שו"ת

ארחותיך למדני

חלק שני

יותר ממאה וחמשים
שאלות ותשובות
בארבע חלקי שו"ע

תשרי שנת השבע תשס"ח

עימוד
WorkTogether (02) 5868554

הספר מופץ חינם לתועלת הרבים
כתובת E-MAIL להשיג את הספר
וגם לשלוח הערות למחבר
ORLAMDENI@HOTMAIL.COM

או לפי הכתובת:-
מונחי
רח' רוזנבלט ,12/4
רמות ג'
ירושלים 97460

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי לישראל הגאון הרב עובדיה יוסף שליט"א.

הסכמה

הובא לפני הספר... וראיתי בו כביר מצאה ידו לאסוף כעמיר גורנה דברי הפוסקים ואחרונים חדשים גם ישנים, והכל עשה יפה בעטו בטוב טעם ודעת, וידיו רב לו ועמו עוז ותושיה לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, איישר חיליה לאורייתא, ודברי פי חכם חן.

ואסיים בתפלה שחפץ ה' בידו יצלח לברך על המוגמר בקרב ימים, ועוד יפוצו מעינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, בנחת ובהשקט ובטח.

עובדיה יוסף.

הסכמה מאת הראשון לציון הרב הראשי לישראל הגאון הרב מרדכי אליהו שליט"א.

הסכמה

ראה ראיתי מה שחבר... וראיתי את עומק בינתו ואשר ידו רב לו בספרי ראשונים ואחרונים דן ופלפל ומסיק שמעתתא, מותיב ופריק וכתב כיד ה' הטובה עליו, דבר דבור על אופניו בסדר ובשיטה טובה ונאה.

יהי רצון שחפץ ה' בידו, וכל אשר יעשה ישכיל ויצליח, וזכה להגדיל תורה ולהאדירה, יפוצו מעיינותיו חוצה, אכי"ר.

מרדכי אליהו.

(הסכמות אלו, מספר אחר של המחבר, ולא העתיק כולן וגם הוא לא ביקש הסכמות חדשות מפני שהוא רוצה להעלים שמו כרצונו, כמבואר בהקדמה. 'ודון מיניה ואוקי באתרין'.)

לזכרון עולם בהיכל ה׳

לעילוי נשמת מר אדוורד בן בראל

נפטר יא׳ אדר א׳ תש״ס.

ולקץ הימין יעמידהו ומנחל עדניו ישקהו.

וילוה אליו השלום ועל משכבו יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.

לזכרון עולם בהיכל ה׳

לעילוי נשמת מרת רחל בת חביבה

נפטרה כב׳ שבט תש״ס

המלך ברחמיו יחוס ויחמול עליה

וילוה אליה השלום ועל משכבה יהיה שלום.

ת. נ. צ. ב. ה.

הקדמה

ישתבח הבורא ויתפאר היוצר שזכיתי בהוצאי לאור חלק שני מספר זה. והודו להקב"ה שזכיתי לכך, כמ"ש המחזיק ברכה בס"רכג. אות ז. "הגומר ספר שחיבר בחדושי תורה לש"ש בכתיבה וכ"ש בהדפסה... פשיטא דחייב להודות לה' על שזכהו לכך. והרב גדולי תרומה כשגמר הדפסת הספר דרש ברבים לשבח להקב"ה שזכה לזה כמו שכתב בספרו בינה לעתים דרוש ב'." ע"ש. וכן הוא בחסד לאלפים שם אות ח. ע"ש. וגם יש ליתן דברי שבח והודאה להקב"ה שחלק הראשון כבר נתפשט לכמה בתי מדרשות ולכמה חכמים ובני תורה, ובכמה מדינות בעולם בין בארץ ובין בחוץ לארץ, ובזה י"ל יפוצו מעינותיו חוצה, וברחובות פלגי מים, להגדיל תורה ולהאדירה.

ושמחתי מאד במה שהעירו או השיגו עלי תלמידי חכמים על מה שכבר כתבתי בח"א, שכן דרכה של תורה להוסיף לקט ומפלפל וכל זה כדי להשיג האמת והוא תורה לשמה, ובזה אנו מביאין אור התורה לעולם וכמ"ש באיוב "ואורו על כנפות הארץ", ויש שבירת הקליפה וגלוי הקדושה כמ"ש האר"י ז"ל לגבי לימוד תורה בשער המצות פר" ואתחנן בד"ה גם בענין, "וכמו שמי שרוצה לאכול האגוז צריך תחילה לשבר קליפותיה, כן צריך להקדים העיון בתחילה". וגם כתב בשער רוח הקודש דף יא: "כי הנה ענין עיון בהלכה, הוא שיכוין האדם שיש קליפת האגוז החופפת על המוח, שהוא ענין הקדושה. וזו הקליפה היא ענין הקושיא שיש בהלכה ההיא, כי הקליפה חופפת על ההלכה, ואינה מניחה כל האדם שיבין אותה, וכאשר האדם מתרץ הקושיא ההיא יכיון לשבר כח הקליפה ולהסירה מע"ג הקדושה ואז יתגלה המוח שהוא ההלכה." ולכן אולי ע"י הערות והשגות והשקליא וטריא בהן אנו זוכים לגלות ההלכה, ובזה מביאין השכינה לעולם כמו שאמרו חז"ל אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה.

אמנם אף שע"י ההערות וההשגות מצינו שיש מחלוקת בדברי תורה, מ"מ זו מחלוקת לשם שמים וסופה להתקיים, ואולי אזכה למ"ש השלטי הגבורים בריש פרק "במה מדליקין על המרדכי באות ה. "כשהקב"ה רואה שלבו של אדם לשם שמים אפילו שאין בלבו לדעת עומקה של הלכה, הקב"ה מגיה דבריו שלא יצא מפיו הוראה שלא כהלכה". ולכן כוונה זו לשם שמים תהיה סייעתא לתפלת ר' נחוניא בן הקנה, בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי.

ועוד י"ל, והוא שכבר כתבתי בהקדמה לח"א שיש מצוה עלינו לכתוב ולפרסם בספר מה שנראה לנו מתורתו, וכן הוא ברד"ק בהקדמתו לנביאים שכתב, "והמעשה האחר הוא כתיבת החכמות וביאור התורה והמצות לחקקם על ספר למען יעמדו ימים רבים, כי אם לא היו כותבים החכמים הקדמונים דבריהם על ספר כבר אבדו החכמות וספו המזמות ובטלו התורה והמצות, אבל החכמים ובעלי התורה בכתיבת דבריהם וביאוריהם על ספר ישאירו ברכה אחריהם, ובודאי לא מתו החכמים ההם, ואמרו רבותינו ז"ל הצדיקים אפילו במתיתן קרואין חיים" ע"ש. וכן הוא בפר"מ שכתב בתחלת האגרת הראשונה, "ובספר אבק סופרים בסוף הספר כתב אשרי מי שמדפיס ספריו בחייו ולא ח"ו להיות הכתבים מתבערים בע"פ לאשפתות וזבלים, ונשים משלו בהם להבהב תרנגולים ועכברים גייצי בהם יע"ש.... הכת השלישי הם מן החכמים אשר אין דעתם נוחה בהדפסת ספרים, ענה להם במענה רך הלא כבר קדמוני רבותינו, ובכל דור יש מחברים, ואל תדבר להם קשות כי הם חכמים ויש להם זכות אבות." ע"ש. ולכן הקורא היקר, אני אשים לפניך חלק שני זה בתורת מתנה, ואני מבקש ממי שבחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו, שספר זה ימצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם, וממתנה נחליאל ומנחליאל במות.

המחבר

אורח חיים

סימן א.

שאלה: האם מי שהכין את עצמו להניח תפילין והתפילין בידו, צריך להמתין עד עניית הקדיש כשהוא שומע שהחזן מתפלל בפ" רבי ישמאל, או אם אמרינן כיון שכבר הוא עוסק בתפילין אין לו לעכב המצוה ואין לחוש אם הוא שומע הקדיש ואינו יכול לענות משום הפסק כשהוא מניח תפילין.

תשובה: א) **לכאורה** י"ל שכיון שהוא כבר אוחז התפילין של יד בידו הוא כבר בגדר של עוסק במצוה, וי"ל שכיון שהוא עוסק במצוה הוא פטור ממצוה אחרת שהיא עניית הקדיש, ולכן אין לו לחוש להקדיש כלל ויש לו להמשיך להתחיל להניח התפילין, ואם אינו יכול לענות הקדיש אין קפידה בזה כלל.

ובתחילה יש לבאר שאף אם הוא עדיין אינו מניח התפילין הוא בגדר של עוסק במצוה. וכן הוא בסוכה כה. ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ופירש"י "הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". הרי אף שאין ההליכה המצוה עצמה אלא הכנה למצוה עדיין היא נחשבת כעוסק במצוה והוא פטור ממצוה אחרת. וכן ראיתי בריטב"א שם בד"ה ובלכתך, שכתב, "וכ"ת כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה, ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתב אלא בלכתך הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש כגון ההולך להוציא המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מייתר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה" ע"ש. הרי שאף שההליכה אינה מהמצוה עצמה עדיין היא בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בברכות יא. דמי שהולך לקיים מצוה אף ההליכה בעצמה מקרי מצוה, ואמרינן גם בהליכה עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן הוא בשדי חמד מ"ע ס"מה. בשם הריב"ש ס"קא. וכן ראיתי בשם משמעון פירסט, בח"א ס"ד. אות ה. שהוא הביא ראיה לזה מברכות יט. דההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שההליכה נחשבת למצוה. ע"ש. ולכן ק"ו בנד"ד שהוא אוחז התפילין בידו והוא עוסק להניח התפילין שהוא פטור משאר מצות באותה שעה.

ב) **ועוד** י"ל בזה, שאל תאמר שאה"נ שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ עדיין הרשות בידו לקיים המצוה השניה אם הוא רוצה, שזה אינו שאדרבה יש איסור בדבר לעזוב מצוה הראשונה לקיים המצוה שניה. וכן הוא בריטב"א בסוכה כה. שכתב, "דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו קמ"ל דכיון דפטור מן האחרת הרי היא אצלו עכשיו כדבר רשות ואסור להניח מצותו מפני דבר שהוא של רשות." הרי שאסור לו לעשות מצוה אחרת. ועוד י"ל ששייך לומר בזה אין מעברין על המצות, דהיינו שאין לעבור על המצוה שהוא עוסק בה למצוה אחרת. וכן הוא ביומא סח: שכתוב במשנה, "הרואה כהן גדול כשהוא קורא אינו רואה פר ושעיר הנשרפין, והרואה פר ושעיר הנשרפין אינו רואה כהן גדול כשהוא קורא, ולא מפני שאינו רשאי אלא שהיתה דרך רחוקה." וכתוב בגמרא ע. לפרש, "פשיטא מהו דתימא כדריש לקיש דאמר ריש לקיש אין מעבירין על המצות, ומאי מצוה, ברוב עם הדרת מלך קמ"ל." ופירש"י, "קמ"ל דלאו מעבר הוא מאחר שאינו עוסק בה." הרי הראיה שאינה נחשבת כעוסק במצוה, אבל אם הוא באמת עוסק במצוה אסור לו לעסוק במצוה אחרת כיון שזה בכלל אין מעבירין על המצות. וכן ראיתי סברה זו בפירוש המשניות להרמב"ם בפ"ב דאבות משנה א. שהוא כתב, "העוסק במצוה פטור מן המצוה מבלתי הקשה בין המצות אשר הוא מתעסק בה ובין האחרת אשר תבצר ממנו, ולזה גם כן אמרו אין מעבירין על המצות". הרי לדעת הרמב"ם שיש איסור לעזוב מצוה הראשונה לעסוק במצוה אחרת, והאיסור הוא משום אין מעבירין על המצות. וכבר כתבתי בזה בח"א ס"ח. אות ח. ע"ש.

וידוע הוא שיש מחלוקת בין הפוסקים אם האיסור של אין מעבירין הוא מן התורה או מדרבנן, עיין בזה ברדב"ז ס"תקכט. ובארעא דרבנן מע"א. אות א. ובקהלת יעקב מע"א. אות מא. ובלימודי ה' אות כב. ובנשמת אדם בכלל סח. אות א. ולפי זה נראה שבנד"ד הוא פטור מלענות הקדיש כיון שהוא עוסק בהנחת התפילין, ועוד יש עברה בידו אם הוא עונה, דהיינו העברה של אין מעבירין על מצות, ויש אומרים שיש בזה איסור דאורייתא.

ועוד יש לבאר, והוא שאף עניית קדיש היא מצוה, והיא בכלל "ונקדשתי בתוך בני ישראל", כמבואר בברכות כא:

ע"ש. ולרוב הפוסקים היא מצוה דרבנן כמבואר ברא"ש בברכות מז:, וכן בר"ן במגילה כג: ועוד. ולדעת המקובלים היא בכלל מצוה דאורייתא כמבואר בשער הכונות דרוש ג. דחזרת העמידה, וכן הוא ברב פעלים בח"א או"ח ס"כה. שכתב, "לשמוע קדיש וקדושה, שהיא מצות עשה לדעת הזוה"ק." ובבן איש חי פ" תרומה אות ג. וכבר מצינו שדנו האחרונים לגבי עניית קדיש בתוך הברכות של ק"ש, ויש שכתבו שי"ל בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, דהיינו שמי שכבר עוסק בקריאת הברכות של ק"ש פטור מן המצוה של עניית קדיש. ויש שנותנים טעמים למה לא שייך לומר זה בק"ש וברכותיה, אבל מ"מ כבר הסכימו שעניית קדיש בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אם הוא עוסק במצוה אחרת מלבד ק"ש וברכותיה, שפיר י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין לענות קדיש. עיין בספר תורת חיים ס"סו. ס"ק ח. בד"ה ודע, שכתב לגבי עניית קדיש "שי"ל שלכו"ע אין חיוב להפסיק משום דעוסק במצוה הוא". וכ"כ היד אליהו מקלאיש ס"ס ט. והמים רבים ס"ב. כמבואר ביביע אומר ח"א או"ח ס"ה. אות ז. ועיין בנשמת כל חי או"ח ס"ד שהאריך לבאר הענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי עניית קדיש בתוך ק"ש וברכותיה. ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"ח. אות ח. ואילך. ולכן אף בנד"ד י"ל ששייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי מי שהניח תפילין ושמע את הקדיש, וכן י"ל את זה לגבי מי שנוטל את התפילין מהכיס, אף שהוא עדיין לא הניחן, כיון שזה בכלל מי שהולך לקיים איזו מצוה.

ויש להביא ראיה לזה מהדין של אונן שיש מחלוקת בירושלמי בריש פ" מי שמתו, בטעם שאונן פטור ממצות, וי"א שהוא מפני כבודו של מת, וי"א שהוא מפני "שאין לו מי שישא משואו" דהיינו שהוא צריך לעסוק עצמו במצוה זו, ולכן נראה שזה בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן נראה מרש"י בריש פ" מי שמתו, שהוא פירש הטעם שהאונן פטור מק"ש וכתב, "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והויא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה." הרי שהאונן כחתן דאמרינן עליו עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן הוא במאירי בריש פ"ג דברכות שכתב שלאו דוקא שהאונן פטור מק"ש אלא "כל שכן בשאר מצות שיש להם עסק ויש לומר בהם העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן כתבוה גדולי המפרשים." ומצינו בט"ז ביו"ד בס"שעו. בס"ק ד. שהוא כתב שבימי החול האונן אינו רשאי לומר קדיש, "אבל בחול אין לעשות כן, דהא כשהוא אונן פטור מן התפלה." וק"ו לדעת הנק"כ שם שלדעתו אף בשבת אין לעשות כן. ולכן מצינו שקדיש בכלל תפלה, ואם אמרינן שהטעם שהאונן פטור מתפלה הוא משום עוסק במצוה פטור מן התפלה, מצינו שאף מי שעוסק בהנחת תפילין הוא פטור מקדיש.

ג) **אלא** עדיין יש לחקור אם זה נקרא עזיבת מצוה לעסוק במצוה אחרת. ומצינו בזה שיטות שונות בראשונים. עיין בב"י בס"לח. בד"ה וכותבי ספרים, שלדעת התוספות בסוכה כה. בד"ה שלוחי, והרא"ש שם, י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה "דוקא כשהוא בענין שאם יניחו תפילין או יקראו ק"ש או יקיימו אחד משאר מצות תיבטל המצוה שהם עסוקים בה, כגון שאדם אחד רוצה לפרוש בים או בשיירא עכשיו ורוצה לקנות תפילין או תכלת וא"א לו להמתין עד שסופר או התגר יקיים המצוה הבא לידו, אבל אם אפשר לו להמתין יעשה הסופר או התגר מצוה הבאה לידו אם היא מצוה עוברת ואח"כ יחזור לכתוב ספרים תפילין ומזוזות או למכרן." הרי רק באופן שיש ביטול למצוה ראשונה אנו אמרינן עוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, אבל אם הוא יכול לקיים שתיהן יש לו לעשות כן. ולכן ה"ה בנד"ד הוא יכול להמתין לענות הקדיש ואז הוא יכול לחזור להניח התפילין של יד.

אלא אין שיטת התוספות והרא"ש ברור בזה, וראיתי מחלוקת בדעתם. ויש להקשות על הב"י הנ"ל שכתב שרק אם יש ביטול לגמרי למצוה ראשונה י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל אם הוא יכול להפסיק לקיים מצות שניה, ולחזור למצוה ראשונה אז יש לו לעשות כן. והרי הביאו התוספות בסוכה כה. הדין של הפרוטה דרב יוסף, דהיינו שהשומר אבידה פטור מנתינת פרוטה לעני, וכתבו התוספות, "ואי כל זמן שאבידה בביתו מיפטר מלמיתב ריפטא לעני, א"כ שכיחא הוא, אלא ודאי לא מפטר אלא בשעה שהוא עוסק בה, כגון טלית של אבידה ושוטחה לצורכה, או בהמה שנותן לה מזונות". הרי שלדעת התוספות י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה כשהוא עוסק בטלית או בנתינת אוכל לבהמה. ויש לשאול הלא בזה הוא יכול להפסיק ליתן הפת לעני ולחזור לטלית או לבהמה, ועדיין אמרינן בזה שהוא פטור משום שהוא עוסק במצוה. ולכן איך כתב הב"י שהוא חייב להפסיק אם הוא יכול לחזור למצוה ראשונה. וכן ראיתי קושיא זו בנשמת כל חי בס"ד. בד"ה עוד כתב כת"ר, בשם חכם ר" רפאל קאלאמארו, "ראיתי להרב"י באו"ח ס"לח. שלא הבין כן בדבריהם, אלא דחייב להפסיק כדי לעשות המצוה עוברת ולחזור למצוה יע"ש. ולדידי לא משמע כן דברי התוספות והרא"ש ז"ל דהא ודאי בעודו שוטח טלית של אבידה בא העני הגם דמצי לחזור ולשטוח הטלית אח"כ אינו חייב להפסיק לתת פת לעני וצ"ע."

ועוד יש להבין בדעת התוספות, שלגבי הפרוטה דרב יוסף נראה שהוא פטור מליתן פת לעני אף שהוא יכול לחזור לאבידה, ואין ביטול למצוה של שמירת האבידה. אלא בסוף דבריהם שם לגבי שלוחי מצוה שהם פטורים מסוכה, כתבו התוספות שהטעם הוא מפני "דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצות." הרי בזה אמרינן שרק אם יש ביטול לגמרי למצוה ראשונה הוא פטור ממצוה אחרת, ודלא כמו שמצינו לגבי אבידה.

ועל זה השיב הנשמת כל חי, "ואנא זעירי המחבר נראה לענ"ד כמ"ש כת"ר נר"ו דכוונת דברי התוספות אלו דל"מ עסוק במצוה כ"א בעודו עושה המצוה ועוסק בה, כגון מחזיר אבידה לבעלים שמוליכה בידו להחזירה או עסוק בה לנערה או מטפל בה אם הם בעלי חיים להאכילם ולהשקותם, שכל זה בכלל מצות עשה דהשבת אבידה כמ"ש בב"מ כח: ראה האיך תשיבנו לו יע"ש, אבל אם אינו עוסק במצוה כמו אם מצא אבידה והיא מונחת בתיבה או שכבר קיים המצוה שהניח ציצית ותפילין אז ל"מ עסוק במצוה וחייב במצות הבא לידו, ולפי שנרגשו התוספות מהא דשלוחי מצוה פטורים מן הסוכה גם בלילה, ומסתמא בלילה לאו זמן שיהיו עסוקין במצוה באותה שעה, ואם כן אמאי יהיו פטורים, לכן ישבו וצ"ל הכא נמי איירי בכה"ג דאי מטרידי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצוה דאה"נ שאינם עסוקים במצוה באותה שעה, אבל עכ"פ מיקרי עסוקים במצוה משום דאם יבקשו לישב בסוכה בלילה יתבטל מהמצוה ביום, וא"כ בכה"ג דע"י טירדת מצות סוכה יתבטלו מהמצוה שהם שלוחים עליה מיקרי עוסק כיון שבטירדת מצוה אחרת מפסיק עסק המצוה הראשונה ולזה פטור מן המצוה." הרי שלפירושו יש חילוק בין במי שעוסק במצוה עצמה שהוא פטור משאר מצות אף שהוא יכול לחזור למצוה ראשונה שהוא כבר עסק בה, ובין קודם עשיית המצוה עצמה כגון שהוא הולך בדרך להגיע למצוה כמו שלוחי מצוה, שבזה הוא פטור משאר מצות רק אם הוא מבטל מצוה הראשונה לגמרי, וזה מ"ש התוספות הנ"ל "דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצות", דהיינו ביטול ממש.

וכן הוא חוזר לבאר חילוק זה בד"ה אך, וכתב "אם עוסק במצוה ממש וכבר התחיל בה אינו מפסיק מעשייתה בשביל מצוה אחרת אף אם לא יתבטל המצוה שהתחיל... אבל כשעדיין הוא שליח מצוה שהולך לקיים המצוה ולא התחיל ולא נתעסק בה... לזה באו התוספות והרא"ש ז"ל ולומר דגם בכה"ג אנו רואים אם יתבטל המצוה שהם הולכים עליה מיקרי עוסק במצוה ופטור" ע"ש.

ואחר כך הוא הקשה על הב"י הנ"ל שכתב לגבי הכותבי תפילין שרק אם אדם אחד רוצה לפרש בים או בשיירה עכשיו ורוצה לקנות תפילין, אז אין להסופר להפסיק לק"ש כיון שיש בזה ביטול מצוה הראשונה, אבל אם אפשר לקיים שתיהם אז יש לו להפסיק. וכתב הנשמת כל חי בד"ה ואחר מח"ר, "אין נראה כן מדברי התוספות ז"ל והרא"ש ואדרבא אינהו גופייהו ס"ל שהוא עוסק ממש במצוה אין להשגיח אפילו במצוה אחרת אף אם אפשר לקיים שתיהם כל שהוא צריך להפסיק מהמצוה ראשונה שכבר היה עסק בה קרינא ביה שפיר עסוק במצוה פטור מן המצוה, ומ"ש ז"ל בסיום דבריהם דאי מטרידי בסוכה מבטלי מהמצוה היינו כדי לקרותו עוסק במצוה גם בעת ההיא אף שלא יש בידם שום עסק מצוה כלל, שאז פנויים הם מהמצות שהם שלוחים עליה, אבל כשהוא עוסק במצוה ממש אז פטור אפילו יש שהות לעסוק במצוה אחרת, וכל זה ברור ופשוט בדברי התוספות והרא"ש... ובסתמיות דבריהם נראה דאף אם יהיה המצוה אחרת עוברת ויהיה אופן לחזור למצותו הראשונה שעסוק ואינה מתבטלת לגמרי עכ"פ ופטור."

ד) **ולענ"ד** יש להשיב בעד מרן הב"י, שי"ל שכן הוא דעת התוספות לחלק בין שעת המצוה ובין קודם לכן, ובין העוסק באבידה ובין ההולך לקיים מצוה, אלא נראה שהדין של כותבי תפילין הוא כמו לפני המצוה ודומה לשלוחי מצוה. וזה מפני שהכותבי תפילין אף שהם עוסקים במלאכת שמים, מ"מ עדיין זה בגדר של הכשר מצוה בלבד שאין המצוה עצמה אלא להניח תפילין, ואם סופר כותב את התפילין והקונה אינו מניחן אלא הן בכיס שלהן כל הזמן, אז אין כאן שום מצוה, ולכן הכתיבה היא הכשר מצוה ודומה למי שהולך בדרך לקיים איזו מצוה, שההליכה עצמה היא הכשר מצוה גם כן. ולכן שפיר הוא להב"י לדמות הדין של כותבי תפילין להדין של שלוחי מצוה, שהם פטורים מסוכה רק אם זה גורם לביטול מצוה ראשונה, ולכן אף לגבי כותבי תפילין שהם פטורים מק"ש רק אם זה גורם לביטול הנחת התפילין. ואין לדמות זה להדין של מי שעוסק באבידה, דהתם אף מה שהוא עושה ומטפל הוא בכלל המצוה עצמה אף שהוא עדיין אינו משיב האבידה, כמבואר בב"מ כח: ראה האיך תשיבנו לו, וכמו שכתבתי בשם הנשמת כל חי לעיל.

וגם ראיתי בנשמת כל חי שם שהוא כתב שאף הר"ן בסוכה שם סבר בדעת התוספות כמו הב"י הנ"ל, והוא הקשה על הר"ן שפליג על התוספות, ולדעת הנשמת כל חי, שיטת התוספות והר"ן שוות, ואין להר"ן להקשות על

דבריהם עיין בדבריו. ולענ"ד נראה שעדיין יש מחלוקת בין הר"ן והתוספות, שאה"נ שהם מודים בשעת המצוה עצמה שהעוסק במצוה פטור ממצות אחרת אף שהוא יכול לקיים שתיהן, מ"מ בקודם למצוה לדעת הר"ן אף בכה"ג י"ל דין זה, ודלא כהתוספות שסברו שבזה רק בביטול מצוה הראשונה י"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי זה יש לפרש כל ראיות הר"ן כנגד התוספות באופן שאיירינן לגבי קודם למצוה או הכשר מצוה ולא במצוה עצמה. ולכן החתן הוא קודם לביאה, וכן החופר הכוך הוא קודם לקבורה וזה הכשר מצוה, וכן השומר את המת אף זה הכשר מצוה לקבורה, ועל כל אלו הקשה הר"ן שעדיין הם פטורים אף שהם יכולים לקיים שתי מצות, ודלא כנראה מהתוספות. ולפי זה נסתלקה קושית הנשמת כל חי מעל הר"ן והב"י.

ולפי זה מבואר שלדעת התוספות והרא"ש יש לחלק בנדון דידן, דהיינו כשהוא הכין התפילין להניחן הוא יכול לענות קדיש כיון שזה קודם המצוה עצמה, אבל בשעה שהוא מניחן הוא פטור מלענות אף שהוא יכול לחזור לתפילין כיון שזה דומה למי שעוסק באבידה שהוא פטור מליתן פת לעני. אלא אף בזה י"ל שאין דמיון זה נכון שכאן לגבי תפילין אין כאן עזיבת מצוה הראשונה, דהיינו עדיין התפילין על ידו כשהוא עונה את הקדיש, משא"כ במי שעוסק באבידה שבזה הוא עוזב האבדה לגמרי כדי ליתן פת לעני. וכן י"ל לגבי מי ששומר את המת שבשעת ק"ש הוא מבטל כוונתו מהשמירה. ולכן שפיר י"ל שלדעת התוספות והרא"ש שהוא יכול לענות קדיש אף כשהוא מניח תפילין. (וכן צ"ל לדעת התוספות שהלא נראה שדעת ר"ת היא שמותר לענות הקדיש כשהוא מניח תפילין, והרי משמע שאין איסור בזה של עוסק במצוה פטור מן המצוה, ועיין לקמן שאבאר פרט זה.)

ה) **ונראה** שיש עוד שיטה לבאר דעת התוספות והרא"ש והוא מ"ש הנשמת כל חי שם בד"ה א"נ יש לפרש, דהא דכתבו התוספות שיש ביטול למצוה ראשונה אם הם יטרחו אחר סוכה, אין זה ביטול ממש אלא עיכוב קצת לקיים מצוה הראשונה. וכך הוא לשונו, "וביטול קרי להו תוספות ז"ל מה שמפסיקים באותה שעה מהמצוה אף אם יש שהות לחזור ולקיימה, והיינו דדייקו וכתבו מבטלי ממצוה שהם מבטלים מהמצוה ולא שהמצוה יתבטל לגמרי, דאם המצוה יתבטל לגמרי הוה ליה לכתוב יתבטל המצוה אלא ודאי כדכתיבנא." ולפי זה אין חילוק בין שעת המצוה או קודם לכן, שאף שכמו מי שעוסק באבידה פטור אף שהוא יכול לחזור לטפל באבידה, כמו כן לגבי שלוחי מצוה שהם פטורים מסוכה אף שהם יוכלו לחזור למצוה ראשונה. אלא שאחר כך כתב הנשמת כל חי שאין זה עיקר הפירוש בדעת התוספות אלא הוא כמו שכתבתי לעיל לחלק בין קודם המצוה או בשעת המצוה. ולענ"ד נראה שאין ראוי לו לדחות פירוש זה בדעת התוספות, שנראה שכך הוא הבנת הרב המגיד בדעת התוספות, שכתב הרב המגיד בהל" סוכה פ"ו. הל"ד. לגבי שלוחי מצוה שהם פטורים מסוכה, "ויש מי שכתב והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטל קצת מאותה מצוה", והוא כיון להתוספות בזה. הרי מבואר שהפירוש של ביטול מצוה לדעת התוספות הוא רק ביטול "קצת", דהיינו שיש עיכוב קצת בקיום המצוה אבל עדיין הוא יכול לקיים אותה. וכן ראיתי פירוש זו בדעת הרא"ש בקרבן נתנאל בתירוץ שני בסוכה כה. אות ע. והוא כתב, "שאם ילין חוץ לסוכה וישן ינוח יותר ויכול לעסוק למחר טפי במצותו". הרי הוא יכול לעסוק טפי, אבל אם הוא הולך לסוכה הוא עדיין יכול לקיים מצוה הראשונה אלא אינו יכול לעסוק בה טפי, דהיינו שיש ביטול קצת כמו שכתב הרב המגיד.

ולפי פירוש זה בדעת התוספות והרא"ש עדיין י"ל שהוא יכול לענות הקדיש אף בשעה שהוא מניח התפילין, שנראה שמה שהוא משהה קצת אינה בכלל אף ביטול קצת, כיון שהתפלה של יד עדיין בידו ואינו עוזב אותה, ואין שום ביטול מצד המצוה של תפילין, ולא שייך לומר כאן שהוא יכול לעסוק בה טפי אם אינו עונה הקדיש, שבכל אופן הוא מניח התפילין ואין חסרון מזה בעניית הקדיש.

ו) **אמנם** מצינו שהר"ן יש לו שיטה אחרת בזה, כמבואר בב"י שם, "שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שהוא יכול לקיים את שתיהם, לפי שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לטרוח ולקיים מצות אחרות אע"פ שאפשר, ומיהו מודינא ודאי שכל שא"צ לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה יכול לצאת ידי שניהם דבכה"ג ודאי יצא ידי שתיהן ומהיות טוב אל יקרא רע". ולפי זה יש להסתפק בנד"ד אם עניית קדיש בכלל "שא"צ לטרוח כלל אלא כדרכו במצוה ראשונה", דהיינו שיש מקום לומר שכיון שהוא יכול לענות הקדיש כשהוא הכין התפילין להניחן בלי טירחה כלל, נראה שאף הר"ן מודה שיש לענות הקדיש.

אלא נראה לענ"ד שאין לומר כן לדעת הר"ן, שהמעיין בר"ן בסוכה שם בד"ה ואיכא למידק, יראה שהוא כתב "תניא המשמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש ומן

התפלה ומן התפילין ומכל המצות האמורות בתורה, והא משמר ודאי אפשר לו לקיים כמה מצות ולמה אמרו פטור, לפיכך נ"ל דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אע"פ שיכול לקיים את שתיהן". הרי נראה שזה דומה לנד"ד, שהלא ליוצא י"ח של ק"ש הוא יכול לומר רק הפסוק הראשון או פרשה ראשונה לכמה פוסקים, אלא עדיין מצינו שאף שהוא יושב לשמור את המת, ואינו עושה שום מעשה אלא ראיה בעלמא, ואין לו שום טירחה לקרות השמע, עדיין הוא פטור מק"ש. ולכן ק"ו בנד"ד שאם הוא עוסק בהכנת התפילין להניחן שהוא פטור מלענות הקדיש, שמה לי פרשת ראשונה של ק"ש ומה לי עניית הקדיש. וכן הוא לגבי קריאת שמע למי שהולך בדרך לצורך מצוה, שאף הוא פטור מק"ש כמבואר בברכות טז. וסוכה כה. ואין שום טירחה לו לקרות שמע בדרך הילכו, ולכן ה"ה לגבי קדיש בנד"ד. ולגבי מ"ש הר"ן שיש לקיים השתי מצות "אם אינו צריך לטרוח כלל, אלא כדרכו במצוה ראשונה", הוא כיוון למה שהוא כתב שם בד"ה מיהו, "פרכינן בגמרא כה: עליה דרבי אבא בר זבדא אמר רב חתן ושושביניו פטורין מן הסוכה וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה, דאע"ג דהעוסק במצוה פטור מן המצוה אפ"ה אין דרך המשמחין לשמח חתן וכלה בחופה בלבד אלא אף בחדרים ובעליות ובסוכה משמחין אותן, מש"ה פרכינן דכיון דכי ארחייהו מצוה עבדי יצאו ידי שתיהן". ע"ש כל דבריו. הרי רק באופן כזה נחשב שאין טירחה, שמצות סוכה היא ישיבה, ומצות שמחת חתן אף היא ישיבה דהיינו ישיבה בסעודה, ולכן כיון שהם מוכרחים לישב בסעודה לשמח החתן, ממילא יש לישב בסוכה כיון שאין שום שנוי מעשה בין מצוה זו לזו כיון שבשתיהן בעינן ישיבה, אבל אם הוא באופן שהוא צריך לעשות מעשה אחר לקיים המצוה שניה, אז שפיר י"ל שזה בכלל טירחה ואין לו לעשות כן. ולכן לגבי מי ששומר את המת המעשה של מצוה הוא ראיה בעלמא, אבל בק"ש הוא מעשה אחר, דהיינו של קריאה, ולכן שפיר י"ל שזה בכלל טירחה והוא פטור, וכן לגבי מי שהולך בדרך לצורך מצוה, ההליכה מעשה אחד והקריאה מעשה אחר, משא"כ בישיבת סוכה וישיבת לסעודת חתן, שכיון שהכל מעשה אחד אין זה נחשב טירחה. וצ"ל כן שהלא תמוה הוא למה השומר את המת פטור מק"ש, הלא אם הכל תלוי בטירחה בלבד אין שום טירחה לקרות השמע, אלא העיקר הוא אם יש לעשות מעשה אחר לקיים המצוה שניה או לא, ואם הוא צריך לעשות מעשה אחר אז זה בכלל טירחה ואין לו לעשות כן. ונראה שלזה כיון הר"ן במה שהוא כתב, "אלא כדרכו במצוה ראשונה", דהיינו בדרך ממש של מצוה הראשונה, ולא בפעולה אחרת. כך נראה לענ"ד לפרש שיטת הר"ן. ושוב ראיתי בביאור הלכה ס"לח. בד"ה אם, שכתב לפרש דעת הר"ן, "שאינו מוסיף טירחה כלל בשביל המצוה השניה אלא טורח אחד לשתיהן וכדרכו במצוה הראשונה יכול לצאת ידי שתיהן, אז בודאי יראה לצאת ידי שתיהן". ונראה שזה כמו שפירשתי לעיל.

מצינו לפי זה שלדעת הר"ן אין לו לענות קדיש כיון שזה בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, והוא דומה למי ששומר את המת שאין לו לקרות את השמע, אף שהוא דבר קל, ואף שכתבתי לעיל שלדעת התוספות והרא"ש שעדיין י"ל שהוא יכול לענות אף בשעת הניחתן כיון שאין בזה עזיבת מצות תפילין כיון שעדיין התפלה של יד על ידו, מ"מ י"ל שלדעת הר"ן אין זה העיקר אלא העיקר הוא אם יש פעולה אחרת לקיים המצוה שניה, ולכן אף מי שעדיין הולך בדרך פטור מק"ש לדעתו כיון שהקריאה שונה מהליכה אף שאין בזה עזיבת ההליכה כיון שהוא עדיין יכול לקרות בדרכו. ולכן אף לגבי תפילין י"ל הכי שהוא פטור מעניית קדיש אף שהתפלה של יד עדיין עליו. (ולדעת התוספות והרא"ש אין להביא ראיה מק"ש לשלוחי מצוה כיון שהם סוברים שקודם עשיית המצוה עצמה הוא חייב בשתיהם אם אין בזה ביטול למצוה ראשונה כדביארתי לעיל..)

ז) **ולדעת** הרמב"ם, לכאורה נראה ממרן בפירושו בב"י על פי הירושלמי שהרמב"ם סובר שאנו לא קי"ל שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן כתב מרן בשו"ע בס"לח. ח. לפי שיטת הרמב"ם, "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים פטורים מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת ק"ש ותפלה." הרי לדעתו שהם חייבים בק"ש ותפלה, ולא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכבר תמהו עליו האחרונים שזה כנגד הבבלי, ועוד בכמה מקומות מצינו שהרמב"ם סבר כלל זה של עוסק במצוה פטור מן המצוה, עד שבא הברכ"י לבאר דעת הרמב"ם ומרן, דהיינו שיש לחלק בין כתיבת סופרים שאין זמן קבוע לזו וכל היום ובכל עת הסופר יכול לכתוב, משא"כ בשאר מצות שיש זמן מסוים לקיימן עיין בדבריו, ולכן מצינו שאף לגבי עניית קדיש בנד"ד שפיר יש לומר הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה כיון שיש זמן מסוים לקיים מצות תפילין, שאף אחר שהוא הניחן קצת רגעים הוא מקיים המצוה. אלא עדיין אינו ברור איך הרמב"ם פירש הגדרים של כלל זה, אם הוא כהתוספות והרא"ש או כהר"ן. אלא שראיתי ברב המגיד בהל" סוכה פ"ו. הל"ד. שהוא כתב לגבי הדין של שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, "ויש מי שכתב והוא שיהיה בענין שאם ישבו בסוכה יתבטל קצת מאותה

מצוה, ואין נראה כן מדברי הגאונים ולא מדברי רבינו שסתם וכתב למעלה שלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, אלמא בכל גוונא פטורין כל זמן שעוסקין במצוה, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה". הרי נראה מזה שהרמב"ם סבר כשיטת הר"ן הנ"ל, שמ"ש הרב המגיד "יש מי שכתב" הוא כיון לשיטת התוספות והרא"ש הנ"ל, ולכן כיון שהרמב"ם לא סבר כשיטה זו מצינו שהוא סבר כהר"ן. (ועיין לקמן מה שפירשתי בדעת הרמב"ם).

ח) **ושוב** ראיתי בביאור הלכה הנ"ל בס"לח. בד"ה אם, שהוא כתב, "משמע מהב"י והרמ"א דמסכימים להלכה להר"ן והג"א בשם או"ז מפני הראיות העצומות שהביאו לזה, וכן המ"א הביא בשם הרב המגיד שהרמב"ם והגאונים ג"כ סוברים דפטור אפילו ביכול לקיים שתיהן" ע"ש. הרי נראה למסקנה שאנו קי"ל כהר"ן. ולכן נראה שבנד"ד שאין לו לענות הקדיש כשהוא הכין את התפילין להניחן, וכדביארתי לעיל. (עיין לקמן מה שכתבתי לבאר דעת מרן בשו"ע.)

אלא שעדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב מרן בס"כה. י. "אם שמע קדיש או קדושה בין תפלה של יד לתפלה של ראש לא יפסיק לענות עמהם אלא שותק ושומע ומכוין למה שאומרים." ונראה מזה שאף שהוא עוסק בהנחת התפילין עדיין הוא צריך לשתוק ולשמוע הקדיש, ולא אמרינן כאן עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין לו לחוש לשמיעת הקדיש. אלא המעיין בב"י שם יראה שהמקור לדין זה הוא מהרא"ש, ולדעת המרדכי בשם ר"ת הוא מותר לענות הקדיש, וכן דעת הרשב"א ע"ש. ונראה שהם אזלו לפי שיטתם דלא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא רק אם זה מביאין לביטול המצוה כדביארתי לעיל, אבל כאן כיון שהוא חוזר להניח התפילין של ראש ואין כאן ביטול מצוה ודאי הוא מותר להפסיק למצוה אחרת שהיא הקדיש. ואת"ל כמו שביאר לנו הנשמת כל חי הנ"ל בדעת התוספות והרא"ש שכיון שהוא עוסק במצוה עצמה אף אם הוא יכול לחזור למצוה ראשונה הוא עדיין פטור ממצוה אחרת, אף בזה י"ל שמותר לענות הקדיש כיון שאין בזה עזיבת מצות תפילין כיון שעדיין התפילין של יד על ידו. ולפי זה י"ל שאף הרשב"א סבר כהרא"ש והתוספות, וכן אפשר שלא מצינו בדברי הרשב"א שהוא סבר כשיטת הר"ן. (עיין ברשב"א בברכות יא. בד"ה בלכתך.)

אלא עדיין יש לברר את זה, שנראה שלדעת הר"ן הנ"ל, אין לו להפסיק לענות הקדיש כשהוא מניח התפילין כיון שעניית הקדיש פעולה אחרת מהנחת התפילין, ולכן אין לו לשתוק כדי לשמוע את הקדיש, וכיון שכתבתי לעיל שכן נראה דעת מרן בב"י (כמ"ש הביאור הלכה הנ"ל, ועיין לקמן מה שביארתי לדעת מרן) והרמ"א בס"לח., ולכן איך כתב מרן בס"כה. י. כדעת הרא"ש שיש לו לשמוע הקדיש ובזה אמרינן שומע כעונה וכמ"ש הגר"א שם. ואפשר לומר שמרן איירי רק "בין תפלה של יד לתפלה של ראש", דהיינו שהוא כבר גמר להניח התפלה של יד, והוא עדיין לא התחיל להניח התפלה של ראש, וכיון שהוא עדיין אינו עוסק בתפלה של ראש אין זה נחשב כעוסק במצוה. ויש להוסיף על זה שבזמן מרן לא היו עושין כל הכריכות על הזרוע קודם הנחת התפלה של ראש, כמ"ש מרן בס"כה. יא. ולכן מצינו שיש רק זמן מועט להניח התפילה של יד, ולכן הוא גמר את מצות היד בזמן מועט ואחר כך קודם שהוא הוציא את התפלה של ראש מהכיס שלה, הוא שומע את הקדיש, ולכן י"ל שאף להר"ן יש חיוב עליו לענות אלא כיון שיש חשש של גורם ברכה שאינה צריכה יש לו לשתוק כדי לשמוע. אמנם בזה"ז אם אנו אומרים שכל הכריכות בכלל המצוה של תפילה של יד אז לדעת הר"ן אין לו לחוש לשמיעת הקדיש עד שהוא גומר כל הכריכות. אלא שלא שמענו ולא ראינו מי שנוהג כן, אלא אף באמצע הכריכות ראינו שהם מחכים לשמוע את הקדיש. ועוד יש להעיר שעדיין י"ל שאף שאינו נוטל התפלה של ראש בידו מ"מ עדיין הוא בכלל הגדר של עוסק במצוה פטור מן המצוה, שכיון שבשעה שהוא התחיל להכין התפלה של יד מעשיו מוכיחים עליו שהוא רוצה להניח אף התפלה של ראש אחר כך, וכיון שהוא עוסק במצות תפילין בדרך כלל אין זה גרוע ממי שהולך בדרך לקבל רבו או למול את בנו וכדומה שאף ההליכה נחשבת לעוסק במצוה, ולכן אף כאן י"ל שאף מהשעה שהוא התחיל להכין התפלה של יד כדי שהוא יכול להניח אותה, הוא בכלל העוסק במצוה של הראש, ואין ההנחת התפלה של יד נחשבת להפסק במה שהוא עוסק להכין את עצמו כדי להניח התפלה של ראש, אלא אדרבה י"ל שהנחת התפלה של יד היא כהכשר כדי להניח התפלה של ראש, ולכן כל זה בכלל עוסק במצוה של תפלה של ראש. ולכן לפי זה נראה שלדעת הר"ן אין לו לחוש לשמיעת הקדיש כלל כיון שהוא עוסק במצות תפילין. ולכן עדיין יש להקשות איך כתב מרן הדין לגבי שמיעת קדיש בשעת הנחת התפילין כיון שנראה שזה רק אליבא התוספות והרא"ש ודלא כהר"ן.

ט) **אלא** נראה שי"ל שאף לדעת הר"ן מה שהוא שומע עניית הקדיש מאחר אינו נחשב כמי שעוזב המצוה של תפילין כדי לעסוק במצוה אחרת. ונראה שהטעם הוא שאין שמיעה נחשבת הפסק כלל, ואין לדמות את זה למי

שרוצה לקרות השמע כשהוא שומר את המת, דהתם יש קריאה והוצאת דבור מפיו שמפסיק מצות שמירה והיא ניכרת לכל, אבל בשמיעה לבדה אינה נחשבת כלל להפסק ממצות תפילין, כיון שהשמיעה דומה רק למחשבה ואין היכר לעולם על שמיעתו. (ועיין מה שכתבתי בח"א ס"א. אות ה. בשם רבינו אברהם בן הרמב"ם שיש חילוק בין שמיעה וקריאה לענין מצות צריכות כוונה). ולכן שפיר הוא אף להר"ן לשמוע עניית הקדיש כשהוא מניח התפילין ואין זה בגדר של עוסק במצוה אחרת.

ולפי זה יש לחדש על מה שכתוב בגמרא סוכה כו. "כותבי תפילין ומזוזות... פטורין מק"ש ומן התפלה ומן התפילין ומכל המצות האמורות בתורה, לקיים דברי ר" יוסי הגללי שהיה ר" יוסי הגללי אומר העוסק במצוה פטור מן המצוה." לכאורה נראה שמ"ש "ומכל המצות האמורות בתורה", דוקא הוא, וכן מצינו לשון זה בברכות יח. לגבי שמירת המת שהוא פטור "מכל המצות האמורות בתורה". אלא נראה שי"ל שלאו דוקא הוא, שנראה שעדיין הוא יכול לקיים המצוה של מחשבה בלי דבור ואין כאן הפסק מהמצוה שהוא כבר עוסק בה, ואין כאן איסור, ואין כאן אין מעבירין על המצות. ולכן י"ל שמי ששומר את המת בערב פסח יכול לקיים מצות ביטול חמץ, כיון שמצוה זו רק במחשבה כמ"ש הרמב"ם בפ"ב. דהל" חו"מ הל"ב. "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל." וכן מי שרוצה לקיים מצות זכירת עמלק ע"י שמיעה מאחר, יכול לעשות כן כשהוא שומר את המת. וכן המצות של אהבת ה' או יראת ה' שהן במחשבה בכלל היתר זה.

ולכן שפיר י"ל שאין בזה איסור אף לדעת הר"ן לשמוע לעניית הקדיש כשהוא מניח תפילין, אבל עדיין יש לדון בנד"ד שהוא לפני כשהוא מניח תפילין אלא הוא רק בשעה שהוא מוציא את התפלה של יד מהכיס, ועדיין נראה שכיון שאף זה נחשב כעוסק במצוה כמו מי שהולך לקיים איזו מצוה, שעדיין אין לו להפסיק בדבור בעניית קדיש, ולכן אין לו להמתין כשהחזן מתפלל בפ" רבי ישמאל, כדי שהוא יכול לענות הקדיש כיון שאין לו רשות לענות את הקדיש, אלא הוא מותר רק לשמוע עניית הקדיש בגדר של שומע כעונה. אלא שנראה שדבר זה תמוה שלא שמענו מי שאמר שאף קודם הנחת התפילין שיש איסור לענות את הקדיש מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, ורק מצינו שכשהוא מניח את התפילין יש איסור כמ"ש מרן בס"כה. י. הנ"ל.

י) **ולכן** נראה שעדיין יש לברר הדבר, ולענ"ד נראה שלכאורה יש לחלק בדעת הר"ן בין אם הוא עוסק במצוה עצמה, ובין אם הוא הולך או מכין את עצמו לקיים המצוה. ואף שבשני חילוקים אלו שייך לומר עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ גדרים הפטור שונים. ובתחילה יש לדון במה שכתב הר"ן שם בסוכה בד"ה ואיכא, "אמרינן בגמרא (סוכה י:) דרב חסדא ורב הונא איקלעו לבי ריש גלותא, ואגנינהו רב נחמן בסוכה שמופלגין נוייה ממנה ד', ואמרי ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין. ופירש"י ז"ל להקביל פניו של ראש הגולה דחייב אדם להקביל פני רבו ברגל, ולא אהדרו ליה סוכה כשרה לדעתייהו כלל, דהא אמר להו רב נחמן הדריתו משמעתייכו ולא משמע דלהוי מפגרים מראיית רבן ברגל אי הוו מהדרי למגנא בסוכה כשרה." ויש לדון בזה, שאף אם הם שלוחי מצוה ופטורין ממצות סוכה, עדיין לא שמענו שהם פטורין מק"ש ותפלה ושאר מצות, ודלא כמצינו לגבי מי ששומר את המת, וקשה לומר שהם לא התפללו או הם לא ברכו ברכת המזון וכדומה. ויש לתת טעם לזה, ונראה שיש לחלק בין מי שמכין עצמו לקיים איזו מצוה קודם המצוה, ובין קיום המצוה עצמה. וי"ל שבשעת קיום המצוה הוא פטור מכל המצוות כדמצינו לגבי שומר המת בברכות יח. הנ"ל (ובזה י"ל ששומר המת הוא עושה המצוה עצמה דהיינו שהוא מציל המת מניבול ע"י העכברים, ואין זה רק הכשר מצוה כדי לקבור את המת), אבל כשהוא מכין את עצמו לקיים איזו מצוה אלא שהוא עדיין לא קיים המצוה י"ל שהוא פטור רק ממצוות שהן גורמות קצת עיכוב ושהייה למצוה ראשונה משום דרך רחוקה, אבל אם אין בזה שום עיכוב או שהייה משום הרחקת הדרך אז אינם פטורים מהן. ולכן לגבי מצות ישיבת סוכה, אם האמוראים הנ"ל הלכו לדור בסוכה אחרת שהיא כשרה לדעתם, אז מצינו שאם היא יותר רחוקה מבית רבן זה גורם קצת עיכוב ושהייה לקיים מצות קבלת רבן ברגל, כיון שהם צריכים לילך עוד בדרך להגיע לבית רבן. אמנם לגבי ק"ש ותפלה וברכת המזון וכדומה אין בהם שום עיכוב לקיום מצות קבלת רבן, כיון שאין מצוות אלו גורמות שתהיה הדרך רחוקה ולכן אינם פטורים מאלו. ולפי זה יש להוסיף, שאם הם רצו להתפלל בבית הכנסת ואחר כך לילך לראות רבן, ובית הכנסת הוא רחוק מבית רבן אז הם פטורים אף מתפלה במנין, כיון שזה גורם קצת עיכוב לקיום המצוה, וכן אם הם רצו ליטול לולב ואין לולב אלא בבית הכנסת והוא רחוק אף הם פטורים ממצות לולב. ואין לחלק בין מצות סוכה דאמרינן בה תשבו כעין תדורו ובין מצות לולב ושאר מצות, שכל הטעם ששלוחי מצוות פטורים מסוכה אינו משום כעין תדורו, אלא משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כמבואר בגמרא והראשונים שם.

והחילוק הנ"ל הוא לדעת הר"ן, ומ"מ עדיין יש חילוק בין שיטת התוספות והר"ן לגבי לפני קיום המצוה, שלדעת התוספות בסוכה כה. בד"ה שלוחי, שלוחי מצוה פטורין רק אם בזה יש ביטול מצוה, כמ"ש "דאי מיטרדי בקיום מצות סוכה הוו מבטלי ממצות." וכן הוא בב"י בס"לח. הנ"ל לדעת התוספות, שיש ביטול גמור למצוה ע"ש. אמנם להר"ן אף אם אין ביטול מצוה אלא רק עוד עיכוב לקיים המצוה כיון שיש כאן דרך רחוקה, עדיין הם פטורים. ולכן שפיר י"ל לדעת הר"ן שעדיין הם צריכים להתפלל ולקרות השמע וברכת המזון וכדומה, משא"כ בשעת המצוה עצמה כגון מי ששומר המת שהוא פטור מכל המצות. ויש להסביר החילוק בין מצוות שגורמות הרחקת הדרך קודם עשיית מצוה הראשונה, ובין תפלה וברכת המזון וכדומה, שאף שאפשר שהן גורמות עיכוב בזמן קודם עשיית מצוה הראשונה, מ"מ אינן בכלל "פטור מן המצוה", וזה מפני שאין איסור מצד הדין של שהייה בקיום איזו מצוה, שזה בכלל זריזין מקדימין בלבד דהוי הידור בלבד, ולכן אין זה מספיק כדי לפוטרו ממנה, אבל אם יש הרחקת הדרך אז י"ל שזו גרועה טפי והוא פטור ממנה. וכבר מצינו לגבי קרבן פסח שכתוב בתורה שהוא פטור ממנו "בדרך רחוקה", הרי שדרך רחוקה נחשבת לעיכוב בקיום המצוה. ועוד יש לידע שבסוכה כה. למדו הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה מהדין של קרבן פסח ע"ש, ולכן שפיר יש ללמוד שכמו שהרחקת הדרך נחשבת לפטור בקרבן פסח, אף הרחקת הדרך נחשבת לביטול מצוה ראשונה לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולפי זה בנד"ד כיון שעניית הקדיש אינה בכלל "הרחקת הדרך" י"ל שאף הר"ן מודה שהוא מותר לענות קדיש קודם שהוא הניח תפילין. כך העליתי לפרש בהשקפה ראשונה בדעת הר"ן.

אלא אחר קצת עיון נראה שאין זה נכון לדעת הר"ן, והראיה לזה היא מה שאמרו חכמים בברכות טו. וסוכה כה. שאף מי שהולך לקיים איזו מצוה פטור מק"ש בדרך. הרי זה קודם המצוה ואין ק"ש גורמת הרחקת הדרך, ועוד אין כאן שום שהייה כיון שהוא יכול לומר ק"ש כשהוא הולך בדרכו, ועדיין הוא פטור ממנה (ועיין בתוספות בברכות יג: בד"ה על, שמה שצריך לעמוד בפסוק ראשון הוא מצוה מן המובחר בלבד.). ולכן אף בנד"ד י"ל שהוא פטור מעניית קדיש קודם הנחת התפילין. אלא עדיין יש לבאר בדעת הר"ן שהלא לגבי האמוראים הנ"ל שהם פטורים מסוכה כיון שהם שלוחי מצוה, הלא קשה לומר שהם פטורים אף מתפלה וק"ש וברכת המזון וכדומה כל הזמן עד שהם יראו את רבן. ולכן נראה לפרש ששאני סוכה, כיון שאינם בגדר של "ובלכתך בדרך" לקיים המצוה כיון שכבר הם שם בעיר והם מחכים עד שיגיע הזמן לראות רבם, ואינם עוסקים במצוה עצמה ע"י הליכה בדרך. ולכן שפיר הוא לומר שהם חייבים בתפלה וק"ש וכדומה, אלא עדיין הם פטורים מסוכה כיון שזו גרועה טפי כיון שיש בזה הרחקת הדרך כדביארתי לעיל, ולכן עדיין הם פטורים. ואף שמצינו לגבי כניסת בתולה שהחתן פטור מק"ש אף שאין בזה הרחקת הדרך, ואף שאינו עוסק בקום עשה בהכנת המצוה עצמה כל הזמן, ולכן אינו דומה למי שהולך בדרך לקיים איזו מצוה (עיין ברש"י ותוספת ור"ן בסוכה כה. שהחתן הוא יושב ובטל ואינו עוסק), מ"מ שאני התם כיון שיש טרדה. וכן הוא במאירי בסוכה כה. שכתב, "אף לענין ק"ש אמרו שהעוסק במצוה פטור ממנה והחתן פטור בה, ולא משום עוסק במצוה שאם כן לא הוצרכו להביאה לחתן מפסוק בפני עצמו ר"ל ובלכתך בדרך פרט לחתן, שהרי עוסק במצוה הוא, כגון שהולך לכנוס, או עוסק עדיין במצות כניסה כבר יצא לו מבשבתך בביתך כשאר עוסק במצוה, אלא זו של חתן בלא עיקר מצוה היא כגון שכבר כנס ונעשית עיקר מצותו, שאלו הולך לכנוס או עוסק עכשיו במצות כניסה היה פטור מדין עוסק במצוה, ואף אלמנה כן, הא לא נאמר בחתן שפטור אלא משום טירדא... טירדא דיש בה סרך מצוה." ע"ש. וכן נראה בראה"ה וריטב"א, ועיין ברשב"א בברכות יא. בד"ה בלכתך. ולכן י"ל שמי שעוסק ממש בהכנת המצוה פטור מכל המצוות כגון מי שהולך בדרך, אבל אם אינו עוסק ממש בהכנת עצמו כדי לקיים המצוה, אז הוא פטור אם יש טירדא כגון החתן, או רק אם יש "הרחקת הדרך" כגון שלוחי מצוה וסוכה.

ולפי זה נראה שלהר"ן מי שעוסק בהכנת התפילין כדי להניחן פטור מקדיש, אלא זה קשה להבין שאם אנו קי"ל כהר"ן כמו שנראה מהב"י והרמ"א בס"לח. וכמ"ש הביאור הלכה הנ"ל, אז י"ל שאף מי שהולך לבית הכנסת בבוקר כדי להניח תפילין פטור מן המצות, ולכן אין לו ליתן פרוטה לעני בדרך, ואם הזמן מאוחר אין לו לקרות השמע בזמנה בדרך לפי האחרונים שסברו שאין עדות שקר בזה, ואם הוא שומע קדיש קדושה או ברכו כשהוא נכנס בבית הכנסת אין לו לענות, ולא ראינו ולא שמענו דבר תמוה כזה, ולכן עדיין צריך לברר הדבר.

יא) **וראיתי** בשו"ע בס"ע. לגבי מי הם הפטורים מק"ש, שמרן לא כתב הדין שמי שהולך לדבר מצוה פטור מק"ש כמבואר בברכות טו. וסוכה כה., אלא הוא רק כתב הדין של חתן בסע"ג. והדין של צורכי רבים בסע"ד. וכן ראיתי ברמב"ם שאף הוא לא כתב בדרך כלל שמי שהולך לדבר

מצוה פטור מק"ש. וצריך ליתן טעם לזה. וזה שיחי, כתב הרמב"ם בפ"ד. דהל"ק"ש, "מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומקריאת שמע. לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מקריאת שמע עד שיבא עליה, לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים... אבל הנושא את הבעולה אע"פ שעוסק במצוה חייב לקרות הואיל ואין לו דבר שמבלבל דעתו, וכן כל כיוצא בזה." הרי נראה מזה שאין הדין של חתן מיוחד כמו שסבר המאירי הנ"ל שכתב שאינו בכלל עוסק במצוה אלא הוא בכלל סרך מצוה, שלדעת הרמב"ם זה אינו שהוא למד מהחתן ליתן כלל לכל מצות שכל זה בכלל עוסק במצוה פטור מן המצוה, ורק אם הוא טרוד אנו אמרינן הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל בלא זה עדיין הוא חייב כמו לגבי אלמנה, ולכן כתב הרמב"ם בתחילה הכלל, ואחר כך הוא כתב "כגון" החתן, דהיינו שאין החתן דין מיוחד, וכן בסוף לגבי הדין של אלמנה הוא כתב, "וכן כל כיוצא בזה". ולכן נראה שלא חילק בין אם הוא עוסק ממש בהכנת המצוה כגון מי שהולך בקום עשה בדרך, ובין מי שבכלל מצוה אבל אינו עוסק בה באותה שעה, כגון החתן. ואף שהקשה המאירי הנ"ל למה בעינן שני לימודים אחד לעוסק במצוה ואחד לחתן, מ"מ שפיר י"ל לדעת הרמב"ם שאחד הוא ללמוד שעוסק במצוה פטור מן המצוה, והשני הוא ללמוד שזה רק למי שהוא כחתן, דהיינו שהוא טרוד. ולכן י"ל שמי שהולך בדרך כדי לקיים איזו מצוה עדיין חייב בק"ש כיון שאינו טרוד. ואף שמצינו לגבי שלוחי מצוה שהם פטורים מסוכה כמ"ש הרמב"ם בהל" סוכה פ"ו הל"ד. מ"מ י"ל ששאני התם שאם אמרינן שהוא צריך לחפש אחר סוכה או לבנות סוכה בדרך, אז זה גורם טרדה בלבו שמא לא יוכל לקיים המצוה שהוא רוצה לילך אחריה, משא"כ בק"ש בדרך שאין טרדה בקריאת פסוקים שהיא דבר קל.

ועוד נראה שלרמב"ם אין חילוק בין אם הוא קודם למצוה או בשעת קיום המצוה, ואף מי שעוסק במצוה עצמה שאינה עוברת אינו פטור משאר מצוות שהן עוברות אם אין טרדה בקיום מצוה הראשונה, ורק אם יש טרדה הוא פטור. ולכן מ"ש ובלכתך בדרך לאו דוקא הוא אלא אף מי שעוסק במצוה עצמה פטור אם הוא טרוד. וכן נראה מלשונו שהוא כתב בדרך כלל, "מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות", הרי שהוא לא חילק בין קיום המצוה עצמה או בין אם הוא רק הולך לקיים המצוה.

ולפי זה יש לפרש מה שהוא כתב בהל"ג. שם, "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות. ואם היה משמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש." נראה מזה שאף כאן הטעם משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שהלכה זו באה מיד אחר הל"א. וב. לגבי החתן והאלמנה והענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכן פירש לנו הרמב"ם שאף כאן יש טרדה ואין דעתו פנויה, ולכן הוא פטור מק"ש אף שהיא מצוה עוברת. אמנם חידש לנו שאף אם אין זה מתו עדיין הוא פטור ממצות או מפני שכך גזרו חז"ל כאן גזירה מיוחדת להחמיר אף שנראה שאין טרדה כיון שאין זה מתו, או מפני שאף שאין זה מתו מ"מ עדיין יש טרדה ועגמת נפש כיון שהשומר הבין שזה סוף האדם, ולאן הוא הולך למקום עפר רמה ותולעה, ושתקות אנוש רמה, ולכן מחשבות אלו מביאין לידי טרדה וחרדה. ועוד י"ל בזה שכיון שהשמירה היא מניבול ע"י העכברים והוא דבר מגונה מאד יש בזה טרדה לכל אדם אף שאין זה מתו כיון שלבו נוקפו כדי להציל את המת מדבר מאוס וגרוע כזה, וממילא הוא פטור משאר מצות.

וכן מצינו ברמב"ם בהל" אישות פ"טו. הל"ב. שהוא כתב, "ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות בעבור אשתו ויבטל מן התורה הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה." הרי אף כאן כתב הרמב"ם "טרוד בה", כמו שמצינו לגבי חתן הנ"ל, ואף כאן הוא איירי בדרך כלל, דהיינו בין אם הוא עוסק במצוה עצמה באותה שעה, או אם הוא אינו עוסק בתורה באותה שעה, אלא הוא מפסיק לאכילה ושתיה וכל צרכיו, ועדיין הוא פטור מנשיאת אשה. ולכן נראה שבלי טרדה לא אמרינן הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה בין אם הוא עוסק במצוה עצמה באותה שעה או לא.

ועוד ראיתי בפ"ו. בהל" ממרים הל"יג. שכתב הרמב"ם, "אמר לו אביו השקני מים, ויש בידו לעשות מצוה, אם אפשר למצוה שתעשה על ידי אחרים תעשה ויתעסק בכבוד אביו". והכ"מ שם הביא מ"ש הר"ן, "מיהו ה"מ כששתיהן לפניו אבל כשהתחיל במצוה אע"פ שאפשר לעשותה ע"י אחרים אם נזדמנה לו מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים לא יניח את הראשונה, דהא קי"ל דעוסק במצוה פטור מן המצוה, וגם לזה כיון רש"י כשכתב ויש מצוה אחרת לפניו." ולענ"ד כן יש לדקדק בלשון הרמב"ם במה שהוא כתב, "ויש בידו לעשות מצוה", דהיינו המצוה שלפניו והוא עדיין אינו התחיל בה, אבל אם הוא התחיל בה אז נראה שיש לחלק, דהיינו אם יש טרדה בקיום מצוה הראשונה אז אין לו לעזוב אותה כדי להשקות אביו, אבל אם אין טרדה ומצות כבוד אב היא עוברת אז יש לו

להשקות אביו. וזה לפי מה שפירשתי לעיל, ומדברי הכ"מ אין דבר מוכרח במה שהוא סובר בדעת הרמב"ם, אלא הוא רק הביא דעת הר"ן כהוספה בעלמא, והוא לא כתב שכן דעת הרמב"ם.

יב) **ועוד** פרט בזה, והוא מ"ש הרמב"ם לגבי צרכי רבים בפ"ב דהל" ק"ש הל"ה. "היה עוסק בצרכי רבים לא יפסוק אלא יגמור עסקיהן ויקרא אם נשאר עת לקרות." הרי אם הוא כבר התחיל בצרכי רבים כגון עיבור השנה כמ"ש בשבת יא. (עיין כ"מ ולח"מ), הוא פטור מק"ש, ויש לדון בזה, שהלא אף בצרכי יחיד הוא בכלל מצוה, ולכן אם אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה אם הוא כבר התחיל במצוה עצמה, הלא אף בצרכי יחיד שהוא בכלל מצוה הוא פטור. אלא נראה שי"ל שלגבי צרכי רבים יש טרדה כיון שהעול של הרבים עליו, ולגבי צרכי יחיד אין טרדה זו, ולכן בצרכי רבים הוא פטור משאר מצות משא"כ בצרכי יחיד. ויש להקשות על המאירי הנ"ל שסבר שאף בלי טרדה אדם פטור בשעה שהוא עוסק במצוה, שלדעתו אם הוא כונס אלמנה הוא פטור ממצות ע"ש. הלא הכי נראה שבצרכי יחיד הוא אינו פטור מק"ש, אלא לפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם אתי שפיר שרק בצרכי רבים יש טרדה כיון שהעול של רבים עליו, משא"כ בצרכי יחיד. וכן יש ללמוד ממצות עיבור השנה שהלא התם כל המצות של עם ישראל תלוי בזה לידע מתי הם הרגלים וכיוצא, ולכן ודאי יש טרדה בזה, משא"כ בצרכי יחיד שאין עול הצבור עליו.

ויש להביא ראיה למה שביארתי בדעת הרמב"ם שאם הוא הולך למצוה אבל הוא אינו טרוד דלא אמרינן בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה ממה שמצינו בפסחים מט. שכתוב במשנה, "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ולאכול סעודת אירוסין בבית חמיו, ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו יחזור ויבער ואם לאו מבטלו בלבו". ויש לדון בזה שאם אנו אמרינן עוסק במצוה פטור מכל המצות כדמצינו בברכות יח. לגבי מי ששומר את המת, למה אמרינן הכא שהוא צריך לחזור ולבער, הלא סגי בביטול כדי שהוא לא יעבור על ב"י וב"י והוא פטור מהמצוה דרבנן של בדיקת וביעור חמץ. (מ"מ עדיין הוא צריך לעשות הביטול כיון שמה דאמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה מועיל רק למצות עשה ולא לעבור על ל"ת). אלא צ"ל שכיון שאין לו טרדה במצות מילה או פסח או סעודת אירוסין, עדיין הוא חייב בבדיקת חמץ.

ועוד יש להביא ראיה לדעת הרמב"ם, והוא שנראה שהמקור לשיטת הרמב"ם הוא שיטת הגאונים שסברו שאין לחלק בין לפני המצוה או בשעת המצוה אלא הכל תלוי אם יש טרדה או לא לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן ראיתי ברשב"א בברכות יא. בד"ה בלכתך, שהוא כתב, "אבל ראיתי בפירוש ר"ה גאון ז"ל שכתב לקמן (טז.) גבי ההיא דחתן פטור וכו', וכלל למדונו היכא דטריד טירדא דמצוה פטור כגון כונס אלמנה או דטריד ולא במצוה כגון מי שטבעה ספינתו בים וכגון אבל חייב, ונראה מדבריו ג"כ שאין נפק"מ בין הולך לדבר מצוה ובין עוסק במצוה ולא טריד כגון כונס אלמנה, אלא שהוא מפרש כונס את האלמנה כפשטו כלומר אפילו בעודו מתעסק בנשואיהן דאיכא מצוה ואפילו כן בכונס את האלמנה כיון דמצוה דלית ביה טרדה היא חייב בק"ש." הרי בפירוש שאף לגבי מי שעוסק במצוה עצמה הוא פטור מן המצות רק אם יש טרדה, אבל בלי טרדה הוא עדיין חייב, וכמו שמצינו באלמנה לפי הפירוש של ר"ה גאון. ונראה שכן הוא דעת הרמב"ם. (ועיין ברב המגיד בהל" סוכה פ"ו. הל"ד. שהוא השוה דעת הרמב"ם לדעת הגאונים בענין אחר לגבי עוסק במצוה פטור מן המצוה.)

וכן ראיתי במאירי בברכות טז. בסוף ד"ה חתן שאמרנו, שהוא כתב, "וגאוני עולם פרשוה בדרכים אחרים שיצא לך מהם שכונס את האלמנה אף בשעת מצוה, כגון שבא לכנוס או הולך לכנוס כיון דמצוה שאין בה טירדא היא חייב, ואין הדברים נראין כלל." הרי שאף שהמאירי לא סבר כן, מ"מ מצינו שלגאוני עולם אף במי שעוסק במצוה עצמה הוא פטור אם אין טרדה, ונראה שכן היא דעת הרמב"ם, כמו שביארתי לעיל.

וכן יש לפרש מה שמצינו בפ"ל. דשבת הל"יג. "אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם השבת כדי שתתישב דעתו עליו קודם השבת ולא יצטער יותר מדאי, ולדבר מצוה מפליג בים אפילו בערב שבת." וכתב על זה הב"י באו"ח ס"רמח. "שהטעם הוא משום ביטול עונג שבת שכל ג' ימים הראשונים הו"ל שינוי וסת משום נענוע הספינה ולא יוכלו למעבד עונג שבת, והיינו טעמא שלכל דבר מצוה שרי משום דפטירי מצות עונג שבת דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, וזהו דעת הרמב"ם בפ"ל." ע"ש. הרי אף הכא י"ל כמו שביארתי לעיל, דהיינו שאם הוא בספינה אין לו ישוב הדעת והוא מצטער בשלושה ימים הראשונים כמ"ש הרמב"ם, וזה כמו שמצינו בתהלים פ"קז. "ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו. יעלו שמים ירדו תהומות, נפשם ברעה תתמוגג." ולכן ממילא יש טרדה כשהוא הולך לדבר מצוה בשלושה ימים הראשונים, ולכן שפיר י"ל בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה. ואין זה

דומה לסתם הולך למצוה שאין לו טרדה בדרך כדמצינו לגבי מי שהולך למול את בנו בפסחים מט. הנ"ל.

ואף שמצינו להרמב"ם בפאר הדור בס"סד. לגבי אם מותר להפסיק בק"ש וברכותיה בין הפרקים בפיוטים ובברכות על ציצית ותפילין, והוא השיב, "אין ראוי להפסיק בשום דבר והעוסק במצוה אינו ראוי לפסוק לדבר אחר ולהפסיק בין הדבקים." ולכן נראה מזה שי"ל הכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה אף לגבי הברכות של ק"ש אף שאין בהן טרדה, ודלא כדפירשתי לעיל, מ"מ נראה שאין לזוז ממה שנראה דעתו במשנה תורה משום מה שמצינו בתשובה, שהמשנה תורה העיקר, כמו שמצינו שהמשנה תורה העיקר כנגד הפירוש משניות כמ"ש היד מלאכי באות א. ועוד י"ל שהוא השתמש בלשון "והעוסק במצוה אינו ראוי לפסוק לדבר אחר", ולא בלשון הרגיל של עוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן אפשר לומר שאף הוא מודה שאין זה ממש הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה אלא הוא רק השתמש בלשון כזה להורות שאין נכון להפסיק. ועיין מה שכבר כתבתי על תשובה זו של הרמב"ם בח"א ס"ח. אות יב.

יג) **שוב** ראיתי בראשון לציון בברכות טז. בד"ה ת"ר בשבתך, שנראה שיש לו פירוש אחר בדעת הרמב"ם שהוא כתב, "והרמב"ם פ"ד מהל" תפלה (נראה שצ"ל הל" ק"ש) כתב וז"ל מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומק"ש, לפיכך חתן שנשא בתולה פטור מק"ש עד שיבוא עליה ע"כ. משמע מדבריו דסובר דטעם פטור העוסק במצוה הוא משום דמטריד והו"ל כעוסק במלאכה דמיחזי כעראי וכל העוסק במצוה טריד ליביה בה, זולת מי שהיה לבוש ציצית או תפילין דלא עביד מידי דכבר אנח ליה דכבר הניחו או נתעטף בו ולא מטריד ליביה" ע"ש. ולענ"ד נראה, שמוכח מדברי הר"ל שבקיום כל מצוה יש טרדה, ורק אחר שהוא עסק בה הוא חוזר לחיובו בשאר מצות כגון מי שכבר נתעטף בטלית שאף שהטלית עליו הוא אינו עוסק בה. ונראה לדעתו שהטרדה כשהוא עוסק במצוה היא שיש יראת ה' עליו לקיים המצוה, וזה מטריד אותו. ולענ"ד אין זה סברת רבינו הרמב"ם, אלא לדעתו אין טרדה בקיום כל המצות, והלא מצינו שלגבי אלמנה הוא כתב שאין טרדה אף שיש כאן מצוה, והלא כתב הרמב"ם לגבי אלמנה "וכן כל היוצא בזה", הרי שיש הרבה מצות שאין בהן טרדה. אלא הטרדה כאן אינה דבר רוחני דהיינו היראה מצד קיום המצוה אלא הוא על דבר גשמי כגון שמא היא אינה בתולה. וכן לגבי מי שמתו לפניו שיש לו טירדה, אין הטרדה משום יראת ה' לקיים מצות קבורה, אלא הטרדה היא העגמת נפש שיש לו שקרובו ואהבת נפשו מת. ולכן במצוה שאין בה טרדה כזו כגון הנחת התפילין או לבישת טלית לא אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, אף שיש לו יראת ה' ורעדה בשעה שהוא הניח התפילין. וכן נראה מר"ה גאון הנ"ל.

ועוד כתב הראשון לציון שם, "ומאי דכתב הרמב"ם בפ"ב מהל" ק"ש וז"ל היה עוסק בת"ת והגיע זמן ק"ש פוסק וקורא כו' היה עוסק בצרכי רבים לא יפסיק אלא יגמור כו' ויקרא אם יש לו עת כו' ע"כ. לא תידוק מהכא דדוקא בצרכי רבים הוא דלא יפסיק משום דחמיר, אלא הוא הדין בכל מצוה שהתחיל ועסק בה לא יפסיק" ע"ש. ולענ"ד זה אינו, וכן הוא שיש לדייק שרק בצרכי רבים הוא פטור מטעם עוסק במצוה, וזה כיון שיש טרדה עליו כיון שעול הצבור עליו, משא"כ בצרכי יחיד אין טרדה עליו בזה כדביארתי לעיל.

ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם יש להבין דעתו לגבי כותבי ספרים תפילין ומזוזות. שהרמב"ם השמיט מ"ש בש"ס דילן בסוכה כו. שהם פטורים מק"ש ומצות לקיים דברי ר" יוסי הגלילי שהיה אומר כל העוסק במצוה פטור מן המצוה. וכתב הב"י בס"לח. שהרמב"ם סבר כמ"ש בירושלמי, "רבי חנינא בן עקיבא אומר כשם שמפסיקין לק"ש כך מפסיקין לתפלה ולתפילין ולשאר כל מצותיה של תורה", והוא "לא רצה לפסוק כהא דתניא בגמרא דידן דפטורין מן המצות דאפשר דשום תנא דס"ל כר"י הגלילי קתני לה ופליגי עליה חכמים." ולענ"ד נראה שיש להסביר את זה, שכיון שאין טרדה בכתיבת ס"ת או תפילין או מזוזות, ודאי שהסופר אינו פטור מק"ש ושאר מצות, כמו שמצינו לגבי חתן ואלמנה. ועוד אלו בגדר של צרכי יחיד, ואף לגבי ס"ת י"ל הכי שי"ל שס"ת זה הוא בעד היחיד כדי שהוא יכול לקיים המצוה שעל כל אחד לכתוב ס"ת, וכן הוא ברבינו ירוחם בנתיב ב. ח"ב. שהוא כתב, "וזה היה בדורות הראשונים שהיו כותבין ספר תורה ללמוד, אבל בזמן הזה שכותבין ס"ת ומניחין אותן בבית הכנסת לקרות בהן בצבור". הרי שבזמן התלמוד הס"ת הוא ללמוד תורה לכל יחיד. ואף את"ל שס"ת הוא לצורך רבים שאני הכא שאין טרדה עליו להשלים כתיבת ס"ת בעד הצבור כיון שהכל יודעים שהיא מלאכה ארוכה מאד וצריך הרבה זמן והמהירות גורמת לטעות בכתיבה, ולכן יש סילוק הדעת מהצבור ואין טרדה על הסופר לגמור אותו (ואין לומר שיש טרדה בכתיבת השם, שכבר כתבתי לעיל שאין הפירוש של טרדה דבר רוחני כגון מה שהוא

טרוד ביראת ה׳ בשעת המצוה, אלא הטרדה היא לדבר גשמי כגון שמא כלתו אינה בתולה וכדומה). ועוד עיין בלשון הטור ומרן שהם השמיטו "ספרים" וכתבו רק תפילין ומזוזות. ולכן נראה ששפיר י"ל שאף שבדרך כלל סבר הרמב"ם הדין של עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ כיון שבנדון זה אין טרדה לא שייך לומר כלל זה, וכיון שמצינו שלדעת הרמב"ם שיש להוכיח מן הסוגיא בש"ס דידן לגבי החתן וק"ש שרק כשיש טרדה אמרינן העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולא באין טרדה כמו לגבי אלמנה, לכן שפיר י"ל שאף לש"ס דידן אנו לא קי"ל כמ"ד שהכותבי ספרים ותפילין ומזוזות פטורים מכל המצות, ולכן שפיר הוא לפסוק כמו שמצינו בירושלמי.

יד) **ולפי** זה יש לתרץ מה שהקשו האחרונים על מרן בשו"ע, שהוא כתב בס"לח. ח. "כותבי תפילין ומזוזות הם ותגריהם ותגרי תגריהם וכל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת ק"ש ותפלה." הרי הוא פסק שהם חייבים בק"ש ותפילין ושאר מצות, וזה כמו הרמב"ם והירושלמי הנ"ל, וכן כתב הגר"א שם "שבשו"ע סמך על הירושלמי". וכן הוא בלבושי שרד שם שכתב, "וכתב הב"י דסמך (הרמב"ם) אירושלמי דכותבי תפילין חייבים, לכן פסק כאן המחבר דדוקא כל היום פטורין ולא בשעת ק"ש." והקשו האחרונים על מרן איך הוא תופס העיקר כהירושלמי כנגד הבבלי, עיין בדר"מ ומ"א ועוד. ועיין בברכ"י שהקשה "וכאשר ירדוף הקורא בדברי מרן הללו הדברים מוכיחים דהרמב"ם לא ס"ל כר"י הגלילי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובריתא דתלמודין נדחה קראו לה דאתיא כר"י הגלילי, וקשיה דהרמב"ם פסק פ"ו דסוכה דשלוחי מצוה פטורין מסוכה כסתם משנה דפרק הישן, וכתב הה"מ שם דבכל גוונא פטירי דהעוסק במצוה פטור מן המצוה" ע"ש כל דבריו, ומה שהוא תירץ. ועיין במאמ"ר שם בס"ק ח. שכתב, "ובהורמנותיה דמרן ז"ל ואחר הקידה חמש מאות לא ידענא מאי קא מתרץ, דלפי דבריו מוכרחים אנו לומר דלית ליה להרמב"ם ז"ל העוסק במצוה פטור מן המצוה, ולפי זה לא זו בלבד דכותבי תפילין דוחה הרמב"ם מהלכה, אלא דכמה פרטי דינים התלוים בזה דוחה". ע"ש. ועיין עוד מ"ש המאמ"ר בס"ק ט. שמרן סבר שאין מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, שאחד איירי שלא בשעת ק"ש ואחד איירי בשעת ק"ש ע"ש. ולענ"ד אין קושיא כאן כדביארתי, שהכל תלוי אם יש טרדה או לא, ואם אין טרדה כמו לגבי כותבי התפילין אז יש חיוב בק"ש ושאר מצות, ואף הבבלי מודה לזה, ולכן שפיר פסק מרן כהירושלמי והרמב"ם. וכן יש להוכיח ממרן בס"ע. ד. שהוא הביא הדין של הרמב"ם לגבי צרכי רבים הנ"ל, ונראה מזה שיש לדקדק שבצרכי יחיד אף שהוא מצוה עדיין הוא חייב בק"ש, ולכן צ"ל שכיון שאין טרדה בצרכי יחיד הוא חייב כדביארתי לעיל. ולכן אף מזה נראה שמרן סבר כשיטת הרמב"ם. ולכן מובן למה הרמב"ם ומרן לא כתבו בדרך כלל שההולך בדרך לעשות מצוה פטור מן המצוה, והוא משום שאין זה נכון שכיון שרק במצות שיש בהן טרדה י"ל הכי. ולכן יש לתמוה על הביאור הלכה הנ"ל שכתב, "משמע מהב"י והרמ"א דמסכימים להלכה להר"ן." הלא נראה מהשו"ע שמרן פסק כהרמב"ם, ודלא כשיטת הר"ן ולכן מה לי מה שסבר מרן בב"י מאחר שאנו קי"ל כדעתו בשו"ע, מ"מ עדיין י"ל שהרמב"ם מודה להר"ן בדבר אחד, דהיינו שסבר הרמב"ם שאם יש טרדה בקיום המצוה הוא פטור משאר מצות אף שאין זה מביאין לידי ביטול למצוה הראשונה שהוא עוסק בה, וכמ"ש הרב המגיד בהל" סוכה הנ"ל לפרש דעת הרמב"ם, ובפרט זה הוא סבר כהר"ן.

ולפי זה יש לחזור לנד"ד, ונראה שלדעת הרמב"ם הוא מותר לענות הקדיש כיון שאין טרדה בהנחת תפילין (ועיין לעיל שכתבתי שאין היראת ה׳ והרעדה לפניו בשעת הנחת התפילין בכלל הטרדה בענין זה), ונראה שאף בשעה שהוא מקיים המצוה עצמה הוא יכול לענות אם לא מטעם שבזה הוא גורם ברכה שאינה צריכה. ולכן ודאי י"ל שאם הוא עוסק בהכנת התפילין כדי להניחן שהוא מותר לענות הקדיש, וכן מי שהולך בדרך כדי להניח תפילין בבית הכנסת מותר לקיים שאר מצות דלא אמרינן בזה הכלל של עוסק במצות פטור מן המצות.

טו) **ואף** לדעת הרמ"א בשו"ע שהוא תופס כדעת הר"ן יש לומר שאין קפידה אם הוא עונה הקדיש, שכך הוא לשונו בס"לח. ח. "ואם היו צריכים לעשות מלאכות בשעת ק"ש ותפלה אז פטורין מק"ש ותפלה ותפילין דכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת אם צריך לטרוח אחר האחרת, אבל אם יכול לעשות שתיהן כאחת בלא טורח יעשה שתיהן." וזה כדעת הר"ן כמ"ש האחרונים שם. אלא עדיין יש לדייק שהרמ"א איירי רק בשעת קיום המצוה, דהיינו בשעת הכתיבה, והוא לא כתב שכן הוא לגבי מי שהולך בדרך לקיים איזו מצוה. ולכן נראה שאין להוסיף על דבריו מדעתינו, ויש ליזיל אחר רק מה שהוא גלה לנו. ולכן כיון שמצינו שלהתוספות והרא"ש אין קפידה אם הוא מפסיק למצוה אחרת אף שיש טורח כיון שאין זה מביאין לידי לביטול המצוה הראשונה, וכיון שמצינו שלרמב"ם לא שייך עוסק במצוה פטור מן המצוה בלי

טרדה, ולכן אין לעזוב דעתם לגמרי, ולכן בשלמא שבשעת המצוה י"ל לדעת הרמ"א בשו"ע שהוא פטור משאר מצות אם יש טירחה, אבל שלא בשעת המצוה כגון שהוא הולך לקיים המצוה, אין מקום להחמיר כל כך לומר שאף באופן כזה הוא פטור מן המצוה. ועוד מצינו ברמ"א ביו"ד ס"רמ. יב. שהוא כתב, "ואם התחיל במצוה תחילה יגמור דהעוסק במצוה פטור מן המצוה". הרי אף כאן הוא איירי לגבי מי שכבר התחיל במצוה, ולא במי שהולך לקיים איזו מצוה. ולכן נראה שיש מקום לומר שאף הרמ"א יכול ללמוד בנד"ד שהוא יכול לענות הקדיש קודם ההנחת התפילין אע"פ שהוא עוסק בהן להניחן. ואל תאמר שודאי הרמ"א מודה כיון שאין טירחה כלל בעניית קדיש, שכבר כתבתי לעיל שאף שאין טירחה בק"ש עדיין הוא פטור ממנה, וזו עדיין נחשבת לטירחה, כיון שאין זו "בדרכו ראשונה". ולכן אף בנד"ד י"ל שהקדיש בכלל טירחה.

טז) **ועכשיו** יש לבאר טעם אחר להתיר. ובתחילה יש לדון במה שכתבתי לעיל שאף דאמרינן שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, ואין לומר שבשלמא שהוא פטור, מ"מ עדיין יש לו רשות להפסיק למצוה אחרת אם הוא רוצה, שזה אינו אלא שיש עברה להפסיק כנראה מהריטב"א בסוכה כה. ונראה מיומא ע. שהעברה בכלל אין מעבירין על מצות, וכן הוא ברמב"ם בפירוש המשניות באבות פ"ב מש"א. אלא נראה שעדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב הרמב"ם בפ"ד דהל" ק"ש הל"ז. "כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע, אם ירצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו." והראב"ד שם היקל יותר, דהיינו שיש לו רשות להפסיק אף שאין דעתו פנויה ע"ש. וכל דין זה סובב על מה שכבר כתב הרמב"ם לפני זה באותו פרק, דהיינו הדין של חתן ושומר המת וכיוצא, דהיינו מי שעוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכן נראה מזה שהרמב"ם סותר את עצמו שכאן הוא סבר שמי שעוסק במצוה יש לו רשות להפסיק למצוה אחרת, דהיינו ק"ש, ובפירוש המשניות לאבות הוא סבר שיש בזה עברה, והוא בכלל אין מעבירין על מצות.

ולענ"ד נראה שיש לתרץ בעד הרמב"ם, שיש חילוק בזה, דהיינו שבשלמא אם הוא צריך להניח מצוה הראשונה לילך למקום אחר לקיים המצוה שניה, אנו אמרינן שיש בזה אין מעבירין על מצות, אבל אם הוא עדיין תופס מצוה הראשונה בידו והוא רק מוסיף דבור בעלמא לקיים מצוה אחרת, אז אין זה בכלל אין מעבירין על מצות. וכן מצינו ביומא לג. שדישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות משום אין מעבירין על מצות. הרי שיש בזה הליכה ממקום זה למקום אחר, ושפיר י"ל בזה אין מעבירין על מצות. וכן מצינו שבכמה מקומות אנו אמרינן אין מעבירין על מצות בדרך הליכה ממקום למקום, וכן יש לדייק ביומא ע. ומנחות סד:. וכן אסור עבורי דרעא אטוטפתא מטעם זה כמ"ש ביומא לג: ואף בזה הוא פגע בידו לתפלה של יד והוא עובר עליה ליטול התפלה של ראש, הרי אף כאן הוא עזב מצוה הראשונה לגמרי לקיים המצוה אחרת, ואף שהוא אינו הולך ברגליו מ"מ ידיו עוברין על המצות. וכן י"ל בפסחים סד: ע"ש. ואף לגבי מה שמצינו במגילה שיש אומרים שיש לקרות באדר ראשון ולא באדר שני מטעם אין מעבירין על מצות, אף שאין כאן אחיזת המצוה בידו ואחר כך עזיבת המצוה, מ"מ עדיין בזה הוא עזב מצוה הראשונה שהיא אדר הראשון לגמרי, והוא אינו יכול לחזור לקיים המצוה באדר ראשון אם הוא ימתין עד אדר שני. אמנם בנד"ד לגבי קריאת שמע אין כאן עזיבת מצוה ראשונה, שהחתן אינו עוזב את הכלה, והשומר אינו עוזב את המת. ולכן אין זה בכלל אין מעבירין על מצות ושפיר הוא לקרות השמע אם הוא רוצה. ומ"ש הרמב"ם באבות הנ"ל הוא דוקא באופן שהוא עוזב מצוה הראשונה לגמרי. ואף שכתבתי בח"א ס"ח. באות ח. ואילך, שיש מקום לומר ששייך עוסק במצוה פטור מן המצוה לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה אם לא מטעם של ודברת בם כמ"ש הירושלמי (עיין שם אות יא.) ואף ששם הקדיש הוא רק דבור בעלמא, מ"מ שאני התם שמצוה הראשונה שהוא עוסק בה הוא דבור ג"כ, דהיינו ק"ש וברכותיה, ולכן אם הוא מפסיק בדבור אחר ודאי שהוא צריך לעזוב מצוה הראשונה שאף היא דבור. ולכן בענין התם הטעם של ודברת בם, משא"כ בנד"ד שמצוה הראשונה היא הנישואין או השמירה, שאין בהם דבור ואין הק"ש הפסק מהם. כך נראה לענ"ד ליישב דעת הרמב"ם. ויש להוסיף על זה שמצינו שאף לגבי מי שחופר קבר הוא רשאי לקרות אם הוא רוצה לדעת הרמב"ם, שכן י"ל לכל דין בפ"ד. ולכן נראה שאף שהוא מפסיק בחפירה מ"מ עדיין אין זה בגדר של עזיבת מצות חפירה כיון שכך היא הדרך חפירה להפסיק כדי לנוח, ולכן אין זה בגדר של עזיבת המצוה, ולא אמרינן בזה אין מעבירין על מצות. ולפי זה כן י"ל לגבי מי שהולך בדרך לאיזו מצוה שאף אם הוא מפסיק בהילוכו כדי לקרות אין זה עזיבת המצוה כיון שכן הדרך של מי שהולך בדרך להפסיק לנוח, ולכן בכל אלו י"ל שלדעת הרמב"ם הוא רשאי לקרות ק"ש אם הוא רוצה כיון שאין בזה עזיבת המצוה.

ולפי זה נראה שאף אם אמרינן שההלכה כהר"ן דהיינו שי"ל עוסק במצוה פטור מן המצוה אף בהנחת התפילין, מ"מ אף בזה לדעת הרמב"ם י"ל שהוא מותר לענות הקדיש כשהוא הכין התפילין להניחן כיון שהוא אינו "עוזב" מצות תפילין, ועדיין התפילין בידו (וכמו שכתבתי לעיל לדעת התוספות והרא"ש), ואף אם הוא שהה לענות הקדיש אין קפידה בזה, כיון שאין כאן עזיבת המצוה.

וכן יש לדקדק לגבי המשנה בברכות טז: "חתן אם רוצה לקרות ק"ש לילה הראשון קורא, רשב"ג אומר לא כל הרוצא ליטול את השם יטול." הרי אף שהטעם שהחתן פטור מק"ש הוא מפני עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ הוא רשאי לקרות אם הוא רוצה, ואף לרשב"ג הטעם שהוא אינו קורא הוא משום מחזי כיהורא ולא משום שיש איסור של אין מעבירין על המצות. ולכן נראה לפרש כמו שכתבתי שאין איסור כאן אם הוא כבר עוסק במצוה ורוצה לקיים מצוה אחרת כיון שאין כאן עזיבת מצוה הראשונה.

שוב ראיתי בספר המכתם בסוכה כו. שכתוב בד"ה כל, "כל העוסק במצוה פטור מן המצוה, פירוש דוקא עוסק שיש לו עסק וטירדא בזו שאין צריך להניחה מפני אחרת, כדאמרינן אין מעבירין על המצות, אבל אם אין עסק וטרדא בזו, ואפשר לקיים את שתיהן חייבין, דאי לא תימא הכי אם כן מי שיש לו תפילין בראשו או ציצית בבגדו יהא פטור מכל המצות." נראה מזה שאף הספר המכתם סבר כהרמב"ם שיש כאן אין מעבירין על המצות, וכמו שנראה מיומא ע. וראיתי בהערה שם מהעורך ר"אברהם סופר שכתב שהוא לא מצא המקור לזה, ולענ"ד הוא בגמרא יומא והרמב"ם בפרקי אבות הנ"ל. ויש לדקדק כאן, שנראה שאין מצות תפילין בכלל טרדה כמו שכתבתי לעיל. ועוד נראה שאם אין עזיבת המצוה כגון שהוא עדיין לובש הטלית או התפילין, אז הוא יכול להחמיר לקיים שאר מצות, שהרי בטלית אין טרדה, ולכן עדיין הוא חייב בשאר מצות, אלא הלא עדיין יש להקשות שהרי יש כאן אין מעבירין על המצות, אלא י"ל שלא שייך את זה כאן כיון שאין בזה עזיבת מצוה הראשונה של טלית, וה"ה לגבי תפילין. ועוד יש לדקדק כאן שהספר המכתם סבר כר"ה גאון והרמב"ם שהכלל של עוסק במצוה פטור מן המצוה שייך רק אם יש טרדה, ודלא כהחולקים בזה.

יז) **ויש** לפרש דעת הריטב"א בסוכה כה. הנ"ל בקצת אופן אחר כדי שלא להקשות עליו ממשנה זו. וי"ל שאף במי שהולך בדרך לצורך מצוה אפשר שאין לו רשות לקרות השמע, וכן נראה מהריטב"א שהקשה למה בעינן פסוק ללמוד העוסק במצוה פטור מן המצוה הלא פשוט הוא, אלא צ"ל שאין רשות בידו לקיים המצוה אחרת עיין בדבריו, והלא הפסוק הוא ובלכתך בדרך שהוא לגבי ק"ש (ואף שיש ללמוד מ"ויהי אנשים אשר היו" או "ביום ההוא" כמבואר בסוכה, מ"מ אין זה בא לאפוקי מהלימוד של ובלכתך בדרך וגם ובשבתך כמבואר בגמרא שם כו:), ולכן נראה מהריטב"א שאף לגבי ק"ש אנו אמרינן שהוא אינו רשאי לקרות, ודלא כהרמב"ם הנ"ל. ולכן יש להקשות עליו מהמשנה הנ"ל שהחתן רשאי להחמיר על עצמו לקרות, אם הוא רוצה. ולכן נראה לומר שמה שלמדינן מובלכתך בדרך הוא רק לגבי מי שמפסיק בהילוכו כדי לקרות, וכן צריך לעשות בפסוק ראשון כמ"ש מרן בס"סג. ג. ובפרט לדעת ב"ש ורבי טרפון שצריך שכיבה בערב, אבל אפשר לומר שאם הוא קורא בהילכו אין איסור בדבר אם הוא רוצה לקרות, כיון שהוא עדיין עוסק במצוה ראשונה. ולכן שפיר הוא אם החתן רוצה להחמיר לקרות שאין הליכת מצוה לגבי חתן, ולכן אין הפסקה ממצוה ראשונה. ולענ"ד יש להסביר לפי זה מה שמצינו בסוכה י: "רב חסדא ורבה בר רב הונא איקלעו לבי ריש גלותא אגנינהו רב נחמן בסוכה שנוייה מופלגין ממנה ארבעה טפחים, אשתיקו ולא אמרו ליה ולא מידי, אמר להו הדור בהו רבנן משמע תייהו, אמרו ליה אנן שלוחי מצוה אנן ופטורין מן הסוכה." ויש לשאול הלא רב נחמן כבר ידע שהם באו לבקר רבן, ולכן ממילא הוא ידע שהם שלוחי מצוה והם פטורים, אלא הוא סבר כיון שהם אינם עוסקים בהליכה עצמה למצוה באותה שעה הם רשאים להחמיר על עצמם כמו חתן ולכן הוא נסתפק אם הם סוברים אם זו סוכה כשרה או אם הם אינם רוצים להחמיר על עצמם לישן בסוכה כשרה, ולכן הוא שאל אותם. הרי שכאן הוא כמו לגבי חתן, כך נראה לענ"ד.

ועוד י"ל לדעת הריטב"א, והוא שדוקא בהליכה וכדומה אנו אמרינן שאם הוא מפסיק לקרות השמע יש איסור, שאם הוא עומד ואינו הולך לקרות השמע אז הוא "עוזב" הילוכו, וזה דומה לעזיבת המצוה, אבל לגבי עניית קדיש בשעה שהוא הכין התפילין כדי להניחם עדיין י"ל שאין איסור בזה כיון אף בשעת עניית הקדיש הוא אוחז התפילין בידו ואין כאן עזיבת מצות תפילין. (ודלא כשפירשתי לדעת הר"ן לעיל.)

אלא עדיין יש לדון לדעת הריטב"א, שלפי זה אף אם אחד הולך מביתו לבית הכנסת להניח תפילין י"ל שיש בזה הליכת מצוה ואין הוא רשאי להפסיק מהילוכו כדי ליתן

צדקה לעני או לעמוד לקרות השמע אם הוא רואה שהוא עובר על הזמן של ק"ש, כיון שיש בזה עזיבת מצוה הראשונה. אלא י"ל בזה, שבשלמא אם הוא הולך לדבר מצוה שאנו אמרינן עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל לגבי אם הוא רשאי לקיים המצוה אחרת זה תלוי בדבר אחר, דהיינו שבזה הגדר של הליכה למצוה הוא רק אם הוא מכוין רק לאותה מצוה לבדה בתחילה, אבל אם הוא מכוין בתחילה שהוא רוצה לעכב ולהפסיק ולעשות דבר אחר בדרך או הוא רוצה לקיים מצוה אחרת, אז אין בזה עזיבת המצוה שהוא הולך בשבילה כיון שמחשבתו בתחילה פועלת לשנות הליכה זו מהליכה לרק מצוה זו להליכה סתם לכל דברים, ולכן מצינו שאין הליכה זו בכלל הליכת מצוה זו דוקא, וממילא אין כאן עזיבת המצוה והוא רשאי להפסיק לכל דבר שהוא רוצה. אמנם עדיין הוא פטור ממצות כשהוא הולך אם הוא רוצה, שאף שהליכה זו כסתם, מ"מ עדיין הוא הולך לקיים המצוה, אבל רק אין זה בכלל עזיבת מצוה אם הוא רוצה לקיים מצוה אחרת. ולכן הא דאין רשאי לקרות ק"ש בדרך הילוכו למצוה, הוא רק אם הוא מכוין בתחילה שכל הליכה זו היא לצורך מצוה, אבל אם הוא כיון מתחילה להפסיק לעשות שאר דברים גם כן, אז רשאי הוא לעשות כן כיון שאין בזה עזיבת המצוה, אף שעדיין פטור הוא ממצות אחרות בשעת הילוכו. ולכן י"ל שכשאנו הולכים לבית הכנסת מסתמא אנו מכוונים להפסיק ולעשות כל דבר בדרך ולכן לא שייך לומר בזה עזיבת המצוה, והוא מותר להפסיק לקרות השמע או ליתן פרוטה לעני.

ויש להסביר חילוק זה בהליכה סתמה שאין בזו עזיבת המצוה אלא שעדיין אמרינן בזו עוסק במצוה פטור מן המצוה. ויש לדמות זה לנוי סוכה שמועיל בהם תנאי כמבואר בס"תרלח. ב. ואמרינן בזה "הרי זה מסתפק מהם בכל עת שירצה, שהרי לא הקצה אותם ולא חל עליהם קדושת הסוכה ולא נחשבו כמותה". הרי מצינו בזה, שאף שעדיין הם נוי סוכה והוא תלוי אותם בסוכה לנוי, מ"מ אין הם מיוחדים לסוכה והוא רוצה לעשות בהם גם שימוש אחר, ולכן אין הם נחשבים מוקצה למצוה סוכה. ולפי זה כן י"ל לגבי הליכה, דהיינו שאף שעדיין זה בכלל הליכה למצוה (כמו שעדיין הנוי סוכה נחשבים נוי סוכה) וי"ל בזה עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ אין הליכה זו דוקא למצוה מיוחדת, ולכן אין הליכה זו מוקצה רק למצוה זו, ולכן אם הוא משמש בהליכה זו לתשמיש אחר אין זה נחשב עזיבת המצוה, כיון שהליכה זו לא הוי מיוחדת למצוה זו מתחילה. ולכן י"ל שלדעת הריטב"א אף מי שהולך לבית הכנסת מותר לקיים מצות אחרות אם הוא רוצה.

יח) **ודע** שמצינו שיש חולקים על הרמב"ם וסוברים שאין האונן רשאי להחמיר על עצמו לקרות השמע, כמבואר בטור וב"י באו"ח ס"עא. ויו"ד ס"שמא. ונראה מזה שאף שאם אחד עוסק במצוה הוא אינו רשאי להחמיר על עצמו לקיים מצוה אחרת, ואל תשיבני שהטעם שהם חולקים הוא מפני שיש מ"ד בירושלמי שהטעם שאונן פטור מן המצות הוא מפני כבוד המת, ולכן אם טעם זה העיקר האונן אינו רשאי להחמיר, אבל בלי טעם זה אף הם סוברים שהעוסק במצוה רשאי להחמיר לקיים מצוה אחרת, שזה אינו. וכך כתב הב"י בס"עא. "וכן איתא בירושלמי אם רצה להחמיר אין שומעין לו מפני כבודו של מת או מפני שאין לו מי שישא משאו, פירוש מיבעיא ליה אמאי אין שומעין לו מפני כבוד המת או מפני שאין לו מי שישא משאו ונ"מ היכא דיש לו מי שישא משאו, דא"ת מפני כבודו של מת אסור, וא"ת מפני שאין לו מי שישא משאו הרי יש לו." ע"ש. ויש לדקדק כאן שאף אם אמרינן שהטעם הוא מפני שאין לו מי שישא משאו, דהיינו שהוא עצמו עוסק במצוה ופטור מן המצוה, הלא הוא מותר לקרות רק אם יש לו אחרים לעסוק במת, אבל אם אין לו אחרים והוא עדיין עוסק במתו הוא אינו רשאי להחמיר. ולכן נראה מהירושלמי שאין להתיר לקרות השמע למי שעדיין עוסק במצוה. אמנם נראה שהרמב"ם אינו סובר כהירושלמי בזה כיון שיש לדחות סברה זו מהמשנה לגבי חתן שהוא רשאי להחמיר על עצמו אף שהוא עוסק במצוה. וכן נראה מרש"י שאף הוא סבר כהרמב"ם, ורש"י כתב בברכות טז: על המשנה שמי שמתו מוטל לפניו פטור מק"ש, "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו והויא דומיא דחתן דפטור משום טרדא דמצוה." הרי שהאונן דומה לחתן, ולכן כיון שמצינו שהחתן יכול להחמיר ה"ה באונן, ולכן שפיר כתב רש"י אחר כך, "ואינו מברך. ואינו צריך לברך ברכת המוציא." הרי שהוא אינו צריך אבל הרשות בידו כמ"ש התוספות שם בד"ה ואינו.

ולפי זה כיון שמצינו שלדעת הרמב"ם ורש"י שמי שעוסק במצוה רשאי להפסיק בקריאה כיון שאין זה הפסק ממש ממצוה ראשונה, ולכן שפיר י"ל בנד"ד ס"ס, ספק אם הלכה כהר"ן שמי שהכין את עצמו להניח תפילין פטור ממצוה אחרת, או לא, ואף את"ל שהלכה כהר"ן יש ספק אם שמא עדיין הוא רשאי להחמיר לענות קדיש כיון שאין בזה עזיבת מצוה הראשונה, בין לדעת הרמב"ם ובין לדעת הריטב"א. וק"ו לדעת מרן בס"לח. שפסק כהרמב"ם, ולפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם לא שייך לומר כלל עוסק במצוה פטור מן המצוה בהנחת תפילין כיון שאין בזה טרדה, וכן נראה מר"ה גאון ובספר המכתם.

ולכן למסקנה נראה שמותר לענות קדיש כשהוא הכין את עצמו להניח התפילין ומותר לו להמתין כדי שהוא יכול לענות קודם שהוא יברך על התפילין, ולא אמרינן בזה שאין הוא רשאי לעשות כן כיון שהעוסק במצוה פטור מן המצוה.

סימן ב.

שאלה: האם מותר להפסיק לענות קדיש בשעת עטיפת הטלית קודם הורדת הטלית על גופו. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"ד.

תשובה: א) **כתבתי** בח"א ס"ד. שאין להפסיק לענות הקדיש כיון שהעיטוף הוא עדיין אינו בכלל המצוה לדעת העיטור. ואף שלסברת הגאונים העיטוף הוא בכלל המצוה ולכן מותר להפסיק לדעתם כיון שכבר התחיל המצוה, מ"מ אנו קי"ל כהעיטור כמבואר בטור וב"י בס"ח. וגם י"ל בזה שיש ספק ברכה לבטלה, ולכן אין לענות.

והשיבו לי שיש כאן ספק ספיקא כדי לענות הקדיש, דהיינו שמא ההלכה כדעת הגאונים שהעיטוף בכלל המצוה ולכן מותר לענות, ואת"ל שזה אינו ועדיין לא התחיל המצוה אז שמא ההלכה כר"ת שסבר לגבי תפילין שמותר לענות קדיש בין תפלה של יד לתפלה של ראש, וכמ"ש הב"י בס"כה. בד"ה ולא, וז"ל "אבל המרדכי כתוב בשם ר"ת שאם ענה קדיש וברכו בנתיים אין זה הפסק אחרי שאין יכול להניחה עד שיענה עם הצבור, ואין הפסק אחרי שצורך הוא זה לו וצריך להקדימו עכ"ל. ונראה מדבריו שצריך להפסיק לענות קדיש וקדושה ואינו צריך לחזור ולברך."

ולענ"ד נראה שאין טעם זה מספיק כדי להתיר לו לענות הקדיש, שמצינו שי"א שאף אם התחיל המצוה שאין להפסיק, ואם הוא הפסיק הוא צריך לחזור לברך. וכן הוא במרדכי בפ"ק דפסחים אות תקלז. שכתב, "כתוב בתשובת הגאונים מאן דבדיק לא לשתעי עד דכלי בדיקותיה, ואי משתעי צריך למהדר ולברוכי, וכן אמר אדוננו הגאון." וכן מצינו סברה זו ברא"ש שם באות י. שכתב, "וי"א שאין לבודק לדבר עד שיגמור הבדיקה ויש שמוסיפין עוד יותר ואומרים שאם סח בדברים דעלמא שלא מעין הבדיקה שצריך לחזור ולברך, וכל זה אינו נראה לי". וכן הוא בטור בס"תלב. ועיין בב"ח שם. וכן מצינו במהר"ם חלאוה בפסחים ז. בד"ה אמר רב יהודה, שאף הוא הזכיר סברה זו. ע"ש. ועיין בכה"ח ס"קסז. אות טו. שלדעת השל"ה ועוד אחרונים לכתחילה אין לדבר אחר ברכת המוציא עד אחר אכילת כזית. הרי אף שהוא התחיל מצות אכילת כזית עדיין אין לדבר, ויש להסביר שהטעם הוא משום שיטה הנ"ל של הגאונים. ולכן אף שלדינא לא קי"ל כשיטה זו, מ"מ י"ל שאם יש ספק אם הוא מותר לענות הקדיש קודם עשיית המצוה, דהיינו אם ההלכה כר"ת או לא, אז אין לומר שמא ההלכה כהגאונים שהעיטוף הוא תחלת המצוה ומותר לענות שהלא עדיין יש איסור בדבר לסברה הנ"ל שאין לענות כל זמן שהוא המשיך באותה מצוה. ואל תשיבני שא"א לומר לשיטה זו שאין לענות הקדיש כל זמן שטליתו עליו והוא המשיך במצוה, שא"כ מצינו שמי שיש עליו טלית קטן כל היום אינו יכול לענות הקדיש כלל, שזה אינו שי"ל שלשיטה זו רק כל הזמן שהוא עוסק בקום עשה במצוה אין לו להפסיק, כגון כל הזמן שהוא בודק בליל ערב פסח או כל זמן שהוא תוקע כמה תקיעות בשופר או קורא המגילה, אבל אם הוא כבר גמר העשיה כגון הלבישת הטלית והטלית רק מונחת עליו, אז י"ל שאף לשיטה זו יש לו לענות. ולכן לפי זה י"ל שלסברה זו אף אם ההלכה כהגאונים שהעיטוף נחשב תחלת המצוה, מ"מ אין נכון לענות הקדיש עד אחר שהוא גמר הלבישה על גופו. ולכן אין הס"ס הנ"ל נכון.

ב) **ועוד** י"ל שיש כלל בידינו שלגבי חשש של ברכה לבטלה לא מועיל ס"ס להתיר כמבואר בפוסקים. וכן הוא במכתם לדוד ס"ג. ובמחב"ר או"ח ס"ז. וכן הוא בחיי אדם כלל ה. אות י. וכה"ח ס"ז. אות ה. ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד שאם הוא מפסיק לענות קדיש יש חשש שמא הברכה על הטלית היא לבטלה.

ועוד נשאלתי בזה, והוא שאף שאם אמרינן שאין העיטוף בכלל המצוה, מ"מ כיון שהוא לצורך המצוה זה נחשב כתחלת המצוה ולכן מותר לענות. אף זה יש לדחות שהלא אף אמירת תן מאכל לבהמה הוא לצורך המוציא, מ"מ לא אמרינן שמשום זה הוא יכול לענות הקדיש בין אמירה זו ובין אכילת הפת, ולכן ה"ה בנד"ד שאין להפסיק בין העיטוף ולבישת הטלית בעניית קדיש, והוא מבואר.

ולכן עדיין נראה מה שכתבתי בח"א ס"ד. שאין לענות הקדיש אחר ברכת הטלית עד לבישת הטלית על גופו.

סימן ג.

שאלה: האם לדעת מרן הצבור יכולים למחול על כבודם.

תשובה: א) **כתבתי** בח"א ס"ה לגבי דין של פוחה שיש לצרף מ"ש הפר"ח בס"נג. אות ו. והמאמ"ר שם ס"ק ב. שהצבור יכולים למחול על כבודם ע"ש. ועכשיו נשאלתי אם אף מרן סבר כן או לא.

כתב מרן בב"י בס"נג. "וכתב הרשב"א בחידושיו בסוף פ"ק דחולין ואיכא למידק דהכא משמע דאינו ראוי לירד לפני התיבה עד שתתמלא זקנו, ואילו בפרק הקורא עומד תנן קטן פורס על שמע אבל אינו יורד לפני התיבה ואינו נושא את כפיו עד שיביא שתי שערות, אלמא משהביא שתי שערות יורד לפני התיבה ונושא כפיו אע"פ שלא נתמלא זקנו, וי"ל דהכא אין ראוי קאמר כלומר אינו ראוי שימנו אותו הצבור עליהם בקבע ומשום כבוד הצבור, אבל לישא את כפיו או לירד לפני התיבה לעתים בשלא מינוהו עליהם בקבע נושא ויורד לפני התיבה... וכן כתב הרמב"ם בפ"ח מהל" תפלה וז"ל ומי שלא נתמלא זקנו אע"פ שהוא חכם גדול לא יהא שליח צבור מפני כבוד הצבור, אבל פורס על שמע משיביא שתי שערות אחר יג' שנה עכ"ד. ולפי זה אם רצו הצבור למחול על כבודם נראה שהרשות בידם, אבל הרא"ש כתב בתשובה כלל ד. שמי שלא נתמלא זקנו יכול להתפלל באקראי כאחד מבני העיר שמתפלל כשיעלה על לבו ובלבד שלא יתמנה מפי הצבור או מפי ש"ץ הממנה אותו להקל מעליו ולהתפלל בעדו לשעות, וזה שכתב רבינו אפילו יש אחד ממונה אלא שממנה זה תחתיו להתפלל במקומו לעתים ידועים, משמע שאע"פ שהצבור מוחלים על כבודם אין למנותו, וכן נראה ג"כ מדברי הרא"ש שכתב רבינו." ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם והרשב"א שכתבו הטעם של כבוד הצבור יכולים הצבור למחול על כבודם, אבל לדעת הרא"ש שכתב "ובלבד שלא יתמנה מפי הצבור", הרי משמע שאף שהצבור מוחלים על כבודם כדי למנות איש זה עדיין אין לעשות כן.

אלא שיש לדקדק בטעם הרא"ש, אם הוא משום שאף הוא מודה שהטעם לאיסור זה הוא מפני כבוד הצבור כמ"ש הרמב"ם והרשב"א, אבל לדעתו אין הצבור יכולים למחול על כבודם, או שמא דעת הרא"ש שאין כאן הטעם משום כבוד הצבור כלל, שאין טעם זה נזכר בגמרא, ואף הרא"ש לא הזכיר טעם זה, אלא הוא כשאר תקנות חכמים ולכן ממילא לא שייך מחילה בדין זה, אבל אה"נ שבמקום אחר שהטעם הוא משום כבוד הצבור שפיר הוא לצבור למחול על כבודם. ונראה שהדבר נשאר בספק בדעת הרא"ש, אלא נראה מדברי מרן שהוא סבר כהפירוש האחרון שכתבתי, שכשמרן פירש דברי הרמב"ם והרשב"א נראה מדבריו שכל הטעם שהוא כתב שיכולים הצבור למחול על כבודם הוא רק מפני שכתבו הרמב"ם והרשב"א שהטעם של תקנה זו הוא מפני כבוד הצבור, אף שאין גלוי בדבריהם אם הצבור יכולים למחול על כבודם או לא, אלא נראה שהוא פשוט למרן שאם הם כתבו שטעם התקנה הוא מפני כבוד הצבור אז ודאי הצבור יכולים למחול על כבודם, ולדעת מרן ליכא מאן דפליג על זה. ולכן נראה שמרן סבר בדעת הרא"ש שכיון שהרא"ש לא הזכיר טעם זה של כבוד הצבור כלל, אז ממילא לא שייך כאן מחילה, וממילא מובן למה שאין הצבור יכולים למחול על כבודם לדעת הרא"ש. שוב ראיתי בבית יהודה בח"א או"ח ס"כב. בד"ה ולפ"ז, שהוא כתב לבאר דעת מרן בב"י, וז"ל "ומה שדייק מהרא"ש דחולק עליהם (הרמב"ם והרשב"א) הוא מדלא הזכיר טעם הכבוד בדבריו". הרי נראה כמו שפירשתי שסבר מרן שלדעת הרא"ש אין הטעם של דין זה מפני כבוד הצבור אלא הוא כשאר תקנות חכמים, ולכן אין הצבור יכולים למחול על כבודם. ולפי זה שפיר י"ל שבשאר מקומות שהתקנה היא משום כבוד הצבור אז י"ל שאף הרא"ש מודה שהצבור יכולים למחול על כבודם.

ב) **ובשו"ע** פסק מרן בס"נג. ו. "אין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הצבור, אבל באקראי משהביא שתי שערות יוכל לירד לפני התיבה ובלבד שלא יתמנה מפי הצבור או מפי ש"ץ הממנה אותו להקל מעליו להתפלל בעדו לעתים ידועים." הרי ברישא הוא הביא לשון הרמב"ם ובסיפא הוא הביא לשון הרא"ש, ונראה לכאורה שיש סתירה בדברי מרן. ולפי זה כתב הב"ח לגבי לשון מרן "שהתחיל בלשון הרמב"ם וקא מסיים בלשון הרא"ש, ולפי מה שהיה מפרש בדבריהם כאן יהיה הלשון סותר מתחלתו לסופו, אלא לא נסמך הרב על מה שכתב כאן בפירוש דברי הרמב"ם והרשב"א שהצבור רשאין למחול על כבודם, אלא דכשם שלשון הרא"ש ורבינו משמען דאין בידם למחול על כבודם כך היא דעת הרמב"ם והרא"ש (נראה שצ"ל כהרא"ש)". הרי לפי זה סבר מרן בשו"ע שאף לדעת הרמב"ם אין הצבור יכולים למחול על כבודם אף שהטעם הוא מפני כבוד הצבור, ובזה הוא השוה דעת הרמב"ם לדעת הרא"ש. וכן כתב הבית יהודה הנ"ל לגבי מ"ש מרן "יתמנה מפי הצבור", וז"ל "כיון שהוא מדעתם מסתמא מחלו על כבודם, ואעפ"כ קאמר דאינן יכולין הצבור למנותו, והיינו מטעם שכתבנו דאף אם רוצין למחול אינן יכולין למחול כיון דהם צבור חשבינן להו כמו מלך שאין יכול למחול על כבודו." ע"ש. וכן פירשו רוב האחרונים בדעת מרן, וכן הוא במ"ב בס"ק כג. והכה"ח בס"ק לז. ע"ש.

ולענ"ד יש לדון בזה, שאף שמצינו בקצת מקומות שדעת מרן בשו"ע היא דעה אחרת ממה שהוא כתב בב"י וכמו שהעיר בזה המחב"ר ביו"ד ס"מז. ס"ק ד. בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו השו"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בשו"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה." ע"ש. מ"מ נראה, שי"ל כן רק כשיש סתירה גמורה בין השו"ע למה שהוא כתב בב"י, אבל אם עדיין יש לפרש דברי מרן בשו"ע כמו שהוא כתב בב"י אז אין לומר שהוא חזר בו בשו"ע ממ"ש בב"י. ולכן אף בנד"ד נראה ששפיר הוא לפרש דבריו בשו"ע על פי מה שהוא כתב בב"י. ונראה שמרן בשו"ע איירי בצבור שלא רצו למחול על כבודם, ולכן הוא הביא לשון הרמב"ם בתחילה, "אין ממנין אלא מי שנתמלא זקנו מפני כבוד הצבור", הרי בסתם אין למנות שבסתם אין הצבור מוחלים על כבודם (ועיין בבית יהודה הנ"ל שכתב שסבר מרן שלדעת הרמב"ם ראוי לצבור שלא ימחלו על כבודם, וזה מה שכתבתי שסתם אין למנות), ולפי זה המשיך מרן להביא דברי הרא"ש ואף זה כשאין הצבור מוחלים על כבודם כמו ברישא, ובאופן זה כתב מרן "לא יתמנה מפי הצבור", ובזה הרישא והסיפא שניהם לגבי סתם צבור שאינם רוצים למחול על כבודם, ואין סתירה בין הרישא לסיפא. ולפי זה אה"נ אם יש צבור שרוצים למחול על כבודם שפיר הוא, שכיון שמרן הביא הטעם של הרמב"ם שדין זה מפני כבוד הצבור אז שפיר הוא לצבור למחול על כבודם. הרי לפי זה מרן פסק כהרמב"ם כמו שהוא פירש בב"י שלדעת הרמב"ם הצבור יכולים למחול על כבודם. ומסתברא הוא שמרן פסק כהרמב"ם ודלא כהרא"ש, שהלא לדעת מרן אף הרשב"א סבר כהרמב"ם, ולכן שפיר י"ל שהרשב"א הכריע מחלוקת זו. ועוד מצינו בב"י בס"קמג. בד"ה ומה שפירש, שמרן הביא שאף רבינו ירוחם והמרדכי סברו שהצבור יכולים למחול על כבודם, ולכן קשה לומר שהוא פליג גם על דעתם. ועיין עוד בפר"ח ומאמ"ר הנ"ל שהם דנו על מ"ש מרן בס"קמג. בב"י.

ואל תאמר שאם בשו"ע יש לפרש דברי הרא"ש לגבי צבור שהקפידו על כבודם, ולכן אף בתשובת הרא"ש בב"י יש לפרש הכי, ולכן איך כתב מרן בב"י שלדעת הרא"ש "משמע שאע"פ שהצבור מוחלים על כבודם אין למנותו". ונראה שאין זה קושיא כלל, שכבר כתבתי לעיל שנראה שמרן סבר בדעת הרא"ש שהדין של נתמלא זקנו הוא לא מפני כבוד הצבור כיון שלא מצינו טעם זה בגמרא או בדברי הרא"ש, אלא הוא מפני תקנת חכמים, ואין זה תלוי בדעת הצבור. ולכן בדברי הרא"ש בין אם הצבור מוחל על כבודם או לא, אין חילוק, אבל בדברי מרן בשו"ע, כיון שהוא הביא הטעם של הרמב"ם ברישא שהטעם לתקנה זו הוא מפני כבוד הצבור אז שפיר י"ל שלדעת מרן הצבור יכולים למחול על כבודם, ולכן ממילא הכי יש לפרש הסיפא שאף זה איירי בצבור שלא רצו למחול על כבודם כדביארתי, אבל אם הם רצו למחול שפיר דמי. ואם תאמר שאם מרן פסק כהרמב"ם בשו"ע למה לו להביא דברי הרא"ש בסיפא, בזה י"ל שהוא הביא דברי הרא"ש רק להודיענו מהו קבע ומהו אקראי, דהיינו שאף אם איש זה מתפלל רק לעתים ידועים, מ"מ עדיין זה נחשב קבע כיון שהוא נתמנה ע"י הש"ץ, אבל עדיין הצבור יכולים למחול על כבודם. כן נראה לענ"ד לפרש דברי מרן כאן.

ג) **ולפי** זה יש להבין מ"ש מרן בשו"ע שם סע"י. "יש ללמוד זכות על מקומות שנוהגים שהקטנים יורדין לפני התיבה להתפלל תפלת ערבית במוצאי שבתות." וכתב מרן בב"י על מנהג זה, "ומצאתי להרשב"א שכתב בתשובה בשם הראב"ד דטעמא דתנן קטן אינו פורס על שמע ואינו עובר לפני התיבה דכיון דברכות ותפלות דרבנן נינהו וקטן שהגיע לחינוך דרבנן, ה"א אתי דרבנן ומפיק דרבנן קמ"ל דמשום כבוד צבור לא עבדינן דגנאי הוא לצבור שהקטן מוציאן עכ"ל. ולפי טעם זה יש מקום למנהג לומר שהצבור מוחלים על כבודם, ואפילו למאי דפירש"י דטעמא דמתני' משום דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח איכא למימר דתפלת ערבית שאני דרשות היא." הרי לפי זה פסק מרן בשו"ע שיש ללמוד זכות על מנהג זה. אלא כתב המ"ב שם בס"ק ל. בשם הגר"א "וכל זה נדחק כדי לקיים המנהג אבל הוא עצמו סובר דאין נכון לכתחילה לעשות כן." ולכאורה נראה מזה שמרן עצמו לא הסכים למ"ש בב"י הנ"ל בדין זה שהצבור יכולים למחול על כבודם, אבל נ"ל שאין מרן מפקפק בהיתר זה של יכולים למחול כלל, אלא רק על מ"ש לשיטת רש"י ששאני הכא כיון דערבית רשות היא. וכן ראיתי בדגל מחנה אפרים או"ח ס"א בדף כב. שהוא מפקפק על היתר זה וכתב, "אלא שבאמת דברי מרן תמוהים דאף דאמרינן דתפלת ערבית רשות מ"מ קריאת שמע של ערבית חובה היא, ולפי דעת רש"י קטן אינו חייב בק"ש והיכי אתי קטן ומפיק גדול בקריאת שמע של ערבית ולא יועילו דברי מרן אלו אלא לתפלת ערבית ולא לקריאת שמע של ערבית שהיא חובה" ע"ש. וי"ל שאה"נ

שאף מרן מפקפק בזה, ולכן הוא כתב בשו"ע רק הלשון של "יש ללמוד זכות". ועוד י"ל שמרן מפקפק על מ"ש הראב"ד שאתי דרבנן ומפיק דרבנן, שהלא י"ל שאין תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, כמבואר בתוספות במגילה יט: בד"ה ורבי. ולכן שפיר י"ל שמרן עצמו לא סבר כמנהג זה, אבל אין לומר שזה משום שהוא לא הסכים שהצבור יכולים למחול על כבודם, אלא י"ל שהוא סבר שההיתרים אחרים אינם חזקים כדביארתי.

ד) **ונחזור** למ"ש מרן בסע"ו. הנ"ל, וראיתי בא"ר בס"נג. ס"ק י. שהוא הביא מ"ש העולת תמיד וז"ל "מיהו אם הצבור רוצים למחול על כבודם צ"ע למעשה אם הרשות בידן", וכתב על דבריו הא"ר שם, "ותמהני דהא הב"ח מסיק בראיות ברורות דאין הצבור יכולים למחול אפילו לרשב"א, ושכן דעת השו"ע." ע"ש. ולענ"ד נראה שכן הוא שלדעת הב"ח השו"ע פסק כהרא"ש, אבל לפי מה שפירשתי אין זה ברור כלל ושפיר י"ל שמרן פסק כהרמב"ם ולכן כיון שאין זה ברור לדעת העולת תמיד הוא הניח דין זה בצ"ע.

וגם ראיתי במאמ"ר הנ"ל שהוא כתב, "ולענין פסק הלכה נראה שמרן ז"ל לא החליט כאן הדברים, שהרי פתח בלשון הרמב"ם וסיים בלשון הרא"ש, וכבר הרגיש בזה הרב ב"ח וכתב שחזר בו בשו"ע והסכים הרמב"ם לדעת הרא"ש יעו"ש. ואני אומר דאין בזה הכרעה דשפיר י"ל איפכה שהסכים דעת הרא"ש לדעת הרמב"ם ז"ל והדבר נשאר בספק". וכן הוא שיש לפרש דברי מרן בשני אופנים, אלא לענ"ד העיקר בזה שמרן פסק כהרמב"ם, שמדוע יש לומר שהוא חזר מפירושו בב"י מאחר שיש להשוות דבריו בשו"ע עם מ"ש בב"י. ועוד כיון שבב"י יש מחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א כנגד הרא"ש שפיר י"ל שהוא פסק כהרוב כנגד המיעוט, ובפרט באיסור דרבנן, ובפרט שבב"י בס"קמג. נראה שאף המרדכי ורבינו ירוחם סברו שיכולים הצבור למחול על כבודם.

ה) **ועוד** יש להביא ראיה לדעת מרן בשו"ע, והוא מ"ש מרן בס"קמד. ג. וז"ל "אין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד הצבור, ואם אין להם אלא ס"ת אחד והם צריכים לקרות בשני ענינים, גוללין וידחה כבוד הצבור." ולכאורה נראה מלשון זה של "ידחה כבוד הצבור", שאין כאן מחילה אלא שקריאת היום עדיף מכבוד הצבור אף שאין הצבור מוחלים על כבודם, ולכן הקריאה דוחה הכבוד, ואין ראיה מכאן שהצבור יכולים למחול על כבודם. אלא שהקשה המ"א שם בס"ק ז. "צ"ע דהא בכ"ג התירו לקרות על פה, ולא התירו לגלול בצבור, ש"מ דלא אמרינן ידחה כבוד הצבור אפילו היכא דלא אפשר בענין אחר, וא"כ ה"נ יקרא על פה כמ"ש הב"י בשם הרשב"א, וצ"ל דבשלמא במקדש היו כל ישראל ולא מחלו, משא"כ בבית הכנסת דיש מתי מעט ומסתמא מוחלין על כבודם כדי לקיים קריאת המפטיר דשבת ור"ח ומפטיר דיו"ט דהוא תקנת הגאונים" ע"ש. הרי צ"ל לדעת מרן שהוא סבר שהצבור יכולים למחול על כבודם. ועיין בגר"א שם שאף הוא הסכים לדעת המ"א שהוא כתב, "ואם אין כו'. דדוקא במקדש כל ישראל ביחד כו'." הרי שזה כהמ"א. וכן הוא במ"ב שם. ולכן נראה שאף לדעת מרן הצבור יכולים למחול על כבודם, וצ"ל שמ"ש מרן "ידחה כבוד הצבור", צ"ל שדוחין כבוד הצבור כיון שמסתמא הם מוחלים על כבודם.

שוב ראיתי בנשמת כל חי או"ח ס"יא. שהוא האריך לקבץ הדעות בזה, ובסוף כתב, "מבואר יוצא דלפי דעת רוב הפוסקים נקטינן דאם רצו הצבור למחול על כבודם מוחלים היכא דיש טעם וסיבה גדולה למחול על כבודם מוחלים, ועל דרך שביארנו דעניותין הלא"ה לא." ולפי מה שפירשתי בדעת מרן נראה שהעיקר דין כרוב הפוסקים שסברו שהצבור יכולים למחול על כבודם, ועוד נראה שאף לדעת הרא"ש כשהטעם מפורש שהתקנה היא משום כבוד הצבור אז אף הוא מודה שהצבור יכולים למחול על כבודם כנראה מהב"י הנ"ל, אלא כיון שכמה פוסקים לא סברו כן בדעת מרן נראה שיש להחמיר לכתחילה, אבל בעת הצורך יש לסמוך על מה שהצבור מוחלים על כבודם, כן נראה לענ"ד.

סימן ד.

שאלה: האם יש לענות כל כח' תיבות של קדיש עד דאמרינן בעלמא בברכות של ק"ש ודעת מרן בזה. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"ח. מחכמי ישיבת **חזון עובדיה** בירושלים, הובא דבריהם בספר קול תורה, אלול תשס"ג קובץ ד. דף ב. ע"ש.

תשובה: **כתוב** בספר קול תורה: נודע מה שאמרו בגמ' (שבת קיט:) כל העונה יהא שמיה רבא בכל כוחו קורעין לו גזר דינו, שנאמר, בפרוע פרעות בישראל וכו'. וכיון שאמרו בכל כחו, שהוא כח, לכן עונים כ"ח תיבות, שהוא עד דאמירן בעלמא. (וכמ"ש כן ביפה ללב ח"ט בשם המקובלים). אלא שי"א שא"צ לענות כ"ח תיבות, אלא

יענה כ"ח אותיות, שהוא עד עלמיא, ונחלקו בזה הפוסקים, ודעת רוב הראשונים דדי לומר כ"ח אותיות, וכ"ד הרמב"ם (בנוסח הקדיש) שכתב, כי בעת שהש"צ אומר יתגדל ויתקדש וכו', כל העם עונין אמן, ובעת שאומרים ואמרו אמן עונין איש"ר מבורך לעלם ולעלמי עלמיא. וכשהוא אומר יתברך עונין אמן. וכן כשאומר בריך הוא. ע"כ. גם האבודרהם (דף כא) כתב, שאין לענות אלא איש"ר עד עלמיא בלבד, כי יש עד עלמיא ז' תיבות וכ"ח אותיות, ולפ"ז צ"ל לעלמי עלמיא, כדי שיהיו כ"ח אותיות. וכ"ד רב עמרם גאון, רש"י ותוס', הרא"ש, מחזור ויטרי, הרשב"א הארחות חיים, ועוד. אבל בכל בו כתב, שיש כ"ח תיבות בעניית קדיש, עד דאמרינן בעלמא. ובזה אמרו חכמים כל העונה אמן יהא שמיה רבא בכל כחו מובטח לו שהוא בן העוה"ב, וכו'. וסיים, ובמקום אחר מצאתי שצ"ל כ"ח אותיות ולא תיבות. ובב"י הביא דברי מהר"י אבוהב, דכיון שיש מחלוקת אם עונין כ"ח תיבות או כ"ח אותיות, לפיכך כשיפסוק בק"ש וברכותיה לענות קדיש לא יענה אלא עד לעלמי עלמיא. שאולי השאר הוי הפסק, אבל כשאינו נמצא בקריאת שמע וברכותיה, יענה עד דאמרינן בעלמא. וכתב ע"ז הב"י, דממה שאמרו במדרש דאסור לספר בין יהא שמיה רבא ליתברך, משמע שצ"ל יתברך, ואפשר שאע"פ שאין היחיד עונה אלא עד עלמיא, מ"מ צריך לכוין לשמוע מהש"צ ההמשך, ומ"מ נראה שגם היחיד לא יפסיק בין עלמיא ליתברך, ושוב ראיתי למהר"י גיקטליא שכתב שאותם העונים יהא שמיה רבא עד יתברך, טועים הם, כי אין להפריד בין הדבקים, וצ"ל גם יתברך. וכ"פ בשו"ע (סי' נו סעיף ג'). ומשמע שלדעת מרן הב"י דכשאינו נמצא בקריאת שמע וברכותיה אין הכי נמי עונה עד דאמירן בעלמא, אבל בק"ש וברכותיה עונה עד יתברך. וכן דייק המגן אברהם (סימן סו סק"ו) בדעת מרן, ושכ"ד השל"ה. ואנן נקטינן שכאשר מותר להפסיק צריך לענות עד דאמירן בעלמא, וכן נראה מדברי האר"י ז"ל שהוא חובה גמורה לענות עד דאמירן בעלמא. ומרן איירי כשהוא בק"ש וברכותיה שאז עונה עד יתברך. וכמבואר כ"ז בשו"ת יביע אומר ח"א (סי' ה'.) ע"ש.

וראיתי לאברך אחד בשו"ת אורחותיך למדני (סי' ח) שכתב שלדעת מרן יש לענות כ"ח תיבות, ולכן גם באמצע קריאת שמע וברכותיה יענה עד דאמירן בעלמא, וסיים, וזה שלא כמו שכתב בשו"ת יביע אומר וכו'. ע"ש. ואנא דאמרי, אף על פי שהורשינו לחלוק על הגדולים אבל כל זה רק אחר העיון וחיפוש האמת, והרואה יראה כל דבריו כאן אינן נכונים. שאי אפשר לנו לבאר דברי השו"ע בלא ללמוד דברי הב"י, והרי שם דבריו ברור מללו, דכשאינו נמצא בק"ש וברכותיה עונה עד דאמרינן בעלמא, אבל כשנמצא בק"ש וברכותיה עונה רק עד יתברך, וזו כוונת דבריו בשו"ע במ"ש דאותם שאינם מחברים בין עלמיא ליתברך, טועים, אבל מאן יימר לו שאם עונה עד יתברך, חייב להמשיך גם עד דאמירן בעלמא, דאע"פ שע"י כך אינו אומר לא כ"ח תיבות ולא כ"ח אותיות, מ"מ תיבת יתברך היא רק על פי מה שכתב מהר"י גיקלטיא (צ"ל גיקטליא) בחומר הדבר שלא להפסיק ביניהם, אבל אינה מחשבון האותיות, ואין לו להמשיך באמצע קריאת שמע עד דאמירן בעלמא, דשמא אין צריך אלא כ"ח אותיות, ואם ימשיך עד דאמירן בעלמא שמא הוי הפסק. וכך מבואר מדברי מרן בב"י. וא"כ היאך קבע בפשיטות שדעת מרן לענות גם בק"ש וברכותיה עד דאמירן בעלמא, ולחלוק בזה בפשיטות על מ"ש ביביע אומר. ודברי המג"א ניצבים כנגדו במ"ש בדעת מרן.

כל הנ"ל הוא מחכמי ישיבת **חזון עובדיה**, ולענ"ד אחר נשיקת כפות ידם, יש להשיב על דבריהם, וזה שיחי.

א) **כן** הוא שעיינתי בב"י כשביארתי דעת מרן במה שכתבתי ח"א ס"ח. בדין זה, וכבר כתב הברכ"י ביו"ד ס"רעו. אות ב. בשם מהר"י זיין "ולכך צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו בשו"ע." ע"ש. וכן נראה ממה שכתבתי בח"א שכל דברי הם לפרש ולהשוות דעת מרן בשו"ע לפי מה שהוא כתב בב"י, ועל דרך זו כתבתי מה שכתבתי. ויש לחזור לבאר קצת דברי שם.

בתחילה הביא מרן בב"י בס"נו. מ"ש מהרי"א "מצאתי כתוב שעניית הקדיש י"א שאין אנו מחויבים לענות אלא עד עלמיא, ולזה אמרו שיש בעניית הקדיש ז' תיבות וכח' אותיות... וי"א שצריך לענות בקדיש כח' תיבות... ומצאתי כתוב בסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמיא די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש... ונראה שמאחר שיש מחלוקת בזה עד כמה מחויב לענות כשיפסוק בק"ש וברכותיה לענות קדיש לא יענה אלא עד לעלמי עלמיא, שאולי הוא הוי הפסק, ואם לאו יש לו לענות עד האומרות בעולם (דהיינו דאמירן בעלמא) ויאמרו אחריו אמן". הרי מבואר שלדעת מהרי"א צריך לומר כח', אלא שיש ספק אם י"ל כח' אותיות או כח' תיבות, ולכן משום ספק זה י"ל כח' אותיות בק"ש וברכותיה וכח' תיבות בשאר מקומות.

אלא אחר כך הביא מרן מ"ש המדרש, שאין להפריד בין עלמיא ליתברך, וכתב מרן על זה "ומאחר שאסור לספר

בין יש"ר ליתברך, משמע שצריך לומר יתברך, דדוחק לומר שהמדרש מיירי בש"ץ עצמו, ואפשר שאע"פ שאין היחיד עונה אלא עד עלמיא מ"מ צריך לכוין ולשמוע מפי ש"צ כל הקדיש עד סוף, ובעוד שהש"ץ מאריך איש"ר אע"פ שכבר ענה היחיד אסור לספר, והיינו דקאמר בין איש"ר ליתברך, ומ"מ נראה שצריך ליזהר גם היחיד שלא להפסיק בין עלמיא ליתברך שהרי המדרש סתמא קאמר". הרי שאף היחיד אין להפסיק בין עלמיא ליתברך, ואחר כך כתב מרן שהוא מצא כן בדברי מהר"י גיקטליא ע"ש. הרי נראה מדברי המדרש ומהר"י גיקטליא, שאין להפריד בין עלמיא ליתברך, אבל אין צורך להמשיך כדי להשלים הענין של כח', שהם לא הזכירו הענין של כח' כלל, ולכן אחר יתברך הוא יכול להפסיק, ודלא כמ"ש מהרי"א הנ"ל, וממילא שלדעת המדרש ומהר"י גיקטליא אין חילוק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות שבכולם יש לענות עד יתברך.

ומרן בשו"ע פסק כמהר"י גיקטליא שכתב מרן בס"נו. "העונים עד לעלמי עלמיא בלבד טועים הם כי אסור להפריד בין עלמיא ליתברך." ולכאורה נראה שהוא אינו צריך להשלים הכח' תיבות כדעת מהרי"א אלא די לענות עד יתברך ותו לא, וזה אף בשאר מקומות מלבד בק"ש וברכותיה. אלא שכתב המ"א שם בס"ק ט. "משמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמירן בעלמא כח' תיבות וכ"כ בשל"ה." הרי מבואר שאף שמרן פסק כמהר"י גיקטליא, מ"מ אף הוא סבר כמהרי"א דבעינן כח'. ולכן כיון שהוא צ"ל יתברך מוכרח הוא להמשיך עד הכח' תיבות. וזה כמ"ש המהרי"א בשם הסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש. ולפי זה מרן פסק כמהרי"א דבעינן כח', וגם כהמדרש ומהר"י גיקטליא.

אלא לפי זה יש להבין מה הוא הדין באמצע ק"ש וברכותיה, ונראה לענ"ד שכיון שכל הטעם שכתב מהרי"א שיש לענות רק כח' אותיות בק"ש וברכותיה, הוא רק מפני שיש ספק אי יש לענות כח' אותיות או כח' תיבות, אז כיון שאנו קי"ל שיש לענות כח' תיבות, שוב אין ספק בדבר ויש לענות כח' תיבות אף בק"ש וברכותיה. ולפי זה אתי שפיר למה מרן בס"סו. כתב בלשון סתם שיש לענות הקדיש בק"ש וברכותיה, דהיינו שאין חילוק כאן בין ק"ש בין שאר מקומות ובכולם יש לענות כח' תיבות. הרי מבואר שאף שמרן בב"י הביא מ"ש מהרי"א לחלק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, מ"מ כיון שמרן סבר כדעת המדרש ומהר"י גיקטליא, י"ל שהוא אינו סובר כהחילוק של מהרי"א, אלא בכל מקום יש לענות כח' תיבות.

ועוד י"ל שאף מהרי"א מודה לזה, שכל הטעם שהוא אומר שיש לענות כח' אותיות בק"ש וברכותיה, הוא מפני שעדיין יש בזה כח', אבל אם הוא עונה עד יתברך ותו לא ואין בזה כח' כלל, אז אף הוא מודה שצריך להשלים הקדיש כדי לומר כח' תיבות שהעיקר אצלו הוא הכח', וכמו שהוא כתב בשם הסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמיא די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש.

ב) **ואף** שמרן לא כתב בפירוש בב"י שהוא לא סבר כהחילוק של מהרי"א בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, מ"מ אין לומר משום זה שהוא מסכים לחילוק זה, שזה אינו שכך דרכו להביא בב"י כל הדעות אף שהוא עצמו אינו סובר כן וכמ"ש המאמ"ר בס"קעז. ג. כלל זה, וז"ל "ואע"פ שמרן ז"ל הביא הדברים בב"י בסתם ולא כתבם במחלוקת, כך דרכו בכמה מקומות בב"י שדרכן שם לקבץ הסברות ודברי הפוסקים בין שהם הלכה בין שאינם הלכה", ודלא כמ"ש בהשגה הנ"ל שסבר שכן דעת הב"י עצמו לחלק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות. אלא נראה שמרן סבר כמהרי"א דבעינן כח' אבל כיון שגם הוא סבר כמהר"י גיקטליא שאין להפסיק אחר יתברך, הוא לא סבר כמהרי"א שבתוך ק"ש יש לענות רק כח' אותיות.

וראיתי ברב פעלים ח"א יו"ד ס"כב. שכתב לגבי קבלת דעת מרן בב"י, "וגם למאן דסבר האי כללא אתיא גם על מ"ש בב"י, זה דוקא אם יאמר וכן הלכה או הכי נקטינן וכיוצא בלשונות אלו, אבל אם מעתיק ולא דבר כלום אינו בכלל זה". הרי אף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שמרן לא כתב "הכי נקטינן" לגבי דעת מהרי"א שיש חילוק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, אין גלוי שהוא סבר כן. ואף שמצינו שיש חולקים על הרב פעלים בזה (עיין בבית דינו של שלמה חיו"ד ס"יב. דף פ. שכתב "גם מרן בב"י הביא שתי תשובות דהריב"ש והרשב"ץ במשנה סתמית ולא כתב שיש מי שחולק עליהם ולא פקפק על דבריהם, הא ודאי דס"ל הלכתא נינהו"), מ"מ כאן בנד"ד שנראה שהמהר"י גיקטליא לא סבר כהחילוק של מהרי"א שחילק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות, שפיר הוא לומר שאין להוכיח מהב"י שהוא סבר כמהר"י אבוהב, ובפרט שלדעת מרן כיון שלפי המדרש אין להפסיק בין עלמיא ליתברך, אז עניית הקדיש בכח' תיבות הוא חיוב ואינו בגדר של ספק שהלא כח' בעינן כמ"ש מהרי"א, ולכן

ממילא הוא צריך לענות הכח' תיבות אף בק"ש וברכותיה ששוב אין זה בגדר של ספק. וי"ל שמה שמרן הביא החילוק של מהרי"א בין ק"ש ושאר מקומות הוא כמ"ש המאמ"ר הנ"ל שמרן כיון רק לקבץ הדעות.

ג) **ויש** לבאר דעת מרן בשו"ע ביותר ביאור. כתב מרן בס"נו. ג. לגבי עניית הקדיש, "העונים עד עלמיא בלבד טועים הם כי אסור להפריד בין עלמיא ליתברך." נראה מזה שמרן פסק כמהר"י גיקטליא. ובס"סו. ג. לגבי ק"ש וברכותיה, הוא כתב, "לקדיש ולקדושה ולברכו מפסיק אפילו באמצע הפסוק, וכן למודים אבל לא יאמר אלא תיבות מודים בלבד." ויש לדייק בזה שמרן לא חילק לגבי קדיש כמו שהוא חילק במודים, דהיינו שהוא כתב לגבי מודים שאין לענות כל נוסח המודים בק"ש וברכותיה, אבל לגבי קדיש הוא לא כתב שאין לענות כל כח' תיבות. הרי משמע שלדעת מרן שאין חילוק לגבי עניית קדיש בין בתוך שאר התפלה ובין בתוך ק"ש וברכותיה. ולכן נראה מזה שמרן לא סבר כמהר"י אבוהב שעשה חילוק זה. וכבר כתבתי בח"א בדין זה שיש לעיין בטעם מרן שהוא השמיט דעת מהר"י אבוהב משולחנו, ונראה שזה על פי מ"ש היוסף אומץ בס"כט. בד"ה ואני, "שמענה ואתה דע לך, דכמה דינין מוסכמים השמיטם בשו"ע, וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כ"י דאין הכרע מהשו"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם, וסמיך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בסה"ק ברכי יוסף או"ח ס"שב. מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בשו"ע ע"ש. ועתה נראה בודאי כוונת הרב הנזכר הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בשו"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כולל ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע." ולכן לפי דברי היוסף אומץ יש לדון לגבי סברת המהר"י אבוהב שכתב מרן בב"י, ולא בשו"ע. ונראה שלא שייך לומר שהמציאות של דין זה רחוק, ולא שייך לומר שהוא פשוט, וגם אין ללמוד דבר זה מעיקר הדין שכתב בשו"ע. ולכן צ"ל שכיון שמרן בשו"ע השמיט דעת המהר"י אבוהב שחילק בין ק"ש וברכותיה ובין שאר מקומות מהשו"ע, משמע שהוא לא סבר כן לדינא. ועוד י"ל שנראה מהיוסף אומץ הנ"ל שהוא איירי רק בדין מוסכם בב"י, והלא אין זה מוסכם כלל, שהלא מ"ש המהרי"א לחלק בעניית הקדיש בין הברכות של ק"ש לשאר מקומות הוא דין חדש שלו, ולא מצינו זה בשאר הפוסקים בב"י, ואדרבה מצינו בב"י בס"סו. בשם הרד"א שי"א שאף בברכות ק"ש י"ל בברכו ישתבח ויתפאר וכן כל המודים דרבנן, ולכן לדעה זו אף בקדיש יש לענות הכל אף שהוא מוסיף על מה שהוא החיוב בלבד. ולכן כיון שמרן השמיט דעת המהרי"א מהשו"ע צריך לומר שזה מפני שהוא לא סבר כן לחלק בין ק"ש ושאר מקומות.

ונראה שהטעם של מרן שהשמיט דין זה מהשו"ע הוא כמו שפירשתי לעיל ובח"א, דהיינו שלסברת מהר"י אבוהב יש מחלוקת אם צריך לענות כח' אותיות או כח' תיבות, ולכן משום שיש ספק בדבר יש לענות רק כח' אותיות בק"ש וברכותיה, אבל מרן סבר שכיון שהעיקר הוא כהמדרש ומהר"י גיקטליא שאין להפריד בין עלמיא ליתברך, אז מוכרח הוא להמשיך עד כח' תיבות כדי שלא לבטל הענין של כח', וכיון שהעיקר הוא דבעינן כח' תיבות אז ממילא אין ספק בדבר ומותר לענות כל הכח' תיבות אף באמצע ק"ש וברכותיה, ונראה שאף מהרי"א מודה לזה אם הוא כבר אמר יתברך כדביארתי לעיל.

ד) **ולפי** זה מ"ש המ"א בס"נו. ובס"סו. לדעת הב"י אתי שפיר, אף שהמ"א עצמו יש לו שיטה אחרת. כתב המ"א בס"נו. "משמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמרינן בעלמא כח' תיבות". הרי שזה כמו שפירשתי שכיון שאנו קי"ל כמהר"י גיקטליא שאין להפריד בין עלמיא ליתברך, אז ממילא יש להמשיך עד כח' תיבות שלדעת מהרי"א לכו"ע בעינן כח', וכן דעת מרן. וכתב המ"א בס"סו. בס"ק ו. לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה, "אומר... אמן יש"ר עד עלמיא וישתוק וישמע עד אמן שאחר יתברך ויענה אמן, כי יש מחלוקת אם חייב לומר כל הנוסח של יתברך כמ"ש בב"י ס"נו.". וכוונת המ"א היא רק לומר שהב"י הביא מחלוקת בזה, דהיינו כמו שמבואר בדברי מהר"י אבוהב בב"י, אבל המ"א לא בא לפרש מה היא דעת מרן עצמו במחלוקת זו, אלא סבר המ"א שכיון שמצינו בב"י שיש מחלוקת בזה, לכן יש לענות רק עד עלמיא. וזה מה שכתבתי בח"א, "ומה שהביא המ"א שם דברי הב"י שכתב שיש מחלוקת בזה הוא רק ליתן מקור לדבריו אבל לא כיון לדעת הב"י עצמו." מצינו שאין שום הוכחה מדברי המ"א כנגד מה שפירשתי, ודלא כמו שכתב בהשגה הנ"ל, "ודברי המג"א ניצבים כנגדו במ"ש בדעת מרן." ואדרבה יש לדייק ממ"ש המ"א בסוף דבריו שם שהוא סבר כמו שפירשתי בדעת מרן, שכתב המ"א לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה וז"ל "ונראה לי שבאמן יש"ר אומר גם כן תיבת יתברך דהפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיא ליתברך." ויש לשאול מה הוא הלשון

של "ונראה לי", הלא זה דעת הב"י עצמו, אלא נראה שזה אינו דעת מרן, אלא דעת המ"א עצמו וזה מ"ש "ונראה לי", דהיינו לענות גם יתברך, אבל דעת מרן היא לענות כל הכח' תיבות אף בתוך ק"ש וברכותיה. ועיין מה שכבר כתבתי בח"א ס"ח. לבאר כל זה.

ואגב ראיתי בספר קול תורה שם בדף כג. בתשובה על דעת האור לציון לענות יהא שמיה רבה באמצע ק"ש, שכתב שם "ובב"י הביא בשם מהר"י גיקטליא שאותם העונים יהא שמיה רבה עד יתברך טועים הם, כי אין להפריד בין הדבקים וצ"ל גם יתברך. וכן פסק מרן בשו"ע (ס"נו. ג.) ומשמע שלדעת מרן צריך לענות כח' אותיות ולא כח' תיבות. וכ"כ השל"ה." הרי שאף באינו בק"ש וברכותיה צריך לענות רק כח' אותיות לדעת מרן, שמרן בס"נו. איירי בכל מקום. ולענ"ד זה אינו, שדעת מרן היא שצריך לענות כח' תיבות, וכן כתב המ"א שם "ממשמע בב"י דצ"ל כל הנוסח של יתברך עד דאמירן בעלמא כח' תיבות וכן כתב השל"ה." הרי בפירוש שלדעת מרן צ"ל כח' תיבות, וכן דעת השל"ה, ודלא כמו שכתב בקול תורה שלדעת מרן והשל"ה בעינן רק כח' אותיות.

ולכן נראה מזה שלדעת מרן מותר לענות כח' תיבות בקדיש אף בתוך ק"ש וברכותיה, וזה כמו שפסקו הבן איש חי והכה"ח וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"ח.

סימן ה.

שאלה: האם יש לענות כל כח' תיבות של קדיש עד דאמרינן בעלמא בברכות של ק"ש ודעת מרן בזה. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"ח. מפירוש **מגן האלף** על הספר חסד לאלפים.

תשובה: א) **כעת** יצא לאור פירוש נאה ונחמד על החסד אלפים והוא המגן האלף מאת ר" יצחק קשאני שליט"א, וראיתי שם בס"סו. אות ב. שכתב החסד לאלפים, "אפילו באמצע פסוק בק"ש, חוץ מפסוק הראשון וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, צריך להפסיק לעניית קדיש עד יתברך." ועל זה כתב במגן האלף הערה עז. "כן כתב הבית יוסף ס"נו. בשם המהר"י אבוהב, שכשהוא באמצע ק"ש וברכותיה אין לענות אלא עד עלמיא יתברך. וכ"כ המהר"א ישראל בשו"ת עוגת אליהו ס"לה. והגר"י יעקב אלגאזי בספר שלמי צבור דף פד. ע"ד. והגר"מ כרמי בספר מאמר מרדכי ס"נו. והגאון רבי מרדכי עבאדי בספר מעין גנים ח"ב מערכת ה. אות ב. והגאון רבי רחמים פראנקו גאב"ד חברון בשו"ת שערי רחמים ח"ב ס"א. ד"ה ומה, והגר"י הררי בשו"ת זכור ליצחק ס"ז. דף ח. ע"א. והגאון רבי אליהו שמאע בשו"ת קרבן אשה ס"ח. והגר"י פארדו בספר מנחת אהרון כלל י. אות ל. והגאון רבי אברהם הכהן מסאלונקי בספר טהרת המים בשיורי טהרה מע" ע. אות מד. ובספר שו"ת מעט מים סוף ס"יט. וכתב שאפשר שאף האר"י מודה בזה לדינא, וכ"כ תלמיד מהר"ח בן עטר הלא הוא הגר"ד עמאר בספר תפלה לדוד ס"קסג. והגאון רבי יחייא צאלח בסידור עץ חיים דף ל. ע"א. והו"ד בשו"ת יביע אומר ח"ט ס"קח. אות מ. ובח"א ס"ה. ובח"ו ס"ח. ואף הוא הסיק שאין לענות רק עד עלמיא יתברך ותו לא. וכ"כ בספר ילקוט יוסף ח"א עמוד קטו. ובספר הליכות עולם ח"א פרשת שמות ע"ש. וכל זה לאחר מחי"ר לא כמ"ש ידיד נפשי החפץ בעילום שמו בספרו ארחותיך למדני ח"א ס"ח. שלדעת מרן יש לענות הקדיש עד דאמרינן בעלמא אף בתוך ק"ש וברכותיה, ואין לחוש להפסק. ותימה אני הכיצד נעלם מעינו הבדולח ולא זכר שר מכל דברי הפוסקים הנ"ל."

ב) **ובתחילה** י"ל שאינו נעלם ממני דברי הפוסקים הנ"ל, אלא שתפסתי לעיקר מה היא דעת מרן בזה, ובכלל זה יש להבין מה הוא הפירוש הנכון בדעת מרן ומה הוא הפירוש הדחוק בדעת מרן. ולענ"ד הוא דחוק לומר שלדעת מרן יש לענות רק עד יתברך בתוך ק"ש וברכותיה, שבזה הוא מפסיד הכח' בין אם הוא אותיות או תיבות, והלא זה שלא כדעת מהרי"א שכתב דבעינן כח'. וז"ל בב"י "ומצאתי כתוב בסידור שכולל דברי הגאונים שמי שעונה קדיש אם לא יאמר אלא עד עלמיא די אבל אם יאמר יתברך צריך להשלים הקדיש", דהיינו להשלים הקדיש כדי להשלים הכח' תיבות כמבואר שם. הרי העיקר בזה הכח' או אותיות או תיבות. ולכן דחוק הוא לומר שמרן סבר שיש לענות רק עד יתברך שהלא בזה אין כח' אותיות או תיבות. אלא כיון שמרן פסק גם כמהר"י גיקטליא שאין להפסיק בין עלמיא ויתברך, ממילא הוא צריך להמשיך עד שהוא השלים הכח' תיבות, ואף מהרי"א מודה לזה אם הוא אמר יתברך. וכן נראה מסתימת לשון מרן בס"סו. שכתב שיש לענות הקדיש בק"ש וברכותיה, והוא לא כתב שום חילוק בזה, הרי משמע שבין בתוך ק"ש וברכותיה ובין בשאר מקומות יש לענות כח' תיבות. וכבר פירשתי כל זה בח"א שם.

ויש מרבני ספרדים הנ"ל שכתבו שיש לענות רק עד יתברך בתוך ק"ש וברכותיה, אבל המעיין בדבריהם יראה שיש מהם שלא כתבו שזה דעת מרן, אלא נראה שהם אזלו

כדעת המ"א שיש לענות רק עד יתברך כמבואר במ"א בס"סו. סוף ס"ק ו. ע"ש. וזה משום שמרן לא כתב בפירוש בשו"ע כמה יש לענות בתוך ק"ש וברכותיה, ולכן הם תפסו מ"ש המ"א בפירוש. וכן ראיתי בשלמי צבור בדיני עניית אמן אות ד. שכתב, "ובספר לחם חמודות כתב דאם מפסיק לאיש"ר במקומות שאסור להפסיק כגון בברכות ק"ש דשחרית וערבית ובין גאולה לתפלה ובאמצע פסוק דק"ש לא יענה יותר רק עד עלמיא ואפילו תיבת יתברך לא יאמר וישתוק ואח"כ יענה אמן. א"ה מיהו המ"א ז"ל ס"סו. ס"ק ו. הסכים דיאמר ג"כ תיבת יתברך דהפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיא ליתברך, וכן הסכים בס" מאמר מרדכי ס"נו ע"ש." הרי שהשלמי צבור תפס כעיקר דברי הלחם חמודות, והרב המגיה תפס כעיקר מ"ש המ"א, והם לא פירשו לנו בדברים ברורים מה היא דעת מרן עצמו בכל זה.

וכן י"ל במ"ש התפלה לדוד בס"קסג. וז"ל, "כתב הב"י בס"נו. בשם מהרי"א דכיון שיש מחלוקת באמן יהא שמיה רבא עד כמה מחויב לענות כשיפסיק בק"ש וברכותיה לענות קדיש, לא יענה אלא עד לעלמי עלמיא וישתוק וישמע עד אמן שאחר יתברך ויענה אמן עכ"ל, אבל המ"א ס" זה ס"ק ו. כתב שבאמן יש"ר אומר גם כן תיבת יתברך והפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיא ליתברך." ויש לדון בדבריו, שהוא הביא מ"ש מרן בב"י שיש לשתוק אחר עלמיא, והלא מרן עצמו כתב שם אחר כך, "מ"מ נראה שצריך ליזהר גם היחיד שלא להפסיק בין עלמיא ליתברך שהרי המדרש סתמא קאמר". הרי מיד כתב מרן שי"ל אף יתברך, ואיך כתב התפלה לדוד שדעת מרן לומר רק עד עלמיא. ומ"מ בסוף מסיק התפלה לדוד כדעת המ"א, ולא פירש לנו מה הוא מסקנת דעת מרן כלל. ולכאורה יש להקשות על המ"א שכתב, "ונראה לי שבאמן יש"ר אומר גם כן תיבת יתברך דהפליג מאד בב"י בעונש המפסיק בין עלמיא ליתברך." ויש לשאול מה הלשון של "ונראה לי" בתחלת דבריו, הלא אלו הם דברי מרן עצמו, אלא נראה שיש לדייק כאן שסבר המ"א שלדעת מרן אין להפסיק בין עלמיא ליתברך וגם יש להמשיך לענות כל כח' תיבות כדי לקיים מ"ש מהרי"א דבעינן כח', שמרן בס"נו. לא איירי בתוך ק"ש וברכותיה אלא בשאר מקומות, וכבר כתב המ"א בס"נו. שלדעת מרן יש לענות כח' תיבות. ונראה שסבר המ"א שלדעת מרן אין חילוק בין ק"ש לשאר מקומות ובכולם יש לענות כח' תיבות. ולכן כתב המ"א שרק לדעתו יש לענות עד יתברך בלבד, וזה מ"ש "ונראה לי", משא"כ לדעת מרן שאף בק"ש וברכותיה יש לענות כח' תיבות. מ"מ ראינו שהתפלה לדוד תפס כעיקר מ"ש המ"א, ואף מה שהוא הביא בשם הב"י אין זה דעת מרן כיון שמיד אחר כך כתב מרן שיש לענות אף יתברך. ולכן יותר נראה שיש חיוב עלינו להבין דעת מרן עצמו ואין לנו לתפוס דעת המ"א כעיקר.

וגם ראיתי בקרבן אשה באו"ח ס"ח. שדן לגבי הפסק כדי לומר ברייתא דרבי עקיבא בין ישתבח ליוצר, וכתב בכלל דבריו "דאפילו לאמן יהא שמיה רבא, דקי"ל דאפילו עוסק במעשה מרכבה מפסיק, אינו אומר בברכות ק"ש רק עד יתברך, ובקדושה אומר קדוש וברוך בלבד, ובמודים אומר מודים אנחנו לך לבד". הרי הוא לא פירש לנו מקור לדבריו, ונראה שהוא אזיל כשיטת המ"א שכתב בפירוש כן כיון שמרן לא גלה דעתיה בפירוש. והוא לא ביאר לנו דעת מרן בזה כלל, ולא פירשו לנו דעתו במה שכתב מרן בב"י ואיך מרן סבר בדעת מהרי"א. ולכן אף בזה י"ל שיש להבין דעת מרן עצמו, וכתבתי הפירוש בדעת מרן שנראה לי העיקר כיון שהוא יותר פשוט, ואין להלום פירוש דחוק בדעת מרן כדי להשוות דעתו לדעת האחרונים, ובפרט כשאחרונים אלו לא כתבו בפירוש שזה דעת מרן.

וראיתי במאמ"ר ס"נו. בס"ק ו. שכתב לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה, "ולענין הלכה נראה דיאמר גם תיב' יתברך וכדברי מ"א ס"סו. שהר"י גיקטליא החמיר מאד בזה וכן נראה דעת מרן." ויש לפרש דבריו בשתי דרכים, או י"ל שאף מרן סבר שיש לענות עד יתברך ותו לא, או יש לפרש שהעיקר כמ"ש המ"א שיש לענות עד יתברך כיון שלדעת מהר"י גיקטליא ומרן אין להפסיק בין עלמיא ליתברך. ולפירוש השני י"ל שהמאמ"ר פסק כהמ"א והוא לא בא לבאר דעת מרן עד איפה הוא עונה בק"ש וברכותיה אם עד יתברך או עד כל הכח' תיבות, אלא שרק אין להפסיק בין עלמיא ליתברך, וכיון שמרן לא כתב בפירוש עד היכא הוא עונה תפס המאמ"ר מ"ש המ"א שיש לענות עד יתברך בלבד. עכ"פ נראה שאף אם סבר המאמ"ר שלדעת מרן יש לענות רק עד יתברך בק"ש וברכותיה, זה דחוק כיון שבזה הוא מאבד הכח' ולדעת המהרי"א הכח' העיקר בין באותיות ובין בתיבות, כדפירשתי. ועוד נראה מסתימת דברי מרן בס"סו. שיש לענות בק"ש כמו בשאר מקומות דהיינו הכח' תיבות. ולא הוי ליה למרן להשמיט דין זה בשו"ע אם הוא סבר שיש לענות רק עד יתברך בק"ש ובברכותיה וכדביארתי בח"א.

ואין להאריך יותר בזה לכפול הדברים פעם אחר פעם, ויש לדון ממה שכתבתי למה שכתבו שאר האחרונים הנ"ל בענין זה.

סימן ו.

שאלה: האם מותר ליתן ברכה לנהג נכרי או אם יש איסור בזה של לא תחנם, והוא הערה על הספר **מגן האלף** הנ"ל.

תשובה: **זה** מה שכתבתי לרב המחבר.

לכבוד הרה"ג היקר משנתו זך ונקי **ר"יצחק קשאני** שליט"א.

שמחתי לקרות הספר הנחמד והנעלה **מגן האלף**, והוא הערות ומקורות על החסד לאלפים. עברתי בין בתרי הספר הנותן אמרי שפר, וראיתי כי כביר מצאה ידך לקבץ כעמיר גורנה מפי סופרים ומפי ספרים, ועשית אזנים לתורה מקורות נאמנים ובנית ציון לכל דין ודין, ומצאתיו מלא וגדוש דעת תורת ישראל על כל גדותיו. ולחיבת הקודש אמרתי להעיר על קצת דברים בספר זה.

א) **ראיתי** בס"סו. אות ב. מה שהעיר כת"ר על מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"א ס"ח. לגבי עניית קדיש בק"ש וברכותיה, ואני שולח לך תשובתי בזה וגם תשובה אחת שכבר כתבתי על מה שהשיגו עלי בספר קול תורה בענין זה, ומהן מבואר דעתי.

ב) **כתוב** בחסד אלפים ס"קפט. אות ח. לגבי ברכת המזון "אם יש גוים בבית יאמר הרחמן הוא יברך כל אחד ואחד ממנו בני ברית כמו שנתברכו אבותינו וכו'." וכתוב במגן האלף, "הטעם הוא מפני שאסור לברך גויים, דכתיב לא תחנם. וכמו שכתב טעם זה המ"א ס"קפט. ס"ק א. וסולת בלולה שם אות א. וכן הביא לדברי רבינו הכא, כה"ח סופר שם אות ח. ועל פי זה יש להעיר לאותם הנוסעים בחברת נסיעות אשר נהגי האוטובוסים שלהם גוים, שאסור לומר בסוף הנסיעה לנהג, נסיעה טובה וכדו', דאיכא בזה לא תחנם, אלא יאמר לו תודה ותו לא. וראה ראיתי ברעת בני עמי פה עירנו ביתר יע"א, שרוב הנהגים המובלים אותנו למקום מגורינו הלא המה ערלים, ויש מהנוסעים שמברכים את הנהג בברכות גדולות כברך איש את רעהו, ולא ידעו ולא יבינו בחשיכה יתהלכו, ועיין בספר כתר שם טוב טהרני ח"א עמ' שכט. דאפילו לשבח מעשה ידם אסור. ולפי זה אסור לומר לו הנסיעה היתה מצויינת תבוא בכל יום."

ולענ"ד יש לדון בזה, שיש מקום לומר שלא שייך כאן האיסור של לא תחנם, לפי מ"ש המאירי בע"ז כ. לגבי האיסור של לא תחנם, "הא כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות, ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר וראוי, וכבר אמרו שולח אדם ירך לנכרי." ולכן י"ל שאם נהגים אלו ישמאלים או נוצרים, מ"מ הם מן האומות הגדורות בדרכי דתות ושמודות באלהות, ולא שייך בהם לא תחנם. וכן משמע מהכסף משנה בהל" ע"ז פ"י. הל"ב. שהרמב"ם בהל" א. שם הביא הדין של לא תחנם, וכתב הכ"מ, "מדברי רבינו שהזכיר בכל זה עכו"ם, משמע שאם אינו עכו"ם מותר לרפאותו בשכר וכן להעלותו מהבור." ועיין בבית יהודה ח"א יו"ד ס"ד. בד"ה העולה.

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש מרן בב"י ח"מ ס"רמט. לגבי לא תחנם, וז"ל "ומ"ש רבינו אסור ליתן מתנות חנם לעכו"ם לאו לאפוקי ישמעאל אלא לאפוקי גר תושב, דהיינו שקיבל עליו ז' מצות בני נח". הרי שעדיין הישמעאלים בכלל האיסור. ועיין בב"ח שם מה שהוא הקשה על מרן. מ"מ המנהג בארץ ישראל אינו כדעת הב"י בזה שכבר כתב במזבח האדמה יו"ד הל" יין נסך דף יב ע"ב. שבזמנו נהגו למכור בתים לישמעאלים בא"י כיון שהם אינם בכלל עע"ז ע"ש. (ודלא כמ"ש החזון איש בהל" שביעית פ"כד. אות ד. ע"ש.) וכעת ראיתי בזרע אמת ח"ב יו"ד ס"קיב. בד"ה זאת, שכתב לגבי האיסור של ביבוש קצירה, "והדבר מבואר דהני שרים אשר אנו חסים בצלם בחמלת הבי"ת, הם מלכי חסד ורודפי צדק ואינן בכלל עע"ז." ע"ש. ועיין עוד בזה בנשמת כל חי ח"א יו"ד ס"נד.

שוב ראיתי ביחוה דעת ח"ו ס"ס. שהוא התיר לגר צדק להתפלל על אביו הנכרי השוכב על ערש דוי, בין אם אביו ישמעאל או נוצרי, ואין בזה איסור ע"ש. הרי נראה שאין איסור כאן של לא תחנם. וכן י"ל בנד"ד שאין איסור בין אם הנהגים ישמעאלים או נוצרים. (ועיין מה שכתבתי באורחותיך למדני ח"א ס"קלט. שהנוצרים אינם בכלל עע"ז אם הם עובדים השיתוף אם אין שם צלם של שתי וערב, אבל אם יש צלם, הם בכלל עע"ז ע"ש.)

ועוד י"ל, והוא שנראה שאם נהגים אלו הם רגילים לבא פעם אחר פעם שכך הוא פרנסתם, והישראלים מכירים אותם, אז זה בכלל מכירו. וכבר כתבו התוספות בע"ז כ. בד"ה ר"י בשם התוספתא שהמכירו מותר מפני שהוא כמוכרו. וכתב המאירי הנ"ל, "אם היה שכנו או חברו מותר שהוא כמוכרין לו". ואפשר שכן י"ל בנד"ד.

ועוד י"ל שכל שיש הנאה לישראל מהנכרי לא שייך לומר לא תחנם, שזה בכלל מה שהישראל משלם להנכרי בעבור

ההנאה שהישראל קיבל מהנכרי. וזה כמ"ש הר"ן בפ" השולח מז: "כיון דאיכא מצוה לאו משום חנינה דידהו קא עביד אלא לצורך עצמו, והוה ליה כנותן דמי עצמו" ע"ש. ועיין בתשובת הרשב"א ח"א. ס"ח. שכתב, "שלא אמרו אלא מתנת חנם, הא לסבה אפילו במקום שיעזרנו הגוי או יתן לו להבא מותר שאין זו מתנת חנם." ע"ש. הרי מבואר שכל שיש צד הנאה לישראל ויש צורך לישראל לא שייך לומר לא תחנם. ולכן י"ל בנד"ד שמה שהישראל מברך הנכרי הוא בכלל מה שהישראל משלם לנהג, שכיון שהישראל קיבל הנאה מהנהג אף הברכה בכלל הפרעון, ולא מצינו שיעור לזה, דהיינו דלא מצינו שצריך למעט כל מה שאפשר במה שהוא משלם הנכרי כדי שלא ליתן לו מתנת חנם, שזה אינו אלא אף אם הוא משלם בריוח אין זה אסור כיון שכל מה שהוא נותן הוא בכלל פרעון, וכל זה בעד ההנאה שהוא קיבל מהנכרי וממילא נחשב לצורך הישראל, ואין בזה איסור של לא תחנם. או י"ל שמה שהישראל מברך הנהג הוא גם להבא כמ"ש הרשב"א, דהיינו שמא הישראל יקבל עוד הנאה מנהג זה בפעם אחרת. ועיין בנשמת כל חי הנ"ל, שהוא הביא דברי הרשב"א הנ"ל, והאריך בדין זה.

ואף שכתב המ"א בס"קפט. שאין לומר בברכת המזון כולנו יחד בברכה שלמה כשיש נכרי בבית, משום לא תחנם, י"ל שהוא סבר כהב"י בח"מ ס"רמט. הנ"ל ששייך איסור זה אף בישמעאלים וק"ו בנוצרים, אבל לפי מ"ש הפרי האדמה הנ"ל י"ל שאנו לא קי"ל הכי. ואף את"ל שאף לדעת הב"י הנ"ל עדיין יש להתיר לברך הנכרי בברכת המזון כיון שהלא אם הוא יושב על שולחנו של ישראל הרי הוא בכלל מכירו ומותר לברך אותו, ואיך כתב המ"א שהוא אסור. ונראה ששאני הכא, שכיון שמסתמא הנכרי בחוץ לארץ אינו מבין לשון הקודש, ממילא הוא אינו יודע אם הישראל מברך אותו או לא, ולכן אין תועלת לישראל בזה לכלול הנכרי בכלל הברכה, ולכן שפיר הוא לומר כולנו יחד בני ברית כמ"ש המ"א.

הרי נראה מכל זה שהישראלים שמברכים הנהגים יש להם על מה לסמוך, שי"ל שנהגים אלו אינם בכלל עע"ז, או שמא הם בכלל מכירו, או שהברכה בכלל מה שהישראל משלם הנהג ונחשב לצורך ישראל או הוא להבא שמא הישראל יקבל עוד הנאה מנכרי זה.

ג) **ראיתי** בחסד לאלפים ס"רכו. אות כג. שכתב לגבי ברכת אילנות, "היוצא בימי ניסן וראה שני אילנות...". וכתוב במגן האלף שם באות צ. "מה שכתב רבינו 'שני' אילנות, אמנם כן מוכח מהשו"ע עצמו שכתב 'אילנות', ומשמע דבעינן שלפחות יראה שנים." ולענ"ד נראה שמעיקר דין די אף באילן אחד, ואין לדייק הדיוק הנ"ל שכתב מרן 'אילנות' בלשון רבים. ואני שולח לך תשובה שכבר כתבתי על ענין זה. (עיין לקמן).

ואסיים בכבוד רב בברכת ברכה והצלחה וכל טוב, בידידות ובהוקרה.

מחבר הספר **ארחותיך למדני**.

סימן ז.

שאלה: האם יש לבאר דעת מרן לגבי אם צריך להפסיק מאכילה לק"ש.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"ע. ד. "היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקים בדין, להרמב"ם גומר ואח"כ קורא ק"ש ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח, ולהראב"ד מפסיק וקורא אע"פ שיש שהות לקרות." ובב"י מרן נתן שני תירוצים לפרש דעת הרמב"ם בתירוץ ראשון הרמב"ם איירי לגבי מי שהתחיל לאכול אחר שכבר הגיע זמן של ק"ש, ועדיין הוא אוכל א"צ להפסיק. ולתירוץ השני הרמב"ם איירי לגבי מי שהתחיל קודם זמן ק"ש, ולכן לתירוץ זה י"ל שאף הרמב"ם מודה שאם הוא התחיל אחר זמן המצוה שהוא צריך להפסיק. והאריכו האחרונים לבאר שיטת הרמב"ם והראב"ד ולבאר השני תירוצים של מרן או לחלוק עליהם, עיין בלחם משנה בפ"ב דהל" ק"ש הל"ו, ובב"ח בס"ע. וט"ז ומ"א ומה"ש והגר"א ומאמ"ר וערוך השולחן ועוד.

ולענ"ד נראה שעדיין יש לברר סברת מרן בשו"ע אם הוא סבר כתירוץ הראשון או השני, ועוד אם הוא סבר שההלכה כהרמב"ם או כהראב"ד. ונראה שלפי הכלל המסור בידינו שי"א וי"א הלכה כי"א בתרא, וההלכה כהראב"ד, ואף שמרן לא כתב הלשון של י"א, אלא הוא כתב בתחילה הרמב"ם ואחר כך הראב"ד, מ"מ עדיין י"ל כלל זה כיון שאין כאן סתם וי"א אלא שני דעות, ומה לי אם כתב מרן י"א או אם הוא כתב שם הראשון. וכן מצינו לשון כזה באו"ח ס"יא. ב. שכתב מרן, "טוואן נכרי וישראל עומד על גבו ואומר יעשה לשמן להרמב"ם פסול להרא"ש כשר." וכתב השולחן גבוה שם בס"ק ד. "ומן

הכלל די"א וי"א הלכה כבתרא כמ"ש בכללי השו"ע, הכא דעת רבנו נוטה לדעת הרא"ש דמכשיר." וכן הוא בכה"ח שם באות ו. שיש לפסוק כי"א בתרא. וכן כתבתי בח"א בס"פג. באות א. ע"ש. הרי אף אם מרן כתב שמות הראשונים יש לפסוק כהבתרא. וגם מצינו באו"ח ס"יב. ג. שכתב מרן "כדי עניבה לרש"י מן הענף ולר"י אפילו נחתך כל הענף ולא נשאר כדי עניבה אלא מן הגדיל כשר, והמנהג העולם כרש"י והיכא דלא אפשר יש לסמוך על הר"י." הרי אף כאן כתב מרן שמות הראשונים ולא כתב הלשון של י"א וי"א, ועדיין כתב מרן שיש לסמוך על ר"י, ולכן נראה שהעיקר כהבתרא. וכן מצינו בס"ע. ב. שכתב מרן "קטנים פטורים לר"ת כשלא הגיעו לחינוך ולרש"י אפילו הגיעו לחינוך מפני שאינו מצוי אצלו בזמן ק"ש בערב וישן הוא בבוקר, וראוי לנהוג כר"ת." משמע מזה שראוי לנהוג כר"ת מצד היותר טוב, אבל מצד הדין העיקר כרש"י והוא הי"א בתרא. וכן כתב המ"ב בס"ק ט. "וראוי לנהוג. ר"ל דאע"ג דמדינא מסתברא כרש"י, וכן כתב הגר"א." ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שמרן פסק כהראב"ד, שהוא הי"א בתרא.

ב) **אלא** לכאורה נראה שזה קשה שבדרך כלל מרן תופס דעת הרמב"ם כהעיקר, והוא אחד משלושה עמודי ההוראה, ולכן איך הוא פסק כהראב"ד כאן. ולכן עדיין יש לבאר את זה. ונראה שמלבד דין זה כתב מרן בס"רלה. ב. "אסור להתחיל לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק וקורא קריאת שמע". הרי משמע שרק אם הוא התחיל אחר שהגיע זמנה יש להפסיק, אבל קודם לכן אין לו להפסיק ויש לו להמשיך בסעודתו. והמעיין בב"י יראה שהמקור לסברת מרן הוא המרדכי והר"ן שסברו שאם התחיל בשעת היתר אין להפסיק, אבל אחר שהגיע שעת המצוה יש להפסיק ע"ש. וכן מצינו לגבי לולב בס"תרנב. ב. "אסור לאכול קודם שיטלנו ואם שכח ואכל ונזכר על שולחנו ביום ראשון שהוא מן התורה יפסיק אפילו יש שהות ביום ליטולו אחר שיאכל, ומיום א' ואילך אם יש שהות לא יפסיק ואם לאו יפסיק." וכתב על זה הרמ"א, "ואם התחיל לאכול יותר מחצי שעה קודם שהגיע זמן חיובו אפילו ביום ראשון א"צ להפסיק בדאיכא שהות." והמקור למה שכתב הרמ"א הוא הר"ן, והוא אותו הר"ן שהעתיק מרן בב"י בס"רלה. הנ"ל. וגם כאן בס"תרנב. מרן הביא דברי הר"ן בב"י, להסביר דין זה, ואף הוא הביא דברי הרא"ש, ונראה מהב"י שאין מחלוקת בין הרא"ש והר"ן, ואף הרא"ש מודה שאם התחיל קודם שהגיע הזמן של לולב אין לו להפסיק סעודתו וכמו שכתב מרן בס"רלה..

ולפי פירוש זה בדעת מרן, יש להבין דעתו בשו"ע, אם הוא תופס כעיקר בס"ע. כתירוץ הראשון או כתירוץ השני בדעת הרמב"ם הנ"ל. ונראה שאם אמרינן שהראב"ד סבר כהר"ן והמרדכי והרא"ש הנ"ל, אז הראב"ד שסבר שצריך להפסיק מאכילה איירי לגבי מי שהתחיל בשהגיע הזמן של ק"ש אבל לפני זה אף הוא מודה שיש להמשיך הסעודה. ולכן ממילא יש לומר שאם הרמב"ם חולק על זה ברישא, צ"ל שהרמב"ם סבר שאף אם אחד התחיל בשעת המצוה אין לו להפסיק, וזה כתירוץ הראשון של הב"י בפירושו בדעת הרמב"ם. וכן ראיתי במ"א שם שפירש כן בס"ק ו. וכתב לפרש סברת מרן לדעת הרמב"ם, "צ"ל דמיירי שהתחיל באיסור". ע"ש

ג) **ועוד** יש להוסיף על זה, שמרן מספקא ליה איזה תירוץ העיקר, ושמא התירוץ השני העיקר בדעת הרמב"ם, ולפי זה הרמב"ם איירי רק קודם שהגיע זמן המצוה, ובזה הוא אינו צריך להפסיק בסעודתו, אבל אם התחיל בשעת המצוה צריך להפסיק, וזה כמו הר"ן הנ"ל, וכן כתב מרן בב"י בס"ע. שבתירוץ השני הרמב"ם סבר כהר"ן, ולפי זה כיון שדעת הרמב"ם בספק שאפשר שאף הוא מודה להר"ן והראב"ד ואין מחלוקת ביניהם וכמו שפירש הב"ח והט"ז שם, שפיר הוא לפסוק כהראב"ד. וזה כספק ספיקא דהיינו שמא הרמב"ם סבר שבהגיע זמן המצוה יש להפסיק כתירוץ שני ואין מחלוקת בינו ובין הראב"ד, ואת"ל שהרמב"ם סבר שאף בהתחיל בשעת המצוה אין להפסיק, אז שמא ההלכה כהראב"ד שחולק על זה וצריך להפסיק. ולכן שפיר הביא מרן סברת הראב"ד בסיפא בי"א בתרא כיון שיש ספק בדעת הרמב"ם.

ויש לפרש את זה בקצת שינוי, והוא שמרן סבר שהראב"ד חולק אף על תירוץ שני להחמיר, דהיינו שאף אם התחיל הסעודה לפני שעת המצוה יש להפסיק. ואף שראיתי בב"ח וט"ז והמחצית השקל שלא פירשו כן בדעת הראב"ד, מ"מ לענ"ד עדיין י"ל שכן דעת הראב"ד. וזה לפי מ"ש התוספות בסוכה לח. בד"ה מאי, וז"ל "תימה קידוש היום דאורייתא... ואפ"ה א"ר יוסי בריש ערבי פסחים דף ק. דאין מפסיקין, ופסקינן התם הלכה כר" יוסי בע"ש וכר" יהודה בערב פסח, וי"ל דשאני קידוש היום שיכול לקדש ביום כבלילה וליכא למיחש לפשיעת' כולי האי, ועוד לפי שעוסק בסעודת שבת לא חיישינן כולי האי שמא יתעצל בקידוש היום." הרי מצינו שלגבי קידוש אף אם הוא התחיל בערב שבת קודם שהגיע זמן המצוה הוא אינו צריך להפסיק רק משום שני הטעמים הנ"ל, אבל בשאר מקומות שלא שייך טעמים אלו, נראה שצריך להפסיק.

ולפי זה כן הוא לגבי ק"ש שיש לו רק היום או הלילה לקיים המצוה, יש לו להפסיק, וכן אין שום שייכות בין הסעודה למצות ק"ש, ולכן אף מטעם זה יש להפסיק. ושוב ראיתי בא"ר בס"תרנב. אות ט. שאף הוא כתב כן לפרש התוספות וסיים, "ומבואר דכל שהוא דאורייתא אף שהתחיל בהיתר מפסיק." וכן הוא בא"ר בס"ע. אות ה. ע"ש,וששתי. ולפי זה י"ל שהראב"ד סבר כהתוספות, וכן ראיתי בגר"א בס"ע. שהוא השוה דעת הראב"ד להתוספות ע"ש פירושו במחלוקת זו. ולכן שפיר י"ל שמרן סבר שהראב"ד חולק אף על התירוץ השני בדעת הרמב"ם.

ולפי זה שפיר כתב מרן שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד כיון שי"ל כן בין לתירוץ ראשון ובין לתירוץ שני, ודלא כהב"ח והט"ז בזה. אלא עדיין י"ל שכוונת מרן בשו"ע כתירוץ הראשון, ויש לפסוק כהראב"ד שהוא הי"א בתרא, וזה כדביארתי לעיל, שדעת הראב"ד לפי התירוץ הראשון שוה לדעת הרמב"ם בתירוץ שני, ולכן שפיר לפסוק כהראב"ד לפי התירוץ הראשון שיש מקום לומר שאפשר שאף הרמב"ם מסכים לזה שדעתו בגדר של ספק, ויש לומר ס"ס בזה כדביארתי לעיל. ועוד שבזה אין סתירה בדברי מרן כיון שזה מסכים עם מה שהוא כתב בס"רלה. שאם התחיל בהיתר אין להפסיק, וכדעת הר"ן והמרדכי.

ד) **ועוד** יש לומר בזה, שעכשיו יש שלוש דעות בזה מקצה לקצה, דהיינו דעת הרמב"ם לפי התירוץ הראשון שהוא היותר מיקל שאין להפסיק אף אם התחיל בשעת המצוה, והדעת האמצעית והיא דעת הראב"ד שחולק על התירוץ הראשון של הרמב"ם, וכן דעת הרמב"ם בתירוץ שני, שיש להפסיק אם התחיל בשעת המצוה ואין להפסיק אם התחיל קודם לכן, והדעת השלישית שהיא דעת הראב"ד שחולק על התירוץ השני שאף אם התחיל בשעת היתר יש להפסיק, והיא חמורה טפי. ולפי הכלל המסור בידינו, יש לפסוק כדעת האמצעית. וכן מצינו כלל זה בר"ן ביומא פב. לגבי חינוך הקטן לתענית, וכן הוא ברדב"ז בח"א בס"רמט. שכתב "דמנקט מילתא מציעתא עדיפא", וכן הוא ביד מלאכי באות תעז. ע"ש. וכן הוא בעוד אחרונים, וכבר כתבתי כלל זה בח"א בס"יט. אות ט. ובס"מז. אות יא. ובס"פז. אות ח. ובס"קמז אות י. ע"ש. ולכן שפיר יש לתפוס כעיקר כהראב"ד שחולק על הרמב"ם בתירוץ הראשון או כהרמב"ם בתירוץ השני. ולכן אם אמרינן שמרן סבר כתירוץ הראשון בשו"ע, אז שפיר הוא לפסוק כהי"א בתרא שהוא הראב"ד שזה הסברה האמצעית, משא"כ אם אמרינן שמרן כיון בשו"ע לתירוץ שני, שאז מצינו שסברת הראב"ד בי"א בתרא היא שיש להפסיק אף אם התחיל בשעת היתר והיא חמורה מכל הדעות.

ואל תשיבני שא"א לומר שמרן סבר כתירוץ הראשון כיון שמרן בתירוץ שני הביא ראיה שהרמב"ם איירי בהתחיל קודם שהגיע זמן של ק"ש, וז"ל "ובודאי שלשון רבינו כך מוכיח דבהתחיל קודם זמן חיובא עסקינן, שכתב 'היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק"ש וכו', היה עוסק באכילה'." דהיינו שבהלכה הקודמת בהל"ה, כתב הרמב"ם לגבי ת"ת "היה עוסק... והגיע זמן ק"ש", ולכן כך הוא כוונתו בהל"ו. לגבי ק"ש. ולענ"ד נראה שאם זו ראיה מוכרחת לדעת הרמב"ם הוי ליה למרן להשמיט התירוץ הראשון לגמרי, בין מהכ"מ ובין מהב"י. אלא נראה שי"ל בזה שיש להוכיח להיפך מלשון זה, דהיינו כיון שהרמב"ם דקדק לכתוב "והגיע זמן ק"ש," בהל"ה. והוא לא כתב כן בהל"ו, משמע שהוא איירי בכל אופן, דהיינו בין אם הוא התחיל קודם שהגיע הזמן של ק"ש או אחר כן. ולכן נראה שאין לדחות התירוץ הראשון מטעם זה, ולכן שפיר הוא מה שמרן הביא השני תירוצים, ודלא כמ"ש הא"ר בס"ע. באות ה. שמרן הכריע כתירוץ השני מטעם זה.

ה) **ועכשיו** יש לדון על מה שכתב מהר"ם בן חביב בכפות תמרים בזה לפרש דעת מרן. מצינו בכפות תמרים בסוכה לח. בסוף ד"ה אלא, שכתב "ולענין הלכה מרן בהל" ק"ש ס"ע. בשו"ע הביא סברת הרמב"ם והראב"ד ולא הכריע, ובס"תרנב. לענין לולב סתם כדעת הראב"ד והרא"ש והטור ודוק." ובתחילה יש להקשות עליו איך הוא כתב שמרן לא הכריע בס"ע. הלא אף הוא מסכים להכלל שהעיקר כי"א בתרא, וכן מצינו שכן דעת המהר"ם בן חביב בגינת ורדים ח"מ כלל ה. ס"יא. בד"ה ורואה, שהוא כתב "מוכח דפוסק כהרמב"ם מדהביא סברת הרמב"ם באחרונה משמע דהכי ס"ל, עיין בכנה"ג או"ח כללי פוסקים סע"עא. גם מרן בשו"ע ס"קכה. ו. מביא י"א דלא הוי כזכי וי"א דהוי כזכי, מדהביא מרן סברת הרמב"ם באחרונה משמע דהכי ס"ל, וכ"כ בכנה"ג באו"ח ס"שיח. יע"ש." הרי שאף הכפות תמרים מסכים לכלל זה, ולכן איך הוא כתב שמרן לא הכריע. אלא אדרבה י"ל שהוא פסק כהראב"ד כמו שביארתי לעיל. אלא מה שהוא כתב שבס"תרנב. מרן סתם כדעת הראב"ד, אתי שפיר שנראה התם לגבי לולב שמרן סבר שיש להפסיק מסעודתו רק אם הוא התחיל בשעת המצוה ולא אם הוא התחיל קודם לכן, כמבואר בב"י שם שנראה שהוא השוה דעת הרא"ש לדעת הר"ן. ולפי זה י"ל שלדעת הכפות תמרים צ"ל שמ"ש מרן

בס"ע. הוא לפי התירוץ הראשון, שאם תאמר שמרן סבר כתירוץ השני הלא י"ל או שהראב"ד מסכים לסברת הרמב"ם בתירוץ השני וכמ"ש הב"ח והט"ז, וא"כ זה קשה לפרש בדעת מרן שהוא כתב בשו"ע שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, ואם תאמר שאף הראב"ד חולק על התירוץ השני, אז מצינו שהוא סבר שאף בהתחיל בהיתר יש להפסיק וזה שלא כהרא"ש והטור בס"תרנב. ולכן נראה שאם סבר הכפ"ת שהראב"ד בי"א בתרא במרן בס"ע. מסכים להרא"ש והטור בס"תרנב. אז מוכרח לומר שסבר הכפ"ת, שמרן כיון לתירוץ הראשון במחלוקת זו בשו"ע בס"ע.

וראיתי בכה"ח בס"ע. אות טז. ונראה שהוא סבר שדעת מרן בשו"ע לפסוק כסברת הרמב"ם בתירוץ שני. ולענ"ד אף שסברה זו העיקר, מ"מ עדיין אין לפרש סברת מרן כפירוש זה, שאם אמרינן כן מצינו שמרן פסק כהי"א קמא, וזה כנגד הכלל המסור בידינו, אלא יותר נראה שמרן סבר כתירוץ הראשון והוא פסק כהראב"ד שחולק על זה בי"א בתרא, וזה כמו סברת הרמב"ם בתירוץ שני.

ולכן מכל הנ"ל נראה שסברת מרן כהראב"ד ויש להפסיק מאכילת סעודה אם הוא התחיל אחר שהגיע שעת המצוה, אבל אין להפסיק אם הוא התחיל קודם שעת המצוה. (ועיין במקום אחר מה שכתבתי בדין זה לגבי נרות חנוכה.)

סימן ח.

שאלה: האם יש לפרש מה היא כוונת מרן כשהוא כתב "יש מי שאומר". והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"יא. אות ח. לגבי החיוב להתפלל במנין.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"צ. יז. "יש מי שאומר שמכ"ש שלא ישכים אדם לילך מעיר שמתפללים בה בי' אם יכול לבוא למחוז חפצו בעוד היום גדול ושלא יהא צריך ללכת יחידי אחר התפלה." וכתב הכה"ח שם באות קח. "הא דכתב יש מי שאומר לאו מפני שיש חולקים בזה דלא נמצא מי שחולק בזה, אלא דכן דרך מרן ז"ל בשו"ע כשמוצא דבר חדש בפוסק יחידי ולא בשום פוסק אחר כותבו בלשון יש מי שאומר." וכן כתבו כמה אחרונים וכן הוא בסמ"ע בחו"מ ס"טז. ס"ק ח. ובכללי הכנה"ג, ובפרי תואר בס"קיא. ס"ק יב. ובפר"ח ביו"ד ס"קכב. בס"ק טו. (כך כתב היד מלאכי בכללי השו"ע אות יב. בשמם, אלא שלא מצאתי זה בפר"ח ופר"ת באותם מקומות) אלא שכתב הגינת ורדים ביו"ד כלל ג. ס"יד. שאין כוונת מרן לפסוק כהיש מי שאומר לגמרי שאם כן היה לו לכתוב בלשון סתם אף שהוא דעת יחיד, אלא כוונתו שאין זו הלכה ברורה. ע"ש. וכן כתבתי בח"א ס"יא. אות ח. לבאר דעת מרן בדין זה. ונשאלתי בזה איך שבקינן כל האחרונים הנ"ל שסברו שכן דעת מרן וכן דעתו לפסוק כהיש מי שאומר, מפני סברת הגו"ר.

והשבתי לשואל שאין סברת הגו"ר סברת יחידי בזה, אלא יש עוד אחרונים שסברו כמוהו. עיין באו"ח ס"תרסד. י. שכתב מרן, "יש מי שאומר שיש ליזהר שלא יקוץ ישראל ערבה למצוה משדה עכו"ם". וכתב הט"ז שם בסוף ס"ק ו. "ומשום הכי כתב השו"ע כאן יש מי שאומר וכו', לא דרך הלכה ברורה ופסוקה." ועיין במרן ביו"ד ס"קב. ב. שכתב, "יש מי שאומר שלא אמרו דבר שיש לו מתירין אלא כשהמתיר עתיד לבא על כל פנים..." וכתב הש"ך שם בס"ק ז. "לא ידעתי למה כתב המחבר דין זה בשם יש מי שאומר שהרי הרשב"א והטור סוברים כן ואין חולק עליהם." הרי לדעתו שאין לשון זה של יש מי אומר הלשון של הלכה פסוקה. ועיין בשיורי ברכה שם באות ב. שכתב שהרמב"ם חולק על דין זה ,"וא"כ משו"ה קאמר מרן בשו"ע יש מי שאומר דלצד שכתב הוא ז"ל בכסף משנה הרמב"ם פליג עליה. והן לו יהי כדברי הש"ך הרי כתב הסמ"ע דדין מחודש דרכו של מרן לכתבו בשם יש מי שאומר ומאי קשיא ליה הכא." הרי אף שהביא החיד"א סברת הסמ"ע הנ"ל מ"מ לדעת הש"ך אין זה סברה נכונה לבאר דעת מרן. וכן הוא בש"ך בחו"מ ס"סו. בס"ק פג. וס"קכו. בס"ק פב. ע"ש. ועיין עוד בזה ביד מלאכי שם.

ועיין במרן באו"ח ס"תרעה. ב. שכתב "יש מי שאומר דכיון דהדלקה עושה מצוה צריך שיתן שמן בנר כדי שיעור קודם הדלקה...". וכתב הפר"ח שם, "תימא מאחר שהרא"ש והטור כתבו כן, ולא אשכחן מאן דלפיג עלייהו והדין טעמו ונמוקו עמו אמאי כתבו בשם יש מי שאומר ולא כתבו בסתם." הרי שלדעת הפר"ח אין הלשון של יש מי שאומר כלשון סתם, ולכן צ"ל שהוא סבר כהט"ז והש"ך שאם כתב מרן הלשון "יש מי שאומר", אז אין זו הלכה פסוקה. וכן מצינו בפר"ח ביו"ד פג. בס"ק יח. שכתב על לשון מרן שם, "לא כיון בזה יפה המחבר שדין זה הוא מוסכם ולא היה ראוי לכתבו אלא בסתם." ועיין עוד בפר"ח ס"קב. בס"ק ו. הרי בדרך כלל הלשון של יש מי אומר מוכיח שאין זו הלכה פשוטה וברורה. וכן ראיתי במאמ"ר בס"תרעז. בס"ק ד. שכתב על דברי מרן שם "ואפשר דמשום הכי כתב הדין בשם י"א לפי שאינו ברור לו להלכה". ואף הסמ"ע הנ"ל כתב בתחלת לשונו על הדין

שם בחו"מ, "ולא מצאתי מי שחולק על זה רק שהב"י מפקפק עליו קצת ע"ש ומשום הכי כתב גם כאן לשון יש מי שאומר". הרי נראה מכל זה שאין בזה הלכה פסוקה כלל, אלא שיש קצת פקפוק או היא אינה הלכה ברורה.

וכן ראיתי בדבר משה ח"ב ס"עז. בד"ה אמנם, שכתב לגבי הלשון של יש מי שאומר במרן, "ואע"ג דכתב הרב סמ"ע בהרבה מקומות והביאו הר"ב שיירי כנה"ג ז"ל בכללים דרכי הפוסקים אות לא. דלא כ"כ מפני שיש חולקים עליו, גם זה אינו מוסכם כמ"ש הרב מהר"ש יצחק בספר נ"ש בתשובה ס"פו." נראה שהוא כיון להרב שמואל יצחק מרבני שלוניקי שחיבר הספר שו"ת נאמן שמואל והוא בזמן הרב כרם שלמה. וכן הסכים בפעולת צדיק בח"ב ס"לב. והוא הביא סברת הט"ז ובש"ך ופר"ח והדבר משה בזה.

ונראה שכן יש להוכיח ממרן עצמו כמבואר בפעולת צדיק בס"נט. שכתב מרן באו"ח ס"קנח. "נטל ידיו לדבר שטיבולו במשקה ואח"כ רוצה לאכול לחם יש מי שנראה מדבריו שאין אותה נטילה עולה לו, ואצ"ל אם נטל ידיו שלא לאכול ואח"כ נמלך ואכל." וכתב על זה הפעולת צדיק שאין זה דעת מרן בב"י בס"תעג. שכתב מרן שם "כתב המרדכי שאם נתכוון בנטילה דטיבול לגמור בה כל סעודתו א"צ ליטול שנית... ונ"ל דאין לכוון בכך שלא לבטל תקנת חז"ל שתקנו ליטול בליל פסח שתי פעמים". ועל זה כתב הפעולת צדיק, "משמע פשוט דאי לאו טעמא דתקנת חז"ל ליטול שתי פעמים בליל פסח הוה מהני לסמוך בזה גם ללחם דאל"כ תיפוק ליה מטעמא אחרינא דלא מהני נטילה למשקים במקום נטילה לפת, אלא ודאי משמע ליה דמהני גם במקום נטילה לפת" ע"ש. הרי שאף שהביא מרן בשו"ע "יש מי שנראה מדבריו", מ"מ אין זה הלכה ברורה כלל כדמוכח בב"י הנ"ל.

וראיתי באו"ח ס"תרעד. ב. שכתב מרן הדין בלשון "יש מי שאומר", והקשה המאמ"ר עליו בס"ק ד. "יש כאן קצת תימה על מרן ז"ל שהביא דין זה בלי חולק, דלפי מה שסתם לעיל ס"תרעג. כדעת האוסרים אפילו תשמיש של מצוה נראה שדין זה אינו הלכה ולא היה לו למרן להביא בלי מחלוקת" ע"ש. ולפי מה שכתבתי אין זה קושיא שי"ל שמ"ש מרן בלשון יש מי שאומר הוא אינו הלכה פסוקה כמ"ש המאמ"ר עצמו בס"תרעז. ס"ק ד. הנ"ל.

ונראה שכן יש להוכיח ממ"ש הברכ"י באו"ח ס"קמו. אות ב. שכתב מרן שם "וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא..." וכתב על זה הברכ"י, "הכא פשיטא ליה למרן, אך לקמן בס"תרפה. כתבה בלשון יש אומרים עיין בפר"ח." דהיינו שכתב מרן בס"תרפה. "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא." הרי שפשוט להברכ"י שאף שבס"תרפה. לא הביא מרן שום מ"ד שחולק על דינו, מ"מ אין הלשון של י"א חזק כל כך כלשון הסתם בס"קמו. הרי משמע שאין הלשון של י"א הלכה פסוקה כלשון של סתם, אף שמרן לא הביא מי שחולק על הי"א. ולכן הברכ"י הקשה על מרן שלכאורה הוא סותר את עצמו בזה. ולענ"ד יש לתרץ כאן שאה"נ שסבר מרן שפרשת זכור ופרשת פרה הן מדאורייתא כמ"ש בס"קמו. בסתם, אבל יש מקום לומר שעדיין אין חיוב לישובים לבא למנין בשבתות אלו, שהלא י"ל שהם יכולים לקיים מצוה זו מדאורייתא כשקורין פרשת כי תצא ופרשת חקת בשאר שבתות בסדר קריאת הפרשיות בכל שבת, ולכן מי יאמר שמדאורייתא יש חיוב לבא דוקא בשבתות שתקנו חכמים לקראתם. וכבר מצינו שכתב המ"א שאף ביום הפורים הם מקיימים מצות זכירת עמלק בשמיעת קריאת התורה, וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"קיז. אות ט. ע"ש. ולכן מ"ש דין זה בלשון י"א שפיר הוא שאה"נ שפרשיות אלו מן התורה, מ"מ אין זה ברור שהם צריכים לבא למנין דוקא בשבתות אלו לקיים המצוה מן התורה.

וגם מצינו במרן באו"ח ס"קפה. ג. שהוא כתב, "יש מי שאומר דבעל הבית עם בניו ואשתו צריך לברך בקול רם כדי שיצאו בברכתו." וכתב על זה הברכ"י והנהר שלום שדין זה אליבא דרש"י שסבר דיכול להוצאים אפילו אם אינם מבינים כלל הלשון, ולהכי כתב מרן בשם יש מי שאומר משום דלעיקר הדין ס"ל למרן כשיטת שאר פוסקים המחמירין בזה וכמבואר בס"קצג. ג. ע"ש. הרי מבואר שמ"ש מרן בשם יש מי שאומר הוא אינו הלכה ברורה כלל.

ולכאורה יש להקשות על מה שביארתי ממה שמצינו במרן באו"ח ס"שכ. כ. וז"ל "יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצובעים, צריך ליזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או מפה משום צובע...". ולפי מה שביארתי לעיל נראה שאין דין זה, שהוא מהרא"ם, הלכה פסוקה, כיון שמרן כתבה רק בלשון "יש מי שאומר", וכן הוא שהרי הרדב"ז בס"אלף רא. (קלא) חולק על דין זה וכתב שהוא חומרא יתירה ע"ש. אלא שגם מצינו במרן

בס"שכח. מח. שכתב דין שני של הרא"ם, וז"ל "אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע אותו...". הרי הוא כתב דין זה בלשון "אסור", דהיינו שיש איסור גמור כאן, ולכן מזה יש להוכיח שמ"ש מרן בס"שכ. בשם "יש מי שאומר", אף הוא איסור גמור כהדין בס"שכח. ולכן אין לפרש הלשון של "יש מי שאומר" שהוא אינו הלכה פסוקה. ולענ"ד יש להשיב על זה, וי"ל שאה"נ שלדעת מרן יש איסור גמור בצביעת בגדים, אף שהוא פ"ר דלא ניחא ליה, כיון שמרן פסק דלא כהערוך כמבואר בס"שכ. יח. וכמבואר באחרונים שם, ולכן שפיר הוא מ"ש בס"שכח. שיש איסור בדבר. אמנם הטעם שהוא כתב הדין בס"שכ. כ. בלשון יש מי שאומר, דהיינו שאין דין זה הלכה פסוקה, הוא משום שכתב שם בשם הרא"ם, "צריך ליזהר שלא יגע בידיו", דהיינו שיש ליזהר אף אם הוא אינו מתכוין לנגעיה, ונראה שמצד הדין אין צריך זהירות בזה, שאם הוא אינו מתכוין לנגיע, אין איסור בזה, שהוא דבר שאינו מתכוין, ורק אם הוא כיון לנגיעה בבגד יש איסור מצד הצביעה משום פ"ר, וזה הדין של ס"שכח. ששם הוא כיון להניח הבגד על המכה, אבל בס"שכ. הוא אינו מתכוין לנגיעת בגד, ומצד הדין הוא אינו צריך ליזהר בזה כיון שהוא דבר שאינו מתכוין, אלא עדיין כתב הרא"ם שיש ליזהר. ופירוש זה בדברי מרן נראה עיקר, שהלא אף לדעת הרא"ם יש להקשות, שלגבי הדין של ידיו צובעות בפירות הוא כתב, "ראוי ליזהר", משמע שאין איסור גמור, ומיד אחר כך לגבי המכה הוא כתב "אסור". ולכאורה הוא סותר את עצמו מרישא לסיפא, שברישא נראה שהוא חומרא וזהירות בעלמא, ובסיפא נראה שהוא איסור גמור, ולכן נראה שצריך לפרש כדפירשתי, שברישא הוא כתב שראוי ליזהר אף שלא יגע בבגד באינו מתכוין, ובסיפא הוא איירי במתכוין ליתן הבגד על המכה. ולכן שפיר כתב מרן דין זה בלשון "יש מי שאומר" בס"שכ. כ., כיון שיש להשיב על דינו של הרא"ם.

ב) **ועוד** מצינו כתוב ביו"ד ס"קג. ס"ו. "יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור שאינה ב"י הכל אסור". אלא שמצינו שאין זה דעת מרן בס"צו. ג. שכתב בלשון סתם שרק בבין יומא יש איסור. וכן כתב השולחן גבוה בכללי שו"ע אות יט. וכבר כתבתי על זה בח"א ס"קכט. ע"ש. הרי שמ"ש בלשון יש מי שאומר אינו הלכה פסוקה.

וכן מצינו במרן ביו"ד ס"קצ. א. שכתב מרן "ואם הרגישה שנפתח מקורה להוציא דם ובדקה אח"כ ולא מצאה כלום, יש מי שאומר שהיא טמאה". ודעת זו היא התה"ד. וכתב מרן בב"י שם על דעת התה"ד, "ונראה לי שחומרות יתרות הן ולית דחש להו". ע"ש. וכן הוא ברדב"ז ח"א ס"קמט. שכתב שהמקיים חומרא זו עובר משום נשי עמי תגרשון מבית תענוגיה ומבטל מצות עונה, שכלל גדול אמרו אין האשה טמאה מן התורה עד שתרגיש ותראה... ואפשר שבמקומו של התה"ד ובזמנו היו הנשים מחמירות על עצמן גם בהרגשה בלא דם ומצא להן סמך כל דהוא מהש"ס, אבל במקומותינו ובזמנינו לא ראיתי ולא שמעתי מי שנוהג בחומרא זו. ע"ש. הרי כיון שדין זה חומרא ולית דחש להו כמ"ש מרן, אין לומר שמה שהביא מרן דין זה בשו"ע הוא מפני שיש חיוב על כל העולם לקבל דין זה להלכה, אלא נראה שדין זה אינה הלכה פסוקה כלל כמבואר בב"י אלא שאם איזה מקום נוהג כן יש להם על מי לסמוך, דהיינו התה"ד, אבל מי שאינו רוצה לקבל דין זה מאיזה טעם שיהיה אין בזה שום חשש ושפיר עביד. ולכן משום זה כתב מרן דין זה בלשון "יש מי שאומר".

וכן מצינו באו"ח ס"עד. ס"ד. שכתב מרן, "יש מי שאומר שהנשים יכולות לברך ולהתפלל כשהן לובשות החלוק אע"פ שאינן מפסיקות למטה מהלב". הרי מבואר דלא בעינן שלבה אינו רואה את הערוה. אלא ביו"ד ס"ר. א. כתב מרן, "תעמוד בחלוקה ותברך ותפשוט חלוקה ותטבול, ואם לאו תברך כשתכנס למים, ואם המים צלולים עוכרתן". הרי מבואר כאן בסתם דבעינן שלבה אינו רואה את הערוה. וכבר הרגישו האחרונים הסתירה בדברי מרן, אלא י"ל שמה שכתב מרן בלשון "יש מי שאומר", הוא אינו הלכה פסוקה.

וכן מצינו באה"ע ס"עה. ה. שכתב מרן, "יש מי שאומר דהא דכופין לעלות לא"י היינו בדאפשר בלא סכנה הילכך...". וזה דעת הר"ש בן הרשב"ץ כמבואר בב"י. ונראה שזה כסברת התוספות בכתובות קי: בד"ה הוא, שכתב בסברה ראשונה, "הוא אומר לעלות, אינו נוהג בזמן הזה דאיכא סכנת דרכים". אלא מצינו ביו"ד ס"רסז. פד. שכתב מרן בשם הרמב"ם בלשון סתם, "עבד שאמר לעלות לא"י כופין את רבו לעלות עמו... ודין זה בכל זמן אפילו בזמן הזה שהארץ ביד עכו"ם." משמע מזה שאין לחוש לסכנת דרכים בזמן הזה. אלא נראה שיש לחלק בזה בין סכנה קרובה או רחוקה, וי"ל שאף הרמב"ם מודה להתוספות והר"ש בן הרשב"ץ שאם יש סכנה קרובה אין לעלות ואין מחלוקת ביניהם בזה, מ"מ נראה שהם חולקים בסכנה רחוקה, דהיינו שהתוספות כתבו בדרך כלל שאין כופין לעלות בזמן הזה, משמע שיש לחוש לאף סכנה רחוקה, וכן נראה דעת הר"ש בן הרשב"ץ שכתב בדרך כלל שאין כופין לעלות מסוף המערבה עד נוא אמון, אבל

מסתימת לשון הרמב"ם נראה שאין לחוש בזה לסכנה רחוקה, אף בזמן הזה ואף שיש חשש סכנה מהעכו"ם בא"י. וראיתי בגר"א באה"ע שם שכתב בסוף לשונו, "אבל הרמב"ם ס"ל דאף בזה"ז כופין שניהם וכמ"ש ביו"ד ס"רסז. פד. אבל בסברה ראשונה דתוספות הנ"ל אין חולק דאין לך דבר כו', והכל לפי הענין." הרי משמע שאין מחלוקת בין התוספות בסברה ראשונה ובין הרמב"ם, שאין מי שחולק על דבר שהוא פק"נ, והכל לפי הענין לדון אם יש פק"נ או לא. אמנם לענ"ד נראה שמ"ש התוספות "אינו נוהג בזמן הזה", נראה שאין הכל תלוי בענין, אלא בדרך כלל י"ל שאין לעלות כיון שבכל דרכים יש סכנה, דהיינו אף סכנה רחוקה וכדביארתי לעיל, משא"כ להרמב"ם שאין לחוש לסכנה רחוקה בזה, שהלא מברכין הגומל על סכנת דרכים ולא אמרינן בזה שאין לעלות בדרך, ונראה שזה מפני שהסכנה רחוקה, ובזה הרמב"ם פליג על התוספות. ולפי זה י"ל שאין מ"ש מרן באה"ע בלשון "יש מי שאומר" העיקר וכדביארתי לעיל, אלא העיקר בזה כהרמב"ם לגבי העבד כמ"ש מרן ביו"ד בלשון סתם.

ולכן נראה שהעיקר בזה כמו שכתב היד מלאכי שם, וז"ל "לכן הנכון אצלי הוא דכוונת הסמ"ע הוא שברוב המקומות יהיה כן לא שהוא כלל גמור לכל המקומות" ע"ש. ולפי זה שפיר הוא מה שכתבתי בח"א ס"יא. שדברי הגו"ר הנ"ל נכונים, "וכוונת מרן במה שהוא כתב יש מי שאומר, שכן ההלכה אבל אם אחד נמצא איזה פוסק שחולק על אותו דין שנעלם ממרן, או אם נמצא איזו סברה נכונה לחולק עליו בראיות טובות, אז יש מקום לומר שאין אנו צריכים לפסוק כהיש מי שאומר, וזה כוונת מרן במה שהוא לא כתב דין זה בלשון סתם". והוא נכון.

סימן ט.

שאלה: האם אשה ששכחה לומר יעלה ויבא בעמידה של ראש חודש צריכה לחזור או לא. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"טו. מחכמי ישיבת **חזון עובדיה** בספר קול תורה תשרי תשס"ד. קובץ ה. דף ב.

תשובה: **כתוב** בספר קול תורה: הנה אשה שטעתה בתפלתה הראשונה, מסתבר שדינה כדין האיש, שהרי לדעת הרמב"ם ומרן השו"ע חיוב האשה בתפלה הוא בעיקר פעם אחת ביום, ואותו חיוב בעינן שיהיה כפי הדין. וכיון שהזכרת ראש חודש בתפלה (שהוא מהימים שיש בו קרבן מוסף. עיין בשבת כג.) חשובה כמטבע מיוחד של תפלה בר"ח, ולכן אם שינה מהמטבע צריך לחזור כדין, ולפ"ז ה"ה באשה שהדין כן. וזה שלא כמ"ש בשו"ת אורחותיך למדני (סי' טו) דכיון שמעיקר הדין די להתפלל בהקדמת דברי שבח והודאה לבסוף, לכן אין האשה צריכה לחזור אם טעתה ולא אמרה יעלה ויבא, דסוף סוף אמרה דברי שבח וכו'. וזה פלא, דהא גם האיש עיקר תפלתו באמירת דברי שבח בתחילה, ושבח והודאה בסוף, כדברי הרמב"ם בפ"א דתפלה. ואעפ"כ קבעו חכמים מטבע לתפלה, ואמרו שאם לא הזכיר יעלה ויבוא צריך לחזור. וא"כ בתפלה הראשונה שהאשה מתפללת, אין לחלק בינה לדין האיש שטעה.

ואף בתפלה השניה שהאשה מחייבת את עצמה ומתפללת, אם טעתה בה צריכה לחזור, שאחר שחייבה את עצמה להתפלל, למרות שמעיקר הדין די היה לה בתפלה אחת, אחר שהכניסה עצמה לחיוב צריכה להתפלל כדין, וראיה לזה מדברי הרי"ף והרא"ש (בפ' תפלת השחר סי' ז') שכתבו, דקי"ל כרבא דתפלת ערבית רשות, אך ה"מ היכא שלא התפלל כלל, אבל היכא שכבר התפלל וטעה בתפלתו, כבר קיבל עליו כחובה וחייב לחזור. ע"ש. ולפ"ז גם באשה שהתפללה כבר פעם אחת ביום כפי עיקר חיובה, וקיבלה על עצמה להתפלל גם מנחה וערבית, אם טעתה בתפלות אלו, חייבת לחזור. וכמבואר ד"ז באורך בשו"ת יביע אומר ח"ו (סימן יח). ע"ש.

ודומה לזה מצינו בראבי"ה שהובא בב"י (סי' קפח) דכיון שנהוג עלמא להזכיר רצה והחליצנו בברהמ"ז בסעודה שלשית, וגם בירך על דעת להזכיר, שוויה עליהם כחובה, וכה"ג פסק בה"ג גבי ערבית, אע"פ שהיא רשות כיון שהתחיל להתפלל שוויה עליה כחובה. וכתב בדרכי משה שם, ונ"ל דדוקא בסעודה שלישית איכא למימר בכה"ג מאחר דאיכא למ"ד דחובה לאכול פת, דומיא דתפלת ערבית דאיכא למ"ד דחובה להתפלל, ולכן אמרינן מאחר שמתחיל שוויה עליה חובה. אבל בר"ח (בברהמ"ז) ליכא מ"ד שהוא חובה. ולכן לא שייך לומר שהוא חובה. ע"ש. והיוצא מזה דבמידי שאין בו חיוב, והכניס עצמו לחיוב, וטעה, חייב לחזור ולתקן מה שטעה. וה"ה לנד"ד. והכא לא דמי להזכרת יעלה ויבוא בברהמ"ז בר"ח, דהתם אינו אלא הזכרת מעין המאורע, אבל אינו ממטבע הברכה, ואינה חיוב גמור. ומה שלמעשה אין אנו חוזרים לברך ברהמ"ז כדי להזכיר רצה והחליצנו בשכח, היינו משום סב"ל. אבל גבי תפלה הרי תפלה רחמי נינהו ולואי ויתפלל כל היום כולו. ולכן אשה שטעתה ולא אמרה יעלה ויבא במנחה וכדו', חוזרת כדין איש.

ואמנם בשו"ת ארחותיך למדני (סי' טו) כתב לחלוק על הדברים הנ"ל, וכתב, שלפי דעתי אין חילוק בין שחרית למנחה לגבי האשה, שכיון שהיא כבר אמרה ברה"ש וברה"ת, וכבר יצאה י"ח, ולכן העמידה של שחרית הוי רשות, כמו מנחה, ואין לחלק. ע"ש. וזה פלא, דאע"פ שיוצאים י"ח בברכה"ש וכו', הרי מרן בשו"ע סי' קו. פסק שהנשים חייבות בתפלה, ומבואר בפוסקים דהיינו תפלה אחת, והחיוב שלהן הוא בתפלה כפי נוסח התפלה של האנשים, ומדרבנן לא די בברכות השחר וכו', אלא צריכות להתפלל שמונה עשרה במטבע התפלה שתקנו חכמים לאנשים. וכיון שהחסירה ממטבע התפלה ר"ח וחוה"מ, דינה כדין האיש. ופשוט.

ומה שטען שם דיש לומר דלא אמרינן האי כללא דשויה אנפשיה כחובה אלא בדבר שיש בו מחלוקת, כמו בתפלת ערבית שנחלקו בה הפוסקים אם תפלת ערבית רשות או חובה, וכיון שנחלקו בזה הפוסקים כל היכא שקיבל על עצמו להתפלל ערבית, צריך להתפלל כדין, ולכן אם טעה בערבית של חוה"מ ולא אמר יעלה ויבא, או שהתפלל בליל יום טוב תפלה של חול, חוזר. אבל בנידון דידן כיון שהאשה פטורה מכל התפלות, ודי לה בתפלה אחת, ממילא אף אם חייבה עצמה להתפלל אם טעתה בתפלתה אינה צריכה לחזור, כי בלאו הכי היתה פטורה מחיוב זה. אולם גם בנידון דידן הרי לדעת הרמב"ן חיוב האשה בתפלה הוא כשל איש, דאטו גברי בעי רחמי נשי לא בעי רחמי, ואם כן שפיר דמי לתפלת ערבית. (שו"ר שכן דחה שם).

ומה שכתב לפשוט דין זה מנידון הזכרת על הנסים בתפלה בחנוכה, שדעת הר"ש בן רב בהגהות מרדכי (בפרק במה מדליקין) שאם לא הזכיר על הנסים במוסף בשבת של חנוכה שצריך לחזור. והובא בבית יוסף (בד"ה ובמוסף). וע"ש בב"ח (בד"ה כל) שכתב, שלדעה זו בכל התפלות בשבת חנוכה צריך להזכיר על הנסים, ואם לא הזכירו צריך לחזור ע"ש. הרי מבואר שלדעה זו הזכרת על הנסים בשבת הוי חיוב ולשאר ראשונים עדיין הוי רשות, ומ"מ לא אמרינן שכיון שהוא אמר על הנסים בשבת חנוכה שהוא השוויה עליה כחובה וצריך לחזור, אף שיש מחלוקת בדבר. אלא ודאי י"ל שדין זה של השוויה עליה כחובה הוי רק לגבי ערבית ולא בשאר הדינים של העמידה. ולכן נראה שהאשה בנידון דידן אין צריכה לחזור. ע"ש. אולם חילוק גדול יש בין הזכרת על הנסים בתפלות שבת של חנוכה, ולנידון דידן, דהתם הרי קיימא לן לדינא דהזכרת על הנסים בחנוכה אינה אלא כהזכרת מעין המאורע, ואינה ממטבע התפלה, ולכן אף שהתפלל תפלה בשבת והזכיר בשחרית על הנסים, אם טעה במוסף ולא הזכיר על הנסים, אינו חוזר, דלא שייך לומר בזה שוויה אנפשיה כחובה, דמה שהכניס עצמו לחובה היינו לגבי עצם התפלה, ולא לגבי הזכרת המאורע. ואף שדעת הגהות מרדכי שאם לא הזכיר על הנסים בשבת חוזר, מ"מ אחר דנקטינן לדינא דאינו חוזר, ממילא כל המתפלל מכניס עצמו לחיוב תפלה גרידא, ולא לחיוב הזכרת על הנסים. משא"כ בר"ח הרי הזכרת יעלה ויבא הויא ממטבע התפלה, ולא רק הזכרת מעין המאורע, ומטעם זה הרי הצריכו את הטועה לחזור ולהתפלל אם טעה ולא אמר יעלה ויבא. ובזה שייך לומר דאשה שהכניסה עצמה לחיוב תפלה שניה ביום, צריכה להתפלל אותה כדין.

ולפי זה יש לדחות גם את מ"ש עוד שם (אורחותיך למדני סימן טו ד"ה ועוד יש להביא ראיה) להוכיח את דבריו, מדין הזכרת זכרנו לחיים וכו' ומי כמוך אב הרחמן וכו', שדעת ר"י בתוס' בברכות (יב:) שאם לא אמר זכרנו לחיים וכו' חוזר. וכתב בתרומת הדשן (סי' קמד) שזה דעת כל הגאונים. מ"מ אנן קי"ל כדעת הרא"ש בזה שאין לחזור, וכ"פ מרן בשו"ע (סי' תרפב). והרי לא אמרינן בזה שכיון שאנו רגילים לומר זכרנו לחיים ומי כמוך שוויה עלינו כחובה, כיון שדבר זה מחלוקת אם הוא חובה או לא, ולכן צריך לחזור, שזה אינו, ולכן גם בנד"ד אף אם הרמב"ן סובר שיש חיוב להאשה לומר העמידה, מכל מקום אנו קי"ל כהרמב"ם בזה שהוא רשות, ולכן אינה צריכה לחזור אם היא לא אמרה יעלה ויבוא, ולא אמרינן בזה שוויה עליה כחובה. עכת"ד. ואנא דאמרי, דאיך לא שת לבו לחילוק פשוט בין הדברים, דלגבי זכרנו לחיים, אף שמצינו מחלוקת בפוסקים אם שכח מלאומרו אם חוזר או לא, מ"מ אחר שנקבעה ההלכה שאינו חוזר, מה שמכניס עצמו לחיוב ואומר זכרנו לחיים, אין זה ממטבע התפלה, אלא כהזכרת מעין המאורע, ולכן אם שכח מלאומרו לא שייך בזה שוויה נפשיה כחובה להזכיר זכרנו לחיים, דמה שהכניס עצמו לחיוב הזכרת זכרנו לחיים, הוא רק בגדר הזכרת מעין המאורע, אבל לא במטבע התפלה. משא"כ גבי אשה שצריכה להתפלל תפלה אחת ביום, והכניסה עצמה לחיוב תפלה, בגדר אטו גברי בעי רחמי נשי לא בעי רחמי, ממילא צריכה להתפלל כמטבע התפלה הנכון, שתהיה תפלה ככל תפלה, ולא רק הזכרת איזה דברי שבח והודאה בתחילה וסוף וכו', אלא במטבע התפלה הרגיל. ולכן אם שכחה לומר יעלה ויבוא בר"ח צריכה לחזור גם בתפלה השניה, אחר שהכניסה עצמה לחיוב אמירת מטבע התפלה. ודו"ק היטב.

ומעתה מה שסיים בשו"ת הנ"ל, דנראה למסקנא דבנידון דידן אין לה לחזור כיון שהיא כבר יצאה ידי חובה של תפלה בברכות השחר או ברכות התורה, והעמידה היא בגדר של רשות, ולא אמרינן שויה עליה כחובה, הנה אין זה נכון לדינא, דאף שהאשה יוצאת ידי חובה מן התורה בברכות השחר וברכות התורה, הרי לדעת הרמב"ם ומרן השולחן ערוך וכל הפוסקים חייבת להתפלל לכל הפחות במטבע התפלה הרגיל. ולא לומר דברי שבח והודאה ובקשה כי שתרצה לומר, אלא חייבת להתפלל במטבע התפלה שנקבעה. ולכן אם טעתה בתפלה חייבת לחזור ולהתפלל. וגם בתפלה השניה צריכה להתפלל, כיון שהכניסה עצמה לחיוב תפלה במטבע התפלה. וזה פשוט לכל המעיין.

כל הנ"ל הוא ההשגה מחכמי ישיבת **חזון עובדיה**, ואחר בקישת מחילה מכ"ת, נראה לענ"ד שיש להשיב על מה שכתבם.

א) **בתחילה** יש לדון על מה שכתבו, "וזה פלא, דאע"פ שיוצאים י"ח בברכה"ש וכו', מ"מ הרי מרן בשו"ע ס"קו. פסק שהנשים חייבות בתפלה, ומבואר בפוסקים דהיינו תפלה אחת, והחיוב שלהן הוא בתפלה כפי נוסח של אנשים, ומדרבנן לא די בברכות השחר וכו', אלא צריכות להתפלל שמונה עשרה במטבע התפלה שתקנו חכמים לאנשים, וכיון שהחסירה ממטבע התפלה בתפלת ר"ח וחוה"מ, דינה כדין האיש. ופשוט."

ולענ"ד אין זה פשוט כלל, אלא אדרבה י"ל שאין להן חיוב להתפלל תפלת יח' כלל, אף מדרבנן, אלא שאף מדרבנן סגי בברכות התורה. כתב מרן בס"קו. ב. "נשים ועבדים אע"פ שפטורים מק"ש חייבים בתפלה מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא". וידוע שבזה מרן פסק כדעת הרמב"ם ודלא כהרמב"ן, כמו שהאריכו האחרונים לבאר דעתם. וכתב המ"א שם בס"ק ב. על דעת מרן, "כן כתב הרמב"ם דס"ל דתפלה מ"ע דאורייתא היא דכתיב ולעבדו בכל לבבכם וכו', אך מדאורייתא די בפעם אחד ביום ובכל נוסח שירצה ולכן נהגו רוב נשים שאין מתפללות בתמידות משום דאומרין מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, ואפשר שגם חכמים לא חייבום יותר." ע"ש. ואף שכמה אחרונים הקשו על המ"א שהלא עדיין בעינן שבח בקשה והודאה לקיים מצות תפלה מן התורה כמבואר ברמב"ם בפ"א דהל" תפלה, מ"מ מצינו שמדרבנן לא בעינן תפלה יח' כלל, אלא כל שיש שבח ובקשה והודאה סגי כגון בברכות התורה, וזה אף לדעת חכמים, "שגם חכמים לא חייבום יותר", כמ"ש המ"א. לכן אין לפרש מ"ש מרן "חייבים בתפלה", שזו היא העמידה, שאין זה נכון, אלא היא כל תפלה שיש בה שבח בקשה והודאה, והראיה לזה ממ"ש מרן אחר זה, "מפני שהיא מצות עשה שלא הזמן גרמא", דהיינו אם הפירוש בדברי מרן שתפלה היא העמידה אז אין היא מצות עשה שלא הזמן גרמא, שיש זמן קבוע לעמידה, אבל הפירוש של תפלה בדברי מרן הוא כל תפלה שיש בה שבח בקשה והודאה, שבזה אין זמן קבוע ושפיר י"ל שהיא תפלה שלא הזמן גרמא. וכן צ"ל, שהלא המקור של לשון מרן הוא מהרמב"ם בפ"א דתפלה, ושם הרמב"ם לא איירי לגבי תפלת העמידה, אלא רק לכל תפלה שיש בה שבח בקשה והודאה ע"ש.

ולכן נראה מזה דלא בעינן דוקא תפלת העמידה אף מדרבנן לנשים לקיים מצוה זו לדעת הרמב"ם ומרן. וכן הוא בישועות יעקב שם בס"ק ג., שהביא מה שפירש ר" דוד וויטאל שלנשים אין להן קביעות זמן מן התורה, ומדרבנן אין להן זמן כלל כיון שממילא הן פטורות משום זמן גרמא ע"ש. וכן הוא בשדי חמד בתשובת אור לי בס"ח. ע"ש. הרי שאין חיוב כלל מדרבנן להתפלל העמידה כיון שהעמידה יש לה זמן קבוע וממילא הן פטורות, ונשאר להן רק החיוב מן התורה שאין לו זמן קבוע, ובזה די בשבח בקשה והודאה. ואף שיש חולקים על פירוש זה, וסברו שאף לדעת הרמב"ם יש לנשים להתפלל ג' תפלות כמו שכתבו הכפות תמרים בסוכה לח. והערך השולחן בס"קו. והחתן סופר בשער תפלה ס"ג. דף קב:, מ"מ מצינו שכתב היביע אומר בח"ו ס"יז. באות ה. על דעתם, "מ"מ אינו מוכרח כלל בדעת הרמב"ם." ולכן נראה שהעיקר כהמ"א ודעימיה הנ"ל דלא בעינן תפלת העמידה דוקא כדי לקיים מצוה זו, אף לדעת חכמים. וכן יש לדייק ביביע אומר שם באות ג. שכתב, "ולכן הנכון שעל הנשים להתפלל י"ח ברכות כסדר שתיקנו חז"ל. ואע"פ שבס' ישועות יעקב (ר"ס קו) כ' שהנשים יוצאות בברכת התורה לבד, ונראה דס"ל שבברכות אלו יש שבח ושאלת צרכיו והודאה, וכ"כ באור לי (סי' ח) הנ"ל. וע"ע בס' מאורי אור (חלק באר שבע ד"מ ע"ב), שג"כ כ' שיוצאות י"ח בברכות השחר. ע"ש. מ"מ יותר נכון להתפלל י"ח ברכות שייסדו לנו אנשי כנה"ג שכל דבריהם נאמרו ברוח הקדש ובסודות נפלאים" ע"ש. הרי שאין תפלת העמידה לנשים בגדר של חיוב כלל ואין כאן תקנת חכמים, אלא היא רק "יותר נכון" כיון שיש בה סודות, אבל מצד חיוב תפלה אין כאן צורך כלל להתפלל דוקא העמידה אף מדרבנן, וסגי בברכות התורה וכדומה כמ"ש הישועות יעקב והאור לי והמאורי אור. ולכן מ"ש בהשגה

הנ"ל, "והחיוב שלהן הוא בתפלה כפי נוסח של אנשים, ומדרבנן לא די בברכות השחר וכו', אלא צריכות להתפלל שמונה עשרה במטבע התפלה שתקנו חכמים לאנשים", הוא אינו נכון כדביארתי. כן נראה לענ"ד.

ולפי זה יש להשיב על מ"ש בהשגה הנ"ל, וז"ל "וזה פלא, דהא גם האיש עיקר תפלתו באמירת דברי שבח בתחילה, ושבח והודאה בסוף, כדברי הרמב"ם בפ"א דתפלה. ואעפ"כ קבעו חכמים מטבע לתפלה, ואמרו שאם לא הזכיר יעלה ויבוא צריך לחזור. וא"כ בתפלה הראשונה שהאשה מתפללת, אין לחלק בינה לדין האיש שטעה." ולפי מה שכתבתי החילוק מבואר בין איש לאשה, שלאיש ודאי יש תקנה מהחכמים להתפלל העמידה, ולכן הוא צריך לחזור אם הוא לא הזכיר יעלה ויבוא, אבל לגבי אשה אין תקנה כלל מהחכמים שהיא צריכה להתפלל העמידה אף פעם אחת ביום כמבואר במ"א ודעימיה הנ"ל לדעת הרמב"ם, ולכן ממילא שהחכמים לא תקנו לגבה שהיא צריכה לחזור בטעות.

ב) **ועכשיו** יש לדון בענין שוויה עליה כחובה. נראה מהשגה הנ"ל, שאף שהראבי"ה אמר כלל זה בין כשיש מחלוקת לגבי ברכת המזון ובין לגבי העמידה, מ"מ לגבי ברכת המזון י"ל סב"ל, אבל אין לומר כן לגבי העמידה, וז"ל "ומה שלמעשה אין אנו חוזרים לברך ברהמ"ז כדי להזכיר רצה והחליצנו בשכח, היינו משום סב"ל. אבל גבי תפלה הרי תפלה רחמי נינהו ולואי ויתפלל כל היום כולו. ולכן אשה שטעתה ולא אמרה יעלה ויבא במנחה וכדו', חוזרת כדין איש." ועוד אף לגבי העמידה י"ל כלל זה דוקא בכל העמידה או בכל חלק שהוא ממטבע תפלת העמידה שהוא לעיכובא, אבל לא בהזכרת מעין מאורע בלבד שאינו לעיכובא. וז"ל, "דמה שהכניס עצמו לחובה היינו לגבי עצם התפלה, ולא לגבי הזכרת המאורע." וכן כתב, "כל המתפלל מכניס עצמו לחיוב תפלה גרידא, ולא לחיוב הזכרת על הנסים."

ולענ"ד יש לדון בפירוש זה, ובתחילה יש לעיין בחילוק בין ברכת המזון לבין תפלת העמידה שכתב בהשגה הנ"ל שי"ל סב"ל לגבי ברכת המזון אבל לא לגבי העמידה משום שלגבי העמידה י"ל הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו. אמנם אף שכן אמר ר" יוחנן בברכות כא. מ"מ כבר כתבו הראשונים שע"י כלל זה אדם יכול להתפלל רק כשיש ספק אם הוא התפלל וגם שתהיה תפלתו נדבה. עיין בטור בס"קז. ובשו"ע שם סע"א. ובמ"א בס"ק ב. ולפי זה צ"ל שאף דאמרינן סב"ל לגבי ברכת המזון כמ"ש ההשגה הנ"ל, מ"מ אף שיש מחלוקת בחיוב לגבי העמידה, דהיינו אם אשה חייבת להתפלל ג' עמידות או לא, עדיין היא צריכה לחזור להתפלל אם היא לא הזכירה יעלה ויבא במנחה של ר"ח וכדומה, וחזרה זו היא בתפלת נדבה כדפירשו הראשונים בדעת ר" יוחנן. וזה קשה להבין, שהלא אנו קי"ל שאין להתפלל תפלת נדבה בשבת כמ"ש מרן בס"קז. א. ולכן מצינו שהיא אינה יכולה לחזור אם היא שכחה לומר יעלה ויבא במנחה של שבת, וזה לא שמענו לפי שיטת היביע אומר, וההשגה הנ"ל. ועוד, אף לגבי איש י"ל שאם לא הזכיר ממטבע התפלה בערבית של שבת, כגון שהוא לא הזכיר של שבת בעמידתו, או הוא לא הזכיר חול המועד בשבת חו"מ וכדומה, אז י"ל שהוא אינו יכול לחזור, כיון שיש מחלוקת אם העמידה של ערבית היא רשות או לא, ואף שבדרך כלל אמרינן שהוא צריך לחזור מפני הלואי שיתפלל אדם כל היום כולו בתורת נדבה, מ"מ בשבת שאין מקריבין נדבה, י"ל שאין לחזור משום סב"ל כמו לגבי מי ששכח לומר רצה בסעודה שלישית. וכל זה לא שמענו, ולכן אין הטעם לחלק בין רצה בברכת המזון ובין העמידה מהאי דאמר ר" יוחנן ודלא כמו שכתב בהשגה הנ"ל, אלא צ"ל שיש טעם אחר לחלק בין רצה בסעודה שלישית בברכת המזון שאנו לא קי"ל כהראבי"ה ואין מי ששכח רצה צריך לחזור, ובין עמידה של ערבית שבין בחול ובין בשבת מי ששכח יעלה ויבא בחו"מ צריך לחזור. ולענ"ד הטעם הוא כמו שכתבתי בח"א ס"טו. דהיינו שי"ל כלל זה של שויה עליה כחובה רק לגבי קבלת תפלת ערבית באנשים, וכיון שהיא נעשה כחיוב גמור והוא דין מיוחד כדביארתי שם, אז ודאי הוא צריך לחזור אם הוא שכח ממטבע התפלה בין אם הוא שבת או חול, אבל לא אמרינן כלל זה בברכת המזון ולא לגבי אשה שרוצה להתפלל איזו עמידה.

ג) **ועוד** יש להקשות על ההשגה הנ"ל שכתב לגבי העמידה יש חילוק בין העמידה עצמה וכל שהוא ממטבע התפלה ובין מה שהוא רק הזכרת מעין מאורע, ואדם שמתפלל הכניס את עצמו רק בתוך חיוב תפלה ולא בתוך חיוב אמירת המעין המאורע שאינו לעיכובא אף שיש מחלוקת אם יש חיוב להזכיר המעין המאורע או לא. ולפי זה יעלה ויבא בר"ח בשחרית ומנחה הוא ממטבע התפלה כיון שלכו"ע הוא חיוב, ולכן הוא בכלל מטבע התפלה, משא"כ בעל הנסים וכדומה שאינו חיוב, ולכן הוא רק הזכרת מעין מאורע, ולכן אין אדם מכניס את עצמו בכלל חיוב לומר על הנסים. ולענ"ד נראה שדברי הראבי"ה כנגד סברה זו, שהלא סבר הראבי"ה שי"ל שוויה עליו כחובה לגבי רצה בסעודת שלישית אף שי"א שאין חיוב כלל להזכירה והיא רק הזכרת מעין מאורע, ועדיין אמירת רצה

נעשה כחיוב לדעת הראבי"ה, ואף שהאיש שמברך הכניס את עצמו רק בתוך חיוב בברכת המזון ולא כיון להכניס בתוך חיוב של הזכרת רצה. ולכן ה"ה לגבי העמידה י"ל הכי שאף לגבי אמירת זכרנו לחיים וכדומה שיש מחלוקת אם יש חיוב לאומרו או לא, י"ל שוויה עליו כחובה. ואף שכתב בהשגה הנ"ל שלא קי"ל כהראבי"ה לגבי ברכת המזון משום סב"ל, מ"מ הלא יש לקיים דעתו לגבי העמידה כיון שלדעת ההשגה הנ"ל אין לומר סב"ל לגבי העמידה. וכן הוא דעת הראבי"ה לגבי אמירת על הנסים בכל שמונת ימי חנוכה שיש לחזור אם הוא שכח אותו משום שווה עליו כחובה, אף שהוא רק מעין מאורע בלבד. הרי הוא לא סבר כחילוק הנ"ל.

וכן י"ל לדעת הרמ"א בדרכי משה בס'קפח. שהוא כתב לחלק בין יעלה ויבא בברכת המזון בר"ח שאין חיוב כלל לאומרו לכו"ע ובין רצה בסעודת שלישית שיש מחלוקת אם יש חיוב לאומרה, אף שכל זה מעין מאורע לבד, ובשלמא שלגבי סעודת שלישית י"ל סב"ל כנגד הראבי"ה ואין לחזור כדי לומר רצה בספק, אבל לגבי העמידה דלא אמרינן סב"ל לדעת ההשגה הנ"ל, שפיר י"ל שאף במעין מאורע שיש מחלוקת אם הוא מחויב לאומרו יש לחזור כמו לגבי רצה בברכת המזון בסעודת שלישית. ולכן לפי זה אף בזכרנו וכו' או על הנסים בשבת יש לחזור בעמידה אם הוא שכח לאומרן, אלא כיון שהרמ"א לא סבר כן צ"ל שאף בעמידה הוא לא סבר כדעת הראבי"ה כלל, ובכל אופן לא אמרינן שוויה עליו כחובה. ולכן נראה שאין לסמוך על חילוק הנ"ל, שהראבי"ה והרמ"א לא סברו כן.

ולכן כיון שמצינו שאין אנו חוזרים על רצה בברכת המזון של סעודה שלישית וגם לא בהזכרת זכרנו לחיים, וגם לא בהזכרת על הנסים בשבת חנוכה, צ"ל שאנו לא קי"ל כהראבי"ה כלל, ומה שמצינו שאנו חוזרים על תפלת ערבית למי ששכח ממטבע הברכה משום שוויה עליה כחובה, הוא דין מיוחד כמו שביארתי בח"א, ואין להוסיף על זה מדעתינו, ולכן אף אשה ששכחה יעלה ויבא בשחרית או במנחה אין לה לחזור, שהלא כל העמידה שהיא מתפללה היא בספק שלדעת הרמב"ם א"צ להתפלל אותה כלל כדביארתי לעיל אף מדרבנן כיון שהיא כבר יי"ח בברכת התורה, ולדעת הרמב"ן יש לה חיוב להתפלל העמידה, ולכן כל אמירת גוף העמידה היא בגדר של ספק ולדעת הראב"י י"ל שוויה עליה כחובה, אבל כיון שאנו לא קי"ל כסברה זו, ממילא אין זה בגדר של חיוב, ולכן אם זה הדין בגוף העמידה ק"ו שה"ה לגבי יעלה ויבא בתוך העמידה, שהוא רשות והיא אינה צריכה לחזור עליו.

וכבר כתבתי בח"א להקשות על סברה זו ששוויה עליה כחובה שייך אף בתפלת נשים, והוא מפני שהלא כתבו הגאונים שאף אם האיש מתפלל ערבית רק פעם אחת, זה נחשב כחובה וצריך להמשיך בכל ימיו להתפלל ערבית. ולכן לפי זה י"ל שאשה שרגילה להתפלל שחרית בכל יום וכדעת הרמב"ם, ולפעמים אם התעורר לבה והיא רוצה להתפלל מנחה גם כן, אז כיון שהיא התפללה מנחה פעם אחת היא צריכה למשוך להתפלל מנחה בכל יום דאמרינן שוויה עליה כחובה. וזה דבר תמוה, ולא שמענו ולא ראינו דבר כזה. ולכן מוכרח לומר דלא אמרינן כלל זה לגבי אשה. ולכן אף אם היא שכחה להזכיר יעלה ויבא אנו אמרינן שאין תפלתה חובה כיון שכבר יי"ח בברכות השחר ובברכות התורה וא"צ לחזור.

ד) **ועוד** י"ל בזה, והוא שכבר כתבתי שנראה ממרן והרמ"א בשו"ע שהם לא סברו כלל כהראבי"ה כיון שהם לא הביאו דעתו כלל בשו"ע, אלא אדרבה לגבי רצה בסעודה שלישית ולגבי על הנסים הם פסקו כנגדו. אלא שעדיין יש לדון בדעת המ"א בזה, והוא מפני שכתב המ"א בס"תפט. שי"ל שאשה חייבת בספירת העומר מפני שוויה עליה כחובה. אלא שזה קשה, כמו שביארתי בח"א שהלא לדעת הראבי"ה י"ל כן רק כשיש מחלוקת אם היא חייבת או לא כמ"ש הדר"מ בס"קפח. ולכן הלא לגבי ספירת העומר היא פטורה לכו"ע ולא שייך לומר כלל זה כאן. וכן הקשה הנזירות שמשון והמנחת חינוך כדביארתי שם. ועוד מצינו בפרי מגדים בא"א שם שהוא הניח דברי המ"א בצ"ע. ואף שכתבתי בח"א שיש להביא ראיה לדעת המ"א מדעת הראבי"ה עצמו שסבר שאף לגבי על הנסים בכל שמונת ימי חנוכה י"ל שוויה עליו כחובה אף שלכו"ע אין חיוב לחזור אם הוא שכח לומר אותו, מ"מ אין זה מספיק שהמ"א עצמו אינו סבר שהוא צריך לחזור מפני על הנסים, ולכן בזה המ"א לא סבר כהראבי"ה. ולכן עדיין דברי המ"א לגבי ספירת העומר, צריכים פירוש.

ולענ"ד נראה שיש להסביר דעתו, וי"ל ששאני ספירת העומר שלהאשכנזים יש לאשה לברך עליה כדעת ר"ת שסבר שיש לאשה לברך על מצות עשה שהזמן גרמא. ולכן כיון שהיא אומרת "אשר קדשנו במצותיו וצונו", הרי היא הכניסה עצמה בחיוב מצוה זו, דהיינו שאף היא בכלל "וצונו", שאם יש צווי ממילא יש חיוב. ולכן ממילא ע"י ברכה זו י"ל שהיא שוויה עליה כחובה מצוה זו. ולכן אף שאין מחלוקת לגבי אם נשים חייבות במצות ספירת העומר או לא ולכו"ע היא פטורה, וזה אינו דומה לתפלת ערבית לאנשים שי"א בגמרא בברכות שהיא חיוב, מ"מ

שאני הכא והוא חמור טפי כיון שהיא אומרת בפירוש "וצונו", דהיינו שהיא חושבת שאף היא בכלל הצווי, ולכן ממילא ע"י לשון זה היא שוויה עליה כחובה. הרי לפי פירוש זה במ"א נסתלקה הקושיא הנ"ל מעליו.

ולפי זה בנד"ד י"ל שלכו"ע אין לומר שוויה עליה כחובה, שאנו לא קי"ל כהראבי"ה כנראה ממרן והרמ"א, וגם המ"א לא סבר כן אלא שדין ברכת המצות שאני לדעתו, וזה לא שייך בתפלת העמידה, כיון שלא תקנו רבותינו ברכה על תפלה.

ואגב אורחיה י"ל שאף להמ"א, באשה ספרדית אף לגבי שופר וסוכה ולולב, אין לומר שוויה עליה כחובה אם היא מקיימת מצות אלו, כיון שלדעת הרמב"ם ומרן אין לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן היא לא אומרת הלשון של "וצונו", ולכן ממילא אין לומר שוויה עליה כחובה, ולכן אם היא רוצה לחזור מלקיים מצות אלו הרשות בידה, ואין לומר שיש חיוב עליה להמשיך לקיים מצות אלו משום שוויה עליה כחובה, כן נראה לענ"ד.

ולכן נראה שאשה ששכחה לומר יעלה ויבא בעמידה בין של שחרית ובין של מנחה או ערבית, א"צ לחזור כיון שלדעת הרמב"ם, ומרן שפסק כמוהו בס"קו. אין שום תקנת חכמים להתפלל העמידה וכמ"ש המ"א שם ודעימיה, והיא כבר פטורה מחיוב תפלה ע"י ברכת התורה בבוקר. וגם אין לומר בזה שוויה עליה כחובה כמו שכבר כתבתי בח"א ס"טו. ולכן ממילא אין חיוב עליה לומר יעלה ויבא ע"ש.

סימן י.

שאלה: האם מותר לאדם לנשק חבירו בבית הכנסת בתורת כבוד ואהבה ושאלת שלום.

תשובה: א) **כתב** הרמ"א בס"צח. א. בשם הבנימין זאב וספר אגודה, "ואסור לאדם לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת כדי לקבוע בלבו שאין אהבה כאהבת המקום." ולפי זה נראה שה"ה שאין לאדם לנשק לחבירו בדרך אהבה וכבוד ושאלת שלום בבית הכנסת.

ולכאורה יש להקשות על דין זה, ממ"ש בברכות סג. לגבי ההיתר לירוק בבית הכנסת, "אמר רבא כי ביתו, מה ביתו אקפנדריא קפיד איניש, ארקיקה ומנעל לא קפיד איניש, אף בית הכנסת קפנדריא הוא דאסור, רקיקה ומנעל שרי." הרי הדין של בית הכנסת דומה לביתו, ולכן אם רקיקה מותרת בביתו וכן בבית הכנסת, כן י"ל לגבי נשיקה שכמו שהוא מותר לנשק בניו קטנים בתוך ביתו ה"ה בבית הכנסת שנשיקה מותרת. אלא שאין להביא ראיה מזה כלל להתיר נשיקה בבית הכנסת, שא"כ כך י"ל לגבי אכילה ושתיה ושיחת חולין שהן מותרות כיון שכך הוא עושה בביתו. אלא צ"ל שכמו ששיחת חולין אסורה בבית הכנסת כמו כן נשיקת חולין אסורה, דהיינו לבניו הקטנים.

ב) **אלא** נראה לענ"ד שיש לדון בזה. מצינו בפר" ויחי, שכתוב שם לגבי יעקב, "ויגש אותם אליו וישק להם ויחבק להם". הרי שיעקב נשק למנשה ואפרים. וגם כתוב שם, "וישתחו ישראל על ראש המטה". ופירש"י, "הפך עצמו לצד השכינה, מכאן אמרו שהשכינה למעלה מראשותיו של חולה." ולכאורה זה קשה, שכיון שהשכינה שם איך הוא נשק למנשה ואפרים שהיו כבניו הקטנים כמ"ש "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי." והלא שכיון שהשכינה שם והמקום דומה לבית הכנסת אין ראוי כלל לנשק הנערים.

אלא נראה שיש ליישב, שכיון שהברכה מיעקב לנערים הוי בכלל רצון הקב"ה, שכך הוא ראוי להיות שתהיה ברכה לבני ישראל, אז אדרבה י"ל שהנשיקה היא בכלל אהבת המקום, שבזה הוא מחבב רצונו של הקב"ה. ולפי זה מובן מ"ש הבן איש חי בפר" ויקרא אות יא. "ואין לנשק בניו הקטנים בבית הכנסת, דאין ראוי להראות שם אהבה אחרת זולת אהבת המקום, מיהו נשוק ידי ת"ח מותר כי זה עושה לכבוד התורה ואהבתה, וכן אותם הנוהגים שהעולה לס"ת בירידתו ינשק ידי אביו או רבו ושאר קרובים שחייב בכבודם מן התורה, גם זה הוא בכלל מצוה שעושה כן לכבוד השי"ת שצוה בכבודם. אך ידי קרובים שאין חייב בכבודם מן הדין לא ינשק". ע"ש. וכן הוא בכה"ח בס"קנא. אות ו. הרי כל שהוא בכלל מצוה ורצון הקב"ה מותר, וכדביארתי לעיל לגבי מנשה ואפרים.

אלא עדיין יש לדון בחבירו, שנראה מהבא"ח הנ"ל שכיון שהוא אינו חייב בכבודו מן התורה, אז אין לנשק אותו. אלא שכתוב במשנה בברכות נד. "והתקינו שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם, שנאמר והנה בועז בא מבית לחם ואמר לקוצרים ה' עמכם, ויאמרו לו יברכך ה', ואומר ה' עמך גבור החיל." ופירש"י שם, "שיהא אדם שואל את שלום חברו בשם. בשמו של הקב"ה, ולא אמרינן מזלזל הוא בכבודו של מקום בשביל כבוד הבריות להוציא שם

שמים עליו" ע"ש. הרי מצינו שאין בזוי להקב"ה בשאלת שלום לחברו, וזה באף שהוא הזכיר שמו של הקב"ה, ולכן אף שהוא אינו מזכיר השם של הקב"ה לשבחו, אלא רק ליתן כבוד לחבירו, עדיין זה מותר. ונראה שצ"ל שהטעם הוא שאף זה בכלל רצון הקב"ה שיהיו אהבה אחוה שלום ורעות בין אדם לחבירו, וכבר מצינו בפרקי אבות שכתוב בשם ר"א בן שמוע, "וכבוד חברך כמורא רבך." ולכן כיון ששאלת שלום בכלל רצון הקב"ה, מותר הוא להזכיר שמו ואין בזה בזוי כלל. ולפי זה ק"ו הוא שאם הדין כן בהזכרת השם, כך י"ל בלי הזכרת השם בבית הכנסת, שמותר לנשק חבירו בתוך שאלת שלום ואין בזוי למקום בזה, אלא אדרבה נראה שביותר החיבה בין אדם לחבירו יש יותר כבוד למקום. וצ"ל דהאי דינא של הרמ"א לגבי קטנים שאני, שלא שייך לומר בילדים קטנים נתינת כבוד כדמצינו בגדולים.

ולכן למסקנה נראה שאין איסור לנשק חבירו בדרך שאלת שלום בבית הכנסת כיון שאף בזה יש כבוד למקום.

סימן יא.

שאלה: האם הוא דבר נכון מה שאנשי הקהל שהיו אנוסים ולא יכולו לקרות הפרשה בשבת, קראו אותה ביום שני אחר השבת כיון שבאותו שבוע הוא יום חג למדינתם ואין העם הולכים למלאכתם באותו יום, ויש להם שהות לקרות כל הפרשה וכך היו רצונם, או אם הם צריכים לחזור לקרות אותה פרשה בשבת הבאה יחד עם הפרשה השייכה לאותה שבת.

תשובה: א) **בתחילה** יש לחקור אם יש חיוב לקרות הפרשה שהם בטלו, או אם הוא דבר רשות. כתב הרמ"א בס"קלה. ב. בשם האור זרוע, "אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם הפרשה השייכה לאותה שבת." ונראה מזה שכן לעשות מצד הדין והוא חיוב.

אלא שראיתי באור זרוע בהל" שבת אות מה. שכתב, "מעשה היה בקלוניא באחד שקבל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור אל הכהנים ועיכב תפלה וקריאת התורה כל היום וכשהגיע שבת הבאה צוה הר" אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פ"א מן התורה, לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה כדי להשמיע לעם מצות וחוקים, ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה לפי כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו, אלא כי כן נסדרו הפרשיות, וראיה לדבר שאם אירע יום טוב בשבת ודוחין הפרשה של אותה שבת מפני פרשה של יו"ט הלא מיד בשבת הסמוכה ליו"ט חוזר למקום שפסק ולא אמרינן הואיל ונדחית תדחה. ותו דאפילו תימא יש קבע בשבתות בקריאת הפרשיות אפ"ה אין לנו לבטל ולדחות אותה הפרשה שלא נקראת בשבתה אלא לשבת הבאה חוזרין וקורין אותה דתניא בפ" החליל בראשון מהו אומר הבו לה'.... אם חלה שבת באחד מהם ודחו שיר המועד מפני שיר של שבת ימוטו ידחה שהוא שיר אחרון... נמצא האחרון דחוי אלמא דאין מדלגין סדר השיר וכ"ש סדר הפרשיות שהיא תורת יוצרינו... וא"ת אי מהתם דון מינה ומינה דמה התם שיר האחרון נדחה אף כאן הפרשה אחרונה תדחה, לא היא דגבי שיר היינו טעמא דכיון דקי"ל דאין מדלגין סדר השיר הא ודאי א"א בע"א אבל הכא בסדר הפרשיות התורה כי להשלים התורה אנו באים בכל שנה ואם יותר לנו הפרשה בין מחמת שנה פשוטה בין מחמת יו"ט שחל להיות בשבת ודחה אותה סדר פרשיות בין מחמת כל דבר שלא נקרא אותה פרשה הראוי לקרותה, יקראנה בשבת אחר... ואין לומר שאין לקרות משום טורח צבור דהא אמרי' במס" סופרים שאפילו בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה כדפירשתי לעיל ולא חיישינן משום טורח צבור וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שתים ביחד כשהם מרובים על שבותות השנים, וכן הוא מצוה מן המובחר."

ולענ"ד יש לחקור בסוף דבריו, שאחר שהוא הביא ראיה לדבריו משיר המועד בסוף דבריו הוא כתב, "וכן הוא מצוה מן המובחר", ויש להעיר מאי מצוה מן המובחר יש כאן, הלא נראה שיש חיוב לעשות כן. ונראה שבסוף דבריו אין דין זה ברור לו כל כך, ואפשר לומר שזה מפני ששאני הענין של צבור אחד שדלגו פרשה אחת, שי"ל שהם נתבטלו כנגד כל שאר קהלות בעולם, שבשבת הבאה אין שום קהל אחר שקוראים בו פרשת שבת שעברה, ולכן אין לצבור זה לקרות הפרשה שעברה ובטלה דעתם כנגד שאר הקהלות, אבל בשיר המועד שיש רק בית המקדש אחד לא שייך לומר שנתבטל השיר של אותו יום של המועד, שאין בית המקדש אחר שנוהג להיפך, ולכן אין ללמוד בנד"ד מהדין של שיר המועד, ומטעם זה י"ל שהאור זרוע אינו מכריע הדבר וכתב בסוף שהוא רק "מצוה מן המובחר", כן נראה לענ"ד.

וכן י"ל לגבי הא דאם מדלגין הפרשה משום יו"ט שחל בשבת שמשלימים אותה בשבת אחר יו"ט, שזה הוי דבר ששייך לכל העם שלכל העם הוא יו"ט ולכל העם יש ביטול לקריאת הפרשה הראויה לשבת זו, ולכן שפיר הוא לקרות אותה בשבת הבאה אחר יו"ט ואין מדלגין אותה, אבל אין ללמוד מזה לרק צבור אחד שבטלו פרשה אחת שאדרבה י"ל שאין להם לשנות ממנהג העולם בשבת הבאה ויש להם לקרות רק מה ששאר העולם קורין, ואין בזה ביטול התקנה לקרות כל התורה בכל שנה כיון שתקנה זו הוי דבר כללי לכל העם ולא על כל צבור פרטי.

ב) **ועוד** י"ל שאף אם יש תקנה לקרות כל התורה בשבתות השנה, חלק אחד בכל שבת, ויש נוהגין לקרות הכל בשנה אחת ויש נוהגין בשלש שנים כמבואר ברמב"ם בהל" תפלה פ"יג. הל"א. מ"מ מי יאמר שתקנה זו היא על כל צבור וצבור, שמא התקנה היא כללית על כל העם ואם צבור אחד אינם יכולים להשלים כל הפרשיות בשנה אחת אין קפידה בדבר ואין מטריחין אותם להשלים אותה פרשה בשבת הבאה. ויש לקיים סברה זו ממה שמצינו בחיוב לקרות שנים מקרא ואחד תרגום (שאף שהטור בס"רפה. כתב לגבי מצוה זו רק הלשון של "צריך ליזהר", מ"מ הרמב"ם בסוף פ"יג. בהל" תפלה כתב הלשון של "חייב", וכן הוא בלשון של מרן בשו"ע ס"רפה. א.) שנראה שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור, דהיינו שתקנו חז"ל לגבי היחיד מה שכבר מצינו לגבי הצבור, ולכן כיון שיש תקנה לצבור לקרות הפרשה בשבת, כעין זה תקנו חכמים ליחיד. ולפי זה יש לדון, שהלא מצינו שאם היחיד עבר ולא קרא הפרשה באותה שבת אז שוב אין לו תשלומין לרוב הפוסקים, וכן כתב הטור שם, "ואם לא השלים אותה קודם אכילה, ישלים אחר אכילה קודם המנחה, אבל משם ואילך כיון שמתחילין אחרת עבר זמנה של זאת." וכן כתב הכלבו בשם הר"פ, ולדעת הר"מ בדיעבד יש להשלים רק עד יום רביעי כדמצינו לגבי הבדלה, והביא המרדכי סברות אלו, כמבואר כל זה בב"י בס"רפה. ולפי זה יש לדון שהרי לא מצינו תקנה לגבי שמו"ת להשלים פרשת שבת שעברה בשבת הבאה, ואם היה ראוי לעשות כן אם הצבור בטלו פרשה אחת בשבת אחת, הלא היה ראוי לחכמים לתקן כן אף לגבי שמו"ת, שמה שמצינו לגבי הצבור כך ראוי לתקן לגבי היחיד. ולכן כיון שלא מצינו תקון זה לגבי היחיד י"ל שאף לגבי הצבור אין תקון זה כלל, ואם עברה הזמן של אותה שבת, שוב אין תקנה לצבור לקרות אותה פרשה בשבת הבאה.

וכן י"ל לגבי סברת רבינו שמחה שסבר שאם לא השלים פרשיותיו עם הצבור, ישלים ביום שמיני עצרת שבו גומרים הציבור, ופירש הב"י הנ"ל שזה על פי מנהג העולם שקורין ביום שו"ע כל התורה פעם אחת. הרי אף בזה יש לדייק שהלא אם היחיד דלג פרשה אחת הלא יש לו תקנה לקרות אותה בשבת הבאה, ומה צורך להמתין עד שו"ע, אלא צ"ל שאין תקון זה לצבור ולכן אף ליחיד אין תקון זה מועיל.

ולפי זה יש לדון בדעת האור זרוע, שהוא כתב בהל" ק"ש בסוף אות יב. "ולכל הפירושים משמע שאינו יוצא ידי חובתו אלא כל פרשתא בשבוע שלה, הילכך מה שמשלימים כל הפרשיות לפני הושענה רבה אינם יוצאים באותה השלמה." הרי שאין דעתו כרבינו השמחה הנ"ל. ולכן אפשר לומר לדעתו, שכמו שאין תקנה ליחיד להשלים פרשיותיו בשבת הבאה, כמו כן אין תקנה לצבור לעשות כן, ולכן אפשר מטעם זה כתב האור זרוע לגבי השלמת הפרשה בשבת הבאה שהיא רק מצוה מן המובחר, ואף שהוא כתב שיש תקנה להשלים כל הפרשיות בכל שנה, מ"מ עדיין י"ל שזו תקנה כללית על כל העם ואין זה תקנה על כל צבור וצבור, ולכן אם צבור אחד בטלו פרשה אחת אין חיוב עליהם להשלים פרשה זו בשבת הבאה, ולכן מסיק האור זרוע שהוא רק "מצוה מן המובחר."

ג) **ועוד** יש להביא סייעתא למה שכתבתי והוא מדיוק במה שמצינו במס" סופרים בסוף פ"יא. "בשבת אם שכח ועבר על פסוק, ואח"כ נודע לו חוזר וקורא אפילו לאחר שהפטיר בנביא והתפלל מוסף מפסיק מיד וקורא". וכן הוא בשו"ע בס"קלז. ג. ע"ש. מזה נראה שיש חיוב על הצבור לקרות כל הפרשה באותה שבת ואין לדלג אפילו פסוק אחד (ועיין בכנה"ג ופר"ח בס"קלז. מה שכתבו על מה שנראה סתירה לזה ממ"ש התוספות במגילה כג. בד"ה חד, שיש חיוב לקרות רק כא' פסוקים בשבת). ויש לדייק שיש לתקן הדילוג רק עד זמן מנחה, שאם לא כן יותר נראה לחדש שאף אחר מנחה יש לחזור ולקרות מה שדלגו. וכן ראיתי בכסא רחמים שם שכתב, "לכאורה משמע שאם התפללו מוסף ולא נזכרו והלכו מבית הכנסת לבתיהם ואז נזכרו, וכ"ש אם לא נזכרו עד שעה שהלכו לבית הכנסת להתפלל תפלת מנחה כבר עבר הזמן וליתיה בחזרה עוד כלל, וכן כתבתי בעניותי בקונ' יוסף אומץ בס"ד." וכן הוא ביוסף אומץ ס"יב. אות ה. ע"ש. ויש לדייק בזה, הלא הוי להם לחדש שיש להשלים פסוק זה או חלק מן הפרשה שדלגו בשבת הבאה, אלא כיון שמצינו שיש תקון רק עד שעת מנחה יש ללמוד מזה שאין שום תקון בשבת הבאה בין אם דלגו פסוק אחד או כל הפרשה כולה, שהלא אם היה תקנה על כל צבור וצבור לקרות כל

התורה כולה בכל שנה אז ראוי להם לומר שיש להשלים מה שדלגו בשבת הבאה, אלא ודאי זה ליתא ואין לנו תקנה כזו, ויש להעיר על האור זרוע שהוא הביא דין זה ממס" סופרים לראיה שאין לחוש לטירחא דצבורא, אלא הוא לא הרגיש שיש לדקדק מכאן שאין תקנה להשלים הפרשה בשבת הבאה.

ד) **ועוד** י"ל בזה, והוא שאף שדין השלמה בשבת הבאה נזכר באור זרוע, מ"מ לא מצינו בשאר ראשונים דין זה, דהיינו שאין דין זה ברי"ף והרמב"ם והרא"ש או הטור, וגם לא ברמב"ן ורשב"א ור"ן, או רש"י או תוספות. ולכן י"ל בזה שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, אז י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פח. דף נ. ע"ג. שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו, דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד בכלל זה. ועיין בדגל מחנה אפרים או"ח ס"א. בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל, ואי הוה דינא הכי לא הוו שתקי מנה." ועיין במשאת משה ח"ב ס"א. שכתב לגבי דינו, "אם איתא להך מלתא לא הוו שתקי שאר רבוותא מלאודועי חידושא כי האי, כמ"ש הרי"ף בפר" האשה על סברת רב יאודאי גאון כנודע, ומזקנים אתבונן רבנן קשישי ובעלי הוראה הורגלו לנעול דלת בפני הפוסק כל שלא בא הדבר מפורש לראשונים, וכמ"ש המהריב"ל ז"ל ח"א ס"מא. על דעת הרא"ה דיחיד הוא דלא לישתמיט חד מרבוותא וכו', וכ"כ מהראנ"ח בכמה דוכתי והרב מהרח"ש בסוף ס"מא. על דברי רבינו פרץ דדברי יחיד הם בטעמא דכתי' והיא היא לנד"ד." ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ד ס"אלף קנה. שכתב לגבי דעת האור זרוע שאין לגרש בלילה, "אבל קשה עלי לקבל דין זה דלא לשתמיט חד מהתנאים או מהאמוראים או מבעלי ההלכות או מהפוסקים שאנו רגילין בהם לאשמעינן דין זה שהוא חדוש גדול". וכן הוא בגט פשוט בס"קכג. אות כא. ע"ש. הרי שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, אז י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. ועיין עוד מה שכבר כתבתי בכלל זה בח"א ס"מד. אות ח. בד"ה אלא, ע"ש. ולולא דמסתפינא מהכרעת הרמ"א בס"קלה. בנד"ד, הייתי אומר שלא קי"ל כהאור זרוע כיון ששאר הראשונים לא הזכירו שיש להשלים הפרשה אם הצבור בטלו שבת אחת, ובפרט שהאור זרוע מסיק שהוא רק "מצוה מן המובחר".

ה) **וגדולה** מזו מצאתי, והוא דברי הזוהר בפר" ויקהל דף רו: שכתב, "ולא יפסיק מלין דפרשתא דשבתא דא בפרשתא דשבתא אחרא". וראיתי במ"א בריש ס"רפב. שהביא דברים אלו, וכתב המחצית השקל לבאר, "רצה לומר, אפילו רוצה להשלים מה שחיסר בשבת זה ולא קרא כל הסדרה, להשלים בשבת הבאה, זה לא מהני." ע"ש. ולענ"ד נראה שלפי זה אין להשלים הפרשה שנתבטלה בשבת זו לשבת הבאה, ודלא כהאור זרוע הנ"ל. ולכן נראה שאף שכל העולם נוהגים כהאור זרוע והרמ"א לגבי דין זה, מ"מ כיון שאף האור זרוע מסיק בלשון "מצוה מן המובחר", אז שוב יש ליזיל לקולא בכל ספק או מחלוקת הפוסקים בדין זה, ואין להחמיר.

ו) **וראיתי** בגר"א בס"קלה. ב. שפירש שהטעם שיש להשלים הפרשה בשבת הבאה הוא, "כמ"ש בתפלה טעה ולא התפלל וכו." דהיינו שזה כתפלת תשלומין כמ"ש הביאור הלכה שם לדעתו. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שאם אמרינן שהתקנה היא לקרות כל התורה בכל שנה ואין קבע לאיזו פרשה נקראת באיזו שבת כמ"ש באור זרוע הנ"ל בתחלת דבריו, אז אין כאן תשלומין כלל אלא אף אם הוא קורא הפרשה בשבת הבאה עדיין זה בכלל העיקר תקנה ואין זה בגדר של תשלומין. ונראה שי"ל הענין של תשלומין הוא רק אם יש קבע לקרות כל פרשה דוקא בשבת הראויה לה ולא בשבת אחרת, ולכן אם בטלו הפרשה אז שייך לומר שיש תשלומין, שהתשלומין הוא שלא בשעה הראויה לאותה מצוה. אלא לפי זה עדיין זה קשה בעיני כיון שלא מצינו שום גלוי בדברי חכמים ששייך לומר תשלומין בקריאת פרשיות התורה, ואין לנו לחדש דבר כזה מדעתינו. ועוד מצינו הענין של תשלומין דוקא לגבי דבר ששייך לקרבנות, כגון תפלה שתקנו כנגד הקרבנות כמבואר בריש פ" תפלת השחר, וכתוב בגמרא שם, "תפלה במקום קרבן היא", ופירש הפני יהושע שם בד"ה נמצא, "כל ג' חילוקי דינים הללו לא שייכי אלא לענין תפלה שהיא נגד הקרבנות דשייכי בהו ג"כ שלשה חילוקים הללו, קרבנות חובת ציבור וקרבנות חובת יחיד וקרבן נדבה, משא"כ בק"ש שאינן כנגד הקרבנות". וכן הוא לעיל מזה בד"ה ונראה, שהוא כתב, "דבתפלה כיון דכנגד קרבנות שייך שלשה חילוקי דינים, דאם מתפלל בזמנה יש לו שכר קרבן תמיד בזמנה, וכשמתפלל בשעת תשלומין אע"ג שאין לו שכר קרבן תמיד אפ"ה י"ל מיהו שכר קרבן עולת חובה, וכשמתפלל שלא בשעת תשלומין אין לו שכר קרבן עולת חובה אלא שכר תפלת נדבה".

ע"ש. הרי מצינו שכיון שתפלה היא במקום קרבן שפיר הוא לומר הדין של תשלומין משא"כ שאר מצות כק"ש וכדומה שלא שייך בהם תשלומין, וכן י"ל לגבי הפרשה שנתבטלה בשבת. ועוד מצינו בסוכה כז. שכתוב במשנה, "אמר ר"א מי שלא אכל בלילי יו"ט הראשון ישלים לילי יו"ט האחרון של חג, וחכמים אומרים אין לדבר תשלומין ועל זה נאמר מעות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות." דהיינו שלר"א יש להשלים סעודתו בשו"ע כמ"ש רש"י שם. ופירש"י הטעם לר"א "דקסבר יש לה תשלומין כמו שיש תשלומין לקרבנות יום ראשון אף ביו"ט אחרון". דהיינו שכמו שמצינו לגבי קרבן חגיגה שכתוב במשנה בחגיגה ט. "מי שלא חג ביו"ט הראשון של חג, חוגג את כל הרגל ויו"ט האחרון של חג", ופירש"י דהיינו שו"ע, "ואע"ג דרגל בפני עצמו הוא הוי תשלומין לראשון." ולכן נראה שסבר ר"א שכיון שיש לאכול בסעודתו ביו"ט ראשון הקרבן חגיגה, וכיון שזו היא סעודתו מוכרח הוא שאכילה זו היא צריך להיות בתוך הסוכה בליל ראשון של סוכות, אז שפיר י"ל שכיון שמצות סוכה היא מחוברת למצות אכילת החגיגה אז כיון שיש תשלומין לקרבן חגיגה בשו"ע ממילא יש תשלומין אף למצות סוכה כיון שמצינו ששתי מצות אלו מחוברות זו לזו. הרי אף כאן מצינו שיש תשלומין רק כיון שהמצוה שייך לקרבן, ולכן אין לומר הענין של תשלומין במצוה שאין לה שום שייכות לקרבן כמו קריאת הפרשה. וק"ו הוא לחכמים שהם פליגי על ר"א, וההלכה כמותם. ולכן לפי זה כתבתי לעיל שלא ירדתי לסוף דעת הגר"א בזה, במה שהוא פירש שטעם השלמת הפרשה בשבת הבאה הוא מפני תשלומין, ואף האור זרוע הנ"ל שהוא המקור לדין זה לא הביא טעם זה.

וכן מצינו דבר זה לגבי נרות חנוכה שלא מצינו הדין של תשלומין, וכן הוא במרן בס"תרעב. שכתב, "ואם עבר כל הלילה ולא הדליק אין לו תשלומין" וכתב על זה הרמ"א "ובלילות האחרות ידליק כמו שאר בני אדם אע"פ שלא הדליק בראשונה." ובב"י מצינו לגבי דין זה בשם הרוקח, "אם לא הדליק לילה אחת לא ידליק למחר או לילה אחרת מה שהיה לו להדליק אז, ולא דמי לק"ש ותפלה דאמרינן בפ" תפלת השחר שיחזור ויקרא ויתפלל". וכן כתב הר"ש הלוי באו"ח ס"כה. הובא דבריו בכנה"ג בהג" הטור, "דלא תימא שאם שכח ליל שלישי מלהדליק כשיבא ליל רביעי ידליק שלשה נרות בצד אחד להשלים הלילה שעברה וידליק עוד ארבעה נרות בשביל הלילה שהוא עומד בו." וכן הסכים הפר"ח לדבריו ע"ש. ולכן כך י"ל לגבי קריאת הפרשיות שכמו שאין להעמיד ג' נרות כנגד הד' נרות בליל רביעי, כך אין לקרות פרשת שבת שעברה עם פרשת השבת שהוא עומד בה, ואין לדמות דין זה לתפלת תשלומין וכמ"ש הרוקח הנ"ל. הרי ילפינן מזה שבקריאת הפרשיות יש ליזיל אחר מה שעושים כל העם ולא על מה שקרה לכל צבור וצבור, וכדביארתי לעיל.

ז) **ועכשיו** יש לדון אם מותר להשלים הפרשה שנתבטלה במנחת שבת. וראיתי בדג"מ שהתיר וכתב, "ואם ביטלו שבת שחרית ובמנחה כבר מצאו מנוחה, אם יש פנאי לקרות כל הסדרה יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו ז' גברי, כי כל יום השבת הוא זמן הקריאה, אבל אם גם במנחה לא היה מנוחה לא יקראו בשני או בחמישי כל הסדרה משבת העבר, כי בחול יש ביטול מלאכה לעם." ע"ש כל דבריו. אלא שראיתי בחיים שאל בח"א ס"עא. אות ה. שהוא חולק בזה ופשוט לו שאין להשלים בשבת מנחה אלא רק בשבת הבאה, "דאין לנו לחדש מדעתנו דבר מעתה אשר לא שערוהו הראשונים". ע"ש. וגם בח"ב ס"טז. הוא חזר לדין זה לחזק את דבריו, והוא הביא ראיה לדבריו מדברי הזוהר בפר" ויקהל הנ"ל שכתב, "ספר תורה במנחה די בעשרה פסוקים או יותר אבל לא שלימו דפרשתא, דהא שלימו דפרשתא לא הוי אלא בימינא וימינא תליא עד שעתא דמנחה". ולענ"ד נראה שאף שכן דעת הזוהר שאין לקרות כל הפרשה במנחה, מ"מ הלא כבר כתבתי לעיל שנראה מהזוהר שאין לנהוג דין השלמת הפרשה כלל אף בשבת הבאה, ולכן אם כבר נהגו כל העולם כנגד הזוהר בדין זה, אז שוב אין להביא מדעת הזוהר שאין להשלים במנחה, שבדינים אלו אין המנהג כהזוהר. ולכן נראה שכיון שיש מחלוקת בזה בין הדג"מ והחיים שאל, אז יש ליזיל בזה לקולא וכדביארתי לעיל שנראה שאין השלמת הפרשה מצד הדין אלא הוא רק מצוה מן המובחר כמבואר בא"ז הנ"ל, ולכן מותר להשלים הפרשה במנחה, וכן פסק המ"ב בס"קלה. בס"ק ה. ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בסוף אות ו. ע"ש.

ולפי זה י"ל שכמו שמותר להשלים הפרשה בשבת מנחה ה"ה שמותר להשלים הפרשה ביום שני או חמישי, אם לא מטעם ביטול מלאכה כמו שכתב הדג"מ הנ"ל. ולכן בנד"ד שהקהל רצו להשלים הפרשה ביום שני כיון שזה נוח להם נראה שאין איסור בדבר, שהצבור יכולים למחול על כבודם. אלא שמצינו לגבי הכלל שהצבור יכולים למחול על כבודם שיש מחלוקת הפוסקים אם זה מהני או לא לבטל תקנת חז"ל, שכתב הב"י בס"נג. לגבי ש"ץ שאינו בעל זקן, שלדעת הרמב"ם והרשב"א יכולים הצבור למחול על כבודם, ולדעת הרא"ש מחילה אינה מועילה

בזה. והב"ח השיג על מרן וכתב שהפירוש לכבוד צבור הוא שאין זה כבוד הצבור שיעשו שלוחים כאלו למקום יתברך, א"כ עיקר הטעם מפני כבוד המקום ולכן אין יכולים למחול ע"ש. ועיין בפר"ח ומאמ"ר שהם השיגו על הב"ח וכתבו בשם ראשונים שהצבור יכולים למחול על כבודם. (ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"ה. ועיין לעיל תשובה שלימה על דין זה.) ושוב ראיתי בשו"ת בני בנים ח"ב ס"יא. שהוא האריך לבאר כלל זה ע"ש. ולכן לכאורה נראה שאם הצבור רוצים למחול על כבודם ביום שני זה תלוי במחלוקת הנ"ל. אלא נראה שלענ"ד לכו"ע אין קפידה בזה, שאף לדעת הב"ח הטעם שאינה מועילה מחילה הוא מפני שזה בכלל כבוד המקום שיהיה ש"ץ הגון בהדרת פנים לעבוד לפני הקב"ה, אבל בנד"ד הוא להיפך שביטול מלאכה הוא רק לגבי הצבור וכבוד המקום הוא לשמוע קריאת התורה, ולכן שפיר הוא לומר שהצבור יכולים למחול על כבודם לשמוע השלמת הפרשה ביום שני אם זה רצונם, כיון שכאן אין פגימה בכבוד המקום כלל, אלא אדרבה יש כבוד למקום בזה.

ח) **ולכאורה** יש לאסור הקריאה ביום שני מטעם לא פלוג, דהיינו שכבר תקנו חכמים שיש לחוש לביטול מלאכה ביום שני וחמישי ולכן אין להוסיף בקריאת הפרשה אף אם לא שייך ביטול מלאכה באותו יום כיון שאנו אמרינן לא פלוג. אלא נראה שזה אינו כיון שמצינו שכתב הרמ"א בס"קלה. א. "ואם היו שני חתנים בב"ה והם ישראלים מותר להוסיף לקרות ד' דלדידהו הוי יו"ט שמותר להוסיף, ונראה שה"ה לשני בעלי ברית דיו"ט שלהם הוא" ע"ש. הרי כיון שאין מלאכה לחתן באותו יום אנו לא מקפידין על ביטול מלאכה בזה, ולא אמרינן בזה לא פלוג. ואף שמצינו שכתב מרן בב"ה שאין המנהג כן, וכן כתבו כמה האחרונים כמ"ש הכה"ח באות ג. מ"מ יש קהלות שנהגו כהרמ"א כמ"ש המהריק"ש, ועיין בברכ"י שהביא כמה אסמכתות לזה והעלה שמותר להוסיף, וכן הוא בכסא אליהו (אלא מה שכתב הכסא אליהו להביא ראיה מתשובת הרי"ף ס"שצד. בשם רב האי גאון, אינו ברור לי כלל, שנראה שהרי"ף איירי בשבת ולא ביום שני או חמישי, והוא איירי שהשני חתנים כהנים, וכמ"ש הב"י בס"קלה. בד"ה דכהן ראשון, "וכתב הכלבו בשם הרב בעל האשכול דאי איכא שני כהנים חתנים אין ראוי שיקראו אותן זה אחר זה מפני פגמו של ראשון, אלא עושין שתי שורות וקורא כהן ולוי וישראל ואח"כ כהן ולוי וישראל, ואם ירצו לעשות כל השורה מהשבעה יעשו" הרי הוא איירי בשבת ע"ש) וכן הוא בנוה שלום אות ב. וכן הוא בנהר מצרים אות יא. ונראה שהטעם לחולקים על הרמ"א הוא מפני שבשלמא שהוא יו"ט לחתן הלא הוא אינו יו"ט לשאר העם ועדיין שייך אצלם החשש של ביטול מלאכה עיין בב"י שם ובט"ז בס"ק ב. ושאר אחרונים שביארו כל זה. ולפי זה יש לדון בנד"ד כיון שאין מלאכה לכל הצבור באותו יום זה הוי כרגל לכולם ולכו"ע אין לחוש לביטול מלאכה, ולכן הוא מותר להשלים פרשת שבת שעברה.

ונראה שהטעם דלא אמרינן בזה לא פלוג הוא כמו שמצינו בר"ן בשבת קמט. לגבי האיסור של מראה בשבת, דלא אמרינן לא פלוג בשני מינין, ולכן לא גזרינן אדם חשוב אטו אדם שאינו חשוב כמבואר בשבת יב: ע"ש. ולכן הכי י"ל בנד"ד שהחתן הוא כאדם חשוב ולא גזרינן עליו אטו אדם שאינו חשוב באותו יום והוא צריך לעשות מלאכה. ולכן נראה בנד"ד שכולם אין להם מלאכה כל הצבור הם כחתנים וכאנשים חשובים ואין לחוש באריכת קריאת הפרשה, ולא אמרינן בזה לא פלוג. (ועיין מה שכתבתי לקמן בדין לא פלוג לגבי עשיית מלאכה קודם הדלקת נר חנוכה).

ולפי זה נראה שאם כך הוא המעשה וכבר קראו פרשת שבת שעברה ביום שני, אז אין להחמיר עליהם לחזור לקרות אותה בשבת הבאה, מ"מ נראה שאין לעשות כן לכתחילה כיון שכבר נהגו ישראל להשלים הפרשה רק בשבת הבאה, ולא ביום שני או חמישי.

סימן יב.

שאלה: האם בדיעבד יצא בברכת חבירו אם ענה ברוך הוא וברוך שמו.

תשובה: א) **כבר** האריכו האחרונים באם מותר לענות ברוך הוא וברוך שמו בברכה שהוא רוצה לצאת בה, ולדעת הדבר שמואל בס"רלה. הוא הפסק ואסור, ולדעת המעשה רוקח הוא אינו הפסק ומותר. עיין בזה בשושנים לדוד בפ"ח דברכות מש"ח. ומטה יהודה בס"קכד. אות ב. וברכ"י ס"ריג. אות ג. וביוסף אומץ ס"ע. אות ג. וטוב עין ס"יח. אות מא. ולב חיים ח"ב ס"קח. וכה"ח ס"קכד. אות כו. ועוד. וכבר נהגו כמה קהלות לענות ברוך הוא וברוך שמו אף בברכות שהם רוצים לצאת י"ח בהן, כמבואר באחרונים הנ"ל.

אלא שיש מקום לומר שאף בדיעבד אין אדם יי"ח בברכת חבירו אם הוא ענה ברוך הוא וברוך שמו, שהלא אם

אמרינן שומע כעונה אז נראה שזה כהשומע עצמו מברך ומפסיק בברכה בלשון שלא תקנו חכמים והוא משנה טבע הברכה והוא אינו יוצא י"ח אף בדיעבד. וראיתי במ"ב בס"קכד. בס"ק כא. שכתב בענין זה, "אין לענות ב"ה וב"ש דשומע כעונה וכמאן דאמר בעצמו הברכה דמיא והוי הפסק ועיין בח"א דנשאר בצ"ע לענין בדיעבד". וכתב האג"מ באו"ח ח"ב ס"צח. "ובצריך לצאת בהברכה לא יצא אם יפסיק בעניית ב"ה וב"ש כמו במפסיק בדברים אחרים." הרי לדעתו אף בדיעבד אינו יי"ח.

ב) **ולענ"ד** נראה שאף שלכתחילה אין לענות ב"ה וב"ש אם לא שהמנהג כן, מ"מ בדיעבד יי"ח. ונראה שיש להביא ראיה לזה מסוכה לח: לגבי מי שרוצא לצאת י"ח בקריאת הלל ע"י שמיעת קריאת חבירו מטעם שומע כעונה. וכתב הרמב"ם בפ"ג דחנוכה הל"יב. "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקריא את ההלל מתחיל ואומר הללוקה וכל העם עונין הללוקה, וחוזר ואומר הללו עבדי ה' וכל העם עונין הללוקה וחוזר ואומר הללו את שם ה' וכל העם עונין הללוקה...". הרי מצינו שאף דאמרינן כאן שומע כעונה מ"מ השומעים מפסיקים באמצע הפסוק באמירת הללוקה, ואם אמרינן שומע כעונה ממש אז השומעים משנים מטבע הפסוק, ומאבדים כל הקדושה והסודות באותו פסוק ובזה י"ל כל המוסיף גורע. אלא צ"ל שאין הפירוש של שומע כעונה הוא כאילו הוא עצמו אומר הברכה או הפסוק ונמצא שהוא מפסיק בדבר שאינו במטבע של ברכה או הפסוק, אלא הוא כמו דין שליחות דהיינו שהוא יי"ח ע"י חבירו ומה שאומר חבירו הוא גם בשביל השומע, אבל אין זה כאילו הדבור ממש יוצא מפי השומע. ויש לדמות זה לשליחות בשאר מצות כגון שאחד הפריש תרומה בעד חבירו שאינו שם, ובשעת הפרשת תרומה המשלח במקום אחר ועוסק בדבר אחר, דלא אמרינן שהוא אינו יי"ח כיון שהוא עוסק בדבר אחר בשעת הפרשת התרומה ומעשיו באותה שעה כמו ביטול והפסק לגבי הפרשת תרומה. וזה מפני שע"י שליחות אין קפידה על מה עושה המשלח בעת המצוה כיון שהחוש מעיד שכל המעשה של המצוה הוא ע"י השליח וכיון שאין ביטול או הפסק במעשיו מצד השליח שוב אין הקפדה במה שהמשלח עושה. וכן י"ל לגבי שומע כעונה שאף שאין זה בגדר של שליחות כיון שאנו בעינן שיהיה השומע שם, מ"מ עדיין לא אמרינן בזה שהוא כאילו הדבור ממש יוצא מפי השומע, שהלא החוש מעיד שהדבור הוא דוקא מחבירו, ולכן אין קפידה אם השומע מפסיק בדבור אחר, וסגי אם הוא שומע כל המילות.

ויש להסביר את זה, שהלא יש מקום לומר שכמו שלא מועיל שליחות במצות בגופו כגון הנחת תפילין או אכילת מצה, כמו כן לא מועיל שליחות לגבי מצות של דבור כגון תפלה שהלא בעינן דבור מפיו דוקא ולא מפיו של אחר, כמו אכילת מצה ע"י אחר אינה מועילה לקיים מצות מצה לעצמו, וזה מפני דבעינן מעשה בגופו דוקא ולא מועיל מעשה בגוף של אחר, עיין בערוך השולחן בחו"מ ס"קפב. אות א. וב. (ועיין מה שכבר כתבתי בח"א ס"קיב. בענין זה לגבי חנוכה). ולכן מסברה י"ל שאין אחד יכול להוציא את י"ח ע"י שמיעת הדבור מאחר. אלא יש קרא מיוחד לגבי שומע כעונה דהיינו "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה". (מלכים ב. כב.) ומזה ילפינן שומע כעונה כמבואר בסוכה לח:. אלא נראה דלא אמרינן משום זה שאנו אמרינן שהדבור ממש יצא מפיו השומע, שהלא החוש מעיד שזה אינו, אלא נראה דהכי י"ל, שאף ששליחות אינה מועילה במצות בגופו כדביארתי לעיל, מ"מ משום הלימוד המיוחד ממלך יהודה, אנו אמרינן שבמצות של דבור הוא כשאר מצות של שליחות כגון מילה פדיון הבן או הפרשת חלה ותרומה, אלא רק אם יש שמיעה, דהיינו דבעינן שיהיה המשלח שם כדי לשמוע ומצד זה הוא אינו דומה לשאר שליחות שמועילה אף אם המשלח אינו שם. ולכן מצינו ששומע כעונה הוא כשליחות, ולא אמרינן שזה ממש כמו שהדבור יצא מפי השומע שהוא המשלח, אלא שדבור הקורא מתייחס להמשלח בלבד ותו לא, וסגי בזה לקיים מצות דבור.

ויש להוסיף על זה ולחקור בקריאת הס"ת ליאשיהו ע"י שפן, שהלא במצות קריאת התורה לא בעינן הדין של שומע כעונה, שרק שמיעה בלבד בעינן ולא אמרינן דבעינן שהשומע נחשב כאילו הוא קורא. וזה מפני שמצינו שקטן עולה למנין שבע, ואין בקטן בכלל ערבות והוא אינו יכול לצאת י"ח של גדול ועדיין הוא מותר. ופירש הרא"ש בברכות פ"ז אות כ. "דהא דאמרינן בשילהי ראש השנה כט. דכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, והא דסלקי קטן ועבד ואשה דליתנהו בתלמוד תורה למנין שבעה, משום דס"ת לשמיעה קאי." ע"ש שזה דעת ר"ת. וכן הוא במאירי במגילה כד. שזה ששנינו קטן קורא בתורה הטעם לכך משום "שאין הכוונה בקריאת התורה אלא להשמיע לעם, ואין זו מצוה גמורה כדי שנאמר בה הכלל שאמרו כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את אחרים ידי חובתם." וכן הוא בב"י בחו"מ ס"לז. שכתב, "דלאו עשיית מצוה ממש היא אלא שמיעה בעלמא". (עיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"קיז. אות ז.) ולכן מצינו שלא בעינן הטעם של

שומע כעונה לקיים מצות קריאת התורה, כיון שרק שמיעה בעינן ותו לא. ולכן אם אמרינן בזה שומע כעונה צ"ל שזה מועיל אף בגדר של רשות. ועוד י"ל שמה שקרא שפן הוא אינו בגדר של מצות קריאת התורה כלל אלא הוא בתורת רשות כמו שכל אחד יכול לקרות לחבירו מכתב שהוא קיבל. ולכן כיון שמצינו ששומע כעונה מועיל אף בדבר רשות צ"ל שהוא מטעם שליחות, כמו שאחד יכול לומר לחבירו להיות שלוחו לקנות או למכור וכדומה. ולכן כיון שהוא מטעם שליחות לא אמרינן בזה שהשומע הוא ממש נחשב כאילו הדבור יוצא מפיו, שזה אינו, אלא אנו אמרינן שהמדבר מוציא הדבור רק מפיו אלא הוא גם בעד השומע.

ג) **ויש** לדון לגבי שליחות בדבר מצוה, והענין של ערבות וראיתי בחכמת שלמה באו"ח ס"תרעה. ג. שכתב, "בטעם זה שאחד מוציא את חבירו יש בזה פלוגתא דיש דס"ל דהוי מטעם ערבות, ויש דס"ל דהוי מטעם שליחות". ולענ"ד בענין זה ערבות ושליחות הן שני דברים נפרדים, דהיינו שבתחילה בעינן שיהיה חבירו שהוא רוצה לצאת י"ח על ידו בר חיובא כמוהו, וזה הוא הענין של ערבות שאם הוא בר חיובא גם כן אז כל אחד ערבין זה לזה והוא יכול לצאת ידי חובתו על ידו. ואחר כך הדרך שהוא יוצא י"ח היא ע"י שליחות. הרי ערבות הוא לגבי מי שראוי לקיים המצוה בעדו ומי ראוי להיות שליח, ושליחות היא הפעולה והדרך שאחר יכול לקיים המצוה בשבילו. וי"ל שאם לא היה כלל הדין של ערבות אלא רק שליחות, אז י"ל שכמו שאשה יכולה להיות שליח בעד האיש ה"ה היא יכולה לקיים מצות בעדו אף שהיא אינה חייבת בהן, אלא כיון שיש לנו הדין של ערבות אז בעינן שיהיה השליח מחויב בדבר כמו המשלח, וכדמצינו בר"ה כט. ע"ש. ויש להסביר את זה, שמצינו בריש פ"ב דקידושין, שיש ללמוד שליחות במצות מקידושין וגיטין תרומה וקרבן פסח, ובכל אלו אין המצוה בגופו כלל כמו שביאר לנו הקצות החושן בס"קפב. א. בשם התוספות רי"ד שבמצות בגופו לא שייך שליחות,"שהמצוה שחייבו המקום לעשות בגופו האיך יפטור הוא ע"י שלוחו והוא לא עשה כלום" ע"ש. (ועיין באג"מ אה"ע ח"א ס"קנו. שהאריך בדברי הקצות החושן). ועיין עוד בערוך השולחן בח"מ ס"קפב. אות ב. שכתב, "ומפסח למדנו דבר שאין ממש בגופו, דבפסח יש שני מצות שחיטתו ואכילתו, והאכילה היא בגופו ממש והשחיטה אינה בגופו ממש, והתורה הרשיתה לעשות שליח על השחיטה ולא על האכילה" ע"ש. ולפי זה יש לדון איך מועיל הדין של שומע כעונה לקיים המצות של דיבור שהלא הדבור במצות הוא על גופו, ולכן אמרינן שמטעם ערבות שכל אחד מערבין זה על זה שפיר י"ל שיש שליחות אף במצות של דבור, שהכח של ערבות משוה מה שמברך השליח כאילו השומע עצמו מברך אף שהוא מצוה על גופו, וילפינן חידוש זה ממלך יהודה כמבואר בסוכה לח: הנ"ל, אלא אין זה כאילו השומע ממש מברך אלא עדיין הוא בתורת שליחות. ולכן מצינו שלדבר רשות כגון קריאת הס"ת לפני מלך יאשיהו סגי בשליחות בלבד להסביר הענין של שומע כעונה, אבל במצות על גופו בעינן גם כן ערבות.

ויש לסייע מה שפירשתי, שלכאורה יש להקשות על הדין של שומע כעונה, שאם ילפינן את זה מפסוק במלכים, הלא הוא בגדר של דברי קבלה ודברי נביאים בלבד והוא אינו חמור כדבר שכתוב בתורה, ואיך מועיל שומע כעונה להוציא את י"ח במצות מן התורה כגון ברכת המזון או קידוש בדברים בליל שבת. אלא נראה לתרץ את זה לפי מ"ש המגלת אסתר בשרש שני בס"ק ב. על דברי הרמב"ן בס"ק לא. "וכן בכל מה שילמדו מפסוקי הנביאים יש לנו לומר כי היה מקובל אצלם ממשה ואחרי כן הסמיכום לאותם הפסוקים של נביאים על השורש שיש לנו כי אין נביא רשאי לחדש וכו', וכמו שהביא הרמב"ן גם כן ממה שאמר מח' נביאים וח' נביאות עמדו להם ישראל ולא פיחתו ולא הותירו וכו', ואם כן בודאי יש לנו לומר כי כל המצות שיוציאו מפסוקי הנביאים תורה היא זולת אם יאמרו כי הפסוקים ההם אסמכתא שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו פסוק". (עיין מה שכבר כתבתי בענין זה במקום אחר לגבי עונג שבת). ולפי זה שפיר י"ל ששומע כעונה הוא מן התורה, אלא יש לחקור איפוא מצינו דבר זה בתורה כדי לומר "כי היה מקובל אצלם ממשה". ולענ"ד נראה שכיון שמצינו ערבות מן התורה, וכיון שמצינו שליחות מן התורה, שפיר י"ל שקבלו הנביאים הכלל של שומע כעונה, והוא מן התורה כיון שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום ערבות ושליחות. ולכן נראה שבמצות של דבור מועיל שומע כעונה מטעם שליחות וערבות, ועל דבר רשות כמו קריאת התורה לפני המלך יאשיהו ע"י שפן לא בעינן ערבות שאין זה מצוה על גופו, אלא שליחות בלבד סגי.

ולכאורה יש להקשות על מה שכתבתי שהטעם דאמרינן שומע כעונה הוא מפני שליחות, שהלא יש כלל גדול בידינו בגיטין כט. "ומילי לא מימסרן לשליח", ולכן איך הוא יוצא י"ח ע"י שמיעת דבור מאחר מטעם שליחות, הלא אין כאן שליחות לומר דברים בלבד. ועוד מצינו סברת המהרי"ט בח"א ס"קכז. שכתב, "דלהקדש אין בו

דין שליחות שאם אמר אדם לחבירו צא ותקדיש שור אחד משוורי אין בו דין הקדש דמילי נינהו ומילי לא ממסרן לשליח". אלא שכבר הקשה על דבריו הבתי כהונה בבית ועד ס"כד. ותורף דבריו דלא איתמר מילי לא ממסרן לשליח אלא כהיא דגט ומתנה שהוא דברים בעלמא אמר ושליח זה מסרן לשליח אחר, התם שפיר אמרינן מילי לא ממסרן לשליח דמילי בעלמא מסר להו ואין חוזרין ונמסרין לסופר שיעשה הוא השליחות, אבל גבי הקדש אינו מוסר השליח אותן דברים לאחר אלא בעצמו אומר אותם הדברים ומקדיש השור, והוא בעצמו עושה פעולת שלוחו והא לא חשיב מילי, ומאי דאמור מילי לא מימסרן היינו הנך מילי שקבל השליח ראשון לא מימסרן לשליח אחר, אבל לשליח עצמו מוסרן המשלח והשליח עצמו עושה שליחות. עיין בברכ"י או"ח ס"תלד. אות ה. שביאר כל זה באריכות. ועיין עוד במחנה אפרים הל" שלוחין ס"ז. שאף הוא הקשה על המהרי"ט וכתב, "ולא הבנתי זה דמ"ש מילי לא מימסרן היינו לומר דלא מימסרן לשליח שיחזור וימסרם לשליח אחר, אבל כל שהאומר לשלוחו להקדיש או לאסור או להתיר שבועה מה מסירה שייך כאן דשלוחו של אדם כמותו" ע"ש. ועיין עוד בזה ביוסף אומץ נט. ובחכמת שלומו באו"ח ס"תרעה. הנ"ל.

ולפי זה י"ל ששפיר הוא לדעת הבתי כהונה והמח"א שי"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא מטעם שליחות, שבזה אין המברך מוסר הברכה לאחר אלא הוא עצמו מברך. אלא אף לדעת המהרי"ט י"ל ששאני הכא כיון שהלא השומע שהוא המשלח הוא עומד שם משא"כ לגבי מי שמקדיש שור שהשליח אינו במקום המשלח. וכבר מצינו שאם אף לגבי כותי שאם ישראל עומד על גבו יש להכשיר טווית הציצית לדעת הרא"ש כמבואר במרן בס"יא. ב. ואף לגבי מצה כתב בתשובת הרשב"א בס"כו. "אין אדם יוצא במצה שלשה נכרי ואפילו ישראל עומד על גביו ומזהירו שיכוין לשם מצה, לפי שאין הגוי עושה אלא על דעת עצמו ולא על דעתינו". הרי בנד"ד שהמברך ישראל, ודאי הוא עושה על דעת השומע. (עיין מ"ש בזה בח"א ס"פג.) ולכן נראה שאף המהרי"ט מודה בנד"ד שי"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום שליחות כיון שבזה השומע עצמו עומד שם בשעת הברכה.

הרי לפי זה שפיר י"ל שהטעם שמועיל שומע כעונה הוא משום שליחות, ולכן אין זה נחשב כאילו השומע עצמו ממש מברך, אלא שלוחו מברך בעדו, ולכן אין הפסק לגבי השומע מעכב הדבר אם הוא עדיין שומע כל הברכה.

ולפי זה יש לדון אגב אורחיה במה שמצינו בכה"ח ס"כה. אות נה. לגבי מי שרוצה לפטור עצמו בברכתו של חבירו בתפילין, וסח המברך בין תפלה לתפלה ונסתפק הרב מהר"י חזן בחקרי לב אי השומע א"צ לברך על של ראש מצות תפילין, או דלמא לא עדיף השומע מגברא דאתי מחמתיה, וכתב דצד זה נראה לו יותר. ובסידור בית עובד כתב עליו דכיון דמה שהשומע יוצא בברכת חבירו הוא מטעם שומע כעונה, ועונה כמברך וכבירך לעצמו חשיב, א"כ גם שהפסיק המשמיע, ואע"ג דהוא עצמו צריך לחזור ולברך על מצות תפילין מ"מ השומע כיון דאיהו לא הפסיק א"צ לחזור ולברך על מצות תפילין ע"ש. ולענ"ד נראה שכיון שביארתי שהשומע כעונה הוא משום שליחות, אז שפיר י"ל שיש שליחות רק למה שנוח לו להשומע שהוא המשלח, ולכן י"ל שנוח לו בברכה עצמה שהוא שומע אבל הוא אינו נוח לו בהפסק אחר כך, ולכן ממילא אין תורת שליחות לגבי ההפסק, ולכן השומע א"צ לברך על תפילין של ראש. וכן מצינו בחו"מ ס"קפב. א. שכתב מרן "עבר השליח על דעת משלחו לא עשה כלום", וכתב שם בסע"ב. שמסתמא המשלח יכול לומר "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי." ולכן ה"ה כאן שנוח לו להשומע לצאת ידי חובתו בברכה, אבל לא בהפסק חבירו אחר כך, ולכן אין השומע צריך לברך אחר כך.

ד) **ועוד** יש לבאר לגבי שומע כעונה, והוא שאסור להשומע להפסיק כשחבירו קורא בעדו, וזה כמו שמצינו בטור ס"קכד. שכתב לגבי מי שרוצה לצאת ידי חובתו בתפלת ש"צ, "וכתבו רב שרירא ורב האי שצריך שיכוין לכל מה שאומר ש"צ מראש עד סוף כאדם שמתפלל לעצמו ואין מפסיקין ולא משיחין" וכן הוא בשו"ע. ונראה שאין להפסיק אף אם הוא שומע כל המילות, מ"מ עדיין אין להפסיק בין המילות. ולענ"ד נראה שאין הטעם כאן מפני שזה כמו שהשומע ממש קורא והוא מפסיק בדבור בתוך קראיתו, שזה אינו, אלא הוא משום שאין לו להפסיק בשמיעה שרק ע"י שמיעה הוא יי"ח, ולכן ההפסק כאן הוא רק מצד השמיעה. ולכן אף אם אחד מפסיק בשמיעתו אין זה כמו שהוא עצמו משנה הקריאה לתיבות אחרות, אלא הוא רק מפסיק בשמיעה וכיון שיש ביטול לשמיעה שוב הוא אינו יוצא ידי חובתו. והנ"מ בזה כך הוא, שאם השומע מפסיק לצורך הקריאה אז זה אינו הפסק כיון שהוא לצורך, וזה דומה לגביל לתורי או הבאת המלח לגבי ברכת המוציא בברכות מ. ולכן עדיין זו שמיעה הגונה, אבל אם אמרינן שהשמיעה כדבור ממש הלא אף אם הוא לצורך מ"מ הוא משנה הקריאה לדבר אחר, ולגבי ברכות הוא משנה מטבע הברכה ובזה בין לצורך או שלא

לצורך הוא אינו יוצא י"ח. ולכן כיון שקי"ל ששומע כעונה הוא אינו כדבור ממש מהשומע אלא כתורת שליחות בלבד ע"י השמיעה, אז אין דבור של צורך נחשב להפסק כלל.

ועוד י"ל, שהלא תקנו חכמים לענות אמן אחר ברכת חבירו וזה אף אם הוא יוצא י"ח בברכת חבירו, והלא אם אמרינן שזה כאילו הדבור ממש בא מפי השומע אז מצינו שהוא עונה אמן על ברכת עצמו וזה אסור, אלא צ"ל שאין זה דבורו ממש כמו שפירשתי לעיל. וכן הוא לענין העמידה שמרן פסק בס"קכד. ו. שאף אם הוא רוצה לצאת י"ח ע"י הש"ץ שצריך לענות אמן, וצ"ל שאין זה כמו שהוא עצמו מברך הברכות שהלא הוא אסור לענות אחר ברכת עצמו, אלא נראה שאין זה דבורו ממש. וכן הוא בכה"ח שם אות לד. שכתב בשם הלבוש, "ואע"פ שהם יוצאים עכשיו בתפלת החזן, אינם כעונין אמן אחר ברכות עצמן, שהרי מ"מ הם אינם אומרים כלום אלא שומעים." ולכן נראה שאף אם הוא אמר ברוך הוא וברוך שמו, שאין זה כשהוא עצמו מפסיק ומשנה טבע הברכה, אלא הוא הפסק לצורך הברכות, שהוא מוסיף השבח והברכה להקב"ה ע"י אמירתו.

ועוד יש להביא ראיה לזה משמיעת הקדיש בתוך העמידה שלדעת הבה"ג ור"ח ורש"י והר"ן ומנהג העולם ומרן בס"קד. מותר לשתוק לשמוע הקדיש באמצע העמידה, ואף שהקשו ר"ת ור"י שאף זה הפסק כיון שאנו אמרינן שומע כעונה, מ"מ צ"ל שאין זה הפסק שאין זה כדבור ממש מפיו השומע וכדביארתי לעיל. וכן הוא בב"ח בס"קד. שכתב, "ומיהו אין זה כל כך קשה דאע"פ דכשכיון לבו לשמוע חשוב כעונה ויוצא י"ח, מ"מ לאו עונה ממש הוא אלא מחשבה בלבו לא הוי הפסקה והכי נקטינן."

ה) **ולפי** זה מובן הענין של עניית הללוקה באמצע הפסוק בשעת הלל, שכיון שהשומע יי"ח ע"י הקורא, והקורא אינו מפסיק באמירת הללוקה שפיר י"ל שאף לגבי השומע אין כאן הפסק מצד הקריאה שאין זה כמו שהשומע עצמו קורא ההלל אלא הוא יי"ח ע"י קריאת חבירו. ומצד הפסק בשמיעה אף זה אין כאן כיון שהפסק הללוקה הוא בכלל צורך לקריאת ההלל, שהלא ע"י זה השומע מסכים ונותן דברי חיזוק להקורא ולכן אין זה הפסק מצד השמיעה, והוא מותר.

ולכן הכי י"ל לגבי עניית ברוך הוא וברוך שמו בשעת ברכת חבירו, שאין דבר זה נחשב כאילו השומע משנה טבע הברכה כיון שבזה אנו אזלינן אחר הדבור שיוצא מפיו הקורא בלבד, וכיון שהוא אינו מפסיק, כך י"ל לגבי השומע. ואף שמצד השמיעה אנו אמרינן שאין להפסיק מ"מ כיון שההפסק הוא לצורך הברכה דהיינו שבזה הוא מפרסם שהוא מסכים לדברי המברך אז אין בענייה זו שום הפסק.

ולכן למסקנה י"ל שלאנשים שכבר נהגו לענות ברוך הוא וברוך שמו שפיר י"ל שהם יי"ח, ואף לאלו שנהגו שאין לענות מ"מ אם בדיעבד הם ענו יי"ח. מ"מ אם אין מנהג ידוע בזה יש לחוש לכתחילה לדעת הדבר שמואל ודעימיה ואין לענות ברוך הוא וברוך שמו לברכה שהוא רוצה בה לצאת י"ח.

סימן יג.

שאלה: האם מי ששכח לומר יעלה ויבא בברכת המזון ביו"ט צריך לחזור או לא.

תשובה: א) **זה** תלוי במחלוקת ראשונים כמבואר בב"י ב"קפח. שלדעת הרשב"א יש חיוב לאכול פת רק בליל ראשון של פסח וסוכות, ולכן רק בלילות אלו צריך לחזור לברך ברכת המזון אם הוא שכח לומר יעלה ויבא, אבל לדעת ראשונים אחרים בכל יו"ט יש חיוב לאכול פת, ולכן יש חיוב לחזור אם הוא שכח לומר יעלה ויבא. ונראה מסתימת לשון של מרן בשו"ע בס"קפח. ו. שצריך לחזור בכל יו"ט ודלא כדעת הרשב"א.

וראיתי באחרונים שסברו שי"ל בזה ספק ברכות להקל אפילו כנגד מרן כמבואר בדבריהם, עיין בחסד לאלפים אות ו. ובן איש חי פ" חקת אות כא. וכה"ח אות כד. וכן הוא ביביע אומר ח"ו ס"כח. אות א. וח"ז או"ח אות א. ויחוה דעת ח"ה ס"לו. ולכן אין לחזור אם הוא שכח יעלה ויבא בברכת המזון אם לא שהוא ליל ראשון של פסח או סוכות, וכדעת הרשב"א.

וראיתי בשמש ומגן ח"א ס"יג. וח"ב ס"יט. וח"ג ס"ח. שכתב בזה שאין לומר הכלל של ספק ברכות להקל כנגד מרן כיון שיש לצרף כאן דעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. שכל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לחזור לברך בכל יו"ט אז שפיר הוא לעשות כאן צירוף בין דעת הרדב"ז ומרן. וכן מצינו סברה זו בחיד"א ומהר"י נבון כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ה

או"ח ס"מב. אות ד. ואילך. ע"ש. וכן כתבתי בח"א ס"קיב. אות ו. ובס"קמז. אות י. בד"ה ולכן. ע"ש. ולכן כתב השמש ומגן שיש לפסוק כאן כדעת מרן ויש לחזור כיון שהספק כאן הוא במצוה דהיינו אם יש חיוב לאכול פת ביו"ט, וכיון שאנו אומרים שיש חיוב לאכול פת שוב אין לומר ספק ברכות להקל ויש לחזור אם הוא שכח יעלה ויבא, ודלא כמ"ש היביע אומר.

ב) **ולענ"ד** נראה שיש להליץ בעד היביע אומר ושאר האחרונים הנ"ל שכתבו שי"ל כאן ספק ברכות להקל אפילו כנגד מרן, וי"ל שלא שייך לומר כאן סברת הרדב"ז. ובתחילה יש להסביר סברתו, ונראה שאם יש מחלוקת במצוה אם היא כשרה או פסולה כגון בתפילין של רש"י שהם פסולים לר"ת, אז אם אנו מכריעים כדעת רש"י והמצוה כשרה אז שוב ליכא ספק בדבר והמצוה כשרה בגדר של ודאי, וממילא יש לברך עליה ואין ספק בברכה כלל כיון שכבר יש להוכיח מהמצוה שהיא כשרה, ולכן כשהוא בירך על המצוה אין עוד ספק בדבר. ונראה שיש לומר סברה זו רק כיון שהמצוה והברכה נפרדות זו מזו, וגם יש להוכיח ממה שהוא תופס חפצא המצוה בידו שהוא סובר שחפצא זו כשרה למצוה, כגון שכיון שהוא תופס התפילין של רש"י בידו, זה מוכיח שהוא סובר שהעיקר בהלכה כרש"י, ולכן ממילא הוא יכול לברך. הרי מצינו דבעינן הוכחה מן החפצא של מצוה עצמה איך הוא ההלכה, וכיון שיש הוכחה מן החפצא עצמה שוב אין ספק בדבר ואז הוא יכול לברך עליה ואין שום רמז של ספק בברכה, ולא בעינן שום הכרעה מן הברכה לדון אם מצוה זו כשרה או לא כיון שכבר יש הכרעה ממה שהוא תפס החפצא של מצוה בידו לקיים המצוה. וכן י"ל בכל המצות בתשובת הרדב"ז הנ"ל, דהיינו תפילין מגילה אתרוג לולב ציצית וספר תורה, שבכל אלו אם הוא תופס החפצא של מצוה בידו כדי לקיים המצוה, זה מוכיח שהוא סובר שחפצא זו כשרה, וכיון שכן כשהוא מברך אין ספק כלל בברכה עצמה, ולא בעינן שום הכרעה מן הברכה אם חפצא המצוה כשרה או לא. ולכן כיון שאין שום הכרעה מצד הברכה אין לומר שיש ספק בברכה אלא ודאי יש לברך כיון שכבר יש הכרעה מתפיסת החפצא של מצוה שהוא סבר שמצוה זו כשרה. וכן הוא, שאם ההכרעה באה מן הברכה אז ממילא י"ל שהספק הגיע עד הברכה עצמה וכיון שהוא מכריע מן הברכה שמצוה זו כשרה אז שפיר הוא לומר ספק ברכות להקל שעדיין יש ספק עד שהוא מברך, אבל אם ההכרעה בתפיסת החפצא של מצוה, אז כשהוא יברך שוב אין ספק כיון שהוא כבר פסק הדבר להיתר ויש להוכיח כן מתפיסתו בחפצא.

ולפי זה יש לדון לגבי נדון דידן, שאם הוא אוכל פת ביו"ט אין שום הוכחה מן הפת אם הוא סובר שאכילת פת רשות או חיוב ביו"ט, שאף אם הוא רשות הוא יכול לאכול פת. ורק אם יש מחלוקת אם מאכל זה פת או לא (כגון בס"קסח יג.) והוא רוצה לקיים מצות סוכה באוכל זה בליל ראשון, י"ל שאם הוא תופס אוכל זה בידו זה מוכח שהוא סובר שזו פת, ושוב אין כאן ספק ברכה לדעת הרדב"ז כיון שבשעת הברכה הוא כבר פסק הדבר שמאכל זה הוא פת. וכל זה כיון שיש שינוי בגוף הפת עצמה, ולכן יכול להוכיח מן הפת עצמה שהוא סובר שזו פת והיא כשרה למצוה, ודלא כמ"ד שאין מאכל זה פת. וכן הוא בכל המצות בתשובת הרדב"ז יש שינוי הניכר בחפצא של מצוה שי"א שזה כשר וי"א שזה פסול. אמנם בנד"ד אין שום רמז בפת עצמה אם הוא סובר שיש חיוב לאכול פת ביו"ט או אם הוא רק רשות, ואין שום שינוי בפת כלל להוכיח ממנו מה היא דעתו. וכל ההכרעה לדבר זה היא באה רק אם הוא חוזר לברך ברכת המזון אם הוא שכח לומר יעלה ויבא, שבזה יש להוכיח שהוא מכריע שהעיקר כהמ"ד שיש חיוב לאכול פת ולכן מטעם זה הוא חוזר. הרי מצינו שבזה ההכרעה באה מן הברכה עצמה, דהיינו שעדיין יש ספק בדבר עד שהוא מוכיח מן חזרת הברכה שהוא סובר שיש חיוב לאכול פת ביו"ט. ולכן כיון שהספק מגיע עד אמירת הברכה אז אין אמירת הברכות של ברכת המזון בגדר של ודאי אלא היא בגדר של ספק ושפיר י"ל שהספק כאן בברכה, וספק ברכות להקל.

ולכן נראה שלא שייך לומר סברת הרדב"ז בנד"ד, ועדיין י"ל ספק ברכות להקל כנגד מרן, וכדעת הבן איש חי והיביע אומר הנ"ל, ולגבם י"ל "לכו אל יוסף אשר יאמר לכם תעשו."

סימן יד.

שאלה: האם יש לברך על מסטיק, והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"כו.

תשובה: א) **כתבתי** בח"א שאין לברך על מסטיק, ויש לדמות דין זה למ"ש המרדכי במסכת תענית "גרסינן פרק היה קורא... דלמא הנאה קביל עליה, כתב ראבי"ה נ"ל כיון דאסיקנא דהנאה לא קביל עליה דיכול לכוס עצי קנמון קניל"א בלעז כדי ללחלות גרונו ולפלוט." וכן הוא בטור בס"תקסז. וז"ל "וכתב אבי העזרי שיכול ללעוס עצי קנמון ועץ המתוק ללחלח גרונו ולפלוט." וכן הוא בב"י

שם, וכן הוא ברמ"א בשו"ע שם. הרי שאף שהוא מכוין להנאת גרונו או החיך על ידי הטעם מתוק, ואף שהוא ממילא בולע קצת הטעם ברוקו מ"מ אין זה נחשב אכילה בתענית, וכן אין לברך על הנאה זו. וא"כ ה"ה להמסטיק שדומה ממש לזה שאין לברך.

ונשאלתי לבאר הדבר לפי מה שמצינו לגבי לאקרי"ץ, שכתב הכה"ח בס"רב. אות קיג. "ואם כוסס הלאקרי"ץ או הצמרינ"ד ומבליע הטעם ופולט, נראה דמברכין רק שהכל, חיי אדם כלל נא. אות טו. ועיין לעיל אות סג." הרי נראה מזה שאף מי שלועס המסטיק ומבליע הטעם ופולט המסטיק שיש לברך שהכל.

ולענ"ד אין זה דמיון נכון, וכבר כתבתי בח"א לחלק שאין לדמות המסטיק להדין של מרן בס"רב. טו. שכתב "וכן המוצץ קנים מתוקות שהכל", אף דהתם הוא בולע הזיעה ופולט העץ, שזה אינו דהתם הזיעה יש בה ממש דהיינו שיכול לסחוט העץ ולשתות המשקה לבדו כמ"ש המ"ב שם ס"ק עו. משא"כ לגבי המסטיק שא"א לסחוט שום משקה ממנו וכן לגבי העצי קנמון והעץ מתוק א"א לסחוט מהם משקה, אלא יש להם טעם טוב בלבד, ולכן אין לברך על זה. וכן הוא שהראבי"ה מדמה דינו להדין של כס זנגבילא ביומא דכפורי דפטור, ומצינו בפ"ח דיומא דכתוב בשם רבא "דכס פלפלי יבשתא ביו"כ פטור". הרי שדין זה מיירי ביבשתא ואין בו מיץ. ונראה שעץ המתוק בדין של הראבי"ה והטור מועיל אף שאין בו מיץ בעץ, משום שהטעם גורם לרבוי הרוק וע"י הרוק והטעם נאה הוא יכול ללחלות גרונו.

ונראה שהדין של לאקרי"ץ דומה לדין של קנים מתוקות, שאף שכתב החיי אדם הנ"ל "ומבליע הטעם", אין ללמוד מזה שיש רק טעם בליקרא"ץ אבל אין בו זיעה ומשקה, שכתב הנשמת אדם שם באות י. "לאקרי"ץ שאינו עומד רק לסחות ממנו המיץ, וא"כ בודאי דהמיץ דומה לצוקר לאחר הבישול..." הרי אף בלאקרי"ץ יש מיץ ולא טעם בלבד, והוא מדמה זה לצוקר, דהיינו בקנים מתוקות הנ"ל. ולכן אין מזה ראיה שיש לברך על המסטיק, ששאני מסטיק שאין בו מיץ כלל אלא טעם בלבד, וזה דומה לעץ קנמון הנ"ל שמותר בתענית, ואין לברך עליו.

וכן יש לדייק מדברי הכה"ח הנ"ל, שאחר שהוא הביא דברי החיי אדם, הוא כתב, "ועיין לעיל אות סג." דהיינו בדין מוצץ משקה מן הפרי. הרי הוא מדמה הדין של לאקרי"ץ למוצץ משקה, דהיינו שאף בלאקרי"ץ יש מיץ וכהחיי אדם הנ"ל, משא"כ במסטיק שאין בו מיץ כלל.

ב) **ומצאתי** תנא דמסייע לי והוא הזרע אמת בח"א ס"פז. שהוא הביא דברי הרמ"א בס"תקסז. בשם הראבי"ה והטור הנ"ל, וכתב, "וקשה דהלא הרוק מיהא קיבל טעם מאותה טעימה ואיך לא מישתמיט שום פוסק לפרש דיפלוט הרוק, אלא צ"ל דבליעת הרוק אע"פ שקיבל מיתוק אינו חשוב כי אם הנאה ובתענית יחיד קי"ל דהנאה לא קביל עליה". הרי אף שהוא יודע שודאי יש טעם ברוק, מ"מ הוא מותר לבלוע אותו. ונראה שודאי כוונתו לבלוע הרוק שבלי בליעת הרוק לא מצינו שהוא יכול "ללחלות גרונו".

וראיתי שם בזר"א שהוא הביא ראיה שמותר לבלוע הטעם ברוק מדברי הריב"ש בס"רפז. שכתב "דאפילו חצי שיעור היה לו להיות מותר בתענית יחיד משום דאכילה לחוד קביל עליה, וחצי שיעור אינו חשוב אכילה דאין אכילה בכל מקום פחות מכזית, אלא דאסרינן חצי שיעור משום דחזי לאיצטרופי לשיעור שלם, אבל טועם ופולט דלא חזי לאיצטרופי מותר." וכתב על זה הזר"א, "ואם כן ה"נ בליעת הרוק דלא חזי לאיצטרופי לשיעור שלם, ודאי מותר בתענית יחיד אפילו אם הרוק קיבל מתוק כיון דהנאה לא קביל עליה וק"ל." ונראה שכוונתו בזה היא שאף שהרוק מצד עצמו חזי לאיצטרופי עם רוק אחר, מ"מ אין איסור כלל בבליעת רוק בתענית, אלא כל חשש האיסור הוא לגבי הטעם, וכיון שבטעם אין בו ממש א"א לצרף טעם בלבד לכזית, ולכן לא שייך לומר בטעם בלבד דחזי לאיצטרופי, ולכן הוא מותר לבלוע בתענית. ולכן ממילא מותר לבלוע טעם אף אם הוא מתכוין לכך כיון שהוא מתכוין רק לדבר היתר, וזה דומה למי שמריח ריח טוב בתענית יחיד ומתכוין לכך, שאף שזה הנאה מ"מ הוא הנאת היתר ואף אם הוא מתכוין לכך הוא מותר. ולכן אף אם הוא מתכוין לבליעת טעם אין איסור שאין טעימה בכלל האיסור.

ואף שמרן בבדק הבית פליג על ראיית הראבי"ה מדין של כס זנגבילא ביומא דכפורי, מ"מ כתב בזר"א אף מרן מודה לדין של עץ מתוק בשאר תעניות "דהא אין זה אלא הנאה והנאה לא קביל עליה וה"ט דלא הוצרך הרב"י להביא היתר זה בשו"ע משום דכבר כתב בסע"א דבכל תעניות חוץ מיו"כ ות"ב מותר לטעום ולפלוט עד כדי רביעית דהנאה לא קביל עליה ע"ש וכ"ש ללעוס עצי בשמים ועץ מתוק ולפלוט דמותר". הרי שדין זה אף לדעת מרן. וכן כתב המאמ"ר בס"תקסז. בס"ק ג. לדעת מרן ע"ש.

ואף שבמסקנה כתב הזר"א בהשמטות הספר שהוא מסתפק בזה וכתב, "פירוש ולפלוט שכתב ראבי"ה והרמ"א הנ"ל דקאי אעץ, אינו מוכרח די"ל דקאי ארוק

מוטעם... וא"כ אית לן למיחש שלא לעשות כן לכתחילה אם לא במקום צורך גדול". הרי נראה כאן שאין לו לבלוע הרוק שיש בו טעם מתוק ודלא כמו שהוא כתב בגוף התשובה שהוא מותר לבלוע הרוק אף שיש בו טעם. מ"מ נראה מלשונו שהוא כתב, "אית לן למיחש" שהוא כתב כן בדרך חומרא ביום תענית אבל הלא לגבי ברכות הוא דבר יותר חמור לברך כשיש ספק ברכה לבטלה, ולכן בזה י"ל אית לן למיחש שלא לברך, כיון שיש לחוש שאין בליעת הרוק שיש בו טעם מתוק צריך ברכה. ולכן נראה שאף הזר"א מודה בנד"ד שאין לברך על מסטיק.

ועוד ראיתי שם בזר"א שהוא הביא מ"ש הספר חסידים בס"רנג. "הרוצה שלא ירוק בבה"כ תדיר וכו' ילעוס קודם שיבא לבה"כ שורש שקורין ליקרי"ץ אבל ביום תענית לא ילעוס בהשכמה מפני שהמתיקות יהיה בפיו ובערב ט"ב לא יאכל שורש מתוק וכיוצא שישאר הטעם וכשבולע הרוק בולע המתיקות." הרי שאין ללעוס ליקרא"ץ ביום תענית. וכן כתב הזר"א לפרש דברי הספר חסידים, "י"ל דבכל התעניות אסר". ולענ"ד אין זה קושיא על מה שכתבתי ואין זה סותר דין הראבי"ה והטור והרמ"א הנ"ל, שי"ל ששאני לאקור"ץ שיש בו מיץ ממש כמ"ש הנשמת אדם הנ"ל, ולכן אין לבלוע הטעם כיון שיש בו ממשות של מיץ בתוך הרוק, משא"כ בעץ מתוק בדין הראבי"ה שהוא כפלפלי יבשתא שיש רק טעם בלבד ואין בו מיץ כלל, שמותר לכוון לבלוע הרוק והטעם מתוק כדי ללחלות גרונו. ועיין בזר"א שנראה שהוא השוה הדין של לאקרי"ץ לדין של הראבי"ה, ולענ"ד נראה שיש לחלק ביניהם כמו שכתבתי.

ג) **ולפי** מה שביארתי יש לתרץ קושית המ"א בס"תקסז. על הרמ"א, שאחר שהרמ"א הביא דין הראבי"ה הנ"ל, כתב המ"א בס"ק ח. "משמע דאף שאר אוכלין מותר ללעוס ולפלוט, משמע לפי מ"ש רמ"א סע"א. דבכל תענית צבור אסור טעימה א"כ ה"נ אסור לטעום וא"כ תימה האיך כתב רמ"א בלבד ביה"כ דאסור הל"ל בכל ת"צ אסור, לכן נ"ל לאסור בכל ת"צ." וכן הוא בגר"א. אלא נראה לענ"ד שיש לחלק שאין לדמות לעיסת קנמון ובשמים לדין מטעמת בסע"א. שלגבי מטעמת יש משקה ממש בתוך פיו ואף אם הוא פולט מ"מ נשאר קצת בפיו, אבל בלעיסת קנמון וכדומה, אין שום מיץ או משקה נכנס בפיו מן הקנמון, אלא טעם בעלמא וכדביארתי לעיל, ולכן הרמ"א מקיל בדין זה. ושוב ראיתי בערוך השולחן שכתב חילוק זה לדעת הרמ"א, וז"ל "דכיון שאין בזה לחלוחית מים לא חיישינן לה דאינו אלא כריח בעלמא (ומיושב קושית המ"א ס"ק ח.)". הרי כדביארתי, וששתי.

ולפי זה יש להבין מ"ש המ"א בס"רי. בס"ק ט. שאחר שמרן הביא הדין של מטעמת, כתב המ"א "שלא מקרי הנאה אלא בתוך מעיו וא"כ ה"ה ללועס ופולט, עסי' תקסז." הרי נראה מזה שהשוה המ"א הדין של לעיסת קנמון להדין של מטעמת, אבל לענ"ד זה הוא רק לסברתו בס"תקסז. ס"ק ח. הנ"ל, אבל לדעת הרמ"א בס"תקסז. יש חילוק ביניהם דהיינו שהדין של קנמון יותר קיל כיון שאין בו מיץ ולכן הוא מותר בת"צ לדעת הרמ"א וכמ"ש הערה"ש הנ"ל.

וראיתי בשו"ת יצחק ירנן ח"ב ס"יא. עמ"פח. שאף הוא סבר שאין לברך על מסטיק, וכן ראיתי בספר ברכת ה' ח"ב עמ" מא. ואילך, ובכלל דבריו הוא כתב, "אמנם ראיתי כעת להרב"צ א"ש זצ"ל בספר אור לציון ח"ב פ"יד. אות ח. שפסק לברך שהכל על מסטיק, ובהערה שם ביארו דלא גרע ממוצץ קני סוכר שמברך שהכל, דהכא נמי יש במסטיק סוכר ומוצצים אותו ע"כ. אולם באמת החילוק מבואר דשאני מציצת קנה סוכר שמוצצים ממנו מיץ ובולעים ממשות המיץ ולא רוק מוטעם בלבד, אבל בלעיסת מסטיק שמעורב בו סוכר טחון יבש שטעמו מעורב ברוק, בולעים רוק מוטעם בלבד בלי שום ממשות מיץ, לפיכך אין לברך." וזה כמו שביארתי לעיל.

ואל תשיבני שיש כאן חשש של נהנה מן העולם הזה בלא ברכה וכאילו מעל, ולכן אין לומר כאן ספק ברכות להקל ויש לחוש לאלו שסוברים שיש לברך על המסטיק. וכן ראיתי בריטב"א בשבת כג. בד"ה אמר אביי, דאין לאכול בלא ברכה כשיש ספק בדבר שהוא כנהנה מקדשי שמים" ע"ש. וכן הוא בדבר משה ח"ג או"ח ס"יד. שכתב סברה זו שאין לומר סב"ל לעשות מעשה לאכול בלא ברכה. וכ"כ החכמת שלמה באו"ח ס"קעט. ע"ש. מ"מ אין זה דעת השו"ע שמצינו בכמה מקומות שלדעת מרן וגם לדעת הרמ"א יש לומר סב"ל אף באופן שהוא אוכל בלי שום ברכה, עיין במרן או"ח ס"קסז. ט. וס"קעד. ד. וברמ"א בס"קעח. ב. ובס"רי. ב. ועיין ביחוה דעת ח"א ס"טו. בהערה שם שהוא ביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו.

ולכן למסקנה נראה שאין לברך על מסטיק וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"כו. ע"ש.

סימן טו.

שאלה: האם מי שאכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית ממאכל אחר יכול לברך בורא נפשות.

תשובה: א) **לדעת** הכנה"ג והמ"א בס"רי. שפיר הוא לברך בורא נפשות, ואף שמצינו בהגהות רעק"א שם שהוא הקשה על זה כיון שמצינו בס"רח. שאין בנ"ר פוטרת ברכה מעין שלש ולכן נראה מזה שאין לברך שום ברכה, מ"מ כבר כתבתי בח"א ס"כז. להסביר דעת הכנה"ג והמ"א בזה שאין כאן סתירה לדעתם. ונשאלתי לבאר החילוק ביותר ביאור.

לענ"ד נראה שיש שתי מדרגות בכל שבעת המינים, אחת היא שהם מאכל ככל שאר מאכלות שאדם נהנה מהם, ומצד זה הם ראוים לברכה בורא נפשות, אבל המדרגה השניה היא שהם חשובים, ולכן מצינו שכתב הטור בריש ס"רח. "על חמשת המינין שהן גפן ותאנה ורמון וזית ותמרה, שנשתבחה בהן א"י... מברכין לאחריהן ברכה אחת מעין ג', ולפנים תתבאר שמתוך חשיבותן קבעו להם ברכה בפני עצמן". הרי שהטעם שיש ברכה מיוחדת להחמשת מינים הוא מפני החשיבות. וכן לגבי הה' מיני דגן כתב הטור שם, "שהן גם כן חשובין שנשתבחה בהן ארץ ישראל." ולכן משום החשיבות תקנו לברך ברכה מעין שלש. ועוד אף שעדיין השבעת המינים הם אוכל כשאר אוכל, מ"מ כיון שגם יש בהם חשיבות אין מועיל ברכת בנ"ר במקום ברכה מעין שלש.

אמנם כשאחד אוכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית משאר מאכלות, בשלמא י"ל לגבי השבעת המינים שאין כאן שיעור של כזית של חשיבות כדי לברך ברכה מעין שלש, אבל הלא שבעת המינים עדיין הם כשאר מאכלות שהוא נהנה מהם כמו שכתבתי לעיל, ולכן מצד מדרגה זו הם ראוים להצטרף לשאר מאכלים כדי שיהיה כזית של הנאה לגוף, ולכן ממילא יש לברך בנ"ר. ולכן אין הדין של ברכה על שבעת המינים כשהוא אכלם לבדם, שאין מועיל בנ"ר, דומה להדין של צירוף של חצי זית שבעת המינים וחצי זית שאר מאכל, ששפיר הוא לברך בנ"ר, שדין הראשון תלוי בחשיבות, ודין השני תלוי בנאה לגוף.

ב) **ולפי** זה יש לדון במחלוקת בין הר"י והרא"ש בטור ס"רי. שלדעת הר"י מי שאכל פחות מכזית של שבעת המינים צריך לברך בורא נפשות, אבל הרא"ש סבר שאין לברך בנ"ר על פחות מכזית. ונראה שדעת הר"י היא ששפיר הוא לברך בנ"ר כיון שבשלמא שאין כאן שיעור כזית ולכן אין לברך ברכה מעין שלש, מ"מ עדיין הוא יכול לברך בנ"ר כיון ששבעת המינים הם גם כן כשאר מאכלות שהגוף נהנה מהם, וכמו בשאר מאכלות הוא סבר שיש לברך בנ"ר אף בפחות מכשיעור של כזית, אז אף בשבעת המינים הוא יכול לברך בנ"ר, עיין בפרישה באות יא. שכתב שהר"י אזיל לטעמיה שסבר דברכה בנ"ר א"צ שיעור. אמנם הרא"ש חולק בזה וכתב שאין לברך כלל על פחות מכזית של שבעת המינים. ונראה שטעמו הוא שאף שכן הוא ששבעת המינים הם בכלל שאר מאכלות שהגוף נהנה מהם, מ"מ אף לגבי בנ"ר אין לברך על פחות מכזית ועוד שאין זה העיקר ברכה של השבעת המינים. וכן כתב הרא"ש בברכות לח: באות טז. "דמסתבר דעל מין דראוי לברך עליו מעין שלש, בשביל חסרון השיעור לא שייך ביה ברכה אחרת". ונראה שלהרא"ש אף שהוא מודה ששבעת המינים הם כשאר מאכל ובכל מאכל יש הנאה לגוף, מ"מ כיון שלא תקנו ברכה אחרת על השבעת מינים אז אין לו רשות לברך. אמנם עדיין י"ל שהשבעת המינים ראוים להצטרף לחצי זית של מאכל אחר כדי לברך בנ"ר, שאף שאין בשבעת מינים ברכה זו, מ"מ עדיין הם כשאר מאכל שהגוף נהנה מהם, ומשום זה ראוים הם לצירוף.

שוב ראיתי שכן כתב סברה זו במחצית השקל בס"רי. וז"ל, "כיון דאין שיעור בשבעת מינים ומצד הדין גם על שבעת מינים ה"ל לברך בנ"ר אלא מצד חשיבותו קבעו לו ברכה מיוחדת, וכיון דאין בו כשיעור וא"א לברך ברכה המיוחדת לו עכ"פ לא גרע משאר אוכלים שאינן משבעת מינים ומצרף לחצי זית מין אחר, והוי כאלו אכל כשיעור מפרי שאינו משבעת מינים דמברך בנ"ר." ע"ש. ונראה שכיונתי לדעתו.

וכן נראה שהוא כוונת הבית יהודה בח"ב ס"צח. שכתב, "ומיהו ברכת בנ"ר עכ"פ חייב לברך, דהרי אכל בין הכל שיעור כזית והוייא אכילה מעלייתא להתחייב בברכה דהרי נתמלא כריסו באכילת הפירות וחייב להודות לשם על ההנאה שנהנה". ע"ש. הרי שמצד שהשבעת מינים הם כשאר אוכל שהגוף נהנה מהם, מועיל זה לצירוף. אמנם אה"נ שאין לברך בנ"ר על השבעת מינים אם הוא אוכל כזית מהם שלא תקנו ברכת בנ"ר עליהם, אבל צירוף שאני וכיון שיש לברך על החצי זית של שאר מאכל אם לא מטעם חסרון שיעור, אז שפיר הוא שמועיל השבעת המינים להשלים השיעור כיון שאף בהם הגוף נהנה.

וכן נראה סברת האג"מ באו"ח ח"א ס"עד. שכתב, "דחזיינן ששייך בנ"ר על כל דבר בעצם דהא אף פחות מכשיעור פת ויין מצטרפין להתחייב בנ"ר." ואף שהוא הוסיף על זה לכתוב שיש לברך בנ"ר במקום ברכה מעין שלש אם אחד אינו יודע לברך ברכה מעין שלש, ולענ"ד אין זה נכון כיון שלא תקנו חכמים בנ"ר במקום ברכת

מעין שלש, מ"מ הסברה שהוא כתב ששייך בנ"ר על כל דבר בעצם נכון הוא, דהיינו שהחוש מעיד שיש הנאה לגוף מכל מאכל, ובזה י"ל שטעם זה מועיל לצירוף כדביארתי לעיל.

ג) **ולענ"ד** יש לדמות סברה זו למ"ש המ"א בס"קסח. ס"ק יג. שאם קבע סעודתו על פת הבאה בכיסנין אף שאכל בשר עמה ודברים אחרים, ואלו אכלה לבדה לא היה שבע ממנה, אפ"ה מברך המוציא וג' ברכות ע"ש. הרי מבואר שאף שאין ברכת המזון פוטרת את הבשר בפני עצמו כנראה ממרן ס"רח. יז., מ"מ הבשר מצרף עם פת הבאה בכיסנין כדי לברך ברכת המזון, שהלא בעינן שביעה כדי לברך ברכת המזון על פת הבאה בכיסנין, ולכן כיון שיש שביעה בצירוף ע"י הבשר שפיר לומר שמצד זה יש צירוף כדי להשלים השיעור כדי לברך ברכת המזון. ולפי זה כן הוא בנד"ד שאף שאין ברכת בנ"ר פוטרת ברכה מעין שלש, מ"מ השבעת מינים מצרפים כדי לברך בנ"ר כיון שעדיין יש הנאה לגוף. ואף שכתבתי בח"א ס"כד. שאין לצרף שאר מאכלים לפת הבאה בכיסנין כדי לברך ברכת המזון ודלא כהמ"א הנ"ל, מ"מ זה מפני דשני דברים דלא שוו בשיעוריהן אינם מצטרפים כמ"ש הברכ"י בס"קסח אות יג. ועוד שאין שאר מאכלים נחשבים מין שביעה כמ"ש הבית יהודה הנ"ל וז"ל "לפי הנראה פשוט דלא שייך ברכה מעין שלש כיון דליכא שיעור ממין שביעה, שהרי אם היה בכגון זה בפת פחות מחצי שיעור אם השלים השיעור בדבר אחר ודאי דלא מברך ברכת המזון דהא בעינן כדי שביעה מדאורייתא או בכזית מדרבנן". הרי שאר מאכלות אינם מצרפים אלא אם הם מין שביעה, ולכן אין לברך ברכת המזון, עיין מה שביארתי עוד בזה בח"א שם. אמנם בנד"ד שהכל מסכימים שיש הנאה לגוף משבעת המינים, אז שפיר הוא לומר שהם מצטרפים לחצי זית של שאר מאכלות כדי לברך בנ"ר, אף שאם הוא אכלם לבדם אין מועיל בנ"ר כדביארתי לעיל.

ולפי זה מובן מה שכתבתי בח"א ס"כז. בענין זה, דהיינו "שבס"רח. הספק הוא אם אוכל זה מז' המינים או לא, ולכן אין לברך בנ"ר כיון שיש ספק שמא זה מז' המינים ולא שייך לומר בנ"ר כלל שאין זה ברכה כוללת, אבל בס"רי. הוא כבר אכל חצי זית של אוכל אחר ושייך לומר בנ"ר בתורת ודאי, אלא מצד אחר הוא אינו יכול לברך כיון שיש חסרון שיעור של כזית, ובזה שפיר אמרינן שיש לצרף הז' מינים ויכול לברך בנ"ר כיון שהוא רק משלים השיעור, והשייכות של בנ"ר כבר היתה שם." ולפי מה שהסברתי לעיל זה אתי שפיר שאף השבעת המינים כשאר מאכלות שהגוף נהנה מהם, והם ראוים לברכת בנ"ר אלא שלא תקנו כך, ולכן הם ראוים לצירוף. אמנם אם יש ספק על כזית של איזה מאכל אם יש לברך עליו ברכה מעין שלש או לא, אז אין לברך עליו בנ"ר, שתקנו חז"ל שאם יש חשיבות של שבעת מינים אין בנ"ר מועיל במקום חשיבות.

וגם כתבתי שם, "אמנם אין לומר להיפך, דהיינו שיש לברך ברכה מעין שלש בצירוף חצי זית של אוכל אחר, שזה אינו, כיון שבברכה של מעין שלש בעינן חשיבות ואין צירוף חצי זית אחר מועיל לחשיבות, משא"כ בברכה של בנ"ר דבעינן רק כזית של אוכל ולא חשיבות, ולכן אף אם יש קצת אוכל ששייך לומר עליו בנ"ר יכול לברך ברכה זו. ולפי זה דברי המ"א אתי שפיר, וכן י"ל בעד המ"ב שבס"רח. ס"ק פא. הוא פסק כהמ"א, וגם בס"רי. ס"ק א. הוא פסק שמצטרף חצי זית של ז' מינים עם חצי זית של אוכל אחר לברך עליו בנ"ר." וזה מובן.

מ"מ כל זה כתבתי להסביר דעת המ"א, אבל לדינא כיון שמצינו שיש כמה אחרונים שחולקים עליו, אז צריך לומר בזה סב"ל, וכמו שמצינו ביביע אומר ח"א ס"יב. וגם יש לצרף כאן מ"ש רש"י בספר פרדס גדול ס"עח. שבנ"ר היא רשות ולא חובה, וכן הוא ברוקח ס"שמב. ועוד. ולכן לפי זה למה לו לברך בנ"ר אם אין כאן חובה, ובפרט שיש כאן חשש של ברכה לבטלה.

וכעת יצא לאור יביע אומר ח"י וראיתי בס"יט. שהוא האריך בזה כיד ה' הטובה עליו, ושם באות ד. הוא הזכיר בחסדו שכתבתי על זה באורחותיך למדני ח"א ס"כז. מ"מ הוא כתב עלי שאני טרחתי ליישב דעת הכנה"ג והמ"א, ושדברי אינם מחוורים. ולענ"ד כן הוא שטרחתי ליישב דעת הכנה"ג והמ"א, שמצוה עלינו לטרוח ליישב מה שכתבו גדולי האחרונים ואין לדחות דעתם בלי עיון ועמל, ומה שכתבתי להסביר דעתם נראה לי נכון, ונראה שכיונתי לדעת המחצית השקל הנ"ל בזה. מ"מ אף שיש ליישב דעתם מסברא, מ"מ אין זה מספיק כדי לברך כיון שמצינו שיש חולקים עליהם, ולכן שפיר הוא לומר כאן סב"ל וכדעת היביע אומר בזה וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"כז.

סימן טז.

שאלה: האם מותר לברך ברכת אילנות על אילן אחד.

תשובה: א) **כתוב** בברכות מג: "אמר רב יהודה האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי אומר ברוך שלא חיסר בעולמו כלום... ". משמע מהלשון של "אילני" שהוא לשון רבים, דמיעוט רבים שנים. וכן נראה מלשון של מרן בשו"ע ס"רכו. א. שכתב, "וראה אילנות". הרי משמע שנים או יותר. וכן ראיתי להחיד"א במורה באצבע ס"ז. אות קצח. שכתב, "ישתדל לברך ברכת אילנות בימי ניסן והמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דוקא ויהיה שתי אילנות ויוצאים לשדה לברך." וכן הוא בחסד לאלפים אות כג. "היוצא בימי ניסן וראה שני אילנות ...". וכן הוא במועד לכל חי ס"א. אות ט. שכתב "ויהיו שתי אילנות". וכן הוא בפתה"ד באות א. שכתב, "דאילני דש"ס אינו אלא ב' אילנות דלא סגי באחד". וכן הוא בכה"ח באות ב. שכתב, "ומיעוט רבים שנים" ע"ש. ועוד י"ל שנוסח הברכה בלשון רבים, דהיינו "אילנות טובים", משמע שאין לברך על אילן אחד. וכן ראיתי בציץ אליעזר ח"יב. ס"כ. אות ז.

ולענ"ד נראה שיש לדון בזה שי"ל דהא דכתוב בגמרא "אילני", לאו דוקא הוא אלא אף באילן אחד סגי, ומ"ש גמרא הוא בדרך רגיל דהיינו שכמה פעמים מצינו כמה אילנות ביחד ולכן כתוב "אילני" אבל אין זה לעיכובא ואף על אילן אחד יש לברך, שברכה זו אינה דוקא על אילן זה שהוא לפניו אלא היא ברכת שבח על כל האילנות בעולם בין על מה שלפניו ובין על מה שאינו לפניו, ורק ראיה באילן אחד בעינן כדי שיהא יכול לברך על כל האילנות בעולם.

וכן מצינו לגבי שאר ברכות כגון מ"ש מרן בס"רכד. ו. "הרואה חכמי ישראל אומר בא"י אמ"ה שחלק מחכמתו ליריאיו". וכן הוא לשון הגמרא בברכות נח. ע"ש. והלא יש לברך ברכה זו אף על חכם אחד, אף שלשון הגמרא והשו"ע הוא 'הרואה "חכמי" ישראל', דהיינו בלשון רבים. וכן מצינו בברכות נח: שכתוב שם, "רב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע הוו קאזלי באורחא פגעו ביה ברב חנינא בריה דרב איקא אמרו ליה בהדי דחזינך ברכינן עלך תרתי ברוך אשר חלק מחכמתו ליראיו ושהחיינו". הרי שאף על חכם אחד יש לברך אף שאמרו הגמרא לעיל "הרואה חכמי ישראל" בלשון רבים, ואף שהלשון של ברכה הוא לשון רבים דהיינו "ליראיו".

וכן הוא לגבי ברכת מלכים, שכתוב בברכות נח. "הרואה... מלכי עובדי כוכבים אומר ברוך שנתן מכבודו לבריותיו". הרי הלשון כאן הוא לשון רבים שכתוב "מלכי" וכן הוא בברכה עצמה הלשון הוא "לבריותיו", ומ"מ מצינו שם שרב ששת בירך על מלך אחד.

וכן מצינו לגבי ברכת מחיה המתים, שכתוב שם בגמרא "הרואה את חבירו... לאחר יב' חדש אומר ברוך מחיה המתים" הרי אף שלשון הברכה הוא בלשון רבים, דהיינו "המתים", מ"מ יש לברך ברכה זו אף על חבר אחד.

ולפי זה כן י"ל לגבי ברכת אילנות שאף שאמרו חכמים "וחזי אילני" ואף שלשון הברכה הוא כולל "אילנות טובות", מ"מ עדיין יש לברך ברכה זו על אילן אחד, כדמצינו בשאר ברכות כדביארתי לעיל.

ב) **ויש** להביא עוד ראיה לזה, והיא בברכות נח: שכתוב שם, "ראה בריות טובות ואילנות טובות אומר ברוך שככה לו בעולמו". וזו ברכה משונה מברכת אילנות, שברכת אילנות היא בברכות מג:, והברכה כאן של שככה לו בעולמו היא בברכות נח: ויש לברך אותה בכל ימות השנה, ודין זה הוא בשו"ע ס"רכה. י. ואינו בס"רכו. בדיני ברכת אילנות בימי ניסן. וכן כתב הפתה"ד בס"רכו. אות ד. "ואותה ברכה כיון שאינה על הלבלוב אלא על ראית גוף האילנות טובות לאו ביומי ניסן דוקא אלא כולי שתא זימנה שהרי האילנות קימין כל ימות השנה." ע"ש. ומ"מ מצינו בירושלמי שיש לברך ברכה זו אף על בהמה אחת, וכן הוא בב"י בסוף ס"רכה. שכתב, "בירושלמי אפילו פרה נאה וחמור נאה מברך שככה לו בעולמו". וכן הוא בשו"ע שם שכתב, "הרואה אילנות טובות ובריות נאות אפילו עובד כוכבים או בהמה אומר בא"י אמ"ה שככה לו בעולמו". הרי מרן השוה הבבלי והירושלמי והוא כוללם ביחד, שאין מחלוקת ביניהם. ולכן מצינו שאף שלשון הבבלי הוא, "ראה בריות טובות", מ"מ יש לברך ברכה זו אף על בהמה אחת, ולכן כך י"ל לגבי האילנות בדין זה, שאף שכתוב בבבלי "אילנות טובות" עדיין יש לברך שככה לו בעולמו על אילן אחד. ולכן יש ללמוד מכאן לברכת אילנות בימי ניסן שאף שכתוב בגמרא "וחזי אילני" בלשון רבים, מ"מ אף ברכה זו יש לברך על אילן אחד.

ג) **ולכאורה** נראה שיש להקשות על זה מדין הרואה קברי ישראל בשו"ע ס"רכד. יב. שכתבו האחרונים שאין לברך ברכה זו על קבר אחד עיין בבאר היטב שם ס"ק ח. שיש מחלוקת בזה בין הרדב"ז שסבר שיש לברך על קבר אחד ובין ההלכות קטנות שסבר שאין לברך על קבר אחד, אלא כתב הכה"ח שם באות לט. שאף הרדב"ז איירי בקבר אחד

שהוא נוסף על שאר קברות בבית הקברות, אבל על קבר אחד ממש שהוא לבדו נראה מדברי הכה"ח שאין לברך. וכן פסק המ"ב בס"ק טז. "ואם היה שם רק קבר אחד י"א שאין לומר ברכה זו כי נתקנה בלשון רבים." ולכן הכי י"ל בנד"ד שכיון שנתקנה ברכת אילנות בלשון רבים אין לברך על אילן אחד.

אלא נראה שאין להביא ראיה לנד"ד מדין הרואה קברי ישראל. ובתחילה יש לבאר דעת הרדב"ז והוא כתב בס"תתקצט. (תקסט.) לגבי ברכה זו, "ראיתי לאחד מן הגדולים שכתב בתשובה, נ"ל שאם ח"ו נתחדש בו דבר וניתוסף עליו שצריך לברך עליו ברוך היודע מספר כולכם כי על אותו שניתוסף לא בירך ע"כ. ואם בדבר ספק לא יברך בתוך שלושים יום. וא"ת הא תינח אם נתחדשו בו רבים שייך למימר והוא יודע מספר כולכם והרי גם אנו יודעים המספר שניתוספו, וי"ל שאין הברכה על אותם שניתוספו אלא על על כל המתים אלא מפני החדוש צריך לחדש ברכה אפילו תוך שלושים ומפני החדוש מברך ברוך היודע מספר כולכם. א"נ כיון שנתחדשו כאן נתחדשו ג"כ במקום אחר והוא אינו יודע מספרם ומברך על מנהגו של עולם והנלענ"ד כתבתי." ונראה מזה ששאני ברכה זו דבעינן מספר בקברות עד כדי שאדם אינו יכול להכיר ולידע המספר והוא דבר שהוא גלוי רק לפני הקב"ה (כמו שמציני לגבי הכוכבים שכתוב לגבם "מונה מספר לכוכבים"), ולכן מצינו שנוסח הברכה הוא "היודע מספר כולכם". ולכן משום טעם זה דנו אותו גדול והרדב"ז האם יש לברך על קבר אחד, שהלא הכל יודעים שיש שם רק קבר אחד ואיך הוא יכול לומר שרק הקב"ה יודע המספר. ולכן סברו שרק על קבר שניתוסף יש לברך, שבזה י"ל שהמספר שאנו לא יודעים הוא המספר של כל הקברות באותו בית הקברות (וזה התירוץ הראשון) או המספר של כל המתים חדשים בעולם (וזה התירוץ השני). אלא נראה שיש נ"מ בין שני התירוצים ברדב"ז שלתירוץ הראשון שסבר שהמספר הוא רק לגבי הקברות באותו בית הקברות י"ל שרק בקבר הניתוסף יש לברך, אבל לתירוץ שני אף אם יש רק קבר אחד לבדו ואין שם בית הקברות כלל עדיין יש לברך כיון שהמספר הוא על כל המתים חדשים בעולם. ונראה שתירוץ זה הוא רק לדעת הרדב"ז שלאותו גדול בעינן דוקא קבר הניתוסף במקום שכבר יש שם קברות שעל אותו קבר הניתוסף אין לברך, והוא סבר כתירוץ הראשון.

ולפי זה אין להקשות מכאן על מה שפירשתי לגבי ברכת אילנות, שבשלמא לתירוץ השני יש לברך על אילן אחד כיון שהברכה חל על כל האילנות בעולם, ואף לתירוץ הראשון בעינן הרבה קברות רק מפני שהנוסח הברכה הוא "יודע מספר כולכם" ובעינן מספר שאדם אינו יכול להכיר ולידע, משא"כ לגבי ברכת אילנות שאין הברכה על המספר של אילנות, ולכן יש לברך ברכת אילנות אף על אילן אחד. ועוד י"ל שלתירוץ ראשון אף אם יש חמשה או ששה קברות לפניו אין לברך כיון שעדיין יכול האדם להכיר המספר, משא"כ לגבי ברכת אילנות שאף האחרונים הנ"ל סברו שיש לברך על שני אילנות, ולכן ע"כ צריך לחלק בין ברכת אילנות וברכת הקברות.

וראיתי בהלכות קטנות ח"א ס"ריב. שכתב לגבי ברכה זו, "ואפשר דלא נתקנה על יחיד דשמא לא הגיע זמנו והוי דומיא דמרים מגדלא (חגיגה ד.) ואינו בדין. והרדב"ז כתב דעל קבר אחד נמי מברך, וקשה תיבת אתכם לנוכח." ויש לדקדק כאן, שמשמע שההלכות קטנות איירי אף על קבר אחד לבדו ואין שם בית הקברות, שהוא לא כתב קבר הניתוסף כדמצינו ברדב"ז, ולכן נראה שהוא פירש שהרדב"ז תופס העיקר כתירוץ השני וכדפירשתי לעיל שאף על קבר אחד לבדו יש לברך כיון שהברכה חל על כל הקברות חדשים בעולם. ואף שההלכות קטנות חולק על הרדב"ז זה רק משום שני טעמים, אחד הוא משום שמא מת זה אינו בדין, והשני הוא שהלשון של הברכה לנוכח, דהיינו אתכם. ושני טעמים אלו לא שייך לגבי ברכת אילנות שאין ספק שאילן זה כשר לברכה ולא דומה למת שיש ספק בו אם יש לברך עליו כיון ששמא הוא אינו מת בדין, וגם לא מצינו שנוסח ברכת האילנות הוא לנוכח, ולכן אף לדעת ההלכות קטנות כאן שפיר הוא לברך על אילן אחד. ולכן מצינו שבין לדעת הרדב"ז ואותו גדול, ובין לדעת ההלכות קטנות כאן אין שום איסור לברך ברכת האילנות על אילן אחד. (ועיין לעיל לגבי דעת ההלכות קטנות בח"ב ס"כח.)

ד) **ועוד** יש להביא ראיה לזה מברכת נהנין וברכת המצות. מצינו שהברכה על מזונות הוא בלשון רבים, דהיינו "בורא מיני מזונות", ואף אחד לא אמר שיש לברך ברכה זו דוקא על שני מיני מזונות. וכן מצינו כמה פעמים לגבי ברכת המצות שהן בלשון רבים ועדיין יש לברך על חפץ אחד. וכן הוא לגבי טבילת כלים, שאף אם אחד בירך "על טבילת כלים" על כלי אחד עדיין הוא יצא, וכן הוא בפר"ח ביו"ד ס"קכ. ס"ק יא. שכתב, "אם על כלי אחד בירך על טבילת כלים יצא דאכלים בעלמא קאי." ולדעת הערוך השולחן שם באות כב. אף לכתחילה יש לעשות כן. וכן י"ל לגבי על נטילת ידים שאם אחד נטל רק יד אחת כיון שיש מכה על יד אחרת עדיין יש לברך בלשון רבים על

נטילת הידים, עיין בזה בזבחי צדק ח"ב או"ח ס"יג. וברב פעלים ח"א או"ח ס"ח. וכן נראה מיו"ד רסז. יב. שיש לברך על מילת עבדים "למול את העבדים", משמע שכן הוא אף על עבד אחד. וכן הוא לגבי גרים בס"רסח. שיש לברך "למול את הגרים", דהיינו אף על גר אחד. וכתב הכה"ח בס"רסג. אות לח. לגבי נרות של שבת, "בדיעבד אם בירך להדליק נרות של שבת יצא ואפילו אם אינו מדליק רק נר אחד." ולכן כך י"ל לגבי ברכת אילנות שאף שהנוסח הוא בלשון רבים מ"מ עדיין הוא יכול לברך ברכה זו על אילן אחד.

ולענ"ד דין זה ברור ואף אין כאן חשש של ספק ברכות להקל, שאף שהאחרונים הנ"ל כתבו לברך על שני אילנות, מ"מ נראה שזה מפני שהם ראו דברי החיד"א הנ"ל במורה באצבע, ולכן הם תפסו בשיטתו. אלא נראה שי"ל שאף החיד"א מודה שאין איסור בדבר לברך על אילן אחד כיון שהוא כתב, "והמדקדקים מקפידים... שיהיה שתי אילנות" הרי משמע שזה רק דקדוק והקפדה בעלמא ואין זה מעיקר הדין כלל. וזה כמו שמצינו לגבי ציצית בס"ח. ט. שכתב מרן "קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יברך לבטלה." והמקור לזה הוא הרא"ש שכתב שהמנהג העולם שלא לבדוק ורק מי שחרד לדבר ה' יש לבדוק כמבואר בב"י שם ועיין באחרונים שם. הרי שאף שזה דין בשו"ע מ"מ אין זה לעיכובא כלל כיון שזה רק למי שחרד לדבר ה'. וכן י"ל לגבי דברי החיד"א שרק המדקדקים דהיינו החרד לדבר ה', מקפידים לברך על שני אילנות ולא שאר העם כיון שאין זה לעיכובא. ועיין מה שכתבתי בח"א ס"ח. אות י. בד"ה וראיתי, לגבי שמיעת ק"ש כשהוא בתוך הברכות של ק"ש, שכתב התה"ד בס"ג. שהמדקדקים עצומים עיניהם והיו מנגנים בתיבה אחת או שתים, משמע שאין זה מעיקר הדין כיון שהוא רק להמדקדקים, וכן הוא בנד"ד. ושוב ראיתי בבדי השולחן בח"ב שכתב שדברי המורה באצבע הם רק לכתחילה. ולכן כיון שראינו שאין ראיה מדברי החיד"א דבעינן דוקא שני אילנות לעיכובא, שפיר י"ל שאף שאר האחרונים שאזלו כשיטת החיד"א סברו כן שאין זה לעיכובא.

ה) **ועכשיו** יש לבאר דעת ההלכות קטנות בדין זה, שהוא כתב בח"ב ס"כח. "ומאמרו יוצא בימי ניסן משמע דעל פרחי השקדים שממהרים הרבה קודם ניסן אין לברך, גם אין לברך אלא על ריבוי אילנות ודייק שם (בפירושו על שו"ע) מדברי הרמב"ם (פ"י דברכות הל"יג.) היוצא לשדות ולגנות." משמע מדבריו דבעינן ריבוי אילנות כדמצינו בשדות וגנות, ולכן נראה מזה שאף שני אילנות אינם מועילים אלא ריבוי ממש בעינן כדמצינו בשדות וגנות. ואם זה כוונתו נראה שזה רק לכתחילה והוא אינו לעיכובא כלל שלא מצינו בפוסקים דין זה דבעינן הרבה אילנות, והראיה מדברי הרמב"ם אינה ראיה כיון שהרמב"ם איירי בדרך רגיל ואין ללמוד ממנו דיוק כזה. או אפשר לומר שההלכות קטנות כיון בדבריו לבאר שני דינים דהיינו דבעינן ריבוי אילנות, וגם בעינן יציאה לחוץ לעיר ששם המקום של שדות וגנות. ונראה שאף זה אינה לעיכובא והוא דיוק בעלמא.

ולענ"ד נראה שדברי ההלכות קטנות הנ"ל הם המקור לדברי החיד"א במורה באצבע הנ"ל, שכתב החיד"א שם, "והמדקדקים מקפידים שיהיה בניסן דוקא, ויהיה שתי אילנות ויוצאים לשדה לברך." הרי נראה שהחיד"א כיון להלכות קטנות שכתב דינים אלו, דהיינו ניסן דוקא, ואחר כך הוא כתב דבעינן "ריבוי אילנות" ופירש החיד"א דהיינו שני אילנות, ואחר כך הוא דקדק מלשון הרמב"ם דבעינן "יוצאים לשדה". ולכן מצינו שעל דברי ההלכות קטנות כתב החיד"א שזה רק להמדקדקים, ונראה שהוא פירש לנו שאף ההלכות קטנות סבר ששלושה דינים אלו הם רק חומרא בעלמא ורק להמדקדקים. ולכן אין ראיה כנגד מה שכתבתי בין מן ההלכות קטנות ובין מהחיד"א כיון שהם דברו רק להמדקדקים כדביארתי. ולכן שפיר הוא לומר שמצד הדין יש לברך ברכת אילנות אף על אילן אחד. ונראה שכיון שהפתה"ד והכה"ח אינם חולקים בפירוש על המורה באצבע י"ל שאף הם הסכימו להחיד"א ומה שהם כתבו דלא סגי באחד ומיעוט רבים שנים, דהיינו רק לכתחילה אבל אה"נ אם הוא בירך על אילן אחד אין כאן ברכה לבטלה.

ו) **ולכן** נראה מכל הנ"ל שיש לברך ברכת אילנות אף על אילן אחד, ואין לומר ספק ברכות להקל כאן שאפושי מחלוקת לא מפשינן וי"ל שהכל מודים להמורה באצבע שאין זה לעיכובא. ואף את"ל שיש חולקים, מ"מ כבר הוכחתי לעיל שהעיקר לדינא הוא שאף על אילן אחד יש לברך. ועוד יש לצרף כאן דעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. שאם הספק במצוה ולא בברכה אין לומר ספק ברכות להקל, כגון שיש לברך על תפילין של רש"י אף שר"ת חולק עליו כיון שהספק הוא בתפילין ואינו על הברכה עצמה כגון שמא הוא כבר בירך או לא. ולכן אף בנד"ד י"ל שהספק על האילן אם הוא ראוי לברכה או לא, ולא על הברכה עצמה. וכן יש לצרף מ"ש המ"א בס"קנט. ס"ק טו. לגבי מחלוקת הפוסקים בנטילת ידים, שהוא כתב "כיון דמותר ליטול בו בשעת דחק יברך עליו דחשיב אצלו

כהיתרא". וכן הוא כאן כיון שי"ל שמצד הדין הוא יכול לברך על אילן אחד שוב אין לחוש לספק ברכות להקל כיון דחשיב אצלו כהיתרא. ועיין במש"ז באו"ח ס"קס. ס"ק ט. שכתב, "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטילה כשרה לית כאן לא תשא." וכן הוא בביאור הלכה שם בד"ה מים, וכן כתבתי בח"א ס"קיב. באות ו. בד"ה מ"מ, ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שכיון שמעיקר הדין יש לברך שוב אין לחוש לספק ברכות להקל. וגם יש לצרף לסניף סברת הב"ד בס"שנט. בד"ה ונלענ"ד, שלדעת הרמב"ם י"ל ספק ברכות להקל רק בברכת המצות ולא בברכות של שבח והודאה, והוא כתב "אבל בברכות של ק"ש שאינו אומר וצונו אלא הכל הוא לשון הודאה למקום אם כבר קרא וברך וחוזר ומברך אינו מוציא שקר מפיו אלא ששונה להודות לה' פעמים ואין בזה לא תשא שהרי לצורך הודאה מזכיר השם." ע"ש. ואף שהרבה חולקים על סברה זו כמ"ש הפתה"ד בח"א בדף סט ע"א. ודף קא. ע"ב. ודף רג. ע"ג ודף ר"י ע"ד. מ"מ כיון שי"ל שמעיקר הדין יש לברך על אילן אחד, שפיר הוא לצרף סברת הב"ד לסניף.

ולכן מכל הנ"ל נראה למסקנה ששפיר הוא לברך ברכת אילנות על אילן אחד אם אין שם שני אילנות של מאכל, ואין לומר כאן ספק ברכות להקל.

סימן יז.

שאלה: האם יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני כשהוא יום שם בחצי השנה.

תשובה: א) **כך** הוא המעשה, אדם נסע במטוס מוונקובאר שהיא עיר בקנאדא להגיע לעיר לונדון והיא באנגליה, והוא נסע בקיץ ודרך המטוס היא לנסוע קרוב לקוטב הצפוני שזו היא דרך הקצרה, וכשהוא יצא מוונקובאר היה בצהרים וכשהלילה הגיע לוונקובאר המטוס היה כבר קרוב לקוטב הצפוני והוא יום שם, וכשהוא הגיע לאנגליה כבר חלף הלילה והוא יום והוא שעת שחרית, ונמצא שנאבד ממנו הלילה. ונשאלתי מה הוא הדין לגבי ק"ש ותפלת ערבית, האם הוא עדיין יכול להתפלל אף שהוא יום כשהוא במטוס וקרוב לקוטב הצפוני, או אם אמרינן שאין לו להתפלל כלל ונאבד ממנו מצות תפלת ערבית ושמא הוא יכול להתפלל שחרית פעמים לתשלומין. והשבתי שיש לו להתפלל ערבית במטוס כשהגיע הזמן של ערבית בוונקובאר (והיא העיר שהוא כבר יצא משם) אף שעדיין השמש ברקיע כשהוא קרוב לקוטב הצפוני, וזה שיחי.

כתב המור וקציעה בס"שדם. "צ"ע איך ינהגו היושבים או הנוסעים במדינות הסמוכות לקוטב, שלפי רוב הקורבה מתארך היום, יש שיהיה חודש או שני חדשים יום אחד, וכן יותר עד שימצא מקום יתארך היום חצי שנה. וכן הלילה חצי שנה, ותחת הקוטב לא יש יום ולילה כלל, אלא כל השנה כולה הוא בין השמשות שם לפי שאין באותו מקום עלית ושקיעת השמש כי המשוה הוא אופקם, א"כ כיצד יעשו שם שבת. ונ"ל שיש למנות שם שבעה ימים שוים של כד' שעות שלנו ומחשב מיום שהגיע לשם, מונה הימים בשעות ומקדש שביעי כדרך שנזכר לעיל להולך במדבר." והובא דבריו במחב"ר שם, והוסיף החיד"א על דבריו וכתב, "ואם כשהגיע לשם יודע איזה יום בשבוע עומד בו, מתחיל למנות הימים כד' שעות לכל יום ועושה שבת בזמנו בכד' שעות לפי מה שיודע שהוא יום שבת ופשוט". וכן הוא בכה"ח בס"שדם. אות ב. הרי אף שהוא יום בקוטב הצפוני כחצי השנה, מ"מ עדיין הוא צריך לשמור שבת ולקדש היום בברכת קידוש כמו הדין של מי שהולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת, כמבואר במרן בס"שדם.

ב) **וכן** ראיתי בשאר אחרונים. כתב בספר הברית ח"א מאמ"ר ד. פ"יא. "אם יזדמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לצד הצפוני או הדרומי, אשר שם לפעמים היום כהרבה ימים של כד' שעות, כמו בנרגולאר שם סיון ותמוז יום אחד ארוך, או אם יזדמן יהודי על הספינה ההולכת קרוב מאד לצד הצפוני לצוד שם התנינים הגדולים הנקראים וואל' פ'יש, ושם ששה חודשים לילה אחד, אז אחר שימנה ששה פעמים כד' שעות על כלי המורה שעות יעשה את השבת, וכן בענין התפילות והצומות, יעשה דבר יום ביומו של כד' שעות." הרי שזה כהמו"ק והמחב"ר, והוא כולל בדין זה אף התפלות. וכן העלה בתשובת דברי יוסף שווארץ ס"ח.

וכן הסכים הרב פעלים בח"ב סוד ישרים ס"ד. והוא סיים "נמצא מרע"ה בכל אותו זמן שהיה במרום, אע"פ שלא היה רואה מדת הלילה ומדת יום חלוקין שלא היה רואה חושך אלא הכל אור, לא היה נחשב לו כל אותו זמן ליום אחד כדי לקיים בו מצות התלויות ביום של ק"ש ושל תפלה, וגם לקיים מצות שבת לקדשו ותפלה, אלא היה מחלק הזמן ההוא ללילה ויום בזא"ז לקיים מצות לילה בלילה ומצות יום ביום, וא"כ ה"ה ליושבי הצירים אע"פ שרואין משך כמה חודשים אור השמש, ומשך כמה

חודשים חושך, אין נחשב להם כל הזמן הזה יום ארוך או לילה ארוך, אלא צריכין לחלק כל כד׳ שעות לילה ויום, והם מוכרחים לחשוב הלילה ביב׳ שעות, והיום ביב׳ שעות כמו מקומות העומדים תחת קו המשוה, דאין רואין דבר שראוי להאריך או לקצר על ידו הימים או הלילות, וזה ברור״. ע״ש שהוא האריך בדין זה. הרי שאף בק״ש ותפלה יש להתפלל ולא חיישינן כלל לברכה לבטלה.

וכן ראיתי בתפארת ישראל בסוף פ״ק דברכות שכתב, ״אולם עיקר ספקתינו הוא רק במדינה צפונית בקיץ שאין שם לילה ממש כלל רק נשף ביוני ויולי, מתי יהיה זמן ק״ש ותפלה וציצית ושבת. ולכאורה יש להסתפק ג״כ במי שקרה לו שיבא בקיץ סמוך להנארדפאל, ששם יש איזה חדשים רצופים בקיץ יום ממש, ורואים החמה מקפת כל האופק סביב מזרח דרום מערב וצפון... ולפי זה אם יהיו שם ב׳ אנשים א׳ מאמעריקא וא׳ מאייראפא, כל אחד ישמור שבתו לפי המקום שיצא משם, ואין חיוב סקילה וחטאת לשום אחד מהן מדאין חייבים כן רק מדרבנן. עוד נ״ל שרשאים להתפלל שחרית וערבית ולומר מעריב ערבים ויוצר אור אע״ג שלהן לילה כיום יאיר, אפ״ה הן לפי מקומן אומרים כך.״ ע״ש כל דבריו. הרי מבואר שיש לו להתפלל ערבית שם, ויש לאזיל אחר שעת צאת הכוכבים של המקום שהוא יצא משם, אע״פ שאם יש עמו איש אחר שיצא ממדינה אחרת יהיה לו זמן אחר לצאת הכוכבים כפי המקום שהוא יצא משם. וזה כמו דעת החיד״א הנ״ל שכתב ״ואם כשהגיע לשם יודע איזה יום שבוע עומד בו״, הרי שיש לאזיל אחר היום שהוא כבר ידע ממקום שהוא יצא משם. ועוד מבואר בתפ״י שכל החיוב הוא רק מדרבנן כיון שאין שם יום ולילה.

וכן ראיתי במנחת אלעזר ח״ד. ס״מב. שאחר שהוא הביא התפ״י הנ״ל הוא כתב, ״ודעתו שחומרא זו הוא רק מדרבנן בשמירת שבת שם במקומות אלו, וכן נראה שכיון שלא שקעה השמש מנין לנו לחייבו מדאורייתא בשמירת שבת וכיוצא, וכן נראה דעת הרמ״ע מפאנו כנ״ל... נמצא לפי דעת הרמ״ע כנז׳ ולפימ״ש התפ״י לענין הבא לנארדפא׳לל כנז׳, שצריך להחמיר רק מדרבנן אבל לא מדאורייתא כיון שלא שקעה החמה בערב שבת״ ע״ש. הרי שהחיוב של שבת ושאר מצות התלוים על היום או הלילה הוא רק מדרבנן.

ולפי דברי האחרונים הנ״ל נראה שיש לו להתפלל ערבית כשהוא בקוטב הצפוני, ויש לו לאזיל אחר זמן המקום שהוא יצא משם, ולכן בנד״ד כשהוא יודע הזמן של צאת הכוכבים בוונקובאר אז יש לו להתפלל ערבית באותו זמן כשהוא במטוס כשהוא קרוב לקוטב הצפוני. אלא שכל החיובים שם הם רק מדרבנן כמבואר בתפ״י והמנ״א הנ״ל.

ג) **אלא** לענ״ד עדיין אין דין זה ברור כלל שעדיין יש לשאול איפה מצינו שתקנו רבותינו ז״ל להתפלל התפלות בקוטב הצפוני, ואיך הוא פשוט לאחרונים אלו שיש לעשות כן. ואף שהם הביאו ראיות ללמוד מהן וגם סברות, מ״מ לא מצינו בהדיא שתקנו חכמים כן, והלא יש לחוש לברכה לבטלה כיון שאין שם יומם ולילה, ושב ואל תעשה עדיף כיון שלא מצינו תקנה מפורשת בזה בדברי רז״ל. וכלל גדול הוא בידינו שאין לנו לחדש גזרות ותקנות שלא מצינו בדברי רבותינו ז״ל. וכבר כתב המנ״א הנ״ל ״אמנם הוא לפליאה נשגבה כי לא נתבאר בשום מקום בש״ס ודחז״ל ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים מהו דינם של אותן מקומות לענין ק״ש ותפלה ובפרט לענין שבת״ ע״ש. (ולכאורה נראה שנעלם מעיניו הבדולח דברי היעב״ץ והחיד״א הנ״ל.) ולכן עדיין יש לברר דין זה.

ויש להגדיל הקושיא הנ״ל, דהיינו שאין לנו לחדש מדעתינו בנד״ד מה שלא מצינו בפירוש בדברי חז״ל, ממה שמצינו בחורבן בית המקדש, שבזה נתבטלו כמה מצות ועשו חכמים קצת תקנות לזכור מה שהיו עושים בבית המקדש, כגון במשנה סוכה פ״ד. שכתוב שם, ״בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד, משחרב בהמ״ק התקין רבי יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש, ושיהא יום הנף כולו אסור.״ הרי מצינו דבעינן תקנה מפורשת לזכור מצוה שאינה נוהגת, ולכן כיון שבקוטב הצפוני מצות התליות על היום והלילה אינן נוהגות מצד הדין, אין לנו לחדש תקנה מדעתינו לזכור מצות אלו, ואין זה דומה לחורבן בית המקדש שיש תקנה מפורשת.

ועוד י״ל שכמו שמצינו שיש כמה מצות התלויות בארץ ואינן נוהגות בחוץ לארץ, ולא תקנו רבותינו לעשות אותן בחוץ לארץ, כמו כן י״ל שהמצות התלויות ביום או בלילה אינן נוהגות בקוטב הצפוני ואין תקנה מדרבנן לעשותן שם. ולכן איך פסקו האחרונים הנ״ל לקיים מצות תפלה בקוטב הצפוני, שהלא אין תקנה מפורשת על זה.

ד) **ונראה** שיש ללמוד שתקנו כן ממה שתקנו חז״ל לומר קידוש והבדלה למי שהולך במדבר ואינו יודע מתי הוא שבת מטעם זכירה כמ״ש רש״י בשבת סט: ״לזכרון בעלמא״, אף שבכלל אמירת קידוש והבדלה יש ברכות, וכיון שתקנו כן ממילא אין לחוש לברכה לבטלה, אף

שבכל יום יש ספק שמא זה יום חול או שבת. וכן ראיתי בפתה"ד בס"שדם. אות ה. שכתב, "דכיון דהכי תקינו ליה לצלויי של שבת ולקדושי אכסא בברכה, והכי נמי למימר הבדלה על הכוס בברכה, הגם דכי תקינו ליה מעיקרא משום ספקא הוא דתקינו וחייבוהו בכך הוי ודאי מחוייב ולא שייך לומר בזה ספק ברכות להקל". וכן הוא במו"ק שם, ובמש"ז. ולכן כיון שמצינו שאף שמצד הדין שאין לומר קידוש והבדלה כיון שיש ספק בדבר אלא שכך תקנו חכמים מטעם זכירה, כן י"ל שבכלל תקנה זו שי"ל קידוש והבדלה ושאר תפלות ומצות בקוטב הצפוני לזכירה גם כן, שהצד השוה ביניהם הוא שכשיש מקום שמצד הדין הוא שאין לומר קידוש והבדלה, עדיין י"ל קידוש והבדלה משום תקנתם וכן שאר תפלות, ולכן ה"ה לגבי תפלת ערבית בנד"ד שי"ל שהיא בכלל תקנת חז"ל הנ"ל.

אלא לכאורה עדיין אין זה ברור ויש לשדון בו נרגא, שכתב המחב"ר שם באות א. בשם ר" דוד פארדו לגבי הדין של קידוש והבדלה למי שהולך במדבר כנ"ל, "משמע דלענין תפלה מיהא יתפלל של חול, לא מיבעיא לענין יח' ברכות דפשיטא דהא אפילו בשבת נמי אי לאו דלא אטרחוה רבנן הוה אמרינן להו, אלא אפילו הזכרת שבת לא מזכיר דדילמא לאו שבת ונמצא שקרן בתפלתו, והואיל ואית ליה זכרון בקדושא סגי בהא". וכתב עליו המחב"ר שם, "עיקר כדברי הרב נר"ו מסתמות הש"ס והפוסקים דלא אמרו אלא קדושא והבדלתא." ולפי זה כתב הפתה"ד באות ג. שה"ה שאין להתפלל מוסף בשבת, אלא הוא כתב שם שלדעת הנהר שלום והפר"מ יש להתפלל תפלת שבת "וחייב להתפלל גם מוסף בשבת ולא הוי ברכה שאינה צריכה כי כן תיקנו חז"ל דלגבי דידיה הרי הוא שבת גמור שלו ומקדש על הכוס, ויום הוא שנתחייב להתפלל בו גם מוסף שבת כראוי."

הרי מצינו שלדעת ר" דוד פארדו והמחב"ר שהתקנת חכמים הוי רק לגבי קידוש והבדלה, ולדעת הנהר שלום והפר"מ התקנה כוללת שאר מצות גם כן. ולפי זה עדיין יש ספק בנד"ד שלדעת רד"ף והמחב"ר אין להוסיף על תקנה זו, ולכן נראה שאין ללמוד ממנו לתפלות, ולכן בנד"ד אין הוכחה מתקנה זו שיש להתפלל ערבית, אף שעדיין יש ללמוד ממנו לעשות קידוש והבדלה בקוטב הצפוני, וכמ"ש המחב"ר עצמו באות ד. שם בשם המו"ק והוא הסכים עמו. ולדעת הנהר שלום והפר"מ יש מקום לומר שכיון שאין תקנה זו דוקא לגבי קידוש והבדלה, שפיר י"ל שבכלל תקנה זו יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני בימי הקיץ שהוא כולו יום.

אלא שיש להשיב על זה, וי"ל שאף לרד"ף והחיד"א יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני, שבשלמא לגבי מי שהולך במדבר ואינו יודע מתי שבת שאם אמרינן שהוא צריך לקדש ולברך הבדלה, אז כבר יש זכירה לשבת, ואין להוסיף על זה ואין לו להתפלל מוסף או להזכיר שבת בעמידה כיון שלא מצינו שאמרו כן החכמים בפירוש. אמנם לגבי תפלת ערבית אם אמרינן שאין לו להתפלל כלל אז לא נשאר שום זכר לתפלת ערבית כלל והיא נתבטלה לגמרי, ולכן בכה"ג ודאי י"ל שאף הרד"ף והחיד"א מסכימים שיש לו להתפלל.

ה) **אלא** עדיין כל זה אינו מספיק ואין לדמות הדין של מי שהולך במדבר שעדיין יש עליו חיוב לקיים מצות שבת אלא שהוא אנוס ולא יודע מתי הוא שבת, למי שהולך לקוטב הצפוני ששם אין חיוב מן התורה לקיים מצות שבת כלל כיון שאין שם שקיעת החמה בקיץ. ולכן אין לומר שאף באותו מקום יש דין של זכירה.

וכן י"ל למה שמצינו לגבי מי שאין לו לולב כשר בטור בסוף ס"תרמט. שעדיין יש ליטול לולב פסול והטעם הוא משום זכירה שלא ישתכח תורת לולב ואתרוג כמבואר כל זה בב"י שם. וי"א שאף יש לברך עליו ע"ש. ואין לדמות זה לנד"ד ששאני התם שכבר יש חיוב עליו לקיים מצות לולב ולכן שפיר הוא לזכור מצוה זו כשאין לו לולב כשר, אבל בנד"ד אין חיוב עליו לקיים המצות שתלויות על היום ולילה כשהוא בקוטב הצפוני, ולכן מי יאמר שעדיין יש מצוה מדרבנן של זכירה.

ו) **ולכן** צריך טעם אחר להסביר סברת האחרונים הנ"ל שיש לקיים מדרבנן מצות התלויות על זמן היום הלילה כשהוא בקוטב הצפוני. ולענ"ד נראה שיש לדמות דין זה למי שיצא ממקום שנהגו איסור באיזה דבר למקום שנהגו היתר ואין דעתו לחזור, שמצינו שאף אם הוא כבר הלך מעירו והוא במדבר שעדיין יש לו לקיים המנהג לאסור עד שהוא הגיע לעיר שנהגו שם לקולא. וכן הוא במרן בס"תצו. ג. שכתב "אבל אם הגיע לישוב ואין דעתו לחזור נעשה כמותן ואסור בין במדבר בין בישוב". ופירש המ"ב בס"ק יב. דברי מרן וכתב, "ר"ל אחר שנכנס לישוב אפילו יצא אח"כ למדבר לא נפקע חיובו." הרי שאם יש לו קביעות בעיר של איסור לא פקע מיניה חיובו אף שהוא הולך חוץ לעיר במדבר. וכן הוא במחצית השקל בס"תסח. אות ח. שכתב, "אם כבר בא פעם אחת לתוך העיר אפילו יצא אח"כ משם והוא חוץ לתחום מ"מ אסור כיון שכבר קבע שם." וכן הוא בכנה"ג בס"תסח. בשם המהרי"ט

שכתב, "דלא פקע מיני חומרי מקום שיצא משם עד שיוקבע בעיר שנוהגין בה התר" ע"ש, הרי שלפני זה כשהוא במדבר עדיין יש חיוב לקיים המנהג לאסור (וכן כתבתי בח"א ס"קמג. אות ה. אלא שיש קצת טעיות בלשון שם כנראה). אלא שיש להקשות על זה מפסחים נא: שכתוב שם "א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא ביישוב לא עבידנא מפני המחלוקת במדבר מאי, א"ל הכי אמר רב אמי ביישוב אסור במדבר שרי." הרי אף שרב ספרא הלך ממקום שעושין שני ימי יו"ט עדיין הוא מותר לעשות מלאכה במדבר ביום שני כיון שהוא חוץ לעיר ופקע מיניה איסורא. אלא אין זה קושיא שכבר כתב הר"ן שם לפרש, "ורב ספרא בא מא"י לבבל הוה, ובודאי דדעתו לחזור הוה דאי לא כיון דבבל הוה ודאי אפילו במדבר אסור הוא." הרי ששאני רב ספרא כיון שהוא אינו מבבל ודעתו לחזור לא"י, אבל איש אחר שיצא מעירו עדיין יש לקיים החומרא של העיר שהוא יצא משם כשהוא במדבר. ועוד יש לידע שאין חילוק בזה בין איסור שאנשי העיר מסכימים שהוא רק מצד חומרא, ובין דבר שאנשי העיר סוברים שכן יש לאסור מדינא, כמבואר בר"ן שם שכתב, "נ"ל דבין למאן דאמר דבני בבל נהגו איסור בתרבא דאייתרא משום חומרא בעלמא או משום דסבירא להו דמדינא הוא דאסור". הרי שבדינים אלו אין חילוק בזה. ועוד יש לידע שהטעם שהאיש צריך לנהוג כן במדבר הוא משום אל תטוש, כמבואר בר"ן שם גם כן, שכתב "ונמצינו למדין בתורת המנהגות שכל מנהג איסור שהוא בעיר אחת כל שאינו מנהג בטעות אלא שהן החמירו על עצמן לעשות סייג לתורה או לדבר שהוא מחלוקת חכמי ישראל ונהגו כדברי האוסר, כל בני העיר חייבין בו מן הדין שנאמר ואל תטוש תורת אמך, וכל היוצא מתוכה ודעתו לחזור חייב גם כן ואפילו בצנעא עד שיעקור דירתו משם ויקבענה בעיר אחרת דבכי גוונא פקעו מיניה חומרי מקום שיצא משם." הרי שעיקר הטעם לכל זה הוא משום אל תטוש, וכן מבואר בפסחים נ:, וגם מבואר בדבריו שאין חילוק בין חומרא או איסור כמו שכתבתי לעיל, וגם מבואר שרק כשהוא קובע עצמו בעיר אחרת פקע מיניה האיסור אבל קודם לכן, דהיינו כשהוא במדבר עדיין יש איסור עליו.

ולפי זה יש לדון בנד"ד. ונראה שי"ל שהקוטב הצפוני הוא כמדבר, וכיון שהוא כבר נהג לעשות מצות התלויות ביום ולילה, כשהוא הלך מעיר מקומו עדיין הוא צריך להמשיך לקיים אותן כשהוא בקוטב הצפוני משום אל תטוש תורת אמך. ויש להסביר את זה ביותר ביאור, שהרי האיש שבא מן העיר שפסקו מחלוקת חכמים לחומרא והגיעו למדבר הלא כיון שאין שם אנשים אחרים הוא יכול לפסוק להיתר בפרט אם הוא תלמיד חכם, והמדבר הוי כמקום שאין שם שום הכרעה למחלוקת זו ואין שום חיוב עליו מצד המקום למיזל לחומרא אם הוא סובר שיש להקל, ואעפ"כ הוא צריך לנהוג לחומרא. הרי שאף שמצד המקום שהוא שם, דהיינו המדבר אין חיוב לאסור, מ"מ עדיין הוא צריך לאסור הדבר משום המקום שהוא יצא משם. ולכן ה"ה בנד"ד שכיון שהוא בא ממקום שמתפללים שלש פעמים בכל יום דהיינו ערבית שחרית ומנחה, אף שבאותו מקום אין חיוב עליו לעשות כן מ"מ עדיין הוא צריך להמשיך להתפלל שם משום אל תטוש. ואין לחלק בין איסור משום לא תעשה ובין מצות עשה, שכולם בכלל תורת אמך.

ואין להקשות על זה ממי שיצא מא"י לחוץ לארץ במקום שאין שם אדם, והרי הוא מותר לאכול בחוץ לארץ בלי הפרשת תרו"ם מן האוכל שגדל שם אף שהוא עדיין לא הגיע לעיר בחוץ לארץ, ולא אמרינן בזה שהוא צריך להמשיך להפריש תרו"ם אף מאוכל שגדל בחו"ל עד שהוא הגיע לישוב מטעם אל תטוש. ולכן ה"ה במי שהולך לקוטב הצפוני שהוא מותר להפסיק להתפלל כשהוא הגיע שם אף שהוא כמדבר. כל זה אינו, ששאני הדין של תרו"ם שאף שיש חיוב על הגברא מ"מ זה תלוי בחפצא דהיינו האוכל, וכיון שכבר גדל האוכל בחו"ל אין חיוב על אוכל זה להפריש ממנו תרו"ם, אבל לגבי קיום מצות עשה בין מן התורה ובין מדרבנן כתפלה החיוב הוא רק על הגברא ואין בזה חפצא, ולכן האיש שהלך לקוטב הצפוני צריך להמשיך בחיובו שכבר היה רביע עליה מהעיר שהוא יצא משם אף שבאותו מקום שהוא נמצא עכשיו אין חיוב מצד המקום. ולכן מזה נראה ששפיר הוא מה שכתבו האחרונים הנ"ל שיש לקיים המצות אף שהן תלויות על זמני היום והלילה בקוטב הצפוני, וזה מדרבנן משום אל תטוש.

ולפי זה אתי שפיר מ"ש התפ"י הנ"ל שאם איש אחד בא לקוטב הצפוני מאייראפא, ואחד בא מעמריקא, שכל אחד יעשה שבת ושאר המצות כפי המקום שהוא יצא משם, אף שהזמנים משונים. ונראה שזה מפני שכך הוא במדבר, שאם אחד יצא מעיר שפסק לאסור למדבר והוא פגע שם איש אחר שיצא מעיר אחרת שפסק להתיר, הלא כל אחד עדיין צריך לנהוג כהמקום שהוא כבר יצא משם אף שזה כנגד חברו שהוא עמו במדבר. ולכן ה"ה בשני אנשים בקוטב הצפוני שיש כל אחד לנהוג כהמקום שהוא יצא משם אף שזה כנגד הזמנים של חבירו.

ז) **ויש** להוסיף על זה לומר שאף אם יש מקום שישבו שם כמה ישראלים, וכן שמעתי שבאלאסקא יש ישוב ששם יש ישראלים, אז אף בזה י"ל שהם צריכים לנהוג כפי העיר שהם יצאו משם שאין באלאסקא יומם ולילה בימות הקיץ (ושמעתי שבאלאסקא הם סומכים על זמנים בעיר סיאטאל באמעריקא שהיא העיר שהם יצאו משם), ואין לומר בזה שכיון שהם בישוב יש להם קביעות ויש להם לנהוג כדין אותו מקום, דהיינו שלא שייך שם זמני המצות ואין להם להתפלל כלל ובזה אין להחמיר כהעיר שהם יצאו משם כיון שהם הגיעו לישוב אחר ואין זה דומה למדבר, ושוב לא שייך אל תטוש, שזה אינו ויש להביא הוכחה לזה מפסחים נא. שכתוב שם, "אמר אביי הני מילי מבבל לבבל ומארץ ישראל לא"י אי נמי מבבל לא"י, אבל מא"י לבבל לא כיון דאנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו, רב אשי אמר אפילו תימא מא"י לבבל הני מילי היכא דאין דעתו לחזור." ויש לפרש שאף שאנו קי"ל כרב אשי שאף שאנשי בבל "כייפינן להו", מ"מ עדיין צריך למיזל אחר מנהג בבל כשאין דעתו לחזור, מ"מ י"ל שזה מפני שכל עיר ועיר היא דבר חשוב בפני עצמה אף שיש מעלה בזו יותר מזו, אבל י"ל שאף הוא מודה לאביי בעיר שהיא קרובה לקוטב הצפוני דהתם ודאי היא ישוב גרוע מאד כיון שא"א לקיים שם כמה מצות התלויות על זמני יום ולילה, וודאי שישוב כזה נתבטל כנגד כל הישובים בשאר העולם שהם יכולים לקיים מצות אלו כהוגן, ואף רב אשי מודה לאביי שיכולים האנשים שם לומר "אנן כייפינן להו עבדינן כוותייהו." ואל תאמר הלא בחו"ל הוא גרוע כנגד א"י כיון שיש כמה מצות של א"י שא"א לקיימם בחו"ל, ועדיין אמר רב אשי שאם אין דעתו לחזור לא"י שיש לנהוג כבבל, ולכן ה"ה בנד"ד שאף שהישוב בקרוב לקוטב הצפוני הוא גרוע מטעם הנ"ל מ"מ עדיין אם אין דעתו לחזור אז אין לו לקיים המצות שם שתלויות על זמני יום ולילה. ונראה שאין זה נכון, שבשלמא בחו"ל בכל העולם כולו מלבד א"י אין לנהוג המצות התלויות בארץ, ולכן ודאי שבזה הישובים בחו"ל הם חשובים כיון שיש כמה עירות וישובים בחו"ל ולכן לא אמרינן בזה כייפינן להו, אבל בקרוב לקוטב הצפוני שהישובים שם הם מיעוטא דמיעוטא ואף הם גרועים מצד קיום המצות ודאי י"ל בהם כייפינן לשאר עירות וישובים בעולם ויש לקיים בהם המצות הנוהגות בשאר העולם משום אל תטוש, כן נראה לענ"ד מסברה.

אלא נראה שאין צורך לזה, שנראה שכל הישובים שהם קרובים לקוטב הצפוני הם אינם בדרך קביעות, דהיינו שכל מי שהולך שם כוונתו לחזור למקומו אחר זמן מה, בין אם הוא חודש ובין אם הוא שנה או שנתים, אבל אין דעתם להשאר שם כל חייהם, ולכן י"ל שישובים כאלו אינם נחשבים כקביעות ועדיין כל הגרים שם הם בכלל דעתו לחזור, ולכן הם צריכים להמשיך במנהגם כהעיר שהם יצאו משם.

ולכן שפיר הוא להתפלל ערבית במטוס כשהוא נוסע בקרוב לקוטב הצפוני, אף שיש זריחת השמש שם, אלא שהוא צריך להמתין עד שיהיה לילה במקום שהוא יצא משם, וזה נראה כהאחרונים הנ"ל שכתבו שיש לקיים המצות התלויות על זמני היום והלילה שם.

ח) **ועוד** יש לדון לגבי ק"ש תפלת ערבית, והוא שלא מצינו לגבי ק"ש שהיא תלויה על יום ולילה, אלא כבר כתוב בתורה "ובשכבך ובקומך", דהיינו העיקר בזה הוא זמן השכיבה וזמן קימת מן המטה, ולא כתוב בתורה "ביום ובלילה", ורק חכמים סמכו הדבר על צאת הכוכבים או עמוד השחר או הכרת חבירו כיון שהם סימנים ל"ובשכבך ובקומך". ולכן בנד"ד אף כשהוא בקוטב הצפוני, עדיין יש שכיבה וקימת מטתו, ולכן עדיין י"ל שיש חיוב מן התורה לקרות השמע במקום זה. וכן י"ל לגבי תפלת ערבית שכתוב בברכות כו: "יעקב תקן תפלת ערבית שנאמר ויפגע במקום וילן שם". הרי אין תפלה זו תלויה על זמן הלילה, אלא היא תלויה על הלינה, והיא כמו ק"ש שתלויה על שכיבה. ולכן יש מקום לומר שעדיין יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני כיון שיש לינה שם גם כן. ואף שהוא אומר בתוך הברכות של ק"ש "מעריב ערבים", ואין זה מצוי כשהוא שם בקוטב הצפוני בקיץ, אין חשש על זה משום שהוא כיון על כל שאר מקומות בעולם ולא דוקא על המקום שהוא שם באותה שעה.

ולכן למסקנה נראה שיש לאיש זה להתפלל ערבית במטוס כשהוא קרוב לקוטב הצפוני אף שהוא עדיין יום שם.

סימן יח.

שאלה: האם הזמן על נרות יו"ט הוא משום החג או מפני המצוה עצמה של הדלקת נרות ביו"ט. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"מד.

תשובה: א) **כתבתי** בח"א ס"מד. שהזמן על הנרות של יו"ט הוא לא מפני החג אלא מפני המצוה עצמה של הדלקת הנרות. והעירו לי ממ"ש במנחת שלמה ח"ב ס"ס. אות כד. וז"ל, "מה שכתב, 'דהברכה אינה על קבלת החג,

אלא על הדלקת הנרות, ולכן אפשר דשפיר מברכת שהחיינו בקידוש שהוא על החג עצמו', חושבני דכיון שההדלקה היא רק בגדר של הכנה בלבד לא מצינן דמברכין שהחיינו אא"כ ניכר ממעשהו שזה מיוחד לחג כמו עשיית סוכה ולולב, משא"כ הדלקת נרות כיון שמדליקין בכל ערב שבת יתכן דאע"ג שמברכין להדליק נר של יו"ט אשר הוא בא מזמן לזמן, מ"מ צריכים ראיה מהפוסקים שגם על זה יכולים לברך שחיינו."

ולענ"ד העיקר בזה כהרב השואל שם שהזמן הוא על הנרות, וכמו שכתבתי בח"א ס"מד. ומ"ש המנ"ש שההדלקה היא בגדר של הכנה בלבד, נראה שכוונתו שאין ההדלקה עצמה עיקר המצוה אלא ההדלקה היא רק הכנה כדי ליהנות מהאור בליל יו"ט וזה בכלל עונג יו"ט. ולכן זה דומה לסוכה או לולב שאין הכנת הסוכה או לולב בערב הרגל עיקר המצוה אלא הם כדי שיוכל לקיים מצות אלו כשחל החג. אמנם מה שהוא כתב שאין לברך זמן על הכנת המצוה כיון שאינו ניכר שהנרות מיוחדים ליו"ט כמו עשיית סוכה ולולב, לענ"ד זה אינו. וזה מפני שי"ל שהנרות הם משונים מהדין של סוכה ולולב שההדלקה צריכה להיות מפלג המנחה ואילך ולא מבעוד יום, וזה משום היכר, כמ"ש מרן בס"רסג. ד. "לא יקדים למהר להדליקו בעוד היום גדול שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת". הרי שאחר פלג המנחה יש היכר. ולכן י"ל שסגי בהיכר זה כדי לברך שהחיינו על המצוה. ועוד י"ל דהכא עדיף מעשיית סוכה או לולב דהתם ההכנה היא עשיית הסוכה או הכנת הד' מינים ומברך זמן על זה קודם החג, אף שאין מברך על קיום המצוה עצמה עד החג. ולכן בזה שפיר י"ל הסברה דבעינן היכר בשעת ברכת הזמן שהסוכה או הלולב הם לצורך החג. אמנם כאן אין אנו מברכין ברכת זמן על הכנת השמן בנר או נתינת הפתילה בנר, אלא בהדלקה עצמה, ולכן בזה י"ל שלא בעינן היכר כלל מהנר עצמו שהוא לשם החג כיון שהברכה על המצוה עצמה, דהיינו להדליק נר של יו"ט, תוכיח שנר זה והדלקה זו הם לשם מצוה.

ולענ"ד הראיה לזה היא מדברי המרדכי בפ" לולב וערבה, שכתב "העושה סוכה לעצמו אומר זמן, אין לתמוה מ"ש דלא מברכין זמן אעשיית נר חנוכה דהא מזמן לזמן קאתי, ויש לומר דמשעת עשייתו לא מינכר שעושה אותם לשם מצוה דשמא ידליקם לצורכו ולהכי לא מברך, אבל בסוכה מינכר דלשם מצוה קעביד." (עיין בח"א שם אות ה.) הרי נראה מזה שהמרדכי כתב כן שאין לברך זמן בשעת ההכנת הנר דהיינו הכנת השמן והפתילה, כיון שבאותו זמן אין היכר, אבל בשעת המצוה עצמה דהיינו הדלקת נר חנוכה שפיר הוא לברך שהחיינו באותו זמן. וגם יש לידע שברכת זמן על נר חנוכה הוא אינו מפני החג של חנוכה אלא מפני מצות הנר וכמ"ש הפר"ח בס"תרעו. א. "הך שהחיינו לא נתקן אלא על הדלקה... והא דאמרינן בפ" כל מערבין, זמן אומרו אפילו בשוק, ההיא בזמן הרגל." ולכן אף בנד"ד י"ל ששפיר הוא לברך זמן בשעת הדלקת נר של יו"ט אף שבנר עצמו אין היכר שהוא לצורך מצוה כיון שהברכה תוכיח שזה לצורך מצוה, והראיה לזה היא מנר חנוכה והמרדכי הנ"ל.

אלא שיותר נראה לענ"ד שאין ההדלקה בכלל הכנה כלל, אלא היא בכלל המצוה עצמה. ויש להביא ראיה לזה מדברי התה"ד בס"קב. לגבי הטעם שיש לברך על הדלקת נר חנוכה בערב שבת, אף שאין המצוה חל עד שהוא לילה ממש. וז"ל "אמנם מדברכינן מבעוד יום אקב"ו להדליק נר חנוכה ואע"ג דאכתי ליכא מצוה ע"כ היינו טעמא דמשום דא"א בענין אחר חשיבא הכשר מצוה, וכדפירשו התוספות הכשר מצוה דכיבוד אב ואם בשמעתא דעליה בריש יבמות." ע"ש. הרי נראה מזה שרק אם א"א בענין אחר מותר לברך קודם שחל המצוה משום הכשר מצוה, אבל אם אפשר אז אין זה בכלל הכשר מצוה ואין לברך. ולפי זה יש לדון לגבי נר יו"ט לרוב הפוסקים שסברו שאין קבלת שבת או יו"ט תלויה על הדלקת הנרות, שאם אמרינן שההדלקה רק הכנה לעיקר המצוה כמ"ש המנ"ש שהיא ההנאה מן אור הנר בלילה אחר קבלת יו"ט, אז עדיין א"א לברך בשעת הדלקה כיון שאפשר להדליק ולברך בליל יו"ט עצמו בלקיחת האש מנר אחר, ודלא כמצינו לגבי חנוכה בליל שבת. ולכן מוכרח לומר שהטעם שמותר לברך על הנר קודם קבלת יו"ט, הוא משום שההדלקה עצמה היא בכלל המצוה. ולכן אין לדמות זה לעשיית לולב או סוכה קודם החג. כך נראה לענ"ד.

ב) **ועוד** כתב המנחת שלמה שם, "ולכן נלענ"ד דכיון שצריך להדליק דוקא מפלג המנחה מסתבר שהברכה היא בצירוף של קבלת החג, אך גם אם לא נאמר כן יש לחשוש לדעת התוספות והרא"ש בסוכה מו. דכיון דסוכה מחמת חג קאתיא סברא הוא דזמן דידה אע"פ שבירך בחול פטור הוא אף החג, וה"ה נמי בנד"ד דאינה מברכת בקידוש."

אף בזה יש להשיב, שכיון שלרוב הפוסקים שחלקו על הבה"ג ואמרו שאין הדלקת הנר תלויה על קבלת שבת או יו"ט כמבואר במרן ס"רסג. י., אז שפיר י"ל שאין צירוף בין קבלת החג והדלקת הנר, ולכן אין ברכת הזמן באותו

זמן פוטר הזמן על החג כלל. ואף להרמ"א שכתב שהמנהג כהבה"ג דהיינו לחומרא ולא לקולא, ולכן לכו"ע י"ל שאין הזמן בשעת הדלקה פוטר זמן החג, ואין לומר דהכי תקנו שזה אינו שאין ההדלקה תלויה על קבלת החג.

ולענ"ד אף לדעת התוספות והרא"ש אין לדמות מצות נר יו"ט למצות סוכה, ששאני סוכה שעיקר החג הוא מפני הסוכה, משא"כ בנרות שאין עיקר החג משום הנרות. וכבר כתבתי חילוק זה בח"א שם באות ד. וז"ל. "ואף זה אינו קושיא שרק לגבי סוכה אמרינן את זה כיון שעיקר החג הוא משום הסוכה ולכן החג הוא טפל להסוכה, ולכן הזמן על הסוכה אף שהוא קודם לחג פוטר זמן החג. וכן כתב האורחות חיים בסוף הל" סוכה, "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה, ועיקר יו"ט זה אינו אלא מפני הסוכה ברכת סוכה עולה ליו"ט ולסוכה". וכן הוא בכלבו. וכן הוא במאירי בסוכה מו. "מאחר שעיקר יו"ט משום סוכה ונפטר מחמת סוכה, אינו חוזר וניעור מחמת היו"ט." וכן הוא בספר המכתם בסוכה שם שכתב "דכיון דבירך בשעת עשיית הסוכה ועיקר יו"ט זה הוא משום סוכה, ברכת הסוכה עולה לו ליו"ט ולסוכה", וכן הוא בהשלמה. הרי מבואר מדברי הראשונים שדוקא בסוכה אמרינן שהזמן בשעת עשיה פוטר זמן הרגל כיון שעיקר היו"ט הוא משום הסוכה, ולכן אין זה שייך להדלקת הנרות שאין עיקר החג בשביל הנרות כלל, ולכן אין הזמן על קיום מצות הדלקת הנרות קודם קבלת יו"ט פוטר זמן הרגל."

וכל זה לדעת הרא"ש והתוספות, אבל לדעת הרמב"ם והרמב"ן והריטב"א אין ברכת זמן בשעת עשיית הסוכה קודם החג פוטר זמן החג, כמו שהאריך בזה הברכ"י בס"תרמג. ולכן ק"ו שאם בירך זמן על הנרות שאין זה מועיל להרגל.

ולכן מכל הנ"ל הנראה ששפיר הוא לומר שברכת הזמן על נרות החג הוא אינו משום הזמן על הרגל אלא משום המצוה עצמה של הדלקת הנרות. ולפי זה שפיר הוא לחזור לברך זמן על הרגל בשעת קידוש, וכמו שביארתי בח"א ס"מד. ע"ש.

סימן יט.

שאלה: האם יש ליישב קושית הריב"ש על שיטת הרמב"ן, שמועיל תנאי על נר שבת כדי לטלטלנו משיכבה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"רעט. ד. בשם הרמב"ן, "אם התנה מערב שבת על נר זה שיטלטלנו משיכבה מותר לטלטלו אחר שכבה." וכתב הריב"ש בס"צג. "התרתי להם לטלטלו על ידי תנאי שיתנו מערב שבת שיוכלו לטלטלו לאחר שכבה, וזה מותר ואפילו בנר גדול, וכ"כ הרמב"ן ז"ל והביא ראיה מן הירושלמי, דגרסינן התם אם התנה עליו מותר... ר"ש היא ומיירי בכוס וקערה ועששית דאסר ר"ש אפילו לאחר שכבו דאם התנה עליהן מותר, הלכך לדידן דקי"ל דמוקצה מחמת מאוס שרי, בין בנר של חרס בין בנר של מתכת מהני תנאה, וכ"כ הר"ן ז"ל בפירוש ההלכות מהירושלמי, ואע"פ שיש לי לדון בהיתר זה כי לא התירו אלא לר"ש בכוס דלית ליה מיגו דאיתקצאי, אבל לדידן דאית לן מיגו דאיתקצאי דקי"ל כר"י בנר לא מהני תנאי כי היכי דלא מהני בנוי סוכה אלא באומר איני בודל מהם כל בין השמשות, ובנר על כרחו בעוד שהוא דולק אסור, הלכך אפילו לאחר שכבה אסור משום מיגו, אלא שכבר הורה זקן." ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על זה, וי"ל שלדעת הרמב"ן והר"ן הטעם שר"ש אסר בכוס וקערה ועששית, הוא מפני שיש לו מיגו דאיתקצאי, ואם סבר ר"ש שמועיל תנאי לזה, אז כן י"ל בכל מקום שאנו אמרינן מיגו שמועיל תנאי (מלבד מסוכה שהיא למצוה). וזה שכתבתי שאף ר"ש מודה למיגו לגבי כוס וקערה, כן הוא בחידושי הר"ן בשבת בסוף מד: בד"ה ההיא, שכתב "וא"ת ור"ש נמי אית ליה מגו דאתקצאי לבין השמשות אתקצאי לכולי יומא דמהאי טעמא הוא דאסר כוס וקערה ועששית, וי"ל דשאני מוכני דמתחילה דעתו שיהא המוכני בסיס למעות עד שינטלו, וכל זמן שינטלו או יפלו דעתו על המוכני להשתמש בו, ואפשר דאפילו בין השמשות ינטלו משם או יפלו, ואע"ג דסוכה בשמיני אסורה לר"ש בכל היום משום מגו דאתקצאי לבין השמשות, התם הוא דעל כרחיך מיתסר ליה לכולי בין השמשות באיסור של חיוב דלא סגי ליה בלאו הכי, ובהא הוא דאמרינן מגו דאתקצאי לבין השמשות, וכן בכוס וקערה, אבל במידי אחרינא לא." הרי מבואר מהר"ן שאזיל בשיטת הרמב"ן, שהטעם שר"ש אסר הכוס וקערה הוא מפני מיגו, וא"כ שפיר סבר הרמב"ן שאם מועיל תנאי לזה לר"ש מערב שבת, גם כן י"ל לכל נר שבת שנכבה שמועיל תנאי אף שאנו קי"ל ששייך מיגו אף בכל נר שבת, ודלא כר"ש שסבר ששייך מיגו רק בכוס וקערה. ועיין עוד בזה בחידושי הרמב"ן בשבת מה. בד"ה וממאי דר"ש, ועיין עוד בריטב"א בשבת מה. בד"ה וממאי. ע"ש.

וראיתי בחוט המשולש בטור השלישי ס"ז. שהוא הביא קושית הריב"ש הנ"ל בסוף ד"ה ומה, ואחר כך בד"ה ולאחר, הוא כתב, "והטעם בזה דמהני תנאי מע"ש אע"ג דאין יכול לומר שאינו בודל ממנו כל בין השמשות כמו בנוי סוכה משום דנוי סוכה גוף ופירות עצמן מוקצה, ואם חל עליהם איסור בין השמשות תו לא פקע, אבל הנר לא הוקצה גופו אלא הוקצה לאורו בעודו דולק מטעם שמא יכבנו, וא"כ בין השמשות גופיה לא היה גופו מוקצה אלא נאסר טלטולו מטעם הכיבוי, וכיון שכבה איגלאי מילתא דלא היה מוקצה באותה שעה אלא לצורך אורו, ולא הוקצה גופו כלל, הילכך מהני ביה תנאה." ע"ש. ושוב ראיתי שכן הוא בתשב"ץ בח"א ס"קלז. ע"ש. ולענ"ד נראה שהוא פשוט ליה שמועיל תנאי אף בדבר דאמרינן בו מגו דאיתקצאי, וזה כמו שביארתי לעיל, אלא עדיין יש להקשות מאי החילוק בין נוי סוכה ונר, שהלא לכו"ע לא מועיל תנאי בנוי סוכה אף שמועיל תנאי בנר. ולזה תירץ החוט המשולש לחלק בין אם גוף הדבר מוקצה או אם הדבר מוקצה רק משום איסור, שאם הוא רק משום איסור אז אם נסתלק האיסור שוב אין טעם לאוסרו, משא"כ בנוי סוכה שאין זה משום שאיסור רביע עליו, אלא משום שהוא הוקצה גוף הדבר למצוה כל ז' ימים. ויש להביא סייעתא לזה מביצה ל:, שכתוב שם לגבי נוי סוכה, "באומר איני בודל מהם כל בין השמשות דלא חלה קדושה עלייהו". הרי מצינו שמוקצה של מצוה הוי בגדר של "חלה קדושה עלייהו", דהיינו הוא דבר בגופו. וכן הוא במלחמת ה' שם, וכן הוא בר"ן שם שכתבו, "כשם שחל שם שמים על הסוכה, כך חל שם שמים על עטוריה משום בזוי מצוה". הרי מוקצה מחמת מצוה הוי בגופו, וכמ"ש התשב"ץ והחוט המשולש, משא"כ במחמת איסור שאין זה בגופו אלא הוא רביע עליו בלבד.

ב) **אלא** שראיתי חילוק אחר מזה ברמב"ן בשבת מה. בד"ה וממאי דר"ש, שכתב, "נר ושמן עם השלהבת כבר אמרו דדעתיה עליו אמתי תכבה, ואינו מקצה דעתו ממנו אלא בעוד שהוא בהקצאתו, אבל הכא הקצהו לכל החג והוקצה נמי למצותו לבין השמשות של שמיני, שע"כ צריך הוא לישב בסוכה... בסוכה דמצוה לאו דעתיה עלויה דתפיל אלא אדרבה דעתו עלויה דלא תפול ואם נפלה הדר בני ליה בחש"מ." ע"ש כל דבריו. הרי שאין החילוק בין אם גוף הדבר מוקצה או לא, אלא אם דעתו עליו אם לא. והמקור לחילוק זה בביצה ל: לגבי החילוק בין סוכה בריאה שאינה לשם מצוה, ובין נר של שבת, שכתב שם, "התם אדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו, הכא אדם יושב ומצפה אימתי תפול סוכתו, אמר רב נחמן בר יצחק הכא בסוכה רעועה עסקינן דמאתמול דעתיה עלויה". עיין רש"י שם. הרי הכל תלוי אם דעתו עליו או לא, ולכן בנוי סוכת מצוה אינו מועיל תנאי כיון שדעתו שנשאר הנוי כל ז' ימי החג. וכן ראיתי ברב המגיד בפ"כה דשבת הל"י. שכתב כן לבאר דעת הרמב"ן, וז"ל "ודע שדעת הרמב"ן והרשב"א ז"ל הוא שתנאי מועיל בנר שהדליקו בו בשבת כיון שעשוי לכבות" ע"ש. הרי שאם עשוי לכבות דעתו עליו, כהגמרא דביצה הנ"ל.

ולפי זה עדיין יש לחקור בדעת התשב"ץ והחוט המשולש, למה הם לא הביאו סברה זו של הרמב"ן עצמו והרב המגיד. אלא נראה שלפי מה שכתב הרמב"ן אחר כך סברה זו אינה מועילה, ולכן משום זה כתב התשב"ץ את סברתו. וזה מ"ש הרמב"ן בשבת מה. בסוף ד"ה ואיכא, "ובסוף העמידוהו כר"ש ככוס וקערה ועששית, דמודה בהו ר"ש דאסירי ואם התנה עליהן מותר, ואף אנו נאמר בנר של מתכות לר"מ ור"י דמהני בהו תנאה ודומיא דסוכה רעועה. ואפשר דאפילו בסוכה בריאה מהני". ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ן התנאי מועיל בכוס וקערה, אף שהם עשוים להדליק כל השבת והוא אינו מצפה אימתי הם נכבים, ולכן אפשר אף בסוכה בריאה שהיא אינה למצוה, כגון לעצרת או פסח, י"ל שמועיל תנאי אף שהוא אינו מצפה אימתי יפול הסוכה. ולכן לפי זה שוב אין להשתמש בחילוק הנ"ל של גמרא ביצה והרמב"ן והרב המגיד הנ"ל, שהרי אף אם אין דעתו עליו עדיין מועיל תנאי. ולכן לפי זה חידש לנו התשב"ץ חילוק אחר בין נוי סוכה ונר או סוכה בריאה שאינה למצוה, שמוקצה למצוה שאני שגוף הדבר מוקצה למצוה, משא"כ במוקצה מחמת איסור שזה שייך רק כשהאיסור שם, ולכן הוא קיל יותר ומועיל תנאי. אלא נראה שהרב המגיד אינו חש לזה כיון שהרמב"ן כתב הדין של סוכה בריאה רק בלשון של אפשר, דהיינו שדין זה אינו ברור לו. וכן הוא ברשב"א בעבודת הקדש ש"ב פ"ו הל"ו. שהוא כתב ההיתר של תנאי רק לגבי סוכה רעועה ע"ש. וי"ל שזה משום שעדיין יש לחלק ולומר שתנאי מועיל בכוס וקערה שעדיין י"ל שהם עשוים לכבות אף שזה יהיה אחר שבת מ"מ כן דרכם לכבות, משא"כ בסוכה בריאה שדרכה לעמוד לזמן ארוך. ולכן כיון שאין זה ברור לדעת הרמב"ן ועדיין אפשר שלא מועיל תנאי בסוכה בריאה, ולכן הרב המגיד הביא רק הטעם העיקרי לחלק בין אם דעתו עליו או לא.

וראיתי בב"י בס"תקיח. בד"ה ומ"ש ואם התנה, שכתב, "מכל מקום לדעת הרמב"ן והר"ן משמע דמהני בה תנאה אע"פ שהיתה בריאה." הרי שדעתו נוטה שתנאי מועיל אף

בסוכה בריאה לדעת הרמב"ן. ולכן לפי זה עדיין בעינן תירוץ התשב"ץ והחוט המשולש הנ"ל.

