יג:) דפליג על ת"ק, וס"ל ושונא מתנות יחיה [ולפי"ז ל"ק אמאי רש"י לא קאמר משום ושונא מתנות יחיה]. אמנם צ"ב דא"כ דרש"י איירי דרבן גמליאל שונא למתנה, א"כ הול"ל שאני שונאה (דמתנה לשון נקבה), ואילו רש"י כתב שאני שונאו עכ"ל, משמע דרבן גמליאל שונא את הגוי. ועוד יש להעיר דרש"י על הרי"ף בביצה (יג.) כתב בד"ה שאין רצוני לקבל הימנו שהיה הנכרי שונאו עכ"ל, ועפ"י"ז אולי י"ל דהואיל והנכרי שונא לר"ג א"כ אינו נותן בלב שלם, לכן שפיר רשב"ג לא רצה לקבל הימנו, דאיכא בהכי אבק גזל.

ובנדון שהסתפק הרב אברהם ישראל פרידמן אם אסור לאדם חשוב לקבל מגוי מתנה, דהא נחשב שמהנה אותו, א"כ איך קיבל אאע"ה מתנות מאבימלך. כבר הרחיב בזה הדרישה בחו"מ (ס"ו מטע"ס ק) וכו' וגם באבימלך הוצרך לקבל כדי שלא יאמרו לאחר שהתעולל כרצונו דחה אותה וכו'.

ב. שונא מתנות יחיה

ג. מובא בגליון נזר התורה (ניסן תשס"ח עמ' 57) בענין שונא מתנות יחיה קושיית הג"ר שלמה י"מ בלום שליט"א (מכון דרכי שמחה - ערד): צ"ב איך תקנו משלוח מנות, והא כתיב במשלי (טו כז) ושונא מתנות יחיה. ותיריך הג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ דבהגהות הב"מ (יג.) שונא מתנות יחיה, היינו היכא שמעצמו אמר זה, אבל מסתמא אמרי' דניחא ליה ליקח במתנה, עכ"ל.

ויש להביא להכי סברא ברורה מדאמרינן בש"ס הכלל זכין לאדם שלא בפניו, ולכאורה זהו חובה, הואיל ואמרינן ושונא מתנות יחיה, אלא חזינן דמ"ש ושונא מתנות יחיה זהו איירי שאמר מעצמו דאל"כ מסתמא אמרינן דניחא ליה לקבל מתנה.

עוד יש לתרץ באופן אחר, והואיל ואיכא מצות משל"מ, לכן שפיר בעינן לשלוח לחבירו, וא"צ לחשוש שלא יקבל, ובזה לא אמרינן שונא מתנות יחיה.

והנה איתא בשו"ע חו"מ (סי' רמט סעי' ה) וכ"ה בטור, וז"ל: מדת חסידות שלא לקבל מתנה אלא לבטוח בהשם שיתן לו די מחסורו שנאמר ושונא מתנות יחיה, עכ"ל.

ולפי"ז יסוד עניינו במ"ש ושונא מתנות יחיה זהו שלא ישים מבטחו באדם אלא בבורא ית"ש שהוא זן ומפרנס לכל. (שו"ר דהכי מצואר כפי' הרלב"ג והמגולת דוד במשלי טו כז).

עוד עניינו במ"ש ושונא מתנות יחיה, זהו שלא ירדוף אחרי המותרות לדרוש שיתנו לו מתנות. ועמ"ש הסמ"ע בחו"מ (סי' רמט ס"ק ד) דדריש לה ברפ"ג דקידושין, ועניינו שלא יהיה להוט אחר ממון כסוברו להחיות נפשו ונפש ביתו, כי הלהוט אחר מתנות צריך להחניף הבריות ואינו מוכיחן על מעשיהם הרעים שרואה בהם, עכ"ל.

ואיתא בגמ' כתובות (קיא:): והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה. ועפי"ז מובן שפיר כאשר יש סיבה לקבל כגון מצוה במשל"מ בפורים א"ה לכאורה לא רק דמותר לקבל אלא איכא מצוה לקבל משל"מ דבהכי מרבה ריעות בניהם, וכן מצינו דאיכא מצוה לכהן לקבל חמישה סלעים עבור פדיון הבן, או דאיכא מצוה שרוצה להנות ת"ח מנכסיו דה"ז מדבק בשכינה, ודו"ק היטב.

בברה"ת
הרב אברהם חיים הרש
בני ברק



לכבוד מערכת גליון נזר התורה
שלום רב

אמירת דבר בשם אומרו כששמע מכמה אנשים

בגליון נזר התורה - טבת ס"ח - כתב הרב חיים ליב חרל"פ שליט"א (בעמ' ענה) בענין האומר דבר בשם אומרו, אם צריך לאומרו בשם כל מי ששמע ממנו דבר זה או שסגי באחד, וכתב להוכיח מהגמ' בסוכה (יא). יתיב רב יוסף ויתבי וקאמר, או שקצצן כשרה ואמר רב צריך לנענע, אמר ליה רב הונא הא שמואל אמרה וכו' ואמר ליה אטו מי קאמינא לך דלא אמרה שמואל, אמרה שמואל אמרה רב, ע"כ. והוכיח מכך שרב יוסף אמר את הדין שצריך לנענע רק בשם רב ולא הזכיר את שמואל. ולכאורה מה ראייתו, הלא יתכן מאוד שרב יוסף לא שמע מימרא זו משמואל כלל אלא מרב, וכששאלהו ענה שיתכן שאף שמואל אמרה אך הוא שמע זאת רק מרב.

בכבוד רב
הרב שלמה וויס
חיפה



לכבוד מערכת הקובץ המרומם והנעלה "נזר התורה"
שלומכן יסנא!

בענין אין עונשים מן הדין

א) בגליון אדר תשס"ז (עמ' עב) ביאר כ"ק אדמו"ר שליט"א מויז'ניץ דהש"ס והמכילתא דפליגי אי עונשין ממון מן הדין או אין עונשין ממון מן הדין פליגי בסברות הקובץ והמהרש"א, דלש"ס דעונשין

מה"ד ס"ל כמהרש"א דסבר דאעמה"ד דלא סגי ליה בעונש הקל, מה שאין לומר בממון דלא הוה עונש אלא חיוב תשלומין שיש לך לשלמו, והמכילתא דסבר דאעמה"ד בממון סבר כקובץ דאעמה"ד דשמה איכא פירכא על הק"ו נמצא שהענשת בחינם, כמו"כ בממון שמה איכא פירכא ונמצא שגבית כסף בחינם. (אגב, סברא זו כבר איתא בלקח טוב כלל ג). ובגליון סיון תשס"ז (עמ' ט) הקשה עליו הרב שלמה זלמן לייקמן דהנה ידוע דהנפ"מ בין הקובץ והמהרש"א הוא לענין עונש במה הצד, דלקובץ אין עונשין דה"נ שמה איכא פירכא, אבל למהרש"א דלא סגי ליה בעונש הקל עונשין דאין מקום לסברא זו במה הצד, ומצינו בכמה מקומות במכילתא דעונשין במה הצד דמשמע כמהרש"א כמו שהוכיח שם, עוד הוכיח מעוד מקומות דמשמע כמהרש"א, ע"כ.

ועיי"ש במכילתא פ' משפטים וז"ל: וכי יפתח איש אין לי אלא פותח כורה מנין ת"ל כי יכרה איש, עד שלא יאמר יש לי בדין אם הפותח חייב הכורה לא כ"ש, הא אם אמרת כן ענשת מן הדין, לכך נאמר כי יכרה, ללמדך שאין עונשין מן הדין, ד"א הקיש פותח לכורה וכורה לפותח וכו' עכ"ל, ונמצא דבמכילתא עצמו איכא פלוגתא אי עונשין מה"ד או אין עמה"ד. וכן גבי טבחו ומכרו כתב המכילתא וז"ל: וטבחו אין לי אלא טובח מוכר מנין ת"ל או מכרו, עד שלא יאמר יש לי בדין אם הטובח חייב מוכר לא יהא חייב, לכך נאמר או מכרו ללמדך שאין עונשין מן הדין, ד"א הקיש טובח למוכר ומוכר לטובח וכו'. ובסמוך הביא בשם ר"ע שלומד תחת השור תחת השה להוציא את החיה שהיה בדין וכו', וגם כאן מצינו דבמכילתא עצמו איכא פלוגתא אי עונשין מה"ד או אעמה"ד בין בממון ובין במה הצד.

וא"כ אין להקשות משום דמצינו במכילתא דעונשין בממון או במה הצד, דשמה כד"א של המכילתא ס"ל. אמנם הא דאיתא במכילתא בפרשה זו על הא דכתיב בשואל ונשבר או מת אין לי אלא שבורה ומתה גניבה ואבידה בדין הוא ומה שומר שכר שפטור מאונסין חייב בגניבה ואבידה שואל שחייב באונסין כ"ש שחייב בגניבה ואבידה, וא"ש אפי' למ"ד דאין עמה"ד בממון, דהא ק"ו זו איתא בב"מ (סו). ואיתא בברייתא שם דהוה ק"ו שאין עליו תשובה, ולא מצינו דבר זה אצל שאר ק"ו, לכן א"ש אפי' אי אמרינן אעמה"ד דהא סבר כקובץ והכא אין לחוש לפירכא לכך עונשין מן הדין.

ב) שם בעמ' שי הקשה ע"מ שהוכיח אדמו"ר שליט"א דשיטת התוס' כקובץ, דהא איתא במכות דף (סו): חייבי מלקות מניין אמרת ק"ו, ופי' שם בתוס' דאמתני' קאי, וא"כ משמע דעמה"ד במלקות, וא"א כקובץ דשמה איכא פירכא, ה"נ שמה איכא פירכא, וכן הקשה שם ע"מ שהוכיח אדמו"ר שליט"א דשיטת רש"י כמהרש"א ושם במכות פי' רש"י דאמתני' קאי ולא א"ש כמהרש"א דלא סגי ליה בעונש הקל, ה"נ לא סגי ליה בעונש הקל. והרבה תמהתי על קושייתו דהקושיא אינה דוקא על מה שפי' תוס' סבר כקובץ או דשיטת רש"י כמהרש"א, אלא קשה בכלל למה אמרינן ק"ו הא אין עונשין מה"ד, ואפי' אם תוס' יפרש כמהרש"א או רש"י כקובץ גם קשה קו' זו.

וליישב קו' זו י"ל עפ"מ"ש הרמב"ם (פ"כ מכל' ערות ס"ב) גבי עדים זוממין דאם הרגו זה שהעידו עליו אינם נהרגין, דדוקא כאשר זמם ולא כאשר עשה, אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין וכו', והקשה בכ"מ למה חילק בין מיתה למלקות, דבמיתה אמרת אין עונשין מה"ד ולכן לא הורגים אותם מק"ו דכאשר זמם, ובמלקות עונשין מה"ד, ותיירץ דבמיתה ענשם גדול מנשוא ולא סגי להם במיתה, מה שאין לומר במלקות, ועוד תירץ דהא "אלקים נצב בעדת אל" ואם הרגו אדם והקב"ה היה שם משמע דניחא ליה לכבודו יתברך שיהרג אדם זו, מה שאין לומר במלקות. וה"נ י"ל בסו' דמכות דאירי בעדים זוממין, דרש"י ותוס' סברו כרמב"ם וכתירוצי הכ"מ, ועונשין מן הדין גבי מלקות דעדים זוממים.

ג) שם בעמ' שט הביא הרב שלמה זלמן הנ"ל דידוע דהנפ"מ בין הקובץ והמהרש"א הוא לענין עונש במה הצד, דלמהרש"א עונשין דאכתי ליתא טעמא דלא סגי ליה בעונש הקל, ולקובץ אין עונשין דה"נ יש לחוש שמה איכא פירכא. ולפי"ז מיושב מה שהקשה בקרני ראם על המהרש"א בסנהדרין (סו): שהקשה המהרש"א אמאי לא לוקה המקלל דיין מהמה מצינו שעשו ללאו מברכת השם, והקשה בקרני ראם דמשמע דלמהרש"א עונשין במה הצד והא הר"ן כתב בריש פירקין דאין עמה"ד במה הצד, אך לפי המהרש"א דסבר לעיל (סד): דאעמה"ד דלא סגי ליה בעונש הקל א"ש דאין שייך במה הצד ועונשין מן הדין, והר"ן סבר כקובץ דשמה איכא פירכא וה"נ במה הצד.

(ד) ויש שחילקו בין הקובץ למהרש"א לענין עונש כרת מן הדין, דלמהרש"א אין עונשין דלא סגי ליה העונש הקל, ולקובץ עונשין דאין פירכא כלפי שמיא. ולפי"ז נמצא מקום דתלוין ב' חילוקים אלו חילוק במה הצד וחילוק דכרת זה בזה, דהנה בקידושין (יז) קמיבעי' ליה לגמ' מנין דחולין שנשחטו בעזרה דאסורים בהנאה, ואמר ר' יוחנן משום ר"מ אמר הקב"ה שחוט שלי בשלי ושלך בשלך (ועי' פיקס"י), מה שלי בשלך אסור אף שלך בשלי אסור, וקפריך שם אי מה שלי בשלך ענוש כרת אף שלך בשלי ענוש כרת, ותירצו דכתיב "ואל פתח אהל מועד לא הביאו להקריב קרבן לה' ונכרת", שלי בשלך ענוש כרת ואין שלך בשלי ענוש כרת, על אף דבמסקנא לא קיימא הכי מ"מ שפיר חזינן דעונשין מן הדין, דלקובץ משום דעונשין מה"ד בכרת, ולמהרש"א דעונשין מה"ד במה הצד.

בגדר איסור גניבה וגזילה

בגליון יז (ניסן תשס"ח) במדור "עשות משפט" פלפל הגאון הגדול רבי שמואל רוזנגרטן שליט"א בעניני גניבה וגזילה, ובעמ' קפד הביא פלוגתת רב ורבא גבי גנב הבא במחתרת המובא בסנהדרין (עב). דלרב בא במחתרת ונטל כלים פטור, ולרבא רק אי נשברו פטור אך אם הם בעין חייב. והפטור הוא מטעם קלב"מ, דכיון דיכל בעה"ב להרגו בשעת מעשה ובעת הגניבה היה ראוי למות ולהכי פטור.

ולעיל בעמ' קפב הוכיח דבגזילה האיסור הוא החזקת דבר שאינו שלו, ובגניבה האיסור הוא לקיחת דבר שאינו שלו, וכל גנב עובר גם בגזילה, ובעמ' קפה הוכיח מדיוק לשון הרמב"ם דבגניבה האיסור הוא על כל לקיחה ולקיחה ואילו לקח חפץ השוה מאה פרוטות לא עבר אלא לאו אחד, משא"כ בגזילה האיסור הוא על כל פרוטה שמחזיק, ומשמע דכן סבר הרמב"ם דבגזילה האיסור הוא בהחזקת דבר לא לו, והגניבה האיסור הוא לקיחת דבר לא לו.

והנה בפלוגתא דרב ורבא הנ"ל פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' גניבה ה"ד) כרבא, וכן כת' שם המ"מ דהרמב"ם פסק כרבא. ולכאורה צריך ליתן טעם בסכרת רב ורבא הפוטרים מטעם קלב"מ, הא אכתי אין בו חיוב מיתה אלא ע"כ כיון דהיה ראוי למות בעת הגניבה פטרינן ליה מטעם קלב"מ.

ולפי"ז יש להקשות אי סבר הרמב"ם כרבא, א"כ אמאי פטור אי נשברו, נהי דפטרינן ליה מצד הגניבה שבו, מ"מ יחייבוהו מצד הגזילה שבו, דהא כל כמה שמחזיק את החפץ עובר בגזילה, ואכתי אין בו חיוב מיתה, הגם דגם כרב לא מצי פסיק, וצ"ע.

שם במה שכתב דבגזילה האיסור הוא במה שמחזיק דבר שאינו שלו, והנה בשו"ע חח"מ סי' לב (סעיף ז) כת' דגנב וגזולן פסולין להעיד, והעיר שם הרמ"א בשם הריב"ש דהחולק עם הגנב לא נפסל, והק' התומים הא הוה בכלל רשע דחמס, ותי' דמיירי שהחולק החזיר את הגניבה בכפיה, דגנב שהחזיר בכפיה מבואר בטור (סי' לה) דפסול עוד לעדות, אך חולק עם הגנב כת' התומים דאי החזיר בכפיה כשר לעדות כיון דאין בידו דבר שאינו שלו, עכת"ד, ולפ"ד ר' שמואל שפיר אתי הכל, דשפיר הק' התומים דהוה רשע דחמס כיון שגזולן הוא בזה שמחזיק דבר לא לו, וע"ז תי' שהחולק עם הגנב אי החזיר בכפיה לא מיפסל לעדות דכיון שתיקן את הלאו במצות "והשיב את הגזילה" אף דהוה בכפיה מ"מ מיכשר לעדות, אך גנב שהחזיר בכפיה, נהי דסר הימנו הגזילה שבו מ"מ בגניבה שבו אין מצוה של והשיב, וע"ז יש לו לשוב בתשובה עד שיתכפר עונו, ודו"ק.

ביקרא דאורייתא

דוד ופרמן
בני ברק

מקור למאמר דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב

לכבוד מערכת "נזר התורה"
ירושלים ת"ז

הנה בנזר התורה ניסן תשס"ח (עמ' סז) שאל הרב משה חיים מרגליות נ"י מה המקור שנוהגים לומר העולם דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב?

תשובה בס"ד: בעין יעקב על הגמ' ברכות ו: אמר ר' חלבו כל אדם שיש בו יראת שמים דבריו נשמעים, וכתב על זה בעל העץ יוסף (פזת כה) כמאמרם ז"ל כל שרוח המקום נוחה הימנו דבריו מתקבלים, או יש לומר כי דברים היוצאים מן הלב נכנסים ללב ולזה דברי ירא שמים נכנסים ללב השומעים, עכ"ל.

בברכת התורה
הרב אליהו זוארץ
אשדוד



מקורות למאמרים של רבותינו ז"ל

בגליון האחרון (עמ' שיח) במאמרו של הרב משה חיים מרגליות הביא מאמרים שונים שאינו יודע את מקורם, ומבקש מקוראי העלון אם יש מי שידוע מקור למאמרים אלו, ע"ש.

והנה מה שידוע לי.

א. **לגבי** הפתגם נסיון העושר גדול מנסיון העוני, מצאתי בפלא יועץ ריש ערך עשירות כתב וז"ל: עשירות הוא ניסיון יותר חזק מן העניות, עכ"ל. (ועיין חגיגה ט: שחזר הקב"ה על כל מדות טובות ליתן לישראל ולא מצא אלא עניות, ע"כ. ובכד הקמח (לרבינו בחיי) ערך עושר כתב וז"ל: לרוב הנזקים הנמצאים בעושר וכו' שבתו החכמים את הפכו והוא מדת העניות, ע"ש). [אבל עדיין צריך לברר מהו המקור המדויק ללשון הידוע בפי העולם "גדול נסיון העושר מנסיון העוני"].

ב. **לגבי** הנפטר מחבירו וכו' יחיד ורבים הלכה כרבים, הנה עיקר הדבר הוא בברכות (לא) וכן לא יפטר אדם אדם מחבירו מתוך שיחה וכו' אלא מתוך דבר הלכה, (אמנם עיין בהגהות הגר"א), וכו', וכן תנא מרי וכו' אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה וכו', ע"ש, אבל לא כתוב שם שההלכה היא יחיד ורבים הלכה כרבים". אמנם בבן איש חי (פסקת עקב סי"ז) כתבו שהנפרד מחבירו יאמר יחיד ורבים הלכה כרבים, ויכיון ר"ת שם יוה"ק, המסוגל לשמירת הדרך, שרמוז זה בס"ת כי מלאכיו יצוה לך, עכ"ל, וכן הוא בחלק מהסידורים הספרדים, ולא ידוע לי מה מקור הבא"ח לזה, אבל כנראה הוא בספרי המקובלים.

ג. **בשעה** שפרח בלעם באויר קדש את ב' ידיו כשתי לוחות, בספר אישי התנ"ך ערך בלעם מביא זה מילקוט שמעוני מטות רמז תשפ"ה.

ד. **דברים** היוצאים מן הלב נכנסים אל הלב, בספר מכלול המאמרים והפתגמים מביא זה בערכו בשם ספר שירת ישראל מר' משה אבן עזרא, ע"ש. ובספר אוצר שומרי אבות בערכו מביא זה בשם אלשיך פ' ואתחנן על הפסוקים, על לבבך - ושנתם.

בברכה
הרב יהודה הטאב
ירושלים



לכבוד מערכת נזר התורה!

משיב כהלכה – לשואל כענין

הארות והערות ותשובות על דברי ר' שלמה י.מ. בלום שהוא שואל כענין בגליון אדר תשס"ז (עמ' 6).

א. באות ח כתב להקשות על רש"י במגילה (יג.) דאחשורוש לבש בגדי כה"ג והא ילפינן מ"לכבוד ולתפארת" שהם גם בגדי כהן הדיוט, ומנ"ל לרש"י שלבש בגדי כה"ג הרי פסוק זה מיירי גם בכהן הדיוט. ולענ"ד יש ליישב שמה שיראה לאומות העולם כבוד ותפארת הם בגדי כה"ג, ציץ, חושן, מעיל, פעמונים וכיוצ"ב, אולם בבגדי לבן לא יראה לאומות העולם כבוד ותפארת, ולכן הוכרח רש"י למימר הכי דמיירי בכה"ג. (וכן שמעתי בשם האמרי אמת).

ב. על מש"כ להקשות באות נד איך אמר מרדכי להמן שיספרו ביום טז ניסן, כתב הרב אסף מאיר (גליון ענת תשס"ח עמ' 550) לתרץ שמשום כבוד מלכות שרי, וכמו שהותר ליוסף לגלח בר"ה.

אולם על תי' זה צע"ג דהרי אדם מחוייב על שביתת עבדו וממילא אם מרדכי רוצה להסתפר שיסתפר ע"י עצמו דכבוד מלכות שרי, אולם מדוע הסתפר ע"י המן, דהרי המן עבדו וא"כ טבל לשם עבדות כדברי היערות דבש, וצע"ג.

ג. באות טז כתב להקשות כיצד לקחו את בית המן הרי מצוה למחות כל זכר עמלק ואפי' רכושו. א. י"ל דהמן היה עבד למרדכי כמובא בחז"ל והדין הוא דכל מה דקנה עבד קנה רבו, לכן בעצם נטילת בית המן אין איסור כיון דזה שלו ולא רכוש עמלק, ב. עוד יש לתרץ דהחינוך (מלוה פ"ג) כותב שנשים אינם במצות מחיית עמלק ואין נצטוו להכרית ולהרוס זרעו ורכושו, לפי"ז בית המן נתן לאסתר כדכת' "בית המן נתתי לאסתר", ולכן כיון דנטלה אסתר יכולה לתת למרדכי, כן יישבו באחרונים, ג. בישב סופר ובליקוטי שושנים כתבו דהמצוה על מחיית עמלק מוטלת רק על הימים בהם יש מלך לישראל, כשי' היראים והרמב"ן, ובזמנם לא היה מלך לישראל, ד. המן הרוג מלכות הוא, וכיון דרכושו עובר למלך מותר לקבל רכוש עמלק מאדם אחר, ה. עי' בבית אהרן די"ל שכיון שאחשורוש נתן להם זאת ואז זה רכוש מלכות ואם ישרפו אותו זה בזיון מלכות, וא"כ מחשש שיענישם על בזיון מלכות אינם יכולים לאבדו. אולם לענ"ד יש להקשות דאם לא יכולים לשורפו ולהורסו עכ"פ לא היו צריכים להשתמש בו, וצע"ג.

מרדכי חיון
אלעד



החיים והשלום לכבוד מערכת "נזר התורה",

חשש נדר במנהג שנהג ג"פ

בקובץ נזר התורה גליון יז (קף ע"ב אות ז) הביא הרב שמעון מן ממש"א דאם נהג במנהג ג' פעמים אף שאין דעתו לנהוג כן לעולם יש חשש נדר, הנה כן הוא גם בקיצור שו"ע (סי' סז אות ז) ושו"ע הרב (סי' כמט סעיף ג) ובטעם הדבר כבר האריכו בשו"ת בית שלמה (יו"ד ת"א סי' ר) ושו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קלו) ועי' גם בשו"ת חשב האפורד (ח"ג סי' ג), ויל"ע בזה בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סי' ג) מה שמחלק בזה.

התרת נדרים בער"ה ע"י בחור שלא נתמלא זקנו

מה שהביא (אות יח) ליישב המנהג שבערב ר"ה מתירים נדר גם ע"י בחור שלא נתמלא זקנו משו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' ע"א וז"ל ח"ב סי' תמז), ברם עי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' נד אות ז) דגם בערב ראש השנה יש ליהדר בזה.

מְדוּעַ אֲצִי לִפְרֵט הַנִּדְרָר בְּהַתְרַת נְדָרִים דְּעַרְהָ

וּמָה שֶׁתִּמָּה (נְלוֹת כַּג) עַל מָה שְׁאוּמְרִים בְּנוֹסַח הַנִּתְרַת נְדָרִים בְּעַרְהָ "דְּכִינָן שְׂרַבִּים הֵם וְאִי אִפְשָׁר לִפְרֵטִים ע"כ יִהְיוּ בְּעַנְיֵכֶם כְּאִילוֹ הַיֵּית פּוֹרְטִים", הֲלֵא צְרִיךְ לִפְרֵט הַנִּדְרָר, כִּבְר הַעִירוּ בִּזְהָ בִּשְׁפַת אִמַּת (וּו"ד ס"י רַחֵם סְעִיף יז) וְאַלְף הַמְגִן עַל מִטָּה אִפְרִים (ס"י תַּקְפֵּא ס"ק ק"א). וְלִפִּי הַתְּשׁוּבוֹת וְהַנְּהַגוֹת הַנ"ל דְּבַעַרְהָ אֵינָן מִתִּירִין רַק מָה שֶׁהוּא מְדַרְבְּנָן כְּגוֹן מְנַהֵג טוֹב, יֵשׁ לִיִּשְׁב הַמְנַהֵג בְּצִירוּף עַפ"י מָה שֶׁכָּתַב בְּעִרוּךְ הַשְּׁלַחַן (וּו"ד ס"י רַחֵם ס"ק מ"ח) דְּבַמְלַתֵּא דְרַבְנָן יֵשׁ לְסַמּוֹךְ עַל הַרְאִשׁוֹנִים שְׁסוּבְרִים דְגַם בְּלֵא פִירַט הַנִּדְרָר הַתְּרַתֵּן הַתְּרָה, (עִי"ג הַשְּׁעוֹת בְּזֵה וְכַן בְּשַׁעַר הַמֶּלֶךְ הַל' שְׁעוֹת פ"ו ה"ה, וְהַפְּאֵרֶת יִסְרָאֵל בְּכוֹרוֹת פ"ז בּוֹעַ ס"ק א', וְקַרְבָּן נִתְנָאֵל גִּיטִין פ"ד ס"י י' אֹת ק.)

יְהִי־ר שֶׁתְּשַׁרְהָ שְׂכִינָה בְּמַעֲשֵׂי יָדֵיכֶם
הֶרֶב יִחְיֵאל מִיכָל הַכֹּהֵן טְרַעְנַעַר
 נְיו יָאֲרַק



לְכַבּוֹד גְּלוּיָן נִזְר הַתְּוֹרָה נִיסָן תְּשַׁם"ה

וַיִּנְקְחוּ דְבַשׁ מִסֵּלַע וְשֶׁמֶן מִחֲלָמִישׁ צוֹר

בְּמִשְׁה"ק הֶרֶב א.י.ה. אוֹנְגַעַר בְּגִלְיוֹן יז (עמ' ס"א) עַל מָה שֶׁשְּׁגוּר בְּפִי הָעוֹלָם שְׁבַמְצָרִים הַמְּלֹאכִים הִבְיָאוּ לְתִינּוֹקוֹת שְׁנֵי אַבְנִים אֶחָד שֶׁל חֶלֶב וְאֶחָד שֶׁל דְּבַשׁ, וְהֵק' דְּבַמְדְּרָשִׁים אִי' שֶׁמֶן וְחֶלֶב. הֵנָּה בְּסִפְר יִלְקוּט בְּנֵי יְרוּשָׁלַיִם (עמ' 94) הִבְיָאוּ מִשֶּׁם מְדַרְשׁ ס' הִישָׁר וְכִלְבוּ לְהַגְשׁ"פ דְּמֵאבָן אַחַת יִנְק הַתִּינּוֹק דְּבַשׁ וּמֵן הָאַחֶרֶת חֶלֶב, וְעוֹד הִבְיָא מִשְׁמוֹת רַבָּה (א' י"ג) דְּהִיָּה לְהֵם גַּם עֲגוּל אֶחָד שֶׁל שֶׁמֶן מִמֶּנּוּ רַחְצוּ וּמִשְׁחוּ אֶת גּוֹפֵם, וְבִילְקוּט מַעַם לוֹעַז פְּרִשֶׁת שְׁמוֹת הִבְיָא דְּמֵאבָן יִנְקוּ דְּבַשׁ וּמֵאבָן חֶלֶב.

הַכִּינּוּי "שְׁמִשׁוֹן הַגִּיבּוֹר"

וּבְמִשְׁכ"כ הֶרֶב אַבִּיגְדוֹר שֶׁלֹּמָה גִּיגַר (עמ' סמג) בְּעַנְיָן כִּינּוּי הַגִּיבּוֹר, הֵנָּה תּוֹס' פְּסָחִים לו'. הִבְיָא ת' מִשֶּׁם רַבִּינוּ אִפְרִים בְּר אִפְרִים "הַגִּיבּוֹר", וְאִם כֵּן חֲזִינָן דַּאִין הַכִּינּוּי "הַגִּיבּוֹר" מִחֲפִשִּׁים אֲלֵא שְׁאֵף אֶחָד מֵאַבּוֹת בְּעֵלֵי תּוֹס' מֵהַרְאִשׁוֹנִים כּוֹנֵה בְּשֵׁם זֶה הַגִּיבּוֹר.

הֶרֶב אַבְרָהָם כֹּהֵן
 בְּאֵר יַעֲקֹב



תְּפִילַת כְּה"ג בְּיוֹה"ב

לְכַבּוֹד מַעֲרַכְתָּ הַקּוֹבֵץ הַנִּפְלֵא "נִזְר הַתְּוֹרָה", כְּשִׁמוֹ כֵּן הוּא נִזְר וְעִמְרָה, אַכְתּוּב אִיזָה הָעֵרָה קִמְנָה שֶׁנִּפְל בְּרַעֲיוֹנֵי תוֹךְ כְּדִי הָעֵינָן בְּגִלְיוֹנֵכֶם.

בְּגִלְיוֹן יז עמ' שְׁפּו הֵק' הַג"ר טוֹבִיָּה הַלּוּי שׁוֹלְזִינְגַר (אב"ד קְרִית אַתָּא) אִמְאִי לֹא הַתְּפַלֵּל הַכְּה"ג אֵל יִכְנַס תְּפִילַת הַגּוֹלִים לְעֵרֵי מַקְלָט, וְכִדְתַנָּן בְּמִסַּכְת מְכוֹת אִמּוֹתֵיהֶן שֶׁל כְּהֻנִּים גְּדוּלִים הָיוּ מִסְּפָקִין לְהֵם מִים וּמִזוֹן כְּדִי שֶׁלֹּא יִתְפַלְלוּ עַל בְּנֵיהֶם שִׁימּוֹתוֹ. לְכֹאו' י"ל בְּפִשְׁטוֹת שֶׁהַכְּה"ג הַתְּפַלֵּל בְּתִפְלִיתוֹ הַקְּצֵרָה רַק דְּבָרִים הַנוֹגְעִים לְכֹלל יִשְׂרָאֵל וְלֹא עֲבוּר עֲצָמוֹ.

הֶרֶב חַיִּים לּוֹי
 בֵּית שִׁמְשׁ



לכבוד מערכת הקובץ "נזר התורה"

רצ"ב כמה הערות שעלו לי דרך עיוני בקובצכם (גליון יז) שקראתיו בהנאה רבה.

מקור הפיוט "חסל סידור פסח"

ברשימתו של הרב ישכר דוד קלויזנר (עמ' ע"ה) הובא בשם הגדת 'תורה שלמה' כי הפיוט 'חסל סידור פסח כהלכתו' הוא במקורו בית הסיום של פיוטו של רבי יוסף טוב עלם לשבת הגדול, ורק לאחר מכן הוכנס לתוך הגדה של פסח.

אכן, כך הם הדברים וכמדומה המקור הקדום ביותר להכנסתו של בית זה לתוך סדר ההגדה היא עדותו של בעל 'לקט יושר' תלמידו של מוהרא"י איסרלן בעל תרומת הדשן (לקט יוסף חלק א' או"ח, עמ' לה ע"ן ט), וזה לשונו: זה אמרינן באוֹשְׁטְרִיךְ - חסל סידור פסח כהלכתו, וכו'. מעט לפניו הובא כבר ענין זה במנהגי מהרי"ל (סדר סגולה, מ"ז) "מה"ר שלום מאושטרייך היה מנהגו לומר לאחר כל ההגדה: חסלת סידור פסח". אלא שמן הלשון שם לא ברור אם היה מנהגו לומר את כל הפזמון או רק את המילים 'חסלת סידור פסח'. מכל מקום ברור שלפני מהרי"ל והלקט יושר לא היה כלול ענין זה בנוסח ההגדה, שהרי הם מעידים כי הנהיגו לומר כך.

הרב קלויזנר ביאר בזה את הלשון 'סידור' תחת 'סדר פסח', ובוזה היה מקום לעיין כי כמדומה אין חילוק במשמעות בין לשון סידור ללשון סדר. ותמהני שלא הביא ראיה גדולה הרבה יותר: לשון הפזמון הוא 'כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה לעשותו', והרי 'לסדר אותו' הוא ליל הסדר ו'לעשותו' הוא קרבן פסח שהוא דבר אחר מליל הסדר. והיה צ"ל 'כאשר זכינו לסדר אותו כן נזכה להקריב הפסח' או כעין זה?

אך לפי המבואר הכל אתי שפיר, כי 'לסדר אותו' היינו אמירת היוצר [הכולל את הלכות הפסח וליל הסדר] בשבת הגדול, ו'לעשותו' היינו לעשות את הסדר! ולא את קרבן הפסח שאין הפייט מזכירו כאן כלל.