ג) **ואחר** שביארתי כל זה יש לדון במ"ש המ"א בדין זה בס"רעט. בס"ק ו. וז"ל לגבי טלטול הנר, "מותר לטלטלו כיון שעשוי לכבות מהני בו תנאי (מ"מ פ"כה.) פירוש, אבל בשאר בסיס לדבר האסור לא מהני תנאי ודלא כמ"ש ב"י בשם הרשב"ץ." ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שהוא הבין בדעת התשב"ץ שהטעם שמועיל תנאי בנר הוא משום שהנר רק בסיס להשלהבת ואין בו צד איסור מעצמו. וכן ביאר המחצית השקל שם שכתב, "דלא כמ"ש ב"י בשם הרשב"ץ דס"ל דוקא למוקצה מחמת איסור גופיה לא מהני ביה תנאי, אבל מה שאינו אסור כ"א הואיל ונעשה בסיס בזה מהני תנאי, אבל המ"מ לא ס"ל כן, דאפילו בבסיס לא מהני תנאי רק בסיס דנר דעשוי לכבות מהני תנאי." וכל זה קשה בעיני, שהלא התשב"ץ והחוט המשולש כיונו לפרש דעת הרמב"ן, והלא כתבתי שלדעת הרמב"ן תנאי מועיל בסוכה רעועה ואף לסוכה בריאה, והלא לגבי סוכה אין המוקצה משום בסיס כלל אלא משום איסור, דהיינו סתירת אהל כמבואר בגמרא ביצה הנ"ל. ולכן אין מקום לומר כלל שהחוט המשולש התיר תנאי רק בבסיס, שזה כנגד דעת הרמב"ן, והוא בא לפרש את דברי הרמב"ן. והמעיין בלשון החוט המשולש הנ"ל, וגם בדברי הב"י בס"רעט. שהביא את קצת דברי התשב"ץ, יראה שהוא לא הזכיר "בסיס" כלל, אלא הוא חילק בין אם "גוף הפירות עצמן מוקצה" ובין "נר לא הוקצה גופו אלא הוקצה לאורו בעודו דולק מטעם שמא יכבנו, וא"כ בה"ש גופיה לא היה גופו מוקצה אלא נאסר טלטולו מטעם הכבוי, וכיון שכבה איגלאי מילתא דלא היה מוקצה באותה שעה אלא לצורך אורו ולא הוקצה גופו כלל, הילכך מהני ביה תנאה. " הרי הוא לא כתב "בסיס" כלל, אלא כוונתו לחלק בין איסור שרביע עליו כגון כבוי הנר או סתירת הסוכה, ובין מחמת מצוה שבזה גוף הדבר מוקצה למצוה כל זמן מצותו, וכמו שביארתי לעיל. ונראה שהמ"א פירש שכוונת התשב"ץ בחילוקו הוא לגבי בסיס, שהמ"א אזיל לפי שיטתו בס"תקיח. שלא מהני תנאי בסוכה רעועה, אבל כיון שלדעת הרמב"ן והר"ן מועיל תנאי בסוכה רעועה ואף בריאה, קשה מאד לומר שהתשב"ץ והחוט המשולש כיונו ל"בסיס" בחילוק שלהם, שא"כ איך להסביר הדין של סוכה דהתם לא שייך בסיס אלא המלאכה בגוף הסוכה.

ויש לבאר סברת החוט המשולש ביותר ביאור, שלכאורה יש להקשות, שהוא כתב "הנר לא הוקצה גופו אלא הוקצה לאורו בעודו דולק מטעם שמא יכבנו, וא"כ בין השמשות גופיה לא היה גופו מוקצה אלא נאסר טלטולו מטעם הכבוי". וכן הוא בתשב"ץ הנ"ל. ונראה שהטעם שהנר מוקצה הוא מפני חשש כבוי. וזה תמוה, שכבר כתוב בשבת מו:, "רמי ליה אביי לרב יוסף, מי אמר ר" שמעון כבתה מותר לטלטלה כבתה אין לא כבתה לא, מאי טעמא דילמא דהדי דנקיט לה כבתה, הא שמעינן ליה לר" שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר.... אלא אמר רבא הנח לנר שמן ופתילה הואיל דנעשה בסיס לדבר האסור." הרי שאין חשש כלל של כבוי בטלטול הנר בשעת שהוא דולק, שזה דבר שאינו מתכוין, אלא כל החשש הוי רק משום בסיס ומוקצה. וכן כתב רש"י שם, "לדבר אסור. לשלהבת דבכי האי מוקצה מודה ר"ש שהכלי טפל לשלהבת בעודה בו, ולא משום שחייש לכבייה." ולכן מ"ש רש"י על המשנה בשבת מד. שהטעם שטלטול אסור הוא משום "שמא יכבה", זה רק לפרש ההוה אמינא, ורק אחר כך פירש לנו רבא בשבת מו: שהעיקר טעם הוא משום בסיס. וכן נראה מהמהרש"א בשבת מד. וכן הוא בר"ן שם והריב"ש הנ"ל שהעיקר טעם הוא משום בסיס, ולא משום חשש כיבוי. וכן הוא במאירי שם שכתב, "וטעמו משום שנעשה בסיס לדבר האסור, ואין הטעם החשש כיבוי כמו שדמו רבים, שהרי דבר שאינו מתכוין מותר". ועיין עוד בזה במ"א בס"רעט בס"ק ה. וכן מצינו שהחוט המשולש שם, לעיל מזה בד"ה ומה, שאף הוא הביא התירוץ של רבא, ולכן יש להקשות עליו איך הוא כתב אחר כך שהטעם שהנר מוקצה הוא משום חשש כיבוי.

אלא שראיתי בפירוש משניות של הרמב"ם שם, שהוא כתב שהטעם שאסור לטלטל נר דולק, הוא משום שמא יכבה. וכן הוא ברע"ב על המשנה. ולכן צריך ליתן טעם לשיטתם למה הם לא הזכירו מה שאמר רבא, שהטעם הוא רק משום בסיס. ולענ"ד נראה שהרמב"ם פירש פירוש אחר בדברי רבא. ובתחילה יש לדון, שאין הדין של נר ושמן ופתילה כמו שאר בסיס, שאם יש מעות על המטה הטעם שהמטה מוקצה הוא משום שהוא הוקצה דעתו ממנה כיון שהיא תחת המעות, אבל אם הוא השתמש במטה או אף אם הוא טלטל המעות אין בזה שום צד מלאכה. אמנם לגבי הנר הוא יותר חמור, שאם הוא נוטל הפתילה מהנר והיא אינה נשארה בשמן, הוא כובה השלהבת, וכן אם הוא מסתפק מן השמן הוא כובה השלהבת, וכן אם הוא שופך השמן והפתילה כדי לטלטל הנר לחוד הוא כובה השלהבת. ולכן בכל אלו אף שהם בסיס להשלהבת, מ"מ אין בזה רק האיסור של מוקצה מדעת אלא בזה נטילת הבסיס גורמת המלאכה. ולכן אתי רבא למימר, שאף שאין איסור של כבוי אם הוא מטלטל

הנר כולו עם השמן והפתילה והשלהבת, מ"מ כיון שהנר והשמן והפתילה בסיס לדבר אסור, ושייך בנטילת כל אחד בפני עצמו כבוי, יש לגזור אף על טלטול כולם כאחד. ולכן עדיין י"ל שהטעם כאן הוא משום חשש כבוי. וכן יש לפרש בדברי ר"ח שם על הגמרא, שהוא כתב, "ומשני רבא, הנח לנר ופתילה ושמן דלא גזר ר"ש אלא הואיל ונעשה כל אחד בסיס לדבר האסור." ויש לדייק מה הוא הלשון של "גזר", הלא אין האיסור של בסיס משום גזירה, אלא משום שהוקצה הבסיס מדעתו. וכן הוא בר"ח בשבת קמב: שהוא כתב לגבי האבן על החבית, "נעשה בסיס לדבר האסור. פירוש, נעשה החבית כַּן לאבן, ואסור להטות החבית כלל." ופירוש "כַּן", דהיינו כמו בשמות לה. טז. "את הכיור ואת כנו." ולכן אין שייך בזה הלשון של "גזירה". ולכן צ"ל שמ"ש ר"ח לגבי הנר והשמן והפתילה דלא "גזר" ר"ש אלא הואיל ונעשה כל אחד בסיס לדבר האסור, צ"ל שכאן עדיין יש חשש של כבוי, ושייך לומר בזה גזירה וכמו שפירשתי לעיל. ולפי זה מ"ש הרמב"ם אתי שפיר. ושוב ראיתי בהג" החתם סופר על השו"ע בס"רעט. שהוא העיר על דברי רבא, "צ"ע דהשמן הוה איסור מחמת עצמו משום המסתפק חייב משום מכבה" ע"ש. ועיין בפני יהושה בזה. ולפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם אה"נ שבשעת שהנר דולק עדיין יש חשש כבוי כיון שהמסתפק מן השמן חייב, וזה כוונת רבא, שאף אם הוא מטלטל כולם יחד יש לגזור כיון שבנטילת כל אחד בפני עצמו יש מלאכת כבוי, ולכן ראוי לגזור על זה.

ולפי זה אין להקשות על התשב"ץ והחוט המשולש, שי"ל שאף הם פירשו הסוגיא כהרמב"ם, ולכן הם כתבו שהחשש לגבי טלטול הנר הוא משום כבוי. ולכן לפי זה אין לומר בדעת התשב"ץ וחוט המשולש שהטעם שהתנאי מועיל הוא משום שהנר רק בסיס להשלהבת, אלא טעמם הוא משום החשש של איסור של כבוי הנר, ולכן זה יותר דומה להדין של סוכה רעועה שהטעם שהעצים מוקצה הוא משום האיסור של סתירת האהל. ולכן אין לפרש בדעת התשב"ץ והחוט המשולש שתנאי מועיל רק בבסיס, אלא הוא מועיל אף במוקצה מחמת איסור, וזה משום שהאיסור רק רביע עליו, משא"כ במוקצה מחמת מצוה, דהיינו נוי סוכה שבזה חל קדושת יו"ט על הפירות, וגוף הפירות מוקצה.

ואגב אורחיה לפי מה שביארתי יש להעיר על מ"ש החזון איש באו"ח ס"מא. אות טז. על סוגיא הנ"ל, וז"ל "יש להעיר מאי שנא שלהבת מנר שמן ופתילה, הלא בשעת הדלקה גם נר לא חזי למידי אלא לתשמיש האור, ואי דלא מקרי מוקצה כיון דהוא משמש להאור וה"ל כשאר הכלים המשמשים, א"כ גם השלהבת לא הוי מוקצה, וי"ל דלעולם אין דרך הנר לטלטל בשבת דלמא מכבה" ע"ש כל דבריו ותירוץ אחר. ויש להוסיף על זה שודאי י"ל כן לדעת הרמב"ם כיון שלדעתו מלבד שאין דרך לטלטל הנר, יש איסור לטלטל הנר מטעם גזירה.

ד) **ויש** לחזור לנד"ד, ולפי מה שביארתי יש להעיר על מ"ש הפר"מ שם בא"א, "ולרשב"ץ השמן מוקצה מחמת עצמו איסור כבוי י"ל דלא מהני תנאי". ולענ"ד יש לשאול, מה יענה הפר"מ להדין של סוכה בריאה שאף היא מוקצה מחמת איסור ולדעת הרמב"ן מועיל תנאי. אלא י"ל שאף בשמן מועיל תנאי.

ועוד יש להעיר על מ"ש המחצית השקל לבאר דעת הרב המגיד, שלהרמב"ן תנאי מועיל רק בדבר שהוא בסיס וגם "עשוי לכבות", דהיינו שכן הדרך לסלק האיסור לאחר זמן מה, אבל בשאר בסיס אינו מועיל תנאי, כגון המעות על בסיס. ולענ"ד אין זה נכון שהרי כתב הרמב"ן בשבת מה. בד"ה וממאי לפרש שיטת ר"ש, "דאדם מצפה אימתי ינטלו מעות מעל המוכני כטעמא דנר, ולא הוה כקערה ועששית, וכיון שכן מוכני ומעות כדין נר ושמן עם השלהבת כבר אמרו דדעתיה עליו אימתי תכבה ואינו מקצה דעתו ממנו אלא בעוד בהקצאתו". ע"ש. וכן הוא ברשב"א שם בד"ה הא מני, שכתב, "דהכי נמי דעתו עליה ומצפה אימת יפולו או ינטלו המעות מעליה והוה ליה דומיא לנר קטן." הרי הדין של בסיס למעות שוה להדין של נר, ולכן אם מועיל תנאי לנר ה"ה י"ל שמועיל תנאי לבסיס. וק"ו הוא שאם מועיל תנאי לכוס וקערה ושמן, ק"ו שהוא מועיל לבסיס המעות. וכן הוא במאירי בביצה שם שכתב, "מטה שהיו עליה מעות מערב שבת שאעפ"י שניטלו ממנו בשבת אסור לטלטלה אלא אם כן בתנאי, כך הסכימו גדולי הראשונים שבקאטאלונייאה, וגדולי הדורות שלפנינו מסכימים עמהם." ע"ש. וידוע שבכלל גדולי הראשונים בקאטאלונייאה יש הרמב"ן שדר בגרונ'ה, והרשב"א שדר בברצלונ'ה. ולכן אף שיש חולקין על סברה זו לגבי תנאי בבסיס ובכללם המאירי עצמו כמבואר שם בביצה, מ"מ יותר נ"ל לפרש דברי הרב המגיד כמו שביארתי לעיל, כיון שהוא בא לפרש דעת הרמב"ן והרשב"א.

ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"רעט. ח. שכתב, "עיין במ"א ס"ק ו. שהשיג על התשב"ץ, ובאמת גם התשב"ץ כוונתו כן הוא ותרתי בעינן שלא בה תלוי המוקצה אלא

בסיס למוקצה, וגם שבהכרח יסתלק המוקצה מעליה, ולכן בכל בסיס לא אמרינן כן, וכן לא בעצם המוקצה אם לא כשאינו בודל גם בבה"ש כבנוי סוכה, ולכן לא מהני תנאי בסוכה רעועה בס"תקיח." ע"ש. ואף על זה יש להשיב, שהלא לסברת הרמב"ן תנאי מועיל בסוכה בריאה, וכמ"ש הב"י בס"תקיח. ובזו אין בסיס, וגם הוא אינו מוכרח שיסתלק המוקצה מעליה.

וראיתי בפתה"ד בס"רעט. אות ב. שהוא כתב, "מדין זה דהתר טלטול נר ע"י תנאי היה נראה לכאורה להתיר גם כן טלטול מטבע כסף בשבת ליתנו לחתן ביום הכניסה ע"י תנאי מע"ש דהא והא מוקצה מחמת איסור הוא. ברם בקושטא גבי מטבע לא מהני תנאי דהוי מוקצה מצד גופו ולא מחמת דבר אחר הגורם לו ומוקצה כי האי חמיר דומייא דנויי סוכה, אבל נר איסור מוקצה שבו אינו אלא מחמת השלהבת וכשכבה אין כאן מוקצה ודוקא בהא מהני תנאי." ע"ש. וכן הוא שלא שייך לומר לגבי מטבע של כסף נסתלק איסורו. ויש לדקדק בלשונו שהוא לא כתב ההיתר של "בסיס" כלל, אלא "מחמת דבר אחר הגורם לו". וזה כמו שפירשתי לעיל.

שוב ראיתי במראה הפנים על הירושלמי בפ" הכירה שם, שהוא השיג על התשב"ץ מהגמרא דידן בשבת מג. "על האי דרב חסדא דאסר לבטל כלי מהיכנו מהאי דכופין הסל לפני האפרוחים וכו', ומשני קסבר מותר לטלטלו והתניא אסור לטלטלו, בעודן עליו, והתניא אע"פ שאין עודן עליו אסור, א"ר אבהו בעודן עליו כל בה"ש מיגו דאיתקצאי וכו'. והשתא איך יפרש להאי סוגיא דהרי הסל ג"כ אינו מוקצה מצד עצמו אלא מצד האפרוחין שעליו וה"ז כנר מצד שלהבת. ואם אמור יאמר דהאי בשלא התנה מיירי קשיא דה"ל להש"ס לאורמי הני תרתי ברייתות בעודן עליו כל הבה"ש, והא בשהתנה והא בשלא התנה, אלא ודאי דלאו מילתא היא". ולא ראיתי בזה כדאי להשיב על התשב"ץ והחוט המשולש, ושפיר הוא להש"ס לחלק בין אם עודן עליו כל הבה"ש או לא, שהלא זה הדין העיקרי שבתחילה יש ללמוד החילוק בין אם דבר מוקצה בבה"ש והדין של מיגו דאיתקצאי, ורק אחר כן יש ללמוד הדין שאף דאמרינן מיגו מ"מ עדיין יש להתיר ע"י תנאי. ולכן שפיר הוא להש"ס לחלק בין אם עודן עליו כל בה"ש או לא, כיון שזה העיקר בדיני מוקצה.

ולכן למסקנה נראה שאין קושיא על שיטת הרמב"ן מדברי הריב"ש לגבי תנאי על נר שבת, וכן אין לדחות סברת התשב"ץ והחוט המשולש.

סימן כ.

שאלה: האם מותר לשכור נכרי לשמור תינוקות וכדומה בשבת כיון שאין בשמירה מלאכה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"שו. ד. "השוכר את הפועל לשמור זרעים או ד"א אינו נותן לו שכר שבת... היה שכיר שבת שכיר חודש שכיר שנה שכיר שבוע, נותן לו שכר שבת." ועיין בב"מ נח. שבכלל זה שמירת תינוקות. הרי שאף שאין כאן מלאכה אלא שמירה בלבד, מ"מ יש איסור משום שכר שבת. ולכן לכאורה נראה בנד"ד שאין לשכור נכרי משום שיש איסור על הישראל ליתן לו שכר שבת, כמ"ש מרן "אינו נותן לו שכר שבת."

אלא נראה לענ"ד שזה אינו, ודבר זה מותר, ובתחילה יש לבאר האיסור של שכר שבת. כתב רש"י בנדרים לז. בלשון זה, "ואתי למשקל שכר בשבת". ובכתובות סד. הוא כתב, "כשכר שבת. כמו שמשתכר בשבת, גזירה משום מקח וממכר ושכירות." וכן הוא בתוספות בנדרים הנ"ל שכתבו לגבי היתר הבלעה, "ששכר שבת נבלע ולא מיחזי כמקח וממכר". וכבר כתב הרמב"ם בפ"כג. דשבת הל"יב. "וכן אסור לקנות ולמכור ולשכור ולהשכיר גזירה שמא יכתוב. לא ישכור אדם פועלים בשבת ולא יאמר לחבירו לשכור לו פועלין". הרי נראה מכל זה שהאיסור של שכר שבת הוא בכלל גזרת מקח וממכר ושכירות שמא יכתוב. וכן הוא ברש"י בביצה לז. בד"ה דלמקח וממכר, בפירוש האחרון ע"ש.

ולפי זה נראה שאין זה בכלל גזרת מלאכת נכרי בשבת, דהתם הטעם של גזירה שאני, שכתב הרמב"ם בהל" שבת בריש פ"ו. "שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן". הרי לגבי השומר תינוקות וכדומה לא שייך זה כיון שאין בשמירה שום מלאכה. ואף לשיטת רש"י בע"ז טו. שכתב, "ומה שאסור לומר לעכו"ם עשה לי כך, זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר, דבור אסור." ועיין מה שכתבתי בח"א ס"סה. אות ז. מ"מ נראה שאף אם השכיר תבע ממונו בשבת והוא עובר על האיסור של ודבר דבר, מ"מ כאן הוא חמור טפי שיש כאן חשש כתיבה, ולכן רש"י הביא טעם האיסור של מקח וממכר. (או י"ל שלרש"י האיסור של מקח וממכר הוא בכלל ממצוא חפצך ודבר דבר כמבואר בביצה שם בפירוש ראשון, אלא עיין לקמן שאין תירוץ זה העיקר.)

ב) **ויש** לבאר שיטת רש"י ביותר ביאור, שהרי כאן לגבי שכירות לשמירה נראה שהשכירות היא מלפני שבת. ולכן

יש לדון לדעת רש"י מה הוא הגדר של מלאכת עכו"ם בשבת אם הצווי הוא מלפני שבת, שהלא מלפני שבת לא שייך לומר שיש איסור של "ודבר דבר". וראיתי שהראשונים למדו האיסור של צווי לעכו"ם לעשות מלאכה מלפני שבת מריש פ" מי שהחשיך, עיין בתשובת הרשב"א ס"תתעה. והריב"ש ס"שפז. בד"ה מה ישרו. והתם כתב רש"י הטעם שיש איסור ליתן לנכרי קודם שבת כיסו כדי לשאת אותו, הוא מפני "והרי הוא שלוחו לישאנו בשבת." וכן הוא בריטב"א והחידושי הר"ן שם. הרי שלא שייך לומר כאן "ודבר דבר" מלפני שבת. לכן יש לדון מאי איסור יש כאן שאף אם הנכרי שלוחו מ"מ הנכרי מצד עצמו אינו עושה עברה, והישראל אינו עובר על "ודבר דבר". אלא נראה לענ"ד שהאיסור כאן הוא משום "מצוא חפציך", דהיינו שאם הנכרי שלוחו בשבת אז אף שאין דבור בשבת, מ"מ הנכרי עושה הרצון והחפץ של הישראל, ולכן זה נראה כ"ממצוא חפציך" בשבת. וראיתי בפתה"ד בס"שו. אות ב. שהוא הביא דברי הלבוש שם שהטעם שיש איסור של אמירה לגוי הוא מפני שליחות, ואחר כך הוא כתב שמקור הלבוש "הוא ברש"י בספ"ק דע"ז גבי לא ישכור אדם מרחצו לגוי בשבת אבל שדהו שרי שכתב דאף שנקראת על שמו לא חשדי ליה דליהוי הגוי שלוחו. וכן לקמן אמרינן ישראל וגוי שקבלו שדה בשותפות לא יאמר לו טול חלקך בשבת, וכתב שם רש"י ז"ל לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו ע"כ. הרי דיש שליחות לגוי לחומרא באיסורי שבת ולכך אסר אמירה לגוי, ונראה דמהא יליף הרב הלבוש ז"ל לתת טעם זה לאיסור אמירה לגוי." ע"ש. ולכאורה יש להקשות על הלבוש והפתה"ד שהם לא הביאו מ"ש רש"י בע"ז טו. שהטעם הוא מפני ממצוא חפציך ודבר דבר. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר שכיון שיש שליחות אז היא מתיחסת המלאכה להישראל, וממילא זה בכלל ממצוא חפציך.

ולפי זה יש לדון לגבי שכירות לשמירה מקודם שבת, שבזה אין איסור של ודבר דבר, וגם אין איסור של ממצוא חפציך, כיון ששמירה בשבת מותרת, ולכן נשאר רק החשש של שמא השכיר תובע ממונו בשבת, ובזה אין לגזור מפני ממצוא חפציך כיון שאין זה איסור דאורייתא ובדרך כלל אין לגזור גזירה אלא על חשש דאורייתא. ולכן צריך טעם אחר לאיסור זה, והוא החשש של כתיבה שהיא אסורה מן התורה, ויש לגזור על זה. ולכן כתב רש"י הטעם של גזרת מקח וממכר. ולפי זה נראה שכל האיסור של שכר שבת הוא על השכיר שתובע ממונו, ואין הגזירה על בעה"ב שהוא אינו חפץ ליתן ממונו לאחרים.

אלא עדיין יש לדון בזה, שאף שלא שייך לומר ממצוא חפציך לגבי הבעל הבית, מ"מ לכאורה נראה שעדיין י"ל הכי לגבי השכיר. וזה מפני שנראה שכוונת שמירתו היא כדי לקבל שכרו אחר שבת, ולכן זה בכלל ממצוא חפציך שזה דומה למי שהולך לסוף התחום כדי לעשות מלאכה אחר שבת, שאף שההליכה דבר מותר מ"מ כיון שכוונתו היא לעשות מלאכה אחר שבת זה אסור. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שכוונת הפועל שע"י השמירה הוא יוכל לתבוע ממונו אחר שבת. ואל תשיבני ששאני תביעת ממון שזה רק איסור דרבנן, ואין כאן מלאכה ממש, שזה אינו שכתוב במשנה שאף לילך לסוף התחום כדי לשכור פועלים אחר שבת אסור, וכן הוא במרן בס"שו. א. הרי שאף בשכירות שהיא רק מלאכה דרבנן יש איסור של ממצוא חפציך, ולכן הכי י"ל לגבי השכיר שהשמירה בכלל ממצוא חפציך, שאף שהיא דבר מותר מצד עצמה, מ"מ כל כוונתו לקבל ממון אחר שבת.

אלא זה אינו, ויש להשיב על זה ממ"ש הרמב"ן והרשב"א בשבת קנ. וגם הרב המגיד בשם התוספות. והוא מה שפסק מרן בס"שז. ט. "מותר להחשיך לתלוש פירות ועשבים מגנתו וחורבתו שבתוך התחום, ולא אסרו להחשיך אלא בסוף התחום משום דמינכרא מלתא." הרי בדבר שאינו ניכר אין איסור של ממצוא חפציך, ולפי זה כן י"ל לגבי השמירה, שאין היכר במעשיו שהוא רוצה לקבל שכר שבת, ששמא הוא שומר חנם או שמא הוא רוצה לקבל שכרו בהבלעה שזה מותר, ולכן אין הוכחה מהשמירה שכוונתו לקבל שכר שבת, ולכן ממילא אין בזה איסור של ממצוא חפציך.

ועוד י"ל להסביר רש"י, שהטעם שלא שייך האיסור של ממצוא חפציך לגבי השמירה הוא משום שרש"י סבר שהשמירה היא לגבי מצוה כגון לשמור פרה אדומה או שדה העומר או שתי הלחם, כמבואר בב"מ הנ"ל ובנדרים הנ"ל. וכן הוא ברא"ש והר"ן בנדרים שם. ולכן כיון שיש בזה מצוה אין לאסור משום ממצוא חפציך כמו שמצינו בשבת קנא. (ועיין לקמן מה שכתבתי לגבי דעת רש"י בשמירה למצוה, ואם לחלק בין המצוה עצמה ובין הכשר מצוה.)

ג) **אלא** עדיין יש לבאר דעת רש"י, שכל זה שכתבתי שהחשש של שכר שבת הוא מפני כתיבה, אינו ברור לדעת רש"י, שמצינו בביצה לז. שיש שתי סברות ברש"י, שהוא כתב, "משום מקח וממכר. דלמקח וממכר דמו שמוציא מרשותו לרשות הקדש, ומקח וממכר אסור מן

המקרא דכתיב ממצוא חפצך ודבר דבר, אי נמי מקח וממכר אתי לידי כתיבה שטרי מכירה, וא"ת הויא לה גזירה לגזירה, כולה חדא גזירה היא." הרי לפי הסברה האחרונה שהחשש הוא מפני כתיבה, מה שכתבתי לעיל אתי שפיר, אבל לפי סברה הראשונה עדיין יש לדון, שבזה נראה פשוט שמ"ש רש"י לגבי שכר שבת בכתובות הנ"ל שהוא מפני מקח וממכר, האיסור הוא מפני ממצוא חפצך. ולכן מ"ש רש"י בנדרים שהחשש הוא שמא "אתי למשקל שכר בשבת", הטעם הוא שיש חשש בזה של ממצוא חפציך ודבר דבר. אלא נראה מכאן שהאיסור של ממצוא חפציך ודבר דבר הוא מן התורה, שבזה שפיר י"ל שיש לגזור על זה שמא אתי למשקל שכר בשבת, שאם הוא רק איסור דרבנן אין טעם לגזור גזירה זו. ועוד ראיתי בתשובת רעק"א ס"יז. בשם חד מחבריא שהוא כתב, "דפירש"י שם דטעם הראשון דמו"מ אסור משום ממצוא חפצך, ומשמע דהתם הוי דאורייתא מדלא הוקשה שם לרש"י דהוי גזירה לגזירה רק לטעם השני דשמא יכתוב". ויש להביא סייעתא לסברה זו שממצוא חפציך הוא מן התורה מהתוספות בשבת קנ. שכתבו בד"ה ודיבור, "ודיבור מי אסור, פירוש מן התורה, דהא מדשרינן דיבור של מצוה מכלל דמדאורייתא שרי." הרי נראה מכאן שיש איסור תורה. וכן ראיתי במש"ז בס"שז. ס"ק א. שהוא הביא תוספות זו לראיה שממצוא חפציך הוא מן התורה. וז"ל, "ואמנם בתוספות שבת קנ. ד"ה ודיבור מי אסור, פירוש מדאורייתא יע"ש. כוונתם דודאי דיבור אסור ככמה ברייתאות ומשניות שם, לא ישכור פועלים ופירש"י ממצוא חפציך וכו', והל"ל ורמינהי ע"כ פירוש מן התורה מקרי וסובר דהוה ד"ת, כמ"ש הצ"צ בס"כח. דעונג שבת מן התורה דכתיב כי פי ה' דבר כמו הלבשת ערומים, ופריך א"כ מצוה למה שרי, ומשני בפירוש התורה חפציך אסורים ושמים מותרין בין בעסק בין בדבור." ועיין ברב פעלים בח"ג או"ח ס"כב. שהוא הביא הצ"צ הנ"ל וכתב, "וראיתי להגאון צמח צדק בס"כח. דס"ל בפשיטות עונג שבת דאורייתא כנזכר שם בד"ה הרי אפילו, והגאון פר"מ במש"ז בפתיחה הכוללת הראשונה אות יט. כתב, ודע שי"א הלבשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה', ועיין במנין המצות בשורש א' ובמגילת אסתר למהר"י די ליאון ז"ל, וא"כ בעונג וכבוד שבת ויו"ט דכתיב בסוף כי פי ה' דבר, הוה דבר תורה, וכמ"ש בצמח צדק ס"כח. ע"ש. ועיין להרשב"א ח"א ס"קכז. מ"ש בפשיטות דאליבא דאמת עונג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע"ש." הרי אף לגבי ממצוא חפצך ודבר דבר י"ל הכי, דהיינו שכיון שבסוף כתוב "פי ה' דבר", שזה מוכח שמצוה זו מן התורה.

ואפשר לומר שזה כדעת הרמב"ן כמ"ש הארעא דרבנן במע"ד. אות קסג. "דברי קבלה. כתב הרמב"ן ז"ל בשרש ב. וז"ל, כל מה שתקנו הנביאים ולא נכתב במקרא בנבואה, הוא בלי ספק מדבריהם... וכן הנכתב במקרא בדרך מעשה מן המעשים, אבל מה שכתב בנביאים בדרך צוואות כגון שמזהירין על עשה ומתרין על ל"ת, ד"ת הוא. והענין הזה מפני שהוזהרנו בתורה אלה המצות, שאין נביא רשאי לחדש דבר, מעתה ידענו כי הבא בנבואה ד"ת הוא או שהוא פירוש לפסוק של תורה, או שהוא בידם הלמ"מ יע"ש. ודעת הרמב"ם בהפך שהוא מדברי סופרים ע"ש. ועיין בפ"ג הל" ביאת מקדש דין ו. ומ"ש מרן. ועיין פ"ה ט"מ ובפ"יט. דין ו." ולכאורה נראה מזה שלהרמב"ן ממצוא חפציך מן התורה שזה "בדרך צוואות" בנביאים, ולדעת הרמב"ם הוא מדרבנן.

ד) **אלא** נראה שאין זה נכון, והעיקר איסור של מקח וממכר הוא מפני גזירה אטו כתיבה, והאיסור של ממצוא חפציך אף שהוא דברי קבלה הוא עדיין מדרבנן. ובתחילה יש לדון ברמב"ן הנ"ל והוא בשרש שני בס"ק לא. והוא הביא ראיה לדבריו וכתב, "אמרו בגמרא תענית יז: הא עד דאתא יחזקאל מאן אמרה אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. ולפיכך חייבו מיתה על פרועי ראש ומנו אותו (בסנהדרין פג.) מאלו שבמיתה מן הכתוב ביחזקאל ופרע לא ישלחו ויין לא ישתו כל כהן, ואיתקשו פרועי ראש לשתויי יין, מה שתויי יין במיתה אף פרועי ראש במיתה. והנה הם לומדים איסור הפרע מדברי הקבלה ודנין בו היקש כדברי תורה. ואמרו (שם:) בערל שהוא באזהרה ושאלו מנא לן, אמר רב חסדא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, עד שבא יחזקאל ולמדנו כל בן נכר ערל לב וערל בשר לא יבא אל מקדשי לשרתני, ופסלו עבודה שלו". ע"ש כל דבריו. ועיין במו"ק ה. שכתוב שם, "עד דאתא יחזקאל מאן אמרה, אלא דאורייתא ואתי יחזקאל ופירשה."

ולענ"ד יש לדון אם עונג שבת בכלל זה, שהלא לגבי פריעת ראש כבר כתוב בתורה "ראשיכם לא תפרעו", ולכן י"ל שהנביא בא לפרש איסור זה, וכמ"ש הכ"מ בפ"א דביאת המקדש הל"ח. "ואם תאמר מה צורך להיקש זה (דיחזקאל) הא מקרא משמע ראשיכם אל תפרעו ולא תמותו, הא אם תפרעו תמותו, י"ל דקרא אפשר לפרשו לרשות דהכי קאמר אע"פ ששאר אבלים שלא קרעו ולא פרעו במיתה אינכם בכלל חיוב זה". הרי שהנביא בא לפרש הפסוק בתורה. וכן י"ל לגבי הערל, שכתב הרמב"ם שם בפ"ו הל"ח. הערל הוא כבן נכר שנאמר כל בן נכר

ערל לב וערל בשר. לפיכך ערל שעבד חילל עבודתו ולוקה כזר שעבד אבל אינו חייב מיתה.״ הרי שערל בכלל זר. וכבר כתוב בתורה ״והזר הקרב יומת״, ולכן י״ל שהנביא בא לפרש שערל בכלל זר. אמנם לגבי עונג שבת, וממצוא חפציך, אע״פ שמצינו מצות שבת בתורה לא מצינו פסוק ודין מיוחד במצות שבת שהנביא בא לפרש, ולכן י״ל שאין אלו בכלל מצות מן התורה אלא הם דברי הנביא עצמו ודברי קבלה. ואף שכתוב ״כי פי ה׳ דבר״, אין זה הוכחה שזה בכלל מצות מן התורה, אלא זה רק לומר שהם דברי נביאות ורוח הקודש, וכמו שמצינו הלשון של ״כה אמר ה׳,״ או ״נאם ה׳,״ וכיוצא באלו. ולכן נראה לענ״ד שאף לדעת הרמב״ן אין הוכחה שעונג שבת או ממצוא חפצך מן התורה מדברי הנביא. ואף שמצינו שקצת ראשונים סברו שעונג שבת מן התורה ודלא כהרמב״ם בפ״ל הל״א דשבת, זה מפני שיש פסוק מן התורה ללמוד ממנו מצות עונג כמו שמצינו ביבמות צג. ״תניא למען תלמד ליראה את ה״א כל הימים״. ופירש״י הוי למד להזהיר שלא יבטל עונג שבת בשביל תקון טבל ע״ש. וכתבו האחרונים בשם תשובות הרשב״א ח״א ס״קכז. שכתב זו היא דרשה גמורה שהתירה תורה להפריש שלא מן המוקף לענג שבת. עיין ברב פעלים הנ״ל. ולכן שפיר י״ל שהנביא בא לפרש פסוק זה לגבי עונג שבת, אבל עדיין י״ל לגבי ממצוא חפצך ודבר דבר שאלו מקבלה וכמדרבנן. וכן ראיתי בעפרא דארעא במע״מ בס״ק נב. שהוא כתב על הרמב״ן הנ״ל, ״דכל דברי קבלה לעולם הוו דרבנן זולתי אם באו בתורת עשה או בתורת אזהרה״, והוא כיון בזה שאין ממצוא חפצך ודבר דבר מן התורה ע״ש.

וכן יש ללמוד מהמגלת אסתר שם שהשוה דעת הרמב״ם להרמב״ן וכתב, ״וכן בכל מה שילמדו מפסוקי הנביאים יש לנו לומר כי היה מקובל אצלם ממשה ואחרי כן הסמיכום לאותם הפסוקים של נביאים על השורש שיש לנו כי אין נביא רשאי לחדש וכו׳... וא״כ בודאי יש לנו לומר כי כל המצות שיוציאו מפסוקי הנביאים תורה היא זולת אם יאמרו כי פסוקים ההם אסמכתא שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו הפסוק.״ הרי הכל ביד רבנן מה הם קבלו אם הוא אסמכתא מדרבנן או מן התורה. ולכן י״ל שהם קבלו שודבר דבר הוא אסמכתא מדרבנן בלבד כמ״ש בשבת קנ. לגבי אמירה לנכרי בשבת לשכור פועלים, ״אמירה לנכרי שבות״. הרי אף שדבר זה בכלל ודבר דבר מ״מ עדיין הוא שבות (ועיין לקמן שכן כתב רעק״א). ולכן כיון שקבלו שודבר דבר שבות צ״ל שהפסוק בנביא הוא אסמכתא בלבד. ויש להוסיף על זה, שנראה לענ״ד שהטעם שזה אסמכתא בלבד, הוא מפני שפשט הפסוק יש פירוש אחר. מ״ש ״ממצוא חפצך״ פירשו שלא לעשות המלאכה עצמה, כמ״ש מצודת דוד שם בישעיה פ״נח. יג., ״ר״ל שלא תעשה בו חפצך מדברים האסורים בשבת.״ הרי החשש כאן המלאכה עצמה ולא ההכנה לעשות המלאכה אחר שבת, כגון הליכה לסוף התחום. ולכן שפיר י״ל שפירוש החכמים הוא אסמכתא מדרבנן בלבד. ולגבי ודבר דבר, כך כתב תרגום יונתן שם ״ומללא מלין דאונס״. ופירש הרד״ק את זה וכתב, ״פירוש דבר און, כי כן מתרגם און אונס, וזה אסור אפילו בחול.״ ונראה שאון הוא כמו ״ראשית אוני״ בפר״ ויחי, ופירש״י ״כחי, כמו (הושע יב.) מצאתי און לי, (ישעיה מ.) מרוב אונים. ולאין אונים״. הרי און לשון כח, ולכן אף הוא לשון אונס, שבכחו הוא כופה אחר לעשות רצונו, וזה אונס. ומ״ש הרד״ק שאף בחול זה אסור, דהיינו שיש להקשות שאין בזה איסור מיוחד לשבת. נראה לענ״ד שהתרגום כיון לאונס שהוא מיוחד לשבת, דהיינו מ״ש בעשרת הדברות ״לא תעשה מלאכה, אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך.״ ולכן אין לכפות אלו לעשות מלאכה בעד עצמך, אף שהם תחת רשותך. ולכן הכי הבין התרגום הפשט בפסוק שכמו שממצוא חפצך אסור, דהיינו לעשות המלאכה עצמה, כמו כן אסור לדבר בדברים שמביאין למלאכה ע״י אחרים, דהיינו דברים של אונס במה שהוא כופה בדבריו אחרים לעשות מלאכה בשבילו בשבת. ולכן י״ל שכיון שזה הפשט שקבלו החכמים, אז מה שהם אמרו לגבי שאין לדבר בדברים של חול הוי אסמכתא בעלמא כיון שאין זה הפשט בפסוק. וזה בכלל מ״ש המגלת אסתר הנ״ל ״זולת אם יאמרו כי הפסוקים ההם אסמכתא, שאז נדון הדבר ההוא מדבריהם והסמיכוהו לאותו פסוק.״

ה) **ועכשיו** יש לבאר התוספות, וראיתי בתשובת רעק״א בס״יז. הנ״ל שהוא דן בכל זה, והוא כתב, ״אולם באמת לא זכיתי להבין דהא מבואר בסוגיא דאמירה לנכרי לשכור פועלים אסור משום אמירה לעכו״ם שבות, ולמ״ל האי טעמא הא בלא״ה אסור משום ממצוא חפצך... א״ו נראה כטעם השני דרש״י דאסור משום שמא יכתוב, וכ״כ הרמב״ם (פ״כד. מהל״ שבת)... ולפי זה מ״ש תוספות בסוגיין ודבור מדאורייתא אסור, ע״כ כוונתם כיון דיש בו לתא דאורייתא לא הו״ל להקל בשביל מצוה, אבל באמת אין כוונתם דאסור מדאורייתא דלענין דאורייתא לא ידעתי הפרש בין אומר לו לשמור פירותיו למחר בין לשכור פועלים למחר, וכדמשמע להדיא בסוגיין שאומר לו לשכור פועלים ביומו אסור רק מדרבנן מטעם אמירה

לעכו"ם שבות. ולדעתי א"א לנטות מדרך הזה בשום אופן." הרי לדעתו שכל האיסור רק מדרבנן.

ועוד ראיתי בעפרא דארעא הנ"ל שכתב לגבי פירוש הראשון ברש"י בביצה הנ"ל, "ר"ל דלשון א' לא הוי מטעם גזירה דגזרו שמא יכתוב אלא מכח המקרא שאסרו מדברי קבלה ואינו ר"ל מן המקרא מן התורה, אלא מן המקרא לאפוקי מלשון השני והיינו דלא נקיט מה"ת." ע"ש. וזה תירוץ למ"ש החד מחבריא בתשובת רעק"א הנ"ל. ואחר שביאר העפרא דארעא כל הענינים הנ"ל הוא מסיק, "ועיין בספר מים רבים להרב רפאל מילדולא ז"ל חלק או"ח ס"ל. שהדבר ברור אצלו שאין איסור מקח וממכר בשבת אלא מדרבנן, וזה נראה לענ"ד כמעט פשוט." ע"ש. הרי שלדעת העפרא דארעא וגם לדעת רעק"א העיקר בזה כטעם השני ברש"י בביצה שהאיסור של מקח וממכר הוא משום חשש כתיבה, ואין להוכיח שהוא מן התורה מתוספות בשבת קנ. ומטעם הראשון של רש"י, ולכן הכי קי"ל, ודלא כנראה מהמש"ז הנ"ל.

ו) **ועוד** ראיתי במש"ז שם, שהוא סבר לפי שיטתו שאם ודבר דבר וממצוא חפציך הוא מן התורה אז אף אמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בשביל הישראל יש איסור מן התורה מטעם זה, ואף שמצינו שהוא שבות זה רק אם יש מצוה שלא שייך לומר ודבר דבר כיון שלצורך מצוה לא שייך איסור זה, ולכן נשאר רק השבות של אמירה לעכו"ם. וז"ל "וא"ת אמירה לעכו"ם לעשות לו מלאכה שבות דרבנן, הא מן התורה אסור מקרא ודבר דבר, י"ל אפילו אומר לו להדליק נר ללמד אצלו דהוה חפצי שמים" ע"ש. ולענ"ד זה קשה בעיני לומר שאמירה לעכו"ם לעשות מלאכה בלי צורך מצוה היא מן התורה. והלא לדעת הרמב"ם כל אמירה לעכו"ם היא רק מדרבנן והוא לא חילק בין מצוה או לא כמבואר בפ"ו. הל"א. ע"ש. ואף שמצינו שיש ראשונים שסברו שאמירה לעכו"ם היא מן התורה, מ"מ אין זה מטעם ודבר דבר שאף אחד לא כתב טעם זה, אלא הם למדו כן מהמכילתא בפר" בא פ"יב פסוק טז. "כל מלאכה לא יעשה בהם", וכתוב במכילתא "כל מלאכה לא יעשה בהם, לא תעשה אתה ולא יעשה חברך ולא יעשה נכרי מלאכתך, עיין ברמב"ן שם שהוא ביאר כל זה, ועיין ברש"י והרא"ם על דבריו. אלא שהרמב"ן עצמו מסיק שזה רק אסמכתא בעלמא והאיסור הוא רק מדרבנן ע"ש. וראיתי בספר יראים בס"קיג. שהוא סבר שהאיסור של אמירה לנכרי הוא מן התורה, והוא סמך את עצמו על המכליתא ע"ש. ועיין עוד בזה בווי העמודים שם, ובברכ"י בס"רמג. אות א. הרי מצינו שאף המ"ד שאמירה לעכו"ם היא איסור תורה, אין זה משום הפסוק של ודבר דבר, אלא הוא מפני דרשת המכילתא בפרשת בא הנ"ל. ועוד לא מצינו חילוק בראשונים שיש איסור תורה אם האמירה אינה לצורך מצוה, ורק איסור דרבנן אם היא שלא לצורך מצוה, אלא כולם סברו שאו יש איסור תורה בין אם יש מצוה או לא, או הם סברו שכל האיסור דרבנן בין אם יש מצוה או לו. לכן נראה לענ"ד שיש להוכיח מזה להיפך מן המש"ז, דהיינו שיש סייעתא מכאן לומר שודבר דבר הוא רק מדרבנן כיון שלא מצינו שהראשונים למדו שיש איסור תורה של אמירה לנכרי מפסוק זה.

ז) **ועוד** יש להביא ראיה לדעת רש"י שממצוא חפציך ודבר דבר הם מדרבנן. וזה שכבר כתבתי לעיל שלרש"י האיסור של אמירה לנכרי הוא מפני שליחות וגם מפני ממצוא חפציך ודבר דבר, ופירשתי שע"י שליחות מה שהנכרי עושה הוא בכלל חפציך, ולכן בעינן שליחות כדי לעבור על האיסור של ממצוא חפציך. ולפי זה יש לדון ששליחות לנכרי היא רק חומרא מדרבנן. וכן הוא ברש"י בב"מ עא: לגבי רבית, והוא כתב "שנכרי זה חשוב שלוחו של ישראל חומרא דרבנן הוא למיסר, דהא קי"ל דשלוחו של אדם כמותו בשולח ישראל ושליח ישראל נאמר, דמתרומה גמרינן בפ" שני דקידושין (מא:) אתם גם אתם לרבות שלוחכם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית." הרי שלדעת רש"י אם אמרינן שיש שליחות לנכרי, היא רק חומרא דרבנן. ולכן אף לגבי שבת מוכרח לומר שהשליחות הוי רק מדרבנן. ועיין בפתה"ד הנ"ל שהוא השוה שליחות לנכרי לגבי רבית לשליחות לנכרי לגבי שבת, לפרש דעת רש"י והלבוש ע"ש.

ולפי זה יש לדון, שאם אמרינן שממצוא חפציך הוא מן התורה איך אמרינן שמועיל שליחות מדרבנן לעבור על איסור תורה, הלא בעינן רק שליחות מן התורה, וכיון שמן התורה אין שליחות שוב אין כאן איסור של ממצוא חפציך מן התורה. אלא מוכרח לומר שכל האיסור של ממצוא חפציך הוא רק מדרבנן. וכן הוא כדמצינו לגבי לולב ביו"ט ראשון במרן ס"תרנח. ו. "לא יתננו ביום ראשון לקטן קודם שיצא בו מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה, ונמצא שאם החזירו לו אינו מוחזר, ויש מי שאומר שאם הגיע לעונת הפעוטות מותר." ודעת הסתם היא דעת הרמב"ם שכיון שמה שהקטן מקנה לאחרים הוא רק מדרבנן, לכן מן התורה עדיין הלולב הוא של הקטן ולכן האיש אינו יוצא י"ח. הרי אף בנד"ד י"ל הכי, שהשליחות מדרבנן אינה מועילה לעבור על איסור תורה, ולכן מוכרח לומר שלדעת רש"י האיסור של ממצוא

חפציך הוא רק מדרבנן, שבזה שפיר י"ל ששליחות מדרבנן מועילה. ודעת הי"א הנ"ל לגבי לולב היא דעת הר"ן, ויש מן האחרונים שפירשו טעמו שאף כשדעת אחרת מקנה להקטן, אין קנינו אלא מדרבנן, ולכן כיון כשהגיע לעונת הפעוטות כשם שזוכה מדרבנן כן מקנה גם כן מדרבנן. עיין בלחם משנה ובביאור הלכה על דין זה שפירשו כן בדעת הר"ן. ולפי זה י"ל אף הר"ן מודה בנד"ד שאם העברה היא מן התורה לא מועילה שליחות מדרבנן. אלא שיש מן האחרונים שפירשו שהר"ן סבר שאף אם הקטן קונה הלולב מן התורה עדיין מועיל מה שהוא חוזר ליתן הלולב לאיש במתנה אף שזה רק מדרבנן. וראיתי בשער המלך שביאר את זה בהל"י. וכתב, "ויותר נראה לומר שכוונת הר"ן היא דבהגיעו לעונת הפעוטות, כיון דאקנויי מקנה מדרבנן הפקר בית דין הפקר ומהניה זכיה דידהו בדאורייתא לצאת י"ח, וקרינן ביה שפיר לכם כעין זה שכתב בפ" התקבל יע"ש. וראיה לזה מההיא סבתא דפ" לולב הגזול דצווחא קמיה דרב נחמן דריש גלותא וכולהו רבנן יתבי בסוכה גזולא, ואמר רב נחמן דפעיתא היא דא ואין לה אלא דמי עצים בלבד. הרי דאע"ג דמדאורייתא לא מפקא מידי סוכה גזולה בכך עד דסותר את ביתו ומחזיר מריש גופיה, אפ"ה מכי תקון רבנן דאין לו אלא דמי עצים בלבד ודמים הוא חייב לו, שפיר חזי ומפקא מידי סוכה גזולה דהפקר בית דין הפקר, וה"נ דכוותא." ע"ש. הרי שלפי ביאור השער המלך הטעם שלדעת הר"ן האיש יכול לצאת י"ח מן התורה בלולב של קטן במתנה, אף שהמתנה היא רק מדרבנן, הוא מפני הפקר בית דין הפקר. ולכן בנד"ד לגבי אמירה לנכרי שלא שייך לומר את זה, עדיין י"ל שלא מועילה שליחות מדרבנן לעבור על איסור תורה, ולכן מוכרח לומר לדעת רש"י שכל האיסור של ממצוא חפציך ודבר דבר הוא רק מדרבנן. ולכן כיון שהוא רק מדרבנן לא שייך לומר שיש לגזור על מקח וממכר אטו ממצוא חפציך ודבר דבר כטעם הראשון ברש"י בביצה הנ"ל, אלא טעם השני הוא העיקר וכדכתבו העפרא דארעא והרעק"א הנ"ל.

ולכן מכל הנ"ל נראה, שלרש"י העיקר טעם שיש איסור של מקח וממכר הוא מפני החשש של כתיבה. ולכן י"ל שהטעם שיש איסור של שכר שבת הוא מפני החשש של כתיבה כמו שביארתי לעיל. ועוד י"ל שלרש"י לא שייך לגזור שמא אתי למשקל בשבת משום ממצוא חפציך כיון שאין זה איסור תורה.

ח) **אלא** לפי זה עדיין יש לחקור בדעת הטור, שמצינו שהטור כתב דין זה בס"שו. והוא הסימן לדיני ממצוא חפציך, ולכן יש לבאר לדעת הטור איך שייך כאן האיסור של ממצוא חפציך. ולענ"ד נראה שהטור כתב שהשמירה כאן היא רק "לשמור פרה". וידוע שלא מצינו בזה"ז מצות פרה אדומה. ולכן צ"ל שהטור איירי בפרה סתם, דהיינו אף שאין בשמירה זו מצוה, ולכן שפיר סבר הטור ששייך לומר ממצוא חפציך כיון שאין כאן מצוה. וכן הוא בחסדי דוד על התוספתא בב"מ פ"ח. א. בדעת הטור. וכן ראיתי בערה"ש בס"שו. אות ט. בסגוריים שהוא כתב שהטור איירי בשמירה סתם, ולא רק בשמירת מצוה ע"ש.

ולגבי הענין ששמירה זו היא בגדר של "אינו ניכר" כמו שכתב מרן בס"שז. ט הנ"ל, שמותר להחשיך לתלוש פירות בתוך התחום, י"ל שהטור לא סבר היתר זה, כיון שלא מצינו היתר זה בראש"ש או בטור, ולכן לדעת הטור עדיין שייך לומר האיסור של ממצוא חפציך לגבי שמירה, דהיינו שהשכיר כיון ליטול ממונו אחר שבת ע"י שמירה זו. ועוד י"ל בזה, שאף את"ל שהטור סבר כהתוספות ומרן לגבי הדין של מותר להחשיך בתוך התחום (וכן נראה יותר, שהלא מצינו סברה זו בערובין לט. לחלק בין מוכחא מילתא או לא, לגבי דינים אלו), מ"מ עדיין י"ל לדעת הטור שאין הדין של שמירה דומה להדין של להחשיך בתוך התחום, שלגבי מי שהחשיך לתוך התחום אין דבר ניכר כלל שהוא כיון לתלוש פירות, כיון שהוא רק עומד שם ואין בזה שום מעשה שיש להוכיח ממנו שהוא רוצה לתלוש אחר שבת, אבל לגבי שמירה כיון שהכל רואים שהוא שם לשמירה והוא השומר כיון שהוא יושב כנגד הפרה, י"ל שבזה יש חשש שמא הוא רוצה ליטול שכר שבת על זה, ואף שהוא אינו ודאי כיון שעדיין י"ל שהוא נוטל שכרו בהבלעה, מ"מ כיון שיש מעשה של שמירה שהוכיח עליו שהוא שכיר בעל הבית ודאי שיש חשש בזה של שכר שבת, ואין לומר בזה שהוא "אינו ניכר". ולכן שפיר יש להסביר סברת הטור ששייך לומר בשמירה ממצוא חפציך. מ"מ י"ל שאף הטור מודה לרש"י שגם יש כאן החשש של מקח וממכר בשבת והחשש של כתיבה, אלא הוא בא להוסיף שמלבד גזירת מקח וממכר יש האיסור של ממצוא חפציך.

ט) **ועכשיו** יש לדייק מלשון רש"י הנ"ל בנדרים, שנראה שיש כאן שני דברים באיסור של שכר שבת. חשש הראשון הוא "שמא אתי למשקל שכר בשבת", דהיינו שמא השכיר נוטל ממונו בשבת עצמו, שרש"י לא כתב שמא אתי למשקל "של" שבת, אלא "בשבת", דהיינו החשש הוא שמא הוא נוטל הממון בשבת עצמה. והחשש

השני הוא שע"י זה שמא הוא יבוא לידי כתיבה (דהיינו אם אמרינן שהחשש של מקח וממכר הוא משום כתיבה כמ"ש הרמב"ם הנ"ל ורש"י בביצה הנ"ל בתירוץ שני, ודלא כתירוץ הראשון שם.)

ונראה מזה שהאיסור של שכר שבת הוא על השכיר שנוטל הממון, ונראה שזה משום שהעיקר חשש עליו כיון שרק הוא רודף אחר ממונו, משא"כ המשכיר שאין לו חשק להפסיד מממונו. ולכן כתב רש"י שמא "אתי למשקל שכר בשבת", דהיינו השכיר. וכן ראיתי בטור בס"שו. שכתב, "השוכר פועלים לשמור לו פרה אסור לו ליקח שכר שבת". הרי האיסור על הפועל, ולא על הבעל הבית. ולכן אף שכתבה הגמרא הלשון של "אין נותנין לו שכר שבת", מ"מ זה רק משום שהחכמים גזרו על הפועל. וראיתי בב"ח שהוא הקשה על הטור "תימה על דברי רבינו דבס"פ הזהב תניא אין נותנין לו שכר שבת... וכן כתבו כל הפוסקים כלשון הברייתא... אבל רבינו שינה הלשון ואמר אסור לו ליקח שכר שבת." ע"ש. ולענ"ד אין זה תימה שמקור הטור הוא לשון רש"י בנדרים הנ"ל שכתב "אתי למשקל שכר שבת", דהיינו הפועל וכדביארתי.

ולכן נראה לענ"ד שאם הפועל נכרי, שלא שייך לומר לגביו האיסור של שכר שבת, ממילא י"ל שלא גזרו חכמים על הבעל הבית שמא הוא נותן לו שכר בשבת, כיון שאין זה בכלל גזרתם, כיון שהעיקר חסר, דהיינו שאין כאן שכר שבת לפועל כיון שהוא נכרי, והוא אינו בכלל שמירת שבת.

וכן יש ללמוד ממ"ש הכה"ח בס"שו. אות כז. "אינו נותן לו שכר שבת, דשכר שבת אסור כמ"ש ריש ס"רמג. ורמו. תו"ש אות ט. ולב"ש." והמעיין בסימנים אלו יראה שאף ששם איירי לגבי ישראל ונכרי ושכר שבת, מ"מ השכר הוא להישראל, ולכן שפיר י"ל שיש איסור בזה, אבל בנד"ד שהשכר הוא להנכרי י"ל שאין בזה איסור לגבי הישראל.

וכן ראיתי בחיי אדם כלל ס. אות ח. שכתב, "ומה שנוהגין הסוחרים לשכור יהודי בערב שבת לשמור העגלות מן הגניבה, הדבר קשה איך השוכר עובר על לפני עוור כיון שיודע שודאי יקבל שכר שבת, ולכן ראוי שיתנה עמו שישמור גם ביום ערב שבת ובמו"ש איזה שעות דאז הוי כשכר שבת בהבלעה". ע"ש. ויש לדייק בזה שלגבי הבעל אין איסור מצד עצמו, אלא כל האיסור הוא רק משום לפני עוור. ולכן שפיר י"ל שאם השכיר הוא נכרי שלא שייך לומר בזה לפני עוור כיון שהנכרי אינו עושה שום עבירה כיון שהוא אינו בכלל שמירת שבת, שפיר הוא להשכיר הנכרי מלפני שבת לעשות השמירה בשבת, וזה כמו שכתבתי.

ואגב יש להעיר על המ"ב בס"שו. בס"ק טז. שכתב שהטעם ששכר שבת הוא אסור הוא משום החשש של מקח וממכר, דהיינו שיטת רש"י הנ"ל, והוא לא ביאר לנו אם החשש של מקח וממכר הוא משום כתיבה או ממצוא חפציך וכרש"י בביצה לז. וכן יש להעיר על הערוך השולחן שם באות ט., שהוא כתב שהאיסור משום חפציך, והוא לא הביא החשש של כתיבה.

י) **ונשאר** עלינו לבאר דעת הרמב"ם בזה, והוא כתב דין זה בסוף פ"ו דשבת, "השוכר את הפועל לשמור לו את הפרה ואת התינוק לא יתן לו שכרו של שבת. לפיכך אין אחריות שבת עליו, ואם היה שכיר שבת או שכיר שנה נותן לו שכרו משלם, לפיכך אחריות שבת עליו. ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת, אלא אומר לו תן לי שכרי של שנה או של עשרה ימים." ויש לדייק, שהרמב"ם לא הביא דין זה בדיני ממצוא חפציך בפ"כד. וכן הוא לא הביא דין זה בגזרת מקח וממכר ושכירות בשבת בפ"כג. יב. בדיני כתיבה. וי"ל שהטעם הוא מפני שהוא סובר שלא שייך לומר ממצוא חפציך לגבי השכיר כיון שהוא אינו הולך לתבוע ממונו בשבת אלא הוא עושה השמירה, והשמירה דבר מותר, ויש לאסור משום ממצוא חפציך רק אם הוא התחיל לתבוע ממונו בשבת דהיינו שהוא הולך לסוף התחום כדי לילך אחר שבת לתבוע ממונו, אבל השמירה בלבד אינו בכלל ממצוא חפציך. (וכן י"ל סברה זו אף לדעת רש"י הנ"ל.) ועוד נראה שלרמב"ם לא שייך גזרת מקח וממכר כיון שזה רק אם השכירות בשבת עצמה, משא"כ בנד"ד שהיא מלפני שבת. ולכן הרמב"ם לא הביא דין זה בפרק כג. וכד. אלא לפי זה עדיין יש לבאר מאיזה טעם השמירה אסורה, ומאיזה טעם כתב הרמב"ם דין זה בפ"ו.

ונראה לענ"ד שהרמב"ם כתב הדין הנ"ל בהל"כה. וקודם לזה בהל"כג. הוא כתב הדין של איסור הנאה במלאכת שבת, וכן הוא בהל"כד. לגבי הנאה מפירות שיצאו חוץ לתחום. ולכן נראה שאף מה שהוא כתב אחר כך בהל"כה. הוא כעין הענין של איסור הנאה, דהיינו שאסור ליהנות משכר שבת, ואף שאין זה ממלאכת איסור אלא משמירה בלבד, מ"מ אסרו חכמים דבר זה כמו שהם אסרו הנאה ממלאכת שבת. וכן הוא שהנאה ממלאכת שבת היא איסור דרבנן, כמבואר בב"ק עא. וכתובות לד. וברש"י בריש דף קטו. דחולין, כמבואר כל זה בכה"ח ס"שיח. אות ח. ע"ש. ולכן סבר הרמב"ם שאף שכר שבת בכלל איסור הנאה

ממעשיו בשבת, ואף שהשמירה מותרת מצד עצמה, מ"מ יש לגזור על קבלת שכר ממנה כמו שמצינו לגבי הנאה ממלאכת שבת. ונראה שסבר הרמב"ם שאין זה גזירה אטו דבר אחר, אלא הוא כמו זילתוא דשבת, וכמו שמצינו לגבי המחלוקת בין רבה ורב יוסף בשבת יח. לגבי השמעת קול, ורבה סבר שהשמעת קול בכלל זילותא דשבת, ואף שלא קי"ל כרבה התם כמבואר במרן בס"רנב. ה. ובב"י שם, מ"מ י"ל שבשכר שבת לכו"ע יש זילותא. ועוד י"ל שסבר הרמב"ם ששכר שבת הוא כמו עובדין דחול, ולא משום גזירה אלא כיון שיש בזה זילותא לשבת וטירחה כדמצינו בביצה כה. "שחטה בשדה לא יביאנה במוט". ופירש"י "משום דאוושא מילתא היא ומזלזל ביו"ט." וכן בביצה כט: שכתוב "לא יביאם בסל ובקופה", ופירש"י "דנראה כמעשה דחול לשאת משאות". וכן בביצה לה:. שכתוב "משילין פירות דרך ארובה ביו"ט אבל לא בשבת", ופירש"י שהטעם שמותר ביו"ט דליכא טרחא יתירה". הרי בשבת אף טירחה זו אסורה. ולכן כן י"ל לגבי שכר שבת שיש בזה זלזול שבת ונראה כמעשה חול, והוא טירחה לו לישב בשמירה כמה זמן והוא לא יכול להתענג כרצונו. כך נראה לענ"ד להסביר שיטת הרמב"ם.

לכן לפי זה אף לדעת הרמב"ם שהאיסור של שכר הוא על קבלת השכיר, שאין לו ליהנות ממעשיו שהוא עשה בשבת. וכן יש לדייק בסוף לשונו שהוא כתב, "ולא יאמר לו תן לי שכרי של שבת". הרי נראה מזה שהאיסור על השכיר, והוא צריך לשמור בלשונו. לכן שפיר הוא לומר שאין איסור להשכיר נכרי לעשות השמירה בשבת כיון שאין לו חלק במצות שבת, וכדביארתי לעיל.

יא) **ואגב** אורחיה יש לדון, אם יש להתיר שכר שבת במקום מצוה. ונראה מרש"י שפירש שהשמירה היא לגבי פרה אדומה ועומר ושתי הלחם כמבואר בב"מ ונדרים הנ"ל, אף שאלו בכלל מצוה עדיין יש לאסור שכר שבת. וכן נראה מהרא"ש והר"ן בנדרים שהם הביאו פירוש רש"י. אלא שראיתי בחדושי הר"ן בב"מ שם שכתב, "השוכר את הפועל לשמור את הפרה, פירש"י ז"ל דכולה ברייתא בהקדש היא ולהקדשות פריך. ולא מחוור שבתוספתא שנויה עם דיני השומרים ולא גבי הקדשות כלל, אלא כולן בשל חול". וכן נראה מהרמב"ן שם אלא הגירסא קצת מגומגם. וכן הוא בחסדי דוד על התוספתא בפ"ח. א. שכתב, "רש"י ז"ל מפרש דלענין הקדש היא שנויה, אבל השיטה מקובצת הקשה על זה דבתוספתא כאן היא שנויה גבי דיני שומרים ולא גבי הקדש כלל ע"ש. וכן נראין דברי הרמב"ם בפ"ו מהל" שבת, ומדברי הטור בס"שו." לכן נראה שלראשונים אלו י"ל שדוקא לדבר רשות אסרו שכר שבת, אבל לא לדבר מצוה.

אלא עדיין יש לחקור לדעת רש"י, שיש מחלוקת הראשונים אם מותר להשכיר חזן או בעל תוקע לשבת כמ"ש הב"י בס"שו. וס"תקפה. ומצינו סברת ר" שמואל "דאין איסור דהא נותנים שכר לקיים המצוה להתפלל." ויש לדון לדעתו, הלא נראה מרש"י שאף לדבר מצוה יש איסור. וכן מצינו בתשובת מהר"י מברונא ס"קיד. שרבו המהרי"ל עשה מעשה להשכיר חזן לשבת כמו ר" שמואל הנ"ל. ולכן יש להקשות עליהם. וכן ראיתי בערוך השולחן בס"שו. אות ט. שאחר שהוא הביא דברי רש"י בב"מ נח. הוא כתב, "הרי למדנו דגם לדבר מצוה אסור". ואחר כך באות יא. הוא כתב, "וכיון שנתבאר דגם לדבר מצוה אסור שכר שבת, לפיכך אסור לשכור חזנים להתפלל בשבת וליתן להם בעד זה כך וכך". ע"ש. ולענ"ד נראה שאין דברי רש"י סתירה לסברת ר" שמואל והמהרי"ל, ונראה שיש לחלק בין המצוה עצמה ובין דבר שהוא רק הכשר מצוה. ונראה ששמירת הפרה אדומה או השתי הלחם היא רק הכשר מצוה בלבד, ולכן שכר שבת עדיין אסור, אבל לגבי תפלת החזן היא המצוה עצמה של תפלה, וכן לגבי בעל תוקע בר"ה התקיעה המצוה עצמה, ולכן יש להקל בזה. ועוד יש לעשות בזה ס"ס שמא הפירוש העיקר הוא כהראשונים הנ"ל שסברו שהשמירה היא דבר חול, שנראה שלדעתם שאם היא לדבר מצוה שכר שבת מותר. ואת"ל שהעיקר הפירוש הוא של רש"י, אז י"ל שדוקא בהכשר מצוה סבר רש"י שאין להתיר שכר שבת, ולא במצוה עצמה.

ולפי זה יש לפרש מה שמצינו בפסחים נ. ששכר המתורגמין בשבת אין בו סימן ברכה. ונראה שכאן המתורגמן הוא עשה רק הכשר מצוה להשמיע דברי החכם, ולכן אין לעשות כן, אבל י"ל שאם יש בזה המצוה עצמה אז זה מותר לגמרי. ועיין בב"י בס"תקפה. מה שהוא כתב על סוגיא זו, שאם אין לו סימן ברכה אין זה איסור מדינא, אבל עיין בב"י ביו"ד בריש ס"ער. שכתב, "אמר רשב"ג אפילו אין לו מה יאכל ומכר ס"ת או בתו אינו רואה סימן ברכה לעולם, ומשמע דכיון דאינו רואה סימן ברכה אסור הוא למוכרה וכ"כ הרמב"ם בפ"י מהל" ס"ת." הרי כאן משמע שיש איסור גמור בדבר שאין בו סימן ברכה, ודלא כמו שהוא כתב באו"ח ס"תקפה. וכבר העיר הפר"ח על זה באו"ח ס"תצו. בדיני מנהגי איסור אות יח. ע"ש באורך.

ולכן מכל זה נראה שיש מקום לומר שבמקום מצוה יש להתיר שכר שבת, ובדעת מרן עיין בשו"ע ס"שו.

וס"תקפה. לגבי שכירות חזנים. וכבר כתבו כמה אחרונים שהמנהג להקל בזה עיין בכה"ח בס"שו. אות לה. והיחוה דעת ח"א ס"נג. ע"ש.

ונחזור לנד"ד, ונראה שאין איסור להשכיר נכרי מלפני שבת לעשות שמירה בשבת.

סימן כא.

שאלה: האם מי ששכח לקדש בליל שבת, ונזכר אחר ברכת המוציא וקידש על היין קודם אכילת הפת, צריך לחזור לברך המוציא או לא. וכן מה הוא הדין אם אחד שכח להבדיל במוצ"ש ונזכר רק אחר ברכת המוציא האם מותר לו להבדיל לפני אכילת הפת.

תשובה: א) **כתב** הרמ"א בס"רעא. ה. "אדם ששכח לקדש עד לאחר שברך ברכת המוציא ונזכר קודם שאכל יקדש על הפת ואח"כ יאכל אבל בהבדלה יאכל תחילה דהרי אין מבדילין על הפת." הרי משמע מזה שרק קידוש על הפת מותר כיון שזה נחשב כצורך הפת ואין זה הפסק, אבל לקדש על היין בין ברכת המוציא לאכילת הפת אינו נחשב לצורך הפת והוי הפסק וצריך לחזור לברך המוציא על הפת. וכן כתב הלבושי שרד שם, "דוקא אם לא אכל כלום מקדש על הפת ולא על היין משום דברכת בפה"ג יהיה הפסק בין המוציא לאכילה, אבל אם אכל פרוסת המוציא יקדש על היין". הרי שברכת בפה"ג הפסק בין המוציא ואכילת הפת. וכן הוא במחצית השקל שם בס"ק יא. שכתב, "ואם נאמר שיקדש על היין יהיה ברכת המוציא לבטלה דהא לאחר הקידוש יהיה צריך שוב לחזור ולברך המוציא, דהא הפסיק בין ברכת המוציא לאכילה ע"י הקידוש, לכן יקדש על הפת." הרי ברכת הגפן הוא הפסק, וכן הוא במ"ב בס"ק כג.

ויש להקשות על זה, שהלא יש איסור לאכול קודם קידוש ולכן י"ל שעשיית הקידוש הוא בכלל לצורך הסעודה שע"י כן הוא מותר לאכול סעודתו, וזה דומה לגביל לתורי שהוא מותר ונחשב לצורך סעודה. וכן יש להקשות על דין הבדלה ברמ"א הנ"ל, שהלא יש מקום לומר שיש לו לברך הבדלה ואין זה הפסק כיון שיש איסור אכילה קודם הבדלה, ולכן ההבדלה היא נחשבת לצורך הסעודה שע"י כן הוא מותר לאכול, ולכן אין ההבדלה הפסק בין המוציא ואכילת הפת. וראיתי במ"א שם בס"ק יב. שכתב, "ובתשובת מהר"ם ס"שב. כתב ריצב"א דיבדיל ואח"כ יברך שנית המוציא ויאכל דהא אסור לאכול קודם שיבדיל. ול"ד לגביל לתורי דא"צ לברך, דהתם אסור מדאורייתא." הרי הריצב"א פליג על הרמ"א וסבר שיש להפסיק להבדיל אלא כיון שזה הפסק יש לו לחזור לברך שנית על הפת, ואין להביא ראיה כנגד זה מהדין של גביל לתורי כיון שהוא מדאורייתא, משא"כ האיסור של אכילה קודם הבדלה שהוא רק מדרבנן. וכתב הלבושי שרד "אבל איסור אכילה קודם הבדלה הוא דרבנן א"כ מדאורייתא הוה הפסק." וכתב המחצית השקל, "דהתם איסור דאורייתא כנ"ל דכתיב ונתתי עשב כו' דדוקא מה שהוא צורכי סעודה ממש כגון להביא מלח וכדומה לא הוי הפסק אבל מה שאינו צורכי סעודה אלא להסיר האיסור לא מקרי צרכי סעודה כ"א מה שהוא איסור תורה." הרי לפי זה הבדלה הוי הפסקה וכן ברכת הגפן בקידוש הוי הפסקה, כיון שאילו הן רק להסיר האיסור דרבנן ואין זה ממש צורכי סעודה, ורק התירו גביל לתורי כיון שהוא מצות התורה. ונראה שאף שיש מחלוקת בין הריצב"א והרמ"א, מ"מ י"ל שהם מודים שאין לדמות האיסור אכילה מדרבנן קודם הבדלה או קידוש להאיסור אכילה קודם נתינת אוכל לבהמתו, והם רק חלקו על מה הוא עדיף, האם מ"מ צריך להפסיק כדעת הריצב"א ואחר כך לחזור לברך המוציא, או אם יותר טוב שלא להפסיק כדי שלא לגרום ברכה לבטלה ואין להקפיד על האיסור של אכילה קודם הבדלה וכדעת הרמ"א.

הרי מצינו שאין להפסיק לקדש על היין בין המוציא לאכילת הפת, ואם בדיעבד עשה כן אז יש לו לחזור לברך על הפת כיון שזה נחשב להפסק בין לדעת הריצב"א ובין לדעת הרמ"א, ואין זה דומה לגביל לתורי שאף שאין זה לצורך סעודה ממש אלא רק הסרת האיסור, מ"מ כיון שהוא איסור תורה התירו חכמים להפסיק משא"כ לגבי האיסור דרבנן של אכילה קודם קידוש והבדלה.

ב) **אלא** עדיין יש לדון בזה שכתב הרמב"ם בפ"ט בהל" עבדים הל"ה. "מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך. ואע"פ שהדין כך מדת חסידות ודרכי חכמה שיהיה אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו ולא יצר לו ויאכילהו וישקהו מכל מאכל ומכל משתה. חכמים הראשונים היו נותנין לעבד מכל תבשיל ותבשיל שהיו אוכלין, ומקדימין מזון הבהמות והעבדים לסעודת עצמן". ע"ש. הרי מפורש שלדעת הרמב"ם אין חיוב כלל מצד הדין ליתן מזון לבהמה קודם הסעודה, אלא הוא רק מדת חסידות. וכן ראיתי בנשמת אדם ס"ה. אות יא. שכתב על דברי הרמב"ם, "משמע דאין זה אלא מדת חסידות". ולכאורה יש להקשות עליו שכתוב בגיטין סב. דין זה בלשון של איסור, דהיינו "אסור לאדם שיטעום כלום עד שיתן מאכל

לבהמתו שנאמר ונתתי עשב בשדך לבהמתך, והדר ואכלת ושבעת.״ הרי שיש בזה איסור ואיך סבר הרמב״ם שהוא רק מדת חסידות, וכן הקשה הנשמת אדם הנ״ל ע״ש. אלא שאין זה קושיא כלל, שכתבו הראשונים שיש פעמים שהלשון של איסור הוא מורה רק על מדת חסידות. וכן כתבו התוספות בריש תענית יא. ״אסור לשמש בשני רעבון, וא״ת הרי יוכבד נולדה בין החומות, וי״ל דלכו״ע לא הוי אסור אלא למי שרוצה לנהוג עצמו בחסידות״ ע״ש. וכן הוא בריטב״א במגילה כח. שכתב לגבי תיתי לי דלא עבדית שותפות, ״והנכון דההיא לאו איסורא ממש דאורייתא או דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא, וכענין שאמרו אסור לאדם שילוה מעותיו שלא בעדים, ואסור להלוות את הגוי ברבית, וכענין שאמרו אסור לשחרר עבדו ועובר בעשה וכדפרישית במס׳ גיטין מורי נר״ו.״ הא למדת דהריטב״א ורבו מפרשים כמה מקומות דקאמר אסור בגמרא ואינו אסור לא דאורייתא ולא דרבנן אלא מדת חסידות בעלמא. וכן הוא בר״ן בסוף פ״ק דע״ז שכתב בשם הרמב״ן בהא דאסור לעשות שותפות עם הגוי דליכא איסורא לא מדאורייתא ולא מדרבנן ולא מתסר אלא ממדת חסידות. וכן הוא בנמוקי יוסף סוף פ״ ארבע מיתות דאינו אסור אלא ממדת חסידות. ועיין בעין זוכר מע״א אות קג. שביאר כל זה. הרי מצינו ששפיר י״ל שלדעת הרמב״ם האיסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו הוא רק מדת חסידות, ואין להקשות עליו מהלשון של ״איסור״ בגמרא.

ולפי זה יש לדון לדעת הרמב״ם בנד״ד, מאי החילוק בין גביל לתורי ובין האיסור של אכילה קודם קידוש או הבדלה, שאין לומר כהריצב״א הנ״ל שסבר שיש לחלק בין איסור דרבנן ואיסור מן התורה, שלדעת הרמב״ם אין כאן איסור כלל אפילו מדרבנן במי שאינו נותן מאכל לבהמתו קודם אכילה. ולכאורה י״ל שהאיסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמה הוא בכלל תקון לסעודה משום הטעם כאן הוא לתקן מדות טובות באדם כמ״ש ״שיהיה אדם רחמן ורודף צדק״, ובזה האדם ראוי לקבל מזונו ושכרו מהקב״ה, משא״כ באיסור אכילה לפני קידוש והבדלה אין בזה שום תקון לסעודה אלא הוא רק גזירה משום מצות קידוש והבדלה. ולכן שפיר י״ל שגביל לתורי מותר ואינו הפסק אבל הבדלה וקידוש על היין אסור והוו הפסק. וכעין חילוק זה מצינו לגבי קרבן פסח, שמצינו שאם אחד ערל הוא לעיכובא והקרבן פסח פסול, הרי שהמילה מתקנת מצות קרבן פסח, אבל גם מצינו שאף שכתוב בתורה ״לא תזבח על חמץ דם זבחי״, מ״מ אם האיש עובר ויש לו חמץ עדיין הקרבן פסח כשר כמ״ש הרמב״ם בפ״א דהל״ קרבן פסח. ונראה בזה שאין צווי זה כדי לתקן הקרבן פסח אלא הוא רק להזהיר האיש לבער החמץ מרשותו. ועיין בחינוך מצוה פט. שפירש הטעם למצוה זו, ״ולא תבא ממצות ענין המועד הזה בגבול חברתה, וע״כ נזהרנו להשבית החמץ הנמאס בעינינו לשעתו תחילה, ואחר כך להתחיל בקרבן הפסח שהוא התחלת שמחת המועד הטוב.״ הרי שאין בהשבתת חמץ תקון למצות קרבן פסח, אלא שיש לגמור זו קודם לזו. ולכן יש לדון לגבי האיסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו אם הוא לתקן מצות אכילה או אם הוא לגמור מצות נתינת מאכל לבהמתו תחילה קודם שהוא התחיל לאכול לחמו, ואין זה תקון לאכילתו כלל.

ונראה שאין נכון לומר שנתינת מאכל לבהמתו הוא לתקן אכילת לחמו, שאם כן יותר נכון לומר דין זה בלשון עשה, דהיינו ״צריך אדם ליתן מאכל לבהמתו קודם שיאכל״, אבל כיון שכתוב בגמרא דין זה בלשון ״אסור״, דהיינו ״אסור לאדם שיאכל...״ משמע שאין זה לתקן הסעודה אלא הוא לתקן בהמתו ולהציל מהאיסור של צער בעלי חיים, וכן ראיתי בספר חרדים פ״יד. שכתב שהטעם שיש ליתן מאכל לבהמתו קודם אכילה הוא משום ״דהוי צער בעלי חיים״ ע״ש. וכן יש לדייק ממ״ש הריצב״א הנ״ל לחלק בין איסור דרבנן של אכילה קודם הבדלה ובין האיסור מדאורייתא לדעתו של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו, שמשמע מזה שמלבד טעם זה אין חילוק ביניהם, ולכן י״ל ששניהם בכלל הסרת האיסור ואין נתינת מאכל לבהמתו בכלל תקון לסעודה. ולכן אין כאן הטעם של לתקן סעודתו אלא הנתינת מאכל היא רק לתועלת בהמתו ועדיין היא נחשבת לצורך סעודתו כיון שע״י נתינת מאכל לבהמה הוא מסיר האיסור אכילה מעליו. וכן נראה מהפני יהושע בברכות מ. שכתב, ״דכיון דאסור לאדם שיאכל קודם שיתן לבהמתו א״כ אין לך צורך אכילת פרוסת המוציא גדול מזה״. הרי הסרת האיסור נחשב לצורך הסעודה. וכן הוא בצל״ח שם שכתב, ״וכיון שאסור לו לאכול בעבור זה פשיטא דלא הוה הפסק״. הרי אף מכאן נראה שהסרת האיסור בכלל צורכי הסעודה. וראיתי במעדני יו״ט שם באות ו. שכתב לגבי גביל לתורי, ״דלא הוי ממילי דסעודה ממש כמו הבא מלח הבא לפתן״, הרי אף שאין זה לצורך סעודה מצד עצמו, מ״מ עדיין הוא נחשב לצורך סעודה כיון שאף הסרת איסור האכילה נחשב לצורך הסעודה. וכן כתב המחצית השקל הנ״ל שאין גביל לתורי ממש לצורך סעודה, ולכן נראה שאף שכן הוא מ״מ מכוין שהוא אינו יכול לאכול אלא ע״י הסרת האיסור, מצד זה י״ל שהוא לצורך סעודה וכמו שכתב הפנ״י והצל״ח הנ״ל. ולכן נראה שאין לומר שהטעם שגביל לתורי אינו הפסק הוא מפני שמצד עצמו הוא לצורך הסעודה לתקן

מדותיו לאכילה, שזה אינו שאין הלשון של "אסור" מורה כן, ואף ראינו שכל הסרת איסור אף שמצד עצמו הוא אינו לצורך אכילה, מ"מ כיון שע"י כן הוא יכול לאכול שפיר אמרינן שמצד זה הוא נחשב לצורך סעודה.

ולפי זה אין טעם לחלק בין איסור אכילה מדרבנן או איסור אכילה מן התורה שהלא הסרת כל עיכוב אכילה נחשב לצורך סעודה. ולכן שפיר סבר הרמב"ם שאף שאין כאן איסור כלל לאכול קודם נתינת מזון לבהמתו אלא רק מדת חסידות עדיין זה בכלל צורך הסעודה. ולכן ק"ו לדעת הרמב"ם שאם הסרת איסור שהוא רק מדת חסידות נחשבת לצורך סעודה, דהיינו ליתן מאכל לבהמתו, אז כל שכן הסרת האיסור אכילה לפני קידוש או הבדלה נחשבת לצורך סעודה ומותר לקדש אף על היין בין המוציא לאכילת הפת, וכן מותר להבדיל בין המוציא ואכילת הפת, ודלא כסברת הרמ"א והריצב"א הנ"ל.

ג) **ולענ"ד** נראה שיש לתלות דין זה במחלוקת אחרת, דהיינו האם מותר להפסיק לצורך סעודתו אף שהוא אינו לצורך הפת. וכתב הב"י בס"קסז. שלדעת רש"י והתוספות והמרדכי יש להפסיק רק לצורך הפת כגון להביא מלח וכדומה, אבל לדעת הרמב"ם מותר להפסיק אף לצורך שאר מאכלים בסעודתו. ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם כיון שמותר להפסיק אף שלא לצורך הפת עצמה, אז יש להפסיק אף לדבר שמצד עצמו הוא אינו לצורך הפת אלא שהוא גורם לעיכוב לאכילת הפת, כגון האיסור אכילה קודם הבדלה, אבל לשאר הפוסקים י"ל שאין לעשות כן, אלא יש להפסיק רק למה שהוא ממש לצורך הפת, ולדעתם צ"ל שהדין של גביל לתורי שאני כיון שהוא ענין חמור ובכלל איסור מן התורה והוא דין מיוחד וי"ל שהריצב"א והרמ"א אזלו כשיטה זו. ושוב ראיתי בראב"ש בברכות מ. שכתב בדיני הפסק "הלכך מילי דסעודה הוא ולא חשיב הפסק". ופירש הדברי חמודות שם באות סג. "ואפילו אינו מצרכי פרוסת הבציעה." הרי שהרא"ש סבר כהרמב"ם בזה, דהיינו שני עמודי הוראה.

מכל הנ"ל נראה שלדעת הרמב"ם י"ל שאין קידוש על היין או הבדלה הפסק בין ברכת המוציא לאכילת הפת, וק"ו הוא מגביל לתורי שלדעת הרמב"ם זה רק מדת חסידות. וכבר כתב הב"י בס"קסז. לגבי המחלוקת אם הפסק לצורך סעודה הוא הפסק או לא, שי"ל בזה ספק ברכות להקל, ויש לפסוק כהרמב"ם, ולכן הוא הביא לשון הרמב"ם בשו"ע. ועיין במאמ"ר שפירש דעת מרן בזה. ולכן נראה שאם בדיעבד אחד עשה הבדלה או קידוש על היין בין ברכת המוציא ואכילת הפת אין לו לחזור לברך על הפת, ודלא כנראה מהרמ"א והריצב"א והאחרונים הנ"ל.

ד) **ועוד** יש לדון בזה, והוא שנראה לענ"ד שיש מקום לומר שאף לכתחילה ראוי לעשות כן לגבי הבדלה, שבשלמא לגבי קידוש אם הוא נזכר אחר ברכת המוציא שהוא שכח לקדש הוא יכול לקדש על הפת, ולכן למה לו להכניס עצמו במחלוקת זו לכתחילה, אבל לגבי הבדלה נראה שיש לו להבדיל על הכוס כדי להציל עצמו מאיסור דרבנן של אכילה קודם הבדלה, וזה נחשב צורך מצוה לשמוע למה שגזרו חכמים, ולכן י"ל שלצורך מצוה יש לסמוך על בדיעבד לכתחילה, וגדולה מזו מצינו ברב פעלים ח"ג או"ח ס"מב. שכתב, "דמצינו בעלמא דכל דבר הנקרא לצורך מתירים בו כמו דמתירין בדיעבד דכל שהוא לצורך יש לו דין דיעבד" ע"ש. וק"ו שאם מותר בצורך לסמוך על בדיעבד כ"ש במקום קיום דברי חכמים יש לסמוך על בדיעבד. ולכן נראה שיש להפסיק כדי לקיים דברי חכמים, ואין זה הפסק כיון שזה בכלל צורכי סעודה לדעת הרמב"ם. ואל תאמר שבזה הוא מכניס את עצמו לכתחילה לספק ברכות להקל, ומצינו שלדעת הרמ"א והריצב"א הוא אוכל את לחמו בלי ברכה כיון שע"י הפסק הבדלה הוא מאבד ברכת הפת, שזה אינו, שנראה שאין לחוש לזה שמצינו שסברו מרן והרמ"א שאם יש מחלוקת בברכה י"ל סב"ל ומותר אף לכתחילה לאכול אותו מאכל בלי ברכה אף שיש מ"ד שסבר שעדיין יש לברך על מאכל זה. וכן הוא במרן בס"קעד. ד. שכתב, "המבדיל על השולחן פוטר היין שבתוך המזון, וי"א שאין ברכת היין הבדלה פוטר אלא א"כ נטל ידיו קודם הבדלה, הילכך המבדיל קודם נטילה יכוין להוציא יין שבתוך הסעודה, ובדיעבד שלא כוון כך פוטר היין שבתוך הסעודה דספק ברכות דרבנן להקל." הרי כאן הוא מותר לכתחילה לשתות היין בלי ברכה אף שיש מ"ד שסבר דבעינן ברכה על היין. וכן הוא ברמ"א בס"רי. שכתב בשו"ע שם, "הטועם את התבשיל א"צ לברך עד רביעית ואפילו אם בולעו, וי"א שאם הוא בולעו טעון ברכה ולא פטרו את הטועם אלא כשחוזר ופולט, ואז אפילו על הרבה א"צ ברכה." וכתב הרמ"א על זה "וספק ברכות להקל." הרי לדעת הרמ"א אף לכתחילה מותר לטעום ולבולע אף שיש מ"ד שצריך לברך והוא מכניס את עצמו בספק ברכה. ושוב ראיתי ביחוה דעת ח"א בס"טו. בהערה שהוא ביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו ע"ש.

הרי מצינו שאף בנד"ד י"ל הכי, שיש לו לומר הבדלה אחר ברכת המוציא ולשמוע לדברי חכמים שלא לאכול קודם הבדלה, ואז אין לו לברך עוד המוציא כיון שי"ל סב"ל

ולחוש לדעת הרמב"ם, ונראה שיש לעשות כן אף לכתחילה אם הוא שכח להבדיל והוא הזכיר רק אחר ברכת המוציא.

ה) **ונראה** לענ"ד שלפי הנ"ל יש להליץ בעד סברת הבית מנוחה, שכתב הפתה"ד בס"קסז. אות ד. בשמו, "מי שנדר שלא לטעום כלום קודם שיאמר מזמור אחד ושכח ובירך ברכת המוציא וקודם שיטעום נזכר מנדרו, יראה לי דשיש לו ללמוד מה שנדר והו"ל אמירת מזמור זה מדברים דלצורך הסעודה דומיא דתנו מאכל לבהמה". והפתה"ד שם השיג עליו וכתב, "ולענ"ד אחהמ"ר תמהני טובא דפסקיה למילתיה בסכינא חריפא לדמותו לגמרי לגביל לתורי ולחייבו להפסיק, ובעיני דלאו שפיר חזו איכא למיקם בהא מילתא טובא דיש שינוי סברות בדין זה דמלבד הדין הפשוט דמפסיק בגביל לתורי דל"ח הפסק כלל, איכא נמי מחלוקת בשאר מיני הפסק די"א לטעום המוציא תכף אחר הברכה הגם שנזכר ואינו מפסיק, וי"א דפוסק בין ברכה לטעימה ושוב צריך לחזור ולברך המוציא". ואחר כך האריך הפתה"ד לבאר מחלוקת זו בין הרמ"א והריצב"א בס"רעא. הנ"ל, והוא סבר שדין הנודר תלוי אם נדר זה מן התורה או רק מדרבנן, ואם הוא מן התורה אז הוא דומה לגביל לתורי ואם הוא מדרבנן אז הוא תלוי דמחלוקת בין הרמ"א והריצב"א הנ"ל.

ולענ"ד נראה שמ"ש הבית מנוחה אתי שפיר, שלפי מה שביארתי בדעת הרמב"ם שפיר י"ל שיש לו להפסיק כדי לקיים נדרו בין אם הוא מן התורה ובין אם הוא מדרבנן כדי להסיר האיסור של אכילה מעליו ואף זה נחשב לצורך הסעודה, וק"ו הוא מגביל לתורי שאין שום איסור של אכילה קודם נתינת מאכל לבהמתו שהוא רק מדת חסידות לדעת הרמב"ם. ולכן אף שהריצב"א והרמ"א חולקים על הרמב"ם, מ"מ מוטב להפסיק להציל עצמו מאיסור דרבנן או מן התורה ואחר כך אין לברך המוציא עוד פעם כיון שאמרינן סב"ל. ולכן מה שפסק הבית מנוחה אתי כהוגן.

למסקנה נראה שאם אחד שכח לקדש על היין בליל שבת ונזכר רק אחר המוציא וקודם אכילת הפת אז יש לו לקדש על הפת, אבל אם בדיעבד הוא קידש על היין אז אין לו לחזור לברך המוציא על הפת. ואם הוא שכח לומר הבדלה במו"ש ונזכר רק אחר המוציא וקודם אכילת הפת, נראה לענ"ד שיש לו להבדיל קודם אכילת הפת ואין לו לברך המוציא עוד פעם על הפת.

סימן כב.

שאלה: האם מותר לדבר לתוך רם קול בשבת אם הוא אינו מתכוין לכך אף אם הוא פסיק רישיה.

תשובה: כך היה המעשה, יש בבית רם קול והוא בחדר של תינוק, וזה כדי שיוכלו האב ואם לשמוע בכית התינוק בשאר חדרי הבית, כדי שהם יוכלו לטפל בתינוק כשהוא בוכה. ומצינו שאם האב או אם נכנסים לחדר התינוק והם מדברים לתינוק אז אף דבריהם נשמעים לשאר הבית ע"י הרם קול, ואף שהם אינם מתכוונים לכך מ"מ זה פ"ר, ופ"ר אסור בשבת.

ולענ"ד נראה שאין איסור בזה, וידוע שכבר האריכו חכמי זמנינו לבאר מה הם האיסורים של רם קול בשבת, ונראה שאף את"ל שיש כאן חשש איסור מדאורייתא מ"מ עדיין זה בגדר של פ"ר דלא איכפת ליה והוא מותר לדעת הערוך ויש איסור דרבנן לרוב הראשונים. מ"מ עדיין יש להתיר לכו"ע ונראה שהטעם הוא משום שזה בגדר של פ"ר בגרמא שהוא מותר לכתחילה כמו שכתב האבני נזר בס"קצד. וכן הוא בחלקת יואב באו"ח ס"יא. וכבר כתבתי על זה בח"א בס"מ. ע"ש שהבאתי ראיות לדבריהם. ועיין עוד בזה שם בס"מא.

ונראה שדבור בקול נחשב רק לגרמא, כיון שאין מעשה בקול, וכן מצינו ברמב"ם בפ"ז הל" דעות הל"א. לגבי לשון הרע, ועיין במגדול עוז שם. וכן הוא ברמב"ם בהל" סנהדרין פ"יח. הל"א. וב. ואף שמצינו שהרמב"ם פסק בהל" שכירות פ"יג. הל"ב. "אפילו חסמה בקול לוקה", כבר כתב הרב המגיד שם שזה משום דזה מביא לידי מעשה אבל דבור שלא בא לידי מעשה אינו לוקה ע"ש, ובלחם משנה. ועיין עוד מה שכתבתי בח"א ס"קנג. באות י. בד"ה ואף. ולכן נראה בנד"ד שאין קולו גורם למעשה אלא קולו נכנס לתוך הרם קול, וקול יוצא מהרם קול, ואין מעשה אחר כגון חסימה וכדומה בהל" שכירות הנ"ל. ואף את"ל שיש איזה שינוים בחשמל בתוך הרם קול כשהוא מדבר, מ"מ אין דבר כזה שאינו ניכר לעין נחשב למעשה. ואף אם יש נדנוד במברנה בתוך הרם קול כדי להגדיל קולו, מ"מ אין זה יותר חמור מעקימת שפתיו בשעת דיבורו שאינה נחשבת למעשה כשאין זה גורם למעשה ממש כגון חסימה, ולכן נראה שאין קולו גורם למעשה אחר. ולפי זה נמצא שאין בקולו מעשה, ולכן כיון שרק מעשה אסור בשבת, ואם אין כאן מעשה ממילא שזה גרמא, לכאורה נראה שזה מותר אף אם הוא מתכוין לכך. אלא נראה שכיון שהוא דבר רגיל

לדבר ברם קול אף בימי החול, אז גרמא כזו אסורה, ולדעת המ"א בס"רנב. ס"ק כ. האיסור הוא מדרבנן, ולדעת האבן העוזר בס"שכח. האיסור הוא מדאורייתא. וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"לה. ועיין עוד בס"מ. אות א. בד"ה ולפי. מ"מ כיון שבנד"ד הוא אינו מתכוין לכך, אז הגרמא מותרת וכדעת האב"נ והחלקת יואב הנ"ל.

הרי מצינו שאין הקול בנד"ד נחשב למעשה, ולכן הוא בגדר של גרמא, ולכן אם הוא אינו מתכוין למלאכה אף שהוא בגדר של פ"ר, עדיין זה מותר בשבת.

סימן כג.

שאלה: האם מותר ליכנס בשבת לבנין שיש שם נר חשמל שנדלק ממילא כשאדם עובר שם.

תשובה: א) **כבר** כתבתי בח"א ס"מא. שמותר לעבור במקום שיש נר חשמל שנדלק ממילא כשאדם עובר שם, וכתבתי שזה בכלל גרמא ופסיק רישיה, ולכן הוא מותר לכתחילה לעבור שם אף אם הוא ניחא ליה. וכעת נשאלתי מר" דוד פיטון שליט"א מעיר ליאון בצרפת אם היתר זה שייך אף בבנין שדר שם אדם, שמכשירים כאלה נמצאים הן בכניסה לבנין, הן בחדר המדרגות, והן בקומות לפני הכניסה לדירה.

ולענ"ד אין חילוק בזה, ובכל מקומות אלו הוא מותר לכתחילה לעבור שם, וכל הטעמים שכתבתי בח"א שייך אף בנדון זה. וכעת נראה לי עוד טעם להתיר ולצרף למה שכבר כתבתי בח"א. והוא, שאף את"ל שאין זה גרמא, מ"מ י"ל שאין זה דרך הבערה שמצינו במשכן, ולכן אין כאן מלאכה מן התורה, שהבערה במשכן היתה באש שתחת הדוד של סממנין כמבואר ברש"י בשבת עג. ולכן מצינו שהבערה היא רק הדלקה בידו בדבר גשמי כגון כשהוא השליך עץ לתוך האש, והרי הוא נוגע בעץ שהוא דבר גשמי, או שהוא נותן ברזל באש לחממו שזה תולדת הבערה כמבואר ברמב"ם בפ"יב דהל" שבת, ובזה הוא נוגע בברזל שהוא דבר גשמי, וכן אף אם הוא מדליק הנר חשמל בידו ע"י המתג אור, הוא נוגע במתג שהוא דבר גשמי, אבל בנד"ד הוא מפסיק החוט של אור בגופו כשהוא עובר באותו מקום ועל פי זה נדלק הנר חשמל, והרי החוט של אור אינו דבר גשמי כלל, והוא אינו ניכר לעין, והוא אינו יכול להרגיש בו בין בעיניו ובין בשימוש ידיו, שאין בו ממש, והוא עצמו אינו יכול להכיר כשהוא עובר שם שיש חוט של אור לפניו. ולכן כשהוא עושה ההבערה בנר חשמל אף שהוא על ידי מעשה בגופו מ"מ הוא רק ע"י הפסקת דבר שאינו ניכר לעין כלל, ולא מצינו דבר כזה במשכן, ולכן נראה שיש בזה רק איסור דרבנן. ועיין בחכמת אדם כלל לח. ס"מט. שכתב "ודאי לא אסרה תורה מה שבכח, אלא מה שיצא לפועל ונראה לעין". וכן הוא בערוך השולחן ביו"ד ס"פד. אות לו. שכתב, "אמנם האמת הוא דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים". וכן הוא בנד"ד שאין הפסקת החוט של אור שאינו ניכר לעין, נחשבת לדרך מלאכה מן התורה אף שע"י כן נדלק הנר חשמל, כיון שלא מצינו מלאכה בדרך זו במשכן. ויש לדמות זה למי שמדבר בפיו וע"י זה נעשה המלאכה, שבזה הוא אינו נוגע בשום דבר אבל דיבורו גורם המלאכה (עיין לקמן), וכן הוא בנד"ד שתנועת גופו גורם המלאכה אף שהוא אינו נוגע בשום דבר ממשי. ואף שמצינו בנפוח בפיו שיש איסור הבערה, מ"מ כל אדם שרוצה ליתן ידיו לפני הרוח מפיו יכול להרגיש הרוח, ולכן יש ברוח ממשות, ורוחו נוגעת באש וזה כוחו, אבל חוט של אור זה בנד"ד אינו ניכר כלל בין בעיניו בין ע"י שימוש ידיו, והוא דומה למי שמדבר וע"י דיבורו נעשה המלאכה. ולכן כיון שלא מצינו הבערה כאופן זה במשכן י"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן.

וכן יש ללמוד מהרב פעלים בח"א ס"כה. בד"ה אמנם, שכתב לגבי מלאכת הוצאה, "דכוחו מותר מן התורה ורק אסור מדברי סופרים, ולכך לא נאסר אלא ברשות הרבים, אבל בכרמלית מותר, והקשתי על זה מדין שבת עצמו, דנופח בשבת חייב משום מבעיר, הרי כוחו חשיב כגופו מן התורה, ואיך גבי הוצאה לא אסרו בכוחו אלא מדרבנן. ותרצתי דקי"ל כל מלאכת שבת גמרינן ממשכן, וכל מידי דלא הוה במשכן אינו חייב עליו מן התורה, על כן בשלמא נופח הוה במשכן, דודאי היו נופחין להבעיר באש כשהיו צריכים למלאכתם, אבל הוצאה כה"ג שהוא כוחו דוקא ששופך המים ויוצאים לחוץ ודאי לא הוי זה במשכן, דהוצאה והכנסה שהיתה במשכן הוה מה שהיו נוטלין בידם מן הקרקע שהוא רה"ר והניחום בידם בעגלות שהוא רה"י או איפכא." ע"ש. הרי הכל תלוי בדרך המלאכה שהיתה במשכן, ואף שמצינו נפיחה במשכן, מ"מ ברוח היא דבר שכל אחד יכול להרגיש בה כשהוא כנגד הרוח, ורוחו נוגעת באש, אבל בנד"ד שהוא מפסיק החוט של אור, ואף אחד לא יכול לראות חוט זה או להרגיש בו, ולכן ודאי לא היה במשכן דבר כזה, והוא אינו נוגע בנר חשמל כלל, בין בנר עצמו ובין במתג, ואין בזה איסור תורה של הבערה.

וכן מצינו במלאכות אחרות דבעינן מלאכה שדומה למשכן. עיין בשבת צד: שכתוב שם אמר רבי אבין א"ר יוסי בר" חנינא גודלת משום אורגות, כוחלת משום כותבת, פוקסת משום טווה, אמרו רבנן קמיה דרבי אבהו וכי דרך אריגה בכך, וכי דרך כתיבה בכך, וכי דרך טויה בכך...". והלא גודלת דומה לאריגה, וכן כוחלת דומה לכותבת כמ"ש רש"י שם "שמוליכה מכחול סביב העין כאדם המוליך קולמוס סביב האות". אלא צ"ל שהטעם שאין דרך אריגה בכך ואין דרך כתיבה בכך, הוא משום שאין כתיבה או אריגה כזו דומה למלאכות אלו במשכן, ולכן אף שפעולות אלו היו דבר רגיל בימי החול, מ"מ עדיין אין הן בגדר של מלאכות אלו כיון שאין זה הדרך של מלאכות אלו במשכן. וה"ה בנד"ד שי"ל שאין הפסקת החוט של אור שאין בו ממש כלל והוא אינו נוגע בשום דבר, דומה להבערה במשכן, וי"ל בזה "וכי דרך הבערה בכך".

ב) **וכבר** כתבתי לעיל שיש לדמות נד"ד לעשיית מלאכה ע"י דבור, כיון שבדבור הוא אינו נוגע בשום דבר, וכן הוא בנד"ד. ולפי זה יש לדון במה שמצינו בסנהדרין קא. "לוחשין לחישת נחשים ועקרבים בשבת". ופירש"י "בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה." וכן הוא במרן בס"שכח. מה. ויש ליתן טעם למה אין בזה מלאכת צידה, ואל תאמר שזה משום שאין בדיבורו מעשה, שהלא מצינו עקימת שפתיים נחשבת למעשה, וכן הוא בפ" הפועלים צ. איתמר חסמה בקול רבי יוחנן אמר חייב דעקימת פיו הויא מעשה, ור"ל אמר פטור דקלא לא הוי מעשה, והלכה כר"י ולוקין על חסמה בקול כמ"ש הרמב"ם בהל" שכירות פ"יג. הל"ב. ובטור ושו"ע ח"מ ס"שלח. ועיין ברב המגיד שם שהקשה על זה מדינים אחרים דאמרינן בהם שאין לוקין על הקול כיון שאין בו מעשה, ותירץ הרב המגיד, "והעיקר שמה שאמרו כאן דעקימת שפתיים דחסימה היא מעשה הוא מפני שדבורו בא לכלל מעשה, שע"י קולו היא נחסמת, אבל דבור שאינו בא לכלל מעשה לא." ע"ש ועיין בלחם משנה שם. וכן מצינו בלמודי ה' ס"כב. שכתב בשם החיד"א לגבי חסימה, "על ידי דבורו נמשך המעשה מאליו" ע"ש. ולכן אף לגבי צידה י"ל הכי, שע"י עקימת שפתיים נמשך מעשה הצידה, ולכן העקימת שפתים נחשבת מעשה. אלא צ"ל שעדיין הוא פטור כיון שאין דרך צידה בכך כיון שהוא אינו נוגע בנחשים ועקרבים והוא אינו עושה מעשה לצודם ע"י מצודה וכדומה, וכיון שאין זה כהצידה שהיתה במשכן הוא פטור. ואף שמצינו שיש איסור של מחמר בשבת ע"י קול כמבואר במרן בס"רסו. ב. מ"מ שאני התם כיון שזה דרך המלאכה, משא"כ לגבי צידה. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שאף שיש מעשה ע"י גופו כשהוא מפסיק החוט של אור, מ"מ הוא אינו נוגע כלל בנר חשמל או במתג, ולכן אין זה דומה להבערה במשכן והוא פטור.

וראיתי בלב חיים ח"ב ס"קפח. בד"ה אלא, שכתב בשם הגזע ישי על הדין של לחישה הנ"ל, וז"ל "כוונת רש"י שאין דרך צידה בכך משום דהו"ל צידה שלא כדרכה, ומלאכה דצידה כלאחר יד הוא ושרי, וכן מצא להלבוש שהבין כן, ובזה מסיק להלכה לאסור איסור דבר תורה לעסוק בספר יצירה ביומא דשבתא דהוא משום בונה ולש בשבת, דהרי לחישת נחשים ועקרבים טעמא דשרי בשבת הוי משום דאין דרך צידה בכך כנז' הא אי הוה דרך צידה בכך הוה אסור דבר תורה משום איסור מלאכה דצידה דבר תורה, אלא משום דאין דרך צידה בכך והו"ל מלאכה דצידה כלאחר יד דלא אסור אלא מדרבנן, ומשום צערא דגופא שרי אע"ג דלא עביד שום מעשה בידים כלל רק דבור בעלמא ועקימת שפתים בלחישה, וא"כ גבי האי עיסקא דבריאת אדם או בהמה ביומא דשבתא ע"י ספר יצירה דמצרף אותיות השם שבו נברא העולם, דליכא להאי טעמא דאין דרך בריאה בכך כי היכי דנימא דהו"ל מלאכה דבונה כלאחר יד, דהא אין במלאכה זו דבריאת אדם או בהמה שום דרך אחר כי אם דרך זה דצירוף אותיות השם שבו נברא העולם... דינא יתיב דאיכא איסורא דבונה" ע"ש. ויש לדון בזה, שמ"ש שצידה ע"י לחישה היא כלאחר יד, אין פירושו שזה פעולה משונה מימי החול, כגון מי שנושא משאוי באזנו או שערו וכדומה שמבואר בשבת צב. שזה הוצאה כלאחר יד ואף בימי החול לא עשו כן, שהלא כך דרך לחישה אף בימי החול, אלא צ"ל שהוא כלאחר יד כיון שאין זה דרך צידה במשכן, דבמשכן בעינן מעשה ממש בגופו או כוחו, ולא רק בדיבור בעלמא שאינו נוגע בשום דבר. ועוד כתב שאם היתה דרך צידה בכך אז יש בה איסור תורה, אף שאין בצידה זו שום מעשה בגוף הנחש או עקרב אלא עקימת שפתים בלחישה. הרי הכל תלוי אם זה דרך המלאכה או לא. ולענ"ד לגבי בריאת האדם אף שאין זה מלאכת בונה במשכן, מ"מ נראה שלמדו חכמים שזה אסור משום שכתוב "ויבן ה' אלקים את הצלע", שמפסוק זה אמרינן שקליעת שער אסורה משום בונה כמבואר בשבת צה. ולכן ה"ה בריאת האדם.

ולכן יש לדון בנד"ד, שאם לחישה שיש בה עקימת שפתים ונחשבת למעשה כמו שמצינו לגבי חסימה, אינה נחשבת כמלאכת צידה, ה"ה לגבי מי שמפסיק חוט של

אור שאף אחד אינו מרגיש בו כלל, שאין זה דומה למלאכת הבערה במשכן, שאף שהוא עושה מעשה מ"מ הוא אינו נוגע בשום דבר, וכמו הדבור בלחישה אינו נוגע בשום דבר אף שיש מעשה בעקימת שפתים. ולכן יש בזה רק איסור דרבנן.

ג) **וכן** יש ללמוד מהמהריט"ץ בס"רמה. שכתב "הגע בעצמך, שראה צבי ואמר לו תאניא תאניא ולא עשה בו מעשה ולא הכניסו למקום המשתמר ובא וישב שם עד הערב אין כאן בית מחוש כלל כיון שלא נגע בו". נראה מזה שהוא התיר לגמרי, וגם נראה מדבריו שיש שני טעמים להתיר, אחד הוא מפני שהצבי אינו נכנס למקום המשתמר, וטעם השני הוא מפני שהאיש אינו עושה מעשה בגופו כגון לברוח אחר הצבי כדי להכניסו למקום משתמר, אלא הוא רק עושה דיבור בעלמא, ואף שדבור זה גורם למעשה של צידה ולכן דיבורו נחשב כמעשה כמבואר ברב המגיד הנ"ל, מ"מ אין זה צידה כיון שאין דרך הצידה שהיתה במשכן. וטעם הראשון הוא מ"ש המהריט"ץ "מקום משתמר", וטעם השני הוא מ"ש "ולא עשה בו מעשה". ולענ"ד נראה שאם הוא הכניס הצבי למקום משתמר רק על פי דיבורו, אף שאין זה מותר לגמרי ועדיין יש איסור דרבנן, מ"מ אין כאן איסור תורה, שאף שיש עקימת שפתים, מ"מ אין זה דומה לצידה במשכן דהתם הוי מעשה ממש בגוף הצבי או במצודה. כן נראה לפרש דברי המהריט"ץ. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף שבסוף מצינו שנדלק הנר חשמל, וכמו שמצינו שבסוף נצוד הצבי, מ"מ כיון שאין זה ע"י מעשה ממש בגוף הנר חשמל או במתג, כיון שאין כאן אלא הפסקת החוט של אור שאין בו ממש כלל שהחוט אינו ניכר לעין כלל, שוב אין כאן איסור תורה.

ולפי זה יש לדון במ"ש ההלכות קטנות ח"ב ס"צח. וז"ל "שאלה: ההורג נפש ע"י שם או כישוף מהו. תשובה: אפשר דכיון דבדבורו עביד מעשה הו"ל דומיא דמימר וכזורק חץ להורגו, ועליהם נאמר חץ שחוט לשונם (תהילים קכז.)". וראיתי בלב חיים הנ"ל שסבר שאף בשבת הדין כן שהוא מחלל שבת. ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל, שיותר נראה לומר שבשלמא בחול הוא חייב משום הריגה, אבל בשבת כיון שאין זה דומה למלאכת הריגה במשכן כיון שהוא אינו נוגע בנהרג בין בגופו בין ע"י חציו, אין כאן איסור תורה. ולפי זה יש לדון בברכות נח. במעשה דרב ששת שהיה סגי נהור, וההוא צדוקי, וכתוב שם, "רב ששת נתן עיניו בו ונעשה גל של עצמות". ויש לעיין אם עשה כן בשבת אם יש בזה איסור תורה או לא, ולענ"ד אם עשה כן בשבת ליכא איסור תורה כלל, כיון שרב ששת לא נגע בנהרג כלל. וכן הוא בנד"ד שהוא אינו נוגע בנר חשמל כלל, ומה שהוא נוגע בחוט של אור אינו כלום, כיון שאין כאן היכר בהפסקת החוט של אור כיון שהחוט של אור אינו ניכר כלל לעין.

וכן יש ללמוד מהנשאל דוד או"ח ס"ט. בד"ה אף, לגבי אותן הכותבים דבר סתר בנייר במי בצלים או מי לימון, והכתיבה ניכרת רק ע"י קרוב הנייר סמוך לאש, האם מותר להקריב הנייר אצל האש בשבת, והוא כתב דכיון דעכ"פ הוא אינו מעשה כלל רק ממילא ניכר ופלט הכתב מכח חימום, אין כאן משום מלאכת איסור כלל כיון דכתיבה ממילא קאתי ע"ש. ועיין במש"ז בס"שמ. ס"ק ג. ועיין בציץ אליעזר ח"יד. ס"ל. ולכן י"ל בנד"ד, שהוא לא עושה שום מעשה של הדלקה בגוף הנר או במתג, כמו שאיש זה אינו עושה שום מעשה באותיות, וכמו שיש מעשה כשהוא מקרב הנייר לאש, כמו כן יש מעשה בנד"ד כשהוא מפסיק החוט של אור ע"י תנועת גופו, אבל כיון שאין מעשה בנר חשמל עצמו, זה אינו דומה למלאכת הבערה כדביארתי.

ד) **ויש** עוד טעם לצרף להנ"ל כדי לומר שהאיסור בנד"ד הוא רק מדרבנן, והוא שכתב הרמב"ם בהל" שבת פ"יב. הל"א. "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר וחייב." הרי נראה שיש חיוב רק אם כוונתו לצרפו במים, אבל אם אין זה כוונתו וכמו לגבי נר חשמל, אז אין חיוב בהבערה. וכן ראיתי במעשה רקח, בתחלת הספר שכתב, "דרך לוטשי ברזל ונחשת מחממין אותן ומכבין אותן במים כדי לחזקן, לפיכך אם היה בדעתו בעת שיחמם אותה לחממה כדי לצורפו במים בלבד חייב משום מבעיר. ואם חממה לרכך גופה שהוא דומה למתיך חייב משום מבשל (רמב"ם פ"ט הל"ו), וכל זה יבחן בכוונת העושה וצורת העשייה." ע"ש. הרי בנר חשמל אין כוונה לצורפו במים או לרכך גופו, ולכן אין בהדלקתו שום חיוב מן התורה. וכן ראיתי במרכבת המשנה על הרמב"ם בפ"יב. הל"א. שכתב "והעיקר דאינו חייב משום מבעיר אלא א"כ נתכוין לצרף." וגם כתב בהל"ב. "דכל ענין הבערה והכבוי דמתכת משום צירוף נגע ביה, ואם אין צירוף אין כבוי." וכן ראיתי באבני נזר או"ח ס"רכט. אות ז. שכתב, "וכיון שהבערה היתה רק בצורפים, על כן אין הבערה רק אם נתכוין לצרף." ועיין עוד בזה במנחת שלמה ח"א ס"יב. אות א. ומה הוא כתב על דברי האחרונים הנ"ל. הרי מבואר שלפי אחרונים הנ"ל לדעת הרמב"ם אין חיוב בהדלקת נר חשמל כיון שאין כוונה לצרף המתכת שבנר

במים. וגדולה מזו מצינו, שכתב היראים בדף קמג. "וכאשר פירשתי שאין כבוי אלא בשל עץ, כך אין הבערה אלא בשל עץ." (כך כתב המנחת שלמה הנ"ל בשם היראים, אבל לא ראיתי לשון זה שם, ועיין עוד בזה באב"נ הנ"ל אות ד.) וכן הוא בתוספות הרי"ד בשבת מב. שכתב, "שאין כבויה (של מתכת) אסור מן התורה משום דלאו בת כיבוי והדלקה היא, ואינה אסורה אלא מדרבנן." הרי ששיטה זו קיל טפי מהרמב"ם שלדעת היראים והתוספות רי"ד בכל אופן אין חיוב הבערה במתכת, ולכן אין חיוב בהדלקת נר חשמל לדעתם.

ה) **ולפי** כל הנ"ל י"ל שאין בהפסקת החוט של אור איסור תורה, אלא רק איסור דרבנן, או מטעם שאין זה דרך הבערה במשכן, או מטעם שיש מקום לומר שאין איסור הבערה מן התורה בנר חשמל לדעת הראשונים הנ"ל, וגם לפי פירוש האחרונים הנ"ל בדעת הרמב"ם. ולכן יש לדון אם הוא אינו מתכוין להפסיק החוט של אור, אם זה מותר או לא. ולענ"ד נראה שיש מקום להתיר לדעת מרן אף כשהאור מהנר חשמל ניחא ליה כגון בלילה או ביום מעונן, שידוע שיש מחלוקת בין התה"ד ס"סד. וגם בס"סו. ובין המ"א בס"שיד. ס"ק ה. אם פסיק רישיה באיסור דרבנן מותר או לא, שלדעת התה"ד הוא מותר אף דניחא ליה ולדעת המ"א הוא אסור ע"ש. וכן הוא לדעת התה"ד בס"סו. שנשאל לגבי שפחה שנותנת האוכל ע"ג תנור בבית החורף ואז מבערת את האש בתנור לחמם בית החורף וע"י כן נרתחים החמין. והוא כתב "בשעה שהיא מושיבתו על התנור אין שום אש בתנור, וההבערה שהיא מבערת אח"כ עיקר כוונה היא לבית החורף, ואף כי פסיק רישיה הוא לענין החמין, מ"מ יש חילוק בשבות דרבנן בין מתכוין גמור ללא מתכוין דפסיק רישיה, והכי אשכחן בתשובת מהר"ם במרדכי פ" הזורק במס' שבת אההיא דגבי בית הכסא שע"ג חפירה שסביב העיר." הרי שכאן הוא ניחא להישראל לחמם האוכל. וכן לגבי הראיה מהמרדכי בפ" הזורק הוא ניחא ליה שהצואה יורדת לחוץ לרשות אחרת, שהוא לא רוצה שתהיה הצואה עדיין בבית הכסא. וראיתי בט"ז בס"רנג. ס"ק יח. שפליג על התה"ד והראיה ממהר"ם וכתב, "דהתם אין מתכוין כלל היכן הצואה נופלת, משא"כ כאן דניחה ליה בזה". הרי נראה שהט"ז סבר שדין המהר"ם הוא בגדר של לא ניחא ליה, ולענ"ד בשלמא שהט"ז סבר כן, מ"מ לדעת התה"ד הוא ניחא ליה כדביארתי, שודאי הוא רוצה שתהיה הצואה ברשות אחרת. וגם ראיתי במ"א בס"רנג. ס"ק מא. שאף הוא הסכים לדין התה"ד לגבי האוכל על התנור, אלא מטעם אחר, דהיינו "דאף ע"ג דהוי פ"ר לגבי התבשיל, מ"מ באמירה לעכו"ם לא קפדינן כולי האי" (וכן הוא במ"ב בס"ק צט). הרי שסבר המ"א שכל פ"ר באיסור דרבנן אסור אבל לגבי אמירה לעכו"ם הוא מותר כיון דאין הישראל עושה מעשה, כמבואר במה"ש שם. ואין לומר שזה טעם התה"ד שזה אינו, שמבואר בתה"ד הנ"ל שכל פ"ר באיסור דרבנן מותר, אלא המ"א כתב טעמו מפני שהוא עצמו פליג על התה"ד בס"שיד. וסבר המ"א שפ"ר באיסור דרבנן אסור, ולכן לפי זה צריך המ"א ליתן טעם אחר להתיר התבשיל על התנור, והוא מפני שפ"ר ע"י נכרי קיל טפי ומותר. אמנם אין זה טעם התה"ד, שלדעתו כל פ"ר באיסור דרבנן מותר אף אם הוא ניחא ליה, ואף אם הוא ע"י ישראל. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שהדלקת נר חשמל זה בנד"ד ע"י הפסקת החוט של אור, הוא רק מדרבנן, אז שפיר י"ל שלדעת התה"ד הוא מותר לעבור ולהפסיק החוט של אור אם הוא אינו מתכוין לכך, ואף אם הוא בלילה שהאור מהנר חשמל ניחא ליה.

ונראה שמרן סבר כהתה"ד, שכתב הטור ס"שטז. "כתב בעל התרומות שאסור לנעול בשבת התיבה שיש בו זבובים". וכתב הב"י על זה, "דע"כ לא אסר ר"ש לפרוס מחצלת על הכוורת בפסיק רישיה אלא בדבורים שבמינן נצוד, אבל זבובים שאין במינן נצוד כל שאינו מתכוין שרי ואע"ג דפסיק רישיה הוא, מ"מ כיון דנפק מפומיה דבעל התרומה וכתבו המרדכי ולא חזינן מאן דאיפליגי עליה מי יקל ראשו שלא לחוש דבריהם." הרי נראה מזה שלדעת מרן שכיון שבאין מינן נצוד הוא רק איסור דרבנן, שפיר י"ל פ"ר מותר. ונראה שבין אם זה ניחא ליה או לא ניחא ליה, שאף לגבי זבובים י"ל שאפשר שזה ניחא ליה כיון שהזבובים מפרידים אותו או הם הולכים ע"ג המאכל וכדומה (ודלא כמ"ש המור וקציעה שם שודאי הוא פ"ר דלא ניחא ליה לגבי הזבובים), ולכן נראה שמסתימת דברי מרן הוא התיר בכל אופן, וכדעת התה"ד הנ"ל. ושוב ראיתי ביביע אומר בח"ד או"ח ס"לד. בסוף אות טז. שאף הוא כתב כן, וז"ל "אכן נראה דמדלא הזכיר מרן הב"י על דל שפתיו דהוי מטעם פ"ר דלא ניח"ל, מוכח דאף היכא דניח"ל ס"ל להתיר להלכה, וכגון שסוגר הארון והתיבה שיש בה זבובים, וניח"ל להפטר מהם ולסגורם שם." וזה כמו שכתבתי. וכן ראיתי בשער המלך בהל" שבת פ"כה. הל"כד. שכתב על דברי הב"י, "מוכח ודאי דס"ל כדעת הרב תה"ד ז"ל דפ"ר בדרבנן שרי." ע"ש. ואף שמרן כתב בסוף דבריו, "מי יקל ראשו שלא לחוש דבריהם", מ"מ מצינו שבשו"ע הוא השמיט דין זה של הספר תרומה, ונראה שזה מפני שהוא פסק שמעיקר דין אין איסור בדבר. ונראה שהוא חזר בו ממ"ש בב"י להחמיר, כיון ששפיר

י"ל שהתה"ד והמהר"ם בפ" הזורק שהוא המקור להתה"ד, סברו שפ"ר באיסור דרבנן מותר, ולכן שפיר י"ל "חזינן מאן דאיפליגי עליה", ושפיר הוא להקל כנגד ספר התרומה ודע'. וגם ידוע מ"ש היוסף אומץ בס"כט. בד"ה ואני, "דכמה דינים מוסכמים השמיטם בשו"ע וכ"כ הרב הגדול מהר"ר גבריאל איספרנסה זלה"ה בתשובה כי דאין הכרע מהשו"ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם וסמיך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ"ל. ואני הדל כתבתי עליו בברכ"י או"ח ס"שב. מה זו סמיכה בדינים ההם על הב"י יותר מכל הדינים שכתבם בשו"ע ע"ש. ועתה נראה דודאי כוונת הרב הנז' הוא שדיני הגמרא והרמב"ם וכיוצא מביאם בשו"ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז"ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו"ע." ולפי זה אף בנד"ד י"ל שאין דין זה מוסכם שמרן עצמו פליג על דין זה בב"י, ואין לומר בזה שהמציאות היא רחוקה, וגם הוא אינו פשוט שהלא מרן עצמו הקשה על דין זה של הספר תרומה, וגם הוא אינו כלול ונלמד מדין אחר. ולכן נראה מזה שמרן בשו"ע לא סבר כדעת הספר תרומה. ושוב ראיתי שכן כתב העולת תמיד לדעת מרן בס"שטז. ס"ק ה. ע"ש. וכן הוא בזכור ליצחק ס"פו. שכתב שמרן חזר בו בשו"ע מפני שהוא סבר כהת"ד. ועיין במ"ב ס"שיד. ס"ק יא. והשער הציון אות יא. שדעת מרן כהתה"ד בס"סד. וכן פירש הגר"א שם בדעת מרן.

וכן יש ללמוד ממ"ש מרן ביו"ד קצט. בב"י בד"ה כתב הכלבו, וז"ל "כתב הכלבו אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויו"ט, היאך תנצל מסחיטת שיער...". ותירץ הב"י שם, "אין לדחות דברי כל הני רבוותא דשרו לטבול בי"ט ושבת, ועוד דהכי משמע בהדיא בר"פ במה אשה יוצאת, וחששא דסחיטת שער אינה כלום שהרי פסק הרמב"ם בפ"ט מהל" שבת שאין סחיטה בשיער". והלא עדיין יש איסור דרבנן בסחיטת שער כמ"ש הרב המגיד בפ"ט מהל" שבת, ולכן צ"ל שלדעת הב"י פ"ר באיסור דרבנן מותר, אף שהוא ניחא ליה שכאן ניחא ליה לסחוט המים מהשיער כדי לנגב השיער אחר הטבילה. וכן ראיתי בבית יהודה ח"ב ס"לב. בד"ה וא"ת, שכתב, "וכן אם נסחט השיער מאליו בלא מתכוין ג"כ אפילו יהיה פסיק רישיה אין לאסור פסיק רישיה במידי דלא אסיר אלא מדרבנן, וכמו שהארכתי בזה בקונטרס פסיק רישיה בס"ד. ומעתה מה שכתב הרב מ"א ס"שכו. ס"ק ח. משם מהרי"ל ז"ל דאסור לטבול משום סחיטת שיער ליתא, דאע"פ דבספר כלבו אסר מהך טעמא, הרי השיגו מרן ב"י וכוותיה נקטינן ותו לא מידי. וגדולה מזו שמעתי, שנוהגין בעה"ק ירושלים תוב"ב רוב החכמים נר"ם לטבול ביום שבת" ע"ש. וכן ראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"קלג. שהוא הביא ב"י זה לגבי טבילה, וכתב שלדעת הב"י פ"ר באיסור דרבנן מותר ע"ש (אלא מ"ש שם שסחיטת השער הוא משום מפרק ולא משום לבון, אינו ברור כלל כדכבר ביארתי בח"א בס"סט. אות ג.) . הרי מבואר מכל הנ"ל שמרן סבר כהתה"ד.

ו) **ומלבד** התה"ד מצינו שיש עוד ראשונים שסברו כמוהו, וכן הוא בספר השלמה בשבת מא. שכתב, "תירץ אבא מרי ז"ל והחכמים שבדורו דכי אמרינן מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות, הני מלי בדבר שאסורו מן התורה, אבל בדבר שאסורו מדרבנן פ"ר לר"ש שרי כיון שאינו מתכוין." ועיין עוד שם שהוא כבר כתב הקושיות המ"א בס"שיד. על התה"ד, והוא נתן תירוץ לכל. ועיין שם שהוא כתב שמלאכה שאינה צריכה לגופא חמורה טפי. ולפי זה אף שמצינו שהרשב"א בשבת קכ: בד"ה א"ל, כתב "דאפילו במלאכה דרבנן ובשאינו מתכוין אי פ"ר הוא אסור אפילו לר"ש, דהא הכא אינו מתכוין ומלאכה שאינה צריכה היא, ואפילו הכי אמרינן דמודה ר"ש בפסיק רישיה", מ"מ אין זה ראיה שהרשב"א פליג על התה"ד שהדין שם הוא לגבי כבוי, ולפי הספר השמלה כבוי שאני כיון שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופא. ע"ש. וכן כתב השער המלך הנ"ל לדעת הרשב"א ע"ש. וכן הוא במאירי בשבת מב. בד"ה המיחם, שהוא סבר כהתה"ד, שהוא כתב, "שאין דין פסיק רישיה נאמר אלא באיסור תורה" ע"ש. וכן הוא במאירי בשבת כט: בד"ה ויש, שכתב, "שלא אסרו פ"ר אף בניחא ליה אלא בחשש איסור שאלו היה עושהו בכוונה היה בו איסור תורה, הא כל שלא היה בו אלא איסור חכמים אף בניחא ליה מותר".

ואף שמצינו שכמה אחרונים סברו כהמ"א בס"שיד. שפ"ר באיסור דרבנן אסור, ועוד מצינו שדעת הרמ"א בס"שטז. ג. ובס"שמ. ג. שפ"ר באיסור דרבנן אסור אפילו אם אינו ניחא ליה, מ"מ אנו קי"ל כדעת מרן, ולכן שפיר הוא לסמוך על התה"ד. ועוד, מצינו שאף גדולי האחרונים מהספרדים סברו כן. וכן הוא בפר"ח או"ח בליקוטים בסוף הספר ס"תקיא. שכתב לגבי איסור דרבנן, "ולא מכוין אפילו פסיק רישיה מותר וכדכ' תה"ד ס"סו. ומייתי לה או"ח ס"רנג." ויש לדקדק שהוא הביא התה"ד בס"סו. שסבר אפילו דניחה ליה מותר. וכן הוא בגינת ורדים כלל ג. ס"טז. שכתב, "כיון דאיסור נולד הוי דרבנן, כי לא

מכוין ליה אע"ג דהוי פ"ר שרי". וגם כתב שם, "אפילו במידי דאית ביה כעין מלאכה של תורה כגון בעשיית כלי, מקילין ביה כי לא מיכוין ליה אע"ג דהוי פסיק רישיה, ועושין כן להדיא לכתחילה." וכן הוא במטה יהודה ס"שכא. אות א. שכתב, "העיקר כמו שהעליתי בקונטרס פסיק רישיה בריש ספר בני יהודה (לחם יהודה) דאיסור פסיק רישיה אינו אלא במידי דכי קא מכוין איכא איסורא דאורייתא." וכן הוא בנחפה בכסף או"ח ס"ד. בד"ה עוד, וז"ל "דבאיסור דרבנן אפילו בפסיק רישיה שרי כשאינו מתכוין כמ"ש הגינת ורדים ז"ל." ועוד יש לדייק שהנחפה בכסף איירי לגבי מזיגת היין במי ורדים, ובזה י"ל שהמוליד ריח ניחא ליה, ועדיין הוא מותר לדעתו. וכן נראה בווי העמודים בס"קב. ס"ק ח. שבסוף דבריו כתב, "וא"כ ה"נ בכיבוי דהוי מלאכה שאצ"ל אפילו דבר שאין מתכוין אם פסיק רישיה אסור, אבל בשאר איסורי דרבנן אפילו פ"ר מותר." וכן נראה מהפתה"ד בס"שכו. אות י. בד"ה ואולי, שאף הוא הביא סברת הגו"ר הנ"ל שפ"ר מותר בכל איסור דרבנן. ע"ש. וכן נראה מהרב פעלים בח"ב ס"נא. שאע"פ שבד"ה כל, הוא פסק כהט"ז "דאסור לנשים לרחוץ פניהם ושערם במי ורדים, שהם מכוונים להוליד בהם ריח טוב... וכסברת הט"ז", מ"מ גם הוא כתב בד"ה אבל, "אותם שדרכם לחוץ עיניהם במי ורדים שרי, כיון דאין מתכוונים להוליד ריחא... וכן נמי אותם שמשימין מי ורדים בתוך מאכל למתקו לשתיה גם כן שרי וכמ"ש הרב נחפה בכסף, והסכים עמו מהר"י עייאש, ועוד כמה אחרונים." הרי אף שהוא פ"ר באיסור דרבנן דניחה ליה, מ"מ עדיין הוא מותר. ואל תאמר שהרב פעלים התיר פ"ר רק לגבי מוליד ריחה שאין בזה מלאכה כעין התורה, אבל לא בשאר איסורי דרבנן, שזה אינו שהלא הוא סמך על הנחפה בכסף שאזיל בשיטת הגו"ר, וגם על מהר"י עייאש, ולדעתם בכל איסור דרבנן יש להתיר פ"ר אף שהוא ניחא ליה, כן נראה לענ"ד לפרש דעתו. וכבר האריך בכל זה ביביע אומר הנ"ל כיד ה' הטובה עליו, ובתחלת אות לב. הוא כתב, "אתה הראת לדעת כי כמה וכמה גדולים מהמחברים האחרונים החזיקו בכל עוז בשיטת התה"ד בשם המרדכי דפ"ר בדרבנן שרי, מנייהו מלכי מנייהו אפרכי. וכמה מהם מייחסים כן לדעת רש"י והרמב"ם והר"ן, וכן מבואר להדיא במאירי להקל, וכן דעת רבינו משה מבדריש והרא"ש מלוניל והאהל מועד להקל. וכן מוכח להדיא באור זרוע ח"ב. ס"עח. סוף אות ח." ע"ש. ולכן מכל זה נראה ששפיר לפסוק כהתה"ד כיון שזה דעת מרן וגם דעת האחרונים הנ"ל, וגם המנהג כן לפי מ"ש הבית יהודה ח"ב ס"לב. הנ"ל בשם חכמי ירושלים.

ולכן בנד"ד יש להתיר לכתחילה לעבור בבנינים אלו שיש בהם נר חשמל שנדלק ממילא, אף שזה פ"ר דניחה ליה, כיון שזה בגדר של פ"ר באיסור דרבנן כדביארתי לעיל, ובפרט שכבר כתבתי בח"א שיש להתיר כל זה מטעם גרמא ומטעמים אחרים ע"ש.

סימן כד.

שאלה: האם מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב כבוי הנר חשמל. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"לח. על דברי המנחת שלמה בענין זה.

תשובה: א) **כתבתי** להתיר את זה בח"א ס"לח. ע"ש. ושם באות ג. כתבתי, "וראיתי במנחת שלמה בס"יג. שדן בזה, וכתב שהזזת המחוג כדי להקדים הכבוי חלוק הוא במקצת מגרם כבוי ע"י העמדת כלי חרס מלאים מים, דשאני התם דבשעה שמעמיד את הכלים לא נעשה עדיין כלום כיון שהכל מתחיל רק לאחר זמן, דהיינו לאחר שתגיע להם הדליקה והכלים יתחממו ויתבקעו ורק אז יצאו המים ויכבו, משא"כ הכא ע"ש. ולא ידעתי למה לא דומה דין זה להדין של טלית בס"שלד. כד. שמותר ליתן משקים על הטלית שאחז בה האור אף בלי כלים. וכן בדין של נר של שעוה הוא מותר לגרום כבוי בס"תקיד. ג. אף שאין דבר המונע השריפה בתוך שום כלי."

ונשאלתי על זה, שהלא דברי המנחת שלמה נכונים בזה, ואין לדמות השעון להדין של טלית שנאחז בה האור, ששאני התם כמ"ש התוספות בשבת מז: בד"ה מפני, בשם ר"ת, וז"ל "דשרי לעשות מחיצה מכלים שיש בתוכן מים שאינו מכבה כלום עד שיתבקעו הכלים, אבל הכא אין הפסק בין מים לניצוצות ומיד נכבות כשנופלות בכלי, והוי כמחיצת מים דאיסורא כגון מחיצת שלג וברד... ולא דמי לטלית שאחז בו האור מצד אחד, שאינו אלא שלא תתפשט האור." הרי מבואר מזה שאם אין מחיצה כגון כלי בין המים והאור אז יש איסור לכבות האור, אלא רק מותר למנוע האור "שלא תתפשט האור" בשאר מקום, כמו לגבי הטלית. וכן הוא בר"ן שם. ולפי זה הכי י"ל לגבי השעון שאין "כלי שמפסיק בין המים לאור", ולכן אסור להזיז מחוגי השעון כדי לקרב כבוי הנר חשמל. וכן מצינו לגבי הדין של נר שעוה בס"תקיד. שכתב מרן, "נר של שעוה שרוצה להדליקו ביו"ט וחס עליו שלא ישרף כולו, יכול ליתן סביבו קודם שידליקנו דבר המונע מלישרף בענין שיכבה כשיגיע שם." וכתב על זה הביאור הלכה, "כגון

ע"י חול וכדומה, ולענין לתוחבו לתוך המים דעת הט"ז דבמקום צורך קצת יש להקל, ועיין בחמד משה שחולק עליו דבמים אינו נכנס בכלל מונע מלישרף אלא בכלל מקרב כיבוי כמבואר בס"רסה." ע"ש כל דבריו. הרי נראה שלהחמד משה והב"ה ודע' יש לאסור במים שיש בזה כבוי האש ואין לדמות זה להדין של טלית, שלא התירו התם אלא משום שאין שם כבוי האש, ורק אם המים בכלים ויש הפסק בין המים והאור, אז יש להתיר גרמא לכבות האור. וכן י"ל בנד"ד שאין להתיר כיון שאין כאן "כלים שמפסיקים", ויש כאן כבוי האש ממש, ואין לדמות נד"ד לדין של טלית דהתם אין כבוי האור, ולא לדין של נר של שעוה דהתם גם כן אין כבוי האור כיון דהתם איירי רק בחול כמ"ש החמד משה ולא במים.

ולענ"ד לא ראיתי בזה כדי להשיב על מה שכתבתי בח"א, וקצרתי בדברי שם, ולכן יש לבאר עוד בענין זה כאן. בנר חשמל יש זרם שנכנס לתוך הנר והוא מחמם המתכת בתוך הנר וע"י חימום זה הזרם מבעיר המתכת ויש הארת אור. והזרם מגיע לנר בתוך החוטים. ומצינו כשיש כבוי בנר חשמל ע"י השעון, השעון מפסיק החוט וע"י זה מפסיק הזרם, וכשיש הבערה ע"י השעון יש חיבור בחוטים ויש זרם והארת האור בנר חשמל. ולכן בשעת כבוי אין שום נגיעה במתכת בנר חשמל כלל, אלא יש רק הפסקת הזרם בחוט. ויש לדמות זה לשמן שנכנס תמיד לתוך הנר מכלי אחר כמו שמצינו בשבת כט: "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה ויתננה על פי הנר." ולכן כשהאיש מפסיק השמן מצינו שהאש מבעיר השמן הנשאר ואחר כך כשאין עוד מה לשרוף נכבה האש ממילא (עיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"מא). וכן הוא לגבי הזרם בנד"ד, שכשהשעון מפסיק הזרם אז הנר נכבה ממילא. וזה דומה להדין של טלית, שהוא אינו מכבה האש עצמו אלא האש נכבה ממילא. ולכן שפיר הוא לדמות הדין של שעון להדין של טלית כיון שאף לגבי שעון אין כבוי ממש במתכת בנר חשמל, שהוא אינו נוגע בו כלל. ועוד יש להסביר בענין זה, והוא שהזרם בחוט אין דומה ממש לשמן שבנר, שלגבי השמן, השמן נכלה ונשרף בשעת הבערה, אבל לגבי הזרם בחוט, אין הזרם נכלה ונשרף, אלא הוא רק מחמם המתכת בתוך הנר כשהוא נכנס בה, ואחר כך אותו זרם יוצא מהמתכת לתוך חוט אחר. ולכן מצינו שיש לדמות זה למי שמחמם את המתכת באש, ואחר כך מסיר את המתכת מהאש, והמתכת נתקררה ממילא, אבל אין כאן כבוי ע"י נתינת מים על המתכת. וכן הוא לגבי נר חשמל שע"י הפסקת הזרם הוא מסיר המתכת בנר חשמל מהזרם וממילא המתכת נתקררה ויש כבוי, אבל אין כאן כבוי ממש ע"י נתינת מים על המתכת. ולכן מצינו שזה דומה להדין של טלית שהאש נכבה ממילא ולא ע"י נתינת מים על האש. ולכן שפיר י"ל שגרמא כזה מותרת.

ושוב ראיתי במנחת שלמה ח"א בס"יב. בריש אות ג. שאף הוא הביא סברה זו, וז"ל "לענין כבוי נראה שלכאורה פשוט הדבר דגחלת של מתכת שבוערת ואדומה כאש מפני שמונחת על האש, המסיר אותה מעל האש אינו חשיב כלל כמכבה כיון שהוא רק מונע את המשך ההבערה שנעשה ע"י האש והכבוי בא ממילא... ולכן ודאי חשיב רק כמונע הבערה ולא כמכבה, ודוקא אם שופך מים על הגחלת או שהוא נותן את הגחלת של מתכת לתוך המים ומכבה מה שכבר בוער שפיר מיקרי כבוי" ע"ש כל דבריו ומה שהוא מפקפק בזה. עכ"פ נראה שלפי זה יש לדמות נד"ד להדין של טלית כמו שכתבתי לעיל.

ב) **ועוד** י"ל, שנראה שיש להתיר בנד"ד אף את"ל שיש כאן כבוי ממש ושאין לדמות כבוי הנר חשמל ע"י השעון לדין הטלית, שאף את"ל כן מ"מ עדיין יש לדמות השעון להדין של כלים של מים לפני הדליקה. וזה כמו שהסביר התבואת שמש בח"א או"ח ס"ג. בד"ה ועוד פירשו, שהוא דן לגבי שעון שנתקשר בו חוט שהוא בין השעון והמתג, וכשהשעון דופק הוא מושך החוט והמתג ונכבה הנר חשמל. ואחר שהוא הביא דברי התוספות הנ"ל הוא כתב, "משמע מדבריהם דהיכא שאין המים בהדיא, אלא שמחוסר מעשה ואז יבא המכבה מותר, וה"ה בנד"ד נמי שמחוסר מעשה גדול, דהיינו עד שידפוק השעון ואז הפתילה נכרכת אחריו ומושכת המפתח אחריה, דיש להתיר אפילו בשבת." ולכן ה"ה בנד"ד שיש בו מחוסר מעשה, כמו שקודם לשבירת הכלים שיש בהם מים נחשבת למחוסר מעשה, דהיינו הפסקת החוט חשמל, שרק ע"י הפסקה זו יש כבוי, אבל קודם לכן א"א להיות הכבוי, ולכן בעינן מעשה זה בתחילה קודם כבוי המתכת בנר חשמל, ולכן שפיר יש לדמות נד"ד לדין של הבקעת הכלים, ולכן אף כבוי ממש מותר ע"י השעון.

ועוד י"ל, והוא שכל זה לפי שיטת ר"ת בתוספות הנ"ל, אבל הלא לפירוש של ר" פורת בתוספות שם לא בעינן החילוק בין הטלית ובין הבקעת הכלים ע"י האש הנ"ל, דהיינו בין אם נכבה האש ממילא ובין אם יש ממש כבוי באש עצמו ע"י המים, שלדעתו נראה שבכל אופן גרמא מותרת. וכן י"ל לפירוש הרשב"א שם, ועיין ברב המגיד בהל" שבת פ"יב. הל"ט. שהביא דבריו, וכתב שמ"ש בתירוץ האחרון הוא העיקר. ולפי זה כיון שי"ל שיש רק תרי דרבנן בכיבוי

הנר חשמל, דהיינו שהכבוי הוא מלאכה שאינה צריכה לגופא שאסור רק מדרבנן, וגם למ"ד שמלאכה שאינה צריכה לגופא חייב עדיין י"ל שכבוי מתכת הוי אסור רק מדרבנן כמ"ש הרמב"ם בהל" שבת פ"יב. הל"ב, ולכן כיון שאנו קי"ל כר"ש שמלאכה שאינה צריכה לגופא פטור, וכן דעת מרן, צ"ל שיש כאן תרי דרבנן. ועיין ברש"ש בשבת מב. וא"כ שפיר הוא לאזיל לקולא כשיטת ר" פורת או הרשב"א. ולדעתם אף אם יש כבוי ממש יש להתיר ע"י גרמא. ואף את"ל שהעיקר בזה כהבית יצחק ח"א יו"ד ס"קכ. אות ד. שיש איסור תורה בכבוי נר חשמל, עדיין יש לעשות ספק ספיקא בזה בדעת מרן (שלא פסק כהרי"ף שגרמא אסורה לגבי הטלית כמבואר בס"שלד.), דהיינו שמא העיקר פירוש לדעת מרן הוא כר" פורת, ואת"ל שזה אינו, אז שמא העיקר פירוש הוא כהרשב"א. ולכן מצינו שאין לחוש לשיטת ר"ת בזה, ואף אם אמרינן שיש כבוי ממש בנר חשמל מ"מ גרמא ע"י השעון מותרת.

ולכן מכל הנ"ל מצינו ששפיר הוא לדמות כבוי נר חשמל ע"י השעון לדין של טלית כמו שכתבתי בח"א, דהתם אין כבוי ממש אלא האור נכבה ממילא, ואף את"ל שזה אינו ויש כאן כבוי ממש בנר חשמל מ"מ עדיין יש לדמות דין זה להבקעת הכלים ויש להתיר השעון כדביארתי לעיל, או י"ל שאין לחוש לדעת ר"ת בזה שמחלק בין כבוי ממש או נכבה ממילא.

סימן כה.

שאלה: האם מי שנוסע בספינה כשהוא שבת והגיע לקרוב הקוטב הצפוני בקיץ, שאין שם שקיעת החמה, צריך להמשיך לשמור שבת כל הזמן שהוא נשאר שם כיון שי"ל שזה כיומא אריכתא ועדיין הוא שבת.

תשובה: א) **ראיתי** במנחת אלעזר ח"ד ס"מב. שדן בזה וכתב, "כשבא ע"י ספינה להנארדפאלל בשבת, והיינו שבהיותו בערב שבת במקום אחר, עוד לא הגיע למקום הזה בציר הצפוני, ושם שקעה עוד החמה בע"ש על שעה מועטת, ולציר הצפוני הגיע בשבת (היינו למקום שאין עוד שקיעת החמה) וכיון שלא שקעה עליו החמה כל ימי היותו שם י"ל הרי נשאר בחזקת שבת כיון שלא שקעה עליו החמה ולא יצא השבת ולא החלו ימות החול, ולא שייך להתירו במלאכה ונמצא אסור במלאכה (אולי מדאורייתא) כל ימי היותו שמה. ול"ש לומר דיעבוד כדי פרנסתו ולא ימות ועיין בשבת סט: דשאני התם דההולך במדינה (נראה שצ"ל במדבר) ושכח איזו יום הוא שבת שם, י"ל דהוא רק במדבר שלא יכול לצאת משם אם יתענה ולא יעשה כדי פרנסתו לא יצא משם כי ימות, אבל הכא אם יכול לחזור בספינה למקום שיש שקיעת החמה מי יכול להתיר לו להיות שמה ולעשות מלאכה אפילו כדי חייו כיון שלא שקעה החמה עליו מיום שבת כנז' וי"ל דזהו דאורייתא וצ"ע."

ולכאורה יש להביא ראיה לדבריו ממיתת רבי בירושלמי בכלאים פ"ט הל"ג. שכתוב שם "רב נחמן בשם רבי מנא מעשה ניסין נעשו באותו היום ערב שבת היתה ונתכנסו כל העיירות להספידו... ותלה לון יומא עד שהיה כל אחד ואחד מגיעו לביתו וממלא ליה חבית של מים ומדליק לו את הנר, כיון ששקעה החמה קרא הגבר, שרן מציקין אמרין דילמא דחללינן שבתא, יצאתה בת קול ואמרה להן כל מי שלא נתאצל בהספדו של רבי יהא מבושר לעולם הבא...". הרי נראה מזה שכיון שהמשיך היום של ערב שבת עדיין הוא אינו שבת והוא חול ומותר במלאכה אף שמצד הטבע הוא ראוי להיות שבת באותו זמן, עיין ברב פעלים בח"ב בסוד ישרים ס"ד. שביאר ירושלמי זצ. ולכן יש ללמוד מזה שכך י"ל באופן שאם נמשך שבת עצמה יותר ממה שראוי להיות על דרך הטבע שעדיין היא שבת כל זמן שאין שם צאת הכוכבים. ולכן כך י"ל בנד"ד שכיון שלא שקעה החמה בקוטב הצפוני י"ל שכל אותו זמן נחשב כשבת אף שלא מצינו בשאר מקומות שבת שהיא יותר מיום אחד, וכדעת המנ"א הנ"ל.

ב) **אלא** נראה לענ"ד שאין זה נכון, וי"ל שבקרוב לקוטב הצפוני שאין שם שקיעת החמה בימות הקיץ, הוא כמקום אחר לגמרי משאר מקומות שיש בהם שקיעת החמה, וכיון שהוא הגיע שם מיד חל עליו הדין של אותו מקום צפוני, משא"כ לגבי הנס כשמת רבי שכל זה במקום אחד, ואין אחד הלך למקום אחר. ויש לדמות זה למי שנוטל תרו"מ כשהוא בארץ וכשהוא הולך לחוץ לארץ שוב הוא אינו נוטל תרו"מ כיון שלא שייך תרו"מ בחו"ל. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שאין שבת בקוטב הצפוני שתלויה בשקיעת החמה, אז כשהוא הגיע שם שוב אין לו לחוש לשקיעת החמה כלל. וכן מצינו כעין זה בחולין יח: "כי סליק רבי זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל", הרי כיון שהלך ר" זירא לא"י שוב אין לו לקיים הדין של בבל, וכן הוא בנד"ד שכיון שהוא הלך להתקרב לקוטב צפוני אין לו לנהוג כדין הארץ שהוא יצא משם דהיינו ששבת תלויה על שקיעת החמה, אלא כדין של אותו מקום שנמצא. וכבר כתבו האחרונים שבקרוב לקוטב הצפוני יש לשער שבת כד' שעות דוקא אף שהיא כולה יום, ועוד שיש לשמור

שבת אחר שבעת ימים של כד׳ שעות מהזמן של תחלת שבת במקום שהוא יצא משם (עיין במו״ק בס״שדם. ומחב״ר שם, ותפ״י בסוף פ״ק דברכות, ורב פעלים הנ״ל. ועיין מה שכתבתי במקום אחר לגבי ערבית.) ולכן בנד״ד יש לו להשלים שבת בשעה שמשלימים שבת במקום שהוא יצא משם, ואז יש לו למנות כד׳ שעות שש פעמים כדי להתחיל השבת הבאה. כך נראה לענ״ד.

סימן כו.

שאלה: האם מותר לישראל בשבת לשאול לנכרי לנסוע במכונית כדי לספר לחבר הישראל דבר נחוץ.

תשובה: א) **לכאורה** נראה שמרן התיר אמירה לנכרי רק בשבות דשבות בשעת דחק כמבואר באו״ח ס״שז. ה. ולפי זה כיון שיש בפעולת המכונית מלאכה מדאורייתא נראה שאין להתיר הדבר. אלא שלענ״ד נראה שעדיין יש לדון בדבר, שי״ל שהמלאכה בפעולת המכונית, דהיינו ההבערה בתוך המנוע, היא בגדר של פסיק רישיה, שבשעה שהאיש מסובב המפתח במכונית הוא מתכוין רק שהוא רוצה שע״י זה המכונית תוכל לנסוע לאיזה מקום שהוא רוצה, והוא לא התכוין כלל שהוא רוצה להדליק הגז במנוע, וזה דבר הנעלם מן העין בתוך המכונית והוא אינו שם לב לזה, והוא בכלל דבר שאינו מתכוין, אלא שהוא פסיק רישיה וע״י ישראל יש איסור תורה. אמנם ע״י נכרי מצינו שפ״ר מותר כמבואר ברמ״א בס״רנג ה. בשם התה״ד, וכן הוא באחרונים (ואף שהמ״א פליג על התה״ד שהתיר כל פ״ר באיסור דרבנן כמבואר בס״שיד. מ״מ אף הוא הסכים שפ״ר ע״י נכרי מותר כמבואר בדבריו בס״רנג. ס״ק מא.), וכן הוא במ״ב שם בס״ק צט. ע״ש. ולכן נראה שמותר לישראל לומר לנכרי לנסוע במכונית כדי לדבר עם חבר של הישראל בעדו.

אלא שיש להקשות על זה, שנראה שאין זה בגדר של פ״ר, אלא הוא בגדר של שוגג, דהיינו שהוא שכח שיש הבערה במנוע, אבל כיון שההבערה היא לצורך נסיעת המכונית י״ל שכוונת ההבערה היא בכלל כוונת נסיעה במכונית. ואין לדמות דבר זה לשאר פ״ר, שבכל פ״ר המלאכה אף שהיא ניחא ליה, מ״מ היא אינה לצורך מה שהוא התכוין לעשות, אבל כאן המלאכה דהיינו ההבערה היא לצורך כוונתו אף שהוא אינו מתכוין לעשות אותה. ולכן אם הוא נוטל ידיו על שדהו אין השקת השדה לצורך רחיצת ידיו אף שהיא ניחא ליה, מ״מ בנד״ד ההבערה היא לצורך כוונתו שהוא לנסוע במכונית. וכן מי שגורר מטתו על הקרקע, אין החריץ לצורך כוונתו שהיא הוצאת המטה, ואין החריץ מוסיף כלום לזה, אף אם אמרינן שהחריץ ניחא ליה כיון שיש לו צורך בחריץ זה, מ״מ אין לו שום צורך בחריץ כדי להוציא המטה. וכן בחבית שפקקו בפקק של פשתן לסתום נקב שבדופנה שמוציאין בו היין, אם א״א שלא יסחוט יין מן הפשתן, וגם אם יש כלי תחתיו לקבל היין חייב משום פ״ר. ואף בזה י״ל שאין סחיטת היין לתוך הכלי מועילה לצורך כוונתו שהיא להוציא היין מן הנקב כדרך תשמישו. אמנם לגבי המכונית נראה שאף שהוא לא כיון להבערה מ״מ הוא מוכרח להיות כדי לקיים כוונתו שהיא לנסוע במכונית ממקום למקום. ולכן י״ל שאף ההבערה בכלל כוונתו ואין זה פ״ר, אלא שהיא נעלמה ממנו באותה שעה, והוא כשוגג.

ב) **אלא** נראה שי״ל שעדיין זה בכלל דבר שאינו מתכוין ופ״ר. וכן יש להוכיח מכתובות ה: לגבי הבועל בתולה בשבת, שאף שיש חשש של עשיית פתח שהיא כבנין כמבואר ברש״י, מ״מ יש מקום לומר ״לדם הוא צריך ופתח ממילא קאתי״. וכתב על זה רש״י, ״וא״ת פסיק רישיה ולא ימות הוא...״. הרי מבואר שיש חשש כאן של פ״ר, אף שמלבד כוונת הדם הוא גם כיון ליכנס בתוכה. ולכן אף שהפתח הוא דבר שמוכרח להיות כדי שהוא יוכל לקיים מחשבתו וליכנס בתוכה, מ״מ עדיין אמרינן שהוא דבר שאינו מתכוין ובגדר של פ״ר, אם לא דאמרינן שיש בקיאין בהטיה. ולכן אף בנד״ד י״ל שהוא בגדר של דבר שאינו מתכוין ופ״ר.

ועוד יש להביא ראיה ממ״ש מרן בס״שיד. יב. ״סכין שהוא תחוב בכותל של עץ מבעוד יום, אסור להוציאו בשבת כיון שהוא דבר מחובר״. והוא מהתה״ד ס״סד. ופירש המ״ב שם בס״ק נב. ״הטעם הוא שע״י הוצאתו כיון שהיה מתחילה תקוע קצת בחוזק א״א שלא יתרחב הסדק שם, ועשיית נקב כל שהוא בכותל מחובר יש בו משום קודח דהוא תולדה דבונה, ואף דאין מתכוין לזה כמעט פסיק רישיה הוא.״ ויש לדון בזה שהלא בעינן שיתרחב הסדק קצת כדי שהוא יוכל להוציא הסכין, והרחבת הסדק מועילה להוצאת הסכין. ולכן מצינו שאף באופן כזה נחשב דבר שאינו מתכוין ופ״ר.

וכן יש לדון במ״ש מרן בב״י יו״ד ס״קצט. בד״ה כתב הכלבו, לגבי סחיטת שער בשבת, וז״ל ״כתב הכלבו אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויו״ט, היאך תנצל מסחיטת שיער״. ולזה תירץ הב״י שם, ״חששא

דסחיטת שער אינה כלום, שהרי פסק הרמב"ם בפ"ט מהל' שבת שאין סחיטה בשער". ולכאורה זה אינו מובן, שהלא עדיין יש איסור דרבנן בדבר כמבואר ברב המגיד על הרמב"ם שם. ולפי זה כתב האג"מ ח"א או"ח ס"קלג. "וצריך לומר בכוונת תירוץ הב"י דכיון שהוא רק איסור דרבנן מותר באינו מתכוין אף אם הוא בדרך פסיק רישיה". ויש לפרש שהחשש של סחיטת השער הוא כשהיא רוצה לנגב שערותיה, וכשהיא עושה כן ממילא המים נסחטו משערותיה, ומ"מ זה נחשב פ"ר באיסור דרבנן והוא מותר. הרי מצינו שאף שהסחיטה היא מועילה לנגב שערותיה, שבזה המים יוצאים משערותיה, מ"מ זה בגדר של אינו מתכוין ופ"ר.

ועוד מצינו ברמ"א בס"שכו. י. שאסור לנקות ידיו בסבון משום נולד, וכתב המ"ב שם שהוא פ"ר. הרי שאף שהוא כיון רק לנקות ידיו והנולד הוא ניחא ליה וע"י הנולד הוא יכול לנקות ידיו, מ"מ עדיין זה בגדר של אינו מתכוין ופ"ר, ולא אמרינן שהוא כיון לנולד גם כן. וראיתי בגינת ורדים או"ח כלל ג. ס"יד. שהוא כתב לגבי החשש של נולד בסבון, "עוד יש טעם להקל ונכון הוא, לפי דכל מידי דאיסורו מדרבנן כי לא מכוין לה שרי אע"ג דהוי פסיק רישיה, כדאסיקנא בתשובה (ס"טז.) דמותר לקנח ידיו במי ורדים במפה אע"ג דמוליד ריח טוב במפה, והכא נמי דכותה דלא מכוין לנולד ברחיצת ידיו בסבון, ולא דמי לרוחץ ידים בברד ושלג, דהתם קמכוין לעשות הברד והשלג מים כדי לרחוץ ידיו, דבעודם קרושין לא סלקא רחיצה לידיו, אבל בסבון לא מכוין לנולד זה כלל דאינו חושש רק לנקות את ידיו בלבד, ולא ניחא ליה שיעשה בסבון מים, ומותר לכתחילה." ויש לדון בדבריו, שהלא פעולת הסבון היא לנקות כשהוא נימוח, וכן ראיתי בהערה שם מר" פנחס עובדיה. ולכן מצינו שהנולד מועיל לקיים כוונתו שהיא לנקות ידיו, ועדיין הוא הגדר דבר שאינו מתכוין ופ"ר, ולא אמרינן שהוא מתכוין להנולד כיון שזה בכלל פעולת הסבון, וכדביארתי לעיל בדברי הרמ"א. ואף שהגו"ר כתב שהנולד "לא ניחא ליה שיעשה הסבון מים", ולפי מה שפירשתי ודאי הוא ניחא ליה כדי שהוא יכול לנקות ידוי יפה, מ"מ נראה שכוונתו היא שיש שתי תכליתות להנולד, אחת היא עשיית המים כדי שהוא יכול לרחוץ ידיו כדמצינו לגבי השלג שאין שם מים בלי ריסוק השלג, משא"כ בסבון שכבר יש שם מים בלי הסבון, ובזה עשיית המים ע"י הסבון לא ניחא ליה, ולזה כיון הגינת ורדים. אמנם יש תכלית אחרת בסבון והיא כדי שהוא יהיה נימוח לנקות ידיו, ובזה ודאי הוא ניחא ליה והגנת ורדים לא כתב על צד זה, ומ"מ הוא מותר כיון שאף שהוא ניחא ליה מ"מ הוא פ"ר באיסור דרבנן. הרי מצינו שאף כאן אם המלאכה שהיא נעשית ע"י פ"ר מועילה לכוונתו, מ"מ עדיין היא בגדר של דבר שאינו מתכוין ופ"ר.

ג) **ולפי** זה י"ל שאף מי שמסובב המפתח במכונית כדי שהוא יוכל לנסוע לאיזה מקום שהוא רוצה, נחשב מעשיו בגדר של פ"ר. ולכן נראה שמותר לישראל לשאול לנכרי לנסוע במכונית בנד"ד. ואף שיש עוד מלאכות כגון פעולת המכוון וכדומה, וי"ל בהן שהנהג כיון למלאכה, מ"מ כל אלו הן בגדר של אדעתיה דנפשיה קעביד, שהנהג רוצה לשמור את נפשו כשהוא נוסע במכונית, והישראל אינו אומר לנכרי לעשות מלאכות אלו, אלא הנכרי עושה אותם מדעתו. ועיין עוד מה שכתבתי בענין זה בח"א ס"מו. אות ה.

ולגבי איסור הוצאה, דהיינו שהנכרי מוציא המכונית ארבע אמות ברשות הרבים, נראה שאין כאן איסור, שהמכונית טפלה להנכרי בתוכה כמו שמצינו שהמטה טפילה לאיש בשבת צג:, ועיין עוד בזה ברב פעלים ח"א ס"כה.

ולכן נראה שאין איסור לישראל לשאול לנכרי לנסוע במכונית כדי לדבר לישראל אחר בדבר נחוץ.

סימן כז.

שאלה: האם אמרינן שקבלנו דברי מרן בשו"ע, אבל לא פירושו בב"י, או אם קבלנו גם פירושו בב"י. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"נא. אות ב.

תשובה: א) **כתב** היד מלאכי בכללי השו"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בשו"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה." וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שבדינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובשו"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון השו"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בשו"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בשו"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בשו"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב

דיהיב טעמא האי דשאני השו"ע מן התשובה היינו משום דהשו"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בשו"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בשו"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה". ע"ש שהוא הביא היד מלאכי גם כן.

הרי נראה מזה שאף שקבלנו עלינו הלשון של מרן בשו"ע, מ"מ לא קבלנו פירושו בדבריו, אלא אם מצינו שיש פירוש אחר בדבריו, אז י"ל ששפיר הוא אם אנו מקבלים עלינו פירוש זה. לפי זה כתבתי בח"א ס"נא. אות ב. שאף שמרן פסק כהרשב"א בס"רסג. יז., מ"מ אין חיוב עלינו לקבל פירוש הב"י בדברי הרשב"א, אלא שפיר הוא לפרש דברי הרשב"א כהט"ז ועוד אחרונים ע"ש.

אלא שיש מי שהקשה עלי, ממה שהבאתי בח"א ס"עז. אות ו. והוא הברכ"י ביו"ד ס"רעו. אות ב. בשם המהר"י זיין וז"ל, "וכבר כתבו האחרונים שאסור לפסוק מתוך השו"ע לפי שלא עשאו כי אם לקיצור דבריו שבב"י ולכן צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו שבשו"ע אבל לפסוק דבר כאשר נראה לכאורה בשו"ע איסור גמור יש בדבר." הרי נראה מזה שאין לזוז מפירוש מרן בב"י, ודלא כהיד מלאכי והרב ברכות הנ"ל. ועוד יש להקשות, שי"ל שסברת היד מלאכי והרב ברכות היא רק לאלו שאומרים שקבלנו הפסק של מרן בשו"ע, אבל לאלו שאומרים שקבלנו אף הפסק של מרן בב"י, אז ממילא י"ל שקבלנו גם פירושו בב"י. וכן נראה מלשון הרב ברכות שכתב, "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בשו"ע...". הרי נראה שלאלו הפוסקים שסברו שיש לקבל גם דברי הב"י, הלא עדיין עלינו לקבל הפירוש של מרן בב"י באיזה ראשון.

והשבתי שאין סתירה כאן בין היד מלאכי והברכ"י. שכל כוונת הברכ"י בשם מהר"י זיין היא כדי לומר שלהבין דעת מרן בשו"ע צריך לעיין בתחילה בב"י. אמנם אחר עיון בב"י והבנת שיטת מרן, עדיין י"ל שהוא מותר לקבל פירוש אחר בדבריו בשו"ע אם מצינו פירוש יותר הגון או מקובל בדברי שאר האחרונים, וכנראה מהיד מלאכי והרב ברכות.

ולענ"ד אף למ"ד שקבלנו דברי מרן בב"י עדיין י"ל שלא קבלנו פירושו בב"י בדברי הראשונים. וראיתי ברב פעלים ח"א יו"ד ס"כב. בד"ה הנה, שכתב, "ומה שטען הרב אהל יוסף דאנן אתכא דמרן ז"ל סמכינן, וקבלנו הוראותיו בין לקולא בין לחומרא, אחה"מ הא איכא רבים דס"ל דזה הכלל אינו אלא על דברים שפסק בשו"ע ולא עמ"ש בב"י, וגם למאן דסבר האי כללא אתיא גם על מ"ש בב"י, זה דוקא אם יאמר וכן הלכה, או והכי נקטינן, וכיוצא בלשונות אלו, אבל אם מעתיק ולא דבר כלום אינו בכלל זה." הרי שאף למאן דסבר שיש לפסוק כדעת מרן בב"י, זה דוקא אם כתב הכי נקטינן או וכן הלכה וכדומה, אבל עדיין י"ל שאין פירושו בדעת הראשונים בכלל זה, ולכן אף אם הביא מרן בב"י בס"רסג. המחלוקת בין הרשב"א והר"ן, וכתב מרן על דברי הר"ן, "ואיני מבין דבריו דהכא נמי איכא למימר אם לא היה מקבל שבת הוא עצמו היה מותר לעשות לו מלאכה." הרי נראה שהוא תופס דעת הרשב"א כעיקר. מ"מ עדיין יש לומר שאה"נ שנקטינן כדברי הרשב"א, אבל מ"מ אין חיוב עלינו לפרש דברי הרשב"א כהפירוש של מרן, שהפסק של מרן כאיזה ראשון לחוד, ופירושו באותו ראשון לחוד, ואנו קבלנו רק הפסק של מרן ולא פירושו, בין למ"ד שקבלנו דברי מרן רק בשו"ע, ובין למ"ד שקבלנו אף מ"ש מרן בב"י. וזה מבואר. (ועיין ברב פעלים ח"ב אה"ע ס"יד. דף פה. שנראה שרוח אחרת עמו שהוא כתב, "וכיון שמרן הב"י הביא תשובות הרשב"א משמע דס"ל כן". הרי אף שלא כתב מרן "כן עיקר" וכדומה עדיין אנו אמרינן שהוא סבר כמה שהוא הביא בב"י, מ"מ עדיין יש לחלק בין דברי הראשון שקבלנו, ובין פירוש מרן בדבריו שלא קבלנו.)

ב) **מ"מ** עדיין יש לברר כלל זה של היד מלאכי והרב ברכות, שראיתי לר" חיים פלאגי שהוא לא סבר כמותם. והוא כתב בחוקות החיים ס"נא. בדף סט. בד"ה כל, "דלא שייך בזה הך פלוגתא אי אמרינן דקיבלו הוראות מרן גם למ"ש בתשובותיו או לא, כי הך דהכא מ"ש בתשובה הוא פירוש לדברי הרמב"ם שהם הפך סברת הרמ"ה אינו נכנס בסוג זה, כי האמת הוא דיש לנו לקבל דברי מרן במה שפסק בשו"ע לשון הרמב"ם, אלא דנכנס לנו ספק בפירוש דברי הרמב"ם אלו שהביאם בשו"ע, אם הוא כפירוש הרב מוהרח"ש דאינו חולק לסברת הרמ"ה, או הוי כפירוש מרן עצמו בתשובה שמפרש דברי הרמב"ם אלו שהוא חולק לסברת הרמ"ה, וכל כה"ג אם באנו לפסוק כפסק מרן בשו"ע בהא דפסק לשון הרמב"ם, אין אנחנו מקבלין הפסק דין ממה שכתוב בתשובה כי עיקר הפסק הם מדבריו הכתובים בשו"ע, אלא שהיה צריך פירוש וביאור לדבריו, וכבר פירשם הוא בעצמו בתשובה כי מ"ש בשו"ע דברי הרמב"ם פירושו הוא שחולק להרמ"ה, וכיון שמרן גופיה שהוא מאריה דהאי שמעתתא בא לבאר דבריו שמ"ש

דברי הרמב"ם בשו"ע הם חולקים להרמ"ה, בודאי דלא נלמד בזה האי כללא דלא קיבלנו הוראות מרן כ"א למ"ש בשו"ע ולא למ"ש בתשובותיו, דאפילו אם יהי לפי האמת דלא קיבלנו הוראותיו למ"ש בתשובה, שאני הא שמה שכתוב בתשובה הוא פירוש לדבריו שבשו"ע, וא"כ כאן נמי הוא למ"ש בשו"ע כפי פירושו שכתב בתשובה והוי גילוי מילתא וגילוי דעתו בלבד" ע"ש כל דבריו. הרי שלדעתו קבלנו עלינו הפירוש של מרן בב"י או בתשובה, ודלא כהיד מלאכי והרב ברכות.

ולענ"ד נראה שכיון שיש ספק בזה אם קבלנו הפירוש של מרן או לא, אז יש לאזיל בזה לקולא וי"ל שלא קבלנו הפירוש של מרן. וזה לפי מה שכתבתי במקום אחר, דהא דקבלנו עלינו הוראת מרן, הוא אינו בגדר של חרם ושבועה שיש בם איסור מן התורה, ובספק יש לאזיל לחומרא כמבואר בתשובות הרשב"א ח"א ס"תקצא. שהוא כתב לגבי ספק בקבלת החרם, "דע כי זו ספיקא דאורייתא הוא דאסור לעבור על החרם דבר תורה, כי בכל המקומות הרגילו לומר משביעין אנו ומחרימין, ויש כאן שבועה גם כי ארור יש בו עם שבועה כדאיתא בשילהי שבועת העדות" ע"ש. אלא קבלת דעת מרן היא בגדר קבלת רב ומרא דאתרא, שהוא כקבלת מנהג המקום, שמצינו קבלה בגדר של חרם היא אקרקפתא דגברא, כמבואר בש"ך ביו"ד ס"רכח. בס"ק צד. בשם המהר"ם אלשקר, ועיין עוד בזה בפר"ח באו"ח ס"תצו. בדיני מנהגי איסור אות יג. בשם תשובות הר"ן. ולכן אף אם יצא האיש לעיר אחרת ואין דעתו לחזור עדיין יש חיוב עליו לקיים החרם, אבל מצינו שאין קבלת המרא דאתרא בגדר זה, אלא היא רק באותו מקום של הרב. ולכן כתוב בחולין יח: "כי סליק רב זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את... אמר רב אשי... ר" זירא אין דעתו לחזור הוה." הרי שאין לדמות קבלת המרא דאתרא לדין של חרם שהרי קבלת המרא דאתרא היא רק באותו מקום, ואין קבלה זו על קרקפתא דגברא, ואם הוא יצא משם ואין דעתו לחזור, שוב אין חיוב עליו לקיים דברי אותו חכם, וכדמצינו לגבי ר" זירא. ולכן נראה מזה, שאין קבלת המרא דאתרא בגדר של חרם ואיסור תורה, אלא הוא כקבלת מנהג המקום.

וכן ראיתי בגינת ורדים יו"ד כלל ג. ס"ה. שאף הוא חילק בין קבלת המרא דאתרא שהוא כמנהג המקום ובין קבלה על פי חרם, והוא כתב שהאשכנזים שבאו למצרים ואין דעתם לחזור צריכם לקבל מנהג המקום, דהיינו ששוב אין להם לגרור אחר קבלת דברי הרמ"א אף שהוא היה המרא דאתרא בכל ארצות האשכנזים, ובסוף דבריו הוא כתב, "ודוקא איסור שתי נשים נוהג באשכנזים בכל מקום שהן, אפילו יצאו מעריהן, לפי שאותו איסור הטילו עליהם רגמ"ה בחרם, ועיין בתשובת הר"ן ס"נג. שהאריך בזה, וכיון שהוטל האיסור ההוא בחומר חרם, הרי החרם חייל אקרקפתא דגברי ועלייהו רמי, ולא יופקע מהן בצאתם למקום אחר, אבל כל שאר מנהגותיהן וחומרותיהן תלוין הן במקומותיהן דוקא, וכשיצאו מהן פרח איסורא מינייהו, וזה ברור." הרי שזה כמו שביארתי לעיל, שקבלת חכם היא כמו קבלת מנהג המקום, ולא כחרם.

וקבלת מנהג המקום היא מדרבנן כמבואר בב"ח ביו"ד ס"ריד. ולכן בספק יש לאזיל לקולא. וכן ראיתי בשיורי ברכה ביו"ד ס"ריד. אות א. שכתב החיד"א בשם מהר"ש עמאר לגבי ספק מנהג, "לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו יש להקל דק"ל ספיקא דרבנן לקולא." ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה בח"א ס"צז. ואף שכתב מהר"ש עמאר שם באות ב. "יש לחקור אם נסתפק לנו כיצד היה תחילת המנהג אם בטעות ואם במתכוין מה דינו, ונראה לכאורה מאחר שהדבר ספיקא דרבנן יש להקל, אבל אין נראה כן מדברי הב"י..." ע"ש. הרי משמע מהב"י שאין להקל. י"ל ששאני התם שכבר יש מנהג קבוע אלא שיש ספק אם הוא בטעות או אם הוא במתכוין ולכן בזה יש מקום להחמיר, אבל אם יש ספק אם יש מנהג בכלל, אז לכו"ע יש לאזיל לקולא, וכמבואר בשיורי ברכה באות א. הנ"ל. שוב ראיתי בזרע אמת ח"א ס"סט. בד"ה והנני, שכתב, "ומה גם דאפילו את"ל דמחלוקת הרב"י והרשד"ם הוי ספק שקול, סוף סוף הו"ל ספיקא דרבנן דאזלי לקולא." הרי אף מכאן נראה לגבי מנהג שיש לאזיל לקולא בספק.

ולפי זה י"ל שכיון שיש מחלוקת בין היד מלאכי והרב ברכות כנגד החוקות החיים, שפיר הוא לאזיל לקולא ויש לתפוס שיטת היד מלאכי והרב ברכות לעיקר, שאף שקבלנו עלינו דעת מרן בשו"ע, מ"מ לא קבלנו פירושו בדברי אותו פוסק שהוא הביא בשו"ע.

סימן כח.

שאלה: האם גרמא בשבת מותרת לכתחילה, שהלא מצינו שגרמא במחיקת השם מותרת רק לצורך מצוה ולא לדבר רשות, ולכן ה"ה בשבת. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"סה. להתיר גרמא בבישול בפלאטה חשמלית ע"י שעון.

תשובה: א) **כבר** כתבתי בח"א ס"סה. להתיר גרמא בשבת אף לכתחילה לדעת מרן שכתב בס"שלד. כב. "גרם כיבוי מותר", דהיינו אף לכתחילה. ועוד כתבתי שאף שמצינו לרמ"א שם שהוא כתב שגרם כבוי מותר רק במקום פסידא, מ"מ נראה שזה רק דעת עצמו אבל בס"תקיד. ג. הוא כתב "ויש מתירין לחתוך נר של שעוה באור... וכן נוהגין." הרי מבואר שאף הרמ"א מודה שהמנהג אינו כסברתו אלא אף לכתחילה יש להתיר גרם כבוי, ע"ש שביארתי כל זה.

ונשאלתי לבאר הענין, שהלא מצינו שכתוב בשבת קכ: "הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופות, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל, רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף, שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם, עשייה הוא דאסור גרמא שרי." ע"ש. הרי מבואר שגרמא במחיקת השם שרי רק בטבילת מצוה ולא לדבר רשות, ולכן כיון שהגמרא שם מדמי גרמא בשבת לגרמא במחיקת השם, הלא כן י"ל לגבי גרמא בשבת שהיא מותרת רק לצורך מצוה אבל לא לדבר רשות.

ולענ"ד נראה שכן הוא שהגרמא במחיקת השם היא אינה מותרת לדבר רשות, וכן הוא במאירי שם שכתב, בד"ה מי, "הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך מצד הרשות שמא ימחק השם ונמצא גורם במחיקתו." וכן הוא בשו"ת רדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"מז. שכתב לגבי הטבילה, "הרי אינו מוחק בידים אלא ממילא הוא נמחק ע"י המים, ומשו"ה בטבילת רשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, אבל בטבילת מצוה מותר כיון שאין שם אלא גרמא בעלמא". וכן הוא בכנה"ג ביו"ד ס"רעז. שכתב, "ונמצינו למדין מסוגיא דפ' כל כתבי דגרם מחק בלא מתכוין למוחקו במקום שצריך לטבול טבילה של מצוה שרי, אבל בלא צורך אפילו אינו מתכוין גרם מחק אסור, וכן כתב הרב שלטי הגבורים פ' ד' מיתות." הרי מבואר שגרם מחיקת השם אסור לדבר רשות, ולכן לכאורה נראה שכן י"ל לגבי שבת שאין להתיר גרמא לכתחילה אלא במקום פסידא כמ"ש הרמ"א בס"שלד. או לצורך מצוה. וכן ראיתי באבני נזר ס"רלא. אות ה. שכתב, "ולשיטת רבינו יואל הא דמדמי הגמרא לגרם מחיקת השם, היינו משום מצוות טבילה שרי כמו משום פסידא, דהתם נמי איכא הפסד שאסור בתרומה וקדשים וליכנס למקדש. ותדע דהא תנן הרי זה לא ירחוץ, הרי דבלא מצוות טבילה ודאי אסור גרם מחיקה".

ב) **אלא** אין כאן שום קושיא על המתירין גרמא לכתחילה, ששאני מחיקת השם מדיני שבת שמלבד האיסור של מחיקת השם בידים עדיין יש איסור של בזיון, כמ"ש בשבת קטו. לגבי הצלת כתבי הקדש מפני הדליקה, "רב חסדא אמר מצילין משום בזיון כתבי הקדש." הרי אף שאין חיוב כלל להציל כתבי הקדש מטעם האיסור של מחיקת השם בידים כיון שאין כאן שום מעשה ע"י האיש לגבי הדליקה, מ"מ עדיין יש חיוב להציל מפני האיסור של בזיון. וכן מצינו במרן בס"שנב. א. שהוא כתב בשם המשנה בעירובין צו., "הקורא בספר על האסקופה ונתגלגל ראש האחד מהספר ונשאר ראש השני בידו גוללו אצלו אפילו נתגלגל חוץ לד"א, אפילו ברשות הרבים והאסקופה ברשות היחיד, משום בזיון כתבי הקדש התירו." הרי יש איסור מלבד מחיקת השם, והוא האיסור של בזיון.

ועוד מצינו שמלבד האיסור של מחיקת השם יש איסור לעבור על עשה, דהיינו "את ה' אלקיך תירא", כמ"ש המנחת חינוך במצוה תלז. "ועיין במשנת חכמים שכתב דהנותץ וכו' עובר ג"כ בעשה ומקדשי תיראו דהוא מורא מקדש ע"ש. וגם במחיקת השם עובר גם כן משום עשה דאת ה' אלקיך תירא, כנראה מהש"ס דסנהדרין (דף נו.) גבי מברך השם דלמא מברז וכו' ע"ש. וכן הוא באחיעזר ח"א ס"מח. אות ב. שהוא הביא דברי המנחת חינוך וכתב, "ואם כי הראיה שהביאו שם בסנהדרין כו' הוא להיפך, דלגבי נוקב דהיינו מיברז אמרינן דאזהרתו הוא מלא תעשו כן, וגבי מפרש השם אמרינן ביה אזהרה מאת ה', בכל זה סברתו תוכל להיות אמת וגבי מיברז ניחא ליה להגמרא להביא אזהרת לאו." ע"ש. הרי מלבד האיסור של מחיקת השם יש עשה של את ה' אלקיך תירא, וזה שייך אף במקום שאין שום מעשה של מחיקה ע"י האיש עצמו.

וכן הוא באחיעזר שם שכתב, "אך לדעתי הם שני ענינים נפרדים, דספרים שמצילין מפני הדליקה משום דמצוה איכא בהצלתן איך יעלה על הדעת להתיר לאבדן ע"י גרמא, ויותר מזה אמרו דהרואה ס"ת שנשרף חייב לקרוע". הרי שמלבד האיסור של מחיקת השם ע"י מעשה, עדיין יש איסור אחר או משום בזיון או משום את ה', וזה שייך אף שאין כאן מעשה על ידו.

ולפי זה שפיר הוא לחלק בין גרמא במחיקת השם, ובין גרמא בשבת, שבמחיקת השם מלבד האיסור של מחיקה יש איסור של בזיון למחוק השם או הוא עובר על עשה של את ה', ולכן אף שאין שום איסור מצד גרמא בטבילה מ"מ

עדיין יש איסור של בזיון או את ה׳, אם הוא יודע שיש בזה מחיקה אף שאין כאן שום עשיה על ידו, ולכן התירו רבנן הדבר רק בטבילת מצוה (ועיין באחיעזר שם שהוא מחלק בין השם יחידי שהוא יותר קיל, ולכן התירו לטבילת מצוה.) אמנם לגבי שבת כיון שאין שום חשש מלבד המעשה של מלאכה, אז שפיר הוא לומר שגרמא מותרת לכתחילה, שאין שום חשש אחר בדבר. וכן ראיתי באבני נזר הנ״ל שכתב, ״ולדעת המתירין גרם כיבוי בלי פסידא צריך לומר הא דלא ירחץ משום דבשם הקודש מצוה לשומרו שלא ימחק, כמו שהתירו להציל כתבי הקודש בשבת מפני הדליקה״. הרי הוא כתב בקיצור מה שביארתי לעיל.

ג) **ויש** לצרף עוד טעם בזה, והוא שיטת החיד״א בכסא רחמים פ״ה הל״יב. שכתב בד״ה עוד, על דברי הרדב״ז הנ״ל ״ועוד לכאורה יש להשיב על מה שכתב הרב ז״ל דבטבילת הרשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, דנראה דגרמא שרי אפילו לדבר הרשות. אך אכתי פש איסור לעמוד בפני ה׳ כשהוא ערום ובטבילת הרשות לא שרינן ע״י גמי, ודוקא כשהוא טבילה בזמנה שרו רבנן ע״י גמי״ ע״ש. הרי לפי סברה זו אין הטעם שהתירו הטבילה רק בטבילת מצוה משום גרמא מותרת רק לצורך מצוה, אלא אה״נ שגרמא מותרת אף לדבר רשות, אלא כאן יש איסור אחר של עמידה כשהוא ערום לפני השם. ולכן כיון שזה לא שייך לגבי שבת שפיר הוא להתיר גרמא אף לכתחילה..

ועוד י״ל והוא שבנד״ד יש צורך מצוה, שכל מה שהוא אוכל בשבת הוא בכלל עונג שבת. ועיין ברב פעלים בח״ג או״ח ס״כב. שהוא כתב, ״וראיתי להגאון צמח צדק בס״כח. דס״ל בפשיטות עונג שבת דאורייתא כנזכר שם בד״ה הרי אפילו, והגאון פר״מ במש״ז בפתיחה הכוללת הראשונה אות יט. כתב, ודע שי״א הלבשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה׳, ועיין במנין המצות בשורש א׳ ובמגילת אסתר למהר״י די ליאון ז״ל, וא״כ בעונג וכבוד שבת ויו״ט דכתיב בסוף כי פי ה׳ דבר, הוה דבר תורה, וכמ״ש בצמח צדק ס״כח. ע״ש. ועיין להרשב״א ח״א ס״קכז. מ״ש בפשיטות דאליבא דאמת ענג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע״ש.״ ולכן אף בנד״ד י״ל שגרמא מותרת משום עונג שבת, וזה כמו טבילת מצוה. ועיין לקמן ביו״ד מה שביארתי לגבי גרמא במחיקת השם.

ולכן נראה שאין לפקפק על מה שכתבתי בח״א להתיר גרמא בבישול ע״י שעון בפלאטה חשמלית. ושוב ראיתי שיצא לאור יביע אומר ח״י ס״כו. שהוא האריך להתיר גרמא בבישול בפלאטה חשמלית ע״י שעון בתבשיל שרובו רוטב ומרק שנצטנן, ודבריו קלורין לעין, ובסוף דבריו הוא הביא מה שכתבתי באורחותיך למדני ח״א ס״סה. שאין כאן חשש לא משום מגיס ולא משום זילתוא דשבת, והוא כתב וכן עיקר להלכה ולמעשה ע״ש, וששתי.

סימן כט.

שאלה: האם פסיק רישיה בבישול מותר, והוא הערה על מה שכתבתי בח״א ס״מ. מחידושי הר״ן בשבת עד:.

תשובה: א) **כבר** כתבתי בח״א ס״מ. שיש סברה לומר שכיון שמלאכת בישול היא בגדר של גרמא, כיון שדרך בישול להניח האוכל בקדרה על האש, ורק לאחר זמן הוא נתבשל ממילא, אז אם הוא אינו מתכוין לבישול אף שהוא פ״ר, מ״מ הוא מותר. וזה על פי מה שאנו קי״ל שפ״ר שהוא גרמא מותר כמ״ש האבני נזר בס״קצד. אות ב. והחלקת יואב באו״ח ס״יא. דהא דמחייב רב אשי בב״ק ס. בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר שכן נראה מהדין של עמידת בהמה ע״ג המחובר שזה מותר אף שזה פ״ר כיון שאין בזה כוונה ע״ש.

אלא שיש להקשות על זה משבת עד: שכתוב שם, ״האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פשיטה מה הוא דתימא לשרורי מנא קא מכוין קמ״ל דמירפא רפי והדר קמיט״. וכתב על זה בחידושי הר״ן שם לגבי מלאכת בישול בעץ, ״וליכא למימר דלגבי שבת כיון שא״צ לאותו בישול הו״ל מלאכה שא״צ לגופה ועוד דבר שאינו מתכוין, דהא כיון דאי אפשר בלאו הכי פסיק רישיה הוא וחשבינן ליה כמלאכה הצריכה לגופה, דהא בישולי ושרורי מנא באין כאחד.״ ע״ש. הרי שזה נחשב פ״ר דניחא ליה והוי מלאכה הצריכה לגופה. ולכן נראה מזה שפ״ר בבישול חייב, ודלא כמו שכתבתי בח״א.

ב) **אלא** שיש לדון בדברי הר״ן, שהבישול הוא מה ״דמירפא רפי״, וכמ״ש הרמב״ם בהל״ שבת פ״ט. הל״ו. ״כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש, או שהקשה גוף רך, הרי זה חייב משום מבשל.״ וכתב רש״י בשבת שם לגבי העץ, ״וכי רפי ברישא הוי בישולו״. הרי מצינו שלדעתם הבישול כאן

אינו במים בתוך היתד, אלא הוא בגוף היתד עצמו שהוא "ריפה גוף קשה". ויש להקשות על זה לדעת הר"ן שאיך יש חיוב בזה משום פ"ר, הלא כל כוונתו היא להקשות היתד בתנור, ולכן מה שהוא "הדר קמיט" הוי ניחא ליה, אבל כשהוא ריפה גוף קשה, זה אינו ניחא ליה כלל, וכבר קי"ל פ"ר דלא ניחא ליה פטור לרוב הראשונים ומותר לערוך.

אלא נראה שיש לתרץ זה על פי מ"ש הר"ן בסוף דבריו, "דהא בישולי ושרורי מנא באין כאחד". וי"ל כיון שכך הוא דרך הטבע בעשיית יתד בתנור שא"א לעשות כן בלי בישול י"ל שהבישול ניחא ליה, משא"כ בפ"ר אחר כגון מי שגורר מטה על הקרקע ונעשה חריץ, אין עשיית החריץ שייך להוצאת המטה, שהלא הוא יכול להוציא המטה ע"י טלטול באויר ע"י שני בני אדם בלי עשיית חריץ, משא"כ התקון מנא בעשיית יתד שא"א לתקן היתד להקשות אותו בלי בישול. ולכן ממילא זה נחשב ניחא ליה כיון שכך הוא צריך להיות בדרך הטבע. ולפי זה י"ל שכיון שסברא זו "שבישולי ושרורי מנא באין כאחד" היא חזקה כל כך להיפוך לא ניחא ליה לניחא ליה, י"ל שכוונתו בתקון המנא נחשבת כאילו הוא כיון גם כן לעשות הבישול, ואף שבאמת הוא אינו מתכוין לכך והוא פ"ר, מ"מ אנו אמרינן שכוונתו לתקון מנא מועילה אף לגבי הבישול, משא"כ במה שכתבתי שבדרך כלל פ"ר בבישול מותר, דהתם אין שום מלאכה אחרת כדי לומר שהיא באה כאחד עם הבישול, ואין שם כוונתו למלאכה אחרת שמועילה לחיוב בישול. ולכן אין להביא ראיה כנגד מה שפירשתי בח"א מדברי הר"ן הנ"ל.

סימן ל.

שאלה: האם מותר לברר ספר מספרים אחרים או כפות ממזלגות בשבת, או אם יש בזה איסור של בורר.

תשובה: א) **בתחילה** י"ל שהאיסור של בורר שייך רק כשיש דברים מעורבין, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ט מהל" שבת הל"יג. "היו לפניו שני מיני אוכלין מעורבין בורר אחד מאחר ומניח לאכול מיד". הרי שיש לדון לגבי בורר רק כשיש תערובת. וכן הוא במרן בס"שיט. ג. שהוא הביא לשון הרמב"ם שם. וראיתי בתה"ד ס"נז. שאף הוא דקדק כן בלשון המרדכי שכתב, "הילכך יזהר אדם משני מיני פירות שנתערבו כו'. משמע דוקא כשהם מעורבים". ועיין במטה יהודה בס"שיט. אות ד. שכתב, "בשני מיני כלים לברור דרך משל הקיתונית מן הצלוחית וכוצא, מה ברירא שייכא כאן הואיל וכל אחד עומד לעצמו ולא דמי לשני מיני אוכלין דשייכא בהו תערובת". הרי אם אין מעורבין אין איסור ברירה. וכן ראיתי באור שמח בפ"ח מהל" שבת הל"יא. שכתב, "דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול, בזה אם בורר מאתו פסולת מתוך האוכל או בשני מינים הוי בורר והוי מלאכה, אבל בדבר שאינו בלול לא שייך בורר." ע"ש. הרי בעינן בלול למלאכת בורר.

אלא שאין זה ברור לפי מ"ש התה"ד הנ"ל שם, והוא דן "בחתיכות דגים מונחים על לוח או בקערה מופרדות זו מזו", ולגבי זה הוא כתב, "שני מיני דגים לאו מין אחד מיקרי דהא פסק בא"ז במס' ע"ז דמיני דגים חלוקים בשמן מיקרי מין בשאין מינו לענין ביטול כל שכן להאי מילתא. אמנם נראה דמאד הוי כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו, דלשון המרדכי פ" כלל גדול לא משמע הכי דכתב הילכך יזהר אדם משני מיני פירות שנתערבו כו'. משמע דוקא כשהם מעורבים ואינם ניכרים אבל בכה"ג אע"ג דאין כל מין ומין מסודר בפני עצמו, מ"מ לא מיקרי מעורב, אולם הואיל וכתב הסמ"ג דהבורר פסולת מתוך האוכל ואפילו בורר לאלתר חייב חטאת, אין לחלק ולהקל בלא ראיה ברורה ולא להתיר" ע"ש. הרי אף אם החתיכות מופרדות ואינן בלולות ביחד מ"מ עדיין יש להחמיר ויש איסור של בורר, ודלא כנראה מהמטה יהודה והאור שמח הנ"ל.

אלא שיש לדון בדבריו שאף שהוא החמיר בסוף דבריו וכתב שאף שאין החתיכות מעורבים מ"מ עדיין יש לאסור, מ"מ יש לומר בזה נתתך דבריך לשיעורין, שבשלמא כשהחתיכות הן נפרדות על לוח או קערה כנדון התה"ד אבל אם יש חדר גדול ויש חתיכה אחת של דג בכל זוית, וגם יש חתיכה אחת באמצע, ורב המרחק בין כל חתיכה וחתיכה, הלא פשוט הוא שאף להתה"ד לא שייך בזה ברירה כלל אם הוא רוצה לברר מין אחד ממין אחר. ולכן צריך לדון בשיעור הרחקת חתיכה מחתיכה עד שאנו יכולים לומר שלא שייך ברירה בזה.

ולענ"ד נראה שיש ללמוד השיעור הנ"ל מהמשנה במעשר שני בפ"ב. מש"ה. שכתוב שם, "מעות חולין ומעות מעשר שני שנתפזרו, מה שלקט למעשר שני עד שישלים והשאר חולין, אם בלל וחפן לפי חשבון, זה הכלל המתלקטים למעשר שני והנבללין לפי חשבון." ופירוש הנבללין הוא מעורבים כמ"ש הרמב"ם שם בפירוש המשניות. וראיתי בנמוקי יוסף בב"מ בריש פ" הבית והעליה, שהוא הביא

משנה זו ופירש, "מעות מעשר שני וחולין שנתפזרו ולקט אחד אחד לא אמרינן לפי חשבון כיון שמתחילה לא היו מעורבין ובשעת נטילה לא חפן הרבה בבת אחת". הרי משמע שכל שהוא צריך ליטול אחת אחת אינו נקרא מעורב, ומה שהוא יכול ליטול הרבה בידו בבת אחת נקרא מעורב.

וכן מצינו בירושלמי ב"ק פ"ד הל"א. שכתוב שם, "תני שלשה שהטילו לכיס ונגנבו כך הן חולקין, והתני באילו אבנים ונגנבו מחצה לזה ומחצה לזה, א"ר שמי סלעים גסות הן ולית ידע אי מן הדין נסב או מן הדין נסב מספק מחצה לזה ומחצה לזה, אבל אבנים דקות הן ואיפשר לבלול לצאת ידי כולן כל אחד ואחד נוטל לפי כיסו". ופירש הפני משה שם, "שבאבנים שהן גסות וא"א שיבללו זו עם זו... אבל אבנים דקות ואיפשר לבלול". ופירש החידושי הר"ן בב"מ בריש פ" הבית והעליה, ירושלמי זה וכתב, "אבנים גסות הן וכשהוא נוטלן נוטל אחת אחת הלכך חולקין... אבל סלעים דקים הן והלוקח חופן לוקח הרבה כאחת". וכן הוא בנמ"י שכתב לגבי האבנים, "שגסות הן ובשעת נטילה אינן נחפנות" ע"ש. הרי הפירוש של נבללין הוא כל מה שהוא יכול לקחת בחפניו בבת אחת, אבל אם הוא צריך ליטול כל אחד בעצמו אין זה נקרא נבללין.

ולפי זה יש לדון לגבי מלאכת בורר, ונראה שי"ל שאם יש רוחב טפח והוא רוחב חפניו, בין כל דבר ודבר אז הוא אינו יכול ליטול שני דברים בבת אחת, ואין זה נקרא מעורב כלל, וממילא אין כאן מלאכת בורר. ולפי זה יש להבין מ"ש התה"ד הנ"ל, וי"ל שאף הוא הסכים לזה, אלא הוא איירי בחתיכות דגים שהן נפרדות זו מזו על הקערה, אבל יש פחות מטפח ביניהן, ובזה הוא יכול ליטול שתי חתיכות בבת אחת, ובזה יש להחמיר משום חשש חטאת. ולפי הסברה שהוא כתב בתחילה, דהיינו "נראה דמאד היה כנגד סברת הלב דשני מינים שניכרים בהפרדתם חתיכות גדולות שמונחים יחד דיהא ברירה שייכא בהו", צ"ל שאף שיש פחות מטפח בין החתיכות, וזה מ"ש "שמונחים יחד", אלא שהם נפרדות מ"מ עדיין יש סברה גדולה לומר שכיון "שניכרים בהפרדתם" אין זה מלאכת בורר אף שעדיין זה נחשב מעורב. אלא בזה הוא החמיר בסוף משום חשש חטאת, אבל נראה לענ"ד שאף התה"ד מודה שאם יש רוחב טפח בין כל חתיכה וחתיכה אז אין איסור כלל.

ולפי זה הכי י"ל לגבי ברירת ספרים או מזלגות וכפות וכדומה זה מזה, שאם יש רוחב טפח ביניהן אז אין בזה מלאכת בורר כלל.

ב) **אלא** שיש להוסיף על זה מטעם אחר, והוא שמלבד הטעם דבעינן מעורבים למלאכת בורר, נראה דגם בעינן חיפוש וקצת טירחה כדי לחפש או להפריד השני מינין זה מזה. ולפי זה אם הוא דבר שהוא ניכר מיד ואין צריך שום חיפוש וטירחה להפריד אותו אז אף שהוא מעורב מ"מ אין בזה מלאכת בורר. וכן כתב מהר"י חאגיז בספרו עץ החיים, וז"ל "דלא שייך ברירה אלא מה שצריך לפשפש ולברור, אבל דבר שצף למעלה כבר ברור ועומד הוא". הרי שהעיקר במלאכת בורר הוא חיפוש ופשפוש, אבל נטילה בעלמא בלי טירחת חיפוש כגון שהפסולת היא למעלה אין בזה איסור בורר. וכן הוא בערוך השולחן בס"שיט. אות ט. בתירוץ הראשון שכתב "דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה, לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא" ע"ש. ולכאורה יש להקשות על זה ממ"ש התה"ד הנ"ל, שהלא התם החתיכות ניכרות זה מזה ועדיין הוא החמיר משום חשש חטאת. וכן ראיתי בטל אורות בדף קנא. שהוא הקשה על העץ חיים הנ"ל וכתב, "והנה הרואה יראה מדבריו שלחלק יצא כמו שרצה לחלק הרב תה"ד, ומאחר שהרב תה"ד נטה להחמיר שלא לחלק ולהקל בהכי בספק חיוב חטאת, א"כ איך הרב ז"ל נטה לחלק ולהקל בהכי, ולא השגיח לדברי הרב תה"ד." ע"ש. הרי שאף שהחתיכה ניכרת ואין טירחה לחפש אחריה עדיין יש לאסור משום בורר לדעת התה"ד

אלא נראה לענ"ד שאין זה קושיא, דהתם לגבי שני מיני דגים אין חתיכה ממין זה משונה כל כך מחתיכה ממין אחר, שהלא בחתיכה בלבד אין צורת הדג ניכר כלל, וגם מסתמא ששתי החתיכות הן לבנות, והוא קשה להבחין בין זו לזו, וכן יש לדקדק בלשון התה"ד שהוא כתב בשם הא"ז "דמיני דגים חלוקים בשמן", הרי בשמן הם חלוקים אבל במראה י"ל החתיכות דומות זו לזו והוא קשה להבחין איזו חתיכה היא מאיזה דג. ועוד כתב התה"ד "דשני מינים שניכרים בהפרדתם", הרי יש לדקדק שהם ניכרים רק מפני הפרדתם שחתיכה זו קצת רחוק מזו, אבל במראיתם הם שווים מאד וצריך חיפוש להכיר בין זו לזו. ומה שדן התה"ד מסברה הוא רק מצד שהן אינם מעורבים שהן נפרדות, אבל עדיין י"ל שהחתיכות הן כמעט שוות במראיתם, שבשלמא כשיש דג שלם הוא יכול להכיר בין זה לבין דג אחר, אבל חתיכה מבשר דג זה אינה משונה כל כך מחתיכה מבשר דג אחר, שרוב פעמים שניהן לבנות וקשה להבחין בין זו לזו. ושוב ראיתי סברה זו ביביע אומר ח"ה או"ח ס"לא. אות ד. שכתב, "אע"פ שהם חתיכות גדולות וניכרות בפ"ע, מ"מ כיון שצריכים שימת עין להבחין בין זל"ז, יש צד לומר דשייך לומר בזה דין

ברירה ועכ"פ מידי ספק לא יצאנו ואין להקל בזה בלי ראיה ברורה דסד"א לחומרא" ע"ש. הרי זה כדביארתי.

ולפי זה י"ל שאף בתערובת, אם הפסולת ניכרת מיד אף שהיא אינה למעלה, כיון שאין צריך שום חיפוש ליטול הפסולת אז אין איסור בדבר, ומ"ש העץ חיים "צף למעלה", י"ל שלאו דוקא הוא אלא אף אם קצת למעלה וקצת בתוך התערובת מ"מ עדיין מותר ליטול הפסולת כיון שאין צריך שום חיפוש לזה. וכן אם יש תערובת של פירות גדולים, והוא מכיר מיד פרי בתוך שאר פירות אף שהוא באצמע מ"מ כיון שעדיין הוא ניכר בראית העין מיד, אין איסור ליטול הפרי, שחיפוש בעינן למלאכת בורר וליכא. וכן נראה דעת המ"ב בס"שיט. ס"ק טו. שכתב, "ואפשר דאם תלוים כמה בגדים על הכותל ומחפש אחר בגדו שרוצה עכשיו ללובשו ועי"ז מוכרח לסלק מתחילה כל שאר בגדים לא הוי בכלל בורר" והוא פירש הטעם לזה בביאור הלכה ע"ש. מ"מ יש לדייק בלשונו שאין מקום לשאלה זו אלא כשהוא "מחפש" מה שהוא רוצה, אבל משמע שאם אין חיפוש כלל אז ממילא אין ברירה ואין צריך לטעם אחר שהוא כתב בביאור הלכה להתיר דבר זה. הרי מבואר דבעינן חיפוש למלאכת בורר.

ג) **וראיתי** באגלי טל במלאכת בורר אות ז. שהוא כתב, "עוד כתב הבית מאיר טעם להתיר ליקח הזבוב משום שנראה וצף על המשקה. והנה אם היה הזבוב מונח על פני המשקה שלא היתה מקצתה משוקעת היה ההיתר נכון וכמ"ש לפנינו בס"ק יט. אבל עינינו הרואות שאינו כן ועכ"פ מקצתה שוקעת, על כן אין להתיר להוציא את הזבוב." ולענ"ד נראה שאף אם קצת הוא בתוך המשקה והוא ניכר מיד, אין בזה איסור כיון שאין בזה שום חיפוש ורק נטילה בעלמא, ודעת הבית מאיר נכונה בזה.

ואגב ראיתי באגלי טל שם באות יט. שהוא הביא ראיה מבנו ר" שמואל, שאין ברירה במה שלמעלה ולחודיא קאי, "מהא דשבת קכג: שלשה כלים ניטלין בשבת ואחד מהם זוהמא ליסטרון, ופירש"י כף גדול שמסלקין בו את הזוהמא, ואם איתא דפסולת שלמעלה אסור להסירו הוי כלי שמלאכתו לאיסור, דזוהמא ודאי נחשב פסולת דאינו ראוי רק ע"י הדחק ונחשב פסולת דרבנן כמ"ש הרב המגיד ריש הל" שב"ע." ע"ש. ולענ"ד אין ראיה מכאן ששמא בשבת הוא לוקח קצת אוכל שבקדרה עם הזוהמא וגם בחול י"ל שכמה פעמים יש קצת אוכל עם הזוהמא שקשה לדקדק כל כך עד שאין שום אוכל מהקדרה עם הזוהמא, ובזה אין איסור כדמצינו בט"ז בס"שיט. וס"תקו. לגבי זבוב בכוס שצריך שיקח מן היין גם כן, וע"י זה לא מיקרי בורר. ולכן כיון שיש דרך היתר להשתמש בליסטרון ממילא הוא אינו מוקצה, ואין ראיה מהכא שאין ברירה במה שהוא לחודיא קאי. ועיין בפירוש ר"ח שם שכתב שהוא תרווד שמהפך בו הקדרה, הרי לפי פירושו אין ראיה.

ויש להביא ראיה שאין איסור ברירה כשיש רק נטילה בעלמא ממ"ש המהרש"ם בהגהותיו לארחות חיים ס"שיט. ס"ק ב. דבשבת קכא: כתוב "ההוא עכברא דאשתכח באיספרמקי דרב אשי ואמר להו נקיטו בצוציתיה ואפקוה". ופירש"י איספרמקי הוא בשמים. הרי שמותר לברור העכבר מתוך הבשמים, ויש לפרש זה בשני אופנים שמא הבשמים הוא שמן מבושם, וזה כשיטת המהריט"ץ שאין ברירה בלח כשהוא נוטל בידו, או שמא י"ל שהבשמים הם יבשים כתבלין וכדומה, ואף שהעכבר בתוך הבשמים מ"מ כיון שהוא ניכר מיד ואין צריך חיפיש אין בזה משום מלאכת בורר. אלא שעיין בספר שביתת השבת הל" בורר ס"ק יח. וכה. מה שהוא השיב על זה.

ואל תשיבני ממ"ש הרמ"א בסוף ס"שכא. "אסור לקלוף שומים ובצלים כשקולף להניח אבל לאכול לאלתר שרי", ומקורו הוא מהירושלמי, וטעם האיסור הוא משום בורר (עיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"עא). והלא בזה הקליפה היא ניכרת לעין והוא כ"צף למעלה", ולכן איך אמרינן בזה שיש איסור של בורר. ולענ"ד נראה שאף שכן הוא מ"מ כיון שהקליפה היא מחוברת להשום וצריך טירחה לקלוף אותה, הרי שעדיין זה בכלל בורר שאין זה נטילה בעלמא אלא יש טירחה להפריד הקליפה מהשום, וממילא יש איסור של בורר בזה.

וכן י"ל לגבי ניקור לדעת התה"ד בס"פד. שסבר שיש ברירה בניקור ואם שחט בערב יו"ט צריך לנקר ביו"ט ע"י שינוי ע"ש. והלא י"ל בזה כמ"ש המ"א בס"תק ס"ק יב. "דזה לא מקרי ברירה, דברירה לא שייך אלא בדבר המעורב, אבל הכא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי" ע"ש. אלא י"ל שזה דומה לקליפת השום שאף שהגיד ניכר והוא עומד בעצמו ואינו מעורב, מ"מ בעינן טירחה להסיר אותו מהבשר, וממילא יש מלאכת בורר בזה לדעת התה"ד.

וכן לגבי הסרת שומן מעל התבשיל כתב המ"א בס"שיט. ס"ק טו. "ואפשר דלא שייך ברירה אלא בדברים המעורבים אבל הכא לחודא קאי" ע"ש ובמחצית השקל. וי"ל שיש לדמות זה לקליפת השום שאף בזה הוא אינו יכול להסיר השומן בנטילה בעלמא בידו, אלא הוא צריך

לעשות כן בנחת ובקצת אומנות כדי שלא לערב כל השומן עם התבשיל.

ולפי סברה זו שלא שייך ברירה בנטילה בעלמא, יש לתרץ מה שקשה לי בענין זה, והוא שלדעת הירושלמי בפ"ב דמעשר שני הנ"ל אין שייך לומר נבללין בדבר שהוא יותר גדול מכזית, וכן הוא בנתיבות המשפט בח"מ ס"רצב. ס"ק טז. ע"ש. וא"כ הלא הכי י"ל לגבי מלאכת בורר שכל דבר שהוא יותר גדול מכזית אין בו מלאכת בורר, שאין זה בכלל מעורבים ונבללין. אלא שלא מצינו חילוק זה בפוסקים, וצ"ל דכיון דבעינן טירחה וחיפוש למלאכת בורר, אז אף אם הפסולת יותר גדולה מכזית, מ"מ כיון שעדיין יש טירחה לחפש אחריה, מ"מ עדיין זה בכלל מלאכת בורר. הרי מבואר שבמלאכת בורר יש טירחה וחיפוש וי"ל שאם אין טירחה וחיפוש אלא נטילה בלבד אז אין בזה שום איסור כדביארתי לעיל.

ולפי זה הכי יש לפרש הירושלמי בפ"ז דשבת הל"ב. "דעתיה דחזקיה אפילו עיגולין מן גוא עיגולין, אפילו רמונים מן גאו רמונים, או כיני אפילו בני נש מן גאו בני נש". ויש מפרשים שכל לשון זה בלשון שאלה קאמר ודחי לה עיין בנשמת אדם כלל טז ס"ג. ובערוך השולחן ס"שיט אות ו. וכן פירש הפני משה כמ"ש הערוך השולחן הנ"ל, וגם כתב הפני משה, "דבילה הלבנים מתוך השחורים ואפילו רמונים מתוך רמונים, וכלומר אפילו באלו שהן גדולים וניכרין מיד הוי כבורר". ונראה מזה שכיון שהירושלמי דחה סברה זו, אז ממילא שלא שייך ברירה בכל דבר שהוא "ניכר מיד" כמ"ש הפנ"מ והוא גדול כל כך כדי שהוא יוכל ליטול אותו בלי טירחה. הרי זה כדפירשתי לעיל. ויש מפרשים שאה"נ לגבי מין אחד כמו עיגולין או רמונים יש ברירה כמ"ש הא"ר בס"שיט ס"ק ז. ולענ"ד אף לדעה זו י"ל שאף שכל עיגול ניכר בפני עצמו, ואף שכל עיגול או רמון הוא יותר גדול מכזית, מ"מ עדיין צריך שימת עין וחיפוש להבחין איזה עיגול יותר יפה מחבירו, ולא איירי כאן בעיגול לבן מתוך שחורים שהוא ניכר מיד. ולכן שפיר י"ל שיש ברירה בזה לדעת הט"ז שסבר שאף במין אחד יש ברירה.

ד) **ולפי** כל זה נראה שהוא מותר לברר מזלגות מתוך כפות וכדומה בשבת באופן שהמזלגות ניכרים מיד ואין צריך חיפוש לזה, וכן כתב הערוך השולחן בס"שיט. אות ח. וט. שכתב, "ולפי זה יש לשאול שאלה גדולה דאיך מצינו ידינו ורגלינו בכמה דברים כגון שמונחים מעורבים כפות ומזלגות וסכינים ואנו צריכים כעת לסכינים ובוררים הסכינים מביניהם או הכפות או המזלגות... וכן אם היו מונחים הרבה ספרים מעורבין זה על גבי זה וצריך כעת לאיזה ספרים ובוררן ונוטלן... ותשובת דבר זה משני פנים, האחד דבדבר הניכר הרבה לעין הרואה לא שייך לומר בזה ברירה שאין זה ברירה אלא נטילה בעלמא, וכל אלו הדברים שחשבנו הם נראים לעין כמו בבגדים וכלים וספרים כמובן, ואין לומר הא גם שני מיני פירות נראים לעין כמו תאנים וענבים, דאינו כן דמתוך קטנותן וריבויין צריכין לברור זה מזה משא"כ בבגדים וכלים וספרים." ע"ש. וגם עיין שם טעם השני להתיר.

וראיתי בספר מחזה אליהו בס"נ. אות יח. שהוא הביא מ"ש היביע אומר הנ"ל שהאריך בזה כיד ה' הטובה עליו, להתיר. ואף הוא סמך על דברי הערוך השולחן הנ"ל, אלא שהשיג המחזה אליהו על היביע אומר וכתב, "וגם הערוך השולחן בס"שיט ס"ק ז. (נראה שצ"ל ט.) בעצמו לא החליט כלל להתיר, אפילו ברירת ספרים שהם גדולים וניכרים, ונשאר בצ"ע, דדברי הרמ"א בשם התה"ד עומדים כנגדו... ואיך שיהא הלא הערוך השולחן נשאר בספק ואיך ניקום אנן ונתיר איסור דאורייתא על סמך ספיקו." וכוונתו למ"ש הערוך השולחן בסגוריים באות ט. אחר שהוא הביא הטעם הנ"ל להתיר, וז"ל "אבל לטעם הראשון אין איסור בדבר ויש לעיין בזה". הרי לפי שכתב הערוך השולחן "יש לעיין בזה" כתב המחזה אליהו שהוא הניח היתר זה בצ"ע ולכן י"ל ספק דאורייתא לחומרא.

ולענ"ד אין מזה כדי לדחות היתר הערוך השולחן, שהלא אחר כך באות יז. כתב הערוך השולחן דין התה"ד לגבי חתיכות דגים, וכתב שזה שייך רק כשיש הרבה חתיכות אבל בד' וה' חתיכות שנוטל אחד או שנים לא מקרי ברירה, ואחר כך הוא כתב בסגוריים, "וכן נראה לענ"ד דברירה אינו אלא כשעושה דרך ברירה בעיון דק לברור זה מזה, אבל בנטילה בעלמא לא שייך ברירה." הרי מבואר ששוב אין לעיין בדין זה כמו שהוא כתב באות ט. אלא שפשוט לו שאף התה"ד והרמ"א מודים שבכל מקום שיש רק נטילה בעלמא לא שייך ברירה. ולכן דעת הערוך השולחן ברורה שיש להתיר, ושפיר הוא מ"ש היביע אומר לסמוך עליו. ושוב ראיתי בציץ אליעזר בח"יב. ס"לה. בסוף אות ה. שכתב, "ונראה לעיקר יותר כתירוצו הראשון של הערוך השולחן", וזה כמו שכתבתי.

ה) **ועכשיו** יש לחזור כדי לדון בדברי המטה יהודה והאור שמח הנ"ל, שנראה דעתם שבכלים וכדומה לא שייך לומר שהם מעורבים כלל אף באופן שיש הרבה מהם ביחד

וצריך חיפוש ליטול הכלי שהוא רוצה. כתב הט"ז בס"שיט. בס"ק יב. שמלבד מאוכל שייך ברירה "בשאר דברים כגון לברור כלי מתוך כלים", והוא הביא ראיה לדבריו מרש"י בפ" כלל גדול, שכתב שהאי מאן דעביד חביצה חייב משום ז' חטאות דהיינו גם משום בורר, כשהוא בורר הצרורות הגסות מתוכן ע"ש. וכתב המטה יהודה באות ד. על דברי הט"ז, "וכן מה שהעלה כאן דשייכא ברירה בכלי מתוך כלי ונסתייע מפרש"י ז"ל דמחשיב בורר מה שבורר הצרורות הגסות מתוכן יע"ש, אינו נראה לענ"ד דהתם שאני דהוי פסולת גמור שמשליך לגמרי הגסות, אבל בשני מיני כלים לברור דרך משל הקיתונית מן הצלוחית וכוצא, מה ברירא שייכא כאן הואיל וכל אחד עומד לעצמו ולא דמי לשני מיני אוכלין דשייכא בהו תערובת". ויש לדון במ"ש "עומד לעצמו", שאם פירושו שכלי זה קצת רחוק מכלי אחר, הלא דברי התה"ד כנגדו, אלא נראה שמ"ש שלא שייך ברירה כשכל אחד "עומד לעצמו", פירושו שכל כלי ניכר לגמרי מחבירו כמו שקיתון הוא משונה לגמרי מצלוחית, ואף אם הם מערבים הרבה ביחד מ"מ משום שהם משונים זה מזה עדיין כל אחד ניכר ולא שייך לומר בזה ברירה, משא"כ בשני מיני אוכלין "דשייכא בהו תערובת", כגון מיני דגן וכדומה שהצורות דומות זו לזו וי"ל בהם שיש תערובת. וראיתי בציץ אליעזר הנ"ל שנראה שאף הוא פירש דברי המט"י כן, וכתב שאפשר אף הט"ז מודה לזה, וז"ל של הצ"א שם באות ב. "ויתכן שעל כגון תערובות כלים בכלים של כגון קערות וצלחות וכוסות וכדומה שכל אחד ניכר בעליל בפני עצמו גם הוא יודה שליכא בזה איסור ברירה. ומשום כך אולי דקדק שלא להזכיר בדבריו גם בגדים מפני שניכרים כל אחד בעצמו ולא שייך בהו על כן איסור ברירה." הרי נראה שאפשר שאף הט"ז מודה להמט"י שכשכל כלי "ניכר בעליל בפני עצמו" אין איסור של ברירה. הרי הוא הבין דעת המט"י כשפירשתי. ולפי זה צ"ל שאף שהוא צריך לחפש אחר הקיתון בתוך הרבה צלוחיות, ויש טירחה בזה, מ"מ עדיין אין זה בכלל בורר. ואין להקשות עליו מדברי התה"ד הנ"ל שכבר כתבתי שהוא איירי בחתיכות דגים שהן דומות זו לזו ואין לומר בזה "ניכר בעליל בפני עצמו". ולפי זה מ"ש המט"י הוא יותר מיקל משיטת הערוך השולחן הנ"ל, שלדעת הערוך השולחן כשהוא צריך לחפש שייך ברירה אף בדברים שונים, אבל לדעת המט"י לא שייך ברירה כלל בזה.

אלא שראיתי במחזה אליהו הנ"ל שכתב על דברי המט"י, "והמעיין ביושר יבין וישכיל דתערובת של שש סכינים שש מזלגות שש כפות ועוד כלים של אכילת דגים לרבות כפות קטנות ועוד, שזה מהוה תערובת ממשית הרבה והרבה יותר מתערובת של חתיכת שונות של מיני דגים שהחמיר בו התה"ד הביאו הרמ"א בסע"ג, ומהמשל של המט"י מבואר שלא נחית כלל לכלים דקים וקטנים ככלי סעודה שבריבויין הרי הם תערובת ממש, וידוע לכל איך שלפעמים צריכים לחפש עד שמוצאים איזהו כלי מתוך הערימה של כלי סעודה. " ע"ש. ולענ"ד נראה שאין זה כוונת המט"י, אלא הוא כמו שפירשתי בשם הציץ אליעזר, שכל כלי שהוא ניכר בעליל לא שייך בו ברירה אף שהוא בתוך ערימה גדולה של כלים אחרים, והתה"ד איירי בחתיכות דגים שדומות זו לזו, שכשיש חתיכה אין צורת כל הדג ניכרת, אלא ראינו רק חתיכה לבנה והוא קשה להבחין בין חתיכה לבנה זו לחתיכה לבנה של מין אחר.

ו) **ונראה** שדעת האור שמח הנ"ל דומה לזה אלא שהוא קצת משונה, שהוא כתב, "דע דבורר גדרו הוא בדבר הבלול יחד ומשתמש כשהוא בלול... ולפי זה בורר כלי מתוך כלי דאטו משתמש כשהן בלולים, הלא בכל קערה משתמש בפני עצמה לא שייך בהו בורר, אלא שהט"ז כתב דבורר הוי לא במאכל לחודה רק בעץ ומתכות ג"כ והביא ע"ז מדברי רש"י גבי חלתא דבורר קנים יפות חייב, ושם יכול לעשות כשהן בלולין" ע"ש כל לשונו. הרי מבואר שלדעתו העיקר הוא איך הוא משתמש בדבר, אם הוא בפני עצמו אז אין זה נקרא בלילה ולא שייך בזה ברירה, אבל אם הוא משתמש בכמה בידו בבת אחת אז זה נחשב בלול ושייך בזה מלאכת בורר. ולפי זה כתב הציץ אליעזר הנ"ל על דברי האור שמח, "דאין כל איסור בורר לא בכלים ולא בבגדים, דבדבר שאינו בלול לא שייך בורר, וסובר בבירור שגם הט"ז לא כיון לכך אלא כוונתו היתה למציאות כזאת שהן בלולין כחתיכות עץ ומתכות" ע"ש. ולכן י"ל שאף אם הוא צריך לחפש כלי סעודה מתוך הרבה כלים אחרים אין בזה ברירה כיון שדרך תשמיש של כלי סעודה הוא רק כשאחד בידו, ואין בזה בלילה. ואף שראיתי במחזה אליהו הנ"ל שהוא כתב פירוש אחר בדברי האור שמח, ואף שהוא השיג גם בזה על היביע אומר שסמך על סברת האור שמח לגבי ברירת כלי סעודה, מ"מ לענ"ד העיקר כדביארתי לעיל, ודברי היביע אומר שרירין וקיימין.

ולפי מה שפירשתי נראה שיש חילוק בין דעת האור שמח ובין דעת הערוך השולחן הנ"ל, שלדעת האור שמח כל דבר שמשתמש בו כשיש רק אחד בידו לא שייך בו ברירה כלל אפילו אם הוא בתוך הרבה כלים אחרים ויש חיפוש גדול למצוא אותו, אבל לדעת הערוך השולחן בתירוץ הראשון שהוא העיקר לדעתו, כל שהוא אינו יכול ליטול

בנטילה בעלמא וצריך חיפוש שייך בו ברירה אף שהוא כלי. אלא שראיתי בציץ אליעזר שם באות ה. בד"ה והיוצא, שסבר שהערוך השולחן אזיל ממש כשיטת האור שמח, וז"ל "נראה פשוט דאין כוונתו מפני שמכירים את מה שרוצים, דמה יש להכיר בספר ממראהו החיצוני אם זהו מה שרוצה כשלא כתוב על גבו איזה הוא, וכמה וכמה ספרים שוים בדוגמתם במראיהם מבחוץ ובכריכותיהם, אלא כוונתו מפני שהם נראים לעין ולא שייך בהם גדר של תערובות וכפי שהסבירו האור שמח" ע"ש. ולענ"ד זה אינו, ואין להשוות דעת הערוך השולחן לדעת האור שמח, שכתב הערוך השולחן שהכל תלוי "בנטילה בעלמא", וכן הוא כתב בסגוריים בסוף אות יז. "דברירה אינו אלא כשעושה דרך ברירה בעיון דק לברור זה מזה, אבל בנטילה לא שייך ברירה". הרי כמו שפירשתי. ומ"ש הצ"א לגבי ספרים אינו נ"ל, שהלא כל ספר ניכר בחוץ שיש שם הספר עליו או יש צבע משונה זה מזה וכדומה, וודאי הוא יכול לבחור בספרו בנטילה בעלמא בלי חיפוש כיון שהוא מכיר בו מיד. ועוד אם יש הרבה ספרים מספר אחד וכולם דומים לזה לזה כגון הרבה סידורים מדפוס אחד וכדומה, אז זה נחשב מין אחד ולא שייך ברירה במין אחד כדעת התה"ד ודלא כדעת הט"ז.

ולפי כל זה יש לדון בנד"ד, שהרי יש מן הפוסקים שסברו ששייך ברירה בבגדים וספרים וכדומה כמ"ש הבן איש חי בפר" בשלח אות יג. ובמסגרת השולחן על הקיצור שו"ע ס"פ סע"טז. והכה"ח בס"שיט אות כה. ועוד. אלא כנגדם יש סברת המטה יהודה והאור שמח שלא שייך ברירה כלל בזה אף אם הוא צריך לחפש אחר מה שהוא רוצה. ולענ"ד י"ל שאם הוא יכול ליטול מה שהוא רוצה בלי חיפוש אלא בנטילה בעלמא אז שפיר הוא לסמוך על סברת הערוך השולחן כיון שיש ספק ספיקא בזה, דהיינו שמא ההלכה כהמט"י והאור שמח, ואת"ל שההלכה כדעת אלו שסברו שיש ברירה בספרים וכלי סעודה וכדומה, אז שמא ההלכה כהערוך השולחן שאם הוא יכול ליטול מיד בלי חיפוש אין איסור ברירה בזה כלל. וכל זה אם כל כלי קרוב זה לזה, אבל אם יש רוחב טפח ביניהם אין שום חשש בזה כדביארתי. כן נראה לענ"ד.

סימן לא.

שאלה: האם אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף באופן שיש עמוד מרובה על הפרוץ, ואם עירינו יש לה דין של רשות הרבים או לא.

תשובה: א) **כבר** ביארתי בח"א ס"עו. שאנו קי"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא שכן דעת רוב הפוסקים ומרן ורמ"א בשו"ע. אלא עדיין יש לברר איך אמרינן את זה אם במחיצות שסביבות העיר העומד מרובה על הפרוץ.

מבואר בעירובין כב. שיש מחלוקת בין ר" יהודה שסבר דבעינן שתי מחיצות לעשות רשות היחיד מן התורה, ובין רבנן שסברו דבעינן שלש מחיצות. וכתוב שם "אמר רבה בר בר חנה, אמר ר" יוחנן ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים". וכתבו התוספות שם בד"ה חייבין, "וא"ת כיון דמסקינן דרבי יוחנן סבר ליה כרבי יהודה אמאי חייבין עליה משום רשות הרבים הא אית ליה שתי מחיצות דאורייתא, וי"ל דירושלים היתה מפולשת מארבע צדדין וחייבין עליה משום רה"ר לעומד באמצע הפילוש דליכא מחיצה". נראה מזה שיש רק רחוב אחד של טז' אמות מפולש בין המזרח למערב, ורק אחד בין הצפון לדרום, ורק באמצע דליכא מחיצות מכל צד יש רשות הרבים. ולכן נראה מזה שלדעת התוספות יש עומד מרובה על הפרוץ בכל הד' מחיצות של ירושלים, והא דאמר ר" יהודה אתו רבים ומבטלי מחיצתא זה רק ברחוב עצמו אבל עדיין שאר המחיצות קיימות, ולכן לדעתם לא אמרינן אתו רבים לבטל מחיצתא לסתור כל המחיצה אם העומד מרובה על הפרוץ, אלא רק באותו רחוב עצמו.

אלא שראיתי בבעל המאור שם, והוא כתב ששפיר י"ל שר" יוחנן סבר כר" יהודה לגבי ירושלים, "דליכא אפילו שתי מחיצות לפי שהרבים בוקעין בה שתי וערב ולא היה בה אפילו מחיצה אחת שלא היו רבים בוקעים בה". ונראה מזה שאף הוא סבר שיש רק פתח אחד בכל מחיצה, אלא הוא פליג על התוספות וסבר שיש ביטול לכל המחיצה אף אם העומד מרובה על הפרוץ שי"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא לא רק על הפתח אלא על כל המחיצה.

וכן הבין הרמב"ן שם במלחמות ה' בדעת הבעל המאור, והוא הקשה עליו, "אע"פ שיש באמצען פירצה שהרבים בוקעים בה שתי וערב, א"א לשתי המחיצות להתבטל וכנגד העומד מכאן ומכאן אינו נעשה רשות הרבים לעולם שהרי שתי מחיצות גמורות הן ועומד מרובה על הפרוץ". הרי פשוט לו להרמב"ן שהבעל המאור איירי באופן שיש רק פתח אחד בכל מחיצה, והעומד מרובה על הפרוץ, אלא שהוא פליג עליו וסבר כהתוספות שבעומד מרובה על הפרוץ אין ביטול לכל המחיצה אלא רק לפתח. וכן ראיתי ברשב"א שם בד"ה הכא, שכתב "יש מי שתירץ דר" יוחנן בשיטת ר" יהודה אמרה לגמרי דירושלים נמי ליכא שתי

מחיצות מעלייתא דמפולשין היו שתי וערב ורבים בוקעין בהן שתי וערב כפסי ביראות, ואינו מחוור דא"כ כנגד העומד מיהא יהא פטור דהא איכא שתי מחיצות מעלייתא". הרי מהכא נראה שהרשב"א כיון לשיטת הבעל המאור הנ"ל, ולא לשיטת התוספות שסברו שיש רה"ר רק באמצע הפילוש, שהוא כתב "ליכא שתי מחיצות מעלייתא", אלא שהרשב"א כתב שאין זה מחוור והוא סבר כהרמב"ן הנ"ל דלא אמרינן אתו רבים לבטל כל המחיצה בעומד מרובה על הפרוץ, אלא רק כנגד הפתח בלבד.

ב) **מ"מ** מצינו שדעת הריטב"א היא כהבעל המאור דהא דאמרינן שאתו רבים ומבטלי מחיצתא הוא לבטל המחיצה כולה אף אם העומד מרובה על הפרוץ, וכן הוא שם בד"ה דרבנן, שהוא כתב, "ואיכא למידק מ"מ ר" יוחנן דאמר דירושלים אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה אין חייבין עליה משום רשות הרבים דאתו רבים ומבטלי מחיצתא דאמר כמאן, אי לר" יהודה הא איכא שתי מחיצות מעלייתא אי לרבנן הא איכא שם ד' מחיצות דעדיפי מפסי ביראות, כי א"צ לומר שבאותן רוחות שהיו פתחי ירושלים היה בכל פתח ופתח מכאן ומכאן עומד מרובה מאד יותר על הפרוץ, יש מרבותינו בעלי התוספות ז"ל כתבו דמבואות ירושלים ג"כ כלם היו מפולשות שתי וערב וליכא מחיצות מעלייתא". הרי מבואר שפשוט ליה להריטב"א שי"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף בעומד מרובה על הפרוץ, ואף לבטל כל המחיצה ולא רק כנגד הפתח כיון שלר" יהודה נשארו רק שתי מחיצות מעלייתא משמע שלא נשארת מחיצה כלל במזרח ומערב, וזה כנראה מהבעל המאור הנ"ל. ועוד יש ללמוד מדבריו שאף אם אמרינן שיש הרבה פתחים בכל מחיצה, מ"מ עדיין יש עומד מרובה על הפרוץ בכל מחיצה ועדיין אמרינן לר"י שנתבטלה כל המחיצה. ועוד יש לדייק והוא שלפי מה שביאר לנו הריטב"א ה"רבותינו בעלי התוספות", הם כשיטת הבעל המאור הנ"ל שסבר שאין שום מחיצות מעלייתא, ודלא כהתוספות שלנו הנ"ל שסבר שעדיין יש מחיצה קיימת בצדדי הפתח. ואף שהריטב"א פליג על שיטה זו כנראה משאר דבריו שם, מ"מ לגבי הא דאמרינן שאתו רבים לבטל כל המחיצה אף בעומד מרובה על הפרוץ הוא מודה לבעל המאור "ורבותינו בעלי התוספות", שכן הוא. וכן ראיתי בחזון איש בא"י ס"קז. אות ג. שכתב לפרש הריטב"א, "וכר"י דרבים מבטלי מחיצות אף כשיש ד' מחיצות, והלכך אף בעומ"ר בג' או בד' מחיצות ורבים בוקעין במיעוט הפרוץ אתו רבים ומבטלי מחיצות" ע"ש. וכן כתבתי לפרש דעת הריטב"א בח"א ס"עח. אות ב. ע"ש.

אלא אף שפירשתי הנ"ל בדעת הריטב"א וכן הוא בחזו"א, מ"מ עדיין נסתפקתי אם זה כוונת הריטב"א או אם אף הוא סבר דאמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא רק במקום הפרוץ אם העומד מרובה על הפרוץ וכדעת הרמב"ן והרשב"א הנ"ל. וזה משום שאחר שכתב הריטב"א דבריו הנ"ל לפרש דעת הבעלי התוספות הוא כתב, "ואינו מחוור", וזה כלשון הרשב"א הנ"ל, ונראה מזה שאף הוא סבר כהרשב"א והרמב"ן שהטעם שאין שיטת התוספות מחוור הוא מפני "דא"כ כנגד העומד מיהא יהא פטור דהא איכא שתי מחיצות" כמ"ש הרשב"א הנ"ל, כיון דלא אמרינן שנתבטל כל המחיצה אם העומד מרובה על הפרוץ, אלא רק כנגד הפרוץ. אלא לפי זה צריך להבין כוונת הריטב"א במה שהוא כתב שאף בצדדים שיש שם הפתחים העומד מרובה על הפרוץ, שא"כ איך הוא כתב לר" יהודה לא נשארו אלא רק שתי מחיצות מעלייתא, הלא עדיין יש ד' מחיצות בחומות העיר, כיון שהעומד מרובה על הפרוץ. אלא נראה שכוונתו היא שהוא איירי לגבי הרחוב עצמו ולא לגבי כל החומות לפרש סברת ר" יהודה, א"כ כך י"ל שבשלמא דלא אמרינן שנתבטלה כל המחיצה בחומות במזרח ומערב כיון שהעומד מרובה, מ"מ עדיין יש ביטול גמור כנגד הפרוץ שהוא הפתח, ולכן נשאר לאותו רחוב המפולש רק שתי מחיצות שהן בצדדי הרחוב אבל כנגד הפתחים אינו כלום, והוא לא איירי לגבי כל החומה שיש שם ד' מחיצות כיון שהרוב קיים אלא רק כנגד הרחוב בלבד שלא נשארת מחיצה כלל בפתח בין במזרח ובין במערב. ולפי זה שפיר י"ל שהריטב"א סבר כהרמב"ן והרשב"א ושפיר הוא מה שהוא כתב לגבי דעת בעלי התוספות "אינו מחוור". מ"מ כיון שאין זה ברור אצלי בכוונת דברי הריטב"א, סמכתי על החזו"א לפרש דעת הריטב"א כדלעיל.

הרי מצינו שלדעת הבעל המאור "ורבותינו בעלי התוספות" והריטב"א י"ל אתו רבים לבטל כל המחיצה אף בעומד מרובה על הפרוץ, ולדעת התוספות דידן בעירובין כב. והרמב"ן והרשב"א לא אמרינן אתו רבים לבטל כל המחיצה אלא רק כנגד הפתח בלבד.

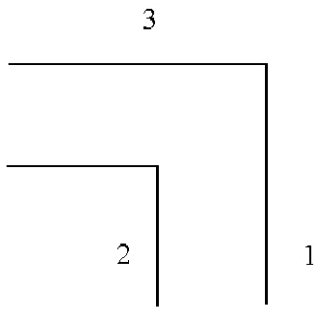
ג) **ועכשיו** יש להקשות על התוספות בעירובין כב. הנ"ל שנראה משיטתם שאם הרחוב אינו ישר בלי עיקום והוא נכנס לתוך שתי המחיצות של חומת העיר אז אין שם רשות הרבים. אלא נראה מתוספות בעירובין ו. בד"ה כיצד, שאף אם יש עיקום ברחוב שהוא מפולש ורחב טז', מ"מ עדיין הוא רה"ר אף שהוא בתוך חומת העיר. וכן הוא לשונם שם, "פ"ה רה"ר רחב טז' אמות ומפולש משני צדדים משער לשער ומצויין בה ששים רבוא". הרי רק מפולש בעינן והם לא

הזכירו שיהיו השערים ממש זה כנגד זה כדי שיהיה הרחוב ישר בלי עיקום. והמקור לדבריהם הוא מרש"י שם שכתב, "רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש", הרי העיקר הוא שיהיה הרחוב מפולש ואין קפידה אם יש עיקום או לא. וכן נראה מהרא"ש שם באות ח. שכתב, "שיהא רה"ר שלה מפולש משער לשער שיהא פילושו דומה לדגלי המדבר". הרי הפילוש העיקר ותו לא. וכן נראה דעת הטור ומרן בשו"ע בס"שמה. ז. ע"ש. וכן הוא באג"מ ח"א או"ח ס"קמ. וכן הוא לרבי אהרן קוטלר בספרו משנת רבי אהרן ס"ו. וכבר כתבתי ענין זה בח"א בס"עז. באות ב. וג ע"ש. ולכן יש להבין שיטת התוספות שנראה שאף אם יש עיקום ברחוב והוא נכנס לתוך מחיצות העיר מ"מ עדיין הוא רה"ר כיון שהוא מפולש משער לשער, ודלא כנראה מהתוספות בעירובין כב. הנ"ל.

ולכן נראה לתרץ שיש לחלק בין סברת ר" יהודה ובין סברת רבנן לגבי אי בעינן שתיים או שלש מחיצות לרה"ר, והא דכתבו התוספות בעירובין כב. הוא רק אליבא דר" יהודה, אבל אנו קי"ל כרבנן וגם כר" יהודה לחומרא ולכן הא דכתבו התוספות בעירובין ו. הוא לפי שיטת רבנן. ויש לבאר את זה.

כתב הבעל המאור הנ"ל "וכל לחומרא חיישינן לדרבי יהודה משום דקאי ר" יוחנן בשיטתיה". הרי לדעתו שיש לפסוק כרבנן וגם כר" יהודה לחומרא. וכן הוא ברמב"ן ורשב"א וריטב"א אלא הם סברו שאף ר" יוחנן עצמו סבר שיש לפסוק כר"י ורבנן. ולכן נראה שלמעשה אין מחלוקת ביניהם שהכלל העולה הוא שאנו קי"ל כר" יהודה שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, וגם כרבנן דבעינן ג' מחיצות לעשות רשות היחיד. וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"עו. ובפרט ביארתי דעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש בזה ע"ש.

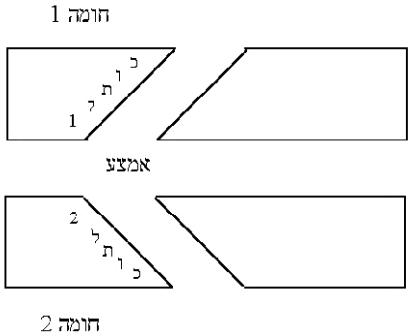
ולפי זה יש להבין החילוק בין סברת ר" יהודה דבעינן רק שתי מחיצות לעשות רה"י, ובין סברת רבנן דבעינן ג' מחיצות. ולענ"ד נראה שרבי יהודה סבר שלא בעינן צירוף בין המחיצות ולכן אף אם יש רחוב שמפסיק בין המחיצות בשני צדדי הרחוב עדיין יש כאן רשות היחיד. אמנם רבנן סברו דבעינן צירוף בין המחיצות ולכן אם יש רק שתי מחיצות והרחוב מפסיק ביניהן עדיין זה רשות הרבים, אלא רק כשיש ג' מחיצות מחוברות אז יש רשות היחיד מן התורה. ויש להוסיף על זה לומר שהטעם דבעינן ג' מחיצות לרבנן הוא כדי לעכב הליכת הדרך ברחוב שבזה הרחוב אינו דומה לרשות הרבים, שכל כוונת הרשות הרבים היא להקל הליכת הדרך, אבל אם אין הג' מחיצות מעכבות הליכת הדרך, אז אף שיש ג' מחיצות עדיין יש כאן רשות הרבים לרבנן. וכעין סברה זו מצינו לגבי רשות הרבים עצמה, שכתב רש"י בעירובין כב: לגבי מעלות ומורדות, "שאין חייבים עליהם משום רה"ר דלא ניחא דריסה דידהו ולא הוי רה"ר." הרי עיקר תכלית הרשות הרבים הוא "ניחא דריסה", ולכן הכי י"ל לגבי השלש מחיצות לרבנן שרק אם יש עיכוב לדריסת הרבים זה הופך הרשות הרבים לרשות היחיד, אבל אם לא אז עדיין היא רשות הרבים. וכן נראה מהרשב"א בעירובין כב. בד"ה הכא, שכתב לגבי דלתות ירושלים שנעלות בלילה שהן "מעכבין עת רגל הרבים מלעבור", ולכן הכי י"ל לגבי שלש המחיצות שרק אם יש עיכוב לרגל, אז יש רשות היחיד, אבל בלא זה עדיין יש רשות הרבים. ולכן נמצא שאם הרחוב הוא בצורת ד' כזה:



ויש ג' מחיצות דהיינו שני צדדי הרגל של הד' והצד השלישי הוא ראש הד' בצד עליון, עדיין יש כאן רשות הרבים שאין צירוף בין כל המחיצות כיון שהרחוב מפסיק ביניהם, דהיינו שאף שיש צירוף בין הצד הימין של הרגל של הד' והראש העליון של הד' כיון שהמחיצה נמשכת אחר העקום, מ"מ אין צירוף בין הצד השמאל של הרגל של הד' והצד העליון של ראש של הד', כיון שהרחוב מפסיק. ולכן עדיין יש כאן רשות הרבים, והטעם מובן דהיינו שאין עיכוב להליכת הדרך בתוך הרחוב אלא ההולכים רק הולכים בדרך העקומה. אמנם אם יש רחוב סתום, דהיינו שיש שני צדדי הרחוב ויש גם מחיצה שלישית שסותמת כל הרחוב ודומה המחיצות כצורת ח' שכולן מחוברות ויש עיכוב בהליכת הדרך שאין אחד יכול לעבור על הסתימה וצריך לחזור אחריו, אז ודאי יש בזה רשות היחיד מן התורה. ועיין בח"א ס"עח. שביארתי כל זה, ובפרט הדין של מבוי שאורכו מפולש לרוחב רה"ר בשני ראשין, ובדעת הריב"ש והגר"א ודעת ר" אהרן קוטלר בשם הבית אפרים והמשכנות יעקב, ודלא כדעת החז"א ע"ש. וכן עיין במה שכתבתי בח"א בס"עט.

וכעת ראיתי במנחת שלמה ח"ב ס"לט. שכתב בסוף אות ב. "הדין נותן ודאי שרה"ר עקום תורתו כסתום, כיון שמשלשה צדדים הרי העומד מרובה על הפרוץ, ונמצא לפי זה שפה בארה"ק לית לן רה"ר דאורייתא, כי אף אם ננקוט דשייך רה"ר גם בפחות מס' רבוא, מ"מ ע"פ רוב הרחובות שהם רחבים טז' אמה הם מתעמקים לבסוף לרחובות אחרים, ונמצא שמדאורייתא פקע מיניה דין רה"ר, כיון שיש לו ג' מחיצות. וצ"ע." ולענ"ד כן הוא שצ"ע, שכבר כתבתי שאין טעם זה מספיק לומר שאין כאן רה"ר, וכדכבר ביארתי בח"א ס"עח. ע"ש. ועיין במשנת רבי אהרן ס"ו אות י. שכתב, "והנה עצם סברה זו דצריך חיבור בהמחיצות, היינו שצריך שג' המחיצות המקיפות יהיה חיבור ביניהם ובל"ז בטלו לגמרי, סברי הכי תרווייהו הבית אפרים והמשכנ"י." ע"ש באריכות. הרי אם אין חיבור לג' מחיצות כנדון המנ"ש הנ"ל בטלו לגמרי ויש רה"ר.

ולפי זה מובן דברי התוספות הנ"ל, דהיינו שהתוספות בעירובין כב. פירשו רק שיטת ר" יהודה, ולכן אם יש עיקום ברחוב אחד של השתי וערב כזה:



והמקום באמצע נכנס לתוך שתי מחיצות של חומת העיר ודאי יש כאן רשות היחיד לר"י. וזה מפני שני טעמים, הראשון הוא שיש שתי מחיצות של חומת העיר, וטעם השני הוא מפני שיש שתי מחיצות אף למקום האמצע של השתי וערב והם כותלי הרחוב עצמו באלכסון שנעשות ע"י העיקום, ואף שאין עיכוב להליכה כלל בין ע"י מחיצות העיר ובין ע"י מחיצות כותלי הרחוב, מ"מ לשיטת ר" יהודה זה אינו מעלה או ומוריד. אמנם התוספות בעירובין ו. שסברו שרק בעינן מפולש לעשות רשות הרבים בתוך חומת העיר, ולכן אף אם יש עיקום ברחוב עדיין הוא רשות הרבים אף שהעיקום נכנס תוך שלש מחיצות, הוא אליבא דרבנן שסברו דבעינן מחיצות שמעכבות הליכת הדרך ולכן אף אם נכנס הרחוב תוך שלש מחיצות מ"מ כיון שאין עיכוב להליכת הדרך עדיין יש כאן רשות הרבים.

ולפי זה י"ל שאף אם אמרינן שהעיקר כמ"ד דלא אמרינן שאתו הרבים לבטל כל המחיצה אלא רק הצורת הפתח כנגד הפתח, מ"מ עדיין רחוב זה רשות הרבים אף אם אחר כך הוא נכנס לתוך ג' מחיצות בדרך עיקום, ודלא כנראה מהתוספות בעירובין כב. דהוי רק אליבא דר" יהודה.

ד) **ועכשיו** יש לבאר שיטת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי, שהם סברו שיש רשות הרבים רק אם הרחוב בתוך חומת העיר הוא ישר בלי עיקום, וכך לשון המאירי בעירובין ו. בד"ה כבר, "ושפתחי שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה עד שהדבר מצוי לרבים להיות בוקעין בהם מפתח זה לפתח זה בלא שום עיקום". עיין מה שכתבתי בח"א ס"עז. אות ז. וס"עח. אות ג. וס"עט. אות ב. ולכאורה נראה לדעתם שאם יש עיקום ברחוב והוא נכנס לתוך שלש מחיצות של חומת העיר אז הרחוב הוא רשות היחיד. אלא זה אינו שהם סברו דבעינן אף שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה ממש ולכן אף אם הרחוב בתוך העיר הוא ישר בלי עיקום אלא הוא באלכסון עדיין הוא רשות היחיד אף שהוא אינו נכנס לתוך שלש מחיצות העיר, וכבר הסברתי כל זה בח"א ס"עז. אות ט. ואות י. ע"ש ובצורות, שכל כוונתם בזה היא שתכלית הרה"ר היא לקצר הליכת הדרך בתוך העיר ולכן אם הרחוב באלכסון עדיין יש דהוי זמן אבל אם הוא בקו ישר בלי אלכסון מחומה זו לחומה כנגדה אז אין דהוי כלל בזמן הליכת הדרך, ושפיר י"ל שהוא רשות הרבים. ולכן מצינו שאף לדעתם אף אם הרחוב בתוך שלש מחיצות של חומת העיר אין הטעם שאין זה רשות הרבים מפני השלש מחיצות שאף שהן מחוברות אינן מעכבות הליכת הדרך, אלא הטעם הוא מפני השהוי בזמן הליכה בין שער לשער.

ולכן מצינו שאף אם העיר יש לה מחיצות של עומד מרובה על הפרוץ, מ"מ אם יש רחובות של טז' אמות מפולשים בתוך העיר אף שיש להם עקומים עדיין י"ל שלדעת רש"י והתוספות והרא"ש והטור ומרן בס"שמה. הם בגדר של רשות הרבים. ולפי דעת הבעל המאור ורבותינו בעלי התוספות והריטב"א י"ל שאין שם חומת העיר כלל שאתו רבים ומבטלי כל המחיצה אף בעומד מרובה על הפרוץ. אלא לדעת התוספות בעירובין כב. והרמב"ן והרשב"א עדיין הרחוב הוא רשות הרבים אבל שאר החומות נחשבות כעומדות.

ה) **אלא** עדיין יש לדון לגבי דעת הרמב"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי שסברו דבעינן רחוב בלי שום עיקום

כדי לעשות רשות הרבים, וכבר כתבתי בח"א ס"עט. אות ב. שיש מקום לומר שאף הם מודים שאף אם הרחוב כמין ד' הוא רשות הרבים אם יש סרטיא בחוץ לעיר בשני צדדים, ובזה מובן דברי הריב"ש בס"תה. שקשה מאד לומר שהוא פליג עליהם. ולכן לפי זה אף אם הרחוב נכנס לתוך שלש מחיצות של חומת העיר עדיין הוא רשות הרבים ואף אם העומד מרובה על הפרוץ בחומת העיר, אלא לגבי שאר החומות הדין תלוי במחלוקת הנ"ל אם אמרינן שנתבטלו כל המחיצות או רק במקום הרשות הרבים, וכמו שביארתי לעיל.

אלא שיש לדון בדבר אחר, והוא הדין של פלטיא. כתב הרשב"א בעבודת הקדש בשער ג. פ"א הל"א. שהיא מקום שמתקבצים שם בני אדם לסחורה ולעשות שם צרכיהם בשוקים במדינות, ואע"פ שדלתות המדינה ננעלות בלילה עדיין היא רשות הרבים ע"ש. וכן הוא במאירי בשבת ו. בשם גדולי הצרפתים וגדולי הדור, וכן הוא דעת רבינו אפרים וכן מבואר בחכם צבי ס"לז. ע"ש. וכבר כתבתי זה בח"א ס"עז. אות ז. ע"ש. אלא שכעת לא ראיתי מי שנתן המקור לסברתם, שאף אם הפלטיא בתוך רשות היחיד שהיא העיר ואין שם רשות הרבים כלל כיון שדלתות העיר ננעלות בלילה, מ"מ עדיין בפלטיא רשות הרבים. ולענ"ד נראה שזה אליבא דרבנן, ובתחילה יש לבאר את זה לר" יהודה לדעת התוספות הנ"ל בעירובין כב. שהם כתבו לשיטת ר" יהודה שאם הרחובות שתי וערב אז באמצע יש רשות הרבים כיון שאין שם מחיצות כלל. אלא נראה מזה שאף שהרשות הרבים באמצע היא בתוך רשות היחיד מכל צד מ"מ עדיין היא רשות הרבים. וכן פירש הרמב"ן במלחמות השם שם, "אבל כנגד הפרוץ אם יש בו פלטיא רחב שש עשרה אמה על שש עשרה אמה אפשר שחייבין עליו, אע"פ שאין תוך המבואות מכאן ומכאן אינו רשות הרבים מפני שתי מחיצות שלהן, וזהו פלטיא גדולה האמורה בכ"מ ורבי יהודה מודה בה" ע"ש. הרי שאף שיש רשות היחיד מן התורה בכל צד, מ"מ עדיין יש רשות הרבים באמצע. ויש לדון בזה, שכל זה לר" יהודה, ולכן הוא סבר את זה רק מפני שיש פרוץ בחומת העיר בשתי וערב והם פתחי העיר דאמרינן בזה אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ולפי מה שביארתי לפי שיטת ר" יהודה אם היו שם דלתות ננעלות בלילה בפתחי העיר אז אין לומר שהפלטיא רשות הרבים כיון שבזה עדיין המחיצות שלימות בכל אורך החומה כיון שבזה לא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ולדעתו זה אתי שפיר כיון שאף אם המחיצות אינן מעכבות הליכת הדרך ברשות הרבים מ"מ עדיין יש כאן רשות היחיד, ולכן אף לגבי הפלטיא אם המחיצות אינן מעכבות קיבוץ עם העיר לסחורה ולמשא ומתן, מ"מ עדיין הן מחיצות ויש כאן רשות היחיד. אמנם לרבנן בעינן דוקא מחיצות שמעכבות הרשות הרבים כדביארתי לעיל, ולכן אף לגבי הפלטיא י"ל הכי דבעינן מחיצות שמעכבות קיבוץ העם בתוך הפלטיא, ולכן אף אם הפלטיא בתוך חומת העיר והדלתות ננעלות בלילה מ"מ אין זה עיכוב לאנשי העיר בתוך העיר שעדיין הם יכולים לקבץ בפלטיא, ולכן שפיר סבר הרשב"א שאף בדלתות ננעלות בלילה יש לפלטיא הדין של רשות הרבים (עיין לקמן שכתבתי שאין זה סברת רבנן אלא רק משום שאנו מצטרפים לחומרא דברי ר"י ורבנן). וכן י"ל לדעת הרמב"ן הנ"ל שכתב פירושו רק לדעת ר" יהודה אבל לדעת רבנן נראה שאף הוא מודה לדעת הרשב"א, ונראה שאף התוספות הנ"ל בעירובין כב. מודה לזה. ולכן יש לקיים שיטה זו.

ו) **אלא** שיש להקשות על שיטה זו ומה שביארתי, מהא דכתוב בגמרא שם, "א"ר יוחנן ארץ ישראל אין חייבין עליה משום רה"ר, יתיב רב דימי וקאמר ליה להא שמעתא א"ל לרב דימי מ"ט אילימא משום דמקיף לה סולמא דצור מהך גיסא ומחתנא דגדר מהך גיסא, בבל נמי מקוף לה פרת מהך גיסא ודיגלת מהאי גיסא, דכולא עלמא נמי מקיף אוקיינוס, דילמא מעלות ומורדות קאמרת." ע"ש. ולפי שיטת הרשב"א ודעימ' לגבי פלטיא, זה קשה להבין שמה בכך שיש מחיצות המוקפות, הלא אם עדיין רחוב או פלטיא בתוך הארץ שדשו בו רבים עדיין יש כאן רה"ר. ויש להגדיל הקושיא שכתבו התוספות שם בד"ה דילמא, שהטעם שעדיין יש רשות הרבים בעולם אף שיש "מקיף אוקיינוס" הוא משום, "דמחיצה שאינה עשויה בידי אדם לא חשיבא מחיצה כולי האי, ואפילו רבנן מודו דאתו רבים ומבטלי מחיצתה." הלא לפי שיטת הרשב"א לא בעינן טעם זה כלל שאף אם יש כאן מחיצה מ"מ עדיין יש רשות הרבים במקומות בתוך המחיצות שיש בהם הליכת רבים או קיבוץ הרבים. ועוד הרשב"א שם תירץ אחרת מהתוספות וכתב, "מיהא שמעינן דמקום המוקף גדר עשרה יש לו שיעור עד היכן קרוי רה"י." ע"ש שהוא נסתפק על השיעור, ועיין השיעור שנתן הריטב"א שם בשם הרמב"ן. מ"מ נמצא שהטעם שאין המחיצות של אוקיינוס מועילות הוא משום שהן רחוקות מאד זו מזו, אבל בלא"ה י"ל שאה"נ שאין רשות הרבים כאן כיון שיש מחיצות, אף שיש מקומות בתוך המחיצות שדשו בהם הרבים.

ונראה שיש לתרץ שכל הסוגיא שם בגמרא היא אליבא דרבנן, שהלא לר"י י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצה, ולכן

עדיין יש רשות הרבים. וכן פירשו התוספות שם בד"ה אילימא, "והכא אליבא דרבנן", וכן הוא ברשב"א שם. ולכן לפי מה שאנו קי"ל שיש להחמיר כרבנן דבעינן ג' מחיצות וגם כר"י שאתו רבים ומבטלי מחיצתא הענין משונה, וי"ל שאף אם יש רחוב שהרבים דשו בו בתוך שלש מחיצות, מ"מ אף שלרבנן י"ל שזה רשות היחיד כיון שיש שלש מחיצות (ודלא כדביארתי לעיל לדעתם), מ"מ כיון שאנו קי"ל שגם י"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא, אז י"ל שהרבים מבטלים כח המחיצות ויש כאן רשות הרבים, ורק אם יש שלש מחיצות באופן שיש עיכוב לדריסת הרבים אז י"ל שאין כאן רשות הרבים שעכשיו יש שלש מחיצות ואין הרבים מבטלים המחיצות, אלא אדרבה המחיצות מבטלות כח הרבים כיון שמצינו שיש עיכוב בהליכתם. ולכן עדיין י"ל שאף שיש שלש מחיצות שסובבות הרחוב או הפלטיא, מ"מ עדיין יש רשות הרבים שם כיון שאין עיכוב לרבים בזה, ואין סתירה לזה מהתוספות או הרשב"א כאן. ולכן מצינו שלדעת ר"י שסבר דבעינן רק שתי מחיצות לרשות היחיד לא בעינן עיכוב להליכת הרבים, ולדעת רבנן דבעינן שלש מחיצות אף בזה לא בעינן עיכוב להליכת הרבים, אלא רק כשאנו מצרפים דבריהם לחומרא, אז י"ל שמלבד השלש מחיצות בעינן גם כן עיכוב להליכת הרבים כדי לבטל כוחם שאל"כ אתו הרבים ומבטלי המחיצות.

אלא שעדיין יש להקשות על הרשב"א ודעימ', שהלא סבר הרשב"א שרבי יוחנן פסק כר"י ורבנן לחומרא, ואנו קי"ל כר" יוחנן כמ"ש הרשב"א כב. בד"ה הכא, וכדביארתי לעיל, ולכן איך אמר ר" יוחנן "ירושלים אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים", הלא ודאי שהיה שם בירושלים פלטיא, ולכן אף אם הדלתות ננעלות עדיין יש רשות הרבים בירושלים. ונראה שי"ל שר" יוחנן איירי דוקא לגבי הרחוב בעיר, אבל לגבי הפלטיא ודאי הוא מודה שהיא רשות הרבים שאין דלתות העיר מעכבות קיבוץ העם מן העיר לתוך הפלטיא, משא"כ ברחוב שכל תכלית הרחוב היא הליכת הדרך והיא מהעיר לחוץ לעיר וכן להיפך, ולכן ודאי יש ביטול לזה ע"י נעילת הדלתות.

ז) **וראיתי** בחזון איש או"ח ס"קז. אות ג. שהוא הקשה על התוספות הנ"ל בעירובין כב. וכתב, "לכאורה אינו מובן כיון דבין המחיצות רה"י גמורה וזה האמצע המפולש מד' צדדין הוא מפולש לרה"י, ומאי שייך ביטול מחיצות שבין האמצע לרה"י א"צ מחיצות והצו"ה שבין ב' המחיצות אינו מתבטל, ואולי לזה כיון הריטב"א שכתב על דבריהם שאינו מחוור." ע"ש. נראה שכוונתו היא שהמקום באמצע עדיין רה"י הוא כיון שבכל צד יש רשות היחיד, והוא כתב אחר כך "כיון דבין המחיצות הוי רה"י א"כ הוי כסתום", ולכן נראה שהמקום באמצע הפילוש הוא כמסובב במחיצות והוא רה"י. ועוד לדעתו לא שייך לומר אתו רבים ומבטלי מחיצתא לגבי הצה"פ בחומת העיר כיון שמיד בתוך הפתחים יש רה"י, ואין לומר אתו רבים ומבטלי מחיצתא ברשות היחיד, כמבואר באות ב. שם שהוא כתב, "לעיל ו: מבואר דמבואות המפולשין מהני צה"פ ולא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא, אע"ג דברה"ר רבים מבטלי מחיצתא, ומבואר דלבטל מחיצתא בעינן רבים העושין רה"ר, אבל רשות שהיא כרמלית אף אם נבטל מחיצותיה, לא אמרינן בזה אתו רבים ומבטלי מחיצות, והוי רה"י מן התורה."

ולענ"ד הא דהרשות הרבים באמצע מסובבת ברה"י אינו סותר הדין של רשות הרבים באמצע כיון שאין כאן מחיצות לעכב הליכת הדרך, אלא אויר בעלמא. ועוד שפיר י"ל שאתו רבים ומבטלי מחיצתא אף שבתוך הרחוב רשות היחיד לר" יהודה שמ"מ מצינו שזה דרך הליכת רבים ואין עיכוב להם ושפיר י"ל שהם אתו ומבטלי מחיצתא. וכן נראה מהרמב"ן הנ"ל שנראה שהוא הסכים שיש רשות היחיד בין צדדי הרחוב לר" יהודה אף שאתו רבים ומבטלי המחיצתא וכן נראה מהרשב"א והריטב"א הנ"ל. והטעם הוא שרק אם יש עיכוב להליכת הרבים י"ל לא אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולכן לגבי דין המבוי שהוא פחות מטז' אמות שפיר י"ל שיש עיכוב להליכת הרגל כיון שהמקום קצר כנגד הרה"ר של טז' אמות או יותר, אבל אם אין עיכוב להליכת הרגל אף שהוא רשות היחיד לר" יהודה מ"מ עדיין י"ל שאתו רבים ומבטלי מחציתא. ועוד גדולה מזו מצינו והוא מה שכתב הריטב"א בעירובין כב. בד"ה כאן, "ושמעינן מהכא דכל שהדרך סלולה ועשויה לכך אין הפרש כאן שיהא רחב טז' אמה או פחות דהא פרכינן מירושלים שהוא רחב טז' אמה ותשמיש הרבים גדול לפסי ביראות שאינם רחבים אלא יג' ושליש לכל היותר, אלמא כי הדדי נינהו." הרי לדעת הריטב"א אף ברחוב פחות מטז' אמה אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא כיון שהעיקר כאן הוא אם רחוב זה "סלולה ועשויה לכך", ולכן אף ברחוב יותר מטז' אמות לר"י י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף שהוא רשות היחיד לר"י כיון שיש צדדים, כיון שעדיין הוא עשוי להליכת הרבים. ועוד מצינו דלא בעינן ששים רבוא לבטל מחיצה ודלא כהמ"א בס"שסג. ס"ק מ., וכן סבר הבית מאיר שם והחכמת שלמה, וכן הוא בזרע אמת ח"א או"ח ס"מה. בד"ה

אמנם מלבד ע"ש. ועיין עוד מה שכתבתי בח"א ס"עז. אות ח. שיש לפרש דברי המ"א באופן שאף הוא מודה דלא בעינן ששים רבוא ברחוב. הרי אף לאלו שסוברים דבעינן ששים רבוא לעשות רשות הרבים ובלי הששים רבוא עדיין יש רשות היחיד, מ"מ עדיין אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ולכן הכי י"ל לר"י שאף שבתוך שני צדדי הרחוב יש רשות היחיד מ"מ עדיין אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא. ועוד אף לגבי המקום באמצע הפילוש שפיר י"ל שהפלטיא רשות הרבים אף שיש רשות היחיד מכל ד' צדדים כיון שאין עיכוב כאן להתקבצות העם בפלטיא ע"י הרשות היחיד בכל צד. ולכן לא ראיתי קושיא על שיטה זו.

ח) **ולכן** נמצא שאף אם יש עומד מרובה על הפרוץ בחומת העיר עדיין אמרינן שיש רשות הרבים בתוך העיר, אם יש רחוב מפולש של טז' אמות שממה נפשך בין אם אמרינן שאתו רבים ומבטלי כל המחיצה או בין אם אמרינן שיש ביטול רק ברחוב עצמו, מ"מ מצינו שהרחוב רשות הרבים. וכל זה למ"ד דלא בעינן רחוב בלי עיקום לעשות רה"ר וכן נראה דעת מרן בשו"ע ס"שמה. שהוא לא הזכיר כלל תנאי זה. אלא אף להראשונים שסברו דבעינן רחוב בלי עיקום לעשות רשות הרבים מ"מ הלא בכל עיר יש כמה מקומות של חנויות שכל המוכרים והקונים נמצאים שם, ויש בזה דין של פלטיא ואף בתוך חומה עדיין י"ל שזה רשות הרבים. ולכן אין להתיר הוצאה בעיר כזו בצורת הפתח על הרחוב או על הפלטיא כיון שי"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא.

וראיתי באחיעזר ח"ד ס"ח. שהוא כתב לגבי עיר פריז, "דפריז ישנן ג' מחיצות מה"ת בכל ג' רוחות וגם ברוח הרביעית יש מחיצה בערך שליש, א"כ לפ"ז אין לעיר פריז דין רה"ר מן התורה לכו"ע והגם שיש הרבה פרצות ע"י הגשרים העוברים את הנהר, מכ"מ אין הן אסורות מן התורה, כיון שהעומד מרובה על הפרוץ ורק מדרבנן אוסרת כל פרצה ביותר מעשר אמות וא"כ בודאי שיכולים לתקן כל פרצות אלו ע"י צוה"פ." ויש לדון בדבריו שהלא יש כמה רחובות בפריז שהם יותר מטז' אמות והלא י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף בעומד מרובה על הפרוץ, אלא נראה שהוא סבר דבעינן רחוב ישר בלי עיקום לעשות רה"ר, ועוד י"ל שהוא סבר שי"ל דלא אמרינן אתו רבים לבטלי מחיצתא כמ"ש הרב המגיד לדעת הרמב"ם. וכן נראה מהבית מאיר בס"שסד. ס"ב. בד"ה תו, שכתב "בעיר מוקפת שהעומד מרובה על הפרוץ מיד שפוסק לא אתו רבים ומבטלי מחיצות הרי היא רה"י גמורה בד' מחיצותיה ואינה צריכה יותר לכלום אם לא שהשערים יותר מעשר שאז צריך צה"פ" ע"ש. הרי זה כלשון האחיעזר, ולכן נראה כמו שפירשתי שהוא סבר דלא אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא. וזה כמו שיטת החז"א בס"קז. אות ה. שכתב, "ונראה דכל שיש ג' מחיצות לא אמרינן תו דאתו רבים ומבטלי מחיצתא דג' מחיצות של עומ"ר עדיף משם ד' מחיצות ולא מצינו חילוק בין ג' מחיצות לד' לענין דאורייתא". ואף בזה החזו"א אזיל לפי שיטתו לעיל מזה באות ד. שהוא כתב, "ולענין הלכה נראה דנקטינן דבשם ד' מחיצות ל"א אתו רבים ומבטלי מחיצות כר"א כ. ודלא כר"י." ועוד מבואר באחיעזר הנ"ל שהחזו"א הסכים עמו לגבי עיר פריז, ולכן נראה ששניהם סברו דלא אתו רבים ומבטלי מחיצתא.

אלא כבר הוכחתי בח"א ס"עו. שאין לסמוך על סברת הרב המגיד בפירושו בדעת הרמב"ם שסבר שההלכה כר"א, אלא העיקר בזה כרוב הראשונים שסברו אתו רבים ומבטלי מחיצתא וכן נראה דעת השו"ע, ועוד לדעת הרשב"א והמאירי אף הרמב"ם סבר כן ודלא כהרב המגיד בזה. ולכן אף בעיר שיש עומד מרובה על הפרוץ עדיין י"ל שיש רשות הרבים שם אם יש רחוב של טז' אמות שהוא מפולש ששפיר י"ל אתו רבים ומבטלי מחיצתא, ובפרט שיש גם כן בעיירות שלנו הדין של פלטיא כדביארתי לעיל.

סימן לב.

שאלה: האם תבשיל שנתבשל בפסח בכלי שכבר נתבשל בו קודם פסח מאכל שיש ספק אם יש בו קצת חמץ, מותר בפסח להאשכנזים. ואם צריך להגעיל הכלי.

תשובה: א) **כך** היה המעשה קודם פסח, אשה אשכנזית אחת בשלהה תבשיל בכלי של פסח, ואחר כך אמרו לה שיש ספק אם אותו מאכל יש בו קצת חמץ או לא, ואחר מעת לעת היא שואלת שתי שאלות, האם מותר לבשל בכלי זה מאכלים אחרים לצורך פסח בין קודם פסח או בין בפסח עצמו, או שמא יש איסור של נתינת טעם חמץ במאכל, ועוד אם צריך להגעיל הכלי.

לכאורה נראה שכיון שפסק הרמ"א בס"תמז. י. שנותן טעם לפגם אסור בפסח, לכן אף אחר מעת לעת התבשיל שנתבשל בכלי זה אסור. ואף שכתב הרמ"א שם בסע"ב. שבערב פסח משש שעות ולמעלה נותן טעם לפגם מותר, מ"מ י"ל שזה לבשל בערב פסח אחר שש שעות וקודם ליל

פסח, אבל אם בישל בכלי זה בפסח עצמו, אז התבשיל אסור שנותן טעם לפגם אסור בפסח לדעת הרמ"א.

אלא נראה לענ"ד שאין זה נכון, ונראה שכוונת הרמ"א היא דהא דנותן טעם לפגם אסור בפסח הוא דוקא אם בתחילת פסח הוא נתן טעם לשבח, ואחר מעת לעת נעשה טעם לפגם, אבל אם קודם פסח כבר הוא נעשה טעם לפגם אחר מעת לעת, אז אף בפסח עצמו הוא מותר. ויש להסביר את זה, שכתב הרא"ש בע"ז סו. "יש אומרים דכל איסורין שהן במשהו לא אמרינן בהו דנ"ט לפגם מותר, דהא אין לך ביטול טעם יותר ממשהו באלף, אפ"ה אסרו רחמנא, וה"ה נמי נ"ט לפגם." וכן הוא בתשובות הרשב"א ח"א ס"רסב. בשם רבינו יצחק שכתב, "כל שאיסורו במשהו אין הפרש בין נ"ט לפגם לנותן לשבח, שאין מתירין נ"ט לפגם במה שאיסורן במשהו שאינו מחמת טעמו אלא מחמת חומר איסורו, וכיון שכן מה לנו אם הוא לשבח או לפגם הא איכא איסור." ועיין עוד בתשובתו בס"תצט. עיין עוד בזה בב"י בס"תמז. בד"ה ונ"ט לפגם.

ולפי זה יש לדון לדעת הרמ"א בס"תמז ד. לגבי הדין של חוזר וניעור שכתב, "ונוהגין כסברא הראשונה בכל תערובות שהוא לח בלח", דהיינו שאין אומרים בלח בלח חוזר וניעור. הרי לפי זה ק"ו בטעם לפגם בכלי שהוא עכשיו אינו טעם חמץ ואין בו ממשות כלח, שאין לומר חוזר וניעור. ולכן צ"ל שמ"ש הרמ"א שנותן טעם לפגם אסור בפסח הוא דוקא אם בתחילת פסח הוא נותן טעם לשבח, ורק אחר מעת לעת בתוך פסח נעשה טעם פגם.

ולפי זה יש להבין דברי הדרכי משה שם באות טו. שכתב, "דקודם איסורו לכו"ע בנט"ל שרי, וה"ה לאחר שש בערב פסח אם הוא לפגם שרי דמאחר דבטל בשישים דינו כשאר איסורים ומותר בנט"ל." מ"ש קודם איסורו, צ"ל שיש נותן טעם לפגם בתבשיל קודם פסח, ומותר לאכול אותו תבשיל בפסח עצמו, שא"א לפרש שמותר לאכול אותו תבשיל קודם פסח שהלא אין שום איסור כלל קודם פסח, ואין צ"ל דבר פשוט כזה. ועוד נראה שאף אם הבישול הוא בפסח עצמו מותר התבשיל כיון שאנו קי"ל אינו חוזר ונעור.

ב) **אלא** לכאורה יש להקשות מסברא על מה שכתבתי, והוא שבשלמא שאם אמרינן הדין של אינו חוזר וניעור, אבל זה רק משום שיש ביטול בשישים, אבל הטעם לפגם בכלי עדיין קיים והוא אינו בגדר של ביטול בכלי, ולכן אם יש פליטת טעם זה בפסח עצמו, אז זה נחשב כטעם לפגם בפסח עצמו שהוא אסור שאז באותו שעה חמץ אפילו באלף אינו מתבטל, ולכן אף לגבי הטעם לפגם י"ל שהוא אסור, ששאני טעם בכלי שהוא אינו מתבטל בשישים קודם בפסח. וכן יש לדייק בהג"מ בפ"א בשם הסמ"ק שכתב, "אם יודע שנזהר מזה ויודע בודאי שהמחבת לא היתה בת יומא בעת שהתכו בו השומן מותר אפילו למאן דאסר נותן טעם לפגם בפסח, מ"מ זה הפגם נתינת פגמו היה קודם הפסח". הרי מוכח מסוף לשונו שדוקא אם נתינת טעם לפגם הוא קודם פסח יש להתיר, אבל אם יש נתינת פגם מכלי זה בפסח אז התבשיל אסור אף שהוא איירי בכלי שכבר היה בו טעם לפגם מקודם פסח. וכן כתב הב"י שם בד"ה ומ"ש רבינו בשם העיטור, וז"ל "הוי ליה נותן טעם לפגם קודם הפסח ומותר אפילו לדברי האוסרין נ"ט לפגם משום דפגם זה תחילת נתינת טעמו היה קודם הפסח". הרי למ"ד טעם לפגם אסור בפסח, יש להתיר נותן טעם לפגם רק אם נתינת הטעם בתבשיל היא קודם פסח, אבל לא בפסח עצמו, ודלא כדביארתי לעיל.

אלא שיש להשיב על זה, שמצינו ביו"ד קג. שאין ההיתר של נותן טעם לפגם הוא משום ביטול, דהיינו שהטעם נתבטל ברוב ההיתר או בשישים, אלא אף אם האיסור הרוב עדיין נ"ט לפגם מותר. וכן הוא במרן שם שכתב, "ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפילו איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת." וכתב התה"ב שהטעם לדין זה הוא "לפי שאין כאן אלא טעמו ולא ממשו, ואע"פ שמשערים בכולו משום דמאי דנפיק מיניה לא ידעינן, השתא דאין בו הנאתו בנותן טעם אין אוסר תערובתו כלל." ע"ש בב"י. ולפי זה יש לדון, שאם אף שאין ביטול ברוב בטעם לפגם עדיין מותר התבשיל, לכן אף בדיני פסח י"ל הכי, והא דהתיר הסמ"ק הנ"ל משום נ"ט לפגם קודם פסח, הוא אף באופן שהתבשיל הוא המיעוט כנגד הטעם לפגם של החמץ. ולפי זה יש לשאול שאיך התיר הסמ"ק לאכול השומן בפסח, הלא מסתימת לשונו הוא התיר בכל אופן דהיינו אף אם השומן המיעוט ואין כאן ביטול, ואין מקום לומר שאינו חוזר וניעור בלי ביטול. אלא צ"ל שאין היתר הסמ"ק תלוי בביטול כלל, אלא כל שהוא נ"ט לפגם קודם פסח בשעת היתר אינו חוזר להיות איסור בפסח עצמו כיון שכבר פרח האיסור מקודם פסח, משא"כ בבליעת טעם לשבח של חמץ בפסח שאחר מעת לעת נעשה טעם לפגם, שכיון שכבר חל שם איסור על הטעם לשבח אז אף הטעם לפגם נאסר. ולכן כמו שמצינו שאנו אמרינן אינו חו"נ לגבי ביטול, כמו כן אנו אמרינן בלי ביטול אם כבר פרח האיסור מקודם פסח שהוא אינו וחוזר בפסח.

ויש לדמות זה להא דמצינו בע"ז עו. לגבי נותר קודם שעת האיסור שהוא היתרא בלע, ופירש"י "שכשנעשה נותר לא הוי איסור בעיניה שבתוך דופני הכלי היה בלוע ומעולם לא הוכר איסורו." וכן י"ל בנד"ד שכשנעשה הנ"ט לפגם איסורא הוא כבר בתוך דופני הכלי ולא הוי איסור בעיניה, והוא אינו חוזר וניעור. וכן הוא בריטב"א בפסחים ל. בד"ה אמר, שכתב לגבי חמץ קודם פסח, "דהיתרא בלע ולא חל עליה איסור חמץ כ"כ בבלוע". ואף שיש מן הראשונים שסברו שחמץ שמו עליו קודם פסח ואין לדמות אותו לנותר, עיין בריטב"א בע"ז שם ועיין במרן בס"תנא. ד. ובב"י שם לגבי שפודים ואסכלאות, מ"מ י"ל שכל זה בטעם חמץ לשבח בין יומו, אבל אם כבר נעשה טעם לפגם אחר מעת לעת וגם הוא קודם פסח שפיר י"ל שאין טעם לפגם זה חוזר להיות אסור בפסח, כיון שכבר פרח האיסור ממנו. וכן ראיתי במהר"ם חלאוה בפסחים ל. בד"ה אמר רב, שכתב, "מיהו הא דאמרינן דמשהו לא פגים ה"מ כשנאסר מחמת משהו ולבסוף נפגם, אבל אם נתבטל קודם הפסח או בנותן טעם או בפגם כיון שנתבטל שוב אינו חוזר וניעור וכמו שאנו עתידין לכתוב בשם הראב"ד." ע"ש. וכן הוא בדבר משה ח"א או"ח ס"כט. בד"ה והנה, שכתב, "חמץ בפסח אינו חו"נ וה"ה בטעמו." הרי אף כשהטעם נפגם ואין בו ביטול בשישים קודם פסח, מ"מ הוא אינו חוזר וניעור בפסח.

ועוד מצינו לדעת הרא"ה בבדק הבית בדיני תערובת בד"ה בענין נ"ט לפגם, שכתב לגבי נ"ט לפגם "שאין לך דבר שהותר מתוך שנפגם חוזר לאיסורו לעולם וא"א שלא יהא הוא בגופו פגום לעולם, ואפילו גורם לו דבר שלא יהא נרגש מ"מ הוא בעצמו פגום". ע"ש ועיין במאירי בפסחים ל. שכתב, "שכל טעם פגום אינו קרוי איסור אלא עפרא בעלמא". ועיין בדעת הרשב"א בתורת הבית שם. ולכן לפי זה שפיר י"ל שכיון שכבר פרח האיסור מנ"ט לפגם מקודם פסח אז א"א לאותו טעם לחזור בפסח להיות איסור. ואף שמצינו לדעת הרשב"א שאין נ"ט לפגם בגדר של אוכל שנפסד לגמרי כמבואר בתה"ב שם, וכן הוא בתשובתו בס"רסב. ותצט. שרק אם החמץ כעפרא דארעא הוא מותר ולא אם הוא רק נ"ט לפגם, מ"מ אם אמרינן שהתבשיל שיש בו נ"ט לפגם מקודם פסח הוא מותר באכילה בפסח עצמו, אז צ"ל שהטעם הוא מפני שהוא אינו חוזר וניעור וכדביארתי לעיל, אלא שלדעת הרשב"א אנו אמרינן חו"נ, ולכן לדעתו אף מאכל זה אסור, ועיין לקמן.

ג) **שוב** ראיתי השכנה"ג בס"תמז. בהגהות ב"י אות ח. שכתב כמו שהסברתי לעיל. והוא כתב לפרש המחלוקת בין הרמב"ם שסבר חו"נ ובין שאר פוסקים שסברו אינו חו"נ וז"ל, "דס"ל להרמב"ם דהיכא דנתערב ממשו קודם הפסח חוזר וניעור אע"פ שהוא בצונן ולא חזרו וחממוהו בפסח, אבל בטעמו ולא ממשו אם חזרו וחממו הכלי חוזר וניעור, או דבר שבלע מהכלי אם חזרו וחממו אותו דבר חוזר וניעור, אבל בצונן אינו חוזר וניעור. ושאר המפרשים סוברים דאינו חוזר וניעור אלא בממשו וכשחזרו לחממו, אבל אם לא חזרו לחממו אע"פ שיש שם ממשו של איסור מותר דאינו חוזר וניעור, ובטעמו ולא ממשו אפילו חזרו וחממו הכלי או הדבר שבלע הטעם מותר דאינו חוזר וניעור". הרי שלמ"ד דאינו חו"נ וכן דעת הרמ"א, אין הטעם בכלי חוזר אף בשעת בישול. וכל זה אף בטעם לשבח, אבל בנד"ד שהוא טעם לפגם ודאי י"ל שהוא אינו חוזר וניעור בפסח אף בשעת בישול וכדביארתי לעיל. (ואף שהשכנה"ג שם כתב לפרש דעת מרן לגבי נ"ט לפגם, מ"מ מה שהוא כתב לפרש המחלוקת בחו"נ הוא בכל אופן דהיינו אף בטעם לשבח ע"ש.)

וכן מצינו במרן בס"תמז. ג. שכתב, "חטה שנמצאת בע"פ בתרנגולת מבושלת מותר דבטלה בשישים, אבל אם חממו התרנגולת בפסח בעוד שהחטה בתוכה חוזרת ליתן טעם בתוכה בפסח והוי במשהו." וכתב המ"ב בס"ק כב. "חוזרת ליתן טעם. ואפילו למ"ד בסע"ד. דאינו חו"נ היינו היכא שאין האיסור ניכר בעין אבל הכא החמץ בעין." הרי שרק אם יש חמץ בעין י"ל חו"נ ע"י בישול, אבל אם יש טעם בלבד אין לומר שהטעם חו"נ ע"י בישול. ולכן ה"ה בנד"ד שאין הטעם לפגם שהוא אינו בעין חו"נ בפסח ע"י בישול, וכמ"ש השכנה"ג הנ"ל.

ד) **ולפי** פירוש זה נראה דהכי יש לפרש דברי הסמ"ק הנ"ל שכתב, "מ"מ זה הפגם נתינת פגמו היה קודם הפסח", דהיינו זה הפגם "ראוי" לנתינת פגם קודם פסח, ולכן אף בנתינת פגם בפסח עצמו עדיין התבשיל מותר. וכן מ"ש הב"י הנ"ל ש"תחלת נתינת טעמו היה קודם הפסח", פירושו שהכלי "ראוי" ליתן טעם לפגם קודם פסח, ולכן אף אם כלי זה נותן טעם לפגם בפסח הוא מותר.

שוב ראיתי בדבר משה הנ"ל בסוף תשובתו לגבי תבשיל שנתבשל בפסח בכלי שהיה נתבשל בו חמץ קודם פסח, שהוא כתב, "איך שיהיה לענין הלכה ודאי דלדעת מרן ז"ל ודעימיה דפסקו דנ"ט לפגם מותר גם בפסח עצמו ה"ה דתבשיל זה מותר, אבל לדעת הפוסקים דנ"ט לפגם מותר היינו דוקא קודם הפסח אבל בתוך הפסח אסור, א"כ ה"ה דתבשיל זה אסור". ולענ"ד נראה שזה אינו, אלא שאף

לדעת הרמ"א תבשיל זה מותר כיון שאין הנ"ט לפגם חו"נ בפסח אף ע"י בישול, וכמ"ש השכנה"ג הנ"ל.

ולכן לפי הנ"ל שפיר הוא לפרש בדעת הרמ"א שנותן טעם לפגם מותר בפסח אם טעם החמץ כבר נפגם קודם פסח. ואף שלא מצינו באחרונים שכתבו בפירוש כמו שפירשתי בדעת הרמ"א מלבד מה שכתב השכנה"ג הנ"ל, מ"מ בנד"ד שהוא רק ספק אם יש טעם חמץ בכלי, ודאי י"ל שאין לחוש שספק טעם לפגם חוזר וניעור בבישול בכלי בפסח עצמו.

ה) **אלא** שיש להקשות על זה ממ"ש הדרכי משה בס"תנב. אות א. לגבי הגעלה, "ונראה לי דאין להגעיל שום כלי בפסח אף שיש במים ששים נגד כל הכלי ואף שאין הכלי בן יומו מאחר דחמץ בפסח במשהו א"כ לא מועיל ששים, ונ"ט לפגם אסור בפסח א"כ יש לחוש שמא יחזור ויבלע הכלי מן הגעלה". ע"ש. לכאורה זה קשה שנראה מזה שאין להגעיל שום כלי בפסח עצמו, ואף כלי שהוא כבר אינו בן יומו מקודם פסח. והלא לפי מה שפירשתי בדעת הרמ"א אין איסור בנ"ט לפגם מקודם פסח אף בפסח עצמו, ולכן נראה שהגעלה בכלי כזה מותר, ודברי הדרכי משה הם סתירה לדברי. אלא נראה שאין זה קושיא, שיש לחלק בין הגעלה לכלי שאינו בן יומו שהדין חמור טפי, ובין התבשיל שנתבשל בתוכו בדיעבד שהוא מותר, וכן מצינו חילוק זה בראשונים ובכללם הרא"ש בסוף ע"ז שכתב, "ואם בשל בדיעבד בכלי שאין בת יומא הקדירה אסורה והתבשיל מותר, כי הקדירה היה בו איסור קודם שנפגם אבל התבשיל לא היה בו איסור מעולם. ועוד בתבשיל ליכא למיגזר דילמא אכיל בנתבשלה בבת יומא דהא לא שכיח לבשל בבת יומא הואיל ואסור לכתחילה אפילו כשאין בת יומא". הרי מצינו שדין הכלי הוא יותר חמור מדין התבשיל, ולכן אף בנד"ד י"ל שאה"נ שאין להגעיל בפסח עצמו כלי של חמץ שהוא נ"ט לפגם מקודם פסח, אף שאם הוא מבשל בכלי זה בפסח עצמו התבשיל מותר כיון שכשנעשה טעם לפגם עדיין אינו פסח.

וכל זה שכתבתי הוא לדעת הרמ"א שסבר נ"ט לפגם מותר קודם פסח ולא בפסח עצמו, וגם הוא סבר אינו חוזר וניעור, ולכן אין הטעם לפגם מקודם פסח חוזר להיות איסור בפסח, אבל נראה שלדעת הרשב"א שסבר נ"ט לפגם אסור בפסח עצמו, וגם הוא סבר שי"ל חוזר וניעור אז נראה שאף נ"ט לפגם מקודם פסח אסור בפסח עצמו. ועיין בפר"ח בס"תמז. ס"ק י. שכתב לגבי נ"ט לפגם, "אם נתבטל קודם הפסח, למאי דקי"ל להחמיר כמ"ד חוזר וניעור ה"נ יש להחמיר לדעת ההגה". ולענ"ד שאה"נ שסבר ההג"ה שנ"ט לפגם אסור בפסח, מ"מ אף הוא סבר דלא אמרינן חו"נ ודלא כסברת הפר"ח, ולכן שפיר י"ל שאף לגבי טעם לפגם שהוא אינו חוזר וניעור, אך אם אין ביטול בשישים לטעם לפגם.

ולכן למסקנה נראה שלדעת הרמ"א תבשיל שנתבשל בפסח בכלי חמץ שכבר נפגם מקודם פסח, מותר וכ"ש לדעת רוב הפוסקים ומרן שסברו שנ"ט לפגם מותר אף בפסח עצמו. ונראה שאף מי שרוצה לחלוק על זה וכנראה מהדבר משה הנ"ל, יכול להסכים בנד"ד שיש רק ספק חמץ שיש להתיר התבשיל.

ו) **ועכשיו** יש לדון אם צריך להגעיל הכלי. ובזה נראה לענ"ד שמצד הדין אין כלי זה צריך הגעלה, מכמה טעמים. בתחילה מצינו שלדעת הרשד"ם יו"ד ס"לה. אינו צריך להגעיל כלי שבלע ספק איסור תורה, ולדעת המהריב"ל ח"ג ס"ק. דף קו. כלי זה צריך הגעלה כמבואר בכנה"ג ביו"ד ס"א. הגב"י אות מ. ועיין בברכ"י יו"ד ס"קטו. אות ב. ונראה שיש להסביר סברת הרשד"ם לפי מ"ש הנו"ב תניינא יו"ד ס"נא. שהטעם שצריך להגעיל כלי שאינו בן יומו הוא רק גזירה דרבנן אטו כלי שהוא בן יומו, ולכן יש סברה לומר שאם האיסור שנבלע בכלי הוא רק מדרבנן אז י"ל שאין צריך להגעיל הכלי שאין גזרינן גזירה לגזירה. ולפי זה יש מקום לומר שאם יש ספק איסור תורה שנבלע בכלי י"ל שכיון שהעיקר הוא כדעת הרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן (וכן דעת הבה"ג והרי"ף והראב"ד והסמ"ג והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג. שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל הספקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח ביו"ד ס"קי. בכללי ס"ס. וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג. וכן דעת הכרתי ופלטי בבית בספק בס"קי. וכן דעת המחב"ר בס"תקפט אות ו. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו. וכעת ראיתי ביביע אומר ח"י יו"ד ס"ו. שהוא הניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם. ועיין מה שכבר כתבתי בח"א ס"כג. אות ט.) אז ספק איסור תורה דומה לודאי איסור דרבנן ואין צריך להגעיל הכלי אחר מעת לעת, שאין גזרינן גזירה לגזירה. שוב ראיתי בתורת חסד או"ח ס"כ. אות ט. שכתב, "ועיקר הסברא בזה דהיכא שע"י גלגול נעשה דרבנן מחמירין בספיקו כיון שמתחילה חל הספק בדאורייתא וחזר הספק כודאי, י"ל

שזהו לדברי הרשב"א דספיקא דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ולפי זה י"ל שכבר חזר הספק כודאי, שמתחילה היה הספק אסור מדאורייתא, משא"כ לדעת הרמב"ם דספיקא דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן י"ל דאף אם ע"י גלגול נעשה דרבנן ג"כ יש להקל בספיקו כיון דאף מתחילה כשהיה הספק בדאורייתא ג"כ היה אסור אז רק מדרבנן ולא שייך לומר שחזר הספק כודאי ומש"ה אף שאח"כ ע"י גלגול נעשה דרבנן ג"כ ספיקו מותר לדעת הרמב"ם." ע"ש. הרי לפי זה אם אנו אמרינן שהעיקר כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן, אז שפיר י"ל שאין כלים אלו צריכים הגעלה.

ונראה שהרמ"א סבר כהרשד"ם בזה שהוא כתב ביו"ד ס"קכב. ט. לגבי כלי סעודה של ישראל ביד עכו"ם, "כשחזר ולקחן מן העכו"ם צריכים הגעלה, ודוקא אם שהו קצת אצל העכו"ם... וכל זה כשרוצה להשתמש בו ביום שנתנו לו דליכא אלא חדא ספיקא שמא נשתמש בו העכו"ם או לא, אבל אם לא לקחו מן העכו"ם עד לאחר זמן נוכל לומר אף אם נשתמש בו העכו"ם כבר נפגם ונשתהה מעל"ע... אזלינן לקולא ואין חוששין בדיעבד". ופירש הש"ך שם בס"ק ח., "דכיון שכבר נתנו ביד עכו"ם ולקחו ממנו אין חוששין בדיעבד ומותר להשתמש בו אפילו לכתחילה" ע"ש. וראיתי בזרע אמת יו"ד ס"יז. בד"ה אכן, שכתב על דברי הרמ"א, "הרי אע"ג דמעיקרא היה זה הכלי אסור משום ספק דאורייתא דשמא בלע איסורא, אלא מצד אחר בא לו להיות ספיקא דרבנן לפי שעבר מעל"ע, אזיל בה הרב לקולא". ע"ש. ובסוף הסכים הזרע אמת לדעת הרשד"ם והרמ"א וכתב, "נלענ"ד שצדקו דברי החכם המתיר."

אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרמ"א ביו"ד ס"א. א. בשם תשובות הרשב"א בח"א ס"ריח. לגבי בדקו איזה שוחט ונמצא שאינו יודע הלכות שחיטה, "אבל אם לא נטל קבלה מעולם כל מה ששחט טריפה גם כל הכלים שבשלו בהן מה ששחט צריכין הכשר." וכתב הרשב"א הנ"ל שזה בגדר של ספק, וז"ל "איני רואה שום הכשר למה ששחט ולא לכלים שנתבשל בהם שאין כאן אלא חדא ספקא, ספק אירע לו אחד מאלו (פסולי שחיטה) או לא." הרי שאף בספק נבלה צריך להגעיל הכלים ואין מועיל לשהות מעת לעת, ודלא כדעת הרשד"ם הנ"ל והרמ"א בס"קכב. אלא שיש להשיב על זה ממה שראיתי בזרע אמת ביו"ד ס"לט. בד"ה וראיתי, שאף הוא הקשה כן ותירץ, "דבשלמא התם כיון דלא היה לזה השוחט חזקת ידיעה בתחילה א"כ נשארה הבהמה באיסורה דקי"ל בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה וממילא זה הספק שלא נשחטה כראוי חזר להיות כודאי, ומש"ה שייך לאסור הכלים אף לאחר מעל"ע לכתחילה משא"כ בכלי הבלוע מספק טרפה דיש לנו להתירו אחר מעל"ע אף לכתחילה". עיין שם שהוא האריך לקיים שיטת הרשד"ם, ובסוף מסיק, "הפר"ח סתם כדברי מהריב"ל כאילו הם מוסכמים, וכבר כתבנו דדבר זה במחלוקת שנויה בין מהריב"ל לרשד"ם וכיון דהדבר תלוי במחלוקת נלע"ד דמצינן שפיר לסמוך ארשד"ם להקל במילתא כדינא דנט"ל דאינו אסור רק לכתחילה." ע"ש.

ז) **ויש** להוסיף על זה, שהלא מצינו שהמהריב"ל הנ"ל חולק על סברת הרשד"ם וסבר שאף בספק איסור מדאורייתא ואף לאחר מעת לעת צריך הגעלה. ועיין בזה במנחת יעקב בכללי ס"ס אות לב. וסברתו היא דספק איסור תורה שנתגלגל לאיסור דרבנן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. מ"מ נראה לענ"ד שיש לומר בזה ס"ס מצד דאורייתא, דהיינו ספק אם יש כאן איסור או לא, ואת"ל שיש כאן איסור הלא מדאורייתא אחר מעת לעת הכלי מותר לכתחילה שאין איסור תורה בנ"ט לפגם. ומצד דרבנן י"ל שמא שאין כאן איסור כלל וספק דרבנן לקולא. וכבר כתבו האחרונים ס"ס כזה לחלק בין צד מדרבנן ובין צד מן התורה, עיין בברכ"י באו"ח בסוף ס"קפו. לגבי ספק באמירת ברכת המזון לנשים, ועוד אחרונים, וכבר כתבתי על זה במקומות אחרים.

ועיין בב"י ביו"ד ס"נז. לגבי הא דכתב הטור "כתב בספר המצות דספק דרוסה שנתערבה באחרות יש בה צד להתיר דהוי ס"ס דכל אחד ואחד שמא לא זו היא". וכתב הב"י שם בשם מצאתי כתוב לחלק בין אם נודע השני ספקות ביחד שי"ל בזה ס"ס, ובין אם בתחילה נודע ספק אחד דהיינו ספק דרוסה ורק אחר כך נתערב שאין לומר ס"ס, וז"ל "דוקא היכא שנודע שדרס הזאב קודם שנתערב באחרים וא"כ כיון שנודע מיד שהיא ספק דרוסה והוא ספק דאורייתא ובאותו פעם לא היה עדיין רק ספק אחד שהרי לא נתערב עדיין ונעשה הספק כודאי, וכשנתערב בעדר הוי כמו ודאי דאורייתא שנתערב בעדר, אבל אם לא נודע לנו שדרס הזאב עד אחר שנתערב בעדר מודה שמותר מטעם ס"ס." ע"ש ועיין בשיטת הדר"מ שם, ועיין בש"ך בדיני ס"ס אות סג. ופר"ח אות מז. שיטתם. ועיין בזרע אמת הנ"ל שכתב "ונראה מדברי מרן ז"ל דמסכים לדברי המ"כ הנ"ל". ועיין באהל יוסף יו"ד ס"ל. שכתב שקבלנו עלינו דעת מרן בזה (אלא עיין מ"ש בזה הרב פעלים ח"א יו"ד ס"כב. בד"ה הנה). ולפי זה הכי יש לפרש דברי המהריב"ל, דהיינו שבתחילה נודע הספק במאכל

ולכן הוא כמו ודאי איסור מן התורה, ולכן אין להתיר הכלי אחר מעת לעת, אבל י"ל שאם אין נודע שיש ספק איסור רק אחר שהוא כבר בישל בכלי אז כיון שכל הספקות באים כאחד אז אף המהריב"ל מודה שיש להתיר.

וכן מצינו בשער המלך בהל" מקואות כלל ו. שהוא הביא המהריב"ל הנ"ל ואחר שהוא הרחיב הענין הוא כתב, "הכלל העולה ממ"ש דעד כאן לא אמרינן דכל שנתגלגל הדבר להיות איסורא דרבנן לא חשבינן ליה ספיקא דרבנן אלא דוקא כשבאו זה אחר זה כההיא דספק דרוסה שנתערב... אמנם כל שבאו הספיקות כאחד... לכו"ע אמרינן ודאי דחשיב ספק דרבנן ואזלינן לקולא" ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שאשה זו לא ידעה שיש חשש חמץ בתבשיל אלא רק אחר הבישול אז שפיר י"ל שאין צריך להגעיל הכלי, כיון שהספיקות הנ"ל באו כאחד.

וכן נראה מהרב ברכות מע"ס. אות א. בדף קז. שכתב, "וכן ההיא דע"ז מא: ספק ספיקא הוא זה, ספק עבדום ספק לא עבדום ואת"ל עבדום שמא ביטלום, וזה הוא הלכה פסוקה בשה"ט יו"ד ס"קמא. ב. ע"ש. והכא נמי הספיקות הם מופרדים מאליהם דמקודם בהיותה שלימה חל עליה איסור שמא נעבדה, ואח"כ כשנשברה חל עליה הספק השני שמא ביטלום, הנה העולה מכל זה דהיכא דס"ס הוא בגוף אחד לא בעינן שיהיו הספיקות שאי אפשר להפריד זה מזה, נמצינו למידין מכל האמור לדעת הרמב"ם ולדעת מרן ז"ל שקבלנו הוראותיו דאפילו היכא דאפשר להפריד הספיקות אפ"ה חשיב ס"ס ורק צריך שיהיה בגוף אחד." ע"ש. הרי אף כאן בנד"ד י"ל שאף שהספק איסור הוא קודם הבישול אחר מעת לעת והם נפרדים, מ"מ הכא שהאשה יודעת רק אחר הבישול אז אף שהספיקות מצד עצמם נפרדים, מ"מ עדיין זה ס"ס כיון שבשעת ידיעה הם באים לאשה כאחד.

ח) **ועוד** יש להתיר הכלי מטעם אחר, והוא שאף שמצינו שהמבי"ט והמהריב"ל חולקים על הרשד"ם כמבואר בכנה"ג שם, מ"מ י"ל כאן ס"ס אחר להתיר הכלי, וגם כאן יש לחלק בין הצד מדאורייתא והצד מדרבנן, דהיינו י"ל שמצד דאורייתא יש ס"ס, ספק אם יש כאן איסור כלל ואת"ל שיש כאן איסור חמץ אז י"ל שכיון שהאיסור הוא פחות משש בתבשיל (כמבואר בשאלה שיש חשש של "קצת" חמץ) אז שמא ההלכה כהרמב"ם ורש"י ודעימיה שטעם כעיקר הוא רק מדרבנן ואין כאן איסור תורה כלל. ומצד דרבנן י"ל שמא שאין כאן איסור כלל, וספק דרבנן לקולא, ואין צריך להגעיל כלי על ספק איסור דרבנן. ולכן על פי ס"ס זה אין צריך להגעיל הכלי.

ומה שכתבתי שאם האיסור פחות משש מהתבשיל אין כאן איסור תורה למ"ד טעם כעיקר מדרבנן, הוא לשיטת הרמב"ם שאין איסור של תורה עד שיהיה ממשו של איסור שם מלבד הטעם, דהיינו כזית בכדי אכילת פרס, כמבואר בהל" מאכלות אסורות פ"טו. ע"ש. ולדעת הרמב"ם זה אחד משש, ולדעת רש"י זה אחד משמונה, ופסק מרן כהרמב"ם באו"ח ס"תריב. ד בי"א בתרא ע"ש. וזה לפי מ"ש מרן באו"ח ס"תפו. שכזית היא חצי ביצה. ולכן העיקר בזה כהרמב"ם שלמ"ד טעם כעיקר מדרבנן אין איסור של תורה עד שיהיה אחד משש של איסור בתערובת.

ואף שמצינו שהפר"מ בהקדמתו ליו"ד ס"פז. בד"ה טעם, כתב שאין לעשות ס"ס כזה וז"ל, "ולא מיחשב לס"ס שמא טעם כעיקר דרבנן ושמא יש ששים, וכל שיש ס"ס בדאורייתא ובדרבנן ספק א' שריא... אלא ודאי לדידן לא מיחשב לספק פלוגתא כלל, דרבים הם האומרין טעם כעיקר דבר תורה, ודוקא בשקולין הוה ספק פלוגתא" ע"ש. מ"מ כבר כתבתי בח"א ס"קלד. אות ט. שאין דבריו מוכרחים, ומ"ש "דודאי לדידן לא מיחשב לספק פלוגתא כלל, דרבים הם האומרין טעם כעיקר דבר תורה", אינו נראה לענ"ד שהלא כבר כתב מרן בב"י שלדעת רש"י והרמב"ם טעם כעיקר מדרבנן. וכן דעת הרמב"ן והרא"ה, כמבואר בבדק הבית בדיני תערובות, בית ד. שער א. בד"ה וטעם כעיקר, שאחר שהוא ביאר שכן דעתו הוא סיים דבריו וכתב, "זו היא שיטת מורי רבינו משה ז"ל וזיוה מבהיק, ועליה ראוי לסמוך ולעשות מעשה לכתחילה". וכן הוא דעת הריטב"א בחולין צח: בד"ה רבא, שכתב, "ולכן שיטת רש"י היא נכונה, וכן פוסק מורי בשם רבו רבינו הגדול ז"ל דטעם כעיקר בחולין לאו דאורייתא". וכן דעת הר"ן שם. ולכן כיון שזה דעת רש"י והרמב"ם והרמב"ן והרא"ה והריטב"א והר"ן, איך כתב הפר"מ שדעתם "לא מיחשב לספק פלוגתא כלל", אלא ודאי שזה בגדר של ספק. ואחר זמן ראיתי בפר"מ בשער תערובות פ"ב בד"ה ואני, שנראה שאף הוא הרגיש שמחלוקת זו בגדר של ספק, אלא הוא כתב בדוחק "המנהג כר"ת ונהי דאין נכנס בגדר הספק פלוגתא דרבוותא" ע"ש.

ועוד מה שכתב הפר"מ בהקדמתו לבשר בחלב, "שדוקא בשקולין הוה ספק בפלוגתא", לענ"ד זה אינו, וכבר כתב הגט פשוט בכללים בסוף הספר כלל א. דהא דאמרינן לגבי מחלוקת הפוסקים אחרי רבים להטות, זה דוקא כשנחלקו פנים אל פנים, והרוב שמעו סברת המיעוט ועדיין נשארו בסברתם, אבל במחלוקת הפוסקים הוא לעולם בגדר של ספק שכיון שיש סברה לומר שאילו נושאים ונותנים פנים

אל פנים אפשר הרוב מסכים להמיעוט. ע"ש. וה"ה בנד"ד. ועוד דעת רוב הפוסקים היא שיש לצרף סברת המיעוט לס"ס כמו שכתב הזבחי צדק בס"קי. בכללי ס"ס אות קנח. וז"ל, "ספק ספיקא עבדינן אפילו כשהמחלוקת היא מיעוט נגד הרוב, ואפילו נקבעה הלכה כהרוב וסברת המיעוט היא סברה דחויה, אפילו הכי עבדינן ספק ספיקא". ע"ש שכן דעת כמה פוסקים, וכן הוא בכה"ח בכללי ס"ס אות ד. ע"ש. ולכן ודאי יש לצרף סברת האומרין טעם כעיקר דרבנן לס"ס. ועוד נראה בזה שהפר"מ אזיל כשיטת הש"ך שסבר דבעינן ספק שקול בשני ספיקות לעשות ס"ס כמבואר בש"ך ביו"ד ס"קכט. ס"ק כח. אבל דעת הטור ומרן שם בס"קכט. יא. היא שאם ספק אחד שקול יש לצרף איתו ספק שאינו שקול, וכן העיקר וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"קלב. ע"ש. ולכן ודאי שספק טעם כעיקר דרבנן ראוי לצרף לס"ס. ועיין עוד מה שכבר כתבתי בזה ובדעת מרן בח"א ס"קלד. אות ט. ואילך.

ולפי זה כיון שאם יש חמץ באותו מאכל בנד"ד הוא ודאי פחות משש מהתבשיל, ולכן שפיר י"ל כאן ס"ס הנ"ל כדי לומר שאין חמץ נבלע בתוך הכלי, ואין צריך להגעיל הכלי. ויש לידע שלדעת הרמב"ם אף לגבי חמץ י"ל שפחות מאחד משש אין בו איסור תורה כמו שמצינו בשאר איסורים, וכן כתב הרמב"ם בהל" חו"מ פ"א. הל"ו. "אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ אבל עירוב חמץ כגון כותח הבבלי... אם אכלן בפסח לוקה ואין בו כרת... במה דברים אמורים בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים אע"פ שאסור לו לאכול אם אכל אינו לוקה אלא מכין אותו מכת מרדות." הרי שבפחות מאחד בשש אין בו איסור תורה. וכבר האריכו המפרשים והאחרונים לבאר דעת הרמב"ם כאן והענין של טעם ואין בו ממש לגבי חמץ, עיין בדבריהם, ועיין בערוך השולחן בס"תמב. אות ט. שאף המחלוקת לגבי טעם כעיקר לגבי שאר איסורים שייך לגבי טעם חמץ.

ט) **ועל** פי הנ"ל י"ל עוד ס"ס, דהיינו שמא ההלכה היא כהרשד"ם הנ"ל שאין צריך להגעיל הכלי כיון שהוא בגדר של ספק ואף בספק איסור תורה, ואת"ל שאין ההלכה כמוהו אז י"ל שמא שיש לסמוך על הס"ס הנ"ל שכתבתי יש לסמוך על המ"ד שטעם כעיקר רק מדרבנן, ודלא כהפר"מ ולכן אין צריך להגעיל הכלי. ואת"ל שאין לסמוך על ס"ס זה כיון שהיא יכולה להגעל הכלי להוציא את נפשה מפלוגתא, אף בזה י"ל שאין שום צורך לעשות כן, וזה מפני שמצינו שבהגעלה יש לילך אחר הרוב כמ"ש מרן בס"תנא. ו. "כל כלי הולכין בו אחר רוב תשמישו, הלכך קערות אע"פ שלפעמים משתמשין בהם בכ"ר על האש כיון שרוב תשמישן הוא בעירוי שמערה עליהם מכ"ר כך הוא הכשרן." ועוד י"ל שביאר לנו הרשב"א בתשובתיו בס"תא. שספק ספיקא עדיף מהדין של רוב. וכך לשונו שם, "ותדע לך עוד דהא ספק ספקא עדיף כרוב, ואפשר דאלים התרו יותר מרוב, והא רבי יהושע (כתובות יד.) לגבי יחוסין פסיל בחד רובא ומכשר ספק ספיקא ". ע"ש. וכן הוא בשער המלך בהל" מקואות כלל ג. ע"ש, וכן הוא בתשובות רעק"א בסוף ס"לז. בד"ה עדיין, שכתב, "ממילא מוכח דספק ספיקא עדיף אפילו מרובא דאיתא קמן" ע"ש. ובזה אתי שפיר מה שהקשה הרעק"א שם למ"ד דאמרינן ס"ס לקולא אף באיתחזק איסורא, שהלא אם ס"ס כרוב בלבד אז יש לצרף המיעוט להחזקה והוי פלגא כנגד פלגא והוא אסור, אלא צ"ל שס"ס עדיף מרובא ע"ש. ולפי זה ק"ו הוא שאם אזלינן אחר הרוב כדי לומר שאין צריך להגעיל הכלי אף לכתחילה אז ק"ו שיש לילך אחר ס"ס. ואף שמצינו שהרמ"א בס"תנא. ו. הנ"ל כתב שהמנהג להחמיר לחוש למיעוט לגבי תשמיש הכלי, מ"מ זה רק בגדר של חומרא וכמ"ש המ"ב שם בס"ק מז. שבדיעבד סמכינן אדעה ראשונה. וידוע שכל מה שאנו מתירין בדיעבד הוא מפני שכן הוא מעיקר דין. וכעין זה כתב הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת שכתב, "לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה והוא מטעם כי באותן המקומות היה נ"ל כי היתר גמור הוא אליבא דהילכתא רק האחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו." משמע מזה שדבר שהוא מותר רק בהפסד הוא מותר לגמרי מצד הדין, וכן י"ל בדבר שהוא מותר בדיעבד. ולכן אם כן הוא ברוב י"ל שבס"ס שהוא יותר חזק, אף הרמ"א מודה שיש לסמוך עליו ואף לכתחילה, ואין צריך להגעיל הכלי בנד"ד.

י) **ויש** לבאר עוד טעם להתיר הכלי בלי הגעלה, והוא על פי מה שמצינו בתוספות פסחים ל. שכתוב בגמרא שם, "אמר רב קדירות בפסח ישברו, ואמאי, לשהינהו אחר הפסח וליעבד בהו במינו". וכתבו התוספות בד"ה לשהינהו, "תימה לר"י נהי דסבירא לן דטעמא דחמץ בקדירה חשיב משהו שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד, מ"מ הא תנן אין מבטלין איסור לכתחילה ואפילו איסורא דרבנן אין מבטלין דאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם שאסרו עד ששים הואיל שיכול להוסיף ולבטל... ור"י מפרש דכיון שהקדירות של חרס הן אם יהיו אסורין ואין להם תקנה זה חשוב דיעבד, ואע"ג דלענין איסור קדירה שאין בת יומא אסרינן לה אע"פ שאין לה תקנה, משום דהתם בלע איסור הרבה אבל הכא

ליכא אלא משהו והואיל ושלא במינו הוא יכול לבטל וכדיעבד דמי.״ ויש לדון בזה, ונראה שכל האיסור של בישול בכלי אחר מעת לעת הוא מפני שבזה הוא מבטל הטעם לפגם בכלי במאכל, ולכן כדי להציל את עצמו מאיסור זה צריך האדם להגעיל הכלי תחילה. וחידש לנו הר״י שבכלי חרס שלא שייך בו הגעלה יש להתיר לבשל בכלי לכתחילה כיון שלגבי חמץ אנו אמרינן שהכלי בלע רק משהו ואין חמץ דומה לשאר איסורים שבהם הכלי בולע הרבה. וכן סברו שאר ראשונים שהחמץ בכלי הוא רק משהו, אלא שהתוספות כתבו דהטעם הוא מפני שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד, והרמב״ן שם כתב שהטעם הוא מפני שע״י רחיצת הכלי אחר בישול נשאר רק משהו נבלע בכלי. מ״מ נראה שלכל הדעות אף בשאר כלים מלבד מכלי חרס כגון כלי מתכת בנד״ד שייך סברה זו, שהלא מצינו שלפעמים החרס בולע יותר כדמצינו לגבי חרס הדרני בע״ז לב. ע״ש, ולכן כ״ש שבכלי מתכת יש רק חמץ משהו נבלע בכלי.

ונראה שכל היתר זה הוא רק לאחר פסח, אבל בפסח עצמו אף שיש רק משהו בכלי ואף שיש רק נ״ט לפגם, מ״מ עדיין אסור כיון שמשהו אסור בפסח עצמו, וכמ״ש הריטב״א שם בד״ה אמר רב, ״אבל בתוך הפסח שדינו במשהו הרי יש בו שיעור כדי לאסור״. וכן הוא במאירי שם שכתב בד״ה מאחר, ״שכל שאיסורו במשהו אין מבטלין משהו שלו לכתחילה אפילו בלוע ופגום, גזירה פגום אטו שאינו פגום, והילכך לדעתו (לדעת רב) כל בזמנו בין במינו בין שלא במינו אין מבטלין אותו לכתחילה״. ע״ש. הרי בפסח עצמו אין מועיל משהו ופגום שיש לגזור אטו אינו פגום וכמו שמצינו בכל דיני הגעלה שיש לגזור אינו בן יומא אטו בן יומא.

אלא לפי זה יש לדון לגבי כלי שבלע רק ספק איסור כמו שבנד״ד, וי״ל שלא גזרו בכה״ג שכיון שכל האיסור של משהו בפסח הוא רק איסור מדרבנן, וכן אף למ״ד שנ״ט לפגם אסור בפסח זה רק מדרבנן, ולכן כיון שיש ספק בתרי דרבנן, ודאי יש להקל אף לכתחילה. וכן י״ל לדעת הרמ״א שכתב בס״תמז. י. שנ״ט לפגם וגם משהו אסור בפסח, שאף הוא מודה שבספק יש להקל כמו שביארתי, וכן הוא בר״ן בפ״ק דפסחים בד״ה כיון, שביאר שלדעת הרי״ף אזלינן לקולא בספק משהו.

ועוד י״ל שאף שהר״י בתוספות סבר שרק בכלי חרס התירו כיון שאין לו תקנה וזה כמו בדיעבד, מ״מ נראה שכל זה בודאי יש איסור חמץ בכלי, אבל י״ל שאם יש רק ספק בכלי אז זה דומה לבדיעבד, וספק איסור בכלי שיש לו תקנה ע״י הגעלה הוא כמו ודאי איסור בכלי שאין לו תקנה, דהיינו שאין לחוש למבטלין איסור לכתחילה. ולכן לפי זה יש מקום לומר שכיון שהכלי בנד״ד בלע רק ספק משהו כיון שאין חמץ דומה לשאר איסורים כמו שכתבו התוספות, וכיון שהוא אחר מעת לעת, אז יש להתיר לבשל בכלי זה בלי הגעלה בפסח עצמו אף שאפשר לתקן כלי זה ע״י הגעלה, ואין לחוש למבטלין איסור לכתחילה.

יא) **מ״מ** עדיין יש לדון במה שכתבתי שספק משהו בכלי שיש לו תקנה דומה לודאי איסור משהו בכלי חרס שאין לו תקנה, לגבי החשש של אין לבטל איסור לכתחילה. ולענ״ד כן הוא שי״ל שכמו שמצינו ביו״ד ס״צט. שאין לבטל איסור לכתחילה אלא רק בדיעבד יש להתיר הביטול, כמו כן י״ל שאם יש רק ספק אם יש שם איסור או לא, אז יש להתיר לבטל לכתחילה, שמה שיש להתיר בודאי איסור רק בדיעבד, יש להתיר בספק איסור אף לכתחילה. אלא שיש להקשות על זה לפי מ״ש הש״ך ביו״ד שם בס״ק ז. לגבי האיסור לבטל לכתחילה, וז״ל ״כתב הרשב״א בתה״ב בית ד. ריש שער ג. והר״ן בפג״ה דהיינו מדרבנן לדעת התוספות, אבל לדעת הראב״ד אסור מדאורייתא מיהו בדיעבד גם דעת הראב״ד כמ״ש המחבר וכמ״ש הרשב״א והר״ן משמו, ומדברי הרמ״ע בתשובה ס״נז. מבואר שסובר כמ״ד דהיינו מדרבנן.״ ולפי זה י״ל שבשלמא למ״ד שיש רק איסור דרבנן לבטל איסור לכתחילה שפיר י״ל שאם יש רק ספק איסור אז י״ל ספק דרבנן לקולא ויש לבטל האיסור וכמו שביארתי לעיל, אבל לדעת הראב״ד עדיין י״ל שאם יש ספק איסור תורה כאן אז יש לילך לחומרא ואין לבטל האיסור לכתחילה.

אמנם יש להשיב על זה, וי״ל ס״ס דהיינו ספק שמא העיקר כמ״ד דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק מדרבנן ולכן מותר לבטל ספק איסור לכתחילה משום ספק דרבנן לקולא, ואת״ל שהעיקר כדעת הראב״ד שיש כאן איסור תורה, אז י״ל שהלא לדעת הראב״ד ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן כמבואר בפ״י הלכות כלאים הל״כז. ולכן האיסור כאן רק איסור מדרבנן וי״ל שמא ההלכה כהרמב״ם שמותר לבטל איסור מדרבנן לכתחילה. ועוד מצינו בפר״ת בס״צט. בס״ק ה. שכתב שאף למ״ד שיש איסור לבטל איסור לכתחילה, מ״מ מותר לבטל ספק איסור כיון שאם ביטל בשוגג התבשיל מותר מן התורה כמו כן י״ל שמותר לבטל ספק איסור, ואף איסור דרבנן ליכא ע״ש. הרי לפי זה שפיר הוא לבטל ספק איסור תורה לכתחילה, והוא דומה לבדיעבד לגבי ודאי איסור תורה כמו שכתבתי לעיל לגבי הגעלת הכלי של חמץ.

וכן ראיתי בש"ך בס"קיד. בס"ק כא. שכתב לגבי ההיתר לאכול הכרכום, "דלא שייך כאן מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יש כאן שום איסור." הרי שהוא סבר דלא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה בספק איסור. וראיתי בקול אליהו בח"א יו"ד ס"טז. בד"ה ולענין, שהקשה על הש"ך וכתב, "וגם בזה לא ירדתי לעמקו דמלבד מה שכתבנו דספק איסור לא הותר לבטלו אלא למ"ד דאיסור ביטול איסורין הוי מדרבנן, דאלו לדעת רבים ונכבדים הסוברים דאיסור ביטול האיסורין הוי מדאורייתא אסור לבטל ספק איסור משום ספק דאורייתא לחומרא." ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא על הש"ך כדביארתי לעיל שיש לעשות ס"ס בזה, שהמ"ד שיש כאן איסור תורה הוא הראב"ד, ולדעתו ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וי"ל בזה שמא ההלכה כהרמב"ם שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה, ואת"ל שאינו כן אז שמא ההלכה היא שהאיסור לבטל לכתחילה הוא רק מדרבנן.

וכן מצינו בש"ך בס"קטו. בס"ק כח. שכתב לגבי בישול חמאה, "ואין זה כמבטל איסור לכתחילה דשמא אין כאן איסור כלל, ועוד דאין כוונתו לבטלה רק שילכו לה הצחצוחי חלב ב"י ות"ח עח. דין א." וכן הוא בש"ך בס"פד. בס"ק מ. שכתב לגבי ביטול תולעים בחטים בשם התה"ד בס"קעא., "ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכוון לבטל". הרי נראה מכל זה שמותר לבטל לכתחילה ספק איסור כנד"ד. וכן כתב הכנה"ג ביו"ד ס"צט. בהג" הטור באות טז. דהא דאין מבטלין בודאי איסור, לא בספק איסור ואף הוא הביא המקורות הנ"ל בש"ך, וגם הפרישה בס"קטו. בס"ק ט. וכן ראיתי בפרי תואר בס"צט. בס"ק ה. וכן הוא בפר"ת בס"צב. בס"ק ז. בד"ה וא"ת ע"ש. ולכן מכל זה נראה שאין צריך להגעיל הכלי שיש בו ספק משהו של חמץ, שזה דומה לבדיעבד ולא שייך לומר אין מבטלין איסור לכתחילה.

יב) **אלא** שראיתי בשפ"ד ביו"ד ס"צט. באות ז. שסבר שאין לבטל ספק איסור לכתחילה, ואחר שהוא הביא התה"ד והש"ך הנ"ל הוא כתב, "אל תטעה לומר בספק איסור תורה שמבטלין, ודאי ליתא ובמקומות האלו בחטים מתולעים בתה"ד המבואר בס"פד. שמא יברחו ר"ל כי כן הדרך ואם תמצא לומר ישארו נתבטל, עוד שאין כוונתינו אלא לטחנן, ובחמאה של נכרים מותר לבשל שאני אומר שילכו הצחצוחין ע"י האש ואת"ל ישאר כיון שאין בכוונתינו לכך לא הוי מבטל, משא"כ בספק איסור תורה וכדאמרן." ע"ש. נראה שדעתו דבעינן שני טעמים להתיר הביטול, דהיינו ספק איסור וגם שהוא אינו מתכוין לבטל, ולכן רק בטעם אחד כגון שיש ספק איסור בלבד, אין להתיר לבטל.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו שנראה שאין זה כוונת הש"ך. ונראה שלדעת הש"ך השני טעמים בתה"ד דהיינו ספק שאין שם איסור, וגם הטעם שהוא אינו מתכוין לביטול, כל אחד הוא טעם מספיק בעצמו להתיר, ולא בעינן דוקא צירוף שני טעמים אלו להתיר, ודלא כמו שסבר השפ"ד. ויש לבאר הדבר, כתב הש"ך שם בס"ק לט. בשם התה"ד דבעינן בירור החטים קודם הטחינה להסיר כל החטים המנוקבים, והוא כתב "שיבררו קודם הטחינה כמבואר מדבריו בת"ה ובהגהת ש"ד להדיא דאז כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכינן אהנך טעמי" ע"ש. ואחר כך בס"ק מ. כתב הש"ך "מותר לטחנן. שאין דרך כלל שיטחנו התולעים כי כששופכים החטים בתוך האפרכסת כל נקב שיש לפניהם שיכולין לצאת רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול ונדנוד הרחיים עכ"ל ת"ה. ולפ"ז ברחיים שאין בהם אפרכסת כגון רחיים דידא היה אסור, אלא שאחר כך כתב שם להתיר מטעם אחר שאף אם יטחנו התולעים בטלים בשישים בתוך הקמח ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מתכוין לבטל עכ"ל, ולפ"ז בכל רחיים מותר וכן משמע מדברי המחבר..." ע"ש. ויש לדייק מדברי הש"ך לגבי הרחיים של יד איך הוא התירו שכיון שבזה אין ספק של שמא יברחו מקול הנדנוד ונשאר רק ההיתר של טחינת התולעים, ואם זה בגדר של ספק אין להתיר זה שהוא ספק מן התורה. אלא נראה שמוכרח לומר שטחינת תולעים ברחיים של יד הוי בגדר של ודאי שכיון שזה רחיים קטן אין מקום שם להציל התולעים. וכן הוא, שמ"ש התה"ד הס"ס זה הוי רק לגבי רחיים גדול שיש בו אפרכסת, והתה"ד לא איירי כלל לגבי הרחיים של יד. ולכן מ"ש הש"ך ס"ס זה של התה"ד אחר שהוא איירי ברחיים של יד, זה חוזר על הרחיים הגדול של התה"ד ולא איירי ברחיים של יד, אלא שהש"ך למד מזה שאף ברק היתר אחד מועיל, דהיינו כגון שאינו מתכוין לבטל, אבל מוכרח הוא לומר שלגבי הרחיים של יד שזה בגדר של ודאי. הרי מבואר מדין רחיים של יד, שרק בטעם אחד יש להתיר.

ושוב מצאתי שכתב הכנה"ג שם באות צה. בשם הש"ך "דלפי טעם אחרון שנתן הרב בעל תה"ד מותר לטחון

אפילו ברחיים דיד". הרי שזה כמו שכתבתי שברחיים של יד יש רק טעם אחד של נימוחים התולעים ע"י הטחינה. וגם מצאתי שהחכמת אדם בכלל לח. אות כד. פירש כן בדעת הש"ך, שהוא כתב "וברחיים של יד אע"ג דאין כאן ספק ספיקא מותר דעכ"פ ודאי נימוחו ובטל בשישים." הרי שזה כמו שביארתי שברחיים של יד אין הביטול בגדר של ספק אלא הוא בתורת ודאי, ולכן רק בטעם של אינו מתכוין לבטל סגי. וכן ראיתי בערוך השולחן שם באות פו. שאחר שהוא הביא ההיתר של ברחו מפני קול הנדנוד ברחיים גדול הוא כתב שלא שייך היתר זה ברחיים של יד "אך יש עוד היתר בזה שאף אם יטחנו התולעים בטלים הם בשישים ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה שהרי אינו מכוין לבטלו." הרי שאף הוא סומך על ההיתר של אינו מתכוין לבטל בלי טעם אחר ע"ש.

אלא שעדיין יש לדון בזה, שהלא עדיין יש ספק ספיקא להתיר ברחיים של יד, וזה אף שאין בזה הספק של שמא ברחו מפני קול הנדנוד, והוא שיש ספק שמא לא נשארו תולעים של איסור אחר בירור החטים, שהלא כתב הש"ך הנ"ל בס"ק לט. שאחר הבירור "ליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם". ולכן עדיין י"ל שהטעם שהרחיים של יד מותר הוא מפני שי"ל ס"ס, ספק שאין שם תולעים אחר הבירור ואת"ל שיש שם תולעים ספק אם נטחנו. אלא אין זה נראה לי, שהלא התה"ד והש"ך לא הביאו ספק זה כלל בס"ס, אלא הם סומכין רק על הספק של שמא ברחו מפני קול הנדנוד. ולכן נראה שהם סברו שאין הבירור מועיל לעשות הדבר בגדר של ספק. ולענ"ד נראה שכוונת הבירור הוא למעט התולעים ואף שיש ספק שמא אין שם תולעים כלל מ"מ הוא ספק שאינו שקול, ולדעת התה"ד בס"קצא. והש"ך בס"רצג. ס"ק ו. ספק שאינו שקול אינו מצטרף לס"ס וכדעת התוספות בכתובות ט. בד"ה ואבע"א, ואין לסמוך על זה לחוד לעשות ס"ס, ולכן רק בצירוף הטעם של שמא יברחו מקול הנדנוד יש לעשות ספק שהוא ראוי להצטרף לס"ס, שבצירוף זה י"ל שיש ספק שקול, ובזה מובן למה לא הביאו התה"ד והש"ך ספק זה של אחרי הבירור בס"ס. וכן נראה מלשון התה"ד שכתב הטעם למה שאין לסמוך על הבירור בלבד "הך חששא דאין בהן מתולעים כמאן דליתא הוא ולא מיקרי חששא אלא כמו ספק הרגיל דמוציא מידי ודאי ואדרבה היה נראה להחמיר דאפילו ע"י ברירה לא נתיר." הרי שאין זה ספק שקול שמא אין שם תולעים ע"י הבירור. ובזה מובן לשון הש"ך בס"ק לט. שכתב "כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכינן אהנך טעמי", דהיינו שבצירוף הבירור וקול הנדנוד יש ספק אחד של שמא אין שם תולעים אבל בחד לחוד זה בגדר של ספק שאינו שקול והוא אינו מועיל לעשות ס"ס

וראיתי ברעק"א ס"עז. שהביא טעם אחר להבירור, והוא כדי למעט התולעים כדי שיהיה ששים של היתר לבטלם, ואפשר שכן הוא ואפשר שיש עוד מטעם אחד. ולכן מצינו מכל זה שאף ברק טעם אחד של אינו מתכוין לביטול יש להתיר.

אלא שראיתי בשפ"ד בס"ק מ. שכתב "עש"ך דהיכא דאפשר יש לטחון ברחייא דמיא ובא"א אף ברחייא דיד שרי מטעם ס"ס שמא יטחנו יע"ש." ודבריו קשים בעיני, שהלא ברחיים דיד ליכא ס"ס שאין לומר שיש הספק של שמא שאין שם תולעים כלל אחר הבירור כיון שאין זה ספק שקול וקרוב הדבר שיהיה שם תולעים כדנראה מלשון התה"ד הנ"ל. ועוד הס"ס בש"ך שם שייך רק לרחיים גדול שיש בו אפרכסת, וכן הוא בתה"ד שהוא לא הביא דין הרחיים של יד בכלל. ולכן נראה שהעיקר פירוש בזה הוא כהחכמת אדם. ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה בח"א ס"קל. וכן נראה מהש"ך ביו"ד ס"צב. בס"ק ח. שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה שהוא כתב, "כיון דלא נודע לאיזה נפל הרי נכנס כל הקדרה בספק ואין כאן משום מבטל איסור". הרי כאן הוא מכוין לבטל ויש רק ספק אם יש שם איסור או לא, ואין להאריך בדעתו שם.

ולפי זה יש לדון שכיון שמצינו שלדעת הש"ך שלא בעינן השני טעמים להתיר הביטול לגבי התולעים וכדמוכח מהכנה"ג והחכמת אדם והערה"ש הנ"ל, ולכן ממילא אף אם יש רק טעם אחד סגי. ולכן אף אם יש רק ספק איסור מותר לבטל לכתחילה. ומה שכתב השפ"ד שם שאין לעשות כן משום מ"ש המנ"י בכללי ס"ס אות לג. וגם משום שאין לעשות ספק דרבנן בידים, אף זה אינו מוכרח כמו שכתבתי במקום אחר (עיין לקמן ביו"ד) ע"ש. ושוב ראיתי בערך השולחן ביו"ד ס"צט. אות ו. שהוא כתב שספק איסור מותר לבטלו לכתחילה ע"ש.

יג) **ולפי** זה בנד"ד י"ל שכמו שבדיעבד יש ביטול לודאי איסור, כמו כן י"ל שאף לכתחילה מותר לבטל ספק איסור תורה. ולכן נראה שאין צריך להגעיל כלי זה שיש ספק חמץ בלוע בתוכו, וכמו שנראה מהתוספות בפסחים הנ"ל שאין צריך להגעיל כלי חרס אחר פסח כיון שהוא כבדיעבד ויש בו רק משהו. ולכן יש לדמות ודאי איסור משהו של חמץ בדיעבד, לספק איסור משהו לכתחילה.

ואף בפסח עצמו כלי זה מותר כיון שאין לגזור ספק נ"ט לפגם אטו ודאי נ"ט לפגם או נ"ט לשבח.

ועוד י"ל בזה, שהלא בשעת בישול בכלי זה אין הכוונה לבטל איסור כלל אלא רק לבשל המאכל, ולכן מצינו שמלבד הטעם שיש כאן רק ספק איסור של חמץ, יש גם הטעם שאין כוונה לבטל האיסור, ולכן מצינו שאף לדעת השפ"ד הנ"ל יש להתיר. וכן מצינו בראשונים שבישול בכלי איסור נחשב כאינו מתכוין לבטל האיסור. וכן הוא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג בס"קצ. שכתב, "דשאני קדרה שאינו מכוין לפליטתה רק לתבשיל שבה". וכן הוא בר"ן בע"ז לג: ד"ה איבעיא להו, שאף אם הוא מכוין להכשיר הכלי נחשב שאינו מכוין לבטל האיסור שבו. וכן הוא בריב"ש בס"שמט. בשם הר"ן הנ"ל ע"ש. ועיין בשער המלך בהל" מאכלות אסורות פ"טו. הל"כה. מה שהוא הקשה על הר"ן. הרי מצינו שאף לגבי בישול בכלי בנד"ד יש שני היתרים, דהיינו רק ספק איסור וגם אינו מתכוין לבטל, ובזה אף השפ"ד הנ"ל מודה שמותר לבטל לכתחילה. ולכן אין צריך להגעיל הכלי בנד"ד.

וידוע מ"ש המחב"ר בס"תסז. אות ה. לגבי הלכות פסח, "ומיהו את הצנועים חכמה להחמיר כרצונו בביתו ובחומותיו ולישמט כל מה דמצי שלא לגלות מסתוריו, ואם הגיע להוראה גם הוא יורה על פי דין דוקא". לכן כתבתי כאן מה שנראה לי מצד הדין.

ולכן למסקנה נראה שיש להתיר לאשה אשכנזית זו בנד"ד לבשל בכלי זה בפסח ואין צריך להגעיל הכלי והתבשיל שנתבשל בו בפסח עצמו מותר.

סימן לג.

שאלה: אם נ"ט בר נ"ט של חמץ קודם פסח מותר בפסח.

תשובה: א) **כתב** הריטב"א בחולין קיב. בד"ה גריר, ודין נ"ט בר נ"ט לא שייך בדבר של איסור כלל, ולא הוזכר אלא בבשר וחלב כי הנותנים טעמים הראשונים הם היתר גמור ודכוותא לענין חמץ בפסח דגים שעלו בקערה של חמץ בין לבישול בין למליחה קודם זמן איסורו הרי הם מותרין בפסח משום דהוי נ"ט בר נ"ט דלא חשיב איסור כלל, ומש"ה אע"ג דחמץ בפסח איסוריה במשהו לית לן בה דכל כה"ג לא חשיב דאיכא חמץ כלל בשלישי, וכבר נתבטל גם בשני דחמץ לפני זמנו בטל הוא בשישים וכן עמא דבר." הרי לדעתו נ"ט בר נ"ט בחמץ מותר קודם פסח.

וכן נראה דעת הבעל העיטור, הובא דבריו בטור בס"תמז. שמה שחמץ אסור הוא "דוקא חמץ דאיתיה בעיניה, אבל גיעול היוצא מדופנו של כלי לענין דבש ושמן של עו"ג בפסח, וכן מליחת בשר שנעשה לפני הפסח ולא נזהרו במליחתו בטל הוא, וכמה ימים נהג בו אדונינו איסור והמחמיר תבא עליו ברכה". הרי נראה מזה שמ"ש "גיעול היוצא מדופנו" הוא נ"ט בר נ"ט דהיתרא שמותר. וכן פירש הב"י שם לדעת בעל העיטור, "נראה שטעמו משום דלא דמי חמץ לשאר איסורין שפליטת הכלים אוסרת, דשאר איסורין פליטת הכלי נבלע בהיתר בשעת איסורו, אבל חמץ דכי בלע מפליטת הכלי בזמן היתירו הוא הלכך מאחר שאינו בעין אינו חשוב ובטל הוא, וזה טעם היתר בשר יבש וגבינה שנמלחו קודם הפסח". ע"ש. (וכתב הב"י עוד פירוש, דהיינו משום נ"ט לפגם ע"ש). וכן ראיתי בכנה"ג בהגהות הטור, שכתב על דברי בעל העיטור, "נראה שטעמו משום דהוי נ"ט בר נ"ט להתירא".

וכן מצינו סברה זו בדרכי משה בס"תמז. אות יא. לגבי בליעת טעם חמץ מכלי מקודם פסח, "אף אם היו הכלים חמוצים מ"מ אינו אלא נ"ט בר נ"ט ועדיין היתר דשרי כדאיתא לקמן ס"תנא. וס"תנב. והכי קי"ל כדאיתא ביו"ד ס"צה." הרי לדעתו שמצד הדין נ"ט בר נ"ט מותר קודם פסח, דהיינו אף בכלי בן יומו.

ב) **אלא** ראיתי במשפטים ישרים בס"עז. שהקשה על סברה זו של נ"ט בר נ"ט לגבי חמץ וכתב, "תמיד הוקשה לי בתבשיל שנתבשל קודם פסח בכלי חמץ אמאי לא יהיה מותר לאכלו בפסח דהו"ל נ"ט בנ"ט דהיתרא. ועיין ס"תמז. ה. בהג"ה. ועכשיו בלמדי מסכת חולין ראיתי שודאי מין הדין אסור דהא דדגים שעלו בקערה מותר לאכלם בכותח הוא דאמרינן דטעם שני דהיתר לא יתן בג', ולכן אף דדגים אית בהו טעם בשר, דהא משנה ערוכה היא קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם, מ"מ הדגים לא יתנו טעם בכותח והאי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי ועיקר האיסור הוא שיתערב טעם הבשר בכותח, הא לאו הכי אע"פ שאסרו חכמים לאכול חלב עם בשר ביחד לא אסרו אלא בשני דברים שאם נתבשלו יחד יבא לידי איסור דאורייתא ע"י עירובם, וא"כ בתבשיל שנתבשל קודם פסח שיש בו טעם ב' אסור לאוכלו בפסח, דהא הטעם ב' יש בו ממש ואין הכי נמי אם אותו תבשיל לא היה בו חמץ אלא שקיבל טעם

החמץ ובשלוהו עם תבשיל מצה שרי אותו תבשיל בפסח, משל: בשלו פולין בקדרת חמץ קודם פסח, ולקחו הפולין וערבו אותן עם תבשיל מצה, נוטל הפולין והתבשיל מותר דהפולין עצמם יש בהם טעם חמץ, אלא שאין נותנין טעם. ולזה כתב בהג"ה דשומן מהותך בכלי חמץ אסור מדינו. ואין להקשות גם בשאר איסורין נאמר כן, וי"ל דאה"נ דמדאורייתא ודאי אין לחלק אלא שמדרבנן החמירו, ולא החמירו אלא במלתא שהוא אסור." הרי שאין להתיר נ"ט בר נ"ט דחמץ קודם פסח שהוא טעם ב', ואין לדמות זה לבשר בחלב דהתם הוא טעם ג', אלא אם אף בחמץ יש טעם ג' כהמשל שהוא הביא לגבי פולין, אף זה מותר.

ונראה שהמשפטים ישרים כיון לדעת הריטב"א בפסחים ל. בד"ה מיתיבי, וז"ל "וכתב הרי"ט ז"ל והוי יודע שדגים ובשר שנתבשלו בקדירה של חמץ מקונחת יפה קודם זמן האיסור אינו מותר לאכלו בפסח, כי אע"פ שנ"ט בר נ"ט דהיתרא הוא לא הותר הטעם הב' הזה אלא לענין בשר בחלב כי כשבא לאוכלו בכותח להיות טעם ג' מה שנותן בכותח, אבל הב' עצמו טעם בשר יש בו קצת, וכיון שכן לחמץ בפסח היאך יהא מותר, אבל אם כבר נתערב בשלישי קודם זמנו אותו השלישי מותר בפסח, ואם נתערב בפסח השני אסור דהא הוה בשני שיעור משהו כדי לאסור, והזהר בזה שטעו בו רבים וגדולים." אלא שלפי זה נראה שהריטב"א סותר את עצמו ממ"ש בפסחים הנ"ל למ"ש בחולין הנ"ל, וצ"ע.

מ"מ קושית המשפטים ישרים במקומה עומדת, דהיינו שאין לדמות בשר בחלב לחמץ קודם פסח, שאין היתר לאכול הטעם שני. ולכן איך כתבו הבעל העיטור והריטב"א בחולין שהוא מותר, ואיך פירשו הב"י והכנה"ג דברי הבעל העיטור שיש להתיר משום נ"ט בר נ"ט, הלא יש רק טעם שני, ועדיין הוא אסור. ואיך כתב הדר"מ הנ"ל הדין של נ"ט בר נ"ט לגבי חמץ, כיון שאף בזה יש רק טעם שני, ובעינן טעם ג' דוקא להתיר.

ג) **ונראה** שאפשר לתרץ דבריהם על פי מ"ש ההג" מרדכי בפ" כל שעה ס"תקסז. שהוא הביא דעת ר" אפרים לגבי חבית שנותנין בה שכר כל השנה אם מותר ליתן בה יין לפסח וז"ל, "אבל הכא חבית של שכר שתפלוט טעם שכר ביין בפסח הוי נ"ט בר נ"ט, דהא שכר בפסח אינו עיקר איסור אלא חמץ ע"י תערובות הוא כדאיתא באלו עוברין אין בשכר אלא טעם חמץ, וכשיתן השכר טעם בחבית ומחבית טעם אחר ליין היינו ממש כדגים שעלו בקערה דמותר לאוכלו בכותח, ולא דמי כלל ליין נסך בחבית דהתם עיקר איסור הוא ולא טעם איסור, ומזה הטעם יש להתיר קנקנים של שכר להשתמש בהן בפסח. ואני אומר דכל מה שאמרו חכמים להגעיל כלי חמץ בפסח היינו אותם כלים שנשתמש בהן עיקר חמץ אבל אותם כלים שנשתמש בהם טעם חמץ כגון שכר ואפילו רותח אין צריך הגעלה דנ"ט בר נ"ט הוא, ואפילו יורה שמבשלין בה שכר אינה צריכה הגעלה, ולא כמו שאמרת דדוקא צונן ואפילו שכר רותח אם נשתמש בכלי א"צ הגעלה." וכן הוא בהג" אשרי בפ" אין מעמידין ס"כה. ובב"י בס"תנא. בד"ה רגילין, ע"ש. הרי שלדעת ר" אפרים יש חילוק בין תערובת חמץ שנתבשלה בתחילה בכלי שבזה י"ל נ"ט בר נ"ט, ובין חמץ בעין בכלי שאין לומר נ"ט בר נ"ט.

ולפי זה אפשר לומר דהא דהתיר הבעל העיטור נ"ט בר נ"ט בחמץ הוא משום שרוב פעמים החמץ שנתבשל בתחילה בכלי הוא בתערובת ואינו בעין, ולכן התערובת עצמה היא טעם ראשון, ונתינת טעם בכלי הוא טעם ב', ומה שחוזר הכלי ליתן טעם במאכל הוא טעם ג'. ולכן יש להתיר.

אלא לענ"ד נראה שעדיין יש לפקפק בתירוץ זה כיון שלא מצינו שהב"י והדר"מ מחלקים בין חמץ בתערובת או חמץ בעין כמו שחילק ר" אפרים, וכן י"ל לדעת הריטב"א בחולין, אלא מסתימת לשונם נראה שבכל אופן יש לפרש שיש נ"ט בר נ"ט דהיתרא בחמץ קודם פסח, ואף אם נתבשל חמץ בעין בכלי. ולכן נראה שיש ליישב דעתם באופן אחר.

ד) **ונראה** שיש חילוק אחר בין בשר בחלב ובין חמץ קודם פסח, והוא שבבשר בחלב א"א לבשל חלב בכלי שכבר נתבשל בו בשר, והוא מפני שהבשר נותן טעם ראשון בכלי, ואחר כך כשחוזר הכלי ליתן טעם ב' בחלב מצינו שמיד יש איסור של בשר בחלב קודם שהטעם ב' יכול להתפשט בכל החלב, שמיד שהטעם ב' נכנס בתוך החלב הוא נאסר ואין כאן קלישת הטעם קודם האיסור. אמנם לגבי חמץ קודם פסח יש נתינת טעם הראשון מחמץ בעין שנתבשל בכלי לתוך דופני הכלי, ואחר כך כשנתבשל מאכל שאינו חמץ בכלי הכלי חוזר ופולט טעם ב' במאכל, ובזה הטעם שני יכול להתפשט בכל המאכל ויש קלישת הטעם ועדיין טעם זה היתר כיון שעדיין הוי קודם פסח ולא הגיע הזמן של איסור. ולכן כיון שכבר יש קלישת טעם השני קודם זמן האיסור, אז כשהגיע פסח עצמו אין שום איסור חל על הטעם הקלוש הזה כיון שאין בו שום ממשות כדי לחול עליו, משא"כ לגבי בשר בחלב

כדביארתי. ולפי זה שפיר כתבו הריטב"א בחולין והב"י והכנה"ג לדעת הבעל העיטור, והדר"מ דעתם.

מ"מ אף שחילוק זה נראה לי נכון, עדיין אין להתיר נ"ט בר נ"ט לכתחילה כיון שלדעת מרן בב"י והרמ"א אין לסמוך על היתר זה לכתחילה. כתב שם הב"י בד"ה ומה שאוסרין שומן מהותך, "ומיהו יש לחוש בכלים דידן המיוחדים למרקחות מפני שלפעמים מבשלין בהם מרקחת עשויה עם פתיתי לחם ודבש לעשות ממנה פת הבאה בכיסנין, אלא שאפשר לומר שמאחר שאותם כלים אין מבשלין בהם אלא מרקחות ולא דברים אחרים אלא לעתים רחוקות ה"ל כאילו אינן בני יומן בודאי, מ"מ ראוי להחמיר." הרי שיש לדקדק בדעת מרן עצמו שהוא לא כתב טעם להקל אף בכלים בני יומן משום נ"ט בר נ"ט, אלא שיש לסמוך רק על הטעם של אינו בן יומו בלבד. ולכן נראה שמה שהוא כתב בדעת הבעל העיטור שיש להתיר נ"ט בר נ"ט, הוא רק לפרש דברי הבעל העיטור, אבל לדעת מרן עצמו אין לסמוך על היתר זה בלבד.

וכן מצינו לדעת הרמ"א בשו"ע ס"תמז. ה. שהוא כתב, "וכן כל דבר שמבשלים בכלי חמץ כגון יין מבושל או מרקחת וכדומה אסור בפסח". הרי אף שהרמ"א הביא ההיתר של נ"ט בר נ"ט דהתירא בדר"מ הנ"ל מ"מ הוא לא סמך עליו בלחוד להתיר, אלא הוא החמיר טפי ולדעתו אף בצירוף הטעם של אינו בן יומו אין להתיר אלא ביום שמיני של פסח, עיין באחרונים שם.

וכן ראיתי למהר"י זיין בשערי ישועה שער ו. סימן ה. שהוא דן בכל זה וכתב לבאר דעת מרן ובסוף כתב, "זאת העולה, דמרקחת זאת כיון שנעשית בכלי בן יומו, אסורה לדעת מרן ודעימיה, אבל אם נעשית בסתם כלים מותרת משום דסתם כלים אינן בני יומן." ע"ש.

מ"מ נראה שאף שאין לסמוך על הטעם של נ"ט בר נ"ט לחוד כדי להתיר, עדיין י"ל שלדעת מרן הוא ראוי להצטרף לספק אחר כדי לעשות ס"ס כדי להקל.

סימן לד.

שאלה: האם בעינן "לכם" בקיום מצוות מצה בליל פסח לדעת הרמב"ם. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קג. אות ג.

תשובה: א) **כבר** כתבתי בח"א ס"קג. שלדעת הרא"ש בפסחים לח. באות יח. בעינן "לכם" לקיים מצוות מצה בליל פסח, ולכן מטעם זה מצה גזולה פסולה. אמנם כתבתי שלדעת הרמב"ם לא בעינן לכם כלל, וכל טעם שמצה גזולה פסולה הוא מטעם מצוה הבאה בעבירה. ונראה שהנפ"מ בזה הוא לפי מ"ש השאגת אריה בס"צד. לענין מרור גזול, שאם אמרינן דבעינן לכם במצה אז כן י"ל לגבי מרור כיון שיש היקש ממצה למרור, אבל אם אמרינן שהטעם הוא מפני מצוה הבאה בעבירה, אז במרור בזה"ז שהוא רק מדרבנן אין לומר מצוה הבאה בעבירה לתוספות ודע' שסוברים שלא פסלינן מצוה הבאה בעבירה במצוות דרבנן ע"ש. (ועיין בח"א שכתבתי שלדעת הרמב"ם אף במצות דרבנן אמרינן מצוה הבאה בעבירה כגון בקריעה). ונשאלתי לבאר דעת הרמב"ם ביותר ביאור כיון שנראה מהגמרא שם דבעינן לכם לגבי מצה כיון שיש ללמוד זה מגז"ש "לחם" "לחם" מחלה וכתוב בפסוק לגבי חלה "עריסותיכם", דהיינו דבעינן לכם. ולכן ה"ה במצה דבעינן לכם, וכן דעת הרא"ש שם.

בתחילה י"ל שכל סוגיא זו היא לגבי המחלוקת בין ר' חייא בר אבין שסבר דבעינן היתר אכילה, ובין ר' אסי שסבר שמלבד זה גם בעינן דין ממון, כמבואר בסוכה לה. ע"ש. ולכן אם אמרינן דבעינן ממון מלבד היתר אכילה, אז לדעת רבי מאיר שסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה, אין יוצאין מצוות מצה במעשר שני בירושלים, ולדעת חכמים שסברו שמעשר שני הוא ממון הדיוט שפיר י"ל שיי"ח במעשר שני. ולגבי המחלוקת אי מעשר שני ממון גבוה או לא, מצינו שכתב הרמב"ם בהל" מעשר שני פ"ג. הל"יז. "מעשר שני ממון גבוה הוא". הרי הוא פסק כרבי מאיר, וכ"כ הכסף משנה שם. וכן פסק הרמב"ם בהל" אישות פ"ה. הל"ד. "קידשה במעשר שני בין בשוגג בין במזיד אינה מקודשת, לפי שאין לו לעשות בו שאר חפציו עד שיתחלל, שנאמר במעשר לה' הוא." ואף זה כרבי מאיר במשנה בקידושין נב: ומבואר בגמרא שם שהטעם הוא מפני שסבר רבי מאיר מעשר שני הוא ממון גבוה ע"ש.

ב) **ולפי** זה יש לדון בדעת הרמב"ם בהל" חמץ ומצה פ"ו הל"ח. שכתב "וכן יוצאין במצה של מעשר שני בירושלים". ומצינו בגמרא פסחים ובסוכה הנ"ל, שכתוב, "מצה של מעשר שני לדברי רבי מאיר אין אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, לדברי חכמים אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח." ומחלוקת זו תלויה אי מעשר שני יש לו דין ממון גבוה או לא כדביארתי לעיל, ולכאורה נראה שהרמב"ם פסק כאן כחכמים, אבל זה אינו כיון שכבר כתבתי לעיל

שהוא פסק כרבי מאיר שמעשר שני הוא ממון גבוה, ולכן צ"ל שאף שהרמב"ם פסק כרבי מאיר, מ"מ לגבי המחלוקת בין רב חייא בר אבין שסבר דבעינן רק היתר אכילה, ובין רב אסי דבעינן אף ממון, הרמב"ם פסק כרב חייא בר אבין ולכן לא בעינן ממון לקיים מצוות מצה אלא רק כל מה שראוי לאכילה בלבד. ולכן אף שמצה של מעשר שני היא לגבוה כדעת רבי מאיר, מ"מ כיון שעדיין היא ראויה לאכילה הוא יוצא ידי חובתו בה. ולפי זה מובן מ"ש הכסף משנה שם בהל" חו"מ על דברי הרמב"ם, וז"ל "כתב הר' מנוח, תימא דהא קי"ל כרבי מאיר דאמר בפ" איש מקדש נד: במעשר ממון גבוה הוא, ואמר רב אסי (פסחים לח.) לדברי רבי מאיר אין אדם יוצא במצה במעשר שני. וי"ל דס"ל כר" חייא בר אבין בפ" לולב הגזול לה." ע"ש. הרי כדביארתי.

וכן הוא בכסף משנה בהל" בכורים פ"ו. הל"ד. שכתב בשם מהר"י קורקוס, "וגבי מצה הכי קי"ל דיוצאין בשל מעשר שני בירושלים וכן פסק רבינו בפ"ר מהל" חו"מ דר"ע הכי ס"ל התם ור"י הגלילי הוא דפליג עליה, וקי"ל כר"ע מחבירו, וע"כ רבי מאיר כר"ע ס"ל אע"ג דסבר ממון גבוה הוא, דאי לא קשיא הלכתא אהלכתא, אלא ודאי האי פסקא כרבי חייא אתיא דדין ממון לא בעינן אלא היתר אכילה בלחוד, גם גבי אתרוג פסק רבינו כן כסתם מתניתין דאם נטל כשר וכרבי חייא דתלי בהיתר אכילה דלדידיה אתיא סתם מתניתין כרבי מאיר דהלכתא כוותיה." ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ם אנו קי"ל כרבי מאיר וגם כרבי חייא בר אבין.

ג) **ולפי** זה יש להבין מ"ש בגמרא הנ"ל לגבי עיסת חלה, מצה ואתרוג, "מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה דכתיב 'עריסותיכם' משלכם, אתרוג נמי דכתיב 'ולקחתם לכם' לכם משלכם יהא, אלא מצה מי כתיב מצתכם, אמר רבא ואיתימא רב יימר בר שלמיא אתיא לחם לחם, כתיב הכא 'לחם עוני' וכתיב התם 'והיה באכלכם מלחם הארץ', מה להלן משלכם אף כאן משלכם." הרי לפי זה נראה דבעינן לכם במצה משום גז"ש מעיסת חלה. אלא המעיין בסוגיא שם בגמרא סוכה יראה שכל זה לדעת רב אסי שסבר דבעינן ממון, ולכן משום זה סבר רב אסי שלרבי מאיר עיסה של מעשר שני פטורה מחלה כיון שאין עיסה זו בכלל "עריסותיכם", אבל אנו קי"ל כרב חייא בר אבין שרק היתר אכילה בעינן, ולכן לדעתו עיסה של מעשר שני חייבת בחלה, וכן פסק הרמב"ם בהל" בכורים הנ"ל וכתב "עיסה של מעשר שני בירושלים... חייבת בחלה", וכן פירש מהר"י קורקוס הנ"ל שם. ולכן לפי זה י"ל שלא קי"ל כהא דאמר רבא שיש ללמוד מצה מחלה דבעינן לכם, שלימוד זה רק לרב אסי שרצה לפסול מצה של מעשר שני, והוא אזיל לשיטתו שאף עיסת מעשר שני פטורה מחלה, אבל אנו לא קי"ל הכי אלא כרב חייא בר אבין, ולכן אין מקום לגזירה שוה זו.

ועוד י"ל, שלפי הדחיה שם בגמרא אף לשיטת רב אסי שסבר דבעינן ממון, מ"מ לא בעינן לכם לגבי מצה, שכתוב שם "דילמא שאני התם דכתיב עריסותיכם עריסותיכם, תרי זימני." דהיינו בהא הוא דקאמר רבי מאיר פטורה, דכתיב מיעוטא יתירא, כמבואר ברש"י שם. הרי שרק במצוות חלה עיסה של ממון גבוה פטורה משא"כ בשאר מצוות כאתרוג ומצה, ולכן אף לסברת רב אסי דממון בעינן זה רק בחלה, שרק לגבי חלה יש מיעוטא יתירה ולא בשאר מצוות. ולכן ממילא שאף לסברת רב אסי לא בעינן לכם לגבי מצה. וכל שכן לדעת רב חייא בר אבין שהלכתא כוותיה שרק היתר אכילה בעינן, שלא בעינן גזירה שוה זו.

ולכאורה יש להקשות על מה שפירשתי, דהיינו שאין ללמוד מצה מחלה כיון שיש מיעוטא יתירה, שהלא עדיין כתיב לחם לחם, ולכן כיון שמצינו שאף ממון גבוה פטורה מחלה לסברת רב אסי לדעת רבי מאיר, עדיין יש גז"ש כדי לומר שאף במצה בעינן לכם, ולכן אף במצה אין יוצא י"ח במעשר שני. וכן נראה מרש"י שם שכתב, "בהא הוא דקאמר ר"מ פטורה דכתיב מיעוטא יתירא, אבל בחד מיעוטא לא נפקא לן דכיון דמשתרי לאכילה אע"ג דלית בה דין ממון לכם קרינא ביה." דהיינו לגבי אתרוג שיש חד מיעוטא, דכתיב רק "לכם" לגבי אתרוג ותו לא, לכן באתרוג י"ל דבעינן רק היתר אכילה ולא בעינן ממון גם כן, משא"כ בחלה שיש תרי זימני עריסותיכם אף ממון בעינן לקיים מצוות חלה. אמנם לגבי מצה לא מצינו שום לכם ואף חד מיעוטא ליכא, ולכן רש"י לא כיון למצה כלל, אלא שעדיין יש ללמוד מצה מחלה משום הגז"ש של לחם לחם. ולכן לרב אסי עדיין בעינן לכם לגבי מצה. וכן ראיתי בכפות תמרים שם שכתב בד"ה שאני, "לפי דחיה זו אינו ממעט מצה, דמצה יליף מחלה בג"ש דלחם לחם, ולא ממעט אלא אתרוג, והכי דייק לשון רש"י." ע"ש. וכן הוא בצל"ח בפסחים בריש לח. בד"ה או, שכתב "דבר פשוט בסוגיא זו דעיסה של מעשר שני לרבי מאיר פטורה מן החלה, ומינה דהה"ד מצה, דהרי מצה ילפינן ג"ש מחלה, ודחיה זו דדחי שאני התם, הוא רק לאתרוג, יש לדחות דברי רב אסי ולמימר דאף לרבי מאיר מקרי לכם כיון שיש בו היתר אכילה וכר" חייא בר אבין בסוכה לה. שפירש הטעם משום דאין בו היתר אכילה, ואין בזה ספק." הרי

שלדעת רש"י והכפות תמרים והצל"ח, עדיין י"ל גז"ש לחם לחם אף לפי הדחיה בגמרא.

ולענ"ד נראה שאה"נ שי"ל כן לדעת רש"י שם, אלא מה שביארתי שאין לומר גז"ש לפי דחיה זו, הוא לפי שיטת הרמב"ם, ונראה שהרמב"ם סבר כרבינו חננאל בפסחים שם (שמצינו שכמה פעמים שיש סברה אחת לר"ח והרי"ף והרמב"ם, עיין בביאור הלכה ס"שטו. יב. בד"ה כילה) שכתב, "ודחי' דלמא לעולם לא פליגי ושאני הכא דכתיב עריסותיכם תרי זימני, ואמרינן מדכתיב תרי זימני בעינן עיסה שלכם, שתהיה שלכם ממש של חולין ולא של מעשר שני, דהא אינו שלכם אלא חשוב הוא כשלמים שהן קדשים והותרו לבעלים לאכלן בירושלים, אבל אתרוג אע"ג דכתיב ולקחתם לכם, למעוטי שאול וגזול הוא דאתא, ולא למעוטי אתרוג של מעשר שני, מצה נמי לא כתיב מצתכם, ולחם לחם מחלה לא יליף." הרי בפירוש שלחם לחם מחלה לא יליף, ודלא כשיטת רש"י הנ"ל.

הרי מצינו שלפי הדחיה הנ"ל בגמרא, אין לומר גז"ש לחם לחם לדעת ר"ח, וי"ל דהכי סבר הרמב"ם בהבנת הגמרא. ולכן אף למ"ד דבעינן ממון אין ילפינן מצה מחלה. וק"ו לדעת ר' חייא בר אבין שהלכתא כוותיה דלא בעינן ממון כלל במצוות חלה, אתרוג, ומצה, שאין מקום לגז"ש זו, וממילא לא בעינן לכם במצוות מצה.

שוב ראיתי במקראי קדש בהל" חמץ ומצה פ"ו. בד"ה או שגזלה, שכתב "כתב המגיד משנה, ראיתי מי שכתב דבדיעבד יוצא דלא כתיב מצתכם ע"כ. וליתא דבפ" כל שעה לח. חלה ואתרוג ומצה של מעשר שני לר"מ אינו יוצא י"ח, והקשה חלה כתיב עריסותיכם אתרוג כתיב לכם מצה ל"א מצתכם, ותירץ גמר לחם לחם מחלה, וכ"כ הרא"ש דאינו יוצא בגזולה דג"ש מקובלת כמ"ש בפ" רבי ישמאל ע"כ. וי"ל דבתר הכי אמרינן או דילמא שאני חלה דכתיב עריסותיכם תרי זמני, שמעינן דלית להו ג"ש, ומדברי רש"י נראה דלא מספקא רק באתרוג ולא במצה, והיש מי שכתב שהביא המגיד משנה יפרש דבשניהם מספקא להו, וכן מורה לשון הש"ס תו' בהנך, ולא אמרינן בהההיא." הרי אף הוא סבר כרבינו חננאל הנ"ל לבאר דעת הרמב"ם שלדחיה הנ"ל בפסחים לא אמרינן גז"ש לחם לחם, ודייק כן כיון שכתוב שם "בהנך" ולא כתוב "בהההיא". ולכן אין ילפינן מצה מחלה, וכדביארתי.

ועוד י"ל שאף אם אמרינן דילפינן מצה מחלה כנראה מרש"י הנ"ל, וכמ"ש רבא, מ"מ מה שאנו ילפינן הוא רק דבעינן ממון של חולין ולא ממון של גבוה, אבל אין ללמוד מזה דבעינן שהמצה תהיה הקנין של אותו איש בלבד ולא של איש אחר, אלא מצת חולין בעינן ותו לא כיון שלא כתיב מצתכם, משא"כ באתרוג דכתיב לכם. הרי לפי זה בין לר" אסי ובין לר" חייא בר אבין לא בעינן שתהיה המצה קנין האיש שרוצה לקיים המצוה בה.

ד) **ועדיין** יש לבאר דעת ר" חייא בר אבין, שאף שכתבתי שלדעתו לא בעינן הגז"ש של לחם לחם, מ"מ עדיין י"ל שהוא הסכים לגז"ש זו רק ללמוד חלה ממצה, דהיינו שכמו דבעינן חמשת מינין במצה כמו כן בעינן חמשת מינין בחלה, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ו דבכורים הל"ב והרדב"ז שם, מ"מ מלבד זה אין שום טעם לר" חייא בר אבין ללמוד מצה מחלה. ואם תאמר מהיכן למד ר" חייא בר אבין סברתו דהיתר אכילה בעינן, הלא כתב רש"י והתוספות בסוכה לגבי אתרוג שהוא משום "רחמנא אמר לכם, הראוי לכם בכל דרכי הנאתו." וא"כ בעינן לכם ללמוד דבעינן היתר אכילה, ולכן כיון שלא מצינו לכם לגבי מצה, ממילא בעינן גז"ש ללמוד מצה מחלה שאמר הכתוב עריסותיכם, דהיינו דבעינן היתר אכילה בחלה וה"ה במצה. הרי שאף לר" חייא בעינן גז"ש זו.

ולענ"ד נראה שאין זה שיטת הרמב"ם, שבשלמא לגבי אתרוג י"ל הכי, אבל מצה שאני שמצינו לגבי מצה שכתוב בפסחים לה. "תנו רבנן יכול יוצא אדם י"ח בטבל שלא נתקן... תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ, מי שאיסורו משום בל תאכל עליו חמץ, יצא זה שאין איסורו משום בל תאכל חמץ אלא משום בל תאכל טבל, ואיסורא דחמץ להיכן אזלא, אמר רב ששת הא מני ר" שמעון היא דאמר אין איסור חל על איסור". הרי נראה מזה שיש ללמוד דבעינן היתר אכילה מפסוק זה, ולא משום דבעינן לכם. ולכן אין מקום לומר שאף לר" חייא בר אבין בעינן גז"ש של לחם לחם, ובעינן לכם במצה.

מ"מ עדיין אין זה מספיק, שהרי אנו לא קי"ל כר"ש הנ"ל כמ"ש השאגת אריה בריש ס"צו. לגבי סברת ר"ש וז"ל "והרי ע"כ האי תנא איסור כולל לית ליה דהא חמץ בפסח ה"ל איסור כולל מיגו דחל על שאר תבואה שאינו של איסור חל נמי על של איסור, ועוד שהרי טבל אסור באכילה ושרי בהנאה ואילו חמץ בפסח בהנאה נמי אסור. והרי איסור הנאה לפירש"י והרמב"ם ה"ל איסור מוסיף ולפי' התוס' ה"ל איסור חמור וכמשכ"ל בדיני יו"כ, אלמא אפילו איסור כולל עם איסור חמור או איסור מוסיף ל"ל, ואנן קי"ל דאפילו איסור כולל לחוד חל על איסור וכמ"ש

הרמב"ם בפ"יז מהל' איסורי ביאה, והכי מוכח בגמרא בכמה מקומות" ע"ש. אלא צ"ל שהטעם שאלו אסורים הוא מפני מצוה הבאה בעבירה כמ"ש הר"ן שם, "טעמא דכל הני משום דהוי ליה מצוה הבאה בעבירה, וגרסינן בירושלמי תני מצה גזולה אסור לברך עליה... ר' יוסי אמר אין עבירה מצוה, אמר ר' אילא אלה המצות, אם עשייתן כמצותן הרי הן מצוה, ואם לאו אינן מצוה." הרי הטעם דבעינן היתר אכילה הוא מפני מצוה הבאה בעבירה, וכ"כ השאגת אריה הנ"ל. וכן נראה דעת הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ו. הל"ז. שכתב "אין אדם יוצא י"ח באכילת מצה שהיא אסורה לו, כגון שאכל טבל או מעשר ראשון שלא ניטלה תרומתו או שגזלה." הרי הוא השווה מצה גזולה לטבל, שמשמע שחד טעמא לכולהו, וכן נראה מהרב המגיד שם שהביא הירושלמי הנ"ל לבאר דעת הרמב"ם. הרי מבואר מכל זה דלא בעינן גז"ש של לחם לחם כלל ללמוד דבעינן היתר אכילה. ולכן ממילא ילפינן דלא בעינן לכם לגבי מצה. וכן י"ל לדעת ר' חייא בר אבין.

ולפי זה יש לדון במ"ש התוספות בסוכה ל. בד"ה משום, "תימה בפ' כל שעה לה: דתניא אין יוצא ידי מצה בטבל, ודריש ליה מקרא, תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה דקא אכיל איסורא ונפיק ידי מצה." ולפי מה שפירשתי בדעת הרמב"ם י"ל שאה"נ הטעם הוא מפני מצוה הבאה בעבירה וכמ"ש הר"ן, אלא עדיין הקושיא במקומה עומדת שתימה על ר"ש למה ליה קרא תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה. ועיין מ"ש השאגת אריה הנ"ל לתרץ קושיא זו.

ה) **ועוד** יש לבאר לדעת ר' חייא בר אבין, דהיינו דאיך נסביר מ"ש הגמרא בדחיה שם "עריסותיכם עריסותיכם, תרי זימני", שאם אין צורך ללמוד היתר אכילה מפסוק כיון שאנו קי"ל מצוה הבאה בעבירה פסולה אז מה יש ללמוד מעריסותיכם תרי זימני. ונראה שאין כאן קושיא, שכבר מצינו במנחות סז. שכתוב, "תרי זימני עריסותיכם, כתיב, חד עריסותיכם ולא עיסת עכו"ם, וחד עריסותיכם ולא עיסת הקדש" (לפי הגה' השיטה מקובצת שם). הרי אין זה בא ללמוד דבעינן היתר אכילה וגם ממון כמ"ש בפסחים וסוכה הנ"ל, ולכן שפיר י"ל שלר' חייא בר אבין אין צורך לגז"ש של לחם לחם ללמוד מצה מחלה, אלא רק ללמוד חלה ממצה דבעינן חמשת מינים כדביארתי לעיל. הרי מבואר שאין לומר במצה דבעינן לכם. וכן הוא דעת הרמב"ם שפסק כר' חייא בר אבין כמ"ש רבינו מנוח, ומהר"י קורקוס הנ"ל. ולכן אין שום צורך לקנות המצה לעצמו בליל פסח כדי לקיים המצוה, ודלא כדעת הרא"ש בזה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת הרמב"ם.

אלא שעדיין צריך להבין דעת ר' חייא בר אבין כיון שמצינו בסוכה לה. בברייתא שכתוב "עיסה של מעשר שני לדברי רבי מאיר פטורה מן החלה", והלא לר' חייא בר אבין כיון שיש בה היתר אכילה היא חייבת בחלה. וכן יש להקשות על הרמב"ם שפסק כר' חייא בר אבין שסגי בהיתר אכילה בלבד, וגם פסק בהל' בכורים פ"ו שעיסת מעשר שני חייבת בחלה. וראיתי בכפות תמרים הנ"ל שכתב בזה, "וקשה דנהי דגבי אתרוג ס"ל לר' חייא הכי לדעת רבי מאיר אבל גבי עיסה של מעשר שני יראה מסוגיין דמודה ר' חייא משום דכתיב עריסותיכם תרי זמני כדאשכחן בברייתא דתני בהדיא דעיסה של מעשר שני פטורה מחלה לדעת רבי מאיר". ואחר כך הוא תירץ, "דהכא בגמרא משמע דטעמא דהך תנא דס"ל דאליבא דרבי מאיר עיסת מעשר שני פטורה, היינו משום דכתיב עריסותיכם תרי זמני, והך טעמא לא מכרעא דהרי אשכחן במנחות סז. דא"ר אליבא דרבי מאיר דתרי עריסותיכם אצטריכו לרבי מאיר חד ללמוד כדי עריסותיכם וחד למעוטי עיסת גוים והקדש, ואלו מעשר שני לא קאמר דאתי למעוטי, אלמא מוכח מתלמודא דידן דר"מ ס"ל דעיסת מעשר שני חייבת בחלה, והיינו ודאי משום דידע התלמוד דאיכא תנאי דס"ל כן לדעת רבי מאיר, ובכן סלקו דברי הרמב"ם כהוגן." ע"ש כל דבריו, ואף בתוספתא בפ"ק דחלה כתוב שלדעת רבי מאיר עיסה של מעשר שני חייבת בחלה וכדמוכח ממנחות סז. ודלא כנראה מהברייתא בסוכה לה. הנ"ל. וכעין זה כתב השער המלך בהל' חו"מ בפ"ו. ע"ש.

אלא שראיתי בצל"ח בפסחים לח. הנ"ל שכתב לדחות הראיה ממנחות הנ"ל דמהתם ילפינן דלא בעינן לכם בעיסה של חלה, והוא כתב "דברים הללו דברים דחוים הם למסקנא דמסיק רבא שם במנחות סז. ובין רבי מאיר ור"י ובין ר' יוסי ור"ש משוו חלה לתרומה אינו צריך שום עריסותיכם בחלה, וילפינן ראשית ראשית מתרומה ודו"ק בדברי רבינו הרמב"ם בפ"א מתרומות הל' יא. שפוטר מירוח אינו יהודי וכתב הטעם דכתיב דגנך ולא דגן אינו יהודי..." ע"ש. ולענ"ד י"ל שאה"נ שאנו קי"ל כרבא שם שפטור עיסת גוי מחלה משום גז"ש להשוות חלה לתרומה, מ"מ הלא עדיין כתוב עריסותיכם תרי זימני, ועדיין יש לשאול מה יש לדרוש מזה, ואה"נ שאין לדרוש עיסה של גוי, אלא עדיין יש לדרוש עיסה של הקדש וגם לכדי עריסותיכם דהיינו כשיעור עיסת מדבר כמבואר בחולין קלה:. הרי שלפי זה עדיין י"ל שאין מקום לדרוש עיסה שלכם מעריסותיכם, וממילא אין ללמוד מחלה למצה דבעינן לכם.

ועוד ראיתי שם בשער המלך שהוא נתן תירוץ אחר לבאר הטעם שלא קי"ל כרבי מאיר בסוכה לה. ופסחים לח. שעיסת מעשר שני פטורה מחלה. והוא משום שרבי מאיר סבר דלא אמרינן הואיל, עיין בפסחים מו: ובתוספות שם בד"ה הואיל אי בעי, ולכן כיון שאנו קי"ל דאמרינן הואיל שפיר י"ל הואיל אי בעי מיתשיל עלה, ומחשבינן ליה כשלו ולא ממון של גבוה ע"ש. והקשה הצל"ח הנ"ל על תירוץ זה, "תינח מעשר שני דידיה אבל במעשר שני שניתן לו במתנה דלא שייך הואיל, איך נפיק ידי מצה ואיך חייב בחלה ואיך פסק הרמב"ם סתם שחייבת בחלה וכן שיוצא י"ח מצה." ולענ"ד נראה שעדיין י"ל הואיל במתנה כיון שאפשר לו לשאול חבירו שנתן לו המתנה לשאול עליה.

ו) **ויש** להביא עוד ראיה דלא בעינן לכם במצה לדעת הרמב"ם והוא מ"ש בח"א ס"קג. אות ג. בשם השאגת אריה, וז"ל "ובאמת יש לי לתמוה, וכי אפשר ללמוד מהאי מצתכם דאייתינן לה מחלה למצה לפסול מצה שאינו שלו אלא של גזל, דהא ודאי אי כתב רחמנא גבי מצה גופיה להאי מצתכם שפיר הוי ממעטינן מיניה של גזל כמו דממעטינן מלכם דגבי לולב של גזל, אבל השתא דגבי מצה לא כתב רחמנא בהדיא למצתכם אלא דמייתינן בגז"ש דלחם לחם מחלה, והרי בחלה גופיה של גזל חייב בחלה כדאמרינן בר"פ הגוזל צד. הרי שגזל סאה של חיטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ, אבל מ"מ חייב בחלה אפילו אי שינוי במקומה עומדת ולא קנה הגזלן כדאמרינן התם, אם כן א"א להחמיר במצה הלמד למעט של גזל יותר מן החלה המלמד, דכל כה"ג ה"ל טפל חמור מן העיקר." ע"ש. וראיתי במהר"ם חלאוה בפסחים לח. שהוא סבר כהרא"ש שמצה גזולה פסולה משום לכם משום הגז"ש לחם לחם, והוא כתב "ואי קשיא לך, דתנן עיסה גזולה חייבת בחלה, ואמאי והא בעינן עריסותיכם ומאי שנא ממצה, אפשר לומר שאני חלה דכיון דגזל עיסה ואפה פת הא קניה בשינוי ושלו היא, אבל ליכא למימר דטעמם משום דעיסה כבר אתחייבה לה ושוב אינה נפטרת דהא קי"ל הגנב והגזלן שתרמו אין תרומתן תרומה משום דכי יקדיש את ביתו כתיב, דומיא דביתו, אלא כדאמרן." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה במה שהוא כתב "הא קניה בשינוי ושלו היא", דזה אינו כמ"ש השאגת אריה הנ"ל "אפילו אי שינוי במקומה עומדת ולא קנה הגזלן כדאמרינן התם". וכן הוא בריש פרק הגוזל, שכתוב שם, "אמר אביי ר" שמעון בן יהודה ובית שמאי רבי אליעזר בן יעקב... כולהו סבירא להו שינוי במקומו עומד". ופירש"י "אין זז מרשות בעלים הראשונים ואפילו נשתנה." ורבי אליעזר בן יעקב הוא דאמר גזל סאה של חטין וכו', ולכן מוכרח לומר שאף שעדיין העיסה היא על הבעלים מ"מ יש חיוב של חלה על הגזלן. ובזה יש להעיר על התוספות בסוכה ל. בד"ה הא, שכתבו "והא דמשמע בריש הגוזל קמא בההיא דגזל סאה דאף על גב דשינוי קונה, חשיב מצוה הבאה בעבירה אע"פ שקנאו בשינוי מעשה קודם שבא לידי חיוב חלה, התם דיחויא בעלמא הוא וכו" ע"ש. וזה קשה שהלא לר" אליעזר בן יעקב אין קנין ושפיר י"ל מצוה הבאה בעבירה.

ושוב ראיתי במקראי קדש בהל" פסח. בס"תנד. ד. שהוא הביא דברי הרב המגיד שכתב לגבי מצה גזולה פסולה "והוא שגזל מצה, אבל גזל חטין או קמח וקנאן בשינוי ודמים לבד חייב לו". וכתב המקראי קדש על זה "ואיך כתב המגיד משנה דיוצא י"ח כשגזל חטין או קמח ועשאן מצה מאחר שאינו יכול לברך, ורבינו כייל כל שמברכין יוצאין י"ח, וי"ל דההיך ברייתא רבי אליעזר בן יעקב היא דס"ל דשינוי אינו קונה כמ"ש פ" הגוזל, וילפינן לדידן דס"ל דשינוי קונה דיברך ויוצא י"ח מצה" ע"ש. הרי מבואר שאף שעדיין אין קנין לגזלן מ"מ יש חיוב בחלה, וכן צ"ל לפרש דעת הרב המגיד כמ"ש המקראי קדש, ולכן ממילא יש חיוב של חלה בעיסה גזולה, ומ"ש עריסותיכם צ"ל שזה דוקא לאפוקי של גוי או הקדש או כדי עריסותיכם כמבואר במנחות סז. הנ"ל ובחולין קלה:, ולכן אין לומר שאף במצה פסלינן מצה גזולה משום דבעינן לכם. כן נראה דעת הרמב"ם בזה, וזה סייעתא למ"ש השאגת אריה הנ"ל, ולדעתו נראה שיוצאין במרור גזול בליל פסח בזה"ז. אלא שכבר כתבתי בח"א שלדעת הרמב"ם ומרן אף במצוות דרבנן כמו קריעה יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, וה"ה במרור בזה"ז ע"ש.

הרי מבואר מהנ"ל שלדעת הרמב"ם לא בעינן "לכם" במצה.

סימן לה.

שאלה: האם יש לפרש החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים בליל פסח, ובין זכירת יציאת מצרים בכל ימות השנה, לדעת הרמב"ם.

תשובה: א) **לענ"ד** נראה שבשאר ימות השנה סגי בהרהור בלב בלבד, אבל בליל פסח בעינן דבור וספור בפה. וכן נראה דעת הרמב"ם שכתב בהל" חמץ ומצה פ"ז. הל"א.

"מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר, תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה, בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן, אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים...". הרי נראה מזה דבעינן ספור בפה דוקא. אמנם מצינו בהל" ק"ש פ"א הל"ג שכתב "ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך." הרי כאן לא כתב הרמב"ם דבעינן סיפור או דבור בפה כלל, ולכן משמע שסגי בזכירה בלב ותו לא.

וכן יש לדייק לגבי זכירת עמלק שכתוב במגילה יח. "וממאי דהאי זכירה קריאה היא, דלמא עיון בעלמא, לא סלקא דעתך זכור יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור, בפה." הרי מבואר שאם כתוב זכור בלבד אז יש לפרשו שבלב סגי. ולכן הכי י"ל לגבי יציאת מצרים בשאר ימות השנה שכתוב בתורה "למען תזכור" שבהרהור בלב סגי, משא"כ לגבי זכירת עמלק שכתוב לא תשכח גם כן.

אמנם ליל פסח שאני, שכתב הרמב"ם הנ"ל שיש לדמות ליל פסח למצות קידוש בשבת שכתוב בפסוק "זכור את יום השבת". ומצינו לגבי זכירת שבת דבעינן דיבור דוקא, ולא סגי בהרהור לדעת הרמב"ם, שכתב הרמב"ם בפ"כט. דשבת הל"א. "מצות עשה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זכור את יום השבת לקדשו כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש." הרי העיקר הוא לקדש היום בדברים. וכן נראה מהחינוך במצוה לא. שכתב "לדבר דברים ביום שבת בכניסתו וכן ביציאתו שיהיה בהם זכר גדולת היום ומעלתו...זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו זכר קדושה וגדולה." הרי אף כאן העיקר הוא "לדבר דברים". וכל זה מפני שמלבד הזכירה גם כתוב "לקדשו", וזה בדברים בפה. וכן נראה ממכילתא פר" יתרו, שכתוב שם בפרשה ז. "לקדשו, לקדשו בברכה, מכאן אמרו מדקשים על היין בכניסתו". ויש לפרש שאה"נ שברכת קידוש הוא רק מדרבנן, אבל מ"מ בעינן דבור ושבח מן התורה, ולכן תקנו חכמים ברכה מיוחדת לזה על היין. לכן כתוב במכילתא "לקדשו בברכה". הרי מצינו שדבור דוקא בעינן. וכן יש לפרש בפסחים קו. שכתוב שם "זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין". דהיינו שצריך כוס לשירה, ולכן אף מזה מצינו דבעינן שירה, דהיינו שבח ודבור בפה.

ואפשר להסביר הדבר, שיש לדמות "לקדשו", להקדש דהיינו שהאיש אמר על דבר שהוא מיוחד לבית המקדש שהוא מקום המיוחד לעבודת הקב"ה ואינו לתשמיש חול, כמו כן אנו אמרינן לגבי שבת שהוא יום מיוחד לעבודת הקב"ה ואינו לעבודת חול. ומצינו בשבועות כו: שאף דבעינן דבור בפה לגבי נדרים ושבועות מפני שכתוב "לבטא שפתיים", אבל לגבי תרומת מלאכת המשכן וקדשים סגי בהרהור בלב כמ"ש כל נדיב לב, וכן פסק הרמב"ם בהל" מעשה קרבנות פ"יד. הל"יב. "בנדרים ונדבות אינו צריך להוציא בשפתיו כלום אלא אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו כלום חייב", ועיין עוד בזה ברמ"א ביו"ד ס"רנח. יג. ומרן בחו"מ ס"ריב. ח. ולכן אף לגבי מי שקדש שבת שהוא אומר שהוא יום קדוש ומיוחד להקב"ה אינו צריך לקדש בפה אלא סגי בהרהור בלבד. אמנם כיון שכבר כתוב בפסוק "זכור" וזה בלב, אז מה אני מקיים "לקדשו", לכן צ"ל לקדשו דהיינו בפה, וזה כמו הדרשה לגבי זכירת עמלק במגילה יח. הנ"ל. "כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור, בפה."

שוב ראיתי כסברה זו ברמב"ן על התורה בפסוק זכור את יום השבת לקדשו, שכתב "אבל לרבותינו עוד בו מדרש ממלת לקדשו, שנקדש אותו כענין וקדשתם את שנת החמשים שנה, שהיה טעון קדוש בית דין לומר ביובל מקודש מקודש, אף כאן צוה שנזכור את יום השבת בקדשנן אותו." הרי משמע שפה בעינן ולא סגי בהרהור, ואף מזה נראה שהקידוש בשבת דומה להקדש, שבזה האיש אומר שיום זה מיוחד לעבודת הקב"ה ולא לעבודת חול.

ב) **ולפי** זה נראה שיש לעשות גזירה שוה, שכתוב בזכירת שבת "זכור", וכתוב בזכירת יציאת מצרים בליל פסח, "זכור", ולכן כתב הרמב"ם דבעינן סיפור בליל פסח כדמצינו בליל שבת. אמנם בשאר ימות השנה כתוב "תזכור" ולא זכור, ולכן אין לדמות שאר ימות השנה לקידוש בליל שבת, שזכור ותזכור מילים שונים לגבי גזירה שוה. ונראה שהרמב"ם למד גזירה שוה זו מפסחים קיז: שכתוב שם, "אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום, כתיב הכא למען תזכור את יום, וכתיב התם זכור את יום השבת לקדשו". ויש לעיין בזה שנראה שהגמרא הביא הפסוק של למען תזכור, ולא הפסוק של זכור את היום הזה, מפני שיש חילוק ביניהם, שמהפסוק של "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך", נראה שזה איירי בשאר ימות השנה כיון

שכתוב בו "ימי חייך", דהיינו כל יום ויום ולאו דוקא בליל פסח, ולכן אף שבת בכלל זה, ולכן ראוי להביא פסוק זה לגבי קידוש בשבת. אמנם הפסוק של "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", לא הזכיר כל ימי חייך ולכן אין הוכחה מכאן שזכירה זו בכל ימות השנה, ולכן יש לפרש שפסוק זה איירי בפסח עצמו, וכנראה מפסוק אחר באותה פרשה של "בעבור זה", בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. אמנם נראה שהרמב"ם לא סבר כן, שבהל" חו"מ הנ"ל הוא השוה זכירת שבת לקדשו לפסוק של זכור את היום הזה. ובזה הוא למד הגזירה שוה שאף בליל פסח בעינן סיפור בפה. ונראה שהוא לא הביא הפסוק של תזכור כגירסא דידן בפסחים הנ"ל, מפני שאין לדמות זכור לגבי שבת לתזכור לגבי יציאת מצרים ששאני זכור מתזכור שהם מילים שונים, ולכן או י"ל שיש לרמב"ם גירסא אחרת והפסוק הנכון לדעתו הוא זכור. או י"ל שהוא סבר שיש טעות בגירסא והוא החליף הפסוקים מדעתו, כדי לעשות גזירה שוה זכור בזכור. וגם נראה שסבר הרמב"ם, שכמו שיש ללמוד מגזירה שוה זו מליל פסח לקידוש בשבת, דבעינן זכירת יציאת מצרים בקידוש, כמו כן יש ללמוד משבת לליל פסח, דבעינן דבור בפה דוקא. (וכן מצינו במקומות אחרים בגז"ש, כגון ברא"ש בפסחים פ"ב אות יח. שמשום "לחם" בחלה וגם במצה, יש ללמוד מחלה דבעינן לכם במצה, ויש ללמוד ממצה דבעינן חמשת מינים בחלה. ע"ש.)

ויש לבאר מה שכתבתי שאין ללמוד מזכור בשבת לתזכור שהם מילים שונים, אלא רק מזכור לזכור. ולכאורה יש להקשות על זה מחולין פה. שנראה שזה תלוי במחלוקת בגמרא שם לגבי כסוי הדם בשחיטה שאינה ראויה, "מאי טעמא דרבי מאיר באותו ואת בנו, אמר ריב"ל גמר שחיטה שחיטה משחוטי חוץ, מה התם שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, אף הכא נמי שחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה. ורבי שמעון מאי טעמא, א"ר מני בר פטיש גמר מטבוח טבח והכן, מה להלן שחיטה ראויה אף כאן שחיטה ראויה, ורבי מאיר נמי ליגמר מטבוח, דנין שחיטה משחיטה ואין דנין שחיטה מטביחה, מה נפקא מינה הא תנא דבי רבי ישמאל ושב הכהן ובא הכהן, זו היא שיבה זו היא ביאה, הני מילי היכא דליכא דדמי ליה, אבל איכא דדמי ליה מדדמי ליה ילפינן. ורבי שמעון נמי ליגמר משחוטי חוץ, דנין חולין מחולין ואין דנין חולין מקדשים" ע"ש כל הסוגיא. ולפי זה י"ל שלמ"ד דילפינן שחיטה מטבוח טבח אף שהם מילים שונות, ק"ו שיש לילף תזכור וזכור, שיש לשון זכירה בשניהם. אמנם למ"ד שאין ילפינן ממילים שונים אלא א"כ דליכא דדמי ליה, אף דבנד"ד יש לומר שאין ילפינן מזכור בשבת לתזכור ביציאת מצרים כיון שיותר נכון לילף זכור מזכור שבזה י"ל שדמי ליה ממש.

ולענ"ד נראה שהרמב"ם סבר דבנד"ד לכו"ע אין ילפינן תזכור מזכור, שאף למ"ד שחיטה מטבוח טבח ילפינן, זה מפני שא"א לילף שחיטה משחיטה כיון שאין למידין חולין מקדשים, אבל נראה שאם לא מפני זה אף המ"ד מודה שיותר נכון למילף מילים שווים ולא ממילים שונות אף בשינוי כל שהו. ולכן כיון שזכור בשבת הוא דומה ממש לזכור ביציאת מצרים ולא דומה ממש לתזכור, אז ודאי ראוי לילף זכור מזכור ולא תזכור מזכור. ואף שבמגילה יח. הנ"ל מצינו כתוב "קראה על פה לא יצא. מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר." הרי ילפינן "נזכרים" מ"זכרון", אף שהם מילים שונים, מ"מ כל זה מפני דליכא דדמי ליה, ואין מקום אחר לילף לימוד זה. הרי ששפיר י"ל לילף זכור מזכור ולא תזכור מזכור.

ולפי זה ראינו שלדעת הרמב"ם יש לדמות הפסוק של זכור שאיירי רק בליל פסח לקידוש בשבת, ולכן בעינן דבור בליל פסח לקיים זכירת יציאת מצרים, אבל אין לדמות הפסוק של תזכור לקידוש ולכן בשאר ימות השנה לא בעינן דבור בפה וסגי בהרהור לבד. ואף שהגמרא בפסחים הנ"ל איירי בשבת שהוא בשאר ימות השנה, ולא בליל פסח דוקא, מ"מ עדיין יש ללמוד מליל פסח לשבת שצריך להזכיר יציאת מצרים בקידוש של שבת. וכמו שיש ללמוד מזכר יציאת מצרים לקידוש, כמו כן יש ללמוד להיפך, דהיינו מקידוש בשבת לליל פסח שדבור בעינן ולא סגי בהרהור. כן נראה לענ"ד לפרש דעת הרמב"ם.

ג) **ולכאורה** יש להקשות על הרמב"ם משיטת החינוך, שכתב החינוך במצוה כא. "לספר בענין יציאת מצרים בליל טו' בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח לש"י על כל הנסים שעשה לנו שם, שנאמר והגדת לבנך... ומה שאמר הכתוב לבנך, לאו דוקא בנו אלא אפילו עם כל בריה... ואפילו בינו לבין עצמו אם אין אחרים חייב להוציא הדברים בפיו." ע"ש. הרי נראה מזה שיש ללמוד המצוה לספר ביציאת מצרים בליל פסח מוהגדת לבנך, ושפיר י"ל בזה דבעינן דבור שכך מוכח הלשון של והגדת. ולכן קשה על הרמב"ם שלא הביא פסוק זה להוכיח ממנו מצות זכירת יציאת מצרים בליל פסח, כיון

שפסוק זה יותר פשוט מגזירה שוה הנ"ל. אלא נראה שהרמב"ם לא למד המצוה מפסוק זה כיון שכתוב בפסוק "לבנך", דהיינו שיש מצוה רק אם יש לו בן, אבל אם יש שם אחר או אם הוא בעצמו אין ללמוד מפסוק זה ודלא כהבנת החינוך. וכן הוא בספר המצוות ס"קנז. שכתב הרמב"ם שם, "צונו לספר ביציאת מצרים בליל טו' בניסן... והכתוב שבא על צווי הזה הוא והגדת לבנך ביום ההוא... אין לי אלא בזמן שיש לו בן, בינו לבין עצמו בינו לבין אחרים מנין, ת"ל זכור את היום הזה, ר"ל כשהוא צוה לזכרו כמו שאמר זכור את יום השבת." הרי זה כדביארתי. ולכן נשאר רק ללמוד הזמן של מצות זכירה מפסוק של והגדת, דהיינו בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, כמ"ש הרמב"ם בהל" חו"מ הנ"ל.

ד) **הרי** מבואר מכל זה שלדעת הרמב"ם בעינן דבור בפה בליל פסח כדי לקיים זכירת יציאת מצרים, אבל בשאר ימות השנה סגי בהרהור לבד. וכן נראה מהספרי כמ"ש הרמב"ן בפרשת כי תצא בפסוק "זכור את אשר עשה ה' א' למרים", וז"ל "וכן הוא אומר זכור את יום השבת לקדשו, יכול בלבך כשהוא אומר שמור (כצ"ל) הרי שמירת הלב אמורה, מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיך, וכן הוא אומר זכור אל תשכח וכו', וכן הוא אומר זכור את אשר עשה ה' א' למרים, יכול בלבבך כשהוא אומר השמר בנגע צרעת לשמור מאד ולעשות, הרי שמירת הלב אמורה, מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיך, וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, יכול בלבך כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה הא מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפיך" ע"ש. ואל תאמר שהרמב"ן הביא הספרי רק לפירוש בלבד אבל הוא לא פסק כן לדינא, שזה אינו שבספר המצות שלו במצות עשה ז. הוא מונה זה למצות עשה על פי הספרי הנ"ל. וכתב שצריך להזכיר בפה, וז"ל "נצטוינו לזכור בפה, ולהשיב על לבנו מה שעשה יתעלה למרים" ע"ש. וכן הסכים המגילת אסתר שם.

וכתב על זה השאגת אריה בסוף ס"יג. "למדנו מדברי הספרא הללו דגלי לן רחמנא גבי זכירת שבת ושל מרים ושל עמלק בכל אחד ואחד קרא יתירא ללמוד על זכור שנאמר אצלו שהוא בפה, שזכירת הלב כבר אמורה, הלא"ה ה"א דזכור אינו אלא בלב, ולא הוי ילפינן זכירה אחרת מחברתה דגלי לן בה רחמנא דזכור דידה הוי בפה. א"כ גבי זכירת יציאת מצרים דלא גלי לן על זכור דידיה שהוא בפה דוקא, בהרהור הלב נמי סגי, ומזכירות הללו דאמרן א"א למילף לזכירת יציאת מצרים דהא ה"ל ג' כתובים הבאים כאחד דשבת ודמרים ודעמלק דכ' רחמנא קרא יתירא דזכור דידהו הוי בפה דוקא, וג' כתובים הבאים כאחד לכו"ע אין מלמדין כדאיתא בהרבה מקומות בגמרא." ע"ש.

ולענ"ד י"ל בזה, שנראה מהרמב"ם שלגבי שבת הוא לא למד שצריך דבור משמור וזכור, אלא מזכור לקדשו כדביארתי לעיל. מ"מ עדיין יש ללמוד מהספרי שאם יש לימוד מיוחד דבעינן דבור בפה, אז אין ללמוד שאר מצות ממנו, כמ"ש השאגת אריה. ולכן מזה נראה שבזכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה שדי בזכירה בלב, כיון שכתוב "תזכור" בלבד ותו לא. אמנם בליל פסח כיון שיש לימוד להשוות זכור בליל פסח לזכור בשבת כמ"ש הרמב"ם, אז שפיר הוא ללמוד זכירת מצרים בליל פסח מזכור לקדשו בשבת, שדבור בעינן ולא סגי בהרהור לבד.

אלא שראיתי בשאגת אריה שם שכתב שמש"ס דילן נראה שאנו לא קי"ל כהספרי, אלא שיש ללמוד מזכירת עמלק לכל שאר זכירות שאנו בעינן פה, ולא סגי בהרהור. וז"ל "כיון דהאי לא תשכח דכ' רחמנא גבי זכירת עמלק מגלי לן על זכור שעמו שהוא בפה דוקא ולא סגי ליה בהרהור, מיניה ילפינן דכל היכא דכ' רחמנא זכירה אינו אלא בפה וגילוי מילתא בעלמא הוא". ועוד כתב לגבי הספרי, "ומ"מ לענין הלכה כיון שכבר הוכחתי מגמרא שלנו דאין אדם יוצא ידי חובת הזכרת יציאת מצרים בהרהור, אפילו את"ל דההיא דספרא לא ס"ל הכי, נקטינן כגמרא שלנו." ולענ"ד יש להשיב על זה, שהלא כבר כתבתי לעיל שהרמב"ן פסק כהספרי דבעינן פה דוקא כמבואר במצוות עשה שלו. ועוד י"ל שכתב הרמב"ם בסוף הל" טומאת צרעת פ"טז. הל"י, "ועל ענין זה מזהיר בתורה ואומר השמר בנגע הצרעת זכור את אשר עשה ה' א' למרים בדרך, הרי הוא אומר התבוננו מה אירע למרים הנביאה". ע"ש. הרי יש לדייק בלשונו שהוא כתב "התבוננו", דהיינו הרהור בלב. הרי מבואר שהוא לא סבר כהספרי דבעינן פה דוקא, אבל הרהור לבד סגי. מ"מ מכאן ראיה שאף שכתב לגבי מרים זכור, מ"מ לא ילפינן מזכירת עמלק דבעינן בפה דוקא לזכירת מרים. ולכן מבואר מזה שהרמב"ם לא סבר כדעת השאגת אריה דילפינן מזכירת עמלק לשאר זכירות, שזה אינו אלא דסגי להתבונן בלבד. ולכן לפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם לא בעינן זכירה בפה אלא במקום שיש גלוי לזה, דהיינו בעמלק, קידוש בשבת, וזכירת יציאת מצרים בליל פסח, אבל בשאר מקומות כגון במרים או זכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה לא. ועוד י"ל לדעתו שאף כאן שלשה כתובים הבאים כאחד, דהיינו הלימוד לגבי זכירת

עמלק, קידוש בשבת, וזכירת יציאת מצרים בליל פסח, ואין ללמוד מהם לשאר זכירות. הרי מבואר שבין להרמב"ן שפסק כהספרי, ובין להרמב"ם שסבר שאין ילפינן מזכירת עמלק לשאר זכירות, אנו לא קי"ל כהשאגת אריה בזה.

ה) **ושוב** ראיתי בספר חרדים במצוות עשה התלויות בלב בפ"ט אות כד, שהוא כתב, "לזכור בכל יום בלבבנו כי עבדים היינו לפרעה במצרים בעבודת פרך בחומר ובלבנים, ואילו לא הוציאנו עדיין אנו ובנינו היינו עבדים, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם מארץ מצרים... וסתם זכירה בלב, כדאיתא בספרא ובספרי. ומקרא יתירא דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים דרשו ז"ל דחיובא נמי להזכיר יציאת מצרים בפה כדי לחזק הלב דרחמנא ליבא בעי, ורשב"ץ וסמ"ק מנו מתרי"ג מצות זכרון יציאת מצרים בפה בכל יום" ע"ש. ונראה שיש לו שיטה אחרת בזה, שלדעתו השני פסוקים של זכור ותזכור ביציאת מצרים הם לגבי שאר ימות השנה, ודלא כדביארתי לעיל לדעת הרמב"ם שתזכור לגבי שאר ימות השנה, וזכור הוא לגבי ליל פסח. ולכן כיון ששני פסוקים אלו שייכים לכל ימות השנה, אז ממילא אחד מהם מיותר, ולכן י"ל שאחד הוא לזכירה בלב והשני הוא בפה. מ"מ אף מזה ראינו שלדעת הרשב"ץ וסמ"ק והספר חרדים, שאין ילפינן מזכירת עמלק לשאר מצוות זכירה, אלא שצריך לימוד לכל זכירה בפני עצמה. ולכן שפיר י"ל שלדעת הרמב"ם מה שהוא כתב בהל" ק"ש זכירה בסתם הוא בלב בלבד, כיון שאין ללמוד כל זכירה מזכירת עמלק, וגם הוא לא סבר שיש קרא יתירה לגבי זכירת יציאת מצרים, אלא שפסוק תזכור הוא לגבי כל ימות השנה, ופסוק זכור הוא לגבי ליל פסח.

ו) **ועוד** ראיתי שם בשאגת אריה, שהוא כתב "ולכאורה יש לי להביא ראיה דכל היכא דכ' רחמנא זכירה אינו אלא בפה, שהרי קידוש היום מזכור את יום השבת נפקא לן, ומשמע דבהרהור לא יצא, ואע"ג דכ' רחמנא זכירה ש"מ כל זכירות סתם שנאמרו בתורה מזכירת עמלק מפורש ילפינן להו דגלי ביה רחמנא שאינו אלא בפה". ע"ש כל דבריו. וכן הוא לקמן בדבריו לגבי שיטת הבה"ג, שכתב שלכאורה "קידוש היום דאורייתא בהרהור בעלמא סגי ליה, ומדרבנן משום דתיקנו ברכה בעי דיבור... אלא ודאי זכירה בפה הוא דילפינן לכולהו זכירות מזכירת עמלק דגלי לן קרא ביה דזכור בפה הוא". הרי מבואר מדבריו שילפינן דבעינן דבור בפה בקידוש מזכירת עמלק. אמנם לענ"ד זה אינו, אלא שילפינן בקידוש דבעינן דבור בפה משום דכתיב לגבי קידוש "לקדשו", דהיינו "זכרהו זכירת שבח וקידוש" כמ"ש הרמב"ם הנ"ל, או "לדבר דברים... זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרוהו זכר קדושה וגדולה", כמ"ש החינוך במצוות לא. הנ"ל. הרי בעינן דבור בפה כיון דכתיב לקדשו, ולא ילפינן זה מזכירת עמלק. (ולגבי מה שהאריך השאגת אריה לבאר דעת הבה"ג בקידוש אם יצא אם מוציא אחרים, עיין מה שכתבתי בדעת הבה"ג בח"א ס"נ. אות ז. ואילך.)

ועוד יש לומר בדעת השאגת אריה שסבר שילפינן כל הזכירות מזכירת עמלק, והוא ממ"ש במגילה יח. הנ"ל "קראה על פה לא יצא. מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים וכתיב התם כתוב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר." הרי שלמידין הדין של קריאת מגילה בספר, מדין של עמלק שכתוב בפסוק "כתב זאת זכרון בספר." וכל זה משום גז"ש זכירה זכירה. ולפי זה אם אמרינן שאנו ילפינן כל זכירות מזכירת עמלק כמ"ש השאגת אריה הנ"ל, אז הלא גם צ"ל שצריך להזכיר כל הזכירות כגון יציאת מצרים וקידוש בשבת בקריאת ספר, וזה לא שמענו. ש"מ שאין ילפינן כל הזכירות מזכירת עמלק ודלא כהשאגת אריה בזה. וכן ראיתי בספר נחל אשכול בהל" פורים דף לג. אות א. שהקשה כן וכתב, "וקשי' א"כ זכירה דשבת נמי ליבעי ספר". ועוד כתב שם שהטעם שיש ללמוד דבעינן פה לקידוש בשבת הוא מפני שכתוב זכור את יום השבת לקדשו, והוא הביא הרמב"ן הנ"ל בפרשת יתרו, ועל זה הוא כתב, "וקשי' לי למה לי קרא לילף מזכירה דעמלק, אלא ודאי דלא בעי רחמנא ללמוד מעמלק דא"כ אין גז"ש למחצה ובעינן נמי ספר, להכי פליגינהו רחמנא כי היכא דלא לילף מהדדי." הרי שאין לילף מזכירת עמלק לשאר זכירות. ולכן אף בזכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה י"ל שלא בעינן פה כדביארתי.

ז) **ונראה** שיש להביא ראיה שלא בעינן דבור בפה בזכירת מצרים בשאר ימי השנה, מברכות כ:, שכתוב במשנה שם, "בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחריו ואינו מברך לפניו, רבי יהודה אומר מברך לפניהם ואחריהם." וכתבו התוספות שם בד"ה בעל קרי, "והיינו טעמא דשרינא טפי בק"ש מברכות משום דק"ש דאורייתא וברכות דרבנן, ואפילו למ"ד ק"ש דרבנן היינו היכא דהזכיר יציאת מצרים, אבל מתניתין שלא הזכיר יציאת מצרים שלא התירו לו לומר אמת ויציב והוי ק"ש דאורייתא ואמת ויציב דרבנן, שהרי הזכיר יציאת מצרים בק"ש" ע"ש. הרי נראה מזה שכאן

ק"ש דאורייתא לכו"ע כיון שיש בה זכירת יציאת מצרים, והוא מקיים מצוה זו אף בהרהור, ולכן שוב אין צורך לומר אמת ויציב. ונראה שזה בין למ"ד הרהור כדבור דמי, ובין למ"ד הרהור שלא כדבור דמי. הרי מבואר שבשאר ימות השנה סגי בהרהור לחוד לגבי זכירת יציאת מצרים.

וכן ראיתי במאירי שם שכתב, "אבל אינו מברך לפניה ולאחריה אפילו ע"י הרהור, שהברכות אינן אלא מדברי סופרים ודחו אותם לגמרי מפני טומאה מדבריהם, ואע"פ שיש בברכה אחרונה הזכרת יציאת מצרים שהיא מן התורה כדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, מכל מקום כבר הזכירה על ידי הרהור בפרשת ציצית." הרי בפירוש שהוא מקיים מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור בלבד.

אלא שעדיין יש להקשות על זה לפי מ"ש השאגת אריה הנ"ל, והוא הביא לשון הגמרא שם וכתב להקשות על הסברה שדי בהרהור בלבד לגבי זכירת מצרים אף בכל ימי השנה, וז"ל "אלא שיש לי להקשות על זה מהא דתנן בפ"ק דברכות כ: בעל קרי מהרהר בלבו... ואמרינן בגמרא אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי ס"ד לאו כדבור דמי למה מהרהר, ופריך אלא מאי הרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו ומשני כדאשכחן בסיני, ורב חסדא אמר הרהור לאו כדבור דמי, דאי ס"ד דהרהור כדבור דמי יוציא בשפתיו, והשתא מנ"ל לרבינא למידק דהרהור כדבור דמי, דילמא לעולם אימא לך הרהור לאו כדבור דמי לענין ק"ש וכל המצוות דבעי דיבור, והא דק"ל למה מהרהר בק"ש משום יציאת מצרים שבה שבפרשת ויאמר שיוצא י"ח בהרהור דזכירה בלב הוי זכירה." ע"ש. הרי משום קושיא זו סבר השאגת אריה דבעינן דבור בזכירת יציאת מצרים.

ועוד כתב שם לגבי דברי התוספות הנ"ל, וז"ל "וכן פירשו שם התוספות להדיא דלמ"ד ק"ש דרבנן הא דמהרהר בק"ש משום יציאת מצרים שבה דהוי דאורייתא, ומה"ט כתבו ויש ספרים דגרסי ק"ש דרבנן היא ומשני אלא בק"ש אית בה מלכות שמים וברכת המזון דאורייתא ותפלה דרבנן וכן הגירסא בפ"ה. וקשה דבמתני' פי' דק"ש דאורייתא לכו"ע כיון שלא אמר אמת ויציב, דבהכי מיירי מתני', אלמא ר"ל גם להני אמוראי רבינא ור"ח דאתיא מילתייהו וכל שקלי וטריא דידהו אפילו למ"ד ק"ש דרבנן, מ"מ בעל קרי מהרהר בלבו לק"ש מפני יציאת מצרים שבה דה"ל מן התורה, ואפילו הכי דייק רבינא מיניה דהרהור כדיבור דמי דאס"ד דלאו כדבור דמה למה מהרהר. אלמא הרהור לאו כדיבוד לכל מילי ואף ידי חובת הזכרת יציאת מצרים אינו יוצא בהרהור." ע"ש. הרי הוא פירש התוספות באופן אחר, דהיינו שכיון שאם אין חילוק בין ק"ש לברכות כיון ששניהם מדרבנן, אז למה אמרינן שבעל קרי מהרהר בק"ש ולא בברכות, ובזה י"ל שכיון שיש זכירת יציאת מצרים בק"ש אז יש בה מצוה מן התורה, ולכן מטעם זה הבעל קרי צריך להרהר בק"ש דוקא, אבל עדיין הוא לא קיים המצוה של ק"ש או המצוה של זכירת מצרים בהרהור, שאם לא כן איך אמר רבינא זאת אומרת הרהור כדבור, שהלא יש להשיב לרבינא שאין ראיה מכאן כיון שעדיין י"ל הרהור שלא כדבור והטעם שיש להרהר בק"ש הוא כדי לקיים מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור.

ח) **ולענ"ד** יש להשיב על ראיה זו, וי"ל שנראה שאין זה כוונת התוספות, אלא נראה כוונתם כהמאירי הנ"ל שכתב "ואע"פ שיש בברכה אחרונה הזכרת יציאת מצרים שהיא מן התורה כדכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך, מכל מקום כבר הזכירה על ידי הרהור בפרשת ציצית." דהיינו שהוא כבר קיים המצוה בהרהור בק"ש ולכן הברכה אחרונה שהיא אמת ויציב אינה אלא מדרבנן. ומ"ש השאגת אריה להביא ראיה מרבינא שאמר זאת אומרת הרהור כדבור, י"ל שרבינא לא כיון כלל למצות זכירת מצרים, אלא רק למצות ק"ש שבזה דנים כל הפרק שם. ולכן הכי י"ל, זאת אומרת הרהור כדבור דמי דאי ס"ד לאו כדבור למה מהרהר לקיים מצות ק"ש, אבל אה"נ שהוא מקיים מצות זכירת יציאת מצרים בהרהור, אבל אנו דנין בק"ש ואין טעם להרהור בק"ש אם לא אמרינן הרהור כדבור, כך נראה לפרש מ"ש רבינא.

וכן י"ל לגבי מה שכתב עוד השאגת אריה שם, "וגם ל"ל לר" אלעזר לשנויי כדי שלא יהא כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, ולר" אדא בר אהבה בדבר שהצבור עוסקין בו, ואק"ש קאי כדפי' תיפוק ליה, דמק"ש לק"מ לר" חסדא דס"ל הרהור לאו כדיבור דמי למה מהרהר, דה"ט דמהרהר מפני יציאת מצרים שבה דסגי ליה בהרהור." הרי כיון שהגמרא לא השיבה כן ודאי שאין יוצאין י"ח בזכירת יציאת מצרים בהרהור. ואף בזה י"ל שאין דנין כלל כאן לגבי מצות זכירת יציאת מצרים, אלא לגבי ק"ש בלבד, ולכן אף אם אחד כבר יצא י"ח במצות זכירת יציאת מצרים, כגון אם הוא כבר הרהר ק"ש קודם שהוא בא לבית הכנסת, או אם הוא הרהר באיזה הרהור לגבי יציאת מצרים, או בפסוקים ששייכים ליציאת מצרים או אף השירה לאלו שאומרים שיוצאים י"ח בזה (עיין במ"א סוף ס"סז. ומ"ש ההגהות חתם סופר עליו), אז אף

שהוא כבר קיים מצות זכירת יציאת מצרים מן התורה ע"י הרהור, עדיין י"ל שהבעל קרי צריך להרהר בק"ש בבית הכנסת שהוא מה שהצבור עוסקין בו (עיין במאירי שי"א שאם הוא אינו בצבור אז הוא פטור אף מהרהור בק"ש). ואת"ל ששפיר לומר כן למ"ד ק"ש מדאורייתא, אבל למ"ד ק"ש דרבנן אם הוא כבר קיים מצות זכירת יציאת מצרים לפני כן, הרי ק"ש מדרבנן, ומה לו להרהר ק"ש כלל, אלא נראה שמה שאמר ר" אלעזר שלא יהא כל העולם עוסקין בו והוא יושב ובטל, הוא לפי שיטתיה שהוא סבר בדף כא. שק"ש מדאורייתא, ולכן אף אם הוא כבר זכר יציאת מצרים לפני כן ק"ש מן התורה, ואף שהתוספות כתבו שהמשנה הוי אליבא לכו"ע דהיינו אף למ"ד ק"ש מדרבנן, מ"מ מה שאמר ר"א הוא רק לסברתו שק"ש היא מדאורייתא. כך נראה לי לפרש הסוגיא, ובפרט לקיים דעת הרמב"ם והרמב"ן שסברו שיוצאין זכירת יציאת מצרים בהרהור לבד.

ט) **ועוד** יש להעיר על מה שראיתי בשאגת אריה שם שהוא כתב בפירושו לדעת הבה"ג לגבי קידוש, "אפילו למ"ד הרהור כדבור דמי, מ"מ הזכרת יציאת מצרים אינו אלא בפה כמו של עמלק" ע"ש. ולענ"ד נראה שלא קי"ל הכי לכמה אחרונים, שמצינו שמי שאינו יכול לקרות בפה מחמת אונס, יכול להרהר ק"ש בלבו כמ"ש מרן בס"סב. ג. וי"ל שאם נסתלק האונס שאינו צריך לחזור לומר ק"ש שבאותה שעה שהוא אנוס אנו אמרינן הרהור כדבור דמי, וכן כתב היד אהרן שם בהגב"י, וכן כתב המש"ז בס"ק א. וכתב שכן משמע לשון השו"ע, וכ"כ הברכ"י בס"פ. אות ב. וכ"כ הש"ץ דף צד ע"ג, וכ"כ הערך השולחן באות ב. וכ"כ הפתה"ד באות א. והכה"ח אות ח. ודלא כדעת הפר"ח שסבר שצריך לחזור לקרות ק"ש ע"ש. ולפי זה יש לשאול לדעתם שבשלמא י"ל שאיש זה קיים מצות ק"ש בשעת אונסו כיון שבאותה שעה אנו אמרינן הרהור כדבור דמי, אבל הלא הוא לא קיים מצות זכירת יציאת מצרים כיון דבעינן בפה דוקא כמ"ש השאגת אריה הנ"ל אף למ"ד הרהור כדבור, ולכן לפי זה ודאי הוא צריך לחזור לומר ק"ש כשנסתלק האונס כדי לקיים מצות זכירת יציאת מצרים, אלא צ"ל כיון שאלו האחרונים כתבו שא"צ לחזור, משמע שלדעתם הוא כבר קיים מצות זכירת מצרים בהרהור באותה שעה שהוא היה אנוס ולא אמרינן דבעינן פה דוקא למ"ד הרהור כדבור דמי.

ואגב אורחיה יש להעיר, שראיתי במאמ"ר בס"סז. בסוף ס"ק א. שהוא כתב שהרהור באמת ויציב לא מהני, והוא כתב שזה תלוי במחלוקת הפר"ח והיד אהרן הנ"ל לגבי אי אנוס צריך לחזור לקרות ק"ש כשנסתלק האונס, ודעת המאמ"ר שם כדעת הפר"ח דלא מהני הרהור. וכן נראה דעת הכה"ח בס"סז. אות א. בד"ה ואם מסופק, ע"ש. אמנם פסק הכה"ח ס"סב. אות ח. כדעת היד אהרן. ונראה מזה שיש סתירה בדעת הכה"ח וצ"ע.

ולכן נראה מכל זה שלדעת הרמב"ם יש חילוק בין מצות זכירת מצרים בשאר ימות השנה שבהם סגי בהרהור, ובין ליל פסח דבעינן דיבור דוקא, ואף שראיתי במנחת חינוך בס"כא. שדחה חילוק זה מפני מ"ש השאגת אריה הנ"ל, מ"מ מה שנראה לענ"ד כתבתי. שוב ראיתי לרבינו החיד"א ז"ל בכסא דוד, בקונטרס גאולת עולם דף קי. ע"ד שכתב לגבי דעת הרא"ם שסבר דאמרינן שומע כעונה לקיים המצוה לספר ביציאת מצרים בליל פסח, "שהרי לשון מצות עשה 'לספר' ביציאת מצרים אינו אלא בליל פסח, שבשאר הימים הוא מצות עשה 'לזכור' יציאת מצרים כמ"ש הרמב"ם." ע"ש. הרי מצאתי תנא דמסייע לי, שיש חילוק לדעת הרמב"ם בין שאר ימות השנה שסגי בהרהור לבד, ובין ליל פסח דבעינן ספור בפה. וכן נראה לי עיקר בדעתו.

סימן לו.

שאלה: האם מותר לדבר בליל הסדר בין נטילת ידים והכרפס, או שמא יש לדמות זה לדבור בין נטילת ידים והמוציא שהוא אסור משום תיכף לנטילה ברכה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"קסו. "יש אומרים שאינו צריך ליזהר מלהפסיק בין נטילה להמוציא, ויש אומרים שצריך ליזהר, וטוב ליזהר." וגם מצינו במ"ב בס"קנח ס"ק כ. בשם הפר"מ לגבי נט"י למי שטובל אוכלו במשקים, "שצריך לזה כל דיני נטילה כמו לפת". וכן כתב הכה"ח שם באות יג. "דצריך ליזהר בדיני נט"י למשקה ככל דיני נט"י לפת, אלא רק שאין לברך על נט"י למשקה משום סב"ל." ולפי זה נראה שאף י"ל שאין לדבר בין נט"י והטיבול במשקה כמ"ש מרן הנ"ל לגבי פת.

ולענ"ד יש לדון בזה, שלרוב ראשונים מ"ש בברכות מב. תיכף לנטילה ברכה, הוא רק לגבי מים אחרונים ולא במים ראשונים, וכן דעת הרמב"ם בסוף פ"ו דברכות, וכתב הטור בס"קסו. שכן דעת הרי"ף (עיין בב'ח שם) ורבינו יואל. אולם כנגדם מצינו דעת הירושלמי בפ"ק דברכות שתיכף לנטילה ברכה הוא במים ראשונים, וכן דעת

הרא"ש כמבואר בטור בס"קסו. ולפי זה מובן מ"ש מרן בסוף דבריו ש"טוב ליזהר" שלא להפסיק, כיון שמעיקר הדין אין איסור להפסיק והוא עצה טובה קמ"ל שיש לחוש לדעת הרא"ש. הרי מבואר שמצד הדין אין איסור בדבר שההלכה היא כהראשונים הנ"ל שהתירו.

ויש להוסיף על זה, שנראה שיש שיטה אמצעית, והיא שאין להפסיק בין מים ראשונים והמוציא וגם בין מים אחרונים וברכת המזון, אלא נראה שההפסק כאן הוא רק באכילה ושתיה וכדומה אבל לא בדבור. וזה מפני שכתבו התוספות בברכות מב. לגבי תיכף לנטילת ידים ברכה, שהוא במים אחרונים והאיסור הוא רק אכילה, וכן פירש"י שם. הרי משמע שאין איסור בדבור. וכן כתב הכסף משנה בפ"ו הנ"ל לבאר דעת הרמב"ם ורש"י, וז"ל "ומשמע מדברי רבינו ורש"י דלהפסיק בדבור בין מים אחרונים לברכה מותר, והטעם שלא פירשו תכף לנט"י ברכה שלא יפסיק ביניהם אפילו בדבור משום דלקמן אמרינן אין מסיחין על כוס של ברכה, כלומר משמזגו את הכוס אסור לדבר, ואם איתא אף קודם שמזג את הכוס אסור דתיכף לנט"י ברכה, אלא ודאי לא נאמר תכף לנט"י ברכה אלא לענין שלא יאכל וישתה עד שיברך." ע"ש. וכן נראה דעת התוספות שאף הם כתבו כרש"י שהאיסור רק אכילה. אלא מצינו שכתוב בברכות נב: "דבר אחר תכף לנט"י סעודה" ופירשו התוספות שם, "והאי דלא חשיב ליה לעיל בפ" כ"מ (מב.) דהדי אידך תכיפות משום דשנויה במשנה לא חש למתנייה." הרי שלדעת התוספות יש שני תכיפות לגבי נט"י, דהיינו מים ראשונים לסעודה ומים אחרונים לברכת המזון. ומשמע גם כן, שהם שווים ולכן בשניהם יש לאסור אכילה או מעשה שדומה לאכילה כגון מזיגת הכוס כנראה בברכות נב: הנ"ל, אבל דבור מותר וכמבואר בכסף המשנה הנ"ל.

וכן נראה מרבינו יונה בברכות מב. שאף הוא כתב לגבי איסור אכילה אחר שגמר הסעודה, "אלא כל זה שלא נטל ידיו לברכה מצי אכיל... שלשה תכיפות הן, ויש ששואלין למה לא אמר ד' דהא איכא אחרינא דהיינו תכף לנטילה סעודה (ברכות נב:) וי"ל דלא מני אלא הני דילפינן להו מקראי." הרי אף הוא סבר שאנו קי"ל כברכות נב: גם כן, ולכן אין להפסיק בין למים ראשונים ובין למים אחרונים, ואף משמע מדבריו שהאיסור הוא אכילה או מזיגה וכדומה, אבל הוא לא הזכיר שיש איסור של דבור כלל.

וכן נראה מהמאירי בברכות שם, שהוא כתב לגבי אכילה אחר שגמר הסעודה וקודם ברכת המזון, "הכל תלוי בנט"י, שאם נטל אסור (לאכול) אף בברכה עד שיברך ברכת המזון... או שמא שתיהן נכללות בה תכף לנטילה ראשונה ברכת המוציא ותכף לנטילה אחרונה ברכת המזון." הרי נראה כהתוספות שהאיסור הוא אכילה, והוא שייך בין למים ראשונים ובין למים אחרונים, אבל נראה שאין איסור בדבור כלל.

וכן נראה מהנמוקי יוסף, שבברכות מב. הוא כתב שתיכף לנט"י ברכה הוא לגבי מים אחרונים והוא כתב בשם הראב"ד שהאיסור הוא אכילה ושתיה, ובברכות נב: הוא הביא מ"ש התוספות שם הנ"ל. הרי נראה שאין איסור בדבור.

ב) **הרי** נראה שלשיטה זו אף שאין להפסיק גם בין נט"י להמוציא מ"מ אין איסור בדבור, וכמבואר בכסף משנה הנ"ל לדעת הרמב"ם ורש"י. אלא לפי זה צריך ליתן טעם למה הרמב"ם והרי"ף ורבינו יואל בטור הנ"ל, סברו שאין איסור של הפסק בין נט"י והמוציא, הלא מבואר בברכות נב: הנ"ל שאף לנט"י לסעודה בעינן תיכף. אלא י"ל לדעתם שאנו לא קי"ל כן, וזה לפי מ"ש עוד המאירי הנ"ל, "שאם שומר את ידיו אינו צריך לקיים תכף לנטילת ידים סעודה, מפני שאין הלכה כן, שאם שומר את ידיו אינו צריך, וכעין מה שאמרו נוטל אדם את ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום כולו." הרי שאנו לא קי"ל כן שאף אם הוא שומר את ידיו כל היום ואין שום תכיפה מ"מ שפיר דמי. ועוד ראיתי בב"ח בס"קסו. שכתב, "וצריך לומר דהרי"ף והרמב"ם וה"ר יואל חולקים אמ"ש תוס' הר"י, אלא ס"ל מדלא חשיב ליה בהדי אינך תכיפות אלמא דאין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא, ולא קי"ל כדבר אחר אלא כלישנא קמא בברייתא." ע"ש. הרי לשיטה זו, אין איסור הפסק במים ראשונים.

אלא שראיתי בט"ז שם בס"ק א. שאף הוא הקשה על שיטת רבינו יואל והרי"ף ממ"ש בברכות נב: תיכף לנטילה סעודה, והוא מסיק "ורבינו יואל דמתיר כאן בהפסק בין נטילה להמוציא לא התיר אלא לישב בטל, אבל פשיטא דלא התיר לעשות איזה מעשה בנתיים דזה יביא לידי היסח הדעת, והיינו ההיא דתכף לנטילת ידים סעודה שזכרנו, זה נ"ל ברור ופשוט לדעת רבינו יואל ורי"ף." ולענ"ד זה אינו, שהלא לדעת הרי"ף והרמב"ם מותר לאדם ליטול ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום אפילו שלא בשעת דחק, כמבואר בב"י בס"קסד. ולכן ודאי בזה הוא אינו יושב בטל כל היום, אלא צ"ל שהרי"ף אינו חושש להאי סברה דתיכף לנט"י סעודה, ודחויה היא כמ"ש המאירי הנ"ל. ואל תאמר ששאני הדין של נוטל אדם ידיו שחרית משום שזה דוקא כשהוא נטל ידיו לדבר

אחר כגון שיצא מבית הכסא וכדומה כמבואר ברמ"א בס"קסד. ובמ"א ס"ק ה. ו. אבל אם לא כן אין להתיר, שזה אינו שזה דוקא לשיטת התוספות כמבואר שם ובב"י, אבל נראה שהרי"ף והרמב"ם שלא הביאו חילוק זה, לא סברו כן, וכן נראה דעת מרן שהוא השמיט זה מלשונו בשו"ע. ולכן מזה נראה שהרי"ף התיר להפסיק אף שהוא אינו יושב בטל, כנראה מדין של נוטל אדם ידיו שחרית ומתנה עליהם כל היום, ודלא כדעת הט"ז בזה.

שוב ראיתי בגר"א בס"קסו. שהוא פירש דעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל בי"א קמא, והוא כתב שהטעם שדעה זו אינה סוברת כהאי בברכות פ"ח, דהיינו תיכף לנטילה סעודה, הוא מפני מ"ש התוספות בפסחים קו: ד"ה זימנין, וז"ל הגר"א, "וההיא דפ"ח דברכות מפ' כמ"ש תוס' בפסחים קו: ד"ה זימנין". ולענ"ד זה אינו, ויש לבאר הדבר. כתבו התוספות שם, "השתא מסיק דקידוש לא הוי היסח הדעת, וא"ת דבפרק אלו דברים אמרינן ב"ה מוזגין את הכוס ואח"כ נוטלין לידים ומפרש טעמא משום תכף לנט"י סעודה, וכי מזיגת הכוס הוי טפי היסח הדעת מקידוש, וי"ל דשאני מזיגה שהיא בחמין וצריך דקדוק שלא יחסר ושלא יותיר והוי טפי היסח הדעת מקידוש, ור"ת פירש דהתם איירי בחול ויש לחוש שאם יטול קודם מזיגה שיעסוק בשאר דברים ולא יאכל לאלתר ולאו אדעתיה, אבל בשבת אין לחוש שיפליג לדבר אחר שהשולחן ערוך ויאכל מיד." ולענ"ד, הרי"ף לא סבר כתירוצים אלו, ומצינו בטור בס"קפג. שכתב שם לגבי כוס של ברכת המזון, "שאין מברכין עליו עד שיתן לתוכו מים, ופירש רב אלפס שמניחו חי עד ברכת הארץ ואז מוזגו להודיע שבח הארץ שיינותיה חזקים וצריך לערב בהם מים רבים, ור"ת פירש חי מזוג ולא מזוג שמוזגו קצת וכשיגיע לברכת הארץ מוזגו כראוי" ע"ש. וכתב הב"י שדעת הר"י והרא"ש כר"ת. הרי לפי זה יש לדון, שבשלמא לדעת ר"ת ודע' אין הפסק במזיגת הכוס באמצע ברכת המזון אף שזה הוי היסח הדעת טפי כמבואר בתוספות הנ"ל בפסחים, כיון שהוא כבר התחיל למזוג הכוס קודם ברכת המזון, אלא לדעת הרי"ף שכל המזיגה היא באמצע ברכת המזון, הלא היא היסח הדעת ואין לעשות כן באמצע ברכת המזון, אלא צ"ל שהרי"ף לא סבר כסברה זו בתוספות הנ"ל בפסחים שמזיגת הכוס היא היסח הדעת. וגם י"ל שהרי"ף לא סבר כמ"ש ר"ת בסוף תוספות הנ"ל דהא דאמרינן תיכף לנט"י סעודה הוא בימי החול, שהרי"ף כתב בברכות שם "מאי כוס, כוס של קידוש היום הוא". הרי בפירוש כתב הרי"ף שדין זה בשבת ולא כר"ת בתוספות פסחים הנ"ל. ולכן אין לתרץ דברי הרי"ף לפי שני תירוצים אלו בתוספות בפסחים, אלא צ"ל כמ"ש המאירי והב"ח הנ"ל שלשיטת הרי"ף אנו לא קי"ל כברכות נב: שתיכף לנטילה סעודה, ודלא כנראה מהגר"א שהשוה התירוצים בתוספות בפסחים קו: לשיטת הרי"ף.

ג) **ועכשיו** יש לבאר דעת הרא"ש, שכתב הטור בס"קסו. "וא"א הרא"ש ז"ל היה רגיל אף בראשונים שלא להפסיק ושלא לדבר". הרי מבואר מלשון "אף" שבין למים ראשונים ובין למים אחרונים דעת הרא"ש היא שלא לדבר. וכן פירש הב"י בס"קעט. שהוא כתב בד"ה ויש, לגבי תיכף לנט"י ברכה, "דלכו"ע אמים אחרונים קאי שהרי אפילו הרא"ש שסובר דקאי אמים ראשונים לאו למעט מים אחרונים אתא שהרי כתב רבינו בס"קסו. וא"א ז"ל היה רגיל אף בראשונים שלא להפסיק ושלא לדבר, אלמא דאין להפסיק בין נטילה לברכת המזון אפילו בדבור וכ"ש שאין להפסיק ביניהם באכילה וברכה לפני אכילה" ע"ש. ולפי זה צריך לבאר הטעם שהרא"ש החמיר כל כך עד שאף דבור אסור, ודלא כנראה מהראשונים הנ"ל.

שוב ראיתי בב"י הנ"ל בס"קעט. שהוא הסביר דעת הרא"ש וכתב, "אלא שנ"ל שהטעם משום דקי"ל תיכף לנט"י ברכה כיון שנטל ידיו כדי להיות מזומן לברכה הוי כאילו התחיל כבר בברכה ואסור להפסיק באכילה ושתיה כלל... ומזה הטעם אין להפסיק בין מים אחרונים לברכה אפילו בשיחה". ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שא"כ הכי י"ל לגבי מים ראשונים, אבל מצינו שכתב הטור בס"רעא. שמנהג הרא"ש היה ליטול ידיו קודם קידוש, ואם אמרינן כסברת הב"י שהנטילה הוי כאילו התחיל כבר הברכה, אז הלא אם כבר התחיל המוציא אין להפסיק באמצע בקידוש אף אם הקידוש שייך לברכת המוציא כיון דבעינן קידוש במקום סעודה, אלא צ"ל שאין נטילה נחשבת כאילו הוא כבר התחיל בברכת המוציא.

ולכן נראה לענ"ד לבאר שלדעת הרא"ש יש שני צדדים להפסק בין נט"י לברכה, הצד אחד הוא היסח הדעת, והצד השני הוא שהות. ולכן י"ל שאף שאין היסח הדעת, מ"מ אם יש שהות אז אין זה נקרא "תיכף", והוא אסור, משא"כ לדעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל בטור בס"קסו. שלדעתם כל החשש בין למים ראשונים ובין למים אחרונים הוא מפני היסח הדעת ולא חיישינן לשהות. ולכן כתב הטור שלדעת רבינו יואל "אין לחוש על הפסק בין נטילה להמוציא כיון שהשולחן לפניו ודעתו לאכול לא חשיב היסח הדעת". הרי נראה מזה שבמים ראשונים אף שיש שהות מ"מ אין זה הפסק כיון שלא שייך כאן היסח

הדעת כיון שהשולחן ערוך לפניו, אבל במים אחרונים כיון שאין לומר בזה שאין היסח הדעת כיון "שהשולחן לפניו", ממילא יש לחוש להיסח הדעת ובעינן תיכף לנט"י הברכה של ברכת המזון. אמנם לדעת הרא"ש יש לחוש להיסח הדעת וגם לשהות, ולכן אף בנט"י להמוציא אף שאין היסח הדעת כיון שהשולחן לפניו, מ"מ עדיין יש לחוש לשהות שיש כשהוא מדבר בין נט"י והמוציא, ולכן דבור אסור. וכן מצינו, שכתב הטור שם שהרא"ש "היה רגיל כשהיה מיסב בסעודה עם אחרים שהיה נוטל באחרונה שלא להפסיק ושלא לדבר". הרי "להפסיק" לחוד "ולדבר" לחוד, ולכן אף שאין דבור, ואף שאין היסח הדעת כיון שכוונתו על שולחנו שמונח לפניו, מ"מ הוא הקפיד שלא ליטול ידיו ראשון, וזה מפני שיש שהות בין נט"י ובין ברכת המוציא, משא"כ לשאר פוסקים שהם אינם חוששים לשהות לבד.

ונראה שהמקור להרא"ש הוא מ"ש בברכות מב. שם בכלל התכיפות, "תיכף לסמיכה שחיטה", ובזה ההקפדה היא על שהות, ולכן אף לגבי נט"י י"ל הכי. וכבר מצינו סברה זו בתוספות בסוטה לט. בד"ה כל. שכתבו, "ושיעור תכיפה איכא למשמע מתכיפות סמיכה לשחיטה, דאמרינן בפ" כל הפסולין (זבחים לג.) כל הסמיכות שהיו שם קורא אני בהם תיכף לסמיכה שחיטה חוץ מזו שהיתה בשער ניקנור שאין מצורע יכול ליכנס שם, אלמא כדי מהלך משער ניקנור עד בית המטבחים לא חשיבה תכיפה, ובמסכת מדות משמע דלא הוי טפי מעשרים ושתים אמה..." ע"ש. הרי אף שהות כב' אמות הוי הפסק אף שאין היסח הדעת כיון שעדיין כל כוונתם על הקרבן. מ"מ נראה לענ"ד שאין שהות ליעכובא לדעת הרא"ש, ולכן אם הוא שהה א"צ לחזור ליטול ידיו, וזה מפני שמצינו בטור בס"רעא. שמנהג הרא"ש הוא לקדש בשבת אחר נט"י וקודם המוציא, ונראה מזה שאין לחוש לשהות כשיש צורך לזה. ועוד יש לדון לדעת הרא"ש איך הוא נטל ידיו באחרונה כשיש אחרים עמו באותו סעודה, הלא בזה הוא גורם לאחרים שנטלו בראשונה לשהות, ואיך הוא הביא אחרים לידי חטא, לכן צ"ל שאין שהות כשאין שם היסח הדעת לעיכובא, אלא שהרא"ש החמיר לעצמו. ולכן נראה ששהות כשאין שם היסח הדעת הוא חשש שמא יבא לידי היסח הדעת וברכה לבטלה בנט"י, אבל שהות אינה לעיכובא. כן נראה לענ"ד לדעת הרא"ש.

וראיתי במ"א בס"קסה. ס"ק ד. שהוא פירש דברי הרא"ש שכתב "שלא לדבר", שמ"מ "שיחה בעלמא ב' או ג' תיבות לא הוי הפסק, וכ"ש כששואלין לו דבר שמותר להשיב הן או לאו". ונראה משם שהוא פירש כן לפי מ"ש הכסף משנה הנ"ל שאין איסור להפסיק בדבור. אמנם זה קשה לי דהא כתב הכסף משנה שם "ומשמע מדברי רבינו ורש"י דלהפסיק בדבור בין מים אחרונים לברכה מותר". הרי הוא כתב כן רק לבאר דעת הרמב"ם ורש"י, אבל אה"נ לדעת הרא"ש כל דבור אסור. וכן נראה ממרן בב"י בס"קעט. לדעת הרא"ש. וכן כתב הכה"ח בס"קעט. ס"ק א. לחלק במ"ש מרן בין דעת הרמב"ם והרא"ש. ולכן נראה שלהרא"ש כל דבור אסור. וכן כתב המ"א עצמו בס"קעט. ס"ק א. שאסור להפסיק בדבור ועיין בלבושי שרד שם.

ד) **ולפי** כל זה יש לדון לגבי נט"י לכרפס בליל הסדר אם מותר לדבר אחר הנטילה, ונראה שלכל הדעות י"ל שאין איסור בדבור, וזה מפני שלדעת הרי"ף והרמב"ם ורבינו יואל אין איסור בדבור למים ראשונים, ואין כאן היסח הדעת כיון ששולחנו מונח לפניו. וגם לדעת התוספות בברכות נב: ורבינו יונה ודע' אף שגם למים ראשונים י"ל תיכף לנטילה ברכה, מ"מ נראה שלדעתם דבור מותר, ורק אכילה או מעשה כמזיגת הכוס אסור. ואף לדעת הרא"ש י"ל שאין איסור, שהלא כתוב בברכות נב: "תיכף לנטילה סעודה", ומשמע מזה שאמרו חכמים תיכף זה רק לגבי סעודה דהיינו המוציא, ולא לגבי טיבול במשקה, ואין לנו להוסיף על דבריהם. וכן נראה מהירושלמי בפ"ק דברכות שכתוב שם, התוכף ברכה לנטילה אינו ניזוק בכל אותה "סעודה". הרי אף מכאן משמע שכל הקפדה זו של תכיפה היא רק לגבי סעודה, דהיינו ברכת המוציא, ולא בברכות על ירקות. ולכן נראה שאף הרא"ש מודה שאין לחוש לזה. ולכן י"ל שאף שפסק מרן בס"קסו. "שטוב לחוש" לדעת הרא"ש לגבי פת, מ"מ י"ל שאף הוא מודה שאין לחוש לגבי טיבול ירקות שי"ל דאף הרא"ש מודה לזה.

ועוד י"ל לדעת הרא"ש, והוא שמצד אחד הדין של מים ראשונים הוא חמור טפי, וזה מפני שיש ברכה במים ראשונים של על נט"י, משא"כ במים אחרונים שתקנו החכמים מפני סכנה, ולא תקנו ברכה בהם. ולכן אם הוא מפסיק בין נט"י והמוציא אז מצינו שברכתו של על נט"י היא לבטלה, משא"כ במים אחרונים שאם הוא מפסיק אין בזה ברכה לבטלה. ולכן סבר הרא"ש שאף בדבור יש להחמיר לאוסרו אחר נט"י לסעודה מפני חשש ברכה לבטלה, אלא כיון שמצינו שאסור לדבר במים ראשונים כן י"ל במים אחרונים שדינם שווה שכולם בכלל תכיפה. וכן נראה ממ"ש הרא"ש בפסחים קו: "אמר רב ברונא אמר רב הנוטל ידיו לא יקדש, שאם היה מקדש היה הקידוש הפסק והיסח הדעת בין נטילה לברכת המוציא והיה צריך ליטול

ידיו ולברך פעם אחרת על הנטילה, נמצא ברכה שבירך על הנטילה הראשונה היא לבטלה, הלכך לא יקדש הוא" ע"ש. ואף שזה למ"ד אין קידוש במקום סעודה ואנו לא קי"ל כן כמבואר ברא"ש שם, מ"מ מצינו שבכל דבר שהוא הפסק בין נט"י והמוציא יש ברכה לבטלה, ולכן שפיר יש לומר שאף דבור אסור, ולכן כיון שהדינים של מים אחרונים ומים ראשונים שווים בזה, שפיר יש לומר שאף במים אחרונים אין לדבר אף שאין בזה חשש של ברכה לבטלה, שהלא בשניהם אמרו תיכף לנטילה ברכה, ואם הדין כן לגבי מים ראשונים שאין לדבר, אז ממילא אף במים אחרונים אין לדבר שכולם בכלל תיכף לנטילה ברכה. ולפי זה יש לדון לגבי כרפס, שאנו קי"ל שאין לברך על נטילה זו, ולכן י"ל שכיון שאין בזה חשש של ברכה לבטלה אם הוא הפסיק בין הנטילה לאכילת הכרפס, ממילא אין איסור להפסיק בדבור לדעת הרא"ש. (ולפי חילוק זה בין מים ראשונים לאחרונים יש לבאר דעת מרן, שבס"קסו. כתב מרן שטוב לחוש לדעת הרא"ש שלא להפסיק דהיינו אף בדבור, אבל לגבי מים אחרונים בס"קעט. כתב מרן שאין לאכול ואין לשתות אחר מים אחרונים, והוא השמיט דעת הרא"ש שאף אין לדבר, והוא לא כתב שטוב לחוש לדעת הרא"ש. ולענ"ד נראה שהטעם הוא שי"ל שנט"י להמוציא היא חמורה כיון שיש חשש של ברכה לבטלה כמבואר ברא"ש בפסחים הנ"ל, משא"כ במים אחרונים.)

וגם יש לדון במ"ש הב"י בס"קנח. וז"ל, "וכתב רבינו ירוחם י"מ דהא דמצריכי נטילה לטיבולו במשקה יש לו כל דין נט"י ומברך עליהם ויש להם כל דין מים ראשונים, וי"מ שאינו אלא משום נקיות ואין מברכין עליהם שלא תקנו נטילה אלא בפת וכן נראה עיקר ואין להם דין מים ראשונים." הרי לאלו שסברו שאין לברך על נט"י לטבול ירקות במשקה, הוא מפני שאין בזה כל דיני נט"י לפת, ולכן לדעתם ממילא אין לומר בזה תיכף לנטילה ברכה.

הרי מבואר מכל הנ"ל שמצד הדין אין איסור לדבר בין נט"י לטבול הכרפס בליל הסדר.

סימן לז.

שאלה: האם יש לפרש הטעם שבנוסח מה נשתנה, בירושלמי השמיט "אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור". ועוד מה הטעם שכתוב בנוסח המשנה לומר "אנו מטבילין פעם אחת, דלילה הזה שתי פעמים", וכתוב בגמרא בבלי לומר "אין אנו מטבלין אפילו פעם אחת". ומה הטעם שהירושלמי הקדים לומר שאלת טבילה, וכתוב בבבלי לשאול את זה אחר שאלת מרור.

תשובה: א) **נשאלתי** לבאר את זה, וכיון שכעת לא מצאתי דבר מפורש לבאר כל זה בספרי הפוסקים והמפרשים, אמרתי בלבי שיש לפרש בזה כל מה שעלה במצודתי.

בתחילה יש לדייק שכתוב במשנה בבבלי קיד. "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת, הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת...". אלא ובירושלמי כתוב בפ"י הל"ג. בנוסח זה, "הביאו לפניו ירקות וחזרת מטבל בחזרת עד שהוא מגיע לפרפרת הפת, הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת...". ויש לדייק שבשניהם כתוב שיש להביא חזרת לכרפס וגם למצות מרור. אלא שכתוב בירושלמי שבתחילה יש להביא שאר ירקות עם החזרת ואז יש לטבול החזרת לכרפס, משא"כ לבבלי שכתוב שם להביא בתחילה חזרת בלבד לכרפס. וזה קשה להבין אמאי מביאין חזרת לכרפס וגם למרור, ולמה כתוב בירושלמי להביא ירקות עם החזרת אם הוא מטבל רק החזרת בלבד.

וראיתי בבבלי קיד: שכתוב שם "פשיטא היכא דאיכא שאר ירקות מברך אשאר ירקות". הרי שהטעם שיש להביא חזרת הוא רק אם אין לו שאר ירקות לכרפס. ולכן פירש"י על המשנה בקיד. "מטבל בחזרת כלומר אם אין שם ירק אחר מטבל החזרת בחרוסת ואוכל." אמנם אף ששפיר הוא לפרש כן לנוסח הבבלי, אבל לנוסח הירושלמי כתוב "הביאו לפניו ירקות וחזרת". הרי שאף שיש שם שאר ירקות עדיין יש לטבול החזרת, ולכן אין לומר כפירש"י בבבלי, וצריך ליתן טעם לשיטת הירושלמי. ולענ"ד נראה שכל זה הוא כדי דליהוי ביה היכירא לתינוקת. ולכן הוא היה דבר תמוה בעיניהם שאף שיש שם שאר ירקות מ"מ עדיין הם בחרו בחזרת, אף שהם ידעו שאחר כך בשעת סעודה הם צריכים לאכול חזרת עוד פעם בתורת מצות מרור. ולכן ודאי שהילדים ישאלו על זה. ועוד י"ל שמסתמא הם אכלו שאר הירקות בשעת סעודה. ולפי זה י"ל שהטעם שלירושלמי שאין אומרים "אנו אוכלים שאר ירקות, הלילה הזה מרור", הוא מפני שא"א לומר כן כיון שהם הביאו שאר ירקות והם אכלו שאר ירקות בסעודה ואין שייך לומר "הלילה הזה מרור", משא"כ לבבלי שהם הביאו רק חזרת לכרפס והם חושבים שיש לאכול דוקא מרור כל הלילה, ולכן שפיר הוא להם לומר "הלילה הזה מרור".

ב) **וגם** י"ל שהטעם שכתוב בנוסח המשנה "אנו מטבלין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", הוא מפני שזה חוזר על המאכל שהוא החזרת שצריך לטבול החזרת בחרוסת שתי פעמים מפני הקפא כמבואר בפסחים קטו:, וכן הוא ברש"י הנ"ל, ובשאר לילות אם הם רצו לאכול חזרת הם אכלו וטבלו החזרת פעם אחת בסעודה. ולכן שפיר הוא לומר לגבי המאכל שהוא החזרת "אנו מטבלין פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים". אמנם כיון שמצינו שחלקו חכמי הגמרא על ברכת אכילת מרור אם צריך לברך בשעת כרפס או בשעת הסעודה כמבואר בפסחים קיד: מחלוקת בזה בין רב הונא ורב חסדא, לכן נראה שהם שינו מנהגם ולא אכלו חזרת לכרפס אלא שאר ירקות כדי להוציא את נפשם מפלוגתא כמבואר שם קטו. "רב אחא בריה דרבא מהדר אשאר ירקות לאפוקי נפשיה מפלוגתא". משמע מזה שעד אותו זמן שאר העם היו רגילים לאכול חזרת לכרפס כנראה מהמשנה. ועוד נראה שאף שהם לא אכלו חזרת לכרפס ושוב אין חשש לקפא, מ"מ עדיין הם טבלו שאר הירקות כשהיו כבר נוהגים בחזרת, כדי שאף זה יהיה היכר לילדים. ונראה שמאותו זמן הם התחילו לומר הנוסח "אין אנו מטבילין אפילו פעם אחת, הלילה הזה שתי פעמים", וזה מפני שא"א להם לומר שבשאר הלילות הם טבלו החזרת רק פעם אחת, כיון שאף בליל פסח הם טבלו החזרת, דהיינו המרור רק פעם אחת, כיון שלכרפס הם אכלו שאר ירקות. ולכן נראה שהם שינו הכוונה בשאלה זו, דהיינו עכשיו אין כוונת השאלה על המאכל שהוא החזרת, אלא עכשיו הם מכוונים על המעשה של טבילה ולא על המאכל. ולכן אף עכשיו יש מעשה של טבילה שתי פעמים, ובשאר הלילות אם הם לא אכלו חזרת שוב אין חשש לקפא ואין צורך לאפילו טבילה אחת. ונראה שכוונתם בזה שאין טעם לטבול שאר ירקות כיון שאין קפא בהם, וכמ"ש התוספות קיד. ד"ה מטבל, לגבי טיבול ראשון, "דחזרת צריך להטביל בחרוסת משום קפא, ומיהו היכא שהטיבול ראשון הוי בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת... וליכא קפא אלא במרור". ועוד נראה שהם המשיכו לטבול בחרוסת כמו שהם היו עושים בחזרת אף שאין עוד טעם לזה כיון שליכא קפא בשאר ירקות. וכן הוא לרב עמרם והרמב"ם שטבול הראשון הוא בחרוסת אף בזמן הזה כמ"ש הטור בס"תעג. ונראה שזה להגדיל הקושיא. ולכן הילדים שאלו שטבילה זו בחרוסת היא דבר שאינו לצורך כלל, וכיון שהם שאלו על זה הם שאלו אף על הטבילה בשעת סעודה כדי להגדיל הקושיא, דהיינו שבצירוף טבילה זו נמצא שיש שתי טבילות, ובשאר לילות אם אין חזרת אין לנו אפילו טבילה אחת כיון שאין קפא בשאר ירקות.

ונראה שהטעם שכתוב במשנה בירושלמי לומר "אנו מטבלין", בתחלת מה נשתנה, ובבבלי כתוב לומר אותו אחר "הלילה הזה מרור", הוא מפני שי"ל שלירושלמי העיקר כרב חסדא בפסחים קיד: שיש לברך בפה"א וגם על אכילת מרור על החזרת בטיבול ראשון, וכיון שזה עיקר מקום של ברכת המצוה, אז גם זה עיקר המקום לומר השאלה לגבי טבילה. אמנם י"ל שלנוסח המשנה בבבלי הברכה על המרור היא בשעת סעודה וכדעת רב הונא, ולכן העיקר מקום להזכיר השאלה על הטבילה הוא אחר המרור בשעת סעודה. כן נראה לענ"ד לפרש הנוסחאות השונות.

סימן לח.

שאלה: האם יש לתרץ קושית הלחם משנה על הרמב"ם לגבי הלילה הזה כלו צלי.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בפ"ח מהל" חמץ ומצה הל"ב. לגבי מה נשתנה בזמן בית המקדש, "שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל והלילה הזה כולו צלי... בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן." וכתב הלחם משנה שם, "שם במשנה ערבי פסחים קטז. ובפרק אלו דברים ע. אמרו על מתניתין דקאמרה דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד מתניתין דלא כבן תימא, דתניא בן תימא אומר חגיגה הבאה עם הפסח הרי היא כפסח ואינה נאכלת אלא ליום ולילה כו' מאי טעמא דבן תימא כדמתני רב כו' איבעיא להו לב"ת נאכלת צלי או אינה נאכלת כו', ת"ש הלילה הזה כלו צלי ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא ש"מ. ע"כ בגמרא. והשתא יש תימה על דברי רבינו דהוא פסק בהלכות קרבן פסח פ"י כמתניתין דחגיגה נאכלת לשני ימים ולילה אחד ודלא כבן תימא, וא"כ לדידן ודאי אינה נאכלת צלי דלית לן היקשא דבן תימא כדמשמע בגמרא ולית לן לומר הלילה הזה כלו צלי דהא בגמרא אמרו דזהו כדברי בן תימא דסבירא ליה היקשא דחגיגה נאכלת צלי, אבל לדידן דחגיגה אינה נאכלת צלי ולא מצינן למימר כלו צלי דהא איכא חגיגה, וא"כ תימה הוא בדברי רבינו דכאן נראה דפסק כבן תימא ושם פסק כסתם מתניתין וצ"ע. "

וראיתי בצל"ח בדף ע. ובדף קטז. שהוא האריך לבאר שהרמב"ם סבר שאף לחכמים החגיגה נאכלת דוקא צלי, ולכן שפיר הוא לפסוק כחכמים וגם לומר כלו צלי. ולענ"ד פירוש זה דחוק בדברי הרמב"ם דהוי ליה לכתוב לגבי

החגיגה שהיא אינה כשאר שלמים, אלא היא נאכלת דוקא צלי. וז"ל הרמב"ם בפ"י הל"יב. "כשמקריבין את הפסח בראשון מקריבין עמו שלמים ביום יד' מן הבקר או מן הצאן, גדולים או קטנים, זכרים או נקבות ככל זבחי שלמים, וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר" ע"ש. הרי משמע מזה שהחגיגה בכלל שלמים ולכן ממילא היא נאכלת צלי או מבושל ככל שלמים, ואין לו להרמב"ם להשמיט דין זה שהיא אינה נאכלת אלא צלי. ולכן נראה שהרמב"ם סבר שלחכמים החגיגה נאכלת אף מבושל כשאר שלמים. ולכן קושית הלחם משנה עדיין עומדת במקומה.

ב) **ולענ"ד** נראה שי"ל שמה שאמרו במה נשתנה כלו צלי, זה מיירי רק לגבי הקרבן פסח ולא בכל בשר באותו לילה. וכן ראיתי במאירי בפסחים ע. בד"ה כשם, שכתב "ונאכלת בין צלי בין מבושל, ומה שנאמר בסדר ההגדה הלילה הזה כלו צלי, לפי סוגיא זו שלא כהלכה נאמר, או שמא דוקא על הפסח" ע"ש. הרי לפי מ"ש בסוף דבריו אף להחכמים שפליגי על בן תימא שפיר י"ל כלו צלי כיון שזה נאמר דוקא על הקרבן פסח. ונראה שאפשר לדייק כן בדברי הרמב"ם שכתב בהל" חו"מ הנ"ל, "בזמן הזה אינו אומר והלילה הזה כולו צלי שאין לנו קרבן", ונראה שהוא כיון לשאין לנו קרבן פסח, הרי שיוכלו צלי שייך רק לקרבן פסח.

אלא לפי זה עדיין יש לבאר מ"ש בגמרא שם, "הלילה הזה כולו צלי, ואמר רב חסדא זו דברי בן תימא", והלא זה כנגד מ"ש המאירי הנ"ל בסוף דבריו. ולכן נראה שיש לפרש דברי רב חסדא כמ"ש התוספות שם בד"ה לאו. וז"ל "דהשתא משמע דלרבנן דבן תימא דבסמוך הויא חגיגת ארבעה עשר דרבנן, ולקמן (דף עא.) משמע שהיא מן התורה" ע"ש. הרי מ"ש רב חסדא שם שזו דברי בן תימא, הוא כשחכמים סברו שהחגיגה היא רק מדרבנן. ולכן נראה שבזה עשו החכמים חיזוק לדבריהם, דהיינו ש"כולו" במה נשתנה שייך לקרבן פסח וגם לחגיגה, שבזה יש חיזוק לדברי חכמים להשוות החגיגה לקרבן פסח, ולכן "כולו" שייך לשניהם, ולכן ממילא א"א לומר כולו צלי, כיון שהחגיגה נאכלת מבושל, וזה הוי רק אליבא דבן תימא כשאמר רב חסדא. אמנם למ"ד שסבר שהחגיגה היא מן התורה, אין צורך להשוות קרבן פסח לחגיגה לעשות חיזוק, ושפיר י"ל ש"כולו" במה נשתנה שייך רק לקרבן פסח, ואין צורך ליתן חיזוק לקרבן חגיגה כיון שהיא מן התורה, ולכן שפיר י"ל שכולו שייך רק לקרבן פסח. ולכן כיון שהרמב"ם סבר שקרבן חגיגה היא מן התורה, שהוא כתב שם "וזו היא הנקראת חגיגת ארבעה עשר, ועל זה נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר", אז שפיר י"ל שכולו צלי שייך רק לקרבן פסח, וכמבואר במאירי הנ"ל. כך נראה לענ"ד לבאר דברי הרמב"ם.

סימן לט.

שאלה: האם יש לפרש דעת רבינו חננאל שכתב שטעם החרוסת הוא כדי להמית התולעים במרור, וא"כ איך טובלין המרור בחרוסת בפסח שחל להיות בשבת, הלא יש איסור ליטול נשמה בשבת.

תשובה: א) **כתוב** בפסחים קטו: "צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא". ופירש רבינו חננאל שם, "כדי שתמות הקפא שבאותו הירק מן החומץ שבחרוסת. פי' קפא, תולעת." ונשאלתי לבאר איך התירו חכמים לטבול החסא בחרוסת כדי להמית הקפא כשחל ליל פסח בשבת. ולענ"ד יש לתרץ בזה שלשה תירוצים. התירוץ הראשון הוא ששמא הקפא הוא ככינים שאין בהם איסור של נטילת נשמה בשבת כמבואר בשבת קז: וכמ"ש הרמב"ם בפ"יא. דהל" שבת הל"ב. "אבל רמשים שהויתן מן הגללים ומן הפירות שהבאישו וכיוצא בהן כגון תולעים של בשר ותולעים שבתוך הקטניות ההורגן פטור." ולכן שמא הקפא בכלל אלו.

ותירוץ השני, הוא לפי מ"ש התוספות בפסחים שם בד"ה קפא, לדעת רבינו חננאל, "שמואל היכי אכיל מרור בפסח, וכי תימא דבדיק להו שלא יהא שם קפא, א"כ אמאי צריך חרוסת כיון דליכא קפא, ושמא רוב ירקות אין בהם קפא וסמיך שמואל ארובא ומשום סכנה דקפא חיישינן למיעוטא וצריך חרוסת." הרי מבואר שהוא רק ספק אם יש קפא במרור. ולכן י"ל בזה כדמצינו בב"י באו"ח ס"שלד. בד"ה וטלית, לגבי דעת הטור בדין טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה, וז"ל "אבל מדברי שאר פוסקים אין נראה כן, אלא אפילו אם א"צ לטלית ולספר אלא שמתכוין לכבות האש ע"י שמתנענע מצד כסויו בטלית ואחיזתו בספר שרי, דלא הוי אלא גרם כיבוי, שהרי כתבו דינים אלו בסתם ומשמע מפשט הלשון שהוא מתכסה בטלית וקורא בספר כדי שלא יראה כמתכוין לכבות אבל הוא ודאי מכוין לכבות ואפ"ה שרי... ונראה דטעמא משום דלאו פסיק רישיה הוא שהרי אינו בודאי שיכבה על ידי כך, ועוד דהוי כיבוי כלאחר יד הלכך לא גזרו ביה רבנן". הרי נראה מזה שקורין זה גרמא כשהוא אינו בודאי

שיכבה והוא אינו פסיק רישיה, וזה מפני שיש רק ספק אם הוא יכבה או לא. וכל זה אף שכבוי האש כאן נחשב "עושה מעשה בגוף הדליקה" כמ"ש הב"י לעיל מזה. ולפי זה הכי י"ל לגבי טבילת חסא בחרוסת שאף שזה מעשה, מ"מ הוא רק ספק אם ימות הקפא כיון ששמא אין שם קפא כלל כמבואר בתוספות הנ"ל, וזה אף אם הוא מתכוין להרוג, אלא הוא אינו נראה כהורג אלא נראה רק כמי שטובל אוכלו כדי להטעים המאכל. ולכן י"ל שזה בכלל גרמא כמו דמצינו לגבי הטלית, ולכן הוא מותר.

ב) **ותירוץ** השלישי הוא, ששמא הטבילה נחשבת דבר שאינו מתכוין כיון שאף שהוא יודע שהחרוסת מועיל להמית הקפא, מ"מ הוא מתכווין להטעים החסא בחרוסת שיש בה כמה פרי מגדים כמו תפוחים ורמונים ותאנים ואגוזים וכו' כמבואר בתוספות בפסחים קטז. בד"ה צריך, ולכן טבילה זו נחשבת כדבר שאינו מתכוין. ועוד י"ל בזה והוא שמיתת הקפא הוי בגדר של גרמא. ויש לדמות זה למה שמצינו במשנה סנהדרין עו: וז"ל "כבש עליו לתוך המים או לתוך האור ואינו יכול לעלות משם ומת חייב." וכתוב בגמרא שם, "כבש מנלן, אמר שמואל דאמר קרא 'או באיבה', לרבות את המצמצם". ונראה מזה שבעצם מצמצם גרמא אלא משום רבוי דקרא הוא דחייב. וכן ראיתי סברה זו באחיעזר ח"א ס"מח. לגבי טבילה כהשם נכתב בידו שמותר לטבילת מצוה, וז"ל "אך צ"ע מסנהדרין עו: כבש עליו לתוך המים, דחפו לתוך המים כו' דדמי לזה שהכניס בשרו למים והמים מוחקין את השם, ומחייבין ליה שם. ואפשר דדוקא למיתה נתרבה מצמצם וגלי קרא, ובנזקין ילפינן מק"ו שעשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, משא"כ בשאר איסורין, אבל תמוה הדבר שיהיה דין איסורין קילא מדין חיוב מיתה." הרי אף שהוא תמוה, מ"מ מצינו שכבש לתוך המים הוא מצמצם והוא גרמא בעלמא. ולכן הכי י"ל בשבת שזה גרמא, אבל מצינו בב"ק ס. שעדיין יש חיוב בזה כיון שמלאכת מחשבת אסרה תורה כמו לגבי זורה שאף שזו גרמא, מ"מ כיון שהוא מקיים מחשבתו יש חיוב. וכן י"ל לגבי מצמצם שיש חיוב בשבת משום נטילת נשמה כיון שהוא מקיים מחשבתו להרוג אותו. ויש לדמות זה למי ששולה דג מן הים והוא מת ביבשה מאליו, שהוא חייב משום חונק תולדת שחיטה כמ"ש הרמב"ם בפ"יא. דהל" שבת הל"א. ע"ש. הרי אף שהוא אינו הורג הדג בידים אלא ממילא הוא מת כשאין שם מים ונראה שזה כגרמא, מ"מ עדיין הוא חייב. אמנם י"ל שאם הוא לא כיון לכך אז אף אם הוא פסיק רישיה, מ"מ ע"י סילוק מחשבתו נשאר מעשיו רק כגרמא בעלמא והוא מותר. וכן כתב האבני נזר בס"קצד. אות ב. והחלקת יואב באו"ח ס"יא. דהא דמחייב רב אשי בב"ק ס. בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, היינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה, וכן פירשו בדעת האבן העוזר שכן נראה מהדין של עמידת בהמה ע"ג המחובר שזה מותר אף שזה פ"ר כיון שאין בזה כוונה ע"ש. ולפי זה י"ל שאם הוא אינו מתכוין לכבש עליו במים בשבת, אף שהוא פ"ר שהוא ימות, מ"מ זה גרמא ומותר.

ולכן הכי י"ל לגבי טבילת החסא בחרוסת, שאף אם ודאי שיש שם קפא, ואף שהוא ודאי ימות, מ"מ כיון שהוא אינו מתכוין לכך ומיתת הקפא היא כמו כבש עליו בתוך המים או בתוך האור, הרי הוא גרמא בעלמא ומותר בשבת. כך נראה לענ"ד כעת, ועוד חזון למועד.

סימן מ.

שאלה: האם מותר לספר קטן בימי העומר.

תשובה: א) **מצינו** לגבי תשעה באב שכתב מרן בס"תקנא. יד. "אסור לגדולים לספר לקטנים ולכבס כסותם בשבת שחל ט' באב להיות בתוכה." והוא מהמהר"ם בהל" שמחות שלו כמבואר בב"י שם. ולכאורה י"ל שה"ה לגבי ימי העומר שאין לספר הקטנים.

וראיתי במ"א שם בס"ק לח. שכתב, "דקטנים נמי שייך בו חינוך אי משום אבילות אי משום עגמת נפש (תה"ד ס"קנב.) וצ"ע דביו"ד ס"שפד. פסק דאין אבילות לקטן ונ"ל דבאבילות דרבים מחמירים טפי." ונראה מזה שאף ימי העומר הם אבילות דרבים ואין לספר הקטנים. אלא שיש לדון בדברי המ"א. כתב הטור ביו"ד ס"שמ. "קטן שמת לו מת מקרעין לו מפני עגמת נפש פירוש כדי להרבות בהספד, כתב הרי"ץ גיאת ואם הגיע לחינוך קורעין לו כדרך שמחנכין אותו לשאר מצות." וכתב הדרישה שם בס"ק יב. על דברי הרי"ץ גיאת, "ומכאן יש ראיה קצת שקטן שהגיע לחינוך צריך לנהוג כל דיני אבילות." הרי נראה שלהטעם של עגמת נפש אין הקריעה משום חינוך אלא כדי שהגדולים עי"ז ירבו בהספד, ולדעת הרי"ץ גיאת הטעם הוא אף מפני חינוך לקטן בדיני אבילות. אלא נראה שאין זה דעת המהר"ם והרא"ש, שלדעתם אין שום חינוך לקטן לגבי אבילות ודלא כדמשמע מהרי"ץ גיאת. וכך כתב הטור ביו"ד סוף

ס"שצו. "מי שמת אביו או אמו והיה קטן באותה שעה והגדיל קודם שעברו עליו ל' יום, כתב הר"מ מרוטנבורג שצריך להתאבל משיגדיל... וא"א הרא"ש ז"ל כתב כיון שהיה קטן בשעת קבורה אפילו הגדיל תוך ל' או אפילו תוך ז' בטל ממנו כל דין אבילות." הרי שבין לדעת המהר"ם ובין לדעת הרא"ש אין שום אבילות קודם שהגדיל הקטן אף מתורת חינוך, ודלא כמ"ש הדרישה לדעת הרי"ץ גיאת. ושוב ראיתי בנה"כ בס"שמ. שכתב שאנו קי"ל כמ"ש המהר"ם והרא"ש "דבעודו קטן פשיטא דאין צריך לנהוג אבילות". וכן נראה ממרן בס"שצו. ג. וכן הוא בס"שפט. ב. שכתב מרן שם, "מותר לכבס בגדי קטנים שמת אביהם." הרי שאין חינוך לקטן באבילות.

ונראה לענ"ד שאפשר לומר שאף הרי"ץ גיאת מודה לזה שדוקא לגבי קריעה שייך חינוך אבל לא בשאר דיני אבילות, ודלא כפירוש הדרישה. וכן נראה מהב"י שם שכתב, "והענין לומר דאפילו היכא דמת לו מת דליכא למיחש ביה לעגמת נפש אם הגיע לחינוך מקרעין לו." ומ"ש מת דליכא עגמת נפש, דהיינו שדוקא באביו ואמו יש עגמת נפש כמ"ש הדרישה שם, וכן הוא בשבט יהודה שם, אבל נראה שהרי"ץ בא להוסיף שאף בשאר מתים יש לחנך אותו בקריעה, אבל לא משמע מהכא שיש לחנך הקטן אף בשאר דיני אבילות. ועיין עוד בזה במחצית השקל שם על המ"א.

שוב ראיתי בזרע אמת ח"ג ס"קנה. שאף שהוא כתב שמנהג מקומו הוא כהדרישה שיש חינוך לקטן בדיני אבלות, מ"מ הוא כתב לבאר שלדעת מרן, הרי"ץ גיאת איירי רק לגבי קריעה, אבל באבלות לא שייך חינוך וכדעת המהר"ם והרא"ש. וז"ל, "דברי הרא"ש סתרי אהדדי דבמ"ק דף כו. הביא דברי הרי"ץ גיאת סתם כמש"ל, דמשמע דס"ל כותיה, ומדבריו בסוף מ"ק נראה דס"ל דקטן אינו נוהג אבילות כלל, וכמו כן קשה על הרב הטורים דבס" שמ. הביא דברי הרי"ץ סתם ואילו בס"שצו. הביא דברי מהר"ם והרא"ש דפליגי בענין קטן שהגדיל בתוך ימי אבילות אם חל עליו חיוב אבילות, דמשמע דע"כ לא פליגי אלא בשהגדיל הא אם לא הגדיל כו"ע מודו דאינו נוהג אבילות, אבל על פי מש"כ לעיל דיש לחלק בין קריעה לשאר דיני אבילות לק"מ. ותבלין מצאתי לזה בדברי מרן ב"י שכתב על זה בס"שמ. בד"ה קטן שמת לו מת מקרעין וכו', ומ"ש בשם הרי"ץ כתבו הרמב"ן בתה"א והנ"י בפ" וא"מ, והענין לומר דאפילו היכא דמת לו מת דליכא למיחש ביה לעגמת נפש, אם הגיע לחינוך מקרעין לו, ודין קטן לענין אבילות יתבאר בס"שצו בס"ד עכ"ד. ולכאורה מה שסיים ודין קטן וכו' מרפסן איגרי דמשמע דעד עכשיו לא מיירי לענין אבילות, וקשה דהלא לכאורה גם קריעה היא מדין אבילות, ואם ר"ל דדברי הרי"ץ הם נגד מהר"ם והרא"ש טפי הול"ל אך עיין בס"שצו. דלא קי"ל כהרי"ץ גיאת, אבל לפי החילוק הנ"ל דברי הב"י מדוקדקים ומדבש ונופת צופים מתוקים, דכונת הב"י היא דהרגיש בסתירה זו, וכדי לתרץ לחלק יצא בין דין קריעה לשאר דיני אבילות, וע"כ כתב ע"ד הטור דהביא סתם דברי הרי"ץ דדין קטן לענין אבילות יתבאר בס"שצו. כלומר דדין קטן לענין שאר דיני אבילות יתבאר וכו' דמשם מבואר דלענין שאר דיני אבילות אין חינוך לקטן וכנ"ל, ובאמת מזה ק"ל על הדרישה הנ"ל דצידד ללמוד מדברי הרי"ץ דצריך לחנך הקטן בכל דיני אבילות..." ע"ש. הרי מבואר שכוונת הב"י היא לחלק בין קריעה לשאר דיני אבילות, ואף הרי"ץ גיאת מודה שאין חינוך בשאר דיני אבילות, ודלא כהדרישה.

ונראה שיש להקשות על המ"א במה שהוא כתב "דקטנים נמי שייך בהם חינוך אי משום אבילות אי משום עגמת נפש", שבשלמא לגבי אבילות יש סברה לומר ששייך בקטנים חינוך כנראה מהדרישה הנ"ל בפירושו בדעת הרי"ץ גיאת. אמנם לגבי מ"ש המ"א שחינוך הוא משום עגמת נפש יש לדון, מאי חינוך יש בזה הלא כל הענין של עגמת נפש הוא מפני הגדולים כדי שהם יכולים להרבות בהספד, או מפני "שיבכו הרואים", כמ"ש הב"ח בשם הא"ז ורש"י, ואין כאן שום חינוך לקטן כלל כיון שכל התועלת היא לגדולים. ולכן איך כתב המ"א שמלבד חינוך בדיני אבילות יש גם עגמת נפש שהיא בכלל חינוך. ושוב ראיתי בתה"ד בס"קנב. שהוא המקור להמ"א וראיתי שם לשון אחר, דהיינו, "דווקא בגדי קטנים דשייך בהו נמי אבילות אי משום חינוך או משום עגמת נפש", וזה אתי שפיר ששייך אבילות לקטנים בתורת חינוך וכדעת הרי"ץ גיאת לפי מ"ש הדרישה, או שייך בבגדיהם עגמת נפש כמו שמצינו בקריעה ואין זה משום חינוך לקטן אלא משום תועלת להגדולים ומצד זה עגמת נפש בכלל אבילות.

ונראה שיש ליישב לשון המ"א, וממה שהקשה הזר"א הנ"ל בסוף תשובתו, וז"ל "אמנם כעת מצאתי בתשובת מהר"ם הגדולים ס"תלז. שכתב וז"ל וקטנים בני יב' שנה א"צ להתאבל אלא מקרעין להם כדאיתא במ"ק. עכ"ד. ומדבריו אלו משמע דלא זו בלבד דס"ל דאין חינוך לקטן בשאר דיני אבילות ודלא כמ"ש הדרישה והט"ז הנ"ל, אלא משמע ג"כ דפליג אהרי"ץ אף לענין קריעה, דהרי סיים אלא מקרעין להם כדאיתא במ"ק, דהיינו מ"ש במ"ק

כו. מקרעין לקטן משום עגמת נפש, וכיון דמהר"ם מיירי בקטן בן יב' שנה דהגיע לחינוך ואפ"ה כתב דא"צ להתאבל אלא מקריעין וכו' , משמע דאפילו קטן בן יב' אין מקרעין אלא משום עגמת נפש, ולא משום חינוך ודלא כהרי"ץ... אך קשה דלפ"ז הדרא קו' לדוכתא, דא"כ קשה דברי הרא"ש והטור אהדדי כנ"ל." דהיינו שאיך פסק הרא"ש כמהר"ם וגם כהרי"ץ גיאת. ולפי זה נראה לענ"ד שי"ל שמ"ש הרי"ץ "ואם הגיע לחינוך קורעין לו כדרך שמחנכין אותו לשאר מצות", פירושו שיש לחנך הקטן בקריעה דוקא ולא בשאר אבילות כיון ששאני קריעה כיון שיש בה עגמת נפש כשהגדולים רואים הקריעה. הרי שכל טעם החינוך הוא מפני עגמת נפש, ולכן שפיר כתב המ"א ששייך בקטן חינוך משום עגמת נפש. אמנם עדיין אין זה מספיק שא"כ שייך חינוך לקטן רק לגבי קריעה ואיך הביא המ"א ראיה מזה שאסור לספר קטן. אלא צ"ל שהחינוך באבלות הוא שייך לאיסור תספורת, והעגמת נפש הוא רק לגבי בגדים. או י"ל שיש טעות בדבריו, ובמקום "דקטנים נמי שייך בו חינוך אי משום אבילות אי משום עגמת נפש (תה"ד ס"קנב.)", צ"ל "דקטנים נמי שייך בהם אבילות אי משום חינוך אי משום עגמת נפש" וכלשון התה"ד הנ"ל שהוא המקור לדבריו. וכמו שיש עגמת נפש בקריעת בגד ה"ה שיש עגמת נפש בבגד שאינו מכובס, אבל לגבי איסור תספורות צ"ל שלא שייך בזה עגמת נפש שזה שייך דוקא בבגדים, אלא הטעם הוא משום חינוך.

אלא נראה שאנו לא קי"ל כהטעם של חינוך, כמו שפסקו המהר"ם והרא"ש ומרן וכמו שביאר הנה"כ הנ"ל, וכמ"ש הזר"א הנ"ל לדעת מרן, אלא כהטעם של עגמת נפש בלבד, ולכן נראה דהכי יש לפרש דברי ההלכות שמחות שהוא המהר"ם, והוא דעת מרן בס"תקנא. הנ"ל, שהטעם שאין לספר או לכבס הקטנים בת"ב הוא רק מפני עגמת נפש, דהיינו כדי שהגדולים יוכלו לראות הקטנים בנוולם וזה גורם עגמת נפש להגדולים והם יבכו על החרבן, ואין זה משום חינוך כלל. אלא שאין זה מספיק, שהלא כתב המהר"ם בהלכות שמחות שלו, לגבי אבילות "מותרין הגדולים לספר הקטנים שמת אביהם או לכבס בגדיהם." וכן הוא בב"י ביו"ד ס"שפט. וכן הוא במרן בשו"ע שם כמו שכתבתי לעיל. הרי שלדעת המהר"ם אין להוסיף על הטעם של עגמת נפש שמצינו לגבי קריעה, ולכן מותר לספר ולכבס בעד הקטנים, ולכן עדיין צריך טעם למה סבר המהר"ם שאין לעשות כן בתשעה באב. ויש להקשות על התה"ד הנ"ל שפירש דברי המהר"ם לגבי ת"ב משום שמצינו שקורעין לקטן שמת לו מת מפני חינוך או עגמת נפש, הלא המהר"ם עצמו כתב שאין איסור לספר ולכבס לאבל קטן, הרי שלא שייך בהו חינוך או עגמת נפש.

ב) **ולכן** לכאורה נראה שיש לתרץ כמו שכתב המ"א לחלק בין אבילות דיחיד ובין אבילות דרבים. ולכן אף שסבר המהר"ם שמותר לכבס ולספר בעד הקטן שהוא אבל, זה דוקא משום שהוא אבילות דיחיד, אבל באבילות דרבים כמו ת"ב יש להחמיר טפי ויש לאסור אף בזה משום טעם חינוך או עגמת נפש. ולענ"ד עדיין זה קשה, שמה שייך עגמת נפש לגבי האיסור לספר קטן הלא בדרך כלל אין אנו מספרים לקטנים כמה ימים, ולכן הוא דבר שאינו ניכר בשבוע שחל בו ת"ב ומאי עגמת נפש יש כאן, ובפרט שקטן אין לו זקן. ואת"ל שלדעת המהר"ם אין לספר כל בין המצרים, הלא סבר מרן שהוא רק בשבוע שחל בו, ולכן איך נבאר הבנת מרן בדעת המהר"ם.

ועוד יש להקשות על המ"א. דהא כתוב ביבמות מג: "אמר רב אשי שאני אבילות חדשה מאבילות ישנה, ושאני אבילות דרבים מאבילות דיחיד." וכתבו התוספות שם בד"ה שאני, "ומפרש ר"ת שאני בין אבילות חדשה שאסרו ליארס לפי שבחדשה יש להחמיר מבישנה, משא"כ באבילות ישנה ובאבילות דרבים יש להחמיר טפי לענין משא ומתן מאבילות דיחיד דמשא ומתן שהוא דבר של פרהסיא אם יעסקו בפרקמטיא כל היום יבואו ויאמרו שאין חוששין להתאבל על ירושלים ולא דמי לאירוסין שאין אלא שעה אחת". וכן הוא ברא"ש בתענית בפ"ד אות לב. ע"ש. ועיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"צח. אות ג. הרי נראה מזה שיש להחמיר בת"ב רק בדברים שהם בפרהסיא כמשא ומתן והוא לכל היום, משא"כ באירוסין שזה בין החתן וכלה לבד והוא יכול להיות בתוך הבית, והוא רק לשעה אחת. ולפי זה יש לדון לגבי האיסור לספר, הלא הוא דומה לאירוסין, שיכול לספר הקטן בבית וגם אם הוא הולך לספר כדי לספר ראשו מ"מ הוא רק בינו ובין הספר, והוא רק לשעה אחת, משא"כ במשא ומתן שהוא לכל היום וצריך הוא להיות בחוץ, וגם יש הרבה בני אדם שעוסקים בו ביחד. ולכן אין טעם להחמיר לאסור לספר הקטנים בשבוע שחל בו ת"ב יותר ממה שמצינו בהלכות אבילות. ולכן אם כתב המהר"ם שמותר לספר ולכבס לקטנים באבילות, ק"ו שהוא מותר בשבוע שחל בו ת"ב כיון שאין זה דומה למשא ומתן וכמו שביארו ר"ת והרא"ש. ולכן תירוץ המ"א צ"ע.

ג) **ולכן** עדיין צריך לברר שיטת המהר"ם ומרן בזה איך הם התירו לכבס ולספר קטן באבילות, וגם הם אסרו

לעשות כן לפני ת"ב. ולענ"ד נראה שלגבי ת"ב יש שני ענינים נפרדים, והם דיני אבילות ודיני זכירת החורבן. ולכן מצינו שיש איסור לפני ת"ב לכבס ולספר וזה בכלל דיני אבילות, ואף יש איסור של אכילת בשר ושתיית יין וידוע שהאבל מותר באלו, אלא הטעם בזה הוא מפני זכירת החורבן לזכור ביטול הקרבנות שהם בשר וניסוך היין. ולגבי הענין של זכירת החורבן שפיר י"ל ששייך חינוך, וכן מצינו בדגול מרבבה בס"תקנא. י. שכתב על דברי הרמ"א שם, "משמע דגם לקטנים אסרו לאכול בשר דאל"כ למה סתם וכתב שמצניעין סכין של שחיטה", הרי לדעתו שלגבי בשר ויין שייך חינוך לקטן, וי"ל שהטעם לזה הוא מפני זכר לחרבן ולא מטעם אבילות, שהלא באבילות לא שייך חינוך כדביארתי לעיל בשם המהר"ם והרא"ש והשו"ע. ואף שכתב המ"א בס"ק לא. שם, שמשמע שמותר ליתן לתינוק בשר ויין, הוא גם כתב "ודוקא בתינוק שאינו יודע להתאבל על ירושלים". הרי אם הוא בר חינוך שפיר י"ל לגבי הקטן שיש חינוך בזכירת החרבן. וכן מסתברא שי"ל שאם יש קטן שיש לו בית לעצמו, אז כמו שהוא חייב במצות מזוזה מצד חינוך אף הוא חייב מצד חינוך לזכור החרבן ולשייר מקום אמה על אמה כנגד הפתח בלא סיד כמבואר במרן ס"תקס א. ולפי זה הכי יש לפרש דברי המהר"ם, שהוא חידש לנו שאף לגבי האיסור לכבס ולספר לפני ת"ב יש שני ענינים אלו שאף שיש צד אבילות כמו אבילות חדשה דיחיד, מ"מ אף יש צד בהם של זכירת החרבן, ושניהם היו בהם. ולכן אף שמצד אבילות אין מקום לומר ששייך חינוך לקטן שלא שייך חינוך באבילות חדשה דיחיד, מ"מ מצד זכירת החרבן שפיר י"ל ששייך חינוך, ולכן מטעם זה שפיר י"ל שאין לספר ולכבס בעד הקטנים. ולכן אין סתירה בין מה שכתבו המהר"ם ומרן לגבי אבילות שמותר לספר ולכבס, ובין מה שהם כתבו לגבי לפני ת"ב שיש איסור לספר ולכבס קטנים.

ואחר שביארתי את זה, יש לדון לגבי ימי העומר, שנראה שכאן יש רק הטעם של אבילות, ואין כאן הטעם של זכירת החורבן, ולכן י"ל בזה שלא שייך כאן חינוך לקטנים כיון שאין חינוך באבילות, ואל תאמר ששאני הכא כיון שהוא אבילות דרבים וכמ"ש המ"א הנ"ל, שזה אינו כמו שהוכחתי לעיל בשם ר"ת ודעימיה ביבמות מג:.

ד) **ועכשיו** יש לדון בזה מצד אחר, דהיינו שמא יש כאן חינוך מצד קבלת הרבים, דהיינו שבשלמא שלא שייך לומר שקבלו הקטנים עליהם מנהג זה שלא לספר בימי העומר, ובשלמא שאין לומר שקבלו אבותיהם מנהג זה אף בעד הקטנים, שהרי הקבלה כאן הוא כמו נדר כמו שמבואר ביו"ד ס"ריד. ולגבי נדר אין קבלה לקטן כלל כמבואר במרן ביו"ד ס"רלג. ע"ש. אלא עדיין י"ל שיש לחנך הבנים במה שקבלו האבות כדי שהבנים ימשיכו הקבלה כשהם יהיו גדולים. אלא נראה שזה אינו, שפשוט י"ל בזה שמה שקבלו אבותינו שלא לספר בימי העומר הוא לא חמור מדין אבילות עצמו, שהלא הם לא קבלו בימי העומר שאר איסורי אבילות כגון רחיצה וכביסה וכדומה, ולכן אין סברה לומר שהם החמירו יותר מהא דמצינו בדיני אבילות. ולכן כיון שמצינו בדיני אבילות שאין חינוך לקטן, שפיר י"ל שכך הוא הקבלה שלהם לגבי ימי העומר שאין חינוך לקטן באיסור שלא לספר בימי העומר. וכן ראיתי סברה זו במאמ"ר בס"תצג. בס"ק ב. שכתב לגבי אי יש לדמות דיני ימי העומר לדיני בין המצרים, "ולכן נראה דאין ללמוד משם לכאן די"ל דחורבן בית המקדש חמיר לן טפי שהרי החמירו שם בכמה דברים ואם באנו להשוות ימי העומר להתם היינו צריכין להשוותם לכל מילי והא ודאי ליתא". ע"ש. ונראה שכן י"ל לגבי דיני אבילות ודיני ימי העומר שדין אבילות חמור טפי, ולכן אם אין חינוך לגבי אבילות ק"ו שאין חינוך בימי העומר, ולכן אין סברה לומר שקבלו אבותינו חינוך לגבי ימי העומר שהרי לא קבלו כל דיני אבילות.

ועוד י"ל בזה שידוע המחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א האם מותר לספות איסור דרבנן לקטן, שהרשב"א סבר שמותר ולרמב"ם הוא אסור, וכן דעת מרן באו"ח ס"שמג. אמנם לגבי דבר שהוא רק מנהג י"ל שאף להרמב"ם אין איסור להאכיל אותו לקטן, וכן הוא בשם אריה אבה"ע ס"צה. שמותר ליתן פירות יבשים לקטנים בפסח להנוהגים כדעת הרמ"א באו"ח ס"תסז. ח. שכתב, "נהגו במדינות אלו להחמיר שלא לאכול שום פירות יבשים אם לא שידוע שנתייבשו בדרך שאין לחוש לחמץ". הרי כיון שזה רק מנהג בעלמא אין להחמיר בקטנים אף שיש קבלה מאבותיהם להחמיר שלא לאכול פירות יבשים. וכן הוא בשדי חמד באסיפת דינים מע" בישולי גוים, אות טו. שי"א שמותר להאכיל קטן בישול גוים כיון שהוא רק איסור מדרבנן שאין לו עיקר מן התורה, ואף הרמב"ם מודה לזה. ולכן ה"ה לגבי ימי העומר שאין איסור לספר הקטן.

למסקנה נראה שאין איסור לספר הקטן בימי העומר, ואין לדמות זה להדין של תשעה באב.

סימן מא.

שאלה: האם מותר ביום טוב להוציא לרשות הרבים במקום שאין עירוב כדורים לחולה שאין בו סכנה, או אם אמרינן שזה בכלל דבר שאינו שוה לכל נפש כיון שכדורים אלו ראוים רק לחולים ולא לבריאים.

תשובה: א) **לכאורה** נראה שזה אסור כיון שאין הכדורים דבר השוה לכל נפש אלא רק לחולים, ואף בהוצאה י"ל דבעינן דבר השוה לכל נפש כמ"ש המאירי בביצה יב. בד"ה יש בכלל, "כל אלו אסור בהוצאתם... וכן בדין זה כל מה שהוא צריך לו ואינו שוה לכל נפש, שהרי אע"פ שהותרה הבערה שלא לצורך אסרו מוגמר ביום טוב מפני שאינו שוה לכל נפש". הרי הוא השוה הוצאה להבערה דבעינן שוה לכל נפש.

אלא נראה מסברה שאין דין זה בכלל אינו שוה לכל נפש כיון שבשלמא לגבי דבר מפונק שרק קצת בני אדם מקפידים בו שפיר י"ל שאין זה שוה לכל נפש, אבל לגבי חולי כיון שאפשר להיות שכל אדם יהיה חולה וכל אדם יכול לבקש כדורים אלו ואין זה תלוי אם הוא מפונק או לא, ממילא שזה נחשב דבר השוה לכל נפש. ונראה שיש לדמות זה לדין של רחיצת רגליו ביו"ט בס"תקיא. ב. שהוא מותר אבל כל גופו אסור משום שלדעת התוספות זה רק למפונקים ואינו שוה לכל נפש. ויש לדון לגבי רחיצת רגליו, הלא אף בזה י"ל שכמה בני אדם באותו יום אינם רוצים לרחוץ רגליהם, ולכן עדיין רחיצת רגליהם אסורה שזה דבר שאינו שוה לכל נפש. אלא צ"ל שכיון שלכל אדם יש תענוג מזה אם היה רוחץ, אז אף אם הם אינם רוחצים, עדיין זה בכלל שוה לכל נפש. ולכן ה"ה בנד"ד אף שכמה בני אדם אינם רוצים לבלוע כדורים אלו כיון שהם בריאים, מ"מ אם הם יהיו חולים אז אף הם ירצו לבלוע כדורים אלו, ולכן דבר זה נחשב שוה לכל נפש.

ולפי סברה זו יש להבין מ"ש התוספות בשבת לט: בד"ה וב"ה, וז"ל, "ואומר ר"י בשם ריב"א דרחיצה אינה אלא לתענוג ואסורה כמו מוגמר דאסור בפ"ק דכתובות ז. משום דאין שוה לכל נפש, וכן משמע בירושלמי דהיינו טעמא דרחיצה, אבל זיעה שוה היא לכל נפש דאינה תענוג אלא לבריאות" ע"ש. הרי דבר שהוא לבריאות הוא שוה לכל נפש. וכן כתב הרשב"א שם בד"ה הא, "וכן זיעה שוה לכל נפש דמשום רפואה היא". וכן כתב הריטב"א שם בד"ה ב"ה, "דזיעה משום רפואה היא לשמור הבריאות." הרי מצינו שכל שהוא לבריאות או רפואה נחשב שוה לכל נפש, וצ"ל שהטעם הוא כמו שביארתי לעיל, שאפשר שכל איש יכול ליפול למשכב משום חולי זה.

וראיתי בפני יהושע בשבת שם בד"ה אמנם, שכתב "וא"כ נראה דעישון הטובא"ק נמי הוי לבריאת הגוף לעכל המזון ולתאוות המאכל וכיוצא בזה, אם כן אף שיש חושבין אותו לתענוג אפ"ה אין לאסור בשביל כך כדפרישית, דאטו משום שהוא נמי לתענוג מיגרע גרע, ואי משום שיש שאין רגילין בו אפ"ה לא גרע מזיעה דודאי כמה וכמה בני אדם אין רגילין בכך אפ"ה שרי מדאורייתא ולא אסרו חכמים אלא משום רחיצה וגזירת הבלנין" ע"ש. הרי דלא אמרינן בבריאות שהיא דבר שאינו שוה לכל נפש. ונראה שאין לחלק בין דבר שהוא רק לבריאות שהיא שוה לכל אדם בכל עת ובין רפואה לחולה ממש שלא שייך לכל אדם כשהם בריאים אלא רק כשבא החולי, שזה אינו, כנראה מהרשב"א הנ"ל שכתב "משום רפואה הוא", הרי משמע שכל דבר שהוא לרפואה בין לחולי ממש או בין רק לבריאות נחשב שוה לכל נפש. וכן יש לפרש דברי הריטב"א הנ"ל "דזיעה משום רפואה היא לשמור הבריאות", דהיינו שכל דבר שהוא לרפואה מותר ונחשב שוה לכל נפש, ואף מה שהוא רק לבריאות ואינו ניכר כרפואה ממש עדיין נחשב לרפואה ושוה לכל נפש. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין איסור להוציא כדורים לרה"ר ביו"ט כיון שזה נחשב דבר השוה לכל נפש.

וכן נראה מדין של כחול ביו"ט שני של גליות שמותר כמבואר בביצה כב. אף כשהוא "בסוף אוכלא ופצוחי עניא". ופירש"י "שקרוב להתרפאות הוא ואינו כוחל אלא להגיה מאורו." וכתב המאירי שם בד"ה מי שחשש בעיניו, שהטעם שזה מותר, הוא מפני "במיכחל עינא שיש בו צער הגוף ואין בו מלאכה, והוא צורך נפש השוה לכל נפש, וכן שיש בו צד חולי אבל שאר דברים לא הותרו לא ע"י גוי בראשון ולא ע"י ישראל בשני, וכן כתבו חכמי התוספות." ע"ש. וכן הוא בחדושיו שם בד"ה כי, שכתב "דמכחל עינא הוא דשרי דהוי דבר שאין בו מלאכה אי נמי שהוא צורך לכל נפש ודבר השוה לכל נפש. ולי נראה דמכחל עינא הוא דבר שיש בו צד חולי..." ע"ש. הרי מבואר שאף שיש צד חולי בזה, מ"מ עדיין זה נחשב דבר השוה לכל נפש, אף שאדם בריא אין שום צורך לזה. (ואף שכתב הרמב"ם בפ"א דהל' יו"ט הל"כד. שמותר לכחול העין ביום טוב שני ואע"פ שאין שם חולי, נראה שכוונתו שאין כאן חולי ממש אלא עדיין זה בכלל רפואה שהוא כיון להגיה מאורו כמ"ש רש"י, ויש בזה צד חולי כמ"ש המאירי.) ולכן שפיר

י"ל שכל דבר שהוא לרפואה נחשב שוה לכל נפש שכל אדם ראוי להיות חולה.

ב) **ולכאורה** יש להקשות על זה, שכתב בחדושי המאירי בביצה כב: בד"ה ר" ירמיה, לגבי מהו לעשן פירות ביו"ט כדי לקלוט טעם הבושם, וז"ל "ר" ירמיה בר אבא אמר אסור דלאו שוה לכל נפש, ושמואל אמר מותר דכל דבר שגופו של אוכל נכשר בו או שתיקון זה מוסיף עריבתו שוה לכל נפש הוא, שאף עניים אילו היה מצוי להם היה עושין כן, והגע עצמך שנזדמן לעני צבי ביו"ט מי לא אכיל וכדאמרינן בכתובות הא ודאי כל שהוא עיקר אוכל או שעיקר אוכל נכשר בו שוה לכל נפש, ואפילו טואס ופסיוני שוה לעשירים ולעניים אילו מצוי להם, אבל הנחת מוגמר שאין בו תיקון לגופו של אוכל אינו שוה לעניים ואפילו היה מצוי אצלם אין משתמשים בו." הרי לפי זה י"ל שכדורים דומים למוגמר ולא לאוכל, שי"ל "שאפילו היה מצוי כדורים לבריאים אין משתמשים בהם".

אלא נראה שיש לחלק, ובתחילה יש לדון במחלוקת הבעל המאור והרמב"ן לגבי חרדל בסוף פ"ב דביצה, דהרז"ה כתב על דעת הרי"ף שהביא שם סוגיא דפ" ר"א דמילה ת"ר אין מסננין את החרדל... ואין ממתקין אותו בגחלת, והתניא ממתקין ל"ק הא בגחלת של מתכת הא בגחלת של עץ, ופריך מ"ש מבישרא אגומרי, ומשני התם ליכא כיבוי הכא איכא כיבוי. והקשה על זה הרז"ה דכל כיבוי שהוא לצורך אוכל נפש מותר, עכ"א דה"ג התם לא אפשר הכא אפשר כלומר א"א לאכול הצלי אלא כך כי הוא המובחר שבצלי, אבל מיתוק החרדל אפשר בלעדיו לפי שאין בו צורך אלא לאנשים מעוגנים ומפונקים יותר מדאי ע"ש. הרי שסבר הרז"ה דאף באוכל נפש כשאינו אלא למפונקים אסור משום דאין זה דבר השוה לכל נפש.

אמנם הרמב"ן השיב עליו וכתב, "זה הפירוש מר מן החרדל וא"א למתקן, דכל מה שהוא אוכל נפש מותר לכל אדם, ולמה זה דומה, לשחיטת צבי ביו"ט דמותר כדאיתא בפ"ק דכתובות, ומה יאמר למי שאין לו ליפתן אלא זה שטובל פתו בחרדל ואוכל, וכן המיתוק ודאי צריך הוא ושוה לכל אדם שהכל ממתיקין אותו" ע"ש. הרי נראה מזה שבכל אוכל י"ל שהוא דבר השוה לכל נפש. ועיין מ"ש הט"ז בס"תקי. ס"ק ה. על מחלוקת זו.

וראיתי בזרע אמת ח"א או"ח ס"עג. בד"ה אכן, שהוא ביאר דעת הרמב"ן וכתב, "דכוונת הרמב"ן היא לומר דכל מה שהוא אוכל נפש הוי שוה לכל אדם אפילו אם הוא דבר חשוב משום דלא שייך לומר כמו בהנאת נפש כגון מוגמר דאינו אלא למפונקים דאותם שאינם מפונקים אינם עושים אותה הנאה כלל, משא"כ אוכל נפש עצמו דאפילו דבר חשוב הוא ודאי דבר שוה לכל נפש וא"א בלעדיו דעל זה יחיה אדם, אלא דיש אוכלים דברים מפונקים ויש אוכלים דברים שאינם מפונקים הכל לפי מה שהוא אדם, ולפי המצוי לו. ואם לא ימצא דבר מפונק יאכל דבר שאינו מפונק, וכן להיפך, וא"כ כל מין מאכל מיקרי שוה לכל נפש. וזהו שכתב ומה יאמר למי שאין לו ליפתן אלא זה שאוכל פתו בחרדל והמיתוק הוא שוה וכו', שהכל ממתקין אותו ע"כ. כלומר דאף את"ל דאין הכל טובלין בשר בחרדל וממילא א"צ למתקן וא"כ אינו שוה לכל נפש, עם כל זה ודאי אין לאוסרו בשביל כך דמיקרי שפיר שוה לכל נפש כיון דאם אין לו אלא פת יאכלנו בחרדל לליפתן, וממילא יצטרך למתקן דהכל צריך מיתוק, וכתב כן לומר דשערי מציאות לא ננעלו דיהיה האוכל נפש שוה לכל נפש כשאין לו אלא אותו דבר לאכול." ע"ש כל דבריו.

הרי לפי זה י"ל שנראה שלדעת הרמב"ן כמו שדבר חשוב לעני כמו צבי נחשב שוה לכל נפש כמו כן דבר שאינו חשוב לעשיר והוא אינו רגיל לאכול אותו נחשב שוה לכל נפש. ולפי זה אף דבר שאינו עולה על שולחן מלכים נחשב דבר השוה לכל נפש אף שאדם חשוב אינו רוצה לאכול אותו אלא בשעת דחק.

ולענ"ד נראה שאף שהרז"ה חולק במיתוק חרדלים שהוא אינו שוה לכל נפש כיון שהוא רק למפונקים, מ"מ אף הוא מודה במאכל שהוא אינו חשוב כלל וראוי רק לעני שהוא שוה לכל נפש ואף לעשיר. ונראה שהחילוק מבואר, שאדם בינוני שבדרך כלל אינו אוכל חרדל, מ"מ אם הוא רוצה לאכול אותו כיון שאין לו מאכל אחר, עדיין הוא אינו מקפיד למתק החרדל, שהמיתוק הוא רק למפונקים, כמ"ש הרז"ה "מיתוק החרדל אפשר מבלעדיו לפי שאין בו צורך אלא לאנשים מעוגנים ומפונקים יותר מדאי". הרי אף שאפשר לו, עדיין אדם בינוני אינו רוצה במיתוק. אמנם אדם חשוב שאין לו מאכל אחר וצריך לאכול מאכל גרוע, הרי אף שהוא מפונק הוא עדיין אוכל אותו, ולכן ממילא הוא שוה לכל נפש ואין זה דומה למיתוק החרדל שאף כשאפשר לו עדיין אדם בינוני אינו רוצה לעשות כן.

ולפי זה י"ל שחלב שנעשה מאבקת חלב לתינוק נחשב שוה לכל נפש, שאף שאדם גדול אינו שותה אותו מ"מ בשעת דחק שאין לו מה לשתות הוא ראוי לשתיה, ולכן

הוא שוה לכל נפש ומותר להוציא האבקת חלב לרשות הרבים.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, ונראה שהכדורים לחולה דומים למאכל גרוע לאדם חשוב, וכמו שאדם חשוב אינו אוכל מאכל גרוע אלא בשעת דחק ועדיין זה נחשב שוה לכל נפש, כמו כן י"ל לגבי כדורים שאף שאדם בריא אינו אוכל אותם מ"מ בשעת דחק כשהוא חולה ודאי הוא אוכל אותם, ולכן אף הם נחשבים שוה לכל נפש. ולכן אין להקשות ממ"ש המאירי הנ"ל "אבל הנחת מוגמר שאין בו תיקון לגופו של אוכל אינו שוה לעניים ואפילו היה מצוי אצלם אין משתמשים בו", שאה"נ שאדם בריא אינו אוכל כדורים, מ"מ בשעת דחק כשהוא חולה ודאי הוא ירצה לבלוע הכדורים כמו איש עשיר שכשאין לו מה לאכול ירצה לאכול מאכלים גרועים. הרי לפי זה כיון שכדורים נחשבים שוה לכל נפש, ממילא מותר להוציא אתם לרשות הרבים.

שוב ראיתי בציץ אליעזר ח"ח ס"טו. בפרק טז. אות ו. שכתב בשם בגדי כהונה ס"ז. דפשיטא דלקיחת רפואות נקרא שוה לכל נפש, דהא למה שדברים האלה עומדים עושים בו כל בני אדם, והכל מתרפאין בהן המיחוש הזה. וכן כתב האבני נזר בס"שצד. דזה נקרא שוה לכל נפש כיון דסוף מחשבתו שיבריא מחוליו ויהיה בריא, והבריאות שוה לכל נפש שהכל צריכים לבריאות, ולכן שפיר הוי שוה לכל נפש. ולהסבר זה כיון גם הכתב סופר או"ח ס"סו. ד"ה והנה אם, ע"ש. וכן הוא בפר"מ בא"א בס"תקיד. אות ד. ע"ש.

ג) **ועוד** י"ל בזה, והוא שהשאלה היא רק אם אמרינן שמותר להוציא לרשות הרבים רק לצורך, וכיון שיש מקום לומר שדבר שאינו שוה לכל נפש אינו נחשב לצורך, אז ממילא יש איסור להוציא אותם לרשות הרבים. אמנם אף שמצינו שלדעת הרמ"א בס"תקיד. א. שמותר להוציא רק אם יש צורך קצת, מ"מ מצינו שלדעת מרן שם שפסק כהרמב"ם, שמותר להוציא אף כשאין שום צורך כלל. וז"ל "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך, כגון קטן ולולב וספר תורה, אבל אבנים וכיוצא בהן אסור." הרי מבואר שמלבד סתם אבנים שאינם מיוחדים להשתמש בהם והם אסורין בטלטול אף בבית משום מוקצה, אין איסור להוציא לרשות הרבים ביו"ט אף שאין שום צורך בדבר שהוא מוציא. וכן כתב הגר"א שם לדעת מרן, "דעת הרי"ף ורמב"ם ושו"ע דאף שלא לצורך כלל מותר". ולפי זה י"ל שלדעת הרי"ף והרמב"ם ומרן לא בעינן דבר השוה לכל נפש בהוצאה, ולכן אף אם אמרינן שכדורים נחשבים כדבר שאינו שוה לכל נפש, מ"מ עדיין מותר להוציא אותם.

אלא שאין זה ברור בדעת מרן שיש לפרש מש"כ "מתוך שהותרה הוצאה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך", דהיינו הותרה שלא לצורך אכילה, אבל עדיין בעינן צורך לשום דבר אחר וכמו שמצינו בקטן למול או ס"ת לקרות, אבל אם אין שום צורך אז ודאי הוצאה אסורה, וכמו בסתם אבנים שאין שום צורך בהם. ובאמת אף מרן בב"י שם נסתפק בזה, ואחר שהוא הביא דעת הרי"ף בביצה יב. ורש"י שם, והרמב"ם בפ"א דהל' יו"ט הל"ד. ומה שפירשו הרב המגיד והר"ן בדעתם שאף שלא לצורך כלל מותר להוציא, כתב "ולענין הלכה כיון שהרב המגיד סובר שדעת הרי"ף כדעת הרמב"ם ורש"י, וגם הר"ן כתב שדברי הרי"ף מטין כדברי רש"י, וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה, הכי נקטינן, ומשמע דלדברי הכל אסור להוציא דבר שאין בו צורך מצוה ולא צורך הדיוט ביומו כלל, אלא דלשיטת האחרונים אסור מדאורייתא ולשיטת הרמב"ם אינו אסור אלא מדרבנן, וכן נראה שהוא דעת רש"י, אלא שמלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר." הרי בתחילה הוא כתב שעדיין יש איסור דרבנן לדעת הרש"י והרי"ף והרמב"ם בהוצאה שלא לצורך, ובסוף הוא נסתפק בזה משום מ"ש הר"ן. ולכן לפי זה י"ל שבשו"ע הוא אינו מכריע הדבר, אלא שהוא פסק כהרמב"ם וכמו שהוא כתב בב"י דהכי נקטינן, אלא הוא לא הכריע אם הוצאה שלא לצורך היא איסור מדרבנן כמו שהוא הבין בדעת רש"י, או אם הוא מותר לגמרי כמבואר בר"ן.

וכן ראיתי במאמ"ר שם בס"ק א. שכתב בדעת הב"י הנ"ל, "הרי לפניך דמרן ז"ל ספוקי מספקא ליה הך מילתא, ואין לומר דמרן ז"ל לא נסתפק אלא בדעת רש"י בלבד, וא"כ עכ"פ לא יפסוק מרן ז"ל להקל כדברי רש"י ז"ל נגד כל הפוסקים, שהרי הר"ן ז"ל כתב על דברי רש"י שכך מטין דברי הרי"ף, גם הרב המגיד כתב שדעת הרמב"ם וההלכות כדברי רש"י, ומכח זה הוא שפסק מרן ז"ל הכי כדאיתא בב"י, וממילא אי איכא ספיקא בדעת רש"י אי שרי אפילו מדרבנן אי לא, גם בדעת הרי"ף והרמב"ם איכא לאיסתפוקי הכי, והוה משמע לי דמהאי טעמא לא רצה מרן ז"ל להחליט הדבר בשו"ע לא לאיסור ולא להיתר וסתם דבריו." הרי בשו"ע פסק מרן כהרמב"ם אלא יש ספק אם יש איסור דרבנן או אם הוא מותר לגמרי. וראיתי בביאור הלכה בריש ס"תקיח. שכתב, "וכל זה לפי שיטת

המחבר שהכריע כדעת רש"י והרי"ף והרמב"ם, אכן באמת פסק זה צ"ע שכמעט כל הפוסקים חולקים על זה". ולענ"ד אין צ"ע בזה שמרן לא התיר לגמרי ויש מקום לפרש בדבריו בשו"ע שעדיין יש איסור דרבנן, ואף את"ל שמרן הניח לנו מקום לפרש שהוא מותר לגמרי עדיין י"ל שהוא אזיל לפי שיטתיה שיש לפסוק כרוב מהעמודי הוראה שהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכיון שבנד"ד סברו הרי"ף והרמב"ם שהוא מותר להוציא שלא לצורך הכי קי"ל.

ד) **ולענ"ד** נראה ששפיר הוא מ"ש הב"י שמדברי רש"י נראה שעדיין יש איסור דרבנן בהוצאה שלא לצורך, שכך כתב רש"י בביצה יב. "ובית הלל אית להו כיון דהותרה לצורך הותרה מן התורה לגמרי, אלא רבנן גזור במידי דהוי טרחא דלא צריך כגון אבנים, אבל בקטן וספר תורה דצריכינן להו ביו"ט לא גזור." הרי נראה שיש איסור דרבנן באבנים ולא משום מוקצה, אלא משום שהוא טירחה שלא לצורך יו"ט, הרי מבואר שכל דבר שהוא הוציא שלא לצורך, הוא טירחה שלא לצורך ואסור מדרבנן. וכן כתבו התוספות שם בדעת רש"י, שהם גורסים בדברי רש"י, "וא"ת כיון דב"ה אית להו מתוך אמאי אין מתירין אפילו טלטול אבנים וכל דבר אפילו אינו צורך יו"ט, וי"ל דודאי אה"נ דמדאורייתא הואיל והותרה הותרה לגמרי, אלא רבנן גזור על דבר שאינו צורך יו"ט דכיון דעיקר הוצאה נאסרה יש לאסור בדבר שאין לצורך יום טוב כלל." הרי שלרש"י הוצאה שלא לצורך עדיין אסור מדרבנן. וכן ראיתי באור זרוע בהל" יו"ט ס"שלח. שאחר שהוא הביא דברי רש"י הוא כתב, "רצה לומר דלבית הלל מן התורה שרינן ע"י מתוך כל דבר אפילו אינה הוצאת מצוה ולא הוצאת צורך היום, אלא שרבנן החמירו ואסרו כל הוצאה שאינה צורך היום, ולא התירו כי אם דוקא צורך היום כגון קטן שחל שמיני שלו ביו"ט...". הרי מבואר שלדעת רש"י בעינן צורך היום מדרבנן, וכמ"ש הב"י, ודלא כהבנת הר"ן בדעת רש"י. ועיין בפני יהושע בביצה בסוף יב. שאף הוא כתב שרש"י לא התיר הוצאה שלא לשום צורך.

ולכן יש להקשות על הר"ן והמגיד משנה שסברו שלדעת רש"י מותר לגמרי להוציא שלא לצורך כלל. ולענ"ד נראה שאפשר לומר שיש להם גירסא אחרת ברש"י, שהלא אף להתוספות בביצה יב. הנ"ל יש גירסא אחרת ממ"ש רש"י נ"ל כנראה מדבריהם. ושוב ראיתי בתשובות ודבר שלום באו"ח י. בדברי המגיה שם בד"ה גם, שכתב "אך לדעת הר"ן שכתב דלרש"י אפילו מדרבנן לא מתסר דנראה שהי"ל איזה גירסא ברש"י שנראה כן מדבריו... דקרוב הדבר להיות דכך היתה בנוסחת רש"י שבידו, דכבר ידוע דמהדורות מהדורות היו ברש"י וכאשר עיני צדיק תחזינה מישרים נמי בזה להתוספות שם בד"ה ה"ג רש"י וכו' שהעתיקו לשון רש"י בנוסחא אחרת ממה שכתוב לפנינו הגם שהמכוון אחד הוא, עכ"פ נראה מדבריהם דבאופן אחר היתה להם הנוסחא ברש"י, וה"נ אפשר דהר"ן נמי הי"ל נוסחא אחרת, ולפי נוסחתו ברש"י היה משמע כן מדבריו." ע"ש. וכן י"ל לגבי הרב המגיד.

אמנם אף שיש לפרש דברי רש"י שיש איסור דרבנן בהוצאה שלא לצורך וכמ"ש הב"י הנ"ל, מ"מ עדיין יש לפרש דברי הרמב"ם שהוא מותר לגמרי כמו שפירש הרב המגיד בפ"א בהל" יו"ט בדעת הרמב"ם והר"ן בביצה יב. וכן כתב המאמ"ר הנ"ל שלדעת הרב המגיד הוצאה שלא לצורך מותר לגמרי. וכן כתב הזרע אמת בחידושיו לביצה ס"מ. בד"ה והנה נראה, לדעת הרב המגיד, וכן הבין הביאור הלכה בריש ס"תקיח. ע"ש, ועוד. אלא שראיתי תשובת הרב החרי"ף, הוא החכם רחמים יוסף פראנקו ז"ל מעיה"ק חברון, שהובאה בודבר שלום שם, שכתב שמה שהתיר הרב המגיד לדעת הרמב"ם הוצאה שלא לצורך הוא רק מדאורייתא, אבל עדיין יש איסור דרבנן, (וכן הוא בספרו שערי רחמים ח"ב או"ח ס"ל.) אמנם לענ"ד אין זה דעת הרב המגיד, אלא אף מדרבנן ליכא איסור, שהרי שם בהל"יג הביא הרב המגיד דעת הרשב"א שאסור להוציא מאכל לבהמה ביו"ט, דהיינו משום שאין זה בכלל צורך קצת לישראל דבעינן לכם ולא לבהמה, אלא כתב הרב המגיד שלדעת הרמב"ם הוא "מותר גמור הוא". הרי שאין שום איסור בזה ואף אין איסור דרבנן. ועיין במ"ש הרב המגיה בודבר שלום שם אות ד. ולכן נראה שהעיקר בזה שלדעת הרב המגיד מותר להוציא אף שלא לצורך כלל, וכמו שכתבו המאמ"ר והזרע אמת והביאור הלכה, לדעתו. ולכן אם אמרינן שהרי"ף והרמב"ם סברו שהוא מותר לגמרי כמבואר ברב המגיד והר"ן, אז אף אם אין דעת רש"י כן, מ"מ עדיין יש לפסוק כשני עמודי הוראה שהם הרי"ף והרמב"ם. ועיין עוד בזה במאמ"ר הנ"ל.

ה) **מ"מ** יש לפרש דברי הרמב"ם בפ"א בהל" יו"ט הל"ד. באופן שאף הוא מודה דבעינן צורך קצת בהוצאה, שהוא כתב שם "שמתוך שהותרה הוצאה ביום טוב לצורך אכילה, הותרה שלא לצורך אכילה". הרי דלא בעינן הוצאה לצורך אכילה, אבל מ"מ עדיין בעינן הוצאה לצורך איזה דבר אחר, אבל הוצאה שלא לצורך כלל אסורה. וזה כמו שכתבתי לעיל שאפשר לפרש כן בדברי מרן בס"תקיח. א. וכן ראיתי שיש מהאחרונים שסברו שאף

להרמב"ם בעינן צורך קצת, וכן כתב הפר"ח בס"תצה. לדעת הרמב"ם. וכן כתב הזרע אמת הנ"ל בד"ה אכן, להקשות על פירוש הרב המגיד, "ועוד קשה אעיקרא דדינא על דעת הרב המגיד, מאין יצא לו דלהרמב"ם בהוצאה והבערה אף שלא לצורך כלל שרי מטעם מתוך, הרי שפתי הרמב"ם ברור מללו כגון להוציא קטן וס"ת או מפתח וכיוצא בזה, וכל הני הוו צורך קצת וק"ל." ולפי קושיא זו וגם לפי עוד קושיות, פירש הזרע אמת שאף להרמב"ם בעינן קצת צורך בהוצאה והבערה כמבואר שם בד"ה ואחרי שבירנו, וז"ל "דהרי מבואר מדברי הרמב"ם דאפילו בהוצאה והבערה לא התיר אלא בצורך קצת, שכ"כ כגון להוציא קטן וס"ת וכו' והני ודאי אית בהו צורך קצת" ע"ש. וכן ראיתי בראשון לציון בביצה שם בד"ה גם, שפירש כן בדברי הרמב"ם ופירש לנו מה הוא "מתוך", וז"ל "שאנו רואין שהותרה הוצאה לצורך הגם שאין מעשה באוכל כלל, מזה אנו יודעים דהותרה הוצאה אפילו לכל מאי דצריך דהרי צורכו הותר ולא צורך האוכל, זהו פירוש אומרו מתוך." הרי דבעינן "צורכו". ובסוף הוא כתב לדעת הרמב"ם, "דאין אנו מתירין אלא דצורכו ביו"ט דוקא אבל שלא לצורך יו"ט כל עיקר ודאי דאסור דבר תורה ולקי עליה". ע"ש.

אמנם נראה שהעיקר בזה כהרב המגיד, שיש להוכיח מהרמב"ם ממקומות אחרים שהוא סבר שאף שאין בו צורך כלל עדיין מותר להוציא חפץ לרשות הרבים. כתב הרמב"ם בפ"ה הל"א "אף על פי שהותרה הוצאה ביום טוב אפילו שלא לצורך, לא ישא משאות גדולות כדרך שהוא עושה בחול אלא צריך לשנות". הרי הוא כתב "שלא לצורך", ולא כתב שלא לצורך אכילה כבפ"א הל"ד. דהיינו שאף שלא לצורך כלל מותר. וכן יש להוכיח ממה שהוא כתב בפירוש משניות בביצה פ"א. "בית הלל אומרים שמתוך שהותרה לצורך אכילה הותרה שלא לצורך, וכמו כן אמרו מתוך שהותרה הבערה לצורך הותרה שלא לצורך". הרי אף כאן לא כתב הרמב"ם הותרה שלא לצורך אכילה, אלא הותרה שלא לצורך, דהיינו שלא לצורך כלל. ושוב ראיתי בנהר שלום ס"תצה. אות א. שהוא הביא ראיה זו לבאר דעת הרמב"ם כמ"ש הרב המגיד שמותר להוציא לרה"ר אף שלא לצורך כלל, והוא הוסיף להשיג על הפר"ח הנ"ל וכתב, "בפ"ד הל"ב. כתב הרמב"ם אע"פ שהותרה הבערה שלא לצורך וכו', משמע אפילו שלא לצורך כלל. ועוד דבהל" עירובין פ"ח דין ט. כתב סתם דביו"ט מותר להוציא מרשות לרשות ושאין מערבין ע"ח אלא בשבת וי"הכ, ולדידיה (הפר"ח) הא איכא איסור הוצאה מדאורייתא ביו"ט נמי היכא דמפיק מאי דלא לצורך כלל" ע"ש. הרי שלדעת הרמב"ם מותר לכתחילה להוציא לרה"ר שלא לצורך כלל.

ו) **ועוד** י"ל בזה, והוא שאף שיש פירושים אחרים בדעת הרמב"ם כמבואר באחרונים הנ"ל, מ"מ העיקר אצלינו הוא מ"ש הרב המגיד שידוע שהרב המגיד הוא נאמן ביתו של הרמב"ם, וכבר כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד. (ס"לא.), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך." ע"ש. וכן הוא בס"אלף תעז. (קד.) שהוא כתב, "שאין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כולו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל." ע"ש. וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב. ס"רצו. וק"ו הוא בנד"ד שאף הר"ן סבר כדעת הרב המגיד בדעת רש"י והרי"ף, ומסתמא שכן דעת הרמב"ם. ועוד מצינו באחרונים שהם הליצו בעד הרב המגיד ותירצו קושיות הפר"ח עליו. עיין במקראי קדש בריש הל" יו"ט, ובנהר שלום הנ"ל, ובשער המלך בהל" יו"ט פ"א הל"ד ועוד.

ולפי זה, אף שי"ל שמרן כתב הלכה זו בס"תקיח. בלשון סתום משום שיש ספק איך לפרש דעת רש"י והרי"ף והרמב"ם כמ"ש המאמ"ר הנ"ל "לא רצה מרן ז"ל להחליט הדבר בשו"ע לא לאיסור ולא להיתר וסתם דבריו", מ"מ י"ל בזה שאנו קבלנו דברי מרן בשו"ע אבל לא קבלנו פירושו בדבריו בשו"ע, ובזה אנו יכולים לפרש כמו שנראה לנו עיקר וכמ"ש היד מלאכי בכללי השו"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בשו"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה." וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שבדינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובשו"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון השו"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בשו"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בשו"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בשו"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב דיהיב טעמא האי דשאני השו"ע מן התשובה היינו משום

דהשו"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בשו"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בשו"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה". ע"ש שהוא הביא היד מלאכי הנ"ל גם כן. ולפי זה אף בנד"ד י"ל שכיון שראינו שהרב המגיד הוא נאמן ביתו של הרמב"ם ויש לסמוך עליו בפירושו בדברי הרמב"ם כמ"ש הרדב"ז הנ"ל, אז שפיר הוא לומר שיש לפרש דברי מרן בשו"ע כדעת הרב המגיד, ובפרט שכן דעת הר"ן.

ועוד י"ל בזה, שכיון שמצינו שמרן פסק כהרמב"ם ולדעת הב"י יש מחלוקת אם יש איסור דרבנן לדעת הרמב"ם בהוצאה שלא לצורך, ולדעת הר"ן הוא מותר לגמרי, הרי כיון שיש ספק בדבר שאף אם הוא ודאי אסור, הוא רק מדרבנן, אז שפיר י"ל בזה ספק דרבנן לקולא.

ז) **ועוד** י"ל בזה, שהלא יש להקשות על הגר"א בס"תקיח. א. הנ"ל שכתב שמרן פסק כהרי"ף והרמב"ם שהוצאה שלא לצורך מותר לגמרי, שהלא כבר כתב מרן בב"י שאין זה ברור כלל ונראה שי"ל שיש איסור בדבר, ולכן איך הכריע הגר"א שלדעת מרן בשו"ע הוא מותר לגמרי. ונראה שי"ל שאף שמרן כתב בב"י שלדעת רש"י יש איסור דרבנן, וממילא כן י"ל בדעת הרי"ף והרמב"ם שכתבו הר"ן והמגיד משנה להשוות דעתם, מ"מ הלא עדיין י"ל שלדעת הרי"ף והרמב"ם הוא מותר לגמרי כמ"ש המגיד משנה והר"ן, ואין סברה לומר דמרן רצה לפסוק כנגדם. ולכן סבר הגר"א שודאי כשמרן פסק בשו"ע הוא פסק כדעת הרי"ף והרמב"ם שהוצאה שלא לצורך מותר לגמרי וכדעת הר"ן והרב המגיד, ודלא כשהוא כתב בב"י. וכן מצינו כמה פעמים שמרן רוח אחרת עמו כשהוא כתב השו"ע, וכבר העיר המחב"ר בזה ביו"ד ס"מז. ס"ק ד. בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר ליבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו השו"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בשו"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה." ע"ש. וכן י"ל בנד"ד.

ועוד י"ל בזה, והוא שסבר הגר"א שכיון שכתב הב"י בסוף דבריו, "אלא שמלשון הר"ן נראה דלרש"י נמי מדרבנן לא מיתסר." הרי משמע שאף בב"י מרן חזר ממה שהוא כתב בתחילה, ובטל דעתו כנגד מ"ש הר"ן וכן י"ל במ"ש המגיד משנה. וכן מצינו במקומות אחרים כעין זה, עיין בכסף משנה בהל" לולב פ"ח הל"ט. שכתב מרן להקשות על המגיד משנה, וז"ל "וכתב הרב המגיד שכל הפסולין מפני שאינן מינן או לפי שהם חסרי השיעור כשם שפסולין בראשון פסולין בשני. ושאינן מינן דבר פשוט הוא, אבל כשהם חסירי השיעור צריך לי תלמוד מנין לו", אבל בשו"ע בס"תרמט. ה. פסק מרן דחסרי השיעור פסולים בשאר ימים. הרי הוא ביטל דעתו מפני דעת הרב המגיד. וכן י"ל בנד"ד.

וכדעת הגר"א כתב ר" שלום הדאיה ז"ל בודבר שלום הנ"ל בס"י. באות ב. "ומעתה מ"ש מרן ז"ל בשה"ט ס"תקיח. הוא כדעת הרי"ף אליבא דרש"י, וכדמשמע מלשון הר"ן כדעת רש"י והכי פשוט וברור, ומ"ש מור"ם בהג"ה וז"ל והוא דיש בהם צורך קצת אינו אליבא דמרן אלא סברא זו לדעת החולקים על רש"י, אבל מרן אזיל לשיטתיה דהרי"ף והר"מ שס"ל כדעת רש"י" ע"ש. וזה כמ"ש הגר"א בדעת מרן, ועיין שם שבסוף הוא הביא דברי הגר"א לסייעתו.

ח) **אלא** שיש להקשות על פירוש זה בדעת מרן ממ"ש מרן בס"תקיח. ב. "אסור לישראל להוציא שום דבר ביו"ט לצורך אינו יהודי". וזה קשה, שאם אמרינן הוצאה שלא לצורך מותרת לגמרי, אז י"ל שהוצאה לצורך אינו יהודי מותרת לגמרי. ועוד המקור לסברת מרן הוא מהתוספות בכתובות ז. בד"ה מתוך, והתוספות שם כתבו כן לפי סברתם שם דבעינן צורך קצת, וזה שלא כדעת הרמב"ם לפי פירוש הרב המגיד. ולכן משמע מזה שאף מרן סבר דבעינן קצת צורך בהוצאה, וכן צריך לפרש בדבריו שם בסע"א. ודלא כפירוש הגר"א והודבר שלום הנ"ל.

וכן ראיתי בברכ"י שם באות ב. שכתב, "אסור לישראל להוציא שום דבר ביו"ט לצורך עכו"ם. הרב מהריק"ש בהגהותיו תמה על מרן דזה דעת התוספות, ואולי לטעמייהו דבעינן צורך קצת, אך להרמב"ם שרי, ובדין הקודם פסק כהרמב"ם והניחו בצ"ע. וכבר כתב בספר יד אהרן דאין כאן תימה דמרן בב"י כתב דלכו"ע אסור מדרבנן." וכן ראיתי בשולחן גבוה בס"תקיח. אות ג. שאף הוא הביא דברי המהריק"ש ותירץ כהיד אהרן. ועיין עוד בערך השולחן ס"ק ד. ובלחם יהודה פ"א מהל" יו"ט הל"יג. מ"מ מצינו שאף המהריק"ש סבר שדעת מרן בסע"א. להתיר לגמרי הוצאה שלא לצורך וכמ"ש הגר"א והודבר שלום הנ"ל. אלא שיש להקשות על זה ממ"ש מרן

בסע"ב. ויש להוסיף על הקושיא, שהרי כתב הרמב"ם בפ"א הל"יג. דהל" יו"ט "אין אופין ומבשלין ביום טוב כדי להאכיל כותים או כלבים". וכתב הרב המגיד שם, "ולזה כתב הרשב"א ז"ל לפיכך אין מוציאין תבן ותבואה מרשות לרשות להאכיל לבהמתו שההוצאה מלאכה גמורה היא ולא התירו אצל בהמה אלא טלטול בלבד שהוא מדברי סופרים עכ"ל. וזה כפי שיטתו שכתבתי למעלה בדין ההוצאה, אבל לדעת רבינו בדין ההוצאה מותר גמור הוא, אבל אפיה ובישול לצורך בהמה אסור." הרי שהרשב"א אזיל לפי שיטתיה דבעינן צורך קצת בהוצאה לכן לצורך בהמה או עכו"ם אסור, אבל לפי דעת הרמב"ם דלא בעינן צורך כלל אף לבהמה או עכו"ם הוצאה מותרת. ולכן אם אמרינן שמרן סבר כפירוש המגיד משנה בדעת הרמב"ם שאף כשאין שום צורך הוצאה מותרת ביו"ט, איך הוא פסק שאסור להוציא בעד עכו"ם. וכן מצינו בגר"א בס"תקיב. ג., שכתב הרמ"א שם שאסור להוציא מרשות לרשות בשביל בהמה, וכתב הגר"א, "וזהו לשיטתו בריש ס"תקיח. (דבעינן צורך קצת) אבל לפי דעת הרמב"ם ושו"ע שם מותר, ועיין מגיד משנה פ"א ע"ש ולכן השמיטו בשו"ע". הרי אף הגר"א סבר שמותר להוציא בשביל בהמה או עכו"ם לדעת הרמב"ם, ולכן איך פסק מרן בס"תקיח. ב. שהוא אסור. ויש להקשות על הגר"א שכתב שמרן השמיט דין זה, שאה"נ שלגבי בהמה הוא השמיט דין זה בס"תקיב. אבל הלא לגבי עכו"ם בס"תקיח. ב. הוא הביא דין זה. וכן ראיתי בביאור הלכה בס"תקיב. ובס"תקיח. שהעיר כן על הגר"א, עיין מ"ש שם לפרש דבריו ודעת מרן.

ולענ"ד נראה שמרן סבר שאף שלדעת הרב המגיד מותר להוציא בין לבהמה ובין לעכו"ם לדעת הרמב"ם, מ"מ כתב הר"ן בביצה יב. הנ"ל "אבל מדברי רש"י ז"ל נ"ל דהוצאת כלים אע"פ שאין בהם צורך היום כלל, כל שאינו מוציא אותם לצורך מחר שרי, ואף דברי הרי"ף מטין כן". הרי שאף שלאין צורך כלל מותר, אבל עדיין אסור אם הם למחר. ולפי זה י"ל שיש לדמות הוצאה בשביל עכו"ם או בהמה להוצאה בשביל מחר שהוא אסור. וכן מצינו שהרמב"ם השוה אותם שהוא כתב בפ"א הל"טו. "המבשל ביום טוב לכותים או לבהמה או להניח לחול אינו לוקה", הרי עדיין יש איסור. וכתב המגיד משנה שם "והשוה רבינו דין מבשל לכותי או לבהמה לדין מבשל לצורך חול, ופשוט הוא". ולפי זה בשלמא שהכל מודים במלאכת בישול לכותים שיש איסור, אבל לגבי הוצאה י"ל שלדעת המגיד משנה שאם מותר להוציא לבהמה ה"ה שמותר להוציא בשביל כותים או בשביל יום מחר. וכן אפשר לדייק בלשונו בהל"ד. שם, שאחר שהוא הביא הדין שבישול לכותים ולחול אסור, הוא הביא דין הוצאה שהוא דין מיוחד שאף שאין בה צורך מותרת, ונראה שזה לאפוקי ממה שהוא כתב קודם לגבי בישול, ולכן מותר להוציא אף לצורך חול ולכותים. אמנם כיון שמצינו שלהר"ן יש איסור להוציא בשביל מחר, אז ממילא יש איסור להוציא בעד כותים או לבהמה שכולם שוים הם. וכן מצינו בשיטה מקובצת שם שכתב דאף לדעת רש"י דס"ל לענין הוצאה דאמרינן מתוך והותרה לגמרי אף שלא לצורך כלל, מ"מ לצורך עו"ג גלתה לן התורה מקרא דלכם דגרע טפי ואסור מן התורה ע"ש. וכן הוא בשער המלך בפ"א דהל" יו"ט הל"ד. בד"ה ואולם. ולכן בשלמא שלרב המגיד אין איסור להוציא בעד אינו יהודי, אבל י"ל שמרן בס"תקיח. ב. כתב דינו לפי דעת הר"ן שסבר שאף לרש"י והרי"ף, וממילא לדעת הרמב"ם שאזיל לפי שיטת הרי"ף, יש איסור להוציא בעד אינו יהודי. אלא לפי זה עדיין צריך טעם למה השמיט דין זה לגבי לצורך בהמה בס"תקיב. כמ"ש הגר"א שם, ובזה יש לתרץ כמ"ש הביאור הלכה שם בסוף ד"ה אין, "ואפשר דלענין בהמה דנמצאו ראשונים שפסקו כר"ע דמותר מלאכה לצורך בהמה לכן לא רצה המחבר להחמיר לענין הוצאה וסמך בזה על דעת הרב המגיד שמיקל בזה לדעת הרמב"ם." ע"ש.

הרי לפי זה יש לומר שאין הוכחה מס"תקיח. ב. שמרן סבר דבעינן צורך קצת בכל הוצאה ביום טוב, ודלא כמ"ש הברכי יוסף הנ"ל בשם היד אהרן, וגם לא כהשולחן גבוה שם. ולכן שפיר י"ל כמ"ש המהריק"ש שמרן בסע"א שם פסק שהוצאה שלא לצורך מותרת לגמרי, וכדעת הגר"א והודבר שלום הנ"ל. ועיין בעולת תמיד בריש ס"תצה. שאף הוא סבר שמרן התיר הוצאה שלא לצורך כלל. וכבר כתבתי לעיל, שאף אם י"ל כמ"ש המאמ"ר שמרן סותם את דבריו בזה ולא גילה דעתו אם יש איסור דרבנן בזה או אם הוא מותר לגמרי כיון שמצינו שהוא נסתפק בזה בב"י, מ"מ הרשות בידינו לתפוס כפירוש המגיד משנה בזה שהוא נאמן ביתו של הרמב"ם, ויש לפרש דברי מרן בשו"ע לפי דעת המגיד משנה שמותר לגמרי להוציא שלא לצורך כלל, שדברי השו"ע קבלנו ולא פירוש הב"י בדבריו.

ט) **הרי** לפי זה י"ל שכיון שמותר להוציא לרשות הרבים שלא לצורך כלל, ה"ה שמותר להוציא דבר שאינו שוה לכל נפש, ובנד"ד אף אם אמרינן שהכדורים הם דבר שאינו שוה לכל נפש, מ"מ עדיין מותר להוציא אותם. וכן ראיתי בזרע אמת הנ"ל בד"ה ואחרי, שהוא פירש דעת

הרב המגיד הנ"ל וכתב, "מלאכת הוצאה היא יותר קלה משאר מלאכות של אוכל נפש, דשאר מלאכות של אוכל נפש שהם בכלל אך אשר יאכל וכו', הוו ג"כ בכלל איסורא דנפלה מלכם, וא"כ אם עשאן שלא לצורך אכילה אע"ג דלא לקי איסור מיהא איכא, משא"כ הוצאה דאינה בכלל קרא דאך אשר יאכל וכו' יעשה לכם, דבזה אפילו בעשאה שלא לצורך כלל שרינן לה." ע"ש. הרי שהוצאה אינו בכלל הפסוק של אך אשר יאכל לכל נפש, וידוע שלמדינן מ"כל נפש" דבעינן דבר השוה לכל נפש כמבואר בכתובות ז., ולכן ממילא הוצאה אינו בכלל דין זה, ומותר להוציא אף דבר שאינו שוה לכל נפש לדעת הרב המגיד לדעת הרמב"ם.

וכן ראיתי בערוך השולחן בס"תצה. אות יט. ואילך, שהוא כתב שלדעת הרמב"ם לא בעינן דבר השוה לכל נפש, וזה מפני שלא מצינו ברמב"ם דין זה, שלגבי רחיצה ביו"ט כתב הרמב"ם בפ"א הל"טז. שהטעם הוא מפני גזירת מרחץ, ולגבי מוגמר בפ"ד הל"ו. הוא כתב שהטעם הוא מפני מכבה. ולכן כתב הערוך השולחן בסוף אות כא. לבאר דעת הרמב"ם, "אבל אנן קי"ל כרב פפי לית לן בחבורה מתוך ולית לן איסור דאינו שוה לכל נפש, וזהו טעמו של הרמב"ם ז"ל בכל דבריו כמו שבארנו בסייעתא דשמיא." ע"ש.

ולפי זה שפיר י"ל בנד"ד שמותר להוציא לרשות הרבים כדורים ביו"ט. ועוד יש לעשות בזה ס"ס, דהיינו שמא כדורים הם דבר השוה לכל נפש, ואת"ל שהם אינם שוים לכל נפש, אז י"ל שמא לא בעינן דבר השוה לכל נפש בהוצאה כנראה לדעת הרמב"ם. אלא שראיתי בשמירת שבת כהלכתא בפ"לג. אות כה. שכתב לגבי יו"ט "וכן אסור להעביר עבורו תרופה מרשות היחיד לרשות הרבים (או להיפך) במקום שאין בו עירובי חצירות, אלא א"כ גם דרך אדם בריא לאוכלא". וטעמו משום שאין זה דבר השוה לכל נפש כמו שהוא כתב שם בהערה פט. ולענ"ד נראה שאין בזה איסור כלל כדביארתי.

סימן מב.

שאלה: האם מותר להוציא איזה חפץ ביו"ט לצורך מוצאי יו"ט, או אם יש לאסור את זה משום הכנה מיו"ט לחול. ואם מותר ליקח סדור מארון של בית הכנסת כשהוא עדיין שבת או יו"ט כדי להתפלל אחר כך ערבית של חול, או אם זה אסור משום הכנה.

תשובה: א) **פסק** מרן בס"תקג. "אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביו"ט לצורך מחר". וכן הוא בס"תטז. ב. ע"ש. ונראה מזה שאף הוצאה לצורך חול אסורה מטעם הכנה. ולכאורה י"ל שלדעת מרן אף ששייך איסור הכנה בשאר מלאכות מ"מ אין איסור כלל של הכנה לחול במלאכת הוצאה, שכתב מרן בס"תקיח. א. שהותרה הוצאה שלא לצורך, וכתב הגר"א שם שדעת מרן כדעת הרי"ף והרמב"ם שאף הוצאה שלא לצורך כלל מותרת ע"ש. ולכן לפי זה נראה שאף הוצאה לצורך חול מותרת שאף זו שלא לצורך יו"ט כלל. ואף שמרן אוסר הכנה לגבי אפיה ושחיטה וכדומה, מ"מ שאני הוצאה משום מתוך, וממילא מותר להוציא חפץ אף לצורך חול. אלא שזה אינו, שכתב הר"ן בביצה יב. "אבל מדברי רש"י ז"ל נ"ל דהוצאת כלים אע"פ שאין בהם צורך היום כלל, כל שאינו מוציא אותם לצורך מחר שרי, ואף דברי הרי"ף מטין כן". הרי שאף שלהוציא שלא לצורך כלל מותר, מ"מ עדיין אסור להוציא לצורך מחר. ולכן ה"ה בנד"ד שהוצאה אסורה לצורך חול משום הכנה אף לדעת מרן. וכן ראיתי בס"תרסז. שכתב הרמ"א שם, "ואסור להכין בי"ט לצורך ליל יו"ט, וכן אסור להעמיד השולחנות והספסלים בבית לצורך הלילה דהוי הכנה." וכתב המ"א על זה, "ז"ל מהרי"ל אם נושא מהסוכה טבלה המעריכיה על רגליה ומסירין מתי שירצה אסור להעריכה בבית עוד על רגליה דהוי מכין מיו"ט לחבירו אלא יניחנה בפרקונה עד הלילה ואז יעריכנה עכ"ל. משמע דמותר להעמיד השולחנות בבית וכ"מ ס"תרסו. ובהג"מ כתב אסור להעמיד השולחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה כ"כ הגמ"נ משמע דוקא לסדרן אסור אבל להעמידן מותר מפני כבוד יו"ט אבל שאר הכנות אסורים וכ"כ במנהגים הל" פסח דאסור להביא יין מי"ט לחבירו, וגם מהרי"ל אוסר לחפש הס"ת משבת לי"ט משום הכנה ועס"תטז. ב." הרי משמע מדבריו שאסור להוציא מיו"ט לחול כמ"ש בספר המנהגים שאסור להביא יין מיו"ט לחבירו.

אלא שראיתי בחיי אדם בכלל קנג. אות ו. שהוא הקשה על מ"ש המ"א בשם ספר המנהגים, וכתב "אם השולחן הוא של פרקים לא יניח הטבלא על הרגלים דכשגומר איזה דבר הוי הכנה, אבל ההבאה לביתו לא הוי הכנה. (ונ"ל דכן מוכח ע"כ שהרי בס"תטז. ב. מבואר להדיא דמותר להוליך העירוב לצורך יום שני והוא גמרא ארוכה בעירובין לח. דדוקא אם אמר זה יהא עירוב הוי הכנה, אבל ההולכה לא הוי הכנה, וכן פירש"י להדיא ביצה מ. במשנה מי שזימן כו' בד"ה לא יוליכו כו' מנות מידם לביתם לסעודת הלילה עכ"ל) אע"כ דדוקא היכא שגומר

איזה ענין מקרי הכנה. וכן מוכח ממהרי"ל שהביא המ"א ססי"תרסז. דמותר להביא השולחנות לבית, רק להעריכם אסור. וכתב עוד בשמו דאסור לחפש ס"ת מיו"ט לשבת אע"כ כמו שחלקתי. ואפשר שזה כוונת המ"א שם שכתב עס"תטז. ב. ולפ"ז מש"כ המ"א שם וכ"כ הלבוש ס"תפח. דאסור להביא יין מיו"ט לחבירו צ"ע, דמ"ש מהולכת עירוב, וצ"ל דכוונתם בסמוך לחשיכה דמוכח מילתא דאינו לצורך היום, ולכן נ"ל דבשעת הדחק שלא ימצא בלילה בקל, מותר להביא יין וכן מים מיו"ט לחבירו דכל זה לא מקרי הכנה, רק שצריך להביאו בעוד יום גדול דלא מוכח מילתא דאפשר דצריך עדיין לצורך היום." ע"ש כל דבריו.

הרי מבואר מדברי החיי אדם שהוא הקשה על מ"ש המ"א בשם ספר המנהגים שאסור להביא יין מיו"ט לחבירו ממה שמצינו לגבי עירוב בס"תטז. ב. וגם מדברי רש"י בביצה מ. ולכן הוא כתב לחלק בין בעוד יום גדול שהוא מותר, ובין סמוך לחשיכה שהוא אסור משום מוכח מילתא שהוא לצורך מחר. אלא לענ"ד יש לדון בזה שלא מצינו לגבי עירוב חילוק כזה, שכתב מרן שם, "עירב ברגליו בראשון צריך לערב ברגליו בשני והוא שילך ויעמוד באותו מקום ויחשוב שם בלבו שיקנה שם שביתה ולא יאמר כלום מפני שאסור לעשות שום הכנה מיו"ט לשבת או משבת ליו"ט אפילו דיבור, וכ"ש שאינו יכול לערב בפת שלא עירב בו כבר ביום הראשון מפני שהיה צריך לקרות עליו שם עירוב, ונמצא מכין עירוב בראשון במאכל, ואם רצה לערב ברגליו בשני הרי זה עירוב, ואם רצה לערב בפת צריך לערב באותה הפת עצמה שעירב בה בראשון שאצ"ל כלום שכבר קרא שם עירוב, וא"כ אינו מכין כלום." הרי משמע מסתימת דברי מרן שאין חילוק מתי שהוא רוצה לתקן העירוב בהולכת פת למקום שביתת עירוב, ולא בעינן בזה דוקא בעוד יום גדול. ולכן איך כתב החיי אדם החילוק הנ"ל שבסמוך לחשיכה מוכח מילתא שהוא מכין למחר. ועוד י"ל שהפירוש של "סמוך לחשיכה" הוא סמוך למנחה קטנה כמבואר בריש ערבי פסחים ובשו"ע ס"תעא. ולכן הוי ליה למרן לפרש לנו שאין לערב בפת ביו"ט ראשון ליו"ט שני בסמוך למנחה קטנה כיון שזה בכלל הכנה. אלא ודאי שכיון שמרן לא כתב כן צ"ל שהוא לא סבר כן, ואף אחר מנחה קטנה מותר לערב בפת ואין זה בכלל הכנה.

ולכאורה נראה שאין להביא ראיה מעירוב כלל, ודלא כהחיי אדם בזה, שהלא כתב הפרישה שם שלא מועיל הולכת פת העירוב כדי לערב ברוח אחרת דכיון שעקר הפת ממקומה שלא ע"מ להניחה עוד במקום זה נעקר ממנה שם עירוב והוי כמערב בפת חדשה. וכן כתב הא"ר שם, וכן כתב המ"ב בס"ק כג. בשם הרשב"א והריטב"א. וכן דעת החיי אדם עצמו בכלל עז. אות כח. כדעת הפרישה. הרי מצינו שאין בזה הולכה כלל, ולכן אין ראיה מכאן שהוצאה להכין מיו"ט לחבירו מותרת. ולכן איך הקשה החיי אדם מזה על ספר המנהגים הנ"ל עד שהוא חילק בין הוצאה בעוד יום גדול דשרי ובין סמוך לחשיכה דאינו שרי. אמנם נראה שאין דעת הטור ומרן כדעת הרשב"א והריטב"א והפרישה הנ"ל, אלא אף להוליך הפת לרוח אחרת מותר כמ"ש הט"ז שם, וכן הוא במאמ"ר שם בס"ק ד. שכתב, "והכי משמע בש"ס וכן הוא משמעות לשון הטור ז"ל דבעירוב לב' רוחות קא עסיק וקאי", וכן דעת מרן כמ"ש המאמ"ר שם, ועיין בכה"ח אות יט. הרי לפי זה שפיר יש להקשות מדין עירוב שמותר להוציא ולהכין ליום מחר, על מ"ש בספר המנהגים שאסור להוציא לצורך מחר. אמנם נראה שאין לתרץ כמ"ש החיי אדם הנ"ל, שהרי לא מצינו במרן או האחרונים שההיתר לערב באותה פת עצמה הוא דוקא בעוד יום גדול, ולכן יותר נראה לענ"ד שמרן לא סבר כדעת הספר המנהגים בזה, אלא בכל אופן מותר להוציא ליום מחר, ואין זה בכלל הכנה כיון שהוא דבר שאינו ניכר. ורק כשהוא אומר בפירוש שהוא לצורך חול ההוצאה אסורה.

ב) **ויש** להסביר את זה, והוא שלא מצינו איסור הכנה מיו"ט למחר אלא בדבד שניכר בגופו שהוא מתקן איזה דבר, כגון הדחת כלים משבת לחול שהתיקון בכלי שעכשיו ניכר בעיני כל אדם שהוא נקי, וכן לגבי שאין מציעין המטות משבת לחול התיקון ניכר לעין. וכן נראה מהרמב"ם בפ"כג. דהל" שבת הל"ז. שכתב שהטעם שהדחת כלים אסורה הוא משום תיקון, ואף שהראב"ד שם כתב שהטעם הוא מפני טירחה לחול, מ"מ הרב המגיד כתב שאף הרמב"ם מודה לזה. הרי מצינו שהאיסור הוא תיקון בגוף החפץ, וזה נחשב טירחה לחול. אמנם בהוצאה יש רק שינוי מקום אבל אין שינוי בגוף החפץ שהוא נושא ממקום למקום. ולכן אם הוא אינו קורא שם עירוב על הפת ואין היכר בדבר אז אין איסור מטעם הכנה להוליך את הפת למקום אחר לצורך מחר. וכחילוק זה בין הוצאה ובין שאר מלאכות מצינו לגבי איסור הנאה ממלאכת שבת, שכתב החיי אדם בכלל ט. אות יא. "ודוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה כמבשל וכיוצא בו, אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה אם בשוגג מותר אפילו לו בו ביום". וכן הוא בכה"ח בס"שיח. אות ז. ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שאין

איסור הכנה אלא כשיש שינוי הניכר בגוף החפץ או על פי דיבורו כשהוא אומר שהוא למחר.

ויש להביא ראיה ממה שמצינו בעבודת הקודש בבית מועד שער ג׳ פ״ח. שכתב, ״משלחין מנות ביו״ט איש לרעהו ומשלחין אף בהמה וחיה ועוף בין חיין בין שחוטין ויינות שמנים וסלתות. ויש מי שהורה שאין משלחין חטים ושעורים ועדשים לפי שאי אפשר לטחון אותן ביו״ט ואף בחול אינן ראויין אלא לאחר טחינה, וכל שאין נהנין ממנו בחול כמות שהוא אין משלחין אותו ביו״ט. מדברי קצת מן הגדולים נראה לי שאף אלו משלחין אותן שהרי החטים ראויין לעשות מהן עסיות במכתשת קטנה או לעשות מהן קלי ושתיתה... ויראה לי שזה עיקר.״ נראה מזה שהעיקר בזה דבעינן רק ״ראויין״ לאכילה, אבל לא בעינן אכילה עצמה, ולכן לדעה ראשונה אין החיטים ראויין כלל, ולכן אין להתיר אבל לדעת הרשב״א הן ראויין במכתשת קטנה, אבל לכו״ע לא בעינן אכילת החטים כלל אלא כל שראויין לאכילה סגי כדי לשלוח אותן. וגם מצינו שלא חילקו כאן בין לשלוח בעוד יום גדול או בין סמוך לחשיכה שבכל אופן מותר אם הדורון ראוי לאכילה. ולכן נראה שאף לשלוח יין סמוך לחשיכה מותר שהיין ראוי לשתיה, ולא בעינן שתיה ממש. ואל תשיבני שיש איסור בשבת לשתות סמוך לחשיכה כמבואר בס״רצט. א. ובאחרונים שם שאפילו בספק חשיכה אין לשתות, ולכן באותו זמן אין היין ראוי לשתיה ואין לשלוח היין בשבת במקום שיש עירוב בסמוך לחשיכה, שזה אינו שאין זה דבר ניכר ששמא הוא כבר התחיל סעודתו מבעוד יום והוא מותר להמשיך לשתות יין וא״צ להפסיק כמ״ש מרן שם, ולכן עדיין אפשר להיות שהיין ראוי לשתיה ואין היכר כלל שהוא למחר דוקא, וכל שראוי לשתיה או לאכילה מותר לשלוח ואין זה בכלל הכנה. ועיין במ״ב בס״תקטז. ס״ק א. שכתב בשם הגר״ז לגבי שליחת בעלי חיים לדורון ביו״ט, ״ואפילו אם הוא יודע שחבירו לא ישחטם מ״מ כיון שאילו היה רוצה היה יכול לשוחטם ולאוכלם מותר לשלוח לו.״ הרי רק ראוי בעינן, ותו לא. וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו.

ועוד י״ל שאף לגבי פת י״ל שאסור לאכול פת בערב יו״ט סמוך לחשיכה כמבואר בס״תעא. וברמ״א בס״תרלט. ג. ולכן כיון שעדיין מותר להוציא הפת ביו״ט ראשון כדי לעשות העירוב ברוח אחרת ליו״ט שני כדכתבתי לעיל, מוכרח לומר שאין זה הכנה אף שהוא אסור לאכול פת באותו זמן. וצ״ל שכיון שהפת ראויה לאכילה מצד עצמה ואפשר שאם הוא כבר התחיל סעודתו מקודם לכן הוא עדיין יכול לאכול פת, אז אף שהוא אינו בתוך סעודתו מ״מ עדיין אמרינן שהפת ראויה לאכילה ואין הוצאת הפת בכלל הכנה, שכל שראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ולכן ה״ה בהוצאת יין בשבת סמוך לחשיכה שאף שהוא אינו יכול לשתות היין בספק חשיכה, מ״מ עדיין הוא מותר להוציא היין בשבת במקום שיש עירוב כיון שיש אפשרות לשתות היין אם הוא כבר התחיל סעודתו מבעוד יום, ואין זה הכנה.

ג) **ויש** להוסיף על זה לפי מ״ש הרשב״א שם באות ב. וז״ל ״כל שנאותין בו בחול כמות שהוא וא״צ אומן לתקנו משלחין אותו ביו״ט ואע״פ שאין ראוי להשתמש בו ביו״ט. כיצד, משלחין תפילין תפורין בי״ט, ולמה התירו כן ולהוציא מרה״י לרה״ר לפי ששמחה היא לו שמתכבד במתנותיו אצל חבירו והרי זה כצורך היום.״ הרי נראה שאף לתפילין התירו אף שהן אינן ראויין אלא לחול, אלא משום שמחה התירו. ולכן ק״ו שיש להתיר לשלוח אוכל ולא בעינן אכילת האוכל ביו״ט דוקא אלא רק שיהיה האוכל ראוי לאכילה ותו לא, ולכן ממילא אין בזה איסור הכנה מיו״ט לחול. ועיין עוד בזה בטור ובב״י בס״תקטז. ועוד י״ל שאף אם אין שמחה בשליחת האוכל יש להתיר שעכ״פ האוכל ראוי לאכילה, משא״כ בתפילין שיש להתיר לשלוח התפילין רק משום שמחה כיון שהתפילין אינן ראויין כלל ביו״ט לדעת הרשב״א. (ועיין במאירי בסוף פ״ק דביצה ובב״י בס״תקסז. שי״א שאף התפילין ראויין ביו״ט).

ולפי זה אתי שפיר מ״ש רש״י בביצה מ. (הובא בחיי אדם הנ״ל), שמותר לשלוח יין לסעודת לילה, דהיינו למחר שהוא חול, שכל שראוי לשתיה סגי ולא בעינן שהוא ישתה היין דוקא ביו״ט. וכן הוא במאירי שם. ועיין בתולדות יעקב למהריק״ש שכתב הטעם שרש״י פירש כן. וראיתי ברש״ש בביצה שם שכתב על דברי רש״י, ״צ״ע דזה אפילו זכה להם אסור דמכין מיו״ט לחול, עיין מ״א סוף סי״תרסז. וריש ס״תקג. ועוד לפי מ״ש הרב״י בס״תטו. שדעת רש״י דאפילו עירב לדבר מצוה אינו יכול לילך לדבר רשות ונראה פשוט דה״ה כליו נמי ויאסר אפילו זכה להם. ועיין לעיל סוף פ״ק דכל שניאותין בו בחול משלחין ביו״ט.״ הרי לפי מה שביארתי אין קושיא, שאין הוצאה לרה״ר בכלל האיסור של הכנה אם החפץ שהוא שולח ראוי לאכילה או לתשמיש אחר, וכיון שהוא אינו אומר בפירוש שהוא לחול (שמצינו שזה אסור לגבי דין של עירוב הנ״ל) אין איסור כאן כלל.

ואל תשיבני שמה שהתירו הוצאת הפת לעירוב הוא רק מפני שזה צורך מצוה, אבל לדבר רשות אין להוציא ליום חול, שזה אינו שאם אמרינן שהוצאת הפת היא בכלל הכנה אז אף משום מצוה אין להתיר, שהלא לגבי הדחת הכלים בשבת לא מצינו שזה מותר לצורך סעודת מצוה במו"ש. וכן לסדר המטה אסור אף אם הוא לצורך הכנסת אורחים במו"ש. ועיין בב"ש באה"ע ס"קסט. ס"ק ה. שפסק דאין קובעין מקום לחליצה בשבת מטעם דמאחר דצריך קביעות הרי זה כמכין משבת לחול. הרי אף שחליצה מצוה, עדיין הכנה אסורה. ולכן צ"ל שהטעם שהתירו להוציא הפת משום עירוב, הוא אינו משום מצוה, אלא רק משום שאין זה בכלל הכנה כלל כיון שהוא אינו קורא פת זו לעירוב ולכן אין היכר בדבר. הרי שכל הוצאה לחול מותרת אם החפץ הוא דבר שראוי לתשמיש ביו"ט ואין היכר שהוא לצורך חול.

ד) **ולפי** זה מה שהביא המ"א בס"תקסז. הנ"ל בשם ספר המנהגים שאין להוציא יין ביו"ט לצורך מחר צ"ע. וראיתי בספר מנהגים שהובא דין זה בפ" מנהג של פסח, והוא כתב "ושוהין בין מנחה למעריב עד הלילה כדי שלא יעשו מלאכה מי"ט זה לי"ט זה מבע"י עד הלילה דשמא השני חול ואסור להכין מי"ט לחול. ואפילו להביא יין וכה"ג ראיתי אוסרין עד הלילה אחר ברכו וכן בכל י"ט ראשון גם בראש השנה." ויש לדייק בלשונו שהוא כתב "ואפילו להביא יין ראיתי אוסרין", ונראה מזה שאין זה דין פשוט, והוא עצמו לא סבר כן מדעתו, אלא רק משום שהוא רואה אחרים שאוסרים הוא כתב כן. ועוד משמע מלשונו שאין הלכה זו בראשונים המפורסמים, אלא הוא רק הבנת אלו האוסרים בדין זה. הרי שאין זה הלכה פשוטה כלל. ולענ"ד אף לאלו האוסרין שמא הם אוסרין משום שרגילים אנשים לומר שיין זה לצורך לילה וכדומה, ובזה יש היכר שהוא לצורך מחר, ולכן אוסרין, אבל אה"נ שאף הם מודים שמצד הדין אין איסור הוצאה לצורך מחר אם הוא לא אמר כלום כדביארתי לעיל.

ולפי זה יש להבין מ"ש עוד המ"א הנ"ל, וז"ל "ובהג"מ כתב אסור להעמיד השולחנות והספסלים לסדרן לצורך הלילה כ"כ הגמ"נ משמע דוקא לסדרן אסור אבל להעמידן מותר מפני כבוד יו"ט אבל שאר הכנות אסורים וכ"כ במנהגים הל" פסח דאסור להביא יין מי"ט לחבירו, וגם מהרי"ל אוסר לחפש הס"ת משבת לי"ט משום הכנה ועס"תטז. ב." הרי נראה מזה שבשלמא שאין לסדר השולחן של פרקים לצורך לילה שזה תיקון בגוף השולחן, אבל נראה שאף להביא השולחן מסוכה לתוך הבית אסור אף שהוא אינו מתקן השולחן אחר כך, אם לא מטעם "כבוד יום טוב". וזה קשה להבין שאם הבאת השולחן בלבד אסור משום הכנה, הלא אף לצורך מצוה יש לאסור שלא מצינו היתר לצורך מצוה לגבי הכנה כדביארתי לעיל, ולכן ה"ה שיש לאסור הכנה זו אף שהיא משום כבוד יו"ט. ועוד נראה שדין זה סותר מ"ש ספר המנהגים, שהלא להביא יין לצורך לילה הוא כבוד יו"ט ששתיית יין בכלל מצות שמחת יו"ט כנודע ובפרט אם היין הוא לקידוש, ולכן ה"ל להתיר הבאת היין משום זה כמו שהתירו הבאת השולחן מסוכה לבית. ועוד יש להקשות שבשלמא להביא שולחן מרשות הרבים לרשות היחיד יש לאסור שזה בכלל מלאכת הוצאה, אבל מסוכה לבית אין זה בכלל מלאכה שכל זה ברשות היחיד. וכן יש לדייק בלשון הנ"ל בספר המנהגים שכתב, "שלא יעשו מלאכה מי"ט זה לי"ט זה", הרי דוקא הוצאה שהיא מלאכה יש לאסור, אבל לא העברה ברשות היחיד. ולכן צריך לבאר הדבר.

ולענ"ד י"ל שכיון שהמ"א איירי בשולחן של פרקים, צ"ל שאף בהבאת השולחן מהסוכה לבית הוא צריך לפרק השולחן בתחילה, דהיינו הטבלא מהרגלים וזה כעין סתירת השולחן, ולכן אף שהוא אינו מתקן השולחן אחר כך כהשולחן בבית, אלא הוא רק הביא הפרקים לבית, מ"מ סתירת השולחן בתחילה הוי דבר שניכר בגופו, ובהבאת השולחן מסוכה לבית יש הוכחה שסתירה זו היא אינה לצורך חג הסוכות אלא לצורך מחר כיון שהוא אינו רוצה עוד להשתמש בשולחנו בסוכה. אמנם אם הוא סותר השולחן בסוכה ולא הביא אותו לבית, אז אין הוכחה שסתירה זו לשם מחר, שמא הוא רוצה לחזור לתקן ולהשתמש בשולחנו עוד פעם בסוכה. הרי מצינו שבסתירת השולחן וגם בהבאת השולחן יש הוכחה שסתירה זו היא לשם מחר. ולכן יש לאסור הדבר אם לא מטעם כבוד יו"ט. ואין לאסור דבר זה אף לצורך כבוד יו"ט כשאר הכנות כיון שאין זה תיקון אלא סתירת השולחן. ויש לדמות זה למי שהסיר הסדינים מעל המטה בשבת לצורך חול, אבל אינו חוזר לסדר הסדינים באופן נאה. אמנם לתקן השולחן אחר כך, הוא דומה להצעת המטה שהיא אסורה אף לצורך מצוה. הרי נראה מזה שלהביא חפץ מסוכה לבית לצורך מחר מותר אף שאין בזה כבוד יו"ט בלבד אם אין פריקה בתחילה, אלא רק הבאת החפץ בלבד. ולפי זה מ"ש המ"א "אבל להעמידן מותר מפני כבוד יו"ט אבל שאר הכנות אסורים", פירושו שלפרק השולחן ולהביא הפרקים מסוכה לבית מותר רק משום כבוד יו"ט, אבל שאר הכנות שיש תיקון ממש אסור

אף לכבוד יו"ט. ומ"ש המ"א אחר כך, "וכ"כ במנהגים הל" פסח דאסור להביא יין מי"ט לחבירו", פירושו שאף זה הכנה ממש לאלו הסוברים כן בספר המנהגים כדביארתי לעיל. ומ"ש אחר כך, "וגם מהרי"ל אוסר לחפש הס"ת משבת לי"ט משום הכנה", אף זה נחשב הכנה בגוף הס"ת שמה שהוא מגלגל הס"ת מדף זה לדף אחר הוא כתקון בגוף הס"ת, ודומה למי שמסדר הסדינים על המטה באופן נאה. ולפי פירוש זה במ"א נראה שמותר להביא חפץ ממקום למקום ברשות היחיד, ואין זה בכלל הכנה, ושאני השולחן שהוא צריך לסתור השולחן בתחילה, ויש להתיר סתירה זו רק משום כבוד יו"ט, אבל הכנה גמורה אסורה אף לצורך מצוה, ומטעם זה יש לאסור לחפש הס"ת משבת ליו"ט.

וכל זה לדעת המ"א שהביא מ"ש בספר המנהגים, אבל לענ"ד מרן לא סבר כן, אלא שאני הוצאה משאר מלאכות, ומותר להוציא איזה חפץ לצורך חול אם אין היכר לדבר כדביארתי לעיל. ולענ"ד נראה שאף אם מרן ראה מ"ש בספר המנהגים עדיין י"ל שהוא עצמו לא סבר כן, ואין לדחות מה שנראה מדין עירוב הנ"ל, ומדין שליחת דורון הנ"ל משום מ"ש בספר המנהגים. וידוע מ"ש האחרונים שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פח. דף נ ע"ג. שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד לגבי כלל זה. ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ד ס"אלף קנה. שכתב לגבי דעת האור זרוע שאין לגרש בלילה, "אבל קשה עלי לקבל דין זה דלא לשתמיט חד מהתנאים או מהאמוראים או מבעלי ההלכות או מהפוסקים שאנו רגילין בהם לאשמעינן דין זה שהוא חדוש גדול". וכן הוא בגט פשוט בס"קכג. אות כא. ע"ש. הרי שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, אז י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. ועיין עוד בערוך השולחן חו"מ ס"רפא. אות ט. לגבי בכור שכתב, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והשו"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ היא דעה יחידאה." דהיינו שאין סומכין עליה אף שזו היא דעת הרמב"ן, עיין בציץ אליעזר ח"כ. ס"עא. ועיין עוד מה שכבר כתבתי בכלל זה בח"א ס"מד. אות ח. בד"ה אלא, ע"ש. וכן הוא בנד"ד שי"ל שמרן לא סבר כספר המנהגים בשם "ראיתי אוסרין".

ה) **ולפי** זה יש לדון במ"ש בשערי תשובה בס"תרצג. שאסור להוציא המגילה בשבת שחל בערב פורים לצורך קריאת המגילה בלילה אף במקום שיש עירוב משום הכנה. ולענ"ד כן הוא ששאני מגילה שמתוך עצמה ניכר שהיא לצורך לילה וזה בגדר של יש היכר שהיא לצורך מחר. מ"מ נראה לענ"ד שזה רק במגילה כשרה שהיא ע"י כתיבת סופר והיא מיוחדת למצות פורים, אבל מי שרוצה להוציא ספר אסתר שהכתיבה ע"י דפוס אין זה היכר אם הוא לא אמר בפירוש שהוא לצורך לילה, שיש לדמות זה להוצאת פת לעירוב או להוצאת תפילין ביו"ט לצורך חול וכדומה שאף ביום שאינו פורים אדם לומד כל הסיפור של מרדכי ואסתר בספר אסתר.

ולפי הנ"ל יש להעיר על מה שראיתי בשמירת שבת כהלכתה פ"כח. הערה קעג. שכתב, "מי שמקדים לבוא לבית הכנסת לפני הלילה במוצש"ק דלא יקח סידור מארון הספרים להתפלל בו ערבית, גם אם לא ימצא סידור עם חשיכה, אא"כ יעיין בו קצת". ולפי מה שפירשתי בדין הבאת השולחן מבית לסוכה שזה נחשב הכנה אם לא מטעם כבוד יו"ט, י"ל שאין כאן איסור דהתם שאני שהוא מפרק השולחן בתחילה ומעשה זה נראה כהכנה אף שאין זה הכנה ממש כיון שהוא אינו חוזר לצרף הפרקים אחר כך, משא"כ כשהוא לקח ספר מהארון שאין זה הכנה כלל. ואף אם תאמר שאין לפרש כן לגבי הבאת השולחן מסוכה לבית, מ"מ הלא התם התירו משום כבוד יו"ט (וכבר הקשתי על זה, שאם זה הכנה ממש אף לצורך מצוה וכבוד יו"ט אין להתיר), וא"כ אף בנד"ד יש להתיר לצורך מצות תפלת ערבית, ואין לחלק בין כבוד יו"ט לשאר מצות. ועוד י"ל שאף אם הסידור הוא רק לתפלת חול, מ"מ עדיין זה מותר כיון שאין בזה היכר שהוא דוקא לחול, שמא הוא רוצה לעיין בו אף בשבת, וכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. ועוד י"ל שאין זה גרוע משליחת תפילין ביו"ט לצורך חול, שאף לאלו שחולקין על טעם הרשב"א הנ"ל שכתב שהוא מותר משום שמחה, וכתבו שיש אפשרות להשתמש בתפילין אף ביו"ט כגון להניח התפילין בתורת רשות בלבד, או ללמוד הלכות עשיית תפילין מהן, מ"מ לא בעינן הנחת התפילין ממש אלא סגי בכל הראוי לכך, שאין בילה מעכבת בו. וכן ראיתי בספר המכתם בסוף פ"ק דביצה שכתב בד"ה כל, שכתב "מ"מ קשיא, תפילין אמאי משלחינן ביו"ט הא קא אמרינן לעיל דלא אמרינן מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך אלא כי איכא צורך מצוה או יום טוב, אפשר לומר דתפילין נמי דילמא צריכי ליה ללמוד קשר של תפילין, או כדי שיזדמנו לו מיד בשעת הנחתן." הרי

מבואר ממ"ש "דילמא צריכי ליה" דלא בעינן שהוא ממש צריכי ליה, אלא דסגי בכל דראוי לכך, שאין בילה מעכבת בו. וכן כתבתי לעיל בשם המ"ב ס"תקטז. ס"ק א. ע"ש. (ואגב יש להבין מ"ש בסוף דבריו, דהיינו "כדי שיזדמנו לו בשעת הנחתן". וזה קשה להבין שהלא שעת הנחתן הוא אחר יו"ט ועדיין זה הכנה מיו"ט לחול. ונראה שהכוונה כאן היא שאפשר שאין לאיש זה תפילין כלל, ולכן ביו"ט הוא טרוד שמא שלא יזדמנו תפילין לאחר יו"ט, לכן כשהוא מקבל התפילין ביו"ט יש לו שמחה ונסתלקה הטירדה מעליו, ושמחה זו ביו"ט נחשבת לצורך יו"ט, כעין מ"ש הרשב"א בטעמו.) ולכן אף לגבי לקיחת סידור מהארון י"ל "דילמא צריכי ליה" כשעדיין שבת לעיין בו משהו, אבל אין צריך לעיין בו אם הוא לא רוצה, ורק ראוי לכך בעינן.

הרי נראה מכל זה שי"ל שלדעת מרן אין איסור להוציא איזה חפץ ביו"ט לצורך חול כשאותו חפץ עדיין ראוי לתשמישו ביו"ט, אבל כל זה אם הוא לא אמר בפירוש שהוא לצורך חול שבזה אין להתיר ויש בזה האיסור של הכנה. ועוד נראה, והוא שמותר ליקח סדור מהארון של בית הכנסת בשבת או ביו"ט כדי להתפלל במו"ש ויו"ט ערבית של חול.

סימן מג.

שאלה: האם מותר לבן א"י לעלות לספר תורה שלישי בחו"ל בפסח ביום טוב שני.

תשובה: א) **נשאלתי** לגבי בן א"י בחו"ל ביום שני של פסח שהוא יום טוב שני של גליות בחו"ל והוא חול המועד לבן א"י, האם הוא מותר לעלות לס"ת שלישי שאף לבני א"י יש חיוב של ס"ת בחול המועד, וגם באותו יום קוראים בפרשת שור או כשב בין בא"י ובין בחו"ל. ולענ"ד נראה שאין לעלותו, וזה לפי מ"ש בהלכות קטנות ח"א ס"ד. וז"ל "והשבתי לו מה שהייתי זוכר באמת שרבני ע"ק היו מתירים מהם בי"ט שני של גליות לעלות בתורה לפי שנוהגים כסברת הרמב"ם ז"ל הנ"ז, וכל מקום שמוסיפין הדעת נותן שיוכל להיות הבן א"י אחד מן המוספים והרי הוא כקורא בתורה ולא איתקרי ברכה לבטלה לגבי דידיה, וגם לבני גולה הרי איכא הני חמשה גברי דבני חיובא נינהו דעולים לקרות בתורה, ולמסקנא דמילתא דהוה נראה לע"ד דהבן א"י אם קראו לעלות בי"ט שני של גליות משום כבוד צבור ביקרא דידיה דחייב לעלות משום דהוי דבר של פרהסיא אבל שלא לברך ויברך החזן במקומו כשהיו"ט שני הוא ביום אג"ד, אבל אם הוא ביום ב' וה' יכול לברך, ושכך היה מקובל אצלי שרבני צפת לא היו מפקפקים בזה ושהיו אומרים דיכול להיות מן הנוספים ולברך בלי ספק מאחר דיום זה יום הוא שכל ישראל בני חיובא נינהו בשמיעת קריאת התורה עפ"י תקנת עזרא, וכיון שכן מה לו בסדרא דיומא מה לו במקום אחר מן התורה, וכל זה היה דוקא לפי שמוסיפים אבל בלא האי טעמא מה להם ולבן א"י לחייבו שיעלה." ע"ש. וכן הוא בחיים שאל ח"א ס"יג. ע"ש וכן הוא בכה"ח ס"תצו. אות חן. ע"ש.

ואין לדחות דברי ההלכות קטנות לפי מה שהוא כתב בהקדמתו, שדבריו רק לעורר דברי התלמידים ולאו דוקא למעשה, וכמו שכתב הבית דוד ביו"ד בס"קצא. והדבר משה ביו"ד ס"פב. ששאני הכא כיון שהוא העיד מה שאמרו חכמי צפת, ולכן אין זה בכלל מה שהוא כתב בהקדמתו, וכבר כתב הזרע אמת ביו"ד ס"קנח. לגבי דין אחר בהלכות קטנות כעין זה, וז"ל "וכתב שם שהם הוראות ששמע מרבותיו, וא"כ ודאי יש לסמוך על דבריו ז"ל." ע"ש. וכן הוא בנד"ד.

ולפי זה י"ל שאם הם מוספים על חמש עליות שהוא מותר לעלות, אבל אין לו לעלות שלישי. אלא שיש לדון בטעם שהוא אסור לעלות בתוך החמש אבל מותר במוספים, האם הוא מפני שהוא אינו חייב בקריאת אותה פרשה וא"כ בנד"ד כיון שהפרשיות שוות בין לבן א"י ובין לחו"ל והיא פרשת שור או כשב, שפיר הוא לעלות, או שמא י"ל שאין זה תלוי בהפרשה אלא בחיוב וכיון שלבן א"י בחול המועד יש חיוב של רק של ד' עליות, ובחו"ל ביו"ט שני יש חיוב של חמש עליות, אין הבן א"י יכול לעלות. ונראה שכן הוא שהכל תלוי בחיוב, וכ"כ בהלכות קטנות הנ"ל "הני חמשה גברי דבני חיובא נינהו". ולכן נראה שבנד"ד אין לקרות הבן א"י לעלות בתורה. ואף שמצינו בפרי האדמה ח"א דף כ. "דהוה עובדא והסכימו רבני עה"ק ירושת"ו לעלות לס"ת אורח שנמצא כאן ביו"ט שני שהוא יום ראשון של חוה"מ שלנו בפר" ביום השני", מ"מ שאני התם שלבן חו"ל יש לו חיוב של חמש עליות ולבני א"י יש חיוב של ד' עליות, ושפיר הוא למי שיש לו חיוב של ה' לעלות במקום שיש חיוב של ד' כיון שד' בכלל חיובו של ה', אבל להיפך אין לעשות, דהיינו אין למי שיש רק חיוב של ד' עליות לעלות במקום שיש חיוב של ה' עליות, כיון שאין החיוב של ה' עליות בכלל החיוב של ד' עליות. ולכן בנד"ד אין לקרות הבן א"י לעלות לתורה שלישי.

סימן מד.

שאלה: האם מותר לקנות בגדים ונעלים מראש חדש אב.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"תקנא. "יש אומרים שאסור לתקן בגדים חדשים ומנעלים חדשים בשבת זו, ויש להחמיר בזה מר"ח." וכתב הרמ"א שם, "והוא הדין דאסור לקנותן, וכן אומן ישראל אסור לעשותן לאחרים בין בשכר בין בחנם, ונהגו להקל בזה אבל אם ידוע ומפורסם שהמלאכה של עכו"ם שרי. וכן נהגו לתת לאומנים עכו"ם לתקן כלים חדשים תוך זמן זה כדי שיהיו מוכנים לאחר התענית, ומיהו טוב למעט במקום דאפשר דלא עדיף משאר משא ומתן דממעטינן." נראה מזה שלדעת הרמ"א הוא אסור לקנות בגדים חדשים, ויש לדון בשני דברים, אחד הוא איך סבר מרן בדין זה, והשני הוא האם אף לדעת הרמ"א שייך האיסור לקנות בזמן הזה כיון שיש מקום לומר שהאיסור לקנות הוא רק אם תקנו הבגדים מר"ח אב ואילך אבל אם כבר תקנו הבגדים לפני כן שוב אין איסור לקנותם מר"ח אב ואילך, וחילוק זה שייך בזמן הזה שכל הבגדים בחנויות כבר נעשו מלפני ר"ח אב.

בתחילה יש לבאר האיסור כאן. כתב הטור בס"תקנא. אחר האיסור של כביסת בגדים, "כתב רבינו שב"ט דה"ה נמי כלים חדשים אסור לתקן בשבת שחל ט"ב להיות בתוכה דגרסינן בירושלמי בפ" מקום שנהגו נשי דנהיגי דלא למשתי עמרא מגו דעייל אב מנהגא. ופירש רבינו נסים מלשון או בשתי או בערב וכיון שהשתי אסור כ"ש תיקון בגדים חדשים וראוי להחמיר בזה מר"ח דהיינו בכלל מיעוט שמחה." וכתב הב"י "דהתם בירושלמי יהיב טעמא למנהגא דלא למשתי מפני שבו פסקא אבן השתיה מהטעם כי השתות יהרסון." ועוד פירש הב"י דברי רשב"ט "דמשום דבירושלמי קאמר דמדעיל אב הוי מנהגא למד רשב"ט דבאותה שבת איכא איסורא דאי לאו הכי לא היו מחמירין לנהוג איסור מר"ח והיה מספיק שהיו אוסרים באותה שבת, אלא ודאי דמדינא אסור באותה שבת והם החמירו לנהוג איסור מדעייל אב וכתב דראוי להחמיר בזה מר"ח ולאסרו אף במקום שלא נהגו מטעם מיעוט שמחה וכדתניא בהחולץ דמר"ח עד התענית ממעטין בעסקיהן." ע"ש כל דבריו. נראה מזה שבשבת שחל בו ת"ב יש איסור מדינא כמו לגבי כביסה, אלא מר"ח יש שני טעמים להחמיר אחד הוא שיש נוהגים כן על פי הירושלמי משום אבן השתיה, וטעם השני הוא שאף אם אין מנהג זה מ"מ עדיין יש להחמיר משום ממעטין בעסקיהן.

ב) **ולפי** זה יש לדון לדעת הרמ"א שכתב שאסור להחזיר בגדים מתיקונים, שי"ל שכמו שכביסה אסורה רק בשבוע שחל בו ת"ב מדינא כמו כן תיקון בגדים אסור, אבל אם כבר תיקנו הבגד קודם כן אין איסור מדינא לקנות אותו או לקבל אותו בביתו מאחר. וזה כמו מי שקיבל בביתו בגד אחר הכביסה אם כבר נעשה הכביסה מלפני זמן האיסור, שאין חשש בזה כלל אם הוא אינו לובש אותו עד אחר ת"ב. ועוד נראה שהאיסור לגבי תיקון בגדים הוא התיקון עצמו או לקנות הבגד מתוקן ואין הלבישה אחר כך אסורה מטעם זה אלא מטעם שאם הוא חדש הוא כמו כביסה ואין ללבוש אותו עד אחר ת"ב, אבל מצד האיסור של תיקון בגדים אין איסור בלבישה.

וכל זה מדינא בשבוע שחל בו, ויש לחקור לגבי מר"ח אב, וי"ל שאף למנהג הירושלמי אטו אבן השתיה, רק התיקון אסור מר"ח, אבל אם כבר תיקנו הבגד מלפני כן אין איסור מטעם זה. ואף לטעם של ממעטין בשמחה יש לדון שהטעם שזה בכלל שמחה הוא רק משום שהוא עוסק בעסקיהן כמ"ש הב"י הנ"ל דהיינו משא ומתן. וי"ל שאיסור זה הוא רק אם המשא ומתן הוא בכלל פרנסתו בדרך סוחרים משא"כ אם הוא מתקן בגד לצורך עצמו ולצורך ביתו. ועיין בב"י בד"ה ומ"ש כדרך שאסרו, שפירש שי"א שרק משא ומתן של שמחה אסור כגון צורכי חופה וכדומה, הרי לפי זה אין איסור לתקן בגד סתם, ואף שי"א שאף משא ומתן שאינו לשמחה אסור זה רק למעט אבל אין איסור למנוע מכל משא ומתן, ולכן ודאי שמה שהוא לצורך ביתו אינו בכלל איסור זה, אלא רק מה שהוא לצורך פרנסתו כדרך הסוחרים יש למעט. ולכן לפי זה נראה שאין לאסור לקנות לצורך עצמו בגד אחר ר"ח אב, אם הוא כבר מתוקן מלפני ר"ח אב, או מטעם הירושלמי או מטעם משא ומתן.

ג) **ועכשיו** יש לדון אם אף מרן מודה לרמ"א שיש איסור קניה אף שהוא אינו מתקן הבגד עצמו. ובתחילה יש לדון בטעם האיסור, ונראה שיש ללמוד הטעם לדין זה ממ"ש הרמ"א בסע"ג "ואסור ליתן כלים לכובסת עכו"ם לכבס מר"ח". ויש לפרש הטעם. כתב רש"י בסוף תענית שהטעם שכביסה אסורה הוא מפני "דנראה כמסיח דעתו שעוסק בכיבוס בגדים". ולפי זה יש מקום לומר שאין איסור ליתן בגד לגוי לכביסה שכיון שהוא עצמו אינו מכבס ממילא אין היסח הדעת, וכן פירש הב"ח בסוף ד"ה כתב רשב"ט, "דלפי הדין אין איסור אלא שלא יכבס הישראל בעצמו שהרי עיקר הטעם דנראה כמסיח דעתו מלהתאבל על ירושלים שעוסק בכיבוס בגדים... אלא

דנהגו לאסור וכן משמע במהרי"ל." אלא ראיתי בזרע אמת ח"א או"ח ס"עז. שפירש הטעם שאמירה לגוי אסורה בזה הוא משום "דנראה כמסיח דעתו מן האבל דזהו טעם איסור הכיבוס". הרי לדעתו אף בכביסה ע"י גוי שייך טעם זה ודלא כהב"ח הנ"ל, וצריך לבאר הדבר. ונראה שיש להבין את זה על פי דברי התה"ד בס"קנב. שפירש הטעם שכביסה אסורה הוא משום "כדי למעט בשמחה ולהראות האבילות". ולפי דעתו נראה שאם רק משום טעם זה מותר לישראל לכבס הבגד של גוי שאין שמחה לישראל בזה ע"ש (אלא שהוא אוסר מטעם מראית העין). הרי מבואר שהוא הבין בדברי רש"י שאין ההיסח הדעת משום שהוא עוסק במלאכת הכיבוס עצמה וע"י טירחת המלאכה יש היסיח הדעת, אלא ההיסח הדעת הוא מפני השמחה שיש לו במה שיש לו בגד נקי, והעיקר טעם הוא משום שמחה ולא משום הטירחה ע"י המלאכה. ולכן לפי זה שפיר י"ל שאף ע"י נתינת הבגד לגוי לכבס יש שמחה, שהלא אף ע"י זה יש לו בגד נקי. ולכן ממילא יש לו היסח הדעת. ולכן מובן דברי הזרע אמת ודלא כהב"ח הנ"ל.

וראיתי בב"י בד"ה כתב אבי העזרי, שכתב על דברי התה"ד הנ"ל לאסור ישראל לכבס בגד של נכרי, "ואני אומר דהכי משמע בירושלמי לאסור דגרסינן התם בפ" בתרא דתעניות הדין קצרא אסור ליה למעבד עבידתיה, משמע דבכל גווני קאמר ל"ש דישראל ל"ש דעו"ג." נראה מזה שסבר מרן שמדינא יש איסור לכבס בגד של גוי, ולא רק משום חשש של מראית העין. לכן נראה שמרן סבר שיש שני צדדי איסור בדבר, דהיינו שיש היסח דעת ע"י שמחה כמ"ש התה"ד וגם יש היסח הדעת ע"י המלאכה עצמה, ולכן לפי זה יש איסור לישראל לכבס בגד של גוי משום דמלאכה עצמה יש היסח הדעת, וגם יש איסור לישראל ליתן הבגד לגוי לכבס שבזה אף שאין טירחה מ"מ עדיין יש שמחה. וראיתי שפסק מרן בשו"ע בסע"ה. "אסור לעבריות לכבס בגדי העכו"ם בשבוע זו". וכתבו על זה האחרונים שהטעם הוא משום מראית העין וכמ"ש התה"ד הנ"ל שמדינא אין איסור. ולפי זה כתב המ"א והמ"ב בס"ק מב. דאם העכו"ם יש להם מלבושים דניכר לכל שהם של עכו"ם יש להקל ע"ש. דהיינו כיון שאין כאן מראית העין. ולענ"ד אין זה דעת מרן הב"י ויותר נראה שהוא סבר על פי הירושלמי הנ"ל שיש איסור בדבר מדינא לכבס בגד של עכו"ם כמו לגבי בגד של ישראל. ונראה שהוא סבר כמו שביארתי לעיל שעדיין יש היסח הדעת ע"י המלאכה עצמה בין אם הבגד של ישראל ובין אם הבגד של גוי, וכעת לא ראיתי באחרונים שהרגישו כן בדעת מרן. (אלא שיש להקשות על ראיית מרן בב"י מהירושלמי, שהלא כבר כתב התה"ד לדחות ראיה זו "דלא הוו שכיחי ארמאיות ביניהם שהיו ישראל עושים להם מלאכה". ע"ש.")

ד) **ולפי** זה יש לדון לגבי דעת מרן לגבי תיקון בגדים, ונראה שאף הוא סובר הטעם של שמחה והיסח הדעת כמ"ש התה"ד הנ"ל, וכיון שהאיסור של כביסה ותיקון בגדים חדא איסורא נינהו שפיר י"ל שיש איסור ליתן הבגד לגוי לכבס מטעם שמחה כדביארתי לעיל, וגם יש איסור ליתן צמר או פשתים לגוי לתקן בגדים משום שמחה בשבוע שחל בו ת"ב, אף שהוא עצמו אינו עושה שום מלאכה. ולפי זה אף לקנות בגד חדש מתוקן יש איסור, שאף בזה יש שמחה שבאה מתקנת בגד. אלא שיש לחלק שבשלמא לגבי נתינת בגד לגוי לכביסה שהבגד שלו בשעת כביסה יש לאסור משום שמחת כביסה, אבל כשהוא קונה בגד מתוקן אף שיש לו שמחה מ"מ אין זה שמחה בשעת תיקון הבגד שבאותה שעה אין הבגד שלו והוא לא יודע כלל על עשיית הבגד, ולכן אין זה בכלל האיסור של תקון בגדים ע"י גוי, משא"כ אם הוא נותן לגוי הצמר או הפשתן לעשיית הבגד שבזה הכל הוא של ישראל בשעת תיקון. ולכן יש סברה לומר שאפשר שמרן מודה שאין איסור לקנות בגדים חדשים מגוי ודלא כהרמ"א, ולכן השמיט מרן הדין של קנין. מ"מ ראיתי בגר"א שם שכתב לבאר סברת הרמ"א שאסר קניית בגד מתוקן, וז"ל "כמ"ש בכיבוס דאפילו להניחן אסור." הרי מבואר שלפי זה אין לחלק בין אם הבגד שלו בשעת תקון הבגד או לא, וכמו שיש איסור בכביסת בגד אף להניח אותו עד אחר ת"ב כמו כן יש איסור בקניית בגד מתוקן אף שהוא אינו לובש אותו עד אחר ת"ב. ולכן נראה שאין הענין של מי הוא בעל הבגד בשעת התיקון מעלה או מוריד, אלא אף שאין הבגד שלו בשעת התיקון עדיין הוא דומה לנתינת בגד לגוי לכביסה אף להניח הבגד עד אחר ת"ב. ונראה שהסברה כאן כך היא, שהאיסור של כביסה או תקון הבגד הוא משום היסח הדעת מאבילות וכל שמחה שיש לו שבאה מחמת תקון הבגד או כביסת הבגד בין אם הוא שלו בשעת כביסה או בשעת התקון או לא אסור. ולכן כיון שיש לו שמחה והיסח דעת בשעת הקנין והיא באה משום תקון בגד חדש ממילא שיש איסור בקנין זה. ולפי זה י"ל שאף אם הוא קונה בגד ישן אלא שהוא נקי אחר הכביסה, עדיין יש איסור בזה מטעם כביסה אף שהבגד לא היה שלו בשעת הכביסה. אלא עדיין י"ל בזה כמו שביארתי לעיל שכל זה איירי רק אם הכביסה או התקון הוו אחר זמן האיסור, אבל אם הוא קונה בגד ישן והכביסה היא מקודם זמן האיסור, והוא אינו רוצה ללובשו

עד אחר ת"ב נראה לענ"ד שאין איסור בדבר. וכן נראה מלשון מרן בסע"ג. שהוא כתב לגבי האיסור של כביסה, "אפילו אינו רוצה ללובשו עתה אלא להניחו לאחר ט"ב... אסור, וכן המכובסים מקודם בין ללבוש בין להציע בהם המטה... אסור". הרי שהאיסור להניחו הוא רק אם הכביסה הוי בתוך זמן האיסור, אבל אם הכביסה היא לפני כן אז האיסור רק ללבוש אבל אין איסור להניחו. (וכן נראה מהזרע אמת הנ"ל והמחב"ר בס"תקנא. אות ח.) ולכן נראה שאף אם הוא קונה בגד בשעת האיסור שהוא נקי אחר הכביסה שהיתה לפני זמן האיסור, הוא מותר להניחו עד אחר ת"ב, שאף את"ל שיש לו שמחה שיש לו בגד נקי ויש כאן היסח הדעת, מ"מ אין שמחה זו תלויה בכביסה בשעת האיסור, ולא החמירו חכמים כל כך בכה"ג. וכן הוא לגבי תקון בגדים שי"ל שרק אם יש שמחה והיסח הדעת בשעת הקנין שתלויה בתיקון הבגד בשעת האיסור, יש איסור משא"כ אם כבר תקנו הבגד לפני כן. ודע שלא אסרו כל מיני שמחה קודם ת"ב כגון להניח תינוק בחיקו כדמצינו במו"ק כו: לגבי אבל (ועיין מה שכתבתי בח"א ס"צו. אות ד. בד"ה וגדולה.) ולכן צ"ל שהם גזרו רק בדברים מיוחדים, ולכן אף שיש שמחה לקנות בגד שכבר תקנו לפני ר"ח אב, מ"מ אין זה בכלל גזרתם כמו שאין איסור לקבל ולהניח בגד ישן שהוא נקי ע"י כביסה מלפני זמן האיסור אף שיש לו שמחה מזה. כך נראה להסביר דעת הרמ"א בזה.

ולדעת מרן י"ל שאף שהוא לא הזכיר הדין של קניית בגד חדש מ"מ אפשר שהוא מודה לרמ"א בזה, שאף שהשמחה בשעה שהוא קונה בגד היא באה מחמת תקון כשהבגד לא היה שלו, מ"מ כיון שהתקון הוי בשעת האיסור יש לאסור לו לקנות, אבל אם התקון הוא מלפני זמן האיסור הוא מותר לקנות הבגד. אלא נראה שיש חילוק בין דעת מרן והרמ"א, שמבואר בגר"א הנ"ל שכל טעם האיסור של קניה הוא משום שזה דומה לדין של כביסה, ולכן נראה שכיון שלדעת הרמ"א אין לכבס מר"ח אב לכן ה"ה שאין לקנות בגד חדש מר"ח אב, אבל לדעת מרן האיסור של כביסה הוא רק משבוע שחל בו ת"ב, ולכן שפיר י"ל שאף האיסור לקנות בגד חדש הוא רק בשבוע שחל בו, אבל לפני זה ואחר ר"ח אב אף שיש איסור של תקון בגד בין משום האבן השתיה ובין משום משא ומתן, מ"מ נראה שאין משום אלו טעמים איסור של קניית בגד לצורך עצמו, שי"ל שהמנהג לבטל השתי וערב הוא רק על מי שעוסק בתקון הבגד ולא על מי שרוצה לקנות הבגד, והאיסור של משא ומתן הוא רק אם זה בדרך סחורה, אבל מי שרוצה לקנות לצורך עצמו או ביתו אינו בכלל איסור זה, ולכן נראה שלדעת מרן י"ל שרק אחר שבוע שחל בו ת"ב יש איסור של קניית בגד ולא קודם כן, ודלא כהרמ"א.

ה) **וראיתי** ביד אפרים שם שפירש הטעם שיש איסור לקנות בגדים חדשים וכתב, "וצ"ע דמה ענין קנין לתיקון לפי הטעם המבואר שם, וגם דאין היסח הדעת בקנין, וצ"ל דס"ל דכיון דאיכא שמחה בקנין הוה כמו תחלת עשיה בבגדים שיש לו שמחה ודמי לתיקון השתי כמ"ש אחר זה ולכך אסור." ונראה לענ"ד שודאי שיש שמחה בשעת הקנין, אלא מ"ש שדמי לתיקון השתי, נראה שאם כוונתו שיש שמחה בשעת הקנין כמו בתחלת עשיית השתי ותיקון הבגד שפיר הוא וכדפירשתי לעיל, אבל אם כוונתו למנהג הירושלמי אטו אבן השתיה, אז זה אינו שאין מנהג זה משום מניעת שמחה אלא רק לזכור שבו פסקא אבן השתיה.

שוב ראיתי במחב"ר בס"תקנא. אות י. שכתב בשם היעב"ץ "חומר הקנין דאף דחדשים אצלו והם ישנים אם חביבים עליו אסורים וגם מטעם שהחיינו לא ש"ד" ע"ש. ולענ"ד לפי מנהגינו שאין לברך שהחיינו אלא בשעת לבישה אין איסור לקנות ולהניח עד אחר ת"ב. ומ"ש שאף בישנים יש איסור כיון שיש חיבוב נראה לענ"ד שזה אינו, שאם הם ישנים ממילא התקון הוי לפני זמן האיסור ואף שיש שמחה בשעת הקנין מ"מ לא גזרו על זה כיון שאין השמחה תלויה בתיקון בגדים בשעת האיסור, וכבר כתבתי לעיל שלא גזרו על כל מיני שמחה כגון להניח תינוק בחיקו אלא רק על דברים מיוחדים, ולכן שפיר י"ל שאין איסור אם יש שמחה כשהוא קונה בגד ישן. ועוד מוכח מלשון של מרן שכתב, "בגדים חדשים" שכל האיסור הוי רק בבגדים חדשים ולא בישנים כלל אך שהם חדשים אצלו.

ולכן למסקנה נראה שמותר לקנות אחר ר"ח אב בגד חדש שכבר מתוקן מלפני ר"ח אף לדעת הרמ"א אם הוא להניח עד אחר ת"ב. ולדעת מרן אין איסור לקנות וללבוש בגד אף שהתיקון הוא אחר ר"ח אב, אם זה לפני שבוע שחל בו ת"ב, אבל בשבוע שחל בו נראה שאין איסור אם הבגד כבר מתוקן מלפני כן, אלא רק אם עשיית הבגד הוי בתוך אותו שבוע.

סימן מה.

שאלה: האם התוקע צריך לחזור אם הוא תקע תתר"ת.

תשובה: א) **כך** היה המעשה, בתפלת הלחש של מוסף, תקע התוקע תשר"ת ותש"ת, ואז הוא טעה ודילג תקיעה הראשונה של תר"ת, והוא התחיל להריע התרועה. וכיון שהייתי עומד אצלו ואף אני הייתי בתפילת העמידה, רמזתי לו בסידור שכתוב בו סדר הקולות, לחזור כדי לתקוע תקיעה ראשונה של תר"ת. אלא הוא חזר ותקע שתי תקיעות ואז התרועה והתקיעה האחרונה של תר"ת, ולא אמרתי לו כלום ולא רמזתי לו דבר, וקבלתי מה שהוא עשה בשתיקה כהודאה. ואחר העמידה אמרו לי שלא עשיתי כהוגן, שכיון שמצינו שהוא תקע תתר"ת במקום תר"ת, הלא הוא הפסיק בתקיעה שאינה צריכה לאותו בבא והוא פסול והוא היה צריך לחזור. וכן הוא במרן בס"תקצ. ח. שכתב, "וכן אם הריע שתי תרועות זו אחר זו או שתקע אחר התרועה תקיעה כמתעסק שלא לשם תקיעה והפסיק בה בין תרועה לתקיעה... בכל אלו הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה." וכתב על זה הכה"ח באות סג. "וכן אם תקע תתש"ת תתר"ת, והוא שעשה תקיעה ראשונה לשם מצוה והשניה כמתעסק... בכל אלו הוי הפסק והפסיד גם תקיעה ראשונה. לבוש."

ואמרתי להם, שלא טעיתי בדבר ואין פסול בקולות שתקע הבעל תוקע, וזה מפני שעלה בלבי שקשה לומר שכיון הבעל תוקע לחזור לתקוע תקיעה שלא לצורך בתוך התר"ת, אלא צ"ל שהיה לו כוונה אחרת בזה, ונראה שצ"ל שהוא סבר שמא הוא שכח אם הוא תקע התקיעה אחרונה של תש"ת או לא, ולכן מפני זה הוא חזר לתקוע תקיעה להשלים התש"ת, ואז הוא תקע תר"ת. הרי מצינו שאין תקיעה הראשונה של התתר"ת לשם תר"ת כלל, אלא הוא כיון בזה לתקיעה אחרונה של תש"ת. ולכן ממילא התר"ת הוי כהוגן. ואף אין פסול בזה בתש"ת שממה נפשך, אם הוא באמת שכח תקיעה האחרונה של תש"ת אז שפיר הוא מה שהוא תקע עכשיו תקיעה להשלים התש"ת, ואם באמת הוא כבר תקע התקיעה אחרונה של תש"ת ועכשיו מה שהוא חזר לתקוע עוד פעם תקיעה היא שלא לצורך, מ"מ אין בזה הפסד כיון שתקיעה יתרה זו היא בין בבא לבבא ואין פסול בכך. ולכן אף שכל הקהל שמעו תתר"ת, מ"מ אין פסול בזה כיון שהבעל תוקע טעה וסבר שהוא שכח לתקוע התקיעה אחרונה של תש"ת, ומפני זה הוא עשה תקיעה יתירה. ואחר כך שאלתי הבעל תוקע והוא השיב לי שכן הוא, שמה שהוא תקע תקיעה יתירה הוא מפני שהוא סבר שהוא לא תקע התקיעה אחרונה של תש"ת. הרי מצינו שאף שבאמת הוא תקע תש"ת תתר"ת עדיין זה כשר כיון שהתוקע כיון לחזור לתקוע לשם התקיעה אחרונה של תש"ת שמא הוא שכח אותה, אף שהאמת הוא שהוא לא שכח.

ואגב יש לבאר שאף שהייתי בתוך העמידה כשרמזתי לו לחזור, מ"מ אין זה בגדר הפסק בתוך העמידה כדמצינו במחב"ר בס"קד. אות א. שכתב, "לא יפסיק בתפלה. בברכי יוסף כתבתי משם מהר"י מולכו ומהר"ם ן' חביב בתשובותיהם כ"י דאסור לגעור בפיו בתנוק השוחק אף דמטרידו בתפלתו, ולעת כזאת אין תשובות הרבנים הנז' מצויים אצלי. אמנם נראה דאם תנוק מטרידו וכן גדולים שהם מדברים ומטרידין אותו יכול לעשות תנועה בקול להשתיקם. ויש להביא ראיה מדאמרינן בשילהי ראש השנה רב פפא בר שמואל קם לצלויי א"ל לשמעיה כי נחירנא לך תקע לי, וכן הביאו הגירסא הערוך הערך נחר, והרוקח ס"רג. אלמא הן בעודנו מתפלל מוסף הוה נחר והיה סימן לשמעיה כמ"ש רש"י ז"ל, ה"נ בסיום ברכה יכול לעשות תנועה בקול להשתיק המטריד אותו. ויש לדחות." ונראה מ"ש בסוף "יש לדחות", דהיינו שבשלמא לגבי שופר כיון שהתקיעה בלחש היא לצורך התפלה יש לעשות תנועה בקול, אבל להשתיק המטריד אין לעשות כן כיון שאין צורך בזה לתקן תפלתו אלא הוא רק סילוק המונע כוונתו, ובזה לא התירו. מ"מ ראיתי בקשר גודל בס"יב. אות לט. שהוא כתב, "אם תינוק מטרידו וכן גדולים שהם מדברים יכול לעשות תנועה בקול להשתיקם." הרי כך הוא מסקנתו. מ"מ לכו"ע לגבי שופר מותר לעשות תנועה בקול, ואין זה בגדר הפסק.

סימן מו.

שאלה: האם מותר לברך על הטלית בליל יו"כ בבין השמשות.

תשובה: א) **מנהגינו** לברך על הטלית בערב יו"כ קודם שקיעת החמה כמ"ש הברכ"י בס"תריט. אות א. וכן הוא בכה"ח שם אות ב. ודלא כדמצינו במועד לכל חי ס"טוב. אות ג. שכתב שאין לברך ע"ש. ופשוט הוא שאם הוא לא בירך מבעוד יום שאין לברך בלילה, וראיתי בכה"ח שם שכתב בשם המט"א אות ז. שאף בבה"ש אין לברך ע"ש, דהיינו שכיון שיש ספק שמא בה"ש לילה אין לברך וספק ברכות להקל.

ולענ"ד יש לדון בזה, ובתחילה יש לומר שטלית היא בגד שהוא מיוחד ליום שאנו רגילין ללבוש טלית גדול בכל בוקר לתפלת שחרית. ולדעת הרא"ש כסות המיוחד ליום או כסות המיוחד ליום ולילה חייב בציצית אפילו לובשה בלילה כמ"ש מרן בס"יח. א. ע"ש. ולכן בנד"ד מותר לברך על הטלית אף בלילה לדעת הרא"ש. ועוד י"ל שכיון שיש ספק אם בה"ש יום או לילה, י"ל בזה ספק ספיקא, דהיינו שמא בה"ש יום והוא עדיין מותר לברך על הטלית, ואת"ל שהוא לילה אז שמא ההלכה כהרא"ש ועדיין מותר לברך על הטלית בלילה. ולכן כיון שיש ס"ס יש לברך אף בבה"ש. ואף שמצינו שיש מן האחרונים שכתבו שאף בספק ספיקא אין לברך ועדיין אמרינן סב"ל כמ"ש הברכ"י בס"ז. אות ג. ובמחב"ר שם. והכה"ח בס"ז. אות ה. מ"מ נד"ד שאני שמצות טלית היא מן התורה, ושפיר י"ל שבמצוה מן התורה מהני ס"ס כדי לברך וכדמצינו במכתם לדוד או"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח. שהוא כתב לגבי ברכה על ספק אתרוג מורכב, "הרי העלינו לעיל בס"ג. דהיכא דאיכא ס"ס והוי בספיקא דאורייתא מברכים". וכן הוא בלב חיים בח"ב בס"קכא. דף פ. ע"ש. וכן נראה מהבן איש חי בפר" בראשית ח"ב אות יג. שהוא עשה ס"ס לעשות קידוש בשבת מבעוד יום, וממילא הוא מברך, ולא אמרינן כאן סב"ל, וכאן העיקר מצות קידוש היא מן התורה. ועיין עוד בתורת חסד בס"ז. אות ד. שכתב שנראה מהתה"ד לגבי ספירת העומר שאם המצוה מן התורה יש לברך עליה בס"ס ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחוה דעת בח"ב ס"עד. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב, ובח"ו. בסוף ס"מ. לגבי ברכת כהנים ע"ש. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שכיון שמצות ציצית היא מן התורה ששפיר הוא לברך בבה"ש כשיש ס"ס כדביארתי לעיל.

ולכאורה יש מקום לחלק שי"ל ששאני מצות ציצית שהיא רק מצווה קיומית והיא אינה מצווה חיובית כיון שאין חיוב לאיש ללבוש בגד של ד' כנפות כנודע. ולכן שמא באופן כזה לא אמרינן שיש לברך כשיש ס"ס ודלא כדמצינו בספירת העומר או נטילת אתרוג וכדומה שהם חיוב על כל איש ושפיר אמרינן שיש לברך כשיש ס"ס.

ב) **אלא** לענ"ד אין לחלק כן, ולבאר דין זה יש לפרש דברי התה"ד בענין זה לגבי ספירת העומר בס"לז. וכן דעת מרן בס"תפט. שכתב שאם הוא מסופק אם שכח לברך באותו יום אז עדיין מותר לברך בשאר ימים. כתב התה"ד שם, "אע"ג דבודאי שכח יום אחד כו' נהגינן כבה"ג דכתב שכח יום אחד שוב אינו סופר פי' בברכה דבלא ברכה מנ"מ ודלא כתוס' במנחות פ" ר" ישמאל דכתבו דאין נראה ולא יתכן פסק הלכות גדולות, ודלא כאשירי נמי דכתב שילהי פסחים בשם ר"י דכל לילה מצוה בפני עצמה ואם לא ספר באחת מצוה לספור באחרות, מ"מ אע"ג דלא נהגינן כוותיהו בודאי לא ספר, כבה"ג בספק מצינו למיסמך עלייהו דמצאתי בספר א"ז גדול דראבי"ה סבר דספירה בזה"ז דאורייתא ופסק מתוך כך דהבעיות דלא איפשיטא בתלמודא אזלינן בהן לחומרא לגבי ספירה וצריך לחזור ולספור כמו גבי ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר משום דאורייתא היא כל זה כתב ראבי"ה. וא"כ בנד"ד נמי מצוה הוא לספור מתוך הספק שלא סיפר הלילה שעבר, ואע"ג דהתוס' במנחות ואשירי בשם ר"י דלעיל פליגי בהדיא בהא וסבירא להו דספירה בזמן הזה אינו אלא מדרבנן זכר למקדש, הא אינהו נמי סבירא דכל לילה מצוה בפני עצמה, וא"כ שפיר סופר בברכה" ע"ש.

הרי מבואר שאם אמרינן כדעת הראבי"ה שמצות ספירת העומר היא מן התורה, אז בספק אם ספר יש לברך בשאר ימים, דהיינו שבזה יש ספק ספיקא שמא באמת הוא ספר באותו יום, ואת"ל שהוא לא ספר שמא ההלכה כהתוס' ואשירי שכל יום מצוה בפני עצמה. אמנם כשיש רק ספק אחד, דהיינו שודאי הוא לא ספר באותו יום ונשאר רק ספק אחד שמא כל יום היא מצוה בפני עצמה, אז שוב אין לספור בברכה אף אם אמרינן שספירת העומר בזה"ז היא מן התורה. ואף שהראבי"ה סבר שיש לדמות ספירת העומר לספק אמר אמת ויציב או לא, והתם אף כשיש רק ספק אחד הוא צריך לחזור, מ"מ ראינו שהתה"ד לא התיר לחזור לברך כשיש רק ספק אחד, דהיינו כשהוא ודאי שכח יום אחד, אלא רק כשיש ס"ס דהיינו כשהוא מסופק אם הוא ספר באותו יום או לא.

אלא שעדיין יש להבין מ"ש התה"ד, שהלא עדיין יש להקשות על דבריו, שאף אם אנו אזלינן כדעת הראבי"ה שספירת העומר היא מן התורה בזה"ז, הלא זה רק לגבי הספירה עצמה, אבל הברכה על הספירה עדיין היא מדרבנן כנודע, ולכן לכאורה נראה שאין להתיר לברך מטעם ס"ס. אלא נראה לענ"ד שיש בדברי התה"ד חידוש גדול, והוא שמצינו שיש מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אם יש לברך בספק על מצוה מן התורה, שלדעת הרמב"ם אין לברך כיון שהברכה עצמה מדרבנן ואנו אמרינן סב"ל וכן דעת הרא"ש כמבואר בטור ביו"ד ס"כח., ולדעת הראב"ד לפי הבנתו בפ" במה מדליקין, יש לברך על כל ספק במצות מן התורה אף שהברכה עצמה מדרבנן. וכדעת הראב"ד סבר רבינו יונה וכן חכמי לוניל, כמבואר כל זה ברמב"ם בהל" מילה פ"ג. הל"ו. והכ"מ שם, וכן בהל"

סוכה פ"ו הל"יג. וברב המגיד שם, ובהל" חנוכה פ"ג הל"ה. ובלחם משנה שם. ולפי זה כן י"ל שיש מחלוקת לגבי ספירת העומר אם אנו אמרינן שבזה"ז ספירת העומר היא מן התורה, שאף שיש לחזור לספור אם יש רק ספק אחד כגון אם ודאי שכח ויש ספק אם כל יום מצוה בפני עצמה, מ"מ אין לו לברך עוד לדעת הרמב"ם והרא"ש שעדיין הברכה מדרבנן. אמנם נראה שהראבי"ה סבר כדעת רבינו יונה והראב"ד וחכמי לוניל, שהראבי"ה מדמה ספק בספירת העומר לדין של ספק אמר אמת ויציב ששניהם מן התורה, וכן הוא בטור בס"תפט. לדעת הראבי"ה וכמבואר בב"י שם. והרי מצינו שרבינו יונה בפ" מי שמתו, הביא הדין של ספק אמר אמת ויציב וכתב שיש לברך על ספק מצות דאורייתא וז"ל שם בד"ה והיכא, "ולזה נוטה דעת מורי הרב נר"ו מפני שכיון שהוא מסופק בדבר של תורה אם אמר אם לא אמר מחויב הוא עכשיו לומר הדבר כתיקונו ואומר אותו בברכה כאילו לא קרא כלל, דכל דבר שהוא ספק של תורה מברכין עליו" ע"ש. ולכן נראה שאף הראבי"ה סבר כרבינו יונה ולכן אף לגבי ספירת העומר יש לחזור ולספר ולברך אף על ספק אחד. ולכן אף אם ודאי שכח יום אחד נראה שלדעת הראבי"ה הוא צריך לברך בשאר ימי העומר כיון שיש ספק שמא כל יום היא מצוה בפני עצמה. אמנם לדעת הרמב"ם והרא"ש אין לברך על ספק מצות מן התורה, ולכן סבר התה"ד שאם ודאי שכח אין לברך אף אם אמרינן שבזה"ז מצות ספירת העומר היא מן התורה. אמנם נראה שחידש לנו התה"ד שאפושי מחלוקת לא מפשינן, ואם יש ס"ס כדי לברך אז לכו"ע יש לברך כשהמצוה מן התורה בין לדעת הראב"ד ובין לדעת הרמב"ם, ולכן שפיר הוא לברך מטעם ס"ס בספירת העומר אם היא מצוה מן התורה, ולכן בספק אם שכח מותר לברך בשאר ימים. (ואם היא רק מצוה דרבנן בזה"ז כדעת התוס' והרא"ש עדיין מותר לברך שאף הם סברו שכל יום מצוה בפני עצמה כמ"ש התה"ד שם.)

הרי מצינו שהטעם שמותר לברך על ס"ס במצוה מן התורה הוא משום המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד לגבי רק ספק אחד במצות מן התורה. ולדעת הראב"ד בכל מצות מן התורה יש לברך בספק והוא לא חילק בין מצוה קיומית כציצית או חיובית כלולב וכדומה, שהוא כתב "ועל ספק דאורייתא מברכין חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן". וכלשון זה כתבו חכמי לוניל. הרי מבואר שמלבד דמאי יש לברך על כל ספק מצות מן התורה, וממילא ה"ה לגבי ציצית, שהם לא הביאו שום חילוק אחר. ולכן נראה שכשהתה"ד התיר לברך מטעם ס"ס לכו"ע, הוא כולל כל המצות כמבואר בדברי הראב"ד וחכמי לוניל. ואין לעשות חילוקים בזה. הרי מצינו שאף בנד"ד י"ל ס"ס כדי לברך על הטלית בבה"ש אף שלבישת טלית היא מצוה קיומית.

ג) **ועוד** י"ל בזה, והוא שראיתי במשאת משה בח"א או"ח ס"א. שפירש דברי התה"ד בקצת אופן אחר, וז"ל בד"ה ומיהו, "ביאור דבריו לענ"ד דבודאי שכח אע"ג דאיכא למ"ד דכל לילה מצוה באנפי נפשה היא והרי כאן חד ספק דשמא הלכתא כותיה, ואיכא נמי דעת ראבי"ה ודעימיה דס"ל דספירה בזה"ז דאורייתא ודלמא הלכתא כוותיהו והרי כאן תרי ספיקי, עכ"ז לא נהגו להזקיקו לחזור ויברך, מיהו היכא דאיכא ספיקא אחורי דספק מנה ספק לא מנה מזדקקי' להצריכו לחזור ולברך כדרכו בשאר יומי מטעמא דהשתא איכא קמן ג' ספיקי כחדא שריין, ספק מנה גם תמול ואת"ל לא מנה ספק אי הלכתא כמ"ד כל לילה ולילה מצוה בפ"ע ואת"ל בעינן תמימות דלמא ספירה בזה"ז דאורייתא וחייב לברך דספיקא דאורייתא לחומרא אזלינן. ומדחזינן ליה דלא חייביה אלא בספק מנה דאיתנהו להו תלתא ספיקי ולא בודאי מנה דאיכא תרי ספיקי שמעינן דס"ל דבמקום ספק ברכות דינא הוא דניזיל להקל אפילו במקום ס"ס ואפילו מתהפך כי הא דאיתיה קמן ואינו מברך, אכן בתלתא ס' ודאי מצוה למימני בשופי כך נלע"ד המשך דברי הגאון ז"ל." הרי הוא כתב שיש לברך רק כשיהיו ג' ספיקות, והספק השלישי הוא "דלמא ספירה בזה"ז דאורייתא וחייב לברך דספיקא דאורייתא לחומרא אזלינן". וצ"ל בזה כדפירשתי לעיל, דהיינו שבזה אמרינן שיש לברך על ס"ס במצות מדאורייתא, שהלא אם יש רק ספק אחד במצות דאורייתא עדיין אין לברך לדעת הרמב"ם והרא"ש.

ולפי זה אף בנד"ד יש לברך כיון שיש ג' ספיקות, דהיינו שמא בה"ש יום, ושמא ההלכה כהרא"ש שיש לברך על כסות של יום בלילה, ושמא שיש לברך על מצות דאורייתא כשיש ס"ס כמו בנד"ד. אלא דנד"ד עדיף טפי ממ"ש התה"ד, שלגבי ספירת העומר יש מחלוקת אם בזה"ז היא מן התורה או לא ולכן זה נשאר בספק, אבל לגבי טלית היא ודאי מן התורה ולכן לכו"ע יש לברך על ס"ס ואין זה בגדר של ספק.

ד) **ועוד** י"ל בזה שיש ספק אחר לצרף לס"ס הנ"ל, והוא שבשקיעת גוף החמה אף שהתחיל בה"ש לשיטת הגאונים, מ"מ הוא עדיין יום גמור לדעת ר"ת ומרן שפסק כוותיה כמבואר בס"רסא. ע"ש. ולכן עדיין יש לברך על הטלית, וזה בפני עצמו ס"ס להתיר, דהיינו שמא ההלכה כר"ת ומרן שעדיין יום גמור הוא אחר שקיעת גוף החמה, ואת"ל שההלכה כהגאונים שהתחיל בה"ש מיד בשקיעת

גוף החמה, אז שמא בה"ש יום הוא. הרי אף מס"ס זה עדיין יש לברך כל זמן שהוא ירצה עד שיעבר בה"ש דהגאונים. ועיין ביביע אומר ח"ו יו"ד ס"כג. אות ד. שהוא הביא ס"ס זה לגבי זמן מילה.

ועוד י"ל בזה שהמחלוקת לגבי טלית היא אם הוא מקיים מצות ציצית באותו זמן אחר שקיעת גוף החמה או לא. והרי זה מחלוקת במצוה ולא בברכה, ומצינו שלדעת הרדב"ז שכשיש מחלוקת בגוף המצוה ואנו קי"ל שהוא יכול לקיים המצוה אז שוב אין לומר סב"ל וממילא הוא יכול לברך. וכן הוא ברדב"ז בח"א ס"רכט. שכל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לברך, או משום שהוא סבר בה"ש דהגאונים יום גמור הוא, או שהוא סבר שיש לברך על מצות מן התורה כשיש ס"ס לברך כיון שהוא פסק בס"תפט. כהתה"ד הנ"ל, אז שפיר הוא לעשות כאן צירוף בין דעת הרדב"ז ומרן. וכן מצינו סברה זו שאם מרן הסכים לברך אז יש לסמוך על סברת הרדב"ז כשיש מחלוקת, בחיד"א ומהר"י נבון, כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ה או"ח ס"מב. אות ד. ואילך. ע"ש. וכן כתבתי בח"א ס"קיב. אות ו. ובס"קמז. אות י. בד"ה ולכן. ע"ש.

הרי מכל הטעמים הנ"ל נראה שעדיין יש לברך על הטלית בליל יו"כ בבה"ש דהגאונים.

סימן מז.

שאלה: האם מותר לברך במוצאי יו"כ על נר שלא שבת מעמוד ראשון ואילך.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"תרכד. ד. "מברכים על האור, ואין מברכים במוצאי יו"כ על אור שהוציאו עתה מן האבנים, וי"א שמברכים עליו מעמוד ראשון ואילך." נראה מזה שפשוט הוא שההלכה כסתם ודלא כהי"א ולכן אין לברך על נר שלא שבת אפילו מעמוד ראשון ואילך. אלא שיש לדון בזה שי"ל שבלשונו של מרן אין כאן מחלוקת ודאי בין הסתם והי"א, שי"ל שהסתם הביא הדין בדרך כללי דהיינו שאין לברך על נר שלא שבת, והי"א אינם חולקים על זה ואף הם מודים שאין לברך על נר שלא שבת, אלא שהם מוספים פרט אחר, דהיינו שזה דוקא בעמוד ראשון שהוא אסור, אבל מעמוד ראשון ואילך אין איסור כלל לברך עליו.

וכן מצינו כלל זה בכמה מקומות כעין זה, כגון הא דכתב מרן בס"תקפח. ב. "שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא ואפילו הם מט' בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה, וי"א דדוקא בשלא הפסיק ביניהם בקול שופר שאינו ראוי באותה בבא." וכתב על זה הבית דוד באו"ח ס"תט. וד"ה לכן, וז"ל "לכן נלע"ד דאין דעת מרן ז"ל שם לפסוק כסברא ראשונה חלילה, אלא דעתו ודאי לפסוק כי"א, ואע"ג דקי"ל כשמביא סברה ראשונה בסתם דעתו לפסוק כן, נלענ"ד דלא שייך הכא האי כללא דלא אמרינן הכי אלא כשכתב בפירוש ובפרטות אותו דבר שחולקים עליו ואח"כ כתב וי"א היפך, אז ודאי דעתו לפסוק כסברא ראשונה, אבל הכא דכשכתב הסברא ראשונה לא כתב אלא עיקר הדין סתם כמו ששנינו בגמרא ולא פירש בהדיא אפילו הפסיק ביניהם בקול שופר כו', אין לומר דעתו לפסוק אפילו הפסיק דהא בהא לא מיירי הרב כלל ברישא שהרי לא הזכיר ולא רמז מזה כלום, אלא אדרבא הוכחה יש שרוצה לפסוק כי"א משום דבסברא הראשונה שכתב בסתם אין גילוי כלל, ועתה כשכותב וי"א הוא בא לגלות על הפרט, וא"כ הי"ל להביא שני י"א, והו"ל י"א דוקא שלא הפסיק בקול וכו' וי"א אפילו הפסיק, וכיון דלא כתב רק י"א דוקא שלא הפסיק משמע בטוב דדעתו לפסוק כי"א זה דהי"א האחר לא רצה אפילו להזכירו, וזה נלענ"ד כלל ברור ואמיתי." וכן הוא בבית דוד בס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שמרן לא הזכיר הפרט של עמוד ראשון ואילך בסתם, ודאי שאין כאן מחלוקת, ויש לפסוק כהי"א.

ב) **ואם** תאמר הלא עדיין י"ל בזה ספק ברכות להקל כיון שי"א שלדעה ראשונה אין לברך על נר שלא שבת אפילו מעמוד ראשון ואילך כמבואר במ"א בס"ק ד. ע"ש. מ"מ עדיין יש מקום לומר שמותר לברך כיון שהמחלוקת היא במצוה דרבנן שהיא נר הבדלה, וי"ל בזה ספק דרבנן לקולא, ומימילא הוא יכול לברך, וכמ"ש המ"א בס"קנט. ס"ק טו. לגבי מחלוקת הפוסקים בנטילת ידים, "כיון דמותר ליטול בו בשעת הדחק יברך עליו דחשיב אצלו כהתירא" ע"ש. ועיין במש"ז באו"ח בס"קס. ס"ק ט. שכתב "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטילה כשרה לית כאן לאו דלא תשא" ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה מים. ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל שהוא יכול לברך כיון שאנו קי"ל כהי"א בזה.

וכן ראיתי בכה"ח בס"תרכד. אות יז. שכתב שבשעת דחק מותר לברך במוצאי יו"כ על נר שלא שבת מעמוד ראשון ואילך ע"ש. ולכאורה יש להקשות על זה משום שעדיין י"ל ספק ברכות להקל, אלא לפי מה שביארתי לעיל אין לחוש לזה ומותר לברך.

אמנם כל זה כתבתי בהשקפה ראשונה, אבל אחר עיון קצת נראה שאין לסמוך על הנ"ל לברך, וזה מפני מ"ש מרן שם בסע"ה. "ישראל שהדליק מעכו"ם אין מברכים עליו במוצאי יו"כ אע"פ שבמוצאי שבת מברכין עליו שאין מברכים במוצאי יו"כ אלא על האור ששבת מבע"י ממש או על האור שהודלק ממנו...". ע"ש. הרי אף כשהדליק מנר של עכו"ם שהוא נר שלא שבת, והוא מנר ראשון ואילך עדיין אין לברך. הרי יש כאן רק סתם וכתב מרן שאין לברך. ולכן אין לומר בזה שיש לאזיל אחר הי"א בסע"ד. ויש לומר כלל הבית דוד הנ"ל רק כשאינו סתם אחר בפירוש כנגד הי"א, משא"כ בנד"ד. ושוב ראיתי ביחוה דעת ח"א ס"סג. שהוא האריך בזה כיד ה' הטובה עליו ומסיק שאין לברך ע"ש. וכן עיקר.

סימן מח.

שאלה: האם יש לתרץ קושית רעק"א על מרן והמ"א לגבי לבוד ודופן עקומה, ואי אמרינן שתי הלכות.

תשובה: א) **כתב** הטור בס"תרלב. "אמרינן דופן עקומה אפילו אין הדופן אלא י' טפחים והגג גבוה ממנו הרבה, שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה, ואז נומר דופן עקומה." הרי לדעת הטור אנו אמרינן גוד אסיק ואחר כך דופן עקומה. אמנם דעת הר"ן בריש פ"ק דסוכה בד"ה בנה, היא דאמרינן דופן עקומה, "כשהדפנות מגיעות לסכך עסקינן, אבל אם אין הדפנות מגיעות לסכך ליכא למימר דופן עקומה". הרי נראה שהר"ן פליג על הטור הנ"ל, ואין לצרף שתי הלכות, דהיינו גוד אסיק ודופן עקומה. וכל זה מבואר בב"י שם בס"תרלב. ודעת מרן בשו"ע נראה כהר"ן מסתימת לשונו, שכתב מרן "דאמרינן דופן עקומה, דהיינו לומר שאנו רואים כאלו הכותל נעקם ויחשב זה הסכך פסול מגוף הכותל.". וכתב על זה המאמ"ר בס"ק ב, אחר שהוא הביא המחלוקת בין הטור והר"ן הנ"ל, "דמרן ז"ל לא הזכיר כלום בזה בשו"ע ונראה שדעתו להחמיר דמסתימת דבריו מוכח טפי לאיסור מלהתיר." וכן הוא בכה"ח באות ז. וכן הוא במ"ב בס"ק ד. שכתב "משמע לכאורה מלשון זה דדוקא כשהדפנות מגיעות לסכך, אבל אם אין הדפנות מגיעות לסכך אף דבעלמא לא קפדינן בזה כדלעיל תרל. ט. דחשבינן כאלו מגיעות למעלה עד הסכך אפ"ה בענינינו דיש סכך פסול על הסוכה ואנו רוצין להכשירה משום דופן עקומה לא אמרינן דופן עקומה בזה." הרי אף שהוא כתב אחר כך שיש חולקים על זה וסברו כהטור, מ"מ נראה שהוא סובר שמסתימת לשון של מרן שמרן סבר כהר"ן.

וראיתי בתשובת רעק"א בפסקים ס"יב. שכתב לגבי מחלוקת זו, "נראה לענ"ד דהר"ן לשיטתיה אזל, דכתב בסוכה (יח. בד"ה אמר אביי) האי דנקיט פלוגתא דאין לבוד באמצע גבי מיעטו היינו לומר דלמ"ד אין לבוד באמצע כי אמרינן יש לבוד מן הצד דוקא כי מיעטו מצד הסכך, אבל מיעטו מצד הדופן לא, דלא תימא כיון דפחות מד' אמות אמרינן דופן עקומה אפילו כי מיעטו מדופן הו"ל לבוד מן הצד קמ"ל דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי עכ"ל. וכיון שכן שפיר כתב הר"ן דבאינו מגיע לסכך לא אמרינן גוד אסיק ודופן עקומה כי הדדי, כמו דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כהדדי." ועיין בהגהות הב"ח על הר"ן להבין כוונת הר"ן.

ואחר כך כתב הרעק"א בד"ה ולפ"ז, "ותמוה בעיני שלא הובא מדבר זה ומסברת הר"ן הנ"ל לדינא וביותר דהא הטור ושו"ע בס"תרל. ט. היו דפנות גבוהים וכו' ואפילו אין מכוון ממש רק שיהיה בתוך ג' כנגדו וכו', והב"י כתב על הראשון אפילו גבוה הרבה דהוא סוגיא דף טז. ועל השני אפילו אינו מכוון, מקורו ממתני' דף יז. ובאמת כל חד וחד דין באפי נפשיה והטור והב"י הרכיבו שניהם, דבגבוה וגם אין מכוון ממש שריא, ולפי הר"ן הנ"ל אינו כן, דהא א"א להתחיל לדון לבוד עד שנדון תחילה גוד אסיק, וזה לא אמרינן להר"ן הנ"ל, ופלא בעיני על הב"י שלא הביא דברי הר"ן הנ"ל שחולק על הטור. וביותר תמוה לי על המ"א רס"תרלב. דהעתיק לשון הר"ן והא לכאורה אינו כהלכתא, כפי פסק השו"ע בס"תרל הנ"ל, ושם בס"תרל. לא הערה המ"א כלום."

וכן מצינו בהגהות רעק"א על השו"ע בס"תרלב. שכתב על המ"א שהעתיק הר"ן שצריך שיגיע הסכך לדופן כדי לומר הדין של דופן עקומה, "ולענ"ד שהר"ן כתב כן לשיטתיה שכתב בפ"ב (צ"ל פ"א) גבי אויר ומיעטו בשפודים מהצד של דופן דלמ"ד דלא אמרינן לבוד באמצע פסול ולא אמרינן תחילה דופן עקומה ואח"כ לבוד מן הצד דתרי הלכתא לא אמרינן ע"ש. והיינו כיון דלא אמרינן לבוד אלא ע"י ההלכה דדופן עקומה, וה"נ הכא

כיון דלא אפשר דופן עקומה אלא ע"י הלכה דגוד אסיק ודו"ק. ולכך תמיה לי על המ"א דהעתיק דברי הר"ן אלו להלכה, דהא נראה לענין דינא דלא קי"ל כהר"ן בזה דהא הטור והשו"ע לעיל ס"תרל. ט. ואפילו אינו מכווין ממש, והא התם דאין הדפנות מגיעים בגובה לסכך א"א לומר בזה לבוד רק ע"י תחילת גוד אסיק (כן צ"ל) ואפ"ה הסוכה מתכשרה בכך ודו"ק."

ולפי הרעק"א הנ"ל יש להקשות עוד על מרן, שאיך אמרינן שמרן בס"תרלב. סבר כהר"ן כמו שביארתי לעיל מסתימת לשונו ודלא כהטור, ובס"תרל. הוא פסק כהטור.

ב) **ולכן** נראה לענ"ד שלהר"ן הדין של דופן עקומה שאני. כתב רש"י בסוכה יז. "הא דאמרינן דבסכך פסול מן הצד אמרינן דופן עקומה להכשיר עד ארבע אמות, היינו דחשבינן לסכך כאילו מן הדופן ונעקם ונכפף למעלה ובאוירה ליכא למימר הכי, ואיני מפרש רואין את הדופן כאילו הוא עקום והולך תחת הסכך פסול ומגיע לסכך כשר ומוציא את הפסול מן הסוכה דאם כן גם גבי אויר נמי נימא הכי." וכן הוא בר"ן. הרי שהטעם שמועיל דופן עקומה הוא מפני שכבר היה שם סכך פסול וחשבינן שהסכך פסול הוא כדופן, אבל באויר אין שם שום דבר לומר עליו שהוא כדופן, דבעינן דבר ממשי כדי לומר עליו שהוא דופן עקומה.

ועוד י"ל דהא דכתב הר"ן בדף יח. "דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד כי הדדי", זה רק למ"ד שסובר דלא אמרינן לבוד באמצע, אבל למ"ד דאמרינן לבוד באמצע וכן קי"ל, שפיר י"ל לבוד ודופן עקומה, שאף שיש שם אויר, מ"מ כיון שהוא פחות מג' טפחים הוא עדיין נחשב כסתום וכדופן. אמנם לגבי גוד אסיק שרב המרחק מן הדופן למטה עד תחלת הסכך למעלה, אין זה נראה כדופן כלל וא"א לומר על זה דופן עקומה כיון דלא אמרינן דופן עקומה על אויר שהוא יותר מג' טפחים כיון שהוא הפסק גמור בדופן.

ויש להסביר חילוק זה בין לבוד ובין גוד אסיק, שלגבי לבוד אנו אמרינן שהאויר פחות מג' טפחים נחשב כסכך ממש, ולכן לא אמרינן ששני הצדדים של סכך כשר נחשבים כזה אצל זה בלבד, אלא אנו אמרינן שאף האויר עצמו נחשב כסכך כשר. ולכן מצינו שהאויר פחות מג' טפחים משלים השיעור של סוכה להיות סוכה כשרה, כגון אם יש ברוחב רק ה' טפחים של סכך כשר ויש לבוד באויר של ב' טפחים, אנו אמרינן שזו סוכה כשרה כיון שיש כאן ז' טפחים של סכך כשר כמבואר במרן בס"תרלב. ב. שכתב, "בפחות מג' כשרה ומצטרף להשלים הסוכה". הרי מצינו שבלבוד זה נחשב כדבר ממשי, ולכן שפיר אמרינן אף לגבי דופן עקומה שאם יש הפסק של פחות מג' טפחים עדיין יש להתיר הסוכה ע"י דופן עקומה. ולענ"ד כן נראה מלשון הר"ן בריש סוכה בד"ה בנה, הנ"ל שכתב, "דאויר אפילו מן הצד פוסל בשלושה" דהיינו דלא אמרינן דופן עקומה אם יש הפסק של ג' טפחים. ולכן מה שהוא כתב אחר כך "וכשיש שם אויר מפסיק", חוזר על הנ"ל דהיינו אויר של ג' טפחים. ולפי זה י"ל שאף מה שהוא כתב אחר כך הוי בכלל זה, דהיינו "אבל אם אין דפנות מגיעות לסכך ליכא למימר דופן עקומה" דהיינו שההפסק הוי ג' טפחים, אבל פחות מזה שפיר י"ל לבוד וזה נחשב כאילו הדפנות מגיעות לסכך, כיון שאנו אמרינן שלבוד הוא כדבר ממשי במקום האויר.

אמנם הדין של גוד אסיק שאני, דהיינו שאם יש מחיצה של י' טפחים ורב המרחק בין המחיצה לסכך ואנו אמרינן גוד אסיק עד הסכך, לא מצינו שהאויר בין המחיצה עד הסכך נחשב כסתום מדופן וכדבר ממשי. ולכן משום זה לא מצינו שמועיל גוד אסיק אם המחיצה היא רק ט' טפחים, שלא אמרינן גוד אסיק להשלים השיעור כדי שיהיה י' טפחים של מחיצה כשרה, ודלא כדמצינו לגבי לבוד. וכן מצינו בריטב"א בסוכה טז. ד"ה מתני', שכתב, "מיהו במחיצה שאין בה עשרה לעולם לא אמרינן גוד אסיק מחיצתא." ולכן י"ל שאנו לא אמרינן גוד אסיק וגם דופן עקומה כיון שהגוד אסיק עדיין נחשב כאויר, ואין הפסק של אויר של ג' טפחים או יותר מועיל לגבי דופן עקומה.

הרי מצינו ששפיר י"ל לדעת הר"ן שלא מועיל גוד אסיק ודופן עקומה, ולכן בעינן הדפנות מגיעות עד הסכך, וזה כמ"ש מרן והמ"א בס"תרלב. כדביארתי לעיל. אמנם עדיין י"ל שמועיל לבוד בדופן עקומה בהפסק של אויר בפחות מג' טפחים, ולכן שפיר הוא מה שמרן לא הביא הר"ן בסוכה יח. דהתם איירי רק אליבא דמ"ד דלא אמרינן לבוד באמצע. ומ"ש מרן בס"תרל. ט. שי"ל גוד אסיק ולבוד י"ל שאף הר"ן מודה לזה, כיון שרק לגבי דופן עקומה בעינן שיהיה האויר כסתום מדבר ממשי, דהיינו פחות מג' טפחים, אבל לצרף לבוד וגוד אסיק שפיר דמי, שאף שמצד אחד של הלבוד יש סכך כשר, ובצד אחר יש רק אויר הגוד אסיק, מ"מ עדיין י"ל שהלבוד נחשב כסתום ממש מהסכך כשר מצד אחד עד הגוד אסיק בצד השני, אף שהגוד אסיק הוי רק אויר בלבד, שמ"מ הגוד אסיק נחשב כצד השני להלבוד כדי לסתום הלבוד מהסכך כשר מצד האחר.

וראיתי בקרבן נתנאל בסוכה ד: בס"ק ט. שכתב, וז"ל "הר"ן לשיטתו אזל שפירש לעיל הא דאמר רבא בעינן מחיצות הניכרות, דלגבי סוכה בעינן מחיצות כעין דירה וכשאין מגיעין הדפנות לסיכוך לא אמרינן ביה דופן עקומה". נראה מזה שסבר הקר"נ שהטעם שכתב הר"ן דבעינן מחיצות המגיעות עד הסכך לגבי דופן עקומה, הוא כדי שיהיה המחיצה ניכרת ונראה הסוכה כעין דירה. ונראה לענ"ד שכן הוא רק לגבי דופן עקומה שאם יש הפסק של ג' טפחים או יותר אין זה נראה כדופן עקומה, אבל באופן שאין שם דופן עקומה לא בעינן דופן עד הסכך, ולכן שפיר הוא לומר גוד אסיק ולבוד.

העולה מזה הוא ששפיר י"ל לדעת הר"ן גוד אסיק ולבוד וכמ"ש הטור ושו"ע בס"תרל. ט. ושפיר י"ל הדין של לבוד ודופן עקומה למ"ד לבוד באמצע והכי קי"ל, אבל לא אמרינן דופן עקומה וגוד אסיק, ודלא כהטור בס"תרלב. כיון דבעינן דבר ממשי להיות דופן עקומה וכל אויר מג' טפחים ויותר נחשב להפסק. ולכן נמצא שאין להקשות על מרן הב"י בס"תרל. על מה שהוא לא הביא הר"ן שפליג על הטור לגבי גוד אסיק ולבוד, כיון שי"ל שאף הר"ן מודה להטור בזה, וכן אין להקשות על המ"א שלא העיר שם על השו"ע. וכן אין להקשות על מרן בס"תרלב והמ"א שסברו כהר"ן דבעינן שיגיע הסכך עד הדופן לגבי דופן עקומה, שכן הוא שלא קי"ל כהטור בס"תרלב בזה, ואין זה סתירה למה שפסק מרן בס"תרל כיון שהדין של דופן עקומה וגוד אסיק שונה מהדין של לבוד וגוד אסיק, ודלא כהטור שהשוה שניהם. ולכן אין קושיא על מרן והמ"א.

ג) **ויש** להוסיף על הנ"ל לבאר שיש מקום לומר שלא שייך גוד אסיק לגבי סוכה שהמחיצה שלה י' טפחים והסכך רחוק למעלה, שהלא מצינו בסוכה טז. לגבי דין זה שלא נזכר דבר זה בגמרא כלל, וגם לא בר"ח והרי"ף והרמב"ם ורש"י והתוספות והרא"ש והאור זרוע והר"ן והטור בס"תרל. והב"י שם. ואף שמצינו שהריטב"א שם הביא הענין של גוד אסיק להסביר שהמחיצה של י' טפחים הגיע עד הסכך, וכן הוא במאירי והספר המכתם, מ"מ הראשונים הנ"ל לא הזכירו את זה, ובפרט הר"ן שדרכו בדרך כלל להביא כמה דברים מהריטב"א. ויש להסביר טעמם. ולענ"ד נראה שהם סברו שיש מקום לומר גוד אסיק רק אם יש הלכה שהדפנות צריכות להגיע להסכך, אבל לא מצינו את זה בשום מקום, וכל שמצינו הוא שאנו בעינן מחיצה של י' טפחים ותו לא, ולכן כיון שאין הלכה שהדפנות צריכות להגיע עד הסכך שוב לא בעינן לומר גוד אסיק, ולכן הם לא הזכירו הענין של גוד אסיק כאן. ונראה לענ"ד שודאי שכך צ"ל לדעת הרי"ף, שהלא לגבי הדין של נעץ ארבעה קונדסין על שפת הגג בסוכה ד: לפי גירסת הרי"ף לא אמרינן גוד אסיק, ופירש הר"ן שם דעתו וכתב, "דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא בה גוד אסיק, דהא מסקינן דאפילו על שפת הגג פסולה." ולכן לפי זה א"א לומר להרי"ף שהטעם שמחיצה של י' טפחים כשרה לסוכה אף שהוא רחוק מן הסכך, הוא מפני גוד אסיק, אלא י"ל כמו שפירשתי דהיינו שאין הלכה שצריך שיגיע הדופן להסכך, ולכן לא בעינן כלל כאן הדין של גוד אסיק. ולפי זה י"ל סברה זו אף לשאר הראשונים הנ"ל שלא הביאו הענין של גוד אסיק כאן, שאף שהם לא סברו כהרי"ף לגבי הארבעה קונדסין, והם סברו ששפיר י"ל גוד אסיק, מ"מ שאני התם כיון שאנו בעינן מחיצות למעלה מהגג של י' טפחים וליכא לכן בעינן לומר התם גוד אסיק, אבל כאן אם כבר יש מחיצה של י' טפחים שוב לא בעינן להלכה של גוד אסיק, ולכן הם לא הזכירו את זה כאן.

ומצאתי תנא דמסייע לי בסברה זו שלא בעינן גוד אסיק כלל אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, והוא הבכורי יעקב בס"תרלג. אות יג. שהוא כתב שם לגבי סוכה על גבי בור של י' טפחים, "למה צריך כאן לגוד אחית או אסיק כיון דהבור עמוק עשרה א"כ יש כאן מחיצה עשרה ואז כשרה הסוכה אפילו הסכך גבוה הרבה". הרי שלא בעינן גוד אסיק כלל אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים.

ולפי זה יש להשיב על הפני יהושע בסוכה טז. בד"ה מלמטה, שהקשה על הרי"ף איך הוא התיר מחיצה של י' טפחים אם הוא לא סבר דאמרינן גוד אסיק לגבי סוכה, ולפי מה שביארתי אין קושיא שי"ל שלא בעינן כלל שהדופן יגיע ממש להסכך.

ד) **ולכן** לפי הנ"ל יש להסביר מ"ש הר"ן הנ"ל דבעינן דפנות שמגיעות לסכך כדי לומר דופן עקומה, והוא מפני שהוא לא סבר ששייך לומר כאן גוד אסיק כיון שכבר יש מחיצה של י' טפחים, ולכן האויר בין המחיצה להסכך למעלה הוא אויר בלבד ולא נחשב כסתום כלל, ולכן שפיר הוא לומר שאין להתיר הסוכה מטעם דופן עקומה כיון שיש הפסק רב בין המחיצה של י' טפחים והסכך פסול מן הצד. ואל תאמר שא"כ הלא י"ל גוד אסיק כדי לצרף המחיצה של י' טפחים להסכך פסול למעלה כדי להתיר הסוכה משום דופן עקומה, שזה אינו כיון שי"ל שיש להם שיטה אחרת לפרש מה הוא הענין של גוד אסיק. וזה לפי מה שראיתי בסוכה ד: בר"ח לגבי העמוד בתוך הסוכה שכתב, "גוד אסיק מחיצתא, כלומר הבן בלבבך כאלו

חתכה והעלית מחיצות מזה העמוד". הרי נראה שאנו אומרין שהי' טפחים מהקרקע עד ראש העמוד נחתכים ואנו משימים הי' טפחים למעלה מהעמוד כדי לעשות מחיצה של י' טפחים. וכן נראה מרש"י שם שכתב, "גוד אסיק מחיצתא. של עמוד שמבחוץ סביב הגביהם עשרה סביבות ראשו." הרי נראה מזה שאנו לא אמרינן שהמחיצות מגיעות עד הסכך ע"י גוד אסיק, אלא רק שמה שהוא למטה מראש העמוד נחשב כלמעלה מראשו. ולפי זה יש לדון לגבי הסוכה בדף טז. שכבר יש שם מחיצה של י' טפחים על הקרקע, ולא שייך לומר כאן נחתכה המחיצה כדי לעלות אותה למעלה לחבר אותה עם הסכך, שאם כן המחיצה למטה נתבטלה וממילא הסוכה אינה כשרה כיון ששוב אין מחיצה בתוך ג' טפחים לקרקע. ולכן שפיר י"ל שאין לומר גוד אסיק מחיצתא אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, ולכן צ"ל שהאויר בין המחיצה עד הסכך פסול למעלה לא נחשב כסתום כלל אלא רק כאויר בלבד, ואין לצרף המחיצה עם הסכך פסול למעלה אלא אם אנו מוספים על המחיצה עד שהמחיצה עצמה תגיע עד הסכך. כך נראה לכאורה לבאר דעת הר"ן.

ולפי זה כן י"ל לדעת מרן שהוא סבר כהר"ן בס"תרלב. דבעינן שיגיעו המחיצה עד הסכך כדי לומר דופן עקומה, ובס"תרל. לגבי מחיצה של י' טפחים הוא לא כתב הטעם של גוד אסיק בב"י. אלא עדיין יש לבאר איך הוא סבר כהטור שם שיש לומר שאם יש מחיצה של י' טפחים ויש הפסק רב עד סכך הסוכה כשרה אם הסכך אינו ממש כנגד המחיצה למעלה אלא אף אם הוא רחוק בפחות מג' טפחים, שהלא אם לא שייך לומר כאן גוד אסיק איך אמרינן לבוד לגבי הסכך הלא בעינן לבוד בין שני צדדים ובשלמא שבצד אחד יש סכך מ"מ בצד אחר יש רק אויר בלבד, ולכן איך סבר מרן להתיר את זה. ובשלמא לדעת הטור שהוא כתב בס"תרלב אף לגבי דופן עקומה שאנו חושבים כאלו המחיצה הגיעה עד הסכך כדי לעשות דופן עקומה ולכן ק"ו לגבי לבוד י"ל גוד אסיק, ובזה י"ל שהטור סבר כהריטב"א והמאירי והספר המכתם הנ"ל, אלא לדעת מרן שסבר כהר"ן בס"תרלב. איך הוא סבר דין הטור בס"תרל. אם הוא סבר דלא אמרינן גוד אסיק כאן כמו שנראה מר"ח ורש"י הנ"ל, וכן י"ל לדעת הר"ן. ולכן נראה שיש להתיר לבוד בדין זה של ס"תרל. ע"י חבוט רמי כמו שמצינו בפני יהושע הנ"ל שכתב "דהר"ן ז"ל סובר דהאי דהכא לאו מטעמא דגוד אסיק הוא אלא משום דאמרינן חבוט רמי דהו"ל כאילו הסכך מונח על הדפנות ממש", דהיינו שי"ל שהסכך יורד עד המחיצה, ולכן בנד"ד שוב יש שני צדדים כדי לעשות לבוד והסוכה כשרה. כך נראה לבאר בהשקפה ראשונה.

ה) **אלא** אין כל זה מספיק לבאר הענין, שאף שנראה שיש מקום לומר דלא אמרינן גוד אסיק אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, מ"מ אין לומר כן לדעת הטור בס"תרל. י. ומרן שפסק כמוהו. אלא נראה שהעיקר כמו שביארתי בתחילה שאף שיש גוד אסיק למחיצה של י' טפחים מ"מ עדיין זה נחשב כאויר והוא אינו יכול להצטרף לדופן עקומה, משא"כ בלבוד שנחשב כדבר ממשי. ונראה שצ"ל כן לפי שאף הרא"ש והטור בס"תרל. סברו כהרי"ף לגבי דין הארבעה קונדסין על שפת הגג דלא אמרינן בזה גוד אסיק והסוכה פסולה. וכן דעת מרן בסתם בס"תרל. ו. ולפי זה קשה להבין מ"ש בס"תרלב. "דאמרינן דופן עקומה אפילו אין הדופן אלא י"ט והגג גבוה ממנו הרבה, שאנו רואין הדופן כאילו עולה עד למעלה ואז נאמר דופן עקומה". הרי בפירוש שהטור סבר שי"ל גוד אסיק, אף שהוא סבר כהרי"ף לגבי הד' קונדסין, ואף שפירש הר"ן שלדעת הרי"ף לא אמרינן גוד אסיק כלל בהלכות סוכה (ועיין בקרבן נתנאל בפ"ק דסוכה ד: באות ט. שהרגיש בקושיא זו, אלא שלא ראיתי תירוץ לזה בדבריו). אלא נראה שסבר הטור פירוש אחר בדעת הרי"ף, דהיינו שרק לגבי הגג לא אמרינן גוד אסיק כיון שאין מחיצה כלל למעלה מן הגג שהוא קרקע הסוכה, אבל אם כבר יש מחיצה ניכרת של י' טפחים למעלה מקרקע הסוכה, אז שפיר י"ל בזה גוד אסיק. ולכן שפיר כתב הטור שי"ל גוד אסיק ודופן עקומה כיון שהוא איירי רק באופן שכבר יש שם מחיצה של י' טפחים. ולכן אף בס"תרל. י. י"ל הכי, דהיינו כיון שיש מחיצה של י' טפחים אנו אמרינן גוד אסיק למעלה וזה מועיל כדי לעשות לבוד להסכך שהוא רחוק מן המחיצה בפחות מג' טפחים. ואת"ל הלא נראה מר"ח ורש"י בסוכה ד: הנ"ל שגוד אסיק מועיל רק כדי לעלות המחיצה מתחת הקרקע של סוכה למעלה מהקרקע של סוכה כגון מה שלמטה מהעמוד למעלה מן העמוד, ולא אמרינן בזה שהמחיצה עולה למעלה עד הסכך כדביארתי לשונם לעיל, מ"מ י"ל שזה דוקא כשאין דופן כלל למעלה מקרקע הסוכה, אבל אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים אז שפיר י"ל שהמחיצה יכולה לעלות למעלה עד הסכך מתורת גוד אסיק. ומה שהגמרא בסוכה טז. לא הזכירה גוד אסיק לגבי סוכה שיש לה מחיצה של י', אף שהסכך למעלה ממנה הרבה, כן הוא שלא בעינן גוד אסיק לזה כיון שהסוכה כשרה במחיצה של י', ולכן אין צורך להלכה זו של גוד אסיק, אבל אם הוא באופן שאנו צריכים לגוד אסיק להכשיר הסוכה אף כשיש שם מחיצה של י' טפחים, כגון שהסכך הוא קצת רחוק ממנה בפחות מג' טפחים, אז שפיר הוא לומר גוד אסיק כדי שנוכל לומר לבוד גם כן כדי להכשיר הסוכה.

ולפי זה נראה ששפיר י"ל שמרן סבר כהטור בס"תרל. י. שי"ל גוד אסיק ולבוד, אבל בס"תרלב. הוא לא סבר כהטור שי"ל גוד אסיק ודופן עקומה כיון ששאני דופן עקומה שלא מועיל הפסק של אויר של ג' טפחים, וגוד אסיק נחשב כאויר ולא כדבר ממשי כדביארתי לעיל.

ו) **ועוד** י"ל בזה, והוא שנראה שאף הר"ן מודה להטור בזה לגבי גוד אסיק ולבוד, ואף שהר"ן הביא סברת הרי"ף לגבי הד' קונדסין על שפת הגג, וכתב על זה הר"ן "כי אמרינן בגמרא ו: כי אצטריך הלכתא לגוד וללבוד ולדופן עקומה, מאן דמני גוד אסיק בהדייהו לענין שבת איתמר דלגבי סוכה ליכא גוונא דנימא בה גוד אסיק דהא מסקינן דאפילו על שפת הגג פסולה." מ"מ נראה לענ"ד שהר"ן איירי כאן רק באופן שאין שם מחיצה כלל למעלה מקרקע הסוכה כמו שמצינו לגבי הגג ובזה לא אמרינן גוד אסיק כלל וכמ"ש בסוכה ו:, אבל אם כבר יש שם מחיצה של י' והוא רוצה להמשיך אותה למעלה שפיר הוא לומר גוד אסיק כזה להכשיר הסוכה כיון שודאי בזה המחיצה ניכרת. ויש להביא ראיה לזה מהריטב"א בסוכה שם, שהוא סבר כהרי"ף לגבי הד' קונדסין, והוא פירש הטעם שאף אם הקונדסין על שפת הגג הסוכה פסולה משום, "דהכי נמי לא הוו מחיצות הנכרות" (וכן פירש המאירי שם וכתב "אין כאן מחיצות הניכרות"), הלא אם כבר היתה שם מחיצה של י' טפחים למעלה מקרקע הסוכה שפיר לומר שהמחיצה ניכרת, ואף הרי"ף מודה לזה. ועוד נראה מהתם שאף שהריטב"א סבר כהרי"ף שם, מ"מ הלא לגבי מחיצה של י' טפחים בסוכה טז. כתב הריטב"א "אם גבוהות מן הארץ עשרה טפחים כשרה דאמרינן גוד אסיק מחיצה". ולכאורה נראה ?הוא סותר את דברי עצמו, שלגבי הקונדסין על שפת הגג הוא סבר דלא אמרינן גוד אסיק, ולגבי המחיצה של י' טפחים הוא סבר שאנו אמרינן גוד אסיק. ולכן מוכרח הוא לחלק בין מחיצה שאינה למעלה מן הקרקע דלא אמרינן בה גוד אסיק, ובין מחיצה למעלה מן הקרקע שודאי אמרינן בה גוד אסיק כיון שודאי היא ניכרת. ולכן שפיר י"ל סברה זו גם כן להר"ן ולומר שאף הר"ן מודה שי"ל גוד אסיק אם כבר יש שם מחיצה של י' טפחים, ולכן גם י"ל שיכול להיות שהר"ן מודה להטור שי"ל גוד אסיק ולבוד כדכתב הטור בס"תרל י.

ואל תשיבני שבשלמא י"ל לדעת הר"ן גוד אסיק אם כבר יש שם מחיצה של י' למעלה מקרקע הסוכה, אבל אין לומר לדעתו גוד אסיק וגם לבוד, ודלא כהטור בס"תרל. י. וכן נראה מהריטב"א בסוכה ד: בד"ה ת"ר, שכתב לגבי הד' קונדסין, "אבל באמצע הגג דליכא למימר גוד, ד"ה פסולה ואפילו בפחות מג' טפחים דגוד ולבוד לא אמרינן." הרי לכאורה נראה שפשוט הוא להריטב"א שאין לצרף גוד אסיק ולבוד, ולפי זה אפשר שכן י"ל לדעת הר"ן וי"ל שהר"ן חולק על הטור בס"תרל. י.

ולענ"ד אין בזה כדי להשיג, שי"ל שהריטב"א כתב את זה רק לגבי דין הגג שהכל תלוי אם המחיצות ניכרות או לא, ולכן הוא פירש לנו שאף שבדרך כלל יש לצרף שתי הלכות כמו גוד אסיק ולבוד, מ"מ כאן כיון שהכל תלוי אם המחיצה ניכרת, אז אף להמ"ד שאם הקונדסין על שפת הגג הסוכה כשרה, מ"מ עדיין בעינן על שפת הגג ממש ולא סגי בלבוד שכאן בעינן שיהיה המחיצה ניכרת, וע"י לבוד שפיר י"ל שההפסק נחשב כסתום מ"מ עדיין אין כאן מחיצה ניכרת, ולכן אין זה מועיל. וכן ראיתי סברה זו לגבי קורה למבוי בתוספות בעירובין ט. ד"ה שאין, שכתב, "וי"ל דהכא בעינן קורה על גבי מבוי וביתר מג' לא הוי היכר, תדע דהא משוכה מבחוץ אפילו בפחות מג' לא אמרינן לבוד." הרי במשוכה מבחוץ אין היכר אף בפחות מג' טפחים. ולפי זה כך י"ל בנד"ד שאין היכר למחיצה אלא אם המחיצה ממש על שפת הגג, ולא מועיל פחות מג' טפחים.

ואל תאמר שהמ"ד שמכשיר בעל שפת הגג הוא משום שלא בעינן מחיצות ניכרות, שזה אינו שכבר פירש הריטב"א לעיל מזה, "ר"י סבר גוד אסיק מחיצתא ואפילו לרבא דאמר גבי עמוד דלא אמרינן הכי, שאני הכא דאיכא מחיצות עשויות למטה והוו מחיצות נכרות". הרי שאף למ"ד שהכשיר על שפת הגג הטעם הוא מפני שזה נחשב ניכר, ולכן שפיר י"ל שלזה בעינן על שפת הגג ממש ולא מועיל לבוד כאן שאין מועיל לבוד להכיר המחיצות. אמנם בנדון הטור אם יש שם מחיצה של י' טפחים למעלה מן הקרקע ודאי יש כאן מחיצה ניכרת, ולכן שפיר י"ל בזה גוד אסיק ולבוד, ולכן י"ל שאף הריטב"א והר"ן מודים להטור בזה.

ז) **ולענ"ד** נראה שיש להביא ראיה מדין מוסכם שי"ל גוד אסיק ולבוד, והוא מה שכתוב בסוכה ד. "היתה פחות מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק לכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלשה טפחים כשרה." ופירש"י, "פחות משלשה. כלבוד הלכה למשה מסיני וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל". הרי שאף שיש קרקע העולם בין שפת הגומא עד הכותל מ"מ עדיין אמרינן לבוד. ויש להקשות על זה לפי שיטת הריטב"א בעירובין ח: בד"ה נעץ, שכתב בשם התוספות

"דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים". הרי בעינן אויר דוקא בין שני הדברים כדי לומר לבוד, וזה כדעת החכם צבי בס"נט. ע"ש. ולכן אם יש קרקע העולם בין שפת הגומא עד כותל הסוכה איך אמרינן לבוד, ואף שיש אויר העולם על גב הקרקע מ"מ באותו חלק בין שפת הגומא עד הכותל אין אויר כדי לומר עליו לבוד. ולכן נראה שבתחילה צ"ל גוד אסיק כל שהוא כדי שיהיו כותלי הגומא קצת למעלה באויר העולם, ואז י"ל לבוד כדי להגיע עד כותלי הסוכה. הרי נמצא שי"ל גוד אסיק ולבוד לדעת הריטב"א.

ונראה ששפיר י"ל שאין מחלוקת בין הטור והר"ן לגבי גוד אסיק ולבוד, ואין להקשות קושית רעק"א על מרן והמ"א לגבי דין זה.

ח) **ועכשיו** יש לדון במה שראיתי במחצית השקל בס"תרלב. בס"ק ב. שכתב שאולי סבר מרן שמ"ש הר"ן בסוכה יח. דלא אמרינן דופן עקומה ולבוד הוא רק למ"ד דלא אמרינן לבוד באמצע, אבל למ"ד לבוד באמצע אף י"ל דופן עקומה ולבוד. "ולכן לא הביא הרב"י דברי הר"ן לדידן." וזה כמו שפירשנו לעיל. אלא אחר כך הקשה המח"ש על פירוש זה וכתב, "אולם זה ליתא, אפילו נאמר סברה זו מ"מ יש נ"מ גם לדידן דלפעמים צ"ל דופן עקומה וגם לבוד וצריכים זה לזה לפי מ"ש המ"א ריש סימן זה בשם הר"ן דלא אמרינן דופן עקומה אלא כשהדפנות מגיעות לסכך, א"כ ה"ה כשהדפנות גבוהים עד הסכך אלא שהסכך מרוחק במשך רוחב הסוכה ויש שם אויר דא"א לומר דופן עקומה לדעת הר"ן... וא"כ גם לדידן נ"מ בדברי הר"ן דכה"ג לא אמרינן וה"ל להרב"י להביא דברי הר"ן." ע"ש כל דבריו. נראה שכוונתו שאף אם אמרינן שמ"ש הר"ן בדף יח. הוא רק למ"ד אין לבוד באמצע, מ"מ הלא מ"ש בריש סוכה דבעינן "שהדפנות מגיעות לסכך" לגבי דופן עקומה הוא לכו"ע, ולכן נראה מזה שאף לבוד לא מועיל בזה לכו"ע דבעינן מגיעות עד הסכך ממש ואף בלי הפסק של אויר פחות מג'. ולכן עדיין הוי ליה להב"י להביא דעת הר"ן בסוכה יח. בזה. ולענ"ד אין זה כדאי להקשות על הב"י שי"ל שאף לדעת הר"ן מ"ש דבעינן שהדפנות מגיעות לסכך הוא לאו דוקא וכל שהוא פחות מג' טפחים של אויר הוא נחשב כמגיעות לסכך. וכבר כתבתי לעיל שכן נראה מלשונו שהוא כתב לעיל שם "דאויר אפילו מן הצד פסול בשלשה" וכל דבריו סובבים על זה, ורק ג' טפחים נחשבים להפסק ולא פחות מזה, ולכן מ"ש מגיעות עד הסכך, דהיינו אם הוא בפחות מג' טפחים שפיר הוא.

ומצאתי בפר"מ בא"א בס"תרלב. אות א. שכתב לגבי דופן עקומה, "וצ"ע אי פחות מג' טפחים כסכך, י"ל אף הר"ן מודה דאמרינן לבוד ודופן עקומה". וכן ראיתי בבכורי יעקב בס"ק ב. שכתב להשוות דעת הטור לגבי גוד אסיק ולבוד לדעת הר"ן הנ"ל, "דבשלמא שם הל"מ היא דדי בדופן גבוה עשרה כשעומדת תחת הסכך או בתוך ג' לסכך, אבל הכא דכל ההכשר דסכך פסול הוא שחשבינן כאלו הדופן נעקם ומגיע עד שם היאך אפשר לומר כן כשמפסיק אויר בין הדופן לסכך פסול, גם הב"ח והמ"א כתבו כדברי הר"ן והפר"מ מסופק במפסיק אויר פחות מג' בין הסכך פסול לדופן והניח בצ"ע, ולפי הטעם שכתבתי להר"ן נלענ"ד פשוט דבכה"ג אמרינן דופן עקומה כיון דאמרינן לבוד והוי כאלו הדופן מגיע עד הסכך פסול." הרי הבכורי יעקב תנא דמסייע לי. אלא מה שהוא כתב שהפר"מ מסופק אינו ברור לי, שאף שכתב הפר"מ בתחילה צ"ע מ"מ נראה שהוא השיב מה שנראה לו נכון, וכתב "י"ל אף הר"ן מודה דאמרינן לבוד ודופן עקומה." וראיתי במ"ב בס"ק ד. שכתב, "ואפשר היכי דמן הדפנות עד הסכך הוא פחות מג' טפחים לכו"ע יש להקל דאמרינן לבוד ודופן עקומה." ובשער הציון בס"ק ח. הוא הביא את זה בשם הפר"מ והבכורי יעקב הנ"ל. ולכן נראה מזה ששפיר י"ל לבוד אף בדופן עקומה.

ט) **ועכשיו** יש לחקור אי אמרינן שתי הלכות או לא. ולפי מה שביארתי כן הוא דאמרינן שתי הלכות כנראה מהטור לגבי גוד אסיק ולבוד, וי"ל שאף הר"ן מודה לזה. וכן י"ל דופן עקומה ולבוד ורק אין לומר גוד אסיק ודופן עקומה כיון שיש לדופן עקומה דין מיוחד שאין לומר דופן עקומה כשיש הפסק של אויר של ג' טפחים ויותר, וכיון שגוד אסיק עדיין נחשב כאויר ולא כדבר ממשי, שוב אין לומר גוד אסיק ודופן עקומה, ודלא כהטור בס"תרלב. בזה. ולכן לפי זה נראה שאף י"ל חבוט רמי ולבוד לדעת מרן. וכתב מרן בס"תרלא. ה. לגבי סכך מדובלל, "ואם היה ברוחב זה העולה טפח או יותר אע"פ שהוא גבוה מג' טפחים רואין אותו כאילו ירד למטה ונגע בשפת זה היורד, והוא שיהיה מכוון כנגד שפת היורד." ומקורו מהרמב"ם בסוכה פ"ה. הל"כא. וכתב שם מרן בכ"מ שני פירושים, "ויש מי שאומר דכיון דכי יש בגגה טפח לא סגי לן עד שיהא באויר שבין התחתונות כאותו שיעור... מ"מ רבינו נראה שסובר כן, ולפיכך כתב והוא שיהיה חובטן כנגד שפת היורד. ואפשר שרבינו בא למעט ג"כ היכא שיש ברוחב הקנה העולה טפח או יותר ובין התחתונות יש יותר מרוחב הקנה העולה דלא אמרינן חבוט רמי אלא כשיבא הקנה העליון ליכנס בין התחתונות בצמצום הא

לאו הכי לא." נראה מזה שלפירוש ראשון אף אם יש יותר אויר בתחתון מהעליון שפיר דומה שי"ל חבוט רמי ולבוד, ולפירוש שני נראה שאין לומר חבוט רמי ולבוד כיון דבעינן צמצום דוקא. וראיתי שמרן בב"י לא הביא התירוץ השני, ולכן נראה שהוא סבר שתירוץ הראשון הוא העיקר, וכן נראה כדי להשוות מה שהוא פסק כהטור לגבי גוד אסיק ולבוד, שודאי אנו אמרינן שתי הלכות. ועיין בכה"ח בס"תרלא. אות יט. בזה. ושוב ראיתי ששני גדולי מערב חולקין בדעת מרן בשו"ע והוא השאלו לברוך והתבואות שמש, עיין בשאלו לברוך באו"ח ס"מו. ואילך, ובתבואות שמש ח"א ס"יט. ואילך. וסבר השאלו לברוך שהעיקר כפירוש השני בכ"מ הנ"ל שאין לומר חבוט רמי ולבוד. ולענ"ד יש להביא חיזוק לסברתו בדעת הרמב"ם בזה, שכתב הרמב"ם לגבי סכך מדובלל "והוא שיהיה מכוון כנגד שפת היורד", ובדין המחיצה שגבוהה י' טפחים שאינה מגיעה עד הסכך בפ"ד. הל"ד. הוא כתב גם כן כלשון הנ"ל "ובלבד שיהיו הדפנות מכוונות תחת שפת הגג". וראיתי בספר המכתם בסוכה טז. שפירש דברי הרמב"ם וכתב, "אפשר לומר שדעתו שאם לא היו מכוונות כנגד שפת הסכוך אפילו לא היו רחוקות מכנגדו אלא פחות מג' טפחים פסולה משום דהשתא צריך בה תרתי גוד אסיק ולבוד, וכיון דאין שם דופן משכנגד שפת הגג אין לנו לומר בה לבוד." הרי שנראה לספר המכתם שהפירוש בדעת הרמב"ם שאין לומר שתי הלכות, וכיון שכך הוא לשון הרמב"ם לגבי חבוט רמי, י"ל שכן הוא דעתו שם, וכדפירש השאלו לברוך. אלא כמו שיש להביא חיזוק לדברי השאלו לברוך כך יש להביא חיזוק להתבואות שמש שסבר ששפיר הוא לומר חבוט רמי ולבוד, והוא מהמאירי בסוכה טז. שכתב, "מכל מקום י"א שכל שהמחיצה רחוקה מן הסיכוך, אע"פ שהיא מחיצה כשרה שהרי יש בה מחיצה עשרה, צריך מכל מקום שתהא מכוונת תחת שפת הסכך, דתרתי לא אמרינן ר"ל שנכשיר בה הרחקה מתחתיה מתורת גוד אסיק, והרחקה מצידה מתורת לבוד לא. ואף הם נסעדים בה מדבריהם של גדולי המחברים (הרמב"ם) שכתבו בזו של משלשל דפנות אם גבוהות מן הארץ עשרה אע"פ שהסכך גבוה מהם הרבה כשרה, ובלבד שיהיו מכוונות תחת שפת הסכך. ואין זה נראה כלל שכל בתוך שלשה כיוון הוא, והרי התרנו לבוד ודופן עקומה אף בכמה רוחות, וכן כל שבגוד אסיק מצד אחד ותורת לבוד מצד אחר כשר בלא שום פקפוק." הרי שלדעת המאירי מ"ש הרמב"ם "מכוון" דהיינו בתוך ג' טפחים, ודלא כספר המכתם. ולכן ה"ה יש לפרש הכי לשון הרמב"ם לגבי סכך מדובלל במה שהוא כתב, "מכוון כנגד שפת היורד", שכל שבתוך ג' טפחים נחשב מכוון, וי"ל חבוט רמי ולבוד. הרי נמצא שאין דבר חדש תחת השמש, והמחלוקת בין השאלו לברוך והתבואות השמש היא מחלוקת בין ספר המכתם והמאירי הנ"ל.

מ"מ נראה שכיון שאנו קי"ל כהטור שי"ל גוד אסיק ולבוד וכמו שפירש המאירי הנ"ל, וכן דעת מרן בס"תרל. י. נראה דהכי י"ל לגבי חבוט רמי ולבוד, שסוכה כזו כשרה.

י) **ואגב** יש לבאר המקור לסברת הטור, שראיתי בקרבן נתנאל בסוכה טז. באות ט. שכתב, "דאמרינן גוד אסיק מחיצה ולבוד לסכך, וכן פסקו בטור ושו"ע ואין אחד מהן שפירש בו מניין הוציאו החידוש הזה." ולענ"ד נראה שהם סברו שהמקור לסברה זו בערובין יד. "וכן שתי קורות אחת יוצאה מכותל זה ואחת יוצאה מכותל זה ואינן נוגעות זו בזו פחות משלשה אין צריך להביא קורה אחרת... אחת למעלה ואחת למטה ר" יוסי בר" יהודה אומר רואין את העליונה כאילו היא למטה ואת התחתונה כאילו היא למעלה." הרי מ"ש בתחילה שאם אין בין הקורות ג' טפחים אין להביא קורה אחרת, זה משום שאנו אמרינן לבוד. ומה שאמר ר"י בר ר"י, הוא להוסיף על זה שאף י"ל חבוט רמי או גוד אסיק. ולכן מצינו שיש לומר שתי הלכות, וכן למד הטור מזה לגבי סוכה. ולכאורה יש להקשות על זה שהלא ר"י בר ר"י סבר כר" יהודה במשנה שם, ולדעת הרא"ש שם אין הלכה כר" יהודה, ולכן אף אין ההלכה כר"י בר ר"י, ולכן אין ילפינן מזה שי"ל שתי הלכות. אלא אין זה קשה שכבר כתבו התוספות שם בד"ה ובלבד, "בפ" הישן כב. פריך מהכא למאן דאמר כל היכא דלית ביה טפח לא אמרינן חבוט רמי ומשני תריץ הכי... וקשה דאדפריך מר"י בר ר"י לסייעינן מרבנן דלית להו רואין, ואומר ר"י דטעמיה דרבנן לאו משום דלית להו חבוט רמי בפחות מטפח אלא משום דבעי קורה ראויה לקבל אריח ופסלי קורה הנופלת ברוח ושתי קורות המתאימות אפילו בפחות משלשה משום דבעי קורה ראויה לקבל אריח." הרי מבואר מהתוספות שאף רבנן מודו לר"י בר ר"י שי"ל חבוט, ולכן מימילא י"ל חבוט רמי ולבוד, אלא רק משום דבעינן קורה ראויה לקבל אריח הם חולקים על ר"י בר ר"י, ולכן לגבי סוכה שפיר י"ל חבוט רמי ולבוד. וכן י"ל אגוד אסיק ולבוד שכתוב בגמרא "רואין... את התחתונה כאילו היא למעלה". ולכן שפיר סבר הטור שי"ל גוד ולבוד לגבי סוכה. ובזה נסתלקה קושית הקר"נ הנ"ל.

ויש להוסיף על זה לומר שכן נראה מסדר המשנה לפי הרי"ף, והרא"ש אזיל לפי סדר הרי"ף, דהיינו שבכלל המשנה של המשלשל דפנות מלמעלה למטה... מלמטה

למעלה, יש לנו הקטע של "הרחיק את הסיכוך מן הדפנות שלשה טפחים", וכן הוא במאירי ובמשניות שלנו, ודלא כבש"ס שמצינו שם שקטע זה הוא למשנה אחרת בדף יז. ולפי זה י"ל שלפי גירסת הרי"ף והרא"ש הדין של הרחיק את הסיכוך מן הדפנות הוא הוספה על הדין של מלמטה למעלה, ולכן שפיר י"ל גוד אסיק וגם לבוד.

יא) **אלא** שיש להקשות על סברת הטור ממה שמצינו בערובין ח:, שכתוב שם "נעץ שתי יתידות בשני כותלי מבוי מבחוץ והניח קורה על גביהן מהו, א"ל לדברי המתיר אסור לדברי האוסר מותר, רבא אמר לדברי האוסר נמי אסור בעינן קורה ע"ג מבוי וליכא". ופירש"י "לדברי המתיר. להשתמש תחת הקורה אלמא חיצון יורד וסותם אוסר כל המבוי הזה עד שיביאו קורה אחרת דאין הסתימה מחוברת לכתלים ויש אויר ביניהם והכא לאו מחיצה ממש הוא להכשיר הפסק אויר שמכאן ומכאן ע"י לבוד". וראיתי בריטב"א שם שפירש דברי רש"י וכתב, "שאילו היה מחיצה ממש יורדה משם היינו אומרים לבוד מסוף הכותלים לאותה מחיצה היורדת דהא ליכא אלא טפח בינתיים כשיעור רחב הקורה וכל הפחות מג' כלבוד דמי, אבל השתא דליכא מחיצה ממש אי אפשר לומר לבוד למטה כלפי אויר שאין בו כלום לעשות לו לבוד." ע"ש כל דבריו. נראה מזה שאף שאנו אמרינן פי תקרה יורד וסותם מ"מ אין לצרף לזה לבוד, כיון שאין מחיצה ממש שם אלא אויר בלבד. וזה קשה על הטור שלפי זה כן י"ל שאין לצרף גוד אסיק ולבוד שאין מחיצה ממש שם ע"י הגוד אסיק.

אלא נראה שיש להשיב על זה, וי"ל ששאני דין הקורה והמבוי, שהקורה היא רק רחבה טפח, ואנו קי"ל דלא אמרינן פי תקרה יורד וסותם אלא כשיש קורה רחבה ד' טפחים, ולכן מטעם זה י"ל שזה נחשב כאילו אין שם מחיצה ממש. וכן כתבו הפוסקים וכן הוא במ"ב בס"שסא. בס"ק טז. "דבעינן ד' טפחים דאז אמרינן פי תקרה יורד וסותם ולא דמי לקורת מבוי בעלמא דסגי בטפח דקורת מבוי אינו אלא להיכרא בעלמא, אבל כל היכי דבעינן מחיצה אז צריך שיהא בה דוקא ד' טפחים ואז אמרינן פ"ת יורד וסותם." ולכן שפיר י"ל שאין זה מחיצה ממש לגבי המבוי הנ"ל וכמ"ש רש"י והריטב"א, אבל עדיין י"ל שאם הקורה היא ד' טפחים אז י"ל שיש כאן מחיצה ממש ויש לומר לבוד בינה ובין הכותל. ולכן אין קושיא מזה להטור.

ועוד יש לתרץ, והוא דהא דאמרינן פי תקרה יורד וסותם הוא מטעם שזה דומה לפתח. ולכן מטעם זה לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם בזוית, וכמ"ש בעירובין צד: "דפיתחא בקרן זוית לא עבדי אינשי." וכן הוא בשו"ע ס"שסא. הרי שאין ההלכה של פי תקרה יורד וסותם דינו כמחיצה ממש שהוא דבר סתום, אלא כצורת הפתח דהיינו שזה דומה לפתח שיש אויר באמצע והוא כפתוח. ולכן שפיר הוא לומר שאין זה בגדר של מחיצה ממש כדי לומר לבוד בצירוף הפי תקרה יורד וסותם, כיון שיש רק אויר שם שאין בו כלום וככל צורת הפתח וכמ"ש הריטב"א הנ"ל. אמנם לגבי גוד אסיק, אם כבר היתה שם מחיצה של י' מחיצה י"ל שלדעת הטור זה דומה למחיצה ממש כדי שהיא יכולה להצטרף ללבוד.

יב) **וראיתי** ברעק"א הנ"ל שהוא הביא ראיה לפירושו בדעת הר"ן דלא אמרינן שתי הלכות, מעירובין ט. שכתוב שם, "רב אשי אמר משוכה והיא תלויה, והיכי דמי כגון שנעץ שתי יתידות עקומות על שני כותלי מבוי שאין בגובהן ג' ואין בעקמומיתן ג', מהו דתימא או לבוד אמרינן או חבוט אמרינן, לבוד וחבוט לא אמרינן, קמ"ל." והקשו התוספות שם בד"ה שאין, "ואם תאמר והא אמר בסוף פרק הישן (כב.) דכי יש ברחבו טפח אמר חבוט ורמי אפילו ביתר מג' וקורה דרחבה טפח נימא נמי חבוט ורמי אפילו גבוה מג'... וי"ל דהכא בעינן קורה על גבי מבוי וביתר מג' לא הוי היכר" ע"ש. וכתב על זה הרעק"א שלפי פירושו בדעת הר"ן אין להקשות קושית התוספות שכל שהוא גבוה מג' טפחים הוי בכלל ההלכה של חבוט רמי, ולא אמרינן חבוט רמי ולבוד, ובזה הוא מתרץ קושית המהרש"א שם גם כן ע"ש. וכך הוא הלשון של רעק"א שם, "ראיה לומר כשיטת הר"ן הנ"ל, ומרווח הסוגיא היטב דבגבוה יותר מג' לא מתכשר מחמת חבוט רמי כיון דלא אפשר להתחיל לדון לבוד כ"א שתדון תחילה דהקורה היא למטה מכח חבוט, וכיון דההלכה אחת יוצא מהלכה אחרת לא אמרינן וכסברת הר"ן".

ולענ"ד אין ראיה מכאן. ובתחילה יש לידע דהא דכתב הר"ן בריש פ"ק דסוכה שלגבי דופן עקומה בעינן שיהיו המחיצות מגיעות עד הסכך, אין זה סברת עצמו אלא הוא אזיל בשיטת הריטב"א שם בסוכה ד. שכתב בד"ה היתה, וז"ל "ונראין דברים דהא בשהדפנות מגיעות לסכך דאי לא, לא שייך למימר בה דופן עקומה". ולכן נראה מזה שלפי מ"ש רעק"א לפרש דעת הר"ן, ה"ה שכן י"ל לדעת הריטב"א, ולכן י"ל שאין לומר שתי ההלכות אם אחת צריכה לחברתה אף לדעת הריטב"א.

ולפי זה יש להבין דעת הריטב"א בעירובין ט. לגבי הקורה שהיא משוכה ותלויה. כתב הריטב"א בסוף דף ח:

בד"ה בעינה, וז"ל "כגון שאין בגובהו ג' טפחים ואין בעקמימותם, פירש שתי יתדות עקומות כמין ד' נתונות על עובי הכתלים למעלה, והעקום שהוא גבו של ד' פונה כלפי המבוי ושתיהן פונות זו לזו, וכיון שאין בעקום ג' טפחים אמרינן לבוד וכאלו נמשכה הקורה עד כנגד הכותל, ואח"כ אומר חבוט וכאלו היא יורדת למטה דאמרינן לבוד וחבוט כדאמרינן בסמוך, וא"ת ואפילו יש בגבהן ג' נימא חבוט דהא קי"ל במסכת סוכה גבי סוכה המדובללת דכל שיש ברחבה טפח אמרינן ביה חבוט רמי ואפילו גבוה ג' טפחים והכא קורה זו רחבה טפח, ויש מתרצים דשאני הכא דבעינן היכר קורה על גב מבוי ובג' טפחים לא מינכרא דהויא על גבי מבוי כלל, ולי נראה דשאני הכא שאין הקורה שלימה אלא על ידי לבוד ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח ויתדות בעלמא הוא דאיכא, אלא שעל ידי לבוד אתה נותן שם את הקורה." ולענ"ד נראה מהכא ששפיר י"ל לדעת הריטב"א שאנו אמרינן שתי הלכות אף אם אחת צריכה לחברתה.

ובתחילה יש לבאר שהריטב"א לא פליג על התירוץ הראשון שהוא דעת התוספות שם, אלא הוא רק הביא תירוץ אחר לדעתו. ולפי זה נראה שאף לדעת הריטב"א התירוץ הראשון הוא נכון, ולכן ממילא י"ל שלפי תירוץ הראשון שהריטב"א לא סבר כפירוש הרעק"א הנ"ל אף שהריטב"א סבר דבעינן מחיצות המגיעות לסכך לגבי דופן עקומה בסוכה, ולכן אף י"ל הכי לדעת הר"ן שאזיל לפי שיטת הריטב"א בזה כמו שביארתי לעיל. ולכן אין ראיה מסוגיא זו דעירובין להפירוש של רעק"א, אלא אדרבה נראה מהכא שהריטב"א והר"ן לא סברו כפירושו.

יג) **ועכשיו** יש לבאר התירוץ השני של הריטב"א. ולענ"ד נראה שכך כוונתו, שבתחילה צ"ל לבוד בין הקורה לכותל כדי שתהיה הקורה שלימה, ואז אחר כך שפיר הוא לומר חבוט רמי, אבל אם הקורה רחוקה למעלה מג' טפחים מן הכותל, אז א"א לומר לבוד ונמצא שהקורה אינה שלימה ושוב א"א לומר חבוט רמי. ולפי זה כך יש לפרש לשונו, "שאין הקורה שלימה אלא ע"י לבוד" דהיינו דבעינן קורה שלימה קודם שאנו יכולים לומר חבוט רמי. "ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח", דהיינו שאם הקורה יותר מג' טפחים למעלה, ואנו צריכין לומר חבוט מאותו מקום, אז כיון שא"א לומר לבוד משם להכותל כיון שהוא יותר מג' טפחים, אז מצינו שאין הקורה שלימה באותו חלק בין הקורה להכותל, ויש רק אויר שם, ולכן ליכא שם קורה רחבה טפח. "ויתדות בעלמא הוא דאיכא", דהיינו שאין לבוד שם שנחשב כסתימה ממש וכרוחב טפח, אלא יש רק יתדות בעלמא שאין בהם רוחב טפח. "אלא ע"י לבוד אתה נותן שם את הקורה", דהיינו שרק ע"י לבוד י"ל שיש קורה של רחבה טפח שם כדי לומר עליה חבוט רמי, אבל בלי לבוד כיון שהוא יותר מג' טפחים מן הכותל, א"א לומר חבוט רמי. כך נראה לענ"ד לפרש כוונת הריטב"א.

ויש להבין דעת הריטב"א בתירוץ זה, שיש להקשות עליו, שמה לי אם אנו לא יכולנו לומר לבוד באלכסון מן הכותל עד הקורה למעלה, הרי י"ל בתחילה חבוט רמי כדי שתהיה הקורה על הכותל ואז י"ל לבוד, ולמה פשוט לו שי"ל בתחילה לבוד קודם החבוט רמי. ונראה שהוא סבר שכן י"ל לבוד קודם חבוט רמי, שכן יש לדקדק בלשון הגמרא שכתוב שם, "לבוד וחבוט לא אמרינן קמ"ל", הרי נראה שיש לומר בתחילה לבוד ואחר כך חבוט ולא להיפך. וכן נראה מרש"י שם שפירש "ואיכא למימר לבוד מראשי הקורה ולכתלים, ואין בגובהן של יתידות ממעל לכתלים שלשה טפחים... אבל השתא בפחות משלשה אמרינן חבוט השפל כאילו מונחות על הכותל". הרי לדעת רש"י הלבוד הוא בתחילה כשהקורה למעלה, ורק אחר זה אנו אמרינן חבוט, וצריך ליתן טעם לזה.

ונראה שיש לפרש את זה לפי מה שכתב הריטב"א בעירובין יד. בד"ה היו, "ואסיקנא מכוין דליכא בחד מינייהו רחב טפח לא אמרינן חבוט רמי אלא עד פחות מג' טפחים, ולעיל דאמר רב אשי פחות ג' טפחים אפילו בקורה רחב טפח בעינן שתי יתדות עקומות, שאני התם שלא היתה קורה על גב מבוי." לכאורה נראה מזה שהריטב"א תופס כעיקר תירוץ התוספות שהוא התירוץ הראשון שכתב הריטב"א בדף ח: הנ"ל, אלא נראה לענ"ד שמה שהוא כתב כאן בדף יד. הוא אף לתירוץ השני בדף ח: שהוא דעת הריטב"א עצמו. וי"ל שכיון שהקורה למעלה מן המבוי אין זה מקומה כלל וזה דומה לקורה לעיל מכ' אמות דלא אמרינן בה חבוט רמי כמ"ש הריטב"א שם בדף יד. בד"ה ובלבד, "שאין אומרים חבוט או אחית אלא בשכל אחת מהן ראויה שתעמוד במקומה ותתקרב חברתה מה שאין כן בזו". ולכן אף לגבי הקורה למעלה מהמבוי י"ל הכי שזה כמו במקום פסול והיא אינה ראויה שתעמוד במקומה ולכן לא אמרינן חבוט, ולכן רק ע"י לבוד י"ל שהקורה מצטרפת לכותל, ולכן רק אחר חיבור זה של לבוד י"ל חבוט רמי, ולכן שפיר סבר הריטב"א שאין לומר חבוט קודם הלבוד. ונמצא שלפי זה אין המרחק רב בין התירוץ הראשון ותירוץ השני בריטב"א בדף ח:, אלא נראה שהריטב"א

הוסיף על דברי התוספות מדעתו להסביר הדין ביותר ביאור ובקצת שינוי.

ולכאורה נראה שיש לפרש התירוץ השני של הריטב"א באופן אחר, ובזה יש סייעתא לסברת רעק"א הנ"ל. והוא שמ"ש הריטב"א "ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח", המקום החבוט הוא אינו המקום שאנו מתחילים לומר החבוט, דהיינו מלמעלה כמו שפירשתי לעיל, אלא הוא המקום של סוף החבוט, דהיינו על גב הכותל ממש. ולכן הכי י"ל שאחר גמירת החבוט למטה הלא עדיין יש רק אויר שם בכל מקום של הקורה, ועוד אף ע"י חבוט למטה הקורה אינה שלימה, אלא בעינן לבוד גם כן להשלים הקורה עד הכותל, וכיון שאין הקורה ממש שם לא מועיל לבוד, ולכן מצינו דלא אמרינן שתי הלכות אם אחת צריכה לחברתה, וכמו שפירש לנו הרעק"א הנ"ל.

ולענ"ד פירוש זה אינו מובן, שהלא מצינו שחבוט רמי נחשב כלבוד, דהיינו שכמו שבלבוד אנו אמרינן שזה נחשב כאילו המקום סתום ממש עד שיהיה המקום ראוי להצטרף ולהשלים השיעור של סוכה, כמו כן הוא לגבי חבוט רמי לגבי סוכה י"ל שהסכך למעלה מג' טפחים מצטרף להסכך למטה והוא יכול להשלים השיעור של סוכה שהוא ז' טפחים. ולכן מצינו שחבוט רמי הוא נחשב כממש, ודלא כגוד אסיק שאינו משלים לשיעור של סוכה כדביארתי לעיל. ולכן לפי זה יש להבין מ"ש הריטב"א הנ"ל שכתב, "ובמקום דאמרינן חבוט ליכא קורה רחבה טפח", הלא עדיין יש שיעור של טפח ע"י חבוט רמי, וכמו שמצינו בלבוד שהוא דבר ממשי. ולכן אם אמרינן חבוט ודאי יש שיעור של טפח שם גם כן. ולכן נראה לענ"ד שאין להלום פירוש זה בלשון הריטב"א אלא כדפירשתי בתחילה הוא העיקר.

יד) **מצינו** לפי זה ששפיר י"ל לדעת הריטב"א שי"ל שתי הלכות אף שאחת צריכה לחברתה, ובפרט לפי מ"ש בעירבין יד. הנ"ל, שהוא תופס שיטת התוספות כעיקר, ולכן אף לגבי סוכה י"ל שמ"ש הריטב"א דבעינן מחיצות מגיעות לסכך כדי לומר דופן עקומה, אין זה משום שאין לומר שתי הלכות אלא משום שאויר של ג' טפחים ויותר פסול בדופן עקומה. ולכן כיון שהר"ן אזיל בשיטת הריטב"א שפיר הוא לומר שכן הוא סברת הר"ן ודלא כפירש הרעק"א בזה.

ולכן לפי זה נסתלקה קושית הרעק"א מעל מרן והמ"א, ונראה שהעיקר בזה כהבכורי יעקב הנ"ל. ולכן שפיר י"ל שתי הלכות כגון גוד אסיק ולבוד, ורק אין לומר גוד אסיק ודופן עקומה שאין שם דופן ממש למעלה אלא רק אויר בלבד ואין לצרף אויר בלבד לדופן עקומה.

סימן מט.

שאלה: האם יש לתרץ קושית רעק"א על התוספות והרא"ש לגבי לבוד כשיש שני חלקים של סכך פסול של ב' טפחים ואויר פחות מג' טפחים ביניהם. ואם יש לתרץ קושית הקר"נ על פירוש המ"א בדעת התוספות והרא"ש בענין זה.

תשובה: א) **כתבו** התוספות בסוכה יז. בד"ה אילו, "ומיהו היכא דאיכא שני טפחים סכך פסול ושניים של סכך פסול ואויר מפסיק ביניהם פחות מג', איכא לספוקי אם שני הפסולין מצטרפין לארבעה לפסול את הסוכה, דשמא כיון דאויר מפסיק בינתיים לא מצטרפי, או שמא כיון דאין באויר ג' מצטרפין, ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לארבעה במה שחושבו כסתום מחמת לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר." וכן הוא ברא"ש שם דף יח. בסוף אות לג. וכן פסק מרן בשו"ע בס"תרלב. ה. "אם יש סכך פסול ב' טפחים ועוד סכך פסול ב' טפחים ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם, יש להסתפק אם שני הפסולים מצטרפים לפסול הסוכה." ואין להקשות הלא כתבו התוספות בסוף דבריהם דלא אמרינן לבוד להחמיר, ולכן אף הכי י"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר ואין להצטרף השני חלקים של סכך פסול, שזה אינו שמה שכתבו התוספות דלא אמרינן לבוד להחמיר דהיינו דלא אמרינן שכל מקום האויר נחשב כסכך פסול, ולכן אם המקום ב' טפחים אותו מקום כב' טפחים של סכך פסול, אבל הספק כאן הוא שאף דלא אמרינן לבוד להחמיר מ"מ שמא עדיין י"ל שאין האויר כהפסק ויש לדון השני חלקים של סכך פסול כאילו שהם זה אצל זה, דהיינו שיש עכשיו ד' טפחים והסוכה פסולה. וכן פירש המ"א בס"ק ה. "נהי דאמרינן דחשוב כאלו שניהם סמוכים זה לזה, מ"מ לא אמרינן שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול." ע"ש.

וראיתי בתשובת רעק"א בפסקים יב. בשולי המכתב שהוא הקשה על דין זה וכתב, "ואני בעניי לא הבנתי דהא י"ל בפשוטו דאויר טפח היה גם כן ראוי לחוץ בסוכה כיון דיש הפסק אויר ביניהם, אלא דאתינן עלה מדין לבוד ולמ"ד אין לבוד באמצע משמע באמת דאפילו בסוכה גדולה פוסל אויר באמצע פחות מג' טפחים, אלא לדידן

כשר מטעם לבוד, וכן בב׳ טפחים סכך פסול ואויר ב׳ טפחים דאין מצטרפים י״ל גם כן מטעם לבוד כאלו ב׳ טפחים דפסול דבוק בסכך כשר ואין כאן הפסק, או דממלאים האויר מסכך כשר שבצידו, וכן אם הב׳ טפחים אויר בצד הדופן ואח״כ לצד הסוכה ב׳ טפחים סכך פסול אמרינן לבוד דהדופן סמכינן לסכך פסול, וא״כ בנדון זה דאויר מפסיק בין הסכך פסול דד״ט הא אין לנו מקום הכשר דלבוד, דהא אם באת לדון דהוי לבוד ממילא איכא שיעור סכך פסול בד׳ טפחים, ובלא לבוד האויר לחודא חוצץ. ולומר באמת דבלאו לבוד אינו חשוב אויר פחות מג׳ טפחים להפסיק ולחצוץ ולמ״ד אין לבוד באמצע דפוסל היינו רק בסוכה קטנה, הא לכאורה א״א לומר דגם בסוכה קטנה ליתכשר בלא לבוד דהא בסכך פסול פחות מג׳ טפחים כשר בסוכה קטנה אף דאין שייך לבוד מ״מ משלים לשיעור סוכה, א״כ הא דאויר פחות מב׳ טפחים אין משלים לשיעור סוכה היינו דחוצץ ומפסיק, א״כ ממילא גם בסוכה גדולה פסולה, ומוכרח דכל עיקר הכשירו דאויר פחות מג׳ טפחים רק מדין לבוד הוא, וקשה כנ״ל וצע״ג.״ כל זה דברי רעק״א שם.

הרי מצינו שיש מחלוקת בסוכה יח. אם אמרינן לבוד באמצע הסכך, ולמ״ד דלא אמרינן לבוד אויר פחות מג׳ טפחים הוא הפסק והסוכה פסולה, ולמ״ד דאמרינן לבוד באמצע מסכים שאויר פחות מג׳ הוא הפסק, אלא כיון דאמרינן לבוד האויר הוא כסתום מסכך כשר ואין כאן הפסק. ולפי זה לגבי נדון התוספות, כשיש שני חלקים של סכך פסול וכל חלק ב׳ טפחים ויש אויר פחות מג׳ ביניהם, י״ל ממה נפשך שהוא פסול, שאם אמרינן שבזה י״ל שהשני חלקים של סכך פסול נחשבים כזה דבוק בזה, הרי הוא פסול כיון שיש ד׳ טפחים של סכך פסול, ואם אמרינן שאין זה כסתום אלא שהאויר נשאר שם, מ״מ אויר פחות מג׳ הוא הפסק לכו״ע והסוכה פסולה ולא מועיל כאן לבוד שהרי הוא לבוד מסכך פסול. ולכן ודאי שסוכה זו פסולה.

ב) **ולענ״ד** יש להשיב על קושיא זו, ונראה שאם אמרינן שהאויר של ג׳ טפחים הוא כהפסק בין השני חלקים של סכך פסול של ב׳ טפחים, אז י״ל שכל חלק של סכך פסול נתבטל בסכך שהוא סמוך לו, וא״כ מצינו שהאויר הוא כנגד סכך כשר בשני צדדין שהרי נתבטל הסכך פסול כנגדו, ולכן כשאומרים לבוד לסתום מקום האויר, ממילא הוא לבוד מסכך כשר, והסוכה כשרה. ואין זה לבוד מסכך פסול, ודלא כסברת רעק״א. כך נראה לפרש כוונת התוספות.

ויש להסביר את זה, שכל טעם דבעינן ד׳ טפחים לסכך פסול הוא מפני שזה בגדר של חשיבות, כמ״ש רש״י בסוכה יז: ״דבכל מקום חשובין ד׳ טפחים להיות מקום חשוב לעצמו״ וכן הוא כתב שם, ״באמצע בארבעה. דמקום חשוב הוא להפליג ולחוץ״. ולכן י״ל שפחות מזה אינו חשוב והוא נתבטל. וכן מצינו שיש מחלוקת בין הרז״ה והראב״ד, שלרז״ה מותר לאכול ולישן תחת הסכך פסול של פחות מד׳ טפחים, ולדעת הראב״ד זה מותר רק בפחות מג׳ טפחים, כמבואר בב״י בס״תרלב. בשם הר״ן. הרי סכך פסול של ב׳ טפחים נחשב כנתבטל לכו״ע בתוך הסכך כשר.

וכן מצינו לגבי נויי סוכה בסוכה י: דמכשיר עד הפלגת ד׳ טפחים, וכתב הרא״ש שם, ״ויש לומר דדוקא בנויי סוכה הוא דמכשיר הפלגת ד׳ כיון דלנוי עבידי גבי סוכה בטילי, אבל סכך פסול דלא עביד לנוי אפילו לסכך הכשר פסולה״ ע״ש. ויש להסביר את זה, וי״ל שכיון שהנויי סוכה הם לצורך סוכה, הם חשובים כטפל לגבי הסוכה ונתבטלו, אבל סכך פסול אינו לשם מצוה סוכה ולכן הוא אינו נתבטל, אבל כל זה כשיש ד׳ טפחים לסכך פסול ויש לו חשיבות, אבל בפחות מזה שאין חשיבות שפיר י״ל שיש ביטול לסכך פסול כמו לגבי נויי סוכה.

ואין להקשות על זה ממ״ש מרן בשו״ע ס״תרכו. א. לגבי הסוכה תחת האילן, ״אבל אם אין הסוכה צלתה מרובה מחמתה אלא ע״י האילן צריך שישפיל הענפים ויערבם עם הסכך שלא יהיו ניכרים ויהא סכך רבה עליהם ומבטלן.״ הרי נראה מזה דלא אמרינן ביטול לגבי הסכך אא״כ הפסול אינו ניכר, ודלא כנד״ד. אלא אין זו קושיא שהמקור לזה הוא רש״י והתוספות בסוכה ט:, וכתבו התוספות שם, ״ותדע דגבי מקרה סוכתו בשפודין או בארוכות המטה מכשירין לקמן (דף טו.) בשיש ריוח ביניהן כמותן, ואע״ג דלא מהני בהו חבטה לבטל ברוב כיון דמינכרין ולא מיערבן דהאי לחודיא קאי והאי לחודיא קאי ולא אמרינן דתפסול משום מצטרף סכך פסול דכיון דכי שקלת ליה סגי בכשר.״ הרי בעינן ביטול שאינו ניכר רק אם סמכינן על הסכך פסול להכשיר את הסוכה כיון שבלי סכך הפסול חמתה מרובה מצלתה, אבל אם לא בעינן סכך הפסול להכשיר את הסוכה שפיר אמרינן שסכך הפסול נתבטל לגבי סכך הכשר אף אם סכך הפסול עדיין ניכר, וכמו שמצינו לגבי נויי סוכה הנ״ל. ולפי זה יש להבין מ״ש רש״י שם, ״בשחבטן. השפיל ענפיו למטה מעורבין עם סכך כשר ואין נראין בעין, וסכך כשר רבה עליו ומבטלה, דמדאורייתא כל מילי בטל ברובא כדתנן במתני׳ (לקמן יא.) אם היה סיכוך מרובה מהן כשרה.״ ויש

להקשות על זה, שהלא כתוב במשנה (יא.) "הדלה עליה את הגפן ואת הדלעת ואת הקיסום, וסיכך על גבה פסולה, ואם היה סיכוך הרבה מהן... כשרה." ופירש"י שם הטעם הוא מפני ביטול ברוב. הרי נראה מכאן שאף שעדיין יש להכיר עלי הגפן או הקיסום בתוך שאר ענפים ועלים משאר אילנות של סכך כשר, שאין זה דומה לזה, מ"מ עדיין אמרינן בזה ביטול ברוב. ולכן צ"ל כמו שפירשתי בשם התוספות שכאן איירי שלא בעינן הגפן והדלעת והקיסום להכשיר את הסכך כיון שיש הרבה סכך כשר, ולכן אף אם סכך הפסול ניכר הוא מותר ויש ביטול. ולכן מ"ש רש"י הנ"ל בדף ט: דבעינן אינו ניכר י"ל שזה דוקא אם אנו סמכינן על הסכך פסול להכשיר את הסוכה וכמו שכתבו התוספות. (ועיין עוד ברש"י טו: לגבי השפודין, ומ"ש הערוך לנר בסוכה ט: לגבי הדין של ביטול.) ולכן שפיר אמרינן בנד"ד שבסכך פסול של ב' טפחים נתבטל לגבי הסכך כשר אף שהוא עדיין ניכר.

ויש להסביר את זה, למה אמרינן ביטול לגבי סכך פסול אף שהוא ניכר, דהיינו שאין כאן ביטול כגון ביטול ברוב באיסורים דבעינן שהאיסור יהיה אינו ניכר, אלא כאן הביטול כמו שמצינו שהטפל נתבטל לגבי העיקר, ולכן בזה הכל תלוי בחשיבות, ולא על אם הוא ניכר או לא. וזה כמו שמצינו לגבי דיני ברכות שהטפל נתבטל לגבי העיקר, וכן זה דומה למ"ש בסוכה טו. לגבי תקרה, "במאי פליגי בביטולי תקרה קא מיפלגי", דהיינו הביטול כאן הוא ביטול מתורת תקרה, אף שהוא עדיין ניכר. וכן לגבי מה שמצינו בסוכה ד. "תבן וביטלו הוי מיעוט", דהיינו בטל דעתו ממנו לשמש בו בתורת תבן, ושוב אין לו החשיבות של תבן. ולכן ה"ה לגבי סכך פסול של פחות מד' טפחים י"ל הכי, שכיון שאין לו חשיבות הוא נתבטל לגבי הסכך כשר אף שהוא עדיין ניכר.

ולפי זה כיון שסכך הפסול של ב' טפחים נתבטל לגבי סכך הכשר, כדאמרינן לבוד ממילא הוא סכך כשר, ולכן שפיר סברו התוספות והרא"ש והשו"ע שיש מקום לומר שאולי הסוכה כשרה.

מ"מ נסתפקו התוספות בזה, ששמא י"ל בתחילה שאין האויר של פחות מג' טפחים חשוב כלל וי"ל שבזה השני חלקים של ב' טפחים של סכך פסול, הם כדבוקים זה לזה, ולכן ממילא הם ד' טפחים, ויש כאן חשיבות ואין ביטול, והסוכה פסולה. או י"ל בתחילה שהסכך פסול נתבטל בסכך כשר כדביארתי והסוכה כשרה. ולפי זה מ"ש התוספות אתי שפיר ואין להקשות עליהם.

ג) **אלא** עדיין יש להקשות על זה ממ"ש התוספות הנ"ל בסוכה יז. "ומיהו היכא דליכא בפסולים ד' ואויר פחות מג' מפסיק ביניהם אין האויר משלימו לד' במה שחושבו כסתום מחמת לבוד, דלא אמרינן לבוד להחמיר." והלא לפי מה שביארתי שאם יש סכך פסול פחות מד' הוא נתבטל בסכך כשר, הרי אף בלי הטעם של "לא אמרינן לבוד להחמיר", יש להתיר כיון שהסכך פסול נתבטל, והלא הוי להתוספות לכתוב שנדון זה כשר כיון שהסכך פסול פחות מד' טפחים נתבטל, ולא בעינן הטעם של לא אמרינן לבוד להחמיר. אלא י"ל כזה, שלכאורה נראה שבתחילה יש מקום לומר לבוד להחמיר, וע"י זה מצינו שיש סכך פסול יותר מד' טפחים, וא"כ מצינו שסכך פסול זה אינו נתבטל בסכך כשר. אלא דסברו התוספות שזה אינו כיון דלא אמרינן לבוד להחמיר, ולכן מצינו שנשאר כאן רק סכך פסול פחות מד' טפחים, ולכן סכך פסול זה נתבטל, והסוכה כשרה. ולכן אף בנדון דידן כשיש שני חלקים של סכך פסול של ב' טפחים ואויר פחות מג' ביניהם, כך י"ל שאם אמרינן בתחילה שהאויר נשאר כהפסק שם, אז כיון שאנו קי"ל דלא אמרינן לבוד להחמיר עדיין האויר נשאר שם, ולכן ממילא הסכך פסול נתבטל בסכך כשר, וא"כ שוב י"ל לבוד לקולא דהיינו שהסכך כשר סותם האויר ולא נשאר שום הפסק, והסוכה כשרה. או י"ל בנד"ד ששמא בתחילה אמרינן שזה כמו שאין אויר ביניהם ואז יש סכך פסול שהוא חשוב והסוכה פסולה. ואף שנראה מהתוספות שבתחילה י"ל לבוד אם לא דאמרינן שאין לבוד להחמיר, ולכן אף בנד"ד י"ל בתחילה שהשני חלקים של סכך פסול הם כדבוקים זה לזה, ואין להסתפק בזה, וממילא הסוכה פסולה בתורת ודאי, עדיין י"ל שהתוספות נסתפק בזה ששמא יש לחלק בין לבוד ממש שהאויר נחשב כשהוא מלא מסכך פסול שזה אמרינן בתחילה לולא דלא אמרינן לבוד להחמיר, משא"כ כשאנו אמרינן שהם רק כזה דבוק בזה, שמא באופן כזה אנו אמרינן בתחילה שהסכך פסול נתבטל ולכן ממילא הסוכה כשרה. ולכן הניח התוספות דין זה בגדר של ספק.

הרי מצינו שיש לתרץ קושית רעק"א על התוספות, ודברי התוספות והרא"ש שרירין וקיימין.

ד) **ועכשיו** יש לדון בדברי הקרבן נתנאל בס"תקב. שהקשה על המ"א בס"תרלב. הנ"ל (באות א.) שכתב שמ"ש התוספות והרא"ש דלא אמרינן לבוד להחמיר הוא דוקא לומר שלא אמרינן שהאויר נחשב כסתום מסכך פסול עד שסתימה זו מצטרפת לשיעור פסול של ד' טפחים, אלא הם מודים שאולי יש לומר לבוד באופן שסכך פסול זה נחשב

כסמוך וקרוב ממש לסכך פסול אחר בלי הפסק. וכתב הקר"נ, "וקשה לי טובא דמקודם לזה מסתפק הרא"ש אם יש סכך פסול ב' טפחים מזה ומזה ואויר פחות מג' מפסיק אם מצטרף הסכך פסול או לא, וקשה ספיקתו פשיטא דמצטרפין דאמרינן לבוד אלא ע"כ דס"ל להרא"ש והטור דאפילו להיות שניהם סמוכים זה לזה על ידי לבוד לא אמרינן לבוד להחמיר". ולענ"ד נראה שיש להשיב על דבריו, שהוא אינו פשוט דמצטרפין ששמא י"ל בתחילה שהסכך פסול נתבטל לגבי הסכך כשר כדביארתי לעיל ולכן ממילא כדאמרינן לבוד הוא מסכך כשר, או ששמא לא אמרינן הכי אלא י"ל בתחילה שהסכך פסול נחשב זה אצל זה וממילא יש ד' טפחים שהוא דבר חשוב שאינו מתבטל.

ועוד כתב שם הקר"נ לפרש פירושו בדעת הרא"ש הנ"ל, "ועוד נראה דודאי מן הצד אמרינן לבוד אפילו לחומרא רק באמצע פסק הרא"ש דלא אמרינן לבוד לחומרא דהא דאמרינן לבוד באמצע היינו מטעם דאמרינן הלכתא כרבינא לקולא משא"כ אם הלבוד לחומרא הלכתא כרב אחא שהוא לקולא בכה"ג." ע"ש. דהיינו שיש מחלוקת בסוכה יח. שכתוב שם, "אבל באמצע פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר יש לבוד באמצע וחד אמר אין לבוד באמצע". ע"ש. ויש כלל בידינו "דקי"ל דכל היכא דפליגי רב אחא ורבינא רב אחא לחומרא ורבינא לקולא והלכתא כרבינא לקולא", כמ"ש הרי"ף והרא"ש שם. ועל זה סבר הקר"נ שאם הוא באופן שרבינא לחומרא ורב אחא לקולא אז יש לפסוק כרב אחא, ולכן אם יש לומר לקולא אין לבוד באמצע אז יש לומר כן. ולפי זה בנד"ד לגבי שני חלקים של סכך פסול והאויר של פחות מג' טפחים באמצע, יש מקום לומר לקולא שאין לבוד באמצע כלל כרב אחא, ואין לצרפם והסוכה כשרה. אלא לפי זה עדיין יש להקשות על הקר"נ מה שהוא הקשה על המ"א, דהיינו הוא פשיטא ומה הוא מקום לספק של הרא"ש, שהלא כיון שבזה ההלכה כרב אחא ודאי אין לצרף שני החלקים, והסוכה כשרה.

ועוד יש להקשות על הקר"נ, והוא מדברי הר"ן בע"ז כו: לגבי מ"ש שם "פליגי רב אחא ורבינא חד אמר לתיאבון מומר להכעיס מין הוי, וחד אמר אפילו להכעיס נמי מומר". וכתב הר"ן "ולענין הלכה כיון דרב אחא ורבינא פליגי בהא מילתא וליכא לאכרועי בינייהו מידי דאע"ג דכל רב אחא ורבינא הלכה כדברי המיקל בהא מילתא שייכי בה קולי וחומרי, וחזינן רבי יוחנן דאמר מין הוא... קי"ל כוותיה" ע"ש. הרי שאם "שייכי בה קולי וחומרי" לא אמרינן הכלל שהלכה כרבינא לקולא. ולפי זה יש להקשות על הרי"ף והרא"ש בסוכה יח. הנ"ל שכתבו שהלכה כרבינא לקולא, הלא יש פעמים שדעת רבינא היא שכשיש לבוד באמצע הוא לחומרא כנד"ד וכדביאר הקר"נ, ולכן איך כתבו הרי"ף והרא"ש כלל זה, והלא הוא דומה להא דע"ז הנ"ל וכמ"ש הר"ן. ולכן נראה שכבר סברו הרי"ף והרא"ש דלא אמרינן לבוד לחומרא ודלא כהקר"נ, ולכן נשאר רק הדין אם אמרינן לבוד לקולא באמצע הסכך ולכן שפיר הוא לומר שהלכה כרבינא בזה כיון שכל הענין כאן הוא רק לגבי דבר שהוא לקולא. ולכן נשארת קושית המ"א שהלא מצינו שיש מקומות שאנו אמרינן לבוד לחומרא, ועל זה הוא תירץ שיש לחלק ולומר "נהי דאמרינן דחשוב כאלו שניהם סמוכים זה לזה מ"מ לא אמרינן שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול" ע"ש.

ולפי זה נראה שעדיין יש לפרש כהמ"א ואין להקשות עליו קושית הקר"נ.

סימן נ.

שאלה: האם מותר לסכך בוילון של קנים כשהקנים נקשרים יחד בחוטין של כותנה או אריג.

תשובה: א) **כבר** כתבתי בח"א ס"קו. שמותר לסכך בוילון של קנים, וכעת נשאלתי אם יש לחוש אם הקנים נקשרים ע"י חוטין של כותנה או אריג, אם זה פסול או לא.

כתב מרן בס"תרכט. ד. "סיככה בפשתן כשלא נידק ולא נפיץ כשרה דעץ בעלמא הוא, אבל אם נידק וניפץ פסולה." וכל זה פסול מדרבנן, ולדעת הרמב"ם בהל" סוכה פ"ה הל"ד. הוא מפני שאין צורתו עומדת עליו ונראה כאינו גדולי קרקע. ולפי זה נראה שאף בכותנה יש פסול מטעם זה כמ"ש המ"א בס"ק ג. בשם הב"ח לגבי צמר גפן וקנבוס. ולדעת הראב"ד הטעם הוא מפני שהפשתן ראוי ליתנו בכרים וכסתות וראוי לקבל טומאה ע"י דבר אחר, ולכן ה"ה בנד"ד יש לפסול הכותנה. אמנם לדעת התוספות בסוכה יב: הפסול הוא רק לגבי צמר ופשתן כיון שהם ראויים לקבל טומאת נגעים, משא"כ בשאר מינים שאינם מקבלים טומאת נגעים כמבואר במחצית השקל שם. ולכן לשיטה זו יש להתיר בנד"ד החוטין של כותנה.

ולכאורה יש להקשות על הב"ח והמ"א שכתבו שלדעת הרמב"ם והראב"ד אף בשאר מינים כגון צמר גפן וקנבוס יש לפסול, שהלא יש כלל בידינו שאין להוסיף על גזרות רבותינו, וכבר כתב הרב המגיד בהל" חמץ ומצה פ"ה.

הל"כ. "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתינו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכתב הב"י באו"ח ס"תסב. בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים." וכבר האריכו האחרונים בזה. עיין מה שכתבתי בח"א ס"קיח. אות יב. בד"ה ועוד. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שכיון שגזרו רבותינו על פשתן אין לנו להוסיף על זה כדי לפסול אף קנבוס וצמר גפן. ולכן אף לדעת הרמב"ם והראב"ד יש להתיר. אמנם זה אינו, שכבר כתב הרמב"ם הנ"ל "מסככין בחבלים של סיב ושל חלף וכיוצא בהן, שהרי צורתן עומד ואין החבלים כלים." משמע מלשון זה שאם הוא מין אחר מפשתן ואין צורתן עומד עדיין יש פסול. ולכן צ"ל שגזירה זו בתחילה הוי על כל מין שאין צורתו עומדת עליו, וכמבואר בב"ח ומ"א הנ"ל.

מ"מ כל זה כשכל הסכך הוא מפשתן וכדומה, אבל בנד"ד שיש רק קצת חוטין ורוב הסכך הוא מקנים אין לפסול. אלא יש להקשות על זה שהלא הוא מעמיד הסכך בדבר פסול. ולדעת ר" יהודה בסוכה כא: יש לאסור. מ"מ מצינו שמרן בס"תרל. יג. התיר, ועיין בכה"ח שם אות חפ. ובשער הציון שם בס"ק ס. ועוד לדעת הריטב"א בסוכה יא: בד"ה ואם, וכא: בד"ה וחד אמר, אף לר"י אין לפסול בדבר שהוא רק פסול מדרבנן, ולכן לכו"ע יש להתיר בנד"ד.

ב) **ולענ"ד** יש להוסיף טעם אחר להתיר מסברה, שכל הטעם שאין להעמיד סוכה בדבר שמקבל טומאה הוא מפני "דכשם שאין מסככין בדבר המקבל טומאה, כך אין מעמידין בו משום גזירה" כמבואר בר"ן שם. ויש לדון בזה, שמצינו שאין לפסול כל הסכך כולו כשיש בו רק דבר פסול של ד"ט על ד"ט (שאין לפסול כל הסכך אלא כשהסכך פסול הוא הולך לכל אורך הסוכה). ויש לחקור, שהלא יש לגזור בזה שמא מסככין כל הסכך בדבר פסול, אלא לא מצינו גזירה כזו, ולא אמרינן שיש לגזור על המיעוט שהוא סכך פסול אטו הרוב שהוא כשר. ואם לא מצינו גזירה כזו בסכך עצמו ק"ו שאין גזירה כזו במעמיד. ולכן נראה שאף למעמיד הסכך בדבר שמקבל טומאה אין לגזור שמא מסככין בו אם רק מיעוט המעמיד הוא מקבל טומאה, אלא רק כשכל המעמיד הוא דבר שמקבל טומאה יש לגזור לדעת ר"י, והראשונים שפסקו כוותיה. ולכן בנד"ד אין כל מעמיד הקנים אלו בחוטין, שהלא הקנים הם מונחים גם על דופני הסוכה או על קנים אחרים שהם מונחים מדופן זה לדופן אחר כדי להניח הוילון עליהם. ואין חשש בהם משום מעמיד בדבר שמקבל טומאה. ולכן כיון שאין כל המעמיד מהחוטין אין לפסול הסכך משום החוטין.

ג) **ועכשיו** יש לדון אם אין בוילון זה חוטין בלבד אלא אריג. וראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"קעז. שדן בזה וכתב, "ומפורש בכמה מקומות שבשביל האריג טמא כל הכלי אף שלא היה טמא מצד עצמו עיין בפ"ג מעדיות מ"ה גבי קלע שבית קבול שלה ארוג טמאה אף לר" דוסא בן הורכינס שבשל עור מטהר משום שאין להקלע טומאה מצד עצמה, עיין בפי' ראב"ד שם דמ"מ בשביל האריג טמא הכל, ובפ"כג. מכלים מ"ה החרם טמא מפני הזוטו שהוא אריג ע"ש ברע"ב ובתפא"י, ובביצה כג: ברחיים של פלפלין האמצעית טמא משום כלי כברה ולפרש"י התם טמא כל הרחים בשבילה ע"ש. וא"כ גם הוילון של עץ שהוא רק פשוטי כלי עץ יטמא מפני האריג המחזיק העצים, וממילא פסולים לסכך מדינא, ואף אחרי שיסתרם כמו בלאי כלים שפסולין לסכך." הרי הסכך פסול משום האריג.

ולענ"ד נראה שיש לחלק, ויש לדון בטעם שכל הכלי טמא בשביל האריג, ואין לומר שזה מפני שהאריג הוא מעמיד ולדעת רבנן בכלי אזלינן אחר המעמיד כמ"ש בשבת ס. וברמב"ם הל" כלים פ"ד הל" ה. ו., שזה אינו שנראה שבאריג אף שהוא אינו המעמיד עדיין כל הכלי טמא כנראה מהדין של קלע בעדיות הנ"ל, וכן לגבי הזוטו בכלים פ"כג. מ"ה. אלא צ"ל שהטעם הוא מפני שאריג טמא משום בגד, וכל מה שמחובר לו נחשב כשהוא טפל להבגד ובכלל הבגד. אמנם נראה שזה דוקא אם מה שהוא מחובר לאריג הוא ממין בגד כגון צמר או פשתן או עור, שבזה שפיר י"ל שאף אלו בכלל בגד והם טפל לאריג, וכן הוא בקלע ששאר הקלע הוא מעור, וכן לגבי הזוטו החרם הוא מחוטין ברשת, אבל נראה שכשאר הכלי נעשה מעצים שאינם בכלל בגד, אז י"ל שאין העצים טפל לאריג, ולכן אין לומר שכל הכלי טמא בשביל האריג. וכן הוא בנד"ד שאין לומר שהקנים הם טמאים בשביל האריג. ואף שמצינו בביצה כג: ברחים של פלפלין, שלדעת רש"י האמצעית אע"ג שהיא של עץ ואין לה בית קיבול, מ"מ גזרו עליה משום אריג. ולכן אף כל הרחים טמא, מ"מ אין ללמוד מזה שאף דבר שאינו בגד טמא משום האריג, ששאני כאן כיון שכך היא הגזירה דהיינו שכיון שהכברה היא אריג מעץ גזרו רבותינו עליה אטו בגד, ולכן כיון שאם יש אריג אף כל הכלי טמא אם הוא של מיני בגד כגון חוטין או עור, כמו כן לגבי רחיים זה שאם העצים טמאים אף שאר הרחיים טמא, וזו היא הגזירה לדעת רש"י, אבל

כשאין גזירה כזו, אין לומר שכשיש אריג אף שאר הכלי טמא אם שאר הכלי הוא מעץ שאינו ממין בגד.

ולכאורה נראה שיש להביא ראיה לזה ממ"ש הרמב"ם בהל" כלים פ"כב הל"ג. וז"ל "והחרם מקבל טומאה מפני זוטו, מפני שעיני אותה השבכה דקין ביותר והרי היא כבגד". וכתב הערוך השולחן העתיד בהל" כלים ס"רכד. אות טו. על דברי הרמב"ם, "נראה לי כוונתו, דלכאורה הוא עצם השבכה דהוא החרם גדול הרבה יותר מהזוטו, ואיך יחול עליו שם כלי מפני הזוטו, ולזה אומר מפני שהם דקים ביותר ונראין כבגד בעצמם גם כן רק מפני שהן מנוקבין, ולכן כשיש בית קיבול בקצהו חל על כולו שם בגד." הרי נראה מזה שמה דאמרינן שכל הכלי טמא אף שיש רק קצת אריג, הוא רק מפני ששאר הכלי נראה כבגד כדביארתי לעיל. ולענ"ד כן הוא, אבל אין ללמוד זה מדברי הרמב"ם הנ"ל, שמ"ש הרמב"ם "מפני שעיני אותה השבכה דקין ביותר והרי היא כבגד", הוא לא שייך להחרם כמו שהבין הערוך השולחן העתיד, אלא הוא שייך להזוטו, דהיינו כיון שזוטו כבגד אף החרם טמא. וכן יש לדקדק בפירוש המשניות להרמב"ם בכלים פ"כח. מ"ט. שכתב, "ומן זוטו. מן הרשת דומה לבגד". הרי הזוטו אינו בגד ממש אלא דומה לבגד, וזה מ"ש בהל" כלים "והרי היא כבגד", בכף הדמיון. וכן יש ללמוד מהרא"ש שם פ"כג. שכתב, "חרם מלשון מצודים וחרמים והוא מעין שבכה וצדין בה דגים ונקביה רחבים, אלא שבאמצעיתה נקבים דקים וארוגה כמו בגד ונקרא זוטו" ע"ש. הרי מ"ש הרמב"ם "שעיני אותה שבכה דקין ביותר", הוא שייך לזוטו שיש לו נקבים דקים כמ"ש הרא"ש. ולכן אין להביא ראיה מהרמב"ם שאף החרם צריך לדמות לבגד כמ"ש הערוך השולחן העתיד. אלא י"ל אף שאין ראיה מלשון זה של הרמב"ם, מ"מ סברה נכונה היא, וי"ל שכל הכלי טמא מפני האריג רק כששאר הכלי דומה לבגד, דהיינו שהוא ממין בגד כמו חוטין או עור וכדומה, אבל אם שאר הכלי הוא מעצים אין לומר ששאר הכלי טמא משום זה, שאין עושין בגדים מעצים. ולכן אף בנד"ד אין לומר שכל הקנים טמאים משום האריג.

ד) **ועוד** י"ל בנד"ד, שאין לומר שכיון שכל הקנים דקים מחוברים ע"י החוטין או האריג, אז החוטין או האריג הם כמעמיד, וכיון שאנו אזלינן אחר המעמיד, כל הוילון הוא ראוי לקבל טומאה, ואין לסכך בו, שזה אינו שנראה לענ"ד שכמו שהחוטין הם מעמיד להקנים כמו כן הקנים הם מעמיד להחוטין, כיון שא"א לחוט שיהיה מצד זה של הוילון לצד אחר אם לא מפני שהחוט נסמך ונכרך על הקנים, שאם אין שם קנים החוט יהיה נכרך על עצמו וא"א להחוט להמשיך מצד זה לצד אחר, אבל ע"י הקנים החוט יכול להמשיך מצד אחד של הוילון לצד אחר, ולכן מצינו שכמו שהחוט הוא מעמיד להקנים כמו כן הקנים הם מעמיד להחוט, ולכן אם אמרינן שאזלינן אחר המעמיד הלא שניהם מעמידים, ולכן ממילא יש לאזיל אחר הרוב שהוא הקנים.

ועוד י"ל בזה, והוא שנראה לענ"ד שהרמב"ם לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר אצלו הוא מה משמש למה, וכיון שי"ל שהחוטים משמשים להקנים אז הקנים הם העיקר ואין לחוש להחוטים. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בהל" כלים פ"ד הל"ה. וז"ל "העושה כלי מקצתו מן העץ ומקצתו מן המתכת, אם היה העץ משמש המתכת מקבל טומאה, ואם היתה המתכת משמשת את העץ הכל טהור, כיצד מפתח של עץ ושיניו ממתכת, אפילו שן אחד, הרי זה מקבל טומאה, היתה היא ממתכת ושיניים שלו מעץ הכל טהור." ויש לדון בזה, שהלא הגוף של מפתח הוא מעמיד לשיניו, שהמפתח אוחז בחוזק את שיניו כדי שהאיש יוכל לפתוח הדלת. אלא שאין לחוש למעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה, ולכן כיון שגוף המפתח משמש לשיניו צ"ל ששיניו הם העיקר. וכן הוא בהל"ט. שם וז"ל "וכן מקל שקבע בו מסמרים כדי להכות בו מקבל טומאה, שנמצא העץ משמש את המתכת." הרי אף שהעץ הוא מעמיד להמסמר, שהמסמר נתחב בתוך העץ, וע"י כן המסמר נקבע בעץ, מ"מ עדיין המסמר הוא העיקר, כיון שהעץ משמש להמסמר. ומקורו של הרמב"ם במשנה בכלים בפ"יג. ולא נזכר שם כלל הענין של מעמיד אלא רק הענין של משמש. ואף שמצינו בשבת נט: שכתוב שם, "דתניא היא של מתכת וחותמה של אלמוג טמאה, היא של אלמוג וחותמה של מתכת טהורה, ורבי נחמיה מטמא שהיה רבי נחמיה אומר בטבעת הלך אחר חותמה, בעול הלך אחר סמלוניו, בקולב הלך אחר מסמרותיו, בסולם הלך אחר שליבותיו, בערסי הלך אחר שלשלותיו, וחכמים אומרים הכל הולך אחר המעמיד." והוא מהתוספתא דכלים ב"מ פ"ג. ע"ש. מ"מ נראה שהרמב"ם סבר שמה שכתוב במשנה בכלים פליג על התוספתא, שנראה מהמשנה שהעיקר הוא מה משמש למה, ולכן י"ל שלגבי הסולם כיון שצדדי הסולם משמשים לשליבותיו יש לאזיל אחר שליבותיו, ודלא כהתוספתא לדעת החכמים. וגם לגבי הקולב לדעת חכמים שפליגי על ר" נחמיה העץ הוא העיקר שהוא המעמיד, כמו שפירש"י שם, "קולב הוא כמין עמוד... ומסמרין תחובין בו ותולין בהן אבנטים ורצועות למכור." ומאי שנא זה ממ"ש הרמב"ם "וכן מקל

שקבע בו מסמרים כדי להכות בו", שלדעת הרמב"ם המסמרים הם העיקר. אלא צ"ל שהוא לא סבר הדין של מעמיד, אלא העיקר הוא מה משמש למה.

ועוד י"ל שנראה שאין דברי התוספתא מוסכמים שכתוב בשבת טו: "ור"מ היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד, דתניא כלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רשב"ג ר"מ מטמא וחכמים מטהרין." הרי נראה מכאן שלחכמים אין לאזיל אחר המעמיד, ודלא כהתוספתא. ואף שהתוספות שם בד"ה ורבי, מחלק בין זה ובין הדין בשבת נט:, מ"מ נראה שסבר הרמב"ם שהם פליגי, ולכן כיון שאין דברי התוספתא מוסכמים, וכיון שנראה שהמשנה בכלים בפ"יג. לא הזכירה כלל המעמיד, אלא מה משמש למה, צ"ל שאין לחוש לדין של מעמיד, אלא למה משמש למה, כמו שכתוב בפירוש במשנה בכלים פ"יג.

ואף שמצינו לגבי הטבעת שכתב הרמב"ם בהל"ו. "טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג טמאה", שהעיקר הוא הטבעת ולא החותם, וזה קשה להבין כיון שהלא הטבעת משמשת להחותם, ובשלמא אם אמרינן שהעיקר הוא המעמיד אז יש לאזיל אחר הטבעת, אבל אנו אמרינן שהרמב"ם סבר שהעיקר הוא מה משמש למה, והלא בזה י"ל שהחותם הוא העיקר. וכבר הרגיש המהר"י קורקוס בזה, בכ"מ שם הל"ז. וז"ל "טבעת של מתכת וחותמה של אלמוג דטמאה דאזלינן בתר טבעת המעמדת אע"פ שעיקר התשמיש הוא בחותם, ולא הוי משמש את העץ אלא היכא דהוי לנוי שאין שם שום תועלת אלא יפוי העץ בלבד". ע"ש. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שעדיין זה קשה שמאי שנא זה מדין מפתח של עץ ושיניו של מתכת או מדין מקל של עץ שקבע בו מסמרים, שהעיקר הוא המתכת, אף שאין זה לנוי. ולענ"ד נראה שי"ל בזה שאף לגבי טבעת העיקר הוא הטבעת ולא החותם, ואף שיש תשמיש בחותם כדי לחתום, מ"מ אף הוא לנוי, וכבר מצינו באו"ח ס"שא. יא. שכתב מרן בסתם "דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט אסור שהרואה אומר שלצורך תשמיש מוציא". הרי נראה שיש לחוש רק לרואה, אבל בעצם כיון שהוא לתשמיש וגם לנוי אין איסור הוצאה שעדיין הוא לנוי. וכן מצינו בע"ז מג: שכתוב שם, "אלו הן מכובדין, שעל השירין ועל הנזמים ועל הטבעות". ופירש"י ואין מכובדין אלא העשויין לתכשיט". הרי אף שהטבעת יש לה חותם כמבואר שם לעיל מזה ויש לו תשמיש, מ"מ עדיין היא בכלל תכשיט, שהכל הוא לנוי. וכן הוא בנד"ד שאף שבחותם יש תשמיש מ"מ עדיין הוא לנוי, ולכן כיון שכבר כתב הרמב"ם בהל"ט. שכל שהוא לנוי הוא משמש לשאר הכלי, לכן אף החותם משמש לטבעת. ואף שהטבעת עצמה היא לנוי, מ"מ היא העיקר והחותם עליה היא טפל, שאפשר להיות טבעת שאין עליה חותם וא"א להיות החותם של טבעת כשאין שם טבעת, ולכן הטבעת היא העיקר. ולכן החותם משמש לטבעת כדי להוסיף על יופי הטבעת. הרי מצינו שעדיין י"ל שלדעת הרמב"ם אין לחוש למעמיד אלא למה משמש למה.

ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שהחוטים או האריג משמשים להוילון, אז י"ל שהוילון הוא העיקר ולא החוטים או האריג, ואין לחוש למעמיד. וגם נראה שאין לחוש למעמיד סכך בדבר שמקבל טומאה כיון שלדעת מרן בס"תרל. הוא מותר כמ"ש לעיל, וגם בנד"ד אין כל המעמיד הסכך מדבר מקבל טומאה כדהסברתי לעיל.

הרי מבואר מכל הנ"ל שאין לפסול הוילון של קנים כשהקנים נקשרים יחד בחוטין של כותנה או שאר מינים או אריג.

סימן נא.

שאלה: האם מותר ליתן הסכך על קנים של פלסטיק אם יש פחות מג' טפחים ביניהם, או אם אמרינן לבוד להחמיר בין הקנים כדי לפסול הסכך.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"תרלב. ד. "אם יש סכך פסול ב' טפחים ועוד סכך פסול ב' טפחים ואויר פחות מג' טפחים ביניהם יש להסתפק אם שני הפסולים מצטרפין לפסול הסוכה." ולכאורה נראה שה"ה בנד"ד שאם יש פחות מג' טפחים בין הקנים הפסולים יש להסתפק אם הקנים מצטרפים לפסול הסוכה. ואף שמצינו דלא אמרינן לבוד לחומרא, מ"מ כבר כתב הכה"ח באות כח. בשם הבית השואבה לבאר דברי הטור והמ"א בזה, "דמה שכתב הטור הטעם משום דלא אמרינן לבוד להחמיר אין כוונתו דלא אמרינן לעולם לבוד להחמיר אלא להקל לבד הוא דאמרה ההלכה למ"מ למימר לבוד, דהא ליתא דגם להחמיר אמרינן לבוד וכאשר הוכיח המ"א בס"תקב. סוף סע"א. אלא כוונת הטור דכאן לא אמרינן לבוד להחמיר משום דאע"ג דגם כאן אמרינן לבוד וחשיבי כסמוכין זה לזה ע"י לבוד מ"מ לא אמרינן נמי שיהא חשוב כמפורד וסתום בסכך פסול". ולכן הכי י"ל בנד"ד שאף שאין לומר שהסכך כשר בין הקנים נחשב כסכך פסול ע"י לבוד בין

הקנים, מ"מ עדיין י"ל שע"י לבוד הקנים נחשבים כזה אצל זה ויש בהם יותר מד' טפחים והסוכה פסולה.

אלא יש לחלק בנד"ד דהא דכתב מרן בסע"ד. הוא באופן שיש רק אויר בין הקנים אבל בנד"ד יש סכך כשר, ולכן יש מקום לומר שאם יש דבר ממשי בין הקנים לא אמרינן לבוד כלל לקנים הפסולים, ולכן הסוכה כשרה. וכן הוא בחכם צבי בס"נט. שכתב, "דלעולם לא אמרינן לבוד אלא באויר ולא בדבר שיש בו ממש שא"א לתורת לבוד לבטל אותו דבר ממשי ולא נאמרה הלכה למשה מסיני בלבוד אלא לבטל האויר שביניהם". ולפי זה נראה ששפיר יש להתיר בנד"ד. אלא שראיתי בכה"ח שם באות כט. שהוא הביא בשם הבית השואבה "שיש חולקים בזה ומסיים לענין דינא דיש להחמיר גם בסכך כשר פחות מג"ט מפסיק ביניהם ודלא כתשובת חכם צבי." ולפי זה עדיין יש לחקור בזה וכיון שכעת אין הספר בית השואבה תחת ידי, אמרתי בלבי שיש לעיין בדברי הראשונים להבין הדבר.

ב) **כתוב** בעירובין ח: "בעא מיניה רמי בר חמא מרב חסדא נעץ שתי יתידות בשני כותלי מבוי מבחוץ והניח קורה על גביהן מהו, א"ל לדברי המתיר אסור לדברי האוסר מותר, רבא אמר לדברי האוסר נמי אסור בעינן קורה ע"ג מבוי וליכא." ופירש"י, "לדברי המתיר להשתמש תחת הקורה אלמא חיצון יורד וסותם אוסר כל המבוי הזה עד שיביאו קורה אחרת דאין הסתימה מחוברת לכתלים ויש אויר ביניהם, והכא לאו מחיצה ממש הוא להכשיר הפסק אויר שמכאן ומכאן ע"י לבוד." וכתב הריטב"א שם לפרש דברי רש"י "שאלו היה מחיצה ממש יורדה משם היינו אומרים לבוד מסוף הכותלים לאותה מחיצה היורדת דהא ליכא אלא טפח בנתיים כשיעור רחב הקורה וכל הפחות מג' כלבוד דמי, אבל השתא דליכא מחיצה ממש אי אפשר לומר לבוד למטה כלפי אויר שאין בו כלום לעשות לו לבוד, והקשו בתוספות מ"מ נימא לבוד למעלה בגופה של קורה ויהא חודו החיצון כאלו דבוק בכותלים, ותרצו דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים, ואיכא דמקשי דהא לקמן בהא דרב אשי דאמר משוכה והיא תלויה כגון שנעוץ שתי יתדות עקומות ואמרינן חבוט ולבוד והיכי אמרינן לבוד מן הקורה המשוכה לכתלים דהא איכא יתדות דמפסקי דאינהו לא חזו לקורה דהא אין ברחבו טפח כדפירש"י ז"ל והא לא קשיא דהתם הקורה עומדת על היתדות ואומר לבוד דרך האויר שבין הקורה על היתדות מה שאין כן בזו" ע"ש. הרי מצינו מדברי התוספות והריטב"א "דליכא לבוד במקום שיש דבר מפסיק בנתיים", וזה כסברת החכם צבי הנ"ל.

ויש להקשות על התוספות והריטב"א מסוכה ד. "היתה פחותה מי' טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות משלשה כשרה". ופירש"י "פחות משלשה. כלבוד הלכה למשה מסיני וחשבינן ליה כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל". וכן פסק מרן בשו"ע ס"תרלג. י. ונראה מזה שאף שיש הקרקע בין שפת הגומא והכותל עדיין אמרינן לבוד, ואף שלמעלה מן הקרקע יש אויר מ"מ הרי יש קרקע משפת הגומא עד הכותל ועדיין אמרינן לבוד. ולכן נראה לתרץ בעד התוספות והריטב"א, שבתחילה י"ל גוד אסיק כל שהוא כדי שיהיה כותל הגומא קצת למעלה בתוך האויר, ואז י"ל לבוד באויר כדי להגיע עד כותל הסוכה. ולכן עדיין י"ל לדעת התוספות והריטב"א דבעינן דוקא אויר כדי לומר לבוד.

אלא שראיתי ברשב"א שם שיש לו שיטה אחרת בזה, והוא כתב בד"ה לדברי המתיר, "לימא לבוד דהא אין ברוחב הקורה אלא טפח, ויש מרבותינו הצרפתים ז"ל שאמרו דשאני הכא שהקורה מפסקת ולא אמרו לבוד אלא בשאין דבר מפסיק בנתיים, ואינו מחוור בעיני דהא מוקי רב אמי בסמוך תלוי או משוכה על שתי יתדות עקומות ואמרינן חבוט ולבוד, ואף ע"ג דאפילו כי אמרת חביט היכי אמרת לבוד והא מפסקי הנך יתדות בין קורה לכותל" וע"ש כל דבריו שהוא תירץ באופן אחר. הרי מבואר לרשב"א ששפיר יש לומר לבוד אף שיש הפסק בנתיים, ודלא כהחכם צבי הנ"ל.

ושוב ראיתי בתוספות סוכה יח. בד"ה אין, שכתב "וא"ת אם אין לבוד באמצע א"כ צלתה מרובה מחמתה תיפסל עד שתהא מכוסה יפה ומעובה כמין בית שלא יהא בה נקב לאו פירכא היא דהכא מיירי כשהאויר מהלך על פני כולה ובסיכוך נחלקו לשנים, והא דאין סכך פסול פוסל בפחות מארבעה ואע"ג דאין לבוד באמצע לא דמי לאויר דהא מה נפשך יתר משלשה הרי יצא מתורת לבוד ואפילו הכי אינו פסול לפי שאינו חשוב להיות חוצץ ומפסיק בינתים." ופירש מהר"ם שם "דהא אפילו למ"ד יש לבוד באמצע הא על כל פנים ביתר מג' הרי יצא מתורת לבוד וא"כ כשסכך פסול משהו יותר מג' ליפסל אע"כ לא דמי לאויר". הרי מבואר לדעת התוספות שאם הסכך פסול הוא פחות מג' טפחים י"ל בו לבוד להכשיר הסוכה, אלא הם ביארו שלא בעינן טעם זה כיון שאף בג' טפחים ומשהו עדיין הסוכה כשרה כיון שעדיין אין סכך פסול זה דבר חשוב. הרי מצינו שפשוט ליה לתוספות שי"ל לבוד אף אם יש דבר ממשי בינתים, וכסברת הרשב"א הנ"ל. וידוע שאין

להקשות מתוספות ממסכת אחת לאחרת, ולכן אין להקשות מעירובין לסוכה.

ולפי זה שפיר כתב הבית השואבה שיש מחלוקת אם אמרינן לבוד אם יש דבר ממשי באמצע. ולפי זה נראה שבנד"ד יש להתיר מטעם ספק ספיקא, דהיינו שיש ספק אם סכך פסול של שני טפחים מצטרף לסכך פסול אחר של ב' טפחים אם יש אויר של פחות מג' טפחים באמצע כמבואר במרן בס"תרלב., ואת"ל שיש לומר לבוד בזה אז יש ספק לומר שמא אין לומר לבוד אם יש דבר ממשי בינתים, דהיינו הסכך כשר. ולכן יש להכשיר הסוכה בנד"ד.

סימן נב.

שאלה: האם מותר לאשה ספרדית לענות אמן לברכת לישב בסוכה בשעת קידוש בליל סוכה.

תשובה: א) **לכאורה** י"ל שכיון שלדעת מרן שפסק כהרמב"ם שאין האשה מברכת לישב בסוכה כיון שמצות סוכה היא מצות עשה שהזמן גרמא, אז אם היא מפסקת בעניית אמן מצינו שאצלה הפסק זה אינה לצורך הקידוש ואין לה לעשות כן, משא"כ לגבי האיש שהוא חייב במצות סוכה ויש חיוב עליו לברך לישב בסוכה. אלא שלא ראיתי נשים צדקניות שנזהרות בזה, ולכן יש לבאר הדבר.

לכאורה י"ל שאין מקום לשאלה זו, שאף אם היא אינה עונה אמן עדיין יש הפסק, שהלא הטעם שהיא יכולה לצאת ידי חובתה הוא מפני שומע כעונה כמבואר בסוכה לח:, ולכן אם אמרינן בזה שי"ל שע"י השמיעה נחשב הדבר כאילו היא אומרת הקידוש עצמה, אז אף בלא עניית אמן י"ל שדבר זה כאילו היא עצמה אומרת ברכת לישב בסוכה, וא"כ יש כאן הפסק אצלה שהוא שלא לצורך הקידוש, דהיינו שאצלה הברכת לישב בסוכה היא שלא לצורך הקידוש כיון שהיא פוטרה ממנה, ולדעת הרמב"ם ומרן יש איסור אם היא מברכת אותה.

אלא נראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים שמצינו במרן בס"קד. ז. לגבי עניית הקדיש בשעת תפלת העמידה שהאיש צריך לשתוק ולשמוע ואין לו לענות, וע"י זה אנו אמרינן שומע כעונה והוא יי"ח של עניית קדיש. ומ"מ כתבו ר"ת ור"י שאין לו לשתוק כיון דשומע כעונה הוה ליה הפסק, אבל לדעת רש"י והר"ן אין השמיעה ממש כעונה ואין הפסק בשמיעה בלבד, עיין בטור וב"י שם. מצינו בנד"ד שלדעת ר"ת ור"י אף אם היא שומעת ברכת לישב בסוכה זה הפסק, ולדעת רש"י והר"ן אין שמיעה בלבד בגדר הפסק, ואנו קי"ל כרש"י והר"ן כמו שפסק מרן בשו"ע. אלא י"ל שאף לדעת ר"ת ור"י שכיון שהיא אינה צריכה לברכת לישב בסוכה י"ל שהיא אינה מכוונת בברכה זו בתורת שומע כעונה, והיא רק מכוונת כן בשאר הקידוש, ולכן נמצא שלכו"ע אין זה הפסק אצלה. וראיתי בברכ"י בס"ריג. שדן לגבי מי שיוצא בברכת מעין שלש של חבירו אף שהשומע צריך רק לעל המחיה והמברך אמר על המחיה וגם על העץ, אם העל העץ נחשב להפסק להשומע, וכן ראיתי בפתה"ד בס"קפח אות ה. שדן בזה. ולפי מה שכתב מרן לגבי שמיעת הקדיש נראה שאין הדבר שהוא אינו צריך לו נחשב הפסק בשמיעה בלבד. ושוב ראיתי בתורה לשמה בס"סב. שאף הוא הביא הראיה מדין קדיש שאין בשמיעה הפסק. ולכן אין לשאול בנד"ד לגבי שמיעת ברכת לישב בסוכה, אלא עדיין יש לשאול לגבי עניית אמן לברכה זו, שבזה י"ל שענייה חמורה ונחשבת להפסק.

ב) **ובתחילה** י"ל שאין הדבר תלוי אם יש לה חיוב בברכת לישב בסוכה או לא, אלא אם ברכה זו נחשבת אצלה כצורך לקידוש או לא. וי"ל שאף שאצלה אין צורך לברכת לישב בסוכה, מ"מ כיון שהיא רוצה לצאת ידי חובתה ע"י האיש, והאיש עצמו יש לו צורך לברכה זו ואצלו הברכה היא לצורך קידוש, אז י"ל שממילא יש לה צורך בברכה זו גם כן, שמה שהוא לצורך קידוש להאיש נחשב לצורך קידוש אצלה גם כן כיון שהיא רוצה לצאת על ידו, ולכן שפיר הוא לענות אמן שבאופן כזה ברכה זו נחשבת אף אצלה לצורך קידוש, ואם היא לצורך קידוש אצלה, אז אף עניית האמן בכלל זה, כיון שהאמן טפל להברכה עצמה.

ויש לדמות זה להכשר מצוה, כגון אם אחד רוצה לבשל אוכל בשביל אביו, אז הבישול הוא הכשר מצוה של כבוד אב כמבואר ביבמות ו. וברש"י ותוספות שם בד"ה שכן, וכן הוא בתה"ד בס"קב. ע"ש. והלא הבישול עצמו אינו בכלל המצוה שהלא אם כבר מצוי שם אוכל מבושל אז הבן אין לו שום צורך להבישול, אלא כיון שא"א להכין המאכל לאביו מלבד הבישול אז הבישול נחשב הכשר מצוה והוא לצורך המצוה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהאשה אין לה שום צורך בברכת לישב בסוכה אלא כיון שא"א לצאת חובתה בקידוש אלא ע"י שמיעת ברכה זו

מבעלה, אז אצלה הברכה נחשבת הכשר מצוה לקיים מצות קידוש, ולכן כיון שמצינו שאצלה הברכה בכלל מצות קידוש, אז שפיר הוא אם היא עונה אמן.

ואף את"ל ששאני דין הכשר מצוה כיון שכתבו התוספות שם שהבישול נחשב להכשר מצוה רק אם א"א באופן אחר, ולכן בנד"ד שהאשה יכולה לקדש לעצמה אם היא רוצה י"ל שאין ברכת לישב בסוכה בכלל הכשר מצוה. י"ל שאה"נ שאין הברכה בכלל הכשר מצוה כדי לומר עליה הדינים של מצות עשה דוחה מצות לא תעשה כמבואר ביבמות שם ובתוספות והתה"ד הנ"ל, מ"מ עדיין י"ל שהברכה היא לצורך מצות קידוש, ולגבי הפסק מותר להפסיק לכל דבר שהוא לצורך אף אם אין אותו דבר בכלל מצוה, ולכן שפיר י"ל שברכת לישב בסוכה בכלל מה שהיא צריכה כדי לקיים מצות קידוש. (וכן י"ל לגבי הברכ"י והפתה"ד הנ"ל, דהיינו כשהשומע רוצה לצאת ע"י המברך באופן שהמברך מוסיף דברים שאין בהם צורך להשומע, שי"ל שאף לגבי השומע הם נחשבים לצורך כיון שהוא רוצה לצאת ע"י המברך.)

ג) **וגדולה** מזו מצינו והוא שמותר להפסיק בדבר שהוא רק לצורך חבירו אף אם המברך אינו צריך אותו דבר, והוא מפני שכיון שאצל חבירו הוא צריך אותו דבר ואצלו אין זה הפסק אף לגבי המברך אין זה הפסק. וכן מצינו לגבי טול ברוך בברכות מ. שכתוב שם, "טול ברוך טול ברוך אינו צריך לברך". ופירש"י "הבוצע קודם שטעם מן הפרוסה בצע ממנה והושיט למי שאצלו וא"ל טול מפרוסת הברכה אף על פי שסח בינתים אין צריך לחזור לברך, ואע"ג דשיחה הויא הפסקה... הך שיחה צורך ברכה ולא מפסקא." הרי כאן המברך אינו מפסיק לצורך עצמו כלל, אלא לצורך אחר לומר לו טול מפרוסת ברכה, ועדיין הוא מותר כיון שאצל חבירו זה מענין הברכה והוא צריך לאכול פת, ולכן מותר למברך להפסיק בדבר זה אף שאצלו אין שום צורך לזה, וכאן אין המברך יוצא י"ח ע"י האורח. ומסברה י"ל שה"ה להיפך דהיינו שאם האורח אמר בין ברכת המברך ובין אכילת הפת "תן פרוסה להמברך", כגון אם אחר ברכת הבעל הבית נפלה הפרוסה שלו על הקרקע או על הכסא וכדומה והאורח נטל הפרוסה ואמר לבעל הבית "קח הפרוסה שלך", עדיין אין זה הפסק כיון שהפסקה זו של האורח הוא בשביל חבירו הבעל הבית, ואצל המברך הוא מענין הברכה אף שהאורח עצמו אינו אוכל מפרוסה זו של הבעל הבית ואין לו שום צורך בה לעצמו. וק"ו הוא שאם המברך יכול להפסיק בעד האורח לומר לו ליקח פרוסה אף אם אין שום צורך להמברך בזה שאין זה מועיל לו לאכול פרוסתו, ק"ו הוא שהאורח יכול להפסיק בעד המברך כיון שבזה עכ"פ האורח סומך על המברך לשמוע ברכתו משא"כ אם המברך מפסיק בשביל האורח שבזה המברך אינו צריך שום דבר מהאורח ואף הוא אינו סומך על ברכתו. ועוד י"ל שלפי זה אם הבעל הבית אומר ליתן מאכל לבהמתו אין זה הפסק כמבואר בברכות שם, וא"כ נראה שאף אם האורח מפסיק לומר ליתן מאכל לבהמת הבעל הבית אין זה הפסק, ואף שאין שום חיוב על האורח ליתן מאכל לבהמת הבעל הבית כיון שאין זו בהמת האורח ואין חיוב על האורח ליתן מאכל לבהמה זו, מ"מ עדיין הוא מותר להאורח להפסיק כיון שהוא סומך על ברכת הבעל הבית ולכן אף מה שהוא דוקא לצורך הבעל הבית נחשב כצורך האורח. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף את"ל שאין ברכת לישב בסוכה בכלל מה שהאשה צריכה לקיים מצות קידוש ודלא כדביארתי לעיל, מ"מ עדיין היא מותרת לענות אמן כיון שהבעל יש לו צורך בברכה זו.

ד) **ועוד** מצינו בענין זה, והוא תשובות הרשב"א בח"א ס"רצג. שכתב, "שאלת, מה שנוהגין בארץ הזאת בליל ראש חודש שמכריז שליח צבור בין קדיש לתפלת ערבית 'ראש חודש', הודיענו אם יש בו משום הפסקה וראוי למחות אם לא. תשובה, אין ראוי למחות ובדין הוא דכל דבר שצריך לתפלה אין בו משום הפסק וכדאמרינן בברכת הלחם טול ברוך טול ברוך אינו הפסק, וכל שכן זה שהוא צורך התפלה ממש שלא יטעו ולא יזכירו המאורע בתפלה, וכל שכן בתפלת ערבית שהיא רשות פוק חזי עמא דבר. וכן נוהגין בכל מקום ולא מיחה אדם בדבר." וכן פסק מרן בס"רלו. ע"ש. ויש לדייק בדבריו שמ"ש "כל שכן בתפלת ערבית שהיא רשות", זה הוי לרווח דמילתא וסגי בטעם ראשון בלבד דהיינו שההכרזה היא לצורך תפלה, וכן הוא בב"ח בס"רלו. ע"ש. ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"כ. אות ד. הרי מצינו שאף שאין שום תועלת להש"צ להכריז ראש חודש כיון שהוא עצמו יודע שהוא ראש חודש שהלא הוא זכר להכריז, מ"מ עדיין זה מותר כיון שהוא לצורך שאר הצבור. ועיין באג"מ או"ח ח"ד. ס"טז. שכתב כן. ולכן אף בנדון דידן מה שהוא לצורך האיש שמברך הקידוש דהיינו ברכת לישב בסוכה, נחשב אף לצורך האשה אף שאין תועלת להאשה בברכה זו. וק"ו הוא, שהלא לגבי ר"ח הש"צ אינו סומך על שאר הציבור להוציא ידי חובתו ועדיין הוא מותר להפסיק בעדם, אבל בנדון דידן האשה סומכת על קידוש הבעל כדי להוציא ידי חובתה ולכן ודאי היא יכולה להפסיק בעד ברכת לישב בסוכה.

וכן יש להביא ראיה מפסחים קו. "רב אשי איקלע למחוזא, אמרו ליה ליקדש לן מר קידושה רבה". ופירשו הרשב"ם והר"ן שאם נהגו אנשי מחוזא לברך קידושא רבה אף ביום אז אף רב אשי סבר לעשות כן בעדם אף שלדעת רב אשי אין לעשות כן ביום. (עיין מה שכתבתי על סוגיא זו בח"א ס"כד. אות ח. וס"נ. אות ג.). הרי מצינו שאף שלרב אשי אין שום צורך אצלו בברכה זו ולדעתו היא הפסקה בין ברכת בורא פרי הגפן והשתיה, מ"מ לדעת רב אשי אין כאן חשש כלל של הפסק וצ"ל שהטעם הוא מפני שכיון שלאנשי מחוזא ברכה זו בכלל הקידוש ולדעתם אין זו הפסקה, לכן אף לגבי רב אשי ברכה זו נחשבת לצורך קידוש ואין כאן הפסק. ולכן הכי י"ל בנד"ד, שכיון שברכת לישב בסוכה נחשבת לצורך הקידוש בשביל האיש ה"ה שהיא נחשבת לצורך האשה גם כן שאף שהיא אינה רוצה בברכה זו לעצמה מ"מ היא רוצה בה בשביל האיש שאם הוא יוצא י"ח במצות קידוש אז אף היא יוצא י"ח, ולכן אין הפסק אף לאשה, ואם אין ברכת לישב בסוכה הפסקה לאשה אז ממילא היא יכולה לענות אמן על ברכה זו.

ה) **ואת"ל** שעדיין היא אסורה להפסיק לענות אמן כיון שהבעל אין לו שום צורך בזה שהלא בשלמא אם הבעל שכח לברך בעת הקידוש לישב בסוכה והאשה מזכירה לו שבזה יש תועלת לבעל, וזה דומה לנתינת פת לבעל או נתינת אוכל לבהמת הבעל, אבל כאן הבעל מברך ברכת לישב בסוכה ואין לו צורך בעניית אמן, ולכן אין לה להפסיק לענות אמן כיון שהבעל יוצא ידי חובתו וגם חובתה אף בלי עניית האמן של ברכת הסוכה. ועל זה יש להשיב שאה"נ שאין צורך בעניית אמן כדי לקיים מצות קידוש, מ"מ הלא מצינו שאם הוא רוצה ליתן פרוסה לאורח הוא יכול ליתן לו ואף הוא יכול לרמוז בידיו שהפרוסה היא בשביל האורח בלי דבור כלל, ועדיין מצינו שהתירו חכמים להפסיק. וכן לגבי הבאת המלח יכול הבעל לרמוז בלי דבור שהוא רוצה מלח, ועדיין התירו דבור. אלא צ"ל שכיון שדברים אלו מותרים אז אף הדבור מותר אף שאין הדבור מוכרח כלל. ועוד מצינו שלדעת הרמב"ם מותר להפסיק בין ברכת המוציא ובין אכילת פת לומר להביא מאכל לסעודה, אף שאין זה לצורך הלחם אלא להאכילה אחר כך, עיין בב"י בס"קסז. המחלוקת בין המרדכי והרמב"ם בזה. הרי מצינו שלדעת הרמב"ם אף שאין דבור זה מוכרח כלל עדיין הוא מותר, שהלא הוא יכול לומר אחר אכילת הפת להביא המאכל להשולחן, ועדיין סבר הרמב"ם שאין דבור זה הפסק כלל. ולכן נראה בנד"ד שאף שעניית אמן אינה מוכרחת מ"מ עדיין היא מותרת כיון שהאמן בשביל ברכת הסוכה וכיון שברכה זו נחשבת לצורך אף לאשה, ממילא עניית אמן מותרת גם כן.

ועוד י"ל בזה שהלא מצינו שיכול אדם לצאת י"ח בברכת חבירו אף בלי עניית אמן מטעם שומע כעונה, כמבואר ברמב"ם בפ"א דברכות וכ"מ שם, וכן הוא בשו"ע בס"ריג. ב. ולכן למה אמרו חכמים שיש לענות אמן על הברכה שהוא רוצה לצאת בה ע"י חבירו, הלא אין צורך לזה. וק"ו לדעת הטור בס"רטו. שעניית אמן רשות על ברכה שהוא אינו רוצה לצאת י"ח על ידה. ולכן איך לא חשו רבנן להפסק. אלא צ"ל שכיון שהעניית אמן היא על הברכה שהוא רוצה בה אז אין זה הפסק אף שאין ענייתו מוכרחת כלל כיון שסגי בשומע כעונה, ולכן שפיר תקנו חכמים לענות אמן על הברכה שהוא רוצה לצאת על ידה. וא"כ אף בנד"ד אף שאין ענייתה מוכרחת מ"מ היא מותרת לענות כיון שברכת לישב בסוכה נחשבת לצורך הקידוש אף אצלה.

ו) **וכן** יש ללמוד מדיני שבת שמצינו בשבת קג. לגבי התולש עולשין ליפות הקרקע שאין חיוב בארעא דחבריה כיון דלא איכפת ליה, ופירשו התוספות שם שכיון שזה לא איכפת ליה זה בכלל מלאכה שאינה צריכה לגופה והוא פטור. ועוד כתבו התוספות שם שכאן מיירי "באחר שאינו אוהבו". הרי שאם הוא אוהבו זה נחשב ניחא ליה ומלאכה שצריכה לגופה והוא חייב. הרי מצינו שמה שהוא עושה בשביל חבירו ואוהבו נחשב לצורך חבירו וגם לצורך עצמו. ולכן אף בנדון דידן אם היא עונה אמן על ברכת הבעל אף זה בכלל צורכה. ולכן אם אין ברכת לישב בסוכה הפסק אצל הבעל כיון שאצלו היא לצורך הקידוש ולכן מצד הבעל עניית אמן מותרת, אז אף אין הברכה הפסק אצלה כיון שמה שהוא לצורכו נחשב כצורכה, ולכן ממילא מותר לענות אמן על ברכת לישב בסוכה.

ועוד יש לדמות דין זה לשבת עד: שכתוב שם, "האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל, פשיטא מה הוא דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט." ופירש החידושי הר"ן שם, "קמ"ל דמשום בישול נמי אית ביה ותרוויהו איתנייהו בה... וליכא למימר דלגבי שבת נמי כיון שאינו צריך לאותו בישול ה"ל מלאכה שאינה צריכה לגופה ועוד דבר שאינו מתכוין, דהא כיון דא"א בלאו הכין פסיק רישיה הוא וחשיב' ליה כמלאכה הצריכה לגופה דהא בישולי ושרורי מנא באין כאחת." הרי אף שהוא אינו צריך לבישול כלל, אלא כיון שהוא צריך לתקן מנא וא"א לתקן המנא בלי הבישול אז אף הבישול

נחשב כצורכו, והוי מלאכה הצריכה לגופה. וזה דומה לנד"ד שאף שהיא אינה צריכה לברכת לישב בסוכה, מ"מ כיון שא"א לצאת ע"י האיש בלי ברכה זו, מצינו שאף ברכה זו נחשבת לצורכה כיון שהיא רוצה לצאת. ולכן אם היא לצורכה ולצורך הקידוש אז ממילא היא יכולה לענות אמן.

ז) **ועוד** יש לדון, והוא לפי מ"ש בשו"ת פרי השדה ח"ג סוף ס"קנט. לגבי ברכת זמן בקידוש בליל שני של ראש השנה, דהואיל ויש ספק שמא צריך לברך שהחיינו לא הוי הפסק, כעין גביל לתורי דאפילו מסופק אם נתנו אוכל לבהמה גם כן לא הוי הפסק ע"ש. הרי שאף בספק אין זה נחשב הפסק. ולפי זה י"ל שבשלמא לדעת מרן שקבלנו עלינו הוראתיו, שההלכה כהרמב"ם שאין אשה מברכת על מצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ אין פסק זה בגדר של ודאי, אלא עדיין הוא בגדר של ספק, וזה כמו שמצינו לגבי מה שאנו קי"ל דאמרינן ספק ספיקא אפילו כנגד דעת מרן, והטעם הוא שאף שמרן פסק כדעה אחת באיזו מחלוקת, מ"מ עדיין זה נשאר בספק, ולכן בצירוף ספק אחר י"ל ס"ס. ויש ללמוד זה מאלו הפוסקים שסברו שאין לומר ס"ס כנגד מרן, ונראה שטעמם הוא מפני שמה שפסק מרן כאיזו דעה במחלוקת הראשונים הוא כודאי, ושוב אין לומר עוד שזה בגדר של ספק. וכן כתב החקרי לב במהדורא בתרא אה"ע ס"ב דף עד. ע"ד "במקום שקבלו לנהוג כמרן ז"ל יודו כו"ע דלא חשיב ספק". וכן הובא ברב ברכות דף קכב ע"ב, ודף קמט ע"ב ע"ש. אמנם לפי זה צ"ל שכיון שאנו קי"ל שיש לעשות ס"ס כנגד דעת מרן כדסברו כמה אחרונים, אז מה שפסק מרן איזו מחלוקת הוא עדיין בגדר של ספק ודלא כדעת החקרי לב. ולכן י"ל בנד"ד שהאשה רוצה לצאת נפשה מפלוגתא, והיא כוונתה לברך ברכת לישב בסוכה כדי לקיים דעת רבינו תם שאשה יכולה לברך ברכה זו, ואין בזה ברכה לבטלה כיון שהיא עצמה אינה מברכת אלא היא שומעת הברכה מבעלה והיא אומרת אמן בלבד. ואף שענייה זו על הספק, דהיינו שמא ההלכה כרבינו תם, מ"מ עדיין היא יכולה לענות אמן שאף ספק הפסק אינו נחשב להפסק כמ"ש הפרי השדה הנ"ל.

ח) **שוב** ראיתי בקצת אחרונים שדנו בדבר כעין זה, והוא שאם האשה כבר אמרה ברכת זמן על הדלקת הנרות של יו"ט אז היא פטורה מברכת זמן בשעת הקידוש ואין לה לענות אמן על הזמן של בעלה בשעת קידוש. עיין בשואל בהר צבי או"ח ס"קנד. ועיין בחזון עובדיה הל" קדש, שכתב בסוף הערה טו. בנדון זה "וגם בלילה בעת שמקדש בעה"ב והם שותים יין של קידוש אין להן לענות אמן אחר ברכת זמן שאומר בקידוש משום הפסק בין ברכת בפה"ג שנתווכנו לצאת בה י"ח לטעימה." ולענ"ד נראה שאין הפסק בדבר שלפי מה שביארתי כיון שהיא צריכה לקידוש של בעלה, אז מה שהוא נחשב לצורך הבעל גם נחשב לצורך האשה, ולכן כיון שהבעל צריך לברכת זמן והיא רוצה לצאת על ידו, אז י"ל שאף היא רוצה לברכת זמן כדי שהוא יוכל להוציא אותה ידי חובתה, ולכן ברכת הזמן נחשב כלצורך הקידוש אף אצלה, ולכן ממילא היא יכולה לענות אמן. ונראה שכן יש לדקדק בדברי הפתה"ד בס"רסג. בסוף אות ז. שהוא כתב לגבי זמן בהדלקת הנרות של יו"ט, "והביא מספר מרבה לספר פירוש הגדה לגאון אחד, שכתב להניחן במנהגן כי עשו להן נח"ר לנשים כסמיכה, ומשמע בגמרא דיכול לומר זמן אפילו בשוק, זולת שבליל פסח שמברכת האשה זמן על הכוס שבידה הוי ודאי ברכה לבטלה ויש להזהירן על זה." הרי נראה שהוא מקפיד דוקא בליל פסח שיש לה כוס בידה, ולא בשאר ליל יו"ט שהבעל אומר הקידוש והזמן בשביל האשה אף שמסתמא היא עונה אמן על ברכת זמן. ונראה שצריך לחלק ששאני ליל פסח שהיא מברכת לעצמה על הכוס ולכן ודאי היא אינה צריכה לזמן והוי הפסק וברכה לבטלה, אבל בשאר יו"ט י"ל שכיון שהזמן הוא לצורך הבעל והוא רוצה בברכת זמן כדי לקדש היו"ט בשעת קידוש, אז כיון שהיא רוצה לצאת על ידו אז אף אין ברכת זמן הפסק אצלה והיא מותרת לענות אמן. מ"מ עיין מה שכתבתי בח"א ס"מד. לגבי ברכת זמן בהדלקת הנרות של יו"ט לקיים המנהג, וכתבתי שלענ"ד שאין הזמן על הרגל אלא הוא על המצוה עצמה של הדלקת נרות ביו"ט. ועיין שם באות ב. בד"ה בעוד יש, בדין זה. וראיתי באג"מ ח"ד או"ח ס"קא. שכתב כדברינו לגבי ברכת זמן וז"ל, "דכיון דאצל המקדש היא ברכה הצריכה ואינו הפסק לדידיה, אין זה הפסק גם לגבי השומעין היוצאין ממנו דהם בטלין לדינו לענין שמיעת הברכות ואמירת אמן, ומה שאצלו אינו הפסק גם לדידהו אינו הפסק." ע"ש וכן עיין באג"מ שם ס"כא. אות ט. וכן י"ל לגבי לישב בסוכה כדביארתי לעיל.

ושוב ראיתי במנחת שלמה ח"ב ס"ס. אות כד. שהוא כתב, "ובעיקר הדבר נראה דלענות אמן על ברכת שהחיינו בקידוש ולשתות מן היין גם כשכבר בירכה שהחיינו בהדלקת הנר אין זה בגדר של הפסק הואיל וכך הוא בדרך כלל סדר של קידוש, ולכן אין הפסקת אמן כזה קרוי הפסק, דאל"כ איך לא הזהירו הפוסקים על הנשים שאינן יושבות בסוכה וטועמות מהיין של קידוש לבל יענו אמן

על ברכת לישב בסוכה של המקדש, וכן לגבי קידוש של שבועות שלא לענות אמן על שהחיינו של המקדש אם כבר ברכו בשעת הדלקה, וגם המ"ב לא הזכיר שביו"ט שחל להיות במו"ש שלא יענו אמן על ברכת מאורי האש אשר לשטתו (בבה"ל סו"ס רצו.) אין זה שייך לאמצע ההבדלה." וזה כדברינו. וי"ל שהטעם שמותר לענות כיון שזה "בדרך כלל סדר של קידוש", הוא מפני שאף זה לצורך לגבי האשה כיון שהיא רוצה לצאת ידי חובתה ע"י האיש והוא צריך להזכירו.

ולכן נראה למסקנה שמותר לאשה ספרדית לענות אמן לברכת לישב בסוכה בעת הקידוש.

סימן נג.

שאלה: האם מי שקידש בסוכה בחו"ל בשמיני עצרת ושכח ובירך לישב בסוכה, צריך לחזור לברך ברכת הגפן משום הפסק בין הברכה לשתיה.

תשובה: א) **כך** היה המעשה בחו"ל, אחד קידש בתוך סוכתו ביום שמיני עצרת ואחר ברכת הגפן הוא בירך לישב בסוכה, והוא נזכר בטעותו אלא הוא לא חזר לברך ברכת הגפן אף שהוא הפסיק בין ברכת הגפן לשתיית היין בברכה שאינה צריכה, שאין לברך לישב בסוכה בשמיני עצרת כמ"ש מרן בס"תרסח. א. ואחר כך נשאלתי אם הוא עשה דבר נכון, או אם אמרינן שהיה לו לחזור לברך ברכת הגפן משום הפסק.

ונראה שהוא עשה כהוגן ואין לפקפק בדבר, ונראה שהכלל בזה הוא שכל הטעם שהמפסיק בין הברכה ובין מה שהוא מברך עליו צריך לחזור לברך, הוא משום היסח הדעת ממה שהוא מברך עליו לענין אחר. ולכן נראה שאף אם אחד טועה וסבר שמה שהוא טעה הוא לצורך מה שהוא מברך עליו, אף שבאמת אינו כן, מ"מ כיון שבאותה שעה הוא חושב שהוא לצורך ממילא אין כאן היסח הדעת במחשבתו, ולכן אין בזה הפסק. ולכן אם אחד היה לו בהמה בביתו אלא עכשיו אין לו, והוא שכח ואמר בין המוציא לאכילה תן מאכל לבהמה, י"ל שאין בזה הפסק כיון שבאותה שעה הוא חשב שיש לו בהמה והוא חשב שאין אמירת "תן מאכל לבהמה" הפסק כיון שהוא בכלל צורך הסעודה, ולכן באותה שעה אין היסח הדעת ואין הפסק אף שבאמת הוא טעה כיון שהוא שכח שעכשיו אין לו בהמה.

ויש להביא ראיה לזה מברכת זמן בקידוש בליל שני של ראש השנה, שכתב מרן בס"תר. שיש להניח פרי חדש על השולחן בשעת קידוש כדי להוציא המ"ד שאין לברך שהחיינו בליל שני של ר"ה. ולכאורה זה אינו מובן, שהלא למ"ד שאין לברך זמן בליל שני, הזמן הוא הפסק בין ברכת הגפן והשתיה, שמה לו לברך על פרי בתוך הקידוש שאין זה לצורך קידוש כלל, ואם בליל שבת בכל השנה הוא עשה כן ודאי שזה הוי הפסק. אלא צ"ל שאף למ"ד שאין לברך זמן בליל שני של ר"ה, מ"מ כיון שהוא עושה כן לצורך הקידוש להוציא המ"ד שצריך לברך זמן ממילא אין כאן היסח הדעת כיון שהוא לצורך הקידוש, אף שהמ"ד שאין לברך זמן בליל שני סבר שהוא טועה, מ"מ הוא טועה לצורך הקידוש, ואין זה הפסק. (ועיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"כ. אות ו. בד"ה ועוד.)

ולפי זה יש להעיר על מ"ש הבן איש חי בפר' אמור אות טו. "אם אמר תנו מאכל לבהמה הרי זה חשוב דברים השייכים לסעודה מפני דאסור לאכול קודם שיתן מאכל לבהמתו, ואם אמר תנו מים לבהמה יש להסתפק וכנזכר בחס"ל ס"קסז. אות י. ועיין באחרונים, על כן בכה"ג טוב שיהרהר הברכה בלבו." ולענ"ד נראה שאין צורך להרהר הברכה בלבו כיון שאם איש זה סבר באותה שעה אחר ברכת המוציא, שהוא מותר לומר תן מים לבהמה אז ממילא אין כאן היסח הדעת אף שהוא טעה כיון שבאותה שעה הוא סבר שאמירה זו היא לצורך הסעודה, ולכן אין צורך לחזור להרהר הברכה כיון שאין כאן הפסק כלל. ולפי זה בנד"ד שפיר עביד מה שהוא לא חזר לברך ברכת הגפן.

ב) **ועוד** י"ל בזה, ששייך לומר לישב בסוכה בליל שמיני עצרת בחו"ל כיון ששמא יום זה יום שביעי של סוכות, אלא רק משום ספק ברכות וחשש ברכה לבטלה אין לברך, אבל מ"מ אם הוא בירך ודאי י"ל שהוא לצורך הסוכה וגם הוא לצורך ברכת הגפן כיון שהוא צריך לקדש בתוך הסוכה. ועוד יש להוסיף על זה שיש סברה לומר שאף ברכה לבטלה אין כאן, שכתב הכ"מ בהל" סוכה פ"ו הל"יג. לגבי הטעם שאין לברך לישב בסוכה בשו"ע בחו"ל, "אלא ה"ט כי היכי דלא ליתו לזלזולי ביו"ט, ואע"ג דביו"ט שני של פסח עבדינן יו"ט ומברכין על ספירת העומר, הכא שאני דבכוס אחד אנו מקדשין ואיכא למיחש טפי לזלזולי". הרי שהחשש כאן הוא משום זלזול ולא משום ברכה לבטלה משום ספק כיון שמברכין על ספירת העומר בליל שני של יו"ט בלי חשש ספק ברכה. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין כאן ברכה לבטלה אלא זלזול

בלבד ועדיין הוא לצורך הקידוש. וכל זה בליל שו"ע כיון שהוא אמר בקידוש שמיני חג עצרת הזה לכן יש זלזול אם הוא בירך לישב בסוכה, אבל ביום שהוא בירך רק ברכת הגפן בלבד אין שום זלזול כלל, כיון שאין סתירה בדבריו. ולפי זה י"ל דבר חדש שאף אם הוא התחיל לומר לישב בסוכה ורק אמר ברוך אתה ה' בלבד ושוב נזכר שאין לברך לישב בסוכה בשו"ע, מ"מ יש לו להמשיך להשלים הברכה, ואין לו לסיים למדני חוקיך, שאם הוא עשה כן מצינו שאף שהוא הציל את עצמו מברכה שלא לצורך, מ"מ הוא הפסיק בין ברכת הגפן להשתיה בפסוק של למדני חוקיך, והוא הפסק גמור וצריך לחזור לברך ברכת הגפן ונמצא שברכת הגפן הראשונה לבטלה. ואם הוא הפסיק מיד אחר שהוא אמר ברוך אתה ה' בלבד ולא סיים כלום, אז אף זה הפסק בין ברכת הגפן והשתיה, ואף הוא אמר ברוך אתה ה' שלא לצורך. אלא אם הוא סיים הברכה לומר לישב בסוכה אז אין בזה הפסק בין ברכת הגפן לשתיה כיון שהוא לצורך הקידוש כיון שהוא צריך לקדש בסוכה, ואף יש מקום לומר שאין כאן ברכה לבטלה כיון שאם לא מטעם זלזול יש מקום לברכה זו, וק"ו ביום שאין סתירה בדבריו בשעת הקידוש. (ואף שכתב הכ"מ שם טעם אחר שאין לברך לישב בסוכה בשו"ע, דהיינו "דכיון דבקיאינן בקיבועא דירחא הוי ספירת העומר דאורייתא וא"א לדחותא ולא את ברכתא משום חששא בעלמא", מ"מ כיון שלרוב הפוסקים וגם לדעת מרן ספירת העומר היא מדרבנן בזה"ז י"ל שאין לחוש לטעם זה כיון שאף בזה"ז שספירת העומר מדרבנן מ"מ עדיין יש לברך ביו"ט שני של פסח על הספירה, ולכן טעם הראשון הנ"ל של זלזול הוא העיקר, ואין להאריך.)

ולפי זה למסקנה נראה ששפיר הוא במעשה הנ"ל שלא לחזור לברך ברכת הגפן ואין חשש של הפסק בברכת לישב בסוכה בשמיני עצרת.

סימן נד.

שאלה: האם מי שנטל לולב ואתרוג ורצה להפוך האתרוג כדי לברך עובר לעשייתן אלא טעה ונטל האתרוג בדרך גדילתו, מותר לברך או לא. וכן מי ששכח לברך והתחיל להדליק נרות חנוכה או לתקוע שלושים קולות בר"ה, האם מותר לברך על שאר הנרות או שאר קולות.

תשובה: א) **שמעתי** שרב אחד אמר שאין לברך על הלולב בנד"ד כיון שהוא כבר קיים המצוה ושוב הוא אינו יכול לברך. ולענ"ד זה אינו, ועדיין הוא מותר לברך, וכן הוא בתוספות סוכה לט. בד"ה עובר, שכתבו "דלא גמרה מצותו עד אחר ניענוע, דמהאי טעמא נמי מברכין אנטילת ידים אחר נטילה דלא גמר מצותו עד אחר ניגוב, ומיהו לא דמי כולי האי דניענוע אינו אלא מכשירי מצוה בעלמא ולא מעכב... וצ"ל על כרחך הואיל והמצוה לא נגמרה עדיין לגמרי דבעי ניענוע מברך, ועוד אמרינן בסוף פירקין (מא:) מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מתוך ביתו ולולבו בידו נכנס לבית הכנסת ולולבו בידו קורא ק"ש ולולבו בידו, אע"פ שכל אלו דברים אין מעכבין, מ"מ הואיל ויש בדבר מצוה מן המובחר חשיב כעובר לעשייתן" ע"ש. וכן הוא בתוספות בפסחים ז: שכתבו לגבי לולב, "בעידנא דאגבהה נפיק ביה. וא"ת כיון דנפק היאך יברך, והלא צריך לברך עובר לעשייתו, ואומר ר"י אע"ג דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל." וכן הוא בראב"ש בסוכה פ"ג אות לג. וכן הוא בר"ן שם בסוף פ"ג בד"ה ומדפרכינן, שכתב, "אע"ג דמדאגבהיה נפק ביה אפ"ה עדיין יש כאן שירי מצוה שצריך לנענעו, הלכך שפיר מיקרי עובר לעשייתה, שלא בא למעט אלא שאין גומרין את המצוה כולה קודם שיברך עליה." וכן הוא במרדכי בפ"ג אות תשסא. וכן הוא בריטב"א בסוכה בריש מב. וכן הוא במאירי שם. וכן הוא באור זרוע בהל" סוכה אות שיג. וכן הוא בספר המכתם שם, וכן הוא בהגהות מיימוני בפ"ז בהל" לולב אות ו. בשם הרשב"ם ע"ש. וכן הוא בטור בס"תרנא. בשם י"א, ובמ"א בס"תרנא. ס"ק יא. והיינו טעמא משום שהוא עדיין צריך לנענע, וכן הוא בא"א והלב"ש שם, וכן הוא בכה"ח שם אות ס. ועוד.

ואגב אורחיה לפי זה יש ליישב קושית הדגול מרבבה על השל"ה לגבי ברכת טבילה, שסבר השל"ה שאנשי מעשה יזהירו לנשותיהן שתטבול ותברך ואח"כ תטבול שנית" כמ"ש הבאר היטב ביו"ד ס"ר. בס"ק א. וכתב על זה הדגול מרבבה במה"ת ביו"ד שם, "ואני לא ידעתי מה תיקנו בטבילה שניה שאם לצאת ידי חובת הפוסקים שסוברים שצריך לברך קודם הטבילה, מ"מ כאן הטבילה השנית לאו כלום היא ולא שייך לברך עליה כלל, שהרי כבר טהורה היא לבעלה בטבילה ראשונה". וע"ש שלא מועיל אם כוונת האשה שלא לצאת בטבילה ראשונה כיון שממילא היא יצאה י"ח שפסק מרן בס"קצח. מח. שנדה שנפלה בתוך המים אע"פ שלא נתכוונה לטבילה כלל עלתה לה טבילה. ולכן איך אמרינן שתקנה זו של השל"ה מועילה כדי לברך עובר לעשייתן. ולענ"ד י"ל שהטבילה השנייה היא בכלל הידור וחבוב מצוה אף שהיא כבר יצאה

י"ח, ויש לדמות זה למנהג אנשי ירושלים הנ"ל שאחזו הלולב אחר שכבר יצאו י"ח רק למצוה מן המובחר, וכיון שמצינו לדעת התוספות והרא"ש שיש לברך על הידור אף שכבר גמר המצוה, כן י"ל לגבי נשים אלו שיש לברך על ההידור של טבילה שניה ועדיין זה בכלל עובר לעשייתן, כן נראה לענ"ד ליישב דעת השל"ה. (מ"מ לדינא אנו קי"ל כדעת מרן שם שיש לברך קודם הטבילה.)

ב) **אלא** שיש לדון בזה לפי דעת הרמב"ם. כתב הרמב"ם בהל" ברכות פ"יא. הל"ה. "העושה מצוה ולא בירך, אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר עשייה, ואם דבר שעבר הוא אינו מברך. כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחילה חוזר ומברך אחר שנתעטף אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית, וכן מברך אחר שלבש להניח תפילין, ואחר שישב בסוכה לישב בסוכה, וכן כל כיוצא באלו." ולפי זה לכאורה י"ל שכיון דאמרינן בפסחים ז: וסוכה מב. לגבי לולב, "דבעידנא דאגבהה נפק ביה", נראה שאין לברך על הלולב אחר שהוא כבר יצא י"ח. אלא שזה אינו לפי מ"ש הרמב"ם שם בהל"טו. וז"ל "נטל את הלולב מברך על נטילת לולב, שכיון שהגביה יצא ידי חובתו, אבל אם בירך קודם שיטול מברך ליטול לולב כמו לישב בסוכה. מכאן אתה למד שהמברך אחר שעשה מברך על העשייה, אבל נטילת ידים ושחיטה הואיל ובדברי הרשות הן, אפילו שחט לעצמו מברך על השחיטה ועל כסוי הדם ועל נט"י. וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים, שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק". ע"ש. הרי שמותר לברך אחר שהוא הגביה אף שהוא כבר יצא י"ח. וזה דומה לביעור חמץ שאף שהוא כבר ביטל בלבו עדיין הוא יכול לברך על הבדיקה. ונראה שצ"ל לדעת הרמב"ם שמצות לולב וביעור חמץ, דומה למצות תפילין וטלית וסוכה בהל"ה. "שעדיין עשייתה קיימת". שהלא אף בהנחת תפילין אם הוא הניחם רק רגע אחת היא כבר יי"ח, אלא שעדיין עשייתה קיימת אחר כך ויש מצוה בכל רגע שהן עליו אחר כך, ולכן הכי י"ל בלולב לדעת הרמב"ם שבכל רגע שהוא אוחז הלולב בידו יש מצוה ועדיין הוא יכול לברך עד שהוא מניח הלולב מידו, וכן הוא לגבי ביעור חמץ, שאף שהוא כבר ביטל החמץ בליבו, מ"מ בכל שעה שהוא בודק לקיים מחשבתו עדיין המצוה קיימת והוא יכול לברך. אמנם אע"פ שכן הוא, מ"מ עדיין יש חילוק בין לולב לתפילין, שבתפילין אם הוא חולץ התפילין וחוזר להניחם הוא צריך לחזור ולברך, וכן הוא בטלית וסוכה, אבל לגבי לולב תיכף שהוא הניח הלולב על השולחן מידו, שוב אין בו עוד מצוה אם הוא נוטל הלולב עוד פעם ואין לברך עליו כמ"ש הרמ"א בס"תרנא. ה. מ"מ בפעם ראשונה שהוא נוטל הלולב י"ל שהמצוה נמשכת כל זמן שהלולב בידו והוא יכול לברך.

וכן ראיתי בהגה"מ בהל" לולב פ"ז. הל"ו. שכתב לגבי לולב, "ורבינו שמחה כתב שכל זמן שאדם עוסק במצוה מברך בטוב ומקרא עובר לעשייתן, אלא לאפוקי שלא יברך אחר עשייתן... ולא אמר לברך קודם שיטול ויברך ליטול את הלולב, אלא על נטילת לולב לאחר שנטלו, מטעם דמעידנא דאגבהיה נפיק ביה וחשיב שפיר עובר לעשייתן, דכל זמן שהוא תופסו עוסק במצוה הוי כדא"ל מר בר אמי לרב אשי אבא מצלי ביה, וכן פירש ריב"ם בשם ריב"א כפירוש רבינו שמחה." והוא כתב דברי רבינו שמחה אחר פירוש הרשב"ם הנ"ל שסבר כתוספות ודעמ' הנ"ל, שהטעם שהוא עובר לעשייתן הוא מפני שעדיין יש הנענוע בשעת הלל. ולכן נראה שסברת רבינו שמחה היא משונה מסברת הרשב"ם, ונראה שרבינו שמחה סבר "דכל זמן שהוא תופסו עוסק במצוה הוי", דהיינו שאין זה תלוי אם יש מצוה בנענועים או לא, אלא שהמצוה נמשכת כל זמן שהלולב בידו כדמצינו בתפילין טלית וסוכה, אבל הרשב"ם סבר שאין המצוה נמשכת באחיזת לולב, אלא הטעם שעדיין הוא יכול לברך הוא כיון שעדיין יש מצוה אחרת של הנענועים, או מפני ההידור כדמצינו במנהג אנשי ירושלים, אבל אם לא משום זה הוא כבר קיים המצוה ברגע הראשון בהגבהת הלולב ואין עוד מצוה באחיזה אחר כך ושוב הוא אינו יכול לברך משום האחיזה. ולענ"ד נראה שהרמב"ם סבר כרבינו שמחה בזה כדפירשתי לעיל, ואף לגבי לולב י"ל "שעדיין עשייתה קיימת" כמ"ש הרמב"ם בהל"ה. הנ"ל.

וכן נראה מהרא"ש בפסחים פ"ק אות י. בשם ר"ת שכתב, "דכל מצות דנעשות מיד שייך לברך עליהן 'על' כגון על מקרא מגילה, על הטבילה, על נטילת ידים, על הפרשת תרומה, על אכילת מצה, על אכילת מרור, אבל להניח תפילין, להתעטף בציצית, ולישב בסוכה, יש בהן שיהוי". הרי לפי זה אף בלולב שמברכין עליו ב"על", אין שיהוי. ולכן אין לברך אחר שהוא כבר יצא בהגבהה מטעם שיהוי ודלא כנראה מרבינו שמחה הנ"ל, אלא הטעם שמותר לברך אחר שהוא כבר יצא הוא רק מפני שיש מצוה אחרת אחר כך, דהיינו הנענועים. ולכן נראה שיש מחלוקת בין תוספות והרא"ש ודע' ובין רבינו שמחה והרמב"ם.

ג) **ולפי** זה נראה שיש נ"מ בין סברת התוספות ודע' ובין סברת הרמב"ם ורבינו שמחה ודע', והוא שאם האיש מניח

הלולב על השולחן קודם הנענועים לדעת הרמב"ם אין לו לברך עוד כיון שהוא כבר גמר המצוה של תפיסת הלולב, ואין לברך על הלולב בכל פעם שהוא נוטל אותו כמ"ש הרמ"א בס"תרנא. ה. אבל לדעת התוספות עדיין הוא יכול לברך כיון שעדיין יש לפניו מצות הנענועים.

ולפי פירוש זה בדברי הרמב"ם, אף בנד"ד י"ל ששפיר הוא לברך אף אחר שהוא נטל הלולב והאתרוג בדרך גדילתם, כיון שעדיין הלולב והאתרוג בידו והמצוה נמשכת. ושפיר הוא מה שהוא מברך על נטילת לולב ולא ליטול לולב, כיון שהוא כבר יצא י"ח.

ד) **ולפי** הנ"ל יש לחקור בדין כיוצא בזה, דהיינו שאם לא בירך להדליק נר חנוכה קודם הדלקת נר ראשון, אם הוא יכול לברך קודם הדלקת הנרות של הידור. ולענ"ד נראה שלדעת התוספות ודע' שפיר הוא לברך כיון ששאר הנרות של הידור הם דומים לנענועים, ולכן עדיין ראוי לברך. אמנם עדיין יש לדון בזה, שי"ל שאין לדמות דין זה להנענועים שהם תקנה מדרבנן בהלל, אלא יש לדמותו להידור מצוה של המנהג של אנשי ירושלים בסוכה מא: שכתבו התוספות שזה מצוה מן המובחר, וכן הוא בשאר נרות של חנוכה שהם מצוה מן המובחר, דהיינו מהדרין מן המהדרין. ואף שנראה מהתוספות ודע' הנ"ל שעדיין יש לברך על זה, מ"מ מצינו שיש מן האחרונים שפקפקו בזה, וכתבו שאם לא בירך קודם הנענועים, שוב אין לברך קודם ההקפה, עיין בחיי אדם ס"קמח. אות יא. שאף שהוא הביא שיטת התוספות והרא"ש הנ"ל, מ"מ הוא כתב שכיון שההקפה אינה אלא זכר למקדש צ"ע אם לברך. ועיין בשער הציון בס"תרנא. בס"ק לב. שהביא שיטת הפר"מ וכתב, "והנה לדבריו אם כבר נענע ג"כ אף שאוחז עדיין בידו שוב אין יכול לברך, ואף דקי"ל בס"קסז. לענין המוציא דאף אם שכח לברך המוציא קודם אכילתו מברך אח"כ היינו דוקא קודם שגמר אכילתו". ועיין בערוך השולחן אות יג. שכתב, "וקודם נענוע יש לחשוב כעובר לעשייתן (טור)." משמע שכיון שהטור הביא רק הדין של נענוע ולא הביא מ"ש התוספות והרא"ש לגבי מנהג אנשי ירושלים, שוב אין לברך אחר הנענוע קודם ההקפה. ומלבד הטור שהשמיט מ"ש התוספות והרא"ש לגבי מנהג אנשי ירושלים, כן מצינו בר"י בתוספות פסחים ז. ובריטב"א והר"ן הנ"ל שאף שהם הביאו הדין של נענועים, מ"מ הם לא הביאו החידוש שיש לברך אף על הידור בעלמא דהיינו אף הנוהגים כאנשי ירושלים, משמע שהם סברו שרק בנענועים עדיין יש לברך כיון שהם תקנת חז"ל משא"כ בהידור בלבד. וכן נראה מהש"ך ביו"ד ס"יט. ס"ק ב. שהוא הביא שיטת התוספות והרא"ש שיש לברך עד הנענועים, והוא השמיט שיש לברך אף על מצוה מן המובחר בלבד. ע"ש. ולכן לפי זה אף י"ל שאין לברך על שאר נרות חנוכה כיון שהם רק מהדרין מן המהדרין, ואין לדמות זה לנענועים שהם תקנה מדרבנן בשעת הלל.

ועוד י"ל שאין לדמות הדין של נ"ח לדין של לולב כלל, ששאני לגבי לולב שאף בשעת הנענועים הוא נוטל הלולב שהוא החפצא של מצוה, ולכן שפיר סברו התוספות שעדיין יש לברך, אבל לגבי נ"ח הוא אינו מדליק פעם שניה אותו נר הראשון שהוא החפצא של מצוה מעיקר הדין, אלא הוא הדליק שאר נרות והם הידור בעלמא ואינם עיקר המצוה, רק נר הראשון בלבד. ולכן אין ראיה משיטת התוספות מדין לולב לברך על נרות ההידור.

ה) **וכל** זה לדעת התוספות ודע', ונראה דלשיטת הרמב"ם ורבינו שמחה וריב"ם בשם הריב"א, שמיד שהוא הסיר ידו מנר הראשון שהוא העיקר מצוה מצד הדין, שוב אין לברך עוד, וזה דומה למי שסילק ידו מן הלולב שבזה גמר המשך המצוה ושוב אין לברך. ואף שהנר עדיין קיים ומצותו היא כמו חצי שעה, י"ל שלגבי הברכה אנו אזלינן אחר מעשיו, וכיון שהוא כבר הדליק שוב אין לברך, ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל" ברכות פ"יא. הל"ו. "אם... הפריש תרומה ומעשרות... ולא בירך אינו חוזר ומברך אחר עשייה". הרי אף שעדיין המצוה עומדת לפניו, דהיינו התרומה או המעשר, מ"מ אנו אזלינן אחר העשיה, וכיון שגמר עשייתו שוב אין לו לברך. ולכן ה"ה לגבי נר חנוכה י"ל הכי, שאף שאור הנר עומד לפניו מ"מ כיון שכבר גמר עשייתו, דהיינו ההדלקה שוב אין לו לברך. ועוד דהא דבעינן חצי שעה אין זה נחשב שהמצוה נמכשך, אלא שרק בעינן ראוי לזה בשעת הדלקה ותו לא, ולכן מטעם זה אם כבתה אין זקוק לה. הרי מצינו שמיד אחר ההדלקה אין עוד מצוה. ולכן אין לברך לדעת הרמב"ם.

וגדולה מזו מצינו בדעת הרמב"ם, והוא מ"ש בהל" אישות פ"ג הל"כג. שכתב שיש לברך ברכת אירוסין רק קודם הקידושין, ואם הוא מברך אחר כך יש כאן ברכה לבטלה. וכן הוא בפאר הדור ס"ח. שאלה א. שהוא כתב, "וזה שראינו במצרים שמארס ואח"כ מברך אירוסין ונישואין על כוס אחד, ודאי טעות היא מהם, וברכה לבטלה היא שהם מברכין על המצוה אחר עשייתה" ע"ש. וראיתי באור זרוע הל" ק"ש אות כה. שהוא הביא דעת הרמב"ם והוא חולק עליו וכתב, "מיהו אנו נהגינן לקדש ואח"כ לברך, דאין זו ברכת הקידושין הואיל שאין אנו

מברכין 'אקב"ו לקדש את האשה' או 'על קידושי אשה', אלא משום חובת אירוסין תקנוה, כמו שתקנו שש ברכות לחובת נישואין, ואסר לנו את הארוסות לעצמינו מלאו דלא תסור, דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ומדרבנן. ה"ג מאן דבעי למנסבי איתתא מבעי ליה לקידושה ברישא ולברוכי ברכת אירוסין, ולא נבריך ברישא טעמא מאי מכדי אכתי לא קניא לה, והיכי מברכין ואסר לנו את הארוסות." ע"ש. הרי מבואר שאף שאין ברכת אירוסין בלשון אקב"ו על קידושי אשה וכדומה, ואף שהוא מברך "ואסר לנו הארוסות" ואיסור זה נמשך עד שעת הנישואין ולכאורה ראוי לברך כל זמן שאיסור זה נמשך, מ"מ לדעת הרמב"ם אין לברך כלל אחר הקידושין. וכן הוא בר"ן שהוא כתב שהמצוה נמשכת, וז"ל "שאין לברך בשעת הקידושין אקב"ו על הקידושין, משום דאין מברכים על המצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, כי הא דאכתי מחסרא מסירה לחופה". וכן הוא בב"י באה"ע ס"לד. וכן הוא בט"ז בס"ק ב. הרי שאף שאין המצוה נגמרת, עדיין אין לברך אחר הקידושין לדעת הרמב"ם. ונראה שטעמו הוא ששוב אין מעשה בגופו אחר נתינת הקידושין כדי לברך עליו, משא"כ במי שלובש טלית או יושב בסוכה שגופו עדיין מקיים המצוה והוא יכול לברך אם לא בירך בתחילה.

ולכן דון מיניה ואוקי באתרין, שלגבי חנוכה הוא חמור טפי שהוא מברך אקב"ו להדליק נ"ח, ולכן אין לברך אחר המעשה של הדלקה ששוב אין עוד מעשה הדלקה בנר ראשון, וגם אף אם אמרינן שהמצוה נמשכת כל זמן שהנר דולק, הלא לדעת הרמב"ם אין לברך על זה ויש ברכה לבטלה, כיון שאין לברך אם אין שם מעשה בגופו שעדיין מקיים המצוה, כמו שאין מעשה בגופו אף שהאיסור של ארוסות נמשך עליו כל הזמן עד הנישואין. ואף שכתבתי בח"א ס"מג. אות ה. דיש לברך על נר של שבת אף אחר ההדלקה, מ"מ י"ל ששאני נר שבת מפני שכל כוונתו היא להאיר ביתו כדי שהוא לא יכשל בחושך, ולכן בכל זמן שהנר דולק יש לברך וכן כתבתי שם בשם המהר"ש והמ"א, וכן הוא בישועות יעקב בס"רסג. ס"ק ב. דאף לאחר הדלקה כל זמן שהנר דולק חשוב עובר לעשייתן, ואף המאמ"ר שם בס"ק ג. הביא סברה זו אלא הוא הניח אותה בצ"ע ע"ש. אמנם לגבי נ"ח אין לו לקבל הנאה מהנר כלל, אלא רק בעינן שנר זה יהיה ראוי להמשיך חצי שעה בשעת הדלקה, ומיד הוא גומר המצוה, ואף אם כבתה אין זקוק לה, ולכן שפיר י"ל שאין שיהוי במצות נר חנוכה.

ו) **וראיתי** בר"א"ש בפ"ק דפסחים הנ"ל שכתב לפי סברת ר"ת, "ולהדליק נר חנוכה יש שיהוי במצותה כדאמרינן בבמה מדליקין כא: מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק". (וכן ראיתי באור זרוע הל" ברכת המוציא אות קלט. שאף הוא כתב לפרש דעת ר"ת שלגבי נ"ח יש שיהוי מצוה ע"ש). הרי נראה מזה שסבר הרא"ש שיש שיהוי במצות נר חנוכה, ודלא כדביארתי לעיל. אמנם נראה שהרא"ש מוכרח לפרש כן רק מפני שסבר ר"ת שכל ברכה שהתחיל בלעשות, דהיינו כגון להדליק נ"ח, הוא מפני שיש שיהוי באותה מצוה כמבואר שם. אמנם אין זה שיטת הרמב"ם, שסבר הרמב"ם בהל" ברכות בפ"יא. הל"יא. שאין מברכין לעשות משום שיהוי במצוה, אלא מפני אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשיה". ע"ש. ולכן נראה שאין לדחוק לפרש שיש שיהוי במצות נר חנוכה לדעת הרמב"ם, ויש לפרש כמו שכתבתי לעיל, שאין שיהוי במצות נר חנוכה כיון שאנו קי"ל כבתה אין זקוק לה, ומיד בשעת ההדלקה הוא גומר המצוה. ולכן י"ל שלדעת הרמב"ם אין לברך על שאר הנרות אם הוא לא בירך על נר הראשון.

ועוד י"ל שאף לדעת הרא"ש אין לברך על נר חנוכה אחר ההדלקה, שמה שהוא כתב שיש שיהוי מצוה פירושו שיש לברך בלשון "להדליק" מפני שיש שיהוי בזמן שהנר צריך להיות דלוק, אבל אין זה ענין להתיר לברך אחר שהוא כבר הודלק כיון דבעינן שיהיה עדיין מעשה בגופו כדי לברך, כגון שגופו עדיין יושב בסוכה או שבגופו עדיין לבוש טלית וכדומה, אבל כאן כיון שאין עוד שום מעשה הדלקה באותו נר הראשון שוב אין לברך. הרי מצינו שמ"ש שיש שיהוי במצות נ"ח הוא רק כדי להסביר הטעם שמברכין "להדליק", אבל אין להתיר מטעם זה לברך אחר ההדלקה. ולכן נראה שאף הרא"ש מודה להרמב"ם שאין לברך אחר ההדלקה.

וכן נראה מרבינו יונה בפ" תפלת השחר, וכן הוא בב"י באו"ח ס"ח בד"ה ואם, שכתב, "שמאחר שכל זמן שציצית ותפילין הם עליו הוא מקיים המצוה אע"פ שאינו עובר לעשייתן ממה שעבר, מ"מ הוי עובר לעשייתן ממה שמקיים אח"כ." הרי מבואר שרק משום שהוא עדיין מקיים מצוה אחר הברכה יש לברך, אבל לגבי נר חנוכה שהוא אינו מקיים עוד מצוה אחר שהוא סילק ידו מהנר, שוב אין לברך.

ז) **וראיתי** בפר"ח בסוף ס"תרעב. שכתב, "נשאלתי על מי שהיה עומד בליל ז' והיה לו להדליק ז', וכסבור שהוא ליל ו' ואח"כ נודע לו שהוא ליל ז' וצריך להדליק נר אחד, אי בעי לברוכי או לא. והשבתי דכיון דמצות חנוכה נר לאיש וביתו ואינך דמדליק הוי משום הידור לא בעי לברוכי...".

ויש לדון בדבריו, ונראה שזה אף לשיטת התוספות הנ"ל שיש לברך על הלולב קודם הנענועים, ויש לחלק בין זה לנדון של הפר"ח, שלגבי נ"ח הוא כבר בירך בתחלת ההדלקה, ולכן שפיר הוא שלא לברך על ההידור בלבד, אבל לגבי דין התוספות בלולב הוא שכח לברך בתחילה, ולכן אף אם הוא יברך על ההידור שפיר הוא מפני שהברכה חלה אף על עיקר המצוה שהוא כבר עשה כיון שעדיין יש שייכות בין הנענועים והגבהת הלולב בתחילה, אבל אה"נ אם הוא כבר בירך על הלולב בתחילה ואחר כך הוא הפסיק ויש לו היסח הדעת מלולבו קודם הלל, שוב אין לו לחזור לברך על נטילת לולב על הנענועים. ולכן שפיר י"ל שמ"ש הפר"ח הוי אליבא דתוספות ודע'. ועוד, שאר נרות גרועים טפי מהנענועים כיון שאין בהם מצוה מדרבנן אלא הידור בעלמא, ויש מהאחרונים שסברו שאין לברך על הלולב אם הוא שכח בתחילה, אם נשאר רק הידור מצוה בעלמא כמו שביארתי לעיל לגבי הקפה. ועוד לגבי לולב, אם הוא מברך בשעת הידור, הוא מברך על החפצא של מצוה שהוא אוחז בידו, אבל לגבי נרות חנוכה הוא אינו חוזר לעשות שום מעשה בנר הראשון בשעת ברכה, אלא הוא מדליק שאר הנרות והם אינם החפצא של עיקר המצוה, ולכן אין לברך. וק"ו לדעת הרמב"ם לפי מה שפירשתי בדעתו, שאין לו לברך. ועוד כתב הפר"ח שם, והוא מ"ש הב"י בשם הא"ח וז"ל, "וכתב הא"ח מי שלא הדליק בליל ג' אלא ב' נרות או בליל ד' אלא ג', זה היה מעשה בלוני"ל והחמירו שידליק מה שחסר להדליק וא"צ לברך פעם אחרת, כי הברכה שעשה בתחילה על חיוב כל הנרות עשאן." נראה מזה שאם לא אמרינן שהברכה הוי על כל הנרות, שפיר הוא לברך על ההידור, ודלא כהפר"ח, אלא נראה שהפר"ח הביא זה לסייעתו מפני שהוא הבין שהא"ח ר"ל שאף את"ל שיש מקום להסתפק שמא יש לברך על ההידור, מ"מ עדיין אין לברך בנידונו כיון שי"ל שהברכה שבירך בתחילה הוי על כל הנרות.

ויש לבאר סברת הא"ח הנ"ל, איך אמרינן שיש מקום להסתפק שמא יש לברך על ההידור. ולענ"ד יש ללמוד דין זה מדעת ר"ת בברכות יד. וסוכה מד: שסבר שיש לברך על הלל בר"ח אף שהוא אינו אלא מנהג בעלמא. לכן י"ל שאם יש לברך על מנהג בלבד, ק"ו שיש לברך על הידור מצוה. וכן מצינו שיש לברך על הדלקת נ"ח בבית הכנסת כמ"ש הריב"ש בס"קיא. וכן יש לברך על קריאת הלל בליל פסח בבית הכנסת לדעת מרן בס"תפז. ד. אף שקריאה זו אינה אלא מנהג. ולכן הכי י"ל לגבי הידור מצוה שכיון שכולנו נוהגין להדליק הנרות שהם מהדרין מן המהדרין, הלא יש לברך עליהם גם כן, אף שאין זה בכלל תקנת חכמים. אלא שיש לדחות סברה זו, וי"ל שאף ר"ת סבר שאין לברך על הערבה משום שאף שיש בזה מנהג נביאים, מ"מ זה רק טלטול בעלמא ואין לברך על זה. נראה שהוא סבר שכיון שאין חשיבות בטלטול זה, שוב אין לברך עליו, משא"כ בקריאת הלל שדומה לקריאת התורה או לקריאת מגילה כמ"ש ר"ת שם, שיש לברך. ולפי זה כיון שמצינו דבעינן חשיבות כדי לברך על מנהג, אז י"ל שבשלמא שיש לברך על המנהג להדליק בבית הכנסת כיון שהוא עושה בזה הדלקת כל הנרות כראוי ויש שלימות בדבר, וכן יש לברך על הלל כיון שהוא קורא כמה פרקים של תהילים, אבל אין ראוי לברך רק על הוספת הנרות בלבד שהם הטפל לנר הראשון שהוא עיקר המצוה, שבזה אין חשיבות ושלימות אלא הוספה וטפל בלבד, ואין לברך על זה כמו שאין מברכין על הערבה שאין במנהג זה חשיבות. ולכן י"ל שמשום סברות אלו דהיינו אם יש לדמות שאר נרות חנוכה לברכה על המנהג או לא, יש להסתפק אם ראוי לברך על שאר נרות או לא, ולכן סבר הא"ח שאף שיש ספק זה, מ"מ עדיין אין לברך כיון שממילא הוא פטור מן הברכה שהוא כיון בתחילה לפטור כל הנרות הראוי לאותו לילה.

מ"מ נראה שהפר"ח סבר שאין לברך על הידור כלל, ואין לדמות הברכה על שאר נרות לברכה על מנהג כמו נר חנוכה בבית הכנסת, כיון שאין לברך על מה שהוא רק טפל לעיקר המצוה כמו שביארתי לעיל. ועוד הלא לדעת הרמב"ם ורש"י אין לברך כלל על הלל בר"ח ודלא כר"ת כמבואר בב"י בס"תכב. ואף שמצינו שיש לברך על הדלקת הנרות בבית הכנסת, וגם לדעת מרן שיש לברך על הלל בליל פסח בבית הכנסת, י"ל ששאני התם כיון שיש פירסום לכל בית הכנסת (עיין עוד בזה בילקוט יוסף הל" חנוכה קף קצט. הערה לד.), משא"כ למי שהדליק רק בביתו, אין לברך על הידור כלל.

ולפי זה י"ל שאם אחד בירך על הלולב, ואחר כך הפסיק והניח הלולב על שולחנו והסיח דעתו, אז אין לברך עוד פעם על נטילת לולב על הנענועים, שמלבד מה שפירשתי לעיל בדעת הרמב"ם שאין לברך אחר שהוא הפסיק בתפיסת הלולב, י"ל שאף לתוספות אין לברך כיון שהנענועים אף שהם הידור ובכלל תקנת חכמים, מ"מ הם רק טפל להעיקר מצוה דהיינו הנטילה בתחילה, וכיון שלא מצינו ברכה מיוחדת על הנענועים שוב אין לברך.

ח) **אלא** שראיתי באליה רבה בס"תרעב. בס"ק ז. שיש לו דעה אחרת בזה, שהוא כתב שם לגבי נרות חנוכה ודין

הא"ח בב"י הנ"ל, "משמע דאם אין דעתו לכך, אלא סבר שלא יהיה לו יותר ואחר כך נזדמן לו חוזר ומברך וכ"מ באבודרהם, ועיין ס"תרנא." ולענ"ד אין זה מוכרח בדעת הא"ח שי"ל שהא"ח סבר שיש להסתפק בזה אם לברך על הידור או לא ואין זה פשוט, אלא כיון שהוא כבר כיון בברכתו על כל הנרות פשוט שאין לברך. הרי שאין מכאן ראיה ברורה שיש לברך על הידור. ועכשיו יש לדון על מה שהביא הא"ר ראיה מדברי האבודרהם. כתב הרד"א בהל" חנוכה, "נשאל הרמב"ם ז"ל, מי שהדליק נר חנוכה, ובירך עליו, ואחר כך הדליק נרות אחרות, אם צריך לחזור ולברך, או לא, וכן פעם אחר פעם. והשיב שזה הענין חוזר לכונת המברך, כמו בשאר ברכות אם כשהדליק נר חנוכה ובירך עליו היתה כונתו להדליק נרות אחרות, ברכה אחת לכולן, ואם בירך והדליק ואחר כך נזדמנו לו נרות אחרות להדליק מברך בכל פעם ופעם ע"כ." הרי נראה שהא"ר הבין מזה שהוא הדליק רק נר אחד ואחר כך נזדמן לו נרות אחרים להשלים המנין של אותו לילה כדי לקיים מהדרין מן המהדרין, ועדיין יש לברך על הידור זה. ולענ"ד אין זה כוונת הרמב"ם כלל. וראיתי בפאר הדור ס"קיא. שיש נוסח אחר בתשובה זו, וממנו יש ללמוד כוונת הרמב"ם, וז"ל "שאלה: ותורינו במי שהדליק נר חנוכה ובירך ואח"כ נזדמנה לו אחרת, או שראה אחרת, אם צריך לחזור ולברך על הדלקתה או ראייתה או לא. תשובה: דבר זה תלוי בכוונת המברך כמו בשאר ברכות אם היתה כוונתו להוציא בברכה זו בתים אחרים ברכה אחת לכולן, ואם בירך והדליק ואח"כ נזדמן לו בית אחר יברך פעם אחרת, ואפילו מאה פעמים." הרי מבואר שהרמב"ם איירי מבית לבית, דהיינו שהוא כבר הדליק בבית אחד על הנרות הראוים לאותו לילה ואחר כך נזדמן לו בית אחר להדליק בו, ויש בזה מצוה אחרת ולכן יש לברך על זה אם בתחילה הוא לא נתכוין לכך, אבל אם הוא הדליק רק נר אחד ובירך עליו ובאותו בית נזדמן לו נרות אחרים להשלים ההידור שפיר י"ל שאין לברך על ההידור. ולכן אין מכאן ראיה כנגד הפר"ח הנ"ל שסבר שאין לברך על ההידור. (מ"מ עדיין צריך לברר דעת הרמב"ם בתשובה הנ"ל, שהלא אם יש לאדם שני בתים, הוא מדליק בשני רק משום חשד ואין לברך על זה כמ"ש הר"ן בפ" במה מדליקין. ועוד מה הוא הלשון של "נזדמנה לו בית אחר", הלא הוא יודע בתחילה אם יש לו בית אחר. וכן הלא אם הוא רואה נרות חנוכה כמה פעמים בלילה אין לברך בכל פעם, ולכן יש לברר דעתו. ואולי יש לומר שהרמב"ם איירי שהאיש הולך לבית אחר שאינו שלו והוא מדליק בעד מי שאינו בקי או חולה וכדומה, ובזה י"ל שאם הוא לא כיון בשעת ברכתו לפטור גם בית אחר אז יש לו לחזור ולברך.)

הרי לפי ממה שכתבתי נראה שאין לברך על הידור, ולכן מי ששכח לברך על נר הראשון שוב אין לברך עוד. וכן נראה ממה שפירשתי בדעת הרמב"ם ורבינו שמחה לגבי לולב, ואף לדעת התוספות והרא"ש שעדיין יש לברך על לולב אף לגבי הידור בעלמא כנראה ממנהג אנשי ירושלים, הלא נראה מהאחרונים הנ"ל שאין לעשות כן, ורק בנענועים עדיין יש לברך כיון שהם בכלל תקנת חכמים משא"כ בהידור בלבד.

ט) **שוב** ראיתי בהלכות קטנות ח"א ס"ג. שכתב, "שאלת עוד, אם הדליק נר ראשון ולא בירך אם יש לו לברך על שאר, ואם כבתה הראשונה מהו. תשובה: אפשר שכל זמן שעוסק בהידור מצוה יש לו לברך." ע"ש. ולענ"ד שפיר הוא מה שהוא כתב בלשון "אפשר", שי"ל שאף שנראה מהתוספות והרא"ש שיש לברך על הידור מ"מ יש לחוש להאחרונים הנ"ל שסברו שאין לברך על ההקפה, ולכן אין לברך על הידור כדביארתי לעיל, וכ"ש אם נר הראשון כבתה שבזה לכו"ע לא אמרינן שיש בזה שיהוי מצוה. וידוע הוא מ"ש ההלכות קטנות בהקדמתו שדבריו הם רק לעורר לב התלמידים, ולאו דוקא למעשה, עיין בבית דוד יו"ד ס"קצא. שכתב כן, וכן בדבר משה יו"ד ס"פב. ולכן הכי י"ל בנד"ד.

וגם ראיתי בתשובות רעק"א מה"ת ס"יג. שדן לגבי מי ששכח לברך על נר הראשון, אם הוא יכול לברך על שאר נרות. והוא הביא שלשה טעמים להתיר, דהיינו שמא כל החצי שעה שנר הראשון דולק נחשב שיהוי מצוה כהרא"ש הנ"ל ועדיין יש לברך. וכבר כתבתי לעיל שאף שכן דעת הרא"ש בפסחים ז. מ"מ י"ל שאין זה דעת הרמב"ם ולכן אין לסמוך על טעם זה. ועוד י"ל שאף לדעת הרא"ש אין לברך כיון שאין עוד שום מעשה בגופו בהדלקת נר הראשון, ומ"ש שיש שיהוי מצוה זה רק להסביר הטעם שמברכין "להדליק" ותו לא. וטעם השני הוא שמא העיקר כהא"ר הנ"ל שיש לברך על ההידור וכנראה מהב"י בשם הא"ח, ואף בזה כתבתי שאין ברור לדעת הא"ח שיש לברך על ההידור, ואף אין ראיה מהאבודרהם בשם הרמב"ם כנראה מהפאר הדור כדפירשתי לעיל. ואף את"ל שהפר"ח איירי רק לגבי מי שכבר בירך על נר ראשון ועכשיו רצה לברך על שאר הנרות שהוא שכח להדליקם, משא"כ לגבי מי ששכח לברך אף על נר הראשון שודאי יש לברך על שאר הנרות כיון שזה דומה למי ששכח לברך על הלולב שהוא עדיין יכול לברך על הנענועים, אף זה יש לדחות וי"ל שכיון שיש מאחרונים שסברו שאין לברך על ההקפה כיון שהוא

זכר בעלמא או הידור בלבד, אז גם בנד"ד אין לברך על ההידור של שאר הנרות. ועוד אין לדמות נ"ח ללולב שבנר חנוכה הוא אינו חוזר לעשות מעשה הדלקה בנר הראשון שהוא עיקר החפצא של מצוה, משא"כ בלולב שהוא אוחז הלולב שהוא החפצא של מצוה בשעת הידור. וטעם השלישי שהביא רעק"א הוא שלדעת ההגהות אשירי יש לברך אף אחר שגמר כל המצוה כמבואר בדברי הש"ך ביו"ד ס"יט. ג. ע"ש. וכן הוא באור זרוע בהל" ק"ש אות כה. ע"ש. ובזה י"ל שאה"נ שכן דעת האו"ז ההגהות אשירי, מ"מ אין לסמוך על זה כלל כיון שאין לצרף שני הטעמים הראשונים הנ"ל לספק זה כדביארתי, ולכן עדיין י"ל בזה ספק ברכות להקל ואין לברך.

ועוד ידוע שלגבי ברכות אף שיש כמה ספקות אין לברך, כמ"ש הברכ"י באו"ח ס"ז. אות ג. והמחב"ר שם אות א. והכה"ח שם אות ה. ועוד מצינו שמי שמברך אחר עשיית המצוה עובר על ברכה לבטלה כמ"ש הרמב"ם בהל" אישות פ"ג. הל"כג. ולדעתו ברכה לבטלה היא מן התורה כמו שכתבו רוב האחרונים לדעתו. ולכן שב ואל תעשה עדיף.

י) **ועכשיו** יש לדון לגבי תקיעת השופר. כתב הכה"ח בס"תקפה. אות טל. "מי שבא לבהכ"נ אחר שבירך התוקע על השופר ושמע התקיעות, לא מיבעיא לדעת הג"א דס"ל דבכל מצות אם לא בירך עובר לעשיה יכול לברך אחר עשייתן אפילו לכתחילה, דפשיטא דה"נ יברך, אלא אפילו לדעת התוספות והרא"ש דס"ל גבי לולב דיכול לברך אחר נטילתן, ה"נ כיון דעדיין יש לפניו תקיעות דמעומד אינה ברכה שא"צ, והדברים ק"ו מהתם דהנענוע אינו אלא הכשר מצוה כל דהוא וכ"ש הכא. פרי הארץ ס"ט. והב"ד עיקרי דעת ס"ל. אות א. ומיהו עיין ש"ך יו"ד ס"יט. ס"ק ב. מ"ש לדחות סברת הג"א מהלכה וגם על סברת התוספות והרא"ש כתב הטעם משום שעדיין לא גמר המצוה לגמרי, אבל אם כבר גמר המצוה לגמרי אינו מברך יעו"ש. וא"כ הכא שכבר שמע ל' קולות דמיושב ויצא ידי כל הספיקות כמ"ש בס"תקצ. ב. היאך יכול לברך אח"כ." ע"ש כל דבריו.

ולענ"ד יש לדון בזה, שהלא התקיעות של מוסף הן בכלל תקנת חכמים. וכן הוא ברבינו חננאל בר"ה לב: שהוא הביא הירושלמי שם וכתב, "רבי יעקב בר אחא בשם ר" יוחנן, מעשה פעם אחת תקעו בתפלת שחרית והיו השונאים סבורים שמא עליהן הן הולכין ועמדו עליהן והרגום. עמדו לתקוע ותיקנו בתפלת המוסף...". הרי ש"תיקנו" התקיעות בשעת מוסף. וכן הוא בתוספות שם שכתב "תקנו". וכן הוא ברא"ש שכתב "אע"פ שהצרה בטלה, גזירה במקומה עומדת עד שיבוא ב"ד ויבטל". הרי תקיעות של מוסף בכלל גזרת חכמים. ועיין ברמב"ם בהל" שופר פ"ג. הל" ז. שכתב, "הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות". הרי שיש חיוב בזה. ולכן אף שכבר יצא י"ח בתקיעות דמיושב, מ"מ עדיין יש תקנת חכמים לשמוע התקיעות של מוסף, ולכן שפיר הוא לדמות זה להנענועים של לולב, שאף התם הוא כבר יי"ח אלא עדיין יש תקנת חכמים לנענע בשעת הלל. ועוד מצינו ברא"ש בפסחים ז. שכתב, "וכן לשמוע קול שופר, יש שיהוי להפסקה בין התקיעות, דעיקר מצות שופר על סדר הברכות." הרי העיקר מצוה בברכות של מוסף. ועוד הלא אף בהידור ומצוה מן המובחר בלבד יש לברך כמו שמצינו לגבי מנהג אנשי ירושלים לדעת התוספות והרא"ש. ולכן דעת הפרי הארץ נכונה בזה.

אלא שעדיין י"ל בזה שאין לברך משום שלפי מה שביארתי לעיל בדעת הרמב"ם י"ל שלדעתו אין שיהוי מצוה כאן ואין לדמות זה לתפילין ציצית וסוכה שיש בהן מצוה נמשכת, וכיון שהבעל תוקע גמר השלושים קולות, יש הפסק במצוה ואין לברך אחר כך, שלא מצינו בדעת הרמב"ם שיש לברך על הנענועים או מצוה מן המובחר בלבד. ועוד הוא לא סבר כהרא"ש שהטעם שיש לומר "לשמוע קול שופר" הוא משום שיש שיהוי, אלא הוא סבר שהטעם הוא רק מפני שזה תלוי אם הוא עושה המצוה לעצמו או לאחרים, ולכן אין ללמוד מזה שלדעת הרמב"ם יש שיהוי במצות שופר אחר התקיעות דמיושב. ועוד מצינו שלדעת ר"ת יש לברך "על תקיעת שופר" משום דעשייתה היא גמר מצותה, כמבואר ברא"ש בפרק בתרא דר"ה ובב"י בס"תקפה. ולכן לפי זה אין שיהוי בתקיעת שופר, ולכן לדעת הרמב"ם אין לברך עוד אחר התקיעות דמיושב. ולכן נראה מזה שאנו קי"ל כהכה"ח שאין לברך אחר התקיעות דמיושב, אלא לא מטעמו.

יא) **ויש** לחזור לדין של לולב בנד"ד, ונראה שיש עוד טעם שעדיין יש לברך אם הוא טועה ונוטל האתרוג כדרך גדילתו קודם הברכה ואז כשהוא נזכר שהוא טעה הוא הופך האתרוג קודם הברכה, והוא שי"ל שכיון שבסוף הוא הופך האתרוג זה מוכיח שאין בדעתו לצאת עד אחר הברכה, ומה שהוא נטל האתרוג בתחילה בדרך גדילתו הוא טעות בעלמא, אבל כוונתו בכל זמן היתה שהוא איו רוצה לצאת עד אחר הברכה. וכן מצינו שיש להוכיח ממעשה האיש אם הוא רוצה לצאת או לא אף שהוא לא

אמר כן בפירוש, עיין בט"ז בס"תפט. ס"ק ז. לגבי מי שהשיב לחבירו כמה ימים של עומר הוא, שסבר שכיון שהוא התכווין רק להגיד לחבירו כמה ימי הספירה, זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת באותה שעה ע"ש. וכן נראה מהמ"ב בס"רעא. בס"ק ב. שכתב, "דהא קי"ל לעיל ס"ס. ד. דמצות צריכות כונה לצאת בעשיית המצוה ומסתמא אין מדרך העולם לכוין לצאת את המ"ע דזכור בתפלה כיון שיש לו יין או פת ויכול לקדש עליהן אח"כ בברכה כדין, וטוב יותר שיצא אז המ"ע דאורייתא משיצא עתה ויהיה בלא כוס ושלא במקום סעודה." הרי אף מכאן נראה שכיון שיש הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עתה, שפיר יש לסמוך על זה ולא בעינן דיבור בפירוש שהוא אינו רוצה לצאת. וכבר ביארתי כל זה בח"א ס"א. באות ז. ואילך, וכתבתי שם שלדעת הרמב"ם אם יש הוכחה ממעשיו שהוא אינו רוצה לצאת שפיר אמרינן שעדיין הוא לא יצא, וכתבתי שם באות ז. שכן יש להוכיח ממה שהוא כתב לגבי מצות קריאת מגילה במי שקורא להגיה וכדומה, וגם כתבתי שם באות ט. שלפי זה יש להסביר מ"ש הרמב"ם לגבי לולב, דהיינו שכתוב במשנה בסוכה מא: "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור מפני שהוציאו ברשות." וכתבה על זה הגמרא שם. "אמר אביי לא שנו אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב, הא מדאגבהיה נפק ביה, אמר אביי כשהפכו, רבא אמר אפילו תימא שלא הפכו הב"ע כגון שהוציאו בכלי." ע"ש. וכתוב בתוספות שם בד"ה אמר, "מדאיצטריך לשנויי הכי משמע דסבירא ליה דמצוות אינן צריכות כונה". והקשה הכפות תמרים שם על סברת הרב המגיד בהל" שופר הנ"ל שמצוות של עשיה אינן צריכות כונה (וכן הוא סברת רבינו אברהם בנו של הרמב"ם) הלא הרמב"ם בהל" שגגות פ"ב הל"י. כתב "המוציא את הלולב ביום טוב ראשון של חג שחל להיות בשבת כדי לצאת בו והעבירו ארבע אמות ברשות הרבים בשוגג פטור שהרי ברשות הוציא." הרי שהוא השמיט מה שאמרו אביי ורבא שזה דוקא אם הפכו או נתן הלולב בכלי, ולמ"ד שמצות אינן צריכות כוונה וכדעת הרב המגיד צריך להחילוקים של אביי ורבא, ולא הוי להרמב"ם להשמיט דינים אלו. ואף דמצינו שהרמב"ם בפירוש המשניות הביא סברת אביי ורבא, מ"מ במשנה תורה הוא השמיט סברתם, וכמ"ש הב"י בס"שיח. בד"ה ומ"ש רבינו, "כבר מצינו בכמה מקומות בחיבור שחזר בו ממ"ש בפירוש המשנה", ולכן הקושיא צריכה תירוץ. ולענ"ד אין זה קושיא שהלא האיש הזה רצונו הוא, שהוא לא רוצה לצאת בו עד שהוא יגיע למקום שהוא רוצה לקיים המצוה שם, שאל"כ למה הוא הוציא את הלולב הלא הוא יכול לקיים המצוה בביתו, אלא כיון שגלוי לכל שהוא אינו רוצה עכשיו לצאת בו אף המ"ד שמצוות אינן צריכות כוונה מודה שהוא אינו יי"ח עד שהוא רוצה לקיים המצוה כהוגן. ולמד הרמב"ם סברה זו מהמשנה במגילה לגבי מי שקרא להגיה, והוא לא חש להא דאביי ורבא מפני דהתרצן לפי שיטת המקשה דאינו מחלק החילוק הנ"ל, דהיינו שמה שהקשה הגמרא מדאגבהיה נפק ביה, פשוט ליה שאין סובר הסברה שעדיין הוא לא כיון לצאת, ולכן השיב אביי ורבא אף לסברת המקשה, אבל באמת לא בעינן התירוצים של אביי ורבא כיון שלפי המשנה במגילה נראה שכיון שרצונו אינו לצאת באותה שעה הוא לא קיים המצוה אף למ"ד מצות אינן צריכות כוונה. (וכעין סברה זו כתב הכפ"ת הנ"ל בענין אחר.) ועיין עוד בזה בתורת חסד או"ח ס"מט. אות ח. מה שהוא כתב לבאר סוגיא זו. ועיין בח"א מה שכתבתי ביותר ביאור.

ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שראינו שבסוף הוא הופך האתרוג, זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עד אחר הברכה. ולכן שפיר הוא לברך על הלולב אחר כך.

יב) **ועל** פי הנ"ל יש להשיב על מה שהעירו לי מדעת רש"י בסוכה מה:, שכתוב שם "כל המצוות כולן אין אדם יוצא בהן אלא דרך גדילתן", ופירש"י "כל המצוות. כגון קרשי המשכן והעמודים, ולולב והדס וערבה." הרי הוא השמיט אתרוג, ונראה מזה שאף אם אחד הופך האתרוג עדיין זה דרך גדילתו (שכך תלוי האתרוג על העץ) ולכן לדעת רש"י אינו מועיל תקנת מרן להפוך האתרוג כדי לברך עובר לעשייתן, ואין לעשות כן משום סב"ל. אלא לענ"ד נראה שזה אינו, ולפי מה שביארתי לעיל אין לחוש לזה כלל, שהלא עדיין הוא יכול לברך על הלולב ואתרוג כל זמן שהם בידו כדעת התוספות והרא"ש ודע', וכן דעת הרמב"ם כדביארתי. ולכן אין כאן סב"ל אם הוא בירך אחר שהוא כבר יי"ח. ועוד אם הוא הופך האתרוג, זה הוכחה שהוא אינו רוצה לצאת עד אחר הברכה, ולכן ממילא יש כאן עובר לעשייתן. ועוד י"ל, שאין לומר כאן סב"ל כיון שהמחלוקת כאן היא במצוה, דהיינו איך הוא יוצא י"ח של המצוה, ולא בברכה. ומצינו שסבר הרדב"ז בח"א ס"רכט. שכשיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל, ואף שיש חולקים על כלל זה, מ"מ אם אף מרן מודה שיש לברך שפיר הוא לסמוך על דעת הרדב"ז ושוב אין לומר בזה סב"ל, וכבר דן בכלל זה היביע אומר בח"ה או"ח ס"מב. אות ד. ואילך ע"ש בשם מהר"י נבון ושם הגדולים. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, דהיינו שכיון שלדעת מרן אם

אחד הופך האתרוג זה נחשב שלא כדרך גדילתן, שוב אין לחוש לסב"ל, ויש לברך. ועוד י"ל שאין דעת רש"י ברור בזה כיון שראיתי במחב"ר בס"תרנא. שהוא הביא בשם רש"י בספר האורה ס"צז., "וגם האתרוג מלמעלה למטה שלא כדרך גדילתו עד שעת נטילתו". הרי אף רש"י בספר האורה סבר כשאר פוסקים ומרן שאף באתרוג יש לומר שלא כדרך גדילתו. ולכן מכל טעמים אלו שפיר הוא לסמוך על מרן ולברך כשהוא הופך האתרוג בתחילה, ואין לחוש כלל משום סב"ל.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאף מי שטועה ונוטל האתרוג בדרך גדילתו קודם הברכה עדיין יכול לברך. מ"מ נראה שאם אחד מדליק נר הראשון של חנוכה, אז אין לברך אחר כך על שאר נרות ההידור, ואף שלא מצאתי באחרונים שכתבו כן לגבי נ"ח, מ"מ לענ"ד כתבתי. וכן לגבי שופר אם אחד לא שמע הברכה בשעת התקיעות דמיושב, אין לו לברך קודם התקיעות של מוסף.

סימן נה.

שאלה: האם מותר לאבל לברך ברכת שהחיינו בעד הקהל, כגון בנר חנוכה או בקריאת המגילה או בתקיעת שופר.

תשובה: א) **כתב** המהר"ם מינץ בס"מג. "שליח צבור אבל תוך יב' חודש על אביו ואמו, ותוך שלושים לשאר קרובים, לא ידליק בבית הכנסת בליל ראשון של חנוכה, שלא יאמר שהחיינו בברכותיו כיון דאפשר באחר". וכן הוא בט"ז בס"תרעא. בס"ק ח. וכתבו האחרונים שזה דוקא בבית הכנסת אבל בביתו מותר לאבל לברך שהחיינו, עיין במחב"ר שם וכה"ח אות עג. וכן הוא במ"ב בס"ק מד. ולפי זה יש לדון לגבי שאר ברכות של שהחיינו בצבור כגון בקריאת מגילה או בתקיעת שופר אם מותר לאבל לברך אותן. וראיתי במ"ב בס"תרצב. בס"ק א. שהוא כתב בשם הדה"ח, "אם אבל קורא את המגילה יברך אחר הברכות משום ברכת שהחיינו שאין האבל מברך להוציא רבים בברכת שהחיינו והאבל יקרא את המגילה." וכן הוא בכה"ח שם באות ז.

ולענ"ד נראה שאין זה ברור כלל ויש לבאר את הענין. כתב הכה"ח בס"תרעא. בשם העולת שמואל שטעם המהר"ם הוא משום שבזה האבל מעורר השמחה. וכן הוא במ"ב שם שכתב, "דעת שמחה היא לצבור". ויש לדון בזה אם טעם זה מעיקר הדין או חומרא בעלמא. וראיתי בדרכי משה ביו"ד ס"שצא. בס"ק ב. שהוא כתב לגבי האבל והשבע ברכות לחתן, "מדברי הטור משמע דלא אסור אלא במקום סעודה דאיכא שמחה אבל לא במקום דליכא שמחה אע"פ שמברכין ברכת אירוסין ונישואין, וכבר היה מעשה ע"י בהיותי אבל על אמי ז"ל וברכתי ברכת אירוסין תחת החופה כדרך שרב העיר מברך ברכת אירוסין, וסמכתי על דברי מוהר"ם וכתבתי הדברים להגאון מהר"ר מאיר פדוה והסכים ע"י אך כתב שיש מקומות שנוהגין להחמיר הרבה בדין אבילות" ע"ש. וכן פסק הרמ"א בשו"ע שם וכתב, "נראה דאבל יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין תחת החופה שבבית הכנסת." וכתב על זה הכנה"ג שרב ומנהיג גם בתוך שלושים לאב ואם יכול לברך ברכת אירוסין ונישואין, וכן הוא בגליון מהרש"א שם. הרי מצינו שאף שברכות אלו בפני הצבור בבית הכנסת האבל מותר לברך אותן, ואף שבכלל ברכות אלו הוא אומר "שמח תשמח רעים אהובים", וגם "ששון ושמחה חתן וכלה גילה רנה דיצה וחדוה". ואין התעוררות שמחה גדולה מזו ועדיין הוא מותר לאבל כיון שליכא סעודה שם כמ"ש הדר"מ הנ"ל. ולכן דון מיניה ואוקי באתרין שאם מותר לברך ברכת נישואין בפני הצבור ק"ו שהוא מותר לברך שהחיינו שהלא הוא אינו מזכיר שמחה כלל בברכת שהחיינו.

ולפי זה י"ל דהא דכתב מהר"ם מינץ שאין לאבל לברך שהחיינו בבית הכנסת בליל ראשון של חנוכה, הוא בכלל מ"ש המהר"מ פדוה הנ"ל "שיש מקומות שנוהגין להחמיר הרבה בדין אבילות", ואין זה מעיקר הדין כלל. ולפי זה אתי שפיר מ"ש הכה"ח הנ"ל בשם העולת שמואל ס"קו. "שלא ראה נזהרין בזה." ולכן נראה שאין להוסיף על מנהג זה ודי במה שכתב המהר"מ מינץ בפירוש, דהיינו לגבי חנוכה, ואין ללמוד ממנו לשופר ומגילה. ואם אמרינן שאין להוסיף על גזרות חז"ל מדעתינו אף שיש טעם לזה ק"ו שאין להוסיף על המנהגים להחמיר מדעתינו. וכבר כתב הרב המגיד בהל" חמץ ומצה פ"ה. הל"כ. "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתינו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכתב הב"י באו"ח ס"תסב. בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים." וכבר האריכו האחרונים בזה. עיין מה שכתבתי בח"א ס"קיח. אות יב. בד"ה ועוד. ולפי זה כן הוא בנד"ד שאין להוסיף על דברי מהר"ם מינץ.

ב) **ושוב** ראיתי במנחת אלעזר ח"ב בסוף ס"לב. שכתב לגבי נד"ד, וז"ל "לענין ברכת שהחיינו יש להקל יותר

בפורים מבחנוכה לענין אבל בברכת שהחיינו, דהנה באמת לא מצינו במהר"ם מינץ, ומובא בט"ז הנ"ל, רק לענין חנוכה וטעמא רבא אית לי לחלק דהא באמת לעצמו מברך האבל שהחיינו כנז' במ"א ס"תקנא. וכן בשו"ע שם הל" חנוכה, ועיין בתשובת נו"ב תניינא או"ח ס"קמא. ורק לענין הדלקת נרות בבית הכנסת בחנוכה שזה אינו חיוב כלל על עצמו של כל אחד ואחד רק משום פרסום הנס בצבור נהגו כן ועיקר המצוה להדליק בביתו, ע"כ כיון שברכת שהחיינו בנר חנוכה בבית הכנסת היא רק בעד הצבור לשמחה ולזכר הנס הנהיגו שיברך אחר שהוא בשמחה משא"כ האבל שאינו בשמחה, אבל בקריאת המגילה שהוא חיוב על כל אחד ואחד לקרות בצבור דוקא, והברכת שהחיינו על המגילה בצבור גם האבל מחויב בה בבית הכנסת בקריאת המגילה, והוי כמו הדלקת הנרות בביתו דלכו"ע מברך האבל בביתו" ע"ש שאר דבריו. הרי מבואר מדבריו ששפיר הוא לאבל לברך ברכת שהחיינו בקריאת המגילה. ולגבי שופר ק"ו שהוא מותר לאבל לברך שהחיינו כיון שאין שמחה בר"ה כיון שהוא יום הדין ומטעם זה אין אומרים הלל, ולכן ודאי הוא מותר לאבל לברך שהחיינו על השופר.

ולמסקנה נראה שאף שנוהגים שאין לאבל לברך שהחיינו בבית הכנסת בהדלקת נר חנוכה בליל ראשון, מ"מ מותר לו לברך בבית הכנסת שהחיינו על קריאת מגילה ושופר.

סימן נו.

שאלה: האם האשה שאינה יכולה לקיים מצות נר חנוכה עד שיבוא בעלה בלילה מעבודתו, מותרת לעשות מלאכה או לאכול סעודה קודם ההדלקה.

תשובה: א) **כתב** הב"ח בס"תרעב. "נראה דאפילו ללמוד אסור משעה שהגיע זמן הדלקת הנרות שמא יטרד בלימודו וישכח מלהדליק וכדין בדיקת חמץ לעיל ס"תלא.". וכן כתב ט"ז בס"תרעב. ס"ק א. בשם הרש"ל לגבי מצות חנוכה, "מיד כשהתחיל זמנו לא יאכל ולא ילמוד עד שידליק ואם התחיל פוסק". וכן הוא במ"א בס"ק ה. ואף עשיית מלאכה בכלל האיסור, שהלא הב"ח מדמה דין זה לבדיקת חמץ, וכתב מרן בס"תלא. ב. "יזהר אדם שלא יתחיל בשום מלאכה ולא יאכל עד שיבדוק". ולכן ה"ה לגבי חנוכה. וכן הוא במ"ב בס"ק י. שכתב "ואפילו ללמוד אסור משהגיע זמנה וכ"ש אכילה ושאר דברים". הרי צ"ל ששאר הדברים הוא מלאכה. ולכן נראה שאשה זו שצריכה להמתין עד שיבוא בעלה, אסורה במלאכה וסעודה עד אחר ההדלקה.

ומ"מ לגבי הבעל נראה שאין איסור להמתין כיון שהוא כבר התחיל במלאכתו קודם שהגיע הזמן הדלקת הנרות, ומצינו שאף במצות מן התורה אם הוא התחיל קודם זמן המצוה אין להפסיק ממלאכתו אם יש שהות לקיים המצוה אחרי כן (ועיין לקמן מה שפירשתי בדעת התוספות בסוכה לח.), וק"ו במצות דרבנן כמו חנוכה. עיין בזה בר"ן בסוכה לח. בד"ה הלכך, וכן כתבו הפוסקים, עיין במ"ב בס"ע. בס"ק כג. וגם יש לידע, שאין לומר שכאן לגבי חנוכה יש רק חצי שעה אחר הלילה לקיים המצוה, שכבר כתבתי בח"א בס"קיג. שבזמן הזה יש רגל מן השוק עד שעה מאוחרת בלילה ע"ש. וגם כתבתי שם שיותר נכון לאשה להמתין בעד בעלה.

אלא נראה לענ"ד שבנד"ד שיש להתיר לאשה זו לאכול סעודה או לעשות מלאכה עד שיבוא בעלה, ונראה מסברה שי"ל שלא גזרו חכמים בנדון כזה כיון שהאשה בגדר של אנוסה כיון שההדלקה אינה תלויה בידה אלא היא צריכה להמתין עד שיבוא בעלה, וי"ל שגזרו חכמים שלא לאכול או לעשות מלאכה דוקא באופן כשהאיש יכול לקיים המצוה עכשיו ואין עיכוב לדבר מצד אחר, שבזה הוא אינו שוכח והוא מקיים המצוה מיד, אבל אם הוא אנוס ויש טעם אחר שהוא אינו יכול לקיים המצוה, אז מה מועיל גזרת חכמים שאף אם הוא אינו אוכל עדיין הוא אינו יכול לקיים המצוה.

וכעין זה מצינו לגבי גלוח וכבוס בחול המועד, שהבא ממדינת הים ומבית השביה מותר בגלוח וכבוס בחול המועד כיון שהוא אנוס, ולא שייך לגזור עליהם שלא לכבס או לגלח בחול המועד. ולכן ה"ה בנדון דידן י"ל שלא שייך לגזור על מי שהוא אנוס, שלא לעשות מלאכה או שלא לאכול סעודה קודם קיום המצוה.

ב) **ולענ"ד** יש להביא ראיה לזה מדברי הראשונים. כתב הרמב"ם בפ"ב בהל" ק"ש הל"ו. "היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין, גומר ואחר כך קורא קריאת שמע, ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא, הרי זה משובח." ע"ש. וכתב על זה הראב"ד, "לא כי אלא מפסיק וקורא, ואע"פ שיש שהות לקרות מפני שהיא מן התורה, ואם אין שהות אפילו לתפילות מדרבנן מפסיק, ואיתא להא מילתא במסכת סוכה פרק לולב הגזול, ורמיזא נמי במסכת ברכות." והאריכו האחרונים לפרש מחלוקת זו, עיין בכ"מ ולחם משנה שם, וב"י וב"ח בס"ע.

ובט"ז ובמ"א ובגר"א ובנהר שלום ובמאמ"ר ועה"ש ומ"ב וכה"ח ועוד. ועיין בכפות תמרים בסוכה לח. והשער המלך ריש פ"ז דהל" לולב ובערוך לנר בסוכה לח. ע"ש. וראיתי בכ"מ שם (וכן הוא בב"י) בתירוץ שני שהוא כתב, "אי נמי שרבינו סובר כדברי הר"ן שהעלה דכל שהתחיל קודם זמן חיובו אפילו בדאורייתא אינו מפסיק אי איכא שהות, ובודאי שלשון רבינו כך מוכיח דבהתחיל קודם זמן חיובא עסקינן שכתב היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק"ש וכו', היה עוסק באכילה. " ע"ש כל דבריו. ולכן לפי זה נראה שאין מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד אלא שהרמב"ם איירי במי שהתחיל קודם זמן המצוה והראב"ד איירי במי שהתחיל אחר שהגיע זמן המצוה. עיין בהמחצית השקל בס"ע. ס"ק ו. שביאר את זה, וכתב שנראה להאחרונים שתירוץ זה העיקר.

אלא שראיתי בלחם משנה שם שהקשה על תירוץ זה, שכתב הכ"מ הנ"ל שהמקור לסברת הרמב"ם הוא בסוכה לח. שכתוב במשנה, "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו. לא נטל שחרית יטול בין הערבים שכל היום כשר ללולב." והקשה רבא בגמרא שם, "אי קשיא הא קשיא לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו אלמא דמפסיק, והדר תני לא נטל בשחרית יטול בין הערבים, אלמא לא מפסיק... א"ר זירא מאי קושיא דילמא מצוה לאפסוקי ואי לא מפסיק יטול בין הערבים שכל היום כשר ללולב" ע"ש כל הסוגיא. ועל זה כתב הכ"מ להביא מקור להרמב"ם, "וכן מאי דאמר רבי זירא מצוה לאפסוקי אע"ג דבלשון דילמא אמריה הלכתא הוא, דמכח אותה קושיא הדר מדרבא ואמר לעולם כדקאמרת מעיקרא, ולכך פסק גבי קריאת שמע דכיון שיש שהות גומר ואחר כך קורא וכן מצוה לאפסוקי כדי שלא ישכח ויעבור זמן הקריאה, וזה שכתב ואם היה מתיירא... ופסק הרי זה משובח". ע"ש. הרי מצינו שלפי פירוש הכ"מ למד הרמב"ם הדין לגבי ק"ש מהדין של לולב, שיש לדמותם זה לזה.

אלא שהקשה על זה הלחם משנה שם וכתב על דברי הכ"מ, "איך כתב דיצא לו מדברי ר" זירא, הא ר" זירא מאי דקאמר מצוה לאפסוקי הוא על מתני' דלולב אחר דמטא זמן חיובא איירי כדכתב הר"ן ז"ל דמצפרא מטא זמן חיובא, וא"כ מאין לו לרבינו דהיכא דהתחיל קודם דמטא זמן חיובא דמצוה לאפסוקי" ע"ש כל דבריו. וכן הוא בר"ן שם שכתב לגבי לולב, "היינו טעמא דמפסיק לפי שהתחיל לאכול משהגיע זמן נטילת לולב דמצפרא זמניה הוא". הרי שאין לדמות ק"ש ללולב שלגבי ק"ש האכילה היא קודם שהגיע זמנה, ובלולב האכילה היא אחר שהגיע זמנו, ואם בלולב יש רק מצוה להפסיק הלא לגבי ק"ש שהיא קיל טפי כיון שהוא התחיל קודם זמנה, אף אין שום מצוה להפסיק כלל.

וכן יש להקשות על התוספות שם בד"ה מאי, שאחר שלמדנו בגמרא שם שיש חיוב להפסיק (ודלא כהרמב"ם שסבר שזה רק בגדר של משובח כדאמר ר" זירא בתחילה) כדאמר ר" זירא אחר כך "לעולם כדאמרינן מעיקרא ודקשיא לך הא דאורייתא הא דרבנן", הקשו התוספות "תימה והרי קידוש היום דאורייתא כדאמרינן פ" מי שמתו... ואפ"ה א"ר יוסי בריש ערבי פסחים דאין מפסיקין, ופסקינן התם הלכה כר" יוסי בע"ש וכר" יהודה בערב פסח, וי"ל דשאני קידוש היום שיכול לקדש ביום כבלילה וליכא למיחש לפשיעות' כולי האי, ועוד לפי שעוסק בסעודת שבת לא חיישינן כולי האי שמא יתעצל בקידוש היום." ויש להקשות על דברי התוספות, הלא החילוק בין הדין של ר" יוסי בקידוש ובין הדין של לולב פשוט הוא, והוא כמ"ש הר"ן שלגבי קידוש הוא התחיל סעודתו קודם שבת, ולכן הוא אינו צריך להפסיק משא"כ לגבי לולב שהוא התחיל סעודתו אחר שכבר הגיע זמן המצוה. וכן כתב הר"ן שם, "והא דר" יוסי לא פליג אמתני' דמפסיקין לק"ש ולא אמתני' דהכא (לגבי לולב) ואפ"ה אמרינן התם דאין מפסיקין משום דאתחיל מקמי דמטא זמן חיובא טובא" ע"ש. וכן כתב הריטב"א שם תירוץ זה עיין בדבריו. ולכן אף על התוספות יש להקשות למה הם לא הביאו תירוץ זה.

ועוד יש להקשות קושיא זו, והוא על הגר"א בס"ע. ה. שהוא פירש לנו המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד הנ"ל וכתב, "אבל הרמב"ם ס"ל דסוגיא דשם ושם (שבת ט: וסוכה הנ"ל) הוא כר" יהודה בערבי פסחים דאמר מפסיקין לקידוש אבל לר" יוסי דס"ל אין מפסיקין... אידחי להו הני סוגיין וז"ש כאן דאינו מפסיק אף שהוא דבר תורה לאפוקי מהני סוגיין" ע"ש כל דבריו. מ"מ דבריו קשים שהלא י"ל שאף ר" יוסי מודה לסוגיא דסוכה לח. ואין מחלוקת כלל כיון שר" יוסי איירי בהתחיל סעודתו קודם זמן מצות קידוש, ולגבי לולב הוא אוכל סעודתו אחר שכבר הגיע זמן המצוה. ולכן איך פירש הגר"א שר" יוסי חלק על הסוגיא דסוכה.