צהרים ומנחה

הרב משה אפרתי (עמ' רפ"א אות ט) העיר על סתירה בדברי הגמרא (כתובות יז) על תמרים שבמנחה הן רעות ובצהרים אין כמותן. ופירש"י שמנחה היא לאחר שינת הצהרים וקודם שאכל, ואילו צהרים הוא לאחר הסעודה, והקשה שמשמע מכאן שמנחה קודמת לזמן צהרים.

אמנם רש"י גופיה כותב שמנחה היא אחר שינת הצהרים, וכי נאמר שיש שני זמנים הנקראים צהרים? [אולי לכן הביא הכותב קודם לכן את דברי ראב"ע על צהריים שהוא שנים, ללא זה אינני מבין מדוע הביאם]. אך נראה שהביטוי 'צהרים' המופיע בגמרא קשור לזמן סעודת הצהרים שאינו מקביל בהכרח לצהרים האמיתי שהוא חצות היום, כמו בימינו שהמנהג לאכול סעודת הצהריים שעתים ויותר אחר חצות. וכנראה שתפילת מנחה נהגו להתפלל קודם סעודת הצהרים.

הבטה וראיה

עוד שם (עמ' רפ"א אות ט) הביא את דברי מדרש איכה (ה א'): "הביטה וראה את חרפתנו ר' יודן אמר הבטה מקרוב וראיה מרחוק, הבטה מקרוב, שנאמר (מ"א י"ט) ויבט והנה מראשותיו עוגת רצפים, וראיה מרחוק שנאמר (נלאשית כ"ז) וירא את המקום מרחוק, ר' פנחס אומר הבטה מרחוק שנאמר (סליס פ טו) הבט משמים וראה, וראיה מקרוב, שנאמר (נלאשית ל"ב ט) וירא כי לא יכול לו".

והקשה דתינח שהאמוראים חולקים, אבל יש סתירה במציאות בין הפסוקים, ואיך מיישב כל אחד מהם את פסוקו של חברו.

ונראה שבמציאות אין כאן קושיא כלל, והאמוראים לא נתכוונו לפירוש המילות, והגע עצמך: כיצד היא ראייתו של ר' פנחס מ'הבט משמים וראה' והלא בפסוק זה מוזכרת גם ראיה, וגם היא איפוא מרחוק? אך החילוק בין לשון הבטה וראיה הוא פשוט: הבטה היא הפניית עיניו ותשומת לבו של האיש [ובהשאלה

- כביכול הקב"ה]. ואילו הראיה היא עצם הפעולה שבה האדם רואה. ולכן אפשר לומר 'הבט לשם' אבל לא 'ראה לשם' כי ההבטה היא הפניית המבט אל הדבר שרוצים לראותו. נמצא איפוא שבין הבטה ובין ראייה יכולות להיות הן מרחוק והן מקרוב כי מדובר בשתי פעולות נפרדות ולא במילים נרדפות.

כל זה היה פשוט לאמוראים ולא נחלקו בזה כלל כי פשוטם של מקראות מוכיח זאת. אלא שנחלקו דרך דרש בפסוק דהביטה וראה את חרפתנו, מר סבר: הביטה - מרחוק, והתקרב לראות. ומר סבר שכבר במלה 'הביטה' אנו מבקשים שתתקרב ותראה. ועל זה הביאו ראייה ממקראות שמצינו הבטה מקרוב וכו', אבל אין כאן קביעה שהבטה לעולם מרחוק או להיפך.

הרב יעקב לויפר
ירושלים



לכבוד מערכת הקובץ החשוב "נזר התורה" שלום רב

בענין הפליאה בדברי התוס' במקור הדין דאין תורמין מן החדש על הישן

נגה עלינו אור בהיר, מאיר ומזהיר, בצאת הקובץ הנפלא נזר התורה ניסן התשס"ח, מלא מאמרי' ופנינים יקרים ושמחנו בו שמחת החג, ותרב שמחתי כאשר ראיתי (בעמ' ענה) להרה"ג יהודה חטאב שכבר זכה (בספרו החשוב "מנין שמועה" ע"מ כ"מ) בהערתי אשר כתבתי בקובץ הקודם, אשר לפענ"ד היא תימה גדול, וזה אות כי יש אמת בדברינו תלי"ת מזמור לאסף (רק שינה שמי מאסף ליוסף, ויש להמליץ ע"ז שכאשר קראה רחל אמנו את שם בנה יוסף אמרה "אסף אלוקים את חרפתי", ודו"ק).

אלא שראיתי שם (בעמ' עמ"ל) להרא"ש גייגר נר"י שכ' לדחות דברינו, ומבין ריסי עיניו נראה שלא הסברתי דברי היטב ולכן לא הובנו כראוי, ואמרתי על לבי אשנה פרק זה באר היטב בס"ד. [והתייחסתי כאן בעיקר לתוס' ב"מ (ס"ד ע"ב ע"ב) ולא לתוס' בכורות (כו ד"ה ע"ב) כי מהתוס' ב"מ עיקר ראייתי, וכמו שיתבאר]. הנה הגמ' (כ"מ ס"ה) חיפשה מקור למה שאמרו (ס"ה) שתשלומי שכירות הם בסוף, וז"ל: אמר רבא, דקו בה רבנן בהא מילתא ואוקמוה אקרא (ויקרא כ"ג ג) "כשכיר שנה בשנה", שכירות של שנה זו אינו משתלמת אלא בשנה אחרת ע"כ, כלומר הגמ' מפרשת את המילים "שנה בשנה" - שכר זו בשנה אחרת. וע"ז הקשה תוס' בזה"ל: "וא"ת דפרק בתרא דבכורות (ג:) דרשינן דאין תורמין מן החדש על הישן משום דכתיב שנה שנה דמשמע אותה שנה עצמה, עכ"ל. והנה אם נאמר כדברי רא"ש גייגר הנ"ל שכ' שהתוס' הבינו כן בפשיטות כוונת הגמ' כמו שפירש"י שם, לא מובנת קושיא זו, שהרי יש לדחות בקלות ולומר שהגמ' לא דרשה כן כלל, אלא ששם (בבכורות) היו מוכרחים לפרש כן (שהכוונה "שנה שנה" באותה שנה עצמה) מפני דרשה אחרת בספרי, ולא שמפני תיבת שנה שנה נתחדשה ההלכה שאין לתרום מן החדש על הישן ודו"ק היטב בזה.

נאמנות הכתבי יד שנמצאים בגניזות

ב. אגב אמרתי לכתוב כאן כמה מילים בקיצור על הענין שנדון עליו רבות בקבצים האחרונים, הלא הוא נושא נאמנות הכתבי יד שנמצאים בגניזות וכיו"ב, והמסתעף, והנה כל בר כי רב אומר בשם מרן החזו"א צוק"ל שאין לסמוך על הכ"י שנמצאים בזמננו ואינם שוים כלום ואדרבא יש מהם רק הפסד. אבל לענ"ד פשוט שלא כן היתה כוונת מרן זצ"ל לפסול כתבי יד שכל חטאם הוא שלא נמצאו אלא בזמננו, אלא כוונתו שבכל כה"י מצויים טעויות וצריך לעיין טוב ולברוק הרבה אם הכתוב באותו כת"י אמת או לא. ואעידה לי עדים נאמנים מלש' מרן ז"ל גופיה (חזו"א לו"ח קובץ השיעורים סי' ל"ג ד"ה אח"כ) שהביא תשו' מס' אוצה"ב עירובין וכ' במוסגר וז"ל: ואף שאין לסמול על כת"י הנמצאין בהפסקת מסורת דור דור, אבל כאן נראין הדברים שהן דברי גאון, עכ"ל. ומבואר מזה באר היטב שכל שהדברים נכרים שהם אמת, יש לסמוך עליהם. וזה ברור לכל מבקש אמת.

וכך יש להבין מדברי מרן בהל' עירובין (סי' ג אות יב) שהביא ראייה מלשון רבינו חננאל, וכתב עלה במוסגר וז"ל: "הנדפס בדפוס ראם, אבל לא ידענא אם אפשר לסמוך על הנדפסין מחדש שכבר הפסיקה המסורה בינינו ואין אנו יודעין מי המה המעתיקין שמלאכת ההעתקה כבדה מאד, ואף ע"י זריזין ומדקדקין מצוי ט"ס הרבה, ואם יעבור הדבר ע"י איזה רפיון בדקדוק הדברים יוכל הדבר להשתנות לגמרי, ולכן הפוסקים שלא הפסיקה המסורה בינם ובינינו בכל הדורות, ששקדו עליהם חכמי דור דור לשמרם ולנקותם, צריכים אנו לחשוב את ספריהם ליותר דווקנית, וכ"ש במקום שאין ללמוד מכוונת הדברים אלא מדקדוק לשונם, שקשה לסמוך על החדשים, עכ"ל"ה זצ"ל"ה. ודעת שפתיו ברור מללו שכל שאנו יודעים שהספר הנד' מחדש הוא מדויק, שפיר יש לסמוך עליו, אבל כשאין אנו יודעים זאת, "קשה לסמוך". ומזה יש ללמוד עוד, שכשאנינו סומכים על הכת"י, אלא מבררים איזה גירסא לדעת פ' הגמ', נאמין (אמנם לא לגמרי) להכתב יד, וז"פ וברור וא"צ לפנים ואכמ"ל עוד בזה.

בברכת התורה
הרב אסף מאיר
נתיבות



בענין צירוף לפתן ושאר דברים לפת הבאה בכיסנין

בגליון י"ז (ניסן תשס"ח) התפרסם מאמר ארוך ומקיף פרי עטו של הגר"א פולק אודות חידושו של המג"א באוכל פת הבאה בכסנין יחד עם בשר ודגים וכו', והכותב שליט"א בא לחלוק על כמה מלקטים אחרונים שחששו להחמיר במי שאוכל פת הבאה בכסנין עם מיני בשר ודגים אף שאין באין ללפת הפת, והאמת אגיד שבשעתו הבנתי בפשיטות כהבנת אותם מלקטים אחרונים, אמנם בראותי את מאמרו הנ"ל, שבתי ושנתי פרק זה, ואודה ולא אבוש שהדעת נוטה להבנת הגר"א פולק שליט"א, אם כי כדרכה של תורה יש מה להעיר על דבריו, וכדי לברר הדברים נתחיל לבנות את הנושא ואת שורשי הויכוח בין שני הדברים, ולאח"כ נעמיק בלשונם של המג"א ושאר הפוסקים, עד שנגיע בס"ד למיצוי ההלכה. וזה החלי בעזרת צורי.

א. שורש הויכוח בהבנת לשון המג"א

הנה זה לשון המג"א (סי' קס"ט ק"ג): "נ"ל דאם הוא קבע סעודתו עליו אע"פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים ואילו אכלו לבדו לא היה שבע ממנו, אפ"ה מברך המוציא וג' ברכות, וכ"מ הלשון בגמ' (מנ). כל שאחרים קובעין עליו, וכ"מ קצת בדברי התוס' (ס"ד ד"ה לחמניות) שכתבו גבי לחמניות אם קבע עליהו כמו בפורים עכ"ל, ובסמ"ק כתב בליל פורים ובליל ברית מילה, ומסתמא בפורים אין קובעין לבדם. ואם אכלו לבדו בעינן שיאכל כל כך שאחרים רגילים לשבוע ממנו לבדו, דאם נשער שיעור שאוכלים עם דברים אחרים נתת דבריך לשיעורין, ועיין פ"ח דעירובין דאפשר לשער, וצ"ע. ואם הוא שבע ממנו וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר אפילו אכלו לבדו מברך המוציא כיון ששבע ממנו כנ"ל, עכ"ל. והנה בריש דבריו צייר המג"א שקבע סעודתו עליו ואכל עמו בשר ודברים אחרים והויכוח הוא האם גם כשאוכל הבשר בנפרד רק כחלק מהסעודה של הפת הבאה בכסנין, ג"כ מצטרפין שאר הדברים לשיעור קביעת סעודה, או דוקא כשהבשר בא ללפת את הפת.

והנה שורש הויכוח טמון בסיום לשון המג"א כשצייר את הציור ששבע ממנו, נקט המג"א הלשון "וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר", והגר"א פולק שליט"א (להלן: הכותב שליט"א) דייק מכאן שהמג"א איירי כשהדברים אחרים באים ללפת את הפת.

והאמת דבשעתו חשבתי לדייק איפכא, דיש להבחין בשינוי לשון המג"א שבריש דבריו בציור הראשון כתב "שאכל עמו בשר ודברים אחרים" ורק בסוף בציור השלישי שלו נקט הלשון "כשמלפתין עמו דבר", ויש מקום לדייק שברישא לא איירי בדברים המלפתין את הפת.

אמנם לאחר העיון זה אינו, והדעת נוטה שכל דברי המג"א כאן הם כמקשה אחת וכפי שיתברר לקמן.

ב. ג' הדינים שבמג"א משתלשלין זה מזה

ונקדים מה שיש לבאר בעומק דברי המג"א, דהנה אנו רואים שדברי המג"א כאן בנויים בשלושה שלבים. השלב הראשון הוא עצם חידושו על הצירוף של פהבכ"ס ובשר לקביעות סעודה. השלב השני הוא הספק שלו אם אוכלו לבדו בשיעור שאחרים קובעים עליו עם דבר אחר. והשלב השלישי הוא מה שמסיק שאם שבע ממנו וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר מברך המוציא. והנה בסגנון המג"א נראה שלא מדובר כאן בג' ציורים שונים שכל דין הוא נושא לענין בפנ"ע, רק שהציור להספק השני משתלשל ונבנה לאחר היסוד הראשון שלו, והציור השלישי הוא פועל יוצא מהספק השני שלו, וכל דבריו כאן הם כמקשה אחת וכפי שיתבאר לקמן באריכות, וכדי לברר הדברים ההכרח להתעכב על כל קטע בפני עצמו, (ובתוך כך יתבאר לך כמה דברים שאינם נוגעים במישרין להבנין שאנו רוצים לבנות, רק בביאור גוף דברי המג"א), ואח"כ נראה איך שהבנין כולו עשוי כמקשה אחת.

ג. ביאור יסוד הראשון של המג"א וראייתו מהגמ'

הנה היסוד הראשון שמניח המג"א הוא שאם קבע סעודתו על הפהבכ"כ ואוכל עמו בשר ודברים אחרים מברך המוציא, ויסודו לקוח מרהיטת לשון הגמ' כל שאחרין קובעין עליו, וביאר המחצית השקל דראיית המג"א היא מדקדוק לשון הגמ', וז"ל: "דהא פירוש קובעין עליו הוא שהוא שיעור שביעה, ולכך קובעין עליו, א"כ למה נקט לשון קובעין הול"ל כל שאחרים רגילים לשבוע ממנו, אע"כ דאי הוי אמר הכי משמע דצ"ל שבעין מן הפת כסנין לבד, ובאמת אפילו אינן שבעין ממנו לבד כ"א ע"י הדבר שמלפתין עמו מיקרי קבע", כלומר שהלשון כל שאחרין קובעין עליו משמעותו שבנ"א "קובעים" עצמם על לחם זה ולא דוקא ששבעין ממנו (לבד) רק שקובעין סעודתן עליו, והשביעה תתכן גם בצירוף שאר דברים. וזה נראה גם כוונת הפרמ"ג שכתב: "קובעין עליו משמע עם בשר", שבדקדוק הלשון קובעין משמע שאין שבעין מהפהבכ"כ לבד, רק שקובעין עליה בצירוף בשר ושאר דברים. ויתכן כוונת הפרמ"ג באו"א, והוא שבד"כ בסעודת פת (הן פת סתם והן פהבכ"ס) לא היו אוכלין פת לבד רק עם שאר דברים וכיון שהלשון הוא קובעין סעודתו, מסתמא הכוונה כדרך בנ"א שקובעין סעודתו על פהבכ"ס עם בשר ושאר דברים.

ולפי"ז ראיית המג"א מסוגיית הגמ' היא ממש כעין ראייתו מהתוס' והסמ"ק שכתבו אם קבע עליהו כמו בפורים ומסתמא בפורים אין קובעין לבדם.

ובאמת אין כ"כ נפק"מ איך לפרש לשון הפרמ"ג, ובעצם כל דברינו כאן הם רק להסביר גוף דברי המג"א בדין הראשון שלו כדי להקל על המעיין להכנס לנבכי דבריו, אך אין בזה נפק"מ להבנין שאנו רוצים לבנות הנוגע לויכוח בפשט לשון המג"א.

ד. הערה – הארה, בגוף היסוד של הדין השני שבמג"א

בדין השני של המג"א יש לי מבוכה גדולה. דהמג"א דן אם אוכלו לבדו (ולא שבע ממנו, דאם שבע ממנו כבר נכלל בדין הג' של המג"א, רק כאן מיירי כשאינו שבע ממנו, דהשיעור של קביעות סעודה תלוי בדעת בנ"א ובדרך רוב העולם אם הוא בגדר קביעות או לא, וכשיטת הרא"ש בפ"ו דברכות, ודלא כהראב"ד המובא בב"י שתלוי בשביעת כאו"א, ואכמ"ל), ויש למג"א צד לומר שסגי בזה שיאכל שיעור שאחרים אוכלים עם דבר אחר, רק שהמג"א מסתפק אם אפשר בכלל לשער דבר זה דא"כ נתת דבריך לשיעורין, ובסוף נוטה המג"א לומר שאפשר לשער דבר זה, וכפי שיתבאר לקמן, והנה עוד קודם שנבין את צדדי הספק שלו יש להעיר על עיקר דברי המג"א שנראה שפשוט לו שאם אוכל מהפת לבד בשיעור שאחרים שבעין מהפת בצירוף שאר דברים סגי בזה כדי לחייבו בהמוציא וג' ברכות, אע"פ שהוא לא אכל את אותם שאר דברים רק את הפת עצמה, ונמצא שהוא לא התנהג כמו דרך הקביעות של שאר העולם, ואעפ"כ סובר המג"א שיש לחייבו בהמוציא וג' ברכות מצד עצם זה שאכל פת בשיעור שאחרים היו שבעים מהפת כשהיו אוכלין הפת עם שאר דברים.

ולכאור הדבר תמוה מה סברא יש בדבר, הלא הוא לא אכל הפת בצורה שאחרים קובעין עליו סעודה, וכי בגלל שאחרים קובעין סעודה על פת זו בצירוף עוד דברים, יתחייב הוא בג' ברכות אם יאכל פת זו לבדה?

וגם אם נפרש שהמג"א מסתפק בעיקר היסוד הזה, האם אכן מתחשבים בזה שאחרים קובעין עליו בצירוף שאר דברים, (ולא שהספק שלו הוא רק אם אפשר לשער, וכפי שיכתאר לקמן בארוכה), סו"ס הצד הזה שיש להמג"א לומר שאכן מתחשבים עם זה שאחרים קובעים על פת זו בצירוף שאר דברים, כדי לחייב אותו בג' ברכות אף אם אוכל הפת לבדה צ"ע.

וההכרח לבאר כך: שכיון שקיי"ל שכל שאחרים קובעין על הפת סעודה, הרי שיעור זה מחייבו בג' ברכות (אף אם הוא לא שבע), לכן גם באופן שאחרים קובעים על פת זו בצירוף דברים אחרים, סו"ס הקביעות היא על פת זו, רק שאופן אכילת הפת שקובע עליה הוא בצירוף דברים אחרים, אבל סו"ס הקביעות היא על הפת, (וכלשון המג"א בצירוף הראשון שלו "קבע סעודתו עליו אע"פ שאכל עמו בשר ודברים אחרים", כלומר שקובע על הפת רק שאוכל עמה בשר ושאר דברים), ולכן סובר המג"א (אם בדרך ודאי או בדרך ספק, תלוי בשני האופנים שנבאר לקמן את ספיקו של המג"א) שכשאוכל פת כשיעור זה, נחשב שאוכל פת בשיעור שאחרים קובעים עליה סעודה, רק שהמג"א דן אם בכלל אפשר לשער דבר זה וכפי שיכתאר לקמן.

ה. ביאור ספיקו של המג"א בדין השני

כעת נגיע לביאור גוף ספיקו של המג"א בדין השני, הנהגה אנו רואים שכשהמג"א בא לשלול את הסברא שאפילו אם אכלו לבדו בשיעור שאחרים שבעים עמו בצירוף עוד דברים סגי כדי לחייבו בהמוציא וג' ברכות, הרי המג"א מנמק את שלילתו בנימוק שא"כ נתת דבריך לשיעורין, כלומר שבמציאות אא"פ לשער דבר זה, וכפי שביאר במחצית השקל "בשלמא אי אכל עמו לפתן אז א"צ לשער, דהא חזינן דהוא שבע ממנו ומסתמא גם אחרים היו שבעים ממנו אם היו אוכלים עם שיעור לפתן כזה, משא"כ כשאכלו לבדו דצריך לשער אם היו אחרים אוכלים עמו לפתן אם היו שבעים ועי"ז אנחנו לא נדע שיעור הפת דהא לפי ריבוי הלפתן ממעט באכילת פת ואם ימעט בלפתן ירבו בפת א"כ לא ידענו שיעור הלפתן ושיעור הפת" - כלומר דאם למשל אדם אוכל צלחת מלאה בסלט ירקות מספיק לו שני פרוסות לחם לשבוע, ואם אוכל מעט ירקות צריך ארבע פרוסות, וא"כ אא"פ לשער כמה הוא שיעור הפת שאחרים שבעים ממנה כשאוכלין עמה עוד דברים, שכן זה תלוי בכמות הדברים האחרים שאוכלין עמה, משא"כ כשאוכל בפועל גם את הדברים האחרים אפשר לשער דבר זה, דאם למשל אוכל ארבע פרוסות עם מעט ירקות זה שיעור שאחרים שבעים מהם, ואם אוכל שני פרוסות עם הרבה ירקות שוב זה שיעור שאחרים שבעים מהם.

ומשמע מזה שכל השלילה של המג"א היא אך ורק בגלל שאא"פ לשער דבר זה, אבל אילו יצויר שהיה אפשר לקבוע שיעור מסויים שבו דרך בנ"א לשבוע בצירוף דברים אחרים, אזי הדין יהיה שמי שיאכל שיעור זה אפילו בלא הדברים האחרים, כך נראה בהשקפה ראשונה, אמנם אין הדבר ברור ומוחלט, שהרי אח"כ ממשין המג"א שבפ"ח דעירובין מוכח שאפשר לשער שיעור הפת שאחרים רגילים לשבוע ממנה בצירוף דברים אחרים, ועי' במחצה"ש שהסביר ההוכחה מהא דלר"י משערין כפי מזונו לשבת ואיך אפשר לשער הא בשבת אוכל עמו לפתן ותבשיל א"כ לפי ריבוי או מיעוט התבשיל והלפתן יתרבה ויתמעט אכילת הפת וא"כ איך נשער מזון ב' סעודות לעירוב, אלא ע"כ דמשערין הלפתן כדרך רוב בנ"א מה שדרכן לאכול ברוב סעודות שיעור כמות הלפתן, ולאחר שמסיים המג"א ההוכחה מעירובין הוא מסיים "צ"ע", ויל"ע מה נשאר עדיין ספק, האם יש למג"א ספק בהראיה שמביא מעירובין שיש אפשרות לשער לפי רוב אכילת בנ"א כמה אוכלין פת עם לפתן ולקבוע השיעור של הפת שהדרך לאכלה עם כך וכך לפתן ולשבוע, ואם אין פירכא על הראיה א"כ מה הספק.

וזה נותן מקום לומר שאולי המג"א נשאר בצ"ע על עיקר היסוד של הדין השני, דכפי שכבר הקדמנו שעצם היסוד הזה שאם אוכל לחם לבד בשיעור שאחרים קובעין עליו עם דברים אחרים, זה עצמו מחודש

מאוד, וא"כ אולי המג"א נשאר בצ"ע לא בגלל השאלה אם אפשר לקבוע שיעור כזה, (שהרי בפ"ח דעירובין מוכח שאפשר לשער) רק הצ"ע היא האם נתחשב בשיעור הזה לחיוב מי שאוכל את הפהב"כ לבד בהמוציא וג' ברכות.

אלא שכאמור מריש דבריו לא משמע כן, דבריש דבריו משמע שאין לו ספק בעצם סברת הדין השני שלו שיש לחיוב מי שאוכל פהב"כ לבד בשיעור שאחרים שבעים ממנה עם דברים אחרים, רק המג"א דן על זה שאא"פ לקבוע שיעור כזה.

ואולי י"ל שאכן אין למג"א ספק בעצם סברת הדין השני, ומה שהוא נשאר בצ"ע כי לא ברור לו הראיה מעירובין, ושמה נסתפק אם אפשר לסמוך על הראיה הזו, וא"כ נשאר בצ"ע על עצם הדבר אם אפשר לקבוע שיעור כזה, (או יותר נכון, האם אזלינן בתר רוב בני"א שנקבע לפי רוב הסעודות את השיעור שרגילין לשבוע מפת עם לפתן). ולע"ע לא ברור לי מה הפירכא שהיה למג"א על הראיה מעירובין, אולי הפירכא שלו היא שדוקא לגבי עירובין קבעינן שיעור סעודה בתר רוב בני"א מה שרגילין לאכול עם שאר דברים, ואילו לגבי שיעור קביעת סעודה שרוצים לקבוע שיעור קבוע שתהא דעת כל אדם בטלה לשיעור זה כך שנחייבו בג' ברכות והמוציא, לזה לא סגי בקביעות זו. איך שלא יהיה הפירכא, מ"מ למג"א היה איזה ספק אם אפשר להסתמך על הראיה מעירובין.

ונסכם דברינו כאן: זה שהמג"א נשאר בצ"ע על הציור השני שלו באופן שאוכל פהב"כ לבד רק הוא בשיעור שאחרים שבעים ממנו כשאוכלין עמו דבר אחר, ספק זה יש לפרש בב' אופנים. האופן הראשון שבעצם השאלה אם אפשר לקבוע שיעור כזה אין למג"א ספק דכבר הוכיח מפ"ח דעירובין שאפשר לשער דבר זה, והספק של המג"א הוא רק בעצם הסברא של הדין הזה, שאדם שאוכל פת לבד יתבטל לדעת בני אדם שהם שבעין מהפת רק בצירוף שאר דברים, שעצם הסברא הזו היא מחודשת ובוזה נסתפק המג"א.

אמנם רהיטת לשון המג"א שאין לו ספק בעצם הדבר, רק כל הספק שלו הוא מצד שאא"פ לקבוע שיעור כזה כי תלוי לפי ריבוי ומיעוט הלפתן, ואף שהמג"א כבר הוכיח מפ"ב דעירובין שאפשר לקבוע שיעור בזה והוא נקבע לפי מה שרוב בני"א רגילין לאכול פת עם שאר דברים, ולפי רוב סעודות בני"א נקבע שיעור הפת שרגילין לשבוע ממנו עם שאר דברים, מ"מ המג"א מסתפק בראיה זו, ויתכן שהספק שלו הוא שכדי לקבוע שיעור כזה שיהיה דעת כל אדם בטלה לשיעור הזה, בזה לא סגי למדוד לפי מה שרוב בני"א אוכלין פת עם לפתן וכו'.

ו. דין הג' שבמג"א הוא המשך לדין הב' כמבואר במחצה"ש ולבו"ש

והנה דין השלישי של המג"א ברור שהוא בהמשך לספיקו בדין השני, דז"ל המג"א בדין השלישי: "ואם הוא שבע ממנו וגם אחרים רגילים לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר אפילו אכלו לבדו מברך המוציא", ומבאר המחצית השקל: "ר"ל דהא הביא הרב ב"י בשם הראב"ד דסגי באם הוא קובע עליו אפילו אין אחרים קובעים עליו, ואע"ג דלא קיי"ל כוותיה אלא דוקא כל שאחרים קובעים עליו, מ"מ כה"ג כיון שאם היו אחרים שבעים ממנו אם היו מלפתין עמו הניח מג"א בצ"ע אם יברך המוציא, לכן בצירוף דהוא שבע ממנו לבדו דאיכא נמי דעת הראב"ד לכן בזה הכריע המג"א לברך המוציא".

ולכאורה הסברו של המחצה"ש בדין הג' של המג"א הוא דחוק קצת, דלפ"ז יוצא שדין הג' בנוי על הספק שלו בדין הב' רק בצירוף דעת הראב"ד שבצירוף שניהם הכריע המג"א לחומרא, ולכאור' הוא דחוק בלשון המג"א.

והלום מצאתי בלבושי שרד שנראה מלשונו הסבר שונה קצת בדין הג' של המג"א, ונעתיק לשונו (נד"ה כשמלפתין עמו): "שאינן רגילים אחרים לאכול ממנו כדי שביעה אא"כ מלפתן, ל"א בהא בטלה דעתו כיון שגם אחרים שובעין ממנו ע"י לפתן משו"ה אם הוא שבע באכילתו בלי לפתן מברך המוציא", עכ"ל.

ומבואר מלשונו שדין הג' של המג"א אינו בנוי על צירוף עוד סברא של הראב"ד, רק שכל הדחיה של המג"א לדין הב' הוא בגלל שהמג"א לא סבירא ליה הסברא שבדין הב' דכיון שאחרים לא שבעין

ממנו רק בצרוף לפתן, והוא אכלו לבדו, למה שנאמר שבטלה דעתו, אבל בדין הג' שהוא שבע מהפת לבד, כיון שגם אחרים רגילים לשבוע משיעור פת זה, נהי דאחרים רגילים לשבוע בצירוף לפתן והוא שבע ממנו לבד, סו"ס כיון שגם הוא וגם אחרים שבעים משיעור פת זו שוב זה חוזר לשיעור של קביעות סעודה.

(וממוצא דבר אנו למדים שהלבו"ש הבין ששלילת המג"א לדין הב' הוא מצד שלא ס"ל עיקר הסברה של דין הב', ולא מצד שנסתפק האם אפשר לקבוע שיעור בזה).

אמנם בין להסבר המחצה"ש ובין להסבר הלבו"ש, ברור להדיא שדין הג' של המג"א הוא באותו ציור של דין הב' רק שנתווסף כאן מה ששבע ממנו, שבזה הכריע המג"א לברך המוציא או מטעמו של המחצה"ש (שהוא צירוף סברת הראב"ד) או מטעמו של הלבו"ש ושככה"ג ששבע ממנו וגם אחרים שבעים ממנו, שוב הוי בגדר קביעות סעודה.

ולפי"ז ברור שיש איזה שיעור של פת שאפשר לקבוע עליו ששיעור זה בנ"א קובעין עליו בצירוף דברים אחרים, ואם אכלו לבדו ושבע ממנו הכריע המג"א לברך עליו המוציא וברכת המזון.

(והנה אם נאמר שזה שהמג"א נשאר בספק בדין הב' זה רק בגלל שנסתפק בעיקר הסברה, א"כ פשוט שבעצם השאלה אם אפשר לקבוע כזה שיעור אין ספק, ואף אם נפרש שהספק של המג"א זה האם בכלל יש אפשרות לקבוע כזה שיעור, מ"מ י"ל שהמג"א כן מצא אפשרות לקבוע כזה שיעור, והוא מה שמוכיח מעירובין כהסברו של המחצה"ש, רק הספק האם אפשר להסתמך ע"ז גם כאן וכנ"ל, ולכן בצירוף מה ששבע ממנו שפיר הכריע להסתמך ע"ז ואכמ"ל).

ז. לפי"ז מוכח שכל דברי המג"א הם כמקשה אחת ובכולן מיירי בדברים המלפתי

ומעתה כיון שנתברר לן שצירוף השלישי שבמג"א הוא בעצם אותו ציור שבדין הב' (רק בתוספת מה ששבע ממנו וכנ"ל), נמצא מבואר מזה שהצדק עם הבנת הכותב שליט"א שמג"א כאן איירי בדברים המלפתי את הפת, והוא משני פנים, הפן הראשון מצד לשון המג"א, והפן השני מצד תוכן הבנין של המג"א. ונברר הדברים: ראשית מצד עצם לשון המג"א שהקדמנו בריש דברינו שההשקפה הראשונה למתבונן בשטחיות לשון המג"א היא שדוקא בדין הג' נקט המג"א הלשון דברים המלפתי משא"כ קודם לכן, וזה נותן מקום לטעות שבריש דבריו לא איירי מדברים המלפתי, אמנם כיון שהוכרח לנו עד כאן שדין הג' של המג"א הוא אותו ציור של דין הב', והרי בדין הב' של המג"א מפורש דאיירי בדברים המלפתי א"כ מוכרח ומבואר מזה שגם לשון המג"א בצירוף הב' שכתב "שאוכלין עם דברים אחרים" ע"כ מתפרש בדברים המלפתי, וא"כ מבואר שהלשון אוכלין עם דברים אחרים מתפרש כאן בדברים המלפתי, א"כ שוב אין תימה אם נאמר שגם לשון המג"א בדין הא' שכתב "בשר ודברים אחרים" מתפרש לדברים המלפתי, ולא רק שאין תימה לומר כן אלא שגם מסתבר לומר כן משום שאם נאמר שבדין הא' של המג"א מיירי גם בדברים שאינם מלפתי את הפת, רק נאכלים כחלק מהסעודה וכדו', א"כ איך סתם לנו בדין הב' בלשונו וכתב הלשון "שאוכלין עם דברים אחרים" שהוא כעין הלשון שלו בצירוף הא' "שאכל עמו בשר ודברים אחרים" הלא בצירוף הא' מיירי גם בדברים שאין מלפתי את הפת, וצירוף ב' ברור שמיירי בדברים המלפתי כדמוכח לעיל, אלא ודאי שהצירוף הראשון ג"כ מיירי בדברים המלפתי ובהמשך לזה כתב המג"א גם בצירוף השני אותו לשון, שמתפרש גם הוא בדברים המלפתי.