ג) **ולכן** נראה לענ"ד שיש להליץ בעד התוספות והכ"מ והגר"א הנ"ל, וי"ל שלדעת הרמב"ם והתוספות אף דין המשנה לגבי לולב הוא נחשב כקודם הגיע זמן מצות לולב, אף שהוא התחיל סעודתו ביום, וזה מפני שכשאיש

זה בדרך ואין לו לולב הוא בגדר של אנוס ואצלו ענין זה הוא כמו מי שאינו הגיע לזמן המצוה כיון שהוא אינו יכול לקיימה כיון שהוא אנוס. ואף אחר שהוא הגיע לביתו ושולחנו, הוא שכח לקיים המצוה, והוא כשוגג והוא כאנוס ע"י שכחתו, ואינו שייך לגזור עליו שאין לאכול סעודתו כיון שהוא אינו זוכר מצות לולב כלל באותה שעה. ולכן רק כשהוא זוכר מצות לולב אז אנו אמרינן ששייך גזרת מלאכה ואכילה, שאצלו עכשיו הגיע זמן המצוה. ולכן לפי זה המשנה לגבי לולב דומה להדין של אכילת סעודה קודם שבת, כיון שהחכמים גזרו גזרתם רק על מי שאינו אנוס ויודע שעכשיו הוא זמן המצוה. ולכן ר" יוסי אינו מודה לדין המשנה לגבי לולב, ולדעתו הוא אינו צריך להפסיק כלל כיון שאף לגבי לולב הוא כמו מי שהתחיל סעודתו קודם זמן המצוה. ולכן מובן פירוש הגר"א בדעת הרמב"ם.

ולכן לפי זה אין להקשות על הכ"מ הנ"ל קושית הלחם משנה, שיש לתרץ שלדעת הרמב"ם הסוגיא דסוכה היא כאופן שעדיין אינו הגיע הזמן של לולב אצל איש זה, כיון שהמצוה נמנעה ממנו. וכן יש לתרץ בעד התוספות שלדעתם בין בערבי פסחים ובין בלולב הגזול שניהם הוו כלפני זמן המצוה ואם אמרינן שר" יוסי מודה להדין של לולב (ודלא כהרמב"ם לדעת הגר"א הנ"ל) אז צריך תירוץ למה אמרינן לגבי לולב שצריך להפסיק סעודתו משא"כ לגבי קידוש, ולכן הם תירצו מה שתירצו.

ואגב יש לדקדק בדברי הגר"א שהלא בפסחים צט: נראה שהמחלוקת בין ר" יהודה ור" יוסי היא לגבי אם בעינן תאות אכילה לגבי סעודת שבת, והם לא פליגי לגבי שמא ישכח מצות קידוש, אלא נראה שהגר"א סבר שבשניהם פליגי שלר" יהודה בעינן תאות אכילה, וגם יש איסור להתחיל סעודה קודם שבת בשעת היתר משום שמא ישכח, ולדעת ר" יוסי כל זה מותר.

ויש להוסיף על זה, שלפי מה שפירשתי מצינו שלדעת התוספות האיש שזוכר ביום על שולחנו שהוא צריך ליטול הלולב, הוא נחשב כמי שהתחיל הסעודה קודם שהגיע הזמן של מצוה, אבל עדיין אנו אמרינן שהוא צריך להפסיק בתוך סעודתו ליטול הלולב. הרי אף אם התחיל בזמן ההיתר עדיין צריך להפסיק. וכן צ"ל שהלא אף לגבי קידוש הטעם שהוא א"צ להפסיק הוא רק משום שיש הרבה זמן לקיים המצוה, דהיינו הלילה וגם היום אחריו, או מפני שהסעודה מאותו ענין, הרי בלי טעמים אלו אף ר" יוסי מודה שצריך להפסיק אף שהאיש התחיל בשעת ההיתר. וראיתי בב"ח בס"ע. שכתב "וגם הדבר פשוט בסוגיא דאיכא חילוק בין התחיל מקמי דמטא זמן חיוביה, להתחיל בתר דמטא זמן כדכתב הר"ן בפ" לולב הגזול ופ"ק דשבת דכך הוא משמעות פשט הסוגיות, ואין מי שיחלוק על זה" ע"ש. ולענ"ד אה"נ שזה דעת הר"ן אלא לענ"ד דעת התוספות היא שאף בהתחיל קודם זמן החיוב עדיין יש להפסיק כדביארתי. ולכן כך י"ל לגבי ק"ש שלא שייך טעמים אלו שמצינו בתוספות לגבי קידוש, ולכן אף אם התחיל סעודתו קודם שהגיע הזמן של ק"ש עדיין צריך להפסיק. ועוד י"ל בזה, שהגמרא הקשתה על הדין שצריך להפסיק על שולחנו ליטול לולבו, מהדין של "אם התחילו אין מפסיקין" לגבי מנחה, והלא החילוק מבואר, שנראה שהדין של מנחה איירי שהתחיל לפני שעת המנחה, והדין של לולב איירי אחר שעת המצוה, (עיין בר"ן שהרגיש בזה) ולא מצינו בשום אמורא שם שנתן תירוץ זה, אלא נראה שי"ל בזה שני דברים, אחד שאף לגבי נטילת לולב הוא כמו לפני שעת המצוה משום אונס, והשני שאף אם התחיל לפני שעת המצוה צריך להפסיק. וחפשתי תנא דמסייע לי במה שפירשתי בדעת התוספות, ומצאתי בא"ר בס"תרנב. אות ט. שכתב, "הר"ן הביא ראיה לדבר ועיינתי ראייתו מקידוש וצ"ע הא התוספות דף לח. תירצו תירוצים אחרים ומבואר דכל שהוא דאורייתא אף שהתחיל בהיתר מפסיק." הרי שזה כדביארתי שלדעת התוספות אף אם התחיל בשעת היתר צריך להפסיק. ולכן כך יש לפרש דעת הראב"ד שחולק על הרמב"ם, דהיינו שאף הראב"ד מודה שהרמב"ם איירי לגבי מי שהתחיל מקודם שהגיע הזמן של ק"ש, ועדיין הוא סבר שצריך להפסיק למצוה מן התורה וכדעת התוספות ודלא כהב"ח והט"ז שסברו שהראב"ד איירי לגבי מי שהתחיל אחר שכבר הגיע זמן המצוה. וראיתי במחצית השקל בס"ע. בס"ק ו. שכתב "בהתחיל בהיתר אפילו בדאורייתא אינו צריך להפסיק אי איכא שהות, ולא מצינו שום חולק על דין זה ומה"ת נימא דהראב"ד יחלוק על זה." ולענ"ד נראה שי"ל שהראב"ד חולק על זה כיון שהוא סבר כהתוספות. וראיתי בגר"א שהוא כתב שם בסוף, "ודעת הראב"ד כשיטת התוספות ושאר פוסקים דבהתחיל בהיתר הני סוגיין הנ"ל, וכאן מדבר בהתחיל באיסור." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שבשלמא שדעת הראב"ד כדעת התוספות כמו שביארתי, ובשלמא שהסוגיות הנ"ל הם לגבי התחיל בהיתר, דהיינו לגבי ק"ש בשבת ט: ולולב בסוכה לח. וקידוש בפסחים ק. וכדביארתי, אלא מה שהוא כתב בסוף "וכאן בהתחיל באיסור", לא ידעתי כוונתו, שה"כאן" בס"ע. הוא ק"ש ולפי מה שפירשתי אף אם הוא התחיל בשעת ההיתר צריך להפסיק לדעת הראב"ד. ואם תאמר שהראב"ד והתוספות

סברו שהני סוגיין שסברו לפסוק הן כר"י ודלא כר" יוסי, אבל אם "התחיל באיסור" אף לר" יוסי שקי"ל כוותיה צריך להפסיק, ובזה אף התוספות והראב"ד מודים להרמב"ם, גם זה אינו שכבר כתבו התוספות הנ"ל בסוכה לח. שאף ר" יוסי מודה להסוגיא דסוכה שם, ואצלי דברי הגר"א צ"ע. (ועיין במקום אחר שביארתי דעת מרן בשו"ע בכל זה.)

ד) **ועוד** יש להעיר על הגר"א על מה שהוא פירש בדעת הרמב"ם, שפשוט ליה שהרמב"ם סבר כר" יוסי ודלא כר" יהודה בפסחים ק., והלא מצינו ברמב"ם בהל" שבת פ"כט. הל"יב. שהוא לא פסק כר" יוסי שהוא כתב, "מי שהיה אוכל בערב שבת וקדש עליו היום והוא בתוך הסעודה פורס מפה על השולחן ומקדש וגומר סעודתו ואחר כך מברך ברכת המזון". וזה כדעת שמואל בגמרא שם, שכתוב "אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר" יהודה ולא כר" יוסי אלא פורס מפה ומקדש". וכן הוא בטור ושו"ע בס"רעא. ע"ש. הרי שאין ההלכה כר" יוסי. ושוב ראיתי בכפות תמרים שהקשה כן על התוספות בסוכה לח. הנ"ל שסברו שההלכה כר" יוסי, וכתב הכפ"ת "וקשה לי איך ס"ל לתוספות בפשיטות דהלכה כר" יוסי דאין מפסיקין והא מסקינן שם בריש ע"פ דף ק. אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר" יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש, וכן פסק הרמב"ם פ"כט. מהל"שבת דין יב. וטור ס"רעא. ועיין מ"ש התוספות בפ" ערבי פסחים שם ד"ה אלא פורס מפה ודוק." הרי שאם יש להקשות על התוספות כן, ק"ו שיש להקשות על הגר"א שסבר כן, שהלא מצינו לדעת הרמב"ם שהוא פסק בפירוש כנגד ר" יוסי. ולענ"ד י"ל שאפשר שסבר הגר"א כמ"ש הרשב"ם שם לפרש דברי שמואל, "דס"ל לשמואל דהלכה כרבי יוסי כדקתני בברייתא שקבעו הלכה כמותו, אלא שבא להחמיר על עצמו קצת שלא יגמור סעודתו ויקדש אחר כן אלא יקדש תחילה ואח"כ יגמור סעודתו". הרי להרשב"ם העיקר הלכה כר" יוסי. אלא שכבר הקשו על זה התוספות שם מהירושלמי ששמואל לא סבר כר" יהודה ולא כר" יוסי אלא כחכמים, וזה מה שכתב הכפ"ת לעיין בתוספות זה, ולכן עדיין י"ל שדברי הגר"א צ"ע, שנראה שהוא תופס שיטת הרשב"ם כהעיקר כנגד התוספות.

ועוד יש להעיר על הגר"א שהוא כתב שם לבאר שהרמב"ם סבר כר" יוסי, "אבל לר" יוסי דס"ל אין מפסיקין וקי"ל נמי דהבדלה אינה קובעת אלמא דאין מפסיק אף לד"ת." וזה קשה, שאה"נ שאנו קי"ל דהבדלה אינה קובעת, אבל גם אנו קי"ל בפסחים קה. שלקידוש קובעת, כמ"ש "אמר רב לקידוש קובעת ולא להבדלה קובעת", ופירשו התוספות שם בד"ה כך, "שאסור לאכול בלא קידוש אפילו התחיל לאכול מבעוד יום". הרי נמצא שלדעת ר" יוסי שהתיר להמשיך באכילה בלא קידוש אחר שהגיע ליל שבת אין שבת קובעת לקידוש, ולכן אנו לא קי"ל כר" יוסי, אלא כשמואל הנ"ל, וכן נראה מהמאירי שם שכתב, "שהיא (שבת) קובעת עצמה לאסור כל אכילה בלא קידוש, ואותו איסור נותן היכר בין סעודת חול לסעודת שבת, ואין צורך לעקירת שולחן, אלא או בברכת המזון לר" יהודה או בפריסת מפה לשמואל." ולכן קי"ל ששבת קובעת לקידוש ואין ראיה מדין הבדלה שאין אנו איירינן לגבי קידוש, ולכן דברי הגר"א כאן צ"ע.

אלא נראה שיש ליישב סברת הגר"א בזה. בתחילה יש לידע שאנו קי"ל כר" יוסי שאכילה מותרת לפני שבת עד שתחשך כמבואר בטור וב"י ושו"ע בס"רמט. הרי שלא חיישינן שלא יהיה לו תאות מאכל ודלא כר" יהודה. מ"מ עדיין יש לדון לגבי אכילה אחר כניסת שבת ולפני קידוש, ויש להסביר שיש שני טעמים כאן לאסור אכילה לפני קידוש, אחד הוא שמא הוא ישכח לקדש כדמצינו לגבי תפלה וק"ש שאין לאכול סעודה שמא הוא ישכח לקיים המצוה, וטעם השני כאן הוא האיסור של טעימה ושתיה אחר ליל שבת קודם קידוש והוא משום כבוד שבת כמבואר ברשב"ם בפסחים קה. שכתב לא קפדי אמיא קמי הבדלה אבל קמי קידושא קפדי משום כבוד שבת". ולכן בשלמא שאנו קי"ל כשמואל שיש להפסיק סעודתו כשהגיע שבת וזמן של קידוש בפריסת מפה, אבל זה מצד האיסור של אכילה אחר ליל שבת קודם קידוש וזה בכלל כבוד שבת, ואנו לא קי"ל כר" יוסי שהתיר להמשיך בסעודתו (עיין בתוספות שם ק. ד"ה רבי יוסי), אבל מצד האיסור של אכילת סעודה קודם קיום המצוה ושמא ישכח, אנו מודים לר" יוסי שאין כאן איסור כיון שהוא התחיל סעודתו בזמן היתר. ואל תאמר שהטעם שהוא מותר להמשיך הסעודה הוא מפני שהסעודה היא בכלל מצות קידוש שהיא מועילה לקידוש במקום סעודה אף אם הוא עושה הקידוש אחר הסעודה כמבואר בתוספות בדף ק. בד"ה רבי יוסי, שהלא אף לגבי הבדלה מצינו שהוא מותר להמשיך סעודתו ואין קובעת להבדלה, ואין כאן חשש של שמא ישכח הבדלה ולכן צ"ל שאנו קי"ל כר" יוסי בזה, דהיינו שאף שאנו לא קי"ל כוותיה לגבי אכילה אחר שהמשיך סעודתו לתוך שבת מ"מ אנו קי"ל כר" יוסי שאין איסור מצד שמא ישכח המצוה, ולכן שפיר כתב הגר"א שאנו קי"ל כר" יוסי ודהבדלה אינה קובעת. ועוד יש להוסיף

על זה שלכאורה נראה לדעת הגר"א בפירושו בדעת הרמב"ם הנ"ל, שלדעת ר" יהודה יש איסור סעודה אף אם הוא התחיל קודם זמן המצוה ולכן נראה שי"ל הכי אף לגבי הבדלה ולכן אף אם הוא התחיל סעודתו לפני מוצאי שבת צריך להפסיק, אלא שלא מצינו סברה זו בשם ר" יהודה בפסחים קה. ונראה שהטעם הוא כמו שכתב הרשב"ם שם, "זהו כבוד שבת שיהא גמור סעודתו אף לאחר שתחשך ולאחר שגמר סעודתו יבדיל." ולכן נראה שאף ר" יהודה מודה לזה שלא שייך לגזור שמא ישכח לגבי הבדלה כיון שהסעודה בכלל כבוד שבת. ונראה לר" יוסי מלבד טעם זה יש להתיר כיון שהוא התחיל בשעת היתר. מ"מ יש לחזור לנד"ד, והרי מצינו שאם אחד אינו יכול לקיים המצוה מצד אונס, אז אין לגזור עליו גזרת איסור אכילה ומלאכה קודם המצוה, שאין תועלת לגזירה זו לגבי אונס.

ה) **אמנם** נראה לכאורה שלדעת הר"ן בסוכה לח. שאף שיש אונס, דהיינו שהאיש בדרך ואין לו לולב או ששכח ליטול הלולב, עדיין זה בכלל הגיע זמן החיוב לגבי הגזירה שאין לו לאכול סעודתו קודם המצוה, ולכן נראה מזה שלדעת הר"ן בנד"ד יש איסור לאשה זו לאכול סעודתה אחר הלילה קודם ההדלקה אף שהיא אינה יכולה לצאת י"ח עד שיגיע בעלה לבית. אלא נראה לענ"ד שיש לפרש שאף הר"ן מודה בנד"ד, וזה מפני שי"ל שלדעת הר"ן אין נקרא אונס בענין זה אלא אם האונס הוא דבר שאינו תלוי בו, אבל אם הוא תלוי בו אז אין זה בכלל אונס. ולכן מי שהוא בדרך הכל תלוי בו להגיע לביתו ואין זה תלוי באחר, וכן לגבי שכחה לגבי הלולב, אונס זה תלוי עליו ולא באחר. אמנם אם האונס הוא תלוי באחר כגון שאיש זה בבית הסהר ואין לו לולב שם והוא אינו יכול לצאת עד קרוב לסוף היום, אז י"ל שאף הר"ן מודה שמותר לו לאכול סעודה כיון שמה שהוא בבית הסהר הוא תלוי בדעת אחרים וזה דבר שאינו בידו, והוא אינו יכול לעשות כלום, ולכן זה אונס ממש והוא מותר באכילת סעודתו. ויש להסביר חילוק זה, שהלא מי שהוא בדרך הוא כמו מי שהוא בבית הכנסת והולך משם לביתו להדליק הנרות, ואין סברה לומר שמותר לו לאכול סעודה קודם שהוא הגיע לביתו שזה כמו מי שהיה בדרך, אלא צ"ל שריחוק מן המצוה אינה נחשבת לאונס, אלא בעינן דבר שהוא חוץ ממנו ואינו תלוי בו. ולכן אף בנד"ד היא אינה יכולה להדליק כיון שבעלה אינו שם והכל תלוי בו מתי שהוא יגיע לביתו, ואין דבר זה תחת ידה, ולכן אף הר"ן מודה שזה נקרא אונס והיא מותרת לאכול סעודתה.

שוב ראיתי במ"א בס"תרנב. ס"ק ד. שכתב, "מי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב משמע לכאורה דצריך לעבור זמן אכילה אחת עד שיטלנו כמ"ש ס"קפב. א. וס"רצו. ג. מיהו בהג"מ כתב דאם אין לו כוס לקידוש אוכל בלא קידוש דאסור להתענות בשבת כמ"ש סס"רפט. א"כ ה"ה בחול המועד אסור להתענות. לכן נ"ל דאף המחמיר לא יתענה יותר מחצי היום ערס"רפח.". ודבריו צריך ביאור. ונראה שהוא סבר כמו הר"ן הנ"ל, דהיינו אף מי שהוא בדרך אין לו לאכול עד שהוא מקיים המצוה, אלא כבר כתבתי שנראה שלדעת הרמב"ם והתוספות י"ל שהוא אנוס ומותר לו לאכול סעודתו. ואף לדעת הר"ן והמ"א י"ל ששאני נד"ד כיון שאין קיום המצוה תלוי באשה אלא בבעלה ולכן היא בגדר של אונס ממש.

אלא שאר דברי המ"א קשים להבין, במה שהוא דומה דין לולב לדין הבדלה וכוס ברכת המזון, שנראה שרב המרחק ביניהם. שהרי הטעם שאין לאכול סעודתו קודם נטילת לולב הוא מפני שמא הוא ישכח לקיים המצוה, כמו לגבי אכילת סעודה לפני תפלה וק"ש, משא"כ לגבי אכילת סעודה לפני הבדלה, שאם הטעם של איסור זה הוא מפני שמא הוא ישכח לעשות ההבדלה הלא הוי לרבותינו להתיר טעימה ושתיה קודם הבדלה ויש להם לאסור רק סעודה כמו לגבי מנחה וק"ש, אלא נראה שיש טעם אחר לאסור אכילה ושתיה לפני הבדלה, ונראה שהטעם הוא כדי שתהיה ההבדלה שתיה הראשונה במוצאי שבת ובזה יש היכר שהוא מבדיל בין קודש לחול, וזה בכלל כבוד שבת, וכמו שמצינו שאין ליהנות מן הנר במוצאי שבת עד שהוא יברך עליו כמ"ש הכה"ח בס"תרצג. אות י. בשם הפוסקים ע"ש. ולכן אף לגבי שתיה אין לשתות עד שהוא יברך הבדלה על היין וכמו שמצינו לגבי אמימר בפסחים קז. וכן יש ללמוד מהרשב"ם בפסחים קה. שהוא כתב, "לא קפדי אמיא קמי הבדלה אבל קמי קידושא קפדי משום כבוד שבת". הרי שהאיסור של אכילה ושתיה לפני קידוש והבדלה הוא בכלל מצות כבוד שבת, דהיינו שיהיה יין הקידוש שתיה הראשונה של שבת, ויין ההבדלה שתיה הראשונה של מוצאי שבת. ולכן נראה שאיסור השתיה הוא בכלל מצות הבדלה, משא"כ איסור הסעודה לפני ק"ש שאין זה חלק מן המצוה אלא רק גזירה כדי שהוא יכול לקיים המצוה אחר כך בזמנה. ולכן י"ל שאין ראיה מהתם לגבי אכילה קודם מצות לולב, וי"ל שאם הוא אנוס הוא מותר לאכול סעודתו.

וכן י"ל לגבי כוס של ברכת המזון שלדעת הטור בס"קפב. שאין לאכול סעודת פת אם אין לו יין לברכת המזון

שלדעתו אף יחיד צריך לברך על הכוס, מ"מ הוא מדמה דין זה להבדלה שיש לחכות הזמן של סעודה אחת אם הוא מצפה שיהיה לו כוס לאחר זמן, כמבואר שם. הרי אף כאן שאני, שהטעם שהוא אסור לאכול הוא מפני כדי שלא יכנס לחיוב של מצוה לברך על הכוס, ואין הטעם מפני שמא הוא ישכח לקיים המצוה, ולכן אין ללמוד מזה להדין של איסור אכילה קודם מצות לולב.

אלא נראה שכך היא כוונת המ"א, דהיינו שאה"נ ששאני הטעם של איסור אכילה לגבי הבדלה וכוס של ברכת המזון, אלא מ"מ עדיין יש ללמוד משם שהצד השוה ביניהם הוא איסור אכילה ואם סגי לחכות זמן אכילה אחת התם, ה"ה לגבי לולב שסגי לחכות זמן אכילה אחת. מ"מ כבר כתבתי שלענ"ד שזה רק כשהוא אינו אנוס אבל אם הוא אנוס אז לא גזרו חכמים כלל בכה"ג. וכבר ביארתי שי"ל שהמ"א סבר כהר"ן שאין מי שבא בדרך או שכח, בגדר של אונס כיון שאין העיכוב חוץ ממנו אלא תלוי בו, אבל י"ל שאף הוא מודה שאם האונס חוץ ממנו ואינו תלוי בו, אז י"ל שאין איסור של אכילה כלל קודם עשיית המצוה, וכנדון דידן.

ו) **ושוב** ראיתי בברכ"י בס"רעב. אות ט. שהוא האריך לדון לגבי מי שאין לו יין לקידוש בליל שבת עד למחר האם צריך להתענות עד מחר או לא, ובתחילה הוא כתב מסברה "ואיסורא דרבנן לטעום קודם קדוש ובכי האי גוונא הוי קליש דאנוס הוא ואין לו במה לעשות קדוש, וכל קבל דנא חייב לאכול ולהתענג בליל שבת, מוטב דיאכל בלי קדוש ולא יתענה בליל שבת." הרי שאף הוא סבר שאנוס שאני ולא גזרו בכה"ג, אלא שאחר זה הוא הביא ראיות שיש להתענות עד מחר וכסברת מהר"י מולכו ע"ש. מ"מ אין משם ראיה לנד"ד, שאין הטעם של איסור אכילה ושתיה בליל שבת קודם קדוש משום שמא הוא ישכח לקיים המצוה, אלא שכך תקנת חכמים שתהיה שתיה הראשונה של שבת היין של קידוש, וכמו שכתבתי לעיל לגבי הבדלה, ולכן זה חמור טפי ובכלל מצות קידוש, ואין זה גזירה מלבד המצוה עצמה שמא הוא ישכח לקיים המצוה. ולכן עדיין י"ל שלגבי החשש של שמא הוא ישכח לקיים המצוה לא גזרו רבותינו לגבי מי שהוא אנוס.

אלא שיש להעיר על דברי הברכ"י בס"רעא. אות ג. לגבי הטעם שאין לטעום כלום אפילו מים לפני קידוש, שהוא כתב שם, "והכי מוכח בירושלמי ריש ערבי פסחים, ר"יודן נשיאה צחא שאל לרבי מונא בגין דאנא צחי מהו נשתה, א"ל תני רבי חייא אסור לאדם לטעום כלום עד שתחשך." ולענ"ד זה קשה להבין שמה ראיה יש כאן, הלא כאן איירי לפני שתחשך דהיינו קודם שהגיע ליל פסח, ואנו איירינן לגבי האיסור של שתיה אחר שתחשך לפני קידוש. ועוד אינו מובן האם יש איסור של שתית מים בערב פסח קודם יו"ט. אלא נראה שיש להירושלמי שיטה אחרת מהבבלי, שכתוב בבבלי "לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה". הרי הלשון כאן "לא יאכל", אבל בירושלמי כתוב, "לא יטעום אדם כלום עד שתחשך", הרי נראה שאף טעימה אסורה, וזה חמור מהבבלי, ולכן י"ל להבבלי אין איסור של שתיה ולירושלמי יש איסור של שתיה. וכן הוא בברכות לה: שכתוב שם "רבא הוה שתי חמרא כל מעלי יומא דפיסחא כי היכי דנגרריה ללביה וניכול מצה טפי". וכן פסק מרן בשו"ע בס"תעא. א. ועוד כתב מרן בב"י שם "ואפשר דמתני' נמי דיקא הכי דקתני ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם, ולא קתני לא יאכל ולא ישתה", ועיין בשיטת הטור שם שהוא כתב "ויין מותר לשתות הן רב או מעט". ולכן נראה שכל זה שלא כהירושלמי, ואנו קי"ל כהבבלי ולכן אין להביא ראיה מהירושלמי. וראיתי בשירי קרבן על הירושלמי שם שכתב "אבל הירושלמי איירי בדברים שאין גוררין המאכל ואפילו הטעימה אסורה", ולענ"ד זה אינו שהלא שתיית הרבה יין גוררין התאוה כמ"ש בברכות שם ובתוספות שם וכמ"ש הב"י הנ"ל, ולכן הלא מותר לר"יודן נשיאה בשתיית יין הרבה ובזה נסתלק צמאונו, ואיך אמר לו רב מונא שאין לטעום כלום, אלא צ"ל שלירושלמי כל טעימה אסורה לפני ליל פסח, ודלא כהשירי קרבן.

ולכן יש להעיר על הברכ"י, מה ראיה יש מהירושלמי, שאנו לא קי"ל כהירושלמי בזה. אלא עדיין י"ל שדברי הברכ"י נכונים בזה, שי"ל שלכו"ע יש איסור של שתיה אחר שתחשך בין בליל שבת ובין בליל יו"ט, אלא לסברת הירושלמי יש להמשיך איסור זה אף לפני ליל יו"ט של פסח, משום שפסח חמור טפי, ולכן בשלמא שאנו לא קי"ל כהירושלמי שיש איסור של שתיה לפני ליל פסח, אבל מ"מ עדיין ראינו מזה שיש איסור של שתיה אחר ליל יו"ט. ויש להוסיף על זה, שאין לומר שלהירושלמי הטעם לזה משום כדי שהוא יוכל לאכול המצה בתיאבון, שהלא אין המים סעיד כלל, אלא נראה שזה בכלל כבוד היו"ט וכדמצינו ברשב"ם בפסחים קה. ע"ש. ולכן אם יש איסור לשתות משום כבוד יו"ט פסח לפני פסח ק"ו שאין לשתות אחר ליל של פסח קודם קידוש, ואם זה בכלל כבוד יו"ט י"ל שזה שייך אף לשאר יו"ט ושבת, אלא שלא אסרו שתיה לפני הלילה אלא בפסח כיון שהוא חמור, כך נראה לענ"ד לפרש הירושלמי ובזה מ"ש הברכ"י אתי שפיר.

ז) **ולכן** נמצא שאין להביא ראיה שאף מי שאנוס אסור באכילה קודם קיום מצות הבדלה מהדין של קידוש ומהר"י מולכו והברכ"י הנ"ל, ששאני קידוש שאין האיסור של אכילה לפני קידוש בליל שבת מפני שמא ישכח אלא משום שזה בכלל כבוד שבת, ולכן עדיין י"ל שאין לגזור גזרת איסור סעודה קודם מצות הבדלה לגבי מי שהוא אנוס ועדיין לא יכול להדליק הנרות.

ושוב ראיתי בבית דוד ס"קנא. שכתב בתירוץ שני שם לגבי בדיקת חמץ, "דאפילו הוא בענין שאינו יכול לבדוק עדיין מאיזו סבה, כגון שנאבד מפתח חדרו ושלח אחר אומן לעשותו או כיוצא דצריך על כרחו להמתין שהות מה, לא יאמר בעוד שמתקן אעשה מלאכה וכיוצא, אלא צריך למנוע מכל אלה ולישב בטל עד שיבדוק כיון שמצפה שאחר שעה יכול לבדוק, וניהו ודאי אם אינו מצפה שיכול לבדוק בלילה מותר." ולענ"ד נראה שלפי מה שביארתי שאם אין האונס תחת ידו אלא תלוי באחר אז לא גזרו רבותינו בכה"ג, ולכן בנדון הב"ד שהוא תלוי אחר לתקן המפתח דהיינו האומן, שוב אין חל עליו הגזירה והוא מותר באכילה ומלאכה.

ח) **ועכשיו** יש לבאר אם אמרינן לא פלוג בזה, דהיינו שאה"נ שאין טעם לגזור האיסור של אכילת סעודה או מרחץ וכדומה לגבי מי שהוא אנוס, אבל עדיין י"ל בזה לא פלוג שהחכמים השוו מדותיהם בגזרות ואסרו בדרך כלל ואין חילוק אם שייך טעם הגזירה באותו ענין או לא, כדמצינו בכמה מקומות. ולענ"ד נראה שלא שייך לומר בנד"ד לא פלוג ואפרש את שיחתי.

מצינו בשבת קמט. שכתוב, "תניא אין רואין במראה בשבת, רבי מאיר מתיר במראה הקבוע בכותל, מ"ש הקבוע בכותל דאדהכי והכי מדכר שאינו קבוע נמי אדהכי והכי מדכר, הכא במראה של מתכת עסקינן וכדרב נחמן... אמר רבה בר אבוה מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין." וכתב על זה הרי"ף "ש"מ דמראה שאינה של מתכת בין קבועה בכותל בין שאינה קבועה שריא, ושל מתכת אסור כתנא קמא ואפילו קבועה בכותל." וכן פסקו הרמב"ם ומרן בשו"ע בס"שב. יג. (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר"ן שם, "במראה של מתכת שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלים, וקסבר ת"ק דאפילו קבועה בכותל דליכא למיחש בה להשרת נימין אסור לראות בה דסבירא ליה כרבה דאמר גבי נר דאפילו גבוה שתי קומות דכיון דגזור רבנן לא פליג במילתיה הכא נמי לא פליג בין קבועה לשאינה קבועה, ורבי דמתיר הקבועה לית ליה דרבה. וקי"ל כתנא קמא ומיהו שאר המראות אפילו לת"ק שרו דאע"ג דתנא קמא ס"ל כרבה היינו לומר שהשוו מדותיהן במין אחד, אבל להחמיר במין אחר אטו אותו המין שראוי לחוש בו אפילו רבה מודה דלא מחמירין, תדע דהא אמרינן בפ"ק יב: דאם אדם חשוב הוא מותר, ולא גזרינן אטו שאינו חשוב, ובשמן נמי חלקו בין משחא לדנפתא ולא גזרו זה מפני זה." וכן הוא ברמב"ן שם, והוא פירש הטעם שאין מחמירין ממין אחד למין אחר הוא מפני "שא"כ היתה גזירה לגזירה, אלא באותו המין שגזרו בה גזירה ראשונה הוא." וכן הוא ברשב"א ובריטב"א שם. וכן הוא בב"ח בריש ס"ערה. בד"ה אין פולין.

ולפי זה יש לדון שאם לא אמרינן שגזרו אדם חשוב אטו אדם רגיל כיון שהם כמו שני מינין, הכי י"ל בהד"ד שאין לגזור אנוס אטו אינו אנוס שאף זה כמו שני מינין, ויש בזה גזירה לגזירה כמו שפירש לנו הרמב"ן הנ"ל. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שלא גזרו חכמים שמא ישכח לגבי אנוס.

ט) **וכן** ראיתי חילוק זה בלחם משנה בהל" יו"ט פ"ג. הל"יב. שהוא כתב שם, ויש לומר דבשלמא בתלישת ירק אמרינן דכיון דנאסרה קצירה שהיא לצורך אכילה, נאסר תלישת ירק אע"פ שהוא לצורך אכילה משום לא פלוג, אבל לא נאסור בעבור כן דמשום דנאסר כבוי שלא לצורך יאסר כבוי לצורך, דלא שייך לומר אהא לא פלוג רבנן כיון שהם שני ענינים חלוקים דהאי לצורך והאי שלא לצורך, דבשלמא בשהכל לצורך אמרינן לא פלוג" ע"ש. הרי שאם יש "שני ענינים חלוקים" לא אמרינן לא פלוג. ולפי זה כן י"ל בנדון דידן שהלא בכבוי המעשה של כבוי הוא שוה בין שהוא לצורך או לא, כיון שמה שהוא לצורך או לא תלוי במחשבת אדם, אבל במעשה עצמו של הכבוי אינו ניכר בין זה לזה, ועדיין י"ל בזה לא פלוג. ולפי זה כן י"ל לגבי אנוס שאף שהמעשה של מלאכה כגון רחיצה וכדומה הוא ממש כמו המעשה של מי שאינו אנוס, מ"מ עדיין אמרינן שמי שהוא אנוס או אינו אנוס נחשב לשני ענינים חלוקים, ולא אמרינן בזה לא פלוג.

וראיתי במרן בס"ערה. א. שהוא כתב לגבי האיסור של קריאה כנגד הנר בשבת אפילו הוא גבוה עשר קומות שאינו יכול להגיע אליו, שלא חלקו חכמים בדבר". וכתב על זה הט"ז בס"ק א. "אע"ג דאח"כ מצינו שחילקו כגון בין א' לשנים ועוד הרבה כמ"ש אח"כ, היינו שיש חילוק מצד האדם שלזה מותר ולזה אסור ולא גזרינן על אדם זה

בשביל אחר, אבל בחילוק שמצד הנר לא חילקו כיון שיש בו איסור כשהוא למטה לא נפקא האיסור אם מגביהו או מסגירו בעששית, דכיון שנאסר נאסר והוא האיסור עצמו, משא"כ בחילוק של האדם אמרינן שלזה לא נאסר מעולם כנלענ"ד נכון." ולכאורה נראה שהט"ז חולק על הרמב"ן והר"ן הנ"ל, שלדעת הט"ז לגבי החפצא אנו אמרינן לא פלוג אבל לגבי הגברא לא אמרינן לא פלוג, אלא נראה שזה אינו, שאם כן הלא אף מראה שאינה ממתכת יש לגזור, אלא נראה שגם הט"ז סבר כהרמב"ן והר"ן, והגזירה היא רק לאותו מין, כגון מראה של מתכת או נר של שמן אבל אפילו הכי אמרינן לא פלוג רק לגבי החפצא ולא על גבי הגברא. (ואין להקשות על הט"ז מסברת המנחת אלעזר בח"א ס"ה. בשם הנתיבות, עיין מה שכתבתי בח"א ס"קלו. אות ד. שכל איסור דרבנן הוא על הגברא ולא על החפצא, ולכן איך אמרינן שלא פלוג דרבנן הוא על החפצא, שזה אינו שהם גזרו בשביל החפצא, והם תלויים סברת לא פלוג בהחפצא, אבל עדיין האיסור על הגברא.)

ולפי דברי הט"ז אף בנד"ד יש להקל שי"ל שהמלאכה עצמה היא החפצא שנאסרה כגון בורסקי וספר, ובהן י"ל לא פלוג, אבל לגבי הגברא לא אמרינן לא פלוג ולכן כיון שיש לחלק בין אדם רגיל לאדם חשוב לגבי הנר כמו כן יש לחלק בין סתם אדם ואנוס.

ואגב אורחיה יש להעיר על דעת המ"א בס"רלב. שכתב שאם יש ב' או ג' זוגות לספר אפשר בזה לא גזרו, והלא זה דומה למראה של מתכת הקבועה על הכותל, או לנר בב' קומות, ולדברי הט"ז הזוג הוא החפצא ושייך בו לא פלוג, וכן ראיתי בא"ר שם שכתב שי"ל בזה לא פלוג. אלא נראה שי"ל בעד המ"א שבשלמא לגבי מראה מתכת בשבת החשש הוא מפני איסור דאורייתא של גוזז, ובשלמא לגבי הנר בשבת החשש הוא האיסור דאורייתא של מבעיר, אבל לגבי תפלת מנחה כל המצוה היא מדרבנן, וי"ל שלא אמרו חכמים לא פלוג על מצות מדרבנן שזה כמו גזירה לגזירה וכמו שכתב הרמב"ן הנ"ל. ולכן משום ספק זה כתב המ"א סברתו בלשון של "אפשר". ואף שמצינו לא פלוג לגבי ערוב כמבואר בתוספות בערובין בריש סה:, הלא התם כתב דלא אמרינן לא פלוג לחומרא, ואף התם יש חשש של שפיכות דמים ע"י הגוי, משא"כ בנד"ד דהוי רק מצוה מדרבנן. ואף שמצינו לא פלוג בתוספות בנדה ג. בד"ה מרגשת, לגבי כתמים, הלא אף התם י"ל שזה בכלל החשש של שמא מרגשת וזה בכלל האיסור מן התורה. ולכן אפשר שלגבי תפלת מנחה שהיא קיל טפי, לא אמרינן לא פלוג כלל.

י) **ועוד** יש לדון בזה לגבי לא פלוג, והוא על פי מ"ש הרמב"ם בפ"ה דחמץ ומצה הל"טו. "אין עושין סריקין המצויירין בפסח מפני שהאשה שוהה עליהן ומתחמצין בעת עשייתן. לפיכך הנחתומין מותרין לעשותם מפני שהן בקיאין באומנותן וממהרים לעשותם, אבל בעלי בתים אסורים ואפילו צרו אותן בדפוס, שמא יבואו אחרים לעשותן שלא בדפוס וישהו בעשייתן ויחמיצו." עיין ברב המגיד שלדעתו כן דעת הרי"ף והגאונים. ונראה מזה שבשלמא שאין לגזור נחתום אטו בעל הבית, ואין לומר בזה לא פלוג, שזה כמו סתם אדם ואדם חשוב לגבי נר בשבת שלא גזרינן זה אטו זה, וכמו שכתב הר"ן הנ"ל. אלא עדיין יש לדון לגבי דפוס הבעל הבית, שהלא זה דומה למראה שאינה של מתכת ואין לגזור בזו אטו מראה של מתכת כיון שהן שני מינין. ויש להגדיל הקושיא על הטור בשם רא"ש בס"תס. ומרן בשו"ע שם סע"ד. שאף לנחתום זה אסור, והלא לא שייך לומר בזה לא פלוג. אלא נראה שאין זה קושיא שיש לדמות דין זה להדין של נר שעוה בשו"ע ס"ערה. א. שאף שגזרו חכמים על נר של שמן בשבת שמא יטה, וזה לא שייך בנר של שעוה, עדיין אמרינן שנר שעוה אסור, אף שלכאורה זה מותר שהוא מין אחר כמו מראה שאינה של מתכת, וזה לפני טעם האיסור של נר שעוה משום לא פלוג, אלא משום שכך גזרו בתחילה לאסור נר של שעוה. וכן כתב הט"ז בס"ק ב. "אין פירושו דבנר של שעוה אסור גם כן דלא חילקו חכמים, דבזה היה לנו לומר בזה לא נאסר מעולם וכמ"ש בסמוך, אלא האי 'וכן' קאי אריש דתחילה גזרו גם בזה משום יסיר ראש הפתילה ונמצא מכבה כ"כ הב"י." ע"ש. הרי שמטעם לא פלוג אין לאסור נר של שעוה אלא עדיין יש בו החשש של כיבוי ולכן כך אסרו מעיקרא. ולכן הכי י"ל לגבי הנחתום והדפוס שכל זה בכלל גזירה אחת של "שמא יבאו אחרים לעשותן שלא בדפוס וישהו בעשייתן ויחמיצו" כמ"ש הרמב"ם, ואין זה בגדר של גזירה לגזירה. ולכן נראה שרק במקומות שמצינו בפירוש דהכי גזרו חכמים י"ל שיש גזירה אף במקום שלא שייך טעם הגזירה, אבל בשאר מקומות עדיין י"ל דלא אמרינן לא פלוג בשני מינים שונים. וכן י"ל בנדון דידן.

יא) **ולענ"ד** נראה שיש לדמות נד"ד לריש פ" אלו מגלחין שהבא ממדינת הים ומבית שביה, אינו בכלל גזרת כיבוס וגלוח, ולא אמרינן בזה לא פלוג, ונראה שזה משום שמי שהוא אנוס נחשב למין אחר ממי שהוא אינו אנוס וכדביארתי לעיל. וכן יש לדמות זה למ"ש בתוספות בנדה ג. בד"ה מרגשת, "... אלא לא פלוג רבנן, והא דקאמר מודה שמאי בשוטה ובמוך, משום דהנהו חלוקות משאר

נשים ולא שייך למימר בהו לא פלוג רבנן" ע"ש. וא"כ גם י"ל שאנוס ואינו אנוס חלוקים הם ולא שייך לומר בהם לא פלוג רבנן.

ועוד י"ל לגבי לא פלוג והוא סברת המשנה למלך בהל" גירושין פ"יב. הל"טז. בד"ה וראיתי, לגבי לא פלוג, דאפשר היכא דאיתמר איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר ע"ש. ולכן אף בנד"ד כיון שלא מצינו שאנוס בכלל לא פלוג אין לנו לחדש דבר כזה.

ולכן מכל זה נראה ששפיר י"ל שלא גזרו חכמים האיסור של מלאכה או אכילת סעודה לגבי אנוס, כיון שאין טעם לגזור עליו שבל"ה הוא אינו יכול לקיים המצוה, ולא אמרינן בזה לא פלוג.

יב) **ויש** עוד טעם אחר להתיר בנד"ד, והוא על פי מ"ש בהגהות חתם סופר על המ"א בס"תרנב. הנ"ל לגבי מי שבא בדרך ומצפה שיבוא למקום הלולב, "אבל אם מצפה שיביאו לו לולב מותר לו לאכול דהרי יש לו מי שיזכירנו שלא ישכח, היינו אותו שיביא לו הלולב." וכן יש ללמוד מהדרכי משה בס"רלב. שכתב לגבי ההיתר של אכילת סעודה לפני מנחה "ואולי סמכו על קריאת שמע לב"ה ולא חיישינן דילמא אתי למפשע", וכן כתב הרמ"א בשו"ע שם. וכן ראיתי סברה זו בא"ר בס"תרנב. בס"ק ו. שכתב, "כיון דשליח יבא אצלו דמי ללימוד בלילי שבת בס"ער"ה." דהיינו מ"ש מרן בסע"ב. לגבי האיסור של קריאה כנגד הנר והחשש של שמא יטה, "ודוקא אחד אבל שנים קורין ביחד שאם בא האחד להטות יזכירנו חבירו" ע"ש. וכן מצינו לגבי בדיקת חמץ בס"תלא. שאם אמר לחבירו שיזכירהו הבדיקה כשתחשך מותר לו ללמוד, וכן הוא בעט"ז שם וא"ר אות ח. בשם נ"צ, ור"ז באות יא. וכה"ח אות טוב. ע"ש. ולכן כך י"ל בנד"ד שכשהבעל חוזר בלילה להדליק הוא יזכיר לאשתו ויאמר לה לקיים המצוה עמו, ולכן היא מותרת לאכול ולעשות מלאכה קודם לכן.

אלא עדיין יש לפקפק בהיתר זה על פי מ"ש הנחלת צבי ביו"ד ס"רסא. לגבי הדין האם האב יכול לאכול קודם מילת בנו, "ואפילו אם יעמיד אחר שיזכירו לא מהני כמש"ל בפ"ת ס"יח. ס"ק ב. דדוקא במידי דמצוה מהני." ובפ"ת שם כתב, לגבי בדיקת הסכין אחר השחיטה, "ועיין בתשובות זכרון יצחק ס"קג. שכתב דאף אם יעמיד אחר אצלו ויאמר להזכירו לבדוק אחר השחיטה לא מהני, דאף דבאו"ח ס"ערה. לענין קריאה לאור הנר בשבת התירו בכה"ג, דוקא בקריאה דמצוה התירו." ולכן אף לגבי נד"ד כיון שהאכילה והמלאכות אינן בכלל מצוה אין להתיר. אלא זה אינו, שסברה זו שרק למצוה התירו היא סברת הב"ח והמ"א בס"ערה. אך רוב האחרונים חולקים על זה וכתבו שאף לקריאת רשות יש לסמוך על מי ששומר עליו, וכן הוא בט"ז בס"ק ג. ושיורי ברכה אות ג. בשם ספר הבתים, וכן הוא בערוך השולחן באות י. וכן הוא בזבחי צדק בס"יח. אות י. שכתב לגבי דעת הזכרון יצחק הנ"ל "יש לדחות דשם גבי שבת כמה מרבוותא דחו טעם במצוה."

וראיתי בזבחי צדק שם שהוא הביא טעמים אחרים שאין לסמוך על מי שמזכירו, ולענ"ד נראה שאין בהם כדאי לדחוק היתר זה לגבי בדיקת חמץ, ולכן אף בנד"ד יש לסמוך על היתר זה.

יג) **ויש** עוד טעם להתיר, והוא משום שכל טעם שהיא אינה מדלקת מיד הוא כדי שהיא תוכל לקיים המצוה כהוגן, דהיינו ע"י בעלה ושניהם יוצאים י"ח כאחד, א"כ מצינו שכל השהייה היא רק מפני המצוה, ולכן י"ל שלא גזרו חכמים בכה"ג, אלא רק במקום שאין השהייה תועלת להמצוה. וכן ראיתי סברה כזו בא"ר שם שכתב, ואם הולך בעצמו יש לדמות לאומר משנת במה מדליקין בליל שבת (ראה מרן בס"ערה. ז.) או לריש פסחים הוא עצמו מחזר אחריו לשרפו ויבא לאכול". הרי כיון שכל מעשיו הוא להשיג המצוה אין לגזור עליו. אלא יש לדחות את זה, ששאני נדון הא"ר שהוא עצמו הולך להגיע ללולב ולכן יש מעשה הליכה ולכן לא גזרו עליו בכה"ג, אבל בנד"ד היא לא עושה שום מעשה אלא היא רק מחכה לבעלה בשב ואל תעשה, ואין זה בכלל מעשה שהיא יכולה להיזכר על ידו. אלא עדיין י"ל שאה"נ שאין ראיה מהא"ר אבל עדיין י"ל מסברה שאם כל השהייה היא רק כדי לעשות המצוה כהוגן אז לא גזרו רבותינו בכה"ג. ולפי זה יש להסביר המנהג שהובא בערה"ש בס"רלב. אות טו. שאוכלין סעודה קודם שהם הולכים לבית הכנסת לתפלת מנחה, אף שבזמנו אין מי שקורא לבהכ"נ, ודלא כבזמן הרמ"א. ונראה שכיון שכל כוונת השהייה היא כדי להתפלל מנחה כהוגן בבית הכנסת, אז לא גזרו איסור אכילת סעודה בכה"ג.

ויש להסביר עוד בסברה זו, והוא שיטת רש"י וכמה קדמונים (עיין ברשב"א בריש ברכות) שנוהגין להתפלל ערבית מבעוד יום בבהכ"נ ואע"פ שאינם יוצאים י"ח של ק"ש באותה שעה, מ"מ הם חוזרים לקרות ק"ש על המטה

ויוצאים בזה. וראיתי בתר"י בריש ברכות שם שהקשו על זה כיון שיש איסור באכילת סעודה קודם ק"ש בלילה, ולכן איך עושין לכתחילה מצות ק"ש רק בק"ש על המטה אחר סעודתו. וכן הוא בברייתא בפ"ק דברכות, "לא יהא אדם בא מן השדה בערב ויאמר אוכל קימעא ואישן קימעא ואקרא אח"כ ק"ש ואתפלל, ונמצא חוטפתו שינה וישן כל הלילה." וכן הקשה במ"א בס"רלה. בס"ק ב. ועיין גם בט"ז שם בס"ק ג. ולענ"ד נראה שהקדמונים סברו שכיון שבלאו הכי הם קורים ק"ש על המטה כיון שהיא מצוה בפני עצמה, יותר טוב הוא לכלול בה המצוה מן התורה של ק"ש בלילה, ולסמוך אותה לברכת ברוך המפיל, ולקיים המצוה מדאורייתא של ק"ש בכלל התקנת חכמים של ק"ש על המטה, שאם שניהם באו כאחד יש בזה מעלה גדולה (עיין לקמן סברת החת"ס לגבי קידוש). וכעין זה מצינו בטור בס"רצז. שכתב, "ונהגו לברך על עצי הדס... ויש נותנים טעם לדבר כיון דאיתעביד ביה חדא מצוה של הלולב ניעביד ביה מצוה אחריתי, כדאיתא בעירובין רב אמי ורב אסי כד מיקלע להו ריפתא דעירובא הוו מברכי עליה המוציא, אמר הואיל ואיתעביד ביה חדא מצוה דעירובא ניעבד מצוה אחריתי." ועיין מה שכבר כתבתי על זה בח"א ס"מט. אות א. ולכן מה טוב לכלול ק"ש על המטה עם ק"ש מדאורייתא, ואין כאן חשש של חבילות חבילות כיון שזה בכלל חדא מצוה נינהו, ולא גרוע מהבדלה וקידוש בפסחים קב:. ולכן כיון שכל כוונתם להמתין לקיים המצוה בדרך נכונה, וממילא צריך להמתין כיון שצריך להיות ק"ש על המטה סמוך לשינתו, אז שוב אין גזרת איסור אכילה קודם ק"ש עליהם כיון שהשהייה היא לצורך המצוה, משא"כ בברייתא הנ"ל ששם אותו איש רצה לקיים מצות ק"ש בתפלת ערבית, ואין זה דומה לק"ש שעל המטה שצריכה להיות סמוך לשינה, ולכן שפיר אמרינן בזה שאין לו לאכול קודם, כיון שהוא יכול להתפלל ערבית מיד.

יד) **ויש** לבאר את זה ביותר ביאור. מצינו בברכות ד: שכתוב, "א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בבית הכנסת מצוה לקרותו על מטתו, אמר רבי יוסי מאי קרא, 'רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'. אמר רב נחמן אם תלמיד חכם הוא אין צריך, אמר אביי אף תלמיד חכם מיבעי ליה למימר חד פסוקא דרחמי כגון 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה"א אמת'." ואחר כך בדף ה. כתוב, אמר ר"יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין מיניה." הרי מבואר שהמ"ד שיש מצות ק"ש על המטה הוא ריב"ל. ועוד מצינו שם בברכות שכתוב, "דאמר ר" יוחנן איזהו בן העולם הבא זה הסומך גאולה לתפלה של ערבית, רבי יהושע בן לוי אומר תפלות באמצע תקנום... רבי יהושע בן לוי סבר מקיש שכיבה לקימה, מה קימה ק"ש סמוך למטתו אף שכיבה נמי ק"ש סמוך למטתו." הרי מצינו שסבר ריב"ל שאף לגבי המצוה דאורייתא של ק"ש בערבית שיש לסמוך אותה למטתו. וי"ל לדעתו שבשלמא כשהוא מתפלל ערבית בבית הכנסת שהק"ש היא אחר העמידה, מ"מ עדיין אין היא ממש סמוך למטתו, ולכן נראה שתקנו חכמים לקרות השמע ממש סמוך למטתו כדי לקיים הפסוק "ובשכבך". ולכן שפיר אמר ריב"ל שיש מצוה של ק"ש על המטה. ונראה שלריב"ל הדרשה של ובשכבך סמוך למטתו, הוי אסמכתא מדרבנן, ולגבי ק"ש בתפלת ערבית יש טעם אחר לומר אותה בתחלת הלילה, דהיינו שיש לברך עליה שתים לפניה ושתים אחריה, וכיון שמצינו בברכה ראשונה שהיא לגבי חילוף היום ללילה, כגון "המעביר יום ומביא לילה" וכדומה, תקנו חכמים לומר ק"ש בכלל ערבית בתחלת הלילה, ומ"מ סבר ריב"ל שעדיין י"ל ק"ש אחר העמידה בתפלת ערבית משום דבעינן סמוך למטתו, אבל עדיין אין לנו סמוך למטתו ממש כיון שהוא אינו ישן באותה שעה, ולכן תקנו חכמים לקרות אותה עוד פעם סמוך למטתו ממש, וזו היא מצות ק"ש על מטתו. וכן יש לדקדק בלשון הגמרא שכתוב "מצוה" לקרותו על מטתו, דהיינו אין זה מפני מזיקין בלבד אלא היא "מצוה". וכן ראיתי במהר"ץ חיות שם שכתב, כיון דנקט לשון מצוה היא מצוה מיוחדת ולאו משום מזיקין." ויש להביא קצת סייעתא למה שפירשתי לדעת ריב"ל מהפני יהושע בברכות שם בד"ה אב"א קרא, שכתב לגבי ההיקש של ריב"ל "לכאורה ע"כ האי דרשא והקישא אסמכתא בעלמא הוא". אלא אחר כך הוא חוזר וסובר שהיא מן התורה וכתב, "דנ"מ נמי לעיקר זמן ק"ש דערבית מדאורייתא מתי הוה תחילת זמן חיובא, אי שייך בה זריזין מקדימין כשאר מצות או לא, דלריב"ל עיקר חיוב מדאורייתא היינו סמוך לשכיבה ומש"ה לא שייך ביה זריזות כיון דעיקר מצותה סמוך לשכיבה ממש, והיינו מהקישא דקימה דהתם ודאי לעולם הוה זמן ק"ש סמוך לקימה בין מטעמא דזריזות ובין מטעמא דסמוך לקימה וממילא ילפינן מהקישא דה"ה לשכיבה סמוך לשכיבה." ונראה שזה סייעתא למה שפירשתי שהעיקר זמן חיוב של ק"ש הוא סמוך למטתו ממש, אלא לענ"ד זה אסמכתא בעלמא כמו שכתבתי לעיל ודלא כסברת הפני יהושע בזה. ויש להביא ראיה שזה אסמכתא בעלמא, מהא דברכות ח:, שכתוב שם, "תניא רשב"י בשם ר"ע פעמים שאדם קורא ק"ש שתי פעמים ביום ויצא בהן חובתו אחת של יום ואחת של לילה... אמר ריב"ל הלכה כר"ש שאמר משום ר"ע... לאו בפירוש אתמר אלא מכללא איתמר

דההוא זוגא דרבנן דאשתכור בהלולא דבריה דר׳ יהושע בן לוי אתו לקמיה דריב״ל אמר כדאי הוא ר״ש לסמוך עליו בשעת הדחק.״ הרי נראה דההוא זוגא דרבנן לא ישנו באותו לילה (וכבני ר״ג במשנה שם), ועדיין סבר ריב״ל שבשעת דחק יי״ח בלי שינה, ואת״ל שסמוך לשכיבה ומטתו ממש מן התורה איך יצאו י״ח בלי שינה, אבל אם הוא אסמכתא בעלמא שפיר י״ל שהחכמים לא אמרו כן בשעת הדחק. ואת״ל שלא בעינן שיהיה כל אדם שוכב על מטתו מיד אחר ק״ש, אלא אנו נגררין אחר דרך העולם, א״כ אין מקום לחכמים לתקן ק״ש על המטה כלל כיון שאין זה תלוי בכל איש אלא במנהג העולם בלבד. ועוד את״ל שאזלינן אחר מנהג העולם בזה, הלא כתוב בגמרא שאין לומר השכיבנו באותו זמן, ופירשו התוספות בד״ה ובלבד, ״דלאו זמן שכיבה הוא כיון שעלה כבר עמוד השחר.״ ואל תאמר שאותו זוג דרבנן ישנו מיד שלא אמר ריב״ל תנאי זה. ולכן יותר נראה לומר שלריב״ל הדרשה של שכיבה סמוך למטתו היא רק אסמכתא, ולא אמרו חכמים דבעינן שינה ממש בשעת הדחק.

מכל הנ״ל נראה שלריב״ל הטעם של ק״ש על המטה הוא מפני שזה בכלל מצות ק״ש בערבית, ומה שאמר ר״ יוסי שיש ללמוד את זה מ״אמרו בלבבכם״, י״ל שהוא אזיל בשיטת ר״ יוחנן שחולק על ריב״ל. וכן י״ל לדעת רב נחמן ואביי. ולפי זה יש לתרץ קושית התוספות בריש ברכות שכתבו על שיטת רש״י הנ״ל, ״ועוד דאותה קריאת שמע סמוך למטה אינה אלא בשביל המזיקין כדאמר בסמוך (דף ה.) ואם תלמיד חכם הוא אינו צריך.״ שאה״נ שי״ל הכי לדעת רב נחמן, אבל לדעת ריב״ל היא מצוה, והיא בכלל מצות ק״ש של ערבית לסמוך אותה למטתו (וזה שלא כהנמ״י בברכות שם שפירש ״מצוה לקרותה. כדי שילך לשכב על מטתו מתוך דברי תורה״). ולפי זה שפיר כתב הטור בס״רלה. בשם רב עמרם, ״שעיקר הקריאה שאדם יוצא בה במה שקורא לפני מטתו, ומחמת זה כתב שצריך לברך עליה בא״י אמ״ה אקב״ו על ק״ש.״ וידוע שבדרך כלל אנו אמרינן שר״ יוחנן וריב״ל הלכה כריב״ל, עיין ביד מלאכי מע״ר. אות תקעב. ותקעג. ולכן בשלמא לגבי הסדר של ק״ש ותפלת העמידה של ערבית שאנו תופסין כעיקר דעת ר״ יוחנן כיון שהברייתא כמוהו כמ״ש הרי״ף ״דתניא מסייע ליה״, ונראה בזה שא״א לקיים דברי שניהם שאם אנו עושין כדעת אחד אז אנו עושין כנגד דעת אחר, מ״מ לגבי ק״ש על המטה שפיר י״ל שיש לחוש לדעת ריב״ל לקרות אותה שאין הפסד בזה לר״יוחנן, ולכן שפיר י״ל שאם הוא אינו יי״ח של ק״ש בערבית כיון שהוא מתפלל בבית הכנסת לפני הלילה, אז יש לו להמתין לקרות השמע על מטתו, לקיים ״ובשכבך״, וכדעת ריב״ל. וכעין זה מצינו לדעת החתם סופר לגבי קידוש בליל שבת, שיש לכוין בתפלת ערבית של ליל שבת שלא לקיים מצות קידוש בדברים מן התורה במה שהוא מתפלל, אלא להמתין לקיים המצוה בקידוש על הכוס שתקנו רבנן, כמו שמבואר בהגהות חת״ס בריש ס״רעא. ע״ש. וה״ה כאן שיש לו להמתין לקיים המצוה מן התורה של ק״ש על מטתו בכלל תקנת חכמים. ולכן שפיר י״ל שבאופן כזה הוא מותר לאכול סעודתו כיון שכל השהייה בלילה הוא כדי לקיים המצוה כיותר הגונה, ולכן נסתלקה קושית ר״ יונה מעל רש״י והקדמונים.

טו) **ואגב** אורחיה לפי מה שפירשתי יש להבין המחלוקת בפ״ק דירושלמי בין ר״ זעירא וריב״ל, שכתוב שם לגבי ר״ זעירא, ״הוה קרי שמע והוה קרי וחזר וקרי עד דהוא שקע מיניהו שינתיה, ומאי טעמא ר״ אחא ור״ תחליפתא חמוי בשם ר״ שמואל בר נחמן רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה׳. מילתיה דר״ יהושע בן לוי פליגא דריב״ל קרי מזמורים בתרה.״ (ע״ש במראה הפנים בשם הג״מ דגריס ר״ זעירא, ולכן כך כתבתי). ונראה לפרש המחלוקת לפי מה שפירשתי לעיל, שלדעת ריב״ל בעינן רק ״סמוך למטתו״, ולכן לא בעינן סמוך לשינה ממש אלא כל שהוא קרא ק״ש על מטתו קרוב לשינה סגי, ולכן שפיר הוא לומר מזמורים אחרי כן, ועיין בבבלי בפ״ב דשבועות דהוה אמר שיר של פגעים, כמ״ש המראה הפנים שם. אמנם למ״ד ״אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו״, סבר דבעינן ק״ש ממש עד ש״דומו״, דהיינו ממש עד שינה. ולפי זה יש להעיר על המ״א בס״רלט. שהוא כתב שלדעת הטור ושו״ע ק״ש על המטה היא אינה משום שמירה אלא משום הפסוק ״אמרו בלבבכם״ ולכן מותר להפסיק בין ק״ש לשינה בברוך המפיל, והרמב״ם והתוספות סברו שהק״ש על המטה היא מפני שמירה לחוד, ולכן בעינן סמוך לשינה וי״ל המפיל קודם ק״ש. אלא אחר כך הוא הביא הירושלמי הנ״ל וכתב שהרמב״ם ודעימיה סברו כר״ זעירא, והטור ושו״ע סברו כריב״ל. וזה קשה בעיני, שהלא סבר ר״ זעירא הטעם של ״אמרו בלבבכם״ כמ״ש הירושלמי, ולכן אם השו״ע אזיל כר״ זעירא איך הוא כתב שכן סברת הרמב״ם שחולק עליו, ועוד נראה מהירושלמי שריב״ל לא סבר לדרוש פסוק זה, ואם השו״ע אזיל כריב״ל איך כתב המ״א שהשו״ע סבר כפסוק זה, ועוד המ״ד ״אמרו בלבבכם״ סבר שאין להפסיק כלל בין ק״ש לשינה, ולכן איך הוא כתב לדעת השו״ע שמותר להפסיק בברוך המפיל, ואצלי דבריו צ״ע.

טז) **ולפי** סברה זו יש להסביר הדין של ספירת העומר אחר ההגדה בליל יו"ט שני בחו"ל, שהקשה המור וקציעה בס"תפט. על אלו שאומרים שיש לספור אחר ההגדה כדי שלא יהיה סתירה בין יו"ט שני וספירת העומר, שהלא יש איסור לאכול קודם הספירה, ולכן אין לספור אחר ההגדה ואחר אכילת סעודתו. אלא מצינו בחיים שאל ח"ב ס"י. אות ב. שהוא הליץ בעד המנהג לספור אחר ההגדה והוא כתב שכן סברת הרמ"ע מפאנו, ומהר"ם זכות והרב הנשי"א. ואף שהוא הביא סברת הרש"ש לספור מיד אחר ערבית מ"מ הוא כתב בסוף "ואני עני במקומי אני עומד שיש לנהוג כהרמ"ע והרמ"ז והרב הנשי"א ז"ל." ועיין עוד בזה בברכ"י ומחזיק ברכה. אלא הוא לא תירץ לנו איך הוא מותר לספור לכתחילה אחר אכילת סעודתו. אלא לפי מה שהסברתי לעיל אתי שפיר, שכיון שכל כוונתו להמתין כדי שהוא יוכל לעשות המצוה כהוגן, אז שוב אין איסור עליו של אכילה שכל שהייתו הוא משום המצוה עצמה. ולכן לא גזרו בכה"ג, והוא מותר לאכול סעודתו ולספור אחר ההגדה.

ונחזור לנד"ד, ונראה שאם כל טעם השהייה הוא כדי לקיים המצוה ביותר הידור, אז אין לגזור בכה"ג שלא לאכול סעודה, וכן י"ל לגבי אשה זו בהדלקת נר חנוכה.

יז) **ועכשיו** יש לבאר עוד טעם שאשה זו יכולה לאכול סעודה או לעשות מלאכה קודם ההדלקה. וזה לפי שיש לדון לגבי דעת המהרש"ל ודעימיה הנ"ל ששייך גזירה שמא ישכח לגבי נרות חנוכה. ולענ"ד נראה שיש מקום לומר שרק במקום שמצינו שגזרו חכמים האיסור של אכילת סעודה או עשיית מלאכה שייך גזרתם, אבל לא במקומות אחרים, שמה שהם גזרו הם גזרו ומה שהם לא גזרו הם לא גזרו, ואין לנו להוסיף על גזרותם מדעתינו, כמ"ש הרב המגיד בהל" חמץ ומצה פ"ה הל"כ. "ואני אומר אין לנו לגזור גזרות מדעתינו אחר דורות הגאונים ז"ל." וכן הוא בב"י באו"ח ס"תסב. בד"ה ומ"ש רבינו, "אין טעם במנהג ההוא לאסור ולגזור גזירה בדבר שלא חששו לו חכמי התלמוד ולא החכמים האחרונים." עיין עוד מה שכתבתי בזה בח"א ס"קכח. אות יב. וכן י"ל בנדון דידן שלא מצינו שגזרו חכמי התלמוד גזירה זו על נרות חנוכה.

ויש לבאר את זה ביותר ביאור. כתוב בברכות ד: "לא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אילך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וחוטפו שינה ונמצא ישן כל הלילה". וכתבו התוספות שם בד"ה וקורא, "מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה עד שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית." ולכאורה נראה שדבריהם תמוהים, במה שהם כתבו "מכאן משמע", שנראה פשוט לדעת התוספות שלולא ברייתא זו אין ללמוד דין זה משום מקום אחר, ורק משום ברייתא זו אנו ילפינן האיסור של אכילת סעודה קודם ק"ש. וזה קשה להבין שנראה שיש ללמוד דין זה משתי משניות, אחת היא בסוכה לח. שכתוב שם, "מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול לכשיכנס לביתו יטול על שולחנו". ופירש"י אם שכח ולא נטל קודם אכילה צריך להפסיק סעודתו וליטול לולב." הרי שיש ללמוד ממצוה דלולב שהיא מן התורה שיש איסור אכילת סעודה כשהגיע זמן המצוה, וה"ה לגבי ק"ש בערב. ואת"ל שהמשנה בסוכה היא לגבי מצוה דרבנן בשאר ימי החג כיון שכתוב שם "מי שבא בדרך" כמ"ש בגמרא שם, אז י"ל ק"ו דהיינו שאם למצוה מדרבנן יש להפסיק ק"ו למצוה מן התורה של ק"ש יש להפסיק סעודתו.

וכן יש ללמוד מהמשנה בשבת ט: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי ולא לאכול ולא לדין, ואם התחילו אין מפסיקין, מפסיקין לקרות ק"ש ואין מפסיקין לתפלה." הרי אם אין לאכול קודם מנחה ק"ו שאין לאכול קודם ק"ש, ועוד יש ללמוד מכאן לגבי ק"ש שאף אם התחילו לאכול יש להפסיק. ולכן לפי זה דברי התוספות הנ"ל תמוהים, שהלא אף בלי הברייתא בברכות הנ"ל עדיין יש ללמוד האיסור של אכילת סעודה קודם ק"ש ממשניות אלו, ולכן צריך לפרש למה כתבו התוספות "מכאן משמע".

וכן יש להקשות על הטור בס"רלה. שאחר שהוא הביא הברייתא הנ"ל הוא כתב, אלמא כשהגיע זמן ק"ש אסור לקבוע סעודתו עד שיתפלל". הרי משמע מלשונו שרק ממקום זה יש ללמוד דין זה, וכמ"ש התוספות הנ"ל, והוא לא הביא המשניות הנ"ל למקור לדין זה.

ולכן נראה לענ"ד שהתוספות סברו שאף שמצינו משניות הנ"ל, מ"מ י"ל שדוקא התם גזרו חכמים גזרותם של איסור אכילת סעודה, ואין ללמוד מהם לשאר מקומות, אם לא שמצינו בפירוש שאף במקומות אחרים אסרו חכמים. ולכן שפיר כתבו התוספות בברכות שם לגבי הברייתא הנ"ל "מכאן משמע" שאין לאכול סעודה עד אחר שקרא את שמע, שאין ללמוד דין זה ממקומות אחרים כדביארתי. וכן יש לומר לדעת הטור הנ"ל. ועוד נראה מהטור שרק אכילת סעודה אסור אחר שהגיע זמן של ק"ש, אבל לגבי

מרחץ וכו׳ אין שום איסור אף אחר שהגיע הזמן של ק״ש. ואף שכתוב במשנה בשבת הנ״ל ״מפסיקין לקרות ק״ש ואין מפסיקין לתפלה״, ולכאורה משמע שזה לגבי אכילה כרישא של המשנה שכתוב בה ״ואין לאכול״, מ״מ אין זה כן, שכתבה הגמרא על זה בדף יא. ״הא תנא ליה רישא אין מפסיקין, סיפא אתאן לדברי תורה״ ע״ש. הרי שצריך להפסיק מדברי תורה לק״ש ולא לתפלה, אבל אין בזה שום רמז לאיסור של אכילה קודם ק״ש, ולכן שפיר הוא שהתוספות בברכות לא הביאו משנה זו.

ואל תאמר שמ״ש התוספות והטור הוא לגבי האיסור של אכילה לפני שהגיע זמן של ק״ש, וכן נראה מרבינו יונה והשל״ה כמ״ש המ״א בס״תלא. בס״ק ה. שפירשו כן הברייתא הנ״ל בברכות ד:, ולכן שפיר י״ל שאין ללמוד את זה מהמשנה בסוכה הנ״ל, שזה אינו, שנראה מלשון התוספות שהם הבינו שהאיסור אינו לפני שהגיע הזמן של ק״ש, אלא הוא רק כשהגיע הזמן, שהם כתבו ״שהגיע זמן״, וכן הוא בטור שכתב ״כשהגיע זמן ק״ש אסור.״ הרי לדעתם אין איסור לפני זה.

יח) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מה שכתב הרמב״ם בהל״ ק״ש פ״ב הל״ו. היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין גומר ואחר כך קורא ק״ש.״ נראה שאף שהרמב״ם כתב באלו ״גומר ואחר כך קורא ק״ש״, זה מפני שהוא איירי באופן שהאדם התחיל באלו קודם הזמן של ק״ש כמבואר בכ״מ שם בתירוץ שני, אבל אם התחיל באלו משהגיע זמן של ק״ש צריך להפסיק. ונראה מזה שהרמב״ם למד האיסור של אכילת סעודה לפני ק״ש מהמשנה בשבת הנ״ל, ועוד הוא למד שכמו שגזרו גזרותם לגבי אכילה ומרחץ וכו׳ קודם מנחה, ה״ה שיש לומר מסברה שכן גזרו לפני ק״ש בערב. ואל תאמר שכאן איירי הרמב״ם לגבי ק״ש של שחרית, שזה אינו שהוא כתב בפ״ו דהל״ תפלה הל״ז. ״מותר להסתפר וליכנס למרחץ סמוך לשחרית מפני שלא גזרו אלא סמוך למנחה שהוא דבר מצוי שרוב העם נכנסין שם ביום אבל בשחר דבר שאינו מצוי לא גזרו בו.״ ולכן נראה שאף לגבי ק״ש של ערבית שייך גזרות אלו אחר שהגיע הזמן של ק״ש, ובכללם האיסור של אכילה, ונמצא שהרמב״ם סבר שיש לגזור גזרות אלו בשאר מקומות אף שלא מצינו דבר זה בפירוש בדברי חכמים, מ״מ י״ל הכי מסברה, ודלא כהתוספות בברכות הנ״ל. ועוד י״ל שאף לפי התירוץ הראשון בכ״מ שכתב שהרמב״ם איירי כשהוא התחיל אחר שהגיע הזמן של ק״ש, עדיין י״ל שאה״נ שהוא אינו צריך להפסיק מ״מ עדיין הוא סבר שלכתחילה אין להתחיל. וכן יש לדקדק בלשונו שהוא כתב, ״היה עוסק באכילה״, דהיינו הלשון של בדיעבד, והוא לא כתב מותר לעסוק באכילה. ולכן אף לתירוץ הראשון יש איסור להתחיל באכילה ומרחץ וכדומה אחר שהגיע הזמן של ק״ש, וזה שלא כנראה מהטור (עיין לקמן) שמרחץ וכדומה מותר לכתחילה, ורק אכילה אסורה.

וכן ראיתי ברשב״א בפ״ק דברכות שכתב, ״ולא עוד אלא אפילו התחיל מפסיק לק״ש דאורייתא כדמשמע בפ״ק דשבת ט: וה״ה לכל השנויים שם בכניסה למרחץ וישיבה לפני הספר״. הרי אף להרשב״א יש ללמוד מסברה מהגזירה בדברים אלו במנחה לק״ש של ערבית, וזה כהרמב״ם ודלא כהתוספות הנ״ל.

אלא בטור לא מצינו דבר זה, דהיינו שלגבי ק״ש של ערבית לא מצינו שכתב הטור בס״רלה. שיש גזרות הנ״ל, אף אחר שהגיע הזמן של ק״ש. וזה אתי שפיר שכבר כתבתי שהטור סבר כהתוספות שאין להוסיף מסברה על מה שגזרו חכמים, ולכן כיון שלא מצינו בשום מקום בתלמוד שמרחץ וכו׳ אסור לפני ק״ש אין לנו לומר כן מדעתינו, ודלא כהרמב״ם והרשב״א.

יט) **וראיתי** בשו״ע בס״רלה. ב. שכתב מרן ״אסור לאכול חצי שעה סמוך לזמן קריאת שמע של ערבית, ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק וקורא קריאת שמע בלא ברכותיה וגומר סעודתו ואחר כך קורא אותה בברכותיה ומתפלל.״ הרי שמרן השמיט דעת הרמב״ם והרשב״א שגם יש למנוע מהמרחץ והבורסקי וכו׳, והוא הביא רק הדין של אכילה, ונראה שזה כהטור וכדעת התוספות הנ״ל, וזה אף שמרן עצמו הביא סברת הרשב״א בב״י שם. ועוד נראה ממה שכתב מרן ״ואם התחיל לאכול אחר שהגיע זמנה מפסיק״, נראה שדוקא לגבי אכילה יש להפסיק ולא משאר דברים. וראיתי במ״א בס״רלה. בס״ק ט. שכתב על דברי מרן, ״ואסור לעשות כל המלאכות הנזכרות בס״רלב (ב״י בשם הרשב״א ועמ״ש).״ ולענ״ד נראה שבשלמא אם זה סברת המ״א לפסוק כהרשב״א שאף אלו אסורים, אבל הוא אינו מוכרח כלל שזה סברת מרן, כיון שהוא השמיט דברי הרמב״ם והרשב״א מהשו״ע. וידוע מ״ש היוסף אומץ בס״כט. בד״ה ואני, ״דכמה דינים מוסכמים השמיטם בשו״ע וכ״כ הרב הגדול מהר״ר גבריאל איספרנסה זלה״ה בתשובה כ״י דאין הכרע מהשו״ע שהשמיט דין אחד דכמה דינים מוסכמים אין הרב כותבם וסמיך ליה במה שכתבם בבית יוסף עכ״ל. ואני

הדל כתבתי עליו בברכ״י או״ח ס״שב. מה זו סמיכה בדינים ההם על הב״י יותר מכל הדינים שכתבם בשו״ע ע״ש. ועתה נראה דודאי כוונת הרב הנז׳ הוא שדיני הגמרא והרמב״ם וכיוצא מביאם בשו״ע, אמנם הדינים המחודשים זמנין דהוא ז״ל משמיט מהם, ונראה דזה דבר השמיטה תחת שלש, או שהדין ההוא אף שהוא מוסכם הוא מציאות רחוק, או שהוא פשוט, או שהוא כלול ונלמד מעיקר הדין שכתב בשו״ע.״ (ועיין מה שכתבתי עוד לגבי כלל זה של היוסף אומץ בח״א ס״ח. אות ג. וס״צא. אות ג. וס״קלד אות י.) ולכן נראה בנד״ד שאף שדין זה ברמב״ם ואף שהוא אינו פשוט ואף שהוא דבר מצוי ואף שהוא אינו נכלל בדין אחר, עדיין מרן השמיט אותו מהשו״ע. ולכן צ״ל שכוונת מרן בזה היא שהוא לא פסק כדעת הרמב״ם והרשב״א, ואף את״ל שזה דבר קשה לומר שמרן לא פסק כהרמב״ם, מ״מ י״ל שכיון שכל האיסור כאן הוא מדרבנן, ונראה שהוא מחלוקת יש לאזיל לקולא ובפרט שלא מצינו בתלמוד מי שאמר דין זה בפירוש לגבי ק״ש של ערבית.

ושוב ראיתי בא״ר בס״רלה. באות ו. שכתב, ״תימה לי דבאמת שכ״כ הב״י בשם הרשב״א, אבל בשו״ע השמיטו ולא הזכיר אלא דין אכילה״. וזה כמו שכתבתי. אלא ראיתי אחר כך שכתב הא״ר לפרש דעת מרן, ״ונ״ל לכאורה דמדמה לה לק״ש של שחרית לעיל ס״פט. ז. דלא אסרו, והוא מרמב״ם.״ ולענ״ד זה אינו, שהלא כבר כתב הרמב״ם בהל״ ק״ש פ״ב הל״ו. הנ״ל שאף דברים אלו אסרו חז״ל לגבי ק״ש של ערבית אחר שהגיע הזמן של ק״ש. ונראה ממרן כאן שהוא לא סבר כהרמב״ם והגזירה היא רק לגבי אכילה אף אם התחיל אחר שהגיע הזמן של ק״ש, וכנראה מהטור. אלא יותר נראה לפרש ההשמטה כמו שפירשתי לעיל שזה מפני שיש מחלוקת ראשונים בדין זה ויש לאזיל לקולא.

וגם ראיתי בערוך השולחן בס״רלה. אות טז. שאף הוא פליג על המ״א וכתב, ״ודע דהטור והשו״ע לא הזכירו רק איסור אכילה, אבל הרשב״א כתב דכל הני דאסורים״. ובסוף הוא כתב לגבי דעת השו״ע, ״ומדלא הביאו בשו״ע ש״מ דלא ס״ל כמ״ש הא״ר.״ אלא אף הוא כתב כמו הא״ר הנ״ל שאף לדעת הרמב״ם אין מרחץ וכו׳ אסור לגבי ק״ש של ערבית, ואף הוא לא הביא הרמב״ם הנ״ל בפ״ב דהל״ ק״ש הל״ו. וכבר כתבתי לעיל שאף שהרמב״ם שם כתב שמותר לגמור באלו, זה מפני שהוא כבר התחיל באלו לפני זמן איסורו, אבל בהגיע זמן של ק״ש אף אלו אסורים, וכן הוא בכ״מ שם בתירוץ שני שכתב, ״רבינו סובר כדברי הר״ן שהעלה דכל שהתחיל קודם זמן חיובו אפילו בדאורייתא אינו מפסיק, שכתב ׳היה עוסק בתלמוד תורה והגיע זמן ק״ש וכו׳, היה עוסק באכילה׳.״ הרי שלדעת הרמב״ם כל אלו אסורים אחר שהגיע זמן של ק״ש. ואף לתירוץ הראשון כבר כתבתי לעיל שלכתחילה אין לעסוק בדברים אלו. אלא ראיתי שמרן הביא דעת הרמב״ם בס״ע. ה. לגבי ק״ש וכתב, ״היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ... להרמב״ם גומר ואח״כ קורא ק״ש.״ ע״ש. והוא הרמב״ם הנ״ל בפ״ב דהל״ ק״ש הל״ו. ולכן נראה מזה שאחר הגיע הזמן של ק״ש אף אלו אסורים, בין לתירוץ הראשון או השני, וק״ו לדעת הראב״ד שמחמיר על דעת הרמב״ם, ונראה שכן דעת מרן כי״א בתרא. ולכן זה תמוה שבס״רלה. מרן השמיט הרמב״ם לגבי ק״ש, ובס״ע. הוא הביא את דבריו. אלא נראה שמרן עשה פשרה מעצמו, דהיינו שבס״ע. הוא איירי לגבי ק״ש של שחרית כיון שיש רק ג׳ שעות של יום לקרות אותה, אבל בס״רלה. הוא איירי לגבי ק״ש של ערבית ובזה הוא פסק כהטור שאין דברים אלו אסורים אף אחר שהגיע בזמן של ק״ש, וזה אע״פ שהרמב״ם בהל״ ק״ש איירי לגבי ק״ש של ערבית. (עיין במקום אחר שביארתי דעת מרן בס״ע. ה. ואם הוא כיון לתירוץ הראשון או השני בלשונו.)

ולכן מכל זה נראה שלדעת מרן כל מלאכה מותרת אף אחר שהגיע הזמן של ק״ש של ערבית, וזה כנראה מהטור והתוספות בברכות ד: הנ״ל. ואף שמרן פסק בס״רלה. ג. ״לכתחילה צריך לקרות ק״ש מיד בצאת הכוכבים״. הרי משמע שכל מלאכה אסורה מיד, מ״מ י״ל שאין זה איסור גמור כגזירה אלא זה בכלל ההידור של זרזין מקדימין בלבד. הרי מצינו שאין להוסיף על מה שאסרו חכמים.

כ) **ועוד** נראה לומר שאף לדעת הרמב״ם והרשב״א י״ל שהם סוברים שיש ללמוד מהאיסור של מרחץ וכו׳ להדין של ק״ש של ערבית, כיון שזה רק משום שכבר מצינו שאסרו החכמים באיסור של אכילה בברייתא בברכות הנ״ל, ולכן הם סברו שמסברה אף האיסור של מרחץ וכו׳ שייך כאן, אבל במקום שלא מצינו כלל שאסרו חכמים מלאכה או אכילה קודם קיום המצוה, אין לנו לאסור דברים כאלו.

ולכן מצינו שגזרו חכמים איסורים לגבי בדיקת חמץ, ולולב וקידוש בליל שבת ויו״ט, ומנחה וק״ש בלבד, ולכן באלו יש להוסיף, ולכן אם לגבי בדיקת חמץ מצינו שרק לימוד תורה אסרו חז״ל, יש לנו להוסיף על זה לאסור אף אכילה, וכן מצינו בב״י בס״תלא. בשם הרב המגיד ובשו״ע שם, וכן אם לגבי לולב מצינו שאסרו רבנן רק

אכילה על שולחנו, יש לנו להוסיף על זה לאסור מלאכות הנ"ל בחו"מ כגון מרחץ, אבל אם לא מצינו שגזרו חז"ל שום גזירה על מצוה זו, כמו לגבי שופר, אז אין לנו לגזור מדעתינו לאסור אכילת סעודה קודם תקיעת שופר. וכן ראיתי בכה"ח שהרגיש בזה וכתב בס"תקפה. אות כו. "עיין לקמן בס"תרנב. ב. לגבי לולב שכתב דאסור לאכול קודם שיטלנו, ומדלא כתב כן לגבי תקיעת שופר משמע דשרי."

ולכן נמצא שי"ל בזה ממה נפשך, שאם אזלינן אחר הטור ותוספות י"ל שאין להוסיף על גזרות חז"ל, ואת"ל שיש לאזיל אחר הרמב"ם ורשב"א הנ"ל עדיין י"ל שיש להוסיף רק במצות שכבר נמצא שגזרו בהם חכמים, אבל במצוה שלא מצינו שהחכמים גזרו שום גזירה, אז אין לנו לגזור בה כלל. ולכן נראה שכיון שלא מצינו גזירה בדברי חכמים לגבי חנוכה, אז אין לנו לאסור אכילה או מלאכה קודם ההדלקה.

כא) **אלא** חזרתי מקצת מה שביארתי בדברי התוספות והטור, שמצינו שבגמרא פסחים ד. שרק לימוד תורה אסור לפני בדיקת חמץ, ומ"מ כתב הרב המגיד בשם התוספות שאף אכילה אסורה מסברה, וכן הוא בטור בס"תלא. ולכן מצינו שאף התוספות והטור מודים שיש להוסיף על מה שכתוב בפירוש בתלמוד, אבל מ"מ נראה שזה דוקא במקומות שכבר מצינו שיש גזירה. ולכן אין חילוק בין התוספות והטור ובין הרמב"ם והרשב"א הנ"ל אלא רק באיזה מקומות שיש להוסיף על מה שכבר אסרו, ולכן הטור סבר שאין להוסיף על גזרת אכילה קודם ק"ש, אבל הרמב"ם סבר שיש לאסור מרחץ וכדומה גם כן. אמנם לגבי בדיקת חמץ הטור מסכים שיש להוסיף, והרמב"ם לא כתב האיסור של אכילה כלל. מ"מ עדיין י"ל שלכו"ע אין לחדש גזרות אלו במצות שלא מצינו בהן שכבר אסרו חז"ל איזה דברים שמא ישכח. ולכן שפיר כתבו התוספות בברכות הנ"ל לחדש שמהברייתא בברכות שם יש ללמוד האיסור אכילה לפני ק"ש של ערבית, שפשוט הוא שאין ללמוד זה מגזרות אחרות בשאר מצות, עד שתלמוד כן בפירוש מברייתא זו.

ואף שראיתי שכתב הר"ן בסוכה לח. בדרך כלל, "הלכך נקטינן דבמידי דלא מיחייב ביה אלא מדרבנן כתפלה אפילו התחיל לבתר דמטא זמן חיוביה כיון דאיכא שהות בתר הכי אינו מפסיק, ובמידי דמחייב ביה מדאורייתא כק"ש כל שהתחיל לאכול בתר דמטא זמן חיובא מפסיק". ונראה שזה כלל בכל המצות בין מדרבנן ובין דאורייתא, מ"מ עדיין י"ל שהר"ן נתן כללו רק במצות שכבר מצינו שגזרו בהן חכמים, ולכן מצינו מצות מדרבנן כגון תפלה ובדיקת חמץ ולולב בחו"מ, ומצינו מצות מן התורה כגון קידוש לולב ביום הראשון וק"ש ובאלו נתן הר"ן את כללו, אבל במצות שלא מצינו שום רמז לגזרות כאלו י"ל שאף הר"ן מודה שאין לגזור בהם מדעתינו. (ועיין במ"א והגר"א בס"תלא. אם בדיקת חמץ נחשבת מן התורה או מדרבנן כיון שהיא לפני הביטול.)

ולענ"ד נראה שיש להביא ראיה לזה מלשון הגמרא בפסחים ד. שכתוב שם לגבי הזמן של בדיקת חמץ, "אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה, אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידניה באורתא דתליסר דנגהי ארבסר דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה." והקשה על זה הט"ז בס"תלא. בס"ק ב. "וק"ק מאי 'הלכך' שייכות לר"נ בטעמיה שלו ולא על גופא דמתני' דאור ליד' בודקין וכו'." ולענ"ד נראה שמלשון המשנה אין ללמוד האיסור של למוד תורה כשהגיע זמן המצוה, שאין זה דבר כללי לאסור אכילה או למוד תורה וכדומה כשהגיע הזמן של כל מצוה, ורק בקצת מצות שחשו חכמים לשכחה גזרו על אלו. לכן סבר אביי שכיון שיש שני טעמים מוכרחים להיות מצות בדיקת חמץ בלילה, והם הטעמים של ר"נ בר יצחק, אז שפיר י"ל שחכמים גזרו במצוה זו, אבל בלי טעמים אלו אין מקום לומר שיש גזירה כיון שאין גזרות אלו שייכות בכל המצוות, אלא רק במצות מיוחדות. ולכן אין לשון המשנה סגי לומר שיש גזירה, אבל אחר שגלה לנו הטעמים של ר"נ בר יצחק, ביאר לנו אביי שאף במצוה זו עשו חכמים גזירה מטעמים של רב נחמן, ולכן שפיר אמר אביי "הלכך" אחר הטעמים של ר"נ.

כב) **ועוד** יש לומר בנד"ד, והוא שיש להקל יותר במלאכה לאשה זו, כיון שי"ל שדוקא במלאכות במשנה בשבת ט: אסרו חז"ל משום שמא ישכח כיון שקשה בהן לעצור באמצע המלאכה, משא"כ בשאר מלאכות. ולכן נראה שמלאכת הבית אינה בכלל גזירה זו, וכן נראה ברשב"א בברכות ט. בד"ה ובני, שכתב לגבי אכילה ושינה לפני ק"ש של ערבית "שהן דברים שמביאין לידי פשיעה, וכיון שנכנס אדם בתוך זמן חובתו אינו רשאי לאכול ולישן עד שיקרא ויתפלל, ולא עוד אלא אפילו התחיל מפסיק לק"ש דאורייתא כדמשמע התם בפ"ק דשבת ט. וה"ה לכל השנויין שם בשבת בכניסה למרחץ וישיבה לפני הספר, הא לשאר דברים לא, שלא מצינו שחייבו בשום מקום להתפלל תפלת הערב משעה שנכנס בתוך זמנו, אלא שלא

יתחיל במלאכות המביאות לידי פשיעה, וה"ה כאן." הרי ששאר מלאכות מותרות אף אחר שהגיע הזמן של ערבית. ואף שמצינו שלדעת הרמב"ם שיש להתפלל ערבית מיד וכן הוא במרן בס"רלה. ג. ודלא כהרשב"א, מ"מ זה רק משום זריזין מקדימין כמ"ש המ"ב בס"ק כו. בשם הלבוש, ואין איסור בעשיית שאר מלאכות קודם לכן (ולענ"ד יש לפקפק בפירוש הלבוש בדעת הרמב"ם ומרן שכתבו שלתחילה יש להתפלל ערבית מיד, שנראה שזרזין מקדימין הוא בגדר הידור בעלמא, והוא דבר רשות שהוא לפנים משורת הדין, ולא שייך לומר על זה "לכתחילה" יש לעשות כן, ולכן מ"ש מרן שלכתחילה יש להתפלל ערבית מיד נראה שזה בכלל תקנת חכמים כדי להרחיק אדם מן העבירה וכנראה מלשונו בב"י ע"ש.) וכן הוא במאירי בשבת ט. שכתב, "אבל תפירה וכתיבה ושאר דברים שאדם רגיל להסתלק מהם לחצי שיעור, מתחיל ולכשיגיע זמן תפלה מפסיק." נראה לכאורה ששאר מלאכות מותרות קודם שהגיע זמן מנחה, אבל אחר שהגיע זמן מנחה צריך להפסיק, אלא נראה שהפסקה זו היא רק בגדר של זריזין מקדימין שהרי אף במרחץ וכו' אם התחיל קודם הזמן אינו צריך להפסיק כשהגיע הזמן של מנחה, ולכן מ"ש מפסיק דהיינו שאין זה חיוב אלא שעכשיו הוא יכול להפסיק להתפלל, ואם מאיזה טעם הוא אינו יכול להתפלל מיד אז הוא מותר לעשות שאר מלאכות עד שהוא יכול להתפלל, כיון שהן אינן בכלל גזרת מרחץ וכדומה. וכן נראה מהרמב"ם בהל" תפלה פ"ו הל"ה. שכתב, "ואם התחיל באחת מאלו לא יפסיק", הרי שרק ב"אחת מאלו" שייך הגזירה ולא שאר מלאכות. וכן מצינו סברה זו בכפות תמרים בסוכה לח. בד"ה אלא, שכתב מסברת נפשיה, "יש לומר דההיא דדין ד. מיירי במלאכה ארוכה דאם ימתין עד שיגמור המלאכה יעבור זמן ק"ש, לפיכך מפסיק ממלאכתו לקרות ק"ש, אבל ההיא מיירי דהמלאכה קצרה ויכול לגמור מלאכתו ולקרות ק"ש אח"כ ובהא הוא דקאמר גומר מלאכתו ואח"כ קורא" ע"ש כל דבריו. וכל זה שלא כהמ"א בס"רלב. בס"ק ו. שכתב לגבי בורסקי, "והוא הדין לכל מלאכה או חשבון כיוצא בזה." ועיין בביאור הלכה בד"ה בורסקי, מה שהוא כתב על דברי המ"א. ולכן בנד"ד י"ל שאין אשה זו אסורה במלאכות הבית קודם הדלקה.

כג) **ועוד** יש טעם להתיר לאשה זו, והוא על פי מה שמצינו לגבי בדיקת חמץ ותענית בכורות שחל ביום ה' כשערב פסח בשבת. כתב המ"א בס"תע. בס"ק א. "ואם קשה להם התענית... יצוו לאחר לבדוק (מט"מ מהרי"ל)." הרי שאף שיש איסור של אכילה קודם בדיקת חמץ, מ"מ אם הבעל יכול למנות שליח לקיים המצוה אז הבעל עצמו יכול לאכול ששוב אין לגזור עליו כיון שאין הבדיקה מוטלת עליו. וכן הוא במ"א בס"תלא. בס"ק ה. שכתב לגבי מי שעדיין לא התפלל ערבית בליל הבדיקה, "ואם לא בדק עד אחר צאת הכוכבים, יתן לאחר לבדוק והוא יתפלל כמ"ש בס"תע. (הנ"ל)". ועיין במחצית השקל שביאר את זה. וכן מצינו בנחלת צבי ביו"ד ס"רסא. לגבי מילה ע"ש. ולפי זה י"ל כן בנד"ד, שכיון שהבעל ידליק נר חנוכה בעד אשתו, שוב אין איסור על האשה לאכול או לעשות מלאכה. ועוד מצינו דלא אמרינן בזה לא פלוג וכדביארתי לעיל.

ולכן למסקנה נראה שמותר לאשה זו בנד"ד לעשות מלאכה או לאכול סעודתה קודם הדלקת נרות של חנוכה, בצירוף כל הטעמים הנ"ל, דהיינו שי"ל שלא גזרו חז"ל על אונס, ולא גזרו אם טעם השהייה הוא כדי לקיים המצוה בדרך יותר הגונה, ולא גזרו אם יש מי שם שיכול להזכירה לקיים המצוה, וגם י"ל שכיון שלא מצינו גזירה מיוחדת על מצות חנוכה אז אין לנו לחדש גזירה מדעתינו. ועוד שאר מלאכות קיל טפי ואין איסור בהן קודם הדלקה.

סימן נז.

שאלה: האם בחור ספרדי שדר בדירה עם בחור אשכנזי יכול להדליק נר חנוכה בעד עצמו או אם אמרינן שהוא צריך להשתתף בפרוטה עם האשכנזי.

תשובה: א) **נשאלתי** בזה כיון שהאשכנזי רוצה להדליק כמנהגו, דהיינו שכל בני הבית מדליקים כדעת הרמב"ם, אבל הספרדי הלא לפי מנהגו שהוא כדעת התוספות רק אחד בבית מדליק, ולכן אפשר שהוא יותר נכון ליתן פרוטה לאשכנזי ונמצא שיש רק נר אחד בבית כמנהג הספרדים. ועוד שמא אם הבחור הספרדי לא יעשה כן אלא שגם הוא ידליק, אז יש בזה חשש ברכה שאינה צריכה.

ונראה שיש לדון בזה משני צדדים. בתחילה יש לעיין לפי מ"ש מרן בב"י בס"תרעז. וז"ל "כתב בתה"ד דאכסנאי שהוא נשוי אם רצה להדליק ולברך משום הידור שפיר דמי. ול"נ דאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה." ולכאורה כן נראה בנד"ד שאף בחור זה הספרדי אף שאין לו אשה שמדלקת בשבילו, מ"מ כיון שהוא יכול להוציא את עצמו ע"י הדלקת חבירו בנתינת פרוטה, י"ל שיש בזה ברכה שאינה צריכה אם הוא מדליק בשביל עצמו. אלא נראה שאין זה דומה לנד"ד, שכבר הקשה הט"ז שם בס"ק

א. על דברי מרן וכתב, "הרשות נתונה לאדם לעשות כרצונו, אם רוצה יוצא בברכה שמדלקת אשתו ואם אינו רוצה יברך בפני עצמו, ונראה לדמות דבר זה למ"ש ר"פ ג' שאכלו אמר אביי שנים שאכלו מצוה לחלק, ופירש"י בין ברכת זימון בין ברכת המוציא." ע"ש כל דבריו. הרי כמו שמותר לכל אחד לברך ברכת המזון ואין חשש של ברכה שאינה צריכה, כמו כן אם האיש אינו רוצה לצאת ע"י אשתו אין בזה חשש כלל. וכן מצינו לגבי ברכת המוציא שכל אחד יכול לברך בעד עצמו.

אלא שכתב הברכ"י לתרץ בעד מרן, "ואפשר לחלק בין זו לכל הני, דכל הנך בשעת אמירת חבירו הברכה הדבר תלוי בו דצריך לכוין לצאת בברכת חבירו ואם לא כיון לא יצא אף שיכווין המברך להוציאו, וכיון שבו הדבר תלוי אם לא כיון לצאת ובירך לעצמו לא הוי ברכה שאינה צריכה, אבל הכא שאין תלוי בכוונתו כלל ובין יכוין לצאת בהדלקת אשתו בין לא יכוין פטיר ועטיר בהדלקת ביתו, וממילא הוא יוצא ולא שבקי רווחא לדידיה דלבעי כוונה לצאת, בכי הא סבר מרן דהוי ברכה שאינה צריכה כנ"ל לדעת מרן." וכן הוא בתורה לשמה ס"עח. בד"ה ודע, ע"ש.

ונראה שהטעם שלגבי הדלקת נר חנוכה שהאיש יוצא י"ח ממילא ע"י אשתו, הוא משום שמצוה זו על ממונו, ולכן כל מי שעושה כן בממונו מקיים המצוה בעדו והוא א"צ כוונה מיוחדת לכך. ולכן נראה שאם איש זה אינו בביתו ואשתו קובעת מזוזה בפתחו שפיר הוא, ולא אמרינן בזה שהאיש צריך לכוין בפירוש לצאת ע"י אשתו, אלא ממילא הוא מקיים המצוה כיון שביתו בכלל ממונו. ועיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"קיב. אות א. וב. שלדעת מרן מצות חנוכה היא מצוה על ממונו ולא על גופו ע"ש. משא"כ בשאר ברכות כגון ברכת המוציא או ברכת המזון ויוצר שבהן המצוה היא על גוף האדם, ולכן הוא אינו יוצא י"ח ממילא וצריך כוונה מיוחדת לזה.

ולפי זה בנד"ד אין כאן חשש של ברכה שא"צ כיון שאין בחור זה יוצא י"ח ממילא, אלא אדרבה הוא צריך בקום עשה ליתן פרוטה לחבירו האשכנזי, ובלי זה אין נר חבירו בכלל ממון הספרדי. הרי שאף לדעת מרן אין כאן חשש ברכה שא"צ אם הספרדי רוצה להדליק בעד עצמו.

ב) **אלא** שיש לדון בזה מצד אחר, דהיינו בדין אכסנאי דלמה אמרינן שהוא צריך ליתן פרוטה, הלא הוא יכול להדליק בעד עצמו אם הוא רוצה. אלא י"ל שלדעת הרמב"ם אה"נ האכסנאי יכול להדליק בעצמו, אלא הרשות בידו אם הוא רוצה ליתן פרוטה לבעל הבית. אמנם לדעת התוספות שאין כל אחד יכול להדליק בבית כיון שאין היכרה בזה כמה לילות הוא בליל זה, י"ל שאין האכסנאי יכול להדליק כלל כיון שרק אחד מותר להדליק בשביל כל הבית, ולכן מוכרח האכסנאי ליתן פרוטה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שהבחור הספרדי שאזיל בשיטת התוספות צריך ליתן פרוטה לחבירו ואין לו להדליק, כיון שחבירו בלאו הכי ידליק כיון שהוא אזיל כשיטת הרמב"ם.

אלא עדיין יש לדון בזה מסברה, והוא שאם מלבד הספרדי יש שני אשכנזים בבית זה והם מדליקים שתי מנורות, אם הספרדי יכול ליתן פרוטה לאחד מהאשכנזים לצאת ידי חובתו, שיש מקום לומר שאפשר שאין הספרדי יוצא י"ח ע"י האשכנזי כיון שבבית זה יהיה שתי מנורות ודלא כסברת התוספות ומרן. אלא יותר נראה לומר שאין זה לעיכובא כלל כיון שמצד הדין סגי בנר אחד לאיש וביתו כל ימי חנוכה, ולכן אף אם אין היכר לכמה לילות של חנוכה הוא, מ"מ עדיין לדעת התוספות ומרן הוא יוצא י"ח. וכן נראה מהט"ז בס"תרעא. ס"ק א. שכתב שלדעת התוספות ההיכר הוא לתוס' הנס ע"ש. ולכן י"ל שאף אם אין היכר לתוספת הנס, מ"מ עדיין יצא כיון שמצד הדין לא בעינן היכר זה כלל ודי בנר אחד בכל לילה. ולכן באופן כזה שיש שני אשכנזים בבית, כיון שיהיה שם יותר ממנורה אחת בלאו הכי, נראה שאף אם הספרדי רוצה להדליק בעד עצמו אין הפסד והוא אינו צריך ליתן פרוטה כיון שאף בנתינת פרוטה הוא אינו יכול להציל את עצמו מרבוי נרות בבית זה.

ולפי זה יש לחזור לנד"ד, דהיינו כשיש רק אשכנזי אחד וספרדי אחד בבית, ויש לדון באם הספרדי רוצה להדליק בתחילה קודם האשכנזי אם זה מותר. ויש מקום לומר שהוא מותר כיון שבשעת הדלקה יש רק מנורה אחת בבית ובזה הספרדי מקיים מצותו כהוגן, או שמא י"ל שכיון שמיד אחר כך האשכנזי ידליק את מנורתו אז שוב אין היכר לכמה לילות של חנוכה הוא, ולכן אף באופן כזה אין לו להספרדי להדליק אלא יותר טוב ליתן פרוטה להאשכנזי. ולענ"ד אין זה מעכב, ואם הספרדי רוצה להדליק בתחילה שפיר הוא, שכבר כתבתי לעיל שמצד הדין אין זה לעיכובא אם יהיה יותר ממנורה אחת בבית לדעת התוספות ומרן, ועוד הלא אם הספרדי מדליק תחילה באותה שעה הכל כהוגן, ואם אחר כך ידליק הספרדי אין זה גרוע מכבתה אין זקוק לה, ועוד הוא קיל טפי שכבוי הוא דבר שיכלה המצוה לגמרי אבל כאן בנד"ד אם אחר ידליק אחריו הוא רק חסרון בהידור בלבד,

ואין להקפיד בזה. ולכן אף את"ל שזה דומה למי שמדליק במקום ששולט בו הרוח וידוע שזה יהיה גורם לכבוי הנר והוא אינו יי"ח בזה כמבואר בט"ז בס"תרעג. בסוף ס"ק ט. ובבאר היטב בס"ק יא., וכן הוא בנד"ד שהוא יודע שודאי חבירו רוצה להדליק אחריו, מ"מ נראה שכיון שאין זה לעיכובא אין לחוש לזה, ושפיר הוא לעשות כן. ואל תאמר שא"כ הלא בדין האכסנאי למה לו ליתן פרוטה הלא הוא יכול להדליק גם כן, י"ל ששאני התם שאם שניהם ספרדים שפוסקים כהתוספות אז שניהם רוצים רק במנורה אחת, ואם אחד מקדים לחבירו הוא מעכב ההידור של חבירו ולכן אין לעשות כן, משא"כ בנד"ד שאין קפידה להאשכנזי אם הספרדי רוצה להדליק בראשונה, שהאשכנזי פוסק כהרמב"ם בזה שיש לעשות כמה מנורות בכל לילה כמספר בני הבית.

הרי מצינו בנד"ד שהספרדי יכול ליתן פרוטה לחבירו האשכנזי להדליק בעדו, או אם הספרדי רוצה להדליק בעד עצמו שפיר הוא אם הוא מדליק בראשונה קודם האשכנזי, ואין בזה חשש של ברכה שאינה צריכה.

סימן נח.

שאלה: האם אורח שבא לעיר ודר במלון בימי חנוכה ואוכל אצל חבירו שדר באותה עיר, צריך להדליק במלון או להשתתף עם חבירו.

תשובה: א) **כתב** בתשובות הרשב"א ח"א ס"תקמב. "מי שאוכל על שולחן בעל הבית אפילו שוכב בבית בפני עצמו אינו צריך להדליק, אבל מ"מ צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ופתילות, ולא דמי לאכסנאי שמדליק בתוך ביתו, דהתם כבר הדליקו עליו, אבל זה צריך הוא להדליק כאכסנאי שאין לו בית במקום אחר דצריך לאשתתופי בפריטי." הרי מבואר מזה שאם אין מדליקין עליו בביתו אז אורח זה צריך להשתתף בפרוטה עם חבירו שמקום האכילה היא העיקר, ואין לו להדליק במלון שאין מקום השכיבה העיקר.

וראיתי בט"ז בס"תרעז. ס"ק ב. שהוא הביא ראיה לדעת הרשב"א ממ"ש מרן בס"שע. ה. לגבי עירובי חצרות, וז"ל "מי שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר, מקום אכילתו הוא העיקר..." ע"ש. הרי מקום האכילה הוא העיקר, ודלא כדעת הרש"ל שסבר שמקום השינה הוא העיקר כמבואר בט"ז שם.

אלא לכאורה נראה שהרא"ש פליג על הרשב"א, שכתב הטור בס"תרעז. "כתב אדוני אבי הרא"ש בתשובות, בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חבירו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק, שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו, איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר, ואפילו לדידן שאנו מדליקין בפנים ומסתברא בני חצר יודעין שאוכל במקום אחר, אפ"ה שייך חשד כי השכנים עוברים ושבים לפני פתח הבית ורואים שאינו מדליק ע"כ." הרי נראה מזה שאף בזה"ז צריך להדליק במלון שהוא מקום השינה, משום חשד מפני העוברין ושבים, ודלא כהרשב"א. ועיין עוד בזה בכנה"ג שהוא סובר שיש מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש.

אלא נראה שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש, שהם פליגי במציאות, שהמנהג לרא"ש אף בזה"ז להדליק בפתח הבית כמ"ש הטור בסוף ס"תרעא. וז"ל "ואף לדידן איכא חשש כיון שמדליקין בפתח הבית, העוברין רואין שלא הדליק ואיכא חשד." אמנם מנהג הרשב"א הוא שבזה"ז מדליקין בפנים לגמרי כגון בבית החורף ואין חשד כלל, וכן מבואר בתשובה תקמא. שהוא כתב, "עכשיו שנהגו שלא להדליק בחוץ אלא בבתים אע"פ שיש לו שני פתחים אינו חייב להדליק בהן, שהכל יודעין שאין מדליקין בחוץ אלא בפנים." ועיין בס"תרעא. ח. ובמ"א שם ס"ק יד. ולכן ממילא אין להדליק במלון אלא יש לו להשתתף עם חבירו כיון שמקום אכילה הוא העיקר. וכן פירש הדרכי משה בס"תרעז. וז"ל, "ובתשובות הרשב"א כתב בס"תקמב. דבזמן הזה ידליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב, וכבר כתבתי למעלה ס"תרעא. דבזה"ז דאנו מדליקין בפנים לגמרי ליכא למיחש כלל לעוברים ושבים, א"כ אפשר אף הרא"ש מודה דמדליק במקום שאוכל ולא במקום ששוכב." הרי נראה שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש אלא במציאות. וכן נראה מהב"ח שם שאחר שהוא הביא דברי הרא"ש הוא כתב, "אבל לדידן שמדליקין בבית החורף בפנים ליכא חשדא אלא מבני הבית והם יודעים שמדליק במקום שאוכל" ע"ש. וכן כתב המ"א שם בס"ק ו. וכן נראה מסוף דברי הט"ז הנ"ל. הרי שהמציאות לדידן שאני מהמציאות להרא"ש. ולפי זה פסק הרמ"א בס"תרעז. "וי"א דבזמן הזה שמדליקים בפנים ממש ידליק במקום שאוכל, וכן נהגו."

אמנם ראיתי בבית דוד בס"תעב. שכתב בד"ה אמנם,"כיון דכתב הרא"ש דאע"פ שמדליקין בפנים נראה וניכר לשכנים העוברים לפני הפתח שאינו מדליק בפנים, איך

יוכל הרשב"א לומר דליכא חשדא, וליכא למימר דהרשב"א סובר דאינו נראה וניכר לשכנים דאם כן הוי מחלוקת במציאות...". הרי שפשוט להב"ד שאין מחלוקת במציאות, אבל נראה לענ"ד שכן הוא שיש מחלוקת במציאות כדביארתי מדברי הדרכי משה והב"ח והט"ז והמ"א, ויש להעיר על הבית דוד שלא הביא דעתם. וגם כתב שם הבית דוד להקשות על הסברה שיש כאן מחלוקת במציאות, משום מ"ש הרמ"א דינו בלשון י"א, וז"ל הבית דוד, "ואם נאמר דהרא"ש מיירי במקום שמדקדקים להדליק סמוך לפתח, א"כ לא היל"ל וי"א, אלא היל"ל בד"א במקום שמדקדקין להדליק סמוך לפתח, אבל במקום שאין מדקדקין להדליק סמוך לפתח אינו חיוב להדליק דכיון שאין מדקדקין להדליק סמוך לפתח אין ניכר לעוברים לפני הפתח שלא הדליק, וליכא חשדא." הרי הוא דקדק בלשון הרמ"א בשו"ע שכתב בתחלת דבריו י"א, שמשמע שיש מחלוקת בזה. ולענ"ד אין דיוק זה מוכרח, שי"ל שכתב הרמ"א י"א רק מפני שלא מצינו דין זה בהרבה ראשונים אלא בתשובות הרשב"א, ולכן הוא כתב י"א, ואין לומר שיש מחלוקת בזה. וכבר כתבו האחרונים כן בדעת מרן כשפוסק דין בשו"ע בלשון יש מי שאומר, שנראה שהוא דין שאינו נזכר בשאר פוסקים, ואין שום חולק בו, וכ"כ היד מלאכי בכללי השו"ע אות יב. ע"ש בשם האחרונים. ולכן אף בנד"ד י"ל שהרמ"א כתב בלשון י"א רק כיון שלא הזכירו דין זה בשאר הראשונים, ואין לומר שיש מחלוקת בזה. וכן צ"ל להשוות דעתו עם מ"ש בדרכי משה, דהיינו שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש. ועיין עוד בזה בכה"ח בס"תרעז. אות יט. ע"ש.

מ"מ אף לדעת הב"ד שכתב שאין לומר שיש מחלוקת במציאות כדביארתי לעיל, מ"מ אף הוא סבר שאין מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש, ולדעתו "דמ"ש הרא"ש דאפילו לדידן דמדליקין בפנים איכא חשדא, הוא כשפתח החדר פתוח אל השוק דאז יכולין השכנים העוברים לפני פתח החדר להכיר ולהבחין שלא הדליק בפנים, ומ"ש הרשב"א דליכא חשדא כשמדליקין בפנים, הוא כשאין פתח הבית פתוח לרה"ר אלא פתוח לחצר, והחצר פתוח לרה"ר שאז העוברים בשוק אין עוברים לפני הפתח אלא לפני פתח החצר, ומפתח החצר אין יכולין לראות אם הדליק בבית או לא הדליק, ולכן ליכא חשדא". הרי אף לדעתו יש מחלוקת במציאות באיזה מקום הדליק, אלא באופן אחר ממה שפירשתי לעיל. ועכ"פ אף לדעתו נראה שאין להדליק במלון כיון שכל חדר פרטי במלון הוא אינו פתוח לשוק, אלא יש רק כניסה ראשית לכל אדם שפתוח לשוק כנודע, ולכן אין העוברים בשוק יודעים מי הדליק בתוך חדרו במלון, ולכן ליכא חשדא בזה אם הוא אינו מדליק בתוך חדרו.

ועוד אף את"ל שיש מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש כמבואר בכנה"ג הנ"ל, מ"מ הוא כתב, "ואם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, שנוהגין שכל בן הסמוך על שולחן אביו אינו מדליק בפני עצמו, וכן ראיתי בקושטנדינ"א רבים מגדולי הדור שהיו להם בנים גדולים סמוכים על שולחנם, ועם שהיה להם חדר מיוחד לשנה לא היו מדליקין בפני עצמם, וכן ראיתי בבית אדוני אבי זלה"ה שהיו אחי הגדולים סמוכים על שלחנו והיה להם חדר המיוחד לשינה ולא היו מדליקין בפני עצמם, וכדומה לי שגם הרב מהר"ש ן' ויליסיד שהיה בנו סמוך על שלחנו לא היה מצריכו בפני עצמו." הרי נראה מזה שאין חשש של חשדא במקום חדר השינה. ואף שבמסקנתו שם נראה שהוא החמיר, מ"מ זה מפני שהוא סבר שיש מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש, אבל כיון שהעיקר הוא שאין מחלוקת ביניהם כדביארתי לעיל, י"ל שאין לו צורך להדליק בחדר השינה כלל. ועוד מ"ש הכנה"ג שם לחלק בין בן הסמוך על שולחנו של אביו, ובין בן שאינו סמוך על שולחנו של אביו, לא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא העיקר כאן הוא אם יש חשד או לא, ואם הוא בן שסמוך על שולחנו של אביו, ויש לו "בית מיוחד לשינה" כמ"ש הרא"ש, הלא עדיין יש חשד בזה מהעוברין ושבים, ולכן נראה שלהרא"ש עדיין צריך להדליק בפתח הבית. אלא צ"ל שאם המנהג במקום הכנה"ג הוא שאין הבן הסמוך על שולחנו של אביו צריך להדליק בבית מיוחד לשינה, צ"ל שהוא משום שהם מדליקים בפנים וכמנהג הרשב"א, ואף הרא"ש מודה לזה. שוב ראיתי בשיירי כנה"ג בס"תרעז. אות ה. שהוא הביא דברי הב"ח שמשמע מדבריו שאין מחלוקת בין הרא"ש והרשב"א, ודלא כמו שכתוב בכנה"ג הנ"ל, והוא קיבל דברי הב"ח בשתיקה. ולכן נראה שהעיקר הוא שבזה"ז שמדליקין בפנים, שאין לחוש לחשדא במקום שינה וא"צ להדליק.

ולכן לפי זה י"ל שאורח זה א"צ להדליק במלון אלא יש לו להשתתף בפרוטה בבית חבירו כיון שהוא אוכל שם, וגם מפני שאין מדליקין עליו בביתו בעיר אחרת.

ב) **אלא** שראיתי בט"ז הנ"ל, שהוא שכתב על דברי הרמ"א בשו"ע, "ונראה דגם רמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה, אך העיקר הוא חדר האכילה וכנדון דהרשב"א שזכרתי, משא"כ במי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל

חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם.״ ע״ש. ולכאורה נראה שאף בנד״ד י״ל הכי, שכיון שהוא רק אוכל אצל חבירו בדרך עראי דהיינו רק בימי חנוכה, ולא בשאר ימות השנה בקביעות, ששוב אין מקום האכילה העיקר כלל. וגם י״ל שהמלון הוא כביתו באותה עיר, ולכן כיון שהוא אינו אוכל בקביעות אצל חבירו, אז ממילא המלון, שהוא מקום השכיבה, הוא העיקר וצריך להדליק במלון. אלא שזה אינו, שי״ל שכמו שהמקום אכילה אצל חבירו הוא עראי, כמו כן שכיבתו במלון הוא עראי גם כן, שאם הוא במלון בח׳ ימי חנוכה, הלא הוא אוכל אצל חבירו בח׳ ימים גם כן, ולכן זה דומה לתשובות הרשב״א, שהרשב״א איירי בקביעות במקום אכילה וקביעות במקום שכיבה, וכיון שהם שקולים בקביעות, המקום האכילה מכריע והוא העיקר, ולכן אף בנד״ד י״ל הכי, שהעראי באכילה בבית חבירו הוא שקול כנגד העראי בשכיבה במלון, ולכן ממילא המקום אכילה מכריע והוא העיקר. ואין זה דומה למ״ש הט״ז שהוא איירי כשדירתו במקום קבוע ואכילתו במקום ארעי. ולכן נראה בנד״ד שיש לו להשתתף עם חבריו, ואין לו להדליק במלון.

שוב ראיתי בפר״ח שם באות א. שכתב, ״נשאלתי על בן שיש לו בית מיוחדת והלך הוא וכל בני ביתו לסעוד אצל אביו כל ח׳ ימי חנוכה היכן ידליק, והשבתי שדבר ברור הוא שכיון שסועד וישן אצל אביו כל ח׳ ימי חנוכה אף שביום אוכל אכילת עראי בביתו, שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה, דכיון שאין שום אדם בבית למי ידליק, וכ״ש האידנא שההיכר לבני הבית שכיון שישנים בני הבית שם ידליקו, ולא דמי לחצר שיש לו ב׳ פתחים שצריך להדליק בב׳ הפתחים משום חשדא, דשאני התם שיש בני אדם בחצר ולפיכך איכא חשדא אם אינם מדליקין בב׳ רוחות, אבל אם הלכו כולם מן החצר ואינם ישנים שם בלילות ליכא חשדא כלל, שהרי אין בני אדם בחצר, וזה פשוט.״ ולכאורה נראה שכיון שכתב הפר״ח ״שאינו מדליק אלא בבית שאוכל וישן שם בלילה״, משמע דלדעתו בעינן אכילה וגם שינה כדי להדליק באותו מקום ודלא כדעת הרשב״א. אמנם אין זה כוונת הפר״ח כלל, אלא כוונתו לאפוקי מנדון הט״ז הנ״ל, דהיינו שהט״ז כתב ״מי שיש לו דירה בעיר והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו, פשיטא שלא יניח ביתו וידליק בבית שהוא אוכל שם פעם אחת אצל חבירו, אלא צריך לילך לביתו ולהדליק שם״. ולכן כתב הפר״ח שאף שבנידונו איש זה יש לו בית בעיר, ואף שביום בימי חנוכה הוא אוכל בביתו בדרך עראי, מ״מ כיון שהוא ישן וגם אוכל בלילה אצל אביו, שוב אין לחוש לביתו באותה עיר, אלא העיקר דירתו הוא בבית אביו בימי חנוכה, ונראה שהפר״ח סבר שאף הט״ז מודה לזה. אמנם בנד״ד אין ביתו של אורח זה בעיר זו, אלא בעיר אחרת, ולכן לא בעינן שינה וגם אכילה במקום אחר לפטור חיובו מהדלקת נר חנוכה במלון, אלא רק אם אכילתו בבית חבירו הוא פטור מהדלקת נ״ח במלון. ויש לדמות דין זה להרשב״א הנ״ל שהעיקר הוא מקום האכילה, כיון שהאכילה ושינה שקולות הם, ובין ששניהם בקבע כנדון הרשב״א, ובין ששניהם בעראי כנד״ד העיקר הוא מקום האכילה. ולכן בנד״ד יש לו להשתתף עם חבירו.

וי״ל עוד בדעת הפר״ח, שלענ״ד נראה מה שהוא כתב דינו לגבי מי שהולך לבית אביו כל ח׳ ימי חנוכה, לאו דוקא הוא, אלא שכך היה המעשה, אלא נראה שאף אם הוא הלך לבית אביו רק יום אחד והוא אכל וישן שם, אז באותו לילה דירתו בבית אביו, ואין לו לחזור כדי להדליק בביתו אף שביתו באותה עיר, שהלא אין מי בבית, ואין חשד בזה״ז. ונראה שכן יש לדקדק בט״ז הנ״ל, שכתב ״והולך פעם אחת חוץ לביתו וסועד אצל חבירו״, הרי משמע שרק אם סועד אצל חבירו יש לו לחזור לביתו להדליק, אבל אם הוא סועד וגם ישן אצל חבירו, וגם אין נשאר אף אחד בביתו, אז יש לו להשתתף עם חבירו. כן נראה לענ״ד.

למסקנה נראה בנד״ד שכיון שאין מדליקין עליו בביתו, וכיון שהוא אוכל אצל חבירו, יש לו להשתתף עם חבירו, ואין לו להדליק במלון, כיון שהוא רק מקום שכיבה, וגם כיון שבזה״ז ליכא חשדא כמבואר ברמ״א בשם הרשב״א.

סימן נט.

שאלה: האם מי שבמדינה אחרת בימי חנוכה והוא סומך על אשתו שנשארת בביתו להדליק נר חנוכה בעדו כר״ זירא, יצא י״ח אם בשעת הדלקת נר חנוכה אצל אשתו הוא אינו זמן הדלקת נ״ח במדינה אשר הוא שם.

תשובה: א) נראה שאין קפידה בזה, שמצות נר חנוכה היא חיוב על ממונו, ולא על גופו, ולכן כיון שאצל אשתו הוא זמן הדלקת נרות ממילא הוא יי״ח כיון שבמקום ממונו הוא זמן הדלקה. ויש לדמות זה לשליח שהפריש חלה בערב שבת, כשהבעל הבית בעיר אחרת וכבר הגיע שבת באותה עיר, אף שאצל הבעל הבית הוא אינו זמן הפרשת

חלה כיון שכבר שבת, מ"מ במקום ממונו, דהיינו העיסה, עדיין אינו שבת ומסתברא שיכול השליח להפריש בעדו.

ומצינו לגבי ביטול חמץ ומכירת חמץ מחלוקת בפוסקים בענין זה, שלדעת העונג יו"ט ס"לו. דבתר החמץ אזלינן ולא בתר הגברא, אבל לדעת הבן איש חי בספר הוד יוסף ס"נא. העיקר הוא הגברא שהמצוה חלה על גופו, ועדיין הוא יכול למכור חמצו קודם פסח אף שבמקום החמץ הוא כבר זמן איסורו. ועיין באגרות משה ח"ד או"ח ס"צד. שלדעתו האיסור של בל יראה הוא על הגברא, אבל אפ"ה לענין איסור הנאה יש להחמיר גם על מקום החמץ ע"ש. הרי נראה שכל ספקם הוא אם החיוב על הגברא או על ממונו שהוא חמצו, אבל נראה בנד"ד הכל מודים שנר חנוכה הוא מצוה על ממונו, ולכן בזה יש לאזיל אחר הזמנים בביתו אצל אשתו, אף שאצל הבעל במדינה אשר הוא שם עדיין הוא אינו זמן הדלקת נר חנוכה.

וכבר כתבתי בח"א ס"קיב. שלדעת מרן החיוב של חנוכה הוא על ממונו, ואף שמצינו שלדעת הב"ח יש שני חיובים דהיינו על ממונו וגם על גופו, כמבואר במחצית השקל בס"תרעו. ס"ק א. ע"ש. מ"מ אף להב"ח מה שאשתו מדלקת בעד בעלה הוא מצד חיוב על ממונו, ולכן שפיר הוא לקיים צד החיוב על ממונו ע"י אשתו בזמן הדלקה אצל אשתו כיון שממונו שם. כן נראה לענ"ד.

סימן ס.

שאלה: האם יש לבאר המקור להראשונים שסברו שפרשת פרה מן התורה, ואם יש חיוב על כל אחד לבא לבית הכנסת כדי לשמוע פרשת פרה, כדמצינו בפרשת זכור.

תשובה: א) **בתחילה** יש לידע שאף שכמה אחרונים סברו שאין קריאת פרשת פרה מן התורה, מ"מ מצינו כמה ראשונים שכתבו שהיא מן התורה. וכן הוא בתוספות ברכות יג. ובתוספות רבי יהודה החסיד שם, ובתוספות שאנץ סוטה לג. ובחידושי הרשב"א ברכות יג. ובחידושי הריטב"א מגילה יז: ובתה"ד ס"קח. וכן כתב מרן בס"קמו. ב. "וכל זה אינו ענין לפרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוין ולשומעם מפי הקורא". ע"ש. ובס"תרפה. ז. הוא כתב י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא, לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא." ועיין עוד בזה בברכ"י ומחב"ר שם וכה"ח שם וביחוה דעת ח"א ס"פה.

אלא שלא מצינו טעם בדבריהם למה פרשת פרה היא מן התורה. וכבר כתבו קצת אחרונים לבאר המקור. עיין בערוגת הבושם או"ח ס"רה. בשם הישמח משה שכיון שהפרה לכפר על מעשה העגל כמ"ש רש"י בפרשת חקת, וכיון שיש מצוה להזכיר מעשה העגל ה"ה שיש מצוה להזכיר הפרה. ועיין בערה"ש בס"תרפה. אות ז. שלמד את זה מהא דכתיב בפרשת פרה והיתה להם לחקת עולם שני פעמים. ועיין במשך חכמה בפר" חקת בד"ה הנה המ"א, שלמד את זה מריש יומא ומדף ה. וה: שאף מקרא פרשה מעכבא. ושוב ראיתי בילקוט יוסף שביאר כל זה בהל" קריאת פרשת פרה בהערה כג. ע"ש.

ב) **ולענ"ד** נראה שיש ליתן טעם אחר, והוא שבתחלת הפרשה כתוב, "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר, דבר אל בני ישראל ויקחו אליך פרה אדומה". ונראה שיש רבוי דברים כאן, שבתחילה כתיב "לאמר" ואז התורה חוזרת לכתוב "לאמר", ואז כתוב "דבר". ונראה שלא מצינו בשאר מקומות רבוי כזה. עיין למשל בריש פר" צו. שכתוב שם, "וידבר ה' אל משה לאמר. צו את אהרן ואת בניו לאמר זאת תורת העולה...". הרי יש כאן לאמר שתי פעמים, ולאמר הראשון הוא למשה ואז הלאמר השני הוא להוסיף אהרן ובניו. וכן הוא שם בויקרא פ"ו. פסוק יז. שכתוב, "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל אהרן ואל בניו לאמר, זאת תורת החטאת...". הרי לאמר הראשון הוא למשה, ולאמר השני הוא לאהרן ובניו. ובריש פר" תזריע מצינו, "וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל לאמר..." הרי לאמר הראשון למשה ולאמר השני הוא להוסיף בני ישראל. וכן מצינו כמה פעמים. אלא בפר" פרה אין שום הוספה בלאמר השני, שבתחילה כתוב, "וידבר ה' אל משה ואהרן לאמר", ואחר כך כתוב, "זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר" הרי ששניהם הוא למשה ואהרן, וזה נראה רבוי שלא לצורך, ורק אחר כך כתוב "דבר אל בני ישראל". ומצינו כעין זה בפר" ויקהל פ"לה. ד. שכתוב שם, "ויאמר משה אל כל עדת בני ישראל לאמר, זה הדבר אשר צוה ה' לאמר." הרי יש כאן לאמר שתי פעמים, ובשתי פעמים הלאמר הוא לעדת בני ישראל כמובן. ופירש"י שם על הלאמר השני, "לי לאמר להם". ופירש השפתי חכמים שזה בא לאפוקי מלאמר לאחרים, דהיינו שאל תאמר שהציווי הוא לבני ישראל לאמר לאחרים כפשוטו אלא הוא עדיין למשה לאמר לבני ישראל. וכך

לשונו שם באות ח. "דמקרא משמע זה הדבר צוה לכל ישראל לאמר לאחרים, לכן פירש לי צוה שאומר לכם בהקהל לאפוקי שאר אמירות לא היו בהקהל." ולפי זה יש לדון לגבי פרשת פרה הנ"ל, שכשכתוב שם לאמר שתי פעמים יש לפרש לאמר השני כפשוטו דהיינו לאחרים. ולכן כך י"ל וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חקת אשר צוה ה' "לבני ישראל" לאמר "לאחרים". דהיינו שיש מצוה לבני ישראל לאמר פרשה זו לאחרים, להזהירם על מצוה זו של פרה אדומה. ולפי זה מובן הרבוי דברים, שאם לא כן הלא הוא יותר טוב לומר, וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר. זאת חוקת התורה, ויקחו אליך פרה אדומה... וכיוצא. ולכן י"ל הטעם שכתוב "אשר צוה ה' לאמר", הוא לפרש לנו שיש מצוה כאן לבני ישראל לאמר לאחרים, וכנראה מרש"י והשפתי חכמים בריש פר" ויקהל הנ"ל.

ג) **ולפי** זה כיון שמצינו שי"א שפרשת פרה היא מן התורה וכן היא דעת מרן, מ"מ עדיין יש לדון אם יש חיוב על כל אחד לבא לבית הכנסת כדי לשמוע פרשה זו. ולכאורה י"ל שאין כאן חיוב על היחיד אלא היא מצוה המוטלת על הצבור, דהיינו שיש מצוה על הצבור להזהיר העם ברבים על טומאת המת והטהרה ע"י פרה אדומה, אבל אין חיוב על כל יחיד לבא לבית הכנסת לשמוע פרשת פרה. וכעין סברה זו מצינו במגילה כג: "אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה ואין קוראין בתורה... בפחות מעשרה." וכתב הרמב"ן במלחמת ה' במגילה ה. "והשנויים במשנתינו כולם חובת צבור הן, ואינן אלא במחוייבין בדבר אבל במגילה כשם שהצבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב." וכן הוא בר"ן שם. הרי נראה שיש מצות על היחיד ויש מצות רק על הצבור. ולכן נראה שי"ל שפרשת פרה היא רק על הצבור שהיא בכלל קריאת התורה שהיא רק על הצבור כנראה מהמשנה הנ"ל. (ועיין מה שכתבתי על זה בח"א ס"יא. אות א.) ואין לדמות זה לפרשת זכור שי"ל ששאני התם שיש חיוב על כל יחיד ויחיד לזכור זכירת עמלק.

אלא מצינו מדברי מרן הנ"ל שזה אינו, כיון שהוא כתב שבני הישובים צריכים לבא לבית הכנסת לשמוע פרשת פרה, והוא השוה פרשת פרה לפרשת זכור, הרי שיש חיוב על היחיד לשמוע פרשת פרה. ויש להעיר על מרן שהלא יש סברה לחלק ולומר שיש רק חיוב על הצבור לקרות פרשת פרה ואין חיוב על היחיד כמו שביארתי לעיל. אלא שיש להביא ראיה לדברי מרן מדין הקהל, שיש חיוב על כל אחד ואחד לבא לשמוע כמבואר ברמב"ם בפ"ג הל" חגיגה, וכן הוא בחינוך מצוה תריב. שכתב, "ועובר על זה בין איש בין אשה ולא בא במועד הזה לשמוע דברי תורה וכן המלך אם לא רצה לקרות בטלו עשה" ע"ש. הרי שהחיוב על כל יחיד. ולכן כך י"ל לגבי פרשת פרה. אלא יש לדחות דמיון זה שי"ל ששאני מצות הקהל שכתוב בפירוש בפסוק "הקהל את העם, האנשים והנשים והטף וגרך", הרי י"ל שרק משום שכתוב כן הפסוק בפירוש יש חיוב על כל יחיד ויחיד, משא"כ לגבי פרשת פרה שאין חיוב כלל על היחיד. ולפי זה נראה שיש ליישב מנהג הישובים שנראה שהם לא היו באים לפרשת פרה כמ"ש התה"ד ס"קח. ואף שמצינו במ"א בס"תרפה. שהוא כתב ליישב מנהגם לגבי פרשת זכור (ועיין מה שכתבתי ליישב תירוצו בח"א ס"קיז. אות ט. ואילך), מ"מ לפי מה שפירשתי יש ליישב דעתם אף לגבי פרשת פרה.

ד) **ועוד** י"ל, והוא שאפשר לפי הסברה הנ"ל ליישב מנהג הישובים אף לגבי פרשת זכור, דהיינו שהם סברו שאה"נ שיש חיוב על כל יחיד לזכור מעשה עמלק, מ"מ יש לקיים חיוב זה בלי ספר תורה וע"י ספור דברים וזכירה בעלמא, אלא שיש מצוה אחרת מן התורה לקרות פרשת זכור בצבור אלא שמצוה זו היא דוקא מוטלת על הצבור ולא על היחיד. ולכן שפיר הוא מה שהם לא באו לעיר בפרשת זכור שאף שזכירת עמלק היא מן התורה מ"מ הם כבר קיימו זה בפני עצמם, והחיוב של קריאת הפרשה בצבור הוא רק אם יש צבור, אבל בלי צבור אין חיוב עליהם לבא לשמוע הפרשה. ועיין מה שכתבתי על שיטת הראשונים בזה בח"א ס"קיז, שי"א שאין חיוב כלל מן התורה לשמוע פרשת זכור מן הס"ת, ולכן מנהג הישובים אתי שפיר, ואף לדעת הרא"ש בפ"ז דברכות אות כ. שכתב לגבי עובדא דר"א ששיחרר עבדו להשלימו לעשרה, "דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה", עדיין י"ל שהוא מודה למנהג הישובים, שי"ל לדעתו שקריאת פרשת זכור אף שהיא מן התורה מ"מ החיוב הוא רק על הצבור ועדיין יש רשות לגבי היחיד אם הוא רוצה להצטרף למנין כדי שיהיה חיוב מן התורה על המנין לקרות פרשת זכור, או לא. ואין להקשות שאם אין חיוב על היחיד איך פשוט הוא להרא"ש שמצוה כזו יכולה לדחות הלא תעשה של לעולם בהם תעבודו, שי"ל שמצינו לגבי כלאים בציצית שאף במצוה קיומית של ציצית יש לדחות הלא תעשה של כלאים, ולכן ה"ה י"ל הכי לגבי קריאת פרשת זכור. (ועיין מה שכתבתי בח"א ס"יא. אות טז. ואילך ובפרט באות כא. שם). ולפי פירוש זה בדברי הרא"ש י"ל שמנהג הישובים אתי שפיר, שאין חיוב עליהם לבא למנין לפרשת זכור, וה"ה לפרשת פרה.

ואולי יש להסביר דברי מרן בשו"ע בחילוק זה, שבס"קמו. הוא כתב בלשון סתם שפרשת זכור ופרשת פרה הן מן התורה, אבל בס"תרפה. הוא כתב את זה בלשון י"א, דהיינו "י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא לפיכך בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות אלו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא." וכבר הרגיש הברכ"י בזה בס"קמו. אות ב. וכתב, "הכא פשיטא ליה למרן אך לקמן בס"תרפה. כתבה בלשון יש אומרים". ואולי י"ל שבס"קמו. כתב מרן דבר המוסכם לדעתו דהיינו שפרשיות אלו הן מן התורה והוא לא כתב לגבי החיוב לבא למנין לשמוע פרשיות אלו, אלא בס"תרפה. הוא לגבי החיוב לבא למנין לשמוע הפרשיות, שי"א שיש חיוב על היחיד אף בזה, דהיינו סברת התה"ד, וזה לאפוקי סברת בני הישובים שסברו שאין חיוב על היחיד כדביארתי לעיל אף שפרשיות אלו הן מן התורה, ולכן שפיר כתב מרן בס"תרפה. הלשון של יש אומרים, שהלא סברו בני הישובים שאין חיוב כלל לבא.

מ"מ נראה למסקנה שיש לבא לבית הכנסת כדי לשמוע פרשת פרה כיון שלדעת מרן היא מצוה מן התורה.

סימן סא.

שאלה: האם הדין של אין עושין מצות חבילות חבילות הוא משום שזה נראה כמשאוי או מפני פנוי לבו למצוה אחת. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קיט. לגבי נתינת מטבע אחד לשני עניים בשביל מצות מתנות לאביונים.

תשובה: א) **כתבתי** בח"א ס"קיט. שאין לחוש בנתינת מטבע אחד לשני עניים משום האיסור של אין עושין מצות חבילות חבילות. ונשאלתי לבאר עוד בענין זה, כיון שלא חילקתי בין מ"ש התוספות במו"ק ח: שטעם האיסור של אין עושין מצות ח"ח הוא מפני כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת, ובין מ"ש רש"י בסוטה ח. והרשב"ם פסחים קב: שהטעם הוא כדי שלא נראה המצות כמשאוי. שהלא הטעם של תוספות במו"ק לא שייך בנד"ד כיון שכל המצוה של מתנות לאביונים היא מצות אחת, ולכן מותר ליתן מטבע אחד בשביל שני עניים, אבל לדעת רש"י והרשב"ם י"ל שאף במצוה אחת י"ל חבילות כשהוא נראה כמשאוי.

ולענ"ד זה אינו, וי"ל שלכו"ע לא שייך ח"ח במצוה אחת. וכבר כתבתי זה בח"א שם באות ג. וז"ל, "ובתחילה י"ל שהאיסור זה שייך רק כשיש שתי מצות נפרדות כגון כוס של קידוש וכוס של ברכת המזון כמבואר בפסחים שם, או שתי מצות שוות כשכל דבר הוי מצוה בפני עצמה כגון שני מצורעין, או שני עבדים וכדומה שכל אחד הוי מצוה בפני עצמה כמבואר בסוטה שם. אמנם במתנות לאביונים מה שהוא נותן שתי מתנות לשני עניים הוי רק מצוה אחת של מתנות לאביונים, שאם הוא נתן המעות רק לעני אחד הוא אינו מקיים המצוה כלל של מתנות לאביונים בפורים, כמ"ש הכה"ח בס"תרצד. אות ט. ע"ש. ולכן במה שהוא נותן מטבע אחד לשני עניים אין שייך האיסור של חבילות חבילות כיון שיש כאן רק מצוה אחת."

ויש לבאר התוספות במו"ק שם שכתבו, "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה גזירת הכתוב כדדריש לקמן מקרא דשלמה, ובירושלמי דריש מדכתיב מלא שבוע זאת, וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות חבילות דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה, וכן שמחה בשמחה יהיה לבו פנוי בשמחה." ולכאורה הטעם של לבו פנוי למצוה אחת, הוא סותר מ"ש רש"י בסוטה ח. והרשב"ם פסחים קב: שהטעם הוא מפני "דמיחזי עליה כמשוי." אמנם לענ"ד נראה שאין סתירה ביניהם, אלא שלא שייך לומר לגבי שמחה שהוא כמשאוי, שאף אם הוא עושה שתי שמחות בסעודה אחת (עיין בתוספות במו"ק בד"ה מפני ביטול, ובריטב"א שם) מ"מ אין זה נראה כמשאוי כיון שלבו שמח ואין זה נראה כעול ומשאוי עליו, ששמחתו היא סימן שהוא חפץ במצות אלו ואין הן כמשאוי. ולפי זה כתבו התוספות שאף שאין זה נראה כמשאוי מ"מ הצד השוה ביניהם הוא שבמשאוי וגם בשמחה אין לבו פנוי למצוה אחת, ולכן בין למצות של שמחה ובין לשאר מצות, אין עושין מצות ח"ח.

שוב ראיתי סברה כזו באגרות משה או"ח ח"א בס"קפט. בד"ה ויש, שכתב, "דהטעם שלא יהא נראה כמשאוי לא שייך כל כך לחוש בדבר שמחה, כדחזינן שהתוספות שכתבו שהוא כמו שאין עושין מצות חבילות, לא כתבו טעם זה אלא כתבו טעם אחר דבעינן שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו הימנה." ע"ש. ולפי זה י"ל שאף רש"י והרשב"ם שכתבו הטעם של משאוי, מודים לזה כיון ששאני שמחה כדביארתי. ולכן בנד"ד שהוא רק מצוה אחת י"ל שלכו"ע לא שייך לומר ח"ח.

ב) **וכשראיתי** באג"מ הנ"ל שמחתי שכבר כוונתי לדבריו במה שכתבתי בח"א הנ"ל באות ו. שאם הוא יכול לקיים שתי מצות רק בפעולה אחת, אז אין זה בגדר של ח"ח.

ולכן מותר לומר התרת נדרים להרבה בני אדם ביחד, וכן מותר לשחוט שני קדשים ביחד ע"ש. וכ"כ האג"מ בד"ה ולכן, וכן בד"ה והנה, ע"ש. ולכן ה"ה שמותר ליתן מטבע אחד לשני עניים כדפירשתי שם.

אמנם אגב אורחיה יש לדון במ"ש האג"מ לגבי הדין של אין חותמין בשתים בברכות מט. וז"ל "דאין חותמין בשתים, דהתם אין שייך טעם דנראה עליה כמשאוי, דאין שייך זה אלא באם יעשה שתי המצות בכל אופן, כהא דשתי סוטות שני מצורעין שני עבדים שתי עגלות אסרו שיעשה אותן כאחת אלא בזה אחר זה, אבל למיחתם בתרתי במושיע ישראל ובונה ירושלים, שכשאסרו עליו יחתום רק בחדא ולא יעשה השני כלל, אין שייך לאסור ולומר שמוטב גם שלא יעשה כלל, לכן מוכרחין לומר שיש גם טעם שיהא לבו פנוי למצוה אחת, דבשביל זה ניחא ומסתבר מה שראו חכמים שעדיפא אף שלא יעשה השני כלל... וגם מדוייק מה שרש"י בברכות כתב רק שדומין לעושין מצות חבילות, משום שאין שייך שם טעם נראה כמשאוי שהוא עיקר האיסור, לכן כתב רק שדומין לחבילות משום טעם שיהא לבו פנוי ששייך גם בזה." ע"ש. ולענ"ד שאף כשאסרו לחתום בתרתי שייך לומר שהטעם הוא שנראה כמשאוי, שהלא מזה נראה שהוא רוצה לפטור את עצמו מבונה ירושלים וגם ממושיע ישראל שהם שני דברים נפרדים בברכה אחת, וזה נראה כמשאוי, ומה לי אם הוא אינו יכול לברך כל אחד בברכה בפני עצמה, הלא כשהוא אומר שניהם בברכה אחת זה נראה כמשאוי. ומ"ש רש"י שזה "דומין" לחבילות, נראה ששאני כאן כיון שלגבי קידוש וברכת המזון בפסחים קב: הם על הכוס בידו שהוא דבר שיש בו ממש, וזה מוכח שהוא כמשאוי כיון שהוא אינו רוצה בשני כוסות, אבל כאן שיש רק דבור בלבד, דהיינו הברכה אין זה הוכחה כל כך שהוא כמשאוי, שאין דבור שהוא רק רוח פיהו נחשב כמשאוי. ולכן כתב רש"י שזה "דומין" לחבילות שאין אומרים שני קדושות על כוס אחד ע"ש. כן נראה לענ"ד.

הרי מצינו מכל זה שי"ל שאין מחלוקת בין רש"י והרשב"ם כנגד התוספות, ולכו"ע במצוה אחת כגון מתנות לאביונים לא שייך לומר חבילות חבילות.

יורה דעה

סימן סב.

שאלה: האם יש איסור בציר של ספק טרפה שנפל לתבשיל, כשאין ששים לבטלו.

תשובה: א) **כתב** הט"ז בס"ע. ס"ק ט. "בש"ד שער י'. כתוב ואי איכא ספיקא אם נמלח בשר שחוטה בהדי בשר נבילה הוי ספק דאורייתא לחומרא." וכן כתב הש"ך שם בס"ק יח. "וציר נבילה וטריפה ושרצים הוא מדאורייתא משא"כ ציר דגים טמאים דהוי מדרבנן... ונ"מ לענין ספיקא." הרי מבואר שכיון שציר טרפה הוא איסור תורה, כשיש ספק צ"ל ספק דאורייתא לחומרא, ויש לאסור התבשיל כשאין ששים לבטלו.

אלא שראיתי בחולין קיב: שכתוב שם, "רב מרי בר רחל אימלח ליה בשר שחוטה בהדי בשר טרפה, אתא לקמיה דרבא אמר ליה 'הטמאים' לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן". וכתבו התוספות בחולין צט: בד"ה שאני, "וקצת תימה כיון דצריך קרא בשרץ, ובבהמה טמאה נמי דריש ליה בת"כ מדכתיב טמאים הם לכם, ודגים דליכא קרא לא אסיר מדאורייתא, היכי מייתי רבא התם ראיה מהטמאים לאסור ציר של טרפה.". הרי שפשוט לתוספות שאם אין לימוד מיוחד לאסור הציר אין לאסור הציר מן התורה, ולכן כיון שבטרפה ונבלה הבהמה טהורה בתחילה, אז אין לאסור הציר מדאורייתא, אלא שלפי זה דעת רבא הנ"ל צ"ע.

וראיתי במרדכי בפ" גיד הנשה אות תרעא. שכתב בשם תשובת מור"ם וז"ל, "מה שאני רגיל לומר דציר נבלה וטרפה מדרבנן וזיעה בעלמא הוא כמו ציר דגים, דדוקא בשרצים דאיכא בהו קרא דהטמאים, וכן בהמה טמאה דיליף בת"כ מטמאים, הם הוו דאורייתא, אבל בטרפה דליכא קרא הוי מדרבנן, והא דקאמר בפרק כל הבשר גבי רב מרי בר רחל אמלח ליה חתיכה דנבלה בהדי שחוטה אתא לקמיה דרבא, א"ל הטמאים לאסור צירן וכו', ה"פ כיון דציר טמאים ילפינן מקרא גזור רבנן נבלה וטרפה משום טמאים, ובזה אני מיישב דקשה מאי פריך עליה מדג טמא שמלחו עם דג טהור מותר, מאי לאו שהיו שניהם מלוחים והא ציר דגים טמאים זיעה בעלמא נינהו ומדרבנן, והיכי פריך מדג אבשר, אלא ודאי לפי מה שפירשתי דציר נבלה וטרפה דרבנן, וציר דגים נמי הוי מדרבנן, ודמו להדדי לגמרי והשתא לפי דברי דציר נבלה וטרפה דרבנן ומדמה להו תלמודא לציר דגים, היה נראה לומר דבטיל ברוב כר" יוסי, ומיהו אע"פ שאנו מדמין לא היינו עושין מעשה כזה". הרי לדעת מהר"ם ציר טרפה אסור רק מדרבנן כיון שאין לימוד מיוחד לזה. ולפי זה י"ל דהכי ס"ל התוספות הנ"ל, שאף לדעתם אין לאסור הציר מן התורה אם אין לימוד מיוחד לזה, ומ"ש התוספות "וקצת תימה", י"ל שאין כאן תימה גדולה כיון שיש לתרץ הקושיא לפי מ"ש המהר"ם הנ"ל. הרי מצינו שי"ל שדעת התוספות כדעת מהר"ם.

וראיתי בפני יהושע בק"א למסכת קידושין בענין חדש, בד"ה וכן נ"ל, שהוא הביא התוספות הנ"ל, ופירש דבריהם וז"ל, "הרי שהניחו בקושיא דאפילו טרפה לית לן למילף לענין ציר דזיעה בעלמא מנבלה דדמיא לה ממש, ואי ס"ד דכל איסורין שבתורה לפי האמת משקין היוצאין מהן כמותן, א"כ מאי קשיא להו אטריפה טפי מכל איסורין שבתורה, אלא ע"כ דפשיטא להו להתוספות דלפי האמת בכל איסורין שבתורה זיעה בעלמא שרי, אלא דוקא היכא דרבי קרא להדיא." ואחר כך בד"ה ומעתה, תירץ הפנ"י קושית התוספות, וז"ל, "נ"ל ליישב דלק"מ דאה"נ דרבא לאו לענין ציר גופא קפשיט ליה דליתסר מדאורייתא, דאה"נ אם שתה ציר של טריפה לית בה איסור דאורייתא משום דזיעה בעלמא היא ואכילה כתיב ביה, אלא עיקר פשיטותא דרבא לענין אם חזר ונבלע הציר בבשר, דהדר ה"ל אוכל כדמעיקרא, ודבר זה למדתי מלשון התוספות דבכורות ו: ד"ה צירן ורוטבן וקיפה שלהן ע"ש. ותמצא כדברי שכתבו כן לענין רוטב, אלא דמספקא ליה לרב מרי בר רחל אם בליעת הציר שע"י מלח אוסר כמו הרוטב היוצא ע"י בישול, דאפשר דאין כח במלח להפליט ציר כ"כ כמו רוטב שע"י בשול, ובהא פשיט ליה שפיר מברייתא דהטמאין לאסור צירן ורוטבן, ומדלא מוקי לריבוייא דהטמאין לרוטבן לחוד ולא לצירן, אלמא דשקולין הן לענין פליטתן, וה"ה לענין אם חוזרין ונבלעין, והכי משמע מלשון הש"ס דמקשה עלה ולימא מדשמואל דאמר מליח ה"ה רותח וע"ש בחדושי הרשב"א ז"ל ותמצא כדברי, ואולי שהתוספות עצמן הרגישו בזה בפ' ג"ה ומש"ה לא כתבו אלא קצת תימא, כן נ"ל נכון וברור." הרי לפי זה לדעת התוספות הציר של טרפה הוי אסור רק מדרבנן, ורק אם נבלע אחר כך באוכל יש בו איסור דאורייתא, לפי פירוש הפנ"י.

ב) **אמנם** מצינו ברמב"ן בחולין צט. שכתב, "שאני ציר דזיעא בעלמא הוא. פי' מדרבנן הוא דאסור, ואיכא דק"ל הא דתניא בספרי הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן, ואיתא בפ' כל הבשר, וכ"ת דאסמכתא דרבנן היא, הא אמרינן בפ"ק דבכורות הא לאו הכי הו"א חלב בהמה טמאה שרי, ומאי שנא מהא דתניא הטמאים לאסור צירן ורוטבן דהוא שומנא או חלא דקריש, וי"ל ציר שרצים ובשר אסור מן התורה אבל דדגים זיעא בעלמא היא ומדרבנן הוא דגזרו עליו משום של שרצים". הרי נראה מזה שציר כל בשר אסור מן התורה.

וכן נראה מחידושי הרא"ה לחולין קיב: שלדעתו יש ללמוד מהטמאים לגבי שרצים לשאר איסורים, וז"ל "רב מרי בר רחל אמלח ליה בשרא שחוטה בהדי בשר נבלה: פי' ונמלחו שתיהן, אתא לקמיה דרבא אמר ליה הטמאים, לאסור צירן ורוטבן וקיפן, פי' הטמאים רבויא הוא ומרביה מיניה צירן וקיפן ורוטבן, והאי קרא בשרצים כתיב, דאפשר דלא נפקא ליה לשאר איסורין, דמה לשרצים שהן מטמאין בכעדשה, מה שאין כן בשאר איסורין, ובגמרא בפ" העור והרוטב מפרשים מהיכא קיימא לן, אלא דהכא לא איכפת ליה כיון דקושטא הוא דודאי אתרבי לן, והכי אורחא דתלמודא, וכיון דצירן אסירה דינא הוא דמיתסרא האי בשר שחוטה" ע"ש. הרי לדעתו הציר של נבלה או טרפה אסור מן התורה כמו הציר של שרצים.

וכן נראה דעת הרשב"א בחולין צט: בד"ה שאני ציר, שכתב, "והא דתניא בספרא הטמאין לרבות צירן ורוטבן והקיפה שלהן, ואיתא נמי לקמן ההיא בציר שרצים ובשר קאמר דמן התורה, אבל בשל דגים זיעא בעלמא היא ומדרבנן גזריה משום של שרצים." הרי כתב הרשב"א שבשר בכלל שרצים, ומשמע כל בשר בין בהמה טמאה או טהורה שהיא נבלה או טרפה. וכן הוא בפירוש בריטב"א שם שכתב, "משא"כ בצירן של שרצים ונבילות שהוא מן התורה כדמוכח בבכורות". וכן כתב הריטב"א בחולין קיב: בד"ה רב מרי, וז"ל "הא דפשיט רבא מן הטמאים לרבות צירם וכו' אע"ג דההיא בשרצים כתיב ודלמא שאני שרצים שהם מטמאין בכעדשה, הא התם איכא קרא דדריש מינה לציר של נבלה, ולהכי לא דייק הכא בין שרצים לנבלה, ודכוותיה בסוגיא דתלמודא." הרי לשונו כלשון הרא"ה הנ"ל. וכן הוא בר"ן לחולין קיב: שכתב, "והאי קרא דהטמאים בשרצים כתיב, ואפשר דליכא למגמר מיניה לשאר איסורין, דמה לשרצים שכן מטמאים בכעדשה, ובגמ' בפ" העור והרוטב קכ: מפרשין מהיכא קי"ל, אלא דהכא לא איכפת לן כיון דודאי אתרבי לן, והכי הוה אורחא דתלמודא." הרי שלדעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ה והריטב"א והר"ן הציר של בשר נבלה או טרפה אסור מן התורה, ויש ללמוד מלשונם מזה לזה להבין דעתם שכולן בסגנון אחד.

ג) **מ"מ** נראה שאף שרוב הראשונים אסרו ציר של טרפה מן התורה, עדיין י"ל בזה ספק ספיקא לקולא, דהיינו מצד הדאורייתא י"ל ספק אם יש כאן ציר של טרפה או לא, ואת"ל שיש כאן ציר של טרפה אז יש ספק שמא ההלכה כהתוספות ומהר"ם שסברו שאין איסור תורה בציר של דגים. ומצד דרבנן י"ל שמא אין כאן ציר של טרפה וספק דרבנן לקולא. וכבר מצינו ס"ס כזה, עיין בברכ"י או"ח ס"קפו. סוף אות ד. שכתב בשם הב"י ביו"ד ס"פג. והש"ך והפר"ח, "דדגים מלוחים כמו הירי'נגאס מותרים מטעם ס"ס, ספק אם נמלחו עם דגים טמאים, ואת"ל נמלחו שמא לא היה בהם שומן ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן כלומר דמן התורה איכא ס"ס, ואע"ג דמדרבנן אסיר דאין להם שמנונית, מ"מ איכא חד ספיקא נמי מדרבנן שמא לא נמלחו עם הטמאים ולקולא." ע"ש. וכן הוא ברעק"א ס"כה. בד"ה ולדינא, ע"ש. וכן י"ל בנד"ד.

ואל תשיבני שאין זה ס"ס שקול שרוב הפוסקים סוברים שיש איסור דאורייתא בציר של טרפה, שכבר כתבתי בח"א בס"קלב. שלדעת מרן י"ל ס"ס אף כשספק אחד אינו שקול כנראה מיו"ד ס"קכט. יא. ועוד י"ל שספק זה במחלוקת בפוסקים, ובזה לא אמרינן שהוא אינו שקול שאף כשיש רוב כנגד המיעוט עדיין י"ל ס"ס, וכמ"ש הב"ד ביו"ד ס"ו. והשולחן גבוה בכללים בריש או"ח אות קב. והמשאת משה בח"ב ס"ה. ובח"א ס"ו. ועיין בפתה"ד בס"שלא. אות ב. שהאריך בזה. וי"ל מחלוקת הפוסקים שאני, כי אפשר שאילו היו נושאים ונותנים זה עם זה היו הרבים מודים למעטים וכמ"ש הגט פשוט בכללים כלל א. וכן מבואר ביחוה דעת ח"ה ס"נח. בהערה, ע"ש. ולכן נראה שאף בנד"ד י"ל ס"ס להתיר התבשיל. ועוד כתב הגט פשוט שם בכלל ב. שאם יש שני פוסקים כנגד הרוב יש לחוש לדעתם משא"כ כשיש רק יחיד ע"ש. ולכן אף בנד"ד יש התוספות ומהר"ם, וראוי לצרף דעתם בס"ס הנ"ל.

ד) **אלא** כל זה אינו שוה לי, שלענ"ד אין הוכחה כלל שהתוספות סברו שציר של טרפה הוא איסור רק מדרבנן, שכשכתבו התוספות "וקצת תימה כיון דצריך קרא בשרץ ובבהמה טמאה נמי דריש ליה בת"כ מדכתיב טמאים הם לכם, ודגים דליכא קרא לא אסיר מדאורייתא, היכי מייתי

רבא התם ראיה מהטמאים לאסור ציר של טרפה", י"ל שהוא רק קצת תימה מפני שאף לתוספות יש לתרץ הקושיא כמ"ש הרמב"ן ודע' לעיל, דהיינו כמ"ש הרא"ה הנ"ל "ובגמרא בפ" העור והרוטב מפרשים מהיכא קימא לן, אלא דהכא לא איכפת ליה כיון דקושטא הוא דודאי אתרבי לן, והכי אורחא דתלמודא". וכן הוא בריטב"א הנ"ל. ולכן אין הוכחה שהתוספות סברו שציר של טרפה אסור רק מדרבנן.

ועוד י"ל, והוא שיש להקשות על פירוש הפנ"י בדעת התוספות הנ"ל, שלדעתו ציר של טרפה דומה לציר של דגים, וז"ל "דאה"נ אם שתה להציר של טריפה לית בה איסור דאורייתא משום דזיעה בעלמא היא ואכילה כתיב ביה". הרי שזה כציר של דגים, וא"כ כשכתב הפנ"י "אלא עיקר פשיטותא דרבא לענין אם חזר ונבלע הציר בבשר, דהדר ה"ל אוכל כדמעיקרא". הרי בזה יש איסור תורה, א"כ הכי י"ל לגבי ציר של דגים גם כן, דהיינו אם חזר ונבלע הציר בדג כשר שיש איסור תורה בזה, שאף לגבי דגים שאין להם סנפיר וקשקשת כתיב "לא תאכלו", הרי אכילה בעינן ואיכא. אלא שכתוב בפסקי תוספות בפ" גיד הנשה אות רסב. "ציר של שרצים דאורייתא וציר דגים דרבנן, ולהכי הירנ"ג שספק אם נמלחו בדגים טמאים מותרים." הרי ספק בציר של דגים טמאים, אם חזר ונבלע בתוך ההירנ"ג, עדיין נחשב ספק דרבנן, והלא לדעת הפנ"י יש איסור תורה כאן לדעת התוספות כיון שהציר נבלע בתוך אוכל. אלא צ"ל שאין כן כוונת התוספות, אלא אף שנבלע הציר של דגים בתוך האוכל יש רק איסור דרבנן, ולכן צ"ל שאין כוונת התוספות כפירוש הפנ"י.

שוב ראיתי בפר"ח ליו"ד ס"ע. ס"ק יח. שכתב, "ודע דהא דאמרינן בפ" ג"ה דציר אינו אלא זיעה בעלמא, היינו דוקא ציר דגים טמאים... אבל ציר נבלה וטרפה ושרצים הוי מדאורייתא וכמ"ש התוספות והרשב"א לשם". הרי שפשוט ליה להפר"ח שאף להתוספות הציר של טרפה אסור מן התורה, והוא אינו דומה לציר של דגים. ועוד הוא השוה שיטת התוספות להרשב"א, ונראה שכוונתו כדפירשתי לעיל שתוספות כתבו שיש "קצת תימה", אבל יש לתרץ הקושיא כדפירש הרמב"ן ודע" כדביארתי, והרשב"א בכללם. ולכן אף התוספות סברו כהרמב"ן ורשב"א ודע'.

וכן נראה כוונת החתם סופר ביו"ד ס"פא. שכתב בד"ה והנה, וז"ל "והנה בכל איסורים או ברובם המשקין אסורים דאתי מיביניהו דהני המפורשים בחולין קכ. ועוד שם ע"ב, וכי דייקת תמצא שנוכל לילף רוב האיסורים מביניהו דהני... בנבלה משקה היוצא דאורייתא דאיכא למילף מביניהו, ועוד מבואר שם להדיא נבלת עוף טהור, ועיין בחולין צט: תוספות ד"ה שאני וכו' בסוף הדבור, וק"ל." ע"ש. הרי נראה מדבריו שהוא סבר כהריטב"א הנ"ל שכתב, "הא התם (בחולין קכ.) איכא קרא דדריש מינה לציר של נבלה", וכן הוא בראה"ה הנ"ל שכתב "ובגמרא בפ" העור והרוטב מפרשים מהיכא קימא לן", ואע"פ כן בסוף הביא החת"ס מ"ש התוספות הנ"ל, וכתב ק"ל, ונראה שכוונתו היא ליישב קושית התוספות על פי סברת הרא"ה והריטב"א הנ"ל. וי"ל שכיון שהתוספות כתבו "קצת תימה" כוונתם היא רק להעיר אבל באמת הם סברו כהרא"ה והריטב"א ודע', וזה מ"ש החת"ס קי"ל.

וגם י"ל שאין לצרף דעת המהר"ם להתיר, כיון דבסוף דבריו אף הוא הסכים שאין לסמוך על פירושו וז"ל, "ומיהו אע"פ שאנו מדמין לא היינו עושין מעשה כזה". ולכן נראה מכל הנ"ל שאין לעשות ס"ס להתיר ספק ציר של טרפה.

למסקנה נראה שאין להתיר תבשיל שנפל בתוכו ציר של ספק טרפה אם אין שם ששים לבטלו, כיון שי"ל בזה ספק דאורייתא לחומרא.

סימן סג.

שאלה: האם אמרינן שיש ספק נימוחו לגבי תולעים שנתבשלו במים. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קכז. ליישב השגות הרב פעלים על הקול אליהו לגבי עשיית לחם וקפה ממים שיש בהם תולעים.

תשובה: א) **כתב** הקול אליהו בח"ב יו"ד ס"ב. לגבי עשיית לחם וקפה ממים שיש בהם תולעים, "לענ"ד יש להתיר מכח ס"ס והוא זה, ספק פירשו התולעים בכלי ששאבו בו המים מן הבור, ספק לא פירשו... ואת"ל דפירשו שמא נימוחו ע"י הבישול כמ"ש הרשב"א בדין פולין ועדשים, עבר ובישל בתוך יב' חודש מותר משום ס"ס, ספק היו בהם תולעים או לאו, ואת"ל שהיו בהם שמא נימוחו." וכתבתי בח"א בס"קכז. באות ו. ששפיר י"ל נימוחו ע"י חום וכנראה מהט"ז בס"פד. ס"ק טו. והפר"ת באות כא. והכו"פ שם, וכן הוא במשאת משה ח"ב יו"ד ס"ד. בד"ה ומעתה, בשם מהר"י זיין שכתב, "ומ"ש הרבנים האוסרים שתולעים אלו אינם נמוחים ברותחין, מלבד שזה דבר שאין השכל סובלו דאיך יתכן ליתוש קטן

הכמות שאין העין שולטת בו מרוב דקותו שלא ימחה ברותחין או לפחות שבר יד או שבר רגל דתו לא חשיב בריה". הרי מכל זה נראה ששפיר י"ל כסברת הכסא אליהו שיש לעשות ס"ס הנ"ל בצירוף ספק שמא נימוחו.

אלא שיש להקשות על זה, שאם ודאי יש בריה במים ויש רק ספק אם נימוחה או לא, אז י"ל כאן אין ספק של שמא נימוחה, מוציא מידי ודאי שיש בריה שם, ולכן אין לומר הס"ס הנ"ל, דהיינו שאף אם פירשו וודאי יש בריה במים מ"מ יש ספק שמא נימוחה ע"י החום, שאין זה נכון כיון שאין ספק מוציא מידי ודאי. ומשום קושיא זו נשאלתי לבאר את הענין.

ונראה שיש להביא סמך לקושיא זו ממה שפסק מרן בס"ק. ג. בשם הרשב"א, דהיינו קדרה של מרק שנפל שם בריה ונאבדה אסור הכל". הרי נראה מזה שאף שבריה רק מדרבנן מ"מ אין הספק של שמא נימוחה מוציא הודאי שיש שם בריה, ולכן הכל אסור. וכן הוא שם בסע"ד. שכתב מרן גם בשם הרשב"א "ירקות מבושלים שנמצאו בהם ג' תולעים, הירקות אסורים אבל מי השלקות מסננין ומותרים וכן הבשר ירחצנו ויבדקנו ומותר." הרי אף כאן לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, דהיינו ספק שמא התולעים נימוחים ע"י הבישול. וכן ראיתי בשער המלך בהל" מקואות כלל ז. שכתב, "ועל פי כל האמור מקום אתנו ליישב מ"ש הרשב"א והר"ן ז"ל פרק אלו טרפות דפולין ועדשים שהן מוחזקין שיש בהן תולעת וכיוצא הדבר, פשוט שאסורים שהרי אין כאן אלא ספק אחד, דשמא נימוחין וספק דאורייתא לחומרא וע"ש. והדבר קשה, לכאורה דהא הו"ל ספיקא דרבנן שהרי אפילו לא נימוחו אין כאן אלא איסור דרבנן דהא קי"ל דבריה אפילו באלף לא בטיל אינו אלא מדרבנן וכנודע, וכיון שכן כי מספ"ל אי נימוחו הו"ל ספק דרבנן ולקולא, והרי זה דומה למ"ש הטור דאם נתערב מין במינו ונשפך בענין שאין אנו יכולים לשער אם היה בו ששים, דאם נודע שהיה רובו היתר מותר מטעם ספק דרבנן לקולא, ואולם לפי מה שכתבתי הנה נכון דהכא שאני דכיון דפירות הללו אסורים הם ודאי, אלא דמספ"ל בתר הכי אם נימוחו והותרו או לא נימוחו ועדיין באיסור קיימי, אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, וס"ל כדעת הטור (או"ח ס"תלח.) והתוספות לחד תירוץ (פסחים ט. בד"ה כדי, בתירוץ שני של ר"י) משא"כ בההיא דנשפך דאין כאן ודאי איסור שהרי אעיקרא דמילתא מספ"ל אם היה בו ששים, ולא נאסר כלל, ובר מן דין לפי מה שהעלתי לעיל בכלל א' כדעת הש"ך ז"ל דכל דאתחזק איסורא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא הוכחתי כן מלהקת הנביאים כא' ובכללם הר"ן והרשב"א ז"ל נראה דלק"מ דהכא שאני דאיתחזק איסורא כנ"ל." הרי שאין להתיר מטעם ספק נימוחו כיון שאין ספק מוציא מידי ודאי אף באיסור דרבנן.

ולפי זה יש לדון בנדון הקול אליהו, שהוא מדמה דינו להס"ס של הרשב"א בדין פולין ועדשים, עבר ובישל בתוך יב' חודש מותר משום ס"ס, ספק היו בהם תולעים או לאו, ואת"ל שהיו בהם שמא נימוחו, וכן הוא במרן בס"פד. ט. ולפי דעת השער המלך יש לשאול, איך אמרינן ס"ס, שהלא אם אנו אמרינן בספק שני שאף אם ודאי יש בפירות תולעים שמא נימוחו, אז אין זה מועיל כיון שאם ודאי יש שם תולעים אין הספק של שמא נימוחו מוציא מידי ודאי שיש שם תולעים.

אלא נראה שאין כאן קושיא כלל, וזה מפני שאין לדמות הדין של ס"ס לדין של אין ספק מוציא מידי ודאי, שאם אמרינן כן בס"ס אז בכל פעם שאנו אמרינן הספק השני, הוא בגדר של אין ספק מוציא מידי ודאי, ומצינו שאין להתיר ס"ס כלל, אלא ודאי שזה אינו. וכן יש להוכיח מע"ז מא: שכתוב שם, "אימר עבדום אימר לא עבדום, ואת"ל עבדום אימר בטלום." הרי אם אמרינן כדלעיל שבספק שני אין ספק מוציא מידי ודאי, אז אף כאן י"ל הכי דהיינו שאם ודאי עבדום אין לומר שיש ספק שמא בטלום, שאין ספק מוציא מידי ודאי, אלא ודאי שזה אינו ובכל ס"ס אין לומר אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא רק כשיש רק ספק אחד אז שפיר הוא לומר אין ספק מוציא מידי ודאי. וכן הוא בע"ז שם, שאחר כך כתוב, "עבודת כוכבים ודאי עבדוה, מי יימר דבטלה, הוי ספק וודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי." הרי שי"ל כלל זה רק כשיש ספק אחד, אבל לא בס"ס. ע"ש. ולכן שפיר הוא מ"ש הקול אליהו לדמות דינו להס"ס של הרשב"א, ואין שייך לומר אין ספק מוציא מידי ודאי כשיש ס"ס.

ב) **ועוד** י"ל בזה, והוא שלענ"ד יש לפקפק במה שפירש השער המלך בדעת הרשב"א והר"ן. והוא אינו מוכרח שהרשב"א סבר כתירוץ השני של ר"י בתוספות בפסחים ט. בד"ה כדי, שאף באיסור דרבנן אין ספק מוציא מידי ודאי, אלא יש מקום לומר שהוא סבר כתירוץ הראשון שיש לומר בזה ספק דרבנן לקולא. וז"ל הר"ן שם דף יט: ברי"ף, "אבל אם עבר ובשלן בלא בדיקה בין תוך יב' חודש בין לאחר יב' חודש מותרין, דהא איכא תרי ספיקי, ספק התליעו ספק לא התליעו, אם תמצא לומר התליעו שמא נימוחו הן ובטלים, ואפילו ימצא מהן בקדרה זורקם

ואוכל את השאר, מיהו כתב הראב"ד דדוקא שלא נמצאו אלא א' או ב' אבל ג' וארבעה הכל אסור ולא סגי ליה בזריקתן דכיון שנמצאו שם כל כך הוחזק תבשיל זה שיש שם יותר, מאי איכא שמא נמוחו ובטלו, משום חד ספיקא לא שרינן ליה, והדעת מכרעת כדבריו." ואף שהרשב"א בחולין שם לא הביא מ"ש הראב"ד, מ"מ כן מצינו בתשובות הרשב"א בס"קיג. וכן הוא בב"י בס"ק. וכן פסק מרן בס"ק. ד. "ירקות מבושלים שנמצאו בהם ג' תולעים, הירקות אסורים אבל מי השלקות מסננין ומותרים וכן הבשר ירחצנו ויבדקנו ומותר." ולפי זה יש לדון, שנראה הטעם שאין לומר שמא נימוחו הוא מפני שהוא מצא ג' תולעים או יותר בקדרה אחר הבישול, אבל בפחות מכאן שפיר י"ל שמא נימוחו. ונראה שהטעם דלא אמרינן שמא נימוחו הוא מפני שיש חזקה שודאי שם תולעים וגם יש חזקה שהתולעים שלמים אחר הבישול כיון שהוא מצא ג' תולעים שלמים אחר הבישול וזה מריע הספק של שמא נימוחו ע"י הבישול כיון שהחוש מעיד שעדיין הם שלמים. אמנם נראה שאם הוא יודע בודאי שיש שם תולעים קודם הבישול והוא לא מצא ג' תולעים שלמים אחר הבישול, אז עדיין י"ל שמא נימוחו ע"י בישול, ואין ראיה כנגד זה מדין הרשב"א והר"ן ומרן. ואף שאנו אמרינן שאין ספק מוציא מידי ודאי, מ"מ י"ל שבאיסור דרבנן כמו בריה שפיר הוא לומר שספק מוציא מידי ודאי וכמ"ש הר"י בתירוץ הראשון בתוספות פסחים ט. וראיתי בערך השולחן בס"פד. ס"ק ד. שהוא העיר על דעת הראב"ד והרשב"א והר"ן הנ"ל ממ"ש הרמ"א בס"קא. א. שאם הוא ספק אם היא ראויה להתכבד או לא, אזלינן לקולא, וכן הדין לגבי בריה כמ"ש הט"ז בס"ק. בס"ק א. וא"כ למה אין להקל בספק נימוחו בדין הנ"ל. והוא תירץ שלגבי הדין של הראב"ד ורשב"א והר"ן, כיון דאיתחזק איסורא שבודאי נפלה בריה ויש רק ספק אם נימוחה, אז אמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי, משא"כ בדין הרמ"א שאין כאן חזקה של ודאי, דהיינו כשנפל הבריה בתוך התבשיל היא היתה בגדר של ספק בריה בתחילה ואין כאן חזקה של איסור. ולענ"ד אין זה מוכרח, שי"ל כמו שפירשתי לעיל, דהיינו שאה"נ שי"ל ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, אבל שאני הדין של הראב"ד כיון שהוא מצא ג' תולעים אחר הבישול ולכן שוב אין מקום לומר שמא נימוחו כיון שהחוש מעיד שעדיין הם שלמים, אבל אם הוא לא מצא ג' תולעים י"ל שאף הראב"ד והרשב"א והר"ן מודים שי"ל שהם נימוחים ע"י הבישול.

ג) **ועוד** נראה שאין ראיה דאמרינן אין ספק מוציא מידי ודאי ממ"ש מרן בס"ק. ג. בשם הרשב"א "קדרה של מרק שנפל שם בריה ונאבדה אסור הכל". ועיין בתשובות הרשב"א ס"קא. שכאן איירי ביתוש שנפל לקדרה, ונראה שאין להקל להתיר משום שמא נימוחו. וי"ל שאין כאן ראיה שאף באיסור דרבנן י"ל אין ספק מוציא מידי ודאי, שהרי כאן איירי כשא"א להתיר ע"י סנון כמ"ש הש"ך שם, וגם באינו מכירו ושלם כמ"ש הגר"א שם. ולכן י"ל שאם היתוש שלם, אז אין כאן ביטול כלל, שבשלמא ביבש ביבש יש כאן ביטול, אבל ביבש דהיינו היתוש, בלח לא מצינו שיש ביטול, ועיין בס"קד. א. לגבי חתיכות דקות של עכבר שנפל למשקה שכתב מרן, "ואם נתחתך לחתיכות דקות והוא בענין שאינו יכול לסננו, כגון שנתערב השכר או החומץ במאכל עב, הכל אסור ואין שם ביטול דחיישינן שמא יפגע בממשו של איסור ולא ירגיש". ועיין בש"ך ופר"ח שם. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי שאין כאן ביטול, ואם הוא יפגע בממשו של היתוש שהוא שלם כמ"ש הגר"א אז יש כאן איסור תורה. ולכן כיון שיש כאן חשש איסור תורה שפיר הוא לומר שאין ספק מוציא מידי ודאי. אמנם עדיין י"ל שאם כל החשש הוא רק איסור דרבנן כגון בריה אז שפיר הוא לומר שספק שמא נימוחה ע"י בישול מוציא מידי ודאי שיש שם בריה וכדעת ר"י בתירוץ הראשון בפסחים ט.

וראיתי למהר"ש גרמיזאן במשפטי צדק ס"סא. שהביא דברי הרשב"א ומרן הנ"ל לגבי היתוש במרק, וכתב שדין זה צ"ע כיון שיש ספק של שמא נימוחו וי"ל ספק דרבנן לקולא ע"ש. ולענ"ד כן הוא שלגבי בריה י"ל ספק דרבנן לקולא, אבל כאן יש חשש איסור תורה ולכן י"ל שאין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם יש ביטול היתוש וכל האיסור הוא רק מדרבנן משום בריה, אז שפיר י"ל שספק של שמא נימוחו מוציא מידי ודאי דרבנן של בריה.

ד) **ונראה** שיש להביא ראיה שהרשב"א סבר שבאיסור דרבנן שפיר הוא לומר שספק מוציא מידי ודאי ממ"ש בנדה סא: "אמר רב אחא בריה דרב ייבא משמיה דמר זוטרא האי מאן דרמי חוטא דכיתנא בגלימיה דעמרא ונתקיה ולא ידע אי נתיק אי לא נתיק שפיר דמי, מאי טעמא מדאורייתא שעטנז כתיב עד שיהיה שוע טווי ונוז, ורבנן הוא דגזרו ביה, וכיון דלא ידע אינתקיה שרי." וכתב על זה הרשב"א שם, "ומסתברא דכללא הוא לכל איסורין דרבנן שאע"פ שהוחזק כאן איסור וסילק ואינו יודע אם עבר כולו או לאו, ספיקו לקולא ומותר." וכן הוא בריטב"א שם, וכן הוא במאירי בשם גדולי הדור, וכן הוא בחידושי הר"ן שם. הרי אף שודאי היה שם איסור, מ"מ אנו אמרינן ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, ועיין

עוד בזה במעשה חשב בריש הל" מקואות אות שפז. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל הכי, שספק שמא נימוחה ע"י בישול מוציא מידי ודאי שיש שם בריה. ולכן צריך לפרש דעת הרשב"א והר"ן ומרן כדביארתי לעיל, ודלא כמ"ש השער המלך שהרשב"א סבר כתירוץ השני של ר"י בתוספות.

וכן נראה מתשובות הרשב"א ס"תא. שהוא כתב, "דאפילו בדאיתחזק איסורא מתירין בו ספק ספיקא ואפילו בעבודה זרה החמורה" ע"ש. ולכן אם כן הוא באיסור תורה כן י"ל באיסור דרבנן שיש בו רק ספק אחד י"ל שהוא מותר אף כשיש חזקה לאיסור. אלא שיש להקשות על מה שפירשתי בדעת הרשב"א ממ"ש הש"ך ביו"ד קי. בכללי ס"ס באות כ. בשם המשאת בנימין "דהרשב"א אוסר ס"ס בחזקת איסור, והרשב"א בתשובה ס"תא. (הנ"ל) שם מדמי להדיא איסור דרבנן שיש לו חזקת איסור לספק ספיקא דחזקת איסור ע"ש." ולענ"ד י"ל שכן הוא שיש לדמות ספק באיסור דרבנן שיש לו חזקת איסור לס"ס באיסור תורה שיש לו חזקת איסור, וכמו שמצינו שלדעת הרשב"א שס"ס מותר כמו כן י"ל בספק דרבנן שיש לו חזקת איסור שהוא מותר. וכן כתב הש"ך עצמו אחר כך באות כז. והוא השיג על המשאת בנימין וז"ל לגבי דעת הרשב"א, "אלמא דמתיר להדיא אפילו בדאיכא חזקת איסור ממש כחתיכת איסור וכה"ג, גם בתחלת התשובה רוצה הרשב"א שם להתיר ספק דרבנן ביש לו חזקת איסור, ומוכח להדיא דס"ס וספק דרבנן דין אחד להם בזה, ושלא כדין השיג המשאת בנימין על הרב בזה." ולכן מ"ש השער המלך הנ"ל "ובר מן דין לפי מה שהעלתי לעיל בכלל א' כדעת הש"ך ז"ל דכל דאתחזק איסורא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא הוכחתי כן מלהקת הנביאים כא' ובכללם הר"ן והרשב"א ז"ל נראה דלק"מ דהכא שאני דאיתחזק איסורא כנ"ל." הוא קשה לי שאדרבה י"ל שדעת הרשב"א שאף באיתחזק איסורא דרבנן יש לאזיל לקולא. ולכן אם כן הוא באיתחזק איסורא, אז אפשר לומר שכן י"ל שספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן, ושפיר הוא לומר בתולעים במים שיש ספק אם נימוחו ע"י בישול שיש לאזיל לקולא. וידוע הוא שכבר האריכו האחרונים לבאר דעת הרשב"א הנ"ל, עיין בפר"ח בכללי ס"ס אות טז. ובכרתי ופלתי בדיני ס"ס, ובמנחת יעקב בקונטרס הספיקות אות לו., ובראשון לציון בכללי ס"ס ס"טז. ובשער המלך הל" מקואות כלל א. ובשיורי טהרה ביו"ד ס"קצט. אות מ. ובברכ"י או"ח ס"קפו. אות ד. ובמחב"ר יו"ד ס"סט. אות יד. ועוד. וע"ש במחב"ר שאף הוא השיב על דברי השער המלך הנ"ל לגבי אין ספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן ואי קי"ל כתירוץ הראשון של ר"י או כתירוץ השני בפסחים ט.

ה) **ונראה** שאף מרן סבר בספק דרבנן דאיתחזק איסורא שיש לאזיל לקולא, כמו שמצינו לגבי נט"י בס"קס. דספק נטל ידיו ספיקו טהור. וכן נראה ביו"ד ס"רא. וכן כתב השפתי דעת בכללי ס"ס אות כ. "דהא לקמן ס"רא. סעיף סז. עד סעיף עא. מבואר דספק דרבנן לקולא בטומאה שיש לה עיקר מן התורה ואפילו במקום חזקה". ולענ"ד כן נראה ממ"ש מרן באו"ח ס"עו. ז. שכתב מרן, "ספק אם צואה בבית מותר לקרות דחזקת בית שאין בה צואה, ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש בה צואה, אבל ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קלוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן ובספיקן לא גזרו." וכן הוא בטור שם וכן הוא בברכות כה. הרי מבואר שאף שיש חזקה שיש באשפה מי רגלים מ"מ עדיין יש לאזיל לקולא. ועוד אף שכתב החקרי לב ביו"ד ס"ט. לגבי דעת מרן בס"ס באיתחזק איסורא, "והנה בעתה בין כתיבה למסירה האיר וזרח שו"ת אבקת רוכל וראיתי לו שם בשאלה רח. שהביא תשובה לאחד קדוש וכו' והסכים על ידו מרן הב"י ז"ל מאור ישראל אשר כל ישראל קבלו הוראותיו וממוצא דבר יראה הרואה שהסכימו לאסור גם באינו בקי בהרגשה וכו', ושמח לבי ויגל שכוונתי לדעת קדוש". הרי נראה שאם כן דעת מרן לאסור לגבי ס"ס, ה"ה שכן דעתו באיתחזק איסורא באיסור דרבנן, ששניהם שווים כמ"ש הש"ך הנ"ל, וכמ"ש הפר"ח באות טז. הנ"ל. מ"מ בזה יש להשיב שכבר עמד הרב ברכות במע"ס. בדף קיא. על דברי החקרי לב הנ"ל, וכתב "ומן התשובה אשר הובאה בספר הבהיר אבקת רוכל והסכים עליה מרן ז"ל ע"ש אדרבה נראה נמי להפך ושפיר מהני ס"ס גם במקום חזקה..." ע"ש כל דבריו. ולכן לפי זה שפיר י"ל שמרן סבר שיש לאזיל לקולא בספק דרבנן אף באיתחזק איסורא, וא"כ יש מקום לומר שאף הוא הסכים שספק מוציא מידי ודאי באיסור דרבנן. (אלא עיין מ"ש השיורי טהרה הנ"ל בדעת מרן.)

ו) **מ"מ** עדיין יש להקשות על מה שביארתי מדברי מרן לגבי עירוב באו"ח ס"שצד. שהוא כתב, "ספק עירוב כגון ספק אם היה קיים בה"ש אם לאו מותר והוא שהיה לו חזקת כשרות כגון שהניחו שם ואירע בו ספק, אבל אם לא היה לו חזקת כשרות כגון ספק אם הונח שם אם לאו לא." הרי מבואר שאין לומר כאן ספק דרבנן לקולא אלא א"כ יש חזקה להתיר, ודלא כמו שכתבתי לעיל, וזה סותר מ"ש מרן וגם הטור לגבי נט"י בס"קס. הנ"ל, וכן הקשה השער המלך בהל" מקואות כלל א. וכתב, "ויש לי מן התימא על

הטור ז"ל ס" הנזכר שפסק בפשיטות דספק ידים טהור הפך ממה שפסק בס"שצד. ואולי דבספק ידים היקלו טפי ולא קי"ל בהא כר" יוסי משום דסתם לן תנא בפ"ד דטהרות דלא כותיה." וכן י"ל לדעת מרן שאזיל בשיטת הטור. וכן ראיתי במנ"י בכללי ס"ס אות לו. שאף הוא כתב כן וז"ל, "ואף דבש"ס דעירובין לו. מבואר דתנא דפליג על ר" יוסי הוא רבי מאיר, וקי"ל ר"מ ור" יוסי הלכה כר" יוסי, מ"מ הא מבואר בכללי ודרכי הפוסקים דהלכה כר" יוסי מחבירו ולא מחביריו, וכיון דסתם לן תנא כר" מאיר כרבים דמי." ע"ש. ולפי זה כתב השפתי דעת הנ"ל, "העולה מזה כפי הנראה דספק דרבנן היכא דאיתחזק משמע להקל אם לא בספק הנוח וכדומה בספיקא דגוף המעשה, שאז אף בדרבנן להחמיר כמ"ש המ"א ס"שצד. אות א. דספק הנוח גרע טפי."

מ"מ אף שמצינו לגבי עירוב שיש להחמיר בספק הנוח, מ"מ עדיין נראה שיש להקל בנד"ד אף שודאי יש שם תולעים במים בתחילה. וזה על פי מ"ש המשנה למלך בהל" בכורות פ"ד. הל"א. בד"ה ועוד אני מודיע, לגבי הדין של עירוב בס"שצד. וז"ל "וטעמא דלא אמרינן ספיקא דרבנן לקולא אלא היכא דנעשה שום דבר המתירו ואין אנו יודעים אם נעשה בזמן המתירו או אם נעשה בשיעור המתירו, אבל אם אנו מסתפקים אם אעיקרא דדינא נעשה לו דבר המתירו בכי האי לא אזלינן לקולא... וסבור הייתי להביא ראיה לזה מההיא דתנן בפ"ב ממסכת ידים מ"ד ספק נעשה בהם מלאכה וכו' ספקן טהור ע"כ. ומדלא נקט ספק נטל ידיו משמע דבהא ספק טמא דדוקא היכא דנטל אלא שאנו מסופקים אם נעשה בהם מלאכה, אם יש בו כשיעור, אז הוא דאזלינן לקולא אבל בספק נטל לא, דומיא דספק הנוח" ע"ש כל דבריו. ולפי זה יש לדון בנד"ד, ונראה שי"ל שודאי שע"י רתיחת המים נימוחו קצת התולעים, אבל עדיין יש ספק אם נימוחו כולם או לא, ולכן יש לדמות זה לספק בשיעור דהיינו אם נימוחו רק קצתם או כולם, וכמ"ש המל"מ שיש להקל "כשנעשה שום דבר המתירו ואין אנו יודעים אם נעשה בזמן המתירו או אם נעשה בשיעור המתירו". ולכן אף הכא הוא עושה דבר המתירו, והוא הבישול, אלא שיש ספק בשיעור, דהיינו אם נימוחו רק קצתם או כולם. (ועיין באחרונים הנ"ל מה שהם סברו בדעת המל"מ.)

ועוד י"ל לגבי הבישול, והוא שרוב פעמים התולעים נימוחים אלא בקצת פעמים אין כולם נימוחים. ולפי זה יש להתיר בנד"ד כדעת הט"ז באו"ח ס"תט. בס"ק ו. שכתב, "ביו"ד ס"סט. כתבתי בבשר שנתבשל וספק אם נמלח תחילה דמותר, ולכאורה יש לדמותו לכאן דיש ספק אם הניח עירוב או לא דאסור כיון דאין כאן חזקת כשרות, אלא דכתבתי שם טעם משום דאזלינן בתר רובא דמולחין תחילה ורוב עדיף מחזקה, מה שא"כ כאן דאין רוב מכחיש החזקה דלא עירב ותחומו ביתו ע"כ אזלינן לחומרא אפילו בספק תחומין שהוא מדרבנן ועמ"ש ס"תכב. עוד ראיה לזה." הרי כן הוא בנד"ד, שכיון שיש מקום לומר שרוב פעמים נימוחו כולם ע"י הבישול, אז הרוב כנגד החזקה ויש להתיר. וכבר האריכו האחרונים בדעת הט"ז עיין בדבריהם. ולכן נראה שיש מקום לומר שאף בספק אם נימוחו התולעים ע"י הבישול שיש לאזיל לקולא באיסור דרבנן של בריה, ואף את"ל שאין זה ברור לכל הפוסקים, מ"מ ודאי הוא מהני לצרף ספק זה עם עוד ספק כדי לעשות ס"ס כמ"ש הקול אליהו הנ"ל, ולכן עדיין יש לקיים שיטתו.

שוב ראיתי שיצא לאור יביע אומר ח"י. ובס"נח. הוא העיר על הרב פעלים ח"ד יו"ד ס"ח. והוא הליץ בעד הקול אליהו כיד ה' הטובה עליו, וזה כמו שכבר כתבתי באורחותיך למדני ח"א ס"קכז. לקיים דעת הקול אליהו, ואף הוא כתב שי"ל לגבי בריה שמא נימוחה ע"י בישול, עיין שם. ותאזרני שמחה.

סימן סד.

שאלה: האם מותר לכתחילה להוסיף היתר כדי לבטל ספק איסור תורה שנפל לתוך היתר.

תשובה: א) **נראה** שזה תלוי במחלוקת אם האיסור לבטל איסורים לכתחילה הוא מדרבנן או מן התורה, שאם הוא איסור מדרבנן י"ל בזה ספק דרבנן לקולא ומותר לבטל האיסור, ואם אמרינן שהוא איסור מן התורה אז י"ל ספק דאורייתא לחומרא ואין לבטל האיסור.

וכבר נודע שיש בזה מחלוקת ראשונים כמבואר בש"ך ביו"ד צט. בס"ק ז. וז"ל "כתב הרשב"א בתה"ב בית ד. ריש שער ג. והר"ן בפג"ה דהיינו מדרבנן לדעת התוספות, אבל לדעת הראב"ד אסור מדאורייתא מיהו בדיעבד גם דעת הראב"ד כמ"ש המחבר, וכמ"ש הרשב"א והר"ן משמו, ומדברי הרמ"ע בתשובה ס"נז. מבואר שסובר כמ"ד דהיינו מדרבנן." ולפי זה י"ל שכיון שאין גלוי בשו"ע להכריע מחלוקת זו, אז יש לחוש לדעת הראב"ד ואין לבטל ספק איסור לכתחילה.

אמנם יש להשיב על זה, וי"ל ס"ס בדבר, דהיינו ספק שמא העיקר כמ"ד דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא רק מדרבנן ולכן מותר לבטל ספק איסור לכתחילה משום ספק דרבנן לקולא, ואת"ל שהעיקר כדעת הראב"ד שיש כאן איסור תורה, אז י"ל שהלא לדעת הראב"ד ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן כמבואר בפ"י הלכות כלאים הל"כז. ולכן האיסור כאן רק איסור מדרבנן וי"ל שמא ההלכה כהרמב"ם שמותר לבטל איסור מדרבנן לכתחילה, וכן הוא במרן בשו"ע ס"צט. ו. הרי לפי זה שפיר הוא לבטל ספק איסור תורה לכתחילה.

ועיין בפר"ת ביו"ד צט. בס"ק ה. שהוא כתב שלדעת התוספות האיסור לבטל איסורין הוא מדרבנן אבל לדעת הרמב"ם והראב"ד ורש"י בחולין צח: הוא מדאורייתא (ועיין בפר"ח שם ס"ק ח. שאף הוא סבר שדעת הרמב"ם היא שיש איסור דאורייתא לבטל איסור). ואף בזה י"ל כדלעיל שאף שכתב הפר"ח בכללי ס"ס אות א. שלדעת התוספות ספק דאורייתא לחומרא מן התורה, מ"מ עדיין י"ל שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה כיון שזה רק איסור דרבנן לדעת התוספות, וכמו שכתבתי לגבי דעת הרשב"א והר"ן. וגם בדעת הרמב"ם אף אם הוא סבר שיש איסור תורה לבטל איסור לכתחילה כמ"ש הפר"ח והפר"ת, מ"מ אף הוא סבר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן ולכן ממילא מותר לבטל ספק איסור לדעתו. אמנם עדיין יש לדון לדעת רש"י שכתבו המהרי"ט בח"ב יו"ד ס"א. והפר"ח הנ"ל שלדעת רש"י ספק איסור דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ואם לדעתו אף האיסור לבטל איסורים לכתחילה הוא מן התורה, ולכן שפיר י"ל שאין לבטל ספק איסור תורה לכתחילה. אלא אף לדעת רש"י עדיין יש סברה להתיר, שהלא מצינו דבר מיוחד בדין זה, והוא שאף לדעת הראב"ד שסבר שיש איסור תורה לבטל איסור לכתחילה, מ"מ בדיעבד הוא מותר כמבואר בר"ן בפ" ג" הנשה צח:. ולפי זה י"ל לפי סברה שאם ודאי איסור שנתבטל בכוונה מותר בדיעבד מן התורה, אז הוא מותר לבטל מה שהוא רק ספק איסור אף לכתחילה. וכן ראיתי בפר"ת שם שכתב לבאר דעת המ"ד שיש איסור תורה לבטל איסור, "דלא הוי איסור לבטל אלא איסור וודאי, אבל התם ספק הוא ובספק לא אשכחן דאסור מדאורייתא ומידי דהוה דמותר בדיעבד ואפילו במזיד מדאורייתא ורבנן הוא דגזור במזיד ולא בשוגג, ה"נ אמרינן דכל דלא הוי איסור וודאי לא אמרינן אין מבטלין איסור ואפילו מדרבנן דלא גזרו בכה"ג." וידוע הוא שלדעת הפר"ת ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, כמו שהוא כתב בראשון לציון בכללי ס"ס דף קטז: ע"ש, ועדיין הוא התיר לבטל ספק איסור תורה. ולכן מצינו שלכ"ע יש להתיר לבטל ספק איסור לכתחילה.

ב) **אלא** שראיתי בשפ"ד בס"צט. אות ז. שהוא כתב שלכאורה נראה שהדין אם מותר לבטל ספק איסור תורה, תלוי במחלוקת הנ"ל בין הראב"ד ובין הרשב"א והר"ן, אלא אחר כך הוא כתב שאין להתיר הדבר אף לדעת הרשב"א והר"ן וז"ל, "זה אסור דלא מיקרי דרבנן כה"ג עיין בקונטרס הספיקות ובמנחת יעקב שם אות לג. ועוד נראה דלא שייך כאן לומר דלא גזרו רבנן וקנסו בספק איסור, דכי אמרינן ספק דרבנן להקל באירע כך אבל לעשות מעשה ולעשות ספק דרבנן בהא לא אמרינן." וכן הוא בכה"ח שם אות ל. לא. ע"ש.

ולענ"ד נראה שיש לדון בדבריו. כתב הש"ך בכללי ס"ס אות יט. "אין אומרים ספק דרבנן להקל אלא א"כ הספק איסור מצד עצמו הוא דרבנן אבל אם האיסור מצד עצמו ספק איסור תורה ומצד אחר בא שהוא מדרבנן אין אומרים בזה ספק דרבנן לקולא שהרי ספק איסור שנתערב באחרים אינו בטל אע"פ שלא נודע הספק עד שנתערב, אע"פ שמן התורה אפילו ודאי איסור בטל ברוב אלא שחכמים אומרים שדבר חשוב אינו בטל, וכן כל כיוצא בזה". ע"ש. ומקורו ממ"ש מרן בס"קי. ט. לפי שיטת ר"י בתוספות בביצה ג:, "ספק טרפה שנתערב באחרות כולן אסורות עד שיהא בהיתר כדי לבטל האיסור אם הוא מדברים המבטלים כיון שספק הראשון בגופו אין להתירו מספק ספיקא." הרי שאם הם מדברים שאין מבטלים כגון חתיכה הראויה להתכבד שהיא דבר חשוב אין לומר ספק דרבנן לקולא. וכן נראה ממ"ש הש"ך בס"קא. ס"ק ב. לגבי חתיכה הראויה להתכבד, וז"ל "אם הוא ודאי חה"ל, וספק אם הוא אסור לא בטיל כדלקמן בס"קי. ט." ע"ש. הרי אף כאן שאם הספק מדאורייתא במאכל עצמו, אז אין להתיר ספק דרבנן בתערובת.

ועיין במנחת יעקב בקונטרס הספיקות באות לג. שכתב לחלק בין אם הספק בא מצד האיסור או בין אם הספק בא מצד התערובת, וז"ל "ואף שהאיסור מצד עצמו דאורייתא אלא שמצד אחר בא לו שהוא מדרבנן מ"מ מקר' שפיר ספיקא דרבנן כיון שמצד הספק עצמו שהוא בתערובת מאותו צד הוא מדרבנן, משא"כ אם הספק עצמו הוא מצד האיסור עצמו והוא דאורייתא ואח"כ ע"י תערובת או ענין אחר בא שהוא מדרבנן בכה"ג דוקא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא" ע"ש.

ונראה מזה שסבר השפ"ד שאין לומר ספק דרבנן לקולא בספק איסור תורה כדי לבטלו לכתחילה כיון שהספק כאן

מצד האיסור עצמו, ובזה לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. אלא שיש לדון בזה לפי מ"ש מרן באו"ח ס"תסז. ט. "תבשיל שנתבשל ונמצא בו שעורים או חטים אם נתבקעו ממש הרי כל התבשיל אסור ואם לא נתבקעו ממש התבשיל מותר." ומקורו בפסחים מ. דאיכא פלוגתא שם בענין אם לתתו שעורים, דלמר עוקבא אפילו לא נתבקעו ממש הם חמץ, ולשמואל הם חמץ דוקא אם נתבקעו ממש. ופסק הרי"ף בפ"ק דפסחים, "ואנן כיון דלא איפסיקא בהאי מילתא הילכתא בהדיא לא כמר עוקבא ולא כשמואל עבדינן לחומרא כמר עוקבא דהויא לה ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא", והוא הוסיף שם דהני מילי לענין מיכלינהו בעינייהו אבל אם נמצאו בתבשיל כיון דאיסור משהו מדרבנן אינן אוסרות התבשיל אלא א"כ נתבקעו ממש. וכן הוא ברמב"ם בהל" חמץ ומצה פ"ה הל"ח. וכן הוא בראב"ש בפ" כל שעה. הרי שיש כאן ספק מדאורייתא לגבי החטים עצמם אבל לגבי התערובת שיש ספק איסור דרבנן של משהו של חמץ שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא. הרי לכאורה נראה שזה סותר מ"ש מרן ביו"ד לגבי ספק טרפה הנ"ל דהתם לא אמרינן ספק דרבנן לקולא. ובשלמא לדעת הרי"ף והרמב"ם שי"ל שהם לא סברו כר"י הנ"ל לגבי ספק טרפה, אלא לדעת מרן הקושיא עומדת במקומה. (ועיין לקמן לגבי דעת הרא"ש).

ולכאורה נראה שיש לחלק בין ספק במציאות ובין ספק בהלכה, דהיינו בספק טרפה יש ספק במציאות, ולגבי החטים שנתבקעו יש ספק כמי ההלכה. ונראה שאין זה חילוק נכון, שי"ל שהמחלוקת בין מר עוקבא ושמואל גם הוי במציאות, דהיינו שהם חולקים על מה הוא חמץ או אינו חמץ. ועוד י"ל, שאדרבה הספק בהלכה הוא יותר חמור, שמצינו ברדב"ז ח"ד ס" אלף שסט. דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא בפלוגתא דרבוותא אלא רק בספק במציאות. ועיין בכנה"ג אה"ע ס"סח. בהג" הטור אות כב. שהוא הביא מחלוקת האחרונים בזה, שי"א דלא אמרינן ס"ס בספק בהלכה. ועיין בזבחי צדק ח"ב ס"קי. אות קיז.

ועוד מצינו לגבי אם אמרינן שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה לגבי ספיקא דדינא, שי"א שזה חמור טפי והוא מן התורה וכן הוא בכפות תמרים בהשמטות הספר, בד"ה עוד כתב הר"ן, מהסוגיא דנתן הוא ואמרה היא, בקידושין ה:.ע"ש. ואף שיש חולקים עליו מ"מ מצינו שספק דדינא הוא חמור טפי. ולכן מכל זה נראה שי"ל שספק בהלכה הוא יותר חמור, ולכן אם מצינו שאזלינן לקולא לגבי חמץ כדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ומרן באו"ח בס"תסז. ק"ו שיש לומר ספק דרבנן לקולא לגבי ספק טרפה. ולכן נראה שאין חילוק זה נכון.

ג) **ולענ"ד** נראה שיש לחלק באופן אחר, והוא שהדין של ספק טרפה בס"קי. הוא גורר ספק בחשיבות, דהיינו החתיכות בשר שהן ראויות להתכבד, והוא יותר חמור כיון שההחשיבות היא ניכרת לעין, דהיינו שכל מי שרואה החתיכות יכול להכיר שהן חתיכות הראויות להתכבד, ולכן החשיבות ניכרת. ולכן בזה אין לומר ספק דרבנן לקולא לגבי החתיכות. אמנם לגבי המשהו של חמץ אין החמץ ניכר לעין כלל, ולכן אין שם דבר הניכר כדי לומר עליו שאין לאזיל בו לקולא. ולפי זה שפיר הוא לאזיל לקולא לגבי התבשיל שיש בו ספק חמץ, ולאזיל לחומרא בספק איסור בחתיכות הראויות להתכבד. וכן י"ל לגבי שאר דברים החשובים כמו בריה וכדומה שהחשיבות היא ניכרת לעין. ולפי זה יש לדון בנד"ד, שאם הספק איסור נפל להיתר, יש מקום לומר שמותר להוסיף עליו כדי לבטלו, שאף אם המאכל האיסור עדיין ניכר קודם השלמת הביטול, מ"מ האיש אינו יכול להכיר שהוא איסור, כגון אם יש תבשיל של ספק נבלה או טרפה שנפל לתוך תבשיל של היתר, הלא הוא אינו יכול להכיר שזה אסור או זה מותר, ואף אם הוא מין באינו מינו והוא יכול להכיר כל מאכל אשר הוא שם, מ"מ אין הכרת המאכל מוכח אם הוא איסור או לא, שהרי אם אחד רואה בשר הוא אינו יודע בהכרת העין אם הוא נבלה או לא. ולכן נראה שלפי זה י"ל ספק דרבנן לקולא, משא"כ לגבי ספק בחתיכה הראויה להתכבד, שהאיסור כאן שמעכב הביטול הוא החשיבות והחשיבות עצמה ניכרת לעין. ולכן נראה מזה שיש להקל בנד"ד לבטל הספק איסור.

ואגב יש להעיר על מ"ש המהריב"ל בח"ג ס"ק. והביאו האחרונים, עיין בפר"ח בכללי ס"ס אות ח. שבספק איסור תורה שנתבשל בכלי ואחר מעל"ע הטעם נפגם, שאין לומר בזה ספק דרבנן לקולא, כיון שבתחילה הוי ספק איסור תורה, וכדמצינו לגבי ספק טרפה ביו"ד קי. ט. הנ"ל. שי"ל שכיון שאין הטעם ניכר בכלי שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא, וזה יותר דומה לדין של חטים שנתבקעו הנ"ל. וידוע הוא שהרשד"ם התיר הכלי בספק איסור תורה אחר מעל"ע, והוא חולק על סברת המהריב"ל, ועיין עוד בזה בזרע אמת יו"ד ס"לט. שכתב שהרמ"א סבר כהרשד"ם, וכן הוא העיקר ע"ש. וכן יש להעיר על מ"ש בתשובות רעק"א ס"עט. בד"ה ולכאורה, וז"ל "הש"ך בדיני ס"ס בקצרה כתב דבספק א' בגופו וספק אחד בתערובות בלא נודע עד שנתערב מותר

בהפסד מרובה, ומזה יש ללמוד דה"נ בספק טרפה שבשלו בכלים ולא נודע הספק עד אחר מעל"ע דמותר בהפ"מ, דמהריב"ל בשו"ת קג. תלה דין זה דספק טרפה שבשלו בכלים ושהה מעל"ע במחלוקת ר"ת ור"י בספק אחד בגופו וספק אחד בתערובות, וכיון דאנן מקילין בהפ"מ ה"נ מקילין בהאי, אף דאפשר דיש חילוק, דדוקא בכבר נאכל או נאבד כל הבשר דספק טרפה קודם שנודע הספק, דספק כשנודע הוא רק על הכלים כשאינם ב"י והספק רק דרבנן, אבל אם עדיין יש מהבשר לפנינו כיון דאנו דנין גם על הבשר לחומרא משום ספק דאורייתא, ממילא גם על הכלים אסורים", ע"ש שהוא כתב שבתשובה אחרת הוא האריך לסתור סברה זו. ולענ"ד שכן יש ללמוד לסתור סברה זו מדברי הרי"ף הנ"ל שאם נמצאו החטים בתבשיל ששפיר י"ל שהחטים אסורות והתבשיל מותר.

ד) **ויש** להוסיף עוד טעם להתיר בטול הספק איסור לכתחילה, והוא שמצינו שכל האיסור לגבי הספק טרפה שנתערב בס"קי. ט. הוא בענין אחד, דהיינו בין החשש דאורייתא או בין החשש דרבנן הוא רק משום איסור אכילה ולא משום איסור אחר, שהרי אם הוא נוטל חתיכת בשר החשובה מהתערובת ואוכל אותה אז מצינו שיש כאן חשש שהוא אוכל דבר שעדיין אסור מדרבנן שאם כן הוא האמת שיש כאן בתערובת זו חתיכה שהיא ודאי טרפה, אז מצינו שהוא אוכל איסור דרבנן, כיון שדבר חשוב אינו נתבטל מדרבנן. ובזה יש שייכות בין האיסור בגוף ובאיסור בתערובת שבשניהם יש איסור אכילה, ולכן בזה אמרינן שהספק איסור תורה לחומרא מעכב הספק דרבנן לקולא, כיון שהם מאיסור אחד של אכילת איסור, ויש שייכות ביניהם.

אמנם לגבי האיסור לבטל איסורים לכתחילה הוא שאני, דהתם אם הוא מוסיף כדי לבטל האיסור מצינו ששוב אין איסור לאכול אותו תערובת כיון שיש כאן ביטול גמור, ואף שאה"נ יש קנס עליו שלא לאכול כיון שהוא מבטל במזיד, אבל הלא לשאר בני אדם אין איסור באכילה כיון שבעצם אין איסור כאן בתערובת זו כיון שהאיסור נתבטל במיעוטו. הרי מצינו שמעשיו של ביטול זה אינו גורם לאיסור דרבנן מצד האכילה כלל, אלא אדרבה הוא מסלק האיסור אכילה, אלא הוא רק עובר על איסור נפרד מזה, דהיינו שאין לבטל איסור לכתחילה. ולכן כיון שמצינו שהאיסור כאן שאני מהאיסור של אכילה י"ל שאין לדמות זה לדין של ספק טרפה, דהתם כל הספקות הם להתיר איסור אכילה, ולכן החשש איסור אכילה מדאורייתא גורם לעיכוב לגבי הספק דרבנן לקולא לגבי אכילה כיון שיש שייכות ביניהם ע"י האיסור אכילה שהוא הצד השוה ביניהם, ולכן אין מועיל ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת, ואין לומר ספק דרבנן לקולא, משא"כ לגבי המבטל איסור לכתחילה שזה איסור משונה לגמרי מהאיסור של אכילת איסור, ולכן אין הספק איסור בגוף המאכל יכול לעכב הספק דרבנן לקולא לגבי המעשה של בטול כיון שאין צד השוה ביניהם.

ואל תשיבני ממ"ש הרשב"א בתה"ב בבית ד. שער ב. לגבי הספק טרפה הנ"ל, וז"ל "והלא כבר אסרתה משעת שנולד בה ספק טרפות והיאך נתיר מה שאסרנו מפני שנתערב באחרים ונאמר מה שאסרנו מותר היה". הרי נראה מזה שהספק טרפות הוא נעשה ודאי איסור. וכן הוא בב"י ביו"ד ס"נז. לגבי הא דכתב הטור "כתב בספר המצות דספק דרוסה שנתערבה באחרות יש בה צד להתיר דהוי ס"ס דכל אחד ואחד שמא לא זו היא". וכתב הב"י שם בשם מצאתי כתוב לחלק בין אם נודע השני ספקות ביחד שי"ל בזה ס"ס, ובין אם בתחילה נודע ספק אחד דהיינו ספק דרוסה ורק אחר כך נתערב שאין לומר ס"ס, וז"ל "דוקא היכא שנודע שדרס הזאב קודם שנתערב באחרים וא"כ כיון שנודע מיד שהיא ספק דרוסה והוא ספק דאורייתא ובאותו פעם לא היה עדיין רק ספק אחד שהרי לא נתערב עדיין ונעשה הספק כודאי..." ע"ש. הרי נראה מזה שכיון שנודע הספק איסור מקודם שנתערב הוא נעשה ודאי איסור. ולכן לכאורה נראה שכן הוא לגבי האיסור לבטל איסור לכתחילה ששוב אין כאן ספק לגבי המאכל ואין לומר ספק דרבנן לקולא. אלא נראה שאין זה נכון, שאף שהספק איסור תורה הוא ודאי אסור באכילה, מ"מ עדיין לא פרח מיניה השם של ספק, ובשלמא לגבי ספק טרפה זה מועיל לעכב אמירת ספק דרבנן לקולא כיון שכל האיסור כאן הוא איסור אכילה, מ"מ בנד"ד שהאיסור לבטל איסור לכתחילה הוא אינו איסור של אכילה, אז שפיר י"ל שאין הצד השוה בין האיסור אכילה במאכל ובין האיסור של בטול כדי לומר שהספק איסור תורה מעכב הספק דרבנן לגבי הביטול.

ה) **ועוד** יש לומר בזה, והוא שאף שמרן פסק בס"קי. ט. שלא מועיל ס"ס לגבי ספק טרפה שנתערב, מ"מ אין זה דין ברור כלל, שכל זה לדעת הר"י בתוספות בביצה ג: ע"ש, אבל לדעת ר"ת אף בזה י"ל ס"ס להתיר, וכן הוא דעת הרא"ש וגם הטור בס"קי. שם כמבואר בערה"ש שם באות עג. ועוד מצינו שאף דעת הרמב"ם כר"ת להתיר ס"ס זה, וכן הוא ברב המגיד בהל" יו"ט פ"א. הל"כ. לגבי

ספק ביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה באלף, וז"ל "וספקא שנתערבה באחרות יש מי שהורה שכולן מותרות וכי קתני נתערבה באלף כולן אסורות אודאי קאי, ויש מי שאסר, ולדעת המתירין הסכים הרשב"א ז"ל וכן נראה מדברי רבינו." הרי נראה מזה שלדעת הרמב"ם וגם לדעת הרשב"א יש להתיר. ועיין בתורת הבית שהרשב"א הביא ראיה לשיטת ר"ת מהירושלמי. ומ"ש הרב המגיד שדעת הרשב"א להתיר, כן הוא בעבודת הקודש בשער ה. פ"ד. אות ח. שהוא הביא דעת ר"ת להתיר ואחר זה דעת ר"י לאסור, ובסוף כתב, "והראשון נ"ל עיקר", דהיינו כר"ת. אלא שיש להקשות על זה ממ"ש הרשב"א בתה"ב, שאחר שהוא הביא המחלוקת בין ר"ת ור"י הוא סיים, "יש לחוש לדברי ר"י ז"ל שלא התיר בס"ס". ע"ש. הרי כאן הוא פסק כר"י. ואולי י"ל שסבר הרשב"א שהעיקר דין כר"ת כמו שהוא כתב בעבודת הקודש, אבל בתה"ב הוא כתב שיש לחוש לר"י, דהיינו לכתחילה מצד חומרא. מ"מ מצינו שלדעת הרמב"ם והרא"ש ור"ת והרשב"א מעיקר דין, והטור שיש לומר ס"ס אף בספק אחד בגוף ואחד בתערובת. ויש להעיר על מרן, שכיון ששני עמודי הוראה דהיינו הרמב"ם והרא"ש סברו להקל, הלא הכי קי"ל וכמו שכתב הב"י בהקדמתו, וכ"ש שאף ר"ת והרשב"א מעיקר דין והטור סברו כן. אלא אפשר לומר שאין דעת הרא"ש והטור ברורה שהלא לגבי ביצה ביו"ד ס"קב. פסק הטור כר"י ע"ש ובב"י, ולכאורה זה סותר דעתו בס"קי. שהוא כתב שיש לעשות ס"ס בכל מקום, עיין הב"י שם ועיין מ"ש הב"ח שם לפרש דעת הטור. ועוד י"ל שלא ידעתי איפה מצא הערה"ש הנ"ל שדעת הרא"ש כר"ת שאין שום גלוי לזה, אלא אדרבה מתשובת הרא"ש בכלל ב. אות א. נראה שהרא"ש סבר כר"י וז"ל "ומה שכתבו בשם רבינו דדבר שיש לו מתירין אפילו ס"ס אסור, היינו דוקא ע"י תערובת כההיא דביצה ג: ביצה שנולדה בשבת וביצה שנולדה ביו"ט וכו' וספיקא אסורה נתערבה באלף כולן אסורות, ומפרש טעמא כגון ספק חול ספק יו"ט ודבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטיל". הרי בספק איסור לא אמרינן ס"ס אחד בגוף ואחד בתערובת וזה כדעת ר"י. ולכן אין לתמוה על מרן איך הוא פסק כנגד הרמב"ם והרא"ש, שנראה שדעת הרא"ש כר"י, ודלא כהערה"ש הנ"ל. אלא שעדיין יש להעיר על מרן מהרי"ף בפ"ק דפסחים הנ"ל, שנראה שהוא סבר שאף שיש ספק בגוף דהיינו החטים, וספק בתערובת דהיינו התבשיל, עדיין יש להתיר. ולכן איך פסק מרן לגבי ספק טרפה כנגד דעת הרי"ף והרמב"ם. ואף שלעיל כתבתי חילוקים, מ"מ יותר פשוט לומר שהרי"ף לא סבר כר"י. אלא אף בזה יש להשיב, שהלא הרא"ש סבר כהרי"ף לגבי החטים שנתבקעו, ואף הוא סבר כר"י כנראה מתשובת הרא"ש הנ"ל, ולכן מוכרח לומר שיש חילוק ביניהם ולכן שפיר הוא למרן לפסוק כהרי"ף לגבי ספק חמץ וגם כהר"י לגבי ספק טרפה, כיון שכן מצינו לדעת הרא"ש. מ"מ נראה שלדעת ר"ת ודעימיה, אם אמרינן ס"ס להתיר הספק טרפה בתערובת, אז ממילא י"ל שאין כאן איסור דרבנן של חתיכה הראויה להתכבד משום שי"ל ספק דרבנן לקולא. ולפי זה נראה שאף שמרן פסק כר"י לגבי ספק טרפה, י"ל שאין להחמיר כל כך בדין זה לגבי האיסור לבטל איסורים לכתחילה כדי לומר שאין לומר ספק דרבנן לקולא, כיון שיש סברה לחלק ביניהם כדביארתי לעיל.

ו) **ועוד** יש מקום לומר שכל הדין של ספק טרפה הנ"ל הוא רק למ"ד ספק דאורייתא לחומרא הוא מן התורה, ולכן כיון שיש איסור תורה בבשר זה אין להתיר הספק דרבנן בתערובת. וכן ראיתי בווי העמודים בס"כד. אות י. בד"ה ונראה, שאחר שהוא הביא דברי הרשב"א בתה"ב הנ"ל לגבי ספק טרפה, הוא כתב וז"ל, "ובספר התרומה ס"עו. והרא"ה בבדק הבית שם מבואר דה"ד אם הספק הראשון אסור מדאורייתא דספק דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא, אבל אם הספק הראשון אינו אסור אלא מדרבנן מותר בספק שני ע"י תערובת, וגם הרשב"א במשמרת הבית שכתב דגם איסור דאורייתא כמו ביצה שנולדה ביו"ט אחר השבת דספיקא אסור מדאורייתא, אבל אי אמרינן דספק דאורייתא אינו אסור אלא מדרבנן ודאי דכל ספק איסור מותר בתערובת." ע"ש. וכן ראיתי בכו"פ בס"קי. באות כט. שפירש כן בדברי הרמ"א, וז"ל "ולפי אותו סברא שכתב רמ"א הואיל וספק ראשון מהתורה וכו', י"ל ה"מ לדעת רשב"א ור"ן דכל ספק איסור מהתורה אסור, א"כ שפיר י"ל דאין לצרפו לכלל ספיקות דתערובות, אבל אי אינו אסור רק מדרבנן א"כ מה בכך שספק ראשון אסור מהתורה זהו גופיה לאסור הוא מדרבנן." וכן ראיתי סברה זו בתורת חסד באה"ע ס"יג. סימן ב. אות א. שכתב שדין זה תלוי במחלוקת אם ספק דאורייתא מן התורה או לא, וז"ל "ולדידיה (הרמב"ם) באמת אף ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובות נמי שרי משום ס"ס." ע"ש. הרי שדין זה תלוי במחלוקת אם ספק דאורייתא לחומרא מדרבנן או מן התורה. והלא נראה שהעיקר כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן. וכן כתבו כמה פוסקים, שכדעת הרמב"ם סברו הבה"ג והרי"ף והראב"ד והסמ"ג והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג. שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל

הספקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח ביו"ד ס"קי. בכללי ס"ס. וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג. וכן דעת הכרתי ופלטי בבית בספק בס"קי. וכן דעת המחב"ר בס"תקפט אות ו. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו. וכעת ראיתי ביביע אומר ח"י יו"ד ס"ו. שהוא הניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש. ולכן לפי מ"ש הווי העמודים והכרתי ופלטי והתורת חסד הנ"ל נראה שיש מקום לומר שהעיקר בזה כדעת ר"ת ויש לעשות ס"ס אחד בגוף ואחד בתערובת. ולכן ממילא י"ל ספק דרבנן לקולא גם כן, אף שהספק היה בספק איסור תורה.

ולכן אף שמרן פסק כר"י בס"קי. ט. לגב ספק טרפה, מ"מ אין להחמיר בזה לגבי אין מבטלין איסור לכתחילה כיון שיש סברה לחלק ביניהם כמו שביארתי לעיל, ולכן שפיר הוא לומר לגבי ספק איסור תורה שנפל להיתר שמותר לבטל לכתחילה משום ספק דרבנן להקל, ודלא כהחמיר השפ"ד בזה.

ז) **ועכשיו** יש לדון במ"ש השפ"ד עוד טעם שאין להתיר. וז"ל "ועוד נראה דלא שייך כאן לומר דלא גזרו רבנן וקנסו בספק איסור, דכי אמרינן ספק דרבנן להקל באירע כך אבל לעשות מעשה ולעשות ספק דרבנן בהא לא אמרינן." נראה שאף שהספק שהוא הספק איסור הוא בא ממילא, מ"מ אין לעשות בקום עשה הספק איסור דרבנן לבטל האיסור בידים, ורק אם "אירע כך" יש להתיר. ולענ"ד זה אינו, ויש לפרש הענין.

ובתחילה י"ל שהשפ"ד איירי רק לגבי ספק במציאות, אם אירע איזה דבר או לא, אבל נראה שאף הוא מודה שבספק בהלכה י"ל ספק דרבנן לקולא כדמצינו בכמה מקומות שיש מחלוקת בש"ס או בפוסקים ואנו אמרינן ספק דרבנן לקולא. אלא נראה לענ"ד אף בספק במציאות נראה שיש לעשות מעשה בספק דרבנן. כתבו התוספות במנחות סו. בד"ה זכר, לגבי ספירת העומר "נראה שבספק חשיכה יכול לברך ואין צריך להמתין עד שיהא ודאי לילה כיון שהוא ספיקא דרבנן." וכן הוא בר"ש בפ" ערבי פסחים סוף אות מ. וכן הוא בטור ומרן בס"תפט. ב. הרי נראה מזה שיש ספק במציאות בה"ש אם הוא יום או לילה וכבר אירע הספק, ועדיין הוא יכול לעשות מעשה לכתחילה והוא לספור הספירה משום ספק דרבנן.

וכן מצינו באו"ח ס"קס. יא. שכתב מרן בסתם, "מים שיש לו ספק אם נעשה בהם מלאכה או לאו או שיש לו ספק אם יש בהם כשיעור אם לאו או אם הם טמאים או טהורים או ספק אם נטל ידיו או לאו טהור." והטעם לזה הוא מפני שאנו אמרינן ספק דרבנן לקולא כמבואר באחרונים שם. הרי שבקום עשה הוא יכול ליטול ידיו לכתחילה משום ספק דרבנן לקולא, ואף שכבר יש כאן ספק במציאות במים. ועיין במש"ז באו"ח בס"קס. ס"ק ט. שכתב "והטעם דמקילים בספק נט"י (הוא משום) ספק דרבנן לקולא, ואע"ג דמברכין ענ"י ויש חומר לא תשא... י"ל כיון דהנטילה כשרה לית כאן לא תשא" ע"ש. וכן כתב הביאור הלכה שם בד"ה מים. הרי מצינו שאף להפר"מ יש לעשות מעשה ויש לברך בקום עשה אף שכבר יש ספק במציאות, וזה מפני ספק דרבנן לקולא.

וכן מצינו באו"ח ס"עו. ז. שכתב מרן, "ספק אם צואה בבית מותר לקרות דחזקת בית שאין בה צואה, ספק אם צואה באשפה אסור משום דחזקת אשפה שיש בה צואה, אבל ספק מי רגלים אפילו באשפה מותר משום דלא אסרה תורה לקרות כנגד מי רגלים אלא כנגד עמוד של קלוח, ואחר שנפל לא מיתסר אלא מדרבנן ובספיקן לא גזרו." וכן הוא בטור שם וכן הוא בברכות כה. הרי מבואר שאף שיש ספק במציאות אם יש שם מי רגלים באשפה או לא, מ"מ עדיין אמרינן ספק דרבנן לקולא, אף לכתחילה לעשות מעשה בידים, דהיינו לקרות ק"ש.

וכן מצינו ברב המגיד בהל" יו"ט פ"ב הל"ו. שלדעת הרשב"א ספק מוקצה ונולד להקל כיון שמוקצה מדבריהם. הרי אף שיש ספק במציאות אם איזה דבר מוכן או לא, מ"מ מותר לכתחילה לעשות מעשה לטלטל אותו. ואף להרמב"ם שסבר שזה אסור, הוא רק מפני שאין להתיר דבר שיש לו מתירין, הרי בלאו הכי אף הוא מודה.

וכן מצינו ברב המגיד בפ"ח מהל" יבום לגבי ספק חלוצה שבדיעבד אם נשאת שלא תצא משום ספק דרבנן לקולא כמבואר ביבמות כד., והוא כתב בשם הרמב"ן שם, "ואע"ג דשארספק של דבריהם אפילו לכתחילה לקולא כיון דאיכא מעשה רבה שחלץ לה בב"ד אין מתירין אותה לא היא ולא צרה שלה". הרי שכיון שיש פרסום גדול לזה לפני ב"ד כמ"ש הרמב"ן אחר כך "ומיפרסמא מילתא טובא", לכן אין לעשות ספק דרבנן לקולא לכתחילה, אבל נראה מזה שבשאר מקומות שאין פרסום גדול כזה שפיר הוא לעשות ספק דרבנן לקולא. הרי מצינו שאף שיש ספק במציאות אם

צריכה אשה זו לעשות חליצה, מ"מ עדיין היא אינה יכולה לישא איש רק משום הפרסום הגדול שבפני ב"ד, אבל בל"ה שפיר הוא לומר ספק דרבנן לקולא בקום עשה כדי לישא איש.

ועיין ביו"ד ס"של. ד. שכתב מרן, "עכו"ם שהיתה לו עיסה ונתגייר, גלגלה קודם שנתגייר פטור אחר שנתגייר חייב, אם ספק חייב." וכתב הט"ז שם בס"ק ג. "כתב רש"ל דוקא בחלת ארץ ישראל שהיא דאורייתא וספיקא לחומרא אבל חלת חו"ל שהיא דרבנן לא." הרי שיש כאן ספק במציאות ועדיין מותר לאכול העיסה משום ספק דרבנן לקולא, אף שיש מעשה באכילה.

ועוד יש להביא ראיה מהרמ"א ביו"ד ס"קא. א. שכתב, "ואם הוא ספק אם היא ראויה להתכבד או לא אזלינן לקולא אפילו היא אסורה מדאורייתא." הרי שיש ספק במציאות, ועדיין י"ל ספק דרבנן כדי לאכול המאכל בקום עשה. וכן מצינו ביו"ד צח. ב. "אם נתערב מין במינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו, אם נודע שהיה רובו היתר מותר". הרי יש כאן ספק במציאות אם היה שם ששים או לא, ואנו אמרינן אחר השפיכה ספק דרבנן לקולא ומותר לאכול התבשיל לכתחילה.

וכן מצינו לגבי ערלה ביו"ד ס"רצד. ט. שספק ערלה מותר בחו"ל "אפילו יודע שהובאו מאותו כרם" וכתב הש"ך שם שלדעת הרמב"ם "דבכרם שהוא ספק ערלה מותר ליקח ממנו בידים." הרי אף כאן יש ספק במציאות ומותר לעשות ספק דרבנן לקולא בקום עשה.

הרי לפי כל זה שפיר י"ל שאם כבר היה שם ספק מציאות אז מותר לכתחילה לעשות מעשה בידים מטעם ספק דרבנן להקל. ולכן אף בנד"ד אם כבר היה שם ספק איסור תורה והוא נפל בתוך היתר, אז מותר לעשות מעשה להוסיף עליו כדי לבטל אותו משום ספק דרבנן לקולא. ואל תאמר שמ"ש השפ"ד הוא שאני מכל הראיות הנ"ל, שלגבי מי שמבטל איסור לכתחילה הוא עושה מעשה כדי לגרום ההיתר של אכילת האיסור, וזה דומה למי ששופך בידים התבשיל שיש בו איסור של מין במינו שהבאתי לעיל מיו"ד צח. ב. כדי ליכנס לתוך ספק דרבנן כדי לאכול התבשיל, שאין לעשות כן, שזה אינו דהתם מי ששופך התבשיל הוא גורם הספק עצמו שע"י מעשיו שוב הוא אינו יכול לשער אם יש ששים כנגד האיסור או לא, וע"י זה הוא רוצה לאכול האיסור אחר כך משום ספק דרבנן לקולא, ואין להתיר זה, אבל לגבי לבטל ספק איסור, הלא הספק כבר הוא שם קודם מעשיו דהיינו אם מאכל זה אסור או לא והוא לא גורם ספק זה כלל. ועוד אין האיסור כאן האיסור של אכילה, אלא האיסור כאן הוא הבטול עצמו שהרי אם הוא מבטל איסור ואחר כך הוא אינו אוכל אותו הלא עדיין יש איסור בדבר, ולכן אין לומר שהוא עושה מעשה בידים קודם האיסור של אכילה כדי להתיר האכילה, שהלא האיסור כאן הבטול עצמו, ולכן כיון שהספק הוא קודם החשש של ביטול אז שפיר הוא לעשות הביטול לכתחילה, ואם אחר כך הוא רוצה לאכול התבשיל הלא ממילא אין כאן איסור שהוא כבר נתבטל בלי עשיית איסור.

ח) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרא"ם בהל" מגילה שהקשה על הדין של טומטום דאינו מוציא את מינו, דהלא יש סברה לומר דשמא הקורא מגילה זכר והשומע נקבה וספיקא דרבנן לקולא ויי"ח. ולזה הוא תירץ בתירוץ שני דכי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא הני מילי בדיעבד אבל לכתחילה לא ע"ש. ויש להביא סייעתא לסברה זו מדברי הרמב"ם בפ"ג דהל" ק"ש שכתב, "היו שני בתים זימן אחד מהם לב"ה ואמר על השני "וזה", הרי השני ספק אם הזמינו לכך אם לא, לפיכך אין קורין בו לכתחילה ואם קרא יצא." וכן הוא בשו"ע או"ח ס"פג. ופירש הב"י דברי הרמב"ם, נראה שסובר דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחילה צריך לחוש בדבר." וכן מצינו לגבי ספק עירוב שאין לו חזקת כשרות שהוא אינו כשר כמבואר בס"שצד. "ספק עירוב כגון ספק אם היה קיים בה"ש אם לאו מותר והוא שהיה לו חזקת כשרות כגון שהניחו שם ואירע בו ספק, אבל אם לא היה לו חזקת כשרות כגון ספק אם הניח שם אם לאו, לא." הרי שאין לומר ספק דרבנן לקולא.

מ"מ הלא מצינו כמה מקומות שאנו סמכינן על ספק דרבנן לקולא אף לכתחילה וכדביארתי לעיל, אלא צ"ל בזה שכן הוא שי"ל ספק דרבנן לקולא, אלא שמ"מ יש מקומות שהחמירו חז"ל בחכמתם כגון בעירוב או בק"ש הנ"ל, אבל אין לנו להוסיף על דעתם. וכן ראיתי בפר"ח בכללי ס"ס אות ד. שהוא פליג על הרא"ם, וכן הוא בפר"ח באו"ח ס"פג. שכתב "היכא דאיתמר איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר וכל ספיקא בדרבנן נקטינן לקולא."

אלא שראיתי בנחפה בכסף ח"א יו"ד ס"ד. דף ל. שדן בדברי הרא"ם הנ"ל, וכתב "אכן מ"ש הרא"ם ה"מ דיעבד הכונה היא כשכבר נעשה המעשה של הספק אז אנו מתירים לו אפילו לכתחילה לאכול, אבל לומר לו לכתחילה שילך ויכניס עצמו בספק דומיא דטומטום שנאמר

לכתחילה לך והוציא י"ח לאחר משום דספיקא הוי ולקולא, הא לא שרינן ליה והוי דומיא דעירוב דלכתחילה לא יכניס עצמו בספק עירוב ולכך אמרו אין מערבין, אבל אם כבר עירב אנו מתירים לו לכתחילה לצאת ולבא וה"נ בטומטום דכוותיה, וגם מ"ש מרן בס"פג. הוא באופן זה שנתיר לו לכתחילה שילך לב"ה זה שהוא ספק ויקרא, לכך כתב מרן דהיינו דוקא דיעבד אם כבר הכניס עצמו ונולד הספק יצא, אבל לכתחילה אין אנו מתירים לו שילך להכניס עצמו בספק." ע"ש כל דבריו. ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שבשלמא לגבי עירוב שכבר נולד הספק והיה בו חזקת כשרות שיש לסמוך עליו לכתחילה, אבל הלא אף לגבי ב"ה י"ל הכי, דהיינו שכבר נולד הספק אם הזמינו לכך או לא, ולכן אף בזה י"ל שמותר לכתחילה לקרות בו ק"ש כמו בעירוב, אלא שזה אינו שעדיין זה מותר רק בדיעבד. וכן לגבי טומטם להוציא את מינו, הלא כבר נולד הספק אצלם אם כל אחד זכר או נקבה, ולכן אף בזה י"ל שמותר לכתחילה להוציא את מינו במגילה, וכמו לגבי עירוב. אלא י"ל לדעתו שהעיקר כאן הוא אם הספק נולד קודם שהוא מקיים המצוה או לא. ולכן לגבי עירוב הוא כבר עשה מצות עירוב אלא שיש ספק בו אחר כך, ולכן סמכינן על זה אף לכתחילה. אמנם לגבי טומטום הספק הוא קודם מצות קריאת המגילה ולכן אין לסמוך עליו, וכן לגבי ק"ש הספק הוא קודם מצות הקריאה ולכן אין לסמוך עליו לכתחילה. אלא שאף זה אינו מספיק, שהלא לגבי ספירת העומר בבה"ש הספק הוא קודם קיום המצוה גם כן, ועדיין מותר לספור לכתחילה כדביארתי לעיל בשם התוספות והרא"ש ומרן. וכן לגבי ק"ש כנגד אשפה שיש בה ספק אם יש בה מי רגלים או לא, הוא מותר לקרות אף לכתחילה, אף שמצות הקריאה היא אחר הספק לגבי מי רגלים. וכן לגבי נטילת חלה של גר בחו"ל ביו"ד ס"של. ד. נראה שאין צריך להפריש חלה אף שהספק הוא קודם מצות הפרשת חלה. וכן לגבי מצות נט"י הנ"ל הספק במים הוא קודם עשיית מצות נט"י. (ועיין מ"ש הנחפה כסף שם לגבי נט"י.) וכן לגבי ספק חלוצה לדעת הרב המגיד הרמב"ן, אם לא מטעם הפרסום גדול לפני ב"ד היא ראויה לשאת איש משום ספק דרבנן לקולא, אף שספק זה הוא קודם מצות הנישואין. ולכן נראה לענ"ד שהעיקר בזה כהפר"ח הנ"ל שכתב שרק במקום דאיתמר שיש להחמיר לכתחילה יש לעשות כן, אבל בכל שאר מקומות יש לאזיל לקולא אף לכתחילה.

שוב ראיתי במוצל מאש באות יג. שהוא הביא דברי הרא"ם וכתב, "וכבר תמהו עליו רבים שהרי כל האיסורים אנו מתירין בס"ס לכתחילה, איסור ערוה ואיסור מאכל, ובדרבנן בספק אחד אפילו לכתחילה. והנלע"ד דכוונת הגאון דדוקא לענין איסור שהוא לא תעשה שרינן ס"ס אפילו לכתחילה משום דממזר אסרה תורה ספק ממזר אינו בבל יבא, וכן בכל איסורין ספיקן לא אסרה תורה, אבל לענין קיום מצות או דרבנן או דאורייתא שהיא עשה כך וכך אין לפוטרו מטעם ס"ס שהרי אפילו באלף ספקות כיון שיש ספק אחד מני אלף שהוא חייב א"כ הרי לא קיים העשה והרי החיוב מוטל עליו." ע"ש כל דבריו. הרי לפי זה בנד"ד שהספק הוא באיסור, שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא אף לדעת הרא"ם. ועיין עוד בזה בלימודי ה' אות קפד. מ"ש על סברה זו של המוצל מאש, ועיין עוד ביחוה דעת ח"ב ס"עד. אות ד.

וכן מצאתי ביחי ראובן מע"ס. אות יא. שכתב "דהא דאמרינן ספיקא דרבנן לקולא, היינו אנן היכא דלא איתמר בפירוש לחומרא ככל ספיקא דרבנן דעבדינן לקולא, אבל היכא דאיתמר בפירוש דעבדינן לחומרא כי הא דברכות, ודאי דלחומרא עבדינן ולאו לקולא, דהכי קים להו דבהא ראוי להחמיר. ואדרבא מהא דברכות דאמר רב אשי כיון דלא אפשיטו להו לראשונים עבדינן לחומרא, משמע דספיקא דרבנן בעלמא לקולא וזה פשוט." הרי שאם לאו איתמר בפירוש לחומרא יש לאזיל לקולא, ונראה אף לכתחילה יש לעשות כן.

ולכן מכל זה נראה שמותר לבטל ספק איסור תורה לכתחילה ואין להרהר בו משום שאין לעשות ספק דרבנן לקולא לכתחילה.

ט) **ועכשיו** יש לדון בדעת הש"ך בזה. כתב הש"ך בס"קיד. בס"ק כא. לגבי ההיתר לאכול הכרכום, "דלא שייך כאן מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יש כאן שום איסור." הרי שהוא סבר דלא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה בספק איסור. וראיתי בקול אליהו בח"א יו"ד ס"טז. בד"ה ולענין, שהקשה על הש"ך וכתב, "וגם בזה לא ירדתי לעמקו דמלבד מה שכתבנו דספק איסור לא הותר לבטלו אלא למ"ד דאיסור ביטול איסורין הוי מדרבנן, דאלו לדעת רבים ונכבדים הסוברים דאיסור ביטול האיסורין הוי מדאורייתא אסור לבטל ספק איסור משום ספק דאורייתא לחומרא." ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא על הש"ך כדביארתי לעיל שיש לעשות ס"ס בזה, שהמ"ד שיש כאן איסור תורה הוא הראב"ד, ולדעתו ספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, וי"ל בזה שמא ההלכה כהרמב"ם שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה, ואת"ל שאינו כן אז שמא ההלכה היא שהאיסור לבטל לכתחילה

הוא רק מדרבנן. ועוד אף אם אמרינן ספק דאורייתא לחומרא מן התורה עדיין י"ל שאין איסור לבטל ספק איסור כמו שכתבתי לעיל בשם הפרי תואר.

וכן מצינו בש"ך בס"קטו. בס"ק כח. שכתב לגבי בישול חמאה, "ואין זה כמבטל איסור לכתחילה דשמא אין כאן איסור כלל, ועוד דאין כוונתו לבטלה רק שילכו לה הצחצוחי חלב ב"י ות"ח עח. דין א." וכן הוא בש"ך בס"פד. בס"ק מ. שכתב לגבי ביטול תולעים בחטים בשם התה"ד בס"קעא., "ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מכוון לבטל". הרי נראה מכל זה שמותר לבטל לכתחילה ספק איסור כנד"ד. וכן כתב הכנה"ג ביו"ד ס"צט. בהג" הטור באות טז. דהא דאין מבטלין בודאי איסור, לא בספק איסור ואף הוא הביא המקורות הנ"ל בש"ך, וגם הפרישה בס"קטו. בס"ק ט. וכן ראיתי בפרי תואר בס"צט. בס"ק ה. וכן הוא בפר"ת בס"צב. בס"ק ז. בד"ה וא"ת ע"ש.

י) **אלא** שראיתי בשפ"ד ביו"ד ס"צט. באות ז. הנ"ל, שאחר שהוא הביא התה"ד והש"ך הנ"ל הוא כתב, "אל תטעה לומר בספק איסור תורה שמבטלין, ודאי ליתא ובמקומות האלו בחטים מתולעים בתה"ד המבואר בס"פד. שמא יברחו ר"ל כי כן הדרך ואם תמצא לומר ישארו נתבטל, עוד שאין כוונתינו אלא לטחנן, ובחמאה של נכרים מותר לבשל שאני אומר שילכו הצחצחותין ע"י האש ואת"ל ישאר כיון שאין לכוונתינו לכך לא הוי מבטל, משא"כ בספק איסור תורה וכדאמרן." ע"ש. נראה שדעתו דבעינן שני טעמים להתיר הביטול, דהיינו ספק איסור וגם שהוא אינו מתכוין לבטל, ולכן ברק טעם אחד כגון שיש ספק איסור בלבד, אין להתיר לבטל.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו שנראה שאין זה כוונת הש"ך. ונראה שלדעת הש"ך השני טעמים בתה"ד דהיינו ספק שאין שם איסור, וגם הטעם שהוא אינו מתכוין לבטול, כל אחד הוא טעם מספיק בעצמו להתיר, ולא בעינן דוקא צירוף שני טעמים אלו להתיר, ודלא כמו שסבר השפ"ד.

ויש לבאר הדבר, כתב הש"ך שם בס"ק לט. בשם התה"ד דבעינן בירור החטים קודם הטחינה להסיר כל החטים המנוקבים, והוא כתב "שיבררו קודם הטחינה כמבואר מדבריו בת"ה ובהגהת ש"ד להדיא דאז כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכינן אהנך טעמי" ע"ש. ואחר כך בס"ק מ. כתב הש"ך "מותר לטחנן. שאין דרך כלל שיטחנו התולעים כי כששופכים החטים בתוך האפרכסת כל נקב שיש לפניהם שיכולין לצאת רוחשים ובורחים לחוץ דרך דופני האפרכסת מפני קול ונדנוד הרחיים עכ"ל ת"ה. ולפ"ז ברחיים שאין בהם אפרכסת כגון רחיים דידא היה אסור, אלא שאחר כך כתב שם להתיר מטעם אחר שאף אם יטחנו התולעים בטלים בששים בתוך הקמח ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל וגם אינו מתכוין לבטל עכ"ל, ולפ"ז בכל רחיים מותר וכן משמע מדברי המחבר..." ע"ש. ויש לדייק מדברי הש"ך לגבי הרחיים של יד איך הוא התירו שכיון שבזה אין ספק של שמא יברחו מקול הנדנוד ונשאר רק ההיתר של טחינת התולעים, ואם זה בגדר של ספק אין להתיר זה שהוא ספק מן התורה. אלא נראה שמוכרח לומר שטחינת התולעים ברחיים של יד הוי בגדר של ודאי שכיון שזה רחיים קטן אין מקום שם להציל התולעים. וכן הוא, שמ"ש התה"ד הס"ס זה הוי רק לגבי רחיים גדול שיש בו אפרכסת, והתה"ד לא איירי כלל לגבי הרחיים של יד. ולכן מ"ש הש"ך ס"ס זה של התה"ד אחר שהוא איירי ברחיים של יד, זה חוזר על הרחיים הגדול של התה"ד ולא איירי ברחיים של יד, אלא שהש"ך למד מזה שאף ברק היתר אחד מועיל, דהיינו כגון שאינו מתכוין לבטל, אבל מוכרח הוא לדבר לגבי הרחיים של יד שזה בגדר של ודאי. הרי מבואר מדין רחיים של יד, שרק בטעם אחד יש להתיר.

ושוב מצאתי שכתב הכנה"ג שם באות צה. בשם הש"ך "דלפי טעם אחרון שנתן הרב בעל תה"ד מותר לטחון אפילו ברחיים דיד". הרי שזה כמו שכתבתי שברחיים של יד יש רק טעם אחד של נימוחים התולעים ע"י הטחינה. וגם מצאתי שהחכמת אדם בכלל לח. אות כד. פירש כן בדעת הש"ך, שהוא כתב "וברחיים של יד אע"ג דאין כאן ספק ספיקא מותר דעכ"פ ודאי נימוחו ובטל בששים." הרי שזה כמו שביארתי שברחיים של יד אין הבטול בגדר של ספק אלא הוא בתורת ודאי, ולכן רק בטעם של אינו מתכוין לבטל סגי. וכן ראיתי בערוך השולחן שם באות פו. שאחר שהוא הביא ההיתר של ברחו מפני קול הנדוד ברחיים גדול הוא כתב שלא שייך היתר זה ברחיים של יד "אך יש עוד היתר בזה שאף אם יטחנו התולעים בטלים הם בששים ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה שהרי אינו מכוין לבטלו." הרי שאף הוא סומך על ההיתר של אינו מתכוין לבטל בלי טעם אחר ע"ש.

אלא שעדיין יש לדון בזה, שהלא עדיין יש ספק ספיקא להתיר ברחיים של יד, וזה אף שאין בזה הספק של שמא

ברחו מפני קול הנדנוד, והוא שיש ספק שמא לא נשארו תולעים של איסור אחר בירור החטים, שהלא כתב הש"ך הנ"ל בס"ק לט. שאחר הבירור "ליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם". ולכן עדיין י"ל שהטעם שהרחיים של יד מותר הוא מפני שי"ל ס"ס, ספק שאין שם תולעים אחר הבירור ואת"ל שיש שם תולעים ספק אם נטחנו. אלא אין זה נראה לי, שהלא התה"ד והש"ך לא הביאו ספק זה כלל בס"ס, אלא הם סומכין רק על הספק של שמא ברחו מפני קול הנדנוד. ולכן נראה שהם סברו שאין הבירור מועיל לעשות הדבר בגדר של ספק. ולענ"ד נראה שכוונת הבירור הוא למעט התולעים ואף שיש ספק שמא אין שם תולעים כלל מ"מ הוא ספק שאינו שקול, ולדעת התה"ד בס"קצא. והש"ך בס"רצג. ס"ק ו. ספק שאינו שקול אינו מצטרף לס"ס וכדעת התוספות בכתובות ט. בד"ה ואבע"א, ואין לסמוך על זה לחוד לעשות ס"ס, ולכן רק בצירוף הטעם של שמא יברחו מקול הנדנוד יש לעשות ספק שהוא ראוי להצטרף לס"ס, שבצירוף זה י"ל שיש ספק שקול, ובזה מובן למה לא הביאו התה"ד והש"ך ספק זה של אחרי הבירור בס"ס. וכן נראה מלשון התה"ד שכתב הטעם למה שאין לסמוך על הבירור בלבד "הך חששא דאין בהן תולעים כמאן דליתא הוא ולא מקרי חששא אלא כמו ספק הרגיל דמוציא מידי ודאי ואדרבה היה נראה להחמיר דאפילו ע"י ברירה לא נתיר." הרי שאין זה ספק שקול שמא אין שם תולעים ע"י הבירור. ובזה מובן לשון הש"ך בס"ק לט. שכתב "כיון דליכא אלא חששא דיש עוד תולעים שם סמכינן אהנך טעמי", דהיינו שבצירוף הבירור וקול הנדנוד יש ספק אחד של שמא אין שם תולעים אבל בחד לחוד זה בגדר של ספק שאינו שקול והוא אינו מועיל לעשות ס"ס

וראיתי ברעק"א ס"עז. שהביא טעם אחר להבירור,והוא כדי למעט התולעים כדי שיהיה ששים של היתר לבטלם, ואפשר שכן הוא ואפשר שיש עוד מטעם אחר. ולכן מצינו מכל זה שאף ברק טעם אחד של אינו מתכוין לבטול יש להתיר.

אלא שראיתי בשפ"ד בס"ק מ. שכתב "עש"ך דהיכא דאפשר יש לטחון ברחייא דמיא ובא"א אף ברחייא דיד שרי מטעם ס"ס שמא יטחנו יע"ש." ודבריו קשים בעיני, שהלא ברחיים דיד ליכא ס"ס שאין לומר שיש הספק של שמא שאין שם תולעים כלל אחר הבירור כיון שאין זה ספק שקול וקרוב הדבר שיהיה שם תולעים כנראה מלשון התה"ד הנ"ל. ועוד הס"ס בש"ך שם שייך רק לרחיים גדול שיש בו אפרכסת, וכן הוא בתה"ד שהוא לא הביא דין הרחיים של יד בכלל. ולכן נראה שהעיקר פירוש בזה הוא כהחכמת אדם. ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה בח"א ס"קל.

ולפי זה יש לדון, שכיון שמצינו שלדעת הש"ך דלא בעינן השני טעמים להתיר הבטול לגבי התולעים וכדמוכח מהכנה"ג והחכמת אדם והערה"ש הנ"ל, ולכן ממילא אף אם יש רק טעם אחד סגי. ולכן אף אם יש רק ספק איסור מותר לבטל לכתחילה.

יא) **ועכשיו** יש להביא עוד ראיה שלדעת הש"ך מותר לבטל ספק איסור לכתחילה, ודלא כהשפ"ד הנ"ל, והוא ממ"ש מרן בס"צב. ב. בשם הרמב"ם, "וכן אם נפל לתוך המרק או לחתיכות ולא נודע לאיזו חתיכה נפל נוער את הקדירה כולה עד שישוב ויתערב הכל, אם יש בקדירה כולה טעם חלב אסורה ואם לאו מותרת, ואם לא נמצא עכו"ם שיטעום ונסמוך עליו משערים בששים." וכתב על זה הש"ך בס"ק ח. "ואין להקשות היאך ינער הקדרה שיתערב הכל דלמא יש טעם בחתיכה אחת ואיך יבטל איסור לכתחילה, וא"כ הוי ליה למימר שיטעם העכו"ם כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה, י"ל דכיון דלא נודע לאיזה נפל הרי נכנס כל הקדרה בספק ואין כאן משום מבטל איסור, וגם דמי למה שכתב מהרי"א בתה"ד ס"קעא. ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון שספק הוא אם יתערב שום איסור כלל עכ"ל. והבאתיו בס"פד. ס"ק לח. וכן לקמן ס"קטז. ס"ק כח. וה"נ ספק הוא אם יש טעם בחתיכה זו." ע"ש. הרי יש כאן רק ספק איסור, וכאן הוא מכוין לבטל האיסור ועדיין הוא מותר. וגם הש"ך השוה זה לדעת התה"ד, הרי שהוא סבר שאף לדעת התה"ד שרק בטעם של ספק איסור לחוד יש להתיר לבטל איסור, ולא בעינן אף הטעם של אינו מתכוין לכך, שבאף באחד מטעמים אלו יש להתיר.

והכי יש לפרש הדין של נוער הקדירה, דהיינו שנפל חלב על איזו חתיכה ויש ספק אם יש שם כדי ליתן טעם חלב בחתיכה וזה מ"ש הש"ך "דלמא יש טעם בחתיכה אחת", ולכן הוא רוצה לבטל החלב ע"י שהוא נוער הקדירה. ואין כאן חתיכה נעשית נבלה דלא אמרינן את זה אלא אם ידוע בודאי על איזו חתיכה נפל החלב, אלא עדיין כל חתיכה היא בספק איסור תורה, ואין בטול בשאר חתיכות כיון שאם הטעם של חלב ניכר בחתיכה אז נמצא שהיא משונה בטעם משאר חתיכות ולכן זה נחשב מין בשאינו מינו ואינו נתבטל ברוב (עיין בש"ך בס"קט. בס"ק ח.) ולכן עדיין יש כאן ספק איסור תורה. ולכן ע"י מה שהוא מנער

הקדירה נמצא שיש פליטת הטעם של חלב (שאנו אמרינן אפשר לסחוט כיון שאין כאן חתיכה נעשית נבלה, עיין ס"קו.) וכל מה שיש בקדירה מותר באכילה. הרי שהוא מכוין לבטל ספק איסור תורה לכתחילה.

אלא עיין באחרונים שם כמה דעות בזה, ועיין בכו"פ בפלתי בס"ק ז. שכתב, ואפילו נימא דהא הבלוע הוי חלב וא"כ הוי מין בשאינו מינו ואינו בטל חד בתרי, מ"מ זהו רק לדעת הטור מדרבנן שאם יבשלה יתן טעם". ועיין בערה"ש באות טז. שכתב שיש כאן בטול מן התורה משום מין במינו. ולענ"ד זה אינו, וספק איסור תורה יש כאן שכל מה שהכו"פ הביא בשם הטור הוא רק אם יש בטול, אבל אם אפשר להכיר האיסור אין כאן בטול כלל והאיסור עומד במקומו מן התורה, וכן כתב הפר"ח בס"קט. בס"ק ז. "ודע דהא יבש ביבש במין בשאינו מינו אית ליה ביטול בששים דוקא בדלא ידיעה ולא מינכר האיסור וליכא למיקם אטעמא דאיסורא כגון חתיכה בלועה מחלב שנאסרה ונתערבה עם חתיכות אחרות... בהני גווני איכא למיקם אטעמא דאיסורא והו"ל כאיסור הניכר שאין לו בטול, ועוד שכשיאכל אותה חתיכה של איסור ירגיש שחלב בפיו." הרי כן הוא בנד"ד שאין כאן בטול כלל כיון שאם יש טעם חלב בחתיכה אז היא ניכרת ואינה מתבטלת כלל, מ"מ כיון שיש כאן ספק אם יש טעם חלב או לא, אז הוא מותר לבטל הספק איסור בכוונה. וכן ראיתי בפר"ח בס"קב. בס"ק ח. שהוא כתב שאין ביטול כלל להחתיכה שהחלב נפל עליה בנד"ד, וכתב לפרש דעת מרן, "דהא שרינן לנער את הקדירה וסוף סוף הטעם מעורב בכל הקדירה ותו ליכא למיקם אטעמא דכל חתיכה וחתיכה." הרי שלדעת הרמב"ם ומרן מותר לבטל ספק איסור תורה (אלא שהפר"ח פליג על זה וסבר כהטור שאין לנעור הקדירה ע"ש.)

אלא שראיתי בשפ"ד בס"קט. אות ט. שהוא פליג על סברת הפר"ח הנ"ל שאין בטול אם יש הכרת הטעם וכתב, "והא בס"סט. יד. בשר שלא נמלח בטל חד בתרי והא אפשר למיטעמיה ושם לא ערער הפר"ח כלום" ע"ש. וכן הוא בערה"ש שם באות יז. ולענ"ד אין ראיה מזה כנגד הפר"ח, דהתם כתב מרן, "בשר ששהה שלשה ימים בלא מליחה ונתערבה אותה חתיכה בחתיכות אחרות בטלה ברוב". ופירש הש"ך בס"ק נה. שנתערבה בחתיכות אחרות שלא שהו עדיין ג' ימים ולא נמלחו עדיין מותר לבשל כולן כשימלח, א"נ מיירי שכבר נמלחו כולן ואחת נמלחה אחר ששהתה ג' ימים ואחרות נמלחו תוך ג' ימים דמותר לבשל כולן בלא מליחה. " הרי מבואר שאין כאן חילוק בטעמן שאו שהחתיכות כולן לא נמלחו או כולן נמלחו, ובין כך ובין כך אין חילוק בטעמן. ואף לפי מ"ש הרמ"א שם "וכן הדין בנתבשל בלא מליחה ונתערב באחרות". הלא נראה מזה שאף שחתיכה האסורה יש בה טעם דם משא"כ באחרות, מ"מ עדיין יש ביטול, מ"מ כבר כתב המטה יהונתן תירוץ לזה ע"ש. ולכן נראה שאין להקשות על הפר"ח מזה. ועוד י"ל שאף שמצינו בש"ך בס"קד. ס"ק ג. שהוא סבר שיש ביטול בשאר איסורין בלח מלבד משרץ וכדעת הרמ"א שם, דהיינו אף שיש היכר כמ"ש הפר"ח שם ומשום טעם זה פליג הפר"ח עליו, מ"מ זה מפני שהש"ך סבר כן רק משום שא"א לסננו כמבואר בדבריו, אבל בנד"ד שאפשר ליטול החתיכה אסורה שפיר י"ל שאין כאן ביטול כלל כיון שיש היכר ע"י טעימה. ועוד אין להקשות על זה ממ"ש הש"ך בס"קב. ס"ק ח. שהוא פליג על תשובת בן לב שסבר דקערה של חלב שנתערבה בקערות של בשר לא בטיל ברוב כיון דהוי שלא במינו וכולן אסורין. והסביר הפר"ח שם בס"ק ח. שזה משום שאפשר להכיר הקערה של חלב ע"י טעימה ולכן אין כאן ביטול כלל. ע"ש. מ"מ י"ל שהש"ך פליג משום שאין היכר בטעם אלא ע"י בישול אבל בלא בישול אין היכר כלל ושפיר י"ל שיש ביטול, וכן נראה דעתו כיון שלדינא הוא פליג אף על סברת הרא"ה שהוא הביא שם שסבר שכיון שאפשר להוציא האיסור מתוכו ע"י הגעלה הוי כניכר האיסור ע"ש. ולכן בנד"ד כיון שאין צריך שום תיקון להכיר הטעם של חלב בחתיכה שפיר י"ל שאין כאן ביטול כלל, ולכן אם יש ספק אם יש טעם חלב בחתיכה אז יש בזה ספק איסור תורה, ועדיין מותר לנער הקדרה ואין לחוש למבטל איסור לכתחילה כיון שיש כאן רק ספק איסור. וכן כתוב בפר"ת בס"צט. בס"ק ה. לגבי דין זה של חלב שנפל על חתיכה, "דלא הוי איסור לבטל אלא איסור ודאי אבל התם ספק הוא ובספק לא אשכחן דאסור" ע"ש.

יב) **אלא** שראיתי בש"ך שם שלעיל הוא כתב טעם אחר להתיר הביטול, דהיינו מ"ש מרן ב"קיא. ז. בשם הרשב"א, "היו כאן שתי קדרות של היתר ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין ידוע לאיזו נפל ואין באחת כדי לבטל האיסור ויש בשתיהן כדי לבטלו, שתיהן מצטרפות לבטלו... לפי שכל שהן של אדם אחד עתיד להתערב". ע"ש. ועל זה כתב הש"ך הנ"ל לגבי החלב שנפל על החתיכות, "דכיון דלא נודע לאיזה חתיכה נפל לא שייך לומר חנ"נ אלא כל הקדרה נכנס לספק, והלכך מנער כל הקדרה ומצטרף כל הקדרה לבטל." הרי נראה מזה שאף שודאי יש איסור מותר לבטל אותו מטעם שכל הקדירה משל אדם אחד ועתיד להתערב, ולכן טעם זה עדיף מטעם שמותר לבטל

ספק איסור, ולכן יש להקשות על הש"ך למה הוא כתב אחר כך שמותר לבטל משום ספק איסור דהיינו "ספק הוא אם יש טעם בחתיכה זו", הרי אף אם ודאי יש טעם בחתיכה אחת מותר לבטלו וכדעת הרשב"א מטעם זה של עתיד להתערב. אלא נראה שאין כאן קושיא שאין מועיל ההיתר של אדם אחד ועתיד להתערב אלא רק באיסור דרבנן או איסור דאורייתא שיש בו שיעור מדרבנן כמבואר בש"ך בס"קיא. בס"ק כ. ובפר"ח שם ס"ק יט. ולכן לגבי טפת חלב בחתיכה יש כאן איסור תורה ממש שאף המ"ד שטעם כעיקר מדרבנן מודה שבבשר בחלב יש איסור תורה, ולכן לא מועיל היתר זה כלל. ועוד שלא שייך ההיתר של ס"קיא. ז. אלא במקום שא"א לברר האיסור ע"י שיטעמנו עכו"ם, וכן הוא בש"ך בס"קז. בס"ק א. שאחר שהוא הביא הדין של ס"קיא. ז. הוא כתב, "והלכך במין בשאינו מינו כיון דאיכא למיקם אטעמא מתחילה לא נכנס הכל בספק דהא אפשר לבא לידי בירור וכמ"ש בס"צב. בס"ק ח. וס"קה. ס"ק כה. דהכא גם הרשב"א והטור מודים שאין מצטרפין כל מה שנכנס בספק". ולכן נראה שמ"ש הש"ך טעם זה בס"צב. ס"ק ח. הוא רק בדרך שקליא וטריא, אבל למסקנה אין זה טעם נכון כלל לגבי הטיפת חלב בחתיכה. וכן הש"ך בסוף לשונו דחה טעם זה, שאחר שהוא הביא שני טעמים הנ"ל להסביר הרמב"ם ומרן, דהיינו טעם הרשב"א וגם הטעם שמותר לבטל ספק איסור, הוא כתב, "ונראה דגם הטור הבין דעת הרמב"ם כן, אלא דס"ל כיון דאפשר למיקם ע"י שיטעום העכו"ם כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה והלכך כיון שחתיכה אחת היתה מתבררת בודאי שהיא אסורה א"כ מאי מועיל ניעור אח"כ, (נראה מזה שהוא דוחה שני טעמים הנ"ל, דהיינו הטעם שמותר לבטל ספק איסור, וגם טעם הרשב"א, כיון שאפשר לברר בלאו הכי), ולא דומה להך דהרשב"א דא"א לבא לידי בירור לאיזה קדרה נפל דהרשב"א ע"כ לא מיירי אלא במין במינו" ע"ש. ונראה שלפי זה שלדעת הרמב"ם ומרן נשאר רק הטעם של מותר לבטל ספק איסור תורה לכתחילה, כיון שהלא מרן מסכים לדעת הרשב"א בס"קיא. ז. ולכן אף הוא מודה שלא שייך היתר זה לגבי הטיפת חלב כיון שאפשר לברר, אבל י"ל שעדיין יש להתיר לנער הקדרה כדי לבטל הטעם של חלב, וזה משום שזה בגדר של ספק איסור והוא מותר לבטל ספק איסור לכתחילה אף במקום שאפשר לברר לדעת הרמב"ם מרן ודלא כהטור.

יג) **והכי** יש לפרש לגבי אם החלב נפל לתוך המרק, דהיינו שיש ספק אם יש נתינת טעם של החלב במרק, אבל ודאי הוא שאם הוא נוער הקדירה ונכנס הטעם גם בחתיכות בשר אז אין הטעם חלב ניכר כלל והוא נתבטל בששים בתוך המרק והבשר. וכן הוא בפר"ת שם בס"ק ז. שכתב, "וא"ת סוף סוף היאך נוער לצרף החתיכה במרק, ונ"ל דאין לחוש כיון דלא בריר מלתא דאיכא טעם החלב במרק, לא אמרינן אין מבטלין איסור לכתחילה בכה"ג כמו שכתב מהרי"א וכתבו הש"ך בס"פד." הרי אף במרק יש רק ספק איסור ולכן מותר לכוון לבטלו לכתחילה.

שוב ראיתי במהריט"ץ ח"א ס"פא. שהוא כתב לגבי ביטול ספק חלב טמא, "שמא תאמר הא נקטינן אין מבטלין איסור לכתחילה, הא לא קשיא דוקא איסור ודאי אין מבטלין אבל הכא אינו איסור ודאי דליכא ודאי חלב בהמה טמאה, אלא ספק צחצוחי חלב דבהמה טמאה ולא שייך ביטול איסור לכתחילה." ואף שהוא הביא טעמים אחרים שם, מ"מ נראה מלשונו שם שאף טעם זה לחוד מועיל להתיר.

וגם ראיתי בערך השלחן בס"צט. אות ו. שהוא כתב שספק איסור מותר לבטלו לכתחילה, עיין שם שהוא דן בדברי הרמב"ם בהל" תרומות פ"יד הל"ט. שכתב לגבי תאנה תרומה, "נפלה אחת מחמשים ואבדה אחת מן הכל, שמא אחת מן החולין היא שאבדה או האחת שנפלה היא שאבדה, הרי אלו אסורות עד שירבה עליהן חולין ממקום אחר ויוסיף עליהן חמשים תאנים ואחת יותר על הכל". ועיין מ"ש מהר"י קורקוס שם.

הרי נראה מכל זה שמותר לבטל ספק איסור לכתחילה אם הוא כבר נפל לתוך היתר, וכן הוא דעת המהריט"ץ והש"ך, והכנה"ג והפרי תואר, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן בס"צב. ב. לפי מה שפירשתי, וי"ל בזה ספק דרבנן לקולא כדביארתי לעיל.

סימן סה.

שאלה: האם מותר לבטל איסור לכתחילה אם הוא אינו מתכוין לכך. ואם יש ליישב קושית רעק"א בזה מדין בעלי חיים שנתערבו באחרות ביו"ד ס"קי. ב.

תשובה: א) **כבר** כתבתי בענין זה בח"א ס"קל. והמסקנה שם היא שאין איסור בדבר, אף כשאין ספק אחר לצרף כדי להתיר. ובאות יב. כתבתי הקושיא של רעק"א בס"עז. על הפר"ח בסוף ס"סד. שהביא ראיה ממשנה דתרומה פ"ה מש"ט. דמותר לטוחנן לכתחילה, ולכן אם אין כוונתו

לבטל מותר. וכתב רעק"א להקשות על סברה זו, "דא"כ כל תערובות בעלי חיים דלא בטל הא צריך לשוחטן לתקן המאכל, א"כ לישתרי לשוחטן דאין כוונתו רק לתקן המאכל ולשתרי, וכן ברימוני בדן הא צריך לפוצען לתקן המאכל, וכן במתני' (פ"א דערלה מש"ו.) לגבי נטיעה הא צריך לתוש לתקן המאכל, אע"כ דבכה"ג שמתערב הכל מקרי בכלל מכוון לבטלו." ומ"ש תערובות בעלי חיים, הוא כיון למרן ביו"ד ס"קי. ב. שכתב בשם הרשב"א, בעלי חיים שנתערבו באחרות ונשחטו בטל חשיבותן ובטלין והוא ששחטו בשוגג." הרי משמע שדוקא אם השחיטה היא בשוגג הוא מותר לעשות כן, אבל אם הוא כיון לשחוט אף אם הוא כיון רק לתקן מאכל ולא לבטל איסור, עדיין הוא אסור. ובח"א ס"קל. אות יב. כתבתי לחלק כמ"ש הרעק"א בשולי הכתב שם, דהיינו "אפשר לחלק קצת דדוקא בטחינה דדרך לטחון ביחד, וא"א לטחון גרעין גרעין א"כ יש בטחינה זו ג"כ ודאי היתר, מש"ה אמרינן דטוחן לתקן ההיתר ומקרי אין כוונתו לבטל, אבל בשחיטת בע"ח ופצוע רמונים ולקיטת ירק דרך לעשות חדא חדא, ועל כל אחד ספק אם עושה עתה הדבר בהיתר, דשמא זהו איסור לא מקרי מתקן ההיתר ומקרי כוונתו לבטל." אולם אחר כך לא סמך רעק"א על תירוץ זה, ובסוף הוא הניח דברי הפר"ח בצ"ע. ע"ש.

ב) **ואחר** שחזרתי ללמוד פרק זה, שוב סברתי שאין כאן קושיא כלל מדין בעלי חיים שנתערבו ביו"ד קי. ב. ויש לפרש כל זה לפי מ"ש רש"י בגיטין נד:. לגבי אגוזי פרך, שכתוב בגמרא שם, "תניא נפלו נתפצו אחד שוגג ואחד מזיד לא יעלו דברי ר"מ ורבי יהודה, ורבי יוסי ור" שמעון אומרים בשוגג עלו במזיד לא עלו." ופירש"י דברי ר"מ, "שפצען שוגג שלא נתכוין כדי לבטל חשיבותן ולהעולן באחד ומאתים כדין ערלה, בין שפצען מזיד שנתכוין לכך." הרי נראה מזה שהפירוש של שוגג הוא אינו לגבי הפציעה דהיינו שהוא פוצע בשוגג, אלא אה"נ שהוא פוצע במזיד אלא הוא אינו מתכוין לבטל בזה אלא לתקן מאכל. וכן הוא אחר כך, שכתוב בגמרא תנן נטיעה של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות אחרות הרי זה לא ילקט, ואם ליקט יעלו באחד ומאתים ובלבד שלא יתכוין ללקט, ר" יוסי אומר אף המתכוין ללקט יעלו באחד ומאתים." ופירש"י "יעלו. דה"ל שוגג דלא נתכוון ללקט ע"מ לבטל דסבור שכבר בטלו במחובר." הרי כאן אף שהוא מתכוון ללקט זה שוגג אם הוא אינו על מנת לבטל. ועוד כתב רש"י שם, "ובלבד שלא יתכוון ללקט. בכוונת ביטול." גם כאן הוא כיון ללקט, אבל הוא לא כיון בביטול.

ולכן נראה מכל זה שאף אם הוא כיון לפציעה או ללקט עדיין הוא שוגג אם הוא לא כיון לבטל. וא"כ הוא, אז אף לגבי שחיטה בבעלי חיים י"ל הכי, דהיינו אף אם הוא מכוון לשחוט עדיין זה שוגג אם הוא לא כיון לבטל איסור. ולכן אם הוא כיון לתקן מאכל דהיינו השחיטה, שפיר הוא ועדיין זה שוגג ובלבד שהוא לא כיון לבטל. וידוע הוא שהרשב"א שכתב הדין של בעלי חיים שנתערבו, הוא למד זה מדין של נפצעו אגוזים הנ"ל כמבואר בתה"ב בדיני תערובות בית ד. שער ראשון, ובב"י בס"קי. ולכן מוכרח לדמות זה לזה. ולכן מ"ש מרן לגבי בעלי החיים "והוא ששחטו בשוגג", אין פירושו שהשחיטה בשוגג שזה אינו, אלא הוא כיון לשחוט אלא מפני שהוא לא כיון לבטל זה מקרי שוגג, וכדמצינו בפירש"י הנ"ל בגיטין.

ולכן מ"ש רעק"א הנ"ל בלשון תימה, "א"כ לישתרי לשוחטן דאין כוונתו רק לתקן המאכל ולשתרי, וכן ברימוני בדן הא צריך לפוצען לתקן המאכל, וכן במתני' (פ"א דערלה מש"ו.) לגבי נטיעה הא צריך לתוש לתקן המאכל". נראה לענ"ד שכן הוא שזה מותר ובלבד שהוא לא כיון לבטל איסור. הרי מצינו שאדרבה שיש מכל זה ראיה שמותר לבטל אם הוא לא כיון לביטול, אף שאין ספק אחר לצרף להתיר, וזה כמו שביארתי בח"א., ונסתלקה הקושיא מעל הפר"ח בזה.

סימן סו.

שאלה: האם אמרינן כל דפריש מרובא פריש כשגוי לקח שלא בפנינו אבר מן החי מחנות אחת כשתשע חנויות מוכרות בשר כשר ואחת אבר מן החי.

תשובה: א) **נראה** שי"ל בזה כל דפריש מרובא פריש כמ"ש מרן בס"קי. ג. "תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואין יודע מאיזה מהן לקח הרי זה אסור שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, אבל בשר הנמצא בשוק או ביד עכו"ם מותר כיון שרוב חנויות מוכרות בשר שחוטה". וה"ה כאן שהבשר נמצא ביד הגוי י"ל כל דפריש מרובא פריש. אלא שראיתי בקצות החשן בחו"מ ס"רצב. ס"ק ב. שכתב, "ולענ"ד נראה דע"כ לא אמרו לחלק בין לקח העכו"ם ללקח ישראל אלא בלקח מתשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחד בשר נבילה דכיון דאיסור נבילה ליכא בנכרי ומש"ה לא הוי ביה דין קבוע כיון דאין הספק נוגע אליו כלל, אבל

באיסור גזל דנכרי מצווה כמו ישראל וחמירי ביה איסור גזל דאזהרתן היא מיתתן א"כ מה לי לקח ישראל ומה לי לקח נכרי, וא"כ אפילו לקח נכרי שלא בפניו אמרינן ביה דין קבוע כמחצה על מחצה." ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל כן, דהיינו שכיון שהנכרי מצווה כמו ישראל וחמירי ביה איסור אבר מן החי, א"כ מה לי לקח ישראל ומה לי לקח נכרי שלא בפנינו י"ל דין קבוע כמחצה על מחצה והבשר אסור.

אמנם נראה לענ"ד שאין זה נכון, שאין לחלק בין לקח ישראל ובין לקח גוי משום שאין הגוי מצווה על האיסור כמ"ש הקצות החשן, אלא כל הטעם של חילוק זה הוא מפני שיש להאמין לישראל ואפשר לשאול אותו מאיזו חנות הוא לקח הבשר וכל הספק נולד בחנות כיון שהוא לא ידע מאיזו חנות הוא לקח הבשר, משא"כ בגוי שהוא אינו נאמן ולכן א"א לשאול אותו מאיזו חנות הוא לקח הבשר ולכן הספק נולד כשפירש כשאנו רואין אותו בחוץ והבשר בידו ולכן אמרינן כל דפריש מרובא פריש. וכן נראה מהראשונים בקצות החשן שם. ולענ"ד כתבתי.

סימן סז.

שאלה: האם מותר לשתות קפה מכוסות של גוים בחנות או מסעדה של גוי כיון שהם מוזגים חלב עכו"ם כשהם שותים קפה מכוסיהם, ושמא י"ל שהכוס פולט טעם החלב עכו"ם לתוך הקפה כשהישראל רוצה לשתות מהכוס כשהוא שותה קפה בלי חלב, או כשהוא הביא עמו חלב של ישראל למזוג בקפה שהוא רוצה לשתות.

תשובה: א) **בתחילה** י"ל שאין להתיר דבר זה משום סתם כליהם אינם בני יומם שבחנות או מסעדה מסתמא הכלים הוו בני יומן שהם משתמשים בהם תדיר ודרכם בכך לחזור ליתן קפה באותו כוס כמה פעמים ביום. וכן כתב הפר"ח באו"ח ס"תמז. ס"ק ה. וז"ל "אבל שמן ההותך בכלי חמץ אסור מדינא, אע"ג דסתם כלים אינן ב"י נותן טעם לפגם שנתבטל קודם פסח אינו חוזר ונעור, שאני מחבת שדרכה בכך בכל השנה וסתמו כפי' דהוי ב"י עד שיוודע לך שאינו ב"י, וכן כתב מוהרי"ט בח"ב או"ח ס"א וכ"כ בספר ב"ח שמבואר כן בדברי ספר התרומה ס"נה. וכן כתב הר"ן בפ" אין מעמידין דבדבר שתשמישו תדיר חיישינן לב"י וכן דעת הרמב"ן, והר"ן לא פליג התם אלא אסכין דאינו ודאי שמשתמשין חמץ בכל יום, אבל במחבת אפשר דמודה." ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שכוסות אלו הם ב"י.

ולפי זה י"ל שאם הם שופכים חלב רותח לתוך הכוס בחנות זו, אז י"ל שעירוי מכלי ראשון הוא, ועירוי מכלי ראשון מבשל כדי קליפה כמ"ש מרן בס"סח. י. ולכן יש טעם החלב בכוס והוא חוזר לפלוט הטעם כששופכין הקפה מכלי ראשון לתוך הכוס בשביל הישראל. ואין לומר בזה שיש לסמוך על שיטת הרשב"ם שעירוי מכלי ראשון הוא ככלי שני ואינו מבשל, שאף להרשב"ם כתב הש"ך בס"קה. ס"ק ה. "דמ"מ עירוי מבליע כדי קליפה כגון אם עירה איסור רותח על ההיתר או חלב על גבי בשר אוסר כדי קליפה, אלא דאינו מפליט ומבליע כאחד ולכך מותר לערות על תרנגולת למולגה". הרי שבעירוי הוא אינו מפליט וחוזר ומבליע אותו טעם בפעם אחת, אבל ודאי י"ל שהכוס בנד"ד מבליע טעם החלב, וכשהוא חוזר בפעם אחרת ליתן רק קפה בעירוי מכ"ר בתוך הכוס, הקפה מבליע טעם החלב מהכוס. ועיין בפר"ח בס"סח. ס"ק יח. בד"ה ואכתי, מה שהוא פירש בדעת הרשב"ם, ובערוך השולחן בס"סח. אות ל. שהוא ביאר שיטת הרשב"ם גם כן.

ב) **אלא** נראה שבנד"ד אין לומר שיש כאן דין של עירוי מכלי ראשון, וזה מפני שהם שופכים החלב רותח לתוך הכוס אחר שפיכת הקפה, ולכן מצינו שהקלוח של חלב הוא נופל על הקפה שהוא דבר לח ולא על גוף הכוס, ובזה י"ל שאין כאן דין של עירוי מכלי ראשון אלא רק יש כאן דין של כלי שני בלבד.

וזה משום שיש סברה גדולה לומר שאין עירוי מכלי ראשון יכול לבשל כדי קליפה בלח שכבר היה בכוס, אלא רק כשיהיה דבר גוש בכוס כמו תבלין וכדומה יש בישול כדי קליפה בדבר גוש. וכן הוא דעת כמה פוסקים, וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן. והחילוק בין לח לדבר גוש הוא שהבישול ע"י עירוי הוא רק מן הקלוח, וזה שייך רק אם המאכל נשאר במקומו בכוס כל זמן שהקלוח יורד עליו, וע"י זה יש בישול כדי קליפה. אמנם כשיש מים או שאר משקים בכוס שמיד נתערבו עם כל המים חמים שנכנסו בתוך הכוס, ולא נשארו דוקא תחת הקלוח, י"ל שלא שייך בישול כדי קליפה. וסברה זו שייך אף אם המים שכבר בתוך הכוס הם מיעוט, והמים מן העירוי מכ"ר הם רוב. וכן מבואר ברשב"א בשבת מב. בד"ה נותן, וז"ל "וא"כ אפילו חמין לתוך צונן הרי מבשל כדי קליפה וליתסר, אלא ודאי נראה דבמים שהן מתערבין אלו לתוך אלו ליכא למימר בהא תתאה ועילאה, ובתוספות פירשו שדרך המערה שנותן המועט לתוך המרובה והלכך חמין מועטין לתוך צונן מרובין אין בהם כח לבשל... וגם זה אינו מחוור בעיני דהכא סתמא לא שנא מרובהן ולא שנא מועטין."

וכן הוא בריטב"א שם בדף מב. בד"ה תנו, "דאפילו תמצא לומר דעירוי ראשון ככלי ראשון, הני מילי במערה על גבי תבלין וכיוצא בהן שאין החמין מתערבין בתוכן, אלא מכין עליהן בקילוחן ומבשלין, אבל מים במים שהם מתערבים ממש אין כח בקלוח לבשל המים התחתונים". וכן הוא בר"ן. וכן נראה דעת התוספות בפסחים מ:, וכן נראה דעת הטור וכן נראה דעת הרמב"ם ומרן שפסק כדבריו, באו"ח ס"שיח. יא. ויב. ע"ש. וזה שלא כדעת התוספות בשבת מב. שסברו שמים חמים מכלי ראשון לתוך מים צוננים בכוס מותר רק אם המים צוננים מרובים ע"ש. ואף שראיתי במ"א בס"שיח. בס"ק לה. שהוא אזיל לפי סברת התוספות בשבת מב. שדוקא בצוננים מרובים התירו, מ"מ זה שלא כדעת הראשונים הנ"ל, ואין זה דעת הרמב"ם ומרן. וכן כתב הבית מאיר שם בסע"יא. לפרש דעת הרמב"ם והב"י, וז"ל "אבל נותן הוא ממים חמין שבזה האמבטי וכו' ע"כ אפילו בחמין מרובין מן הצוננים... ובטור מבואר יותר להדיא הכי" ע"ש. וגם הוא כתב, "א"ו משמעות הטור הוא בחמין לתוך צונן דשרי, אפילו בחמין מרובים, שהיא כדעת הרשב"א והר"ן. והוא מסיק שם, "אך בדיעבד יראה לענ"ד דיש לסמוך על הרשב"א ור"ן שמתירין להדיא, ועל משמעות פשטות לשון הרמב"ם וטור שחמין לתוך צונן שרי אפילו בחמין מרובים". וראיתי באגלי טל בהל" אופה אות כט. שפסק להתיר אף לכתחילה, וז"ל "ואפילו מכלי ראשון מותר לערות לתוך מים צוננים, שלא אמרו שעירוי מבשל כדי קליפה אלא במערה ע"ג דבר גוש שאין החמין מתערבין בו אלא מכין עליו בקלוחן, אבל מים במים שמתערבין אין כח בהקלוח לבשל כלל." והוא כתב שם בס"ק ס. "ולדידן דקי"ל כשמואל באמת אין חילוק כלל בין מרובין למועטין", והוא פירש שזה כן אף להתוספות בשבת מב., ובסוף דבריו הוא מסיק שזה ברור ע"ש. וכן ראיתי בערוך השולחן באו"ח ס"שיח. אות מט. עד נג. שהוא השוה דעת הטור לדעת הר"ן. ועיין עוד בזה בביאור הלכה בד"ה והוא שלא.

ולפי זה בנד"ד נראה שאין בישול בקפה לח שכבר היה בכוס ע"י העירוי מכ"ר של חלב עכו"ם. ולכן ק"ו שאין בישול של כדי קליפה בכוס עצמו, ולכן אף החלב עכו"ם בכוס של קפה נחשב ככלי שני אף שמערין החלב רותח מכלי ראשון. ושוב ראיתי סברה זו בערוך השולחן בס"קכא. אות ה. שהוא כתב לגבי כלים של עכו"ם ששותין מהם קפה, "ואף שמשימין בהן חלב, מ"מ לא נאסרו מפני זה, דאף אם נותנין לתוכם חלב רותח, מ"מ לא הוה רק כלי שני, ואף שאפשר ששופכין מכלי ראשון והוה עירוי דאוסר כדי קליפה, מ"מ כיון שמקודם משימין הקפה ועל הקפה שופכין החלב, והקפה בודאי כלי שני בתוך הצלוחית וממילא דגם החלב נצטנן מעט כמובן" ע"ש. הרי שאין לומר בזה ששפיכת החלב נחשב כעירוי מכלי ראשון, וכדביארתי לעיל.

ג) **מ"מ** אף שהחלב עכו"ם בתוך הכוס הוא כלי שני, עדיין י"ל שלכתחילה יש לחוש שמא הוא מבליע ומפליט אף שאין בישול בכלי שני כמ"ש מרן בס"קה. ב. וז"ל "חום של כלי ראשון שהיד סולדת בו מבשל ואוסר כולו, אבל חום של כלי שני אינו מבשל, ויש אומרים שגם כן אינו מפליט ולא מבליע, וי"א דמכל מקום הוא מפליט ומבליע ואוסר כדי קליפה, וראוי לחוש ליזהר בדבר לכתחילה." הרי שלכתחילה יש לחוש לבליעה ופליטה אף בכלי שני. ועיין בערך השולחן בס"סח. אות ו. שהוא הביא כמה ראשונים שסברו שכלי שני מבליע ומפליט, והוא כתב "לענין הכלי אין נראה להקל נגד דעת הרי"ף ושאר פוסקים שכתבתי, דכלי שני מבליע ומפליט ומבואר ברשב"א בת"ה שם דאפילו עירוי דכלי שני אוסר הכלי" ע"ש. הרי הוא החמיר כנגד דעת מרן שכתב שיש לחוש רק לכתחילה בלבד. מ"מ ראיתי לר" משה שתרוג בספרו שו"ת ישיב משה ס"קפח. שהוא כתב שאנו מקובלים שבכל מקום שהגאון ר" יצחק טייב בעל הערך השולחן העלה להחמיר נגד מרן, מ"מ למעשה לא היה מורה לאחרים אלא כדעת מרן, אלא לעצמו היה מחמיר ע"ש. ולפי זה כן הוא בנד"ד שיש לחוש רק לכתחילה שהכלי שני מבליע ומפליט וכדעת מרן. ועיין בערוך השולחן בס"קה. אות יט. שהוא כתב שרוב הפוסקים סברו שכלי שני אינו מבליע ומפליט כלל.

מ"מ נראה לענ"ד שבנד"ד אף לכתחילה אין לחוש לבליעה ופליטה, וזה מפני שיש לצרף טעם אחר להתיר, והוא שאפשר שכשהישראל שותה הקפה מהכוס שמא החלב עכו"ם שנבלע בכוס אינו נותן טעם בקפה. וזה כמ"ש הערך השולחן ביו"ד ס"מא. אות ו. וז"ל "ועיין בה' כנה"ג ס"מד. דנאבדה הכוליא ולא בדקו אם הגיע ללובן דהוי טרפה מספק, שכתב בהגהת ב"י אות יט. דלענין הכלי שנתבשל בו בשר זה מהרש"ך התיר כיון דקי"ל טעם כעיקר דרבנן והו"ל ספק דרבנן, ואפילו למ"ד דטעם כעיקר דאורייתא יש להתיר מכח ספק ספיקא שמא לא הגיע ללובן ואת"ל הגיע שמא לא יתן טעם בתבשיל המתבשל בה ע"ש. ולא זכר שר שהרא"ה בב"ה דף קב. כתב בשם הרמב"ן דגיעולי כלים לכ"ע טעם כעיקר דאורייתא אף בכלי של ישראל ע"ש. ובלא"ה רוב הפוסקים ס"ל דטעם כעיקר דאורייתא וקי"ל הכי כמבואר

בס"צח. ע"ש. ועמ"ש שם אות ב. ומה שהתיר מכח ספק אחר שמא לא יתן טעם בתבשיל, מדברי הרשב"א בתשובה ס"תצז. מוכח דלא שר' מכח ספק זה, אבל המרדכי בפ" א"מ ורש"י בהגהות ש"ד ס"פט. התירו בס"ס כה"ג, וכן מוכח בהדיא בתמים דעים ס"פט, אכתוב דבריהם ס"קכב. ע"ש. ואע"ג דהם לא התירו אלא בדיעבד, היינו משום דכלי שאינו ב"י אסור לכתחילה אטו כלי ב"י, אבל הכא מותר מכח ס"ס אפילו לכתחילה, אפילו הכלי ב"י." ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שלדעת המהרש"ך הוא רק ספק אם הכלי נותן טעם בתבשיל או במים כשהם בתוך הכלי וכמבואר בראשונים הנ"ל שהביאם הערך השולחן.

מ"מ אין סברה זו מוסכמת, שמלבד מ"ש הערך השולחן שלא נראה כן ממ"ש הרשב"א, נראה שאף הרשד"ם בס"לח. לא סבר כן שהוא התיר הכלי שבלע ספק איסור תורה רק אחר שהוא אינו בן יומו. והלא לפי סברת המהרש"ך י"ל ס"ס לקולא דהיינו שמא אין כאן איסור כלל ואת"ל שיש איסור אז שמא הוא אינו נותן טעם מהכלי להתבשיל שבתוך הכלי בשעת בישול, ולכן אף בכלי ב"י יש להתיר לכתחילה. אלא ודאי שהרשד"ם לא סבר כהמהרש"ך בזה. וק"ו שי"ל שאף המהריב"ל בח"ג ס"ק. לא סבר כן, שהוא לא התיר הכלי שנתבשל בו ספק טרפה אף לאחר מעל"ע, שלדעתו בספק איסור תורה שנתבשל בכלי ואחר מעל"ע הטעם נפגם, אין לומר בזה ספק דרבנן לקולא, כיון שבתחילה הוי ספק איסור תורה, וכדמצינו לגבי ספק טרפה ביו"ד קי. ט. עיין בפר"ח בכללי ס"ס אות ח. ולכן הוא לא התיר הכלי אף לאחר מעת לעת כשהוא אינו בן יומו, אף שיש ס"ס לקולא כמ"ש המהרש"ך הנ"ל, ולכן אף המהריב"ל לא סבר כהמהרש"ך בזה.

מ"מ נראה שבנד"ד יש להתיר לפי מ"ש המהרש"ך כיון שאין כאן האיסור מדינא אלא שהוא צריך לחוש למבליע ומפליט בכלי שני רק לכתחילה כמ"ש מרן בס"קה. הנ"ל. ועוד י"ל שיש לדייק בלשון מרן שהוא לא כתב שלכתחילה כלי שני אסור משום מבליע ומפליט, אלא הוא הוסיף לכתוב "ראוי לחוש ליזהר" בדבר לכתחילה. הרי אף לכתחילה הוא רק ראוי לחוש ואינו מדינא, אלא חומרא בלבד. ולכן שפיר הוא לסמוך על סברת המהרש"ך בזה. וי"ל ספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כמ"ד שאין כלי שני מבליע ומפליט כלל, ואת"ל שהוא מפליט ומבליע, אז שמא אין הכוס נותן טעם החלב עכו"ם לתוך הקפה.

ד) **ועוד** נראה לי להתיר מטעם אחר, והוא לפי מ"ש מרן בס"קכב. ה. בשם הרשב"א, וז"ל "איסור מועט שנבלע בכלי שדרכו שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר כדי שישתמשו בו כמו קדרה גדולה וחבית וכיוצא בהן, הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אף על פי שהוא בן יומו, לפי שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם, אבל אם הוא כלי שמשתמשין בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בה אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע." וכן הוא במרן בס"צט. ז. ולפי זה יש לדון בנד"ד שי"ל שאף אם כלי שני מבליע ומפליט, מ"מ הבליע ופליטה של האיסור הוא רק מכדי קליפה של הכלי, וי"ל שכדי קליפה של כלי אף שהוא קטן, נחשבת כדבר מועט כנגד התבשיל שבו אם הדרך להשתמש באותו כלי בשפע. וכן כתב הפר"ח בס"סט. אות נד. בשם הש"ך דסתם כלי "יש במה שבתוכו ששים נגד קליפת הכלי". ושוב ראיתי סברה זו בכסא אליהו בס"סח. אות ב. וז"ל "אם עירה תבשיל של איסור מכלי ראשון לכלי כשר, אם דרכו של אותו כלי להשתמש בשפע תמיד, מותר לבשל בו דמסתמא איכא ששים נגד הקליפה, אבל אם לפעמים משתמשין בו בדבר מועט אסור משום גזרה כדלקמן בס"ס צט." וכן הוא בשיורי ברכה שם אות ג. וכן הוא בערך השולחן שם אות ח. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהדרך היא במסעדה וחנות רק ליתן כוס מלא של קפה, שאם לא כן יש חסרון בכבוד האורחים, וכל אחד צווח ככרוכיא שכוסו חסר, ולכן דרכם תמיד ליתן כוס מלא, ולכן ממילא שאין בכדי קליפה של נותן טעם בכוס, ולכן בנד"ד אין נתינת טעם מהכוס להקפה.

מ"מ ראיתי בנו"ב במה"ק יו"ד ס"לו. שהוא דן בזה וכתב, "על דבר קאפע שאלין של אינם יהודים בקאפע הייזר שלה, יפה הורה לאיסור שאין כאן שום ספק, ובודאי הם בני יומן שבכל שעה שותין מהם חלב של אינו יהודי, והיתר של כלי שני גם כן עכ"פ לכתחילה אסור, והט"ז ורש"ל מחמירין בכלי שני, והש"ך כתב עכ"פ בכלי חרס להחמיר לכתחילה. ומה שהשיב לו המשיב שבפראג שותין בני תורה בבתים של אינו יהודי, ידע רום מעלתו אם הם בני תורה אינם בני יראה והמה קלי דעת, ולהלכה למעשה בדרך אושפיזא שאין שם כלים אחרים מיחשב דיעבד, אבל בעיר במקום שיש כלי יהודים ודאי אסור, ואם מערה מכלי ראשון אפילו דיעבד אסור". ולענ"ד נראה שעדיין יש מקום להתיר כדביארתי לעיל, שהלא אין כאן דין של עירוי מכלי ראשון כיון שהקלוח של חלב עכו"ם נפל על הקפה בתוך הכוס, ובכלי שני יש להתיר כיון שמעיקר דין אין כלי שני מבליע ומפליט, ואף שיש לחוש לזה לכתחילה זה רק "ראוי לחוש", דהיינו אף לכתחילה

הוא רק חומרא לדעת מרן, ואף שהנו"ב כתב שהט"ז והרש"ל והש"ך החמירו, מ"מ אין לנו אלא דעת מרן בזה. ועוד י"ל בזה ס"ס כסברת המהרש"ך, דהיינו שמא שאין כאן איסור כיון שי"א שאין כלי שני מבליע ומפליט, ואת"ל שהוא מפליט שמא הוא אינו נותן טעם בקפה. ועוד יש לצרף מ"ש הכסא אליהו ודע', שמותר להשתמש לכתחילה בכלי ב"י שכבר היה שם עירוי מכלי ראשון של איסור, אם דרכם להשתמש בכלי זה בשפע, וכן הוא בנד"ד.

ולגבי האיסור של חתנות בשתיית קפה בחנות של גוי, עיין בכה"ח ס"קיד. אות יב. שמותר לשתות קפה של גוים בבית העכו"ם וכן המנהג. ולא שייך בנד"ד האיסור של מסיבה של גוים שכתב הכה"ח באות יג. ויד. ע"ש.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין לאסור לשתות כוס של קפה בלי חלב עכו"ם בחנות או מסעדה של גוי, אף כשכבר היה טעם של חלב עכו"ם בכוס זה, ואף שהוא ב"י.

סימן סח.

שאלה: האם המשרתת גויה פתחה דלת המקרר ליטול אוכל מתוך המקרר ויש בקבוק פתוח של יין בדלת המקרר, האם היין כשר לשתיה או לא.

תשובה: א) **נראה** שהיין כשר. ופשוט הוא שאין בזה נגיעה ביין, ואף שמרן כתב בס"קכד. יא. שאף נגיעה ע"י דבר אחר היא נגיעה והיין אסור בהנאה, ולכן י"ל שדלת המקרר נחשבת כנגיעה ע"י דבר אחר, מ"מ כאן אין נגיעה בגוף היין כלל אלא הדלת נוגעת רק בבקבוק ולא ביין שבתוכו, ואף שכתב מרן שם בסע"כב. "חבית שנסדקה לארכה וקדם עכו"ם וחבקה כדי שלא יתפרדו החרסים, הרי זה מותר בהנאה". הרי משמע שעדיין יש איסור שתיה ביין, אע"פ שהעכו"ם נגע רק בחבית בחוץ ולא ביין עצמו. מ"מ כתב הט"ז שם בס"ק כב. "אבל בשתיה אסור דה"ל מגע עכו"ם ע"י דבר אחר, דהיינו שאוחז היין ע"י ב' חצאי החבית שהיו מתפרקים לולא העכו"ם, וא"ל א"כ נימא בנוגע בכלי מבחוץ יאסר דה"ל נוגע ביין ע"י דופני הכלי, לק"מ דכשהכלי שלם לא שייך נוגע, דכל נוגע ע"י דבר אחר היינו שהנוגע מביא דבר אחר בשעת נגיעה ליין, משא"כ בכלי שלם הכלי הוא כבר היין בתוכו (לשונו מגומגם) ואין לזה שום נגיעה ביין, אבל הכא החבית נסדקה והוה כאלו נתרחק מן היין ונתערה ממנו שהרי היה מתפרק לולא אחיזתו" ע"ש כל דבריו. הרי שאין איסור בנגיעה בחוץ בגוף הבקבוק, ואין לדמות זה לחבית שנסדקה. ועוד י"ל שק"ו הוא שהיין מותר בנד"ד שלגבי החבית שנסדקה העכו"ם נוגע בחוץ בגוף החבית, וזה נחשב נוגע ע"י דבר אחר, אבל בנד"ד המשרתת נוגעת בדלת, והדלת בבקבוק, והבקבוק ביין ואין לאסור דבר כזה. (ואף שמצינו שאין חילוק בין כחו ובין כח כחו ושניהם אסורים כמ"ש מרן בס"קכה. מ"מ כיון שבנד"ד הנגיעה עצמה בבקבוק מותרת ק"ו אם יש נגיעה ע"י דבר אחר דהיינו דלת המקרר שהיין מותר בשתיה.)

ועוד יש טעם להתיר, שאף את"ל שזה נחשב נוגע ע"י דבר אחר, מ"מ עדיין היין מותר בשתיה כיון שהמשרתת אינה מתכוונת לנגיעה כלל, כמ"ש מרן בס"קכד. כד. "מגע עכו"ם ביין ע"י דבר אחר שלא בכוונה כגון שהיה יורד מהדקל ובידו לולב ונגע בראש הלולב ביין שלא בכוונה... מותר אפילו בשתיה." וכן הוא בנד"ד. ועוד י"ל שאף לדעת רש"י שסבר שבנגיעה ע"י דבר אחר היין מותר בהנאה אלא שעדיין הוא אסור בשתיה כמבואר בטור שם ובט"ז בס"ק כט., מ"מ נד"ד קיל טפי כדביארתי לעיל שאין זה נחשב נגיעה אף ע"י דבר אחר. הרי מבואר שאין בנד"ד חשש נגיעה ביין.

שוב ראיתי שיש ללמוד הדין בנד"ד ממ"ש מרן באבקת רוכל ס"סב. וז"ל. "שאלה: כלי מלא יין שהוא מונח על הדף, ותחת כלי זה יש כלי אחר מלא יין, וגוי אחד היה מהלך בבית ובלכתו דרך בראש הדף ונתנדנד הכלי העליון מכח נדנוד הדף ונשפך ונפל לתוך הכלי התחתון, מה יהיה משפט היין הזה, מי אסרינן ליה בשתיה מהא משום דהוה ליה מגעו ע"י דבר אחר שלא בכוונה כי ההוא דהוה סליק לדיקלא ונגע ברישא דלולבא או לא. תשובה: חמרא שרי משום דכיון שבכלי העליון אין כאן מגע גוי כלל דכשאמרו מגע גוי שלא בכוונה היינו כשהגוי נוגע ביין ע"י דבר אחר, אבל בנדון זה שלא נגע כלל אפילו ע"י דבר אחר אלא שנתנדנד היין מכח כחו ואע"ג דכח כחו ככחו דמי וכמ"ש התוס' פ" רבי ישמאל גבי מעצרתא זיירא, הכא כי הוה מתנדנד מכחו ממש נמי הוה שרי וכדשרינן כשהיא חסרא ואפילו מה שנשפך מותר כמו שכתבו המפרשים..." הרי אף נד"ד דומה לזה שדלת המקרר דומה לדף ויש נדנוד של היין ע"י הדלת. ואין זה בכלל אפילו נגיעה ע"י דבר אחר שלא בכוונה, וזה דומה למ"ש מרן בס"קכה. ט. "העביר העכו"ם נוד של יין ממקום למקום והוא אוחז פי הנאד בידו בין שהיה הנוד מלא או חסר מותר, ואע"פ שהיין

מתנדנד, שאין דרך ניסוך בכך.״ הרי אף בנד״ד י״ל שאין דרך ניסוך בכך.

ב) **ועכשיו** יש לבאר אם יש בנד״ד איסור מטעם שיכשוך ביין, דהיינו שכשהמשרתת פתחה הדלת יש נדנוד ביין בבקבוק, ונדנוד זה נחשב שיכשוך ביין. ונראה שאף מטעם זה אין לאסור היין. ואף שמצינו שכתב מרן בס״קכד. יב. ״עכו״ם שנכנס לבית או לחנות ישראל לבקש יין ופשט ידו כשהוא מחפש ונגע ביין ושכשכו נאסר בהנאה... אבל אם הושיט ידו לחבית כסבור שהוא של שמן ונמצאת של יין מותר בהנאה״. הרי אף שהוא אינו יודע שיש שם יין, עדיין היין אסור בשתיה, אף שהוא מותר בהנאה. ולכן אף בנד״ד י״ל שאף שהמשרתת אינה יודעת שיש שם יין בדלת המקרר, עדיין יש שיכשוך ע״י נדנוד הדלת והיין אסור בשתיה. ואל תאמר ששאני הדין הנ״ל דהתם העכו״ם נוגע בגוף היין, אבל בנד״ד יש רק נדנוד של הבקבוק ואין שום נגיעה לשכשך ביין עצמו, שזה אינו שאף שמצינו שדעת הראב״ד והרשב״א היא שאין שיכשוך אא״כ מכניס ידו ומשכשך בתוך גופו של יין באחד מאבריו או ע״י דבר אחר, מ״מ במגביה כלי או מוליכו או מקרקשו לא, שאין כן דרך המנכסים כלל, כמבואר בב״י בס״קכד. בד״ה כתב הרמב״ם, ע״ש. מ״מ מרן פסק שלא כהרשב״א כמ״ש בסע״יז. ״יש מי שאומר שאם אחז עכו״ם בכלי פתוח של יין ושכשכו, אע״פ שלא הגביה ולא נגע ביין נאסר.״ והוא השמיט דעת הרשב״א. הרי דלא בעינן שיכשוך על ידו בגוף היין. ועוד לא בעינן הגבהת הבקבוק, ולכן לכאורה נראה שיש לאסור היין בנד״ד, אף שאין הגבהה ואין שיכשוך בגוף היין עצמו.

מ״מ עדיין יש להתיר בנד״ד, והוא משום מ״ש מרן בב״י בס״קכד. בד״ה ומשמע לי, וז״ל ״ומשמע לי דשכשוך אינו נענוע כל דהוא, שהרי כתב הרמב״ם בפ״יב. נטל כלי של יין והגביהו ויצק היין אע״פ שלא שכשך נאסר שהרי בא היין מכחו, ואם איתא דנענוע כל שהו הוי שכשוך כיון שיצק הרי שכשך, שע״כ הוא מנענע היין בשעה שיוצק, והיאך כתב אע״פ שלא שכשך״ ע״ש. הרי לפי זה אין כאן שיכשוך בנד״ד שע״י נדנוד הדלת אין שיכשוך, וק״ו הוא שאם אין שיכשוך בניצוק ק״ו שאין שיכשוך בנדנוד הדלת כשאין ניצוק.

ואף שמצינו בדרכי משה שם באות ה. שהוא פליג על סברת הב״י בדעת הרמב״ם וכתב, ״ואני תמה ע״ז דא״כ צריכין למימר לפי סברתם דשיכשוך הוא יותר גדול ממה שמנענע כשיוצק לחוץ, וזה תימא דאין לך ניענוע יותר ממה שיוצק לחוץ, וכן כתבתי למטה בשם הרשב״א ע״כ אין דבריו נראים במה שהוכיח מדברי הרמב״ם, דמ״ש הרמב״ם אע״פ שלא שיכשך אינו משום שלא נענע הרבה אלא מצד שלא נגע ביין עצמו, דהר״מ נקט סתם שיכשוך ור״ל שנגע ביין עצמו, אע״ג דהרמב״ם ס״ל דאף ע״י כלי הוי שיכשוך כמו שיתבאר למטה, מ״מ סתם שיכשוך אינו אלא כשנוגע ביין, וזה פשוט לפי דעתי.״ הרי לפי זה אף נענוע קצת נחשב כשיכשוך לדעת הרמב״ם. אמנם לענ״ד העיקר בזה כהב״י, שי״ל שסבר הרמב״ם ששיכשוך הוא כשהאיש מנענע היין מצד לצד כמה פעמים במהירות, אבל מה שהוא יוצק לחוץ אינו נחשב לשיכשוך כלל שאין בזה נענוע מצד לצד אלא שפיכה בעלמא ואין זו דרך שיכשוך. ולפי זה נסתלקה התימא הנ״ל של הדרכי משה, ועוד אם סבר הרמב״ם שאף ע״י כלי יש שיכשוך כמ״ש הדרכי משה וכן הוא, אז ודאי הוא סבר שאף שיכשוך ע״י כלי אין כאן כשהוא נוטל הכלי לשפוך היין, וכמ״ש הב״י, ולכן צ״ל שאין ניצוק היין ונענוע קצת בכלל שיכשוך, וכדעת הב״י. הרי לפי זה בפתיחת דלת המקרר אין שיכשוך שהיא אינה מנענעת הדלת מצד לצד כמה פעמים, אלא יש כאן רק פתיחה בעלמא ותו לא, ואין בזה שיכשוך ביין.

ועוד י״ל, והוא שיש ספק ספיקא להקל, דהיינו שמא העיקר כפירוש הב״י בדעת הרמב״ם שאין נענוע קל נחשב לשיכשוך, ואת״ל שהעיקר פירוש בדעת הרמב״ם הוא מ״ש הדרכי משה הנ״ל שאף בנענוע קל יש שיכשוך, אז י״ל שמא ההלכה שאין שיכשוך אם אין הגבהת הכלי של יין, או שמא אין שיכשוך אם העכו״ם אינו נוגע ביין עצמו כמ״ש הרשב״א הנ״ל. עיין ברמ״א ס״קכד. יז. שכתב ״ורבים חולקים לומר דאם שכשך בגופו של כלי בלא הגבהה לא מקרי שיכשוך״. ולכן אף בנד״ד יש להקל.

ג) **ועוד** י״ל בזה, והוא שאע״פ שכתבתי לעיל שאף אם העכו״ם אינו מתכוין לשיכשוך היין כגון שאם הוא סבר שהיין הוא שמן, עדיין היין אסור בשתיה, מ״מ י״ל שכל זה אם הוא שכשך היין בידו, אבל אם הוא שכשך היין ע״י דבר אחר והוא אינו מתכוין לכך אז עדיין מותר לשתות היין, וזה כמו שמצינו לגבי נגיעה ע״י דבר אחר והוא אינו מתכוין לכך שהיין מותר בשתיה. אלא שראיתי ברדב״ז על הרמב״ם בפ״יב. דהל״ מאכלות אסורות הל״ה. שנראה שהוא לא סבר כן, שכתב הרמב״ם שם, ״עכו״ם שנגע ביין ולא נתכוין לזה, הרי היין מותר בהנאה בלבד, כיצד כגון שנפל על נוד של יין, או שהושיט ידו לחבית על מנת שהיא שמן ונמצאת יין.״ וכתב הרדב״ז שם, ״פרק ר״ ישמאל נז. עובדא בההוא עכו״ם דסליק בדיקלא ואייתי

לוליבא בהדי דקא נחית אגע ברישיה דלוליבא בחמרא שלא בכוונה, שרייה רב לזבוני לעכו"ם, וגרסינן תו, (נח.) חרס עכו"ם שהושיט ידו לחבית וסבור שהוא שמן ונמצאת של יין, זה היה מעשה ואמרו ימכר." הרי הרדב"ז השוה הדין של לולב שהוא נגיעה ע"י דבר אחר, לדין של נגיעה בידו, ובשניהם יש היתר במכירה ויש איסור בשתיה. ונראה שה"ה בשיכשוך י"ל הכי לדעת הרדב"ז, שאף בהושיט ידו לתוך היין יש שיכשוך כמ"ש מרן בס"קכד. יב. הנ"ל. אלא נראה שזה לפי שהרדב"ז גרס כרש"י ברישא דלוליבא, אבל י"ל שהרמב"ם גרס כרבינו חננאל והרי"ף ובה"ג והגאונים דלא גרסי ברישא דלוליבא אלא נגע בחמרא דהוה ליה מגע נכרי בגופו שלא בכוונה, אבל מגע ע"י דבר אחר שלא בכוונה שרי אפילו בשתיה, כמבואר בב"י בס"קכד. בד"ה מגע נכרי שלא בכוונה, ע"ש. ולפי זה אין לומר שיש לאסור היין בשתיה בנגיעה או שיכשוך ע"י דבר אחר, ומה שהיין אסור בשתיה כשהוא נוגע בו כשהוא סובר שהוא שמן, זה רק מפני שהוא נוגע ממש בידו, ולא ע"י דבר אחר. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאף את"ל שיש שיכשוך ביין ע"י פתיחת דלת המקרר, מ"מ הוא שיכשוך ע"י דבר אחר בלא כוונה, והיין מותר בשתיה.

הרי למסקנה נראה שמותר לשתות היין בדלת המקרר.

סימן סט.

שאלה: האם יש לבאר דעת מרן לגבי נגיעה ע"י דבר אחר שלא בכוונה בדיני יין נסך.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"קכה. ה. "זרק אבן או חפץ לתוך היין מותר אפילו בשתייה, אבל אם החפץ מתגלגל והוא דוחהו עד שנופל לתוך היין אסור אפילו בהנאה, ואם עשה כן בחמתו מותר אפילו בשתיה". ופירש הש"ך בס"ק ח. הטעם שבחמתו מותר, וז"ל "דהוי מגע עכו"ם שלא בכוונה ע"י דבר אחר (דנתבאר לעיל בס"קכד. כד. דמותר בשתיה)". וכן הוא שכתב מרן שם בס"קכד. כד., "מגע עכו"ם ביין ע"י דבר אחר שלא בכוונה, כגון שהיה יורד מהדקל ובידו לולב ונגע בראש הלולב ביין שלא בכוונה, או שהיה מהלך ונגע בכנף בגדו שלא בכוונה, וכן אם נתכוין ליגע בו ע"י דבר אחר אלא שאינו יודע שהוא יין, מותר אפילו בשתיה." ולכן ה"ה לגבי מתגלגל החפץ בחמתו שהיין מותר בשתיה כיון שהוא לא כיון לנגיעה. והמקור לדין זה הוא מהמשנה בע"ז ס: שכתוב שם, "נטל את החבית וזרקה בחמתו לבור, זה היה מעשה והכשירו." ומ"ש זרקה, מבואר בגמרא שלדעת רב אשי פירושו "דקאזיל מיניה ומיניה", ופירשו התוספות בע"ז נז. בד"ה ה"ג, "שהיה נוגע בחבית עד שנפל לבור ולפיכך הכשירוהו בחמתו משום דהוי מגע עכו"ם שלא בכוונה ע"י דבר אחר אע"ג דנגע ביה עד נפילתו לבור, ואין לדחות דלקמן אינו אוחזו בידו אלא עד סמוך לבור ומכאן ואילך זרקה, דאין זה לשון מיניה ומיניה" ע"ש. הרי שאף שכתוב במשנה "זרקה" אין זה כפשוטו, אלא הפירוש הוא דקאזיל מיניה ומיניה וכרב אשי. וכן פסק מרן הנ"ל בס"קכה. ה. כפירוש התוספות.

אלא שהקשו האחרונים על מרן, שנראה שהוא סותר את עצמו בס"קכד. יט. וז"ל שם, "מדד עכו"ם הבור שיש בו יין בקנה או שהיה מטפח על פי החביות הרותח כדי שתנוח הרתיחה, או שנטל חבית וזרקה בחמתו לבור מותר בהנאה ואסור בשתיה." הרי מבואר כאן שבזריקת החבית בחמתו, אף שהוא נגיעה ע"י דבר אחר שלא בכוונה, עדיין אסור בשתיה, ודלא כמ"ש מרן בס"קכה. ה. הנ"ל. וכן הקשו הב"ח בס"קכה. והפרישה שם, וכן הט"ז בס"ק ח. והש"ך בס"ק ח. והכנה"ג בס"קכה. בהגה"ט סוף אות יג. וכן הוא בשולחן גבוה בס"קכד. אות ס. ותירץ הב"ח דמה דאמרו בגמרא דאזיל מיניה היינו דוקא דבחבית חמיר טפי כיון שהוא דבר כבד ושייך ביה נגיעה טפי מן האבן או חפץ, ומשום הכי בחמתו אסור בשתיה ושלא בחמתו אסור אפילו בהנאה. אמנם כתב הט"ז שהב"ח לא דק בתירוצו, וגם הש"ך כתב שהב"ח מיישב בדוחק. ע"ש. ולכן עדיין צריך לבאר דעת מרן בזה.

ב) **ובתחילה** יש לומר שמרן בס"קכד. יט. אזיל לפי דעת הרמב"ם בהל" מאכלות אסורות פ"יב. הל"י. שכתב, "או שנטל חבית וזרקה בחמתו לבור הרי זה מותר בהנייה". ויש לדייק בלשונו שהוא הביא רק לשון המשנה, ולא מה שפירש רב אשי בגמרא "דקאזיל מיניה ומיניה". ונראה שזה מפני שהוא אזיל לפי שיטת הרי"ף שהשמיט דעת רב אשי, ורק הביא המשנה כצורתה. וכבר כתב הרמב"ן שם שהרי"ף לא סבר כרב אשי, וכן כתב הכסף משנה שם וז"ל, "ולדברי רבינו צ"ל דבשיטת הרי"ף רביה אמרה שהשמיטה להא דרב אשי מפני שסובר דלית הלכתא כוותיה, וכמ"ש הרשב"א והר"ן בשם הרמב"ן, וא"כ קמה לה מתני' כפשטה דזריקה ממש בחמתו מותר שלא בחמתו אסור" ע"ש. ואף שכתוב במשנה "הכשירו", דהיינו משמע אף בשתיה כמבואר בראשונים, מ"מ הרמב"ם לא

סבר כן, וכמ"ש הכ"מ שם, "ונראה שרבינו מפרש הכשירו התירו בהנאה, דאי למשרייה אפילו בשתיה הל"ל והתירו". הרי מצינו שפירש הרמב"ם המשנה כצורתה דהיינו שבזריקה ממש עסקינן כמ"ש הכ"מ הנ"ל.

ולפי זה עדיין יש לדון בסתירת מרן הנ"ל, שאם בזריקה ממש שהוא לא נוגע בחפץ שהוא זורק בשעה שהחפץ נוגע ביין, אנו אמרינן שהיין אסור בשתיה אף בחמתו שהוא אינו מתכוין לנגיעה, ק"ו אם הוא נוגע ע"י דבר אחר שידו עדיין נוגעת באותו חפץ, שהיין אסור בשתיה, ולכן איך כתב מרן בס"קכה. שאין היין אסור אפילו בשתיה. ולכן נראה שיש להוסיף על פירוש מרן הכ"מ בדעת הרמב"ם, ונראה דהכי י"ל, דהיינו שחבית זו עומדת כנגד הבור של יין, והישראל ממלא החבית מהיין שבבור, והחבית עדיין פתוחה קודם הסתימה, ובא העכו"ם ונוטל החבית וזורק אותה בבור בחמתו. ולפי זה צ"ל שהיין בחבית הוא אסור בשתיה, ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם בהל"ד. "העביר כלי חרס פתוח מלא יין אסור שמא נגע בו", ולכן אף בנד"ד יש לחוש שמא נגע בו. ויש להוסיף על זה, שכתב הרמב"ם שם שאם הכלי חרס חסר מותר, דהיינו שבחסר אין לחוש שמא נגע בו, וי"ל שכל זה משום שאין כוונתו לשפוך ולאבד היין מהכלי חרס, אבל בנד"ד אף אם החבית חסר עדיין יש לחוש שמא נגע ביין שהוא אינו מקפיד שלא לשפוך היין בשעה שהוא זורק החבית. אמנם כיון שהוא אינו מכוין לנגיעה, היין אסור רק בהנאה ומותר בשתיה, כמ"ש הרמב"ם שם בהל"ה. "עכו"ם שנגע ביין ולא נתכוון לזה הרי היין מותר בהנייה בלבד, כיצד כגון שנפל על נוד של יין או שהושיט ידו לחבית על מנת שהיא שמן ונמצאת יין." ולכן אף בנד"ד היין בחבית אסור רק בהנאה ומותר בשתיה. ולפי זה אף כשנשפך היין לבור היין בבור אסור בשתיה גם כן כמ"ש הרמב"ם בהל" מאכלות אסורות פ"טז. הל"כח. "אם עירה יין נסך מצלצול קטן לתוך הבור של יין, אפילו עירה כל היום כולו ראשון ראשון בטל. עירה מן החבית בין שעירה מן המותר לאסור או מן האסור למותר הכל אסור מפני שהעמוד היורד מפי החבית גדול." ולכן אף בנד"ד היין בבור אסור.

ג) **ולפי** פירוש זה ברמב"ם, דהיינו שהיין עצמו בחבית הוא אסור בשתיה, יש ליתן טעם לשבח למה כלל הרמב"ם דין זה בשאר דינים בהל"ד. בפ"יב. שכתב הרמב"ם שם, "עכו"ם שנפל לבור של יין והעלוהו משם מת, או שמדד הבור שיש בו יין בקנה, או שהיה מטפח על פי החבית הרותחת כדי שתנוח הרתיחה, או שנטל חבית וזרקה בחמתו לבור, הרי זה מותר בהנייה בלבד" ע"ש. הרי מצינו שבנפילה לבור והוא מת יש נגיעה ביין עצמו כשאין כוונה לנגיעה, וכן הוא במי שמדד הבור בקנה יש נגיעה ע"י הקנה ביין עצמו, וכן במי שהיה מטפח על פי החבית, ולכן הכי י"ל לגבי מי שנטל החבית לזורקה, שהחשש הוא הנגיעה ביין עצמו בחבית, וכשפירשתי לעיל.

ולפי זה מובן למה כתב הרמב"ם שפירוש המשנה שכתוב בה "והכשירו", הוא הכשירו להנאה אבל לא לשתיה, והוא מפני שסבר הרמב"ם שהמשנה איירי בנגיעה שלא בכוונה ביין עצמו בחבית, ולכן מוכרח לומר שעדיין היין אסור בשתיה כדמצינו בשאר מקומות הנ"ל שנגיעה שלא בכוונה אסור בשתיה.

ולכן אין לדמות דין זה למ"ש התוספות הנ"ל ומרן בס"קכה. דהתם החפץ שהוא מתגלגל או החבית אין בו יין נסך כלל, או מפני שאין יין בחבית או מפני שאף שיש בה יין מ"מ עדיין היא סתומה, ולכן בזה שפיר י"ל שהיין בבור מותר בשתיה כשהעכו"ם אינו מתכוין לנגיעה בחמתו, משא"כ בס"קכד. יט. ובדברי הרמב"ם בפ"יב. הל"ה. הנ"ל דהתם יש זריקה ממש ולא נגיעה ע"י דבר אחר, אבל החבית עצמה יש בה יין נסך כיון שהיא פתוחה כדביארתי לעיל, ולכן היין בבור אסור בשתיה כשהוא זורק בחמתו.

הרי מבואר לפי זה שאין סתירה בדברי מרן מס"קכד. יט. לס"קכה. ה. ונסתלקה קושית האחרונים הנ"ל מעליו, ושפיר י"ל שמרן סבר שבנגיעה ע"י דבר אחר כשאין כוונה, שהיין מותר בשתיה, ואין להביא ראיה כנגד זה ממ"ש מרן בס"קכד. יט. הנ"ל כדביארתי.

סימן ע.

שאלה: האם יש ליישב קושית רעק"א בס"קכה. א. על הרמב"ם לגבי עכו"ם שדרך היין ולא נגע בו, שהיין אסור רק בשתיה, והלא י"ל שזה כחו ולדעת הרמב"ם כחו אסור אף בהנאה. ומה דעת מרן בזה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"קכה. א. "נטל עכו"ם כלי של יין והגביהו ויצא היין אע"פ שלא שכשך נאסר בשתיה שהרי היין בא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור משום נצוק". וכתב בחידושי רעק"א שם, "נאסר בשתיה. לכאורה נראה ראיה לשיטה זו מההיא עובדא דינוקא דמתיר לדרוך

בציירנא לידיה, והא מ"מ הוי כחו מחמת הדריכה כדאמרינן במעצרתא ואסור הכל מטעם ניצוק כחו, אע"כ דכחו אינו אסור רק בשתיה. ולהרשב"א דס"ל כח אסור בהנאה וס"ל גם כן דאמרינן בכחו ניצוק גם כן ניחא דהא ס"ל דכל ניצוק אין בו איסור הנאה דהוי רק כמעורב דמותר חוץ מדמי יי"נ שבו, אך להראב"ד דס"ל דניצוק אסור בהנאה קשה לכאורה, וצ"ל דכיון דהישראל דורך עמו הוי כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, אולם לא ידענא בכה"ג שדורכים על גוף הענבים כדאמרינן והא נגע ברגל אם נקרא כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, דהא מ"מ באותו מקום שדורך העכו"ם מאותם הענבים זב היין מכחו לבד, ולכאורה לא מקרי מעורב רק ששניהם עירו ביחד או שהטעינו הקורה על הענבים ביחד וצ"ע לדינא. והנה לדעת הרמב"ם דכחו אסור בהנאה כמ"ש הה"מ תמוה לי מאד מדברי הרמב"ם והוא לשון המחבר לעיל (ס"קכג.) עכו"ם שדרך וכו' אסור בשתיה וצע"ג."

ויש לבאר דבריו ביותר ביאור. כתוב בע"ז נו: "ההוא ינוקא דתנא עבודת כוכבים בשית שני, בעו מיניה מהו לדרוך עם העובד כוכבים בגת, אמר להו דורכין עם העובד כוכבים בגת, והא קא מנסך בידיה, דציירנא להו לידיה, והא קא מנסך ברגל, ניסוך ברגל לא שמיה ניסוך." ופירש הרמב"ם בפ"יא. מהל" מאכלות אסורות בהל"יא. ויב. שהיין מותר בהנאה אלא הוא אסור בשתיה, וכן כתב הכסף משנה שם והרדב"ז, וכן הוא בר"ן בע"ז שם וכן הוא לרשב"א בתורת הבית בשער שני (דף מג: בדפוס שתחת ידי). וגם מצינו בע"ז ס. שכתוב שם, "מעצרא זיירא רב פפי שרי רב אשי ואיתימא רב שימי בר אשי אסר, בכחו כ"ע לא פליגי דאסיר כי פליגי בכח כחו". ופירש"י מעצרא זיירא. גת דאין דורכין אלא כובשין בקורה." וגם פירש, "בכחו. היכא דענבים נסחטים מכחו כגון שעולה על הנסרים שעל התפוח ומכבידם." הרי שכחו אסור.

לפי זה לדעת השו"ע שסבר שהיין שבא מכחו אסור רק בשתיה, הכל אתי שפיר שלגבי ההוא ינוקא היין אסור רק בשתיה. וכן לגבי מעצרא זיירא שהיין אסור, פירושו הוא אסור רק בשתיה ולא בהנאה. ולכן כשהיין יוצא חוץ מהגת מכחו, זה דומה למערה מהכלי שהיין אסור בשתיה. וכן היין שנשאר בגת אסור בשתיה גם כן מטעם ניצוק. וזה כמו שמצינו שאין איסור של כחו מתחיל עד שהיין יוצא לחוץ מהגת כמבואר ברמ"א בס"קכג. כא. והש"ך שם ס"ק מד. ע"ש. ולכן זה ראיה לשו"ע שסבר כהרא"ש שמה שיוצא מהכלי אסור רק בשתיה ולא בהנאה, אלא אף שהרא"ש סבר שמה שנשאר בכלי מותר בשתיה ואין לומר בזה ניצוק כמבואר בטור בס"קכה., מ"מ סבר השו"ע שיש ניצוק, ומה שנשאר בכלי אסור גם כן בשתיה, ולכן ההוא ינוקא ראיה להשו"ע. (מ"מ אין להקשות על הרא"ש מהאי דינא, שי"ל שהטעם שהיין שנשאר בגת אסור בשתיה, הוא אינו משום ניצוק אלא משום שיש משיכת יין במדרון בגת שהרא"ש סבר כרש"י שאף בגת עצמה יש לאסור משום יין נסך, ומשום נגיעת רגליו היין נאסר, שסבר הרא"ש שאף ברגל יש ניסוך, אלא מ"מ כיון שהעכו"ם טרוד במלאכתו אין כאן כוונת ניסוך והיין אסור רק בשתיה בלבד. ועוד אין להקשות על הרא"ש שאם העכו"ם טרוד במלאכתו אין לאסור היין שיצא במעצרא זיירא מטעם כחו, שאנו קי"ל שאין איסור שתיה בכחו כשאין כוונה כמ"ש מרן קכה. א. ששאני התם בס"קכה. א. שהעכו"ם לא ידע שיש שם יין כלל, אבל אם הוא ידע שיש שם יין אבל הוא רק טרוד במלאכתו ואינו מתכוין לניסוך, עדיין י"ל שכחו אסור בשתיה. וכן ראיתי סברה זו בט"ז בס"קכד. סוף ס"ק יז. וכן כתב הנקה"כ בס"קכג. בד"ה אלא, על דברי הט"ז בס"ק יז. ע"ש.)

ולדעת הרשב"א היין הבא מכחו אסור בהנאה, מ"מ הוא סבר שמה שנשאר בכלי כשהוא מערה מהכלי הוא אסור רק בשתיה כמבואר בב"י בס"קכה. בד"ה ולענין, וי"ל שזה הוי כמעורב שפסק מרן בס"קלד. ב. שהיין מותר בהנאה חוץ מדמי יין נסך שבו. וכן הוא במרן בס"קכו. ז. ע"ש. ולכן כשהעכו"ם דרך עם הישראל בגת, היין שיצא ע"י העכו"ם חוץ מהגת שהוא אסור הוי כחו מחמת הדריכה כדאמרינן במעצרתא ואסור הכל, דהיינו אף היין שנשאר בגת מטעם ניצוק כחו כמ"ש רעק"א, אלא כיון שהוא מדין תערובת והיין בגת הוא היתר והיין שיצא מכחו הוא איסור י"ל שהוא עדיין מותר בהנאה חוץ מדמי יי"נ שבו. ולפי זה להרשב"א אף מ"ש בע"ז ס. דמעצרא זיירא אסור מטעם כחו, היין הנשאר בגת אסור בשתיה ומותר בהנאה. אלא לדעת הראב"ד מה שנשאר בכלי כשהוא מערה ממנו הוא אסור בהנאה כמבואר בב"י הנ"ל. ולכן איך אמרינן שהיין בגת אסור רק בשתיה ומותר בהנאה, ולזה תירץ הרעק"א שלגבי מה שאמר ההוא יונקא, הוא נחשב ככח ישראל וכח עכו"ם מעורבים ולכן אין איסור הנאה בזה כמ"ש מרן בס"קכה. ג., אלא שהוא הקשה על תירוץ זה שי"ל שאין בזה כוחם מעורבים כלל כמבואר בדבריו. ובסוף הוא הקשה על הרמב"ם, שהרמב"ם סבר בפ"יב. דהל" מאכלות אסורות הל"ב. שכחו אסור בהנאה כמ"ש הכסף משנה שם (ומ"ש ברעק"א הנ"ל שהוא המגיד משנה נראה שהוא טעות הדפוס), אלא בפ"יא. הל"יב. הוא כתב, "עכו"ם שדרך היין

ולא נגע בו, והרי ישראל עומד על גביו, וישראל הוא שכנסו בחבית, הרי זה אסור בשתיה.״ וכן פסק מרן בס״קכג. כב. ע״ש. הרי שכאן יש כחו של עכו״ם כשהיין יצא חוץ מהגת והוא אסור בהנאה, ולכן איך כתב הרמב״ם שהיין שיצא לחוץ והישראל כנסו בחבית הוא אסור רק בשתיה, וצע״ג.

ב) **אלא** נראה לענ״ד שאין מכל הנ״ל קושיא על הרמב״ם, שהרמב״ם סבר כההוא ינוקא דניסוך ברגל לא שמיה ניסוך כמ״ש הכסף משנה בפ״יא. הל״יא. וברדב״ז שם הל״יב. והלחם משנה שם. ולכן י״ל שכמו שאנו אמרינן לגבי נגיעה שניסוך ברגל לא שמיה ניסוך, כמו כן י״ל שכח העכו״ם אסור רק אם הכח בא מידו, אבל הכח הבא מרגלו אינו אסור בהנאה. ולפי זה אף אם העכו״ם דרך בגת בפני עצמו ואין חשש של נגיעת ידו, אין לאסור היין בהנאה משום נגיעה שלא שייך חשש ניסוך ברגליו, וכן אין לחוש לכחו שלא שייך איסור כחו ברגלו כדי לאסור היין בהנאה. ומ״ש בע״ז ס. לגבי מעצרא זיירא שהיין אסור אף שנראה שהעכו״ם עלה ברגליו על הנסרים לסחוט הענבים כנראה מלשון רש״י שם, י״ל שאה״נ שהיין מותר בהנאה, אלא שהוא אסור רק בשתיה, או י״ל שכיון שלא אמרינן בזה ״דציירנא להו לידיה״, שפיר יש לחוש שמא כשהוא עולה על הנסרים הוא סומך את עצמו בידיו על הנסרים ונסחט היין מכח ידיו גם כן. ולפי זה שפיר כתב הרמב״ם, שאף כשהעכו״ם דרך בגת בפני עצמו והוא אינו נוגע בידיו, היין אסור רק בשתיה, וזה מפני שאין איסור בכח שבא מרגליו כמו שאין יין נסך מנגיעת רגליו.

ועוד יש להעיר על מ״ש רעק״א הנ״ל לגבי הראיה לדעת מרן שכחו אסור בשתיה ומה שנשאר בכלי גם כן אסור בשתיה משום ניצוק, וז״ל ״לכאורה נראה ראיה לשיטה זו מההיא עובדא דינוקא דמתיר לדרוך בציירנא לידיה, והא מ״מ הוי כחו מחמת הדריכה כדאמרינן במעצרתא ואסור הכל מטעם ניצוק כחו״. ולענ״ד נראה שאין ראיה מסוגיא זו לדעת מרן. ובתחילה יש לבאר דעת מרן בס״קכג. כא. וז״ל שם, ״אין דורכין עם העכו״ם בגת שמא יגע בידים וינסך, ואפילו היה כפות.״ ומקורו מדברי הרמב״ם בהל״ מאכלות אסורות פ״יא. הל״יא. ע״ש. ויש להקשות על מרן בזה, שהרמב״ם כתב כן כיון שהוא סבר שניסוך ברגל לא שמיה ניסוך, ולכן אם הוא דרך ברגליו אין איסור הנאה בזה. אמנם מרן סבר שאף נגיעה ברגליו שמיה ניסוך והיין אסור בהנאה, וכן הוא בבדק הבית בס״קכד. בסוף ד״ה אבל הרי״ף, שכתב ״ולענין הלכה כיון שהרי״ף והרא״ש סוברים דמגע רגל אוסר בהנאה הכי נקטינן וכ״ש שגם הרמב״ם ז״ל אפשר שסובר כן״. וכן פסק בשו״ע בס״קכד. יא. ע״ש. ולפי זה קשה על מרן איך הוא הביא דברי הרמב״ם בשו״ע שאין חשש של נגיעה בידים שהיין אסור רק בשתיה. (ואף שבבדק הבית כתב מרן שאפשר הרמב״ם סבר דמגע רגל אסור בהנאה, מ״מ בכסף משנה הוא לא סבר כן, וכן דעת הרדב״ז והלחם משנה הנ״ל, ואין לזוז ממה שהוא פשוט לדעת מרן בכסף משנה מפני מה שהוא רק ספק בהבדק הבית, ובפרט שאף הרשב״א סבר בדעת הרמב״ם שאין מגע רגל אסור בהנאה כמבואר בכסף משנה הנ״ל. ואף שהש״ך כתב בס״קכג. ס״ק מג. שהרמב״ם סבר שנגע ברגל אסור בהנאה, מ״מ כבר העיר עליו רעק״א שם.)

ולכאורה יש לתרץ דעת מרן שהוא סבר כהרא״ש, דהיינו שאף שהרא״ש סבר דמגע רגל אסור בהנאה, מ״מ עדיין סבר הרא״ש כההוא ינוקא שהיין בגת אסור רק בשתיה, והוא מפני שסבר הרא״ש שכיון שיש טירדה בדריכה העכו״ם אינו מתכוין לנסך, ולכן היין אסור רק בשתיה. וכן ביאר הב״י בס״קכד. בד״ה ולענין ניסוך, ע״ש. אלא זה אינו, שהלא לדעת הרא״ש אף אם נגע בידיו עדיין היין מותר בהנאה כיון שהוא טרוד במלאכתו כמבואר בב״י שם, ולכן אם מרן סבר כהרא״ש לא הוי ליה להביא לשונו של הרמב״ם שמוכח שאם נגע בידיו היין בגת אסור בהנאה. ועוד מרן לא פסק כהרא״ש בזה, כמ״ש בב״י בס״קכד. בד״ה ומ״ש בן מדדו, שכתב שם, ״וכיון שהרי״ף והרמב״ם ורש״י מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן״. וכן בשו״ע בס״קכד. יט. הוא השמיט הדין של מדדו ביד מטעם זה, וכתב רק הדין המוסכם שמדדו בקנה, ורק הרמ״א שם הביא דעת הרא״ש בשם י״א ע״ש. ולפי זה אין לבאר דעת מרן בס״קכג. יא. לגבי היין בגת שהוא אסור רק בשתיה, על פי דברי הרא״ש.

וכן הוא בש״ך שם בס״ק מג. שהוא הקשה על מרן איך הוא הביא דברי הרמב״ם, שהלא פסק מרן שמגע רגל אסור בהנאה. ולכן תירץ הש״ך ״אם כן בע״כ מיירי כאן שדרך על גב עצים, זה נ״ל בדעת המחבר״. הרי בדריכה ע״י עצים אין נגיעה ביין כלל, ולכן אין מקום לומר כאן שמגע רגליו אסור בהנאה. וכן ראיתי בבית מאיר שם, שהקשה כן וכתב, ״אמנם בשו״ע מוכרחים דבריו דמיירי בדריכה שע״י עצים דאיהו נמי לא פסק בס״קכד. כך אם ממדדו בקנה ולא ביד, ופוסק נמי דניסוך דרגל שמיה ניסוך, וע״כ דאיירי דנדוך ע״י עצים״ ע״ש. ולענ״ד פירוש זה בדעת מרן קשה, שכתב הכסף משנה על דין זה ברמב״ם ״ואין לדחות דכל הני מיירי שלא נגע בענבים שבגת כגון ששם

דפים על ענבים שבגת ודרך עליהם, דא"כ לא ה"ל למיסתם סתומי." ולכן אף מרן עצמו בשו"ע ה"ל לבאר שהוא איירי בדפים, ולא ה"ל למיסתם סתומי. ואף שהש"ך הרגיש בזה וכתב, "ואפשר דוקא מהרמב"ם דייק משום דלא ה"ל למסתם סתומי, אבל המחבר הא פי' לקמן דניסוך דרגל שמיה ניסוך, א"כ בע"כ מיירי כאן שדרך ע"ג עצים". ולענ"ד אין זה מספיק, שכל כך לא ה"ל למרן לסמוך על מה שהוא כתב במקום אחר, וכאן העיקר חסר מדינו, דהיינו דבעינן דפים, ולכן פירוש זה בדעת מרן דחוק בעיני. וכן מה שפירש הט"ז בדברי הרמב"ם בפ"יא. הל"יב., והוא מ"ש בשו"ע שם סע"כב., שאין כאן אלא כח עכו"ם דהא לא נגע אפילו ברגל שהעכו"ם דרך על הדפים, אף זה אינו כמ"ש הנקה"כ שם בשם הכ"מ. וכן הוא ברדב"ז על הרמב"ם.

ושוב ראיתי במטה יהונתן שם שתירץ קושיא זו, וכתב שמרן איירי כאן רק בגת פקוקה, ולכן כיון שאין המשכה ביין בגת פקוקה א"א לבא לידי ניסוך ברגליו, אף שמרן סבר שמגע רגל אסור בהנאה, ע"ש כל דבריו. ואף בזה י"ל שאם מרן סבר כן הו"ל לפרש כל זה, שאל"כ העיקר חסר מדבריו בדין זה.

ג) **לכן** נראה שיש לפרש דעת מרן באופן אחר, דהיינו שבשלמא שבדין מגע רגל לחוד שיש להחמיר ודלא כדעת הרמב"ם ויש לאסור היין בהנאה, וכן בשלמא לגבי הדין של מדדו בידיו וטרוד במלאכתו לחוד שיש להחמיר ודלא כדעת הרא"ש, אבל כשהשני דינים באים ביחד לגבי הדין של גת וההוא ינוקא, שפיר יש לצרף דעת הרמב"ם והרא"ש ביחד לעשות ספק ספיקא לקולא. ולכן שפיר כתב מרן כלשון הרמב"ם בס"קכג. "אין דורכין עם העכו"ם בגת שמא יגע בידים וינסך, ואפילו היה כפות." שבדין זה הוא טרוד במלאכתו, וגם יש מגע רגל, משא"כ כשכל דין בא בפני עצמו שהוא החמיר במגע רגל ובמדדו ביד. ולפי זה שפיר הביא מרן דברי הרמב"ם בס"קכג. ואין בפירוש זה שום דוחק בלשונו שם, כן נראה לענ"ד.

ונחזור למ"ש רעק"א הנ"ל שיש ראיה לדעת מרן מהאי עובדא דינוקא, שהלא לדעת מרן הטעם שהיין מותר בהנאה הוא מפני שאנו קי"ל שמותר לדרוך עם עכו"ם בגת מפני שכאן הוא טרוד במלאכתו, וגם יש לצרף הטעם שמגע רגליו אינו אסור בהנאה, ולכן י"ל שרק בכה"ג כחו מותר בהנאה ואסור רק בשתיה, אבל אה"נ שעדיין י"ל שכשהעכו"ם מערה מכלי בידיו וגם כשהוא אינו טרוד שהיין שיוצא לחוץ אסור בהנאה. ולכן אין ראיה מעובדא דינוקא לדעת מרן לגבי כחו אסור בשתיה בלבד.

ד) **ועוד** יש להעיר על מ"ש רעק"א הנ"ל ליישב דעת הראב"ד וז"ל "אך להראב"ד דס"ל דניצוק אסור בהנאה קשה לכאורה, וצ"ל דכיון דהישראל דורך עמו הוי כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, אולם לא ידענא בכה"ג שדורכים על גוף הענבים כדאמרינן והא נגע ברגל אם נקרא כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים, דהא מ"מ באותו מקום שדורך העכו"ם מאותם הענבים זב היין מכחו לבד, ולכאורה לא מקרי מעורב רק ששניהם עירו ביחד או שהטעינו הקורה על הענבים ביחד וצ"ע לדינא." ואף בזה י"ל שסבר הראב"ד כהרמב"ם שמגע ברגליו אינו אסור בהנאה, ולכן אף כחו ברגליו אינו אסור בהנאה. ועוד יש להעיר שאם אמרינן בזה שכח עכו"ם וכח ישראל מעורבים ביחד, הלא יש להתיר היין לגמרי בשתיה כמ"ש מרן בס"קכה. "אם כח ישראל וכח עכו"ם מעורבים יחד כגון ששניהם עירו ביחד מותר בדיעבד", דהיינו אף בשתיה. אמנם כל זה לדעת מרן, אבל לדעת הראב"ד י"ל להיפך, שהוא סבר שאף אם כח העכו"ם וכח הישראל מעורבים, עדיין היין אסור בהנאה, כמ"ש התורת הבית בשמו, והב"י בס"קכה. ד"ה כח. א"כ אין מועיל תירוץ זה ליישב שיטת הראב"ד. ולכן נראה לענ"ד כמו שכתבתי שסבר הראב"ד כהרמב"ם שאין ניסוך ברגל, שהלא הוא לא השיג על הרמב"ם כלל בזה ועוד הרשב"א בתורת הבית לא הביא שהראב"ד פליג עליו בענין זה, ולכן אף בכחו אין איסור הנאה אם הכח בא מרגליו.

ואגב יש להעיר על הט"ז בס"קכג. טו. שעל הדין של אין דורכין עם העכו"ם בגת שמא יגע בידים, הוא כתב "ואע"ג דברגל יש נמי איסור כמ"ש בס"קכד (כצ"ל) מ"מ שאני הכא שישראל דורך עמו, ומבואר בס"קכה. דמסייע ישראל אפילו ביד יש קולא שם." והלא מבואר שם שהיין מותר בשתיה, ולכן איך אמרינן הכא שהיין אסור בשתיה.

הרי מבואר מכל הנ"ל שאין להקשות על הרמב"ם לגבי דריכת עכו"ם בגת כשהוא אינו נוגע בידיו שהיין אסור בשתיה, שהלא לדעת הרמב"ם כחו אסור בהנאה, ששאני הכא שכחו בא מרגליו ולדעת הרמב"ם אין מגע רגליו אסור בהנאה, ולכן אף כחו שבא מרגליו אינו אסור בהנאה. כן נראה לענ"ד ליישב קושית רעק"א הנ"ל.

סימן עא.

שאלה: האם יש ליישב דעת מרן מקושית הש"ך לגבי אי יש איסור שתיה ביין הנשאר בכלי אחר שהעכו"ם מערה קצת היין מהכלי.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"קכה. "נטל עכו"ם כלי של יין והגביהו ויצא היין, אע"פ שלא שכשך נאסר בשתייה, שהרי היין בא מכחו, ומה שנשאר בכלי אסור גם כן משום נצוק". וכתב הש"ך שם בס"ק א. "קשה דלעיל ס"קכד. יד. פסק דמה שנשאר בפנים מותר, והיינו משום דלא החמירו כחו בניצוק, וכן לקמן סע"ח. העתיק לשון הטור דהיוצא אסור בשתייה, ומשמע דמה שבפנים מותר, ועוד קשה דהא ניצוק אינו אלא ביין האסור בהנאה כדלקמן ס"קכו. ה. והכא כיון דהיוצא לא נאסר אלא בשתייה אמאי מה שנשאר בכלי אסור משום ניצוק, וכן קשה על הרב וצ"ע." ע"ש.

ולענ"ד נראה שיש לבאר דעת מרן לפי מ"ש מרן בס"קכו. ב. "הא דנצוק חבור ה"מ בהפסד מועט אבל בהפסד מרובה כגון שהוציא מהחבית לכלי שיש בו יין נסך מותר." ולפי זה יש להבין מ"ש מרן בס"קכד. יד. "חבית שנטלה ממנו הברזא והכניס בה עכו"ם אצבעו עד שנגע ביין כולו אסור, וכן אם הוציא הברזא התחובה בנקב והיתה נוגעת עד היין שא"א שלא שכשך. אינה עוברת כל עובי השוליים בענין שא"א לו לשכשך, כשמוציא הוי כמו כחו ומה שנשאר בחבית מותר אפילו בשתיה, ומה שיצא אסור בשתיה." הרי מה שנשאר בחבית מותר בשתיה אף שיש ניצוק, ולכן הקשה הש"ך מכאן למ"ש מרן בס"קכה. א. שבניצוק אף מה שנשאר בכלי אסור. אלא נראה שאין כאן קושיא שבס"קכד. יד. מרן איירי בחבית שהוא כתב בתחילה "חבית שנטלה...", ולכן ממילא שיש כאן הפסד מרובה ומה שנשאר בחבית מותר. אמנם מ"ש מרן בס"קכה. א. הוא בסתם כלי שאין בזה הפסד מרובה ולכן היין הנשאר בכלי אסור.

וראיתי במטה יהונתן בס"קכד. יד. שהוא תירץ הקושיא באופן אחר וכתב בשם אמ"ו, "דבשלמא התם דנאסר מה שהוא יוצא משום שהוא כחו ממש דאי לאו כחו לא היה יוצא כלום, דהיינו שהגביה את הכלי, א"כ כל הוצאת היין היה בא מכח עכו"ם משום הכי גם מה שבתוכו מטעם ניצוק, משא"כ הכא דאין גורם ההוצאה רק שהוא מסלק הברזא וממילא יוצא אח"כ היין דזהו קיל מכחו דלקמן ס"קכה. ולכן אינו נאסר כל היין מטעם ניצוק, וזה שדייק המחבר כאן בלשונו הוי 'כמו' כחו וק"ל." ולענ"ד כן הוא שלגבי החבית הוי רק סילוק בעלמא, אבל עדיין היין היוצא הוא כח ראשון, וידוע שהכח ראשון נחשב ממש ככחו כדמצינו בסנהדרין עז: "אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא, גירי דידיה הוא". ופירש"י. "גירי דידיה הוא. הן הן חציו, והרי הוא כזורק בו חץ וכדמפרש ואזיל שהמים באים בכח ראשון עליו מיד" ע"ש. הרי כח ראשון ממש גיריה דידיה, וכן מצינו בחולין טז. וכן הוא במרן ביו"ד ס"ז. ע"ש. ולכן אף בנד"ד כשהוא מסיר אצבעו היין שבא מכחו נחשב גיריה דידיה והוא ממש כחו והוא אסור, ולכן ה"ה שיש ניצוק כמו כשהוא מערה יין מכלי, ואין לחלק ביניהם. ולכן אף כשהוא מסיר אצבעו י"ל שהיין הנשאר אסור. אלא צ"ל כמו שכתבתי ששאני החבית שיש כאן הפסד מרובה כמבואר במרן בס"קכו. ב.

ב) **אלא** שעדיין יש להבין מ"ש מרן בס"קכה. ח. שאף מזה הקשה הש"ך, וכתב מרן שם, "עכו"ם שמערה מכלי שבידו לכלי שביד ישראל היוצא אסור בשתייה...". וכתב הש"ך שם בס"ק טו. "היוצא אסור משמע, אבל מה שבפנים מותר". וזה כלשון הטור שפסק שמה שבפנים מותר בשתיה. ולענ"ד י"ל שמרן לא כתב שמה שיוצא אסור כדי לומר שמה שבפנים ודאי מותר, שמה שבפנים תלוי רק אם יש הפסד מרובה או לא כגון אם הוא כלי גדול ויש הרבה יין או שמא אותו יין יקר מאד או שהוא רוצה היין למצוה כגון קידוש או ד' כוסות ואין לו אחר וכדומה, ולכן מרן לא בא לפרש הדין לגבי מה שבפנים שהוא סמך על מה שהוא כתב בס"קכו. ב לבאר את זה, אלא שהוא כתב מה שהוא מוסכם בלבד, דהיינו שמה שיוצא מהכלי אסור, ואף שזה כלשון הטור, מ"מ אין לומר משום זה שהוא אזיל כשיטת הטור, אלא שיש לפרש דברי מרן כמו שביארתי. ואף שבס"קכה. א. כתב מרן הלשון של כלי, ועדיין כתב שמה שנשאר בתוך הכלי אסור, צ"ל שכאן הוא איירי בכלי קטן שאין בו הפסד מרובה, והוא סמך על מ"ש בס"קכו. ב. לבאר את זה. שוב ראיתי שמרן בס"קכו. ז. כתב "גת שהיין יורד ממנו לבור ונגע עכו"ם בקלוח היורד אם יש בחרצנים וזגים וענבים שבגת ששים כנגד הקילוח לא נאסר מה שבגת." הרי שאם אין ששים, מה שבגת אסור משום ניצוק, אף שמסתמא יש הפסד מרובה בגת יותר מבחבית. וראיתי בדגול מרבבה שם שכתב, "הא ודאי דגבי חבית לא אמרינן ניצוק חיבור כמבואר בסע"ב. וקל וחומר גת שהוא יותר מחבית, וא"כ ודאי דמיירי כאן שאין כאן הפסד כלל ויכול למכרו לעכו"ם וא"צ אפילו לזלזל קצת" ע"ש. הרי הכל לפי הענין אם יש הפסד או לא,

ולפי זה כמו כן י"ל במה שכתב מרן לגבי כלי שהוא תלוי אם יש הפסד או לא כדביארתי לעיל.

ועוד הקשה הש"ך הנ"ל "דהא ניצוק אינו אלא ביין האסור בהנאה כדלקמן ס"קכו. ה. והכא כיון דהיוצא לא נאסר אלא בשתייה אמאי מה שנשאר בכלי אסור משום ניצוק". כן הוא, שכתב מרן בס"קכו ה. "המערה יין לתוך כלי של עכו"ם שלא הודח ואין בו משקה טופח, את שעירה בו אסור בשתייה ואת שעירה ממנו מותר אפילו בשתייה." וטעמו כמ"ש הש"ך שם בס"ק ט. "שלא אמרו נצוק חבור אלא המערה לתוך יי"נ האסור בהנאה רשב"א וכ"כ רבינו ירוחם..." ע"ש. וכן הוא בגר"א שם בס"ק ט. וראיתי במטה יהונתן בס"קכה. א. שתירץ, דהתם בס"קכו. ה. "אין איסור רק מחמת שאחז"ל אסור להשתמש בכלי של יי"נ של עכו"ם כמבואר בש"ס ופוסקים, א"כ בשלמא היכא שאיסורו הוא מחמת תערובת ויי"נ א"כ שפיר אמרינן ניצוק חיבור והוי כאלו הכל מעורב, משא"כ הכא שהאיסור הוא מחמת שהכלי הוא של יין נסך לכן אסור להשתמש בו, וכה"ג לא אמרינן ניצוק חיבור" ע"ש כל דבריו. ולענ"ד אף שחילוק נכון הוא מ"מ אין זה הטעם כלל, שהרשב"א שהוא המקור לדין זה לא כתב טעם זה אלא שהטעם הוא שלא אמרינן ניצוק אלא כשיש איסור הנאה כמבואר בש"ך הנ"ל, ולכן קשה לומר שמרן פליג על טעם זה, ולכן אין להלום טעם חדש בדברי מרן שלא הוזכר בראשונים.

ולענ"ד נראה שיש לחלק באופן אחר, שבשלמא כשאין בו משקה טופח, שלכ"ע האיסור הוא רק בשתיה ולא בהנאה, אבל בדין של מערה מכלי הוא חמור טפי כיון שמצינו שלדעת הרמב"ם ור"י והראב"ד והרשב"א שהיין היוצא הוא אסור אף בהנאה כמבואר בכסף משנה בהל" מאכלות אסורות בפ"יב. הל"ב. ע"ש. ולכן בשלמא שמרן בשו"ע פסק כהרא"ש במילתא דרבנן שהיין אסור רק בשתיה ולא בהנאה כמ"ש בב"י בס"קכה. בד"ה ולענין, מ"מ הוא פסק שיש לחוש שהיין שנשאר בכלי אסור גם כן כיון שכמה פוסקים סברו שיש ניצוק. ולכן הוא אסר אף היין שנשאר בכלי בשתיה כמו היין שיצא לחוץ. ואין לדמות זה לדין של אין בו משקה טופח שלכ"ע אין בזה איסור הנאה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת מרן.

סימן עב.

שאלה: האם יש איסור הנאה מפאה נכרית שיש בה קצת שעורות מתקרובת ע"ז.

תשובה: א) **בתחילה** יש לומר שיש בזה מחלוקת הראשונים אם תקרובת ע"ז אסורה בהנאה מן התורה או רק מדרבנן. התוספות בפ" המרובה עב: נסתפקו בזה דדילמא דוקא באכילה אסורה מן התורה אבל בהנאה אינה אסורה אלא מדרבנן, ומ"ש בפ" אין מעמידין כט. דהוקש זבח למת, לאכילה איתקש דבר תורה ולהנאה מדרבנן. ודעת הריטב"א בקידושין נח. יש איסור תורה, ודעת הרמב"ם בע"ז פ"ז הל"ב. היא דלוקה על הנאה. אמנם ראיתי ברשב"א לקידושין נח. גבי חולין שנשחטו בעזרה דס"ל דתקרובת ע"ז אינה אסורה בהנאה כי אם מדרבנן, והביא כן משם התוספות ע"ש. ועיין עוד בזה בדברי אמת בענין דברי סופרים ס"ה. שהוא האריך בזה. ולכן אף בנד"ד י"ל שיש מחלוקת אם יש כאן איסור תורה או לא בשערות אלו של תקרובת ע"ז.

וידוע הוא שאין ביטול בע"ז, ולכן אף אם יש רק שערה אחת בפאה נכרית י"ל שכל הפאה נכרית אסורה בהנאה. אלא נראה שיש מקום לומר, שכיון שהאשה מכוונת למצוה בלבישת הפאה נכרית כדי שלא לגלות ערותה, אז י"ל בזה מצות לאו ליהנות ניתנו, וזה כמו שמצינו בחולין פט. לגבי כסוי הדם "אמר רבי זעירא ואיתימא רבה בר ירמיה מכסין בעפר עיר הנדחת, ואמאי איסורי הנאה הוא... רבא אמר מצות לאו ליהנות ניתנו". ואחר כך הקשה הגמרא מדין לולב ושופר שאין יוצאין בשל עכו"ם, ותירץ "אמר רב אשי הכי השתא, התם שיעורא בעינן ועבודת כוכבים כתותי מכתת שיעורא, הכא כל מה דמכתת מעלי לכסוי." הרי שרק בדבר שצריך שיעור יש פסול, אבל מצוה שאין בה שיעור כמו בכסוי הדם הוא יוצא י"ח כיון שמצות לאו ליהנות נתנו. ולפי זה כן י"ל בפאה נכרית שאין שיעור קבוע לה אלא רק כסוי בעינן כמו שמצינו לגבי כסוי הדם. ולכן שפיר י"ל לגבי פאה נכרית שמצות לאו ליהנות ניתנו.

מ"מ עדיין יש לדון בזה אם זה מותר רק בדיעבד או אף לכתחילה. כתב הרמב"ם בהל" שופר פ"א. הל"ג. "שופר של עכו"ם אין תוקעין בו לכתחילה ואם תקע יצא". וכן הוא במרן באו"ח ס"תקפו. ג. וכתבו האחרונים שאין זה מותר לכתחילה כיון דאמאיס לגבוה, וכדמצינו באו"ח ס"קנד. יא. ע"ש. וכן הוא ברש"י בסוכה לא: לגבי לולב

של ע"ז ע"ש. וכן הוא לגבי סנדל של חליצה ביבמות קג: אלא שראיתי ברמב"ם בפ"יד. מהל" שחיטה הל"יג. שכתב לגבי כסוי הדם "מותר לכסות בעפר עיר הנדחת." וכן כתבו האחרונים ביו"ד ס"כח. כמבואר בכה"ח שם אות קמז. הרי שזה מותר לכתחילה. ונראה שהחילוק הוא כמבואר בתוספות בחולין פט. בד"ה והתניא, שכתבו בשם ר"ת, "לכתחילה לא יטול ולא יתקע ולא יחלוץ דמאיס לענין מצוה לפי שהיה עליה שם עכו"ם, אפילו את"ל דשרי לכסות בעפר עכו"ם לכתחילה כמו בשל עיר הנדחת לא דמי כיסוי לחליצה דלענין כסוי לא חיישינן ממאי דמאיס". וכן הוא בריטב"א שם וכן הוא בתוספות ביבמות קג: בד"ה סנדל.

ולענ"ד נראה שהטעם שלא שייך מיאוס לגבי כסוי הדם הוא מפני שמצינו שמותר לכסות בזבל כמבואר במשנה בחולין פח. שיש ללמוד מעפר שמותר לכסות בכל דבר שמגדל בו צמחים, הרי שלא חיישינן כלל למיאוס אף שזבל הוא מצואת בהמה, ואם אמרינן שאין מכניסין מי רגלים למקדש מפני הכבוד כ"ש שיש מיאוס בזבל, אלא מצינו שאין חשש של מיאוס לגבי כסוי הדם. שוב ראיתי בכנה"ג ביו"ד סוף ס"כח. שהאריך לבאר החילוק בין כסוי הדם ושופר ע"ש. וראיתי בכפות תמרים בסוכה לא: בד"ה כתבו עוד ואפילו, שהוא הקשה על מ"ש התוספות וכתב, "וקשה אמאי בכיסוי לא חיישינן למיאוס דאתי מעו"ג, הלא אמרינן בפ" במה מדליקין כב. ושפך וכסה במה ששפך יכסה ולא יכסנו ברגל שלא יהיו מצות בזויות עליו, וצ"ע." ולענ"ד נראה שיש לחלק שהדין של בזוי מצוה הוא לגבי האיש ואם הוא עושה מעשה לבזות המצוה כמו מעשה ברגליו, או אם הוא מונה מעות לפני נר חנוכה, אבל לגבי כסוי הדם אין בזיון במעשה האיש אלא החפצא של המצוה דהיינו העפר הוא מדבר מאוס ובזה לא מקפידין כיון שמעשה המצוה דהיינו הדרך כסוי הוא בדרך כבוד, דהיינו בידו ולא ברגליו. ולפי זה יש לדון לגבי הפאה נכרית בנד"ד, ונראה שאין להשתמש בה לכתחילה משום מיאוס לגבוה. אלא נראה שעדיין יש לחלק ונראה שבשלמא לגבי שופר לולב או סנדל של חליצה, כיון שהם עומדים בפני עצמם והם ניכרים לכל יש בהם מיאוס, אבל לגבי הפאה נכרית י"ל שיש ביטול ברוב של היתר ואין השערות האסורות ניכרות, לכן אין כאן מיאוס. ולפי זה אף לכתחילה מותר לאשה לכסות שערותיה בפאה נכרית זו, ואין לחוש למיאוס לגבי מצוה יקרה זו של כסוי שערותיה. ואף שמצינו באו"ח קנד. יב. שכתב מרן, "עכבר שנמצא בשמן של בהכ"נ אם הוא מאוס אסור להדליקו בבית הכנסת." וכתבו כמה אחרונים שאף אם השמן מותר באכילה משום שיש ששים כנגד האיסור, מ"מ עדיין הוא אסור משום מיאוס כמ"ש הכה"ח שם בס"ק פט. מ"מ יש לחלק ששאני התם כיון שהעכבר מצד עצמו הוא דבר מיאוס, אבל לגבי השערות וכדומה מצד עצמם אינם דבר מיאוס כלל שהלא בשערות המותרות אין מיאוס כלל, אלא כל המיאוס הוא מפני ששם ע"ז חל עליהם כמ"ש התוספות הנ"ל, ולכן בזה י"ל אם יש ביטול השם אז שוב אין מיאוס ולכן כיון שברוב של היתר אין השם של איסור שם, אז ממילא אין מיאוס, ואף שהתערובת עדיין אסור בהנאה מ"מ הנאה אסורה טפי ממיאוס ולכן החמירו בה בכל שהוא משא"כ במיאוס שכיון שיש רוב של היתר פרח השם של איסור והוא מותר.

ויש לדמות זה למ"ש מרן באו"ח ס"יא. ח. "המשתחוה לבהמה צמרה פסול לציצית, המשתחוה לפשתן נטוע כשר לציצית שהרי נשתנה". והטעם הוא משום מיאוס כמבואר במ"ב שם בס"ק לה. ואף שיש שינוי קצת מצמר בהמה לציצית מ"מ עדיין זה אסור, משא"כ מפשתן לציצית שיש שינוי גמור, עיין מ"א שם. ונראה שיש לדמות נד"ד שיש ביטול ברוב היתר לסיפא דהיינו לפשתן, שאף שאין שינוי בשם ובכל זמן שם שערות עליהן, מ"מ יש שינוי משם של איסור מן התורה לשם של היתר מן התורה, וכבר כתב ר"ת הנ"ל שהטעם של מיאוס הוא מפני "שם עכו"ם", ולכן בביטול משם עכו"ם לשם של היתר שפיר י"ל ששוב אין כאן מיאוס. ואף שעדיין יש איסור של הנאה, מ"מ לגבי הדין של מיאוס סגי בביטול ברוב כדי לבטל השם של איסור ככל דין חד בתרי.

וכן י"ל מסברה, שכשיש איסור תורה האיסור הוא על החפצא, אבל כשיש רק איסור מדרבנן אז אין שם של איסור על החפצא אלא הוא על הגברא בלבד. וכן הוא במנחת אלעזר בח"א ס"ה. וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחו"מ ס"רלד משה"א ס"ק ג.) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הבע"ח הוא מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל

לא על החפצא, וכן כל איסורי חכז"ל המה רק איסורי גברא" ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ב ס"יח. בד"ה והנה, ועיין בהערות במפתחות לח"ג. ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שיש מעשה של בטול ברוב ומן התורה אין איסור תורה כלל, ונתבטל השם של איסור מן החפצא, ולכן שוב אין שם של מיאוס על החפצא. ואף שמצינו לגבי ע"ז שאף בדבר ששוב אין איסור להדיוט, דהיינו שהחפצא מותרת, עדיין יש איסור לגבוה מטעם מיאוס כמ"ש הרמ"א באו"ח ס"קנד. יא., מ"מ התם עדיין החפצא בעין, אבל כאן כיון שיש ביטול ברוב ואין האיסור ניכר, יש לדמות זה לשינוי כדמצינו לגבי פשתן הנ"ל בס"יא. ח., וכיון שאין החפצא עצמה אסורה שוב אין כאן מיאוס.

ב) **ולכאורה** יש לחלק באופן אחר בין פאה נכרית לשאר מצות הנ"ל, דהיינו ששייך מיאוס לגבוה רק במצות עשה כגון שופר או לולב או חליצה, אבל כסוי שערותיה הוא שאני שיש בזה רק מניעת עבירה, דהיינו שלא לגלות ראשה, ולא שייך לומר בזה מיאוס לגבוה. אלא יש לדחות את זה כיון שי"ל אף לגבי כסוי שערותיה יש מצות עשה ואין זה לאו בלבד, וכן הוא באג"מ אה"ע ח"א ס"נז. שכן י"ל בלישנא בתרא של רש"י בכתובות עב. ע"ש. ולכן נראה שהעיקר כמ"ש לעיל שאין איסור של מיאוס אם כבר יש ביטול השם של האיסור ברוב של היתר. וק"ו הוא, שאם בדבר שהוא איסור אף בדיעבד, אנו מתירין ביטול ברוב חד בתרי, ק"ו לגבי מיאוס שהוא אסור רק לכתחילה כמבואר ברמב"ם הנ"ל לגבי שופר ובמרן באו"ח ס"תקפו. שי"ל ביטול ברוב ומותר להשתמש בו לצורך מצוה אף לכתחילה.

ולכאורה יש להקשות על הנ"ל מדברי הרשב"א בנדרים טו: שכתב בד"ה ואמר, להקשות לגבי האומר הנאת תשמישך עלי, הלא יש להתיר משום מצות לאו ליהנות ניתנו כיון שיש מצות פו"ר, וז"ל, "ועדיין קשי' לי מ"מ הא איכא מצות פריה ורביה דרמי' עליו, וי"ל דאינו מחוייב להקים זרע מזו דהא אפשר לו באשה אחריתי." הרי שאין להתיר משום מצות לאו ליהנות ניתנו אם אפשר לקיים המצוה בדבר אחר. ולכן אף בנד"ד י"ל שאשה זו יכולה לכסות שערותיה בפאה נכרית אחרת או בכסוי אחר. אלא שראיתי בשער המלך בהל" שופר פ"א. הל"ג. שכתב על דברי הרשב"א, "קשה שהרי המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה אע"ג דאפשר לו לשמוע מאיש אחר, ואפ"ה שרינן מטעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו, ואולי דסבירא ליה דטעמא דמודר הנאת חבירו לאו היינו משום מצות לאו ליהנות ניתנו... אלא ס"ל היינו טעמא משום דסתם מודר חבירו אין דעתו על דבר מצוה כמ"ש התוספות..." ע"ש כל דבריו. אמנם נראה שאנו לא קי"ל כתירוץ זה של הרשב"א אלא אנו אמרינן ששפיר הוא לומר שהטעם שמותר לשמוע הקול שופר במודר הנאה הוא מפני מצות לאו ליהנות ניתנו כמבואר בשאר הראשונים, וכן נראה דעת מרן בס"תקפו. ה. שכתב דעת הכלבו לחלק בין אם הוא עצמו תוקע בשופר או אם הוא שומע מאחר, שחילוק זה שייך רק מפני שאנו אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. ולכן מצינו שאף שאפשר לקיים המצוה משופר אחר של היתר כמ"ש השער המלך הנ"ל, עדיין מותר לקיים המצוה משופר של איסור. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאף שאשה זו יכולה לקיים המצוה של כסוי שערותיה מפאה נכרית אחרת של היתר, מ"מ עדיין היא מותרת לכסות שערותיה בפאה נכרית של איסור.

ג) **אלא** שעדיין יש לדון בזה מטעם אחר, דהיינו שמלבד הנאת המצוה יש גם הנאה לאשה משום חימום ראשה בעת הקור, או משום שהפאה נכרית היא יותר יפה משערותיה בראשה, ולכן כיון שהפאה נכרית היא יותר נאה משעורתיה י"ל שיש לה הנאה בזה מלבד המצוה ולכן עדיין יש איסור הנאה בזה. וזה כמו שמצינו לגבי תקיעת שופר באו"ח ס"תקפו. ה. ש"המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו". וכתב על זה הב"י בשם הכלבו, "אבל הוא עצמו אמר הגאון אסור לתקוע בו אפילו תקיעה של מצוה מפני שיש הרבה בני אדם נהנין כשהן תוקעים, וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשרויי בשביל טעמא דמצות לא ליהנות ניתנו". וכן הוא בט"ז שם בס"ק ד. ולפי זה אף בנד"ד י"ל שיש איסור הנאה בפאה נכרית כיון שכמה פעמים יש הנאה לאשה בפאה נכרית מלבד הנאת המצוה כדביארתי לעיל.

אלא נראה שזה תלוי במחלוקת הראשונים, שכתוב בר"ה כח. "המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה", דהיינו שאף שי"ל בזה מצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ בימות החמה יש הנאה לגוף ולכן עדיין הוא אסור. וכן הוא בר"ן בנדרים טו: שכתב, "אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה, הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ" ראוהו ב"ד (ר"ה כח.) הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה." אלא שראיתי בשער המלך בהל" לולב פ"ח הל"א בד"ה ומעתה, שהוא הביא דברי הרשב"א בנדרים שם שכתב, "ומיהו ק"ל אפילו לאוקמתיה דרבינא באומר הנאת תשמישך עלי הא מצווה במצות עונה ומצות לאו ליהנות ניתנו ומאי שנא ממודר הנאה משופר דמותר לתקוע

תקיעה של מצוה ותי׳ יע״ש. ומדלא תירץ כתירוץ הר״ן ז״ל שם דשאני הכא דאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה משמע בהדיא דס״ל דאפילו בדאיכא הנאת הגוף בהדי מצוה שרי, ופשיטא ודאי דהנאת תשמיש לא גריעה מההיא דהזאה ומההיא דהמודר הנאה ממעיין, לכן נ״ל דס״ל לרבינו והרשב״א ז״ל דדוקא גבי הזאה ומודר הנאה ממעיין קאמר רבא דאסור משום דהתם מיד כשהזה עליו וטבל נגמרה המצוה ואי משהי בהו בתר הכי נמצא נהנה גופו שלא במקום מצוה.״ ואחר כך הביא השער המלך שכן הוא במאירי שכתב, ״ומזה הפירוש הוציא רבינו שמואל שמותר לסכך הסוכה באיסורי הנאה כו׳ והמפ׳ יצ״ו הקשו שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו פי׳ שאנו מחויבין לעשות בע״כ ולא להנאת עצמינו והילכך בסוכה בשעת עשייתה שהיא ישיבה יש הנאה לגוף מאיסורי הנאה, דהיינו צל כדאמרינן בע״ז ומיהו יש פירוש אחר במצות לאו ליהנות ניתנו שאף ע״פ שבשעת קיום המצות איכא הנאה לגוף אין בכך כלום ובלבד שלא יהנה אחר עשית המצוה כגון המודר הנאה ממעיין דאסור לטבול בו בימות החמה מפני שאחר שנטהר נהנה אחר עשיית המצוה, ולפירוש זה מותר לסכך באיסורי הנאה ודברים אלו נכונים ומחודשים״.

ושוב ראיתי באג״מ או״ח ח״א ס״קכו. ענף ג. ד. שהוא הרחיב הענין וכתב למסקנה בענף ד. ד״ה וא״כ, ״נמצא שיש לנו גם שיטת הרמב״ם כהרשב״א, וא״כ הוו שיטת הר״ן והריטב״א והכלבו כיחידים לגבי הרמב״ם והתוספות והרז״ה והאור זרוע והרשב״א והמרדכי והג״א והמאירי והר׳ שמואל שהביא, ורבותיו של הריטב״א והנ״י.״ ע״ש. ולכן אף בנד״ד י״ל הכי, דהיינו שלדעת הר״ן ודעמיה יש איסור בהנחת הפאה נכרית כיון שיש הנאה לגופה מלבד המצוה, ולדעת הרשב״א ודעמיה דבר זה מותר.

ד) **אלא** שעדיין יש לדון בזה לדעת הר״ן, שי״ל שלדעתו דהא דאמרינן שיש לחוש להנאת הגוף, זה רק כשכל הנאת הגוף באה מן האיסור אבל כשיש הנאה לגוף מן האיסור וגם מן ההיתר וההיתר הוא הרוב אז י״ל שאף לדעתו אין לחוש כלל להנאת הגוף. ולכן בשלמא לגבי הנאה מן המעיין, שכל המעיין אסור לו, וכן יש לומר לגבי הנאת תשמיש, אבל בנד״ד כיון שרוב הפאה נכרית הוא מהיתר ואינו מתקרובת ע״ז אז שפיר י״ל שאין לחוש לזה. ויש לדמות זה למ״ש מרן באו״ח ס״רעו. ״אם יש נר בבית ישראל ובא א״י והדליק אחר מותר להשתמש לאורו בעוד נר ראשון דולק״, דהיינו אף דעתה ע״י הנר הזה שהדליק בשביל ישראל נתגדל האור יותר אפ״ה מותר, כמבואר במ״ב שם ס״ק לב. הרי שהעיקר כאן הנר של היתר ואין לחוש להנאה מהנר של איסור, וכן הוא בנד״ד. ואף שאנו אמרינן שכל הפאה נכרית אסורה בהנאה כיון שאין ביטול לגבי ע״ז, מ״מ י״ל שכיון שעיקר ההנאה מותרת משום מצות לאו ליהנות ניתנו, וכל החשש הוא רק משום שעדיין יש הנאה נוספת בהנאת הגוף והיא טפלה, שפיר י״ל שבזה יש לאזיל אחר הרוב שהוא היתר. וגם י״ל הכא אפושי מחלוקת לא מפשינן, ואין לומר שהר״ן חולק על הרשב״א אף בזה.

ה) **ולכאורה** יש עוד טעם להתיר בנד״ד אף לדעת הר״ן, והוא משום שהאשה מכוונת בלבישת הפאה נכרית לקיום מצות כסוי הראש, וההנאה של חימום ראשה או ההנאה שנראה שיש לה שערות יפות, הן בגדר של אינו מתכוין. ולכן י״ל בזה שיש כאן הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו כמבואר בפסחים כה: דאביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה ומסקינן בלשון שני, דהלכתא כוותיה וכמו שפסקו הרי״ף והרא״ש, לא אפשר ולא מכוין לכו״ע שרי, אפשר ולא מכוין היינו פלוגתייהו דר״ יהודה ור״ שמעון, כי פליגי היכא דלא אפשר וקמיכוין, אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה וידוע דהלכתא כרבא. נמצא לא אפשר ולא מכוין או אפשר ולא מכוין שרי דאנן קי״ל כר״ שמעון. ולכן בנד״ד כיון שהיא אינה מכוונת ליופי או לחימום י״ל כאן שהיא הנאה מותרת ואף את״ל שהוא פ״ר וממילא יש הנאה של חימום או יופי וכתבו התוספות שם בפסחים בד״ה לא, שבהנאה הבאה בעל כורחו פ״ר עדיין אסור, וכן הוא ברא״ש שם, מ״מ כתב הר״ן בחולין בפ״ גיד הנשה בד״ה אמר רב, (בדף לב. ברי״ף) ״דלענין הנאה ודאי אע״ג דהוי פסיק רישיה שריא״ וכתב הר״ן שרק באיסורי אכילה יש לאסור בפ״ר. (ואגב קשה לי דברי החזון איש באו״ח ס״נ. אות ו. שכתב על הר״ן הזה, ״דאפילו פ״ר מותר בהנאה בע״כ ולא אמרו דפ״ר אסור אלא באיסור התלוי במעשה״, והלא משמע מהר״ן שם שאין החילוק כן, אלא הוא תלוי אם הוא הנאת אכילה או לא. ואף הנאה מלבישת הכסות הוי נחשבה לעשיה במה שהוא לובש אותה כמ״ש התוספות ביבמות צ. בד״ה כולהו, דעיקר האיסור של כלאים הוא בשעת לבישה ע״ש. מ״מ עדיין התיר הר״ן פ״ר זה.) וכן מצאתי בריטב״א בפסחים שם בד״ה ת״ש, לגבי מוכרי כסות שאף בדרך מלבוש מותר אף שהוא פ״ר. ולכן נראה שיש להתיר בנד״ד לדעת הריטב״א והר״ן.

ועוד י״ל שהאיסור בנד״ד הוא רק מדרבנן כיון שמן התורה יש ביטול ברוב לע״ז, כמ״ש התוספות בזבחים עג: בד״ה אלא, ובדף עד. ד״ה ונפלה, וכן נראה מהרשב״א

והטור בס"קי. עיין בב"י בד"ה כתב הרשב"א, ובד"ה ומ"ש רבינו ודוקא. ולפי זה יש לדמות נד"ד למ"ש התוספות בפסחים כו. בד"ה ותסברא, לגבי הנאה הבאה בעל כרחו, דבאיסור דרבנן כשהוא לצורך אין איסור. ע"ש. ולכן בשלמא בנד"ד אין זה מועיל לדעת התוספות כיון שהוא פ"ר, מ"מ לדעת הריטב"א והר"ן שהתירו בפ"ר כדביארתי לעיל, ק"ו שיש להתיר בנד"ד שהוא רק איסור מדרבנן. מ"מ נראה שאין זה נכון, שלפי זה עדיין צריך להבין דעת הר"ן, שהלא אף לגבי טבילת מצוה בימי החמה י"ל שהוא כיון רק למצוה ומה שגופו נהנה הוא בגדר של אינו מתכוין ופ"ר, ולכן הרחיצה היא הנאה הבאה בעל כרחו שהיא מותרת לדעת הר"ן, ולכן איך כתב הר"ן שהיא אסורה. לכן נראה שצ"ל ששאני הדין של טבילה שהוא כיון לטבילה ולכן ממילא הוא כיון אף להנאת הגוף, משא"כ בדין של הנאה הבאה בעל כרחו, דהתם הוא לא כיון להנאה כלל. ולכן אם הוא הולך בדרך וממילא הוא מריח איסורי הנאה הוא לא כיון לזה כלל, אלא כל כוונתו היא בהליכת הדרך, וכן אם הוא תופר בגדי כלאים כשהבגד מונח על רגליו הוא כיון רק לתפירה ולא ללבישה, ולכן ההנאה היא מותרת משא"כ בטבילת מצוה שהוא מכוין לטבילה עצמה ולכן ההנאה לגופו אסורה. ולכן אין ללמוד היתר מזה לנד"ד, כיון דנד"ד דומה לדין של טבילה כיון שהיא מכוונת למצות כסוי שערותיה. מ"מ עדיין יש להתיר לפי מה שכתבתי לעיל ששאני הפאה נכרית שיש בתוכה איסור והיתר משא"כ גבי טבילה שכל המים אסורים לו, ולכן י"ל שאף הר"ן מודה שהפאה נכרית מותרת בהנאה.

ועוד י"ל בזה, והוא שאף שמרן פסק כהכלבו בס"תקפו. ה. וכתב "המודר הנאה משופר אדם אחר תוקע בו", הרי שאין האיש עצמו יכול לתקוע בו משום שיש לו הנאה בזה מלבד הנאת המצוה, וזה כדעת הר"ן ודלא כדעת הרשב"א הנ"ל, מ"מ י"ל שמרן פסק כן רק משום שיש חשש איסור דאורייתא שיש כאן נדר מן התורה, אבל בנד"ד שכתבו התוספות בזבחים עג: שיש ביטול ברוב מן התורה אף בע"ז, ויש כאן רק איסור מדרבנן, שפיר י"ל שמרן מודה שיש לאזיל לקולא וכדעת הרשב"א. ועוד יש להוסיף על זה, והוא שנראה שמרן חזר מדעת הכלבו ופסק כהרשב"א ביו"ד ס"רכא. יג. שהוא כתב שם, "המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה". הרי אף הוא יכול לתקוע בו ודלא כהכלבו, וכבר כתב הש"ך שם בס"ק נט. שדין זה סותר מ"ש מרן באו"ח ס"תקפו. אלא שראיתי בפר"ח באו"ח שם שכתב שהעיקר כדברי מרן ביו"ד ס"רכא. דהיינו כדעת הרשב"א, וכן ראיתי בשולחן גבוה שם ביו"ד בס"ק סז. שכתב "ונראה דמש"ה חזר רבינו לכתוב דין זה הכא בסתם כמימרא דרבא דחזר בו ממה שכתב בהלכות ר"ה בשם הכלבו." ועוד ראיתי ביביע אומר ח"ה או"ח ס"כה. אות ה. שכתב שכשיש סתירה בדברי מרן מסימן לסימן, "הרי נקטינן כמו שפסק באחרונה " ע"ש. ולפי זה כן י"ל בנד"ד שהעיקר כמו שפסק מרן ביו"ד. ולכן נקטינן כדעת הרשב"א בזה ואין לחוש לשאר הנאות כדאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו. (ואפשר שהטעם שמרן חזר בו הוא מפני שלדעת הרמב"ם והרא"ש אף המודר הנאה יכול לתקוע תקיעת של מצוה, כמ"ש הב"ח בס"תקפו. והכה"ח שם בס"ק מ. ע"ש. נמצא שרוב עמודי הוראה סברו להקל, ולכן הכי נקטינן.)

ו) **ופש** לגבן לברר עוד ענין בזה, והוא שבשלמא שי"ל מצות לאו ליהנות ניתנו כשהאשה ברשות הרבים שיש מצות דאורייתא לכסות שערותיה, אבל כשהיא בתוך חצרה או בתוך ביתה שיש אומרים שאין איסור כלל לגלות שערותיה או שיש רק מצות דרבנן, אז הלא אם אמרינן שאין מצוה בביתה אז אין לנו ההיתר של מצות לאו ליהנות ניתנו, ואם אמרינן שעדיין יש מצות דרבנן אז הלא לדעת הבעל המאור אין לומר מצות לאו ליהנות ניתנו במצות דרבנן, ולכן עדיין יש לדון בזה. ובתחילה יש לבאר דעת הרז"ה. כתב הר"ן בר"ה שם, "אמר רבא המודר הנאה מחבירו וכו' והמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו... וכתב הרז"ה ז"ל דכי שרי דוקא בתקיעת דר"ה שהן מצות מן התורה, אבל בתעניות לא, ולפי דבריו אף בתקיעת שופר דר"ה צריך לדקדק לפי שיש בהן מדרבנן". וכתב על זה השער אפרים בס"לח. "וא"כ מוכח מזה דמצוה דרבנן לא אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ואסור באיסורי הנאה". וע"ש שהוא השיג על דעת הרז"ה מסוגיא בעירובין לא. דמותר לעשות עירוב באיסורי הנאה כגון לילך לסעודת מצוה וכדומה משום מצות לאו ליהנות ניתנו. הרי אף שהמצוה של סעודת מצוה היא רק מדרבנן עדיין היא בכלל מצות לאו ליהנות ניתנו, ודלא כהרז"ה. ועוד כתב שם והוא שמצינו בתשובת הרשב"א בס"תשמו. לגבי לולב של ע"ז ביו"ט שני שי"ל בו מצות לאו ליהנות ניתנו ולכן הוא פליג על סברת הרז"ה, וכן הר"ן הנ"ל כתב שאין דברי הרז"ה מחוורין. אלא שראיתי בשער המלך הנ"ל שהביא שלכאורה יש סתירה בדברי הרז"ה שאף הוא כתב בפ" לולב הגזול לגבי לולב של ע"ז שיש לומר בו מצות לאו ליהנות ניתנו אף ביום טוב שני שהוא מדרבנן, וכדעת הרשב"א בתשובה הנ"ל, ולכן פירש השער המלך שהרז"ה סבר כהרשב"א הנ"ל לגבי שאף שיש הנאה לגוף בשעת

מצוה היא מותרת, אבל סבר הרז"ה שזה רק במצות מן התורה, אבל במצות מדרבנן יש לאסור. ולכן בשלמא לגבי לולב שאין הנאה לגוף שפיר י"ל מצות לאו ליהנות ניתנו אף במצות דרבנן, אבל לגבי תקיעת שופר יש הנאה לגוף כמ"ש הכלבו הנ"ל ולכן במצות דרבנן אין להתיר. ולפי זה אין להקשות על הרז"ה מעירובין הנ"ל דהתם ההנאה היא ההליכה לבדה ואין הנאה לגוף מאיסורי הנאה, ולכן זה דומה לדין של לולב ביו"ט שני. ולפי זה לכאורה נראה שכן י"ל בנד"ד לגבי פאה נכרית שיש הנאת הגוף מהחימום בימי הקור או שהפאה נכרית נראה יותר נאה משערותיה, ולכן אם המצוה בביתה היא רק מדרבנן אין להתיר ההנאה לדעת הרז"ה, וכל שכן אם אנו אמרינן שאין שום מצוה בביתה לכסות ראשה. אלא שעדיין יש לחקור בזה מעירובין לא. הנ"ל שמותר להניח עירוב מאיסורי הנאה כדי לילך למצוה כגון לבית האבל או לבית המשתה כמבואר ברש"י שם. הרי שאף שאין ההליכה עצמה מצוה אלא הכשר מצוה בעלמא עדיין אמרינן לגבי ההליכה שמצות לאו ליהנות ניתנו. וכן הוא בסוכה כה. ששלוחי מצוה פטורין מן הסוכה, ופירש"י "הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים". הרי אף שאין ההליכה המצוה עצמה אלא הכנה למצוה עדיין היא נחשבת כעוסק במצוה והוא פטור ממצוה אחרת. וכן ראיתי בריטב"א שם בד"ה ובלכתך, שכתב, "וכ"ת כיון דכתיב ובלכתך בדרך שנפטר בלכתו לדבר מצוה, ממילא שמעינן כשעוסק במצוה ממש וכ"ש הוא ולמה לי בשבתך, י"ל דאלו לא כתב אלא בלכתך הוה מוקמינן ליה כשהמצוה היא בהליכה עצמה שהוא עוסק במצוה ממש כגון ההולך להוציא המת ולהכנסת כלה ועולה לרגל, אבל הולך לדבר מצוה שאין ההליכה גופה של מצוה לא מפטר מק"ש ושאר מצוה, אבל השתא דכתיב בשבתך לעוסק במצוה מייתר ובלכתך בדרך להולך לדבר מצוה" ע"ש. הרי שאף שההליכה אינה המצוה עצמה עדיין היא בכלל עוסק במצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בברכות יא. דמי שהולך לקיים מצוה אז גם ההליכה בעצמה מקרי מצוה, ואמרינן גם בהליכה עוסק במצוה פטור מן המצוה. וכן הוא בשדי חמד מ"ע ס"מה. בשם הריב"ש ס"קא. וכן ראיתי בשם משמעון פירסט, בח"א ס"ד. אות ה. שהוא הביא ראיה לזה מברכות יט. דההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו שההליכה נחשבת למצוה. ע"ש. ולכן אף לגבי מצות לאו ליהנות ניתנו י"ל שאין הנאה מההכשר מצוה כגון הליכה.

ולפי זה כן י"ל לגבי פאה נכרית, שאף שהיא על ראשה בביתה למ"ד שאין מצוה לכסות שערותיה בביתה, מ"מ י"ל שזה בכלל הכשר מצוה כשהיא תרצה לילך לחוץ ברשות הרבים. ועוד לדעת הריטב"א בכתובות עב. אף אם אין חיוב עליה לכסות ראשה בביתה מ"מ אם איש אחר שם, ודאי יש חיוב לכסות. ולכן מי יודע דשמא בעלה יכנס לביתו עם איש אחר, או שמא איש אחר דופק בדלת והיא הולכת לדבר עמו. ולכן בכל עת שהיא בביתה היא בכלל הכשר מצוה, ולכן אף בזה י"ל שמצות לאו ליהנות ניתנו.

וכן יש לדייק לגבי טבילה בימות החמה, שבשלמא לדעת הרשב"א שיש הנאה אחר הטבילה כשאין עוד מצוה וזה אסור, אבל הלא יש להוסיף על זה לומר שיש הנאה מקרירות המים בימי החמה כשהוא נכנס בתוך המים קודם שהוא טובל, ולכן הוי ליה למאירי והשער המלך לפרש שאף זה אסור כיון שאין זה בשעת המצוה עצמה. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר, שכל זה הכשר מצוה ואין זה נחשב הנאה. ולפי זה כן הוא בנד"ד י"ל הכי כדביארתי.

ז) **ועכשיו** יש לדון בהיתר אחר, והוא מטעם זה וזה גורם. כתב מרן בס"קמב. יא. "מותר ליטע תחת האשרה ירקות בין בימות החמה שהם צריכין לצל בין בימות הגשמים, מפני שצל האשרה שהוא אסור עם הקרקע שאינה נאסרת גורמים לירקות אלו לצמוח, וכל דבר איסור ודבר מותר גורמין לו הרי זו מותר בכל מקום, לפיכך שדה שזבלה בזבל של אלילים מותר לזרוע אותה, ופרה שנפטמה בכרשיני אלילים תיאכל, וכן כל כיוצא בזה." ויש לדון בזה, שבשלמא שאין איסור לאכול הירק שהוא בצל תחת האשרה, אבל אם האיש עצמו הוא בצל האשרה הוא אסור כמבואר שם בסע"ט. שבזה הוא נהנה בדרך ישרה מהצל, ולא מועיל לומר שיש הנאות לגופו ממקומות אחרים כגון ממה שהוא אוכל וכדומה כיון שהנאה מן הצל היא הנאה בדרך ישירה, משא"כ במה שהאיש נהנה מהירק שבשלמא שהירק נהנה בדרך ישירה מהצל מ"מ לגבי האיש שהוא אוכל הירק ההנאה אינה ישירה מן הצל אלא ע"י הירק וכיון שיש עוד הנאות לירק זה כגון מן הקרקע והגשמים וכדומה אז אנו אמרינן זה וזה גורם והוא מותר.

לכן לכאורה נראה שאין לומר ההיתר של זה וזה גורם לגבי הפאה נכרית, דהיינו שהאשה נהנית מהשערות האסורות וגם מהשערות המותרות, שזה אינו כיון שהיא נהנית בדרך ישירה מהשערות האסורות, וזה דומה לאיש שהוא יושב בצל האשרה. אלא לענ"ד נראה שעדיין יש להתיר לגבי הפאה נכרית שאין זה דומה לדין של איש היושב בצל האשרה, וזה מפני שכשהאיש יושב בצל הוא נהנה מכל מיעוט וכל שהוא של הצל, ונמצא שיש הנאה

ישירה לאיש מכל מיעוט של איסור. אמנם לגבי הפאה נכרית ההנאה כאן היא קיום המצוה לכסות כל שערותיה, ואם היא מכסה רק מיעוט של שערותיה אין שום הנאה מזה שאין בזה שום מצוה שהמצוה היא לכסות כל שערותיה, אבל כל ההנאה היא באה רק בסוף, דהיינו כשיש כסוי לכל שערותיה, לכן נמצא שאין שום הנאה ישירה לאשה משערות האסורות, אלא כל ההנאה מן שערות אלו היא רק במה שהן מצטרפות עם שערות המותרות, ורק ע"י צירוף זה נמצא שיש הנאה להאשה שבזה יש כסוי לכל שערותיה. הרי מצינו שהיא נהנית מן השערות האסורות רק בדרך שהיא אינה ישירה, שבתחילה בעינן צירוף בכל השערות בפאה נכרית ורק ע"י כך יש לה הנאה, ובאותה שעה נמצא שהיא נהנית מצירוף של היתר ואיסור, וזה מותר משום זה וזה גורם. ואף שאנו אמרינן שכל השערות אסורות בהנאה אפילו כל שהוא שאין ביטול לע"ז, מ"מ י"ל שזה רק כשאפשר להיות הנאה מכל מיעוט ומיעוט, כגון אם הוא רוצה לכסות בשערות אלו איזה דבר וכל מיעוט מועיל לכסוי ויש לו הנאה ישירה מכל מיעוט, אבל בנד"ד שהאשה נהנית רק בסוף כשהיא מקיימת המצוה י"ל שאין שום הנאה מהמיעוט אלא רק בצירוף הכל ואז הוא מותר כיון שבזה ההנאה היא בכלל זה וזה גורם, כן נראה לענ"ד מסברה.

ח) **ולכאורה** יש להקשות על זה, וי"ל שכיון שכל השערות אסורות מטעם שאין ביטול לע"ז, אז יש לדון אף השערות המותרות כאיסור ואין לומר בהם הדין של היתר גורם. אלא נראה שזה אינו, ובתחילה י"ל שמן התורה ודאי יש ביטול, ולכן יש לדון בזה לפי מ"ש הרא"ש בפ" ג"ה, והוא בב"י ביו"ד ס"קט. בד"ה ומותר, לגבי הטעם של ביטול איסור, דהיינו "דחד בתרי בטיל ונהפך איסור להיות היתר", הרי שגזרת הכתוב היא שהאיסור נהפך להיתר ולכן לדעתו מותר לאכול כל החתיכות ביחד, ודלא כסברת הרשב"א שסבר שאין לאכול כולם ביחד כיון שאין ההיתר נהפך לאיסור, עיין עוד בזה בגר"א בס"ק ו. ובערה"ש שם שהאריך לבאר כל זה. ולכן נמצא בנד"ד שלדעת הרא"ש מן התורה יש ביטול וכל השערות האסורות הם עכשיו היתר (אלא עיין במל"מ בהל" משכב ומושב פ"א הל"יד. דיש לחלק בין איסור אכילה ובין שאר איסורים), ולדעת הרשב"א אף שעדיין האיסור שם, מ"מ ההיתר במקומו עומד. ולכן שפיר י"ל בזה ההיתר גורם כדביארתי לעיל. ואף מצד דרבנן יש לדון, ובזה י"ל כדמצינו במנחת אלעזר בח"א ס"ה. וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחו"מ ס"רלד משה"א ס"ק ג.) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הבע"ח הוא מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל לא החפצא, וכן כל איסורי חכז"ל המה רק איסורי גברא" ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ב ס"יח. בד"ה והנה, ועיין בהערות במפתחות לח"ג. ולכן לפי זה י"ל שבנד"ד אף מדרבנן אין איסור בשערות עצמם אלא הוא על האשה, ולכן כיון שמצד השערות אין איסור שפיר י"ל שהשערות המותרות עדיין הן בגדר של היתר, ושפיר י"ל שיש גורם של היתר.

ט) **מ"מ** אף שכתבתי שאין איסור הנאה בהנחת הפאה נכרית על ראשה, מ"מ עדיין י"ל שיש מצוה לאבד הע"ז כמ"ש מרן בס"קמו. יד. בשם הטור, "מצוה על כל המוצא אלילים שיבערנה ויאבדנה, וכיצד מבערה שוחק וזורה לרוח או מטיל לים." ולכן י"ל שכיון שהפאה נכרית אסורה בהנאה יש מצוה לאבדה מן המעולם. אלא נראה שצריך לברר הדבר, ובתחילה יש לדייק שהרמב"ם כתב בפ"ז דעכו"ם הל"א. "מצות עשה היא לאבד עכו"ם ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשון להם וגו'." הרי הוא השמיט הסיפא של הטור ומרן שכתבו וכיצד מבערה שוחק וזורה לרוח וכו'." ונראה שהטעם הוא מפני שיש כאן שתי מצות נפרדות, דהיינו מצוה לאבד עכו"ם לחודה ומצות איסור הנאה לחודה, והדין של "כיצד מבערה שוחק וזורה לרוח" הוא דין להציל מאיסור הנאה, אבל אין זה בכלל הדין של לאבד עכו"ם, ולכן הרמב"ם לא הביא פרט זה לגבי המצוה לאבד עכו"ם, אלא הטור ומרן הרכיבו שני דינים משונים בדין אחד, דהיינו הדין של לאבד והדין של איסור הנאה. וכן הוא שדין הבערה הוא במשנה בע"ז מג: וכתוב שם, "רבי יוסי אומר שוחק וזורה לרוח..." ופירש"י "שלא יכשל בה ישראל ליהנות ממנה." הרי כאן טעם ההבערה הוא משום איסור הנאה, ואין זה בכלל מצות לאבד עכו"ם. וי"ל שגדר המצוה לאבד עכו"ם הוא שאני, שכתוב בתורה "ואבדתם את שמם מן המקום ההוא". הרי בעינן כאן איבוד השם, ונראה שכל שיש שינוי השם או ביטול השם סגי לקיים מצוה זו. ולכן אם הישראל שובר הפסל ושוב אין שם של פסל עליו, אז הוא מקיים המצוה לאבד עכו"ם,

אבל עדיין יש כאן איסור הנאה מהשברים ומשום זה הוא צריך לשחוק ולזרות לרוח. וכן י"ל לגבי אפר של אשרה אף שיש כאן שריפה והוא מאבד שם האשרה, עדיין האפר אסור בהנאה כמבואר בתמורה לד. אלא עדיין מותר לקיים מצות כסוי הדם בו כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו.

ולפי זה כן י"ל לגבי הפאה נכרית, כיון שהשערות האסורות הם נתבטלו ברוב י"ל שיש בזה ביטול שם של הע"ז ובזה יש קיום של המצוה לאבד עכו"ם, אבל עדיין כל השערות בפאה נכרית אסורות בהנאה ומצד זה אמרינן שכל התערובת אסורה בהנאה, אבל כיון שביארתי שאין בזה איסור משום מצות לאו ליהנות ניתנו אז האשה מותרת להניח הפאה נכרית על ראשה. ואל תאמר שעדיין יש לבער הפאה נכרית כיון שיש חשש שמא היא מוכרה לאשה אחרת ובזה יש הנאה שאינה של מצוה, שהלא אף לגבי העפר של עיר הנדחת בכסוי הדם י"ל הכי, דהיינו שיש לפזר אותו לרוח כדי שלא יבא לאיסור הנאה שאינו של מצוה, אבל זה לא מצינו ומותר לכסות הדם בו אף לכתחילה. ולכן אף לגבי פאה נכרית י"ל הכי, ואין צריך לבער הפאה נכרית מן העולם.

י) **מ"מ** נראה שעדיין יש איסור למכור פאה נכרית זו לאחרת, ואל תאמר שכיון שהיא מוכרת הפאה נכרית לצורך מצוה והוא דבר היתר, שאין בזה איסור, שכתב הריטב"א בקידושין נו: לגבי המקדש בערלה, "ואע"ג דחולה שאין בו סכנה מותר בו שלא כדרך הנאתן, מ"מ אסור הוא לה למכרה לחולה זה וליטול דמים ממנה, תדע דהא אפילו בדרך הנאתה מותרת בחולה שיש בו סכנה ואפילו הכי אסור למוכרה לו בדמים, דאם כן נמצא נהנה באיסורי הנאה של תורה אלא דודאי אסור למכרם" ע"ש. וכן הוא בתשובת הרדב"ז בח"ז ס"לז. "שאלת ממני אודיעך דעתי על אשה חולה וצריכה סימנים לרפואתה, והביא ראובן סמנים שאסורים בהנאה ואמר לה, הרי את מקודשת לי באלו, אם היא מקודשת או לא. תשובה: אע"ג דקי"ל דאיסורי הנאה שלא כדרך הנאתן מותרים לחולה כההיא דרבינא דהוה שייף לברתיה בגוהרקי דערלה ואמר מידי דרך הנאתן עבידנא. מ"מ אסור למוכרן לחולה וליטול דמים מהם, תדע דהא אפילו דרך הנאתן מותר לחולה שיש בו סכנה ואפ"ה אסור למוכרן לו..." ע"ש. וזה כמו הריטב"א הנ"ל, וכן הוא במל"מ בהל" אישות פ"ה הל"א. ע"ש. הרי מצינו שאף שיש היתר לחולה ליהנות מן האיסור, מ"מ עדיין יש לו איסור למכור האיסורי הנאה לו. ולפי זה כן י"ל בנד"ד שאף שהאשה מותרת לכסות ראשה בפאה נכרית זו, מ"מ עדיין יש לאסור למכור הפאה נכרית. ונראה שאף במתנה יש איסור משום טובת הנאה.

יא) **וגם** יש לדון לגבי איסור אחר, שאף שכתבתי שאין איסור מצד הנאה כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ מצינו שבאיסור של לא תביא תועבה אל ביתך, שאף שאין הנאה מ"מ עדיין יש איסור להביא התועבה לביתך. וכן הוא במגלת אסתר בשורש ט'. על ספר המצות להרמב"ם, וז"ל "המבשל בעצי אשרה לוקה שתים אחת משום ולא ידבק ואחת משום לא תביא תועבה אל ביתך, נ"ל שגם כאן הטעם שנלקה אותו שתים הוא על עברו בשני איסורים, אחד שנהנה ממנה והכתוב אומר לא ידבק שפירושו לא יהנה, ואחד משום ולא תביא תועבה אל ביתך שפירושו אף בלא הנאה בהבאתו אותה אליו בלבד עובר בלאו זה, וראיה שלאו של ולא תביא נאמר בהבאה בלבד ממה שאמרו בסוף פ"ק דע"ז (כא.) דמתניתין אף במקום שאמרו להשכיר, לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו ע"א שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך, הנה שלאו זה בהבאה ממש נאמר ולא בהנאה" ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שכל זמן שהאשה נכנסת לביתה בפאה נכרית זו על ראשה היא עוברת על לאו זה, אף שאין כאן הנאה כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו. אלא שיש להשיב על זה, שנראה מהרמב"ן שם שאף בלא תביא האיסור הוא רק משום הנאה, ומשום זה הוא הקשה על הרמב"ם שם. ועוד מצינו מחלוקת אחרת בין הרמב"ם והרמב"ן, שלדעת הרמב"ן במצות לא תעשה קצד. אין האיסור של לא תביא אלא על הע"ז עצמה ולא על משמשיה ותקרובת שלה ע"ש. אבל נראה שלדעת הרמב"ם הוא אף על משמשיה ותקרובת שלה כמבואר בפ"ז דהל" ע"ז הל"ב. ע"ש. ולפי זה בנד"ד שהפאה נכרית היא בכלל תקרובת ע"ז י"ל ס"ס להתיר, דהיינו שמא האיסור של לא תביא הוא רק באיסור הנאה וכדעת הרמב"ן וכאן אין הנאה כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, ואם תאמר שהלכה כהרמב"ם שאף באין הנאה יש איסור, מ"מ עדיין י"ל שמא ההלכה כהרמב"ן שלא שייך כלל האיסור של לא תביא בתקרובת ע"ז. ולכן יש להתיר בנד"ד.

וגם י"ל שכל זה לדעת המגילת אסתר הנ"ל, וכן ראיתי במנחת חינוך במצות תכט. ס"ק א. שכתב, "אבל במכניס לביתו בידים אף שאינו רוצה להנות בו נראה דעוברים בלאו הזה ולא תביא" ע"ש. ולענ"ד אין זה ברור כלל לדעת הרמב"ם, שהרמב"ם כתב בפ"ז דע"ז הל"ב. "עבודת כוכבים ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה, שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך, וכל

הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתים אחת משום לא תביא ואחת משום ולא ידבק מאומה מן החרם." הרי נראה שרק בהנאה יש איסור של לא תביא. וכן כתב המנחת חינוך עצמו שם על דברי הרמב"ם הנ"ל, וז"ל "ומדברי הר"מ נראה דוקא הנהנה עובר על שני הלאוין, אבל המכניס כדי להנות בו אין בו לאו כלל, ודלא הביא המכניס." וכן יש להקשות על ראיית המגלת אסתר הנ"ל בע"ז כא. שהלא כתבו התוספות והרא"ש והר"ן שם שפסוק זה רק אסמכתא בלבד, וכתב הרא"ש שם "הלכך נראה לפרש דהא דאסרינן להשכיר לעכו"ם היינו מדרבנן, דפשיטא דקרא קמזהר לישראל גופיה, אלא חכמים אסרו להשכיר לעכו"ם." הרי הלאו הוי רק לגבי ישראל גופיה. וכן כתב הר"ן שם, "דהא לא תביא תועבה אל ביתך להא מלתא אסמכתא בעלמא היא, דעיקר קרא בישראל המכניס עכו"ם לביתו". הרי הלאו דוקא לגבי הישראל עצמו, ולכן מסתמא שיש לו הנאה, ולכן אין להביא ראיה מגזירה דרבנן שהיא דוקא לגבי שכירות הבית לנד"ד. ואף שהרמב"ם בפ"י הל"ד. הביא דין זה והפסוק של לא תביא, אין להוכיח מזה שהוא סבר שהלאו של לא תביא הוא אף כשאין הנאה, שהוא רק הביא דברי המשנה, ויש לפרש בדבריו כמו שפירשו התוס' והרא"ש והר"ן בדברי המשנה שהוא אסמכתא בלבד. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאין איסור של לא תביא, כיון שאין הנאה מהפאה נכרית כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו כדביארתי לעיל. (ולפי זה נסתלקה קושית התורת חסד באו"ח ס"ל. שסבר כהמגילת אסתר הנ"ל, ולכן הקשה על דין של תקע בשופר של ע"ז יצא כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, והלא עדיין יש איסור של לא תביא אף שאין הנאה, וממילא יש מצוה הבאה בעבירה והוא לא יצא. אמנם לפי מה שביארתי אף בלא תביא הוא דוקא כשיש הנאה כדמוכח מדברי הרמב"ם בהל" ע"ז פ"ז הל"ב הנ"ל.)

ולכן מכל הנראה שאין איסור ללבוש פאה נכרית זו למצוה, אבל מ"מ עדיין יש איסור הנאה למכור אותה וכדומה.

סימן עג.

שאלה: האם מותר לקנות תיק של מזוזה שיש עליו צורה, ובכלל הצורה יש פרצוף אדם שבולט, והוא לנוי.

תשובה: א) **תיק** זה יש עליו צורת מגדל דוד בירושלים, וגם צורת של פרצוף אדם בחצי גופו העליון, מוכתר בתפילין וטליתו על ראשו, וכל זה בולט והוא לנוי בצבעים שונים, והם אומרים שכל זה בכלל הידור מצות מזוזה. ובתחילה יש לדון אם מותר לקנות תיק כזה, ואף את"ל שזה מותר הלא כשהוא מנשק המזוזה בידו, כשהמזוזה בתיק זה על פתחו, רוב פעמים הוא מנשק הפרצוף.

כתב מרן בס"קמא. ד. "... וכן צורת אדם לבדו, כל אלו אסור לעשותם אפילו הם לנוי, ואם עכו"ם עשאם לו אסור לשהותם. במה דברים אמורים בבולטת...". ולפי זה נראה שיש לאסור לקנות התיק של מזוזה בנד"ד כיון שהצורה בולטת. אלא שכתב מרן בסע"ז. "יש מי שאומר שלא אסרו בצורת אדם ודרקון אלא דוקא בצורה שלימה בכל איבריה, אבל צורת ראש או גוף בלא ראש אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה." ולכן כיון שאין צורת כל הגוף על תיק זה נראה שיש להתיר לקנות התיק.

אלא שיש לדון בזה, שכיון שמרן הביא הלכה זו בשם "יש מי שאומר", י"ל שאין זו הלכה פסוקה כמ"ש הגינת ורדים ביו"ד כלל ג. ס"יד. שאין כוונת מרן לפסוק כהיש מי שאומר לגמרי שאם כן היה לו לכתוב בלשון סתם אף שהוא דעת יחיד, אלא כוונתו שאין זו הלכה ברורה. ע"ש. וכבר כתבתי על כלל זה לעיל באו"ח ע"ש. ולכן י"ל שאין לסמוך לגמרי על היתר זה שאין זו הלכה ברורה. מ"מ נראה לענ"ד ששפיר הוא לסמוך על דעה זו, וזה לפי כלל אחר שכתבו האחרונים, דהיינו דלא אמרינן שיש לפסוק כהסתם כנגד הי"א אלא אם הי"א חולק על הסתם, אבל אם הי"א בא לפרש עוד פרט בדין הסתם בלא מחלוקת ודאית כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי"א. וכן הוא בבית דוד באו"ח ס"תט. וד"ה לכן, ובס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולכן הכי י"ל בנד"ד שכתב מרן בסע"ד. הנ"ל בלשון סתם "וכן צורת אדם לבדו, כל אלו אסור לעשותם אפילו הם לנוי". ובסע"ז. הוא פירש הסתם, דהיינו שאין איסור זה במקצת גוף. ואין לדמות זה למ"ש הגינת ורדים הנ"ל, ששאני התם שאין היש מי שאומר פירש הסתם, אלא הוא דין בפני עצמו. ולכן שפיר הוא בנד"ד לסמוך על מ"ש מרן שאין איסור אא"כ יש גוף שלם שם.

ב) **ועוד** יש לבאר, והוא מ"ש הלב חיים ח"ב ס"קעא. לבאר דברי מרן בסע"ז. הנ"ל, וז"ל "נראה לפי זה שהחיסרון יהיה גוף בלא ראש או ראש בלא גוף, אבל

חסרון דבר אחד מאבריו כגון חסר אוזן או חוטם או אצבעות וכדומה, נראה דלא מהני, וכ"נ לדקדק בדברי הרב כנה"ג שם ביו"ד ס"קמא. הגב"י אות נה. ע"ד רבו מהרי"ט ז"ל בתשו' יו"ד ס"לה." ע"ש. ולפי זה בנד"ד כיון שיש ראש וגם חציו עליון של הגוף נראה שאין זה מספיק להתיר, שרק "גוף בלא ראש או ראש בלא גוף" יש להתיר, אבל כאן יש ראש וגם חצי הגוף. אמנם נראה מלשון הרא"ש שהוא המקור לדעת מרן שזה אינו, וז"ל בע"ז מג. אות ה. "אבל צורת הראש בלא גוף שלם מותר, ולא תעשון אותי דרשינן, וגם חשדא ליכא אם אין כל הדמות שלם". הרי נראה שיש לפרש תחלת דברי הרא"ש בשני אופנים, או שאין היתר אלא א"כ יש רק הראש בלי גוף שלם, הא אם יש קצת הגוף שם עדיין יש איסור. או יש לפרש להיפך, דהיינו שצורת הראש בלא גוף שלם מותרת, הא האיסור הוא רק אם יש הראש וגם גוף שלם, אבל אם אין הגוף שלם עדיין הוא מותר. אמנם מהסיפא שכתב הרא"ש "אם אין כל הדמות שלם", נראה שאף שיש קצת חסרון מהגוף הוא מותר שאין זה שלם. וכן יש לדייק ממ"ש הרא"ש אחר כך לגבי רבן גמליאל שהיה לו צורת לבנה, וז"ל "ואיבעית אימא דפרקים הוה, ואין אסור אלא דמות שלם". הרי שלא שייך לומר לגבי הלבנה ראש או גוף אלא כל שיש חסרון נחשב אינו שלם, ולכן ה"ה לגבי פרצוף אדם כל שיש חסרון בפניו נחשב אינו שלם, ואין איסור. וכן נראה שלמד הטור מדברי הרא"ש, שכתב הטור, "דוקא בצורה שלימה בכל איבריה", הרי אם אין אחד מאיבריה שם הוא מותר, ומ"ש הטור אחר כך "אבל צורת ראש או גוף בלא ראש", הוא לאו דוקא כיון שהוא כבר כתב בתחילה דבעינן כל איבריה. ולכן כיון שמרן העתיק לשון הטור, נראה דהכי ס"ל, שאף אם אבר אחד חסר עדיין יש להתיר. וכן הוא, שנראה שהמקור להרא"ש הוא מ"ש התוספות שם מג: ד"ה שאני, וז"ל "ואנדרטי דקא חייש לחשדא, היינו משום שהיה צלם דמות אדם כל גופו בידים ורגלים." ונראה מהתוספות שכן דעת הבה"ג. הרי נראה שאם יד אחת חסרה אין איסור, ושפיר כתב הטור דבעינן "שלימה בכל איבריה". ולכן נראה בנד"ד שיש רק חצי העליון של הגוף עם הראש, שעדיין יש להתיר, וכדעת הבה"ג והתוספות והרא"ש. וכן דעת רבינו פרץ כמבואר במרדכי שם, וכן דעת מרן.

ג) **אלא** שראיתי במהרי"ט ח"ב ס"לה. שהוא הקשה על זה, מקושית התוספות בע"ז מג. ד"ה לא, ובראש השנה כד. ד"ה לא, והר"ן בע"ז שם, שהקשו הא דאמרינן דד' פנים להדדי אסור תיפוק ליה משום דאדם לבדו אסור, ותירצו לא תעשון אתי דאתי לחיובא אף כשמוצא צורת אדם והשלים לד' פנים, וכן תירץ בהגהת הסמ"ק ס"קסב. א"נ לעבור בשני לאוין, או דסד"א דאם עשה ד' פנים גרע מאדם לבדו, עיין בש"ך ס"קמא. ס"ק כא. ולכן קשה לשיטת הרא"ש הנ"ל דבעינן ראשו וגופו שלם, שהלא אין מקום לקושית התוספות והר"ן הנ"ל, שהחילוק מבואר שלגבי הד' פנים אין גוף האדם שלם שיש להם כנפיים וכף רגליהם ככף רגל עגל, ועדיין יש איסור, משא"כ כשאדם לבדו יש איסור רק כשהוא שלם. ולכן נראה מזה שהתוספות והר"ן ודע' לא סברו חילוק הרא"ש הנ"ל.

ולענ"ד נראה שאין מכאן קושיא, שהלא לפי זה יש סתירה בתוספות בע"ז דף מג. מע"א לע"ב, שהלא בע"א בד"ה לא, הקשו התוספות הקושיא הנ"ל, ובע"ב בד"ה שאני, כתבו דבעינן גוף שלם, אלא צ"ל שאין סתירה לדעתם. ועוד י"ל שאף בתוספות ד"ה לא, אחר שכתבו התוספות הטעם שחייב אף כשמצא פרצוף אדם והשלים לד' פנים אי נמי לעבור על שני לאוין, הם כתבו "ומיהו אותם צורות אדם שצובעים בסדינים בצבעים וכן ברקמה מותרין, כיון שאין להם פרצוף שלם אלא חצי פרצוף." הרי לפי המהרי"ט יש סתירה בתוספות מרישא לסיפא, שהלא עדיין יש איסור בחצי פרצוף. ואל תאמר ששאני הכא, שאין כוונת התוספות שחצי פרצוף הוא כשאין הגוף שם אלא הפנים בלבד, אלא כוונתם שיש צורת האדם מן הצד ולכן יש רק עין אחת ואוזן אחת כיון שהוא מן הצד, ובזה יש להתיר משא"כ כשהפנים שלם אלא שאין הגוף שם שעדיין זה אסור, שזה אינו, שאף שראיתי בזרע אמת ח"ג ס"קה. בסוף ד"ה אכן, שפירש כן בתוספות זו, מ"מ לענ"ד נראה שאין כן דעת התוספות, אלא סברתם היא שחצי פרצוף הוא כשאין הגוף שם. וכן נראה מהטור שכתב "צורת ראש או גוף בלא ראש אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה." ונראה שהוא למד ההיתר של מוצאו מתוספות ד"ה שאני, שלא איירי התם לגבי עשיה, והדין של עושה הוא למד מד"ה לא, דהתם איירי לגבי עשיה, ולכן נראה שבשני תוספות אלו הפירוש הוא שיש פנים בלא גוף, כדביארתי. ועוד יש להקשות על הזר"א ממה שהוא כבר כתב לפני זה על דברי הש"ך בס"קמא. בסוף ס"ק כה. "נראה דכל צורות דאסרינן אינם אסורים אלא בצורה שלימה ממש כגון צורת אדם בב' עינים וחוטם שלם וכל הגוף כיוצא בו, אבל לא חצי הציור כדרך קצת הציירים צד אחד של הצורה, וזה אינו אסור, נ"ל." וכתב הזר"א על דבריו, "הדבר פשוט דמ"ש וכל הגוף, אין כוונתו לומר דאינו אסור אלא כשהגוף שלם מכף רגל עד הראש, דזה א"א מתרי טעמי, חדא דא"כ לא היה תולה זה בסברתו כמו שסיים נ"ל, דהלא זהו כוונת התוס' והרא"ש

שהביא השו"ע בסע"ז בשם י"א... אבל האמת הוא מ"ש וכל הגוף ר"ל כל הגוף של הפרצוף שלם דהיינו ב' עינים וחוטם שלם..." ע"ש. הרי שהש"ך כתב "נראה לי" משום שהוא לא כיון למ"ש התוספות, וא"כ צ"ל שלדעת הש"ך אף התוספות בד"ה לא, איירי כמו התוס' ד"ה שאני שיש רק פנים בלא גוף, ודלא כדפירש הזר"א בתוס' ד"ה לא, שאם תאמר כן לא היה להש"ך לכתוב "נראה לי" אם פירושו כבר היה בדברי התוספות. ולכן נראה שאף התוספות בד"ה לא, סבר כשאין הגוף שם אין איסור של עשיה, ולכן קשה על המהרי"ט שהתוספות סתרו עצמם מרישא לסיפא.

ונראה שיש לתרץ קושית המהרי"ט על הרא"ש, וי"ל שכל הטעם שאם אין הגוף שלם באדם לבדו אין איסור, הוא מפני שזה נחשב פגום כיון שחסר בדמות האדם, אבל לגבי הד' פנים, י"ל שאין חסר מצורת האדם שהלא אין בחיה זו גוף של אדם מלבד ראשו, כיון שיש כנפיים ורגל של עגל. ולכן כל צורת האדם בחיה זו הוא רק בפנים בלבד, ולא בגוף החיה. ולכן אם עושין ד' פנים ויש פני אדם אין חסר מצורת האדם בחיה זו כיון שאין עוד צורת אדם בחיה זו אלא הפנים בלבד, ולכן אף בפני אדם יש איסור כשהוא בד' פנים שאין בזה חסר, משא"כ כשאדם לבדו ודאי יש חסרון אם אין גופו שלם. ולכן שפיר אתו דברי התוספות, ואף הרא"ש מודה שבד' פנים רק ראש האדם אסור אף שאין שם גופו של אדם, כיון שזה כל צורת האדם בחיה זו ואין חסרון אם יש שם רק ראשו של האדם. ולכן אין להוכיח מכאן שהתוספות והר"ן פליגי על הרא"ש.

שוב ראיתי בט"ז בס"ק ז. שכתב, "אבל אין לתרץ דבפני אדם אין איסור אא"כ בצורה שלימה בכל אבריה כמ"ש השו"ע סעיף ז. אבל בצורת הפנים לחוד שרי, אבל בד' פנים יש איסור אפילו בצורת פניהם לחוד, דא"כ קשה מאי פריך אלא מעתה פרצוף אדם לחוד לשתרי, דהא באמת מותר בצורת פני אדם לא כל גופו, אלא דע"כ דכל הד' פנים הם בשלימותן בכל הגוף במדור השכינה." ולכאורה זה כנגד מה שפירשתי ליישב דעת הרא"ש. אלא נראה לענ"ד שאין קושיא ממ"ש בע"ז מג: "אלא מעתה פרצוף אדם לחוד שרי", דהכי פירושו לדעת הרא"ש, דאם רק הד' פנים ביחד אסורים א"כ אף פרצוף אדם עם גופו מותר, שכבר כתבתי שהפרצוף האדם בד' פנים שוה להראש והגוף באדם לבדו, שהצד השוה ביניהם הוא דבשניהם אין חסר בצורת האדם, שבד' פנים הצורת אדם הוא רק פניו, אבל בסתם אדם הוא כל גופו. ועוד מה שתירץ הט"ז אינו נוח לי, דהיינו "דכל הד' פנים הם בשלימותן בכל הגוף", נראה שזה דחוק שלא מצינו במקרא שהיה שם כל גוף האדם אלא רק הפנים בלבד, ואדרבה במקום הגוף היה שם כנפיים ורגל העגל, ולא כל הגוף של אדם, ואיך כתב הט"ז שהם בשלימותן בכל הגוף. ולכן יותר נראה כמו שפירשתי.

ד) **ועוד** ראיתי במהרי"ט שהוא גם הקשה על הרא"ש מע"ז מא. שכתוב שם, "מצא תבנית יד או תבנית רגל הרי אלו אסורים מפני שכיוצא בהן נעבד". ומוקי לה שמואל התם בעומדין על בסיסן , דהיינו שמושבן רחב וניכר שנעשו לכך מתחילה. הרי אף באבר יש איסור. אמנם אין קושיא מזה שהלא בזה יש היכר שהם ממש ע"ז, משא"כ בדין הרא"ש שהפרצוף נעשה רק לנוי. ועיין בבית מאיר ס"קמא. ועיין בערך השולחן שם אות יב. שתירץ "נ"ל דלק"מ דהתם כשאינו על הכלים אבל בכלים דלנוי הוא לא חיישינן אלא לפרצוף שלם." הרי כל שהוא לנוי אין איסור.

וגם מה שהקשה המהרי"ט מדין פרצופים המקלחים מים בע"ז יב., י"ל שאין איסור בפרצוף עצמו אלא כל האיסור רק משום מראית העין כיון שלדעת הרי"ף והרמב"ם יש אלילים לפני הפרצוף, ועיין לקמן שביארתי כל זה. וגם לדעת הטור י"ל שכיון שפרצופים כאלו נעבדים בכפרים, אז אף בכרכים שהם רק לנוי עדיין גזרו משום מראית העין. הרי שאין איסור בפרצוף מצד עצמו.

וראיתי ביעב"ץ ח"א ס"קע. שהוא הביא הרא"ש ופירש דבריו, וז"ל "כוונתו על ראש שלם אטום בלי צורת פנים ניכרת, כה"ג ודאי לא סגי בלא גוף, אבל ראש וגוף בהדדי בחיתוך איברים בדמות אדם שלם, אע"פ שאין הצורה ניכרת בתבנית הפרצוף אלא כגולם, אעפ"כ נראה כגוף אדם בקומה זקופה ונבדל משאר בריות בצלם." ולענ"ד אין זה משמע מדברי הרא"ש שהו"ל לפרש חילוק גדול כזה שמה שהוא התיר כשאין כל הגוף שם הוא רק כשאין צורת הפנים ניכרת, אלא גולם בלבד, אלא נראה שלדעת הרא"ש אף כשיש צורת הפנים עדיין יש להתיר אם אין כל הגוף שם. וכן משמע מדברי מרן שלא חילק בדבר.

ה) **ואף** אם אמרינן שיש איסור אף בפני אדם בלבד בלי הגוף וכסברת המהרי"ט והיעב"ץ, עדיין יש לדון בנד"ד, כיון שהוא אינו עושה התיק בעצמו אלא הוא נעשה ע"י אחרים, וכיון שכן האיסור רק משום חשדא כמ"ש התוספות בע"ז מג: בד"ה והא. ולפי זה יש להתיר לפי מ"ש הריטב"א שם בד"ה ואיבעית, וז"ל "וצורת אדם

שרגילין עתה לעשות האומנים בכלים, הרי הן מותרין ואין צריך לחסר מהן שום אבר, דאי משום איסור עשיית פרצוף אדם כיון שאחרים עשו לו מותר, ואי משום חשדא דעבודת גלולים כבר הדבר ידוע שאין צורה זו נעבדת כשהיא על הכלים וכדכתיבנא לעיל, ולא אמרו סמי עיניה דדין, אלא לפי שכיוצא בו היה נעבד בזמן ההוא ומשום חשדא." ע"ש. הרי לפי זה בנד"ד אף חשדא ליכא שלא מצינו מי שעובד צורת האדם בטלית על ראשו והוא מוכתר בתפילין. ולכן אף לפי המ"ד שאף בפניו בלבד יש איסור עדיין יש להתיר בנד"ד.

וכסברת הריטב"א ראיתי בר"ן שם שכתב, "ונראה לי שלא חששו לחשדא אלא בצורות שהיה מנהג העכו"ם לעבדן, אבל כגון אלו מותרין לצור צורות כל שלא נודע ולא נשמע שיהיו נעבדות כלל, וכן המנהג לקיים צורות בולטות מאותן שלא אסרה תורה, ולא שמענו מי שמיחה בכך." הרי נראה שאף הוא כיון לדעת הריטב"א הנ"ל, אלא מה שהוא כתב שזה דוקא בצורות "שלא אסרה תורה", נראה שכוונתו על צורת אדם שלפי שיטתו היא אסורה מן התורה אף אם הוא לא עושה הצורה בעצמן וכדעת מהר"ם שם, ומ"ש הגמרא לגבי רבן גמליאל שאין איסור תורה כיון שנעשה ע"י אחרים, הוא דוקא לגבי צורת הלבנה וכדומה, משא"כ בצורת אדם שיש איסור אף אם הוא אינו עושה הצורה בעצמו אלא הוא קונה אותה מאחרים, שאמר הקרא "לכם", דהיינו בכל אופן. ולפי זה י"ל שאין להתיר בנד"ד, וכן ראיתי בזרע אמת ח"ג ס"קה. שהוא החמיר כדעת הר"ן וז"ל, "מצינו למהרי"ט ח"ב ס"לה. שחש לדברי מהר"ם שכתבו התוס' ביומא פ" הוציאו לו דף נד. דפרצוף אדם בכל ענין אסור מדאורייתא אפילו אחרים עשו לו, ואפילו ליכא חשדא כגון היכא דשכיח רבים גביה, משום דקרא לא תעשו לכם לגמרי משמע לא ימצא לכם עש"ב, וא"כ לפי זה הדר הנ"ל ספיקא דאורייתא אם מותר להשהות פרצוף אדם בלא גוף, או לא. ואע"ג דלדעת הרבה פוסקים איסור שהייה בצורות אדם בולטת אינו אלא מדרבנן משום חשדא, מ"מ אית לן להחמיר כיון דאיכא מ"ד דהוא איסור דאורייתא, ועוד דהוכיח שם המהרי"ט בסוף תשובה הנ"ל מדברי התוספות דפ" הוציאו לו הנ"ל, והר"ן פ" כל צלמים, דפליגי אהרא"ש, ולפי זה נמצא דרוב פוסקים ס"ל לאסור, וממילא אין לנו לסמוך על המקילים, אפילו את"ל דהוי מילתא דרבנן." ע"ש. ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שהלא מצינו שמרן לא פסק כשיטת המהר"ם והר"ן, שכתב מרן בס"קמא. ד. "אסור לצייר צורות... וכן צורת אדם... ואם עכו"ם עשאם לו אסור להשהותם." ופירשו הט"ז בס"ק ט. והש"ך בס"ק כג. דברי מרן וכתבו שהטעם שהוא אסור אם עשאם עכו"ם הוא מפני חשד, דהיינו שאין איסור תורה, ודלא כמהר"ם. הרי מרן לא פסק כמהר"ם. ולענ"ד כן יש לדייק מסוף דברי מרן שם שכתב, "ואם הם להתלמד להבין ולהורות כולן מותרות אפילו בולטות." ויש לדייק בלשון "כולן", ונראה שאין זה שייך רק למה שלפני זה, דהיינו צורת חמה ולבנה וכוכבים, שאם כן הו"ל לכתוב "והם מותרות", אלא נראה שה"כולן" שייך לכל הצורות בסעיף זה, דהיינו אף צורת אדם. ולכן צ"ל שהטעם שמותר הוא מפני שהאיסור הוא רק מפני חשד, ואין איסור תורה, ודלא כמהר"ם. ולכן אין לומר בזה ספק דאורייתא לחומרא כיון שמרן סבר שהאיסור כאן הוא רק מדרבנן. וגם אין לחוש למ"ש המהרי"ט שיש חולקים על הרא"ש ואף כשאין הגוף שם עדיין יש איסור, שזה אינו כיון שאין דברי מהרי"ט מוכרחים כדביארתי לעיל, וגם משום שמרן פסק כהרא"ש. ולכן שפיר יש לומר בנד"ד שיש שני טעמים להתיר, דהיינו שאין הגוף שלם, וגם מפני שכיון שהוא לנוי כל האיסור הוא רק משום חשד ולא שייך חשד בנד"ד כמ"ש הריטב"א הנ"ל.

ואגב אורחיה ראיתי בגר"א בס"קמא. ס"ק כא. שסבר שדעת הרמב"ן היא כמהר"ם, וז"ל "אבל דעת הרמב"ן והר"ם מרוטנבורג דמש"ש משום חשדא היינו בשאר צורות בהמה חיה ועוף, ובאותן חילק בין בולטת לשוקעת דבשוקעת מותר לעשותן ולהשהותן, אבל באותן הנ"ל אסור לעשותן אף בשוקעת ואף באחרים עשו ושוקעת להשהותן..." ע"ש. הרי נראה מזה שאף הרמב"ן סבר שבצורת פנים האיסור לשהות הוא אינו משום חשד אלא הוא אסור מן התורה שעדיין זה בכלל לכם. אמנם אין זה דעת הרמב"ן שהוא כתב בע"ז מג. "ונראה לפרש ולומר דל"ש בולט ול"ש שוקע, וכן בפרצוף אדם דלא תעשון כתיב ולא פליג רחמנא בין בולט לשוקע אלא בשאחרים עשו לו אמור רבנן דשוקע מותר ובולט אסור משום חשדא." הרי מבואר שבצורת אדם בולטת האיסור רק מדרבנן ומשום חשדא. וכן ראיתי בב"ח בס"קמא. שפירש כן בדעת הרמב"ן. וכן הוא בערך השולחן אות ה. ע"ש.

ו) **וגם** אין לומר שיש לחוש לדעת הסמ"ג, שכתב במצות לא תעשה ס"כב. וז"ל "כתב מורי דהא דחיישינן באנדרטי לחשד, לפי שהוא צלם גמור ויש לו כל הגוף, אבל פרצוף אדם לבדו לא מצינו שיהא אסור, ואומר אני שאין להקל בזה מאחר שאין כאן ראיה ברורה." מ"מ מצינו שאף להסמ"ג האיסור הוא רק מדרבנן ודלא כמהר"ם הנ"ל, שכתב הסמ"ג לפני זה, "לא תעשון אתי אלוהי כסף וכו'

כלומר צורת אדם של כסף וזהב לנוי כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהם של ע"ז...". הרי הטעם הוא רק מפני חשד. ולכן נראה שכיון שאף הסמ"ג מודה שהאיסור הוא רק מדרבנן, שפיר הוא לאזיל לקולא, כיון שכן דעת הרא"ש ומרן. ולכן שפיר הוא מ"ש הש"ך בס"ק לב. "שהמחמיר בכל זה תע"ב." שכן הוא, שמצד הדין אנו קי"ל שאין איסור אף לכתחילה וכדעת מרן.

וראיתי ביעב"ץ הנ"ל שכתב על דברי הרא"ש שהתיר פנים בלא גוף, וז"ל "אבל כבר עמדתי על זה מימים רבים, ונתעוררתי בו, כי מלבד שחלוקין עליו גדולי ישראל ה"ה הסמ"ג והרמב"ן והרשב"א והר"ן ומהר"ם רבו, וא"כ פשיטא דמיבעי לן למיזל לחומרא בדאורייתא, אף כי בשמץ ע"ז." ועל זה י"ל שהלא מרן לא פסק כדעת מהר"ם והר"ן ולכן אין כאן חשש דאורייתא, וגם כבר כתבתי שאין לחוש לדעת הסמ"ג. וגם הוא אינו מוכרח שהראשונים הנ"ל פליגי על הרא"ש, שהם לא הזכירו חילוק זה של הראש בלא הגוף, ולכן אין להוכיח מדבריהם אם הם סברו כהרא"ש או לא. ועוד ראיתי ברדב"ז אלף קעח. (קז.) שכתב, "אי נמי יש לתרץ שהצורה שעשה הרמב"ן ז"ל לא היתה בולטת אלא שוקעת. אי נמי שלא היה אלא צורת חצי הגוף כדרך שמציירים בטבעות או על הלוח, אבל גוף שלם כנד"ד לא התיר." הרי שאף להרמב"ן אפשר לפרש שהוא מודה שאין איסור בחצי גוף. ואף את"ל שהרדב"ז איירי כשיש רק צד אחד של הפנים, כמ"ש הזר"א הנ"ל, מ"מ עדיין ראינו שהוא סבר שכשאין הפרצוף שלם שאין איסור, ולכן ה"ה שי"ל לדעתו שכשאין הגוף שם שאין איסור. ולכן כיון שהרא"ש אזיל כשיטת הבה"ג והתוספות, וכן דעת רבינו פרץ, וכיון שכן דעת מרן, וכיון שאף הרמ"א כתב שכן המנהג, שפיר הוא לומר שאין איסור כשאין צורת האדם שלמה.

ז) **ועכשיו** יש לדון מצד נישוק התיק כשהוא על הפתח והמזוזה בתוכו. ונראה שאף שכוונתו הוא רק לחיבוב מצות מזוזה, מ"מ עדיין הוא מנשק צורת האיש, ויש לדמות זה לע"ז יב. שכתוב שם "נתפזרו לו מעותיו בפני ע"ז לא ישחה ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לע"ז." הרי אף כאן שאין כוונתו לעבודת הע"ז מ"מ עדיין יש איסור. וגם כתוב שם, "פרצופות המקלחין מים לכרכין לא יניח פיו על פיהם וישתה מפני שנראה כמנשק לעכו"ם." הרי אף שהפרצופות רק לנוי, והוא אינו מתכוין אלא לשתות יש איסור, וכן י"ל בנד"ד שאף שהוא מתכוין לחיבוב מצות מזוזה, ואף שהפרצוף על המזוזה הוא לנוי כמו הפרצופות המקלחין מים, מ"מ כיון שיש איסור לשתות מים מהפרצופות, כמו כן י"ל בנד"ד שיש איסור לנשק המזוזה. אמנם זה אינו, ואדרבה יש ללמוד מזה להתיר, שהלא אין בזה איסור בעצם אלא חשד בלבד, ואף שנראה שהוא פ"ר כשהוא נוטל מעותיו שהוא משתחוה להע"ז. וכבר האריך בזה המרכבת המשנה בפ"א מהל" שבת וכתב, "דודאי דבר שאין מתכוין מותר אע"ג דעושה האיסור ממש, שהרי בנתפזרו מעותיו לפני עבודת כוכבים אין איסור אלא משום מראית העין אע"ג דמשתחוה בפועל ואין לך פסיק רישיה גדול מזה, רק עיקר הסברא דלא חשיב פ"ר הוא כשמתכוין לאיזה דבר היתר וא"א לעשות דבר היתר זה שמתכוין אא"כ עושה דבר איסור כמו בנד"ד שמתכוין ללבוש כדי להבריח המכס שא"א ללבוש שלא יתחמם, הלכך מה שמתכוין ללבוש חשוב כאילו מתכוין לחמם וה"ל פ"ר, וכן המעלה ע"ג כתפיו מרדעת להוציא עליו משא חשוב פ"ר, משא"כ מוכרי ותופרי כסות שאין כוונתם כלל להעלות עליהן כ"א לטעון ולהוליך לא חשיב פ"ר אע"פ שמעלה על כתפו בפועל, כיון שכוונתו רק להוליך בידו ובמקל שלא יתחמם, וכה"ג בנושאי מת ובהמה שאין כוונתם אלא להוליך, וה"ה בתופרי כסות שאין כוונתם אלא לתפור, ואפשר בעולם לתפור שלא יניח על ברכיו, הלכך אפילו מניח על ברכיו חשיב דבר שאינו מתכוין דומיא דהיה נתפזרו מעותיו לפני עבודת כוכבים דהיה חשוב דבר שאינו מתכוין להשתחוות הואיל שאפשר ללקט בלא השתחויה, אלא דהתם אסור משום מראית העין משא"כ במוכרי ותופרי כסות דליכא מראית העין דהכל יודעים שעסוק במלאכתו ואינו מתכוין." (עיין שם שהוא אזיל כשיטת השה"ג בפ" האורג). הרי אין איסור במשתחוה ללקוט מעותיו כיון שהוא אינו פ"ר שאפשר ללקוט בלא מה שהוא משתחוה, דהיינו כשהוא נותן גבו כנגד הע"ז וכדומה, או אפשר לדחוף המעות למקום אחר שלא במקום ע"ז וללקוט אותם שם. ולכן הכי י"ל בנד"ד שאפשר לנשק התיק במקום שאין שם צורת האדם, שאין הצורה בכל אורך התיק. ולכן כיון שאין זה פ"ר הוא מותר לנשק התיק. ועוד י"ל שאף אין כאן מראית העין, ששאני הדין של נתפזר מעותיו דהתם יש ע"ז ממש, אבל כאן הכל יודעים שאין כוונת צורה זו על התיק היא לעבודה אלא לנוי בעלמא, ולכן אף אין כאן מראית העין. הרי מבואר מזה שאין איסור לנשק התיק כשהמזוזה בתוכו כשהוא על הפתח.

ויש להוסיף על זה, שכתבו הרי"ף בע"ז יב. והרמב"ם בפ"ג הל"ח דהל" עכו"ם ומרן בס"קנ. ג. "פרצופות המתלקחות מים בפני אלילים לא יניח פיו על פיהם וישתה מפני שנראה כמנשק לאלילים." הרי מבואר שאין הפרצוף

עצמו ע"ז אלא הוא לנוי בעלמא, ועדיין הוא אסור, אבל זה דוקא אם הפרצוף הוא "לפני אלילים", ובזה יש מראית העין, אבל אם אין הפרצוף לפני אלילים, אז אין איסור. ולכן ה"ה בנד"ד שאין איסור, שפרצוף זה בתיק המזוזה אינו לפני אלילים כלל. ולכן אין איסור לנשק.

אמנם מצינו שהטור לא הזכיר "לפני אלילים", אלא הוא כתב "פרצוף המקלח מים בכרכים לא הניח פיו וישתה", וזה כגירסת גמרא דידן, שלא הזכיר "לפני אלילים" אלא "בכרכים". וכן כתבו עוד ראשונים כמבואר בב"ח בס"קנ. ולפי זה נראה שלדעתם אף שהפרצוף הוא רק לנוי, וגם הוא אינו לפני האלילים, מ"מ יש איסור של מראית העין. ולכן ה"ה בנד"ד נראה שיש לאסור לנשק תיק המזוזה. אלא נראה שעדיין יש להתיר, לפי מ"ש הטור בראש ס"קמא. וז"ל "כל הצלמים הנמצאים בכפרים אסורין כיון דספק אליל אסורה דסתמא לשם אלילים נעשו, והנמצאים בכרכים מותרין דודאי לנוי נעשו". ולפי זה מ"ש הטור לאסור לנשק הפרצופים בכרכים הוא אף שהוא לנוי שכן הוא מסתמא, אבל לענ"ד נראה שהטעם הוא מפני לא פלוג, דהיינו כיון שיש פרצופים שהם ע"ז בכפרים אז אף בכרכים יש לאסור שזה "נראה כמנשק לאליל", כמ"ש הטור בס"קנ. אבל י"ל בנד"ד כיון שלא מצינו כלל בעולם שיש אליל של פרצוף אדם שהוא מוכתר בתפילין וטליתו על ראשו, אז לא שייך לומר בזה לא פלוג, והוא מותר לנשק הפרצוף, ואין בזה משום מראית העין. ועיין בט"ז ס"קנ. ס"ק א. ואל תשיבני שיש חילוק בין הדין של שתיית מים מהפרצוף ובין נד"ד, שהלא בשעת שתיה אין נשיקה כלל אלא שתיה בלבד שרק נראה כמנשק, אבל בנד"ד יש נשיקה ממש על ידו ולכן יש להחמיר, שזה אינו שהכל תלוי במראית העין ואם הרואים סוברים בשעת שתיית המים שהוא מכוין לנשק, אז מה לי אם הוא מנשק או שותה בלבד, הלא העיקר הוא מה שהרואים חושבים, ולכן אין נדון דידן חמיר מזה, ואדרבה יש להתיר כיון שלא שייך חשד בצורה זו על התיק.

הרי מצינו שאין איסור לנשק התיק של מזוזה בנד"ד, כיון שהוא מתכוין רק לחיבוב מצות מזוזה, וגם הפרצוף הוא רק לנוי. מ"מ אף שכתבתי כן לדינא, מ"מ לענ"ד נראה שעדיין זה דבר מכוער לנשק בידו צורת אדם בדרך חיבה וכבוד. וכבר מצינו שכתבו הפוסקים שאף שלא שייך חשד, מ"מ אם הוא דבר מכוער שאין לעשות כן, וכן ראיתי ברדב"ז הנ"ל שהוא הביא דברי הריטב"א שכתב "ואין נראה לדחות משום מכוער הדבר מאד להניח שום צורה בבית הכנסת דכיון דהוי במקום תפלה חיישינן לחשדא טפי, דאדרבה מאחר שהורגלו להתפלל שם להשי"ת קודם לכן ועכשיו הכניסו שם זה האנדריטי באונס לא היה לנו לחוש לחשדא, ואעפ"כ אלמלא שהרבים מתפללים שם לא היה מותר להתפלל שם". ועל זה כתב הרדב"ז, "הרי לך בהדיא שמפני שהכניסו בו האנדרטי באונס לא היה מכוער הדבר, אבל להניחו שם מדעת וברצון אין לך דבר מכוער מזה." הרי שאף שלא שייך חשד ברבים בבית הכנסת, מ"מ מכוער הדבר להכניסו שם אנדריטי מדעת וברצון. ולכן אף בנד"ד אף שלא שייך חשד, מ"מ י"ל שמכוער הדבר לנשק התיק, ואף שי"ל ששאני האנדריטי שהוא צורת אדם שלם ובולט, מ"מ כנגד זה י"ל שהתיק בנד"ד חמור טפי כיון שהוא מנשק אותו, משא"כ לגבי האנדריטי שאין בו נשיקה בגופו.

ולכן למסקנה נראה שאף שמצד הדין יש להתיר התיק של מזוזה בנד"ד, מ"מ עדיין י"ל שהוא דבר מכוער ליתן המזוזה בתיק זה, כיון שהאיש ואנשי ביתו רגילים לנשק התיק בשעת כניסה ויציאה.

סימן עד.

שאלה: האם מי שיש בידו מעות, והוא מסופק אם הם של צדקה, חייב ליתן אותם לצדקה או לא.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"רנט. ה. "מי שיש בידו מעות והוא מסופק אם הם של צדקה, חייב ליתן אותם לצדקה". והמקור לדבריו הוא בהגהות מרדכי בפ"ק דב"ב שכתב, "תניא בת"כ מנין שספק לקט לקט, ספק פיאה פיאה, ספק שכחה שכחה, ת"ל לעני ולגר תעזוב אותם, ובירושלמי אמרינן מנין שספק לקט לקט, דאמר קרא עני ורש הצדיקו, הצדיקהו במתונותיו, יש לי ללמוד מכאן דה"ה ספק צדקה צדקה דכולהו מתנות עניים נינהו, וכי היכי דדריש הצדיקהו במתנותיו ה"נ איכא למימר הצדיקהו בצדקה, דצדקה נינהו מתנה, הלכך אומר אני המחבר מי שיש בידו מעות ומספקא ליה אם הם של צדקה או לאו, חייב ליתן אותם לצדקה."

וראיתי בש"ך שם בס"ק יד. שהוא הקשה על זה וכתב, "דברי הגהות מרדכי צ"ע, שהביא מברייתא דת"כ וירושלמי גבי לקט ושכחה ופאה דספק לחומרא לצדקה, והך ברייתא הא מייתי לה בש"ס דידן פ" הזרוע והלחיים (קלד.) ומפרש רבא התם טעמא משום דקמה בחזקת חיוב קיימא, משמע הא לא"ה ה"ל ספק ממונא לקולא". ע"ש

וכן ראיתי בגר"א שם, שהקשה על זה וכתב, "ממתני' ספ"ד דפאה וכמ"ש בירושלמי ות"כ והביאן הר"ש שם ועבה"ג, אבל בחולין קלד. מוכח להיפך דאזלינן לקולא וכמו בכל ספק ממונא אא"כ ה"ל חזקת חיוב מקודם, וכ"ה בירושלמי דפאה שם שספק לקט כו' אמר ר" יוחנן דר"י בן חגרא הוא דתני גר שנתגייר וה"ל קמה נקצרת עד שלא נתגייר פטור, משנתגייר חייב, ואם ספק פטור ר"י בן חגרא מחייב, רשב"ל אמר ד"ה חייב ישראל שעיקרו חייב ספיקו חייב, ועובד כוכבים שעיקרו פטור ספיקו פטור, והיינו כמ"ש בגמרא הנ"ל, ואע"ג דר" יוחנן פליג עליה, מ"מ סוגיא דידן כר"ל, וכ"ש לר" יוחנן דבכ"ע פטור, וכ"כ הר"ן בנדרים ז. מכמה סוגיות שבגמרא וכ"כ הרשב"א בתשובה" ע"ש. הרי הוא הקשה על מרן שפסק כהגהות מרדכי כיון דבגמרא דידן בחולין קלד. אמרינן ספק לקולא אם לא שיש חזקה לחיוב.

ולענ"ד נראה שאין מזה קושיא, ואה"נ שאנו קי"ל כריש לקיש וכגמרא דידן בחולין קלד. ואין מי שחולק בזה, אבל הדין של ספק צדקה הוא דומה לדין של ספק קמה של ישראל שאזלינן לחומרא כיון שיש חזקה שהוא חייב. ובתחילה י"ל שאנו קי"ל כרבי מאיר שסבר שספק לקט לקט וכו' וכן פסק הרמב"ם בפ"ד דהל" מתנות עניים הל"ט. ולכאורה יש להקשות, למה בעינן פסוקים ללמוד דין זה כדמצינו בירושלמי שם בספ"ד דפאה, ובחולין קלד. הלא יש לומר בזה ספק דאורייתא לחומרא ותו לא בעינן פסוקים מיוחדים ללמוד דין זה של רבי מאיר, ונראה שהטעם לזה הוא מפני שמצד הדין י"ל שספק זה הוא לקולא כיון ששייך לומר כאן כל דפריש מרובא דפריש, וכיון שרוב השדה הוא של בעל הבית יש לאזיל לקולא. אלא כיון שמצינו לימוד מיוחד בפסוקים אז יש להחמיר בספק. וכן הוא במרדכי סוף חולין שהקשה רבינו משולם לרבינו ברוך דאמאי לא אזלינן בתר רובא דרובא דקמה דבעל הבית הוא, ותירץ שני תירוצים, חדא כדמסיק טעמא דכתיב עני ורש הצדיקו וכו' ע"ש. ועיין עוד בזה במשנה למלך על הרמב"ם הנ"ל.

ולפי זה נראה ששפיר הוא לדמות הדין של ספק לקט ישראל בחולין שם, לדין של ספק ממון ישראל בצדקה. וזה מפני שכמו שיש ספק בלקט אם הוא מהבעל הבית או מן הראוי לעני, כמו כן י"ל בממונו שאף בממונו יש חלק ממנו לצדקה ויש חלק ממנו לבעל הבית, ויש כאן ספק על ממון זה, אם הוא מחלק של בעל הבית או מן החלק של צדקה. ואין אזלינן בזה אחר רוב כיון שיש פסוקים ללמוד מהם שאנו אזלינן בזה אף אחר המיעוט. ועוד יש לומר, והוא שכמו שיש חזקה שיש כאן לקט כיון שהשדה הוא של ישראל, כמו כן החזקה היא שיש כאן צדקה כיון שהממון הוא של ישראל. ונראה שכן כיון בהגהות מרדכי שהוא המקור לדין זה של ספק צדקה, וממילא שכן דעת מרן שפסק כמוהו.

ושוב ראיתי במהרי"ט ח"ב. ס"קכד. בד"ה ועל ספק, שכתב לגבי דברי ההגהות מרדכי הנ"ל, "והעמדנו דברי ההג"ה דומיא דספק לקט לקט דאתחזק שם הלקט, וכגון שהיו בידו מעות של צדקה ומעות משלו, ונמצאו שם מעות ואין יודע אם משלו אם משל צדקה, הואיל והדבר שקול אמרינן צדק משלך ותן לו." הרי שזה כדביארתי לעיל.

וגם כתב שם, "ר" שמואל חיון ז"ל ס"לא. העמיד דברי הגהות מרדכי דוקא היכא דמספקא ליה שמא אלה המעות הקדישם לעניים אז, ומחייבין ליה לצאת ידי חובת נדרו. ומיהו הלשון שבמרדכי לא משמע כן, שכתב דמי שיש בידו מעות ומספקא ליה אם הם לצדקה או לא, אלמא בנמצא קמיירי, ובין שלו ובין של אחרים." ולענ"ד כן הוא שאף אם הם של ישראל אחר, מ"מ עדיין אותו ישראל יש לו חיוב ליתן מממונו לצדקה, ולכן אף באחרים יש ספק שמא מעות אלו ממה שהוא כבר הפריש לצדקה, ואזלינן לחומרא.

ב) **ועכשיו** יש לדון אי אמרינן ספק איסורא לחומרא לגבי צדקה, או שמא אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן במקום ספק אין להוציא ממונו של בעל. וראיתי בש"ך שם בס"ק יד. שהביא שיש סתירה בדעת הרשב"א בזה, שבתשובתו בס"תרנו. הוא כתב שספק צדקה בכלל ספק ממון ולכן שפיר לומר המוציא מחבירו עליו הראיה, אבל בנדרים ז. לגבי הא דבעי ש"ס יש יד לצדקה או לא, כגון דאמר הדין זוזא לצדקה והדין, סבר הרשב"א שתיקו דאיסורא לחומרא, כמבואר בר"ן שם. ולכן כתב הש"ך, "וצ"ע שהרי דעת הרשב"א בתשובה הנ"ל ג"כ דה"ל ספיקא דממונא ולקולא". ולענ"ד נראה שאין סתירה בזה, ונראה שיש לחלק בין אם הוא אומר בפירוש שממון זה לצדקה או צדקה עלי וכדומה שלשון זה בכלל נדר, ולכן אם יש ספק בדבר אזלינן לחומרא, ובין מתנות לעניים כמו לקט או פאה וכדומה שהוא אינו מוציא מפיו שום דבור וממילא הם לעני לפי גזרת הכתוב ואין זה בכלל נדר כיון שאין בזה דבור וביטוי שפתים, ולכן כשיש ספק בזה אזלינן לקולא, כיון שאין באלו נדר.

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשה הר"ן בנדרים ז. על הרשב"א, שסבר הרשב"א שם שתיקו בנדרים לחומרא, והשיב הר"ן על זה שהוא לקולא כיון שי"ל המוציא מחבירו עליו הראיה. ובתחילה הקשה הר"ן מסוגיא דחולין קלד. הנ"ל, אבל אין זו קושיא כיון דהתם איירי במתנות כהונה, וכיון שאין נדר במתנות כהונה שפיר הוא לאזיל לקולא, ואף מ"ש שאלמלא שיש חזקת חיוב בקמה יש לאזיל לקולא, אף בזה י"ל שאין כאן נדר בפיו. וכן מה שהקשה מיומא ח: שמצינו דאמרינן המוציא מחבירו וכו' לגבי מעשר עני, אף בזה אין נדר בפיו. וכן י"ל לגבי מתנות כהונה בחולין עט: שהביא הרשב"א בתשובתו הנ"ל, שכתוב שם "אייתי ראיה דחוששין לזרע האב ושקול", שאין כאן נדר.

אמנם אין זה מספיק לבאר דעת הרשב"א, שבתשובתו הוא דן לגבי אם יש ספק אם אחד הקדיש נכסיו, ובזה הוא סבר לאזיל לקולא. הרי בזה יש נדר ועדיין אמרינן ספק לקולא. וכן הקשה הש"ך על סברתו שספק צדקה לחומרא בנדרים ז. הנ"ל, ממה שהרשב"א הביא בתשובתו ראיה שספק צדקה לקולא מב"ב בפ" מי שמת קמח: שכתוב שם, "איבעיא להו הקדיש כל נכסיו ועמד מהו, מי אמרינן כל לגבי הקדש גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני... חילק כל נכסיו לעניים מאי, מי אמרינן צדקה ודאי מגמר גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני, תיקו." וכתב על זה הרשב"א, "ותיקו דסתם לקולא, וכן כתב הר"מ במז"ל, ואפילו לדברי מי שפוסק שם לחומרא מסתברא דהכא לקולא, והתם הוא שההקדש כודאי אלא שאנו מסופקים לכשיעמוד אם חוזר בו אם לאו, אבל כאן דמסופק אם חל ההקדש כלל, מספק אין מוציאין מיד בעליו." ע"ש. הרי כאן הוא הקדיש נכסיו וזה בגדר של נדר, ועדיין אזלינן לקולא., ודלא כנראה משיטת הרשב"א לגבי תיקו בנדרים ז.

ואין לומר לגבי הא דאמרינן בנדרים ספק איסורא לחומרא, הוא חמור טפי כיון שהוא ספק דדינא ואינו ספק במציאות, כדמצינו ברדב"ז ח"ד ס" אלף שסט. דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא בפלוגתא דרבוותא אלא רק בספק במציאות. ועיין בכנה"ג אה"ע ס"סח. בהג" הטור אות כב. שהוא הביא מחלוקת האחרונים בזה, שי"א דלא אמרינן ס"ס בספק בהלכה. ועיין בזבחי צדק ח"ב ס"קי. אות קיז. ועוד מצינו לגבי אם אמרינן שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוי מן התורה לגבי ספיקא דדינא, שי"א שזה חמור טפי והוא מן התורה וכן הוא בכפות תמרים בהשמטות הספר, בד"ה עוד כתב הר"ן, מהסוגיא דנתן הוא ואמרה היא, בקידושין ה:.ע"ש. ואף שיש חולקים עליו, מ"מ מצינו שספק דדינא הוא חמור טפי. מ"מ סברה זו אינה מועילה בנד"ד כיון שאף בב"ב קמח: הנ"ל הוא ספק דדינא ועדיין אזלינן לקולא.

ג) **ולענ"ד** נראה שיש לתרץ באופן אחר, ובתחילה יש לבאר שיש שני דינים בחולין קלד. הנ"ל, אחד הוא הדין של קמה ומתנות כהנים ובאלו אזלינן לקולא אם לא שיש חזקה לחיוב. אמנם יש דין אחר שם של חלה, שכתוב שם "עיסה, נעשית עד שלא נתגייר פטור מן החלה, משנתגייר חייב, ספק חייב. אמר ליה ספק איסורא לחומרא ספק ממונא לקולא." הרי באיסורא אזלינן לחומרא לגבי חלה אף שהחזקה היא שהוא פטור, משא"כ במתנות שאף שהן מצוות עשה מ"מ עדיין הן ממונות. ופירש"י שם, "חלה. ספק איסורא שיש בה עון מיתה הלכך לא סמכינן אחזקה, אבל במתנות אין בהן קדושה אלא דין ממון, והמוציא מחבירו עליו הראיה." הרי מצד אחד יש חלה, שיש בה עון מיתא ואיסורא, ומצד אחר יש מתנות עני וכהן שהם ממונות בלבד. אמנם נראה שנדרים הם באמצע, שיש בהם איסורא ודלא כהמתנות, אבל אין בהם עון מיתה ודלא כחלה. ולכן י"ל בנדרי צדקה, שכשיש ספק אם יש חיוב עליו כלל או לא, יש לאזיל לחומרא כיון שהוא ספק איסורא, אבל אם הוא כשיש ודאי חיוב עליו אבל הספק הוא בפרטים בלבד כגון אם כבר קיים נדרו או אם יש תנאי בנדרו או לא וכדומה, אז בזה יש לומר המוציא מחבירו עליו הראיה. ובזה יש להסביר מה שסבר הרשב"א בנדרים ז. דהתם התיקו הוא לגבי ספק אם יש נדר לצדקה כלל על ממון זה או לא, ולכן כיון שהוא ספק אם בכלל יש כאן נדר או לא ודאי אזלינן לחומרא. אמנם כשיש ספק רק בפרטים כגון בב"ב קמח: הנ"ל דהיינו שודאי שהוא הקדיש נכסיו אלא הספק הוא בכוונתו, אז בזה אזלינן לקולא. ואף בנדון בתשובת הרשב"א הנ"ל נראה שהוא ודאי הקדיש נכסיו אלא הספק הוא בתנאי בלבד, ולכן בזה אזלינן לקולא. ומ"ש הרשב"א בסוף תשובתו, "אבל כאן דמסופק אם חל ההקדש כלל", פירושו שודאי הוא הקדיש נכסיו אבל יש ספק בתנאי אם חל ההקדש בכלל או לא כמבואר שם, אבל אין זה דומה לנדרים ז. שהוא רק אמר "הדין", ולא ידעינן אם כוונתו לצדקה כלל או לנפקותא כמבואר שם, ובזה שפיר הוא לאזיל לחומרא.

ויש לבאר הטעם שיש לחלק בין אם יש נדר כלל או לא דאמרינן ספיקא איסורא לחומרא, ובין אם יש ספק בפרטי הנדר שאנו אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה. וי"ל שאה"נ שאנו אמרינן שהכלל הוא שספק איסורא לחומרא

עדיף מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, וכעין זה כתב המהרי"ט הנ"ל, לגבי ספק מגרימתא בפ" אלו טרפות, "תרתי עבד לך רב, אסרך מספק איסורא ומספק ממונא, והטבח עצמו פטור מלפרוע שמא אינה מוגרמת, ואסור לאוכלה שמא היא מוגרמת, הילכך כל היכא דאיכא איסורא וממונא יש לחוש לספק איסור." אלא שיש אומדנא בנדר של צדקה, והוא שכשאחד קיבל עליו נדר של צדקה הוא קיבל שהנדר יהיה כשאר מתנות עניים כגון לקט ושכחה וכו', דהיינו כמו שמצינו לגבי לקט ושכחה וכדומה שאנו אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה כדמצינו בחולין קלד. כמו כן י"ל בקבלת נדר של צדקה, שהוא קיבל הנדר בתנאי שאף זה בכלל הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה. הרי מצינו שכשיש ודאי נדר של צדקה ויש רק ספק בפרט כגון אם כבר נתן הממון לעני וכדומה, אין לומר בזה ספק איסורא לחומרא, כיון שכך היא הקבלה מתחילה דהיינו שהוא נדר רק בתנאי דאמרינן הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה אם אירע בו איזה ספק. ולכן אף דאמרינן ספק איסורא לחומרא והוא עדיף מהדין של המוציא מחבירו עליו הראיה, מ"מ הכא שאני כיון שהדין של המוציא מחבירו עליו הראיה, הוא בכלל קבלתו, ואין זה עומד כנגד הנדר, ואין זה סתירה לכלל של ספיקא לחומרא.

אמנם כל זה כשהוא ודאי קיבל הנדר של צדקה שמשום אומדנא הנ"ל אנו אמרינן שהמוציא מחבירו עליו הראיה בכלל הנדר. אמנם אם יש ספק בתחילה אם יש נדר לצדקה כלל או לא, אז הא דאמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, הוא לגבי השתי דעות אי ההלכה כדעה זו שיש נדר או כדעה זו שאין נדר, ובזה אין לומר שדין המוציא מחבירו בכלל הנדר, ולכן כיון שבזה דין המוציא מחבירו אינו בכלל הנדר, אלא הוא עומד כנגד הדין של ספק איסורא לחומרא, שמצד אחד אמרינן ספק איסורא לחומרא והוא צריך ליתן הממון לצדקה, ומצד שני אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה ושמא אין כאן נדר כלל ואין ליתן ממונו לעני, אז הדרינן לכלל שספק איסורא לחומרא עדיף מדין המוציא מחבירו עליו הראיה. ולכן שפיר אמרינן בזה ספק איסורא לחומרא, ורק אחר כך כדאמרינן ספיקא לחומרא ושיש כאן נדר, אז ממילא יש בכלל זה הדין של המוציא מחבירו עליו הראיה. אמנם בתחילה כשיש ספק אם יש כאן נדר כלל או לא, אז יש רק הכלל של ספק איסורא לחומרא. כך נראה לענ"ד לתרץ בעד הרשב"א. הרי מצינו שאין סתירה בדברי הרשב"א.

ולפי זה י"ל שאף הרשב"א בתשובתו מודה למ"ש ההגות מרדכי לגבי ספק אם ממון זה לצדקה או לא שאזלינן לחומרא, וכמו שפסק מרן, וזה משני טעמים, אחד הוא אם אמרינן שיש חשש נדר בהפרשת הצדקה, אז י"ל שיש בזה ספק אם יש כאן נדר כלל על ממון זה, ולכן זה דומה לנדרים ז. שיש התם ספק אם יש נדר כלל או לא, ואמרינן בזה ספק איסורא לחומרא, ואין זה דומה לשאלה בתשובת הרשב"א דהתם הוי ודאי הקדש אלא שיש רק ספק בתנאי, וכן בב"ב קמח: הנ"ל התם הוי ודאי הקדש אלא שיש ספק באומדנא. ועוד טעם אחר להחמיר שי"ל שאף הרשב"א מודה להגהות מרדכי אף אם אמרינן שאין נדר בפיו כלל בהפרשת ממונו לצדקה אלא מעשיו להפריש בלבד, שבספק אם ממון זה לצדקה או לא, יש לדמות זה לדין של קמה בחולין קלד. כמ"ש ההגות מרדכי שאף בזה אין נדר בפיו אלא שי"ל כל דפריש מרובא דפריש ויש כאן חזקת חיוב כיון שיש חיוב של צדקה על ממונו של ישראל, לאפוקי ממון של גוי, או פרה או קמה של גוי. ועיין עוד בזה בדברי המהרי"ט הנ"ל שהוא האריך לבאר דברי הרשב"א.

ולפי הנ"ל נראה ששפיר הוא מ"ש מרן בשם ההגות מרדכי שמעות שהם ספק צדקה חייב ליתנם לצדקה.

סימן עה.

שאלה: האם יש לבאר דעת הרמב"ם לגבי אם נתינת מתנה לעני בכלל צדקה או לא.

תשובה: א) **כתוב** בב"מ מט. אמר רבי יוחנן האומר לחבירו מתנה אני נותן לך, יכול לחזור בו, יכול פשיטא, אלא מותר לחזור בו, אמר רב פפא ומודה רבי יוחנן במתנה מועטת דסמכא דעתייהו". ופירש"י "במתנה מועטת. שאין מותר לחזור משום דסמכא דעתיה דמקבל אדיבוריה, וכי אמר מותר לחזור בו במתנה מרובה קאמר דלא סמכא דעתיה דמקבל דלקיימיה לדיבוריה." וכן פסק הרמב"ם בהל" מכירה פ"ז. הל"ט. "וכן מי שאמר לחבירו ליתן לו מתנה ולא נתן, הרי זה ממחוסרי אמנה, במה דברים אמורים במתנה מועטת, שהרי סמכה דעתו של מקבל כשהבטיחו, אבל במתנה מרובה אין בה חסרון אמנה, שהרי לא האמין זה שיתן לו דברים אלו עד שיקנה אותו בדברים שקונין בהן."

אלא בירושלמי שם בפ"ד. הל"ב. הוסיף, "הדא דתימר בעני, אבל בעשיר נעשה נדר." ופירש הפני משה, "הדא דתימר בעני, שאמר ליתן מתנה דלא סמכה דעתו של

המקבל, אבל בעשיר שאמר ליתן לעני נעשה נדר וצריך לקיים נדרו." וגם כתוב שם, "רב מפקד לשמשיה אימת דנימר לך תתן מתנה לבר נש אין הוה מסכן הב ליה מיד, ואין עתיר אימליך בי תניינות". ע"ש. הרי אף במתנה מרובה לעני אין לחזור, כיון שזה בכלל צדקה שהיא כנדר. ולפי זה כתב במרדכי בפ"ק דב"ב, "בירושלמי אמרינן אמר ליתן לחבירו מתנה מרובה, מותר לחזור בו, הדא דתימא לעשיר אבל לעני נדר. פירוש הוי כנודר לצדקה ואסור לחזור בו." וכן פסק מרן ביו"ד רנח. יב. ע"ש. ואף הרי"ף והרא"ש הביאו ירושלמי זה כמ"ש הגר"א שם בס"ק לא. וכן הוא ברבינו חננאל בב"מ שם.

אמנם לא מצינו דין זה של מתנה לעני ברמב"ם, וראיתי במהריט"ץ בס"רפד. שהוא הקשה על הרמב"ם בזה וכתב, "אלא שיש לתמוה על הרמב"ם ז"ל למה לא חילק בהלכות מכירה כשאמר שהוא ממחוסרי אמנה במתנה מועטת, אבל לא במתנה מרובה, הוה ליה לפלוגי בין עשיר לעני שאם הוא עני אפילו במתנה מרובה, ואפשר לומר דכיון דעסיק הרמב"ם ז"להה בהלכות מכירה להכי לא חילק משום דההיא דירושלמי מתורת צדקה נגעו בה, והכא לא עסיק הרמב"ם ז"להה בדיני צדקה אלא בדיני מקח וממכר ומתנה לא בדיני צדקה, להכי לא חילק, כך י"ל כדי שלא נקשה על הרב ז"להה אמאי לא אייתי הך דירושלמי."

ולענ"ד אין זה מספיק לבאר דעת הרמב"ם, שהלא כמה פעמים הביא הרמב"ם דברי הירושלמי להלכה בדינים שונים, ואם תאמר שאין זה מקומו של דין זה בהלכות מכירה, אז הוי ליה להביא דין זה בהל" מתנות עניים בדיני צדקה. לכן עדיין קושיא זו בדעת הרמב"ם צריך תירוץ.

ב) **לכן** נראה שי"ל שהרמב"ם השמיט דין זה של הירושלמי כיון שהוא סבר שכיון שלא מצינו דין זה בש"ס דילן, לא קי"ל כירושלמי, וכדמצינו בכמה מקומות סברה זו. וכן מצינו בכמה מקומות שהשמיטו הפוסקים דין מפורש בירושלמי מפני שלא מצינו דין זה בבבלי. וכן כתב הרדב"ז בח"ו שני אלפים נז. לגבי דין אחד של סוכה, וז"ל "ומ"מ משמע לי שהרי"ף והרמב"ם וכל הפוסקים שהשמיטו זה הירושלמי, ס"ל דלא סמכינן עליה כיון שלא הביאו אותו בגמרא דילן." וכן מצינו בכ"מ בסוף פ"ו דנדרים שכתב, "והוא ירושלמי... ורבינו שהשמיטו נראה שהוא סובר גמרא דידן פליג דאל"כ לא הוה שתיק מיניה". וכן כתב מרן בב"י באו"ח סוף ס"נט. "טעמו של הרמב"ם דאם איתא דהוה ס"ל לתלמודא דידן הכי לא הוה שתיק מיניה." וכן ראיתי בסמ"ע חו"מ ס"תכו. ס"ק ב. "דבירושלמי מסיק דצריך אפילו להכניס עצמו בספק סכנה... גם זה השמיטו המחבר ומור"ם, ובזה י"ל כיון שהפוסקים הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו בפסקיהן משום הכי השמיטוהו גם כן ". ולכן אף בנד"ד י"ל שהרמב"ם השמיט דין זה כיון שלא מצינו אותו בבלי.

אלא עדיין צריך טעם לזה, למה לא מצינו דין זה בבלי. ולענ"ד נראה שזה לפי מה שמצינו בראש השנה ו. "בפיך, זו צדקה", הרי שצדקה בכלל נדר, אלא נראה שזה דוקא אם אמר "הרי עלי", או "הרי זו", כמ"ש הרמב"ם בהל" מתנות עניים פ"ח הל"א. ונראה ששתי לשונות אלו הן כמו שמצינו לגבי חיוב קרבן נדר ונדבה, שנדר הוא בלשון "הרי עלי", ונדבה בלשון "הרי זו", ונדרים הוא חייב באחריותן, ובנדבות הוא אינו חייב באחריותן כמבואר בהל" נדרים פ"א. הל"ב. אמנם אם אמר ליתן מתנה לחבירו, אין לשון זה בכלל נדר או נדבה, ולכן אמאי כתוב בירושלמי שזה נדר. ונראה שמשום זה דקדק המרדכי לכתוב "כנודר" לצדקה בכף הדמיון, כיון שאין זה נדר ממש, אלא הוא רק מדרבנן. וכן מצינו ביו"ד ריג. ב. שכתב מרן "האומר אשנה פרק זה הוי כאלו נדר לתת צדקה". הרי אין זה מן התורה כמ"ש הברכ"י שם. ועיין בגר"א שם שזה לשון שבועה ואינו לשון נדר. ועיין במרן ס"רו. ה. שאנו אמרינן שיש נדר בלשון שבועה אם נדר לעשות מצוה, מ"מ אם לא אמר מודרני, או הרי אני נודר לעשות מצוה, אז אין כאן נדר. הרי מצינו שמי שאמר ליתן מתנה הוא רק מדרבנן.

ועוד י"ל שאין הלשון של "מתנה" מוכח שהוא דוקא לעני ובתורת צדקה, שכמה פעמים אנו נותנים מתנות לעשירים, ולכן אין הוכחה מלשון זה שהוא כיון לצדקה כלל. ואף שהוא נותן מתנה לעני, מ"מ עדיין י"ל שהוא לא כיון בתורת צדקה אלא כמו מתנה איש לרעהו בין אם הוא עני או עשיר. ולכן כיון שמצינו בנדרים דבעינן פיו ולבו שוים, כמ"ש מרן בס"רי. א. לכן מי יאמר שהוא כיון בלבו שזו מתנה בתורת צדקה, אפשר שהוא כיון למתנה בין איש לחבירו משום אחוה ורעות, ולא משום צדקה. ולכן כיון שיש ספק בדבר והנדר כאן רק מדרבנן כדביארתי לעיל, יש לאזיל לקולא. ואף דאמרינן סתם נדרים להחמיר, כמ"ש מרן בס"רח. א. מ"מ י"ל שבנד"ד שהוא רק מדרבנן ואינו בלשון נדר, יש לאזיל לקולא. ומסתברא לומר הכי, שכתב הרא"ש בנדרים יח: שהטעם דאמרינן סתם נדרים להחמיר, הוא מפני דסתם הנודר דעתו לאסור מדלא שתק ע"ש. הרי זה שייך רק בלשון נדר, אבל אם אחד אמר שהוא רוצה ליתן מתנה לעני, למה לו לשתוק כיון שיש

מקום לומר שהוא כיון רק למתנה לחבירו ולא לצדקה. ולכן כיון שיש ספק בכוונתו יש סברה לומר שאין כאן נדר כלל.

ולפי זה י"ל שמי שיש לו חבר עני בפורים, והוא קיים בו מצות משלוח מנות, לא אמרינן בזה שהוא ממילא מקיים גם מצות מתנות לאביונים לעני אחד ונשאר לו רק ליתן מעות לעני אחר, שהרי בשעת מצות משלוח מנות הוא לא כיון בתורת צדקה אלא בתורת מתנה לחבירו בלבד כדי לקיים מצות משלוח מנות איש לרעהו. ולכן אף אם הוא אמר בפירוש שהוא רוצה ליתן משלוח מנות לחברו העני, עדיין הוא יכול לחזור בו כיון שאין כוונתו בכלל מצות צדקה. ועיין עוד בזה בטורי אבן במגילה ז. באבני שוהם שכתב, "מיהו מספקא לי אי שלח שתי מתנות לאביון אחד, אי עולה לו לכאן ולכאן למשלוח מנות ולהצטרף למתנות אביונים, וכשישלח עוד מתנה אחת לאביון אחר יצא ידי חובתו, או דילמא אין שתי מתנות של אביון אחד עולה לשתיהן, אלא או למשלוח מנות או למתנות לאביונים לחוד ואין אדם יוצא ידי חובתו בשתי מצות הללו אלא ע"י שלשה בני אדם". ולענ"ד נראה שכל ספיקו הוא רק אם הוא מתכוין לשתיהן ביחד כשהוא שולח לעני חבירו, דהיינו למשלוח מנות וגם למתנה לעני, אבל אם הוא לא מתכוין כלל למתנה לאביון, אז י"ל שאין זה בתורת צדקה אלא מתנה של אהבה ואחוה ושלום ורעות. ולכן בשלמא לגבי פורים י"ל שהוא לא מתכוין לצדקה כלל, ולכן הוא מותר לחזור מאמירתו אם שוב הוא אינו רוצה ליתן לחבירו משלוח מנות, אבל בנד"ד עדיין יש ספק בכוונתו אם הוא כיון למתנה בעלמא או לצדקה, אלא עדיין י"ל שיש לאזיל לקולא כדביארתי לעיל.

ונראה שיש להביא ראיה לזה ממ"ש הבבלי בב"מ מט., שאחר הא דר" יוחנן שאין לחזור במתנה מועטת, כתוב, "הכי נמי מסתברא, דאמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי, בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, אי אמרת בשלמא לא מצי למיהדר ביה משום הכי רשאי, אלא אי אמרת מצי למיהדר ביה אמאי רשאי אישתכח דקא אכיל טבלים" ע"ש כל הסוגיא, שהגמרא רוצה לדחות ראיה זו שי"ל שהברייתא איירי בבן לוי שנטלו ממנו וחזר והפקידו, אלא בסוף דחה קושיא זו, והראיה במקומה עומדת. ויש לתמוה על ראיה זו, לפי הירושלמי הנ"ל, שהלא עדיין י"ל שאין ראיה מכאן ששמא הברייתא איירי בלוי עני, ולכן הטעם שהלוי יכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, הוא מפני שהוא נחשב שלו כיון שזה בגדר של נדר והוא אינו יכול לחזור בו, אבל אה"נ י"ל שאם הלוי עשיר הוא אינו יכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר כיון שאף במתנה מועטת הישראל יכול לחזור בו, ודלא כסברת ר" יוחנן. ולכן אין ראיה מזה כלל. אלא צ"ל שלדעת הבבלי לא קי"ל שמתנה לעני כנדר, ולכן כל הטעם שהלוי יכול לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר הוא מפני שהישראל אינו יכול לחזור במתנה מועטת. ולכן שפיר הוא להביא ראיה לסברת ר" יוחנן מברייתא זו. הרי מצינו שתלמודא דידן לא ס"ל כירושלמי. ושפיר הוא מה שהרמב"ם השמיט הירושלמי. ונסתלקה קושית המהריט"ץ.

סימן עו.

שאלה: האם מותר ליתן יותר מחמישית ממונו לפדיון שבויים או לרעבים וצמאים.

תשובה: א) **ראיתי** בערוך השולחן בס"רמט. אות ה. שכתב, "ונראה לי דלפדיון שבויים רשאי להוסיף על החומש, וכן לרעבים וצמאים וכיוצא בהם בדבר שיש בזה פקוח נפשות ומחוייב בזה להוסיף." וכן ראיתי לחפץ חיים באהבת חסד ח"ב פ"כ ענין חומש ס"ק ב. שכתב "הא דאמרינן אל יבזבז יותר מחומש, ונראה מיירי באופן שאין נוגע לפקוח נפש ממש, אבל אם נוגע לפקוח נפש ממש, כגון שהשבוי עומד למות או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבונו, אין שייך בזה שיעור חומש, ולא אמרו בב"מ סב. רק דחייו קודם לחיי חברו, אבל דעושרו קודם לחיי חברו לא מצינו".

ולענ"ד נראה שיש לדון בזה, שראיתי לרמב"ם בהל" מתנות עניים פ"ח הל"י שהוא כתב "ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר... על לא תעמוד על דם רעך" ע"ש. הרי שפדיון שבוים בכלל פקוח נפש שיש בזה סכנת נפשות. אמנם גם כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בריש פאה, "כשאדם יראה שבויים שהוא חייב לפדותם כאשר צוה הקב"ה, או רעבים או ערומים שהוא חייב להשביעם ולכסות מערומיהם כמו שאמר די מחסורו אשר יחסר לו, ופירושו למלאות חסרונם כשיהיה מה שיחסר להם, או מה שיצטרכו לפדיונם פחות מחמישית ממונו או כפי חמישיתו, אבל אם יצטרך לתת להם יותר מן החומש יתן חמישית בלבד ויסתלק מלתת עוד, ולא יהיה עון עליו

בהמנעו להשלים כל מה שצריך להם לפי שצרכם יותר מן החומש.״ ע״ש. הרי מבואר שאף בפדיון שבויים ולרעבים אין להוסיף על חומש ויש להסתלק מהדבר, אף שיש בזה פקוח נפש כמבואר בהל״ מתנות עניים הנ״ל.

ונראה שיש להסביר דברי הרמב״ם בשני אופנים, או י״ל שיש חשש סכנה לעצמו אם הוא מבזבז יותר מחומש ממונו כיון ששמא זה גורם לעניות ורעב וסכנת נפשו וכמו שכתב הטור ביו״ד ס״רמז. לגבי עניות ״איפשר שיבא לידי שפיכות דמים שימות העני המבקש אם לא יתן לו מיד כההיא עובדא דבן זומא (צ״ל נחום איש גם זו)״, וכבר כתב הסמ״ע בחו״מ ס״תכו. ס״ק ב. שלדעת הרמב״ם אין להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חבירו בודאי סכנה ע״ש. או יש לומר שכיון שתקנו חכמים שאין לבזבז יותר מחומש אז כל מה שהוא מבזבז יותר הוא בגדר של גזל, דהיינו שהעני גוזל ממונו של העשיר לצורך העני, ומסתמא אין דעת העני להשיב הממון לעשיר כיון שאין לו מה להשיב. וכבר מצינו שכתב מרן בחו״מ ס״שנט. ד. ״אפילו הוא בסכנת מות וצריך לגזול את חבירו כדי להציל נפשו צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם.״ הרי משמע שאם אין דעתו לשלם אז אף בפקוח נפש אין לגזול. ועיין עוד בזה בבית יהודה יו״ד ס״מז. ובבנין ציון ח״א ס״קסז. ואילך, ובכתונת יוסף ח״ב שורש ג. ענף ח. ועוד. ועיין מ״ש במקום אחר (עיין לקמן בחו״מ) לבאר שיטת רש״י והראב״ד בזה. ועיין במאירי בב״ק פ. וכן בשיטה מקובצת שם שכתבו, ״מהאי עובדא דחסיד אחד שמעינן דאף על פי שבמקום פקוח נפש הותרו האיסורין להתרפאות בהן, דבר שנאסר מכח תקנה ומחשש פסידת אחרים ראוי להחמיר בו ביותר״. ועיין עוד בזה בשדי חמד מע״ א. סוף או״ק טז. וכן הוא בנד״ד שיש תקנה ואין לחוש לפקוח נפש. ואין להאריך.

הרי מבואר מדברי הרמב״ם שאין להוסיף על חמישית ממונו לפדיון שבוים ולרעבים. ונראה שכן יש לדקדק בדבריו בהל״ מתנות עניים הנ״ל בהל״יב. ״אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם״. ומיד אחר כך בהל״יג. הוא כתב ״מי שמכר עצמו ובניו לעכו״ם או שלוה מהן ושבו אותו או אסרוהו בהלואתן, פעם ראשונה ושנייה מצוה לפדותן שלישית אין פודין אותן... ואם בקשוהו להורגו פודין אותו מידם אפילו אחר כמה פעמים.״ נראה מזה שמ״ש בהל״יב. שאין להוסיף על דמיהן הוא שייך למה שהוא כתב מיד אחר כך, דהיינו שאף שפודין כמה פעמים כשיש פקוח נפש, מ״מ אין להוסיף על דמיהן, ונראה שכמו שאסור לציבור להוסיף על דמי השבויים, כמו כן היחיד אסור להוסיף על חמישית ממונו אף כשיש סכנת נפשות, שאף בזה מביאין לידי עניות וחשש סכנה למי שמבזבז ממונו, ותקנו חכמים שאין להוסיף על חמישית וכדביארתי לעיל.

ב) **אלא** שיש לדון בשיטת התוספות בזה, שכתוב בגיטין נח. ״ת״ר מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו תינוק אחד יש בבית האסורים יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו... אמר מובטחני בו שמורה הוראה בישראל, העבודה שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקין עליו, אמרו לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה הוראה בישראל, ומנו רבי ישמאל בן אלישע.״ ויש להקשות על זה שנראה מכאן שרבי יהושע ב״ח הוסיף על דמיו של התינוק, כנגד תקנת חכמים. ולתרץ קושיא זו כתבו התוספות שם ״כי איכא סכנת נפשות פודין שבויין יותר על כדי דמיהן כדאמרינן בפ״ השולח (לעיל דף מז. כן צ״ל) גבי מוכר עצמו ואת בניו לעכו״ם כ״ש הכא דאיכא קטלא, אי נמי משום דמופלג בחכמה היה.״ הרי מבואר מתירוץ הראשון שכשיש פקוח נפש אין לחוש לתקנת חכמים, ולכן יש להוסיף על דמיהן, ונראה שכמו כן יש ליחיד להוסיף על חמישית ממונו.

אמנם דברי התוספות בתירוץ הראשון צריך ביאור, שהלא בפ״ השולח גבי מוכר עצמו ואת בניו לעכו״ם לא מצינו שיש להוסיף על דמיו, אלא שאין לחוש לתקנת חכמים שאין לפדותו יותר מפעם שניה כדי שהוא לא ימכור את עצמו ומבזבז ממונו של הציבור, אלא שיש לפדותו כמה פעמים. והחילוק מבואר שאם מוסיפין על דמיו יש חשש שיהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם ולכן אין לעשות כן, אבל כשיש חשש סכנת נפשות דאיכא קטלא כמ״ש בגיטין מז. אז י״ל שאין תקנה שאין לפדות אותו יותר מפעם שניה, כיון שמי הוא זה ואיזה הוא שירצה להכניס את עצמו בסכנת נפשות כזה, ולכן אין לחוש שזה גורם להפסיד ממון של הקהל. ולכן לא תקנו בזה שאין לפדותו יותר מפעם שניה, כיון שהוא אינו דבר מצוי שאדם יכנוס את עצמו לסכנה. ולכן איך כתבו התוספות ללמוד מדין של מוכר את עצמו כשיש חשש פקוח נפש שלא שייך לתקן שאין לפדותו כיון שהוא דבר רחוק שאחד עושה כן, לדין של אין להוסיף על דמיו שודאי יש חשש שיהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם. אלא נראה שלדעת התוספות אין חילוק זה מעלה או מוריד, אלא כיון שמצינו שלא גזרו חכמים שאין לפדות

יותר מפעם שניה לגבי מי שמוכר את עצמו אם יש סכנת נפשות, כמו כן לא גזרו שלא לפדות יותר מכדי דמיו אם יש פק"נ. וכן פסק בפסקי התוספות שם באות רטז. "כשיש סכנת נפשות פודים שבויין יותר מכדי דמיהן או במופלג בחכמה."

אמנם נראה ששאר הראשונים לא סברו כתירוץ הראשון בתוספות הנ"ל. כתב הרמב"ן בגיטין מה. בד"ה משום דוחקא דצבורא, "ואכתי קשיה הא דאמרינן בפ" הניזיקין גבי ההיא עובדא לא אזוז מכאן עד שאפדנו בכל ממון שפוסקים עלי, אמרו ולא זזו משם עד שפדאוהו בממון הרבה. וי"ל דהתם בשעת חרבן הבית וליכא משום דאיגרי בהו טפי שהרי כולם בשבי הלכו, א"נ ר" יהושע דעבד לגרמיה הוא דעבד ות"ק דפליג עליה דרשב"ג היינו רבי יהושע ולא ס"ל כוותיה. וי"א דכל היכא דאיכא חששא דמיתה פודין אותן בכל ממון שיכולין לפדותן, ולא מסתבר דכל שבי כולה איתנהו ביה, ועוד דגבי אשה איכא חששא דעריות ולא חששו ואע"ג שקרקע עולם היא היה להם לחוש. ומסתברא תלמיד חכם פודין אותו בכל ממון שבעולם וליכא משום דוחקא לא משום איגרויי, שאם אמרו ישראל ממון אומתו משונאיהם הרבה יש לנו כיוצא בהם, ות"ח אין לנו כיוצא בו וקודם לפדות המלך כדאיתא במסכת הוריות, הלכך אין להחמיר כסף וזהב עליו, ור" יהושע משום שהכיר בו בוודאי שהוא תלמיד ותיק, פדהו בממון הרבה." הרי שהרמב"ן דחה התירוץ הראשון של התוספות וכתב תירוצים אחרים. וכן מצינו בתוספות עצמם בגיטין מה. בד"ה דלא, שכתבו "ורבי יהושע ב"ח דפרקיה להוא תינוק בממון הרבה בהנזיקין נח. לפי שהיה מופלג בחכמה, אי נמי בשעת חורבן הבית לא שייך דלא ליגרבו." הרי התוספות כאן השמיטו הטעם של פק"נ, ודלא כדלקמן בדף נח.

והרשב"א בגיטין מה. סבר כשיטת הרמב"ן, וכתב "והא דאמרינן לקמן ברבי יהושע שפדה אותו תינוק... י"ל שרבי יהושע דעבד לגרמיה הוא דעבד ודילמא הוא ניהו דפליג עליה דרשב"ג בההיא דכתובות, וא"נ י"ל משום דחזא ביה דהוי צורבא מרבנן ולא אמר בתלמיד חכם שאין פודין אותו אלא בדמיו דתלמיד חכם שמת אין לו תמורתו, והלכך פודין אותו עד עשרה בדמיו." הרי אף הרשב"א השמיט התירוץ הראשון של התוספות בגיטין נח. וכן הוא בריטב"א שם כדעת הרמב"ן, וכן כתב הר"ן שם, וכן הוא בחידושי הר"ן שם. וכן משמע מהרא"ש שם באות מד. שכתב, "וכן תלמיד חכם שנשבה בהא לא תקון כדאמרינן בפ" הנזיקין נח. דרבי יהושע פדה תינוק שבוי בדמים מרובים לפי שראהו חריף ומפולפל ואפשר שיהיה אדם גדול, וכ"ש מי שהוא כבר אדם גדול." הרי אף הרא"ש לא הביא התירוץ הראשון של התוספות הנ"ל. וכן הטור ביו"ד רנב. השמיט הטעם של סכנת נפשות ע"ש.

ג) **ולכאורה** נראה שיש לפרש התירוץ הראשון הנ"ל שהוא אליבא המ"ד שטעם התקנה בשבויים שאין לפדותם הוא מפני דוחקא דצבורא ולא משום דלא לגרבו ולייתו טפי. ולכן כיון שאין לחוש שיהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם, אז כיון שאין דוחקא דצבורא במעשה דרבי יהושע כיון שהוא פודה בממונו, אין בזה איסור כשיש סכנת נפשות. וכן יש ללמוד מהריטב"א הנ"ל שכתב, "או דילמא משום דלא לגרבו בהו וכו'. ולא אפשיט' ואע"ג דהכא לא אפשיט' בכתובות אפשיט' דטעמא משום דלא ליגרבו בהו הוא דאמרינן התם נשבית והיו מבקשים ממנו עד י' בדמים פעם א' פודה שנייה רצה פודה רצה אינו פודה, רשב"ג אומר אין פודין את השבויין יותר מכדי דמיהן מפני תקון העולם, משמע דת"ק לית ליה דההיא דאיכא משום תקון העולם דהתם ליכא משום דוחקא דצבורא, ואיהו פירוש דטעמא משום דוחקא דצבורא, ורשב"ג אומר דאפילו דההיא שהוא פודה אשתו משלו איכא משום תקון העולם, והיינו משום דלא ליגרבו בהו ולייתו". הרי לת"ק בכתובות הטעם שאין לפדות הוא מפני דוחקא דצבורא. ואחר כך פירש הריטב"א מעשה דרבי יהושע בגיטין נח. הנ"ל וכתב, "איכא למימר דאיהו הוא ת"ק דפליג עליה דרשב"ג דסבר דטעמא משום דוחקא דצבורא" ע"ש. הרי לפי זה י"ל שהתוספות שפירש בתירוץ הראשון שמותר לפדות כשיש סכנת נפשות הוא רק לדעת ת"ק בכתובות שפירש הטעם משום דוחקא דצבורא וכאן אין דוחקא דצבורא, וכיון שאנו קי"ל שהטעם הוא מפני דלא לגרבו ולייתו טפי, י"ל שלא קי"ל הכי ולכן אף כשיש סכנת נפשות אין לפדות.

וכן ראיתי בתשובת כנסת יחזקאל (הובא דבריו בפתחי תשובה יו"ד ס"רנב. ס"ק ד.) שכתב לגבי התירוץ הראשון של התוספות דהאי תירוצא דסכנת נפשות לא שייך אלא אם טעמא משום דוחקא דצבורא, אבל לטעמא דלא לגרבי הסברא להיפך דאם בסכנת נפשות פודין ירצו להרוג את השבויים כדי שיפדו יותר מכדי דמיהם וגם יגרבו וירצו להרוג ע"ש. ולפי זה נראה ששפיר השמיטו התוספות בגיטין מה. הטעם של סכנת נפשות, שהתוספות שם פירשו לדעת המ"ד דלא ליגרבו, אבל התוספות בגיטין נח. שכתבו הטעם של סכנת נפשות הוא אליבא דמ"ד שטעם התקנה הוא מפני דוחקא דצבורא.

אלא אין פירוש זה בדעת התוספות ברור, שהלא י"ל שאם אין דוחקא דצבורא אז אף כשאין סכנת נפשות מותר לפדות, ולכן למה כתבו התוספות שיש במעשה דרבי יהושע סכנת נפשות, הלא אף כשאין סכנת נפשות מותר לפדות מממונו. ועוד הלא הפסקי תוספות שם הביא התירוץ הראשון להלכה, ולכן צ"ל שזה אף למ"ד שטעם התקנה הוא מפני שלא לגרבי. ולכן עדיין י"ל שתירוץ זה הוא אף למ"ד שטעם התקנה הוא מפני דלא לגרבי. ונראה שיש להסביר סברת התירוץ הראשון הנ"ל לפי מה שמצינו בנודע ביהודה מה"ת יו"ד ס"רי. "דאין מקרי ספק פקוח נפש כיון דאין שם פקוח נפש לפנינו ולשמא יבא לפנינו לא חיישינן, ולא מקרי זה ספק פקוח נפש דא"כ התרת כל מלאכות שבת שמא יצטרך לחולה, אע"כ דלהא לא חיישינן" ע"ש. וכן הוא בבנין ציון ח"א ס"קע. ע"ש. ולפי זה י"ל שלדעת התירוץ הראשון בתוספות התקנה שלא לפדות מפני שלא לגרבי הוא רק כשאין סכנת נפשות והחשש הוי שאיש זה נשאר בשבי וכעבד אבל אין בזה סכנת נפשות, אבל כשיש סכנת נפשות י"ל שאין מקום לתקנה זו שאין דבר שעומד במקום פקוח נפש, ואין לומר שיש חשש שמא אחר כך ירצו להרוג שבויים אחרים שאין זה בגדר של פקוח נפש כיון בשעת הפדיון אין חשש זה לפנינו, וכסברת הנו"ב הנ"ל. ולכן שפיר כתבו התוספות שכשיש סכנת נפשות פודין ואין לחוש לתקנת חכמים.

מ"מ לדינא נראה שלא קי"ל כתירוץ הראשון בתוספות כיון ששאר הראשונים לא הביאו תירוץ זה, וגם מצינו שהרמב"ן פליג על זה בפירוש ונראה ששאר הראשונים הסכימו לדעתו בזה. שוב ראיתי בבית דוד יו"ד ס"קכ. שכתב כן וז"ל "ומוהריק"ש ז"ל הביא דברי התוספות הנ"ל, אלא מסתמיות דברי הפוסקים ז"ל שלא הזכירו בדין אין פודין יותר על כדי דמיהן שאם יש חשש קלקול או סכנה פודין, נראה דלא סבירא להו חלוק זה." הרי מבואר שאף בסכנת נפשות אין לבטל תקנת חכמים שלא לפדות. וכן דעת היד אליהו בס"מג. וכן כתב בשו"ת מהר"ם לובלין ס"טו. כמבואר בפתחי תשובה הנ"ל, ודלא כהיש חולקים בזה. ולכן ה"ה י"ל שאין ליחיד לבזבז יותר מחמישית ממונו כדי לפדות אף כשיש סכנת נפשות שאף זה בכלל תקנת חכמים. וכן הוא בפירוש המשניות להרמב"ם הנ"ל שאין לבזבז יותר מחמישית ממונו לפדיון שבויים, אף שהוא כתב בהל" מתנות עניים שפדיון שבויים בכלל סכנת נפשות והוא עובר על לא תעמוד על דם רעך.

אלא שעדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרדב"ז ח"א ס"מ. וז"ל "כבר נהגו כל ישראל לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהן" ע"ש טעמו, ועיין עוד שם בס"תצח. ולכן לכאורה נראה שמותר גם כן ליתן יותר מחומש, כיון שבזה"ז אנו מקילין בתקנת רבותינו בענין זה כמבואר שם. אלא י"ל שאף אם אמרינן שמנהג זה הוא מוסכם לדעת כל הפוסקים (עיין בתשובה שאחר זו), מ"מ נראה שי"ל שזה דוקא בציבור שיכולים לפדות יותר מכדי דמיהן, אבל אין לומר שאף היחיד יכול ליתן יותר מחומש, שבשלמא אם הציבור נותנים יותר מכדי דמיהן, אפשר שהוא באופן שאין היחיד נותן יותר מחומש, אבל לא מצינו מנהג זה שאף היחיד צריך ליתן יותר מחומש ממונו בשביל פדיון שבוים. ולכן נראה שהעיקר כמו שביארתי לעיל, שאין ליתן יותר מחומש.

ולכן למסקנה נראה שאין ליתן יותר מחמישית ממונו לפדיון שבויים או לרעבים אף שהם בסכנת נפשות.

סימן עז.

שאלה: האם מותר לשחרר כמה מחבלים תמורות שבויים ישראלים. הערות על הקונטרס הנחמד **פדיון שבויים בימינו**, מהמכון לרבני יישובים בקרית ארבע, חברון, מאת הרה"ג ר"אליעזר אפרסמון שליט"א, והרה"ג ר"יצחק רודריג שליט"א.

תשובה: לכבוד הרה"ג דגול ונעלה, **ר"יצחק רודריג** שליט"א.

שמחתי מאד לקבל הקונטרס הנחמד **פדיון שבויים בימינו**, די שדר לן מר ע"י רב הריס שליט"א, והוא על שחרור אסירים תמורת פדיון שבויים, לאור המציאות הכואבת של חטיפת אזרחים וחיילים במלחמות הפוקדות אותנו מבית ומחוץ, שחיברו מר וגם הרה"ג ר"אליעזר אפרסמון, וששתי לראות כי כביר מצאה ידכם לקבץ כעמיר גרונה מפי סופרים ומפי ספרים, וקונטרס זה מלא וגדוש על כל גדותיו בהלכות גדולות בהירות ומזהירות מהראשונים והאחרונים.

ולחיבת הקודש אמרתי להעיר בקצרה בקצת דברים שנתעוררתי עליהם מדי עברי על פני הקונטרס.

א) **ראיתי** שהביא מר תשובת הרדב"ז ח"א ס"מ. וכתב הרדב"ז שם שמנהג כל ישראל לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהם, והוא כתב כמה טעמעם לדבר. ולענ"ד יש

לפקפק בקצת הטעמים, וגם י"ל שאין נדון הרדב"ז דומה לנד"ד. טעם אחד שם הוא, ששמא יש בשבויים תלמיד חכם, וזה כמ"ש מרן בס"רנב. ד. ע"ש. מ"מ בשלמא אם יש ת"ח בשבויים, אבל אם אין ת"ח מאי איכא למימר. ועוד כתב, "שמא יש בהם קטנים יעבירום על הדת, נמצא שאין אנו פודין אלא הדת, ובדרך כלל כופין אותם לחלל שבתות ומועדות ומיסרין אותם ביסורים קשים ממות." ולכאורה לא נמצא מקור לדבריו, שלא ראיתי חילוק זה בגמרא או בראשונים, אלא נראה שהוא כיון לגיטין נח. ומעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, ואמרו לו שיש תינוק אחד בבית האסורים, ולא זז משם עד שפדאו בממון הרבה ע"ש. וכתבו הראשונים שהוא פדה אותו תינוק ביותר מכדי דמיו. וי"ל שהטעם הוא שכיון שהוא תינוק שמא ישכח דתו וחינוכו, משא"כ בגדול שהוא זוכר דתו ועובר רק אם הוא אנוס בלבד. ולכן כתב הרדב"ז הטעם של "שמא יש בהם קטנים יעבירום על הדת". אמנם נראה שאין זה נכון, שנראה מהסוגיא שם שכל הטעם שרבי יהושע פדה אותו תינוק, הוא מפני שהוא עתיד להיות ת"ח, ויש הוכחה לזה כיון שרבי יהושע בדק אותו בלימודו, כמבואר שם (וסוגיא זו המקור לדין הנ"ל שמותר לפדות ת"ח ביותר כדי דמיו), הרי משמע שאם לא מטעם זה אין היתר לפדות התינוק, ודלא כהרדב"ז. ועוד הראשונים כתבו עוד טעמים כגון שיש סכנה בדבר, או דלא קי"ל כסוגיא זו וכדומה, ולא ראיתי שהם פירשו סוגיא זו כדעת הרדב"ז. ולכן נראה שאין לסמוך על טעם זה.

ועוד כתב הרדב"ז בסוף דבריו שכל התקנה היא רק אם כופין הצבור לפדות, אבל באופן "שאין אנו כופין אותם, אלא הם בעצמם מתנדבין, אין כאן בית מחוש כלל ומצוה רבה איכא". ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שאם טעם התקנה הוא משום שאין לנו לדחוק הצבור, אז י"ל שאם הם בעצמם מתנדבין הוא מותר, כיון שהם מוחלים על ממונם. אמנם אנו קי"ל שטעם התקנה הוא משום "שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם", כמ"ש הרמב"ם בהל" מתנות עניים פ"ח הל"יב. ומרן בס"רנב ד. א"כ מה לי אם הצבור מתנדבין מעצמם או לא. ועיין ברש"י בגיטין מה. שכתב הנ"מ בין טעמים אלו שאם "יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילהו על הצבור". הרי שלמ"ד דלא לגרבו ולייתי טפי, אף כשאין צד דחוק על הציבור עדיין אסור.

וגם יש לדון במ"ש הרדב"ז שהמנהג לפדות השבויים יותר מכדי דמיהם, שלא מצינו שמרן הזכיר מנהג זה לא בב"י ולא בשו"ע, אף שהוא היה באותו דור של הרדב"ז, והיה בארץ ישראל קרוב למצרים.

ועוד י"ל שאין נדון הרדב"ז דומה לנד"ד, שגם כתב הרדב"ז שהטעם שפודין יותר מכדי דמיהם הוא מפני, "הרי אנו רואין בזמן הזה שהשבאים אין יוצאים לכתחילה בשביל ישראל, אלא לכל מי שימצא, הילכך אפילו שפודין אותם יותר ממה ששוה בשוק כיון שאין פודין אותם יותר ממה שנפדין שאר עכו"ם." וגם כתב, "אבל לפדות אותם יותר מכדי שאר השבויים של שאר לשונות עכו"ם, אין ראוי דהא איכא למיחש דילמא כיון שפודין אותם יותר משאר השבויים יצאו לכתחילה לבקש יהודים." הרי שלא שייך ההיתר שלו כשיש חשש שהאויבים רוצים לשבות דוקא ישראלים. ולפי זה, הלא בנד"ד האויבים רוצים דוקא ישראלים, שכל כוונתם כנגד עם ישראל, ובפרט שהם רוצים להחליף השבויים בעבור המחבלים שהם בבתי סהר בארצינו. ולכן ודאי הם רוצים לשבות ישראלים יותר משאר אומות. ולכן לא שייך היתר הרדב"ז בנד"ד.

וגם י"ל דנד"ד יותר חמור מהמנהג שהזכיר הרדב"ז, שהלא בזמן הרדב"ז הישראלים נתנו רק ממון כדי לפדות שבויים, אבל בזמן הזה, הם רוצים לשחרר המחבלים מבתי סהר בארצינו, ויש חשש גדול שאחר זמן מה המחבלים יחזרו לשפיכת דמינו, וי"ל שאף הרדב"ז מודה שאין לפדות השבויים כשיש חשש כזה. ולענ"ד י"ל שיש לדמות את זה לאיסור אחר, דהיינו מ"ש מרן באו"ח ס"כ. "אין מוכרים טלית מצוייצת לעכו"ם שמא יתלווה עם ישראל בדרך ויהרגנו." הרי הכלל הוא, שאין ליתן לעכו"ם איזה דבר שיש חשש בו שמא זה יגרום להריגת ישראל. ואם הדין כן בציצית שמצד עצמן אין שום הוכחה שזה יגרום הריגת ישראל, ק"ו שאין לשחרר מחבלים שמצד עצמם יש הוכחה גדולה שהם יוכלו לגרום שפיכת דם בישראל. ולכן נראה שאף הרדב"ז מודה בנד"ד שאין לפדות השבויים.

ב) **וגם** ראיתי מה שפקפק מר על דברי הרה"ג שאול ישראלי זצ"ל להתיר לפדות השבויים בכל מחיר, לפי מ"ש מרן בס"רנב. ד וז"ל "אבל אדם יכול לפדות את עצמו בכל מה שירצה", וכיון שהחיילים היוצאים למלחמה עושים זאת בשליחות האומה, "הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שכל טצדקי שיש ביד המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בבטחונה הכללי), כדי לפדותם במקרה שיפלו שבי... וכיון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכח החיוב

שקבלה על עצמה תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם". ואף לענ"ד נראה שיש לפקפק בהיתר זה, שי"ל שאף את"ל שיש חיוב על המדינה לפדות החיילים, מ"מ אין זה חמור מדין הבעל שיש עליו חיוב לפדות את אשתו, שהלא תנאי זה כתוב בכתובה, משא"כ לגבי החיילים שאין שטר על חיוב זה. אמנם מצינו שלדעת הרי"ף והרמב"ם ומרן באה"ע ס"עח. ב. "שאין חיוב על הבעל לפדות את אשתו יותר על דמיה". ואת"ל שאה"נ אין חיוב מ"מ רשות יש לו, הרי כתב הב"ש שם, "והא דכתב בלשון אין חייבים, משום דאתי לאשמעי' בכדי דמיה חייב לפדות" ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין חיוב ואין רשות לפדות החיילים יותר מכדי דמיהם.

ועוד י"ל שראיתי בכתובות נב. בתוספות ד"ה והיו, שהטעם שהבעל חייב לפדות את אשתו, הוא מפני אשתו כגופו, אלא שכתב בתוס' רי"ד שם שהטעם הוא מפני "שכך כתב לה בכתובתה". וי"ל שלטעם התוספות אין להתיר בנד"ד כיון דלא אמרינן אשתו כגופו אלא לגבי אשתו ולא לגבי החיילים, ואף לדעת התוס' רי"ד י"ל שדוקא כשיש כתובה או שטר יש לפדות ביותר מדמיו, אבל כשאין שטר אין לעשות כן. ולכן לכ"ע אין להתיר לממשלה לפדות השבויים ביותר מכדי דמיהם כיון שאין כאן חיוב ממש.

ויש להביא ראיה למה שכתבתי מרש"י בגיטין מה. שכתב לגבי התקנה שאין לפדות השבויים ביותר מכדי דמיהם, וז"ל "מפני דוחקא דציבורא הוא, אין לנו לדחוק הצבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו. או דילמא דלא ימסרו עכו"ם נפשייהו וליגרבו ולייתו טפי מפני שמוכרין אותן ביוקר, ונ"מ אם יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה ולא יפילהו על הצבור." הרי לטעם של וליגרבו ולייתו טפי, שקי"ל כוותיה כמ"ש הרמב"ם ומרן הנ"ל, אף האב אינו יכול לפדות את בנו. וכן מצינו בראב"ש שם שאין לאיש לפדות את בתו. והלא י"ל בזה "שקיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה" שיש לאב לפדות את בנו ואהבת נפשו או את בתו שהיא בעיניו כשושנה בין החוחים, ועדיין הוא אסור. ולכן ק"ו שאין להתיר לממשלה לפדות החיילים.

ואף שראיתי בר"ן בפ" השולח ובב"ח בס"רנב. בד"ה אין, שהתיר לפדות קרובים, מ"מ אין זה מפני "שקיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה", אלא הטעם הוא שיש לסמוך על מ"ד דמשום דוחקא דצבורא ע"ש.

ג) **גם** הביא מר מ"ש הרה"ג ר" יהודה גרשוני זצ"ל שרצה לתלות שאלה זו של שחרור מחבלים תמורת שבויים, בשאלה האם אדם צריך להכניס את עצמו לסכנה כדי להציל חבירו שהוא בודאי סכנה, שהרי השבויים נמצאים בסכנת חיים ודאית, ואילו המחבלים שישוחררו, אין זה סכנת נפשות ודאית, שהרי לא ברור שיצליחו להרוג אחרים. וראיתי מ"ש מר לפקפק בזה, שאין קשר בין השאלה ובין הנדון. ולענ"ד יש להעיר על דברי ר"י גרשוני מצד אחר, דהיינו שיש מקום לומר שלכ"ע יש להתיר לפדות השבויים, שהשבויים הם בודאי סכנה, והחשש של שמא המחבלים יצליחו להרוג אחרים אינו בגדר של ספק סכנה כלל אלא הוא רק חשש בעלמא ואין לחוש לזה אפילו למ"ד שאין להכניס לספק סכנה כדי להציל מי שהוא בוודאי סכנה (עיין בסמ"ע חו"מ ס"תכו ס"ק ב). וכן נראה מהנו"ב מה"ת יו"ד ס"רי. שכתב בנידונו, "ואמנם כל זה כשיש ספק סכנת נפשות לפנינו כגון חולה או נפילת גל... אבל בנד"ד אין כאן שום חולה שהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן, שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות... מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק." ע"ש וגם עיין בבנין ציון ח"א ס"קע. הרי אף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שאין הספק נפשות לפנינו אין זה בגדר של ספק סכנה, ואין לחוש בזה, ואין לדמות נד"ד לדין של אין להכניס לספק סכנה כדי להציל חברו בודאי סכנה, ששם הספק סכנה הוא לפנינו והוא בשעת הכנסה כדי להציל חברו, משא"כ בנד"ד שלכ"ע יש להתיר. אלא שיש להוסיף על זה להסביר תקנת חכמים בפדיון שבויים, שי"ל שמצד הדין הוא מותר אף כשיש חשש של "וליגרבו ולייתו טפי", וזה מפני שאין לחוש לספק זה כיון שהוא אינו לפנינו כמ"ש הנו"ב הנ"ל, ולכן כיון שהוא מותר מצד הדין לפדות שבויים, מצינו שרבותינו צריכו בקום עשה לתקן תקנתם למגדר מילתא כדי להציל מחשש זה. ולכן כיון שתקנו חכמים שאין לפדות שבויים ביותר מכדי דמיהם, אז אף בנד"ד אין לעשות כן, ששוב יש לחוש לשמא וליגרבו ולייתו טפי, אף שאין זה בכלל אפילו ספק סכנה.

ד) **אמנם** לענ"ד נראה, שאף שאין למצוא היתר בנד"ד מדיני פדיון שבויים כדביארתי לעיל, מ"מ נראה שיש להתיר לשחרר כמה מחבלים תמורת שבויים ישראלים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין ממשלת ישראל והאויבים. ויש ללמוד הכללים בזה מאלישע הנביא

במלכים ב׳ פ״ו. שכתוב שם לגבי חיילי ארם שהביא אלישע לעיר שומרון, ״ויאמר מלך ישראל אל אלישע כראותו אותם, האכה אכה אבי. ויאמר לא תכה, האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה, שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם. ויכרה להם כרה גדולה, ויאכלו וישתו וישלחם וילכו אל אדוניהם, ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל.״ נראה מזה שמותר לשחרר האויבים אם זה יגרום שלום בארצינו, דהיינו ״ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל.״ ולכן נראה שאם יש הסכמה וברית שלום יש להתיר לשחרר האויבים. ועוד מצינו שכתב הרלב״ג שם בס״ק כג. לגבי גדודי ארם, ״שלא יספו עוד לבא שם בזה האופן, שהיו באים בתחילה בהעלם״. הרי הם היו כמחבלים בזמנינו שבאים לארצינו בהעלם, ואין כל חדש תחת השמש. אלא נראה דלא בעינן קיום לעד וקביעות לברית שלום זו, אלא אף אם היא לזמן מה, ואחר כך האויבים חוזרים ממנה לשפיכות דמים או למלחמה, עדיין מותר לשחרר המחבלים בשביל שלום שהוא רק ארעי, שהרי מיד אחר שכתוב ״ולא יספו עוד גדודי ארם לבוא בארץ ישראל״, מצינו שכתוב, ״ויהי אחרי כן, ויקבץ בן הדד מלך ארם את כל מחנהו, ויעל ויצר על שומרון.״ וכתב הרד״ק שם בס״ק כג. ״ולא יספו עוד. אינו אומר עוד לעולם, שהרי אומר ויהיו אחרי כן ויקבוץ בו בן הדד, אלא פירוש עוד באותו הזמן״. הרי בן הדד חזר למלחמה, והשלום בינו ובין ישראל היה דבר עראי ורק לאותו זמן בלבד. ולכן אף בנד״ד מותר לשחרר המחבלים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין האויבים והממשלה בארצינו, אף שהכל יודעים שאחר זמן מה, הם יחזרו למלחמה או לשפיכות דמים בדרך נעלם כהמחבלים. ולכן בכלל ברית השלום וההסכמה, מותר לממשלה לשחרר כמה מחבלים תמורת שבויים ישראלים, וזה ק״ו ממעשה של אלישע שהוא שלח האויבים מעיר שומרון לארצם אף כשאין שבויים ישראלים ביד בן הדד מלך ארם.

ואם תאמר מה החילוק בין זה ובין הדין שאסור לפדות השבויים ביותר כדי דמיהם, י״ל שהוא שאני אם יש הסכמה וברית שלום או אם הדבר ידוע שיהיה שלום אף שאין ברית בפירוש על זה, וכמעשה של אלישע הנביא, שבזה יש שלום לזמן מה, אבל לגבי פדיון שבויים בדרך כלל אין הסכמה כלל, והם חוזרים מיד לרדוף אח״כ עוד ישראלים לשבותם. ואל תשיבני ששאני המעשה של אלישע כיון שהוא נביא והוא ידע מנביאותו שיהיה שלום בארץ, משא״כ במלך או ממשלה שלא יודעים שודאי יהיה שלום, שזה אינו שמה שעשה אלישע הוא אינו משום שהיה לו נבואה על זה, אלא מסברתו הוא ידע שיהיה שלום, וכן ראוי לכל מלך לעשות אם כן נוטה דעתו, שהלא אמר אלישע, ״ויאמר לא תכה, האשר שבית בחרבך ובקשתך אתה מכה, שים לחם ומים לפניהם ויאכלו וישתו וילכו אל אדוניהם״. הרי נראה מזה שאלישע סבר שכן ראוי לכל מלכי ישראל לשחרר האויבים אם זה יגרום שלום, ואין זה תלוי בנביאות הנביא.

ולכן נראה שמותר לממשלה לשחרר המחבלים כדי לפדות השבויים, אם זה בכלל הסכמה וברית שלום בין האויבים והישראלים, אף אם הכל יודעים שאחר זמן מה הם חוזרים למלחמה.

ואסיים בכבוד רב ובשים שלום טובה וברכה, מאת אני הצעיר מחבר הספר **אורחותיך למדני**.

סימן עח.

שאלה: האם מי ששכח לברך ברכת להכניסו קודם המילה יכול לברך אותה אחר המילה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס״רסה. ״ואבי הבן מברך בין חתיכת הערלה לפריעה אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו.״ אמנם מנהגינו הוא לברך ברכה זו קודם המילה כדעת תשובת הרי״ף ס״רצג. וכן כתב בתשובת הרשב״א ח״ד ס״רו. לדעת הרי״ף, וכן דעת הרמב״ם כמו שהעיד רבינו אברהם בן הרמב״ם כמבואר בריש מעשה רוקח, ודלא כמ״ש בכסף משנה לדעת הרמב״ם בהל״ מילה פ״ג הל״א. וכן דעת הרשב״ם כמ״ש בתוספות קלז:. וכבר האריך בזה בתשובת מהר״ם אלשקר ס״יח. וכתב שכן דעת הגאונים. וכן הוא במהריק״ש בס״רסה. וכן הוא בדרכי נועם יו״ד ס״כז. וכן הוא בהלכות קטנות ח״ב ס״קסט. ועיין בווי העמודים לספר יראים ס״יט. אות טו. שאף שהוא לא הזכיר כל הנ״ל, מ״מ כתב שאפשר שדעת הרי״ף והרמב״ם והרא״ש שצריך לברך להכניסו קודם המילה. וכן הוא מנהג בארם צובה ודמשק ומצרים כמבואר ממכשירי מילה לר״א שמאע דף כו ע״א. וכן הוא בזבחי צדק ח״ג ס״קלט. בד״ה והרואה, שכן מנהג בבל, וכן הוא בנהר מצרים הל״ מילה אות יד. וכן הוא בנוה שלום בדיני מילה אות יב. ע״ש.

ולפי זה יש לדון, שנראה שמי ששכח לברך קודם המילה הוא אסור לברך אחר המילה, שצריך לברך עובר לעשייתן כהפוסקים הנ״ל, ואם כבר גמר המצוה הוא מברך ברכה

לבטלה. וכן נראה מתשובת הרי"ף הנ"ל שכתב, "שאלה: ברכת אירוסין אין מברכין אותה וקדושין כבר קדמו, וכן ברכת אבי הבן מברכין אותה לאחר מילה או לא. תשובה: אין ראוי לעשות כן כל עיקר מפני שהמצות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן, הלכך מברך ואחר כן נותן קדושין, וכן אבי הבן צריך לברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, ואחר כך מלין אותו, ואפילו אם בירך לאחר שמל אם לא פרע עדיין מותר משום דאמרינן מל ולא פרע את המילה כאילו לא מל." הרי מבואר שדוקא עד הפריעה יש לברך אבל אחר כך נראה שהיא ברכה לבטלה.

אלא אף שנראה כן מהרי"ף, מ"מ אין דין זה ברור ויש לבאר הדבר. כתב הטור בס"רסה. שלדעת רב שר שלום אין לברך להכניסו אלא עד אחר המילה כיון שנעשה ע"י אחר איכא למיחש דילמא הדר ביה, וא"כ מה שמברך זה להכניסו הוי ברכה לבטלה כמבואר בב"ח שם. וזה כמו שמצינו בתשובת הרשב"א ח"א ס"יח. לגבי הברכות בשאר מצות, שאין מברכין "על ביקור חולים ותנחומי אבלים והבאת שלום בין אדם לחבירו, מפני שהן תלויות ביד אחרים דדילמא לא מקבלי מיניה, ובידם לעקור ממנו מצוה זו." ולכן סברת רב שר שלום היא שלגבי מילה צריך לברך אחר המילה להציל מחשש של ברכה לבטלה.

ועוד מצינו שאף ר"ת סבר שמותר לברך אחר המילה כמבואר בתוספות שבת קלז: בד"ה אבי. וכתב הרשב"א שם שטעמו הוא מפני "שלא דמי לכל המצות שמברך עליהן עובר לעשייתן, דהכא אינו אלא שבח והודאה בעלמא על שזכה להכניסו בבריתו של אברהם אבינו כמו אשר קדש ידיד בבטן." וכן כתב הריטב"א שם וכן הוא בר"ן. ואף שברכת שבח מותר לברך עובר לעשייתן גם כן, מ"מ כיון דמצינו שסדר הברייתא הוא תחילה ברכת המל ואחר כך ברכת אבי הבן, הרי משמע שצריך לברך ברכת אבי הבן והיא ברכת להכניסו, אחר המילה ע"ש. הרי נראה מזה שאף שר"ת הסכים לרב שר שלום שיש לברך אחר המילה, מ"מ הוא מטעם אחר, דהיינו שלא שייך בברכת שבח עובר לעשייתן.

ויש נ"מ בין שני טעמים אלו, שלפי הטעם של רב שר שלום אם המוהל הוא האב עצמו אז שפיר הוא לברך קודם המילה שבזה המילה אינה תלויה בדעת אחר כיון שהאב עצמו הוא המוהל, אבל אם אמרינן שהטעם לברך אחר המילה הוא מפני שהברכה היא ברכת שבח, אז אף אם האב המוהל עדיין יש לברך אחר המילה. וכן כתב בתשובות הרשב"א ח"ד ס"רו. שאחר שהוא הביא דעת הרשב"ם הוא כתב, "אלא שר"ת ז"ל אחיו חולק עליו מפני שהברייתא סדרה ברכת המל וברכת האב וברכת העומדין שם, דאלמא לעולם סדרן של ברכות כך הוא ואפילו מל אבי הבן, וטעמא דמילתא לפי שברכת האב אינה אלא כברכת השבח על שזכה להכניסו בברית כמו אשר קדש ידיד מבטן... ומיהו י"מ כמו שאמרת ומעמידין סידור הברכות מהברייתא כשלא מל אבי הבן, שכן רוב הנמולין להיות נמולין ע"י אחרים, וכשאב מל מברך להכניסו קודם המילה, וכ"כ הרב בעל העיטור והגאון רב שלום ז"ל." הרי שיש חילוק בין סברת ר"ת וסברת רב שר שלום. וכן כתב השלטי הגבורים בשבת קלז:, וכן הוא בקרבן נתנאל שם באות נ. ע"ש.

ב) **ולפי** זה נראה שיש לעשות ספק ספיקא בדבר כדי להתיר מי ששכח לברך קודם המילה, לברך אחר המילה, דהיינו ספק אם ההלכה היא כרב שר שלום שיש לברך אחר המילה כיון שהמילה נעשית ע"י אחר, ואת"ל שאין ההלכה כן, אז ספק שמא ההלכה כר"ת שיש לברך להכניסו אחר המילה כיון שהברכה היא ברכת שבח. ואל תאמר שחדא ספיקא נינהו דהיינו אם מותר לברך אחר המילה או לא, שאף שמצינו בתוספות כתובות ט. בד"ה ואב"א, דספק ספיקא משם אחד הוי כחד ספיקא, מ"מ מצינו שהרמב"ם חולק על זה כמבואר ברב המגיד בהל" איסורי ביאה פ"ג. הל"ב. ע"ש (ועיין אג"מ ח"ד או"ח ס"סב. בזה). ועוד כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס אות יב. שאם אחד משני הספיקות מתיר יותר עדיין יש להתיר, כגון ס"ס לגבי כלי עכו"ם, ספק נשתשמו בו היום ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין או שאין נותן טעם. הרי לא אמרינן כאן שכל הספק חדא ספיקא נינהו, דהיינו אם יש כאן טעם לפגם או לא, וזה מפני ספק אחד מתיר יותר מן השני כמבואר בש"ך שם. ועיין עוד בזה בפר"ח שם אות יב. ובדברי מהרי"ט אלגזי בפ" שני דבכורות בדף י. בד"ה וראיתי להרב. ולכן ה"ה בנד"ד י"ל שהטעם של ברכת השבח הוא מתיר יותר מהטעם של ע"י אחר, כיון שאם הטעם הוא שברכת האב היא ברכת שבח אז אף אם האב עצמו הוא המוהל עדיין מותר לברך אחר המילה, משא"כ לטעם של ע"י אחר. הרי לפי זה י"ל שמי ששכח לברך קודם המילה מותר לברך אחר המילה.

ואל תשיבני שאין להתיר לברך אף כשיש ספק ספיקא כיון שכתבו האחרונים שאין לברך משום חשש ברכה לבטלה אף כשיש ס"ס לברך כמבואר בברכ"י או"ח ס"ז. ובמחב"ר שם, וכה"ח שם אות ה. ע"ש, ששאני בנד"ד כיון שמצות מילה היא מן התורה, ובמצות מן התורה שפיר הוא לומר

ס"ס כדי לברך עליה. וכן מצינו לגבי ספירת העומר בס"תפט. ח. שפסק מרן "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה." והמקור לזה הוא התה"ד בס"לז. והטעם לזה שהוא יכול לברך, הוא משום שיש ס"ס כדי לברך, דהיינו ספק שמא הוא בירך, ואת"ל שלא בירך, ספק שמא ההלכה כהמ"ד שכל יום מצוה מיוחדת והוא יכול לברך עליו אף אם הוא לא ספר בשאר הימים, וכמ"ש הכה"ח שם באות פח. ולא אמרינן כאן שאף שיש ס"ס מ"מ סב"ל, כיון שכאן מצות ספירת העומר היא מן התורה לדעת קצת פוסקים. וכן כתב במכתם לדוד או"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח. הוא כתב לגבי ברכה על ספק אתרוג מורכב, "הרי העלינו לעיל בס"ג. דהיכא דאיכא ס"ס והוי בספיקא דאורייתא מברכים". וכן הוא בלב חיים בח"ב בס"קכא. דף פ. ע"ש. וכן נראה מהבן איש חי בפר" בראשית ח"ב אות יג. שהוא עשה ס"ס לעשות קידוש בשבת מבעוד יום, וממילא הוא מברך, ולא אמרינן כאן סב"ל, וכאן העיקר מצוה של קידוש מן התורה. ועיין עוד בתורת חסד בס"ז. אות ד. שכתב שנראה מהתה"ד לגבי ספירת העומר שאם המצוה מן התורה יש לברך עליה בס"ס ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחוה דעת בח"ב ס"עד. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב ע"ש. ועוד י"ל בזה שאף החיד"א, שכתב בברכ"י והמחב"ר הנ"ל שאין לברך במקום ספק ברכות אף שיש ס"ס לברך, מודה למ"ש המכתם לדוד שאם המצוה מן התורה שיש לברך, שהלא החיד"א שם הביא תשובת המכתם לדוד בס"ג. הנ"ל, ולכן נראה שי"ל שהוא מסכים לדבריו. ואף שראיתי בכה"ח הנ"ל בס"תפט. שכתב שהטעם שמברכינן על ס"ס לגבי מי שמסופק אם ספר או לא, הוא משום שכן המנהג ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, מ"מ זא אינו נראה לענ"ד, שהלא הפוסקים הנ"ל דברו באופן שאף שאין מנהג, כגון לגבי ספק אתרוג המורכב, ולכן שפיר הוא לומר שאם יש ס"ס שיש לברך במצות עשה.

ג) **אלא** נראה שיש לדחות ס"ס זה, וי"ל דהא דאמרינן שיש לגאון שר שלום ור"ת שתי סברות ולכן יש כאן ספק ספיקא, אינו מוסכם, אלא י"ל שהם שווים בדעתם, וכן נראה מהתוספות בשבת שם שכתבו לפרש דעת ר"ת וז"ל, "והא דאמרינן דכל המצות מברך עובר לעשייתן, ה"מ כשהמברך עצמו עושה מצוה." הרי מבואר שאף ר"ת סבר כטעם הגאון שר שלום, ואין חילוק ביניהם. ועוד מצינו בתוספות בפסחים ז. בד"ה בלבער, ששם כתבו לצרף שני הסברות, וז"ל "דלא על זאת הנעשה עכשיו מברך אלא משבח ומודה להקב"ה שצונו על המילה כשתבא לידו ותיקנוה כאן לגלות ולהודיע שזו המילה נעשה לשם יוצרנו ולא לשם ע"ג ולא לשם מורנא ולא לשם הר גרזים, ואין צריך לברך עובר לעשייתו אלא במקום שהעושה המצוה הוא מברך אבל כשמברך אחר לא." ע"ש. הרי מבואר שלר"ת אף שהברכה היא שבח, מ"מ אין לברך אחר המילה אם האב הוא המוהל. הרי שדברי הגאון שר שלום הם בכלל דברי ר"ת ואין חילוק ביניהם. וכן נראה מהרא"ש בשבת קלז: שהוא הביא דברי ר"ת ופירש שברכת להכניסו היא שבח וגם אין לברך אחר המילה אם האב המוהל. ולפי זה מובן מה שהקשה מרן בב"י על הטור שכתב בס"רסה. "ורשב"ם הנהיגוה שיברך האב קודם המילה, דלהכניס משמע להבא, וגם צריך לברך קודם לעשייתן, ור"ת כתב שאין צריך, ורב שר שלום כתב שאין לו לברך אלא עד אחר המילה כיון שנעשית ע"י אחר וכ"כ בעל העיטור". וכתב על זה הב"י, "ומ"ש רבינו בשם רב שר שלום ובעל העיטור, מתוך לשונו משמע שהיא סברא שלישית, ודבר תימה הוא שהרי הדבר מבואר שהיא היא סברת ר"ת כמבואר בדברי התוספות והרא"ש ז"ל" ע"ש כל דבריו. הרי נראה מזה שהטור סבר כתשובת הרשב"א הנ"ל שיש חילוק בין סברת ר"ת ובין רב שר שלום, אבל מרן סבר שאין חילוק ביניהם כנראה מהתוספות והרא"ש. ועיין באור זרוע הל" מילה אות קז. שהוא פירש דברי ר"ת כהתוספות בפסחים הנ"ל. ולפי זה אין לומר ס"ס בנד"ד כדי לברך אחר המילה, כיון שלדעת מרן הב"י אין כאן שתי סברות אלא הכל אחד וכנראה מלשון התוספות. ולכן אין לסמוך על ס"ס זה, ואין מי ששכח לברך קודם המילה יכול לברך אחר המילה.

אלא עדיין יש לדון בזה, והוא מפני מה שראיתי בתשובות הרמב"ם, וכתב שם בס"שלא. "שאלה: אם ברכת להכניס אשר מברכה אבי הבן ראוי לאומרה קודם המילה או לאחריה.... תשובה: אותה ברכה מאחר שאין נסחתה וצונו לעשות יוכל לברכה מקודם או אח"כ...". וגם כתב שם בס"שלב. "ולהכניסו בבריתו של אברהם אבינו מצאנו לרבינו האיי גאון זצ"ל שאמר לא שנא בירך לה בתחילה או בסוף, ולזה דעתי נוטה שהברכה שהיא מקודם והיא ברכת המילה כבר נתברכה בתחילה ככל ברכות המצוות, וזו לא איכפת לן בה בין לפני המילה ובין לאחריה." הרי מבואר מכל זה, שסבר הרמב"ם שברכת להכניסו היא ברכת שבח בלבד, ולא שייך בה עובר לעשייתן כלל. וזה דבר תימה, שנראה שזה סותר מה שהעיד רבינו אברהם בנו כמבואר במעשה רוקח ובתשובת מהר"ם אלשקר, שצריך לברך ברכה זו קודם המילה וכדעת הרי"ף הנ"ל. ולפי זה שפיר הוא לומר הס"ס הנ"ל אף אם אמרינן שדעת ר"ת היא כדעת רב שר שלום

כמ"ש הב"י, מ"מ הלא מבואר שלדעת תשובת הרמב"ם להכניסו היא ברכת שבח, ולכן אף אם האב הוא המוהל עדיין מותר לברך ברכה זו אחר המילה, ולכן שפיר י"ל שמ"ש הרמב"ם הוא מתיר יותר משיטת רב שר שלום ור"ת, ולכן יש לעשות ס"ס כדי לברך אחר המילה כדביארתי לעיל, דהיינו שמא ההלכה כרב שר שלום ור"ת, ואת"ל שזה אינו, שמא ההלכה כהרמב"ם בתשובתו, ולכן מותר לברך אחר המילה. אלא עדיין יש לדחות הס"ס שאין דעת הרמב"ם ברור כיון שמצינו שרבינו אברהם בנו העיד כנגד תשובות הנ"ל. ולכן אין לצרף כל זה לס"ס.

ועוד נראה לענ"ד שהעיקר בזה כמ"ש רבינו אברהם ודלא כמו התשובות הנ"ל של הרמב"ם, וזה מפני מ"ש הרמב"ם בהל" אישות פ"ג הל"כג. דהיינו שיש לברך ברכת אירוסין רק קודם הקידושין, ואם הוא מברך אחר כך יש ברכה לבטלה ע"ש. וכן הוא בפאר הדור ס"ח. שאלה א. שהוא כתב, "וזה שראינו במצרים שמארס ואח"כ מברך אירוסין ונשואין על כוס אחד, ודאי טעות היא מהם, וברכה לבטלה היא שהם מברכין על המצוה אחר עשייתה" ע"ש. והטור באה"ע ס"לד. הביא דעת הרמב"ם בזה ואחר כך כתב "וא"א הרא"ש ז"ל כתב יש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין כדאמרינן כל המצות מברך עליהם עובר לעשייתן, ויש שכתבו שצריך לברך אחר הקידושין דלמא הדרא בה האשה והוי ברכה לבטלה, ועוד שכל המצות לפי שמזכירים עשיית המצוה מברך עליהן עובר לעשייתן אבל כאן אין מברכין אקב"ו לקדש אשה, וכיון שאין המברך מזכיר עשיית המצוה אין צריך לברך עובר לעשייתן." הרי שלדעת הרמב"ם במשנה תורה וגם בפאר הדור שאף שברכת אירוסין היא ברכת שבח ולא אמרינן אקב"ו לקדש אשה וכדומה, מ"מ עדיין יש לברך אותה קודם הקידושין, ואם ברך אחר כן יש ברכה לבטלה, וזה כדעת הרי"ף בתשובתו הנ"ל. ונראה שזה סותר מ"ש הרמב"ם בתשובתו הנ"ל בס"שלא. שכתב "מאחר שאין נסחתה וצונו לעשות יוכל לברכה מקודם או אח"כ". והלא לפי זה אף ברכת אירוסין מותר לברך אותה אחר הקידושין, אלא נראה שמה שהוא כתב במשנה תורה ובפאר הדור שיש בזה ברכה לבטלה הוא סותר את תשובתו. ולכן כיון שי"ל שהעיקר כהמשנה תורה כנגד תשובותיו (כן מצינו לגבי הרא"ש שהעיקר כפסקיו ודלא כתשובותיו), ולכן אף לגבי ברכת האב במילה יש לברך אותה דוקא קודם, אף שאין כאן "וצונו לעשות". וזה כדעת הרי"ף בתשובתו וכמו שהעיד רבינו אברהם בן הרמב"ם. ולכן אין לעשות הס"ס הנ"ל.

ועוד י"ל שאין מועיל ס"ס בנד"ד ואין לדמות נד"ד למ"ש האחרונים הנ"ל שיש לעשות ס"ס כדי לברך על מצות עשה מן התורה, וזה מפני בנד"ד הספקות הם בברכה עצמה, משא"כ לגבי ספירת העומר ומ"ש האחרונים הנ"ל, שהספקות הם במצוה עצמה, וזה כדמצינו ברדב"ז ח"א ס"רכט. שלא אמרינן ספק ברכות להקל כשהספק הוא במצוה עצמה כגון המחלוקת בין רש"י ור"ת לגבי תפילין, שבזה כיון שאנו קי"ל כרש"י ממילא יש לברך אחר כך, אבל בנד"ד הספקות הם בברכות עצמם, ולכן י"ל אף שיש ס"ס לברך עדיין אין לברך.

ועוד יש לבאר, והוא שאין לעשות ס"ס אחר כדי לברך, דהיינו שמא ההלכה כרב שר שלום ור"ת שמותר לברך אחר המילה, ואת"ל שזה אינו אז שמא ההלכה כהאור זרוע בהל" ק"ש אות כה. שבכל המצוות אם לא בירך קודם המצוה מותר לברך אחר המצוה, וכן הוא בהג" אשירי בפ"ק דחולין, עיין בש"ך בס"יט. ס"ק ג. שזה אינו, שכבר כתבתי לעיל שאין לסמוך על ס"ס לברך ברכה במצות עשה כשהספקות הם בברכה עצמה. ועוד י"ל והוא שנראה שמרן לא חש לס"ס כדי לברך על המילה, שהוא התיר לברך רק עד הפריעה, ותו לא. וי"ל שאף שאנו אמרינן ס"ס כנגד מרן כמבואר בכמה אחרונים, מ"מ זה דוקא כששני הספיקות הם בדינים נפרדים ועדיין י"ל ששמא מרן מסכים אם שני הספיקות הם בדין אחד, אבל כשהשני ספקות בדין אחד, ועדיין סבר מרן שאין לסמוך על ס"ס אז אין להתיר. וכן נראה מהדבר משה ח"ג יו"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב יו"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר אבל אם מרן פסק לאסור אף כשיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. וכן הוא לר" יצחק יוסף בספרו איסור והיתר בכללי ס"ס אות ט. שכתב שרק כשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרינן שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן ששני הספיקות באים כאחד, ובזה אמרינן ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרינן שאפשר שאף הוא מודה לזה, אבל אם מרן אוסר אף באופן ששני הספיקות באים ביחד גם אנו אסרינן, שהלא גילה דעתיה בזה להחמיר ואין להקל כנגד דעתו, ע"ש שקצרתי. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי ששני ספקות אלו בדין של ברכת מילה, ועדיין סבר מרן שאין לברך אחר הפריעה. ולכן אין לסמוך על ס"ס זה. וגם מטעם זה נראה שאין לסמוך על הס"ס שכתבתי לעיל,

דהיינו שמא הטעם לברך אחר המילה הוא מפני שהמוהל הוא איש אחר ולא האב, ואת"ל שזה אינו אז שמא הטעם הוא שברכת להכניסו היא ברכת שבח.

ולכן למסקנה נראה שמי ששכח לברך להכניסו קודם המילה אסור לברך אותה אחר המילה.

סימן עט.

שאלה: האם יש פסול בכתיבת השם בספר תורה שלא כסדרן או לא.

תשובה: א) **כתוב** במנחות ל: "הטועה בשם גורר את מה שכתב ותולה את מה שגרר וכותב את השם על מקום הגרר דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אף תולין את השם, רבי יצחק אומר אף מוחק וכותב, ר"ש שזורי אומר כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין, ר"ש בן אלעזר אומר משום ר"מ אין כותבין את השם לא על מקום הגרד ולא על מקום המחק ואין תולין אותו, כיצד עושה מסלק את היריעה כולה וגונזה." ופירש"י דברי ר" יצחק, "מוחק: בעוד שהכתיבה לחה. וכותב: השם על המחק אע"פ שאינו הדור כל כך כגורד." הרי שר" יצחק מקיל יותר מר" יהודה שאמר שיש לכתוב השם על מקום נגרד, וסבר ר" יצחק שאף כשעדיין שהכתיבה לחה מותר למחוק. ונראה מרש"י שטעם המחלוקתם הוא מפני הדור, דהיינו שלר" יהודה אסור לכתוב על מקום נמחק מפני שאין זה הדור, אבל מותר לכתוב על מקום נגרד שעדיין יש הדור בזה, אבל לדעת ר" יצחק אף במקום נמחק מותר לכתוב השם שאף שאין בזה כל כך הדור מ"מ קצת הדור יש בזה. ולפי זה י"ל שאף לשאר תנאים שם כל מחלוקתם היא מפני הדור, ולכן לר" יוסי מותר לתלות אף מקצת השם ואין חסרון בהדור בזה, ולר"ש שזורי רק כל השם מותר לתלות ולא מקצתו מפני שאין זה הדור כשמקצת השם תלוי ומקצתו אינו תלוי, ולר"ש בן אלעזר אף תליית כל השם אינה הדור וצריך לסלק היריעה.

ולפי זה יש לדון לגבי המחלוקת בין ר" יוסי ובין ר"ש שזורי. מצינו שאף במסכת סופרים פ"ה הל"ד. יש מחלוקת זו, וז"ל "הכותב את השם וטעה בה אות אחת יתלנו מלמעלה, ר"ש שזורי אומר שם כולו תולין, אות אחת ממנו אין תולין". הרי נראה שהת"ק הוא ר" יוסי בגמרא במנחות הנ"ל. ונראה שלר" יוסי אין פסול לכתוב השם שלא כסדרן, שאם הוא כתב השם ושכח הו' או ה' הראשונה, אז הוא מותר לתלות אותה אות, אף שזה שלא כסדרן. ואף לדעת ר"ש שזורי שחולק על ר" יוסי הטעם הוא מפני שאין זה הדור, אבל אף הוא מסכים שאין הפסול משום שלא כסדרן, שכן נראה מרש"י הנ"ל שכל החשש בברייתא זו הוא רק מפני הידור, ואילו היה עוד חשש הו"ל לפרש כל זה, אלא ודאי יש כאן רק חשש אחד של אינו הידור ותו לא. כן נראה לענ"ד לבאר מחלוקת זו.

אלא שראיתי בערוך השולחן בס"רעו. אות טו. שהוא כתב שאף לר" יוסי אין לתלות קצת השם. ולענ"ד זה אינו, שא"כ אין מחלוקת בין ר"ש שזורי ובין ר" יוסי, והו"ל לברייתא הנ"ל להביא דעתם ביחד, דהיינו לומר ר" יוסי ור"ש שזורי אמרו כל השם כולו תולין מקצתו אין תולין, אלא צ"ל שיש מחלוקת ביניהם, ולכן י"ל שכיון שר"ש שזורי התיר לתלות רק כל השם, ממילא שסבר ר" יוסי שיש לתלות אף מקצת השם, והוא הת"ק במסכת סופרים הנ"ל. ושוב ראיתי בברכ"י בס"רעו. אות יח. שהוא פירש שר" יוסי הוא הת"ק במס" סופרים, וז"ל "והרי פסק ר"ח אמר רב פסק כר" יוסי דתולין אף מקצת וכת"ק דמס' סופרים" ע"ש. הרי כדפירשתי.

וראיתי במרן בס"רעו. ו. שהוא פסק כר"ש שזורי, וכתב הש"ך שם בס"ק ז. "ובב"ח כתב דדעת הטור וקצת פוסקים דאע"ג דלכתחילה אין לתלות מקצת השם אפ"ה אין לפסלה בדיעבד". הרי לפי זה לדעת הטור וקצת הפוסקים מותר לכתוב השם שלא כסדרן. ולדעת ר"ש שזורי ומרן שפליגי וסברו שאין לתלות nקצת השם, הטעם הוא רק משום שאין בזה משום הדור כנראה מרש"י במנחות הנ"ל, אבל אף הם מודים שאין לפסול מטעם שלא כסדרן.

שוב ראיתי בערוך השולחן שהוא הביא ראיה זו בס"רעו. אות יז. והוא כתב שהטעם שאין תולין מקצתו ודאי הוא אינו משום שלא כסדרן, "דאם כן הו"ל לומר מקצתו הראשון אין תולין כמ"ש, ועוד דהא כמה תנאי סוברים דגם כולו אין תולין, ולפי הירושלמי שם קי"ל כן, ויש גם שסוברים שאין כותבין השם על מקום המחק ועל המקום הגרד, וכי גם זה הוא מפני שלא כסדרן, אלא משום דאין כבודו של שם בכך, וא"כ ה"נ במקצתו" ע"ש. הרי אף הוא סובר שהאיסור של תלית מקצת השם הוא משום שאין זה כבודו, וזה כמו שביארתי לעיל לדעת רש"י שאין זה הדור, וממילא יש ראיה מכאן שאין סדר לכתיבת השם.

ב) **ויש** להביא עוד ראיה להוכיח שאין פסול בכתיבת השם שלא כסדרן, והוא ממ"ש מרן בס"רעו. יא. "נדבקה אות

לחבירתה באותיות השם יש לו לגורדו." וכתב הנודע ביהודה מה"ת ס"קסט. שזה דוקא כשהם דבוקים מתחלת כתיבתן שזה פסול לכל הדעות, ולכן הגרידה היא תיקון בודאי, אבל בנעשה אח"כ לא, כי שמא הלכה דאינו פסול ואסור למחוק אפילו מקצת אות ע"ש. הרי מבואר שיש פסול גמור בדביקה זו בתחלת כתיבתן, ולכן אף אם יש דביקה בין הי' וה' הראשונה, וכתיבת הו' וה' האחרונה כהוגן, מ"מ מותר לגורדו, אף שמצינו שהי' וה' הראשונה נכשרו בסוף ויש בזה כתיבה שלא כסדרן. הרי שאין פסול של שלא כסדרן בכתיבת השם.

ג) **אלא** שראיתי בגינת ורדים או"ח כלל ב. ס"יב. בד"ה עוד נראה, שרוח אחרת עמו, והוא סבר שיש פסול בס"ת בכתיבת השם שלא כסדרן, והוא הביא ראיה לדבריו וז"ל "ונראה להביא ראיה לזה מדאשכחן דאותיות הנטפלות לשם שמלפניו נמחקין, ושלאחריו אינם נמחקין, ומשמע דהלכה זו קבועה, שלעולם אותיות שמלפניו נמחקין ושלאחריו אינם נמחקין, ואם איתא דבאזכרות לא בעינן כסדרן, הרי יש במציאות שיהיה הדין להיפך, שלאחריו נמחקין ושלפניו אינם נמחקין, שכתב למפרע ויראת מאלקיך, שהכ' שנכתבה למפרע בתחילה אין בה צד קדושה כלל, שכשנכתבה לא קדם לה סרך קדושה כלל לימשך עליה, והמ' הראשונה כיון שכבר קדם לה כתיבת השם יתפשט עליה קדושת השם." ע"ש כל דבריו. הרי מבואר בזה דאם אמרינן דאין פסול לכתוב השם למפרע, והוא עושה כן, אז האות כ' בסוף תיבת "מאלקיך" אין בה קדושה, שכתוב בברייתא בשבועות לה: "אחרים אומרים לאחריו אינו נמחק שכבר קדשו השם". הרי שרק אם כבר יש קדושה בכתיבת השם האות הנטפלה לו אחר כך יש בה קדושה, משא"כ כשהוא כותב למפרע שעדיין אין שם שם כשהוא כותב הכ'. אמנם לא שמענו חילוק זה, אלא שבכל אופן אנו אמרינן כל אות שנטפלה בסוף התיבה יש בה קדושה ואסור למחוק אותה. ולכן מוכרח לומר שהטעם לזה מפני שלא מצינו היתר לכתוב השם למפרע, ולכן לא חילקו רבותינו בין אם כתב השם כסדר או למפרע.

ולענ"ד נראה שאין מזה ראיה, וזה מפני שדין זה שמה שנטפל בסוף השם יש בו קדושה, הוא רק מדרבנן, כמו שנראה מהרמב"ם בפ"ו מהל' יסודי התורה הל"ג. וכמ"ש הט"ז בס"רעו. ס"ק ז. והנו"ב במה"ק יו"ד ס"עו. ולפי זה י"ל כאן לא פלוג, ולכן אף כשהוא כותב השם למפרע מ"מ עדיין אמרו רבותינו שמה שהוא בסוף התיבה יש בו קדושה מדרבנן אף שהוא כותב זה בתחילה, ומה שהוא כותב בסוף שהוא בתחלת התיבה אין בו קדושה אף שהוא כותב אותו בסוף. וחכמים גזרו על סוף התיבה מפני שכמעט כל פעם הסופר כותב השם כסדר, ולכן אף כשהוא כותב השם למפרע מ"מ לו חילקו בדבריהם. ולפי זה עדיין י"ל שאין פסול לכתוב השם שלא כסדר. ואף שמצינו בזה לא פלוג לקולא דהיינו שכשהוא כותב למפרע מה שהוא כותב בסוף אין בו קדושה אף שכבר היה שם קדושת השם כגון המ' של "מאלקיך". מ"מ מצינו שהחכמים אמרו לא פלוג בין לחומרא ובין לקולא כמ"ש היד מלאכי במע"ל אות שנז. ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, וממילא אין ראיה מכאן שיש פסול בכתיבת השם שלא כסדר.

ד) **שוב** ראיתי במנחת חינוך במצווה תלז. שאף הוא סבר שיש פסול בכתיבת השם למפרע. וז"ל "והנה זה פשוט, אם לא גמר השם כגון שרצה לכתוב שם אדנות וכתב אד'נ בלא י' אינו חייב במוחק, כי אין זה שם כמבואר צב וכו' שד וכו' נמחק כי אין זה שמו הקדוש, וכן אם רצה לכתוב שם הוי' ב"ה ולא כתב ה' אחרונה בודאי י' ה"א וא"ו אינו שם כלל. ונראה אם רצה לכתוב שם י' ה' לחוד אסור לכתוב וא"ו אח"כ לחוד דמקלקל השם, דמעיקרא היה שם י' ה' ועתה יה"ו אינו שם כלל. ולכאורה קשה לי דבכותב שם הויה ב"ה דכותב י' ה' והוי שם, ואח"כ כותב הו' ובאותא רגע הוי קלקול כי אין זה שם, אלא אח"כ כשכותב ה' האחרונה נגמר השם ונהי דזה הוי מקלקל ע"מ לתקן מ"מ בודאי לכתחילה אם יש תקנה שלא לקלקל כלל ודאי עדיף, וזה פשוט ועיין בנדרים דלא יאמר לה' חטאת כו' ה"נ אפשר ח"ו שלא יגמור ונמצא מקלקל השם י' ה', ולמה לא התקינו חז"ל בכותב השם הוי' ב"ה דיכתוב הי' בסוף ויכתוב תחילה אותיות הו"ה ואח"כ יכתוב הי' בראש התיבה ונגמר השם, ובזה אין שום מכשול. ומזה ראיה ברורה דהשם צריך להיות כסדרן אא"כ א"א בענין אחר ומצותו בכך. ועיין נו"ב מה"ק שם דמביא בפשיטות דהשם צריך להיות נכתב כסדר, ובאמת לא מצינו זה בשום מקום, ולפי מה שכתבתי יש כאן ראיה ברורה מדלא תקנו חז"ל כן ע"כ מבואר דהיה אסור לכתוב בסוף מחמת שלא כסדרן." ע"ש.

ולענ"ד יש לדון בדבריו, שכל בנינו הוא על מ"ש שאם הוא כתב ו' אחר י' ה' שיש בזה קלקול שאין זה שם כלל. ולענ"ד זה אינו, שעדיין יש קדושה בי' ה' אף שיש ו' אחריו, שאין ו' זה מעלה ומוריד בקדושת הי' ה', ואף אם אחד כתב הויה ב"ה ואחר כך כתב א' או ב' אחריו, עדיין הקדושה נשארת בגוף השם ואין זה קלקול בקדושת גוף השם, וכן נראה מהרמ"ע מפאנו בס"לו. בד"ה ומלתא, וז"ל

"אבל אם כתב אלקי וסמך לו ק' או פ' שאין לו ענין ודאי אינו נטפל ונמחק". הרי בכתיבת ק' או פ' אין זה נחשבת קלקול בגוף השם, וע"י מחיקת הק' או הפ' עדיין השם נשאר בקדושתו. וכן הוא כאן בנד"ד אם הוא כתב הו' אחר י' ה' אין זה קלקול בשם י' ה', ואם הוא מוסיף ה' האחרונה אחר הו' אין זה תיקון אחר הקלקול אלא כל כתיבתו היא נחשבת תיקון. וכן ראיתי בנו"ב מה"ת יו"ד ס"קעז. לגבי סופר שכיון לכתוב השם וכתב י' ה' ו' ואז הוא הדר ביה ורוצה למחוק, וז"ל "הנה ח"ו לעשות כן ולשלוח יד בשם העצם למחוק ממנו כלל כיון שבעת שנכתבו ב' אותיות ראשונים כבר נתקדשו כמבואר במס' שבועות לה. וביו"ד ס"רעו. י. אם כן אפילו כשכתב הו' לא פקעה קדושתן אף שעתה אין שום פירוש לג' אותיות, כבר נתקדשו. ותדע דאם כן למה מחלק שם בגמרא בין ב' אותיות ראשונים של שם הויה ב"ה בין צב ושד, הוה ליה לחלק בשם הויה גופא בין שלש אותיות לשנים, א"ו הא ליתא." ע"ש. הרי אין קלקול כלל בכתיבת הו' אחר י' וה'. ושוב ראיתי בקול יעקב ס"רעו. אות נז. שהוא הביא הנו"ב, וכתב שיש מחמירין שאין למחוק הו' גם כן ע"ש. הרי לפי זה אין קלקול כלל בכתיבת הו' אחר הי' ה', וממילא אין לומר בזה קלקול על מנת לתקן כשהוא השלים השם, וממילא אין ראיה מכאן שיש פסול אם הוא כותב השם שלא כסדר.

אלא שראיתי באגרות משה יו"ד ח"א ס"קעא. לגבי מי שכתב אלינו במקום אלקינו, דהיינו שהוא שכח לכתוב ה', שהוא כתב, "ועוד אף אם חשב לכתוב את השם וקדשו והיה אסור למחוק אותיות האלף והלמד, מ"מ אחר שכתב אחריהם אותיות ינו שנקרא עתה בתיבת אלינו הוא כבר כנמחקו אותיות אלף למד מליחשב שם, ומותר עתה למחוק כדאיתא כה"ג בגליון מהרש"א בס"רעו. ט. בשם עבה"ג בכתב אלקיכם במקום אלקים ועשה מהכף כפופה מם סתומה מותר למחוק אח"כ המם סתומה שאחריו אף שנתקדש בכתיבתו מתחילה אלקיכם, משום דממילא נתבטל חשיבות טפילה לשם ממנו, וכן הוא בכאן שבהוספת ינו שנעשה מזה תיבת אלינו נתבטל חשיבות השם מהאלף דלת (נראה שצ"ל למד) ומותר למוחקם." הרי שזה כסברת המנחת חינוך הנ"ל שמה שמוסיפים על אותיות השם הם קלקול בגוף השם ולא נשאר קדושה בגוף השם. אלא שיש להשיב על זה, שי"ל שאין ראיה ממ"ש העבה"ג ששאני התם, שהלא מה שנטפל בסוף השם יש בו קדושה רק מדרבנן, כנראה מהרמב"ם בהל" יסודי התורה בפ"ו הל"ג. וכמ"ש הט"ז בס"רעו. ס"ק ז. והנו"ב במה"ק יו"ד ס"עו. ולכן ה"כם" בסוף אלקיכם יש בו קדושה רק מדרבנן. ולכן אין לדמות מחיקת הם' בסוף שהוא רק נטפל לשם שנתבטל ממנו קדושתו, למחיקת גוף השם שיש בו קדושה דאורייתא דהיינו קל של אלינו. ועוד כשהוא מוחק הם' אחרונה הם' אינו תיבה ואין בו פירוש מצד עצמו, אבל כשהוא מוחק אלינו הרי הא' ל' היא תיבה בפני עצמה דהיינו קל, ולא אמרינן בזה שנתבטלה הקדושה משם זה, ולכן אין הנדון דומה לראיה. ועוד י"ל שאף לדעת האג"מ י"ל שזה דוקא משום שאלינו היא תיבה בפני עצמה ויש לה פירוש בפני עצמו ובשינוי כזה יש כח לבטל השם בתוכה של קל, וכן כשהוא כותב אלקיכם כיון שאלקים תיבה בפני עצמה ויש לו פירוש בפני עצמו, יש בזה כח כדי לבטל קדושת הם' אחרונה, אבל כשהוא כותב י' ה' ו', אין זה תיבה בפני עצמה ואין כאן פירוש בפני עצמו כדי לבטל קדושת הי' ה'. ולכן אף הוא מודה למ"ש הנו"ב שאין למחוק י' ה' ו'. ולכן שפיר הוא לדחות מ"ש המנחת חינוך מדברי הנו"ב הנ"ל.

אלא שיש להקשות על מה שכתבתי ממ"ש המאירי בקרית ספר דף נה. "שאם כתב י' ה' ו' או י' ה' ה' משם הוי"ה הואיל ואין בו שום משמעות מותר למחוק או לגרור ע"ש. הרי שזה כנגד דעת הנו"ב. אלא כנגד זה מצינו שיטת ר"ח בתוספות בשבועות לה. בד"ה בפר"ח, שכתבו התוס' "בפר"ח גרס א"ד מן השם אינו נמחק, ותימה דמאי שנא מצ"ב מצבקות וש"ד משקי דנמחקין לפי שאין שם בפני עצמו, ושמא משום דשם המיוחד הוא יש להחמיר בו יותר." ולפי זה אף בי' ה' ו' אין למחוק כיון שזה משם מיוחד. ואפשר שאף הרמב"ם סבר שאין למחות י' ה' ו', שכתב הרדב"ז בח"ה ס" שני אלפים קכא. שכתוב בקצת נוסחאות הרמב"ם בהל" יסודי התורה פ"ו. הל"ד. "כתב א' ל' מאלקים ו' ה' מהשם ואצ"ל י' ה' שהוא שם בפני עצמו". הרי אף בו' ה' אסור למחוק אף שהוא אינו שם בפני עצמו, וצ"ל שזה מפני ששם המיוחד חמור טפי כמ"ש התוספות. ועוד כתב הרדב"ז שם "וקרוב אני לומר שנוסחא זו נזדמנה להראב"ד ועליה השיג זה אינו כלום... וסובר הראב"ד ז"ל דכי היכי דא' ה' מאקיה נמחק אף ו' ה' מהשם נמחק, ורבינו ז"ל סובר דאיכא טעמא אחרינא נמי מפני שהוא מקצת השם מפורש, אבל אקיה לא נקרא שם המפורש" ע"ש. ולענ"ד כן היתה הגירסא לפני ההג"מ שם שכתב באות ג. "י' ה' מהוי"ה לא דמי לצ"ב מן צבקות דאין חייבין עליו דצ"ב אינו שם בפני עצמו דשאני י' ה' משום דשם המפורש הוא. תוס' שבועות." ולכאורה זה אינו מובן שודאי י' ה' הוא שם בפני עצמו כדמצינו בכמה פסוקים בתורה, ולכן הוא ודאי אינו דומה לצ"ב וכדומה,

אלא נראה שיש טעות הדפוס כאן וצ"ל ו' ה' במקום י' ה', וכמ"ש הרדב"ז הנ"ל ובזה שפיר כתב ההג"מ שזה דומה לצ"ב, אבל מ"מ הוא חמור טפי ואין למחוקו כיון שהוא משם המפורש. הרי נראה מזה שלדעת ר"ח וכן לדעת הרמב"ם אין למחות י' ה' ו'. ועיין בגינת ורדים או"ח כלל ב. ס"יג. בד"ה ואגב, שהרמב"ם סבר כר"ח. הרי שזה שלא כדעת המאירי ודלא כדעת המנחת חינוך הנ"ל.

ולגבי מ"ש המנחת חינוך הנ"ל שכן הוא בנו"ב שיש פסול אם הוא כותב השם שלא כסדר, כן הוא לרב השואל ר"טיאה ווייל בנו"ב מה"ק ס"עה. אבל נראה שאין זה דעת הנו"ב עצמו, וכבר עמד בזה בחידושי רעק"א ביו"ד ס"רעו. יא. וכתב, "ונראה דעת הנו"ב אף דלא השיב להרב מו"ה טיאה על פרט זה, לא משום דמודה לו בזה אלא דלא היה צריך לזה שם לדינא להשיב על זה, אבל הוא לנפשיה נראה דלא ס"ל בזה כהרב מוה"ט כמבואר במה"ת שלו ס"קעא. דנראה בפשיטות דבשם אלוקים אינו נמחק שלא כסדרן, אלא דבשם הויה אפשר דס"ל דמזיק שלא כסדרן מכח דברי הזוהר" ע"ש כל דבריו. הרי שאין דבר מוכרח כדי להכריע דעת הנו"ב בזה לגבי כתיבת שם הויה שלא כסדרן.

ה) **ומה** שהביא הרעק"א בשם הזוהר, כן הוא בגינת ורדים שם שהביא ראיה לדבריו מהזוהר בפ" ויקרא דף יא. ע"ש. אמנם י"ל שכל הכוונות בזוהר בכתיבת השם הן לכתחילה והן אינם לעיכובא. וכן הוא בגינת ורדים שם בס"יג. להרב השואל שכתב שלדברי הזוהר, "שכך ראוי לעשות לכתחילה... אבל לענין דינא אפילו אם נכתב למפרע אינו פסול." וכן כתב רעק"א הנ"ל, וז"ל "דמדברי הזוהר אין ראיה רק לענין לכתחילה" ע"ש. וכן הוא בערוך השולחן בס"רעו. אות לא. בסגוריים שכתב, "והזוהר לכתחילה קאמר דודאי לפי הכוונות של השם הוי פשיטה שהקודם קודם, אבל בדיעבד אין לפסול ספר תורה מטעם שלא כסדרן בשמות כנלע"ד." ע"ש.

ועוד הביא רעק"א ראיה להקל, והוא מדברי המ"א בס"לב. ס"ק כז. דס"ל בפשיטות דאף בשם הויה כשר שלא כסדר מדמכשיר דפוס בספר תורה ולא חיישינן שנדפס תחילה אות הב' כמו דחושש כן בתפילין. וכן נראה מהא"ר לגבי שם אלקים כמבואר בס"לב. ס"ק לג. ע"ש. וכן נראה דעת הכנפי יונה בס"רעא. כמבואר כל זה ברעק"א הנ"ל.

ו) **שוב** ראיתי שאף לדעת הדבר שמואל בס"שמח. אין קפידה בכתיבת השם שלא כסדרן, שהוא כתב, "באופן תקון הי' של שם בספר תורה שנשתנית צורתה ונדמית לאות ר', ומסכים אני עם אלופי בני ישיבתנו לדעת מעכ"ת הרחבה שאם אפשר בלי מחיקה להעבות ראשה ולמלאת חללה בדיו עד שתעשה י' גדולה בביאור שהוא לשם קדושת השם, הוא הצד היותר נכון בתקנתו" ע"ש. הרי הוא לא מקפיד על כתיבת השם שלא כסדר, אף שהוא משלים כתיבת השם בי' שהוא בראש השם.

וכן ראיתי להזרע אמת ביו"ד ס"קכ. בד"ה סוף, שהוא דן בזה, וכן הוא בס"קכב. בד"ה אכן, וז"ל שם, "אכן אחר קצת עיון חזינן דדברי הגו"ר לאו דסמכא נינהו בזה באשר הוא פסול חדש שממציא הוא ז"ל לא שערוהו הראשונים מכלל דאיכא אחרונים, ואדרבא מצינו מעלה עשן כנגדו, דהיינו בתשובת הר"ב דבר שמואל ס"שמח. הנ"ל להתיר לעבות י' של השם ולא חש לאסור משום כתיבת השם שלא כסדרו, ואף את"ל דלכתחילה טוב לכתוב השם כסדרו כמו שנראה קצת מדברי מהר"י פראגי בר פלוגתיה כנ"ל, עכ"ז כיון דאם לא נתקן זה השם היה צריך לגנוז היריעה, נראה לענ"ד דזה חשוב דיעבד" ע"ש.

וכן מצאתי בכסא שלמה סוף ס"ד. שאחר שהוא הביא דברי הגו"ר הוא כתב, "ונראה שלא ראה הגו"ר תשו' הרדב"ז בס"תמו. שהבאנו שנשאל על כל ההי"ן והשיב שמותר לתקן... ואפשר דלא סיימוה קמיה דרב הגו"ר, ואנן בדידן יש לנו לסמוך על הגאון מהרדב"ז, דודאי לו חזו ליה הגו"ר ומהרי"ף לא כתבו מה שכתבו. גם הרמ"ע מפאנו בתשובה ס"לו. נשאל על ס"ת שה"א וקו"ף דבוקות בו וכל אחת מהן גולם אחד ואפילו באזכרות מהו, והאריך בתשובה ומסיק לענין התקון אם כל ההי"ן שבספר או רובן דבוקות יש להתיר התקון בהם אפילו בשמות הקדש...עכ"ד הרי לך בהדיא שאע"פ שכל ההי"ן דבוקין ראשונים ואחרונים מהני בהו תקון ולא בעינן כסדרן, והנה גם הוא הרב ז"ל היה מקובל גדול כנודע." הרי דלא בעינן כסדרן בכתיבת השם.

וכן הוא בבנין ציון ח"א בסוף ס"צו. שכתב, "לא ידעתי מאין נראה לו כן, כי בפוסקים לא ראיתי הזכרה מזה שיש לכתוב השם בספר תורה כסדר, רק בשו"ת גו"ר הבין כן בשם גדול אחד, ובאמת ראיותיו חלשים ובשו"ת רדב"ז ב' אלפים קסא. כתב בפירוש שא"צ לכתוב אותיות השם על הסדר, וחכם אחד הביא ראיה לזה מבר קמצר שהיה כותב ד' אותיות השם כאחד וגנוהו חכמים שלא רצה ללמד, ואי בעינן כסדרן הרי כתיבתו פסולה היתה שא"א לצמצם שלא ישלים האות האחרון רגע קודם הראשון, אע"כ דאין

קפידא להיות כסדרן והיא ראיה גדולה שא"צ לדקדק בזה." ע"ש.

ואחר זמן מה ראיתי שכבר האריך בזה בפתח הדביר בח"ב בק"א לח"א בס"לב. בתשובה. והוא מסיק "דלענין מעשה נראה דיש לתפוס כסברת המקילין דבדיעבד מיהא דהיינו שכבר נכתבו מעיקרא האזכרות כסדרן ושוב נפסק אות א' שבשם, יכול לתקן האות ולא חיישינן לשלא כסדרן" ע"ש.

הרי מבואר מזה שלכמה אחרונים אין פסול בכתיבת השם שלא כסדר, ולענ"ד יש להביא ראיות לזה מדין תלית השם במנחות ל: ומהדין של מרן בס"רעו. יא. לגבי גרידת אותיות השם כשהאות נדבקה. ויש לדחות ראיות הגו"ר והמנחת חינוך הנ"ל שסברו דבעינן סדר לכתיבת השם כדביארתי לעיל. ולכן נראה שאף שלכתחילה אין לעשות כן מ"מ מעיקר הדין אין פסול בכתיבת השם שלא כסדר.

סימן פ.

שאלה: האם גרמא במחיקת השם מותרת, ואם זה דוקא לצורך מצוה או אף במקום רשות, ואם יש לחוש בזה לבזיון השם.

תשובה: א) **כתוב** בשבת קכ: "הרי שהיה שם כתוב לו על בשרו, הרי זה לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום הטינופות, נזדמנה לו טבילה של מצוה כורך עליה גמי ויורד וטובל, רבי יוסי אומר לעולם יורד וטובל כדרכו ובלבד שלא ישפשף, שאני התם דאמר קרא ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם, עשיה הוא דאסור גרמא שרי." הרי נראה מזה שהוא מותר לטבול רק לצורך מצוה, ובזה אמרינן גרמא שרי אבל לצורך רשות אין להתיר.

ועוד נראה ששפשוף בידים נחשב עשיה, אבל הטבילה עצמה בלי שפשוף הוי גרמא. אלא שיש להקשות על זה ממ"ש בשבת קטו: שכתוב שם שאין מצילין כותבי ברכות שיש בהן אותיות של שם מן הדליקה, וי"ל בהם כותבי ברכות כשורפי תורה, ופירש בחידושי הר"ן שם "לפי שהן גורמין לשריפתן שאם תפול בהן דליקה אין אנו רשאין להצילן למבוי שאינו בר שיתוף." וגם כתוב שם "מעשה באחד שהיה כותב בצידן, באו והודיעו את רבי ישמאל, והלך רבי ישמאל לבודקו כשהיה עולה בסולם הרגיש בו נטל טומוס של ברכות ושקען בספל של מים, ובלשון הזה אמר לו רבי ישמאל גדול עונש האחרון מן הראשון." ופירש בחידושי הר"ן שם, "גדול עונש האחרון. ששרפן (נראה שצ"ל ששקען) ואבדן בידים מן הראשון, דהראשון יש לחוש בו אך לא בודאי." הרי מה ששקען השם במים אף בלי שפשוף ביד נחשב אבדן "בידים", וכן הוא בר"ן על הרי"ף שכתב "שאבדן בידים", ולא אמרינן שזה גרמא בעלמא, ודלא כדמצינו לגבי טבילה כשהשם נכתב על ידו שזה גרמא אם הוא לא משפשף.

ולענ"ד יש ליישב קושיא זו לפי מ"ש הרשב"א בשבת קכ: וז"ל "לעולם יורד וטובל ובלבד שלא ישפשף. תמיהא לי דהא מכוין שהוא מכניס ידו במים הרי זה כמקרב את הכבוי, וי"ל דלא קרינן מקרב את כבוי אלא בכענין נותן מים בכלי שתחת הנר, וא"נ בנותן בצד הטלית שאחז בו האור משום דאי יפלו שם ניצוצות או תגיע שם דליקה ודאי תכבה, אבל כאן אפשר דלא ימחק, שאלו ודאי נמחק היינו כמשפשף שהרי הוא נותן ידו במים." הרי אף הרשב"א סבר שנתינת ידו במים הוי כמעשה, וכן הוא לגבי קרב כבוי שכתב רש"י בשבת מז: "והוה ליה מכבה ממש", וכן כתבו התוספות שם, "ומכבה בידים". וכן י"ל לגבי נטל טומוס של ברכות ושקען בספל של מים שזה מעשה, אלא ששאני הדין של טבילה כיון שיש רק ספק שמא ימחק. הרי מבואר מזה שגרמא מותרת לגבי מחיקת השם אבל שקיעת השם במים אסור משום מעשה, ורק אם יש ספק שמא ימחק או לא כבטבילה, אז הוא בכלל גרמא, והוא מותר.

וכן נראה דעת הריטב"א ביומא ח. שכתב, "הרי שהיה שם כתוב על בשרו הרי זה לא ירחץ, פירש"י ז"ל כדי שלא ימחקנו, והקשו בתוספות דהא כיון דלא ממשמש ביה גרמא בעלמא הוא דבר שאין מתכוין ולא הוי פסיק רישיה" ע"ש. הרי לדעת התוספות והריטב"א בין ברחיצה ובין בטבילה הוא רק ספק שמא ימחק וכמ"ש ברשב"א הנ"ל.

ב) **אלא** שראיתי בבית אפרים יו"ד ס"סא. בד"ה והנה, שהוא הקשה על הרשב"א שאם המחיקה הוי רק ספק אז איך השוה הש"ס דין זה לגרמא דהוי ודאי. וכן ראיתי קושיא זו באחיעזר בח"א ס"מח. בתשובה מחותנו ר" אליה אליעזר זצ"ל בד"ה ולכאורה, שכתב, "אולם דברי הרשב"א תמוהים וצריכים ביאור, דהא איך מדמה הגמרא שם גרמא לגרם כיבוי שבודאי יכבה, וגם אם היה נמחק בודאי הוי כמשפשף בידים א"כ מאי ענין זה לגרמא, ועיין

בשו"ת בית אפרים ס"סא. וצ"ל בכוונת הרשב"א דאותו רגע שנותן ידו לתוך המים אינו בודאי שימחק ורק אחרי כן הוי גרמא" ע"ש. נראה שכוונתו שבשעת טבילת היד אינו בודאי שימחק השם רק אחר זמן מה הוא ודאי נמחק וזה גרמא, ולא ירדתי לסוף דעתו בפירוש זה בדברי הרשב"א שהלא אף בנתינת מים בצד הטלית אינו מכבה באותה שעה אלא רק אחר זמן מה ודאי יכבה, וא"כ מצינו שטבילת ידו דומה לנתינת מים בצד הטלית, ומאי חילוק ביניהם.

ולכן נראה שיש לפרש דברי הרשב"א לפי מ"ש הב"י באו"ח ס"שלד. בד"ה וטלית, לגבי דעת הטור בדין טלית שאחז בה האור פושטה ומתכסה בה, וז"ל "אבל מדברי שאר פוסקים אין נראה כן, אלא אפילו אם א"צ לטלית ולספר אלא שמתכוין לכבות האש ע"י שמתנענע מצד כסויו בטלית ואחיזתו בספר שרי, דלא הוי אלא גרם כיבוי, שהרי כתבו דינים אלו בסתם ומשמע מפשט הלשון שהוא מתכסה בטלית וקורא בספר כדי שלא יראה כמתכוין לכבות אבל הוא ודאי מכוין לכבות ואפ"ה שרי... ונראה דטעמא משום דלאו פסיק רישיה הוא שהרי אינו בודאי שיכבה על ידי כך, ועוד דהוי כיבוי כלאחר יד הלכך לא גזרו ביה רבנן". הרי נראה מזה שקורין זה גרמא אף שהוא אינו בודאי שיכבה והוא אינו פסיק רישיה. וכל זה אף שכבוי האש כאן נחשב "עושה מעשה בגוף הדליקה" כמ"ש הב"י לעיל מזה. ולכן אף לגבי טבילת ידו במים י"ל הכי, שטבילת ידו במים היא כמעשה כמו שכתבתי לעיל, ועדיין הוא מותר לטבול כיון שהוא אינו פ"ר שימחק, ואף הוא כלאחר יד כיון שהוא אינו מוחק בשפשוף ידו, ונראה מזה שאף אם הוא מתכוין למחוק מ"מ כיון שהוא נראה כאינו מתכוין אלא רק לטבילה עדיין הוא מותר כמו לגבי כיבוי האש במי שמתכסה בטלית כמ"ש הב"י. ולכן י"ל שמ"ש הריטב"א שהוא דבר שאינו מתכוין, י"ל שלאו דוקא הוא אלא הוא נראה כאינו מתכוין כמו שפירש הב"י. ולכן בעינן שתהיה המחיקה רק בגדר של ספק רק מפני שהטבילה נחשבת כמעשה ידיו, אבל בגרם כיבוי אחר כמו נתינת המים בצד הטלית אף שהוא ודאי שיכבה מ"מ הוא מותר כיון שאין בזה מעשה בשעת נתינת המים. ולכן מצינו שיש שני מיני גרמא, דהיינו דבר שהוא מעשה, ובזה יש להתיר רק אם הוא נראה כאינו מתכוין והוא אינו פ"ר, והמין אחר הוא כשהאיש אינו עושה מעשה, ולכן בזה יש להתיר אף אם הוא ודאי שנעשה האיסור אחר כך. ולכן שפיר הוא להשוות שני דינים זה לזה ששניהם בכלל גרמא, ונסתלקה הקושיא הנ"ל מהרשב"א.

וכן נראה לבאר דעת רש"י ביומא ח. שכתב "כורך עליו גמי. להגין עליו מפני חוזק שטף המים." דהיינו שלא ימחקנו כמ"ש הריטב"א הנ"ל לדעת רש"י. וכתב הריטב"א הנ"ל שהקשו עליו התוספות שאין זה פסיק רישיה. ולענ"ד נראה שרש"י סבר שודאי הוא פ"ר כיון שלדעת הגמרא בשבת קכ. אין כתיבת השם חציצה כיון שדיו עדיין לח, וא"כ ודאי הוא נמחק ע"י המים בשעת טבילה כיון שהוא לח והוא דבר קל למחוק השם במים כשהוא לח. ולכן נראה שאף רש"י סבר שטבילת ידו במים נחשב כמעשה והוא פ"ר ואין זה גרמא אלא א"כ יש גמי על ידו, שבזה הוא אינו פ"ר אלא דבר שאינו מתכוין.

ולפי זה יש לפרש מ"ש לגבי נטל טומוס של ברכות ושקען בספל של מים, ושגדול עונש האחרון מן הראשון, שאף התם הוי נחשב מעשה, אלא כיון שאותו איש כיון למחיקה וכן ניכר ממעשיו, והוא אינו דומה לטבילה שבז ניכר שהוא מתכוין רק לטבול ולא למחיקה, לכן אמרינן שגדול עונש האחרון מן הראשון.

שוב ראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"ו. שאף הוא סבר שהמחיקה בטבילה היא נחשבת מעשה, וז"ל בד"ה בהא, "ומה לנו באיזה אופן עושה המחיקה אם בסכין או במים, וגם מפורש בשבת דף קט"ו דבטיט ומים נחשב מאבד בידים, ולכן צריך לומר דהגרמא הוא מה שאינו מתכוין למחיקת השם אלא לטבול, דמצד זה לא נחשב שעושה מעשה המחיקה" ע"ש.

וראיתי בבית אפרים הנ"ל בד"ה ונראה, שהוא סבר שלדעת הר"ן המעשה של שקיעת הברכות במים הוא לא הוי גרמא אלא מעשה בידים, ולכן הוא הקשה על זה מדין טבילה כשהשם נכתב על ידו שהיא גרמא ולא מעשה בידים. ולפי מה שביארתי אין סתירה אלא שניהם בכלל מעשה, אלא בשוקע הברכות הוא כיון למחוק, ובטבילה הוא אינו מתכוין למחוק.

וגם ראיתי באחיעזר שם בד"ה אך העומד, שכתב, "ומדוע יגרע מה ששקע בספל מים, מטובל כדרכו בשם שכתוב על בשרו". ולפי מה שביארתי לעיל אתי שפיר. אלא שראיתי שהוא גרס בחידושי הר"ן לגבי שקען בספל של מים, "דהוי כאיבדן בידים", דהיינו בכף הדמיון ואין זה בידים ממש, אלא לפי גירסתנו הלשון הנכון הוא "ואבדן בידים", שזה מעשה ממש, וכן הוא בר"ן על הרי"ף שכתב "שאבדן בידים". ועוד ראיתי שם באחיעזר בד"ה ולכאורה, שהוא מדמה טבילה כהשם נכתב בידו לדין

שמצינו בסנהדרין עו: כבש עליו במים ומצמצם. ולענ"ד נראה שאין זה דמיון נכון ששאני טבילה כשהשם על ידו שהמים עצמם מוחקים הכתב וזה מעשה, אבל לגבי כבש עליו במים ומצמצם המים עצמם אינם הורגים אותו במעשה אלא יש כאן רק עצירת הנשימה וסילוק האויר וממילא הוא מת בלי האויר במים, וזה כגרמא אלא שהוא עדיין חייב משום "באיבה" כמ"ש שמואל שם, כן נראה לענ"ד, ויש לפלפל.

ג) **ולפי** כל הנ"ל י"ל שהטעם דבעינן דבר שאינו מתכוין בגרם מחיקת השם הוא רק משום שהטבילה נחשבת מעשה כדביארתי לעיל, אבל כשיש גרמא כשאין שם מעשה כלל אז אף אם הוא מתכוין לכך הוא מותר, כן נראה מדברי הרשב"א והריטב"א הנ"ל וכדביארתי מדברי הב"י באו"ח ס"שלד. אלא שראיתי בשלטי גבורים בפ" ד' מיתות, שכתב וז"ל, "וגרם מחק בלא מתכוין למוחקו כגון שצריך לו לעשות טבילה ויש שם כתוב על בשרו, אע"פ שודאי כשירד לטבול יהיה השם נמחק כפסיק רישיה, כיון שאינו מתכוין לכך והוי ע"י גרם שרי ליה לירד ולטבול, דאינו אלא ע"י גרם דממילא המים מוחקין את השם והוי דומיא דחוצץ בפני הדליקה בשבת בכלים מלאים מים שבודאי כשהדליקה תגיע לשם יבקעו הכלים והמים יכבו האש, ואע"פ כן שרי כיון שאינו מכוין לחצוץ בפני הדליקה והכיבוי בא ע"י גרם שרי אע"פ דהוי פסיק רישיה ה"נ ל"ש." הרי מבואר לדעתו שאין היתר לגרום מחיקת השם אלא כשהוא אינו מתכוין אף שהוא פ"ר. ולענ"ד לדעת הרשב"א והריטב"א שאני מחיקה ע"י טבילה כיון שזו מעשה ממש והיא גרמא רק מפני שהיא ספק והוא אינו מתכוין לכך, אבל כשהגרמא אינה מעשה י"ל שהיא מותרת אף שהוא מתכוין לכך כשהיא לצורך מצוה. וכן נראה, שלדעת השלטי גבורים הנ"ל אף בשבת לא התירו כיבוי האש ע"י הכלים מלאים מים אלא כשהוא אינו מתכוין לכך, אבל נראה שלדעת התוספות בסוף פ" הכירה לגבי הלאמפ"א שהדין של כלים הוא כשהוא מתכוין לכבות, וכן הוא במרדכי שם והר"ן. ושוב ראיתי שכתב הביאור הלכה בס"שלד. בד"ה שודאי, שאף אם נתכוין לכבות גרם כבוי מותר. וכן הוא שם בכה"ח בשם העולת שבת. ולכן נראה שאנו לא קי"ל כשיטת השלטי גבורים בזה. ולכן אף אם נתכוין לגרום מחיקת השם הוא מותר כשאין מעשה, ואף אם הוא ודאי שימחוק השם, וכל זה אם הוא לצורך מצוה.

ד) **ועכשיו** יש לדון בדבר אחר, והוא שהלא מצינו לגבי הצלת כתבי הקדש מהדליקה בשבת שדעת רב חסדא בשבת קטז. היא שהטעם שמצילין כתבי הקדש שלא ניתנו לקרות בהן הוא מפני בזיון. ואף לרב הונא שם י"ל הכי שיש בזה בזיון, אלא לדעתו הוא עדיף טפי לחוש לשמא הוא אתי לכבוי, ולכן אין מצילין אותם. וזה בכלל כמה דברים שמצינו לגבי ספר תורה שיש בהם בזיון, עיין עוד בזה במרן בס"רפב. א. ובמקורות של הגר"א שם בס"ק א. ועיין במחנה אפרים הל" ספר תורה בד"ה לכאורה, שהאיסור של בזיון הוא רק מדרבנן. הרי מבואר שאף שכאן הוא יותר קיל מגרמא כיון שהוא לא הניח כתבי הקדש לפני הדליקה, ולכן אין כאן אפילו גרמא, ועדיין יש לחוש לבזוי שיש בשריפת כתבי הקדש, ולכן ק"ו לגבי גרמא בטבילה כהשם כתוב על היד שיש לאסור את זה משום בזיון. ולכן צריך טעם למה הוא מותר לטבול כהשם כתוב על ידו, שהלא יש לחוש לבזיון.

וראיתי בשבת קטו: שכתוב שם "ת"ר הברכות והקמיעין אע"פ שיש בהן אותיות של שם ומעניינות הרבה שבתורה אין מצילין אותן מפני הדליקה אלא נשרפים במקומן הן ואזכורותיהן". ובחידושי הר"ן שם בד"ה תנו, כתב בשם הרא"ה, וז"ל "דשם גמור קרי אותיות של שם, ומפני שלא נכתב בקדושה כראוי לו לא מצלי להו, והדין נותן דהא ברכות וקמיעין מדברים שנאמרו על פה הם, ואמרינן בהנזיקין דברים שבכתב אי אתה רשאין לאומרן על פה, ושבעל פה אי אתה רשאין לאומרן בכתב, וה"ה לכל דברים דלא ניתנו לכתוב שדינן כברכות וקמיעין ואפילו לרב חסדא לא מצילי, דע"כ לא קאמר רב חסדא דמצילין אלא כתבי הקדש דניתנו ליכתב בלשונן דבהא כשכותבן בכל לשון אע"פ שלא ניתנו לקרות בהן אם לא היה מציל איכא בזיון כתבי הקדש, אבל דברים שבעל פה מכוין שלא ניתנו ליכתב כלל ליכא משום בזיון כתבי הקדש, ומיהו דוקא לדידהו לא מצילי וכטעמא דאמרן, אבל לדידן דאפילו דברים שבע"פ ניתנו ליכתב ולקרות בהן אפילו ברכות וכיוצא בהן מצילי." ע"ש כל דבריו. ולפי זה י"ל שבזמן הגמרא לא שייך בזיון בטבילה כשהשם נכתב על ידו כיון שזה בכלל דברים שבעל פה שלא ניתנו ליכתב כלל, וליכא בזה בזיון, וזה כמו ברכות וקמיעין דלא שייך בהם בזיון.

אלא שיש להקשות על זה מדברי הרמב"ם מפ"ו הל"ו, שהוא הביא דין זה, ומשמע אף בזמן הזה יש להתיר לטבול טבילה של מצוה כשנכתב השם על ידו ואין לחוש לבזיון, אף דלדידן אפילו דברים דבעל פה ניתנו ליכתב. הרי שעדיין אין לחוש לבזיון. ונראה שי"ל שאף בזה"ז שדברים דבעל פה ניתנו ליכתב, מ"מ אין ניתנו ליכתב על

ידו אלא על נייר או קלף, ולכן אף בזה"ז ליכא בזיון כשנכתב השם על ידו.

וכתב באחיעזר הנ"ל בד"ה אך, "דמה שאמרו דמותר ע"י גרמא הוא רק בשם יחידי דאיתא בשבת הברכות והקמיעין אין מצילין מפני הדליקה אע"פ שיש בהן אותיות של שם". ולענ"ד כן הוא, אבל העיקר טעם הוא מפני השם יחידי בברכות וקמיעין אין ניתנו ליכתב כמבואר בר"ן הנ"ל בשם הרא"ה.

ה) **וראיתי** בתשב"ץ ח"א ס"ב. שלדעתו הטעם שאין איסור מחיקה או בזיון בטבילה כשהשם נכתב על ידו, הוא מפני שאין השם על בשרו מתקיים, ולכן הוא מותר משא"כ כשהוא בכתבי הקדש שהוא מתקיים. ולענ"ד נראה שהראשונים הנ"ל לא סברו כחילוק זה, אלא יותר נראה לדעתם שיש לחלק בין אם ניתנו לכתב או לא וכדביארתי. ועיין בבית אפרים הנ"ל בד"ה והיוצא, שהוא הקשה על התשב"ץ, שאם איירי שהשם על בשרו עומד למחיקה, אז מאי הקשה הש"ס מר" יוסי אר" יוסי דאסר גרם כבוי ומתיר טבילה, הלא החילוק מבואר שהדין של טבילה איירי רק באופן שלא הוה השם מתקיים, אבל אם הוא מתקיים אז גם ר" יוסי הוה אוסר משום גרמא ע"ש. וכן ראיתי באחיעזר הנ"ל בד"ה ועתה, שהוא הקשה על דעת התשב"ץ וכתב, "אך בכל זה העיקר חסר מן הספר, ומה מדמה שם לענין שבת דפריך ה"נ כתיב לא תעשה כל מלאכה וצ"ע." ולענ"ד אין זה קושיא שי"ל שלדעת התשב"ץ גרם מחיקה מותר מן התורה אף בשם שמתקיים, אלא אסרו רבנן משום בזיון, אבל בשם שאינו מתקיים שמצד עצמו נמחק ממילא, לכן בגרמא הוא אינו מוסיף כלום כי בלא"ה נמחק השם, לכן גרמא מותרת. וכן יש להוכיח משבת קטו: שכתוב שם "כתובין בסם ובסיקרא בקומוס ובקנקנתום בלשון הקדש מצילין אותן מפני הדליקה או לא". הרי שיש ספק בזה, אבל כתבו התוספות שם שמי פירות ומשקין הוו גרועים טפי, ולכן בזה נראה שי"ל שלכ"ע אין להציל, וי"ל הטעם כמו שביארתי שאין בזה בזיון כיון שמימילא הוא נמחק מצד עצמו, ולכן אם נשרף באש הוא אינו מוסיף כלום. ולכן לגבי טבילה בדיו לח על ידו יש לדמות זה לכתיבה במי פירות שלא שייך בזה בזיון. הרי שאף לר"י גרם מחיקת השם מותר מן התורה, ולכן שפיר הוא לגמרא להקשות מר"י אר"י, שלגבי מחיקת השם הוא מותר מן התורה אבל לגבי גרם כיבוי הוא אסר, ופריק שאה"נ שאף בשבת גרמא מותרת מן התורה, אלא שגזרו שמא אתי לכבוי. מ"מ נראה שהעיקר חילוק בזה הוא בין אם השם ניתנו ליכתב או לא וכמ"ש הר"ן בשם הרא"ה, אלא נראה שאף הרא"ה והר"ן מודים גם לסברת התשב"ץ שאם השם אינו מתקיים שגרם מחיקה מותר.

אלא שראיתי באג"מ הנ"ל בד"ה ומה שדחה, שלדעתו לא שייך איסור בזיון כשאין עשיה, והוא דחה סברת הרב שם שסבר כן, וז"ל "ומה שמשמע שכת"ר מחדש שיש שני ענינים, איסור לא תעשון שהוא רק במעשה ולא בגרמא, ואיסור בזיון כתבי הקדש שזה אף בגרמא, ומטעם זה איכה חיוב הצלה ובשם לבד ליכא איסור בזיון רק לא תעשון, לכן מותר בגרמא וכן לצורך ליכא איסור בזיון, תמיהני מאד היכן מצא שיש איסור חדש בבזיון שאינו מלאו דלא תעשון, דא"כ מנא ליה איסור זה, ואם כוונתו שרבנן אסרו וכדצריך לומר בחיוב הצלה אחרי שגרמא מותר דמדאורייתא דוחק לחלק בין שם לבד לכה"ק, מ"מ ודאי הם בגדרי איסור לא תעשון, ובכלל תמיהני אם יש שני ענינים איך שייך לחייב הצלה מצד איסור בזיון, הא לא נעשה ע"י שום אדם שלא שייך בזה בזיון, דלכן אינו חייב לקרוע בראיית ס"ת שנשרף שלא ע"י אדם בסוף מו"ק, אלא ודאי דמשום קדושת כה"ק חייבו בהצלה וכ"ש שאסור לגרום להם שיאבדו." הרי מבואר מדבריו, שאם יש איסור של בזיון הוא בכלל לא תעשון, דהיינו דוקא כשיש עשיה, כגון אדם שפושט רגליו כנגד ס"ת וכדומה שהוא עצמו עושה מעשה, לכן הטעם שמצילין כתבי הקדש הוא אינו מפני בזיון כיון שאין עשיה מהאיש בבזיון זה, אלא הוא רק מפני שצריך ליתן כבוד לקדושת כתבי קדש. והוא כתב שהטעם שצריך לקרוע כשהוא רואה ס"ת שנשרף ע"י אדם הוא מפני שיש בשריפה זו עשיה וזה בכלל בזיון, משא"כ כשנשרף באופן אחר.

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, הלא סבר ר" חסדא שהטעם דמצילין כתבי הקדש שלא ניתנו לקרות בהם הוא מפני בזיון, וזה אף שאין כאן שום מעשה מאדם אחר, אלא שהשריפה באה ממילא. ונראה שאף ר" הונא מודה לזה שזה בכלל בזיון, אלא לדעתו הוא יותר עדיף לדחות החשש של בזיון מפני החשש של שמא הוא אתי לכיבוי, כדביארתי לעיל. ומ"ש מדין ראיית ס"ת שנשרף, י"ל שכך תקנו חכמים שזה הוי כהמעשה של יהויקים כמבואר במו"ק כו. והם לא הוסיפו על מה שמצינו במקרא בירמיהו פ"לו. וכן הוא שהלא לדעת מרן ביו"ד ס"שם. לז. יש לקרוע דוקא בשריפת ס"ת ולא באיבוד ע"י דבר אחר כגון קריעה וכו', וכמבואר בירושלמי. הרי אף שיש בזיון בעשיה בקריעת ס"ת מ"מ עדיין אין לקרוע, לכן אין לומר שהטעם שאין קורעין כשהס"ת נשרף ממילא בלא עשיית

אדם שהוא מפני שאין בזה בזיון, אלא ודאי הוא בזיון אלא שלא תקנו קריעה על כך, כמו שלא תקנו על עשיה כקריעת ס"ת. ועיין להלן שביארתי שלדעת הרדב"ז והכנה"ג יש בזיון במחיקת השם אף שאין עשיה אלא גרמא. וכן הוא בנו"ב מה"ת או"ח ס"יז. שכתב, "י"ל דלא שרי גרמא אלא לטבילה של מצוה, אבל לדבר רשות אפילו גרמא אסור, ואף דליכא לאו דלא תעשון מ"מ אסור משום בזיון השם, דאין בזיון גדול יותר מגרם מחיקת השם". הרי בפירוש שאין בזיון בכלל לא תעשון ודלא כהאג"מ הנ"ל.

ו) **ועוד** יש לבאר בדין זה של מחיקת השם ע"י גרמא, שהרמב"ם לא התיר לטבול כשהשם נכתב על ידו אלא כשיש "טבילה של מצוה". הרי מבואר שלדבר רשות אין להתיר. ועוד כתב שהטעם שיש לכרוך הגמי על ידו הוא כדי שהוא לא עומד לפני השם כשהוא ערום, וזה אף שיש טבילה של מצוה. ונראה שסבר הרמב"ם שבטבילה של רשות אף מחיקה ע"י גרמא אסורה, אבל כשיש מצוה היא מותרת כיון שא"א לטבול בלי חשש של שמא ימחק שאין הגמי מועיל לזה שאף אם המים נכנסים לאט לאט תחת הגמי עדיין יש מחיקה כשהדיו לח כמובן. אמנם לגבי ערוה אפשר לתקן ע"י גמי, ולכן שפיר הוא לומר דבעינן גמי משום ערוה. אמנם נראה שאם יש איסור של ערוה כנגד השם והוא מפני בזיון, אז עדיין יש איסור של מחיקת השם, ואף שאין כאן איסור של מחיקה במעשה ידו כיון שהוא גרמא, מ"מ עדיין יש איסור של מחיקה מטעם אחר והוא מפני בזיון כמו שמצינו שיש בזיון לגבי ערוה, אבל כאן התירו בזיון זה של מחיקת השם כיון שהוא לצורך מצוה וא"א לטבול בלי חשש שמא ימחוק, משא"כ בבזיון של ערוה שיש תקנה ע"י גמי. וכן מצינו לגבי הצלת כתבי הקדש מלפני הדליקה שיש חשש של בזיון, דהיינו מחיקת השם ע"י הדליקה אף שאין גרמא כלל כמבואר בריש פ" כל כתבי, אלא כשאין כותבין כראוי כברכות וקמיעין, אין להצילים אף שיש אזכרות בהם, והוא מפני שבזה יש לדחות החשש של בזיון במחיקת השם מפני מצות שבת שמא הוא יבא לכיבוי אם התירו להציל אותם. וזה כמו טבילת מצוה שיש לדחות הבזיון של מחיקת השם משום מצות טבילה. הרי מצינו שיש חשש של מחיקת השם מפני בזיון אף כשאין איסור של מחיקת השם במעשה כשהוא רק גרמא בעלמא.

ולפי זה יש להבין מ"ש הרדב"ז בלשונות הרמב"ם ס"מז. לגבי טבילה כשהשם נכתב בידו, וז"ל "אינו מוחק בידים אלא ממילא הוא נמחק ע"י המים, ומש"ה בטבילת רשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, אבל בטבילת מצוה מותר כיון שאין שם אלא גרמא בעלמא." נראה שאף שמחיקת השם היא גרמא מ"מ בטבילת רשות עדיין גרמא במחיקת השם אסורה מפני שזו בכלל בזיון אף שאין כאן מעשה ידיו, אבל לצורך טבילת מצוה היא מותרת כיון שבזו אין לחוש לבזיון ואין כאן מעשה במחיקת השם כיון שיש רק גרמא בלבד. וראיתי בכסא רחמים בפ"ה דמסכת סופרים הל"יב. שהוא הקשה על הרדב"ז וכתב, "יש להשיב על מה שכתב הרב ז"ל דטבילת הרשות אסור לפי שהוא גורם למחיקת השם, דנראה דגרמא שרי אפילו לדבר רשות." ולענ"ד זה אינו אלא שיש שני מיני איסורים במחיקת השם אחד הוא מחיקה ע"י מעשה ובזה אין איסור בגרמא, אבל עדיין יש איסור אחר והוא משום בזיון אף כשיש רק גרמא בלבד, ולכן שפיר כתב הרדב"ז שבטבילת רשות יש איסור של מחיקה כדביארתי לעיל.

וכן כתב הכנה"ג בס"רעז. וז"ל "ונמצינו למדין מסוגיא דפ" כל כתבי דגרם מחק בלא מתכוין למוחקו במקום שצריך לטבול טבילה של מצוה שרי, אבל בלא צורך אפילו אינו מתכוין גרם מחק אסור, וכ"כ הרב שלטי גבורים פ" ד' מיתות." ואף על זה כתב הכסא רחמים "ואני הדל אמינא דגרמא שרי אפילו לדבר רשות... ועיקרא דדינא מ"ש הרבנים הנז' לא מוכח מידי מסוגית שבת, דבהדיא אמרינן לא תעשון עשיה אסור גרמא שרי" ע"ש. ולענ"ד דברי הכנה"ג נכונים ששפיר הוא ששייך בזיון במחיקת השם כשאין גרמא וכשיש רק טבילת רשות, והרמב"ם הזכיר הגמי רק לגבי ערוה כיון שבזה הוא יכול לתקן הבזיון אף כשיש טבילת מצוה, אבל אין הגמי מועיל לעצור המחיקה כיון שאף בגמי המים נכנסים לאט לאט תחת הגמי למחוק השם שהוא בדיו לח. ולכן כתב הרמב"ם דבעינן גמי רק משום ערוה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת הרדב"ז והכנה"ג.

ז) **אלא** שיש להקשות על מה שכתבתי ממ"ש בריש פ" כל כתבי, לגבי רבן גמליאל שהיה עומד ע"ג מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום וכו', ואמר רבי וכי מותר לאבדן ביד, אלא מניחן במקום תורפה. ופירש"י מקום גלוי והפקר. הרי אם יש ביזוי במחיקת השם מאי טעמא אמרינן מניחן במקום תורפה, ואין כאן צורך מצוה כטבילה כדי לדחות הביזוי. ועיין באחיעזר הנ"ל בד"ה אך העומד, שכתב, "כשיניחן במקום התורפה כדי לכלותן יראה בזיון לזמן מרובה, ועיין ברש"י ע"ז יג: ד"ה דהתם, ומדוע לא יתחייב לגונזן כדאיתא שם לענין קמיעין". וכן יש להקשות שכשרבן גמליאל בן בנו מצא תרגום איוב

הוא צוה לגנוז אותו ולא להניח אותו במקום הפקר. אלא נראה לענ"ד שרבן גמליאל שהיה בזמן בית המקדש רצה להורות לכל העולם שאין לקרות בתרגום כדמצינו במגילה ח: שאנו קי"ל כרשב"ג שבספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית, ולכן הוא חשב שיש מצוה להורות דין זה לכל, ולכן משום מצוה זו הוא מותר לדחות ביזוי השם שיש במחיקת השם, כדמצינו במצות טבילה שמותר לדחות הביזוי במחיקת השם. ועוד יש לתרץ והוא לפי מ"ש התשב"ץ הנ"ל והוא דבספר תרגום איוב אין האזכרות בו בלשון הקדש ע"ש.

ועוד י"ל בזה והוא שאין מקום תורפה נחשב בזיון אלא הוא בכלל גניזה. וכן נראה, שאחר ששמע ר"ג המעשה של ר"ג זקנו בזמן בית המקדש הוא צוה לגנוז אותו אף שזקנו צוה להניחן במקום תורפה. הרי משמע ששניהם שווים, ואף להניח התרגום איוב במקום תורפה אינו בזוי והוא ככל גניזה. וכן יש לדקדק בלשון ר"ח שם שכתב, "הביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך, אף הוא צוה עליו וגנזו, ורבי נמי הכי קאמר מניחו במקום התורפה והן כלין מאליהן". הרי נראה מזה שכל אלו שווים, ואין לחלק שבזה יש בזיון ובזה אין בזיון, וכן יש לדקדק מלשון "נמי הכי קאמר", דהיינו שגניזה והניחן במקום תורפה שווים. וכן נראה מהרמב"ם בהל" שבת פ"כג. הל"כו. שכל שהיו כתובין "בכל לשון או בכתב אחר... אסור לקרות בהם אלא מניחן במקום התורף והן אובדין מאליהן". וכתב ההג"מ באות ק. שם שהמקור לזה הוא, "אמר ר" יוסי מעשה באבא חלפתא וכו' עד והביאו לפניו ספר איוב תרגום אמר לבנאים שקעוהו בבנין ואף הוא צוה עליו וגנזו". הרי השוה ההג"מ גניזה למ"ש הרמב"ם להניחן במקום תורפה. הרי נראה שאף במקום תורפה אין בזיון והוא כגניזה. וראיתי באג"מ הנ"ל בד"ה ומה שהקשה, שאף הוא כתב שמה שהניחן במקום תורפה הוא כגניזה ע"ש.

ולכן מכל הנ"ל נראה שגרם מחיקת השם אסור, שאף שאין עשיה בזה מ"מ עדיין יש איסור של בזיון כמו שנראה מהרדב"ז והכנה"ג והנו"ב הנ"ל. אמנם כשהוא לצורך מצוה וא"א להציל מהבזיון באופן אחר יש להתיר, כדמצינו לגבי טבילה שהוא לצורך מצוה (משא"כ בערוה שיש לתקן זו ע"י כריכת גמי), אבל זה דוקא כשיש שם שלא ניתן ליכתב כגון שם על הכותל וכדומה שאינו על הנייר או קלף, או שהוא שם יחידי, וגם אם השם אינו מתקיים כמ"ש התשב"ץ, אבל בשם שניתן ליכתב וגם הוא מתקיים אף לצורך מצוה גרם מחיקה אסור, וכן נראה מהרא"ה והר"ן. וכשהתירו גרם מחיקה, אם יש בזה מעשה כטבילת השם במים אז בעינן שיהיה זה נראה כמי שאינו מתכוין אף שהוא מתכוין לכך בלבו, אבל בגרמא שאין בה מעשה כלל אז אף אם נתכוין לכך יש להתיר ודלא כדעת השה"ג בזה.

סימן פא.

שאלה: האם מחיקת כתבי הקדש כשאין אזכרות בהם, אסורה מדרבנן או מן התורה.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בפ"ו מהל" יסודי התורה הל"ח. "כתבי קדש כולן ופירושיהן וביאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות." הרי נראה מזה שכיון שאין אזכרות בהם האיסור הוא רק מדרבנן שיש בזה רק מכת מרדות, משא"כ כשיש אזכרות בהם שהאיסור מן התורה כמו שהוא כתב בהל"א. שם "כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלקיכם." וכן נראה מהספר המצות, לא תעשה ס"סה. שכתב הרמב"ם שם "שהזהירנו מנתוץ ומאבד בתי עבודת הקל, ומאבד ספרי נבואה, שלא נמחוק את השמות הנכבדים והדומה לזה, ולשון אזהרה בזה הענין הוא אמרו לא תעשון כן לה' אלקיכם אחר שקדם הצווי לאבד ע"ז ולמחות את שמה ולהרוס בתיה ומזבחותיה כלם ובאה אזהרה לא תעשון כן לה'. וכל מי שעבר על דבר זה כגון שהרס דבר מן ההיכל והמזבח והדומה לזה, או שימחה שם משמות ה' לוקה, ואזהרתיה מהכא ואבדתם את שמם וכו' לא תעשון כן לה'." ולכאורה י"ל שמ"ש הרמב"ם "שלא נמחוק את שמות הנכבדים והדומה לזה", שבדומה לזה נכלל הכינוים כמו רחום וחנון. אלא שזה אינו שאין איסור למחוק הכינוים כמ"ש הרמב"ם בהל" יסודי התורה שם בהל"ה. ולכן צ"ל ש"שמות הנכבדים" הם ההרבה שמות של הויה שיש בכתבי הקדש, והדומה לזה הם הז' שמות שהזכיר הרמב"ם בהל"ב. שאסור למחוקן, אבל אה"נ אם אין שמות אלו בכתבי הקדש אין איסור של מחיקה מן התורה, וזה מ"ש הרמב"ם בסוף לשונו, "או שימחה שם משמות ה' לוקה", הרי רק בז' שמות יש איסור תורה.

וכן הוא בספר החנוך מצוה תלז. שכתב, "ושאר הכנוים שמשבחים בהם הש"י כגון רחום וחנון וכו' הרי הם כשאר כתבי הקדש שמותר למחקם לצורך שום דבר. ומשז"ל

שכל כתבי הקדש ופירושיהם בכלל איסור זה הוא מדברי סופרים." וכן הוא בתשב"ץ בח"א ס"ב. שלדעתו יש רק איסור דרבנן לאבד כתבי קדש כשאין אזכרות בהם.

אלא שראיתי באחיעזר ח"א ס"מח. תשובה מחותנו ר" אליה אליעזר שהוא הביא המ"א בס"קנד. ס"ק ט. בשם הספר המצות הנ"ל, וכתב "דמשמע שם דאיכא איסור תורה". ולענ"ד אינו נראה כן מדברי הרמב"ם בספר המצות כדביארתי לעיל, שמ"ש "והדומה לזה" אין זה לשאר תיבות בכתבי הקדש אלא לז' שמות שאינם נמחקים.

וגם ראיתי באגרות משה או"ח ח"א ס"ו. שהוא כתב בד"ה ומה שדחה, "וכי רק על אזכרות נאמר איסור לא תעשון, דודאי על כל דברי תורה נאמרו, דגם בנתיצת מזבח ובתי כנסיות נאמר האיסור וכ"ש בעניני תורה אף בלא אזכרות שיש איסור שרפה ואבוד מלאו דלא תעשון." הרי לדעתו שיש איסור תורה לאבד כתבי הקדש אף כשאין אזכרות בהם וזה בכלל האיסור של לא תעשון. ולענ"ד זה אינו, אלא שיש רק איסור דרבנן כשאין אזכרות בכתבי הקדש כנראה מהראשונים הנ"ל.

סימן פב.

שאלה: האם יש חיוב מזוזה בבית האוצר או בית התבן שהוא ב' אמות רוחב על ח' אמות או יותר באורך.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"רפו. א. "אלו המקומות שחייבים במזוזה... אוצרות יין ושמן". וגם כתב שם בסע"ב. "בית התבן בית העצים ובית הבקר חייבים". ובסע"יג. הוא כתב, "בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור, ואם יש בו כדי לרבע ד' אמות על ד' אמות בשוה, אע"פ שארכו יותר על רחבו או שהוא עגול או בעל ה' זויות חייב." הרי לפי זה נראה שבית התבן או בית האוצר שהוא ב' אמות על ח' אמות חייב במזוזה, כיון שיש בו כדי לרבע ד' אמות על ד' אמות.

אלא נראה לענ"ד שהם פטורים, שהרי מה שפסק מרן בסע"יג. הוא לפי דעת הרמב"ם בהל" מזוזה פ"ו הל"ב. אבל דעת הרא"ש היא דבעינן ממש ד' אמות על ד' אמות כמבואר בכ"מ שם ובב"י בס"רפו. ולפי זה לדעת הרא"ש בית התבן פטור בנד"ד. וגם מצינו שמה שפסק מרן שבית התבן ובית האוצר חייבים במזוזה, זה לפי דעת הרא"ש כמבואר בב"י שם, אבל לדעת הרמב"ם בהל" מזוזה פ"ו הל"ז. "בית התבן בית הבקר בית העצים בית האוצרות פטורין מן המזוזה, שנאמר ביתך, ביתך המיוחד לך, פרט לאלו וכיוצא בהן" ע"ש.

ולפי זה בנד"ד י"ל ממה נפשך, דהיינו שלדעת הרמב"ם בית התבן זה בנד"ד פטור כמו כל בית התבן, ולדעת הרא"ש בית התבן זה פטור כיון שאין בו ד' אמות על ד' אמות ממש. הרי לכל הדעות הוא פטור מלקבוע בו מזוזה. או י"ל בזה ספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כהרמב"ם שכל בית התבן פטור, ואת"ל שההלכה כהרא"ש שבית התבן חייב, אז שמא ההלכה כהרא"ש דבעינן ד' אמות על ד' אמות ממש לחיוב מזוזה. ואל תשיבני, שכיון שמרן פסק שני דינים אלו לחומרא, דהיינו שיש חיוב מזוזה בכל בית התבן, ויש חיוב מזוזה כשיכול לרבע ד' אמות על ד' אמות, אז שוב אין לומר ספק ספיקא כנגד מרן, שזה אינו שכבר כתבו כמה אחרונים דאמרינן ס"ס אף כנגד מרן. וכן מצינו שלדעת הדבר משה בח"ג יו"ד ס"ב. הטעם דאמרינן ס"ס כנגד מרן אף ששני הספיקות כנגד דעתו הוא מפני שי"ל שאף מרן יודה כששני הספיקות מצטרפין יחד. וכן הוא עבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב יו"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר אבל אם מרן פסק לאסור אף כשיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. אמנם בנד'ד לא מצינו שמרן כתב שיש חיוב של מזוזה אף כששני הספיקות ביחד, ולכן שפיר י"ל בזה ספק ספיקא, ואין חיוב כאן לקבוע מזוזה.

ב) **מ"מ** נראה שאין לסמוך בנד"ד על שיטת הט"ז בדעת הרמב"ם, שכתב הט"ז באו"ח ס"תרלד.ס"ק ב. שאף לדעת הרמב"ם בעינן ד' אמות על ד' אמות, ואם צד אחד פחות מד' אמות אף הרמב"ם מודה להרא"ש שאין חיוב לקבוע מזוזה, ודלא כהבנת הרא"ש והטור והב"י בדברי הרמב"ם וכדביארתי לעיל. אלא כבר מצינו באחרונים שדחו דבריו וכתבו שהעיקר כדעת הרא"ש והטור בהבנתם בדעת הרמב"ם. וכן דעת המהרלב"ח בס"קי. דאע"פ שלא היה בו ד' על ד' ממש מ"מ כיון שיש בו כדי לרבע ד' על ד' נקרא בית לכל הדברים שנאמרו בבית שצריך יהיה ד' על ד', והוא הביא ראיה מדברי הרמב"ם מהל" מזוזה פ"ו הנ"ל, והוא כתב שהרמב"ם סמך על זה בשאר מקומות דבעינן ד' על ד' אמות לבית, כמבואר בברייתא בסוכה ג. ע"ש. וכן

נראה ממ"ש הראשון לציון לסוכה ג. שכתב "שמונה באורך ושנים ברוחב", ואף הוא כתב שיש ללמוד ממ"ש הרמב"ם במזוזה לשאר מקומות דבעינן בית דירה של ד' אמות שכל שיש בו כדי לרבע ד' אמות סגי ע"ש. וכן ראיתי בנהר שלום באו"ח ס"תרלד. שהוא חולק על הט"ז. וכ"כ החמד משה שם, וכ"כ הבנין ציון בח"א ס"צט. ע"ש. ולכן אין לסמוך על סברת הט"ז לפטור החדר מדין מזוזה.

וראיתי במאמ"ר בס"שצח. ס"ק ג. ובס"תרלד שאף הוא הקשה על דעת הט"ז, אלא הוא הביא ראיה לדעת הט"ז ממ"ש הרמב"ם בהל" שבת פ"יד. הל"ז. שכתב, "אי זהו מקום פטור, מקום פחות מד' על ד' וגובהו שלשה עד לרקיע... וכן מקום המוקף שאין בו ד' על ד' אפילו היה ארכו אלף מיל ורוחבו ארבעה פחות שעורה וגובהו משלשה ולמעלה הרי זה מקום פטור" ע"ש. וכתב המאמ"ר בס"שצח. "דברי הרמב"ם שבפיו"ד מהל" שבת שמבואר שם דכל שאין בו רוחב ד' אפילו פחות משעורה לא מקרי בית, ונמצאו דברי הרמב"ם ז"ל סותרים אלו לאלו דפשיטא דאי חשיב בית לענין מזוזה ושאר מילי, דהוי בית לענין גדר הרשויות". ולענ"ד אין מזה שום קושיא למ"ש הרמב"ם בהל" מזוזה, שלגבי מזוזה בעינן בית ודירת אדם וכל שיש ד' על ד' אפילו שצד אחד ארוך וצד אחד קצר עדיין זה בכלל בית ודירת אדם לדעת הרמב"ם, וכן י"ל בכל העשרה דברים בברייתא בסוכה ג. דבעינן שם בית. אמנם לגבי רשויות אין זה תלוי בדירת בית כלל. והלא מ"ש בפ"יד. הל"ז. הוא לא דיבר לגבי ד' אמות על ד' אמות, אלא בד' טפחים על ד' טפחים, ובזה הכל תלוי בגזירת הכתוב מה הוא מקום פטור, ואין זה ענין של דירה. ולכן אין בזה סתירה בדעת הרמב"ם ושפיר יש לפרש דברי הרמב"ם כמו שפירשו הרא"ש והטור והב"י.

ג) **ועוד** יש לצרף בנד"ד, והוא מ"ש הזרע אמת ח"ג ס"קמו. לגבי מנהג מקומו שלא לקבוע מזוזה בבית האוצרות אף שזה כנגד מ"ש מרן בשו"ע, וז"ל "דיש סמך למנהג זה עפ"י מ"ש רש"י שם ביומא יא. הנ"ל ד"ה בית אוצרות וכו' וז"ל ואין אדם דר בו ע"כ. וכתב על זה מר גיסי זצ"ל בשיח יצחק על יומא וז"ל כלומר דאין אדם דר בו בקביעות אבל לפעמים הולך ובא ודר בו דרך עראי, דאל"כ למ"ד דסתמא תנאי היא, מ"ט דמאן דמחייב, וכן ראיתי בב"ח ס"רפו. אות ה. שכתב כן ע"ש. וא"נ אפילו דאף דאין דרים כלל היא, וטעמא דאיירי בפתוחים לבית, והכי צייר בברייתא דלקמן דכייל רפת ולולין ומתבן בהדי שערי מדינות וכו', דטעמייהו משום דפתוחים לבית כדאיתא בירושלמי, ומאן דפטר להו אפילו נשים מתקשטות משום דכיון דעיקר תשמישייהו לדבר בזוי לאו דרך כבוד הוא דומיא דבית, וכדאיתא לקמן כנלענ"ד וקי"ל. עכ"ד מר גיסי. וא"כ לדידן דאין אנו דרים בהני אפילו דרך עראי, וגם על פי רוב אינם פתוחים לבית, אפשר דאף הרי"ף והרא"ש מודו דפטורים וקי"ל." הרי לפי זה אף בנד"ד אין בית האוצר או בית התבן בזמנינו פתוחים לבית וגם אין דרים בו כלל. ולכן אף שאין אנו נוהגים כהמנהג במקומו של הזר"א, מ"מ יש לצרף סברתו לנד"ד כשבית התבן או בית האוצר פחות מד' על ד' אמות ממש.

ולכן למסקנה נראה שאין בית התבן או בית האוצר של ב' אמות על ח' אמות חייבים במזוזה.

סימן פג.

שאלה: האם יש איסור של שעטנז בעניבה.

תשובה: א) **נשאלתי** לגבי עניבה על צוארו של אדם, שי"ל שיש בזה קצת חימום לצוארו, ולכן נראה שיש בזה איסור של כלאים. ולכאורה נראה שזה תלוי אם אמרינן דבר שאינו מתכוין מותר בכלאים, שכאן הוא אינו מתכוין לחימום כלל, אלא רק לנוי בעלמא. ולכן נראה שזה תלוי במחלוקת בין הרמב"ם והרא"ש, שכתב הרמב"ם בהל" כלאים פ"י הל"טז. "תופרי כסות תופרין כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים". הרי משמע שאם הוא דבר שאינו מתכוין הוא מותר, אבל אחר כך כתב הרמב"ם בהל" יח. "לא ילבש אדם כלאים עראי ואפילו ע"ג עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום, ואפילו להבריח את המכס, ואם לבש כן לוקה." הרי מכאן נראה שאף שהוא אינו מתכוין, שכל כוונתו רק להבריח מן המכס, מ"מ עדיין יש איסור תורה. ומרן בכסף משנה שם תירץ וז"ל "ונראה שטעמו משום דס"ל אפילו ר"ש מודה בהא (דלהבריח מן המכס שהוא אסור) דכיון שהוא לובש ממש הרי עבר על לא תלבש שעטנז, אבל מוכרי כסות ותופרי כסות שאינם לובשים ממש, אלא מעלים עליהם, מותר אם אינו מתכוין." ע"ש. וכן כתב מרן בב"י בס"שא. והוא כיון בתירוצו למ"ש רבינו אברהם בן הרמב"ם בברכת אברהם ס"יט. לפרש דברי אביו, וז"ל "שתופרי כסות ומוכרי כסות אינן לובשים הכלאים, וכשאסר הכתוב כלאים ואמר לא יעלה עליך, לא אסר אלא העלאה דרך לבישה, אבל עליה שאינה דרך לבישה לא אסר הילכך תופרי כסות ומוכרי כסות אין בהעלאת הכלאים עליהם

חשש לבישה אלא חשש הנאה, תדע דלא תנן ובלבד שלא יתכוונו ללבישה, אלא שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והנאה זו אינה ודאית אלא ספק היא". ואחר כך הוא כתב שבלבישה ממש להבריח מן המכס הוא הנאה ודאית ופסיק רישיה, ודלא כדעת ר"ע בב"ק קיג. שהתיר אף בזה. ע"ש. הרי שזה כדעת מרן. וכבר האריך בזה היביע אומר ח"ו יו"ד ס"כז. לבאר שכן סברו כמה גדולים בדעת הרמב"ם ודלא כקצת אחרונים שכתבו פירושים אחרים בדעת הרמב"ם ע"ש. ולפי זה י"ל שעניבה היא דרך לבישה ולכן אף שהוא אינו מתכוין להנאה לגופו אלא רק לנוי בעלמא, מ"מ הוא פ"ר ואסור.

אמנם דעת הרא"ש אינו כן, ולדעתו מותר להבריח מן המכס כיון שהוא דבר שאינו מתכוין, וכן הוא בפסקי הרא"ש בהל" נדה פ"ט. וכן כתב הטור בס"שא. הרי אף שיש לבישה גמורה, מ"מ עדיין שייך לומר דבר שאינו מתכוין. ולכן אף בנד"ד י"ל כן, שאין איסור לדעת הרא"ש ללבוש העניבה. אלא שאין זה ברור בדעת הרא"ש שהלא כתב הטור "ומפטחות הספרים שנותנין על הספר ושמסתפגין בהן אחר הרחיצה יש בהן משום כלאים." ולכאורה נראה שזה דבר שאינו מתכוין, שהוא אינו כיון לחימום אלא לקרות הספר או לנגב גופו. וגם כתב הטור שם בשם הרא"ש לגבי כלאים במרדעת החמור, "שלא יתננה על כתפיו אפילו להוציא בה הזבל". הרי נראה מזה שאף שהוא כיון רק להוציא הזבל ואינו מתכוין לחימום גופו עדיין יש איסור. וכן לגבי מפטחות שמסתפרין בהן כתב הטור, "אם יש לו בית ראש ולובשין אותם כדרך לבישה אסור אם לאו מותר". הרי כאן הוא כוין רק להציל בגדיו מלכלוך ע"י השערות מראשו, ולא לחימום גופו, ולכן הלא בין שיש לו בית ראש או לא עדיין יש להתיר לדעת הרא"ש שסבר לגבי להבריח מן המכס שהוא מותר משום דבר שאינו מתכוין. ולכן פש גבן לברר הדבר.

ב) **כתב** הרא"ש בפ"ט דהל" נדה אות ט. "מפטחת הספרים אסור משום כלאים כשבני אדם מסתפרין פורסין עליהן סדין כדי שלא יתלכלכו בגדיהם. ירושלמי אמרינן במכוין לשם מלבוש אבל אינו מכוין לא. יש מקומות שמפטחות שלהן יש להן בית ראש ולובשין כמין מלבוש כמו שעושין בארץ ספרד." ועל פי זה כתב הטור הנ"ל "אם יש לו בית ראש ולובשין אותם כדרך לבישה אסור אם לאו מותר." אלא שיש להעיר על הרא"ש שהלא כתב הירושלמי שהכל תלוי בכוונת האיש, ולא כתוב בירושלמי שהוא תלוי בצורת הבגד. וכן העיר הדברי חמודות שם בס"ק כד. על הטור, וז"ל "ולא הזכיר לשונו של הירושלמי שמתכוין למלבוש, נראה מזה דלאו בכוונה תליא מלתא, אלא הירושלמי הכי קאמר, כשהוא עשוי בענין שראוי ללובשו." ויש להבין למה לא פירשו הרא"ש והטור הירושלמי כפשוטו שאין נ"מ לגבי הבגד עצמו אלא הכל תלוי בכוונתו.

ויש לחזק הקושיא הנ"ל לפי מה שמצינו בדעת הרמב"ם בדין זה, שבהל" כלאים פ"י הל"כב. הרמב"ם השמיט הדין של מפטחות ספרים, וזה קשה שהוא דין מפורש במשנה ואין מחלוקת בדבר. ולכן כתב הרדב"ז שם "ונכון אצלי שחסר מן הספרים". ולפי זה י"ל שאף הרמב"ם הסכים לדין זה, אלא שהעיר הב"י בס"שא. על הרמב"ם וז"ל "וצריך טעם למה השמיט הירושלמי שהצריך בשל ספרים שיכוין לשם מלבוש." ולענ"ד נראה שסבר הרמב"ם שאם אסור ליתן מרדעת החמור על כתפיו וזה בכלל דרך לבישה ואף שהוא אינו מתכוין לחימום אלא להציל בגדיו מלכלוך ע"י הזבל, אז אף ליתן המפטחות על בגדיו הוא אסור ולא אמרינן בזה דבר שאינו מתכוין, ויש לדמות דין זה למי שמבריח מן המכס שהוא אסור לדעתו, ואין לדמות דין זה לתופרי כסות שמותר אם אינו מתכוין משום ששאני התם שאין פריסת הבגד עליו אלא שהבגד מקופל על ברכיו, אבל לגבי המרדעת והמפטחות הוא פורס אותם על גופו דרך לבישה. ולפי זה סבר הרמב"ם שאין דין של מפטחות תלוי בכוונתו ודלא כהירושלמי ובכל אופן הוא אסור. ונראה שירושלמי סבר כר"ע שסבר שאף בפ"ר יש להתיר כמבואר בתשובת רבינו אברהם הנ"ל.

ולפי זה יש להקשות על הרא"ש שאם הוא סבר לגבי המכס שדבר שאינו מתכוין מותר, ולכן אף לגבי מי שלובש מפטחות שיש בית ראש יש להתיר משום דבר שאינו מתכוין. ולענ"ד נראה שיש לפרש לדעת הרא"ש שמלבד הטעם שהאיש אינו מתכוין במחשבתו לחימום גופו עדיין בעינן הוכחה אחרת ממחשבתו שהוא לא כיון לחימום גופו, וכדמצינו לגבי המכס, שבזה י"ל שכיון שהוא עומד לפני המכס יש הוכחה מלבד מחשבתו שהוא רוצה להבריח מהמכס שהכל רואים שהמכס לפניו. אמנם לגבי המפטחת ספרים אם אין לה בית ראש יש הוכחה במטפחה עצמה שהוא מתכוין רק להציל בגדיו מהשערות ולא לחימום, אבל כשיש בית ראש בזה יש הוכחה שהוא מתכוין לחימום, שהלא אף בלי הבית ראש הוא יכול להציל בגדיו מהשערות כבסתם מפטחת ספרים, אלא צ"ל שאם יש בית ראש אז יש הוכחה שהוא כיון לחימום גם כן, ושוב אין לומר שהוא דבר שאינו מתכוין כיון שיש הוכחה מצורת הבגד שהוא כיון לחימום.

ג) **אלא** שעדיין יש לדון לגבי מרדעת החמור, שהלא דין זה דומה למפטחת ספרים, שהוא כיון רק להציל בגדיו מלכלוך הזבל, ולכן הוי ליה להרא"ש להתיר. אלא לענ"ד נראה שאין זה כוונת האיש שאם הוא כיון רק להציל בגדיו מלכלוך הזבל אז אף פריסת מפטחת על כתפיו מועילה לזה. אלא נראה שכוונת המרדעת היא אינה להציל בגדיו, אלא כדי להגן גופו מנזק, שאם הוא נושא דבר קשה על כתפיו כגון אבנים, אז אם יש אבנים חדים הם יכולים לנעץ את גופו ויש לו צער בזה, ולכן המרדעת שהיא קשה כמבואר ברא"ש שם אות י. יכולה להגן גופו, ובזה כתוב במשנה בפ"י דכלאים שהוא אסור "אפילו להוציא את הזבל", שאף שזבל בדרך כלל הוא רך, מ"מ פעמים שמא יש בתוך הזבל דבר קשה שיכול להזיק גופו, ולכן אף בזבל הוא כיון להגן גופו. הרי מצינו שכוונת המרדעת היא להגן גופו, ולא רק להציל בגדיו מטינוף, ולכן זה בכלל הנאה שאסור, שלא הנאת חימום בלבד אסורה כשהוא לובש בגד, אלא אף מה שהבגד יכול לשמור גופו מנזק או צער אסור. ולכן כתוב במשנה "שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים". הרי אף להציל גופו ממי הגשמים נחשב הנאה, ולכן ה"ה כשהבגד מציל גופו מנזק. ולכן מצינו שאין המרדעת להציל בגדיו מלכלוך אלא לשמור גופו, ולכן מאחר שהוא כיון לכך הוא אסור גם לדעת הרא"ש.

וראיתי בש"ך בס"שא. ס"ק ח. שכתב, "דהוצאת זבל לא הוי דבר שאין מתכוין דהא אינו נוטל המרדעת אלא כדי שלא ילכלך בגדיו ומתכוין להציל בגדיו ודמי ללא יקח אדם ביצה חמה בבגד כלאים דלקמן סע"יב. ודלא כהעט"ז דחשיב ליה דבר שאינו מתכוין." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שאם יש אסור לכוון להציל בגדיו, אז אף לגבי מטפחות שמסתפרין בהן שאין להן בית ראש עדיין יש לאסור כדין מרדעת, ששניהם על גופו ושניהם להציל בגדיו. אלא לפי מה שביארתי אתי שפיר, והוא שאין איסור בהצלת בגדים מלכלוך שאין זה הנאה לגופו אלא לבגדיו, ולכן למפטחות ספרים שאין להן בית ראש אין איסור שהוא אינו מתכוין להנאת גופו לדעת הרא"ש, משא"כ במרדעת שהוא כיון לשמירת גופו מנזק, ולכן הוא אסור. וכן י"ל לגבי הביצה חמה שהוא כיון לשמור גופו. ושוב ראיתי בגר"א שם בס"ק טו. שהוא כתב, "אבל הצלת השערות על בגדיו אינה חשובה הנאה דדוקא הצלת גופו מחמה וגשמים חשיבא הנאה, ודברי הש"ך סוף ס"ק ח. אינן נכונים." וזה כשפירשתי לעיל.

הרי נראה מזה שהרא"ש התיר דבר שאינו מתכוין בכלאים אם יש הוכחה שאין כוונתו לחימום. אלא שעדיין קשה מדין שאר מפטחות, שכתב הטור "ומפטחות הספרים שנותנין על הספר ושמסתפגין בהן אחר הרחיצה יש בהן משום כלאים." ולכאורה נראה שהוא כיון רק לקריאת ספר או לנגב גופו ולא כיון לחימום או לשמירת גופו, ולכן למה יש איסור בהן לדעת הרא"ש שסבר דבר שאינו מתכוין מותר, וגם כאן יש הוכחה שהוא כיון לדבר אחר שמפטחת ס"ת מיוחדת לס"ת, ויש הוכחה שכל כוונתו לקריאת התורה. וכן מפטחות שמסתפגים בהן אחר הרחיצה, גם בהן יש הוכחה שהן לתכליתן ולא לשמירת הגוף או לחימום. ולכן מאיזה טעם יש איסור בהם לדעת הרא"ש. אלא נראה שהרא"ש סבר שבמפטחות אלו הוא כיון לחמם ידיו, ואין זה דבר שאינו מתכוין, וזה מפני שכתב הרא"ש בהל" נדה פ"ט אות ט. "מפרש בירושלמי מפטחת הידים פעמים שמחמם בה ידיו." הרי לא כתוב "שמתחמם ידיו", דהיינו ממילא אף כשאין כוונה, אלא מחמם בה ידיו, דהיינו שהוא ממש כיון לכך. וכן נראה גם כן ממה שהרא"ש הביא דין זה מיד אחר מה שהוא כתב למעלה מזה שדבר שאינו מתכוין מותר, ולכן צ"ל שאין חימום הידים בכלל זה כיון שחימום הידים אסור, ומשמע שהוא כיון לחימום ולכן הוא אסור. וכן ראיתי בגר"א בס"שא ס"ק טו. שכתב, "... דאם מכוין בלא"ה אסור כמו מטפחות הידים". הרי שבמפטחות הוא כיון לחימום.

ולפי זה נראה שבנד"ד יש להתיר העניבה לדעת הרא"ש כיון שאין כוונתו לחימום כלל אלא רק לנוי, וכן יש להוכיח מהעניבה עצמה שהיא אינה לחימום אלא לנוי, וכמו שהבית ראש למפטחת ספרים מוכיח שהוא לחימום כמו כן העניבה מוכיחה שהיא לנוי ואינה לחימום, ושפיר י"ל שלדעת הרא"ש מותר ללבוש העניבה כיון שהוא דבר שאינו מתכוין.

ד) **אמנם** כיון שמרן פסק בס"שא. ה. כדעת הרמב"ם שאסור ללבוש כלאים כדי להבריח מן המכס, נראה שיש לאסור העניבה. ואף שמצינו שהרמ"א בסע"ו. הביא דעת הרא"ש, מ"מ אין ללמוד מזה שהוא פסק כהרא"ש כדי להתיר לגמרי, אלא נראה שהוא רק בא לומר שיש מחלוקת בזה, ואף לדעתו נראה שהוא מודה שיש להחמיר אם לא שיש טעם אחר לצרף לדעת הרא"ש כדי להתיר. ולכן לכאורה יש לאסור בנד"ד.

אמנם עדיין יש לדון בזה, כיון שגם כתב הרמב"ם בהל" כלאים הנ"ל בהל"יט. "אין איסור משום כלאים אלא בגדים

שהן דרך חימום כגון הכתונת והמצנפת והמכנסיים... אבל... סמרטוט שמניחין עליו רטיה או מלוגמא או אספלנית וכיוצא בהן, הרי אלו מותרין אע"פ שבשרו נוגע בהן, שאין דרך חימום בכך." וכן פסק מרן בס"שא. יד. ולענ"ד נראה שאף לגבי העניבה י"ל שאין דרך חימום בכך, שאף שמצינו בימי הקור שאדם משים הסודר סביב צוארו, מ"מ התם הסודר על בשרו למעלה מצוארון הכתנת, משא"כ בעניבה שדרך לבישה היא תחת צוארון הכתנת, ואין זה דרך חימום. ועוד יש הוכחה מגוף הרטיה וכו' שהם לרפואה ולא לחימום, וכן י"ל לגבי העניבה שיש הוכחה מגופה שהיא רק לנוי בעלמא. ואף שכתבתי לעיל שלענ"ד שאף מפטחת ספרים שאין לה בית ראש אסורה לדעת הרמב"ם שזה דרך לבישה אף שהיא אינה מיוחדת אלא להציל בגדיו מהשערות, מ"מ שאני התם כיון שהיא מטפחת גדולה שהוא פורס על רוב גופו וזה בדרך לבישה, ויש לדמות זה לביצה יד: שאף לגבי וילון יש איסור כלאים כשהשמש מתעטף בשוליו כמבואר ברש"י שם אף שהוילון אינו מיוחד ללבישה, אלא כיון שהוא כמעט על רוב גופו זה נחשב דרך חימום, אבל כשרק מעט מהעניבה על צוארו ואותו מעט כמעט אינו מועיל כלום לחימום, ודאי י"ל שאין דרך חימום בכך. כן נראה לענ"ד. ולכן נראה שיש סברה לומר שאף לדעת הרמב"ם אין איסור כלאים בעניבה. ואת"ל שעדיין דין זה בגדר של ספק להרמב"ם, אז י"ל בזה ס"ס, דהיינו שמא אף הרמב"ם מודה שאין דרך חימום בעניבה, ואת"ל שאף בעניבה יש דרך חימום, מ"מ שמא ההלכה כהרא"ש שסבר שדבר שאינו מתכוין מותר. ולכן יש להתיר העניבה שיש בה כלאים, כן נראה לענ"ד.

סימן פד.

שאלה: האם יש ללמד זכות על אלו שלא הקפידו לבדוק אם הוילון יש בו שעטנז או לא.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"שא. יא. "וילון אם הוא רך אסור לעשותו מכלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים ואם הוא קשה מותר." הרי שיש לבדוק הוילון רך אם יש בו שעטנז או לא. אלא שיש לחקור בטעם לדין זה כדי לברר התשובה לשאלה זו.

כתוב במשנה בביצה יד: "משלחין כלים בין תפורין בין שאינן תפורין ואע"פ שיש בהן כלאים". וכתוב בגמרא שם, "בשלמא תפורין חזו למלבוש, שאין תפורין נמי חזי לכסוי, אלא כלאים למאי חזו... אלא בוילון, והאמר עולא מפני מה אמרו וילון טמא מפני שהשמש מתחמם כנגדו, אלא בקשין וכי הא דאמר רב הונא בריה דרב יהושע האי נמטא גמדא דנרש שריא" ע"ש. ופירש"י "בוילון: שראוי לפרסו כנגד הפתח. מפני מה אמרו וילון טמא: מקבל טומאה ולא עשאוהו כא' ממחיצות הבית שאינן מקבלות טומאה. מפני שהשמש מתחמם כנגדו: מתעטף בשוליו לפיכך יש תורת כלי עליו, וכיון דמתחממים כנגדו אסור לעשתו כלאים." הרי שלדעת רש"י החשש בוילון הוא מפני שהשמש מתעטף בשוליו. ונראה שהשמש נתכוין לכך מפני הקור, והוא עושה כן דרך לבישה, וכן נראה מהב"ח בס"שא. שכתב שאין איסור "אא"כ שגוף האדם נהנה בלבישה והעלאה עליו". אלא שלכאורה נראה מפירש"י שאין חילוק בין אם הוילון קשה או רך, ובכל אופן יש איסור, שמ"ש הגמרא אחר כך "אלא בקשין" פירש"י "בגדים שאין מחממים מותר לישב עליהן." הרי ה"בקשין" אינו שייך לדין של וילון אלא הוא איירי בשאר בגדים. וכן נראה, שהלא אם השמש לובש כלאים קשין עדיין יש איסור תורה כמ"ש הרא"ש בפ"ט דנדה אות כ. "אבל בלבישה והעלאה אסירי משום מדאורייתא אע"פ שהן קשין." וכן הוא בתוספות בביצה טו. ד"ב אלא, שכתבו, "אפילו קשין אסורין בלבישה ובהעלאה". אמנם ראיתי במאירי שם שכתב, "הווילון מן הדין אינו מקבל טומאה שהרי הוא כאחת ממחיצות הבית וחכמים גזרו עליה שתקבל טומאה מפני שהשמש מתחמם כנגדה ומתעטף בשוליה, ומטעם זה גם כן גזרו בה שלא יערב בה כלאים, ודוקא ברכה שהשמש עשוי ליכרך בה." הרי הוא הביא טעם רש"י הנ"ל ועדיין כתב שטעם זה שייך רק ברכה, וזה מפני שאה"נ שיש איסור לבישה מן התורה אף בקשין, אבל האיסור לגבי וילון הוא מטעם גזרה שמא מתעטף בו, ולא שייך לגזור גזרה זו אלא ברכין כיון שרק רכין ראוים להתעטף בהם, כן נראה לדעת רש"י.

ב) **אלא** שהרמב"ם יש לו שיטה אחרת בזה, והוא כתב בהל" כלאים פ"י. הל"יב. "וכן מותר מן התורה לישב על מצעות של כלאים שנאמר לא יעלה עליך, אבל אתה מציעו תחתיך, ומדברי סופרים אפילו עשר מצעות זו על גבי זו והתחתון שבהן כלאים אסור לישב על העליון שמא תכרך נימא על בשרו. במה דברים אמורים ברכין כגון יריעות ושמלות, אבל בקשין שאינן נכרכין כגון כרים וכסתות מותר לישב ולהסב עליהן, והוא שלא יהיה בשרו נוגע בהם. וכן הפרוכת שהיא כלאים אם היתה רכה אסורה שמא יסמך לה השמש ותעלה על בשרו, ואם היתה קשה שאינה נכרכת מותרת." הרי לדעתו אין הטעם מפני שהשמש

מתכוין ומתעטף בשוליו כמ"ש רש"י, אלא הוא מפני שיש לדמות דין זה לגזרת חכמים של עשר מצעות ושמא תכרך נימא על בשרו, וזה שייך רק ברכין. ולכן אין כאן דרך לבישה כפירש"י אלא החשש הוא שמא יסמך בלבד בלי לבישה. ועוד נראה שאין הרמב"ם פליג על טעם דעולא, אלא הוא פירש "מתחמם כנגדו" דהיינו ע"י סמיכה והוא בימי הקור, ואף שאין זה דרך לבישה מ"מ הוא עדיין אסור שסמיכה דומה לישיבה והסיבה שהן בכלל גזרת רבותינו של שמא תכרך נימא על בשרו. אלא ראיתי ברדב"ז שם שכתב, "אלא דקשיא לי דעולא קאמר טעמא מפני שהשמש מתחמם כנגדו, ורבינו כתב שמא יסמך השמש ותעלה על בשרו, וי"ל דנקיט רבינו טעמא דשייך בכל זמן אפילו כשאין שם קור." ולענ"ד הרמב"ם לא זז ממה שאמר עולא, אלא שעולא אמר הטעם שמביאין לידי סמיכה, והרמב"ם כתב הטעם שיש איסור בסמיכה, ולכן הטעם שמביאין לסמיכה הוא מפני שהשמש מתחמם ע"י הסמיכה, והטעם שיש איסור בסמיכה הוא מפני שמא תכרך נימא על בשרו.

ג) **ונראה** שהרא"ש יש לו שיטה אחרת, שהוא כתב בהל" נדה פ"ט. אות כ. "ואמר עולא מפני מה אמרו וילון אסור, מפני שהשמש מתחמם כנגדו, פי' אסור לעשותו כלאים אלא בקשין כי הא דאמר רב הונא בריה ברב יהושע האי נטמא גמדא דנרש שריא, הם בגדים לבדים והן קשין כמו גמוד מסאניה דבר שהוא נכווץ ונעשה קשה ומותרין אפילו בלבישה, דלבדין הרכין אסורין מדרבנן בפרק בתרא דכלאים הלבדין אסורין מפני שהן שועין אבל טווי ואריג אינו הילכך מדאורייתא שרו, ובקשין אוקמוה אדאורייתא ושרו אפילו בלבישה." נראה שכוונתו שיש להתיר וילון קשה רק אם הוא לבדים כמו שמצינו בהאי נטמא דגמדא דנרש, וזה מפני שהוא כתב "כי הא", דהיינו הוליון דומה לנטמא דגמדא. והוא לא כתב אם החשש הוא שמא מתעטף בשוליו כרש"י או שמא יסמך בו כרהמב"ם. אמנם נראה שכיון שהוא כתב "מותרין אפילו בלבישה", הוא סבר כרש"י שכתב שהאיסור בוילון הוא מפני לבישה דהיינו מתעטף בשוליו, וא"כ בקשין אפילו לבישה מותרת בוילון של לבדים. כן נראה לענ"ד לפרש דעת הרא"ש אף שכעת לא ראיתי מי שפירש שהרא"ש איירי רק בלבדים. (ולהרמב"ם א"א לפרש כדעת הרא"ש כיון שהרמב"ם סבר שלבדים אסורים בלבישה מן התורה כמבואר בפ"י. הל"ב ע"ש.)

וראיתי בטור שכתב, "וילון אם הוא רך אסור לעשותו מכלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים." הרי אף הוא התיר רק בוילון רך. אלא הוא לא כתב שזה איירי רק בוילון שנעשה מלבדים כנראה מהרא"ש בהל" נדה הנ"ל. אלא נראה שהוא סתם את דבריו לכלול אף דעת רש"י והרמב"ם, שלדעתם אף בכלאים מדאורייתא מותר בקשין. ומרן בב"י הביא פירש"י ואחר כך כתב "וכן פסק הרמב"ם והרא"ש". הרי נראה מזה שכולם סברו כעולא, אבל לא ירד מרן לבאר שכל אחד יש לו שיטה שונה מחבירו כדביארתי לעיל. ובשו"ע כתב מרן כלשון הטור "וילון אם הוא רך אסור לעשותו מכלאים מפני שהשמש מתחמם בו לפעמים ואם הוא קשה מותר." אלא הוא רק הוסיף על לשון הטור בסוף דבריו וכתב "ואם הוא קשה מותר", אף שהוא כבר מובן מהרישא כיון שהוא כתב שם "אם הוא רך אסור", משמע בקשה מותר. וראיתי בשולחן גבוה שם שאף הוא כתב שמרן הביא לשון הטור ע"ש. ולפי זה נראה שמרן לא הכריע בטעם גזרה זו אם הוא כפירוש רש"י או הרמב"ם. אלא שראיתי בגר"א שם באות טז. שכתב, "ואם היה קשה מותר: רמב"ם משמע שמפרש מש"ש אלא בקשין קאי אוילון וכן גמדא כו' כה"ג מכח קושית תוס' ולא פי' כפירש"י לישב, דקשה לו דה"ל לגמ' להביא מתני' דכרים וכסתות." ע"ש. הרי לדעתו שהרמב"ם סבר שמ"ש בגמרא "אלא בקשין" הוא שייך להוילון דהיינו שרק וילון שהוא קשה מותר, אבל לדעת רש"י שפירש אלא בקשין "בגדים שאין מחממים מותר לישב עליהן", הרי הקשין לא שייך לגבי וילון אלא הוא איירי בשאר בגדים, ולכן משמע שבוילון לדעת רש"י אף קשין אסור שהלא לבישה בקשין אסור כדביארתי לעיל בשם התוספות והרא"ש, ולכן רש"י אסר הוילון אף בקשין, וכיון שמרן כתב שקשין מותר, צ"ל שהוא סבר כשיטת הרמב"ם, כן נראה כוונת הגר"א. ולענ"ד נראה שזה אינו, וזה מפני שנראה מהמאירי הנ"ל, שאף שהוא פירש כרש"י שהאיסור משום "מתעטף בשוליו", מ"מ הוא כתב שגזרה זו שייך רק בקשין שלא שייך לומר מתעטף בשוליו אלא ברכין שאין דבר קשה בר עיטוף.

ד) **ולפי** זה נראה שיש ליתן טעם כדי ללמוד זכות על אלו שלא הקפידו על בדיקת וילון בזמנינו, בין לדעת רש"י ובין לדעת הרמב"ם, כיון שאין הכרעה בדברי מרן איזה פירוש הוא העיקר. ונראה שי"ל שבזה"ז לא מצינו כלל מי שמתעטף בשוליו של וילון מפני הקור. ועוד י"ל שיש לשאול למה כתב עולא גזרה זו מפני השמש, הלא הוא שייך בכל בני הבית. אלא נראה שבזמנם משום העניות השמש אין לו בגדים הראוים ללבוש בימי הקור, וזה כמ"ש הריב"ש בס"קנג. "אתה שערת באנשי מיורקא שעשירה, היו להם בתים מלאים כל טוב, אוצרות כסף

וסחורה... אבל תשער בתושבי הארץ הזאת שאינם מספיקים ללחם צר, ומים במשורה ועל הארץ ישנים או על שטיח עור, ובכסות יום מתכסים בלילה, ומלבושיהם טלאי על גב טלאי, ורובם הולכים יחפים, ובימי חז"ל כך היו כמו ששערו במזונות האשה למשרה אשתו על ידי שליש (כתובות סד:), וגם מגדולי חכמים היו בעלי אומנות כמו שאמרו על רבי יהושע שהיה פחמי, והלל שהיה מזרע דוד היה משתכר בזוז אחד להביא מן היער חבילת עצים וכו'." ע"ש כל דבריו. הרי בימי חז"ל "מלבושיהם טלאי על גב טלאי", ובפרט בשמש שהוא יותר עני מהבעל הבית, ולכן שפיר יש לגזור בימי הקור, אבל בזמנינו שלא מצינו מי שמתעטף בוילון מפני הקור, י"ל שלא שייך גזרה זו.

ואל תשיבני שאין לומר בגזרות חז"ל בטל הטעם בטל הגזרה אלא אף שלא שייך הטעם לגזרה עדיין יש לקיים אותה. וזה אינו, שכבר כתב הפר"ח ביו"ד ס"קטז. ס"ק ב. על דין זה של אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה,"אלא שיש להקשות על זה דבפ"ק דעכו"ם קתני לפני אידיהן של גוים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהם, ואפ"ה גרסינן התם פ"ב רב יהודה שדר ליה לאבידרנא ביום אידו, אמר קים ליה בגויה דלא פלח לעכו"ם, וכן רבא שדר קורבנא לבר ששך ביום אידו מהך טעמא, ואמאי לא אמרינן דלא פלוג רבנן ואף שבטל הטעם לא בטל התקנה, וכן בפ" א"מ קתני דמורייס של גוים אסור משום חשש תערובות יין, ומבואר שם בגמרא דבמקום שהיין דמיו יקרין מן המורייס מותר, וצ"ל דבהני מעיקרא כי תקון הכי תקון שלא אסרו לשאת ולתת אלא במי שעובד עכו"ם, וכן לא אסרו המורייס אלא במקום שהיין בזול, וא"כ מעולם לא נאסר במנין דנצטריך להתירו" ע"ש. וכן י"ל בנד"ד שהאי דעולא לא הוי גזרה כללית, שמצינו שבפרוכת לפני הארון אין איסור כמבואר ברמ"א בס"שא. יא. וגם כתב הים של שלמה בפ"ק דביצה אות מה. "או בגובה מקום דליכא למיחש שיתחמם כנגדו שרי", דהיינו דלא כדמצינו לגבי קריאת ספר כנגד הנר בשבת באו"ח ס"ער"ה שכתב מרן שהוא אסור "ואפילו הוא גבוה עשר מקומות שאינו יכול ליגע אליו, שלא חלקו חכמים בדבר". וכן מצינו במהרי"ל דאין לתלות שעטנז בסוכה אא"כ גבוה מתשמיש אדם, כמבואר בדרכי משה ומ"א באו"ח ס"תרלח. הרי מוכח מכל זה שאין זה גזרה כללית אלא שרבותינו גזרו בתחילה רק במקום דשייך לומר שמא מתחמם כנגדו, אבל בזמנינו דלא ראינו דבר כזה י"ל דלא שייך גזרה זו. ויש לדמות זה למ"ש במשנה בע"ז כא. "אף במקום שאמרו להשכיר, לא לבית דירה אמרו, מפני שהוא מכניס לתוכו עבודת כוכבים, שנאמר לא תביא תועבה אל ביתך". וכתב הרא"ש שם באות כב. "ובימיהם היא רגילין להכניס עבודת כוכבים לבתיהן בקבע תמיד... והאידנא שאין העובדי כוכבים רגילין להכניס עבודת כוכבים לבתיהם אלא בשעת חולי שרו." ואף בנד"ד י"ל הכי, שבזמנם השמש היה רגיל להתעטף בשוליו הוילון ויש לגזור, אבל האידנא שאין רגילין בכך שרו.

ולפי מ"ש שאין זה גזרה כללית יש לפרש תשובת הרא"ש כלל ב. ס"ו. שכתב, "וילון העשוי למחיצה ואין מתחממין בו כלל אין בו משום איסור כלאים." והקשה על זה מרן בב"י בס"שא. וכתב, "ותימא שזה היפך מ"ש בפסקים, ושמא י"ל דה"ק וילון שהוא קשה עד שאינו ראוי להתחמם בו." ולענ"ד הוא קשה לפרש כן בדברי הרא"ש שהלא העיקר חסר בדבריו, דהיינו שהוא איירי בוילון קשה, אלא נראה לענ"ד שכיון שוילון זה הוא בתורת מחיצה, ממילא בעינן שוילון זה קשור למעלה וגם למטה כדי שהוא אינו ניטל ברוח, שאל"כ אין תורת מחיצה עליו כמבואר במרן ביו"ד ס"שמא. א. ובביאור הלכה באו"ח ס"רמ. בד"ה עד, וכמו שכבר כתבתי בח"א ס"קה. אות א. ע"ש. ולפי זה נראה שכיון שהרא"ש סבר כפירוש רש"י שהאיסור לגבי וילון הוא מפני שמא מתעטף בשוליו כמו שביארתי לעיל, אז ממילא לא שייך חשש זה כשהוילון קשור למעלה וגם למטה, וזה מ"ש הרא"ש "ואין מתחממין בו כלל" שא"א להתעטף בו כשהוילון קשור, וכיון שאין זה גזרה כללית ממילא כתב הרא"ש "אין בו משום איסור כלאים." שוב ראיתי בברכ"י ס"שא. אות ז. שהוא כתב בשם הפנים מאירות שאם הכלאים מחובר למעלה ולמטה ומן הצדדים במסמרות אין איסור ע"ש. וזה כדברינו. הרי שאין זה גזרה כללית, וכן י"ל בזמנינו שלא ראינו מי שמתעטף בו משום הקור.

ה) **וגם** לדעת הרמב"ם שהחשש הוא שמא תכרך נימא על בשרו, יש לדון לפי מ"ש הגר"א בשנ"א פ"ט מ"ב דכלאים, שהוא כתב שלא שייך חשש זה אלא במי שהוא ערום, וכן הוא בערוך השולחן בס"שא. אות ה. ואות ט. ע"ש. ולפי זה בשלמא שאין השמש ערום, מ"מ נראה שי"ל שמשום העניות שהיתה בזמנם כמבואר בריב"ש הנ"ל, הוא כפוחה שבגדיו קרועים ובשרו נגלה כמבואר במרן באו"ח ס"נג. יג. ועדיין יש חשש שמא תכרך נימא על בשרו, אבל בזמן הזה שלא מצינו בימי הקור מי שאין עליו בגדים כראוי, ממילא הוא אינו ערום ואין חשש של שמא תכרך נימא על בשרו. וזה מ"ש הרמב"ם הנ"ל לגבי פרוכת "שמא יסמך לה השמש ותעלה על בשרו", דהיינו שיש חשש איסור רק אם תעלה הפרוכת על מקום מגולה בגופו, דהיינו בשרו,

אבל בזה"ז שבזמן הקור כל אחד יש לו בגד כראוי לא נראה ששייך איסור זה כלל.

ואל תשיבני שאף שבזמנינו לא מצינו מי שמחמם את עצמו בוילון, מ"מ הלא כשהוא פורס הוילון בידו ידו נהנה מן החום בימי הקור, וזה דומה למי שכורך על ידו חבלים של כלאים שהן קשורין יחד שאסור כמבואר במרן בס"ש. ו. וכתב הש"ך בס"ק יב. שהטעם הוא מפני "דידו מתחממת בהם והוי דומיא דלבישה." וזה אף שהוא אינו מתכוין לכך לדעת מרן שם ודלא כהרמ"א שם. אמנם י"ל שזה לפי דעת הרמב"ם שסבר דבכלאים דבר שאינו מתכוין עדיין אסור אם הוא בדרך לבישה, וכ"כ הב"י בס"שא. בסוף ד"ה ומ"ש וכן מוכרי בגדים, ע"ש. אמנם בנד"ד י"ל שכשהוא פורס הוילון אין בזה כריכה על ידו בדרך מלבוש אלא אחיזת הוילון בלבד, ולכן כיון שהוא אינו מתכוין לחימום אין קפידה בזה.

וכל הנ"ל שאסר הרמב"ם הוא כשיש ודאי איסור דאורייתא בוילון אבל כשיש רק איסור דרבנן י"ל שלא שייך איסור זה כלל כמבואר ברשב"א בביצה שם שכתב, "בדים וכסתות רכים הם, אלא שאינן שוע טווי ונוז, וכיון שאינן עשויין להעלאה לא גזרו להציען תחתיו משום שמא תכרך נימא על בשרו." וכן י"ל לגבי הוילון שאם יש בו רק כלאים מדרבנן אין לחוש לשמא תכרך נימא עליו.

ו) **ואם** אין יודעים אם יש בוילון זה כלאים או לא, נראה שי"ל ס"ס, דהיינו שמא אין בו כלאים, ואם יש בו כלאים, שמא הוא אינו אלא מדרבנן ועדיין אין בו איסור בוילון, ואת"ל שיש כלאים מן התורה אז שמא לא שייך גזרה זו בזמנינו כדביארתי לעיל. ואל תשיבני שאין זה ס"ס שהוא יכול לברר אם יש בו כלאים או לא, שנראה שהעיקר כאלו שאומרים שס"ס אינו צריך ברירה. וכן נראה, שכמה ראשונים סברו שאין צריך לברר, וכבר מונם השער המלך בהל" מקואות כלל ג. וז"ל, "ואנכי הרואה דלענין ספק ספיקא הסכמת רוב הפוסקים ז"ל, הלא המה הסמ"ג ז"ל ובע"הת והמרדכי פ"ב דשבועות בשם ר"י, והרשב"א ז"ל בתה"ב לה., דסמכינן אספק ספיקא אפילו היכא דאפשר להתברר". ואף שכתב הש"ך שהרשב"א בחולין נג: בד"ה כי פליגי, סבר "דשמא י"ל דלא שרי ס"ס אלא היכא דלא אפשר לעמוד על בוריו של דבר, אם אסור או לא, אבל במקום דאפשר לעמוד על בוריו של דבר בודקין." מ"מ כבר כתבו האחרונים שהוא חזר בו בבה"ב עיין בזה בפר"ח בכללי ס"ס בס"ק ב. והבית מאיר שם, והמנחת יעקב באות מה. והשער המלך הנ"ל ועוד. ולכן נראה שהעיקר בזה להקל. וכן כתבתי בח"א ס"קלד. אות יב. ע"ש. וכן ראיתי בחכמי זמנינו שכתבו ס"ס כזה, לגבי אם מותר ללבוש חליפה בחנות לצורך מדידה אם מתאימה לו לפי מדתו, שי"ל ספק שמא אין בה כלאים כלל, וספק שמא הלכה כאלו שאומרים שאין איסור אם הוא אינו מתכוין להינות אפילו בדרך לבישה. עיין בזה במנחת יצחק ח"ד ס"טו. ושבט הלוי יו"ד ס"קסט. וביביע אומר ח"ו יו"ד ס"כז. אות ד. והלא אף בזה יש לומר שהוא יכול לברר אם יש בה כלאים ע"י בדיקה אחר שהוא יקנה החליפה ולכן אף קודם שהוא קונה החליפה הס"ס בגדר של יש לברר, אלא צ"ל שאין לחוש בברירה כשיש ס"ס. וכן י"ל בנד"ד.

הרי נראה מכל זה שיש ללמוד זכות על אלו שאין מקפידים לבדוק אם יש בוילון שעטנז או לא.

סימן פה.

שאלה: האם יש ליישב שיטת הרמ"א שאין עושין שליח לפדיון הבן.

תשובה: א) **כתב** הרמ"א בס"שה. י. "ואין האב יכול לפדות על ידי שליח, וגם אין בית דין פודין אותו בלא האב." והקשה עליו הש"ך שם בס"ק יא. וז"ל "זה תמוה דהא קי"ל בכל התורה שלוחו של אדם כמותו, וכן מבואר בדברי הר"ן פ" כל שעה (נראה שצ"ל פ"ק) דיכול לפדות ע"י שליח, וכן בספר מע"מ סוף דף רס"ו תמה על זה שהאריך וכתב שיכול לפדות ע"י שליח, וכן בספר צדה לדרך שחבר מהר"ר יששכר בער על פירש"י בחומש האריך שם בתשובה אחת שהסכימו עמו כמה גדולי הדור דיכול לפדות על ידי שליח...". ע"ש. וכן כתב הט"ז בס"ק יא. ע"ש. וכן הוא בגר"א בס"ק יז. ע"ש. ועוד אחרונים. ובעת הפדיון של בן בתי, אמרתי בלבי לעיין בזה כדי ליישב סברת הרמ"א, וזה החלי.

המקור לדברי הרמ"א הוא תשובת הריב"ש בס"קלא. והוא השיב לר" שם טוב הלוי, וכתב הריב"ש בשאלה, "מצאת להרמב"ם ז"ל הפודה את בנו מברך על פדיון הבן, והפודה את עצמו מברך לפדות את הבכור, גם בסדורים מצאת בפודה את עצמו לפדות בכורי ישראל, ותמהת על הרמב"ם ז"ל למה מברך בעל כיון דמצות פדיון הבן עיקרה על האב רמיא, אלא דמדיוקא דפדה תפדה ילפינן פודה את עצמו, אבל ע"י שליח או ע"י בית דין לית לן. ועוד שלפי שיטת הרמב"ם ז"ל בלמול את בנו איפכא הו"ל

לתקן האב בלמ"ד כמו בברית מילה, והפודה עצמו בעל שהוא כמו שליח." ע"ש.

ועל זה השיב הריב"ש, "ולדעת הר"ם ז"ל בנסח הברכה שבאב הפודה אומר בעל ובפודה עצמו אומר בלמ"ד, אפשר לתת טעם לפי שבאב אפשר להעשות מצוה זו על יד הבן כשיגדל, וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא ע"י עצמו, וגם שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קי"ל (קידושין כט.) דהוא קודם לבנו, דאלמא עיקר המצוה בעצמו אלא שבקטנותו אי אפשר..." ע"ש. ולפי זה נראה שכל הקושיא היא משום מ"ש הרמב"ם בהל" ברכות פ"יא. הל"יא. "כל העושה מצוה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה עליו, אם עשה אותה לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשיה. כיצד... מל את בנו מברך למול את הבן... מל את בן חבירו מברך על המילה, וכן כל היוצא באלו." הרי לפי זה הקשה השואל, שאם כן הדין לגבי מילה, ה"ה לגבי פדיון הבן הו"ל לאב לברך לפדות, כיון שהוא עצמו פודה את בנו, ואין לו לברך בעל. ולזה השיב הריב"ש, ששאני מצות פדיון ממצות מילה, שלגבי פדיון עיקר המצוה היא על הבן כמבואר בגמרא קידושין הנ"ל, משא"כ במילה, ולכן צ"ל כשפודה האב הוא בכלל "עשה אותה לאחרים", דהיינו לבנו, ולכן האב מברך בעל.

ב) **ולענ"ד** נראה שיש להוסיף על מה שפירש הריב"ש בדעת הרמב"ם, שעיקר ראיית הריב"ש הוא ממ"ש בקידושין שאם היה לו לפדות עצמו ובנו קי"ל (קידושין כט.) דהוא קודם לבנו. ויש להקשות על ראיה זו מסברה, דהיינו שנראה דהכי י"ל לגבי מילה, כגון שאם הוא ואביו ערלים, ויש לבן רק ממון מועט כדי ליתן למוהל למול רק אחד מהם, אז אף בזה י"ל שמילת הבן קודם שזו מצוה בגופו, ולכן עדיין י"ל שמצות מילה היא שוה למצות פדיון הבן, ולכן אף במצות מילה י"ל שעיקר המצוה היא על הבן, ולכן איך כתב הריב"ש שהטעם שיש לאב לברך בעל במצות פדיון הוא מפני שעיקר מצות פדיון על הבן, הלא י"ל הכי גם לגבי מילה ואף לגבי מילה יש לאב לברך על המילה, אלא שזה אינו כיון שכתב הרמב"ם שהאב צריך לברך למול. ולכן צריך טעם אחר לחלק בין מילה לפדיון. ולענ"ד נראה שיש לחלק באופן אחר, והוא שמצות פדיון הוא דין של ממונות, דהיינו שהבן כשהוא קטן צריך ליתן מממונו לכהן כדי להציל את עצמו מן הכהן, וזה דומה לעבד קטן שצריך לשלם לאדון כדי להוציא עצמו לחירות, וכיון שזה הדין של ממון ודאי שעיקר החיוב הוא על הבן, אבל כיון שהוא אנוס שאין לו מה לשלם, אז אחר יכול לשלם בעדו, דהיינו שהאחר שהוא האב יכול לשלם בעד הבן, אבל לגבי מצות מילה, היא אינה דין של ממון, אלא מצוה בלבד, ובמצות אין הקטן חייב בהם כלל אלא האב, ואף לגבי חינוך במצות כמה ראשונים סברו שהמצוה של חינוך הוא רק על האב ולא על הבן כמ"ש רש"י בברכות מח. "וא"ת בקטן שהגיע לחינוך, הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מיחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה." ועיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"יט. אות יד. ולכן ודאי י"ל לגבי מילה שעיקר החיוב על האב, אבל לגבי פדיון י"ל שהחיוב הוא על הבן, אבל כיון שהוא אנוס שאין לו דעת ואין לו ממון, אז שפיר אמרינן שהאב יכול לשלם לכהן בעדו. ולכן שפיר כתב הרמב"ם לגבי פדיון שהאב צריך לברך בעל.

ולפי זה י"ל שכשהאב פודה את בנו הוא כשליח לבנו, אבל נראה שהתורה נתנה רשות רק לאב להיות שליח לבנו לקיים מצות הפדיון, ולא לאיש אחר, וכן נראה בקידושין כט. שכתוב שם, "למולו מנלן, דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו, והיכא דלא מהליה אבוה מיחייבי בי דינא למימהליה, דכתיב המול לכם כל זכר, והיכא דלא מהליה בי דינא מיחייב איהו למימהל נפשיה, דכתיב וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה... לפדותו מנלן, דכתיב כל בכור בניך תפדה, והיכא דלא פרקיה אבוה מיחייב איהו למפרקיה דכתיב פדה תפדה." ויש לדקדק בזה, שרק לגבי מילה מצינו שיש מצוה על הבית דין למולו כיון שיש פסוק מיוחד לזה, משא"כ לגבי פדיון שלא מצינו לימוד מיוחד להתיר בית דין לפדות הבן. ולפי זה צ"ל שרק האב מותר להיות שליח לבנו כדי לפדותו, משא"כ בבית דין, שאין חיוב עליהם. ולכאורה זה קשה להבין לפי מה שביארתי לעיל שמצות פדיון הוא דין של ממון ודלא כמילה שהיא מצוה בלבד, והלא כל איש יכול לשלם לכהן כדי לפדות הבן, וזה דומה למי שפורע חובו של חבירו דמה שעשה עשוי, עיין בר"ן בנדרים לו: בד"ה אלא אדעתא דנפשיה, ובמחנה אפרים הל" זכיה ומתנה ס"ז. אלא צ"ל שבפדיון הבן יש שני צדדים להמצוה, דהיינו שיש צד של ממון, וגם יש צד של מצוה. וכן מצינו, שי"ל לגבי פדיון הבן בספק, המוציא מחבירו עליו הראיה כמבואר במרן בס"שה. יג. דהיינו הצד של ממון, וכנגד זה מצינו שיש צד של מצוה ואיסור, כמבואר בבכורות מט: שכתוב שם לגבי המחלוקת בין רב ושמואל בפודה את בנו בתוך שלשים יום, "ואע"ג דקי"ל דכל היכא דפליגי רב ושמואל הלכתא כרב באיסורי וכשמואל בדיני, הכא הלכתא כוותיה דשמואל." הרי שפדיון הבן בכלל איסורי, ועדיין הלכתא כשמואל. ועוד אף לגירסת הרמב"ם והרא"ש (עיין בכסף משנה הל" בכורים פ"יא. הל"יח.),

הלא כתב הרא"ש "הלכתא כרב באיסורי". ולכן אף יש צד של מצוה ואיסור לגבי פדיון הבן. וכן הרגיש הרש"ש שם שכתב, "ואני תמה אמאי קרי ליה איסורא דהא ספק בכור אדם קי"ל הממע"ה, ואי הוה איסורא הא קי"ל ספק איסורא לחומרא." הרי שיש שני צדדים למצוה זו, הצד של ממון והצד של איסור ומצוה. וכן הוא בשיטה מקובצת בב"ק יא: שכתב בשם תלמידי ה"ר ישראל ז"ל, "וא"ת הוה אמינא דחייב כי רובם אינם נפלים, וי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב. מיהו קשיא לי נימא דמשום מצוה הוה אמינא דהולכים בממון אחר הרוב לקיים עשה דפדוי." ע"ש. הרי מבואר שיש שני צדדים למצוה זו כדביארתי.

ולכן י"ל שאף שמצד הממון כל אחד יכול לפדות הבן, מ"מ מצד של המצווה, זה רק על האב. הרי מצינו שעיקר המצוה על הבן כיון שיש במצות פדיון דין של ממון ומטעם זה צריך האב לברך בעל לדעת הרמב"ם, אבל מ"מ מצד המצוה היא רק על האב ולא על אחר, כמבואר בגמרא בקידושין הנ"ל, שלא מצינו לימוד להתיר לבית דין לפדות הבן.

ולפי זה י"ל שכיון שעיקר המצוה היא על הבן, והוא עדיין קטן, ומטעם זה מברך האב בעל, אז צ"ל שאין מועיל שליח בפדיון הבן, כיון שאין קטן יכול למנות שליח, ואף האב עצמו אינו יכול להיות שליח בעד בנו שאין הקטן יכול למנות שליח בעד עצמו, אלא צ"ל דהא דצוותה התורה לאב לפדות את בנו הוא בכלל מינוי, ואין זה שליחות (עיין לקמן שיטת התוס'), וכיון שמינוי האב הוא חידוש, וגם מצינו שאין מינוי לבית דין לפדות הבן, אז צ"ל שגזרת התורה היא שאין למנות איש אחר מלבד האב לפדות הבן, וממילא שאין האב יכול למנות שליח בעדו, ודלא כדמצינו לגבי מילה שאף הבית דין וכל ישראל יכולים לקיים מצות מילה על הבן. ולפי זה שפיר סבר הרב השואל הנ"ל לגבי פדיון הבן, "אבל ע"י שליח או ע"י בית דין לית לן.". ולענ"ד אף הריב"ש הסכים לזה, שהוא לא השיב על זה, ושתיקתו כהודאה דמי. וכן הבין הרמ"א בדברי הריב"ש והוא פסק כמותו. ואף שראיתי בט"ז שם שהוא סבר שהריב"ש בתשובתו לא סבר כמו שכתב בשאלה שאין לפדות ע"י שליח, מ"מ כבר כתב הכסא אליהו בס"שה. באות ב. על דברי הט"ז, "ואנא דאמרי עמו הסליחה רבה דהדבר פשוט דבריב"ש ז"ל הכי נמי ס"ל..." ע"ש. וכן נראה לענ"ד.

וכל זה לגבי האב שהוא אינו יכול למנות שליח, אבל נראה שאם הבן הוא גדול, אז שפיר דמי אם הוא רוצה למנות שליח בעד עצמו כדי ליתן החמשת שקלים להכהן, שבזה החיוב על הבן עצמו, והוא גדול ויכול למנות שליח, משא"כ כשהבן קטן והוא אינו יכול למנות שליח, כדביארתי לעיל. ואף שכתב הריב"ש הנ"ל לגבי הבן "וכשיגדל אז אי אפשר לעשותה אלא ע"י עצמו", אין ללמוד מזה שהבן כשהוא גדול אסור למנות שליח, שהריב"ש בא רק לאפוקי מצות האב כנראה מלשונו שם, דהיינו כשהבן גדול המצוה עליו ולא על האב. לפי זה שפיר הוא מ"ש הרמ"א הנ"ל "ואין האב יכול לפדות על ידי שליח", דהיינו דוקא האב אינו יכול למנות שליח, אבל הבן עצמו כשהוא גדול ודאי הוא יכול למנות שליח כדביארתי.

ג) **ואף** שמצינו בר"ן בפ"ק דפסחים שיש לעשות הפדיון ע"י שליח כמ"ש הש"ך הנ"ל, מ"מ זה מפני שהר"ן בד"ה וקשיא, חולק על הרמב"ם וכתב, "שיכולה להתקיים ע"י אחר מברכין בעל דוקא, ומינה דלמסקנא אבי הבן נמי מברך בעל, שלא כדברי הר"ם במז"ל שכתב בפ"ג מהל" מילה שאם היה מל את בנו מברך אקב"ו למול את הבן, ואין דבריו מחוורין". הרי לפי זה אף כשהבן פודה את עצמו צריך לברך בעל, כיון שאפשר לעשות המצוה ע"י אחרים, וכן כתב הטור בס"שה. וכן הוא בריב"ש הנ"ל, ולכן אין הוכחה מלשון של הברכה שעיקר המצוה היא על הבן ולא על האב, ולכן סבר הר"ן שהאב יכול למנות שליח, אבל לפי דעת הרמב"ם שהבן עצמו מברך בלמ"ד והאב רק בעל, יש הוכחה שעיקר המצוה היא רק על הבן, ולכן שפיר הוא לומר שאין הבן יכול למנות שליח כיון שהוא עדיין קטן, מלבד האב שיש פסוק מיוחד בתורה להתיר את זה. ולכן אף שנראה שהר"ן והטור חולקים על הרמב"ם, מ"מ נראה שהרמ"א פסק כהרמב"ם וכהפירוש בדברי הרמב"ם שכתוב בריב"ש, ולכן אין להקשות עליו מדברי הר"ן כיון שהוא לא פסק כמותו.

אלא שראיתי בכסא אליהו הנ"ל שנראה שרוח אחרת עמו בפירוש דברי הריב"ש הנ"ל, שהוא כתב דהריב"ש "הוצרך לתת טעם למה מברך בעל כיון דא"א להתקיים ע"י אחר, וניחא ליה משום דהיא מתקיימת ע"י הבן, כלומר והו"ל כאלו היא מתקיימת ע"י שליח, משמע הא שליח ממש א"א להתקיים על ידו." ע"ש. הרי משמע שסבר הריב"ש לפרש דברי הרמב"ם שהטעם שהאב מברך בעל הוא מפני שזו מצוה שאפשר לעשות ע"י שליח והוא הבן כשהוא יגדיל. הרי נראה מזה שהכסא אליהו סבר כפירוש הר"ן הנ"ל, דהיינו שיש לברך בעל אם אפשר לעשות המצוה ע"י שליח. אמנם א"א לפרש כן, שהלא

הרמב"ם לא סבר כחילוק זה של הר"ן כדביארתי לעיל, אלא לדעת הרמב"ם אף במצוה שהוא אפשר לעשות אותה ע"י אחר, מ"מ עדיין יש לברך בלמ"ד אם הוא עצמו עושה המצוה, וכדמצינו במילה שהרמב"ם סבר שיש לאב לברך למול אף שזו מצוה שאפשר לעשותה ע"י אחרים. ולכן א"א לפרש דברי הריב"ש אליבא דעת הר"ן הנ"ל כיון שהריב"ש בא לפרש דעת הרמב"ם, אלא צ"ל כדביארתי שלדעת הרמב"ם אם הוא עצמו עושה המצוה יש לברך בלמ"ד אף שאפשר לעשות המצוה ע"י אחר, אבל אם אחר עושה המצוה יש לו לברך בעל. ולכן צ"ל שהאב נחשב כ"אחר" אצל הבן, ועיקר המצוה היא על הבן, וזה מ"ש הריב"ש "דאלמא עיקר המצוה בעצמו, אלא שבקטנותו אי אפשר", ולכן כיון שהוא קטן וא"א לו לעשות המצוה י"ל שהאב הוא כשליח להבן, ונחשב כאחר, ולכן הוא מברך בעל.

שוב ראיתי בחתם סופר יו"ד ס"רצו. שאף הוא פירש דברי הריב"ש כהכסא אליהו, וז"ל "הנני כמשיב על סדר דבריו, מ"ש בכוונת הריב"ש אין ספק כי דברי השואל והמשיב בנוים על על שיטת הסוברים דכל מצוה הנעשית ע"י שליח מברכים על, ושאינה נעשית ע"י שליח מברכים בלמ"ד, ודבריהם מבוארים בראב"ש ובר"ן פ"ק דפסחים, וע"כ הוקשה להשואל מ"ט מברכין על פדיון הבן, הא לא נעשית ע"י שליח, ותירץ הריב"ש כיון שעכ"פ הבן יפדה עצמו לכשיגדל יכול לברך על, משא"כ הבן הפודה עצמו שוב אין יכול להתקיים ע"י אחר מברך בלמ"ד, וא"כ מבואר דאין הפדיון נעשה ע"י שליח, וביאור דברי הריב"ש הוא פשוט בעיני יותר מביעא בכותחא" ע"ש. ולענ"ד זה אינו כדביארתי לעיל, ולא ירדתי לסוף דעתו איך הוא כתב שדברי השואל והמשיב בנוים על הר"ן, הלא בשאלה כתוב "מצאת להרמב"ם ז"ל הפודה את בנו מברך על פדיון הבן, והפודה את עצמו מברך לפדות את הבכור... ותמהת על הרמב"ם ז"ל למה מברך בעל...". הרי כל השאלה היא לפי שיטת הרמב"ם. וגם בתשובה כתב הריב"ש "ולדעת הר"ם ז"ל בנסח הברכה שבאב הפודה אומר בעל ובפודה עצמו אומר בלמ"ד...". הרי הריב"ש בא לפרש הרמב"ם, ואיך נאמר שהוא סבר שהרמב"ם סבר כהר"ן אם הר"ן חולק על הרמב"ם. ולכן כתבתי לעיל מה שנראה לענ"ד לבאר דעת הריב"ש.

ד) **אלא** שיש להקשות על מה שביארתי מכתובות יא. שמצינו שם שגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין שזכות היא לו. וכן פסק הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"יג. הל"ו. וראיתי בתוספות שם בד"ה מטבילין, שכתבו שהטעם שמועיל זכיה, הוא מפני שיש שליחות לקטן כשהוא זכות גמורה לו, ורק אם יש קצת חוב אין שליחות לקטן. ולפי זה הכי י"ל בנד"ד שיש שליחות לקטן, ולכן האב הוא שליח לקטן, וכן כל איש אחר יכול להיות שליח. ואף שמצינו שיש פסוק להתיר רק האב לפדות בנו ואין פסוק להתיר בית דין, אין מזה ראיה שי"ל שהפסוק בא רק ליתן חיוב על האב, ואין חיוב על הבית דין, אבל אה"נ שאף שאין חיוב על הבית דין לפדות הבן, מ"מ יש רשות לבית דין, להיות שליח להבן כמו שמצינו לגבי גר קטן.

ולענ"ד זה אינו, שאם יש שליחות בקטן בנד"ד וכנראה מהתוספות בכתובות הנ"ל, אז י"ל שאין לדמות זה לשאר שליחות, שבשאר שליחות לא מנתה התורה מי הוא השליח, אבל כיון שכאן כתבה התורה כל בכור "בניך" תפדה, משמע שהתורה מסרה השליחות רק להאב, ולא לאיש אחר, ולכן אין אחר יכול להיות שליח במקום שליחות אב. וראיתי כעין סברה זו בערוך השולחן בס"שה. אות ו. שכתב "דכל מצוה שהתורה אמרה מפורש שאתה תעשה, כמדומני שאין ביכולת לעשות שליח בזה, כמו בנדרים בהפרת הבעל לאשתו קי"ל בס"רלד. כר" יאשיה דדריש אישה יקימנו ואישה יפרנו ולא השליח, וה"נ כיון דכתיב כל בכור בניך תפדה ולא השליח" ע"ש. ולפי מה שפירשתי הכי י"ל גם כן שכיון שהתורה אמרה שהאב הוא השליח בעד הבן, אז אין למנות שליח אחר.

ואת"ל שהרמב"ם לא סבר כהתוספות שיש שליחות לקטן בזכות גמור, אלא כהריטב"א בכתובות שם שכתב, "זכין לאדם שלא בפניו, פירוש וההוא אפילו בקטן ואפילו מדאורייתא דזכין, ולא מדין שליחות שאין שליחות לקטן". ע"ש. וכן הוא בריטב"א בקידושין כט. ע"ש. הרי שאין שליחות לקטן כלל. (ועיין בר"ן בקידושין שם שזכיה לקטן הוא רק מדרבנן, ואין שליחות כלל לקטן). ואת"ל שהלא עדיין יש רשות לבית דין לפדות הבן אף שאין חיוב עליהם, מ"מ אף בזה י"ל שכיון שמינתה התורה בפירוש האב לזכות הבן אז אין ליתן הפדיון לשליח, כיון שהתורה אמרה בפירוש דבעינן האב דוקא.

וגם יש להקשות על מה שביארתי ממ"ש הרמב"ם בהל" בכורים פ"יב. הל"יג. "והפודה פטר חמורו של חבירו, הרי זה פדוי והחמור לבעליו." ומבואר בתוספות בבכורות יא. שזה אף שלא מדעת הבעל. הרי מצינו שאחר יכול לפדות החמור, וא"כ הכי י"ל לגבי פדיון הבן שאחר יכול לפדות הבן בלא דעת האב, וק"ו שהאב יכול למנות שליח מדעתו. ולענ"ד גם מכאן אין קושיא, שבפדיון החמור המצוה היא על

הבעל, ושפיר הוא אם הוא רוצה למנות שליח, אבל לגבי פדיון הבן עיקר המצוה היא על הבן, ואין קטן יכול למנות שליח, כדביארתי לעיל. ולכן כיון שהתורה אמרה בפירוש שהאב חייב לעשות הפדיון בעד בנו הקטן, שוב אין למנות שליח אחר בעד האב, שהתורה כבר אמרה מי הוא השליח והוא האב, ואין זה דומה לקידושין או גט וכדומה שלא אמרה התורה מי הוא השליח.

ה) **מ"מ** עדיין יש לדון בזה, שי"ל דלא בעינן שליחות כלל כאן, והאב יכול ליתן החמשת שקלים לאחר כדי ליתן אותו לכהן בעדו, ומצינו שאין זה בתורת שליחות, אלא מעשה קוף בעלמא, שאיש זה נוטל הממון כדי להביא אותו להכהן, ורק הבאה יש כאן ותו לא, ולא בעינן שליחות לזה, והלא אף אם האב נתן הממון לעכו"ם כדי ליתן אותו להכהן, או אם הוא שלח ממונו בדואר, והוא הגיע לכהן, הלא הוא פרע חובו, והוא מקיים המצוה, ולא בעינן תורת שליחות לזה. ולכן אין מקום לדין זה של הרמ"א שאין עושין שליח לפדיון הבן, שהלא לא בעינן שליחות כלל. ולענ"ד נראה שאין זה נכון, שאין למצות פדיון הבן דין ממון בלבד, שא"כ אה"נ לא בעינן שליחות אלא כל מה שהוא פורע חובו סגי, בין ע"י עצמו בין ע"י עכו"ם או קוף בעלמא, אבל בפדיון הבן יש צד של מצוה גם כן כדביארתי לעיל, ובזה בעינן שליחות דוקא, כמו לגבי קידושין וגיטין ושאר מצות. אלא שראיתי בחתם סופר יו"ד ס"רצז. שלא סבר כן, שהוא כתב לגבי פדיון הבן, "ועניין השליחות אינה נראה לי מה שהאב שולח ממון לכהן ע"י שליח, כי אין שליחות זה כקדושין וגיטין דמלבד הגעת המעות להאשה צריך שיאמר ובעינן שיהיה אמירת השליח כאמירת הבעל, ובגט אפילו טלי גיטך מעל גבי קרקע לא מהני, ואי לאו דיד שליח כיד בעל הבית אינה מגורשת, אבל הכא לא יהא אלא מניח מעותיו על הקוף ומשלחו לכהן ויודיע שהוא שולח לו בפדיון בנו יי"ח מן התורה, אין צריך לומר דבר רק שידע הכהן שבשביל פדיון נותן לו, ואם כן מה לי הוא מה לי שלוחו." ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שהלא אף לגבי קידושין האמירה היא אינה מגוף המצוה אלא גלוי מילתא בלבד שכוונתו לקידושין, שהלא אף אם הוא אינו אומר הרי את מקודשת לי, אלא שהם מדברים על ענין של קידושין עדיין היא מקודשת כמבואר באה"ע ס"כז. א. ולכן צ"ל שהטעם דבעינן שליח שהוא בר חיובא לגבי קידושין הוא משום שהוא עושה מצוה, ומשום שיש בזה מצוה בעינן שליחות, וכן לגבי הפרשת תו"מ בעינן בר חיובא לשליחות ולא קטן, וא"כ הכי י"ל לגבי פדיון הבן, שמצד המצוה בעינן בר חיובא לשליחות כדי ליתן הממון להכהן, ואעפ"כ כתבו הריב"ש והרמ"א שאין לאב למנות שליח, ששליחות אינה מועילה למצות פדיון הבן לשיטת הרמב"ם. ודע שפירש החתם סופר שם דברי הרמ"א שהוא איירי בשליח שנתן ממונו שלו ולא של האב, שבזה אין מועיל שליחות, אבל אם תאמר כן, העיקר חסר מדברי הרמ"א, והו"ל לפרש את זה ולא לסתום את דבריו.

וגם יש להקשות על סברת החת"ס שהרמ"א איירי רק אם השליח נתן ממון עצמו ולא משל האב, שהוא אינו יי"ח בזה, ודלא כדמצינו בתרומה שאם אחר מפריש מתבואת עצמו על כריו של פלוני תרומתו תרומה. שהלא מצינו לגבי פדיון חמור שאף אם אחר פודה החמור בשה שלו ולא משל הבע"ב, ובלא דעת הבע"ב, שעדיין הוא פדוי. ועוד מצינו שכתב המשנה למלך בהל" תרומה פ"ד הל"ב. שהרמב"ם למד מדין זה של חמור לדין של תרומה שאף באופן כזה תרומתו תרומה ע"ש. וא"כ הלא הכי י"ל לגבי פדיון הבן, שאם השליח פודה הבן מממונו ולא מממון הבעל שעדיין יצא. אלא לפי מה שביארתי לעיל אין קושיא כיון ששאני מצות פדיון הבן שעיקר המצוה היא על הבן, ומשום זה שליחות אינה מועילה בין אם הממון של האב או של השליח, משא"כ בפדיון חמור שעיקר המצוה היא על הבע"ב, אבל לדעת החת"ס שביאר שיטת הרמ"א, אף בפדיון הבן עיקר המצוה היא על האב ומשום זה האב יכול למנות שליח, וא"כ אף לגבי פדיון הבן צ"ל שהשליח יכול לפדות מממון עצמו. ועוד י"ל שבשו"ע ס"שכא. ז. כתב מרן "ישראל שפדה פטר חמור של חבירו הוא פדוי", והרמ"א קיבל דין זה בשתיקה ולא כתב שיש חילוק בין אם השה של הישראל או של הבע"ב, וגם לגבי פדיון הבן שהוא כתב שלא מועיל שליח לפדיון הבן, אף כאן הוא לא חילק בין אם החמשת שקלים של האב או השליח, ולכן אילו סבר הרמ"א כפירוש החת"ס, הו"ל להרמ"א לבאר ששאני פדיון הבן שיש חילוק זה, אבל צ"ל שכיון שהוא סתם דבריו, ודאי סבר הרמ"א שבכל אופן אין חילוק ואין שליח מועיל בפדיון הבן. כן נראה לענ"ד. שוב ראיתי בערוך השולחן בס"שה. אות ח. שאף הוא הקשה על דברי החת"ס ע"ש.

ולכאורה יש לבאר דעת החתם סופר על פי מ"ש המחנה אפרים בהל" זכיה ומתנה אות ז. שכתב, "ובפ"ק דבכורות אמרו הפודה פטר חמור של חברו פדיונו פדוי, ומשמע דאיירי אפילו שלא מדעת וכ"כ התוספות שם וז"ל ואע"ג דבנדרים איבעיא לן בתורם משלו על של חברו אי צריך דעת, תרומה שאני משום דכתיב אתם גם אתם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, אבל הכא לא כתיב בעלים

עכ"ד. והשתא איכא לספוקי בפדיון הבן אי ס"ל ג"כ דלא בעינן שליחות דאיתקשו זו לזו בכור אדם לבכור בהמה, או דילמא בבכור אדם חשיב כאילו כתיב בעלים דבכור בניך כתיב." ע"ש. הרי לפי זה י"ל שלדעת החת"ס אין ללמוד מדין של פטר חמור לדין של פדיון הבן, כיון שבפדיון הבן בעלים כתיב משא"כ בפטר חמור, ולכן שפיר הוא לומר שלגבי פדיון הבן אם השליח משלם לכהן מממונו ולא משל האב, שהוא אינו יוצא. אלא שזה אינו, שהלא אף לגבי תרומה אנו קי"ל שאף אם השליח הפריש תרומה מהתבואה שלו עדיין הוא יי"ח כמ"ש הרמב"ם בהל" תרומה פ"ד, ואף דכתיב בעלים, ולכן ה"ה לגבי פדיון הבן אף דכתיב בעלים, עדיין י"ל שאם השליח משלם לכהן מממון השליח שיי"ח.

ו) **וגם** ראיתי בשער המלך בהל" אישות פ"ו בסוף הל"ב. שהוא הקשה על הרמ"א וכתב, "ועיין בהרב בעל המפה יו"ד ס"שה. שפסק דבפדיון הבן אינו נעשה ע"י שליח, ודבריו ז"ל מאי' שלוקחו מתשובת ריב"ש ז"ל ס"קלא. יע"ש. ומלבד מה שתמהו עליו הראשונים ק"ל דאם כן לא מצא ידיו ורגליו מהא דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף ו:) הילך מנה על מנת שתחזירהו לי באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי, ומסיק דבכולהו קני משום דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה, ואם איתא ת"ל דהתנאי בטל משום דבעינן תנאי שאפשר לקיימו על ידי שליח, ורבא נמי היכי הוה בעי למימר מעיקרא דאין בנו פדוי וצ"ע.". הרי כיון שאנו אמרינן דבעינן תנאי שאפשר לקיימו ע"י שליח, ולגבי פדיון הבן ליכא דין של שליח כמ"ש הרמ"א בשם הריב"ש, ממילא בטל התנאי והמקח קיים, והבן פדוי אף אם הכהן אינו מחזיר החמשת שקלים. וכיון דלא מצינו זה, אלא הבן פדוי רק אם הכהן מחזיר הממון כמ"ש מרן בס"שה. ח. אז מוכרח לומר שהתנאי קיים כיון שמותר למנות שליח בפדיון הבן, ודלא כהרמ"א.

ולענ"ד נראה שאין קושיא כאן, שהלא מבואר בריב"ש הנ"ל שדין זה הוא על פי דברי הרמב"ם. וא"כ יש לדון במ"ש הרמב"ם בהל" אישות פ"ו הל"ז. "כל האומר מעכשיו לא יצטרך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי למעשה, אלא אף על פי שהקדים המעשה תנאו קיים, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו. ואם התנה בדבר שא"א לקיימו הרי זה כמפליג בדברים ואין שם תנאי. וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו, ואינו צריך לכפול ולא להקדימו למעשה." וביאר הרב המגיד שם בהל"יח, "ונראה מדבריו שהטעם שבמעכשיו ובעל מנת אינו צריך לדברים אלו, אלא הוא מפני שהמעשה חל מעכשיו ויתקיים התנאי, אבל באם שאין המעשה חל עד שהתנאי יתקיים, והתנאי בא לבטל המעשה שלא יחול עכשיו, ולפיכך צריך חיזוק יותר, וכיוצא בזה כתב הר"א ז"ל בפירושו לדעת הגאונים ז"ל." ולפי זה כמו דאמרינן דלא בעינן תנאי כפול, ולא להקדימו להמעשה, כמו כן י"ל דלא בעינן שאפשר ע"י שליח. וכן הוא בערוך השולחן באה"ע ס"לח. אות מח. שכתב שלדעת הרמב"ם "וכן שארי דינים שבתנאי" לא בעינן ע"ש. ולכן כיון שלגבי פדיון הבן הוא אומר "על מנת" להחזיר אף שאין למנות שליח בפדיון הבן, עדיין התנאי קיים.

וכן ראיתי במרן באה"ע ס"לח. ג. שהוא פסק כהרמב"ם בסתם. ואף שראיתי באה"ע ס"קמג. ב. שכתב הרמ"א "ועיין לקמן ס"קמד ד. דיש אומרים דעל מנת לאו כמעכשיו דמי". וכן הוא במרן בס"קמד. ד. שהוא הביא דעה זו בשם י"א ע"ש. מ"מ העיקר הוא כהסתם שם כנודע, וי"ל שאף הרמ"א סבר כן לדינא, שהוא הביא רק סברת הי"א ולא כתב שכן עיקר לדינא. ולכן שפיר י"ל שהעיקר כדעת הרמב"ם דלא בעינן תנאי כפול וכו' בעל מנת. ושפיר הוא מה שפסק הרמ"א כהריב"ש הנ"ל לגבי פדיון הבן, ובפרט שיש לפסוק כדעת הרמב"ם לגבי פדיון הבן כיון שהתם הוא לחומרא לחוש לדבריו משא"כ בגיטין שהוא לקולא.

ועוד אפשר לומר, והוא שאף לדעת הי"א במרן באה"ע ס"לח. שסברו שאף בעכשיו בעינן כל הדינים של תנאי, וכן דעת בעלי התוספות ר"ת ור"י כמבואר בתשובת הרא"ש כללים פא. אות א. ובב"י באה"ע ס"לח. מ"מ מצינו בתוספות קידושין ו: בד"ה לא, שסברו שאם היתה דעתו לכך כגון אם נתן אתרוג כדי שיברך חבירו על מנת להחזיר, אז לא בעינן תנאי כפול. ע"ש. ולכן אולי י"ל דגם לא בעינן אפשר ע"י שליח אם היתה דעתו בכך, ולכן כמו דלא בעינן תנאי כפול לגבי מתנה ע"מ להחזיר בלולב ואתרוג, כמו כן י"ל דלא בעינן אפשר ע"י שליח במתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן, כיון שהכל יודעים שדעתו לכך, ליתן מתנה זו לכהן כדי לקיים המצוה. ואף שמצינו בתוס' בגיטין עה. בד"ה לאפוקי, שכתבו "ובכל ע"מ שבש"ס כגון (סוכה מא:) ע"מ שתחזירהו לי דאתרוג וכיוצא בו בעי כפילות", מ"מ לא קי"ל כסברה זו כמבואר בב"י באו"ח ס"תרנח. ובכה"ח אות לח. ע"ש. ועיין עוד בזה בתוספות כתובות עד. ד"ה תנאי.

וכל זה אם אמרינן שאנו קי"ל דבעינן בתנאי הדין של אפשר ע"י שליח, אבל אין זה ברור כלל, שלדעת הרב

המגיד, כן הוא שסבר הרמב"ם דבעינן ע"י שליח כמבואר ברב המגיד בהל" אישות שם הל"ב. אבל הלא מרן בכסף משנה שם חולק עליו וכתב שהרמב"ם לא סבר כלל דבעינן אפשר ע"י שליח. ולכן ממילא שלדעת הכסף משנה שפיר הוא לומר שלדעת הרמב"ם שאין למנות שליח בפדיון הבן. שוב ראיתי בחידושי רעק"א שם בס"שה. שהוא הביא קושית השער המלך הנ"ל ותירץ באופן אחר. ע"ש. ועכ"פ מצינו שאין קושיא מהשער המלך לדעת הרמ"א.

ז) **הרי** שיש לקיים שיטת הרמ"א בזה, ואף שמצינו שהרבה אחרונים סברו כהט"ז והש"ך ודע' שהאב מותר למנות שליח, מ"מ מצינו שהמהריק"ש ביו"ד שה. סבר כהרמ"א, וכן דעת הלבוש שאף בדיעבד הבן אינו פדוי, וכן דעת הדבר משה ח"א ס"סד. שיש לחוש להרמ"א, וכן נראה דעת הפרי האדמה ח"א דף קמ. ע"ד. ע"ש. וכתב השולחן גבוה בס"שה. ס"ק כב. שלא נהגו לפדות ע"י שליח. וכן הוא בזבחי צדק החדשים ס"מ. ע"ש. וכ"כ הנהר מצרים בהל" פדיון הבן אות ט. ועיין עוד בנוה שלום בדיני פדיון אות ג.

הרי מצינו מכל הנ"ל שיש ליישב שיטת הרמ"א שאין לאב למנות שליח לפדיון הבן, והמנהג כוותיה.

סימן פו.

שאלה: האם מותר לשליח בפדיון הבן, למנות שליח שני ליתן החמשת שקלים להכהן.

תשובה: א) **יש** לדון בזה להאחרונים שחלקו על הרמ"א שאסר לפדות הבן ע"י שליח, והתירו לאב למנות שליח כדי לפדות בנו, אם שליח זה יכול למנות שליח אחר לפדות הבן.

י"ל שלדעת הקדוש מרדו"ש במרדכי בר"פ האיש מקדש, שאין מועיל שליח שני בקידושין דאולי לא תאבה האשה, וכן הוא ברמ"א באה"ע ס"לה. ו. בי"א בתרא, ה"ה בפדיון הבן י"ל שאולי לא ירצה הכהן לקבל הממון. ואף את"ל שהלא לדעת הפר"ח נתינה בעל כרחו שמה נתינה לגבי פדיון הבן, מ"מ מצינו בקצות החשן בחו"מ ס"רמג ס"ק ד. שהוא נסתפק בזה אם נתינה בעל כרחו שמה נתינה לגבי מתנות כהנים, וגם בשדי חמד ח"ח מע"נ. באות כ. וכא. הוא הביא שהאגורה באהלך חולק על הפר"ח ע"ש. ועיין מה שכתבתי בזה בח"א ס"קכא. ולכן נראה שהוא אינו ברור ששליח הראשון יכול למנות שליח שני, מ"מ מעיקר דין יש להתיר כיון שיש לעשות ס"ס להתיר, דהיינו שמא ההלכה כהי"א קמא ברמ"א שאף לגבי קידושין מועיל שליח שני, ואת"ל שזה אינו והעיקר כהי"א בתרא, אז עדיין יש להתיר כיון שמא ההלכה כהפר"ח שנתינה בעל כרחו שמה נתינה לגבי פדיון הבן.

סימן פז.

שאלה: האם מותר למשרתת שבבית ליטול חלה בעד בעלת הבית כשבעלת הבית אינה שם.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"שכח. ג. "אין מפרישין חלה בלא רשות בעל העיסה". וכתב על זה הרמ"א "מיהו אם ידעינן דזכות הוא לבעל העיסה כגון שהיתה העיסה מתקלקלת מותר ליטול חלה בלא רשותו דזכין לאדם שלא בפניו, וכן משרתת שבבית יכולה ליטול חלה בלא רשותו כיון שרגילה היא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות." ומקורו בתה"ד ס"קפח. ע"ש. ולפי"ז ה"ה בנד"ד ששפיר הוא למשרתת זו ליטול חלה בעד בעלת הבית אם היא רגילה לפעמים ליטול בעדה.

אלא שראיתי בקצות החושן בחו"מ ס"רמג. אות ח. שהוא הקשה על דין זה של התה"ד ממ"ש הרשב"א בנדרים לו: "דהא שליחות לאו מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה, אלא גזרת הכתוב דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם", וכן הוא בתוספות שם, וכתב הקצות החושן, "והנה אחר דאנהרינהו לעיינין הרשב"א וגם התוספות כתבו שם בביאור היטב מה בין זכות לשליחות, וא"כ נראה דלא תפריש המשרתת, ואם תקלקל העיסה תפריש בעה"ב אחר אפיה".

ולענ"ד העיקר בזה כמ"ש הרמ"א, ויש לבאר הדבר. כתב התה"ד בס"קפח. "יראה דשפיר דמי למיעבד הכי, דכיון דמתקלקלת העיסה זכות הוא לה לבעלת הבית וזכין לאדם שלא בפניו וקי"ל זכייה מטעם שליחות איתרבי, ולענין תרומה רבינן שליחות מאתם גם אתם, וה"נ המשרתת נעשית שלוחה אפילו שלא מדעתה מטעם זכות הוא לה, ואפילו אם אין כאן אלא חשש קילקול העיסה אמרינן דזכות הוא לה כיון דרגילות הוא לפעמים שבעלת הבית נותנת רשות למשרתת להפריש חלה אפילו בפניה." ע"ש. ונראה מזה שיש חילוק בין רישא וסיפא, שברישא הוא

כתב שודאי מתקלקלת העיסה, ובסיפא הוא איירי ברק חשש שמא מתקלקלת העיסה, וברישא הוא איירי שהשליח יכול להיות כל אדם אפילו מי שאינו ניכר אצלה, ובסיפא הוא איירי רק במשרתת שבעלת הבית רגילה ליתן לה ליטול בעדה החלה אפילו בפניה. ולפי זה נראה שהתה"ד כיון לשני דברים, ברישא הוא איירי שודאי יש קלקול בעיסה, ולכן זכין לאדם שלא בפניו ולכן כל אדם יכול ליטול חלה בעדה, אבל בסיפא הוא איירי שאין קלקול ולא שייך בזה לומר זכין לאדם שלא בפניו כדרך דאמרינן ברישא, אלא מ"מ עדיין י"ל שיש שליחות כיון שיש אומדנא והוכחה אף שאין אמירה בפירוש, שמשרתת זו היא כשליח, וזה מפני שבעלת הבית זו רגילה ליתן לה בתורת שליחות להפריש החלה, ולכן עדיין י"ל שאף זה בגדר של זכין לאדם שלא בפניו. הרי מצינו שיש שני אופנים כאן של זכין לאדם שלא בפניו. ואם תאמר למה כתב התה"ד בסיפא שיש חשש קלקול הלא אף בלי חשש קלקול המשרתת היא כשליח והיא יכולה ליטול חלה, וי"ל שכן הוא אלא כיון שאנו קי"ל מצוה בו יותר משלוחו, אז לכתחילה אין ראוי לעשות כן, ולכן רק כשיש קצת חשש קלקול יש להמשרתת ליטול החלה, אבל אה"נ שאם לא משום טעם זה של מצוה בו יותר משלוחו, אז אף בלי חשש קלקול המשרתת יכולה ליטול החלה בתורת שליחות. ועוד אם יש הוכחה שבעלת הבית אינה חוששת למצוה בו יותר משלוחו אז אף לכתחילה המשרתת יכולה להפריש חלה.

וראיתי בט"ז בס"שכח ס"ק ב. שכתב על דברי התה"ד, "ואין לומר דברישא מיירי בקלקול ודאי ובסיפא מיירי מחשש קלקול בעלמא, דמאי שנא זה מזה דודאי גם בספק קלקול יש לה זכות להוציא מידי ספק, ותו מאי מייתי אח"כ כיון דרגילות הוא לפעמים שנותנת לה רשות כו' היאך שייך זה לענין ספק קלקול הא אפילו בלא ספק קלקול יש היתר בזה ואין זה תלוי בספק קלקול" ע"ש. ולענ"ד נראה, שלפי מה שפירשתי אין קושיא, שהטעם של חשש קלקול בסיפא הוא אינו מפני שאין שליחות בלא זה, אלא הוא רק משום מצוה בו יותר משלוחו. ולכן הרישא מיירי בכל שליח והסיפא מיירי דוקא בשליח שכבר רגיל להיות שליח.

ועוד י"ל בזה, והוא שכתב הט"ז שהטעם שהרמ"א לא הביא בסיפא לגבי המשרתת שזה דוקא כשיש חשש קלקול, הוא מפני שהגירסא נכונה בדברי התה"ד הוא "ואפילו אין כאן חשש קלקול", ולכן משום זה לא הזכיר הרמ"א חשש קלקול. וראיתי בנה"כ שהוא השיג על הט"ז בזה, אלא לענ"ד יש סייעתא להט"ז ממ"ש הדרכי משה בס"ק ג. וז"ל "ובתה"ד ס"קפח. כתב על עיסה שהוא מתקלקל אם לא יטלו ממנה חלה מותר למשרתת שבבית ליטול חלה בלא רשות בה"ב כיון דזכות הוא לה זכין לאדם שלא בפניו, ואפילו לא היה חשש קילקול העיסה היתה המשרתת יכולה ליטול חלה כיון דרגילות הוא לפעמים שבעלת הבית נותנת לה רשות" ע"ש. הרי כתב הדר"מ "ואפילו לא היה חשש קילקול", וזה כמ"ש הט"ז. הרי מצינו שי"א דלא בעינן חשש קלקול לגבי המשרתת, ואף את"ל דבעינן חשש קלקול כמ"ש הב"ח והנה"כ, י"ל שהטעם לזה הוא משום מצוה בו יותר משלוחו כדביארתי לעיל.

ב) **ולפי** זה יש לדון במ"ש הקצות החושן הנ"ל בשם הרשב"א, ונראה שלגבי המשרתת אין קושיא מדברי הרשב"א כיון שלגבי המשרתת יש שליחות, ואף הרשב"א מודה כאן שהיא מותרת ליטול חלה, ואף שהבעלת הבית אינה אומרת בפירוש שהמשרתת היא שליח בפעם זאת, מ"מ מסתמא י"ל הכי כיון שיש הוכחה ואומדנא לזה כיון שמצינו כמה פעמים שבעלת הבית אמרה לה להיות שליח בעדה. וכן מצינו במקומות אחרים דלא בעינן אמירה בפירוש למנות שליח, אלא דסגי באומדנא. וכן יש לדקדק מהמשנה בתרומה פ"ג. מש"ד. "הפועלים אין להן רשות לתרום חוץ מן הדרוכות שהן מטמאים את הגת מיד." ופירש רע"ב, "בעלים ע"ה שהשכירו פועלים חברים כדי להפריש תרומה בטהרה רשאי לתרום עד שלא יגעו בו הבעלים ע"ה ויטמאו את התרומה". וזה כפירוש הר"ש שם. וכתב על זה התיו"ט שם, "כלומר שלכך השכירו חברים כדי שעי"כ יכולים להפריש בטהרה, אבל אין לומר שהשכירום כדי להפריש דהיינו הרשה." הרי אף שאין הרשה לפועלים אלו, מ"מ כיון שיש אומדנא שכך כוונת הבעל הבית, שפיר הוא לומר שיש שליחות כאן והפועלים יכולים להפריש. וכן נראה מדברי הרמב"ם בהל" תרומה פ"ד הל"יג. שכתב, "הפועלים אין להן רשות לתרום שלא מדעת בעל הבית, חוץ מן הדורכין בגת שאם ירצו לטמא את היין הרי זה מטמאים מיד, ולפי שמסר להן והאמינן על כן הרי הן כשלוחין, ואם תרמו תרומתן תרומה." ועיין ברדב"ז שם שיש להרמב"ם פירוש אחר במשנה מהר"ש, אבל מ"מ מצינו דלא בעינן אמירה בפירוש למנות שליח אלא אף "שמסר להן והאמינן על כן הרי הן כשלוחין". וכן י"ל בנד"ד לגבי המשרתת שבעלת הבית "מסרה לה והאמין לה על כן הרי היא כשליח", ושפיר הוא ליטול חלה. וכבר כתב הרמב"ם בפאר הדור ס"עב. "החלה והתרומה דינן שוה בכל התורה, דהא תרומה קראה

הכתוב.״ ולכן יש ללמוד הדין של חלה מהדין של תרומה. ולכן אף שכתב הרשב״א ״דהא שליחות לאו מדין דניחא ליה או לא ניחא ליה, אלא גזרת הכתוב דמה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם״, מ״מ עדיין יש שליחות כאן בנד״ד כמו שנראה מהרמב״ם הנ״ל, ולכן אף הרשב״א מודה לזה.

אלא שראיתי בב״י בס״שכח. שהוא הקשה על הסמ״ק שכתב שאם הגבל הפריש בלא רשות דהוי חלה, וכתב מרן לחלק במשנה הנ״ל בין תרומה וחלה, וז״ל ״ופירש הרמב״ם הטעם מפני שאם ירצו לטמא את היין הרי הן מטמאין מיד ולפי שמסר להם והאמינם על כך הרי הן כשלוחין, ומה ענין זה לחלה בזמן הזה שכל העיסות נגבלות בטומאה. ולר״ש שפירש בעלים עמי הארץ השכירו פועלים חברים לדרוך בענבים כדי להפריש תרומה בטהרה ורשאים לתרום עד שלא יגעו בו הבעלים ויטמאו את הגת, פשיטא דאינה ענין לחלה דהתם שאני שלכך השכירם להפריש לו תרומה בטהרה״. מ״מ מצינו בב״ח שם שהוא הליץ בעד הסמ״ק וכתב על דברי הב״י, ״דלגבי פועלים תורמין אפילו לכתחילה משום דודאי ניחא ליה לבעה״ב דליפרשו תרומה בטהרה דלא ליטמא כולה גת, א״כ בחלה נמי אם הפריש הגבל בלא רשות וניחא ליה לבעה״ב שהפריש נמי הויא חלתו חלה בדיעבד״. הרי שלדעת הב״י יש הוכחה שיש שליחות רק מפני שהבעל הבית אינו רוצה בטומאת הגת, מ״מ נראה שעדיין י״ל שבנד״ד יש הוכחה אחרת דהיינו שכמה פעמים בעלת הבית נתנה רשות למשרתת ליטול חלה בעדה, ולכן מה לי הוכחה זו ומה לי הוכחה אחרת, הלא בסוף יש הוכחה שניחא לבעל הבית בשליחות זו. ואף שהב״ח סבר שהסמ״ק התיר רק בדיעבד, מ״מ הסמ״ק אינו מיירי במשרתת שרגילה להפריש חלה, אלא בסתם אדם. ועוד אף לדעת ב״ח הטעם הוא מפני שאין חשש קלקול כלל, אלא כשיש חשש קלקול אף לכתחילה יש להתיר. ולפי מה שפירשתי שהטעם של חשש קלקול הוא רק מפני מצוה בו יותר משלוחו, נראה שאם יש הוכחה שבעלת הבית אינה חוששת למצוה בו יותר משלוחו, אז אף לכתחילה יש להתיר. וגם ראיתי בט״ז שהוא השיב על הקושיא השניה שכתב מרן הנ״ל, וכתב הט״ז ״וקשה לי לפי דברי ב״י מאי קמ״ל מתניתין דהדרוכות יכולים לתרום שלא ברשות, פשיטא שהרי לזה השכירם, ותו למה קראום שלא ברשות דכל שליח ודאי ברשות הוא, ונראה דבעל הסמ״ק הוקשה לו גם כן קושיא זאת ע״כ פי׳ דאף אם לפעמים אין אומר לו בפירוש שיפריש תרומה אלא שוכרו סתם לעשות מלאכתו ודאי ניחא ליה״ ע״ש. וזה כהתיו״ט הנ״ל. ולכן אף בנד״ד י״ל הכי, שאף שאין בעלת הבית אומרת בפירוש להפריש חלה מ״מ כיון שיש אומדנא לכך עדיין המשרתת היא שליח והיא יכולה להפריש בעדה.

ועוד מצינו שכתב מרן בס״שכח. ג. ״והאורח יאמר לבעלת הבית להפריש לו חלה מכל עיסות שתעשה לו בעוד שיהיה בביתה כדי שלא יצטרך ליטול רשות בכל פעם.״ וכתב הגר״א שם באות י. ״ונ״ל דעתה סתמן כפירושן, וכמ״ש בתוספתא פ״א דתרומות הבן בשל אביו״. הרי אף בשליחות י״ל ״דעתה סתמן כפירושן״, ולכן אף בנד״ד י״ל כן לגבי המשרתת שסתם דעת בעלת הבית שהמשרתת יכולה להפריש חלה בעדה, וזה מפני שאנו רואים כמה פעמים שהיא נותנת רשות לה. הרי מבואר מכל זה שלגבי המשרתת יש שליחות כיון שיש הוכחה לכך, ולכן י״ל שאף הרשב״א מודה לזה.

ג) **ועוד** יש לצרף לזה, והוא מ״ש המחנה אפרים בהל״ שלוחין ס״יא. לגבי יד הפועל כיד בעל הבית דמי, וז״ל ״בפ״א מהל״ תרומות הביא הרב כ״מ בשם או״ח שכתב בשם הראב״ד דאם קנה מהכותי שיבלים לצורך מצוה, ומרחן כותי בשביל ישראל, חייב בתרומה דשלוחו של אדם כמותו ע״כ. והרב ז״ל תמה על זה דהא קי״ל דאין שליחות לכותי. ולכאורה נראה דהראב״ד ז״ל איירי כשמרחן על ידי פועלים כותים דנהי דאין כותי נעשה שליח לישראל, מ״מ פועל שאני דידו כיד בעל הבית וכאילו מרחן בעל הבית דמי, והכי משמע מהירושלמי דמסכת פאה אמתני׳ דקצרוהו עכו״ם ה״ז פטורה משום דקצירך אמר רחמנא ולא קציר כותים, אמרו עלה דאם קצרוה פועלים כותים ה״ז חייבת, ולפי זה י״ל דאם שכר פועל לתקן המעקה ה״ז מברך עליו דחשוב כאלו הוא עצמו עשהו.״ ע״ש. וכן ראיתי בארעא דרבנן במע״א אות ה. שהוא סבר כן, והוא הביא הראיה מהירושלמי דפאה הנ״ל וכתב, ״ש״מ דאע״ג דאין שליחות לעכו״ם ואינו נעשה שליח לישראל, מ״מ פועל שאני דידו כיד הבע״ב וכאלו עשאו הוא עצמו חשוב״ ע״ש. ולפי זה י״ל בנד״ד שהמשרתת היא בכלל פועל, ולכן אף שאין כאן שליחות לדעת הרשב״א, מ״מ עדיין י״ל שהיא יכולה להפריש חלה מטעם יד הפועל כיד בעל הבית דמי.

ואף שראיתי שיש חולקים על מ״ש המחנה אפרים, עיין למהריט״א בהל״ בכורות פ״ד אות נ. בד״ה אך על פי, ואילך. ועיין בשער המלך הל״ תרומות פ״א. ובחקרי לב יו״ד ח״ב ס״ט. ושרשי הים דף מ. והסבא קדישא חו״מ ס״לד. ועוד. מ״מ עדיין יש לצרף סברה זו למה שביארתי

לעיל, שיש אומדנא שהמשרתת היא שליח אף שאין אמירה בפירוש.

ד) **אלא** שעדיין יש לדון לגבי כשהעיסה מתקלקלת וסתם בני אדם רוצים להפריש החלה, אם זה מותר או לא, שנראה מהרשב"א שאף שזה ניחא ליה מ"מ כיון שאין כאן שליחות אין כאן הפרשת חלה. ולענ"ד נראה שכן הוא שהרשב"א פליג על מ"ש התה"ד בזה, ואין להביא ראיה להתה"ד ממקומות שמצינו הכלל של זכין לאדם שלא בפניו, כגון לגבי עירוב בסוף פרק החלון ע"ש וכדומה, כיון שכבר כתב הקצות החושן "דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר כמו במזכה חפץ לפ' או מזכה גט לאשתו דזוכה האשה בגט, או במפריש משלו, אבל מפריש משל בעל הבית אין זה זכות אלא ניחותא איכא ושליחותא לאו מתורת ניחותא הוא ובעינן לדעתכם דוקא". אמנם אף שהרשב"א חולק על התה"ד בזה, מ"מ לענ"ד נראה שלא קי"ל כהרשב"א בזה, וזה מפני מ"ש הרמב"ם בהל" תרומות פ"ד הל"ג. "התורם שלא ברשות או שירד לתוך שדה חבירו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרם, אם בא בעל הבית ואמר לו כלך אצל יפות אם היו שם יפות ממה שתרם תרומתו תרומה שהרי אינו מקפיד. ואם לא היו שם יפות אין תרומתו תרומה שלא אמר לו אלא על דרך מיחוי, ואם בא בעל הבית וליקט והוסיף, בין יש לו יפות מהן בין אין לו, תרומתו תרומה." וכתב על זה הכסף משנה, "ואע"ג דבפרק אלו מציאות (דף כב) אוקמיה בדשוויה שליח אליבא דמ"ד יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, לא חש ליה רבינו משום דבפרק האיש מקדש (דף נב:) גבי ההיא דהקדיש בפרומא דשיכרא, ובפרק אלו מציאות גבי עובדא דאריסא דמרי בר איסק משמע דבלא שוויה שליח היא, וא"כ מאי דתרגמוהו בשעשו שליח אליבא דמקשה הוא, אבל קושטא דאפילו לא עשאו שליח נמי כיון דלמתרם קאי, ועוד דהוי מצוה דגלוי דעת למפרע סגי." ע"ש. הרי מצינו שלדעת הרמב"ם אף כשאין שליחות עדיין אמרינן שאם הוא ניחא ליה לבעל הבית זה נחשב כשליחות, ודלא כדעת הרשב"א הנ"ל. ולכן אף בנד"ד הוא ניחא ליה שאם לא כן העיסה מתקלקלת, ואף שהב"י בס"שכח. הקשה על סברת הסמ"ק שכתב שהמגבל יכול להפריש בלא רשות, מ"מ נראה שאף הוא מודה שאם העיסה מתקלקלת אז ודאי הוא ניחא ליה, ואף בלי רשות מותר להפריש חלה. וידוע הוא ששאר הראשונים לא סברו כהרמב"ם בזה, אלא לדעתם בעינן שליחות כנראה בפ" אלו מציאות אליבא דמ"ד יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש. וכן נראה דעת הרמב"ן בקידושין נב: בד"ה לא אמרו, וכן נראה מהריטב"א שם. ומסתמא י"ל דהכי סבר הרשב"א. אמנם אנו קי"ל כהרמב"ם כמבואר במרן בס"שלא. לא. וכן נראה בנושאי כליו שם, עיין בט"ז ס"ק טו. והש"ך ס"ק נח. והגר"א אות עו. וכן נראה דעת הרמ"א שהוא קיבל מה שכתב מרן שם בשתיקה. לכן אין להקשות על הרמ"א שפסק כהתה"ד כנגד הרשב"א כיון שאנו לא קי"ל כהרשב"א בזה.

ואל תשיבני שיש בזה ספק ברכות להקל ולכן אין להפריש ע"י אחר בברכה כיון שלדעת הרשב"א אין כאן שליחות, שזה אינו משום שלדעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. כל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ולכן אף בנד"ד המחלוקת היא במצוה, דהיינו אם יש כאן שליחות או לא, וכיון שקי"ל שיש שליחות ממילא יש לברך. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לברך כיון שהוא פסק כדעת הרמב"ם לגבי תרומה בס"שלא. לא. הנ"ל, אז שפיר הוא לעשות כאן צירוף בין דעת הרדב"ז ומרן. וכן מצינו סברה זו בחיד"א ומהר"י נבון כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ה או"ח ס"מב. אות ד. ואילך. ע"ש. וכן כתבתי בח"א ס"קיב. אות ו. ובס"קמז. אות י. בד"ה ולכן. ע"ש. ולכן שפיר הוא לברך בנד"ד.

ה) **ועוד** ראיתי בקצות החושן הנ"ל שהקשה, "וגם מ"ש התה"ד דמשום קלקול עיסה חשיב זכות, לא הבנתי דהא אחר שתאפה נמי תוכל להפריש ואע"ג דמצותו בעיסה אבל כל דליתא לבעה"ב בשעת לישה תוכל להפריש אחר אפיה" ע"ש. ולענ"ד נראה שכן הוא, וכן פסק מרן בס"שכז. ה. אבל לכתחילה ודאי הוא צריך להפריש מהעיסה, וכן כתב מרן בב"י באו"ח ס"תנז. בד"ה ואם, וז"ל "ומשמע מדברי רבינו שאם יש בעיסה שיעור חלה לכתחילה צריך להפריש חלה בעודה עיסה קודם שתאפה, וכן נראה מדברי הרמב"ם פ"ח מהל" בכורים, והאגור כתב בשם שבלי הלקט וז"ל ה"ר מאיר כתב דוקא בדיעבד טוב לעשות כן לצרפו בכלי, אבל לכתחילה לא, דראשית עריסותיכם אמר רחמנא בעודה עיסה" ע"ש. ולכן י"ל בנד"ד שיותר טוב לעשות המצוה בדרך לכתחילה ע"י שליח והוא המשרתת, מבדרך בדיעבד ע"י עצמה.

ולכן מכל הנ"ל נראה שמותר למשרתת להפריש חלה בעד בעלת הבית אם היא רגילה לעשות כן ברשותה. ואם יהיה קלקול בעיסה אז אף אחר יכול להפריש החלה, ואף בברכה, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל.

סימן פח.

שאלה: האם נחתום ישראל שהוא שותף עם נכרי, חייב להפריש חלה מעיסתם, ואם תאמר כן, האם יש להפריש בברכה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"של. ב. "עיסת השותפין חייבת." דהיינו ששני השותפים הם ישראלים, ובסע"ג הוא כתב, "ישראל שהוא שותף עם העכו"ם, אם אין בחלק הישראל כשיעור פטורה, ואם יש בה כשיעור חייבת, ויכול להפריש מיניה וביה." הרי שפסק מרן שהשותף עם נכרי חייב להפריש חלה, ומבואר בב"י שמרן אזיל כשיטת הרא"ש באות ו. בהלכות חלה שלו שכתב, "יראה דא"א להפריש מיניה וביה דכשיעור חלה שיפריש א"א שלא יהא בו מעיסת נכרי, ונמצא שמפריש מן הפטור על החיוב, אלא לש כשיעור חלה ומניח אצל העיסה ומפרישה לחלה, ומיהו נראה דיכול להפריש מיניה וביה דיש בילה בדבר לח לכ"ע, ובשיעור חלה שיפריש א"א שלא יהא בו משל ישראל, וחלה אין לה שיעור מן התורה." אולם מצינו בב"י שם שיטה אחרת, והיא סברת הספר תרומה, ולדעתו יש לחלק, "דכי קנו הקמח יחד ישראל והנכרי פטורה, דבכל פורתה יש לנכרי חלק בו, ומתנייתין (דפ"ג דחלה) דמחייבת מיירי בקנו כל אחד לבדו הקמח ואח"כ לשו קמחן יחד". ולפי זה י"ל שבנד"ד כיון שהישראל והנכרי קונים הקמח ביחד, הישראל פטור מהפרשת חלה. ועוד מצינו בב"י שהוא הביא מ"ש הכלבו, וז"ל "בירושלמי העושה עיסתו עם הנכרי פטור מן החלה, ויש מעמידין הירושלמי בשנכרי עומד עליו שהדבר מפורסם שידו באמצע." ולכן אף בנד"ד הוא מפורסם שהנכרי הוא השותף, ולכן אף כשיש שיעור כדי להפריש חלה ממנו, מ"מ עדיין הישראל פטור בנד"ד.

אלא י"ל שכיון שמרן פסק כהרא"ש, הכי נקטינן, ואין לומר בזה ספק ברכות להקל אף כנגד מרן, ויש לחוש לדעת הספר התרומה והכלבו ואין לברך, שזה אינו משום שלדעת הרדב"ז בח"א ס"רכט. כל שיש מחלוקת במצוה ולא בברכה אין לומר סב"ל. ולכן אף בנד"ד המחלוקת היא במצוה, דהיינו אם יש חיוב להפריש חלה מעיסה זו או לא, וכיון שלדעת מרן אנו קי"ל כהרא"ש, ממילא שיש לברך. ואף שבדרך כלל אין אנו סומכין על סברה זו של הרדב"ז, מ"מ כיון שלדעת מרן יש לברך כיון שהוא פסק כדעת הרא"ש, אז שפיר הוא לעשות כאן צירוף בין דעת הרדב"ז ומרן. וכן מצינו סברה זו בחיד"א ומהר"י נבון כמבואר כל זה ביביע אומר ח"ה או"ח ס"מב. אות ד. ואילך. ע"ש. וכן כתבתי בח"א ס"קיב. אות ו. ובס"קמז. אות י. בד"ה ולכן. ע"ש. ולכן שפיר הוא לברך בנד"ד.

ב) **אלא** שעדיין יש לדון בזה, שאם לפעמים הישראל קונה הקמח מממון עצמו, ולא מממון השיתוף, וכן אם הנכרי עושה כן בממונו, ואז הם מביאם הקמח כדי לעשות העיסה ביחד, וזה כמ"ש הספר התרומה הנ"ל "בקנו כל אחד לבדו הקמח ואח"כ לשו קמחן יחד", אם עדיין יש להפריש מיניה וביה. ואף בזה סבר הרא"ש שיש להפריש חלה מיניה וביה והטעם הוא משום יש בילה, וכ"כ התה"ד בס"קצ. וז"ל "יראה דלהך עיסה שנילושה בשאור של נכרים הרבה תקנות יש בדבר, והמה מפורשים בדברי רבותינו המחברים. אשר מסיקים בהלכות חלה דיכול להפריש מיניה ולא חיישינן דילמא איתרמי לידי דשל נכרים וקמפריש מן הפטור על החיוב דקי"ל יש בילה בדבר לח וכ"כ בסמ"ק דחומרא יתירה היא הא דנוהגים להפריש ממקום אחר, אמנם במרדכי בהלכות א"י וחלה כתב בשם מהר"ם דאין להפריש בכה"ג מיניה וביה משום דקי"ל דאין בילה אלא ביין ושמן בלבד, ומצריך להפריש חלה גדולה יותר ממה שהיתה עיסה של נכרי שנתערבה והשתא ממ"נ יש דבאותה חלה מעיסה של ישראל, וכ"כ בדרשות הר"ח א"ז..." ע"ש כל דבריו. הרי שאם יש להפריש מיניה וביה תלוי אם אמרינן יש בילה או לא, ודעת הרא"ש היא שיש בילה, ויש חולקין עליו.

וכן ראיתי בב"י בד"ה היתה, בשם מצאתי כתוב, שאף הוא סבר שאין בילה בעיסה, וז"ל "מצאתי כתוב, אשר שאלת על עיסה הנלקחה מן הנכרי והיא פטורה מן החלה ולש בביתו עיסה אחרת ומצרפן ביחד, ובעיסה שלש בביתו היה שיעור חלה כיצד מפריש חלה שלא יפריש מן הפטור על החיוב, נראה בעיני... וליכא לאפרושי נמי מיניה וביה מטעם יש בילה, שאמרו בפ"ק דראש השנה דף יג. צובר גרנו ונמצא תורם מהחדש שבו וכו' דהא מסיק התם לכל אין בילה חוץ מיין ושמן, אלא נ"ל שיפריש חלה גדולה כשיעור גדולה של נכרי ועוד, דהשתא ממ"נ נוטל חלה כמו כן מעיסה שלא הורמה חלתה, ודבר זה למדתי מדאמרינן בפרק התערובות פ: גבי דמים העליונים והתחתונים שנתערבו וכו' עד רוב העליונים דקא יהיב למעלה שיעור תחתונים ועוד." הרי כיון שאמר שמואל בראש השנה יג: "לכל אין בילה חוץ מיין ושמן", שוב אין ליטול חלה מיניה וביה שאין בילה בעיסה.

וכן ראיתי בגר"א בס"של. שהוא הקשה על דעת הרא"ש, וכתב "במ"ש שיפריש מיניה וביה תמוה, דהא קי"ל בפ"ק

דראש השנה יג: לכל אין בילה כו׳ ועתוס׳ שם ד״ה חוץ כו׳, ולשון רש״י שם ד״ה חוץ אטעיתיה שכתב שדבר לח כו׳, ותוספות כתבו בפ״ג דמנחות כב: וש״מ שקמח הוא דבר לח, ולא היא, דוקא לענין תערובת בין יבש ללח שהחילוק הוא בין דבר המתערב לדבר העומד בעצמו משא״כ כאן... ובזה מודינא ליה אם לקחו מתחילה הדגן או הקמח בשותפות שיכול להפריש מיניה וביה שכל קורט וקורט שניהם שותפין בו ואין שיעור לחלה וכמ״ש בס״שלא יא. אבל כל שנתערבו בקמח אין תקנה אלא שיטול כל כך שיעלה ודאי מחלקו וכמ״ש בב״י בסוף סימן זה בשם מצאתי כתוב...״ ע״ש. הרי אף הגר״א לא סבר כהרא״ש מפני מה שאמר שמואל בראש השנה יג: שאין בילה אלא ביין ושמן, ואין ללמוד ממ״ש התוספות במנחות כב: שקמח הוא דבר לח, ששאני הדין של תערובת כדי לבטל איסור בהיתר, ועל זה כתבו התוספות שקמח הוא כלח, משא״כ לגבי הפרשה מן החיוב על הפטור לגבי חלה שאין בזה דין של ביטול.

ג) **ולענ״ד** אין להקשות על דעת הרא״ש כלל, ונראה שסבר הרא״ש כהר״ש בפ״ה דדמאי מש״ה., שכתוב שם, ״הלוקח מן העני, וכן העני שנתנו לו פרוסות פת או פלחי דבלה מעשר מכל אחד ואחד, ובתמרים ובגרוגרת בולל ונוטל, אמר רבי יהודה אימתי בזמן שמתנה מרובה אבל בזמן שמתנה מועטת מכל אחד ואחד.״ וכתב הר״ש שם, ״בולל ונוטל. מלשון בלולה, דכשדורס התמרים או הגרוגרות יחד נבללים וקא מפריש מן החיוב על החיוב, אבל פרוסת ופלח דבלה אין נבללים ואתי לאפרושי מן הפטור על החיוב או מן החיוב על הפטור.״ הרי משמע שאף שאין התמרים בכלל שמן ויין עדיין יש בילה בהם, וצ״ל דהא דאמר שמואל בר״ה הנ״ל, הוא לאו דוקא שמן ויין אלא כל דבר שהוא נתערב יפה כמותם יש בהם בילה כשדורסים התמרים. ונראה שהר״ש למד כן מהירושלמי שם, וז״ל ״ר״יוחנן אמר עד כזיתים הניבללין, מתניתין פליגא על ר״י בגרוגרות ובתמרים בולל ונוטל, פתר לה עד כזיתין.״ ופירש הפנ״מ שם, ״רבי יוחנן אמר יש בילה אף ליבש ועד כזיתין הנבללין, וכלומר שאם כותש אותו עד שיהא כזיתים והן נבלל זה עם זה דאז מהני בילה. מתני׳ פליגי על רבי יוחנן דקאמר עד שיהא כזיתים, והא תנינן בתמרים ובגרוגרות בולל ונוטל, אלמא דבדבר דשייך בו בילה אפילו הוא יותר מכזית מהני. פתר לה, להא דקתני בולל ונוטל שדורסן עד שיהיו כזיתים ואז בולל ונוטל.״ הרי שצריך דריסה כמ״ש הר״ש הנ״ל, ולאו דוקא בשמן ויין. וכן נראה שהבין המהרי״ט בח״א ס״יח. שהוא כתב על דברי הר״ש הנ״ל, ״ור״ש ז״ל פירש בתמרים ובגרוגרות בולל ונוטל דורסן ובוללן יפה כדי שיהיו מעורבין, ואזל לשיטתיה שאם התמרים כמות שהן אין בהן בילה וכדשמואל דאמר לכל אין בילה חוץ מיין ושמן.״ הרי משמע שהר״ש סבר כשמואל אבל לאו דוקא יין ושמן אלא אף תמרים וכדומה, דהיינו אם דורסים אותם ונתערבים יפה. וכן ראיתי במשנה למלך בהל״ מעשר פ״יד. הל״ח. שאחר שהוא הביא דברי המהרי״ט הנ״ל הוא כתב, ״והנה נראה לפי זה דמאי דקאמר שמואל לכל אין בילה חוץ מיין ושמן ע״כ לאו דוקא יין ושמן דה״ה לכל דבר הנבלל שנעשה הכל גוף אחד הוי כמו יין ושמן דיש להם בילה, וכדתנן בפ״ג דחלה הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונתן לתוך עיסה שהורמה חלתה כו׳ מוציא חלה אחת על הכל ולא חיישינן דילמא מפריש מן הפטור על החיוב משום דכיון דנתערב ונעשה הכל עיסה אחת יש בילה דומיא דיין ושמן״ ע״ש. וראיתי בפירוש הרא״ש על הר״ש במשנת דמאי הנ״ל בס״ק ד. וז״ל ״ומן הפטור שבו על הפטור שבו, דסבר יש בילה אף בדבר יבש, אי נמי בדמאי הקילו.״ (ונראה שבשני תירוצים אלו הוא כיון להירושלמי שם). הרי בתירוץ הראשון אף בדבר יבש יש בילה, דהיינו אם נתערב יפה כדמוכח מהר״ש. ולענ״ד אין לחוש לתירוץ השני של הרא״ש, שלפי מה שהביא המשנה למלך ראיה מדין הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונותן לתוך עיסה שהורמה חלתה, מוכח שלאו דוקא בדמאי איירי אלא אף לגבי חלה, יש בילה אף שאין זה יין ושמן, שלאו דוקא יין ושמן אלא כל דבר שנבלל יפה בכלל יין ושמן. וכן נראה מהש״ך בס״שכד. ס״ק יח. שלדעת הרא״ש אף בעיסה יש בילה. ולפי זה שפיר פסק הרא״ש בנד״ד שיש להפריש חלה מיניה וביה, ואין להקשות עליו ממה שאמר שמואל בר״ה הנ״ל כדהקשה הגר״א, כיון שי״ל שהרא״ש סבר כהר״ש שלאו דוקא יין ושמן אלא שיש בילה בכל דבר הנבלל יפה כמו לגבי יין ושמן.

שוב ראיתי בחזון איש ביו״ד ס״קצו. באות ג. שהוא כתב, ״אבל הגר״א ז״ל יו״ד ס״של. חולק על הרא״ש דאף קמח בקמח אין בילה ועיקרו סברא שלא הביא רבינו ז״ל שום ראיה דאין בילה בקמח, ומהא דפ״ד דתרומות דמשמע שם דאע״ג דטוחנן אין בילה, התם טוחן רק שלא תהיינה ניכרות בין לבנות לשחורות, אבל דבר שאפשר לטחון לקמח ולבלול יפה יפה שפיר י״ל דחשיב לח בלח, וצ״ע למה קרי להו לדברי הרא״ש תמוהים״. ע״ש וכן הוא שדברי הרא״ש שרירין וקיימין, אלא מ״ש החז״א לגבי הירושלמי אינו מובן, שכתוב שם בהל״ז, ״בר פדיה אמר טוחן ומתיר, ואף על גב דבר פדיה אמר אין בלילה אלא

ליין ושמן בלבד, מודה הוא הכא שהן נבללות.״ הרי נראה מזה שלאו דוקא ביין ושמן יש בילה אלא בכל דבר שהוא טוחן כדי לבלול. וזה סייעתא להרא״ש. והגר״א שהוא הביא זה כתב שזה דוקא לגבי ביטול אבל לא לגבי הפרשת החיוב על הפטור, אבל הרא״ש לא סבר חילוק זה, אלא בין זה ובין זה יש בילה. ולכן מ״ש החז״א ״דמשמע שם דאע״ג דטוחנן אין בילה״, אינו מובן, אלא אדרבה ע״י הטחינה יש בילה, וצ״ע בכוונת החז״א. על כל פנים מצינו שדברי הרא״ש שרירין וקיימין.

ד) **ואף** שמצינו שיש חולקים על הרא״ש כמבואר בתה״ד הנ״ל, והם סברו שאין בילה אלא בשמן ויין ומה שאמר שמואל שיש בילה רק ביין ושמן הוא דוקא באלו ולא בדברים אחרים ודלא כדעת הר״ש והרא״ש הנ״ל, מ״מ מצינו מצד אחר שלדעת הרמב״ם יש בילה אף בדברים שאינם נדרסים ונתערבים יפה, וזה מפני שהוא לא פסק כשמואל כלל. וכן מצינו ברמב״ם בהל״ תרומה פ״ב הל״יג. שהוא כתב ״נתערב דבר שחייב בתרומה בדבר שאינו חייב, כגון זיתי ניקוף שנתערבו בזיתי מסיק, וענבי עוללות בענבי בציר, אם יש לו פירות אחרות מוציא על החייב לפי חשבון, ואם אין לו אלא אלו מפריש תרומה תרומת מעשר על הכל וכאילו הכל חייב בתרומה״. ומקורו הוא במשנת חלה פ״ג מש״ט. ופירש הר״ש שם, ״וא״ת והאמר שמואל בפ״ק דר״ה דלכל אין בילה חוץ מיין ושמן, ודוחק להעמידה כמ״ד יש בילה, וי״ל דתחילה דורך ענבים וכותש זיתים, ועושה מענבים יין ומזיתים שמן ואח״כ מפריש״ ע״ש. הרי משום מ״ש שמואל צריך לפרש שהוא דורך וכותש בתחילה, אבל הרמב״ם לא הזכיר דריכה וכתישה כלל בדבריו, וגם בפירוש המשניות שם הוא כתב, ״ואם אין אצלו זיתים אחרים יוציא מן הזיתים המעורבים״, הרי הוא כתב בפירוש שהם זיתים ולא כתב שהוא יוציא מן השמן. ולכן צ״ל שהוא לא פסק כשמואל כלל, אלא כר״ שמעון בן שזורי, שכתוב בר״ה שם, ״תניא רבי יוסי בן כיפר אמר משום ר״ש שזורי פול מצרי שזרעו מקצתו השריש לפני ר״ה ומקצתו השריש לאחר ר״ה, אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש, כיצד הוא עושה צובר גרונו לתוכו, ונמצא תורם ומעשר מן החדש שבו על החדש שבו ומן הישן שבו על הישן שבו״, הרי שלדעת ר״ש שזורי יש בילה אף בפול מצרי, עיין כל הסוגיא שם, ודלא כשמואל שם שאמר שיש בילה רק ביין ושמן. ולכן נראה שהרמב״ם פסק כר״ש שזורי, וכן מצינו במנחות לא. ״כל מקום ששנה רבי שמעון שזורי הלכה כמותו״. וכן הסכים הרי״ף לכלל זה כמבואר בהל״ ס״ת שלו, וכן כתב הרא״ש בהל״ ס״ת באות י. וכן הוא ביבין שמועה אות תקטו. אלא עיין מ״ש היד מלאכי אות קעו. על כלל זה. וראיתי במהרי״ט הנ״ל לגבי דין זה של זיתים וענבים, שפירש כן בדעת הרמב״ם, וז״ל, ״הרמב״ם סתם דבריו ולא פירש, שנראית דעתו לפרש המשנה כפשטה בזיתים וענבים, ונראה לי דהא לא חש להא דשמואל בפ״ק דר״ה, דאמר בהקומץ רבה אמר שמואל בר נחמני א״ר יוחנן הלכה כר״ש שזורי, ואתי שפיר דסתם מתני׳ דחלה כוותיה אזלא, ור״ יוחנן לטעמיה דא״ר יוחנן הלכה כסתם משנה, וידוע הוא דהלכה כר״ יוחנן לגבי שמואל, כל שכן דר״ חנינא רביה קאי כוותיה, דאמרינן בפ״ הקומץ רבה (דף לא.), אמר עולא אמר ר״ חנינא כל מקום ששנה ר״ש שזורי הלכה כמותו.״ הרי לדעת הרמב״ם יש בילה בעוד דברים מלבד מיין ושמן. וכן יש לדייק בלשונו הנ״ל שהוא כתב ״כגון״ זיתי ניקף כו׳, הרי לאו דוקא בזיתים וענבים אלא אף בשאר דברים יש בילה.

אלא שראיתי במראה הפנים בדמאי פ״ה הל״ה. בד״ה דבית, לגבי המשנה שם שאמרה ״ובתמרים ובגרוגרות בולל ונוטל״, שהוא הביא דין זה ברמב״ם בהל״ מעשר פ״יד. הל״ח. וכתב לפרש דעת הרמב״ם, וז״ל ״דטעמא דמתני׳ דבדמאי התירו אבל בעלמא אין בילה ביבש... דהא קי״ל כשמואל דאין בילה חוץ מיין ושמן... דבעלמא אין בילה ביבש אלא בהכא בדמאי התירו״ ע״ש כל דבריו. הרי לדעת המראה הפנים, הדין בילה לגבי תמרים וגרוגרות הוא דין מיוחד לגבי דמאי שהקילו בו, אבל לגבי תרומה ומעשר אין בילה אלא ביין ושמן כדאמר שמואל. וכן ראיתי בערוך השולחן העתיד הל״ דמאי ס״קטז. אות יח. ויט. שהוא הביא דברי הרמב״ם הנ״ל וכתב שהלכה כשמואל, אלא בדמאי הקילו ע״ש. ולענ״ד זה אינו, שהלא כתב הרמב״ם לגבי תרומה בפ״ב הל״יג. הנ״ל גם כן שיש בילה לגבי זיתים וענבים אף שלא נתרסקו. ועוד הוא כתב ״כגון״ דהיינו לאו דוקא בזיתים וענבים אלא אף בשאר דברים. הרי מבואר מזה שלאו דוקא בדמאי הקילו אלא אף בתרו״מ. וכן ראיתי במשנה למלך הנ״ל בפ״יד דהל״ מעשר הל״ח. שכתב, ״ולפי זה הייתי יכול לומר דרבינו ס״ל דאין בילה אלא ביין ושמן ושאני הכא שהוא דמאי ובדמאי הקילו, אלא ממ״ש בפ״ב מהל״ תרומות הל״יג. נתערב דבר שחייב בתרומה בדבר שאינו חייב כגון זיתי ניקף כו׳ משמע דאית ליה דאף דודאי יש בילה וכמ״ש מוהרימ״ט בתשובה.״ הרי בתחילה כתב המל״מ כסברת המראה הפנים בדעת הרמב״ם, ואחר כן הוא חזר בו מפני מ״ש בהל״ תרומה. הרי מבואר שלדעת הרמב״ם בכל דברים יש בילה, ודלא כשמואל.

מ"מ אף הרמב"ם מודה שאין בילה בקצת דברים, שבפ"יד. הל"ח. הוא הביא דין המשנה בדמאי פ"ה הנ"ל, ומשמע משם שבתמרים וגרוגרות יש בילה, אבל לא בפרוסות פת ופלחי דבילה, וכן כתב המהרי"ט הנ"ל, "תנן בפ"ה דדמאי הלוקח מן העני וכן העני שנתנו לו פרוסות פת או פלחי דבילה מעשר מכל אחד ואחד, ובתמרים ובגרוגרות בולל ואוכל ונוטל, וע"כ לומר לפי שיטת הרמב"ם שיש חילוק בין דבר הדק שדרכו לימדד וכיון שמוצא במדה הרי הוא בלול ומעשר מן החייב שבו על החייב שבו וכר"ש שזורי דאמר יש בילה, אבל פרוסת פת או פלחי דבילה שמוציא פרוסה אחת או פלח דבילה אחת למעשר, ודאי אסור דשמא זה פטור היה והו"ל מעשר מן הפטור על החיוב." הרי אם הוא דבר גדול לא שייך בילה.

אלא שעדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הרמב"ם בפ"יג. דהל" תרומה הל"ד. "בד"א בדבר שאין דרכו להבלל כגון חטים לחטים או קמח לקמח, אבל דרכו להבלל כגון שמן תרומה לשמן חולין או יין תרומה ליין חולין אחר הרוב." ע"ש. הרי לכאורה נראה שזה כשמואל שאמר אין בילה אלא ביין ושמן, אבל זה אינו שכאן איירי שנפלו חטים לחטים או שמן לשמן כמבואר בהל"ג. שם, ואין כאן אדם לערב אותם, אלא ממילא נתערבו, ובזה י"ל שדוקא משקים כגון שמן ויין נתערבו, משא"כ בקמח או חטים שהם נשארים במקומם כשהם נפלו, אבל אה"נ שאם בא אדם לבלל אותם, שפיר י"ל בהם שיש בילה. ושוב ראיתי בחזון איש ביו"ד ס"קצו. אות ג. שהוא פירש דברי הרמב"ם אלו כעין זה, וז"ל לגבי חטים וקמח, "י"ל שלא בלל יפה ולא הקילו אלא ביין ושמן דנבלל בתנועה לחוד, אבל קמח בקמח שכל שלא בלל יפה יפה יש לחוש..." ע"ש. מ"מ בנד"ד שהנחתום לש כל העיסה יפה יפה בידו או ע"י כלי, ודאי יש בילה לדעת הרמב"ם.

ולפי זה שפיר הוא לסמוך על דעת הרא"ש שיש בילה בעיסה, ודעתו היא האמצעית, דהיינו מצד אחד י"א שהלכה כשמואל שאין בילה אלא ביין ושמן בלבד, ובאמצע יש דעת הרא"ש שהוא מודה שהלכה כשמואל אלא לאו דוקא בשמן ויין, אלא כל דבר שנבלל יפה, ובצד אחר יש דעת הרמב"ם שפסק כר"ש שזורי ולדעתו אף בזיתים וענבים שלא נתרסקו יש בילה כדביארתי לעיל. וכלל הוא בידינו שיש לפסוק כדעת האמצעית, וכן מצינו בבעל המאור בסוכה י. ובר"ן ביומא פב. בדין חינוך והשלמה, וכן הוא ברדב"ז ח"א ס"רמט. וכן הוא ביד מלאכי כלל תעז. ע"ש. ולכן בנד"ד שפיר הוא לפסוק כדעת הרא"ש, ואין לחוש למ"ש הגר"א בזה, ובפרט שמרן סבר כדעת הרא"ש.

ה) **ועוד** י"ל לתרץ בעד הרא"ש שכתב שמותר להפריש מיניה וביה, וזה אף אם אמרינן דהא דאמר שמואל אין בילה אלא ביין ושמן, הוא דוקא באלו ותו לא. וי"ל שהפירוש של בילה הוא, כשבכל התערובת הוא שוה כשיעור שיש קודם התערובת, כגון אם קודם התערובת יש שני שליש של חולין ושליש של טבל, אז בכל חלק של התערובת יש שני שליש של חולין ושליש של טבל, אבל אם אין בילה אז אה"נ שהחולין והטבל נתערבו אבל אין השיעור שוה בכל חלק וחלק של התערובת, דהיינו שמא בחלק אחד יש יותר משני שליש חולין ופחות משליש של טבל, ובחלק אחר יש פחות משני שליש של חולין ויותר משליש של תבל, הרי מצינו שכשאין בילה אין השיעור שוה בכל התערובת. וכן כתב רש"י בר"ה יג: "שיהא הכל נבלל יפה, ונמצא כשיתרום ויעשר יהא מן החדש במעשר לפי מה שיש חדש בגורן, ומן הישן לפי מה שיש בישן". הרי הערך של זה כנגד זה הוא שוה אחר הבילה כמו לפני הבילה. אמנם אף אם אנו אמרינן שאין בילה בעיסה, מ"מ עדיין י"ל שאף שאין הערך של טבל שוה בכל חלק של העיסה, מ"מ עדיין יש קצת טבל בכל חלק אף אם הוא מיעוטא דמיעוטא, וכיון שבזה"ז אין שיעור לחלה, וסגי בכל שהו מן התורה, וגם הוא ודאי שיש כל שהו של טבל בכל חלק של העיסה, ולכן מותר להפריש חלה מיניה וביה, וזה מ"ש הרא"ש "ובשיעור חלה שיפריש א"א שלא יהא בו משל ישראל, וחלה אין לה שיעור מן התורה." הרי אף אם אין בילה בעיסה כמו לגבי יין ושמן, מ"מ יש קצת בילה כדי שיהיה כל שהו של טבל במה שהוא מפריש.

ו) **ועוד** ראיתי בגר"א שם שהוא הקשה על הרא"ש, שהרא"ש כתב בהלכות חלה, "הא דפטורין בראשית הגז שותפות נכרי מן החלה, היינו בשאין בחלקו של ישראל כשיעור". וכתב על זה הגר"א "וכל דבריו תמוהים מה שהקשה מחולין, שם לא נזכר כלל שותפות עכו"ם בחלה אלא בתרומה, ומתרומה הקשה סה"ת וש"פ, והתם א"א לומר כתירוץ הרא"ש דהא תרומה אף בכל שהוא חייב, אבל באמת דאיתמר לר" אלעאי אבל רבנן אמרינן שם בלישנא בתרא ואב"א שותפות עכו"ם (בתרומה רבנן חיובו מחייבי) כו', וכמש"ל ס"שלא. יא. וכן תירץ סה"ת במסקנא". הרי לרבנן הישראל חייב בתרומה בשותפות עכו"ם. ולענ"ד אין מזה קושיא על הרא"ש, ובפרט שכן כתב הר"ש במשנת חלה פ"ג, ויש ללמוד מסברת ר" אלעאי לסברת רבנן. כתוב שם לדעת ר" אלעאי שסבר

שלגבי ראשית הגז אף שותפות ישראלים פטורים כיון דאמר קרא צאנך, "חלה אע"ג דכתיב ראשית ואיכא למימר נילף ראשית ראשית מראשית הגז, מה להלן דשותפות לא אף כאן דשותפות לא, כתב רחמנא עריסותיכם, אלא טעמא דכתיב עריסותיכם הא לאו הכי הוה אמינא נילף ראשית ראשית מראשית הגז, אדרבה נילף מתרומה, ה"נ אלא עריסותיכם למה לי, כדי עריסותכם." ופירש"י "אדרבה לילף מתרומה לחיובא. דהא בתרומה נמי כתיב ראשית ושותפות חייבת בה...". ועוד פירש"י, "כדי עריסותיכם. דבמדבר ניתנה להם תורה, ושם נאמר להם כדי עריסותיכם של עכשיו חייב בחלה, וכמה עיסת מדבר, עומר לגלגלת..." ע"ש. הרי שלדעת ר" אלעאי יש לילף חלה מתרומה ששותפות ישראלים חייבים בחלה, ומ"ש כדי עריסותכם הוא ללמוד השיעור של חלה. ולפי זה יש להבין דעת רבנן בזה שלדעתם פשוט הוא ששותפות של ישראלים חייבים בתרומה, ולכן צ"ל שיש ללמוד ראשית ראשית מתרומה לחלה לגבי שותפות ישראל עם העכו"ם, ואף שלגבי חלה החלק של ישראל חייב בחלה כדמצינו לגבי תרומה, אבל מתי, כשיש "כדי עריסותים" דהיינו שיעור של חלה בחלק הישראל. ולפי זה מובן שכשאין בחלק של ישראל כשיעור חלה, הוא פטור מחלה, וזה מ"ש הרא"ש "הא דפטורין בראשית הגז שותפות נכרי מן החלה, היינו בשאין בחלקו של ישראל כשיעור".

ושוב ראיתי במאירי בחולין שם, שכתב "עיסת השותפין ישראלים חייבת בחלה, היה גוי שותף בה עמו, אם יש בחלקו של ישראל כשיעור חלה חייב." הרי אף שהגמרא שם כתבה רק דעת ר" אלעאי לגבי חלה, מ"מ כתב המאירי סברת רבנן שהיא ההלכה, דהיינו ששותפין ישראלים חייבים, ומ"מ רק כשיש שיעור בחלק של ישראל, ומשמע שכן יש לדייק מהגמרא שם, ואף שדין זה בפ"ג במשנת חלה, מ"מ נראה שכן יש לדייק בגמרא הנ"ל, וכדביארתי לעיל.

הרי לפי כל זה י"ל שהישראל שהוא שותף עם נכרי חייב להפריש חלה בברכה, בין אם הם קונים הקמח ביחד בממון השיתוף, ובין אם כל אחד קונה הקמח מממון עצמו ואחר כך מצרפים הקמח, וכדעת הרא"ש ומרן.

סימן פט.

שאלה: האם חולה שאין בו סכנה יכול לשתות המיץ שנסחט מתפוזים שהם אסורים משום שביעית.

תשובה: א) **כתוב** בחולין קכ. לגבי חמץ וחלב ושרץ שאם המחהו וגמעו יש איסור תורה אף שהם משקים, ואחר כך כתוב בדף קכ: "תניא הטבל והחדש וההקדש והשביעית והכלאים כולן משקין היוצאין מהן כמותן". וכתב הרמב"ם בפ"י דהל" מאכלות אסורות "הטבל והחדש וההקדש וספיחי שביעית והכלאים והערלה, משקין היוצאין מפירותיהן אסורים כמותן ואין לוקין עליהן, חוץ מיין ושמן של ערלה ויין של כלאי הכרם שלוקין עליהן כדרך שלוקין על הזיתים ועל הענבים שלהן." הרי במי פירות של שביעית אין לוקין עליהן. ויש לדון בזה שאפשר לומר שאף שאין לוקין עליהם מ"מ עדיין יש איסור תורה בזה, או שמא י"ל שיש בזה רק איסור דרבנן. וכתב הכסף משנה שם "הטבל והחדש וכו' אסורים כמותן. ברייתא בפ" העור והרוטב קכ: ואע"ג דיליף להו התם מקראי משמע לרבינו דאסמכתא בעלמא, וכדתן בסוף תרומות (פ"יא. מ"ג) אין סופגים ארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים, וה"ה לאינך דמאי שנא." הרי שסבר מרן שיש רק איסור דרבנן ואין לדמות דין זה לדין של חמץ חלב ושרץ. וראיתי בחזון איש למס' חולין קכ: שכתב, "ובכסף משנה כתב דאע"ג דילפינן מקרא משמע לרבנו דאסמכתא בעלמא וכדתנן בערלה, ותמוה מאד דהא קראי בחמץ וחלב כתיב, ופסקו רבנו לקמן פ"יד הל"ט לענין מלקות, וכן דרשא דהטמאים ע"כ דאורייתא דהא מצרכי להו התם בגמרא" ע"ש. ולענ"ד אין מזה קושיא על הכ"מ ואה"נ שלגבי חמץ וחלב ושרץ שאם המחהו וגמעו יש איסור תורה, מ"מ מ"ש בגמרא לגבי הטבל חדש וכו' הוא רק אליבא דר"א שם שסבר שיש איסור תורה אף במשקים היוצאין מהן, אבל לר" יהושע שם, י"ל שאף שהוא מודה לגבי חמץ וחלב ושרץ שיש איסור תורה מ"מ הוא סבר שאין איסור תורה לגבי המשקים שיוצאין מטבל וחדש וכו' כיון שיש ללמוד מפרי פרי ומבכורים תרומה וערלה שאין איסור תורה במשקים היוצאין מן הפירות כמבואר בגמרא שם, ולכן אף שיש ללמוד לגבם מחמץ חלב שרץ, מ"מ זה רק אסמכתא בלבד כיון דפרי בעינן וליכא, ואנו קי"ל כר" יהושע, כן נראה לבאר דעת מרן. וכן נראה מהמשכנות יעקב ביו"ד ס"סח. בסוף ד"ה והנה, שכתב, "דבחמץ כיון דדרשינן נפש לרבות השותה כגון המחה חמץ וגמעו ממילא למשקה היוצא מהן ע"י שרייה ובישול כל שיש בו ממשו של קמח חמץ לא גרע מהמחהו... ולא ילפינן שאר איסורין מיניה כדאמר בפ" העור והרוטב ובעינן בהו פרי וליכא." הרי כדפירשתי בדעת הכסף משנה.

ב) **וכן** נראה מפסחים פרק כל שעה כד: שיש רק איסור דרבנן במשקה היוצא מהפרי, שכתוב שם "אמר ר' יוחנן

כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן... אמר ר' זירא אף אנן נמי תנינ' אין סופגין את הארבעים משום ערלה אלא על היוצא מן הזיתים ומן הענבים בלבד, ואילו מתותים תאנים ורמונים לא, מאי טעמא לאו משום דלא קאכיל להו דרך הנאתן, אמר ליה אביי בשלמא אי אשמעינן פרי גופא דלא קאכיל ליה דרך הנאתו שפיר, אלא הכא משום דזיעה בעלמא הוא". הרי נראה שאנו קי"ל כר" יוחנן כנודע, ולכן י"ל שאף אנו קי"ל כר" זירא שהביא סיעתא לדברי ר" יוחנן, ולכן צ"ל שהזיעה מפירות שביעית חוץ מזיתים וענבים הוי אסור רק מדרבנן כיון שזה הוי שלא כדרך הנאתן. וכן כתב הפני יהושע בק"א לקידושין לגבי חדש, בד"ה גרסינן, מגמרא הנ"ל בפ" כל שעה, וז"ל "דהא דרבי יוחנן הלכה פסוקה היא, וא"כ לפי זה כיון דאפילו באכילה גמורה שלא כדרך אכילתן לא מיתסר מדאורייתא, כ"ש במשקין היוצאין מהן דהוי זיעה בעלמא דבכל איסורין יש לנו לומר דלא מיתסרו" ע"ש. וכן הוא בזרע אמת ביו"ד ס"מב. בד"ה מאחר, שכתב, "דפסק הרמב"ם כר" זירא דלדידיה אין טעם האיסור בשאר משקין משום זיעה בעלמא הוא כאביי, אלא ה"ט משום דהוי שלא כדרך הנאתן כר"ז ומש"ה פסק דאסורים אלא שאין לוקין עליהם כדס"ל ז"ל בכל האיסורים שלא כדרך הנאתן כמ"ש לקמן, וכן נראה מדיקדוק דבריו הנ"ל שסתם וכתב דבכל האיסורים אין לוקין על המשקים היוצאים מפירותיהן חוץ מהיוצא מזתים וענבים ע"ש, ולא הביא שום לימוד על זה, ואי הוה ס"ל דמצד הסברא החיצונה המשקה מכל הפירות זיעה בעלמא הוא אלא דגזירת הכתוב הוא גבי זיתים וענבים לחייב כדעת אביי... א"כ הי"ל להרמב"ם להביא הלימוד להודיע מנ"ל דבזיתים וענבים היוצאים מהם כמותן, אצ"ל דס"ל דיש טעם בדבר משום דהיוצא מזיתים וענבים הוי דרך הנאתן, משא"כ היוצא משאר מינים כר" זירא וכנ"ל. ומעתה שפיר כתב הרמב"ם דמשקים היוצאים מהם אסורים כמותן, משום דודאי כל האיסורים אף דאכיל להו שלא כדרך הנאתן אסורים מדרבנן מיהא" ע"ש. הרי אף הוא סבר שזיעת הפרי הוי שלא כדרך אכילתן, והאיסור הוא רק מדרבנן, מלבד מענבים וזיתים.

וכן ראיתי במשכנות יעקב הנ"ל, שאף הוא כתב שלהרמב"ם הנ"ל האיסור של זיעת פרי הוא רק מדרבנן, והוא מפני שזה בכלל שלא כדרך הנאתן כדמוכח מפ" כל שעה, והוא כתב "ויש להביא ראיה ברורה מהש"ס דשלא כדרך הנאתן אין בהן אפילו איסור דאורייתא מהא דמר בריה דרב אשי שייף לה לברתיה בגוהרקא דערלה ואין מידי דרך הנאתן קא עבידנא, והא התם חולי שאין בו סכנה הוי להך שינויא, וערלה בחו"ל אסור הלמ"מ ואיסור דאורייתא הוא, ושרי ליה שלא כדרך הנאתן, ע"כ דאין בו איסור דאורייתא דאל"ה לא הוי שרי ליה לחולה שאב"ס, והא ודאי מילתא דפשיטא דכולהו מיקרי שלא כדרך אכילתן כיון דאסירי לעשותן בתרומה ושביעית דניתנו לאכילה" ע"ש. הרי לפי זה אין איסור אלא מדרבנן להרמב"ם במי פירות חוץ מזיתים וענבים כמבואר לעיל. ועיין עוד בזה בחכם צבי ס"כ. ומ"ש האחרונים הנ"ל על דבריו.

ג) **וראיתי** בחזון איש הנ"ל שהוא כתב לבאר דינים אלו, וז"ל "ובשביעית וחדש לא נתפרש, ואפשר כיון דהוא איסור הבא מאליו ילפינן להו משרצים דהיוצא מהן כמותן כדאמר בסוגיא שם, או דילפינן להו מערלה שאין היוצא מהן כמותן, ומסתבר דלחומרא מקשינן." ולענ"ד אין לאזיל לחומרא לגבי חדש ושביעית, שהלא הרמב"ם כולל כולם בדין אחד, ולכן משמע שבכולם יש רק איסור דרבנן, וגם לפי מ"ש האחרונים הנ"ל שאנו קי"ל כר" יוחנן ור" זירא שמשקה הבא מפירות הוי שלא כדרך הנאתן, אז שפיר י"ל שאף שביעית וחדש בכלל זה, וגם בהם הוי רק איסור דרבנן.

ואם תאמר שאם אנו קי"ל שהמשקה מהפירות הוי שלא כדרך הנאתן ויש רק איסור דרבנן, אז אף לגבי חמץ וחלב ושרץ י"ל שאנו לא קי"ל כהגמרא בחולין קכ. שיש ללמוד מנפש שאף נימוחו יש איסור תורה, וזה אינו שי"ל שכיון שיש ריבוי של נפש וגם הטמאים מצינו שיש להם דין מיוחד ואף במשקה יש חיוב אף שמשקה מפירות הוי שלא כדרך הנאתן. ועוד י"ל שאף דנימוחו בחמץ נחשב דרך הנאתן ודלא כדמצינו לגבי פירות, וכן נראה מהמהר"ם חלאוה בפסחים כד: שכתב, "ולא תקשי לך המחה את החלב וגמעו חייב וכן בחמץ וכן בנבלה וכן בשרצים כדאיתא בפ" העור והרוטב, דהתם ע"י בישול דרכו הוא דבבשול נמחה, וכי תימא א"כ למה לי התם קרא נפש לרבות את השותה כיון דדרך אכילה הוא, א"ל דהוה אמינא כיון דכתיב לא תאכלוהו דוקא באכילה הוא דאסור קמ"ל. ע"ש. וכן הוא בפסקי ריא"ז בפסחים שם בפ"ב הל"א אות ז. שלגבי גמעו חמץ שכן דרך זקנין והחולים שדרך אכילתן בכך ע"ש. הרי מבואר מכל הנ"ל שיש רק איסור דרבנן במשקה שבא מפרי מלבד מענבים וזיתים.

ד) **אמנם** ראיתי בלחם משנה על הרמב"ם שאף הוא סבר שהרמב"ם פסק כר" זירא הנ"ל, אלא שהוא סבר שעדיין יש איסור תורה בזה כיון שלדעתו שלא כדרך הנאתן אין

בו מלקות אבל עדיין יש בו איסור מן התורה, וז"ל "וכיון דקי"ל כר" יוחנן וכדפסק רבינו לקמן, אית לן לומר דהסייעתא הוי סייעתא ופירושה דמתני' קמא דתותים ורמונים לא, משום דהוי שלא כדרך הנאתן, אבל מ"מ אסורין מן התורה שכל איסור שאוכל שלא כדרך הנאתן איסורא איכא, ובריתא דטבל והחדש וכו' משקים היוצאים מהם כמותם דהוו שלא כדרך הנאתה איכא בהו איסורא מיהא." ע"ש. ונראה שהוא אזיל כשיטת הרב המגיד בפ"ח דמאכלות אסורות הל"טז. שכתב, "ואפילו סיכה שהיא קרובה לשתייה, אמרו בגמ' גבי רבינא שהיה סך בתו בפרי של ערלה במקום חולי שאין בו סכנה, דלאו דרך הנאתן הוי, ולפי זה הרי איסור הנאה כדין חצי שיעור שאסור מן התורה ואין לוקין עליו." ע"ש. הרי שסבר הרב המגיד שעדיין יש איסור תורה בשלא כדרך הנאתן, אבל גם זה מותר לחולה שאין בו סכנה, אף שעדיין יש כאן איסור תורה. ועיין שם בלחם משנה מה הוא פירש לדעת הרב המגיד, ועיין עוד בזה במשנה למלך פ"ה יסודי התורה הל"ח. בד"ה וראיתי לה"ה, ועיין בפרי תואר יו"ד ס"פז. ס"ק א. ועיין בזרע אמת יו"ד ס"מז. אמנם אין נ"מ לנד"ד שהלא לכ"ע המי פירות הוי שלא כדרך הנאתן ואם יש חולה שאין בו סכנה הוא מותר לשתות המשקה בין אם הוא רק איסור דרבנן לרוב הפוסקים, ובין אם עדיין יש כאן איסור תורה לדעת הרב המגיד והלחם משנה.

ה) **אמנם** יש לדון בדבר אחר, דהיינו כיון שמצינו הרבה מקומות בעולם שנוהגין לסחוט תפוזים כדי לשתות המשקה, א"כ אין זה נחשב שלא כדרך הנאתן. וכן מצינו בפ" חבית קמד: שכתוב שם שבבית מנשיא בר מנחם היו סוחטין ברמונים, ופירש"י "היו רגילין לסחוט רמונים בחול, אלמא איכא דסחיט להו הלכך בשבת אסור." וגם כתוב שם "מנשיא בן מנחם הוי רובא דעלמא, אין דתנן המקיים קוצים בכרם ר"א אומר קדש, וחכ"א אינו מקדש אלא דבר שכמוהו מקיימין, וא"ר חנינא מ"ט דרבי אליעזר שכן בערביא מקיימין קוצי שדות לגמליהם, מידי איריא דערביא אתרא, הכא בטלה דעתו אצל כל אדם" ע"ש. ופירש"י "אתרא. הוא וחשיבות דרבים הוי חשיבותא". ולפי זה אף בנד"ד י"ל שיש חשיבות דרבים לגבי המיץ תפוזים ולכן שוב אין לומר שהמשקה הוי שלא כדרך הנאתן. ועיין בבית יוסף באו"ח ס"שכ. בד"ה תותים, שהוא כתב "בימי התלמוד היו עושין יין מתפוחים כדאיתא בס"פ אין מעמידין מ:". ולכן אף בזה י"ל שזה בכלל דרך הנאתן. ועיין עוד בזה במ"א באו"ח שם ס"ק ב. ובחמד משה ס"ק ג. ובפתח הדביר אות א.

אלא נראה לענ"ד שאין לחוש לזה, שהלא סתם הרמב"ם דבריו ולא חילק כלל בין אם רגילין לסחוט הפרי למשקה או לא ובכל אופן אין לוקין, אף שהוא ידע שבימי התלמוד היו עושין כן. הרי משמע שאין זה מעלה או מוריד, ועדיין אין לוקין. ונראה שהטעם הוא מפני שאף שנוהגין לסחוט הפרי, מ"מ עדיין עיקר תשמיש החשוב בפרי הוא לאכילה, ולכן משום זה רק אכילה הוא דרך הנאתן. ויש לדמות זה למ"ש הפרי תואר הנ"ל, וז"ל "נקטינן לדעת הרמב"ם דבכל האיסורין האסורין בהנאה לא לקי אלא באכילה כדרכם, אבל שלא כדרכם בכל איסור מדאורייתא לא לקי ושרי לחולה שאין בו סכנה, ובב"ח וכלאי הכרם לקי גם שלא כדרך הנאתן בכל גוונא. ולדעת התוספות ורש"י לא כן הוא, דגם שלא בדרך אכילה משכחת לה דרך הנאתו כגון חלב למשוח בו עורות ולקי עליה, ושלא כדרך הנאתו כגון ע"ג מכתו או אכלו חי." ע"ש. הרי לדעת הרמב"ם אף שלמשוח עורות הוא דרך הנאה כמ"ש רש"י והתוספות, מ"מ עדיין זה נחשב שלא כדרך הנאה לגבי אכילה. ולכן אף בנד"ד הכי י"ל, שאף שיש דרך הנאה לשתות מי פירות כמו שמצינו בבית מנשה בר מנחם, מ"מ עדיין זה נחשב שלא כדרך הנאה לגבי אכילת פירות.

ועוד י"ל, שכל זה לדעת האחרונים הנ"ל שפירשו שטעם הרמב"ם הוא מפני שהמשקה שיצא מהפרי הוא שלא כדרך הנאתן, אבל לדעת הכסף משנה הנ"ל הטעם שיש רק איסור דרבנן הוא משום שיש לדמות כל משקה הבא מפירות לערלה ביכורים ותרומה כדעת ר" יהושע בחולין קכ: ולכן אף אם באותו מקום הוא דרך הנאה לשתות המי פירות מ"מ עדיין הוא אינו לוקה כיון שאין כאן אכילת פרי.

וראיתי בחזון איש הנ"ל בד"ה והנה הנסחטים, שהוא דן לגבי מיץ תפוזים וקדושת שביעית, והוא הביא התוספות בחולין קיב: ד"ה ורוטבן, שכתבו בגמרא שם "הטמאים, לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן". וכתבו התוספות "וא"ת ותיפוק ליה ממשרת ליתן טעם כעיקר דמשם אתה דן לכל התורה כדאיתא בפ" אלו עוברין (פסחים מד:), וי"ל דעיקר דרשה לא איצטריך אלא לצירן ושאר הוי אסמכתא בעלמא". הרי שדוקא בציר דהוי מליחה בלבד בעינן הטמאים, אבל לא בבישול שבזה אמרינן טעם כעיקר. וכתב על זה החז"א "דדוקא היוצא ע"י מליחה וסחיטה אבל היוצא ע"י בישול היינו טעם כעיקר". הרי מי פירות שהוא זיעה בעלמא דומה לציר. ולפי זה דן החז"א לגבי שיטת הרשב"א, והוא כתב "דעת הרשב"א בברכות לח. דאין חילוק בין משקין היוצאין ע"י בישול או ע"י סחיטה, אלא החילוק בין עומדין לכך או לא, וכל שעומדין לבישול

משקין היוצאין ע"י בישול חשיב עיקר הפרי ואמרינן בו טעם כעיקר ומברכין על טעמו בפה"ע, וכל שאינו עומד לכך חשיב זיע ואף טעמו ע"י בישול חשיב זיע, ומשמע דאם עומד לסחיטה נמי היוצא מהן חשיב פירי... ויש לעיין לדעת הרשב"א אם זהו דין מוכרע שאין כל הפירות עומדין לסחיטה ואף אם ישתנה הדבר בדור מן הדורות בטלה דעתם, או דיינינן הדבר בכל דור, ומהא דפריך עירובין כח. ובבל הוי רובא דעלמא, וכן בשבת קמד:, משמע דאין מתחשבין בדורות שעברו, וא"כ נשתנה הדבר נשתנה הדין, ולפי זה י"ל לדעת הרשב"א דמיץ של תפוז הוי בכלל עומד לסחיטה בזמננו." הרי מבואר שלהרשב"א כיון שהתפוז עומד לכך אין זה זיעה בעלמא וזה דומה לטעם כעיקר ויש לברך על מיץ תפוז בפה"ע, ולכן מימילא שלוקין עליו משום ערלה ושביעית וכדומה.

ולענ"ד יש להשיב על זה לפי מה שפירש הזרע אמת באו"ח ס"ל. בד"ה ועוד נראה, בדעת הרשב"א, וז"ל "דגם לפי חילוקו של הרשב"א דמחלק בין היכא דנטעי ליה אדעתא דלאוכלם חיים להיכא דנטעי ליה אדעתא דלבשלם, עכ"ז גם הוא מוכרח לחלק החילוק של תשובת הרא"ש לפי דרכו, דהיינו דאף אם הוא מין דנטעי ליה אדעתא דבישול עכ"ז אין לברך על מימיהם כברכת הפרי אא"כ בישלם בשביל הפרי עצמו, דאז המים נגררים אחר הפרי, משא"כ היכא דמבשלים הפרי כדי ליתן טעם במים דאז המים אינם נמשכים אחר הפרי, ומש"ה מברכין עליהם שהכל, דאל"כ תיקשי משתיתא דברכות לח. הנ"ל ושכר שעורים דב"ב צו. הנ"ל דמברכין עליהם שהכל, והרי השעורים ודאי נטעי להו גם כן אדעתא דלבשלם, ובשלמא בשתיתא י"ל כמ"ש הרשב"א שם בחידושיו דה"ט דמברכין עליה שהכל משום דאין דרך לשתותו בכה"ג אלא לרפואה והוי שלא כדרך הנאתן וכמש"ל, אבל בשכר שעורים דליכא למימר האי טעמא קשה גם לדעת הרשב"א אמאי לא מברכין עליה בפה"א כברכת שעורים כמו דמיא דשליקי, אצ"ל כחילוק תשובת הרא"ש הנ"ל." ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שלדעת הרשב"א לא אמרינן לברך בפה"ע על מי פירות אלא כשבשלו הפירות כדי לאכול הפירות, אבל אם בשלו הפירות רק משום מימהם והם השליכו הפירות אחר כך, אז ודאי שיש לברך שהכל וכתשובת הרא"ש. ולפי זה הכי י"ל לגבי מיץ תפוזים שהם השליכו התפוזים אחר כך שכל כוונתם רק על המיץ, ולכן לדעת הרשב"א יש לברך על זה שהכל, ולכן ממילא שאין לומר בזה טעם כעיקר אף שהתפוז עומד לכך, ודלא כמ"ש החז"א הנ"ל. הרי לפי זה אף לדעת הרשב"א אין איסור תורה על המיץ תפוזים.

ו) **ויש** להוסיף על הנ"ל, ולכאורה נראה שיש להתיר בנד"ד מטעם ספק ספיקא, דהיינו, שמא המשקה היוצא מן הפירות הוא בכלל שאינו דרך הנאתן, ואת"ל ששתיית המשקה בכלל דרך הנאתן אז שמא ההלכה כמ"ד שכל איסורי דרבנן אף בדרך הנאתן מותר לחולה שאין בו סכנה. וכן ראיתי בזרע אמת יו"ד ס"מז. שהשאלה שם היא אם מותר ליתן מרק של נחש לחולה שאין בו סכנה, והוא השיב בתחלת דבריו, "אלא למ"ד נמי דה"ה לאיסור דרבנן דרך הנאתם דשרי' להו לחולה שאין בו סכנה כמ"ש הר"ן שם בשם י"א, מ"מ אסור ליתן מרק זה לחולה שאין בו סכנה דהא קי"ל כר"ת ודע' דטעם כעיקר דאורייתא." הרי מזה נראה שלמ"ד דשרי בר"ן בפסחים כה. איסור דרבנן מותר באכילה ושתיה לחולה שאין בו סכנה אף בדרך הנאתן. וכן נראה מהזר"א שם בד"ה ונבוא, לגבי נתינת דבר מר בתוך המרק של נחש, וז"ל "דבאנו למחלוקת של הר"ן עם הי"א שהביא בפ" כל שעה ופ" אין מעמידין אי שרו איסורי דרבנן כדרך הנאתן לחולה שאין בו סכנה כי היכי דשרו איסורי דאורייתא שלא כדרך הנאתן או לא וכנ"ל בתחילת דברינו, דהא ה"נ האיסור שעושה לבטל הדבר איסור בדבר מר הו"ל איסור דרבנן כדרכו דלא שייך לומר בזה שעושה האיסור שלא כדרך הנאתן". הרי מבואר בדבריו שיש מ"ד בר"ן שסבר שאיסור דרבנן מותר באכילה ושתיה אף בדרך הנאתן לחולה שאין בו סכנה.

אמנם לענ"ד זה אינו, שהי"א שמתירין בר"ן שם מתירין איסור דרבנן דרך הנאתן רק בהנאה בלבד ולא באכילה ושתיה, ולכן אף לדעתם אין לשתות המרק של נחש בנדון של זר"א הנ"ל, וגם אין לשתות המיץ תפוזים בנד"ד אם הוא נחשב דרך הנאתן. וכן הוא, וז"ל הר"ן בפסחים כה. "וראיתי מי שכתב דמהא שמעינן דמתרפאין בכל איסורי הנאות של דבריהם כגון חמץ שעבר עליו הפסח וכלאי הכרם בחוצה לארץ אפילו בחולה שאין בו סכנה, ומיהו לענין אכילה אין לנו דאפשר שעשאום כשל תורה שלא להתרפאות בהם שלא במקום סכנה, ואני אומר שאם באנו לחלוק אפשר שאין מתרפאין אף באיסורי הנאות של דבריהם כדרך הנאתן דדילמא קילי טפי איסורי תורה שלא כדרך הנאתן מאיסורין של דבריהם כדרך הנאתן." ונראה מזה שמ"ש הר"ן "ומיהו לענין אכילה אין לנו", כל זה בכלל דעה הראשונה, ולכן מבואר שאף לדעה הראשונה אין להתיר אכילה ושתיה באיסור דרבנן בדרך הנאתן. ונראה שהזר"א הבין שה"מיהו לענין אכילה" הוא דעת הר"ן, שהזר"א העתיק דעה הראשונה בד"ה הן, והוא השמיט "ומיהו לענין אכילה וכו", ונראה שזה מפני שהוא סבר שאין זה בכלל דעה הראשונה אלא הוא רק מ"ש הר"ן

על דבריהם. וראיתי בחידושי הרמב"ן שם בפסחים כה: שהוא דעה הראשונה בר"ן, וז"ל "וכיון דאיסורא דרבנן במקום חולי אע"פ שאין בו סכנה מותר, ושמעינן מינה דמתרפאין באיסורי הנאה של דבריהם כגון חמץ שעבר עליו הפסח וכלאי הכרם בחוץ לארץ, אע"פ שאין בו סכנה, ומיהו לענין אכילה אין לנו, אפשר שעשאום כשל תורה שלא להתרפאות בהן אלא במקום סכנה." וכן הוא בריטב"א שם ולמדנו שמתרפאין באיסורין של דבריהם אפילו שלא במקום סכנה ובלבד לענין הנאה אבל לאכילה ושתייה לא שמענו בשום מקום" ע"ש. וכן הוא ברמ"א ביו"ד ס"קנה. ג. והש"ך ס"ק יד. ובס"ק טו. פירש הש"ך שזה מותר אפילו דרך הנאתן. הרי מבואר שהרמב"ן והריטב"א הם דעה הראשונה בר"ן הנ"ל, ולכן מוכח דלא כהבנת הזר"א שסבר שלדעה הראשונה אף אכילה ושתייה מותר. ויש להגדיל הקושיא על הזר"א, שהוא כתב שם בד"ה ונבוא "אי לדעת רש"י ורמב"ן ורשב"א ודאי צ"ל דס"ל כהר"ן דכל שעה הנ"ל, דע"כ לא התירו אלא איסורי דאורייתא שלא כדרך הנאתן אבל לא איסורי דרבנן בדרך הנאתן". וזה תמוה, שהלא הרמב"ן הוא עצמו דעה הראשונה בר"ן הנ"ל שהתיר איסור דרבנן בדרך הנאתן לחולה שאין בו סכנה מלבד מאכילה ושתיה. ולכן אין לומר הספק ספיקא הנ"ל.

ז) **מ"מ** אף שאין לעשות הס"ס, מ"מ עדיין יש להתיר בנד"ד כיון שלדעת הפנ"י והזר"א והמשכנות יעקב הנ"ל המשקה מפירות הוא בגדר של שלא כדרך הנאתן, ואנו קי"ל כהרמב"ם בפ"ה דהל" יסודי התורה שלחולה שאין בו סכנה הנאה שלא כדרך הנאתן מותר אפילו באכילה ושתיה כמ"ש מרן בס"קנה. ג. ואף לדעת הלחם משנה שסבר שהמשקה הוא שלא כדרך הנאתן אלא עדיין יש בו איסור תורה, מ"מ הלא הוא סבר כהרב המגיד שיש להתיר איסור תורה בשלא כדרך הנאתן. ואף את"ל שהמיץ תפוזים הוא דרך הנאתן, מ"מ עדיין יש להתיר כיון שי"ל שיש כאן תרי דרבנן, דהיינו שכתב הכסף משנה הנ"ל שהאיסור רק אסמכתא בעלמא, וגם כתבו כמה ראשונים ששמיטה בזמן הזה הוא רק מדרבנן כנודע, ולכן יש כאן תרי דרבנן, ואף שהרמב"ן והריטב"א הנ"ל לא התירו אכילה ושתיה בדרך הנאתן באיסור דרבנן לחולה שאין בו סכנה, מ"מ י"ל שאף הם מודים שיש להתיר אם יש תרי דרבנן, ויש לדמות זה לדיני שבת שהתירו חכמים שבות דשבות לצורך מצוה או לחולה כמבואר באו"ח ס"שז. ה. ע"ש. ואף שיש ראשונים שסברו ששמיטה בזמן הזה היא עדיין מדאורייתא, מ"מ עדיין יש לצרף מ"ש לעיל שהעיקר הוא ששתיית המשקה הוא שלא כדרך הנאתן.

ולכאורה יש להקשות על מה שכתבתי מדעת תשובת הרא"ש בכלל ב. ס"א. שלגבי חדש הוא אוסר שכר שעורים. ולכן נראה שאף שזה משקה מ"מ עדיין יש איסור וכ"כ הש"ך בס"רצג. ס"ק ו. וכתב המשכנות יעקב הנ"ל "ולענין שכר העשוי מחדש, הנה הרא"ש ז"ל בתשובה והמרדכי החמירו בדבר אם ידוע שנעשה מחדש, אם לא שידוע שרובן נעשים מישן, ומשמע מדבריהם דאפילו בספק יש להחמיר דחשיבי ליה לאיסור דאורייתא משום טעם כעיקר על פי שיטת התוספות והרא"ש שפי' טעם כעיקר דאורייתא." וכן נראה מהרא"ש שם שכתב, "והדבר ידוע שהשעורים נותנין טעם במים", הרי משמע שהאיסור משום טעם כעיקר. ולכן הכי י"ל בנד"ד, ואין זה בכלל שלא כדרך הנאתן כיון שסבר הרא"ש שיש איסור תורה בזה. אמנם זה אינו, שסחיטת פירות גרוע טפי משריית שעורים, דלא אמרינן לגבי סחיטת פירות טעם כעיקר כיון שזה רק זיעה בעלמא, משא"כ בבישול ושרייה ששייך בהם טעם כעיקר. עיין עוד בזה בתוספות בפסחים כד: בד"ה אלא. ותוספות חולין קיב: וכן הוא בחתם סופר יו"ד ס"פא. שכתב, "דידוע דכל משקה היוצא מן האיסורים ע"י בישול הוא בכלל טעם כעיקר, אבל היוצא ע"י מציצה ומליחה או כה"ג לית ביה משום טעם כעיקר, ובזה מיושב קושית התוספות דפסחים כד: סד"ה אלא ע"ש." ועיין ברש"ש לערלה פ"ג. שכתב, "דובשא דתמרי מברכין עליה שהנ"ב, ואפ"ה אמרינן שם מיא דסילקא כסילקא כו'. ע"כ צריך לחלק כמ"ש הרא"ש שם דע"י בישול נכנס טעם הפירות במים כו' ע"ש. וה"ה לענין ערלה וכיוצא בו. והב"י ס"רב. כתב ע"ד הרא"ש הנ"ל דה"ה אם שראן במים ועיין ט"ז שם." הרי שרייה נחשב כבישול ויש לומר בזה טעם כעיקר, וכן הוא בשכר שעורים, משא"כ בסחיטת פירות דהוי רק זיעה בעלמא, ואין לומר בזה טעם כעיקר. ועיין מה שכתבתי לעיל בשם החז"א. ולכן בנד"ד שסחיטת התפוז הוא רק זיעה בעלמא ואין לומר בזה טעם כעיקר ואין לדמות נד"ד להדין של שכר שעורים.

ולכן נראה שיש להתיר לחולה שאין בו סכנה לשתות המשקה שבא מהתפוזים שיש בהם איסור שביעית.

סימן צ.

שאלה: האם האונן מותר בעשיית מלאכה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"שמא. ה. "כל זמן שלא נקבר המת אינו חולץ מנעל וסנדל ואינו חייב בעטיפת הראש וכפיית המטה, אבל אסור לישב או לישן על גבי מטה אפילו כפויה." וכתב על זה הרמ"א, "וכל שכן שאסור בתשמיש המטה וי"א דאסור ברחיצה וסיכה ושמחה ושאלת שלום ותספורת ובמלאכה, אבל מותר לצאת מפתח ביתו." הרי לפי הי"א ברמ"א האונן אסור בעשיית מלאכה. ונראה שזה תלוי במחלוקת ראשונים, שכתב הרמב"ם בהל" אבל פ"א. הל"ב. "מאימתי יתחייב אדם באבל משיסתם הגולל, אבל כל זמן שלא נקבר המת אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן, ומפני טעם זה רחץ דוד וסך כשמת הילד טרם שיקבר." הרי נראה מזה שרק האבל אסור בעשיית מלאכה, אבל לא האונן. אמנם כתב הטור בס"שמא. "וכתב הרמב"ן שגגה היה מה שהתירו בתשמיש המטה דכולי עלמא בחול אסור בו, וכן קצת דיני אבילות נוהגין בו כגון רחיצה וסיכה ק"ו מאכילת בשר ושתיית יין וא"צ לומר בשמחה ובתספורת, ואסור בהנחת תפילין ואסור בשאלת שלום שאף אחרים אסורין כשהמת בעיר, ובמלאכה נמי אי במלאכת עצמו אף אחרים אסורין..." ע"ש. הרי שיש מחלוקת אם האונן אסור במלאכה.

אלא שראיתי בזרע אמת יו"ד ס"קלט. שהוא דן בזה וכתב, "אבל אחר עיון נלענ"ד דעכ"ל ל"פ אלא במלאכת עצמו ביד אחרים, אבל האונן עצמו ודאי אסור במלאכה אף לדעת הרמב"ם, ולא מצד אבלות אלא מטעם חיובו לעסוק בצרכי המת דע"כ פטור אפילו מן המצות כמ"ש בר"פ מי שמתו, ועוד דמק"ו ילפינן ליה מהא דאמרינן במ"ק דף כז. דמת בעיר כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה אם לא דיש חבורות בעיר וכדפסקו הפוסקים ביו"ד ס"שמג. ע"ש. והשתא אמרת ק"ו ואם בני העיר שאינם פטורים מכל המצות אסורים בעשיית מלאכה, האונן שפטור מכל המצות לפי שמוטל עליו קבורת מתו ולא כ"ש דיהיה אסור במלאכה, וכ"ש לדעת התוספות והרא"ש בר"פ מי שמתו דס"ל דאפילו אם ירצה האונן להחמיר על עצמו אינו רשאי משום כבוד מתו כמ"ש בירושלמי, וכ"פ באו"ח ס"עא. דלפי זה ודאי כ"ש הוא דיהיה אסור במלאכה משום כבוד מתו וק"ל. וכעת ראיתי בשו"ת דבית יהודה יו"ד ס"מח. שתלה הדבר במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל, ולענ"ד א"א לומר כן, מ"מ גם הוא העלה דאסור בעשיית מלאכה משום דקי"ל כהרמב"ן שכן דעת השו"ע..." ע"ש. הרי שלדעת הזר"א אף לדעת הרמב"ם הנ"ל האונן אסור במלאכה.

ולענ"ד נראה שיש לדון בזה, שהלא כתב הרמב"ם הנ"ל בפ"א דהל" אבל בפירוש שהאונן "אינו אסור בדבר מן הדברים שהאבל אסור בהן", הרי משמע שאונן מותר בעשיית מלאכה, ואין לדחוק לשונו כדי לומר שלאו דוקא הוא ועדיין הוא אסור במלאכה, שאם כן הוי ליה להרמב"ם לבאר דבר זה כיון שהיא הלכה גדולה ששייך בכל אונן, ואין ליתן מכשול לעם ישראל בהשמטת הלכה כזו. וגם יש לדון על מ"ש הזר"א שלדעת הרמב"ם מלאכה אסורה "ולא מצד אבלות אלא מטעם חיובו לעסוק בצרכי המת דע"כ פטור אפילו מן המצות כמ"ש בר"פ מי שמתו". הרי משמע שאם האונן פטור מן המצות כיון שהוא צריך לעסוק בצרכי המת, ק"ו שהוא אסור במלאכה. ולענ"ד זה אינו, שלדעת הרמב"ם ורש"י הטעם שאונן פטור מן המצות הוא מפני שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כמבואר ברש"י בריש פ" מי שמתו, שהוא פירש הטעם שהאונן פטור מק"ש וכתב, "לפי שהוא טרוד במחשבת קבורתו, והויא דומיא דחתן דפטור משום טירדא דמצוה." וכבר כתוב בברכות טז. שהטעם שהחתן פטור מק"ש הוא מפני העוסק במצוה פטור מן המצוה. ולכן ה"ה באונן. וכן הוא ברמב"ם בהל" ק"ש פ"ד הל"ג שהוא כתב, "מי שמת לו מת שהוא חייב להתאבל עליו פטור מק"ש עד שיקברנו מפני שאין דעתו פנויה לקרות. ואם היה משמר את המת אע"פ שאינו מתו פטור מק"ש." נראה מזה שאף כאן הטעם משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, כיון שהלכה זו באה מיד אחר הל"א. וב. לגבי החתן והאלמנה והענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה ע"ש. וכן הוא במאירי בריש פ"ג דברכות שכתב שלאו דוקא שהאונן פטור מק"ש אלא "כל שכן בשאר מצות שיש להם עסק ויש לומר בהם העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכן כתבוה גדולי המפרשים."

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן באו"ח ס"סג. ז. "היה עוסק במלאכה ורוצה לקרות קריאת שמע יתבטל ממלאכתו עד שיקרא פרשה ראשונה כדי שלא יהא כקורא עראי." ויש לחקור, שהלא ק"ש היא מצוה, וי"ל בה עוסק במצוה פטור מן המצוה, וא"כ אם אמרינן שק"ו הוא אסור לעשות מלאכה, אז למה מותר לעשות מלאכה אחר פרשה הראשונה. וק"ו לדעת התוספות בברכות טז. בד"ה הא, שכתבו שלאו דוקא פרק ראשון אלא פסוק ראשון, והיא הלכתא ע"ש. הרי בשאר ק"ש מלבד פסוק הראשון מותר

במלאכה, ולא אמרינן כיון שהוא עוסק במצוה הוא אסור במלאכה. ועוד כל הטעם שמלאכה אסורה בק"ש הוא רק מפני "שלא יהא כקורא עראי", הרי שאין האיסור מפני שהוא עוסק במצוה אלא רק שלא יהא כקורא עראי. משמע מכל זה שאין איסור בעשיית מלאכה כשהוא עוסק במצוה. וצ"ל שאף שהוא פטור משאר מצות כמ"ש בברכות טז. "בשבתך בביתך, פרט לעוסק במצוה", מ"מ הוא עדיין יכול לעשות דבר רשות. ולכן הכי י"ל לגבי אונן שאף שהוא עוסק במצוה מ"מ עדיין הוא יכול לעשות מלאכתו.

אלא שכתב מרן בס"קצא. ג. לגבי ברכת המזון, "אסור לעשות מלאכה בעודו מברך." הרי שאין זה כמו לגבי ק"ש הנ"ל. וראיתי במ"ב בס"סג. בס'ק יט. שהוא הניח סתירה זו בין ק"ש וברכת המזון בצע"ג. ולענ"ד נראה שאין כאן סתירה, שאה"נ שאין לעשות מלאכה בברכות כמו ברכת המזון, שבזה יש ביטול כוונה במה שהוא אומר כמ"ש הכה"ח בס"קצא. אות ג. אבל לגבי ק"ש לא בעינן כוונה במה שהוא אומר אחר פסוק הראשון כמ"ש מרן בס"סג. ד. וה. ולכן מתנמנם יצא אחר פסוק הראשון אף שיש ביטול בכוונתו, כמבואר במ"ב שם בס"ק טז. ואף שמצינו שלגבי ק"ש שאין לקרות כשהוא שכור ויש בזה ביטול כוונה כמ"ש הרמב"ם בפ"ד הל"יז. דתפלה, וכמ"ש הרמ"א בס"צט. א. אבל לגבי ברכת המזון מותר לברך כשהוא שכור כמ"ש מרן בס"קפה. ד. מ"מ דין שכור לגבי ברכת המזון שאני כיון שיש לימוד מיוחד לזה כמ"ש הטור בס"קפה. בשם הירושלמי "שכור מהו שיברך, א"ל ואכלת ושבעת וברכת, אפילו מדומדם, פירוש נרדם ואינו מיושב מדעתו", דהיינו כיון שמסתמא כשהוא שבע הוא אף מיין ויש שכרות עדיין מותר לברך כמ"ש התוספות בפ" אין עומדין לא: וכמבואר בב"י שם. ולכן אה"נ שמלאכה התירו דוקא לגבי ק"ש אחר פרק הראשון, משא"כ בברכת המזון, ואין לדמות זה לדין של שכרות כיון שיש לימוד מיוחד לזה לגבי ברכת המזון. ועוד י"ל שאף בשכור אין ביטול בכוונה, שעדיין הוא יכול לכוון למה שהוא אומר שרק כשיש שכרות כלוט אין כוונה כלל כמבואר כל זה בעירובין סה. ועיין עוד בזה בגט פשוט ס"קכא. בס"ק ד. וה. ומ"ש הרמב"ם הנ"ל שאין כוונה בשכרות, דהיינו שאין כוונה כראוי דלגבי תפלה בעינן כוונה מיוחדת, אבל אה"נ שעדיין יש בזה כוונה במה שהוא אומר. הרי מבואר מכל זה שאין איסור של מלאכה בק"ש אף שהוא עוסק במצוה, ואף שיש איסור מלאכה כשהוא מברך ברכת המזון, הוא רק מפני שיש בזה ביטול כוונה במה שהוא אומר, אבל אין זה משום ק"ו מעוסק במצוה פטור מן המצוה, ולכן במצוה אחרת שאינה תלויה בכוונה במה שהוא אומר, אין איסור כלל של מלאכה. וה"ה לגבי אונן דלא בעינן כוונה במה שהוא עושה לצורך הקבורה, שאין איסור בעשיית מלאכה.

ועוד י"ל שכל הנ"ל הוא לגבי עשיית מלאכה בשעת המצוה עצמה, אבל לגבי הליכה כדי לעשות מצוה ודאי הוא מותר לעשות מלאכה בשעת חנייתו אף שהוא עדיין בכלל עוסק במצוה. וכן משמע לגבי סוכה שכתב מרן בס"תרמ. ז. "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה בין ביום ובין בלילה". וכתב המ"ב בס"ק לז. "אפילו הולכין רק ביום פטורין גם בלילה מפני שטרודים במחשבת המצוה ותיקונה והוי הכל בכלל עוסק במצוה ופטור ממצוה אחרת." והלא מסתברא שבלילה הוא יכול לעשות כל צורכו כמו קצת מלאכה וכדומה שהוא צריך באותה שעה אף שהוא עדיין פטור מן הסוכה. ולכן אף לגבי אונן אף שהוא הולך כה וכה כדי לערוך הקבורה הלא הוא יכול לעשות מלאכה כשהוא חוזר לביתו וכשיש קצת מנוחה מטרדתו. ולכן נראה שאין לומר בזה שהאונן אסור במלאכה משום ק"ו מעוסק במצוה פטור מן המצוה.

ואף לדעת התוספות והרא"ש שאין רשות לאונן להחמיר על עצמו לקיים איזו מצוה מפני המ"ד בירושלמי שסבר שהטעם הוא מפני כבודו של מת, מ"מ י"ל שזה רק לגבי מצות, אבל אין מלאכה בכלל זה כדביארתי לעיל, ודלא כמ"ש הזר"א וז"ל, "וכ"ש לדעת התוספות והרא"ש בר"פ מי שמתו דס"ל דאפילו אם ירצה האונן להחמיר על עצמו אינו רשאי משום כבוד מתו כמ"ש בירושלמי, וכ"פ באו"ח ס"עא. דלפי זה ודאי כ"ש הוא דיהיה אסור במלאכה משום כבוד מתו וק"ל", שזה אינו שאין להשוות מלאכה לקיום המצות. וכן נראה מהרמב"ם הנ"ל בפ"א דהל" אבל שמשמע מלשונו שהאונן מותר במלאכה.

ב) **ועכשיו** יש לדון במ"ש הזר"א, וז"ל "ועוד דמק"ו ילפינן ליה מהא דאמרינן במ"ק דף כז. דמת בעיר כל בני העיר אסורים בעשיית מלאכה אם לא דיש חבורות בעיר וכדפסקו הפוסקים ביו"ד ס"שמג. ע"ש. והשתא אמרת ק"ו ואם בני העיר שאינם פטורים מכל המצות אסורים בעשיית מלאכה, האונן שפטור מכל המצות לפי שמוטל עליו קבורת מתו ולא כ"ש דיהיה אסור במלאכה". ולענ"ד אין זה מוכרח שי"ל שכל הטעם שבני העיר חייבים ליבטל ממלאכתם הוא כדי לכופם לעזור בקבורה כשאין חבורות בעיר, שאם לא כן כל אחד מבני העיר יכול לומר אין זה מתי ואין אני צריך לעזור בקבורתו, אבל האונן עצמו אינו צריך כפיה כזו שהוא קרוב למת ומוטל עליו החיוב לקבור

אותו, ואין צריך לגזור עליו שאין לו לעשות מלאכה כיון שודאי הוא יודע שהוא צריך לעסוק במצותו שהיא לקבור מתו, ולכן הוא עדיין מותר במלאכתו. ואולי יש לחלק עוד שמה שאסרו בני העיר לעשות מלאכתם הוא רק לפתוח חנותם, אבל בדרך עראי בתוך ביתם אין איסור, ולכן הכי י"ל לגבי האונן שאין לו לפתוח חנותו, אבל בדרך עראי בתוך ביתו אין קפידה.

ועוד יש להעיר על הזר"א שסבר שאף לדעת הרמב"ם האונן אסור במלאכה משום ק"ו מדין בני העיר הנ"ל, שהרמב"ם הביא דין זה בפ"יד. הל"י. וז"ל "מת אחד בעיר כל בני העיר אסורין בעשיית מלאכה עד שיקברוהו, ואם יש לו מי שיתעסק בצרכיו מותרין." ויש לדקדק שהרמב"ם כתב אם יש לו "מי" שיתעסק בצרכיו, הרי נראה מזה שלאו דוקא חבורות, אלא אף אם יש רק קרוב אחד שחייב לקבור מתו כל שאר העיר מותרין במלאכה. ונראה שהוא סבר כהרי"ץ גיאת שכתב שבהלכות מוקי לה דוקא במת מצוה שאין לו קוברין, כמבואר בטור בס"שמג. ועיין בערוך השולחן שם שהוא השוה דעת הרי"ץ גיאת לדעת הרמב"ם, וכתב שכן דעת הרי"ף ע"ש. הרי לפי זה אין לומר ק"ו של הזר"א הנ"ל, מפני שכשיש אונן בעיר אין שאר העיר אסורים במלאכה שאין כאן מת מצוה. ולכן אין להוכיח מכאן שאף לדעת הרמב"ם האונן אסור במלאכה.

ג) **ולכן** נראה לענ"ד שהעיקר בזה כהבית יהודה שסבר שהאיסור של עשיית מלאכה באונן תלוי במחלוקת, ולדעת הרמב"ם אין איסור אבל לדעת הרמב"ן והטור יש איסור. ולפי זה עדיין יש לדון בדעת מרן אם הוא פסק כהרמב"ם או כהרמב"ן והטור. וראיתי שיש חולקים בדעת מרן בס"שמא. ה. הנ"ל, שנראה מהגר"א שם שמרן פסק כהרמב"ם, וכן כתב הערוך השולחן שם. וכן נראה סברת הרמ"א שאחר שהוא פירש דברי מרן הוא כתב "וי"א שאסור ברחיצה..." הרי משמע שהאיסור של רחיצה וכו' לא הוי לדעת מרן אלא רק לדעת הי"א. אמנם לדעת הבאר הגולה מרן פסק כהרמב"ן, וכן דעת הבית יהודה הנ"ל, וכן דעת החתם סופר הובא דבריו בפ"ת שם. וכן דעת הבית דוד ביו"ד ס"קסז. (חוץ מתכבוסת ע"ש) וכן דעת השולחן גבוה ס"ק לא. שדעת מרן כהרמב"ן. וכן כתב המכתם לדוד יו"ד נב. (והוא חולק על הב"ד הנ"ל לגבי תכבוסת, וכתב שלהרמב"ן אף תכבוסת אסורה, וכן דעת מרן), וכ"כ הדבר משה ביו"ד ס"עב. שמרן פסק כהרמב"ן, וכן כתב השלמי צבור בהל" אונן דף קעח. אות י. שמרן סבר כהרמב"ן. ועיין בחיים שאל ח"ב ס"לח אות מו. שרק במצרים נהגו כהרמב"ם אבל בשאר מקומות נהגו להחמיר.

ולענ"ד שכן העיקר כיון שמרן הביא בשולחנו לשון הטור בשם רבינו פרץ, ולכן נראה דהכי ס"ל, וכן דייק החתם סופר הנ"ל, וכן דייק השולחן גבוה הנ"ל. ואף שהקשה השולחן גבוה על מרן שאיך הוא לא הביא דעת הרמב"ם כלל אפילו בי"א, מ"מ נראה שסבר מרן שהעיקר בזה כדעת הרמב"ן, וכמו שכתב מרן בב"י בדין אחר בס"שמג. וז"ל "וכבר נתבאר שהרמב"ן חולק עליו והלכה כוותיה דמסתבר טעמיה וגדול שבאחרונים הוא." והכי י"ל בנד"ד לדעת מרן, שהוא פסק כהרמב"ן.

ולענ"ד יש להביא ראיה שמרן סבר שהאונן אסור בקצת דברים שהאבל אסור בהם וכדעת הרמב"ן, ממה שפסק מרן בס"שצ. ב. "ישב לגלח ואמרו לו מת אביו הרי זה משלים ראשו, אחד המגלח ואחד המתגלח, ומה שהספר גומר היינו דליכא ספר אחר במתא." והוא מהירושלמי בפ"ק דשבת. וכן הוא ברי"ף והרא"ש בפ" אלו מגלחין אות סח. כמ"ש מרן בב"י שם. הרי מבואר שאם לא מטעם כבוד הבריות ושכבר התחיל לספר שיש איסור בדבר. ומשמע מסתימת דברי מרן שכתב "אמרו לו מת אביו", שאין לחלק בין אם זה לפני הקבורה ובין אם זה אחר הקבורה והוא שמועה קרובה, אלא בכל אופן יש ללמוד שהבן אסור לגלח וגם בעשיית מלאכה שהוא כתב "אחד המגלח ואחד המתגלח". ולכן משמע מזה שלא כדעת הרמב"ם שסבר שהאונן מותר בדברים שהאבל אסור בהם. ואין להקשות מדין זה על הרמב"ם עצמו, שהוא לא הביא ירושלמי זה בהל" אבל, ולכן משמע שהוא לא פסק כן, אלא שהאונן מותר במלאכה. וגם לפי זה יש ליישב מה שהקשה השולחן גבוה הנ"ל בס"שמא. על מרן, דהיינו איך הוא לא פסק כהרמב"ם לגבי אונן, שמכאן נראה שהרי"ף והרא"ש לא סברו כמותו, ולכן שפיר הוא לפסוק כדעת הרי"ף והרא"ש, ובפרט שכן סבר הרמב"ן שהוא "גדול שבאחרונים."

שוב ראיתי בתוספות מו"ק כג: בד"ה ואונן, שהם כבר הרגישו בראיה הנ"ל וכתבו לגבי אונן, "ואין ללמוד איסור לגלח מדתני' במס' שמחות היה מגלח ואמרו לו מת אחד מקרוביו הרי זה יגמור, משמע הא לא התחיל אסור, דלמא בשמועה איירי ולאחר שנקבר" ע"ש. וא"כ הוי ליה למרן לפרש כן בב"י וגם בלשונו בשו"ע שזה איירי רק בשמועה קרובה, אלא משמע כיון שמרן סתם דבריו, וכמו שסתם הרי"ף והרא"ש, צ"ל שאף באונן יש איסור ודו"ק. וראיתי בהגה בשלמי צבור הנ"ל בהל" אונן אות י. שהמכתם לדוד כבר הביא ראיה זו, שמרן סבר כהרמב"ן מדין של ישב לגלח בס"שצ. הנ"ל, אלא שהוא השיב עליו וכתב "דמי זה

אמר דההיא דס"שצ. איירי באונן, אימור דלא איירי אלא לענין אבלות לבד והכוונה שא"ל מת ונקבר." ע"ש. ולענ"ד זה אינו, שא"כ הוי ליה למרן להביא מ"ש תוספות הנ"ל דהכי יש לפרש דין זה, אלא כיון שהרי"ף והרא"ש וגם מרן לא הביאו שום חילוק בזה ודאי הם סברו שדין זה איירי בכל אופן וגם כשהוא אונן. כן נראה לענ"ד.

ד) **מ"מ** נראה שאם יש דבר האבד אז מותר לאונן לעשות מלאכתו, שאף באבל הדין כן כמ"ש מרן בס"שפ. ה. "שדבר האבד מותר לאבל לעשות ע"י אחרים". אלא נראה שיש להקל יותר באונן, שנראה שמרן התיר באבל דבר האבד רק ע"י אחרים וכדעת הרי"ף והרמב"ם, אבל לא ע"י עצמו ודלא כדעת הרמב"ן ורא"ש שהתירו ע"י עצמו אם א"א ע"י אחרים. ולכן לגבי אונן נראה שאף מרן מודה שהוא מותר לעשות מלאכה בדבר האבד ע"י עצמו כיון שיש בזה ס"ס, דהיינו ספק שמא ההלכה כהרמב"ם שאונן מותר במלאכה, ואת"ל לא אז שמא ההלכה כהרמב"ן והרא"ש שדבר האבד מותר ע"י עצמו כשא"א ע"י אחרים. ואף שמצינו בשני דינים אלו כשהם נפרדים שמרן פסק לחומרא, דהיינו שאין האונן מותר לעשות מלאכה כדביארתי לעיל לרוב הפוסקים שסברו כן בדעת מרן, וגם הוא פסק שאין לאבל לעשות מלאכה בדבר האבד ע"י עצמו, מ"מ י"ל שכשבאין שני דינים אלו ביחד דהיינו שיש אונן וגם דבר האבד, אז אף מרן מודה שזה מותר. וכן נראה מהדבר משה ח"ג יו"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב יו"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. וכן הוא לר" יצחק יוסף בספרו איסור והיתר בכללי ס"ס אות ט. שכתב שכשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרינן שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן שהשני ספיקות באים כאחד, ובזה אמרינן ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרינן שאפשר שאף הוא מודה לזה ע"ש. וכן הוא בנד"ד שי"ל כשהשני דינים באים כאחד שאף מרן מודה לס"ס זה.

אלא שראיתי בבית יהודה הנ"ל, שכתב "מעתה זכינו לדין דהלכה למעשה דהאונן אסור במלאכה ואם היתה שלו אפילו ע"י אחרים אסור וכ"ש מלאכת אחרים בידו דאסור, ואפילו הוא דבר האבד כתב לקמן ס"שפ. ז. בהג"ה דלא יעשה אלא ע"י אחרים." ע"ש. ולענ"ד מ"ש לגבי דבר האבד אינו נ"ל, שי"ל כדפירשתי לעיל שיש לעשות בזה ס"ס, דהיינו ספק אם ההלכה כהרמב"ם, ואת"ל שזה אינו אז שמא ההלכה כהרא"ש שהתיר ע"י עצמו אם א"א ע"י אחרים. וגם מ"ש שסבר הג"ה שלא יעשה אלא ע"י אחרים, אינו נ"ל שהמעיין ברמ"א בס"שפ. ה. יראה שהוא התיר ע"י עצמו כשא"א ע"י אחרים אף בתוך ג' בהפסד מרובה ע"ש. וידוע מ"ש הרמ"א בהקדמתו לתורת חטאת שכל דבר שהוא התיר בהפסד מרובה הוא משום שכן הוא העיקר דין ע"ש, וכן י"ל כאן שמעיקר דין סבר הרמ"א כהרמב"ן והרא"ש שאם א"א ע"י אחרים אז האבל עצמו יכול לעשות המלאכה בדבר האבד.

ולכן למסקנה נראה שאין לאונן לעשות מלאכה, אבל כשיש דבר האבד נראה שיש להתיר אף ע"י עצמו אם א"א ע"י אחרים.

סימן צא.

שאלה: האם האונן מותר לרחוץ כל גופו בצונן בשבת.

תשובה: א) **האבל** אסור לרחוץ כל גופו אף בצונן כמ"ש מרן בס"שפא. א. אבל יש לדון אם האונן אסור בזה בשבת, שמצד שבת אין איסור כמ"ש מרן באו"ח ס"שכו. א. ע"ש. ובתחילה י"ל שיש מחלוקת אם רחיצה אסורה לאונן אף בימי החול כמבואר בטור בס"שמא. שלדעת רי"ץ גיאת והרמב"ם אין האונן אסור בדיני אבלות כגון רחיצה וסיכה וכו', אבל לדעת הרמב"ן ור"פ האונן אסור ברחיצה וכו' ע"ש. וכבר כתבו רוב האחרונים שדעת מרן היא להחמיר בזה וכן נראה לי עיקר לדעת מרן (עיין בתשובה הקודמת מה שכתבתי בזה). ולפי זה יש מקום לומר שאף בשבת האונן אסור ברחיצה כיון שהוא דבר שבצנעה שלגבי אבלות דבר שבצנעה נוהג אף בשבת. וכן דעת הבית דוד ביו"ד ס"קסז. שבשבת האונן אסור בדבר שבצנעה. וכן ראיתי בדבר משה יו"ד ס"עב. שכתב, "ובשבת וי"ט דלא חל עליו אנינות אע"ג דמותר בבשר ויין ובכל המצות האמורות בתורה, מ"מ אין ליתן לו יותר קולא מאבילות דאסור בדברים שבצנעא". וכן הוא באמרי ברוך בס"שמא. שכתב בשם הסמ"ק "אבל ביו"ט וחו"מ ושבת אין אנינות אבל דברים שבצנעא נוהג...". הרי משמע שאף רחיצה אסורה בשבת לאונן.

ולענ"ד יש לדון בזה. כתוב בברכות יח. לגבי אונן, "ובשבת מיסב ואוכל בשר ושותה יין, ומברך ומזמן ומברכין עליו ומזמנין עליו וחייב בכל המצות האמורות בתורה, רשב"ג אומר מתוך שנתחייב באלו נתחייב בכולן,

וא"ר יוחנן מאי בינייהו תשמיש המטה איכא בינייהו." הרי שלדעת רשב"ג האונן חייב אף בתשמיש המטה אף שהוא דבר שבצנעה, ולרבנן האונן אסור בתשמיש המטה, וההלכה כרבנן לדעת רוב הפוסקים כמבואר ברשב"א שם, ודלא כדמשמע מהירושלמי. ולפי זה באונן נראה שנוהג בו דברים בצנעה בשבת. אלא אין זה ברור, ובתחילה י"ל שלרבנן אין האונן חייב בעונה, אבל אה"נ שאין איסור בדבר ויש לו רשות לשמש מטתו. וכן הוא ברבינו יונה שם שכתב "רבי יוסף הלוי ז"ל פירש דת"ק ורבן גמליאל בין רשות לחובה קמיפלגי, דת"ק סבר חייב בכל המצות האמורות בתורה ובתשמיש המטה הרשות בידו אם ירצה ישמש מצות עונה ואם ירצה יניח, ורבן גמליאל אמר לא תאמר רשות אלא כמו שכל שאר המצות חייב לקיימן ג"כ מצות עונה מן התורה היא וחייב לעשותה" ע"ש. אלא כתב רבינו יונה שם שלדעת הרי"ף "תנא קמא ס"ל דחייב בכל המצות האמורות בתורה אבל תשמיש המטה אע"פ שיש בה מצות עונה אסור שמאחר שמתו מוטל לפניו קלות ראש הוי לשמש מטתו בעת כזאת ור"ג הוסיף ואמר נתחייב בכולן שמאחר שחייב בכל המצות האמורות בתורה גם בזה חייב לשמש עונה, אבל לדברי הכל אין לו לשמש מטתו להנאתו יותר, והלכה כת"ק." ע"ש. הרי שיש איסור בתשמיש המטה לדעת הרי"ף.

ולכאורה י"ל לגבי רחיצה בשבת לאונן, שדינו תלוי במחלוקת הנ"ל אם הוא מותר או לא, שלדעת רבי יוסף הלוי רחיצה מותרת, ולדעת הרי"ף היא אסורה, אלא נראה שלכ"ע היא אסורה, שאף לדעת ר" יוסף הלוי שיש רשות לאונן לשמש מטתו, י"ל שזה דוקא משום עונה שהיא מצוה יש לו רשות, אבל כשאין מצוה אין להתיר כלל, וכן משמע מלשון רבינו יונה הנ"ל שכתב, "הרשות בידו, אם ירצה ישמש מצות עונה". הרי דוקא במצוה יש רשות. ולכן אין להתיר רחיצה בשבת, כיון שאין רחיצה מצוה. ואל תאמר שיש מצוה מצד עונג שבת, שיהיה לו גוף נקי ע"י רחיצה, שזה אינו שאם כן אף שלא מטעם עונה הוי ליה להתיר תשמיש המטה כיון שיש עונג שבת בזה. ולכן נראה מזה שלכ"ע אין לאונן לרחוץ בשבת, וכן נראה מלשונו של מרן שכתב בס"שמא. א. "וחייב בכל המצות חוץ מבתשמיש המטה שאסור בו". ולכאורה נראה שדוקא בתשתמיש המטה אסור אבל לא רחיצה, אבל זה אינו שמרן איירי רק לגבי מצות כגון עונה, אבל י"ל שאה"נ שרחיצה אסורה שבזה אין מצוה.

ב) **אמנם** עדיין י"ל שאין איסור ברחיצה לאונן בשבת, ואין ללמוד דין זה מדין תשמיש המטה כלל, וזה מפני שכבר כתבו התוספות במו"ק כג: בד"ה ואינו, ששאני תשמיש המטה שהוא "שמחה יתירתא וחוצפה". וכתב רבינו יונה הנ"ל לגבי דעת הרי"ף "אע"פ שאסור הוא בתשמיש קודם הקבורה, זהו מפני חומרא שהחמירו בו מפני שהוא קלות ראש" ע"ש. וכתב הרמב"ן בתה"א לגבי תשמיש המטה לאונן "שאפילו קל שבקלים אינו עושה כן". ולכן לפי זה יש מקום לומר שאף שתשמיש המטה אסור לאונן גם בשבת, מ"מ אין ללמוד דין רחיצה מזה שאין בה קלות ראש וחוצפא כלל, ולכן אפשר לומר שרחיצה מותרת לאונן בשבת.

ואל תאמר כיון שיש באונן קצת דיני אבלות והוא אסור ברחיצה בימי החול, אז ממילא הוא אסור ברחיצה שהיא דבר שבצנעה בשבת כמו שמצינו לגבי אבל שהוא אסור ברחיצה בשבת, שזה אינו שיש מקום לחלק ביניהם, וזה על פי מ"ש הנמוקי יוסף במו"ק יט. על המשנה שכתוב בה "מפני שאמרו שבת עולה (למנין שבעה)", וכתב הנמ"י וז"ל "כלומר וא"ת מה טעם לא אמרו חכמים הקובר מתו קודם שבת בטלה ממנו גזירת שבעה, מפני שאמרו שבת עולה, כלומר עולה למנין שבעה ולמנין שלשים משום דלא כתיב ביה שמחה אלא עונג, ומקצת אבלות נוהג בשבת כדאמרינן שבצינעא נוהג." (ומקורו מתוספות שם כג: ד"ה מאן, וכן הוא בה"ג כמבואר בריטב"א שם). הרי כיון שביו"ט יש מצות שמחה אין אבלות ביו"ט אבל כיון דכתיב עונג לגבי שבת עדיין יש אבלות בצנעה. אמנם נראה שכל הטעם שיש אבלות בצנעה בשבת הוא מפני שכתוב במו"ק כ. "מנין לאבילות שבעה דכתיב והפכתי חגיכם לאבל, מה חג שבעה אף אבילות שבעה". וגם כתב הריטב"א שם "ובירושלמי פי' הטעם דאי אמרת שבת מפסקת לא משכחת אבלות ז' ואי אמרת שבת אינו עולה לא משכחת ז' רצופין דומיא דחג". הרי בעינן ז' רצופין. ולכן כיון דבעינן שבעה רצופים י"ל שדברים שבצנעה דוחים עונג שבת כנראה מהנמ"י הנ"ל, אבל לגבי אונן שאין לו דין שבעה כלל מי יכול לומר שיש לו לדחות עונג שבת משום אבלות שבצנעה. אלא ודאי עונג שבת עדיף, ולכן ודאי הוא שהאונן יכול לרחוץ גופו בצונן בשבת, שאף זה עונג.

ואל תאמר שאין ענין של שמחה ועונג שייך לדיני אבלות, שהלא כתב הרמב"ם בהל" שבת פ"ל. הל"ז. שעונג שבת הוא אכילה, וכן לגבי שמחת יו"ט כתב הרמב"ם פ"ו הל"יח. שאין שמחה אלא בבשר ויין, ולכן משמע שמותר לנהוג אבלות בשבת ויו"ט שאף שיש אבלות עדיין הוא מותר לאכול כל מעדנים ויש עונג ושמחה, שזה אינו

שבכלל עונג ושמחה הוא כל מה שמשמח את האדם, ולכן אף לטייל בפרדסים בשבת או יו"ט נחשב מצוה כמבואר ברמ"א באו"ח ס"תטו. ב. בשם התה"ד, וכן מותר לבחורים לרוץ בשבת שאף זה בכלל מצוה כמבואר באו"ח ס"שא. ב. עיין בב"ח שם שכתב שמותר לרוץ לראות כל דבר שמתענגים בו לראותו "כיון שאינו רץ אלא להתענג בראייתו דמקיים מצוה בריצה". ועוד י"ל ,והוא שיש מקום לומר שעונג שבת הוא מן התורה. עיין ברב פעלים בח"ג או"ח ס"כב. שכתב, "וראיתי להגאון צמח צדק בס"כח. דס"ל בפשיטות עונג שבת דאורייתא כנזכר שם בד"ה הרי אפילו, והגאון פר"מ במש"ז בפתיחה הכוללת הראשונה אות יט. כתב, ודע שי"א הלבשת ערומים דבר תורה משום דכתיב בה כה אמר ה', ועיין במנין המצות בשורש א' ובמגילת אסתר למהר"י די ליאון ז"ל, וא"כ בעונג וכבוד שבת ויו"ט דכתיב בסוף כי פי ה' דבר, הוה דבר תורה, וכמ"ש בצמח צדק ס"כח. ע"ש. ועיין להרשב"א ח"א ס"קכז. מ"ש בפשיטות דאליבא דאמת ענג שבת דאורייתא, ומה שהוכיח מן הסוגיא דגמרא ע"ש." ולכן אף לגבי אבלות י"ל שאין לנהוג אבלות בשבת ויו"ט משום מצות עונג ושמחה, אלא כיון שעונג הוא פחות משמחה מותר לנהוג דברים שבצנעה בשבת כדי לקיים ז' ימים רצופים, אבל לגבי אונן שלא שייך בו ז' ימים רצופים אין לו לנהוג אפילו אבלות שבצנעה, שאין לו לדחות עונג שבת בלי טעם.

ג) **ועוד** יש להביא ראיה שאין אבלות בצנעה לאונן בשבת, והוא ממ"ש הב"ח והפרישה, שכתב הטור בס"שמא. "ואע"פ שמותר לאכול בשר ולשתות יין משנמסר לכתפים היינו משום שאינו מוטל עליו לקוברו, אבל בעידונין ובשמחה אסור וכ"כ רבינו פרץ". ופירש הב"ח שם, "הא דשרי בבשר ויין כשנמסר לכתפים אינו חשוב שמחה כי לא התירו לו אלא לפי שאין שוב אנינות כיון שנמסר לכתפים, אבל לשמוח ולהתעדן בבשר ויין לא התירו לו." הרי לדעת הב"ח השמחה שהיא עדיין אסורה היא רבוי בבשר ויין. אלא שכתב הפרישה שם פירוש אחר, "לעיל לא אסר רחיצה וסיכה אלא מכח ק"ו מאכילת בשר, אבל מ"מ י"ל כשנמסר לכתפים שמותר באכילת בשר יהא מותר ג"כ ברחיצה וסיכה לכך קאמר דמ"מ בעידונים אסור והאי נמי רחיצה וסיכה עידון הוא ואסור, ואין לומר דיו ולא נחמיר ברחיצה וסיכה יותר מבבשר ויין די"ל הואיל שהתחיל האיסור מכח ק"ו שוב אין לו היתר הואיל שאחר הקבורה והם אסורין שזה נראה כחוכא וטלולא שיהיו אסורין שעה אחת ואח"כ יהיו מותרין ויחזרו אח"כ להיות אסורין." הרי לדעת הפרישה העדונין ושמחה הם רחיצה וסיכה, ודלא כהב"ח הנ"ל. (ויש להעיר על החידושי רעק"א שם שכתב כדעת הפרישה, ולא הביא שהב"ח פליג עליו.)

ולפי זה יש לדון לגבי אונן בשבת שהוא מותר בבשר ויין וזה דומה למסירה לכתפים שאף בזה אין אנינות, וי"ל שלדעת הב"ח אין לאסור רחיצה וסיכה שרק רבוי בשר ויין אסור והוא פליג על הפרישה שכתב "ואין לומר דיו ולא נחמיר ברחיצה וסיכה יותר מבבשר ויין", אבל לדעת הפרישה רחיצה אסורה. אמנם י"ל שאף הפרישה מודה לגבי שבת שהוא כתב הטעם שרחיצה אסורה הוא מפני "שזה נראה כחוכא וטלולא שיהיו אסורין שעה אחת ואח"כ יהיו מותרין ויחזרו אח"כ להיות אסורין", אבל הלא לגבי שבת הכי עבדינן בתוך השבעה שדברים בפרהסיא אסורים קודם שבת ושוב הם מותרים בשבת, ושוב הם אסורים אחר שבת, ולכן אף לגבי דברים שבצנעה לאונן בשבת י"ל הכי, שהוא אסור קודם שבת ומותר בתוך שבת ושוב הוא אסור אחר שבת, ואין זה כחוכא וטלולא כמו לגבי מוסר לכתפים, שידוע לכ"ע ששבת שאני ואין אבלות בשבת. ולכן אף מזה נראה שיש מקום לומר שאין אבלות בצנעה לאונן בשבת.

ד) **ועוד** יש להביא ראיה שאין איסור לרחיצה לאונן בשבת, והוא מהמחלוקת לגבי אם האונן אסור בתלמוד תורה בשבת או יו"ט, שאף תלמוד תורה הוא דבר שבצנעה כמ"ש מרן בס"ת. א. ע"ש. כתב מרן באו"ח תקמח. ד. "זה שאמרנו שהקובר מתו ברגל לא חלה עליו אבלות, הני מילי דברים של פרהסיא אבל דברים שבצנעה נוהג." ואחר כך הוא כתב בסע"ה. "אע"פ שאין אבלות נוהג במועד אנינות נוהג בו... אם מת בי"ט שני והוא רוצה לקברו בו ביום או ביום טוב ראשון ורוצה לקברו ע"י עכו"ם חל עליו אנינות." אמנם כתב המ"א שאם הדרך לקבור רק ביום אז בלילה שלפניו הוא אינו אונן והוא חייב במצות, וכ"כ המ"ב בס"ק יט. ע"ש. ולפי זה נראה שאם בנד"ד אנו אמרינן שהאונן חייב בדברים בצנעה בשבת מטעם שקצת אבילות חלה עליו אף בשבת כמ"ש הבית דוד והדבר משה הנ"ל, ולכן אף בליל יו"ט הוא חייב בדברים שבצנעה, שהרי מרן פסק בסע"ד הנ"ל שדברים בצנעה נוהג ביו"ט. ולכן נראה שאף בליל יו"ט האונן אסור ללמוד תורה שת"ת הוא דבר שבצנעה. וכן כתב המ"א שם בשם מור"ם לובלין, "אך לא יאמר ההגדה בפסח כיון דאית בה מדרש פסוקים", וגם כתב "שאונן ברגל אסור בדברי תורה, וכן משמע ביו"ד ס"שמא. ה. בהגה שכתב דאסור בשמחה, ופקודי ה' ישרים משמחי לב." הרי שאף שהוא אינו אונן בלילה מ"מ הוא צריך לנהוג קצת דיני אבלות שהזכיר הרמ"א בס"שמא. ה. דהיינו האיסור

של ת"ת וגם רחיצה, כיון שאף בשבת ויו"ט הוא יכול לנהוג באלו כיון שהם דברים שבצנעה, וזה כדעת הבית דוד והדבר משה הנ"ל. וכן כתב בחידושי רעק"א ביו"ד ס"שמא. שאף שהאונן בשבת חייב בכל המצות, מ"מ הוא אסור בדברי תורה לדעת הי"א סע"ה ע"ש.

אמנם כתב הדגול מרבבה שם על דברי המ"א, "לא ידעתי כוונתו בזה, שהרמ"א שם (ביו"ד ס"שמא ה.) איירי בחול אבל בשבת ויו"ט אין אנינות חל ולמה יהיה אסור בדברי תורה, ולענ"ד נראה שמותר בשבת ויו"ט בדברי תורה..." ע"ש. הרי נראה מזה שאין דברים בצנעה נוהג בשבת ויו"ט לאונן, ומ"ש הרמ"א בס"שמא. ה. הוא איירי רק בחול. ואין לומר שהטעם שהתיר הדג"מ ת"ת הוא מפני שהוא מצוה והאונן בשבת חייב בכל המצוות משא"כ ברחיצה שאין בה מצוה, שזה אינו שהטעם שהתיר הדג"מ הוא מפני שהרמ"א בס"שמא. ה. איירי רק בחול, דהיינו שמ"ש שהאונן חייב בקצת אבלות כגון שהוא אסור ברחיצה ושמחה וכו' הוא רק בחול. הרי שאין טעם הדג"מ משום שת"ת מצוה אלא שכל דיני אבלות אינו נוהג בשבת לאונן אף שהוא דבר שבצנעה. ומצינו שכן דעת האחרונים לפסוק כהדג"מ, וכן דעת הכסא אליהו באו"ח ס"תעב. ועיין מ"ש עליו הכה"ח שם אות לא. וכן דעת הבגדי ישע כמבואר בכה"ח בס"תקמח. אות כד. וכן נראה דעת המ"ב בס"תקמח. ס"ק כא. ובשער הציון אות טז. ע"ש. וכן הוא בשמירת שבת כהלכתא בח"ב פרק סד. אות כג. ולכן נראה שלפי זה אין האונן אסור ברחיצה בשבת.

ועוד י"ל בזה, והוא שיש לעשות ס"ס, דהיינו שמא ההלכה כהרי"ץ גיאת והרמב"ם והתוספות שאין האונן אסור ברחיצה אף בימי החול כמבואר בטור בס"שמא. ואם ת"ל שאין ההלכה כן אלא שהוא אסור ברחיצה, אז שמא שאין איסור זה נוהג בשבת כדביארתי לעיל.

ולכן מכל הנ"ל נראה שאין איסור של רחיצה לאונן בשבת והוא מותר לרחוץ כל גופו במים צוננים.

סימן צב.

שאלה: האם האונן יכול לקיים מצות מילת בנו קודם הקבורה.

תשובה: א) **אף** שהאונן פטור מכל המצות האמורות בתורה כמ"ש מרן בס"שמא. א. מ"מ יש לדון אם הוא גם פטור ממצות מילה או לא. כתב בספר האשכול בהל" אבלות אות נ. "ודפטור מכל מצות לאו דוקא, דאם יש לו בן למול ומטי זמניה ונעשה אונן חייב למולו כדמוכח מפ" טבול יום דמשני אביי כאן שמת קודם חצות דלא אתחזי לפסח חל אנינות, לאחר חצות דאתחזי לפסח לא חל אנינות, ואע"ג דרבא מתרץ אידי ואידי לאחר חצות, שאפילו מת אחר חצות לכתחילה לא יעשה פסח דרחמנא אמר שלמים קרבנו לתרוצי לר"ש קאתא ולא פליג אברייתא." הרי לפי דעת אביי מילה דומה לקרבן פסח ואם הוא אונן רק אחר תחלת יום ח' שהוא זמן המילה, אז המילה קודמת. וכן מצינו ברמב"ם בפ"ו בהל" קרבן פסח הל"ט. שהוא פסק כאביי גם כן, וז"ל "האונן ראוי לאכול הפסח לערב, מפני שאנינות לילה מדבריהם לא העמידו דבריהם במקום כרת בדבר זה אלא שוחטין עליו וטובל ואחר כך אוכל כדי שיפרוש מאנינותו ולא יסיח דעתו, במה דברים אמורים שמת לו המת אחר חצות שכבר נתחייב בקרבן פסח, אבל אם מת לו המת קודם חצות אין שוחטין עליו אלא ידחה לשני." הרי אף הוא עשה החילוק של זמן החיוב של קרבן פסח דהיינו חצות היום וכאביי. ולכן כיון שהגמרא שם השוותה מצות מילה לקרבן פסח שכתוב שם, "הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו ושמע שמת לו מת יכול יטמא אמרת לא יטמא". ופירש"י "ולמול את בנו, דמילת זכריו מעכבתו מלאכול פסחו". ופירש"י בברכות יט: "לא יטמא. הואיל ועונת שחיטת הפסח היא וחלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת אם יטמא בטל מלעשות פסח, ולמול את בנו נמי מצוה שיש בה כרת היא." הרי נראה שבין למצות מילה ובין למצות פסח כיון שבשניהם יש עונש של כרת, הכל תלוי אם כבר הגיע זמן המצוה כשמת לו מת או לא, ולכן אם כבר הגיע זמן המילה בבוקר של יום השמיני, ואז מת לו מת והוא אונן, אז יש לו למול בנו קודם הקבורה, וכמבואר בספר האשכול כיון שאנו קי"ל כאביי כמבואר ברמב"ם הנ"ל. אלא ראיתי בנחל אשכול שם בס"ק יז. שכתב, "ומזה מייתי רבנו ראיה שאם נעשה אונן ביום ח' שכבר חל עליו מילת בנו לא אמרינן שפטור, מיהו אף אם אנינות קודם יש לצדד דחייב למול...". ולענ"ד מ"ש שאם האנינות קודם יש לצדד שחייב למול, אינו כן, שנראה ברור מדברי האשכול הנ"ל שאם האנינות קודם המילה האונן פטור ממצות מילה.

ב) **שוב** ראיתי בתשובת הרדב"ז, הובא בשבט יהודה ס"שס. אות ד. שכתב, "האמנם את זו מצאתי תשובה מהרדב"ז ז"ל בענין הנזכר, בכתיבתו ובחתימתו ממש, והיא לא באה בכתובים הנדפסות לא בחדשות ולא בישנות

וז"ל. שאלת ממני אודיעך במילה ומת איזה מהם קודם, כגון שהיה בעל ברית ומת לו מת שמוטל עליו לקברו איזה מהם קודם ע"כ. תשובה: אם עובר היום ותדחה המילה ליום ט' לא תבעי לך דפשיטא דעושין המילה ואחר כך מתעסקין במת דאע"ג דקי"ל מי שמתו מוטל לפניו פטור מכל המצות האמורות בתורה אפילו קריאת שמע בעובר זמנה, הני מילי במצות דאי אפשר לעשותם אלא ע"י עצמו כגון ק"ש ותפלה ותפילין וסוכה ולולב, אבל מצות שנעשים ע"י אחרים למה ידחו מזמנם והו"ל לאב כמאן דליתיה דקי"ל ב"ד מלין אותו בזמנו ואין ממתינין לאב ה"נ לא שנא, הוא יתעסק במתו ואחרים יתעסקו במילה והכי עדיף מלמדחה למחר. אבל שאלתך ודאי היכא דאיפשר לקיים את שתיהן כגון שיש שהות ביום אם יתעסקו במת ואח"כ במילה או דילמא ה"נ זריזין מקדימין למצות. והיכא דמת מקמי יום ח' נמי לא תבעי לך דהא חל עליו מצות קבורה ואין יכול לדחותה דקי"ל אין מעבירין על המצות, אבל היכא דקדם זמן חיוב המילה למיתת המת, מסתברא לי דעושין המילה שהיא מצוה חובה על כל ישראל ואין מעבירין עליה כיון שקדמה ואח"כ קוברין את המת, ואין כאן זלזול כיון דצורך מצוה הוא ודמיא להלינו לכבודו דמותר, ואנן סהדי דניחא ליה בהכי, ותו שאם יקדמו קבורת המת יהיו טרודים דשמא יעבר זמן המילה ולא יקברוהו לפי כבודו, לפיכך מוטב שיעשו המילה קודם שיחול עליו אבילות משום דאית ביה שמחה דכתיב שש אנכי וכו' ולולא צערא דינוקא היינו מברכין שהשמחה במעונו ויברך להכניסו ושהחיינו ומל ואח"כ קובר את המת, ומ"מ מודה אני שאם יש זלזול כבוד המת כגון שצריכין להניחו יחידי כדי לעשות המצוה בהא אני מודה שיתעסקו בו תחילה ואח"כ יתעסקו במילה זה נלענ"ד דוד בן זמרא זלה"ה."

נראה מזה שאף הרדב"ז סבר כספר האשכול הנ"ל, שכתב הרדב"ז "והיכא דמת מקמי יום ח' נמי לא תבעי לך דהא חל עליו מצות קבורה ואין יכול לדחותה דקי"ל אין מעבירין על המצות". הרי אם הוא אונן קודם זמן המילה ביום ח', אז הקבורה קודמת. ואחר זה כתב הרדב"ז, "היכא דקדם זמן חיוב המילה למיתת המת, מסתברא לי דעושין המילה שהיא מצוה חובה על כל ישראל ואין מעבירין עליה". הרי נראה מכאן שאם מת אחר תחלת יום ח' אז המילה קודמת, וכתב הרדב"ז שהוא יכול גם לברך להכניסו ושהחיינו. ואף שהרדב"ז לא הביא הסוגיא דזבחים ק. וברכות יט. הנ"ל לגבי "מי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו", מ"מ ראינו שהוא כיון מדעתו למה שמשמע מסוגיא זו, וכמבואר בספר האשכול. ומ"ש הרדב"ז בתחלת דבריו שהב"ד יכולים למול אותו, שם איירי כשחל החיוב של קבורה קודם יום ח', וגם אין שהות להאב למול בנו ביום ח' אחר הקבורה, ולכן בזה הב"ד צריכים למול הילד ביום ח'. ומ"ש הרדב"ז "אבל שאלתך ודאי היכא דאיפשר לקיים את שתיהן כגון שיש שהות ביום אם יתעסקו במת ואח"כ במילה או דילמא ה"נ זריזין מקדימין למצות". פירושו שמ"ש לעיל שיש לב"ד למול הילד הוא כשא"א לאונן למול בנו ביום ח' אחר הקבורה, ולכן השאלה היא אם אפשר לקבור וגם למול ביום ח', מהו הדין, ובזה השיב הרדב"ז דאם מת קודם ליום ח' הקבורה קודמת, ואם מת ביום ח' עצמו אז המילה קודמת.

וראיתי שם בשבט יהודה שר" משה אלגראנטי הקשה על הרדב"ז וכתב, "יש מהתימא איך מחייבו לברך הב' ברכות והוא אונן דפטור מכל המצות", והוא תירץ שאפשר שהרדב"ז סמך על דעת הרמב"ם שסבר שהאונן רשאי להחמיר על עצמו כדי לברך. ולענ"ד אין צורך לזה, דהא דאונן פטור מכל המצות הוא לאו דוקא כמ"ש הספר האשכול הנ"ל, ולכן כיון שחל החיוב של מילה קודם שחל החיוב של קבורה, אז הוא חייב במילה ואינו פטור כשאר מצות, ולכן אם הוא חייב במילה ממילא הוא יכול לברך. ועיין עוד שם שהקשה השבט יהודה וכתב, "במעיקרא כתב בלא נשאר שהות ביום למול עד לאחר קבורה דמלין אותו בית דין דהו"ל כמאן דליתיה לאב, אלמא דהאב אפילו בכה"ג פטור מלברך בק"ש וכיוצא, והדר כתב ביש שהות ביום וקדם זמן המילה לחול עליו קודם שמת לו המת דיקדימו המילה ויברך אבי הבן, והכי מצי מברך והרי הוא פטור מלמול את הבן דחיובא רמייא על הב"ד למולו והאב הרי הוא כשאר העם דאין עליהם חיוב למול זה הבן והיה הוא כאחד מהם, ונמצא שדבריו ז"ל נראין סותרין אהדדי" ע"ש. ולענ"ד אין קושיא, שמ"ש הרדב"ז ברישא הוא כשמת לו מת קודם יום ח' ולכן האב פטור ממילה והבית דין צריך למול הילד, ומ"ש הרדב"ז בסיפא שהאב מברך הוא כשהאב חייב במצות מילה כיון שמת לו מת אחר תחלת יום ח' כדביארתי לעיל, ולכן ממילא הוא יכול לברך גם כן.

וגם ראיתי בתשובת בית יהודה ח"ב ס"ע. שהוא הביא סברת אביו של ר" אברהם יאפיל שכתב החילוק הנ"ל דהיינו בין אם מת קודם יום ח', או ביום ח' עצמו (ומקורו ממהריק"ש כמבואר בברכ"י ס"שמא. אות ח.) והקשה עליו הבית יהודה וז"ל, "ותמהתי על סברה זו, מנין לנו לחלק בין אם חל עליו חיוב המצוה קודם מיתת המת או אחר כך, והרי סתם אמרו אונן פטור מכל המצות האמורות

בתורה ולא חילקו בין מצוה למצוה... ועוד לפי זה כל מת שימות משעת נץ החמה ואילך שכבר חלה על האדם חובת מצות קריאת שמע וכי נאמר שיהיה חייב לקרותה ואח"כ יקבור את מתו, זה לא שמענו וכיון שכן מה לי מצות ק"ש או תפילין או מצות מילה" ע"ש. ואין זה קושיא, שהמקור לסברה זו הוא מאביי בזבחים ק. הנ"ל, והרמב"ם פסק כמותו, וכן דעת ספר האשכול והרדב"ז. ולכן אף שסתם אמרו אונן פטור מן המצות, מ"מ מצות מילה יצאה מן הכלל כיון שיש בה עונש של כרת ודומה לקרבן פסח כדביארתי לעיל. ולכן אין לדמות מילה למצות ק"ש ותפילין שאין בהם כרת, ולכן אף אם מת לו מת אחר שכבר חל עליו החיוב של ק"ש ותפילין עדיין האונן פטור מהם. וכן ראיתי בנו"ב מה"ק או"ח ס"כז. שכתב "אמנם מפסח ומילה אין כל כך ראיה (לשאר מצות) שיש בהם כרת, ומילה אף שעתה כרת ליכא, מישך שייך בה כרת."

וראיתי במהריק"ש ביו"ד ס"שס. שכתב, "בעל ברית ומת לו מת בשעת המילה שקדם חיובה מוהלין קודם אם אין זלזול למת בכך, דאין לפוטרו משום אונן דב"ד חייבים למימהליה, והיכא דמת מקמי יום ח' חלה עליו מצוות קבורה ואינו יכול לדחותה, ואם אין שהות ביום לקבור ולמול אחר כך, אין דוחין המילה, הרדב"ז." ע"ש. הרי שהוא אזיל בשיטת רבו הרדב"ז הנ"ל, אלא נראה שאין דבריו מדוקדקים, שאף שיש למול קודם הקבורה כשמת לו מת ביום ח' עצמו, מ"מ אין זה ע"י בית דין, אלא האב עצמו יכול לברך כמבואר בסוף תשובת הרדב"ז הנ"ל, אלא מ"ש הרדב"ז שיש לב"ד למולו, הוא רק כשמת לו מת קודם יום ח' ויש חשש שמא תדחה המילה ליום ט', כדביארתי לעיל. מ"מ ראינו שאף המהריק"ש סבר כהרדב"ז.

ג) **שוב** ראיתי בתשובת המהרש"ל ס"ע. שכתב שמילה קודם הקבורה ואף הוא הביא ראיה שמילה קודם לקבורה מדין "הלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו". ועל פי ראיה זו הוא כתב, "אלמא תנינ' להדיא דאף לכל המתים אינו נדחה כ"א למת מצוה שאין לו קוברים אבל שלנו שיש לו קוברים וא"צ לו ואינו מבטל שום דבר, פשיטא שעושה מצותו דהיינו למול בנו מקודם." ולכאורה הוא לא חילק בין אם מת לו מת קודם ליום ח' או לא, אלא אפשר לומר שאף הוא הסכים לחילוק זה כיון שבאותה סוגיא אנו קי"ל כאביי שחילק כן, וכן פסקו הרמב"ם והאשכול כמותו, ולכן אולי אף המהרש"ל הסכים לחילוק זה. שוב ראיתי בתשובתו שיש לדייק כן, שגם הוא כתב שם, "דאשכחן נמי גבי מי שהיה לו טבחו טבוח כו' שבועל בעילת מצוה ופורש כו' אע"ג דהתם משום הפסד ממון התירו הוא, הא ל"ה לא, שאני התם משום דכבר מת לו מת וראוי לאבל עליו ולדחות הנשואין עד אחר אבילות ומהאי טעמא שמעינן דלא בכל מילי אמרינן אונן פטור מכל המצות, דאי לאו הכי' איך יעשו לו חופה ויבעול בעילת מצוה כדי שיחול עליו ז' ימי המשתה מאחר שהוא פטור מכל המצות" ע"ש. הרי הוא הקשה למה כתב הטעם משום הפסד ממון הלא י"ל שהטעם הוא מפני שאין האונן פטור מכל המצות ולכן לכאורה זה ראיה כנגדו, ולכן כתב המהרש"ל ששאני כאן שהוא איירי כשמת לו מת קודם שחל עליו מצות נישואין. הרי משמע שלעיל מזה בנד"ד הוא איירי באופן שמת לו מת אחר שכבר חל עליו החיוב של מילה, אבל אם כבר מת לו מת קודם שחל מצות מילה ביום ח', אז אף הוא מודה שיש לו לקבור מתו קודם המילה כמ"ש לגבי מצות נשואין, "דכבר מת לו מת וראוי לאבל עליו ולדחות הנשואין עד אחר אבילות", וה"ה שי"ל הכי לגבי מילה בנד"ד שלא שייך בה הפסד ממון שאם מת לו מת קודם יום ח' שיש לעשות הקבורה קודם למצות מילה. הרי לפי זה אף המהרש"ל סבר כספר האשכול הנ"ל וכהרדב"ז.

אלא שראיתי בחתם ספר יו"ד ס"שכה. שהוא הקשה על ראיה זו וכתב, "וראייתו מההולך לשחוט את פסחו ולמול בנו ושמע שמת לו מת אל יטמא כך אם לשאין לו קוברים ולא למתו, ש"מ אונן מל בנו יש לדחות כמ"ש תוספות ברכות יט: דמיירי בכהן גדול ונזיר שמל בנו וקמ"ל אפ"ה מטמא למת שאין לו קוברים, אבל אי איננו כהן גדול ונזיר שחייב לעסוק במתו אה"נ שאינו מל את בנו." ולענ"ד אין כאן קושיא, שאף שהתוספות בברכות שם כתבו כן בתחלת דבריהם, וז"ל "מפני שקאי על אדם שהוא נזיר וכהן גדול ועושה פסח, משמע דעושה פסח גרידא רשאי לטמא לקרובים", מ"מ בסוף כתבו "על כן נראה לפרש אמרת לא יטמא אפילו עושה פסחו גרידא" ע"ש. וגם כתבו שם לפרש"י בשם השר מקוצי "דע"כ אף בעושה פסח גרידא אינו רשאי לטמא". ולכן אף אם הוא אינו כהן גדול ונזיר הדין כן. וכן ראיתי בנודע ביהודה הנ"ל בד"ה דע, שאף הוא הקשה על המהרש"ל הנ"ל מהתוספות וכמ"ש החתם סופר אלא בסוף דבריו הוא כתב, "אמנם התוספות מסקי התם דמיירי בעושה פסח לחוד." הרי שאין קושיא על המהרש"ל מהתוספות.

וגם ראיתי בחתם סופר שם שהוא כתב שאין ראיה להמרש"ל מטבחו טבוח וז"ל, "וראייתו מבועל בעילת מצוה שאני התם משום הפסד ממונו אמרו חכמים שהפסד כזה דוחה

כבוד הבריות של קרובים וממילא איננו מחויב בקבורה". ולענ"ד אף זה אין קושיא שכבר הרגיש המהרש"ל בזה וכתב ששאני התם משום שכבר ראוי לאבלות קודם שהגיע מצות נשואין, ולכן בזה עדיין התירו משום הפסד ממון משא"כ כשאין הפסד ממון, אבל בנדון אחר, דהיינו כשהוא אינו אונן קודם שהגיע המצוה עדיין י"ל שהוא חייב לקיים המצוה אף כשאין הפסד ממון. הרי מבואר מכל הנ"ל שאף המהרש"ל הסכים למ"ש הספר האשכול והרדב"ז.