ועוד יש להוכיח כן גם מהתוכן של המג"א, דהנה כיון שנתברר שדין הג' הוא פועל יוצא מדין הב', לפי"ז מסתבר לומר שגם דין הב' הוא פועל יוצא מדין הא', ולא רק שמסתבר כן רק כמעט מוכרח הוא, דהנה בדין הא' חידש לנו המג"א עצם הדבר שאדם אוכל פה"כ עם דברים אחרים מצטרף הדבר לקביעות סעודה, ובדין הב' מסתפק המג"א באופן שאכלו לבדו כלומר שאחרים קובעין על הפת עם דברים אחרים והוא אכלו לבדו, וא"כ ההגיון הפשוט אומר שהמג"א מדבר על אותו ציור של דין הא' רק באופן שהוא אכל את הפת בלי הדברים האחרים, כלומר שלאחר שחידש לנו המג"א שיש מושג שאנשים קובעים על פה"כ עם דברים אחרים, בהמשך לזה דן המג"א מה יהיה אם אדם אכל פת בשיעור כזה (כלומר באותו שיעור שעליו דיבר המג"א בצירוף הא', שקובעין עליו עם דברים אחרים) רק שהוא אכלו בלי הדברים

האחרים, דלא מסתבר כלל וכלל לומר שבדין הב' מתחיל המג"א לדון על הגדרה חדשה ומושג חדש של קביעות סעודה על פת עם דברים המלפתיך ולהסתפק בו אם אכלו לבדו אם עד כאן בכלל לא הזכיר את המושג הזה של קביעות פת עם דברים המלפתיך, וע"כ ברור לענ"ד שהמג"א בדין הב' מדבר על אותו ציור של דין הא', וגם שם מיירי על קביעות של פת עם דברים המלפתיך, רק שבתחילה מיירי כשהוא אכן מלפת עם שאר הדברים, ואח"כ דן על אופן שאוכל את הפת הזו לבדה, והכרעתו בזה בציור הג' שאם בנוסף לזה הוא שבע ממנה אכן מברך המוציא וג' ברכות.

ותמצית הדברים: שהן מלשון המג"א והן מסגנון המג"א מוכח שכל דבריו כאן הם כמקשה אחת והכל מיירי על המושג של קביעות סעודה בפת עם הדברים המלפתיך, רק שבדין הראשון מיירי כשאכל מלפתן עם שאר דברים ובדין הב' והג' מיירי כשאוכלו לבדו בלי הליפות וכו"ל.

ה. בדקדוק לשונו הזהב של שו"ע הרב

ואל תשיבני מדקדוק לשון שועה"ר (כספ"ח) שכשמעתיק את דין הראשון של המג"א כותב: "אם הוא קבע סעודתו עליו ואכל עמו בשר... וגם אחרים רגילים לקבוע עליו אם אוכלים עמו שאר דברים" - ואילו כשמעתיק את דין השלישי של המג"א כותב השועה"ר: "וכן אם הוא שבע ממנו לבדו וגם אחרים רגילין לשבוע ממנו כשמלפתין וכו', שיש לדייק ששינה לשונו שבדין הא' מדבר על גדר שאחרים קובעים עליו עם דברים אחרים, ובדין הג' מדבר על גדר שאחרים שבעים ממנו כשמלפתין וכו', והיה מקום להסביר שינוי הלשון בזה שבדין הא' מיירי כשאוכל עם הפת שאר דברים ולא שמלפת ממש, ובזה השובע הוא מכל הסעודה יחד רק שקובע על הלחם שהוא העיקר, משא"כ בדין הג' שמיירי בליפות בזה מתאים לומר ששבע מהלחם רק הוא על ידי מה שליפת את הלחם, כך היה מקום לפרש (וכך אכן סברתי בתחילה).

אמנם זה אינו, וההסבר לדקדוק לשונו הזהב הוא פשוט, שבדין הא' שמיירי באופן שבפועל אוכל עם הפת שאר דברים לכן מתאים ע"ז שקובע סעודתו על הפת (שכפי שכבר הבאנו בריש דברינו את הסבר המחצה"ש שהלשון קובע מתאים על אדם שקובע סעודתו על הפת ואוכל עמה שאר דברים), ולכן הרב מסיים גם באותו מטבע לשון שגם אחרים רגילים לקבוע עליו וכו', משא"כ בדין הג' שמדבר על אוכל פת לבד מתאים הלשון שבע ממנו, ולכן גם ממשיך באותו מטבע לשון שאחרים רגילין לשבוע ממנו וכו'.

ויזמתק בכפלים לפי מה שהסברנו את דין הג' של המג"א שהדגש הוא על זה ששבע מהלחם שאז יש לצרף דעת הראב"ד, או שזה ששבע מזה זה מבטל את דעתו לשאר בני"א ששבעין מזה, ולכן הרב מדגיש כאן את זה ששבע מזה ושרך בני"א לשבוע מזה כשמלפתיך, וז"פ.

ט. הערות והארות לפי סדר דברי הכותב שליט"א

הנה עד כאן הצענו יסודות הענין והראנו שהדעת נוטה לדעת הכותב שליט"א, וכעת נעבור על דברי הכותב שליט"א ונעיר מה שיש לבנות או לסתור בדבריו.

1. **בענף ב'** הביא הכותב שליט"א את דברי הרב בסידורו (פ"ב ס"ג) "ואם אינו שבע ממין לחם זה לבדו אלא שאכלו עם לפתן המשביע כגון שמלפתו בכשר או דגים וכיו"ב עד ששבע הרי"ז כאילו שבע ממנו לבדו לפי שהלפתן טפלה לו וכו'.

הנה אע"פ שאכן לשון הרב בסידורו מפורש כמעט כהכנת הכותב, מ"מ למעשה אני נבוך בלשון הסידור, משום שהמעין בסידור בסעיף ב שם יראה שחשש לשיטת הראב"ד שאם שבע הוא עצמו מהפהב"כ חייב בהמוציא וג' ברכות, ואע"פ שבשו"ע הרב לא חשש לשיטתו רק פסק דאזלינן בתר שיעור קביעות סעודה של בני"א וכשיטת הרא"ש מ"מ בסידורו חשש להראב"ד, וע"ש בסעיף ב' שפסק שאם אכל כשיעור ד' ביצים ושבע ממנו יברך המוציא, ואם שבע בפחות מד' ביצים יברך על כזית לחם אחר תחילה והוא לחוש לשיטת הראב"ד (כמו שהעירו המו"ל בשוה"ג). והנה סעיף ג הוא המשך לסעיף ב והוא ממשיך ואומר שאף אם אינו שבע ממנו לבדו רק בצירוף לפתן, כיון שהלפתן טפל הרי"ז כאילו שבע ממנו לבדו,

ומשמע שהרב מביא את הצירוף של הלפתן כחלק מהענין של "שביעה", שלאחר שבסעיף ב דיבר הרב על ציור ששבע מהפהב"כ, (שאם היה בצירוף שאכל ד' ביצים מברך המוציא, ואם פחות מד' ביצים יברך על לחם אחר), ועל שביעה זו שהזכיר קודם לכן, הוא כותב שאפילו שבע רק בצירוף לפתן נחשב כאילו שבע מהלחם.

ולכאור' זה שונה קצת מהנדון של המג"א שבציור הראשון שלו הוא לא מדבר מצד הענין של "שביעה" רק מצד השיעור של "קביעות סעודה" שקיי"ל להלכה כהרא"ש שהכל נמדד אחר שיעור שבנ"א קובעין עליו, וע"ז מחדש המג"א שהשיעור הזה הוא כל שבנ"א קובעין עליו אפילו בצירוף דברים אחרים. ואע"פ שהמג"א נקט בלשונו שהוא שבע בצירוף דברים אחרים, זה פשוט שכשהוא קובע סעודתו עליו פירושו שהוא שבע מזה, אבל הנדון של המג"א הוא אודות השיעור של "קביעות סעודה" שדרך בני"א לקבוע עליו, ואילו הרב מדבר על הנדון של שביעה שבמקום שצריך שישבע ממנו (הן כשאוכל שיעור ד' ביצים והן שאוכל פחות מזה) הרי שביעה נחשבת גם כשהיה בצירוף לפתן, ודו"ק היטב בנקודה זו.

והדגשתי דבר זה משום שלפ"ז נראה שהנימוק של הרב בסידורו שהלפתן טפילה לו שייך רק על הנדון שהרב מיירי שהוא על אופן שצריך שישבע מהלחם וכיון שהלפתן טפל הרי"ז כאילו שבע ממנו, אבל בנדון של המג"א שצריך להגיע לשיעור של סעודה שדרך בני"א לקבוע עליה, לא מתאים כ"כ להכניס הנימוק של טפל לגבי קביעת שיעור שדרך בני"א לקבוע ע"ז סעודה.

וראיה לדברינו שאין שייך להכניס בדברי המג"א, שהרי בצירוף הב' של המג"א יש לו הו"א שנשתמש עם הדין של ציור ראשון שלו שדרך בני"א לקבוע סעודה בצירוף לפתן וכו' גם באופן שאינו אוכל את הלפתן בעצם זה שבנ"א קובעין סעודתו על שיעור לחם כזה, אע"פ שהם קובעין אותו בצירוף בשר ודגים, מ"מ יש בזה כדי לחייב אדם שאוכל שיעור פהב"כ כזה אף בלא בשר ודגים, והראנו לעיל שהמג"א אכן חשב לסברא זו אם גם שבע מהלחם.

ומבואר מזה שהחידוש הראשון של המג"א שכל שבנ"א קובעין על שיעור פת כזה בצירוף לפתן, הוא בגדר קביעות סעודה, אי"ז בגלל שהלפתן טפל וכדו', דאם כן מה שייך בכלל לומר שאם אכל את הפת לבד בלי הלפתן ג"כ יתחייב בהמוציא, הלא אם לא אכל את הלפתן לא מתחילה בכלל הסברא שהלפתן טפלה, שהרי הוא לא אכל לפתן.

ולכן ברור שסברת המג"א היא מצד שזה שיעור קביעות סעודה, שעצם זה שבנ"א קובעין על פת בשיעור כזה כשמלפתין עמה בשר, זה הופך את השיעור הזה לשיעור קביעות סעודה, עד כדי כך שיש צד לומר שאפילו אכל את הפת לבד יתחייב בהמוציא.

ולכאור' מזה משמע שהסבר המג"א הוא כמו שהסביר האגרות משה (או"ח ח"א סי' נו והוצא דרכי הכותב שליט"א לקמן). ואם כי יל"ע דאם זהו ההסבר בדברי המג"א א"כ למה נקט המג"א דוקא דברים המלפתים, הלא כל דבר שהדרך לאכלו בסעודה כחלק מהסעודה י"ל שהוא מצטרף לשיעור של קביעות סעודה, כי סו"ס כך דרך בני"א לקבוע סעודה, וכפי שאכן משמע באגרו"מ, וא"כ לפי מה שהארכנו לעיל שלכאור' משמעות המג"א והמ"ב והחיי"א שדוקא מיני ליפות מצטרפים, שוב צ"ע איך זה יתאים עם הסבר דברי המג"א, דאם לא נאמר כהסבר הרב בסידורו א"כ בע"כ ההסבר הוא כהאגרו"מ, וא"כ למה צריך דוקא מיני ליפות, וכעת אין לי הסבר ברור בזה. ויתכן שדייסא וכדו' אף שבהלכות דברים הבאים מחמת הסעודה זה נחשב כחלק מהסעודה, מ"מ לגבי שיעור קביעות סעודה שקובע על הפת, רק אם דרך לאכול הפת בצירוף לפתן זה נחשב כשיעור שקובע סעודתו על הפת, וצ"ע בזה. אמנם איך שלא יהיה, לענ"ד פשוט שההסבר הזה של הרב בסידורו מתאים אך ורק להנידון שהוא דן עליו, שהוא מדבר על אופן שאדם צריך לשבוע מהפהב"כ, שצ"ז כתב שגם כששבע בצירוף הלפתן נחשב ששבע מהפהב"כ כיון שהלפתן טפלה.

ובאמת שגוף דברי הרב בסידורו צ"ב מהיכן המקור לדברים אלו, הלא כיון שהמג"א לא איירי כלל בנושא זה רק בענין קביעות סעודה, מנ"ל להרב יסוד זה. ולע"א לא עיינתי כה"צ בדברי הסידור, (ובכלל שמעתי ממור"ר הגר"ח ש"ד דייטש שליט"א, שלפעמים קשה לעמוד על סוף דעתו הגדולה של הרב בסידורו, שאם בשו"ע שלו בד"כ זה לפי סדר הפוסקים, ורוב הדינים שלו ואפילו החידושים שיש לו בשו"ע שלו

אפשר "לעקוב" אחרי מקורם בנו"כ השו"ע, הרי בסידורו לפעמים החידושים שלו בנויים על יסודות שונים, ויתכן שהמקור לחידוש שלו בהלכה מסויימת הוא בדיוק לשון איזה ראשון שמדבר על ענין אחר כלל וכדו'. ועכ"פ כאן קשה לי לע"ע לעמוד על סוף כוונתו של הרב בסידורו, אבל זה נראה לפו"ר שהסידור מיירי בענין שונה ובטעם אחר מדברי המג"א).

2. בעמ' קסו, ממשיך הכותב להוכיח שיטתו מלשון הרב בלוח ברכת הנהנין (ת. ט. ס). שבתחילה כתב "ומשערין באכילתן מין זה לבדו" שע"כ בא לאפוקי שאין מצרפין שאר דברים רק בשר ודגים שבאין לליפות, עכתו"ד.

ואחר בקשת המחילה אין מכאן ראייה, דאפ"ל שבא למעט דברים שאין דרך לאכלם כחלק מהסעודה כלל, כמו דברים שבאים לקינוח וכדו'.

3. בעמ' הנ"ל מביא הכותב שיש שרצו לפרש שכיון שקיי"ל שכל המאכלים הבאים למזון נפטרים בסעודה משום שהכל טפל לחם, לכן מתאים ע"ז הלשון "ליפות", והכותב דוחה דבריהם. - והנה אע"פ שלמעשה גם לענ"ד נוטה יותר להכרעת הכותב, מ"מ אינו מושלל לגמרי הצד השני, ואציין למשל את לשון המחצה"ש על המג"א שאף שבתחילה נקט לשון לפתן, מ"מ אח"כ בתוך דבריו בביאור הראיה מעירובין נקט לשון "לפתן ותבשיל" "התבשילין והלפתן" לאידך יש לציין שקודם לכן כתב "התבשיל מה שמלפת עם הפת" משמע שמיירי רק בלפתן וגם תבשיל הכוונה לתבשיל של לפתן ואין כוונתו לב' מושגים שונים לפתן ותבשיל שאינו מלפת. וגם לשון המג"א שבתחילה כתב הלשון בשר ודברים אחרים ולא פירש לפתן דוקא. ומ"מ למעשה לכאו' נראה יותר כפי שהכריע הכותב שליט"א וכנ"ל.

4. בעמ' קסז האריך הכותב שליט"א בב' ההסברים בדברי המג"א, והוציא הסבר מלשון הרב בסידורו, ועי' מה שכתבנו בזה לעיל בהערה 1. וא"צ לכפול הדברים.

5. בעמ' קסז האריך הכותב שליט"א בביאור לשון הרב בסידורו "לפי שהלפתן טפלה לו ונתחייב בברכהמ"ז מד"ת" והאריך הכותב לבאר שהנימוק כאן הוא שלפתן טפל לפת לענין כדי שביעה דאורייתא וכו', - ולכאו' זה מחזק את מה שהארכנו בהערה 1, שהנידון של הרב בסידור הוא כשאני צריך שישבע ואני דן אם נחשב ששבע מהפת, ואי"ז קשור להנדון והציור של המג"א, (אם כי אינו מוכרח).

6. בעמ' קסט הוכיח הכותב שליט"א מהשו"ע (קסח ט) שהאוכל פהב"כ בסעודה שלא מחמת הסעודה אלא לתענוג צריך לברך במ"מ, ולכאו' קשה שנצטרף את הבשר והדגים שאכל בסעודה, וע"כ שכיון שלא בא ללפת אינו מצטרף, עכתו"ד.

והנה מלבד מה שיש לדחות בפשיטות דשאני כשאוכל לתענוג שאינו מצטרף לשאר המאכלים שאוכלים לשובע, וכמו שנראה בפשיטות שאם אוכל פהב"כ ואוכל עוד דבר "לתענוג" שזה לכו"ע אינו מצטרף ולקמן נדבר מזה.

(וראייתי שגם הכותב שליט"א הרגיש בסתירה זו, אך אח"כ ממשיך וכותב "אמנם לענ"ד לא מסתבר כלל ומביא שתי סברות לחזק את שיטתו, ותמיהני קצת על הסגנון דאף שהביא ראייה על עיקר דבריו סו"ס הראייה מהשו"ע נסתרה).

ומלבד זאת הרי כל עיקר דברי המג"א הוא כשקובע סעודתו על הפת הבאה בכיסנין רק שזה בצירוף עוד דברים, אבל אם לא קבע סעודה עליה רק לתענוג פשוט שאינו שייך כלל לגדר קביעות סעודה.

7. בעמ' קי דן הכותב שליט"א אם מצרפין לחם גמור ביחד עם פהבכ"ס לענין לפטור את הכסנין מברכה, - ולא ידעתי ספיקו, הלא ממנ"פ אם אוכל הכסנין לשביעה בכו"כ פטור ע"ז, ואם אכלו לתענוג זה מפורש בסי' קסח (טע"ח) שמברך על הפהבכ"ס, ואולי הכותב נסתפק שמה הדין שבסי' קסח הנ"ל מיירי שגם ביחד עם הפת לא הגיע לשיעור קביעות סעודה וזה לא נראה כלל, - ולכן פשוט שבאוכל לחם ואוכל פהבכ"ס לתענוג צריך לברך ע"ז, וטעם הדבר נתבאר לעיל בהערה 6 בשני אופנים, או משום שבכה"ג אין קשר בין הפת לפהבכ"ס, או בגלל שצריך שיקבע סעודתו על הפהבכ"ס.

8. בעמ' קעב בענף ד כתב בזה הלשון: "עוד יש לדעת שאף לדעת המג"א בעינן שיאכל מהפת כסנין בעצמה לפחות ד' ביצים וכן מפורש בשו"ע"ר (טלכ"ט נג). האוכל כד' ביצים ממין לחם זה עם לפתן כזה

עד ששבע מברך המוציא וברכהמ"ז...", הנה עצם הדבר שצריך שיאכל לכה"פ ד' ביצים (או ג' ותלוי במחלוקת לגבי עירובין ואכמ"ל) הוא אכן מפורש בשועה"ר, אמנם הסגנון נותן מקום לטעות, שכן הרב ממשיך שם שמ"מ בפחות מד' ביצים אם שבע יברך על לחם אחר תחילה.

ויתכן שהכותב שליט"א ככוונה השמיט את המשך דברי הרב בסידורו, מכיון שמה שחידש הרב שאם שבע אף שאכל פחות מקביעות סעודה (בין ששבע ממנו לבדו ובין בצירוף לפתן) יברך המוציא על לחם אחר, הוא מפני שבסידורו חשש לשיטת הראב"ד ששיעור קביעות סעודה תלוי בכ"א בפנ"ע אם הוא שבע (וכפי שכבר הבאנו לעיל), ולכן לרובא דעלמא שנוהגין כהמ"ב וכהרב בשו"ע ורוב פוסקים שלא חששו להראב"ד הנ"ל, א"כ אין חשש אם שבע מהפהבכ"ס אם לא אכל כשיעור קביעות סעודה שהוא לכה"פ ד' ביצים.

(ומש"כ אח"כ הכותב להוכיח ד"ז גם מהמג"א שמבואר בסו"ד שיש שיעור "קבוע" של מינימום פת שאוכלין בסעודה, לענ"ד אין מזה הוכחה די"ל שבדין הראשון של המג"א א"צ לשיעור קבוע כיון שאוכל בפועל גם לפתן, ורק כשאוכל הפת לבד צריך לילך בתר רוב בני"א מה שבדר"כ אוכלין שיעור פת עם לפתן, והוא ע"פ מה שהסביר המחצה"ש את ספיקו של המג"א בדין השני והארכנו בזה לעיל, ואכמ"ל).

י. סיכומן של דברים

מאחר שהארכנו קצת ננסה לתמצת הדברים.

א. אף שרהיטת לשון המג"א שרק בדין הג' נקט לשון מלפתין משא"כ בדין הא' כתב "אכל עמו בשר וכו'" שמשמע שברישא לא מיירי דוקא בדברים המלפתים, מ"מ כשמעמיקים בבנין המג"א מבואר שהכל כמקשה אחת, דהדין השני הוא באותו ציור של הדין הראשון רק שאוכל את שיעור הפהבכ"ס לבד, והדין הג' זה אותו ציור רק שנתווסף לנו מה שהוא שבע מזה, וכיון שבדין הג' מפורש דיירי בלפתן, ובע"כ שגם בדין הב' הוא כן, ממילא מסתבר וכמעט מוכרח שגם בדין הא' מיירי בכה"ג, וכפי שאכן משמע מלשון המ"ב והחיי"א.

ב. הארכנו קצת בביאור ספיקו של המג"א בדין הב' האם הספק אם אפשר לקבוע שיעור פהב"כ שדרך לשבוע ממנה עם לפתן, או שהספק האם מתחשבים בשעור זה למי שאוכל הפת לבד, (והנקודה הזו לא נוגעת כ"כ להבנין שרצינו לבנות מדברי המג"א).

ג. לשון הרב בסידורו מחודש ביותר, שהמג"א מדבר על שיעור קביעות סעודה, שאם אוכל עם לפתן בשיעור שבנ"א קובעין ע"ז סעודה הוי צירוף לשיעור הקביעות סעודה, ואילו הרב בסידורו מדבר על אופן שצריך שישבע והוא ע"פ מה שחשש לראב"ד ששביעה לבד מצריכה ברכהמ"ז (או בצירוף שאוכל ד' ביצים וצריך גם שביעה כדי לחייב בברכהמ"ז) שעל זה כתב שאם שבע עם לפתן הוי כשבע מהלחם כיון שהלפתן טפל, והארכנו שזה גדר אחר וסברא אחרת וצ"ע בזה.

ד. בלשון המג"א מבואר שצריך לקבוע סעודה על הפהבכ"ס רק בצירוף עוד דברים, ולכן פשוט שאם קובע סעודה על ד"א ואוכל פהבכ"ס לקינוח אינה מצטרפת לכו"ע (ובזה נסתרה לכאו' ראיית הכותב שליט"א מסי' קסח סעיף ח, וכן נפשט ספיקו במי שאוכל לחם עם פהבכ"ס כמו שהארכנו בפנים).

ה. מש"כ הכותב שליט"א שצריך לכל הפחות ד' ביצים פהבכ"ס (ובאמת י"א שהשיעור הוא ג' ביצים ואכמ"ל), הבאנו שהכותב שליט"א השמיט המשך לשון הרב בסידורו שגם בפחות מזה אם שבע צריך לברך המוציא על לחם אחר תחילה, ויתכן שבכוונה השמיט ד"ז כיון שבסידור חשש הרב לשיטת הראב"ד, וא"כ להמ"ב ושאר פוסקים (וכן הרב בשו"ע שלו) שלא חששו להראב"ד, אכן אין מקום להחמיר בפחות מגו"ד ביצים אף אם שבע ממנו.

ו. ולסיום יאמר, שאע"פ שכך מאזני השכל נוטים להכריע כהכותב שליט"א (וכן הוא בשו"ת אז נדברו ח"ה ס"י לג, וכמו שציין בהערה זו, - ומה שציין לשש"כ פרק נז אות קלב לכאו' יש כאן ט"ס) ודלא ככמה מלקטים, מ"מ לא אכחד שאין לשלול לגמרי את שיטתם (ובפרט שכך משמע באגרו"מ) הן מצד

רהיטת לשון שועה"ר, שאף שלעיל באות ח הסברנו לשינוי הזהב באופן שיתאים עם האמור, מ"מ רהיטת הלשון ל"מ כן, ועוד דבסברת הדבר צ"ב, דהכותב שליט"א דרך בדרכו של הרב בסידורו, אמנם מאחר שלענ"ד הסברו של הרב אין לו ענין לדברי המג"א שכן הגדר והסברא והציור של הרב הוא שונה מהנידון של המג"א וכמו שהארכנו בפנים, וסברת המג"א הוא מצד שכך הדרך לקבוע סעודה, לכן קשה להבין החילוק בין לפתן לשאר דברים שהדרך לאכלן כחלק מקביעות הסעודה, ואם כי רצינו להסביר בדוחק מ"מ עדיין דרוש ביאור.

הרב שמעון מן
בוגר ישיבתנו הק'
בית שמש



לכבוד עורכי הקובץ המפוי לשו"ת "נור התורה" בעיה"ק ירושת"ו

אדם חשוב שקיבל מתנה מגוי אין זה "לא תחנם"

במה שנסתפק היקר הנעלה ה"ה אברהם ישראל פרידמאן גבי אדם חשוב אם מותר לקבל מתנה מעכו"מ שגורם לו הנאה בזה כמבואר בקידושין (נזר התורה שנה שמינית גליון א' עמ' סעל) ונשאו ונתנו בזה הרי"ח הלוי בירנבוים והרי"י הגר בקובץ הנ"ל (סנה הני"ל גליון ב עמ' שלג, סלה, סנא, סנב).

הנה לענ"ד אין מקום לספק כלל דודאי מותר ליטול מתנה מגוי אף לאדם חשוב, [וכ"ש בשאר כל אדם שרצה הרי"ר יעקב ישראל הגר שליט"א לאסור, יעו"ש עמ' שנב], דהא כנגד ההנאה שנותן להגוי בכך שמקבל את המתנה הרי הוא מקבל מהגוי את המתנה כתשלום על ההנאה, וה"ז כעין מקח, ובודאי שמותר לישא וליתן עם הגויים במקח וממכר ואין בזה חשש משום לא תחנם, ופשוט.

ויה"ר שנוכח לגאולה בב"א
הרב עקיבא הלוי נבנצל
בני ברק



כבוד מערכת "נור התורה"
איקלע לידו קובץ סיון תשס"ז והנני בזה בשני הערות.

אם הדולר הוי פירא או טבעא

א. תוך עיוני במאמרו של הרב אליהו שמילוביץ שליט"א בענין "סאה בסאה המצוי אצל שכנים" (עמ' נכד) ראיתי הלכה ונזכרתי מעשה... [הנוגע להלכה] ולא אמנע טוב מהקוראים הנכבדים.

בשנת תש"ל כשלמדתי בישיבת וויזניץ בבני ברק, הלכתי למרן הסטייפלער זצוק"ל והצעתי לפניו השאלה דלהלן: היות שלוייתי ממישהו עשר דולר כששער הדולר היה 3.60 לירות ישראליות, ולאחר כמה שבועות בזמן הפרעון עמד שער הדולר 3.70 ל"י האם יש בזה חשש ריבית?

ענה לי מרן: לדעתי אין לו לה"דולר" - פה באר"י - דין "כסף", אלא יש לו דין "פרי" וממילא שייך ההלכה של "סאה בסאה ויש לו". ולכן, רק אם נמצא ברשותך דולר אחד מותר לך ללוות כנגדו כמה דולרים שתרצה, ואז אין בזה חשש ריבית.

וכששאלתי אותו: דהיות שיכולים לקנות עם דולר בכל החנויות הוא "עובר לסוחר", אולי שונה הדין שאמנם ייחשב לכסף אפי' פה באר"י ויהא מותר אף באופן ש"אין לו"? ענה לי מרן - בחיך על שפתיו-

ניין! א"פרי" בלייבט דאס נאך אלץ! איי, מנעמט דאס אין אלע געשעפטן.. נו, אוודאי נעמט מען דאס, ווייל ס'איז א "גוטע" פרי... עכ"ל. ודפח"ח.

מי חקק את האבן – החבל או המים

ב. בדבר מאמרו של הרב מרדכי בערנסאן שליט"א (עמ' לט) בענין מה חקק את האבן "החבל או המים"? הנה, כותב המאמר טרח להביא כו"כ נוסחאות מכתבי יד עתיקים בכדי להוכיח שהנוסחה הנכונה היא שה"חבל" חקק את האבן, ולא המים.

הנני בזה להעיר שהכת"י הישן שהעתיק הנקרא "נוסח צרפת", היא הנותנת! ואדרבא, משם ראייה שהנוסחה הנכונה היא שהמים חקק את האבן, ולא החבל!

וזהו מה שהעתיק מכת"י הנ"ל בא"ד: פעם אחת היה עומד על פי הבאר וראה את האבן שהיתה חקוקה ונתונה על פי הבאר, אמר מי חקק את האבן הזאת, אמרו לו "חבל" של דלי חקקה שתדיר "נוטף" עליה כל היום וכו'. הרי לנו תרתי דסתרי, ורגלים לדבר שהלשון "חבל של דלי" שבכת"י צרפת היא ככל הנראה טעות גרידא של אחד מן המעתיקים! ואדרבא, הנוסחה הנכונה בכת"י המקורי היה, המים! ולא החבל. דהרי חבל אינו נוטף! ומה גם שהלשון תדיר וכמו"כ הלשון כל היום מתאימים יותר כשמדברים מטיפות מים הנוטפים, כי מים אמנם נוטפים תדיר כל היום. ובאם המדובר הוא החבל, הרי אינם מושכים את החבל כל היום, ובוודאי שלא מושכים אותו תדיר.

נמצא שדוקא מהכת"י הישן נושן פרש"י ז"ל השתמש בה, משם ראי' להנוסח הנפוץ. ואכן "הכל תלוי במזל אפי' ס"ת שבהיכל" ולא בכדי הפכה נוסחה זו לנחלת הכלל!

ביקרא דאורייתא
הרב אלי' ניימאן
ברוקלין נ.י.



לכבוד הקובץ התורני החשוב נזר התורה

ליתן לעני לקיים מצוה נקרא די מחסורו

בקובץ ח"י לנזר הודפסה תשובת מרן הגאון ר' אריה לייב שטינמן שליט"א, ובתו"ד דליתן לעני לקיים המצוה נקרא רצונו בעצמו ולא נכלל ב'די מחסורו'. - ושקיל וטרי ונשאר בצ"ע למה לא יכלל בכלל מחסורו באלו שיש בהם מצוה למכור כסותו.

להעיר: בפמ"ג או"ח סי' לז כתב בפשיטות דאפשרות לעני לקיים המצוה ה"ז בכלל די מחסורו וכל ישראל מצווין על כך.

דעל מה שכתב בשו"ע (א"ב) קטן היודע לשמור תפילין בטהרה שלא יישן ושלא יפיה בהם חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו, וכ' הרמ"א: ויש אומרים דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד, ע"כ, כ' הפמ"ג: ואיני יודע אם הוא בן י"ג שנים איזה חיוב יש על אביו דאיש בפני עצמו הוא, "ואם הוא עני כל ישראל מצווין להחיותו".

סימנא מילתא לסיים בענין היות, ואברך לנזר כה לח"י.

הרב אברהם שמואל בנימין סופר
בן לאמור"ר גאב"ד פרשבורג שליט"א
ירושלים עיה"ק ת"ו



לכבוד מערכת נזר התורה,

בענין טבילה במים חיים

הנני להעיר עמש"כ בגליון ניסן תשס"ח בענין טבילת עזרא בנהרא (דף קמ) תשובה מהה"ג ר' צבי יצחק אברמוביץ זצ"ל. והנה כתבתי בזה בספרי טהרת התורה על ענין טב"ע (ח"ב סי' 107 וע"ש היטב בזה).
וביסוד הד' בענין טבילת עיוה"כ בנהרא שדייק שזה מעיין, הנה ביומי תשרי אפשר לטבול בנהר דרבו זוחלין כדאיתא בנדרים (מ:), ובסוד הדברים הנה המעיין ומים חיים הם מבחי' הכתר כמ"ש שם בספרי טהרת התורה בשם הרמ"ק ז"ל, והרי טהרת יוה"כ הוא מבחי' בינה וכתר כידועה שעז"נ לפני ה' תטהרו גי' כתר (ועי' סידור האריז"ל כטוונת הפלה בשמ"ע כנכסה אלמנטית), וכיון שצריך טהרה מכל מיני טומאות הרי גם טומאת זיבה והחטאים שהם מכוונים כנגד זה צריכים טהרה, וכידוע שכל מיני טומאות ומדריגותיהם הם לעומת טומאת החטאים וז"ס טהרת המקדש מן הטומאות והבן. וגם צריך טהרת מי חטאת שהוא במים חיים ע"ד שאמרו במדרש עה"פ תחטאני באזוב, ועי' מהרש"א סוף יומא על המשנה לפני מי אתם מיטהרין, ואמנם ל' המשנה הוא מה מקוה מטהר ונראה דמספיק טהרת המקוה, והספיק האריז"ל בל' המשנה מ"ה מקוה מטהר שה"ס ענין מ"ה בחי' ענוה והתבטלות שזה המטהר, ועי' מ"ש בתיקוני זהר בתיקונים שאחרי תיקון ע' תיקון ה' בסופו. ועיין בזה כי קצתתי.

דוש"ת בהוקרה
הג"ר חזקיה א. מענדל יצחק ערלנגער
בני ברק



א. לשיטה מקובצת על סוגיא דפרוזבול'

בנזר התורה גליון טז הובא השיטמ"ק על סוגיא דפרוזבול מכת"י, וראיתי להוסיף בזה השוואת נוסחאות כדלהלן:

- א. עמ' ח (הע' 1), בדפוס ונציא ליתא תיבת וגו' - וכן ליתא בפ"י הרע"ב כאן.
- ב. שם (הע' 2), וכ"ה [פלוגי ופלוגין] במשנה שבמשניות שביעית פ"י מ"ג - כ"ה גם במשנה שבגמ' (בבלי וירושלמי) שם. ("דק"ס" לא ידעתי פירושו, כי בדקדוקי סופרים ע"מ גיטין - הוצאת חורב, ניו-יורק תשכ"ו - לא מצאתיו, ובהקדמה שם כ' שר' רפאל נתן נטע רבינוביץ לא הספיק להוציא דקדוקי סופרים לסדר נשים").
- ג. שם (הע' 3), לפנינו הדיינים - כ"ה לפנינו במשנה שביעית. אבל בגיטין לו. לפנינו: דיינין, [ובגיטין לא. - הדיינין].
- ד. שם (הע' 4), ובילקוט שמעוני (ראה תה"ז) - לפנינו בילקוט שמעוני: שכל.
- ה. שם, ובמלאכת שלמה שביעית הביא נוסח זה וכתב עליו "שהוא ישר - צ"ל: שהוא ישר... ו. שם עמ' י (הע' 19), "ושמא" - שמא צ"ל: "ושמאיי".
- ז. שם עמ' יא, לשלשת ימים - לשון הכתוב: "הימים".
- ח. שם, למטות כל ישראל - לשון הכתוב: "בני ישראל". וכ"ה ביבמות פט: (כאן שייך הע' 30).
- ט. שם (הע' 28), הגדלה - צ"ל הגולה.
- י. שם (הע' 29), וביבמות פט. - צ"ל פט:.
- יא. שם (הע' 30), לפנינו וראשי האבות וכו', - לפנינו וראשי האבות וגו'.