ד) **וראיתי** בט"ז בס"שמא. ס"ק א. שאחר שהוא הביא סברת המהרש"ל הנ"ל הוא כתב, "מצאתי בשם הרמ"א בכתב יד שיש לקבור קודם דאל"כ הוי אונן וא"א לו לברך להכניסו בברית דאונן פטור מכל המצות". ואין הוכחה מדבריו איך איירי הרמ"א אם הוא אונן קודם יום ח' או לא. ולכן נראה שי"ל בזה אפושי מחלוקת לא מפשינן, וי"ל שהרמ"א איירי באופן שמת לו מת קודם יום ח' ובזה אמרינן לעיל שהקבורה קודמת למילה והאב פטור ממצות מילה כיון שהוא אונן, ואת"ל הלא אף שכן הוא הלא בית דין יכולים למול הילד קודם הקבורה, בזה כתב הרמ"א שא"כ האב אינו יכול לברך כיון שהוא עדיין אונן, ולכן יש להשהות המילה עד אחר קבורה ובזה האב יכול לברך על מילת בנו כשהוא עדיין יום ח'. כן נראה לי כוונתו.

וראיתי בט"ז שם שהוא פסק "אם אפשר לקברו קודם שיוצאין מבית הכנסת בשחרית דאין דוחין זריזות המצוה, אבל אם א"א יברך הסנדק וימול אותו בשחרית דהא איתא בס"שס. מת ומילה מילה קודמת." נראה מזה שהוא סבר שהאונן פטור ממצות מילה, ולכן יש לעשות המילה ע"י הבית דין והסנדק יברך (וכן פירש הבית יהודה בח"א ס"ה. בד"ה ואגב, את דברי הט"ז ע"ש). ולענ"ד זה שלא כהמהרש"ל הנ"ל, שלדעת המהרש"ל נראה שאם האב חייב למול את בנו אז ממילא הוא יכול לברך וכמבואר בדברי הרדב"ז הנ"ל. ולענ"ד יש להעיר על הט"ז ממ"ש הט"ז עצמו באו"ח ס"תקפח. ס"ק ה. לגבי שיטתו שאין לחכמים לגזור על מה שהתירה התורה בפירוש, וז"ל "ומה"ט ניחה עוד מ"ש ב"י בשם הר"ן מ"ש מילה דדחיה שבת ולא גזרינן שמא יעביר התינוק ד"א ברה"ר, ותי' לחלק בין זה לזה בדוחק, ולפי מ"ש ניחא דהתורה ריבתה בפירוש וביום השמיני אפילו בשבת, לא רצו לעקור ד"ת בפירוש משום גזירה." ע"ש. ולפי זה הלא אף לגבי אונן שגזרו רבותינו שהוא פטור מן המצות, אין לאסור לאב למול בנו ביום השמיני אף בימי החול, שאם התורה התירה בפירוש יום שמיני אפילו שחל בשבת ק"ו שהתורה התירה יום שמיני שחל בחול וצ"ע.

ה) **וכתב** החתם סופר הנ"ל שהבעל זכרון יוסף סבר כהמהרש"ל, וכן הורה החתם סופר עצמו. אמנם הבית יהודה הנ"ל סבר שיש לעשות המילה אחר הקבורה, וכן סבר הברכ"י בס"שמא. ולענ"ד נראה שכיון שמצינו סברת הספר האשכול, י"ל כמ"ש הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." וכן י"ל בנד"ד. וכן מצינו סברה זו בחיים שאל ח"א ס"נו. לגבי לינה על גב בית הכנסת שכתב, "ונראה פשוט דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו." ע"ש, שעל פי זה הוא פסק להיפך ממה שפסק מרן בשו"ע. ולכן נראה דהכי י"ל בנד"ד שיש לפסוק כהספר האשכול, ויש סייעתא לדבריו ממה שהרמב"ם פסק כאביי בהל" קרבן פסח, וכן נראה דעת הרדב"ז והמהריק"ש והמהרש"ל, ואפשר שכן דעת הרמ"א.

ולפי זה נראה שאם מת לו מת אחר שהגיע זמן המילה, ובזה מצות מילה קודמת, שאף האונן יכול לברך כמ"ש הרדב"ז. ואין לומר בזה שכיון שיש אחרונים שסברו שאין לברך י"ל כאן ספק ברכות להקל, שזה אינו שי"ל שיש בזה ס"ס כדי לברך במצות דאורייתא, דהיינו שספק אם ההלכה כדעת הרדב"ז או לא, ואת"ל שאין הלכה כמותו והאונן פטור ממצות מילה, אז שמא ההלכה כרש"י והרמב"ם שהאונן יכול להחמיר על עצמו אם הוא רוצה לברך כמבואר בב"י באו"ח בס"עא. ובזה אין לחוש לחשש ברכה לבטלה כיון שמצות מילה היא מן התורה. וכן מצינו לגבי ספירת העומר בס"תפט. ח. שפסק מרן "אם הוא מסופק אם דילג יום אחד ולא ספר, יספור בשאר ימים בברכה." והמקור לזה הוא התה"ד בס"לז. והטעם לזה שהוא יכול לברך, הוא משום שיש ס"ס כדי לברך, דהיינו ספק שמא הוא בירך, ואת"ל שלא בירך, ספק שמא ההלכה כהמ"ד שכל יום מצוה בפני עצמה והוא יכול לברך עליו אף אם הוא לא ספר בשאר הימים, וכמ"ש הכה"ח שם באות פח. ולא אמרינן כאן שאף שיש ס"ס מ"מ סב"ל, כיון שכאן מצות ספירת העומר היא מן התורה לדעת קצת פוסקים. וכן כתב במכתם לדוד או"ח ס"ג. דף ז. וכן בסוף ס"יח. הוא כתב לגבי ברכה על ספק אתרוג מורכב, "הרי העלינו לעיל בס"ג. דהיכא דאיכא ס"ס והוי בספיקא דאורייתא מברכים". וכן הוא בלב חיים בח"ב בס"קכא. דף פ. ע"ש. וכן נראה מהבן איש חי בפר" בראשית ח"ב אות יג. שהוא עשה ס"ס לעשות קידוש בשבת מבעוד יום, וממילא הוא מברך, ולא אמרינן כאן סב"ל, וכאן העיקר מצוה של קידוש מן התורה. ועיין עוד בתורת חסד בס"ז.

אות ד. שכתב שנראה מהתה"ד לגבי ספירת העומר שאם המצוה מן התורה יש לברך עליה בס"ס ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי ביחוה דעת בח"ב ס"עד. אות ד. לגבי ספק אתרוג מורכב ע"ש. ועוד י"ל בזה שאף החיד"א, שכתב בברכ"י והמחב"ר באו"ח ס"ז. שאין לברך במקום ספק ברכות אף שיש ס"ס לברך, מודה למ"ש המכתם לדוד שאם המצוה מן התורה שיש לברך, שהלא החיד"א שם הביא תשובת המכתם לדוד בס"ג. הנ"ל, ולכן נראה שי"ל שהוא מסכים לדבריו. ואף שראיתי בכה"ח הנ"ל בס"תפט. שכתב שהטעם שמברכינן על ס"ס לגבי מי שמסופק אם ספר או לא, הוא משום שכן המנהג ובמקום מנהג לא אמרינן סב"ל, מ"מ זא אינו נראה לענ"ד, שהלא הפוסקים הנ"ל דברו באופן שאף שאין מנהג, כגון לגבי ספק אתרוג המורכב, ולכן שפיר הוא לומר שאם יש ס"ס שיש לברך במצות עשה. שוב ראיתי בברכ"י ביו"ד ס"שמא.אות ח. שהוא הביא תשובת ר" זרחיה גוטה, ונראה מדבריו שאין כאן ברכה לבטלה אם האונן מברך ע"ש.

מ"מ אף שנראה שמצד הדין אם מת לו מת אחר תחלת יום ח' שמילה קודמת לקבורה, מ"מ כיון שיש סוברים שיש לקבור מתו בתחילה ואז יש לו למול את בנו, נראה שיותר עדיף לעשות כן כדי לצאת י"ח לכ"ע, ואין לומר שיותר טוב למול בנו קודם הקבורה משום זריזין מקדימין, שמצינו שכתב התה"ד ס"לה. "דכל היכא דראוי להסתפק שתעבור המצוה אין משהין אותה אפילו כדי לעשותה יותר מן המובחר". הרי משמע שאם אין ספק בדבר אז יותר טוב לשהות כדי לעשות המצוה מן המובחר. וכן הוא בתה"ד בס"רסט. שכתב, "אשכחן דמאחרים כמה מצות כדי לעשות כתיקונן ובהכשר ובהידור." ע"ש. וכן כתב החכם צבי בס"קו. "דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב" ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"תכו. ב. (ועיין מ"ש הנשמת אדם בהל" זהירות מצוה בכלל סח. אות א. בד"ה אך, על דעת התה"ד.) ועיין בציץ אליעזר ח"ט. ס"כח. ולכן ה"ה בנד"ד שיש לשהות לעשות המילה ביום ח' אחר הקבורה כדי לקיים המצוה לכ"ע, שאף זה מצוה מן המובחר אם הוא יוצא כל הדעות. אמנם אם יש חשש שמא יעבור היום והוא אינו יכול למול בנו ביום ח' אחר הקבורה, אז יש לעשות המילה קודם הקבורה, ואף הוא יכול לברך על המילה כיון שחל החיוב של מילה קודם החיוב של קבורה כדביארתי לעיל.

ולכאורה נראה שאין זה נכון להמתין לעשות המילה אחר הקבורה, שבזה יצא שכרו בהפסדו, דהיינו שאף שהוא יוצא י"ח של אלו החכמים שאמרו שיש לעשות המילה אחר הקבורה, מ"מ הלא כתב הרדב"ז הנ"ל "והיכא דמת מקמי יום ח' נמי לא תבעי לך דהא חל עליו מצות קבורה ואין יכול לדחותה דקי"ל אין מעבירין על המצות, אבל היכא דקדם זמן חיוב המילה למיתת המת, מסתברא לי דעושין המילה שהיא מצוה חובה על כל ישראל ואין מעבירין עליה כיון שקדמה ואח"כ קוברין את המת". הרי משמע שיש חשש כאן של אין מעבירין על המצות, וא"כ אם מת לו מת ביום ח' וצריך למול הילד קודם הקבורה לדעת הרדב"ז ודע', אז אם משהין המילה אחר הקבורה כדי לצאת י"ח של אלו שאומרים שצריך למול אחר הקבורה, אז מצינו שלדעת הרדב"ז הוא עובר על אין מעברין על המצות, וי"א שהוא איסור דאורייתא כנראה מהתוספות ביומא לג. בד"ה אין, והתוספות בזבחים נא. בד"ה אשר. ולכן לכאורה נראה שיש למול הילד קודם הקבורה כיון שזה לפי עיקר הדין.

אלא נראה לענ"ד שאין זה נכון, שי"ל שאם הוא ימתין למול בנו אחר הקבורה הוא אינו עובר על אין מעבירין על המצות, שי"ל שלא שייך איסור זה אם הוא עובר על המצוה כדי לעשות המצוה אחר כך ביותר הידור, שבזה אין במעשיו שום בזיון למצוה אלא אדרבה כל כוונתו היא לעשות המצוה ביותר הידור. ולכן י"ל שמי שטעה ונטל התפילין קודם הטלית שבזה צריך להניח התפילין קודם משום אין מעבירין על המצות כמ"ש מרן באו"ח ס"כה. א. ושוב הוא ראה שאין הידור בתפילין כיון שאין הבתים שחורים כראוי ולכן הוא רצה להמתין זמן מועט עד שיבא חברו שיכול להשחיר התפילין כראוי אף שאין זה לעיכובא לדעת מרן באו"ח ס"לב. מ. נראה שהוא יכול ללבוש טליתו קודם התפילין שאין כאן אין מעבירין על המצות כיון שכל כוונתו היא לעשות מצות תפילין ביותר הידור אחר כך, ולכן אין בזה ביזיון לתפילין אלא הידור. ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל כן, דהיינו שכיון שכל כוונתו היא להמתין כדי לעשות מצות מילה על פי כל הדעות, וזה בכלל הידור מצוה, אז שפיר י"ל שהוא יכול להמתין וממילא אין כאן האיסור של אין מעבירין על המצות. כן נראה לענ"ד.

ו) **ועכשיו** יש לדון באופן שמת לו מת קודם יום ח', והוא אונן ופטור ממצות מילה, ואם מאיזה טעם הוא אינו יכול לקבור מתו עד יום ט', אז כתב הרדב"ז הנ"ל שיש לבית דין למול הבן ביום ח' שאין לדחות המצוה למול הבן ביום שמיני. אלא שראיתי בשבט יהודה הנ"ל שהוא הקשה על זה מיבמות עא: וז"ל "אפילו הך דלא נשאר שהות ביום

ותדחה המילה ליום ט׳ דכתב הרב ז״ל בפשיטות דב״ד מלין את הבן, איכו למשדי בה נרגא מהסוגיא דפ״ הערל דף עא. דמוכח התם גבי פסח דמילת זכרים מעכבתו מלאכול פסח, דאם היה חבוש בבית האסורים בערב פסח דלא מצי בי דינא לממהלי אע״פ שהיה אנוס, דאמר רבא התם היכי דמי דלא הוו זכריו בשעת עשייה והוו בשעת אכילה, כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים, ופירש״י ז״ל חבושין ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים והם אינם יכולים לעשות את פסחיהן, ושחט שלוחן עליהם ואשמעינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו ע״כ. אלמא אפילו באונס דעל ידי אדם לא מיקרי אונס למירמי חיוב מילת הבן על הבית דין במקום שיש אב, וכ״ש באונס הבא בידי שמים דומיא דאונן כיון שהאב הא איתיה לקמן וקא בעי לממהליה, אלא שהאונס מעכבו. ומהגמרא משמע התם דמיירי אפילו כשתדחה המילה מיום ח׳ לט׳, דהא כדלא הוו בשעת עשיה שהוא יום ח׳ והוו שעת אכילה שהוא יום ט׳ ואפ״ה נראה דאין בית דין חייבין למול את הבן במקום שיש אב לפנינו, דאלת״כ קשה למה לא מלו אותו ב״ד ביום ח׳ אלא ודאי כדאמרן.״

ושוב ראיתי שאף הבית מאיר בס״רסא. הקשה כן מגמרא זו וכתב, ״לענ״ד הי׳ ראוי תמיד לקבור קודם משום דקודם הקבורה כיון שהאב פטור אז אף הב״ד אינם חייבים כמשמעות הרמ״א בשם הרמב״ם ס״רסא. שאין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אלא א״כ עבר האב דהיינו במזיד, משא״כ בכגון זה דמשהה המצוה כדי לקיימה כמצווה ועושה, דומה למשהה חמצו כדי לבערו שאינו עובר בבל יראה, ה״נ אין על הבית דין החיוב... אחר זמן מצאתי ת״ל כסברתי ביבמות עא: ע״ש בתירוץ רבא.״ הרי הוא כיון לראית השבט יהודה הנ״ל.

ולענ״ד אין מזה קושיא על הרדב״ז, ששאני האי דרבא בפ״ הערל הנ״ל, כיון דהתם האב בבית אסורים עדיין יש לו חיוב עליו לקיים מצות מילה אלא שהוא אנוס (עיין מ״ש בח״א ס״יט. אות י. לגבי מי שבבית האסורים ואינו יכול לקדש על היין בשבת), ולכן כיון שעדיין החיוב עליו אין הבית דין יכולים למול את בנו שחיוב האב עדיף, אבל בנד״ד כיון שהאונן פטור ממצות מילה אין שום חיוב על האב, והוא כמו שאב אינו שם כלל, וכאילו שכבר מת האב, ובזה ודאי הבית דין צריכין למול הבן. הרי מצינו שדברי הרדב״ז שיירין וקיימין. (ועיין ברמב״ם בהל״ קרבן פסח פ״ט. הל״ט. שכתב ״וכיצד יהיה הבן ראוי למילה אחר שחיטת הפסח ולא יהיה ראוי קודם שחיטה, כגון שחלצתו חמה שצריך שבעת ימים מעת לעת מיום הבראתו, וכגון שכאבה עינו ונרפאת אחר שחיטה, או שהיה טומטום ונקרע אחר שחיטת הפסח ונמצא זכר.״ הרי הרמב״ם הביא שאר התירוצים ביבמות עא. והוא השמיט התירוץ של רבא הנ״ל, ומשמע שהוא לא סבר כן לדינא. ונראה שטעמו הוא מפני שהוא פסק בפ״ה הל״ט. כהירושלמי דמי שחבוש בבית אסורים שלהם אין שוחטין עליו הפסח כלל, וממילא הוא לא סבר כרבא, עיין בערוך השולחן העתיד הל״ קרבן פסח ס״קפח. אות כט.)

ולכן למסקנה נראה שאם מת לו מת קודם יום ח׳ אז יש לעשות הקבורה קודם המילה ביום ח׳, כיון שכבר חל עליו אנינות קודם זמן המילה, אבל אם א״א לעשות הקבורה עד יום ט׳, אז יש לב״ד למול הילד ביום ח׳. וכשמת לו מת ביום ח׳ עצמו כשכבר חל החיוב של מילה, אז אם אפשר לעשות המילה אחר הקבורה ביום ח׳ מה טוב כדי לצאת כל הדעות, אבל אם נראה שקשה לעשות כן, אז יש למול הבן קודם הקבורה, ובזה נראה שהאב עצמו יכול לברך על המילה.

סימן צג.

שאלה: האם מותר לאבל בתוך שבעה להיות שליח צבור.

תשובה: א) **כתב** מרן בס״שפד. ג. ״אם אין שם מי שיתפלל להוציא את הרבים ידי חובתן יכול האבל להתפלל להוציאן.״ הרי משמע שאין לאבל להתפלל בעד הצבור לכתחילה. ומקורו מתשובת הרא״ש כלל כז. אות ב. שכתב, ״וכשמתפללין בבית האבל אם אין שם אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא אחרים י״ח כי האבל חייב בכל המצות.״

וראיתי ברמ״א בסוף ס״שעו. שכתב, ״אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויו״ט אע״פ שאין איסור בדבר, אבל בימות החול מי שיודע להתפלל יתפלל, ויותר מועיל מקדיש יתום שלא נתקן אלא לקטנים.״ וראיתי בבית הלל בס״שפד. שהקשה מהרמ״א למ״ש מרן הנ״ל, וז״ל אחר שהוא הביא לשון הרמ״א, ״אם כן משמע שיותר טוב להתפלל האבל אפילו תוך שבעה מדכתב שמועיל יותר מקדיש יתום, ונראה דהתם בס״שעו. איירי באבל על אביו ואמו, וא״כ יותר טוב להתפלל עצמו כדכתב שהועיל יותר מקדיש שא״כ משמע כשהוא אבל על אביו ואמו איירי, אבל כאן איירי באבל סתם שאינו על אביו ואמו אלא שאר אבילות שאין אומרים עליהם קדיש, וא״כ לא יתפלל האבל

להוציאן אם יש שם אחר שיכול להתפלל וק"ל." ולענ"ד אין זה מספיק, שהרא"ש לא חילק כלל חילוק זה, ומשמע מסתימת לשונו שכל אבל אסור, דהיינו אף על אב ואם. ועוד למרן אין סתירה כלל שהוא לא כתב דין הרמ"א בס"שעו. אלא רק דין הרא"ש בס"שפד. ולכן אין צורך לדחוק לשונו כדי לומר שהוא איירי רק בשאר אבלים.

וגם ראיתי במהר"ם שיק יו"ד ס"שע. שהוא כתב, "כי הנה בתשובת הרא"ש ובשו"ע איתא שאם אין שם מי שיתפלל יכול האבל להתפלל להוציא רבים י"ח, ומשמע שאם יש אחר לא יתפלל האבל כש"צ, ולכאורה תימה שהמנהג פשוט שהאבל נעשה ש"צ בביתו בתוך שבעה, ובספר כרם שלמה העיר ג"כ שאין נוהגים בזה כהשו"ע. ולפענ"ד ה"ט כמ"ש החתם סופר דהאידנא שכל הקהל מתפללים בפ"ע אין נפ"מ כל כך הואיל ואין הש"צ מוציאם י"ח, וגם בתפלת החזרה אינו מוציאם י"ח שכולם צריכים לשמוע ולענות קדושה וקדיש והש"צ הוא רק מעורר הצבור לדבר זה." ע"ש. ולענ"ד אף זה אינו מספיק, שהלא אף בזמן הרא"ש ומרן עדיין כל הקהל מתפללים בפ"ע, ועדיין כתב הרא"ש את דינו, וכן מצינו ברד"א בשם הרמב"ם שכתב, "קהל שהתפללו וכולם בקיאים בתפלה אם ירד ש"צ לפני התיבה ויחזור התפלה בקול רם, והשיב הואיל ותקנו חכמים שירד ש"צ לפני התיבה להוציא את מי שאינו בקי לא תהיה חזרת הש"צ ברכה לבטלה כלל מפני עיקר התקנה, ואע"פ שלא יהיה בקהל מי שאינו בקי, כמו שתקנו הקידוש בבית הכנסת והיה עיקר זה מפני האורחים ונתחייבו לאומרו בכל בתי כנסיות, ואע"פ שאין שם אורחים, וכמו שתקנו ברכה אחת מעין שבע בשביל המאחרים לבא לבית הכנסת ונתחייבו לאמרה תמיד ואע"פ שהיו שם כל הקהל, וכן כל דבר הנתקן בשביל דבר אחד אין ענינו שלא נעשית התקנה ההיא עד שיהיה שם אותו הדבר שנתקן בשבילו, רק ענינו שנעשה התקנה ההיא עכ"פ גזירה שמא יהיה שם אותו הדבר שנתקן בשבילו, וצריך שיובן זה הענין שאל"כ היו החכמים נותנים דבריהם לשיעורים והיה צריך בכל תפלה לחפש כל איש ואיש שבבית הכנסת אם הוא בקי אם לא." וכן הוא בב"י באו"ח ס"קכד. הרי מבואר שאף בזמן הרמב"ם היו בקאים בתפלה, ולכן הכי י"ל בזמן הרא"ש ומרן, ועדיין כתב הרא"ש דינו. ועוד נראה מדברי הרמב"ם, שכיון שתקנו חכמים שחזרת הש"ץ היא צריכה להיות כדינה בין אם יש בקיאים שם או לא, ולכן אף כשכל המנין בקיאים מ"מ עדיין הש"צ הוא בגדר של מי שהוציא ידי חובתן שזה בכלל התקנה, וממילא אין לו להתפלל לדעת הרא"ש כשיש שם אחרים שיכולים להתפלל בתורת ש"צ.

ב) **אלא** העיקר אצלי הוא, שמרן בס"שפד. איירי בתוך שבעה, והרמ"א בס"שעו. איירי לאחר שבעה. וכן ראיתי בשלמי צבור במשפטי האבל בס"ו. אות ב. שכתב, "רבים טעו בדברי הרב המפה ס"שעו. דבימות החול מי שיודע להתפלל יתפלל ויותר מועיל מקדיש יתום שלא נתקן אלא לקטנים, והעלו על רוחותם שאפילו בתוך ז' ימי אבילות קאמר ומתפללין ומוציאין את הרבים י"ח בתוך ז' ימי אבילותם, וטעות הוא בידם דלהדיא כתב הרא"ש כלל כז. והביאו הטור ס"שפד. דלא שרי אלא היכא דאין שם מי שיתפלל אבל כל היכא דאיכא שם מי שיודע להתפלל אינו מוציא את הרבים י"ח, ודברי המפה אמורים תוך יב' חודש בלבד וזה פשוט." ואחר כך הוא הביא דברי הבית הלל הנ"ל ולא כתב על דבריו כלום. ונראה מזה שמ"ש השלמי צבור ברישא הוא העיקר אצלו ואין חילוק בזה בין או"א או שאר קרובים שהלא הוא כתב שהרמ"א איירי אחר השבעה, אלא בסיפא הוא הביא מ"ש הבית הלל, רק כדי להזכיר דעתו, אבל דעת השלמי צבור עצמו אינו כן כמבואר בריש דבריו. כן נראה לענ"ד לבאר דעתו.

ולכן מכל זה נראה שלדעת הרא"ש ומרן שאין לאבל להתפלל כש"צ אף אם הוא אבל על אב ואם. אלא שראיתי בתשובת הרמב"ם בס"סז. שרוח אחרת עמו בדין זה וז"ל, "שאלה: ילמדנו רבנו בדבר חזן קבוע אשר נפטרה אשתו, ורצה לעבור לפני התיבה בקהל באחד משבעת ימי האבלות, האם מותר לו זה בעוד שאין הצורך מחייב זאת, אלא יש בעיר אנשים הרבה שליח ציבור, ואיך יש לנהוג במי שדורש ומביא פסוקין מן המקרא ללמד בהם את הצבור מוסר ולמנעם מלעבור איסורים, כשמיטת אשתו שרויה לפניו. תשובה: כל אדם החייב להתפלל יכול להתפלל בציבור, ומפני שהוא חייב בתפלה בימי האבלות יכול הוא להוציא הרבים ידי חובתן, אבל ללמד האנשים מוסר או לדרוש פסוק, אין זה מותר כל ימי האבלות, ר"ל בשבעת הימים." הרי מבואר מדבריו שאף שיש שם הרבה אנשים ש"צ, מ"מ עדיין האבל יכול להתפלל בתורת ש"צ, ודלא כהרא"ש ומרן.

ולכאורה יש מקום לומר שאילו ראה מרן תשובה זו של הרמב"ם, הוא היה פוסק כמוהו, וכמו שמצינו שכתב הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק "אם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על הספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריך לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." וכן י"ל בנד"ד. וכן מצינו סברה זו בחיים שאל ח"א ס"נו. לגבי לינה על גבי בית הכנסת שכתב, "ונראה פשוט

דאי מרן ז"ל עיניו יחזו תשובת הרמב"ם הנזכר היה קובע הלכה כמותו." ע"ש, שעל פי זה הוא פסק להיפך ממה שפסק מרן בשו"ע. ולכן יש מקום לומר כן בנד"ד שאילו מרן ראה תשובת הרמב"ם הנזכר הוא היה פוסק כמותו, ודלא כמו שמצינו בשו"ע ס"שפד.

אלא נראה שאין זה מספיק כדי לדחות דברי מרן, שהלא עדיין הרא"ש חולק על הרמב"ם, וי"ל שאף אם מרן ידע דעת הרמב"ם אעפ"י כן עדיין י"ל שדעתו היתה לפסוק כהרא"ש, שאין לדחות דעת הרא"ש רק מפני שהרמב"ם חולק עליו. וכן מצינו במקומות אחרים שמרן פסק כהרא"ש כנגד הרמב"ם, עיין באו"ח ס"יא. ב. שמרן פסק בי"א בתרא כדעת הרא"ש וכנגד דעת הרמב"ם בי"א קמא, כמבואר בשולחן גבוה שם בס"ק ד. וכן פסק מרן באו"ח ס"לב. ט. כדעת הרא"ש כנגד הרמב"ם, דהתם הוא הביא דעת הרא"ש באחרונה. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין לדחות מה שפסק מרן כדעת הרא"ש מפני מה שמצינו בדברי הרמב"ם.

ג) **מ"מ** נראה לענ"ד שעדיין דין זה צ"ע, ובתחילה צריך להבין טעם הרא"ש שאבל אין לו להיות ש"צ כשיש ש"צ אחר, ולהבין זה צריך להביא כל דברי הרא"ש בתשובתו הנ"ל, וז"ל "ואבל אינו יוצא מפתח ביתו שבת ראשונה לשמוע ברכת מילה וברכת חתנים, והאי דקשיא לך דאבל חייב בכל המצות האמורות בתורה היינו במצות עשה שבגופו ציצית ותפילין או למול את בנו, אבל לילך למילה ולחופה ולשמוע הברכה בשביל גמילות חסדים אין לו לצאת מפתח ביתו, וכשמתפללין בבית האבל אם אין שם אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא אחרים י"ח כי האבל חייב בכל המצות." ויש לחקור על הצד השוה בין הרישא לסיפא, שברישא הרא"ש איירי לגבי אם מותר לאבל לצאת מביתו, ובסיפא הרא"ש איירי בדין אבל ש"צ בביתו, וזה אינו מובן שמה שייכות יש בין זה לזה, שבשלמא אם האבל אינו יכול לצאת מביתו הוא צריך להתפלל בביתו, אבל למה הביא הרא"ש הדין של ש"צ בכלל זה. וכן יש להעיר על הטור בס"שפד. וז"ל שם, "אבל אסור לקרות בתנ"ך... ואם רבים צריכים לו מותר... וכתב הרי"ץ גיאת דוקא בשרבים צריכין לו להתלמד אבל אם האבל כהן ואין שם כהן אחר אלא הוא אסור לקרות הואיל וסגי לישראל שיקרא במקומו... וכתב הרמב"ן כיון שאין האבל יוצא לבית הכנסת אצ"ל שאינו עומד וקורא ואין כאן משום דרכי שלום, כתב א"א הרא"ש ז"ל בתשובה כשמתפללין בבית האבל אם אין שם מי שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא הרבים שהרי הוא חייב בכל המצות." ויש לדייק, למה הביא הטור דין זה של הרא"ש בסימן זה שהוא דיני תלמוד תורה, והלא כתב הרא"ש זה בכלל דיני האיסור של יציאה מביתו של אבל, וזה בס"שצג. ואף שהטור הביא דין זה מיד אחר מ"ש הרמב"ן לגבי איסור לאבל לצאת מביתו, וזה כמו שמצינו בתשובת הרא"ש, מ"מ עדיין י"ל שאין זה מקומו וכנראה מתשובת הרא"ש. ולכן צריך ליתן טעם על השייכות בין האיסור של יציאת אבל מביתו ובין אבל ש"צ.

וראיתי בפעולת צדיק ח"ג ס"קפח. שהוא דן בדברי הרא"ש הנ"ל, ופירש שני פירושים, בפירוש ראשון הוא כתב "מדפתח הרא"ש ואבל אינו יוצא מפתח ביתו לשמוע ברכת המילה וחופה ונמשך הדבר גם לענין תפלה שאין האבל יוצא מפתח ביתו לילך לבית הכנסת להוציא אחרים י"ח אלא אם אין שם אחר זולתו שיוציאם, ולעולם איירי ביוצא מפתח ביתו דלהכי כלל שני הדינים בסי' אחד דשוים הם ויבואו שניהם ביחד. אמנם אם האבל בביתו ואחרים באים אצלו לביתו להתפלל עמו פשיטא דיכול האבל להתפלל אפילו אבל על שאר קרובים להוציא הרבים י"ח, ומזה לא דיבר הרא"ש דפשיטא הוא." ולענ"ד אף שבזה הוא נתן טעם להשוות הרישא לסיפא, מ"מ אין לפרש כן בדברי הרא"ש שהוא כתב בסוף דבריו "וכשמתפללין בבית האבל אם אין שם אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל", הרי מ"ש "שם", פירושו בבית האבל, ולכן אף בבית האבל אין לאבל להוציא אחרים אם יש שם ש"צ אחר.

ובפירוש שני כתב הפעולת צדיק, "דאיירי שכבר התפלל האבל לבדו ובאים אח"כ להתפלל אצלו, דאז ודאי דלכתחילה לא יתפלל הוא להוציאם אא"כ אין אחר שיודע להוציאם וכדאי' בשו"ע או"ח ס"סט. סוף סע"א. ובס"רעג. ד. ואעיד לי עד נאמן רבינו ירוחם תלמיד הרא"ש שכתב בדף רסה. ע"ד וז"ל אבל לאחר שיתפלל הוא יכול להתפלל להוציא אחרים י"ח דכיון שהוא חייב במצות. כל המחויב בדבר יכול להוציא אחרים כ"כ המפרשים עכ"ל. ממ"ש אבל לאחר שיתפלל הוא מוכח שנתפלל בביתו כבר לבדו ובאו אחרים להתפלל בביתו שיכול להתפלל פעם שנית כדי להוציאם וכי דיניה שכתב הרא"ש נמי דקתני אבל לאחר שיתפלל מוכח שכבר התפלל לבדו אלא שהם באים אצלו להוציאם דקי"ל דאפילו יצא מוציא אם אין אחר בקי וכמ"ש (הב"י) בס"סט. וס"רעג." ע"ש. ואף פירוש זה אינו נראה לענ"ד, שא"כ אז העיקר חסר בדברי הרא"ש, דהיינו דהוי ליה לכתוב "אבל לאחר שיתפלל וכו' כמ"ש רבינו ירוחם, אלא הרא"ש כתב "יכול האבל להתפלל..", הרי

משמע דלא כרבינו ירוחם שהרא"ש לא כתב "לאחר". ואת"ל שהרא"ש כתב "אחר שיתפלל יכול האבל להתפלל ולהוציא אחרים י"ח." וזה כרבינו ירוחם, גם זה אינו שה"אחר" שייך למ"ש הרא"ש לפני זה, דהיינו "אם אין שם אחר". הרי מצינו שלפי פירוש זה מכל צד העיקר חסר מדברי הרא"ש. ואם תאמר למה ליה להרא"ש לכתוב "כי האבל חייב בכל המצות", אם לא טעם שהוא איירי באבל שכבר יצא י"ח והוא רוצה להוציא אחרים, גם זה אינו שי"ל שהרא"ש כתב את זה לאפוקי מדין של אונן שאינו חייב בתפלה כלל. ולכן נראה שאין לפרש דברי הרא"ש כפירושים אלו.

ד) **ולענ"ד** נראה שי"ל בדברי תשובת הרא"ש שהצד השוה בין הרישא והסיפא הוא שבשניהם יש היסח הדעת מאבלות. וכבר מצינו הענין של היסח הדעת בשאר דיני אבלות. לכן לגבי תלמוד תורה האיסור לאבל הוא משום היסח דעת וכמ"ש במו"ק טו. שהאיסור משום "האנק דום" וז"ל שם "אבל אסור בדברי תורה מדקאמר רחמנא ליחזקאל דום." וגם מפסוק זה למדו האיסור של שאלת שלום כמ"ש הגמרא שם. ופירש"י, "כלומר בדבר זה תנהוג אבילות שתדום ולא תשאל לשלום." וכן הוא ברמב"ם בפ"ה דאבלות. ונראה שהענין כאן הוא כדי שהוא לא יסיח דעתו מהאבלות, ולכן ע"י השתיקה הוא לא מטריד דעתו והוא יכול לחשוב באבלותו. וכן מצינו בירושלמי במו"ק פ"ג הל"ה. שהאבל אסור בתלמוד תורה מפני הפסוק מאיוב "ואין דובר דבר". הרי אף כאן האיסור תלוי בדיבור וצריך להאבל לישב בשתיקה. ולכן מצינו שהעיקר חשש בלימוד תורה לאבל הוא מפני היסח הדעת.

וכן מצינו סברה זו לגבי עשיית מלאכה לאבל, שכתב הב"י בס"שפ. בד"ה ומ"ש מלאכה, "ורבינו ירוחם כתב בשם הראב"ד הטעם שאפילו עני אסור במלאכה בג' ימים הראשונים, משום דאחז"ל 'שלשה לבכי', ואם יעסוק במלאכה נמצא מתעצל בבכי." הרי שע"י המלאכה יש היסח דעת מן הבכי. וכן כתב הערוך השולחן בפירוש שם באות ה. "ואם יעשה במלאכה יסיח דעתו מן הבכי." ולפי זה מובן מ"ש הטור ומרן שם בסע"ב., "מכאן ואילך אם הוא עני ואין לו מה יאכל, עושה בצנעה בתוך ביתו." נראה שהטעם לזה מפני שאם הוא עוסק במלאכתו בפרהסיא כרגיל יש ממש היסח הדעת, ולכן הוא אסור אבל אם הוא לבדו בביתו עדיין הוא יכול לחשוב על אבלותו. ואין הטעם לחלק בין צנעה לבפרהסיא משום חשד או מראית העין שכל העיר ידעו שהוא עני, אלא צ"ל הטעם הוא מפני היסח הדעת כמו שכתבתי, וזה אתי שפיר להטעם של רבינו ירוחם בשם הראב"ד הנ"ל.

ולפי זה יש להבין מה שמצינו לגבי מלאכה שאחר שלושה ימים העני מותר לעשות מלאכה בצנעה, והמקור לזה במו"ק כא:, ואחר זה כתוב בגמרא שם "אבל ג' ימים הראשונים אסור בשאילת שלום משלושה עד שבעה משיב ואינו שואל". הרי כיון ששני איסורים אלו תלוים בהיסח הדעת, ואחר שלושה ימים יש להקל קצת בזה, לכן התירו קצת דברים לגבי שאלת שלום וגם לגבי מלאכה, וכן הוא לגבי מ"ש שם שאבל ג' ימים ראשונים אינו הולך לבית האבל מכאן ואילך הולך, שאף זה בכלל שאלת שלום, ולכן כיון שהגמרא השוותה אותם ראינו שהטעם שהעני מותר לעשות מלאכה בצנעה אחר ג' ימים הוא לא מפני מראית העין, אלא מפני שמתירין קצת היסח הדעת, אבל בפרהסיא הוי היסח הדעת לגמרי ולכן לא התירו.

ועוד יש להבין לפי זה, שכיון שלמדו האיסור של ששאלת שלום ותלמוד תורה מפסוק אחד יש דין אחד ששוה ביניהם, והוא שהקילו בו מפני צרכי רבים. וכן מצינו לגבי ר" עקיבא במו"ק כא: שהתירו לו שאלת שלום מפני "כבוד רבים שאני." ולגבי ת"ת מצינו במו"ק כא. "ואם היו רבים צריכים לו אינו נמנע." ע"ש. ומצינו לגבי עשיית מלאכה שגם כן החשש הוי מפני היסח הדעת שהתירו רשב"ג מלאכה מטעם צרכי רבים, עיין בטור ובב"י בס"שפ. בזה ודעת הפוסקים. ולכן מצינו שהעיקר טעם לגבי עשיית מלאכה ות"ת ושאלת שלום הוא היסח הדעת.

ולענ"ד נראה שאף האיסור של יציאת האבל מביתו הוא מפני זה, שע"י יציאתו הוא מדבר אם אנשים בשוק ויש שאלת שלום וכדומה וכל זה גורם היסח הדעת. וכן כתב התה"ד בס"רצ. וז"ל " הטעם הוא דאינו יוצא מפתח ביתו, כדי שלא ישכח אבילותו כשילך אצל בני אדם, וכשהוא מתבודד בביתו ואין עמו רק בני ביתו ניכר ונראה כמתאבל." ע"ש. הרי שיש בזה שכחה והיסח הדעת, וכן י"ל לגבי מי שמתפלל בפרהסיא בתורת ש"צ שאף זה בכלל היסח הדעת, וזה דומה לאבל שעושה מלאכה בפרהסיא דלעיל שהוא אסור משום היסח הדעת כדביארתי. וכן מצינו בדברי הרא"ש לגבי תלמוד תורה לאבל שכשיש פירסום יש איסור טפי, וכן כתב הרא"ש בפ" אלו מגלחין באות לז. "וקורא באיוב ובדברים הרעים שבירמיה, וכן נהגו שהאבל קורא במסכת מו"ק ובהלכות אבילות, ובאבל רבתי משמע דאסור, דתני התם 'תלמיד חכם שמת לו מת באין ויושבין לפניו ונושאין ונותנין

לפניו בהלכות אבילות, ואם טעו משיבם בשפה רפה והוא אינו שואל, ואם רוצה מדבר ע"י עצמו ואם לאו אחר מדבר על ידו.' ויש לומר דבינו ובין עצמו מותר לשנות אבל כשאחרים באין לישא וליתן לפניו איכא פירסום טפי ואסור, ומיירי שאין רבים צריכין לו דאי רבים צריכין לו אפילו בהלכות אחרות יכול לדרוש כל היום." הרי כשיש "פירסום טפי אסור". ולכן הכי י"ל לגבי אבל ש"צ שיש פירסום טפי והוא אסור, אבל מ"מ כמו שמצינו שתלמוד תורה מותר כשרבים צריכים לו, וכן לגבי שאלת שלום כדביארתי לעיל, אז שפיר י"ל שאם אין ש"צ אחר שם שהאבל מותר להיות ש"צ. וזה הטעם שכתב הטור דין זה בס"שפד. ועיין בגר"א בס"שפד. ס"ק ג. שהוא מדמה דין הרא"ש בש"צ לדין של תלמוד תורה. ולכן שפיר השוה הרא"ש הדין של ש"צ לדין של יציאת ביתו, שהצד השוה ביניהם הוא שבשניהם יש היסח הדעת, וכן מצינו לגבי יציאת ביתו שאם הרבים צריכים לו והוא מצוה שא"א ע"י אחרים שהוא מותר לצאת כמ"ש הרדב"ז על הרמב"ם בהל" אבלות פ"ז. הל"ה. ע"ש. וכן הוא ברמ"א בס"שצג. ג. והש"ך שם ס"ק ה. ולכן ה"ה לגבי ש"צ שכשא"א ע"י אחרים שהוא מותר להיות ש"צ.

ה) **הרי** מבואר מכל זה שטעם הרא"ש שאבל אסור להיות ש"צ הוא מפני היסח הדעת, אבל יש לדון בזה לפי תשובת הרמב"ם הנ"ל, שלדעתו אין איסור לאבל לילך לבית הכנסת וגם אין איסור לאבל להיות ש"צ. ונראה שלדעת הרמב"ם כיון שתפלה היא מצוה לא גזרו חכמים כה"ג ולכן הוא מותר לילך לבית הכנסת בכל ימי השבעה, ואפילו בחול. ונראה שזה כשיטת ר"י בן גיאת שסבר שזה מותר, וגם הוא סבר שכן דעת רב האי גאון שכתב שכמה בני אדם נהגו כן, ודלא כדעת הרמב"ן שחולק והתיר לילך לבית הכנסת רק בשבת כיון שאין אבילות בפרהסיא בשבת עיין בתורת האדם למו"ק כא:, וכדעת הרמב"ן סבר הרא"ש כמבואר בטור ובב"י בס"שצג. ועיין עוד ברדב"ז בהל" אבל הנ"ל שאף משם נראה שלדעת רב האי גאון והרמב"ם האבל מותר לילך לבית הכנסת בכל ימי השבעה, וכתב הרדב"ז שכן נהגו כל העם ע"ש. ולפי זה י"ל שכיון שאין לחוש משום היסח הדעת לגבי יציאה לתפלה בבית הכנסת כיון שהיא מצוה, כמו כן אין לחוש משום היסח הדעת מאבלות אם האבל הוא ש"צ, שדיני שניהם בתפלה, והכל מטעם אחד.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בס"שצג. ג. "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא, ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת." הרי ברישא הוא פסק כהרמב"ן והרא"ש, אבל בסיפא הוא כתב שהמנהג לילך לבית הכנסת כשיש קריאת התורה, וזה שלא כהרמב"ן והרא"ש שלדעתם זה אסור, אלא צ"ל שמנהג זה הוא כדעת רב האי גאון ור"י בן גיאת והרמב"ם, אלא נראה שאף שמצד הדין האבל מותר לילך בכל יום לבית הכנסת, מ"מ החמירו על עצמן בתורת חומרא בעלמא והתירו רק ביום קריאת התורה כיון שספר תורה אינו מצוי כל כך וכמה פעמים אין ס"ת בבית האבל. הרי מצינו שלפי המנהג שהביא מרן עיקר הדין הוא כהרמב"ם, ולכן לפי זה נראה שאף להתפלל בתורת ש"צ הוא מותר מעיקר דין, ולכן אף שכתב מרן דברי הרא"ש בס"שפד. ג. מ"מ נראה שזה לפי דעת מרן עצמו וכמו שכתב מרן בס"שצג. ג. ברישא, אבל לפי המנהג שהביא מרן בס"שצג. ג אין לחוש לדעת הרא"ש, שלפי המנהג יש לסמוך על דעת הרמב"ם, ולכן ממילא מותר לאבל להיות ש"צ, כן נראה לענ"ד.

המורם מכל הנ"ל, שאם האבל רוצה להיות ש"צ בתוך השבעה וכדעת הרמב"ם, אין למחות בידו, ומי שרוצה להחמיר כדעת הרא"ש יכול להחמיר.

סימן צד.

שאלה: האם האבל בתוך השבעה יכול להחליף בגדיו ע"י נתינת בגדיו נקיים לאחר כדי ללובשם שעה אחת תחילה, ואז האבל לובשם.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"שפט. א. "אבל אסור לכבס כסותו כל שבעה ימים אפילו במים לבד, ולאחר שבעה מותר, וכשם שאסור לכבס כך אסור ללבוש המכובסים קודם לכן." וכתב על זה הרמ"א, "ואחר ז' שרי, והעולם נהגו בו איסור ונוהגין שאדם אחר לובשם תחילה ואח"כ לובשם האבל, והמנהג עיקר וכן נוהגין דמדינות אלו לאחר שבעה, ואם לבשו אדם אחר רק שעה אחת די בכך." והמקור לדברי הרמ"א הוא הטור שם שכתב, "אבל אסור לכבס כסותו כל ז' ימים אפילו במים לבד, ולאחר ז' מותר, וריב"א אסר כל ל', ובספר המצות כתב מותר ללבוש חלוק לבן מיד אחר ז' והעולם נהגו בו איסור ונוהגין שאדם אחר לובשם תחילה ואח"כ לובשם הוא, וזה המנהג עיקר ע"כ.". ועיין עוד בזה בריב"ש ס"סז. לגבי מנהג ברצלונה. הרי נראה מדברי הסמ"ק והרמ"א שההיתר של לבישה ע"י אדם אחר הוא רק אחר השבעה, ולכן משמע שאין לעשות כן בתוך השבעה. וכן כתב הלבוש שם וז"ל "וכן נוהגים במדינות אלו אחר ז' אבל תוך ז' לא." וכן ראיתי בבית דוד

בס"קפו. שכתב, "לא נאמר היתר זה אלא לאחר שבעה שאין האיסור אלא מחמת המנהג כמבואר בדברי הטור ר"ס שפט. אבל תוך ז' שאסור מן הדין ללבוש מכובס אין היתר על ידי שילבש אחר" ע"ש. הרי שתוך השבעה אסור.

אלא נראה שאף בתוך שבעה יש לסמוך על היתר זה, וזה מפני שכתוב במו"ק כד. "תניא אבל כל שבעה קורעו לפניו, ואם בא להחליף מחליף וקורע...". וכתבו התוספות שם בע"ב בד"ה ברכת, "פירש בקונטרס דאם בא להחליף בגדים שכבסו קודם הרגל ללבוש בגדים שהן מכובסין כל חלוק הוא מלבוש, ומכאן משמע שרש"י היה מתיר בגדים שכבסו קודם האבל ובתוס' פירשו אם בא להחליף ללבוש בגדים שאינם מכובסים כי חלוק הוא מלבוש ורגילים ללובשו ולהחליף בלא כיבוס, ור' יצחק זקיני סובר כך, ועל פירש"י הקשה דאי שרי בגדים שכבסו קודם אבלו ומסתמא הכי נמי שרי בגדים המגוהצים קודם אבילות, וא"כ מנין לו למעלה דאביי כרבי ורבא כראב"ש, שמא מקודם אבלו היו מגוהצין, וי"ל דמדשרו הני דוקא ולא חדשים לבנים ש"מ דסבירא להו הכי, ומיהו שזהו המנהג עתה שמלבישין אותו לאדם אחר יום או חצי יום ואין זה קרוי בגד מכובס לדידיה." הרי מבואר שאף בתוך השבעה יש להתיר הבגד לאבל ע"י שילבש אחר. ואל תאמר שמ"ש התוס' בשם המנהג הוא איירי לגבי מגוהצין וזה המחלוקת בין רבי וראב"ש במו"ק כג. וזה בתוך השלשים ולא בתוך השבעה וכמ"ש הסמ"ק הנ"ל, שזה אינו, שכתבו התוס' "ואין זה קרוי בגד מכובס", הרי שלא כתבו הדין של מגוהץ אלא כיבוס, דהיינו בתוך השבעה.

ב) **ולפי** זה יש להקשות על הסמ"ק והרמ"א הנ"ל, למה הם התירו דוקא אחר השבעה ולא בתוך השבעה כדעת התוספות. ולכאורה י"ל שאף הם מודים שאחר השבעה אין איסור של כביסה מצד הדין, והמנהג שאוסר בגד מכובס הוא רק חומרא משום סברת ריב"א, ולכן רק מפני זה יש לסמוך על היתר התוס', אבל בתוך שבעה שכביסה אסורה מצד הדין אין לסמוך על היתר התוספות, וזה כמ"ש הבית הדוד הנ"ל. אמנם לענ"ד זה דחוק לומר כן, שאין טעם לדחות סברת התוס', שסברה ישרה היא שאם אחר לובש הבגד אז אחר חצי יום הוא בגדר של אינו מכובס. ועוד הם לא הביאו דברי התוספות כלל כדי לחלוק עליהם, ונראה שקבלו דעת התוספות בשתיקה. ועוד הלא אף בשו"ע בס"שמ. יד. כתב "אם בא להחליף תוך שבעה מחליף", ומסתמא איירי "שרגילים ללובשו ולהחליף בלא כיבוס" כמ"ש התוס' הנ"ל, ולכן מה לי אם הוא כבר לבש אותו בגד או אם איש אחר כבר לבש אותו, הלא בסוף מצינו שזה בגד שאינו מכובס, והבגד אינו נקי. ולכן נראה לענ"ד שאף הסמ"ק והרמ"א מודים להתוספות, אלא שיש חילוק אחר ביניהם, שיש לדקדק שהתוספות התירו רק אחר יום או חצי יום, אבל הרמ"א התיר אף אחר שעה אחת, וכן הוא בכלבו בשם רבינו פרץ כמבואר בדרכי משה שם אות א. וצריך טעם למה הם חלקו על מ"ש התוספות דבעינן יום או חצי יום.

ולענ"ד הכי י"ל, שכל חומרא זו של הסמ"ק והרמ"א הוא משום סברת הריב"א, עיין בדר"מ הנ"ל והב"ח שם. וכבר כתבו בתוספות מו"ק כג. בד"ה כל, שלדעת ריב"א "הא דאמר לעיל דף טו. אבל אסור בתכבוסת, משמע לאחר שבעה שרי, התם במים איירי ולא בנתר וחול, וזה יוכל להיות מותר לאחר שבעה". וכן הוא בב"ח בס"שפט. בד"ה ומ"ש רבינו, ע"ש. (ויש להעיר על הטור, שכתב "אבל אסור לכבס כסותו כל ז' ימים אפילו במים לבד ולאחר ז' מותר, וריב"א אסר כל שלשים". הרי נראה מזה שהריב"א אסר אף במים בלבד כל ל', וזה אינו כמבואר בתוספות והב"ח). ולפי זה י"ל שכיון שלדעת ריב"א אין איסור בלבישת בגד נקי ע"י כביסה במים, אז אף בלבישת בגד רק שעה אחת, ואף שהבגד אינו מלוכלך בזיעה ע"י כך, מ"מ זה נחשב לכל הפחות כבגד נקי ע"י כביסה במים, ולכן זה מותר לאחר השבעה. אמנם בתוך השבעה שאף כביסה ע"י מים בלבד אסורה, אז בעינן בגד מלוכלך ביותר, ובזה כתבו התוספות דבעינן לבישה לחצי יום לכל הפחות, ולפי זה אין הבגד נקי כלל והוא אינו כבגד שהוא נקי ע"י כביסה במים. ולכן הכל אתי שפיר, שאף הר"ף והרמ"א מודים להתוספות, אלא שהתוספות דנו בתוך השבעה דבעינן לבישת חצי יום, והר"ף והרמ"א דנו לאחר שבעה שבגד נקי ע"י כביסה במים מותר, ולכן אף בלבישת שעה אחת סגי, ואין מחלוקת ביניהם. ואף שראיתי בריב"ש הנ"ל שכתב, "נוהגין בברצלונה להלביש יום אחד החלוק והמגבעות לאחר", מ"מ כיון שהרמ"א תפס כמ"ש הכלבו בשם רבינו פרץ שאף בשעה אחת סגי, הכי נקטינן ואין לומר שהרמ"א חולק על התוספות, ודלא כהבית דוד הנ"ל.

וכן ראיתי במהריק"ש שכתב על דברי מרן בס"שפט. "ויש להתיר כשילבש אותם אדם אחר ואח"כ ילבשם האבל, וכ"ש בשבת דהוי דברים שבפרהסיא." הרי הוא התיר כהתוספות אף בתוך השבעה. וכן הוא בלחמי תודה ס"ל. שכתב על דברי המהריק"ש, "ואע"פ שלא נמצא דבר זה מפורש בשום אחד מהפוסקים ראשונים ואחרונים רק

במהריק"ש, מ"מ הסברא מסייעתו, ודברי התוספות הם בעוזריו, ולדידי מה שלא כתבוהו הפוסקים אין זה אלא לרוב פשיטותו". ע"ש. וכן ראיתי בנהר מצרים בהל" אבלות אות קלב. שהוא פסק כהמהריק"ש. אלא יש להעיר על דבריו, שהוא כתב וכן כתב הרמ"א שם בסע"א. ולענ"ד זה אינו שהרמ"א כתב ההיתר רק לאחר שבעה כדביארתי לעיל. מ"מ לדינא נראה דהכי נקטינן כדעת התוספות והמהריק"ש.

ג) **אלא** שראיתי בזרע אמת יו"ד ס"קנב. שכתב, "עכ"ז אמינא דכדאי הם התוס' לסמוך עליהם בשעת הדחק, ובפרט דיש לצרף דעת רש"י שמתיר ללבוש בגד מכובס אף בתוך ז', והגם שכל המפרשים דחו דבריו, מ"מ גם זה חזי לאיצטרופי להתיר ע"י לבישת אדם אחר במקום צורך גדול, ובפרט דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל אף בפוסקים לדעת קצת, ובלבד שילבשם אדם אחר יום אחד או חצי יום כמ"ש התוספות, ולא סגי בשעה אחת כמו בלאחר שבעה, דהבו דלא לוסיף עלה." ולענ"ד נראה שאף לכתחילה יש להתיר בתוך השבעה וכדברי התוספות כשילבש הבגד חצי יום. ולענ"ד אין מחלוקת בזה כדביארתי לעיל.

ועוד מ"ש הזרע אמת "דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל אף בפוסקים לדעת קצת", אינו כן, אלא לרוב פוסקים הכי קי"ל וכן דעת מרן בב"י בס"שצו. וכ"כ הכנה"ג בס"שפז. בהג" הב"י אות א. שכן דעת רוב פוסקים, וכ"כ הברכ"י בס"שצז. ג. בשם הרבה אחרונים. וכן כתב הזרע אמת עצמו ביו"ד ס"קסא. אלא הוא כתב כן שהלכה כדברי הפוסקים רק במחלוקת שקולה, ולכן יש מקום לומר בנד"ד שכיון שהיתר זה של התוספות לא נזכר בשאר הפוסקים אז הוא אינו ספק שקול ויש להחמיר.

ועוד י"ל שכיון שהיתר זה של התוספות אינו נמצא בשאר הראשונים, דמסתמא י"ל שהם פליגי על היתר זה. עיין בלב חיים ח"ב ס"פח. דף נ. ע"ג. שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה ומסור בידינו מגדולי רבני האחרונים ובפרט מוהריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו, דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה." ע"ש עוד בכלל זה. ועיין בדגל מחנה אפרים או"ח ס"א. בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל, ואי הוה דינא הכי לא הוו שתקי מנה." ועיין במשאת משה ח"ב ס"א. שכתב לגבי דינו, "אם איתא להך מלתא לא הוו שתקי שאר רבוותא מלאודועי חידושא כי האי, כמ"ש הרי"ף בפר" האשה על סברת רב יאודאי גאון כנודע, ומזקנים אתבונן רבנן קשישי ובעלי הוראה הורגלו לנעול דלת בפני הפוסק כל שלא בא הדבר מפורש לראשונים, וכמ"ש המהריב"ל ז"ל ח"א ס"מא. על דעת הרא"ה דיחיד הוא דלא לישתמיט חד מרבוותא וכו', וכ"כ מהראנ"ח בכמה דוכתי והרב מהרח"ש בסוף ס"מא. על דברי רבינו פרץ דדברי יחיד הם בטעמא דכתי' והיא היא לנד"ד." ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ד ס"אלף קנה. שכתב לגבי דעת האור זרוע שאין לגרש בלילה, "אבל קשה עלי לקבל דין זה דלא לשתמיט חד מהתנאים או מהאמוראים או מבעלי ההלכות או מהפוסקים שאנו רגילין בהם לאשמעינן דין זה שהוא חדוש גדול". וכן הוא בגט פשוט בס"קכג. אות כא. ע"ש. הרי שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, אז י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. ועיין עוד מה שכבר כתבתי בכלל זה בח"א ס"מד. אות ח. בד"ה אלא, ע"ש. אלא נראה לענ"ד שזה לא שייך בנד"ד, שלפי מה שביארתי אף מנהג הסמ"ק והכלבו בשם רבינו פרץ, והרמ"א מודים למ"ש התוספות, ואין כאן מחלוקת. ועוד י"ל שסברה נכונה היא, ואין טעם לומר ששאר הראשונים חלקו על זה. ועוד י"ל כמ"ש הלחמי תודה הנ"ל "ולדידי מה שלא כתבוהו הפוסקים אין זה אלא לרוב פשיטותו". ולכן אין לומר שדעת התוספות היא סברה יחידאה, ולא אמרינן בזה שאין הלכה כדברי המיקל, אלא י"ל הכי קי"ל כדעת התוספות.

שוב ראיתי בטהרת המים בשיורי טהרה מע"א אות צו. וקכד. שהוא האריך בזה להתיר כדעת המהריק"ש. ולכן כיון שכן דעת הלחמי תודה, וכן דעת הנהר מצרים, נראה דהכי נקטינן, שמותר לאבל בתוך שבעה ליתן בגדו נקי לאחר ללובשו כחצי יום, ושוב האבל יכול ללבוש אותו.

סימן צה.

שאלה: האם מותר לאבל בתוך שבעה לצאת מביתו כדי לומר קדיש בבית הכנסת כשאין מנין בביתו.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"שצג. ג. "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא, ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת." הרי משמע שאם אין קריאת ס"ת באותו יום אין לצאת לבית הכנסת, ולכאורה נראה מסתימת לשונו שזה אפילו כדי לומר קדיש כשאין

מנין בביתו. וכן יש לדייק מספר המנהגים בדיני קדיש יתום שכתב, "ויאמר בן ז' קדיש כל אותו יום השבת, ואם אירע לא' באותו השבת יום מיתת אב או אם שקורין יא"צ גם הוא נדחה מפני ז' מלומר קדיש בליל שבת, אך במוצ"ש שאז צריך האבל לצאת מבית הכנסת יכול אותו יא"צ להתפלל ולומר קדיש... אך אם הבן ז' קטן שאינו בר מצוה והולך לבית הכנסת כל ז' לומר קדיש..." ע"ש. הרי נראה מזה שאבל גדול אסור לצאת מביתו כדי לומר קדיש, אבל קטן שאין איסורים של אבילות חלים עליו יכול לצאת בכל ימי השבעה. ונראה שזה אף כשאין מנין בביתו של אבל, שאל"כ למה לו לצאת לבית הכנסת. הרי מבואר מזה שאין לאבל לצאת מביתו כדי לומר קדיש במנין בבית הכנסת. וכן ראיתי באליה רבה באו"ח ס"קלב. אות ד. שאחר שהוא צידד להתיר לאבל על או"א לצאת לבית הכנסת, הוא כתב, "אך מדכתב במנהגים ולבוש אם הבן ז' קטן והולך לבית הכנסת לומר קדיש כו' משמע דגדול אינו הולך אפילו לומר קדיש, וגם ממה שאכתו' בס"ק דאם הגדול אומר קדיש בביתו דינו כקטן, מוכח דגדול אינו הולך אפי' כו', ועוד דשלא לצאת מפתח ביתו דינא דש"ס הוא. ועיין ביו"ד ס"שצג ג. וצ"ע." הרי הוא הביא הספר המנהגים ולבוש לראיה, וסיים שאין לדחות דינא דש"ס שאבל אסור לצאת מביתו, כדי לומר קדיש בבית הכנסת, אלא הוא הניח הדבר בצ"ע. וכן כתב בחידושי רעק"א ביו"ד ס"שצג. ג. אלא שנראה מהנמוקי יוסף שהובא בב"י בס"שצג. שהוא מותר לצאת, וז"ל וכתב הנ"י אהא דתניא מכאן ואילך הולך כו' ואע"ג דאמרינן אבל אינו יוצא מפתח ביתו, היינו דוקא לטייל אבל לדבר מצוה שרי, ומתוך כך נראה דמותר לאבל ללכת לב"ה לשמוע תפילה או מגילה, וכ"ש בט"ב שכולם אבלים והו"ל כהולך לבית האבל." אמנם כתב בחכמת אדם בהל" אבילות במצבת משה אות ח. "במקום דא"א לכנוף עשרה ויתבטל עי"ז מקדיש וקדושה וברכו למה לא ילך כשם שהתירו לו לילך לצורך דבר האבד, ובאו"ח ס"תרצו. במ"א ס"ק ח. ובס"ק י. משמע דמתפלל יחידי, ועוד קשה שהרי התירו לעבור על לאו דאורייתא לשחרר עבדו כדי לקיים עשה דרבנן דקדיש וקדושה כדאיתא בר"א ששחרר עבדו, ולמה נדחה בשביל אבלות דבר שאין בו איסור כלל, הגם שי"ל דהתם היה להוציא רבים משא"כ ביחיד, מ"מ חזינן דהוא מצוה רבה, ולכן נ"ל דכיון דאין בו איסור כלל וכמ"ש הנ"י הביאו הב"י דדוקא לטייל אסור, ולכן אם יש מנין כנגד ביתו באותו חצר נ"ל דלכ"ע מותר להתפלל בעשרה." הרי שהחכמת אדם התיר רק אם יש מנין כנגד ביתו. וכן ראיתי באגרות משה יו"ד ח"ג ס"קנח. שכתב, "פעם נשאלתי מאבל על בנו שיא"צ של אביו חל ביום ב' אם יכול לצאת מביתו לילך לבית המדרש, והתרתי לו כיון שהיה קשה להשיג מנין לכל השבוע, ועל יום זה לבד לא יוכלו ליקח ס"ת לפעם אחת. ואף שרע"א יו"ד ס"שצג ג. מסתפק באבל על אביו וא"א לאסוף מנין אם מותר לילך לבית הכנסת ולומר קדיש, מ"מ ביא"צ עדיף, ובפרט שהוא יום קה"ת שלהמחבר מותר בלא"ה לצאת לבית הכנסת, וגם החכ"א מתיר, ולכן התרתי." נראה מזה שאם הוא אינו יא"צ והוא אינו יום שני או חמישי, שאין להתיר לצאת.

ב) **ולענ"ד** נראה שיש להתיר כל זה בשופי ויש לבאר הדבר. כתוב במו"ק כג. "תנו רבנן אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו, שניה יוצא ואינו יושב במקומו". ופירש הרמב"ן בתורת האדם "ואינו יוצא לבית הכנסת קאמרי כדקתני שניה יוצא ואינו יושב במקומו, דהיינו ישיבה בבית הכנסת". וכן כתוב בפירוש בירושלמי מו"ק פ"ג הל"ה "אבל בשבת הראשונה אינו הולך לבית הכנסת, בשניה הולך לבית הכנסת... ר"ש אומר אבל בשבת הראשונה הולך לבית הכנסת..." ע"ש. וכתב על זה הרמב"ן שם, "ורבינו האי אמר ולענין יצא מפתח ביתו אפילו בשבת ראשונה הכל כמנהג המדינה, היכא דרגילים דמצלו בבית הכנסת מקדים ואתי מצפרא מקמי ציבורא לבית הכנסת, והיכא דרגילים למיתב בביתיה יתיב, ובבבל בכפרים כולי עלמא נפקי לבית הכנסת, ובכרכים ובמדינות גדולות רובא יושבים בבתיהן ורעיהם וגומלי חסד באין עליהן ומיעוטין עיילי לבי כנישתא יתבי במקום אבלים ומצלו". והרמב"ן הביא שם שלר"י בן גיאת אף בחול התיר רב האי גאון לצאת לבית הכנסת, אלא הרמב"ן פליג עליו וכתב שרב האי גאון איירי רק בשבת בתוך השבעה ע"ש כל דבריו, וז"ל "אבל תשובת רבינו האי שכתבנו למעלה איפשר שהיא עולה, ולא אמר הגאון לצאת לבית הכנסת בחול אלא בשבת לפי שאין אבילות בשבת, ופירש הגאון שבת ראשונה שבוע של ימי אבילות בחול." ע"ש. וכן הוא בב"י בס"שצג. ע"ש. ולפי זה אף דבברייתא פירש רב האי גאון ששבת ראשונה אסור לצאת, הוא ימי החול, מ"מ צ"ל מ"ש רב האי גאון "ולענין יצא מפתח ביתו אפילו בשבת ראשונה הכל כמנהג המדינה", פירושו של שבת ראשונה שבת ממש, שבימי החול אסור מדינא ואינו תלוי במנהג. ולענ"ד זה דחוק, שהלא אם אמרינן שהפירוש בברייתא של שבת ראשונה הוא ימי החול, אז אף כשכתב רב האי גאון "אפילו בשבת ראשונה הכל כהמנהג" פירושו אף בימי החול. ואפשר שדעת הרמב"ן אינו ברורה בדעת רב האי גאון שהוא כתב "איפשר שהיא עולה", דהיינו אפשר שכן יש לפרש בדברי רב האי גאון אבל אין זה מוכרח כלל.

ועוד י"ל, והוא שנראה לענ"ד שיש ליישב מה שהקשה הרמב"ן על ר"י בן גיאת, שכתב ר"י בן גיאת, "השתא לבית האבל הולך משלשה ימים ואילך ויושב במקום המתנחמין (מו"ק כא:), לבית התפלה לא כל שכן, ושלשה ימים הראשונים לבית האבל אינו יוצא הא לבית התפילה יוצא, ובירושלמי אשכחן דפליגי תנאי ורבי שמעון אומר אבל בשבת הראשונה הולך לבית הכנסת ואינו יושב במקומו, והוא המיקל שבכולן, והלכה כדברי המיקל באבל." והקשה הרמב"ן "ואינן דברים של עיקר דלבית האבל יוצא ששתיהן בתי אבילים הם, ושם נמי מתנחם עמהן אבל לבית התפלה אינו יוצא". ולזה י"ל כמ"ש המאירי "לבית האבל חמורה יותר מפני שמראה עצמו כמנוחם ופרק עול לאבלו ומתעסק בשל אחרים", ולכן אם הוא מותר לילך שם ק"ו שהוא מותר לילך לבית הכנסת. ועוד הקשה הרמב"ן, "והדבר פשוט הוא דכיון דרבי שמעון דברייתא והירושלמי הזה פליג אתנא קמא דגמרא דידן, ובדידן לא תנינן לה לדרבי שמעון כלל, ליתה לרבי שמעון והלכה כדברי חכמים דגמרא דידן." ולענ"ד י"ל שלדעת ר"י בן גיאת הרבנן בברייתא במו"ק כא: שהתיר לאבל לצאת לבית אבל אחר, פליגי על הברייתא במו"ק כג. שאבל אין לצאת בשבת ראשונה לבית הכנסת, ולכן שפיר הוא לפסוק כהמיקל באבל, דהיינו שהוא מותר לצאת לבית האבל אחר שלשה ימים, ולבית הכנסת אף ביום הראשון כיון שזה קיל טפי מבית אבל אחר כדביארתי לעיל. מ"מ פלוגתא זו היא רק לגבי שבת ראשונה, אבל אף הברייתא במו"ק כא: מודה שבשבת שניה יוצא ואינו יושב במקומו. וכל זה מצד הדין, אלא שבא רב האי גאון להגיד לנו שמ"מ בשבת ראשונה עדיין הכל תלוי במנהג.

ג) **ועוד** נראה, והוא שיש חולקים על פירוש הרמב"ן בדעת רב האי גאון, ונראה שלדעת הספר העתים ולדעת הראב"ד מ"ש רב האי גאון שהכל תלוי במנהג הוא איירי אף בימי החול כמו שהבין ר"י אבן גיאת, וכן נראה מהתמים דעים ס"קעו. וז"ל "מספר העתים, תנו רבנן אבל בשבת ראשונה (מו"ק כג.) אינו יוצא מפתח ביתו, שניה יוצא ואינו יושב במקומו, שלישית יושב במקומו ואינו מדבר, רביעית הרי הוא ככל אדם. ובתשובה לגאון על הדא מילתא, וששאלתם בענין אבל לילך שבת ראשונה ולהתפלל בבית הכנסת עם הצבור או יושב במקומו, כך מנהג בישיבה, כיון דהך ברייתא בחכם שמת ונשיא שמת תנינן לה וקתני בגוה יושב במקומו, ש"מ בתלמיד חכם או באדם חשוב שקובע מקום הוא, אבל בשאר בני אדם או תלמידי חכמים קטנים כיון שכלו שבעה פושט רגליו ויוצא לבית הכנסת ולכל מקום, ואותן שבעה נמי אם היה אדם חשוב שיש לו תלמידים או קרובים או בני משפחה שמתפללים עמו בביתו ובאים ומנחמין אותו בביתו מוטב, ואם לאו מיום ראשון שיוצא לבית הכנסת מתפללין ובאים ומנחמין אותו. וכל עיירות שבבבל ושאר ארצות מתפללין בבית הכנסת... ואמר רב האי גאון ז"ל ולענין יוצא מפתח ביתו ואפילו בשבת ראשונה הכל כמנהג המדינה היכא דרגילים דמצלו בבית הכנסת מקדים ואתי מצפרא מקמי ציבורא לבית הכנסת, והיכא דרגילים למיתב בביתיה יתיב, ובבבל בכפרים כולי עלמא נפקי לבית הכנסת, ובכרכים ובמדינות גדולות רובא יושבים בבתיהן ורעיהם וגומלי חסד באין עליהן ומיעוטין עיילי לבי כנישתא יתבי במקום אבלים ומצלו, וכך נהגו מימות קדמונינו לצאת לבית הכנסת ולהתפלל, וסיוע למנהג' ממ"ש (מ"ק כא:) אבל כל ג"י אינו הולך לבית האבל מכאן ואילך הולך ואינו יושב במקום המנחמים אלא במקום המתנחמין, השתא לבית האבל יוצא לבית הכנסת לא כ"ש. ושלושה ימים הראשונים לבית האבל הוא דאינו יוצא הא לבית התפלה יוצא." ע"ש. הרי מבואר שמ"ש רב האי גאון הוא כפשוטו, דהיינו שאף בימי החול המנהג לצאת לבית הכנסת, וכך נראה מהסיוע של ג' ימים הראשונים, דהיינו בימי החול בתוך השבעה, ואף בזה יש לצאת לבית הכנסת, ודלא כדפירש הרמב"ן בדעת רב האי גאון. וכן הוא בתשובת הגאון בתחילה, שהברייתא במו"ק כג. איירי דוקא בתלמיד חכם שיש לו מקום קבוע או נשיא כנראה משמחות פ"י ע"ש (ועיין בריטב"א במו"ק כג. שהוא הביא פירוש זה והקשה עליו), ובזה כתב "ואם לאו מיום ראשון שיוצא לבית הכנסת מתפללין ובאים ומנחמין אותו. וכל עיירות שבבבל ושאר ארצות מתפללין בבית הכנסת", הרי המנהג הוא שאף ביום ראשון של אבלות מותר לצאת לבית הכנסת. שוב ראיתי התשובות של רב שר שלום ומצאתי שהתשובה הנ"ל בתמים דעים שהובא בספר העתים, היא מרב שר שלום בס"קי. ע"ש. הרי מבואר מרב שר שלום ומספר העתים והראב"ד שהביא את דבריו, שהבנת ר"י אבן גיאת בדעת רב האי גאון היא העיקר, ודלא כדעת הרמב"ן.

ולענ"ד אף מרבינו חננאל יש לדייק שהוא סבר כר"י אבן גיאת בדעת רב האי גאון, שהוא כתב במו"ק כג. "ת"ר אבל שבת ראשונה אינו יוצא מפתח ביתו... והיכן דרגילין אבלים לצלויי בבית הכנסת, קדמי ואתי ויתבי במקום אבלים מצלו. ואיכא נמי בבבל דעבדי הכי." ונראה מזה שהמנהג שייך בשבת ראשונה שאסור לצאת, דהיינו בימי החול (וכן פירש הרמב"ן הנ"ל וז"ל "ויפרש הגאון שבת

ראשונה שבוע של ימי אבילות בחול, וכן מפרש רש"י." ועיין בשולחן גבוה ס"שצג. ס"ק ו. בדעת הרמב"ן בזה.)

ד) **ולענ"ד** אף הרמב"ם סבר כר"י בן גיאת שמותר לאבל לצאת לבית הכנסת בימי החול, וכן נראה משתי תשובות שלו. עיין בתשובת הרמב"ם ס"קסא. שכתוב שם, "שאלה: ויורנו מה שהזכיר הדרתו בספר אהבה פ"יא הל" תפלה בדבר קדושת בתי כנסיות... 'ואין מספידין בתוכן אלא הספד של רבים'... האם אחד מן האבלים לא יוכל לעלות לבית הקברות, בין משום ריחוקו או בגלל גשמים או שמועה, כל שבעת ימי אבלותו, יבואו אצלו בבית הכנסת בגמר תפלת שחרית ואמרו הבאים צדוק הדין וקינות, האם זה הספד של רבים או לא. וראיתי את המנהג בזולתי אלכסנדריא, ויורנו הדרתו הקדושה ביפי דעתו בזה, ושכרו כפול מ"ה. תשובה:... ומה שראינו בפוסטאט שאומרים קינות כל השבעה ימים לפני האבלים בבית הכנסת, דנו אותם בזה לכף זכות, ואמרנו 'אולי זה המקום שקוראים אותו כותל האבלים בשביל זה נבנה ואינו בית הכנסת גמור אלא בניינו על תנאי', אבל אם נבנה להיות בית הכנסת גמור אסור לומר בו קינות על מת אלא אם יהא הפסד של רבים." הרי מבואר מזה שפשוט הוא להרמב"ם שהאבלים יוכלו לצאת לבית הכנסת כל שבעת ימים. ולכן נראה מזה שהוא סבר כר"א בן גיאת, ונראה שכן הוא פירש בדברי רב האי גאון.

וכן יש ללמוד מתשובתו בס"סז. וז"ל, "שאלה: ילמדנו רבנו בדבר חזן קבוע אשר נפטרה אשתו, ורצה לעבור לפני התיבה בקהל באחד משבעת ימי האבלות, האם מותר לו זה בעוד שאין הצורך מחייב זאת, אלא יש בעיר אנשים הרבה שליח ציבור, ואיך יש לנהוג במי שדורש ומביא פסוקין מן המקרא ללמד בהם את הצבור מוסר ולמנעם מלעבור איסורים, כשמיטת אשתו שרויה לפניו. תשובה: כל אדם החייב להתפלל יכול להתפלל בציבור, ומפני שהוא חייב בתפלה בימי האבלות יכול הוא להוציא הרבים ידי חובתן, אבל ללמד האנשים מוסר או לדרוש פסוק, אין זה מותר כל ימי האבלות, ר"ל בשבעת הימים." הרי שפשוט לו שאבל זה יכול לצאת לבית הכנסת כל ימי השבעה. ונראה שזה מפני שהוא סבר כרב האי גאון ור"י בן גיאת.

וכן נראה מדבריו במשנה תורה הל" אבלות פ"ז. הל"ה. ובדברי הרדב"ז שם, שכתב הרמב"ם "אבל בשלשה ימים הראשונים אינו הולך אפילו לבית האבל אחר, מכאן ואילך הולך ואינו יושב במקום המנחמין אלא במקום המתנחמין, ולא יצא למקום אחר מפתח ביתו כל שבת הראשונה. שניה יוצא ואינו יושב במקומו, שלישית יושב במקומו ואינו מדבר כדרכו, רביעית הרי הוא ככל אדם." ופירש הרדב"ז שם, "...אבל אם אין שם כדי נושאי המטה וקובריה יוצא עמהם אפילו ביום ראשון, ולא הוצרך רבינו לכתוב זה דמלתא דפשיטא היא, שהרי האבל חייב בכל המצות, ועם לא יצא עמהם תתבטל המצוה, וכל כהאי גוונא יוצא, אבל אם המצוה אפשר שתעשה על ידי אחרים לא יצא, דאע"ג דאמרינן אבל חייב בכל המצות התלויות בגופו כגון ציצית ותפילין וכיוצא בהם אבל מצות התלויות באחרים שהן בכלל גמילות חסידים לא יצא". הרי שמ"ש הרמב"ם ולא יצא למקום אחר, הוא דוקא לדבר רשות, אבל למצוה שתלויה בגופו הוא מותר לצאת. ולכן נראה מזה שאף לילך לבית הכנסת כדי להתפלל במנין וכדי לומר הקדיש מותר בכל שבעת ימים, וכמ"ש הרמב"ם בתשובות הנ"ל. וכן כתב הרדב"ז אחר כך, "ולענין לצאת האבל לבית הכנסת, לא באר רבינו לפי שהדבר תלוי במנהג המקומות כאשר כתב רבינו האי גאון ז"ל, וכבר נהגו הכל לצאת לבית הכנסת, וסמכו להם על מה שנמצא בפרקי ר" אליעזר משחרב בית המקדש התקינו חכמים שיהיו חתנים ואבלים יוצאין לבית הכנסת ולבתי מדרשות, ואנשי המקום רואין את החתן ושמחים עמו ואת האבל ויושבים לארץ כדי שיצאו כל ישראל ידי חובתם בגמילות חסדים, ועליהם הוא אומר ברוך נותן שכר טוב לגומלי חסידים." הרי נראה מזה שהרמב"ם אינו חולק על רב האי גאון אלא הוא לא כתב הדין של בית הכנסת כיון שהוא תלוי במנהג, והעיד הרדב"ז שבימיו הכל היו נוהגים לצאת לבית הכנסת, ודלא כבזמן של רב האי גאון שיש מהעם שלא יצאו לבית הכנסת. ונראה מלשון הרדב"ז שהוא איירי בכל השבעה, שהוא לא הזכיר שבת כלל, ודלא כהרמב"ן. אלא שיש להעיר על הרדב"ז במ"ש "ולענין לצאת האבל לבית הכנסת, לא ביאר רבינו", הלא הרמב"ם כתב לגבי שבת שניה "ואינו יושב במקומו", וכבר כתב הרמב"ן שזה מקומו בבית הכנסת, וכן הוא בירושלמי שם, ולכן איך כתב הרדב"ז שהרמב"ם לא ביאר הדין של בית הכנסת. ואולי י"ל שסבר הרדב"ז שהרמב"ם יש לו פירוש אחר בזה, ויושב במקומו פירושו הוא במקום קבוע שלו, כגון אם הוא הולך לחנותו, ויש לו מקום קבוע שהוא יושב שם, הוא צריך לשנות מקומו. ולכן אין הוכחה מזה שהרמב"ם איירי רק לגבי בית הכנסת, ושפיר כתב הרדב"ז שרבינו לא ביאר הדבר. ועוד יש להוכיח שהרדב"ז איירי אף בימי החול, והוא מהראיה שהוא הביא מתקנת חכמים, דהיינו "ואת האבל ויושבים לארץ", ונראה מזה שאין זה בשבת שאבלות בפרהסיא אסורה, ואף שי"ל בזה כמ"ש הב"י בס"שצג. שאף בשבת זה מותר עיין בדבריו בשם המרדכי

והרמב"ן, מ"מ יותר נראה שלפי התקנה זה איירי בחול, ואף שבזמן הבית המקדש האבלים הולכים רק בשבת (עיין ברמב"ן הנ"ל והטור בס"שצג.) מ"מ מלשון התקנה שתקנו אחר שנחרב הבית נראה שהוא בכל יום, שלא הזכירו חכמים שבת כלל בתקנה זו, ולכן הרדב"ז הביא רק תקנה זו. הרי מבואר מכל זה שלדעת הרמב"ם והרדב"ז האבל מותר לצאת לבית הכנסת אף בימי החול.

ה) **וכן** הוא בראב"ש במו"ק שם סוף אות מו. שכתב "ורבינו האי גאון ז"ל כתב ולענין יוצא מפתח ביתו ואפילו בשבת הכל כמנהג המדינה...". הרי הראב"ש לא כתב "שבת ראשונה" אלא "שבת", פירושו שבת ממש, ולכן מ"ש הראב"ש "אפילו" הוכח שאף בימי החול תלוי במנהג, ודלא כפירוש הרמב"ן בדברי רב האי גאון. ולכן מ"ש אפילו בשבת, פירושו שבימי החול תלוי במנהג, ואף בשבת שאין בה אבלות ויש מקום להתיר בשופי, מ"מ עדיין הוא תלוי במנהג, שיש שאין יוצאין. ואף שאפשר לומר שיש טעות בראב"ש וצ"ל "שבת ראשונה" וכלשון רב האי גאון, מ"מ יותר נראה שהראב"ש כתב כן כיון שהוא איירי בשבת ממש, וזה מפני שלפני זה הביא הראב"ש דעת הראב"ד שסבר "פירוש שבת ראשונה ממש, ואינו יוצא לבית הכנסת בשבת", ולכן כיון שמיד אחר זה כתב הראב"ש סברת רב האי גאון, אף הוא כתב "שבת" דהיינו שבת ממש, ובזה הוא תלוי במנהג לצאת לבית הכנסת או לא, ודלא כהראב"ד, וא"כ מ"ש "ואפילו בשבת" מוכח שאף בימי החול הכל תלוי במנהג. כן נראה לענ"ד לפרש דברי הראב"ש, אלא מהטור אינו נראה כן שהוא כתב, "בחול אינו יוצא כל עיקר, ובשבת תלוי במנהג וכ"כ רב האי גאון...". הרי משמע כהרמב"ן, דהא דרב האי גאון שהכל תלוי במנהג, הוא שייך רק בשבת.

וראיתי בספר האשכול בהל" אבלות אות מט. שכתב, "ת"ר אבל בשבת ראשונה אינו יוצא... וכתב הגאון יש חלוק מנהגות אם יוצא בשבת ראשונה לבית הכנסת, והיכי דרגילי אתי מצפרא קמי צבורא בבית הכנסת והיכא דרגילו למיתב בביתו יתיב." הרי אף מזה נראה שהפירוש של שבת ראשונה הוא ימי החול של השבעה כדביארתי לעיל, ובזה כתב שיש נוהגים לצאת לבית הכנסת. וראיתי בספר נחל אשכול שם באות יח. שכתב, "היינו בשבת קדש כפירוש הרמב"ן." ולענ"ד זה דחוק לפרש כן בספר האשכול.

אלא שראיתי בריב"ש ס"קנח. שהוא אזיל כשיטת הרמב"ן בדעת רב האי גאון, שהוא כתב, "בכל קטלוני"א אין נשמרין מזה זולתי בחול שמתפללין בבית האבל, אבל ביום השבת שחרית הולך לבית הכנסת כיון שאין אבלות בשבת ואינו יושב במקומו כ"כ רב האי גאון". הרי מבואר שדוקא בשבת התיר רב האי גאון.

אמנם ראיתי בנמוקי יוסף במו"ק שם שכתב, "כתב רבינו האי גאון ז"ל בתשובת שאלה דבמקום שנהגו שילך האבל בשבת לבית הכנסת מקדים ואתי מצפרא ומותר, שהרי אין אבלות בשבת ראשונה". הרי הוא פירש דברי רב האי גאון כמו שפירש הרמב"ן. אמנם גם מצינו בנמ"י לעיל מזה שהוא כתב, "ואע"ג דאמרינן אבל אינו יוצא מפתח ביתו, היינו דוקא לטייל, אבל לדבר מצוה שרי, ומתוך כך נראה דמותר לאבל ללכת לבית הכנסת לשמוע תפילה או מגילה...". הרי נראה מזה שאף שהנמ"י פירש דברי רב האי גאון כמו שפירש הרמב"ן, מ"מ י"ל שזה דוקא כשיש מנין בבית האבל, ובזה אין לצאת בימי החול לבית הכנסת, אבל אם אין מנין, הלא לכ"ע מותר לצאת. ולכן ממילא הוא מותר לצאת כדי לומר קדיש אם אין מנין בביתו, וזה אף אם קבלנו פירוש הרמב"ן בדברי רב האי גאון.

ו) **וכעין** זה ראיתי ברבינו ירוחם בנתיב כח. ח"ב, שהוא כתב, "אבל שלשה ימים הראשונים אינו הולך לבית האבל, אחר מכאן ואילך הולך, פירוש ומנחמו ואינו יושב במקום המנחמים אלא במקום המתנחמים פשו"ט, פירוש ואע"ג דשבת ראשונה אינו יוצא מביתו, למצוה מותר... וה"ה לבית הכנסת לתפילה ובפורים למגילה לשמוע הקריאה, ודקדקו מההיא שכתבתי למעלה ומ"מ אחר שלשה ימים כמו שכתבתי שהולך לבית האבל." הרי אף לדעתו נראה שאבל מותר לצאת לבית הכנסת בימי החול כשאין מנין בביתו כיון שיש בזה מצוה, אלא זה דוקא לאחר ג' ימים.

וכתב הריטב"א במו"ק כג. "ועתה נהגו בכל הארצות הללו לצאת לבית הכנסת כל שבעה ואפילו בחול, ואמרו על רבינו יצחק בין גיאת ז"ל שכתב כן, ואין לו עיקר בש"ס, ויש להקל במנהג מפני שבזה"ז ישראל מעטין ואין יכולין להתפלל עם האבל בביתו ואם יעשו כבוד לעשירים בזה לא יעשו לעניים ונמצאו מתביישים, וכדי שלא ימנעו מתפילה צבור הקלו להתירם ללכת לבית הכנסת". הרי אף שהוא פליג על ר"י בן גיאת, מ"מ הוא מודה להו מטעם המנהג.

ועכשיו יש לבאר קצת בדעת הראב"ד, שאף שבתמים דעים הוא העתיק הספר העתים, מ"מ דעת עצמו היא שאין לאבל לצאת בתוך שבעה אפילו בשבת, וכן כתב הרמב"ן

והרא"ש הנ"ל לדעתו, אבל מצינו במאירי שרוח אחרת עמו בדעת הראב"ד, שהוא כתב במו"ק כג. "ומגדולי המפרשים פירשו שכל שבת האמור בסוגיא זו פירושו שבת ממש, וכתבו שלא נאסרה יציאה אלא בשבת, אבל ימי החול רשאי לצאת, ואעפ"י שאמרו למטה אבל כל שלשה ימים הראשונים אינו הולך לבית אבל אחר, ומשמע כל שכן לענין אחר, ואחר שלשה הולך לבית האבל לא למקום אחר, שמא הליכתו לבית האבל חמורה יותר מפני שמראה עצמו כמנוחם ופרק עול לאבלו ומתעסק בשל אחרים, ואין הדברים נראין." וכן הוא לעיל מזה בדף כא: שכתב המאירי שם, "ויש מי שאומר שלא הוצרך היתר יציאה לאחר שלשה אלא לבית האבל, שנראה כפורק עול אבלותו ומתעסק בשל אחרים, אבל למקום אחר אפילו תוך שלשה רשאי לצאת." הרי מבואר מזה שלדעת הראב"ד, שהוא "מגדולי המפרשים", מותר לצאת לבית הכנסת בימי החול, ודלא כפירוש הרמב"ן והרא"ש בדבריו.

הרי מבואר מכל הנ"ל שיש כמה טעמים להתיר לאבל לצאת בימי החול לבית הכנסת כשאין לו מנין בביתו, שהלא לדעת ר"י בן גיאת הוא מותר, ואף לדעת רב האי גאון נראה שכמה נהגו כן אף בימי החול, ואף את"ל שאין זה כוונת רב האי גאון אלא היא כמו שפירש הרמב"ן, אז הלא נראה מהנמ"י הנ"ל שכל זה כשיש מנין בביתו, אבל כשאין מנין בביתו הוא מותר לצאת, ועוד יש לצרף לזה מ"ש המאירי בדעת הראב"ד שבימי החול מותר לאבל לצאת. ועוד יש לצרף מ"ש הריטב"א הנ"ל שאף אם הדין כן שאין לו לצאת בימי החול, מ"מ יש להתיר מכח המנהג ויש רשות לבטל דין זה.

ז) **ועכשיו** יש לבאר דעת מרן בזה, שכתב בס"שצג. ג. "האבל אינו יוצא בחול לבית הכנסת אבל בשבת יוצא, ואנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת." נראה מתחלת דבריו שהוא פסק כהרמב"ן, שרק ביום שבת יש להתיר, וכן הוא כתב בב"י דהכי נקטינן, אבל יש לדון במה שהוא כתב בסוף דבריו, דהיינו "אנו נוהגים שבכל יום קריאת התורה יוצא לבית הכנסת", שהלא אין זה כדעת הרמב"ן כלל, שהרמב"ן התיר רק בשבת כיון שאין אבילות בשבת ותו לא. ולכן יש לדון על מי סמך מרן להתיר לצאת ביום שני וחמישי. ואל תאמר שהוא סמך על הנמ"י שהתיר לילך לבית הכנסת לצורך תפלה, שהלא אם מטעם זה אף בשאר ימי השבעה יש להתיר אף כשאין קריאת התורה. ואין לומר שהוא סמך על מ"ש הריב"ש הנ"ל "ובסרקסת"א נוהגים האבלים כל שבעה אפילו בשבת ראשונה ובימות החול ללכת לבית הכנסת שחרית וערבית, ואחר התפלה כשחוזרין לבתיהם עם רוב הקהל המלווים אותם בכניסת החצר המקוננת מעוררת לויתה ומתופפת בתוף שבידה והנשים סופדות ומכות כף אל כף, וכיון שעושין זה לכבוד המת אין לבטל מנהגם." הרי אף בימי החול הם הולכים, אבל כל זה דוקא משום שיש כבוד גדול למת, אבל מרן לא כתב שום רמז לזה שיש כבוד גדול למת, אלא רק שכיון שהוא יום קריאת התורה נהגו להתיר. ואף אין לומר שהוא סמך על מ"ש הריטב"א הנ"ל שיש כח במנהג לבטל דין זה, שא"כ אף בשאר ימי החול שאין בהם קריאת התורה יש להתיר. אלא נראה לענ"ד שהמנהג שכתב מרן הוא לפי מ"ש רב האי גאון, וכמו שהבין ר"י בן גיאת הנ"ל, שמותר לצאת בימי החול, וכבר כתב הרמב"ן הנ"ל הטעם של ר"י בן גיאת וז"ל, "והרב ר" יצחק בן גיאת ז"ל הכריע כמנהג רבינו האי לצאת לבית הכנסת ולהתפלל, וכך אמר השתא לבית האבל הולך משלשה ימים ואילך ויושב במקום המתנחמין, לבית התפלה לא כל שכן, ושלשה ימים הראשונים לבית האבל אינו יוצא הא לבית תפלה יוצא" ע"ש כל דבריו. הרי לפי זה המנהג של רב האי גאון הוא לפי הדין, ונראה שהמנהג שהביא מרן בשו"ע הוא לפי ר"י בן גיאת, ובאמת מצד הדין בכל יום מותר לצאת לבית הכנסת, אבל נוהגים להתיר רק ביום שני וחמישי כדי לשמוע קריאת התורה כיון שי"ל בזמנם לא היו להם כל כך ספרי תורה שהם יוכלו להביא לכל בית האבל.

ולפי זה י"ל שכיון שמרן העיד שהמנהג כר"י בן גיאת וכרב האי גאון, אז בשלמא אם יש מנין בביתו אין לו לצאת לבית הכנסת בימי החול, אבל אם אין מנין אז פשוט הוא לפי מנהג זה שהוא מותר לצאת לבית הכנסת להתפלל במנין וכדי לומר קדיש כיון שכן הוא לעיקר הדין כמ"ש ר"י בן גיאת.

מ"מ דעת הרמ"א שם כדעת הרמב"ן, שהוא כתב שלפי מנהגם אין לצאת לבית הכנסת אלא בשבת, ולפי זה שפיר הוא מה שטרחו האחרונים הנ"ל להתיר אבל לצאת לבית הכנסת כדי לומר קדיש, אבל לדידן דקי"ל כמרן שהביא המנהג לצאת לבית הכנסת אף בימי החול אם יש קריאת התורה, שפיר הוא להתיר כיון שמנהג זה הוא על פי ר"י בן גיאת ודע' כדביארתי לעיל. ועוד י"ל שאף לדעת הרמ"א יש להתיר, והוא מפני שכיון שמצינו שלדעת רב האי גאון ורב שר שלום ורבינו חננאל ור"י בן גיאת והרמב"ם והספר האשכול והראב"ד לדעת המאירי והריטב"א והנמ"י והרדב"ז שמותר לאבל לצאת לבית הכנסת בימי החול, אז שפיר יש לסמוך על מ"ש הריב"ש

הנ"ל שכל שהוא ליתן כבוד למת הוא מותר כדמצינו בסרקסת"א. ולכן כיון שאין יותר כבוד למת ממי שאומר קדיש עליו כדי לעלות נשמתו למעלה למעלה, שפיר הוא להתיר לאבל לצאת לבית הכנסת כשאין מנין בביתו כדי לכבד את מתו ע"י אמירת הקדיש.

שוב ראיתי תנא דמסייע לי והוא השבט יהודה בס"שמא. אות ח. שכתב לפרש דברי הכלבו וז"ל "כשאין שם י' להתפלל בביתו הרי האבל חייב לילך לבית הכנסת בין בחול בין בשבת, דאע"ג דאבל בעלמא אינו יכול לצאת מפתח ביתו אף לבית הכנסת היינו במי שיבואו י' להתפלל." הרי כדכתבתי לעיל.

המורם מהנ"ל שיש להתיר לאבל לצאת לבית הכנסת כדי לומר קדיש כשאין מנין בביתו.

אבן העזר

סימן צו.

שאלה: האם יש איסור של סירוס למי שרוצה לשתות כוס של עיקרין לרפואה, כשהוא חולה שאין בו סכנה.

תשובה: א) **כתוב** במשנה בפ״ שמונה שרצים, ״כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין מפני שהן לירוקה״. הרי משמע שאם לא מטעם שבת אין איסור לשתות כוס של עיקרין לרפואה. אלא כתוב שם בגמרא למסקנה שזה רק באשה שאין בה איסור של כוס של עיקרין, אבל אין להתיר דבר זה לאיש. ולפי זה כתב הטור באה״ע ס״ה. ״ואסור לשתות כוס של עיקרין אפילו אינו מכוין אלא לרפואה וכן אסור להשקותו לבהמה ואשה מותרת לשתותו כדי שלא תלד.״ וכן הוא בב״ש ס״ה. ס״ק יג. שכתב, ״אפילו שותה לרפואה ואין מתכוין להיות עקר כיון שפסיק רישיה הוא אע״ג דקי״ל פסיק רישיה דלא ניחא ליה בשבת מותר מ״מ בשאר איסורים אסור כמ״ש בהרא״ש והר״ן ואפילו אם הוא כבר קיים פו״ר ואפילו אם הוא סריס אסור״. וכתב הריטב״א ביבמות סה: בד״ה אמר, ״ונפקא מינה לגבי האיש שהוא אסור לעקר את עצמו (ע״י סם) כיון דמפקד אפריה ורביה דמשום צער תשמיש אין לו לעקר את עצמו ע״י סם אבל יש לו סכנה מותר.״ וכן הוא בברכ״י אה״ע ס״ה. אות יב. ע״ש. ודלא כהשואל ומשיב מהד״ת ח״ג ס״מד. שאסר אף במקום פקוח נפש משום שיש בזה השחתת עולם. ולפי זה נראה שאין להתיר שתיית כוס של עיקרין לחולה שאין בו סכנה כיון שאין בזה הטעם של פקוח נפש.

אלא עדיין יש לדון בזה שכתב מרן בש״ע באה״ע ס״ה. יב. ״המשקה כוס של עיקרין לאדם או לשאר בעלי חיים כדי לסרסו הרי זה אסור ואין לוקין עליו, ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד.״ ומקורו ברמב״ם בהל״ איסורי ביאה פ״טז. יב. ע״ש. ויש לדייק בלשונו שכתב ״כדי לסרסו״ שמשמע שרק אם לזה כוונתו יש איסור אבל אם כוונת האיש לרפואה או לדבר אחר אין איסור בדבר. ולפי זה אף לאיש שהוא חולה שאין בו סכנה יש להתיר. וכן ראיתי באחרונים שדקדקו כן בלשון הרמב״ם, עיין ביד אהרן ח״ב הגה״ט אות ה. שלמד מדברי הרמב״ם שכתב לסרסו משמע ״דסבירא ליה דהיכא דאינו מכוון לסרס כגון לרפואה מותר, ודלא כהטור שכתב דגם לרפואה אסור, ומהגמרא נראה דאפילו כי מכוון לרפואה אסור.״ וכן דייק הזרע אברהם באה״ע ס״א. בד״ה והנה, בלשון הרמב״ם וכתב, ״נראה דאין איסור אלא כשמתכוין לסרסו דאם כל עצמו של הרמב״ם ז״ל לא בא אלא ללמדנו דאין לוקין היל״ל המשקה עיקרין לאדם אין לוקין עליו וממילא שמעינן דמלקות ליכא אבל איסורא מיהא איכא, אלא ודאי דמשמע ליה דאין איסור אלא כשמתכוין לסרסו דוקא״. וכן הוא בעין זוכר מע״א. אות יח. בד״ה אך, שכתב החיד״א שם, ״אך לשון הרמב״ם וסמ״ג ומרן דכתבו ׳כדי לסרסו׳ צריך ישוב דהרי גם שהוא לרפואה אסור, וקשה על מרן דהדבר מפורש בטור והוא הביא סוגיין ולא חלי ולא מרגיש על לשון הרמב״ם, ולא עוד אלא דתפס לשונו ומעלהו על השולחן.״ וכן הוא בעוד אחרונים. ולפי זה יש לבאר דעת הרמב״ם בזה ואיך הוא מפרש דברי הגמרא בפ״ שמונה שרצים, שלכאורה נראה שהם כנגדו וכמ״ש היד אהרן הנ״ל.

ב) **כתוב** בשבת קי: ״מנין לסירוס באדם שהוא אסור ת״ל ובארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו, דברי רבי חנינא.״ וכתבו התוספות שם, ״מכם קא דריש, והא דאמר בחגיגה יד: שאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא אמר להו בארצכם לא תעשו כל שבארצכם לא תעשו, התם נפקא לן מארץ כדמפרש בשאלתות דרב אחאי דהא חובת הגוף הוא מה לי בארץ מה לי בחו״ל אלא האי בארץ לכל אשר בארץ אתא, והכא מכם דריש.״ ע״ש. הרי נראה מזה שהעיקר דרשה כאן הוא מ״כם״ ויש ללמוד מזה האיסור הכללי של סירוס באדם מלבד האיסור של סירוס בבהמה דהוי מפורש בפסוק שם בפר״ אמור.

אלא מצינו שיש שיטה אחרת בזה, והוא שאין הלימוד כאן לגבי האיסור כללי של סירוס באדם אלא לגבי האיסור פרטי של כוס של עיקרין לאדם. וזה מפני שבתחילה כתוב בגמרא שם ״מי שרי (פירש״י לשתות כוס עיקרין) והתניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור, ובארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו...״. ולפי זה רש״י העיקר דרשה כאן הוא מ״תעשו״ ולא מ״כם״, דהיינו מ״ש הגמרא ״בכם לא תעשו״. ופירש״י, ״קרי ביה לא תיעשו.״ וכוונתו היא שדרשה זו של רבי חנינא באה ללמוד שאף דבר שבא ממילא כגון סירוס ע״י כוס של עיקרין הוא אסור. וכן כתב המאירי שם, ״ובארצכם לא תעשו, קרי ביה לא תעשו כלומר אפילו ממילא.״ וכן מצינו דרשה כזו לגבי עשיית

המנורה בפ״ תרומה שכתוב שם, ״ועשית מנורת זהב טהור, מקשה תיעשה המנורה״, ופירש״י ״מאליה לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב״ה השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה, לכך נכתב תעשה (מנחות כט.)״. הרי העיקר דרשה כאן הוא לגבי כוס של עיקרין שאף שהסירוס בא ממילא ואין כאן מעשה אלא גרמא בלבד, מ״מ עדיין הוא אסור, וזה כוונת רבי חנינא. וכן נראה סברת השאלתות כמבואר ברא״ש בשבת קי. שכתב, ״בשאלתות דרב אחאי כתוב אסור לשתות סמא דמעלי לגופא ומיעקר משום דכתיב ובארצכם לא תעשו, קרי ביה לא תיעשו.״ הרי שהוא סבר שתעשו אתי לכלול אף הכוס של עיקרין שע״י זה הסירוס בא ממילא. וכן כתב העין זוכר הנ״ל שם בד״ה ואני, ופירש ״היינו דלא תהיו עקורים ממילא בלי שליחות יד באברים והיינו ע״י כוס עיקרין.״ ואף הוא כתב שכן כוונת השאלתות הנ״ל, ועיין שם מה שהוא כתב שמצינו כעין זה בסמ״ג לגבי מלאכת שבת.

אמנם ראיתי בר״ן שם שכתב, ״מנין לסירוס אדם שהוא אסור,ת״ל ובארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו, דקי ביה לא תיעשו דסירוס באדם אסור.״ הרי נראה מזה שהר״ן סבר שמתיעשו יש ללמוד האיסור הכללי של איסור באדם, ונראה שהוא לא דייק מ״בכם״ כדעת התוספות אלא כרש״י שדייק מתעשו, אבל הוא לא פירש את זה לגבי כוס של עיקרין שהסירוס בא ממילא, אלא בכל סירוס באדם אפילו בידים. וכן ראיתי בחדושי הגהות על הטור שפירש תיעשו וכתב, ״ר״ל דאדלעיל קאי דכתיב לעיל מיניה ומעוך וכתות ונתוק וכרות לא תקריבו, וכל זה קאמר קרי ביה לא תעשו התי״ו בצרי והעי״ן בקמץ, כלומר שאתם בעצמכם לא תעשו כן.״ הרי אף הוא סבר שמתעשו יש ללמוד האיסור הכללי של סירוס באדם.

וראיתי בגר״א באות כח. שיש לו שיטה אחרת, והוא שיש ללמוד האיסור של כוס של עיקרין מ״כי משחתם בהם״, דהיינו כל דבר שמשחית באיברי הזרע. וכן הוא בערוך השולחן באות כג. ע״ש. ולענ״ד זה קשה שלא מצינו דרשה זו לגבי כוס של עיקרין כלל אלא רק לגבי האיסור של סירוס בנקבות כמ״ש בת״כ כמ״ש הרב המגיד בהל״יא. והגר״א עצמו באות כה. ורק הגר״א חידש לנו מדעתו שהאיסור של כוס של עיקרין הוא בכלל דרשה זו. וי״ל בזה ״ממרחק תביא לחמה״, שהלא יותר פשוט לומר כמו שכתבתי לעיל שיש ללמוד את זה מתעשו, דהיינו לכלול כל סירוס שבא ממילא, וגם הגמרא בשבת קי: הביא דרשה זו של תעשו לגבי הדין של כוס של עיקרין. ועוד נראה שהגר״א אזיל לפי שיטתיה שהוא סבר שיש איסור מן התורה לסרס אשה אלא שאין בזה מלקות והוא פסק כת״ק בת״כ הנ״ל וכמבואר בדבריו הנ״ל. ולכן כיון שהוא סבר שהדרשה של משחתם היא מן התורה, הוא כולל בזה הדין של כוס של עיקרין. אמנם לדעת הרמב״ם ומרן שכתבו שהמסרס את הנקבה פטור, נראה שאין כאן אלא איסור דרבנן וכדעת ר״י בת״כ ודלא כת״ק, וכמבואר ברב המגיד בהל״יא. וכן כתב הערוך השולחן באות כב. וכ״כ מהר״י עייאש בבית יהודה ח״ב ס״מז. כשהוא השיב על הבעל יד מלאכי, בד״ה עמוד ד׳ (דף קט.), שבאשה פטור ויש רק איסור דרבנן. וכן הוא בעין זוכר שם בד״ה והנה, ע״ש. וכן הוא במנחת חינוך בס״רצא. לכן לפי זה אם אמרינן שהדרשה של משחתם היא רק מדרבנן אין להוסיף על זה מדעתינו לכלול אף כוס של עיקרין. ועוד יותר נראה שהאיסור של כוס של עיקרין הוא מן התורה כמו שאבאר לקמן, ולכן אין ללמוד איסור תורה מאסמכתא בעלמא. ובעצם לא ירדתי לסוף דעתו של הגר״א בזה, שאם יש איסור תורה של סירוס באשה משום ״משחתם״, וכן יש איסור של כוס של עיקרין משום דרשה זו, אז ממילא צ״ל שאף לאשה אסור לשתות הכוס של עיקרין כיון שהיא בכלל משחתם, ודבר זה לא שמענו.

מ״מ נראה שאם אמרינן שתיעשו הוא בא לכלול הסירוס שבא ממילא כדביארתי לעיל, ודלא כנראה מהר״ן, אז י״ל שאם דרשה זו היא מן התורה אז מצינו שיש איסור מן התורה של סירוס בגרמא דהיינו דבר שבא ממילא, וזה דבר מיוחד לגבי סירוס שבדרך כלל מצינו שבשאר איסורין אין איסור של גרמא מן התורה. ולענ״ד נראה שאף הרמב״ם סבר כפירוש זה ודלא כהתוספות ודלא כהר״ן הנ״ל, ועל פי זה יש יסוד כדי לפרש שיטתו לגבי כוס של עיקרין כמו שאבאר.

ג) **ואחר** הקדמה זו יש לדון בדברי הגמרא בב״ק ס. שכתוב שם, ״רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה״מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור.״ ופירש״י ״מלאכת מחשבת. מתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו.״ ונראה מזה שיש לדמות הדין של סירוס לדין של שבת, שאף לגבי סירוס י״ל בכוס של עיקרין שקיים מחשבתו ויש איסור של גרמא. וכן מצינו לגבי מנחות בעשיית העיסה, שכתוב במנחות נו: ״הניח שאור על גב עיסה והלך וישב לו ונתחמצה מאליה חייב עליה כמעשה שבת.״ ופירש״י כי היכי דמחייב מניח בשר ע״ג גחלים בשבת ונצלה מאליו ע״ש. הרי אף כאן מצינו שדבר שבא ממילא אסור וכמו לגבי שבת. וכבר כתבתי בזה בח״א ס״מ. אות

ד. ע"ש. ולכן שפיר י"ל שאף בנד"ד שיש לדמות כוס של עיקרין "כמעשה שבת".

ולפי זה יש לדון שמצינו לגבי שבת שאף שזורה אסור אף שהוא גרמא בעלמא, מ"מ אם הוא אינו מתכוין לכך אף שהוא פסיק רישיה הוא מותר. וזה מפני שבעצם עדיין מלאכה זו גרמא אלא מחשבתו וכוונתו מחלפת גרמא זו לאיסור, ולכן אם אין שם מחשבה וכונה, אז ממילא מצינו שהמעשה שהוא עשה נשאר רק גרמא בעלמא והוא מותר לכתחילה. וכבר האריכו האחרונים בזה כמבואר באבני נזר בס"קנד. אות ב. והחלקת יואב בא"ח ס"יא. דהא דמחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דהיינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה. עיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"מ. אות א. בד"ה מ"מ, ואילך. ועיין שם שכתבתי ראיות לזה. ולפי זה נראה שכן י"ל לגבי כוס של עיקרין, שאף שזה אסור מפני הלימוד של "תעשו", מ"מ כיון שהוא גרמא בעלמא אם הוא אינו מתכוין לסירוס הוא מותר לשתות אף לכתחילה. וזה מפני שיש ללמוד מ"תעשו", שמחשבתו מועילה לעשות גרמא זו של שתיית הכוס לאיסור גמור, ולכן אם אין שם מחשבתו ממילא הוא מותר. עיין לקמן שכן נראה סברת הר"ש בן הרשב"ץ.

ד) **ולפי** הנ"ל יש לפרש דברי הגמרא בשבת קי: כדי לקיים שיטת הרמב"ם. אחר שכתבה הגמרא דברי רבי חנינא, כתוב שם "הני מילי היכא דקא מיכוין הכא מעצמו הוא, דאמר ר" יוחנן הרוצה שיסרס תרנגול יטול כרבלתו ומסתרס מאליו, והאמר רב אשי רמות רוחא הוא דנקיטא ליה, אלא בסריס." ולכאורה קשה שלא כתוב בגמרא "הני מילי היכא דקא מיכוין הכא לא מכוין", וגם לא כתוב "הני היכא שאינו מעצמו הכא מעצמו", אלא דמצרפת הגמרא הענין של כוונה עם הענין של מעצמו, ולכן נראה דהכי יש לפרש הדבר, כתבה הגמרא שאף שרבי חנינא אמר שכוס של עיקרין אסור אף שהוא גרמא משום תיעשו, מ"מ זה דוקא כשהוא מכוון לסירוס אבל בלי כוונתו ומחשבתו נשאר רק גרמא דהיינו "מעצמו הוא", ולכן שפיר הוא מה שהמשנה התירה לשתות הכוס של עיקרין כיון שהוא אינו מתכוין לסירוס אלא לרפואה. אלא שיש לדון בראיה מר" יוחנן, דהתם האיש מתכוין לסרס התרנגול והוא שאני ממי שמכוין לרפואה בלבד, ולכן איך הביאה הגמרא דברי ר" יוחנן לסייעתא, וכבר הרגיש הרשב"א שם בקושיא זו ע"ש בדבריו. אלא נראה לענ"ד שאין הכונה של ראיה זו להורות שאם אין שם כוונה אז מותר לסרס, אלא הכונה היא לומר שזו ראיה ששתיית הכוס של עיקרין היא בגדר של גרמא ולא בגדר של מעשה, ולכן אם מצינו שהוא מותר ליטול כרבלתו של התרנגול כיון שזה רק גרמא לגבי הסירוס אף שיש מעשה בנטילה עצמה, אז כן י"ל לגבי שתיית הכוס, שאף שיש מעשה בשתיית הכוס, מ"מ עדיין יש רק גרמא לגבי הסירוס. ולזה השיבה הגמרא, "והאמר רב אשי רמות רוחא הוא דנקיטא ליה", דהיינו דאין כאן סירוס כלל אלא משניטל הודו הוא מתאבל ואינו משמש, וכיון שאין כאן סירוס אין להביא ראיה מכאן שכוס של עיקרין הוא בגדר של גרמא. וכן צ"ל שהלא בנטילת כרבלתו הוא מכוין לסירוס, ולכן הלא אף שיש גרמא לסירוס עדיין זה אסור משום "תעשו", אלא צ"ל שאין זה בגדר של סירוס כלל, ולכן אין ראיה מכאן שכוס של עיקרין הוא בגדר של גרמא ולכן אין מועיל ההיתר שהוא מכוין לרפואה בלבד. ולכן תירצה הגמרא שאיירי המשנה במי שכבר סריס ואין סירוס אחר סירוס, אלא שאחר כך דחתה הגמרא תירוץ זה ומסיקה שהמשנה איירי באשה ואין איסור לאשה בשתיית כוס של עיקרין אף אם היא מכוונת לסירוס.

ולפי זה נראה שכיון שאין ראיה ששתיית הכוס היא בגדר של גרמא אז אין להתיר שתיית הכוס לרפואה, ודלא כמו שכתבה הגמרא בתחילה. אלא נראה שהרמב"ם בגודלו הביא ראיה ממקום אחר ששתיית הכוס הוא בגדר של גרמא, והיא מה שהוא כתב בהל" איסורי ביאה שם הל"יב. "המשקה עיקרין לאדם או לשאר מינים כדי לסרסו ה"ז אסור ולוקין עליו. ואשה מותרת לשתות עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד. הרי שכפה את האדם ושסה בו כלב או שאר חיות עד שעשאוהו כרות שפכה, או שהושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש אינו לוקה עד שיסרס בידו וראוי להכותו מכת מרדות." הרי הוא סומך הדין של שיסה בו כלב וכו' לדין של כוס של עיקרין, ונראה ששניהם שוים מצד ששניהם בגדר של גרמא. ויש לידע שלא מצינו דין זה של שיסה בו כלב מפורש בגמרא לגבי סירוס, אלא הוא חידוש מדעת הרמב"ם. וכתב שם בהגה על הרב המגיד שמקורו של הרמב"ם הוא בסנהדרין עו: לגבי רוצח, וכתב בהגה "דיצא לו רבינו מהא דתנן בסנהדרין עו: שיסה בו את הכלב שיסה בו את הנחש פטור ואעפ"י שפטור מדיני אדם אינו פטור מדין שמים, ומינה דאם שיסה בו את הכלב ועשאו כרות שפכה דאעפ"י דאינו חייב מלקות מכת מרדות מיהא חייב." וכן הוא ברמב"ם בהל" רוצח פ"ג. הל"י. וכתב שם הכ"מ "לדברי חכמים ארס נחש מעצמו הוא מקיא לפיכך נחש בסקילה והמכיש פטור, ופירש"י מעצמו מקיא בנשיכתו וכשהשיכו זה עדיין לא היה בו כדי להמית

לפיכך גרמא בעלמא הוא אע"פ שיודע שסופו להקיא מיהו לאו מכחו מיית." (עיין סנהדרין עח.) הרי שכל זה בגדר של גרמא, ולפי זה סבר הרמב"ם שכך י"ל לגבי סירוס שזה בגדר של גרמא אבל עדיין אסור משום סירוס משום הדרשה של "תעשו", דהיינו תיעשו שאף גרמא אסור. ולפי זה יש ללמוד לגבי כוס של עיקרין שאף זה בגדר של גרמא, ולכן שפיר יש לנו לקיים מה שכתוב בגמרא שבת שם בתחילה, "הני מילי היכא דקא מכוין הכא מעצמו הוא". ולכן ממילא י"ל שאם הוא לא כיון לסירוס אז אין כאן מחשבתו להחליף הגרמא לאיסור. ולכן שפיר הוא מ"ש הרמב"ם לגבי כוס של עיקרין שיש איסור רק אם הוא "כדי לסרסו". ולכן אם האיש כיון לרפואה אין בזה איסור כלל. (ונראה לפי זה שהמשסה את הכלב כדי לסרס הוא איסור דאורייתא אף שהוא גרמא וכן הוא לגבי כוס של עיקרין כמו שאבאר, ושניהם שווים, ודלא כמ"ש הארעא דרבנן מע"ס. אות תלד. ש"שיסה בו את הכלב ועשאו כרות שפכה אינו אסור אלא מדרבנן.")

וראיתי במנחת חינוך בס"רצא. בד"ה עוד, שהקשה על הרמב"ם שהביא דין המשסה את הכלב לגבי סירוס, והוא כתב, "וגוף הדין צ"ע דאוסר גרמא בסירוס, הלא מבואר בשבת גבי מחיקת השם דכתיב לא תעשו עשיה הוא דאסור גרמא שרי... ה"נ דכתיב ובארצכם לא תעשו דמיניה יליף הלאו, אם כן נראה דוקא עשייה אסור אבל גרמא שרי א"כ מנליה להר"מ והרהמ"ח ובאה"ע ס"ה. שנמשכו אחריו דגבי סירוס יהיה אסור גרמא כיון דכתיב לשון עשיה... ובודאי יצא להר"מ מאיזה מקום דגם בסירוס אסור גרמא... ואנחנו לא נדע." ולענ"ד נראה כמו שביארתי, והוא משום הדרשה של תעשו דהיינו תיעשו, שאף דבר שבא ממילא ע"י גרמא אסור.

ונראה שיש סייעתא למה שכתבתי שהרמב"ם פסק כתחלת סתמא דתלמודא שהכוס של עיקרין אסור רק אם כיון לסירוס, והוא מהמאירי בשבת שם, שאחר שהוא הביא הדחיה מר" אשי הוא כתב, "אפשר שדחייא היא ודרך סוגיא נאמרה ומ"מ הואיל ואינו מתכוין לכך מותר". ע"ש. הרי שאף שיש דחיה מר" אשי מ"מ עדיין יש מקום לומר שאם הוא אינו מתכוין לסירוס הוא מותר כדאמרה הגמרא מתחילה, ונראה שכן סבר הרמב"ם.

ויש להביא סייעתא לדברי הרמב"ם מהתוספתא ביבמות פ"ח. ב. שכתוב שם, "האיש אין רשאי לשתות עקרין שלא יוליד והאשה רשאה לשתות עקרין שלא תלד." ויש לדייק שהאיש אסור דוקא אם כוונתו שלא יוליד, משמע שאם כוונתו לדבר אחר כגון רפואה הוא מותר לשתות, ולכן התוספתא הביא רק מה שהוא משונה בין איש לאשה, דהיינו אם הכונה לבטל איברי הזרע. ולכן שפיר הוא מה שהרמב"ם פסק כלישנא דגמרא שמחלק בין מכוין ובין מעצמו.

ה) **אלא** שיש להבין מ"ש הרמב"ם לגבי סירוס שאם "הושיבו במים או בשלג עד שביטל ממנו איברי תשמיש אינו לוקה עד שיסרס בידו". והלא מצינו ברמב"ם בהל" רוצח הנ"ל בהל"ט. שהוא כתב, "או שכפתו והניחו בצנה או בחמה עד שמת... בכל אלו נהרג עליו שזה כמו שחנקו בידו." הרי שזה נחשב מעשה והוא חייב, ורק אם "כפתו והניחו במקום שסוף הצנה או החמה לבא לשם ובאה והמיתתו... אין ממיתין אותו." ולפי זה כן י"ל לגבי סירוס שאם הניחו בשלג שכבר היה שם ודאי שזה כמעשה בידו ויש איסור של סירוס ולוקין עליו, ולכן דברי הרמב"ם צ"ע. ולענ"ד נראה שיש לתרץ ששאני הדין של סירוס שאף שזה נחשב מעשה להושיבו בשלג, מ"מ מצינו לגבי האיסור לבא בקהל שכל סירוס שהוא בידי שמים הוא כשר, וזה מפני "שנאמר לא יבא פצוע דכא ונאמר לא יבא ממזר, מה להלן בידי אדם אף כאן בידי אדם." ולכן נראה שיש לדמות האיסור לבא בקהל להאיסור לסרס, ונהי שלהושיבו בשלג הוא מעשה, מ"מ הקור ע"י השלג נחשב בידי שמים ואין איסור מצד זה, ולכן נשאר לנו שהמעשה אדם הוא רק מה שהוא הושיב האיש בהשלג, וזה נחשב גרמא משא"כ ברציחה שאין היתר של בידי שמים ולכן אף אם המיתה באה ע"י הקור הוא חייב. או י"ל שאה"נ שאם כפתו והניחו בצנה שזה גרמא, מ"מ יש רבוי מקרא לגבי רציחה שאף המצמצם חייב, דהיינו "או איבה" לרבות את המצמצם כמ"ש בסנהדרין עו: ולכן ה"ה אם הניחו בצנה, אבל לגבי סירוס שאין רבוי על זה עדיין זה בגדר של גרמא. שוב ראיתי סברה זו באחיעזר ח"א ס"מח. לגבי טבילה כשהשם נכתב בידו שמותר לטבילת מצוה, וז"ל "אך צ"ע מסנהדרין עו: כבש עליו לתוך המים, דחפו לתוך המים כו' דדמי לזה שהכניס בשרו למים והמים מוחקין את השם, וחייבין ליה שם. ואפשר דדוקא למיתה נתרבה מצמצם וגלי קרא, ובנזקין ילפינן מק"ו שעשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, משא"כ בשאר איסורין". הרי ששאני רציחה כיון דגלי קרא. לכן שפיר כתב הרב המגיד בכל אלו בדיני סירוס "לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו."

ו) **ומצאתי** תנא דמסייע לי במה שכתבתי שהרמב"ם סבר כתחלת דברי הגמרא בשבת קי: הנ"ל, דהיינו "הכא מעצמו הוא", ודלא כהמסקנה שם שהמשנה איירי רק לגבי אשה, והוא הזרע אברהם הנ"ל, אלא שהוא פירש הסוגיא

בקצת אופן אחר, שהוא כתב בד"ה והנה, "ונראה דלק"מ דהא דאיצטריך לאוקומיה בסריס או באשה היינו לרב אשי דפירש דההיא דר" יוחנן דמותר ליטול כרבלתו היינו משום רמות רוחא, כלומר שאינו מסתרס בכך, אבל סתמא דתלמודא דמייתי הא דאמר בהדיא הרוצה לסרס תרנגולו יטול כרבלתו ומסתרס מאליו, משמע דעביד ליה כדי לסרסו ואפ"ה מתיר ר"י כיון שאינו נוגע באיברי הזרע, א"כ גם באדם כל שאינו נוגע באיברי הזרע מותר דהא לא קמכוין וכמו שתירצה הגמרא ה"מ היכא דקא מכוין הכא מעצמו הוא ומייתי להא דאמר ר"י הרוצה שיסרס תרנגולו לרבותא דר"י שרי אפילו לכתחילה דמכוין לסרסו כ"ש הכא דלא מכוין לסרוסי אלא לרפואה. וכן ראיתי שכתב הרשב"א ז"ל בשיטתו למס' שבת שנדפסו מחדש דלרבותא מייתי לה". ע"ש. ולענ"ד עדיין יש להקשות על דבריו שאיך אפשר לומר שאם לסתמא דתלמודא ר"י לא סבר כרב אשי, אז מותר לכוין לכתחילה לסרס התרנגול כיון שהוא אינו נוגע באיברי הזרע, וא"כ הלא אף לגבי כוס עיקרין י"ל הכי שכיון שהוא לא נוגע באיברי הזרע בשעת שתייתו הוא מותר אף לכתחילה אף אם הוא מכוין לכך, וזה דבר תמוה שהלא סתמא דתלמודא התיר שתיית הכוס רק אם הוא אינו מתכוין לסרס, ולכן עדיין פירוש זה קשה. ולכן יותר נראה לענ"ד לפרש כמו שכתבתי לעיל, שאף שיש לדחות ראיה זו מר"י כמו שאמר ר" אשי, מ"מ הרמב"ם בגודלו הביא ראיה ממקום אחר, דהיינו ממשסה כלב, לקיים סתמא דתלמודא, ולכן הכי קי"ל. מ"מ מצינו שאף הזרע אברהם סבר שהרמב"ם פסק כסתמא דתלמודא ברישא וכמו שביארתי לעיל.

ושוב ראיתי בעין זוכר מע"א. אות יח. בד"ה ואני, שכן הקשה החיד"א שם על הזרע אברהם וכתב, "ואני שמעתי ולא אבין דדבריו ז"ל אינם עולים לפי סוגיות ושיטות הש"ס, דכי פריך על תירוץ ה"מ היכא דמכוין הכא מעצמו והאמר רב אשי רמות רוחא וכו' ומשני אלא בסריס ופריך ומשני על זה ומסיק באשה וכו', מבואר הדבר דסתר תירוץ שתירץ ואין לו תקומה מאחר דרב אשי פירש הא דרבי יוחנן והלכתא כרב אשי דהוי בתרא ומאריה דתלמודא. ואיך יתכן לומר דתירוץ הכא מעצמו אכתי קאי ופסק הרמב"ם כוותיה נגד רב אשי ונגד מסקנת הש"ס" ע"ש כל דבריו. ולענ"ד כן הוא שיש לדחות הראית הסתמא דתלמודא מר"י, אלא שנראה שהרמב"ם הביא ראיה לסתמא דתלמודא ממקום אחר, כשביארתי לעיל. אלא מ"ש החיד"א שאיך אפשר לומר שהרמב"ם פסק כנגד רב אשי, נראה לענ"ד שאין זה קושיא, שרב אשי בא רק לפרש דברי ר"י, והוא לא נתן תירוץ כלל להסביר דברי המשנה שהתיר כוס של עיקרין לרפואה בימי החול. ומ"ש הסוגיא שם "אלא בסריס", אין זה דברי רב אשי אלא סתמא דתלמודא שחזר ליתן תירוץ אחר מהרישא, וכן המסקנה שם שהמשנה איירי באשה הוי מסתמא דתלמודא ואינו מרב אשי, ולכן לא מצינו שהרמב"ם פסק כנגד רב אשי, אלא שהוא תפס מ"ש הסתמא דתלמודא ברישא כנגד המסקנה שם, והוא עשה כן כיון שהוא למד מהדין של שיסה בו את הכלב בסנהדרין עו: שזה גרמא, ולכן ה"ה בכוס עיקרין שהוא גרמא, כמו שנראה מלשונו הטהור בהל"יב. שהוא השוה שני דינים אלו.

ועוד יש להשיב על העין זוכר מהמאירי הנ"ל שכתב לגבי הדחיה מר" אשי, "אפשר שדחייה היא ודרך סוגיא נאמרה, ומ"מ הואיל ואינו מתכוין לכך מותר." הרי שאף שיש דחייה מר" אשי מ"מ עדיין סבר המאירי שיש מקום לומר שיש לתפוס מ"ש הגמרא בתחילה, דהיינו שאם אינו מתכוין לסירוס בכוס של עיקרין הוא מותר.

ז) **וראיתי** שם בעין זוכר שהוא נתן תירוץ אחר להסביר דברי הרמב"ם, והוא כתב, "ואפשר לומר דהרמב"ם הבקי ברפואה ידע בחכמתו דלירקונה התרופה הוא הסרוס, והגם שהוא מכוין לרפואה הוא היודע דהרפואה הוא הסרוס, ומשו"ה כוס עיקרין יפה לו, וכן הרמב"ם ידע בחכמתו דאין רפואה בכוס עיקרין אלא לחולי ירקונה או בחולי אחר שצריך סירוס. נמצא דשותה כוס עיקרין כדי להסתרס והגם כי נפשו אוותה הרפואה מ"מ ידע איניש שהוא מסתרס וזהו רפואתו." ע"ש. ולענ"ד דבריו צ"ע שמנין לו ששתיית כוס של עיקרין מועיל לרפואה רק ע"י הסירוס, אלא ודאי שיותר נכון לומר שהכוס של עיקרין מועיל לרפואה מצד אחד אלא הוא גורם נזק מצד אחר והוא הסירוס, והוא לא ניחא ליה כלל ואין שום תועלת מסירוס זה כדי ליתן לו רפואה שלמה. וכן מצינו לגבי אשה בשבת קי. "מאי כוס של עקרין... לזבה תלתא בחמרא ולא מיעקרא". ופירש"י "אינה נעקרת מלילד לפי שהיין מפיג חוזקן של סמנים ומתרפא מן החולי." הרי מבואר שיש רפואה מן הכוס של עיקרין שלא ע"י הסירוס. ולכן מ"ש הגמרא אחר כך "לירקונא תרין בשיכרא ומיעקר", פירושו שאין שם יין להפיג חוזקן של סמנים, ולכן הוא מיעקר, אבל לא משום דבעינן סירוס לרפואתו, אלא שכיון דבעינן שכרא א"א להפיג חוזקן הסמנים ע"י יין, ולכן הסירוס הוא דבר נזק ואין שום תועלת לו בזה. ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם שם שהוא הביא גמרא זו, ולכן נראה שפירוש זה של החיד"א הוא דחוק. ויותר נראה לענ"ד מה שביארתי לעיל.

ח) **ועכשיו** יש לדון בדברי ר" מלאכי הכהן (בעל היד מלאכי) בבית יהודה ח"ב ס"מז. שלדעתו אין סירוס ע"י כוס של עיקרין בגדר של גרמא. וז"ל בד"ה גם, "דמה לי שיעשה פעולת הסירוס תכף ומיד, ומה לי שיעשה אותו במתון וקלי קלי, הלא כיון שאהנו מעשיו שתסתרס על ידם לבסוף מסרס מיקרי, דאטו גבי שבת דכתיב ביה לא תעשה כל מלאכה אם יהיה האש במקום נמוך יהיה מותר להשליך מים עליו דרך מדרון כדי לכבותו משום שנופלים לאט לאט ואינו מכבהו מיד, הא ודאי לא דאין לך מכבה גדול מזה. וכן גבי בכור שאסור להטיל בו מום אין ספק דאסור לתת עליו סם רחוק מהאבר באופן שכשיגיע לשם יעשהו בעל מום, ולא מיקרי גרמא אלא היכא שהמעשה שהוא עושה אינו פועל ממילא להדיא ואינו ודאי שיעשה הפעולה כמו שנראה בפ"טז. דשבת קכ: גבי עושין מחיצה בכלי חרש חדשים מלאים מים, ועיין ב"י ס"שלד. וס"רעז. חילוקי דינים אלו. וכן גבי בכור קרי גרמא בפ"ה. דבכורות לד. להשים דבלה ובצק על האוזן כדי שיבא כלב ויטלנה מפני שהוא אינו עושה פעולת האיסור, אבל הכא שפועל הוא להדיא בודאי כהשקאת כוס עיקרין דממילא הולך כח המשקה עד איברי הזרע ומפסידין, אין זה גרמא כ"א מסרס ממש אלא דלא לקי עליו משום דאעשיה באברים ממש הוא דקפיד קרא". ע"ש.

ולענ"ד נראה שודאי הכוס של עיקרין הוא בגדר של גרמא, אלא משום הדרשה של "תעשו" אפילו גרמא ומה שבא ממילא אסור. ומה שהוא מדמה השלכת מים על המדרון כדי לכבות אש בשבת, לכוס עיקרין "שהולך כח המשקה עד אברי הזרע ומפסידין", אינו דמיון כלל. והחילוק מבואר שבהשלכת המים על המדרון המים הולכים מכחו, וזה דומה למי שזורק עפר על האש שהעפר הולך באויר מכחו, משא"כ בכוס של עיקרין שבתחילה המשקה ירד למעיו, ואחר כך הוא נבלע בתוך הדם בגופו, ואחר כך הדם מביא המשקה לכל הגוף וגם לאיברי הזרע, ורק אחר כך פועל המשקה לסרס. ולכן נמצא שכבר הפסיק כחו כשהמשקה במעיו, ושוב הוא אינו מתיחס אליו ואין זה מעשיו כלל והוא רק ממילא קאתי והוא רק גרמא בעלמא. ונראה שיש לדמות סירוס לכבוי האש בשבת במים על המדרון, רק אם הוא גולל אבן כבד על המדרון למעלה, ויש איש למטה והאבן ירד במדרון ונפל על איברי הזרע של אותו איש, שבזה י"ל שזה נחשב למעשה וגם יש מלקות. (עיין מה שכבר כתבתי בזה לגבי שבת ודעת המנחת שלמה, בח"א ס"לח. אות ג.)

וכן מה שהוא כתב לפרש גרמא "שהמעשה שהוא עושה אינו פועל ממילא להדיא ואינו ודאי שיעשה הפעולה", אינו נראה לענ"ד. שכתב מרן בא"ח ס"שלד. כב. "ועושים מחיצה בכל הכלים להפסיק בין הדליקה, אפילו כלי חרס חדשים מלאים מים שודאי מתבקעו כשתגיע להם הדליקה, דגרם כבוי מותר." הרי אף שודאי יתבקעו זה נחשב רק גרמא בעלמא והוא מותר. ולכן מ"ש ר" מלאכי הכהן "ואינו ודאי שיעשה הפעולה" אינו נראה נכון. ויש כמה חילוקים בזה כמבואר בב"י שם וגם בס"רסה. ובב"י בס"תקיד. ובפרט בתוספות בשבת מז: בד"ה מפני, ע"ש. ואין להאריך.

וכן ראיתי בתורת חסד אה"ע ס"לח. אות ה. שהוא פשוט לו שהכוס של עיקרין הוא בגדר של גרמא, והוא כתב, "שלא עשה סירוס בידים וחשיב גרמא וכמו דאמרו בשבת קכ: לענין לא תעשה כל מלאכה עשייה אסור גרמא שרי, ה"נ בסירוס דכתיב ובארצם לא תעשו, האיסור ג"כ בעשייה דוקא, ומיהו משמע דבמשקה כוס עיקרין אע"ג דליכא מלקות מ"מ איסור דאורייתא איכא." הרי שפשוט לו ששתיית הכוס הוא גרמא בעלמא, אלא שהוא הקשה שא"כ איך אמרינן שיש איסור דאורייתא בזה. ולענ"ד הוא לפי הדרשה "תעשו", דהיינו תיעשו כמ"ש רש"י שם, דהיינו שאפילו ממילא וע"י גרמא יש איסור תורה, וכמו שביארתי לעיל בשם השאלתות והמאירי וכמו שמצינו לגבי עשיית המנורה בפר" תרומה, ודלא כשיטת התוספות שם, ונראה שהתורת חסד לא הרגיש בזה.

ט) **וגם** ראיתי שם בדברי ר" מלאכי הכהן שהוא למד מדברי הגמרא בשבת קי: הנ"ל שאין הכוס של עיקרין בגדר של גרמא, והוא כתב שם, "שמעינן מינה דכוס עיקרין וסירוס בידים כי הדדי נינהו מדפריך תלמודא מברייתא דסירוס אכוס דעיקרין ולא משני התם בידים הכא גרמא, ואף לפום שינוייא דמשני ה"מ היכא דקא מכוין הכא בעצמו, משמע דדוקא משום דשתי ליה לרפואה מותר אבל אי מכוין לסרוסי הוי דומיא דסירוס בידים דאסור". ולענ"ד אין כאן מה שהוא ראוי לדחות מה שכתבתי, שנראה שאף הוא לא הרגיש בדרשה הנ"ל של תעשו דהיינו תיעשו לכלול אף דבר שבא ממילא בכלל האיסור תורה. וכיון שיש דרשה זו שפיר הוא מה שהשוותה הגמרא כוס של עיקרין שהוא גרמא לסירוס בידים שבשניהם יש איסור תורה.

שוב ראיתי בדבריו שם בד"ה ברם, שהוא הביא סברת הר"ש בן הרשב"ץ בס"תקמד. וכתב, "מצאתי אליו ז"ל שכתב וז"ל ובפ"טז. מהלכות א"ב בענין סירוס הרי שכפת את האדם וכו', ותמהו על הרמב"ם ז"ל מהיכן הוציא דין

זה. וכפי ע"ד שהוציאו משני מקומות, הא' בפרק שמונה שרצים דאמרינן התם דכי מכוין אסור, ובפרק אלו הן הנשרפין (עז.) דאמרינן כפתו לפני ארי הושיבו בצנה פטור, ולמד ממנה הרב ז"ל לכל שהוא גרמא בכל איסורין היכא דקא מכוין עכ"ל. ואיכא למידק בדבריו דמריהטא דלישנה שכתב שהוציאו משני מקומות וחד מינייהו דהיינו פ" אלו הן הנשרפין מיירי בגרמא משמע דגם ההיא דמייתי בפ" שמנה שרצים מיירי בגרמא דאל"כ לא שייך לומר שלמדו מב' מקומות כיון דחד מיירי באיסור ממש ואידך בגרמא, ואחרי נשיקת כפות רגליו ליתא להאי מילתא דההיא באיסור סירוס גופיה קא מיירי ואפילו השקאת כוס עיקרין כבר הוכחתי לעיל בראיות מופתיות דלא מקרי גרמא אלא סירוס ממש ומאי דלא לקי הוא מפני שלא סרס בידים."

ולענ"ד נראה שעיקר סברת הר"ש בן הרשב"ץ שרירין וקיימין, והם סייעתא למה שכתבתי לעיל, דהיינו ששתיית הכוס של עיקרין היא בגדר של גרמא, אלא הוא רק אסור אם הוא כיון לסירוס, והרמב"ם למד זה מסתמא דתלמודא שכתב ברישא דסוגיא "הני מילי היכא דקא מיכוין הכא מעצמו." וכן הוא, והטעם שיש איסור בזה הוא משום הדרשה של תעשו דהיינו תיעשו. ואף שיש לפלפל בראיה מסנהדרין עז. כמו שכתב שם ר" מלאכי הכהן שם בשאר דבריו מ"מ העיקר בזה כהר"ש בן הרשב"ץ.

י) **ולגבי** הענין של מלקות בסירוס, נראה שאף שיש איסור תורה בכוס של עיקרין וכמו שהאריך להוכיח ר" מלאכי הכהן שהלשון של "אסור ואין לוקין עליו" הוא באיסור תורה (עיין עוד ברמב"ם בפ"ג ופ"ז מהל" מאכלות אסורות ופ"ח הל"ד. והרב המגיד שם בפ"ה הל"יא. ועוד, ודלא כסברת הבית יהודה שם, ועיין בעין זוכר הנ"ל בד"ה איברא שכתב שלדעת הרמב"ם יש איסור דאורייתא. ועיין במנחת חינוך בס"רצא. בד"ה שלא, שסבר שהלשון של "אין לוקין" מוכח שאינו עובר בלאו והוא מדרבנן, ולכן הוא הקשה על הרמב"ם מהסוגיא דשבת קי: הנ"ל, אלא נראה לענ"ד שהעיקר בזה שיש איסור תורה בכוס של עיקרין), מ"מ כיון שעדיין זה בגדר של גרמא שהוא אסור משום תעשו דהיינו תיעשו ואין בו מעשה ממש, לכן אין בו מלקות. ונראה שיש מלקות רק אם יש מעשה בידים באיברי הזרע שאז אין זה בגדר של גרמא. ולכן מובן מ"ש הרב המגיד בהל"יב. "דכל היכא דלא נגע באברים ממש לא מיחייב", וגם מה שהוא כתב לגבי הרי שכפה את האדם וכו', "לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו". הרי שאף שכל אלו בגדר של גרמא כגון שיסה בו את הכלב, מ"מ עדיין יש איסור תורה בהם אלא כיון שאין בהם מעשה אין בהם מלקות.

יא) **ולכאורה** נראה שאפשר לפרש סברת הרמב"ם באופן אחר, דהיינו שי"ל שהרמב"ם סבר כהערוך שפ"ר דלא ניחא ליה מותר, ועוד י"ל שלאו דוקא בשבת אלא אף בשאר איסורים סבר הערוך שפ"ר דלא נ"ל מותר. ולכן יש מקום לומר שמשום סברה זו כתב הרמב"ם שאם הוא אינו מכוין לסירוס אז מותר לשתות הכוס, כיון שהסירוס הוא דבר שלא ניחא ליה. ובזה י"ל שהוא אינו ברור כלל אם הרמב"ם סבר כהערוך, והוא תלוי במחלוקת הפוסקים. כתב העמק השאלה ס"קה. אות ה. שסבר הרמב"ם כהערוך, וכן הוא במקראי קדש בהל" שבת פ"א. אלא מצינו בנהר שלום ס"רעז. אות ג. שהוא סבר שדעת הרמב"ם אינו כהערוך, וכן הוא במעשה רוקח פ"א הל" שבת הל"ה. וכן הוא בחזון איש הל" שבת ס"נ. אות ד. ועיין עוד בזרע אברהם הנ"ל בד"ה והנה. ואף את"ל שהרמב"ם סבר כהערוך הוא אינו ברור אם הערוך התיר פ"ר דלא נ"ל אף בשאר איסורין. עיין במ"א בס"שכ. ס"ק כ. בדעת הרא"ש שבשאר איסורין מודה הערוך שאין להתיר, וכן הוא ברשב"א, וכן הוא בב"ש ס"ה. ס"ק יג. הנ"ל. אמנם כתב החז"א א"ח ס"סב. בסוף אות כו. שדעת התוספות בכתובות ו. שבכל איסורים התיר הערוך, ודלא כדעת הרשב"א. ועיין בישועת יעקב אה"ע ס"ב ס"ק ד. בפירוש הארוך. ועוד. ולכן לפי זה הוא אינו ברור כלל לומר שהרמב"ם סבר כהערוך ושגם בשאר איסורים הוא התיר פ"ר דלא נ"ל.

ועוד כל זה לדעת הרמב"ם, אלא דהלא מרן פסק כהרמב"ם לגבי הכוס של עיקרין, ומצינו שדעת מרן הוא שלא כהערוך כמבואר בא"ח ס"שכ. יח. עיין בביאור הלכה שם. וכן נראה בא"ח ס"שלו. ג. שלא חילק מרן שם בין אם הגן של חבירו או לא ע"ש. וכן נראה ממרן א"ח ס"שכח. מח. ע"ש. ועוד. ולכן אם מרן לא סבר כהערוך אז אין לפרש דעתו לגבי כוס של עיקרין שהוא סבר כהערוך. ולכן מה שביארתי לעיל נראה עיקר.

ולכן לפי כל הנ"ל נראה שכיון שמרן פסק כלשון הרמב"ם שכוס של עיקרין אסור רק אם הכוונה לסרס, אז י"ל שאם הכוונה לרפואה מותר לחולה שאין בו סכנה לשתות הכוס של עיקרין, או רפואה שדומה לזה.

סימן צז.

שאלה: האם יש איסור לסירוס ע"י כוס של עיקרין לבא בקהל.

תשובה: א) **כתוב** בסוטה כו. "אשת סריס שותה, פשיטה מהו דתימא מבלעדי אישך אמר רחמנא, והאי לאו בר הכי הוא, קמ"ל." ופירש"י, "קמ"ל, דלמיקדם שכיבת בעל לבועל הוא דאתא, וסריס בר שכיבה הוא ובסריס חמה קאמר דמותר לקיימה ולא בסריס אדם שאסור לקיימה משום לא יבא פצוע דכא." וכתבו התוספות שם, "רש"י פירש בסריס חמה ולא בסריס אדם שאסור לקיימה, ולא ידעינן מנלן דסריס אדם כגון ששתה כוס עיקרין דאסור לקיימה...". ע"ש שלדעת התוספות רק פצוע דכא או כרות שפכה אסור לבא בקהל ולא סריס. הרי נראה מזה שלדעת רש"י כוס של עיקרין בכלל סריס אדם ואסור לקיימה, ולדעת התוספות אף שכוס של עיקרין בכלל סריס אדם מ"מ מותר לקיימה. וכן ראיתי בפ"ת אה"ע ס"ה. ס"ק ט. שכתב שכפי הנראה בנד"ד הוא תלוי במחלוקת בין רש"י והתוספות הנ"ל.

וראיתי בזרע אברהם אה"ע ס"יא. שהוא סבר ששתיית כוס עיקרין היא בכלל בידי אדם ולכן בין לרא"ש ובין לרמב"ם בש"ע ס"ה. י. הוא אסור לבא בקהל. והוא הביא ראיה לזה משבת קי:, וז"ל "תדע דתנן בפ" שמונה שרצים כל האוכלים אוכל אדם לרפואה וכו' חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין וכו', ואמרינן עלה בגמרא ולירקונא תרי בשיכרא ומעקר, ופריך בגמרא ומי שרי והתניא מנין לסירוס באדם שהוא אסור, ת"ל ובארצכם וכו', ומוקי לה התם בסריס ופריך והאמר ר"י הכל מודים במחמץ אחר מחמץ ובמסרס אחר מסרס שהוא חייב, ומוקי לה באשה וכו'. הרי לך דשותה כוס של עיקרין ודאי מסרס והיינו בידי אדם, ואע"ג דלא קא מכוין אסירוס אלא מעצמו הוא נעשה וכדאמרינן התם, והרמב"ם כתב דהמשקה כוס של עיקרין לאדם או לבהמה דאסור ואין לוקין וכתב הרב המגיד דטעמא משום דכל היכא דלא נגע באיברי הזרע ממש לא מחייב יע"ש. נמצאת למד מהך סוגיא דהמשקה כוס עיקרין לאדם או לבהמה מעשה אדם מיקרי, דהא קרי ליה מסרס אחר מסרס ונאסר אפילו בסריס, ודוקא לענין מלקות הוא דפטר ליה הרמב"ם אבל איסור מיהא איכא וכדהסיקנא בגמרא דילפינן מיתורא דקרא יע"ש, וטעמא משום דע"י אדם מיקרי אע"ג דאתעביד ממילא אפ"ה על ידי אדם הוא ואסור להשקותו." ולפי זה נראה שכיון ששתיית הכוס היא בכלל מעשה אדם בין לרמב"ם שסבר שפ"ד ע"י חולי נחשב בידי שמים ויכול לבא בקהל, ובין לרא"ש שסבר שסריס ע"י חולי נחשב בידי אדם ואסור לבא בקהל, אז מי ששתה כוס של עיקרין אסור לבא בקהל כיון שזה בכלל בידי אדם. ולכן נראה שזה סייעתא לסברת רש"י הנ"ל ששתיית כוס של עיקרין היא בכלל מעשה אדם ולכן הוא אסור לבא בקהל.

ב) **אלא** נראה לענ"ד שאין להוכיח כן מסיוגיא הנ"ל בשבת קי:, שתנו התם לגבי כוס של עיקרין, "ומי שרי, מנין לסירוס באדם שהוא אסור, ת"ל ובארצכם לא תעשו, בכם לא תעשו דברי ר" חנינא." ופירש"י "לא תעשו. קרי ביה לא תיעשו." וכתב המאירי שם, "ובארצכם לא תעשו, קרי ביה לא תעשו כלומר אפילו ממילא." וכן מצינו דרשה כזו לגבי עשיית המנורה בפ" תרומה שכתוב שם, "ועשית מנורת זהב טהור, מקשה תיעשה המנורה", ופירש"י "מאליה לפי שהיה משה מתקשה בה, אמר לו הקב"ה השלך את הככר לאור והיא נעשית מאליה, לכך נכתב תעשה (מנחות כט.)". הרי העיקר דרשה כאן הוא לגבי כוס של עיקרין שאף שהסירוס בא ממילא ואין כאן מעשה אלא גרמא בלבד, מ"מ עדיין הוא אסור, וזה כוונת רבי חנינא. וכן נראה סברת השאלתות כמבואר ברא"ש בשבת קי. שכתב, "בשאלתות דרב אחאי כתוב אסור לשתות סמא דמעלי לגופא ומיעקר משום דכתיב ובארצכם לא תעשו, קרי ביה לא תיעשו." הרי שהוא סבר שתעשו אתי לכלול אף הכוס של עיקרין שעל ידו הסירוס בא ממילא. וכן כתב העין זוכר במע"א. ס"יח. בד"ה ואני, ופירש "היינו דלא תהיו עקורים ממילא בלי שליחות יד באברים והיינו ע"י כוס עיקרין." ואף הוא כתב שכן כוונת השאלתות הנ"ל, ועיין שם מה שהוא כתב שמצינו כעין זה בסמ"ג לגבי מלאכת שבת. (וכל זה שלא כנראה מהתוספות או הר"ן שם. ועיין בתשובה דלעיל שביארתי דעתם.)

ולפי זה י"ל שלגבי האיסור של סירוס אף דבר שבא ממילא אסור אף שבעצם הוא גרמא. וגם ילפינן מזה שבעצם הכוס של עיקרין הוא בגדר של גרמא, ורק משום הדרשה של "תעשו" דהיינו תיעשו, הוא אסור. ולכן שפיר הוא מה שכתבה הגמרא שם שיש סירוס אחר סירוס אף בכוס של עיקרין שאף שבעצם הוא גרמא מ"מ משום הדרשה הנ"ל הוא עדיין אסור. אמנם י"ל שכל זה לגבי האיסור של סירוס שכתוב בזה "תעשו", אבל לגבי האיסור לבא בקהל לא מצינו הלשון של תעשו כלל, אלא כתוב בפר" כי תצא, "לא יבא פ"ד וכרות שפכה בקהל ה'." ולכן אין דרשה כאן לכלול דבר שהוא גרמא בעלמא. ועוד

מצינו דבעינן מעשה לגבי האיסור לבא בקהל כמ"ש ביבמות עה: "תנא נאמר לא יבא פצוע דכא ונאמר לא יבא ממזר, מה להלן בידי אדם אף כאן בידי אדם". ולכן נראה שסירוס שבא ע"י גרמא אינו בכלל האיסור לבא בקהל.

ולפי זה יש לפרש כן אף בדעת רש"י שהוא עצמו כתב הדרשה של תעשו דהיינו תיעשו. ולכן י"ל שלדעת רש"י הכוס של עיקרין הוא רק בגדר של גרמא ונחשב בידי שמים וכסריס חמה, ודלא כמו שכתבו התוספות שהוא נחשב כבידי אדם. ולכן סבר רש"י שאין איסור לבא בקהל בכוס של עיקרין. ודע שנראה שאף רש"י סבר שחולי הוי בכלל בידי שמים כמבואר ביבמות כ: שכתב שם, "סריס אדם. שסירסו אדם ולא מחמת חולי נסתרס מאליו". וכן הוא ביבמות עה. שכתב רש"י שם, "סריס חמה ס"ד. הא סריס חמה בידי שמים מחמת חולי והאי לאו חולי הוא." הרי שלדעת רש"י חולי נחשב בידי שמים. וכן כתב הים של שלמה לבאר דעת רש"י בפ" הערל אות ט. ע"ש. וכן כתב הב"ח לדעת רש"י באה"ע ס"ה. בד"ה ומ"ש רבינו. וכן הוא בב"ש בס"ק יב. ולכן שפיר הוא לומר שרש"י סבר שהכוס של עיקרין הוי גרמא בעלמא ונחשב כחולי והוי בכלל בידי שמים וכסריס חמה, ודלא כסברת התוספות שהכוס של עיקרין הוא בכלל בידי אדם. ולכן אף לרש"י נראה שהשותה כוס של עיקרין מותר לבא בקהל.

ואף לדעת התוספות שסברו שכוס של עיקרין הוא נחשב בידי אדם מ"מ הלא הם סברו שסריס כזה אף שהוא בידי אדם מ"מ עדיין הוא יכול לבא בקהל ואין זה דומה לפ"ד וכרות שפכה שיש שם מעשה שניכר ממש באברי הזרע.

ג) **אלא** י"ל שמה שפירשתי לדעת רש"י הוא מפני שהוא סבר כדעת הרמב"ם שסבר שאף חולי בכלל בידי שמים כמו שכתבתי לעיל לדעתו ביבמות כ: ועה.. ולכן ה"ה שתיית הכוס של עיקרין שהיא בכלל בידי שמים שאף זה בגדר של גרמא, ולא דומה כלל לממזר דהוי ממש בידי אדם. אמנם לדעת הרא"ש שסבר שרק רעמים או ברד או ממעי אמו נחשב בידי שמים, אבל חולי חשיב בידי אדם אף שהוא גרמא בעלמא, עדיין י"ל ששתיית הכוס דומה לחולי והוי בכלל בידי אדם והוא אסור לבא בקהל. אלא אף בזה יש להשיב שנראה דהא דאסר הרא"ש לפ"ד ע"י חולי לבא בקהל הוא דוקא שיש ממש מכה הניכר לעין באברי הזרע, אבל אם יש לו כל אבריו והוא יכול לשמש מטתו כמ"ש רש"י הנ"ל בסוטה כו. אף שהזרע אינו יכול להוליד מ"מ איש כזה מותר לבא בקהל כיון שאין בהו דבר הניכר לעין שהוא פ"ד או כרות שפכה. וכן יש לדקדק בלשון הטור בדין זה שכתב "ואיזהו פ"ד כל שנפצע... וכן אם נתמעך... או שנכרת... או אפילו נוקבה... או חסרה... בכל אלו... ע"י חולי פסול." הרי כל דברים אלו ניכרים הם, בין ע"י ראית העין ובין בבדיקה במשמוש היד. אמנם בסירוס ע"י משקה י"ל שהוא אינו ניכר כלל ולכן אף הרא"ש מודה שהוא יכול לבא בקהל. שוב ראיתי בברכ"י באות ה. שכתב, "אפשר דאף הרא"ש דאסר מחמת חולי היינו כי יעלה הכורת באחד משלש אלה, אבל כל שהם קיימין אלא שאינו מוליד אינו בכלל פצוע דכא וכרות שפכה. הרב מהר"י נבון." ולענ"ד זה כמו שביארתי בדעת הרא"ש.

ועיין עוד בקרבן נתנאל ביבמות עה. באות ח. שפירש שהרא"ש סבר כהירושלמי בפ"ח הל"ב. שהפירוש של חולי הוא "שעלתה חטטין מי מחכך בה או מסית והרי הוא בידי אדם כמו שהוא בידי שמים." דהיינו שהמעשה של סירוס הוא ע"י אדם, אלא שהוא בשביל חולי בבצים כגון חטטין. אמנם אם אין שום מעשה אדם אלא שכל הסירוס הוא ע"י חולי אז י"ל שאף לרא"ש זה נחשב בידי שמים והוא מותר לבא בקהל. מצינו שלפי זה שאף לרא"ש אין איסור למי ששותה כוס של עיקרין לבא בקהל, כיון שאין בזה מעשה ממש ע"י האדם בגוף אברי הזרע. אלא שנראה לענ"ד שאין לפרש כן בדברי הטור שכתב, "בכל אלו אם נעשה בידי אדם או אפילו מעצמו ע"י חולי פסול." הרי הלשון של "מעצמו" מוכיח שכל הסירוס הוא ע"י חולי ואין בזה ידי אדם כלל ועדיין הוא פסול, ודלא כפירוש הקר"נ. מ"מ עדיין י"ל מה שביארתי לעיל שכל זה איירי בסירוס שיש היכר והוא ניכר לעין משא"כ במי ששותה כוס של עיקרין שאין שום היכר לזה בגופו שהוא סריס.

ד) **הרי** מצינו שלפי מה שביארתי שלכ"ע הסריס ע"י כוס של עיקרין מותר לבא בקהל. ויש להביא סייעתא למה שכתבתי שאף לרש"י אין איסור בזה, והוא מהכ"מ בהל" סוטה פ"ב. הל"ו. שכתב הרמב"ם שם "ואשת סריס חמה או סריס אדם המותרות לבעליהן". ועל זה כתב הכ"מ, "אשת סריס שותה ומותרת לבעלה, ופירש"י בגמרא דבסריס חמה קאמר דמותר לקיימה משום לא יבא פצוע דכא, וכתבו התוספות ולא ידעינן מנא ליה דסריס אדם כגון ששתתה כוס עיקרין דאסור לקיימה עכ"ל. ואני אומר דלא איירי רש"י בהכי, דלא מקרי סריס אדם אלא בששלטה יד אדם ממש באיברי ההולדה, וכקרא דמייתי פצוע דכא וכרות שפכה. ורבינו שכתב או סריס אדם המותרות לבעליהן, צ"ל דמיירי בששתה כוס של עיקרין שמותרות לו וקרי ליה סריס אדם לפי שע"י אדם בא לו."

(עיין מ"ש המל"מ על זה) הרי שפירש לנו מרן שלדעת רש"י "שלא מקרי סריס אדם אלא בששלטה יד אדם ממש באיברי ההולדה". ולפי מה שביארתי לעיל זה אתי שפיר שבעצם שתיית הכוס הוא בגדר של גרמא בלבד, ולכן אף לרש"י זה בכלל בידי שמים והוא מותר לבא בקהל.

וגם ראיתי בהגה בזרע אברהם הנ"ל ממהר"י כהן, שאף הוא הביא הכ"מ הנ"ל לפרש דעת רש"י שמותר לסריס ע"י כוס של עיקרין לבא בקהל. ואגב אורחיה יש לתרץ מה שהוא הקשה שם על פירש"י ביבמות כ: שכתב מהר"י כהן, "קשה לענ"ד מהא דגרסינן ביבמות כ: מתיבי רבא פצוע דכא והכרות שפכה סריס אדם והזקן חולצין כו', ופירש"י ז"ל וז"ל סריס אדם, שסרסו אדם ולא מחמת חולי נסתרס מאליו והוי בלאו בכלל פצוע דכא וכרות שפכה יע"ש. ואם איתא דס"ל לרש"י דשותה כוס עיקרין מותר לבא בקהל טפי הו"ל למימר דסריס דנקט אתא לאפוקי שותה כוס של עיקרין דמותר לבא בקהל, דפשיטא דשותה כוס של עיקרין הוי חדוש טפי מנסתרס ע"י חולי דמותר לבא בקהל." ולענ"ד נראה שי"ל שאדרבה חולי הוי חדוש טפי מכוס של עיקרין, והוא מפני שבכוס של עיקרין אין מכה שניכרת בגיד או בבצים, אבל ע"י חולי אפשר להיות שחין וכדומה בגוף אברים אלו ויותר דומה לפ"ד וכרות שפכה, ועדיין הוא מותר לבא בקהל.

וראיתי שכתב הברכ"י שכדעת מהר"י כהן הנ"ל סבר מהר"י ששון והיד אהרן. ולכן נראה דהכי נקטינן ודלא כהזרע אברהם ומה שנראה מהפ"ת. וכן ראיתי בערוך השולחן אות כד. שאף הוא התיר.

ה) **אלא** שראיתי בערה"ש שם שהוא כתב, "ומ"ש הפ"ת מרש"י סוטה כו. ע"ש כד. בד"ה ושאינה ראויה לילד ודו"ק." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה. שכתב רש"י שם "ששתת כוס עיקרין ואוסרות לקיימה למי שאין לו בנים, שהרי נצטוו ישראל על פריה ורביה." נראה שכוונת הערה"ש במה שהוא הביא רש"י זה, היא שיש מכאן ראיה שאם כבר קיים מצות פו"ר שוב אין איסור של כוס של עיקרין, ולכן מצינו שאין איסור כלל של שלא לבא בקהל בזה. אמנם לענ"ד אין מכאן ראיה כלל, שכאן איירי לגבי אשה ששתתה הכוס של עיקרין ולא לגבי האיש, ואף שהברכ"י בס"ה. אות טו. כתב, "אע"ג דהמסרס לנקבה פטור אבל לענין אסור ביאה בקהל פשיטא דשניהם שוים והבא עליה לשם אישות לוקה, וכן היא שהביאה וכו'. מהר"ר עאראמא בפירושו על הר"מ סוף פ"טז. דאיסורי ביאה." מ"מ נראה שאין זה נכון שלא מצינו באשה שיש לה איסור שלא לבא בקהל, וכן הוא במאירי ביבמות כא. שכתב, "יש בכלל איסורי לאוין מין אחר והוא לזכרים לבד ולא לנקבות, והם עמוני ומואבי ופצוע דכא וכרות שפכה". הרי שאף שכמו שלגבי עמוני ומואבי יש איסור שלא לבא בקהל כמו כן הוא לגבי פ"ד, מ"מ למדנו מהמאירי שאיסור זה לא שייך בנקבות. וכן הוא במנחת חינוך בקומץ המנחה ס"תקמט. וכן הוא באוצר הפוסקים בשם הפני משה והחמדת ישראל. וידוע שיש כלל בידינו שכל מה שהחיד"א הביא בספרו ולא כתב וכן עיקר וכדומה, אז אין גלוי אם הוא הסכים לזה או לא. עיין בהקדמתו למחב"ר וכן בחיים שאל ח"א. ס"ח. וביוסף אומץ ס"פא. בד"ה והנה, והרב פעלים ח"ד י"ד ס"כח. שכתב "וכבר הוא כתב, כל דבר שהוא מעתיקו בספריו ברכ"י ומחב"ר ואינו מגלה דעתו בפירוש לענין הלכה, אין להוכיח מזה על הסכמת דעתו כלל." ולכן שפיר הוא לומר שאין איסור לגבי אשה שלא לבא בקהל, ולכן לא ירדתי לסוף דעת הערה"ש במה שהוא הביא ראיה מדברי רש"י הנ"ל בסוטה כד. דהתם איירי לגבי אשה ולא באיש.

מ"מ מכל הנ"ל נראה למסקנה, שמי ששותה כוס של עיקרין מותר לבא בקהל.

סימן צח.

שאלה: האם יש דין של חללה על הבת הנולדה מכהן הבא על גרושה מדרבנן.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בפ"יט. מהל" איסורי ביאה הל"ח. "כבר ביארנו שהחלוצה הרי זו חללה וזרעה מכהן חללים והכל מדבריהם, אבל כהן שבא על אחת משניות היא כשירה וזרעו ממנה כשרים, שאיסור השניות איסור השוה בכל הוא ואינו מיוחד לכהנים." וכתב המל"מ שם, "ודע שהנראה מדברי רבינו הוא דלא אשכח חללה דרבנן אלא בבא על החלוצה מדלא כתב אלא זו... אף מאי דקשיא לי אמאי לא הביא המגרש את אשתו ואמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל, דאמרינן דזהו ריח הגט דפוסל בכהונה והגט בטל ואם מת מתייבמת ואם בא אחר וקידשה אין קידושין תופסין בה, ואפ"ה פוסל לכהונה מדרבנן וכמ"ש רבינו ברפ"י מהלכות גירושין, וא"כ הרי זו גרושה מדרבנן ואם בא עליה כהן הולד חלל מדרבנן, ואם נאמר דס"ל דלא גזרו חכמים אלא עליה שלא תנשא לכהן אבל לפסול זרעה לא גזרו לא ידעתי מאין הוציא דין זה, והדין מצד עצמו הוא תמוה דמאי שנא גבי חלוצה דכי

היכי דגזרו עליה שלא תנשא לכהן גזרו על ולדה, וגבי ריח הגט לא גזרו כי אם עליה ולא גזרו על ולדה, והדבר צריך אצלי תלמוד.״ ע״ש. ונשאלתי לבאר הדבר.

ב) **כתוב** ביבמות כד. ״חלוצה דרבנן היא וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן, וחלוצה דרבנן היא והתניא גרושה אין לי אלא גרושה חלוצה מנין ת״ל ואשה, מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא הוא.״ הרי חלוצה היא רק מדרבנן. וגם כתוב ביבמות פה. ״ת״ר אלמנה לכ״ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט יש לה כתובה פירות מזונות בלאות, והיא פסולה וולדה פסול.״ וכן הוא בתוספתא שם פ״ב. הרי מבואר שהוולד של חלוצה פסול. וזה קשה להבין שלא מצינו לגבי זונה שיש חלל מדרבנן, דהיינו שלא מצינו שיש זונה מדרבנן וק״ו שאין הולד חלל מדרבנן וכמ״ש הרמב״ם בפ״יח הל״ד ״הבא על אחת מהשניות וכיוצא בהן, כגון הבא על קרובת חלוצתו או על חלוצה לא עושה אותה זונה, שהרי אינה אסורה להנשא לו מן התורה״. ולכן ממילא שאין הולד חלל. ולכן קשה איך אמרינן לגבי חלוצה שיש איסור דרבנן לכהן, וכל שכן שיש לתמוה איך הולד נעשה חלל. ולענ״ד נראה שחלוצה שאני כיון שיש לימוד מיוחד לזה, דהיינו ״ואשה״ כמבואר ביבמות כד. הנ״ל. ולפי לימוד זה נראה שיש להשוות חלוצה אף שהיא אסורה לכהן מדרבנן, כגרושה מן התורה, ולכן אף הולד נעשה חלל. אמנם לגבי זונה לא מצינו לימוד שיש זונה מדרבנן, ולכן ממילא אף הולד כשר. ולפי זה יש לדון לגבי גרושה, שמצינו שיש גרושה מדרבנן ואף יש לימוד מיוחד לזה כמבואר ביבמות צד. ״דתניא ואשה גרושה מאישה, אפילו לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה, והיינו ריח הגט דפוסל בכהונה.״ וכן הוא ברמב״ם בפ״י דהל״ גירושין הל״א. ומרן בס״ו. א. הרי מצינו שגרושה דומה לחלוצה שבשתיהן יש לימוד מיוחד שאף בדרבנן יש איסור לכהן, ולכן אף לגבי הולד נראה שי״ל שהוא חלל, וכמו שהקשה המל״מ הנ״ל על הרמב״ם.

ג) **אלא** נראה לענ״ד שזה אינו, שאף שמצינו שיש איסור לכהן בין בחלוצה שהיא אסורה לכהן מדרבנן ובין בגרושה מדרבנן, מ״מ נראה שאין למידין הדין של חלל מפסוק זה, אלא ממ״ש אחר כך בפר״ אמור, דהיינו ״אלמנה וגרושה וחללה זונה, את אלה לא יקח... ולא יחלל זרעו בעמיו״. הרי באלו הולד מהן נעשה חלל. אמנם כאן כתוב רק ״וגרושה״, ולא כתוב כאן ״גרושה מאשה״. ולכן י״ל שאין הולד מריח גט נעשה חלל, ורק לגבי איסור לכהן י״ל שריח גט אסור וזה מפסוק אחר לעיל מיניה, דהיינו ״גרושה מאשה״ הנ״ל. הרי הדין של אשה שהיא אסורה לכהן לחוד והדין של הולד לחוד כיון שהם משני פסוקים נפרדים.

וכן י״ל לגבי חלוצה, שאף שיש דרשה הנ״ל של ואשה, לאסור חלוצה לכהן, מ״מ לא מצינו לשון זה לגבי חלל, שכתוב שם רק ״וגרושה״, ולכן י״ל שאין לימוד כאן לפסול הולד מהחלוצה, וכמו שכתבתי לגבי ריח גט וגרושה מדרבנן.

ולכן מצינו שאין טעם מדרשה לפסול הולד של גרושה דרבנן או חלוצה. וא״כ עדיין צריך טעם איך פסלו הולד מחלוצה מטעם חלל, וכדמצינו ביבמות פה. ולולא דמסתפינא הייתי אומר שכן הוא שאין הולד של חלוצה חלל כלל. וזה על פי מ״ש הרב המגיד בהל״ אישות פ״א הל״ז. ״חלוצה הרי היא כגרושה. פ״ עשרה יוחסין מפורש בגמרא שחלוצה מדבריהם, ובמקצת מקומות במשנה שנאוה עם הגרושה בדברים שהם מן התורה שלא בדוקא, אלא אשיגרת לישנא הוא, וכן כתבו ז״ל ומוכרח הוא.״ וכן הוא בכ״מ בהל״ אישות פ״כד. הל״ד. שכתב לגבי כתובה לחלוצה, ״לפי זה חלוצה כיון שהיא מדברי סופרים אין לה כתובה, והא דתנן בפ״ אלמנה ניזונת ק: אלמנה וכ״ג בגרושה וחלוצה לכהן הדיוט וכו׳ יש להן כתובה, אשגרת לשון הוא שכן דרך בכל מקום לשנות חלוצה בהדי גרושה, ולא משום דדינם שוה לענין זה.״ ע״ש. ולפי זה אם מה ששנו רבנן לאו דוקא הוא לגבי כתובה, נראה דהכי י״ל לגבי הולד, שהוא חלל דוקא לגבי גרושה מן התורה ולא לגבי חלוצה. אלא שא״א לומר כן כיון שהרמב״ם פסק בפירוש שאף הולד מחלוצה חלל כדביארתי לעיל, ולכן עדיין צריך ליתן טעם בדבר.

ולכן נראה שאף שאין דרשה לפסול הולד משום חלל, מ״מ גזרו חכמים הכי כדי לחזק דבריהם שחליצה היא כגט, והחלוצה כגרושה. ועשו כן מפני שלכל העם חליצה הוא דבר אחר לגמרי מגט, שאין בחליצה נתינת ספר כריתות. אמנם לגבי ריח גט, לא גזרו כן כיון שעדיין יש גט כאן אף שהוא פסול, ולכן כיון שהכל יודעים שאם יש גט האשה דומה לגרושה, שוב אין צורך לגזור גם על הולד שהוא חלל, כיון שהכל יכולים להבין שאין לכהן לישא אשה כזו כיון שהיא דומה לגרושה מן התורה.

ולפי זה אף אין להקשות על הרמב״ם ממ״ש המל״מ הנ״ל אחר כך מדין גט מדרבנן לגבי ממאנת או חרש שנשא פקחת, שגם באלו יש גט ולכן הכל יודעים שיש איסור כאן לכהן, ולכן אין טעם לפסול הולד, משא״כ בחליצה

שאין התם גט כלל, ולכן שפיר גזרו חכמים אף על הולד שהוא חלל כדי שכל העולם יוכלו להשוות חלוצה לגרושה מן התורה, שהן פסולות לכהן. כך נראה לענ"ד לבאר שיטת הרמב"ם.

שוב ראיתי בערוך השולחן בס"ו. אות ט. שכתב לגבי ריח גט שלדעת הרמב"ם הוא מדרבנן והולד חלל מדרבנן. ע"ש. ולענ"ד זה אינו לדעת הרמב"ם כדביארתי לעיל וכמו שהרגיש המל"מ.

ד) **ויש** לדון בדעת מרן בזה, ונראה שהוא סבר שריח גט הוא פסול לכהן מן התורה. עיין ברב המגיד בפ"י מהל' גירושין הל"א. שהקשה על הרמב"ם מגיטין פב: שנראה מהתם שריח גט הוא פסול לכהן מן התורה. וכן ראיתי בריב"ש ס"שמח. שכתב "מבואר בגמרא בריש פ" המגרש פב: ואפילו באותו שהוא ריח הגט לבד היה נראה שפוסל לכהונה מן התורה ממדרש הכתוב", ואחר כך הוא הביא דברי הרמב"ם שסבר שהוא רק מדרבנן. וראיתי בתשובת הרא"ש כלל מה. אות כג. שכתב לגבי ריח גט, "גזרת הכתוב הוא דאפילו ריח גט פסול בכהונה", הרי שהוא סובר שהוא מן התורה. ולפי זה כן י"ל לדעת הטור בס"ו. שכתב, "ואפילו ריח הגט פוסל בכהונה", וי"ל שכיון שהוא לא כתב כדברי הרמב"ם לגבי ריח גט, "פסולה לכהונה מדבריהם", משמע שסבר הטור כדעת אביו שהוא מן התורה. ולפי זה כן י"ל בדעת מרן בס"ו. א. שכתב "ואפילו ריח גט פוסל בכהונה", וזה כלשון הטור, ודלא כלשון הרמב"ם. ולכן נראה שלדעת מרן האיסור של ריח גט לכהן הוא מן התורה.

ולכן י"ל שכיון שיש דרשה גמורה לפסול ריח גט מן התורה, י"ל שאף הולד חלל מן התורה, שאף שלא כתב "מאשה" בפסוק לגבי חלל, מ"מ כיון שיש איסור מן התורה לכהן לאשה זו, ממילא י"ל שהולד חלל, משא"כ אם אמרינן כדעת הרמב"ם שהדרשה הוא רק אסמכתא בעלמא וגזירה דרבנן, בזה י"ל שאין להוסיף על גזרתם לפסול אף הולד כיון שלא מצינו דרשה מיוחדת לזה לגבי חלל, ולכן אין לנו אלא מה שחידשו חכמים ואין להוסיף על גזרתם, ואף שמצינו שבחלוצה הולד חלל, מ"מ כבר ביארתי לעיל טעם לזה.

ה) **ולענ"ד** יש להסביר החילוק הנ"ל בין דאורייתא לדרבנן לגבי ריח גט, והוא שכבר מצינו שאיסורי דרבנן הם על הגברא ואיסורי דאורייתא הם על החפצא, וזה כמו שכתב המנחת אלעזר בח"א ס"ה. וז"ל "ולענ"ד י"ל על פי דעת הנתיבות הנודעים (בחו"מ ס"רלד משה"א ס"ק ג.) דאיסור דרבנן שאכלו בשוגג א"צ כפרה ע"ש. ועל פי זה כתבו האחרונים דאיסור דרבנן הוי רק איסור גברא ולא איסור חפצא. ודבריהם מסתברים, כי הנה בעת שנתנה התורה נפרשו שקצים וכן בע"ח אסורים וחלב וטריפה וכיוצא להיות איסור חפצא רביע עליהם, אבל לחכמים ניתן כח מן התורה מלבד זאת לאסור ולגדור כחכמתם... וא"כ נחזי אנן אם יעשו הב"ד איסור על בשר מין בע"ח המותר או מין המותר אחר שצריכין למיגדר מילתא, היעלה על הדעת כלל שזה יהיה איסור חפצא, דהא הבע"ח הוא מן המותר רק שאקרקפתא דגברי מוטל איסור חכמים... אבל לא החפצא, וכן כל איסורי חכז"ל המה רק איסורי גברא" ע"ש כל דבריו. ועיין עוד בזה במנחת אלעזר ח"ב ס"יח. בד"ה והנה, ועיין בהערות במפתחות לח"ג. ולפי זה י"ל שבשלמא לגבי חלל מן התורה שכיון שהאם אסורה לכהן מן התורה והאיסור רמיא עליה, הרי היא יכולה להעביר איסור זה על ולדה, וולדה נעשה חלל, אבל לגבי אשה שאיסורה הוא רק מדרבנן כגון חלוצה, אין האיסור עליה כלל אלא על הגברא דהיינו הכהן, ולכן כיון שאין איסור עליה בגופה ממילא היא אינה יכולה להעביר איסור על ולדה, ואין ולדה נעשה חלל ממילא. ולכן צ"ל שהטעם שהולד של חלוצה הוא חלל, הוא רק משום שיש גזרה מיוחדת על זה, והיא על הגברא, דהיינו הכהן שלא לישא בת חלוצה. ולכן שפיר הוא לומר שאם האיסור לכהן רק מדרבנן, אז אין לאסור הולד מטעם חלל, משא"כ אם האיסור דאורייתא כלגבי ריח גט לדעת מרן, שאף שלא מצינו דרשה זו לגבי חלל ורק לגבי האיסור לכהן, מ"מ כיון שהאיסור רמיא על האשה אז ממילא הולד נעשה חלל מן התורה.

ולכן מצינו שלדעת מרן אף הולד חלל לגבי ריח גט כיון שהוא מן התורה, אבל עדיין י"ל שלגבי גט דרבנן כגון ממאנת או חרש שנשא פקחת, שהולד כשר שכמו שדקדק המל"מ בלשון הרמב"ם לגבי חלוצה, כמו כן יש לדקדק בלשון מרן בס"ז. יט. שכתב, "כהן שבא על חלוצה היא וולדה חללים מדרבנן, אבל הכהן שבא על אחת מהשניות היא כשרה וזרעו ממנה כשרים." הרי אף כאן י"ל "שנראה מדברי רבינו דלא אשכח חללה דרבנן אלא בבא על חלוצה מדלא כתב אלא זו."

ולכן למסקנה נראה שאין הולד מגט דרבנן נעשה חלל.

סימן צט.

שאלה: האם מותר לכהן לישא אשה שהיא נתגיירה כשהיא קטנה קודם שהיא ראויה לביאה.

תשובה: א) **נשאלתי** לבאר שאלה זו כיון שאמרו לי שיש שהתירו מטעם ספק ספיקא, דהיינו שמא ההלכה כרש"י שסבר שדוקא אם נבעלה יש איסור של זונה, אבל אם אינה נבעלה אין איסור, ואת"ל שאין ההלכה כרש"י אז שמא אין איש זה כהן כיון שיש ספק גדול מי הוא כהן בזמן הזה.

כתוב במשנה ביבמות סא. לגבי האיסור של זונה לכהן, "וחכמים אומרים אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות." ופירש"י, "אלא גיורת ומשוחררת, דביאת עכו"ם ועבד פסלה." משמע דוקא אם יש ביאה היא אסורה לכהן משום זונה אבל אם אין ביאה אף שהיא גיורת אין איסור.

מ"מ מצינו ברמב"ם בפ"יח. דאיסורי ביאה הל"ג. שכתב, "וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים, הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן". הרי כל שאינה בת ישראל אף שאינה נבעלה עדיין אסורה לכהן ודלא כרש"י. וכן נראה דעת התוספות ביבמות סא. בד"ה אין, שכתב הטעם משום "לפי שבאה מן העכו"ם השטופים בזימה". וכן הוא בראב"ש שם שכתב, "ואע"פ שלא נבעלה קרויה זונה". ונראה שהמקור לסברתם הוא בקידושין עח. שכתוב שם הפסוק מיחזקאל, "מזרע בית ישראל", דהיינו כל שאינה מבית ישראל פסולה לכהן, ואין הדבר תלוי אם היא נבעלה או לא, ולדעתם אף הסוגיא בקידושין איירי באיסור של זונה, ודלא כסברת הראב"ד על הרמב"ם שם, והרשב"א ביבמות ס:.

וכן הוא בב"ש בס"ו. בס"ק כ. שהביא מחלוקת זו, "וכן גיורת. הנה רש"י פי' שם בפ" הע"י דאיירי דנבעלה לעכו"ם, ותוספות והרמב"ם פ"יח. והרא"ש ס"ל אפילו לא נבעלה אסורה לכהן אפילו גיורת פחותה מג' שנים דקי"ל אסורה לכהן ועיין רס"טו. וטעמם לפי שבאה מן העכו"ם השטופין בזמה." ע"ש. הרי שסבר הב"ש שלדעת רש"י אם היא אינה נבעלה אין איסור לכהן, ושאר הראשונים חולקים עליו.

ב) **אלא** אין זה ברור בדעת רש"י, וראיתי ברשב"א ביבמות שם שאחר שהוא פליג על רש"י הוא כתב, "אח"כ מצאתי להרמב"ם ז"ל שכתב כדברי רש"י." וכן ראיתי ברב המגיד בפ"יח. בהל" איסורי ביאה הל"ג. שאחר שהוא הביא סברת הרמב"ם שהאיסור של גיורת לכהן הוא משום זונה, וסברת הראב"ד שהוא אינו משום זונה אלא מדברי קבלה, הוא כתב שדעת רש"י כהרמב"ם, "אלמא משום זונה אסרינן להו, ובכלל זונה דקרא הוא וזה דעת רש"י ז"ל וטעמא משום דזונה דקרא פגומה קאמר, וכמ"ש רבינו למטה". ע"ש. ומרן הביא את זה בב"י ס"ו. בד"ה גיורת ע"ש. נראה שהרשב"א והרב המגיד ומרן סברו להשוות דעת רש"י להרמב"ם אף שלדעת הרמב"ם עדיין הגיורת פסולה אף שהיא אינה נבעלה כמ"ש הב"ש הנ"ל לדעת הרמב"ם. וזה קשה לפי מ"ש רש"י על המשנה ביבמות סא. הנ"ל. ואף את"ל שרש"י סבר כהרמב"ם רק כדי לומר שיש איסור של זונה לאפוקי דעת הראב"ד, אבל מ"מ רש"י פליג על הרמב"ם וסבר שאם אינה נבעלה אין איסור, וכוונת הרשב"א והרב המגיד היא רק שסברת רש"י כהרמב"ם דוקא לגבי שיש איסור של זונה בלבד ותו לא. מ"מ זה קשה לומר בדעת הרשב"א והרב המגיד ומרן כיון שהם סתמו דבריהם ולא פירשו חילוק זה, ולכן יותר נראה שהם סברו שדעת רש"י כהרמב"ם לגמרי. ולכן דעת רש"י צריך ביאור שהלא נראה שהוא פליג על הרמב"ם וכמ"ש הב"ש הנ"ל.

ועוד יש להעיר שמצינו שהנמוקי יוסף שם ביבמות הביא הלשון של רש"י הנ"ל, דהיינו "דביאת עכו"ם ועבד פסלה". וכן ראיתי בתוספות רי"ד שם. וכן הוא בקרבן העדה על הירושלמי שם. ואת"ל שהרמב"ם והתוספות ורא"ש לא סברו הכי, אז קשה איך הם לא הביאו מחלוקת בזה, ואיך הם סתמו דבריהם כרש"י.

וכן יש להקשות על התוספות והרא"ש הנ"ל איך הם לא הביאו דברי רש"י כדי לחלוק עליו. וכן ראיתי בתוספות יו"ט על המשנה שם שכתב, "גיורת ומשוחררת. לפי שהעכו"ם שטופי זימה הן ובניהם ילדי זנונים המה, ולפיכך סתם תנן אע"פ שלא נבעלה אפילו פחותה מבת שלש ויום א', הרמב"ם והרא"ש." וכן ראיתי בפני משה על הירושלמי שם שפירש המשנה כהתוספות והרא"ש בלי חולק, שאף אם אינה נבעלה היא אסורה. ואף יש להקשות עליהם איך הם לא כתבו שאין זה דעת רש"י שם, ויש מחלוקת בדבר.

ועוד יש להקשות על רש"י, איך הוא כתב על המשנה ביבמות שדוקא אם נבעלה הגיורת אסורה לכהן, הלא מצינו בקידושין עח. שכתוב "מזרע בית ישראל", שאין

הטעם משום ביאה, אלא כל שאינה בת ישראל פסולה לכהן.

ג) **ולכן** נראה שי"ל שהראשונים והאחרונים הנ"ל סברו שאין מחלוקת בזה, ואף רש"י הסכים לדעת הרמב"ם והתוספות והרא"ש, ומ"ש רש"י "דביאת עכו"ם ועבד פסלה", לאו דוקא הוא אלא שמחזיקין לה כנבעלה, אבל לא בעינן ביאה דוקא. וכן יש לפרש ביבמות ס: "תניא ר" שמעון בר יוחי אומר גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד כשירה לכהונה, שנאמר וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר החיו לכם, והרי פנחס עמהם, ורבנן לעבדים ולשפחות, אי הכי בת שלש שנים ויום אחד נמי... הוי אומר בראויה ליבעל הכתוב מדבר." ע"ש כל הסוגיא. הרי מבואר שלרשב"י כל בת יותר משלש שנים היא ראויה לביאה, ואף אם היא אינה נבעלה, מ"מ פסולה היא לכהן, וכן כתב רש"י שם, "בראויה ליבעל אע"פ שלא נבעלה." ע"ש. ועל פחות מבת שלש לרשב"י אין איסור אם אינה נבעלה כמ"ש התוספות שם בד"ה בראויה, ועיין במזרחי בפר" במדבר פ"לא. על דברי התוספות. וכתב רש"י שם שבפחות משלש שנים, "לא מחזקינן לזונה" לרשב"י. ועיין עוד ברש"י בקידושין עח. שפירש שיטת רשב"י וכתב, "ור" שמעון אפילו גיורת עצמה מכשיר ובלבד שלא תהא ראויה לביאה בגיותה דתיפוק לה מכלל זונה."

ולפי זה יש לדון על שיטת חכמים שפליגי על רשב"י. ונראה שי"ל שאף הם סברו שביותר משלש שנים רק ראויה לביאה בעינן ולא בעינן ביאה דוקא. ובפחות משלש שנים אף שהיא אינה ראויה לביאה ואין מחזקינן לה לביאה, מ"מ עדיין היא אסורה לכהן וצריך לפרש דהטעם הוא משום שעדיין היא אינה בת ישראל והיא באה מן העכו"ם השטופים בזמה, וכמ"ש בקידושין עח. מפסוק ביחזקאל, "מזרע בית ישראל". ולכן נראה שאף החכמים סברו שלא בעינן נבעלה דוקא. ולכן הכי יש לפרש דברי רש"י על המשנה הנ"ל, שהוא לאו דוקא, וקשה הוא לומר שהחכמים שהחמירו על רשב"י בפחות משלש שנים, עדיין הקילו לומר שדוקא ביאה בעינן, אלא ודאי יותר נראה לומר שאף הם הסכימו שביותר משלש שנים רק ראויה לביאה בעינן כיון שכתוב "מזרע בית ישראל", ולכן הא דכתב רש"י "דביאת עכו"ם ועבד פסלה", דהיינו ראויה לביאה אם היא יותר משלש שנים, ואף בפחות משלש שנים עדסיין היא אסורה כיון שהיא אינה בת ישראל, וכדמשמע מפסוק "מזרע בית ישראל", הובא בקידושין עח. הנ"ל.

שוב ראיתי בערוך השולחן באה"ע ס"ו. אות כב. שהוא כתב לבאר דעת רש"י על המשנה, "דביבמות כוונתו להראויה לביאה". וזה כשפירשתי. (ומ"ש הערה"ש שם לחלק בין איסור דרבנן ודאורייתא עיין לקמן שכתבתי כעין זה לדעת רש"י). ולפי זה שפיר י"ל שרש"י סבר כהרמב"ם והתוספות והרא"ש הנ"ל, ואין להקשות איך לא כתבו הפוסקים הנ"ל שיש מחלוקת ביניהם, ודלא כסברת הב"ש בזה.

הרי מצינו שלדעת הב"ש רש"י חולק על שאר הפוסקים ואם הגיורת אינה נבעלה היא מותרת לכהן, וצ"ל לדעתו שאין ראיה משיטת רשב"י שרק ראויה לביאה בעינן לפוסלה לכהן, שרשב"י סבר את זה כיון שהוא למד את זה ממלחמת המדינים, אבל לחכמים שסברו שהנשים והטף התם הוו רק לעבדים ולשפחות, אין ללמוד מהתם לדין של איסור זונה לכהן. אלא דוחק לומר כן, כיון שעדיין קשה הסוגיא בקידושין עח. שנראה מהתם שכל שאינה בת ישראל פסולה לכהן ואין הדבר תלוי בביאה כלל, אם לא תאמר שחכמים לא סברו דרשה זו מיחזקאל כיון שלא מצינו דעתם בזה בסוגיא שם, אלא נראה שדחוק מאד לומר כן בלי ראיה. ולכן יותר נראה לומר שאף רש"י סבר כהראשונים הנ"ל כדביארתי לעיל, ולפי זה נראה שהוא קשה לצרף שיטת רש"י לס"ס להתיר בנד"ד.

ד) **ולענ"ד** כשאני לעצמי יש לפרש שיטת רש"י באופן אחר, והוא שיש שני איסורים נפרדים, אחד הוא האיסור מן התורה של זונה, וזה תלוי דוקא בביאה אף בגיורת, והאיסור אחר הוא איסור מדברי קבלה שהוא "מזרע בית ישראל", ובזה אף אם הגיורת אינה נבעלה עדיין יש איסור מדברי קבלה, וזה כמ"ש הראב"ד בפ"יח. הל"ג מהל" איסורי ביאה והרשב"א ביבמות ס:, וכן הוא בריטב"א שם בד"ה ובדורו, שכתב, "וי"ל דקרא דיחזקאל אסמכתא בעלמא היא". ואף שי"ל שלדעת הראב"ד ודעימיה עדיין יש איסור תורה, וכמ"ש הראב"ד בהל" איסורי ביאה פ"טז. ב. "והלא גיורת לכהן אסורה מדאורייתא", מ"מ י"ל שרש"י סבר שהוא אסמכתא בעלמא ואסור מדרבנן. ולפי זה מ"ש רש"י על המשנה ביבמות ס: שהטעם שגיורת זונה הוא משום ביאת עכו"ם כן הוא שבזה יש איסור תורה, אבל הוא לא איירי התם באיסור אחר של "מזרע בית ישראל" שהוא מדברי קבלה, שזה דבר אחר לגמרי מאיסור של זונה, והמשנה שם איירי רק לגבי זונה. ונראה שכך יש לפרש המחלוקת בין רשב"י וחכמים, שהם מסכימים שהאיסור תורה של זונה תלוי בביאה דוקא, אלא שרשב"י החמיר ביותר מג' שנים שאף ראויה לביאה

פסולה, אבל חכמים שלא למדו דין זה ממלחמת המדינים לא סברו הכי אלא דוקא ביאה פסלה מטעם זונה, אבל אף החכמים מודים שאין להתיר גיורת שאינה נבעלה והוא מאיסור אחר, דהיינו מאיסור דברי קבלה ואסמכתא בעלמא הנ"ל של מזרע בית ישראל. ובבת פחותה משלש שנים י"ל כולם מודים שיש איסור של זונה אם היא נבעלה וכמבואר בתוספות ביבמות שם בד"ה בראויה, אבל אם לא נבעלה אז רשב"י התיר כיון שלדעתו אין איסור כאן מדברי קבלה כמבואר דעתו בקידושין עח., ולחכמים יש איסור של דברי קבלה אף בפחות משלש שנים כיון שהם לא פירשו הפסוק ביחזקאל כרשב"י. הרי מצינו שרשב"י וחכמים חולקים בשני איסורים, דהיינו בזונה החכמים הקילו אף ביותר משלש שנים אם הגיורת לא נבעלה, ורשב"י החמיר, וגם הם חולקים באיסור מדברי קבלה בבת פחותה משלש שנים. ולכן אף שהסוגיא ביבמות ס: איירי לגבי האיסור של זונה כמבואר בפירוש רש"י שם, מ"מ התם איירי רק באיסור תורה אבל אה"נ שיש איסור אחר מדברי קבלה של מזרע בית ישראל, וזה מבואר בקידושין עח. ולכן מ"ש רש"י שם בקידושין, "ור" שמעון אפילו גיורת עצמה מכשיר ובלבד שלא תהא ראויה לביאה בגיותה דתיפוק לה מכלל זונה." נראה לאו דוקא הוא, דהיינו שבגיורת ביותר מבת שלש שנים יש איסור תורה של זונה וגם איסור מדברי קבלה, אלא שרש"י תפס האיסור תורה כיון שהוא יותר חמור. ולפי זה הא דכתב רש"י על המשנה ביבמות סא. לגבי גיורת שביאת עכו"ם פסלה, דהיינו דוקא מצד איסור זונה כמבואר שם במשנה לדעת חכמים, אבל עדיין י"ל שיש איסור אחר של דברי קבלה אף שהיא לא נבעלה. ולכן מצינו שאף לרש"י לחכמים שקי"ל כוותם, אין היתר לגיורת שלא נבעלה, שאף שאין איסור מן התורה של זונה מ"מ עדיין יש איסור מדברי קבלה שהוא אסמכתא בעלמא. ופירוש זה בדעת רש"י הוא כעין הפירוש של הערה"ש הנ"ל שמחלק בין איסור דאורייתא ומדרבנן שאף כאן יש חילוק בין זונה מן התורה ואיסור מיחזקאל שהוא אסמכתא, אלא לענ"ד לחכמים אף ביותר מג' שנים אם הגיורת לא נבעלה אין איסור תורה של זונה, ומ"ש רש"י על המשנה ביבמות סא. שביאת עכו"ם פסלה מטעם זונה, הוא דוקא ודלא כערה"ש שכתב שהוא לאו דוקא. ולכן לכאורה נראה שאין שיטת רש"י מועיל בנד"ד להתיר כיון שעדיין יש איסור דרבנן, ודלא כנראה מהב"ש שאין איסור כלל לדעת רש"י.

אלא נראה שלפי פירוש זה בדעת רש"י עדיין יש מקום להתיר ע"י ס"ס, דהיינו ספק אם הוא כהן או לא ואת"ל שהוא כהן שמא שאין כאן איסור בגיורת שאינה נבעלה אלא מדרבנן, ובס"ס עדיין יש להתיר שמצד האיסור מדרבנן יש לחזור לומר ספק שמא הוא אינו כהן וספק דרבנן לקולא. וכבר כתבו אחרונים שמועיל ס"ס כזה, עיין בברכ"י א"ח ס"קפו. סוף אות ד. בשם הב"י בי"ד ס"פג. והש"ך והפר"ח, "דדגים מלוחים כמו הירי'נגאס מותרים מטעם ס"ס, ספק אם נמלחו עם דגים טמאים, ואת"ל נמלחו שמא לא היה בהם שומן ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן כלומר דמן התורה איכא ס"ס, ואע"ג דמדרבנן אסיר דאין להם שמנונית, מ"מ איכא חד ספיקא נמי מדרבנן שמא לא נמלחו עם הטמאים ולקולא." ע"ש. וכן הוא ברעק"א ס"כה. בד"ה ולדינא, ע"ש. וכן י"ל בנד"ד.

אלא נראה שאין לסמוך על דעת רש"י בזה, כיון שאין דעתו ברור, שאף שפירשתי בדעתו שיש רק איסור מדרבנן אם הגיורת לא נבעלה, מ"מ הלא כבר כתבתי שנראה משאר הפוסקים זולת הב"ש שדעת רש"י כשאר הראשונים שיש איסור תורה בגיורת לכהן אף אם היא לא נבעלה.

ה) **ועכשיו** יש לדון בספק אחר בנד"ד, דהיינו שכל כהן בזמן הזה הוי בגדר של ספק כיון שאין לנו כהן מיוחס. וכן הוא ברשד"ם באה"ע ס"רלה. לגבי ספק שבויה, דהיינו שמא אין אשה זו שבויה ואת"ל שהיא שבויה שמא אין איש זה כהן. וזה על פי הריב"ש בס"צד. שכתב שכהנים בזה"ז אין להם כתב יחס, אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרותן ראשון. וכן הוא ביעב"ץ ח"א ס"קנה. וכן הוא בשבות יעקב ח"א ס"צג. ע"ש. אלא במהרח"ש ח"ג ס"נד. חולק על זה, וכן הוא במהרי"ט בס"קמט. וס"פה. שהוא חולק על סברת הרשד"ם, וכן הוא בחוט השני ס"יז. וכן הוא בחקרי לב אה"ע ס"ב. וכן הוא בפתה"ד בס"קכח. אות ד. בד"ה מעתה, וכן הוא בערוך השולחן י"ד ס"שה. אות נה. ועיין בשער המלך בפ"יט. הל" איסורי ביאה הל"כג. שהקשה על הרשד"ם שאין כאן ס"ס הנ"ל, "שהרי הו"ל ס"ס בתרי גופים, וכל ס"ס בתרי גופים לא אמרינן כמ"ש הרא"ם", דהיינו לגבי טומטום אינו מוציא את מינו עיין בא"ח ס"תקפט. ד. וס"תרפט. ג. והאחרונים שם, ובש"ך כללי ס"ס אות ב. ובמוצל מאש ס"יג. ובשער המלך הל" מקואות סוף כלל ג. וברעק"א ס"ו. ח"א. ס"ס. (ועיין בבנין ציון ח"א ס"ס. שהביא ראיה כנגד הרא"ם מנדה לג:, ועיין בכו"פ בבית הספק בד"ה כתב הש"ך בשם, שהוא הביא ראיה כנגד הרא"ם מפ"ק דכתובות לגבי אלמנת עיסה. ועיין בערך השולחן ח"מ ח"ג בקונטרס ספר הזכרון מע"ס אות יא. שכתב שאין לומר סברת הרא"ם באיסור דרבנן שמצינו בא"ח ס"תצז. דספק מוכן מותר ביו"ט שני משום

ס"ס אף דהוי ס"ס בתרי גופי ע"ש. ולכן לפי זה דברי הרשד"ם נכונים ששבויה היא רק איסור דרבנן, ועיין במהרי"ק שורש קס. שכתב שאיסור קל הוא בשבויה במאד מאד, ולכן בכל מקום אמרו בשבויה הקילו.)

ויש להסתפק בדעת מרן אם הוא הסכים לדעת הרשד"ם או לא, ושמעתי מחכם אחד שיש להביא ראיה לזה ממ"ש מרן באה"ע ס"ב. ה. וז"ל "משפחה שנתערב בה ספק חלל, כל אשה כשרה שנשאת לאחד מאותה משפחה ונתאלמנה אסורה לכהן לכתחילה, ואם נשאת לא תצא מפני שהם שתי ספקות שמא זו אלמנת אותו חלל שמא אינה אלמנתו, ואם נאמר שהיא אלמנתו שמא אינו חלל". הרי שאחד ספק באלמנה ואחד בספק חלל, ולכן נראה מזה שי"ל ס"ס בתרי גופי. ולכן שפיר הוא לומר שמרן הסכים להרשד"ם. אלא לענ"ד אין מכאן ראיה כלל, שאף שנראה מלשון מרן שהספק באלמנה כיון שהוא כתב "שמא זו אלמנת אותו חלל", מ"מ העיקר כאן שהשני הספיקות באיש, דהיינו ספק אם איש זה הוא הספק חלל שנתערב באותה משפחה, ואף את"ל שהוא האיש, מ"מ עדיין יש ספק אם הוא חלל או לא. הרי השני הספיקות בגוף אחד. (וכעת יצא לאור הספר שאלו לברוך חלק אה"ע, וראיתי שם בס"רסג. בתוספת ברכה לרה"ג בנו, שהוא הביא מ"ש מרן הנ"ל באה"ע ס"ב. ה. ושיש להוכיח מזה שמרן לא סבר כהרא"ם ע"ש. ולענ"ד כתבתי.) ויש להביא ראיה שמרן לא סבר כהרשד"ם ממ"ש מרן באה"ע ס"ז. כ. "כהן שבא על ספק זונה או על ספק גרושה הרי זה ספק חללה וולדה ספק חלל." שלכאורה נראה שאף כאן יש הס"ס של הרשד"ם הנ"ל, דהיינו שמא אין איש זה כהן כיון שאין יחוס בזמן הזה, ואת"ל שהוא כהן שמא אשה זו אינה זונה או גרושה. ולכן נראה שמרן לא סבר כהרשד"ם כלל. אלא י"ל שדוקא התם י"ל שמרן פליג על הרשד"ם כיון שיש ס"ס בתרי גופים דהיינו הכהן והאשה, וכמו שהקשה השער המלך הנ"ל, אבל בנד"ד י"ל שהשני הספיקות בגוף אחד דהיינו הכהן, והוא שהספק אם הוא כהן או לא הוא עליו, והספק אם כהן מותר בגיורת שאינה נבעלה עליו גם כן, ולכן אפשר שאף מרן יודה לס"ס זה.

אלא לענ"ד אין לסמוך על ספק הנ"ל כדי לומר שמא אין איש זה כהן, שנראה שאין זה דעת מרן, שכתב מרן בס"ו. א. לגבי כהן, "ואסור בחלוצה מדרבנן לפיכך אם עבר ונשא ספק חלוצה א"צ להוציא". הרי אם אין ספק, כופין אותו להוציא. וכתב על זה השבות יעקב הנ"ל שאפשר להשוות דעת מרן אם הרשד"ם, שהוא מיירי "דוקא בכהנים מיוחסים כמו בזמן הש"ס אם נמצאו כן בזמנינו אז כופין אותו להוציא, משא"כ בכהן בזמן הזה שאינם מוחזקים וידועים לכהנים גמורים רק כח ספק, אין להחמיר עליהם באיסור דרבנן." ולענ"ד אין זה נכון כלל בדעת מרן, שודאי מרן איירי בכהנים בזמן הזה ואף שאין להם יחוס, ועדיין סבר מרן שיש להוציאו מחלוצה. ולכן ודאי שמרן לא סבר כהרשד"ם בזה. הרי מצינו שאף שיש כאן רק ספק אחד של שמא אין איש זה כהן, עדיין אין לסמוך עליו.

אלא עדיין י"ל בזה ס"ס כנגד מרן, דהיינו שאף שמרן לא סבר כספק זה דהיינו שמא אין איש זה כהן, מ"מ עדיין יש לצרף ספק זה לספק אחר, דהיינו שמא ההלכה כרש"י לפי שיטת הב"ש הנ"ל, ויש בזה ס"ס להתיר כהן לגיורת שלא נבעלה.

ו) **אלא** נראה שזה אינו, ויש לדון בנד"ד שכתב מרן בס"ו. ח. בלשון סתם כדברי הרמב"ם, "וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחות מבת ג' שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה." נראה מזה שמרן לא סבר כנראה מרש"י ביבמות סא. וכדפירש הב"ש שאם הגיורת לא נבעלה אז אינה אסורה לכהן, שהלא הוא תופס הלשון של הרמב"ם שכל שאינה בת ישראל אסורה, ואין הדבר תלוי בביאה כלל. ועוד נראה שמרן איירי אף בזמן הזה שאין לכהנים יחוס. ולכן אף שי"ל ס"ס שמא ההלכה כרש"י כמו שפירש הב"ש לדעתו, ושמא אין איש זה כהן, מ"מ נראה שמרן לא סבר כס"ס זה כלל, כיון שהוא אסר הדבר. ולכן נראה שאין לסמוך על ס"ס זה, ואף שסברו כמה אחרונים שי"ל ס"ס אף כנגד מרן כמבואר בדבריהם, מ"מ במקום שמצינו שמרן אסר אף במקום שהשני ספקות באים כאחד, אז אין לזוז מדעתו.

וכן נראה מהדבר משה ח"ג י"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב י"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר אבל אם מרן פסק לאסור אף כשיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. וכן הוא לר" יצחק יוסף בספרו איסור והיתר בכללי ס"ס אות ט. שכתב שרק כשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרינן שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן שהשני ספיקות באים כאחד, ובזה אמרינן ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרינן שאפשר שאף הוא מודה לזה, אבל אם מרן אוסר

אף באופן שהשני ספיקות באים ביחד גם אנו אסרינן, שהלא גילה דעתיה בזה להחמיר ואין להקל כנגד דעתו, ע"ש שקצרתי. וכן הוא בנד"ד שאף שהשני ספקות באו כאחד, דהיינו שמא הוא אינו כהן ושמא הלכה כרש"י וכדעת הב"ש, מ"מ עדיין אסר מרן, ולכן ודאי דהכי נקטינן ואין להתיר הדבר, ובפרט לפי מה שפירשתי בדעת רש"י שיותר נראה שאף הוא סבר כהרמב"ם והתוספות והרא"ש לאסור אף אם הגיורת לא נבעלה. כן נראה לענ"ד.

למסקנה נראה שאין לסמוך על הס"ס הנ"ל להתיר לכהן לישא גיורת שלא נבעלה.

סימן ק.

שאלה: האם ספק כהן מותר לישא גיורת.

תשובה: א) **נשאלתי** באיש שאין לו ידיעה ברורה אם הוא כהן או לא, אם הוא מותר לישא גיורת כיון שי"ל שהאיסור גיורת לכהן הוא רק מדרבנן, וי"ל ספק דרבנן לקולא. ואף את"ל שיש איסור מן התורה בגיורת, מ"מ עדיין י"ל ס"ס, דהיינו שמא אין איש זה כהן כלל, ואף את"ל שהוא כהן, אז הלא לדעת הרשד"ם באה"ע ס"רלה. כל הכהנים בזמן הזה הם בתורת ספק כיון שאין להם יחוס, ואף שי"ל שזה ס"ס בחדא ספיקא דהיינו שמא הוא אינו כהן, מ"מ עדיין י"ל שס"ס כזה מועיל והוא אינו כהן, ויש להתיר.

ולענ"ד אין להתיר הדבר. בתחילה יש לדון אם האיסור גיורת לכהן הוא מן התורה או לא. כתב הרמב"ם בפ"טז. בהל" איסורי ביאה הל"א. "פצוע דכא וכרות שפכה שנשאו בת ישראל ובעלו לוקין שנאמר לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'. ומותרין לישא גיורת ומשוחררת, ואפילו כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גיורת ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו, ואפילו נתינה או אחד מן הספיקות מותרת לו." ובהל"ב. כתב, "הואיל ופצוע דכא אסור לבוא בקהל לא גזרו בו על הנתינים ולא על הספיקות, אבל פצוע דכא וכרות שפכה אסור בממזרת ודאית שהרי אסורה מן התורה." וכתב על זה הריטב"א ביבמות עו. בד"ה הדר, "אמר בירושלמי בפירוש דלמאן דשרי פצוע דכא בנתינה מותר נמי בממזרת, ושלא כדברי הרמב"ם ז"ל שכתב שהוא מותר בגיורת ונתינה ואסור בממזרת, כי הוא סובר דגיורת לכהן ונתינה לישראל אסורות מדבריהם וממזרת אסור תורה ולא הותרו לו אלא איסור מדבריהם, וליתא כדמוכח סוגיין במסקנא ובכל דוכתי נמי אסור תורה וכדבעיא למימר קמן, וגיורת נמי איסור תורה היא לכהן כדכתב בפרק הבא על יבמתו." הרי שאף שהריטב"א פליג על הרמב"ם, מ"מ מצינו שהוא פירש לנו שלדעת הרמב"ם הנ"ל יש רק איסור דרבנן בגיורת לכהן. ולכן כיון שמרן בס"ה. א. פסק כלשון הרמב"ם הנ"ל, י"ל דהכי קי"ל שהאיסור הוא רק מדרבנן.

ולענ"ד אין זה כוונת הרמב"ם כלל, אלא מ"ש הרמב"ם בהל"ב הוא אינו חוזר על פ"ד כהן, אלא על פ"ד ישראל, ובישראל יש לחלק בין איסור תורה או דרבנן. אמנם הכהן כיון שאין בו קדושת כהן הוא מותר אף בגיורת אף שהיא אסורה מן התורה לכהן אחר, וזה מבואר בהל"א שם. ולכן נראה שאין ראיה מהרמב"ם כלל. ושוב ראיתי שכן כתב הריטב"א עצמו ביבמות ס. בד"ה ובדורו, "וכן כתב הרמב"ם ז"ל דגיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד פסולה מן התורה משום זונה." הרי מכאן שהריטב"א סבר שאף להרמב"ם יש איסור תורה לכהן לישא גיורת.

שוב ראיתי שכבר דן בזה הכפי אהרן בח"א אה"ע ס"א. שאחר שהוא הביא דברי הריטב"א הנ"ל שסבר שיש רק איסור דרבנן לדעת הרמב"ם בכהן לגיורת, הוא כתב, "אלא דדברי הריטב"א אלו בקושטא מרפסן איגרי, דאיך יתכן לומר בדעת הר"מ דגיורת לכהן איסור מדבריהם, שהרי בפ"יז. כתב שלש נשים נאסרו על הכהנים גרושה זונה וחללה וכו', כל כהן שנשא אחת משלש אלו לוקה. ובריש פ"יח. כתב, מפי השמועה למדו שהזונה האמורה בתורה היא כל שאינה בת ישראל, ור"ל דזונה האמורה בתורה דלוקה עליה כמו שמבואר מתוך השגת הראב"ד ע"ש. ועלה כתב הרמב"ם בהל"ג. וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחות מג' שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה, ור"ל שלוקה עליה משום זונה". הרי שפשוט שסבר הרמב"ם שיש איסור תורה בגיורת. ועוד כתב הכפי אהרן שם, "ויותר מזה תמצא בהר"מ בפ"יט. כי מתחילת הפרק עד הל"ה. ביאר כל דיני חלל מן התורה, ובהל"ו. כתב, וכן כהן הבא על הגיורת ומשוחררת חללה וזרעו ממנה חללים, ובהל"ח. ביאר דין החלוצה שהוא מדבריהם וכתב, וזרעו חללים מדבריהם, ובהל"ט. כתב כהן שבא על ספק זונה כגון ספק גיורת או משוחררת הרי זה ספק חללה, ובהל"י. כתב, נמצאו החללים ג' חלל מן התורה וחלל מדבריהם וספק חלל וגו'. הנה בביאור כתב דגיורת ומשוחררת לכהן הם אסור מן התורה, וספק גיורת הוא ספק חלל, ואיך יאמר הריטב"א בדעת הרמב"ם דגיורת הוי מדבריהם וצ"ע. שוב ראיתי

להריטב"א גופיה בפ" הע"י ס. בד"ה ובדורו, כתב ... וכן כתב הרמב"ם דגיורת פחות מבת ג"ש פסולה מן התורה משום זונה... עכ"ל. ודבריו סתראי נינהו." הרי מ"ש הכפי אהרן ברור מללו שודאי שסבר הרמב"ם שיש איסור תורה לכהן לישא גיורת, ואין ספק בזה, אלא הקושיא היא דוקא על הריטב"א שסותר את עצמו בפירושו בדברי הרמב"ם. ולכן נראה ברור שיש לומר בדעת הרמב"ם שיש איסור תורה בגיורת, וכן י"ל בדעת מרן שכתב כדברי הרמב"ם.

ב) **ועוד** יש לדון בזה, והוא במ"ש הארעא דרבנן מע"ג. בהשמטה אות לז. "גיורת דאסורה לכהן כתבו התוספות פ" הבע"י סא. ד"ה אין, דאסור גיורת לכהן אין איסור' לכהן אלא מדרבנן, והא דמשמע בסוגיא דהתם דאסורה מן התורה משום זונה, היינו כשנודע שזינתה דוקא." ולענ"ד אין זה כוונת התוספות שם, שהמעיין שם יראה שיש חילוק בין כהן הבא על עכו"ם, ובין כהן הבא על גיורת, שבבא על עכו"ם יש איסור של זונה דוקא בשזינתה, אבל בגיורת יש איסור תורה אף דלא זינתה. וכך כתבו התוספות בסוף דבריהם שם לגבי כהן הבא על העכו"ם, "ויש לומר דרבא לא פליג אלא היכא דזינתא דיליף מזונה ישראלית כדקאמר רבא, אבל לא זינתה מודה דלא מיתסרא משום זונה כדקאמר אביי משום דכתיב לא יחלל, והיכא דלא זינתה הוצרכו לגזור, אבל גיורת דשייך בה קיחה וחילול אסורה משום זונה אע"ג דלא זינתה." הרי בגיורת יש איסור תורה לכהן משום זונה אף שלא זינתה.

ועוד י"ל שאף שלדעת הראב"ד בהל" איסורי ביאה פ"יח. ג. האיסור של גיורת הוא מקבלה כמבואר בקידושין עח. מפסוק מיחזקאל, מ"מ עדיין הוא סבר שזה איסור מן התורה כמו שהוא כתב בפ"טז. בהל" איסורי ביאה הל"ב, "והלא גיורת לכהן אסורה מדאורייתא". וכן י"ל בדעת הרשב"א שאזיל בשיטת הראב"ד כמבואר ביבמות ס: ע"ש. ואף הריטב"א הנ"ל כתב שלדעתו יש איסור תורה בגיורת לכהן. ואף שכתבתי במקום אחר (עיין תשובה הקודמת) שאפשר לפרש בדעת רש"י שהפסוק ביחזקאל בקידושין עח. הוא רק אסמכתא בעלמא, מ"מ כל זה אם היא אינה נבעלה, אבל כתב רש"י ביבמות סא. על המשנה התם שאיירי בזונה מן התורה שבגיורת ביאת עכו"ם פסלה. ולכן אם יש ביאה ודאי היא פסולה לכהן מן התורה אף לדעת רש"י.

ולכן בנד"ד נראה שודאי יש כאן איסור תורה, ואין לומר כאן שכיון שיש ספק אם הוא כהן או לא, שספק דרבנן לקולא, אלא אדרבה י"ל ספק דאורייתא לחומרא.

ג) **ועכשיו** יש לדון אם יש לעשות ס"ס הנ"ל, דהיינו ספק אם איש זה כהן או לא, ואף את"ל שהוא כהן, מ"מ בזמן הזה יש ספק בכל הכהנים שמא הם אינם כהנים כלל, ולכן יש להתיר לכהן זה לישא גיורת. ונראה ששפיר הוא לומר ס"ס זה אף שהוא חד ספק, דהיינו ספק אם הוא כהן או לא, ואף שמצינו בתוספות כתובות ט. בד"ה ואב"א דספק ספיקא משם אחד הוי כחד ספיקא, מ"מ מצינו שהרמב"ם חולק על זה כמבואר ברב המגיד בהל" איסורי ביאה פ"ג. הל"ב. ע"ש (ועיין אג"מ ח"ד א"ח ס"סב. בזה). ועוד כבר כתב הש"ך בכללי ס"ס אות יב. שאם אחד מהשני ספיקות מתיר יותר עדיין יש להתיר, כגון ס"ס לגבי כלי עכו"ם, ספק נשתשמו בו היום ואת"ל נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו בדבר שהוא פוגם בעין או שאין נותן טעם. הרי לא אמרינן כאן שכל הספק חדא ספיקא נינהו, דהיינו אם יש כאן טעם לפגם או לא, וזה מפני שספק אחד מתיר יותר מן השני כמבואר בש"ך שם. ועיין עוד בזה בפר"ח שם אות יב. ובדברי מהרי"ט אלגזי בפ" שני דבכורות בדף י. בד"ה וראיתי להרב. ולפי זה כן י"ל בנד"ד שהספק שמא אין כהן כלל בזמן הזה מתיר יותר מהספק שמא שאיש זה הוא אינו כהן.

ועוד יש לחזק ס"ס זה, שמצינו ברשד"ם באה"ע ס"רלה. לגבי ספק שבויה, שהוא עשה ס"ס, דהיינו שמא אין אשה זו שבויה ואת"ל שהיא שבויה שמא אין איש זה כהן. וזה על פי הריב"ש בס"צד. שכתב שכהנים בזה"ז אין להם כתב יחס, אלא מפני חזקתן נהגו היום לקרותן ראשון. ומצינו שהקשה השער המלך בפ"יט. הל" איסורי ביאה הל"כג. על הרשד"ם שאין כאן ס"ס הנ"ל, "שהרי הו"ל ס"ס בתרי גופים, וכל ס"ס בתרי גופים לא אמרינן כמ"ש הרא"ם", דהיינו לגבי טומטום אינו מוציא את מינו עיין בא"ח ס"תקפט. ד. וס"תרפט. ג. והאחרונים שם, ובש"ך כללי ס"ס אות ב. ובמוצל מאש ס"יג. ובשער המלך הל" מקואות סוף כלל ג. וברעק"א ס"ו. אמנם בנד"ד אין הס"ס בתרי גופים, אלא השני ספיקות הם על איש אחד, ולכן שפיר לומר ס"ס זה. (ועיין בבנין ציון ח"א. ס"ס. שהביא ראיה כנגד הרא"ם מנדה לג:, ועיין בכו"פ בבית הספק בד"ה כתב הש"ך בשם, שהוא הביא ראיה כנגד הרא"ם מפ"ק דכתובות לגבי אלמנת עיסה. ועיין בערך השולחן ח"מ ח"ג בקונטרס ספר הזכרון מע"ס אות יא. שכתב שאין לומר סברת הרא"ם באיסור דרבנן שמצינו בא"ח ס"תצז. דספק מוכן מותר ביו"ט שני משום ס"ס אף דהוי ס"ס בתרי גופי ע"ש. ולכן לפי זה דברי הרשד"ם נכונים ששבויה היא רק איסור דרבנן, ועיין במהרי"ק שורש קס. שכתב שאיסור קל הוא בשבויה במאד מאד, ולכן בכל מקום אמרו בשבויה הקילו.)

ולפי זה אין להקשות על ס"ס זה מדברי מרן באה"ע ס"ז. כ. שכתב, "כהן שבא על ספק זונה או על ספק גרושה הרי זה ספק חללה וולדה ספק חלל." שלכאורה נראה שאף כאן יש הס"ס של הרשד"ם הנ"ל, דהיינו שמא אין איש זה כהן כיון שאין יחוס בזמן הזה, ואת"ל שהוא כהן שמא אשה זו אינה זונה או גרושה. ולכן נראה שמרן לא סבר כהרשד"ם כלל, אלא שיש לדחות קושיא זו מדברי מרן בנד"ד כיון שי"ל שמרן לא סבר כהרשד"ם משום שיש שני ספיקות בתרי גופים, דהיינו בכהן ובספק גרושה או זונה, אבל בנד"ד י"ל שאף מרן מודה כיון שהשני ספיקות הם בגוף אחד כמו שכתבתי לעיל, דהיינו רק על איש זה אם הוא כהן או לא.

ועוד י"ל שנראה שמרן סבר שאין לעשות ספק אחד שמא אין כהן בזמן הזה, שהוא כתב בס"ו. א. לגבי כהן, "ואסור בחלוצה מדרבנן לפיכך אם עבר ונשא ספק חלוצה א"צ להוציא". הרי אם אין ספק, כופין אותו להוציא. וכתב על זה השבות יעקב בח"א ס"צג. שאפשר להשוות דעת מרן אם הרשד"ם, שהוא מיירי "דוקא בכהנים מיוחסים כמו שבזמן הש"ס אם נמצאו כן בזמנינו אז כופין אותו להוציא, משא"כ בכהן בזמן הזה שאינם מוחזקים וידועים לכהנים גמורים רק כח ספק, אין להחמיר עליהם באיסור דרבנן." ולענ"ד אין זה נכון כלל בדעת מרן, שודאי מרן איירי בכהנים בזמן הזה ואף שאין להם יחוס, ועדיין סבר מרן שיש לאוסרם בחלוצה. ולכן ודאי שמרן לא סבר כהרשד"ם בזה. הרי מצינו שאף שיש כאן רק ספק אחד של שמא אין איש זה כהן כיון שאין לנו כהן מיוחס בזמן הזה, עדיין אין לסמוך על זה לדעת מרן.

ג) **אלא** נראה דעדיין י"ל בזה ס"ס כנגד מרן, דהיינו שאף שמרן לא סבר כספק זה דהיינו שמא אין איש זה כהן, מ"מ עדיין יש לצרף ספק זה לספק אחר כדי לעשות ס"ס, דהיינו שאף את"ל שאין ספק בכל הכהנים בזמנינו, מ"מ שמא איש זה בנד"ד אינו כהן כלל כמבואר בשאלה, ועדיין יש להתיר.

אלא נראה שאין לסמוך על ס"ס זה, ואף שסברו כמה אחרונים שי"ל ס"ס אף כנגד מרן כמבואר בדבריהם, מ"מ במקום שמצינו שמרן אסר אף במקום שהשני ספקות באים כאחד, אז אין לזוז מדעתו. וכן נראה מהדבר משה ח"ג י"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב י"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר אבל אם מרן פסק לאסור אף כשיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. וכ"כ ר" יצחק יוסף בספרו איסור והיתר בכללי ס"ס אות ט. שרק כשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרינן שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן ששני הספיקות באים כאחד, ובזה אמרינן ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרינן שאפשר שאף הוא מודה לזה, אבל אם מרן אוסר אף באופן שהשני ספיקות באים ביחד גם אנו אסרינן, שהלא גילה דעתיה בזה להחמיר ואין להקל כנגד דעתו, ע"ש שקצרתי.

ולפי זה יש לדון במ"ש מרן בס"ג. ח. "אשה שלא שהתה שלשה חדשים אחר בעלה וילדה ואין ידוע אם בן ט' לראשון או בן שבעה לאחרון, והיה אחד מהן כהן והשני ישראל, הרי זה ספק כהן. וכן אם נתערב ולד כהן בולד ישראל והגדילו התערובות כל אחד מהם ספק כהן, ונותנים עליהם חומרי ישראל וחומרי כהנים נושאים נשים הראויות לכוהנה ואין מטמאים למתים ולא אוכלים בתרומה, ואם נשאו גרושה מוציאין ואין לוקים." הרי אף בזמן הזה אין לספק כהן לישא גרושה, אף שי"ל ס"ס הנ"ל. ולכן מצינו ששני ספקות באים כאחד בדברי מרן, ועדיין אסר מרן, ולכן אין להתיר כנגד דעתו.

למסקנה נראה שאף בזמן הזה אין להתיר ספק כהן לגרושה, ואין לעשות ס"ס בזה.

סימן קא.

שאלה: האם יש לחוש לשאלה אם יש הכרה ע"י טביעות עין בכלי שאין דרך בני אדם להשאיל, לגבי אשה שהיא עגונה.

תשובה: א) **נשאלתי** לבאר הדבר, ובפרט שנראה שלדעת מרן אין להתיר הדבר, אבל מצד אחר הוא קשה מאד לגבי האשה להשאירה בכבלי העגון. ואם אחרים אומרים לה, "למה תבכי, ולמה לא תאכלי, ולמה ירע לבבך", ודאי יש לה להשיב, "אם יש מכאוב כמכאובי, אשר עולל לי". ולכן אפרש את שיחתי.

כתב מרן בס"יז. כד. "מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימים והכירוהו בהם שהוא פלוני מעידין עליו, ואם ניטל אחד מאלו אע"פ שיש להם סימנים

מובהקים ביותר בכליו אינם כלום, דחיישינן לשאלה, אפילו היה להם סימנים בגופו ואפילו שומא אין מעידין עליו, אבל היה להם סימנים מובהקים ביותר מעידין עליו.״ הרי שלדעת מרן אין מועיל אף סימנים מובהקים ביותר בכלים שחיישינן לשאלה. ולכן אין מועיל סימן מובהק ביותר אף בכיס וארנקי וטבעת שאין דרכם להשאיל כמ״ש ביבמות קכ: ״טבעת חייש לזיופי כיס וארנקי מנחשי אינשי ולא מושלי.״ וכן כתב מרן בתשובתו בית יוסף דיני מסיח לפי תומו ס״ז. בד״ה ונראה, ״אבל הרי״ף והרא״ש כתבו מתני׳ סתמא דאע״פ שיש סימנין בגופו ובכליו, ולא הזכיר שמעידין על סימן מובהק שבכליו, וכן שום אחד מהפוסקים לא הזכיר דמעידין עליו אם מכירין כיסו וטבעתו וארנקי שלו, וליכא למימר דטעמא משום דבעדות אשה החמירו יותר מבגט ואבד ממנו, שיותר היקילו בעדות אשה מלגבי גט, ומשמע דסביר׳ להו לפוסקים כתירוץ אחר שכתבו התוספות דמעיקר׳ כי בעי לאיתויי מברייתא דמצאו קשור בכיס וכו׳, דסימנין דאורייתא הוה ס״ד דאדם אחר מצאו ומחזירו ע״י סימן זה שקשור בכיס, ולכך בעי למיפש׳ מינה דסימנין דאורייתא וכי אמר רבא דכ״ע סימנין דרבנן סבר דמיירי שמצאו בעצמו ומכיר הכיס בטביעות עין ונאמן במיגו שיכול לומר לא אבדתיו והכי מוקי הרא״ש הא דתנן בפ״ כל הגט, מצאו בחפיסה או בדלוסקמא אם מכירו כשר, דהיינו דוקא כשמצאו הוא עצמו וסמכינן אהכרתו ונאמן במיגו עכ״ל. ואם כן גבי עדות אשה דליכא למימר מיגו אין מעידין אפילו על כיס וארנקי וטבעת.״ ע״ש ובתוספות יבמות קכ. בד״ה אמר. וכל זה שלא כדעת הנ״י והר״ן בחידושיו בב״מ כז: בד״ה אי, בשם יש מי שאומר שפסקו דלא חיישינן לשאלה, וכן פסק הריטב״א כמ״ש המהרי״ט בח״ב ס״לה.

ב) **אלא** שראיתי בבאר היטב שם בס״ק עא. שכתב, ״היה מוליך פקדון הוי סימן מובהק דבפקדון לא חיישינן שיתנו לאחר דאין אדם רוצה שיהא פקדונו ביד אחר, תשובת ב״י ס״ז. מדיני גוי מסל״ת.״ הרי נראה מזה שלדעת מרן שבדבר שאין דרכם ליתן לאחר לא חיישינן לשאלה. אלא לענ״ד נראה שהמעיין בתשובת הב״י יראה שהוא כתב את זה רק לדעת המרדכי שסבר כהנ״י והר״ן הנ״ל שאין לחוש לשאלה בדבר שאין דרכם ליתן לאחר. וכן הוא שם בד״ה ונראה, שכתב מרן לגבי דעת המרדכי, ״ואם כן כיון שמרת יהודית אומרת שמסרה לבעלה של זו י׳ ליטרין להוליך לאחיה וחזקה שלא הוציאם מתחת ידו, זה הוא ודאי והוי סימן מובהק גמור מדאורייתא ואין לך סימן גמור גדול הימנו וליכא למיחש שהשאילן או הפקידן לאחר הילכך איתתא שריא לכ״ע... אבל הרי״ף והרא״ש כתבו מתני׳ סתמא דאע״פ שיש סימנין בגופו ובכליו ולא הזכיר שמעידין על סימן מובהק שבכליו, וכן שום אחד מהפוסקים לא הזכיר דמעידין עליו אם מכירין כיסו וטבעתו וארנקי שלו...״. הרי נראה שאחר שפירש מרן דברי המרדכי הוא כתב שהרי״ף והרא״ש לא סברו כן. ולכן כיון שמרן פסק כהרי״ף והרא״ש שאף בדבר שאין דרכם ליתן לאחר עדיין אין לסמוך עליו, נראה דהכי קי״ל ודלא כנראה מהבאר היטב. ומ״ש מרן ״הילכך איתתא שריא לכ״ע״, אין פירושו שאיתתא שריא אף להרי״ף והרא״ש, אלא שלדעת המרדכי אשה זו מותרת בנישואין לכל אדם בעולם, והיא אינה אסורה לכל אדם משום אשת איש. מ״מ עדיין י״ל שלא מועיל לדעת הרי״ף והרא״ש כמבואר בדברי מרן שם, כן נראה לענ״ד.

ואת״ל שאיך כתב מרן שיש לחוש לשאלה בארנקי וכדומה לגבי עיגון, הלא הוא פסק בס״קלב. ד. שאין לחוש לשאלה בגט בארנקי. בזה יש לתרץ כמ״ש הב״ש בס״יז. ס״ק סט. ״בגט הבעל דבר בפנינו ולא אמר דהשאיל לא חיישינן לשאלה, אבל כאן חיישינן לשאלה שמא השאיל הבעל״. ועיין עוד בנו״ב מה״ק אה״ע ס״לז. מה שהוא פירש בזה.

ג) **אלא** שיש להקשות על שיטת מרן. בכ״מ בהל״ גירושין פ״יג. הל״כא. הוא כתב שבדרך כלל יש שלוש מיני סימנים ״סימנים מובהקין ביותר כגון נקב יש בו בצד אות פלוני וסימן כזה סומכין עליו אפילו לענין א״א. ויש סימנים גרועים ביותר כגון ארוך וגוץ וסימן כזה אין סומכין עליו אפילו לענין דיני ממונות. ויש סימנים מובהקין קצת ובהני הוא דאיבעיא לן אי הוו דאורייתא או דרבנן״. וכן הוא בתשובתו הנ״ל וכן הוא בב״י בס״יז. ולדעתו כיון שאנו קי״ל שהסימנים שהם מובקהין בקצת הם מדרבנן, אז לגבי כלים אין מועיל ההיתר שאין דרכם להשאיל אותם לאחר, ולכן אף בסימנים שהם מובהקין ביותר בכלי לא מועיל כיון שעדיין יש לחוש לחשש רחוק של שאלה, וזה מבואר מדבריו הנ״ל בתשובתו. וכן פירש הב״ש בס״ק סט. בדעת מרן וז״ל ״סימנים דרבנן ובעינן ס״מ ביותר, אז אפילו בכלים אלו ליכא מיהת ס״מ ביותר כי אע״פ דאין שכיח להשאיל אותם מ״מ לפעמים משאיל אותם.״ וכן פירש הנו״ב הנ״ל בד״ה ובמה, דעת מרן, וז״ל ״דלא אמרו בגמרא דכלים אלו לא חיישינן לשאלה אלא לאוקימתא דסימנים דאורייתא דאז לא בעינן סימנים מובהקין ביותר אז לא חיישינן לשאלה בכלים הללו ומיחשבי סימן, אבל אי סימנים דרבנן ואז בעינן ס״מ

ביותר אז לא מהני כלים אלו, דאף דלא מושלי אינשי היינו דלא שכיח שמשאיל אותם ולפעמים משאיל אותם". הרי שלדעת מרן כיון שאנו קי"ל שסימנים שהם מובהקין קצת הם רק מדרבנן אז בכלים לא מועיל אף סימן מובהק ביותר כיון שעדיין יש לחוש לחשש רחוק של שאלה. ולפי זה מובן דברי החלקת מחוקק שם בס"ק מב. שאף יש לחוש למכירה ואבידה, שאף שבאלו יש חשש רחוק מ"מ אם סימנים מדרבנן יש לחוש לאלו כמו שיש לחוש לשאלה בדבר שאין דרכם להשאיל אף שבזה יש רק חשש רחוק. ולכן כתב הנו"ב שם שיש לחוש אף לגניבה לדעת מרן ע"ש.

אלא שיש להקשות על דעת מרן מדברי הרמב"ם. כתב הרמב"ם בהל" גירושין פ"יג. הל"כא. "מצאוהו הרוג או מת, אם פדחתו וחוטמו ופרצוף פניו קיימין והכירוהו בהן שהוא פלוני מעידין עליו בגופו ובכליו ואפילו שומא אין מעידין עליו שמא אחר הוא". וכתב מרן בכ"מ ובב"י בס"יז. שכאן הרמב"ם איירי בסימנים שהם מובהקין קצת שהם מדרבנן. וגם כתב מרן בב"י שהרמב"ם סבר כהרי"ף והרא"ש שסימנים הם דרבנן, "וכתבו הרי"ף והרא"ש לישנא בתרא דרבא דאמר דכ"ע סימנין דרבנן... וכן נראה שהוא דעת הרמב"ם". ע"ש. אמנם מצינו שכתב הרמב"ם בהל" נחלות פ"ז. הל"ג. "מי שטבע במים שאין להם סוף ובאו עדים שטבע בפניהם ואבד זכרו, אע"פ שאין משיאין את אשתו לכתחילה הרי היורשין נוחלין על פיהם. וכן אם... מת או שנהרג ולא הכירו פניו אבל היו לו סימנים מובהקין בגופו והכירו אותם, בכל אלו הדברים וכיוצא בהן אם אבד זכרו אחר כך יורדין לנחלה בעדות זו אע"פ שאין משיאין את אשתו, שאני אומר שלא החמירו בדברים אלו אלא מפני איסור כרת אבל לענין ממון אם העידו העדים... נוחלין על פיהם." ע"ש. הרי מבואר מדבריו דהא דאין משיאין האשה הוא רק חומרא דרבנן שהוא כתב, "שלא החמירו", דהיינו החכמים, אבל מן התורה שפיר הוי עדות. נמצא שלדעת הרמב"ם אף סימנים שהם מובהקין קצת כמו שבהל" גירושין הנ"ל הם מן התורה, ודלא כדפירש מרן. וכן כתבו האחרונים לבאר דעת הרמב"ם בהל" נחלות, עיין בנו"ב הנ"ל בד"ה והנה הרמב"ם, שאחר שהוא דברי הרמב"ם הנ"ל הוא כתב, "ומתוך דברי הרמב"ם הללו לקחתי דע"פ הדין היה לנו למפשט הבעיא דסימנין דאורייתא, אלא מרוב חומר איסור כרת דחו בגמרא כל הפשיטות שהביא לפשוט דסימנים דאורייתא ודחיק למימר אימא בעדי אוכף, וכל זה הוא רק חומרא דרבנן שהחמירו באיסור כרת" ע"ש. וכן הוא במשכנות יעקב אה"ע ס"ט. בד"ה אבל כוונת, שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, "הרי ביאר להדיא דסימנין מובהקים יורדין לנחלה מן התורה, ואין משיאין את אשתו אלא מדרבנן". וכן הוא בקצות החשן בחו"מ ס"רנט. ס"ק א. שכתב על הרמב"ם "איך כתב דלא החמירו בסימן אלא מפני איסור כרת, וליכא למימר דמיירי בסימן מובהק ביותר דבזה אפילו בעדות אשה אנו מתירין וע"כ מיירי בסימן אמצעי." הרי שלהרמב"ם סימנים שהם מובהקין קצת הם מן התורה, וכן צ"ל בהל" גירושין הנ"ל, ודלא כדברי מרן.

ד) **ולפי** זה נראה לענ"ד שיש לתרץ קושית מרן והלחם משנה על הרב המגיד. כתב הרב המגיד בפ"יג. דהל" גזלה הל"ה. לבאר דעת הרמב"ם, "פסק רבינו כמ"ד סימנין דאורייתא, ובעיא הוא באלו מציאות כז. וסובר הרב ז"ל דדעת רבא דאמר את"ל סימנים דאורייתא הכי ס"ל דסימנים מדאורייתא אינון." ע"ש. אלא הכ"מ שם הקשה עליו וכתב, "וקשה שבפ"יג. מהל" גירושין גבי מצאוהו הרוג או מת וכו', אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו ואפילו שומא אין מעידין עליו, כתב ה"ה לא נתכוון בכאן אלא לסימנים שמחזירין עליהם אבדה ואעפ"כ אין מעידין עליהם בכאן, וכתב שהסימנים המובהקים שהם מן התורה אף כאן מעידים עליהם, וא"כ הרי שכתב שסימנים דאבעיא לן בגמרא אם הם דאורייתא לדעת רבינו לא שרינן אשת איש אפומייהו משום דלאו דאורייתא נינהו, וכאן כתב שפסק כמ"ד דסימנים דאורייתא, וא"כ ה"ל למשרי אשת איש אפומייהו." ע"ש כל דבריו. וכן הקשה הלחם משנה בהל" גירושין פ"יג. ולענ"ד יש להעיר שבהל" גירושין הרב המגיד לא כתב שהסימנים שהם מובהקים קצת הם רק מדרבנן, אלא שיש "הסימנין שמחזירין עליהם אבידה, ואעפ"כ אין מעידין עליהם כאן". ונראה שאין כוונתו שזה משום שסימנים אלו הם רק מדרבנן כמו שהבין הכ"מ והלחם משנה, אלא שאה"נ שהם מן התורה כמו שהוא כתב בהל" גזילה, אלא רק משום חומרא מדרבנן אין להתיר האשה וכמבואר בדברי הרמב"ם בהל" נחלות הנ"ל.

ולפי זה כן יש לתרץ קושית הלחם משנה בפ"ג דהל" גירושין, שהוא כתב שם, "כגון שאמרו נקב יש בצד אות פלונית וכו'. תימה דבגמרא כז: אמרו דדוקא שאמר נקב בצד אות פלוני אבל נקב בעלמא לאו משום דמספקא לן אי סימנין דאורייתא אי דרבנן, אבל אם הוה ידיענן הסימנין דאורייתא בנקב בעלמא סגי, והא רבינו בהל" גזילה ואבידה פסק בהיא בעיא דאלו מציאות כז. דסימנין דאורייתא ע"ש, וא"כ תימה הוא איך כתב כאן נקב בצד אות פלונית לא היל"ל אלא נקב בעלמא וצ"ע." ולפי מה

שביארתי אין קושיא, שאה"נ שסימנין הם מדאורייתא ומן התורה בנקב בעלמא סגי, אלא עדיין החמירו חכמים משום חשש כרת כמו שמבואר בהל" נחלות.

ה) **ונחזור** לדעת מרן בש"ע. הרי באה"ע ס"יז. הוא פסק שסימנין מדרבנן ולכן יש לחוש לשאלה אף בסימנים מובהקין ביותר. אמנם מצינו שבחו"מ ס"רפד. ד. מרן פסק כלשון הרמב"ם בהל" נחלות, ובפרט הוא כתב כלשונו, "יורדים לנחלה בעדות זו, אע"פ שאין משיאין את אשתו שלא החמירו בדברים אלו אלא מפני איסור כרת". הרי אף מרן סבר כאן שסימנים שהם מובהקין קצת הם מן התורה ורק משום חומרא דרבנן יש להחמיר. ולכן מצינו שדבריו סותרים זה לזה, שלפי מה שהוא פסק בחו"מ נראה שכיון שסימנים הם מדאורייתא אז אין לחוש לשאלה בכלים אם אין דרכם להשאיל אותם לאחרים.

אלא נראה לתרץ בעד מרן שהוא פירש דברי הרמב"ם בהל" נחלות באופן אחר, דהיינו שאה"נ שהסימנים שהם מובהקין קצת הם רק מדרבנן, אלא לגבי ממון הקילו משום שי"ל הפקר בית דין הפקר, וכמ"ש בב"מ כז: "כי עבוד רבנן תקנתא בממונא, אבל באיסורא לא עבוד רבנן תקנתא." ופירש"י "ממונא. דהפקר בית דין הפקר." ולפי זה שפיר י"ל לגבי ירושה שאף שהסימנים שהם מובהקין קצת הם מדרבנן מ"מ גם תקנו חכמים שסימנים אלו מועילים לירושה, ולכן מצינו שהם הקילו בדבריהם, משא"כ באיסור כרת של אשת איש שהם החמירו בדבריהם, ולא תקנו היתר. ונראה שבזה אם רצו החכמים יכולים הם לתקן היתר לעגונה, שיש כח בידם לומר כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, וגם יש לומר שויוה רבנן לבעילתו בעילת זנות, כמבואר בגיטין לג., ונמצא שאין אשה זו אשת איש והיא מותרת לאיש אחר. ועיין עוד ברש"י פסחים ז. שכתב, "ואף על גב דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש, ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר בית דין הפקר." הרי אף שיש תרי דרבנן עדיין י"ל הפקר בית דין הפקר לגבי אשת איש (עיין בב"ש בס"כח. ס"ק נג.), ולכן לכאורה נראה דהכי י"ל בנד"ד, שאף שהסימנים הם רק מדרבנן עדיין י"ל הפקר בית דין הפקר להתיר האשת איש מדין עגונה. אמנם מצינו שלא הקילו חכמים בדבר, וזה אתי שפיר לדעת הרמב"ם שפסק כרבי בגיטין שם שלא אמרינן כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, עיין עוד בזה בציץ אליעזר ח"טו. ס"נח. אות ב. ד"ה וכדאי. ולכן כתב הרמב"ם החמירו בדברים אלו משום איסור כרת. הרי מצינו שלשון הרמב"ם אתי שפיר אף אם אמרינן שסימנים אלו מדרבנן, ולכן אין קושיא כאן על שיטת מרן. וגם אין להקשות על מרן מדברי הרמב"ם בהל" גזילה פ"יג שכתב, "הסימנים המובהקין סומכין עליהם ודנין על פיהם בכל מקום דין תורה." שאף שהוא כתב שסימנים הם מן התורה, י"ל שהוא איירי רק בסימנים המובהקין ביותר, וכן הוא בכ"מ שם. ולפי זה מ"ש הרמב"ם דבעינן נקב בצד אות בגט לסימן אתי שפיר שזה למ"ד שסבר שסימנים שהם מובהקין בקצת הם מדרבנן. ולכן שפיר אתו דברי מרן.

ו) **ויש** לדון בדבר אחר, והוא שנראה שכל הטעם שהב"י כתב שחיישינן לשאלה הוא מפני שפסקו הרי"ף והרא"ש שסימנין הם מדרבנן, כמבואר בתשובתו הנ"ל, אלא שיש להקשות על זה מהנו"ב מה"ק אה"ע ס"לב. בד"ה ועכשיו, שהקשה על סברת מרן מב"מ כז: וכתב, "הרי שם אבעיא לן סימנים דאורייתא או דרבנן, וקאמר ת"ש חמור בסימני אוכף ומשני בעדי אוכף, ואי כשיטת הרב"י דאי סמנין דרבנן אפילו בכלים דלא מושלי חיישינן לשאלה דעכ"פ לא מקרי מובהק ביותר דזמנין דמשאיל, א"כ קשה אף דנימא דעדי אוכף עדיין מוכח דסימנים דאורייתא, דאי דרבנן מאי מהני עדי אוכף להחזיר החמור ניחוש לשאלה, מאי אמרת לא שאילי אוכפא, הרי אם סימנים דרבנן לא מהני זה ועדיין ניחוש לשאלה, ומזה דמהדרינן החמור בעדי אוכף ולא חיישינן לשאלה מזה שוב מוכח דסימנים דאורייתא לשיטת הרב"י, ובאמת כי קושיא זו מרפסא איגרא לשיטת הרב"י." עיין שם מה שהוא תירץ בדרך מו"מ. ועיין בהגהות רעק"א בס"יז. כד. באות כח. שהקשה כן על מרן. ועיין בבית מאיר שכתב שזו קושיא עצומה, ועיין בהג" ר"ב פרענקיל שם באות ב.

ולענ"ד יש להשיב על קושיא זו, ויש לחלק בין הכרה ע"י סימנים ובין הכרה ע"י טביעת עין. ועיין בדברי רש"י בב"מ שם, שהוא כתב בד"ה אימא בעדי אוכף, "אם יש עדים המכירין בטביעות עין לאוכף שהוא שלו מחזירין לו את החמור." הרי כאן אין החזרה משום שהעדים הכירו סימנים באוכף, אלא הוא משום שהם הכירו בטביעות עין. ולפי זה הכל אתי שפיר שעדיין י"ל שסימנים מדרבנן כדעת מרן, אבל הלא הכא יש הכרה ע"י טביעות עין שהיא מן התורה. וכן מבואר בחולין צו. "אמר רב יצחק בריה דרב משרשיא, תדע דאילו אתו בתרי ואמרי פלניא דהאי סימניה והאי סימניה קטל נפשא לא קטלינן ליה, ואילו אמרי אית לן טביעות עינא בגויה קטלינן ליה" ע"ש. הרי שטביעות עין מן

התורה. ולכן שפיר י"ל שאין לחוש לשאלה בדבר שאין דרכם להשאיל לאחר כגון אוכף אם יש טביעות עין, משא"כ אם יש רק הכרה ע"י סימנים שהם רק מדרבנן, ונסתלקה הקושיא מדעת מרן.

אלא שעדיין יש לדון בזה שלדעת מרן סימנין שהם מובהקים ביותר הם מן התורה כמבואר בב"י בס"יז. וברב המגיד בהל" גזלה פ"יג. הל"ג. וכמ"ש לעיל. ולפי זה אם יש סימן שהוא מובהק ביותר בכלי שהוא מדאורייתא, הלא שוב אין לחוש לשאלה באוכף וכדומה שאין דרכם להשאיל, אם יש שמכירים הסימנים, וא"כ איך כתב מרן בס"יז. כד. שיש לחוש לשאלה בסימנים מובהקין ביותר בכלי, דהיינו אף בכלי שאין דרכם להשאיל. ולכן נראה שיש לחלק בין סימנים שהם מובהקים ביותר ובין ט"ע אף ששניהם מן התורה. וזה משום שכיון שאנו קי"ל שסימנים שהם מובהקים קצת הם רק מדרבנן, לכן בסימנים אלו אין חילוק אם דרכם להשאיל הכלי או לא, כיון שאף אם אין דרכם להשאיל הכלי עדיין לא מועיל כיון שיש כאן רק סימן דרבנן שאינו כלום ולא מועיל כלל, ולכן בכל כלי אף אם אין דרכם להשאיל אותו אינו מועיל סימנים מובהקים קצת. ולכן מצינו בגמרא ביבמות שם וגם בב"מ כז: שכל החשש של שאלה הוי רק למ"ד שסימנים הם מדאורייתא, כיון שלא שייך להזכיר חשש של שאלה לגבי סימנים שהם רק מדרבנן. לפי זה י"ל שגזרו חכמים סימנים שהם יותר מובהקים שהם מן התורה, אטו סימנים שהם מובהקים קצת שהם רק מדרבנן, כיון שלמעשה אין הכל יכולים לידע אם איזה סימן הוא מובהק קצת או מובהק ביותר, שמי יכול להכיר בין זה לזה בלי שום ספק, ושמא מה שאיש זה חושב שהוא סימן שהוא מובהק ביותר, הוא באמת רק סימן שהוא מובהק קצת. ולפיכך כיון שבסימנים שהם מדרבנן אין לחלק בין שדרכם להשאיל אותו כלי או לא, כמו כן לגבי כלי שיש לו סימנים מובהקים ביותר מן התורה אין לחלק בין אם דרכם להשאיל אותו או לא. ושוב מצאתי שכתב הנו"ב במה"ק אה"ע ס"לז. בד"ה והנה הב"י, "ולענ"ד דסברת הב"י מה שכתב דאפילו בכלים דלא מושלי, היא חומרא דרבנן", וזה כמו שביארתי. ואף שמצינו בגמרא ביבמות ובב"מ הנ"ל שאם סימנים הם מדאורייתא אין לחוש לשאלה בכלי שאין דרכם להשאיל, זה הוי רק אליבא המ"ד שאף סימנים מובהקים קצת הם מן התורה, ולכן אין מקום לגזרה הנ"ל, אבל כיון שאנו קי"ל שסימנים שהם מובהקים קצת הם רק מדרבנן, אז שפיר י"ל שיש גזרה מדרבנן. אמנם י"ל שבטביעות עין הדין שאני, שטביעות עין היא מן התורה בכל פעם ואין לחלק בין דרבנן ודאורייתא, ולכן לא שייך בזה גזרה, ולכן שפיר י"ל שאם יש הכרה בטביעות עין בכלי, אז יש לחוש לשאלה בכלי שדרכם להשאיל, אבל אין לחוש לשאלה בדבר שאין דרכם להשאיל לאחר.

ז) **ולפי** זה הכל אתי שפיר שלגבי העדי אוכף אין לחוש לשאלה כיון דהתם איירי בהכרה ע"י ט"ע, ואין דרכם להשאיל אוכף לאחר. ועיין ברמב"ן בב"מ שם בד"ה אי, שכתב שקושית הגמרא, אי חיישינן לשאלה חמור בסימני אוכף היכי מהדרין, הוי אף למ"ד עדי אוכף, דהיינו שאף שיש הכרה ע"י ט"ע. וע"ז השיבה הגמרא שאין לחוש לשאלה כיון שאין דרכם להשאיל האוכף לאחר. וכן מצינו בתוספות בגיטין כח. בד"ה מצאו, שיש לחוש לשאלה אף בט"ע אם דרכם להשאיל לאחר, ועיין לקמן שכן כתב הנו"ב מה"ק באה"ע בס"נא. בד"ה תו, לבאר תוספות זה, ודלא כרב שחולק בתשובתו שם. אמנם בסימנים שהם מובהקים ביותר אין לחלק בזה כיון שיש הגזרה שביארתי לעיל, אטו סימנים שהם מובהקים רק קצת. לפיכך שפיר כתב מרן בתשובתו הנ"ל, "אבל הרי"ף והרא"ש כתבו מתני' סתמא דאע"פ שיש סימנין בגופו ובכליו, ולא הזכיר שמעידין על סימן מובהק שבכליו, וכן שום אחד מהפוסקים לא הזכיר דמעידין עליו אם מכירין כיסו וטבעתו וארנקי שלו", שבזה יש גזרה בכל כלים. וכן מצינו בבכורות בר"פ יש בכור שבעדות אשה החמירו רבנן. וכן ראיתי בתשובת הפני יהושע בס"כב. שכתב כדעת מרן, "ואין לנו אלא לשון משנתינו (יבמות קכ.) דאין מעידים אלא על פרצוף פנים עם החוטם אע"פ שיש סימנים בגופו ובכליו. ומינה שמעינן דאפילו בהכרת פ"פ בלא חוטם אע"ג דהוי הכרה מעליא בכ"מ כדאיתא במס" בכורות בר"פ יש בכור, אפ"ה לא מהני לעדות אשה בפרצוף בלא חוטם אע"פ שיש גם כן סימנים בגופו ובכליו, והיינו כדמסיק ש"ס שם בתחלת עדות אשה החמירו רבנן והיינו לשנוי קמא דהתם, ובסברא זו ממילא נדחתה שיטת המקילים שרוצים להתיר בסימני כליו משום דלא שכיח כלל שישאיל אדם כל בגדיו. ולענ"ד אין בזה ראיה דלפי מה שכתבתי שהיא חומרא דרבנן ואה"נ מדאורייתא שריא בכה"ג דלא חיישינן למעוטא דמעוטי... אלא אפ"ה החמירו חכמים וחיישי למעוטא דמעוטא". ע"ש. הרי שהטעם שאין להתיר בסימנים שהם מובהקים ביותר שהם מן התורה אף בכלים שאין דרכם להשאיל הוא חומרא מדרבנן, ולענ"ד הוא משום שהם גזרו אטו סימנים שהם מובהקים קצת שהם רק מדרבנן.

ולגבי טביעות עין, ראיתי בנו"ב מה"ק אה"ע ס"נא. בד"ה ולענ"ד, שכתב לגבי שומא, "דע"כ לא פליגי אלא במראה

בלא ט"ע כי היכי דאמרו בכלים בחוורי וסומקי, ואטו לא מהני ט"ע בכליו, אלא ט"ע לחוד וחוורי וסומקי לחוד. כן אני אומר בשומא אף דפליגי רבנן וס"ל שומא אינה סימן מובהק, מ"מ אם מכיר בט"ע שזו היא השומא בעצמה ממש וכן בכל הסימנים ורשומים שבאדם אם יש לו ט"ע ממש בהם, מה לי ט"ע בכלי ובבגד מה לי ט"ע ברושם שבאדם או בשומא, ואין בזה לדעתי שייכות לפלוגתא אי סימנים דאורייתא או דרבנן שזה בכלל ט"ע הוא." ע"ש. הרי שהדין של ט"ע לחוד, ולכן י"ל שלדעת מרן שאף שיש לחוש לשאלה בכל כלי אף בסימנים שהם מובהקים ביותר, מ"מ אין לחוש לזה בטביעות עין בכלים שאין דרכם להשאיל, וכמו שביארתי לעיל.

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשה הגאון מהר"ל בב"ש ס"יז. ס"ק סט. וז"ל "לפי התירוץ סימנים דרבנן אי אמרת דחיישינן לשאלה א"כ ט"ע בכלי לא מהני, א"כ קשה למה תנא במתני' אע"פ שיש סימנים בכלים לא מהני, ת"ל ט"ע שהוא דאורייתא נמי לא מהני ולמה תנא מתני' סימנים שהם דרבנן, אלא ודאי לפי תירוץ סימנים דרבנן לא חיישינן לשאלה." ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא על מרן, שי"ל שלדעתו מועילה ט"ע בכלי אם אין לחוש לשאלה, משא"כ בסימנים שאינם מועילים בכל אופן. ולכן שפיר הוא לתנא מתני' אע"פ שיש סימנים בכלי לא מהני, שבכל אופן לא מועיל סימנים, משא"כ בט"ע בכלי שמהני אם אין חשש של שאלה.

ח) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי מ"ש מרן בתשובתו הנ"ל, שנראה מלשונו שם, שיש לחוש לשאלה אף בט"ע, ואף בכלים שאין דרכם להשאיל. וז"ל, "וכי אמר רבא דכ"ע סימנין דרבנן סבר דמיירי שמצאו בעצמו ומכיר הכיס בטביעות עין ונאמן במיגו שיוכל לומר לא אבדתיו והכי מוקי הרא"ש הא דתנן בפ" כל הגט, מצאו בחפיסה או בדלוסקמא אם מכירו כשר, דהיינו דוקא כשמצאו הוא עצמו וסמכינן אהכרתו ונאמן במיגו עכ"ל. ואם כן גבי עדות אשה דליכא למימר מיגו אין מעידין אפילו על כיס וארנקי וטבעת." הרי שבעדות אשה אף בכיס וארנקי וטבעת יש לחוש לשאלה אף שיש הכרה ע"י ט"ע.

ואחר נשיקת כפות רגליו של מרן, דעתו בזה בתשובתו נשגבה ממני, ולא זכיתי להבין דעתו. והמקור למרן הוא התוספות ביבמות קכ. בד"ה אמר, "אמר רבא דכ"ע סימנין דרבנן, ואם תאמר ברייתא דמצאו קשור בכיס כמאן תוקמא, וי"ל דמעיקרא ס"ד דאדם אחר מצאו כדפרישית ולכך בעי למיפשט מינה דסימנין דאורייתא, אבל השתא סבר דמיירי שמצאו בעצמו ומכיר הכיס בט"ע ונאמן במיגו שיוכל לומר לא אבדתיו, אי נמי שיש עדים שהארנקי וכיס וטבעת שלו וידוע שם, א"נ דחשיבי כיס וטבעת סימן מובהק." הרי שאיירי כאן לגבי הכרה ע"י טביעות עין. ועל זה כתב מרן הנ"ל, "וא"כ בעדות אשה דליכא למימר מיגו אין מעידין", דהיינו שבזה יש לחוש לשאלה. וזה כמו שמצינו בתוספות גיטין כח. בד"ה מצאו, לגבי מצאו בחפיסה או בדלוסקמא ומכירו כשר, שכתבו שם, "וא"ת וניחוש לשאלה כדאמרינן בפ" בתרא דיבמות קכ:, וי"ל דקים ליה בנפשיה שלא השאילה לשום אדם, אי נמי ביודע שבחפיסה או דלוסקמא איבדו, ומ"מ צריך שיהא מכיר חפיסה או דלוסקמא בטביעות עינא" ע"ש. הרי בדרך כלל יש לחוש לשאלה אם לא שהאיש ידע שלא השאילה וכו'. ונראה שלדעת מרן בתשובתו הנ"ל, אין חילוק בזה בין כלים שדרכם להשאיל לאחר כגון חפיסה ודלוסקמא, ובין כלים שאין דרכם להשאיל לאחר כגון כיס וארנקי וטבעת, ובכולם יש לחוש לשאלה. ולכן צריך טעם לתוספות ביבמות לגבי הכיס והארנקי, למה אמרינן שאין חשש של שאלה, ולזה י"ל כמ"ש בתוספות שהוא משום מיגו. ולדעת מרן כיון שלא שייך לומר מיגו בעדות אשה, שוב עדיין יש לחוש לשאלה אף בהכרה ע"י ט"ע בכיס וארנקי.

אמנם לענ"ד נראה שהטעם דבעינן מיגו בהכרה ע"י טביעות עין הוא משום שמא האיש הוא רמאי, שבהשבת האבידה אינו מועיל ט"ע אלא לצורבא מרבנן כמבואר בב"מ כג. והרמב"ם בהל" אבדה פ"יד. הל"יג. ורש"י בחולין צה:. אמנם באיש אחר יש לחוש שהוא משקר. ולכן לפי זה מובן הטעם דבעינן מיגו לגבי האיש שמצא הכיס, שאם לא מטעם מיגו עדיין יש חשש שמא אין זה כיס שלו. וכן הוא בב"י באה"ע ס"קלב. בד"ה ואמאי שכתב, "וכתבו התוספות והרא"ש והרשב"א דהא דסמכינן אהכרתו אע"פ שאינו צורבא מרבנן, היינו במגו דאי בעי אמר לא נאבד לעולם". ולפי זה יש לדון לגבי עדות אשה, שבזו אין חשש של משקר, שכאן העד מודה שאין הכיס והארנקי שלו, אלא שהוא לאיש הנהרג, ואין לעד שום הנאה מזה, ולכן שפיר י"ל דלא בעינן צורבא מרבנן לעדות זו. ולכן לא בעינן מיגו כאן להתיר העדות. ולפי זה מ"ש מרן בתשובתו, "ואם כן גבי עדות אשה דליכא למימר מיגו אין מעידין אפילו על כיס וארנקי וטבעת", אינו מובן שאף שאין מיגו מה בכך, הלא העד אינו רוצה לטעון הכיס לעצמו אלא אדרבה הוא מעיד שאין הכיס שלו אלא הוא לנהרג. ולכן מזה נראה ששפיר י"ל שמועילה הכרה ע"י ט"ע לגבי עדות עגונה.

ועוד יש לדייק שהתוספות, לא חשו לשאלה אלא רק לגבי החפיסה ודלוסקמא, ולכן התוספות הביאו חשש זה בדבריהם רק בגיטין, משא"כ התוספות ביבמות שלא כתבו שיש חשש של שאלה כיון דהתם איירי רק לגבי כיס וארנקי שלא שייך בהם שאלה. ולכן אין ללמוד לגבי החשש של שאלה מתוספות ביבמות הנ"ל.

ומצאתי תנא דמסייע לי בקושיא זו על תשובת מרן, והוא בחקרי לב אבה"ע ס"יב. דף כד. ע"ג. בד"ה והנה אמת, שכתב "והרי טב"ע עדיף מסימנים, שהרי בטב"ע לכ"ע מעידים, ובסימנים מובהקים איכא מ"ד דאין מעידין וכו', והנה אמת דמתשובת ב"י ס"ז. נראה דס"ל דט"ע בעם הארץ גם בעדות אשה לא מהני כמ"ש גבי אי משום טב"ע דוקא לצורבא מרבנן, אבל איניש אחרינא לא וכו', ז"א דדברי מרן תמוהים הם, דכי חששו אינו אלא בגט ולא בעדות אשה כמו שתמה על דבריו הרח"ש ז"ל בתשובתו ס"נב. והר" פ"מ ח"א ס"טו. וח"ב ס"יא. ובתשובת סא"ר ס"א. ובתשובת גאוני בתרא ס"כא. והעלו דפשוט דטב"ע וסימנים מובהקים מהני בעדות אשה גם בעם הארץ, וכן ראיתי בהדיא בתשובת מהר"י מברונא ס"נג. שכן כתב בפשוט, וא"כ שפיר י"ל דמהני עדות היכר טב"ע דחלוק זה להתיר בו את האשה" ע"ש. וראיתי בתשובת זבחי צדק ח"ב בעיגונא ס"ב. בדף רפב. בד"ה נחזור, שהוא פירש דברי החקרי לב הנ"ל, וכתב "וטעם הדבר דבעדות אשה מהני טב"ע אפילו בעם הארץ כתבו הר" פ"מ בח"א שם בס"טו. וז"ל הא דאמרינן בכל דוכתא דלא מהדרינן אבידתא בט"ע אלא לצורבא מרבנן דוקא, היינו בדבר שנוגע לעצמו דחיישינן דילמא משקר הוא וכו', אבל בדבר הנוגע לאחרים והעדות הוא עפ"י טב"ע אז שוים צורבא מרבנן ועם הארץ דכולהו נאמנים וכולהו אית להו טב"ע על קו השוה עכ"ל. וא"כ הכא בנד"ד דהכירו הבגד שלו ע"י ט"ע ודאי מהני." הרי שזה כמו שביארתי לעיל, שאין חשש לגבי עדות אשה בהכרה ע"י טב"ע שאין כאן דבר שנוגע לעצמו אלא לאחרים, ולא בעינן צורבא מרבנן או מיגו לזה. אלא שראיתי שאחר כך כתב הזבחי צדק שם, "אלא דכל זה לא מהני אלא לסברת מי שאומר דלא חיישינן בבגדים לשאלה, אבל לסברת מרן ז"ל ודעמיה שפסק בש"ע סע"כד. וז"ל אע"פ שיש להם סימנים מובהקים ביותר בכליו אינם כלום דחיישינן לשאלה וכו' עכ"ל, אין מקום להתיר אשה זו בעדות זו דחיישינן לשאלה וכמו שכן דחה החק"ל שם לנידון שלו." ולענ"ד שכן הוא שחיישינן לשאלה, אלא בבגדים או כלים שאין דרכם להשאיל אין לחוש לגבי טב"ע וכדביארתי לעיל.

מ"מ כל זה לדעת מרן בתשובתו הנ"ל, אבל בב"י בס"יז. הוא לא הזכיר הדין של ט"ע לגבי כלים שהיא אינה מועילה אף בכיס וארנקי, וגם בש"ע בסע"כד. הוא כתב רק הדין של חשש שאלה בכלי לגבי סימנים, אבל הוא לא הזכיר שיש חשש שאלה אף לגבי הכרת הכלים ע"י ט"ע, כגון בכיס וארנקי. ואל תשיבני ממ"ש מרן באה"ע ס"קלב. ד. "מצאו בכלי שהיה בו הגט ויש לו סימן או טביעות עין בכלי ויודע שלא השאילו לאחר...". הרי לכאורה נראה שאף בטביעות עין יש לחוש לשאלה, שזה אינו דהתם איירי בסתם כלים שדרכם להשאיל לאחר, אבל בכלים כגון ארנקי וכיס שאין דרכם להשאיל לאחר שוב אין לחוש לשאלה בט"ע. הרי מצינו שיש לחלק בין טביעות עין שאין לחוש לשאלה בארנקי וכדומה, ובין סימנים מובהקים ביותר שיש לחוש לשאלה. ועיין עוד מ"ש הב"ש בזה בס"יז. ס"ק סח. וכבר כתבתי לעיל הטעם לחלק בין ט"ע ובין סימנים מובהקים בענין זה, והוא שי"ל שיש לגזור סימנים שהם מובהקים ביותר אטו סימנים שאינם מובהקים שהם רק מדרבנן, משא"כ בט"ע שבכל אופן היא מן התורה כמבואר בחולין צו. הנ"ל.

ט) **ולפי** כל זה יש לדון, שאף שנראה ממרן בתשובתו שיש לחוש לשאלה אף בהכרה ע"י ט"ע אף בכלים כגון כיס וארנקי, מ"מ כיון שלא מצינו דין זה בב"י וש"ע יש מקום לומר שאנו לא קי"ל לדינא כתשובת מרן. וכבר כתבו הפוסקים כלל בזה. עיין בברכ"י בחו"מ ס"כה. אות כח. שכתב, "בארץ ישראל ומצרים שנהגו כפסק מרן לא זו בלבד כמו שפסק בבית יוסף ובש"ע, אלא גם כמו שפסק בתשובה, כן מוכח ממ"ש הרב משאת משה ח"ב ח"מ ס"יב. וכן דעת מורי הרב ז"להה (מהר"י נבון) בתשובה דאין לומר קי"ל נגד מ"ש מרן בתשובה. ואינו מוכרח." הרי מסוף לשונו נראה שהוא אינו מסכים לזה. ואף שבחיים שאל ח"א ס"עד. אות יא. הוא הביא דברי המשאת משה ומהר"י נבון, מ"מ בהשמטות בסוף הספר הוא כתב, "ולא אכחד דיש לצדד דדוקא דיניו בש"ע קבלו."

ולענ"ד אף מדברי המשאת משה ומהר"י נבון אין ראיה שאנו קי"ל כמרן בתשובותיו. ובתחילה יש לידע שלא מצינו ענין זה במשאת משה ס"יב. אלא בס"יג. ושם בדף סז. ע"ג הוא כתב, "עוד כת"ר ה"י בעיקר פלוגתא דאיפליגו רבוותא בשליח ששינה אי מחייב נמי באונסין או לא במתהוה שלא מחמת הפשיעה, וכתב וז"ל כיון דאיכא פוסקים דס"ל לפטור מצי זכי מטעם קי"ל וסיים במקום שלא קבלו עליהם הוראת מרן מוהריק"א, דאילו היכא דקבילו הוראותיו הרי הוא פסק בתשובה שחייב

וכ"כ בש"ע דכל ההפסד על השליח להורות אפילו אונסין." ונראה שהרב משאת משה העתיק הלשון של מהר"י נבון, שכן מצינו ממש לשון זה בנחפה בכסף ח"א ס"יח. בד"ה אכן בדף קט. ע"ד. ע"ש. ועיין עוד בזה לר" חיים פלאגי בחוקות החיים ס"נא. בדף סט ע"א בד"ה והנראה, שהוא כבר הרגיש בזה. ולענ"ד נראה שכיון שכתב מהר"י נבון, "הרי הוא פסק בתשובה שחייב וכ"כ בש"ע", י"ל ששניהם בעינן תשובותיו וגם הש"ע, אבל בתשובותיו בלבד י"ל שאין קבלה. ולכן כיון שאין ראיה זו מוכרחת שקי"ל כתשובותיו, י"ל שאין לחוש לזה.

ועיין עוד בזה ברב ברכות מע"ק. אות א. שכתב, "והרב שער מים ז"ל בתשובה סוף ס"ט. כתב דמה שקבלנו הוראת מרן ז"ל הוא דוקא מ"ש בש"ע אבל לא מה שפסק בתשובה ע"ש. והרב הגדול מהר"ם סוזין ז"ל בתשובתו אשר הובאה בס" חוקי חיים בס"טל. דף פ. הסכים לדברי הרב שער המים ז"ל שכתב ואנו אין לנו אלא מ"ש הרב שער המים מפי השמועה". ע"ש עוד בזה. ועיין ברב פעלים ח"ב חו"מ ס"ב. שאף התם הוא האריך בזה וכתב שאין המוחזק יכול לומר קי"ל כמרן בתשובתו. ועיין בכפי אהרן ח"א אה"ע ס"ט. שכתב, "ואנן בדידן דבירושלים יתבינן הלכה זו רופפת בידינו אי קבלנו הוראותיו גם בתשובה".

ולכן י"ל שכיון שיש ספק אם קבלו דברי מרן בתשובתו או לא, נראה שי"ל בזה כמ"ש הנו"ב מה"ק אה"ע בריש ס"לח. "שקבלה בידינו להקל בדיני עגונה". ואף שכתב המשאת משה ח"א ס"מז. "כי האמנם מרגלא בפום רבנן ותלמידיהון דבמקום עגונא אקילו, ומאן דמכניף כולהו חומרי לעגן אשה אין רוח חכמים נחה הימנו, ההיא ודאי בגופם של מעידים אבל בתחילת העדות, דהיינו עיקר הדבר שאנו מתירין בו בהא לא אקילו רבנן" ע"ש. והוא כיון בזה לבכורות מו: שכתוב שם, "כי אקילו רבנן בסופה, בתחלתה לא אקילו רבנן." ופירש"י תחלת העדות, דהיינו ראיית המת לא אקילו עד שיכירהו יפה." ולכן אף בנד"ד י"ל שאין להקל בהכרה ע"י ט"ע, שאף זו תחלת העדות. מ"מ נראה כיון שמרן לא הביא דין זה של ט"ע בכלים, לא בב"י או בש"ע בס"יז., וכיון שכבר כתבתי לעיל שהחשש של שאלה בכלים דאין דרכם להשאיל הוא רק חומרא מדרבנן כמבואר בנו"ב ופנ"י הנ"ל לדעת מרן, וכיון שכמה פוסקים כתבו שאין לחוש לשאלה כלל כמו שאבאר, אז נראה שאין לחוש לדעת מרן בתשובתו, ושפיר הוא לומר שמועילה ט"ע בכיס וארנקי.

י) **ועוד** י"ל בזה, והוא שקבלת חכמי הספרדים שאין לזוז מדעת מרן, הוא כמו שאר קבלות וכדמצינו לגבי מה שקבלו אנשי העיר על עצמם ועל זרעם בי"ד ס"ריד. ב. "קבלת רבים חלה עליהם ועל זרעם...". וכיון שאין בזה נדר או שבועה ממש אלא קבלה בעלמא, י"ל שקבלה זו היא מדרבנן, וכמו שמצינו בבני בישן בפסחים נ:, וכמ"ש הטור בי"ד בריש ס"ריד. וז"ל "הוי כאילו קבלו עליהם בנדר", ופירש הב"ח שם שלא יחל שם הוי רק מדרבנן, "וז"ש רבינו הוי כאילו קבלום עליהם בנדר, כלומר אבל נדר גמור מדאורייתא לא הוי, וכן פירש"י וז"ל אי אתה רשאי לנהוג בהן התיר לפניהם לבטל מנהגם בעובר משום בל יחל, ומן התורה אינו בבל יחל אלא מדרבנן עכ"ל." וכן הוא בברכ"י שם בס"ק א. בשם מהר"ש עמאר, שפירש הטעם שיש רק איסור דרבנן הוא מפני, "קי"ל בנדרים עד שיוציא בשפתיו דכתיב לבטא בשפתים ובעינן פיו ולבו שוים, לאפוקי אם גמר בלבו ולא הוציא בשפתיו." וכתב הגר"א בס"ק ו. על סע"ב שם בש"ע הנ"ל, שהטעם שקבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם הוא מפני שזה דומה לבני בישן. ולכן י"ל שכיון שקבלה זו היא רק מדרבנן כך י"ל לגבי קבלת מרן בארצות הספרדים שאין בזו נדר ממש אלא קבלה כמו בני בישן. ולפי זה יש לפרש קבלתם לקולא, ולכן כיון שיש ספק אם קבלו דברי מרן בתשובותיו או לא, יש לאזיל לקולא לומר שאין כאן קבלה. ואף שמצינו בי"ד ס"רכח. נ. שכתב מרן, "לשון מסופק בהסכמה בחרם נידון כפי מה שיאמרו רוב הקהל שהיתה כוונתם בשעת החרם." ופירש הגר"א שם בס"ק קכה. "וכמ"ש (נדרים יח:) סתם נדרים להחמיר ופירושן להקל." הרי שאם יש ספק בלשון ההסכמה יש לאזיל לחומרא, ולכאורה כן י"ל בנד"ד שיש לאזיל לחומרא. מ"מ י"ל שזה דוקא כשיש נדר ממש שהוא מן התורה, וכן הסכמה בתורת נדר או שבועה, וכמו שמצינו במרן בס"רכח. כה. "נדרים וחרמים שמטילין הקהל לא מקרי על דעת רבים...", אבל מה שהוא קבלה בעלמה בלי נדר וחרם, יש לפרש הקבלה שהיא רק דרבנן, לקולא. אלא עדיין י"ל דהא דאמרינן סתם נדרים להחמיר, הוא אינו מטעם שהנדר הוא מן התורה, שהלא פירש הרא"ש שם, "אם סתם, אזלינן לחומרא דסתם הנודר לאסור ודלא שתק." הרי שכיון שכל טעם הנדר הוא לאסור איזה דבר עליו, אז מסתמא הוא לחומרא אם הוא לא אמר בפה מלא שהוא לא כיון להתיר דבר זה. ולכן אין הדבר תלוי אם הנדר מן התורה או מדרבנן, אלא שכך דרך הנדר לאסור דברים עליו. ולפי זה כך י"ל שהקבלה היא לחומרא אף שהיא רק מדרבנן. אלא נראה שיש להשיב על זה בנ"ד, שי"ל נדר לחוד וקבלת דברי מרן לחוד, שאין הענין של

קבלת דברי איזה חכם בגדר של קבלת איסור, שהלא אם אותו חכם דרכו בדרך כלל להקל, מצינו שקבלה זו היא להתיר דברים. ולכן מצינו שאין קבלת חכם היא מטעם לאסור דברים על הקהל וכדמצינו בנדרים, אלא משום שאותו חכם הוא חריף ובקי ומופלג בדורו, והוא דבר ראוי לקבל עליהם חכם כזה שמסתמא הוא יכול לכוון לאמת התורה בין לקולא ובין לחומרא, ולכן אין קבלת חכם כמו נדר וכקבלת איסור. ולכן י"ל שכיון שקבלה זו מדרבנן יש לאזיל בה לקולא.

וכן צ"ל, שמצינו בקבלת חרם בי"ד רכח. לה. שכתב מרן, "אבל נדוי וחרם חל על דורות הבאים." ופירש הש"ך בס"ק צד. "כתוב בתשובת ר"מ אלשקר ס"מט. דאם גזרו בחרם שיחול אפילו על מי שישנה מקומו וידור בעיר אחרת חל החרם ג"כ על הדורות הבאים אחריהם. ועוד אפשר לומר דאפילו לא פירשו כן חל גם כן דל"ד למאי דאמרי כשאין דעתו לחזור אין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם דהכא חרם זה אקרקפתא דגברי מונח עכ"ד." הרי שהחרם אקרקפתא דגברי מונח ולכן אף אם יצא למקום אחר ואין דעתו לחזור, אין להתיר. ועיין עוד בזה בפר"ח בא"ח ס"תצו. בדיני מנהגי איסור אות יג. בשם תשובת הר"ן. אמנם מצינו בקבלת מרא דאתרא דלא אמרינן כן, שמצינו בחולין יח: "כי סליק רב זירא אכל מוגרמת דרב ושמואל, אמרי ליה לאו מאתריה דרב ושמואל את... אמר רב אשי... ר" זירא אין דעתו לחזור הוה." הרי שאין לדמות קבלת המרא דאתרא לדין של חרם שהרי קבלת המרא דאתרא היא רק באותו מקום, ואין קבלה זו על קרקפתא דגברא, ואם הוא יצא משם ואין דעתו לחזור, שוב אין חיוב עליו לקיים דברי אותו חכם, וכדמצינו לגבי ר" זירא. ולכן כיון שמצינו שקבלת המרא דאתרא היא כמו קבלת מנהג המקום שהיא רק מדרבנן וכדמצינו בבני בישן הנ"ל, יש לומר שיש לאזיל בקבלה זו לקולא, ואין לדמות זה לקבלת נדר או סייג או פרישות שהיא מסתמא לחומרא כדברי הרא"ש הנ"ל, ששאני כאן שקבלת המרא דאתרא הוא רק משום שהם תופסים דבריו לאמת בין לחומרא ובין לקולא, ולכן יש לאזיל בזה לקולא.

וראיתי בתשובות הרשב"א ח"א ס"תקצא. שהוא כתב לגבי ספק בקבלת החרם, "דע כי זו ספיקא דאורייתא הוא דאסור לעבור על החרם דבר תורה, כי בכל המקומות הרגילו לומר משביעין אנו ומחרימין, ויש כאן שבועה גם כי ארור יש בו עם שבועה כדאיתא בשילהי שבועת העדות" ע"ש. הרי כיון שקבלת מרא דאתרא היא שלא בגדר של קבלת חרם ושבועה, י"ל שיש לאזיל בקבלה זו לקולא. ועיין בתשובות הרשב"א בח"א ס"רנג. שכתב, "ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים, במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי ז"ל, ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל, והרי עשו אלו הגדולים כרבם." ע"ש כל דבריו. הרי מצינו שהגדר של קבלת מרא דאתרא הוא כגדר של קבלת מנהג באותו מקום שהוא רק מדרבנן, וכדביארתי לעיל. ולכן י"ל שאם יש ספק בזה יש לאזיל לקולא. ולפי זה כיון שלא מצינו גילוי ודבר מפורש בקבלת דעת מרן בתשובותיו י"ל שיש לאזיל בזה לקולא וי"ל שאין בזה קבלה.

וראיתי בהלכות קטנות ח"א ס"קפב. שכתב, "אמר המני"ח כך מקובלני ממרי הרב מר זקני ז"ל כי בכל תחום א"י אין לומר קים לי נגד הרמב"ם ומוהריק"א ועל ראשם פירש"י ז"ל אשר הם המה אשר קבלו עליהם ועל זרעם אחריהם אבותינו וא"א גם בכל ערי ביסתן, ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, וכל חד מינייהו אפילו באלף לא בטיל, ולקבלת סברת הרמב"ם יש רמז בבדק הבית ע"ש. ומפיו שמעתי שבזמנו חזרו גאוני צפת תו' בחברת גאוני ע"ק תו' וחידשו תוקף הסכמה זו וקבלתה, דלא יאמר אדם לחבירו קים לי נגד שום אחד מהנזכר, וכן היה נזהר ומזהיר ודבר זה גלוי ומפורסם לרבים, אלא שבעונותינו כשרבו בעלי ההוראה בנפש רחבת ידים, פשו להו טובא המורים כסברת היחיד מהפוסקים האחרונים כיון שהובא בדפוס, כי באמת עונשיה מסתייה אם יבטל דברי אחד מעמודי ההוראה הנזכר עפ"י סברת היחיד, אם לא שהיחיד הזה יהיה מפורסם בראיותיו ודבריו שכל חכמי הדור יסכימו כמותו מחמת עומק פלפולו וראיותיו כי היכי דימטי ליה שיבא מכשורא." ולענ"ד נראה מלשון זה, שאין קבלת דברי מרן בכלל קבלת חרם שהיא מן התורה כמבואר בתשובת הרשב"א הנ"ל, אלא הוא כקבלת מנהג המקום, והראיה לזה מהסיפא, שאף שיש קבלה זו מ"מ יכול יחיד שהוא מפורסם בראיותיו לחלוק על מרן אם כל חכמי הדור יסכימו, וזה כמו שכתב הרשב"א בח"א ס"רנג. הנ"ל, שאחר שהוא כתב שיש מקומות שקבלו דעת הרי"ף והרמב"ם הוא כתב, "ומיהו אם יש שם אחד חכם, וראוי להוראה ורואה ראיה לאסור מה שהם מתירין, נוהג בו איסור שאין אלו כרבם ממש, דבמקום רבם אלו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם". הרי נראה שאם היו להם קבלת חרם לא יכולו לשנות מדעת הרי"ף או הרמב"ם, ולכן צ"ל שקבלה זו היא בגדר של מנהג המקום ותו לא, ולפי זה כך י"ל לגבי קבלת דברי מרן. ולכן כיון שקבלת מנהג המקום

היא מדרבנן יש לאזיל בזה לקולא אם יש ספק במה שהם קבלו.

וגם ראיתי בגינת ורדים י"ד כלל ג. ס"ה. שאף הוא חילק בין קבלה סתם שהוא כמנהג המקום ובין קבלה על פי חרם, והוא כתב שהאשכנזים שבאו למצרים ואין דעתם לחזור צריכים לקבל מנהג המקום, דהיינו ששוב אין להם לגרור אחר קבלת דברי הרמ"א, אבל בסוף דבריו הוא כתב, "ודוקא איסור שתי נשים נוהג באשכנזים בכל מקום שהן, אפילו יצאו מעריהן, לפי שאותו איסור הטילו עליהם רגמ"ה בחרם, ועיין בתשובת הר"ן ס"נג. שהאריך בזה, וכיון שהוטל האיסור ההוא בחומר חרם, הרי החרם חייל אקרקפתא דגברי ועלייהו רמי, ולא יופקע מהן בצאתם למקום אחר, אבל כל שאר מנהגותיהן וחומרותיהן תלוין הן במקומותיהן דוקא, וכשיצאו מהן פרח איסורא מינייהו, וזה ברור." הרי שזה כמו שביארתי לעיל, שקבלת חכם היא כמו קבלת מנהג המקום, ולא כחרם. וגדולה מזו מצאתי והוא בדרכי משה באה"ע ס"א. שכתב באות י. לגבי קבלת תקנת רגמ"ה, "ונ"ל דהמיקל וסומך על דברי המתירין לא הפסיד, שהרי כתבתי לעיל שלא גזר משום חשש איסור דאורייתא ואינה אלא תקנא בעלמא, ובשל סופרים הלך אחר המיקל, כ"ש בתקנה בעלמא." ע"ש. הרי אף בתקנת רגמ"ה יש לאזיל לקולא אף שיש חרם, וחרם בכלל איסור תורה, ולכן ק"ו בנד"ד שאם יש ספק על מה שקבלו אבותינו בהוראת מרן, שיש לאזיל לקולא כיון שאין בקבלה זו שום חרם.

וכן ראיתי בשיורי ברכה בי"ד ס"ריד. אות א. שכתב החיד"א בשם מהר"ש עמאר לגבי ספק מנהג, "לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו יש להקל דק"ל ספיקא דרבנן לקולא." ועיין מה שכבר כתבתי בענין זה בח"א ס"צז. ואף שכתב מהר"ש עמאר שם באות ב. "יש לחקור אם נסתפק לנו כיצד היה תחילת המנהג אם בטעות ואם במתכוין מה דינו, ונראה לכאורה מאחר שהדבר ספיקא דרבנן יש להקל, אבל אין נראה כן מדברי הב"י..." ע"ש. הרי משמע מהב"י שאין להקל. י"ל ששאני התם שכבר יש מנהג קבוע אלא שיש ספק אם הוא בטעות או אם הוא במתכוין ולכן בזה יש מקום להחמיר, אבל אם יש ספק אם יש מנהג בכלל, אז לכ"ע יש לאזיל לקולא, וכמבואר בשיורי ברכה באות א. הנ"ל. שוב ראיתי בזרע אמת ח"א ס"סט. בד"ה והנני, שכתב, "ומה גם דאפילו את"ל דמחלוקת הרב"י והרשד"ם הוי ספק שקול, סוף סוף הו"ל ספיקא דרבנן דאזלי לקולא." הרי אף מכאן נראה לגבי מנהג שיש לאזיל לקולא בספק. ולכן שפיר י"ל בנד"ד אם יש ספק במה שקבלו רבותינו בזמן מרן, שיש לאזיל לקולא, כיון שכבר כתבתי שיש לדמות קבלת הרב כקבלת מנהג המקום וכדמוכח מתשובת הרשב"א בס"רנג. הנ"ל.

ולכן לפי כל הנ"ל נראה שאין חיוב עלינו לקבל מה שכתב מרן בתשובותיו, ולכן בנד"ד אין חיוב עלינו לקבל דברי מרן בתשובתו הנ"ל לגבי החשש של שאלה בדברים שאין דרכם להשאיל לאחר, כשיש הכרה ע"י ט"ע.

יא) **וכל** זה לדעת מרן, אלא כבר נודע שכמה פוסקים סברו שאין לחוש לשאלה כלל, הלא המה הנ"י והר"ן בחידושיו בפ"ב דב"מ, בשם יש מי שאומר, וכן פסק הריטב"א בחידושיו הביאו המהרי"ט ח"ב ס"לה. ומרן בתשובתו הנ"ל כתב שכן משמע דעת המרדכי, ואחריהם נמשכו האחרונים כמו המהר"ל מפראג ומהר"י פאלק, וגם אחיו של הט"ז, וכן דעת הש"ך בחו"מ ס"סה. ס"ק כו. ועוד. עיין בפ"ת בס"יז. ס"ק צה. שהוא קיבץ הדעות בזה. ועוד לגבי כיס וארנקי שאין דרכם להשאיל לאחר, כתבו הפוסקים שאין להחמיר אם יש סימנים מובהקים, עיין בב"ש בס"ק סט. ובנו"ב מה"ק אה"ע ס"לב. וכן נראה דעת הרשב"א הובא דבריו במראות הצובעות כמבואר בפ"ת שם בד"ה ובדין ע"ש. ולכן לפי זה כיון שכמה פוסקים סברו שאין לחוש לשאלה ובפרט בכיס וארנקי שיש בהם סימנים מובהקים, אז שפיר י"ל שאין לחוש לדעת מרן בתשובה שאין להתיר אף בט"ע וכדביארתי לעיל, ורק יש לחוש לדעתו בש"ע שהוא אסר בסימנים מובהקים ביותר אף בכיס וארנקי.

מ"מ נראה שאף בסימנים מובהקים ביותר בכלים יש להקל, אם אפשר לצרף עוד ספק כדי לעשות ס"ס, שאנו קי"ל ככת הסוברים שיש לעשות ס"ס כנגד מרן כמבואר בכמה פוסקים.

יב) **ואל** תשיבני ממ"ש הנו"ב מה"ק באה"ע בס"נא. בד"ה תו, וז"ל "וכתב מעלתו עוד, ומיהו נלע"ד דע"כ לא כתבו התוספות (גיטין כח. בד"ה מצאו) אלא בס"מ בכלים וכמ"ש הב"ש בטעמו כיון שצריך ס"מ ביותר אי חיישינן לשאלה ליכא ס"מ ביותר, אבל ביש לו ט"ע בכליו שהוא דאורייתא דע"ה נמי יש לו ט"ע וכו', נ"ל דלא חיישינן לשאלה ע"כ דברי מעלתו. ובמחילה מכבודו שדברים הללו מילי דכדי נינהו... דהרי התוספות כתבו שם מפורש במכיר החפיסה בט"ע מיירי... א"ו הא ליתא דלענין חשש שאלה אין הפרש בין מכיר הכלי בט"ע או מכירו בס"מ." אלא שמצינו שהפני יהושע לא סבר כהנו"ב בזה, שהוא

כתב בב"מ כז: בד"ה אי חיישינן, לגבי עדי אוכף שיש בו עדות ע"י ט"ע כמבואר ברש"י שם, "י"ל דלא חיישינן למכירה אליבא דכ"ע... משא"כ אי מהדרינן חמור בסימני אוכף שפיר איכא למיחש לשאלה". הרי לדעתו כשיש ט"ע אין לחוש לשאלה משא"כ כשיש רק סימנים, ודלא כהנו"ב הנ"ל. אלא נראה מהרמב"ן שם בד"ה אי, שכתב, "אי חיישינן לשאלת חמור בסימני אוכף היכי מהדרין, פירוש וה"ה לעדי אוכף אלא דהשתא סבירא לן סימנין דאורייתא" ע"ש. הרי לדעתו שיש לחוש לשאלה אף בעדי אוכף שיש בזה ט"ע, ודלא כהפנ"י. וכן ראיתי בערוך השולחן בס"יז. באות קפד. שכתב "יש מהגדולים שכתבו דאף להמחמירים בחששא דשאלה אין זה אלא בסימני בגדים ולא אם מכירים בט"ע (פ"י ב"מ כז:), וטעמו משום דבסימנים נוכל לומר גם לבד חששא דשאלה שמא איתרמי סימן כזה גם בבגד של אחר, אבל בט"ע דליכא למימר הכי לא חיישינן לשאלה לבד, דהרי חזקה הוא שכל מה שנמצא ת"י אדם הוא שלו... (ועמה"צ סוף סקפ"ז שנטה לסברא זו, אמנם הביא מהרמב"ן דבהדיא לא ס"ל כן ע"ש)". ועיין עוד בזה ברעק"א ס"קז. בד"ה ובתשובת נו"ב.

ולכאורה נראה שאף בנד"ד י"ל שאינה מועילה עדות ע"י ט"ע. אלא שזה אינו, שמחלוקת זו בין הפנ"י והנו"ב הוא לגבי כל כלים, אבל מה שכתבתי לעיל שאין לחוש לשאלה בט"ע הוא רק לגבי כיס וארנקי וכדומה שאין דרכם להשאילם לאחר. ואף שהפנ"י איירי לגבי אוכף שאין דרכם להשאיל לאחר, מ"מ הקושיא שם בגמרא היא קודם התירוץ שאין דרכם להשאיל האוכף לאחר, ולכן פירוש הפנ"י הוא לגבי כל כלים, וכן י"ל לגבי דברי הרמב"ן. ולכן אין להביא ראיה ממחלוקת זו לנד"ד.

ולכן נראה שאם יש הכרה ע"י טביעות עין שהכלי או הבגד הוא של הנהרג, והוא כלי או בגד שאין דרכם להשאיל לאחר, אז שפיר הוא לסמוך על עדות זו להתיר עגונה.

סימן קב.

שאלה: האם מותר לשמוע קול זמר של אשה ברדיו, שלא בשעת ק"ש, אף אם היא אשת איש, או נדה.

תשובה: א) **כתב** מרן באה"ע ס"כא. א. "צריך אדם להתרחק מהנשים מאד מאד, ואסור לקרוץ בידיו או ברגליו ולרמוז בעיניו לאחד מהעריות... ואסור לשמוע קול ערוה או לראות שערה, והמתכוין לאחד מאלו הדברים מכין אותו מכת מרדות, ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין." הרי מרן איירי כאן אף שלא בשעת ק"ש, ובעריות ובחייבי לאוין, ולכן לכאורה נראה שאין לשמוע ברדיו, קול זמר של אשת איש או פנויה שהיא נדה.

אלא יש לדון בזה, ובתחילה יש להבין הטעם של איסור זה. כתב בהגה"מ בפ"ג הל"טז. דהל" ק"ש באות ס., "פי' רבינו חננאל, וקול אע"ג דאין נראה לעינים הרהור מיהא איכא, וכל אלה דוקא שאין רגילות אבל בתולה הרגילה בגלוי שער לא חיישינן דליכא הרהור, וכן בקול הרגיל בו." הרי מבואר שלדעת ר"ח הטעם של איסור בקול זמר של אשה הוא מפני הרהור, וכמו שמצינו טעם זה בשעת ק"ש, ה"ה שלא בשעת ק"ש י"ל האיסור משום הרהור.

וכן נראה מהרשב"א בברכות כד: בשם הראב"ד שכתב לגבי שוק באשה שהוא משום הרהור ע"ש. ולכן הכי י"ל לגבי קול אשה. ועיין בנמ"י בברכות שם שאף הוא אזיל כשיטת הראב"ד. וכן ראיתי במאירי בברכות כד. בד"ה צריך, שהוא כתב, "צריך לאדם שיזהר כשיקרא את שמע או יתפלל שלא יפנה עיניו לשום דבר המביא לידי הרהור אפילו באשתו... ובאשה אחרת אפילו באצבע קטנה כל שהוא מכוין לראות או לשמוע אסור בכל שעה להסתכל בה ולשמוע קולה" ע"ש. הרי נראה מזה שאף שלא בשעת ק"ש האיסור הוא משום הרהור. ונראה שאיסור הרהור הוא מדאורייתא משום לא תתורו כמבואר ברבינו יונה כמ"ש הב"י בס"כא., או משום ונשמרתם מכל דבר רע כמבואר בע"ז כ: "ונשמרתם מכל דבר רע, שלא יהרהר ביום ויבוא לידי טומאה בלילה" ופירשו התוספות שם, "האי קרא דרשה גמורה היא".

ב) **ועכשיו** יש לחקור בדעת הרמב"ם, שהוא כתב בהל" איסורי ביאה פ"כא. "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה. שנאמר לבלתי עשות מחוקות התועבות וגו', ונאמר לא תקרבו לגלות ערוה, כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גלוי ערוה. העושה דבר מחוקות אלו הרי הוא חשוד על העריות. ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביופיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. והמסתכל אפילו באצבע קטנה של האשה ונתכוין להנות כמי שנסתכל במקום התורף ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור. והדברים האלו אסורין

בחייבי לאוין...״ ע״ש. הרי כאן הרמב״ם איירי שלא בשעת ק״ש, ונראה מזה שאין הטעם של קול אשה משום הרהור, אלא משום גזרה מדרבנן שלא תקרבו לדברים המביאין לידי גלוי ערוה. ועוד י״ל שגזרו חכמים גזרה זו רק לגבי עריות וחייבי לאוין, אבל לא בשאר נשים. וצ״ל שאין כאן איסור של הרהור, שאל״כ הלא אף בשאר נשים מלבד מאלו שייך לומר שיש הרהור, והוי ליה לאסור בכל נשים ולאו דוקא בעריות וחייבי לאוין.

ונראה שלדעת הרמב״ם אין איסור תורה בהרהור, ודלא כהתוספות הנ״ל, וזה מפני שכתב הרמב״ם שם בהל״יח. ויט. ״אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ... וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור״. נראה מזה שאף להוציא זרע לבטלה הוא רק איסור מדרבנן, שהוא לא כתב שהוא לוקה מן התורה וכדומה, ורק לשון איסור בלבד. וגם נראה שהרהור דומה ליקשה עצמו לדעת, דהיינו כל החשש הוא מפני זרע לבטלה, וכן יש לדייק ממ״ש הרמב״ם ״וכן״, דהיינו שכל זה שייך לדין למעלה שהוא האיסור של זרע לבטלה, ולא משום שיש איסור בהרהור עצמו, וכיון שאף להוציא זרע לבטלה הוא איסור רק מדרבנן לדעת הרמב״ם, ק״ו בהרהור יש רק איסור דרבנן שהוא רק גזרה אטו זרע לבטלה.

ומה שכתבתי שלדעת הרמב״ם זרע לבטלה הוא רק מדרבנן, כן נראה מלשון הרמב״ם בפירוש המשניות לסנהדרין פ״ז מ״ד שכתב, ״וכבר הזהירו חכמים הרבה על ההרהור והרחיקו מן הדברים המביאים אליו, והאריכו לשון לאיים ולהפחיד כל המקשה עצמו לדעת והמוציא שכבת זרע לבטלה, וביארו שכל זה אסור אבל אינם מחייבין מלקות בשום דבר מכיוצא בזה.״ הרי שאף שיש מעשה במוציא ש״ז לבטלה מ״מ אין בזה מלקות, ועוד דקדק הרמב״ם לכתוב, ״אינם מחייבין מלקות״, משמע שהחכמים אינם מחייבין מלקות, והוא לא כתב שהתורה אינה מחייבת מלקות, ומזה נראה שכל איסור זה הוא מדברי חכמים. וכן כתב הפני יהושע ח״ב ס״מד. מדברי הרמב״ם בהל״ איסורי ביאה פ״כא. הנ״ל שלא כתב שלוקין על זה כמו שכתב בכל שאר דברים שהביא שם. ולכן כתב הפני יהושע שיש בזה רק אסמכתא בעלמא וכן הוא בערוך לנר לנדה יג. ע״ש. וכן הוא בעזר מקודש בס״כג. ב. ע״ש. ולכן נראה שכיון שאיסור הרהור הוא רק מפני חשש זרע לבטלה, ממילא שהרהור אסור רק מדרבנן לדעת הרמב״ם. וכן כתב התורות אמת אה״ע ס״כא. שכל מוני המצות ס״ל שהרהור ע״י הבטה ביופיה אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא היא, ודלא כהתוספות. וכן הוא באחיעזר ח״ג. ס״כד. אות ה. שאחר שהוא הביא סברת התוספות שונשמרתם הוא איסור תורה, הוא כתב ״ותמהני שלא מצאתי ברמב״ם ושו״ע שזהו אזהרה מן התורה ונשמרתם, ולפי הנראה דס״ל דהוי אסמכתא״ ע״ש.

ג) **אלא** שעדיין יש לדון בזה משום האיסור של לא תתורו, שכתב הרמב״ם בהל״ ע״ז פ״ב הל״ג ״ולא עבודת כוכבים בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך, ונחשוב ונמשך אחר הרהורי הלב... ועל ענין זה הזהירה התורה ונאמר בה ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים, כלומר לא ימשך כל אחד מכם אחר דעתו הקצרה וידמה שמחשבתו משגת האמת. כך אמרו חכמים אחרי לבבכם זו מינות ואחרי עיניכם זו זנות. ולאו זה אע״פ שהוא גורם לאדם לטרדו מן העולם הבא אין בו מלקות.״ ומקורו בברכות יב: ע״ש. ומ״ש אין בו מלקות הוא משום שאין בו מעשה אלא מחשבה בלבד כמ״ש הכ״מ שם, וכן הוא בחינוך מצוה שפז. וע״ש עוד טעם אחר. ולפי זה כתב הב״ש בס״כא. בס״ק ב. לגבי האיסור להביט ביופיה, ״הר״י כתב דאסור מדאורייתא שנאמר לא תתורו אחרי עיניכם, והרמב״ם ס״ל מדרבנן ובפנויה לכ״ע מדברי קבלה, והרהור אפילו בפנויה אסור מדאורייתא.״ הרי נראה מזה שלדעת הרמב״ם יש איסור דאורייתא בהרהור בכל אשה בין בערוה ובין בפנויה משום לא תתורו, וכמו שנראה ממה שהוא כתב בהל״ ע״ז הנ״ל ״אחרי עיניכם זו זנות״.

ולענ״ד יש לדון בזה, ויש להקשות על הרמב״ם שאם יש איסור תורה בהרהור בכל אשה, למה הוא השמיט האיסור של לא תתורו בפ״כא. דהל״ איסורי ביאה, ששם הוא דן בהרהור, והוא הביא הדין של לא תתורו רק לגבי ע״ז ותו לא. ואם הוא סבר שונשמרתם מכל דבר רע הוא רק איסור דרבנן של הרהור אטו זרע לבטלה שאף הוא איסור דרבנן כדביארתי לעיל, הלא יש כאן איסור תורה שהוא חמור מכל זה, דהיינו לא תתורו, והו״ל לכתוב שיש כאן איסור תורה. ועוד יש להקשות על הב״ש שכתב שלדעת הרמב״ם יש איסור רק מדברי קבלה להביט ביופיה של פנויה בלי הרהור, אבל בהרהור יש איסור תורה, הלא כתב שם בהל״ג. ״אבל לא יסתכל דרך זנות, הרי הוא אומר ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה״. הרי בדרך זנות זה הרהור ועדיין יש רק איסור מדברי קבלה, והלא הוי ליה לכתוב שיש איסור תורה של לא תתורו, ולכן הדבר צריך ביאור.

לכן נראה דהכי יש לפרש האיסור תורה של לא תתורו. האיסור הוא מה שאדם חושב בלבו לעזוב מצות התורה ולרדוף אחרי עבירה, ואין האיסור כאן העבירה עצמה, אלא המחשבה בלבד לרדוף אחרי העבירה ולעזוב מצות התורה. ולכן מצינו שהעבירה כאן היא רק הכשר כדי לעבור על לאו של לא תתורו. ולכן אם אדם חושב בלבבו ללבוש שעטנז, אין האיסור של לא תתורו הלבישה אלא רק מה שהוא בוחר בלבבו לעזוב מצות התורה ולרדוף אחרי העבירה. וכן מי שחושב בלבבו שהוא רוצה לחלל שבת, וכן כל כיוצא בזה. ועוד נראה שאף אם הוא לא לבש הבגד של שעטנז, מ"מ עדיין הוא עובר על לא תתורו כיון שבלבו הוא חשב לעזוב מצות התורה. וזה מה שכתב הרמב"ם הנ"ל, "כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעיקרי התורה מוזהרין אנו שלא להעלותה על לבנו ולא נסיח דעתנו לכך". הרי רק במחשבה לעקור המצוה יש איסור. ולכן מובן למה אין כאן מלקות שאין במחשבה מעשה. וכן הוא בחינוך מצות שפז. "שלא נייחד מחשבותינו לחשוב בדיעות שהם היפך הדעת שהתורה בנויה עליו". וכן הוא כתב שהאיסור הוא מה "שמביאין האדם לצאת מדרך דעת ותורתינו השלימה והנקיה, ולהכנס בדעת המהבלים...". הרי המחשבה לעזוב מצות התורה היא האיסור.

ולפי זה יש לדון לגבי הרהורי זנות, ונראה שזה דומה למחשבה ללבוש שעטנז הנ"ל, ולכן אין ההרהור זנות העבירה עצמה של לא תתורו, אלא מה שהוא חושב בלבבו לעזוב מצות התורה כדי לזנות עם ערוה, ולכן אף אם הוא לא קיים מחשבתו ואין בו מעשה של זנות, מ"מ עדיין הוא עובר על לאו של לא תתורו כיון שהוא חושב בלבבו לעזוב מצות התורה, כמו מי שחושב ללבוש שעטנז, אף שאין איסור מצד עצמו במחשבה בשעטנז, מ"מ כיון שזה גורם בדעתו לעזוב מצות התורה עדיין יש לאו של לא תתורו, וכן הוא בהרהורי זנות, אף שאין איסור מצד עצמו בהרהורי זנות, מ"מ כיון שזה גורם לו לעזוב מצות התורה במחשבתו, יש בזה לאו של לא תתורו.

הרי ההרהורים הם רק הכשר עבירה לגבי הלאו של לא תתורו, ולכן י"ל שאם יש לו הרהורים לגבי פנויה והיא מותרת לו מן התורה ע"י נשואין, ממילא אין איסור של לא תתורו, שההרהור עצמו אין בו עבירה מצד עצמו, ואין זה גורם המחשבה של עזיבת מצות התורה, שאין כאן עזיבת התורה כיון שפנויה היא מותרת לו ע"י נשואין, ואף שיש מחשבה של חיבוק או נישוק או ביאה אין כאן שום איסור מן התורה. ועיין בברכות כד. שכתוב שם, "א"ר יצחק טפח באשה ערוה, למאי אילימא לאסתכולי בה". ופירש"י "לאסתכולי בה. אם אשת איש היא". הרי נראה שאיסור הסתכלות והרהור הוא רק לגבי אשת איש, ולא בפנויה כיון שהיא מותרת לו מן התורה. וכן נראה שם לגבי שוק באשה ערוה, שפירש רש"י "באשת איש".

ולפי זה אתי שפיר מה שהרמב"ם לא הביא הלאו של לא תתורו בהל" איסורי ביאה, שאין בהרהורים מצד עצמם שום איסור תורה, ורק מדרבנן יש איסור משום ונשמרתם מכל דבר רע, וזה מה שהביא הרמב"ם שם, ושפיר הוא מ"ש הרמב"ם שבהרהורי זנות בפנויה אין איסור תורה אלא מדברי קבלה, (ויש לדון בזה עוד לקולא, עיין לקמן.) ושפיר הוא מה שהביא הרמב"ם הלאו של לא תתורו רק בהל" ע"ז שלאו זה בכלל ע"ז כיון שהוא על ענין עזיבת מצות התורה, שדומה לע"ז. עיין עוד לגבי לא תתורו, ונשמרתם מכל דבר רע באג"מ אה"ע ח"א ס"סט. ולענ"ד כתבתי.

ד) **ועוד** נראה להוכיח שלהרמב"ם אין איסור תורה בהרהור, והוא ממ"ש שם בהל"ג. "ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה... אבל לא יסתכל דרך זנות, הרי הוא אומר "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה." וזה מפ"ב אות ה. דאבות דרבי נתן ע"ש. ויש לדייק כאן שאם הוא הסתכל בדרך זנות, ממילא יש הרהור, ועדיין אין כאן איסור תורה כדביארתי לעיל, אלא איסור מדברי קבלה. ולפי זה י"ל שאיסור זה הוא רק דרבנן כמ"ש הארעא דרבנן במע"ד. אות קסג. "דברי קבלה. כתב הרמב"ן ז"ל בשרש ב. וז"ל, כל מה שתקנו הנביאים ולא נכתב במקרא בנבואה, הוא בלי ספק מדבריהם... וכן הנכתב במקרא בדרך מעשה מן המעשים, אבל מה שכתב בנביאים בדרך צוואות כגון שמזהירין על עשה ומתרין על ל"ת, ד"ת הוא. והענין הזה מפני שהוזהרנו בתורה אלה המצות, שאין נביא רשאי לחדש דבר, מעתה ידענו כי הבא בנבואה ד"ת הוא או שהוא פירוש לפסוק של תורה, או שהוא בידם הלמ"מ יע"ש. ודעת הרמב"ם בהפך שהוא מדברי סופרים ע"ש. ועיין בפ"ג הל" ביאת מקדש דין ו. ומ"ש מרן. ועיין פ"ה ט"מ ובפ"יט. דין ו." ועיין עוד בעפרא דארעא במע"מ אות נב. הרי לדעת הרמב"ם אף מה שאנו לומדים מן הנביאים הוא מדברי סופרים. ולענ"ד יש להוכיח מדין זה של הסתכלות בפנויה שהרמב"ם סבר שהאיסור רק מדרבנן, שכתב באבות דרבי נתן שם "הרי הוא אומר (איוב לא.) ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה, מלמד שהחמיר איוב

על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה, והלא הדברים ק"ו ומה אם בתולה זו שאם ירצה ישאנה לעצמו (לבנו לאחיו ולקרובו) החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל בה, אשת איש על אחת כמה וכמה. ומפני מה החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה, מפני שאמר איוב שמא אסתכל אני היום ולמחר יבא איש אחר וישאנה, ונמצא שאני מסתכל באשת איש." ופירוש הכסא רחמים "שאם אראנה עתה אבא לראותה כשתנשא ואסתכל באשת איש." ולפי זה יש להבין דברי הרמב"ם בדין זה, שהלא מ"ש באיוב הוא רק בדרך חומרא וחסידות לאיוב עצמו, אבל אין זה דין לכל אדם, ולכן איך כתב הרמב"ם שמפסוק זה יש איסור. וכן הוא ברמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין פ"ז. דף נד. שהוא הביא דברי אבות דרבי נתן, ומעשה איוב שהוא רק לחסידים ע"ש. ועוד הפסוק איירי בהסתכלות בעלמא לראות אם היא יפה או לא שמא ירצה איוב לישאנה לעצמו, אבל לא בהסתכלות בדרך זנות כמ"ש הרמב"ם. ולכן סברת הרמב"ם בזה צריך ביאור.

ונראה דהכי יש לפרש סברת הרמב"ם. בתחילה יש לידע שלדעת הרמב"ם הנ"ל בהל"א. אף להסתכל באשת איש הוא רק מדרבנן שהוא כתב "ואסור לאדם לקרוץ בידיו וברגליו או לרמוז בעיניו לאחת מן העריות או לשחוק עמה או להקל ראש ואפילו להריח בשמים שעליה או להביט ביופיה אסור. ומכין למתכוין לדבר זה מכת מרדות. " הרי להביט ביופיה הוא רק מדרבנן (עיין לקמן עוד בזה). ויש לשאול דאמאי חשש איוב להביט דווקא מטעם לאשת איש, הלא יש חשש יותר חמור מזה והוא חשש קרוב באותו זמן, והוא שמא כשהוא יסתכל בבתולה באותו זמן הוא יביט בדרך זנות ויש הרהור והוא עובר על איסור תורה, ומה לו לחוש לחשש רחוק שלאחר הרבה זמן שמא הוא יראה אותה כשהיא אשת איש שאין בזה איסור תורה להביט ביופיה בלי הרהור זנות. לכן לפי זה סבר הרמב"ם שאף להביט בדרך זנות אין איסור תורה כלל, ולכן לא חש איוב לזה, אבל החשש של איוב היה שמא כשהיא אשת איש ההסתכלות מביא לידי קרוב בשר וכדומה שיש בזה איסור תורה כמ"ש הרמב"ם בהל"א, "כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה". הרי מצינו שאין איסור מן התורה להביט ביופיה ואף בדרך זנות. ולכן מה שהביא פסוק זה מאיוב הוא רק מדרבנן, ואף שהפסוק איירי רק בדרך חומרא ושלא בדרך זנות, מ"מ הרמב"ם בחר פירוש שהוא יותר פשוט מדעת עצמו בפסוק זה, והוא שאיירי לכל אדם בדרך זנות, וזה כדרכו במקומות אחרים שהוא פירש הפסוקים כפשטן ודלא כדברי חז"ל, עיין ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות ד. שדרכו של הרמב"ם ליקח דרשה היותר פשוטה אע"ג דאתדחייה בגמרא, ולפעמים מביא פסוק שלא נזכר בגמרא כלל, מאחר שהוא מבואר יותר, וגם בטעמים אינו מקפיד רק לכתוב הדבר היותר מתקבל כיון דלא נ"מ מידי לענין דינא ע"ש בשם הפוסקים. וכן הוא בנד"ד. הרי מצינו שאין איסור כאן אלא מדרבנן. וגם אין זה דברי קבלה, כיון שכל האיסור מדרבנן אלא שהרמב"ם מדעת עצמו הביא פסוק זה, ואף לפי דעת חכמים באבות דרבי נתן פסוק זה איירי רק בחומרא ואין לימוד ממנו לעיקר דין. ולכן קשה בעיני מ"ש הב"ש שהאיסור להביט ביופיה של פנויה היא דברי קבלה לכ"ע.

ה) **ועוד** נראה להביא ראיה שאין בהרהור איסור תורה, והוא מסוטה ח. "אמר רבה הכא טעמא מאי, שמא תצא מב"ד זכאית ויתגרו בה פרחי כהונה". פירש"י "שטהורה תמצא ולא יבדקוה המים ויתגרו בה ויהיו רודפים אחריה כל ימיה". ויש לדקדק מאי החשש של "רודפים אחריה", שהוא חשש לאחר זמן, הלא יש כאן חשש עכשיו, והוא הרהור בשעת ראייה במקומות מכוסים, אלא צ"ל שאין איסור תורה בהרהור, אבל אם "רודפים אחריה", יש בזה חשש איסור תורה של אשת איש, ולכן ודאי יש לחוש לזה.

וכן יש להביא ראיה מנדה מז. שכתוב שם "שמואל בדק באמתיה ויהב לה ד' זוזי דמי בושתה". הרי הוא ראה במקומות מכוסים ולא חש להרהור, וצ"ל שהאיסור רק מדרבנן, וכיון שהוא כיון רק לבדיקה ולא להנאת עצמו אין איסור בזה.

ו) **ועכשיו** יש לדון לגבי דעת מרן בש"ע. בס"כא. א. מרן העתיק לשון הטור, והוא לשון הרמב"ם בפ"כא. הל"ב. דהיינו "ואסור לאדם לקרוץ בידו, או ברגליו... להביט ביופיה". (בקצת שינוי) ואחר כך הביאו הטור ומרן באותו סעיף מ"ש הרמב"ם בהל"כא. וכב. לגבי הרהור, "ואסור להסתכל בנשים שעומדות על הכביסה..." ואחר כך חזרו הטור ומרן להעתיק מ"ש הרמב"ם בהל"ב. "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה... ואלו הדברים אסורים גם בחייבי לאוין." הרי מקורם מהרמב"ם, אלא שהטור ומרן מצרפים הל"ב. והל"כא. וכב. ביחד. אבל המעיין בדברי הרמב"ם יראה שטעמים נפרדים יש בהם, שבהל"ב. שטעם האיסור הוא משום גזרה אטו קרוב בשר בערוה וחייבי לאוין, ובהל"כא. וכב. טעם האיסור משום הרהור, דהיינו ונשמרתם.

מ"מ ראינו שהאיסור של קול זמר אשה, הוא לא משום הרהור, אלא משום גזרה אטו ערוה וחייבי לאוין שזה מה שכתב הרמב"ם בהל"ב. ולדעת הרמב"ם אין איסור הרהור בקול אשה כלל, שלא מצינו גזרה על זה כמו לגבי איסור הסתכלות בנשים העומדות על הכביסה, אלא כל האיסור של קול אשה הוא רק משום גזרה של קירוב בשר בערוה וחייבי לאוין, וכיון שמצינו שהטור ומרן בחרו בלשון הרמב"ם, נראה דהכי קי"ל.

ז) **ויש** להסביר הטעם שלא גזרו בקול אשה שמא זה מביא לידי הרהור, והוא שלא גזרו חכמים אלא רק בראייה או מחשבה בעניני תשמיש כגון להסתכל בבהמה בשעה שמזדקקין זכר לנקבה (הרמב"ם שם הל"כ.), או גזרו שאין לעבור על פתח של זונה (הל"כב.) שזה גורם מחשבה של תשמיש עם זונה כיון שהיא מיוחדת לכך, או גזרו בנגיעת הגיד עצמו שאין להושיט ידו לאמה כלל אלא בשעה שהוא צריך לנקביו (הל"כג.), או גזרו שאין להביט במקומות מכוסים באשה כגון הן שעומדות על הכביסה (הל"כא.), שיש לחוש להרהור במקומות מכוסים יותר ממקומות המגולים, ואף לילך אחרי אשה גזרו על הרהור אף שהיא בבגדיה (הל"כב.), מ"מ הוא רואה תנועות האברים תחת הבגד במקומות מכוסים (עיין ברדב"ז ח"ב ס"תשע.) וכן גזרו על ראיית בגדי צבע (או צמר לגירסת הרמב"ם בהל"כא.) שנראה אף זה אפשר לגרום הרהור למקומות המכוסים שהבגד מיוחד לכסות אותם. אמנם בראיית מקומות גלוים באשה כגון פניה או אצבע קטנה של אשה, אין לגזור כלל שמא ראייה זו גורם להרהור שזה קיל טפי ממקומות מכוסים ואין לחוש להרהור, אלא יש בזה גזרה אחרת אם הוא מתכוין ליהנות והיא הגזרה משום החשש של לא תקרבו לגלות ערוה, וזה שייך רק בעריות וחייבי לאוין, כמבואר בהל"א. וב. ויש לדמות קול אשה לראיית מקומות המגולים, שהלא הקול יוצא מפיה, דהיינו ממקום גלוי, ולכן אין לחוש להרהור כלל בזה ואין לאסור קול אשה מטעם זה אף בעריות, אלא רק משום חשש לא תקרבו, וזה שייך רק בעריות וחייבי לאוין כמבואר ברמב"ם שם.

ועוד נראה להסביר דעת הרמב"ם שקול אשה אסור רק בעריות ואיסורי לאוין, והוא שכתוב בברכות כד. "אמר שמואל קול אשה ערוה שנאמר כי קולך ערב ומראך נאוה." אלא מצינו בירושלמי בחלה פ"ב. בסוף הל"א. שכתוב שם, "שמואל אמר קול באשה ערוה מה טעם, והיה מקול זנותה ותחנף את הארץ". ופסוק זה הוא בירמיה פ"ג. פסוק ט. ע"ש. והתם איירי לגבי ניאוף של אשת איש, שישראל דומה לאשה והקב"ה לבעלה, וכתוב שם "ואתן את ספר כריתותיה אליה". הרי מצינו שמה שהביא הירושלמי המקור למה שאמר שמואל הוא מפסוק שאיירי בזנות באשת איש. ולכן נראה שמה שאסר שמואל קול אשה, זה רק לגבי אשת איש ועריות ואיסורי לאוין כדמוכח מהפסוק. ולכן אף מה שהבבלי הביא האיסור של קול אשה מפסוק כי קולך ערב, הוא איירי בעריות דוקא, וכדמצינו בירושלמי. ולכן שפיר כתב הרמב"ם שקול אשה אסור רק באלו. ואל תאמר שאנו לא קי"ל כהירושלמי, אלא כהפסוק בבבלי, שזה אינו שמצינו שכתוב בקידושין ע. "נשדר ליה מר שלמא לילתא, א"ל הכי אמר שמואל קול באשה ערוה". ויש לשאול הלא אין כאן קול של זמר אלא שאלת שלום בדיבור בעלמא, ומאי איסורא איכא בזה. וכתב הרשב"א בברכות כד. שזה מפני שאף בדבור יש איסור כיון שיש בזה קירוב הדעת. ויש לדון בזה, שהלא הפירוש של קול אשה הוא קול זמר ושירה ולא דיבור, כמ"ש הרשב"א שם, "אבל פניה ורגליה וקול דבורה שאינו זמר ושערה מחוץ לצמתה שאינו מתכסה, אין חוששין להם מפני שהוא רגיל בהן ולא טריד." הרי שרק קול זמר אסור, וכן פסק מרן בא"ח ס"עה. ולענ"ד נראה שכן מוכח מהפסוק של "כי קולך ערב ומראך נאוה", שלעיל מפסוק זה כתוב "עת הזמיר הגיע, וקול התור נשמע בארצינו". הרי שהפירוש של קול כאן הוא קול של זמר שהוא "עת הזמיר". ולכן שפיר יש ללמוד מפסוק "כי קולך ערב" שזה בקול זמר. ולכן איך כתב הרשב"א אחר כך שאף קירוב הדעת בדבור בלבד יש איסור מטעם קול אשה. ולענ"ד נראה ששפיר י"ל כן, והוא מפני הפסוק בירושלמי הנ"ל בירמיהו, דהתם כתוב "קול זנותה", ואין בזה קול של זמר, אלא קול ודיבור של קירוב הדעת שגורם לזנות. ולכן נראה שלפי פסוק זה בירושלמי יש לאסור שאלת שלום אף שאין בזה קול של זמר. הרי מבואר שהבבלי בקידושין הנ"ל הוא על פי הירושלמי, ולכן ממילא שאנו קי"ל כהירושלמי, ושפיר הוא ללמוד מפסוק מירמיהו לדינא לגבי קול אשה. ולכן כמו שמצינו שפסוק זה איירי רק לגבי עריות כמו כן י"ל בכל דיני קול אשה שהאיסור הוא רק לגבי עריות, וכדעת הרמב"ם. ואם תאמר דהא יש פסוק בירמיהו ויש ללמוד ממנו, ולמה בעינן פסוק משיר השירים, וי"ל שהפסוק בירמיה הוא רק באופן שיש קירוב הדעת בין איש לאשה, אבל הפסוק בשיר השירים הוא באופן שאף כשהאשה אינה יודעת שהאיש שומע ולכן ממילא אין קירוב הדעת כאן, אלא עדיין יש איסור משום שהאיש מצד עצמו מכוין ליהנות. ולכן בעינן שני פסוקים אלו (עיין בשדה יהושע על הירושלמי שם, ולענ"ד כתבתי). הרי מבואר מזה שיש

להוכיח מש"ס שהאיסור של קול אשה הוא רק בעריות או איסורי לאוין כמבואר ברמב"ם.

ח) **לפי** זה יש לדון לגבי שמיעת קול זמר ברדיו, שהלא אף אם האשה היא אשת איש ובכלל ערוה, מ"מ כיון שהיא אינה שם לפני השומע, ממילא לא שייך לומר שזה יכול לגרום לקירוב בשר, כיון שהיא אינה לפניו, וכיון שלא שייך גזרה זו בנדון זה, ממילא י"ל שאין איסור לשמוע לקול ערוה ברדיו. וגם אין לחוש להרהור כיון שנראה שלדעת הרמב"ם ומרן לא שייך איסור הרהור בקול אשה.

אלא עדיין יש לדון בזה משום לא פלוג, דהיינו שאף שלא שייך גזרה זו ברדיו שאין האשה לפניו, מ"מ אפשר לומר לא פלוג ועדיין יש איסור בדבר. אלא נראה שיש לדמות נד"ד למה שמצינו בשבת קמט. שכתוב, "תניא אין רואין במראה בשבת, רבי מאיר מתיר במראה הקבוע בכותל, מ"ש הקבוע בכותל דאדהכי והכי מדכר שאינו קבוע נמי אדהכי והכי מדכר, הכא במראה של מתכת עסקינן וכדרב נחמן... אמר רבה בר אבוה מפני מה אמרו מראה של מתכת אסורה מפני שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלין." וכתב על זה הרי"ף "ש"מ דמראה שאינה של מתכת בין קבועה בכותל בין שאינה קבועה שריא, ושל מתכת אסור כתנא קמא ואפילו קבועה בכותל." וכן פסקו הרמב"ם ומרן בש"ע בס"שב. יג. (ודלא כדעת הבעל המאור).

וכתב על זה הר"ן שם, "במראה של מתכת שאדם עשוי להשיר בה נימין המדולדלים, וקסבר ת"ק דאפילו קבועה בכותל דליכא למיחש בה להשרת נימין אסור לראות בה דסבירא ליה כרבה דאמר גבי נר דאפילו גבוה שתי קומות דכיון דגזור רבנן לא פליג במילתיה הכא נמי לא פליג בין קבועה לשאינה קבועה, ורבי דמתיר הקבועה לית ליה דרבה. וקי"ל כתנא קמא ומיהו שאר המראות אפילו לת"ק שרו דאע"ג דתנא קמא ס"ל כרבה היינו לומר שהשוו מדותיהן במין אחד אבל להחמיר במין אחר אטו אותו המין שראוי לחוש בו אפילו רבה מודה דלא מחמירין, תדע דהא אמרינן בפ"ק יב: דאם אדם חשוב הוא מותר, ולא גזרינן אטו שאינו חשוב, ובשמן נמי חלקו בין משחא לדנפתא ולא גזרו זה מפני זה." וכן הוא ברמב"ן שם, והוא פירש הטעם שאין מחמירין ממין אחד למין אחר הוא מפני "שא"כ היתה גזירה לגזירה, אלא באותו המין שגזרו בה גזירה ראשונה הוא." וכן הוא ברשב"א ובריטב"א שם. וכן הוא בב"ח בריש ס"ערה. בד"ה אין פולין.

ולפי זה י"ל שבשלמא אם האשה עצמה לפניו אלא שהיא בצד אחר של נהר והוא אינו יכול לעבור הנהר ואין לחוש לקרוב בשר, מ"מ עדיין י"ל בזה לא פלוג, שזה דומה לנר גבוה שתי קומות, אבל בקול אשה ברדיו, זה כמו מין אחר, שאין זה קולה ממש שהיא אינה שם, אלא הקול ברדיו כמו מין אחר, שבתחילה היה קולה מגופה, ואחר כך הוא נשתנה לזרם, ובסוף הוא נשתנה לקול ברדיו, אבל אין קול זה האחרון קול של אשה אלא הקול שנברא מחדש בתוך הרדיו. (עיין במנחת שלמה ח"א ס"ט. אות א. שמפרש זה לגבי שמיעת מגילה או שופר במיקרופון). ולכן כיון שקול ברדיו כמין אחר יש לדמות זה לשאר מראות שלא שייך לומר בהם לא פלוג כמ"ש ר"ן הנ"ל, וכן הוא בנד"ד.

ט) **ועוד** יש לדון בטעם אחר להתיר קול אשה ברדיו אף שהיא אשת איש, וזה אם האיש שומע באופן שהוא אינו מתכוין ליהנות. ובתחילה יש לבאר שמצינו שלש מדרגות ברמב"ם בענין זה לגבי ראייה באשה, בהל"ב. כתב לגבי ערוה "להביט ביפיה אסור... והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות כמי שנסתכל במקום התורף." ומיד בהל"ג. כתב "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין. ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה, ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא שראוי לעשות כן, אבל לא יסתכל דרך זנות..." ובהל"ד. כתב, "ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה ואע"פ שהיא ערוה ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול". נראה מכל זה שיש שלש מדרגות בהנאה בראייה, אחת היא ראייה בעלמא ואין כוונתו ליהנות והיא במקום שראוי להיות גלוי כגון באצבע, ונראה שזה מותר, שהרמב"ם כתב שהראייה אסורה רק אם הוא מתכוין ליהנות. המדרגה השניה היא ראייה באופן שהוא מתכוין ליהנות, אבל אין כוונה כאן להרהור זנות, אלא הוא כיון ליהנות מהיופי כמו שאיש יכול ליהנות מהיופי של אילן נאה או פרי נאה או פרחים יפים וכדומה, וראייה כזו אסורה, אבל נראה שזה רק בערוה או חייבי לאוין, אבל בפנויה אין איסור, וזה מ"ש הרמב"ם "והדברים האלו אסורין בחייבי לאוין". ולכן מותר לבדוק פנויה, ואף שכתב הרמב"ם "כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה", אין ללמוד מזה שמשום טעם אחר יש איסור, שזה אינו אלא שאם הוא אינו מתכוין לישאנה אין ראייה כזו מדה נכונה ודרך ישרה להביט ביופיה בלי טעם, אבל איסור ליכא. וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין פ"ז. דף נד. "ואשה הפנויה

מותר לאותם שאינה לו ערוה ליהנות בהסתכל ביופיה ואין בזה איסור אלא על דרך צניעות והפרישות, והוא מן הדברים המותרים כדי שלא יגע באיסור". הרי שזה כמו שביארתי. (ולכן מ"ש הרמב"ם שאסור ליהנות אפילו בראיית אצבע של אשה, צ"ל שזה דוקא בערוה או חייבי לאוין, אבל לא בפנויה). והמדרגה השלישית, היא ראייה בכוונת זנות, וזה בכלל הרהור עבירה והיא אסורה.

י) **ולכאורה** יש להקשות על מה שכתבתי מע"ז כ. "מעשה ברשב"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית וראה עבודת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר מה רבו מעשיך ה', ואף ר"ע ראה אשת טורנוסרופוס הרשע... ולאסתכולי מי שרי, מיתיבי ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכוערת ולא בבגדי צבע של אשה... קרן זוית הואי." הרי נראה מזה שאם לא היה קרן זוית יש איסור להסתכל בפנויה, וגם אם הוא אינו מתכוין ליהנות, שאל"כ למה בעינן קרן זוית יש לתרץ שהראייה הוי ראייה בעלמא בלא כוונה ליהנות. וכן ראיתי בפתח עינים שם שכתב, "נראה להביא ראיה מכאן למה שראיתי בפוסק אחד קדמון בחיבור כ"י... וז"ל הסתכלות בנשים י"א דדרך העברה כלומר שאין הראיה בהם בקבע לית לן בה, ואינו נראה אלא כל הבטה בעולם באשת איש אסורה, וה"ה לכל אשה שהיא אסורה עליו משום ערוה עכ"ל. והבאתיו לעיל ביומא פב. מקונטרס זה ע"ש. והשתא אי איתא לסברת י"א דדרך העברה מותר אמאי אצטריך לשנויי קרן זוית הויא, לשני דהאיסור הסתכלות בקבע ורשב"ג דרך העברה ראה, אלא מוכח דרשב"ג לא חזא אלא דרך העברה והיה באונס דקרן זוית הויא ודוק." וכן נראה סברת המהרש"א במכות כד. בד"ה ועוצם, שאין לראות בפניה של אשה כלל ע"ש.

ולענ"ד האי י"א הוא סברת הרמב"ם, ונראה שאין מכאן ראיה כנגד הרמב"ם שי"ל שלדעת הרמב"ם לא קי"ל כהאי מיתבי שסבר "ונשמרת מכל דבר רע שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפילו מכוערת", שהלא מצינו שמותר להסתכל בפנויה כדמשמע מאבות דרבי נתן הנ"ל, שהוא רק חומרא ומדת חסידות שלא להביט בפנויה, וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין הנ"ל. וגם מצינו בפ" האיש מקדש מא. שכתוב, "אמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו". הרי שאין בראיית פנויה איסור, ומה שדברו רק לגבי שיקדש את האשה הוא רק משום שאין זה דרך נכונה להביט בכל פעם בפנויה בלי טעם כמ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות הנ"ל, אבל בעצם אין כאן איסור כלל, וזה אף אם מתכוין ליהנות לראות אם היא יפת תואר או לא, כמ"ש הרמב"ם בפירוש המשניות שם, ולכן לא קי"ל כהמיתבי. ולכן ה"ה באשת איש שראיה בעלמא בלי כוונה ליהנות מותר, וכן נראה מברכות סא. "ת"ר המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה...". הרי דוקא "להסתכל בה" יש איסור משום שהמתכוין ליהנות בראיה יש איסור באשת איש, אבל בראיה בעלמא בלי כוונה ליהנות אין איסור. ונראה שאפשר לדקדק כן מב"ב נז: "שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה", ופירש רבינו גרשום שם שהטעם הוא "משום שעומדות יחיפות ומגלות זרועותיהן שלא יגרה בעצמו יצר הרע". ונראה מסתימת הלשון, שבכלל הנשים כאן יש אשת איש, והרי דוקא במקומות בגופה שבדרך כלל הם מכוסים ועכשיו הם מגולים יש להקפיד, אבל להסתכל במקומות בגופה שבדרך כלל הם אינם מכוסים כגון פניה וכדומה אין להקפיד, ורק אם מתכוין ליהנות יש לאסור, וכדעת הרמב"ם. ועוד יש להביא ראיה מדין סוטה, שמותר לגלות לבה, ולדעת רבנן אף אם יש לה לב נאה כמבואר במשנה בסוטה ז., ונראה שצ"ל בזה שכיון שהכהן אינו מתכוין ליהנות אין איסור בדבר, ולכן ק"ו בפניה וכדומה שאין איסור להסתכל אם אינו מתכוין ליהנות. וכן יש ללמוד משמואל בנדה מז. שכתוב שם "שמואל בדק באמתיה ויהב לה ד' זוזי דמי בושתה". הרי נראה שכיון שהוא אינו מתכוין ליהנות ממקומות המכוסים אין איסור, ולכן ק"ו בפניה שאין איסור אם אינו מתכוין ליהנות. וכן יש ללמוד מתענית כא: מאבא אומנא, "ואית ליה לבושא דאית ביה קרנא דהוות בזיעא כי כוסילתא, כי הוות אתיא ליה איתתא הוה מלביש לה כי היכי דלא ניסתכל בה". נראה שזה ממדת חסידות ומשום הכי "אתי ליה שלמא ממתיבתא דרקיעא כל יומא". ולכן נראה שמצד הדין מותר לראות במקומות מכוסים באשה כיון שזה לרפואה והוא אינו מתכוין ליהנות. וכן נראה מהש"ך בי"ד ס"קצה. ס"ק כ. "וכן המנהג פשוט שרופאים ישראלים... עושים שאר מיני שימושים ע"פ דרכי רפואה". הרי משמע שהם הסתכלו במקומות מכוסים, וצ"ל שזה מותר כיון שהם לא כוונו ליהנות. ולכן ק"ו להסתכל בפניה שזה מותר אם הוא אינו מתכוין ליהנות. ולפי זה הא דכתיב בשבת סד: "כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורפה", צ"ל שזה איירי רק אם מתכוין ליהנות, וכן כתב הרמב"ם בדין זה שם בהל"ב. וכדנראה מברכות סא. הנ"ל. ולכן אין צורך לדחוק ולומר כהתירוץ של קרן זוית, אלא י"ל שהמעשה היה כפשוטו, דהיינו "מעשה ברשב"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית וראה עבודת כוכבים אחת נאה ביותר", הרי הוא ראה

אותה בראיה בעלמא ולא בכוונה ליהנות, ולא קי"ל כהמיתבי.

או י"ל שראה רשב"ג בכוונה ליהנות וזה דבר אסור, אבל הוא אנוס ולא יכול לשמור את עצמו בזה כיון שהוא דבר שבא פתאום בקרן זוית, ועיין ביד מלאכי ס"קעט. שכתב לגבי מעשה זה "דדקו בה שפיר בהסתכלות יותר מראיה, ולהכי פריך ולהסתכולי מי שרי" ע"ש. ולכן י"ל שכיון שהם דקדקו בהסתכלות ממילא הם נהנים מהאשה יפת תואר, כמו מי שרואה פרחים יפים וכדומה שממילא נהנה. מ"מ עדיין אנו לא קי"ל כהמיתבי שסבר שאסור ליהנות מראית פנויה כדביארתי לעיל. (ועיין לקמן שעוד אפשר לומר שדין נכרית כפנויה לדעת הרמב"ם ואין איסור ליהנות בראייה בפניה). ועיין עוד בסוגיא זו בטהרת הבית ח"ב בדף קסא. ואילך. שהוא הביא כל הדעות בזה.

יא) **ולפי** זה יש לדון לגבי שמיעת קול אשה שהיא ערוה לו, מה היא הכוונה בשמיעתו שהיא אסורה. כתב הרמב"ם בהל"ב. הנ"ל "והמסתכל אפילו באצבע קטנה של אשה ונתכוון להנות... ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור." נראה מזה שהרמב"ם השוה קול אשה לראיית האצבע ומתכוין ליהנות, ולכן אף אם הוא אינו מתכוין להרהור זנות, אלא רק מתכוין שזה קול יפה עדיין יש איסור, אבל י"ל שאם הוא שומע קול אשה ואינו מתכוין ליהנות אין בזה איסור. ולכן מי שהולך בדרך ושומע קול אשה ואינו מתכוין ליהנות ממנו אינו עושה איסור.

עוד י"ל שיש לחלק בין הנאה מהשירה והניגון, ובין ההנאה מן הקול עצמו, שאם הוא נהנה מהשירה והניגון, אז אף אם הקול הוא קולו של איש עדיין יש לו הנאה מזה שאף בזה יש ניגון נאה, אבל אם הוא מתכוין דוקא להנאה מקול של אשה ואיך קול של אשה זו נאה מאד, יש בזה איסור. וכן ראיתי חילוק זה באג"מ א"ח ח"א ס"כו. בד"ה אך, שכתב "דאף אם יש להם הנאה משמיעת קול שירה, אין להחשיב זה הנאה מהאשה, דכ"כ אם היה מזמר איש הני היה להם הנאה דשמיעת שירה." וכעין חילוק זה ראיתי בשדי חמד מע"ק. אות מב. בשם הדברי חפץ, דהיינו שאם הוא אינו מתכוין ליהנות אין איסור. ולענ"ד נראה שאף אם מתכוין ליהנות מהניגון אלא הוא לא מתכוין להנאה מקול אשה עדיין יש מקום לומר שהוא מותר.

ולפי חילוק זה יש לתרץ קושית היחוה דעת בח"ג ב"נא. שכתב בהערה שם, "ומכל מקום קשה לי מהגמרא מגילה כג. הכל עולים לקריאת התורה למנין שבעה אפילו אשה וקטן, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הצבור. הרי שלא חששו לאסור משום קול באשה ערוה, אף על פי שסתם קריאה בתורה עם טעמי המקרא. וצ"ע. (שוב ראיתי שכן הקשה גם בשו"ת שבת הלוי מה"ת א"ח ס"יד.) ועיין שדי חמד מע" ק. כלל מב. ודוק." ולענ"ד נראה שאין כאן קושיא שכוונת האיש ששומע היא לשמוע קול הקריאה בלבד, ואין נ"מ אצלו אם הקורא הוא איש או אשה שקריאה בעינן ותו לא, ולכן אף שהוא נהנה מהקול, מ"מ הוא אינו נהנה מקול "אשה". ולכן אין בזה איסור. וכן י"ל לגבי קריאת מגילה שלכמה ראשונים האשה מותרת לקרוא לאיש, ומסתימת דבריהם נראה שאף בניגון אין איסור, ולפי מה שביארתי זה אתי שפיר.

וראיתי בכה"ח בס"תרפט. אות יג. שכתב שהטעם שלא אמרינן קול אשה במגילה לאותם הראשונים שהתירו ואשה לקרות בעד איש, הוא מפני שאין קריאת מגילה בכלל זמר. נראה שדוקא זמר אסור כמ"ש מרן בא"ח ס"עה. ג. "יש ליזהר משמיעת קול זמר אשה בשעת ק"ש." ולכן כיון שקריאת המגילה או קריאת התורה אינה בכלל זמר אלא קריאה בלבד, אין בזה איסור. אלא צריך להבין את זה, שהלא בכלל קריאת התורה יש שירת הים ושירת מרים, וכן יש שירת האזינו, ובקריאת התורה יש ניגון וטעמים, ואיך אמרינן שאין זה בכלל זמר. אלא נראה שצ"ל שאין כל אלו בכלל זמר כיון שאין כוונת האיש ששומע לשמוע בתורת זמר וקול אשה, אלא בכלל קריאת התורה כמו שביארתי לעיל, ולכן נראה מזה שהכל תלוי בכוונת השומע.

ולענ"ד נראה שיש ללמוד חילוק זה שהכל תלוי בכוונת האיש מדברי רש"י בסוטה מח., שכתוב בגמרא שם, "אמר רב יוסף זמרי גברי ועני נשי פריצותא, זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת". ופירש"י, "כאש בנעורת. לפי שהעונה מטה אזנו לשמוע את המזמור לענות אחריו, ונמצאו האנשים נותנים לבם לקול הנשים וקול באשה ערוה כדכתיב השמיעני את קולך, ומבעיר את יצרו כאש בנעורת, אבל זמרי גברי ועניין נשי קצת פריצות יש דקול באשה ערוה, אבל אינו מבעיר יצרו כל כך שאין המזמרים מטים אזנם לקול העונים." הרי נראה מזה שהכל תלוי בכוונת האנשים ומה "שנותנים לבם לקול נשים", אלא אף בזמרי גברי ועניין נשי, עדיין יש קצת איסור כיון שמ"מ עדיין יש קול זמר של אשה, וכיון שהם כוונו שיהיו האנשים לחוד והנשים לחוד, יש כוונה כאן לשמוע דוקא קול אשה כשהן עונות, ויש איסור בזה. אמנם י"ל שבמקום

שאין מקפידים אם קול זה של איש או אשה, והם אינם נותנים לבם לשמוע דוקא קול של אשה, אלא רק ליהנות מהזמר בלבד בין אם המזמר איש או אשה, אולי מודה רש"י שאין איסור בזה, כמו שכתבתי לעיל.

ולכן אף בשמיעת קול זמרה של אשה ברדיו, י"ל שאם האיש השומע אינו מתכוין ליהנות מהקול של אשה דוקא, אלא ליהנות מהניגון והשירה כמו שהוא נהנה אם איש מזמר אותו שיר, ממילא אין איסור בדבר.

יב) **ויש** לבאר עוד צד להתיר. כתב הרמב"ם שהאיסור של קול אשה הוא דוקא בערוה או בחייבי לאוין. לפי זה יש לדון בקול אשה נכרית אם היא בכלל חייבי לאוין או לא. וראיתי בהל" אישות פ"א הל"ז. שכתוב שם, "כל שאסר ביאתו בתורה ולא חייב עליו כרת הן נקראין איסורי לאוין. ועוד נקראין איסורי קדושה ותשעה הן. ואלו הן..." הרי החייבי לאיון הם תשעה, ובכלל התשעה שם הרמב"ם לא מנה נכרית לישראל. ונראה הטעם הוא שאף שיש לאו של לא תתחתן בם, מ"מ בביאה עראי אין כאן לאו כמבואר בהל" איסורי ביאה פ"יב. הל"ב. שרק בדרך חתנות יש לאו. ולפי זה נראה דהא דכתב הרמב"ם בפ"כא. הל"ג. "והדברים אלו אסורין בחייבי לאוין", נראה שהוא כיון להתשעה שהוא מנה בהל" אישות ואין נכרית בכלל זה כיון דבביאה עצמה בדרך עראי אין איסור תורה, ולכן לא שייך לגזור קול אשה אטו ביאת נכרית. ולכן יש לדמות קול אשה נכרית לקול פנויה שמותר.

וכן הוא, שהלא לדעת הרמב"ם בפ"א. דאישות הל"ד. הבועל פנויה עובר על לאו של "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". ואעפ"כ לא מנה הרמב"ם לאו זה בכלל התשעה בהל"ז, וכן כתב הלחם משנה בפ"א בסוף הל"ז. ע"ש. ולכן מבואר שאף שבפנויה יש לאו, מ"מ עדיין מותר לשמוע קולה, ולכן הכי י"ל בנכרית שהיא קיל טפי מצד שהביאה עצמה בדרך עראי מותרת מן התורה, ולכן ק"ו שאין לגזור על קולה.

אלא שיש להקשות על זה, שא"כ הלא כתב הרמב"ם שם שאסור ליהנות מאצבע קטנה של אשה, ואף זה אסור דוקא בערוה וחייבי לאוין כנראה מהל"ב. וג. שם, ולכן הלא נראה מע"ז כ. והמעשה של רשב"ג ור"ע שיש איסור להסתכל באשה נכרית. אלא נראה שאה"נ שאין איסור בדבר ויש לדחות האי מתיבי שכתב שאין להסתכל באשת איש, שי"ל שאשה נכרית שאני כיון שאין נכרית בכלל התשעה חייבי לאוין, ואף אם היא אשת איש אין הישראל הבא עליה חייב כמ"ש הריב"ש בס"ו. "דבן נח אין לו אישות באשתו אלא לחייב את מינו ר"ל ב"נ אחר שבא עליה, אבל ישראל אינו חייב באשת ב"נ דבפירוש מיעטיה קרא, אשת רעהו פרט לאשת אחרים ואפילו איסורא דאורייתא ליכא משום אשת איש." ע"ש. ולכן שפיר הוא מה שרשב"ג ור"ע ראו האשה נכרית, ולא בעינן התירוץ של קרן זוית. וגם כתבתי לעיל שאנו לו קי"ל כהמיתבי לגבי ראיית פנויה.

ולכאורה יש להקשות על זה ממ"ש באותו מיתבי בע"ז שם, "ולא בבגדי צבע של אשה", וכן פסק הרמב"ם שם בהל"כא. שי"ל שאם יש איסור בהסתכלות בבגד של כל אשה, שאין חילוק בדין זה בין פנויה ובין עריות כנראה מסתימת דברי הרמב"ם, ק"ו שיש איסור בהסתכלות בפניה אף בפנויה ואיך כתב הרמב"ם בפירוש המשניות בסנהדרין הנ"ל שמצד הדין מותר ליהנות מפניה של פנויה. אלא נראה לענ"ד שיש להשיב, שבגד אשה חמור טפי, שבדרך כלל הבגדים הם מיוחדים למקומות מכוסים באשה, והחשש הוי שמא הוא מהרהר על המקומות שהם תחת אותו בגד באשה זו שהוא מכירה, משא"כ בראיית פניה שאין לחוש להרהור בשאר מקומות, ולכן הדין של בגדים הוא חמור טפי. ויש לדמות הדין של בגדי צבע למ"ש הרמב"ם בהל"כב. "מי שפגע אשה בשוק אסור לו להלך אחריה", ופירש הרדב"ז בח"ב ס"תשע. שזה משום "ועל ידי הלוכה ותנועותיה אע"פ שהיא מכוסה יבוא לידי הרהור". הרי התנועות תחת הבגד גורם ההרהור, ולכן הכי י"ל לגבי הבגדי צבע י"ל שהם גורמים הרהור על מה שתחת הבגד בשעת לבישה.

ולכן לפי זה נראה שאין איסור להרמב"ם בקול אשה נכרית כיון שהיא אינה בכלל התשעה חייבי לאוין. מ"מ נראה שלכהן יש איסור בקול נכרית שהיא בכלל זונה והיא בכלל התשעה חייבי לאוין שמנה הרמב"ם בהפ"א דהל" אישות ע"ש.

יג) **ועוד** יש לומר שאף שקול אשה אסור בערוה, מ"מ אין נדה בכלל זה כיון שאפשר לתקן הנדה ע"י טבילה משא"כ בשאר עריות. וכן נראה מסברה שהלא בדרך כלל כל פניוה נדה ועדיין כתב הרמב"ם שמותר ליהנות מפניה. ואת"ל שאסור להביט ביופיה של נדה אז לא מצינו ידינו ורגלינו שאיך הבחור יכול לבדוק הפנויה אם היא ראויה להיות אשתו או לא. אלא צ"ל שאין נדה בכלל זה. ולכן ה"ה י"ל שאין קול אשה אסור בנדה, שדין הסתכלות בפנויה דומה להדין של קול אשה של פנויה כנראה

מהרמב"ם שם. וכן י"ל לגבי אשתו נדה שאם הוא יכול להביט באשתו כשהיא נדה אף אם הוא מתכוין ליהנות, ק"ו שהוא יכול לשמוע קולה ודלא כמי שאסר בזה, עיין בטהרת הבית ח"ב דף קסז. ואילך שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו, ודבריו קלורין לעין. ולכן נראה שאין נדה מעלה ומוריד לגבי קול אשה, ולכן אם הוא יכול להביט בפניה של פנויה וליהנות ממנה, כמו כן הוא יכול להביט כשהיא נדה, וכמו כן הוא יכול לשמוע קולה כשהיא נדה.

אלא שראיתי במש"ז בא"ח ס"עה. אות ב. שכתב, "ויראה פנויה נדה מכלל ערוה הוה וגם חייבי לאוין יע"ש. וקול פנויה עכו"ם, כהן וודאי אסור לשמוע, ואפילו ישראל בפרהסיא יש בו מיתה וכרת מדברי סופרים ובכלל עריות קרי ליה באה"ע טז." וכן הוא במ"ב בס"עה. ס"ק יז. ולענ"ד יש להשיב על זה, לגבי קול נכרית לישראל מה לי אם הוא חייב מדברי סופרים, הלא אין כאן איסור תורה וי"ל שלא גזרו בכה"ג כדביארתי לעיל. ועוד לגבי פנויה נדה אין לאסור כיון שאין נדה בכלל האיסור של קול אשה כיון שאפשר לתקנה ע"י טבילה כמו שכתבתי לעיל.

שוב ראיתי בשו"ת פני יהושע ח"ב אה"ע ס"מד. שכתב דנדה אינה בכלל גילוי עריות לענין יהרג ואל יעבור. וכעת ראיתי בהערת הספר נשמת אברהם מהגרא"י וולדינברג בעל הציץ אליעזר בחי"ד דף רצה. שהוא דן בזה וכתב שכן סבר המהרש"ם בספר נחל ברית בקו' דברי שלום בסוף הספר אות לט. שנדה אינה בכלל גלוי עריות ליהרג, וכן נראה דעת הגרי"א מקאוונא. ע"ש. ואף העיר שם הגרי"א וולדניברג על המ"ב הנ"ל שכתב דגם קול זמר פנויה נכרית היא גם כן בכלל ערוה, וז"ל "והרי הבא על הכותית דרך זנות פוסק הרמב"ם בפ" יב. מהל" איסורי ביאה הל"ב. דרק מכין אותו מכת מרדות מדברי סופרים" ע"ש. וכל זה סייעתא למה שביארתי.

יד) **ולפי** זה יש לדון לגבי שמיעת קול אשה ברדיו שאף אם הוא כיון ליהנות, י"ל שאשה זו היא פנויה או נכרית ואף אם היא נדה אין איסור לשמוע לדעת הרמב"ם, ואף את"ל שעדיין יש ספק שמא היא אשת איש ישראלית, הלא י"ל בזה ספק דרבנן לקולא, שקול אשה הוא גזרה דרבנן כנראה מדברי הרמב"ם בפ"כא. שם. ולכן מותר ליהנות ואין צריך לברר הדבר אם היא אשת איש ישראלית או לא, שכתב הרמ"א בי"ד בס"קי. ט. "יש להתיר מכח ספק ספיקא אף על פי שיש לברר". והש"ך שם פליג עליו בס"ק סו. ומסיק "הלכך נראה דהיכא דאפשר לבדוק כגון שהוא לפנינו ואין הפסד בדבר יש לבדוק, אבל בלאו הכי אין להחמיר." ויש מן האחרונים שסברו כהרמ"א ויש מן האחרונים שסברו כהש"ך, עיין בדברי האחרונים שם. ולענ"ד העיקר בזה לקולא, שנראה שכל החיוב לברר הוא רק מדרבנן, וכמו דמצינו בפר"מ בא"ח בא"א בס"ח. ס"ק יא. והזרע אמת ח"ג י"ד ס"קמב. שכתב לגבי החיוב לברר בד"ה אכן, "חומרא דרבנן היא דהחמירו באיזה ענינים ואין לך אלא מה שאמרו חכמים דצריך לברר היכא דאפשר." ע"ש באריכות. ועוד נראה שכמה ראשונים סברו שאין צריך לברר, וכבר מונם השער המלך בהל" מקואות כלל ג. וז"ל, "ואנכי הרואה דלענין ספק ספיקא הסכמת רוב הפוסקים ז"ל, הלא המה הסמ"ג ז"ל ובע"ה ת והמרדכי פ"ב דשבועות בשם ר"י, והרשב"א ז"ל בתה"ב לה., דסמכינן אספק ספיקא אפילו היכא דאפשר להתברר". ואף שכתב הש"ך שהרשב"א בחולין נג: בד"ה כי פליגי, סבר "דשמא י"ל דלא שרי ס"ס אלא היכא דלא אפשר לעמוד על בוריו של דבר, אם אסור או לא, אבל במקום דאפשר לעמוד על בוריו של דבר בודקין." מ"מ כבר כתבו האחרונים שהוא חזר בו בבה"ב עיין בזה בפר"ח בכללי ס"ס בס"ק ב. ובבית מאיר שם ועוד, ועיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"קלד. אות יב. ולכן אם כן הוא בס"ס באיסור תורה, כך י"ל בספק אחד באיסור דרבנן כנד"ד שאין צריך לברר, ובפרט שכאן אין חזקה לאיסורא שיכול להיות שאשה זו היא פנויה.

ומה שכתבתי שקול אשה מדרבנן כן הוא, שהביא הרמב"ם הדין קול אשה בהל"ב. אחר הדין של מכת מרדות. ובדרך כלל מכת מרדות היא על איסורי דרבנן כמבואר ברב המגיד בפ"א דהל" שבת שכתב "מכת מרדות הוא מפני שעובר על לא תעשה של דבריהם שיש לו עיקר מן התורה". אלא יש לדון בזה, שראיתי למרן בכ"מ הל" שחיטה פ"ב. הל"ג. שהקשה על הרמב"ם שכתב שמי שאוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה מכין אותו מכת מרדות, הלא מבואר בכמה מקומות שיש איסור דאורייתא בזה, ולכן איך כתב הרמב"ם שיש רק מכת מרדות. ולכן תירץ הכ"מ "היינו מפני שלא נאמר בהם לאו". הרי שאה"נ יש בזה איסור תורה, אבל כיון שלא מצינו לאו בפירוש כתב הרמב"ם מכת מרדות. הרי מצינו שמכת מרדות שייך אף באיסור תורה. וכן ראיתי בפרי תואר בי"ד ס"קא. ס"ק ג. שכתב, שדבר שהוא "איסור דאורייתא אלא שאינו מבואר אלא מדרשא וקא קרי ליה הרמב"ם מדבריהם, כההיא דחולין שנשחטו בעזרה וקא קרי הרמב"ם מדבריהם והוא מדאורייתא כמו שהכריח הכסף משנה" ע"ש. ולכן נראה שאפשר לומר שעדיין יש איסור תורה בקול אשה אף שהרמב"ם הביא דין זה אחר

הדין של מכת מרדות, שהוא אינו מוכרח שכל מכת מרדות היא רק על איסור דרבנן, כמבואר בכ"מ הנ"ל. ועוד מצינו לגבי חצי שיעור שיש איסור תורה אלא אין מלקות אלא מכת מרדות כמבואר בהל" מאכלות אסורות פ"ג. הל"ו. ולכן אפשר להיות בנד"ד שיש איסור תורה אבל אין העונש אלא מדרבנן. עיין עוד בזה בארעא דרבנן מע"מ. אות שצט. והעפרא דארעא שם באות סד. שביארו כל זה. וכן יש לדייק בפירוש המשניות להרמב"ם בסנהדרין הנ"ל, שכתב "וכן המשחק עם אחת מן העריות והקריצה בעין במתכוין להנאה, כל זה אסור ומכין לעובר מלקות. וכל אלו נכללין בשני לאוין נזכרים בתורה האחד זה שאמר הכתוב לא תקרבו... אבל אין חייב כרת אלא על הביאה... וכן אסור להריח בבשמים שעל הערוה וליהנות בראיית העין בצורתה במתכוין להנאה, אבל אינו חייב על זה מלקות, ואע"פ שאמרו לא תנאף לא תהנה לאף, לפי שאין לוקין מדרשה." הרי מבואר שקריצת העין היא בכלל הלאו, ולכן מ"ש הרמב"ם בהל" איסורי ביאה בהל"ב. שבזה יש מכת מרדות אין להוכיח מזה שזה רק איסור דרבנן, שהוא בכלל הלאו. וגם הוא כתב שהטעם שאין מלקות לגבי האיסור להריח בבשמים הוא מפני "שאין לוקין מדרשה". ולפי הכ"מ והפרי תואר הנ"ל נראה שיש בזה איסור תורה אלא כיון שאין לאו בפירוש אלא דרשה אין לוקין אלא מכת מרדות.

אלא יש להשיב על זה, וי"ל שאף שנראה כן מפירוש המשניות הנ"ל מ"מ אין זה הפשט בדברי הרמב"ם בהל" איסורי ביאה, ויותר נראה מדבריו שכל האיסור בקריצת העין או להביט ביופי של ערוה הוא מדרבנן, שלגבי הלאוין של לא תקרבו, ובלתי עשות מחקת התועבות, פירש הרמב"ם בהל"א. "כל הבא על הערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר, הרי זה לוקה מן התורה." הרי רק בקירוב בשר יש איסור דאורייתא, משא"כ בהסתכלות בלבד, או מריח בשמים, שאין איסור תורה כלל כיון שאין נוגע בבשרה. ולכן מ"ש מכת מרדות פירושו כרוב שאר מקומות שהוא באיסור דרבנן. וכן כתב בפירוש הרב המגיד שם, בהל"ב. "ויש בדברים אלו מכת מרדות כידוע בכל איסור שהוא מדבריהם." וידוע שהרב המגיד הוא נאמן ביתו של הרמב"ם, וכבר כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד. (ס"לא.), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך." ע"ש. וכן הוא בס"אלף תעז. (קד.) שהוא כתב, "שאין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל." ע"ש. וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב. ס"רצו. ולכן כיון שברור להרב המגיד שכל האיסור כאן הוא מדרבנן, הכי קי"ל לגבי קול אשה.

ולפי זה נראה שהרמב"ם חזר בחיבורו ממה שנראה מפירוש המשניות, וכמ"ש הב"י בס"שיח. בד"ה ומ"ש רבינו, "כבר מצינו בכמה מקומות בחיבור שחזר בו ממ"ש בפירוש המשנה", ושפיר י"ל שקול אשה מדרבנן. וכן הוא במהריק"ש בא"ח ס"ריז. "קול ומראה וריח אסור מדרבנן שמא יקריבו יותר מדאי כדי ליהנות". וכן הוא בנשמת אדם כלל ד. אות א. ואף שראיתי בשדי חמד מע"ק. כלל מב. שכתב שאף שכתוב מכת מרדות בענין זה עדיין י"ל שיש איסור דאורייתא, וכמו שכתבתי לעיל, מ"מ נראה לענ"ד שמאחר שהרב המגיד כתב בפירוש שהאיסור מדבריהם והוא בקי בדעת הרמב"ם כמ"ש הרדב"ז הנ"ל, שפיר י"ל דהכי קי"ל בדעת הרמב"ם, וממילא שכן הוא דעת מרן שהביא לשונו באה"ע ס"כא. כדביארתי לעיל.

ויש להוסיף על זה, וי"ל שכיון שהרמב"ם כתב לגבי קול אשה שהוא "אסור", שהלשון של אסור מוכח שיש רק איסור דרבנן בזה, וכמו שכתב הכסף משנה בפ"א. הל"ב. דהל" גזילה, "ודייק רבינו לכתוב אסור לגזלו או לעשקו, ולא כתב שעובר עליו בל"ת, לומר שאין איסור זה מן התורה." וכתב כנה"ג על זה בחו"מ בריש ס"שנט. "דוקא כי אמר בפירוש אסור לגזול ד"ת או כשמסיים וכל העושה כן עובר בלאו או לוקה, אז הוי מן התורה, אבל כשאומר אסור לבד אין איסורו מדין תורה". ועיין עוד בזה ביד מלאכי בכללי הרמב"ם אות י. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שכתב הרמב"ם "ואפילו לשמוע קול הערוה או לראות שערה אסור". הרי שיש רק איסור דרבנן.

ולכן מכל הנ"ל נראה שמעיקר דין אין לחוש לקול אשה ברדיו, דהיינו שמא שאין לגזור על קול אשה ברדיו כיון שלא שייך בזה שמא הוא יבא לקרוב בשר, ועוד שמא הוא אינו מתכוין ליהנות מקול האשה אלא מהשיר והניגון בלבד, ואף אם איש הוא מזמר במקום אשה יש לו הנאה מזה, ועוד שמא האשה היא פנויה או נכרית ואין לחוש לקול אשה בזה, וכיון שקול אשה מדרבנן י"ל ספק דרבנן לקולא.

וראיתי ביביע אומר ח"א ס"ו. שהוא כבר האריך בדין זה וקובץ כל הדעות, וסיים דביודעה ומכירה אפילו ע"י

תמונה אסור לשמוע בקולה בגרמפון או ברדיו, אבל אם אינו מכירה מותר ואין בזה משום קול אשה ערוה. ע"ש. ולפי מה שביארתי לעיל נראה שמצד הדין יש להקל בכל אופן.

וכל זה נראה לי מעיקר דין, אבל מי שהוא יכול לשמור את נפשו ויכול להתרחק מכל זה תבא עליו ברכה, וכלל גדול בידינו שצריך אדם להתרחק מן האשה מאד מאד כמ"ש הטור ומרן בס"כא. ואם הוא חסיד יהיה "לבו פונה מדברי הבאי לדברי האמת שהן אוחזות לבב הקדושים", כמ"ש הרמב"ם בפ"כא. שם הל"כד. והנראה לענ"ד כתבתי.

סימן קג.

שאלה: האם מותר לאדם להלך אחר אשתו.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"כא. "פגע אשה בשוק אסור להלך אחריה". וכן הוא ברמב"ם בפ"כא. דהל" איסורי ביאה הל"כב. וראיתי בתשובת הרדב"ז ח"ב ס"תשע. שכתב לגבי דין זה, "תדע שהרי אפילו אחרי אשתו אסור לילך, ואי משום דלא יראה דבר מגולה, מה בכך, אלא ודאי עיקר טעמא מפני הרהור, ובאשתו נמי הרהור. וכן אמרו לגבי מנוח, דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו, מכאן דמנוח עם הארץ היה, אלא כיצד יעשה ימהר להקדימה או יסתלק לצדדין כדי שלא ילך אחריה ממש, ולא סגי בד' אמות דסוף סוף הרי הוא מכוון כנגדה." הרי שטעם של איסור זה הוא משום הרהור, וזה שייך אף באשתו, ואף בחוץ מד' אמות.

ולענ"ד יש לדון בזה. ונראה שלדעת הרמב"ם אין הרהור אלא איסור מדרבנן, והוא לא שייך באשתו. וכבר כתבתי בתשובה לגבי קול אשה ברדיו, שאף שלדעת התוספות יש איסור לאו בהרהור משום ונשמרתם כמבואר בע"ז כ:, מ"מ לדעת הרמב"ם איסור זה רק מדרבנן, וזה מפני שכתב הרמב"ם שם בהל"יח. ויט. "אסור להוציא שכבת זרע לבטלה, לפיכך לא יהיה אדם דש מבפנים וזורה מבחוץ... וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור". נראה מזה שאף להוציא זרע לבטלה הוא רק איסור מדרבנן, שהוא לא כתב שהוא לוקה מן התורה וכדומה, ורק לשון איסור בלבד. וגם נראה שהרהור דומה ליקשה עצמו לדעת, דהיינו כל החשש הוא מפני זרע לבטלה, וכן יש לדייק ממ"ש הרמב"ם "וכן", דהיינו שכל זה שייך לדין למעלה שהוא האיסור של זרע לבטלה, ולא משום שיש איסור בהרהור עצמו, וכיון שאף להוציא זרע לבטלה הוא איסור רק מדרבנן לדעת הרמב"ם, ק"ו בהרהור יש רק איסור דרבנן שהוא רק גזרה אטו זרע לבטלה.

ומה שכתבתי שלדעת הרמב"ם זרע לבטלה הוא רק מדרבנן, כן נראה מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין פ"ז. נד. שכתב, "וכבר הזהירו חכמים הרבה על ההרהור והרחיקו מן הדברים המביאים אליו, והאריכו לשון לאיים ולהפחיד כל המקשה עצמו לדעת והמוציא שכבת זרע לבטלה, וביארו שכל זה אסור אבל אינם מחייבין מלקות בשום דבר מכיוצא בזה." הרי שאף שיש מעשה במוציא ש"ז לבטלה מ"מ אין בזה מלקות, ועוד דקדק הרמב"ם לכתוב, "אינם מחייבין מלקות", משמע שהחכמים אינם מחייבין מלקות, והוא לא כתב שהתורה אינה מחייבין מלקות, ומזה נראה שכל איסור זה הוא מדברי חכמים. וכן כתב הפני יהושע ח"ב ס"מד. מדברי הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"כא. הנ"ל שלא כתב שלוקין על זה כמו שכתב בכל שאר דברים שהביא שם. ולכן כתב הפני יהושע שיש בזה רק אסמכתא בעלמא וכן הוא בערוך לנר לנדה יג. ע"ש. וכן הוא בעזר מקודש בס"כג. ב. ע"ש. ולכן נראה שכיון שאיסור הרהור הוא רק מפני חשש זרע לבטלה, ממילא שהרהור אסור רק מדרבנן לדעת הרמב"ם. וכן כתב התורות אמת אה"ע ס"כא. שכל מוני המצות ס"ל שהרהור ע"י הבטה ביופיה אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא היא, ודלא כהתוספות. וכן הוא באחיעזר ח"ג. ס"כד. אות ה. שאחר שהוא הביא סברת התוספות שונשמרתם הוא איסור תורה, הוא כתב "ותמהני שלא מצאתי ברמב"ם ושו"ע שזהו אזהרה מן התורה ונשמרתם, ולפי הנראה דס"ל דהוי אסמכתא" ע"ש.

ב) **ולפי** זה נראה שכיון שכל איסור הרהור הוא רק מדרבנן, שוב סבר הרמב"ם שלא גזרו חכמים איסור זה לגבי אשתו. וכן נראה ממ"ש הרמב"ם בפ"כא. הל"ד. "ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה ואע"פ שהיא ערוה. ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן אינו בא בזה לדבר מכשול". ופירש הרב המגיד שם שהוא מותר להביט בכל גופה, אבל לא במקום הטנופות. וכן הוא בב"י באה"ע ס"כא. בשם הרב המגיד. ועיין בנו"ב מה"ת ס"קכב. שכתב לגבי דעת השר מקוצי ומהרי"ק שהעמידו לפניהם נשותיהם ערומות קודם הטבילה, "כי אולי הגדולים הללו סברי כדעת הרב המגיד בפ"כא. הל"ד. שדעת הרמב"ם שדוקא במקום התורפה אסור להסתכל באשתו נדה, אבל בשאר מקומות המכוסים

שבה, לא אסרו כלל באשתו נדה, ולכך לא הקפידו הגדולים הללו בזה." ע"ש. הרי מבואר שלא חיישינן בהרהור לגבי אשתו כיון שהיא "מותרת לו לאחר זמן". וק"ו הוא אם היא אינה נדה שאין חשש הרהור.

ועוד מצינו שכתב מרן בי"ד ס"קפד. ב. "בשעת וסתה צריך לפרוש ממנה עונה אחת ולא משאר קריבות אלא מתשמיש בלבד". וכן נראה דעת הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"ד. הל"יב. ע"ש ברב המגיד. הרי הלא הבעל יכול לבא לידי הרהור וקשוי בחבוק ונשוק, ועדיין אין איסור בזה, אף שבאותו שעה הוא אסור בתשמיש. ולכן אף מזה נראה שאין לחוש להרהור באשתו. וזה שלא כמ"ש האג"מ באה"ע ח"א ס"סט. "א"ר פינחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה, שאיסור זה הוא אף באשתו שהיא מותרת לו." ולענ"ד לדעת הרמב"ם ומרן, אין לחוש לזה באשתו כדביארתי. ועיין עוד באג"מ ח"ד אה"ע ס"סו.

ג) **ולכן** נראה שאין לחוש להלך אחרי אשתו, כיון שאין חשש הרהור באשתו. אלא שלפי זה עדיין אנו צריכים לבאר מה שהביא הרדב"ז ראיה לדבריו מאשת מנוח. כתוב בברכות סא. "לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו אשתו, נזדמנה לו על הגשר יסלקנה לצדדין, וכל העובר אחורי אשה בנהר אין לו חלק בעולם הבא." פירש"י "אפילו היא אשתו. גנאי הדבר." "נזדמנה לו על הגשר. אשת איש והיא לפניו". "אחורי אשה בנהר. אחורי אשת איש מגבהת בגדיה מפני המים וזה יסתכל בה." הרי מבואר שהטעם שאין להלך אחרי אשתו הוא משום גנאי, דהיינו שיש בזה זלזול לבעל וחסרון בכבודו, ואין הטעם משום הרהור. וכן הוא במהרש"א שם שכתב לפרש דברי רש"י, "נראה דר"ל דבאשתו משום איסורא ודאי ליכא אלא משום גנאי דאין דרך ארץ שילך הקטן בראש והגדול אחריו." דהיינו כמו שמצינו בשבת נא: "לוי בריה דרב הונא בר חייא ורבה בר רב הונא הוו קאזלי באורחא, קדמיה חמרא דלוי לחמרא דרבה בר רב הונא, חלש דעתיה דרבה בר רב הונא..." וכתבו התוספות שם "משמע שמכבדין בדרכים". ולכן נראה מזה שאין טעם הרהור שייך באשתו, אלא כל הטעם הוא משום כבוד לבעל.

ולפי זה יש לדון, שיש מקום לומר שהבעל יכול למחול על כבודו, ואם הוא רוצה אשתו יכולה ללכת לפניו. ולכן מ"ש "לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו אשתו", דהיינו מצד הדין אבל עדיין הוא יכול למחול באשתו. אלא לפי זה קשה להבין דברי הגמרא אחר כך, "אמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו". ומאי ראיה מכאן שהוא עם הארץ, הלא עדיין י"ל שמנוח ת"ח אלא שהוא מחל על כבודו. אלא יש להסביר את זה לפי מ"ש הרמב"ם בסוף הל" ת"ת, "וחכמים גדולים היו משתבחים במעשיהם הנאים ואומרים שמעולם לא נידו אדם ולא החרימוהו לכבודן. וזו היא דרכם של ת"ח שראוי לילך בה, בד"א כשבזהו או חרפהו בסתר אבל ת"ח שבזהו או חרפו אדם בפרהסיא אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש שזה בזיון התורה" ע"ש. ולפי זה הכי י"ל שאה"נ שהאיש יכול למחול לאשתו אם היא רוצה ללכת לפניו בדרך, אבל אם הבעל ת"ח אז כיון שההליכה בדרך היא בפרהסיא, אז הוא אינו יכול למחול כיון שיש בזה בזיון התורה כמ"ש הרמב"ם. וכן הוא בתה"ד בפסקים ס"קכז. שכתב, "אע"פ שמהר"י מוחל על כבודו אפילו לר" יוסף דס"ל הכי לזלזולי ביה מודה דאינו יכול כדמוכח מההוא טבחא דאתפקר ברב טובא (מו"ק טז.) עד אמר אביי היכי ליעביד כו' לישרי ליה כו' לא הוי מצי א"כ בהא אתפייס כדאיתא התם וכ"ש לאביי, כך כתב רבינו שמחה" ע"ש. הרי שאין למחול על בזיון. ולכן י"ל שכיון שיש גנאי בפרהסיא לילך אחרי אשתו, אין לומר שיש מחילה בזה. ולכן יש לדון לגבי מנוח שאם הוא ע"ה שפיר הוא שהוא הלך אחרי אשתו כיון שהוא אינו מקפיד והוא מחל לה, אבל אם הוא ת"ח לא שייך כאן מחילה ויש איסור בדבר. ולכן כיון שמצינו שמנוח הלך אחר אשתו, ממילא צ"ל שהוא עשה כדין כיון שהוא היה עם הארץ. הרי אין הפירוש שמנוח עשה שלא כדין, אלא אה"נ הוא עשה כדין והוא יכול לעשות כן משום שהוא היה ע"ה. ולפי זה שפיר י"ל שאיש בנוני יכול למחול על כבודו, והוא יכול לילך אחרי אשתו, ואין בזה איסור הרהור. אלא נראה מרש"י שם שכתב, "עם הארץ. לא שמש תלמידי חכמים שלא למד משנה זו ששנינו לא יהלך אדם אחורי אשתו", שמנוח לא עשה כדין שאף אם הוא היה ע"ה הוא לא למד ולא ידע שהוא היה יכול למחול לאשתו. הרי שאף שההיתר מונח לפניו, אף זה הוא לא ידע. הרי מבואר שאדם בינוני יכול למחול על זה ויכול להלך אחרי אשתו.

ובזה יש להבין מעשה דאבא חלקיה בתענית כג: שכתוב שם "כי מטא לביתיה, עלת דביתהו ברישא, והדר עייל איהו, והדר עיילי רבנן". ופירש המהרש"א שם בד"ה מ"ט עיילה, "ולא היה לך לילך אחריה דאמרינן בפ" הרואה לא ילך אדם אחר אשה ואפילו היא אשתו, והיה לך לילך ברישא ואח"כ אנן, ואח"כ אשתך, וא"ל דהוצרכתי לילך אחריה משום דלא בדקיתו לי לילך היא אחריכם בקרוב לכם, והא לא תקשי שילכו הם ברישא ואח"כ הוא ואח"כ היא, דדרך בעל הבית ליעול ברישא לבית ולא אורח." ויש

לדון בזה, שאם יש איסור הרהור אפילו באשתו, אז אין לדחות איסור זה רק מפני כבוד בעל הבית, ועדיין י"ל שילכו רבנן ברישא ואח"כ אבא חלקיה ואח"כ אשתו, וכן אמרינן בברכות יט: אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה', אלא נראה שצ"ל שאין איסור הרהור לילך אחרי אשתו, אלא רק מפני כבוד, ולכן לפי זה שפיר עביד אבא חלקיה לילך אחרי אשתו, שבעת הצורך כזה אין לו להקפיד על כבודו, משא"כ אם יש בזה איסור הרהור על אשתו.

ואגב יש להעיר על רש"י שכתב לגבי הגשר והנהר שהאשה היא אשת איש, הלא אם הטעם משום הרהור הלא שייך הרהור אף בפנויה, ולמה כתב רש"י אשת איש. ולגבי הנשים שעומדות על הכביסה בב"ב נז:, לא מצינו שלדעת רש"י זה דוקא באשת איש, אלא נראה דאף בפנויה הדין כן שאין לראות. ואפשר לומר שרש"י כתב כן משום שכתוב בסוף הברייתא בברכות שם "אין לו חלק לעולם הבא", דהיינו אה"נ שאין להלך אחרי פנויה, אבל דוקא אחרי אשת איש אין לו חלק לעולם הבא אם רגיל בכך לפי שיבא לידי נאוף וסופו יורד לגיהנום, כמ"ש התוספות שם.

ד) **שוב** ראיתי במהרש"א שם שהוא הביא פירוש אחר בדין זה וכתב, "אבל לפירוש הרמב"ם בהך ששנינו לא ירבה אדם שיחה וכו', ואפילו באשתו אמרו כו', דמשום איסורא נגעו בה שלא ירגיל עצמו במשגל, ה"נ איכא למימר מה"ט שלא ילך אחריה להסתכל בה" ע"ש. אלא אף לפי זה נראה שאין הטעם משום הרהור, אלא משום שאין ראוי שהוא יהיה מצוי אצל אשתו כתרנגול, אלא אף זה אינו מצד הדין כמ"ש הרמב"ם בהל" דעות פ"ה. הל"ד. שאשתו של אדם מותרת לו תמיד, אלא "שראוי לו לת"ח שינהיג עצמו בקדושה". הרי שאין איסור גמור לילך אחרי אשתו, אלא הוא דין לת"ח.

ולפי זה מובנים דברי הרמב"ם והטור ומרן, שאף שהם הביאו הדין שאין להלך אחרי אשה, מ"מ הם השמיטו הדין של אחר אשתו, אף שנראה מהגמרא שהוא כל דין אחד. אלא לפי מה שפירשתי אתי שפיר שאין הדין של אשתו איסור ממש, ולא שייך בה הרהור, ולכן אין איסור מצד הדין לילך אחרי אשתו, אלא אם הוא ת"ח והוא בפרהסיא כדביארתי לעיל. ולכן אף שהרדב"ז אסר מטעם הרהור, מ"מ נראה שהמיקל בזה יש על מי לסמוך.

סימן קד.

שאלה: האם מותר לאיש לאבד שכבת זרעו כשהוא כבר הוציא את זרעו כדי ליתן אותו לאשתו ע"י רופא כיון שאשתו אינה ראויה להריון בדרך הטבע, וזרעו טמון במקרר במקפיא בבית חולים כדי לשומרו ולקיימו, אלא אחר קטטה עם אשתו ונתינת גט, הוא בא לשאול אם מותר לו לצוות לרופא לאבד זרעו כיון ששוב אין לו צורך לזה.

תשובה: א) **השבתי** שנראה לענ"ד שיש להתיר ואין בזה האיסור של שכבת זרע לבטלה, אלא כיון שההיתר אינו ברור כלל צריך לבאר את הדבר.

בתחילה יש לדון אם האיסור של מוציא זרע לבטלה הוא דוקא בשעת שהאיש מוציא את זרעו מגופו, או אם אף אחר כך הוא מאבד את זרעו. כתוב ביבמות יב. "תני רב ביבי קמיה דרב נחמן שלש נשים משמשות במוך קטנה מעוברת ומניקה... דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת ומן השמים ירחמו משום שנאמר שומר פתאים ה'." וכתבו התוספות, "ור"ת אומר דלפני תשמיש ודאי אסור ליתן שם מוך דאין דרך תשמיש בכך, והרי הוא כמטיל זרע על העצים ועל האבנים כשמטיל על המוך, אבל אם נותנת מוך אחר תשמיש אין נראה לאסור דהאי גברא כי אורחיה משמש מידי דהוה אקטנה ואילונית דלא איתסרו בתשמיש משום דלאו בנות בנים נינהו, והאשה שנותנת אח"כ מוך לא הוזהרה אהשחתת זרע כיון דלא מיפקדא אפריה ורביה". נראה מזה שאף אחר שהאיש כבר הוציא את זרעו עדיין יש איסור להשחית את הזרע, אלא הטעם שמותר כאן הוא רק מפני שהאשה אינה מיפקדא אפריה ורביה וכדמצינו בתוספות סנהדרין נט: שהאיסור של ש"ז לבטלה הוא מטעם פו"ר, אבל אם האיש רצה ליתן המוך בתוך אשתו אחר תשמיש נראה שהוא אסור לעשות כן כיון שהוא מאבד את זרעו אף שזה אחר שהוא כבר הוציא את זרעו בהיתר.

ואין להקשות על ר"ת והתוספות בסנהדרין נט: שכתבו שאיסור השחתת זרע הוא מפני בטול פו"ר, שא"כ הלא מי שכבר קיים מצוה זו יכול להשחית זרעו, שאין זה קושיא שכבר תירץ הבנין ציון בח"א ס"קלז. וכתב, "א"כ מי שקיים פו"ר כבר בבן ובת יהיה מותר להשחית זרע וח"ו לומר כן, אלא ודאי איסור השחתת זרע הוא איסור לעצמו אפילו אם הזרע אין ראוי להוליד ואם אין צריך להוליד ורק שאינו במי שאינו מצווה על פו"ר." ע"ש.

ב) **ולדעת** רש"י יש מחלוקת בכוונתו אם יש איסור במוך אחר תשמיש או לא. כתב הריטב"א שם לבאר דעת רש"י, "וכל דה"ל מוך בשעת תשמיש אפילו לדידיה איכא איסורא דהוה ליה כמשמש על האבנים או על העצים, וכי ליתא מוך בשעת תשמיש איכא איסורא בדידה". וכן הוא בריטב"א בכתובות לט. שכתב "פירש"י ז"ל רשאות לשמשות במוך, ואע"פ שמשחיתות זרע בעליהן שרינן להו משום סכנה דידה או דעובר, כלומר ואע"ג דאתתא לא מפקדא אפריה ורביה אסורין להשחית זרע בעלה וכולן לקו בדור המבול, ואע"ג דלגבי דידיה שרינן לבעול בעילה שאין בה זרע כגון בקטנה או מעוברת או זקינה או עקרה ולא חשיב השחתת זרע דשאני איהו משום מצות עונה ועוד דהוה דרך תשמיש, אבל להשחית זרע הראויה להוליד ולאבדו במוך אסור אפילו לדידה ואפילו היה המוך מונח בשעת תשמיש, כל זה למדנו מדברי רבן ז"ל." הרי שלפי דעת הריטב"א, רש"י אסר המוך אף אחר תשמיש ואף לאשה ואף שהיא אינה מקפדא על פריה ורביה. ומ"ש הריטב"א בסוף דבריו "ואפילו היה המוך מונח בשעת תשמיש", פירושו שאחר תשמיש היא מאבדת הזרע בידים, אבל בנתינת המוך קודם תשמיש אין איבוד בידים אבל מ"מ עדיין יש איסור. וכן כתב הבנין ציון הנ"ל "דכל שכן אחר תשמיש דמאבדה הזרע בידים". הרי נראה מזה שיש איסור השחתת זרע אף אחר שכבר הוציא האיש את הזרע, ושייך איסור זה אף לאשה אף שהיא אינה במצות פו"ר. (ועיין במשיב דבר ס"פח. שכתב שיש טעות דפוס וצ"ל ואפילו לא היה מונח בשעת תשמיש). ונראה שהריטב"א אזיל כשיטת הר"י בדברי רש"י בתוספות בכתובות שם בד"ה שלש, שכתבו "ועוד אפילו היתה נותנת אחר תשמיש אסורה, דאף על פי שאינה מצווה על פריה ורביה, מ"מ אסורה היא להשחית זרע" ע"ש.

אמנם ראיתי בשיטה מקובצת בכתובות לט. שהוא הביא דברי הרא"ש בדעת רש"י וכתב, "פרש"י ז"ל מותרים לשמש במוך ואינן כמשחיתות זרע, משמע ששאר נשים אסורות להשחית זרע, ובריש פ"ב דנדה לא מוכח כן דקאמר התם כל היד המרבה לבדוק בנשים משובחת, ומפרש בגמרא משום דנשים לאו בנות הרגשה נינהו, פי' אינם בנות איסור הרגשה משום דאינם מצוות בפריה ורביה אינן אסורות נמי בהשחתת זרע, וכנ"ל צריכות לשמש במוך מפני הסכנה, או אי נמי נוכל לפרש כפרש"י אף על פי שנשים אינן מצוות בהשחתת זרע, מ"מ אין לה להשחית זרע האיש אם לא מפני סכנה, ולא דמי לקטנה ואיילונית דאע"ג דלאו בנות בנים נינהו המשמש עמהם אין בו משום השחתת הזרע דשאני התם דדרך תשמיש בכך, והכא נמי אם היתה נותנת המוך לאחר תשמיש לא היה בו צד איסור, אבל בשמעתא קמייתא דכל יד מוכח דנותנת המוך קודם תשמיש הילכך שאר נשי אסור דהוי כזורע על העצים ועל אבנים. לשון הרא"ש." הרי מ"ש הרא"ש בתחילה שלדעתו יש לתרץ "צריכות" לשמש, דהיינו שלא כרש"י שפירש "מותרות", ולכן לפי זה אם הפירוש צריכות אז ממילא ששאר נשים מותרות ואין איסור, ולכן אין קושיא מנדה פ"ב. אמנם לדעת רש"י שפירש מותרות שאר נשים אסורות לשמש במוך, צ"ל שזה רק בשעת תשמיש ומשום שהבעל משחית את זרעו על עצים ואבנים, אבל אחר תשמיש אין איסור כיון שאין האשה במצות פו"ר. וראיתי בבנין ציון שם שהוא הביא דברי הרא"ש וכתב, "נראה שמסופק בזה לשיטת רש"י אם דעתו דאשה מצו' בהשחתת זרע דאז אסורה אפילו אחר תשמיש או אם דעתו לבד דאסורה להשחית זרע האיש, דאז רק אסורה ליתן מוך קודם תשמיש אבל לשאוב הזרע לאחר תשמיש שרי". ולענ"ד לא ראיתי שהרא"ש מסופק בזה לדעת רש"י, אלא הוא פירש שלדעת רש"י מותר לה ליתן המוך אחר תשמיש כיון שהיא אינה במצות פריה ורביה, וזה כדעת ר"ת הנ"ל. (ודע שסבר הרא"ש שמ"ש בנדה דנשים לאו בנות הרגשה נינהו, פירושו דלאו בנות "איסור" הרגשה, וזה כדעת ר"ת ודלא כר"י בתוספות בכתובות לט. בד"ה שלש.) ועיין בתורת חסד אה"ע ס"מג. אות כב. שכתב, "והרא"ש שבש"מ שם מכריע דגם לפרש"י אין איסור רק במוך בעת תשמיש." ועיין עוד בדעת רש"י בתורת חסד שם ס"מד. ולדעתו י"ל "דאפשר דס"ל דליכא איסור כלל אף בעת תשמיש גם בכל הנשים." ועיין באחיעזר אה"ע ס"כג. בסוף אות א. שכתב שי"ל לדעת רש"י על פי הנ"י "האיסור לפ"ז רק משום ליתא דידיה אבל לאחר תשמיש עליה ליכא איסור דהשחתת זרעו כפירוש ר"ת." ועיין שם באות ב. בדעת הרדב"ז בשיטת רש"י והוא כר"ת. ועיין בחזון איש אה"ע ס"לז. אות א. שכתב שלג' נשים אף קודם תשמיש מותר לרש"י.

הרי מצינו שיש מחלוקת בדעת רש"י אם יש איסור לאשה בנתינת מוך אחר תשמיש או לא. ונראה שבין כך ובין כך יש איסור לאיש לאבד זרעו אחר תשמיש.

ג) **אלא** נראה שלדעת הרא"ש אין איסור בדבר שכתוב בתוספי הרא"ש שם שאחר שיצא הזרע מהגוף בין באיש או באשה, תו לא מקרי השחתת זרע ע"ש. ולפי זה אף לאיש אין איסור בזה, ולכן אף אם הוא נתן המוך בתוך

אשתו אחר תשמיש אין איסור בדבר. ולפי זה צ"ל שמ"ש השיטה מקובצת הנ"ל בשם הרא"ש, שהטעם שאין איסור לאשה לבדוק אחר תשמיש הוא משום דאינם מצוות בפריה ורביה לאו דוקא הוא, אלא אף אם היא מצווית על פו"ר עדיין אין איסור לבדוק אחר תשמיש כיון שכבר יצא הזרע מגוף האיש. או שמא י"ל שהרא"ש סבר שמלבד השחתת זרע בזרע האיש יש השחתת זרע בזרע האשה, ולכן כתוב בגמרא בנדה שאין איסור לה בבדיקה שאף אם בשעת בדיקה זה גורם שהיא פולטת זרעה מ"מ אין איסור לאשה בזה, וכן הבינו ראשונים אחרים כמבואר בחיד"א בפתח עינים בנדה שם. ולכן סבר הרא"ש שאף שהיא פולטת זרעה ובאיש יש איסור כשיצא הזרע מהגוף, מ"מ באשה אין איסור בזה כיון שהיא אינה במצות פו"ר.

ולפי זה יש לפרש שיטת הרא"ש בטור י"ד ס"קצו. "אמנם אם תרצה לספור מיום מחרת ראייתה, תקנח יפה באותו מקום במוך או בבגד כל הזרע או תרחוץ במים חמין והם יפליטו כל הזרע, והרמב"ן כתב דה"ה נמי אם הלכה ברגליה פלטה כל הזרע ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל, והראב"ד כתב דפולטת שכבת זרע אינה סותרת אלא לטהרות ולא לבעלה, ולא נהירא לא"א הרא"ש ז"ל. וכן הוא במרן שם בש"ע. נראה מזה שאין כאן השחתת זרע כלל שלדעת הרא"ש או מפני שהאשה אינה מצווית בפו"ר, או מפני שאחר שיצא הזרע מגוף האיש אין איסור. ואף לר"ת נראה שאין איסור כיון שזה אחר תשמיש, וכן לדעת רש"י לפי הרא"ש אין איסור. ועיין בתשובת רעק"א ס"עב. בזה ומ"ש האחרונים על דבריו, ובפרט התורת חסד בס"מג. אות טו ואילך.

ד) **ולפי** זה יש להקשות על כו"פ בי"ד ס"קצו. שכתב בדין זה, "ואין לאסור משום השחתת זרע, נבוכו בו התוספות גבי משמשת במוך, ודברים אלו משנה ערוכה היא, וצ"ל דאף דשלשה ימים לקליטה רוב זרע הראוי להריון נקלט תיכף ומיעוט שנקלט אחר ב' וג' ימים ומה שנקלט לא יועיל כלל רחיצה שכבר נקלט האם, וא"כ מותר לרחוץ כי מה שלא נקלט כבר על הרוב לא יהיה נקלט עוד, ואין כאן השחתת זרע ומותר, וזה היה בהעלם עין מהרב מ"א בהלכות יו"כ שתמה שהתירו לאשה לרחוץ דהא הוי השחתת זרע ע"ש." וכן הוא במחצית השקל בהל" נדה שם. ולענ"ד הלא לר"ת והרא"ש וגם לדעת הרא"ש בדעת רש"י אין איסור כלל בזה ולא בעינן הטעם שכבר נקלט הזרע הראוי להריון. ועוד אם כן הוא, מה מועיל המוך לג' נשים הנ"ל, הלא הן עדיין יכולות להתעבר. ולכן אין פירוש זה מחוור בעיני. ואף אם אמרינן שדעת רש"י היא שאף אחר תשמיש אין להשתמש במוך, מ"מ י"ל עדיין יש להקשות על תירוץ זה של הכו"פ שאם כבר נקלט הזרע הראוי להריון אז למה יש לאסור המוך אחר תשמיש.

ולפי זה שפיר הוא מ"ש מרן בי"ד ס"קפו. א. שלדעת הרמב"ם צריך לבדוק אחר תשמיש, שאין כאן חשש השחתת זרע, ועוד בדיקה קיל טפי כמ"ש המשיב דבר בס"פח. "דמה ענין בדיקה כרגע להנחת מוך איזה שעה כדי לשאוב את הזרע, ואין ברגע בדיקה כדי לשאוב."

וראיתי ברעק"א ס"עב. שכתב לחלק בין בדיקה במוך אחר תשמיש שמותר, ובין שימוש במוך אחר תשמיש כדי למנוע הריון, וכתב "שהטיפה הברורה נכנס בפנים במקום צר בגיד הדק, ושם נתבשל הזרע ונקלט תוך ג"י, וא"כ אינה משחתת בבדיקה במוך, דאין המוך מגיע לזרע ההריון בפנים, ומה שאסר במוך לאחר תשמיש היינו דרך תיקון שלא תתעבר דבזה צריכה באמת לדחוק הרבה וע"י פסיקת הרגליים הרבה וע"ז יוצא גם הזרע שמבפנים." וכעין זה כתב החז"א בס"לז. אות ג. אמנם לענ"ד לא נראה כן בלשון הראשונים שהטור הנ"ל כתב, "תקנח יפה באותו מקום במוך... כל הזרע". הרי שע"י המוך היא מאבדת כל הזרע. ולא אמרינן בזה שיש קצת זרע בפנים שהמוך אינו יכול לקנח. ועוד הו"ל להטור לפרש שלא לדחוק המוך כל כך שבזה יש מניעת הריון, אלא ודאי שלא סברו הראשונים הנ"ל חילוק זה, ולדעתם אף אם יש מניעת הריון ע"י המוך אין איסור. ושוב ראיתי שכיונתי בזה לדברי התורת חסד ס"מג. אות טז. שכתב על דברי רעק"א הנ"ל, "לע"ד יש לפקפק על דברי הגאון דמלבד הדוחק הגדול הנראה דאיך סתמו כולם ולא ביארו גבול להמוך ולהמים חמין שיש ליזהר שלא יעשו איסור ויכנסו מבית החיצון ולפנים ויושחת הזרע הראוי להוליד, ואף דהגאון שם בסוף דבריו הרגיש ליישב וז"ל אף דלפעמים אם תדחוק הרבה במוך יפליט גם הזרע שבפנים, מ"מ כיון דכוונתה רק להוציא זרע שמבחוץ דבזה ליכא משום השח"ז ממילא גם לגבי אידך זרע שמבפנים מקרי אינו מתכוין כו', ולא הוי פ"ר, מש"ה שרי עכ"ל. לדעתי בזה לא תיקן כלום את הראשונים והטושו"ע הנ"ל מדוע לא ביארו גבול להמוך והחמין, שעד פה יבאו, ואדרבה כתבו תקנח יפה יפה כו' להפליט כל הזרע, לשון זה משמע שיש לה לכוין להחמיר בקינוח כל מה שיהיה באפשרותה להוציא כל הזרע, ואף שמבפנים משמע." ע"ש כל דבריו. הרי לפי זה י"ל שעיקר טעם הרא"ש והטור והש"ע הוא מפני שאין איסור בהשחתת זרע אחר תשמיש.

הרי מכל הנ"ל מצינו שלדעת התוספי רא"ש אין איסור השחתת זרע אחר שיצא הזרע מהגוף, ולדעת ר"ת יש איסור בזה, אלא אין איסור לאשה לאבד הזרע, ואפשר שכן דעת רש"י או שמא שסבר רש"י שאף לאשה יש איסור. הרי שמלבד דעת הרא"ש, אין לאיש לאבד זרעו אחר תשמיש. וכן ראיתי בתשובת רעק"א בס"עב. שכתב, "זולת למ"ש בתוספי הרא"ש פ"ק דיבמות דאחר שיצא הזרע מהגוף תו לא מקרי השחתת זרע ע"ש, אבל מדברי כל הראשונים לא נראה כן."

ה) **אלא** עדיין יש לדון לשיטת ר"ת, שבשלמא שאין איסור לאשה לאבד הזרע של בעלה אחר תשמיש, אבל איך התירו לבעל לשמש מטתו אם הוא יודע שבודאי שזה גורם לאשתו לאבד זרעו אחר כך. ועוד נראה שמסתימת לשון הפוסקים משמע שהבעל יכול לצוות את אשתו לשמש במוך אחר תשמיש ואין איסור לגביו בזה, אף שהוא יודע שודאי יש שחיתת זרעו בזה.

ובהשקפה ראשונה נראה שיש לתרץ שמה שהאשה מאבדת זרע בעלה אחר תשמיש הוא רק בגדר של גרמא אצל הבעל, ולכן אין איסור בזה אצלו, וגם לאשה אין איסור מצד עצמה אף שהיא מאבדת הזרע בידים כיון שהיא אינה בכלל מצות פו"ר. אלא נראה לענ"ד שאין זה מספיק לתרץ הקושיא שי"ל שאף גרמא אסורה לגבי השחתת זרע, ויש לבאר הדבר.

כתוב בכתובות מו."ונשמרת מכל דבר רע, מכאן אמר ר" פנחס בן יאיר אל יהרהר אדם ביום ויבא לידי טומאה בלילה". הרי משמע שאף שזה גרמא בלבד ואין מעשה בידים עדיין יש איסור כאן של השחתת זרע מלבד האיסור של הרהור. ועוד מצינו ביבמות עו. שכתוב שם, "אמר רב מרי בר מר עוקבא אמר שמואל ניקב בעטרה עצמה ונסתם כל שאילו נקרי ונקרע פסול ואי לאו כשר, שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף ילמדנו רבינו היכי עבדינן, א"ל מייתינן נהמא חמימא דשערי ומנחינן ליה אבי פוקרי ומקרי וחזינן ליה, אמר אביי אטו כ"ע יעקב אבינו הואי דכתיב ביה כחי וראשית אוני שלא ראה קרי מימיו, אלא אמר אביי מעברינן קמיה בגדי צבעונין, אמר רבא אטו כ"ע ברזילי הגלעדי הוא אלא מחוורתא כדשנין מעיקרא." וכתב היש"ש שם באות טו. "פשיטא שהוא אסור להוציא ש"ז ביד שחייב מיתה כדאיתא בפ" כל היד, א"ל מייתינן לחם של שעורים שהוא בחמימתו ומניחין ליה סמוך לביצים אנקב בית הרעי שממנו יתחמם והוא יראה קרי, או בכל הדומה לו." ע"ש. הרי שיש להתיר בדיקה זו רק ע"י גרמא אבל משמע שאיש אחר שהוא בריא שאין בו שום טעם לעשות בדיקה כזו ודאי אף גרמא כזו אסורה. הרי נראה מזה שאף גרמא אסורה לגבי ש"ז לבטלה. וכן הוא באחיעזר ח"ג ס"כד. אות ה. "דגם גרמא להוצאת זרע לבטלה אסור" ע"ש.

ו) **ולפי** זה יש לדון בדעת ר"י בתוספות ביבמות לד: בד"ה ולא, בתירוץ שני שם לגבי ביאת אשה שלא כדרכה, שכתבו "עוד אומר ר"י דלא חשוב כמעשה ער ואונן אלא כשמתכוין להשחית זרע ורגיל לעשות כן תמיד, אבל באקראי בעלמא ומתאוה לבא על אשתו שלא כדרכה שרי כדאמרינן בנדרים כ: כל מה שאדם רוצה לעשות באשתו יעשה" ע"ש. וכתב הנצי"ב במשיב דבר ס"פח. לפרש דברי ר"י, "דאפילו משחית זרעו שם שרי משום שאין מכוין לכך, ואע"ג דכתב דרק באקראי מותר, פשוט דבאמת אין נ"מ בין באקראי בין בתמידות, אלא משום דבאקראי אינו עושה כן משום שרוצה להשחית זרע, אלא רוצה לטעום טעמא שלא כדרכה וכלשון הגמרא הוריות יא. דאמר בעינא לטעום טעמא דאיסורא, אבל בתמידות הרי אינו עושה אלא כדי להשחית הזרע ממילא, ה"ה כאן שמשמש במוך משום סכנת אשה שרי, אבל רוב הפוסקים לא ס"ל כר"י לענין שלא כדרכה" ע"ש. ולכאורה זה קשה להבין שמה הענין כאן של אינו מתכוין, הלא הוא פ"ר שהאיש משחית את זרעו אם הוא משמש שלא כדרכה. ואל תשיבני שלדעת הערוך פ"ר דלא איכפת ליה מותר וה"ה כאן, שזה אינו כיון שי"א שאף הערוך מודה בשאר איסורים מלבד משבת דפ"ר דלא ניחא ליה אסור עיין במ"א בס"שכ. ס"ק כ. שכן דעת הרא"ש, וכן הוא ברשב"א וכן הוא בב"ש ס"ה. ס"ק יג. אמנם כתב החז"א א"ח ס"סב. בסוף אות כו. שדעת התוספות בכתובות ו. שבכל איסורים התיר הערוך, ודלא כדעת הרשב"א. ועיין בישועת יעקב אה"ע ס"ב ס"ק ד. בפירוש הארוך, ועוד. מ"מ הלא הר"י והתוספות חולקין על הערוך, ולכן פשוט הוא שאין להסביר הטעם שפ"ר מותר כאן לגבי ביאה שלא כדרכה משום זה.

אלא נראה בזה שהאיסור של גרמא שייך רק אם האיש מתכוין לכך, וכדמצינו בדיני שבת לגבי הזורה בב"ק ס. שהוא אסור אף שהוא גרמא בעלמא, מ"מ אם הוא אינו מתכוין לכך אף שהוא פסיק רישיה הוא מותר. וזה מפני שבעצם עדיין מלאכה זו גרמא אלא מחשבתו וכוונתו מחלפת גרמא זו לאיסור, ולכן אם אין שם מחשבה וכונה, אז ממילא מצינו שהמעשה שהוא עשה נשאר כרק גרמא בעלמא והוא מותר לכתחילה. וכבר האריכו האחרונים בזה

כמבואר באבני נזר בס"קנד. אות ב. והחלקת יואב בא"ח ס"יא. דהא דמחייב רב אשי בזורה ורוח מסייעתו מטעם דמלאכת מחשבת אסרה תורה, דהיינו במתכוין, אבל בשאינו מתכוין הוי גרמא בעלמא ולא מהני פסיק רישיה לחשוב גרמא כמעשה. עיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"מ. אות א. בד"ה מ"מ, ואילך. ועיין שם שכתבתי ראיות לזה. ועיין לעיל בתשובה אחרת שכתבתי שכן י"ל לגבי סירוס. ונראה שכן י"ל לגבי ש"ז לבטלה, שכשהוא בגדר של גרמא אז אין איסור אם האיש אינו מתכוין לכך.

ז) **אלא** לכאורה יש להקשות על זה שהלא בביאה שלא כדרכה יש מעשה ואין זה בגדר של גרמא כלל, אלא נראה שי"ל שיש שני צדדים לגבי האיסור של ש"ז לבטלה, אחד הוא מה שהאיש מוציא את זרעו לחוץ, והשני הוא מה שהזרע נתאבד אחר כך ממילא. ולכן לגבי הביאה שלא כדרכה נראה שאין איסור כלל בביאה שהוא דבר היתר שאף זה בכלל שכיבה עם אשתו, ולכן אין איסור להוציא את זרעו בביאה זו, אלא האיסור כאן הוא רק מה שהזרע נתאבד ממילא אחר כך בבית הרעי, וזה הוי רק גרמא בעלמא, ולכן כיון שהוא מתכוין רק למלא תאותו בביאה אקראי כמבואר בדברי הנצי"ב הנ"ל, ואיבוד הזרע הוא דבר שאינו מתכוין בגרמא, לכן אף בפ"ר הוא מותר. כך נראה לענ"ד לבאר דברי הר"י הנ"ל.

ונראה לפי זה שיש לדמות ביאה שלא כדרכה כביאה בעקרה או זקנה או קטנה, שאף בהן הזרע נאבד ממילא, אבל כיון שזה דרך תשמיש הוא מותר. וי"ל שהטעם שהוא מותר הוא משום שזה גרמא ואינו מתכוין, שהוא אינו מתכוין לאבד זרעו, אלא לקיים עונה או למלא תאותו. וי"ל הכי אף בביאה שלא כדרכה שאף זו בכלל דרך תשמיש כיון שזה בכלל משכבת אשה, ואין איסור בתשמיש כזה. ולכן ממילא אין להקפיד אם הזרע נאבד אחר כך כיון שאף בביאת קטנה וכדומה אין להקפיד.

שוב ראיתי תנא דמסייע לי במה שפירשתי והוא התוספות רי"ד ביבמות יב. שכתב, "איזה הוא מעשה ער ואונן שאסרה תורה, כל שכוונתו שלא תתעבר כדי שלא יכחיש יופיה ואינו רוצה לקיים פו"ר ממנה, אבל אם כוונתו שלא תבא לידי סכנה מותר, וכן נמי אם מתכוין לתאות יצרו ואינו מתכוין שלא תתעבר מותר כדאמרינן בפ"ק דכתובות ההוא דאתא לקמי' ד"ר א"ל ערכתי לו שולחן והפכו והתירו, והא ער ואונן שלא כדרכה שמשו כדאמרינן לקמן במס' א"ו הם שהיתה כוונתם שלא תתעבר היו עוברים, אבל מי שכוונתו להשלים תאות יצרו אינו עובר, שכל מה שאדם רוצה לעשות באשתו עושה ולא יקרא משחית זרעו, שאלו כן אל ישכב אדם עם קטנה והמעוברת ועקרה וזקנה." הרי מבואר שהוא סבר כתירוץ השני של ר"י הנ"ל. ועוד הוא כתב שהכל תלוי בכוונה, ואף הוא כתב שיש לדמות ביאה שלא כדרכה כביאת קטנה וכדומה.

ח) **ועוד** יש לבאר בזה, שאף שכתבתי שגרמא ואינו מתכוין מותר באיסור זה, אף שהוא פ"ר, מ"מ עדיין יש להקשות על זה שהלא האיסור של ונשמרת מכל דבר רע, הוא גרמא כיון שהקרי יבא ממילא בלילה, ועוד הוא אינו מתכוין לכך, אלא שהוא מתכוין בשעת הרהור למלא תאותו, ולכן מצינו שעדיין יש איסור בדבר אף שהוא גרמא ואינו מתכוין. וכן י"ל לגבי בגדי הצבעונים הנ"ל. אלא צ"ל שהכל תלוי בשעת ההרהור מה כוונתו, שאם כוונתו למלא תאותו אז הגרמא כשהוא רואה קרי אסורה וזה נחשב כאילו הוא התכוין לכך, אבל אם בשעת הרהור כוונתו לדבר אחר כגון לבדוק אם הוא סרוס או לא, אז אין זה נחשב כאילו הוא מתכוין לכך והוא מותר. וכעין זה מצינו בנדרים כ: שהרהור מותר אם כוונתו לטובה שכתוב "הא במילי דתשמיש", ופירוש הרא"ש, "שרי להרבות תאותו." וכן הוא בטור א"ח ס"רמ. "אבל בעניני תשמיש יכול לספר עמה כדי להרבות תאותו, כדאיתא בפרק הרואה רב כהנא על וגנא תותי פוריא דרב, שמעיה דשח ושחק ועשה צרכיו." הרי להגדיל תאותו מותר, אף שבכלל זה הרהורי תאוה. הרי מצינו שיש הרהור שהוא מותר ויש הרהור שהוא אסור. ולכן י"ל שאף הרהור כדי לבדוק אם יש נקב או לא, מותר.

אמנם לגבי ביאה שלא כדרכה יש מעשה בשעת הוצאת הזרע, דהיינו המעשה של ביאה ודלא כמי שרואה קרי בלילה או הבדיקה הנ"ל שהוו רק גרמא, אלא כיון שהוא מעשה של היתר אין לצרף זה לאיסור, ולכן נשאר רק האיסור של איבוד הזרע אחר כך ואף זה בגדר של גרמא, ותלוי האיסור בזה אם הוא מתכוין לכך או לא. אלא שמצינו שיש חילוק בין מעשה וגרמא בענין זה, והוא שכוונתו לתאוה לגבי הרהור גורם האיסור לגבי רואה קרי בלילה, אבל כוונתו לתאוה בביאה שלא כדרכה גורם להיתר, ורק כוונה להשחית זרעו בביאה שלא כדרכה אסור. ונראה שהטעם לחילוק זה בין גרמא ומעשה הוא שהכונה לתאוה במעשה ביאה הוא דבר היתר וכדביארתי לעיל בשם הרא"ש והטור, אבל הכונה לתאוה בהרהור היא דבר איסור.

שוב ראיתי באגרות משה אה"ע ח"א ס"סג. ענף ג. שכתב לבאר שיטת ר"י הנ"ל, והוא כתב בד"ה והנה, "וליכא למימר דכוונת הר"י משום שאינו מתכוין להשחית הזרע ליכא איסור, דהא אין לנו לא מתכוין להשחית הזרע יותר מאוחז באמתו לצורך השתנה שאסור אף שחשש רחוק מאד הוא שיוציא זרע מזה ומ"מ אסור, וא"כ כ"ש לבעול שלא כדרכה שפסיק רישא הוא שודאי יוציא זרע, שאין להתיר מצד אין מתכוין." ולענ"ד יש להשיב על זה, שכתב הרמב"ם בפ"כא. מהל" איסורי ביאה הל"כג. "ואסור לאדם שאינו נשוי לשלוח ידו במבושיו שלא יבוא לידי הרהור, ואפילו מתחת טיבורו לא יכניס ידו שמא יבוא לידי הרהור, ואם השתין מים לא יאחוז באמה וישתין". ע"ש. הרי האיסור של אחיזת אמה הוא אינו שע"י האחיזה שמא מוציא הזרע, אלא האיסור הוא שמא זה גורם הרהור, וע"י ההרהור שמא יבא הזרע. ולכן נראה שזה בגדר של בגדי צבעונים הנ"ל, דהיינו שמא שע"י ראית הבגד יש הרהור, ושמא ע"י זה שמא יבא הזרע. וכבר ביארתי שזה אסור כיון שבשעת הרהור אין לו כוונה אחרת מלבד תאותו. אמנם לגבי ביאה שלא כדרכה היא דבר היתר שהביאה מותרת, ונשאר רק איבוד הזרע אחר כך שהוא גרמא ומותר אם הוא אינו מתכוין לכך אף שזה פ"ר, וכביאה בקטנה או עקרה.

ט) **ולענ"ד** העיקר בזה כדעת הר"י והתוספות רי"ד, וכן הוא ברא"ש ביבמות לד. באות ט. ואף שהוא אינו ברא"ש שלנו מ"מ הוא בהגהות הב"ח על דברי הרא"ש שם באות ו. וכן כתב הב"י באה"ע ס"כה. שדעת הרא"ש היא שהעיקר כתירוץ שני של הר"י. ואף שראיתי שם בדרישה אות ג. שאחר שהוא הביא דעת הר"י בתירוץ שני הוא כתב, "וכ"כ הרא"ש וכתב ודבר קשה הוא להתיר לו להכשיל בהוצאת זרע לבטלה אפילו באקראי ושומר נפשו ירחק מהם וכיוצא בם עכ"ל." אין זה דברי הרא"ש כלל, אלא נראה שהדרישה ראה דברים אלו בב"י בד"ה ומ"ש רבינו, והוא הבין שהם דברי הרא"ש ולא הרגיש שהם דברי מרן ע"ש. וכן ראיתי ביש"ש ביבמות שם באות יח. שהוא פסק כהר"י בתירוץ שני והרא"ש ע"ש. ונראה שכן דעת הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"כא. הל"ט. שכתב, "ובא עליה כדרכה ושלא כדרכה ובלבד שלא יוציא שכבת זרע לבטלה." והמקור לזה ביבמות לד: שבער ואונן ביאתם הוו שלא כדרכה ואף הם שחתו זרעם לחוץ, משמע שאם נתנו זרעם בפנים בבית הרעי אין איסור בדבר. וכן יש לדקדק ברב המגיד שם שכתב שהמקור לדין זה, "בנדה פ" כל היד יג. אמר ר" יוחנן כל המוציא שכבת זרע לבטלה חייב מיתה שנאמר וירע בעיני ה' אשר עשה וימת גם אותו, ואמרו שהיה דש מבפנים וזורה מבחוץ". הרי שיש לדקדק מזה שאף שלגבי ער ואונן הביאה הוי שלא כדרכה מ"מ העברה היא רק מה שהם שחתו זרעם בחוץ, הרי שבפנים מותר. וכן ראיתי בחידושי רבינו יונה בסנהדרין נח: בד"ה מי איכא, שאחר שהוא הביא דברי הרמב"ם הנ"ל שהתיר ביאה שלא כדרכה, הוא הקשה על דבריו ממעשה ער ואונן שאף בהם היו ביאתם שלא כדרכה והוא אסור, וכתב לתרץ, "אלמא איענוש ער ואונן כשבאו עליה שלא כדרכה, ול"ק דהתם נמי לא נענשו על שבאו שלא כדרכה אלא על שהיו משחיתים הזרע, אבל אם בא עליה להנאתו ואינו משחית הזרע אין בכך איסור, וכן כתב הרב ז"ל." הרי הפירוש של משחית הזרע בער ואונן הוא בחוץ כמ"ש "ושחת ארצה", ולכן אם בא עליה להנאתו ואינו משחית הזרע בחוץ אין בכך איסור. וכן נראה מחידושי הר"ן שם בד"ה ומי איכא, שכתב, "וא"כ מהכא משמע דישראל שרי לבא על אשתו שלא כדרכה, והכי מוכח במסכת נדרים כ. גבי האי איתתא דאמרה שלחן ערכתי והפכו ואמרו לה התורה התירתה לו. וקשה דאמרינן ביבמות דבר המבול הוא דהוה מעשה ער ואונן. ויש שתירצו שאע"פ שהענין אסור לעשות מ"מ הביאה בעצמה אינה ערוה ואינה ביאת איסור, אבל ענין השחתת זרע איסור אחר יש לו, ומאי דאמרו לה התורה התירך לו, היינו שאין בה משום איסור ערוה אלא משום השחתת זרע, ואם הזכר משחית זרעו אין על הנקבה כלום. ובתוספות ז"ל אמרו שהוא היתר גמור בכל מקום שאינו מכוין להשחתת זרע ולא יוציאוהו לבטלה, וכן הם דברי הרמב"ם ז"ל בפ"כא. מהל" איסורי ביאה." ע"ש. הרי שהר"ן השוה דברי הרמב"ם לדברי ר"י הנ"ל. ואחר חיפוש ראיתי שכבר העיר החיד"א על זה בברכ"י א"ח ס"רמ. אות ה. ואחר שהוא הביא הר"ן הנ"ל הוא כתב, "ומשמע מדברי הר"ן שם דלדעת התוספות והרמב"ם מותר אף אם מוציא, וכן משמע קצת מדברי רבינו יונה בחידושיו לסנהדרין כ"י שם."

ולפי זה י"ל שכיון ששני עמודי הוראה הרמב"ם והרא"ש סברו כר"י, הכי קי"ל לדינא כמו שכתב מרן כלל זה בהקדמתו להב"י. אלא שראיתי במרן בב"י באה"ע ס"כה. שאחר שהוא הביא דברי הרמב"ם הנ"ל בהל" איסורי ביאה הוא כתב שהפירוש של "ובלבד שלא יוציא זרעו לבטלה", הוא כתירוץ הראשון של ר"י בתוספות הנ"ל, דהיינו שהוא לא הזריע כלל. ולענ"ד אין זה הבנת רבינו יונה והר"ן והרב המגיד בדברי הרמב"ם כמו שביארתי לעיל. ואפשר לומר שאילו מרן ראה דברי רבינו יונה והר"ן הנ"ל שמא הוא היה מסכים לדעתם בפירושם בדעת הרמב"ם

וכעין מה שכתב הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק, "ואי הוי שמיע להו הדרי בהו". וגם ראיתי שם באה"ע בבית יוסף שכתב מרן, "ודבר קשה הוא להתיר לו להכשל בהוצאת זרע לבטלה אפילו באקראי, ושומר נפשו ירחק מזה". ובבדק הבית הוא הוסיף "ואילו היה ר"י רואה מ"ש הזוהר בעונש המוציא זרע לבטלה כי הוא גדול משאר עבירות שבתורה לא היה כותב זה שכתב." ולענ"ד נראה שיש להשיב על דברי מרן בעד הר"י וכמו שביארתי לעיל, שלדעת ר"י אין בזה זרע לבטלה כלל אף שהוא בביאה שלא כדרכה ואף אם האיש הוציא זרעו בפנים, וזה מפני שיש שני צדדים לאיסור זה, אחד הוצאת הזרע, וכאן הוא מותר שתשמיש המטה כזה מותר אף שהוא שלא כדרכה, והצד השני הוא מה שהאיש מאבד זרעו אחר שהוא כבר הוציא הזרע מגופו, ובזה האיסור בכלל גרמא כיון שהזרע נאבד מעצמו באותו מקום, וכיון שהוא אינו מתכוין לכך גרמא כזה מותר כמו שביארתי, ולכן אף לדעת ר"י אין להתיר זרע לבטלה, אלא שאין כאן זרע לבטלה כלל.

י) **ולפי** פירוש זה שיש להתיר גרמא באינו מתכוין להשחית הזרע, יש להבין הגמרא ביבמות עו. הנ"ל לגבי "מייתינן נהמא חמימא דשערי ומנחינן אבי פוקרי ומקרי". ויש להקשות איך התירו חכמים דבר כזה, ולענ"ד נראה שכיון שזה רק בגדר של גרמא כמבואר ביש"ש שם, וכיון שהוא אינו מתכוין להשחית הזרע אלא לראות אם הנקב סתום או לא, שפיר הוא לומר שדבר זה מותר, אף שהזרע נאבד ממילא.

וגם יש להבין האי דכתובות עא: שכתוב במשנה שם "או שתהא ממלאה ומערה לאשפה יוציא ויתן כתובה." וכתוב בגמרא "שתמלא ונופצת". ומבואר בשיטה מקובצת שם שמהדורא קמא של רש"י כתב, "דלכשתקבל שכבת זרע ממנו תתהפך עד שתהא פולטתו כדי שלא תתעבר... משום הכי מוציא דאמרה בעינא חוטרא לידה ומרא לקבורא." והריב"ש בש"מ שם אחר שהוא הביא טעם זה כתב טעם אחר, "דאף ע"ג דלא מקפדא אפריה ורביה אסור לה להשחית זרע בעלה." ונראה שיש להסביר שני טעמים אלו, שיש להסתפק אם זה בגדר של אינו מתכוין או לא, שאם אמרינן שהיא אנוסה על פי בעלה והיא אינה מתכוונת להשחית הזרע, אלא להציל עצמה מכעס בעלה, אז י"ל שזה דבר שאינו מתכוין והוא מותר בגרמא אף שזה פ"ר, ולכן אין איסור כאן של השחתת זרע, ונשאר רק הטעם שהיא רוצה חוטרא לידה. אמנם אם אמרינן שאע"פ שיש ציווי מבעלה מ"מ י"ל שעדיין היא מתכוונת לכך, אז עדיין יש איסור של השחתת זרע, ובזה מבואר השני טעמים. (ועיין מה שכתבתי בכעין זה לגבי שבת בח"א ס"לב.) ועיין עוד בזה בבנין ציון הנ"ל.

ולפי כל זה נראה שהקושיא הנ"ל עדיין במקומה עומדת, דהיינו איך התיר ר"ת לאיש לשמש מטתו אף אם הוא יודע שאשתו תשתמש במוך אחר תשמיש אף אם האיש מסכים לזה. ואין לתרץ שזה רק בגדר של גרמא אצל האיש והוא מותר, שכבר כתבתי שגרמא אסורה לגבי ש"ז לבטלה, ואף שיש להתיר גרמא אם הוא אינו מתכוין לכך כדביארתי, מ"מ כאן נראה שהוא מתכוין למניעת הריון ולאבד זרעו. ולכן עדיין צריך תירוץ לזה.

יא) **ולכן** נראה שי"ל בזה שיש שני צדדים לעבירת ש"ז לבטלה כמו שביארתי לעיל להסביר שיטת ר"י, ואחד הוא האיסור להוציא הזרע, והשני הוא לאבד הזרע אחר כך. וי"ל שצד הראשון שהוא האיסור בעת שהוא מוציא זרע לבטלה הוא בגדר של עובר בלאו, ונראה מהתוספות בסנהדרין נט: שיש איסור מן התורה בזה כמבואר להלן בשם התורת חסד. אמנם בצד השני י"ל שיש רק איסור מדרבנן. ועוד י"ל שהאיסור לאבד הזרע אחר שהוא כבר יצא מן הגוף הוא רק על אותו איש שהזרע יצא ממנו, ולא על איש אחר, וזה מפני שהאיסור הוא בכלל מצות פו"ר, וכמו שמצוה זו על כל איש ואיש ואין אדם מקיים המצוה ע"י חברו, כמו כן אם אחד מאבד זרע חברו אין איסור עליו שבזה הוא אינו מונע את עצמו מקיום המצוה, אלא רק חברו. ולפי זה הכי יש לתרץ הקושיא הנ"ל שלו יהיה שהאשה בכלל מצות פו"ר וכסברת ר"י בן ברוקא בשבת קיא. אז י"ל שאף היא אסורה לאבד זרע בעלה כיון שע"י זרע זה היא יכולה לקיים המצוה, אבל כיון שאנו קי"ל שהיא אינה בכלל המצוה שוב אין איסור עליה לאבד זרע בעלה, וזה מ"ש ר"ת שהיא מותרת להשתמש במוך אחר כך כיון שהיא אינה בכלל מצות פו"ר. ולגבי האיש י"ל שאין זה בגדר של גרמא כיון שהאבדת הזרע תלויה בדעת אחרים, ולא דומה לשאר גרמא דהוי בכלל דרך הטבע כגון סוף חמה לבא, ואף חיות י"ל שהם בכלל הטבע כגון כפתו לפני ארי או יתושין כמבואר בסנהדרין עז., אבל אם האיסור נעשה ע"י אדם אחר י"ל שאין זה בכלל גרמא כלל כיון שכל האיסור תלוי באיש אחר ועל רצונו אם הוא יבחר לעשות אותה עברה או לא. ואף שכתוב בחידושי הר"ן שם שאף לגבי ארי י"ל "דאדעתיה דנפשייהו קא אכלי", מ"מ הוא קיל טפי ע"י אדם שהוא יכול לשלוט על יצרו והבחירה בידו משא"כ בחיות שדרך טבעתן הוא להרוג, ואין זה גרמא כלל אם האיסור תלוי בדעת אדם

אחר. ולכן מצינו דאמר רבא שם "דחפו לבור וסולם בבור, ובא אחר וסילקו ואפילו הוא קדם וסילקו פטור, דבעידנא דשדייה יכול לעלות הוא". משמע שאם אחר סילק הסולם אין איסור כלל על מי שכבר דחף אותו לבור. וכן י"ל במה שאמר רבא אחר כך, "זרק חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו ואפילו הוא קדם ונטלו פטור דבעידנא דשדייה ביה מיפסק פיקיה גיריה". וכל זה איירי לגבי מי שעשה מעשה של נזק כגון דחיפה או זריקת החץ, אבל בנדון דידן אין כאן מעשה של נזק כלל, אלא הבעל נתן את זרעו באשה והוא דבר היתר ואין בזה שום רמז לנזק, ולכן י"ל שאין זה נכנס בגדר של גרמא כלל אלא הוא היתר גמור.

יב) **אלא** שיש לדון בחשש אחר, והוא שי"ל שאם יש איסור על האיש לאבד זרעו אז יש איסור לצוות אחר לאבד אותו בשבילו, וכמו שמצינו שיש איסור לישראל לצוות עכו"ם לעשות איסור בעדו. וכן הוא בב"מ צ. שיש שבות בדבר. ולכן י"ל שה"ה שיש איסור לבעל לצוות את אשתו להשתמש במוך אחר תשמיש כיון שהיא מאבדת זרעו בעדו. אלא י"ל שזה אינו, דהתם הוא פשוט שי"ל שזה אסור לגבי שבת כיון שהיא מן התורה ויש עונש של סקילה, אבל הוא בעייא דלא אפשיטא לגבי חסום כיון שהוא איסור לאו בלבד. אמנם י"ל שאם האיסור רק מדרבנן ודאי שהוא מותר, וכן נראה מפ" תולין קלט. גבי כשותא בכרמא רב משרשיא יהיב ליה פרוטה לתינוק נכרי וזרע ליה, וכתב על זה הרדב"ז בפ"א הל" כלאים הל"ג. "שאין איסור כלאי הכרם בחו"ל אלא מדרבנן דכרמך אמר רחמנא, ולפיכך אמירה לנכרי מותר" ע"ש. וכן הוא בפר"ח בא"ח ס"תסח. אות א. שכתב, "כי אמרינן אמירה לנכרי שבות ה"מ לענין שבת דאיסור סקילה, אבל חסימה דאיסור לאו לא, א"ד ל"ש ולא אפשיטא, והרמב"ם בסוף הל" שכירות פסק דאסור וכ"כ המ"מ וכתב שכן דעת הרמב"ן דבכולהו מצות איכא שבות דאמירה לנכרי ויש חולקים ע"כ. ומעתה לא מבעיא לדעת היש חולקין דס"ל דאף באיסור לאו ליכא שבות דאמירה לנכרי, אלא אף לדעת הרמב"ם שאני התם דאיכא איסור לאו, אבל איסור מלאכה בערב פסח דלית בה איסור לאו פשיטא דשרי אמירה לנכרי" ע"ש, והוא כתב לגבי מלאכה בערב פסח, "שכבר ביררתי לעיל דלא הויא אלא מדרבנן". הרי באיסור דרבנן מותר ע"י נכרי. ועיין עוד בארעא דרבנן מע"א. בהשמטה אות יט. ועיין בזרע אברהם א"ח ס"ט. בד"ה והיותר, ואילך. ולכן הכי י"ל בנדון דידן שהאיסור של איבוד הזרע אחר שהוא כבר יצא מהגוף הוא רק איסור מדרבנן, ולכן הבעל יכול לצוות את אשתו שאינה בכלל איסור זה, לאבד זרעו אחר תשמיש.

וכל זה הוא אם הישראל צוה הגוי לעשות העברה, אבל י"ל שאם הוא צוה ישראל אחר שאינו בכלל המצוה ודאי הוא מותר. וכן מצינו לדעת הרשב"א ומרן בא"ח ס"רסג. יז. לגבי שבת "שמי שקבל עליו שבת קודם חשכה מותר לומר לישראל חבירו לעשות לו מלאכה." וכתב הרשב"א בשבת קנא. בד"ה אמר ר"י, בשם התוספות "ודוקא לישראל חבירו מותר... אבל לעכו"ם אסור לומר לו". ופירש דבריו הזרע אברהם שם, "נמצא דמוכרחין אנו לומר שיש חילוק בין אמירה לגוי לאמירה לישראל חבירו משום אין שבות לישראל". ולפי זה כן י"ל בנד"ד שאין איסור כלל לבעל לצוות ישראלית לאבד זרעו ואין בזה שבות כלל. (ועיין בח"א ס"נא. אות ב. מה שכתבתי על דברי הרשב"א והזר"א.)

הרי מצינו שלגבי הבעל אין איסור לא מטעם גרמא ולא מטעם מה שהוא צוה את אשתו לאבד זרעו. ולכן מובן שיטת ר"ת בזה.

ולפי כל הנ"ל, בנד"ד י"ל שאיש זה הוציא הזרע בהיתר כיון שהוא קיבל הפסק מאותם שסברו שמותר לעשות כן לצורך פו"ר. אמנם אחר כך כשהוא מגרש את אשתו שוב אין איסור לאבד הזרע ע"י אחר, כיון שי"ל שאיסור זה רק מדרבנן ואין איסור לאבד הזרע ע"י אחר, בין אם האחר איש או אשה, שאף שבאיש אחר יש איסור לאבד זרע, מ"מ זה רק בזרע עצמו ולא בזרע איש אחר, וזה מפני שאיסור זה בכלל מצות פו"ר וכמו שאין אחד יכול לקיים המצוה ע"י חברו כמו כן אין חיוב על איש אחר לקיים זרע של חבירו כיון שהוא אינו נוגע בכלל מצות חבירו לגבי פו"ר. ולכן בין אם מי שמאבד הזרע, ישראל או גוי או איש או אשה, הוא מותר.

ולפי זה למדינן שאין בזרע איסור שרמיא עליהו, ולכן הוא אינו דומה לאיש שכותב שמו של הקב"ה, שיש קדושה בשם זה ויש איסור לכל אחד למחוק אותו, בין מי שכותב השם ובין איש אחר, אלא לגבי הזרע האיסור רק על בעל הזרע.

שוב ראיתי בחזון איש אה"ע ס"לו. אות ב. שכתב בענין זה, "ונראה דהמוציא לחברו אין האיסור על המוציא אלא על מי שיצא ממנו אם היה ברצונו, ואם לאנסו שניהם פטורים כתוחב לחברו חלב בגרונו לאונסו רק התוחב חייב משום לפני עור ושאר לאוין ועשין שבין אדם לחברו. ויש לעיין אם האיסור הוא בפעולת ההוצאה לבטלה, או האיסור הוא באיבוד הזרע, ולכאורה במעשה

ער דדש בפנים וזורה בחוץ ההוצאה היה בהיתר, דעיקר הוצאה הוא העקירה וא"כ עיקר האיסור באיבדון, ומ"מ אין חייב אלא מי שיצא ממנו, ולא חברו עליו, ולפ"ז נראה דאם תתן מוך לאחר תשמיש אין שייך עליה איסור דהשחתת זרע דידיה, ואף הוא אינו חייב בהשחתתן לאחר שיצאו ממנו דהוי כאחר, מיהו היא אסורה משום זרע דידה שיצא מהעליה ונתערבו בפרוזדור ובאו למקור יחד עם דידיה כמ"ש חכמי הנתוח, דאע"ג דכבר נעקרו מ"מ כל שלא יצאו היא מוזהרת בהשחתתן., ועיין שו"ת רעק"א ס"עא. עב."

ונראה שרוב דבריו כדברי, שאין האיסור רמיא על הזרע כלל אלא האיסור הוא רק על מי שהזרע יצא ממנו כדביארתי לעיל וששתי. אלא יש לדון במה שהוא כתב, "ואף הוא אינו חייב בהשחתתן לאחר שיצאו ממנו דהוי כאחר", דהיינו שמה שאשתו מאבדת הזרע הוא כמו איש אחר ואין איסור בדבר. אלא נראה שאין זה מספיק שנראה מסתימת הפוסקים לדעת ר"ת שאף אם הבעל צוה את אשתו לעשות כן עדיין הוא מותר, והלא יש איסור בזה של שבות כמו לגבי אמירה לנכרי בשבת או בחסימה או בסירוס, אלא כבר כתבתי שי"ל שאיסור זה רק מדרבנן ואין איסור של אמירה, ועוד אין ישראל בכלל האיסור של שבות כדביארתי לעיל בשם התוספות והרשב"א. ומ"ש החז"א "שהיא אסורה משום זרע דידה", נראה שלשיטת ר"ת אין איסור בדבר שלדעתו אין נשים חייבות על זרע שלהן כיון שהן אינן בכלל פו"ר, וכמ"ש בתוספות בנדה יג. בד"ה נשים, ועיין ברמב"ן שם שפליג על ר"ת ועיין בפתח עינים שם. מ"מ העיקר בדברי החז"א הוא כדברינו שאיסור השחתת הזרע הוא רק על האיש שהזרע יצא ממנו ולא על אחר.

יג) **אלא** עדיין יש לדון בזה לפי שיטת רש"י לפי סברת הר"י והריטב"א, שאף אחר תשמיש יש איסור במוך, שנראה בזה שיש איסור של השחתת זרע, ואף לאשה אף שהיא אינה בכלל מצות פו"ר. ולכן אף בנד"ד אין לאבד הזרע ע"י אחר.

וי"ל בזה שאין אנו קי"ל כדעה זו, והוא מכמה טעמים, אחד הוא שיש כלל בידינו שיש לפסוק כסברא האמצעית, כמו שמצינו בבעל המאור בסוכה י. ובר"ן ביומא פב. בדין חינוך והשלמה, שכשיש מחלוקת יש לפסוק כהסברא האמצעית. וכן הוא ברדב"ז בח"א ס"רמט. ע"ש. וכן הוא ביד מלאכי בכלל תעז. ע"ש. ולפי זה י"ל שיש דעת הרא"ש מקצה אחד שהתיר להשחית הזרע אחר תשמיש בין לאיש ובין לאשה, ויש סברת רש"י לפי הר"י והריטב"א שאסר את זה בין לאיש ובין לאשה, ויש סברת ר"ת באמצע שהתיר את זה לאשה ולא לאיש. ולכן יש לפסוק בזה כר"ת.

ועוד י"ל בזה ס"ס, דהיינו שמא הלכה כהרא"ש ואת"ל שאינו כן אז שמא ההלכה כר"ת. ועוד י"ל שיש מחלוקת בין הראשונים אם עבירה זו היא מן התורה או אם היא מדרבנן. נראה מהתוספות בסנהדרין נט: שעבירה זו היא מן התורה. ועיין במל"מ בהל" מלכים פ"י הל"ז. בזה. וכתב התורת חסד באה"ע ס"מג. אות ב. שלדעת הרמב"ן העבירה היא רק מדרבנן "מדלא מני לה בהדי ז' מצות דבני נח" ע"ש. ועיין בסמ"ק במצות ל"ת רצב. שמנה עבירה זו בכלל לא תנאף. ועיין בשו"ת פני יהושע ח"ב ס"מד. שסבר שיש בזה רק אסמכתא בעלמא וכן הוא בערוך לנר לנדה יג. ע"ש. וכן הוא בעזר מקודש בס"כג. ב. ע"ש. ולענ"ד כן נראה מלשון הרמב"ם בפירוש המשניות לסנהדרין פ"ז. נד. שכתב, "וכבר הזהירו חכמים הרבה על ההרהור והרחיקו מן הדברים המביאים אליו, והאריכו לשון לאיים ולהפחיד כל המקשה עצמו לדעת והמוציא שכבת זרע לבטלה, וביארו שכל זה אסור אבל אינם מחייבין מלקות בשום דבר מכיוצא בזה." הרי שאף שיש מעשה במוציא ש"ז לבטלה מ"מ אין בזה מלקות, ועוד דקדק הרמב"ם לכתוב, "אינם מחייבין מלקות", משמע שהחכמים אינם מחייבין מלקות, והוא לא כתב שהתורה אינה מחייבת מלקות, ומזה נראה שכל איסור זה הוא מדברי חכמים. וכן כתב הפני יהושע הנ"ל מדברי הרמב"ם בהל" איסורי ביאה פ"כא. ששם לא כתב שלוקין על זה כמו שכתב בכל שאר דברים שהביא שם. ולכן מצינו שיש מחלוקת בזה בין הפוסקים אם עבירה זו מן התורה או מדרבנן. ולפי זה יש לומר ספק דאורייתא לחומרא, אבל הלא קי"ל כהרמב"ם שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, ודלא כסברת הרשב"א והר"ן שהוא מדאורייתא, וכן כתבו הפוסקים שכדעת הרמב"ם סברו הבה"ג והרי"ף והראב"ד והסמ"ג והמאירי, ורבינו מאיר המעילי בספר המאורות, וכן כתב הרדב"ז בח"ד ס"צג. שרוב הפוסקים שאנו נמשכים אחריהם סוברים שכל הספקות בשל תורה דאזלינן בהו לחומרא, חומרא דרבנן היא ולא מן התורה. וכן דעת הפר"ח בי"ד ס"קי. בכללי ס"ס. וכן דעת הפני יהושע בפסחים י: בתוספות בד"ה הני, וכן דעת היעב"ץ ח"ב ס"קמג. וכן דעת הכרתי ופלטי בבית הספק בס"קי. וכן דעת המחב"ר בס"תקפט אות ו. ועיין עוד בזה בטהרת הבית ח"ב דף רלו. ואילך שביאר כל זה לנכון כיד ה' הטובה עליו. וכעת ראיתי ביביע אומר

ח"י י"ד ס"ו. שהוא הניף ידו שנית וכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שיש מחלוקת בין רש"י ור"ת אם מותר לאשה להשתמש במוך אחר תשמיש או לא, אז יש לאזיל בזה לקולא משום ספק דרבנן לקולא.

יד) **ועוד** י"ל שאף דעת מרן לא הוי כרש"י לדעת הר"י והריטב"א, שמרן פסק כהרא"ש בהל" נדה בס"קצו. שמותר לקנח במוך אחר תשמיש, אף שיש בזה איבוד הזרע במעשה, וכמו שכתב הבנין ציון בס"קלז. הנ"ל בד"ה ומה, "כששואבת במוך שמאבדת בידים". ולכן נראה מזה שמרן לא סבר כרש"י, ולכן אין לחוש לדעת רש"י בזה ובפרט שיש ספק בדעתו, ולדעת הרא"ש אף רש"י מסכים שמותר להשתמש במוך אחר תשמיש.

ועוד י"ל שאף לשיטת רש"י אליבא דר"י והריטב"א, י"ל שהטעם שאשה אסורה לאבד זרע בעלה אחר תשמיש, הוא משום שאף היא בכלל "לא תוהו בראה לשבת יצרה", כמ"ש התוספות בגיטין מא: בד"ה לא, שכתבו "ולפי זה בשפחה נמי שייך בה שבת". ועיין בזה בב"ש ס"א. ס"ק ב. וכתב הערה"ש שם באות ד. לגבי שיטת תוספות, "דאין כוונתם שמחוייבות בשבת, אלא דשייכות בשבת." ע"ש. וכן נראה מהר"ן בריש פ" האיש מקדש, שכתב "דאע"ג דאשה אינה מצוה בפריה ורביה, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו." ועיין עוד בזה בבנין ציון ס"קכג. שוב ראיתי לנצי"ב במרומי שדה ליבמות יב: שכתב לפרש התוספות, "ונראה דפירוש אסור משום השחתת זרע, היינו משום שהן משועבדות לבעל, וכמו שפירשו מעוברת חבירו לאפוקי זונה, והפירוש של חבירו היינו שמשועבדת לחבירו, משא"כ זונה. וה"נ משועבדת היא שתקלוט את הזרע ותתעבר... וה"נ היא משועבדת שלא תפלוט הזרע" ע"ש. הרי דין זה הוא מיוחד לאשת הבעל ולא לאחר, שאין באחר שום שעבוד לבעל בזה. ולפי זה י"ל שהאיסור לאשה לאבד הזרע, הוא רק בזרע בעלה, כיון שהיא שייכת במצותו של פו"ר והיא משועבדת לבעלה, אבל אין איסור לאחר, בין איש ובין אשה, לאבד זרע הבעל כיון שאין איש אחר שייך במצותו של פו"ר.

ולכאורה עוד י"ל לשיטת רש"י אליבא דר"י והריטב"א, שהטעם שהאשה אינה יכולה להשתמש במוך אחר תשמיש, הוא אינו מפני איבוד זרע בעלה, אלא מפני איבוד זרע דידה כמו שמצינו בנדה יג. הנ"ל וכדעת הרמב"ן שם, ודלא כר"ת, וכמבואר בפתח עינים בנדה שם, אבל אין איסור עליה לאבד זרע בעלה, והאיסור בזה הוא רק על הבעל כיון שזרעו יצא ממנו. ולכן אף בנד"ד אין איסור על אחר לאבד זרע הבעל. אמנם אין פירוש זה נכון שכבר כתב הריטב"א בכתובות לט. לבאר דעת רש"י "ואע"ג דאתתא לא מפקדא אפריה ורביה אסורין להשחית זרע בעלה, וכולן לקו בדור המבול". הרי שאף על זרע בעלה יש איסור. ולכן מה שביארתי בתחילה הוא הנכון שאף שיש איסור על האשה לאבד זרע בעלה, מ"מ זה רק משום שיש לה שייכות במצותו בפו"ר, משא"כ באחר שאין לו איסור לאבד זרע הבעל, וכנראה מהחז"א הנ"ל.

ולפי זה י"ל בנד"ד שמותר לבעל לצוות הרופא לאבד הזרע כיון ששוב אין לו צורך לזה.

סימן קה.

שאלה: האם יש לבאר דעת מרן לגבי קידושין באיסורי הנאה, ואם יש ליישב קושיות האחרונים בדבריו.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"כח. כא. "המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת, ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקדושת, ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת." והמקור לדבריו הוא בפסחים ז. שכתוב שם, "אמר ר" גידל אמר ר" חייא בר יוסף אמר רב, המקדש משש שעות ולמעלה אפילו בחיטי קורדניתא אין חוששין לקידושין." ופירשו התוספות שם בד"ה בד"ה משש, בשם ר"ת שהחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה שאינו אסור אלא מדרבנן. ולכן מצינו שאין קידושין באיסורי דרבנן.

אלא מצינו בקידושין נח. שכתוב שם, "תניא המקדש בפטר חמור בבשר וחלב ובחולין שנשחטו בעזרה, ר" שמעון אומר מקודשת וחכ"א אינה מקודשת, אלמא חולין שנשחטו בעזרה לר" שמעון לאו דאורייתא". הרי נראה מזה שדוקא אם האיסור הנאה הוא איסור תורה היא אינה מקודשת, אבל אם האיסור הוא רק מדרבנן, אז היא מקודשת. הרי לכאורה שסוגיא זו סותרת הא דפסחים הנ"ל. וכן הקשו התוספות בקידושין שם בד"ה אלמא, ותירצו "וי"ל דהתם (בפסחים) איכא מיהא שעות דאורייתא לפי מה שפירש ר"ת התם, אבל הכא ליכא אלא איסורא דרבנן" ע"ש. וכן הוא ברא"ש שם שכתב, "ויש לחלק משום דחמץ בפסח עיקרו מדאורייתא, אבל חולין

שנשחטו בעזרה לר״ שמעון כל איסורו מדרבנן, והתם (בפסחים) נמי פעמים מקודשת כמו שפר״ת דדוקא משש שעות ולמעלה, ואף על גב דחיטי קורדניתא חימוצו מדרבנן מכל מקום איסור חמץ הוי דאורייתא למעלה משש שעות, אבל בשעה שישית דאיסור חמץ דרבנן וגם חמץ חיטי קורדניתא דרבנן חוששין לקידושין.״ ע״ש.

הרי מצינו שיש שלשה חילוקים בדבר. אם האיסור מדרבנן לגמרי אז יש קידושין (כנראה מקידושין נח.), ואם הוא מדרבנן אלא שיש בו צד מן התורה (כנראה מפסחים ז.), אז אין חוששין לקידושין כלל, ואם האיסור הנאה כולו מן התורה אז ודאי אין קידושין כלל. אלא לפי זה יש להקשות על מרן שאף שהוא הביא חילוקים אלו של התוספות והרא״ש כמבואר לעיל, מ״מ לגבי הא דפסחים הוא כתב שיש ספק קידושין, ודלא כר״ גידל בפסחים שם שסבר שאין חוששין לקידושין כלל, ודלא כהתוספות והרא״ש.

ב) **ויש** עוד שיטות בזה, אחד הוא הרמב״ן שסבר שאף שקי״ל כרב גידל שאין חוששין לקידושין, זה דוקא בחמץ דרבנן דהיינו חמץ נוקשה בשעות דאורייתא, אבל בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן יש לחוש לקידושין, דכיון דלבתר איסורא מבדילי אינשי מחמץ, ובשש הכל עסוקין לשורפו, לא משמע להו לאינשי דמיתסר בהנאה, ואי אמרת דבשש אין חוששין לקידושין אתו למימר הכי בד׳ ובה׳ ואתי למשרי אשת איש. ואם אמרינן שמרן סבר שיש לחוש לשיטת הרמב״ן, אז בשלמא מה שהוא כתב שיש ספק בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן, אבל עדיין קשה למה יש ספק קידושין בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא.

ומצינו שיטה אחרת, והוא שיטת הבעל המאור, שסבר שרב גידל סבר כר״ יהודה שסבר שאחר שעה שישית בערב פסח יש איסור הנאה בחמץ מן התורה, אבל לדעת הבעל המאור אנו קי״ל כר״ש שסבר שאין איסור תורה בהנאת חמץ אף אחר שש, ולכן לית הלכתא כר״ גידל. וראיתי בבאר הגולה שכתב שמרן החמיר לחוש לסברת הבעל המאור. אלא שזה קשה, שאם אמרינן שמרן סבר שיש לחוש לדעת הבעל המאור, אז איך כתב מרן ״ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת.״ הרי הלא עדיין יש לחוש לדעת הבעל המאור שאין שעות דאורייתא אחר שש שעות בערב פסח, ולכן עדיין יש לחוש לקידושין.

ג) **וכן** הקשה החלקת מחוקק בס״ק לח. וכתב על דברי מרן, ״ואם סמך על דברי בעל המאור דליתא לדרב גידל דקי״ל כר״ש דחמץ לפני זמנו אינו אסור בהנאה, א״כ גם חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא ה״ל ספק קידושין.״ וכן הקשה הבית שמואל בס״ק נג., אלא שהוא כתב תירוץ לבאר דעת מרן, וז״ל ״והמעיין בדברי המאור לק״מ כי שם כתב אליבא דר״ש אע״ג דליכא לאו עד הלילה, מ״מ אסור מדרבנן משעה ו׳ עד הלילה. גם נשמע מדרב גידל חד דרבנן וחד דאורייתא לא הוי קידושין, אע״ג לדעת המאור לית הלכתא כר״ג, היינו מטעם דר״ג ס״ל כר״י ואנן קי״ל כר״ש, אבל בזה הלכתא כוותיה בחד דאורייתא אינה מקודשת, א״כ עד הלילה אם מקדש אותה בחמץ דאורייתא הוי חמץ דאורייתא ושעות דרבנן ולא הוי קידושין, ולא נ״מ מזה דלית הלכתא כר״ג אלא אם מקדש אותה בחמץ דרבנן עד הלילה, לר״ש הוי תרי דרבנן ומקודשת, ולר״ג דפוסק כר״י הוי חד דאורייתא ולא הוי קידושין, אבל אם מקדש אותה בחמץ דאורייתא עד הלילה אינה מקודשת אע״ג דלית הלכתא כר״ג. ולפי זה י״ל דחושש לדעת הבעל המאור, לכן אם קידש בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא היינו עד הלילה הוי ספק, כי לר״ש ליתא איסור דאורייתא עד הלילה, נמצא הוי תרי דרבנן ומקודשת לכן הוי ספק קידושין. ואם מקדש בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן חושש לדעת הרמב״ן דאמר שמא אתי למטעי ויקדש בשעות ד׳ ה׳, אבל חמץ דאורייתא ושעות דאורייתא היינו שעה ז׳ אינה מקודשת דהא אפילו לר״ש דס״ל דלית איסור דאורייתא עד הלילה, מ״מ הוי חד דאורייתא ואינה מקודשת.״ ע״ש. הרי מצינו שהב״ש הסביר דעת מרן.

אלא נראה לענ״ד שאין זה ישוב נכון לדברי מרן בש״ע, וזה מפני שנראה שאין דעת הבעל המאור כמו שהסביר הב״ש. ובתחילה יש לבאר שיש מקום לומר שרש״י לא סבר כפירוש ר״ת שחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה, אלא י״ל שלדעת רש״י הן חמץ גמור. כתב רש״י בפסחים ז. לפרש דברי ר״ גידל, ״המקדש אשה משש שעות ולמעלה. מתחלת שש דאיסורא דרבנן הוא. אפילו בחיטי קורדניתא, הצומחים בהרי אררט, קשין הם מאד ואפילו הכי אין חוששין לקידושין אם באו עליהם מים, ואע״ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש, ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב״ד הפקר והם הפקירו ממונו.״ הרי רש״י לא הזכיר חמץ נוקשה כלל, ועוד הוא כתב ״דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש״, משמע שיש רק חד דרבנן והוא מפני ״שש״ בלבד, דהיינו השעה שהיא מתחלת שש, אבל מצד החמץ עצמו עדיין הוא חמץ גמור. וכן הבין הנו״ב מה״ק ס״כא. בד״ה ואפילו, בדעת רש״י,

והוא כתב "אבל ס"ל רש"י דחיטי קורדניתא אף שקשים, מ"מ כשבא עליהם מים נעשים חמץ גמור, ורק הזמן הוא מדרבנן שהוא שעה ששית." והוא הניף ידו שנית בצל"ח פסחים ו: בד"ה מו' שעות, ע"ש. וכן הוא בפני יהושע בפסחים כא: בד"ה משש, שכתב, "נראה מפירושו שהוא סובר דחיטי קורדניתא אית בהן חששא דאורייתא, ואע"ג דקשות הן ואיכא לספוקי שמא לא נתחמצו, אפילו הכי כיון דהוי ספיקא דאורייתא ומחוייב לשורפו ליכא שום רבותא בהכי." וכן כתב הקרבן נתנאל בפ"ב אות ב. ס"ק ז. לדעת רש"י, "דרש"י ס"ל דחיטי קורדניתא חמץ גמור הוא, וכן משמע בערוך בערך קרדן, ודלא כהנך פוסקים שאומרים דרש"י ס"ל אפילו בתרי דרבנן אינה מקודשת." (ומ"ש דלא כהנך פוסקים, דהיינו כדעת הב"ח בא"ח ס"תמג. בד"ה ומתחלת שעה ששית, וכדעת הב"ש הנ"ל, שסברו שרש"י איירי בתרי דרבנן), וכן כתב הערוך השולחן באה"ע ס"כח. אות צ. לדעת רש"י ע"ש. ועיין עוד בזה בחק יעקב בס"תמג. ס"ק ו. הרי שיש מקום לומר שחיטי קורדניתא יש בהן חשש חמץ גמור, ודלא כפירוש ר"ת.

ולפי זה יש לדון בדעת הבעל המאור, שהוא לא הזכיר כלל שחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה. ועוד הוא סבר כר"ש שאין איסור תורה כלל בחמץ גמור בכל ערב פסח. ויש סברה גדולה לומר שלר"ש אין איסור של חמץ נוקשה כלל בערב פסח, ורק בפסח עצמו יש איסור. וכבר נודע שיש מחלוקת בין ר"י ור"מ בפסחים מג. אם חמץ נוקשה אסור מן התורה בפסח עצמו או לא, ור"מ סבר שיש איסור תורה, דהיינו לאו בלבד ולא איסור כרת, ור"י סבר שאף בפסח יש איסור רק מדרבנן. והבעל המאור שם פסק כר"מ שיש איסור לאו בתוך פסח ע"ש. ויש לדון שאף אם יש איסור לאו בפסח עצמו, מ"מ קשה מאד לומר שגזרו חכמים על חמץ נוקשה בערב פסח לר"ש, אם יש רק איסור דרבנן לדעתו בערב פסח בחמץ גמור שיש בו איסור כרת בפסח עצמו. ומסברה י"ל שאפשר שיש שני טעמים לאסור חמץ נוקשה בערב פסח. אחד שהוא גזרה אטו חמץ נוקשה בפסח עצמו, והשני הוא כדי שלא יהיה דהוי במצות עשה של תשביתו בערב פסח.

וראיתי בנו"ב הנ"ל בד"ה והא, שהוא דן בטעם ראשון והוא הסביר הטעם שחמץ נוקשה אסור בערב פסח למ"ד שיש איסור לאו בנוקשה בפסח, "והא דאסור לדעת התוספות נוקשה בערב פסח, אין הטעם משום גזירה דחמץ, אלא דס"ל להתוספות דרב גידל אמר רב ס"ל כר"מ דנוקשה בפסח אסור מן התורה, וגזרינן ערב פסח אטו פסח. ואף דמוכח מדברי הגמרא ד: דקאמר מכדי לכ"ע חמץ משש ולמעלה אסור, שאם לא היה אסור מן התורה בערב פסח לא היו גוזרין בו מדרבנן, דבין יממא לליליא לא טעי אינשי, היינו עיקר איסור חמץ אם לא היה אסור עד אורתא לא שייך לגזור בו קודם שתחשך דבין יממא לליליא לא טעי, אבל כיון שעיקר חמץ אסור מן התורה גם בערב פסח, ונוקשה אסור מן התורה בפסח, גזרו בו חכמים גם בערב פסח שאם יאכל נוקשה בערב פסח ויראה שכבר הגיע איסור חמץ ואפ"ה נוקשה מותר, יאמר שגם בפסח מותר כשם שמותר בערב פסח, ולכן גזרו ערב פסח משום פסח, ואף שגם בפסח אינו כי אם איסור לאו ס"ל להתוספות דבזה שיש סברא גדולה לגזור בו כי יקח ראיה מערב פסח שגם כן חמץ אסור ונוקשה מותר, גזרינן אפילו באיסור לאו." ע"ש. הרי יש ללמוד מזה לר"ש שסבר שאין איסור כלל מן התורה בחמץ גמור בערב פסח, שאין מקום לגזרה זו של חמץ נוקשה בערב פסח. ואף שמצינו לר"מ בירושלמי שיש איסור תורה רק בשעה אחת בערב פסח קודם הלילה, וכתב הנו"ב שם בד"ה והנה בינותי, שיש איסור בנוקשה לר"מ בערב פסח, מ"מ י"ל שכל זה הוא מפני שעכ"פ יש איסור תורה בחמץ גמור לר"מ בשעה אחת בערב פסח, אבל לר"ש שאין איסור תורה כלל בכל זמן בערב פסח, ודאי י"ל שאין איסור בנוקשה כלל בערב פסח. ועיין עוד בזה בנו"ב שם בד"ה ואפילו.

ואף שמצינו בנו"ב שם בד"ה והא, שהוא כתב תירוץ אחר לדעת התוספות שסברו שיש איסור של חמץ נוקשה בערב פסח, וז"ל "אי נמי ס"ל להתוספות דלא כרש"י, ובכל מקום אמרינן מה לי איסור לאו אפילו בהרחקה, ואעפ"כ נוקשה אחר פסח אפילו לר"י משום דחמץ בנוקשה לא מיחלף, ואעפ"כ נוקשה מותר אחר פסח אפילו לר"י משום דחמץ בנוקשה לא מיחלף, וכיון שכבר עבר הפסח אין לגזור לאחר הפסח משום נוקשה תוך הפסח דמה דהוה הוה וכבר נהג בו איסור, אבל בערב פסח גזרינן נוקשה לפני הפסח אטו נוקשה תוך הפסח." ולכאורה נראה שכן י"ל לבעל המאור שיש לגזור נוקשה בערב פסח אטו נוקשה בפסח, ולכן אף בנוקשה בערב פסח יש איסור, ודלא כמ"ש הנו"ב לעיל שכל הטעם של איסור של נוקשה בערב פסח הוא מפני שיש איסור תורה בחמץ בערב פסח. אלא נראה לענ"ד שאין לחוש לזה, שהנו"ב כתב את זה רק משום שהוא מצא בתוספות בפירוש שיש איסור של נוקשה בערב פסח, דהיינו החיטי קורדניתא הנ"ל, אבל י"ל שכיון שלא מצינו גלוי בזה בבעל המאור כיון שהוא לא כתב שחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה, אז י"ל בפשיטות שאין לגזור בחמץ נוקשה בערב פסח לר"ש כיון שהוא רק בלאו

בתוך פסח, ואין להוסיף על מה שגזרו חכמים בחמץ גמור בערב פסח כיון שיש בחמץ גמור כרת בתוך פסח.

ד) **אלא** לכאורה נראה מהבעל המאור שיש טעם לאסור חמץ נוקשה בערב פסח אף לר"ש והוא כדי לזרז האדם לקיים המצות עשה של תשביתו. וכך לשונו שם, "אבל לכתחילה אין לו להשהותו משנכנסה שעה ששית דקיימא עליה מצות תשביתו מתחלת שעה שביעית מדכתיב אך חלק וחכמים עשו לה סייג שעה ששית מדבריהם שלא להשהותו, ולא שרינן ליה לכתחילה למיכל ולא ליהנות בו" ע"ש. הרי הבעל המאור איירי כאן בחמץ גמור ולדעת ר"ש אף שאין איסור תורה של אכילה בערב פסח, מ"מ עדיין יש איסור מדרבנן כדי לזרז האדם לקיים מצות תשביתו. ולפי זה יש לדון שהלא שאור בכלל מצות תשביתו, כמ"ש "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם". וגם מצינו ששאור הוא חמץ נוקשה כמבואר בפסחים מג. ולכן נראה מזה שחמץ נוקשה בכלל מצות תשביתו, ולכן יש לאסור לאכול או ליהנות מחמץ נוקשה בערב פסח כדי לזרז האדם במצות תשביתו, ואף לר"ש וכנראה מהבעל המאור.

אלא שזה אינו, שיש שני מיני שאור כמבואר בפסחים מח: לר"מ אחד הוא כל שהכסיפו פניו, וזה חמץ נוקשה, ויש שאור בסידוק והוא אסור מן התורה ויש איסור כרת, וכן הוא במאירי מג. בד"ה יתבאר ע"ש. ולכן עדיין י"ל שמ"ש הבעל המאור הנ"ל שאין ליהנות מחמץ בערב פסח, הוא איירי דוקא בחמץ גמור שיש בו מצות עשה של תשביתו, אבל בחמץ נוקשה שאין בו איסור תורה לפני פסח י"ל שאין בו איסור הנאה כלל. וכן ראיתי בנו"ב הנ"ל בד"ה והנה אף, שאף לדעת ר"ש יש מצות עשה של תשביתו בערב פסח, אבל מ"מ לא עשו חכמים הרחקה במצות עשה ע"ש. הרי מצינו שאין טעם לבעל המאור לאסור חמץ נוקשה בערב פסח. אלא יש להקשות על הנו"ב מדברי הבעל המאור, שלדעת הנו"ב לא מצינו שחכמים עשו הרחקה במצות עשה, אבל מהבעל המאור הנ"ל נראה שהם עשו הרחקה במצות תשביתו בחמץ גמור (ואפשר לתרץ בעד הנו"ב ממ"ש רבינו דוד פסחים טו. בד"ה אלא, שהוא כתב לפרש דברי הבעל המאור הנ"ל וז"ל, "אותו איסור אין הרב מוציא לו עיקר, אלא שאמרה שלא לפרוץ גדר בהתר אכילת חמץ". הרי נראה מזה שאין כאן איסור דרבנן ממש). מ"מ אף שכן הוא עדיין לא מצינו שהם עשו הרחקה בחמץ נוקשה בערב פסח שהוא אינו בכלל שאור דאורייתא. ואף שמצינו בשאר מצות עשה שתקנו חכמים שלא לאכול סעודה וכדומה עד שהוא עושה המצוה, כגון שמצינו לגבי ק"ש ותפלה וספירת העומר ובדיקת חמץ וכדומה, מ"מ לא מצינו שהם אמרו שהחפצא של מצוה היא אסורה בהנאה, ולכן לא מצינו שהם אמרו שאין ליהנות ממצה בליל פסח קודם אכילת מצוה, או שאין ליהנות מסוכה עד אכילת כזית לחם בסוכה בליל יו"ט. ולכן אף לגבי תשביתו י"ל שאף שהבעל המאור כתב שאין ליהנות מהחמץ קודם קיום מצות תשביתו, מ"מ אין להוסיף על חידוש זה, ואין לומר שכן תקנו אף בחמץ נוקשה, שהלא הוא אינו בכלל שאור דאורייתא כדביארתי.

ולפי זה יש לדון בדברי הבעל המאור בפסחים ז. שהוא כתב שם לדעת ר"ש, "ולא שרינן ליה לכתחילה למיכל ולא ליהנות בו, אבל אם עבר וקידש חוששין לקידושיו אפילו בשעה שביעית ושמינית וכל שכן בשעה ששית." ע"ש. הרי אין לומר כאן שהוא איירי בחמץ נוקשה, שהבעל המאור לא הזכיר חמץ נוקשה כלל שם. ועוד הוא איירי התם בכל לשונו בחמץ גמור ושלדעת ר"ש אין בו איסור מן התורה בערב פסח. ועוד כבר כתבתי לעיל שאין סברה לומר כלל שיש איסור של חמץ נוקשה לר"ש בערב פסח. ולכן צ"ל שהבעל המאור איירי בדבריו בחמץ גמור. ולכן מצינו שלר"ש אף בחמץ גמור בערב פסח שיש חד דאורייתא וחד מדרבנן, עדיין יש לחוש לקידושין, ודלא כרב גידל.

ולפי זה אין פירוש הב"ש נכון בדעת הבעל המאור, ואין לומר שהבעל המאור הסכים לסברת רב גידל שאין לחוש לקידושין בחד דאורייתא וחד מדרבנן, אלא אף בזה עדיין יש לחוש לקידושין, כדמוכח מלשונו הנ"ל. ולכן מצינו שעדיין קושית החלקת מחוקק על דברי מרן בש"ע עומדת במקומה, שאם אמרינן שסבר מרן שיש לחוש לדעת הבעל המאור, ולכן הוא כתב שבחד דאורייתא וחד דרבנן הוי ספק קידושין, אז אף בשעות דאורייתא וחמץ דאורייתא יש לחוש לסברת הבעל המאור ור"ש וי"ל שאף בזה יש ספק קידושין, כיון שלדעתו כל השעות בערב פסח הן מדרבנן. ולכן עדיין דברי מרן צריכים ביאור.

ה) **ויש** עוד קושיא על מרן, והיא קושית הגר"א שם, שמצינו שיש סוברים שאף אם יש תרי דרבנן, עדיין אין לחוש לקידושין. וי"א שזה סברת רש"י הנ"ל בפירושו בדעת רב גידל, וזה מפני שי"א שאף רש"י סבר כר"ת שחיטי קורדניתא הן חמץ נוקשה, וכיון שרש"י פירש שרב גידל איירי בתחלת שש ולא בסוף שש, אז מצינו שיש תרי דרבנן, דהיינו החמץ והשעות, ועדיין מצינו

שרב גידל סבר שאין לחוש לקידושין. וכתב הגר"א שכן משמע בירושלמי בפ"ק דקידושין ע"ש. וכן נראה מהר"ן בקידושין נח. והרשב"א שם בשם י"א, וכן כתבו התוספות בחולין ד: בסוף ד"ה מותר ע"ש. ולכן כתב הגר"א, "וחמץ דרבנן ושעות דרבנן לדבריו משמע דהוי קידושין ודאי, אינו נכון, דנכון לחוש לדעת רש"י וכן בכל איסורי הנאה אף שאין להם עיקר מד"ת." ע"ש. ואף לגבי חד דרבנן וחד דאורייתא כתב הגר"א להקשות על דברי מרן, "דאין חוששין לקידושין כלל, דליכא מאן דפליג בזה, רק הרמב"ן ס"ל דחמץ דאורייתא ושעות דרבנן חוששין לקידושין, אבל בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא לא, ואף במה דפליג יחידא הוא וכל רבוואתא חולקין עליו, וא"כ בשני אלו אין חוששין לקידושין כלל." ואף שהוא לא הזכיר שיטת הבעל המאור, מ"מ נראה שאף בזה י"ל לדעתו "יחידא הוא וכל רבוואתא חולקין עליו." ולכן אף מכאן דברי מרן צריכים ביאור.

ו) **ולענ"ד** נראה שכן הוא שמרן חשש לדעת הבעל המאור, אלא שיש להסביר סברת מרן לפי מ"ש רש"י הנ"ל בפסחים ז., דהיינו "ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשש, ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש והפקר ב"ד הפקר והם הפקירו ממונו." הרי שהטעם שי"ל שאין מועיל קידושין באיסורי דרבנן, הוא מפני שתקנו חכמים בזה שי"ל הפקר בית דין הפקר. ולכן לדעת התוספות והרא"ש הנ"ל שסברו שבאיסורי דרבנן לגמרי שיש קידושין, צ"ל שלא תקנו חכמים בזה הפקר בית דין הפקר, משא"כ כשיש חד מדרבנן וחד מדאורייתא שי"ל שהם תקנו הפקר בית דין הפקר. הרי מצינו שהכל תלוי במה שתקנו חכמים. ולכן י"ל שאם יש ספק במה שתקנו חכמים שיש לאזיל לקולא, שכלל גדול בידינו ספק דרבנן לקולא. ועוד הלא הפקר בית דין הפקר הוא דין בממון, ולכן אין להוציא ממון מישראל בספק, שהמוציא מחברו עליו להביא ראיה, ולכן אם יש ספק אם תקנו חכמים להפקיר ממונו של ישראל י"ל שאין כאן הפקר שאין להוציא ממון בלי ראיה ברורה. ועוד י"ל שיכול המוחזק לומר קי"ל, דהיינו שאם יש מחלוקת אם תקנו חכמים להפקיר הממון של ישראל, הלא הוא יכול לומר קי"ל כמ"ד שלא תקנו כן, ולכן אין להוציא ממונו ממנו.

ולפי זה יש לדון בנד"ד, שאם יש ספק אם יש קידושין באיסורי הנאה מדרבנן לגמרי כיון שיש מחלוקת בפוסקים בזה כמבואר בגר"א הנ"ל, אז י"ל שאין להפקיר ממונו משום ספק, ולכן שפיר י"ל שמן התורה יש קידושין. ואף לגבי האיסור של אשת איש, זה לחומרא, ואין כאן "שרי אשת איש לעלמא", כמ"ש רש"י הנ"ל.

ולגבי חד דרבנן וחד דאורייתא י"ל לדעת מרן, שיש לחוש לדעת הבעל המאור שאף שהוא דעת יחיד מ"מ בממון אין אזלינן אחר הרוב כנודע, ואין להפקיר ממונו של המקדש. ולכן יש טעם לומר שיש כאן קידושין, מ"מ לא אמרינן כאן שיש לחוש לסברת הבעל המאור כל כך כדי לומר שודאי יש כאן קידושין ואין להפקיר ממון המקדש משום ספק וכדאמרינן לעיל לגבי איסורי הנאה מדרבנן לגמרי, ששאני כאן שסברת הבעל המאור היא דעת יחיד, וכבר מצינו במהרי"ק בסוף שורש קמט. שהוא כתב, "אפילו בענין ממון לא הוי מצי למימר קים לי כדברי היחיד ודלא ככל חכמי ישראל, ואפילו תפס הוה מפקינן מיניה." וכן הוא בבית שמואל בס"נב. בס"ק יד. שכתב, "מיהו אינו יכול לומר קים לי כהאי אלא היכא דאיכא שני פוסקים דס"ל כן" ע"ש. וכן העלה הגט פשוט בכללים כלל ב., "דמ"ש האחרונים שיכול המוחזק לומר קים לי כשני פוסקים אפילו נגד מאה פוסקים, היינו דוקא כשאותם הפוסקים שוים בחכמה והם מפוסקים המפורסמים", וכן הוא בפ"ת בחו"מ בסוף ס"כה. ע"ש. ולכן כיון שהבעל המאור דעת יחיד אין המוחזק, דהיינו המקדש, יכול לומר קים לי כדעת הבעל המאור ויש כאן קידושין. אלא מ"מ עדיין אין לדחות סברת הבעל המאור לגמרי ובפרט שמלבד הדין של ממון יש כאן דין של איסור והוא החשש חמור של אשת איש, ולכן כתב מרן שדבר זה נשאר בספק. ולכן מצינו שבחד מדרבנן וחד מדאורייתא מכריע מרן לחומרא שיש ספק קידושין.

ז) **ואל** תאמר שבחמץ שיש צד אחד מדאורייתא, כל דתקון חכמים כעין דאורייתא תיקון. ולפי זה אין לחוש לדעת הבעל המאור כלל, ולכן י"ל שכיון שמדאורייתא אין כאן קידושין, אז אף באיסור דרבנן דהוי כעין דאורייתא, דהיינו שבו צד אחד מדאורייתא, אין בו קידושין כלל, ואין לחוש לדעת הבעל המאור אף משום ספק. וזה אינו, שמצינו שאף בכעין דאורייתא אנו אמרינן ספק דרבנן לקולא, וכן ראיתי במשנה למלך בפ"ד דבכורות הל"א. בד"ה ועוד אני מודיע, שכתב שאף בדבר שהוא עיקר מן התורה יש לומר ספק דרבנן לקולא, וז"ל, "וכ"ת דכיון דיש להם עיקר מן התורה חשיב כשל תורה וכמו שכתבו התוספות שם, הא ליתא דחילוק זה לא נאמר אלא היכא דבעינן לטעמא דחזקת שליח אז הוא דמחלקין בין דבר שיש לו עיקר מן התורה לדבר שאין לו עיקר, אבל במאי דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא בזה אין חילוק."

ע"ש כל דבריו. וכן הסכים השער המלך בכלל א. דהל" מקואות ע"ש. (ועיין בארעא דרבנן בהקדמתו שאחר שהוא הביא דברי המש"ל הנ"ל הוא הקשה עליו מדברי הרמב"ם בפ"ז בהל" תרומות הל"יא. שספק ערל אינו אוכל בתרומה, ומשמע אף בזה"ז שתרומה דרבנן ע"ש. ויש לפלפל בזה. ועיין מ"ש הדברי אמת בענין דברי סופרים ס"ד. על דברי הארעא דרבנן הנ"ל.) וכן הסכים הארעא דרבנן במע"ס. אות תנג. וכן דעת כמה"ר יצחק ערוך שם, והוא הביא ראיה מספירת העומר בזה"ז שמותר למנות בספק חשיכה, אף שספירת העומר יש לו עיקר מן התורה. ע"ש. (אלא עיין בקהלת יעקב מע"ס. אות רל. מ"ש בשם הרשד"ם י"ד ס"קלא. והמאור.) ועיין מה שכתבתי בח"א ס"פז. אות ג. ולכן אף בנד"ד י"ל שיש כאן ספק אם תקנו חכמים להפקיר ממון המקדש או לא, ולכן יש לחוש לסברת הבעל המאור וי"ל שמא אין כאן תקנה, ואף שאין לסמוך עליו לגמרי כיון שהוא דעת יחיד, מ"מ עדיין מועיל סברתו לחוש לספק קידושין וכדביארתי.

אמנם לגבי חמץ דאורייתא ושעות דאורייתא, כיון שאנו כבר קי"ל כר"י שיש כאן איסור תורה של הנאת חמץ ודלא כר"ש, מצינו שאין אנו צריכין לטעם של הפקר בית דין הפקר כלל, שאנו בעינן את זה רק לגבי איסורי דרבנן, ולכן שוב אין ספק בתקנת חכמים בזה, ואין מקום כאן לומר שאין להפקיר ממונו משום ספק כיון שבאיסורי תורה לא בעינן טעם זה, שממילא האיסור תורה לא שוה כלום. הרי ששפיר הוא מה שפסק מרן שאין קידושין כלל בשעות דאורייתא וחמץ דאורייתא, ואין לחוש לדעת הבעל המאור כלל כיון שאין כאן ספק בממון, ואין לומר כאן שאין אזלינן בממון אחר הרוב, שבאיסורי תורה לא בעינן לומר הפקר בית דין הפקר, שממילא הוא אינו שוה כלום. כן נראה לענ"ד להסביר דעת מרן, זכותו תגן עלינו. וכעת יצא לאור ספר חופה וקידושין לר" יצחק יוסף, וראיתי שם בפ"כב. אות י. שהוא דן בסוגיא דחיטי קורדנייתא עיין שם דברים מתוקים.

סימן קו.

שאלה: האם יש חשש קידושין בחמץ דאורייתא ושעות דאורייתא משום שיש לחוש שאם נשרף החמץ אז האפר מותר בהנאה.

תשובה: א) **נשאלתי** לבאר הדבר כיון שלא מצינו דבר זה בש"ע, לא במרן ולא ברמ"א, אלא הוא באחרונים. וזה חלי, כתב מרן בס"כח. כא. "המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת, ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקדושת, ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת." הרי משמע מסתימת דבריו שאין לומר שיש לחוש לקידושין אף בחמץ ושעות דאורייתא משום שמא אנו קי"ל שאם נשרף האפר מותר בהנאה. וכן נראה מסתימת לשון הרמב"ם בפ"ה דהל" אישות הל"א. שכתב, "המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה כגון חמץ בפסח או בשר בחלב וכיוצא בהן משאר איסורי הנאה אינה מקודשת". וכן הוא במשנה בקידושין נו: ע"ש.

אלא שכתוב בפסחים כט. "האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל... רב יוסף אמר בפודין את הקדשים להאכילן לכלבים קמיפלגי, מאן דאמר מעל קסבר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ומאן דאמר לא מעל קסבר אין פודין". וכתבו התוספות שם בד"ה אין, "תימה לר"י אע"ג דאין פודין נמעול דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול לפדותו ומותר בהנאה, ויש לומר דכיון דכמו שהיא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה, והיינו נמי טעמא דכל איסורי הנאה אין מקדשין בהן האשה אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר, ואפילו אי דבר הגורם לממון כממון דמי ומעל לא דמי, דהתם חזי לאחר הפסח שהוא כמו בעין, ועוד י"ל הא דאין מקדשין באיסורי הנאה היינו היכא דלית ביה שוה פרוטה לכשיהא אפר, ולתירוץ קמא קשה הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה." והב"ח בסוף ס"כח. בד"ה כתבו, הביא התירוץ בתרא אלא לגירסתו בתוספות כתוב, "דהא דאין מקדשין באיסורי הנאה, היינו דוקא היכא דלית ביה שוה פרוטה לאחר שישרפנו ויעשה אפר, דהא קי"ל דכל הנשרפין אפרן מותר, וכיון דחזי לשרפם אפר דבר הגורם לממון כממון דמי". הרי שתירוץ זה למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי. וכתב על זה הב"ח, "ונראה לפי זה דבכל ענין היא מקודשת מספק דשמא האפר שוה פרוטה במדי, וכמו שיתבאר בס"לא. ולא קשה מדרב גידל אמר רב דהמקדש אשה בחמץ משש שעות ולמעלה אין חוששין לקידושיו (פסחים ז.) דאיכא למימר דס"ל כרבנן דביעור חמץ בכל דבר, וכל הנקברין אפרן אסור, א"נ אפילו לרבי יהודה וס"ל דבשעת ביעורו השבתתו בכל דבר ואם כן אפרן אסור, אבל למאי דקי"ל כר"י ועל פי פירוש ר"ת דמסוף שש שעות ואילך הוי שלא בשעת ביעורו ובשריפה, א"כ המקדש בסוף שש שעות ולמעלה כיון דראוי לאפר מקודשת... ולפיכך נראה לפע"ד דאפילו בחמץ דאורייתא ושעות דאורייתא אין לפטרה

בלא גט מספק, ודלא כמו שפסק בזה בש"ע דאינה מקודשת כלל ואין בו ספק, דליתא." וכן הוא בחלקת מחוקק בס"ק לט. וכן הוא בב"ש בס"ק נד. שכתב, "הנה למ"ש תוספות פ" כל שעה כט. לתירוץ בתרא אפילו חמץ דאורייתא ושעות דאורייתא חוששין לקדושין אם היתה יודעת שהוא חמץ, דקי"ל כל הנשרפין אפרן מותר, אע"ג דקי"ל אפרן אסור היינו לחומרא חיישינן לדעת רבנן דאמרו חמץ נקבר והנקברין אפרן אסור חיישינן לחומרא לענין אפרן, ולענין קדושין יש לחוש לחומרא דאפרן מותר ומקדש אותה בדבר שמותר בהנאה" ע"ש.

ב) **ולענ"ד** נראה שאין להקשות על מרן מדברי הב"ח ודעמיה, וגם אין להקשות על הרמ"א שקבל דברי מרן בשתיקה. ובתחילה י"ל שדעת מרן היא כחכמים ודלא כר"י, וכן הוא בא"ח ס"תמה. א. "כיצד ביעור חמץ שורפו או פוררו וזורה לרוח...". וזה כדעת הגאונים והרמב"ם כמבואר בטור שם. ואין פסק זה בגדר של חומרא, אלא אדרבה הוא קולא שבזה לא בעינן שריפה בלבד אלא ביעור בכל אופן סגי. ולפי זה מצינו שמרן לא חש לדעת רבי יהודה כלל, ולכן כיון שזה הלכה ברורה לדעת מרן, אף י"ל שהאפר אסור, ולא מטעם חומרא אלא שכן הוא מעיקר דין. מצינו שלפי זה, לדעת מרן אין לחוש לסברת רבי יהודה כלל ואין כאן קידושין או אפילו ספק קידושין.

ועוד י"ל בזה ס"ס, דהיינו ספק אם הלכה כחכמים או לא, ואת"ל שהלכה כרבי יהודה, אז שמא הלכה כרש"י לדעת ר"י שאחר זמן ביעורו משעה ששית ואילך, יש לבער בכל דבר כדעת החכמים, עיין בטור א"ח ס"תמה. הרי מצינו שלפי ס"ס זה אין לחוש שהאפר מותר בהנאה כלל. ואל תשיבני שאין לצרף דעת רש"י לס"ס כיון שהוא דעת יחיד וכל הפוסקים סברו כהתוספות שפליגי עליו, וכמ"ש הגר"א בס"תמה. "העיקר כפירוש התוספות... וכן הסכימו כל הפוסקים." מ"מ מצינו בספר המכתם בפסחים יב: שהוא מיישב שיטת רש"י וכתב בסוף דבריו "אך החכם הגדול מורי ורבי רבי שמואל בר' שלמה זצ"ל פירש כפירוש רש"י ז"ל ממאי דאשכח במכילתא דגרסינן התם עד שלא הגיע שעת הביעור מצות כליו בשריפה, ר" יוסי אומר תשביתו שאור מבתיכם בשריפה, ואמר לו ר" יהודה בן בתירא סבור אתה שאתה מחמיר עליו ואי אתה אלא מיקל, לא מצא עצים לשרפו ישב ולא ישרף, אלא כלשון הזה הוי אומר משהגיע זמן ביעורו מצות כליו בכל דבר." ועיין עוד בזה בספר השלמה ובמאירי. ועיין בשאגת אריה ס"פז. מה שהוא הביא סיוע לדעת רש"י (ועיין מ"ש הרש"ש עליו בסוף תמורה). ועיין בפני יהושע בפסחים שם שהוא מיישב שיטת רש"י.

ג) **ואף** לדעת הרמ"א בס"תמה. נראה שאין לחוש לסברת רבי יהודה, שהוא כתב, "והמנהג לשורפו". משמע שמה שהוא חשש לדעת ר"י הוא רק מטעם מנהג. וכן ראיתי בט"ז שם בס"ק ב. שכתב על דברי הרמ"א, "ולכן כיון דאפילו בפסח עצמו אנן קי"ל כרבנן, אלא משום מנהג בעלמא אנו נוהגין כר"י..." הרי שהוא פירש לדעת הרמ"א וגם לדעתו שהעיקר הלכה כחכמים. ועיין במש"ז שם שכתב, "ודע דאנן פסקינן הלכה כחכמים דמנקברין ואפרן אסור, לא שיהא ספק אי כר"י או כרבנן והכי לחומרא, ונ"מ באם אירע ספק אי נאפה פת מצה בגחלת חמץ דלהוי ס"ס, דודאי הלכה כחכמים". דהיינו שאין לומר ס"ס להתיר, ספק אם הגחלת חמץ או לא, ואת"ל שהיא חמץ אז שמא הלכה כר"י שאפרן מותר, שזה אינו שהעיקר הלכה כחכמים ואין לחוש לדעת ר"י כלל, וזה כמשמע מהט"ז. ואחר כך כתב המש"ז, "ועיין מ"ש ב"ש אה"ע ס"כח. ס"ק נד. וחל"מ שם, משמע שספק הוה אי הלכה כר"י או כחכמים... וצ"ע בדין זה אי אפר הוה ודאי איסור או ספק." הרי הוא חושש לדעת הב"ח והחלקת מחוקק והב"ש הנ"ל שיש כאן ספק שמא הלכה כר"י, אבל מ"מ עדיין י"ל שלדעת הרמ"א שלא כתב כלום על דברי מרן באה"ע, משמע שהוא סבר שאין כאן ספק ואפר אסור כחכמים וכמו שפירש הט"ז לדעתו בא"ח הנ"ל וכמבואר בדברי המש"ז הנ"ל קודם שהוא הביא סברת הב"ש והחלקת מחוקק.

מ"מ מצינו שהגר"א מפרש דברי הרמ"א בא"ח הנ"ל באופן אחר ודלא כהט"ז, דהיינו שהרמ"א פסק כר"י וכר"ת שהשריפה לר"י היא דוקא אחר שעה ששית, ולכן מצינו שמצד הדין אין חיוב בשריפה קודם, אלא שמ"מ "המנהג לשורפו" ע"ש. ולפי זה עדיין יש לדון בדעת הרמ"א שאיך הוא לא כתב דבר באה"ע ס"כח. הנ"ל לחוש לדעת התוספות בפסחים כט. בתירוץ בתרא וכמבואר בב"ח ודעימיה שם.

ד) **ונראה** שסברת הרמ"א בזה היא שהתירוץ בתרא בתוספות הנ"ל הוא אליבא המ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי וכמבואר בגירסת הב"ח הנ"ל. אמנם אנו קי"ל כמ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, כמבואר ברא"ש בב"ק פ"ט אות יג. שכתב, "דבר הגורם לממון שנחלקו בו ר"ש ורבנן (דף עו.) והוא דבר שעיקרו ממון ואינו שוה ממון לאדם אחר אלא לזה, כגון קדשים שחייב באחריותן, וגזל

חמץ ועבר עליו הפסח ובא אחר ושרפו וכיוצא בו, והלכה כרבנן דאמרי דבר הגורם לממון לאו כממון דמי." וכן הוא ברמב"ם בהל" גניבה פ"ב הל"א. וכן הוא בסמ"ע בחו"מ ס"שפו. בס"ק א. וכן הוא בש"ך שם ס"ק י. ודלא כבעל העיטור שפסק כר"ש ע"ש. (ועיין בש"ך בס"כב. בסוף ס"ק כ. שהוא הביא דברי בעל העיטור שכתב "דלא אסהיד בממון אלא בהפוך, ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי." הרי כאן הוא פסק כרבנן.) וכן הוא בנו"ב מה"ק א"ח ס"כ. בד"ה ובזה, שכתב "בגוף הפלוגתא דר"ש ורבנן לעיל בדף עו. בגונב קדשים שחייב באחריותן קי"ל כרבנן, דהא ודאי דאין הלכה כיחיד במקום רבים" ע"ש. וכן הוא בקצות החושן בחו"מ ס"דש. אות א. שכתב "דאנן קי"ל דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ולית לן דר"ש." (ויש להעיר על העין משפט בפסחים כט: שעל הא דכתוב בגמרא דבר הגורם לממון כממון דמי, הוא העיר שכן פסק הרמב"ם בפ"ז מהל" חובל הל"ז. והש"ע בס"שפו. א., וזה אינו ששם דנו הרמב"ם ומרן לגבי גרמי וקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, אבל הדין של גורם לממון שאני כמ"ש הרא"ש הנ"ל, וכן הוא בערוך השולחן בחו"מ ס"שפו. אות א. ואות ו. ע"ש, ובזה אנו קי"ל שלאו כממון דמי.) ולכן שפיר הוא מה שהרמ"א השמיט התירוץ בתרא של התוספות בפסחים כט. כיון שאנו לא קי"ל כמ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי. (ומ"ש הרא"ש הנ"ל לגבי דבר הגורם לממון "דאינו שוה ממון לאדם אחר אלא לזה", מקורו מהתוספות בב"ק עא: בד"ה וסבר, בתירוץ ראשון, וצ"ל שהאוכל חמץ של הקדש בפסחים כט. הוא בגדר זה שהאחריות עליו לשלם ולא על איש אחר, ועיין בש"ך בחו"מ ס"שפו. ס"ק א. בד"ה ועוד נ"ל ראיה, מה שהוא הקשה על סברה זו. ועיין בקצות החושן שם בס"ק א. בד"ה ואחר העיון, מה שהוא תירץ.)

אלא שראיתי בתשובות הרשב"א ח"ג ס"קו. שכתב, "אין בין גורם לממון בין דינא דגרמי שניהם לחיוב, דטפי איכא לחייבי גורם לממון מדיני דגרמי וכדמשמע בפ" מרובה... ומאן דמחייב בזה מחייב בזה, ומאן דפוטר בזה פוטר בזה." ע"ש כל דבריו. וכן הוא בכנה"ג בהג"הט בחו"מ בס"שפו. אות ב. וכן הוא בכסא אליהו בחו"מ שם אות א. ולכן מזה נראה שכיון שאנו קי"ל בחו"מ ס"שפו. א. "קי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי", אז מילא אנו קי"ל כר"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי. ולענ"ד זה אינו, שמלבד הפוסקים הנ"ל שכתבו שאין הלכה כר"ש אף שאנו קי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, מ"מ נראה מדברי הרשב"א בחידושיו שהוא לא סבר כן, שהוא הקשה וכתב בכתובות לד. בד"ה איכא, "...וש"מ דמאן דאית ליה דינא דגרמי כ"ש דדבר הגורם לממון כממון דמי. ול"ק דמאן דדאין דינא דגרמי לאו כממון משוי ליה הואיל ואין גופו ממון, אלא מדרבנן בעלמא הוא דדאין דינא דגרמי א"כ מ"מ מדאורייתא לאו ממון הוא. ואפשר דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי לשלומי עליה תשלומי כפל וד' וה', אלא דקרנא משלם משום דמפסיד ליה, ולהכי אצטריך למימר וסבר לה כר"ש דכממון גמור משוי ליה לשלומי עליה תשלומי ד' וה' כדאיתא בב"ק, ומיהו מאן דאית ליה דבר הגורם לממון כממון דמי אפשר דלית ליה דינא דגרמי בדבר שאין גופו ממון." ועיין עוד בזה בחידושי הרשב"א בב"ק עא: בד"ה סבר. הרי מבואר שלא סבר הרשב"א כדבריו בתשובתו הנ"ל, ויש לחלק בין דינא דגרמי ובין דבר הגורם לממון. וכן נראה גם בתשובות הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בס"רמ. שכתב שם, "ובכלל דבר זה דבר הגורם לממון דפטרי רבנן פרק מרובה ובפרק שבועות העדות" ע"ש. ולכן כיון שיש ספק בדברי הרשב"א, והוא דבר ודאי בשאר הפוסקים ודאי י"ל שאנו קי"ל כרבנן ודלא כר"ש, וי"ל דבר הגורם לממון לאו כממון דמי.

שוב ראיתי בדברי אמת בסוף קונטרס חמישי בדף סה:, שהוא הביא הדעות לגבי דבר הגורם לממון, וכתב בד"ה והרואה, "והנה דעת מהר"מ והמרדכי דאין הלכה כרבי שמעון וכ"כ ה"ה ריש פ"ה מהל" טוען ונטען, וכן דעת הרשב"א במיוחסות ס"רמ. דאין הלכה כר"ש, וכן נראה דעת הרמ"ה שהביא הטור ס"עה. והר"ן פ" כל הנשבעין בשם הרא"ה, הביאו מרן ס"צא. דאם אמר החנוני לבע"ה אתה אמרת שאתן לפועלים ונתתי ובע"ה כופר שאינו נשבע אפילו היסת משום דליכא כפירת ממון, דאפילו כי מודה לו שעשאו שליח אין לו אלא בשבועה וכה"ג לאו כפירת ממון הוא כדאמרינן פ" שבו' העדות, הרי שדעת הר"ן והרא"ה ג"כ ס"ל שאין הלכה כר"ש, וכן דעת בעל העיטור הביא דבריו הש"ך ס"כב. וכ"כ בשלטי הגבורים פ" השוטפין, וכן פסק רבינו עובדיה בפירוש המשנה, וכ"כ הרמב"ן בדינא דגרמי דף קיא. דהסכימו הגאונים דליתיה לדרבי שמעון, והש"ך כתב שדעת הרי"ף והרמב"ם לפסוק שלא כר"ש." ולכן אף שמצינו שלסברת הר"י אבן פלט והראב"ד ובעל התרומות הלכה כר"ש, כמבואר בדברי אמת שם, מ"מ העיקר כדעת רוב הראשונים הנ"ל שפסקו כרבנן.

ה) **ועוד** יש לדון בתירוץ בתרא של התוספות הנ"ל, וגירסת הב"ח שסבר שזה אליבא המ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי. והוא לפי הרא"ש הנ"ל בב"ק פ"ט. וכן הוא בתוספות עא: בד"ה וסבר, בתירוץ ראשון, שכתבו, "דע"כ

לא מחייב רבי מאיר אלא בדינא דגרמי כגון בשורף שטרות של חבירו וכיוצא בו שראוי השטר לכל העולם למכור ולגבות בו, וכן במסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו ראויה התבואה לכל העולם, אבל דבר הגורם לממון כמו שור הנסקל וקדשים שחייב באחריותן אינו ראוי אלא לזה שיפטר בו עצמו לא חייב רבי מאיר". ולפי זה הלא לגבי האפר דאיסורי הנאה אם יש בו שוה פרוטה הוא ראוי לכל אדם, וזה דומה לשטר שראוי לכל העולם, ולכן לכאורה נראה שיותר דומה דין זה לדינא דגרמי ואנו קי"ל כר"מ, ולכן איך כתבו התוספות שזה אליבא דמ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי (אם לא תאמר שהתוספות בתירוץ בתרא בפסחים לא סברו כתירוץ זה בתוספות בב"ק). ועוד יש להקשות שנראה שהכוונה כאן היא, שאם אחד גוזל איסורי הנאה זה דומה למי שגוזל ממון כיון שראוי האיסורי הנאה לממון ע"י שריפה. ולכן כיון שהם ראויים לממון סגי בזה לקידושין. אמנם זה אינו כיון שיש כאן חסרון מעשה של שריפה, שבשלמא מי שגוזל קדשים, הבהמה כבר היא בעולם, וגניבתו גורם להפסד, וכן במי שגוזל החמץ החמץ כבר הוא בעולם, אבל אם הוא גוזל איסורי הנאה, אין כאן הפסד כלל כיון שכל מה שראוי להנאה ושייך בו הפסד הוא האפר, ועדיין האפר אינו בעולם, ולכן לא שייך לומר בזה דבר הגורם לממון כממון דמי, וגם לא שייך לומר דינא דגרמי. ולכן יותר נראה לומר שלא קי"ל כתירוץ זה.

וכן יש ללמוד מהרמב"ם בפ"ה דהל" אישות הנ"ל שכתב, "וכיוצא בהן משאר איסורי הנאה אינה מקודשת". הרי שכן הוא הדין בכל איסורי הנאה, והלא אף ערלה וכלאי הכרם בכלל זה שאף הם אסורי הנאה כמ"ש הרמב"ם בפ"י. דהל" מאכלות אסורות, ומ"מ מצינו בסוף תמורה שכתוב במשנה "והערלה וכלאי הכרם, את שדרכם לישרף ישרף ואת שדרכן להקבר יקבר." ופירש הרע"ב, "את שדרכו לישרף,... אוכלים של ערלה ושל כלאי הכרם שדרכן לישרף ישרפו, משקין שאין דרכן לישרף יקברו". והרי הנשרפין אפרן מותר, וכמ"ש הרע"ב שם, "וכלאים אפרן מותר לכבוס בגדים", ועדיין סבר הרמב"ם שהיא אינה מקודשת, וצ"ל שהוא לא סבר כתירוץ בתרא של התוספות כלל. וי"ל שהטעם הוא כמו שביארתי שאנו קי"ל שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי. ועוד י"ל שלא שייך כאן כלל הענין של דבר הגורם לממון כיון שזה דוקא אם חמץ עדיין בעין אחר פסח לר"ש ומעל, משא"כ כאן שהחמץ אינו בעין אלא הוא משתנה לאפר כמבואר בתירוץ קמא של התוספות. ולכן שפיר הוא מה שהרמ"א השמיט תירוץ בתרא של התוספות.

ו) **ועוד** יש להוסיף על זה, שי"ל שכמו שהתירוץ בתרא בתוספות סבר כר"ש לגבי דבר הגורם לממון כממון דמי, כמו כן י"ל שתירוץ זה הוא אליבא דר"ש לגבי כל העומד לשרוף כשרוף דמי. וכמו שמצינו במנחות קב: שכתוב שם, "אמר ליה רב אשי לרב כהנא מדאמר ר" שמעון כל העומד לזרוק כזרוק דמי, כל העומד לשרוף נמי כשרוף דמי, נותר ופרה אמאי מטמאין טומאת אוכלין עפרא בעלמא נינהו, א"ל חיבת הקודש מכשרתן". משמע מזה שרבנן פליגי על ר"ש. וכן כתב השער אפרים בא"ח ס"לח. בד"ה וראיתי, על גמרא זו "ומשמע מגמרא מדמקשה אליבא דר"ש משמע, אבל חכמים חולקים על זה ואליבא דרבנן לא קשה מנותר ופרה אמאי מטמאים לפי שכל העומד לשרוף אינו כשרוף דמי, וכל העומד לזרוק אינו כזרוק דמי, וכן מוכח בב"ק פ" מרובה גבי פרה מטמאה טומאת אוכלין" ע"ש. וכן מצינו בר"ן בגיטין כ. שכתב לגבי שכשר לכתוב גט על איסורי הנאה, "בכל איסורי הנאה קאמר ואע"ג דכתותי מיכתת שיעורייהו לא אמרינן לה אלא במידי דבעי שיעור כשופר ולולב, ומיהו באותן שצריכין לבער מן העולם למאן דאמר כל העומד לשרוף כשרוף דמי, משמע דלא הוי גט דכמאן דליתנייהו דמי". הרי באותן שצריכין לבער מן העולם דכמאן דליתנייהו דמי, הוי רק לר"ש ולא לרבנן שפליגי עליו. וכן כתבו האחרונים באה"ע ס"קכד. א. והם תמהו על דברי הרמ"א שם, עיין בשער אפרים הנ"ל ובחלקת מחוקק על דברי הרמ"א שם בס"ק א. והפר"ח והגר"א שם, ומ"ש הב"ש ליישב דעת הרמ"א, ובערוך השולחן. ולכן אף בנד"ד י"ל שתירוץ בתרא של התוספות בפסחים הוא רק לר"ש שסבר שכל העומד לשרוף כשרוף דמי, אבל כיון שאנו קי"ל כרבנן שפליגי עליו, אז שפיר י"ל שאנו לא קי"ל כתירוץ זה. ועל פי זה י"ל שהעיקר כהתירוץ קמא בתוספות שכתבו "דכמו שהיא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה", דהיינו שהעיקר הוא מה שהוא עכשיו ולא חיישינן למה שהוא ראוי להיות כיון שלא אמרינן כל העומד לשרוף כשרוף דמי. (ואין לומר כתותי מיכתת שיעורייהו לגבי האיסור הנאה בקידושין, כדי לומר שהוא דומה לאפר אף עכשיו כשהוא עדיין קיים ואם יש שוה פרוטה באפר הוא ראוי לקידושין, שזה אינו דלא בעינן שיעור של מדה בקידושין כגון טפח וכדומה רק שיעור של שוה פרוטה ואין זה שיעור של מדה, עיין ברב המגיד בהל" שבת פ"יז. הל"יב. דבעינן שיעור של גולם שיש לו ג' רחקים כדי לומר כיתתי מיכתת שיעורייהו, ולכן כיון דלא בעינן שיעור של מדה לקידושין לא שייך לומר לגבי האיסור הנאה שהוא דומה לאפר. ועיין בערה"ש בס"קכד. אות ב. מה שהוא כתב על דברי הגר"א שם.)

הרי מצינו שיש כמה ספיקות בדין זה, דהיינו שמא ההלכה כחכמים שהאפר של חמץ אסור, ואת"ל שאינו כן אז שמא הלכה כרש"י שאחר שעה ששית אף ר"י מודה לחכמים והאפר אסור, ואת"ל שאינו כן אז שמא ההלכה כתירוץ הראשון בתוספות בפסחים כט. הנ"ל ודלא כתירוץ בתרא, ואת"ל שאינו כן אז שמא ההלכה כמ"ד שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי. ולכן שפיר הוא לומר שאין לחוש לתירוץ בתרא של התוספות הנ"ל.

יצא לנו מכל זה שבין לדעת מרן ובין לדעת הרמ"א אין לחוש לקידושין בחמץ דאורייתא ושעות דאורייתא, ודלא כהב"ח ודעמיה.

סימן קז.

שאלה: האם יש לומר שיש ודאי קידושין במי שקידש באיסור הנאה מדרבנן שיש לו עיקר מן התורה, כיון שאפשר לבטל אותו בהיתר כדי ליהנות ממנו.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בפ"ה דהל" אישות הל"א. "המקדש בדבר שהוא אסור בהנאה כגון חמץ בפסח או בשר בחלב וכיוצא בהן משאר איסורי הנאה אינה מקודשת, ואפילו באיסורי הנאה של דבריהם כגון חמץ בשעה ששית מיום יד' אינה מקודשת.". ופירש הכ"מ שם דס"ל להרמב"ם דדוקא בכה"ג דהוי חד דרבנן אינה מקודשת אבל בתרי דרבנן כגון חמץ דרבנן ושעות דרבנן חוששין לקידושין ע"ש. וכן דעת התוספות כמבואר בב"י באה"ע ס"כח.

וראיתי בנחלת צבי בי"ד ס"צט. ה. שהקשה על זה וכתב, "וצ"ל הטעם דאף דבחד דרבנן אינה מקודשת משום דלא שויא ממונא, מ"מ בתרתי דרבנן כיון דלא רביע עלה אלא איסור קל ואף אם תהנה לא תעבור על איסור חמור שויא ממונא, וכן איתא להדיא טעם זה בשו"ת ברית אברהם א"ח ס"כד. אות ב. ע"ש. וקשה דאמאי בחד דרבנן אין חוששין לקידושין והלא בר דמים הוא שהרי יכול לערבו ברוב היתר ואז חוזר האיסור ונעשה היתר, ואי משום דאסור לבטל איסור לכתחילה אף באיסור דרבנן, הרי הא דקי"ל אין מבטלין אף באיסור דאורייתא הוא רק מדרבנן לדעת התוספות כמ"ש הש"ך כאן, וכן היא דעת הרמב"ם כאשר האריך להוכיח כן בשו"ת שמן רוקח ח"ב ס"יד. אות ג. ע"ש. וא"כ באיסור דרבנן הוי תרי דרבנן והא בתרי דרבנן חוששין לקידושין." ע"ש.

ואין הספר שמן רוקח תחת ידי, אלא הלא מצינו שכתב הפר"ח בס"צט. בס"ק ח. שהוא סבר שלדעת הרמב"ם יש איסור תורה לבטל איסורים, וכן הוא בפרי תואר שם ס"ק ה. לדעת הרמב"ם ע"ש. מ"מ אף אם אמרינן שהרמב"ם סבר שהאיסור הוא רק מדרבנן כדעת השמן רוקח, עדיין יש לדון בזה.

ב) **ולענ"ד** יש לתרץ הקושיא, דהיינו שאין לומר שמי שמבטל איסור דרבנן, הוי בגדר של תרי דרבנן וקליש איסורו, שזה אינו שיש כאן חד דרבנן בלבד, דהיינו שאמרו חכמים שאין לבטל איסור לכתחילה, והם אמרו כן בין על איסור תורה ובין על איסור דרבנן, ולכן מי שעובר על זה עובר על חד איסור דרבנן, ואין לומר שיש תרי דרבנן וקליש איסורו אלא אם התרי דרבנן הם מצד המעשה ביטול עצמו, ולא מצד האיסור שהוא מבטל. ולכן אם אחד אמר לנכרי לבטל האיסור, אז שפיר י"ל שיש תרי דרבנן, שבזה התרי דרבנן הם מצד המעשה של ביטול, דהיינו שמעשה הביטול עצמו הוא מדרבנן, והאמירה לנכרי היא רק איסור דרבנן גם כן ולכן בזה הוא מקליש האיסור, אבל אם האיסור שהוא מבטל הוא רק איסור דרבנן אין זה מעלה ומוריד באיסור של מבטל, וזה מפני שהם שני איסורים נפרדים, דהיינו שהאיסור דרבנן הוא איסור הנאה, והאיסור של ביטול הוא איסור אחר של מעשה הביטול והוא אינו בכלל איסור הנאה כלל. ולכן לפי זה אין לצרף שניהם כדי לומר שיש תרי דרבנן וקליש איסורא, משא"כ באיסור חמץ מדרבנן ושעות מדרבנן, שבזה התרי דרבנן הם מצד אחד דהיינו ששניהם מקלישים האיסור הנאה. ולכן אין מקום לקושית הנחלת צבי.

ויש להוסיף על זה מסברה, וי"ל שאף שיש איסור דרבנן לבטל איסור דרבנן, מ"מ אם הוא עובר על זה במזיד הוא אסור להמבטל עצמו כמ"ש מרן בי"ד ס"צט. ו. "איסור של דבריהם אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו, ואם עשה כן במזיד אסור". לפי זה יש לדון, אם אחר כך הוא עובר במזיד פעם אחרת ומבטל אותו תערובת בהיתר, הלא אף זה עדיין אסור לו, כיון שהוא עובר עוד פעם לבטל דבר שהוא אסור לו. וכן אם הוא חוזר כמה פעמים לבטל במזיד אותה תערובת בהיתר, ולקח מאותה תערובת ונתן בהיתר אחר, וחוזר ולקח מזה ונתן באחר וכו', י"ל שאף שהאיסור הנאה עצמו הוי כאינו בעולם כיון שיש רק משהו בעלמא שנשאר בכמה תערובות זו אחר זו, מ"מ הלא כל זמן שהוא חוזר למבטל במזיד הוא עובר על איסור דרבנן חדש של אין לבטל איסור דרבנן, ואין כאן תרי או תלתא דרבנן כלל.

ולכן אף בנד"ד י"ל שיש כאן רק חד דרבנן ואין לחוש לקידושין לדעת הרמב"ם והתוספות.

ג) **מ"מ** עדיין יש לדון בזה, שהלא י"ל שיש כאן תרי דרבנן כמו שפירשתי לעיל, דהיינו שהוא יכול לומר לגוי לבטל אותו איסור הנאה, ובזה האיסור נחשב כממון ויש לחוש לקידושין. אלא אף זה יש לדחות לפי דעת התוספות, שכתוב בפסחים כט. "האוכל חמץ של הקדש במועד מעל, ויש אומרים לא מעל... רב יוסף אמר בפודין את הקדשים להאכילן לכלבים קמיפלגי, מאן דאמר מעל קסבר פודין את הקדשים להאכילן לכלבים, ומאן דאמר לא מעל קסבר אין פודין". וכתבו התוספות שם בד"ה אין, "תימה לר"י אע"ג דאין פודין נמעול דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול לפדותו ומותר בהנאה, ויש לומר דכיון דכמו שהיא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה, והיינו נמי טעמא דכל איסורי הנאה אין מקדשין בהן האשה אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר, ואפילו אי דבר הגורם לממון כממון דמי ומעל לא דמי, דהתם חזי לאחר הפסח שהוא כמו בעין, ועוד י"ל הא דאין מקדשין באיסורי הנאה היינו היכא דלית ביה שוה פרוטה לכשיהא אפר, ולתירוץ קמא קשה הא חזי בעיניה שלא כדרך הנאה." הרי בתירוץ ראשון העיקר הוא מה שהוא עכשיו ואין לחוש למה שהוא ראוי להיות, ולכן כמו שאין לחוש שהאפר הוא ראוי להנאה כמו כן אין לחוש שע"י ביטול הוא ראוי להנאה.

ולתירוץ בתרא מצינו גירסא אחרת בב"ח בסוף ס"כח. בד"ה כתבו, דהיינו, "דהא דאין מקדשין באיסורי הנאה, היינו דוקא היכא דלית ביה שוה פרוטה לאחר שישרפנו ויעשה אפר, דהא קי"ל דכל הנשרפין אפרן מותר, וכיון דחזי לשרפם אפר דבר הגורם לממון כממון דמי". הרי שתירוץ זה למ"ד דבר הגורם לממון כממון דמי. אמנם אנו קי"ל כמ"ד דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, כמבואר ברא"ש בב"ק פ"ט אות יג. שכתב, "דבר הגורם לממון שנחלקו בו ר"ש ורבנן (דף עו.) והוא דבר שעיקרו ממון ואינו שוה ממון לאדם אחר אלא לזה, כגון קדשים שחייב באחריותן, וגזל חמץ ועבר עליו הפסח ובא אחר ושרפו וכיוצא בו, והלכה כרבנן דאמרי דבר הגורם לממון לאו כממון דמי." וכן הוא ברמב"ם בהל" גניבה פ"ב הל"א. וכן הוא בש"ך בחו"מ ס"שפו. ס"ק י. ודלא כבעל העיטור שפסק כר"ש ע"ש. וכן הוא בנו"ב מה"ק א"ח ס"כ. בד"ה ובזה, שכתב "בגוף הפלוגתא דר"ש ורבנן לעיל בדף עו. בגונב קדשים שחייב באחריותן קי"ל כרבנן, דהא ודאי דאין הלכה כיחיד במקום רבים" ע"ש. הרי אף לפי זה אין לחוש לקידושין באיסורי הנאה אף אם האפר ראוי ליותר משוה פרוטה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאין לחוש לקידושין במה שהתערובת ראויה להנאה. ועיין בתשובה הקודמת שביארתי כל זה ביותר ביאור.

ד) **ועכשיו** יש לדון בתירוץ של הנחלת צבי הנ"ל, שהוא כתב, "עיין בתשובת הנו"ב מה"ת י"ד ס"מה. שכתב דבר חדש דאף מאן דסובר דמדאורייתא מותר לבטל, דוקא לבטל הטעם של איסור הוא רק מדרבנן אבל ממשות האיסור יבש ביבש לכ"ע הוא מדאורייתא וה"ה לבטל בששים... ולפי דברי הנו"ב ניחא דכיון דבאיסור דאורייתא כה"ג אסור מן התורה, א"כ באיסור דרבנן לא הוי רק חד דרבנן לכן אינה מקודשת." ולענ"ד זה אינו, כמו שביארתי לעיל שאף אם האיסור לבטל הוא מדרבנן היא אינה מקודשת. ועוד י"ל שלענ"ד דעת הנו"ב צ"ע. שכתב הב"ח בא"ח בסוף ס"תרכו. לגבי סוכה שתחת אילן שמותר להשפיל הענפים למטה לערב עם הסכך, "כתב במרדכי הארוך ובאגודה פ"ק על ההיא דחבטן ועירבן ומבטלן ברוב, וא"ת הלא אין מבטלין איסור לכתחילה, וי"ל דקודם יו"ט שאינו איסור עדיין ניתקן, ועוד דהא דאין מבטלין לכתחילה מדרבנן הוא וה"מ במקום שנהנה כגון לאכול או להחם אבל מצות לאו ליהנות ניתנו." וכן הוא בט"ז שם בס"ק ב. הרי מבואר שלדעת המרדכי והאגודה והב"ח והט"ז, שאף שבטול הענפים הוא בגדר של יבש ביבש, מ"מ עדיין יש כאן רק איסור דרבנן ודלא כהנו"ב.

ועוד יש לדון שכתב הנו"ב להסביר את דבריו, "אבל יבש ביבש לבטל האיסור והוא נשאר בעין והוא בעולם ובאיסורו עומד שאם יבוא אליהו ויאמר שזו והיא החתיכה האסורה הרי הוא עומד באיסורו הקדום, אלא כל זמן שאין מכירין אותו גזרת הכתוב אחרי רבים להטות ועכ"פ האיסור הוא בעין ויכול לחזור לאיסורו בזה לכ"ע, לדעתי לא התירה התורה לבטלו לכתחילה ואיך אפשר שדבר שאפילו אחר הביטול אם יוכר יהיה אסור לבטלו עתה והרי עתה הוא מכירו. אבל טעם הנבלע בזה כשנתבטל אין כאן טעם איסור כלל וכיון שנתבטל אין כאן טעם כלל." ע"ש. ולענ"ד נראה שלפי חילוק הנו"ב יש לומר בזה להיפך, דהיינו שאף המ"ד שיש איסור מן התורה לבטל איסורים מודה שביבש ביבש יש רק איסור דרבנן, וזה משום מה שאסרה התורה הוא ביטול גמור כגון ביטול טעם כדילפינן מאיל נזיר, אבל ביבש ביבש אין ביטול גמור כיון שהאיסור עדיין שם בעין כמ"ש הנו"ב, ולכן כיון שאין בזה ביטול גמור אין איסור תורה בזה. אלא

נראה שסבר הנו"ב שהטעם שיש איסור לבטל איסורים הוא מפני שהוא גורם היתר אכילה לדבר שהוא אסור באכילה, ואף שמצד הדין מותר לאכול התערובת, מ"מ כיון שהכל יודעים שיש איסור שנתערב בה עדיין אין לגרום דבר כזה לכתחילה, ולכן לדעתו ק"ו אם האיסור עדיין עומד שם בעין חד בתרי שיש איסור לגרום דבר כזה. אלא לענ"ד נראה כמו שביארתי שאם לדעתו יבש ביבש הוא אינו בטול גמור אז יש מקום לומר שאין איסור תורה בזה, כיון שמה שאסרה התורה הוא ביטול גמור כמו לגבי הביטול טעם של הזרוע באיל של נזיר.

אלא אף לדעת הנו"ב עדיין יש לדון לדעת הרא"ש בסוף פ" ג"ה, וכן הוא בב"י בס"קט. ד"ה ומותר, שסבר "דחד בתרי בטיל ונהפך איסור להיות היתר", הרי שגזרת הכתוב היא שהאיסור נהפך להיתר ולכן לדעתו מותר לאכול כל החתיכות ביחד, ודלא כסברת הרשב"א שסבר שאין לאכול כולם ביחד כיון שאין ההיתר נהפך לאיסור, עיין עוד בזה בגר"א בס"ק ו. ובערה"ש שם שהאריך לבאר כל זה. ולכן בשלמא י"ל סברת הנו"ב לדעת הרשב"א, אבל נראה שלדעת הרא"ש כיון שהאיסור נהפך להיתר גמור, שוב "אין האיסור הוא בעין", ולכן מה לי אם עכשיו ההיתר בעין או לא, הלא עדיין היתר הוא.

ועוד י"ל, שאף לגבי טעם י"ל שאין ביטול שלם, שהלא אם יש טעם איסור שנתבטל באחד במאה של היתר, ואחר כך הוא הוסיף עוד אחד ממאה של טעם האיסור, אנו אמרינן שטעם הראשון חוזר וניעור והוא ראוי לצרף לטעם השני, ונמצא שיש טעם של איסור של אחד בחמישים והתערובת היא אסורה, כמבואר ברמ"א בס"צט. ו. (ולגבי חמץ מצינו מחלוקת אם טעם בלבד חו"נ עיין בכה"ח א"ח ס"תמז. אות נט.) הרי מצינו שאין בטול גמור לטעם הראשון של איסור שעדיין הוא יכול להיות חוזר וניעור, ולכן אף לגבי טעם י"ל "והוא בעולם ובאיסורו עומד". ואף שיש לפלפל בסברות אלו ויש ליתן פנים לכל צד, מ"מ כיון שמצינו במרדכי והאגודה הנ"ל שאף ביבש ביבש האיסור של ביטול הוא רק מדרבנן, אז אין לסמוך על סברת הנו"ב.

ה) **ועוד** כתב הנו"ב שם, "ובזה ניחא מה דאמרו שלהי חולין בצפורי עיר הנדחת לא אמרה תורה שלח לתקלה. ועיין בשער המלך פ"טו. מהלכות מ"א כה." וז"ל של השער המלך שם, "אמרינן בפ" שלוח הקן קמ. אלא אמר ר"נ ב"י למעוטי צפורי עיר הנדחת, למאי אי לשילוח לא אמרה תורה שלח לתקלה. ופירש"י ז"ל למאי, להי מינייהו אצטריך קרא כו' פשיטא דשל עיר הנדחת לאו בר שלוח הוא דלא אמרה תורה שלח לתקלה דממון עיר הנדחת אסור, ואם ישלחנה יהיו בני אדם צדין אותו לאחר זמן יע"ש. והא ודאי דאם שולחה ליכא איסור משום דאזלינן בתר רובא, ואפ"ה לשלחה לא אצטריך קרא למעט דלא אמרה תורה שלח לתקלה. הרי בהדיא דלערב איסור בידים אסור מן התורה, דאי מדרבנן מאי האי דק"ל לא אמרה תורה שלח לתקלה הא מדאורייתא מותר לשלחה ולבטלה ברוב צפורים דעלמא, ועיין במל"מ בפ"ז מהל" מעילה דין ו. שכתב בפשיטות כדברינו אלו, ולא זכר שם להקשות לדעת התוספות דסבירא להו דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוי מדרבנן". ונראה שהנו"ב תירץ קושיא זו על התוספות על פי חידושו, דהיינו ששאני צפור שהיא יבש ביבש ואף להתוספות יש איסור תורה לבטל יבש ביבש, ולכן אין קושיא משילוח הקן.

ולענ"ד נראה דאין מכאן ראיה שיש איסור מן התורה לבטל יבש ביבש, שאין התקלה והאיסור כאן שאין לבטל איסור, אלא הוא הלאו של לפני עור לא תתן מכשול. ויש לדמות זה למ"ש היד מלאכי באות שסו. לגבי לפני עור, "דאמרינן דלא אסור רק משום מסייע ידי עוברי עבירה דלא קאי בתרי עברי נהרא, היינו דוקא גבי כוס יין לנזיר או אבר מן החי לבני נח שהוא יודע שאותו דבר אסור לו דדילמא כיון שיודע שהוא אסור לו דילמא הדר ביה ולא עביד, אבל היכא דסבור שאותו דבר שמושיטין לו הוא מותר גמור ודאי דאכיל ליה ולא הדר ביה ואית ביה משום ולפני עור לא תתן מכשול, הרדב"ז ז"ל הביאו דבריו בשו"ת רבי בצלאל ס"ג. ועיין במשפטי שמואל ס"קלד." וכן הוא בכנה"ג י"ד ס"סב. אות י. וכן הוא בלב שומע מע"ל אות לה. ולכן אף לגבי הצפור של עיר הנדחת י"ל שאם הוא שלוחה יש בזה לפני עור משום מי שצד אותה ונהנה ממנה. וכן י"ל לגבי השעיר של יו"כ לעזאזל שהאברים מותרים בהנאה, שכתוב ביומא סז: "אמר רבא מסתברא כמאן דאמר מותרין, לא אמרה תורה שלח לתקלה". ע"ש. נראה שאף כאן החשש הוא משום לפני עור, דהיינו שאם כמ"ד שהאברים אסורים בהנאה אז יש בזה תקלה, דהיינו לפני עור משום האיש שנהנה מן האברים ואינו יודע שהם משעיר של יו"כ. ואין להקשות על זה שהלא הוא אינו מושיט האיסור בידים ביד העובר, שי"ל שאף כשהוא אינו מושיט האיסור עדיין יש איסור תורה כדמצינו במו"ק ה. שכתוב שם, "אמר רב"ש בן פזי רמז לציון קברות מן התורה מנין... אביי אמר מהכא ולפני עור לא תתן מכשול." ואף שיש שם עוד מקורות לאיסור זה, מ"מ כתבו התוספות שם בד"ה רב, "כל חד וחד נקיט

מאי דהוה מסיק אדעתיה ולא פליגי" ע"ש. ועיין עוד בזה בלב שומע מע"ל אות מז. ולכן אף לגבי שלוח הקן י"ל שהחשש הוא האיסור של לפ"ע.

ו) **ואין** לדחות פירוש זה מטעם שהלא אזלינן אחר הרוב כמבואר במל"מ ושער המלך ה"ל, ולכן מי שצד הצפור ונהנה ממנה אינו עובר כלל, ולכן כיון שאין כאן איסור שוב אין כאן חשש של לפני עור, שלענ"ד אין זה נכון, ויש לבאר את הדבר. בתחילה יש לדון למי שיודע שהוא מושיט איסור לישראל חברו, אלא שחברו אינו יודע שהמאכל הוא איסור והוא אוכל אותו בשגגה, הלא מושיט עובר על לפני עור אף שהוא אינו בתרי עברי דנהרא וכמבואר ברדב"ז הנ"ל. אלא יש לדון שמאי איסור יש כאן לגבי המקבל המאכל שהלא רוב המאכל ביד ישראל הם בחזקת כשרות, ולכן י"ל בזה שאזלינן אחר הרוב וכל דפריש מרובא דפריש ולכן אין המקבל עובר על שום איסור, ולכן כיון שאצל המקבל אין איסור איך אמרינן שיש בזה האיסור לפ"ע. אלא שודאי שזה אינו, וזה מפני שהמקבל הוא בגדר של מתעסק, ואם אחר כך נודע לו שהמאכל שהוא כבר אכל היה איסור, אז ודאי הוא צריך להביא קרבן חטאת, ולכן שפיר י"ל שיש בזה לפ"ע. ולכן אף לגבי הצפור מעיר הנדחת או אברי השעיר של יו"כ י"ל שאם אחר כך נודע לו האיסור הוא בגדר של מתעסק, ואין לומר בזה שיש ביטול ברוב ואין כאן איסור כלל. והטעם הוא מפני שבכל זה הרוב הוא בגדר של ליתיה קמן, משא"כ בבטול ברוב חד בתרי שבזה הוא רוב דאיתא קמן, ולכן רק לגבי רוב דאיתא קמן דהיינו כגון חד בתרי י"ל שאין כאן איסור כלל ואף שהוא יודע שודאי יש איסור שנתערב שם הוא מותר לאכול התערובת בלי שום חשש איסור, אבל ברוב דליתיה קמן כגון רוב הצפורים מותרות בהנאה ורוב אברי שעיר בעולם מותרים בהנאה, בזה אין לומר שאין כאן איסור כלל אלא שיש כאן איסור אבל שאין צריך לחוש לו, אבל אם כן הוא שאחר כך נודע לו שאותו דבר היה איסור, אז מצינו שהוא עבר בשוגג, ולא אמרינן שהוא לא עבר איסור כלל.

ויש להסביר חילוק זה, שלדעת הרשב"א הטעם שיש ביטול ברוב חד בתרי הוא מפני דילפינן מעבודת יו"כ דכתיב "ולקח מדם הפר ומדם השעיר" כמבואר במנחות כב. ובתורת הבית בית ד. שער א. ולדעת הרא"ש הוא מפסוק של "אחרי רבים להטות" כמבואר בדבריו בסוף פ" ג"ה. וכדביארתי לעיל. וגם מצינו שיש לאזיל אחר רובא דאיתא קמן מטעם אחרי רבים להטות כמבואר בחולין יא., אבל ברובא דליתיה קמן לא מצינו הפסוק של אחרי רבים להטות כלל אלא כתוב בגמרא שם שיש ללמוד את זה מפסוקים אחרים שאין לחוש להמיעוט ע"ש. ולכן כיון שהדין של ביטול ברוב הוא מפסוק ולקח מדם הפר ומדם השעיר כדעת הרשב"א, או מפסוק אחרי רבים להטות כדעת הרא"ש, לכן אין לדמות זה כלל לדין של רובא דליתיה קמן ואין לומר ברובא דליתיה קמן שאין בזה שום איסור כלל כמו שאין איסור כלל בביטול ברוב, שזה אינו שברוב דליתיה קמן לא מצינו פסוקים הנ"ל, ולכן הטעם שיש לאזיל אחר רובא דליתיה קמן הוא רק מפני שאין חיוב עלינו לחוש באיסור, אבל אה"נ אם אחר כך נודע שהיה שם איסור שפיר י"ל שהוא עבר במתעסק. ולכן שפיר י"ל לגבי הצפור של עיר נדחת שאם הוא שלחה שיש בזה חשש איסור של מתעסק למי שצד אותו ויש תקלה בזה של לפ"ע כדביארתי לעיל.

ויש לבאר כאן הענין של מתעסק, דהיינו שבשאר איסורים מלבד משבת יש חיוב במתעסק, וכן מצינו בשבת עג. שכתוב שם לשיטת רבא, "ושגג בלא מתכוין בשאר מצות ה"ד, דסבור דשומן הוא ואכלו משא"כ בשבת דפטור דנתכוון לחתוך את התלוש וחתך את המחובר פטור". ופירש"י דסבור שומן הוא ואכלו, והיינו דשגג דסבור שומן הוא ולא נתכוין לאכול חלב וחייב ואף על פי דמתעסק הוא לרבא דהא לא נתכוין לאכילת איסור חייב, דאמר שמואל בכריתות בחלבים ועריות מתעסק חייב שכן נהנה אבל בשבת פטור דלא נהנה" ע"ש. ולכן אף בנד"ד הוא נהנה מהצפור או מהאברים אף שהוא חושב שהם דברים מותרים, מ"מ עדיין זה בגדר של איסור. ועוד י"ל שאף לגבי שבת אף שמתעסק פטור מ"מ עדיין יש איסור בדבר כמבואר ברעק"א ס"ח. ע"ש. ובכל אלו לא אמרינן שיש לאזיל אחר רוב, דהיינו אם הוא חושב שהוא שומן ובאמת הוא חלב, לא אמרינן כאן שאם הרוב בביתו הוא שומן והמיעוט בביתו הוא חלב אז אין כאן איסור שיש לאזיל אחר הרוב, שזה לא מצינו כלל בפוסקים. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף אם רוב הציפורים בעולם מותרות בהנאה מ"מ עדיין הוא עובר אם הציפור הוא איסור בהנאה. ולכן אין לדמות זה לביטול חד בתרי כלל, שבביטול הוא אינו עובר על שום איסור, שהלא הוא יודע בודאי שיש בתערובת איסור ועדיין הוא מותר לאכול אותה תערובת לכתחילה בלי חשש של שום איסור.

ז) **ועוד** יש להוסיף על זה, והוא שאף שהרא"ש סבר שהטעם שיש ביטול חד בתרי הוא מפני הפסוק של אחרי רבים להטות, וגם מצינו שרוב דאיתא קמן הוא מפני אותו פסוק כמבואר בחולין יא. הנ"ל. מ"מ אין לדמות זה לזה

כלל, שבביטול חד בתרי יש לומר שאין כאן איסור כלל, אבל ברוב דאיתא קמן כגון ט׳ חנויות לא בטיל. ולכן י״ל שאם ט׳ חנויות כשרות ואחת טרפה, ומצא בשר בחוץ, אז שפיר י״ל שהבשר מותר שאנו אזלינן אחר הרוב, וכל דפריש מרובא דפריש, אבל אם אחר אכילת הבשר שוב נודע לו שהבשר הוא טרף אז י״ל שהוא חייב חטאת, שביטול חד בתרי לחוד וזיל בתר רובא לחוד, שבזיל בתר רובא אין כאן ביטול כלל, אף שדרשו שניהם מפסוק אחד. ולכן יש לדון שאם ברוב דאיתא קמן יש איסור ק״ו ברוב דלתיה קמן יש איסור, והציפור של עיר נדחת עדיין אסורה בהנאה אף שמי שצד אותה הוא עשה כן בשוגג והוא מתעסק, מ״מ עדיין יש עבירה כאן, ולכן שפיר הוא מה שאמר רבא שיש לחוש לתקלה, והוא של לפני עור כדביארתי לעיל.

ויש לדמות את זה למי שרואה חברו שהוא לובש כלאים בשוק בשוגג שיש להפרישו מאיסור, ואף שהוא כמתעסק, ואין לומר שכיון שאצל חברו רוב בגדיו בביתו הם כשרים ולכן אין שוב איסור אצל חברו שזיל בתר רובא, שזה אינו ועדיין צריך להפרישו מאיסור. וכן הוא בנד״ד שעדיין יש להפריש ישראל אחר מאיסור של ציפור של עיר הנדחת או אברים של שעיר יו״כ, ומשום זה הוא נקרא ״תקלה״.

ושוב ראיתי ביד אברהם בי״ד צט. ה. שהוא כתב שאין להביא ראיה לדעת הנו״ב מציפור של עיר הנדחת בחולין קמ. הנ״ל משום ״אין ראיה דאסור ברוב דאיתא קמן, דהתם הוי רוב דליתא קמן כמ״ש היד המלך.״ ע״ש. ולענ״ד לא ירדתי בסוף דעתו בזה שאדרבה י״ל שאם רוב דליתיה קמן יש איסור של ביטול מן התורה לכתחילה, אז ק״ו שיש איסור זה ברוב דאיתא קמן. אמנם לענ״ד אין ראיה מחולין כלל, שאין טעם התקלה משום שיש איסור לבטל ברוב, אלא הוא משום לפ״ע כדביארתי.

ח) **ועוד** ראיתי ביד אברהם שם, והוא כתב ״ועיין בפירוש הרע״ב והרא״ש בפ״א דערלה מש״ו. משמע שאף תערובת יבש ביבש בעין אין אסור רק משום גזרה דרבנן.״ ע״ש. דהיינו שמזה נראה שיש ראיה כנגד סברת הנו״ב. ולענ״ד אין מכאן ראיה כנגד הנו״ב, ויש לפרש שיחי. כתוב במשנה שם, ״נטיעה של ערלה ושל כלאי הכרם שנתערבו בנטיעות הרי זה לא ילקוט, ואם לקט יעלה באחד ומאתים ובלבד שלא יתכוין ללקוט. ר״ יוסי אומר אף יתכוין ללקוט ויעלה באחד ומאתים.״ ופירש הרא״ש שם, ״ואע״ג דבעלמא אין מבטלים איסור לכתחילה הכא מילתא דלא שכיח היא ולא גזור.״ הרי נראה מזה שאף שהפירות הם יבש ביבש מ״מ האיסור של ביטול עדיין הוא מדרבנן כיון שהרא״ש כתב ״ולא גזור״, דהיינו כל האיסור של ביטול הוא גזירת דרבנן, ודלא כמ״ש הנו״ב שיש איסור תורה בביטול יבש ביבש.

אלא שיש לדון בזה, שנראה שמקור הרא״ש הוא מרש״י בגיטין נד:, דהתם פירש רש״י משנה זו וכתב לפרש דברי ר״ יוסי, ״אין לך אדם נוטע ערלה בין שאר נטיעות בלא סימן ואוסר כרמו בשביל נטיעה אחת, וכיון דלא שכיחא לא אחמור בה רבנן, אבל נפילת איסור בהיתר שכיחא.״ הרי נראה שהרא״ש כיון לדברי רש״י שכתב ״לא אחמור בה רבנן״, ולכן לפי סברת היד אברהם אף רש״י סבר כהרא״ש שהאיסור לבטל איסורים הוא מדרבנן. אלא שיש להקשות על זה מדברי רש״י בחולין צח:, וכן הוא בפרי תואר בס״צט. ס״ק ה. שכתב לגבי לבטל איסור לכתחילה, ״לדעת הרמב״ם והראב״ד הוי דאורייתא גם לפי דברי רש״י, וכן פשטא דסוגיא דחולין צח: דקאמר על זרוע בשלה חידוש הוא דמבטלין אותו לכתחילה, ואי לא הוי אלא מדרבנן אין כאן חידוש אלא דהתוספות סוברים דלא הוי אלא מדרבנן ופירשו כי מה שאמר הש״ס חידוש הוא למצוה דבשאר איסורין אין מצוה לבטל.״ ע״ש. הרי לפי זה סבר רש״י שיש איסור תורה לבטל איסורים לכתחילה, ולכן זה סותר דברי רש״י בגיטין הנ״ל שסבר שזה רק איסור דרבנן.

אלא אין זה קושיא כלל. ובתחילה יש לפרש המשנה דערלה, והוא שיש נטיעה של ערלה בין שאר נטיעות של היתר, אלא שהיא אינה ניכרת, אבל עדיין אין ביטול במאתים של היתר כיון שכל נטיעה שהיא מחוברת לקרקע היא דבר חשוב. ורק אם הבעל לקט הפירות ופרחה החשיבות ע״י זה, אז י״ל שיש ביטול במאתים. וכן פירש״י שם בגיטין, ״דכל זמן שהיא במקומה כמחובר חשיבא ולא בטלה וכי לקיט לפירות ומבטל להו במאתים הוי מבטל איסור לכתחילה.״ (עיין ברש״ש שם שכתב שצ״ל ״במחובר״). ולפי זה יש לדון לפי מ״ש רש״י והתוספות בזבחים עג: לגבי החילוק בין כל קבוע כמחצה דמי דאורייתא ומדרבנן, וכתב רש״י ״ור׳ אמר לי דהאי קבוע אינו דין מן התורה כמחצה על מחצה אלא א״כ ניכר האיסור״. וכן הוא בתוספות שם בד״ה אלא, שכתבו ״דמדאורייתא בטלי ברובא דכל מילי מדאורייתא ברובא בטלי כיון דלא ידיע ואפילו ששה דברים מאחר שנתערב ולא ידיע וכן תרומה בטלה באחד ומאה ולא שייך כל קבוע אלא בדבר הידוע כגון תשע חנויות ותשע צבורין ותשע צפרדעים ותשע עכו״ם שההיתר והאיסור שלהם

יודעים.״ הרי לפי זה לגבי נטיעה ערלה אין היכר כלל, ולכן אין איסור כאן מן התורה כלל ואין לומר כמחצה על מחצה דמי מן התורה, וכל הטעם שאין ביטול הוא רק מפני החשיבות כמ״ש רש״י וזה רק מדרבנן. ולפי זה אף המ״ד שיש איסור תורה לבטל איסורים מודה כאן שכל האיסור לבטל הפירות הוא רק מדרבנן כיון שמן התורה אין כאן איסור לבטל כיון שהוא כבר נתבטל. לכן כיון שכל האיסור כאן הוא רק מדרבנן שפיר כתבו רש״י והרא״ש שרבנן לא גזרו, שמוכרח לומר כן כיון שמן התורה אין כאן איסור. וכן מצינו ביד אפרים בי״ד צט. ה. שאחר שהוא הביא חידוש הנו״ב הוא כתב, ״מ״מ נראה דבאיסור דרבנן למ״ד מבטלין או למאן דסבר אין מבטלין ושרי במיקליה קליה איסורא, אפילו בכה״ג שבאיסור בעין מותר כדמוכח מההיא דעצים שנשרו לתוך התנור״. הרי אף בנד״ד כיון שהאיסור דרבנן אף שהוא יבש ביבש עדיין האיסור לבטל אותו הוא רק מדרבנן, וצ״ל כן כיון שמן התורה אין כאן איסור לבטל. הרי לפי זה אין ראיה כנגד הנו״ב מהמשנה דערלה.

מ״מ מצינו שאין דברי הנו״ב בזה מוכרחים כדביארתי לעיל מדין סכך של סוכה, ולכן אין לסמוך על סברתו לפרש הטעם שאין לחוש לקידושין במי שמקדש אשה באיסור הנאה מדרבנן אף שהוא יכול ליהנות מהאיסור ע״י ביטול. אלא העיקר הוא כשפירשתי לעיל שאין לחוש לקידושין אלא כשיש תרי דרבנן באותו איסור עצמו, או מפני מ״ש התוספות בפסחים כט. הנ״ל.

ט) **וכל** זה לדעת הרמב״ם, אבל מצינו שכתב מרן בס״כח. כא. ״המקדש באיסורי הנאה דרבנן לגמרי שאין לו עיקר בדאורייתא מקודשת, ואם בחמץ דאורייתא ושעות דרבנן או בחמץ דרבנן ושעות דאורייתא ספק מקדושת, ואם באיסורי דאורייתא לגמרי כגון חמץ דאורייתא בשעות דאורייתא אינה מקודשת.״ הרי שלדעת מרן בחד דרבנן שיש לו עיקר מן התורה יש ספק קידושין ודלא כהרמב״ם שסבר שאין בזה קידושין כלל, וכבר ביארתי דעת מרן במקום אחר, מ״מ אף לדעת מרן יש להקשות קושית הנחלת צבי, שהלא י״ל שיש כאן ודאי קידושין משום שהוא יכול לבטל האיסור, אלא שעדיין יש לתרץ כמו שביארתי לעיל לדעת הרמב״ם.

ולכן מכל הנ״ל נראה שאין לחוש לודאי קידושין באיסורי הנאה שיש לו עיקר מן התורה מטעם שהוא ראוי להנאה ע״י ביטול שזה אינו, אלא עדיין יש בזה ספק קידושין וכדעת מרן.

סימן קח.

שאלה: האם יש להתיר אשה בלי גט מטעם ספק ספיקא, אם איש מקדש אותה בדבר שהוא פחות משוה פרוטה. ואם מרן סבר כדעת הרמב״ם שאם הוא דבר שאינו מתקיים אין לחוש לקידושין.

תשובה: א) **כתב** מרן בס״לא. ג. ״קידש באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות משוה פרוטה הרי זו מקודשת מספק, שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר. וי״א שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים וכיוצא בהם, אם לא היה שוה פרוטה באותו מקום אינה מקודשת כלל, שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסיד ויאבד ולא יהיה שוה פרוטה.״

והמקור לדין זה בקידושין יב. שכתוב שם, ״אמר שמואל קידשה בתמרה אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת, חיישינן שמא שוה פרוטה במדי... ההוא גברא דאקדיש באבנא דכוחלא, יתיב רב חסדא וקא משער ליה, אי אית ביה שוה פרוטה אין ואי לא לא, ואי לית ביה שוה פרוטה לא והא אמר שמואל חיישינן, רב חסדא לא סבר ליה דשמואל.״ הרי שיש בדין זה מחלוקת בין שמואל ובין רב חסדא, לשמואל יש לחוש לקידושין ולרב חסדא אין לחוש לקידושין. ורוב הראשונים פסקו כשמואל ובכללם הרי״ף והרמב״ם והרא״ש. אלא שמצינו שיש ראשונים שפסקו שלית הלכתא כשמואל, והובא דבריהם בתשובת המהרי״ק ס״פד. וז״ל, ״או אם נאמר דלית הלכתא כשמואל כדברי קצת מרברבתא דפסקו דלא כשמואל, הלא המה הלכות גדולות כמו שכתב המרדכי בשמם ספ״ק דקידושין, וכן רבינו שמשון בר׳ אברהם שכתב בת״ש וז״ל ואע״ג דלא קי״ל כשמואל דאמר קדשה בתמרה אפילו עומד כור תמרה בדינר מקודשת חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, מ״מ פסיקא לן כאביי ורבא עכ״ל. ועוד כתב רבינו ישעיה מטרנ״י האחרון וז״ל קדשה בדבר שאין שוה פרוטה אין חוששין שמא שוה פרוטה במקום אחר, אלא הואיל ואינה שוה פרוטה במקומו אינה מקודשת עכ״ל. והרי לך מתלתא קראי שאינה מקודשת אם אינה שוה פרוטה במקום הקידושין.״ ועיין במרדכי שכתב שכן דעת ספר חפץ. (ויש להעיר על מ״ש השם הגדולים שספר חפץ, ״חיבר רבינו חננאל בן רבינו חושיאל, ומייתו ליה הראשונים ומיחסים אותו לרבינו חננאל כמ״ש בהג״מ סוף ס״ אהבה על התפלה וכ״כ בהל״ שכנים וכ״כ בסמ״ק מצוה פב. ושאר גדולים.״ והלא כתב המרדכי הנ״ל, ״ובפירוש רבינו חננאל משמע דס״ל דהלכתא כשמואל, אמנם בה״ג

ובספר חפץ פסקו דלית הלכתא כשמואל.״ הרי מבואר שרבינו חננאל לחוד וספר חפץ לחוד.)

ולפי זה נראה שיש לעשות כאן ספק ספיקא לומר שאין כאן קידושין להתיר האשה בלי גט, דהיינו שמא הלכתא כהבה״ג ודעימיה דלית הלכתא כשמואל, ואת״ל שההלכה כרוב הפוסקים שפסקו כשמואל, אז הלא אף לשמואל יש חשש בעלמא וי״ל שמא אין דבר זה שוה פרוטה בשום מקום בעולם ואף לשמואל אין קידושין. ועל פי ס״ס זה יש ליישב סברת החכם בתשובת מהרי״ק הנ״ל שסבר שאין לחוש לקידושין בשוה פחות מפרוטה, ודלא כהמהרי״ק שם שפליג עליו.

ואף שהראשונים שפסקו שלית הלכתא כשמואל, הם המיעוט, מ״מ עדיין יש לצרף דעתם לס״ס, כמבואר בשולחן גבוה בכללים אות קב. שכתב, ״כשנפל מחלוקת בין הפוסקים דאחד מתיר ורובם אוסרים, אע״פ שנקבע הלכה כרבים אפילו הכי יש לעשותו ס״ס, ספק הלכה כאותו יחיד ספק הלכה כרבים היכא דאיכא ספק אחר כדי שיהיה ספק ספיקא״. וכן הוא בזבחי צדק ח״ב בכללי ס״ס אות קנח. וכן הוא בכה״ח בי״ד ס״קי. בכללי ס״ס אות ד. ע״ש בשם הפוסקים. ולכן נראה שאף בנד׳ד י״ל הכי.

ב) **אלא** נראה שאין לסמוך על ס״ס זה, שי״ל שמה שסבר שמואל, ״חיישינן שמא שוה פרוטה במדי״, הוא אינו בגדר של ספק אלא הוא איסור ודאי, דהיינו שמשום חשש זה שמא שוה פרוטה במדי גזרו חכמים גזרה שלימה, ומטעם גזרה זו הוא איסור מצד עצמו ושוב אין כאן ספק. וכעין זה מצינו לגבי גבינת עכו״ם כמבואר בש״ך בכללי ס״ס אות יח. בשם האיסור והיתר שכתב, ״גבינות של ישראל שהיו בבית עכו״ם, וספק אם נחלפו בגבינות עכו״ם, השיב מוהר״ר שמואל בר ברוך לאסור כולם... ואפילו אם היה רק ספק לנו אם מעמידין בקיבת נבלה, לא היו ניתרים הכא מכח ס״ס ספק לא הוחלפו ואת״ל הוחלפו שמא לא הועמדו בעור קיבת נבלה, דמאחר שאסרו חכמים גבינות העכו״ם מחמת אותו ספק ודאי אסור הוא.״ ועוד כתב שם, ״בגבינה של עכו״ם וכה״ג שאפילו בלתי גזירת חכמים היה כאן חשש איסור, ע״י גזירת חכמים חשוב כאיסור ודאי, ובשביל הספק אין כאן אלא ספק אחד״. ועיין בזה בפר״ח שם באות יד. וכה״ח בכללי ס״ס אות כז. ולכן אף בנד״ד י״ל שאין כאן ס״ס שכיון שלדעת שמואל גזרו חכמים בזה, שוב הוא אינו בגדר של ספק. ואף שהיא רק ספק מקודשת כמבואר במרן הנ״ל, ונראה שעדיין יש ספק בדבר, מ״מ י״ל שכך גזרו חכמים שודאי היא אסורה לעולם, אלא הם אמרו שאין לה דין של ודאי מקודשת אלא ספק מקודשת. הרי מצינו שודאי שיש כאן גזרה ואין הגזרה עצמה בגדר של ספק, אף שאם הוא עובר עליו ומקדש בפחות מש״פ היא רק ספק מקודשת.

ולכאורה יש להביא ראיה שאין זה בגדר של ספק ממ״ש מרן שם סע״ד. ״הא דאמרינן שהיא מקודשת מספק שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר, צריכה גט להתירה לעלמא, ואם רוצה לקיימה צריכה קידושין אחרים, ואם קדשה אחר קידושין גמורים יגרש ראשון ונושא שני, אבל לא יגרש שני וישא ראשון.״ ועל זה כתב הב״ש בס״ק ח. ״ואם השני קידש בדבר אחר שאינו שוה פרוטה צריכה גט אף משני די״ל של הראשון אין ש״פ ושל השני ש״פ באיזה מקום.״ ויש לדון בזה שהלא י״ל שיש ס״ס בדבר והיא אינה צריכה גט מהשני, דהיינו שמא יש שוה פרוטה במקום אחר בקידושין של הראשון והיא אינה צריכה גט מהשני כיון שלא חלו הקידושין כלל, ואת״ל שאין שוה פרוטה בקידושין של הראשון, אז שמא אין שוה פרוטה בקידושין של השני בשום מקום ואין כאן שום חשש קידושין מהשני. ולכן מצינו שמשום ס״ס היא אינה צריכה גט מהשני. אלא צ״ל כמו שכתבתי לעיל, שאין החשש של שמא יש ש״פ במקום אחר בגדר של ספק מאחר שכבר גזרו חכמים על זה, וגזרתם היא בגדר של ודאי וכדמצינו בגבינת עכו״ם הנ״ל.

אלא נראה שאין ראיה מזה, שי״ל שהטעם שאין מועיל ס״ס לפוטרה מגט מהשני, הוא משום שיש בזה ס״ס בתרי גופי, דהיינו אחד בקידושי הראשון והשני בקידושי השני, וכבר כתב הרא״ם דלא אמרינן ס״ס בתרי גופי כדמצינו לגבי טומטום אינו מוציא את מינו עיין בא״ח ס״תקפט. ד. וס״תרפט. ג. והאחרונים שם, ובש״ך כללי ס״ס אות ב. ובמוצל מאש ס״יג. וברעק״א ס״ו. ח״א. ס״ס. ועוד.

ג) **מ״מ** נראה שעדיין יש לדמות זה לדין גבינת עכו״ם הנ״ל, וכן ראיתי בשער המלך בהל״ איסורי ביאה פ״יט. הל״כג. לגבי דברי הרשב״ם שכהן אסור בשבויה, שלדעת הרשד״ם איסור זה בגדר של ספק דהיינו שמא היא טהורה, והשיג השער המלך עליו והוא השוה דין זה לגזרת גבינת עכו״ם הנ״ל, וכתב ״דמאחר שאסרו חכמים שבויה מחמת ספק נטמאה, חשיב כודאי איסור, והרי הוא כאילו ראינו בהדיא שנטמאה״. ולפי זה כן י״ל בנד״ד, אלא אף שגזרו כן חכמים ואין לומר שמא היא אינה מקודשת כיון שדבר זה לא שוה פרוטה בשום מקום, מ״מ הם אמרו שיש לתת לה דין ספק מקודשת.

אמנם עדיין י"ל שדבר זה, דהיינו אם יש בנד"ד גזרת חכמים או לא, תלוי במחלוקת בין הרמב"ם והר"י, כמבואר ברא"ש בקידושין שם שכתב, "והרמב"ם ז"ל (פ"ד הל" אישות הל"יט.) כתב, שאם קידש בתבשיל או בירק וכיוצא בהן כל דבר שאינו מתקיים אם לא היה שוה פרוטה באותו מקום אינה מקודשת כלל, שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסיד ויאבד ולא יהא שוה כלום, ומתוך דבריו משמע שאם היינו יודעים שהוא שוה במקום אחר היתה מקודשת מדאורייתא כיון דאי אית אורחא להתם שויא לה פרוטה, והא דקרי להו קדושי ספק משום דקאמר שמואל שמא שוה פרוטה במדי ואין ידוע לנו שודאי שווה פרוטה במקום אחר, ומחמת זה כתב שאם הוא דבר שאינו מתקיים להגיעו למקום היוקר אינה מקודשת כלל מדאורייתא. ור"י פירש אפילו ידוע ששוה פרוטה במקום אחר דאין לקדש אלא במקומו ושעתו, והאי דנקט חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, לרבותא נקט דאפילו בכי האי גוונא אמרו רבנן דהוו קידושין גזירה אטו אותו מקום ששוה פרוטה, א"כ אין חילוק בין דבר המתקיים ובין דבר שאין מתקיים כיון דמשום גזירה הוא, ומסתברא כדברי ר"י." ע"ש. הרי נראה מזה שלדעת הרמב"ם אין כאן גזרה דרבנן כלל, אלא יש חשש מן התורה שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר, ולכן לדעתו עדיין דין זה בגדר של ספק. אמנם לדעת הר"י והרא"ש יש כאן גזרה מדרבנן, ולכן לדעתם אין לומר שהדבר נשאר בספק אלא הוא כגזרת גבינת עכו"ם הנ"ל.

ואף לפי הבנת הרב המגיד בדעת הרמב"ם נראה שאין כאן גזרת חכמים, אלא רק ספק קידושין מן התורה, שהרב המגיד דקדק בלשון הרמב"ם שכתב, "אם היה באותה מדינה שוה פרוטה הרי אלו קידושי ודאי". הרי נראה מזה שאם היה ודאי שוה פרוטה במדינה אחרת אין כאן קידושי ודאי אלא עדיין הוא בספק. וכן מבואר בלחם משנה לדעת ה"ה ע"ש. וכן פירש הדרישה בס"ק ב. בדעת הרמב"ם ע"ש. וזה שלא כפירוש הרא"ש הנ"ל, וגם שלא כדעת הר"ן שם. (ומ"ש הרב המגיד להשוות דעת התוספות להרמב"ם, הוא אינו בכל דבר שאף הרב המגיד ידע שהתוספות פליגו על הרמב"ם לגבי דבר שאינו מתקיים, מ"מ הרמב"ם הסכים לדעת התוספות שיש מקום לומר שאין לנו אלא מקומו ושעתו. אלא כשודאי שהוא שוה פרוטה במקום אחר, אז סבר הרמב"ם שיש ספק קידושין מן התורה, ולדעת התוספות אין קידושין מן התורה כלל אלא הוא מדרבנן). ולכן מצינו שלדעת הרמב"ם בין להרא"ש ובין להרב המגיד, בדבר שאינו שוה פרוטה באותה מדינה הוא עדיין ספק שמא אין אותו דבר שוה פרוטה בשום מקום ולא אמרינן שיש כאן גזרה כללית מדרבנן, ואין דין זה דומה לגזרת גבינת עכו"ם.

ד) **ולפי** זה נראה שיש ליישב דעת החכם בתשובת המהרי"ק הנ"ל, שי"ל שהוא סבר שדעת הרמב"ם עיקר, ואין כאן גזרת חכמים, ושפיר הוא לומר שיש ספק ספיקא בדבר כדי לומר שאין לחוש לקידושין. ואין לומר דהא דלא ידיענן אם יש מקום בעולם שדבר זה שוה פרוטה או לא, הוא ספק של חסרון ידיעה ולכן אין לעשות ספק מזה לצרף לס"ס, שזה אינו כיון שאף חכם ובקי לא ידע דבר זה, ולכן אין זה בכלל חסרון ידיעה. וכן נראה מהש"ך בס"נג. בסוף ס"ק טו. שכתב, "חסרון ידיעה, דאם היה חכם בקי היה יכול להבחין כדכתיב מהרי"א בהגהת ש"ד ס"ס פז." הרי שדוקא בדבר שהחכם יכול להבחין אמרינן חסרון ידיעה, אבל אם אף החכם אינו יכול להבחין אז זה בכלל ספק וראוי לצרף לס"ס. שוב ראיתי בחתם סופר אה"ע ס"פה. שהוא כבר כתב בענין זה, וז"ל "וראיתי בספר בני אהובה שכתב וז"ל דשמא אינו שוה במדי הוה ספק מחמת חסרון ידיעה או ספק שהוא עשוי להתברר באם יבואו אנשי מדי ויעידו שבארצם הוא שוה ואינו נכנס בגדר הספק ספיקא עכ"ל. ודבריו תמוהים מה שייך כאן חסרון ידיעה וכי מחמת סכלות ודעת שוטים אנו מסופקים, וכי מדי מקום ידוע, הלא מסוף העולם ועד סופו יש להסתפק שמא ימצא מקום אחד ששם שוה פרוטה, וגם מ"ש שאפשר להתברר הוא מגומגם..." ע"ש. הרי שזה כמו שכתבתי שאין כאן חשש של חסרון ידיעה.

ולגבי מ"ש הבני אהובה שזה ספק שאפשר לברר, הלא הוא ענין ארוך בפוסקים, שכתב הרמ"א בי"ד בס"קי. ט. "יש להתיר מכח ספק ספיקא אף על פי שיש לברר". והש"ך שם פליג עליו בס"ק סו. ומסיק "הלכך נראה דהיכא דאפשר לבדוק כגון שהוא לפנינו ואין הפסד בדבר יש לבדוק, אבל בלאו הכי אין להחמיר." ויש מן האחרונים שסברו כהרמ"א ויש מן האחרונים שסברו כהש"ך, עיין בדברי האחרונים שם. ולענ"ד העיקר בזה לקולא, שנראה שכל החיוב לברר הוא רק מדרבנן, וכמו דמצינו בפר"מ בא"ח בא"א בס"ח. ס"ק יא. והזרע אמת ח"ג י"ד ס"קמב. שכתב לגבי החיוב לברר בד"ה אכן, "חומרא דרבנן היא דהחמירו באיזה ענינים ואין לך אלא מה שאמרו חכמים דצריך לברר היכא דאפשר." ע"ש באריכות. ועוד נראה שכמה ראשונים סברו שאין צריך לברר, וכבר מונם השער המלך בהל" מקואות כלל ג. וז"ל, "ואנכי הרואה דלענין ספק ספיקא הסכמת רוב הפוסקים ז"ל, הלא המה הסמ"ג ז"ל ובע"הת והמרדכי פ"ב דשבועות בשם ר"י, והרשב"א

ז"ל בתה"ב לה., דסמכינן אספק ספיקא אפילו היכא דאפשר להתברר". ואף שכתב הש"ך שהרשב"א בחולין נג: בד"ה כי פליגי, סבר "דשמא י"ל דלא שרי ס"ס אלא היכא דלא אפשר לעמוד על בוריו של דבר, אם אסור או לא, אבל במקום דאפשר לעמוד על בוריו של דבר בודקין." מ"מ כבר כתבו האחרונים שהוא חזר בו בבה"ב עיין בזה בפר"ח בכללי ס"ס בס"ק ב. ובבית מאיר שם ועוד, ועיין מה שכבר כתבתי בזה בח"א ס"קלד. אות יב. ובנד"ד י"ל שלכ"ע אין בזה בגדר של אפשר לברר שמי יכול לברר בכל מקומות העולם אם איזה דבר שוה פרוטה או לא.

ועוד י"ל בזה, והוא שיש לחלק כאן בין הצד מן התורה ובין הצד מדרבנן, דהיינו מצד חשש קידושי דאורייתא י"ל שיש כאן ס"ס דהיינו שמא ההלכה כהבה"ג ודעימיה שאין הלכה כשמואל, ואת"ל שההלכה כשמואל מ"מ מדאורייתא כל זה בגדר ספק ושמא אין מקום אחר בעולם שדבר זה שוה פרוטה. ומצד דרבנן דהיינו שיש איסור דרבנן כללית כדעת הר"י והרא"ש הנ"ל, י"ל ספק דרבנן לקולא והלכה כהבה"ג ודעימיה. וכבר מצינו ס"ס כזה בפוסקים כמבואר בברכ"י א"ח ס"קפו. סוף אות ד. בשם הב"י בי"ד ס"פג. והש"ך והפר"ח, "דדגים מלוחים כמו הירי'נגאס מותרים מטעם ס"ס, ספק אם נמלחו עם דגים טמאים, ואת"ל נמלחו שמא לא היה בהם שומן ואז צירם אינו אסור אלא מדרבנן כלומר דמן התורה איכא ס"ס, ואע"ג דמדרבנן אסיר דאין להם שמנונית, מ"מ איכא חד ספיקא נמי מדרבנן שמא לא נמלחו עם הטמאים ולקולא." ע"ש. וכן הוא ברעק"א ס"כה. בד"ה ולדינא, ע"ש. וכן י"ל בנד"ד. ועוד י"ל שהחכם הנ"ל בתשובת המהרי"ק סבר כהרשד"ם הנ"ל שאף ביש גזרה כגון לגבי שבויה, מ"מ עדיין זה בגדר של ספק, ולכן י"ל ס"ס להתיר האשה בלי גט.

ה) **מ"מ** לדינא נראה שאין לסמוך על ס"ס הנ"ל. ונראה שזה מפני שאין לצרף לספק שמא שאין מקום בעולם שדבר זה שוה פרוטה, כיון שספק זה אינו מצוי כלל. ויש לדייק בדעת הרב המגיד בדעת הרמב"ם, שלדעתו אף בודאי יש מקום אחר שאותו דבר שוה פרוטה מ"מ הוא בגדר של ספק, איך ללמוד פשט בדברי הרמב"ם ברישא, שכתב הרמב"ם, "קידשה באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות מפרוטה הרי זה מקודשת בספק וצריכה גט מספק, שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר." הרי כאן הוא אינו ידוע אם דבר זה שוה פרוטה במקום אחר או לא, ועדיין אמרינן שיש ספק קידושין. ויש להקשות על זה, שי"ל ספק ספיקא להתיר בלי גט, דהיינו שמא אין אותו דבר שוה פרוטה בשום מקום, ואת"ל שהוא ודאי שוה פרוטה באיזה מקום מ"מ עדיין זה ספק קידושין לדעת הרב המגיד בדעת הרמב"ם ושמא היא אינה מקודשת כלל שהעיקר רק מקומו ושעתו. הרי שאף שיש ס"ס זה להתיר האשה לגמרי בלי גט, מ"מ עדיין אמרינן שהיא בגדר של ספק קידושין, ונראה שהטעם הוא מפני דלא אמרינן הספק שמא אותו דבר אינו שוה פרוטה בשום מקום, כיון שהוא דבר שאינו מצוי כלל לומר שבכל העולם כולו אותו דבר אינו שוה פרוטה, שהלא בעת רעב תמרה אחת היא יותר מפרוטה, ובמקומות קרים שאין מצוי שם תמרים כלל גם י"ל שתמרה אחת היא יותר מפרוטה. ולכן קשה לומר על איזה דבר שהוא אינו שוה פרוטה בשום מקום, ולכן כיון שדבר זה אינו מצוי כלל י"ל שאין זה בגדר של ספק, אלא ודאי יש מקום בעולם שאותו דבר שוה פרוטה. ולכן רק נשאר הספק להרמב"ם אם יש לחוש למקומות אחרים או לא, ולכן יש בזה ספק קידושין מן התורה.

ויש להביא ראיה לזה מיבמות קטו: שכתוב שם, "יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב, שלחו מהתם יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב, מי חיישינן לתרי יצחק או לא, אביי אמר חיישינן רבא אמר לא חיישינן." נראה שלאביי שאין להתיר אשתו של יצחק ריש גלותא כיון שיש ספק שמא יש יצחק ריש גלותא אחר בעולם. ויש לדון בזה, למה חיישינן לתרי יצחק, הלא י"ל בזה ס"ס להתיר אשתו, דהיינו את"ל שיש שני יצחק ריש גלותא שמא מת זה בעלה, ואת"ל שאין זה בעלה שמא אין שום איש אחר בעולם ששמו יצחק ריש גלותא. אלא נראה שאביי לא סבר ס"ס זה, ונראה שהטעם הוא שאין לומר שמא אין שום יצחק ריש גלותא אחר בעולם. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאין לומר שיש ספק שמא אין שום מקום אחר בעולם שאין תמרה שוה פרוטה. ואף לרבא שפליג על אביי, י"ל שהוא הסכים לזה כיון שהוא סבר שלא חיישינן לזה לגבי עגונה, אבל לגבי קידושין שאנו קי"ל כשמואל שיש לחוש למקום אחר י"ל שאף רבא הסכים שאין לומר שמא אין שום מקום בעולם שאין תמרה שוה פרוטה.

ואף שלדעת הרא"ש הנ"ל נראה שלהרמב"ם שפיר י"ל שיש ספק אם יש מקום בעולם שאותו דבר שוה פרוטה, וכן נראה מלשונו שכתב הרא"ש, "ואין ידוע לנו שודאי ששוה פרוטה במקום אחר". מ"מ כיון שיש ספק בענין זה בדעת הרמב"ם בין הרב המגיד להרא"ש, וכיון שהוא ודאי

לר"י שאף שיש ספק מ"מ עדיין יש גזרת חכמים, אין לנו לסמוך על ספק זה. ולכן הס"ס הנ"ל אינו מועיל, ואין לזוז מדעת המהרי"ק, כך נראה לענ"ד.

ו) **ועכשיו** יש לבאר אם מרן סבר כדעת הרמב"ם שאם אותו דבר אינו מתקיים אין לחוש לקידושין כלל. לכאורה נראה שכיון שמרן הביא דעת הרמב"ם בשם י"א ולא בסתם, משמע שההלכה כהסתם ודלא כהרמב"ם. אלא נראה שאין לומר כן, דלא אמרינן כלל זה אלא אם הי"א חולק על הסתם אבל אם הי"א בא לפרש עוד פרט בדין בלי מחלוקת בפירוש כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי"א. וכן הוא בב"ד בא"ח ס"תט. וד"ה לכן, ובס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולכן ה"ה בנד"ד שבסתם מרן הביא רק הכלל, "קידש באוכל או בכלי וכיוצא בו ששוה פחות משוה פרוטה הרי זו מקודשת מספק, שמא דבר זה שוה פרוטה במקום אחר." ואחר כך בי"א הוא פירש הפרט, "וי"א שאם קידש בתבשיל או בירק שאינו מתקיים וכיוצא בהם, אם לא היה שוה פרוטה באותו מקום אינה מקודשת כלל, שהרי דבר זה אינו מגיע למקום אחר עד שיפסיד ויאבד ולא יהיה שוה פרוטה." הרי שאין הי"א חולק על הסתם אלא הוא בא לבאר פרט בדין זה. ולכן שפיר הוא לומר שלדעת מרן אנו קי"ל כדעת הרמב"ם. (ועיין מה שכתבתי בח"מ לגבי אם אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם לבנו, לחלק בכלל זה בין המאמ"ר והדגל מחנה אפרים, ובין הבית דוד והמנחת יעקב הנ"ל).

ויש להוסיף על זה לומר שאף את"ל שלא קי"ל כהאחרונים הנ"ל וכיון שמרן הביא דעת הרמב"ם בי"א שוב אין לסמוך עליו. מ"מ יש לומר בזה ס"ס לקולא, דהיינו שמא הלכה כהרמב"ם ואת"ל שאינו כן, אז שמא הלכה כהבה"ג ודעימיה שלית הלכתא כשמואל ואין לחוש לקידושין כלל. ואת"ל שאין לסמוך על ס"ס זה, שהלא כבר גלוי לפני מרן שיטת הבה"ג ודעימיה כמבואר במהרי"ק הנ"ל, וכיון שמרן עדיין כתב דעת הרמב"ם בלשון י"א נראה שהוא סבר שאין לסמוך על ס"ס כזה להתיר אשה זו לכתחילה בלי גט. ולכן אף שאנו קי"ל שיש לעשות ס"ס כנגד מרן, מ"מ במקום שמצינו שמרן אסר אף במקום שהשני ספקות באים כאחד, אז אין לזוז מדעתו. וכן נראה מהדבר משה ח"ג י"ד ס"ב. שעבד ס"ס כנגד מרן וכתב שאף מרן עצמו יודה בכך כי הוא לא פסק כאותה הוראה לאסור אלא באותו דין עצמו כשהוא לבדו, אבל בהצרף עמו ספק אחר גם הוא יודה להתיר מטעם ס"ס ע"ש. וכן כתב הרב פעלים בח"ב י"ד ס"ז. בד"ה ואשר, ע"ש. משמע דעבדינן ס"ס כנגד מרן רק משום שאף מרן יודה להתיר אבל אם מרן פסק לאסור אף כשיש ס"ס בדבר אז אין להקל כנגד דעתו. וכן הוא לר" יצחק יוסף בספרו איסור והיתר בכללי ס"ס אות ט. שכתב שרק כשפסק מרן כל ספק לבד להחמיר אנו אמרינן שאפשר שאף מרן מודה להתיר באופן שהשני ספיקות באים כאחד, ובזה אמרינן ס"ס כנגד מרן, שמאחר שמרן לא גילה דעתיה בזה אנו אמרינן שאפשר שאף הוא מודה לזה, אבל אם מרן אוסר אף באופן שהשני ספיקות באים ביחד גם אנו אסרינן, שהלא גילה דעתיה בזה שאין לסמוך על ס"ס זה. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שמרן כתב דעת הרמב"ם בלשון י"א, אף שהוא כבר ידע סברת הבה"ג ודעמיה, הרי זה מוכח שלדעת מרן אין לסמוך על ס"ס זה.

מ"מ עדיין נראה שיש לסמוך על דעת הרמב"ם, וזה מפני שלכמה אחרונים דעת מרן כהי"א כיון שהוא אינו פליג בפירוש על הסתם, ולכן אף אם יש אחרונים שלא סברו ככלל זה בדעת מרן, מ"מ מצינו שמשום דאיכה מחלוקת אחרונים בכלל זה, דעת מרן אינה ברורה. ולכן כיון שיש ספק בדעת מרן, אז שפיר י"ל שיש לסמוך על הס"ס הנ"ל, דהיינו שמא הלכה כהבה"ג ודעמיה ואת"ל שאינו כן אז שמא הלכה כהרמב"ם, כך נראה לענ"ד.

ז) **ואגב** אורחיה יש ליישב קושית החלקת מחוקק שם בס"ק ט. על מרן, שכתב החלקת מחוקק, "הנה המחבר העתיק בתחילה לשון הרמב"ם שהטעם דהוו קידושי ספק שמא ש"פ במקום אחר, וא"כ לא היה לו לכתוב בשם י"א דין זה של תבשיל או ירק דהא הרמב"ם בלשון ראשון חילק בין דבר המתקיים לדבר שאינו מתקיים ע"כ היה לו לכתוב בתחילה דעת ר"י שכתב שאין חילוק בין דבר המתקיים ובין דבר שאינו מתקיים ולעולם הוי ספק קידושין" ע"ש.

ולענ"ד נראה שאף שלשון הסתם הוא מהרמב"ם כמ"ש החלקת מחוקק, מ"מ לשון זה הוא מוסכם לכ"ע, דהיינו אף להר"י והרא"ש, שהלא לשון זה כמו לשון הגמרא שכתבה, "חיישינן שמא שוה פרוטה במדי". הרי אף לשון זה בספק דהיינו "שמא", ואף הר"י והרא"ש הכניסו פירושם בלשון זה, ולכן לשון זה הוא מוסכם לכולם. וכן הוא בטור שאזיל בשיטת אביו הרא"ש, שכתב הטור "קדשה בדבר שאינו שוה פרוטה הוי ספק קידושין...

והטעם הוא משום שמא שוה פרוטה בשום מקום". הרי אף לשון הטור דומה ללשון הרמב"ם. ולכן שפיר י"ל שהלשון של מרן בסתם הוא מוסכם לכ"ע. ולכן על זה הוסיף מרן שמ"מ י"א, דהיינו הרמב"ם, סבר שזה דוקא בדבר שיכול להתקיים. ולכן אין הסתם והי"א דעת אחת, אלא הסתם הוא דין מוסכם בין להרמב"ם ובין לר"י, והי"א הוא רק להרמב"ם.

ח) **ויש** לבאר עוד בענין זה, והוא מ"ש המהרי"ק הנ"ל, "דאפילו לדברי הרמב"ם דוקא בתבשיל או ירק שאינו יכול להגיע למקום יוקר בשום צד ע"י שום תיקון, אבל תאנה אפילו לחה מכל מקום יכול ליבשה בחמה ולהגיעה למקום היוקר ושם תשוה שוה פרוטה." ויש להקשות על זה מדברי התוספות בפסחים כט. לגבי האוכל חמץ של הקדש בפסח, "תימה לר"י אע"ג דאין פודין נמעול דהא לאחר שנשרף ונעשה אפר יכול לפדותו ומותר בהנאה, ויש לומר דכיון דכמו שהיא עכשיו לא שוי מידי לא שייכא ביה מעילה, והיינו נמי טעמא דכל איסורי הנאה אין מקדשין בהן האשה אע"ג דכל הנשרפין אפרן מותר, ואפילו אי דבר הגורם לממון כממון דמי ומעל לא דמי, דהתם חזי לאחר הפסח שהוא כמו בעין" ע"ש. הרי מבואר שלגבי קידושין יש לאזיל אחר "כמו שהיא עכשיו", ואין לומר שכיון שהוא ראוי לדבר אחר שמועיל בו קידושין דסגי בזה, אלא אדרבה כיון שכשהוא עכשוי הוא אינו ראוי שוב אין לחוש לקידושין. וכן י"ל בתאנה שכיון שכשהיא עכשיו היא אינה ראויה שוב אין לחוש לקידושין על מה שהיא ראויה ליבשה בחמה.

ולכאורה שיש להשיב על קושיא זו, ויש לומר ששאני דין זה בנד"ד שכיון שכל החשש כאן הוא על אם אותו דבר ראוי לקידושין במדינה אחרת, לכן נראה שבדין זה אנו אזלינן אחר מה שראוי להיות ולא דוקא על מה שהוא עכשיו. ולכן כיון שבדין זה אנו אזלינן אחר הראוי אז אף לגבי התאנה יש לאזיל אחר מה דהיא ראויה להיות ע"י יבשות בחמה. אלא אין זה ישוב נכון, שאם תאמר כן אז יש להתיר קידושין אף ע"י האפר של איסורי הנאה ששוה פרוטה במדינה אחרת, ודבר זה לא שמענו. ולכן נראה שיש לחלק באופן אחר, וזה ששאני הדין של אפר של איסורי הנאה ששם החפצא של איסורי הנאה אינה שוה כלום, וע"י השריפה היא שוה פרוטה ושנוי גדול כזה אין להתיר, אבל לגבי התאנה בנד"ד החפצא של התאנה אף כשהיא לחה שוה פרוטה במדינה אחרת, אלא שהיבשות היא רק הכשר בעלמא כדי שיוכולו להביא התאנה למדינה אחרת, אבל היבשות עצמה אינה מועילה ליתן לתאנה היוקר של שוה פרוטה שהיא כבר שוה פרוטה אף כשהיא לחה. ולכן כיון שהיבשות היא רק הכשר בעלמא אין כאן שינוי בחפצא מדבר שאינו שוה פרוטה לדבר ששוה פרוטה, ואין לדמות דין התאנה לדין של אפר מאיסורי הנאה.

ולכן למסקנה נראה שאין להתיר אשה בלי גט בקידושין בדבר שהוא פחות משוה פרוטה ע"י הס"ס הנ"ל. ועוד נראה שיש לסמוך על דעת הרמב"ם שאם הוא דבר שאינו מתקיים שאין לחוש לקידושין.

סימן קט.

שאלה: האם מותר לברך שבע ברכות אם קצת אנשים שבמנין לא אכלו פת אלא מזונות או פירות.

תשובה: א) **ראיתי** בקצת אחרונים שדנו בזה. כתב הזכור לאברהם באה"ע לגבי הדין אם יש לצרף מי שאינו אוכל כלל, "שמעתי מפה קדוש הרב מר דודי עט"ר זה שנים הוא היה אומר שהוא עמד על זה וכמדומה לו שהעלה דלא בעינן שיאכלו כל העשרה אבל רוב מיהא בעינן וכעת לא ראיתי זה כתב ידו הקדושה." ועיין בפ"ת בס"סב. אות ח. שהוא הביא דברי הזכ"ל בזה, ואם יש לדמות דין זה לזימון דבעינן ז' שאכלו פת, או לא. וראיתי האלף לך שלמה בא"ח ס"צג. שכתב שדי אם שלשה אכלו פת והשאר מגדנות. וגם ראיתי בסבא קדישא אה"ע ס"כח. שכתב שמעיקר דין לרוב הפוסקים לא בעינן אכילה כלל כדי לברך ברכת חתנים. ועיין עוד בזה ביביע אומר ח"ג אה"ע ס"יא. אות ו. ואילך. שביאר כל זה.

ולענ"ד נראה שאין לפקפק בזה, ושפיר לברך ברכת חתנים בנד"ד אף אם רוב המנין לא אכלו פת אלא מזונות או פירות ויש לעשות כן אף לכתחילה, וזה משום שנראה שמעיקר דין לא בעינן אכילה כלל כדי לברך ברכת חתנים. וכן הוא במסכת סופרים פ"יט. יא. "ונהגו רבותינו לומר בבקר בברכת חתנים ובברכת אבלים על הכוס בעשרה ובפנים חדשות כל שבעה, וכן בערב קודם סעודה." הרי מבואר שאין ברכת חתנים תלויה באכילה כלל כיון שהם ברכו קודם סעודה. וכן הוא בר"ן בכתובות ז: בד"ה וחתנים, "וי"א שאין מברכין ברכת חתנים אלא בברכת המזון כדאמרינן הכא כי תניא ההיא בברכת הזימון ולא כמו שנהגו עכשיו לברך ברכת חתנים בששי ובשבת שלא בשעת סעודה, וליתא שהרי שנינו במסכת סופרים ונהגו

לומר בבקר ברכת חתנים על הכוס בעשרה ופנים חדשות כל שבעה ובערב קודם סעודה, אלמא קודם סעודה היו מברכין אותה לפי שהיו רגילים להתאסף בבית החתן בבקר ובערב לשמח החתן והכלה והיו מברכין אע"פ שאין אוכלין, ואנן גם כן בששי ובשבת שהחתן יוצא מבית הכנסת מוציאין כלה מחדרה ונכנסין לחופה זו היא עיקר השמחה וראוי לברך עליה, וה"נ מוכח בירושלמי..." ע"ש. וכבר כתב כן הריטב"א שם בד"ה ת"ר, וז"ל "ונהגו בקטלוניאה ובמקומות אחרים כי בשבת כשמוציאין החתן מב"ה מוציאין את הכלה בתוך העם ומכניסין את הכלה לחופה ומברכין שם ברכת חתנים... ואע"פ שאין זו שעת סעודה אין בכך כלום". ועוד כתב הריטב"א שם, "ועכשיו נהגו שלא לברך אחר כניסת חופה אלא בשעת שמחה לפי שאין אנו מתאספין לשמחה אלא לסעודה." הרי שהעיקר בזה השמחה ואנו מברכים בשעת סעודה לאו משום שהסעודה העיקר אלא רק משום שיש שם אסיפה לשמחה. ולכן מוכח מזה שאם יש שמחה בלי אכילה עדיין מותר לברך, ומה שאנו מברכין אחר הסעודה הוא רק מצד המנהג.

ב) **אלא** ראיתי בטור בס"סב. שכתב, "ויש מקומות שנוהגין שהקהל הולכים עם החתן מב"ה לביתו ביום שבת שחרית אחר התפלה ומברכים שם ז' ברכות, ויראה שאינו מנהג טוב שאפילו אם יש שם מי שלא היה בשעת ברכה לא מקרי פנים חדשות כיון שאין מרבים בשבילו, וכ"כ רב האיי גאון שאינו מנהג יפה אלא שאין איסור בדבר." ופירש הב"ח שם סברת רב האי גאון וכתב, "גם הוא השיב על מנהג זה ואמר שאינו יפה אלא שאין איסור בדבר, כלומר שאין לומר דהויא ברכה לבטלה כיון שמברכין שלא בשעת סעודה, הא ליתא שהרי אמרו בסתם מברכין ב"ח כל ז' והוא שבאו פנים חדשות ומדלא הזכיר בגמרא שצריך לברך בסעודה אלמא כל שבאו פנים חדשות אפילו שלא בשעת הסעודה או בשעת הסעודה ולא אכלו שם מברך שבע ברכות, והלכך אין איסור בדבר אלא שאינו מנהג יפה דראוי היה לברך ז' ברכות בסעודה שאז איכא ריבוי בשמחה." הרי מבואר שלדעת רב האי גאון מעיקר הדין אין איסור לברך ברכת חתנים בלי אכילה.

אלא עדיין יש לברר דעת הטור בזה, ונראה שהטעם שהוא לא הסכים להמנהג הוא משום "דלא מקרי פנים חדשות כיון שאין מרבים בשבילו". ויש לדון בכוונתו, אם הפירוש של "מרבים בשבילו" הוא מרבים אכילה וכיון שליכא אכילה וסעודה אין מקום לברכת חתנים וזה לעיכובא, או אם הפירוש מרבים "שמחה" בשבילו, והכל תלוי בשמחה ולא באכילה, ואם אה"נ יש שם שמחה משום הפנים חדשות אף אם אין אכילה כלל עדיין מותר לברך ברכת חתנים. וראיתי בראש"ש בכתובות ז: שכתב באות יג., "ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר." הרי נראה מזה שהפירוש בדברי הטור הוא מרבים שמחה בשבילו, ואין זה תלוי באכילה. ונראה שכוונת הטור בזה היא שאף אם הלכו כל הקהל מבית הכנסת לבית החתן, מ"מ עדיין בעינן חברים אהובים שהחתן שמח בהם כדי לומר פנים חדשות, ונראה שאם יש בקהל מי שלא היה שם בשעת הנשואין מסתמא הוא אינו בגדר של חבר אהוב שאם הוא חבר אהוב מסתמא הוא כבר היה אצל החתן בשעת נשואין, ולכן אנשי הקהל שלא היו שם הוי כשאר כל אדם והם אינם בגדר של חברים אהובים, ואין להם הדין של פנים חדשות. ולכן מבואר בזה שלדעת הטור העיקר הוא השמחה ולא הסעודה. ואף שגם כתב הטור שם "ומברכין אותם כל ז' אחר אכילה, והוא שיהא שם פנים חדשות שלא אכלו בחופה". וכן נראה בפסקי הרא"ש בכתובות שם אות יג. מ"מ אין כוונתו בזה שהאכילה לעיכובא אלא כמו שפירשתי לעיל בדברי הריטב"א שהאכילה והסעודה גורמים לשמחה ולכן אנו נוהגים לברך רק אחר הסעודה, אבל עדיין י"ל שאין האכילה העיקר אלא השמחה, והאכילה היא רק בגדר הכשר מצוה, דהיינו לגרום השמחה. וכן צ"ל בלשון הרא"ש הנ"ל שהוא המקור להטור שכתב, "ת"ר ברכת חתנים כל שבעה, א"ר יהודה והוא שבאו פנים חדשות שלא אכלו עד עתה אפילו היו שם בשעת החופה. ונראה דלא מיקרו פנים חדשות אלא בני אדם שמרבים בשבילם שמחה יותר." וזה קשה שהרי ברישא הוא כתב "אכלו" ונראה שזו העיקר, ובסיפא הוא כתב "שמחה" ונראה שזו העיקר, אלא נראה כשפירשתי שהאכילה מביאה לשמחה והשמחה היא העיקר.

וראיתי בב"ח שם בד"ה ומ"ש ואינו, שפירש דברי הטור וכתב, "זה שכתב רבינו הוא סתום שלא פירש מהו הרבוי שמרבים בשבילם, אבל התוספות ובאשר"י כתוב מפורש מרבים בשבילם השמחה יותר". וזה כשביארתי לעיל. אלא אחר כך כתב הב"ח שם, "ואפשר דרבינו דכתב בסתם נתכוין לומר שמרבים בשבילם כל מילי, דהיינו שמחה ומנות בסעודה". ולענ"ד שאף אם כן כוונת רבינו הטור, מ"מ המנות הן רק לסימן בעלמא להוכיח שהם רעים אהובים והם ראוים לשמחה, אבל אה"נ שאף בלי המנות והסעודה ראוי לברך ברכת חתנים בשבילם כיון שיש שמחה חשובה כשהם שם. הרי מבואר מכל זה שאף לדעת הטור מעיקר דין אין איסור לברך ברכת חתנים בלי

סעודה, ומה שהוא מפקפק על המנהג הוא רק משום שאין שם פנים חדשות. וכן ראיתי בסבא קדישא שם שכתב על דברי הטור "ומדכתב שאינו מנהג נכון מטעמא דליכא פנים חדשות ולא נקט מטעמא דליכא סעודה וכי"ח מטעם זה נראה דס"ל להטור דמטעם זה דסעודה אין קפידא." ועיין עוד בזה בפרישה שם באות טו.

ג) **שוב** ראיתי ברש"י בכתובות ז: שכתב על דברי ר"י שאמר והוא שבאו פנים חדשות, "אל המשתה". וראיתי בסבא קדישא הנ"ל בשם האסיפת זקנים שכתב, "דמדברי רש"י משמע שיאכלו שם." ולענ"ד אין ראיה שרש"י כיון דבעינן סעודה והיא לעיכובא. ובתחילה יש לומר שאף הר"ן כתב לפרש דברי ר"י כדברי רש"י בכתובות שם, דהיינו "אל המשתה." והלא הר"ן עצמו כתב שם שאין הסעודה לעיכובא והוא הביא ראיה לזה ממסכת סופרים והירושלמי כמו שכבר כתבתי לעיל. ולכן נראה שאין לדקדק בלשון רש"י שהסעודה לעיכובא אלא שכך דרכם לשמוח בשעת משתה אלא שהשמחה היא העיקר והמשתה הוי רק הכשרה לזה.

ועוד י"ל שאף את"ל שהמשתה לעיכובא, מ"מ מי יאמר דבעינן לחם למשתה שעדיין י"ל שסגי בשתיית יין ומאכלים טובים ופרי מגדים מלבד מפת. ויש להביא ראיה לזה מפורים, שאף בפורים כתוב "יום משתה ושמחה". ופסק הרמב"ם בפ"ב בהל" ברכות הל"יג. שאם לא אמר על הנסים בפורים שאינו חוזר לברך ברכת המזון, והטעם לזה הוא מפני שאין אכילת פת לעיכובא בסעודת פורים. ולכן מצינו שאף שכתוב "יום משתה ושמחה", מ"מ לא בעינן פת לקיים מצוה זו. ולכן ה"ה לגבי מ"ש רש"י הנ"ל, שאף את"ל דבעינן משתה לעיכובא לגבי ברכת חתנים, מ"מ עדיין לא בעינן פת לזה, ודי באכילת מזונות או שאר מאכלים, כיון שעדיין יש שם שמחה. וכדעת הרמב"ם פסק הטור בא"ח בסוף ס"קפז. וכתב הב"י שם שהוא דבר פשוט. וכן פסק הרמ"א שם בש"ע. וכן סברת הרבה אחרונים כמבואר כל זה בכה"ח ס"תרצה. אות לב. ע"ש. וכן הוא ביחוה דעת ח"א ס"פט. ע"ש. ואף שמצינו שיש אחרונים שסברו דבעינן פת לסעודת פורים ולכן ממילא יש לחזור לברך ברכת המזון אם הוא שכח לומר על הנסים, מ"מ אין ללמוד מזה לסעודת חתן, שהלא מצינו שאין חיוב אכילת סעודה לחתן ושושבניו כל שבעת ימי שמחתו. וכן כתב מרן באה"ע ס"סד. ד. "אם החתן אינו רוצה לעשות סעודה וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה כופין אותו שיעשה סעודה לפי כבודו ולפי כבודה." הרי אם כולם מוחלים זה לזה אין צורך לעשות סעודה כלל. ועיין שם בפ"ת בס"ק ז. בשם ספר המקנה. וכן ראיתי בזבחי צדק ח"ג ס"צה. בד"ה וכל זה, שכתב, "העולה מזה שאם החתן והכלה שניהם רוצים שלא לעשות סעודה אף בלילה הראשונה הרשות בידם." וכן הוא המנהג בעיר אחת כמבואר שם. ולכן כיון שאין חיוב לסעודה זו ממילא אין חיוב לאכילת פת. ואף את"ל שבשלמא אין חיוב לעשות הסעודה, מ"מ אם החתן עדיין רוצה לעשות סעודה ולברך ברכת חתנים אז הוא חייב לאכול פת. מ"מ עדיין י"ל שזה רק מפני שסעודת פת גורם לשמחה ולא מפני דבעינן פת מצד עצמה. ולכן נראה שאין ראיה מדברי רש"י הנ"ל דבעינן פת למשתה, וסעודת פורים תוכיח.

ד) **ולפי** זה י"ל שאף לפי מנהגינו בזמן הזה שאין לברך ברכת חתנים אלא אחר ברכת המזון כמ"ש מרן בס"סב. ה. "מברכין ברכת חתנים בבית חתנים אחר ברכת המזון". מ"מ י"ל שזה דוקא מפני שסעודת פת גורם לשמחה. ועוד שע"י אכילת פת יש קביעות שאין אדם רשאי לצאת ממקומו ולברך ברכת המזון במקום אחר, אלא הוא צריך לברך במקום אכילה, ונמצא שברכת המזון נותנת קביעות להסעודה, ונראה שע"י זה יש קביעות וחשיבות להשמחה גם כן, ויש רבוי שמחה בזה. ולפי זה י"ל שאף אם אחד אכל פת והתשעה אכלו רק מזונות או פירות, מ"מ עדיין יש לברך ברכת חתנים כיון שעדיין יש ברכת המזון ויש קביעות להמברך. וכל זה בגדר של סימנא בעלמא כדי ליתן קביעות וחשיבות להשמחה, אבל אין אכילת הפת מצד עצמה העיקר חיוב כדי לברך ברכת חתנים, וכנראה ממסכת הסופרים הנ"ל. ועוד י"ל שכיון שברכת חתנים אחר ברכת המזון היא בתורת מנהג וכמ"ש הריטב"א הנ"ל דהיינו "ועכשיו נהגו", שמצד הדין שפיר הוא לברך אף בלא ברכת המזון, אז אין להוסיף על מנהג זה כדי לומר דבעינן ג' שאכלו פת כדי שיהיה קביעות לזימון או רוב דניכר דהיינו ז', שאין מקור לזה כלל, ומי יאמר שכך קבלו לנהוג, אלא יש לתפוס המיעוטא, דהיינו שדי באחד שיברך ברכת המזון שאף בזה יש קביעות כדביארתי לעיל, וזה מפני שמצד הדין לא בעינן אכילה כלל. וכבר כתבתי בח"א ס"צג. בשם הברכ"י י"ד ב"ריד. בשם הרב שלמה עמאר, "לענין ספיקא אם הוא מנהג או לאו יש להקל דקי"ל ספיקא דרבנן לקולא", וכתבתי שם "ולכן ה"ה אם יש ספק במנהג יש להקל וליזיל כהעיקר דין" ע"ש. וה"ה בנד"ד שבשלמא שאנו מברכין ברכת חתנים אחר ברכת המזון, מ"מ אין להוסיף על זה כל כך כדי לומר דבעינן ג' או יותר שאכלו פת, ודי אם אחד מברך ברכת המזון.

ולפי זה כן יש לפרש דברי הרמב"ם בהל' ברכות פ"ב הל"ט. שכתב, "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה דאוכלים שם." אף בזה י"ל שהסעודה גורמת השמחה והיא נותנת קביעות וחשיבות להשמחה, אבל עדיין אין זה מצד הדין ואפשר לברך ברכת חתנים אף בלי סעודה אם יש רבוי שמחה, אלא שרק נהגו לברך אחר ברכת המזון כיון שיש יותר קביעות וחשיבות בזה. ולכן כל שיש ברכת המזון סגי כדי לברך ברכת חתנים, ומשום זה י"ל שאף אם אחד בירך ברכת המזון סגי אף אם שאר המנין לא אכלו פת.

וכן יש לפרש מ"ש הר"ן הנ"ל "וי"א שאין מברכין ברכת חתנים אלא בברכת המזון". וכן הוא ברא"ש הנ"ל שכתב, "וי"א הא דמברכין ע"י פנים חדשות דהיינו דוקא לאחר סעודה." נראה שאף לסברה זו, סגי באחד שאכל פת שעדיין יש ברכת המזון בזה. ועוד נראה שאף לדעתם זה רק בתורת מנהג כדביארתי לעיל ואין לומר שהם חולקים על מה שמצינו בפירוש במסכת סופרים, ואפושי מחלוקת לא מפשינן.

ה) **ויש** להוסיף על זה שראיתי בפעולת צדיק ח"ב ס"פא. שהוא כתב בשם בספר זקן אהרן לגבי ז' ברכות בשבת, "סעודת שבת שהיא מצוה לברך בה ז' ברכות דשבת פנים חדשות, אם נמשכה סעודתם עד הלילה בטלה סעודת שבת ואין מברכין רק אשר ברא כמ"ש הטור ושאר פוסקים." והפעולת צדיק כתב על זה, "נ"ל לפרש במה שיש לדקדק בדבריו ז"ל שכתב, 'שכ"כ בטור ושאר פוסקים', דהיכן מצא זה, אלא די"ל דהטור והר"ן כתבו דמהדין מברכין שלא בשעת הסעודה כיון שמוציאין כלה מחדרה ונכנסין לחופה זהו עיקר השמחה כמ"ש הר"ן הביאו הב"י אה"ע ס"סב. א"כ אין הז' ברכות תלויין בסעודה כלל אלא חובת שעתיה, וא"כ כשיצא שבת אין טעם לברך ז' ברכות כיון דלאו מחמת הסעודה היא באה משא"כ הזכרת שבת דמחמת הסעודה היא באה דאי לא אכל אינו מזכיר, לכך אם נמשכה עד מוצאי שבת צריך להזכיר שבת, וזו ראיה חזקה דאין פנים חדשות תלוי בסעודה דאי תלוי בסעודה הוה להו לפוסקים לפרש דאם נמשכה הסעודה עד מוצאי שבת מזכירין כמו גבי הזכרת שבת אלא ודאי דלא שוו ודוק." הרי זה סייעתא למה שכתבתי, שאף בזמן הזה שאנו נוהגים לברך ברכת חתנים רק אחר סעודה, מ"מ עדיין אנו אמרינן שאין שייכות מצד הלכה לברכת חתנים לסעודה.

ולפי זה יש לדקדק על הגינת ורדים א"ח כלל א. ס"כח. שכתב, "ואם סעדו בבית החתן ביום שביעי לעת ערב וגמרו סעודתן קודם הלילה ועדיין לא בירכו ברכת המזון, נראה דאין יכולין לברך בלילה ברכת חתנים כיון שכבר יצאו שבעת ימי משתה לגמרי... וע"כ לא אפליגו הפוסקים אי אזלינן בתר תחילת סעודה או בתר גמר סעודה כדאיתא בא"ח ס"קפח. וס"רעא. אלא לענין הזכרה בלבד שאין שם מטבע ברכה מחודש, אכן כשיש ברכה מחודשת כה"ג חמיר טובא, ונראה דלכ"ע לא יברך." ולענ"ד נראה שהדין עמו, אלא העיקר טעם הוא כמו שכתב הפעולת הצדיק הנ"ל שכיון שאין הז' ברכות תלויות בסעודה לא אמרינן בזה שיש לאזיל אחר תחלת הסעודה, אלא ממילא כשהתחיל ליל שמיני אין לברך עוד ז' ברכות.

ו) **וראיתי** ביביע אומר הנ"ל שהוא הביא ראיה דבעינן אכילת פת כדי לברך ברכת חתנים מדברי התוספות בפסחים קב: ד"ה שאין, שכתבו "רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרינן בסמוך, אבל הכא חדא מילתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין." ע"ש. הרי משמע דבעינן סעודת פת לברכת חתנים. אלא נראה לענ"ד שאה"נ דבעינן סעודת פת לברכת חתנים, אלא שזה רק מצד המנהג כדי להוכיח על חשיבות השמחה, ומטעם זה ברכת המזון גורם לברכת חתנים. ועוד אין ראיה מכאן שצריך כל המנין לאכול פת, אלא נראה שאף אם אחד אכל פת שפיר הוא כיון שעדיין יש ברכת המזון וראוי לומר ברכת חתנים אחר כך.

ולכן לפי הנ"ל נראה שהעיקר כהסבא קדישא הנ"ל שכתב, "דלכ"ע מברכין שבע ברכות כיון דהוא בשעת סעודה אלא דליכא עשרה, אם כן שפיר מצטרפי הנך דבאו למשתה לשמוח לחתן ולכלה ואף דלא אכלו בהדיהו, ויש להוכיח דבר זה ממ"ש הר"ן בשם הרמב"ן דהא דבעינן פנים חדשות לא בעינן דיאכל ג"כ הוא בהדייהו, אלא כיון דבא למשתה והחתן הוא שמח שפיר מברכין שבע ברכות יעו"ש, והביא דבריו מרן בב"י ופסקו מור"ם ז"ל ע"ש, וכן כתב באסיפת זקנים שם וכל שהוא פנים חדשות אע"פ שבא לאחר סעודה ולא אכל מברכין בשבילו שבע ברכות וכן הסכימו רבותינו ע"ש, ובדבר זה לא מצינו חולק, וכיון שכן דבשבילו מברכין שבע ברכות פשיטא דגם הוא מצטרף לעשרה." ולכן כל שכן בנדון דידן שהם אוכלים מזונות או מאכלים אחרים שהם מצטרפים למי שכבר אכל פת.

ולכן למסקנה נראה שמותר לברך ברכת חתנים בצירוף אנשים שאכלו מזונות או פירות אף אם יש רק אחד שכבר אכל פת, כיון שעדיין יש ברכת המזון בזה.

סימן קי.

שאלה: האם הלך בעלה למדינת הים והיא לותה ואכלה בלא עדים, אם הבעל חייב לשלם או לא.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"ע. ח. "הלך בעלה ולותה ואכלה חייב לשלם." וכתב החלקת מחוקק בס"ק כו. "בטור כתב אם לותה בעדים משמע, אבל שלא בעדים יכול הבעל לומר איני מאמין שלותה, וכ"כ הרא"ש אם לותה בעדים וכ"כ המרדכי" ע"ש. וכן הוא בב"ש בס"ק כב. אלא שיש לדון בזה שהלשון של מרן הוא מהרמב"ם בפ"יב. דהל" אישות הל"יט. ע"ש. ושם לא הזכיר הרמב"ם דבעינן עדים. ולכאורה יש להסביר זה לפי מ"ש שם בהל"יח. וז"ל "יש מן הגאונים שהורה שאין פוסקין מזונות לאשה שהלך בעלה למדינת הים או שמת בעלה עד שיהא שטר כתובה יוצא מתחת ידה, ואם לא תוציא שטר כתובה אין לה מזונות שמא נטלה כתובתה מבעלה או מחלה לו כתובתה שאין לה מזונות כמו שיתבאר. ויש מי שהורה שפוסקין לה מזונות בחזקת שלא נטלה ולא מחלה ואין מצריכין אותה להביא כתובה. ודעתי נוטה לזה במי שהלך בעלה הואיל ויש לה מזונות מן התורה, אבל אם מת בעלה אין לה מזונות עד שתביא כתובה מפני שהיא אוכלת בתקנת חכמים, ועוד שניזונת מנכסי יורשים ולעולם טוענין ליורש." הרי מבואר שאם יש לה מזונות מן התורה אז לא בעינן כתובתה לראיה, ולכן מצינו דלא בעינן ראיה ממש אלא שסומכין על דיבורה. ולפי זה הכי י"ל בנד"ד שאף שאין לה ראיה של עדים שלותה, מ"מ סומכין על דיבורה כיון שיש לה מזונות מן התורה וחייב הבעל לשלם.

אלא שיש לדחות ראיה זו, שבשלמא לגבי אם היא לא תוציא כתובתה, י"ל שיש חזקה בתחילה שהיתה לה כתובה משעת נישואין ולכן סומכין על חזקה זו, אבל בנד"ד אין חזקה שהיא לותה כלל, ששמא עמד אחד מדעת עצמו וזנה משלו ואין הבעל חייב לשלם כמ"ש מרן שם, או שמא דחקה עצמה ביום ובלילה ועשתה ואכלה ואין לה כלום כמ"ש מרן בסע"יא. ולכן כיון שאין חזקה שהיא לותה אין לבעל לשלם אם אין עדים שלותה.

ב) **ועוד** י"ל בזה, שיש מקום לומר שאנו קי"ל שאין לה מזונות מן התורה ודלא כהרמב"ם, ואף שמרן שם בסע"ה. לגבי אשה שבעלה במדינת הים כתב, "אפילו אין כתובתה בידה פוסקים לה", מ"מ אף הרא"ש שפסק שמזונות מדרבנן כמבואר בדבריו בכתובות פ"יג. אות ו. סבר הכי דלא בעינן כתובתה בידה. ולגבי אלמנה כתב הב"י בס"צג. שכיון שכמה ראשונים סברו דלא בעינן כתובתה, "לענין הלכה נקטינן ככל הני רבוותא דה"ל הרמב"ם יחידאה לגבייהו". אלא שמצינו שבש"ע שם סע"יח. הוא פסק בסתם כהרמב"ם וז"ל "אלמנה שאין שטר כתובה יוצא מתחת ידה אין לה מזונות שמא מחלה כתובתה או מכרה או משכנה אותה, ויש חולקין". הרי שאנו קי"ל כהסתם שהוא הרמב"ם כנגד היש חולקין. ונראה שמרן חזר ממה שהוא כתב בב"י וכדמצינו בכמה מקומות כמו שהעיר המחב"ר בי"ד ס"מז. ס"ק ד. בד"ה ואחשבה, שכתב, "עתה אמת אגיד שכאשר עסקתי באיזה ענינים כסב"ר לבי בקרבי דאפשר כי מרן בעשותו הש"ע רוח על פניו יחלוף ברוח משפת וברוח בא"ר והדר משמעתיה אשר השמיענו בב"י, ולבסוף סבר לה בפנים אחרות בסב"ר פנים יפות ולפיהן ישיב מ"ש בש"ע. והקרוב אלי שבספר בדק הבית היה מבאר הכל אלא כי הן בעון אבדורי אבדור כתבי הקדש ונאבדו כמה קונטריסין כמו שנראה מההקדמה." ע"ש. וכן י"ל בנד"ד. וצ"ל שבסוף מרן סבר שאין הרמב"ם דעת יחיד כיון שהרמב"ם כתב שיש מן הגאונים שהורה שבכל אופן אין פוסקין לה מזונות אם אין לה כתובתה, ולכן ראוי הוא לצרף דעתם לדעת הרמב"ם ולפסוק כהרמב"ם בסתם. אמנם אף מזה אין להוכיח שמרן סבר כהרמב"ם שמזונות אשה מן התורה, שכאן לגבי אלמנה היא מדרבנן לכ"ע, ועוד המוחזק, דהיינו האלמנה יכולה לומר שאנו קי"ל כהיש חולקין ודלא כהסתם כנודע. וכבר כתבתי שאין להוכיח זה ממ"ש בס"ע ה. דהתם אף להרא"ש שסבר שמזונות אשה מדרבנן היא אינה צריכה להביא כתובתה. ולכן אין להוכיח מכל זה שדעת מרן שמזונות אשה מדאורייתא.

ואדרבה מצינו שמרן בב"י בחו"מ אות מב. כתב בשם הרי"ף שמזונות אשה ובנים מדרבנן. ולכן צ"ל שאנו קי"ל כשני עמודי הוראה, דהיינו הרי"ף והרא"ש כנגד הרמב"ם, ולכן העיקר לדינא הוא שמזונות אשה היא מדרבנן. ושוב ראיתי ביביע אומר ח"ג אה"ע ס"יד. שהאריך בזה ומסיק כן, ודבריו קלורין לעין ע"ש. ולכן אין ראיה מזה דבעינן עדים לאשה שלותה כשבעלה במדינת הים.

ג) **ועוד** י"ל, שאף את"ל שהרמב"ם סבר דלא בעינן עדים לאשה שלותה בנד"ד, מ"מ נראה שמרן לא סבר כן בדעת הרמב"ם, שהלא בב"י כשהוא הביא דעת הרא"ש דבעינן עדים, הוא לא הביא שהרמב"ם חולק על זה. הרי משמע שמרן סבר שזה דבר מוסכם לכ"ע. וכן מצינו במקומות אחרים שאף שהרמב"ם סותם את דבריו, מ"מ מרן הכניס דעת שאר הראשונים בדבריו כיון שהרמב"ם אינו פליג

בפירוש על דעתם. וכן מצינו בהל" שבת פ"כג. הל"ב. שכתב הרמב"ם "שובר אדם את החבית לאכול ממנה גורגרות ובלבד שלא יתכוין לעשות כלי." ומרן בב"י בא"ח ס"שיד. הביא דעת התוספות והרא"ש שזה דוקא במוסתקי, וכן פסק בש"ע שם, והאחרונים הקשו על מרן שהוא לא הרגיש שהרמב"ם לא הביא חילוק זה של דוקא במוסתקי, עיין בקרבן נתנאל בשבת קמו. בשו"ת באר מים חיים ח"א א"ח ס"ד. ועוד. אלא שצ"ל שמרן סבר שכיון שהרמב"ם לא כתב בפירוש שהוא התיר אף בחבית שלימה, צ"ל שאף הרמב"ם מסכים לדעת התוספות והרא"ש אלא שהרמב"ם הביא רק לשון המשנה וסותם דבריו, ועלינו לפרש דבריו כנראה לנו דהיינו כדעת התוספות והרא"ש. וכן מצינו בהל" ברכות פ"ג. הל"ט. שכתב הרמב"ם לגבי מזונות, "ואם קבע מזונו עליה מברך המוציא". ונראה שהוא פסק כרב הונא בברכות מב. שהכל תלוי בדעת האדם עצמו, ודלא כרב נחמן שם שסבר שהוא תלוי בדעת אחרים אם רגילים לקבוע על שיעור זה. וכן נראה מהמאירי שם בשם גאוני ספרד, וכן כתב הראשון לציון בברכות שם, וכדביארתי כל זה בח"א ס"קח. אות ו. ואילך. אמנם מרן בכסף משנה שם הביא שזה תלוי במה "שדרך בני אדם לקבוע עליו", דהיינו כרב נחמן, וכן דעת הרא"ש בברכות שם והטור בא"ח ס"קסח. וצ"ל שסברת מרן היא שכיון שהרמב"ם לא כתב בפירוש שהקביעות תלוי רק בו ולא בקביעות של אחרים, אז אין להוכיח מזה שהוא פליג על מה שכתוב בפירוש בראש"ש וטור. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שכיון שהרמב"ם לא כתב בפירוש שאף בלא עדים הבעל חייב לשלם אלא שהוא כתב בלשון סתום שהוא חייב לשלם, יותר נראה להכניס בדבריו דעת הרא"ש שכתב בפירוש דבעינן עדים. ולכן מובן הוא שמרן בב"י הביא דעת הרא"ש דבעינן עדים ולא כתב שהרמב"ם פליג על זה.

שוב ראיתי בפירוש שמרן סבר דבעינן עדים, שהוא כתב בתשובת ב"י בדיני כתובות ס"ח. "שאפילו לדעת הרא"ש דלא מצריך פסיק' בית דין, עדים מיהא מצריך, ונראה שאין חולק בזה, דודאי אי אפשר לחייבו לפרוע מה שלותה אא"כ לותה בעדים, שאם אין עדים בדבר הא איכא למיחש לקנוניא". הרי שכתב מרן בפירוש "שאין חולק בדבר". ולכן מוכרח לומר שלדעת מרן אף הרמב"ם שהוא הביא בש"ע סבר דבעינן עדים.

ד) **אלא** שראיתי באוצר הפוסקים בס"ע. ח. שהובא שם בשם דינא דחיי שמדברי הפוסקים נראה שאף בלא עדים הבעל חייב לשלם. וכן כתב בויאמר בועז ח"ג ס"ב. (תלמיד של השואל ונשאל). מ"מ לענ"ד נראה שמרן לא סבר כן, אף שהוא הביא לשון הרמב"ם ולא כתב בפירוש דבעינן עדים, אלא צ"ל שהוא הבין שאף הרמב"ם מודה להרא"ש דבעינן עדים, וכן נראה מהב"י שהוא לא הביא מי שחולק על הרא"ש, וכן הוא בפירוש בתשובת ב"י הנ"ל.

ולכאורה יש להקשות על זה לפי מ"ש היד מלאכי בכללי הש"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה." וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שבדינו יש שני פירושים בדעת הרמב"ם אחד של מרן בתשובה ואחד של המהרש"ח, ובש"ע העתיק מרן רק לשון הרמב"ם, ובזה כתב הרב ברכות שקבלנו לשון הש"ע ולא פירושו במקום אחר, וז"ל "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בש"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בש"ע. ומה גם לדברי הרב חק"ל ז"ל במ"ב דיהיב טעמא האי דשאני הש"ע מן התשובה היינו משום דהש"ע הסכימו בו מאתן רבנן ע"ש. א"כ השתא יש לצדד ולומר דאפשר דאותם רבנן שהסכימו בש"ע הם מפרשים דברי הרמב"ם ז"ל שפסקם בש"ע כפירוש מהרש"ח ז"ל ודעימיה ולא כמ"ש מרן בתשובה". ע"ש שהוא הביא היד מלאכי גם כן. ולפי זה נראה שיש מקום לומר שקבלנו לשון הרמב"ם בש"ע ולא הפירוש של מרן בדבריו, ולכן עדיין י"ל שיש לפרש דברי הרמב"ם דלא בעינן עדים וכהבנת הדינא דחיי והויאמר בועז הנ"ל. אלא נראה שזה אינו בנד"ד, וזה משום שהבעל שהוא המוחזק יכול לומר שק"ל כפירוש של מרן בדברי הרמב"ם דהיינו דבעינן עדים, ולכן אם אין שם עדים אין להוציא ממונו ממנו. ולכן מצינו שהעיקר בזה דבעינן עדים וכסברת מרן וכדעת הרא"ש.

וכן ראיתי בתבואת שמש אה"ע ס"קמה, וכן ראיתי בשאלו לברוך בס"עג. שפסק כהב"ש בס"ע. ס"ק כב. הנ"ל דבעינן עדים. אלא שראיתי לרה"ג בנו בתוספת ברכה שם בס"ק א. שרוח אחרת עמו, והוא סבר שכיון שמרן העתיק לשון הרמב"ם, והרמב"ם לא הזכיר דבעינן עדים, צ"ל שאנו קי"ל שדעת מרן היא דלא בעינן עדים. ע"ש. וכן הוא בתוספת ברכה בס"רכד. ס"ק א. ע"ש. ולענ"ד זה אינו,

אלא העיקר כדעת מר אביו שפסק דבעינן עדים, וכן דעת מרן כדביארתי לעיל. ושוב ראיתי לר" יצחק יוסף בספרו חופה וקידושין בפ"כג. אות כו. שאף הוא פסק דבעינן עדים ע"ש.

סימן קיא.

שאלה: האם יש חיוב לבעל לשלם ממון בעד רפואת אשתו אם האשה חלתה בפשיעתה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"עט. "רפאותה כיצד לקתה חייב לרפואתה בין רפואה שיש לה קצבה בין רפואה שאין לה קצבה, אבל אלמנתו אינה מתרפאת מנכסיו אלא רפואה שאין לה קצבה שהוא דומה למזונות." וכתב הפתחי תשובה על החיוב לפדות אשתו בס"עח. בס"ק א. "עיין בספר בית מאיר שכתב שראה אגרת חתום מב"ד גאוני ק"ק פ"פ דמיין שכתבו דדוקא אם נשבית ממילא אבל אם נשבית בשביל שגנבה אין מחויב כלל הבעל לפדותה וכו', והוא ז"ל חולק ודעתו דאפילו נשבית מכח גרמא שלה בשביל שגנבה מ"מ חייב לפדותה, וכן לגבי רפואתה אף אם אכלה בפשיעתה דברים המזיקים לתאוותה עד שחלתה מ"מ חייב ברפואתה ע"ש. ותימה שלא זכר דברי השיטה מקובצת כתובות נא. שכתב בהדיא בשם הריטב"א ז"ל דהא דקתני לקתה חייב לרפואתה, להכי נקט לקתה ולא קתני חלתה לאשמועינן דאם חלתה בפשיעתה אינו חייב לרפואתה ע"ש. גם בתשובת מעיל צדקה ס"טו. מבואר שלא כדברי הב"מ הנ"ל." ע"ש.

ולענ"ד נראה שהעיקר בזה הוא כהבית מאיר, ויש לפרש שיחי. בתחילה יש לידע שיש מחלוקת בין הב"י והב"ח בחו"מ קעז. לגבי שותפים אם חלה אחד מהם אם מתרפא משלו או מהאמצע. כתב הטור שם, "חלה אחד מהם באונס אם יש קצבה לרפואתו מתרפא בשלו, ואם אין קצבה לרפואתו מתרפא מהאמצע, ואם חלה בפשיעה כגון שהלך בשלג בחורף או בחום בימות החמה וכיוצא בזה אפילו אין לו קצבה מתרפא בשלו." והוא במשנה וגמרא בב"ב קמד: ע"ש. ובתחילה הביא הב"י לשון המשנה, דהיינו "חלה נתרפא משל עצמו", ואחר כך הוא כתב, "ובגמרא, שלח רבי משמיה דר' אילא לא שנו אלא שחלה בפשיעה, אבל באונס נתרפא מן האמצע ה"ד כדאמר רבי חנינא הכל בידי שמים חוץ מצנים ופחים. וכתב הרא"ש, תוספתא ארשב"ג ברפואה שיש לה קצבה אבל ברפואה שאין לה קצבה מתרפא מן האמצע, וכ"כ התוספות והרמב"ן, וטעמא משום דרפואה שאין לה קצבה הרי היא כמזונות כדאמרינן בכתובות נב: גבי אלמנה, וכתב הרמב"ן ואע"ג דאיכא לאיפלוגי בינייהו בטעמא אנן לא פלגינן עליה דרשב"ג מסברין כיון דאיהו אזיל לטעמיה ואפסיקא הלכתא כוותיה בחד דוכתא. ומלישנא דתוספתא משמע דלא קאי רשב"ג אלא אחלה בפשיעה אבל חלה באונס אפילו יש לה קצבה מתרפא מן האמצע דהא אמתניתין קאי ומתניתין הא אוקימתא בחלה בפשיעה, וכן כתבו התוספות בהדיא וכ"כ רבינו ירוחם, ויש לתמוה על רבינו שכתב דאם חלה בפשיעה אפילו אין לו קצבה מתרפא משלו ואם חלה באונס ויש לו קצבה מתרפא גם כן משלו, ואולי נוסחא אחרת היה לו בתוספתא." ע"ש כל דבריו. וכן פסק מרן בש"ע ודלא כהטור ע"ש.

ולפי זה מצינו שלדעת מרן באין לה קצבה אין חילוק בין אונס או פשיעה ובכל אופן הוא לאמצע, אבל לדעת הטור באין לה קצבה, אונס הוא לאמצע ופשיעה משלו.

ולכן נראה שיש ללמוד מדברי מרן לגבי הדין של אלמנה, שבאלמנה יש לה רפואתה רק אם אין לה קצבה כיון שהיא דומה למזונות, ונראה שאם הדין של אלמנה הוא כמו דין השותפים אז באין לה קצבה אין חילוק בין אונס או פשיעה שבכל אופן רפואתה אינה משלה אלא מן היתומים וכדעת הבית מאיר הנ"ל. ולדעת הטור יש ללמוד שלגבי אלמנה באין לה קצבה בפשיעה משלה ובאונס מהיתומים, ודלא כדעת הבית מאיר.

ב) **ויש** להבין דעת התוספות לסברת מרן (ועיין לקמן פירוש הב"ח בדעת התוספות), שכתבו התוספות בב"ב שם בד"ה חלה, "חלה נתרפא. ותניא בתוספתא (פ"י) במה דברים אמורים ברפואה שיש לה קצבה אבל רפואה שאין לה קצבה הרי היא בכלל מזונות ויתרפא מן האמצע, וכן בכתובות (נב:) גבי אלמנה אומר רפואה שיש לה קצבה הרי היא בכלל כתובה ושאין לה קצבה הרי היא כמזונות, ובאונס דהכא אין חילוק בין אין לה קצבה ליש לה קצבה כן תירץ ר"י." ונראה שלדעת מרן מ"ש התוספות לגבי אונס "דהכא אין חילוק" בין יש לה קצבה או לא, משמע שדוקא הכא אין חילוק אבל לגבי אלמנה יש חילוק, דהיינו שאם יש קצבה היא משלה באונס (וק"ו בפשיעה), אבל באונס באין לה קצבה היא מהיתומים, אבל לגבי פשיעה נראה שלדעת התוספות דין השותפים שוה לדין האלמנה, דהיינו שכמו שלגבי השותפים ביש קצבה ויש פשיעה היא משלו, כמו כן לגבי אלמנה ביש קצבה היא משלה, וכמו שלגבי אין לה קצבה ופשיעה בשותפים היא לאצמע כמו

כן לגבי אלמנה היא מהיתומים, ונמצא שלגבי אלמנה באין לה קצבה ואונס היא מהיתומים ובפשיעה היא מהיתומים. וכן ראיתי בש"ך בס"קעז. בס"ק ג. שפירש דברי התוספות כן וכתב, "דהדבר פשוט דכוונת התוספות לומר דהתם גבי אלמנה מחלקין בין רפואה שיש לה קצבה ובין אין לה קצבה, ובין פשיעה ובין אונס הוא דמחלקינן בהא, אבל באונס דהכא אין חילוק בין יש לה קצבה לאין לה קצבה". הרי שלגבי אלמנה עיקר החילוק הוא בין יש לה קצבה או אין לה קצבה, וזה בין אם יש אונס או פשיעה, ולכן באין לה קצבה היא מהיורשים בין באונס ובין בפשיעה, וכן פירש הנתיבות המשפט שם בס"ק ה. לדעת הש"ך, "ובאלמנה כתב הש"ך דלכ"ע אפילו בפשיעה יש לה רפואה שאין לה קצבה" ע"ש. ולכן זה כדעת הבית מאיר.

וכן ראיתי בכסא אליהו באה"ע ס"עט. שכתב לגבי דעת התוספות, "ולפי מה שהבין מרן ז"ל בבית יוסף ח"מ בס"קעז. דכוונתם תבין ותשכיל דס"ל התם הוא דמחלקין בין חלתה בפשיעה לחלתה באונס, אבל באלמנה מ"ש רשב"ג דיש חילוק בין רפואה שיש לה קצבה לאין לה קצבה הוי בכל מין חולה." הרי לדעתו סברת התוספות היא שבין באונס ובין בפשיעה יש ליורשים לשלם בעד רפואתה אם אין לה קצבה, וכדביארתי לעיל, וכדעת הבית מאיר.

ג) **ועכשיו** יש לעיין בדעת הב"ח בזה, עיין בדבריו בחו"מ ס"קעז. ומה שהוא כתב לקיים סברת הטור, ועיין בדרישה שם ובסמ"ע בס"ק ג. וכבר כתבתי לעיל שלדעת הטור לגבי השותפים באין לה קצבה באונס היא לאמצע ובפשיעה היא שלו. ולכן נראה שה"ה לגבי אלמנה י"ל כן שרק באונס רפואתה מהיתומים ובפשיעה היא משלה. וכן כתב הב"ח שם "ותו דבאלמנה דקי"ל כרשב"ג דרפואה שאין לה קצבה חייבים לרפואתה, אינו אלא דווקא בחלתה באונס וכדמשמע מדברי הפוסקים שכתבו בסתם, דאל"כ היה להם לפרש דאפילו בפשיעה חייבים לרפואתה" ע"ש. אלא לענ"ד נראה שאדרבה י"ל להיפך, דהיינו כיון שלא פירשו הראשונים לגבי אלמנה שיש חילוק בין פשיעה או אונס אז יותר נראה לומר שאין חילוק בזה כלל ובכל אופן צריכים היתומים לשלם בעד רפואתה באין לה קצבה, שהלא דין זה הוא הלכה חשובה ואין להם להעלים עין מזה, ולכן צ"ל שאין חילוק בזה כלל. ושוב ראיתי בחכם צבי בשו"ת הנוספת בס"ד. שאף הוא כתב כן על דברי הב"ח וז"ל, "דבר זה אין לו שחר אדרבא מדלא פירשו משמע בכל ענין דבר שאין לו קצבה חייבים לרפואתה אפילו באלמנה." ולכן נראה שכיון שלא מצינו בטור באה"ע ס"עט. שהוא חילק בין פשיעה לאונס אז צ"ל שלדעתו וכל שאר הראשונים שלא הזכירו חילוק זה לגבי אלמנה, שאין נ"מ בזה אם יש אונס או פשיעה ודלא כהב"ח בזה. וראיתי שם בחכם צבי שהוא הסביר החילוק בין השותפים והאלמנה וכתב, "ואי לא דמיסתפינא ה"א דבאלמנה אין חילוק בין פשיעה לאונס דלא אשכחן לשום אחד מהפוסקים דמפליג בהכי גבי אלמנה אלא הכל תלוי בקצבה, וטעמא כיון דתנאי היא אוכלת לדעתה על כל דבר כדי שלא יוכלו היורשין לומר לה את פשעת בעצמך, ואשה בושה לבוא לב"ד כדאמרינן בהחולץ במניקת חברו, אבל לא מלאני לבי לומר כן כיון שלא מצאתי כן בפירוש לאחד מהפוסקים ז"ל." ולענ"ד נראה שכיון שכן מצינו לדעת התוספות כמו שפירשו הב"י והש"ך והכס"א, שפיר הוא לומר כסברת החכ"צ.

ד) **וראיתי** בב"ח שם שהוא פירש דברי התוספות באופן אחר, ובזה יש לפרש דעת התוספות כהטור, ובאלמנה יש לחלק בין אונס ופשיעה, שלדעת הב"ח מ"ש התוספות "ובאונס דהכא" אין כוונתם לאפוקי הדין של אלמנה, אלא שצריך להפסיק בין "ובאונס" ובין "הכא", ולכן מצינו ש"באונס" שייך למעלה לגבי התוספתא והאלמנה, ולכן כך הוא לשון התוספות, "ותניא בתוספתא... וכן בכתובות נב: גבי אלמנה אומר רפואה שיש לה קצבה הרי היא בכלל כתובה ושאין לה קצבה הרי היא כמזונות ובאונס." הרי שלפי פירוש זה לדעת התוספות בין בשותפים ובין באלמנה באין לה קצבה ואונס היא מאמצע או מהיתומים, ובפשיעה הרפואה היא מהחולה. ולכן מ"ש התוספות אחר כך, "דהכא אין חילוק בין אין לה קצבה ליש לה קצבה", הוא איירי דוקא בפשיעה וכמ"ש בהגהות הב"ח שם בס"ק ה. ואם הטור כיון לפירוש זה בתוספות אז י"ל שאין ראיה מתוספות זו לדעת מרן הב"י, אלא אדרבה יש ראיה לסברת הטור מכאן. אלא נראה שפירוש זה קשה בדעת התוספות וכמ"ש הש"ך בחו"מ ס"קעז. הנ"ל שהוא כתב, "ומה שהאריכו הסמ"ע והב"ח בכאן אין דבריהם נ"ל ובפרט מ"ש בפירוש דברי התוספות." וכן כתב הכס"א הנ"ל, "ודבריהם רחוקים בכוונת התוספות כאשר יראה הרואה". ועוד אף שהב"ח הביא סייעתא לדבריו מפסקי התוספות, מ"מ לענ"ד נראה שמהלשון שם אין חילוק באלמנה בין פשיעה ואונס, וכך הלשון של פסקי התוספות בב"ב שם באות שכא. "חלה אחד מן האחין בפשיעה ונתרפא נתרפא משל עצמו בין יש לו פשיעה בין יש לו קצבה בין אין לו, אלמנה רפואה שאין לה קצבה היא בכלל מזונות ושיש לה קצבה בכלל כתובה." הרי שרק לגבי השותפים יש חילוק בין אונס ופשיעה, משא"כ לגבי

האלמנה, והוא מובן כיון שלא מצינו חילוק זה בגמרא אלא לגבי השותפים בב"ב שם, ולא לגבי אלמנה בכתובות נב:. ולפי זה צריך לדחוק קצת בלשון התוספות וכדפירש הב"ח וי"ל שהאונס ששייך לעיל הוא רק לגבי השותפים ולא לגבי האלמנה. ולכן נמצא, דלפי זה צ"ל שאף אם הטור הבין התוספות כמו הב"ח, מ"מ עדיין י"ל ששאני אלמנה ואין לחלק בין אונס ופשיעה בחולה שאין לה קצבה, וכדנראה מפסקי התוספות. ולפי זה שפיר הוא מה שהטור לא הביא חילוק זה באה"ע ס"עט. לגבי אלמנה.

ה) **ועוד** י"ל שאין צורך לפרש התוספות כמו שפירש הב"ח להבין שיטת הטור, שראיתי בלחם רב ס"קט. שהוא הביא פירוש אחר להבין דעת הטור לגבי השותפים וז"ל, "נראה לי לתרץ דהטור פסק דלא כרשב"ג, דרשב"ג מחלק בכך בחלה בפשיעה ות"ק אינו מחלק ולכך כתב הטור דבחלה בפשיעה בכל גוונא מתרפא משלו דלא כרשב"ג אלא כת"ק, ואע"ג דפסקו הפוסקים כרשב"ג משום דאלמנה מפלגינן נמי בין יש לה קצבה לאין לה קצבה, סובר רבינו דשאני הכא דחלה בפשיעתו וכיון דהוא פשע ראוי שיתרפא משלו אפילו ברפואה שאין לה קצבה, וכבר הרגיש הרמב"ן בזה וכתב ואע"ג דאיכא לאיפלוגי בינייהו בטעמא אנן לא פלגינן עליה דרשב"ג וכו' ומפני כן פסק הטור כת"ק, ומ"מ באונס כתב דברפואה שיש לה קצבה מתרפא משלו משום דלא עדיף שותף מאלמנה דאכלה בתנאי בית דין וחייב לעשות כל צורכיה וכדכתב הרא"ש ז"ל בפרק הנושא, ואפילו הכי אמרינן התם דרפואה שיש לה קצבה מתרפאת משלה." הרי לפי פירוש זה רשב"ג בתוספתא בב"ב פ"י. חילק בין קצבה ואין קצבה רק לגבי פשיעה, ולכן בפשיעה שיש קצבה דמי הרפואה הוא משלו ובאין קצבה הוא מאמצע. ולכן צ"ל שכך כוונתו לגבי אלמנה גם כן שבאין קצבה אף בפשיעה הרפואה היא אינה משלה אלא מהיורשים. ולפי זה נמצא שאין צורך לפרש התוספות בב"ב שם כפירוש הב"ח כדי להבין דעת הטור.

ולכן מכל הנ"ל נראה שלדעת מרן והש"ך לגבי אלמנה אין חילוק בין פשיעה או אונס, שבכל אופן צריכים היורשים לשלם בעד רפואתה. ואף מדברי הטור אין דבר מוכרח שהוא חולק בזה וכדפירש הלחם רב, ובפרט שבאה"ע הטור לא כתב חילוק כלל בין פשיעה לאונס. ואין הוכחה גמורה מדברי התוספות שיש חילוק בין אונס ופשיעה לגבי אלמנה וכמ"ש הב"ח, אלא אדרבה י"ל שהעיקר כהבנת מרן והש"ך והכס"א בדעת התוספות שאין חילוק בין פשיעה לאונס לגבי אלמנה. ולכן כיון שאנו אזלינן בעקבות מרן וכיון שהוא פסק בש"ע כמו שהוא פירש בב"י אז שפיר י"ל שאין לחלק בין אונס לפשיעה לגבי האלמנה. ואף שהרמ"א שם כתב על דברי מרן, "וי"א בהיפך..." והוא כיון בזה לדעת הטור, מ"מ עדיין אין זה הוכחה לגבי הדין של אלמנה שעדיין י"ל כפירוש הלחם רב בדעת הטור שאף הטור מודה לגבי אלמנה שאין חילוק בין אונס ופשיעה ובכל אופן היורשים צריכים לשלם, ולכן ממילא י"ל שאף הרמ"א מודה לזה, ובפרט שהוא לא הגיה כלום בדין של אלמנה באה"ע.

ו) **ועוד** י"ל בזה שאף שכתב הפ"ת הנ"ל שלדעת הריטב"א יש לחלק לגבי אלמנה בין פשיעה לאונס, ובפשיעה רפואתה משלה. ואף שכבר כתב הרמ"א בחו"מ ס"כה. ב. בשם המהרי"ק "אבל נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקין עליו אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון ואי הוי שמיע להו הדרי בהו." ולכן כך י"ל בנד"ד שאם ראה מרן דברי הריטב"א ודאי שהוא היה פוסק כמוהו, מ"מ י"ל כיון ששאר הפוסקים לו הזכירו חילוק זה לגבי אלמנה הוא משום שהם לא סברו חילוק זה. ועוד הרמב"ם כתב בדין זה בפ"יד. הל"יז. "האשה שחלתה חייב לרפאות אותה". הרי הוא משנה לשון המשנה מלקתה לחלתה, ולכן פשוט הוא שהוא לא סבר כמו שדקדק הריטב"א בלשון קלתה דהיינו אונס דוקא. ועוד מצינו בשיטה מקובצת שם שאחר שהוא הביא דעת הריטב"א, הוא הביא סברת רש"י במה"ק שפירש לקתה "בחולאים", וכתב השיטה מקובצת שיש רמז בזה לחולה שאין לה קצבה, דהיינו שאין לה רפואה שלימה אלא היא לקתה ונשאר בה פגם בגופה, ולכן היא בגדר של חולה שאין לה קצבה. הרי שיש פירוש אחר בלשון של "לקתה", ודלא כהריטב"א הנ"ל. ואף בשאר הפוסקים כיון שהם לא חילקו לגבי אלמנה בין אונס לפשיעה י"ל שהם לא סברו חילוק זה של הריטב"א. וכבר דברו הפוסקים בכלל זה, עיין במהרי"ק ס"קצב. שכתב לגבי דין של תקנת השוק בדברי הראבי"ה והראב"ן, "שאר הפוסקים לא ס"ל הך תקנת השוק, שהרי לא הזכירו אותה לא המיימוני ולא הסמ"ג וגם לא בספר חשן המשפט אשר הוא רגיל להביא כל הדעות... והשמיט את זה, משמע דלא ס"ל הכי." עיין בלב חיים ח"ב ס"פח. דף נ. ע"ג. שכתב בשם החקרי לב, "זה כלל גדול בתורה מוסכם ומסור בידינו מגדולי רבני אחרונים ובפרט מוריב"ל, בדין מחודש שחידש אחד מן הראשונים ואין זכר לזה משאר דברי הראשונים שיש לדון דחולקין עליו דאם איתא להא לא הוו שתקי הפוסקים מינה." ע"ש. ועיין בדגל מחנה אפרים א"ח ס"א. בד"ה ואף קדיש, שכתב לגבי החיוב של אמירת קדיש אחר לימוד

תורה, "כיון דכל הפוסקים אשר בית ישראל נכון עליהם השמיטו זה ולא הזכירוהו כלל ואי הוי דינא הכי לא הוו שתקי מינה." ועיין בתשובת הרדב"ז ח"ד ס"אלף קנה. שכתב לגבי דעת האור זרוע שאין לגרש בלילה, "אבל קשה עלי לקבל דין זה דלא לשתמיט חד מהתנאים או מהאמוראים או מבעלי ההלכות או מהפוסקים שאנו רגילין בהם לאשמעינן דין זה שהוא חדוש גדול". וכן הוא בגט פשוט בס"קכג. אות כא. ע"ש. הרי שאם דין אחד נמצא בראשון אחד ושאר הראשונים לא הזכירו, אז י"ל ששאר הראשונים לא הסכימו לדין זה. ועיין בערוך השולחן בחו"מ ס"רפא. אות ט. לגבי דעת הרמב"ן בבכור, "לא מצאנו לכל הראשונים שיזכירו זה גם הטור והש"ע לא הזכירו זה כלל ע"כ דעה יחידאה." דהיינו שאין לסמוך עליו. וכבר כתבתי כל זה בח"א ס"מד. אות ח. בד"ה אלא, ע"ש. ולכן כך י"ל בנד"ד לדעת מרן, דהיינו שכיון ששאר הפוסקים לא הזכירו סברת הריטב"א ודאי הוא שהם לא סברו כן, ובפרט דנד"ד עדיף כיון שלדעת מרן התוספות בב"ב קמד: ודאי לא סברו כהריטב"א וכדביארתי לעיל לדעת מרן והש"ך. ועוד הרמב"ם שינה לשון המשנה בספרו לחלתה במקום לקתה, הרי הוא לא סבר כמו שדקדק הריטב"א.

ז) **ועוד** י"ל בזה, והוא שאין היורש יכול לומר קים לי כדעת הריטב"א או הב"ח וכיון שהיורש הוא מוחזק אין להוציא הממון ממנו, שזה אינו, שיש כלל גדול בידינו דלא אמרינן קי"ל כנגד דעת מרן, וכבר כתב הרב המני"ח בהלכות קטנות ס"קפב. "קיבלתי ממר זקני הגאון הר"ל המג"ן שבכל ארץ ישראל ובכל ערי המזרח וערביסתאן אין המוחזק יכול לטעון קים לי נגד הכרעת מרן מהר"י קארו שכן קבלו עליהם ועל זרעם" ע"ש. וכן כתב הברכ"י בס"כה. אות כז. כח. ועיין שם בס"ג. אות ג. בד"ה והנה. ועוד כמה האחרונים, וכן הוא להרב פעלים בח"ב. חו"מ ס"ב. שכתב "שבכל מקומות אלו בדיני ממונות אין יכול המוחזק לטעון קי"ל היפך הוראת מרן ז"ל, אלא מוציאין ממון מן המוחזק ע"פ הוראת מרן ז"ל, ואע"ג דאיכא כמה רבוותא דפליגי בזה, והגם כי מדין תורה בכ"מ המוציא מחברו עליו הראיה ואין מוציאין ממון בספק, עכ"ז בכל מקומות קבלו עליהם הוראת מרן להוציא ממון מן המוחזק." וכן מצינו באחינו האשכנזים שאף הם סברו כן לגבי פסק הש"ע, עיין בספר התומים ס"כה. קיצור תקפו הכהן אות קכד. שכתב, "שחלילה לומר קים לי לזכות המוחזק בניגוד לפסקי מרן המחבר והרמ"א" ע"ש. ועיין בערוך השולחן בחו"מ ס"כה. אות יג. שכתב, "ודאי דאין לומר קים לי כפוסק יחיד נגד רבים וגם בדיעה שלא הובא ברבותינו בעלי הש"ע אין לומר קים לי." וכן נראה סברת החזון איש באה"ע ס"ע. אות ה. לגבי מעשה ידיה לבעלה אם אמרינן כן אף אם דחקה עצמה, שאף שיש ראשונים שסברו בזה שמ"י לאשה וכתב הב"ח ולכן אין מוציאין מידה, מ"מ כתב החז"א שם, "ואחרי שמרן ובית דינו והרמ"א ובית דינו נהגו להוציא וזהו המנהג רוב ישראל שקבלו הכרעת השו"ע ומנהג הב"ח ז"ל נראה שהונהג ע"פ דעתו ז"ל שהוא ספיקא דדינא, ומ"מ נראה שאין לזוז מפסק השו"ע... והלכך אחרי שהשו"ע והרמ"א סתמו כרבים למה לא נקבל הכרעתן." ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין המוחזק יכול לומר קים לי כנגד הש"ע, ויכולה האלמנה להוציא ממון מהיתומים לרפואתה שאין לה קצבה אף אם יש פשיעה מצידה.

ולפי זה יש לדון, שאם כן הדין לגבי אלמנה שאין חילוק בין פשיעה לאונס נראה שכן י"ל באשת איש שהבעל חייב ברפואתה אף בפשיעה, וכדעת הבית מאיר הנ"ל.

ח) **ויש** להביא ראיה לזה מהדין של אשה בשבירת כלים. כתב הירושלמי בפ" הכותב הל"ד. "שיברה את הכלים מה את עבד לה כשומרת חנם או כשומרת שכר, מסתברא מיעבדינה כשומרת שכר, אמרין אפילו כשומרת חנם אינה אם אומר את כן אין שלום בתוך ביתו לעולם." ופירש הקרבן העדה "אם אומר את כן, דבשברה בפשיעה חייבת לשלם אין שלום בתוך הבית לעולם שיאמר הבעל שתשלם דבפשיעה שברה." הרי מצינו שאין לאשה לשלם אף בפשיעה משום שלום בית, וכך תקנו חכמים. וכירושלמי זה פסק הרמב"ם בהל" אישות פ"כא. הל"ט. וכן הוא במרן בס"פ. יז. ולכן כך י"ל לגבי רפואתה שאף בפשיעה כגון שהיא הלכה בשלג בחורף או בחום בימות החמה, עדיין הבעל חייב לשלם בעד רפואתה משום שלום בית שאם לא כן "לעולם יאמר הבעל שתשלם דבפשיעה חלתה".

ולכן למסקנה נראה שאף אם אשה חלתה בפשיעתה, מ"מ עדיין הבעל צריך לשלם בעד רפואתה, וכן ביורשים בעד אלמנה.

סימן קיב.

שאלה: האם ממונה שלה או של בעלה, לגבי אשה שעוסקת במלאכתה במשרד, ובשכרה היא מפרנסת כל ביתה וגם בעלה שאין לו מלאכה כלל.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בפ"יב. דהל" אישות הל"ד, "תקנו חכמים שיהיו מעשה ידי האשה כנגד מזונותיה." וגם יכולה האשה לומר איני נזונית ואיני עושה כמבואר בכתובות נח: וברב המגיד על הרמב"ם שם. וכן מצינו ברמב"ם שם הל"ו. שכתב, "התנה הבעל שלא יתחייב באחד מן הדברים שהוא חייב בהן, או שהתנת האשה שלא יזכה הבעל באחד מן הדברים שהוא זוכה בהם התנאי קיים". ולפי זה נראה בנד"ד, שיכולה האשה לומר שכיון שהבעל אינו נותן לה מזונותיה הרי מעשה ידיה שלה ולא של הבעל.

וכן ראיתי במהרי"ט ח"ב חו"מ ס"סז. שכתב לגבי כעין נד"ד, "נשים האלו שהנה גבירות ונכנסות בחצרות שרי מלכים וטירותם, והמה כאניות סוחר להביא טרף לביתם ומכלכלים את בעליהם זה כמה שנים, ומפרי ידיהם עשתו גם גברו חיל עושר ונכסים, אם נאמר שאשה כזאת אין לבעלה זכות בכל אשר עשתה חיל, כי מאחר שהוא אינו מעלה לה מזונות אדרבה היא מכלכלת את בעלה ואת בניה ואת כל אשר אתה בבית, אין הבעל זוכה במעשה ידיה בסתם ואינה צריכה לפרש ולומר 'איני ניזונית ואיני עושה', דכל שאין הבעל זנה במאי זכי במעשה ידיה. ומנא אמינה לה מהא דמייתי הר"ן ז"ל בפ" אלמנה ניזונית משם הרמב"ן ז"ל גבי אלמנה ששהתה שתים ושלוש שנים שאם לא נתן לאשתו מזונות ועשתה ואכלה אפילו שהותירה אין לבעלה עליה כלום, דכל היכא דאיהו לא יהיב לה מזונות אינה צריכה להתנות בפירוש ולומר איני נזונית וכו', אלא זכתה במעשה ידיה אפילו דרך שתיקה, וזו היא ששנינו (כתובות פ"ה מ"ט) אם אינו נותן לה מעה כסף לצרכיה מעשה ידיה שלה. ואין לחלק בין היכא דאיתא מיניה שלא רצה לתת לה מזונות להיכא דאיתא מינה כי כביר מצאה ידה ולא הוצרכה לבעלה שיביא לחם לביתו, דהתם לאו משום שהוא לא רצה לתת לה מזונות דהא בשהתה ולא תבעה מיירי התם מעיקרא ועלה קאמר וה"מ לאפוקי מבעלה מזונות, אבל אם הותירה אין לבעלה עליה כלום, אלמא הותירה דומיא דפיתחה דבכל ענין שלא עלה לה אין לו במותר כלום." ע"ש כל דבריו.

ב) **ולפי** זה נראה שכן הוא בנד"ד שהממון של האשה הוא שלה. אלא שראיתי במהרי"ט שם שהוא מצדד בזה וכתב, "אלא שאפשר לומר דנשים אלו בתחלת שמושן במלאכה זו עדיין הבעל טורח במזונות וכדהיא מרווחת (ונותנה) בעין יפה ונותנת יציאות הבית כל שלא אמרה איני נזונית וכו' הרי יש לה ממה שתפרנס הבית ממה שהרויחה כבר ומדידיה קאכלו ומדידיה שתו, וכל מה שהיתה הולכת ומשתררת קמא קמא בטיל לגבי הבעל". ונראה מזה שכאן איירי שהיא לא אמרה בפירוש איני נזונית וא"ע. ולכאורה אף כאן איירי באופן שהבעל עדיין טורח לפרנסתו, אלא שאשתו יש לה ממון ממלאכתה בריוח, וממונה נתבטל לגבי ממון הבעל כיון שעדיין יש לו ממון לכלכל ביתו אף שאשתו יש לה יותר ממנו. ולכן י"ל שאם אחר זמן הבעל אין לו מלאכה כלל אז כל מעשה ידיה הוי שלה ואין כאן ממון הבעל לבטל ממונה, כך נראה בהשקפה ראשונה.

וראיתי בחזון איש אה"ע ס"ע. אות ו. שדן בזה וכתב כדברי המהרי"ט אף שלא היה ספר המהרי"ט תחת ידו, "ובעיקר הדין דכל שהתחילה מלאכתה בשעה שכבר אכלה משל בעלה כל מה שעשתה הוי לבעלה בין שהוא העדפה בין שהוא מציאה, וממילא כשנזונית אח"כ מאותו הריוח הוי כנזונית משל בעלה וכן לעולם." ע"ש. ואף בזה נראה שהוא איירי כשהיא לא אמרה בפירוש א"נ וא"ע, וכן נראה מלשונו אחר כך שהוא כתב שם, "ואף אם לותה ואכלה נראה כל שלא תבעה בב"ד ולא אמרה א"נ וא"ע או א"נ מ"כ ואינה נותנת העדפה, הוי כלוותה בשביל בעלה וחשיב כנזונית." הרי נראה שאף הוא איירי באופן שהיא לא אמרה בפירוש א"נ וא"ע וכנראה מהמהרי"ט. ועוד נראה כאן, שכל זה אם הבעל מכלכל אותה בתחילה ועדיין הוא עוסק במלאכתו ויש לו ממון מצד עצמו אז י"ל קמא קמא בטיל, אבל אם הבעל בטל ממלאכתו, אז לכאורה נראה ששוב אין לו ממון כדי לבטל הממון של אשתו.

אלא עדיין יש לדחות את זה, וי"ל שאף אם הוא בטל ממלאכתו, מ"מ באותה שעה עדיין הוי ליה קצת ממון שנשאר בביתו משעה שהוא היה עוסק במלאכתו, ובממון זה הוא מכלכל ביתו. ולכן כשאשתו הביאה ממונה, ממילא הוא נתבטל בממונו שעדיין נשאר לו, ונמצא שהכל שלו, ולכן כך י"ל בכל פעם אחר כך שקמא קמא בטיל כיון שאין שום זמן שאין לו ממונו כלל כדי לומר שהממון של אשתו אינו נתבטל והיא שלה. ונראה שכך כוונת המהרי"ט והחז"א.

ג) **אלא** לכאורה נראה שבזמן הזה יש לחלק, וי"ל שאם האשה נותנת ממונה בבנק שלה והאיש נותן ממונו בבנק שלו ונמצא שהיא אינה נותנת ממונה לבעלה, אז י"ל שבשלמא כשעדיין הבעל עוסק במלאכתו והוא נותן מממונו לכלכל ביתו י"ל שמעשה ידיה שלו אף שיש לה ממון יותר מבעלה ואף שממונה בבנק שלה, אבל כשהוא מפסיק ממלאכתו, וכל ממונה נשאר בבנק שלה והיא אינה נותנת ממונה בבנק של בעלה, אז אין לומר בזה קמא קמא

בטיל כיון שממונה במקום שהוא מיוחד רק לה. אלא זה אינו, שמה לי איפה המקום של ממונה הלא הוא מעשה ידיה והוא לבעלה (ואין זה דומה לדיני מאכלות אסורות דבעינן תערובות לבטל האיסור), ואף כשהוא מפסיק ממלאכתו הממון של אשתו נחשב כשלו אף שהוא בבנק שלה, ולכן ממילא כשהיא מכלכלת ביתה מממון זה עדיין הוא ממון הבעל, ולכן ממילא כל הממון שיבא אחר כך ע"י מעשה ידיה הוי של בעלה. ולכן אין נ"מ בזה אם יש לה בנק שלה או לא.

אמנם עדיין י"ל שכיון שיש לה בנק מיוחד לעצמה והיא שולטת על הממון שם כפי רצונה ואין הבעל יכול ליטול הממון מהבנק בלי רשותה וכיון שאין לבעל שום מלאכה לכלכל ביתו, זה הוכחה גדולה שהיא אינה רוצה ליתן ממונה לבעלה, וזה נחשב כשהיא אומרת בפירוש א"נ וא"ע, וכבר כתבתי שאם היא מפרשת כן שוב לא אמרינן הכלל של קמא קמא בטיל כנראה מהמהרי"ט הנ"ל.

ד) **ועוד** י"ל, שכשאני לעצמי נראה שאין מקום לסברה זו של המהרי"ט והחז"א דהיינו דאמרינן קמא קמא בטל. ויש להוכיח כן מדברי הרמב"ן שהמהרי"ט הביא בתחילה. והוא בר"ן בפ" אשה ניזונית בד"ה אלמנה ששהתה, וז"ל "דדוקא אלמנה הוא דבעיא שתים וג' שנים והיינו דנקט אלמנה אבל אשת איש אפילו שהתה שעה אחת ולא תבעה מזונותיה הפסידתן". נראה מזה ק"ו שאם האשה מפסדת מזונותיה אחר שעה אחת כ"ש שהיא מפסדת אחר שתים או ג' שנים. ועל זה כתב הרמב"ן אחר כך, "אבל אם לא נתן לה מזונותיה ועשתה ואכלה אפילו הותירה אין לבעלה עליה כלום... כל שאין מעלה לה מזונות זכתה היא במעשה ידיה ואפילו דרך שתיקה, וזו היא ששנינו אם אינו נותן לה מעה כסף לצרכיה מעשה ידיה שלה." הרי הוא סתם בדבריו ולא חילק בין אם בתחילה הבעל נתן מזונותיה משעת נישואין ובין אם אף בתחילה הוא לא נתן כלום, ועוד נראה מלשונו שאף אם אחר שתים או ג' שנים הוא אינו מעלה לה מזונות זכתה היא במעשה ידיה, דהיינו אף שהוא מכלכל אשתו בשתים או ג' שנים בתחילה. ולפי זה יש לדון דלא אמרינן כאן שמעשה ידיה נתבטל בממון הבעל שהוא נתן לה בתחילה למזונותיה, וזה אף כשהיא שותקת. ולכן נראה שאין לומר סברה זו של קמא קמא בטל, ויש לאזיל אחר מה שכתב המהרי"ט בתחילה כדבר פשוט שמעשה ידיה שלה, ולא אחר מה שהוא כתב בתורת "אפשר" שמעשה ידיה קמא קמא בטיל לגבי הבעל. ואף הרשב"א שם סבר כהרמב"ן, וכן הוא במגיד משנה בפ"יב. דהל" אישות הל"כב. ועוד הרב המגיד הביא דין הרמב"ן לגבי אשה שהלך בעלה למדינת הים, שכן הוא הענין מהל"טז. ואילך, ולכן נראה שאף אם הבעל מכלכל אשתו בתחילה ורק אחר כך הלך למדינת הים עדיין מועיל שתיקה כדי לומר שהיא זכתה במעשה ידיה, ולא אמרינן כאן קמא קמא בטיל. ולכן מה שכתב המהרי"ט בתחילה הוא העיקר, ולא מה שהוא כתב בתורת "אפשר".

ה) **ועוד** כתב המהרי"ט שם לצדד על מה שהוא כתב בתחילה שהאשה זכתה במעשה ידיה, דהיינו "אי נמי אפשר לומר דכיון דאיכא ריוח ביתא מסתמא ויתרה כדאמרינן בפרק מציאת האשה (כתובות סט.) במי שמת והניח ב' בנות וקדמה ראשונה ונטלה עישור נכסים ולא הספיקה שניה לגבות עד שמת הבן א"ר יוחנן שניה ויתרה וחולקת בשוה, ומסיק דטעמא דר"י משום ריוח ביתא. ופסקו הרי"ף והרמב"ם כר" יוחנן. ואפילו למאן דפסק התם כרבי חנינא הכא עדיפא, דעל הסתם היתה עושה כדרך שהיתה עושה בתחילה ואם איתא דקפדה היה לה לפרש." ולענ"ד אין זה טעם לדחות מה שהוא כתב בתחילה, ונראה שאין לומר ויתרה לגבי אשה שעוסקת במלאכה, שבשלמא לגבי הדין הנ"ל במי שמת והניח ב' בנות י"ל ויתרה כיון שהבת אינה עוסקת במלאכה עצמה ואין טורח אצלה כדי לקבל ממונה כיון שכל ממונה הוי בתורת ירושה, דהיינו שהיא קבלה ממונה ממילא, ולכן שפיר הוא לומר שהיא מוחלת על העישור של אחותה, אבל בנד"ד שהאשה עוסקת במלאכתה ויש לה טירחה מרובה לקבל ממונה מי יאמר שבאופן כזה שהיא מוחלת על עבודתה הקשה והיא נותנת ממונה לבעלה. ולכן אין לומר ויתרה בנד"ד.

ונראה שיש להביא ראיה לזה ממ"ש הר"ן בסוף פ" אע"פ לגבי מעה כסף, "שאם שתקה היא ולא תבעה מעה כסף לצרכיה ועשתה מותר הרי הוא לעצמה ואין הבעל יכול לומר ויתרה, וכתב הרמב"ן ז"ל ה"ה למזונות ולמעשה ידיה אלא רבותא קמ"ל שאפילו במעה כסף שאינה צריכה לו כ"כ לא אמרינן ויתרה." וכן הוא ברשב"א שם בד"ה הא דתנן, וכן הוא בריטב"א שם בד"ה נכנסה. הרי מבואר דלא אמרינן ויתרה לגבי מלאכה הנעשית ע"י האשה והכל שלה, ודלא כמצדד המהרי"ט בזה, ואפשר לומר הטעם הוא כדביארתי לעיל ששאני ירושה שהיא אינה עוסקת בגופה לקבל הירושה, והירושה באה ממילא, משא"כ לגבי מעשה ידיה שאם היא עוסקת בה ברוב טירחה ודאגת נפש מי יאמר שהיא מוחלת על זה.

ועוד נראה מדברי הרשב"א והריטב"א והר"ן הנ"ל, שאין לחלק בין אם הבעל בתחילה נתן לה מזונות או מעה כסף או לא, שהם כתבו דבריהם בסתם, ולכן נראה שאף אם הוא נתן לה מזונות או מ"כ בתחילה ואחר כך הוא הפסיק אז כל מעשה ידיה שלה, ולא אמרינן בזה קמא קמא בטיל וכדביארתי לעיל. אלא עדיין י"ל שיש חילוק בזה, דהיינו שאם היא נותנת ממונה לבעלה או בבנק שלו אז י"ל בזה ויתרה שאז זה סימן שהיא מודה שאין הממון שלה אלא של בעלה, אבל אם היא נותנת ממונה בבנק שלה או אף אם כל ממונם ביחד בבנק אחד, ולשניהם יש רשות ליטול הממון משם, אז אין כאן מחילה והממון שלה. ויש להביא ראיה לזה מדברי הריטב"א הנ"ל שכתב, "מיהו אם כבר נתנה לו העדפה ולא תבע ממנו מעה כסף כלל מסתמא ויתרה" ע"ש כל דבריו.

ו) **ועכשיו** יש לדון על מה שכתב המל"מ בהל" אישות פ"כא. הל"א. לגבי דברי המהרי"ט. וז"ל, "ודבריו קשים הם בעיני דהיאך השמיט הרב דברי גדולי המחברים אשר נחלקו בזה כמ"ש הטור אה"ע (ס"צה.) בשם הראב"ד באלמנה שהשביחה קרקע היתומים, דאע"פ שהיא נזונית מנכסי יתומים ומעשה ידיה שלהם השבח לעצמה, שלא אמרו מעשה ידיה שלהם אלא במעשה ידיה הקבועים כגון טווה או אורגת אבל במלאכה אחרת שאין דרכה בכך לא כיון, שאין יכול לשנותה לאותה מלאכה אם עשתה הרי היא לעצמה, והרשב"א האריך בזה והסכים לדעת זה כמ"ש מוריק"א שם". ע"ש כל דבריו.

וראיתי בדברי רשב"א, הובא בב"י שם, שהוא סבר כדעת הראב"ד וכתב, "האשה אינה חייבת לטרוח לסתור ולבנות לעקור ולנטוע ולא להתעסק ברבית אלא לעשות בצמר ואם רוצה הבעל לשנותה למלאכה אחרת אינו רשאי". ולכן סבר הרשב"א שבמלאכות אלו, דהיינו חוץ מצמר, מעשה ידיה לעצמה. ולכן נראה מזה שאם היא הולכת למלאכתה במשרד וכדומה ואין לבעל שום פרנסה, יש לה ליטול שכרה לעצמה. אלא דברי הרשב"א צריכים ביאור, שהלא מצינו בכתובות סו. לגבי מלאכת אשה, "בעי רב פפא עשתה לו שתים בבת אחת מהו, בעי רבינא שלשה או ד' בבת אחת מהו, תיקו." ופירש"י שם, "שתים שלש וארבע בבת אחת, שומרת קישואים וטווה פשתן ומלמדת שיר לנשים ומחממת ביצים בחיקה או ביצי תולעים העושים משי שנשים מחממות אותן בחיקן והם נוצרים." הרי אין מלאכות אלו כגון מלמדת שיר או מחממת ביצים בכלל מלאכות הקבועים של צמר כגון טויה ואריגה וכדומה ועדיין יש ספק בגמרא אם היא לבעל או לאשה, וזה רק מפני שיש ג' או ד' מלאכות בבת אחת, הרי ברק אחת מהן היא בכלל מעשה ידיה לבעל. ועוד מצינו שם שכתוב, "אמר רב פפא מציאתה כהעדפה שעל ידי הדחק דמי" ופירש"י, "דרוב מציאות צריך לחזר אחריהם כגון דגים שנשארו ביבשה או צבי שבור או לחפש סימא בקרקע." ויש להקשות על זה, שאדרבה י"ל שאין מציאתה כהעדפה ע"י דחק, שהלא העדפה ע"י דחק פירושו אם האשה עוסקת במלאכתה אף בלילה כמ"ש הרא"ש שם, וכן הוא בב"י בס"פ. בד"ה דחקה, ולכן אין בזה שינוי ממלאכתה הרגילה כגון טויה או אריגה, אבל במציאה הוי דבר משונה לגמרי ולא מצינו אשה שרוצה לצוד צבי או לחפור בקרקע וכדומה, ולכן איך כתוב בגמרא שההעדפה ומציאה שוות.

ולכן נראה לפרש דברי הרשב"א שלאו דוקא אריגה וטויה שבמלאכות אלו מעשה ידיה לבעלה, אלא כן הוא לכל מלאכה שהנשים רגילות לעשות באותו מקום באותו זמן, אף שאין זו מלאכה לרוב נשים (שלא מצינו רוב נשים שמחממות ביצים וכו'). ולכן בכל אלו מלאכות שיש מנהג המקום שנשים עושות אותן י"ל מעשה ידיה לבעלה, משא"כ אם באותו מקום אין מנהג לנשים לעשות מלאכות אלו כגון נטיעה בנין וסתירה שבזה מעשה ידיה לעצמה. ולפי זה צ"ל ששבח השדה (לגבי האלמנה בס"צה.) הוא לאשה רק משום שבאותו מקום ובאותו זמן אין המנהג לאשה לעסוק בשדה בין ע"י עצמה בין ע"י פועלים, ובזה איירי הרשב"א, אבל נראה שאף הוא מודה שבמקום אחר שיש מנהג שהאשה עוסקת בשדה אז שפיר אמרינן שמעשה ידיה לבעלה או ליתומים אם היא אלמנה. ונראה שצ"ל כן, שהלא מצינו בסוף משלי לגבי אשת חיל שאף שכתוב שם "דרשה צמר ופשתים ותעש בחפץ כפיה", דהיינו מלאכה רגילה בצמר כמ"ש הרשב"א הנ"ל, מ"מ אף כתוב שם "זממה שדה ותקחהו, מפרי כפיה נטעה כרם." הרי שבאותו זמן הוא דבר רגיל לאשה לעסוק במלאכת השדה אף שזה ע"י פועלים, ולכן איך כתב הרשב"א שאין נטיעה בכלל מלאכת אשה ומעשה ידיה לעצמה, אלא צ"ל שיש שינוי בזמנים, ולדעת הרשב"א שבזמן חכמי המשנה ואילך אין דרך לאשה לעסוק במלאכת השדה, ולכן מעשה ידיה לעצמה.

ולפי זה נסתלקה קושית המל"מ על המהרי"ט, שהלא כיון שבזמן המהרי"ט הוא דבר ידוע שיש נשים שהן נכנסות בחצרות שרי מלכים וטירותם לפרנסתם, ולכן ממילא בזה י"ל שאף הרשב"א מודה שמעשה ידיה לבעלה כיון שבאותו זמן הוא דבר רגיל וידוע. ולכן אין מקום לסברת

הרשב"א שהיא לגבי מלאכה שאינה רגילה בנדון זה, ולכן שפיר הוא מה שהמהרי"ט לא הביא דעת הרשב"א בזה. ועיין עוד בזה בפרי האדמה ח"א הל" אישות פ"יב. דין ד. ומה שהוא הביא בשם נתיבות משפט.

ז) **ועוד** יש לבאר בדין זה, שמצינו בירושלמי בפ" הנושא את האשה הל"א. שכתוב "אמר ר" יוסי הדא אמרה פסק לזון כלתו, זנה ומעשה ידיה של בנו". וכן הוא ברשב"א והרא"ש שם, וכן הוא במגיד משנה בהל" אישות פ"כג. הל"יח. ועיין עוד בזה בפ"ת ס"פ. בס"ק א. ולכאורה י"ל שנראה מזה שאף אם הבעל עצמו אינו עושה מלאכה, והוא עצמו אינו מכלכל את אשתו, מ"מ עדיין אמרינן שמעשה ידיה להבעל, ולפי זה כן הוא בנד"ד שהבעל אינו מכלכל את אשתו וביתו. אמנם אין זה נכון, שהלא החילוק מבואר שבדין של ירושלמי האב הוא כמו שליח או פועל לבנו, והאב נותן ממונו לבנו ובזה הבן מכלכל אשתו, ולכן שפיר י"ל שמעשה ידיה לבעל, שהלא אף אם הבעל אינו עוסק במלאכה אלא הוא מצא מציאה יקרה בלי שום טירחה אלא רק דרך הילכו, וע"י זה הוא מכלכל אשתו עדיין אמרינן שמעשה ידיה לבעל. וכן אם הבעל יורש ממון רב וע"י זה הוא מכלכל אשתו עדיין אמרינן שמעשה ידיה לבעל אף שהוא אינו עוסק במלאכה. ולכן אף בנדון זה י"ל הכי, שאם הבעל קיבל מאביו ממון לכלכל ביתו בתורת מתנה, אז שפיר י"ל שמעשה ידיה לבעל. אמנם בנד"ד הכלכלה באה מהאשה עצמה ואין זה דומה לירושה או מתנה או מציאה כדלעיל, ולכן שפיר אמרינן בזה שמעשה ידיה לעצמה.

למסקנה נראה שאם האשה הולכת למשרד לעבודתה כדי לכלכל ביתה ואין הבעל עוסק במלאכה כדי לפרנס ביתו, אז שפיר אמרינן בזה שמעשה ידיה לאשה, אף שאין תנאי מפורש בזה, ואף אם בתחלת הנשואין הבעל עסק במלאכה כדי לפרנס ביתו, וכנראה מהמהרי"ט הנ"ל בתחלת תשובתו.

סימן קיג.

שאלה: האם אשה ששברה כלי הבית חייבת לשלם לבעלה בעד הכלים, ואם יש חילוק בזה אם היא במזיד או בשוגג, או אם היא עוסקת במלאכת עצמה או במלאכת בעלה, או אם השבירה היא ממש מידה או אם היא רק אינה שומרת הכלים כהוגן והם נשברים ע"י אחרים כגון הילדים בבית.

תשובה: א) **כתוב** בירושלמי בפ" הכותב לאשתו, הל"ד. "שיברה את הכלים מה את עבד לה כשומרת חנם או כשומרת שכר, מסתברא מיעבדינה כשומרת שכר, אמרין אפילו כשומרת חנם אינה אם אומר את כן אין שלום בתוך ביתו לעולם." ופירש הקרבן העדה "אם אומר את כן, דבשברה בפשיעה חייבת לשלם אין שלום בתוך הבית לעולם שיאמר הבעל שתשלם דבפשיעה שברה." הרי מצינו שאין לאשה לשלם אף בפשיעה משום שלום בית, וכך תקנו חכמים. וכירושלמי זה פסק הרמב"ם בהל" אישות פ"כא. הל"ט. וכן פסק מרן באה"ע ס"פ. יז.

אלא שיש לדקדק בירושלמי זה, שלכאורה נראה שהדין כאן הוא רק לגבי שמירה, דהיינו אם האשה כש"ש או ש"ח או אף בפשיעה בשמירה אין חיוב עליה לשלם, אבל אין לדון מזה לגבי אם היא שוברת הכלים בידה שאז אין הטעם בזה משום שמירה אלא משום מזיק, וי"ל שמזיק גרוע טפי ואין תקנת חכמים בזה והיא צריכה לשלם. וכן ראיתי במשנה למלך בפ"ה דהל" שלוחין הל"ב. שכתב בדרך כלל, "נראה שלא שייך טעם פשיעה אלא בנתרשל ולא שמר יפה אבל כשעשה מעשה בידים והפסיד מזיק אקרי וחייב" ע"ש. ולכן אין גילוי מירושלמי זה לגבי הדין של שבירה בידים. וכבר מצינו בחו"מ ס"תכד. י. שאשה שחבלה בבעלה חייב לשלם, ולכן ה"ה אם היא שברה כליו.

ב) **אמנם** מצינו דין זה ברמב"ם שם שכתב, "האשה ששברה כלים בעת שעשתה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה ואין זה מן הדין אלא תקנה שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם אלא נמצאת נזהרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם." הרי הרמב"ם הוסיף על דברי הירושלמי שכתב "שיברה את הכלים", והוא כתב "בעת שעשתה מלאכותיה". ונראה שהוא בא לכלול בזה אף אם היא שוברת הכלים בידים ואף שזה גרוע מהדין של שמירה וכמ"ש המל"מ הנ"ל, מ"מ עדיין היא אינה צריכה לשלם שזיל בתר טעמא שמה לי אם היא אינה שומרת כהוגן ומה לי אם היא שוברת הכלי בידיה הלא עדיין נמצאת קטטה ביניהם אם היא צריכה לשלם. אלא שעדיין י"ל שאף שהשבירה היא בידיה מ"מ זה דוקא אם היא שוגגת בזה והיא אינה מתכוונת לכך, וכך הוא הפירוש של "בעת שעשתה מלאכותיה", דהיינו שהיא מתכוונת רק לעשיית מלאכה ובלי כוונתה היא שוברת את הכלי, אבל אם היא מתכוונת במזיד לשבור את הכלי כמו בשעת כעסה, אז ודאי הוא שהיא צריכה לשלם. כך נראה לדקדק בלשון הרמב"ם.

ואין להקשות ממ"ש הרמב"ם בפ"ב. הל" שכירות הל"ג. "אבל אם פשע בה חייב לשלם שכל הפושע מזיק הוא". הרי לכאורה נראה שהדין של פשיעה דומה להדין של מזיק וא"כ אם בנד"ד האשה אינה צריכה לשלם בפשיעה, אז אף במזיק במזיד היא אינה צריכה לשלם. אלא שזה אינו, שכבר כתב המל"מ בהל" שלוחין הנ"ל, לגבי דברי רמב"ם אלו "ואע"פ שדעת רבינו דכל פושע מזיק הוי כמ"ש בפ"ב מהל" שכירות, היינו להשוות פושע דדמי קצת למזיק, אבל מזיק לעולם גרוע מפושע ודו"ק."

וכן ראיתי בראב"ש בכתובות פו. אות יז. שאחר שהוא הביא הירושלמי הנ"ל הוא כתב, "ופטורה אף מן הפשיעה אבל אם שברתן במזיד או נתנתן לאחר חייבת לשלם." הרי במזיד היא חייבת לשלם. וכן נראה מהנמוקי יוסף בב"מ צו. בד"ה בעי, שכתב "אם שאלה ממנו כלי ונאנס בידה" היא פטורה משום התקנה, דהיינו שרק אם יש אונס ולא במזיד. וכן הוא בחדושי הר"ן שם. וכן כתב המראה הפנים על הירושלמי הנ"ל. וכן הוא בהגה בש"ך בחו"מ ס"שב. ע"ש.

ולפי זה יש להעיר על מ"ש החלקת מחוקק בס"פ. בס"ק כט. על לשון הרמב"ם ומרן שכתבו, "בעת שעשתה מלאכתה", וז"ל "משמע קצת שאם שברה שלא בשעת מלאכה חייבת, אבל לשון הירושלמי שהביא המ"מ בפ"כא. מהל" אישות הל"ט. סתם האשה ששברה כלים בתוך הבית פטורה, משמע אפילו שלא בשעת מלאכה." ולענ"ד אין כוונת הרמב"ם בלשונו של "בעת שעשתה מלאכתה" לאפוקי שלא בשעת מלאכתה, אלא כוונתו בזה להוכיח שאף בשבירה בידיה היא פוטרה ולא כמשמע מירושלמי שרק מדין שמירה היא פוטרה. ועוד הוא כיון לומר שדוקא בשוגג היא פוטרה במזיק בידים ולא במזיד, ולכן הוא כתב "בעת מלאכתה" דהיינו שהיא מכוונת למלאכתה ולא לשבירה. ולכן אה"נ שאף בלא שעת מלאכתה היא פוטרה אם היא שוברת הכלים וכדמשמע מהירושלמי. (ואחר זמן רב יצא לאור ספר שאלו לברוך חלק אה"ע, וראיתי שם ס"קמז. שהוא סבר שדעת מרן היא דלא כהירושלמי, ודוקא בשעת מלאכתה היא פטורה על השבירה. ולענ"ד זה אינו כדביארתי לעיל. ושוב ראיתי לרה"ג בנו שם בתוספת ברכה ס"ק ב. שאף הוא כתב שלדעת הרמב"ם ומרן אף שלא בשעת מלאכתה היא פטורה ע"ש.)

הרי מבואר מהנ"ל שרק בשוגג היא פוטרה, וכן יש להוכיח מדעת הראב"ד שם בהל" אישות שהוא סבר שהטעם שהאשה פטורה הוא אינו משום תקנה מיוחדת לזה, אלא כך הוא העיקר דין משום שזה נחשב פשיעה בבעלים. וביאר לנו המל"מ שאף הראב"ד סבר שמזיק בידים בבעלים חייב במזיד אבל אם היא אינה מתכוונת לכך אז מזיק בידים דומה לפשיעה והיא פטורה. עיין במל"מ שם וגם במל"מ בהל" שלוחין שם, ובמל"מ בהל" שכירות הנ"ל שהוא ביאר כל זה. ואף שהבית מאיר בס"פ. יז. הקשה על סברת המל"מ, מ"מ הוא מסיק "דסברתו מוכרחת בראב"ד והה"ה דס"ל דכל עניני שוגג המזיקים בידים מיפטרו מטעם שמירה בבעלים". ולכן מצינו שלכ"ע אין חיוב במזיק בידים אם האשה אינה מתכוונת לכך.

ג) **אלא** שעדיין יש לדון שאיך חידש לנו הרמב"ם שאף בשבירה בידים בשוגג האשה פטורה כיון שאין גילוי על זה בירושלמי. ולענ"ד נראה שי"ל שהוא למד דין זה מב"מ פב. לגבי מי שמעביר חבית ממקום למקום ושברה. והוא פסק בפ"ג דהל" שכירות הל"ב. "המעביר חבית ממקום למקום בשכר ונשברה דין תורה הוא שישלם שאין זה אונס גדול והרי השבירה כגניבה ואבידה שהוא חייב בהן, אבל תקנו חכמים שיהיה חייב שבועה שלא פשע בה שאם אתה אומר ישלם אין לך אדם שיעביר חבית לחבירו לפיכך עשו בו שבירת החבית כמיתת הבהמה ושבירתה." וכן הוא במרן בחו"מ ס"דש. ע"ש. הרי זה דומה לנד"ד שאף האשה היא מעבירה הכלים ממקום למקום בבית ונשברו הכלים. ועוד ששניהם בשוגג. ועוד כבר כתוב בירושלמי הנ"ל שהאשה היא כשומרת שכר, דהיינו כיון שהיא מקבלת מזונותיה ומעה כסף מבעלה. ולכן כיון שמצינו שתקנו חכמים לגבי מי שמעביר החבית שאין לו לשלם אף שזה כמזיק בידים כיון שהחבית נפלה על ידו, ולכן כך י"ל שאף לגבי האשה בתוך ביתה י"ל כן שאף אם הכלים נשברו על ידה עדיין היא פטורה. ואף שלגבי החבית צריך האיש לישבע שלא פשע, מ"מ לגבי האשה לא בעינן את זה כיון שהתקנה פוטרת אותה אף בפשיעה כמבואר בירושלמי שם. ולכן מצינו שאין חילוק בין אם היא פשעה בשמירה בלבד ובין אם היא שברה הכלים בידיה שבכל אופן היא פטורה. ונראה שהטעם שאין חיוב לשלם לגבי החבית אף שיש בזה מזיק בידים, הוא שאונס גמור כזה פטור כמבואר בתוספות שם בד"ה וסבר, וכן הוא בתוספות בב"ק כז: ד"ה ושמואל. או י"ל שהטעם הוא שיש חיוב לשלם מצד הדין אלא אף זה בכלל התקנה שאין לשלם, ועיין עוד בזה בחידושי הרמב"ן בב"מ שם בד"ה ואתא, והחידושי הר"ן שם בד"ה למימרא, מה שהם פליגי על התוספות, ועיין בחזון איש בב"ק ס"יא. באות כא.

עכ"פ נראה שהירושלמי בנד"ד בפ" הכותב, הביא רק הענין של שמירה ולא הענין של מזיק בידים וכמו שמצינו לגבי החבית והוא או מפני שאין כאן חיוב לשלם משום שיש כאן אונס וכדעת התוספות או י"ל שיש חיוב לשלם אלא הוא בכלל התקנה שאין לשלם משום שלום בית, וממילא הוא מובן מהדין של שמירה. ויותר נראה לענ"ד שלדעת הרמב"ם יש חיוב מצד הדין לשלם במזיק בידים בין לגבי החבית ובין לגבי כלי הבית, אלא רק משום התקנה אין לשלם שכיון שהוא כתב "בעת שעשתה מלאכותיה" זה מוכח שיש מזיק בידים ועל זה הוא כתב שמן הדין היא צריכה לשלם, ולכן נראה שהוא לא סבר כהתוספות שסברו שאף מצד הדין אין צריך לשלם. ועוד כתב הרמב"ם הנ"ל לגבי החבית "שאין זה אונס גדול", וזה שלא כדעת התוספות, ולכן נראה שסבר הרמב"ם שהוא מובן מאליו שאף זה בכלל התקנה שאין לאשה לשלם וכמו שמצינו לגבי החבית שאף שיש מזיק בידים שם, מ"מ עדיין אין צריך לשלם משום התקנה, ולכן כך י"ל לגבי הירושלמי בפ" הכותב שמובן מאליו שאם אין צריך לשלם בפשיעה ה"ה שאין צריך לשלם במזיק בידים אם זה בשוגג.

אלא ראיתי בחזון איש באה"ע ס"קלה. בחידושיו לפ" הכותב לאשתו, שכתב על הירושלמי, "אפשר לפרש דברי הירושלמי בנשברו הכלים מעצמן ולא מיירי בנפלו מידה, ובזה אין חיוב רק מצד שומר, וכן כששאלו ש"ח היא או ש"ש, ע"כ השאלה גם כשנשברו מעצמן ע"י חסרון שמירה וקרי לה שברה משום שנשבר ע"י שלא מילאה חובת שמירתה." ונראה שכן יש לפרש הירושלמי אבל אין לפרש כן בדברי הרמב"ם הנ"ל, וכן אין לפרש כן בדברי הנמ"י הנ"ל שכתב "ונאנס בידה". ולכן אף בשבירה בידים עדיין היא פטורה משום התקנה אם היא אינה מתכוונת לכך. ונראה שאף הרמב"ם פירש הירושלמי באופן שהוא מובן מאליו שאף במזיק בידים בשוגג אין חיוב לשלם משום התקנה וכמו שמצינו לגבי החבית בב"מ שם.

ד) **וגם** ראיתי שם בחז"א שהוא כתב, "והר"מ פ"כא. מהל" אישות הל"ט. העתיק דין הירושלמי בעוסקת במלאכת בעלה, ופירש דמשום שלא תמנע לעשות מלאכותיה ותפרע שלום בית, משמע דבמשתמשת בכליו לצורך עצמה ליכא תקנה זו" ע"ש. ולענ"ד נראה שאין כוונת הרמב"ם כן, שהוא לא כתב "שעשתה מלאכת הבעל", אלא הוא כתב "שעשתה מלאכותיה" ולשון זה כולל כל מלאכה בין מלאכת הבעל או בין מלאכה לצורך עצמה, ולכן נראה שאין חילוק בזה, וסברה היא שהלא בכל אופן יש קטטה ביניהם אם היא צריכה לשלם.

ולכן למסקנה נראה שאף אם האשה שברה כלי הבית מידה, מ"מ היא אינה צריכה לשלם אם היא שוגגת, ואין חילוק בזה אם היא עוסקת במלאכת בעלה או במלאכה לצורך עצמה.

סימן קיד.

שאלה: האם יש ליישב שיטת הראב"ד ממה שכתב עליו הרב המגיד לגבי מגורשת ואם יש חיוב לאב לחנך בנו בגיל ד' או ה'.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בהל" אישות פ"כא. הל"יז. "שלמו חדשיו וגמלתו אם רצתה המגורשת שיהיה בנה אצלה אין מפרישין אותו ממנה עד שיהיה בן שש שנים גמורות, אלא כופין את אביו ונותן לו מזונות והוא אצל אמו." וכתב על זה הראב"ד, "אין הדעת סובלת שנכוף את האב להפריש בנו ממנו עד שיהא בן שש, והלא הוא חייב לחנכו בתורה בן ארבע ובן חמש, ואיך יחנכנו והוא גדל בין הנשים". וכתב על זה הרב המגיד שם על דברי הראב"ד, "ולא מצאתי חיוב להכניסו למלמד פחות מבן ו' כנזכר פרק לא יחפור ונתבאר פ"ב מהלכות תלמוד תורה, ואולי נתכוון הרב למה שאמרו יודע לדבר אביו מלמדו תורה צוה לנו כו' כנזכר פ"א מהלכות תלמוד תורה, ואין זה קושיא שחנוך זה אפילו הוא אצל האם יכול הוא לחנכו לפעמים לכשיבא אצלו."

ולענ"ד יש ליישב דעת הראב"ד לפי מ"ש במשנה בפרקי אבות פ"ה "בן חמש שנים למקרא", וכתב רש"י שם, "קרא קא דריש דכתיב (ויקרא יט. כד.) ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קדש, שמחנכין אותו לאותיות. ובשנה החמישית כתב להוסיף לכם תבואתו ודאמרינן התם מכאן ואילך ספי ליה כתורא, למקרא." וכן הוא במדרש תנחומא בפר" קדשים ע"ש. הרי לפי זה אף כשהקטן בן ד' שנים צריך ללמד אותו האותיות כדי לקרות, וא"א לעשות כן אם בא הקטן רק לפעמים כמ"ש הרב המגיד "לפעמים לכשיבא אצלו", שאין זה מועיל אלא כדי ללמד רק פסוק אחד כגון תורה צוה לנו או פסוק של שמע, אלא ללמד אותו כל האותיות כדי שהוא יכול לקרות, בזה ודאי בעינן קביעות בלימודו, וא"א לעשות כן אם הבן בא רק לפעמים. וכל זה כשהבן בן ד' שנים, אבל כשהוא בן ה' צריך לקרות מקרא, וק"ו שזה א"א אם הוא בא רק לפעמים כנודע, ולכן מכאן ראיה לשיטת הראב"ד.

ב) **שוב** ראיתי בכסף משנה בהל" תלמוד תורה הל"ב. שכתב על דברי הרמב"ם שם, "ומ"ש ופחות מבן שש אין מכניסין, בפ" לא יחפור ובפרק נערה (כתובות נ) דא"ל רב לרב שמואל בר שילת שהיה מלמד תינוקות בציר מבר שית לא תקבל בר שית קבל וספי ליה כתורא, כלומר הלעיטהו תורה. והא דתנן בפ"ה דאבות בן חמש למקרא, איכא למימר דמשמע לרבינו דהיינו בן חמש שלימות שנכנס בשנת שש." אמנם לפי הדרשה הנ"ל ברש"י ובמדרש תנחומא א"א לפרש כן, שהרי יש לדמות השנים לגבי הקטן להשנים לגבי ערלה, וכמו שמצינו לגבי ערלה שחמש שנים הוא כפשוטו דהיינו בתחלת ה' שנים, כמו כן יש לפרש בקטן שבתחלת ה' שנים יש ללמד אותו מקרא. הרי מבואר שיש מקור לדעת הראב"ד ודלא כנראה מהרב המגיד שסבר שאולי מקורו הוא רק ממה שצריך ללמד הקטן הפסוק של תורה צוה לנו. כן נראה לענ"ד.

סימן קטו.

שאלה: האם הבעל צריך לשלם קנס בעד אשתו אם היא עברה על תקנת העיר.

תשובה: א) **כתב** הרמ"א בס"צא. ד. "קהל שעשו ביניהם תקנות וקנסות ועברה אשה על התקנה בעלה חייב לשלם." ומקורו מהתה"ד ס"רפכ. שכתב, "יראה דדבר זה צריך דקדוק קצת בפ" המקבל (ב"מ קד.) איתא דרבי יודא היה דורש לשון הדיוט דתניא רבי יודא אומר מביא אדם קרבן עשיר על אשתו וכן כל קרבנות שהיא חייבת. ופירש"י כל הקרבנות שלא בנדר ונדבה כגון קרבן זיבתה וחטאת ואשם. וכן מפרשים התוספות דקרבנות חובה כה"ג שבאין לחובת גופה חייב לשלם ומייתי ראיה מן הירושלמי דאם אכלה חלב או חיללה שבת חייב להביא קרבן בשבילה ואפילו אם נתחייבה בהן קודם שנשאת לו, כך היא לדעת התוספות ומרדכי והגה"ה באשירי שם, אבל לפרש"י ולגירסתו דוקא כשנתחייב בהן והיא תחתיו. והיה נראה לדמות נ"ד לתשלומי קרבן דכיון שעברה על תקנת הקהל והיא עבירה גמורה כדאיתא להדיא בסמ"ג דהנשבע שלא ליכנס בתקנת הקהל הרי זה שבועת שוא כמו הנשבע לבטל את המצוה וכאן נמי אע"פ שהעמידו קנסות מ"מ לא התירו בשביל זה לעבור וליתן הקנס, אלא שאם יעבור אפילו בשכחה יתן הקנס שיהיו נזהרים לקיים, והקנס מ"מ בא לכפרה קצת על העובר, ודמי קצת למביא קרבן על חטאתו, וצ"ע אי הנדון דומה לראיה הנלע"כ." ועיין בש"ך בי"ד ס"רמח. ס"ק. י. שהוא הביא דברי הרמ"א, ומשמע דס"ל הכי לדינא בפשיטות, וכ"כ הרב פעלים בחו"מ ח"ג. ס"ד. ע"ש.

וראיתי בט"ז שם בס"ק ג. שהקשה על הרמ"א הנ"ל שפסק כהתה"ד, וז"ל "ותימא על רמ"א שכתב בבירור שחייב הבעל לשלם ובעל תה"ד השיאירו בצ"ע, ובאמת לא דומה זה לחייב קרבן מן התורה כמו קרבן לידה או זיבה וה"נ באוכלת חלב, והרי התוספות עצמם דחו זה שם וכתבו שא"צ לראיה שפטור והאיך ניקום אנחנו ונוציא ממון, ע"כ נראה לענ"ד דאין להוציא ממון ע"י כפייה בזה." וכן הקשה החלקת מחוקק שם בס"ק ז. וכן הוא בב"ש בס"ק יב. ע"ש.

ב) **ונראה** שיש להשיב על קושיא הראשונה של הט"ז במה שהוא כתב "והרי התוספות עצמם דחו זה וכתבו שא"צ לראיה שפטור". וי"ל שהתוספות בד"ה הכי, אחר שהביאו הירושלמי הנ"ל שהבעל חייב להביא קרבן בעד אשתו, כתבו "משמע דוקא בהני שצריכה להביא אבל קרבנות שנדרה ונדבה קודם נישואין או לוותה ואכלה לא ישלם, ועד כאן לא מיבעיא לן בס"פ יש נוחלין (ב"ב קלט.) בלוותה ואכלה ועמדה ונשאת אי כלוקח הוי או כיורש הוי, אי כלוקח הוי ואין המלוה מוציא מיד הבעל, אי כיורש הוי ומוציא, אלא בנכסים שהכניסה לו אבל מנכסי הבעל פשיטה דלא גבי, וה"ה לוותה כשהיא תחתיו לצורך מה שאינו משועבד לה דלא משלם, ובלא שום ראיה דבר פשוט הוא." ע"ש. הרי מבואר שהתוספות כתבו "ובלא שום ראיה דבר פשוט הוא", רק גבי הדין של לוותה ואכלה או לגבי נדר ונדבה, אבל לגבי דין הירושלמי דהיינו הקרבן חטאת ודאי החיוב על הבעל להביא הקרבן מממונו. ולכן אם אנו אמרינן שיש לדמות הדין של קנס להדין של קרבן חטאת כיון ששניהם לכפרה, אז ממילא החיוב על הבעל ועל ממונו. ולכן אין מזה שום קושיא על הרמ"א.

ג) **אלא** עדיין יש להקשות על הרמ"א איך הוא פסק כהתה"ד כיון שהתה"ד הניח דין זה בצ"ע, ואין להוציא ממון מן הבעל משום דין שאינו ברור. ולענ"ד כן הוא, ויש להגדיל הקושיא על דמיון הקנס לקרבן חטאת. ומסברה י"ל ששאני קנס שעיקר הטעם של קנס הוא לעונש, משא"כ לחטאת שהוא לכפרה. וכן כתוב בפר" ויקרא לגבי החטאת, "וכפר עליו הכהן ונסלח לו." אמנם לגבי קנס כתוב בב"ב ח: "ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר פועלים ולהסיע על קיצתן." ופרש"י "להסיע על קיצתן. לקנוס את העובר על קיצת

דבריהם להסיעם מדת דין תורה.״ וכתב הרמב״ם על דין זה בהל״ מכירה פ״יד. הל״ט. ״רשאין בני העיר לקוץ להם שער לכל דבר שירצו... וכל מי שיעבור על התנאי יענשו אותו כך וכך.״ וכן בהל״יא. שם לגבי קנס לאנשי אומנות הוא כתב הלשון ״לענוש ולהפסיד״. וכן כתב מרן בחו״מ ס״רלא. כז. כח. ע״ש. הרי מבואר שכל טעם הקנס הוא ״לענוש ולהפסיד״, ואין כאן כפרה ודלא כהקרבן חטאת. ועוד מצינו במשנה בב״ק צב. ״אע״פ שהוא נותן לו אין נמחל לו עד שיבקש ממנו, שנאמר ועתה השב אשת...״. וכן הוא ברמב״ם בפ״א בהל״ תשובה הל״א. ״וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם שנאמר מכל חטאות האדם.״ נראה מזה שמה שהוא שילם ממונו אף שהוא חיוב מצד עצמו בדיני חובל ומזיק, מ״מ זה רק בגדר הכשר מצוה לגבי כפרה, ואין תשלום הממון כפרה מצד עצמה. וכן צ״ל שהלא מצינו בב״ק פז. במשנה שם, ״העבד והאשה פגיעתן רעה, החובל בהם חייב והם שחבלו באחרים פטורין.״ הרי שאין חיוב על הבעל לשלם מממונו בעדם וכן הוא במרן בחו״מ ס״תכד. ט. ולכן משמע שאין צד כפרה כאן, שאם יש כפרה הלא כתוב בירושלמי שיש לבעל לשלם בעד קרבן חטאת בעד אשתו, אלא צ״ל שאין כאן כפרה של תשלום ממון אלא היא רק הכשר מצוה לגבי כפרה. ולפי זה ה״ה לגבי קנס י״ל שהוא רק הכשר מצוה לגבי כפרה, ואין זה דומה לקרבן חטאת שהוא עצמו בכלל הכפרה.

ויש להביא ראיה לזה מגיטין מד. לגבי המוכר עבדו לעכו״ם קונסין אותו, שכתוב שם, ״בעא מיניה רבי ירמיה מרבי אסי, מכר עבדו ומת מהו שיקנסו את בנו אחריו... וקנסא דרבנן היא לדידיה קנסוהו רבנן, לבריה לא קנסו רבנן.״ וכן הוא ברמב״ם בהל״ עבדים פ״ח הל״א. וכתב הכ״מ שם שהטעם לקנוס הוא משום סייג לתורה. אלא כל זה באיסור דרבנן אבל באיסור דאורייתא הקנס הוא אף על בנו אחריו כמבואר שם בגמרא לגבי בכור, ״צרם אוזן בכור ומת קנסו בנו אחריו משום דאיסורא דאורייתא.״ ויש לדון בזה שאם יש ענין של כפרה לגבי קנס ואם יש לדמות קנס לקרבן חטאת הלא מצינו שאין להביא קרבן חטאת אחר שמת הבעל, וכן הוא במשנה בתמורה פ״ד. מש״א. ״וחטאת שמתו בעליה ימותו.״ וכן הוא ברמב״ם בהל״ פסולי המוקדשין פ״ד. הל״א. וראיתי בערוך השולחן העתיד בהל״ פה״מ ס״קלא. אות ב. שהוא כתב טעם לזה, דהיינו ״כשמתו בעליה אין כפרה למתים.״ ולפי כל זה, הלא אם יש צד כפרה בקנס כמו קרבן חטאת אז י״ל שאין לקנוס אחר מיתה. ולכן צ״ל שכיון שמצינו לגבי בכור שיש לקנוס אחר מיתה, ממילא י״ל שאין צד כפרה בקנס. ועוד י״ל שאת״ל שאף התה״ד מודה שאין כל הטעם של קנס הוא לכפרה אלא שהעיקר הוא משום עונש וסייג ויש רק קצת טעם שהוא משום כפרה, עדיין י״ל דהוי ליה לפרש בגמרא שאף שיש קצת כפרה בקנס מ״מ עדיין יש לקנוס הבן אחר מיתת האב, וכיון שלא מצינו שום רמז לזה צ״ל שאין צד של כפרה כלל בקנס.

ד) **ועוד** י״ל שמצינו בכפרת עונות שיש ליתן ממון כדמי קרבן חטאת וכמ״ש התה״ד בפסקים וכתבים ס״ס. ״וגם לתת צדקה כל איש אשר חלל שיעור חטאת בדנקא ושיעורו מור״ם ז״ל שהוא יח׳ פשיטין.״ ולכן כיון שלא מצינו דבר כזה לגבי קנס צ״ל שאין טעם הקנס משום כפרה אלא משום עונש בלבד, ואף שאחר תשלום הקנס הוא יכול לחזור בתשובה, מ״מ אין הקנס מצד עצמו כפרה אלא הוא רק הכשר לכפרה כדביארתי לעיל.

ועיין במ״א בא״ח ס״תרצד. ס״ק ג. שהוא כתב בשם הג״מ דנשים חייבות במחצית השקל, וכתב הכה״ח שם באות כז. להסביר ״ונראה משום דכתיב בשקלים לכפר על נפשותיכם ועל כן נותנים גם בעד הנשים״ ע״ש. ולכן בשלמא בזה שיש כפרה כמ״ש בפסוק בפירוש ולכן י״ל שהבעל צריך ליתן בעד אשתו כמו שמצינו לגבי קרבן חטאת, אבל לגבי קנס לא מצינו שיש בזה כפרה ולכן אין לבעל ליתן ממונו בעד אשתו.

ה) **ועוד** י״ל בזה, שכל טעם התה״ד הוא משום שמצינו בירושלמי שיש לבעל ליתן ממונו כדי לקנות חטאת בעד אשתו, אבל ראיתי בר״ש בפ״יד. דנגעים מש״יב. בס״ק יב. שכתב, ״תניא בספרי זוטא והביא את קרבנה עליה, יכול אף בזמן שחללה שבת ת״ל קרבנה כשאמר את קרבנה לרבות קרבן נגעה וזיבתה, ומה ראית לרבות את אלו ולמעט את אלו, מרבה אני את אלו שהן באין לטהרה וממעט אני את אלו שאין באין אלא לכפרה.״ וכן ראיתי ברא״ש שם שכתב, ״ודוקא קרבן לידה וזיבה ונגעים אבל אם אכלה חלב וחללה שבת אינו מחויב להביא עליה.״ הרי לפי הספרי והר״ש והרא״ש אין חיוב על הבעל להביא קרבן חטאת בעד אשתו, ולכן ממילא אף את״ל שיש כפרה בקנס מ״מ אין לו לשלם קנס בעדה. (אלא שיש להקשות על הרא״ש ממה שהוא כתב בנדרים לה: ״הבעל חייב להביא קרבנות אשתו... וכן כל קרבנות שהיא חייבת כשהיא מחוסרת כפרה או אכלה חלב או אם חייבת אשם אבל לא אם נדרה קרבן דנא״. הרי כאן הוא כתב שאם אכלה חלב הבעל חייב להביא קרבן ודלא כמו שהוא כתב

בנגעים. ונראה שי"ל בזה כמו שמצינו בשם גדולים מע"א. על הרא"ש, "וכן אני אומר כי דרך זו דרך רבינו הרא"ש גם בפרישתו לזרעים וטהרות שהוא כותב דברי רבינו שמשון אף אי לא סבירא ליה, ובמקומו מגלה דעתו דעת עליון וקדוש.")

ולפי כל זה נראה ששפיר הוא מה שכתב התה"ד בסוף תשובתו "צ"ע אי הנדון דומה לראיה." ולכן עדיין יש להקשות על רמ"א קושית הט"ז, דהיינו איך פסק הרמ"א דין זה כדבר פשוט מאחר שהתה"ד הניח אותו בצ"ע, ואין להוציא ממון מהבעל על פי זה.

ו) **ולענ"ד** י"ל שאין כוונת הרמ"א לפסוק כהת"ד בזה. ויש לדייק כן ממה שהרמ"א כתב דין זה על דברי מרן שם בסע"ד. שכתב מרן, "היה עליה מלוה על פה ואח"כ נשאת אינה נגבית מהבעל דמלוה על פה אינו גובה מהלקוחות, אבל אם היה עליה מלוה בשטר גובה מנכסים שהכניסה לבעלה." ועל זה כתב הרמ"א, "קהל שעשו ביניהם תקנות בקנסות ועברה אשה על התקנה בעלה חייב לשלם." הרי נראה מזה שהבעל חייב לשלם כמו שמצינו לגבי מלוה בשטר, דהיינו רק מנכסים שהכניסה לבעלה, ודלא כמו שכתב התה"ד מממון הבעל עצמו. ולכן מצינו שהרמ"א אף שהוא הביא דין התה"ד, מ"מ הוא אינו פסק כמוהו, ומ"ש שהבעל חייב לשלם דהיינו מנכסים שלה. ואף שאין כאן שטר לגבי הקנס מ"מ כיון שאין דרך העולם לכתוב שטר בקנס אז לא בעינן שטר לזה, ואף בלי שטר הבעל חייב לשלם מנכסי אשתו, וכמו שמצינו ברמ"א שם בסע"ה בשם מהר"ם פדוואה, לגבי מס "ואין דרך לעשות בהן שטר לכן הוי כמלוה בשטר." ולכן על פי פירוש זה בדברי הרמ"א נסתלקה קושית הט"ז מעל הרמ"א.

ז) **ולכאורה** נראה שיש לבאר סברת הרמ"א על פי טעם אחר, והוא על פי מ"ש המרדכי בפ" החובל, לגבי המשנה "העבד והאשה פגיעתן רעה... והם שחבלו באחרים פטורין." וכתב המרדכי, "פסק ראב"ן כיון שהנשים רגילות לישא וליתן בזמן הזה הרי כאלו מינום בעלים שלוחים, ואם יש עדים חייב הבעל לשלם מפני תקנת השוק שישאו ויתנו עמהם ואם אין עדים נשבעת, והא דאמרינן פרק השולח אין אדם רוצה שתתבזה אשתו בב"ד ה"מ גבי נדר דצריכה לפרש הנדר בפני ב"ד, אבל הכא אפשר ע"י אפוטרופוס, ועוד תתבזה ותתבזה ולא תגזול משא"כ חובל שאין הבעל נהנה מזה." (עיין חדושי אנשי שם אות ה.) הרי מצינו שאם יש הנאה לבעל שפיר י"ל שהבעל יש לו לשלם בעד אשתו. ולכן נראה שיש סברה לומר שאם אנשי העיר תקנו הקנס לטובת העיר גם על הנשים, אז י"ל שיש הנאה לבעל לשלם אותו קנס כדי שהוא ואשתו יוכלו לישא וליתן ולדור בעיר זו בשלום ובנחת בלי קטטה עם אנשי העיר, ואין זה דומה להדין של חובל דהתם הנחבל הוא איש פרטי אבל כאן הקנס הוא מז' טובי העיר בעד כל העיר, וכיון שמוכרח להיות שלום בין האיש ואשתו ובין הרבים בעיר כדי שהוא יוכל לישא וליתן עמהם וכדי שהוא יוכל לדור בתוכם בנחת, ודאי י"ל שיש לו הנאה לשלם הקנס בעד אשתו. ולפי זה יש לקיים מ"ש הרמ"א אף בלי טעם התה"ד הנ"ל.

אלא נראה שזה אינו, שאנו לא קי"ל כהראב"ן בזה כמו שכתב המהרי"ק בס"קצב. שאחר שהוא הביא שאף הראבי"ה סבר כהראב"ן הוא כתב, "נראה ששאר הפוסקים לא ס"ל הך תקנת השוק, שהרי לא הזכירו אותה לא מיימוני ולא הסמ"ג וגם לא ספר חשן המשפט אשר הוא רגיל להביא כל הדעות וגם ראב"ן וראבי"ה במקומות הרבה והשמיט את זו משמע דלא ס"ל הכי." ועוד י"ל שאפשר שמה שכתב הראב"ן שיש תקנת השוק, הוא דוקא במה שנוגע במשא ומתן ממש כגון חשש גזל וכדומה, אבל לא שאר תקנות העיר. ולכן יותר נראה כמו שכתבתי לעיל שיש לבעל לשלם הקנס רק מנכסי אשתו.

שוב ראיתי ברמ"א בחו"מ ס"צו. ו. שהוא פסק כהמהרי"ק הנ"ל ודלא כהיש חולקין בזה, שהוא הראב"ן. ואף שמצינו בש"ך שם בס"ק ט. שהוא פסק כהראב"ן, מ"מ כיון שמצינו שדעת הרמ"א כהמהרי"ק שוב אין לפרש דעת הרמ"א באה"ע לפי דעת הראב"ן, וכמו שכתבתי.

ח) **ועוד** י"ל לבאר הרמ"א, שאף שהוא הביא דינו של התה"ד, מ"מ יש לו סברה אחרת לבאר למה הבעל צריך לשלם הקנס בעד אשתו, דהיינו שיכולים הבית דין באותה עיר לתקן כן אף שזה כנגד הדין (אף שאין הנאה לבעל בזה ודלא כלעיל לגבי שיטת הראב"ן). וכן פירש לנו בתשובת הרא"ש כלל נה. אות י. בד"ה כל המנהגים, שכתב שם "בענין ממון יש כח ביד בית דין לתקן תקנות בענין ממון לפי הזמן והצורך אפילו להעביר מדין תורה וליטול מזה וליתן לזה, כדתניא בפ"ק דבתרא ח: ורשאין בני העיר להתנות על השערים והמדות ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן. פי' להסיעו להעביר אדין מדברי תורה על קיצתן. ואמרינן ביבמות פט: אמר ר" יצחק מנין הפקר בית דין הפקר... לומר לך מה האבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין את העם כל מה שירצו, וכל זה בתקנה שבית דין מתקנים ומפקירים ממון זה

ונותנים אותו לזה.״ וכן הוא בריב״ש ס״שצט. ע״ש. וכן הוא במהר״ם אלשקר ס״מח. ע״ש. וכתב שם ״שמע מינה דבכל בית דין מיירי וכ״ש בצבור שיכולין להפקיע ממון ולגזור ולתקן תקנותיהם.״ הרי שלאו דוקא בית דין אלא אף אנשי הצבור יכולים לעשות כן. ועיין בכסא אליהו אה״ע ס״צג. אות ד.

ולפי זה י״ל שבכלל תקנת הקנס הוא להפקיר ממון הבעל וליתן אותו בעד אשתו כדי שהיא תוכל לשלם הקנס. וכל זה כדי שלא יהיה הפקרות בעיר אצל הנשים שמא הן אומרות שהן יכולות לעבור על התקנות ואין הקפדה בזה כיון שהן אינן צריכות לשלם, ולכן משום טובת העיר תקנו כך. אלא נראה לענ״ד שאף שדברים אלו נכונים מצד עצמם, מ״מ דחוק לומר שזו כוונת הרמ״א והוי ליה לפרש את זה ולא לסתום את דבריו. ועוד שאין לומר כלל בזה אלא הכל לפי כל תקנה ותקנה ולפי כל עיר ועיר. ולכן עדיין נראה כמו שכתבתי לעיל לבאר דברי הרמ״א.

ולכן למסקנה נראה שאין הבעל חייב לשלם הקנס בעד אשתו מממונו אלא רק מנכסי האשה אם לא שיש תקנה מפורשת על זה מהבית דין באותה עיר.

סימן קטז.

שאלה: האם יש ליישב קושית הט״ז על מרן לגבי המושיב אשתו חנונית האם הבעל יכול להשביעה רק עד שתתבע כתובתה או אף בכל זמן שירצה, ומאי דעת מרן והרמ״א בזה.

תשובה:א) **כתב** מרן בס״צז. א. ״המושיב אשתו חנונית או שמינה אפוטרופוס משביעה אפילו בטענת שמא של שתי כסף, אבל אם אינה נושאת ונותנת אלא שמתעסקת בצרכי הבית בפלכה ובעיסתה כדרך כל הנשים אינו יכול להשביעה בטענת שמא.״ ובסע״ב. כתב, ״המושיב אשתו חנונית או שמינה אפוטרופא אינו יכול להשביעה עד שתתבע כתובתה, וי״א שמשביעה כל זמן שירצה.״ וסברת הסתם היא סברת ר״ח ור״ת והרא״ש והרשב״א שפסקו כר״ש בכתובות פז:, וסברת הי״א היא סברת הרי״ף והרמב״ם שפסקו כסתם המשנה בכתובות פו:. ועל זה הקשה הט״ז שם בסוף ס״ק א. ״ולענין הלכה ברור הוא דיש לנו לפסוק כהרא״ש וטור שפסקו כר״ש והיינו כדיעה הראשונה שבסעיף ב. שכן כתבו התוספות שר״ת עשה מעשה כן, וכן משמע מלשון הש״ע שכן (נראה שצ״ל כתב) דעת הרא״ש תחילה בסתם ואח״כ כתב דעת הרמב״ם שהוא כהרי״ף בשם י״א, ומשום הכי יש לתמוה על מ״ש הש״ע בחו״מ ס״צג. א. דאשה הנושאת ונותנת וכו׳ משביעין אותה, והיינו כהרי״ף ורמב״ם ולא הביא שם דעת הרא״ש דבתובעת כתובה תליא מילתא והיא העיקר.״

ולענ״ד נראה שאין זו קושיא על מרן בלבד אלא אף על הטור, שכתב הטור בחו״מ ס״צג. ״אלו נשבעין בטענת שמא... ואשה הנושאת ונותנת בבית בחיי בעלה או שהושיבה בעלה חנונית.״ וכך הוא לשון מרן בש״ע שם בסע״א. ולכן יותר יש להקשות על טור קושית הט״ז, שהלא באה״ע הוא פסק כאביו הרא״ש וכאן בחו״מ הוא לא כתב שזה דוקא כשהיא תובעת כתובתה. אלא נראה שאין כאן קושיא כלל שכבר כתב הב״ח שם בחו״מ על דברי הטור, ״ומ״ש או שהושיבה בעלה חנונית, פירוש לדעת רב אלפס בפ״ הכותב אף בחיי הבעל משביעה כל זמן שירצה, אבל לר״ת ור״ח והסכים עמהם הרא״ש לשם דוקא כשבאה לגבות כשנתגרשה או נתאלמנה משביעה על כל מה שנתעסקה בבית בעודה תחתיו״. הרי שלדעת הב״ח אין כוונת הטור כאן להכריע מחלוקת זו בין הרי״ף והרמב״ם כנגד ר״ת והרא״ש, אלא הוא רק הביא דין זה בסתם וסומך על מה שהוא כבר כתב באה״ע להכריע מחלוקת זו כיון דהתם מקומו. ולכן פירש הב״ח שיכול להלום שתי שיטות אלו בדברי הטור בחו״מ. ולכן אין סתירה בין מ״ש הטור באה״ע למה שהוא כתב בחו״מ. ולפי זה ממילא י״ל שכן כוונת מרן ואין סתירה בדבריו ודלא כמ״ש הט״ז הנ״ל.

ב) **אלא** שעדיין יש להקשות על הרמ״א שם בחו״מ, שאחר שמרן הביא הדין של האשה והשותפים והאריסים והאפוטרופסים, כתב הרמ״א ״וכל אלו יכולין להשביע אימת שירצה ואינן צריכין להמתין עד שיחלוקו וישביעם לבסוף.״ הרי נראה שכיון שהרמ״א כתב ״כל אלו״, משמע שאף לגבי אשה יכולין להשביע כל זמן שירצה. וזה קשה שמזה נראה שהרמ״א פסק כסתם המשנה בכתובות פו: וכהרי״ף והרמב״ם, ואין זה דרכו לפסוק כנגד ר״ת והרא״ש, ועוד באה״ע נראה שהוא קיבל בשתיקה מ״ש מרן שם דהיינו שהעיקר כהסתם במרן שההלכה כר״ת והרא״ש. ויש להגדיל הקושיא על פי מ״ש הגר״א בחו״מ שם בס״ק ז. דהיינו שהמקור לדברי הרמ״א הוא ״בכתובות שם המושיב כו׳ הרי זה משביע כל זמן שירצה.״ הרי שהמשנה שם בכתובות איירי לגבי האשה ומשנה זו היא הסתם משנה, וכמשנה זו פסקו הרי״ף והרמב״ם, ולכן קשה לומר שהרמ״א פסק כמשנה זו, וגם קשה על הגר״א

שהביא משנה זו למקור לדברי הרמ"א ולא כתב שאנו קי"ל כר"ש בכתובות פז: וכר"ת והרא"ש. וכן נראה מהערוך השולחן בחו"מ שם באות ג. שכתב, "וכל אלו ביכולת להשביעם אימתי שירצו ואין צריכים להמתין עד שיחלוקו ולהשביעם לבסוף לב"ד, באשתו י"א שאין הבעל יכול להשביע עד תביעת כתובתה כמ"ש באה"ע ס"צז." הרי אף מזה נראה שלרמ"א שלא הביא י"א זה, אף לגבי האשה הבעל יכול להשביעה כל זמן שירצה, ודלא כר"ת והרא"ש והסתם של מרן באה"ע ס"צז. ולענ"ד הוי ליה להט"ז להקשות על הרמ"א ולא על מרן.

ולענ"ד נראה שיותר נכון לומר שהמקור להרמ"א הוא ברא"ש בריש פ" אלמנה ניזונת כמ"ש שם תלמידי הרמ"א שם בסגוריים. וראיתי שם שכתב הרא"ש באות ג. בשם רבינו מאיר, "כי צריך ליתן טעם מאי שנא למזוני דלא משביעינן לה משום דסופה עתידה לישבע על כתובתה ואע"פ דשמא לא תבוא לעולם לידי גיבוי כתובה, ובשאר דוכתי לא אמרינן הכי שהרי אפוטרופא ושותפין ואריסין הנשבעין שלא בטענה אי בעי משבעי אהדדי כל יומא ולא אמרינן ימתין עד לבסוף ואז ישבע על הכל, אלא נראה דהיינו טעמא גבי אשה דאי ידעה שעתידין להשביעה על מזונותיה בימי מיגר אלמנותיה שהיא יושבת לכבודו הויא לה קטטה מעיקרא בהדי בעלה ואין אדם דר עם נחש בכפיפה". הרי לפי זה הדין של אשה משונה מהדין של אפוטרופא ושותפין ואריסין, ולכן הכי י"ל בנד"ד שמ"ש הרמ"א "וכל אלו" לאו דוקא הוא אלא כל אלו מלבד האשה ששאני אשה שאין אדם דר עם נחש בכפיפה. ולכן לפי זה מצינו שאין קושיא על הרמ"א שאף הוא מודה לר"ת והרא"ש והסתם של מרן באה"ע, ואף בחו"מ הוא פסק כדברי הרא"ש הנ"ל, ואין אשה בכלל הדין של "אימת שירצה".

ולכן נראה שבין למרן ובין לרמ"א אנו קי"ל כר"ת והרא"ש שהבעל יכול להשביע את אשתו בנד"ד רק כשהיא תובעת כתובתה.

סימן קיז.

שאלה: האם יש להסביר קושית רעק"א על הבית שמואל בס"קי. ס"ק לח. לגבי הטעם שאשה צריכה לישבע על עיקר כתובתה כשהבעל אמר שהיא כתבה לי שובר ואבד שוברי. ואם יש ליישב קושיות הב"ש והבית מאיר על מרן שם לגבי מעיזה פניה כשהיא אמרה גרשתני, ותובעת כתובתה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"ק. י. "האשה שהוציאה שטר כתובה ואין עמה גט ואמרה לבעלה גרשתני ואבד גיטי תן לי כתובתי, והוא אומר לא גרשתיך, חייב ליתן לה עיקר כתובתה אבל אינו נותן לה התוספת עד שתביא ראיה שגירשה או שיצא גט עם כתובתה מתחת ידיה." ואחר כך כתב מרן בסעיף יא. "אמר לה הבעל כך היה גרשתי ונתתי לה כל הכתובה עיקר ותוספת וכתבה לי שובר ואבד שוברי, מתוך שיכול לומר לא גרשתי ולא נתחייב בתוספת נאמן ומשביעה בנקיטת חפץ ונותן לה את העיקר, ונשבע הוא שבועת היסת על התוספת." (וכל זה מהרמב"ם בהל" אישות פ"טז. הל"כו. כז.) הרי מצינו שבסע"י. היא אינה צריכה לישבע על עיקר כתובתה, ובסע"יא. היא צריכה לישבע. וכתב הב"ש שם בס"ק לח. לפרש החילוק בין סע"י. לסע"יא. שבסע"י. "נראה דאין עליה שבועה דקי"ל אשה האומרת גרשתני נאמנת משום דאינה מעיזה, והיינו דנאמנת בלא שבועה, מיהו הוא צריך לישבע היסת על תוספת כתובה, אבל בסעיף שאחר זה (יא.) דהבעל אומר גם כן דגירש אותה, אז י"ל דמעיזה כיון דהוא מסייעה משום הכי צריכה לישבע". ועל חילוק זה כתב רעק"א שם "אינו מובן הא בסיפא צריכא על טענת פרעון כמו בכל שטר ופשוט." ונראה שאין זה קושיא על הב"ש שאף הב"ש מודה לזה, אלא הוא בא בתחילה לומר החילוק בין סע"י לסע"יא. שבסע"י. היא אינה מעיזה ולכן היא אינה צריכה לישבע, אבל בסע"יא. היא מעיזה, ולכן כיון שהיא מעיזה ממילא היא צריכה לישבע על טענת פרעון כמו בכל שטר. ולכן לכאורה קושית הרעק"א על הב"ש אינה מובנת שנראה שאף הב"ש מודה לזה וכך היתה כוונתו. ולכן צריך לבאר סברת רעק"א בזה.

ב) **ולענ"ד** נראה שאנו לא קי"ל כפירוש הב"ש בזה מטעם אחר, שראיתי שם בב"ש שהקשה על פסק זה של מרן והרמב"ם וכתב, "נשמע מזה דלא אמרינן דאינה מעיזה אלא דוקא כשהוא מכחישה אע"ג דהיא התחילה לומר גרשתני, מיהו קשה בסיפא למה לא חיישינן שמא גירש בגט פסול כמ"ש בס"קנב., גם קשה כיון דאין לה חזקה דאינה מעיזה א"כ למה היא מגורשת מאי שנא מהא דאיתא בס"קמא. נו. כשהבעל והשליח אומרים לגרושין נתן הרי היא ספק מגורשת." והוא כיון למ"ש מרן בס"קנב. א. וז"ל "הבעל שאמר גרשתי את אשתי אינו נאמן וחוששין לדבריו ותהיה ספק מגורשת, ואפילו הודית לו שגירשה אינם נאמנים." והמקור לזה הוא ברמב"ם בהל" גירושין פ"יב. הל"ה. שכתב, "אמר הבעל גרשתי את אשתי אינו נאמן שמא יתכוין לקלקלה או בגט בטל גירשה והיא אינה יודעת או שמא היא תעיז פניה בו מפני שהוא מאמינה

והיא אינה יודעת כובד האיסור שלה, לפיכך אומרים לו אם אמת הדבר הרי אתם קיימים גרש אותה עתה בפנינו." הרי מזה נראה שאם הבעל ואשה אומרים שהוא כבר גרשה אין כאן גרושין משום חשש גט פסול. ולפי זה הקשה הב"ש שאם כן שאין כאן גירושין, אז איך אנו אמרינן בנדון כזה בס"ק. יא. הנ"ל שהיא יכולה לתבוע עיקר כתובתה, הלא היא אינה מגורשת, אלא צ"ל שבס"ק. יא. היא ודאי מגורשת וזה סותר הדין בס"קנב. א.

ולענ"ד נראה שיש לחלק, שאם האשה אומרת בתחילה גרשתני ורק אחר כך הבעל מודה לה אז עדיין אנו אמרינן בזה שהיא אינה מעיזה פניה, שהלא בתחילה היא אינה יודעת סברת בעלה, ורק אם הבעל אומר בתחילה שהיא מגורשת ואז היא אומרת שכן הוא, אז יש לה עזות פנים ואנו אמרינן שיש חשש קלקלה וגט פסול. ולפי זה שפיר הוא לשון הרמב"ם שהוא כתב בהל" גירושין הנ"ל "אמר הבעל גרשתי את אשתי" הרי הבעל מתחיל לומר כן, אבל בהל" אישות הנ"ל (והוא מרן בס"ק. הנ"ל) הוא כתב, "האשה שאמרה לבעלה..." הרי כאן האשה מתחילה. ולפי זה צ"ל שבין בסע"י ובין בסע"יא. אנו אמרינן שהאשה מעיזה פניה, ודלא כהב"ש.

ושוב ראיתי שכבר כתבו האחרונים בזה בס"יז. דהתם נסתפק החלקת מחוקק ס"ק ב. אם היא התחילה לומר גרשתני ואח"כ הבעל מסייע לה ואמר גרשתיך אם יש בזה מעיזה פניה. וכתב הב"ש שם בס"ק ב. דאינה נאמנת ואינה מגורשת שאין כאן עזות פנים, ומשום סברתו שם הוא כתב פירושו בס"ק. ס"ק לח. הנ"ל, אבל הבאר היטב שם הקשה עליו וכתב כמו שכתבתי לעיל שאם היא התחילה היא נאמנת שיש בזה מעיזה פניה. ואחת מראיותיו היא מדברי הרמב"ם הנ"ל בהל" אישות ומרן בס"ק. שהיא מגרושת, וכתב הבאר היטב "דמפורש שם בהדיא אם התחילה להעיז לומר גרשתני ואפילו הבעל אומר אח"כ גם כן גרשתיך דמגורשת ולא חיישינן לגט פסול כסברתי." וכן הוא בבית מאיר שם שהוא הסכים להבאר היטב ע"ש. ועיין בערוך השולחן שם בס"ק ה.

ולפי זה נסתלקה קושית הב"ש מעל מרן והרמב"ם. וגם יש להעיר שמ"ש הב"ש בס"קנב. בס"ק ג. על דברי הרמב"ם בהל" גירושין הנ"ל, וז"ל "אבל אם הוא אומר גרשתי אע"ג דהיא התחילה לומר גרשתני לא מהני כי יש לחוש שמא בגט פסול גירש", הוא רק לפי שיטתיה אבל לפי שיטת הבאר היטב והבית מאיר הנ"ל אם היא התחילה ודאי יש גירושין.

אלא שלפי זה עדיין יש לפרש הטעם שבס"ק. י. האשה אינה צריכה לישבע, ובסע"יא. היא צריכה לישבע, שאין לחלק בזה בין מעיזה פניה או לא כדעת הב"ש שכבר כתבתי שבשני דינים אלו יש מעיזה פניה. אלא נראה שלפי מה שפירשתי אתי שפיר דברי רעק"א הנ"ל, שבסע"י. הבעל אינו אומר שהוא כבר פרע העיקר כתובה ולכן היא אינה צריכה לישבע, אבל בסע"יא. הבעל אומר שהוא כבר פרע כתובתה ולכן שפיר י"ל שהיא צריכה לישבע. ולפי זה נראה לומר שכך כוונת רעק"א שם, דהיינו שהוא סבר כהבאר היטב והבית מאיר שאין לחלק כאן בין מעיזה פניה או לא, אלא העיקר טעם הוא דתלוי אם הבעל אמר שהוא כבר פרע כתובתה או לא.

ג) **ולפי** זה יש ליישב קושיא השניה של הב"ש על הרמב"ם ומרן הנ"ל, דהיינו מס"קמא. נו. שכתב שם, "היה גט יוצא מיד האשה והיא אומרת שליח זה נתנו לי לגירושין והשליח אומר כן נתתיו לה ולגירושין והבעל אומר לא נתתיו לו אלא לפקדון, השליח נאמן והיא מגורשת. ואם אבד הגט ואין עדים שראו אותו בידה אע"פ שהבעל אומר לגירושין נתתיו לה הרי זה ספק מגורשת שהרי הוחזקה אשת איש ואין כאן אלא עד אחד ובעל ואפילו אמרה האשה בפני נתנו לו לגירושין ונתנו השליח לי הואיל והבעל והשליח מסייע אותה אפשר שתעיז פניה ושמא לא נתגרשה." ולדעת הב"ש הסיפא נסתר מהאי דס"ק. יא. שבסיפא בס"קמא. יש לחוש שתעיז פניה כיון שהבעל מודה לה ואין כאן גירושין, אבל בס"ק. יא. אף שהבעל מודה לה מ"מ היא מגורשת. אלא לפי מה שביארתי אין קושיא, שבס"ק. יא. היא מתחילה לומר גרשתני, ולכן ודאי יש כאן עזות פניה ולכן היא נאמנת ויש גירושין, אבל בס"קמא. נו. בסיפא הבעל מתחיל לומר שהיא מגורשת, שכתב שם בתחילה "אע"פ שהבעל אומר לגירושין נתתיו" ורק אחר כך כתב, "ואפילו אמרה האשה בפני נתנו לו", ולכן כיון שהבעל התחיל לומר שהיא מגורשת שפיר י"ל שאפשר להיות שהיא תעיז פניה ויש ספק גירושין. ולכן אין מכאן קושיא על הרמב"ם ומרן.

ד) **ועתה** יש ליישב עוד קושיא על מרן שם בס"ק.י. הנ"ל, והיא מ"ש הבית מאיר שם "אמנם צ"ע על הש"ע הרי בס"קנד. ז. פסק ולא יתן לה הכתובה והוא על פי תשובת הרא"ש כלל מג. ס"יב. שכתב על דינא דרב המנונא דנהי דמהימנא לגבי נפשה להפקיע איסור א"א ע"י החזקה דאינה מעיזה, מ"מ אין לב"ד כח להוציא ממון כיון שעומד וצווח שלא גירשה, ולא דמי לאשה שאמרה מת בעלי דליכא דמכחישה, ודומה לזה הדין דס"קנד. הנ"ל,

ועיין ד"מ ריש ס"קנב., ולפי זה הם פסקים סותרים, ובס"יז. מביא הרמ"א דעת הרא"ש הנ"ל בהג"ה בשם הר"ן וצ"ע."

ויש לבאר את זה, מצינו שמרן כתב בס"קנד. ז. בשם הרא"ש "אם טוענת אין לו גבורת אנשים לבא עליה ושואלת גט והוא מכחישה י"א שהיא נאמנת... בד"א כשאינה תובעת כתובתה אבל אם תובעת כתובתה אינה נאמנת ואף להוציא אין כופין". הרי שאין להאמין אותה אם היא תובעת כתובתה. וכן מצינו לגבי הא דפסק מרן בס"ק. ז. "האשה שבאה לב"ד ואמרה מת בעלי התירוני לינשא ולא הזכירה שם כתובה בעולם מתירין אותה לינשא ומשביעין אותה ונותנים לה כתובה, ואם באה ואמרה מת בעלי תנו לי כתובתי אף לינשא אין מתירין אותה." הרי אף כאן אין להאמין אותה אם היא תובעת כתובתה. והרמב"ם בהל" אישות פ"טז. הל"לא. הסביר הטעם וכתב, "שעל עסקי הכתובה באה, והרי זה בחזקת שלא מת. ואין דעתה להנשא אלא ליטול כתובה מחיים בלבד." אמנם בנד"ד בס"ק. י. לגבי אמרה גרשתני, היא תובעת כתובתה ויש להאמין אותה, ועל פי זה הבעל צריך לשלם עיקר כתובתה. ולכאורה יותר נראה לומר שבס"ק. י. כשהיא אמרה לבעלה גרשתני צריך להאמין אותה כיון שיש כאן עזות פניה גדולה לומר שקר כזה בפני הבעל, משא"כ כשהיא אומרת מת בעלי שאין הבעל שם, ולכן אין להאמין אותה אם היא תובעת כתובתה. ולפי זה יש לדמות הדין של "אין לו גבורת אנשים" להדין של "גרשתני", שאף זה בפני הבעל, ויש עזות פניה לשקר, ולכן היא יכולה לתבוע כתובתה ודלא כפסק מרן בס"קנד. בשם הרא"ש. ואין קושיא כאן על הרמב"ם שהוא לא כתב לגבי גבורת אנשים שאין להוציא אם היא תובעת כתובתה (עיין לקמן שיטת הרמב"ם). ואין להקשות על הרא"ש מהדין של "גרשתני", כיון שהוא סבר שאם היא תובעת כתובתה שאין להאמינה וכמ"ש הרמ"א שם בס"ק. י. אלא הקושיא על מרן שפסק כהרמב"ם לגבי גרשתני שהיא יכולה לתבוע כתובתה, וכהרא"ש לגבי אין לו גבורת אנשים שאם היא תובעת כתובתה אין להאמינה.

ולענ"ד יש לתרץ בעד מרן, לפי מ"ש הרא"ש בסוף נדרים באות ח., וז"ל "ועוד נ"ל טעם טוב דהלכתא כרב המנונא דאפילו למשנה אחרונה היא תובעת שיגרשנה בעלה וחיישינן שמא נתנה עיניה באחר ותנשא לו אחר שיגרשנה בעלה, אבל ודאי חזקה שלא תאמר אשה לבעלה גירשתני להפקיע עצמה בטענת שקר מתחת בעלה להיותה באיסור אשת איש כל ימיה". הרי מצינו שהדין של אמרה גרשתני הוא יותר חמור שבזה אם היא אומרת שקר נמצא שהיא באיסור אשת איש כל ימיה לבעל הבא אחר בעל הראשון כיון שאין גט מבעל הראשון. ולכן מצינו שאם היא אומרת שאין לבעל גבורת אנשים והוא צריך להוציא את אשתו בגט, אז דין זה יותר קיל כיון שיש כאן גט ושוב אין איסור של אשת איש כל ימיה. ולכן שפיר י"ל שהיא אינה משקרת אם היא אומרת גרשתני בפני הבעל, אבל אפשר שהיא משקרת אף לפני הבעל לומר אין לו גבורת אנשים כיון שבזה הוא נותן לה גט ושוב אין איסור של אשת איש. ולכן סבר מרן שיש לפסוק כהרא"ש בזה, שאם היא תובעת כתובתה יש חשש של עזות פניה, וגם יש לפסוק כהרמב"ם לגבי אמרה גרשתני שאין בזה חשש של עזות פניה כיון שיש בזה החשש החמור של איסור אשת איש. ולכן אין סתירה בזה בדברי מרן. (וכן נראה במהר"ם אלשקר בס"פט. כמו שאבאר לקמן.)

ה) **ועוד** י"ל לתרץ הקושיא הנ"ל של הבית מאיר, ובתחילה יש לבאר דעת הרמב"ם לגבי הדין של אין לו גבורת אנשים. הוא כתב בהל" אישות פ"טו. "האשה שבאה לבית דין ואמרה בעלי אינו יכול לשמש כדרך כל הארץ שמוש שמוליד או שאינו יורה כחץ יעשו הדיינין פשרה ואומרים לה ראוי ליך שתנהגי עם בעליך עד שתשהי עשר שנים ולא תולידי ואח"כ תתבעי. ומגלגלין עמה בדבר זה ואין כופין אותה לישב ולא דנין אותה כדין המורדת אלא מאריכין בדבר זה עד שיעשו פשרה." ויש לדון במ"ש הרמב"ם "אינו יכול לשמש כדרך כל הארץ", אם זה הדין של אין לו גבורת אנשים או לא. ואם אמרינן שאינו יכול לשמש פירושו אין לו גבורת אנשים, אז יש חילוק בין זה לאינו יורה כחץ, שבאין לו גבורת אנשים האשה והבעל יודעים בזה, אבל לגבי אינו יורה כחץ רק האשה יודעת בזה ולא הבעל כמ"ש ביבמות סה. "היא קיימא לה ביורה כחץ הוא לא קים ליה ביורה כחץ". וראיתי ברב המגיד שם שכתב, "זהו דין משנה אחרונה שבפרק אחרון דנדרים (צ:) השמים ביני לבינך יעשו דרך בקשה, ולפי גמרתנו הוא בטוענת שאינו יורה כחץ כמ"ש כאן רבינו" ע"ש. נראה מזה שכיון שהרב המגיד לא כתב כלום על הפירוש של אינו יכול לשמש כדרך כל הארץ, משמע שהוא סבר שהכל ענין אחד, ואין כאן הענין של גבורת אנשים אלא הכל בסוג אחד שהוא יכול לשמש אבל לא כשאר בני אדם והוא דבר שאינו גלוי לו אלא רק לה ולכן אף זה כמו שאינו יורה כחץ, והוא רק דוגמא אחרת להכלל של היא קיימא לה, הוא לא קים ליה (עיין לקמן שביארתי שאין זה דעת הרב המגיד). וכן כתב הלחם משנה שם לפרש דעת הרמב"ם, "אינו יכול לשמש

כדרך כל הארץ. הך אינו יכול צ"ל דאיירי דטענה דאינו יכול ולא קים ליה וקים לה דומיא דיורה כחץ, ובהכי סליק שפיר התירוץ למעלה בעד רבינו דהיכא דבעיא לאפוקי נפשה מבעלה ולא קים ליה וקים לה דנאמנת דומיא דגירשתני דהא הכא בעיא לאפוקי נפשה מבעלה, אלא ודאי צ"ל לדעתו דקים לה ולא קים ליה, וכן ראיתי שכתב מוהר"י בן לב בפסקיו שלישים ס"קא." הרי שא"א לפרש שכאן איירי לגבי אין לו גבורת אנשים שבזה קים לה וגם קים ליה. ועיין עוד בזה בלחם משנה שם בפ"יד. הל"טז.

ו) **איברא** כתוב בירושלמי בנדרים שם, "שמים ביני לבינך, כמא דשמיא רחיקין מן ארעא כן תהא האי איתתא רחיקא מן ההוא גברא". ופירוש הר"ן בנדרים שם, "ואע"ג דאמרינן בהגדה שאמרה לו שרה אמנו לאברהם השמים ביני לבינך שנאמר ישפוט השם ביני ובינך, דלמא היינו שהוא מרוחק ממנה לגמרי כגון שרה שהיתה טוענת על אברהם שריחקה מחמת הגר, ובירושלמי נמי הכי משמע דאמרינן כמה דשמים רחיקתא מן ארעא כך ההיא אתתא רחיקתא מבעלה" ע"ש. הרי שהוא פירש הירושלמי שאין שום ביאה כלל בין הבעל ואשתו והם רחוקים זה מזה כהשמים מעל הארץ. וכבר כתב כן הרמב"ן ביבמות קיב. בד"ה הא, לפרש הירושלמי וז"ל, "משמע שאינו נזקק לה כלל". ואם אמרינן שהרמב"ם כיון לזה כשהוא כתב "שאינו יכול לשמש כדרך כל הארץ", אז שפיר י"ל שהוא איירי אף בבעל שאין לו גבורת אנשים, שודאי דבר זה ניכר לבעל וגם לאשתו, ודלא כהלחם משנה הנ"ל.

ונראה מרש"י ביבמות קיב. שהוא סבר כהירושלמי שהוא כתב, "השמים ביני לבינך, גלוי וידוע לפניו שאינך נזקק לי כדרך בני אדם, ואין איש עד להוכיח בין שנינו." והקשו התוספות שם "ולא נהירא דבשלהי דנדרים מפרש בגמרא בהדיא דהיינו שאינו יורה כחץ." ונראה שרש"י כתב פירושו לפי הירושלמי.

וראיתי בתשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן ס"קלט. שכתב כן לפרש הרמב"ם, וז"ל "אבל הרמב"ם ז"ל כתב בט"ו מהלכות אישות שבין בטענת יורה כחץ ובין בטענת אין יכול לשמש אינה נאמנת אלא בין כך ובין כך יעשו דרך בקשה. וקצת נראה כן מדברי הירושלמי שאפילו באומרת אין משמש עמה כלל קאמר דגרסינן התם תמן תנינן השמים ביני לבינך כמה דשמיא רחיקי על ארעא כן תהא ההיא אשה איתתא רחיקא מההוא גברא עכ"ל הירושלמי, ונראה שפירש לומר כגבוה שמים על הארץ כן רחוק הבעל ממנה לומר שאין משמש עמה כלל יעשו דרך בקשה." ע"ש. הרי שהרשב"א סבר שהרמב"ם אזיל כשיטת הירושלמי, ולכן אף באין לו גבורת אנשים צריך בקשה, ואין כופין את הבעל להוציא את אשתו. וכן הוא בתשובות הרשב"א בח"א ס"תרכח. שכתב בענין זה שהרמב"ם "מפרש כדברי הירושלמי".

וכן ראיתי ברב המגיד בפ"יד. הל"טז. שכתב, "השמים ביני לבינך יעשו דרך בקשה, ומפרש לה בירושלמי באומרת כמה דשמיא רחיקין מן ארעא כן תהא ההיא איתתא רחיקא מן ההוא גברא. ואע"פ שלפי גמרתנו פירוש המשנה הוא שאינו יורה כחץ כמו שיתבאר בפ"טו., למד רבינו מן הירושלמי שאף בטוענת שאינו נוהג עמה כדרך כל הארץ והוא מכחיש יעשו פשרה." הרי בפירוש שלדעת הרמב"ם שכן י"ל אף לגבי כשאין לבעל גבורת אנשים, דהיינו שאף דקים לה וקים ליה, ודלא כהלחם משנה הנ"ל, ודלא כמו שדקדקתי לעיל מהרב המגיד בפ"טו. הנ"ל.

וכן ראיתי במהר"ם אלשקר בס"פט. שכתב, "אבל הרמב"ם ז"ל אף על גב דמוקי למתני' בשאינו יורה כחץ מ"מ השוה את שתיהן דאם בשאינו יורה כחץ דקים לה בגויה פסק במשנה שניה דיעשו דרך בקשה כ"ש בשאינו יכול לשמש, ונראה דלדידיה אינה צריכה לפרש אלא כל שאמרה שאינו יכול לשמש יעשו דרך בקשה כמשנה שניה, ומוקי לה בתוך עשר שנים, וזהו שכתב בפ"טו. מהל" אישות ז"ל ואשה שבאה לב"ד ואמרה בעלי אינו יכול לשמש כדרך כל הארץ שמוש מוליד, כלומר שאין לו גבורת אנשים ומתחכך עמה כנשים המסוללות או שאינו יורה כחץ יעשו הדיינים פשרה." ע"ש.

וכן ראיתי בתשובת הרדב"ז אלף קפח. (קיח.) שכתב בד"ה והוי, "אבל מקצת הגאונים כתבו דאפילו לפי גמרא דידן השמים ביני לביניך היינו דמרחקא מיניה כדאמרינן בירושלמי ובהגדה (עיין הר"ן הנ"ל), וסברא זו כתבוה הרשב"א והריטב"א, וכתב הרשב"א בתשובה וכן הרמב"ן שזו היא דעת הרמב"ם ז"ל שכתב בפט"ו מהלכות אישות... ואעפ"י דמלתא דפשיטא היא דהכי סבר הרב ז"ל כתבתי זה להוציא מלב האומרים דחדא קאמר דהיינו שאינו יורה כחץ, ומהבל ימעט." הרי אף מהרדב"ז נראה שבכלל דברי הרמב"ם יש הדין של אין לו גבורת אנשים, ואפשר שהוא כתב כן לאפוקי מדעת הלחם משנה בשם המהריב"ל הנ"ל (או מהרלנ"ח, עיין לקמן).

ולפי זה יש לחקור בהבנת מרן בדעת הרמב"ם. מצינו שכתב הב"י בס"קנד. "תנן בסוף נדרים השמים בינו לבינה

יעשו דרך בקשה", ואמרינן דגמרא דהיינו שטוענת שאינו יורה כחץ, ובירושלמי משמע שטוענת שאינו משמש עמה לפי שאינו יכול או לפי שאינו רוצה, וע"ש בדברי התוספות והר"ן ובדברי התוספות בס"פ הבע"י ובתשובות הרשב"א ס"תרכח. ובדברי הרמב"ם וה"ה בפ"יד. דהל" אישות." הרי מזה משמע שכיון שהוא הביא הירושלמי ותשובות הרשב"א בס"תרכח. ומיד אחר כך הוא הביא הרמב"ם והרב המגיד בפ"יד. הנ"ל בלי חולק, פשוט שכן סבר מרן בדעת הרמב"ם. ועיין בסוף הב"י שם שהוא הביא התשובה שמיוחסת להרמב"ן ס"קלט. הנ"ל. הרי מכל אלו נראה שכן הבין מרן דעת הרמב"ם, דהיינו כמו שפירשו לנו הרשב"א והרב המגיד על פי הירושלמי.

ולפי כל הנ"ל יש לדון במ"ש מרן בש"ע בס"קנד. ז. הנ"ל שהוא פסק כתשובת הרא"ש, ש"אם טוענת אין לו גבורת אנשים ושואלת גט והוא מכחישה י"א שהיא נאמנת וכופין אותו להוציא מיד... בד"א כשאינה תובעת כתובתה אבל אם תובעת כתובתה אינה נאמנת ואף להוציא אין כופין." הרי שזה שלא כהרמב"ם שסבר שאין לבעל להוציא אשתו כלל אלא צריך בקשה. ונראה שסבר מרן בזה שכיון שפוסקים אחרים סברו כהרא"ש וראוי לפסוק כמוהו, מ"מ אין להוסיף על דבריו ולומר כמ"ש הרמב"ם לגבי הדין של גרשתני שאף בטוענת כתובתה נאמנת האשה, שזה אינו שכיון שכאן לגבי אין לו גבורת אנשים לדעת הרמב"ם אין להוציא אותה כלל (ואין זה דומה לאומרת גירשתני שיש בה עזות פניה טפי כדביארתי לעיל, ועיין לקמן עוד תירוצים), לכן בשלמא שיש לפסוק כהרא"ש כנגד הרמב"ם אבל אין מקום כאן כלל לסברת הרמב"ם לגבי אומרת גירשתני כיון שלהרמב"ם כאן לגבי אין לו גבורת אנשים אין כופין הבעל להוציא את אשתו כלל, ולכן נשאר לנו לפסוק כסברת הרא"ש שדוקא אם היא אינה תובעת כתובתה יש להאמין לה. הרי מצינו שלפי זה נסתלקה קושית הבית מאיר מעל מרן.

ז) **ויש** לבאר קצת סברת הרמב"ם, שיש להקשות עליו שאיך י"ל שהאשה אינה נאמנת כשהיא אומרת שאין לבעל גבורת אנשים וכדעת הירושלמי, שהלא הוא דבר ידוע לבעל ואין לה לשקר בזה, ולכן אם היא אומרת כן ודאי הוא שזה מפני שהיא אומרת האמת, ולכן היא נאמנת. וכן היא קושית הלחם משנה הנ"ל ומשום זה הוא כתב שבכל אופן הרמב"ם איירי רק בקים לה ולא קים ליה. וכל זה מפני הא דאמר רב המנונא בנדרים צא. "התם הוא דמשקרא דידעה דבעלה לא ידע בה, אבל גרשתני דידע בה מהימנא דחזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה."

וראיתי במהר"ם אלשקר הנ"ל שכתב, "אי נמי דאי לאו דגרשה ודאי לא הות מעיזה פניה כל כך בפני בעלה ולשבת כל ימיה באיסור אשת איש ובניה לעולם ממזרים, ולפ' נאמנת אפילו תובעת כתובה מה שאין כן בשמים ביני ובינך דלית ביה האי טעמא." הרי שזה כתירוץ הרא"ש הנ"ל.

וראיתי ברדב"ז הנ"ל שתירץ "אי נמי כולי עלמא מודו כרב המנונא אלא דמלתא דלא ידעי אלא אינהו וקודשא בריך הוא עבידא דמשקרא והיינו דנקט תנא השמים ביני לבינך כלומר בדבר דלא ידע בה אלא השמים ואינהו אבל לגבי גירושין דלא סגי דלא הוי באנפי סהדי ואוושא מלתא אי לאו דקושטא קאמרה לא סמכה דעתה כולי האי. ותו דלא חשידא כולי האי לאפקועי נפשה מתותי בעלה דלא גט כלל אבל הכא הא תבעה להתגרש." הרי שלפי התירוץ הראשון נראה שדוקא לגבי גט שיש בו שני עדים ופרסום היא אינה מעיזה פניה משא"כ אם אם היא אומרת אין לו גבורת אנשים שאין עדים. ותירוץ האחרון הוא סברת הרא"ש שכתבתי לעיל, וכמהר"ם אלשקר.

ויש עוד תירוץ אחר, והוא שאף אם האשה אומרת שהבעל אינו נזקק לה כלל או אין לו גבורת אנשים, מ"מ היא סוברת שהבעל יסבור לעצמו שהיא מדברת לגבי שהוא אינו יורה כחץ, ולכן עדיין י"ל בזה שהיא מעיזה את פניה. וכן הוא ברמב"ן ביבמות קיב. בד"ה הא, שכתב, "ויש לפרש דאפילו בטוענת אינו נזקק לי שאינו יכול, אינה נאמנת דסברה נהי דבביאה ידע, ביורה כחץ מי ידע, וסבר הוא דמשום שאינו יורה כחץ אני אומרת כן ואינו עזות לי דהוא סובר דילמא קושטא הוא, וכן לשון הגמרא נראה" ע"ש. הרי אף שהיא אומרת בלשון מפורש שהוא אינו זקוק לה כלל, מ"מ היא אינה נאמנת.

אמנם ראיתי ברשב"א בנדרים צא. שהסביר את זה בקצת אופן אחר, וז"ל בד"ה ויעשו, "הכי פירושו, דסברה דכיון דלא ידע ביורה כחץ בוטחת בלבה לשקר ולומר סתם השמים ביני לבינך דמימר אמרה כשאומרת כך יהא סבור הבעל שאינו יורה כחץ אני אומרת ואינו עזות לי דהוא סובר דלמא קושטא הוא, ואינו מחוור בעיני". נראה מזה שרק אם היא סותמת את דבריה לומר השמים ביני ובינך שאין להאמין אותה, אבל אם היא אומרת בפירוש שאין לו גבורת אנשים או שהוא אינו נזקק לי כלל, אז ודאי היא נאמנת שיש עזות פניה בזה לומר דבר שקר. ולפי פירוש זה ברמב"ם י"ל שאין מחלוקת בינו ובין הרא"ש שלכולם הוא צריך להוציא את אשתו, אף שעדיין יש מחלוקת ביניהם לגבי אם היא תובעת כתובתה בפירוש.

אלא נראה שהרשב"א בתשובתו המיוחסת להרמב"ן ס"קלט. אינו סובר כן שהוא כתב שם, "אבל הרמב"ם ז"ל כתב בפ"טו. מהל" אישות שבין בטענת יורה כחץ ובין בטענת אין יכול לשמש אינה נאמנת אלא בין כך ובין כך יעשו בקשה. וקצת נראה כן מדברי הירושלמי שאפילו באומרת שאין משמש עמה כלל קאמר". הרי נראה מזה שאף אם מה שהיא אומרת הוא דבר מפורש, דהיינו שאין משמש עמה כלל, עדיין היא אינה נאמנת, ודלא כמשמע בחידושיו הנ"ל. מ"מ נראה שהעיקר בזה שאף אם היא אומרת בפירוש שהבעל אינו נזקק לה כלל עדיין היא אינה נאמנת, וזה משום שאין שבקינן מה שפשוט להרמב"ן משום מה שיש ספק בדעת הרשב"א.

ח) **וראיתי** בזרע אברהם אה"ע ס"יא. שהוא כבר דן בקושיא זו של הבית מאיר הנ"ל על מרן, ונראה שספרו לא היה ביד הבית מאיר, ואחר שהזרע אברהם הביא דעת הרמב"ם לגבי אין לו גבורת אנשים ודברי הרשב"א והרדב"ז הנ"ל, ואחר שהוא האריך לבאר דעת הרא"ש, הוא תירץ כמו שביארתי לעיל, וז"ל בד"ה וראיתי בשיטת הרשב"א, "הרי לך דהרב העיטור סבר לה כדברי הרא"ש דלא מהימנא ליטול כתובתה אף אם לא תבעה כתובה, והרשב"א במיוחסת ס"קלט. כתב שמפשט הגמרא נראה שנאמנת וכדברי הגאון, אבל הרמב"ם כתב בפ"טו. מהל" אישות שבין בטענת אינו יורה כחץ ובין בטענת אינו יכול לשמש אינה נאמנת אלא בין כך ובין כך יעשו דרך בקשה וכתב שכן נראה מדברי הירושלמי שאפילו באומרת שאינו משמש עמה כלל אינה נאמנת וזה מורה כדעת הרמב"ם, וכיון שמרן ראה דבריהם נוטין לכך שאינה נאמנת וראה שגם הרשב"א הסכים לדבריו וכך הם דברי מוהרדב"ז ומהר"ם אלשקר ז"ל וכדכתבתי לעיל, פסק כדברי הרא"ש בדברים אלו כיון שהוא מכחישה כופין אותו להוציאה ולא יתן כתובה וכדעת רוב גדולי הפוסקים." נראה שכוונתו כדביארתי לעיל.

אלא שראיתי שם בזרע אברהם בס"יב. השגה על זה ממהר"י זיין, והוא כתב, "דודאי לא דחק עצמו מוהרלנ"ח (ס"לג.) בפירוש דברי הרמב"ם ז"ל דהכל דבר אחד דהיינו יורה כחץ כדי שלא יהיה הפך ההיא דנדרים דאסיק דבמידי דאיהו ידע מהימנא ויוציא ויתן מיד וכההיא דהאומרת לבעלה גרשתני. וכן הבין הטור את דבריו שהרי באומרת שאינו יורה כחץ כתב צריכה שיהיה אחר עשר שנים דחיישינן שמא עיניה נ"ב, אבל אם אמרה שאינו יכול לבא עליה כדרך כל הארץ ולקיים מצות עונה יוציא מיד דכיון שטוענת טענה שהבעל יודע אם הוא אמת אם לאו לא היתה מעיזה פניה בפניו אם אינו אמת אבל לא יתן כתובה כיון שהוא מכחישה, ולא הזכיר שהרמב"ם ז"ל מצריכה עשר שנים כההיא דאומרת שאינו יורה יחץ, א"כ מוכרח שמ"ש בעלי אינו יכול שמוש המוליד כולה חדא מלתא היא כמ"ש מהרלנ"ח ודלא כהרדב"ז או מידי אחרינא חולי דדמי ליה דאיהו לא קים ליה ביה, ולכן השוה דינו כדין אומרת שאינו יורה כחץ." ע"ש.

ולענ"ד אין כאן השגה שהטור לא הביא הרמב"ם כלל בס"קנד. כהמעיין שם יראה, ולכן אין ללמוד מדבריו כלל כדי לפרש דעת הרמב"ם. ולכן נראה שהעיקר בדעת הרמב"ם הוא כמו שפירשו הרשב"א והרב המגיד והרדב"ז ומהר"ם אלאשקר וכנראה מהב"י וכמ"ש הזרע אברהם.

ולפי כל הנ"ל נסתלקה קושית הבית מאיר מעל מרן בס"ק. הנ"ל.

סימן קיח.

שאלה: האם הבעל צריך לזון בת אשתו מאיש אחר אם הבת היא משרתת שלה.

תשובה: א) **כתב** הטור בס"קיד. "כל אלו דברים אינו חייב אלא בבת אשתו שילדה לו, אבל אם יש לה בת מאיש אחר אינו חייב לה כלום אלא מה שהתנה עמה." ולכן נראה שאם אין תנאי אין חיוב לבעל לזון בת אשתו שהיא מאיש אחר.

אלא שמצינו בטור חו"מ בסוף ס"רז. שכתב בשם תשובת הרא"ש, "ששאלוהו על ראובן שנתחייב לשמעון בשטר קנין גמור על נכסיו כל מה שיצטרך שמעון במאכל ובמשתה ובכסות עד יום פטירתו והכל לפי כבודו... ושואל מראובן שיתן לו שמש לשמשו ולקנות לו מה שצריך כי חייב עצמו הכל לפי כבודו ואין כבודו להיות בלי שמש... תשובה... אם היה רגיל שמעון שמלאכתו נעשית על ידי שליח לקנות לו צרכי אכילה ושתיה ולא היה הולך מעצמו לשוק לקנות, גם עתה צריך ראובן להמציא לו שליח להנהיגו לפי כבודו הראוי לו כאשר הורגל מימי קדם דאדעתא דהכי שעבד לו כל נכסיו." ולפי תשובה זו כתב הט"ז באה"ע ס"קיד. בס"ק א. "ומזה יש ללמוד דאם הבת היה משרתת של אמה חייב לתת לה גם כן מזונות כמ"ש הרא"ש, וזה אפילו לא פסק לבת אשתו מזונות אלא מצד תנאי ב"ד של אמה שחייב לתת לה אחר

מותו." וכן כתב הב"ש שם בס"ק א. ע"ש. ולפי זה נראה שהאיש צריך לזון בת אשתו מאיש אחר, אם הבת משרתת לאמה וכנראה מתשובת הרא"ש הנ"ל.

ב) **אלא** שראיתי בבית מאיר שם שהקשה על הט"ז והב"ש וכתב, "ותימה לו מה ענין זה לזה שם (בתשובת הרא"ש) באחר שחייב עצמו לפי כבודו וזה כבודו במשרת שיקנה לו צרכי אכילה ולא שיקנה בעצמו, משא"כ אשתו שחייבת במלאכת בעל כמבואר ס"פ. מה בכך שהבת היה לה למשרתת ומה"ת שיתחייב במזונות בתה כדי לשמשה, והיא גופה מחויבת לשמש בהכל, ואפילו להמבואר שם סע"ז. אם הכניסה לו וכו' וה"ה לדידן אם הכניסה ממון שראוי' לשכור משרתת שבוודאי חייב לשכור לה וכי משום הא מחויב ליקח למשרתת מי שהיא רוצה, בלי ספק הברירה בידו לשכור מי שלבו חפץ, וא"כ מאין יתחייב במזונות בת אשתו הא כמה אתמלאות יוכל ליתן אף למונעה מביתו ומכ"ש מלזונה על שולחנו." ע"ש כל דבריו.

ולענ"ד נראה שאין מזה קושיא על הט"ז והב"ש, שאין הבת באה לשרת את אמה כדי לעסוק במלאכת הבית ובמלאכת צמר כטויה ואריגה כדי לעזור לאמה לצאת ידי חובתה במה שהיא צריכה לעשות בשביל בעלה וכדהבין הבית מאיר, אלא היא באה לקנות מאכל מהשוק ובזה היא עוזרת לבעל לצאת ידי חובתו ליתן מזונות לאשתו. וכבר כתב הטור בס"ע. לגבי החיוב על הבעל לזון את אשתו, "ואם משפחתה ובית אביה מנהגם בגדולות יותר ממה שנוהג הבעל, אם כל בני משפחתה בין אותם שהן עשירים בין שאינם עשירים, מבקשים אותם הגדולות אז צריך להנהיגה כדרך שנוהגין בני משפחתה דקי"ל עולה עמו ואינה יורדת עמו." ולכן כך י"ל בנד"ד, שאם הדרך של אותה אשה לקנות המאכל ע"י בתה וזה כבודה אז יש חיוב על הבעל לזון בתה כדי שהבת יכולה לקנות המאכל שבזה היא עוזרת לבעל לצאת ידי חובתו לגבי מזונות אשתו, ולכן שפיר י"ל שזה דומה לתשובת הרא"ש הנ"ל.

ואל תשיבני שהחיוב על הבעל הוא רק לזון את אשתו ואין חיוב עליו לילך לשוק כדי לקנות המאכל אלא הוא יכול ליתן ממונו לאשתו והיא צריכה ללכת לשוק לקנות המאכל. נראה שזה אינו, שכבר מבואר החיוב על האשה במרן ס"פ. דהיינו מטחנת ואופה ומכבסת ומבשלת ומניקה את בנה ונותנת תבן לפני בהמתו, ורחיצת פניו ומזיגת הכוס וכיוצא באלו כמבואר שם, אבל לא מצינו חיוב עליה לצאת לשוק לקנות המאכל. ואדרבה מצינו שהוא דבר גנאי ללכת לשוק כמ"ש הרמב"ם בפ"יג. הל"יא. בהל" אישות, "אבל גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאה תמיד פעם בחוץ פעם ברחובות" ע"ש. ולכן נראה שהחיוב לקנות המאכל הוא על הבעל והוא כמו הכשר מצוה לזון את אשתו שנאמר "ושארה... לא יגרע."

ועוד יש לדקדק בלשון הרמב"ם בפ"יב. דהל" אישות הל"י. שהוא כתב, "כמה מזונות פוסקין לאשה... ושמן לאכילה ושמן להדלקת הנר". ולכאורה זה קשה, שבשלמא ששמן לאכילה הוא בכלל מזונות, אלא מה הענין של שמן לנר לגבי מזונות. אלא נראה שכיון שהיא צריכה לנר בלילה כדי לראות המאכל בשעת אכילה, אז אף זה בכלל מזונות והוא כמו הכשר מצוה, וזה בכלל מזונות לאשתו. ולפי זה כן י"ל לגבי קניית המאכל שאף זה הכשר למזונות אשתו, והחיוב הוא על הבעל. או י"ל שהטעם שהרמב"ם כולל שמן לנר בכלל מזונות הוא משום שבכלל מזונות הוא כל צרכי הבית שבאים ממאכל, ודלא ככסות שהם צרכי הבית שבאים מדברים שאינם מאכל ולכן כל כלי בית בכלל כסות כמ"ש הרמב"ם בהל" אישות פ"יג. הל"ג. ולפי זה עדיין י"ל שקניית המאכל היא בכלל הכשר מצוה והחיוב על הבעל.

ג) **ולכן** שפיר הוא מ"ש הט"ז לדמות הדין של מזונות אשה לתשובת הרא"ש הנ"ל בטור חו"מ, שבשניהם החיוב לקנות המאכל הוא על מי שיש חיוב לזון, דהיינו ראובן בנדון הרא"ש או הבעל בנדון הט"ז. ולכן נסתלקה קושית הבית מאיר הנ"ל, שאף שיש חיוב על האשה לעשות מלאכה בבית, מ"מ אין הבת באה בשביל זה אלא משום שדרכה לקנות המאכל בשוק בשביל אמה, ולכן ממילא שהיא עוזרת הבעל לקיים חיובו, וכיון שיש כלל בידינו עולה עמו ואינה יורדת עמו, ולכן כיון שכבר נוהגת אשה זו לקנות מאכל בשוק ע"י בתה, אז ממילא יש חיוב על הבעל למשוך במדה זו, וכדמצינו בתשובת הרא"ש הנ"ל. ולכן מה שהב"מ הביא הדין בס"פ. ז. "הכניסה לו שפחה אחת... אינה מטחנת ולא אופה ולא מכבסת ולא נותנת תבן לפני בהמתו." זה אינו שייך בנד"ד, דהתם איירי לגבי החיוב על האשה לעשות מלאכת הבית, ולכן יש רשות לבעל לבחור איזו שפחה שהוא רוצה, אבל בנדון הט"ז החיוב לקנות המאכל הוא על הבעל, ואם זה כבודה של אשתו לקנות ע"י בתה אז ממילא יש חיוב על הבעל להמשיך לעשות כן, ולכן ממילא הוא צריך לזון את הבת. ועוד י"ל שאף שהבת עוזרת לאמה בכל מלאכת הבית, מ"מ כיון שהיא עדיין הולכת לשוק לקנות המאכל אז ממילא היא מקיימת חיוב הבעל ויש לבעל לזון אותה אף שהיא עוזרת בשאר צרכי הבית גם כן.

ולפי זה יש לדון בזמנינו שאם האשה היתה לה קודם נשואין מכונית והיא נסעת בה לקנות המאכל בחנות וזו היא כבודה שלא ללכת ברגל, אז י"ל שיש חיוב על הבעל אחר הנשואין לקנות לה מכונית גם כן אם היא צריכה אחרת, וגם הוא צריך לשלם כל צרכי המכונית כמו הגז או לתקן המכונית במוסך וכדומה, שכל אלו דברים בכלל מזונות, ודין זה דומה לדין הבת.

ולכן למסקנה נראה שהעיקר כהט"ז והב"ש שיש חיוב על הבעל לזון הבת של אשתו שהיא מאיש אחר אם הבת משרתת את אמה.

סימן קיט.

שאלה: האם אמרינן שהגט בטל בשוטה לעתים שיש לו רפואה ע"י כדורים בכל פעם שהוא שוטה, שהסכים לגרש אשתו ע"י שליח בעת שהוא פקח, ונתינת גט הוי כשהוא חזר להיות שוטה קודם שהוא חזר עוד פעם לבריאתו ע"י הכדורים. ואם איש אחר נשא אשה זו אם צריך להוציאה. וישוב דברי מרן בזה מהשגת האחרונים.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"קכא. א. "צריך שיהיה בדעתו בשעה שמצוה לכתבו, לפיכך אם אחזו רוח רעה בשעה שמצוה לכתבו אין כותבין אותו אפילו לכשיבריא". ובסעיף ב. כתב, "היה בריא בשעה שצוה לכתבו ואח"כ אחזו החולי אין כותבים אותו בעודו בחליו, ואם כתבוהו ונתנוהו קודם שיבריא אם הוא חולי דסמיה בידן ה"ז פסול ואם לאו אינו גט." נראה מזה שבנד"ד הגט פסול מדרבנן, כיון שהוא היה בריא בשעה שהוא צוה לכתוב הגט וי"ל סמיה בידן בעת נתינת הגט.

והמקור לדעת מרן הוא מ"ש הרמב"ם בפ"ב. הל"טו. דגירושין ומ"ש מרן לפרש את דבריו. כתב הרמב"ם "אמר כשהוא בריא כתבו ותנו גט לאשתי ואח"כ נבעת, ממתינין עד שיבריא וכותבין ונותנין לה, ואין צריך לחזור ולהמלך בו אחר שהבריא. ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול." וכתב על זה מרן בכ"מ להקשות על הרמב"ם שכתב שהגט פסול, דהיינו מדרבנן, והלא בגמרא משמע שלר" יוחנן שאנו קי"ל כוותיה הגט בטל מן התורה ודלא כר"ל שסבר שמותר ליתן הגט כשהוא עדיין אינו בריא, וז"ל "יש לתמוה דבגמרא (גיטין ע:) משמע דבטל הוי דאמרינן דר"י מדמי ליה לשוטה וכל עניני שוטה לית בהו מששא, ואפשר דכיון דר"ל אמר כותבין ונותנין משום דמדמי ליה לישן לית לן לפלוגי בינייהו כולי האי דלר"י אם כתבו אינו כלום ולר"ל כותבין לכתחילה. ואכתי קשה דבגמרא אמרינן דטעמא דר"ל באחזו קורדיקוס משום דסמיה בידן, כלומר שרפואתו בידינו כדאיתא בגמרא ומשום הכי מדמה ליה לישן ולא לשוטה, משמע דהיכא דלאו סמיה בידן כגון שאר אחוזי רוח רעה זולת קורדיקוס מודה ר"ל דלשוטה מדמינן ליה, וכיון שכן אפילו לר"ל אם כתבו ונתנו קודם שיבריא אינו כלום, וא"כ ה"ל לרבינו לפרש דבדסמיה בידן הוא אבל היכא דלאו סמיה בידן בטל נמי הוי, ועוד דלא הזכיר רבינו קורדיקוס אלא מי שהיה רוח רעה מבעתת אותו ורוב המבועתים מרוח רעה לאו סמייהו בידן וצ"ע." וכן הוא בב"י בס"קכא. ע"ש. הרי שמרן בש"ע פסק כחילוקו בדעת הרמב"ם שאף לר"י שקי"ל כוותיה "אם כתבוהו ונתנוהו קודם שיבריא אם הוא חולי דסמיה בידן ה"ז פסול ואם לאו אינו גט."

ב) **אלא** שראיתי בב"ח שם שהביא קושית מרן ותירוצו וכתב, "אבל לפענ"ד אין כאן קושיא כלל דכיון דקי"ל כרבי יוחנן, ולרבי יוחנן לית ליה הך סברא דסמייה בידן דאפילו סמייה בידן פסול הוא כשכתבוהו ונתנוהו בחליו כיון דצריך לרפואה מחוסר מעשה הוא א"כ ה"ה כשאין סמייה בידן נמי הכי דיניה דאין סברא זו לא להקל ולא להחמיר, גם מה שתמה למה כתב פסול ולא כתב בטל לפענ"ד אין כאן קושיא דכיון דרבי יוחנן קאמר אין כותבין אלא לכשישתפה משמע הלשון דאין זה אסור אלא מדרבנן, דאם היה הגט בטל מדאורייתא הוי ליה לרבי יוחנן לומר אם כתב בחליו אינו כלום, מדלא אמר הכי אלמא דאינו אלא פסול מדרבנן. ועוד דכיון דאינו מפורש בדברי רבי יוחנן אם בטל הגט אם לאו אין לנו להקל מסברת לבנו. ולכך העיקר כדברי הרמב"ם ולא כמ"ש רבינו (הטור) דאם כתבוהו ונתנוהו בחליו אינו כלום, דמשמע דהגט בטל מן התורה ואין חוששין לו כדין שוטה כדפריך, וליתא דלא קאמר תלמודא אלא דר" יוחנן מדמה ליה לשוטה אבל לא שהוא חשוב שוטה ממש נ"ל, ועוד יש לפרש דהרמב"ם ס"ל דהכא כיון דבשעה שציוה לכתבו היתה דעתו צלולה אף ע"פ דאח"כ נשטתה ממש לא הוי אלא פסול כדמוכח ממאי דמקשה לרבי יוחנן משחט בו שנים ולא מקשה לריש לקיש וכמ"ש הרשב"א בחידושיו ע"ש." הרי שלדעת הב"ח בתירוץ בתרא בדעת הרמב"ם, אין חילוק בין שוטה ממש ובין קורדייקוס ובכולם הגט פסול רק מדרבנן כיון דבשעה שציוה לכתבו דעתו צלולה, ואין חילוק בזה בין סמיה בידן או לא שזה רק לדעת ר"ל ודלא לדעת ר"י, ודלא כדעת מרן בש"ע. ולכן בשעת צווי בתחילה בעינן פקח מן התורה, אבל אחר כך בשעת

כתיבה לא בעינן פקח מן התורה, והדין שוה לשוטה ומי שאחזו קורדייקוס, ולכן שפיר כתב הרמב"ם בהל"יד. שאם הוא אינו בריא בשעת צווי "לא אמר כלום", דהיינו מן התורה אין כאן גט, שכך פירושו וכמ"ש הב"י בריש ס"קמא. בד"ה צריך. ואחר כך בהל"טו. כתב שאם הוא בריא בשעת הצווי אלא שהוא אינו בריא רק בשעת כתיבה ונתינה הוא פסול, דהיינו רק מדרבנן. וכדעת הב"ח בתירוץ בתרא סברו החלקת מחוקק בס"ק ב. והב"ש בס"ק ג. שכתב "ויותר מסתבר דהרמב"ם ס"ל כשהיה בדעתו בעת שצוה לכתוב אף על גב שנשתטה בעת הכתיבה והנתינה מדאורייתא מגורשת אלא מדרבנן פסול, ולכן אפילו לר" יוחנן אינו אלא פסול מדרבנן ואפילו אין סמיה בידן, וכן כתב הב"ח והח"מ." ע"ש. וכן הוא בפר"ח שם בס"ק ב. ע"ש. וכן הוא בגר"א בס"ק ד. ע"ש. וכן הקשה על מרן הגט פשוט בס"קכא. ס"ק י. בד"ה ומה, שכתב, "דכפי דברי רמב"ם ז"ל בכל גוונא בין סמיה בידן בין לא סמיה בידן הוא פסול ולא בטל." וכן הוא בערוך השולחן שם באות ג. ע"ש.

ולענ"ד נראה שיש ליישב בעד מרן, שהלא לדעת האחרונים הנ"ל אף בשוטה שאין סמיה בידן הפסול בגט הוא רק מדרבנן. אלא שיש להקשות על דעתם ממשנה בגיטין כג. "הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחרש שוטה וקטן וסומא ועכו"ם, קיבל הקטן והגדיל חרש ונתפקח סומא ונתפתח שוטה ונשתפה עכו"ם ונתגייר פסול, אבל פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, פתוח ונסתמא וחזר ונתפתח, שפוי ונשטתה וחזר ונשתפה כשר, זה הכלל כל שתחילתו וסופו בדעת כשר." הרי שיש כאן שליחות כמו שיש שליחות בנד"ד, וכתב הרמב"ם דין זה בפ"ו הל"ח. וז"ל "היה השליח קטן כשנתן לו הגט וגדל כשהביאו, חרש ונתפקח, שוטה ונשתפה, עכו"ם ונתגייר, עבד ונשתחרר, הרי זה בטל." ע"ש. ויש לדקדק בלשונו שהוא שינה לשון המשנה שכתוב שם "פסול", והוא כתב "בטל'. הרי שיש ביטול מן התורה כאן לפי מ"ש הרמב"ם בפ"ב הל"ז. "ומה בין פסול לבטל, שכל מקום שנאמר בחיבור זה בגט שהוא בטל הוא בטל מן התורה, ובכל מקום שנאמר פסול הוא פסול מדברי סופרים." ולכן כשהרמב"ם הביא בסוף לשונו דברי המשנה, "הרי זה גט כשר מפני שתחלתו וסופו בדעת", הרי משמע שאף אם רק בסופו הוא אינו בדעת יש כאן ביטול מן התורה כמ"ש הרמב"ם בריש דבריו. ולפי זה יש לדון שמה לי אם השליח נעשה שוטה בסופו ויש ביטול הגט כיון שאין עוד שליחות מן התורה, ומה לי אם המשלח נעשה שוטה, הרי נראה שבשניהם יש ביטול השליחות מן התורה וממילא אין כאן גט כלל מן התורה.

ולפי זה נראה שלכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, שהלא בנד"ד הוא כתב לגבי קורדייקוס, "ואם כתבו ונתנו קודם שיבריא הרי זה פסול." הרי שכאן אם המשלח שוטה בעת נתינה ע"י השליח יש פסול רק מדרבנן. ולכן נראה שצריך לחלק כמ"ש מרן בכ"מ ובב"י, דהיינו שאין הדין של קורדייקוס דומה לדין של שאר שוטים, וזה מפני שיש קולא לגבי הדין של קורדייקוס, דהיינו שסמיה בידן כמ"ש ר"ל, ואף ר"י מודה לזה, ולכן בזה יש פסול מדרבנן, משא"כ כשאין סמיה בידן כדמצינו בשאר שוטים, שיש בטול מן התורה כמ"ש בפ"ו הל"ח הנ"ל, וכבר כתבתי שאין סברה לחלק בין אם המשלח נעשה שוטה ובין אם השליח נעשה שוטה. ולכן לפי זה מ"ש מרן לחלק בין סמיה בידן או לא, אתי שפיר, כן נראה לענ"ד ליישב דעתו.

ואף שמצינו שהטור וש"ע בס"קמא. לב. הביאו המשנה בגיטין כג. הנ"ל וכתבו "פסול", ולא "בטל", ודלא כהרמב"ם הנ"ל, מ"מ י"ל שהם נקטו כלשון המשנה בלבד והם לא דקדקו לשנות לשון המשנה, אבל הפירוש הוא שאף מן התורה הגט נתבטל וכמ"ש הרמב"ם ואין לעשות מחלוקת בזה ובפרט שלא כתבו האחרונים שיש מחלוקת בין הטור והרמב"ם בזה. (וכיוצא בזה מצינו בברכ"י בא"ח ס"שמ. אות א. לדעת המ"א, שאף שמרן שם כתב שתי שערות, אין זה לומר שאין איסור בשערה אחת, אלא כלשון המשנה נקט. ע"ש.)

ג) **ועוד** י"ל לגבי תירוץ הנ"ל, דהיינו מה שכתבתי שאין חילוק בין אם המשלח שוטה או אם השליח שוטה, שכן מצאתי סברה זו בפני יהושע בגיטין ע: שכתב, "אמר רשב"ל כותבין ונותנין גט לאלתר ור"י אמר אין כותבין אלא לכשישתפה. לכאורה נראה דטעמא דר"י דבעינן שיהא שפוי בשעת כתיבה, היינו משום שהסופר צריך לכתוב בשליחות הבעל דקי"ל שלוחו של אדם כמותו, וא"כ אם הבעל מטורף בשעת כתיבת הגט שאינו ראוי לכתוב בעצמו, ממילא השליח שהוא הסופר נמי אין יכול לכתוב דקי"ל דליכא מידי שאיהו לא מצי למיעבד ושלוחיה מצי עביד, והיינו נמי טעמא דרשב"ל בשוטה אלא דמדמה קורדייקוס לישן כיון דסמיא בידו" ע"ש. (ועיין בשיטת התוספות בגיטין כב: בד"ה והא, דלא בעינן שליחות בכתיבה.) וכן צ"ל לדעת הטור והשה"ג שסברו שודאי יש ביטול בגט מן התורה אם הכתיבה והנתינה הם בשעה שהבעל שוטה, ולענ"ד נראה שאף הרמב"ם מודה לזה כמו שנראה מפ"ו דהל" גיטין הנ"ל, ואין לחלק בין המשלח ובין השליח. (ועיין לקמן מה שכתבתי על דברי הקצות החושן בענין זה).

וראיתי במל"מ בהל" גירושין שם שכתב על הדין של קורדייקוס, "א"ה על מה שתמה מרן בכ"מ דבגמרא משמע דבטל נמי הוי, תירץ מרן זקני בספר גט פשוט ס"קכא. ס"ק י. דע"כ לא פסול אלא מדרבנן דאל"כ פסק שליחות הבעל וכיון שכן לכשישתפה אמאי א"צ לאימלוכי ביה יע"ש באורך. וצריך לעיין מה בין זה להמביא דתנן בס"פ המביא תניין כל שתחלתו וסופו בדעת כשר, והתם נמי כשנשתטה השליח נתבטל שליחותו ופסק כחו של בעל ואם נתנו לה בעודו שוטה אינו גט כלל, ואפ"ה לכשישתפה נותנו לה ואין צריך לחזור הבעל לחדש השליחות כמבואר וצ"ע." ולענ"ד נראה דבעינן שלא יהיה השליח שוטה רק כשהוא מעשה עיקרי בגט כגון כתיבת הגט וקבלת הגט מהבעל ומסירת הגט לאשה, ולכן בעינן שליח שהוא פקח בשעת קבלת הגט מן הבעל דהיינו מ"ש במשנה "תחילתו", וגם בשעת מסירה דהיינו מ"ש המשנה "וסופו" כמ"ש רש"י שם שזה מסירת הגט, אבל כשאין מעשה בגט כגון שהשליח הולך בדרך והגט מונח בכיסו אז אף אם השליח נעשה שוטה באותו זמן אין ביטול לשליחות שהליכה ממקום למקום אינה בגדר של מעשה עיקרי בגט. וכן ראיתי בב"י בס"קכא. בד"ה אע"פ, שכתב על דברי הרא"ש, "דלא בעינן שיהא שפוי אלא בשעת כתיבה ונתינה דוקא, אבל בין כתיבה לנתינה לית לן בה" ע"ש. ולכן שפיר כתוב במשנה שאם השליח שוטה באמצע עדיין השליחות והגט כשר. אמנם אם בשעת כתיבה או נתינה הבעל הוא שוטה אז ממילא יש ביטול לשליחות, אבל כיון שמצינו לגבי קורדייקוס שלר"י לא בעינן שהבעל צריך לחזור למנות השליח כשחוזר להיות בריא, צ"ל שזה מפני שאין ביטול לשליחות אף כשהבעל הוא בחוליו, וצ"ל שהטעם הוא שאין הוא בגדר של שוטה גמור כיון דסמיה בידן כמ"ש מרן, ולכן אין בזה ביטול השליחות מן התורה ורק כאן איסור דרבנן בעלמא בשעת חוליו. הרי שבזה יש ליישב קושית המגיה במל"מ על הגט פשוט, וגם זה מועיל לבאר דעת הרמב"ם ודעת מרן שחילקו בין אם סמיה בידן או לא אף לדעת רבי יוחנן. (ועיין בחכמת שלמה בס"קכא. תירוצו על קושית הרב המגיה במל"מ הנ"ל).

ד) **אלא** שעדיין יש להקשות על מרן בפירושו בדעת הרמב"ם, דהיינו שבשלמא מ"ש הרמב"ם בהל"טו. לגבי קורדייקוס שהיה בריא בשעת צווי אלא אחר כך היה חולה בשעת כתיבה ונתינה דהגט פסול רק מדרבנן כיון דסמיה בידן, אבל הלא בהלכה לפני זה סבר הרמב"ם שאם אחזו קורדייקוס בתחלת הצווי "לא אמר כלום", דהיינו שאף מדאורייתא אין כאן גט כמבואר בב"י בריש ס"קכא. וא"כ יש להקשות על מרן שהלא אף כאן י"ל סמיה בידן והגט פסול רק מדרבנן שאין זה דומה לשוטה שאין סמיה בידן. ולענ"ד אין כל זה קושיא על מרן, ויש לחלק לגבי שליחות בין בתחלת השליחות דבעינן כוונה ודעת מיושבת מן התורה כדי למנות שליח, ובין אחר כך ששוב אין לבטל השליחות מן התורה משום חסרון כוונה במשלח, אלא א"כ הוא בגדר של שוטה שיש בו טירוף הדעת. וכן הוא שהלא אף מי שישן אינו יכול למנות שליח כיון שאין לו כוונה באותו זמן והוא אינו יכול לדבר ולכוון משום שינתו, ואף אם אחר מנער אותו לצוות שליח והוא מדבר מתוך שינתו, מ"מ הוא אינו יודע כלל מה שהוא אומר. וכן הוא בפר"ח באות ב. בד"ה ומתוך, שכתב "דמי שהיה ישן ובתוך השינה צוה ואמר כתבו גט לאשתי, דמלתא דפשיטא שאין כאן צווי והגט בטל מן התורה". אלא אחר המינוי מה לי אם הוא ישן או לא, אין בזה שום ביטול לשליח דלא בעינן כוונה במשלח כל זמן השליחות. וכן נראה מדעת ר"ל בגיטין ע: שהוא מדמה מי שאחזו קורדייקוס לישן, וצ"ל שזה רק לגבי מי שהיה בריא בתחילה בשעה שהוא מינה השליח ורק אחר כך אחזו קורדייקוס, אבל אם בשעת מינוי אף אם הבעל ישן ונתנמנם והוא אינו יכול לכוין למינוי, אז אף מן התורה אין כאן שליחות. ורק אם הוא בריא ויכול לכוון בשעת המינוי יש כאן שליחות, ואחר כך אין לחוש לישן או אחזו קורדייקוס לר"ל שאין כאן ביטול שליחות מן התורה אלא בשוטה. ואף ר"י שם מודה לר"ל לישן אחר המינוי, לכן י"ל שאף לר"י אם המשלח ישן או מתנמנם בשעת המינוי אין כאן כוונה ואין כאן שליחות. ולכן מצינו שאם אין כוונה בשעת המינוי אז לכ"ע אין כאן שליחות כלל מן התורה וה"ה לגבי קורדייקוס, אבל אחר כך בשעת כתיבה ונתינה אין ביטול בשליחות לישן, ואף לר"י עדיין יש שליחות מן התורה לקורדייקוס, ורק בשוטה יש ביטול לשליחות מן התורה כיון שהכתיבה והנתינה הן בכלל מעשה עיקרי בגט. ולכן שפיר סבר מרן שיש ביטול לגט מן התורה אם אחזו קורדייקוס בתחלת הצווי אבל הגט פסול רק מדרבנן אם אחזו אחר כך.

ה) **וראיתי** בפר"ח בס"קכא. ב. שסבר שמרן בב"י סותר את עצמו, וכתב הפר"ח "ומהתימה גדולה שיש לי עליו הוא שלא די שדבריו סותרין לדברי הראשונים ז"ל אלא שהם סותרים לדברי עצמו, שכתב בסמוך וז"ל וליכא למימר דהא דלא ביטל אחיזת קורדייקוס את דבריו הראשונים היינו דוקא היכא דסמיה בידן דומיא דקורדייקוס, אבל היכא דלאו סמיה בידן בטל, דהא ר"י דקי"ל כוותיה לא מפליג בהכי כיון דמחוסר מעשה

לשוטה מדמינן ליה עכ"ל הב"י, הרי לך בהדיא שסובר הרב ז"ל הפך מ"ש כאן בש"ע דלר"י ליכא לפלוגי בין סמיה בידן ללא סמיה בידן." ע"ש. וכן הוא בט"ז שם בס"ק ד. ע"ש. ולענ"ד אין להקשות על מרן בזה, שמ"ש בד"ה לפיכך שלר"י אין לחלק בין סמיה בידן או לא, זה רק לבאר דעת התוספות כמבואר בדבריו שם, אבל אה"נ שלדעת הרמב"ם שפסק מרן כמותו ודאי יש לחלק בין סמיה בידן או לא אף לר"י.

וראיתי בחזון איש אה"ע ס"פו. אות ד. שדן בכל זה, והוא תימה על מ"ש האחרונים הנ"ל שגם בשוטה יש פסול רק מדרבנן אם נתנו הגט קודם שיבריא, והוא הביא ראיה לזה מירושלמי ע"ש. ולענ"ד כן הוא לגבי שוטה, אבל עדיין י"ל שהדין של קורדייקוס שאני והפסול הוא רק מדרבנן כמ"ש מרן. ולכן מ"ש החז"א שם באות ה. "ולהאמור נראה דאין לעשות שום סניף מהא דכתב הר"מ הגט פסול, שהוא מדרבנן, דאין לבנות יסוד על תיבה אחת ואולי הוא טעות סופר והגי' הגט בטל" ע"ש. ולענ"ד נראה שכיון שכל האחרונים הביאו לשון הרמב"ם בלי פקפוק וגם מרן בב"י והכ"מ לא כתבו שיש כאן טעות סופר, ודאי הוא נכון לקבל לשון זה של הגט פסול, ואין לנו לשנות דברי הרמב"ם כדי להלום דבריו בדברינו בלי ראיה שיש גירסא אחרת, אלא אדרבה חיוב עלינו לשנות דברינו כדי לפרש דברי הרמב"ם כדבריו. ושוב ראיתי בחז"א אות ח. שאף הוא כתב שאפשר לקיים דברי הב"י ע"ש.

ו) **ולענ"ד** לולא דמסתפינא מדעת מרן נראה שיש לפרש דברי הרמב"ם באופן אחר, דהיינו שאה"נ שלגבי קורדייקוס הגט פסול רק מדרבנן כשהוא אינו בריא, ואף לר"י, ואין לדמות זה לשוטה שיש ביטול לגט מדאורייתא, אבל נראה שסבר הרמב"ם שאין הטעם משום סמיה בידן שחילוק זה הוא רק לר"ל כמבואר בגמרא שם, אלא שיש חילוק אחר דהיינו שבשוטה יש טירוף לדעת לגמרי ויש ביטול לגט מן התורה, אבל הקורדייקוס הוא קיל טפי שאין בו טירוף הדעת ממש אלא שאין לו נחת רוח והוא אינו יכול לכוין היטב משום טרדתו שבאה ע"י חוליו, ולכן בזה יש איסור דרבנן. וכן יש לפרש דברי הרמב"ם שלגבי קורדייקוס הוא כתב, "שאין דעתו נכונה ומיושבת", דהיינו שאה"נ שהוא בן דעת אלא שאין דעתו מיושבת משום חוליו. ויש לדמות זה למ"ש הרמב"ם לגבי חתן שפטור מק"ש בהל" ק"ש פ"ד הל"א, "לפי שאין דעתו פנויה", דהיינו שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו כדמצינו לגבי קורדייקוס ולכן הוא לא יכול לכוין בק"ש, אבל אין שום מקום לומר שהחתן הוא כשוטה, שלשוטה יש פירוש אחר, דהיינו שיש בו טירוף הדעת לגמרי. וכן נראה מלשון הרמב"ם בהל" עדות פ"ט. הל"ט. שכתב לגבי שוטה "כל מי שנטרפה דעתו ונמצאת דעתו משובשת תמיד בדבר מן הדברים" ע"ש. הרי לגבי שוטה בעינן טירוף הדעת, משא"כ בקורדייקוס שאין בו טירוף הדעת אלא ש"אין דעתו נכונה ומיושבת". ולפי זה נראה שאף הקורדייקוס חייב במצות מן התורה ודלא כשוטה, שאין בקורדייקוס טירוף הדעת. וכן מצינו שכתב הרמב"ם בפ"ד דהל" תפלה הל"טו. לגבי כוונת התפילה, "מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו". הרי אין איש זה בגדר של שוטה כלל, אלא שהוא טרוד ודעתו משובשת, ולכן אף לגבי קורדייקוס י"ל הכא שמ"ש הרמב"ם "שאין דעתו נכונה ומיושבת", אין פירושו שיש בו טירוף הדעת כשוטה אלא שהוא כבן דעת שיש לו טרדה ואין דעתו מיושבת. ולכן רב המרחק בין שוטה ובין קורדייקוס, וכן מצינו בירושלמי בגיטין פ"ז הל"א. שבתחילה כתוב שם מה הוא שוטה ואחר כך כתוב, "קורדייקוס אין בו אחד מכל אלו". הרי שאין קורדייקוס כמו שוטה אלא הוא קיל טפי.

ולכן שפיר כתב הרמב"ם שהגט פסול רק מדרבנן לגבי קורדייקוס שעדיין אין בו טירוף הדעת, משא"כ לגבי שוטה שהגט נתבטל מן התורה כיון שהוא אינו בר דעת כלל. ולפי זה אין להקשות על הרמב"ם כמו שהקשה הב"י שם דהיינו, "וא"כ הרמב"ם ה"ל לפרושי דדוקא בדסמייה בידן הוא דפסול אבל לאו סמייה בידן בטל נמי הוי, ועוד שלא הזכיר הרמב"ם קורדייקוס אלא מי שהיה רוח רעה מבעתת אותו ורוב המבעותים מרוח רעה לאו סמייהו בידן." ולפי מה שפירשתי אתי שפיר, שאה"נ לדעת הרמב"ם אין חילוק בין סמיה בידן או לא, וגם טוב הוא מה שהרמב"ם לא הזכיר קורדייקוס שאין זה העיקר אלא העיקר הוא שחולי זה בגדר של "אין דעתו נכונה ומיושבת" לאפוקי טירוף הדעת של שוטה, ולכן בכל חולי בגדר זה הדין כן ולאו דוקא קורדייקוס, ולכן אין לדמות קורדייקוס וכיוצא בו לשוטה שיש בו טירוף הדעת והגט נתבטל. שוב ראיתי בחז"א הנ"ל באות ח. שכתב קצת כעין זה לחלק בין קורדייקוס ובין שוטה, ושאין העיקר אם סמיה בידן או לא, ובתוך לשונו הוא כתב לגבי קורדייקוס, "ענין מבעתו רוח אינו כבלבול הדעת של שוטה" ע"ש פירושו. ולכן מצינו שדברי הרמב"ם נכונים בלי פקפוק. כן נראה לענ"ד, אבל לדינא אין לזוז מדעת מרן שהכל תלוי בסמיה בידן או לא.

ז) **לפי** כל זה יש לדון על מ"ש הקצות החשן בחו"מ ס"קפח. ס"ק ב. "וראוי לספק היכא דהיה פקח בשעה

שעשאו שליח וקודם שגמר השליח שליחותו נשתטה המשלח, אי אזלינן בתר מעיקרא ובשעה שעשאו שליח פקח היה ועומד במקום המשלח, או אזלינן בתר בסוף והרי בשעת גמר השליחות נשתטה המשלח ובטלה שליחות. אמנם מצאנו שנחלקו בזה קמאי, דלדעת הרמב"ם בפ"ב (דגירושין) אם היה בריא בשעת מינוי שליחות ואח"כ אחזו חולי שטות דאם נתנו השליח ה"ל גט מן התורה ואינו פסול אלא מדרבנן שלא יאמרו שוטה בר גירושין, ולדעת הטור באה"ע ס"קכא. כה"ג הגט פסול מן התורה. ועיין בפר"ח הל" גיטין שהעלה כדעת הרמב"ם" ע"ש כל דבריו. ולענ"ד יש לדון בדבריו שהוא סמך בכל כחו על שיטת הפר"ח ושאר אחרונים שאין חילוק בין שוטה למי שאחזו קורדייקוס, ופלא שהוא לא הזכיר כלל אף בדרך אגב שמרן יש לו שיטה אחרת בזה, ולדעת מרן אף הרמב"ם מודה להטור שיש ביטול בשליחות מן התורה אם אין סמיה בידן, ואפשר לומר שהקצות החושן סמך להמעיין בפר"ח להבין שדעת מרן שאני. וכשאני לעצמי לפי מה שפירשתי לעיל אף להרמב"ם יש ביטול השליחות מן התורה לגבי שוטה בין סמיה בידן או לא, והוא מודה להטור בזה, אלא שהדין של קורדייקוס שאני כיון שהוא אינו שוטה ממש ואין בו טירוף הדעת והוא חייב במצות מן התורה, אלא שהגט פסול רק מדרבנן כיון שאין דעתו נכונה ומיושבת, והוא כמו חתן בק"ש או מי שאינו יכול לכוון בתפלה משום טרדה.

מ"מ נראה בנד"ד י"ל שהגט פסול מדרבנן, שאף שלדעת הטור והריא"ז אף בקורדייקוס הגט נתבטל מן התורה, מ"מ הלא בנד"ד י"ל סמיה בידן ולדעת מרן הגט פסול מדרבנן ולכן אם בדיעבד איש אחר נשא אשה זו י"ל נישאת לא תצא (כמ"ש בהל" גירושין פ"י הל"ב), ואף לשאר האחרונים שחלקו על מרן מ"מ הם סברו שהעיקר כדעת הרמב"ם ואף לגבי שוטה הגט פסול רק מדרבנן, ואף שהפר"ח כתב שיש לחוש לדעת הטור והאשה ספק מגורשת ולכן אם נישאת תצא (כמ"ש הרמב"ם בהל" גירושין פ"י הל"ג), וכן כתב הגט פשוט בס"קכא. ס"ק י. בד"ה ולענ"ד, מ"מ נראה שהם כתבו כן משום שהם דחו דעת מרן לגמרי, אבל לענ"ד אין כאן דיחוי, ושפיר י"ל שהפסול מדרבנן ואם נישאת לא תצא.

סימן קכ.

שאלה: האם בזה"ז צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כיון שבזה"ז כל המקומות קרבו זה לזה ע"י מטוס או רכבת וכדו', ועדים מצויים עוברים ושבים ממקום למקום ובקל יוכל להתקיים. והוא יישוב למ"ש בספר **שאלו לברוך** בענין זה.

תשובה: א) **כעת** יצא לאור הספר שאלו לברוך, ונשאלתי לבאר דעתו באה"ע ס"קנב. וז"ל שם, "שאלה: על ענין גט הבא ממקום אחר ולא אמר השליח בפני נכתב ובפני נחתם, והר"ב יש"ץ חייב אותם לכתוב גט אחר ויאמר השליח בפני נחתם. תשובה: כשאני לעצמי נראה לי אחרי רואי מ"ש בס"קמא. וקמב. דבדיעבד מהני, שהרי הטעם שלא הצריכו בארץ ישראל לומר בפני נכתב ובפני נחתם הוא משום שאם יבוא הבעל ויערער לומר גט זה מזויף תוכל היא לקיימו כי מצויים עדים מא"י לא"י. וא"כ בנד"ד נמי דינא הכי בזה"ז שכל מקומות קרבו זה לזה ע"י ספינות הקיטור, ועדים מצויים עוברים ושבים ממקום למקום, ובקל יכול להתקיים." וכתוב שם ע"י רה"ג בנו בתוספת ברכה באות ב. "זהו דין התלמוד, אבל האידנא ארץ ישראל כחו"ל, כן פסק הרמב"ן בגיטין ה. וכן פסק מרן ס"קמב. א. ועיין בזה להגאון מכתב מאליהו ס"כט. וא"א זלה"ה לא נחית לזה." וגם כתוב בריש הספר בהערה מהראש"ל ר" שלמה משה עמאר, "ולעצם דברי הרה"ג מעו"ם הדה"מ חסידא קדישא הרב המחבר זללה"ה שכתב לדמות חו"ל בזה"ז לא"י, ואין השליח צ"ל בפ"נ ובפ"נ, כבר עמד הרה"ג בנו נר"ו בתוספת ברכה שם (אות ב.) והעיר דבריש ס"קמב. נפסק דאפילו בא"י כיום מצריכים שהשליח יאמר בפ"נ ובפ"נ." ע"ש.

ונשאלתי לבאר איך המחבר לא חש למ"ש מרן שבזה"ז אפילו א"י כחו"ל בענין זה. ולענ"ד אין כאן קושיא כלל, דהטעם דבענין שיאמר בפ"נ ובפ"נ, הוא מפני מ"ש בגיטין ב: "רבא אמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו". ופירש"י "אין שיירות מצויות משם לכאן שאם יבא הבעל ויערער לומר לא כתבתיו שיהו עדים מצויין להכיר חתימת העדים והאמינוהו לשליח". וכתב הר"ן שם בד"ה וסוגין, "אבל ממדינה למדינה צריך, ובא"י אפילו ממדינה למדינה לא צריך דכיון דאיכא בתי דינין דקביעי משכח שכיחי שיירתא... ומיהו כתב הרמב"ן ז"ל דהאידנא א"י כחו"ל לגיטין דהא ליכא בתי דינין דקביעי, ומסתברא נמי דבכל דוכתי הכל לפי מה שהוא ענין" ע"ש. הרי כל הטעם שבזה"ז א"י כחו"ל הוא מפני שאין בתי דינין דקביעי, וממילא אין שיירות מצויות לקיים הגט. לפי זה פסק מרן שבזמן הזה אף א"י כחו"ל. אמנם אף שכן הוא, מ"מ בא השאלו לברוך לומר שכל זה בזמן מרן, אבל בזמנינו שמצינו ספינות הקיטור וכדו' והם עדיפי משיירות, אף

מרן מודה שי"ל שבא"י א"צ לומר בפ"נ ובפ"נ מפני שהוא דבר קל לקיים הגט. ולכן אין זה כנגד פסק של מרן כלל, שמרן איירי רק בזמנו. ואל תאמר בזה לא פלוג ועדיין בזמנינו צ"ל בפ"נ ובפ"נ בא"י, שכבר כתב הר"ן הנ"ל, "הכל לפי מה שהוא ענין", דהיינו שאין בזה תקנה שא"א לשנות, אלא הכל הוא לפי הענין באותו מקום ובאותו זמן. ולכן ממילא שאם כן י"ל בא"י, שה"ה שי"ל הכי בחו"ל כיון שאף בחו"ל הוא דבר קל לקיים הגט מפני שיש ספינות הקיטור וכדו' בכל מקום.

ב) **אלא** שעדיין יש להקשות על זה, שמלבד טעם זה דלא שכיחי השיירות, עדיין יש טעם אחר דאמרינן שא"י כחו"ל, דהיינו מ"ש רבא בגיטין ו. "ורבא מצריך באותה שכונה, והא רבא הוא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו, שאני בני מחוזא דניידי". ופירש"י, "דניידי. אינן משתהין בבתיהן שטרודין בסחורה ואין מכירין חתימות שביניהם." וכתבו התוספות שם, "מכאן פסק רבינו תם דהשתא בזמן הזה צ"ל בכל מקום בפני נכתב אע"ג דקי"ל כרבא דאמר לפי שאין עדים מצויין לקיימו ולא משום לשמה, מכל מקום צריך דהשתא בכל מקומות ניידי כבני מחוזא." וכן הוא בר"ן הנ"ל בסוף דבריו שכתב, "ואמרינן נמי דרבא מצריך במחוזא אפילו באותה שכונה משום דשאני בני מחוזא דניידי, אלמא הכל לפי מה שהוא ענין, ומכאן פסק ר"ת ז"ל דבזמן הזה צריך לומר בכל מקום בפני נכתב ובפני נחתם". ע"ש. הרי לפי זה אין מועיל כלל ספינות הקיטור וכדומה שאף אם הוא קל להגיע לאותו מקום, מ"מ עדיין העדים אינם מכירים החתימות ביניהם כמ"ש רש"י הנ"ל.

אמנם אין זה קושיא, שכל זה לפי שיטת רבינו תם, אבל לדעת הרמב"ם באותו מקום שפיר י"ל שהעדים מכירים החתימות, וכן הוא ברב המגיד בהל' גירושין פ"ז הל"ה. שאחר שהוא הביא שיטת ר"ת הנ"ל הוא כתב, "ואין כן דעת רבינו, אלא דוקא ממקום למקום, אבל באותו מקום לאו כולי עלמא כבני מחוזא וימצא עדים לקיימו." וכן הוא בב"י בס"קמב. ע"ש. ולפי זה י"ל שמרן בש"ע סבר כהרמב"ם ודלא כר"ת, ולכן אם אנו אמרינן שבזה"ז יש ספינות הקיטור והוא דבר קל להגיע לאותו מקום של כתיבת וחתימת הגט, בין בא"י ובין בחו"ל, אז שפיר י"ל שאותו מקום לאו כבני מחוזא וימצא עדים לקיימו כמ"ש הרב המגיד הנ"ל. וכן יש לדייק בלשון של מרן בש"ע שהוא סבר כהרמב"ם ודלא כר"ת, שבסעיף א. הוא כתב, "ומפני מה הצריכו לומר בפ"נ ובפ"נ בחו"ל כדי שלא תהיה האשה צריכה לקיימו אם יבא הבעל ויערער מפני שאין עדים מצויים לקיימו ממקום למקום בחו"ל, ונ"ל דהאידנא אפילו בא"י צ"ל בפ"נ ובפ"נ." פירושו, דהיינו א"י כחו"ל שרק ממקום למקום בעינן אמירת בפ"נ ובפ"נ, אבל באותו מקום אין צריך לומר הכי ודלא כר"ת, שאם לא תאמר כן, הוי ליה לכתב ונ"ל דהאידנא אפילו בא"י ובאותו מקום צ"ל בפ"נ ובפ"נ, אלא כיון שהוא לא כתב כן, משמע שהוא סבר כהרמב"ם ששאני מחוזא משאר מקומות. וכן יש לדייק ברמ"א שכתב מיד אחר דברי מרן, "ובזמן הזה המביא גט אפילו מבית לבית בעיר אחת צ"ל בפ"נ ובפ"נ. (תוס' ריש גיטין). הרי שסבר הרמ"א שאין דין של ר"ת בכלל דברי מרן ולכן הוסיף הרמ"א דין זה של ר"ת. וכן יש לדייק בגר"א שם שמרן לא סבר כר"ת, שעל דברי מרן שכתב ונ"ל האידנא, כתב הגר"א באות י., "ונ"ל כולי, הר"ן שם בשם הרמב"ן אע"ג דאמרינן שם בזמן שאין בית המקדש כולי, השתא מיהא ליכא בתי דינין דקביע." דהיינו שאף דאמרינן בגיטין ד: "תינח בזמן שבית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מאי איכא למימר, כיון דאיכא בתי דינין דקביעי מישכח שכיח", מ"מ בזה"ז אף בתי דינין דקביעי ליכא. הרי הטעם של מרן הוא רק מפני דליכא שיירות כיון דליכא בתי דינין קביעי, אבל הוא לא סבר כר"ת. ורק באות יא. כתב הגר"א על דברי הרמ"א שהרמ"א סבר כתוספות בשם ר"ת ע"ש. הרי מבואר מכל זה שמרן בש"ע לא סבר כר"ת.

אלא שראתי במרן בבדק הבית שם שהוא כתב, "ונראה לי דהאידנא גם בא"י צ"ל בפ"נ ובפ"נ דכולהו ניידי כבני מחוזאי." הרי מפורש שמרן סבר כר"ת שבכל א"י בין באותו מקום ובין במקום אחר צ"ל בפ"נ ובפ"נ. ואפשר שכן כוונת מרן בש"ע. אמנם נראה לענ"ד שזה אינו, שמוכח מלשון מרן בש"ע שהוא סבר שבאותו מקום בין בחו"ל ובין בא"י אינו צ"ל בפ"נ ובפ"נ, שאם הוא סבר הכי הוי ליה לפרש דבריו בהדיא כדביארתי לעיל. וכן נראה מהרמ"א והגר"א שמרן בש"ע לא סבר כר"ת. ולכן נראה שמרן בש"ע לא סבר כמ"ש בבדק הבית, ומ"מ נראה שמ"ש מרן בש"ע הוא העיקר שכך קבלנו שבכל מקום העיקר כהש"ע. ועוד י"ל שאף לפי מ"ש מרן בבדק הבית דא"י כבני מחוזא דכולהו ניידי, י"ל שזה לא מפני שמרן פסק כר"ת אלא שאף לדעת הרמב"ם י"ל שיש לדמות עיירות בישראל למחוזא בזמנו של מרן, שיש כמה צרות וטרדות ליהודים באותו זמן וכולהו ניידי, אבל בזמנינו שיש לנו קביעות ויד חזקה בארץ, ברור הוא שכל עיר בישראל היא כשאר עיירות בזמן הרמב"ם דלא אמרינן לגבן שהן כמחוזא, ולא אמרינן דכולהו ניידי.

ולפי זה שפיר כתב בשאלו ברוך לדמות חו"ל לא"י, ואף מרן מודה לזה בזמנינו, וכל זה מפני שפשוט הוא שיש שיירות בזה"ז לכל מקום דהיינו רכבת או מטוס או ספינה וכו', ואף אין לחוש לניידי בשאר עיירות ודלא כמחוזא, וזה כדעת הרמב"ם, וכן נראה דעת מרן. כך נראה לענ"ד ליישב דברי השאלו לברוך.

סימן קכא.

שאלה: האם מגורשת על תנאי "אם יהיה או לא", שנשאת לאחר קודם קיום התנאי צריכה לצאת, או לא.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בפ"ח דגירושין, "המגרש על תנאי אם נתקיים התנאי הרי זו מגורשת, ואם לא נתקיים התנאי אינה מגורשת, וכבר בארנו בפ"ו מהלכות אישות משפטי התנאין כולם, ושם נתבאר שהמגרש על תנאי כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת בשעה שיתקיים, לא בשעת נתינת הגט לידה. לפיכך יש לבעל לבטל הגט או להוסיף על תנאו או להתנות על תנאי אחר כל זמן שלא נתקיים התנאי הראשון אע"פ שהגיע הגט לידה. ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף קודם שיתקיים התנאי אינה מגורשת. ולכתחילה לא תנשא עד שיתקיים התנאי, ואם נשאת לא תצא אלא אם כן לא נשאר בידה לקיימו, שהרי בטל התנאי. ושם נתבאר שאם אמר לה הרי את מגורשת מעכשיו או מהיום על תנאי כך וכך, או שאמר לה הרי את מגורשת על מנת כך וכך, כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת משעת נתינת הגט לידה, ואם אבד או נשרף אפילו מת הבעל קודם שיתקיים התנאי הרי זו מקיימת התנאי אחר מותו וכבר נתגרשה משעת נתינת הגט לידה, ויש לה להנשא לכתחילה אע"פ שעדיין לא נתקיים התנאי, ואין חוששין שמא לא יתקיים הואיל והיה התנאי במעכשיו או בעל מנת." הרי מבואר שלדעת הרמב"ם בתנאי של על מנת היא מותרת להנשא קודם קיום התנאי אף לכתחילה, אבל בשאר תנאים דהיינו "אם יהיה או לא" אין להנשא לכתחילה אבל בדיעבד לא תצא.

אמנם מצינו שהקשה עליו הרב המגיד שם על מ"ש הרמב"ם לגבי תנאי אם, וכתב, "דברי רבינו בכאן תמוהים הם מאד אצלי במה שאמר ואם נשאת לא תצא, שהרי זו לדעתו ז"ל אינה מגורשת עד שיתקיים התנאי וקודם קיומו הבעל יכול לבטלו ולהוסיף על תנאי כמ"ש, וא"כ היאך אפשר בשום צד שאם נשאת זו קודם קיומו לא תצא, ומן הדומה שעדיין היא אשת איש גמורה שאל"כ היאך יכול הבעל לבטלו, ולמה אם נשרף יהיה בטל, ואת"ל שכשנתקיים התנאי נמצא שלא בא על אשת איש ונתגרשה למפרע, אבל כל שלא נתקיים יכול הבעל לבטלו, וכן צריך שיהיה קיים בשעת קיום התנאי, אפילו הכי ניחוש שמא יבטלנו הבעל קודם התנאי ונמצאת אשת איש למפרע, ועוד דדין זה דלכתחילה לא תנשא בעל מנת הוא נזכר בגמרא כמו שאזכיר למטה בסמוך, ומשמע דבתנאי אם יהיה כך, אפילו נשאת תצא, וזה נראה מדברי המפרשים ז"ל, ובסמוך אבאר דעת רבינו ודעתם ז"ל." וכן הקשה הר"ן והרשב"ץ כמ"ש הכ"מ שם, וכן הוא בב"י בס"קמג. קרוב לסוף הסימן בד"ה וכתב הרמב"ם. ועיין בפני יהושע בגיטין עד: שהוא מיישב דעת הרמב"ם, ועיין בערוך השולחן בס"קמג. אות א. עד אות כא. מה שהוא ביאר לדעת הרמב"ם.

וראיתי בטור בסוף ס"קמג. שאף הוא סבר כהרמב"ם לגבי תנאי דאם, שאף הוא הביא מ"ש הרמב"ם, "ולכתחילה לא תנשא עד שיתקיים, ואם נישאת לא תצא", ותימה עליו הב"י שם איך לא הרגיש הטור בקושיות ה"ה והר"ן והרשב"ץ הנ"ל. מ"מ לגבי תנאי ע"מ סבר הטור שאף בזה אין להנשא לכתחילה, ולכן הוא כתב על דברי הרמב"ם, "אבל מ"ש דבמעכשיו יכולה לינשא מיד אע"ג שלא נתקיים התנאי, נ"ל שאינו תלוי בזה..." ע"ש. וכן נראה מראש הסימן שכתב הטור, "והרמב"ם כתב שיכולה לינשא מיד ולא חיישינן שמא לא תתן כיון שהיה בתנאי במעכשיו או בעל מנת, ולא נהירא דבהדיא קתני בברייתא על זה...".

ב) **ולפי** כל הנ"ל יש לדון בדעת מרן בש"ע, אם הוא סבר כהרמב"ם או כהחולקים עליו. כתב מרן בס"קמג. ב. "המגרש על תנאי, כשיתקיים התנאי תהיה מגורשת בשעה שיתקיים ולא בשעת נתינת הגט לידה, לפיכך יש לבעל לבטל הגט או להוסיף על תנאו או להתנות תנאי אחר כל זמן שלא נתקיים התנאי הראשון אע"פ שהגיע לידה, ואם מת הבעל או אבד הגט או נשרף קודם שיתקיים התנאי אינה מגורשת, ואם נשאת תצא. ואם אמר לה הרי את מגורשת מעכשיו או מהיום..." ע"ש. הרי נראה דהרישא איירי בתנאי דאם, שרק אחר כך כתב מרן ואם אמר הרי את מגורשת מעכשיו, הרי שלפני זה הוא בתנאי דאם., ובזה כתב מרן "ואם נשאת תצא". הרי בפירוש שפסק מרן שלא כהרמב"ם בתנאי דאם, אלא הוא סבר כה"ה והר"ן והרשב"ץ, שאף בדיעבד צריכה לצאת.

אלא שראיתי בב"ש שם בס"ק ב. שהוא סבר שמרן פסק כהרמב"ם, וז"ל "ואם נשאת תצא. הנה לדעת הר"ן והמגיד

והרשב"ץ והב"י כל זמן שלא נתקיים התנאי הוי כאלו אינה מגורשת, לכן אם נשאת לאחר תצא אם הגט עדיין בעין והבעל קיים, אפילו אם נתקיים התנאי אחר שנשאת מ"מ הואיל ונשאת קודם הקיום הוי כזנתה ואסורה לבעל ולבועל, אבל לדעת הרמב"ם פ"ח אם נשאת לא תצא אלא תתקיים התנאי אח"כ אא"כ אם מת הבעל או אבד הגט, וכן הוא בטור דהביא דברי הרמב"ם בסתם ולא השיג עליו, וכן נראה שהוא דעת המחבר, אע"ג דבספרו הב"י כתב כהר"ן והמגיד, מ"מ כאן בש"ע נוטה אחר דעת הרמב"ם ולא כתב אם נשאת תצא אלא אחר הבבא אם מת הבעל או אבד, ובזה דוקא תצא כמ"ש ברמב"ם, משא"כ אם הגט קיים והבעל קיים, וכן מוכח בס"קמח. דפוסק כהרמב"ם ע"ש...". הרי שלדעת הב"ש מרן סבר בש"ע כדעת הרמב"ם.

ולענ"ד נראה שיש להעיר על מ"ש הב"ש בדעת מרן, שאף הרמב"ם כתב אחר הבבא אם מת הבעל או אבד הגט הדין של אם נשאת, אלא הוא כתב "ואם נשאת לא תצא". וכן הוא בטור בסוף ס"קמג. שהוא הביא דברי הרמב"ם. לכן אם סבר מרן כהרמב"ם הוה ליה להעתיק לשונו, דהיינו "אם נשאת לא תצא", אף שזה אחר הבבא של מת הבעל, שכך הוא לשון הרמב"ם. אמנם כיון שמרן שנה לשונו להיפך וכתב אחר הבבא של מת הבעל, "ואם נשאת תצא", משמע בפירוש שהוא לא סבר כהרמב"ם אלא כדעת החלוקים עליו הנ"ל, ומ"ש שאם נשאת תצא חוזר על כל תנאי דאם אף אם אינו מת הבעל או אבד הגט. וכן ראיתי בט"ז שם בס"ק ב. שהוא כתב על דברי מרן, "ואם נישאת תצא. זה דעת הפוסקים כיון שבאיסור א"א בא עליה שהרי עדיין לא חלו הגירושין אסורה עליו עולמית אפילו אחר שיחולו הגירושין שהרי אסורה עליו מכח אחד לבועל ואחד לבעל, אבל הרמב"ם כתב בזה אם ניסת לא תצא...". הרי שהט"ז פירש דברי מרן שהוא סבר כהחולקים על דעת הרמב"ם. וכן הוא בגר"א שם בס"ק ח. שפירש דברי מרן שכתב ואם נשאת תצא, "כדעת המפרשים דלא כהרמב"ם ומ"מ וכ"מ שם." ולכן נראה שאין לדחוק בפירוש לשון מרן כמ"ש הב"ש, אלא העיקר הוא שאף אם הבעל קיים ואף אם הגט קיים בתנאי דאם אף בדיעבד צריכה לצאת לדעת מרן, ודלא כהרמב"ם.

ג) **אלא** נראה שיש להביא ראיה לדעת הב"ש שפירש שסבר מרן כדעת הרמב"ם ממ"ש מרן בס"קמו. ב. וז"ל באמצע הסעיף "ומה בין מגרש על תנאי לזה שקבע זמן לגירושין או תלאן במעשה, שהמגרש על תנאי יש שם גירושין ואינם גומרים עד שיתקיים התנאי, לפיכך כשיתקיים התנאי נתגרשה אם היה הגט קיים אע"פ שאינה ברשותה ואינה צריכה לחזור וליטלו או להיותה ברשותה אחר שנתקיים התנאי, שהרי הגיע לידה תחילה בתורת גירושין, אבל התולה הגירושין בזמן או במעשה לא הגיע לידה בתורת גירושין אלא בתורת פקדון עד זמן שקבע או עד שתעשה המעשה, לפיכך כשהגיע הזמן צריך להיות הגט ברשותה... ואם נשאה קודם הזמן שקבע או קודם שתעשה המעשה שתלה בו הגירושין תצא והולד ממנו ממזר שעדיין היא אשת איש גמורה, ואין כאן שם גירושין." ועל זה כתב הב"ש שם בס"ק ב. "אם היה הגט קיים. ע"כ בתנאי אם איירי כי בתנאי ע"מ א"צ להיות קיים כמ"ש בס"קמג. ומ"מ א"צ להיות ברשותה, וצריך טעם כיון דאין גירושין עד אותו שעה מה מהני אם מונח באותו שעה ברשות הרבים, גם נשמע מכאן דהמחבר ס"ל כרמב"ם בתנאי אם ונשאת קודם שנתקיים התנאי לא תצא מדכתב בסמוך ואם נשאת קודם הזמן תצא, ש"מ דוקא שם דקודם לכן אין שם גירושין כלל, אבל אם נשאת קודם שנתקיים התנאי לא תצא, עיין ר"ס קמג. ועיין ס"קמח."

הרי נראה מכאן שכיון שמרן תופס לשון הרמב"ם בפ"ט הל"ה. שמשמע שהוא סבר כמוהו, ובפרט שבסוף כתב הרמב"ם לגבי זמן שקבע או לגבי מעשה, שאם נשאת תצא, הרי משמע שבגט על תנאי אין לצאת, וזה אף בתנאי דאם כמ"ש הב"ש שהוא כתב שצריך להיות הגט קיים. ולכן שפיר הוא מ"ש הב"ש הנ"ל. וראיתי בערוך השולחן שם באות ה. שכתב, "עב"ש ס"ק ב. ומ"ש דהב"י ס"ל ג"כ דלא תצא בארנו שם דאינו כן, ודיוקו בכאן לא אבין שהעתיק לשון הרמב"ם, ואיזה דיוק הוא זה ודו"ק." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שאדרבה אם הוא העתיק דברי הרמב"ם הלא זה מוכח שהוא סבר כהרמב"ם, ובפרט שבדברי הרמב"ם יש לדייק שאף בתנאי דאם לא תצא כמ"ש הב"ש, ולכן אין מזה דחיה למ"ש הב"ש.

אלא לענ"ד שאין זה מוכרח כלל בדעת מרן, שמצינו כאן שמרן השמיט בכוונה קצת לשון הרמב"ם, שהרמב"ם הביא הדין של תנאי וכתב, "ואינה צריכה לחזור וליטלו או להיותו ברשותה אחר שנתקיים התנאי שהרי הגיע לידה תחילה בתורת גירושין, ואם נשאת קודם שיתקיים התנאי לא תצא כמו שבארנו". ואחר כך המשיך הרמב"ם "אבל התולה הגירושין בזמן או במעשה...". הרי אף מרן הביא כל לשון זה, אלא הוא השמיט בסוף הבבא על תנאי, "ואם נשאת קודם שיתקיים התנאי לא תצא". ונראה שכוונת מרן היא שהוא לא סבר כהרמב"ם בזה אלא כדעת החולקים עליו, ולכן הוא השמיט "ואם נשאת קודם

שיתקיים התנאי לא תצא". לכן אף שמרן הביא בסוף לשונו דברי הרמב"ם "ואם נשאה קודם הזמן שקבע או קודם שתעשה המעשה שתלה בו הגירושין תצא והולד ממנו ממזר שעדיין היא אשת איש גמורה, ואין כאן שם גירושין." מ"מ אין ללמוד מכאן שהדין של מגורשת על תנאי שאני ואין צריך לצאת, שכנגד זה מצינו שמרן השמיט את זה בכוונה כיון שהוא לא סבר כן. לכן אין ראיה מכאן שמרן סבר כהרמב"ם ודלא כהב"ש. ואחר חיפוש מצאתי תנא דמסייע לי בדקדוק זה בלשון מרן, והוא הבית מאיר שם שכתב, "וברמב"ם איתא נמי פה ואם נשאת קודם שנתקיים התנאי לא תצא, והשמיטה הש"ע, ונמי דכיון לע"ד מדהעתיק אם היה הגט קיים דמורה דאיירי בתנאי אם" ע"ש. וששתי.

ד) **ויש** עוד ראיה לשיטת הב"ש בדעת מרן, והוא מ"ש בס"קמח. ב. "כל המגרש על תנאי בין שאמר מעכשיו בין שאמר אם יהיה ואם לא יהיה, הרי זה לא יתייחד עמה כל זמן שלא נתקיים התנאי, אלא בפני עד אפילו עבד ואפילו שפחה חוץ משפחתה או בנה קטן מפני שאינה בושה לשמש בפניהם, והדבר ידוע שאם נתייחד עמה בפני שני עדים כאחד וראה הוא והיא אותם אפילו נתקיים התנאי אח"כ ה"ז ספק מגורשת שמא בעלה וביטל הגט." ומקור לשונו ברמב"ם בפ"ח הל"ב. וכתב הב"ש שם בס"ק ז. "וראה הוא והיא. היינו הטעם אם נתייחד עמה חיישינן לקדושין שמקדש אותה מחדש, מ"ה בעינן שראו העדים כמ"ש בס"מב. וכ"פ בספרו ב"י הטעם משום קידושין. אף על גב דבתנאי אם עדיין לא נתקיים התנאי היא עדיין אשתו מ"מ כיון לרמב"ם אם נשאת לאחר קודם שנתקיים התנאי לא תצא אם נתקיים התנאי אחר כך, י"ל גם כן דשייך בה קידושין דמקדש אותה ואם יתקיים התנאי אחר כך נתקדשה היא לו למפרע, מזה מוכח ג"כ דהמחבר ס"ל כהרמב"ם בענין אם נשאת קודם קיום התנאי לא תצא כמ"ש בס"קמג. ובס"קמו. וא"ל למה לי הטעם משום קידושין וצריך עדים ת"ל שמא ביטל הגט, וי"ל דנ"מ אם נתן לה נאמנות כמ"ש בסמוך, גם נ"מ אם התנה תנאי שאין בידה לקיים אז אין חשש שביטלו כמ"ש בס"קמד." ע"ש כל דבריו. הרי נראה מזה שאף שמרן מיירי בתנאי אם (וגם בתנאי מעכשיו) עדיין היא ספק מגורשת והוא העתיק לשון הרמב"ם בזה, וצ"ל שזה דוקא לדעת הרמב"ם שסבר שאף בתנאי דאם לא תצא כמ"ש הב"ש.

וראיתי בבית מאיר שם שפליג על הב"ש וסבר שלדעת מרן צריך לצאת בתנאי דאם כיון שעדיין היא אשת איש קודם קיום התנאי, וז"ל "אבל עיין ס"קמו. למה שביארתי שם אפשר אף דבזה ס"ל כהרמב"ם דיש מקום לעסק קידושין מפני התחלת הגירושין במקצת, מ"מ בזה ודאי אינו סובר כמותו שאם נשאת קודם הקיום דלא תצא". הרי לפי דעת הב"מ אף שעדיין היא אשת איש קודם קיום התנאי דאם, מ"מ יש תחלת גירושין ויש מקום לקידושין לחול, ועיין מה שהוא כתב בזה בס"קמו. ב. ולענ"ד אין זה מחוור, ופשוט הוא לומר שאם היא עדיין אשת איש אין כאן שום קידושין. ואין לזכות שטרא לבי תרי, דהיינו אין לומר שמרן סבר כהרמב"ם בתנאי דאם ומ"מ עדיין היא צריכה לצאת.

אלא לענ"ד נראה שאף בדין זה יש להשיב על הב"ש, והוא על פי מ"ש הב"ח בד"ה ואם, שפירש הרמב"ם באופן אחר וכתב, "מיהו מלשון הרמב"ם שאמר שמא בעלה ובטל הגט כמו שיתבאר בהלכות אלו, משמע דאין טעמו שמא בעל לשם קידושין, אלא ר"ל שבעלה ופייסה בדברים וביטל הגט וכ"כ הרמב"ם בפ"ט. הל"כה. שמא בעל, ולא אמר שמא בעל לשם קידושין, אלא ר"ל בעל ופייס ובטל הגט... אך קשה דאם דעת הרמב"ם משום שמא פייסה וביטל הגט אמאי הצריך שיראו העדים כאחד, אפילו לא ראו כאחד חיישינן שמא פייסה וצ"ע." ולענ"ד דעת הב"ח נכונה, ודיוקו בלשון הרמב"ם נכון, שהלא בפ"י הל"יז. כתב הרמב"ם לגבי המגרש את אשתו וחזר ובעלה, "ולשם קידושין בעל", ולכן אף כאן בפ"ח הל"ב. הוי ליה לכתוב "שמא בעלה לשם קידושין", אלא הוא בחר בלשון אחר, דהיינו "שמא בעלה ובטל הגט", הרי אין כאן כוונת קידושין אלא הוא כיון רק לבטל הגט ושהיא תהיה אשתו כבראשונה בלי קידושין חדש. ומה שהקשה הב"ח ולכן מאי הצריך שיראו העדים, בזה יש להשיב, שאם אין שם עדים החשש הוא רק מדרבנן שכתב הרמב"ם בפ"ט הל"ט. "התנה עליה שתתגרש כשיעבור מנגד פניה שלשים יום, והיה הולך ובא הולך ובא ולא נתייחד עמה, כשילך וישהה שלשים יום תהיה מגורשת. ואע"פ שהיה הולך ובא בתוך שלשים יום הואיל ולא נתייחד עמה הרי זה גט כשר. במה דברים אמורים בשהתנה ואמר הרי היא נאמנת עלי לומר שלא פייסתיה, אבל אם לא האמינה חוששין שמא פייסה כשהיה הולך ובא ומחלה לו וחזר ובטל הגט כשפייסה, ומפני חשש זה יהיה הגט פסול אחר שלשים יום." ע"ש. הרי הפסול כאן הוא רק מדרבנן כמ"ש הרמב"ם בפ"י הל"ב. "וכל מקום שאמרנו בחבור זה שהגט פסול הרי זה פסול מדברי סופרים". ולכן אף לגבי מ"ש הרמב"ם בפ"ח הל"ב הנ"ל י"ל הכי, שכל שמגרש על תנאי ואם יתייחד עמה הגט פסול רק מדרבנן משום חשש שמא פייסה, אבל מ"מ אם

יש עדים על יחוד זה אז י"ל שהחשש הוא מן התורה, ולכן בזה כתב הרמב"ם בפ"ח הל"ב שהיא ספק מגורשת, דהיינו ספק מן התורה (כמ"ש הרמב"ם בפ"י הל"ג). ולכן נסתלקה קושית הב"ח, והטעם דבעינן עדים על היחוד הוא מפני כדי שיוכל לומר שבזה יש ספק מן התורה ולא רק חשש דרבנן כסתם פיוס בלי עדים.

ולפי זה שפיר הוא מה שמרן הביא דברי הרמב"ם בס"קמח ב. שבין אם התנאי הוא מעכשיו ובין אם הוא אם יהיה ואם לא, יש חשש של פיוס ובטל הגט. ואף שהגט כבר הוא בידה מ"מ עדיין מועיל ביטול הגט בתנאי דאם כמ"ש מרן בס"קמג. ב. ואף בתנאי דמעכשיו יש לבטל הגט אחר שהוא בידה אם שניהם מסכימים לכך כמ"ש הרב המגיד בפ"ט. הל"ט. בשם הרמב"ן. או י"ל שלגבי תנאי של מעכשיו אף שאין ביטול הגט מ"מ יש לחוש לקידושין חדשים ע"י ביאה, ולכן בין בתנאי דאם ובין בתנאי דמעכשיו יש ביטול הגט. ולכן מ"ש מרן אתי שפיר. ואף שמרן בב"י הביא רק הטעם של חשש קידושין, וזה שייך רק בתנאי של מעכשיו, מ"מ י"ל שכשהוא חיבר הש"ע עדיין הוא הביא דברי הרמב"ם שיש לקיים דברי הרמב"ם אף לדעת מרן שסבר לגבי תנאי דאם נשאת תצא, וזה מפני שיש לחוש שהבעל פייסה ויש ביטול הגט מטעם זה.

ה) **אלא** עדיין יש להביא סייעתא לדעת הב"ש בשיטת מרן, שכתב מרן בס"קמו. ד. "מי שנתגרשה על תנאי וקדשה אחר קודם שיתקיים התנאי, אם נתקיים התנאי הרי זו מגורשת (נראה שצ"ל מקודשת כמ"ש הרמב"ם והטור) ואם לא נתקיים התנאי ובטל הגט אינה צריכה גט משני שאין קידושין תופסין בה, אבל אם נשאת ולא נתקיים התנאי ובטל הגט צריכה גט משני." וכתב הב"ש בס"ק ה. היינו בתנאי ע"מ דאז אם נתקיים התנאי חל הגט למפרע, נמצא בעת שקידש היתה פנויה אבל תנאי אם דגט חל בעת שנתקיים ובאותו הפעם היתה א"א נראה דקידושין לא הוי קידושין, מיהו לדעת הרמב"ם דס"ל אם נשאת קודם שנתקיים התנאי לא תצא י"ל גם הקידושין חלין, וכ"כ בס"קמח. ע"ש וקצת ראיה דאיירי בתנאי דאם דהא בסמוך מוכח דאיירי בתנאי דאם וה"ל לפרש דאיירי כאן בתנאי ע"מ, וכן הוא בפרישה." הרי נראה מסתימת דברי מרן שלא חילק בין אם הוא תנאי דאם או בין אם הוא ע"מ או מעכשיו, שהוא סבר כהרמב"ם שבשניהם חלים הקידושין, וכדעת הב"ש ודלא כדביארתי לעיל.

אלא אף בזה יש להשיב, וי"ל שיש כלל גדול בידינו שלהבין דעת מרן צריך לעיין בתחילה בב"י כמ"ש מהר"י זיין, הובא דבריו בברכ"י י"ד ס"רעו. אות ב. "וכבר כתבו האחרונים שאסור לפסוק מתוך הש"ע לפי שלא עשאו כי אם לקיצור דבריו שבב"י, ולכן צריך לעיין בב"י וכפי הסכמתו בב"י יובנו דבריו שבש"ע אבל לפסוק דבר כאשר נראה לכאורה בש"ע איסור גמור יש בדבר." ולפי זה מצינו שמרן בב"י הביא דברי הרב המגיד שכתב בסוף דבריו, "ואם נתקיים התנאי מגורשת היא למפרע כמו שנכתב בתנאי שבע"מ ולא יאמר בזה הרמב"ם שאינה צריכה גט כשנתקדשה לו" ע"ש. ומרן פסק כדעתו בסע"ה ע"ש. ולכן לפי זה נראה שאף בש"ע יש לפרש כן שמרן איירי רק בתנאי דע"מ. וכן הוא בגר"א באות טז. שכתב "ואיירי בתנאי שהיא ע"מ." ולכן אין מכאן ראיה שמרן סבר כהרמב"ם ואף בתנאי דאם אינה צריכה לצאת.

ולכן מכל הנ"ל נראה שלדעת מרן המגורשת על תנאי דאם, שנשאת לאחר קודם קיום התנאי צריכה לצאת.

סימן קכב.

שאלה: האם יש לקיים שיטת התשב"ץ לגבי שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה, לפי מה שכתב על דבריו בהג" רעק"א בס"קנב.

תשובה: א) **כתב** התשב"ץ בח"א ס"א. דף ג. בד"ה ויש, שיש אומרים שאם יש קידושין רק מדרבנן "כיון שאין זו אשת איש דאורייתא אלא דרבנן דשנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה ה"ל ספק דרבנן ולקולא ומנסבין לה לכתחילה, שלא אמרו שלא תנשא אלא באשת איש דאורייתא וכלל אמרו ספקא דרבנן לקולא." והשיב התשב"ץ על זה שלא מצינו שיש קידושין מדרבנן שאף שכתב הרמב"ם בפ"ג בהל" אישות לגבי קידושין בכסף שהוא מדברי סופרים, מ"מ הוא כתב זה רק כדי לומר שהוא אינו בכלל התרי"ג מצות, אבל אה"נ שהוא מן התורה כמו שכתב הרמב"ם עצמו בפ"א שם, וז"ל "ובאחד משלשה דברים האשה נקנית בכסף ובשטר ובביאה ושלשתן דין תורה". ועוד כתב התשב"ץ, שאף שמצינו שיש קידושין מדרבנן לגבי קטנה, מ"מ "כל שנתייחדת עמו בעדים משהגדילה הויא מקודשת גמורה דאורייתא ולא בעינן שיראו כמכחול בשפופרת אלא מסתמא נבעלה, וכן כתב הרמב"ם בפ"י מהל" גירושין." הרי מבואר שהתשב"ץ לא פליג כלל על הסברה שאם יש קידושין מדרבנן שיש לאזיל לקולא בשנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה, אלא הוא כתב שלא מצינו שיש

קידושין מדרבנן, אבל אם אה"נ שיש קידושין מדרבנן אז שפיר הוא לאזיל לקולא.

ולענ"ד י"ל שעדיין מצינו שיש קידושין מדרבנן כגון בקטנה שהגדילה ולא נבעלה שי"א בזה שעדיין הקידושין הוא רק מדרבנן כמבואר בב"ש בס"קנד. בס"ק לב. ע"ש. ועוד מצינו שכתב הרמ"א בס"כח. א. "קדשה בגזל אחר יאוש לבד מקודשת מדרבנן." עיין מה שכתבו האחרונים על דבריו. הרי מצינו שעדיין י"ל שיש קידושין שהוא רק מדרבנן, ולכן נראה שאף התשב"ץ מודה שאם יש ספק אם יש גט אחר כך או לא, ושנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים אינה נתגרשה, ששפיר הוא לאזיל לקולא לכתחילה והיא אינה צריכה לקבל גט.

ב) **וראיתי** בהג" רעק"א בס"קנב. א. שהוא כתב, "ואם היה קדושי דרבנן הוי ספק דרבנן ומנסבין אותה לכתחילה תשובת תשב"ץ ח"א ס"א. ע"ש. ולענ"ד תליה במחלוקת הפוסקים בספיקא דרבנן ואתחזק איסורא." ולענ"ד נראה שיש מקום לומר שלכ"ע העיקר כמ"ש התשב"ץ, דהיינו אף לאלו שאומרים שאין לומר ספק דרבנן לקולא בחזקת איסורא. והוא על פי מ"ש התוספות בכתובות כב: בד"ה הבא, שכתוב בגמרא שם "מכדי תרי ותרי נינהו הבא עליה באשם תלוי קאי". וכתבו התוספות, "תימה דבחטאת קאי דהא מסקינן בפרק ד' אחים (יבמות לא.) דתרי ותרי ספיקא דרבנן ומדאורייתא אוקמה אחזקה, ומאי משני נמי כשניסת לאחד מעדיה הא עד נמי בחנק קאי דאוקמה אחזקה, ואומר ר"ת דחזקה דאשה דייקא ומנסבא מרעה לה להך חזקה, דמהאי נמי שרינן לה כי ליכא עדים אע"פ שהיא בחזקת אשת איש." וכן הוא בתוספות יבמות פח: בד"ה והבא, בשם ר"י ע"ש. וכן בתוספות ב"ב לב. בד"ה ואנן, ע"ש. ולפי זה י"ל שאף שהאשה בחזקת אשת איש מדרבנן כיון שהקידושין היה מדרבנן, מ"מ כנגד זה יש חזקה דאשה דייקא ומנסבא, ולכן י"ל שזה כמו שאין לה חזקה כלל, ובזה שפיר י"ל ספק דרבנן לקולא לכ"ע.

ואף שמצינו בריטב"א והר"ן בכתובות כב. שהם פירשו באופן אחר מהתוספות עיין בדבריהם, מ"מ י"ל דהא דאמרינן אוקי מילתא אחזקה והיא אשת איש, זה רק כשיש קידושין מדאורייתא ובזה אין לחוש דאשה דייקא ומנסבא לדעתם, ולכן יש חטאת ולא אשם תלוי, אבל בקידושין שהוא רק מדרבנן אף הם מודים שיש כח בחזקה שאשה דייקא ומנסבא כדי לבטל החזקה של אשת איש מדרבנן. ולכן נמצא שי"ל שאין כאן חזקה לכ"ע, ושפיר כתב התשב"ץ שיש לומר בזה ספק דרבנן לקולא.

שוב ראיתי בלחם משנה בפ"ח דהל" שגגות הל"ג. שהוא כתב שאף הרמב"ם סבר כהתוספות ואף לגבי גירושין ע"ש. ואחר חיפוש ראיתי ביביע אומר ח"ו אה"ע ס"ג. באות י. שאף הוא סבר כדעת התוספות, וכתב שמשום זה יש להתיר מצד הדין אשת איש בספק ספיקא אף למ"ד שאין לומר ס"ס להתיר במקום חזקה כיון שכנגד החזקה של אשת איש יש חזקה שהיא דייקא ומינסבא, ע"ש דברים מתוקים.

ג) **ועוד** כתב התשב"ץ שם בדף ג: בד"ה ויש שדקדקו, "באו שנים ואמרו שנתקדשה ושנים אמרו לא נתקדשה, ואח"כ באו שנים ואמרו נתגרשה ושנים אחרים אומרים לא נתגרשה, יפה היינו מתירים אשה זו מספק ספקא, ספק נתקדשה ספק לא נתקדשה ואת"ל נתקדשה שמא נתגרשה". ע"ש. ועל זה כתב רעק"א שם, "ולענ"ד יש לדון כיון דלא נודעו ביחד דתחילה כשהיה ספק קידושין נפסק דינו לחומרא לא הוי ס"ס כמ"ש הרמ"א ס"קי. ומיושב בזה קושית הט"ז שם בס"ק יד." ולענ"ד נראה שיש מקום לומר שאף הרמ"א מודה לדין זה של התשב"ץ, שכתב הרמ"א שם בי"ד בסע"ט. לגבי ספק אחד בגוף וספק אחד בתערובת שאסור, "ויש אומרים הטעם דאסור הואיל והספק הוא איסור דאורייתא ולא נוכל לומר עוד ספק שאין כאן איסור רק שנתערב באחרים לא מקרי ספק ספיקא ואסור." ע"ש. והמקור לזה הוא בדר"מ בס"נז. אות טו. שכתב שם בשם האו"ה הארוך, "אנו נוהגין דכל ס"ס שהספק הראשון הוא מן התורה אינו ניתר בספק ספיקא והיינו במקום שיש כאן ודאי איסור דאורייתא אלא שניתוסף בו ספק ממקום אחר, אבל אם יש כאן שני ספיקות אם יש כאן איסור אם לא והספיקות הם בענין אחד ובגוף אחד מתירין אפילו ספק דאורייתא כדאמרינן פ"ק דכתובות ט. ספק זינתה תחתיו ספק לא זינתה ואת"ל תחתיו שמא באונס שמא ברצון ולכן מותרת לבעלה, אף על גב דאיכא חשש איסור דאורייתא מ"מ הואיל וע"י ס"ס נוכל לומר שאין כאן איסור כלל מתירין, והא דמתירין בס"ס היינו דוקא שנודעו שני הספיקות יחד אבל אי הוי בתחילה רק ספק אחד ואח"כ ניתוסף עוד ספק אחר אינו ניתר בס"ס."

ויש להקשות על סברת האו"ה והרמ"א מפסחים ט. שכתוב שם, "מדורי העכו"ם טמאים וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום, ואע"פ שאין לו אשה. וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך א"צ בדיקה... אימור הוה אימור לא הוה, ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה". הרי שיש כאן ס"ס ספק שיש כאן נפל אחר

ארבעים יום או לא, ואת"ל שיש כאן אז ספק אם החזיר כבר אכל אותו, עיין רש"י שם. ויש לדון בזה שמוכרח לומר שאכילת הנפל היא אחר הולדת הנפל, ולכן אם הישראל יודע שזה יום הארבעים, אז כבר הוא יודע שיש כאן ספק נפל ולדעת הרמ"א י"ל ספק דאורייתא לחומרא והוא כמו איסור ודאי, ולכן שוב אין להתיר משום ספק אחר דשמא החזיר אכל הנפל אחר כך, כיון שהאכילה צריכה להיות אחר הלידה, ולכן הדבר צריך ביאור.

ועוד יש לדון לפי מ"ש מרן בי"ד ס"קכט. יא. בשם הרא"ש והטור, "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין... במקום שרגילין להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר, דשמא לא באו אלא בשביל הממון וכשראו שהוא יין לא נגעו בו." הרי שיש כאן ספק ספיקא, ספק אם הגנב ישראל או גוי, ואת"ל שהוא גוי שמא הוא בא רק בשביל הממון. וכן הוא בע"ז ע. שהוא מטעם ס"ס, וכתב רש"י שם, "וכיון דחזו דחמרא הוא פרשי, דבגניבותייהו טרידי ולא מנסכי." הרי נראה מזה שאין החשש הוא רק נגיעת היין אלא שמא מנסכי לע"ז ויש בזה איסור הנאה מן התורה. ולפי זה יש לדון שכיון שכבר נודע קודם ביאת הגנב שיש כאן ספק אם הוא ישראל או גוי כיון שכבר נודע שיש משניהם בעיר, אז י"ל בזה כמ"ש הרמ"א הנ"ל, וספק דאורייתא לחומרא והוא כודאי שהוא גוי, ושוב אין להתיר משום ספק אחר. אלא מבואר בסוגיא זו שזה אינו, ושפיר הוא לומר ס"ס. ולכן יש להקשות גם מסוגיא זו על הרמ"א הנ"ל.

ועוד יש לדון ביבמות קיט. שכתוב שם, "היתה לה חמות אינה חוששת יצתה מליאה חוששת רבי יהושע אומר אינה חוששת." ופירש"י דברי ר"י וכתב, "דאיכא למימר שמא הפילה, ואת"ל לא הפילה שנקבה היתה." ויש לדון בס"ס זה, שהלא הספק אם הוא זכר או נקבה הוא כבר היה אחר ארבעים יום, ולכן כיון שהיא יצתה מליאה כבר יש כאן ספק אם הולד זכר או נקבה וי"ל שיש לאזיל בזה לחומרא כדעת הרמ"א וי"ל שהוא כודאי זכר, ולכן שוב אין מועיל לצרף אחר כך החשש של שמא הפילה. ולכן אף סוגיא זו נראה שלא כדעת הרמ"א בי"ד קי. ט. הנ"ל.

ד) **אלא** נראה שאין מכל אלו שום קושיא על הרמ"א, דהא דכתב הרמ"א "והספק הוא איסור דאורייתא ולא נוכל לומר עוד ספק שאין כאן איסור", הוא רק בדבר שיש חשש שהחפצא היא אסורה בפני עצמה, כגון ספק טרפה וכדומה, אבל בדבר שבעצם אינו איסור כגון ספק שיש שם נפל או לא, או שמא הגנב ישראל או לא, או שמא אם הולד זכר או נקבה, אין לומר בהם ספק דאורייתא לחומרא בתחילה כיון שאותו דבר בעצם אינו איסור. לכן אין איסור בעצם אם הולד זכר או נקבה, וכן אין איסור בנפל עצמו אלא רק אם הכהן נכנס לבית אבל מצד עצמו אין זה חפצא של איסור, וכן י"ל לגבי הגנב. ולכן אף אם כבר נודע הספק לגבם מ"מ עדיין זה בגדר של ספק אף שאיסור תורה תלוי בזה כיון שמצדם אין איסור תורה. ואף שיש מקום לומר לגבי איסור אכילה שמצד עצמו אין איסור אלא האיסור תלוי אם הישראל אוכל אותו איסור או לא, מ"מ לגבי איסורים האיסור רמי על החפצא כמ"ש רש"י בשבועות כב: "ואריה הוא דרביע עלייהו". ועוד המאכל הוא מיוחד לאכילה, משא"כ לגבי גנב הוא אינו מיוחד לניסוך היין, וכן הנפל אינו מיוחד לטמא הכהן, וכן זכר או נקבה אינם מיוחדים לדין של יבום. ולכן צ"ל שהרמ"א לא איירי בדברים כאלו אלא רק לגבי דבר שיש בו ספק אם הוא חפצא של איסור ושהוא מיוחד לאיסור, או לא. (ולגבי שיטת הרמ"א עיין עוד במנחת יעקב כלל מג. אות כז. וגם ברב ברכות במע"ס. א. בדף קו: בד"ה וחזי, ואילך. ואין להקשות על הרמ"א מע"ז מא. ונדה טו. וממרן בי"ד ס"פד. שבכל אלו אף שהספקות נפרדים מצד עצמם, מ"מ הם נודעים כאחד ושפיר לומר בזה ס"ס לדעת הרמ"א, וכן כתב המנ"י שם.)

ולפי זה יש לדון לגבי אשת איש. ונראה שי"ל שאף היא אינה חפצא של איסור שהיא אינה מיוחדת לזנות, אלא רק לבעלה וזה דבר היתר, משא"כ לגבי הספק ספיקא בכתובות ט. דהיינו ספק תחתיו או לא ספק ברצון או באונס, שבזה היא כבר נבעלה לאחר ואנו דנין לגבי זה והיא חפצא של איסור לגבי אותו איש, ולכן שפיר י"ל שאם לא באו הספיקות כאחד שלא מועיל ס"ס זה. אמנם לגבי ספק ספיקא בנדון של תשב"ץ כדי להתיר האשה בלי גט, כשאנו אמרינן ספק הראשון דהיינו ספק אם היא מקודשת או לא, הלא באותו זמן היא מיוחדת רק לבעלה ואין שום חשש שהיא נבעלה ע"י אחר, ולכן אין היא בגדר של חפצא של איסור, ולכן אין לומר בזה ספק איסור תורה לחומרא ושוב אין כאן ספק, שהלא אין איסור לגבה כיון שהיא עדיין תחת בעלה. ולכן אם אחר זמן יש עוד ספק לגבי הגירושין שפיר הוא לצרף אותו ספק להספק בקידושין כדי להתיר האשה. כן נראה לענ"ד לקיים דברי התשב"ץ אף לדעת הרמ"א בס"קי. ט. הנ"ל.

ה) **עוד** כתב הרעק"א שם לגבי כשהיה תרי ותרי על הקידושין וגם על הגירושין, "כיון דקי"ל תרי ותרי ספיקא

דרבנן ומדאורייתא אוקי בחזקת פנויה הוי רק מקודשת מדרבנן, וכשהיה אחר כך תרי ותרי על הגירושין הוי ספק דרבנן, ומ"מ להסוברים דספק דרבנן בחזקת איסור י"ל דאף דהכא לא מקרי חזקת איסור דהא תרי ותרי בקדושין וחז"ל החמירו לדונה בספק מקודשת, מ"מ י"ל דהספק על הגירושין מקרי חזקה שלא נתגרשה וצ"ע לדינא." ולענ"ד נראה שאה"נ שיש לחוש לחזקה שהיא אינה מגורשת אף שהקידושין אינו אלא מדרבנן ומן התורה אין כאן חזקה כלל, וזה כמו שמצינו לגבי ספק אם הניח עירוב או לא בא"ח ס"שצד. דהתם אין חזקה שיש כאן עירוב ולכן החזקה היא לאיסורא ואין לומר ספק דרבנן לקולא, וזה שאף שמן התורה לא בעינן עירוב כלל ומן התורה אין חזקה לאיסורא, ועדיין אנו אזלינן אחר החזקה מדרבנן. מ"מ י"ל בזה כמו שכתבתי לעיל, שיש מקום לומר שאף שמדרבנן יש חזקה לאיסורא דהיינו שהיא אינה מגורשת, מ"מ כנגד זה יש חזקה דאשה דייקא ומנסבא, ולכן נמצא שזה כמו שאין כאן חזקה כלל ושפיר הוא לאזיל לקולא.

ולכן לענ"ד נראה שיש לקיים שיטת התשב"ץ, וי"ל ספק דרבנן לקולא בתרי ותרי על גירושין אם יש קידושין רק מדרבנן, או י"ל ס"ס לקולא אם יש תרי ותרי על הקידושין וגם על הגירושין.

חושן משפט

סימן קכג.

שאלה: האם איש ספרדי שרגיל לאכול בשר שאינו חלק ועובר בזה על דעת מרן, פסול לעדות או לא.

תשובה: א) **כתב** מרן בריש ס"לד. "רשע פסול לעדות... איזו רשע, כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות, ואצ"ל מיתת ב"ד, ל"ש אם עבר לתיאבון ל"ש אם עבר להכעיס". וכתב הרמ"א על זה, "עבר עבירה שאין בה מלקות פסול מדרבנן.". ועוד כתב מרן שם בסע"ג. "היתה העבירה שעבר מדרבנן פסול מדרבנן." והנ"מ אם הוא פסול מן התורה או מדרבנן, הוא לגבי עדות קידושין כמ"ש מרן באה"ע ס"מב. ה. "המקדש בפסולי עדות דאורייתא אינן קידושין, אבל בפסולי עדות דרבנן או בעדים שהם ספק פסולי תורה, אם רוצה לכנוס חוזר ומקדש בעדים כשרים, ואם לא רצה לכנוס צריכה גט מספק" ע"ש. וכן כתב הקצות החושן בחו"מ שם בס"ק א. ויש עוד נ"מ, דהיינו אם אמרינן שיש פסול מן התורה עדותו בטלה אע"פ שלא הכריזו עליו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, והפסול מדבריהם העדות שהעיד קודם שהכריזו עליו כשרה כמ"ש מרן בחו"מ ס"לד. כג.

ולפי זה יש לדון בנד"ד אם ספרדי זה עובר על ודאי איסור תורה שיש בו מלקות, שאכילת טרפה יש בה מלקות כמ"ש הרמב"ם בהל" מאכלות אסורות פ"ד הל"ו. או שמא יש כאן רק ספק איסור תורה, או שמא הוא עובר רק על איסור דרבנן. כתב מרן בי"ד ס"לט. י. בשם הרשב"א "כל מקום שאסרו הריאה אין הפרש בין שתהא הסרכא דקה כחוט השערה בין שתהא עבה וחזקה ורחבה כגודל, ולא כאותם שממעכים ביד ואם נתמעכה תולין להקל, וכל הנוהג כן כאילו מאכיל טריפות לישראל." יש לדייק בלשונו שכתב, "כאילו" מאכיל טריפות, שמשמע שאין זה ממש טרפה, אלא או ספק טרפה או רק טרפה מדרבנן. ולפי זה י"ל שמי שרגיל לאכול בשר כזה פסול לעדות או מטעם ספק איסור תורה או מפני איסור דרבנן, ואם הוא עד לגבי קידושין צריך לחזור ולקדש בעדים כשרים, או צריך ליתן גט משום ספק.

אלא פירוש זה בדעת הרשב"א אינו מובן, שכתב הרשב"א בתשובה בס"שד. "שאלת עוד, בסירכות הנמצאות באחד המקומות שאסרו חכמים אם מותר למשמש באותה סירכא באצבעותיו לראות אם תהא נימוחה נכשיר אותה, לפי שגם בזה נחלקו יש מתיר ועושה מעשה, ויש אוסר. תשובה: גם בזה אחד מן הדברים שצריכין אתם להתרחק ממנו הרבה, ואנו גערנו הרבה במי שעושה כן, ואם יעשה אחד בינינו כזה התראה נסלק אותו, לפי שזה הענין לא מצאנוהו בשום מקום בתלמוד ולא ידענו לו עיקר, וכי אין סירכא אלא אם היא כעבות העגלה שמושכין בה ואינה יכולה להנתק, או אי זה שיעור נקבע בדבר, יש שמשמוש אצבעות שאפילו הריאה והקנוקנות ימחו בכף, סוף דבר אל תשמעו להקל בדבר זה בשום צד כלל." הרי שאין חילוק כלל בין סרכא עבה או דקה. ולכן כיון שבסירכא עבה יש איסור מן התורה משום שסרכא מחמת נקב היא באה, או מפני שסופה להתפרק וחשיב כנקובה כיון שסופה לינקב, כמ"ש הב"י שם, והט"ז בס"ק ג. בשם הראשונים, כמו כן צ"ל בסירכה דקה. ולכן ממילא יש איסור תורה בסירכא דקה לדעת הרשב"א, ומרן שפסק כמותו. ולפי זה קשה להבין הלשון של "כאילו" מאכיל טריפות לישראל, שהלא זה ודאי מאכיל טריפות לישראל לדעת הרשב"א ומרן.

ב) **וראיתי** שהמקור לדברי מרן בש"ע שכתב "כאילו", הוא מדברי הטור שם שכתב כן בשם הרשב"א, וכן כתב הב"י שם בשם רבינו ירוחם נתיב טו. אות ו. וכן הוא ביבין שמועה דף יט. ע"ב בשם הרשב"א שכל העושה כן כאילו מאכיל טרפות לישראל. וכ"כ הארחות חיים ח"ב עמ"תיג. ובכל בו ס"קא. דף קטז ע"ב. אלא שנראה שלא מצינו לשון הטור ומרן בתשובת הרשב"א הנ"ל, וצ"ל שיש מקור אחר בדברי הרשב"א למה שהביא הטור בשמו. ושוב ראיתי שהטור הביא לשונו מתורת הבית בבית הקצר בהל" טרפות שכתב שם, "וכל סירכות שאמר אין הפרש בין שתהיה עבה וחזקה, ובין שתהיה דקה שבדקות, לא כהללו שממעכין ביד ואם נתמעכה תולין להקל שאין סירכא זו אלא ריר, וכל שנוהג כן כאילו מאכיל טריפות לישראל, שזה לא שמענו לחכמים בשום מקום." הרי כאן כתב "כאילו" מאכיל טרפות לישראל.

אלא שראיתי בתורת הבית הארוך שם, שכתב דין זה בלשון אחר, וז"ל "והדין נותן שלא מצאנו שיעור בעביין של סירכות ודקותן, אלא כל שלא כסדרן בין בסירכא חזקה וגסה בין בסירכא דקה שבדקות טרפה, לא כהללו שממעכין ביד ואם מתפרק מחמת מיעוך פורצין ומקילין

לומר שאינה סירכא אלא ריר, וזה שיבוש וכל הנוהג כן מאכיל טרפות לישראל.״ הרי כאן לא כתב ״כאילו״ מאכיל טרפות, אלא ״מאכיל טרפות״, דהיינו שודאי יש כאן איסור תורה, ודלא כמשמע מבית הקצר. וגם כתב כאן ״כל שלא כסדרן בין בסירכא חזקה וגסה, בין בסירכא דקה שבדקות טרפה״. הרי יש כאן טרפה ודאי ואין שום ספק בדבר.

וידוע שהטור ראה רק תורת הבית הקצר, ולא הארוך, ולכן הוא העתיק הלשון של בית הקצר שכתב שם ״כאילו״ מאכיל טריפות, ומזה יש מקום לטעות שאין זה טרפה ממש, אבל בתורת הבית הארוך מבואר בפירוש שאין זה כן אלא שבשר זה ודאי טרפה מן התורה. וכן כתב החיד״א ז״ל בשם גדולים ח״ב מע״ת. ״תורת הבית הארוך להרשב״א לא ראהו הטור, כן כתבו מרן והאחרונים.״

אלא לפי זה עדיין צריך לבאר איך כתוב בבית הקצר הלשון של ״כאילו״, וזה היפך מה שכתוב בבית הארוך שבשר זה ודאי טרפה. ולענ״ד נראה שיש טעות בבית הקצר, וצ״ל ״כאלו״ במקום ״כאילו״, דהיינו שבתחלה כתוב שם ״לא כהללו שממעכין ביד״, ועל זה כתב ״וכל שנוהג כן כאלו, מאכיל טריפות לישראל״, דהיינו שכל הנוהגים כן כאלו האנשים שממעכין, מאכיל טרפה לישראל. הרי צ״ל כאלו, ולא כאילו. וכיון שנפל טעות בבית הקצר וכתב שם ״כאילו״, אף הטור כתב כן כיון שהוא לא ראה בית הארוך, וכן צ״ל ליבין שמועה והארחות חיים שכתבו ״כאילו״.

או י״ל בזה שאף שיש כאן איסור תורה, אלא מ״מ אין זה בגדר של מאכיל טרפה, כיון שהשוחט אינו מאכיל הבשר בידו לתוך פיו או לתוך ידו של מי שאוכל הבשר, אלא הוא רק מוכר הבשר להקונה, וגם הבשר עדיין צריך בישול ותקון מאכל ורק אחר כך הקונה אוכל אותו. ולכן אף שיש איסור תורה כאן של לפני עור, מ״מ אין זה בגדר של מאכיל ממש, אלא כאילו מאכיל. וכן מצינו ברמב״ם בהל״ מעשר פ״י הל״יג. שכתב, ״רופא חבר מאכיל לחולה עם הארץ מפירות עם הארץ, נותן לתוך ידו אבל לא לתוך פיו. ואם היה הדמאי של רופא אפילו לתוך ידו לא יתן, וכן אם ידע שהוא טבל ודאי אפילו לתוך ידו אסור.״ הרי מבואר שלתוך ידו או לתוך פיו נחשב ״מאכיל״, אבל י״ל שאם הוא אינו נותן מאכל האיסור בידו בשעת אכילה אין זה נחשב מאכיל, אבל מ״מ עדיין יש איסור של לפני עור, ועיין בכ״מ שם. ולכן הכי י״ל בנד״ד שמי שמוכר בשר זה הוא כאילו מאכיל טרפות כיון שהוא אינו מאכיל בידו ממש, אבל עדיין יש כאן איסור של לפני עור. ודע שיש איסור תורה של לפני עור, אף אם הקונה אינו יודע שבשר זה אסור והוא שוגג בדבר, כמ״ש הרמב״ם בהל״ כלאים פ״י. הל״לא. לגבי מי שמלביש את חבירו כלאים, וכמבואר בכ״מ שם. וכן מבואר בלב שומע מע״ל. אות מט. ע״ש. וכן הוא בנד״ד, שהרשב״א דייק יותר בלשונו בבית הקצר מבית הארוך וכתב ״כאילו״.

הרי מבואר מכל זה, שמ״ש מרן ״כאילו״, או י״ל שהוא אינו נכון וצ״ל לומר כאלו, או י״ל שעדיין יש איסור תורה כאן בבשר זה אבל אין זה בגדר של מאכיל כיון שהוא אינו נותן המאכל בשעת אכילה לתוך ידו של הקונה ולכן זה נחשב רק כאילו מאכיל טרפה, ולפי זה אין סתירה ממ״ש הרשב״א בבית הקצר למ״ש בתורת הבית הארוך, וגם נסתלקה הקושיא דלעיל, שאיך אמרינן שיש רק איסור דרבנן או לכל היותר רק ספק איסור תורה, במאכל שיש בו ודאי איסור תורה.

ולפי זה נראה שבנד״ד הוא פסול לעדות מן התורה, ואם הוא עד לקידושין אז אין בזה עדות כלל ואין כאן שום קידושין ולא בעינן גט כלל.