- יב. שם (הע' 40), לפנינו "פרוסבול" - לפנינו "פרוסבולא".
 יג. שם עמ' יב (הע' 47), תוספת היום - צ"ל: היו"ד.
 יד. שם עמ' יז (הע' 101), ובכת"י בהגהת השיטמ"ק - כנצ"ל: כהגהת.
 טו. שם עמ' יט, רש"י ד"ה עד דאמרי הרי - כנצ"ל: הכי.

ב. הארץ ל' ארציות

שם עמ' לו (הע' 5) טרחו למצוא מקור לדרוש הארץ ל' ארציות. - ע' קדושת לוי (קדושה ראשונה לפורים) שהראה מקורו מ"מאמר חז"ל קורא לשמים ממעל זו נשמה ולארץ מתחת זו הגוף" (סנהדרין צא: יקרא אל השמים מעל זו נשמה ואל הארץ לדין עמו זה הגוף).

ג. עקב ענוה יראת ה'

שם עמ' שב (אות 7) הק' הרב משה אפרתי לגירסא שלפנינו באגרת הרמב"ן, מה ראה להביא הפסוק "עקב ענוה יראת ה'" להורות על מעלת הענוה יותר משאר פסוקים. - הנה כנראה, כיוון בזה לקו' הג"ר יחזקאל סרנא זצ"ל ב"עיונים" על אגרת הרמב"ן, שבתחילה ביאר הרא"י מפסוק עקב ענוה יראת ה', שיראת ה' היא הגדולה מכל, ואצל החכמה היראה היא כראשה, אבל אצל הענוה, היראה היא כעקיבה. אולם אח"ז העיר שיש לעיין, אם כן איך כתב "ובעבור הענוה תעלה על לבך מדת היראה", שהענוה קודמת ליראה, ולכאורה הרי סיפא לאו רישא. ע"כ קו' הג"ר יחזקאל סרנא זצ"ל, והיא כקו' הרב משה אפרתי הנ"ל.

אמנם תירוצו של הג"ר יחזקאל סרנא זצ"ל לא זכיתי לע"ע להבינו על בוריו, דהנה ז"ל בתירוצו: ונראה ללמוד מדבריו ז"ל, שיש ענוה ויש ענוה, יש ענוה שהיא בסוף, ויש ענוה שהיא בתחילה, והענוה שהיא בסוף היא הענוה של משה רבינו שאצלו היתה היראה מילתא זוטרתא, כמשו"ל בשבת לא, ועקב לגבי הענוה, אבל ענוה שהיא בתחילה, היא המשלימה את מדת היראה, ורק על ידה משיגים את היראה השלמה, ולפיכך שני הדברים הנכונים. וההבדל שהבדילו חז"ל בין החכמה לענוה ביחס למדת היראה, היינו "מידה טובה מכל המידות הטובות" כיון שבעקיבה יראת ה', עכ"ל.

והנה לכאור' משמע שמפרש דמ"ש בתחילה שמדת הענוה היא הטובה מכל המדות טובות, והביא את הכתוב עקב ענוה יראת ה', זה נאמר לגבי הענוה שהיא בסוף, וכענוה של משה, ומ"ש "ובעבור הענוה תעלה על לבך מדת היראה" נאמר לגבי ענוה שהיא בתחילה, אכן אם זאת היא כוונתו לכאור' עדיין ק' הרי סיפא לאו רישא, דפתח בענוה שבסוף וסיים בענוה שבתחילה? וצ"ע.

ד. הפרת העטיפה "עד שהש"ר יהיה נראה"

שם עמ' שכ (אות יג), בביאור דברי המ"ב סי' ח (ס"ק 7) ד"בשעת עטיפה מכסה ראשו בהטלית .. ואח"כ יסיר העטיפה עד שהש"ר יהיה נראה", ובגליון טו כתב הרש"ד קליין לבאר דהיינו שיסיר העטיפה ויסדרם כך שכשיניח אח"כ הש"ר יהיה נראה. וע"ז הק' הרב שמואל יעקב אברהמי, שהרי בעת הנחת הש"ר הטלית מסולקת לגמרי מהראש. - וע' מ"ש לבאר בגליון יז (עמ' 50). - ולכאור' לע"ד גם בלא"ה ל"ק, דהנה אף שרגילים לסלק הטלית מהראש בעת הנחת הש"ר, מ"מ אין עושים כן אלא כדי שיהא נוח יותר להניח הש"ר, אבל אין שום הכרח לסלק הטלית מהראש, ובכוונת המ"ב לכאור' פשוט כמו שביאר הרש"ד קליין, ועיקר כוונת המ"ב אינו אלא לומר שאין לו לאדם להשאיר הטלית כך מעוטפת עד פיו, אלא אדרבה, יש להקפיד בדוקא להסירה מעל פניו אחר העטיפה, ומוסיף המ"ב לבאר הטעם לקפידה זאת, שהיא בכדי שאח"כ כשיניח תפילין יהיה הש"ר נראה.

ה. השוכח דבר אחד ממשנתו וכו'

שם ריש עמ' שלא הק' הרב מרדכי בערנסון על הא דאי' באבות (פ"ג), רבי דוסתאי ברבי ינאי משום רבי מאיר אומר כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, ומה יעשה האדם

ויחיה? ומתוך שיש ב' עצות שמשלימים זא"ז, והם: ללמוד בחבורה, ולהקדים יראת חטאו לחכמתו, ע"ש באורך, - הנה עצות אלו ודאי דברים טובים ומועילים הם, ומחייבים מצד עצמם, אבל התירוץ על הקו' הנ"ל (מה יעשה האדם ולא יהיה מתחייב בנפשו) מבואר היטב במשנה שם ובמפרשים, דהא קתני עלה: יכול אפילו תקפה עליו משנתו תלמוד לומר וכו', הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. ובתוס' יו"ט מביא מדרך חיים שפי' עד שישב ויסירם מלבו, כלומר שישב ויפנה לבו לבטלה, ואע"פ שאינו מתכוין שיסורו מלבו. ומפרש בתוס' יו"ט: "דהיינו שע"י שיושב בטל הנה הדברים מוסרים ע"י כן מלבו", ע"ש. וז"ל רבינו יונה: והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד שלא תוכל לסור מלבו ולא עשה הרי זה מתחייב בנפשו.

ו. ניקוד המילות 'תפדה' ו'תפדה'

שם עמ' שעא (אות 5) נשמטו רוב הנקודות, ע"כ הנני חוזר ושולח לכם ד"ז בנקודות הראויות: בעמ' רנו (מגליון 7), בענין צורת הניקוד "תפדה" ו"תפדה", מקשה הג"ר יצחק ישעיה וויס על עורכי מהדורת שוטנשטיין, כי "ברור שתוספת י' לא תועיל להבדיל בין שתי צורות ניקוד אלו". - הנה המדקדקים נחלקו בניקוד תיבת "לידתן" (ספנק במה מלליקין), ובהשגות רבי מרדכי דיסלדארף על סידור שערי תפלה כ' וז"ל: "גם יש ראייה קצת מן היר"ד שאחר הלמ"ד המורה על הצירי, דאילו היה בחירק והדל"ת שו"א נח לא נמצא דכוותיה במשנה יוד", ע"כ. הרי שתוספת י' מורה על האות שאחריה שמתנענעת, ואינה נחה. ועם כי יש לחלק בין שם לכאן, כי כאן לפי הדקדוק שתי הצורות צריכות להכתב בחסרון האות י' [תפדה לא יתכן לכתבו מלא י' כי הפ' שאחריה דגושה], מ"מ נ' שזאת היתה כוונת המדפיסים שהוסיפו האות י', להורות על הקרי תפדה, שכן הוא הרגילות בדרך כלל כשרואים בספר מלת "תפדה" מלא י', שרגילים לקרותה תפדה, כי תיבת תפדה אין רגילים לכתבה מלא י', וכן דרך בני אדם בזמנינו (עכ"פ כאן בחו"ל) לקרות תפדה בכעין "חירק קטן" (short i, as in "it") ותפדה בכעין "חירק גדול" (long e, as in "eat"), [הגם שבאמת שתיהן צ"ל בחירק קטן]. - ודרך אגב - לא היתה כוונתי בזה לומר שכ"ה ההברה הנכונה של חירק קטן וחירק גדול, אלא שכן דרך בני אדם באמרו תיבות אלו.

ז. ל'אמרות קודש" מכ"ק אדמו"ר רבי סיני וצללה"ה מז'מוגראד

א. בגליון יז עמ' כב, בפ"י המשנה (אבות פ"ב מ"ח) אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך. עי' בסה"ק עבודת ישראל לאבות (סג).

ב. שם בא"ד, וז"ל: וזה אל יתהלל חכם וגו' להגיד בראשונה הפשט הידוע שארבעים יום קודם יצירת הולד נכרו טיפה זו יהיה חכם וכו' אח"כ שכל המעלה מחכמה ועשירות וגיבור להיות משפיע וכו'. - הכוונה שהאדמו"ר וצללה"ה רשם לעצמו, שעליו להגיד בראשונה הפשט הידוע על הפסוק הנ"ל (ע' תוס' מגילה כה. ד"ה סג, וע' חמת בנאלל (פתחי נה) עמ"ס נה דף טז: ד"ה טפס וז' טו', וט"ו), ואח"כ עליו להגיד הפ"י השני על פסוק זה, שכל המעלה מחכמה ועשירות וגיבור להיות מושפעים לאחרים.

ח. בהא דתאומות נולדו עם השבטים

א. שם עמ' קיח (ד"ה וסגלסה לייסב), דכל מה שנולדו [התאומות] הוא בשביל שבני יעקב יוכלו להנשא לזרעו ולא יקחו מן הכנעניות. - הנה כ"כ בגור אריה שם (כחא"ת מו טו): "שלא היה לידתם רק כדי שיהיו לנשים לשבטים". אולם לכאן זהו דוקא לפי הפדר"א (פסק לו) דכולן נולדו זיווג עמם חוץ מיוסף שלא נולד זיווג עמו (ומשמע שעם יוסף לא נולדה תאומה כלל), אבל להרמב"ן (כחא"ת לח ט) דלר' יהודה (במלש"ב ב"ר פסקה פה, עה"פ ויקומו כל בניו וכל בנותיו) דנשאו לאחיותיהם, יצטרכו בני לאה לשאת תאומות ששה האחרים, והם ישאו שלהם, נמצא לפ"ז שתאומות של אחד מבני לאה נשארה בלא זיווג (דהרי יוסף לא נשא אותה).

והנה ע"ז היה אפ"ל עפ"ד הראב"ע בפ' שמות (נז) שדינה בבטן אחת נולדה עם זבולון, וכ"כ כמה ראשונים (רענ"א נ"ט י"א, חזקוני, ר"ק, כזר שור) בפ' ויצא (בראשית ל כח), ולדבריהם נמצא שתאומתו של זבולון היתה דינה, והיא באמת נשאת לשמעון (נוסף על אשתו הראשונה, שהיתה - לרמב"ן - אחותו מאם אחרת). וא"כ, אין כאן תאומה יתירה שלא נצרכה לאחד מן השבטים.

אולם עדיין ק' לפי המדרש ב"ר פרשת וישלח (פרק פב, ע"פ ויחי בסקסטה בלטה גוי) שכל שבט נולדה עמו תאומה, ועם בנימין נולדה תאומה יתירה, וכן מביא באור החיים (ס"ג לה י"ז) כי בנימין נולדו עמו ב' תאומות, ועם יוסף נולדה תאומה אחת. וא"כ נמצא שהיו ב' תאומות (או תאומה אחת, אם נימא שתאומתו של זבולון היתה דינה) שלא נצרכו לאחד מן השבטים. ועל כרחק שהיה להן תפקיד אחר בעולם. (ואולי נצרכו ב' תאומות עם בנימין כדי להשיב נפשה של רחל כדאי' ברש"י על המדרש (וכ"פ בע"פ יוסף שניחמה בזה), או י"ל שנצרכו לזווג לשאר זרעו של יעקב, כדאי' בפרד"א (פ"ק ל"ג) שכל זרעו של יעקב לקחו אחיותיהם ושאר בשרם, ופי' מהרז"ו: לא לבד השבטים הי"ב, כי אם בניהם ובני בניהם שבאו למצרים, שנמנו בשבעים נפש וכו' ע"ש).

ב. שם (עמ' קיח) ד"ה ומדברי התוס' בב"ב (קכג. ד"ה תימיה סה"ה ע"ס בנימין) נראה להוכיח וכו', ומשמע דלכו"ע היו תאומות עם כל השבטים. - הנה כ"ה למהרש"א (ס"ג) בפירושו הראשון, דגמ' דידן ג"כ סבר דתאומה נולדה עם כל השבטים. וכן למד הגאון מוה"ר מאיר זצ"ל, בנו בכורו של הגאון מוה"ר יעקב עמדין זצ"ל, בחידושי (נדפסו נ"ט מאורות). אבל למהרש"א בפירושו השני, "דלפי אותו דרש דתאומה נולדה עם כל השבטים לא פריך מידי", משמע שמפרש בכוונת התוס', דק' הגמ' אתי למ"ד שלא היו תאומות עם השבטים. וכן למד מהר"ם בכוונת התוס', דאיכא מאן דאמר דסבירא ליה הכי [שתימיה היתה עם כל השבטים], אבל ר' חייה בר אבא וגם אבא חליפא לא סבירא להו הכי, ע"ש.

ולכאו' יש להביא ראיה למהרש"א בפירושו הראשון מדברי המדרש הנ"ל, ששם אמרו: "כהיה דאמר (נ"א): דא"כ אבא חלפוי בן קורי' תאומה יתירה נולדה עם בנימין", ומשמע להדיא שגם אבא חלפוי סבר כדרש זה דתאומה נולדה עם כל השבטים. (ובפרט לרד"ל שם שגרס כן להדיא: דאמר אבא חלפוי בר קורי' [אולי צ"ל: קורי' י.פ.] כל שבט ושבט נולדה תאומתו). ולכאו' הך אבא חלפוי בן קורי' שבמדרש הוא הוא "אבא חליפא קורי"א שבגמ' ב"ב שם. וא"כ מוכח כמהרש"א בפירושו הראשון, דאבא חליפא ג"כ סבר דתאומה נולדה עם כל השבטים.

ג. שם, לענין אם נחלקו הפרד"א והמד"ר האם נולדה תאומה עם יוסף. ובמד"ר משמע דנולדה, דהא כ' שתאומה נולדה עם כל שבט, ולא חילק. וכן מביא מאור החיים (בראשית לה י"ז) כי בנימין נולדו עמו ב' תאומול, ועם יוסף נולדה תאומה אחת.

אמנם מה שרצה להוכיח מהרמב"ן (ס"ג לה ז) דלר' יהודה דנשאו לאחיותיהם, יצטרכו בני לאה לשאת תאומות ששה האחרים, והם ישאו שלהם, ואם כדברי הפרד"א דלא נולדה תאומה עם יוסף יחסר זיווג לאחד מבני לאה, אלא מוכח דלמד"ר נולדה תאומה עם יוסף - הנה, ראיה זאת היה אפשר לדחות, דאפשר דלמד"ר היו עם בנימין ב' תאומות ועם יוסף לא כלום. אולם מלשון הרמב"ן ש"יצטרכו בני לאה לשאת תאומות ששה האחרים", מלשון זה שפיר משמע דלרמב"ן היתה תאומה עם יוסף.

ולכאו' יש להעיר מדברי מהרז"ו במדרש במדבר"ר (נ"ח) שד' הפר"א הוא דעת ר' יהודה בב"ר פר' פ"ד (ס"מ) כ"ה ומשמע דס"ל שאין מחלוקת בניהם. אמנם אפשר שאין כוונתו לומר שאין מחלוקת בניהם כלל אלא שדעתם שוה לענין זה דנשאו לאחיותיהם ושלא נשאו כנעניות (כ"ר נ' נמי ס"ט), אבל לענין שאר פרטים (כגון, האם היתה תאומה עם יוסף), מזה לא מיירי מהרז"ו.

ד. עמ' קיט, ד"ה ולפרקי דר"א צ"ל דאותו זכר שהיה בבטן לאה היה ראוי לנקבה שהיתה בבטן רחל. - ולכאו' זה דוחק, דהא בפרד"א משמע שנזווגו לתאומותיהם ולא לאחיות משאר אמהות (כלעיל עמ' קיח, ד"ה ועל) וא"כ למה ישתנה בן זה שהיה ראוי לחות מאם אחרת? אבל למ"ש בפרד"א שיוסף לא נולד זווגו עמו שהיתה אסנת בת דינה ראוייה לו, לפ"ז א"ש בפשטות, שע"כ כשנתעברה לאה בזכר זה, היה בלא תאומה, לפי שאותו זכר היה אמור להיות יוסף, שהיתה אסנת בת דינה ראוייה לו, ולכך גם יוסף וגם דינה נוצרו בלא תאומה.

ה. עמ' קכ (ד"ה והגולה לייטס), והמהרז"ו בכמדב"ר (כח) הביא מספר הישר, דראובן שמעון ויהודה נשאו כנעניות וכו'. - ספר זה נזכר בשם הגדולים (מערכת ספריס סוף אות י) ובסדר הדורות (שמות הספריס סוף אות י), והספר מצוי ונדפס הרבה פעמים (ואיננו מר"ת).

אמנם מה שרוצה לחדש דלמ"ד לאחיותיהם נשאו השבטים, מ"מ ג' שבטים אלו נשאו כנעניות, - לכאור' זה דוחק, דבפשטות דעת ספר הישר כר' נחמיה שכולם נשאו כנעניות (וכדמבאר הרמב"ן דאין כוונתו כנעניות ממש), ואילו לר' יהודה כולם נשאו לאחיותיהם, ומהיכ"ת לחדש שיטה חדשה שקצתם נשאו כנעניות וקצתם נשאו לאחיותיהם?

ויותר נ' לפרש כדכ' מעיקרא (עמ' קכ ד"ה ואפשר לעת) שכאן הולך האוה"ח כדעת הפדר"א שהיו י"א תאומות, ודינה אינה מן המנין, ואף גבי לידת בנימין הולך האוה"ח כדעת המד"ר ודלא כפדר"א, מ"מ הרי גם בלא"ה דברי האוה"ח גבי ניהום יעקב (דנתקבצו כל בניו אחד עשר בניו ואחד עשר בנות) סותרים לדבריו גבי מעשה דינה (שהיתה בת יחידית ליעקב), וע"כ צריכים לדחוק דזיכה שטרי לבי תרי (כדלעיל עמ' קכ ד"ה ואפשר לדחוק), וא"כ שוב אין להקשות מדבריו במקום אחד על דבריו במקום שני, דהא חזינן שאינו הולך תמיד בשיטה אחת, אלא כאן מפרש לפי שיטה אחת, וכאן מפרש לשיטה אחרת.

ו. עמ' קכא ד"ה ולפרש"י עדיין קשה מדוע אסנת בת דינה אינה נמנית. ויש ליישב דלא נמנית משום דהיתה מזכרת עוון. - לכאור', ע"ז יש להקשות, דהא כתיב (בלא"ה מו י) ושאל בן הכנענית, ופרש"י: בן דינה שנבעלה לכנעני, הרי שלא חשש הכתוב לזכרת עוון. ולכאור' ה"ו לומר דלרש"י גם אסנת כבר מתה באותה שעה, ואח"כ מצאתי בפירושו מהרז"ו לפדר"א (פרק נט) דלא חשיב לאסנת בת דינה משום דנולדה משכם, "ואינה זרע אמת", ע"ש.

ז. שם, ד"ה וצ"ע מדוע רש"י לא תי' ע"פ הפסוק כמו שיישבתי. - כן הקשו הרמב"ן והרא"ם על רש"י [הביאם מהרש"א ב"ב כג: ח"א ד"ה ומ"ש זו יוכבד שהורתה בדרך ולידתה בין החומות]. וכן מפרש רבינו בחיי: יוצאי ירכו מלבד נשי בני יעקב, כלומר שהם יוצאי ירכו, כדעת רז"ל שאמרו תאומות נולדו עם כל השבטים, ואחיותיהם נשאו השבטים וכו', אבל היו יוצאי ירכו ג"כ ולא פרסם אותם הכתוב, עכ"ל. [ועי' יריעות שלמה מהרש"ל, שלרש"י מלבד נשי בני יעקב על נשים אחרים קאמר שלקחו אחרי כן. וכ"כ מהרש"א (סג) שלרש"י מלבד נשי בני יעקב לאו אותן תאומות היו, אלא נשים אחרות].

ולכאור' ק' על דברי הרמב"ן והרא"ם מדברי המדרש (בפסקת וישלח) ואור - החיים (סג ל"ה) כי בנימין נולדו עמו ב' תאומות, ועם יוסף נולדה תאומה אחת, ונמצא שהיו י"ג תאומות. ולכאור' צ"ל אחד משני אופנים: או שגם הרמב"ן והרא"ם יאמרו ששתי תאומות אלו (שלא נשאו לשבטים מתו, וזה דוחק), או ששתים אלו נשאו לשאר זרעו של יעקב, וכמו שהבאתי לעיל מפדר"א (פרק נט) שכל זרעו של יעקב לקחו אחיותיהם ושאר בשרם).

ומעתה ק' לכאור' על ל' הרא"ם שכ' בזה הלשון: "דכיון דכתיב מלבד נשי בני יעקב הרי הוא כאילו אמר כל הנפש הבאה ליעקב מצרימה יוצאי ירכו ששים ושש, ועם נשי בני יעקב שבעים ושמונה", עכ"ל. ומשמע דנקט שהיו יב תאומות (מלבד דינה שנמנית להדיא). ולכאור', לאופן הא' שכתבתי אין כאן אלא יא תאומות, ולאופן הב' הרי יש כאן יג תאומות, ולמה נקט שהיו יב?

ולכאור' צ"ל שהרא"ם נקט שלא נולדו אלא יב תאומות [דהיינו, או שנולדה תאומה אחת עם יוסף ואחת עם בנימין (ודוקא כהמדרש בפרשת וישלח הנ"ל), או שנולדו עם בנימין ב' תאומות ועם יוסף לא כלום (ודלא כאור החיים שם)], וש אחד מהשבטים נשא ב' תאומות, או שתאומה אחת נשאת לאחד משאר זרעו של יעקב.

ח. שם, מ"ש: "ואפשר דהיה קשה לו אם נשי בניו אף שהיו זרעו לא נמנים, א"כ דינה מדוע נמנית". - הנה כ"כ מהרש"ל ביריעות שלמה: "דאי לאו שמתו א"כ היה לו למנות בשמות' כמו שמנה דינה, אלא ודאי שמתו", עכ"ל.

וכ"כ מהרש"א (סג) וז"ל: ועוד ראיה גמורה יש לפרש"י מ"מ שדינה היתה אשת שמעון שנבעלה לכנעני וא"כ היא מכלל נשי בני יעקב ולמה פירט בה הכתוב יותר מבשאר בנותיו התאומות וכו', ע"ש.

וכ"ה בגור אריה, שעל מה שהק' הרא"ם מהא דכתיב "מלבד נשי בני יעקב", כ' עליו בגור אריה, וז"ל: ואין זה קשיא, דהא למאן דאמר כי שמעון נשא את דינה אי אפשר לומר ד"מלבד נשי בני יעקב" אתא לרבוין אותם שהם זרעו של יעקב, אלא "מלבד נשי בני יעקב" ואינם זרעו, דזרעו אע"ג דהם נשי בני יעקב מנה אותם, עכ"ל. (ומפרש הרה"ג ר' יהושע דוד הרטמן: ואין כל סברה למנות את דינה ולא למנות את התאומות, ועל כרחך שהתאומות מתו).

וע"ש בגור אריה שהק' על רש"י, דתקשה ליה למה לא נזכר בכתוב לידתן כמו שנזכר לידת דינה, ועל כרחך מפני שלא היה לידתם רק כדי שיהיו לנשים לשבטים, לפיכך בטלים אצלם, ולא הוי דומיא דדינה, אף על גב דהיתה אשה לשמעון - היה לה לידה בפנ"ע, אבל אלו אפילו בלידתם היו טפלים לזכרים, ומפני שהם טפלים לא חשב רק העיקר ופטר במנין הטפל, ע"כ. (ומפרש הרה"ג ר' יהושע דוד הרטמן: ע"י ספירת העיקר [השבטים] כלל בזה את הטפל, ועל כן אין הכרח לומר שהתאומות מתו מחמת ש"הרי לא נמנו כאן" [לשון רש"י], כי אכן נמנו כאן באמצעות השבטים).

וכע"ז כ' הרמב"ן, שאחר שהק' על רש"י ממאמר הכתוב מלבד נשי בני יעקב, כ' הרמב"ן עוד טעם שני שאין צריך לומר שמתו, כי על כן לא ימנו נשיהם, כי האיש עם אשתו הוא אחד.

ובהערות הרב חיים דב שעוועל הביא ע"ז בשם נמוקי שמואל (י"ב) שהקשה: למה מנה הכתוב את דינה אחר אשר כבר מנה את שמעון בעלה, ואין לומר שמכיון שהיתה לו לשמעון אשה אחרת, לכך מנה הכתוב את דינה, שסוף סוף האיש עם אשתו או עם נשיו הכל אחד הוא, ותי': "ויתכן כי הרמב"ן לא סמך כי אם על הטעם הראשון שהוא העיקר, וטעם זה הוא כיהודה ועוד לקרא", ע"כ.

ומבואר מדבריו, שלפי הטעם הראשון של הרמב"ן שפיר מתורץ למה נמנית דינה, ונ' שכוונתו בזה למ"ש שם הרמב"ן, שלא פרסם נשי בניו בכאן "כאשר לא הזכירן בעת לדתן עם השבטים", ע"כ, ומתורץ בזה הקו' הנ"ל (למה נמנית דינה), שרק אלו שלא נזכרו בעת לדתן לא נמנו, ודוק עליהן אמר הכתוב מלבד נשי בני יעקב, אבל דינה נמנית כשם שנזכרה בעת לדתה.

ונמצא שדברי בעל נמוקי שמואל הם היפך מדברי מהרש"א וגו"א, דמדברי מהרש"א וגו"א מבואר שאין להקשות על רש"י מהא דכתיב מלבד נשי בני יעקב, שעל טעם זה ק', למה פרט הכתוב דינה. ואולם לטעם השני (שהן טפלים לזכרים), מבואר בגו"א דלטעם זה שוב ל"ק למה נמנית דינה, (דדינה היה לה לידה בפנ"ע), ואילו מדברי בעל נמוקי שמואל מבואר להיפך, שלטעם הראשון שפיר מתורץ למה נמנית דינה, ולטעם השני ק'.

ולכאור' היה נ' לצרף דבריהם יחד, ולומר שהרמב"ן בטעם הראשון ס"ל כבעל נמוקי שמואל, וע"כ לא היה קשה לו קו' מהרש"א וגו"א (למה פרט הכתוב דינה יותר משאר התאומות). ולטעם השני ג"כ ל"ק למה נמנית דינה, די"ל דמ"ש הרמב"ן שלא פרסם נשי בניו בכאן "כאשר לא הזכירן בעת לדתן עם השבטים" (שרק אלו שלא נזכרו בעת לדתן לא נמנו, אבל דינה נמנית כשם שנזכרה בעת לידתה) קאי ג"כ על הטעם השני, וס"ל כמ"ש בגו"א שרק אלו שלא נזכר בכתוב לידתן, על כרחך שלא היה לידתם רק כדי שיהיו לנשים לשבטים, לפיכך בטלים אצלם, אבל דינה, אף על גב דהיתה אשה לשמעון, היה לה לידה בפנ"ע.

ט. שם (עמ' קכ"א) ד"ה ועוד אפשר דהיה קשה לרש"י מהגמ' בב"ב וכו', ואם איתא דנשי בני יעקב אע"פ שהיו מזרעו לא נמנו, אפשר ליישב קו' הגמ' דבנימין נשא תאומתו וכו'. - לכאור' גם לרש"י (שהתאומות מתו) ק' למה לא תירץ הגמ' דאה"נ שתאומה נולדה עם בנימין, ומתה, ולכך לא נמנית, וע' ח"א מהרש"א שהרגיש בזה, והיוצא מדבריו שם לפרש קו' הגמ' "אלא מעתה תאומה היתה עם בנימין", שלא היתה כוונתם להקשות דאם תאומת דינה נמנית, תאומת בנימין אמאי לא נמנית, אלא דהכי פריך: דע"כ את בנימין לאו לרבות תאומה קאתי (או משום דתאומה נולדה עם כל השבטים, ואמאי נכתב בה הרבוי טפי משאר השבטים, או משום דכתיב וירא את בנימין אחיו, וע"כ בנימין ראה ולא תאומתו), הלכך את דינה נמי לאו לרבות תאומה קאתי, דאית לן לאוקמי ריבוי שלהם בחד גוונא. (ע"כ תוכן הדברים היוצאים מדברי מהרש"א). והשתא פשוט דמהאי טעמא נמי אי אפשר ליישב קו' הגמ' דבנימין נשא תאומתו וכו'.

ט. כרם נבות

עמ' רפז (אות ו) בפ' המצודות במלכים (א' כא ג) דאסור מצד והארץ לא תמכר לצמיתות, הק' הרב משה אפרתי דאי מצד זה יכל להשכיר ולא למכור ואז אין איסור. - ע' רחמי א-ל שהמצודות מפרש דאחאב רצה מכירה מוחלטת שלא יחזור לעולם.

י. פרים של אברהם אבינו

עמ' שיט (אות טו) לענין מאמרו של הרה"ק רבי מאיר מפרעמישלאן זי"ע שאברהם אבינו ע"ה לא היה לו כי אם פרים אלו ואעפ"כ נתן הכל למלאכים כדי צורכן ג' לשונות בחדל - לכאו' היה אפשר למצוא מקור ממה דאיתא (ע' חסד לאברהם לר"א אזולאי מעין ס' נהר נח, ופירוט הגאון מלבי"ם עה"ט) שאברהם ברא פר אחד ע"י ספר יצירה. ומאחר שהוצרך לברוא ע"י ספר יצירה, מוכח שלא היה לו פר אחר. אמנם המעיין בס' חסד לאברהם (הג"ל) יראה דאדרבה מוכח משם להיפך, שכ': "שאם היה חזור אל המקנה היה עובר זמן המאכל" (וכן העתיק בטעמי המנהגים עמ' ככה), ע"ש. הרי שבמקנה שפיר היו לו עוד פרים. וא"כ שוב ק' על מאמרו של הרה"ק הנ"ל זי"ע.

אמנם ע' של"ה הק' (שער האותיות אות ק) וזל"ק: וראיה ג"כ מאברהם אבינו עליו השלום וכו', ושחט בשבילים ג' שורים להאכילם ג' לשונות בחדל וכו', ומסתמא נתן לכל אחד לשון שלימה וכו', וא"כ לו ולבני ביתו לא נשאר להם לשון, כי לא היה לו אלא ג' לשונות, רק היו אוכלים שאר בשר שור שאינו טוב כ"כ, ומסתמא היה אוכל עמהם וכו', אלא ודאי היה אוכל עמהם בסעודה, ולהם לבדם נתן הג' לשונות שהיה המשובח שעל השלחן, ולעצמו לא השאיר לשון ואכל שאר הבשר שאינו משובח כל כך, וראוי שיהיה כל אחד מתלמידיו של אברהם אבינו, ממנו יראה וכן יעשה וכו', ע"ש.

ומעתה י"ל שזאת היתה ג"כ כוונת הרה"ק הנ"ל זי"ע באמרו שלא היה לו כי אם פרים אלו, ר"ל ששם באותה סעודה לא היה לו על השלחן כי אם פרים אלו, ולהם לבדם נתן הג' לשונות בחדל, ולעצמו לא נשאר לשון, כי לא היה לו אלא ג' לשונות, וכנ"ל.

יא. דברים היוצאים מן הלב נכנסין ללב

עמ' שכ (אות יח) לענין מקור המאמר "דברים היוצאים מן הלב נכנסין ללב". - במכלול המאמרים והפתגמים כ' שמובא בס' שירת ישראל מר' משה אבן עזרא (עמוד קטו). ולפני כמה שנים ראיתי באחד מספרי חב"ד שציינו לשל"ה שער האותיות אות ל (לכ טוב), שם כ' בשם רבינו תם בספר הישר (שער יג): "כל דבר שיצא מן הלב יכנס [בס' הישר: יכנס] בלב". וכן ציין לזה בקונטרס מאמרי חז"ל מהרה"ג מוה"ר ירחמיאל זעלצער שליט"א (מחבר ספרי נר למאה).

יב. גזרת שמא יעבירונו במגילה

עמ' שכה (אות ט) על מ"ש בהגהות אבני נזר (למשניות מגילה פ"א מ"ב - בהגהת בנו הגה"ק בעל סס משמואל): אבל מגילה אינה צריכה סידור, וגוזרין בציבור אטו יחיד עכ"ל, הק' הגאון רבי יוסף ליברמן שליט"א דלכאורה צ"ב למה מגילה אינה צריכה סידור, - לכאו' כוונת השם משמואל דמגילה אינה צריכה סידור לכל אחד ואחד, שהיחיד יכול לסמוך על שמיעת מקרא מגילה בביהכ"נ, וכדברי הגר"י ליברמן שליט"א לעיל שבכל א' לא שייך שיסדר לעצמו, ומאחר שאם לא שמע בציבור חייב לקרותה ביחיד, יש לחוש שילך אצל בקי ללמוד. אבל ודאי הקורא את מגילה בביהכ"נ צריך לסדר את הקריאה. ואיה"נ שאצלו לא שייך לחוש שמא יעבירונו. אלא שגוזרין בציבור אטו יחיד.

יג. תפילת כה"ג ביוה"כ

עמ' שפז [במאמר המוסגר] הק' הג"ר טוביה הלוי שולזינגר (אב"ד קרית אתא) אמאי לא התפלל הכה"ג אל יכנס תפילת הגולים לערי מקלט וכדתנן במסכת מכות אמותיהן של כהנים גדולים היו מספקין להם

מים ומזון כדי שלא יתפללו על בניהם שימותו - לכאור' י"ל בפשטות שהיות שאמותיהן היו מספקין להם מים ומזון, ממילא לא היו הגולים מתפללים שימותו, ושוב לא היה צורך להתפלל שלא יכנס תפילתם.

הרב יהושע פישמן
ברוקלין, נ.י.



לכ' מערכת הקובץ הנכבד והמפוי, הנאדר בהיכלי התורה ובחצרות הקודש "נזר התורה" שמו, שאו ברכה מאת ה' בפועל ידיכם הרם, ויהי' שתמשיכו בעז'ה לזכות את עם התורה בהגינה.

"לא תחנם" באדם חשוב המקבל מתנה מגוי

א. חמותי ראיתי מש"כ הרב חיים הלוי ברנבוים בספיקי בענין "לא תחנם" באדם חשוב המקבל מתנה מגוי, וכ' ששיגר השאלה למרן הגר"ק שליט"א בדבר ההוכחה מגמ' ביצה כד. בר"ג שלא קיבל הדגים מהעכו"ם ששנאו, משמע שלולא כן היה מקבל והרי היה אדם חשוב ואפ"ה לא חש להא, וכ' לו מרן הגר"ק שליט"א דהגוי רצה למכור הדגים. אוקימתא זו קשה להולמה מכמה אפי, חדא מד' רש"י שכ' שלא רצה לקבל ממנו משום ששנאו משמע טפי דבמתנה איירי ואדם חשוב היה והנאה רבתי היה לקבל ממנו ור"ג שנאו ומיאן בכך, ואי במכירה איירי מה ענין לגוי ליתן לר"ג הדגים במכירה שודאי יקנה לכאור'. ותו הלא ממה שהעלו האחרונים לדון מדוע לא אמר ר"ג שממאן משום שונא מתנות יחיה, והאריכו אי שייך בגוי, משמע שהבינו דבמתנה איירי דבמכירה אין מקום לנדון כלל.

עשיית טובה לגוי

ב. ולאח"ז העירוני דיל"ד נדון מוקדם לסוגיא הנדונה והיא האם בכלל איסור נתינת מתנת חנם לגוי כיוול גם עשיית טובה לגוי, כגון במוסדות כלשהם שפועלים גויים מנקים שם האם מותר לסייעם ולהרים להם הכסאות בכדי שיוכלו לנקות המקום וכדו' וא"נ דאסור ודאי אסור לאדם חשוב לקבל מתנה מגוי אף אם לא מצד הממון שבדבר רק מצד עצם הענקת טובה לגוי בקבלו זאת. [ואין אנו דנים כאן בהכרת טובה לגוי ששם י"מ להתיר דלצורך ל"ח מתנת חנם וכמבו' ברמב"ן גיטין לח. ומסתמא אם יכירו לו טובה ע"כ להבא ימשיך כך ביתר שאת, או גם אם יש בזה קדוש ה' שרי כדאי' בב"ק יג. דר"ע ס"ל דאין לרמות העכו"ם לגוי כשיש קידוש ה' אם לא ירמהו. ואמרת' בזה מרגניתא טבא דלכאור' מ"ט דר"ע הלא כשירמהו מבו' שם דלא יהא חילול ה', דלא ישימ לב, ומה ענין לקדש ה' באופן דלכאור' יהא בזה "לא תחנם", וכי קידוש ה' יחשב לצורך דשרי, הרי לא מצינו היתר דצורך רק בצורך מצוה המחוייבת כמנין וכדו' ולא במצוה צדדית שאינה חיובית כשאין מאידך עבירה, וי"ל דר"ע לשיטתיה אזיל דהדגיש בכמה דוכתינ (פי' יוש' מלו"ס פ"ע ט"ז) דואהבת לרעך כמון זה כלל גדול בתורה, וברש"י שבת לא. ד"ה דעלך אי' דרעך זה הקב"ה, וממילא כמו שאדם האוהב את עצמו חפץ שיתקדש ויטהר שמו כך אוהב ה' ודאי וודאי שינהג כן ו"כלל גדול" הוא].

ויש להוכיח דשרי דהנה בגמ' ב"ק (ק"ג): שנינו דאבידת עכו"ם מותרת מדכתיב "אחיך" ולא עכו"ם, וברמב"ם (פי"א מגו"ס ה"ג) פסק להלכה וז"ל: אבידת עכו"ם מותרת שנא' אבידת אחיך והמחזירה הרי זה עובר עבירה מפני שהוא מחזיק יד רשעי עולם וכו'. וצ"ע מדוע הרחיק הרמב"ם לטעם זה ולא כ' דאסור מדאור' משום לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם, ומשמע דליכא בזה לא תחנם, וצ"ב. ונ' לפ"ד הנודעים של המג"א (פי' תל" ס"ג ג) שכ' לענין גזל עכו"ם דגם למ"ד ד"מותר" היינו רק שיוכל ליטלו, אך אינו נהיה שלו ולא קוונה, והלכך לא יצא בזה יד"ח דליכא ביה "לכם" עיי"ש, ועד"ז י"ל ג"כ באבידת עכו"ם דאמר' ד"מותרת" דלאו היינו דקוונה להיות שלו, אלא הפשט שמוותרת נטילתה אף שהיא אכתי דעכו"ם, דרחמנא התירה ליטלה מקרא, ומעתה אין כאן מתנת חנם דלא קנאו לחפץ כלל רק עשיית טובה גרידא להשיב לגוי אבידתו

שלו, וליכא לא תחנם, ודו"ק. (ומצאתי שדנו בזה האחרו' דשי' הב"ח והש"ך יו"ד סי' קמו ס"ק א והפרי יצחק סי' סה ס"ק לב כן שאבידת עכו"ם המוצאה לא קנאה, אכן מהשעה"מ גזילה פי"א ה"ב ד"ה וראיתי, משמע דלא כן, עיי"ש).

ברוב ברכה והוקרה וביקרא דאו'
אברהם ישראל פרידמן
בני ברק



לכבוד מאסף תורני נזר התורה שלו' רב!
בעברי בין בתרי הקובץ [גליון זז] המועלה עד מאד אשר אין מילים בפי לשבחיו ולהללו כרום הודו, נתקלתי במספר מקומות שיש בהן להעיר הערות מסוימות וכדרכה של תורה.

האם ליהושע היה דין מלך

א. מש"כ הרב ישראל רייזמן שליט"א (עמ' ע"ג) להקשות על דברי המנחת חינוך (מלו"ט תרי"ג) למה כתב שעד שאול המלך לא היתה מצות קריאת הקהל בכלל ישראל שלא היה קודם מלך והלא יהושע מלך היה, עכת"ד.

הנה קושייתו הלא היא כתובה על הגליון של מנ"ח של מכון ירושלים עיי"ש, אמנם בעיקר מה שנקט בפשיטות שיהושע מלך היה וא"כ היה צריך לקרות בהקהל אעתיק מש"כ בזה מכבר הדנה איתא בקידושין (נ"ג): והביטו אחרי משה עד בואו האהלה וכו' אמר חזקיה אמר לי ר' חנינא בריה דר' אבהו א"ר אבהו א"ר אבדימי דמן חיפא חכם עובר עומד מלפניו ד' אמות וכיון שעבר ד' אמות יושב, אב ב"ד עובר עומד מלפניו מלא עיניו וכיון שעבר ד' אמות יושב, נשיא עובר עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו שנאמר והביטו אחרי משה עד בואו האהלה:

וכתב רש"י ז"ל: "שנאמר והביטו אחרי משה - ומשה נשיא היה". והק' במצפ"א ובמשך חכמה (נמזומה נ"פ יתרו) דהא משה מלך היה, וכתב במשמ"ה (כ"ג מגילה) דנראה שצריך להיות התי' שי' מוכח שמרע"ה נהיה מלך אח"כ ובשעתו היה רק נשיא, [או נשיא שכט או נשיא הסנהדרין עיי"ש שהוכיח כן], ולא מצא מקור לזה. עוד הק' שם היכן מצינו שיהושע נמשח, והביא מקור לזה. אמנם למה שמרע"ה נמשח לא מצא מקור ולא הק' כן כלל.

והנ"ל בזה שבאמת לא היה להם דין מלך התלוי במשיחה אלא דין מנהיג ישראל ועי"ז נהיה להם דין מלך. וע"כ כן דהא איתא במדרש (ויקרא רבה טו ז) "א"ר יהושע דסכנין בשם ר' לוי מלמד שהראהו הקב"ה למשה דור דור ושופטיו דור דור ומלכיו דור דור וחכמיו דור דור ומנהיגיו דור דור ומשניו דור דור ושוטריו דור דור ופרנסיו דור דור וחומסיו דור דור וגזלניו דור דור ונביאיו, והראהו שאול ובניו נופלים בחרב אמר לפניו מלך ראשון שיעמוד על בניך ידקר בחרב אמר לו הקב"ה ולי אתה אומר אמור אל הכהנים שהרג שהם מקטרגים אותו שנאמר ויאמר ה' אל משה אמור אל הכהנים בני אהרן". וכ"ה בתנחומא (אמור פ"ג) א"כ קא חזית ששאל נקרא המלך הראשון אף שמרע"ה ויהושע היו לפניו. ויותר מזה איתא מפורש ששאל חשיב מלך ראשון אף לגבי יהושע במדרש (ויקרא רבה טו ח) "כתיב ויבן שאול מזבח לד' אותו החל לבנות מזבח כמה מזבחות בנו ראשונים נח א' אברהם א' יצחק א' יעקב א' משה א' יהושע א' ואתה אומר אותו החל אלא אותו החל להיות ראש במלכים", ע"כ. אתה הראת לדעת כי משה ויהושע לא הי' להם דין מלך כפשוטו אלא רק דין מנהיג ישראל הביא להם דין של מלך ישראל.

וא"כ נהיה מרע"ה מלך כבר במצרים [וכן הביא שם ממדרש ודחה ראייה זו עיי"ש בסו"ד], רק כשעשו ישראל העגל אמר לו הקב"ה שירד מגדולתו כדאיתא בגמ' (נכרות ל"ג). "וידבר ה' אל משה לך רד מאי לך רד אמר רבי אלעזר אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה משה רד מגדולתך כלום נתתי לך גדולה אלא בשביל ישראל ועכשיו ישראל חטאו אתה למה לי' וכו'. ואח"כ כשאמר לו הקב"ה (תנחומא כי תשא כז) "אל

לא אמרתי לך כשאהיה אני ככעס עליהם אתה הוי ברצון וכשאתה ככעס אני ברצון, ועכשיו אני ואתה עליהם ככעס, לא יהו שני פנים עליהם ככעס, לכך נאמר ודבר ה' אל משה פנים אל פנים חזור אצלך, ושב אל המחנה אל תהי קורא ושב אלא ושוב אל המחנה, ואם לאו ומשרתו יהושע בן נון הרי יהושע בן נון משרת תחתין החזירו לגדלותו". א"כ נמצא כשכתוב בתורה והביטו אחרי משה עד וכו' שמזה נלמד דין נשיא זה היה בזמן שהיה נשיא ולא היה מלך משום שבאותה עת ירד מגדולתו.

אח"כ מצאתי את שאהבה נפשי בתשובות הרמב"ם (פלא סלור רכס) [והוא מר' סעדיה ב"ר מר מימון ב"ר משה ב"ר מימון בן כבוד החכם הדיין ר' משה ב"ר מימון זלה"ה אבו דנאן] "הלא ידעת כי משה רבינו ויהושע בן נון עליהם השלו' מלכי קדם גדולים ועצומים, ולא נדמה מלכותם למלכות דוד ושלמה אבל היה היה ביתר שאת ויתר עז. היות כי האיש החכם השלם במדריגתו משאר האישים וגם המה עם חכם ונבון כלם אנשים שלימים הם וקרובים למדריגתו ולמעלתו בהוסדם יחד הוא י' לראש ולתפארת ועטרת זקנים, והם מתפארים ומתגדלים בו, ואולם גם הוא יגדל בהיותו רועה אלה בני היצהר ראשי אלפי ישראל כולם קדושים אמנם הפחותים בשלימותם לא תכון מלכותו עליהם כי לא ידעו ולא יבינו את אשר חלק להם ה' ואולם ישפיע עליהם רב טוב עד אשר יגדלו ותכון מלכותו. ולזה אמר בארון הנביאים והחכמים (דכ"ט ג) ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם וכו' כי הוא מלך על אותם הראשים השלימים בסוד ישרים ועדה שלימה הנגשים אל ה' והוא מעלה יתירה להם לבדם ואין מעלתו אלא באשר הוא קרוב במעלתו כאחד הצבאיים".

וכמו"כ בא' מאלו השלימים נכבדות מדובר בו (כוונתו ליהושע) כאשר הייתי עם משה אהיה עמך (יט"ז ט"א) ואמרו רז"ל (ב"ב ע"ט). פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, ומלך מלכי המלכים הוא הקל הגדול הגיבור והנורא אשר בידו נפש כל חי. אמנם מלך דוד ושלמה וחזקיה' ויאשי' הגיע להם מגדולה זו וזה היה בדבר ה' כדבר האמור (דכ"ט י"ז) ואמרת אשימה עלי מלך (ט"ט ט"ו) שום תשים עליך מלך וכו'".

ועפ"ז י"ל כמש"כ ובאופ"א קצת שמה שכשלא היה משה רבינו במחנה ישראל לא היה מלך על ישראל אלא רק על כל מבקש ה' שיצא מחוץ למחנה והתחבר אליו כי כל צורת המלוכה שלו היתה במה שנתחבר אל השלמים ומבקשי ה', וכשהיה מחוץ למחנה ויצאו אליו רק המבקשים ולא התחברו אליו לא היה לו דין מלך, ע"כ.

ואגב אורחא אעתיק מש"כ בענין אי אברהם ע"ה היה מלך. איתא בגמ' (שבת קס"ג). אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא מניין ללשון נוטריקון מן התורה שנאמר כי א"ב המו"ץ גוים נתתיך וכו' מלך נתתיך לאומות וכו'. ופירש"י: "מלך נתתיך - נשיא אלקים אתה (בכ"ט ט"א) כג'".

והנה בענין אברהם אבינו ע"ה אי היה מלך או לא משמע כאן בגמ' שהיה מלך, וכתב רש"י דנלמד מנשיא אלקים אתה בתוכנו, וכ"כ בתנא דבי אליהו זוטא (כ"ט) "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם (בכ"ט ט"א), ובשכר שיצא משם תרח עם אברהם בנו לשם שמים המליכו הקב"ה לאברהם אבינו בחיי תרח אביו ל"ה שנה, שנאמר (ט"ט כג) ויענו בני חת את אברהם לאמר לו שמענו אדוני נשיא אלקים אתה בתוכנו, ולהלן הוא אומר (ויקרא ז') אשר נשיא יחטא, מה להלן שאין על גביו אלא ה' אלקיו אף כן שאין על גביו אלא ה' אלקיו, ואחר מיתתו של תרח מלך אברהם מ' שנה הרי ע"ה שנים, ועליו הכתוב אומר (ש"י ט"ט) ללבבתי אחותי כלה וגו'".

וכ"כ במדרש רבה (בכ"ט ט"א) "ויאמר הנני אמר רבי יהושע בן קרחה בשני מקומות דימה משה עצמו לאברהם, א"ל הקב"ה (מש"י כ"ט) אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד, אברהם אמר הנני הנני לכהונה הנני למלכות, זכה לכהונה וזכה למלכות, זכה לכהונה (מס"י ק"י) נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם, למלכות נשיא אלקים אתה וכו'".

ועוד שם (דכ"ט ז'): "ה' אלקים אתה החילות מהו ה' אלקים אמר רבי יהושע בן קרחה בשני מקומות דימה משה את עצמו לאברהם ולא הועיל לו כלום, כיצד אברהם קרא לו הקב"ה ואמר הנני שנא' (בכ"ט ט"א) ויאמר אברהם ויאמר הנני מהו הנני הנני לכהונה הנני למלכות, זכה לכהונה וזכה למלכות, זכה לכהונה

מנין שנא' (תהלים קי) נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק, וזכה למלכות שנאמר (בלאשית 7) אל עמק שוה הוא עמק המלך" וכו'.

וכע"ז שם (במדבר טו יז) "וכל מי שהוא ירא מן הקב"ה סופו ליעשות מלך, ממי אתה למד מאברהם ע"י שנתירא מן הקב"ה נעשה מלך שנא' (בלאשית כג) כי עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה, ומנין שנעשה מלך שנא' (ס"ז) אל עמק שוה הוא עמק המלך מהו שוה עמק המלך שהשוו הכל ונטלו עצה וקצצו ארזים ועשו כסא והושיבוהו מלך עליהם וכו'.

ועוד שם (דברים ז לג): "ד"א שמע ישראל זש"ה (משלי כד) ירא את ה' בני ומלך וגו' מהו ומלך אברהם שירא אותי לא המלכותו בעולם שנאמר (בלאשית יז) אל עמק שוה הוא עמק המלך". וכע"ז (ס"ט בלאשית נה א) "אברהם כשרצה עשאו מלך כשרצה עשאו עשיר" וכו'. וכע"ז שם (קהלת ז ט) "כי גם במלכותו נולד רש במלכותו של אברהם נולד רשותו של נמרוד".

וכ"כ במדרש תנחומא (לך לך יג) "ויצא מלך סדום לקראתו וגו' הוא עמק המלך מן אותה שעה נקרא עמק המלך ואי זה מלך זה אברהם שנצח את כל המלכים וחיילותיהם ועליו נאמר נאם ה' לאדוני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך (תהלים קו)".

ועוד שם (בבבבבב ט) "כל מי שהוא ירא מן הקב"ה נעשה מלך ממי את למד מאברהם על ידי שנתירא מן הקב"ה נעשה מלך מנין שנתירא דכתיב (בלאשית כג) כי ירא אלקים אתה ומנין שנעשה מלך שנאמר (ס"ט) אל עמק שוה הוא עמק המלך מהו עמק שוה שהשוו הכל ונטלו עצה שם וקצצו ארזים ועשו כסא והושיבו אותו אליהם מלך".

וכן כתב בהעמק דבר (בלאשית ט"ט) שכן נמצא ג"כ בגמ' (ב"ב פ"א): "ואמר רב חנן בר רבא אמר רב אותו היום שנפטר אברהם אבינו מן העולם עמדו כל גדולי אומות העולם בשורה ואמרו אוי לו לעולם שאבד מנהיגו ואוי לה לספינה שאבד קברינטא".

וכן פי' (ס"ז) ג"כ הרמב"ן: "וענו אותו אינך נחשב בעינינו כגור ותושב, אבל אתה מלך, המליכך האלקים עלינו ואנחנו ואדמתנו עבדים לך וכו'". וכן כתב רבנו בחיי (בלאשית ל"א) במאמר חמור ליעקב: "ויצא חמור אבי שכם אל יעקב לדבר אתו. אמרו במדרש א"ל יודע אני שאברהם זקנך נשיא היה שנאמר (בלאשית כג) נשיא אלקים אתה בתוכנו, ואני נשיא הארץ תנו בת נשיא לנשיא". וכן משמע באור החיים שם (פסוק ח) בדרך הא': "כי הוא גדול עד מאוד ותקיף יעשה חפצו ורצונו כי אין מוחה בידו לצד היכולת".

וכ"כ רש"י עוד (בלאשית י"ז): "עמק המלך - וכו' ומ"א עמק שהשוו שם כל האומות והמליכו את אברהם עליהם לנשיא אלקים ולקצין".

וכ"כ רש"י עוד: (עיר הקדושים י"ח) "ששים המה מלכות - אברהם וכו' ואומר (בלאשית י"ז) אל עמק שוה וגו' הושוו כלם בעצה אחת והמליכו את אברהם עליהם".

וכ"כ במתנות כהונה על המדרש (כ"ה בלאשית נ"ט): "וה' ברך את אברהם בכל ר' יודן ורבי נחמיה, רבי יודן אמר שנתן לו נקבה, אמר לו רבי נחמיה עיקר ביתו של מלך אין כתוב בה ברכה, אלא וה' ברך את אברהם בכל שלא נתן לו בת כל עיקר וכו'", ופי' שם במתנות כהונה שזה הולך על שרה שהיתה עיקר ביתו של אברהם והיא נקראת עיקר ביתו של מלך. ועיי"ש בשאר מפרשים דפליגי עליה בביאור דברי המדרש.

אמנם ברבנו בחיי (בלאשית כ"ד) הביא דברי הרמב"ן ז"ל שם בלשון אחר קצת: "ואמר נשיא אלקים אתה בתוכנו, כלומר אינך נחשב בעינינו כגור אבל אתה בתוכנו נשיא אלקים, כי הגר הבא מן החוץ הוא נבזה ואתה בתוכנו נכבד ונשיא כמלך, ואנחנו ואדמתנו עבדים לך".

שינה בשני דברים ממש"כ הרמב"ן א' שלא אמר שהוא מתנת אלקים לו, ב' שאמר שהיה רק כמלך ותליא הא בהא משמע דס"ל שלא היה אאע"ה מלך.

וכן משמע ממש"כ רש"י (יהושע י"ט ד"ה האלם): "ומדרש אגדה האדם הגדול בענקים הוא אברהם אבינו, הוא שגרים להם שהארץ שקטה ממלחמה ארבעים שנה שנתעכבו במדבר, בשכר שכבדו את הזקן בקרית ארבע, שאמרו לו (בלאשית כ"ג) נשיא אלקים אתה בתוכנו".

וכן באבן עזרא (נחלשית טז) פ"י: נשיא אלהים - דרך גדולה בעבור כי אתה נביא.

וכן הרד"ק (דברי הימים א' עז כב ד"ה) למשיחי - גדולי ונסיכי, כי היו נכבדים אצל מלכים כאלו היו מלכים משוחים, וכן אמרו בני חת לאברהם נשיא אלקים אתה בתוכנו, וכן אבימלך הלך אחר יצחק לעשות שלום ולכרות ברית עמו: וע"ע רמב"ן בראשית מ טו מש"כ בזה.

וכ"ה במדרש רבה (נחלשית מז ה) "עמק שוה רבי ברכיה ורבי חלבו בשם רבי שמואל בר נחמן ששם השוה כל עובדי כוכבים וקיצצו ארזים ועשו לו בימה גדולה והושיבו אותו למעלה ממנה, והיו מקלסין לפניו ואומרים שמענו אדוני נשיא אלקים אתה בתוכנו, אמרו לו מלך את עלינו נשיא את עלינו אלוה את עלינו, אמר להם אל יחסר העולם מלכו ואל יחסר העולם אלוקו" (וכ"ה בבב"ר נח א, מג ה), וכתב שם בעץ יוסף: "שלא רצה לקבל עליו שם מלוכה", וכ"כ שם באמרי יושר. וכ"כ שם המהרז"ו אלא שהוא כתב שבי' הא דאמרו לו שמענו אדוני נשיא אלקים אתה בתוכנו הי' זה משום שבכל עת לאחר המעשה שעמק שוה ביקשו ממנו להיות להם למלך.

וצ"ע מהו הגדר של נשיא ומתי נחשב נשיא למלך ומתי אין נחשב למלך, ומה ביאור דברי רש"י שאמר שהמליכהו לנשיא אלקים וקצין מהו מלוכה זו ומה גדרה, ומהו נשיא אלקים. וע"ע בהעמק דבר הנ"ל שכתב מהו נשיא אלקים, וצ"ע בביאור דברי רש"י בזה.

עכו"ם הבא על בת ישראל הולד נחשב לגוי

ב. מש"כ שם עוד (עמ' ק"ד) להקשות על הא דכורש בן אסתר נחשב גוי והלא קיי"ל עכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר, כמדומה נעלמו ממנו לשעתא חדא דברי התוס' בבכורות (מז. ד"ה ולא) "ומ"ד עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר שדי ליה בתר דעובד כוכבים". ואף דבגמ' (יבמות כג.) איתא "לימא קסבר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר נהי דמזמר לא הוי כשר נמי לא הוי ישראל פסול מיקרי", עכ"פ בתוס' כתבו כן.

פדיון הבן בלילה

ג. מש"כ הרב שמואל יעקב אברהמי שליט"א (עמ' קט"ז) דרבים נוהגים לעשות פדיון הבן בלילה נגד דברי הש"ך והדגמ"ר, כמדומה דנתחלף לו ליל מוצ"ש ויו"ט שרבים נוהגים לעשות בו פדה"ב משום שהוא כבר ליל הל"ב.

מבני בניו של המן למדו תורה בב"ב

ד. מש"כ הג"ר שלמה בן שמעון (עמ' קמח) והב' משה גרינבוים (עמ' קל"ו) בפשיטות דמרדכי מעולם לא שיחרר את המן דאיכא עשה דלעולם בהם תעבודו עכ"ל.

כמדומה שאי"צ להגיע לשחרורו של המן בשביל שתפסק עבודתו דהלא דעת שמואל בגמ' (גיטין ל"ה) דהמפקיר עבדו יצא לחירות, וא"כ ה"ה המתייבש מעבדו כמש"כ שם בגמ', וא"כ המן שעלה לגדולה ונהיה ראש השרים בודאי חשיב יאוש, ואף שמרדכי גופיה לא נתייבש ממנו אין זה עוזר דזה מצב של יאוש כיון שאינו יכול להשתעבד בו.

ביאור בוונת הרע"א בגליון הש"ם ב"ק ל.

ה. מה ששאל הרב אברהם הרקש (עמ' קס) את ביאור דברי הרע"א שכתב על מש"כ הגמ' (ב"ק ל.) "ת"ר המצניע קוצותיו וזוכיותיו לתוך כותל של חבירו ובא בעל כותל וסתר כותלו ונפל לרה"ר והזיקו חייב המצניע, א"ר יוחנן לא שנו אלא בכותל רעוע אבל בכותל בריא המצניע פטור וחייב בעל הכותל, אמר רבינא זאת אומרת המכסה בורו בדליו של חבירו ובא בעל דלי ונטל דליו חייב בעל הבור, פשיטא מהו דתימא התם

הוא דלא הוי ידע ליה דלודעיה אבל הכא דידיע ליה הוה ליה לאודועיה קמ"ל, וע"ז כתב רע"א כע"ז לקמן לג.: וכתב ע"ז שאינו מבין ביאור דברי הרע"א.

נראה פשוט שכוונתו למש"כ שם בגמ': "אמר רב הונא בריה דרב יהושע זאת אומרת המזיק שעבודו של חבריו פטור פשיטא מהו דתימא התם הוא דא"ל לא חסרתין ולא מידי דא"ל זיקא בעלמא הוא דשקלי מינך אבל בעלמא ליחייב קמ"ל", ושם ציין רע"א לעיין בגמ' דכאן ובתוס' לקמן נה. ד"ה אמר, וז"ל התוס': "אע"ג דלא ידע רבא ממילתיה דרבי יוחנן בן גודגדא דלא בטליה במה שאמר כנסי שטר חוב זה, אלא מסברא דנפשיה, אפ"ה קאמר מעדותו שמעי' ליה, וכיוצא בזה יש הרבה בגמרא". וע"ז ציין שבשני מקומות אלו הלא אין הזאת אומרת כפשוטו דהלא הגמ' אומרת שם מהו דתימא ומנ"ל שבאמת לא נימא כה'מהו דתימא' הזה וע"כ משום דנלמד מסברא דנפשיה וכדברי התוס' האלו.

חיוב מאה ברכות בנשים

ו. בעמ' שנא כתב הג"ר יוחנן סג"ל וואזנר דאין חיוב מאה ברכות לנשים, ונראה להטעים דבריו עפמש"כ בס' האשכול (הלכות ברכות ע"ה) ובכלבו (סי' ה' ד"ה אמרו חכמים) דהיו מתים בכל יום מאה בחורים ע"כ תיקן דהמע"ה כנגד זה מאה ברכות, א"כ א"ש שאין הנשים חייבות במאה ברכות בכל יום דזה נתקן משום מיתתם של הבחורים ע"כ דוקא הם הבחורים צריכים לתקן החטא, והראיה דהם נענשו ולא הנשים.

הרב שלום משה פרקוביץ
ירושלים



האם שמיטה היא חובת גברא

א. בגליון טז (עמ' 79), מש"כ ראש הישיבה והביא (כסוף אות ג) הרמב"ם ספר המצוות (מאות עשה ל"ה), שכתב על העשה של בחריש ובקציר תשבות שנכפל הציווי שנאמר שבת שבתון יהיה לארץ, והוכיח מזה בשם הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל שאין זה שני דינים נפרדים ה"תשבות" ו"שבתה הארץ" ושניהם חובת גברא. וראיתי בירחון מוריה שהרב אשר וויס שליט"א באמת הקשה ומנלן לומר שדינא לגברא מכיון שכת' ושבת הארץ, (ונ"מ אם מותר לעבוד לגוי בשדה של ישראל בשביעית). והנה שיטת ר"ת שאסור שישיריש בשביעית ומותר שישיריש בתוספת שביעית, כלומר שתוספת שביעית נלמד מתשבות וזהו דין על הגברא, אולם בשביעית עצמה שכתוב ושבתה הארץ יש דין שהקרקע תשבות ולכן אסור שישיריש, ולפי זה יוצא שחלוק הדין תשבות מהדין שבתה הארץ, ור"ת לשיטתו שנטיעה מותר בתוספת שביעית, ובשביעית עצמה ודאי שאסור כמו שהקשה הרשב"א בריש מסכת שביעית שהלא בשביעית עצמה ודאי אסור נטיעה שכת' וכרמך לא תזמור וזמירה בכלל נטיעה (עיין בספר תורת זרעים), ונחלקו אם תוספת דין חדש או שנקרא שהשביעית התחילה, וכדאיתא בתוס' ריש מועד קטן. וכתבתי לרב וויס שליט"א שאלו הסוברים שגם בשביעית יש דין על הגברא, משום דלא גרע שביעית מתוספת שביעית, והסכים עמדי הרב הנ"ל, וזה מתאים מאוד עם הרמב"ם שלומד ששניהם דין אחד, ועיין עוד מש"כ בעמ' קצט הרב חנוך טוביאס שליט"א.

איסור נטיעה בבית בשביעית

ב. מש"כ הגאון ר' משה קליערס זצ"ל (ס"ט עמ' ג) בזורע בבית בשביעית שהרמב"ם השמיט ספק הירושלמי בערלה (פ"ה ה"ב) אם נוטע אילן בתוך הבית ספק אם חייב בשביעית או לא, שמצד א' כת' ושבתה הארץ ובית בכלל ארץ, מצד שני כת' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, והעיר שלכאורה יש לחלק בין העשה לבין הלאו, שהעשה הוא גם בבית, והלאו אינו רק לשדה ולא לבית. הנה עיין הרמב"ם בספר המצוות (מאות קל) מה כרם מיוחד שבעשה עוברים עליו ל"ת, אף כל שהוא בעשה עוברים בל"ת, ואולי כל בא לרבות

כל עשה ולא בשביעית שאין לחלק בין העשה ובין הלאו, (כמו שהוא בעצמו מצדד שם לשיטת רש"י מועד קטן ג).

אולם עיין עוד בספר נפש חיה שגם המילה כרם ממעט בית, לכן מיושב גם לגבי הלאו של לא תזמור מנין לפטור נוטע בתוך הבית. ונפש חיה מדייק בתוס' שם שנוטע אילן בתוך הבית חייב בתרו"מ, עיין עוד בשו"ת מהרש"ם לגבי הגמ' ביומא גבי שתי נשים שלקן אחת על שאכלה פגי שביעית, ולכאורה הא הוי רק עשה של לאכלה ולא להפסד ומדוע לוקה? (עיין שטמ"ק פסחים עמ' קסה), ולפי הנ"ל כל שיש עשה יש לאו, כן כתב מהרש"ם אולם בפשטות רק מכת מרדות מדרבנן.

עצם הערתו לחלק בין הלאו לעשה כן העיר גם הרה"ג הרב נתן גשטטנר שליט"א אב"ד אגו"י ב"ב, ובעצם ספק הירושלמי כבר יישבנו עפ"י האגלי טל שמדייק בברייתא בגיטין (ז): שנוטע על גבי ספינה שמהלכת ע"ג מים חייב בערלה ופטור מתרו"מ בשביעית, כיון שספינה ע"ג מים חסר שם שדה, ותמה הקה"י שם בגיטין הלא בשביעית זה ספק ומדוע כת' בברייתא שפטור משביעית, אלא שמכאן נפשט ספק הירושלמי. ומאחר שהרמב"ם הביא הברייתא הנ"ל סמך על זה ללמוד שנוטע אילן בתוך הבית פטור משביעית. ויתכן שיש בזה גם נ"מ להלכה שחזו"א סובר שספק לחומרא הגם ששביעית בזמן הזה רק מדרבנן כי עיקר הספק בדין תורה, ויש אחרונים שחולקים שספק לקולא (עיין פאת השולחן), ולפי זה יש עוד צד לצדד להקל כיון שהבבלי חולק על הירושלמי. אלא מרן הגרש"ז אורבאך זצוק"ל הקשה לי מדוע הירושלמי לא פשט את הספק מהברייתא הזו, וכתבתי לו ליישב ע"פ המחבר הנ"ל בספר תורת הארץ (ע"י בספר משנת אליעזר בסקלמה מכתב מהגרש"ז) עיין בספר תורת הארץ פרק ד אות כב מעין הקושיה הנ"ל על הגר"א (ס"ו לו ס"ק ז) שבצלים שהשרישו בעליה חזקתם למעשר בשביעית שחסר שם שדה, והקשה החסדי דוד מדוע לא פשטו ספק הירושלמי מהתוספתא הנ"ל, ותיירך שיש דרשה אחרת משדך המיוחד לכא"ו, אולם בקידושין (ז) נחלקו אם צריך לכתוב מושב שיהיה משמע לאחר ירושה או לא, ותלוי במחלוקת התנאים ולכן לא פשטו מהברייתא בגיטין.

האם גזלן נחשב למלוה הכתובה בתורה

עיין ברא"ש ב"ק קד (שטמ"ק) שגזלן אינו נחשב מלוה הכתובה בתורה שחיובו משום שהוא נהנה. ולכאורה זה סותר את דברי הגר"ח שהביא הברכת שמואל בכתובות (ז): שמדוע יש פטור של קלד"מ בנהנה הלא הוי התחייבות עצמית שיש שיטות שאין פטור, ותיירך הגר"ח שנהנה הוי מלוה הכת' בתורה, וזה דלא כדברי הרא"ש. וכן הסמ"ע סימן שעב (ס"ק ז) פסק שגזלן כן נחשב מלוה הכתובה בתורה. ולפי הנ"ל אפשר ליישב שיש שני סוגי נהנה אם גזול ונהנה יש כאן לקיחת ממון וזה סברא שחייב, אולם אם סתם נהנה מממון השני אז הוי מלוה הכתובה בתורה ולא סברא.

גדר איסור הנאה משור הנסקל

מש"כ הרב איזנבך (סע עמ' קלא) שאיסור הנאה משור הנסקל אינו איסור הנאה בלבד אלא שאינו נחשב ממון כלל, מצינו כעין זה לגבי הלאו של לא ידבק בידך מאומה מן החרם ולמד מכן הגרי"מ פנישטיין זצוק"ל שאינו איסור הנאה בלבד אלא הפקעת ממון, ולכן אם הקלקול יתר על התיקון אין כאן לקיחת ממון ומותר, עיין תוס' חולין דף ח בספר החדש שיצא על טהרות סי' כד. ואולם נחלקו בזה מה הדין במודר הנאה אם הקלקול יתר על התיקון שהרמ"א (סי' כלא סע"י יב) כתב שמותר, והט"ז כתב שדין זה הוא רק לגבי איסור הנאה מע"ז שמותר אם מקלקל, והש"ך בנקודת הכסף סובר שהוא הדין בכל איסורי הנאה. הנה יש עוד לשון בראשונים שכת' מלאכת מחשבת אסרה תורה לכן בשבת חייב, ויש לדון אם בשבת צריך שיהיה מתקן או העיקר שלא יהיה מקלקל, עיין מהר"ם שיף סנהדרין (פ) שצריך שיהיה תיקון.

לפי זה אם הקלקול יתר על התיקון לכאורה תיקון אין כאן, לכן נחלקו הרמב"ם והר"ן אם אדם שוחט, אם בתחילת השחיטה אם נחשב מקלקל כיון שבידו לא לגמור את השחיטה ותלוי בהנ"ל, וכן עיין רבינו חננאל (שנת לא): שלגבי סותר שצריך להיות ע"מ לבנות במקומו והקשו מהמשכן ותיירצו שכיון שכת' ע"פ

השם יחנו כסותר ע"מ לבנות במקומו, וכתב רבנו חננאל שאולי יאמר להם שובו אחורה, ולכאורה זה רק ספק, ואם נאמר שהעיקר שלא יהיה מקלקל יתכן שאינו נחשב קלקול. אולם מרן הגרי"ש אלישיב למד שזהו דין מיוחד בסותר ע"מ לבנות במקומו. (אגב, דברי הר"ח צ"ב דאי' בגמ' שהענן לא חזר מעולם אחורה).

הרב אליעזר יחיאל קונשטנט
ירושלים



לכבוד המערכת היו

מי תיקן מאה ברכות

ע"ד מה שכתבתי על דפי גליונכם, שמשנה רבינו ע"ש תיקן מאה ברכות בכל יום, ואחד מהקוראים היקרים שי' כתב נגד זה במכתבו הנדפס אצלכם, כי לא משה רבינו ע"ה תיקן זאת, אלא דוד המלך.

הנה בס' המנהיג לרבינו אברהם ב"ר נתן הירחי ז"ל, בהקדמתו בד"ה כל פעל וכו' כתב בזה"ל: דבר זה מסורת בידינו מאבותינו למשה מסיני, שיש עלינו מאה ברכות בכל יום וכו', ודרשו חכמים שכשהודיעוהו לדוד, שהיו מתים מישראל בירושלים מאה בכל יום, עמד ותיקן מאה ברכות, ונראין הדברים שאחר שיסדם משה רבינו ע"ה שכחום, וחזר ויסדם כלפי מה שראה שהיו מתים מאה בכל יום וכו', עכ"ל ק.

ומרן החיד"א זצ"ל כתב ע"ז בספרו דבש לפי (מערכת כ"ט אות ט) בזה"ל: ברכות, מאה ברכות תקנם משה רבינו ע"ה ושכחום, וכשהיו מתים ק' נפשות ביום אחד, חזר דוד ותקנם, ואח"כ שכחום, וחזרו חכמי הגמרא ותקנום. כן כתב רבינו אברהם בן ירחי בריש ס' המנהיג. ודבריו נעלמו מראשונים ואחרונים, כמו שכתבתי בענייני באורך בקונטרס יוסף אומץ ס' נעשה"ה. ויש ליתן טעם במ"ש רבינו הרקח והבאתיו לעיל להמברך ק' ברכות ניצול מצ"ח תוכחות, וגם כל חולי וכל מכה שהם ק'. ולכן משה רבינו ע"ה שראה ישראל נתייראו מאוד מהתוכחות כמשז"ל, תיקן להם ק' ברכות לינצל. וכאשר דוד הע"ה ראה שהיו מתים ק' בכל יום, א"כ הוא ראה והתקין ק' ברכות שהם מצילין מק' תוכחות. ומכאן תוכחת מוסר לאדם מישראל אשר ח"ו להיפך דמלבד ענשו הגדול על שאינו מברך כדת מה לעשות, עוד בה דאם מברך ומכוין בברכות, ניצול מק' תוכחות, ועוד יש להאריך בזה הרבה ואין כאן מקומו, עכ"ל ק.

הרי שמדברים הנ"ל מוכח ברור, כי כן תיקן משה מאה ברכות בכל יום רק נשכחו. ועיין בגמרא (תמורה טז) כי אחר פטירתו של משה, נשתכחו ג' אלפים הלכות, וכנראה שההלכה הזאת של מאה ברכות בכל יום, היתה אחת מהן. וברוך שכיוונתי לדעתם הגדולה.

חידוש אנדה במאה ברכות

בפרשת עקב בעלותי ההרה לקחת לוחות האבנים לוחות הברית אשר כרת ד' עמכם, ואשב בהר ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי וגו'. יש לדקדק בדבריו תוכחתו הזאת שלא אכל ולא שתה ארבעים יום וארבעים לילה מה רצה להגיד להם, ולא יזה תועלת אמרו. ועוד יש לדקדק בעצם הדבר שלא אכל ולא שתה מ' יום, אם יש בכלל רבותא בדבר הזה, דממה נפשך, אם הוא לא אכל ולא שתה שם כל כך זמן הרבה, מחמת ששם המקום גורם שאינם רעבים ואינם צמאים כלל, ועל כן לא צריכים לא לאכול ולא לשתות, אז הלא אין שום רבותא בדבר כלל, ולא עשה בזה שום מעשה של מסירות נפש בעד עם ישראל ותורתו. ואם נאמר שבאמת כן צריכים שם לאוכל וגם לשתות, רק הקב"ה עשה בזה עמו נס, שלא נצטרך לא לאכול ולא לשתות ארבעים יום, אם כן הוא לא הרגיש שם בשום רעבון וצמאון ויש לשאול כלעיל, דאם כן מאי רבותא בדבר ומה היה כוונתו באמרו את דבריו אל בני ישראל.

ואפשר לומר, דלאו מחמת איזה רבותא הוא אמר להם כן, דבאמת ממ"נ אין רבותא בזה וכנז"ל, דמחמת שלא נצרך שם לאכול ולשתות, שוב לא הפסיד כלל במה שלא אכל ושתה מ' יום, ומה שהגיד להם

בתוכחתו כן, כוונתו בזה היה, הדנה מצינו בגמרא (מנחות מג:): חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום וכו', והמספר של מאה ברכות יכולין להשלים ע"י מה שאוכלין ושותין כמה פעמים ביום, ולולי כן אי אפשר להשלימן, ונמצא לפי זה, דמאחר שמשה רבינו ע"ה לא אכל ולא שתה שם ארבעים יום וארבעים לילה, לא היה בימים האלה ביכולתו לקיים את הצווי הזאת, ולומר מאה ברכות בכל יום, ופסידא הזאת היתה מאד יקרה בעיני משה עד כדי כך, שבתוכחתו אל בני ישראל, הוא לא שכח להזכיר להם את זאת, שבשבילם הוא לא אכל ולא שתה ארבעים יום וארבעים לילה, ועי"ז הוא החסיר דבר חשוב מעבודתו, לומר אז מאה ברכות בכל יום, והבן, כי דבר נכון הוא בסיעתא דשמיא, העושה שמים וארץ.

והנני בזה בתודה וברכה, ויה"ר שיהא נועם ד' עליכם ומעשי ידיכם יכוננו, להפיץ מעינותיכם ההוצה, ולהגדיל תורה ולהאדירה, וידיכם עוז.

הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער
ברוקלין נ.י.



מקורות למאמרים של רבותינו ז"ל

לכ' מערכת הקובץ התורני החשוב "נזר התורה", לעונג רב היה לי עיוני בקובץ י"ז (ניסן תשס"ח), ואכתוב שתי הערות שנתעוררתי תוך כדי עיוני במכתבו של הרב משה ח. מרגליות:

א) בעמ' שיח (אות ה) שאל מנין הוא מה שהוסיף דאי איתרמי לאילה שני הדברים ביחד, שהיא כורעת ללדת וגם שצריכים למים שעושה עצמה כזכר. נראה פשוט שזה כל עיקר הרעיון שהביא [וכ"כ בהרבה מספה"ק], שע"ז מתיישב שפיר הפסוק "כאיל תערוג", שהק' פתח בל' זכר וסיים "תערוג", ע"כ שגם הנקבה עושה עצמה כזכר, ומתי נוהגת כך אם לא כשעומדת "על אפיקי מים".

ב) בעמ' שיט (אות יד), מנין המקור למש"כ בשם משמואל שכלב הוא החלש שבחיות. אולי כוונתו לגמ' בשבת (קס"ה): שדרשו מפסוק במשלי (כ"ט ז) יודע צדיק דין דלים יודע הקב"ה בכלב שמזונותיו מועטין לפיכך שוהה אכילתו במעיו ג' ימים וכו', וממילא נחשב שהוא חלש, כי משום כך הוא בדרך כלל רעב, וכדאמרינן בגיטין (טו.) "רעב ככלב", וע"ע ב"ב (ח.) פרנסני ככלב וכעורב.

ביקרא דאורייתא
הרב צבי קרייזר
בני ברק



לכבוד מערכת הקובצים הנפלאים "נזר התורה"
רצ"ב הערות שונות.

חישוב לעשות מצוה ונאנס לגבי גשמים בחג

א. בענין מה שהקשה אחי הג"ר גמליאל הכהן בגליון סיון תשס"ז (עמ' שמ"ב), על הא דאיתא בסוכה (מ"ה): דגשמים בחג הוי סימן קללה משום משל לעבד וכו' והרי איתא בברכות (ו.) דחישוב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, וכתב ע"ז חמשה תירוצים.

ונראה ליישב עפמש"כ בשו"ת בית שערים (יו"ד ס"י שמו כד"ה ושנית) ליישב הא דקיי"ל שבחוטף מצוה מחבירו משלם לו עשרה זהובים דלכאורה לא חיסר לו כלום כיון דהוי כאילו עשאה, ותירץ שם עפמש"כ

בחידושי חת"ס לסוכה (נא: בד"ה דהא אמרינן) דמעלה עליו הכתוב כאילו עשאה היינו לענין השכר שנותנים לו שכר כאילו עשה המצוה אבל מ"מ הפסידו גוף המצוה (וכדברים האלו ממנן כתב ג"כ בנ"ח כלל החכמה ח"ד סי' קסב ס"ק יח), ולפי"ז ה"נ הוי סימן קללה כיון שלא קיימו את גוף המצוה.

ב. עוד יש ליישב עפמש"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' מו ד"ה אכן) דהא דאמרינן כאילו עשאה היינו בכף הדמיון אבל לא נחשב כעשאה ממש דהרי קיי"ל דאונס לא נחשב כמאן דעביד וכמבואר בש"ך חו"מ סי' נא) וציינן שם לשו"ת חכ"צ (סי' עו) שהביא שם כד' הדכוונה רק בכ"ף הדמיון. ובעיקר קושיית המהרש"ם מהך דלא אמרינן אונסא כמאן דעביד להך דחישב לעשות מצוה עיין בשו"ת בית שערים (סי' ו בד"ה וגם מה שכתבתי, ונס"י ענה) שכבר העיר בזה וכתב שיישבו בכמה אופנים, ועיין גם בשו"ת פרי בשדה (ח"ב סי' קו אות מ) מה שתירץ בזה.

ג. ולכאורה היה נראה לומר דהא דאמרינן חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה מיירי דוקא במצות שאינם חובה על האדם לקיימם, משא"כ במצות שהוא מחוייב לקיימן וכגון תפילין וציצית לא שייך זה דכיון דמוטל עליו חיובא לא פקע חיובו במה שהוא אנוס, ולענין זה אמרינן דאונס לא נחשב כמאן דעביד, משא"כ במצוה שאינם חוב עליו רק מצות רצונית וכגון צדקה והכנסת אורחים וכדומה כשאינו מזדמן לו בכה"ג אע"ג דלא נחשב כמאן דעביד מ"מ אין זה מגרע דהרי סו"ס אין עליו חיוב, ומשו"ה הוי כאילו עשאה ודו"ק.

ושו"מ בשו"ת באר דוד (סי' כה) שגם הוא נחת לחלק בכך דמעלה עליו הכתוב הוא רק במצות שאינם חוב עליו, עיי"ש.

ולפי"ז מיושב קושיא הנ"ל בפשיטות דלגבי סוכה לא שייך מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה כיון שהוא חובת גברא לישוב בסוכה.

ולפי"ז יתבאר היטב שיטת רבינו אפרים שהובא בריטב"א בריש תענית וכ"ה דעת הרמב"ם בפיה"מ בפ"ב דסוכה דגשמים בחג הוי סימן קללה רק בליל ראשון, והיינו משום דאז יש עליו חיוב לאכול בסוכה ולא שייך לומר דרחמנא פטריה ע"י האונס דאונס לא נחשב כמאן דעביד, משא"כ בשאר ימי החג דאינו חיוב דאי בעי לא אכיל ומשו"ה לא הוי סימן קללה, ודו"ק.

ומיהו הרבה אחרונים נקטו בפשיטות דהיא דחישב לעשות מצוה נאמר גם במצות חיוביות, וכ"ה ג"כ בשו"ת חת"ס (או"ח סי' נד ד"ה הו כתב), עיי"ש.

ד. ודע דבעיקר הך כללא דחישב לעשות מצוה הוי כאילו עשאה מצינו מחלוקת באיזה אופן נאמר, דבספר דעת קדושים להגאון הגדול רבי רפאל הכהן מהמבורג זצ"ל כתב דזהו רק בחישב לעשות מצוה לשמה דאז כוונתו מעולה ומחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ומשא"כ בחישב לעשות שלא לשמה אינו כלום דאין כאן לא מחשבה ולא מעשה, וכן נקט ג"כ בשו"ת בית שערים (יו"ד סי' ענה בד"ה וענה נבוא) ועיי"ש עוד. (ולדבריהם יש ליישב קצת קושיא הנ"ל דהוי סימן קללה לכל אלו שאינם כוונתם ומחשבתם ברורה לשם שמים).

ואולם בספר דברי סופרים לרבי צדוק הכהן מלובלין (אות כל בד"ה ונראה) כתב להיפך, וז"ל: ונראה עוד דגם בחישב לעשות מצוה שלא לשמה ונאנס ג"כ מעלה עליו הכתוב כעשאה, אע"ג דהמחשבה היה שלא לשמה זהו מצד השאור המבלבלו, ועומק מחשבתו לא כן, עכ"ל.

שונא מתנות יחיה לגבי משלוח מנות

ה. בענין מה שהקשה בקובץ ניסן תשס"ח (עמ' עפג) האיך תקנו לנו אנשי כנה"ג מצות משלוח מנות בפורים והרי קיי"ל שונא מתנות יחיה, נראה ליישב עפמש"כ החיד"א בספרו חיים שאל (ח"א סי' עז ס"ק מצ) וז"ל: ונראה דאפילו לרשב"ג במצות צדקה אין לחוש לעני המקבל משום שונא מתנות דכיון דשכר הנותן צדקה הוא גדול יותר מאוד והוא תועלת נפשיי אין למקבל לחוש דהוא עושה לזכות נפשו [של הנותן] ולקיים מצוה וכו' וכבר אמרו רז"ל ע"פ ושם האישי אשר עשיתי עמו יותר משבעל הבית עושה עם העני

העני עושה עם בעה"ב, וכתב שם לפי"ז בנדון אדם אחד שרוצה למכור ס"ת ולישא אשה ועשיר אחד אמר לו לא תמכור הס"ת ואני אתן לך מעות לישא אשה, דבכה"ג אסור לו למכור הס"ת שהרי יכול לישא בלא מכירת הס"ת, ולא שייך כאן משום שונא מתנות דכיון שהעשיר עושה בזה מצוה גדולה בכה"ג שרי לקבל מיניה בלא שום חשש, עכתו"ד. (ובעיקר דברי החיד"א עיין בשו"ת שאל ונסאל ח"ה יו"ד סי' קכא, מש"כ בזה, ועיין גם בשו"ת נשמת כל חי יו"ד סי' נו).

ולפי"ז פשוט דה"נ כיון דתקנו לנו אנשי כנה"ג מצות משל"מ הרי הנותן מקיים בזה מצוה וממילא אין שייך שום חשש על המקבל. (ובפרט לסוברים דלא מצי המקבל לומר הריני כאילו נתקבלתי וא"כ אם לא יקבל לא יקיים הנותן את המצוה).

ושו"מ בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' ללו) שדן שם האם אמרינן במשל"מ חזקה שליח עושה שליחותו ובתוה"ד כתב שם בזה"ל: ולא שייך לחוש דשמא לא ירצה לקבל וכו', חדא דרעת הרמ"א בסי' תרצה דיצא אף אם לא יקבל, ואף לדעת הפר"ח דמפקפק בזה ג"כ מדוע נישחש לזה כיון דזכות גמור הוא לו, "וגם משום שונא מתנות יחיה ליכא בזה כיון דעיקר המצוה כן הוא", א"כ ממילא ודאי חזקה שליח עושה שליחותו, עכ"ל.

ולאחר כתיב זאת מצאתי עוד בשו"ת בית שערים (או"ח סי' טפ ד"ה ואש"י) וז"ל: והכא במשלוח מנות נראה דאין בו משום שונא מתנות כיון שהנותן עושה לטובתו, ודמיא להא דר"ז בחולין (מל) כי מזמנו ליה הוי אזיל אמר אתייקורי דמתייקר בי, עכ"ל.

ו. עוד יש ליישב עפ"מ"כ לחדש בשו"ת משנה הלכות (חלק טו סי' רטו) דהא דאמרינן שונא מתנות יחיה הוא רק באופן שהוא נותן לו ואינו מקבל ממנו בחזרה, אבל אם הוא נותן לו והוא מצפה שיחזיר לו כנגד זה מתנה אחרת בכה"ג לא שייך זה דזה נחשב כמכירה, וכתב שם לפי"ז דאין שום חשש ליתן לחתן ולכלה מתנות ביום חתונתם כיון שהדרך הוא שגם הם יתנו בחזרה (כלאיתא בב"ב קמל: דשקציטות נגבית בב"ב עיי"ש, וכן בטושו"ע אבטע"ז סי' נו סעיף א) עכתו"ד.

ולפי"ז נראה דה"נ דמשל"מ כיון שהדרך הוא ששולחים זה לזה, ועכ"פ אם רוצה ודאי יכול להחזיר לו ג"כ משלוח מנות א"כ ליכא חשש דשונא מתנות.

ז. אגב דאיידין בהך ענינא של שונא מתנות יחיה יש לציין לשו"ת החת"ס (קובץ תשובות סי' סח ד"ה ולתנין עלה), שצידד שם דכל שכבר קיבל אע"ג שמפקירו אח"כ מ"מ כבר נלכד במצודת שונא מתנות ואין מועיל מה שמפקירו אח"כ.

וכתב שם עוד דיש מקום לומר דשונא מתנות יחיה הוא רק במקבל מתנה מבריא, משא"כ בשכיב מרע דהוי כעין ירושה לא נאמר זה, ומצינו בחז"ל שלא נזהרו בזה לקבל מתנה משכ"מ, עכ"ד.

והנה בשו"ת דברי יציב (חו"מ סי' לו) כתב לענין דליקה בשבת דקיי"ל דכל המציל הוי שלו ומ"מ מידת חסידות היא להחזיר לבעלים וכמבואר בשו"ע או"ח (סי' של סעיף ט, ובמג"א ע"ס ס"ק יב), דאפשר שיש גם מידת חסידות מצד הבעלים שלא לקחת בחזרה כיון שנתנו ברצון ושונא מתנות יחיה, ע"ש.

ואולם ראיתי בספר חידושים וביאורים על מסכת שבת (קמח: בד"ה ונלאה), שכתב שם לענין מי שמחזירים לו חוב בשביעית דצריך לומר משמט אני ואם אמר לו הלואה אעפ"כ יוכל לקבל ממנו דאין בזה מידת חסידות שלא לקבל ואף מי ששונא מתנות יש לו לקבל, והוכיח כן מעובדא דרבה בגיטין (סז: עיי"ש, ויש לחלק). (עיי"ש עוד בחו"ב שצידד דהמלוה א"צ להפריש מעשר כספים מחוב שקיבל דלא נחשב זה לרווח).

ועיין גם בספר משכנות הרועים (מערכת מ אות ט) שכתב שם דבמחילת חוב ליכא משום שונא מתנות יחיה לגבי הלואה, כיון שאינו אלא הפקעת הלואתו ובכה"ג לא חשיב מתנה לענין זה, עכ"ד, וזהו חידוש.

החותם בכרכה

הרב אליעזר רבינוביץ

בית שמש

כבוד מערכת קובץ נזר התורה בירושלים עיה"ק תובכ"א

במקדיש לכשיבנה ביהמ"ק

א. בקובץ נזר התורה (גליון ח - עמ' קנט) במאמרו של הג"ר יוסף צבי הלוי הרפפלד במי שהקדיש שטר כסף לצורך קרבן פסח, כתב לברר מה דינו אילו היה מקדישו לכשיבנה ביהמ"ק, דלכאו' הוי מקדיש לדבר שלא בא לעולם, וכתב דאעפ"כ חייב לקיים דבריו, כמש"כ המחבר בשו"ע (יו"ד סי' ריג סעי' ז) שאילו אמר מה שתלד בהמתי יהיה הקדש הר"ז חייב לקיים דבריו.

ואני תמה למה העלים עיניו מדברי הרמ"א שם, שהביא חולקים על דין זה וכתב להורות כדבריהם.

אמנם אעיקרא דדינא יש לי לדון, במה שדימה דבר זה למקנה דשלב"ל, דלענ"ד ההקדש הוא כבר בעולם, שאין קדושת הקדשה תלוי אם ביהמ"ק בנוי או לא, אלא מיד כשאמר משה רבינו לישראל דין הקדש, נוצר מושג של "קופת הקדש", ודינו של מעות הקדש הוא שיעשו בו צרכי ביהמ"ק ואם א"א לעשות כן אפשר לפדותו וכיוצ"ב, אבל כל זה רק לענין מה לעשות בו אחר שהוקדש, אבל עצם חלות ההקדש חל בכל אופן.

וראיה מוכרחת לזה, שהרי הרב הכותב הביא מדברי כמה אחרונים שהמקדיש דבר בזה"ז נאסר בהנאה, ושם לא מדובר שאמר "לכשיבנה ביהמ"ק" אלא הקדיש בסתם, וא"כ לפי דבריו שזה נחשב דשלב"ל לא היה חל כלל, כמו האומר פירות דקל זה נתונים לעניים (בלא שיאמר לכשיבוא לעולם) דאינו חל אף לדעת המחבר, ומוכח דזה אינו נקרא דשלב"ל, וכשמקדיש לכשיבנה ביהמ"ק הוי כמקנה לחברו חפץ ואומר שיחול אחר לי יום.

בגדר הבעלות על הסחורה שהחנווני קיבל למכור

ב. שם בעמ' רא האריך הג"ר יחיאל וידר לברר הדין בחברה המוכרת מאכלים לחנוניות ומתנים שאין המכר חל כ"ז שלא שולם להם שווי הסחורה, וכתב שבודאי לבם בל עמם, ואין כוונתם אלא לשייר זכות לגבות מהם אם בעל החנות יפשוט את הרגל, ושוב כתב דלפי"ז יש עדיין לבעל החברה זכות במאכלים וחייב למוכרם במכירת חמץ, לכן הביא מחלוקת הב"ח עם הצ"צ בכל המוכר סחורה בהקפה ופשט הלוקח את הרגל, אם המוכר קודם לשאר בעלי חוב לגבות חובו מאותה סחורה, ורוב הפוסקים חולקים על הב"ח ודעתם דאינו קודם.

ולא נתבררו דבריו מה ענין זה לכאן, הרי כל המחלוקת הוא רק בסתמא, אבל אם התנו שיוכל לגבות תחלה לא מצינו חולק על הב"ח, וכאן הרי כתב דכוונתם להתנות כן.

וגם עיקר דבריו שכתב שאין כוונתם שבאמת לא יחול המקח, צע"ג בזה, דמנין לנו לבטל מה שכתבו בהדיא, ומה שטען שא"כ איך מותר לחנווני למכור החפצים, ולמה יתחייב החנווני במקרה שיפסד הסחורה, פשוט שי"ל שכל זה בכלל ההסכם (ולא הוצרכו לכתבו כי הוא מובן מעצמו), שהסחורה פיקדון בידי החנוני, ואם ירצה יש לו רשות למכרו כי החברה מסכימה לכך, והחנוני מתחייב באחריות הסחורה מיד כשבא לרשותו, ואפי' באחריות אונסין, דיכול שומר חנם להתנות להיות כשואל, ויותר ראוי להעמיס כן בכוונתם, מלחדש שכוונתם היפך דבריהם.

בגדר הקנאת הסודר בקנין סודר

ג. עוד שם, בעמ' רעה זכינו לדברים נפלאים מהג"ר אליעזר רוט בעניני דיני ממונות הנוגעים לפסח, ומ"מ מצינו מקום להעיר בהם כמו שאמרו חז"ל על דיני ממונות שהן כמעין הנובע. בשאלה א' אות א' נסתפק בגדר הקנאת הסודר בקנין סודר, אם הוא קנין גמור או לא, יש לציין לדברי הג"ר ברוך פרנקל בהגהות אמרי ברוך על שו"ע חו"מ סי' קצה סעי' ד, שהביא מחלוקת הראשונים בזה וכתב שיש בזה ג' שיטות, עיי"ש.

הפועל שעבד באפיית מצות ופרעו לו הובו במצות בניגוד לרצונו

ד. בשאלה ד' דן באחד שעבד במאפיה עבור כסף ולסוף רצו לפרוע במצות במקום כסף והניחו המצות בחצרו, ואח"כ רצו לחזור, והביא דברי הרש"ש דבפת אפוי מודים כו"ע דרשאי לפרוע בכך, והביא עוד דברי המרדכי שיכול ליתן חטים, ובקצה"ח פ"י הטעם משום דפועל עושה להחיות נפשו, וחטים ג"כ חיי נפש.

יש להעיר דאפשר דכל זה רק בפת רגיל, שהוא צורך לכל אדם, ואפי' אם א"צ היום יצטרך למחר, אבל מצות, אם כבר יש לו די מצות לצורך החג אינם צריכים לו, ולאחר פסח אינם שוים כ"כ, וי"ל דלכו"ע אינו יכול לפרוע בזה.

ולענין בדיעבד שהכניסוהו בחצרו, אם יכולים לחזור בהם, לכאור' דומה ממש לדין המבו' בחו"מ סי' קכה (סעי' ה) בראובן שחייב מנה לשמעון ואמר ללוי הולך מנה לשמעון, שאינו יכול לחזור בו משום דהולך כזכי, ואי לאו שאמר לשון זכיה היה יכול לחזור, וכאן שהכניסו לחצר ולא אמרו שום לשון של זכיה פשיטא דיכולים לחזור.

בקהלות של זמננו אם שייך דיני מנהג

ה. שם בעמ' שט כתב הרב שמעון מן הערות רבות ונכבדות בדיני נדרים, ובאות יב סעי' ג נסתפק בקהלות של זמננו שאינם תלויים במקום הדירה וכיו"ב, ונסתפק אם שייך בזה דיני מנהג. יש לציין לתשובות מהרשד"ם (חחו"מ סי' יב) לגבי עיר שיש בה כמה קהלות וכל קהל מתפלל בבהכ"נ שלו, וכתב שיש לכל קהל דין של עיר בפני עצמו, ואפשר שקהלות שלנו דומה לזה, ואמנם בצדק העיר הכותב בסעי' ד שאעפ"כ יוכל כ"א להחליט על עצמו שהוא עובר לקהלה אחרת, כמו שיוכל להעתיק דירתו מעירו לעיר אחרת.

האם בהתרת נדרים צריכים הדיינים להיות בקיאים בדיני פתח וחרטה

ו. שם באות טו כתב דלכאור' בהתרת נדרים צריכים המתירים להיות בקיאים בדיני פתח וחרטה, ולא די שהנודר יודע שיש להתיר נדרו, יש לציין שכבר העיר בזה הגר"מ אריק בספרו מנחת פתים (י"ג סי' נכת), והביא שהג"ר זלמן מוואלאזשין היה מקפיד ע"ז, ומיהו משמע שם שהש"ך אינו סובר כן, וא"כ נתיישב המנהג שלא להקפיד ע"ז, שנוהגין כהש"ך.

באיסור לא תחנם - לא תיתן להם חן

ז. בגליון טז (עמ' טסו אות ט) צידד הרב אסף מאיר, שמה שאסרו בע"ז (כ). לשבח נכרי וליתן לו חן, הוא רק בדבר של נוי, ולא בחכמה, וכתב שאל"כ איך הותר לברך שנתן מחכמתו לבשר ודם, ובמחכ"ת לא עיין בדברי הגמ' במקומו דמבוא' שם דהרואה נכרי נאה אומר ברוך שככה לו בעולמו ואין בזה איסור כיון דאומר להודות לה', וא"כ אין שום קושיא מברכת שנתן מחכמתו.

ובעיקר הדבר שנתקשו איך הותר לומר על אחשוורוש שהיה פקח, אולי י"ל דהתם שאני שהוא לצורך הבנת מעשה מגילת אסתר ונס פורים.

הרב אברהם שלומוביץ
וויליאמסבורג, ברוקלין נ.י.

הָאֵם יֵשׁ חַיּוּב לַעֲמוּד בְּהַגְבַּהַת סִ"ת כְּשֶׁהִיא בְּרִשּׁוֹת אַחֶרֶת

כבוד מערכת נזר התורה הע"י,

רב תודות על שפעת המאמרים בקונטרס שהופיע בחודש האביב.

בגליון טז - ניסן תשס"ח כותב הרב משה אפרתי שי' (עמ' 56) וז"ל: אם יש חיוב לעמוד בהגבהת ס"ת כשהיא ברשות אחרת, הנה האמת תורה דרכה דמקור הגבהה והעמידה היא מפסוק מפורש בס' עזרא (נחמיה ח) "ויעמוד עזרא הסופר על מגדל עץ.. ויפתח עזרא בספר... ובפתחו עמדו כל העם", הנה מפורש שהיה עזרא על מגדל עץ והיינו כמו בימה שלנו, ואפ"ה כשפתחו עמדו כל העם לכבודה של תורה, ואם א"א למילף מהתם חיוב מ"מ מנהג נביאים הוא, והוא דין כחביטת ערבה.

ובהמשך הוא כותב: כל מנהגנו בקריאת ס"ת הוא מהנזכר במקרא זה, עי' סוטה (לע). דאסור לדבר בעת קריאת התורה, מדכתיב "ובפתחו עמדו כל העם", וכן הוא בשו"ע (או"ח קמז), עכ"ל.

במחילה מכת"ר, דבריו סותרין מרישא לסיפא.

ברישא הוא מפרש מדעת עצמו, דהפירוש בקרא "בפתחו עמדו" כל העם" היינו עמידה כפשוטה, על רגליו, כמו ועמדו שני האנשים שנאמר בהגדת עדות, ועוד, ואילו בסיפא הוא מביא דברי הגמ' במס' סוטה (ס) "כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפי' בד"ת, שנאמר: ובפתחו עמדו כל העם, ואין עמידה אלא שתיקה, ע"כ, הרי שעמידה היא שתיקה ולא עמידה ממש.

ואע"פ שבכל התורה עמידה היא עמידה על רגליו, כאן מוכח שאינו עמידה ממש. דאם כפשוטו מ"ט כתיב ובפתחו עמדו הא חיוב עמידה קמי ס"ת איתא ביו"ד (כפ"ג) הרואה ס"ת כשהוא מהלך חייב לעמוד לפניו, ויהיו הכל עומדים עד שיעמדו, ואינו תלוי אם הוא פתוח או סגור, וכיון דתליא ובפתחו עמדו ש"מ דהוא בשעת פתיחה ממש [או משעת הקריאה, (עיין מ"פ במדור הסעות בגליון טז)].

ועי' בביאור הגר"א שם שלא מצא מקור לעמידה בפני ס"ת אלא מגמ' שבת (ז) רכוב כו' ומש"ש בנשיא, עכ"ל, ולא מקרא דועמדו כל העם, והוא כמש"נ.

גם להלכה הביא רמ"א (יו"ד רמב סע"י יח) בשם שו"ת הרשב"א, כשהס"ת על הבימה אין ציבור שבבהכ"נ"ס צריך לעמוד, מפני שהספר ברשות אחרת.

ועי' ט"ז (ס"ק ג) שכתב: אלא שנהגו העולם דרך כבוד לעמוד כל שארון הקודש פתוח, ואין חיוב בדבר, עכ"ל. ולא זכר שהוא מנהג נביאים.

והנה באבן עזרא (נחמיה ח) כתב: וכפתחו עמדו, העמידה היא בדיבור, ופירושו שתקו והחרישו, וכן: עמדו לא ענו עוד, ויתכן שעמדו על רגליהם לכבוד התורה, והעד ויקומו על עומדם, וכן אמרו חז"ל מימי משה ועד ר"ג היו למדין מעומד, עכ"ל.

הרי שאף האבן עזרא שכתב ויתכן שעמדו על רגליהם לא פירש מחמת כבוד ס"ת, אלא משום קריאת התורה, כיון שהיו למדין מעומד בזמנם.

בברכת כהנים באהבה
 הרב משה מנחם שפירא
 ירושלים



תגובתו של הרב משה אפרתי על הנ"ל:

חן חן על הערתו הנכבדה מהגמ' בסוטה, אמנם י"ל דאפ"ה אין מקרא יוצא מידי פשוטו ועמידה היינו ג"כ עמידה ממש, וכן מבואר בט"ז (או"ח קמ"א) וביאור הגר"א שם, ועי' ג"כ פ"מ פ"ב מתפילה הי"ט דנקט

דכוונת הפס' על הגבהת הס'ת ועמידה היינו כפשוטו. שו"ר בפרמ"ג (או"ח קמו א"ח אות ג) שכתב להדיא כדברינו דאף כשהס'ת על הבימה ילפי' מקרא בעזרא דבעי עמידה, וברוך שכיונתי, ומינאי ומינך תסתיים שמעתתא, כ"ז כתבתי בקיצור נמרץ ועתה אבאר באריכות.

הנה כשכתבתי את הראיה מהפס' הנ"ל, עלתה על לבבי הגמ' בסוטה (מח), ונסתפקתי בדבר אך שוב נתיישבתי דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ובודאי דמשמע ג"כ עמידה לשון קימה כפשוטו של מקרא, ומ"מ לא רצייתי להעלים הגמ' בסוטה וע"כ רמזתיה בקיצור בסוף דברי, להאיר לב המעיין, ולא רצייתי להאריך בזה, אך אחר מכתבו של הרמ"מ שפירא, אמרתי אשוב ואשנה פרק זה וראיתי לנכון להציע בזה דברי רבותינו בזה דתליא באשלי רברבי וכבר עמדו בזה רבנן קמאי דקמאי.

והנה עיקר הגדון הוא במש"כ הפס' "וכפתחו עמדו כל העם" אם עמדו הוא מלשון קימה או מלשון שתיקה, ובגמ' ילפי' מהתם דבשעת קריה"ת אסור לספר דאין עמידה אלא שתיקה, ועלינו להתבונן אם אחר דרשת הגמ' אנו רשאים לומר דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ומשמע ג"כ קימה, או דברי הגמ' הן פשוטן של דברים ואין בהם מן הדרש כלל וא"א לפרש באופן אחר, ומצינו שנחלקו בזה גדולי עולם.

דהנה המרדכי (הלכות קטנות סי' תקסח) כתב דיש עומדים בקריה"ת וראייתם מדכתיב וכפתחו עמדו וכו' ואי"ז ראייה דבסוטה מפרש עמדו לשון שתיקה, והובא בב"י או"ח (רי"ט סי' קמא). וכן בטור או"ח (סי' קמו) כתב בשם רב שר שלום דא"צ לעמוד בשעת קריה"ת דמה שכתוב וכפתחו עמדו היינו שתיקה, וכ"כ שם בב"י בשם ספר המנהיג.

אמנם המרדכי בשבת (סי' תמז) כתב, דמהר"ם מרוטנבורג היה נוהג לעמוד בשעת קריה"ת, והובא בב"י (או"ח ר"ט סי' קמא), ולהלכה ברמ"א (או"ח קמו ז) "ויש מחמירין ועומדים וכן עשה מהר"ם", ובמקור מנהג מהר"ם כתב הט"ז (ס"ס ק"א) וז"ל: ולכאורה קשה על מה שעמד מהר"ם והלא מפרש בגמ' דאין עמידה אלא שתיקה, ואני בעניי לא הבנתי דברי רב שלום דודאי העמידה היא כפשוטה אלא דאותה העמידה צריכה להיות בשתיקה וכו', וכו', אלא ודאי דמ"מ צריכין העמידה כפשוטו אלא שבשעת העמידה צריך שתיקה, וע"כ שפיר נהג מהר"ם בעמידה עכ"ל הט"ז. וכן הגר"א שם בביאור כתב ע"ד הרמ"א: "ויש מחמירין וכו', שנא' וכפתחו עמדו וכו'", עכ"ל. הרי לנו שני גדולי עולם שהבינו ככוונת מהר"ם דס"ל דאין מקרא יוצא מידי פשוטו ובעינן עמידה ממש, ואף שהראשונים דפליגי סברו דאין אחר דרשת הגמ' ולא כלום ואתיא גזירה שוה ואפיקתיה לקרא מפשטותיה לגמרי, מ"מ למהר"ם אינו כן, ועוד דלענ"ד י"ל בזה סברא מדלא אמר הפוסק "וכפתחו קמו כל העם" ואפי' לקימה בלשון עמידה ש"מ דתיתי קמ"ל דבעינן קימה ושתיקה.

ועדיין יש פתחון פה לבעל דין לומר דאף דמצינו שיש המפרשים הפס' כפשוטו עמידה לשון קימה, מ"מ יש לדון מהו "וכפתחו" אם קאי על פתיחת הס"ת או על פתיחת הקריאה כמו ויפתח איוב את פיהו. ובאמת דמהר"ם שעמד היה זה בזמן הקריאה ונראה דס"ל דוכפתחו קאי על פתיחת הקריאה וא"כ אין מקור לעמידה בשעת ההגבהה. אך לענ"ד פשטות הפס' מורה דעל פתיחת הספר קאי דכתיב "ויפתח עזרא הספר לעיני כל העם כי מעל כל העם היה וכפתחו עמדו כל העם", שוב מצאתי בכס"מ (פ"ב מתפילה ה"ט) שכתב דהרמב"ם הביא קרא "וראזני כל העם אל ספר התורה" למילף דאסרו לדבר ולא הביא קרא ד"וכפתחו עמדו כל העם" משום "דאיכא לפרושי כשפתחוהו להראותו בציבור עמדו על רגליהם", עכ"ל. הנה להדיא דפירש דקאי על פתיחת הספר, והוא ממש כמו שכתבתי דמכאן מקור לעמידה בשעת ההגבהה, וברוך שכיונתי.

ויותר מזה, מצאתי בפמ"ג (או"ח קמו א"ח אות ג) שכתב בזה"ל: ומ"ש הרמב"ם "וראזני", כתב הכס"מ שם "דוכפתחו עמדו" יש לפרש עמידה ממש בשעה שגולל הס"ת, עי' ב"י סי' רפב ביו"ד הביאותיו בסי' קמא דמ"מ אף בבימה כמו שהיה בעזרא כמבואר בכתוב נחמיה ח' מ"מ מפני כבוד יש לעמוד, ומש"ה מיייתי (אשתיקא) קרא דאזני כל העם, עכ"ל. והנה זכיתי לכון דבריו דאף כשהס"ת על הבימה ילפי' מקרא דעזרא דיש לעמוד, אמנם במה שכתבתי "ואף אם א"א למילף מהתם חיוב מ"מ מנהג נביאים הוא והוא דין כחביטת ערבה", חזונוני בי, דכיון שגמ' דרשו דעמידה היינו שתיקה אף אי נימא דאין מקרא יוצא מידי פשוטו מ"מ א"א למילף דין מהא. וגם אחר שראיתי בב"י יוד' ריש סי' רפב שכתב בזה"ל: "כתב הרשב"א

(ח"ב סי' רפ"א) שאלת על מה ששמעת שאין הקהל עומדים כאן בשעה שש"צ מראה הכתב לעם, ושאלת היאך אפשר להם שלא יעמדו, תשובה, נראה שהביאך כך מה שאמרו אם מפני לומדיה עומדים מפניה לא כ"ש, ואם מזה איני רואה שיהא חיוב העמידה אחר שס"ת בדוכן, לפי שהוא במקום אחד והציבור במקום אחר וכו', ומקרוב ראו קצת מגדולי הציבור שיש לעמוד גם בשעה שש"צ זוקפו ומראה הכתב לעם ואמרו לי שכל זה מכבוד ס"ת ושכן נהגו ברוב המקומות וכל שטוענים שיש בו כבוד ס"ת ראיתי לחוש, עכ"ל. הנוגע לענייננו, הרי דלהדיא ס"ל דאין חיוב לעמוד בשעה שהס"ת בכימה ואף בשעת ההגבהה, ומ"מ אף שאין ראייה לדבר, וזכר לדבר יש מהפסוק וכפי שנתבאר בכס"מ ופמ"ג, והוא סמך גדול להמנהג דאינו משום חסידות בעלמא אלא מצד פשטיה דקרא המורה שצריך לעמוד אף בכה"ג.

(והנה כ"ז השבתי על ההערה מהגמ' בסוטה, אבל מה שהעיר מהשו"ע יו"ד רפב ונושאי כליו לכאו' אין בהם כל סתירה למש"כ, דמש"כ השו"ע בסעיף ב דהרואה ס"ת מהלך חייב לעמוד היינו לרבותא אפי' סגור, אבל בפתוח י"ל דאפי' אינו מהלך יעמוד, וכן בהגר"א שם שצ"ל לגמ' שבת ל. רכוב וכו' היינו כנ"ל לדין מהלך דאפי' בסגור אבל בפתוח לא איירי, ואדרבה לעיל הבאתי מהגר"א (או"ח קמ"א) דס"ל דועמדו היינו עמידה ממש, ומש"כ מרמ"א יו"ד רפב דא"צ לעמוד כשהס"ת על הבימה, ג"כ י"ל דאיירי בסגור, וגם מש"כ הט"ז (ס"ק יג) דנהגו לעמוד כשהארון פתוח ואין חיוב בדבר, היינו ודאי ג"כ בס"ת סגור דאין פותחין אותו בארון, וא"כ אינו נוגע לכל מה שכתבתי בס"ת פתוח).

בכבוד רב
הרב משה אפרתי
ירושלים



קידוש ביום השבת כשכבר יצא י"ח קידוש

בנזר התורה (גליון י"ח עמ' רס"א ואילך) הבאנו תשובות ממרנן ורבנן גדולי ישראל שליט"א בענין קידוש ביום ש"ק בביתו כשכבר שמע קידוש בבית הכנסת. להשלמת הענין הננו להביא עוד ב' מכתבים אשר נמסרו לידינו בהאי ענינא:

בענין השאלה בצפרא דשבתא, באופן שכבר קידש על פת הבאה בכסנין, וכן בני ביתו כולם יצאו כבר חובת קידוש, האם יש חיוב לקדש עוה"פ בביתו קודם סעודת שבת, וכ"ת העיר בזה מכמה טעמים, ואשיב על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.

הנה מ"ש טעם לחיוב דמצינו בכמה ענינים שעשו שינויים שיהיה ניכר בין שבת לחול, ממילא יש גם בזה שעושה קידוש קודם הסעודה חילוק בין סעודת שבת לסעודת חול, וכנראה הכוונה על דיני עובדא דחול ואוושא מילתא דמצינו בדברי חז"ל דאסור בשבת, וכ"ה בשו"ע להלכה, ומשם דימו דגם אצל הסעודה צריך להיות משונה משל חול ע"י שיעשה קידוש מקודם, אע"ג דמסברא דנפשיה היה אפשר לומר דזה דמיון רחוק, דכיון שחז"ל אסרו באיסור מלאכה שלא יהיה דומה לחול יהיה ג"כ חיוב למצות וקראת לשבת עונג שלא יהיה דומה לחול, אבל האמת היא דמבואר הכי להדיא בדברי הרשב"ם בפסחים (קו. ב"ה אמר רב יסול) בשם שאילתות דרב אחאי פרשת יתרו, וז"ל: אתאי כסא דחמרא וברוכי ומשתי לחלק בין מדת שבת למידת חול, שהוא ענין שיר שאין אומרים שירה אלא על היין, עכ"ל.

הרי מבואר להדיא דכל הטעם שתקנו חז"ל לעשות קידוש ביום, הוא משום שינוי בין חול לשבת, וכן מבואר בדברי המחבר (סי' רע"ז עמ' ט) בשיטת הרא"ש, עיי"ש. ולפי"ז היה אפשר לומר דצריכים לעשות קידוש על סעודה של פת דוקא. אכן בר"ן שם הביא ג"כ זה הטעם למה מקדשין ביום ואח"כ כתב ומ"מ כיון דתקנוהו רבנן כעין קידוש, אפשר שאף ביום אסור לטעום קודם שיקדש, ואפשר שצריך ג"כ שיהא במקום סעודה כקידוש של לילה, וכ"כ הרמב"ם ז"ל אבל הראב"ד חולק, עיי"ש. הרי להדיא מדברי הר"ן דאף אם

נאמר בהטעם של קידוש היום הוא משום שלא יהיה נראה כסעודת החול, אפ"ה לולא הטעם שצריך להיות דומה לשל לילה לא היה הקידוש צריך להיות במקום סעודה, ונמצא הסעודה נראה כסעודת חול, כיון דאין צריך לקדש סמוך לסעודה כלל.

וכן ממה שיכול לטעום קודם קידוש, משמע דגם סעודה יכול לעשות מקודם אלא דבמשך היום צריך לקדש, א"כ מה הועילו חכמים בתקנתן של קידושא רבא, הלא עדיין הסעודה נראה כימות החול, וע"כ לומר דכיון דהיה הסדר לשתות יין קודם הסעודה, תקנו זאת בתורת חיוב, ועי"ז הוה כעין שירה על הכוס, אבל אה"נ אם אחד רוצה לשנות ולשתות יין הרבה קודם הסעודה, או אפילו אחר הסעודה הרשות בידו, כיון דסו"ס חז"ל לא תיקנו אלא שצריך לעשות קידוש על הכוס, אלא דעכ"פ ברוב פעמים אינו נראה כסעודת חול. וא"כ כ"ש לנ"ד שיצא כבר ידי חובת קידוש, ואכל מיני תרגימא, עכ"פ אכילת התרגימא היה שלא כדרך חול, כיון דקידוש מקודם. ואפילו לולא דברי הר"ן היה אפשר לומר כפשוטו דכיון דאיתא בפוסקים בהמזונות הוה במקום סעודה, ושפיר היה קידוש במקום סעודה, א"כ היא היא הסעודה שאינו נראה כסעודת החול. עכ"פ מזה אין הכרח כלל לחייב לעשות עוה"פ קידוש, ואף לא מחומרא בעלמא.

ומ"ש מהא דשו"ע סי' רפט דלכא"ו משמע שצריך שיהיה הקידוש במקום סעודת פת, ורצה להביא ראיה כאילו סעיף ד' הוא המשך מסעיף א' ממילא משמע שהקידוש צריך להיות בפת דוקא. ובאמת זה בסי' רעד סעיף ד'. ואדרבה המחבר כותב להדיא בסי' רעג (סעיף ה) דזה שאמרנו שהקידוש צריך להיות במקום סעודה, אפילו אכל דבר מועט או שתה כוס של יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש במקום סעודה, ועי"ז המג"א שם בסי' יא דבמיני תרגימא מה' מינים יצא, א"כ הרי להדיא כותב המחבר דזה המקום סעודה שאמרנו לא תטעה לומר דהיינו דוקא פת אלא זה הסעודה היינו אף ביין ומיני תרגימא, הרי להדיא בדברי המחבר היפוך מדבריו.

ומ"ש שיקדשו עוה"פ לצאת דעת הגר"א ורעק"א, אה"נ דיש מקום להחמיר כדעתם דס"ל דלא היה קידוש במקום סעודה רק בפת ממש, אבל בנ"ד כיון שהוא בעצמו הקיל וקידש על פת הבאה בכיסנין כמו שנוהגים העולם, ולא נקט דעת הגר"א, א"כ הוה קצת כתרתי דסתרי אהדדי כשמקדש עוה"פ, דאם זהו הקידוש שיוצא בה, א"כ האיך מילא כריסו מקודם, כיון שאסור לטעום קודם קידוש, אעפ"כ אפ"ל דמהאי טעמא יעשה עוה"פ קידוש, דאטו מי שאכל שום וריחו נודף יחזור ויאכל שום, דלשיטת הגר"א ורעק"א באמת עבר בזה שאכל קודם קידוש. אבל אעפ"כ עדיין יכול לצאת עכשיו ידי קידוש וכדקיי"ל בסי' רעא (סעי' ז) דאע"פ שאסור לטעום קודם קידוש, אם טעם מקדש, וכ"כ בקידוש של יום וכמ"ש שהעתיק כ"ת משו"ת בצל החכמה, דאפילו כבר אכל יש עכ"פ ענין לקדש עוה"פ לצאת ידי כל הדעות, בענין קידוש במקום סעודה, אע"ג דלא יצא בענין איסור טעימה קודם קידוש.

ומ"ש לחשוש שישכחו לברך באמצע הסעודה על היין ועל המשקין, ועל ידי שמברך בופה"ג קודם הסעודה פוטר כל המשקין באמצע הסעודה. אפילו אם נאמר דשייך החשש, פשוט דאין לנו לחדש גזירות מעצמנו, דמשו"ה יהיה חיוב לקדש עוה"פ או אפילו ממידת חסידות, יהיה איזה ענין מהני טעמא. וגם יש כמה אנשים שבכל שבת הם עושים קידוש ואוכלים מיני תרגימא, ואח"ז הם אוכלים הסעודת שבת, ממילא לא שייך שכחה, כיון שתמיד הוא עושה כך, וגם יש שאינם שותים יין באמצע הסעודה.

ומ"ש בענין שאר משקים הנה להלכה קיי"ל דסתם משקים שבתוך הסעודה אין צריכים ברכה דבאים מחמת הסעודה. ואפשר דהכוונה על יי"ש שיש בזה מחלוקת האחרונים אם צריך לברך באמצע הסעודה, וכן משקה הבא לעכל המזון שצריכים לברך, גם בזה יש הרבה דעות דכדי לפטור את המשקים האלו צריך להיות לפניו, א"כ גם בזה לא ארווח לן. ואם נאמר שיזכור להניחם לפניו בשעת קידוש יכול גם לזכור לברך באמצע הסעודה.

אבל באמת יש לומר דכיון דמבואר באו"ח (סי' קע"ט סעי' ז) מחלוקת אי צריך לברך על המים שבתוך הסעודה, וכתב שם המחבר דהרוצה להסתלק מן הספק ישב קודם נטילה במקום סעודתו ויברך על דעת לשתות בתוך הסעודה. ועי"ש בביאור הלכה שהביא בשם הא"ר דאם יש לו יין טוב יותר לברך על היין ולפטור כל מיני משקים, וכ"ה בא"א מה"ת דעשה מעשה בעצמו שבירך על היין קודם הסעודה, ואע"פ דאין נוהגין

כן מחמת הכרעת הרמ"א שם, אעפ"כ יש מקום לעשות קידוש ולשתות כוס יין קודם הסעודה. אכן יעייין שם במ"ב (ס"ק 6) בשם האחרונים דצריך לשתות פחות מרביעית, אבל אם שותה יין באמצע הסעודה או יש לו כוס של ברכת המזון אין חשש בזה, יעוי"ש באריכות.

ומ"ש דכיון שטרחו הפוסקים למצוא מאה ברכות בשבת, בודאי שיש מקום לקבל דעת הפוסקים לקדש עוה"פ, נראה מהדברים כאילו יש איזה פוסק שסובר שצריכים לקדש עוה"פ, כבר כתבתי לדעת הגר"א ורעק"א אסור לקדש בפעם הראשון על מיני תרגימא ואילו לדעת המג"א אין צריך לקדש עוה"פ, ואדרבה לפ"ו אפשר דמהאי טעמא יש לנקוט כדעת המג"א שעי"ז הוא מרויח הברכה בורא מיני מזונות וברכת מעין שלש שמברך קודם הסעודה, משא"כ לדעת הגר"א ורעק"א שאינו יכול לאכול מיני תרגימא קודם הסעודה.

וראיתי בספר לב העברי מאת דו"ז הגה"צ ר' עקיבא יוסף שלעזינגער זצ"ל (ח"א דף 6) שמביא מעשה מרבינו החת"ס שפעם אחת שבת אצל יהודי אחד ע"ה בכפר אחד ואחר שבת שמע שהאיש ההוא אומר עליו שהוא פושע ישראל ח"ו ושלח לשאול לו פשר הדברים, וענה האיש ההוא שראה אותו אוכל בשבת בצהרים מבלי שיקדש תחילה, ובאמת כבר עשה קידוש מקודם ואכל כבר, עיי"ש באריכות. וכן מובא זה המעשה בשו"ת מחנה חיים בהקדמה ח"ג. ולכאורה נראה מזה המעשה דאין צריכים לקדש שנית קודם הסעודה.

שוב ראיתי שאין ראיה דאפשר דהחת"ס אכל כבר סעודה של פת בבוקר, ואח"כ בסעודת צהרים אכל עוה"פ פת, ובאופן כזה פשוט דאין צריך לקדש עוה"פ דיצא כבר חובת קידוש לכו"ע.

עכ"פ מ"ש לגבי חשש ברכת הנהנין ודאי הוכחה מזה המעשה דליתא, דזה שייך גם כשכבר אכל פת. **תבנא** לדינא דלהלכה נקטינן דמותר לקדש על פת הבאה בכסנין אפילו לכתחילה, וכן נהגו הרבה צדיקים מדורות שלפנינו, וגם אין חיוב לקדש עוה"פ קודם סעודת שבת כשקידש כבר על פת הבאה בכיסנין, רק מהיות טוב לצאת ידי הגר"א ורעק"א וגם דעת המחבר בסי' קעד ס"ז יש מקום לקדש עוה"פ ותע"ב.

הרב ישעיה סג"ל טירנויער
ברוקלין, ניו יורק

בצד שצריך לעשות קידוש עוד הפעם, דנו שאם לא יעשו קידוש בבית הרי מה בין סעודת שבת הלזו לסעודת חול רגילה.

הנה טעם זה ישנו גם בקידוש על הלחם בשבת בבוקר כמבואר בשו"ע סימן רע"ב וכותב שם המחבר על זה: "ודברי טעם הם", ואעפ"כ כותב המ"ב (ס"ק 6) שאם הפת חביבה לו יותר מהיין מקדש על הפת, ומסיים המ"ב ואפשר שע"ז סומכים העולם להקל בזה.

ולכאורה זה גם על הקידוש בבוקר. וגם את"ל דלא, הרי גם הרא"ש עצמו שהוא בעל המימרא שבבוקר ישנו בעיה כותב: ובבוקר יותר טוב לקדש על השכר, משמע שעכ"פ אפשר גם בפת.

והנה אם ננקוט כשיטת הרמב"ם [מובא גם בב"י] שגדר של "חביבה יותר" זה שמתאוה לפת יותר מן היין, אז א"כ י"ל ג"כ בנידון דידן שלא יהיו צריכים לקדש עוד הפעם כי בודאי כשיש קידוש יש כאן מתאוה יתר לעוגות. וראינו דכשיש מתאוה אז לא איכפת לי הבעיה שלא מורגש סעודת שבת יותר מסעודה רגילה.

וגם אם נאמר כשיטת הרב האי [מובא בביאור הלכה] שהכוונה שהיין אינו מקובל ונהנה ממנו, וע"ז מסיק הביאור הלכה שבאופן זה בודאי נוכל לסמוך לקדש על הפת לכתחילה, י"ל דאין הכוונה דלא מסוגל להסתכל על זה, אלא שלא נהנה ממנו, וכמדומה שרוב בני אדם לא נהנין מהיין, ורק דלא סולדין ממנו, אך עכ"פ אין הנאה, וא"כ גם לכתחילה לא צריך לחשוש לסברא זאת שלא מורגש שזה סעודת שבת, ויהיה אפשר לקדש על הפת. ומה שנוגע לענייננו לא יהיה צריך לעשות פעם נוספת קידוש. דזה קשור אחד בשני דבשניהם זה אותו סברא וכו"ל.

טעם נוסף הובא שם: כי כשאין מקדשין קודם הסעודה הרי מאד יתכן שישכחו לברך על היין ושאר משקים וכו'. לא הבנתי, הרי בשאר משקים בין כך לא צריכים לברך באמצע הסעודה [וגם אם לא עושים קידוש].

מאה ברכות - ברגע שלא יעשה קידוש יצטרך לברך על היין שבתוך הסעודה וזה ישלים לו למאה ברכות, משא"כ אם יעשה קודם קידוש אזי מצד השני מפסיד הברכה על היין שבתוך הסעודה. כך שבין כך ובין כך יהיה לו ברכה להשלים למאה ברכות, אז מאי אולמא האי מהאי. ואולי משום שלא רגילים לשתות בתוך הסעודה.

מה שעוררו מדברי הרמב"ם (פ"ה הל"ט) האמת היא שאין משם ראייה, דלשון הרמב"ם שם מורה על יין שבתוך הסעודה, ולא לפני הסעודה, קידוש, וכך מבאר הכסף משנה שם וכו' דעת הב"ח. ויש לי ראייה לשיטת הכסף משנה, דהמגיד משנה מביא המקור לדברי הרמב"ם מברכות (מ:): שכתב שם שבשבתות ויו"ט אדם קובע סעודתו על היין. ועיינתי שם בגמ' ושם מבואר ש"יין שלפני המזון פוטר את היין שלאחר המזון, וע"ז אומרת הגמרא, לא שנו אלא בשבתות ויו"ט הואיל ואדם קובע סעודתו על היין, ומבאר רש"י וז"ל: אלא בשבתות וכו' דרכו לישב אחר המזון ולשתות וכו' עכ"ל, הרי לך שהרמב"ם כאן שמקורו מגמרא זו איירי ביין בתוך הסעודה. וכל מה שיש להוכיח בשיטת הרמב"ם זה כמו שהביא הגר"מ שטרנבוך שליט"א (סג) מהרמב"ם פכ"ט ה"י ששם כותב הרמב"ם בפירושו ומצוה לברך על היין וכו' קודם שיסעוד סעודה שניה. אמנם האמת היא שגם מהרמב"ם בפכ"ט אין ראייה, שהרמב"ם רק כותב דיני קידוש היום, וכותב הרמב"ם דצריך לקדש על היין קודם הסעודה, וכמו בסעודת הלילה, אך זה לא עדיף מליל שבת שהרמב"ם כותב (סג הל"ז) שצריך יין ואעפ"כ אפשר לקדש גם על הפת, כן בסעודת היום. אלא דהרמב"ם מפרש עיקר חיוב הקידוש, וזה נאמר על היין וכמו בלילה. אך זה לא עדיף מהלילה, ובהא לא איירי כאן הרמב"ם בה"י כלל. ואולי הוכחת הגר"מ שטרנבוך היתה ממה שהרמב"ם כותב בתחילת ה"י מי שמתכוין לקדש על היין בליל שבת ושכח ונטל ידיו קודם שקידש, הרי זה מקדש על הפת וכו' וע"ז ממשיך הרמב"ם ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שניה, משמע שביום צריך דוקא על הפת, ולכן הרמב"ם מסמך זה לזה. אמנם לפי"ז יוצא שביום א"א לקדש על הפת גם באופן ששכח ונטל ידיו לפני הקידוש וזה חידוש.

מאידך, יש לפקפק בכלל על הקידוש בשמחות ע"פ דברי הביאור הלכה בסימן רמט (סוף ד"ה מואב) שכתב וז"ל: 'נהגו העולם להקל בשחרית וכו' ואוכלים מיני מזונות לאחר קידוש קודם הסעודה, וע"י בשו"ע של הגר"ז שיישב המנהג וכתב שאין למחות ביד המקילין, ומ"מ יש אנשי מעשה שמחמירין לעצמם במקום שאפשר וכו' ועכ"פ לכו"ע נכון להדר שלא למלא כרסו משארי אכילות קודם סעודת הפת, עכ"ל. והנה ידוע בקידושין שמרבים מיני עוגות וקוגל, אז ממילא מתמלא כריסו לפני הסעודה, וצריך להזהר בזה. לענין ההכרעה למעשה אינני מתערב.

ואסיים בברכת הדיוט שלא ייבש המעיין ותמשיכו לברר דבר ה' זו הלכה ולהפיץ תורה ובעיקר בענין הלכה למעשה לדעת המעשה אשר יעשו.

בברכת התורה,
הרב משה מנחם זילבר



הקמץ בלשון בני אונגריין

לכבוד מערכת 'נזר התורה' שלום וברכה!

בגליון ניסן תשס"ח במאמרו של הרנ"צ דעמביצער "אודות הקמץ בהברת החסידים", ישנם דברים הצריכים תיקון בנוגע להברה הנכונה של שם אדני. ודבר ראשון אעתיק את המקורות בלשונם:

א) בשו"ת 'מנחת דבשי', של הרבני הרה"ח רי"ד שווארץ, או"ח ח"א (סי' 1) נדפס שאלתו של המחבר: "הנה שמעתי רבים אומרים שהשם הוי' ב"ה צריך לומר בהברה 'נוי כבלשון לע"ז הונגרי NAY, ואולם אצלינו נהגו לומר בהברה של קמץ NOY - יחזה נא דעתו הגדולה בזה". וע"ז ענה לו הג"מ ר"ד מאשאקאוויטש מבאניהאד: "דע אהובי שליט"א כי הצדק אתך במאה אחוזים, כי צריך לומר הנו"ן בקמ"ץ כזה NOY, וכן ראיתי נדפס אזהרה רבה בצוואה של כ"ק מרן בעל שבט מיהודה ושו"ת זכרון יהודה זי"ע...".

ב) ועד"ז כותב הג"מ רש"י יאקאבוויטש מוואדקערט (ס"פ סי' 7): "אודות קריאת שם הנכבד והנורא כבר מלתי אמורה כי צריך לקרוא הנו"ן בקמץ קטן והוא כמו O בלשון הגר, וכן כתבתי לו משל מתיבת אברהם שתחת הרי"ש הוא קמץ גדול ותחת הה"י הוא קמץ קטן. ואין שום מדינה שקורין הניקוד הה"י של אברהם כמו A בלשון הונגרי, וכן הוא באות נו"ן בשם הנכבד. ואין שום אדם שיוכל לשנות זה, כי זה הלכה מפורשת...". ובמכתב שלפני זה (ס"פ סי' 7) הוא מפרט יותר: "שקמץ גדול נקרא כמו בלשון הונגרי "U" וקמץ קטן הוא כמו בלשון הונגרי "O" ע"כ קורין AVRUHOM, אך גם הקמץ גדול אינו חזק במבטה כ"כ כמו "U" רק קצת רפה ממנו".

ג) ובהמשך לזה כותב הרי"ד שווארץ (סי' 7): "הנה שאלתי במכתב את הרב מוואדקערט הגאון מה"ו שמעון יחזקאל יאקאבוויטש... אם צריך לקרוא NO כמו OSZKAR (בלע"ז) או כמו NA כמו ALBERT [בהברה של לשון הונגרי]. וכתב לי שצריך לקרות NO ולא NA. וגם שאלתי את הרב הגאון הצדיק מה"ו דוד מאשאקאוויטש... ואמר לי כמו כן. אבל יש לי שאלה היות רובא דעלמא אומרים בהברה של NAY כמו אז ישרי... וכאשר אני מתפלל כש"ץ אומרים לי השומעים שאני אומר השם הנכבד בהברה תמיהה... דיברתי ג"כ עם מרן כ"ק אדמו"ר מסאטמאר... ואומר שמנהג העולם NA, ואמר צריך לקרוא בקמץ, והגבאי נ"י אמר לי שהדבר תלוי במנהג המקומות, והרב מוואדקערט... דחה דבריו... דיברתי ג"כ עם הרב ראטענבערג... שהיה רב מפה ועתה רב בפאריז יצ"ו, ואמר ג"כ לומר בקמץ קטן כמו "אז ישרי", וכהנה".

ולפי כל זה יוצא לנו שקריאת הקמ"ץ שבשם אדנ"י יכול להיות בשני אופנים. "רובא דעלמא" ו"מנהג העולם" לבטא את הקמ"ץ ע"ד "אז ישרי", וזה ע"ד הקמ"ץ הפשוט של הליטאי והחב"די [וזה מתאים ל-NAY ההונגרי], אבל הרבנים מוואדקערט ובאניהאד דעתם היתה שיש לבטא את הקמ"ץ שבשם אדנ"י שיהיה יותר עגול [מתאים ל-NOY ההונגרי], ומעיד הרי"ד שווארץ, שעל המבטא הזה העירו לו שזה "הברה תמיהה".

ו) ואינני מבין מש"כ עוד הרב מוואדקערט (ס"פ סי' 7): "...עוררתי אותו שלא להזכיר הנו"ן בחולם, כי באמת צריך להזכירו בקמץ... ח"ו להזכיר ולבטא את הנו"ן שבשם בחולם, ומצוה גדולה לפרסם זאת...", והרי כיון שלדעתו המבטא הנכון הוא באופן שמתאים ל-NOY ההונגרי, א"כ מהו החילוק בין זה לבין החולם].

ה) הכותב הנכבד ב'נזר התורה' העתיק (עמ' קמ סעי' 124) את דברי הרב מוואדקערט (אות 3 ס"ל), ומעיר ע"ז: "ברור הוא שצ"ל U... דכידוע הברת האות A בלשון הגר הוא בדיוק כמו הברת האות O בלשון הגר".

ו) ושוב (ס"פ עמ' קמב) מעתיק דברי הרי"ד שווארץ (אות ג ס"ל), ובהערה 129 הוא מתקן את הכתוב: "האות Ó היא אות O אשר מעליה יש קו הנוטה... ובספר מנחת דבשי נדפס תמיד O בלי קו מלמעלה והוא טעות". ועפ"ז מתקשה שם סוף עמ' קמד, שמה שכתוב: "וכתב לי [הרב מוואדקערט] שצריך לקרות NO ולא NA לכאורה אינו מדויק...", ראה שם המשך דבריו. תיקון זה תמוה מאד שהרי ע"פ תיקון זה צ"ל: "...אם צריך לקרוא NO כמו ÓSZKAR (בלע"ז)...", אבל לפי זה יוצא שהביא דוגמא מהשם "אוסקאר" בכתוב שאינו קיים בכלל בשפה ההונגרית!

ז) וחבל שתיקן את הכתוב בלי לברר את הכוונה אצל יודעי שפת הגר (וברור שחיים אתנו לאוישו"ט זקנים שאפילו אחרי עשרות שנים שכבר עזבו את מדינת הונגריה, עדיין לא שכחו את האותיות והכתיב ההונגרי), והרי ברור ופשוט שהרבנים הגאונים מוואדקערט ומבאניהאד הכירו שפה זו מילדותם, וידעו גם הם שאכן בשפת הגר ישנו חילוק בין O ל-A, שהאות O אומרים כמו במלה NOVEMBER והאות A

אומרים כמו שאומרים בני אנגליה את המלה HALF או FAR. וביררתי כאן אצל בלשנים מומחים לשפה ההונגרית והעידו שהחילוק הנ"ל שבין O ל-A השתמשו בו בכל רחבי הונגריה, וכך מדברים כל יודעי הונגרית יהודים ולהבדיל לא יהודים כאחד. והכל על מקומו יבא בשלום בלי שום תיקונים, בלי להוסיף ובלי לגרוע. וכל דברי הכותב כאן בטעות נאמרו.

2) ורע עלי הנעשה שם עמ' קצו הערה 90 ועמ' קלד הערה 101 שהזכיר את כ"ק האדמו"רים הקדושים מליובאוויטש זי"ע כדרך הנאורים בלי תואר הכבוד לפני שמם כנהוג, ואין זה מן הראוי ובפרט בבטאון שמטרתו "בירור מקחם של מאורי החסידות לדורותיהם", ושרי ליה מאריה.

3) עמ' קלד הביא שם מדברי הגרא"ד לאוואוט אודות המבטא "במדינות פולין ואוקריינא" - להעיר משו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' יז: "והנה בס' קב נקי על הל' גיטין והוא ס' נחמד ומועיל (להה"ג ממיקאליוב [צ"ל: מניקאליוב] ברוסיא) וראיתי בפתיחתו לסדר שמות (ככלל טז) שינוי מבטא המדינות ומבארם לפי מבטא פולין. ודע כי כמה שגיאיות מצאתי שם בזה במחכת"ה מחמת שאינו בקי במבטא מדינת פולין אשר הוא רחוק ממעונו, וכתב רק לפי השערותו שלא בצדק, כמו (נאות ז) שכ' במבטא החולם בפולין וכן (נאות ז טס) במבטא הצירי" בפולין, לכל היודע קצת בכתב רוסיא שחשב שם ובמבטא פולין (מניית וואקא) יראה כי אינו כן. ונ"מ להלכה לפעמים שיזדמן בפרטים כאלו". וכנראה שכל אחד דורש את מבטא מקומו ועירו.

ויהא רעוא שתוכלו להוסיף פעלים לתורה ולהרבות כבוד שמים.

בברכה

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד דקהילת חברה ש"ס - ליובאוויטש
בודפשט, הונגריה



לכבוד הרה"ג ר' ברוך אבערלאנדער שליט"א אבד"ק חברה ש"ס-ליובאוויטש, בודאפעשט יצ"ו
אחדשה"ט. באתי בזה להשיב על הערותיכם כסדר מכתבכם.

הערה א - ידע נא מעלתו, שמה שכתבתי הוא על פי מה ששמעתי מפי כמה זקנים בני אונגארן. ולא עוד, אלא שבעל הדברים גופא, הרב ישכר דובער שווארץ שליט"א, הודה לדבריי, ודבריי אודות הסימן מעל האות O הוא על פיו.

ומה שכתבתם אודות החילוק שבין A ו-O, ידוע הוא שיש בני אונגארן הדוברים כן, אמנם לא כל בני אונגארן הוגים כן.

לפני שכתבתי את דברי על המנחת דבשי, דברתי עם זקן מאונגארן, ואמר לי, שלמשל המלה KAKAS - קאקאש (בזמר "סאל אה קאקאש" מאת הרב מקאלוב זי"ע, אשר החסידים בני פולין ואונגארן הוגים אותו ממש כמו KOKOS [קֶקֶש]), הרי שבחלק מהונגריא הוגים אותו כמו ההברה שאתם הסברתם (FAR [בלשון אנגלי בכלל], או HALF [בהברת לונדון], והוא כעין פת"ח).

נמצא, שבלשון הגר יש שינויי לשון ממקום למקום. וכמדומני, שהעיד בפני הזקן, שכתבת KAKAS גופא, הרי שאותם היש אומרים, קוראים כאילו כתוב KOKAS, כלומר, את An הראשון הרי הם קוראים כמו O של אונגארן, ואילו את An השני הרי הם קוראים כמו ה A של FAR. כך שאף אצל אלו המחלקים בין A ו-O, הרי יש כללים נוספים מתי An בהברה מיוחדת, ומתי בהברת O ממש.

ועל כל פנים, כיון שנתברר לי שהזקנים ההונגרים שדברתי עמם, הגו An ממש כמו O, [ורק אם האות A באה עם קו מעליה á, אז יש לה הברה משונה, שאז הברתה כמו הברת הפת"ח בשם "אייזיק" בהברת פולין ואונגארן, הנקרא אצלינו "פת"ח חריף". והוא כמו האות A בלשון אשכנז במלה TAG. ודו"ק]. ובפרט שבעל מנחת דבשי גופא אף הוא הגה כן, לכן לא הזכרתי את ההברה של היש אומרים (הקוראים An כמו FAR), כי אין לנו ענין בהברה ההיא. רק כל ענייננו היא הברת בני אונגארן החסידים, אשר הברתם נידונה בספר מנחת דבשי. ודו"ק.

ועתה, נחזור לעצם מכתבכם, ולשיטתכם.

קודם כל, אילו נכון שבנוגע לתיבת "אברהם" מדובר על הברת FAR, כלומר "ואין שום מדינה שקורין ניקוד הה"י של אברהם כמו הברת A [כעין FAR] בלשון הונגרי, אם כן מוכח שמה שכתב הרב ידב"ש שליט"א (בדבריו ע"פ עמ' קמג ד"ס וכלא"ה) שאנשים אומרים שהוא אומר השם 'בהברה תמיהה', על כרחך כוונתו היא שהוא אומר בקמ"ץ (ליטאי) פשוט, כמו O, ואילו המוכיחים אותו אומרים את השם בהברת FAR; דהיינו שהם אמרו לו מוסר, שלדעתם צריך לומר הקמ"ץ של השם אדנות כעין פת"ח.

הן אמת שעל פי דקדוק הרי הברת הקמ"ץ האמתי היא כעין הברת הפת"ח, וכעין FAR, וכמו שכבר כתבתי כמה פעמים בקובצי נזר התורה (דהיינו שהברת הקמ"ץ גדול הוא כעין PALM בהברת ברוקלין, והיינו נמי HALF בהברת לונדון; וכן הוא כעין FAR). אמנם, לומר ש[רוב] אנשים באונגארן אמרו הקמ"ץ כמו FAR, ושהם הוכיחו את הרב ידב"ש כאילו הוא יוצא מן הכלל באומרו הקמ"ץ כמו O, הוא בלתי אפשר, כי הוא נגד המציאות של הברת בני אונגארן.

לכן, לא זכיתי להבין איך מעכ"ת רואה איזה מעלה על ידי שנאמר שכוונת האות A בספר מנחת דבשי היא להברת FAR.

זאת ועוד. הרי ברור מלשון התשובות שם, שאותם בני אונגארן שלא ביטאו הקמ"ץ כמו הרב ידב"ש, אלא ביטאו באופן שונה, הרי הם ביטאו את השם "כעין חולם" [עיי' מנחת דבשי סי' ו, מובא בדברינו שם עמוד קמה בטור שמאל]. דהיינו כעין NOY. יאמר נא כבוד תורתו, אם הם אכן אמרו NAY בהברת FAR, הרי אינו נשמע כלל כמו חולם. תינח שהוא קצת דומה לצירי"י שלהם, אך וודאי שאין לו שום שייכות עם חולם.

וכן מה שכתב בעל מנחת דבשי (עמ' קמג ע"ס) שאנשים אומרים הקמ"ץ של השם "כעין אָז", בוודאי כוונתו להברת "OZ", ולא להברת "AZ" [בהברת FAR]. (עיי' שם היטב, דזה לא יתכן כלל, דאטי בני אונגארן קוראים כן [בהברת FAR]).

ובכלל, הרי בעל השאלה גופא אמר לי (בטעלעפאן) שכל שאלתו הוא אם צריך לומר הנו"ן של שם אדנות בהברת O (קמ"ץ ליטאי), או בהברת הקמ"ץ המיוחד ששמע מרבו הגאון מוואדקערט ז"ל (דהיינו קמ"ץ אָ חריף). ואילו היה כדברי מעלת כבוד תורתו, הרי היה צריך הרב ידב"ש שליט"א לומר לי ששאלתו היתה אי צריך לומר הנו"ן בהברת קמ"ץ O, או בהברת FAR.

הערה ב - ומה שלא כתבתי לשון "כבוד קדושת" על שום אחד מן רבותינו החסידים, ומעכ"ת אומר שזה שלא "כנהוג". אי מנהגא היא, הרי נהרא נהרא ופשטיה (תולין יח). ליתר תוקף, הנני מתנצל לפניו על שגגתי, ואקוה שהצדיקים כ"ק האדמו"רים מליובאוויטש זכותם יגן עלינו יסלחו לי על פגיעתי בכבודם, כי לא בזדון עשיתי זאת. וכבודם במקומם מונח.

הערה ג - ובענין קושיותיו של המנחת אלעזר ז"ל על הקב נקי. הן רמזתי לקושיא דומה בקובץ נזר התורה של ניסן תשס"ח (עמ' קלד, ד"ס וכן), ושם תירצתי שכאשר הקב נקי כתב שם שבפולין אומרים כך וכך, אין הכוונה שאומרים כך בתמידות. אך כוונתו של הקב נקי, שיש פעמים שבפולין אומרים כך וכך, שלא כסדר.

ולענ"ד, זה תירוץ נאה אף על קושיות המנח"א ז"ל. כלומר, שמה שכתב הקב נקי שיש אומרים בפולין את החולם כמו קמ"ץ, כוונתו שכן המנהג בכמה שמות בלבד [עיי' בקב נקי שם ס"ק יב, יד-יז]. כגון, החולם של השם "יוסף" אומרים בפולין כאילו היו"ד בקמ"ץ ולא בחולם (שאוברים YOSEF), ואין אומרים YOSEF בחולם). אבל לא ש"תמיד" אומרים החולם בפולין כמו קמ"ץ, דזה לא עלה על דעת הקב נקי כלל. וכן הוא לגבי הצירי", שאומר הקב נקי שבפולין אומרים הצירי"י כמו סג"ל, וכוונתו שיש איזה שמות אשר מתחלפים בהם הצירי"י והסג"ל באיזה מדינות, כפי איכות מבטא המדינה (כמבואר בקב נקי שם ס"ק ז' וי"א). אך אין כוונתו שכל צירי"י בפולין נהגה כמו סג"ל, דזה לא עלה על דעת הקב נקי כלל, כי הוא פשוט וברור לכל אחד ואחד שאין זה מנהג פולין. ומה שלשון הקב נקי מטעה מאד,

דמשמע כאילו תמיד המבטא בפולין הוא כך וכך, ולא פירש שכוונתו הוא לגבי מלים פרטיות בלבד, אין הכי נמי שהלשון מטעה, אך כוונתו ברורה כמו שנתבאר בעזר השי"ת.

אקוה שבזה נחו בעזר השם כל קושיותכם, ואברככם בכרכת כמ"ס,

הרב נפתלי צבי דעמביצער
לונדון



בענין הקמ"ץ בהברת החסידים

במה שכתב הרב נפתלי צבי דעמביצער (עמ' טז) שבעבר קראו החסידים הקמ"ץ רחב תמיד או וקמ"ץ חטוף תמיד א, ורק במשך הזמן שכתו כללי קמ"ץ רחב וקמ"ץ חטוף והלכו תמיד לפי הברה פתוחה והברה סגורה, והיינו שתמיד לפני דגש חזק הוא קמ"ץ חטוף, עכת"ד. ולפי"ז צ"ל גם שבעבר קראו החסידים קמ"ץ שלפני שוא נח עם טעם בקמ"ץ א, דהיינו שקראו של "אברהם" הה"א בקמ"ץ א, וכן בשם אדנו"ת וכדומה. אבל לענ"ד הוא רחוק לומר כן דהא לא אשכחן שום חסיד שיקרא "ימה" "שמה" שיש דגש במ"ם בקמ"ץ א, וכן כל החסידים קוראים קמ"ץ לפני שוא נח בקמ"ץ א, וכן העיד ע"ז ב"מורה קריאת התורה" שנדפס בורשא תרנ"ד.

ולכן נראה לענ"ד שבאמת מעיקרא קמ"ץ או וקמ"ץ א היה תלוי בהברה פתוחה והברה סגורה. ואף שלפי הדקדוק יש קמ"צין בהברה סגורה שהם קמ"ץ רחב, מ"מ הרי הטעם הוא מפני שיש טעם בין הקמ"ץ לשוא נח או הדגש, אבל החסידים (זה ידוע שכן היה המצב אצל בני ליטא עד שעורר ע"כ הגר"א) שאין מקפידין כ"כ על הטעמת המילה כפי הדקדוק ובדרך כלל מטעימין מלעיל, א"כ לשיטתם יש כאן קמ"ץ חטוף ושפיר קוראים אברהם הה"א בקמ"ץ א, כי הרי מטעימין את המילה ברי"ש, והבן.

ואגב מה שהביא (עמ' קל-קלג) מדברי בעל ששה זרעוני ערוגה שחי בפראג בשנת תקכ"ג בענין שני קמ"צין, עש"ב. הנה בקובץ נזר התורה סיון תשס"ז (עמ' רמג) הובא עדות משנת תק"ד שבני פראג הוגים קמ"ץ רחב קמ"ץ ממוצע, ולפי"ז שני הקמ"צין שמדבר עליהם בעל ששה זרעוני ערוגה בהכרח הכוונה לקמ"ץ חטוף השווה לקמ"ץ אשכנזי, ולקמ"ץ רחב ששוה לקמ"ץ ממוצע, אלא שאצלם נהג קמ"ץ רחב וחטוף כמו אצל החסידים שתלוי בהברה פתוחה וסגורה, וכבר נתבאר שאין זה סתירה כלל אחד לשני, ודו"ק.

בענין הברת הקמ"ץ הממוצע

ומ"ש הרב הנ"ל (עמ' טמ-טמה) לבאר דברי ר' משה הדרשן לגבי ויקרא לה נובח בשמו ובוה דחה הראיה מדבריו שקמ"ץ דומה לחול"ם ע"ש, אפריון נמטייה שהרי ר' משה הדרשן משכן כבודו בצרפת, וכבר הוכח בקובץ נזר התורה סיון תשס"ז (עמ' רל) שבצרפת קראו הקמ"ץ שוה לפתח, ע"ש. ועוד שהובא שם הוכחת היעב"ץ מרש"י בכמה דוכתין, וא"כ רש"י שהביא דברי ר' משה הדרשן ע"כ שפירשו כפירוש רנ"צ דעמביצער, ודו"ק.

ומ"ש (עמ' טמו) על דברי רש"י שהוכיח מדברי רבינו בחיי ריש פרשת וירא שבימיו לא היו מבדילים במבטא בין פת"ח לקמ"ץ עכת"ד, והעיר עליו בזה"ל: ומה שהוציא מדברי רבינו בחיי ז"ל שהקמ"ץ נשמע ממש בשוה לפת"ח אינו דבר מוסכם, כידוע, דאפשר נמי לומר דרבינו בחיי היה הוגה הקמ"ץ גדול כמו הברת PALM עכ"ל, הנה באמת רש"י עצמו סובר שמדברי רבינו בחיי מוכח דלא כמבטא הספרדים, וכמו שכתב בהקדמת סידורו (כסקלמה כללית פק"ג) ע"ש, שהביא מדברי רבינו בחיי ראייה למבטא האשכנזים שבימיו ביטאו קמ"ץ ממוצע כמו שהוכיח הבה"ח אהרן גבאי נ"י בקובץ נזר התורה סיון תשס"ז (עמ' רמג-רמס), וגם מה שהגיה שם בדברי רש"י שקמ"ץ חטוף הוא כמו "חול"ם", כן כתב רש"י להדיא בתשובתו למהר"ם מלובלין המפורסמת, ששם הביא דברי הקדמונים על חטף קמ"ץ, וסיים: הנה עיני כת"ר רואות שמבטא

חטף קמ"ץ נוטה לחול"מ ע"ש, ומוכח שאין חטף קמ"ץ ממש כמו קמ"ץ אלא נוטה לחול"מ, והיינו כמו חול"מ מהיר. וזה מה שכתב בסידורו שהוא ממש כמו חול"מ, רק שצריך לקרא הקמ"ץ חטוף בחטיפה ובמהירות ודו"ק). ומ"ש רש"ס כאן שמדברי רבינו בחיי מוכח שלא היו מבדילים בימיו בין מבטא הקמ"ץ לפת"ח, כוונתו להוכיח שמזה שהוצרך רבינו בחיי להסביר החילוק שבמבטא בין פת"ח לקמ"ץ מוכח שבזמנו רוב העם לא ידעו לחלק ביניהם, וזה ברור.

בברכה
הרב אברהם גפן
ירושלים



ברכה ושלוש להני גברי יקירי העורכים של הקובץ נור התורה המפואר נ"ו

דעת הגה"ק אדמו"ר מסאטמאר זי"ע בהגיית הקמ"ץ

בקובץ יז, שהופיע לכבוד פסח העצל"ט, מביא הכותב הנכבד המדקדק הרב דעמביצער (נדף קמ"א סעיף כג) את הכתוב בשו"ת מנחת דבשי (אורח חיים נהנ"ט לסי' ד) וז"ל: בשנת תשכ"ה לפ"ק כשהייתי מבקר את כ"ק אדמו"ר מהו' יואל זצ"ל מסאטמאר יצ"ו בפאריז יצ"ו, שאלתי אותו בענין קריאת שם הנכבד שם הוי', ואמר לי בזה הלשון: דער מנהג איזט צו זאגען "נוי" עכ"ל, והכותב הנכבד מבאר כוונתו בזה.

אמנם באמת שכל הנאמר בהערה זו אינו מדוייק, שהרי הערה זו נכתבה ע"י המחבר עכשיו קרוב לשעת הופעת הספר (תשס"ג), ולא הבחין המחבר והכותב שבפנים סי' ד נדפס המכתב שנדפס בסביבות שנת תשכ"ה, ושם נאמר ענין זה בנוסח אחר לגמרי, וז"ל שם: דיברתי ג"כ עם מרן כ"ק אדמו"ר מסאטמאר שליט"א [זצ"ל] ואמר שמנהג העולם NA, ואמר צריך לקרוא בקמץ, והגבאי נ"י אמר לי שהדבר תלוי במנהג המקומות עכ"ל, הרי שכ"ק האדמו"ר זצ"ל אמר בפירוש שצריך לקרוא בקמץ NA, והגבאי (כנראה הרה"ח ר' יוסף אשכנזי ע"ה) הוסיף על דברי האדמו"ר שיש בזה שינויי מנהגים. כל הנאמר כאן שונה לגמרי ממה שכתב בהערה לקראת ההדפסה. וטעות לעולם חוזר.

ועפ"ז יש לתקן את דברי הכותב הנכבד נ"י.

יישר חילכם לאורייתא
הרב אפרים גרין



לכבוד הרב אפרים גרין
תשוח"ח על הערתכם.

תשובה להנ"ל

אמת, יש שינוי בין הכתוב בבי' המקומות שהביא. אמנם, דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. אין כאן חזרה מצד המחבר, ולא טעות, אלא הכל היינו הך.

היכן שכתב בשם הרב מסאטמאר זי"ע לומר NA, נתכוון לאפוקי חריפות הקמ"ץ. כלומר, שצריך לומר אב הונגרי (קמ"ץ ליטאי), ולא Ob הונגרי (עם סימן קו על O, לאות חריפות התנועה).

וכן, היכן שכתב "נוי", נתכוון לאותו הדבר. שכן, קוראים אנו את החול"ם של "נוי" כמו A הונגרי, ולא כמו O הונגרי (עם סימן קו על O, לאות חריפות התנועה).

ומה שבמקום אחד כותב NA (ולא כתב גם את ה"יו", כלומר NAY או NAI), ובמקום אחר כתב את ה"יו"ד (כלומר, "נוי"), היינו הך. כי לא דיבר כל עיקר אודות השמעת ה"יו"ד, דהא פשיטא ליה שצריך

להשמיע היו"ד. ורק מספקא ליה האם הקמ"ץ הוא פשוט, או חריף. ולא הקפיד לכתוב את הברת היו"ד, אלא פעם כתב כך ופעם כתב כך.

בברכה,
הרב נפתלי צבי דעמביצער
לונדון



ביאור הסוגיא בנדירים בענין "לא קרבן" והמפתע לענין הגיית הקמ"ץ

א. בעמ' שמה-שמו מבאר הרב נפתלי צבי דעמביצער, שהאות למ"ד במלה "לקרבן" היא בשב"א נע, ובימים קדמונים, היו קוראים השב"א נע בתיבה זו ממש כמו חטף פת"ח, וממילא, אם שמענו אדם אומר "לקרבן", היה אפשר שבעצם אמר "לקרבן" [שפירושו "לא קרבן"]. - נראה דזה טעות, ואדרבה, בתוס' שם (נדרים יג: ד"ה קטני לקרבן) מבואר דלמאי דס"ד מעיקרא דמפרשינן "לקרבן" כמו "לא קרבן", הוי לקרבן בפת"ח בין לר"ת ובין לר"י, ואילו אמר בחטף ליכא למימר מכלל לאו וכו' (שאי אפשר לפרשו כמו "לא קרבן"), וכ"כ במשנה למלך (ס"א נדרים פ"א ה"ח): "דלכל הגירסאות השב"א אינה מתפרשת כמו לא ובזה לא נחלק אדם מעולם", עכ"ל.

ומ"מ, מה שכתב שרואים אנו מסוגיא נדירים שהקמ"ץ הוא דומה מאד לפת"ח, עד כדי כך שקשה לשמוע חילוק ביניהם, הנה לכאוי' שפיר מבואר כן בסוגיא שם, וכמו שמביא אח"כ מכמה אחרונים שהוכיחו מסוגיא זו שחז"ל היו הוגים הקמ"ץ בפת"ח. אולם האופן האיך להוציא זאת מסוגיא שם, תלוי בהבנת המשנה והמפרשים, וכמו שאבאר.

אופן א' הוא כמ"ש להוכיח בנזר התורה גליון טו (עמ' רמח), שבנדירים איתא דהאומר לחולין בפת"ח (וכדפירושו הר"ן והרא"ש והתוס') הוי כאומר "לא חולין, ולכאורה תמוה ד"לא" מנוקד בלשון הקודש בחול"ם ובארמית בקמ"ץ אבל שניהם לא דומים לפת"ח, אלא ע"כ שחז"ל ביטאו הקמ"ץ כעין פת"ח ולחולין בפת"ח נראה כלא חולין בקמ"ץ, ע"כ. ומל"ז לט' ש"ת יתק יכנ ח"ד עמ' מז. ואינו תמ"ז).

אולם, ראיה זאת אפשר לפרוך, וזהו דוקא אם נימא דמה שכתבו המפרשים פת"ח, כוונתם לפת"ח כפשוטו. ע"י גליון יז (עמ' שמו - שמו) שכך הביין היעב"ץ בס' קולן של סופרים (נדרים י: - ובהגהותיו ע"ס - ולאו דוקא בטו"א וגם ע"ז ע"ס) - ובלחם שמים (ע"ס פ"א מ"ג) - בכוונת המפרשים, ועל כן תמה עליהם, מדוע לא נאמר דבקמ"ץ קרינן להו להנך למ"דין, ע"ש. (וכן במלאכת שלמה שם (פ"א מ"ג) נקד: לחולין, וכן בפ"ב (מ"ב) נקד: לקרבן ע"ש, ומשמע שהבין שהכוונה לפת"ח כפשוטו).

אבל לדברי היעב"ץ שם דלדעתו צריך לנקד תיבת "לחולין" הלמ"ד בקמ"ץ ולא בפת"ח, ויותר מזה כ' הרב נ.צ.ד. (עמ' שמו) דאפ"ל שגם המפרשים נתכוונו לקמ"ץ, אלא שקראו לקמ"ץ 'פת"ח', וכן מביא אח"כ מה'פרשת נדרים' (נדרים י: ד"ה (כ"ף) לחולין כו' בפתחות הלמ"ד), שהראשונים קוראים פת"ח מה שאנו קורין קמ"ץ, [וכ"כ המדקדק ר' זלמן הענא בס' שערי תפלה (ס"ו פ"ו) שיתכן שלמ"ד לחולין היא קמוצה, ושאיפילו הרא"ש והר"ן שפירושו לחולין בפת"ח הוא כמו לא חולין, כוונתם בזה על הקמ"ץ כי הראשונים קראו גם לקמ"ץ פת"ח, כ' עליו במסגרת זהב: "כלומר מה שנקרא אצלינו קמ"ץ", וכ"מ בשיטה מקובצת, בהביאו ל' הרשב"א לדרך יא: וז"ל: הא דאמר לחולין וכו', דאמר לחולין בפתחות הלמ"ד וכו' - הנה פתח בקמצות (לחולין), וסיים בפתחות - ומוכח כנ"ל שהמפרשים נתכוונו לקמ"ץ, אלא שקראו לקמ"ץ 'פת"ח'. - אך אינני יודע מי שם נקודת הקמ"ץ הזאת תחת הלמ"ד. ובחי' הרשב"א - וכן בשיטה מקובצת שבאוצר קובץ מפרשים (מכון תפארת התורה) - נדפס בלי ניקוד, הנה לדבריהם נמצא דלא מיירי כאן בפת"ח כלל, אלא בקמ"ץ לבד, וא"כ אין שום ראיה מהכא שהקמ"ץ דומה לפת"ח.

אמנם אפי' לדבריהם אפשר להוכיח ד"ז שפיר מדברי הר"ן (יא: ד"ה וכו' אה"כ נעשה כלאומר לקרבן ית"ל) דלקרבן משמע לקרבן ומשמע לא קרבן וכו', ע"ש. וז"ל הריטב"א במתני' (י:ב - ג: דפ"י ס"ד דפוס ווילנא): לחולין שאוכל

לך לכשר לדכי אסור, פ"י כלן בפתחות הלמ"ד ואע"פ שכשאומו כן בפיו דומה לתיבה אחת, תולין להחמיר שרוצה בו שתי תיבות לא חולין לא כשר לא דכי וכו', ע"ש. וז"ל נמוקי יוסף (נמנמי ס): חיישינן דילמא שתי תיבות קאמר לא חולין וכו'. וז"ל הר' נתן בר יוסף ז"ל בשיטה מקובצת (א): הכא נמי וכו', נימא דשתי תיבות קאמר האי גברא לא חולין ליהוי לפיכך לא אוכל לך ומאי לחולין לא חולין, כלומר דנימא דשתי תיבות קאמר, הואיל ובפת"ח תחת הלמ"ד קאמר דהא לא ידיע לן אי תיבה אחת קאמר האי גברא ומותר אי שתי תיבות ואסור וכו', ע"ש. מכל אלו רואים אנו שהקמ"ץ אצלם היה שוה - או דומה - לפת"ח, עד שקשה לשמוע חילוק ביניהם, ועל כן שייך להסתפק אי תיבה אחת קאמר, ובפת"ח, אי שתי תיבות קאמר ובקמ"ץ, (ואולם על כל ראיות אלו יש להעיר, שלכאור' אין ראיה שחז"ל כולם הגו הקמ"ץ בפת"ח, או דומה לפת"ח, דאפשר שרק חלק מכלל ישראל או רק ההמון היו הוגים כך).

ועוד יש להביא ראיה מלשון התוס' הנ"ל (יג: ד"ס קטני לקטני), שכתבו: ופר"ת דמיירי דאמר לקרבן בפתח בין לפי דברי המקשה בין לפי המתריץ וכו', וכמו שביאר הרב נ.צ.ד. (עמ' עמו) דלכאורה כוונתו בתיבת 'פת"ח' בדעת התירוץ של הגמרא לפת"ח' כמשמעו, ובדעת המקשה בגמרא, כוונת רבינו תם באמרו 'פת"ח' לקמ"ץ, ולא לפת"ח' כפשוטו, ועכצ"ל שלא היה חילוק בעיניו בין זה לזה.

והנה לעיל הבאתי ל' הריטב"א, דחזינן מדבריו שקשה לשמוע חילוק בין לחולין בתיבה אחת (ובפת"ח), ובין לא חולין בשתי תיבות (ובקמ"ץ), ומוכח שהקמ"ץ שוה או דומה לפת"ח, ולכאור' יש להביא ראיה מדבריו להלן, שאין שניהם (הקמ"ץ והפת"ח) שווים, דהנה בדברי הריטב"א להלן (נמנמי יג: - ג. דלפי ה"ק"ף דפוס ווילנא) מבואר, שהאומר הקרבן בתיבה אחת אסור, והאומר הי קרבן מותר, ובאומר הא קרבן בה"א קמוצה, י"א שהוא כמו הקרבן ואסור, וי"א שהוא כמו הי קרבן ומותר, ע"ש. ומוכח שהיה אצלו הבדל בין הא קרבן בקמ"ץ, ובין הקרבן בפת"ח, וע"כ שהי' אצלו הבדל בין קמ"ץ לפת"ח, וא"כ מוכח ככוונתו לעיל, דמה שאנו מסתפקים אי תיבה אחת קאמר (ובפת"ח) אי שתי תיבות קאמר (ובקמ"ץ), אי"ז מחמת "שוויון", אלא מחמת "דמיון". ולהלן מיירי באופן שידוע לנו שאמר הא קרבן בקמ"ץ.

אולם נ' שאי"ז מוכרח כלל, די"ל שלעולם לא היה אצלו שום הבדל בין קמ"ץ לפת"ח, ואין כוונתו להלן אלא להבדיל בין הא קרבן בשתי תיבות, ובין הקרבן בתיבה אחת. וכן משמע בתוס' שם (יג: ד"ס סא דלמך סא קרבן), שלא הזכירו קמ"ץ, אלא אי אמר הא קרבן בשתי תיבות, או הקרבן בתיבה אחת, וז"ל הרי"ף ז"ל בשמ"ק: הא דאמ' הקרבן הא דאמ' הא קרבן, כלומר בריית' וכו' מיירי שמשך בתנועת הה"א וכו', ומתני' דקתני אסור בשלא משך בה"א איירי וכו', ע"ש. (והביאם הרב אהרן יפה'ן בהערותיו על הריטב"א, הער' 335. ומ"ש שם: "כן פסק הטור סי' רד" - לא מצאתיו בטור).

ב. שם (גליון יז) עמ' שמז (קכז לסוף העמ'), מביא ל' הפרשת נדרים' שכי': הראשונים קוראים פת"ח מה שאנו קורין קמ"ץ וכו', וכן בפ' משפטים [שמות כב יט] 'זובח לאלקים' ('לאלקים', בקו"ף - כ"ה בפרשת נדרים, וע' מה שאכתוב בעה"ש בסמוך) בקמ"ץ שהוא הלמ"ד במרום למ"ד אל"ף, ע"כ. ופרש הרב נ.צ.ד.: "דהוא הלמ"ד [=ל'חולין] במקום למ"ד אל"ף [=ל'א' חולין]", ע"כ. - לענ"ד אפשר לפרש גם באופן אחר: שכוונתו ללמ"ד של 'זובח לאלקים', והיינו שמלבד מ"ש שם רש"י: "לאלהים לאותן שהוזהרתם עליהם במקום אחר", מלבד זה רוצה הפרשת נדרים' לפרש באופן אחר: דהוא הלמ"ד [זובח ל'אלקים] במקום למ"ד אל"ף [=ל'א' אלקים]. ובזה יובן למה העתיק בפרשת נדרים: "זובח לאלקים", בקו"ף, ולא בה'.

ג. עמ' שמז - שמח מביא מה'פרשת נדרים' (ס) דמי שמבדיל בין פת"ח לקמ"ץ, אין לו שום חשש, ויכול לומר 'לחיים' בפת"ח, ועד"ז מביא מהאשל אברהם (מבוטשטש) שלפי סגנון קריאתינו, כשקורין כן [לחיים], אין שום חשש טעות לסבור על זה בחי' לא'. (אלא שמ"מ כ' האשל אברהם שלא לומר בפת"ח, מטעם אחר). - יש להוסיף שכ"ד היעב"ץ במור וקציעה (או"ח תקפז כ"ג סס"מ) לומר זכרנו לחיים בפת"ח, וכדכתב בלוח ארש (עי' לוח ארש סי' קמ"ה וסי' קע), והוא לשיטתו שכי' בהגהותיו לנדרים (ס) כי אין תנועת הפת"ח מושכת אל"ף וכו', וכ"כ בלחם שמים (ס) כי לפי דרך הדקדוק אין ענין לנקודת פת"ח הלמ"ד, להורות על מלת לא, ושהאומר הלמ"ד בפת"ח, ודאי אינו נאסר לבקיא הלשון, ע"ש.

ד. שם עמ' שמח בשם האשל אברהם, שעמד על האחרונים ז"ל שבמדינות אלו שכתבו שלא לומר בפת"ח, והירי במדינות אלו אין שום חשש טעות? וכ' שהוא בסגנון שאמרו חז"ל במדרש שוחר טוב לבקש תחילה מעט, ע"ש. - ולולי דבריו היה אפ"ל עוד בזה, שהחשש הוא שמא אין המקטרג מבחין כ"כ בין ספרדי לאשכנזי, וכל ששומע אחד אומר לחיים בפת"ח, מיד עומד ח"ו ומקטרג, ואינו מדקדק לחקור הספרדי הוא אם אשכנזי.

ואם כנים אנו בזה, אפ"ל ששוב אין ראי' שהר"ם מרוטנבורג הי' קורא קמץ כפת"ח - או דומה לפת"ח - דלעולם י"ל שהר"ם מרוטנבורג הי' מבדיל ביניהם היטב, רק חשש שמא אין המקטרג מבחין כ"כ בין ספרדי לאשכנזי, וכל ששומע אחד אומר לחיים בפת"ח, מיד עומד ח"ו ומקטרג, ולא שהוא עצמו הי' קורא כן.

ודרך אגב לא אמנע מלהזכיר עוד מה שאפשר לומר בזה בעהש"י ע"ד רמז, והוא ע"ד שכ' בשל"ה הק' (שער האותיות אות ק - הובא במג"א סי' קפ"ו סוס"ק ג) שבחר לומר בברכת המזון לא חסר לנו ואל יחסר לנו, מלת חסר החי"ת בקמ"ץ והסמ"ך בפת"ח, כי אז הנקודות עולות כמנין לח"ם כי כל נקודה היא י' וכל קו הוא ו' וקמץ הוא י"ו, ע"ש. הרי שבמקום שיש להסתפק היאך לנקד התיבות, הכריע ע"פ הגימטריא. ועד"ו י"ל גם כאן, שי"ל לחיים בשב"א דייקא, כדי שתעלה בגימ' תיבת לְחַיִּים (בשב"א) עה"כ ועם הנקודות (בלי להתחשב עם נקודת הדגש שבאות י') כמנין חיי"ם טובי"ם. או כלך לדרך זו: שתעלה תיבת לְחַיִּים (בשב"א) עם הנקודות (ונקודת הדגש בכלל) כמנין חיי"ם טובי"ם עם ט' האותיות. דוק ותשכח. (ואע"פ שאמרו חז"ל לבקש תחילה מעט כנ"ל, מ"מ י"ל שבאופן שאינו מבקש זאת להדיא כי אם ברמז, שפיר דמי).

הברת פולין, והמסתעף

עמ' קלא (ט"ו' 99) לענין הברת בעל ששה זרעוני ערוגה. - הנה לעיל הזכיר שבעל ששה זרעוני ערוגה היה דיין בבית דינו של הנודע ביהודה ז"ל - ומסתבר שגם הברת הנוד"ב היתה כהברת בני פולין, שהרי היה יליד אפטא (כמ"פ בנו מו"ה יעקבא ז"ל בדברי ידיות שניס' ט"ו"ב).

הרב יהושע פישמן
ברוקלין, נ.י.