ג) **אלא** שעדיין יש לדון בזה מטעם אחר, דהיינו שי״ל שאיש ספרדי זה סבר בטעות שכיון שלדעת הרמ״א בשר זה כשר כמבואר בי״ד שם, וכן נהגו האשכנזים, אז שפיר הוא לסמוך עליהם ואין כאן עבירה כלל. ועוד מצינו שבקצת דינים שאף לספרדים המנהג הוא לאזיל כשיטת הרמ״א ודלא כמרן. ולכן אף כאן י״ל כן. ואף שסברה זו דחויה היא, כיון שבדין זה של סירכא אנו קבלנו עלינו הוראת מרן בשם הרשב״א כמבואר בדברי האחרונים, מ״מ כבר כתב מרן בחו״מ ס״לד. ד. ״קוברי המת ביו״ט ראשון כשרים, אפילו נידו אותם ושינו בדבר כשרים, מפני שהם סוברים שמצוה הם עושים ושלא נידו אותם אלא לכפרה.״ וכתב הרמ״א על זה בשם הריב״ש, ״והוא הדין בשאר איסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות.״ הרי כל שהוא טועה בדין עדיין כשר לעדות, וכן י״ל בנד״ד. אלא עדיין יש לדון בזה לפי מ״ש מרן שם בסע״כד. ״אבל אם ראוהו עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג צריכים להזהירו ואח״כ יפסול, כיצד ראוהו קושר או מתיר בשבת צריכים להודיעו שזה חילול שבת מפני שרוב העם אינם יודעים זה״ ע״ש. ולכן אפשר לומר שכיון שיש פירסום בינינו שהספרדים צריכים לאכול ״חלק״ לדעת הב״י, י״ל שאיש זה בנד״ד הוא כמזיד. אמנם עדיין אין זה ברור,

שבשלמא לגבי קשר שהוא איסור מן התורה לכ"ע י"ל שהוא פסול לעדות אם הודיעו, אבל עדיין יש לומר שאיש זה סבר בטעות שאכילת בשר "חלק" היא רק חומרא בעלמא, כיון שאנו רואים שאשכנזים אוכלים בשר שאינו "חלק" ודלא כדעת מרן, וי"ל לפי סברתו שמה שאנו אין עושים כן הוא מצד חומרא בלבד, ולכן עדיין איש זה בגדר של שוגג, שהוא אומר לעצמו שבשר זה מותר מצד הדין, אף שיש פירסום להספרדים שלא לאכלו. ויש לדמות זה למה שמצינו בתשובת רעק"א ס"צו. לגבי עדות ממי שגילח בתער, וז"ל "יש לומר דהשחתה בתער דנתפשט בעו"ה אצל הרבה לא חשב שזהו איסור כ"כ דלא משמע להו לאינשי דאסור, וכאשר באמת נזכר בג"ע דהשיב להמוכיח שהרבה אנשים חשובים עושים כן, וכיון דבאמת פשתה המספחת בזמנינו גם לאותן הנזהרים בשאר דברים נדמה להם דאינו אסור כל כך." ע"ש. וכל זה אף שיש פירסום גדול בקריאת התורה בבית הכנסת בכל שנה שאין להשחית הזקן, וצ"ל שאין זה דומה ל"צריכים להזהירו" כדמצינו לגבי קשר בשבת שהוא פסול לעדות, שכאן אף שיש הזהרה מ"מ עדיין הם חושבים שהשחתת הזקן מותרת שהרבה אנשים חשובים עושים כן. ולפי זה אף בנד"ד י"ל שאיש ספרדי זה יכול לומר שכיון שהרבה אנשים חשובים עושים כן מהאשכנזים אין בזה איסור כל כך להספרדים, ולכן הוא אינו פסול לעדות.

ד) **ועוד** י"ל שיש מקום לומר שמצד הדין אין כאן עבירה כלל, שי"ל ספק ספיקא בדבר, דהיינו כשאיש זה אוכל בשר י"ל שמא אין בבהמה זו סירכא כלל, ואת"ל שיש סירכא אז שמא ההלכה כהרמ"א ודעימיה שמותר להסיר סירכאות ע"י מיעוך. ואף שיש להשיב על זה שרוב בהמות יש להן סירכאות, ולדעת הש"ך בעינן ס"ס שקול להתיר כמ"ש בי"ד ס"רצג ס"ק ו. וכן בי"ד ס"קכט. ס"ק כח., מ"מ לדעת מרן סגי אם רק ספק אחד שקול. וזה לפי מה שפסק הרא"ש בע"ז ע. וכן הוא בטור ומרן בי"ד ס"קכט. יא. "גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין... במקום שרגילים להצניע ממון בחביות ומניחים אותם בין חביות יין, אפילו אם רוב גנבי העיר עכו"ם מותר דשמא לא באו אלא בשביל הממון, וכשראו שהוא יין לא נגעו בו". וכן הוא בפסקי הרא"ש בע"ז שם אות יח. שכתב, "אפילו הוא דר בין העכו"ם במקום שרגילין להחביא ממון בחבית של יין מותר". משמע שפשוט ליה שכן דעת הרא"ש. וכן ראיתי בר" ירוחם נתיב יז. ח"ב. (דף קנה:) שכתב, "במקום שאין רוב גנבי ישראל ה"ל ס"ס ומותר, ספק אם ישראל אם גוי ואת"ל גוי שמא פתחן לראות אם היה בהם מטמון... ונראה כי דין זה דס"ס הוי דוקא במקומות שרגילין לשים מטמון או בגדים בחביות, אבל במקומות שאין רגילין בכך אין תולין להקל ואסור כיון שאין רוב גנבי ישראל, וכן נראה מהרא"ש." ע"ש. וכן מצאתי בתשב"ץ ח"ג ס"קמח. שכתב, "אע"פ שרוב גנבי העיר עכו"ם הוי ליה ספק ספיקא, ספק עאל עכו"ם ספק לא עאל ואת"ל עאל ספק נגע ספק לא נגע דשמא פתחו אותו והריחו בו ולא נגעו בו והניחוהו או מפני הפחד, וכיון דאיכא ספק ספיקא איכא למשרי." ע"ש. הרי נראה שאף בספק שאינו שקול דהיינו במקום שיש רוב גוים, מ"מ עדיין מועיל ספק זה לס"ס. וכן דעת מרן, וכבר כתבתי על ענין זה בח"א ס"קלב ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שאף אם ספק זה אינו שקול מ"מ הוא עדיין ראוי לצרף לספק אחר שהוא שקול לעשות ספק ספיקא.

ואת"ל שעדיין יש לאסור כיון שכאן השני ספקות הם אינם שקולים, וזה מפני שאפשר הוא דאמרינן שמא ההלכה כהרמ"א שהתיר המיעוך, אפשר שרוב הראשונים חלקו בהיתר זה, וכן כמה אחרונים אסרו הדבר. בזה י"ל שכל מחלוקת הפוסקים היא בגדר של ספק שקול וכן יש ללמוד מהגט פשוט בכללים בסוף כלל א. שהביא מ"ש מהר"א ששון, "דמה שכתבו התוספות דמיעוט הדיינים הוי כמי שאינו, היינו דוקא כשהדיינים נושאים ונותנים ביחד, כיון שהרוב אומרים בפניו כן פשיטא דהו"ל כמי שאינו, אבל בספרי הפוסקים או הפוסקים מתוך כתבם אם לא ראו אלו את אלו ודברו זה עם זה, אף שראו הפסקים והכתבים אז הוא דאמרינן קים לי משום דאנא אמינא אלו היו נושאים ונותנים ביחד מכח הפלפול והויכוח אפשר דהמרובים היו מודים לדברי המיעוט יע"ש. והם דברים נכוחים ראויים למי שאמרם, וכבר כתבתי כן לעיל בשם תשובת הרשב"א ומהרי"ק ומהרלב"ח ז"ל בפסק הסמיכה, וכל האחרונים דאין רוב בכל מקום אלא רוב הבא מתוך הכלל." ע"ש. הרי לפי זה הכי י"ל במחלוקת בין מרן הרמ"א לגבי מיעוך, שאף כאן מחלוקת שקול. ושפיר יש לצרף ספק שאינו שקול לספק זה כדי לומר ספק ספיקא להתיר. שוב ראיתי ביביע אומר ח"ה י"ד ס"ג. שכבר האריך בזה כיד ה' הטובה עליו, וסבר ששפיר הוא לעשות ספק ספיקא הנ"ל ע"ש.

הרי מבואר שאף שלספרדים יש איסור תורה לאכול בשר שאינו "חלק" כיון שאנו קי"ל כדעת הרשב"א, מ"מ אין לפסול לעדות איש ספרדי שאינו נזהר בזה.

סימן קכד.

שאלה: האם מי שגזל מציאה מקטן פסול לעדות או לא.

תשובה: א) **כתוב** בסנהדרין כה: לגבי הפסולים לעדות, "תנא הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין, גזלן מדאורייתא הוא לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן, מעיקרא סבור מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי מפני דרכי שלום בעלמא, כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי, פסלינהו רבנן." וכן פסק הטור בס"לד. וכתב, "העובר על גזל של דבריהם כגון גוזלי מציאות חרש שוטה וקטן... פסולים מדבריהם." וכן הוא ברמ"א בס"לד. יג. אמנם לא מצינו זה בדברי הרמב"ם בפ"י מהל" עדות, וגם לא בדברי מרן בש"ע בס"לד. שפסק כדבריו. וכתב על זה הסמ"ע שם בס"ק לא. "גזלה זו אינה אלא מדרבנן מפני דרכי שלום כמ"ש הטור וש"ע לקמן בס"ער. ודוקא מציאה קאמר דאין דעת אחרת מקנה להם וכמ"ש שם, והרמב"ם והמחבר השמיטו זה וסמכו אמ"ש בהלכות גזילה ומציאה, וגם י"ל שסמכו אמ"ש אח"ז פסול דמפריחי יונים להביא להם יונים אחרים, דגם כן אין בו אלא גזל דדרכי שלום, וכמ"ש בסמוך בסע"טז. ע"ש." הרי נראה מזה שלכ"ע מי שגזל מציאת קטן פסול לעדות מדרבנן.

אלא לענ"ד אין זה ברור בדעת הרמב"ם. ובתחלה י"ל שגם כתוב בסנהדרין שם, "תנא עוד הוסיפו עליהן הרועים הגבאין והמוכסין", דהיינו מלבד מי שגזל מציאת חש"ו, והחמסנין הנ"ל. ומצינו ברמב"ם שם בהל"ד. שהוא הביא כולם חוץ ממי שגזל מציאת חש"ו, וז"ל "וכן כל העובר על גזל של דבריהם הרי הוא פסול מדבריהם, כיצד החמסנים... הרי אלו פסולין מדבריהם, וכן הרועים... הרי הן פסולין... וכן המוכסין סתמן פסולין... אבל גבאי מנת המלך סתמן כשרין ואם נודע שלקחו אפילו פעם אחת יתר מן הראוי להם לגבות הרי אלו פסולין." הרי הרמב"ם הביא כל אלו שמצינו בסנהדרין שם, אלא הוא השמיט גזלת מציאת חש"ו. ואין לומר כמ"ש הסמ"ע הנ"ל שהרמב"ם סמך על מה שהוא כתב בהל" גזלה פ"יז. הל"יב שאסור לגזול מציאת חש"ו, שהלא בפ"ה. מהל" גזלה הל"ט. כתב הרמב"ם "בני אדם שחזקתן גזלנין וחזקת כל ממון מן הגזל מפני שמלאכתן מלאכת גזלנין כגון המוכסין והלסטים אסור ליהנות מהן שחזקת מלאכה זו שהוא גזול". הרי לפי מ"ש הסמ"ע הנ"ל, לא הוי ליה להרמב"ם לחזור להזכיר המוכסין בהל" עדות כיון שהוא כבר כתב שהם גזלנין בהל" גזלה. וכן מצינו שבהל" גזלה פ"ו הל"ז כתב הרמב"ם שמפריחי יונים אסור מדבריהם משום גזל, ועדיין חזר הרמב"ם בהל" עדות פ"י הל"ד. לכתוב "וכן מפריחי יונים ביישוב פסולין מפני שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים בחנם". הרי הוי ליה לסמוך על מה שהוא כבר כתב בהל" גזלה כמו לגבי מציאת חש"ו. אלא כיון שמצינו שהרמב"ם הביא בהל" עדות מה שהוא כבר הזכיר בהל" גזלה, עדיין צריך לברר הטעם שהוא השמיט הדין של גזלת מציאת חש"ו לגבי עדות.

וגם מ"ש הסמ"ע שי"ל "שסמכו אמ"ש אח"ז פסול דמפריחי יונים להביא להם יונים אחרים, דגם כן אין בו אלא גזל דדרכי שלום, וכמ"ש בסמוך בסע"טז. ע"ש." אף זה אינו נראה לי, שהלא כתוב בסנהדרין שם לגבי גזלת מציאת חש"ו "מעיקרא סבור מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא". ואין לומר זה לגבי מפריחי יונים שהוא דבר שכיח, ולכן אם כתב הרמב"ם הדין של מפריחי יונים, אין ללמוד מזה לגזלת מציאת חש"ו שאין ללמוד מדבר שכיח לדבר שאינו שכיח. ולכן הוי ליה להרמב"ם להזכיר הדין של מציאת חש"ו, וכיון שהוא השמיט דין זה צ"ל שהוא לא סבר כן, ויש לחקור בהבנתו בסוגיא דסנהדרין הנ"ל.

ב) **ולענ"ד** נראה שהרמב"ם השמיט הדין של גזלת מציאת חש"ו מפני שהוא סבר שזה אינו אליבא דהלכתא. ויש לבאר הדבר. ונראה שיש ללמוד את זה מדין של משחק בקוביא. מצינו שלדעת הרמב"ם יש איסור דרבנן במשחק בקוביא כמבואר בהל" גזילה פ"ו הל"ז. אבל לגבי עדות כתב הרמב"ם בהל" עדות פ". הל"ד שהוא פסול רק אם אין לו אומנות אחרת, וז"ל "וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל." וזה קשה להבין, שאם אמרינן שיש איסור מדרבנן של גזל במשחק בקוביא, אז מה לי אם יש לו אומנות אלא הוא או לא, הלא הוא כבר עובר על איסור דרבנן והוא פסול לעדות. וכן הקשה הרב המגיד בהל" גזילה הנ"ל, וכתב "זה קצת תימה אצלי דהא משמע פ" זה בורר דההיא אוקימתא דאמר אסמכתא הוא ואסמכתא לא קניא אידחייא וקי"ל כרב ששת דאמר כל כי האי גוונא לאו אסמכתא היא דהא מדעתיה קא יהיב ליה. והטעם שהן פסולין לעדות מפני שאין עוסקין בישובו של עולם, וכיון שאין אומנות להם אלא הוא, ול"ש עכו"ם ול"ש ישראל, וא"כ מנין לנו שהוא גזל מדבריהם וצ"ע. וכ"ש שרבינו עצמו פסק פ"י מהל" עדות שאין המשחק נפסל אלא בשאין לו אומנות אלא הוא. ונראה סיוע לדברי רבינו ממה שאמרו בשבת פ" שואל קמט: ומנה גדולה כנגד מנה קטנה אף בחול לאחרים אסור, מ"ט משום קוביא." הרי לכאורה הרמב"ם סותר את

עצמו, שבהל" גזלה הוא כתב שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא כיון שהוא אסמכתא דלא קניא וזה כרמי בר חמא בסנהדרין כד:, ובהל" עדות הוא פסק כרב ששת שם שסבר שאין כאן אסמכתא ואין כאן גזל, אלא כל הטעם שהוא פסול לעדות הוא מפני שהוא אינו עוסק ביישובו של עולם, ולכן אם יש לו אומנות אחרת הוא אינו פסול לעדות.

וראיתי בכסף משנה בהל" עדות שם שהוא תירץ שאה"נ שהרמב"ם סבר שיש איסור דרבנן במשחק בקוביא, אלא שהרמב"ם מיירי "דלעולם במשחק עם עכו"ם, וסובר רבינו שאינו עוסק ביישובו של עולם, פי' שכיון שאין לו אומנות אחרת הרי הוא בחזקת שמשחק עם ישראל והוא גזל, ואע"פ שלא ראינהו סתמו כודאי, אי נמי דהכא אפילו במשחק עם ישראל עסקינן, אלא שאינו משחק במעות" ע"ש כל דבריו. וזה קשה בעיני, דהוי ליה להרמב"ם לפרש שאם ראינהו משחק עם ישראל וגם עם מעות הוא פסול אף אם יש לו אומנות אחרת, הרי מצינו שהעיקר חסר. ועיין עוד בזה בדעת הרמב"ם בלחם משנה שם, ובב"ח בס"לד. באות כו. בד"ה כתב הרמב"ם. ובערוך השולחן ס"רז. אות כג.

ג) **ולענ"ד** נראה שאין כאן סתירה בדברי הרמב"ם, וי"ל שאה"נ שיש איסור דרבנן של גזילה במשחק בקוביא, אלא שאע"פ כן עדיין הוא אינו פסול לעדות אלא אם אין לו אומנות אחרת. ונראה שהרמב"ם פסק כרמי בר חמא בסנהדרין כד. שהטעם שמשחק בקוביא הוא פסול הוא מפני אסמכתא לא קניא, אבל אף הוא פסק כר" יהודה במתניתין שבא לפרש דברי חכמים שכתב, "אימתי בזמן שאין להן אומנות אלא הוא". וכן כתב הגר"א בס"רג. ס"ק מד. "דהרמב"ם ס"ל כרמי בר חמא דאסמכתא היא, ואף על פי כן דוקא שאין לו אומנות אחרת כרבי יהודה כמ"ש שם כו: א"ר אבהו א"ר אלעזר הלכה כרבי יהודה, ואעפ"כ קי"ל דהטעם משום אסמכתא כמ"ש שם כה. ואידך תנא תולה" ע"ש כל דבריו. וכן ראיתי לנצי"ב במרומי שדה בסנהדרין כד: בד"ה תוס', שכתב "והנה דעת הרמב"ם והש"ע דקי"ל כרמי בר חמא דהוא אסמכתא, ומ"מ קי"ל כרבי יהודה דלא פסול אלא כשאין לו אומנות אחרת, וכמבואר בס"לד. ובס"שע. וכמו שביאר יפה הגר"א ז"ל בס"כג. (צ"ל ס"רג. הנ"ל) ובאמת הכי משמע בסוגית הגמרא דא"ר אלעזר הלכה כרבי יהודה, ואי הלכה כריב"ל ור" יוחנן דאמרי אימתי לפרש פשיטא דהלכה כרבי יהודה, אלא כרמי בר חמא ומ"מ הלכה כרבי יהודה, וכבר הרגיש בזה מרן הב"י בס"לד. כה. כו. ע"ש." הרי לפי זה אף שיש במשחק בקוביא איסור דרבנן עדיין הוא אינו פסול לעדות, אלא אם אין לו אומנות אחרת.

ועוד י"ל בזה להסביר דעת הרמב"ם בגמרא באופן אחר, והוא שי"ל שלגירסת הרמב"ם אין רב ששת חולק על רמי בר חמא שיש כאן אסמכתא, שבגירסתינו כתוב "רב ששת אמר כל כהאי גוונא לאו אסמכתא היא, אלא לפי שאין עסוקין בעולם", אבל לפי מ"ש רבינו חננאל שם, ומסתמא גם בגירסת הרי"ף הרמב"ם, לא כתוב "כל כהאי גוונא לאו אסמכתא היא" וצריך להשמיט את זה, וכן כתוב בהגהות הגר"א על הגמרא שם. לפי זה י"ל שאף לרב ששת הוא אסמכתא אלא עדיין הוא אינו פסול לעדות אלא אם אין לו אומנות אחרת. ולפי זה י"ל שלדעת רמי בר חמא משחק בקוביא הוא פסול משום אסמכתא ואף אם יש לו אומנות אחרת, והא דאמר רבי יהודה במתניתין הוא פליג על חכמים, ולדעת החכמים אף שיש לו אומנות אחרת הוא פסול. אמנם לדעת רב ששת אה"נ שיש בזה אסמכתא, אלא רבי יהודה בא לפרש דברי חכמים וכדעת רשב"ל ורבי יוחנן שם, שעדיין הוא אינו פסול אם יש לו אומנות אחרת. ולפי זה הרי"ף פסק כרב ששת, שהוא הביא רק דברי רב ששת, וכן כתב הב"י בס"לד. באות כה. בד"ה משחקים, שהרי"ף פסק כרב ששת. וכן י"ל לדעת הרמב"ם. הרי נראה דבעינן שני דברים לפסול לעדות, דהיינו משחק בקוביא וגם שאין לו אומנות אחרת, אבל אם יש לו אומנות אחרת, אף שהמשחק בקוביא עובר על איסור דרבנן כיון שאסמכתא לא קניא, עדיין הוא כשר לעדות.

ולענ"ד כן יש לפרש בדברי הרדב"ז בהל" עדות פ"י הל"ד. שכתב, "וכן משחק בקוביא, גם זה שם במשנה, ואמר רב ששת לפי שאין עסוקין בישובו של עולם... וטעמו של רבינו נכון, כיון שאין לו אומנות אלא הוא חזקתו שהוא אוכל מן הקוביא שהוא גזל, ואזיל לשיטתיה דאסמכתא היא ואית בה משום גזל". הרי נראה שאף שיש איסור דרבנן ממש, מ"מ עדיין אין פסול לעדות אם יש לו אומנות אחרת.

שוב ראיתי בתשובת המבי"ט ח"א ס"עח. שתירץ קושית הרב המגיד הנ"ל וכתב שהרמב"ם פסק כרב ששת, ואחר כך כתב, "רמי בר חמא אמר דטעמא דמתני' הויא משום דהוי אסמכתא היינו דלא קני כלל וחייב להחזיר לו מן התורה כדפירשתי לעיל, ואפ"ה לא מיפסיל אלא מדרבנן כיון שנתנו לו חבירו ברצונו. ורב ששת אמר כל כי כה"ג לא הוי אסמכתא, כלומר דאינו אסמכתא ממש שהיה גזל

מן התורה כיון דלא ידע אי נצח או לא, ואפ"ה אתני מספקא גמר ומקני ולאו גזלה מן התורה הויא, אבל מדרבנן מיהא הוי גזל מדבריהם, ולא מיירי הכא (הרמב"ם בהל" גזילה) אלא בענין גזל ולא בענין פסול לעדות, ובהל" עדות דמיירי בפסול לעדות כתב דלא מיפסל לעדות אפילו הוי גזל מדבריהם אלא היכא דאין לו אומנות אחר, וכמו שכתב בפירוש הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא גזל ע"כ, משמע דאפילו לרב ששת דאמר כל כה"ג לא הוי אסמכתא הוי גזל מדבריהם, וא"כ מ"ש בהל" גזילה ובהל" עדות הכל הוא אליבא דרב ששת כדפירשתי". הרי אף לדעת המבי"ט מי שמשחק בקוביא ויש לו אומנות אחרת אינו פסול לעדות.

וכן ראיתי במשכנות יעקב חו"מ ס"יז. שביאר כן בדעת הרמב"ם וכתב, "וס"ל דאכתי אבק גזל הוא אף לרב ששת ולרבי יהודה, ולפי זה אם ידוע שאינו נהנה מזה הממון רק משחק בו אינו נפסל... ותרתי טעמי בעינן לפסולא, הטעם דאינו עוסק בישובו של עולם, וגם טעם שהוא נהנה מאבק גזל, וממילא שאם ידוע לנו שאינו נהנה מזה אינו נפסל... וכל זה שלא כדעת התוספות שכתב לרב ששת מותר לשחק בקוביא שאין בזה משום אסמכתא כלל, ועל פי דעת הרמב"ם יש בזה איסור גמור" ע"ש. הרי מבואר שאף שהוא עובר על איסור דרבנן של משחק בקוביא עדיין הוא מותר להעיד אם יש לו אומנות אחרת.

ולפי זה, יש לדון במי שגוזל מציאת חש"ו שהוא אסור רק מפני דרכי שלום כמבואר בגיטין נט: במשנה, שי"ל שדרכי שלום הוא קיל טפי מאיסור דרבנן ממש של גזל מדבריהם כגון אסמכתא לא קניא. ולכן כיון שמצינו שמשחק בקוביא אינו פסול לעדות אם יש לו אומנות אחרת, ק"ו שאין לפסול מי שגוזל מציאת חש"ו, לדעת הרמב"ם. ולכן שפיר הוא מה שהרמב"ם השמיט דין זה. ויש להעיר על המשכנ"י הנ"ל שהוא פירש דברי הרמב"ם והוא הביא מה שגזרו על גזלת מציאת חש"ו, ולא הרגיש שאם אין פסול לעדות באיסור גמור של משחק בקוביא כשיש לו אומנות אחרת, ק"ו שאין לפסול לעדות גזלת מציאת חש"ו, ומטעם זה השמיט הרמב"ם דין זה.

ד) **ועכשיו** יש לפרש מ"ש בגמרא שם "תנא הוסיפו עליהן הגזלנין והחמסנין, גזלן מדאורייתא הוא לא נצרכא אלא למציאת חרש שוטה וקטן, מעיקרא סבור מציאת חרש שוטה וקטן לא שכיחא, אי נמי מפני דרכי שלום בעלמא, כיון דחזו דסוף סוף ממונא הוא דקא שקלי, פסלינהו רבנן." ונראה שהרמב"ם סבר שזה רק למ"ד שהטעם שמפריחי יונים אסורים הוא מפני ארא, דהיינו מפני דרכי שלום כמבואר בדף כה. ובזה י"ל שאם המשנה פסלה לעדות איסור מפני דרכי שלום, אז מה שהוסיפו עליהן "הגזלנין" הוא אף גזלת מציאת חש"ו שאף הוא מפני דרכי שלום אלא שהוא דבר דלא שכיח כמבואר שם. אמנם י"ל שלדעת הרמב"ם העיקר פירוש במשנה הוא שהטעם שמפריחי יונים פסולים לעדות הוא משום שאף זה בכלל משחק בקוביא, דהיינו "אי תקדמיה יונך ליון", והא דכתיב במשנה משחק בקוביא וגם מפריחי יונים י"ל "דצריכא דאי תנא תולה בדעת עצמו התם הוא דלא גמר ומקני דאמר קים לי בנפשאי דידענא טפי אבל תולה בדעת יונו אימא לא, ואי תנא תולה בדעת יונו דאמר בנקשא תליא מילתא ואנא ידענא לנוקשי טפי, אבל תולה בדעת עצמו אימא לא, צריכא" כמבואר בגמרא שם. ולפי זה י"ל שלמ"ד זה, הא דהוסיפו גזלנין שהוא רק איסור דרבנן, הוא רק להוסיף ארא, וזה דבר שכיח, אבל להוסיף גזלת מציאת חש"ו דבר זה לא מצינו. ומסתברא הוא, כיון שכבר ביארתי שלדעת הרמב"ם אף משחק בקוביא כשר לעדות אם יש לו אומנות אחרת אף שיש בזה איסור דרבנן ממש, ולכן אין לאסור דבר דלא שכיח שהוא אסור רק מפני דרכי שלום.

ולפי זה מ"ש הרמב"ם בהל" עדות אתי שפיר, שבאמצע הל"ד. הוא הביא מה שהוסיפו חכמים, דהיינו החמסנים והרועים המוכסין והגבאין. ומיד אחר כך כתב הרמב"ם מפריחי יונים משום שחזקתן שגוזלים יונים של אחרים בחנם, דהיינו ארא, שזה מה שהוסיפו בגזרתם מלבד מה שכבר כתוב במשנה, וזה הפירוש של "גזלנין" לדעתו. ואחר כך בסוף הל"ד. הביא הרמב"ם הדין של משחק בקוביא, דהיינו מה דהוי בכלל גזרת המשנה, ובזה הוא כולל אף מפריחי יונים, דהיינו "אי תקדמיה יונך ליון". הרי נראה מלשונו הזהב, דהא דהוסיפו גזלנין מדבריהם הוא מפריחי יונים מטעם ארא ודרכי שלום, אבל גזלת מציאת חש"ו שהוא דבר דלא שכיח אינו פסול כלל, ומטעם זה השמיט רבינו דין זה.

ויש להוסיף עוד בדעת הרמב"ם, והוא שלמ"ד לגבי מפריחי יונים שהטעם שהם פסולים הוא מפני משחק בקוביא, דהיינו אי תקדמיה יונך ליון, הטעם שלא אמר ארא הוא מפני שארא אסור רק מפני דרכי שלום בעלמא כמבואר שם בדף כה. הרי לפי מ"ד זה אין לפסול לעדות מה שתקנו רבנן משום דרכי שלום. ונראה שהרמב"ם פסק כמ"ד זה, בפירוש דברי המשנה. ולכן כשהוסיפו ותקנו רבנן "גזלנין" י"ל שהם לא הוסיפו גזלת מציאת חש"ו שהוא דבר דלא שכיח, אלא רק ארא, שהלא יש מ"ד שארא

הוא הפירוש הנכון של מפריחי יונים במשנה, ולכן אין לזוז מדעה זו כולי האי, אלא י"ל שבשלמא שאין זה פירוש המשנה אלא עכ"פ הוא הפירוש של מה שהוסיפו רבנן בתקנתם כשהם פסלו הגזלנים. כן נראה לענ"ד.

וכל זה שלא כהתוספות בדף כה: שכתוב שם שהטעם שלא גזרו בגזלת מציאת חש"ו הוא מפני שזה רק משום דרכי שלום בעלמא. ופירשו התוספות, "תימה למ"ד מפריחי יונים ארא, א"כ מעיקרא נמי פסולים מפני דרכי שלום, וי"ל דהא דאמרינן מפני דרכי שלום קאי אלישנא דתקדמיה יונך ליון." ולענ"ד י"ל שהרמב"ם לא סבר כן, אלא הסוגיא אליבא המ"ד ארא ודרכי שלום, אלא שאין גזלת מציאת חש"ו בכלל זה, שאין לדמות דבר דשכיח כגון ארא, לדבר שאינו שכיח כגון גזלת מציאת חש"ו. ואף שראיתי בתוס' הרא"ש (וכן הוא בשער המלך בפ"ו דהל" גזילה) שכתב "אי נמי במציאת חש"ו וחמור נמי טפי כשאשכן רבי יוסי דפליג בגיטין דאמר גזל גמור מדבריהם, וביוני שובך ויוני עלייה לא אשכחן דפליגי". מ"מ לענ"ד יש להשיב על זה, וי"ל שאה"נ שלא מצינו בפירוש שר" יוסי פליג על זה שי"ל שבשעת המשנה לא הוי גזרה זו, אבל אה"נ י"ל שלפי סברת רבי יוסי אף הוא פליג על זה כשאר הגזרות משום דרכי שלום. וכן יש לדייק בדברי הרמב"ם בהל" גזילה פ"ו. שבהל"ז. הרמב"ם הביא האיסור של ארא, ובסוף בהל"טז. הוא כתב, "כל מי שיש בידו גזל של דבריהם אינו יוצא מידו בדייניין." הרי שהוא פסק שלא כר" יוסי בגיטין שם, אבל נראה שלר" יוסי כל גזל של דבריהם דלעיל, דהיינו אף ארא מוציאין בדייניין. ולכן שפיר י"ל שלדעת הרמב"ם שגזלת מציאת חש"ו שהוא דבר דאינו שכיח, הוא קיל טפי מארא כדביארתי לעיל.

ה) **וכן** ראיתי ברדב"ז בח"א ס"תקיז. שהוא הביא מ"ש רש"י בגיטין סא. לגבי אלו שאסרו חכמים במשנה שם משום דרכי שלום, וז"ל של רש"י "ולרבי יוסי גזל מעליא לא הוי ליפסל לעדות ולעבור עליו בלאו". הרי שכל אלו במשנה בגיטין שם שהם אסרו משום דרכי שלום, אינם פסולים לעדות. וכתב הרדב"ז על זה, "דגזילה גמורה דרבנן מפסיל לעדות מדרבנן, וגזל משום דרכי שלום לא מפסיל. וכן תמצא שלא מנו בכלל פסולי עדות חד מהני דהוו משום דרכי שלום." ע"ש. הרי שזה כדביארתי בדעת הרמב"ם שהרמב"ם לא מנה כלל אלו שבמשנה בגיטין, דהיינו מצודות חיה ועופות ודגים, מציאת חש"ו, עני המנקף בראש הזית ע"ש. ואף שהרמב"ם הביאם בהל" גזלה פ"ו. מ"מ בהל" עדות הוא השמיט כולם. ונראה שרק במפריחי יונים גזרו חכמים שהם פסולים לעדות, אף שזה משום דרכי שלום למ"ד ארא, אבל לא בשאר איסורי גזל של דרכי שלום.

אלא שראיתי בנשמת כל חי ח"ב ס"ח. שהוא הביא דברי הרדב"ז הנ"ל, והוא הקשה עליו וכתב, "והרי מבואר מסוגיא דפ" זה בורר דלכ"ע גם בגזלן מפני דרכי שלום הוי פסול מדרבנן, וכדתני בתוספתא הוסיפו עליהם הגזלנים, ואמרינן בגמרא לא נצרכה אלא למציאת חש"ו. ומצינו גם לסברת איכא מ"ד בגמרא דמפריחי יונים דקתני במתני' הוי ארא דאינו אלא מפני דרכי שלום בעלמא, והכי ס"ל להרמב"ם, א"כ איך כתב דבגזל מפני דרכי שלום אינו פסול לעדות מדרבנן." ולפי מה שביארתי בדברי הרמב"ם אין קושיא על הרדב"ז, והרדב"ז דייק בלשונו וכתב, "חד מהני", דהיינו הרמב"ם לא מנה רק אלו במתני' בגיטין, אבל אה"נ שהוא מנה מה שיש במתני' בסנהדרין, דהיינו מפריחי יונים. אלא שאין ללמוד ממפריחי יונים לשאר גזל דדרכי שלום, אלא רק מה שפסלו חכמים יש לפסול ותו לא. וכן הוא, שאם לא תאמר כן יש להקשות למה בעינן להוסיף על מ"ש במשנה בסנהדרין שם לגזור בחמסנין והרועים והגבאין והמוכסין, אלא צ"ל שאין זה גזרה כללית ורק מה שפסלו חכמים פסלו, ולכן בשלמא שפסלו חכמים מפריחי יונים משום דרכי שלום למ"ד שסבר כן, אבל אין ללמוד מזה לשאר גזל משום דרכי שלום. ומ"ש הנשמת כל חי, להקשות ממציאת חש"ו, כבר כתבתי שהרמב"ם השמיט דין זה כיון שהוא לא סבר כן, ואין ללמוד ממנו. הרי נמצא שמ"ש הרדב"ז אתי שפיר.

ועוד יש לדון במ"ש הנשמת כל חי שם להקשות על רש"י בגיטין הנ"ל שכתב שבגזלה דרבנן "לא הוי ליפסל לעדות", והלא בגמרא סנהדרין הנ"ל מצינו שיש לפסול לעדות גזל דרבנן כמו מפריחי יונים, או משחק בקוביא וכאלו. ותירץ הנשמת כל חי, שרש"י בגיטין איירי רק מן התורה, דהיינו שאף לר" יוסי לא הוי ליפסל לעדות מן התורה, אבל אה"נ יש לפסול מדרבנן ע"ש. ולענ"ד נראה שיש לתרץ, שאה"נ אין פסול כלל לעדות מדרבנן אם הוא קודם הכרזה כמ"ש מרן בס"לד. כג. וז"ל "והפסול מדבריהם העדות שהעיד קודם שהכריזו עליו כשרה". ועיין ברש"ש בגיטין שם שכתב כעין זה.

מצינו מכל הנ"ל, שיש מקום לומר שלשיטת הרמב"ם אין פסול לעדות למי שגזל מציאת חש"ו. ואף שכתב הרמ"א בשם הטור שיש פסול בזה, מ"מ הלא מרן הביא בש"ע רק דברי הרמב"ם, ונראה שלהרמב"ם אין פסול כדביארתי

לעיל וכדמשמע מתשובת הרדב"ז הנ"ל. ואף שמרן בב"י ובכסף משנה לא הזכיר זה לדעת הרמב"ם, ואף שיש לפרש בדעת הרמב"ם כמו שפירש הסמ"ע הנ"ל, מ"מ נראה לענ"ד שאם העד מסייע המוחזק בממון, שפיר הוא למוחזק לומר שקי"ל בדעת הרמב"ם שאין לפסול עד זה מפני שהוא גזל מציאת קטן, ואין להוציא ממון מהמוחזק משום שלסברת הטור והרמ"א עד זה פסול. כן נראה לענ"ד.

סימן קכה.

שאלה: האם בעינן סילוק לעדים מקהל שנגנב ספר תורה או שאר כלי קדש מבית הכנסת שלהם, אם יש ס"ת אחר או שאר כלי קדש באותו בית הכנסת.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"לז. יח. "בני העיר שבא מערער לערער עליהם ממרחץ או ברחוב של עיר, אין אחד מבני העיר מעיד בדבר זה, ולא דן עד שיסתלק עצמו בקנין גמור." ובסע"יט. כתב מרן, "בני העיר שנגנב ספר תורה שלהם הואיל ולשמיעה הוא עשוי שא"א לאדם לסלק עצמו ממנו אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאים ראיה מאנשי אותה העיר וכן כל כיוצא בזה." וכתב על זה הרמ"א שם, "ועיין לעיל ס"ז. יב. דבשיש להם ס"ת אחר מותר, וה"ה כל כיוצא בזה כגון בית הכנסת או שאר ספרים וכדומה להם שבני העיר דיינים עליהם." ומ"ש הרמ"א לעיין בס"ז. יב. הוא כיון לדברי מרן שם שכתב, "כל דבר שיש לדיין בו צד הנאה אינו יכול לדון עליו, לפיכך בני העיר שנגנב ס"ת שלהם אין דנין אותו בדייני אותה העיר אא"כ יש להם ס"ת אחר." ע"ש. וכתב הש"ך בס"לז. ס"ק לג. "כגון בית הכנסת או כלי קדש ותפוחי זהב שהן נויי ס"ת וכיוצא בזה, כן הוא בתשובת מהרשד"ם ס"טו. יע"ש." וכתב הסמ"ע בס"לז. ס"ק נג. "דכשיש להן ספר תורה אחרת מותר. ואז אפילו סילוק א"צ, ויכול לשמוע ולקרות מאותו ס"ת כיון דאפשר לו לשמוע ולקרות מס"ת אחר ומצות לאו ליהנות נתנו וכ"כ הרא"ש בתשובה כלל ג. ס"יג. ולפי זה מ"ש מור"ם וה"ה כל כיוצא בזה כגון בית הכנסת כו' אינו דומה ממש לס"ת דהא כבר כתבתי לעיל ס"ז. בשם רבינו ירוחם דבית הכנסת צריך סילוק אע"פ שיש אחר ע"ש. ועיין פרישה ודוק." וכפירוש הסמ"ע כתב הנתיבות המשפט בס"ז. בס"ק טו. ע"ש. הרי מבואר מכל זה שאף שס"ת לשמיעה הוא עשוי, מ"מ אם יש ס"ת אחר בבית הכנסת לא בעינן סילוק.

ולענ"ד נראה שיש להשיב על סברת הסמ"ע דלא בעינן סילוק כשיש ס"ת אחר באותו בית הכנסת. והמקור לזה הוא תשובת הרא"ש בכלל ג. יג. וז"ל שם, "אבל באשקלונא יש ס"ת אחר בעיר הילכך אפשר להם להסתלק שלא יקראו באותו ספר כשהוא בבית הכנסת, ואפילו אם יקראו בו בעודו בבית הכנסת לא מקרי הנאה כיון דאפשר שיקראו בספר אחר, וכל זמן שלא נסתלקו כל הצואה בטלה." ע"ש. הרי נראה מזה דאף כשיש ס"ת אחר בבית הכנסת בעינן סילוק, אלא שאף אם אחר הסילוק הוא שומע הקריאה מאותו ס"ת אין בזה הקפדה כיון שאין זה הנאה כיון דאפשר שיקראו בספר אחר, וזה מ"ש הרא"ש "אפשר להם להסתלק", דהיינו אף שיש ספר תורה אחר בבית הכנסת באשקלונא.

וכן נראה מדברי הטור בס"ז. שכתב, "ועל ס"ת אין מועיל סילוק כי א"א להם להסתלק שלא ישמעו קריאת הספר אא"כ יש להם ס"ת אחר בעיר." וכ"כ הטור בס"לז. הרי דעדיין בעינן סילוק כשיש ס"ת בעיר.

וכן נראה מדברי רבינו ירוחם תלמיד הרא"ש בספר מישרים נת"א. חלק א. שכתב, "ואם יש בעיר ס"ת אחר יכולין לדון על עסק אחד בסילוק אפילו אם יקראו בו בעודו בבית הכנסת לא מיקרי הנאה כיון דיש אחר. ודין בית הכנסת לדון אינו כספר תורה שכולן נכנסין בתוכו להתפלל. ואם יש בעיר בית הכנסת אחר יכולין להסתלק ולדון כמו בספר תורה כשיש אחר בעיר, ודוקא שיש ס"ת אחר באותו בית הכנסת שהן רגילין להתפלל בו, בספרי הרא"ש בפ"ג דבתרא." ע"ש. הרי אף מזה נראה דבעינן סילוק אף כשיש ס"ת אחר בבית הכנסת, אלא אם אחר כך הוא שומע הקריאה אין להקפיד שאין זה נחשב הנאה. ומ"ש בסוף "ודוקא כשיש ס"ת אחר באותו בית הכנסת", פירושו שרק בזה מהני סילוק ולא כשיש ס"ת אחר רק בבית הכנסת אחר, שבזה ודאי יש הנאה כשהוא שומע, שבאותו בית הכנסת של הספר הנגנב יש רק ספר תורה אחד.

ב) **אלא** שראיתי בדרישה בסוף ס"ז. שפירש פירוש אחר בדברי רבינו ירוחם, וכתב, "ונראה דמ"ש דיכולין להסתלק ולדון כמו בס"ת, דמשמע גם בס"ת אפילו בשיש אחר צריכין סילוק, היינו דוקא כשאין באותו בית הכנסת וכמ"ש רבינו ירוחם בשם הרא"ש דיש חילוק בין הוא באותו בית הכנסת או לא, וה"נ אם יש עוד בית הכנסת בעיר, והטעם בשניהן שווה דכיון שזולת זה יש לפניו טירחא לילך לבית הכנסת אחר מקרי הנאה ומש"ה צריך

סילוק, אבל לעולם כשהס"ת באותו בית הכנסת א"צ סילוק בכל ענין" ע"ש. ולענ"ד אין זה כוונת רבינו ירוחם, שהוא כתב "ואם יש בעיר בית הכנסת אחר יכולין להסתלק ולדון כמו בספר תורה כשיש אחר בעיר, ודוקא שיש ס"ת אחר באותו בית הכנסת שהן רגילין להתפלל בו". הרי מבואר בסוף לשונו דהא דמהני סילוק כמ"ש ברישא הוא דוקא שיש ס"ת אחר באותו בית הכנסת כמ"ש בסיפא.

שוב ראיתי במהרי"ק בשורש ע. שכתב, "הלא העדים נוגעים בעדות כיון שהם מבני קהלכם ואפילו ע"י דליסלקו וליסהדי לא מהני לענין ס"ת כדאיתא בהדיא בפ" חזקת הבתים מג. משום דהכל עניים אצל ספר תורה אם לא שהיה כבר ס"ת אחר מדויק כזה וכשר כמותו. לפי דברי רבינו אשר ראוי היה מועיל ההסתלקות" ע"ש. הרי אף שהוא כתב דבעינן סילוק מ"מ משמע שהוא איירי אף בס"ת באותו בית הכנסת כיון שהוא לא כתב בפירוש דבעינן ס"ת בבית הכנסת אחר, ודלא כדעת הסמ"ע הנ"ל.

וכן ראיתי בקול אליהו בח"א חו"מ ס"לה. שהוא חולק על הסמ"ע ואף הוא הביא דברי המהרי"ק הנ"ל לסייעתו וכתב, "איברא דראיתי להסמ"ע ז"ל סוף ס"לז. שכתב בשם הרא"ש ז"ל דאם יש להם ס"ת אחר לא בעי סילוק וכו' וסיים עלה שכ"כ הרא"ש בכלל ג., ולא ידענא מאי קאמר והיכן מצא כן בדברי הרא"ש. וכבר יראה הרואה שם שכתב להדיא דאם יש להם ס"ת אחר מהני סילוק. וכן כתב המהרי"ק ז"ל בשורש ע. בדעת הרא"ש. והוא מוכרח דאל"כ אף אם יש להם ס"ת אחר אם לא נסתלקו ממנו אכתי נוגעים בעדות הם, דהרי יכולים למוכרו לישא אשה וללמוד תורה, או משכחת לה בס"ת שהתנו בו מעיקרא דכל אחד מבני העיר כשירצה לצאת ממנה שיתנו לו חלקו במעות דמהני כנודע, ונמצא זה מהני ממנו והו"ל נוגע בעדות, אלא היינו ע"י סילוק." הרי מבואר דבעינן סילוק אף כשיש ס"ת באותו בית הכנסת.

ועוד יש לדייק במ"ש הסמ"ע הנ"ל, לגבי ס"ת ומצוות לאו ליהנות ניתנו, דהיינו "דכשיש להן ספר תורה אחר מותר. ואז אפילו סילוק א"צ, ויכול לשמוע ולקרות מאותו ס"ת כיון דאפשר לו לשמוע ולקרות מס"ת אחר ומצות לאו ליהנות נתנו וכ"כ הרא"ש בתשובה כלל ג. ס"יג." ולענ"ד נראה שבשלמא שיש לקרות בס"ת מטעם שיש ספר תורה אחר, אבל אין הטעם מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו, והרא"ש לא הביא טעם זה כלל בתשובתו ע"ש. ורק מצינו שמרן בב"י בס"לז. הביא טעם זה אבל לא להתיר הקריאה בס"ת אחר, אלא רק לבאר הטעם שיש חידוש בדין ס"ת, דהיינו שיש איסור בשמיעת הקריאה מס"ת הנגנב כשיש רק ס"ת אחד בעיר, דהיינו שאף שיש מקום לומר שהשמיעה מותרת כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ עדיין יש איסור בדבר כשיש רק ס"ת אחד. ולכן מצינו שטעם זה אינו מועיל להתיר השמיעה כשיש רק ס"ת אחד, ולכן אף כשיש ס"ת אחר אין לומר שהטעם שמותר לשמוע הקריאה הוא מפני שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שהרי אין טעם זה מועיל, שאם תאמר כן הלא אף כשיש ס"ת אחד בעיר יש להתיר השמיעה מטעם זה, אלא ודאי שזה אינו. ולכן כל הטעם שמותר לשמוע השמיעה כשיש ס"ת אחר הוא מפני שאין השמיעה נחשבת הנאה כיון שאף בלי ס"ת הנגנב הוא יכול לשמוע הקריאה מס"ת אחר, וזה מ"ש הרא"ש ותו לא.

ג) **ויש** בזה טעם אחר דבעינן סילוק, והוא שמרן בס"לז. יח ויט. הנ"ל הביא דברי הרמב"ם לדינא, אבל הרמב"ם לא הזכיר כלל החידוש של תשובת הרא"ש דכשיש ס"ת אחר שמועיל סילוק, ואף מרן בס"לז. לא הזכיר זה, אלא רק בס"ז. וצ"ל שבס"לז. מרן סמך על מה שהוא כבר כתב בס"ז. וכמו שכתב הרמ"א בס"לז. אמנם י"ל שלדעת הרמב"ם לא מועיל סילוק אף כשיש ספר תורה אחר באותו בית הכנסת. וכן יש לדקדק בלשונו שהוא כתב בהל" עדות פ"טו. הל"א. לגבי מרחץ או רחוב שהעד יכול לסלק ממנו. אמנם הטור כתב בס"לז. לגבי אלו, "שאי אפשר לו להסתלק כיון שהוא צרכי העיר". ויש להבין הדבר, איך כתב הרמב"ם שאפשר להסתלק והטור כתב שא"א להסתלק, ונראה שצ"ל שמחלוקתם היא במציאות, דהיינו שהטור איירי כשיש רק מרחץ או רחוב אחד בעיר וא"א לילך במקום אחר, אבל לדעת הרמב"ם יש רחובות אחרים או מרחץ אחר, ולכן שפיר הוא להסתלק ממנו. ולפי זה הכי יש לפרש מ"ש הרמב"ם שם בהל"ב. לגבי ס"ת "שאי אפשר לאדם להסתלק ממנו", דהיינו אף שיש ספר תורה אחר, כמו בהל"א שיש רחוב או מרחץ אחר, מ"מ עדיין א"א להסתלק מספר תורה, כיון דלשמיעה הוא עשוי. הרי נראה שלדעת הרמב"ם לא מועיל ס"ת אחר בעיר או בבית הכנסת, אלא בכל אופן א"א לבני העיר להעיד. וכן ראיתי ברדב"ז שם שכתב, "ומדברי רבינו נראה דאפילו אם יש להם ספר תורה אחר טוב מזה שנגנב אין מועיל הסילוק שא"א שלא יקראו גם בזה והם שומעין ונמצאו נוגעים בדבר." הרי שהרמב"ם לא סבר כהרא"ש בזה. ואף שמצינו שמרן בש"ע השוה דעת הרמב"ם לדעת הרא"ש שהרי בס"ז. הוא פסק כהרא"ש ובס"לז. הנ"ל הוא פסק כדברי הרמב"ם, מ"מ כיון שמצינו שהרדב"ז סבר שהרמב"ם

החמיר והוא חולק על דעת הרא"ש, נראה שיש לומר בנד"ד שיש לתפוס הדרך האמצעי, דהיינו מצד אחד מצינו סברת הסמ"ע דלא בעינן סילוק כלל כשיש ס"ת אחר בבית הכנסת, ומצד אחר מצינו שלדעת הרמב"ם לפי הבנת הרדב"ז אף סילוק אינו מועיל, ובאמצע מצינו סברת הקול אליהו שסילוק מועיל וסילוק בעינן. ולכן יש לתפוס כסברא האמצעי שהיא סברת הקול אליהו. וכן הוא שהרי יש כלל בידינו שיש לפסוק כסברת האמצעית, כמו שמצינו בבעל המאור בסוכה י. ובר"ן ביומא פב. בדין חינוך והשלמה, שכשיש מחלוקת יש לפסוק כהסברה האמצעית. וכן הוא ברדב"ז בח"א ס"רמט. ע"ש. וכן הוא ביד מלאכי בכלל תעז. ע"ש. ולפי זה נראה לענ"ד שהעיקר הוא כסברת הקול אליהו דבעינן סילוק, או מפני שכן נראה מהרא"ש והרבינו ירוחם והמהרי"ק כדביארתי לעיל, או מפני שסברתו היא סברא האמצעית.

ד) **ועכשיו** יש לבאר אם בעינן סילוק בזה"ז, שאף שביארתי דבעינן סילוק אף כשיש ספר תורה אחר בבית הכנסת, מ"מ כתב מרן בס"לז. כב. "עכשיו נהגו לקבל עדים מהקהל על תקנתם והסכמתם ועל הקדשות ועל כל ענינים, וכשרים אפילו לקרוביהם כיון שקבלו עליהם." הרי נראה מזה שאף דמדינא בעינן סילוק מ"מ בזה"ז נהגו לקבל עדים פסולים כגון קרובים, וה"ה מי שיש לו הנאה מהעדות כגון בשמיעת ס"ת וכדומה. ולכן אף בנד"ד י"ל דלא בעינן סילוק.

אלא שראיתי בברכ"י שם באות ז. שכתב, "ראיתי להרב מהר"י זיין בתשובה בספרי שערי ישועה כ"י בח"מ שער ג' ס"ג. הנז' שכתב וז"ל יש להקשות בדברי מרן הש"ע שמתחילה העתיק כל דברי התלמוד בענין האומר תנו מנה לעניי עירי וכו' ושאר פרטים המוזכרים שם, ואח"כ הך דהרא"ש דעכשיו נהגו לקבל וכו', וכיון שכן למה הטריח עצמו לכתוב דינים שאינם נוהגים בזה"ז, ואין זה דרכו בשום מקום וכו'. עוד יש לדקדק בדברי הרא"ש שהרי בכלל ה. ס"ד. כתב מנהג פשוט בכל ישראל שאין מביאין עדים מחוץ לעיר וכו', ואלו בכלל ג. ס"יד. כתב דבעי סילוק, ובכלל ששי ס"כה. כתב דכיון דאית להו הנאה אינם יכולים להעיד, ובכלל הנז' ס"טו. כתב דלא מהני סילוק, ובכלל נח. ס"ג. כתב דבעי סילוק, ובכלל הנז' ס"ה. וס"ז. כתב דאינם יכולים לדונו בני העיר, וא"כ פליג דידיה אדידיה. ולכן נראה לענ"ד נכון, שאין דברי הרא"ש אלא לענין תקנות והסכמות ומנהגות הנוהגים ביניהם, או בדבר ממון של קנסות וכדומה, אבל בדבר תביעת ממון שתהיה בין הקהל והיחיד וכדומה לא נהגו להכשיר, ובזה באו דברי הרא"ש על נכון ודברי מרן בש"ע שהביא דין התלמוד והביא הך דהרא"ש משום דהא והא איתנהו, וכ"כ מהראנ"ח בח"א ס"כט. וח"ב ס"סב. וכ"כ במשא מלך דף נב. וכן נראה ממהר"י אדרבי ס"קנו. אמנם הר"ש הלוי בי"ד ס"ז. משמע מדבריו דכל היכא דאיכא דררא דממונא אינם יכולים להעיד ולא נהגו אלא בדליכא דררא דממונא. עכ"ל הרב מהר"י זיין הנז'." הרי מבואר מזה שלדעת מהר"י זיין מ"ש מרן לגבי ס"ת הנגנב הוא דינא אף בזה"ז, ואין ללמוד כנגד זה ממ"ש מרן בס"כב. ועכשיו נהגו לקבל וכו'. וכן י"ל בשאר דינים בס"לז. דהיינו, שיש מערער במרחץ או רחוב, ותנו מנה לעניי עירי, שאף דינים אלו נוהגים בזה"ז, שכל אלו בכלל "תביעת ממון שתהיה בין הקהל והיחיד".

ה) **ולענ"ד** נראה שיש להשיב על זה וי"ל שכוונת מרן היא שאף הדין של ס"ת אינו נוהג בזה"ז. ונראה שי"ל שבשלמא שיש לפרש דעת הרא"ש כמ"ש המהר"י זיין, אבל נראה שמלבד דעת הרא"ש מרן פסק גם כדעת הרשב"א, וזה מפני שבתשובות הרא"ש הנ"ל לא הזכירו דין הקדשות, ואף שהרא"ש הזכיר הקדש בכלל נח. ס"ה. מ"מ התם הוא כתב דבעינן סילוק, אלא מ"ש מרן "ועל הקדשות ועל כל ענינים", זה מתשובת הרשב"א, וזה כמו שמצינו בב"י שמרן הביא תשובת הרשב"א מלבד תשובת הרא"ש. הרי מבואר שמרן פסק אף כשיטת הרשב"א. אלא שראיתי בפעולת צדיק ח"א ס"ב. שהוא כתב שהרא"ש איירי אף בהקדשות, ואף הוא הביא המהראנ"ח ח"א ס"כט. שכתב דלא מיירי הרא"ש אלא בהסכמות והקדשות דוקא. ע"ש. אלא לענ"ד אינו כן, שהרא"ש לא הזכיר הקדש כלל, אלא מס או תקנה, ואדרבה לגבי הקדש הוא כתב דבעינן סילוק כמבואר בכלל נח. ס"ה. ע"ש. ולכן צ"ל שמה שפסק מרן שעכשיו נהגו להקל אף בהקדשות הוא על פי מ"ש הרשב"א.

ולפי זה יש לדון במ"ש הרשב"א בתשובת ס"תרפ. (ובב"י כתב ס"תשד.) שעכשיו נוהגים לקבל קרובים לעדות בצרכי הקהל, וז"ל "ע"כ אנו נוהגים לעולם כן על כל ענייני הציבור אפילו בהקדשות שאם אין אתה אומר כן מי מעיד בהקדשות של שני ספרים (שהקדיש פלוני, כ"כ בב"י) ובספר תורה הכל פסולין אצלו ואפילו סילוק אינו מועיל כדאמרינן בפ" חזקת הבתים תניא האומר תנו מנה לבני עירי אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, ואם איתא ליסתלקו תרי מינייהו ולידיינוהו, (שאני) ספר תורה דלשמיעה עביד וקאי, שכך נהגו בכל מקום עכשיו להכשיר פסול הקורבה בכלל

דברים אלו, והרי זה כמי שאמר נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך.״ הרי נראה מזה שכמו שבס״ת לא אמרינן עכשיו שהוא נוגע בדבר והוא פסול לעדות בשמיעת הקריאה, כמו כן עכשיו אין לפסול קרובים. ולפי זה נראה שלאו דוקא קרובים מותרים להעיד בצרכי הקהל בזה״ז, אלא אף מי שנוגע בדבר וקיבל הנאה כגון שמיעת קריאת הס״ת מותר להעיד כשיש צרכי הצבור. ולכן אף לגבי ס״ת הנגנב י״ל הכי שכיון שהס״ת בכלל צרכי הציבור מותר להביא עדים שיש להם הנאה בשמיעת הקריאה, כיון שכך קבלו עליהם בתחלה. ועוד י״ל בזה, הלא כתב הרשב״א הנ״ל דלא בעינן סילוק בעדות לגבי מי שהקדיש ס״ת לבית הכנסת, והלא אף זה בכלל ״תביעת ממון בין הקהל והיחיד״. ואף זה דומה לתנו מנה לעניי עירי, ועדיין אמרינן שהקרובים מותרים להעיד ודלא בעינן סילוק בזה״ז.

וכן נראה מתשובת הריב״ש בס״קצה. בד״ה ומה, שכתב ״כבר נהגו כל הקהלות שאין פוסלין לעדות ולא לדין אף הנוגעין בדבר וכמ״ש הרשב״א ז״ל בתשובה, שאם לא כן אין תקנה לענייני הקהל ולהסכמותיהם שהיו צריכין להביא עדים ממקום אחר ושלא יהיה להם קרוב בעיר. ועוד שלפעמים תהיה ההסכמה בענין שיהיה בה תועלת אף ליהודים הדרים חוץ לעיר וכולם יהיו פסולין להעיד, ואע״פ שמדין הגמ׳ צריך סלוק ר״ל שיסתלקו מחלקם ומזכותם הדיינין או העדים קודם שיוכלו לדון ולהעיד בדבר כדאיתא בפ״ חזקת הבתים מג: כבר נהגו שלא לדקדק בזה מן הטעם שכתבתי ומנהגם בזה תורה היא, אא״כ עשו הקהל בפירוש הסכמה שלא נהגו כן כמו שעשו קהל ברצלונ״ה י״ץ שעשו תקנה שלא יוכלו לדבר בשום מעמד מענייני שום אדם מיוחד בהיותו במעמד ההוא או שום אחד מקרוביו הפסולין לו להעיד״ ע״ש. הרי מבואר שבזה״ז כל שיש צרכי העיר אין לחוש לנוגע בדבר. וגם משמע שמה שמצינו בחזקת הבתים דהיינו ס״ת הנגנב או תנו מנה לעניי עירי אינו צריך סילוק בזה״ז, וזה לפי מ״ש הריב״ש ״ואע״פ שמדין הגמ׳ צריך סלוק ר״ל שיסתלקו מחלקם ומזכותם הדיינין או העדים קודם שיוכלו לדון ולהעיד בדבר כדאיתא בפ״ חזקת הבתים מג: כבר נהגו שלא לדקדק בזה״. ולכן כיון שמצינו דהכי ס״ל הרשב״א והריב״ש, וכיון שמצינו שמרן פסק כהרשב״א נראה דהכי קי״ל.

וכן ראיתי בתשובת התשב״ץ בח״ב ס״סג. שהוא הביא שיטת הרשב״א הנ״ל, וכתב שכן סבר מהר״ם מרוטנבור״ק, וגם כתב התשב״ץ ״ומיהו א״א בתקנה זו אלא בדבר שבממון, אבל בדבר שבערוה כגיטין וקידושין אין תקנה אלא עדים כשרים״. הרי מבואר שבכל דבר ממון בין יחיד וקהל מועיל תקנה זו, ודלא כמ״ש מהר״י זיין הנ״ל שכתב ״בדבר תביעת ממון שתהיה בין הקהל והיחיד וכדומה לא נהגו להכשיר״.

וגם נראה לענ״ד שכן יש לפרש בדברי מרן בס״ז. שבתחלת סע״יב. הוא הביא הדין של ס״ת שנגנב, ואחר כך הוא הביא הדין של תנו מנה לעניי עירי, ואחר כך הדין של מסים, ובסוף הסעיף הוא כתב, ״ואם עשו תקנה או שיש מנהג בעיר שדייני העיר ידונו אף על ענין המסים דינם דין״. הרי משמע שמ״ש ״אף על ענין המסים״, פירושו שמלבד כל מה שהוא כתב באותו סעיף, דהיינו ס״ת שנגנב, ותנו מנה לעניי עירי, ואף לגבי מסים אמרינן דינם דין. הרי שאף לגבי ס״ת שנגנב מותר להעיד בלי סילוק, ודלא כהמהר״י זיין הנ״ל.

וכן נראה מהחכם צבי בס״קלב. שכתב, ״ואף היכא דבפירוש אתמר בגמרא כגון מי שצוה ואמר תנו מנה לעניי עירי אין דנין בדייני אותה העיר ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, כתב מהר״ם בראשונות דזה לא אמרו אלא לאותן שאינן מבני העיר שאין בני עיר זו נאמנין על בני עיר אחרת בדבר שהן נוגעין בעדותן משום דבני עיר אחרת לא קבלינהו עלייהו, אבל בני אותה העיר עצמה דאנן סהדי דמעיקרא קבלינהו עלייהו והימנינהו עלייהו, פשיטא שהם נאמנים, ואין זה צריך לפנים עכ״ל. ואם מן הסתם כ״ש באב״ד שקבלוהו בפירוש לדון דיניהם שכשר אפילו בכיוצא בו דתנו מנה, וא״צ לומר בנ״ד וכ״כ הרב מהרדב״ז דמאי דאמרינן אין דנין היינו בלא קבלוהו אבל בקבלוהו עלייהו דנין בכל כו׳ ומעשים בכל יום במצרים ובכל המקומות שהדיין הממונה דן בלי סילוק...״ ע״ש. הרי מבואר שלדעתם בזה״ז לא בעינן סילוק אף למ״ש בפ״ חזקת הבתים כיון שכך קבלו עליהם.

ולפי זה יש ליישב מה שהקשה המהר״י זיין הנ״ל, דהיינו ״יש להקשות בדברי מרן הש״ע שמתחילה העתיק כל דברי התלמוד בענין האומר תנו מנה לעניי עירי וכו׳ ושאר פרטים המוזכרים שם, ואח״כ הך דהרא״ש דעכשיו נהגו לקבל וכו׳, וכיון שכן למה הטריח עצמו לכתוב דינים שאינם נוהגים בזה״ז״. ולפי מ״ש מרן בס״ז. אין קושיא שמרן כתב ״ואם עשו תקנה או שיש מנהג בעיר״, משמע שאף בזה״ז הוא תלוי בתקנה או מנהג, אבל אה״נ אם אין תקנה או מנהג שפיר הוא לפסוק כדין התלמוד אף בזה״ז. וכן הוא בריב״ש הנ״ל לגבי עיר ברצולנ״ה דהתם לא קבלו

תקנה זו, אלא קבלו דין התלמוד. ולכן דינים אלו שייכים אף בזה"ז, ושפיר הוא מה שמרן הביאם בש"ע. ואף הברכ"י הנ"ל כתב כן מדעתו וז"ל, "ומלבד זה, במאי דקמן מוכרח לכתוב הדין לעיר שרצו לבטל מנהגם ולנהוג כפי הדין, וגם עיר חדשה שרצו לנהוג כפי הדין". הרי הוא כדברי, אלא שכתבתי שיש ראיה לזה מדברי הריב"ש הנ"ל ועיר ברצולנ"ה, וממ"ש מרן עצמו בש"ע בס"ז. הנ"ל.

ולפי זה נראה שבנד"ד הכל תלוי בקבלת אותה העיר, אם קבלתם לנהוג כדין התלמוד, אז י"ל דבעינן סילוק לגבי ס"ת שנגנב אף שיש ס"ת אחר באותו בית הכנסת, אבל אם קבלתם שאין לחוש לנוגע בדבר לגבי צרכי הצבור, אז אין צריך סילוק בזה"ז.

סימן קכו.

שאלה: האם יש לתרץ קושית הקול אליהו והקצות החושן על מ"ש הרשב"ם לגבי בני עיר שנגנב ס"ת שלהם, שאין אמרינן שלעדות בעינן סילוק מהס"ת, שהלא א"א לעד למכור חלקו בס"ת לשאר אנשי עירו כיון שהס"ת עדיין ברשות הגנב.

תשובה: א) **כתוב** בב"ב מג. "תניא בני העיר שנגנב ס"ת שלהן, אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר, ואם איתא ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו, שאני ס"ת דלשמיעה קאי." ופירש הרשב"ם שם, "ראיה. עדים שראוהו שגנבו או שמעידין שזהו ס"ת של אותה העיר דכולן שותפין ונוגעין בעדותן." "ליסתלקו. יכתבו דין ודברים אין לי על ספר תורה זה, ויקנו מידם." "דלשמיעה קאי. ואין יכול לסלק עצמו שלא יהא נוגע בעדות, שהרי נהנה בו ויוצא בשמיעתו, אלא אם כן ילך לדור בעיר אחרת שלא יהנה בקריאתו." הרי מבואר שאפשר לעד זה למכור ס"ת לשאר אנשי עירו כשהס"ת ביד הגנב, אף שמצד עדות מכירה זו אינה מועילה כיון שעדיין יש הנאה בשמיעה, אא"כ הוא ילך לדור בעיר אחרת. ועוד כתב בתשובת הרא"ש כלל ג. ס"יג. שאם יש ס"ת אחר בבית הכנסת אז אין השמיעה מס"ת הנגנב נחשבת הנאה כיון שבלא"ה הוא יכול לשמוע מס"ת אחר. וכן פסק מרן בס"ז. יב. ולכן אף בזה מועיל סילוק ע"י מכירה כמ"ש הרשב"ם.

וראיתי בקול אליהו ח"א ס"לה. שהקשה על זה וכתב, "ותמהני הרבה דהא קי"ל גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינן יכולים להקדיש זה לפי שא"ש וזה לפי שאינו ברשותו. וכתב הרמב"ם ז"ל בפ"כב. הל" מכירה דין ט. מי שהיה לו פקדון ביד אחר וכו', ואם כפר בו אינו יכול להקנותו שהרי הוא כמי שאבד וכו'. וכתב הרב המגיד ז"ל שהוא נלמד ממימרת ר"י גזל ולא נתייאשו הבעלים. מבואר הדבר דאין אדם יכול להקנות בין במכר בין במתנה אלא דבר שברשותו, אבל דבר שאינו ברשותו אינו נקנה, והשתא כיון דהס"ת גנוב הוא ביד הגנב היכי מצי שנים מבני העיר להסתלק בנתינת' במתנה חלקם לשאר בני העיר, והא כיון דאינו נקנה מדינא נמצא דעדיין נוגעין בעדות הם שהרי הוא שלהם. ובשלמא בשותפין המעידין זה על זה דאמרינן בגמרא דמועיל הסילוק, פירש הרשב"ם ז"ל וכל הפוסקים דמיירי בקרקע של שני שותפין, ובקרקע הא אמרינן בפ"ק דמציעא ז. דמאי דאמר ר"י גזל ולא נתייאשו הבעלים וכו', היינו דוקא במטלטלין אבל בקרקע כל שיכול להוציאו בדיינין הרי זה קדוש דקרקע אינה נגזלת, וכל היכא דאיתיה ברשותה דמאריה איתיה, אבל ספר תורה קאי באפין דהא ודאי דין מטלטלין יש לו... וא"כ היכי מצי לסלוקי תרי מינייהו, והסילוק הוא לתת במתנה חלקם לשאר בני העיר." ע"ש כל דבריו.

וכן ראיתי קושיא זו בקצות החושן ס"לז. אות י. שכתב על סוגיא הנ"ל ופירוש הרשב"ם, "והקשה אחי הנבון מוהר"ר יהודה כהן ש"ן הא קי"ל גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהן אין יכולין להקדישו וה"ה למכרו כמבואר בס"שנד. ואפילו להפקיר אינו יכול וכמ"ש בס"שנד. ע"ש. א"כ בשלמא גבי שותפין מעידים זה לזה דמיירי בקרקע, וקרקע גזולה יכולין הבעלים להקדישו ולמוכרו כדאמרינן בפ"ק דמציעא, אבל בס"ת שנגנב היאך יכולין לסלק מיניה, דאע"ג דיקנו מידם לא מהני כיון דאינו ברשותו" ע"ש. הרי שני נביאים בסנגון אחד הקשו כן, דהיינו הכסא אליהו, והקצות החושן בשם אחיו.

ב) **ובהשקפה** ראשונה אמרתי שיש לתרץ קושיא זו לפי מ"ש מרן בס"ריא. ז. "מי שהיה לו פקדון ביד אחר הרי זה מקנהו במכר או במתנה לפי שהפקדון ברשות בעליו הוא והרי הוא בחזקת שהוא קיים, ואם כפר בו זה שהופקד אצלו אינו יכול להקנותו שזה כמו שאבד שאינו ברשותו, אבל המלוה הואיל ולהוצאה ניתנה אינה בעולם ואין אדם יכול להקנותה אלא במעמד שלשתן" ע"ש. הרי מבואר שקנין ע"י מעמד שלשתן מהני אף בדבר שנחשב כאינו בעולם או כמו שאבד שאינו ברשותו. ולכן הכי י"ל בנד"ד שיכולים העדים להקנות חלקם בס"ת זה ע"י מעמד שלשתן, דהיינו שכשבני העיר והגנב באו לפני בית דין,

יכולים העדים לומר לגנב קודם עדותם שאם אמת הוא שס"ת זה הוא הנגנב ואתה צריך להחזיר הס"ת לבני העיר שעומדים כאן, אז אנו אמרינן שהחלק שלנו בידך יתנוהו לשאר בני העיר. הרי שיש בזה קנין אף שהס"ת אינו ברשותם.

אלא שיש לפקפק בזה, שהרי כתב הרמב"ם בהל' מכירה פ"ו הל"ח. "היו עומדים שלשתן ואמר לו מנה שיש לי בידך בין פקדון בין מלוה תנהו לזה, קנה לוי. ואין אחד משלשתן יכול לחזור בו. ודבר זה אמרו חכמים שהיא הלכה שאין לה טעם לפיכך אין למדין ממנה לדין אחר." וכן הוא בגיטין יד. ע"ש. ולפי זה י"ל שדוקא בפקדון או מלוה תקנו כן, ואין ללמוד ממנו לדין אחר, דהיינו לדבר שנגנב כשהוא ברשות הגנב. ולכן עדיין צריך לברר הדבר.

ולכן נראה לענ"ד שאף דאמרינן שא"א להקנות איזה חפץ כשהוא ברשות הגנב כמבואר לעיל, מ"מ שאני נד"ד שהס"ת אינו של איש אחד, אלא של שותפין, דהיינו לכל בני העיר. ואף שאין השותפין יכולים להקנות הס"ת לאיש אחר שאינו בשיתוף כשהס"ת ברשות הגנב, מ"מ עדיין הם יכולו להקנות חלקם זה לזה. ונראה שיש להסביר דבר זה לפי הדין של כליו של אדם קונה לו, כמ"ש מרן בס"ר. ג. "כליו של אדם כל מקום שיש לו רשות להניחו קנה לו, וכיון שנכנסו המטלטלים בתוך הכלי אין אחד מהם יכול לחזור בו, והרי זה כמי שהונחו בתוך ביתו." ולפי זה י"ל שהחלק של שותף אחד בס"ת הוא נחשב ככליו, וחלק זה יכול לקנות בעד בעליו, החלק אחר של שותף השני. וק"ו הוא שאם אמרינן שכליו של אדם קונה בעדו במטלטלים שאפשר להניחם בכלי באינו חיבור גמור ודרך עראי, ק"ו שחלק אחד של הס"ת יכול לקנות בעד בעליו חלק השני שהוא מחובר בו חיבור גמור שא"א להפרידם, וגם הוא דבר של קיום. ולכן ה"ה שכל בני העיר יכולים לקנות חלק של שני העדים משום כליו של אדם קונים לו. ואף שגם כתב מרן בס"ר. ג. הנ"ל "לפיכך אין כליו של אדם קונים לו ברשות הרבים ולא ברשות המוכר אלא א"כ אמר לו המקנה לך וקנה בכלי זה ואז קנה אם הוא ברשות המוכר." הרי מבואר דבעינן רשות הלוקח כדי לקנות ע"י כליו. ולכן לכאורה נראה שאין כליו של אדם קונים לו ברשות הגנב כיון שאין זה רשות הלוקח. מ"מ כיון שלדעת הגנב הכלי שלו והוא רוצה שיהיה הכלי ברשותו, הרי שיש רשות להיות הכלי שם, ולכן שפיר י"ל שכיון שלדעת בני העיר הס"ת הוא שלהם ויש לו דין של כליהם, ואף יש רשות מהגנב שיהיה הס"ת אצלו, שפיר י"ל שבני העיר יכולים לקנות חלק הס"ת של העדים. וכל זה אף שבני העיר אינם יכולים להקנות הס"ת לאיש אחר שאינו מעירם ואין לו חלק בס"ת זה, כיון שהס"ת ברשות הגנב ולא שייך לומר בזה כליו של אדם קונה בעדו כיון שאיש זה שאינו מעירם אין לו חלק בס"ת זה, אבל להקנות בני העיר זה לזה שפיר דמי כדביארתי. ואל תשיבני מגיטין סא. דרק כלים שיש להם תוך קנה לו, משא"כ מה שאין לו תוך, וא"כ הלא בס"ת אין לו תוך אלא עור בעלמא, ולכן אין לומר בנד"ד שכליו של אדם קונים לו. ובזה יש להשיב שכל זה דוקא כשהוא נותן מטלטלין בתוך הכלי, שבזה בעינן תוך הכלי להוכיח שזה כמו בתוך ביתו, אבל דבר שהוא מחובר בו לגמרי, אין הוכחה גדולה מזו שזה שלו, ולכן בזה לא בעינן תוך הכלי, וכן הוא בנד"ד. ולפי זה נסתלקה הקושיא מעל פירוש הרשב"ם הנ"ל.

סימן קכז.

שאלה: האם מי שקבל עליו לזון חבירו ולא פירש עד כמה זמן, צריך לזון אותו כל ימיו או סגי בזמן מועט.

תשובה: א) **כתב** הרמ"א בס"ס. ג. "ויש אומרים דהמקבל עליו לזון חבירו, סתם כל ימי חייו או כל זמן שצריך משמע, וי"א דאם קבל עליו לשונו סתם או יתן ק' זהובים לשנה נפטר בשנה אחת מנדרו." והי"א קמא הוא דעת הרשב"א בתשובתו ח"ו ס"ה, והי"א בתרא הוא דעת הרא"ש בתשובתו כלל ו. ס"יח. ויט. ונראה שלפי הכלל המסור בידינו שהעיקר בזה כי"א בתרא, דהיינו דעת הרא"ש. וכן נראה ממה שהוא כתב בס"ריב. א. "האומר ידור פלוני בבית זה ולא קצב זמן הדירה, אפילו רק שעה אחת במשמע". הרי נראה שזה לפי דעת הרא"ש. וראיתי ברא"ש שם שהוא הביא ראיה לדבריו וכתב, "וכדתנן בפרק בתרא דמנחות קד: דכל אדם נודר להביא נדבה משלו שאנו הולכין אחר הנדבה הקטנה שאדם מביא מאותו המין... הילכך בנדון זה נמי אילו היו הקהל אומרים לא פטרנוך אלא מן המס הראשון היינו שומעים להם. והמקבל עליו לזון חבירו סתם או יתן לו מאה זהובים לשנה דין זה כדין הראשון ובשנה אחת יפטרו מנדרו."

אלא שכתב הרשב"א הנ"ל ראיה לדבריו ממקום אחר, וז"ל "שכל המקבל עליו לזון או שמזכה לאיש בנכסיו מזונות סתם, כל זמן שצריך למזונות משמע וכמי שאסר על עצמו סתם שלא יאכל מן המינין שאסור בהם לעולם, וכדאמר בפ"ג דנדרים נודרין להרגים היכי נדר אמר רב

עמרם אמר רב דאמר יאסרו פירות עולם עלי אם אינם של בית המלך ואקשינן כיון דאמר יאסרו איתסור כל פירי דעלמא עלויה, ופרקינן באומר היום, אלמא כל סתם כל עולם דמי, הכי נמי כל שמזכה לאיש מזונות בנכסיו לעולם משמע." הרי שהרשב"א הביא ראיה לדבריו מדין של נודר מהפירות. ויש להקשות על הרא"ש מראיה זו כיון שאף הוא הסכים לדין זה, ולכן איך הוא לא הביא זה לראיה שסתם דומה ללעולם. וז"ל הרא"ש בשבועות שתים אות כא., "ואע"פ שאסר עליו כל פירות בסתם ולא הזכיר לעולם כיון שלא קבע זמן ממילא נאסרו עליו לעולם, דאיזה זמן תתן לו, ולא מסתבר שלא יאסר אלא רגע אחד." וכן פסקו מרן בי"ד ס"ריט. ג. והרמ"א בס"רלו. ד. ע"ש. ולפי זה יש לברר לדעת הרא"ש מה הוא הטעם שהוא לא הביא זה לראיה בתשובתו הנ"ל שיש לו לזון חבירו לעולם, וכמו שמצינו ברשב"א.

וכן ראיתי קושיא זו על הרא"ש במהראנ"ח ח"א ס"קכ. שכתב, לגבי האומר תנו בית לפלוני שידור בו אם נאמר שידור שנה אחת או לעולם, "דצריך ליישב מ"ש הרא"ש עצמו בסוף פרק שבועות שתים, שהאוסר פירות בעולם עליו ולא הזכיר לעולם, כיון שלא קבע זמן, נאסרו עליו לעולם, דאיזה זמן תתן לו, (לא) מסתבר שייאסר רגע אחד או שנה אחת וכו', דנראה דסתר דידיה אדידיה, וליכא למימר שבנדר החמירו, דהא חומרא דאתי לידי קולא הוא, דבשבועת שוא מיירי התם, דלוקה ואוכל לאלתר, והא קולא היא, אלא צ"ל דהתם טעמא משום דאיזה זמן תתן לו, וכמ"ש הרא"ש, אבל הכא גבי מזונות שאני דיש להם זמן קבוע משנה לשנה, כשאדם רואה ומכין אותן משנה לשנה, וכדאמרן בעלמא, מזונותיו של אדם קצובים לו מראש השנה עד ראש השנה, וכפי בחינה זאת י"ל במקבל עליו לזון את חבירו, בשנה אחת קאמר, דיד בעל השטר על התחתונה." ולענ"ד אין זה מספיק לתרץ בעד הרא"ש, שהלא עדיין יש לומר שאיש זה כיון לזון חבירו רק לשבוע או חודש וכדומה, ומה לי שהקב"ה קובע מזונותיו מר"ה לר"ה, הלא אנו איירינן בבשר ודם. ועוד אם אדם קיבל לזון חבירו בחודש אלול או בערב ר"ה, אם אמרינן שסתם כוונתו היא עד עד ר"ה שהוא הזמן שהקב"ה קובע מזונות לכל אדם, ודאי זה אינו ולא ראינו בדברי הרא"ש סברה זו. ועוד יש להקשות, שהלא אף לגבי הנאה מפירות, י"ל שיש זמן קבוע ומוגבל, שהפירוש של פירות כאן הוא כל מה שגדל בעולם כמו דגים ופשתן וקנבוס וכו', כמבואר בש"ך בי"ד ס"רלב. ס"ק ח. ע"ש. ולכן הוא אסור לאכול כל מיני אוכל, ומצינו שא"א לחיות בלי אכילה שבעת ימים כמ"ש מרן שם בשם הרמב"ם, "דבר שאי אפשר לעשותו, כגון... שנשבע שלא יאכל ז' ימים." ע"ש. ולכן י"ל שאם הוא אסר עליו כל הפירות בסתם, שהוא כיון רק לעד שבעת ימים. ולכן אם אמרינן לגבי אסר עליו הפירות "דאיזה זמן תתן לו", שפיר י"ל שעד שבעת ימים. אלא כיון שראינו ברא"ש שכתב שהוא אסר עליו לעולם, ודאי לא אמרינן סברה זו של המהראנ"ח.

ושוב ראיתי במהרי"ט בחו"מ ס"מ. שאף הוא הקשה על סברת המהראנ"ח הנ"ל כעין שכתבתי לעיל וכתב, "ואינן מתיישבין אצלי, דמה נאמר אם היה באמצע השנה, שאין דרך להכין אז צרכי השנה וגם אין קוצבין לו מן השמים, ומה קצבה בשנה, טפי הול"ל ל' יום כדאמר בערכין מניחין לו מזון שלושים יום וכסות יב' חודש, אלא נראה דטעמו של הרא"ש... דהאי לשנה אכולה מילתא קאי, יזון או יתן ק' זהובים לשנה, דהיינו שנה אחת, ונדרש אלפני פניו, ויש לנו הרבה כיוצא בזה." ע"ש כל דבריו. הרי מבואר שהטעם שכתב הרא"ש דוקא שנה ולא פחות מזה הוא מפני מ"ש בסוף לגבי ק' זהובים לשנה, וזה קאי אף לגבי יזון סתם, אבל אה"נ בנדון אחר שאין הוכחה זו, י"ל שאף לזון חבירו ביום אחד סגי. וכן הוא בסמ"ע בס"ס. ס"ק טז. שכתב "והא דכתב בהג"ה מרדכי וכתבו מור"ם בהג"ה לקמן בס"ריב. א. באומר ידור פלוני בביתי סתם דאפילו שעה אחת במשמע, נראה דהוא גם כן מה"ט דכל שלא קבע זמן יכול לומר שדעתו לא הי' אלא לשעה א', והמע"ה, והא דפסק כאן דנפטר בשנה א' עכ"פ צריך לזונו הוא מטעם דגילה דעתו דשנה א' רוצה לזונו מדאמר או יתן מאה זהוב לשנה." ע"ש. הרי אם לא מטעם זה שפיר י"ל שאף בשעה אחת סגי לזון חבירו וכדמצינו לגבי ידור פלוני בביתי ברמ"א בס"ריב. א. ועיין עוד בזה בטל אורות בפרשת וארא.

ב) **אלא** לפי זה חזרה קושית המהראנ"ח לדוכתא, שלמה אמרינן לגבי אסר פירות עליו שסתם הוא לעולם, אבל לגבי לזון חבירו או ידור חבירו בביתו סתם הוא רק שעה אחת. וראיתי בסמ"ע הנ"ל שהביא מ"ש הלבוש שהרא"ש כתב כן רק מפני שבסוף הוא כתב ק' זהובים לשנה, ולכן אף בקיבל לזון חבירו הוא בכה"ג דהיינו שהוא כיון לשנה, אבל אה"נ שאם הוא לא הזכיר שנה כלל, אז אף הרא"ש מודה לרשב"א שהוא צריך לזון אותו לעולם. אלא שהסמ"ע שם דחה סברה זו מפני דהא דפטרוהו ממס ובקיבל עליו נדבה היה הפטור והקבלה בסתם, ואפ"ה כתב דסתם כזה הוה על המעט ומשוה שלשתן יחד ע"ש. ולכן צריך לפרש דברי הרא"ש באופן אחר. ויש לתרץ שזה מפני שיש לנו משנה מפורשת בנדרים יח: "סתם

נדרים להחמיר". ולכן אם יש לפרש שכוונתו היא או שעה אחת או לעולם, יש לומר שכוונתו היתה לעולם. אלא שהמהראנ"ח הקשה על תירוץ זה וכתב, "וליכא למימר שבנדר החמירו, דהא חומרא דאתי לידי קולא הוא, דבשבועת שוא מיירי התם, דלוקה ואוכל לאלתר, והא קולא היא". ולענ"ד נראה שסברתו היא דהא דאמרינן סתם נדרים להחמיר, הוא מטעם ספק, ולכן במקום איסורא יש להחמיר, ולכן אף לגבי שבועת שוא י"ל הכי שיותר טוב לומר שמה שהוא אסר עליו פירות הוא רק לשעה אחת, והוא יכול לקיים שבועה זו, ובזה הוא הציל את עצמו מהאיסור החמור של שבועת שוא. ואם אמרינן שסתם הוא לעולם, אז זה גורם לקולא גדולה, דהיינו לעבור על האיסור של שבועת שוא. ולכן אין לומר הכי שסתם הוא לעולם מטעם סתם נדרים להחמיר.

ויש להביא ראיה לסברה זו מנדרים יט. שבתחלה כתוב בדף יח: "ספק נזירות להקל". והקשה על זה ממ"ש לגבי נדרים "סתם נדרים להחמיר", וכתוב בגמרא, "הא רבי יהודה והא ר"ש, דתניא הריני נזיר אם יש בכרי הזה מאה כור, והלך ומצאו שנגנב או שאבד, רבי יהודה מתיר ורבי שמעון אוסר, ורמי דרבי יהודה אדרבי יהודה, מי אמר ר" יהודה לא מעייל איניש נפשיה לספיקא, ורמינהי רבי יהודה אומר סתם תרומה ביהודה אסורה ובגליל מותרת שאין אנשי הגליל מכירין את תרומת הלשכה, טעמא דאין מכירין הא מכירין אסורין, אמר רבא גבי כרי קסבר כל שספיקו חמור מודאי לא מעייל נפשיה לספיקא, דאילו גבי נזיר ודאי מגלח ומביא קרבן ונאכל, ועל ספיקו לא מצי מגלח". ופירש"י "דאילו לגבי נזיר ודאי. איכא הא קולא, דלסוף נזירתו מגלח ומביא קרבנו ונאכל, ואילו ספק נזירות דנגנב הכרי לא מצי לגלח לפי שאינו מגלח אלא על קרבן והא לא מצי לאתויי קרבן דדלמא לא נזיר הוא וקא מייתי חולין לעזרה, הלכך לא מעייל נפשיה בהאי ספיקא, אבל גבי תרומה אמרינן מעייל נפשיה לספיקא דאפילו אמרינן תרומת הלשכה מספיקא לא הוי טפי חמורה ספק יותר מודאי אם אמר בפירוש הרי עלי כתרומת הלשכה." הרי מבואר דהא דאמרינן סתם נדרים להחמיר הוא מטעם דמעייל נפשיה לספיקא, אבל לא אמרינן כן לגבי נזיר כיון שזה מביא לידי קולא של ספק חולין בעזרה. וכן כתב המהרי"ט בח"א ס"פט. "דגבי נדרים דספיקן אינו חמור מודאן מעייל איניש נפשיה לספיקא, אבל גבי נזירות דחמירא ספיקא מודאן לא מעייל איניש לספיקא" ע"ש. ולפי זה הכי י"ל לגבי מ"ש המהראנ"ח הנ"ל שלא אמרינן סתם נדרים להחמיר אם זה גורם לקולא לגבי שבועת שוא.

ג) **ולענ"ד** אין זה נכון, שאין הטעם של סתם נדרים להחמיר מטעם שיש בזה ספק וספק איסורא לחומרא אלא שעדיין זה נשאר בגדר של ספק, שזה אינו, אלא הוא בגדר של חזקה, דהיינו שמסתמא כיון שהוא נודר נדר הוא כיון להחמיר, שכל טעם הנדר הוא לאסור דבר היתר על עצמו, ולכן חזקה זו היא בגדר של ודאי, ולכן אף אם הוא מביא לידי קולא כמו לגבי שבועת שוא הנ"ל עדיין אמרינן חזקה זו, שאין לשנות חזקה כזו כיון שהיא כמו ודאי. וכן יש ללמוד מדברי הרא"ש בנדרים שם שכתב, "סתם נדרים להחמיר... דסתם הנודר דעתו לאסור מדלא שתק". הרי שלא כתב הרא"ש שהוא מפני ספק בדעת הנודר, אלא כיון שהוא לא שתק אלא קיבל עליו לנדור, הרי החזקה היא שהוא כיון לאסור כיון שהוא לא פירש את דבריו, אלא אמר בדרך סתם.

ואת"ל הלא מצינו לגבי דיני נזיר "כל שספיקו חמור מודאי לא מעייל נפשיה לספיקא" כמו שביארתי לעיל, ולכן אף אם אמרינן סתם נדרים להחמיר הוא בגדר של חזקה ואינו משום ספק, מ"מ י"ל שאין חזקה זו אם הוא מביא לידי קולא כמו לגבי נזיר שיש חשש של חולין בעזרה. ולכן עדיין י"ל שאין חזקה זו לגבי שבועות שמביאין לידי קולא כמ"ש המהראנ"ח הנ"ל. אלא נראה שאין זה הוכחה, וי"ל שכל זה לדעת רבא בנדרים יט: הנ"ל, אבל מצינו שרב אשי יש לו שיטה אחרת, וכתוב שם "רב אשי אמר ההיא רבי יהודה משום ר"ט היא דתניא ר" יהודה משום ר"ט אומר אין אחד מהם נזיר לפי שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה". הרי י"ל שהטעם שאנו אמרינן ספק נזירות להקל, הוא לא מטעם דלא מעייל איניש נפשיה לספיקא, אלא מפני שלא ניתנה נזירות אלא להפלאה, וכיון שיש ספק והוא אינו ברור אין כאן הפלאה, ואזלינן לקולא. אמנם לגבי שבועה ונדרים י"ל סתם נדרים להחמיר, אף אם מצד אחר זה גורם לקולא. ושוב ראיתי כעין מה שכתבתי בראב"ם בס"נ. שכתב לבאר דעת הרמב"ם ובכלל דבריו כתב, "ובספק נזירות הוא מיקל משום דכתיב בה כי יפליא". וכן הוא במחנה אפרים הל" נדרים ס"יג. ע"ש. הרי אנו קי"ל כרב אשי שהוא בתרא. ולפי זה שפיר י"ל שלגבי ספק נדרים להחמיר הוא מפני מעייל נפשיה לספיקא, אף אם מצד אחר הוא גורם לקולא. הרי נסתלקה קושית המהראנ"ח הנ"ל מהרא"ש.

ד) **אלא** שעדיין יש לבאר מה הטעם שהרא"ש לא הביא הדין של אסר עליו הפירות שסתם הוא לעולם, לראיה שמי שקיבל עליו לזון חבירו בסתם שאף הוא לעולם. ובפרט שבתשובת הרא"ש עצמה הביא סברה זו בשאלה שם

שכתב, "או נאמר לעולם ויהיה כסתם נדר דלית ליה קיצותא". ע"ש. ולכאורה נראה שיש לחלק בין נדר ובין ממונות, שבנדר שהוא אוסר איזה דבר עליו אנו אמרינן שסתם הוא לעולם וכן י"ל בשבועה לעשות איזה דבר, אבל אם הוא בלי נדר ושבועה אלא רק בדיני ממונות כשאחר רוצה להוציא ממונו ממנו בזה אנו אמרינן המוציא מחבירו עליו להביא ראיה, וכיון שאין ראיה ברורה שהוא כיון לזון אותו לעולם, שוב אין לחייבו לעשות כן. והא דאמרינן מעייל נפשיה לספיקא, הוא רק כשהוא אסר איזה דבר עליו או קיבל איזה דבר בתורת שבועה, ולא באופן שאחר יכול להוציא ממונו ממנו בדיני ממונות. מ"מ יש לדון אם הרא"ש בתשובתו איירי באופן שאיש זה קיבל לזון חבירו בתורת שבועה או לא, שנראה שי"ל שאין זה בתורת שבועה אלא רק בדרך משא ומתן שהוא כתב כן בשטר. וכן ראיתי בדבר משה ח"א י"ד ס"מו. בד"ה גם את הג', שכתב "דנראה דלא אמר הרא"ש כן אלא בלשון השטר ואין בו שבועה, וכמ"ש שם טעמא דכל הבא להוציא ידו על התחתונה דלעולם יד בעל השטר על התחתונה, וכל הראיות שהביא שם בהכי מיירי, אבל במקום שבועה לא אמרינן ידו על התחתונה דלעולם ספק שבו להחמיר כשהשבועה היא לדעת אחר, ומ"ש הרא"ש ז"ל דאף לגבי גבוה אמרינן הכי, היינו בנדר שנדר אדם מדעתו, ונדר סתם כההיא דתנן דמנחות דכל שאדם נודר להביא נדבה משלו, שאנו הולכין אחר הנדבה הקטנה שאדם מביא מאותו המין וכו', וכן ההיא דמהרא"ש הנ"ז אף שהיה הסכמה בשבועה לפטור ממון ראובן מהמס, מ"מ הטוענין לבטל ההסכמה הם לא נשבעו ככתוב שם בשאלה שהקהל טוענין שילכו ויבקשו למי שעשה להם זה השטר שהם אינם מקבלים ואינם מקיימים אותו..." ע"ש. הרי מבואר שהרא"ש בתשובתו איירי רק באופן שליכא שבועה, אבל אה"נ שאם יש שבועה, אף הרא"ש מודה שסתם הוא לעולם, וכמבואר בתשובת הרשב"א הנ"ל.

וכן הוא בקהלת יעקב (אלגאזי) בח"ב מענה לשון ח"ג אות תק. שכתב לתרץ דעת הרא"ש, "וצ"ל דס"ל להרא"ש דאע"ג דגבי אוסר שלא נתן קצבה לעולם משמע, מ"מ ממונא מאיסורא לא ילפינן". הרי שהוא חילק בין דיני ממונות ובין נדרים שהם בכלל איסור.

וכן ראיתי סברה זו בחתם סופר חו"מ ס"ט. אות ב. בד"ה ועל, שכתב לגבי המחלוקת הנ"ל בין הרא"ש והרשב"א, "ולפענ"ד לא פליגי דהרשב"א בתשובה מיירי בנודר מזונות לעני וסתמו להחמיר, לכן מייתי ראיה מנדרים, והרא"ש בתשובה מיירי במתחייב לחברו שלא בדרך מצוה דאז אמרינן המוציא מחבירו עליו להביא ראיה ויום אחד סגי', והי' דעתי להאריך בזה במ"ש הר"ן נדרים ז. אך ראיתי כי כבר קדמני התומים בסברה זו." ע"ש. הרי אף החתם סופר סבר כהדבר משה הנ"ל, שאף הרא"ש מודה שבתורת נדר או שבועה סתם הוא לעולם, אבל בתשובה הנ"ל הרא"ש איירי רק בדיני ממונות בלי שבועה.

גם ראיתי בנתיבות המשפט בס"ס. אות ח. שדן בדעת הרא"ש והחילוק בין מ"ש לגבי סתם נדרים שהוא לעולם, ובין מי שקיבל לזון את חבירו שהוא לשנה אחת, והוא כתב לחלק בין דיני נדרים ובין דיני שטרות וממונות, וז"ל "הא דאמר בש"ס בנדרים דסתם לעולם משמע הוא מטעם דבנדרים מחית אינש נפשיה לספיקא, וכיון שיש לספק בלישנא דסתם אי משמע לעולם או שעה אחת אמרינן דדעת הנודר שיהיה נתפס בכל מה שאפשר לספק בהלשון עיין בט"ז י"ד ס"רח. ס"ק א. אבל בממון לא שייך הך סברא דמעייל אינש לספיקא... דבסתם אפילו שעה אחת במשמע מטעם דהמוציא מחבירו עליו להביא ראיה" ע"ש. הרי אף הוא עשה חילוק בין נדר לדיני ממון.

ה) **אלא** לענ"ד נראה שאין זה ברור בדעת הרא"ש, שהרי הרא"ש שם כתב, "כל הני משום דיד בעל השטר על התחתונה כדמפרשינן בגמרא, ואף כלפי גבוה אמרינן הכי כדתנן בפרק בתרא דמנחות (קד:) דכל שאדם נודר להביא נדבה משלו שאנו הולכין אחר הנדבה הקטנה שאדם מביא מאותו המין". הרי אף בנדר אנו אמרינן שאין להוציא ממונו כשאין ראיה ברורה כמבואר במנחות, וכן י"ל לגבי מי שקיבל עליו לזון חבירו בסתם בתורת נדר או שבועה. ומ"ש הדבר משה לחלק שהראיה ממנחות הוא כשנודר מעצמו, אבל כשהשבועה לדעת אחר לא אמרינן כן, לענ"ד נראה שזה אינו, שאף לגבי גבוה י"ל המוציא מחבירו עליו הראיה כנראה מתשובת הרשב"א בס"תרנו. ותה"ד בכתביו ס"עג. ע"ש, ולכן הכי י"ל כשיש שבועה לגבי חבירו.

ועוד כתב הרא"ש בסוף תשובתו, "והמקבל עליו לזון חברו בסתם או יתן לו מאה זהובים לשנה, דין זה כדין הראשון ובשנה אחת יפטרו מנדרו." הרי כתב הרא"ש בסוף "יפטרו מנדרו", הרי הוא איירי כאן בנדר, ואת"ל שלאו דוקא נדר קאמר, י"ל שזה דחוק ואין זה פשוטו. וראיתי בתומים בס"ס. ס"ק ח. שכתב שאע"פ שהרא"ש כתב יפטרו מנדרו, מ"מ הוא לא איירי בנדר. ולענ"ד זה דוחק, ופשוטו הוא שהרא"ש איירי בנדר.

ועוד יש להקשות על מ"ש החתם סופר הנ"ל "שהרשב"א מיירי בנודר מזונות לעני וסתמו להחמיר", שהרי כתב הרשב"א שהוא דן לגבי "תביעת האלמנה שתובעת כתובתה בפרי מה שלא מחלה לבעלה שהם אלף ומאתים דינר... שהרי הבעל זכה לה מזונות בנכסיו בלא זמן ומתוך הזמן משמע שזכה לה אותן המזונות בנכסיו כל זמן שתמשך האפטרפסות בידה, ועוד שכל המקבל עליו לזון או שמזכה לאיש בנכסיו מזונות סתם כל זמן שצריך למזונות משמע, וכמי שאסר על עצמו סתם שלא יאכל מן המינין שאסור בהם לעולם..." ע"ש. הרי אין בזה שום משמעות שהרשב"א איירי בעני דוקא או בשבועה, אלא יותר מוכח שהוא מיירי בדיני שטרות וכתובות שהם דיני ממונות בלבד, ודלא כמ"ש החת"ס. ושפיר י"ל שיש בזה מחלוקת בין הרשב"א והרא"ש וכמו שנראה מדברי רמ"א שהביא שתי דעות אלו בי"א וי"א.

וגם נראה שיש להקשות על מ"ש הנתיבות המשפט הנ"ל לבאר דעת הרא"ש. ולענ"ד נראה שהרא"ש לא סבר חילוק זה בין נדרים דאמרינן מעייל איניש נפשיה לספיקא, ובין בדיני ממונות שלא שייך סברה זו אלא אמרינן המוציא מחבירו עליו להביא ראיה, שכתוב במשנה בבכורים בסוף פ"ב. "הכותב חיתו ובהמתו לבנו לא כתב לו את הכוי, ואם אמר הריני נזיר שזה חיה או בהמה הרי הוא נזיר." ופירש הרא"ש שם שהוא דבר שצ"ע דהשתא ממוניה לא מעייל בספיקא כדתנן הכותב חייתו לבנו לא כתב לו את הכוי, ותניא בברייתא דה"נ במקדיש חייתו ובהמתו לא הקדיש את הכוי, ומפרש התם דטעמא דלא מעייל איניש נפשיה אספיקא, והשתא ממוניה לא מועיל אספיקא גופיה לא כ"ש, דהכי אמרינן בנדרים יח: דתנן סתם נדרים להחמיר, ופריך והתנן סתם נזירות להקל, ומשני הא ר"א והא רבנן, למ"ד ממונו מעייל בספקא גופו נמי מעייל בספקא, למ"ד ממונו לא מעייל בספקא גופו נמי לא מעייל לספקא ע"ש. וראיתי בשושנים לדוד שם על המשנה שכתב להקשות על דברי הרא"ש, "ואני בער ולא ידע מאי קא ק"ל לרבינו ז"ל דהא כל יסוד קושייתו הוא במה שמדמה הכותב חייתו ובהמתו לבנו למקדיש חייתו ובהמתו, והא לא דמו כלל, דע"כ לא פליגי ר"א ורבנן התם אלא בדברים שבקדושה כגון נדרים ונזירות, ובריתא דוקא נקטה המקדיש חייתו וכו' דבהא לחוד הוא דפליגי ר"א ורבנן אי מעייל ממוניה אספקא אי לא, אבל הכותב חיתו ובהמתו לבנו לא שייכא כלל בהך פלוגתא דלכ"ע לא כתב את הכוי דכיון דלית בהא איסורא כמו המקדיש אלא ממונא לחוד כלל גדול שנינו בר"מ המוציא מחבירו עליו הראיה ומספקא לא מפקינן ממונא, ומתניתין דהכא רבנן היא ומש"ה תנן הרי זה נזיר דס"ל סתם נדרים להחמיר ואה"נ דס"ל נמי המקדיש חיתו ובהמתו הקדיש את הכוי מה"ט גופה דס"ל דמעייל נפשיה אספקא, והכותב לבנו שאני כדכתיבנא, וכל זה ביאר הרמב"ם בפירושו באמרו וכל זה מוסב על עיקר אחד והוא אמרם ספקא דאיסורא לחומרא וספקא דממונא לקולא" ע"ש. ועיין בר"ש שם שהוא המקור למ"ש הרא"ש.

ויש לדון בזה, שמאיזה טעם כתב הרא"ש שמשנה זו צ"ע, הלא החילוק פשוט ומבואר כמ"ש הרמב"ם שם על המשנה וכמ"ש השושנים לדוד הנ"ל. ולענ"ד נראה שהרא"ש סבר דהא דאמרינן מעייל איניש נפשיה לספיקא הוא אינו בגדר של ספק, אלא הוא חזקה וכודאי וכמו שביארתי לעיל שכן יש ללמוד מדברי הרא"ש בנדרים יח: שכתב, "סתם נדרים להחמיר... דסתם הנודר דעתו לאסור מדלא שתק". הרי שלא כתב הרא"ש שהוא מפני ספק בדעת הנודר, אלא כיון שהוא לא שתק אלא קיבל עליו לנדור, הרי החזקה היא שהוא כיון לאסור כיון שהוא לא פירש את דבריו. ולכן כיון שמצינו שהמשנה בבכורים הוא אליבא דמ"ד מעייל אינש נפשיה לספיקא לגבי נזיר, אז אין זה מטעם ספק, ולכן אף לגבי הכותב חיתו או בהמתו לבנו, אף הכוי בכלל זה, ואין לומר המוציא מחבירו עליו הראיה שאין זה בגדר של ספק אלא הוא חזקה שהוא כולל הכוי גם כן, ולכן מצינו סתירה בדברי המשנה בין הכותב לבנו ובין הרני נזיר, ושפיר הניח הרא"ש דברי המשנה בצ"ע.

ולפי זה מצינו שלדעת הרא"ש אין חילוק בין נדרים כמו נזיר ובין דיני ממונות כגון כותב לבנו, ובשניהם י"ל מעייל נפשיה לספיקא, ודלא כמ"ש הנתיבות המשפט לבאר דעת הרא"ש שיש חילוק בין נדרים וממונות.

ועוד ראיתי באגרות משה חו"מ ח"א ס"עה. שהוא פליג על הנתיבות המשפט שסבר בדעת תשובת הרא"ש שהוא איירי בממון וכיון הוא ספק אנו אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, וכתב האג"מ בענף א. בד"ה ולבד, "אלא ודאי צריך לומר דסובר הרא"ש שהוא דין ודאי שיותר ממשמעות הפחות נחשב כאינו כלל בכלל לשונו, כגדר שאמרו תפשת מרובה לא תפשת." ע"ש. הרי שזה בגדר של ודאי ולא בספק.

ו) **ולפי** זה חזרה הקושיא לדוכתא, דהיינו מה הוא החילוק בין מי שאסר פירות עליו בסתם שהוא לעולם, ובין מי שקיבל בתורת שבועה לזון חבירו שהוא זמן מועט. ונראה

שהעיקר בזה הוא שלדעת הרא"ש שכשהוא אסר איזה דבר על עצמו הוא בשב ואל תעשה, וסתם הוא לעולם, אבל כשהוא קיבל על עצמו לעשות איזה דבר בקום עשה, בזה במעשה כלשהו הוא קיים נדרו או שבועתו.

וכן ראיתי סברה זו במהרש"ך ח"א ס"לו. לגבי אלו שנשבעו סתם להתפלל בבית הכנסת פלוני, די"ל דכיון דכבר התפללו איזה זמן אם מעט או אם הרבה, אפשר לומר דכבר קיימו השבועה, ורשאים להתפלל במקום אחר. ע"ש. וכן סבר ר" אהרון בתשובת דבר משה הנ"ל בד"ה גם מ"ש, "דנדר או נשבע שלא לעשות דבר פלוני, דאז אסור לעשותו לעולם, אבל מי שנשבע לעשות דבר פלוני ולא קבע זמן, כיון שעשאה זמן מה הרי כבר קיים שבועתו."

וכן ראיתי במחנה אפרים בהל" שבועות ס"ו. שכתב, "והא דמשמע בנדרים דכל הנודר סתם לעולם משמע, היינו דוקא במי שבא לאסור על עצמו שלא לאכול או שלא לעשות דהוי מידי בשב ואל תעשה, ובכי האי גוונא סתמא לעולם משמע, והכי מפליגין בתנאי בין היכא דהוי דבר שהוא בקום עשה להיכא דהוי דבר שהוא בשב ואל תעשה, דכל דבר שהוא בקום עשה כגון ע"מ שתניק את בני כיון שהניקתו יום אחד סגי, ואלו אמר ע"מ שלא תשתי יין לעולם משמע... והכי נמי מוכח מההיא דש"מ שאמר ידור פלוני בבית זה, שכתבו הפוסקים דאם לא קבע זמן יום א' במשמע." ע"ש. הרי הוא כתב שכמו שמצינו חילוק זה בין שב ואל תעשה ובין קום עשה לגבי תנאים, כמו כן יש חילוק זה לגבי נדרים. ואף שמצינו שלגבי ע"מ שתניקי את בני, הרא"ש פסק כרבא שסתם הוא לעולם, ודלא כהרי"ף והרמב"ם שפסקו כרב אשי שסתם הוא יום אחד, מ"מ שאני התם כמ"ש הרא"ש משום דלצעורה קא מכוין.

ולענ"ד נראה שכן יש לדייק במהריט"ץ בס"רפד. שהוא סבר כהמחנה אפרים הנ"ל, שהוא כתב שם לגבי מי שקיבל בתורת נדר לשלוח לקרוביו בארץ ישראל סך ידוע, "איברא דיש לבעל הדין לחלוק דיש להסתפק שלא מצינו שהזכיר סך שנים ידועים, ואפשר לומר כיון שלא פירשתי סך השנים ולא אמרתי כל ימי חיי או כל חייך, א"כ הרי נתתי שנה אחת או שתים ויצאתי ידי נדרי, הא ליתא משום דכיון שבא בשאלה שאמר לשלוח לו מחוצה לארץ לא"י סך ידוע בכל שנה ושנה למזונותיו שיקרא בתורה, הרי כלל כל זמן ישיבתו בא"י עוסק בתורה כמחייב לתת למזונותיו הסך ההוא". הרי מבואר שרק משום שנראה מלשון הקבלה שהוא כיון לזמן ארוך אז יש לו לשלם כל אותו זמן, אבל אם הוא ממש סתם ואין הוכחה מהלשון שהוא כיון לזמן ארוך, אז שפיר י"ל שהוא יצא י"ח בזמן מועט, אף שיש כאן נדר. הרי נראה שזה כהמהרש"ך והמחנה אפרים ור" אהרן הנ"ל.

הרי מבואר שאף בנדר או שבועה בסתם אם הוא בקום עשה סגי ביום אחד לדעת הרא"ש, ואין להביא ראיה כנגד זה ממ"ש הרא"ש לגבי אסר פירות עליו ששאני התם כיון שהוא בשב ואל תעשה.

מ"מ ראיתי בקהלת יעקב הנ"ל שהוא הקשה על סברת המחנה אפרים הנ"ל וכתב, "אין לומר דטעם הרא"ש הוא משום דאוסר פירות עליו הוי מידי דשב ואל תעשה ואמטו להכי נאסר לעולם, משא"כ במתחייב לזון את חברו דהוי קום עשה כמ"ש לעיל בשם הר"ב מח"א ז"ל, דהא כתב הרא"ש דה"ה במי שפטרוהו הקהל מהמס דיכולים הקהל לטעון לא פטרנוך אלא מן המס הראשון דהוי במידי דשב ואל תעשה, ואפ"ה כתב דסתמא לאו לעולם משמע." ע"ש. ולענ"ד אין זה קושיא, שבתחלה יש חיוב על איש זה ליתן מס בכל שנה, אלא אנשי הקהל נתנו לו רשות בסתם שלא לשלם, ונתינת רשות זו היא בקום עשה, ולכן הספק הוא מצדם ולא מצד האיש שאינו משלם, דהיינו כמה זמן הוא בנתינת רשות זו, וכיון שנתינת רשות הוא בקום עשה, י"ל שרק בזמן מועט סגי. הרי בשלמא אם איש זה קיבל על עצמו בלשון סתם שלא ליתן ממון לאחר י"ל שזמנו הוא לעולם כיון שזה בשב ואל תעשה, אבל בנד"ד הספק בסתם הלשון אינו באיש אלא באנשי הקהל, ולגבם הנתינת רשות שלא לשלם היא בקום עשה, ולכן שפיר י"ל כסברת המחנה אפרים שבזה סגי בזמן מועט כמו שנה אחת בלבד, בנדון זה.

ולכאורה נראה שיש להקשות על סברת המחנה אפרים ממ"ש בנדרים ד: "דילמא גבי נדרים הוא דמיפר משום דלא אית ליה קיצותא, אבל גבי נזירות דאית ליה קיצותא דסתם נזירות ל' יום אימא לא, קמ"ל." ופירש הר"ן שם, "משום דלית ליה קיצותא. הילכך דין הוא שיפר שלא תצטער בביתו עולמית, וכי תימא כיוון דנזירות אית ליה קיצותא נקיש נמי נדרים לנזירות ונימא סתם נדרים שלשים יום, ליתא דלשון נדר כולל נדרי הקדש ונדרי איסור, וכיון דנדרי הקדש לית להו קיצותא שהמקדיש בהמה למזבח קדשה עולמית, נדרי איסור נמי דכוותיהו דשפיר דמי לאקושי נדרים להדדי." נראה מזה שנדרי הקדש דומה לנדרי איסור ושניהם עולמית, ולכן נראה מזה

שאין חילוק בין נדרי הקדש שהם בקום עשה ליתן איזה דבר להקדש, ובין נדרי איסור שהם בשב ואל תעשה, שבשניהם סתם הם עולמית, ודלא כמ"ש המחנה אפרים הנ"ל. אלא נראה לענ"ד שאין זה קושיא, אלא שבשלמא אם הוא הקדיש איזה דבר שהוא לעולמית וזה איירי באותו חפץ שהוא הקדש עולמית, אבל אין זה איירי לגבי האיש עצמו וכמה זמן הוא חייב להמשיך לקיים מה שהוא קיבל לעשות, ולכן אם הוא קיבל לזון חבירו וליתן לו ממונו סתם, בשלמא שאותו ממון שהוא נותן בכל פעם הוא של חבירו עולמית, אבל לכמה זמן שהוא צריך ליתן לחבירו פעם אחר פעם אין הוכחה מכאן. ואף שהר"ן לומד נדרי איסור מנדרי הקדש אף לגבי הזמן, מ"מ י"ל שזה דוקא לנדרי איסור בשב ואל תעשה, אבל אין הוכחה מכאן שאף במה שהוא קיבל לעשות בקום עשה בכלל זה. ולכן דברי המחנה אפרים אתו כהוגן.

ז) **ועוד** יש לדון בזה לדעת הרא"ש, אי אמרינן בנד"ד שאף שהוא בגדר של נדר לצדקה, מ"מ הוא עדיין בגדר של דיני ממונות ואין להוציא ממון מהבעל כשיש ספק, כדמצינו לדעת הר"ן בנדרים ז. ע"ש. וזה אם אמרינן שדבר זה בגדר של ספק, ודלא כמו שכתבתי לעיל שלדעת הרא"ש מעייל נפשיה לספיקא הוא בגדר של חזקה. ולכן יש לחקור במה שהקשו האחרונים על הרא"ש בזה, שכתוב בנדרים ז. "יש יד לצדקה או אין יד לצדקה" וכתב הרא"ש שם באות ג. "ולא איפשיטא ותיקו דאורייתא לחומרא". הרי סבר הרא"ש שאף שיש מקום לומר לגבי צדקה שהחיוב על העני להביא ראיה להוציא הממון מהעשיר ולכן יש לאזיל לקולא כדמצינו בתיקו בדיני ממונות, מ"מ לא אמרינן את זה אלא שיש בדין צדקה הדין של איסור ולכן תיקו לחומרא. עיין בר"ן שם מה שהוא האריך בזה להשיג על הרמב"ן והרשב"א. אלא שמצינו בב"ב בפ" מי שמת קמח: שכתוב, "איבעיא להו הקדיש כל נכסיו ועמד מהו, מי אמרינן כל לגבי הקדש גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני... חילק כל נכסיו לעניים מאי, מי אמרינן צדקה ודאי מגמר גמר ומקני או דלמא כל לגבי נפשיה לא גמר ומקני, תיקו." וכתב על זה הרא"ש שם באות כג. "איבעיא להו המקדיש כל נכסיו מהו, הפקיר כל נכסיו מהו, חלק כל נכסיו לעניים מהו, תיקו. וכיון דסלקו בתיקו מספקא לן אי שייך הכא אומדנא או לא, יראה שאין מבטלין ההקדש וההפקר, והחילוק שחילק שאין מבטלין מעשיו אלא היכא דבריר לן אומדנא כדפירשתי לעיל." ופירש החתם סופר בי"ד ס"רמ. בד"ה והנה, דברי הרא"ש וכתב, "וביאר דבריו משום דכל מה דאזלינן בתר אומדנא כגון בשכ"מ אי לא בריר לן אומדנא אזלינן לחומרא, מבואר מדבריו דס"ל נמי דהוה לן למיזל לקולא, אלא משום שהוא אומדנא בעלמא רצונו לומר שהרי הקדיש בפירוש כל נכסיו בסתם בלא תנאי ואין בזה משום ספק, רק בשכ"מ דעלמא אמדינן שדעתו לחזור אם יעמוד וה"ל כאלו התנה, והואיל ואומדנא בעלמא הוא ובהקדש והפקר וצדקה לא בריר לן לאמוד דעתו בכך, מימילא אין כאן ספק ואזלינן בתר דיבורו, משמע הא לא"ה מודה דאי הוה ספיקא אזלינן לקולא".

וכתב על זה הש"ך בי"ד ס"רנט. ס"ק יד. "ואשר"י דפסק התם דזכו עניים, היינו מטעם אחר דמשמע דמודה הרא"ש דספיקא דעניים ה"ל ספיקא דממונא ולקולא, והא ליתא כמ"ש הרא"ש בריש פ"ק דנדרים אהך בעיא דאומר והדין ולא איפשטא ותיקו דאורייתא לחומרא עכ"ל, והא דהוצרך הרא"ש פ" מי שמת לטעם אחר נ"ל משום הפקר דפשיטא דלכ"ע הוי ספק ממונא לקולא כמ"ש הר"ן שם וגבי הפקר אין ספק דהו"ל ספיקא לקולא עכ"ל." הרי מבואר בש"ך שיש סתירה בדברי הרא"ש, והש"ך תירץ שלדעת הרא"ש ספק צדקה לחומרא, ומ"ש הרא"ש בפ" מי שמת, הוא דוקא לגבי הפקר. אלא שכתוב בחת"ס הנ"ל על מה שתירץ הש"ך, "ואין זה תורה, כי כבר עמד בזה בס' מעדני מלך שם בב"ב ע"ש. וכתב דההפקר כנדר שאסור לחזור בו ע"ש בשם הרמב"ם."

ולענ"ד נראה שיש לפרש דעת הרא"ש באופן אחר. כתב הרא"ש שם באות כא. לגבי מתנת שכיב מרע, "אמר ר' יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחר ועמד אינו חוזר חיישינן שמא יש לו נכסים במדינת הים, והא דחיישינן מספיקא לאפוקי ממונא, היינו טעמא משום דיש כאן מתנה גמורה בקנין אלא דמחמת אומדנא הוא דאמרינן אם עמד חוזר, והאי אומדנא לא אמרינן אלא היכא דבריר לן בודאי דהוי מתנה בכל נכסיו, אבל היכא דמספקא לן לא אמרינן אומדנא". הרי מבואר שיש כאן מתנה גמורה אף אם אחר כך הוא עמד מחוליו, ולכן אף לגבי צדקה יש מתנה גמורה, שלא בעינן כתב ידו בזה כיון שסגי בדבורו דאמירת פיו כנדר כנודע, ולכן מצינו שהממון נחשב כביד העני. אלא משום שיש ספק בזה אחר כך כשהשכיב מרע עמד מחוליו אם יש אומדנא להוציא הממון מהעני להחזירו לשכיב מרע כשהוא עמד, אמרינן תיקו ואין להוציא ממון מחמת ספק, ועל השכיב מרע להביא ראיה להוציא הממון מהעני. הרי מצינו שהספק לא הוי לגבי נתינת צדקה, שלדעת הרא"ש היא כבר "מתנה גמורה", אלא הספק הוא לגבי נתינת הממון מהעני להשכיב מרע כשהוא עמד, ועכשיו אין זה ספק לגבי

צדקה כלל שצדקה היא מהעשיר לעני ולא מהעני לעשיר, אלא הוא רק ספק בדיני ממונות לקולא, ואין להוציא הממון מהעני. הרי מצינו שאין ללמוד מכאן שהרא"ש סבר שספק צדקה לקולא, ואין מזה סתירה למ"ש הרא"ש בנדרים ז. הנ"ל. ולכן אין לומר לגבי נדר לצדקה המוציא מחבירו עליו להביא הראיה לדעת הרא"ש, ודלא כהר"ן בנדרים שם. ועיין עוד בזה בקרבן נתנאל שם בנדרים אות י. ובערוך השולחן בי"ד ס"רנח. אות ב.

ולפי זה יש לדון בסברת הרא"ש בנדרים ז. לגבי אם יש יד לצדקה או לא, וספק איסורא לחומרא. ונראה שהטעם לזה מפני שכתוב במשנה שם בדף יח: "סתם נדרים להחמיר, ופירושם להקל." ומבואר שם בגמרא שהטעם הוא משום דאמרינן מעייל איניש נפשיה לספיקא, אבל אם הוא מפרש לשונו שאין כוונתו לנדר, אז אמרינן פירושו לקולא. ולכן הכי י"ל לגבי יד לצדקה, שאם הוא אמר הדין זוזא לצדקה והדין, שיש ספק שמא הוא כיון לצדקה או דילמא לנפקיתא בעלמא, כמבואר בנדרים ז. אז י"ל בזה ספק נדרים להחמיר, ומעייל איניש נפשיה לספיקא, ושפיר הוא לאזיל לחומרא כמבואר בדברי הרא"ש. ולענ"ד נראה שאין לומר בזה שיש לשאול אותו על כוונתו ואם הוא אמר שהוא כיון לנפקיתא בעלמא, שפירושו להקל ואין כאן צדקה, שי"ל בזה ששמא רוב כוונתו לצדקה, וכשיש רוב כנגדו אין לסמוך על פירושו כמ"ש מרן בי"ד רח. א. "ואם רוב אנשי המקום קורים לבשר מליח של קדשים בשר מליח סתם, וליין נסך לשמים יין נסך סתם, אינו נאמן." ולכן כיון שיש ספק אם יש רוב בזה או לא, יש לאזיל לחומרא.

ונחזור לנד"ד, ונראה שאף דאמרינן לגבי יד לצדקה, ספק לחומרא, מ"מ אם אחד קיבל לזון את חבירו בסתם, אין בזה רוב לגבי שאר בני אדם, שהכל תלוי בכוונת כל איש ואיש מה שהוא כיון בשעת קבלה. ולכן בזה כיון שאין רוב כנגדו שפיר הוא לשאול האיש מה היא כוונתו, ואם הוא פירש דבריו לקולא, דהיינו לשעה אחת, אז שפיר הוא לסמוך על דבריו. ואת"ל שהוא קיבל סתם לזון את חבירו והוא לא כיון לשום פירוש כנראה בנד"ד, אז עדיין יש לחלק בין זה ובין מי שאסר עליו פירות שסתם הוא לעולם כמ"ש הרא"ש, שי"ל כמו שביארתי לעיל בשם המהרש"ך והמחנה אפרים ודע' שכשהוא קיבל עליו לעשות איזה דבר בקום עשה, אז סתם כוונתו הוא לכל דבר מועט, אבל כשהוא אסר איזה דבר על עצמו כוונתו היא לעולם, ואין להביא ראיה כנגד זה מדין יד לצדקה שהוא לחומרא, שבזה הספק הוא על הממון אם הוא בכלל צדקה או לא, אבל אין הספק על הזמן. ולכן בנד"ד שפיר הוא לומר שסתם הוא לזמן מועט אף אם הוא קיבל כן בתורת שבועה או צדקה.

ועוד י"ל בדעת הרא"ש ולפרש דבריו באופן אחר, שאף אם אמרינן שיש להחמיר בספק צדקה כנראה מהרא"ש בנדרים ז. הנ"ל, ולכן י"ל שאם הוא קיבל לזון חבירו בסתם שזה בכלל צדקה אם חבירו עני, מ"מ עדיין יש טעם לומר שזה לא שייך בנד"ד, וזה מפני שיש לפרש הסתירה בדברי הרא"ש בין נדרים ז. ובב"ב קמח: לפי מה שפירשתי לבאר דעת הרשב"א במקום אחר לגבי סתירה זו, דהיינו כשיש ספק בכלל אם יש נדר או לא אז אמרינן ספיקא דאיסורא לחומרא עדיף טפי מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן בנדרים ז. אנו אזלינן לחומרא, אבל כשיש ודאי נדר יש אומדנא לומר שהוא כיון לקבל הנדר רק בתנאי שיש לומר הדין המוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן דין זה בכלל נדרו ושוב לא שייך לומר ספק איסורא לחומרא. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שודאי שהוא קיבל עליו לזון חבירו בתורת צדקה, אלא בכלל קבלה זו הוא התנאי דאמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה, ולכן כיון שיש ספק בסתם אם הוא כיון לזמן מועט או ללעולם, שפיר אמרינן שהמוציא מחבירו עליו הראיה, ויש לו לזון אותו רק זמן מועט. ולפי זה אף אם הוא קיבל לזון חבירו בנדר אלא שלא בתורת צדקה, עדיין י"ל שהוא קיבל חיוב זה רק בתנאי שדין המוציא מחבירו בכלל הנדר. ולכן אם אמרינן שיש ספק בסתם קבלה אם הוא כיון לזמן מועט או לעולם, אז שפיר י"ל המוציא מחבירו עליו הראיה, וסגי לזון אותו רק לזמן מועט.

ח) **ועכשיו** יש לדון בדעת הרמב"ם בזה, דהיינו אם הוא סבר שסתם נדרים הוא לעולם כמו שכתב הרא"ש לגבי אסר פירות עליו בסתם, ואם יש ללמוד מזה למי שקיבל עליו לזון חבירו. כתוב במשנה בבכורים בסוף פ"ב. "הכותב חיתו ובהמתו לבנו לא כתב לו את הכוי, ואם אמר הריני נזיר שזה חיה או בהמה הרי הוא נזיר." ופירש הרמב"ם שם, "שהעיקר אצלנו יד בעל השטר על התחתונה, ועיקר אחר מפורסם המוציא מחבירו עליו הראיה, על כן כתב לו בהמתו אומרים הבא ראיה שהוא חיה. אבל כשאמר אדם הריני נזיר שזו חיה ובהמה הרי זה נזיר... בכולם מספק, וכל זה מוסב על עיקר אחד והוא אמרם ספיקא דאיסורא לחומרא, וספיקא דממונא לקולא." ועיין בר"ש שם שהטעם שאנו אמרינן שהוא נזיר הוא משום מעייל אינש נפשיה לספיקא ע"ש. הרי נראה מזה שלגבי ממון לא אמרינן מעייל אינש נפשיה לספיקא, אלא

אדרבה אנו אמרינן המוציא מחבירו עליו להביא ראיה. אמנם לגבי נזיר אנו אמרינן שכיון שיש ספק בדבר אנו אמרינן ספק איסורא לחומרא, וי"ל מעייל אינש נפשיה לספיקא. ולכן נראה שאף בנדרים י"ל שסבר הרמב"ם מעייל אינש נפשיה לספיקא, ולכן אם הוא נודר סתם י"ל שאותו דבר נאסר לעולם וכמ"ש הרא"ש הנ"ל.

אמנם נראה שלא קי"ל כפירוש זה לדעת הרמב"ם, שהלא פסק הרמב"ם שספק נזיר לקולא כמבואר בהל" נזירות פ"ב. הל"ז. וגם מצינו שבהל"י. ששם הוא נתן טעם אחר למשנה דבכורים הנ"ל, שהוא כתב, "היו מהלכין בדרך וראו את הכוי מרחוק ואמר אחד מהם הריני נזיר שזה חיה... הרי כולם נזירים, מפני שהכוי יש בו דרכים שוה בהן לחיה ויש בו דרכים שוה לבהמה..." וראיתי ברדב"ז שם שאחר שהוא הביא המשנה הנ"ל בבכורים הוא כתב, "וראיתי מי שכתב שם הרי הוא נזיר מספק דאזלינן לחומרא, וא"כ מוקי מתני' כר"ש דלית הלכתא כותיה אלא כר" יהודה דאמר ספק נזירות להקל, הילכך הנכון מה שכתב רבינו בכולם נזירים ודאי הואיל ויש בו כל הדרכים הללו אין כאן לא טעות ולא ספק". הרי אין הטעם לדין זה מפני ספק אלא הוא ודאי, ועדיין אמרינן ספק נזיר לקולא, ולכן אין להוכיח מזה שלדעת הרמב"ם אנו אמרינן מעייל איניש נפשיה לספיקא, ודלא כנראה מהפירוש המשניות. (ויש להעיר על הרדב"ז הנ"ל שכתב "וראיתי מי שכתב", והלא זה הרמב"ם עצמו בפירוש משניות הנ"ל.)

וכן הוא ברמב"ם בהל" נדרים פ"י. הל"ז. שכתב, "האוסר עצמו בדבר עד הפסח בין שאמר עד פני הפסח בין שאמר עד הפסח אינו אסור אלא עד שיגיע בלבד." ומבואר בנדרים סא. שזה למ"ד לא מעייל איניש נפשיה לספיקא, ודלא כמ"ד מעייל איניש נפשיה לספיקא שסבר שהוא אוסר את עצמו עד שיצא פסח. אלא לכאורה יש להקשות על הרמב"ם ממה שהוא כתב בהל" נדרים פ"ב. הל"ז. "סתם נדרים להחמיר", ונראה מהגמרא בנדרים יח: שזה משום שאנו אמרינן מעייל אינש נפשיה לספיקא. וכן ראיתי במחנה אפרים בהל" נדרים אות יג. שאחר שהוא הביא מה שפסק הרמב"ם שספק נדרים להחמיר, הוא כתב "ועיין מ"ש הר"מ ז"ל בפ"י. מהלכות אלו גבי נדר עד לפני הפסח מחלוקת ר"מ ור"י אי מעייל נפשיה לספיקא, ופסק כר"י דלא מעייל נפשיה לספיקא וצ"ע." ולענ"ד נראה שי"ל שלדעת הרמב"ם יש חילוק בדבר, שבדין של ספק נדרים להחמיר הוא כתב, "כיצד, האומר הרי הפירות האלו עלי כבשר מליח וכיין נסך... אם נדר סתם הרי זה אסור." נראה מזה שודאי כוונתו היתה לנדור שאם לא כן הוי ליה לשתוק כמ"ש הרא"ש שם בנדרים יח: "דסתם נודר דעתו לאסור מדלא שתק", ולכן שפיר י"ל בזה שיש לאזיל לחומרא, אבל לגבי מי שאסר דבר על עצמו עד הפסח, אין כאן ספק לגבי הנדר עצמו אם הוא נדר או לא, אלא ודאי שהוא נדר אלא כל הספק הוא על הזמן, ואין הוכחה אם הוא רוצה לנדור לזמן ארוך או לזמן קצר, ולכן שפיר י"ל שאין לאזיל לחומרא. הרי מצינו שכשיש ספק אם יש כאן נדר או לא, שפיר י"ל מעייל נפשיה לספיקא, שאם לא כן הוי ליה לשתוק, אבל אם ודאי יש נדר אבל הספק הוא רק לגבי עד מתי, אז בזה י"ל שלא מעייל איניש נפשיה לספיקא.

ולכן נראה מזה, שי"ל שלדעת הרמב"ם אם אחד נודר בסתם, אין לומר שאותו דבר אסור לו לעולם, שאדרבה י"ל שהוא רק לשעה אחת שלא מעייל איניש נפשיה לספיקא כדמצינו שפסק הרמב"ם לגבי הנודר עד הפסח. ולכן מימילא אין להביא ראיה ממי שנודר סתם, ללמוד ממנו שמי שקיבל עליו לזון חבירו שאף זה לעולם, ודלא כדעת הרשב"א הנ"ל בתשובתו. ואדרבה לפי מה שנראה לדעת הרמב"ם שהנודר סתם הוא רק לשעה אחת, כן י"ל לגבי מי שקיבל עליו לזון חבירו, שזה רק לשעה אחת, שאף בזה י"ל שלא מעייל איניש לספיקא לדעת הרמב"ם.

אלא שיש לדחות פירוש זה בדעת הרמב"ם לפי מ"ש בנדרים ד: "דילמא גבי נדרים הוא דמיפר משום דלית ליה קיצותא, אבל גבי נזירות דאית ליה קיצותא דסתם נזירות ל' יום אימא לא, קמ"ל." הרי משמע שסתם נדרים לעולם, וכ"כ התוספות שם, "ובנדרים כי נדר סתם לעולם הוא אבל נזירות אימא לא דסתם נזירות שלושים יום" ע"ש. ולפי זה אין לפרש בדברי הרמב"ם שסתם בנדרים אינו לעולם שמצינו בפירוש בסוגיא זו סתירה לפירוש זה. אלא נראה שיש להשיב על קושיא זו, וי"ל שהתירוץ בגמרא הוא אף למ"ד מעייל אינש נפשיה לספיקא, אבל לפי מה שפסק הרמב"ם כמ"ד לא מעייל איניש לספיקא לא קי"ל כתירוץ זה בגמרא. או יש לומר שאף הרמב"ם סבר שסתם נדרים לעולם, והדין של עד הפסח שאני כמבואר לקמן לדעת מרן.

ט) **ויש** לדון בדעת מרן, שבי"ד ס"ריט. ג. הוא פסק שמי שאסר דבר אחר עליו בלא זמן אסור לו לעולם, וכמ"ש הרא"ש והרשב"א, ונראה שבזה אמרינן מעייל איניש נפשיה לספיקא וכדמצינו לגבי סתם נדרים להחמיר, אבל לגבי "עד הפסח" הוא פסק כהרמב"ם כמבואר בס"רכ. יא. בסתם. וזה אליבא דמ"ד לא מעייל איניש נפשיה לספיקא.

ונראה שיש לחלק שבשלמא לגבי "עד הפסח", יש סברה לומר או לפני פסח או אחר פסח ושפיר הוא לאזיל לקולא משום לא מעייל איניש נפשיה לספיקא, אבל כשהוא אסר איזה דבר סתם ולא הזכיר שום רמז לזמן כגון עד הפסח וכדומה, בזה נראה שכיון שאין שום הוכחה כלל לאיזה זמן הוא מתכוין אז מוכרח הוא שזה אסור לעולם כמ"ש הרא"ש בפ" שבועות שתים "איזה זמן תתן לו". מ"מ כבר כתבתי לעיל שאף אם אמרינן שמי שקיבל לזון חבירו סתם קיבל כן בשבועה, מ"מ עדיין יש לחלק בין דבר שהוא אסר עליו בשב ואל תעשה שאין גבול לזמן האיסור, ובין דבר שהוא קיבל בקום עשה שאף בזמן מועט סגי כמ"ש המחנה אפרים ודע'.

ולכן נראה שהעיקר בזה כדעת הרא"ש שהוא הי"א בתרא בדברי הרמ"א, וכן הוא ברמ"א סס"ריב. א. לגבי ידור פלוני בביתי, וגם נראה שאף שהוא קיבל כן בתורת שבועה, מ"מ עדיין י"ל שסגי בזמן מועט לקיים שבועתו כנראה מהרש"ך, והמחנה אפרים, ור" אהרון בתשובת דבר משה הנ"ל. וכן נראה לדעת המהריט"ץ כמו שביארתי לעיל.

סימן קכח.

שאלה: האם מותר להשתמש בחפץ של חבירו שאינו מיוחד לדבר מצוה, שלא מדעתו לצורך מצוה, כגון פטיש לקבוע מזוזה, או כליו לצורך סעודת מצוה וכדומה, כשאין חשש שמא יקלקל כליו.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"שנט. ה. "אפילו הלוקח בשאלה שלא מדעת הבעלים נקרא גזלן". אלא בא"ח ס"יד. ד. כתב מרן, "מותר ליטול טלית חבירו ולברך עליה ובלבד שיקפל אותה אם מצאה מקופלת". דהיינו שלא מדעתו דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה. וכתב הרמ"א על זה, "וה"ה תפילין אבל אסור ללמוד מספרים של חבירו בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלמודו." הרי אם אין חשש של קלקול מותר. ולכן לכאורה נראה שאף בנד"ד מותר להשתמש בכליו של חבירו לצורך מצוה אם אין חשש של קלקול.

אלא שיש לדון בזה שכתוב בב"מ כט: "אמר שמואל המוצא תפילין בשוק שם דמיהן ומניחן לאלתר, מתיב רבינא מצא ספרים קורא בהן אחד לשלשים יום... אמר אביי תפילין בי רב חבו משכח שכיחי, ספרים לא שכיחי". וכן פסק הרמב"ם בהל" גזילה פ"יג. הל"יד. "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו שדבר מצוי הוא ביד הכל, ואין עשויין אלא למצותן בלבד". וראיתי בש"ך בחו"מ ס"עב. ס"ק ח. שכתב לגבי דין זה, "דוקא תפילין שהרי עשויין למצותן ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם, וניחא ליה לאינש דליתעביד מצוה בממוניה, והלכך כיון דשכיחי לחזור ולקנות ואין לו הפסד יכול לשום דמיהן ולהניחן, וכן מדוקדק לשון הרמב"ם פ"יג. מהל" גזילה והסמ"ג עשין עד. דף קנג ע"ד שכתבו מצא תפילין שם דמיהן ומניחן, שדבר מצוי הוא לקנות ואינן עשויין אלא למצותן בלבד עכ"ל. ומהאי טעמא יכול להשתמש נמי דרך עראי בתפילין וטלית של חבירו בלא ידיעתו, וס"ת שאני משום דשכיח שיקרע או יתטשטש." ע"ש. נראה מדבריו שיש ללמוד הדין של לבישת טלית או תפילין בלא ידיעת חבירו ממ"ש הרמב"ם לגבי מציאת תפילין, שהוא מותר להניחן שאינן עשויין אלא למצותן בלבד, ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם. הרי נראה מדברי הש"ך שההיתר של שאלה שלא מדעת הוא דוקא בדבר שעשוי למצוה בלבד כמ"ש הרמב"ם. ולכן נראה בנד"ד שהוא אסור לשאול שלא מדעת, שפטיש או כלי סעודה הם אף לצורך חול גם כן ולא שייך לומר בהם "עשויין למצותן בלבד".

ב) **אלא** שיש לדון בראיה זו של הש"ך, שלכאורה מרן לא סבר כן, שכתב מרן בס"רסז. כא. "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה, שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה." וכתב הסמ"ע שם בס"ק ל. על דברי מרן, "והרמב"ם מסיים בזה בדין יג. וז"ל ואינן עשויין אלא למצותן בלבד עכ"ל. משמע מלשון זה דשאר דברים אף שמצויים לקנותו מ"מ חביב לאדם דבר שרגיל בו משא"כ תפילין דאין אדם רגיל להקפיד אם יוצא באלו או באלו אם גם הם בחזקת כשרות, אבל הטור לא כתב אלא כלשון המחבר". ע"ש. הרי משמע שכיון שמרן השמיט דברי הרמב"ם בסוף, משמע שהוא לא סבר כדבריו אלא שאף דברים שאינן עשויין למצותן מותר לשם דמיהן וכו', ולכן ממילא שלדעת מרן שלא סבר כהרמב"ם, שאין ראיה מכאן לדין של שואל חפץ מחבירו שלא מדעתו לצורך מצוה שזה דוקא בדבר שהוא עשוי רק למצוה, אלא שפיר י"ל שלדעת מרן אף דבר שאינו מיוחד למצוה מותר לשאול שלא מדעת חבירו לצורך מצוה.

ועוד י"ל בזה, שנראה לענ"ד שמרן לא סבר כפירוש הש"ך בדברי הרמב"ם, וגם נראה לענ"ד שמרן לא פליג על דברי הרמב"ם ודלא כנראה מהסמ"ע הנ"ל. ונראה שהעיקר פירוש בדברי הרמב"ם שכתב "ואין עשויין אלא למצותן

בלבד", הוא כדעת הרא"ש בב"מ שם שכתב, "אמר שמואל המוצא תפילין שם דמיהן ומניחן לאלתר. ואין צריך לטפל בהן ולשומרן שלא ירקיבו כמו בספרים ובשאר אבדות, דתפילין שכיחי בכל עידן בבית האומן, אבל שאר אבדות אדם חפץ בשלו יותר." הרי נראה מזה שדוקא בתפילין דבר זה מותר ולא בשאר דברים שאינם למצוה כיון שעדיין י"ל בהם שאדם חפץ בשלו יותר. ונראה שכן כוונת הרמב"ם כשהוא כתב "ואין עשויין אלא למצותן בלבד", ודלא כהש"ך שכתב שכוונתו היא שניחא ליה לאינש דליתעביד מצוה בממוניה. ולפי זה מצינו שדעת הרמב"ם והרא"ש שוות, וכן ראיתי בפלפולא חריפתא שם בס"ק ד. שכתב, "אבל שאר אבידות אדם חפץ בשלו יותר. ומשמע דאפילו בדברים השכיחים לקנות בבית האומן, דאל"כ למאי נ"מ אצטריך לפי' טעמא דחפץ וכו', ולפי זה דעתו כדעת הרמב"ם דמסיים בטעמא דתפילין ואינן עשוין אלא למצותן בלבד ע"כ. והיינו הך דרבינו דכיון שאין עשוין להתנאות ולא לשום דבר אלא למצותן מה לו באלו מה לו באחרים, משא"כ בשאר אבידות שיש בהם צד ההנאות אדם חפץ בשלו ביותר לפי שמה שהוא שלו כבר מצא חן בעיניו ומתנאה בו, וכ"ש דבר שיש בו צד שמוש. ולכן צריך לי עיון שהטור לא הזכיר מכל זה כלום." הרי שהרמב"ם סבר כהרא"ש, ולכן קשה מאד לומר כמ"ש הסמ"ע הנ"ל שמרן השמיט דברי הרמב"ם מפני שהוא לא סבר כן, שאין זה דרך של מרן לחלוק על מ"ש שני עמודי הוראה הרמב"ם והרא"ש.

ולכן נראה לענ"ד שאף מרן סבר כהרמב"ם והרא"ש הנ"ל, ואף בב"י הוא הביא דברי הרא"ש הנ"ל וגם דעת הרמב"ם ולא כתב שהוא עצמו לא סבר כן. וגם קשה לומר שהטור לא סבר כדעת אביו הרא"ש כמו שהעיר הפלפולא חריפתא הנ"ל, ולכן נראה דהכי יש לפרש דברי מרן שכתב בס"רסז. כא. "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה." דהיינו שטעם זה שמצוי לקנות בכל שעה שייך דוקא בתפילין, שהרי הוא כתב ברישא "מצא תפילין", הרי שטעם זה הוא דוקא בתפילין שהן דברים שאין אדם חפץ בהם יותר. ולכן רק בדבר שאין אדם חפץ בו, דהיינו חפצא של מצוה יש להתיר משום שמצוי לקנות בכל שעה, אבל אין היתר זה שייך בדבר שאינו של מצוה שאדם חפץ בו יותר.

הרי לפי זה י"ל שאף מרן הסכים למ"ש הרמב"ם "ואין עשויין אלא למצותן בלבד", אלא שאין פירושו בלשון זה כמו שפירש הש"ך אלא כמ"ש הרא"ש, וכמ"ש הפלפולא חריפתא. ולפי זה כיון שאין זה איירי לגבי "וניחא ליה לאינש דליתעבד מצוה בממוניה", לכן אין להביא ראיה מזה לדעת הש"ך ששואל שלא מדעת לצורך מצוה מותר רק בדבר שהוא לצורך מצוה דוקא. אלא לכאורה יש מקום לומר שכיון שמצינו שאין אדם מקפיד על חפצו של מצוה כמ"ש הרא"ש, ה"ה שי"ל שהוא אינו מקפיד אם חבירו שואל אותו בלא דעתו לצורך מצוה, משא"כ בכלים לסעודה או פטיש לקבוע מזוזה וכדומה שכיון שיש להם תשמיש אחר מלבד המצוה שפיר י"ל שאדם מקפיד עליהם והוא חפץ בשלו יותר.

אלא נראה שאין להביא ראיה מדין אבידת תפילין כלל בין מדעת הרא"ש ובין ממ"ש הש"ך לפרש דברי הרמב"ם, שי"ל שדוקא לגבי אבידת תפילין שמי שמצא התפילין רוצה לקנותם לעצמו או למכור אותן לאחרים י"ל שיש להתיר את זה דוקא בדבר שהוא רק לצורך מצוה בלבד, אבל מי ששואל שלא מדעת ודעתו להחזיר החפץ עצמו כמו שהוא בתחלה בזמן מועט י"ל שודאי אין אדם מקפיד אף בדבר שהוא גם ראוי לתשמיש חול אם באותו זמן הוא רוצה אותו לקיים איזו מצוה, כגון פטיש לקבוע מזוזה וכדומה. ולכן אין להביא ראיה מדין אבידת תפילין שהוא חמור טפי לנד"ד, ודלא כנראה מהש"ך הנ"ל.

ג) **מ"מ** לענ"ד נראה שאף שאין ראיה מוכרחת מדברי הרמב"ם לגבי תפילין, מ"מ עדיין סברת הש"ך נכונה מצד עצמה, שבשלמא דבר שהוא מיוחד רק לקיום איזו מצוה י"ל שאין אדם מקפיד כיון שאין בחפץ זה שום תשמיש אחר ולכן אין לו צורך כל כך בכל עת באותו חפץ כיון שמלבד המצוה הוא אינו ראוי לכלום, ולכן ניחא ליה לאינש דליתעביד מצוה בממוניה, אבל בחפץ שיש בו שימוש גם לצורך חול, כגון פטיש הנ"ל י"ל שודאי הבעל מקפיד כיון דשמא הוא רוצה להשתמש באותו חפץ לצורך עצמו מלבד שימוש למצוה, ולכן כיון שחפץ זה יש לו הרבה שימושים שפיר י"ל שהבעל מקפיד שאין ליתן חפצו לאחר. ולכן מסברה זו י"ל שהוא אינו מותר ליקח החפץ בלא רשות הבעל.

ויש לצרף לזה שיטת התוספות והמרדכי והגה"מ שסברו שאין אדם רשאי ליקח שום דבר לצורך מצוה אם אין רשות מהבעל, אף בטלית ותפילין. וכן כתב המרדכי בב"מ כט: באות רסג. וז"ל "סד"א ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה קמ"ל, אין להקשות מהא דמסיק פ"ק דפסחים דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, דהכא מיירי שלא מדעתו והא ודאי לא ניחא ליה, אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו בודאי ניחא ליה." וכ"כ

ההג"מ בהל" חמץ ומצה פ"ב. הל"יח. אות ב. וז"ל "ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה, והא בפרק אלו מציאות דגרס מהו דתימא ניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה קמ"ל, פירוש התוספות התם דמיירי שלא מדעתו והא ודאי לא ניחא ליה, אבל לקיומי מצוה בממוניה מדעתו ודאי ניחא ליה". ע"ש. ועיין עוד בזה בשער אפרים ס"ב. וברכ"י ס"תלז. ולפי זה אף טלית ותפילין אין לשאול שלא מדעתו, ולכן אף פטיש לקבוע מזוזה אין לשאול.

ולפי שיטה זו יש מקום לומר שאפשר שאף הרמב"ם מודה להם, שי"ל דהא דכתב הרמב"ם בהל" חמץ ומצה פ"ב הל"יח. "ואפילו במקום שבודקים בשכר, שהרי מצוה הוא עושה", זה רק כשהוא יודע שהוא עושה מצוה כמבואר בהגה"מ הנ"ל. ומ"ש הרמב"ם בהל" גזילה פ"יג הנ"ל לגבי תפילין שפירש הש"ך שהטעם שהוא מותר להניחן הוא משום דניחא ליה לאינש דליעבד מצוה בממוניה, ונראה שזה אף שעדיין לא ידע הבעלים שהוא איבדו התפילין, י"ל שדוקא התם התיר הרמב"ם שאין להטריח מי שמצא התפילין לטפל בהם, ולכן התירו מטעם זה להשתמש בהם ולקנותן לעצמו, אבל לשאול שלא מדעת שלא שייך בזה אבידה וטפול, י"ל שאין להתיר אף לצורך מצוה כשהבעל לא ידע. וכ"ש בדבר שיש שימוש אף לדבר של חול כגון כלי סעודה וכיוצא בו.

ועוד יש לעשות בזה ס"ס לחומרא דהיינו ספק אם ההלכה כהמרדכי וההג"מ והתוספות הנ"ל שאין לשאול שום דבר למצוה שלא מדעתו, ואת"ל שההלכה כמרן שמותר לשאול טלית ותפילין, אז שמא דבר שיש לו שימוש אף לדבר חול הוא חמור טפי כנראה מהש"ך הנ"ל שפירש כן בדעת הרמב"ם, או כמו שכתבתי לעיל מסברה. ולכן כיון שיש ס"ס לחומרא אין להתיר דבר זה.

סימן קכט.

שאלה: האם יש לבאר דעת מרן לגבי האומר לחבירו אמר לי אבא שיש לו בידך מנה, והלה אומר אין לו בידי אלא חמישים, ומאיזה טעם הוא פסק כהראב"ד כנגד הרמב"ם.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"עה. כא. "האומר לחבירו אמר לי אבא שיש לו בידך מנה והלה אומר אין לו בידי אלא חמישים, י"א שפטור אף משבועת היסת, וי"א שחייב לישבע שבועת תורה." ונראה מזה שלפי הכלל בידינו שמרן סבר כהי"א בתרא. וכן ראיתי בכפי אהרן ח"א חו"מ ס"ג. בד"ה ומעתה הדרן, שכתב לגבי דין זה, "וכיון דהי"א זה הביאו מרן באחרונה, וכלל בידינו דהלכתא כי"א בתרא, א"כ בנד"ד שמעון חייב שבועה דאורייתא." אלא שקשה להבין דעת מרן בזה, שהלא הי"א קמא הוא דעת הרמב"ם בפ"א דהל" טוען ונטען הל"ז. והי"א בתרא הוא דעת הראב"ד שם שחולק על הרמב"ם, וכתב הרב המגיד שם שכדעת הרמב"ם "הכריע הרמב"ן וכן כתב רבינו מאיר ז"ל ועוד יתבאר זה פ"ד, ודעת רבינו עיקר." וכן הוא בב"י בס"עה. בדין זה, שהוא הביא מ"ש הרב המגיד. וכן הוא בש"ך בס"עה. ס"ק פב. שהעיקר בזה כדעת הרמב"ם ע"ש. ולכן לכאורה יש להקשות על מרן, איך הוא שביק דעת הרמב"ם והרמב"ן ורבינו מאיר והרב המגיד כדי לפסוק כדעת הראב"ד בדין זה. ולכן צריך לבאר הדבר.

המקור לדין זה בשבועות מב. שיש מחלוקת בין ראב"י וחכמים בדין זה כמבואר שם, שלדעת חכמים אין הבן נשבע, ולדעת ראב"י אה"נ שאין הבן נשבע על טענת שמא, אבל הוא נשבע על טענת ברי ע"ש. ועל זה כתב הרמב"ם הנ"ל "אין משביעין שבועת היסת אלא על טענת ודאי אבל על טענת ספק פטור. כיצד... אמר לי אבא שיש לי אצלך מנה או צוה לי בפני עדים שיש לי אצלך מנה... הרי זה פטור אף משבועת היסת." וכתב על זה הראב"ד "בזה איני מודה לו כי היא טענת ברי ועל זו אמר ר"א בן יעקב פעמים שאדם נשבע על טענת עצמו שהעמיד אותה בבא בטענת עצמו והוא שאמר כך צוה לי אבא, שאם אמר ברי לי שאני יודע על זה אמרו מה לי הוא מה לי אביו ואפילו לרבנן." וכתב הרב המגיד שם על דברי הראב"ד, "ודע שאין דבריו ז"ל מחוורין במה שפירש שדעת ראב"י היא לחייב באומר כך צוה לי אבא דודאי כל זמן שהוא עצמו אינו טוען יודע אני אינה טענת ברי ע"פ אחר, וכן הכריע הרמב"ן... ודעת רבינו עיקר".

וכן הוא בפ"ד הל"ה. שיש מחלוקת זו, שכתב הרמב"ם שם "וכן האומר לחבירו אמר לי אבא שיש לי בידך מנה והלה אומר אין לך בידי אלא חמישים הרי זה משיב אבדה ופטור אף משבועת היסת, ואצ"ל אם הודה מעצמו ואמר מנה היה לאביך בידי ונתתי לו חמישים דינרין ונשאר לו חמישים שזה פטור אף משבועת היסת. אבל יורש שטען ואמר אני יודע בודאי שיש לאבי בידך או ביד אביך מנה והוא אומר אין לו בידי אלא חמישים הרי זה מודה מקצת וישבע." וכתב הראב"ד על זה, "אני אומר שזה מחלוקת ראב"י וחכמים ופסק הרב שהלכה כמותו". (הרב הוא הרי"ף בשבועות מב. שפסק כראב"י ע"ש טעמו). וכתב

על זה הרב המגיד, "ויש בגמרא מחלוקת בזה בין ראב"י וחכמים, ודע לפי דעת רוב הפוסקים דברי רבינו ז"ל אמת בזה, ואפילו לדעת הפוסקים כראב"י לא אמרה ראב"י אלא בטוען הבן ברי שהוא ראה כשהודה זה לאביו ואף בזה נחלקו חכמים שאינו ברי אלא ביכול לטעון ברי מחמת שהוא הלוהו, לפי שבא בטענת אביו יכול לומר לו תנאי היה ביני לבינו והוא פייסני שאודה לו, וכן פירשו הרבה מן המפרשים ז"ל. ודע שמ"ש בהשגות בזה אינו עיקר אפילו לדעת ההלכות וכתב רבינו בכאן פטור משבועת היסת לפי שאין היסת על טענת שמא כנזכר בפרק הראשון." ועוד כתב הרב המגיד שם, על מ"ש הרמב"ם 'אבל יורש שטען ואמר' וכו', וז"ל "זה הוא כראב"י לפי מה שפירשנו והוא כדעת ההלכות, ואת"ל שראב"י מחייב אפילו בשאין הבן טוען טענת ברי, סבור רבינו שהלכה כחכמים וכן פסקו הגאונים."

ב) **הרי** מבואר שלדעת הראב"ד, הרמב"ם פסק כחכמים וכדעת הגאונים בסוף דברי הרב המגיד הנ"ל (וכ"כ הרמב"ן בשבועות מב. בד"ה ולענין, שלא פסקו הגאונים כראב"י) ודלא כהרי"ף שפסק כראב"י. וכן נראה ממ"ש הראב"ד להקשות על הרמב"ם בפ"ד, דהיינו איך הוא פסק כנגד הרי"ף שפסק כראב"י. וכן נראה ממה שהוא השיג על הרמב"ם בפ"א, שהוא הקשה איך הרמב"ם לא סבר כראב"י. וא"כ לפי זה צ"ל שהרמב"ם סבר כפירוש הראב"ד בדעת ראב"י (ודלא כפירוש הרב המגיד), אלא שהוא לא פסק כראב"י אלא כהחכמים. ולפירוש זה אף החכמים מודים שאם הבן ברי והוא בגדר של ברי גמור יכול הנתבע לישבע כמבואר בר"ן בשבועות שם, כגון שאמר אני הייתי עמך בשעת מיתת אבי ע"ש. ולכן שפיר כתב הרמב"ם שאם הבן ברי יכול הנתבע לישבע, שאף שהוא פסק כחכמים מ"מ אף החכמים מודים בברי גמור.

ודעת הרב המגיד היא שיש פירוש אחר מפירוש הראב"ד בדעת ראב"י, ולפירוש זה שפיר י"ל שהרמב"ם פסק כראב"י, וממילא שהרמב"ם פסק כהרי"ף. ולפירוש זה אף לדעת ראב"י אם הבן אמר, "אמר לי אבא שיש לו בידך מנה" אז זה בגדר של שמא ואין כאן שבועה כלל, וכמ"ש הרב המגיד הנ"ל וז"ל "ואפילו לדעת הפוסקים כראב"י לא אמרה ראב"י אלא בטוען הבן ברי שהוא ראה כשהודה זה לאביו ואף בזה נחלקו חכמים שאינו ברי אלא ביכול לטעון ברי מחמת שהוא הלוהו, לפי שבא בטענת אביו יכול לומר לו תנאי היה ביני לבינו והוא פייסני שאודה לו, וכן פירשו הרבה מן המפרשים ז"ל." וכן הוא בריטב"א בשבועות שם בד"ה חזקה, וז"ל "דקאמר ברי, פירוש הראב"ד ז"ל שאמר אבי פקדני בשעת מותו, דאלו כשטוען בפני הודית לאבי בשעת מותו או בפני הלווך ולא פרעתו אף רבנן מודו שאינו מעיז וכופר בכל פטור ומודה במקצת חייב, ואין זה מחוור... לכך הנכון דהא דאמרינן באומר בריא לי שאמר לו בפני הודית לאבי בשעת פטירתו או הלוך ולא פרעתו כי נפטר מיד ובהא הוא דסבר ראב"י שאינו מעיז בבנו ואפ"ה סברי רבנן דמעיז דכיון דענייני אביו הם אולי הימניה עשה אביו עמו שיודה לו בפני בנו כדי להעשירו בפניו, וכן עיקר." הרי נראה שהרב המגיד אזיל כשיטת הריטב"א, שמ"ש הרב המגיד, "לפי שבא בטענת אביו יכול לומר לו תנאי היה ביני לבינו והוא פייסני שאודה לו", פירושו כמ"ש הריטב"א "אולי הימניה עשה אביו עמו שיודה לו בפני בנו כדי להעשירו בפניו", ובזה אמרינן שלראב"י הוא חייב בשבועה שזה ברי, אבל רק באמר הבן "אמר לי אבא", אין בזה חיוב שבועה כיון שאף לראב"י זה בגדר של שמא, וזה דעת "הרבה מן הפרשים" כמ"ש הרב המגיד ודלא כמ"ש בראב"ד. ולפי זה כתב הריטב"א שם, "ולענין מחלוקת ראב"י ורבנן דעת רבינו אלפאסי והרמב"ם ז"ל והר"מ דהלכתא כראב"י". הרי זה כמ"ש המגיד משנה בפ"א הנ"ל.

וכן דעת הרשב"א בח"ב ס"פ. שכתב, "לא מחייב רבי אליעזר אלא בטוענו ובא מחמת אביו ובטענת בריא ואומר עומד הייתי על אבא בשעה שהודית לו, והא לאו הכי אפילו רבי אליעזר מודה שהוא כמשיב אבדה ופטור" ע"ש. ועיין עוד בזה ברמב"ן ור"ן בשבועות שם.

ולפי זה יש לבאר מ"ש הרב המגיד בפ"ד הנ"ל על מ"ש הרמב"ם 'אבל יורש שטען ואמר' וכו', וז"ל "זה הוא כראב"י לפי מה שפירשנו והוא כדעת ההלכות, ואת"ל שראב"י מחייב אפילו בשאין הבן טוען טענת ברי, סבור רבינו שהלכה כחכמים וכן פסקו הגאונים." וצריך לפרש את דבריו, שבתחלה הוא כתב שהרמב"ם סבר כראב"י, ובסוף הוא כתב שהרמב"ם סבר כחכמים. ועוד הלא אף לראב"י אין לישבע אלא על טענת ברי, כמבואר בשבועות מב: שכתוב שם "מי מצית מקומת לה כראב"י הא קתני רישא מנה לאבא בידך אין לך בידי אלא חמישים דינר פטור מפני שמשיב אבידה הוא, התם דלא אמר ברי לי, הכא דאמר ברי לי." הרי אף לראב"י בעינן ברי כדי לישבע. ולכן איך כתב הרב המגיד שלראב"י מחייב אפילו בשאין הבן טוען טענת ברי. אלא לענ"ד נראה שרב המגיד או או קאמר, דהיינו או י"ל שהרמב"ם סבר כהרי"ף וכדפירש הרב המגיד שאף לדעת ראב"י אם אמר הבן אמר לי אבא, זה בגדר של שמא ואין לישבע. או את"ל שפירוש

הראב"ד עיקר שלדעת ראב"י יש לישבע אף באמר לי אבא, ולפי דעת הרב המגיד עצמו זה הוי שמא אף לראב"י ולכן הוא כתב "שראב"י מחייב אפילו בשאין הבן טוען טענת ברי", אז י"ל שהרמב"ם פסק כחכמים וכנגד ראב"י. מ"מ נראה שהרב המגיד עצמו סבר שהרמב"ם פסק כראב"י, ומה שהוא כתב בסוף "ואת"ל שראב"י..." הוא רק לשיטת הראב"ד אבל הרב המגיד עצמו לא סבר כן, אלא דעתו כשהוא כתב בתחלה, דהיינו "זה הוא כראב"י לפי מה שפירשנו והוא כדעת ההלכות".

ג) **ונראה** לענ"ד שהעיקר בזה כמ"ש הרב המגיד, דהיינו שהרמב"ם פסק כראב"י וכהרי"ף. וכן ראיתי בריטב"א הנ"ל, וז"ל "נמצאת למד דכל שטוען קטן פטור לגמרי ואין עליו אפילו חרם סתם משום דטענת קטן לית בה ממשא, ובטוענו גדול לפי שמצא בפנקסו ליכא אלא חרם סתם, וכן בטוענו אבי פקדני כך לפירושנו שהוא נכון בעיני הרמב"ן ז"ל ורבותי נ"ע, אבל בטוענו גדול בפני הודית לאבא או הלווך בשעת פטירתו לראב"י חייב שבועה בדין כאביו, ולרבנן אין כאן אלא טענת שמא וליכא אלא חרם סתם. ולענין מחלוקת ראב"י ורבנן דעת רבינו אלפאסי והרמב"ם והר"ם דהלכתא כראב"י שמשנתו קב ונקי ואפילו בברייתא כדאיתא ביבמות, ודעת הגאונים ז"ל דהלכתא כרבנן דרבים נינהו, ורבותי ז"ל הכריעו כרבינו אלפסי ז"ל ואידך רבוותא ז"ל דפסקי כוותיה." הרי מבואר שהרמב"ם פסק כראב"י, וכן נראה מלשונו, שהוא רק כתב שאין לישבע אם אמר הבן אמר לי אבא, וזה אתי כראב"י כמבואר בריטב"א ואף ברב המגיד הנ"ל, ולכן אין הוכחה מדברי הרמב"ם שהוא פסק כחכמים.

וכן מסתברא שכלל הוא בידינו שבדרך כלל הרמב"ם פסק כהרי"ף כמבואר בב"י א"ח ס"תקיח. בד"ה ולענין, שכתב "וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה". וכן הוא בגינת ורדים א"ח כלל ג. ס"ז. בד"ה ומה שפירש, שכתב, "וכלל גדול בידינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי." ולכן ה"ה בנד"ד שי"ל שהרמב"ם פסק כראב"י.

ועוד מצינו בב"י שסבר כן, שהוא כתב בס"עה. בד"ה ואין חילוק, "פסקו הרי"ף והרא"ש כראב"י... וכן פסק הרמב"ם פ"ד ופ"א מטוען ונטען." וכן כתב ההגהות מיימוני שם בפ"ד אות ג. שהרמב"ם פסק כראב"י ע"ש. וכן ראיתי ברבינו ירוחם נ"ג ח"ב. ע"ש. וכן כתב הלחם משנה בפ"א הל"ו. "דפסק רבינו ז"ל כראב"י." ע"ש. ולפי זה כן הוא העיקר בדעת הרמב"ם.

ולפי כל הנ"ל יש להקשות על מרן כדכתבתי בתחלת דברי, איך הוא פסק כהראב"ד בי"א בתרא ודלא כהרמב"ם, שהלא כמה פוסקים סברו כפירוש הרב המגיד בדעת הרמב"ם, ולפירוש זה הרמב"ם פסק כראב"י, ודלא כהבין הראב"ד בדעת הרמב"ם.

ד) **ולענ"ד** נראה שמרן סבר כהראב"ד משום שנראה שהרא"ש והטור פירשו דעת הרמב"ם כמו שפירש הראב"ד. ולכן הם סברו שהרמב"ם פסק כחכמים, ולכן כיון שלדעתם ההלכה היא כראב"י כמבואר בראש בשבועות שם שהוא הביא מ"ש הרי"ף לפסוק כראב"י, מימילא הם לא פסקו כהרמב"ם. ויש לבאר הדבר. כתב הטור בס"עה. "ואם אומר אמר לי שאתה חייב לו מנה, כתב הרמב"ם שהוא נקרא ספק שכתב אמר היורש אבא אמר לי שיש לו אצלך מנה והלה אמר אין לך בידי אלא נ' הרי זה משיב אבידה ופטור והראב"ד השיג עליו וכתב שהוא טענת ברי. וכן כתב רב האי גאון האומר הוגד לי שיש לי אצלך מנה אין מחייבין אותו לישבע אבל אם טוען אבא אמר לי שאתה חייב לו או שראה כתוב בפנקסו של אביו שהוא חייב לו וברור לו שהוא כתב ידו משביעין אותו שבועת היסת." וכבר כתב החוט המשולש בטור הראשון ס"לא. "וכן גם כן מסר לנו כלל אחר, והוא שבכל מקום שבעל הטורים ז"ל יזכור דעות רבות מהפוסקים ז"ל שדעתו הוא ז"ל כדעת הפוסק האחרון שיזכור." הרי מבואר מזה שהטור סבר כהראב"ד ורב האי גאון. ועיין בסמ"ע בס"ק נה. שכתב שדעת רב האי גאון כדעת הראב"ד, ואף שהש"ך בס"ק עח. נסתפק בזה, מ"מ הכריע הגר"א באות עה. שרב האי גאון סבר כהראב"ד. וכן ראיתי בקול אליהו ח"א ח"מ ס"כח. שהוא הקשה על הש"ך וכתב, "וחזיתיה להר"ב ש"ך ז"ל שדחה דברי הרב הסמ"ע ז"ל דרב האי ס"ל כסברת האומרים דשבועת היסת משביעין בטענת שמא ע"ש. ולע"ד זה לא יתכן, שהרי הטור ומרן ז"ל פסקו דאין נשביעין אפילו שבועת היסת בטענת שמא, ואיך הביאו דברי רבינו האי גאון הללו, ותו דאי ס"ל הכי לגאון ז"ל למה הוצרך להטיל תנאי שיאמר בריא לי שהוא כתב ידו, לא כי אלא דמסתפק אם הוא כתב ידו כיון דס"ל דמשביעין על טענת שמא, אלא ודאי דס"ל דזו טענת בריא היא כיון שמכיר כתב יד אביו, וא"כ ה"ה דמשביעין אותו שבועה דאורייתא כיון דטענת בריא היא, וזה ברור לענ"ד. ועיין לרדב"ז ח"א ס"קלו. שייחס לרב האי גאון סברה זו דאין נשבעין על טענת שמא". הרי שהקול אליהו סבר כהסמ"ע שדעת הראב"ד כרב האי גאון. וכן כתב הכפי אהרן הנ"ל, וז"ל "מ"מ מאחר שהסמ"ע ס"ל בפשיטות דחייב ש"ד והש"ך מספקא ליה

נקטינן כדעת הסמ"ע דס"ל דהיש מי שאומר הוא כדעת הי"א שבסע' שלפני זה" ע"ש. וכן נראה דעת הערוך השולחן באות לא. שכתב על מ"ש רב האי גאון שזה "תלוי בהדיעות שנתבארו בסע' הקודם". ונראה שטעמו של הטור הוא שהוא סבר כדעת אביו הרא"ש שההלכה כראב"י, ולכן כיון שרב האי גאון סבר כפירוש הראב"ד בדעת ראב"י, דעת הגאון הכריע. וכן הוא שמצינו שרב האי גאון לא סבר כפירוש המגיד משנה בדעת הרמב"ם, שגם כתב הריטב"א הנ"ל, "מיהו אף לדברי הראב"ד דוקא שטוען אבי פקדני בשעת פטירתו כדאמרן, אבל באומר כך מצאתי כתוב בפנקסו פשיטא דאין זה אלא טענת שמא". ומסתמא שברור לבן שזה כתב אביו. הרי שרב האי גאון אינו סובר כהריטב"א, אלא שדין הפנקס הוי כאמר לי אבא, ורב האי גאון לא סבר כפירוש הריטב"א במחלוקת בין החכמים וראב"י, אלא כפירוש הראב"ד במחלוקת בין החכמים וראב"י, וכיון שלפירוש זה במחלוקת זו הרמב"ם פסק כהחכמים, ממילא שלא קי"ל כוותיה, אלא כדעת ראב"י. ולכן סבר הטור לפסוק כדעת רב האי גאון, שהוא פסק כראב"י ודעת הגאון הכריע. ועיין בתשובת הרשב"א בח"ב ס"פ. שאף הוא לא סמך על מ"ש בפנקס האב, וכדעת הריטב"א, מ"מ מצינו שדעת רב האי גאון אינו כן, ופסק הטור כוותיה.

ועוד י"ל בזה, והוא שנראה שאף הראב"ד פסק כראב"י, שכן נראה מלשונו הנ"ל על הרמב"ם, שהוא הקשה על הרמב"ם איך הוא פסק כהחכמים. אלא שיש להעיר על זה ממ"ש הר"ן בשבועות שם, שהראב"ד פסק כהחכמים. וראיתי בלחם משנה בפ"א בהל" טוען ונטען, שהקשה על הר"ן שהלא משמע שהראב"ד פסק כראב"י, וע"ש מה שהוא תירץ. מ"מ נראה שהרא"ש והטור סברו שהראב"ד פסק כראב"י, וכנראה מפשטות לשונו על הרמב"ם.

ה) **ונראה** מסתמא שאף הרא"ש סבר שדעת רב האי גאון כדעת הראב"ד וכמ"ש הטור, שאין דרכו של הטור לחלוק על מר אביו. וכן צ"ל שמצינו שכתב הטור בס"צא. בשם תשובת הרא"ש, "דלא סמכינן אפנקסו אלא היכא דאיכא רגלים לדבר, כגון שצוה לו בעל הבית ליתן לבנו או לפועלו והוא כתב שנתן, דההוא מילתא דשכיח ואזלינן בתר פנקסו, אבל בעלמא לא. ומתוך זה פסק שיש לדון על פי פנקסו של אדם שרגיל לעשות בתוך ביתו לכתוב בו עניינו, ואפילו להוציא מן היתומים היכא דיש רגלים לדבר שמה שכתב בפנקס הוא אמת, כגון שראובן שמסר לשמעון אלף זוז לעיסקא בלא שטר תוך ד' חדשים לפני מות שמעון, ונפטר שמעון בלא צואה, ואחרי מות שמעון מצא פנקס מכתב ידו שהיה כתב בו זכרון המשכונות... והחזיר לראובן מעותיו אע"פ שהניח שמעון בן קטן." ע"ש. הרי שסמכינן על הפנקס אף להוציא ממון אם יש רגלים לדבר. וצ"ל שזה כדעת רב האי גאון שסמכינן על הפנקס, אלא בדין של רב האי גאון אין רגלים לדבר ואין הפנקס מדוקדק כל כך, ולכן אין להוציא ממון, אלא שצריך הנתבע לישבע. וכן ראיתי בש"ך בס"צא. ס"ק כד. שכתב, "לעיל ס"עה. כג. דיכול להשביע על פי פנקס אביו, היינו אפילו אינו יודע שפנקס אביו מדוקדק הוא. ומ"מ להוציא מהיתומים בסעיף שאחר זה, ודאי צריך רגלים ואומדנות מוכיחות וכהך עובד' דתשובת הרא"ש." הרי מבואר מזה שהרא"ש סבר כרב האי גאון. ולכן צ"ל שרב האי גאון סבר כפירוש הראב"ד לגבי המחלוקת בין החכמים וראב"י ושההלכה כראב"י, ולכן הוא המ"ד שפליג על מ"ש הריטב"א והרשב"א הנ"ל שכתב שאין לסמוך על הפנקס.

אלא שראיתי בבית דוד ח"מ ס"כו. שהוא הביא תשובת הרא"ש הנ"ל וכתב, "אלא כוונת הרא"ש לענין טענת בריא הוא דדוקא בחנוני שמודה לו בעל הבית שצוה לו ליתן חשיבא טענת בריא על פי פנקסו לענין דינו שהוא לחייב שבועה לנתבע שאין יכול לחייבו שבועה אלא בטענת בריא אין הפנקס חשוב לו טענת בריא לחייבו לשכנגדו שבועה באומרו מצאתי בפנקסי שאתה חייב לי כך וכך, כי אין זה טענת בריא אלא שמא כיון שאינו יודע הדבר אלא על פי פנקסו, ואין כאן רגלים לדבר שאין האחר מודה לו שצוה לו ליתן כלום." ולענ"ד נראה שלפי שעה הבית דוד לא ראה מ"ש הטור ומרן בס"עה. בשם רב האי גאון, וצ"ל שאין רגלים לדבר התם שא"כ אף להוציא ממון מועיל הפנקס, אלא שאין רגלים לדבר ועדיין יש לנתבע לישבע. וכן נראה מהש"ך הנ"ל שאף שאין הפנקס מדוקדק עדיין יש לישבע, והלא אם יש ספק בפנקס ממילא אין רגלים לדבר, שאף אם מודה הנתבע שהוא לוה מן האב אלא שאמר שכבר פרע, מ"מ אין זה מועיל כדי לומר בזה שיש רגלים לדבר כיון שעדיין יש ספק בפנקס אם הוא נכון או לא כיון שהוא אינו מדוקדק, וממילא נתבטלו הרגלים לדבר. וכן ראיתי בויאמר יצחק ס"מד. דלא בעינן שום רגלים לדבר ע"ש בסוף דבריו. וכן ראיתי בנתיבות המשפט שם אות טז. שכתב בשם התומים שיש להשביע הנתבע משום מ"ש בהפנקס אף שאין רגלים לדבר. וכן הוא בערוך השולחן באות ח. ולכן עדיין מצינו שיש להשביע הנתבע ודלא כהבית דוד הנ"ל.

הרי מצינו שלדעת הרא"ש והטור, הרמב"ם מפרש המחלוקת בין החכמים וראב"י כפירוש הראב"ד, ופסק

הרמב"ם כהחכמים. אלא שכיון שהרי"ף והרא"ש פסקו שההלכה כראב"י, ממילא שהרא"ש והטור לא סברו כהרמב"ם בזה. ונראה שמרן אזיל כשיטת הרא"ש והטור, שמצינו שמרן בש"ע הביא כלשון הטור בסע"כ, כא, וכב. ולכן פשוט הוא שהוא סבר כמוהו. וכן מצינו שבס"צא. ה. שהוא פסק כתשובת הרא"ש הנ"ל להוציא ממון מהיתומים ע"י הפנקס, וזה כדעת רב האי גאון גם כן כדביארתי לעיל. ונראה שטעמו של מרן הוא שיש לפסוק כהרוב מהעמודי הוראה, דהיינו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וכיון שיש ספק בדעת הרמב"ם אי הוא סבר כפירוש הראב"ד לגבי המחלוקת בין החכמים וראב"י, או אם הוא סבר כפירוש הרב המגיד ודע', לכן כיון שמצינו שהרא"ש עצמו סבר כפירוש הראב"ד ופסק כראב"י, אז אין ספק מוציא מידי ודאי, ויש לפסוק כהרא"ש. ואף לגבי דעת הרי"ף יש ספק, דהיינו שאף שהוא פסק כראב"י, מ"מ שמא הוא סבר שאמר לי אבא הוא ברי לדעת ראב"י וכמ"ש הראב"ד, או שמא הוא סבר שזה שמא לדעת ראב"י כמ"ש הרב המגיד. ולכן אף בזה י"ל אין ספק מוציא מידי ודאי ויש לפסוק כדעת הרא"ש, שאין ספק בדעתו. ולכן אף שמרן בב"י הביא שהרמב"ם פסק כראב"י, וגם הוא הביא פירוש הרב המגיד בדעת הרמב"ם, מ"מ כשהוא כתב הש"ע הוא פסק כדעת הרא"ש מהטעם הנ"ל. וכן דרך מרן בקצת מקומות, שבש"ע הוא לא סבר כנראה מהב"י, עיין במחב"ר בי"ד ס"מז. ס"ק ד. בד"ה ואחשבה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת מרן.

סימן קל.

שאלה: האם הא דפסק מרן בס"עה. כב. שמצאתי כתוב בפנקסו של אבא שאתה חייב לו, שמשביעין אותו היסת, הוא אף כשהנתבע אומר כבר פרעתי.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"עה. כב. "אמר מצאתי כתוב בפנקסו של אבא שאתה חייב לו מנה, וברור לי שהוא כתב ידו, יש מי שאומר שמשביעין אותו היסת." וכבר כתבתי במקום אחר (תשובה הקודמת) דהכי קי"ל, שכבר כתב הסמ"ע שם בס"ק נה. שדעה זו היא כי"א בתרא בסע"כא. ולכן כיון שבי"א וי"א אנו קי"ל כי"א בתרא, ממילא שאנו קי"ל גם כן כהיש מי שאומר כאן בסע"כב. ואף שהש"ך נסתפק בזה אי היש מי שאומר בסע"כב. הוא מודה לי"א בתרא בסע"כא. מ"מ כבר הכריע הגר"א שם בס"ק עה. כדעת הסמ"ע. וכן דעת הקול אליהו בח"א ח"מ ס"כח. וכן דעת הכפי אהרן ח"א ח"מ ס"ג. בד"ה ועתה הדרן. וכ"כ הערוך השולחן באות לא.

וראיתי בתורות אמת בס"עה. כב. שכתב, "נראה דלא אמרינן הכי אלא בטוען לא היו דברים מעולם, אבל אם טוען אמת שנושה בי אבל פרעתי על יד על יד נראה דאין עליו אלא חרם סתם, דאף דחשבינן לדברי הפנקס כאילו טוען ברי, מ"מ זה אינו מכחישו וגם הנפטר אינו מכחיש לזה דאפשר דלא הספיק לכתוב שכבר פרע עד שמת. ולא כתב מרן שמשביעו היסת אלא במכחיש הענין לגמרי ואומר לא היו דברים מעולם, כן נ"ל וכן דנתי." וכן ראיתי בויאמר יצחק ס"מד. שמרן איירי רק בכופר בעיקר ההלואה אבל בטוען פרעתי אין להשביעו שבועת היסת, ואין עליו אלא חרם ע"ש.

ב) **אלא** שראיתי בפעמוני זהב על מ"ש מרן הנ"ל שהוא האריך לסתור סברה זו שחילק בין כפר בעיקר ההלאוה ובין אם אמר כבר פרעתי, וז"ל "עומד כנגדי דברי הסמ"ע בס"ק נה. שכתב וז"ל, שמשביעין אותו היסת, פירוש בכופר הכל, וממילא במודה מקצת חייב שבועה דאורייתא עכ"ל. הנה לנו יש לב לדעת האי מודה מקצת שכתב הסמ"ע ודאי פשוט דאיירי כסתם מודה במקצת דעלמא, דהיינו בין באומר לא לויתי כי אם חמשים או באומר פרעתי חמשים. דודאי דוחק לומר דהסמ"ע לא איירי אלא במודה מקצת דהיינו חמשים הלוה לי אביך ולא עוד, זה דחוק. ובודאי דהסמ"ע בכל מודה במקצת דיבר ואפילו באומר הלוה לי מאה ופרעתי חמשים. וא"כ לפי סברת מהריב"ו זלה"ה (הויאמר יצחק הנ"ל) יש להקשות הואיל ואומר לויתי מאה ופרעתי חמישים הרי יכול להיות שהאמת אתו שפרע חמשים, והיאך מביאים אותו לשבועה דאורייתא הואיל ומצא כתוב כן בפנקס אביו, הרי יכול להיות אביו פנקס בשעת ההלואה ואח"כ פרע חמשים ויכול להיות שהאמת אתו, אלא ודאי צריכים אנו לומר שאפילו הדבר ספק הוא אצלינו שיכול להיות שפרע חמשים, עכ"ז הואיל ומצא כתוב בפנקס שנושה בו מנה הוי כאילו אמרה לו אביו בפירוש ויכול הוא להשביע את הנתבע כמו שמשביע אותו על פי מאמר אביו. וכן נראה גם כן מדברי הש"ך ס"צא. ס"ק כד. שכתב דהאי דינא דכתב כאן מרן דיכול להשביע על פי פנקס אביו אפילו אינו יודע שחשבון אביו מדוקדק אפילו הכי יכול להשביע הלוה, ולא בעינן שום רגלים לדבר כמ"ש מהריב"ו זלה"ה בסוף דבריו יעו"ש. וא"כ מדברי הש"ך שכתב אפילו אינו יודע אם חשבון אביו מדוקדק וכו' משמע דבאומר הלוה פרעתיו כולו או מקצתו איירי, דיש הכחשה בין חשבון הפנקס ובין טענת הלוה איירי. ולפי דעת הרב מהריב"ו הרי דצריך לומר דהלוה מכחיש עיקר ההלואה שמעולם לא לוה איירי, וא"כ היאך יוצדק לומר אע"פ שאין המלוה

יודע אם חשבון אביו מדוקדק או לא, הרי בלאו הכי לא נכנס זה בדין דקדוק חשבון, דהואיל ואומר הלוה שמעולם לא לוה הוי כאומר מעולם לא פרע, וא"כ לפי דעת היורש שמצא כתוב וברור לו שהוא כתב אביו א"כ ודאי אין כאן טעות כלל בחשבון. אלא ודאי עכ"ז יכול להשביעו." ע"ש כל דבריו. הרי שדקדק בלשון הסמ"ע והש"ך שבין שהנתבע כפר ההלואה, ובין שהוא אמר פרעתי, יכול להשביעו שבועת היסת.

ג) **ולענ"ד** נראה שיש לדון בזה, ובתחלה יש להביא מ"ש מרן בס"צא. ה. וז"ל "יש לדון על פי פנקסו של אדם שרגיל לכתוב בו ענייניו להוציא מיתומים הקטנים היכא דיש רגלים לדבר שמה שכתוב בפנקס הוא אמת." ומקורו מתשובת הרא"ש וכן הוא בטור שם. אלא לכאורה נראה שזה סותר מ"ש מרן בס"קז. יב. בשם תשובת הרשב"א, וז"ל "ראובן שמת ונמצא בפנקסו כתוב בכתב ידו שהוא חייב לשמעון מנה, היורשים פטורים, דמלוה על פה אפילו בעדים אינו גובה מהיורשים אא"כ היה תוך זמנו." הרי נראה מזה שאין לסמוך על הפנקס להוציא ממון. ולכאורה נראה שיש לומר שאה"נ שיש סתירה בין הרא"ש והרשב"א מפני שכל אחד אזיל לפי שיטתו, שי"ל שהרא"ש סבר כרב האי גאון שיש לסמוך על הפנקס כמבואר בטור בס"עה. וכן דעת הראב"ד כמבואר בטור שם, אלא שהרשב"א סבר שאין לסמוך על פנקסו כמבואר בתשובתו ח"ב ס"פ. ונראה שזה תלוי במחלוקת בין הראב"ד והרב המגיד בהל" טוען ונטען פ"ד. הל"ה. בפירוש דעת ראב"י בשבועות מב. שלדעת הראב"ד אמר לי אבא הוא ברי לדעת ראב"י ולכן י"ל שה"ה בפנקסו שיש לסמוך עליו, ולדעת הרב המגיד אמר לי אבא הוא שמא, ולכן ממילא שאין לסמוך על פנקסו גם כן. עיין בדבריהם שקצרתי. ועיין מה שכבר כתבתי בזה בתשובה הקודמת. אלא אין זה מספיק שהרי מרן הביא שני דעות אלו, שבש"ע בס"צא. הוא הביא הרא"ש, ובס"קז. הוא הביא מ"ש הרשב"א כדביארתי לעיל, ולכן עדיין יש ליישב דעת מרן איך הוא הביא שני דעות אלו להלכה.

וראיתי בש"ך שם בס"קז. ס"ק יד. שהוא הקשה כן וכתב, "כתוב בסמ"ע ס"ק כז. ולא דומה למ"ש הטור והמחבר בס"צא. ה. דיש לדון על פי פנקסו של אדם, דשאני התם דיש רגלים לדבר עכ"ל סמ"ע. ואינו מדוקדק דהא מילתא דפשיטא דאף ע"ג דאיכא רגלים לדבר שהפנקס אמת, מ"מ איכא למיחש שמא פרע כי הכא, ולכך לא הועיל כלום בתירוצו, אלא הכא נמי בדאיכא רגלים לדבר, אבל חיישינן שמא פרע כמבואר בהדיא ברשב"א, ובסי"צא. מיירי בענין דליכא למיחש שמא פרע כגון תוך זמנו או כמו שביאר הטור שם ס"ז. (וגם דברי הסמ"ע אפשר לכוין כך, אך הלשון אינו מדוקדק וק"ל." הרי שבס"צא. אין לחוש לשמא פרע כיון שהוא תוך זמנו. וכן דעת הרשד"ם כמבואר בכנה"ג בס"סט. בהג' ב"י אות מד. ע"ש. וכן ראיתי במשפט וצדקה ליעקב ח"א ס"ג. שהוא הביא דעת הסמ"ע וגם דעת הש"ך ע"ש. ועיין עוד בזה בכתונת יוסף שורש פנקס ענפים ב. וג.

ולפי זה י"ל שמ"ש בס"צא. שהפנקס מדוקדק, ולכן מותר להוציא הממון מן היתומים, הוא רק באופן שהוא תוך זמנו ואין לחוש לשמא פרע. ולכן כשכתב הש"ך שם ששאני מ"ש בס"עה. לגבי הפנקס כיון שהוא אינו מדוקדק כל כך ולכן יש להשביע הנתבע אבל אין להוציא הממון משום זה, צ"ל שאף זה בתוך זמנו כמו בס"צא. שאם לא תאמר כן הוי ליה להש"ך לחלק שבס"צא. הוא תוך זמנו ולכן יש להוציא ממון ובס"עה. הוא לאחר זמנו ולכן יש להשביע אבל אין להוציא ממון. ולפי זה י"ל שאף ס"עה. הוא בתוך זמנו ואין לחוש לשמא כבר פרע שכלל הוא בידינו שאין חזקה שהוא פרע בתוך זמנו. ולכן י"ל שאם הוא אחר זמנו אז אה"נ שיש לחוש לשמא פרע ולכן אין להשביע, ולפי זה אתי שפיר מ"ש התורות אמת הנ"ל. אמנם אם הנתבע אמר לא היו דברים מעולם, אז אין לחלק בין תוך זמנו או אחר זמנו, ובכל אופן יש להשביעו, שרק אם הוא אמר כבר פרע אז יש לדון אם הוא תוך זמנו שאין חזקה שהוא פרע תוך זמנו, ובין אחר זמנו שבזה שפיר יש לחוש לשמא פרע.

הרי שדברי התורות אמת והויאמר יצחק נכונים הם, ומה שהפעמוני זהב הביא ראיה מהש"ך שכתב בס"צא. שהפנקס מדוקדק שמוכרח שזה איירי שהוא מדקדק לכתוב אם הוא כבר פרע או לא, אין ראיה שזה איירי רק בתוך זמנו כמ"ש הש"ך עצמו בס"קז. אבל לאחר זמנו שפיר הוא לומר שיש לחוש לשמא פרע אף שיש רגלים לדבר. ולכן אין להשביעו כמ"ש התורות אמת והויאמר יצחק.

ולפי זה הכי י"ל על ראית הפעמוני זהב מדברי הסמ"ע, שאף אם הוא איירי באמר פרעתי חמשים מ"מ י"ל שזה בתוך זמנו כשאין חשש של שמא פרע. ולכן אין לחוש שהאב לא כתב הפרעון בפנקסו קודם מיתתו, ולכן שפיר הוא להשביע הנתבע. אמנם כשהנתבע אומר לא היו דברים מעולם, אז אין חילוק בין תוך זמן או לא ויש להשביע הנתבע שבועת היסת.

ד) **ויש** לדון במ"ש עוד הש"ך בס"קז. הנ"ל לחלק בין ס"קז. וס"צא. דהיינו, "או כמו שביאר הטור שם ס"ז." נראה שהוא כיון להמעשה בתשובת הרא"ש שם, וז"ל "ואחרי מות שמעון מצא פנקס מכתב ידו שהיה כתב בו זכרון המשכונות שלקחתי מהאלף זהובים של ראובן למחצית שכר, והמשכונות הנמצאין באותו פנקס היה כתוב בכל פתק ופתק שם ראובן, והחזיר לראובן מעותיו אע"פ שהניח שמעון בן קטן." הרי אף שכתב הש"ך בס"קז. שיש רגלים לדבר בדין של הרשב"א בס"קז. וגם בדין של הרא"ש בס"צא. מ"מ שאני הדין של ס"צא. משום מ"ש הטור הנ"ל, ולכאורה נראה שכוונת הש"ך בזה היא שהמעשה בס"צא. הוא דבר מיוחד כיון שהפנקס ברור כל כך שודאי ששמעון לקח ממון של ראובן, והוא מדוקדק כל כך ולכן אין לחוש לשמא פרע. אלא שזה אינו מובן שמה בכך שהוא ברור ממ"ש בפנקס ששמעון לקח ממונו של ראובן, הלא עדיין יש לחוש לשמא פרע ושמעון לא כתב מיד בפנקסו שהוא פרע ואחר זמן מועט שמעון מת. אלא נראה שי"ל בזה כמ"ש הש"ך בס"צא. ס"ק כה. בשם מהר"י בן לב, וז"ל "הרא"ש לא מיירי אלא באדם שכותב עסקיו מיד בפנקס שמונח לפניו, אבל אם הוא שוהא בינתים אפשר ששכח ולא כתב בפנקס." הרי נראה מזה שכה"ג איירי במעשה בתשובת הרא"ש בס"צא. ולכן אין לחוש לשמא פרע קודם שהוא כתב את זה בפנקסו. אמנם עדיין זה אינו מובן שהטור לא כתב פרט זה כלל, ואיך כתב הש"ך "כמו שביאר הטור" והטור לא הזכיר את זה כלל. ולכן עדיין יש לשאול מה הוא הדין המיוחד שראה הש"ך בדברי הטור שמוכח ששמעון לא פרע קודם מיתתו. אלא נראה שבנדון הרא"ש שמעון הלוה הזהובים לאחרים והמשכונות שהוא קיבל מהאחרים תחת הזהובים נמצאים בבית שמעון אחר מיתתו, ולכן צ"ל שעדיין לא קיבל שמעון הזהובים מהאחרים תחת המשכונות כיון שהמשכונות הם עדיין שם בבית שמעון. ולכן כיון ששמעון לא קיבל המעות מהאחרים קודם מיתתו פשוט הוא שהוא לא החזיר הממון לראובן. ולכן מצינו שהמשכונות הם סימנים ששמעון לא פרע קודם מיתתו, ולזה כיון הש"ך בס"קז. הנ"ל, כן נראה לענ"ד. ולפי זה י"ל שבשלמא במעשה בתשובת הרא"ש בס"צא. שיש להוציא ממון על פי הפנקס ואין לחוש לשמא פרע, אבל בס"עה. שאין הוכחה גמורה שלא פרע קודם מיתת האב, ויש לחוש שמא פרע ועדיין לא כתב האב שפרע קודם שמת האב, שפיר י"ל שיש לחוש לשמא פרע ואין להשביע הנתבע על זה כמ"ש התורות אמת. ונראה שלפי פירוש זה שנראה ממ"ש הש"ך בס"קז. הנ"ל, אין מקום לחילוק הש"ך בס"צא. שכתב שבס"צא. הפנקס מדוקדק ובס"עה. הוא אינו מקוקדק, דהוי ליה למימר שבס"צא. ודאי לא פרע ובס"עה. יש ספק שמא פרע, ולכן אין להשביע בס"עה. אלא כשהנתבע אמר לא היו דברים מעולם.

ה) **וכל** זה כתבתי לפי מ"ש הש"ך בס"קז. הנ"ל, אבל עדיין יש לברר מה שהוא כתב בס"צא. דהיינו, "לעיל ס"עה. כג. דיכול להשביע על פי פנקס אביו היינו אפילו אינו יודע שפנקס אביו מדוקדק הוא, מ"מ להוציא מהיתומים... ודאי צריך לרגלים ואומדנות מוכיחות". וכן ראיתי סברה זו בכנה"ג בס"צא. בהג' הטור אות ט. בשם המהרי"ט ח"מ ס"קכד. שכתב דבס"צא. מיירי הרא"ש בחנוני שדרכו להקיף ולקבל וכותב הכל בפנקס מה שהוא לוקח מה שהוא נותן ויש רגלים לדבר שכל מ"ש בו שלא יחטיא השערה וממנו ניקח שאילו החזיר היה כותב, אבל פנקס של כל אדם דלא הוי על עסקא שכתוב על פנקסו לויתי מפלוני מנה כנדון הרשב"א (מרן בס"קז.) אפשר שפרע ולא חשש לכותבו, והכל לפי ראות הדיין וקרוב לזה כתב הב"ח ע"ש. הרי נראה שזה כמ"ש הסמ"ע בס"קז. שכתב לחלק בין יש רגלים לדבר או לא. ולפי זה אף בס"עה. י"ל שהפנקס אינו מדוקדק ולכן אין להוציא ממון משום מ"ש בו, וכמ"ש שחילק הש"ך הנ"ל בס"צא. ועיין עוד בזה בדבר משה ח"ב ח"מ ס"טז. וזה הראית הפעמוני זהב הנ"ל, דהיינו משמע "דבאומר הלוה פרעתיו כולו או מקצתו איירי, דיש הכחשה בין חשבון הפנקס ובין טענת הלוה איירי", ולכן אף באומר פרעתי יש להשביע ודלא כהתורות אמת והויאמר יצחק. ולענ"ד אין זה ראיה, שהלא עדיין יש לחוש שאף אם הפנקס מדוקדק מאד מ"מ שמא הוא פרע ובעל הפנקס מת קודם שהוא יכל לכתוב את זה בפנקסו. אלא צ"ל כמ"ש הש"ך בס"ק כה. הנ"ל בשם המהר"י בן לב דהיינו "הרא"ש לא מיירי אלא באדם שכותב עסקיו מיד בפנקס שמונח לפניו, אבל אם הוא שוהא בינתים אפשר ששכח ולא כתב בפנקס." ולכן רק באופן כזה שהוא כותב כל חשבונו מיד אין לחוש לשמא פרע והוא מת קודם שהוא יכול לכתוב את זה בפנקסו, ובזה יש לחלק בין אם הפנקס מדוקדק או לא ובין ס"צא. וס"עה., אבל אם הוא לא עושה כן אלא הוא שוהה בין קבלת הממון ובין הכתיבה, אז ודאי שיש לחוש לשמא פרע ושמא הוא לא כתב את זה בפנקסו. הרי נראה שבסתם אדם שאינו כותב מיד בכל פעם ודאי אין להשביע על פי פנקסו וכמ"ש התורות אמת. אמנם כשהנתבע אמר לא היו דברים מעולם, אז אין חילוק בזה ובכל אופן הוא יכול לישבע. כן נראה לענ"ד.

שוב ראיתי בשו"ת שאלו לברוך שכעת יצא לאור, וראיתי בח"מ ס"ד. שהוא הביא כל הנ"ל, ואף דעתו כדעת התורת אמת והויאמר יצחק. אלא שראיתי בתוספת ברכה שם ס"ק ג. שכתב שיש להביא ראיה כנגד התורת אמת מדברי הש"ך בס"צא. הנ"ל כמ"ש הפעמוני זהב (כן צ"ל ונראה שיש טעות בלשון שם שכתב שמדברי הש"ך בס"צא. יש ראיה להתורות אמת). ולענ"ד נראה שאין ראיה מדברי הש"ך לחלוק על מ"ש התורות אמת כמו שביארתי.

מכל הנ"ל נראה שהעיקר בזה כמ"ש התורות אמת והויאמר יצחק והשאלו לברוך שאין להשביע הנתבע על הפנקס כשהנתבע אומר פרעתי, אם הוא אחר זמן הפרעון, ובעל הפנקס אינו כותב מיד כל חשבונו בפנקסו.

סימן קלא.

שאלה: האם יש ליישב דעת מרן ממ"ש הט"ז והש"ך עליו, לגבי המחהו אצל חבירו בענין דלא קנה אינו נאמן לומר שפרעו אחרי כן.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"קכו. ו. המחהו אצל חבירו בענין דלא קנה אינו נאמן לומר שפרעו אחרי כן." ומקורו בתשובת הרא"ש כלל סט. ס"ח. שכתב, "שאלה: ראובן שתבע משמעון מנה, והשיב מנה היה לך אצלי אך פרעתיך כי בפניך דברתי עם אמי שתתן לך בעדי זה הממון ונשארה לך חייבת בו במעמד שלשתן וגבית ממנה בפני מקצתו, והביא שמעון עדים על זה שאמרה אמו לראובן אני אתן לך זה הממון בעד בני ושאמר לו אז שמעון מעתה אל תתבע ממנו כלום שהרי אמי חייבת לך, ושתק אז ראובן, וראובן אומר שלא נתרצה לגבות מאמו כלום ושתק מפני שלא חשש לדבריו, ומה שגבה ממנה הוא ממה שהייתה חייבת לו אבל מזה המנה לא גבה כלום, ושמעון אומר שרוצה לישבע שפרע לו זה המנה או הוא או אחר בעדו. תשובה: חייב שמעון לפרוע אותו הממון לראובן ואינו נאמן בשבועתו שפרעו או שפרע אדם אחר בעדו, שהרי הוא מודה שנתחייב לו מנה אלא שהוא אומר שנפטר ממנו מאותו מנה בשביל שהעמידו אצל אמו והיא נדרה במעמד שלשתן לפרוע לו אותו המנה בשבילו, ובזה הוא סובר להיות פטור כיון דבמעמד שלשתן נדרה לו וחשוב זה בעיניו כאילו פרע ונסתלק ממנו, וכן טוען בודאי חייב הייתי לך ופרעתיך כי בפניך דברתי עם אמי שתתן לך המנה ונשארת לך חייבת בו, אלמא שחישב זה לפרעון מה שאמו נדרה ליתן לו בשבילו, וכיון שחשוב זה פרעון בעיניו אנן סהדי דלא הדר תו ופרע ולואי שיפרע אדם מה שנראה לו שהוא חייב, הלכך אינו יכול לישבע שפרע הוא או אדם אחר אותו הממון בשבילו כיון שהודה על הפרעון האיך היה והוא היה סובר שהיה פרעון טוב ואינו פרעון דמעמד שלשתן אינו מועיל אא"כ היה הממון ביד מי שמעמיד אותו, כגון שאמר מנה שיש לי בידך תנהו לפלוני או מנה שאתה חייב לי תנהו לפלוני במעמד שלשתן בכה"ג קנה ונפטר החייב, אבל אם אמר ראובן לשמעון מנה שלוי חייב אני אפרענו לך בשבילו לא קנה ולא נפטר בכך..." ע"ש. ולפי זה מובנים דברי מרן בש"ע, וכן פירש הסמ"ע בס"ק טו. וכתב, "אינו נאמן לומר שפרעו כו'. דכיון דהממחה סבור שפרעו בזה שהמחהו אצל המומחה, חזקה דלא פרעו שנית דהלואי שיפרע אדם פעם אחת מה שחייב כ"כ הרא"ש בתשובה, וכ"כ הטור בשמו בס" זה סע"כב. ע"ש. ומיירי דלא חזר בינתים המלוה על הממחה לומר לו המומחה לא נתחייב ליתן לי פרע לי את וקי"ל."

וראיתי בש"ך שם בס"ק כז. שהקשה על מרן וכתב, "ועוד נלפענ"ד דאה"נ אילו היה טען מתחלה פרעתיך אח"כ הכל היה נאמן אע"ג שהיה ידוע או שהיה מודה בפני בית דין, שהמחהו במעמד שלשתן יכול אח"כ לומר אע"פ כן פרעתיך בעצמי, וא"כ גם מה שאמר בפני גבית קצתו מיד נאמן במגו שהיה אומר פרעתיך, רק שאחר שאמר בפני בית דין העמדתיך אצל לוי והיה סבור לזכות באותו טענה וא"כ מיד אנן סהדי דתו לא פרע אח"כ כיון דלא אמר כן בפירוש רק רצה לזכות בטענת העמדתיך אצל לוי וסבור דהוי פרעון, וא"כ כיון ששוב אומר ראובן שלא נתרצה לגבות מלוי כו' ואח"כ חזר שמעון וטוען שפרע לו הוא או אחר, על זה אינו נאמן דכיון דמתחלה טען בפני בית דין שפרעו במה שהעמידו אצל לוי והוינן אנן סהדי דלא פרעו אח"כ אינו נאמן עתה לומר שפרעו אח"כ, דאינו יכול לחזור ולטעון כיון שכבר נתחייב בטענה ראשונה אע"פ שהב"ד עדיין לא חייבוהו, ומ"מ כיון שהיה חייב על פי הדין אינו יכול לחזור ולטעון וכדלעיל ס"פ. ואינו נאמן לומר שפרעו אח"כ במגו שהיה יכול לומר מתחלה פרעתיך, לפי שמגו למפרע לא אמרינן, אבל מה שאמר מיד בתחלת טענתו גבית ממנו קצת בפני הוא נאמן במגו, וכה"ג ממש כתבו התוס' בפ" חזקת הבתים דף ל. והגהות מיימוני ס"פ יד. מהל" טוען, והבאתי דבריהם לקמן ס"קמו. סע"יג. וסע"יד. ע"ש. וכ"כ עוד התוס' בפ" הכותב דף פה. בשם ר"י גבי ההיא איתתא דתפס' מלוגא דשטרי ע"ש. ודו"ק... ובהיות כן מ"ש המחבר (ונמשכו אחריו הע"ש והסמ"ע) אם המחהו במעמד שלשתן בענין דלא

קנה אינו נאמן לומר שפרעו אח"כ צ"ע, די"ל דנאמן לומר בפני בית דין דפרעו אח"כ היכא שאומר כן מיד בפני ב"ד." ע"ש כל דבריו.

ב) **ולענ"ד** נראה שמרן סבר כמ"ש הסמ"ע הנ"ל "ומיירי דלא חזר בינתים המלוה על הממחה לומר לו המומחה לא נתחייב ליתן לי פרע לי את". ולכן אם הממחה רק אמר בפני בית דין שהוא כבר פרע חובו מעצמו הוא אינו נאמן אף אם הוא אמר כן בתחלת דבריו, ודלא כמ"ש הש"ך הנ"ל, שהלא החזקה היא שהממחה חייב לפרוע להמלוה כיון שהממחה טעה בדין מעמד שלשתן ואין בזה קנין כלל, ואין לדחות חזקה זו משום מה שאמר הממחה שאע"פ כן הוא חזר לפרוע חובו מעצמו ואין עדות לזה, שהרי כבר כתב הרא"ש הכלל בזה, דהיינו "וכיון שחשוב זה פרעון בעיניו אנן סהדי דלא הדר תו ופרע ולואי שיפרע אדם מה שנראה לו שהוא חייב". ואף אם אמר הממחה שהוא הרגיש בטעותו אחר כך ומשום זה הוא חזר לפרוע חובו, עדיין הוא אינו נאמן, כיון שאין שום הוכחה שהוא עשה כן. ורק אם המלוה מודה שהוא חזר בינתים על הממחה לומר לו המומחה לא נתחייב ליתן לי, אז שפיר י"ל שיכול הממחה לומר שהוא פרע מעצמו המלוה. ואל תשיבני שדין פשוט הוא שכשהלוה כופר הכל הוא יכול לישבע היסת, ואין להוציא ממון ממנו אף שאין ראיה למה שהוא כופר הכל ואנו סומכין על דיבורו בלבד, ולכן ה"ה בנד"ד יש לסמוך על דיבורו והוא יכול לישבע היסת שהוא כבר פרע הכל, שזה אינו ששאני לגבי לוה שכופר הכל כיון שאין אומדנא דמוכח שהוא לא פרע, אבל בנד"ד יש סברה גדולה וחזקה ברורה שהוא לא פרע, דהיינו שהכל מודים שהלוה טעה וסבר שהמומחה חייב לשלם, ולכן אין לדחות אומדנא זו משום ספק חלוש. ולכן אף אם הלוה אמר בתחלת דיבורו לפני בית דין שהוא כבר פרע, אין להאמין אותו.

ומ"ש הש"ך להביא ראיה לדבריו ממ"ש התוספות בב"ב ל. וההגהות מיימוני בהל" טוען, כן הוא במרן בס"קמו. יד. שכתב, "הביא זה המחזיק עדים שפלוני שמכר לו דר בה אפילו יום אחד או שאמר ליה בפני לקחה ממך ואח"כ מכרה לי, מעמידין אותה בידו, שהרי יש לו טענה עם חזקתו ואילו רצה טען ממך לקחתיה שהרי יש לו שני חזקה, ואם לאחר שטען קניתיה מפלוני שאמר שקנאה ממך חזר וטען קנאה בפני אין שומעין לו, אבל אם מתחלה אמר מפלוני קניתיה סתם, ושוב הוסיף ואמר שקנאה ממך בפני שומעין לו." הרי נראה מזה שאנו מאמינים המוחזק בכל מה שהוא אומר בתחלת טענתו, דהיינו אם הוא אומר בתחלה "בפני לקחה ממך", אבל אם הוא אומר את זה רק אחר כך הוא אינו נאמן. ולדעת הש"ך כן י"ל בנד"ד. ולענ"ד אין הנדון דומה לראיה, וזה מפני שי"ל ששאני התם כיון שיש לו חזקה כיון שהשדה ברשותו ויש לצרף חזקה זו עם טענתו, וזה מ"ש מרן "שהרי יש לו טענה עם חזקתו" , אבל בנד"ד אין חזקה שהממון של הממחה והוא אינו צריך לשלם, כיון שהוא טעה בדין וחזקתו היא שהוא צריך לשלם, ובזה אף אם הוא אומר כן בתחלת דיבורו לפני בית דין שהוא פרע מעצמו אחר כך י"ל שהוא אינו נאמן.

וגם לפי מ"ש הש"ך להביא ראיה ממ"ש התוספות בכתובות פה. שלא אמרינן מיגו למפרע, נראה לענ"ד שאין מכאן ראיה כנגד מרן, שכתבו התוספות שם, בד"ה אית, "וראיה מסוף פרק זה בורר (דף לא.) גבי ההיא איתתא דנפק שטרא מתותי ידה, ואמרה ידענא בהאי שטרא דפרוע הוא, ולא הימנה ר"נ משום דכיון דאתחזק בבי דינא, פי' שראינו השטר בידה אי בעיא קלתיה לא אמרינן אע"פ שאם אמרה פרוע הוא קודם שראינו השטר בידה היתה נאמנת במיגו דאי בעיאקלתיה,השתאשראינוהו בידה אין נאמנת". ע"ש. ובשלמא שיש ללמוד מכאן שאין לומר מיגו למפרע כשראינו השטר בידה בבית דין, מ"מ נראה לענ"ד שאין ללמוד מהכא לנד"ד, דהיינו שיש להאמין הממחה אף אם הוא אמר בתחלת דבריו לפני הבית דין שהוא פרע החוב מעצמו, שזה אינו שלגבי אשה זו הבית דין רואים השטר, אבל בנד"ד אין מה לראות, אלא הכל תלוי בדיבור ואם להאמין דברי הממחה או לא, וי"ל שכיון שהכל מודים ששלשתן היו במעמד שלשתן וסבר הממחה שהוא פרע חובו בזה, אז יש להאמין לזה ומסתמא אין לומר שהממחה פרע את חובו מעצמו לאחר כן כמ"ש הרא"ש, שהלא אין הכל מודים לזה ואין ראיה לממחה בזה אלא דיבורו בלבד, ואין כח בדיבורו כדי לבטל מה שאנו יודעים בודאי והוא שעדיין הממחה חייב לפרוע חובו כיון שאין קנין במעמד שלשתן זה.

ולכן נראה ששפיר הוא לומר שלדעת מרן אף אם הממחה אומר בתחלת דיבורו לפני הבית דין שהוא פרע חובו, עדיין הוא אינו נאמן.

ג) **וראיתי** בט"ז שם, שאף הוא הקשה על מרן, וז"ל "אינו נאמן לומר שפרעו. דברי המחבר בזה תמוהין ואין בידי ליישבם, דאמאי אינו נאמן לומר אתה גלית לי שפלוני המומחה לא רצה לשלם לך והאמנתי לך, דהא מן הדין א"צ לשלם כיון דזאת ההמחאה היא בענין דלא קנה ופרעתיך משלי, ותו דזהו דברי הרא"ש בד"ר ס"יב. ולהרא"ש

אפילו בענין דקני מצי אמר פרעתיך אחר שאמרת שהוא אינו רוצה לשלם לך, כי הדין נותן שתוכל לחזור עלי כמ"ש המחבר ס"ט. לסברא הב' שהוא דעת הרא"ש, ובסמ"ע ס"ק יג. מוקי להא דמיירי שלא הודיעו אחר זה שאין המומחה חייב לו כו', ותמהתי דאי לא תבע ודאי לא פרעו ומה נאמנות שייך בזה, ואי תבעו ממילא ידע שאין רוצה לקבל מן המומחה ואמאי לא נאמן לומר פרעתיך כיון שידעתי האמת שאין המומחה מחויב לשלם לך וע"כ פרעתיך מכיסי, והמעיין בדברי רבינו בשם הרא"ש ז"ל מקור דין זה לק"מ, דהתם מיירי שאמר פרעתיך בענין אחר כיון שאמר מתחלה שפרעו ע"י מעמד שלשתן וה"ל כאומר לא לויתי דהו"ל כאומר לא פרעתיך, אך דברי המחבר א"א לי להילמ', ואין לדחוק ולומר דה"ק אח"כ אינו נאמן לומר שפרעו כיון שהודה שפרעו ע"י המחאה, דזה אינו תלוי בנאמנות."

ולענ"ד נראה ששפיר הוא לפרש דברי מרן כמ"ש הסמ"ע שמרן איירי באופן שהמלוה לא הודיעו אחר זה שאין המומחה חייב לו, ואין להקשות כמ"ש הט"ז שא"כ מה נאמנות שייך בזה, שהלא י"ל שהממחה הרגיש מעצמו שהוא טעה בדין או שמא אחר אמר לו שהוא טעה בדין ומשום זה הוא אומר שאחר כך הוא פרע מעצמו, ובזה כתב מרן שהוא אינו נאמן לומר כך. וכן י"ל אף למ"ש הט"ז בסוף דבריו "ואין לדחוק ולומר דה"ק אח"כ אינו נאמן לומר שפרעו כיון שהודה שפרעו ע"י המחאה, דזה אינו תלוי בנאמנות", שכן הוא דברי מרן ועדיין שייך לומר שזה תלוי בנאמנות כיון ששמא הוא אומר שהוא עצמו הרגיש שהוא טעה בדין או שהוא שמע כך מאחר, והוא אומר שהוא חזר לפרוע חובו מעצמו, ובזה הוא אינו נאמן, ושפיר י"ל שזה תלוי בנאמנות. כן נראה לענ"ד.

סימן קלב.

שאלה: א) האם בני החצר יכולים למחות בעשיית חנות בחצר, ומה הוא הדין לגבי רופא ואומן, ודעת הרמב"ם בזה.
ב) האם יש למחות בשכנים משום קול ורעש ורבוי הדרך, ודעת הרמב"ם בזה.
ג) מה הוא הפירוש של רבוי דרך.
ד)האם בני החצר יכולים למחות אם יש חנות בחצר וש קול הנכנסין ויוצאין, אם א"א לבעל החנות למכור חפציו בשוק.
ה) בדין עשיית כבשן בעיר, ובירושלים.
ו) בדין עשיית גנות ופרדסים בירושלים, ודעת רש"י בזה.
וכל הנ"ל הם הערות על הספר הנחמד **איכות הסביבה**.

תשובה:

לכבוד הרה"ג היקר יושב באהלה של תורה **ר"יצחק רודריג** שליט"א.

שמחתי מאד לקבל הספר הנחמד והנעלה **איכות הסביבה**, די שדר לן מר ע"י הרב הריס שליט"א, השתעשעתי בו כמה ימים, ותיכף לנטילה ברכה, ומצאתיו מלא וגדוש דעת תורת ישראל על כל גדותיו. ויש בו מקורות רבים שמהם ניתן ללמוד על חובת האדם לימנע מגרימת נזקים סביבתיים.

ולחיבת הקודש אכתוב לך מספר דברים שנתעוררתי מדי עיוני בספר זה.

א) **כתוב** בדף פ. להעיר על הרשב"א בב"ב כ: בד"ה חנות, שדייק שהלשון של "חנות שבחצר" במשנה הוא מורה שכבר "נעשה ברשות" ואעפ"כ יכולין הן לומר סבורין היינו לקבל ועכשיו אין אנו יכולין לקבל. ולפי זה הלא לשון הברייתא שם הוא "אחד מבני חצר שביקש לעשות רופא אומן וגרדי... בני חצר מעכבין עליו", הרי הלשון כאן מוכח שרק לכתחלה הם יכולים לעכב אבל אם כבר נעשה שוב הם אינם יכולים לעכב, ואם כבר החזיק במלאכתו אין מוחין בידו, וכן דקדק הרשב"א שם מהשינוי לשון בין המשנה לברייתא. ולא מבואר ברשב"א מה הבדל בין רופא אומן וגרדי לבין חנות שבחצר.

וכן בהערה שם העיר שכן י"ל בדברי הרב המגיד בהל" שכנים פ"ו הל"יב. שכתב כדיוק הרשב"א להסביר דעת הרמב"ם שאף אם כבר נעשה החנות יכולים בני החצר למחות ודלא כלשון הברייתא לגבי רופא אומן וגרדי דהוי רק לכתחלה. וזה קשה כיון שהרמב"ם פסק בשם הגאונים שם בפ"יא. הל"ה. לגבי אומן שאף אם כבר נעשה ויש חזקה יכולים בני החצר למחות.

ולענ"ד נראה שאפשר לפרש שהברייתא איירי באופן שהאומן שאל בני החצר בפירוש, והם השיבו שהם לא נתנו לו רשות ולכן אף לכתחלה אין לעשות כן. וזה הפירוש של "שביקש לעשות", דהיינו שביקש מבני החצר, והם השיבו לו. אמנם אם הם השיבו בפירוש שיש לו רשות להיות אומן שם, אז אחר שהוא כבר נעשה אומן

הם אינם יכולים לחזור ולמחות, ואין זה דומה לדין המשנה לגבי חנות שבחצר דהוי בסתם ולא נתנו בני החצר רשות בפירוש לפתוח החנות. וכן חילקה הגמרא בב"ב כג. בין סתם ובין בפירוש כמבואר בתוספות שם בד"ה אין, ודלא כר"ת. וכן כתב הרמב"ם הנ"ל, וכן הוא בתשובת הרשב"א בח"א ס"תתקיג. שחילק בין קבלו בפירוש או לא. ורק יש מחלוקת בזה אם בעינן קנין לנתינת רשות זו או לא, כמבואר ברב המגיד על הרמב"ם שם.

ולפי זה י"ל שמוכרח להיות הברייתא בלשון לכתחלה, שאם כתב בלשון בדיעבד דהיינו "אומן בחצר", והוא איירי באופן שכבר יש לו רשות בפירוש, אז א"א לכתוב בזה ששוב בני החצר יכולים לעכב, כיון שאין הדין כן. ולכן כתוב בברייתא רק הלשון של לכתחלה, דהיינו שאם יש נתינת רשות אז רק לכתחלה יש לעכב אבל אם בתחלה נתנו לו רשות ורק אחר כך כשכבר הוא אומן שם אז אין להם לעכב אם נתנו לו רשות בתחלה. ולכן אין זה דומה להדין של חנות בחצר שאף בדיעבד אם כבר יש שם חנות שפיר הוא לבני חצר למחות כיון שבתחלה הם לא נתנו לו רשות בפירוש. וכן י"ל בדעת הרמב"ם בפ"ו. הל"יא. שכתב "אחד מבני מבוי שאינו מפולש שביקש להעשות רופא אומן או גרדי או מלמד תינוקות של עכו"ם, בני מבוי מעכבין עליו". הרי מסתמא שהוא ביקש מבני המבוי בפירוש, ורק אם הם מוחים בתחלה יש להם לעכב אבל אם הם מוחים רק אחר נתינת רשות בפירוש בתחלה, אז הם אינם יכולים לעכב. ובהל"יב. כתב הרמב"ם "חנות שבחצר יכולין השכנים למחות", הרי אין כאן הלשון של בקשת רשות כלל אלא הוא איירי רק בסתם, ודלא כהל"יא. ולפי זה דברי הרב המגיד אתי שפיר ואף י"ל שכן סבר הרשב"א שאף באומן אם יש רשות בתחלה אז אין לעכב אחר כך, אבל בסתם הוא מודה להרמב"ם שיש למחות אף אחר שכבר נעשה. כן נראה לענ"ד.

ב) **בדף עא**. הרגיש שלהרמב"ם מצינו שני טעמים למחות בשכנים, דהיינו משום הקול והרעש כמו שמצינו לגבי חנות, כמבואר בהל" שכנים פ"ו. הל"יב. וגם מצינו הטעם של רבוי הדרך כמבואר שם בהל"יא. לגבי האומן "שמרבה עליהם הנכנסין והיוצאין." וכן הוא בפ"ה שם הל"ח. ויש להוסיף על פירוש הספר שם, וי"ל שלכאורה יש להקשות על הרמב"ם איך הוא מזכה שטרא לבי תרי, שהלא הטעם של רבוי הדרך הוא בירושלמי בפ"ב דב"ב הל"ג. וכבר כתבו הרמב"ן והרשב"א ועוד בחידושיהם שם, שזה הוא פירוש לשון המשנה שכתבה "איני יכול לישן לא מקול הנכנסים ולא מקול היוצאים", דהיינו ריבוי הדרך דוקא ואין הטעם משום קול כלל, והמשנה רק "לישנא בעלמא נקט". ולכן אם סבר הרמב"ם כהירושלמי שיש טעם של רבוי הדרך, איך הוא סבר גם כן שיש טעם של קול כיון שזה כנגד פירוש הירושלמי. ולענ"ד נראה שהרמב"ם פירש דברי הירושלמי באופן אחר. כתוב בירושלמי שם, "תני, לשכינו יכול לחזור בו משקיבל עליו אינו יכול לחזור בו, רשב"ג אומר אף משקיבל עליו אינו יכול לחזור בו, דו יכיל מימר ליה אינון אזלין ואתיין להכא בעיין לך ולא משכחין לך ומרבין עלינו הדרך." ויש לפרש הכי, מה "שקיבל עליו" הוא הרעש ובזה הוא אינו יכול לחזור בו, אלא שאמר רשב"ג אף שכן הוא עדיין הוא יכול לומר טעם נוסף מלבד הטעם של רעש, והוא הטעם של רבוי הדרך שהוא אינו מתכוין בו בתחלה שטעם זה הוא רק טפל ועיקר הטעם הוא משום הרעש, אלא הוא יכול לומר שכיון שהוא לא קיבל טעם זה בתחלה כיון שהוא רק טעם נוסף והוא אינו עיקר, מ"מ עכשיו הוא הרגיש בו והוא יכול למחות. ולת"ק הוא אינו יכול למחות משום טעם זה כיון שהוא אינו עיקר הטעם כלל בחצר. הרי מצינו שבין לת"ק ובין לרשב"ג יש טעם נוסף של רבוי הדרך מלבד הטעם העיקרי של רעש, אלא שהם חולקים האם יש למחות משום זה בחצר. הרי מצינו שאין הירושלמי בא לאפוקי הפירוש של רעש אלא רק לבאר שיש טעם נוסף על זה, ודלא כדפירשו הרמב"ן והרשב"א שסברו שלדעת הירושלמי יש רק טעם אחד של רבוי הדרך וכך היא כוונת המשנה.

ולפי זה הא דכתוב בירושלמי אחר כך "אתייה דרשב"ג כר"מ, דתנינן תמן ועל כולן אמר ר"מ אע"פ שהתנה עמה יכולה היא שתאמר סבורה הייתי שאני יכולה לקבל ועכשיו איני יכולה." אמורא זה פליג על הרישא וסבר שלרשב"ג הוא יכול לחזור אף על מה שהוא קיבל, דהיינו הטעם של רעש. אלא שיש לדייק בלשון של רשב"ג שהוא לא אמר כהלשון של ר"מ בקיצור "שהוא יכול לומר סבור הייתי שאני יכול לקבל ועכשיו איני יכול", אלא הוא פירש באריכות כל הטעם דהיינו משום "האזליין ואתיין" "בעיין לך ולא משכחין" וכו', ונראה שכוונתו בזה הוא משום שהוא חידש טעם זה מלבד הטעם של רעש במשנה, ולכן שפיר הוא להאריך לבאר טעם נוסף זה. ולדעת המ"ד שרשב"ג סבר כר"מ קשה למה לו להאריך בלשונו ודי לו לומר "סבור הייתי שאני יכול לקבל ועכשיו אינו יכול". ולכן נראה שהרישא הוא העיקר, וכן תפס הרמב"ם.

ולפי זה י"ל לדעת הרמב"ם שבשלמא בחצר י"ל שאין הטעם של רבוי הדרך העיקר, והעיקר טעם למחות הוא

משום הרעש, אבל במבוי י"ל כיון שיש הרבה אנשים שם והוא יותר מבחצר, ודאי י"ל שיש לחוש לרבוי הדרך, וכן י"ל לגבי "לא יפתחנה בחצר השותפין" בב"ב ס. וכן מצינו בגמרא שם הטעם של "מרבה עליהם את הדרך". ולכן שפיר כתב הרמב"ם טעם זה לגבי מבוי, ושפיר הוא מה שהוא השמיט טעם זה לגבי החנות שבחצר ואין סתירה לדבריו מן הירושלמי. ומבואר עוד בזה בספר שם בדף עב.

ג) **יש** להעיר על מ"ש בספר בדף סו. הפירוש של "רבוי הדרך", דהיינו "שיסתובבו הרבה אנשים בחצר, והדבר יקשה על ההליכה בחצר ויגרום לדיירי החצר להארכת הדרך". ולענ"ד אין פירוש זה של "אריכת הדרך" ברור. הרי כתוב בב"ב ס. "מפני מרבה עליהם את הדרך". ופירש"י "שרוב בני אדם יוצאין ונכנסין עכשיו בחצר יותר מבתחלה וליכא צניעות כדמעיקרא." הרי החשש של רבוי הדרך הוא מפני צניעות, דהיינו שהכל רואים אותו, וזה בכלל היזק ראיה. וכן הוא במשנה שם בדף נט: שדן לגבי היזק ראיה כמבואר ברש"י שם, ודין זה של "מרבה עליהם את הדרך" הוא בכלל זה. וכן נראה מהרמב"ם בפ"ה דהל" שכנים הל"ז. שכתב, "שהרי בני ר"ה עוברים ושבים וזה יושב בחנותו כל היום ומביט בפתח חבירו." ומיד אחר כך בהל"ח. הוא כתב "לא יעשה לה פתח לתוך החצר לפי שמרבה עליהן את הדרך נעשה כמי שהיה לזה שכן אחד ונעשו לו שכנים הרבה". הרי אף כאן החשש הוי משום "מביט בפתח חבירו" כבהל"ז. וזה החשש של מרבה עליהם את הדרך. ולפי זה כך יש לפרש הירושלמי לגבי החנות שבחצר בב"ב פ"ב הל"ג. "רשב"ג אומר אף משקיבל עליו יכול לחזור בו דו יכיל למימר ליה אינון אזלין ואתיין להכא, בעיין לך ולא משכחין לך ומרבין עלינו הדרך". דהיינו משום היזק ראיה וצניעות. ולפי זה כך יש לפרש דברי הרבמ"ן והרשב"א על משנה זו שהם אזלו כהירושלמי, דהיינו הטעם של היזק ראיה. ולכן מ"ש הרשב"א מפני "שאינו יכול לעמוד ולישן מפני הרגל הרבים שמרבים עליו הדרך", דהיינו שיש לו בושה בזה כיון שאין צניעות, וכדברי רש"י בב"ב ס. הנ"ל. ולכן אין הטעם משום "אריכת הדרך", אלא משום צניעות והיזק ראיה.

ד) **בדף סח**. הובא תשובת החתם סופר בחו"מ ס"צב. והוא האריך לקלס דברי הרלב"ח לגבי המשנה בב"ב כ: "חנות שבחצר יכול למחות בידו ולומר לו אינו יכול לישן מקול הנכנסין ומקול היוצאין, אבל עושה כלים ומוכר בתוך השוק". ודייק הרלב"ח שהטעם שהוא יכול למחות הוא רק מפני שיש תקון למכור בתוך השוק, הרי אם אינו יכול למכור בתוך השוק אז נראה שאף בביתו שרי לעשות חנות, וזה דומה לדין הפטיש והרחיים במשנה שם שמותר בחצר כיון שאין דרכם לעשות מלאכות אלו בשוק. וכן כתב החת"ס לגבי המוכרי יין בזמנו "דהדבר ידוע דלא מצי למוכרו בשוק" ע"ש. מ"מ כתב החת"ס שזה לדעת רוב הפוסקים דאפילו לכתחלה בלא החזיק אינם יכולים למחות לגבי פטיש ורחיים, לבר מהרמב"ם והסמ"ג. דהיינו שהרמב"ם סבר בהל" שכנים פ"ו הל"יב. שלכתחלה יש למחות אף לגבי פטיש ורחיים, ולכן בשלמא אם אמרינן שאם א"א למכור בשוק הוא דומה לעשיית מלאכתו בביתו בפטיש ורחיים, מ"מ אף בזה לדעת הרמב"ם בני החצר יכולים למחות כמבואר כל זה ברב המגיד שם.

ולענ"ד נראה שיש מקום לומר שאף להרמב"ם יש למכור היין מביתו בנדון החת"ס כשא"א למכור בשוק, והוא אף לכתחלה ואין בני החצר יכולים למחות אף בתחלה. וקודם כל נראה שאף הרמב"ם סבר כהרלב"ח שהוא כתב בהל"יב. לגבי מכירה בחנות בחצר כלשון המשנה, "אלא עושה מלאכתו בחנותו ומוכר בשוק", הרי נראה שרק אם יכול למכור בשוק י"ל כן אבל אם א"א אין למחות. וכבר כתוב בספר בדף סח. בהערה צח. שכך נראה מלשון הרמב"ם הנ"ל, וכדעת הרלב"ח, וגם זה דעת המאירי ע"ש. אלא יש לדון מצד אחר, דהיינו שידוע שקול הפטיש והרחיים הוא יותר גדול מקול הנכנסים והיוצאים, וכן מבואר בריטב"א בב"ב כ: ד"ה חנות, וכן כתב הרב המגיד על הרמב"ם שם שקול הפטיש "יותר מונע השינה מקול הנכנסים והיוצאין" ע"ש. ולפי זה י"ל שבשלמא לגבי מלאכות אלו י"ל שאף שדרכם לעשותם דוקא בבית מ"מ כיון שהקול גדול יש לבני החצר למחות בתחלה, אבל לגבי מכירה בחנות שמותר אם א"א בשוק מי יאמר שלכתחלה בני החצר יכולים למחות, שהלא בזה הקול הוא נמוך כנגד הקול של פטיש, וכיון שלא מצינו דבר זה מפורש שבני החצר יכולים למחות אף בזה, שפיר יש לומר שאין לעכב פרנסת המוכר שזה גורם לעניות ודאגה, שבשלמא שיש למחות בתחלה לגבי קול הפטיש אבל למכור מביתו כשא"א בשוק ואין בזה קול גדול ודאי יש מקום לומר שאין למחות בו כלל אף לכתחלה שהוא קיל טפי מהקול של פטיש. ולכן נראה לענ"ד שאפשר לפרש שאף לדעת הרמב"ם מותר למכור היין מהבית ואין אחרים יכולים למחות בזה.

ויש להוסיף על זה נקודה אחת, דהיינו שבזמן הזה יש כמה אנשים שמוכרים חפצים בביתם כיון שצריך לשלם הרבה כסף בקנית או בשכירות חנות בשוק וזה גורם בטול

לפרנסתם וחסרון ממונם, ולכן ודאי י"ל שזה כמו "אי אפשר למכור בשוק" ומותר להם למכור בביתם ואין אחרים יכולים למחות.

ה) **בדף לב.** הביא מ"ש הטור ומרן בחו"מ ס"קנה. כג. "מרחיקין את הנבלות ואת הקברות ואת הבורסקי ואת הכבשונות מהעיר חמשים אמה." הרי דין זה נוהג בכל עיר, אלא מצינו בב"ק פב: רק לגבי ירושלים "ואין עושין בה כבשונות", והטעם הוא "משום קוטרא", ופירש"י "עשן שמשחיר את החומה וגנאי הוא." ובדף לד. בספר בהערה שם כתוב על דברי הטור וש"ע, "וכן יקשה על פסקם שיש חיוב להרחיק את הכבשן מהעיר חמשים אמה, א"כ מה משמעות האיסור לעשות כבשן בירושלים". ועוד מצינו דין שלישי בס"קנה. לה. והוא בכל עיר, והוא לגבי עשן בין מכבשן בין מתנור, "הרי זה חוזר וכופהו להרחיק." הרי בלי כפיה אין איסור, ועוד מועילים מחילה וקנין בזה כמבואר בש"ע שם, ולכן מצינו שיש עשן מכבשן שהוא מותר בכל עיר, והוא קשה שאם אין לעשות כבשן מחוץ לעיר ק"ו שאין לעשות כבשן בתוך העיר. ובסוף הערה הנ"ל כתוב בספר "אלא עדיין לא ברור לנו על איזה כבשן נאמר שאין עושים אותו בירושלים, כלומר שהוא מותר בערים אחרות, ולא מסתבר שבירושלים יאסר לעשות מאפיה כאשר אין היא מזיקה לשכן. ושמא הכונה לאיזה שהיא דרגה בינונית בין תעשיה קלה כאפיה שמותרת גם בירושלים, לבין מפעל גדול האסור לעשות בתוך העיר ובסמיכות לעיר בכל ערי הארץ."

ולענ"ד כך הם החילוקים. כתב הש"ע בס"קנה. לז. "עשן שאמרו דוקא בעשן תדיר כגון כבשונות של נחתומין ושל יוצרים וכיוצא בהם, אבל תנור שהיחיד אופה בו פת וכן כירה כיון דלא שהי קוטרא רובא דיומא לאו תדיר הוא ואי חזי ושתק מחל ושוב אינו יכול למחות.... דוקא דמזיק לאינשי אבל אי לא מזיק לאינשי אף ע"ג דמטי לביתיה ומשחיר לאישתיה אם ראה ושתק מחל ושוב אינו יכול למחות, אבל לכתחלה מצי מעכב." והסיפא הוא מהרמ"ה כמבואר בטור. הרי מצינו שיש עשן שמשחיר לכותלים ואין בו נזק לאדם, ויש עשן שיש נזק לאדם. ונראה שבירושלים מה שתקנו חכמים שאין עושין בה כבשונות הוא דוקא אם זה גורם לעשן "דמשחיר לאישתיה". ולזה כיון רש"י בב"ק פב: הנ"ל שכתב "עשן שמשחיר החומה וגנאי הוא". וכן הוא ברדב"ז ח"ב ס"תרלג. שכתב "מפני העשן שלא ישחירו כותלי הבית והחומות". הרי אין כאן נזק לאדם אלא הוא רק גנאי ונראה מכוער, ולגבי עיר ירושלים הקפידו חכמים על זה כיון שהיא "יפה נוף משוש כל הארץ הר ציון", משא"כ בשאר עירות. אלא אף בירושלים אם אין בעשן כדי להשחיר הכותלים אז אין איסור, ולכן אפיה בכל בית מותר. ועוד יש לבאר בזה, והוא דמצינו בברכות כח. שכתוב, "אמר ר"ג הואיל והכי הוה איזיל ואפייסיה לרבי יהושע, כי מטא לביתיה חזנהו לאשיתא דביתיה דמשחרן, א"ל מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה". ופירש"י "עושה פחמים וי"א נפח". וכתב הערוך, "פי' ר"ח ז"ל עשה מעשה מחט שמלאכתן בפחמין". וכן הוא בירושלמי שם. הרי מצינו שהכבשונות או תנורים שמשתמשים בפחמים הם גורמים לשחירות הבית והחומות, ונראה שלכבשונות כאלו כיוונו החכמים בתקנתם לגבי ירושלים, אבל בסתם תנור לאפיה מותר כיון שאין דרך בזה להשחיר הבית, שאם תאמר כן איך ידע ר"ג שר"י היה פחמי, אלא צ"ל שדוקא תנור או כבשן פחמי גורם לשחירות, ולכן תנור לאפיה מותר אף בירושלים. וכן נראה מרש"י בב"ק שם שפירש, "ואין עושין בה כבשונות. משרפות סיד לקדרות." הרי סתם תנור לתקן האוכל מותר. ולכן מצינו שבירושלים כבשן שהוא גורם לשחירות הוא איסור מוחלט, אבל בשאר עירות הוא רק תלוי ברצון של בני החצר.

ועוד יש לבאר והוא החילוק בין תנור או כבשן בעיר שבזה תלוי בשאר בני החצר אם הם מוחים או לא, בין הכבשונות מחוץ להעיר שנראה שהוא איסור כללי שאינו תלוי במחילה וקנין. והקשה בספר בהערה בדף לד. "הרי אם יש חיוב להרחיק מהעיר חמשים אמה, כל שכן שאסור לעשות את זה בתוך העיר, ואין זה תלוי ביחסי שכנים כפרטים." ונראה בתחלה שאיסור של כבשונות מחוץ לעיר בתוך חמשים אמה הוא דוקא לאומן שלא מצינו איסור גם לתנור, הרי שרק בכבשן שהוא מלאכת אומן ועשוי לתקן כלים כדי למוכרם לרבים יש איסור, משא"כ בתנור שהוא בדרך כלל רק ליחיד. והטעם מבואר שבכבשן שהוא עשוי לתקן הרבה דברים בבת אחת, ודאי יש רבוי עשן, משא"כ בתנור. ועוד בדרך כלל התנור לתקן אוכל ואין בו חום ועשן כל כך מפני שזה גורם לשריפת האוכל, משא"כ בכבשן שהוא לתקן כלים בחום גדול, ודאי יש בו הרבה עשן. וכן הוא בתוספות בב"ב כג. בד"ה בקוטרא, שכתבו "דדוקא בקוטרא דכבשן שהוא גדול ומזיק ביותר." וכן הוא בתשובת הרשב"א ח"ב ס"מה. שכתב, "בעשן תדיר וגדול כעשן הכבשן, אבל כעשן בעלי בתים לא." הרי שיש חילוק גדול בין כבשן ובין תנור. ולכן נראה מזה שהאיסור כללי מחוץ להעיר הוא דוקא לגבי כבשן ולא בתנורים וכדומה שיש מהם רק עשן מועט. ועוד י"ל בזה שבשלמא אם יש תנור או כבשן

בתוך החצר אז הנזק הוא יותר חמור באותה חצר משאר העיר ולכן סמכינן על בני החצר למחות או למחול והוא תלוי ברצונם כיון שהנזק יותר גדול אצלם ואם הם אינם מקפידים, אז בדרך כלל ק"ו הוא שאין שאר אנשי העיר מקפידים כיון שהנזק קיל טפי אצלם, אבל בכבשן מחוץ להעיר הוא יכול לגרום נזק לכל בני העיר והוא דבר השוה לכל נפש והוא תלוי ברוח ומאיזו דרך היא באה ויכול להיות שהעשן יכול להגיע לכל חלק מן העיר ע"י הרוח, ולכן בהא המחילה תלויה בכל אנשי העיר, והיא מסורה לאנשי טובי העיר והם אינם יכולים למחול בעד נזק כזה בעד כל אנשי העיר, שבשלמא שהם יכולים לתקן דברים בעד העיר וגם יש להם לאזיל אחר הרצון של רוב העיר כנגד המיעוט בדברים אחרים, אבל הכא שיש נזק לגוף (ולא רק לכותלי הבית) אין בהם הכח להתיר נזק לשום אדם יחידי אף ששאר בני אדם אינם מקפידים. וכן הוא בספר בדף לה. בהערה שכתב לדעת הרשב"א, "ודאי שלא תועיל מחילת בני העיר על נזק הנגרם מעשן הכבשנות." וכעין זה מצינו לגבי חולה שאף ששאר בני אדם אינם מקפידים אלא הוא, לא אמרינן בזה בטול דעתיה אצל כל שאר בני אדם, אלא אדרבה הוא יכול למחות, וכן מבואר בריב"ש בס"קצו. וכן הוא ברמ"א בס"קנה. טו. וס"קנו. ב. ולכן כיון שהוא דבר רחוק לומר שאף אחד בעיר אינו מקפיד ועוד בדרך כלל יש בכל עיר חולה או אסטניס, ולכן תקנו חז"ל בדרך כללי שאין לעשות כבשן מחוץ לעיר, אבל בתוך העיר הוא קיל טפי כיון שהוא תלוי בכל חצר וחצר וכולם יכולים למחול או למחות כרצונם, והטעם הוא שאם בני החצר אינם מקפידים הוא דבר רחוק ולא שכיח לומר ששאר חצרות יקפידו שהלא הנזק לגבם הוא יותר חלוש והוא קיל טפי כנגד הנזק בחצר עצמה שיש בה הכבשן. ולכן בזה סמכינן על בני החצר למחות והם יכולים לדון בזה כפי דעתם, משא"כ באנשי טובי העיר שאין בהם הכח למחול בעד כל בני העיר. ואם הכבשן מחוץ לעיר, אז אין מקום פרטי בתוך העיר שיש לומר בו שיש לסמוך עליהם לדון בזה כיון שהנזק הוא יותר חזק כנגדם, שבזה הכל תלוי ברוח ומאיזה דרך היא באה, משא"כ בכבשן בתוך החצר, שודאי הנזק יותר גדול אצל אותה חצר. ולכן שפיר מצינו שהדין של כבשן מחוץ לעיר הוא יותר חמור מהדין של כבשן בתוך העיר. כן נראה לענ"ד.

ולכן ילפינן מכל זה שבחוץ לעיר בתוך חמשים אמה רק כבשן אסור, והוא איסור כללי ואינו תלוי במחילה שאין כח באנשי טובי העיר למחול על זה בעד כל העיר, אבל בתוך העיר הוא תלוי בכל חצר וחצר והם יכולים למחול או למחות כרצונם. אמנם בירושלים יש תקנה כללית והוא רק לגבי כבשן שגורם לשחירות כותלי הבית או החומות, כגון בפחמי, וכמלאכת רבי יהושע הנ"ל וכדומה.

ו) **בדף לה.** הובא מ"ש בב"ק פב: לגבי ירושלים "שאין עושין בה גנות ופרדסות", והוא משום "סירחא". ופירש"י "עשבים רעים הגדילים שם וזורקין לחוץ, ועוד דרך גנות לזבלן ויש סרחון." ושם בספר בהערה מח. כתוב "לכאורה זה סותר את מה שכתב רש"י בכתובות קי: ד"ה ישיבת." וכתוב שם בגמרא "א"ר יוסי בר חנינא מנין שישיבת כרכים קשה, 'ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלים'." ופירש"י "ישיבת כרכין קשה. שהכל מתיישבין שם ודוחקין ומקריבים הבתים זו לזו ואין שם אויר, אבל בעיר יש גנות ופרדסים סמוכים לבתים ואוירן יפה." הרי הפסוק הנ"ל מנחמיה איירי לגבי ירושלים, וכתב רש"י שהוא יפה אם יהיו בה גנות ופרדסים.

ונראה שיש לחלק שרש"י בכתובות איירי לגבי שהוא טוב אם יש מקום פנוי בעיר שאז יהיה רוח והיא נושבת וזה גורם לאויר טוב, ולכן אין זה תלוי בריח טוב מהפרחים ופירות בגנות ופרדסים, אלא בפינוי מקום שבזה יש רשות לרוח לנקות האויר, ויש לומר על זה "כמה ככרין דנרד למרי דיכי" (ב"מ פו.). וכן מצינו בריא"ז בב"ב פ"ג. הל"טו. ב. לגבי זיזין וגזטראות ברשות הרבים, שכתב "ולי נראה שאם היה מאפיל ברשות הרבים, או שהיה מעכב האויר הטוב, אפילו למעלה מגמל ורוכבו אין מוציאן." הרי דבעינן פנוי מקום כדי שיהיה אויר טוב. ולכן מצד זה הוא טוב אם יש גנות ופרדסים בירושלים שהפנוי מקום שאין בו בתים גורם לאויר טוב.

אמנם בב"ק הנ"ל ההקפדה היא על דבר אחר, דהיינו שבשלמא שיש פנוי מקום לאויר, מ"מ כיון שהגנות והפרדסים עצמן גורם לרוח רע עדיין יש לאסור מטעם זה. ולכן בכתובות איירי מצד הפנוי מקום לרוח טובה ובב"ק הוא איירי לגבי הריח רע מן הגנות עצמן. ויש להוסיף על זה לומר שנראה שזו חומרא שמצינו רק בירושלים שרוב פעמים יש ריח טוב מהגנות והפרדסים, אלא כיון שבמיעוט זמן יש ריח רע, עדיין אסרו חכמים משום זה, ורש"י והגמרא בב"ק חשו לדבר שבא רק לזמן מועט, ורש"י בכתובות איירי ברוב פעמים. ויש לפרש את זה, שמצינו בזבל שדרכם היו לעשות אשפתות, דהיינו להוציא הזבל ולכונסו במקום אחד בשדה או בגן ולעשות אשפה גדולה, ואח"כ מפזרין אותו בשדה כדי לזבלה, וזה מבואר בשביעית פ"ג. מש"א. ע"ש. ועוד י"ל שטבע הצואה בדרך כלל שכשהיא יבשה אין לה ריח כמבואר בברכות כה. ובא"ח ס"פב. ועיין עוד

בס"עט. ד. ולכן י"ל שרק כשהזבל באשפה יש ריח רע שעדיין יש לחלוחית לזבל באמצע האשפה, אבל כשהוא מפוזר על השדה אחר זמן מועט נעשה יבש בחום היום ושוב אין ריח כלל. ועוד י"ל שאף באשפה יש ריח רע רק כשעדיין יש לחלוחית אבל כשהזבל באשפה יבש אין ריח, שמצינו בירושלמי בשביעית שם שכתוב לגבי אשפה של זבל, "מהו שיהא מותר לעשות אשפה על פתח חצירו, סילני שאל לר" חייא בר בא ואמר ליה רבי אמר שרא ליה" ע"ש. הרי שאין שום הקפדה מצד הריח, ונראה שזה משום שהזבל באשפה כולו יבש. ולכן יש לדון לגבי ירושלים, שהרי מצינו שבכלל העשרה דברים יש תקנה שלא יהיה בירושלים אשפה כמבואר בב"ק שם. ולכן מוכרח לומר שהם מפזרים הזבל בגנות מיד ואין שם אשפה כלל, ולכן נראה שאחר זמן מועט כמו יום או יומים שוב אין שם ריח רע כלל, ולכן י"ל שהריח רע הוי רק לזמן מועט בכל גן בכל ימי השנה. וכן י"ל לגבי העשבים רעים, שאחר זמן מועט הם יבשים ואין בהם ריח רע, ואף בזה אין אשפה משום התקנה. ויש לדמות זה לבית הכסא שאינו מגולה שאין הריח רע דבר תדיר, והוא מותר כמבואר בב"י בחו"מ ס"קנה. אות נה. ע"ש. וכן הוא בש"ע שם סע"לח. שאם הוא אינו מוחה בתחלה שוב אין לו למחות, וכן הוא בנד"ד שהריח הוא רק לזמן קצר. ולכן לפי זה י"ל שרוב פעמים יש אויר טוב מהגנות ופרדסים, ורק ליום או יומים מעת לעת יש ריח רע בעת שהם מפזרים הזבל והוא לח, ומ"מ עדיין הקפידו חכמים על זה בירושלים ולזה כיון רש"י בב"ק, אבל בשאר הזמן ודאי שיש אויר טוב וזה כוונת רש"י בכתובות. ואת"ל שהלא הוא יותר טוב שיהיה ריח רע רק לזמן קצר וגם יהיה אויר טוב בכל שאר הזמן, משיהיה אויר שאינו טוב כל השנה אף שאין שם ריח רע כלל, בזה י"ל שהחכמים סברו להיפך שיותר טוב שיהיה אויר שהוא אינו טוב כל כך כל השנה בלי ריח רע בשום זמן, משיהיה אויר שהוא יותר טוב שיש בו ריח רע בקצת זמן. ונראה שהטעם לזה הוא מפני העולים לרגל שהם בירושלים רק לזמן מועט בשנה, שהרי אף בקצת שאר דברים שם בב"ק יש בהן החשש משום עולי לרגל, ואם באותו זמן יש ריח רע מהגנות, אז כשהם יוצאים מירושלים וחוזרים לביתם, הם חושבים בטעות שיש ריח רע בירושלים כל ימי השנה והוא דבר גנאי לירושלים, ולכן תקנו חכמים שיותר טוב שלא יהיה שם אויר טוב כל כך בכל השנה משיהיה לעז על ירושלים. כך נראה לענ"ד לתרץ בעד רש"י.

ואסיים בברכת הודאה ובשים שלום טובה וברכה, מאת אני הצעיר על לבך כחותם שימני מחבר הספר **ארחותיך למדני**.

סימן קלג.

שאלה: האם ראובן יכול למחות כששמעון שכנו רוצה להרחיב גגו לביתו, והגג יהיה יותר גדול מהגג שהיה בתחלה. וראובן טוען שבזה יהיו עוד מי גשמים ניגרים לתוך חצירו. ושמעון השיב שהוא רוצה לתקן צינור לקבל המי גשמים שלא יגרו המים לתוך חצרו של ראובן. וראובן טוען שאין זה כלום ששמא יתקלקל הצנור, והוא אינו רוצה להיות עם שמעון בכל יום ויום בדינא ודיינא.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"קנג. ו. "הרוצה להוציא צנור על חצר חבירו כדי שיקלח שם המים או שעשה מזחילה על כותלו כדי שיהיו המים נזחלים ויורדים לחצר חבירו, בעל החצר מעכב עליו, ואם לא מיחה בו החזיק זה בצנור" ע"ש. הרי נראה מזה שכל טעם שהוא יכול לעכב תיקון הצנור הוא מפני שע"י צנור זה המים יורדים לחצר חבירו, אבל אם הוא כנד"ד שהצנור מקבץ המים והם לא יורדים לתוך חצרו של ראובן, אז אין חשש בזה, ושפיר הוא אם שמעון רוצה לתקן צנור זה לגגו.

אלא שמצינו שכתב מרן בס"קנד. טז. "אבל הרשב"א כתב שראובן הבא לפתוח חלון על חצר שמעון במקום שאינו מזיקו עכשיו בהיזק ראיה, ושמעון טוען שהוא יבנה בשלו היום או למחר ויזיקנו בראייה, שהדין עם שמעון לעכב על ידו דלא בעי למיקם בהדיה למחר בדינא ודיינא כשיבא לבנות" ע"ש. נראה מזה שאף שאין שום היזק עכשיו, מ"מ כיון שיכול לבא ההיזק לאחר זמן, שפיר הוא למחות מטעם דלא בעי למיקם בהדיה למחר בדינא ודיינא. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שיכול ראובן לומר שיכול להיות שיתקלקל הצנור, והוא לא בעי למיקם בהדיה למחר בדינא ודיינא.

אלא שיש להשיב על זה, שכתב מרן בס"קנה. לב. "מי שהיה לו אילן בתוך שדהו קרוב לבור חבירו, אין בעל הבור יכול לעכב עליו ולומר לו הרי שרשי האילן נכנסים לבור שלי ומפסידין אותי, שזה נזק הבא מאליו לאחר זמן, ובעת שנטע אינו מזיקו, וכשם שזה חופר בתוך שלו כך זה נוטע בתוך שלו." הרי אף בנד"ד י"ל הכי, שהקלקול בצנור הוא דבר הבא מאליו לאחר זמן, ואין ראובן יכול לטעון שמא יבא הצנור לידי קלקול. ואין לדמות הצנור למה שמצינו בגפת בסע"ד שם שכתב מרן "מרחיקין את הגפת ואת הזבל ואת המלח ואת הסיד ואת הסלעים וחול הלח מכותלו של חבירו שלש טפחים". וזה קשה להבין שאף בזה הנזק בא לאחר זמן, והוא ההבל מהגפת וכדומה.

ולכן כתב הסמ"ע בס"ק עג. לגבי הדין של בור ושרשי האילן, "ול"ד לגפת והדומה לו שאסור לסמוך למיצר חבירו כשיש שם דבר הניזק לכ"ע... דשאני התם דלאחר שיעשה חבירו הכותל בצדו יבא לו הנזק מהגפת זה עצמו שסמך הוא, והרי הוא דומה כאלו הזיקו בידים כיון שהוא ניזק מהדבר עצמו אשר הניח שם, משא"כ בבור שמהאילן זה שנוטע אינו ניזק הבור אלא מהשרשים המסתעפים ממנו ואותם שרשים באים לאחר זמן ממילא והוא לא עשה ההיזק בידים." ע"ש. ולפי זה אף בנד"ד עדיין י"ל שקלקול הצנור דומה לנזק הבא לאחר זמן כמו השרשים, ואין לדמות זה לדין של גפת. וזה מפני שאף שהצנור הוא כבר שם וכמו הגפת כבר שם, מ"מ הקלקול בצנור אינו שם כלל, והוא דבר שבא לאחר זמן כמו השרשים שבאו לאחר זמן ואינם שם בשעת נטיעה, ואף הקלקול אינו שם בשעה שהוא מתקן הצנור בגג.

אלא לפי זה יש להקשות מזה על דין הרשב"א הנ"ל לגבי היזק ראיה, שאף התם הוא אינו בונה כלום בשעת עשיית החלון בבית הסמוך לו, ורק לאחר זמן הוא בונה כנגד החלון, ועדיין אמרינן שהוא יכול למחות. אלא נראה שהחילוק מבואר, שלגבי החלון ההיזק שהוא החלון כבר שם, אף שהוא אינו יכול להזיק באותה שעה כיון שאין דבר כנגדו לראות בו, אבל לגבי השרשים והבור ההיזק שהוא השרשים אינו שם כלל. ולפי זה אף בנד"ד יש לדמות הצנור להשרשים, וי"ל שהקלקול אינו שם כלל בתחלה כששמעון מתקן הצנור, ולכן אין לומר בזה שהוא יכול לטעון "דלא בעי למיקם בהדיה למחר בדינא ודיינא", שטענה זו שייך רק לגבי החלון שהחלון שהוא ההיזק הוא שם בתחלה.

ב) **שוב** ראיתי שכבר דן בזה בחקקי לב חו"מ ס"לח. לגבי מי שרוצה להרחיב הגג ולתקן צנור לקבל המים, ושכנו השיב כי אינו רוצה אפילו בזה יען כי לפעמים יתקלקל הצנור ואינו רוצה להיות עמו בכל יום ויום בדינא ודיינא. והשיב החקקי לב שהדין עם השכן, "כמ"ש ה"ה מהר"ש הלוי בל' לב שלמה חח"מ ס"סב. ד"פ ע"ב, שכתב וז"ל והנה מלבד דלשון הריטב"א אינו סובל שיש מים נגרים כלל אלא בשביל שלא ילקה הכותל, מלבד דוחק הלשון הדבר קשה שיוכל להוציא כגף וצנור לתוך של חבירו שלא מדעתו אפילו שאין המים נגרים כלל בתוך של חבירו, יוכל לבא עליו בטענה שלפעמים יתקלקל הצינור ובפרט שהוא של עץ דנוח להתרקב דבשל אבנים פשיטא שיש לו חזקה דמאחר שאינו יכול לבנות תחתיו דלא ניחא ליה דליתרע אשיתאי כנז"ל אע"פ ששם מיירי כשהמים נגרים לתוך של חבירו, מ"מ טענה דלא ניח"ל טענה אלימתא היא ולפיכך נקט הרב כנה"ג צינור של עץ א"כ יכול לבא עליו בטענה שמא יתקלקל או תחליפנו מגדול לקטן ולא ניח"ל שיצטרך לעמוד עמך בכל שעה בדינא ובדיינא עכ"ל. דון מינה ואוקי באתרין כי יכול שמעון לעכב על ראובן גם בעשית הצינור ואפילו שיהיה של עץ, ואין לומר שיעשה ראובן הצינור של אבר שהוא הנקרא פלומו או של ברזל או כעין ברזל הנקרא טיניקיי, עכ"ז יש לחוש לקלקול שמתעקם ונופל או אפילו שלא יהיה חששת קלקול הרי יש חששא שמא תחליפנו מגדול לקטן וכמ"ש מו"הר מהר"ש הלוי" ע"ש. הרי נראה מזה שזה טענה חזקה לומר שיש לחוש לקלקול, ודלא כדביארתי לעיל.

אמנם יש להשיב על זה, שנראה שמהר"מ הלוי איירי רק כשהצנור הוא ממש בתוך רשות שכנו, אבל אם הצנור ברשות בעליו והצנור מציל שפיכת המים מהגג לתוך חצרו של חבירו, אז שפיר לומר ששכנו אינו יכול לטעון ששמא יתקלקל הצנור כדהוכחתי לעיל כן נראה לענ"ד.

ג) **וכעת** יצא לאור שו"ת שאלו לברוך חלק ח"מ, וראיתי שם בס"נג. שהוא כתב, "והגם שמצינו להרב כרם חמר ח"א ס"מה. שכתב משם רבני צפרו ז"ל והסכים גם הוא עמהם, שאם עכשיו אינו מזיקו לא חיישינן לימים הבאים, ובפרט אם יתן לו כתב יד על זה ע"ש. מכל מקום שאני נידון דידהו מנידון דידן, דהתם עשה תקון להזיקו ועל ידי כן אין ההיזק ניכר עכשיו כלל, ורק מפני חששת ימים הבאים הספיק להם הכתב יד דאולי לא יצטרכו לו כלל, ולחשש שמא יצרכו לו מהני מה שיעשה לו כתב יד. ולא כן בנידון דידן דההיזק ניכר עכשיו ולא נעשה לו שום תיקון כלל, שהרי הפתח הוא עצמו ההיזק ועיקר התיקון שרוצים לעשות הוא הכתב יד, ולכן ודאי לא מהני לבדו." הרי שזה כמו שכתבתי לעיל, דהיינו שכשהוא עושה תיקון להיזק וע"י זה אין ההיזק ניכר, אז לא חיישינן לימים הבאים. ולכן אף בנד"ד יש תיקון שהוא הצנור, וגם ההיזק שהוא נפילת המים לתוך חצרו של שכנו אינו ניכר, ולכן אין לחוש לשמא יתקלקל בימים הבאים.

ולכן נראה שמותר לשמעון להרחיב גגו ולתקן צנור כדי לקבל המי גשמים.

סימן קלד.

שאלה: האם אמרינן גוד או אגוד לגבי בית הכנסת.

תשובה: א) **נשאלתי** לגבי שני אחים שבנו בית הכנסת ואחר זמן מה נפל ריב ביניהם, ואחד אמר לאחיו גוד או אגוד, כדי לבטל שיתופם לגבי אותו בית הכנסת, האם יש לקיים דבריו או לא.

נראה שכיון שלגבי בית הכנסת אין בו דין חלוקה כמבואר בנדרים מו: אז שפיר אמרינן ששייך לגבי בית הכנסת הדין של גוד או אגוד. אלא ראיתי שכתב הרשב"ש בס"פא. וז"ל, "בפני עמדו לדין ראובן ושמעון, ותבעו ראובן משמעון גוד או איגוד בחצר המשותפת ביניהם, ודנתי ביניהם שכיון שראובן שכר חלקו של שמעון אינו יכול לכופו בטענה גוד או איגוד שעיקר דינו של גוד או איגוד הוא משום היזק ראיה ובחצר שאין בה דין חלוקה, ובחצר הנזכר שכר חלקו של שמעון הנזכר, בטלה טענת היזק ראיה תוך זמן השכירות, אך אחר עבור זמן השכירות יש להם טענת גוד או איגוד." הרי מבואר שכשאין שם היזק ראיה לא אמרינן גוד או אגוד.

וכן ראיתי בחוט המשולש בטור השני ס"ט. שכתב לגבי שני שותפים בחצר, שאם "שמעון משכן לו חצי החצר ויצא מן החצר חוצה, לית דינא ולית דיינא שלא יכול לכופו בטענת גוד או איגוד, שמאחר ששמעון אינו שוכן עמו בחצר ואינו מזיקו, אין לו טענה הנזכר, שכל עיקר טענה זו אינה אלא משום היזק ראיה, וכשלא ישוו השותפים בדיעותיהם ותפול קטטה ביניהם, אז כל אחד יכול לכוף את חבירו בטענה זו, אבל אם משכן לו חלקו ויצא חוצה בטלו טענה זו, וכן פסק רבינו הרשב"ש." ע"ש. ולפי זה י"ל שאף בבית הכנסת שלא שייך לומר שם היזק ראיה, אין אמרינן בזה גוד או אגוד.

וכן ראיתי לר" רפאל בירדוגו זצ"ל בספרו משפטים ישרים ח"ב ס"ריח. שכתב, "נשאלתי בבתי כנסיות שלנו אם יש בהם דינא דגוד או אגוד. תשובה: ידוע הוא פסק מהריב"ץ ז"ל דאין בהם גוד או אגוד דהשררה אינה נמכרת, וא"כ אפילו יטול אחד ישאר האחר שומר ומשמש ויטול חלקו בגדר. והנה הרב ז"ל אזיל לשיטתיה דגם בבית הכנסת של יחיד יש דין השררה, ואנחנו פוסקים תמיד דלא כהרב ז"ל מטעם א"ז ז"ל והרב בס" חוט המשולש דאין דין שררה אלא בבית הכנסת של רבים. ומ"מ נראה לי דאין בהם דין גוד או אגוד, אחר שאין עשויים לדירה רק להנאה דוקא אין בהם דין גוד או אגוד מטעם הרשב"ש ז"ל בתשובה ס"פא. דמקום שהוא שכור ביד השותף לית ביה דינא דגוד או אגוד, דטעם גוד או אגוד משום היזק ראיה, ובית הכנסת אין בו היזק ראיה." הרי מבואר שעל פי הרשב"ש הנ"ל, וכן לפי החוט המשולש, לא אמרינן גוד או אגוד לגבי בית הכנסת.

ב) **אלא** שיש לדון בשיטת הרשב"ש, שהרי כתב הרמב"ם בפ"א בהל" שכנים בהל"א, "אחד הקונה מחבירו חצי שדהו, או שנים שקנו מאחד שדה או שירשו... וביקש אחד מן השותפין לחלק וליטול חלקו לבדו, אם יש באותה קרקע דין חלוקה כופה את שאר השותפין וחולקים עמו, ואם אין בה דין חלוקה אין אחד מהן יכול לכוף את חבירו לחלוק...". ומיד אחר כך בהל"ב. הוא כתב, "אחד מן השותפין שאמר לחבירו במקום שאין בו דין חלוקה, או בדבר שא"א שיחלקו כגון שפחה או כלי, מכור לי חלקך בכך וכך, או קנה ממני כשער הזה, הדין עמו וכופין את הנתבע למכור לחבירו או לקנות ממנו" ע"ש. הרי מבואר שהדין של גוד או אגוד שייך אף בשדה, שכך מיירי הרמב"ם בהל"א. וכן נראה מהטור בס"קעא. ע"ש. והלא בשדה לא שייך לומר היזק ראיה וכמ"ש הסמ"ע בס"קעא. ס"ק ד. ע"ש. וכן לא שייך לומר היזק ראיה לגבי שפחה או כלי, ולכן איך כתבו הרשב"ש והחוט המשולש דלא אמרינן גוד או אגוד אלא במקום ששייך היזק ראיה.

ולפי זה נראה שלא אמרו הרשב"ש והחוט המשולש סברתם אלא במקום שבדרך כלל שייך לומר לגבהו היזק ראיה, אלא מאיזה טעם שיהיה לא שייך היזק ראיה באותו נדון. לכן שייך לומר היזק ראיה לגבי חצר, אבל אם יש טעם שלא שייך היזק ראיה באותה חצר כגון שאחד שכר החלק של אחר והוא אינו דר שם, אז בזה לא אמרינן גוד או אגוד, אבל לגבי שדה או כלי שלא שייך בהם היזק ראיה כלל, אז ודאי אמרינן בהם גוד או אגוד. ולפי זה י"ל גוד או אגוד אף לגבי בית הכנסת, שהלא לא שייך היזק ראיה כלל בבית הכנסת, ולכן בית הכנסת דומה לשדה או שפחה או כלי, ששייך לומר בהם גוד או אגוד.

וכן נראה מתשובת הרשב"א בח"א ס"תתקנו. לגבי שנים שלקחו מקום ישיבה בבית הכנסת שאין דין חלוקה לזמנים ידועים כלל. וכן פסק הרמ"א בס"קעא. יד. שכתב, "לענין גוד או אגוד אין חילוק בין בית או מקום בית הכנסת או שאר דברים שיוכל לומר על כולו ביחד גוד או אגוד". ע"ש. הרי שאף שאין שם היזק ראיה עדיין אמרינן גוד או אגוד.

ג) **אלא** שראיתי ברשד"ם י"ד ס"קפב. שהוא סבר דלא אמרינן גוד או אגוד לגבי בית הכנסת, והוא סומך כל כחו על אלו הראשונים שסברו דלא אמרינן גוד או אגוד אלא בירושה או מקבלי מתנה, אבל לא בשותפין שנשתתפו לדעת בדבר שאין בו חלוקה, וז"ל "נמצא דרבים הם דסברי דכשנשתתפו יחד בדירה אחת, לא אמרינן ביה דינא דגוד או אגוד אלא מדעת שניהם יחד, והם הר"י הלוי והרא"ה והראב"ד וה"ר יונה והרא"ש ובנו... מ"מ פשיטא ופשיטא דיכולים הישנים לומר ק"ל כהני רבוותא דאמרי שאין אתם יכולים לכפות אותנו לגוד או איגוד, וזה דבר ברור מאד." ע"ש. ולענ"ד יש להשיב על טעם זה, שידוע הוא שלדעת הרמב"ם בפ"א בהל" שכנים ודע' אמרינן גוד או אגוד אף בשותפין שנשתתפו לדעת בדבר שאין בו חלוקה, ומרן הביא מחלוקת זו בב"י בס"קעא. אות לג. בד"ה לשון א"א, ע"ש. אלא בש"ע הוא לא הביא דעת ר"י הלוי ודע', לכן משמע שהוא לא סבר כמותם, וכן כתב הערוך השולחן שם באות יד. וז"ל "יש אומרים דאף כשקנו ביחד אין אומרים גוד או איגוד דאין אומרים זה רק בירושה או במתנה ולא במקח, וזהו דעת הר"י בטור והנמק"י בשם הרא"ה וכן משמע דעת הראב"ד שם דהא ע"מ כן לקחו, ומ"מ לא קי"ל כן, ורבותינו בעלי הש"ע לא הביאו כלל דיעה זו." ע"ש. ועוד י"ל שיש ללמוד דין זה מק"ו, שלדעת הרמב"ם אנו אמרינן גוד או אגוד אף בשכירות כמבואר בהל" שכנים פ"א הל"ג. וכן פסק מרן בס"קעא. ט. שכתב, "אחד השוכר מחבירו מקצת שדה או חצר שאין בה דין חלוקה, או שנים ששכרו מקום אחד בשותפות, כל אחד מהם יכול לכוף את חבירו ולומר לו או שכור ממני חלקי או השכר לי חלקך" ע"ש. ולכן ק"ו שאף במקח וממכר י"ל כן. וכן יש לדייק ק"ו זה מדברי הראב"ד בהל"ג שם שכתב, "וגם זה הדין נפשו אותה ויעש ממנו לשכירות שעל מנת כן שכרו, וקרוב אני לומר אף במקח כן ולא אמרו גוד או איגוד אלא בירושה ומתנה". הרי ממ"ש "אף במקח כן", נראה שק"ו הוא שאם לא אמרינן גוד ואגוד במקח, ק"ו לא אמרינן גוד ואגוד בשכירות. לכן נראה שי"ל להיפך לדעת מרן שאם אנו אמרינן גוד ואגוד בשכירות ק"ו שאנו אמרינן גוד ואגוד במקח. וכן כתב החוט המשולש הנ"ל שהעיקר בזה כדעת הרמב"ם, וז"ל "וא"כ מאחר שהרמב"ם ז"ל כתב בפשיטות שיכול כל אחד לכוף את חבירו בטענת גוד או איגוד, והרשב"א ז"ל שהוא גדול האחרונים העמיד דבריו, והטור ז"ל שדרכו להביא סברות החולקים וראינו שכתב סברת הרמב"ם ז"ל ולא כתב סברת שום חולק אחר, נראה פשוט דס"ל כותיה, ומה גם שמודעת זאת בכל גלילות המערב דנהגו לפסוק הלכה בדיני ממונות כהרב ז"ל דודאי כותיה נקטינן." ועיין עוד בזה בחוט משולש ח"ג. ס"טז.

ולכן כיון שדעת מרן היא שאף במקח י"ל גוד ואגוד וכדעת הרמב"ם שוב אין לומר קים לי כדעת ר"י הלוי ודע', שאנו קי"ל דלא אמרינן קים לי כנגד דעת מרן כנודע. ולכן ממילא שאנו לא סברי כדעת הרשד"ם הנ"ל בזה שכתב "דיכולים הישנים לומר ק"ל כהני רבוותא דאמרי שאין אתם יכולים לכפות אותנו לגוד או איגוד".

ד) **עוד** ראיתי ברשד"ם הנ"ל טעם אחר דלא אמרינן גוד או אגוד, וז"ל "שאפילו החולקים ואומרים דאית דינא דגוד או איגוד בכל בין בירשו בין בקנו, מ"מ בנדון כזה יודו דלא אמרינן הכי דכיון דשנינו בגיטין בפ" הנזקין מערבין בבית הישן כו' ומטעם אותה משנה כתב מהרי"ק ז"ל בתשובה ס"קיג. שאין לשנות מקום בית הכנסת ממקומו ואפילו יש טעם לרוצים לשנות, א"כ איך יאמרו החדשים לישנים גוד או איגוד שהרי יאמרו אין אתם יכולים לומר לא לנו ולכם לשנות מקום מקדש אבותינו." ע"ש. והמקור לסברה זו הוא בגיטין נט. שכתוב במשנה שם, "מערבין בבית ישן מפני דרכי שלום". וכתוב בגמרא בדף ס: "מאי טעמא אילימא משום כבוד והא ההוא שיפורא דהוה מעיקרא בי רב יהודה ולבסוף בי רבה ולבסוף בי רב יוסף ולבסוף בי אביי ולבסוף בי רבא, אלא משום חשדא." עיין בפירוש רש"י שם. הרי נראה מזה שאף אם יש טעם לשנות העירוב לבית אחר כדמצינו לגבי שופר שיש טעם ליתן השופר בבית אחר כשימות הראש ישיבה, מ"מ עדיין אין לעשות כן משום חשדא, שמא הנכנסין לאותו בית רואין שאין שם עוד עירוב, ויאמרו שבני החצר מטלטלין בלא עירוב. ועוד ילפינן מזה, שאף אם אין חשדא ויש רק הטעם של כבוד, מ"מ אין לשנות מבית לבית אלא אם יש טעם לזה וכדמצינו לגבי שופר שאין לשנות אלא כשימות הראש ישיבה, וכן פירש המהרי"ק הנ"ל, ומשום זה כתב שאין לשנות בית הכנסת מבית לבית בלי טעם. ועוד כתב המהרי"ק שיש בזה משום חשדא, וז"ל "נראה לע"ד דאין בידם לשנותם דהכא נמי איכא טעמא דחשיב כמו חשדא דקאמרינן התם, שהרי הכל יודעים שנוח לו לאדם בהיות בית הכנסת סמוך לביתו ודאומר בבא מציעא קז. ואפילו לרבי יוחנן דאומר התם דשכר פסיעות יש מ"מ שיוכל זה לומר לא הן ולא שכרן. ועוד דגם הכא איכא קצת משום חשדא לפיר' ר"ת (בגיטין שם) שפי' פן יחשדוהו שהיה גונב הפת, דהכא נמי איכא למיחש פן יאמרו מפני שבני ביתו אינם מהוגנים נמנעו לילך לשם."

ונראה שכוונתו בתחלת דבריו שהוא כתב דחשיב כמו חשדא, הטעם הוא שכיון שנוח לו לאדם להיות בית הכנסת סמוך לביתו, אם עכשיו הוא רחוק מביתו יש לחוש שמא הוא אינו רוצה עוד לילך לבית הכנסת משום הטירחא. ולכן מכל זה כתב הרשד"ם שאין לומר גוד או אגוד לגבי בית הכנסת כיון שמא יאמרו "אין אתם יכולים לומר לא לנו ולכם לשנות מקום מקדש אבותינו."

ולענ"ד יש לדון בזה, ובתחלה י"ל שכל הנ"ל הוא רק כשהם רוצים לשנות מבית זה לבית אחר, ובסוף מצינו שאין בית הכנסת בבית הראשון, אבל בנד"ד עדיין יהיה בית הכנסת באותו בית כבתחלה ולכן אין בזה חשדא הנ"ל וגם אין חשש של פגם בכבוד אותו בית כיון שהוא עדיין בית הכנסת. ובנד"ד אין מחלוקת בין האנשים שמתפללים שם והם לא רוצים להתפלל במקום אחר, רק האח אומר גוד או אגוד משום הקטטה בין האחים, אבל אין שינוי בבית הכנסת עצמו ולא במתפללים שם. וגם י"ל שאין נדון הרשד"ם דומה לנדון המהרי"ק, שבנדון המהרי"ק הם רוצים לשנות אותו בית הכנסת מבית זה לבית אחר, אבל בנדון הרשד"ם עדיין יהיה מנין שמתפללים באותו בית הכנסת, אלא קצת מהקהילה רוצים להתפלל בבית הכנסת אחר, ולכן מצינו שבסוף יש שני בתי כנסיות ולא אחד כבראשונה, ובכל אופן אם אומרים גוד או אגוד עדיין יהיה שם אותו בית הכנסת ומתפללים שם כבתחלה. ובזה י"ל שאין חסרון בכבוד וגם אין חשדא הנ"ל שנזכר במהרי"ק שעדיין יש בית הכנסת באותו בית ולא שייך לומר שעכשיו הבית הכנסת רחוק כיון שהוא עדיין שם וגם אין מקום לומר שלא מתפללים באותו בית הכנסת כיון שהם אינם הוגנים, שהרי עדיין מתפללים שם.

ה) **ועוד** יש להעיר על דברי המהרי"ק עצמו, שהלא יש כלל גדול בידינו שאין לחדש גזרות מדעתינו, ובכלל זה גזרות משום חשד או מראית עין, וכמ"ש הפר"ח בי"ד ס"פז. שאין לנו לחדש גזרות חדשות במראית העין, וכן הוא בגליון מהרש"א בי"ד ס"רצח. וכן הוא ברב פעלים בח"א בהשמטות בראש הספר ע"ש. וכן הוא בבן איש חי שנה שניה פר' ויחי אות א. ע"ש. וכן כתב האגרות משה אבה"ע ח"ב ס"יב. לגבי חשד "דאנן אין מחדשין איסור מה שלא אסרו בתחלה בגמרא והגאונים." וא"כ בשלמא שמצינו לגבי עירוב שיש חשד הנ"ל, אבל אין ללמוד ממנו לשאר מקומות כגון לגבי בית הכנסת שיש חשד. כן נראה לענ"ד. ועוד י"ל בזה והוא שנראה שיש להביא ראיה שאין לחוש לחשד שמא הוא אינו הולך להתפלל בבית הכנסת כשהבית הכנסת רחוק ממנו ואינו סמוך לביתו, וזה ממ"ש מרן בא"ח ס"צ. ח. "אסור לעבור חוץ לבית הכנסת בצד שהפתח פתוח בו בשעה שהציבור מתפללים מפני שנראה ככופר כיון שאינו נכנס להתפלל, ואם נושא משאוי או שלבוש תפילין או שיש בית הכנסת אחר בעיר או שיש לבית הכנסת זה פתח אחר מותר." הרי שאם יש בית הכנסת אחר בעיר אין חשד, ואין לחוש שהוא לא רוצה ללכת למקום רחוק לבית הכנסת אחר להתפלל שם כיון "שנוח לו לאדם בהיות בית הכנסת סמוך לביתו". הרי שאין זה בכלל חשד. ולכן נראה מכל טעמים הנ"ל שאין לחוש לזה בנד"ד ושפיר י"ל בנד"ד גוד או אגוד.

אלא שראיתי באשל אברהם בגליון הש"ע בא"ח ס"קנג. יט. באות ב. שהוא הביא מ"ש בתשובת מגן גבורים וכתב, "וכן העלה שם דאין דין גוד או אגוד לבית הכנסת." מ"מ ראיתי בתשובת חתם סופר חו"מ ס"יב שנראה שדעתו ששפיר י"ל גוד או אגוד לגבי בית הכנסת. ושוב ראיתי להרב יצחק ריח בהל" גוד או אגוד באות ג. סע"ו. שהוא הביא דעת הרשד"ם והאשל אברהם הנ"ל שאין לומר גוד או אגוד בבית הכנסת, ושכן דעת הרב דעת קדושים, אלא הוא הוסיף שם מהרב זכות אבות דבגוף ולא בשררה אנו אמרינן גוד או אגוד לגבי בית הכנסת, וכן כתבו חכמי מקנס, ושכן דנים בכל יום, ושכן פסק הרב מהרא"ה ז"ל, ושכן פסק הרב יעב"ץ ז"ל ע"ש.

ולכן נראה בנד"ד ששפיר הוא לומר גוד או אגוד לגבי בית הכנסת.

סימן קלה.

שאלה: האם מי שהגביה חפץ בחנות על מנת לקנות יכול לחזור בו קודם נתינת המעות לבעל החנות.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"ר. יא. "הנוטל כלי מבית האומן על מנת לבקרו, אם היו דמיו קצובים ונאנס בידו חייב, הואיל ודמיו קצובים מעת שהגביה נעשה ברשותו ואין המוכר יכול לחזור בו, והוא שיגביהנו כדי לקנות את כולו...". ופירש הסמ"ע שם בס"ק כט. "לקנות בו. פי' מגביה אותו לקנותו בסך דמים כדי קצבתו אם ייטב בעיניו, ומ"ה אין המוכר יכול לחזור בו, והלוקח יכול לחזור בו ולומר להמוכר הגבהתיהו לקנותו כשייטב בעיני ולא טוב הוא בעיני, ומ"מ חייב הוא באונסין...". הרי מבואר שאף שהלוקח הגביהו, מ"מ אין זה קנין והוא יכול

לחזור בו אם הוא אינו רוצה לקנות החפץ. ולכן מ"ש מרן "נעשה ברשותו", פירושו שהוא חייב באונסין אבל אין זה קנין. וכן יש לדייק ממ"ש "ואין המוכר יכול לחזור בו", הרי משמע שעדיין הלוקח יכול לחזור כיון שעדיין הוא אינו שלו.

אלא שראיתי בתורה לשמה בס"שמט. שנשאל בזה וכתב, "איתא בגמרא דבתרא פח. גופא, אמר שמואל הנוטל כלי מן האומן לבקרו ונאנס בידו חייב, וה"מ הוא דקיצי דמיה. ההוא גברא דעל לבי טבחא אגבה אטמא דבשרא דהדי דקא אגבהה אתא פרשא מרמא מיניה, אתא לקמיה דרב יימר חייביה לשלומי דמיה, וה"מ דקיצי דמיה. ההוא גברא דאייתא קארי לפום נהרא, אתו כ"ע שקול קרא, א"ל הרי הן מוקדשין לשמים, אתו לקמיה דרב כהנא א"ל אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, וה"מ הוא דקייצי דמייהו אבל לא קייצי דמייהו ברשות מרייהו קיימי ושפיר אקדיש ע"ש. ופירש רשב"ם ז"ל דהכא לא אדעתא למגזל שקלנהו אלא לקנותן, וכיון דלא קייצי דמייהו לא סמכא דעתייהו דשמא ירצה למכרו ביותר ודעתו להחזירן ולהכי ברשות מרייהו קיימי ע"ש ודין זה פסוק להלכה בהרמב"ם ז"ל ובש"ע ע"ש. וא"כ השתא הכא בנידון השאלה אם זה הכוס קייץ דמיה ה"ז קנהו מעת שהגביהו, דהגבהה קונה בכל מקום ונעשה שלו, וה"ז מתחייב בדמיו וגם אינו יכול לחזור בו, כי הוא הגביהו לקנותו ונעשה שלו." ע"ש. הרי לדעתו יש קנין משעת הגבהה, ודלא כדפירשתי לעיל.

אלא נראה מהרשב"ם שם שאין בזה קנין משעת הגבהה, שכתוב בגמרא שם, "אטו משום דגמר בלבו לקנות קנה ונתחייב במעשר". ופירש הרשב"ם, "בתימה אמאי הא אפילו אי קייצי דמייהו יכול להחזירן וליהדרינהו וליפטר." הרי שאף שגמר בלבו לקנות מ"מ אין כאן קנין והוא יכול לחזור בו עד נתינת הדמים.

וכן נראה מהרמב"ם בהל" מכירה פ"ד הל"יד. וממ"ש הרב המגיד שם לפרש דבריו וז"ל של ה"ה, "ומ"מ אפילו כשהחפץ חביב על הלוקח, אם בא לחזור לוקח חוזר כיון דלא פסק דמים לא העמידוהו חכמים ברשותו אלא לענין אונסין, אבל לענין חזרה ודאי יכול לחזור בו, וכ"כ הרב אבן מיגש ז"ל דלוקח יכול לחזור בו ולא מוכר, וזה פשוט."

וכן נראה מהטור בס"ר. שכתב, "הנוטל כלי מבית האומן לבקרו, ואם ייטב בעיניו יקחנו, ונאנס בידו חייב אם דמיו קצובין, דמשעה שלקחו חשוב כשלו כיון שדמיו קצובין, ואפילו אם ירצה המוכר לחזור בו אין שומעין לו, אבל מיהו הלוקח יכול לחזור ולהחזירו לו כל זמן שהוא בעין, אלא שמדת חסידות הוא שלא לחזור בו כיון שגמר בלבו ליקחנו." ופירש הב"ח שם שהטעם שהלוקח יכול לחזור בו הוא מפני שהוא לקח אותו על תנאי שרק אם הוא ייטב בעיניו הוא רוצה לקנות ע"ש. ולכן נראה מכל זה שהלוקח יכול לחזור בו, ודלא כהתורה לשמה.

ב) **אלא** י"ל שנדון התורה לשמה שאני, שכתב שם בשאלה לגבי הלוקח, "וכונתו לקנותו", וגם כתב "כי בדעתו היה לקנותו וליתן הדמים". הרי נראה מזה שהלוקח אינו נוטל החפץ לבקרו אם ייטב בעיניו או לא, אלא כוונתו בשעה שהגביהו לקנות אותו מיד בלי תנאי, ולכן בזה שפיר כתב התורה לשמה שהוא אינו יכול לחזור בו.

ויש ללמוד דין זה ממ"ש הרמב"ם בהל" מכירה פ"ד ד. הל"יב. שכתב "היה דבר המוכר דמיו קצובין וידועין והגביהו קנהו, אע"פ שפסק אחר שהגביה." ע"ש. (וכן הוא במרן בס"ר. ז.) הרי שיש קנין משעת הגבהה וכמ"ש התורה לשמה, ולכאורה זה סותר דין הנוטל כלי לבקרו הנ"ל, שגם זה ברמב"ם שם בהל"יד.

אלא נראה שאין כאן סתירה כלל, אלא שיש שני דינים נפרדים כאן. אחד הוא אם הוא כיון בשעת הגבהה לקנות הכלי באותו זמן, והשני אם הוא כיון רק לבקר הכלי לראות אם הוא רוצה לקנות אותו או לא, שבזה אין כוונתו לקנות בשעת הגבהה. ולכן מ"ש בגמרא בב"ב שם לגבי הנוטל כלי מבית האומן לבקרו, וגם לגבי ההוא גברא דעל לבי טבחא אגבה אטמא דבשרא, הוא בענין שהלוקח אינו קונה בשעת הגבהה, שאף לגבי הבשר אף שדמיו קצובים, מ"מ הוא הגביהו רק לראות אם הוא יפה או לא, וכן הוא ברשב"ם שם שכתב, "הגביה ירך לקנותה ולראות אם שמנה היא או כחושה." הרי שהוא אינו רוצה לקנות באותה שעה אלא לבקר הבשר אם טוב הוא או לא. ולכן באלו הוא יכול לחזור בו. ודין זה בהל"יד. ברמב"ם שם.

אמנם בהל"יב. הרמב"ם איירי שהלוקח הגביה החפץ לקנות אותו באותה שעה והוא אינו מתכוין לבקר אם טוב הוא או לא, והוא למד זה מ"ההוא גברא דאייתא קארי לפום נהרא", והתם אם קייצי דמייהו הם ברשות הלוקח מיד משעת הגבהה. ולפי זה יש לדון במ"ש הרב המגיד בהל"יב. "פשוט הוא ויצא לו מעובדא דהנהו קארי דאיקצי דמייהו ה"ז קנה, ומהא דנוטל כלי מן האומן וכ"כ הרב ן' מיגש ז"ל" ע"ש. וי"ל שבשלמא שיש להביא ראיה לדין זה

מדין ההוא גברא דאייתא קארי, אבל הלא הדין של נוטל כלי מבית האומן הוא שאני כיון שהוא אינו מתכוין לקנות באותה שעה אלא על תנאי כמ"ש הב"ח הנ"ל. וי"ל שכוונת הרב המגיד כאן הוא שאה"נ ששני דינים אלו נפרדים, אלא הוא רק בא לומר שהרמב"ם למד מההבדל בשני דינים אלו שאם אחד רוצה לקנות בלי תנאי אז ודאי הוא יכול לעשות כן אף שעדיין אין נתינת הדמים. ושוב ראיתי בלחם משנה שם בהל"יד. שאף הוא כתב כן לבאר שתי הלכות אלו ברמב"ם, וז"ל "ויש לומר כשהוא מגביה החפץ לקנותו אין הפרש בין חביב לאינו חביב, ובודאי כיון דדמיו קצובים קנאו לגמרי ואין הלוקח יכול לחזור ולא המוכר, והיינו דכתב רבינו ז"ל לעיל (בהל"יב.) דדמיו קצובים הוי כפוסק... אבל כאן (בהל"יד.) אינו מגביה לקנותו אלא אם ייטב בעיניו, וכיון שהגבהה זו אינה אלא לקנותו אם ייטב בעיניו, לא העמידוהו ברשותו אלא לענין אונסין ולא לענין חזרה, ויש חילוק כאן בין חביב לאינו חביב, ומ"ש והוא שיגביהו ר"ל אם ייטב בעיניו הגבהה זאת מועילה לקנותו" ע"ש. הרי לפי זה יש שני דינים נפרדים כדביארתי, וצ"ל שהתורה לשמה הנ"ל איירי באופן שהלוקח כיון לקנות בשעת הגבהה ואין כוונתו לבקר אם ייטב בעיניו אם לא, ולכן שפיר כתב התורה לשמה שהוא אינו יכול לחזור בו. אמנם עדיין קשה עליו שהוא הביא הדין של נוטל כלי מבית האומן לבקרו, והדין של בשר, והדין של קראי, בגמרא שם כאילו כולם הם שווים ומדין אחד, אלא זה אינו שהדין של קראי שאני דהתם הלוקח כיון לקנות משעת הגבהה, ורק זה ראיה לנדון התורה לשמה, ולא הדין של כלי מבית האומן והדין של בשר דהתם אין כוונת הלוקח לקנות משעת הגבהה.

ג) **ועכשיו** יש לדון בזה מטעם אחר, דהיינו שיש מקום לומר שאף שאין הלוקח כיון לקנות בשעת הגבהה כיון שעדיין אפשר שהוא רוצה לחזור בו, מ"מ שמא י"ל שכיון שהוא עושה מעשה של קנין שהוא הגבהה, וכיון שבעל החנות נוח לו למכור החפץ מיד שמכירת חפצים היא פרנסתו, שמא י"ל בזה שדעת אחרת מקנה, דהיינו שבעל החנות מקנה אף שלא כיון הלוקח לקנות באותה שעה, שכיון שהוא עושה מעשה של קנין שהוא הגבהה, זה סגי לקנות החפץ ושוב הוא אינו יכול לחזור בו. וזה כדמצינו בנמ"י בב"ב מא. לגבי רב ענן, שכתב "ושמעינן מהכא דאילו הוה ידע המזכה אף על גב דלא ידע רב ענן שהוא הזוכה, קנה... ואע"ג דאמרינן ביבמות נב: שהעודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלו לא קנה, כיון שזוכה גופיה לא ידע, תירץ הראב"ד ז"ל דשאני הכא דאיכא דעת אחרת מקנה" ע"ש. הרי לא בעינן כוונת הלוקח לעשות קנין כיון שדעת אחרת מקנה. וכ"כ הרשב"א בגיטין כ. לגבי זקן שהלוה לכל בני הכפר.

וכן יש להוכיח מב"מ י. שכתוב שם במשנה, "ראה את המציאה ונפל עליה ובא אחר והחזיק בה, זה שהחזיק בה זכה בה." וכתוב על זה בגמרא שם, "כיון דנפל גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני, בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני... רב ששת אמר כי תקינו רבנן (ארבע אמות) בסמתא דלא דחקי רבים, ברשות הרבים דקא דחקי רבים לא תקינו" ע"ש. הרי מבואר שלרב ששת לא אמרינן ד' אמות קונות לו ברה"ר, אלא בסמתא, ובסמתא משמע בכל אופן אמרינן ד' אמות קונות לו, אף שהוא נופל על המציאה וגלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני, ודלא כהרישא בגמרא. הרי מצינו שלרב ששת אף שהוא לא כיון לקנות באותה שעה שהחפץ בתוך ד' אמותיו, מ"מ כיון שבסוף הוא נופל על החפץ שפיר אמרינן שהוא כבר קנה בתחלה כשהחפץ הוא בתוך ד' אמותיו אע"פ שעדיין הוא לא כיון באותה שעה לקנות. וכן ראיתי במחנה אפרים בהל" קנין משיכה ס"ד. שהוכיח כן מסוגיא זו, וכתב "ורב אשי (רב ששת בגירסא דידן) משני דמתני' מיירי ברה"ר שאין ד' אמות קונות לו, ומשמע משם דלר" אשי אע"פ שלא כיון לקנות בד' אמות אלא בנפילה, אפילו הכי כיון דבזכיה קא מתעסק קנה בד' אמות. וכתב הכ"מ בפ"יז. מהל" גזילה דהר"מ ז"ל תפס כאוקימתא דרב אשי דכ"כ הר"ן בשם הרא"ה, וכתב מרן בב"י (ס"רסח.) דכן הוא דעת הרי"ף והר"ם ז"ל." ע"ש. וכן דעת הרא"ש והטור כמבואר בס"רסח. ובב"י שם. וכן פירש הרמ"א בס"רסח. א. הרי לפי זה כן י"ל בנד"ד, שאף שהוא כיון לקנות החפץ רק בשעת נתינת הכסף, מ"מ כיון שהוא כבר עשה מעשה של קנין בשעת הגבהה, הרי הוא כבר קנה החפץ מאותה שעה.

ד) **וכן** נראה לדעת הטור בס"ר. דלא בעינן כוונה לקנין אם הוא עוסק בענין של קנין, שהוא כתב, "הכניס הלוקח את החמורים לביתו עם התבואה שעליהם, אותה משיכה אינה כלום אפילו אם פסק הדמים ומדד המוכר על החמורים לא קנה אא"כ פרקם ומכניסם שאז יקנה לו ביתו לכשיפסוק אם הוא במשוי שאינו מונח בכליו של מוכר אע"פ שלא מדד, והראב"ד כתב דאפילו מדד לוקח על החמורים לא קנה שלא נתכוין למשיכה ולקנות במדידה זו, דלמדידה בעלמא נתכוין, ולא מסתברא." הרי נראה מזה שלדעת הראב"ד בעינן כוונה לקנין, ולדעת הטור שכתב "לא מסתברא" נראה שלא בעינן כוונה לקנין כמבואר בס"רסח. הנ"ל.

אלא שיש להקשות על הטור ממה שהוא כתב בס"קצד. לגבי עכו"ם שמכר קרקע לישראל אינו קונה אותו אלא בשטר עם נתינת כסף, לפיכך עכו"ם שמכר קרקע לישראל וקבל המעות קודם שכתב לו השטר אותו השדה הפקר, וכתב הטור, "ואם כתב לו השטר אחר שקבל המעות והחזיק בו כמה שנים ולא לשם קנייה כי היה סבור שיספיק לו שטרו, ובא אחר והחזיק בו זכה." הרי נראה מזה דבעינן כוונה לקנין, ודלא כדלעיל.

וראיתי בט"ז בס"ר. ח. שהקשה כן לגבי הכניס הלוקח את החמורים לביתו ודעת הטור ברמ"א שם, וכתב, "דעת רבינו קשה, בס"ער"ה. ח. בדברי המחבר (לגבי עודר בנכסי הגר) דכתב דחזקה לא מהני במקום שלא נתכוין לקנות, וכן מוכח ממ"ש רבינו ס"קצד. ה. (הנ"ל) לא לשם קנייה, וצ"ל דרבינו כאן ס"ל דמדידה זו מקדם נתכוון לקנותה." ותירוצו צריך ביאור, ונראה שכוונתו שמקודם המדידה הוא כבר כיון לקנות. וכן ראיתי בשו"ת רעק"א בס"לז. בד"ה שוב, שהוא פירש דברי הט"ז וכתב, "נ"ל כוונתו דדוקא בעודר בנכסי הגר דאין כוונתו כלל לקנות כיון דסבר שהוא שלו, אבל במדד דעכ"פ רוצה עתה לקנות, אלא דדעתו לקנות במשיכה, בזה שפיר קנה בהגבהתו הכלי, וחילוק זה מוכרח דהרי הטור בס"רסח. פסק דנפל על המציאה דקנו לו ד' אמות, ולא אמרינן דגלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דלקני, בד' אמות לא ניחא ליה דלקני, ובזה יקשה כיון דאין דעת אחרת מקנה אותו, אמאי קנה בד' אמות בלא כוונת קנין, דמאי שנא מעודר בנכסי הגר, אע"כ דבזה עדיף כיון דעוסק לקנותו אלא דהא חשב לקנות בנפילה, בזה אמרינן כיון דרוצה לקנותו קונה בד' אמות." וכן צ"ל לגבי ס"קצד. הנ"ל דלא מועיל מה שהוא החזיק בלא כוונה כיון שהוא כבר גמר כל עסוק של קנין.

וכן ראיתי במשנה למלך בהל" זכיה פ"ב. הל"ט. שכתב, "וז"ל הטור בס"ער"ה. יא. והרמ"ה כתב אם הלבנים היו של גר אע"פ שהגביהם לא קנאם כיון שלא כיון לקנותם אלא ע"י בנין, ובזה לא קנאם וכו'. והא דפסק מרן ר"ס רסח. דמי שראה את המציאה ונפל לו עליה דקנו לא ד' אמות אע"ג דגלי דעתיה דלא ניחא ליה אלא בנפילה משום דגילוי דעת אפילו בקניות דרבנן לא מהני, נראה דיש לחלק דשאני התם דבשעה שיש לו ד' אמות באותה שעה כיון לקנות, ואע"ג דאין דעתו לקנות בד' אמות, מ"מ הרי כיון לקנות באותה שעה, אבל הכא בשעה שהגביה לא היה דעתו לקנות אלא לאחר כך ע"י בנין, ובשעה שהוא מכוין לקנות אין כאן הגבהה" ע"ש. הרי שזה כדעת הט"ז ורעק"א הנ"ל שיש לחלק בין אם הוא עוסק בקנין באותה שעה או לא.

ולפי זה אף בנד"ד לגבי מי שקונה חפץ בחנות י"ל הכי שכיון שהוא עוסק בקנין באותה שעה, אף שהוא אינו מתכוין לקנות, מ"מ יש בהגבהה קנין אף קודם נתינת הדמים בדברים שדמיהם קצובים.

ה) **אלא** עדיין יש לברר דעת מרן בזה. מצינו שמרן בס"ר. ח. כתב בלשון סתם וי"א, "הכניס הלוקח את החמורים לביתו עם התבואה שעליהם, אותה משיכה אינה כלום, אפילו אם פסק הדמים ומדד המוכר על החמורים לא קנה, ויש מי שאומר שאפילו מדד לוקח על החמורים לא קנה שלא נתכוין למשיכה ולקנות במדידה זו, דלמדידה בעלמא נתכוין." הרי מרן הביא סברת הראב"ד רק בלשון "יש מי שאומר", ולכן נראה שהעיקר כהסתם שסבר שדוקא במדידת המוכר אין קנין אבל במדידת הלוקח יש קנין וכדעת הטור. וכן ראיתי בחתם סופר בחו"מ ס"צט. שפירש כן בדעת מרן וכתב, "ובר מן דין נ"ל דהכא כבר קנה דמדידה להסוברים דסתם מדידה קונה אפילו אינו עושה רק למדוד ולידע המדה כמבואר בטור ס"ר. וש"ע שם ברמ"א ס"ז. והמחבר הביא דעת הראב"ד החולק בשם יש מי שאומר, משמע דהעיקר כדיעה ראשונה." ע"ש. הרי מבואר שלדעת החת"ס מרן פסק כהסתם וכדעת הטור. אלא נראה לענ"ד שמרן פסק כהי"א, דלא אמרינן שיש לפסוק כהסתם כנגד הי"א אלא אם הי"א חולק על הסתם אבל אם הי"א בא לפרש עוד פרט בדין בלא מחלוקת כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי"א. וכן הוא בבית דוד בא"ח ס"תט. וד"ה לכן, ובס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שהי"א מודה להסתם שאם מדד המוכר שאין קנין, אלא שהוא רק מוסיף על זה, דהיינו לומר שאף אם מודד הלוקח אין קנין בזה. (ועיין מה שכתבתי לקמן בתשובה אחרת לגבי אם אדם יכול להקנות לבנו דבר שלא בא לעולם, ומ"ש לפרש שיש חילוק בין המאמ"ר והדגל מחנה אפרים, ובין הבית דוד והמנחת יעקב, ולענ"ד י"ל בנד"ד שכיון שיש הוכחה מהב"י י"ד ס"קלב. שמרן סבר כהראב"ד כמבואר לקמן, יש לתפוס מ"ש הבית דוד והמנחת יעקב כעיקר כאן). ואל תשיבני שבשלמא י"ל הכי אם מרן כתב בלשון "יש אומרים", דהיינו לשון רבים, אבל הכא כתב מרן רק הלשון של "יש מי שאומר", ובזה אין לחוש כלל לדעת יחיד, וכן מצינו שאף שיש כלל גדול בידינו שי"א וי"א שהלכה כי"א בתרא, מ"מ כבר כתבו כמה אחרונים שאם בתחלה כתב מרן "יש אומרים", ואחר

כן הוא כתב "יש מי שאומר", אז יש לאזיל אחר הי"א קמא, שהוא לשון של רבים, וכן מבואר בכנה"ג בחו"מ בכללי הקים לי, אות נב. ומהר"י פראגי וגינת וורדים אה"ע כלל ד. ס"ל. וכן דעת האליה רבה שאף שהוא סבר בס"תריב. שבי"א וי"א הלכה כי"א בתרא, מ"מ בס"קנג. אות כב. הוא כתב שהעיקר כהי"א קמא שהם הרבים כנגד היש מי שאומר, וכן הוא בלב חיים א"ח ס"סב. דף פ. בד"ה וראיתי, ואילך, ע"ש מה שהוא השיב על היד מלאכי בכללי הש"ע אות טז. וכן הוא בקרבן אשה א"ח ס"ט. מ"מ אף שכן הוא, מ"מ עדיין יש לומר הכלל שאם הי"א אינם חולקים בפירוש על הסתם אז יש לפסוק כהי"א, ולכן מה לי אם מרן הביא הלשון של יש אומרים או הלשון של "יש מי שאומר", הלא אף היש מי שאומר אינו חולק בפירוש על הסתם אלא רק מוסיף נקודה אחת עליו, ולכן אף בנד"ד י"ל שמרן פסק כהראב"ד שהוסיף שלא רק המוכר בלבד אלא אף אם הלוקח מודד אין קנין כיון שאין בזה כוונה, ודלא כמ"ש החת"ס הנ"ל בדעת מרן. ושוב מצאתי תנא דמסייע לי, והוא הקול אליהו ח"א. חו"מ ס"יא. בריש התשובה, שכתב "גם בס"ר. פסק מרן ז"ל בספר הקצר כדעת הראב"ד ז"ל דאף אם מדד לא קנה דלא נתכוון לזכיה." ותאזרני שמחה.

ולפי זה נראה שלכאורה י"ל שכיון שמרן סבר כהראב"ד ודלא כהטור, אז בכל מקום בעינן כוונה לקנות, ואין מקום לחילוק הט"ז והמל"מ והרעק"א הנ"ל לדעת מרן, שהרי אף בשעה שהוא עוסק בקנין לגבי התבואה על החמורים, עדיין בעינן כוונה לקנות כמ"ש הראב"ד. וכן נראה דעת מרן בב"י בי"ד ס"קלב. שכתב לגבי עשיית יי"נ שאסור בהנאה כשהיין עדיין של ישראל וקודם שקנה ממנו הנכרי, "לא הגביהו (הנכרי) תחלה לקנותו, אסור. פירוש אע"פ שהגביהו בשעה שהוא מודד לא קנה מפני שאותה הגבהה לא היתה לקנייה אלא למדידה וכ"כ הרשב"א." ועיין בדברי הרשב"א בתורת הבית בבית ה. סוף שער ב. שהוא כתב סברתו לבאר דעת הראב"ד. הרי אף כאן נראה שסבר מרן כהראב"ד דבעינן כוונה לקנין.

אמנם נראה שלדעת מרן בס"רסח. א. לגבי ד' אמות ונפילה על המציאה, שיש קנין בלא כוונת קנין כדביארתי לעיל. כתב מרן בב"י, "והר"ן כתב על ההוא שינויה (כיון דנפל עליה גלי דעתיה וכו') איכא מאן דאמר דדוקא בקנייה דרבנן משום דהוי כאומר אי איפשי בתקנת חכמים דשומעין לו אבל בקניות דאורייתא אע"ג דגלי דעתיה קנה, אבל הרשב"א כתב דה"ה בקניות דאורייתא, אבל הרא"ה חולק בדבר אפילו בקניות דרבנן, דכיון דרב פפא פריק תיובתיה בפירוקא אחרינא, שבקינן האי סברא לגמרי, ואינו מחוור עכ"ל. וכבר הוכחתי שדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש ז"ל כדעת רא"ה ז"ל." הרי מבואר שלדעת מרן הב"י אנו קי"ל כשיטת הרא"ה, דהיינו דאפילו בקניות דרבנן אין לומר אי איפשי בתקנת חכמים כגון ד' אמות קונות לו, ולכן ממילא יש קנין ע"י ד' אמות אף שהוא אינו מתכוין לכך. ולענ"ד נראה שאין סתירה בדעת מרן בין מה שהוא פסק כהראב"ד בס"ר. ח. ובין מה שהוא כתב בס"רסח. ויש לפרש דעת הרא"ה כמ"ש המל"מ הנ"ל שכתב, "דבשעה שיש לו ד' אמות באותה שעה כיון לקנות, ואע"ג דאין דעתו לקנות בד' אמות, מ"מ הרי כיון לקנות באותה שעה". הרי בזה הוא מכוין לקנות אלא הוא לא רצה לקנות בדרך שאמרו חכמים, ובזה י"ל שאין לו לחדש ולבחור קנינים חדשים שלא אמרו חכמים כגון נפילה, אלא כיון שיש לו כוונה לקנות ממילא הוא קונה רק בדרך שאמרו חכמים, שהוא ד' אמות בנדון זה. הרי מצינו שבזה יש כוונה לקנות. אמנם לגבי התבואה על החמורים ודעת הראב"ד ומרן, הוא שאני שהוא אינו רוצה לבחור בקנינים חדשים שלא אמרו רבותינו, אלא הוא רק כיון לקנות התבואה בכניסת התבואה ברשותו, ולכן ודאי הוא יכול לבחור באיזה דרך קנין שהוא ירצה כיון שכולם הם על פי דברי רבותינו, ולכן אף שהוא רוצה לקנות התבואה, מ"מ אם הוא אינו מתכוין לקנות ע"י מדידה שפיר י"ל שאין כאן קנין כיון שכוונתו לקנות רק בכניסת התבואה ברשותו, וכניסה זו הוי דרך קנין לדעת רבותינו, ודלא כמצינו לגבי נפילה שהיא אינה דרך קנין כלל. ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"קצז. אות ב. שכתב, "ואי קשיא דא"כ בכל קניין משיכה כשמתחיל למושכה מרשות שאינו שלו לרשותו למה לו למשוך לרשותו הלא כיון שאוחז בה ברשות שאינו שלו ליהוי מסירה, די"ל דכיון דכוונתו היתה לקניין משיכה אינו מועיל קניין אחר, דכלל גדול הוא דבכל קניין צריך כוונה לקנותה בהקניין שעושה". (ונראה שמקורו ממ"ש הב"י בשם הרשב"א בס"קצח.) הרי הוא יכול לבחור באיזה דרך קנין שאמרו רבותינו, משא"כ בדין של מציאה הנ"ל שנפילה אינה בכלל קנין, ולכן אם הוא כיון לקנות ממילא הוא קונה רק בד' אמות כדביארתי.

לפי זה אף בנד"ד לגבי הגבהת החפץ בחנות יש לומר שהוא כיון לקנות בהגבהה רק אחר נתינת הדמים, כיון שנוח לו לחזור בו קודם כן אם הוא רוצה. ולכן שפיר י"ל שלדעת מרן אין כאן קנין בשעת הגבהה קודם נתינת הדמים, ויש לדמות דין זה לס"ר. ח. ודעת הראב"ד ודלא לס"רסח. מטעם שביארתי לעיל.

ואגב אורחיה י"ל שראיתי במחנה אפרים הנ"ל שהוא הביא סברה אחרת לבאר הטעם שהשמיטו הרי"ף והרמב"ם והרא"ש האי שינויא "דכיון דנפל עליה גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני, בד' אמות לא ניחא ליה דליקני", והוא כתב לגבי סברת רב פפא ורב ששת, "דלא ס"ל דכיון דנפל גילה דעתו דבד' אמות לא ניחא ליה דליקניה, דמאי דנפל היינו כדי שלא יבא אחר ויחזיק בה ויטעון כנגדו". הרי אף בזה יש כוונה לקנות בד' אמות. ולענ"ד נראה שאף שזה פירוש יפה, מ"מ אין זה דעת מרן והרא"ה ודעימ', ולכן יש להקשות על הערוך השולחן בס"רסח. אות א. שהוא הביא פירוש זה מדעת עצמו, ולא הזכיר שאין זה דעת הרא"ה והב"י.

ו) **ולפי** מה שפירשתי בדעת מרן אתי שפיר מה שהוא הביא בס"קצח. דברי הרשב"א שכתב, "היתה עומדת ברה"ר ולא אמ"ל המוכר כלום והתחיל הלוקח למשוך, לא קנה עד שימשוך כדינו מרה"ר לסימתא, אע"פ שנקנית במסירה ברה"ר אפ"ה כיון שהתחיל למשוך גילה דעתו שאינו רוצה לקנות בחזקה זו אלא במשיכה". הרי לפי מה שביארתי לעיל אתי שפיר, שהוא יכול לבחור באיזה דרך קנין שהוא ירצה בלבד אם כל דרך קנין הוא על פי דברי רבותינו כגון משיכה או מסירה, ודלא כנפילה שאינה בכלל הקנינים שאמרו לנו רבותינו. וראיתי במחנה אפרים הנ"ל שכתב שיש לתמוה על מרן בדין זה, אבל לענ"ד אין כאן קושיא כלל כדביארתי.

ועוד יש לבאר בענין זה, והוא מ"ש מרן בס"רעג. טז. "עני המנקף בראש האילן ומשיר פירותיה ונפלו לארץ, אם בא לידי העני קודם שנפלו לארץ קנאם, ואם נטלן אחר אחר שנפלו לארץ מוציאין מידו, אבל אם לא בא לידו מתחלה אין בהם משום גזל להוציאם מיד הנוטל, אבל לכתחלה אסור לו ליטלם." וכתבו התוספות בגיטין סא. לפרש דין זה, "ליקט ונתן ביד ה"ז גזל גמור. נראה דאצטריך לאשמועינן בתלשן בידו ומפילן אע"פ שלא נתעכבו בידו ולא אחז בהן אלא להפילם." הרי נראה מזה שאף שהוא אינו מתכוין לקנות כשהפרי בידו עדיין יש קנין. וראיתי במשנה למלך בהל" גזלה פ"יז. הל"ח. שכתב שאין לפרש כן בדברי התוספות, אלא "דכוונתם היא דאיצטריך לאשמועינן דהוי גזל דס"ד כיון דלא נתעכבו בידו לא כיון לזכות אלא להפילם וא"כ לא קנה, קמ"ל דאין זו אומדנא שלא כיון לזכות, אלא אמרינן דאף שלא נתעכבו בידו כיון לזכות בהם, וכשירד מהאילן יטלם." וכן הוא בערוך השולחן בס"רעג. אות כ. שכתב, "ואע"פ שלא אחזן בידו רק להפילן ולא ידענו שכוון לקנותן בתפיסתו, מ"מ האי גזל גמור, דמי יימר שלא כוון לקנותם." הרי נראה מזה שיש כוונה בנדון זה לעשות קנין. ולכן אין מזה קושיא על דעת מרן שביארתי לעיל דבעינן כוונה לקנות.

אלא נראה לענ"ד שאין זה מספיק לבאר כוונת התוספות, שראיתי ברשב"א שם שפירש, "ולאו נטל ונתן ביד במתכוין לזכות בהן קאמר דאם כן מאי למימר'. אלא במלקט ביד כדרבה קאמר ואעפ"כ זכה ויש בה משום גזל גמור." הרי שאין כאן כוונה ועדיין יש קנין, וכן הוא בר"ן שם שכתב, "אע"פ שלא נתכוון לזכות, דאי לא מאי קמ"ל פשיטא, וכן הוא בירושלמי". הרי נראה שהרשב"א והר"ן אזלו בשיטת התוספות, ופירשו כפשוטו שאין בזה כוונה ועדיין יש קנין, וכן כתב המחנה אפרים הנ"ל להשוות דעת התוספות לדעת הרשב"א, ודלא כהבנת המל"מ והערה"ש הנ"ל. ולכן עדיין הקושיא במקומה עומדת לדעת מרן, שאיך אמרינן הכא שיש קנין בלא כוונה.

ולכן נראה לענ"ד שיש לדמות הקנין כאן להקנין לגבי מי שנפל על המציאה בס"רסח. א. וזה לפי מה שראיתי שכתב הנצי"ב במרומי שדה לגיטין שם, וז"ל "ועיין תוספות שכתבו דאע"פ שלא נתעכבו בידו ולא אחז בהן אלא להפילם. ולכאורה הוא כמ"ש התוספות בב"ב נד. דאם אינו מתכוין למיקני אינו קונה, אבל אינו דומה, שהרי כאן הוא מכוין למקני, אלא שלא באחיזה זו כי אם בהפלה בעלמא, ומנלן דלא קני באמת" ע"ש שאר דבריו. הרי שי"ל שהוא כיון לקנות בהפלה בעלמא, אף שזו אינה בדרך קנינים שאמרו רבותינו, שאין הארץ תחת האילן רשותו או חצרו. ולכן כיון שמצינו לגבי מציאה בס"רסח. שאם הוא כיון לקנות ע"י נפילה שי"ל שיש קנין ע"י ד' אמות אף שהוא אינו מתכוין לכך, כיון שד' אמות הן בכלל דרכי הקנין שאמרו לנו רבותינו, כמו כן כאן הוא קונה באחיזת ידו אף שהוא אינו מתכוין לכך, וכדביארתי לעיל להסביר דעת מרן שפסק כהראב"ד בס"ר. ח. וגם כהרא"ה לגבי מציאה בס"רסח. א. ולכן אין קושיא מכאן על דעת מרן הנ"ל. ולכן עדיין י"ל לגבי מי שקונה חפץ בחנות שיש קנין רק אחר נתינת הדמים כדכתבתי לעיל.

ז) **מ"מ** עדיין יש לדון בנד"ד לגבי מי שהגביה חפץ שדמיו קצובים אם יש קנין קודם נתינת הדמים לדעת הראב"ד והרשב"א והנמ"י הנ"ל שבדעת אחרת מקנה, לא בעינן כוונה לקנות.

ועוד יש לדון בזה לפי הא דמצינו שכתב המהרי"ט ח"א ס"קנא. "מיהו י"ל דידו עדיף מעודר בנכסי הגר, דאשכחן

חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכיון דחצירו קונה לו שלא מדעתו כ"ש ידו, ועודר שאני דמדין חזקה הוא ולא מדין זכיה". ולכן אף בנד"ד שכיון שהוא הגביה החפץ הוא קונה אף שהוא אינו כיון לכך.

ח) **אלא** כל זה אינו, וכבר כתב הרמב"ם בהל" זכיה פ"ד הל"ב. לגבי המזכה לחבירו במתנה ע"י אחר, "אבל המקבל ידו על העליונה, אם רצה מקבל, אם לא רצה אינו מקבל, שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו, וזכות הוא שתנתן לו מתנה אם ירצה, אבל אם לא ירצה אין נותנים מתנה לאדם בעל כרחו." וכתב הרב המגיד שם, "וכתב הרמב"ן ז"ל מהא שמעינן דכי אמרינן דזכין לו לאדם, דוקא בשנתרצה כששמע, אבל אם לא נתרצה כששמע לאו, ומכלל זה אתה למד שכל דבר שבחובה אין חבין לו לאדם שלא בפניו ואע"פ שנתרצה לו, שלעולם אין חבין לו לאדם אלא מדעתו ובשליחותו." ע"ש. וכן הוא במחנה אפרים בהל" זכיה ס"ו. שהאריך בזה. הרי לפי זה מבואר בנד"ד דהא דאמרינן בשם הראב"ד והרשב"א והנמ"י לעיל שמועילה דעת אחרת מקנה, זה דוקא אם דבר זה נוח להמקבל, וכן הא דאמרינן שד' אמות קונות לו אף שאינו מתכוין כדנראה מרב ששת הנ"ל, אף זה משום שנוח לו לזכות במציאה קודם הנפילה, כדי שלא יחזיקה אחר. וכן הא דמהרי"ט הנ"ל הוא באופן שנוח לו לקנות בידו. אמנם נד"ד שאני הוא, שאף שהלוקח נטל החפץ בחנות כדי לקנות אותו ע"י נתינת הדמים, מ"מ עדיין נוח לו לחזור בו כל זמן עד נתינת הדמים שמא יש לו שינוי הדעת והוא לא רוצה עוד בחפץ זה. ולכן בזה י"ל שאין חבין לאדם שלא מדעתו, ולכן מאחר שהוא לא כיון בשעת הגבהה לקנות החפץ, מטעם שזה נוח לו שמא הוא ירצה לחזור בו, שוב אין לומר בזה שהוא קנה אותו חפץ אף בלי כוונה.

וכן ראיתי בקצות החושן בס"ער"ה ס"ק ד. שהוא הביא דעת הראב"ד והרשב"א והנמ"י הנ"ל, ולדעתו הא דאמרינן דעת אחרת מקנה, היא אף לגבי מקח וממכר, אבל הוא כתב שם, "הרי מבואר מדברי הראב"ד והנמ"י והרשב"א דכל כה"ג דאיכא דעת אחרת מקנה, קונה המקבל אפילו לא נתכוין לשום קנין, ואין להקשות מדברי הרשב"א, הובא בב"י ס"קצח. בהא דמסירה קונה ברה"ר ומשיכה דוקא בסימטא, וז"ל ואע"ג דמסירה בכלל משיכה משום דכיון שמשך גלי אדעתיה במשיכה ניחא ליה דליקני, במסירה לא ניחא ליה דליקני ע"ש, והא בדעת אחרת מקנה לא בעי כוונה לקנין, משום דהיינו דוקא בלא כוונה, אבל אם כיון שלא לקנות ודאי אינו קונה בעל כרחה, וכיון דגלי אדעתיה דבמסירה לא ניחא ליה דליקני אלא במשיכה אינו קונה בעל כרחה במסירה." ע"ש. הרי מבואר שאם לא ניחא ליה לקנות לא אמרינן דעת אחרת קונה. וכן הוא בנד"ד.

וכל זה לדעת הקצות החושן, אבל מצינו שהנתיבות המשפט בס"ר. ס"ק יד. בתירוץ שני פליג עליו וכתב, "ועוד יש לחלק בין מתנה למכר, דבשלמא במתנה שפיר אמרינן דדעת אחרת מקנה אותו שאני, דהא המקבל אילו היה ידע מזה ודאי היה רצונו לקנות, ואומדנא דמוכח הוי בכל דוכתי כאלו נתרצה, משא"כ במוכר ולוקח מה בכך דהמוכר נתכוין להקנות, מ"מ אומר הלוקח אין רצונו עדיין לקנות שיתחייב בדמיו ואפשר דעתו שלא יעשה קנין עדיין כדי שיהיה יכול לחזור בו עדיין, מש"ה בעינן כוונה לשם קנין." ולענ"ד נראה שסברה זו היא העיקר, שהלא לדעת הראב"ד ומרן בס"ר. ח. הנ"ל לגבי התבואה על החמורים, בעינן כוונה לקנות במקח וממכר, אף שיש דעת אחרת מקנה, ולכאורה זה סותר סברת הראב"ד דלא בעינן כוונה בדעת אחרת מקנה כמבואר בנמ"י בב"ב מא. הנ"ל, וכתב על זה הקצות החושן הנ"ל, "אלא דקשיא דברי הראב"ד שכתב שלא נתכוון אלא למדידה, הא הראב"ד ס"ל דמהני בדעת אחרת אפילו בלא כוונה, וכמ"ש הנמ"י בשמו, ואולי תרי ראב"ד נינהו וצ"ע." ולענ"ד זה דחוק, ויש לתרץ כמ"ש הנתיבות המשפט שאף להראב"ד לא אמרינן דעת אחרת מקנה במקח וממכר כיון שאין זה נוח להלוקח כיון ששמא הוא רוצה לחזור. וכן ראיתי בערוך השולחן בס"ר. אות כה. שכתב שהעיקר כתירוץ השני של הנה"מ הנ"ל. הרי מצינו שגם בנד"ד הוא מקח וממכר, ולא שייך לומר דעת אחרת מקנה, ולכן עדיין הלוקח יכול לחזור בו עד שעת נתינת דמים.

ועיין ברמ"א בס"קצה. ג. שכתב, "והא דנקנה המקח שלא בפני הקונה, היינו במתנה וכיוצא בזה דודאי ניחא ליה, אבל במקח שאפשר שאינו חפץ לקנות לא קנה" ע"ש. הרי כן הוא בנד"ד שאין לומר שיש קנין בשעת הגבהה אם אין כוונת הלוקח לקנות שאפשר שבסוף הוא אינו חפץ לקנות.

ועיין במשנה למלך בהל" גזלה פ"יז. הל"ח. שהוא הביא המהרי"ט הנ"ל והקשה עליו מתוספות ב"ב נד. בד"ה אדעתא, שכתבו "ואין להקשות דאע"ג דאין דעתיה אשטרא אמאי אין ידו קונה לו שלא מדעתו כמו חצרו, דחצר מתורת יד איתרבאי, דהא דחצר קנה לו שלא מדעתו היינו שאינו יודע אם הוא בחצרו, ואם היה יודע היה רוצה לקנות, אבל אם יודע ואין מתכוין לקנות לא קני". ועיין בתורת השלמים בשו"ת ס"ו. בד"ה ואין לומר, שכתב "דהא דאמרינן חצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, היינו שלא בידיעתו, אבל אם

יודע ואינו חפץ לקנות, אין חצירו קונה לו בעל כרחו וכמבואר בכמה דוכתי'." ע"ש. ועיין עוד בזה בערה"ש ס"רסח. אות ז. ולכן לפי התוספות הנ"ל י"ל שאף בנד"ד הוא אינו קונה בידו, כיון שהוא יודע שהחפץ בידו.

ולכן למסקנה נראה שהלוקח חפץ בחנות יכול לחזור בו עד שעת נתינת הדמים, אף שדמיו קצובים, כיון שאין נוח לו לקנות בשעת הגבהה ששמא הוא רוצה לשנות דעתו מאיזה טעם שיהיה.

סימן קלו.

שאלה: האם יש לבאר דעת רבינו תם לגבי בן גדול הסמוך על שולחן אביו שכל מה שהוא קונה הוא לאביו, איך הוא מקיים מצות לולב ביום ראשון דבעינן לכם.

תשובה: א) **כתוב** במשנה בב"מ יב. מציאת בנו ובתו הקטנים... שלו. מציאת בנו ובתו הגדולים... שלהן." ומבואר בגמרא שם שלדעת שמואל פירוש קטן הוא קטן ממש, אבל אין דעת רבי יוחנן כן, "דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן לא גדול גדול ממש ולא קטן קטן ממש, אלא גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן, קטן ואינו סמוך על שולחן אביו זהו גדול." וכתבו התוספות שם בד"ה רבי, "מפרש ר"ת כי היכי דפליגי הכא, פליגי נמי גבי עירוב דתנן בפ" חלון עט: ומזכה להם על ידי בנו ובתו, ולשמואל דאמר הכא קטן ממש, התם נמי גבי עירוב אינו זוכה דידו כיד אביו כיון דמציאתו לאביו ה"ה כל זכיותיו לאביו..." ע"ש. ואנו קי"ל כרבי יוחנן לגבי שמואל. וכתב הנמ"י שם לגבי דעת ר"ת, דחלקו עליו הרשב"א והר"ן דלא אמר רבי יוחנן כי אם לגבי מציאה דוקא ומשום איבה, אבל מתנה שנתן לו אביו או שזיכה לאחרים על ידו דליכא איבה אין ידו כיד אביו ע"ש. ולפי זה נראה שאם יד הבן הגדול הסמוך על שולחן אביו היא כיד אביו, אז כל מתנה שהוא קיבל או כל מה שהוא קונה הוא לאביו, ולכן איך אפשר לבן לקיים מצות לולב כיון שאנו בעינן "לכם" ביום הראשון.

ונראה שיש לתרץ קושיא זו לפי מ"ש המרדכי בפ"ק דב"מ באות רמא. "השיב רבינו מאיר, אשר שאלת בראובן שיש לו חצי מעשר, אותו חצי שאין מנהג בעירו לתת לכיס של צדקה ויש לו רשות ליתנו לכל עניים שירצה, אם יכול לתתו לבניו ולבנותיו של שמעון קרובו הסמוכים על שולחנו של שמעון, אע"פ ששמעון אביהם יש לו ואינו נוטל מן הצדקה. נראה לי דכל זמן שהן סמוכים על שולחנו אינו יכול ליתן להם אפילו הם גדולים דקי"ל כרבי יוחנן לגבי שמואל דאמר פ"ק דב"מ גבי מציאת בנו ובתו הקטנים הרי אלו שלו וכו', לא קטן קטן ממש אלא אפילו גדול וסמוך על שולחן אביו זהו קטן. ופי' ר"ת דה"ה בעלמא בלא מציאה, וכן פסק ר"ת בעירובין פרק החלון גבי אינו מזכה ע"י בנו ובתו הקטנים שיש ליזהר שלא לזכות בעירוב ע"י בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו לפי שידיהם כידו, וכיון דידם כידו אסור ליתן להם מעשר עני כיון שאביהם עשיר הוא, ואע"פ שרבינו שמשון משפייר' חולק על ר"ת ומחלק בין מציאה דליכא דעת אחרת מקנה, להיכא דאיכא דעת אחרת מקנה, אנן עבדינן כר"ת לחומרא. ועוד יכול להיות בנדון זה כיון דלית להו לבעלים במעשר עני של כספים אלא טובת הנאה בעלמא לא קא חשיב כדעת אחרת מקנה אלא כמו מציאה... אפילו אם ראובן נתן מעשר לבניו של שמעון הסמוכים על שולחנו של שמעון במתנה על מנת שאין לאביהם רשות בהן אלא לצורך עצמן מה שהן נושאים ונותנים לפיהם, לא מהני תנאה מידי כיון דטובת הנאה אינו ממון לא מצי מתני, ובטל תנאי, כיון דידם כיד אביהם דמי וכל זמן שסמוכין על שולחן אביהם הוי כאלו אביהם זוכה מיד מעשר עני ואביהם עשיר הוא, ושלום מאיר ברבי ברוך". ע"ש. ויש לדקדק בסיפא שכל הטעם שאין מועיל התנאי שעל מנת אין לאביהם רשות בהן, הוא מפני שלא מועיל תנאי בטובת הנאה, אבל אם הוא באופן שאין טובת הנאה כגון מתנה או מכירה על תנאי, שפיר י"ל שיש להתנות תנאי זה, אף לר"ת.

וכן ראיתי במחנה אפרים בהל" זכיה ומתנה ס"ב. שהאריך לבאר שיטת ר"ת, וכתב בד"ה ודאתן, "ומש"כ אי נתנו לקטן על מנת שאין לאביו רשות בה הרי היא של בן, דהשתא ליכא איבה כיון דע"מ כן יהבה ליה, וכן כתב המרדכי בפ"ק דמציאה." ע"ש.

הרי לפי זה י"ל שכשהבן קונה לולב אם המוכר כיון שאין לאבי הבן רשות בו אז שפיר י"ל שזה בגדר של לכם והבן יכול לקיים המצוה בלולב זה. ועוד י"ל, שמסתמא שהמוכר רוצה למכור באופן שהקונה יוכל לצאת בו המצוה. ולכן אף אם המוכר אינו מתכוין בפירוש שאין לאבי הבן רשות בו, מ"מ אנו אמרינן שמסתמא המוכר מודה לתנאי זה כדי שהקונה שהוא הבן יוכל לצאת י"ח במצות לולב. וכן מצינו במרן בא"ח ס"תרנח. ה. שכתב, "נתנו לו סתם, הרי כאלו אמר לו ע"מ שתחזירהו לי, דמסתמא על דעת כן נתנו לו כיון שצריך לצאת בו שאין לו אחר" ע"ש. ואם כן הוא לגבי כוונת הנותן כשהנותן רוצא לצאת בו אחר כך, כן י"ל לגבי כוונת המוכר כשהקונה רוצה לצאת בו אחר כך.

ב) **אלא** שעדיין יש לדון בזה לפי מ"ש הנמ"י בב"מ שם, שאחר שהוא הביא המחלוקת בין ר"ת ובין הרשב"א והר"ן לגבי בן גדול שסומך על שולחן אביו, הוא כתב "ואיכא מ"ד דכי היכי דאמרינן במציאה שהיא של אביו כן הדין אם נתנו אחרים מתנה לבן שתהיה לאביו, וכן אם נתן לו אביו מתנה לא קנה שהרי אין לו יד לזכות לעצמו כלל. וכתב הרנב"ר ז"ל, מסתברא שהדין כך הוא בקטן הסמוך על שולחן אביו, אבל בגדול לא מחוור דלא גרע מאשתו, דקי"ל דבעל שנתן מתנה לאשתו קנתה כדאיתא פרק חזקת הבתים הא. אע"פ שידה כיד בעלה ממש הוא." ויש לדון בדעת האיכא מ"ד, שלפי מה שחילק הר"ן נראה שלאיכא מ"ד אין חילוק זה, ולכן אף בבן גדול הסמוך על שולחן אביו, אין לו קנין לעצמו אף אם אביו או אחר נותנים לו מתנה, וכדעת ר"ת. אמנם נראה מזה שהאיכא מ"ד חולק על פירוש המרדכי בדעת ר"ת, שלמרדכי מהני התנאי שאין לאב רשות בו, ולדעת המרדכי נראה שאם האב נותן מתנה לבנו מסתמא הוא כיון שאין לאב רשות בו, ושפיר י"ל שיש כאן מתנה, אבל נראה שהאיכא מ"ד חולק על זה ואין מועיל תנאי זה ובכל אופן שהאב נותן מתנה לבנו אין נתינה זו מתנה. ולכן לדעת האיכא מ"ד אין חילוק בסברת ר"ת ובכל אופן אין קנין לבן, אלא הכל לאביו. ולכן עדיין הקושיא במקומה עומדת, איך הבן הגדול יכול לקיים מצות לולב.

ולענ"ד יש לתרץ מסברה, שכיון שאין לבן שום קנין לעצמו וכל מה שהוא קונה הוא לאביו והוא בכלל אביו בכל דבר, אז הפירוש של "לכם" לגבי הבן הוא כולל כל מה שיש לאביו כיון שכל קנינו בכלל קנין אביו. הרי מצינו שכיון שאין שום צד שהבן יכול לקנות לעצמו הוא נחשב כחלק מגוף אביו בענין זה, ולכן ממילא כל שיש לו לאביו נחשב בגדר של "לכם" לגבי הבן. ואף שלבן אין רשות למכור נכסי האב, ואין זה ממון הבן לעשות בו רצונו, מ"מ עדיין ממון האב בכלל "לכם" לגבי הבן בדיני מצות כיון שקנינו בכלל קנין האב, והוא נחשב כחלק מגוף האב בענין זה. כן נראה לענ"ד לבאר דעת ר"ת בין לדעת המרדכי ובין לדעת האיכא מ"ד בנמ"י הנ"ל.

וכל הנ"ל לבאר דעת ר"ת, אבל לדינא נראה דלא קי"ל כוותיה שבא"ח ס"שסו. י. בדיני עירוב הביא מרן דעת שאר הראשונים בסתם ודעת ר"ת בשם יש אומרים, ואף שהוא כתב שם שלכתחלה יש לחוש להי"א, מ"מ כתב המאמ"ר שם בס"ק ה. שהעיקר כסברה ראשונה, דהיינו כיון שיש כלל גדול בידינו סתם וי"א הלכה כסתם.

סימן קלז.

שאלה: האם האב לכול ליתן מתנה לבנו כשהמתנה היא דבר שלא בא לעולם.

תשובה: א) **פסק** מרן בס"רט. ד. "אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בין במכר בין במתנת בריא בין במתנת שכיב מרע". אלא שגם פסק מרן בס"רי. א. "אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם, לפיכך המזכה לעובר של אחר לא קנה, ואפילו אמר לכשיולד יזכה, ואם היה בנו קנה אפילו לא אמר לכשיולד, והוא שתהיה אשתו כבר מעוברת בשעת המתנה, וי"א דהא דמזכה לעובר שלו קנה דוקא בשכיב מרע אבל בבריא לא קנה." הרי שלפי הסתם אף הבריא מזכה לבנו כשהוא עובר, אף שהוא לא בא לעולם. והמקור לדין זה הוא בב"ב קמב: שכתוב שם, "אמר ר" יצחק אמר רבי יוחנן המזכה לעובר לא קנה, ואם תאמר משנתינו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו". ופירש הרשב"ם שם, "קרובה אצל בנו. וגמר ומקנה בכל לבו, אבל לעובר אחר לא קנה."

ולפי זה כתב המבי"ט בח"ב. ס"קלז. דמקנה דבר שלא בא לעולם או לדבר שלא בא בעולם כי הדדי נינהו, וכי היכי דבמזכה לעובר אמרינן דדעתו של אדם קרובה אצל בנו, הכי נמי במקנה דבר שלא בא לעולם ע"ש. ולפי זה האב מקנה מתנה לבנו אף שהיא דבר שלא בא בעולם, שמה לי אם הוא מקנה דבר שהוא בעולם לעובר שלא בא לעולם, ומה לי אם הוא מקנה דבר שלא בא לעולם לבנו שהוא בא לעולם, כי הדדי נינהו.

ומצאתי תנא דמסייע ליה, והוא בתשובות מהר"ם הקצרות ס"קלג. שכתב שיכול ראובן שהיה שכיב מרע והיתה אשתו מעוברת והוכר העובר, ליתן לאשתו כל נכסיו לבד חוב אחד שיש לו על השר ונתנו לעובר ע"ש. הרי מבואר דאפילו נתן לעובר שלו דבר שאינו ברשותו כגון הלואה דאיכא תרתי דבר שלא בא לעולם לדבר שלא בא לעולם, קנה. וכן כתב הערך השולחן בס"רי. אות ב. לבאר דעת המהר"ם ע"ש. ולפי זה ק"ו שהאב יכול להקנות לבנו שבא לעולם, דבר שלא בא לעולם, וכדעת המבי"ט.

ב) **אלא** שראיתי בכנה"ג בס"רט. שהוא הקשה על המבי"ט ממ"ש הב"י שם בשם הבעל העיטור שכתב, "תשובה לרב פלטוי גאון, האי מאן דכתב בשטר יהבית לברי או לאנתתי כל דאית לי וכל דיהבי לי, לא קני אלא מאי דהוה ליה ההיא שעתה דוקא". הרי בהדיא אפילו בבנו

קאמר דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. ושוב ראיתי בתשובת הרי"ף בס"יא. שכתב, "שאלה. מי שנתן נכסיו למי שראוי לירשו, היכול להקנותו מה שלא בא לעולם. תשובה, אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, בין למי שאינו ראוי לירשו, בין למי שראוי לירשו." הרי אף שהבן בכלל מי שראוי לירשו, מ"מ אין האב יכול להקנותו דבר שלא בא לעולם, ודלא כדעת המבי"ט.

אלא י"ל שרב פלטוי גאון והעיטור והרי"ף סברו כיש אומרים במרן הנ"ל דהא דמזכה לעובר שלו קנה הוא דוקא בשכיב מרע אבל בבריא לא קנה. וכן הוא כמ"ש הב"י בס"רי. אות ג. בד"ה ואם זיכה, שהרי"ף והרמב"ן והנמ"י סברו שדוקא בשכיב מרע האב יכול להקנות לעובר שלו. וכתב הרב המגיד בפ"כב. דהל" מכירה, שכן סברו בעל העיטור בשם רבינו האי. ולפי זה כיון דלא אמרינן בבריא שהוא יכול להקנות לעובר שלו, אז ממילא אין ללמוד מזה שאדם בריא יכול להקנות לבנו דבר שלא בא לעולם. אמנם כיון שאנו קי"ל כהרמב"ם שכתב מרן בסתם בס"רי. א. הנ"ל שאף בבריא האב יכול להקנות לעובר שלו, אז ממילא ה"ה שאדם יכול להקנות מתנה לבנו שהוא בא לעולם, דבר שלא בא לעולם. ולפי זה אתי שפיר מ"ש המבי"ט הנ"ל.

ג) **שוב** ראיתי בשער המלך בהל" מכירה בפ"כב. הל"י. בד"ה וראיתי, שהוא הביא קושית הכנה"ג על המבי"ט, ותירץ בתירוץ השני כעין שכתבתי לעיל, אלא שהוא הקשה על המבי"ט מדברי הרמב"ם בפ"ו דהל" זכיה הל"יז. שכתב, "כבר ביארנו בנישאוין ששנים שהיה ביניהם שדוכין ופסק זה על ידי בנו וזה על ידי בתו, ואמרו כמה אתה נותן לבנך, כך וכך, וכמה אתה נותן לבתך, כך וכך, ועמדו וקדשו, קנו באמירה. ואין קונין באמירה זו עד שעת נישאוין, שכל הפוסק דעתו לכנוס, וצריכין שיהיו הדברים שהן פסוקין מצויין ברשותו, שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם כמו שביארנו." ע"ש. (וכן הוא במרן באה"ע ס"נא. א.) וכתב השער המלך על זה, "הרי בהדיא דאפילו גבי בנו ובתו ס"ל דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ומבואר הוא שדעת רבינו דהזוכה לעובר שלו קנה אפילו בבריא כמ"ש בפרק זה וצ"ע."

ולכאורה יש לתרץ קושיא זו לפי מה שפירש הב"ח בדעת הרמב"ם בס"רנג. אות מב. שהרי הרמב"ם כתב בפ"ח דהל" זכיה הל"ה. "שכיב מרע שצוה לתת מתנה לעובר שבמעי אמו, זכה העובר מפני שדעתו של אדם קרובה אצל בנו כמו שביארנו." הרי נראה שהרמב"ם כתב דין זה רק לגבי שכיב מרע, וכדעת הרי"ף הנ"ל. ולפי זה כתב הב"ח שמ"ש הרמב"ם בפ"כב מהל" מכירה הל"י. בלשון סתם, "והמזכה לעובר לא קנה, ואם היה בנו הואיל ודעתו של אדם קרובה אצל בנו קנה", אין זה אלא לפי שלא כתב שם דין זה אלא אגב אחריני דמקנה לדבר שלא בא לעולם נקט בקצרה, אבל בהל" זכיה הוא עיקר דין זה, ביאר דעתו דוקא בשכיב מרע ע"ש. הרי לפי זה אף הרמב"ם סבר כהרי"ף, ולכן הוא לא סבר כמ"ש המבי"ט הנ"ל, אבל לפי מה שאנו קי"ל שאף בבריא י"ל שאדם מקנה לעובר שלו, שפיר י"ל כדעת המבי"ט הנ"ל. אלא שזה אינו, שהלא לדעת הרב המגיד בהל" מכירה הנ"ל הרמב"ם סבר שאף בבריא אדם מקנה לעובר שלו, ונראה שמטעם זה פסק מרן בס"רי. א. בסתם שאין חילוק בין בריא ושכיב מרע. וכבר כתב הש"ך בס"רנג. ס"ק לה. לדחות פירוש הב"ח הנ"ל ולקיים דברי הרב המגיד. ולכן עדיין קושית השער המלך הנ"ל עומדת במקומה.

ולענ"ד נראה שי"ל ששאני דין של שידוכין, כמבואר בריש פרק הנושא, דף קב. ש"הן הן הדברים הנקנין באמירה", ואמר רב שם "בההיא הנאה דקמת חתני להדדי גמרי ומקנו להדדי". ומטעם זה סבר בעל העיטור דכל תנאי שהוא בשעת קידושין נקנה באמירה אע"פ שלא בא לעולם ואע"פ שאין בידו, כמבואר בב"י אבה"ע בריש ס"נא. אמנם הרמב"ם לא סבר כבעל העיטור אלא שלדעתו בעינן דבר שבא לעולם, וי"ל שלדעת המבי"ט טעמו של הרמב"ם הוא שאין להוסיף על מה שתקנו חכמים דסגי באמירה בעלמא ולא בעינן קנין, וכיון שכבר הקילו החכמים לגבי שידוכין אין להוסיף קולא אחרת על זה, דהיינו שאין לומר בזה גם כן הקולא שיכול אדם להקנות לבנו אף דבר שלא בא לעולם. אמנם בשאר מקומות שלא הקילו לסמוך באמירה בעלמא, שפיר י"ל שאדם מקנה לבנו דבר שלא בא לעולם.

ד) **אלא** שעדיין יש לדון במ"ש השער המלך להביא ראיה כנגד המבי"ט מדברי תשובת הרשב"א המיוחסת להרמב"ן, ס"קו. לגבי ראובן שנתן מתנה לבתו כל נכסיו שקנה ושעתיד לקנות, וכתב הרשב"א "שאין יכול ליתן במתנה בשום צד נכסים שעתיד לקנות, שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, אבל נכסים ידועים שיש לו כגון קרקע ומטלטלין יכול ליתן" ע"ש. וכתב השער המלך דאל תאמר שהרשב"א סבר כהרי"ף שזה שאדם נותן מתנה לעובר של אשתו הוא רק בשכיב מרע, שזה אינו כמבואר ברב המגיד בהל" זכיה, פ"ח הל"ו שהרשב"א סבר שאף בבריא אדם יכול להקנות לעובר שלו ע"ש.

ולענ"ד יש לתרץ בעד המבי"ט, וי"ל שמצינו לגבי הדין של אב מקנה לעובר שהוא בנו, שזה רק כשיש עובר, אבל אין אדם יכול להקנות לעובר שעכשיו אינו שם אלא שהוא עתיד להיות, ועוד מצינו שיש מהראשונים שסברו שאף אין להקנות לעובר שהוא פחות מארבעים יום כיון דמיא בעלמא הוא, כמבואר בב"י בס"רי. ולכן ק"ו שאין להקנות לעובר שעדיין אינו שם. ועיין ברמב"ן לבב"ב עט: בד"ה ודאמר, שכתב, "רב נחמן לא חשיב עובר כמי שלא בא לעולם, אלא דבר שבא לעולם הוא במקצת, אלא שמעכשיו אין לו יד לזכות, ואין זכין לו". ועוד שייך קידושין לעובר כמ"ש הרמב"ם בפ"ז דהל" אישות, "האומר לחבירו אם תלד אשתך נקבה תהא מקודשת לי אינה כלום, ואם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר העובר הבת מקודשת." הרי נראה מזה שיש לדון לעובר כדבר שהוא קצת בעולם, אף שהוא עדיין לא בא לעולם. ולפי זה מ"ש המבי"ט "דמקנה דבר שלא בא לעולם או לדבר שלא בא לעולם כי הדדי נינהו", זה הוא רק כדמצינו לגבי עובר, ולכן אף כשאב מקנה לבנו שהוא בעולם, דבר שאינו בעולם עדיין בעינן דבר כעובר, דהיינו דבר שהוא שם אלא שעדיין לא יצא לעולם, כגון פירות באילן, שהאילן שם אלא שעדיין לא באו הפירות, או שדה שהיא שם אלא שעדיין לא באה התבואה. וכן יש לדמות זה לעובר שהוא פחות מארבעים יום למ"ד שיש ליתן מתנה לעובר כזה, שאף שהוא אינו עובר אלא מיא בעלמא מ"מ העובר עדיין שם, משא"כ כשהאם אינה מעוברת כלל. אמנם דבר שאינו שם כלל, זה אינו דומה לדין של עובר כלל, ואף המבי"ט מודה שאין להקנות דבר כזה לבנו. ולכן בשלמא שאדם יכול להקנות לבנו הפירות שעתיד להיות באילן זה, אבל הוא אינו יכול להקנות לבנו נכסים שהוא עתיד לקנות, שעכשיו הם אינם מצוים אצלו כלל, ודלא כשדה או אילן שהם שם בשעת המתנה אף שהפירות או התבואה עדיין אינו שם. וכן י"ל לגבי נדון המבי"ט שהוא האלג'אר'ייא שתצא מהחתול ע"ש. ונראה שזה השערות מהחתול שהם מוכרים כדי לארוג. ואף בזה החתול הוא כבר שם וזה דומה לאילן או שדה, משא"כ במה שהוא עתיד לקנות שאין שום היכר אצלו בשעת מתנה מאי היא. ולכן נראה שאף המבי"ט מודה למ"ש הרשב"א, ואין קושיא עליו ממ"ש הרשב"א.

ואף שאין הדין של עובר דומה ממש לתבואת השדה או הפירות באילן, שי"ל שכמו שאין להקנות לעובר שלו שאינו עדיין שם כלל אף שהאם שם, כמו כן אין להקנות תבואה לבנו אף שהשדה כבר היתה שם. מ"מ י"ל שהדין של שדה ואילן קיל טפי, שהלא כל הטעם שאדם יכול להקנות לעובר שלו הוא מפני שדעתו קרובה לבנו, ולכן אם אין שם עובר כלל ממילא אין קירוב הדעת, ואף אין קירוב הדעת על עובר שעדיין אינו שם. אמנם כשהוא מקנה תבואה או פירות שעדיין אינו שם לבנו שהוא כבר יצא לעולם, שפיר י"ל שאף בזה יש קירוב הדעת כיון שבנו שם, אבל י"ל שכל זה כשמצוי אצלו השדה או האילן והוא יכול לגמור בלבו מה שהוא רוצה להקנות לבנו אוהבו, אבל כשלא מצוי אותו דבר כלל ברשותו כגון דבר שהוא יכול להקנות בעתיד אף בבנו הוא אינו גומר בלבו להקנות, ובזה איירי הרשב"א, ואף המבי"ט מודה לזה. כן נראה לענ"ד לתרץ בעד המבי"ט.

ה) **וראיתי** בדבר משה ח"מ ס"סט. בד"ה אמנם, שהוא הקשה על המבי"ט ממ"ש המהרי"ק בס"צד. בשם הרשב"א, וז"ל הדבר משה, "מצאתי להרשב"א ז"ל בתשובה שהביא המהרי"ק ז"ל דנראה דחולק על דעת הרב המבי"ט ז"ל הללו, דכתב שם על צוואת שכיב מרע שכתוב בה תנו אלפים דינרים לבתי, דצריך שיהיו לו מעות טבועין, ובנדון שלפנינו אין לה כלום אא"כ יש לו מעות בעין, וא"ת והלא אין אדם משטה בשעת מיתתו וכ"ש בבתו שדעתו קרובה אצלה, י"ל דבכה"ג חיישינן למנה קבור כו'. וכתב עלה מהרי"ק ז"ל וז"ל ואפילו בבתו שדעתו קרובה אצלו פסק כן, כ"ש באיניש אחרינא עכ"ל. הרי מבואר דאפילו בבתו שדעתו קרובה אצלו כתב דחיישינן למנה קבור, ואם אין לו מעות בעין אין מתנתו כלום. א"כ ה"ה נמי דאם הקנה לבתו דבר שלא בא לעולם דלא קנה, דמאי איריא הא מהא דדא ודא חדא היא וכמו שנראה מלשון הר"ב המפה ז"ל בס"רנג. יט יע"ש ובספר בני חיי חא"ה ס"נא." ולענ"ד אין מזה הוכחה כנגד המבי"ט, שכל זה איירי בשכיב מרע שלא פירש את דבריו יפה, ורק אמר בלשון סתום "תנו אלפים דינרים לבתי", ולכן יש ספק לאיזה דינרים הוא מכוון. אמנם אם הוא אמר בפירוש בלשון ברור ליתן לבתו דבר ידוע שהוא עדיין לא בא לעולם, והכל יודעים למה הוא מכוין ואין בזה ספק, אז שפיר י"ל שיש לקיים המתנה.

ועוד הקשה הדבר משה שם בד"ה זאת ועוד, שכתב, "דכל עיקר ראייתו של הרב המבי"ט ז"ל דאדם מקנה לבניו דבר שלא בא לעולם היא מההיא דקי"ל דאדם מזכה לעובר שלו משום דקרוב אדם אצל בנו וה"ה דמקנה לו דבר שלא בא לעולם, דמקנה לדבר שלא בא לעולם ודבר שלא בא לעולם כי הדדי נינהו יע"ש. אמנם העיקרא דדינא בההיא דאדם מזכה לעובר שלא מצאנו לריא"ז הובאו דבריו בשלטי הגבורים אשר סביב הרי"ף דפ" מי שמת דכתב בשם מז"ה ז"ל שאף אם זכה לעובר שלו לא קנה, וכתב

עלה דכן הוא שיטת התלמוד וכן עיקר יע"ש. א"כ היורשים דהן מוחזקין מן התורה מצו לומר קי"ל כריא"ז וזקנו דאף לבנו שלא בא עדיין לעולם לא קנה, וה"ה נמי דאין אדם מזכה לבנו דבר שלא בא לעולם." ולענ"ד יש להליץ בעד המבי"ט לפי מ"ש הגט פשוט בכלל ב. בדיני קים לי, שכתב הגט פשוט, דמ"ש האחרונים שיכול המוחזק לומר קים לי כשני פוסקים אפילו כנגד מאה פוסקים, היינו דוקא כשאותם הפוסקים שוים בחכמה והם מפוסקים המפורסמים, דהיינו שנתפשטו הוראותיהם בכמה מקומות, אז אמרינן אין הולכין בממון אחר הרוב ויכול לומר קים לי, אבל אם שני הפוסקים המזכים למוחזק אינם מהפוסקים המפורסמים, והפוסקים שכנגדם הם רבים וגדולים בחכמה, חשיבי שני פוסקים כמיעוטא דמיעוטא. ע"ש. ואף שמצינו בכנה"ג בס"כה. אות יג. שכתב, "דסוגיין דעלמא לומר המוחזק קים לי כשני פוסקים הראוים לסמוך בהוראותיהם אע"ג שכל גדולי ישראל יהיו כנגדם." מ"מ י"ל שהמבי"ט סבר כהגט פשוט בזה. ולכן הכי י"ל בנד"ד שאף שהריא"ז וזקנו גדולים בחכמה, וכתב בדגל מחנה אפרים ס"א. בדף יא. על הריא"ז "דכחו גדול לחלוק על גדולים", מ"מ הלא לדעת הגאונים הרי"ף והרמב"ם והרמב"ן הרא"ש והרשב"א שהם פוסקים המפורסמים ביותר, אין ההלכה כהריא"ז וזקנו, ולכן אין לומר בזה קים לי כדעת הריא"ז וזקנו.

ו) **ולפי** כל הנ"ל יש לדון במ"ש ר" רפאל אנקאווא ז"ל בספרו פעמוני זהב ס"רי. א. בשם הספר אשר לשלמו, וז"ל "ובעיקרדינו של הרב המבי"ט עיין הרב מטה שמעון ס"רט. בהג" הטור אות כה. שכתב עליו ואין נראה כן מדברי הר"ב העיטור וכו', ועיין מטה אפרים שהקשה לו מתוספות וכו', גם הרי"ף ז"ל בתשובה ס"יא. כתב דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בין למי שאינו ראוי לירשו בין למי שראוי לירשו וכו', נמצא דהר"ב העיטור והתוספות והרי"ף הויין תיובתא דהרב המבי"ט, ופשיטא דלא קי"ל כוותיה בהא." ולענ"ד נראה שאין להשיב על המבי"ט מדברי הרי"ף והבעל העיטור, ומ"ש שיש ראיה מהתוספות כנגד המבי"ט, אפשר לומר שיש לתרץ קושיא זו כמו שביארתי לעיל לגבי שאר הקושיות מהראשונים. וראיתי במשכונות הרועים במע" אות ד. סוף סע"ג. שכתב דדברי המבי"ט שרירין וקיימין. וכן נראה לענ"ד.

ז) **אלא** שאף שיש ליישב שיטת המבי"ט, מ"מ עדיין יש לדון אם מרן סבר כוותיה. כתב מרן הנ"ל בס"רי. א. "אין אדם מקנה למי שלא בא לעולם, לפיכך המזכה לעובר של אחר לא קנה, ואפילו אמר לכשיולד יזכה, ואם היה בנו קנה אפילו לא אמר לכשיולד, והוא שתהיה אשתו כבר מעוברת בשעת המתנה, וי"א דהא דמזכה לעובר שלו קנה דוקא בשכיב מרע אבל בבריא לא קנה." וכתבתי לעיל שי"ל כאן סתם וי"א הלכה כסתם. אלא לכאורה יש להקשות על זה שלא אמרינן שיש לפסוק כהסתם כנגד הי"א אלא אם הי"א חולק על הסתם אבל אם הי"א בא לפרש עוד פרט בדין בלא מחלוקת כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי"א. וכן הוא בבית דוד בא"ח ס"תט. וד"ה לכן, ובס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולכן שפיר י"ל בנד"ד שאנו קי"ל כהי"א, שהסתם כתב שמותר להקנות לעובר, והי"א ביאר פרט בזה, דהיינו דוקא כשהוא שכיב מרע, ואין מחלוקת בפירוש שלא כתב מרן בסתם שמותר להקנות אף באדם בריא ובי"א שיש חולקין בזה. וא"כ י"ל שהעיקר הוא כדעת הרי"ף שהיא דעת הי"א הנ"ל, ולכן לדעה זו אין לומר לגבי אדם בריא סברת המבי"ט שהוא יכול להקנות לבנו דבר שלא בא לעולם. ולכן י"ל שלדעת מרן לא קי"ל כהמבי"ט.

אלא שזה אינו, וזה מפני שכאן הסתם הוא חולק על הי"א, שלדעת הסתם והיא דעת הרמב"ם אף בבריא אדם יכול להקנות לעובר שלו, כמבואר ברב המגיד בהל" מכירה פ"כב. הל"י. אמנם לדעת הרי"ף ודע' דין זה שייך רק בשכיב מרע, כמבואר בב"י בס"רי. בשם הרמב"ן. הרי שהסתם חולק על הי"א. וכן יש ללמוד מהמאמ"ר הנ"ל לגבי דיני קידוש שכתב, "שפיר מצינן למימר שדעת מרן ז"ל כהני י"א, ומ"ש אלו החילוקים בשם י"א היינו משום דלא מצינו לשאר פוסקים שחילקו בכך, וכ"ה דרכו בהרבה מקומות לכתוב חילוק אחד בשם י"א אע"פ שסובר שכן עיקר לדינא, והכוונה דיש איזה פוסקים שכתבו חילוקים אלו ואפשר שפיר דאף אותם שלא חילקו מודו בהן" ע"ש. אמנם בנד"ד הרמב"ם חולק על הרי"ף ולכן אין לומר שהי"א שהוא הרי"ף מודה להרמב"ם שהוא הסתם. וכן הוא בדגל מחנה אפרים הנ"ל שכתב, "וזה דרכו של השולחן ערוך בכמה מקומות לכתוב איזה חילוק על סתם הדין בלשון י"א אף על פי שסתם הדין אזיל ומודה בהך חילוקה מפני שהך חילוקה יחיד אמרה" ע"ש. אמנם בנד"ד הרמב"ם אינו מודה להרי"ף ולכן אין לומר שהסתם מודה להי"א. ועיין עוד מה שכתבתי לגבי כלל זה בח"א ס"קכט. אות ה.

אלא שאין זה ברור כל כך, שנראה מהבית דוד והמנ"י הנ"ל קצת שינוי בסברתם לגבי כלל זה, ויותר נראה לדעתם שאף שיש חולקים על הי"א מ"מ כיון שבש"ע מרן לא כתב מחלוקת בפירוש בין הסתם והי"א עדיין י"ל שהעיקר כהי"א. עיין בבית דוד ס"תמא. לגבי מ"ש מרן בא"ח ס"תרכט. יט. וז"ל "פירש עליה סדין מפני החמה או תחתיה מפני הנשר כלומר שלא יהיו עליו וקסמין נושרים על שולחנו פסולה אבל אם לא פירס אלא לנאותה כשרה והוא שיהא בתוך ד' אמות לסכך, וי"א שסוכה שהיא מסוככת כהלכתה וירא שמא ייבש הסכך או ישרו העלין ותהיה חמתה מרובה מצלתה ופירש עליה סדין שלא תתייבש או תחתיה שלא ישרו העלין כיון שהסדין גורם שעל ידו צלתה מרובה מחמתה פסולה אבל אם לא כיון בפריסת הסדין אלא להגין מפני החמה והעלין או לנאותה כשרה..." ע"ש. וכתב על זה הבית דוד, "ולכאורה נראה שהרב ז"ל בש"ע כתב תחלה סברת האוסרים בסתם ואחר כך סברת המתירים בשם י"א, ונראה שאינו כן במ"ש תחלה פירש עליה סדין מפני החמה פסולה לשון המשנה נקט שהוא סתום וסובל שני פירושים פירוש ר"ת ופירוש החולקים, אם כן אין הכרח בזה לומר שכוונת הרב ז"ל לאסור, ומ"ש אחר כך וי"א הוא סברת ר"ת שמפרש להתיר ולא כתב ולא הזכיר פירוש החולקים כלל, מוכח בהדיא שכוונתו לפסוק כאותם י"א שמתירים." ויש לדון בדבריו, שבשלמא שתחלת לשון הסתם הוא לשון המשנה אבל מ"ש בסתם אחר כך כלומר שלא יהיו עליו וקסמין וכו' הוא אינו לשון המשנה אלא לשון רש"י שם, וכתב בב"י בדין זה, "וכתב המרדכי דלפי פירושו (של רש"י) צ"ל טעמא משום דצורך אדם הוא ולא דמי לנאותה דכשרה דשאני התם דהוי צורך סוכה ובטל לגבה אבל התוספות והרא"ש כתבו בשם תשובת הגאונים דהא דקתני פסולה דוקא היכא דבלא סדין חמתה מרובה מצילתה..." ע"ש. הרי מבואר שרש"י פליג על הגאונים והתוספות והרא"ש, וכיון שמרן הביא לשון של רש"י בסתם צ"ל שהסתם פליג על הי"א, אלא צ"ל שסברת הבית דוד היא שאין לחוש אם לשון הסתם הוא לשון הראשון שפליג על הי"א, אלא יש לאזיל אחר הלשון בש"ע בלבד ולא אחר מי שאומרו, וכיון שאין מחלוקת בפירוש בין הי"א והסתם בלשון של מרן אז יש לפסוק כהי"א. מ"מ נראה מהמאמ"ר הנ"ל שכתב "דלא מצינו לשאר פוסקים שחילקו בכך... ואפשר שפיר דאף אותם שלא חילקו (בסתם) מודו בהן (בי"א)" לא שייך כאן שאין לומר שרש"י מודה להגאונים כמבואר במרדכי. וכן לפי מ"ש הדגל מחנה אפרים הנ"ל "אף על פי שסתם הדין אזיל ומודה בהך חילוקה", אין שייך לומר כלל זה לגבי הסכך, שאין לומר שרש"י בסתם מודה להגאונים בי"א. אלא צ"ל שהבית דוד אינו סובר כהמאמ"ר והדגל מחנה אפרים לגבי כלל זה. ונראה שהמנחת יעקב סבר כהבית דוד, שהוא כתב לגבי מ"ש מרן בי"ד ס"פד. ד. "תולעים הגדלים בפירות בתלוש מותרים שלא אסרה תורה אלא שרץ השורץ על הארץ... אבל פירשו מן הפרי אפילו לא הגיע לארץ אלא שמת באויר...אסור, ויש אוסרים אפילו מת בתוך הפרי ופירש אח"כ." ע"ש. וכתב המנחת יעקב הנ"ל "לא כתב הב"י כלל דעת המתירין להדיא בפירש מת, רק שכתב תחלה הדינים המוסכמים אליבא דכ"ע דהיינו לא הגיע לארץ ומת וכו' אסור, וזה מוסכם אף אליבא דהרמב"ם ואח"כ כתב שיש דעת האוסרין אף בפירש מת, א"כ משמע שדעתו לסתום כדעת האוסרין." הרי אף שהסתם הוא סברת הרא"ש, והרא"ש חולק על הרמב"ם ואין לומר שאף המ"ד בסתם מודה להי"א, מ"מ עדיין סבר המנחת יעקב שהעיקר כהי"א כיון שאין לאזיל אחר מי אומר הסתם ומי אומר הי"א ואם הם חולקים או לא, אלא צריך לאזיל אחר לשון הש"ע, וכיון שאין מחלוקת בפירוש בש"ע שפיר י"ל שלשון הסתם מודה ללשון הי"א. ועיין עוד בפר"מ הנ"ל.

ולפי זה עדיין י"ל בנד"ד שאין מחלוקת בפירוש בין הסתם והי"א שאף הי"א מודים שמותר לאדם להקנות לעובר שלו, אבל הי"א כתב שזה דוקא בשכיב מרע, ונראה שלהבית דוד והמנחת יעקב הנ"ל י'ל שהעיקר כהי"א. אלא לענ"ד אין לומר כן, שהלא לדעת המאמ"ר והדגל מחנה אפרים אין לומר כלל זה כאן כיון שמצינו שהרמב"ם חולק על הרי"ף, ועוד יש כלל גדול אחר כנגד סברת הבית דוד והמנחת יעקב כאן, והוא שסברת מרן כהרוב מהרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וא"כ כיון שהרא"ש מודה להרמב"ם שאף בבריא יש להקנות לעובר שלו כמבואר בב"י בס"רי. ד"ה ואם זיכה, שפיר י"ל דהכי קי"ל. כן נראה לענ"ד.

ח) **ועוד** י"ל שאף לדעת התורות אמת י"ל שהלכה כהסתם, שכתב התורות אמת בס"קח. ד. לגבי הכלל שסתם וי"א הלכה כסתם, "ועוד דכלל זה ליתיה אלא באם הוא לשון השולחן ערוך מדנפשיה, אבל אם מעתיק מפוסק אחד הסברה הראשונה כלשונו או לשון הטור או לשון הרמב"ם, וכותב אחריה ויש אומרים, אדרבה אין דעתו אלא כיש אומרים בתרא אלא שקשה עליו לשנות הלשון" ע"ש. ואף לפי זה י"ל בנד"ד שהלשון בסתם הוא אינו לשון הרמב"ם או הטור אלא הוא לשון מרן עצמו, ולכן אף מזה י"ל שהלכה כהסתם, ובפרט שלא מצינו חילוק זה של התורות אמת בשאר האחרונים ובעלי הכללים.

ולפי זה י"ל שאין הוכחה ממרן שהוא סבר כהרי"ף, ולכן ממילא אין הוכחה שהוא פליג על סברת המבי"ט הנ"ל. ולכן נראה לענ"ד שיש לסמוך על סברת המבי"ט כשהאב מקנה לבנו דבר שלא בא לעולם, אם כבר יש צד שהוא בעולם כגון שדה או אילן שהוא כבר שם, והאב מקנה התבואה או הפירות שעדיין לא באו לעולם. וכבר כתבתי שהמבי"ט כיון לדעת מהר"ם בתשובתו.

מ"מ אם יש מוחזק שאינו הבן של מי שנותן המתנה, אז נראה שהוא יכול לומר קים לי כדעת הרי"ף והיא הי"א במרן הנ"ל. וזה לפי הכלל המסור בידינו שאף שאנו קי"ל כסתם כנגד הי"א, או כשיש י"א קמא ובתרא כי"א בתרא, מ"מ לגבי קים לי המוחזק יכול לומר קים לי כי"א כנגד הסתם או כי"א קמא כנגד הי"א בתרא. וכן כתב הכנה"ג בשו"ת בעי חיי ח"ב חו"מ ס"קי. וכ"כ מהר"ם בן חביב בגנת ורדים חו"מ כלל א. ס"א. וכן דעת הראש"ל מהר"ר יעקב קוראל, כמבואר כל זה ברב פעלים ח"ב חו"מ ס"ג. וכן הוא ביביע אומר ח"ג. חו"מ ס"ד. אות ח. וכן בח"ו חו"מ ס"ב. ע"ש. ואף שיש חולקים בזה, מ"מ יכול המוחזק לומר שקי"ל כדעת הכנה"ג ומהר"מ בן חביב. ולפי זה המוחזק יכול לומר קים לי כדעת הרי"ף ולכן אין הבריא יכול להקנות מתנה לבנו בדבר שלא בא בעולם.

סימן קלח.

שאלה: האם מי שקנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום חייב ליתן הקרקע להקדש או לא, ודעת מרן בזה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"ריב. ח. "קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום יש אומרים דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן, ויש מי שאומר דאע"ג דכתיב כל נדיב לב עולות, חולין מקדשים לא ילפינן, והאידנא כל הקדש יש לו דין חולין שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה, הילכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום". ולכאורה נראה שי"ל בזה הכלל של י"א וי"א שהלכה כי"א בתרא, והלכה כדעת הרא"ש שהוא היש מי שאומר בדברי מרן.

אלא שכבר כתבו כמה אחרונים שאם בתחלה כתב מרן "יש אומרים", ואחר כן הוא כתב "יש מי שאומר", אז יש לאזיל אחר הי"א קמא, שהוא לשון של רבים, וכן מבואר בכנה"ג בחו"מ בכללי הקים לי, אות נב. ומהר"י פראגי וגינת וורדים אה"ע כלל ד. ס"ל. וכן דעת האליה רבה שאף שהוא סבר בס"תריב. שבי"א וי"א הלכה כי"א בתרא, מ"מ בס"קנג. אות כב. הוא כתב שהעיקר כהי"א קמא שהם הרבים כנגד היש מי שאומר, וכן הוא בלב חיים א"ח ס"סב. דף פ. בד"ה וראיתי, ואילך, ע"ש מה שהוא השיב על היד מלאכי בכללי הש"ע אות טז. וכן הוא בקרבן אשה א"ח ס"ט. ע"ש. ולכן אף בנד"ד י"ל כן, שהעיקר כסברה ראשונה שהביא מרן בלשון יש אומרים.

ולענ"ד כן נראה מהב"י בי"ד ס"רנח. שבתחלה הביא מרן שם דעת הרא"ש הנ"ל בתשובה כלל יג. ואחר כך דעת המרדכי שהוא ה"יש אומרים" קמא הנ"ל, ובסוף הוא הביא מ"ש המהרי"ק בשורש קסא. שכתב "שהרא"ש בתשובה הנזכר תופס כר"י, ושר"ת חולק וסובר שאין צריך להוציא בשפתיו וכן דעת הר"פ בהגהת סמ"ק, וגם הרא"ש עצמו בפ"ק דתעניות כתב דגבי צדקה מועיל גמר בלבו, ולפיכך הסכים המהרי"ק ז"ל לפסוק דגבי צדקה מועיל גמר בלבו". הרי משמע שמרן הסכים למה שהוא הביא בסוף דבריו מדברי המהרי"ק להכריע כדעת ר"ת והמרדכי. וכן נראה שאם יש מחלוקת בין מ"ש הרא"ש בתשובה ובין מ"ש הרא"ש בפסקיו הכלל הוא שאנו קי"ל כפסקיו. וכן הוא למרן בחו"מ ס"קטז. בשם הר"י בן הרא"ש, וכן הוא בכנה"ג בכללי הפוסקים, וכן הוא ביד מלאכי בכללי הרא"ש אות מו. ע"ש. ולכן מסתברא י"ל שמרן פסק כמ"ש הרא"ש בפסקיו בתענית כר"ת, ודלא כהתשובה, וכמ"ש המהרי"ק הנ"ל. ולכן מסתברא שהעיקר הוא כהיש אומרים קמא.

ולפי זה יש לתרץ מה שהקשה הברכ"י בא"ח ס"תקסב. על מרן, שכתב מרן שם בסע"ו. לגבי קבלת תענית, "ואם לא הוציא בפיו אם הרהר בלבו שהוא מקבל תענית למחר הוי קבלה", דהיינו כדעת הרא"ש ור"ת בפ"ק דתענית. ועל זה כתב הברכ"י שם באות ב. "נראה דזהו כדעת ר"ת שהביא הרא"ש פ"ק דתעניות, וק"ק דמרן בח"מ ס"ריב. הביא בדין ח. מחלוקת בזה בלשון יש אומרים ויש אומרים ומסורת בידינו דכי האי גוונא דעתו לפסוק כיש אומרים בתרא, ושם כתב בסוף סברת ר"י דחולין לא ילפינן מקדשים וצריך להוציא בפיו, והכא סתם כדעת ר"ת". ע"ש. ולפי מה שביארתי אין קושיא ששאני מ"ש מרן בחו"מ כיון שסברה האחרונה היא בשם יש מי שאומר וסברה הראשונה בשם יש אומרים, ולכן בזה העיקר כסברת היש אומרים קמא, דהיינו ר"ת והמרדכי, ולכן ממילא שאין סתירה בין מ"ש מרן בא"ח ובין מ"ש מרן בחו"מ, ואדרבא יש להוכיח מדברי מרן בא"ח שהוא סבר כהיש אומרים קמא בחו"מ הנ"ל.

ב) **וכעת** יצא לאור תשובת שאלו לברוך אה"ע ס"קעג. ואף הוא הסכים לכלל הנ"ל, וכתב בנידונו "ואע"ג שסברה האחרונה המוזכרת בס"י שם, היא סברת הרמב"ם דגם אם לא אמר לה, לא יחזירה. וכלל הוא בידינו הלכה כיש בתרא. זה אינו, דדוקא אי הוה תני לה בלשון יש אומרים, אבל זו שנשנית בשם יש מי שאומר, יצאה מהכלל, וכמ"ש בסה"ק ויען אברהם ס"לא. משם הרבה פוסקים" ע"ש. ואף שראיתי בשאלו ברוך שם בס"קו. שהוא הכריע בנדונו שדעת מרן כסברה בתרא אף שהיא בלשון יחיד כנגד היש אומרים קמא בלשון רבים, מ"מ צ"ל שהוא עדיין לא ראה מ"ש הויען אברהם הנ"ל שהוא הביא בס"קעג.

הרי לפי זה אף בנד"ד יש לומר כן שהעיקר כהיש אומרים קמא. אלא שראיתי בשאלו לברוך הנ"ל בתוספת ברכה שם בס"קעג. הערה מרה"ג בנו באות ב. שהוא לא סבר ככלל זה של מר אביו והויען אברהם, והוא הביא ראיה כנגדם מלשון של מרן בנד"ד בחו"מ ס"ריב. ח. הנ"ל לגבי צדקה בהרהור, וכתב על דברי מרן, "הרי מבואר בעליל דמרן פסק כיש מי שאומר ולא כיש אומרים אע"פ שהביא בלשון רבים. ולכן נראה לע"ד דבנד"ד הלכה כיש מי שאומר..." ע"ש. ונראה שכוונתו שהוא סבר שמ"ש מרן בסוף לשונו "והאידנא כל הקדש יש לו דין חולין שאין הקדש עתה לבדק הבית ואינו אלא לצדקה, הלכך כל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום", הוא סברת מרן עצמו וזה מוכח שמרן סבר כהיש מי שאומר בתרא, אבל זה אינו, אלא שכל לשון זה הוא של הרא"ש כמבואר בטור שם, ולכן מרן לא הביא סברת עצמו כלל בהלכה זו שם, ולכן אין להוכיח מזה כנגד סברת מר אביו והויען אברהם. ולכן חובה עלינו בנד"ד לילך אחר הכללים, או אחר מ"ש הבית יוסף בי"ד ס"רנח. או אחר מ"ש מרן בא"ח ס"תקסב. הנ"ל. ומכל אלו מוכח שמרן סבר כהיש אומרים קמא בנד"ד.

ויש להוסיף על זה, שכתוב בשאלו לברוך שם בס"נב. "ואם כן אע"ג דקי"ל יש ויש הלכה כיש בתרא, הנה קי"ל גם כן שאם הכריעו האחרונים כיש קמא הכי נקטינן, דלהכי כתבם מרן בלשון יש ויש ולא בלשון סתמא ויש, כדי לתת פתחון פה למכריע". וכתב על זה בתוספת ברכה שם, "וכן כתב הגאון ויאמר יצחק חו"מ ס"קצד. (ד"ה אלא דמ"מ) דאע"פ דבמקום שכותב מרן יש אומרים ויש אומרים הלכה כיש אומרים בתרא, מ"מ אחר שמור"ם הכריע שהסברא ראשונה עיקר, יש לנו לילך אחר הכרעתו כפי הכלל המקובל מהראשונים" ע"ש. (ונראה שלפי כלל זה השאלו לברוך הכריע כהיש מי שאומר בתרא בנידונו בס"קעג. כיון שהחיד"א הביא שהרשד"ם סבר כדעת הרמב"ם כמבואר בסוף תשובתו שם). ולפי זה אף בנד"ד מצינו שכתב הרמ"א בחו"מ ריב. ח. הנ"ל "ויש להחמיר כסברה ראשונה". וכן בי"ד בסוף ס"רנח. הוא כתב, "שהעיקר כסברה ראשונה" ע"ש. (ועיין מ"ש השולחן גבוה על דבריו). ולכן לכ"ע בנד"ד העיקר כדעת היש אומרים קמא במרן.

שוב ראיתי ביחוה דעת ח"ו ס"נב. שאף הוא הביא לשון של מרן בס"ריב. הנ"ל וכתב, "ולכאורה משמע מדברי מרן שתופס כסברא אחרונה, שכל שלא הוציא בשפתיו אינו כלום, כדקי"ל בעלמא, י"א וי"א הלכה כי"א בתרא. אך יש לדחות דשאני הכא שכתב סברא ראשונה בשם יש אומרים, והשניה בלשון יחיד, ואחרי רבים להטות. וכמ"ש השדי חמד בכללי הפוסקים (ס"יג. אות כ. והלאה) ע"ש." וכן נראה לענ"ד עיקר.

סימן קלט.

שאלה: האם מי שכתב בשטר שהוא נותן מתנה לפלוני ואם הוא יחזור מנתינת המתנה אז הוא יהיה חייב לשלם קנס, יכול אחר כך לשלם הקנס כדי לפטור את עצמו מהמתנה.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"יב. ט. "שנים שקיבלו פשרנים בקנין וקנס חמשים, ואחר הפשרה אמר א' מבעלי דינים אשלם הקנס ולא אקיים הפשרה אין מדבריו כלום". ומקורו מתשובת הרשב"א ח"ג ס"רב ורג. ע"ש. הרי נראה מזה שהוא עדיין צריך לקיים הפשרה, ואין הקנס מועיל לפטור את עצמו מהפשרה. ולכן הכי י"ל בנד"ד שהוא אינו יכול לפטור את עצמו מנתינת המתנה ע"י הקנס. והטעם הוא כמ"ש הרשב"א שם, "שאין הקנס אלא תוספת בטחון, שאם יחזרו בהן אע"פ דאין רשאין מן הדין אחר הקנין, שיפרע החוזר בו כך וכך." ועוד כתב, "והקנס אינו מגרע כח הקנין אלא תוספת חיוב הוא כדי להיותם מוכרחים יותר להשלים הפשרה, וכשהזכירו הפשרנין בשעת הודעת הפשרה ואמרו מכח הקנס, לא אמרינן אלא כדי לזרזם שלא יפלו ברשת הקנס. ולא עוד אלא אפילו שיאמרו מכח הקנס ולא מכח הקנין, כל שאמרו הפשרה נתחייבו להשלים מיד מה שפשרו ביניהם הפשרנים, שאין ביד הפשרנים לבטל כח הקנין". ע"ש. ולכן נראה שה"ה לגבי מתנה שאין כח הקנס יכול לבטל המתנה.

אלא שראיתי בחלקת מחוקק באה"ע ס"נ. אות כב. שכתב, על מ"ש מרן הנ"ל, "ומשמע דוקא שכתב או אמר בלשון

הזה 'אני מקבל עלי זה בקנין וקנס', שהקנס לא כתב רק לחיזוק, אבל אם כתב דבר זה אני מקבל עלי בקנין ובאם לא אקיים אתן קנס, א"כ להדיא התנה שהקנס הוא השובר של הקנין, ואם יתן הקנס הוא פטור מן הקנין" ע"ש. וכן כתב הב"ש שם בס"ק כא. וכן כתב הכנה"ג הג' ב"י אות י. בשם מהראנ"ח ח"א ס"סו. וכן כתב הנתיבות המשפט אות טו. ולכן לפי זה הכי יש לחלק בנד"ד שאם הוא כתב "ובאם לא אקיים המתנה אתן קנס", שהוא יכול לחזור מנתינת המתנה ע"י נתינת הקנס.

ב) **אמנם** יש להעיר על חילוק החלקת מחוקק הנ"ל, שנראה שמה שכתב בשטר, "ובאם לא אקיים אתן קנס" הוא תנאי, וכ"כ החלקת מחוקק שהוא "התנה שהקנס הוא השובר של הקנין". וא"כ יש לדון בזה שנראה שאין זה כתנאי של בני גד ובני ראובן, שהלא בעינן תנאי כפול וליכא, שהוא לא חוזר לכתוב שאם אני נותן הפשרה אז אין אני צריך לשלם הקנס. ועוד יש להעיר שבתנאי כאן הלאו קודם להן שהוא כתב "אם לא אקיים", והלא הוא צ"ל "אם אקיים" בתחלה. וכבר ראיתי במשנה למלך שדן בתנאי כזה בפ"ד הל" אישות הל"א. בד"ה נסתפקתי, שהוא כתב שם, "נסתפקתי במי שנותן מתנה לחבירו ורוצה ליתנה בתנאי אם לא יעלה לארץ ישראל ואם יעלה שתתבטל המתנה, ואנן קי"ל דאחד ממשפטי התנאים הוא הן קודם הלאו, ובנדון זה איך יאמר דאם יאמר אם אעלה אינה מתנה ואם לא אעלה הרי היא מתנה, מ"מ אינו דומה לתנאי בני גד ובני ראובן דהתם ההן שהוא קודם הוא קיום המעשה, דהיינו אם יעברו ונתתם, אבל הכא מה שהקדים אם אעלה הוא ביטול המעשה". וכן הוא בנד"ד שהוא נותן מתנה לחבירו ורוצה ליתנה בתנאי אם לא אשלם הקנס, ואם אשלם שתתבטל המתנה. ואם הוא אומר בתחלה אם אני אשלם הקנס אינה מתנה ואם לא אשלם הרי היא מתנה, מ"מ אינו דומה לתנאי בני גד ובני ראובן שכאן מה שהוא הקדים אם אני אשלם הוא ביטול המעשה, דהיינו ביטול המתנה.

וכתב שם המל"מ דהא "דבעינן הן קודם ללאו אין אנו מקפידים על תנאי אם הוא בלשון הן או בלשון לאו, אלא הכל תלוי בקיום המעשה ובביטולו, שקיום המעשה קרוי הן וביטול המעשה קרוי לאו, וגבי תנאי בני גד ונתתם קרוי הן שהוא קיום המעשה, ומה שלא ינחלו בארץ הגלעד קרוי לאו שהוא ביטול המעשה." ואף הוא הביא ראיה לזה מדברי מרן באה"ע בסוף הלכות גיטין שכתב "סדר מי שנותן גט על תנאי דאם לא באתי, שצריך שיאמר אם לא באתי מהיום ועד שתי שנים יהא גט, ואם אבא לא יהא גט". וכתב על זה המש"ל, "הרי מבואר דמאי דבעינן הן קודם ללאו אין אנו מקפידין על התנאי, אלא על קיום המעשה שהוא קרוי הן." ולפי זה אף לגבי מ"ש החלקת מחוקק הנ"ל צ"ל בשטר "אם לא אשלם הקנס יהא הפשרה, ואם אשלם לא יהא הפשרה", אבל החלקת מחוקק לא כתב כן אלא לשונו הוא "ובאם לא אקיים (הפשרה) אתן קנס". הרי הוא רק כתב ביטול המעשה דהיינו שאם הוא לא אקיים הפשרה, ותו לא. ומ"ש בתחלה "אני מקבל עלי בקנין", אין זה בלשון תנאי.

ואל תשיבני, שי"א דלא בעינן תנאי כפול בממון אלא בקידושין וגיטין כדעת קצת ראשונים, שמרן פסק כהרמב"ם דבעינן תנאי כפול בכל דבר, וכן כתב הערוך השולחן בס"רז. אות ו. לדעת מרן. ועוד אף שמצינו דלא בעינן תנאי כפול אם הוא אמר מעכשיו כמ"ש מרן באה"ע ס"לח. ג. בסתם, מ"מ כאן בנד"ד הוא אמר "אם", ולכן ודאי דבעינן תנאי כפול.

ועוד יש להעיר על החלקת מחוקק, שלא מצינו בדברי הרשב"א חילוק זה בין אם אמר "קנין וקנס" ובין אם אמר "ובאם לא אקיים אתן קנס", ומשמע מדברי הרשב"א שבכל אופן הוא עדיין צריך לקיים הפשרה. ושוב ראיתי בתורות אמת בחו"מ ס"יב. ט. שכתב על דברי החלקת מחוקק וז"ל, "ולי דבריו צ"ע, דמאי שנא דזה שכתב הבית יוסף בלשון הרשב"א אינו מלשון הרשב"א, אלא שהבית יוסף קצר לשון הרשב"א. והלא על כל פנים גם פירוש דברי הרשב"א כן הם, בקנין. ואם לא קיים הקנין יתן קנס, ונ"ל שאין בחידוש זה ממש, והדין אמת כפשט דברי הרשב"א." הרי נראה מזה שאף במתנה י"ל הכי דהיינו שאף אם הוא כתב בשטר "אם לא אקיים המתנה אשלם הקנס" עדיין הוא צריך לקיים המתנה.

ג) **אלא** שעדיין יש לדון בזה לפי מה שראיתי בפעמוני זהב לר" רפאל אנקווא בחו"מ שם, שכתב בשם תשובת הרב המשבי"ר, "דאף שפסק הרב מוהריק"א בשולחנו הטהור ס"יב. ט. שנים שקבלו פשרנים בקנין וקנס חמשים, ואחר הפשרה אמר אחד אשלם הקנס ולא אקיים הפשרה אין בדבריו כלום עכ"ל. יראה דאין לדמות זה לדין מתנה, שהרי לעולם אומדין דעת הנותן ואם גילה דעתו במקצת כי אינו נותן ברצונו הפשוט אין במתנתו כלום, כדאיתא בס"רמב. וס"רמו. יע"ש. והכא בנד"ד שהנותן נתן מתנה ואמר אם אחזור בו אתן קנס כך וכך, מי הכריחו ומי אנסו ליתן שהוצרך לומר אם אחזור בי וכו', דהתינח שנים שעשו פשרה דכל אחד תובע את חבירו ומחמת תביעה

והכרח עשו פשרה וחזקו הדבר לומר אם אחזור בי וכו׳, אבל במתנה שרוצה אדם ליתן ואין אונס ואין תובע היכי קאמר אם אחזור בי וכו׳, מאחר שרצונו ליתן מהי תיתי שיחזור, א״כ מסתמא הקנין היה על הקנס כי עדיין לא סמכא דעתיה ולא גמר בלבו שיתן ולכן על מנת שאם באולי ימלך לחזור ישלם קנס, והוי כקנין שעושים בשידוכין שהוא על הקנס, הכי מסתברא לענ״ד.״ ע״ש. הרי הדין של מתנה שאני מהדין של פשרה, וא״כ בנד״ד נתבטלה המתנה.

אלא שעדיין יש לחקור בזה, שיותר נראה שכל הטעם שהנותן מתנה אומר שאם אחזור אשלם קנס, הוא משום שהוא כיון רק לתוספת בטחון וכדי לזרז את עצמו ליתן המתנה, וכמ״ש הרשב״א הנ״ל לגבי פשרה, ובזה הנותן מגלה איך הוא אוהב חבירו כל כך עד שהוא אומר שאם מאיזה אונס נתבטלה המתנה אז הוא מוכן לשלם קנס. ולכן ודאי סמכא דעתיה וגמר בלבו ליתן המתנה. ולכן אין כאן אומדנא שהוא אינו רוצה ליתן המתנה, ואין דין זה דומה למ״ש מרן בס״רמו. דהתם יש אומדנא דמוכח משא״כ בנד״ד.

ועוד י״ל שאילו רצה הנותן מתנה לעשות תנאי על הקנס, אז הוי ליה למימר התנאי כבני גד ובני ראובן, דהיינו תנאי כפול כדביארתי לעיל, ש״מ שכיון שאין כאן תנאי כפול שאין כוונתו לתנאי כלל אלא רק לתוספת בטחון כמ״ש הרשב״א הנ״ל לגבי פשרה.

ולכאורה יש להוסיף על זה, שיש סברה לומר שאף אם יש תנאי כפול וכבני גד וכבני ראובן, אם הנותן מתנה חזר ממתנתו, מ״מ עדיין הוא אינו חייב לשלם הקנס בנד״ד, וזה מפני שיש מקום לומר שיש לדמות זה למ״ש הרמ״א בס״רז. א. לגבי מקח וממכר, וז״ל ״יש אומרים דאם התנה המוכר טובת הלוקח אין זה תנאי דלא הוי אלא פטומי מילי״. ופירש הסמ״ע שם בס״ק ג. ״דמדלא חזר הלוקח התנאי שהוא טובתו ש״מ דאף הלוקח לא החשיב דברי המוכר והבטחתו לעיקר, אלא שבא המוכר להניח עוצבו ורגזו של הלוקח, וחשב הלוקח בלבו אם אחזור התנאי יחזור המוכר מיד מדברי הבטחתו , וטוב לי השתיקה באולי יבוש לחזור מדברי הבטחתו לאחר זמן, אבל הסכים בדעתו לקנותו אף בלא אחריות״ ע״ש. וכה״ג י״ל בנד״ד לגבי הקנס, שהקנס הוא לטובת המקבל שאם הנותן מתנה חוזר מאיזה אונס שיש לו, אז יהיה הקנס להמקבל כתשלומין. ולכן מי שקיבל המתנה אינו חזר התנאי שהוא לטובתו, אלא הוא הסכים לקבל המתנה אף בלי תנאי הקנס. ועוד י״ל שאף שהרא״ש שהוא המקור לדין זה כמבואר בטור שם כתב שאין לומר שהתנאי הוא פטומי מילי כשהמוכר התנה כן בתחלת המכר, שודאי לא נתכוין הלוקח לקנות אלא כפי מה שפירש לו המוכר, מ״מ י״ל ששאני דין של מתנה שהמקבל מתנה קיבל חסד מהנותן וכל מה שהוא קיבל הוא קיבל בשמחה, בין אם יש תנאי לטובתו או לא, ולכן י״ל שאין כוונתו על תנאי זה שהוא לטובתו, שאף בלי תנאי זה הוא שמח לקבל מתנת חנם, ששמא נותן המתנה לא יחזור ממתנתו. ולכן י״ל שאף בתחלת המתנה אם יש תנאי עדיין המתנה קיימת ואין לחוש להתנאי. אלא זה אינו, שבשלמא שי״ל לגבי המקבל שהוא כיון לקבל המתנה אף בלי תנאי שהוא לטובתו, אבל הלא בעינן כוונת הנותן מתנה גם כן, ופשוט הוא שאם הוא אמר תנאי בתחלת המתנה הלא הוא כיון שהמתנה היא על תנאי זה, אף שהתנאי לטובת המקבל. ולכן נראה שאם יש תנאי כפול וכבני גד וראובן בתחלת המתנה, אז שפיר י״ל שיש לאזיל אחר התנאי וכמ״ש הרא״ש והרמ״א לגבי מקח וממכר.

ד) **ויש** לדון במ״ש הרב המשבי״ר הנ״ל, ״מסתמא הקנין היה על הקנס כי עדיין לא סמכא דעתיה ולא גמר בלבו שיתן ולכן על מנת שאם באולי ימלך לחזור ישלם קנס, והוי כקנין שעושים בשידוכין שהוא על הקנס, הכי מסתברא לענ״ד.״ ולענ״ד נראה שאף אם יש תנאי כפול וכבני גד ובני ראובן, מ״מ אין בנתינת מתנה זו חשש של אסמכתא, וזה מפני שיש מעשה של קנין בתחלה קודם שהוא כותב התנאי בשטר דהיינו שהוא ישלם קנס אם הוא יחזור מהמתנה, והמעשה של קנין הוא מה שהוא מוסר המתנה ליד המקבל, שאם לא תאמר כן אין קנין כלל מפני שזה אסמכתא כמ״ש מרן בס״רז. ב. בשם הרמב״ם, שאף אם התנאים כבני גד וכבני ראובן, מ״מ ״יש אומרים דה״מ בדרך מהדרכים שקונים בהם והרי יש עליו לקיים התנאי, אבל אם לא קנה עתה והתנה עמו שאם נתקיים התנאי הזה יקנה ואם לא נתקיים לא יקנה, אע״פ שנתקיים התנאי לא קנה שזו אסמכתא היא ולא קניה, אא״כ אמר לו קנה מעכשיו וקנו מידו על כך.״ (ואין לחלק בין מכירה ומתנה שבכולם שייך אסמכתא כמבואר ברמב״ם הל״ מכירה פ״יא. הל״ג.) ולכן אף בנד״ד צ״ל שהמקבל המתנה קנה המתנה ולכן אין כאן אסמכתא. (ואף שמרן הביא דעת הרמב״ם בשם י״א, ובסע״א הביא מרן בלשון סתם הדין שאם נתקיים התנאי המקבל קונה, ולא כתב דבעינן קנין בתחלה כדעת הרמב״ם, מ״מ אין לומר כאן שהסתם חולק על הי״א ואנו קי״ל כהסתם, שזה אינו שהי״א בסע״ב אינו חולק על הסתם בסע״א, אלא הוא רק מפרש פרט בדין זה,

ובאופן כזה אנו קי"ל כהי"א גם כן. ולא אמרינן שיש לפסוק כהסתם כנגד הי"א אלא אם הי"א חולק על הסתם אבל אם הי"א בא לפרש עוד פרט בדין בלא מחלוקת כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי"א. וכן הוא בבית דוד בא"ח ס"תט. וד"ה לכן, ובס"תמא. ע"ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ"ר בס"רעג. ס"ק א. והפר"מ בא"א בס"תרפט. ס"ק ד. ובמנחת יעקב בס"מו. ס"ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ"ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה"ד בס"שא. דף קסח. בד"ה מיהו. ולכן שפיר י"ל שאנו קי"ל כהי"א.) ולגבי דין הרשב"א לגבי פשרה הנ"ל, אף התם ליכא אסמכתא שיש קנין בתחלה, ועוד י"ל שאפשר דהתם היה בית דין חשוב דליכא בזה אסמכתא כמ"ש מרן בס"רז. טו.

ולפי זה בנד"ד אין אסמכתא כיון שהמקבל המתנה כבר קנה המתנה קודם התנאי, אבל לגבי שידוכין יש אסמכתא לגבי הקנס כיון שאין מעשה קנין בתחלה, אלא שאף שיש אסמכתא מ"מ מפני הבושת עדיין הוא חייב לשלם הקנס כמבואר במרן בס"רז. טז. ולפי זה אין לדמות הקנס במתנה להקנס בשידוכין, שבקנס במתנה המקבל כבר קנה המתנה והוא סומך דעתו על קנין זה ולכן אין אסמכתא, אבל לגבי השידוכין אין קנין בתחלה ואף אין סמיכות דעת על הקנס, אלא רק מפני בושת הוא חייב לשלם וזה לא שייך במתנה. ולכן לגבי מתנה הקנין הוא על נתינת המתנה ולא על הקנס, ודלא כמ"ש הרב המשבי"ר, כן נראה לענ"ד.

ולכן מכל זה נראה שאם אחד נותן מתנה וכותב בשטר שאם הוא יחזור ממתנתו הוא ישלם קנס, אז הוא אינו יכול לשלם הקנס כדי לחזור ממתנתו, ויש לדמות דין זה להדין של פשרה הנ"ל. אמנם אם הוא כותב כן בתנאי כפול כבני גד ובני ראובן והמקבל קנה המתנה קודם התנאי ואין כאן אסמכתא, אז שפיר י"ל שהנותן מתנה יכול לחזור ויש לו לשלם הקנס.

סימן קמ.

שאלה: האם מי שמצא תפילין בזה"ז מותר לשום דמיהן ולהניחן עליו, או שמא הוא צריך לטפל בהם עד שהוא יחזיר אותן למי שאבד אותן.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"רסז. כא. "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו מיד אם ירצה, שדבר מצוי הוא לקנות בכל שעה." וכן הוא בב"מ כט: ע"ש. אלא שיש לדון בזה אם דין זה שייך בזמנינו, שכתב הרא"ש בב"מ שם, "אמר שמואל המוצא תפילין שם דמיהן ומניחן לאלתר. ואין צריך לטפל בהן ולשומרן שלא ירקיבו כמו בספרים ובשאר אבדות, דתפילין שכיחי בכל עידן בבית האומן, אבל שאר אבדות אדם חפץ בשלו יותר." משמע מזה שכל טעם שמי שמצא אותן יכול להניחן, הוא מפני שלא שייך לומר לגבי תפילין "אדם חפץ בשלו יותר". וכן פירש הפלפולא חריפתא שם בס"ק ד. שכתב, "אבל שאר אבידות אדם חפץ בשלו יותר. ומשמע דאפילו בדברים השכיחים לקנות בבית האומן, דאל"כ למאי נ"מ אצטריך לפי' טעמא דחפץ וכו', ולפי זה דעתו כדעת הרמב"ם דמסיים בטעמא דתפילין ואינן עשוין אלא למצותן בלבד ע"כ. והיינו הך דרבינו דכיון שאין עשוין להתנאות ולא לשום דבר אלא למצותן מה לו באלו מה לו באחרים, משא"כ בשאר אבידות שיש בהם צד ההנאות אדם חפץ שלו ביותר לפי שמה שהוא שלו כבר מצא חן בעיניו ומתנאה בו, וכ"ש דבר שיש בו צד שמוש. ולכן צריך לי עיון שהטור לא הזכיר מכל זה כלום." ולפענ"ד יש לדון בזה בזה"ז, שידוע הוא שכמה בני אדם קונים תפילין חשובות והם רוצים דוקא בתפילין שלהם ולא רוצים לקנות אחרים, וגם יש בני אדם שיש להם תפילין מלפני כמה שנים, והם לא רוצים לשנות לתפילין חדשות, או יש להם תפילין של אביהם, והם רוצים דוקא בהן. ולכן אין לומר בזה "מה לו באלו מה לו באחרים". ולכן נראה לענ"ד שיש סברה לומר שבזה"ז אין למי שמצא תפילין רשות לקנותם לעצמו, או למכור אותן לאחרים.

ואף שמצינו שפסק הרמב"ם בהל" גזילה פ"יג. הל"יד. "מצא תפילין שם דמיהן ומניחן עליו שדבר מצוי הוא ביד הכל, ואין עשויין אלא למצותן בלבד". וראיתי בש"ך בחו"מ ס"עב. ס"ק ח. שכתב לפרש טעמו וכתב, "דוקא תפילין שהרי עשויין למצותן ולמה יהיו מונחים בקופסא בחנם, וניחא ליה לאינש דליתעבד מצוה בממוניה, והלכך כיון דשכיחי לחזור ולקנות ואין לו הפסד יכול לשום דמיהן ולהניחן, וכן מדוקדק לשון הרמב"ם פ"יג. מהל" גזילה". ע"ש. הרי נראה מזה שהטעם שמותר להניחן עליו הוא משום ניחא ליה לאינש דליתעבד מצוה בממוניה, ודלא כפירש הרא"ש שהטעם הוא משום שבתפילין הוא אינו חפץ בשלו יותר, ולכן נראה שמטעם זה של הרמב"ם אף אם הוא חפץ בשלו ביותר בזה"ז, מ"מ עדיין י"ל שניחא לאינש דליתעבד מצוה בממוניה, ולכן מותר למי שמצא אותן להניחן עליו. מ"מ אין פירוש הש"ך ברור בדעת הרמב"ם כמ"ש הפלפולא חריפתא הנ"ל, שי"ל

שהרמב"ם סבר כהרא"ש. ולכן נראה שבזה"ז הוא יותר נכון לטפל בתפילין עד שהוא יוכל להחזיר אותן לבעליהן. כן נראה לענ"ד. (ועיין מ"ש במקום אחר בדעת הש"ך).

סימן קמא.

שאלה: האם שליח צריך לכוון לקנות בשעת קנין בעד המשלח או אם די במה שהמשלח כיון לקנות.

תשובה: א) **כתב** הטור בס"ערה. "הבונה פלטרין בנכסי הגר ובא אחר והעמיד להן דלתות, הראשון לא קנה שהרי לא עשה כלום בגוף הקרקע, והוי כמי שעושה גל של אבנים על גבי הארץ שאינו קונה, והשני המעמיד דלתות קנה, שהרי מועיל להיות נשמר מה שבתוכה וכגון שעשה הדלת ונעלה... והרמ"ה כתב... אם היו הלבנים משלו (הראשון) או משל גר וכיון לקנותם, לא קנה זה ולא זה... יכול לומר הראשון עצי ואבני אני נוטל נמצא שלא הועילו דלתות השני כלום אם נוטל הראשון עציו ואבניו... וא"א הרא"ש ז"ל כתב דלא משכחת ליה דקנה השני אלא כשבנה הראשון בלבני הגר ע"י פועלים שהם לא כיונו לקנות ונמצא שנשארו הפקר עד שהעמיד השני דלתות וקנה הכל בהעמדתן, אבל אם בנה הראשון בעצמו... אם בנה משל גר הרי קנאם בהגבהת העצים ואבנים, ולא נשאר אלא הקרקע ואותו הקרקע לא קנה השני בהעמדת דלתות, לפיכך לא משכחת לה אלא כשבנה ע"י פועלים כדפירשנא." ע"ש כל דבריו. הרי נראה מדברי הרא"ש שאם בנה הראשון ע"י עצמו יש כוונה לקנות הלבנים, משא"כ ע"י פועלים שהם לא כיונו לקנות. הרי מבואר שאף שהראשון כיון לקנות הלבנים, מ"מ כיון שהפועלים אינם מכוונים לקנות עדיין אין כאן קנין, מצינו דבעינן כוונה מצד השליח בשעת קנין. (ואם יש כוונה מצד הפועל או איש אחר ואין כוונה מצד הבעלים שפיר י"ל שיש קנין מטעם של זכין לאדם שלא בפניו.)

אלא שיש להקשות על זה ממה שמצינו בפ" מרובה בב"ק עט. "היה מושכו ויוצא ומת ברשות הבעלים פטור, הגביהו או הוציאו מרשות בעלים ומת חייב, נתנו לבכורות בנו, או לבעל חוב, לשומר חנם, לשואל, לנושא שכר, ולשוכר, והיה מושכו ומת ברשות הבעלים פטור, הגביהו או שהוציאו מרשות הבעלים ומת חייב." ופירש"י שם, היה מושכו. הכהן... האי חייב אגנב קאי דמחייב גנב בקנין שלוחיו..." ע"ש. וכן הוא בתוספות שם שכתבו, "נתנו הגנב לבכורות בנו... דמתחייב הגנב במשיכת הני, וא"ת ואמאי מחייב במשיכה והא אין שליח לדבר עבירה, וי"ל דהנהו לא ידעי דאתי לידיה באיסורא אלא סבורין שהיה שלו" ע"ש. הרי מצינו מכל זה, שלרש"י והתוספות הגנב חייב ע"י מעשה קנין של שלוחיו שהוא הכהן, אף שהשליח אינו יודע שהשה או השור גנובים הם והוא אינו מתכוין לקנות בעד הגנב כלל אלא רק לעצמו. הרי מבואר דלא בעינן כוונת השליח לעשות קנין אלא די בכוונת המשלח, ודלא כהרא"ש הנ"ל.

וכן ראיתי בקול אליהו ח"א חו"מ ס"יא. שהוא הביא משנה זו וכתב, "אלמא שמעינן דבמשיכת חבירו אע"פ שהוא סבור שהוא כבר של הגנב ולא נתכוין לזכות בשבילו אלא לעצמו, אפ"ה מתחייב הגנב, דהו"ל כאלו הוא בעצמו משך. וכיוצא בזה כתב המרדכי בפ"ק דמציעא, הביא דבריו מרן ז"ל בס"שמח. וז"ל אם אמר אדם לחבירו קח לי שור מבית פלוני שהוא שלי, ונמצא שלא היה שלו אלא לגנוב נתכוין נתחייב שולחו באחריות השור במשיכת השליח יעו"ש." הרי אף זה נראה כנגד דעת הרא"ש הנ"ל. ועוד הביא הקול אליהו ראיה לשיטת רש"י והתוספת, והוא מ"ש הרב המגיד, שכתב הרמב"ם בפ"ה. בהל" אישות הל"ז. "המקדש את האשה בגזל או בגניבה או בחמס, אם נתייאשו הבעלים ונודע שקנה אותו דבר בייאוש הרי זו מקודשת." וכתב הרב המגיד, "אע"ג דקי"ל יאוש בלבד אינו קונה, הכא שהוא ביד אשה הרי יש כאן יאוש ושינוי רשות כשהיא בידה, וכיון דקנאתו היא אף הוא קונה אותה." הרי אף מזה נראה שאף שהיא סוברה שהחפץ כבר הוא של הגנב ולא נתכוונה לזכות בשבילו אלא לעצמה, מ"מ עדיין זה נחשב כשיש קנין לגנב. משמע מזה דלא בעינן כוונת השליח לקנות וסגי בכוונת המשלח.

ב) **אלא** לענ"ד נראה, שאין כאן סתירה בין סברת הרא"ש וסברת רש"י והתוספות, וי"ל ששאני דין גניבה, שאף דבעינן קנין כדי להגיע לחיוב כמ"ש מרן בס"שמח. ד. "משעה שמשך הגניבה נעשה גנב", מ"מ נראה דלא בעינן בזה מעשה קנין לקנות לעצמו, אלא רק מעשה קנין להפריש החפץ הגנוב מבעליו ותו לא. וכן הוא, שנראה שאף אם אחד גונב והשליך החפץ לים ואין כוונתו לקנות הדבר לעצמו שעדיין הוא חייב. וכן הוא בב"מ "למה לי לא תגנוב, על מנת למיקט." פירש"י, "למיקט. לצער" הרי נראה שאף אם הוא גונב לא להנאתו כדי לקנות החפץ לעצמו אלא רק לצער הבעלים, אף שהגנב השליך החפץ לים עדיין יש איסור של גניבה. וכן נראה מהרמב"ם בספר המצות אות רמה. שכתב, "שאף אם שרף את הגזלה או

השליכה לים יתן מה שהיתה שוה". הרי אף שהוא אינו קונה לעצמו עדיין יש איסור, כל שהוא מתכוין להפריש החפץ מבעליו. ועוד מצינו שאף אם אחד גונב כדי להשיב עדיין יש איסור כמ"ש הרמב"ם בספר המצות שם אות רמד. "לא תגנוב על מנת למקט, פירוש לצער הבעלים ולהכאיבן ואחר כן תשיבהו לו". (נראה מכאן שיש איסור תורה בזה, אלא נראה מהמשנה תורה בפ"א דהל" גניבה, שהוא כתב, "כדי שלא ירגיל עצמו בכך" שהאיסור הוא רק מדרבנן, ועיין בלחם משנה שם, ועיין בחינוך מצוה רכד. שהוא סבר האיסור של ע"מ ליקט הוא מן התורה, ועיין במנ"ח שם.) הרי אף כאן הוא אינו מתכוין לקנות לעצמו אלא רק להשיב אחר זמן קצת, ועדיין יש איסור משעה שהוא עושה מעשה קנין להפריש החפץ מהבעלים. הרי נראה שאין הקנין לגבי האיסור של גניבה הקנין כדי לקנות לעצמו, אלא רק מעשה קנין להפריש החפץ מהבעלים ותו לא.

ולפי זה שפיר י"ל לגבי המשנה בב"ק עט. הנ"ל דלא בעינן שהגנב צריך לקנות לעצמו כדי לחייבו משום גניבה, ולכן לא בעינן שהשליח צריך לכוון לכך לקנות השור או השה בעד הגנב, אלא רק בעינן מעשה של קנין להפריש השור או השה מהבעלים, ולכן כיון שהכהן הפריש השה מהבעלים ע"י צווי מהגנב די בזה כדי לחייב הגנב. אמנם לגבי דין הרא"ש בס"ער"ה הנ"ל בעינן כוונה לקנות בעד המשלח וכיון שלא כיונו הפועלים לכך שוב אין קנין במעשיהם.

ג) **ועוד** ראיתי בקול אליהו שם שהוא הקשה על מרן ממשנה הנ"ל בפ" מרובה, וכתב "והנה זאת מצינו למרן ז"ל בב"ה הביא דבריו הרב המאסף ז"ל בס"קצח. דמדברי הטור ס"ער"ה. וס"ר. יג. נראה דאם משך או הגביה מטלטלין ולא נתכוון לקנות לא קנה ע"כ. ועם היות כי מרן ז"ל סגר עלינו המדבר ופסיק ותני דבעי כוונה, לענ"ד דדבר זה במחלוקת שנוי דהרי מצינו בפ" מרובה נתנו לבכורות בנו...(הנ"ל). דלפ"ז יש לתמוה על מרן ז"ל איך לא זכר שם דעות הללו במשנה שלימה הנז' דנראה דס"ל דלא בעי כוונה. גם בס"ר. פסק מרן בספר הקצר כדעת הראב"ד ז"ל דאף אם מדד לא קנה דלא נתכוון לזכיה." ולענ"ד אין כאן קושיא על מרן משני טעמים, אחד הוא ששאני גניבה משאר קנינים כדביארתי לעיל. וטעם השני הוא, שאף את"ל שיש להשוות גניבה לשאר קנינים, מ"מ אין לדמות כוונה בשעה שהוא קונה לעצמו, לכוונה כשהוא קונה ע"י שליח, שמ"ש מרן שקנין צריך כוונה זה כשהוא קונה לעצמו, אבל כשהוא קונה ע"י שליח י"ל שסגי בכוונת המשלח ולא בעינן כוונת השליח כנראה מפירש"י ותוספות בב"ק שם. מ"מ אין תירוץ זה מספיק כיון שהוא כנגד דעת הרא"ש בס"ער"ה הנ"ל, ולכן העיקר כתירוץ הראשון שכתבתי ששאני קנין בגניבה משאר קנינים.

אלא שעדיין יש להקשות על זה, לפי מה שכתב הקול אליהו שם, "ועיין להרמב"ן ז"ל בתשובה ס" שכתב לענין קנין סודר דכשהסודר הוא של אחרים ה"ט דקני משום דאלו אחרים מזכים הסודר לקונה ע"י המקנה ע"כ. משמע דס"ל כדעת רש"י והתוספות ודוק." הרי נראה מזה שאף שאין כאן גניבה מ"מ לא בעינן כוונת השליח אלא סגי בכוונת אחרים. ולענ"ד אין זה דומה לנד"ד כלל. ובתחלה י"ל שבדפוס שלנו של הקול אליהו יש השמטת הסימן בתשובת הרמב"ן, ונראה שהקול אליהו כיון לס"קא. שכתב הרמב"ן שם "ומה שאנו קונין בסודר של אחרים שבעל הסודר מקנה סודרו לקונה." ותשובה זו היא בתשובת הרשב"א ס"אלף יט. וכתב שם, "שאין קנין אלא בכליו של קונה, והיינו דקרי' חליפין שזה כמחליף נכסיו בסודר של אחרים, היינו שאנו רואים לבעל הסודר כמקנה סודרו לכך לקונה." הרי מצינו שכאן בעל הסודר מקנה סודרו ללוקח ולא למקנה ודלא כמ"ש הקול אליהו. ועוד מצינו במרן בס"קצה. ג. שכתב, "הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו ממכר, זכה הלוקח אפילו הקנהו שלא בפני הקונה". והטעם הוא מפני שמזכין לאדם שלא בפניו כמ"ש הסמ"ע שם. וק"ו הוא אם הלוקח שם שזה מועיל. והלא כאן אם הלוקח שם הוא יודע מזה וכיון לקנות הסודר כדי להחליף אותו בעד הממכר, ואף אם הוא אינו שם אנו אמרינן זכין לאדם שלא בפניו, ובזה לא בעינן כוונת הלוקח לקנות הסודר. ואין זה דומה לדין של גנב בפ" מרובה הנ"ל ששאני התם שמי שיש בידו השה או הבהמה דהיינו הכהן הוא לא נתכוין כלל לקנות בעד הגנב, אבל כאן מי שיש בידו הסודר דהיינו הבעל הסודר הוא כיון ליתן אותו בדרך מתנה להלוקח, ולכן אף אם הלוקח אינו שם עדיין זה מועיל משום מזכין לאדם שלא בפניו, הרי שאין זה דומה לזה. ולכן עדיין י"ל שלא מועיל כוונת המשלח לחוד אלא בעינן כוונת השליח לקנות בעד המשלח.

ד) **שוב** ראיתי בקצות החושן בס"ער"ה. אות ג. שהוא הביא מ"ש התוספות בב"מ י. לגבי המשנה בב"ק הנ"ל, וכתב "וכיון דגנב וגזלן להתחייב באונסין צריך קנין כמו במכירה ונתינה, וזה השליח לא נתכוין לקנותו לגזילה כיון דלא ידע שהוא גנוב, היכי יתחייב המשלח, אלא ודאי

כיון דשליח של אדם כמותו והמשלח מתכוין לקנין סגי בכוונת המשלח." ע"ש. ולענ"ד אין לדמות קנין במכירה לקנין בגנב כמו שביארתי לעיל, ולכן אין להביא ראיה ממשנה זו, אלא העיקר כמ"ש הרא"ש הנ"ל דבעינן כוונת השליח לקנות בעד המשלח.

וגם ראיתי שם בקצות החושן שהוא הביא ראיה אחרת לדבריו וכתב, "וכן משמע משיטה מקובצת פ"ק דמציאה דף י. א"ר יוחנן המגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, וא"ת משנתינו דאמר תנה לי ולא אמר זכה לי וכ' עלה הקשו בתוספות דהא אמרינן פ"ק דגיטין כל האומר תנו כאומר זכה וכו', והרא"ש תירץ דהכא לא הוי תן כזכי שהרי הרכוב אינו רוצה שידע המהלך שהוא מציאה שלא יזכה בו לעצמו, אלא רוצה שיהיה סבור שממנו נפל ואומר תן לי דבר זה ולא היה בדעתו לזכות, הלכך אם אחר שהגביה הרגיש ואמר אע"פ שהגבהתי לצורכך אני רוצה לזכות בה, זכה בה עכ"ל. ומבואר דאע"ג דלא ידע המהלך שהוא מציאה אפ"ה הוי קנה חבירו כמו המגביה מציאה לחבירו, אי לאו משום דאמר תנה לי, דלא עשאה שליח אלא ליתנו לו, אבל אם אמר לו הגביה לי דבר זה והשליח לא ידע שהיא מציאה קונה המשלח בהגבהה של זה." ע"ש ולענ"ד אין מזה ראיה, ואין זה כוונת הרא"ש אלא הרכוב אמר תנה לי רק כדי שלא ידע המהלך שהיא מציאה, אבל אה"נ שאם הרכוב אינו מקפיד על זה ורוצה שיזכה המהלך בעדו אז הוא צ"ל זכה, וממילא המהלך מכוון לזכות בעד הרכוב. ומוכרח לומר כן כדי שלא יהיה סתירה בין זה למ"ש הטור בשם הרא"ש בס"ער"ה. הנ"ל. ופלא שהקצות החושן לא הרגיש שלפי פירושו בס"ער"ה הנ"ל יש סתירה מדברי הרא"ש מאותו סימן עצמו בטור לגבי שאין הבעל קונה הלבנים ע"י הפועלים.

ה) **מ"מ** מה שביארתי שצריך כוונת השליח, נראה שזה דוקא בשאר קנינים אבל לא בקנין ע"י חזקה, ששאני חזקה שמעשה של חזקה בעינן ולכן כל מה שיש כוונת המשלח שוב לא בעינן כוונת השליח. וכן ראיתי במחנה אפרים בהל" קנין משיכה ס"טו. שכתב, "במידי דלא בעינן שליחות כגון מי שאמר לעכו"ם לעשות לו מעקה ועשהו, הרי מה שעשה עשוי, וכיוצא בזה כתב הרשב"א בתשובה, ועיין במהרשד"ם בח"מ ס"שעו. שכתב וז"ל ועל הספק הג' אי מיקרי חזקה מה שפרע לחופרים גם זה פשיטא לי דהוי חזקה גמורה, כי מה לי חפר הוא ומה לי חפרו הם בשבילו, ואפילו שהעכו"ם לאו בר שליחות כלל לא מתורת שליחות אני אומר וכו' ע"ש." הרי דלא בעינן כוונת הפועל או שליח לגבי חזקה. מ"מ עדיין בעינן כוונת המשלח כמ"ש מרן בס"ער"ה. כד. וכה. וז"ל "המחזיק בנכסי הגר ובהפקר ואין דעתו לקנות אע"פ, שגדר ובנה לא קנה. העודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלו לא קנה." הרי דבעינן כוונה לקנות. ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"קצב. אות יב. שאף הוא מחלק בין קנין ע"י חזקה ובין שאר קנינים, וכתב "בחזקת קרקע לא בעינן שהלוקח בעצמו יעשה החזקה, אלא אפילו אם צוה למי שאינו ראוי לשליחות כמו קטן וכותי שיעשו ועשו הרי זה כעשיית עצמו, ואף שאין להם שליחות, דדוקא שארי קנינים כמשיכה והגבהה וקנין סודר דהוי זכיה וקנין צריך בן שליחות לזה, אבל חזקת קרקע דהקנין הוא מפני תקנה מה לי שתקנה בן שליחות או אינו בן שליחות סוף סוף נתקנה על ידו." ע"ש.

ולפי זה יש לדייק בדברי הטור בשם הרא"ש הנ"ל בס"ער"ה. לגבי הבונה פלטרין בנכסי הגר שנראה שאם הבנין וגם הדלתות נעשו ע"י פועלים ויש כוונת הבעלים לקנות, שפיר יש לומר שיש בזה חזקה ויש קנין אף שאין כוונת הפועלים, אבל בנדון הרא"ש שהבנין הוא ע"י הראשון והדלתות הם ע"י השני, והוא כתב "דלא משכחת ליה דקנה השני אלא כשבנה הראשון בלבני הגר ע"י פועלים שהם לא כיונו לקנות ונמצא שנשארו הפקר עד שהעמיד השני דלתות וקנה הכל בהעמדתן, אבל אם בנה הראשון בעצמו... אם בנה משל גר הרי קנאם בהגבהת העצים ואבנים, ולא נשאר אלא הקרקע ואותו הקרקע לא קנה השני בהעמדת דלתות, לפיכך לא משכת לה אלא כשבנה ע"י פועלים כדפירשנא." בזה יש לדייק שאין קנין העצים והאבנים ע"י חזקה, אלא ע"י הגבהה, דהיינו "קנאם בהגבהת העצים ואבנים", ולפי זה שפיר י"ל דבעינן כוונת הפועלים ולא סגי בכוונת הבעלים. ולכן שפיר יש לחלק בין חזקה ושאר קנינים כמו שביארתי לעיל.

ו) **שוב** ראיתי בנתיבות המשפט בס"קפח. (וכן הוא בפ"ת ס"קצב. ס"ק ב.) שכתב שלגבי הקנינים ע"י פועלים מהני אם נתכוין הבעלים בעצמו לקנות ע"י הקנין שעושין הפועלים אף שלא נתכוונו הפועלים, וז"ל שם, "ואף שבקנין בעי כוונה לשם קנין, מ"מ כוונת פועל ככוונת בעל הבית, דהפועל כבעל הבית דמי לגמרי, רק דיד הפועל לא מהני מטעם דהוי כחצר מהלכת, ונראה דבחזקה מהני ע"י פועלים אף שהפועלים לא נתכוונו לזכות כיון שהבעל הבית נתכוין לזכות, כיון דבגרמתו נתקן השדה הוי כאילו החזיק בעצמו, דמה לי אם חפר ע"י שורו או ע"י פועל דמה שחפר פועלו ע"י קולו וציווי הוי כאילו חרש שורו על פי קולו, וכיון שהוא נתכוין לזכות ע"י הפועלים

מהני, והא דבס"ער"ה. כא. בסמ"ע ס"ק כו. כתב דבשאין דעת הפועלים לקנות לא קנה, שם מיירי דגם הוא לא נתכוין לזכות בעצים ע"י הגבהת הפועלים, רק שאמר להם סתם לבנות בעצים של גר סתם, רק דכשבונה בעצמו צ"ל דמיירי שאמר בפירוש שאינו רוצה לזכות רק בבנין דבסתם כיון שבנה בידיו ידו קונה לו אפילו שלא מדעת קנין, משא"כ ע"י פועלים אפילו בסתם לא קנה עד שיתכוין לקנות בציוויו ע"י הגבהת פועלים". ע"ש כל דבריו.

ולענ"ד יש לדון בדבריו, ונראה שהוא השוה קנין ע"י חזקה לשאר קנינים ובכולם לא בעינן כוונת השליח אלא המשלח בלבד, שהרי הוא השוה הגבהת העצים לקנין ע"י חזקה. וכן הבין הפ"ת הנ"ל שכתב לפרש דברי הנתיבות, "דקנין הגבהה או משיכה או חזקה ושאר קנינים שנעשו ע"י פועלים עכו"ם מהני כמו שעשה בעצמו... וע"י פועלים מהני אם נתכוין בעצמו לקנות ע"י הקנין שעושין הפועלים אף שלא נתכוונו הפועלים." הרי בכל קנינים לא בעינן כוונת הפועלים. ולענ"ד זה אינו כן, כמו שביארתי לעיל בשם הרא"ש. ונראה שהוא דחוק מה שפירש הנתיבות בדברי הרא"ש שהבעלים כשהוא הגביה העצים בעצמו יש כוונה לקנות משא"כ אם הוא עושה כן ע"י פועלים, שמה לי ע"י עצמו ומה לי ע"י פועל, הלא בשניהם הוא רוצה לקנות האבנים והעצים לעצמו כדי לבנות בנינו, אלא צ"ל שבקנין ע"י הגבהה לא סגי בכוונת הבעלים אלא בעינן אף כוונת הפועלים, וכן הוא בשאר קנינים מלבד קנין ע"י חזקה כמו שפירשתי לעיל.

ז) **ועוד** י"ל שאף שמצינו שגרמא בקנין מותרת, וכדמצינו במרן בס"קצז. ג. לגבי משיכת בהמה שאפילו קרא לה ובאה יש קנין. וכן מצינו בתוספות בב"ק צח. בד"ה והנ"מ דאדייה אדויי, שכתב לגבי שילוח הקן, "דכי טריף אקן ומתגבהי יונים דחשיבא הגבהה לקנות אע"פ שאין תופסם ביד" ע"ש. וכן הוא בנתיבות הנ"ל. מ"מ אין לומר שהשליח נחשב כגרמא ע"י המשלח וסגי בכוונת המשלח בלבד, שזה אינו שבשלמא בקרא לבהמה או טריף בקן שאין שם איש אחר י"ל שסגי בכוונתו, אבל כשיש שליח שהוא בר דעת ודאי בעינן כוונת השליח מלבד כוונת המשלח כדביארתי לעיל.

ולכן למסקנה נראה דבעינן כוונת השליח לקנות בעד המשלח וכנראה מדברי הטור בשם הרא"ש בס"ער"ה.

סימן קמב.

שאלה: האם אמרינן כל דפריש מרובה פריש כששנים הפקידו ממונם אצל אחר ונאבד או נגנב קצת הממון.

תשובה: א) **כתב** הרמ"א בס"רצב. י. "אם נתן לו להוליך טבעות של זהב וכיוצא בו, וערבן עם שלו ונאבד אחד מהן, יכול המוחזק לומר לשאינו מוחזק דילמא שלך נאבד. ואם שנים הפקידו אצל אחד ונאבד או נגנב אחד מהן אזלינן בתר רובא, וכל דפריש מרובא קא פריש, ואם הוא קבוע כמחצה על מחצה דמי." ומ"ש כל דפריש מרובה פריש הוא מהתה"ד בס"שיד. ע"ש. ומ"ש קבוע כמחצה דמי הוא מתשובת הרשב"א בח"א ס"תתקסג. ע"ש. הרי מבואר שי"ל כל דפריש מרובה פריש, ולכן כל ההפסד הוא למי שהפקיד רוב הממון ואין שום הפסד למי שהפקיד המיעוט.

אלא שיש להקשות על דין זה מהירושלמי בב"ק פ"ד הל"א. שכתוב שם, "תני ג' שהטילו לכיס ונגנבו כך הן חולקין (דהיינו הנשאר, הכל לפי חלקם), והתני באילו אבנים (שנפלו מהבית ועליה של שני בעלים) ונגנבו, מחצה לזה ומחצה לזה (אף שיש לאחד חלק יותר גדול באבנים מחבירו). א"ר שמי סלעים גסות הן ולית ידע אי מן הדין נסב אי מן הדין נסב, מספק מחצה לזה ומחצה לזה, אבל אבנים דקות הן ואיפשר לבלול לצאת ידי כולן כל אחד ואחד נוטל לפי כיסו." ע"ש. ופירש הפני משה "שבאבנים שהן גסות וא"א שיבללו זו עם זו ומספק שאין אנו יודעין מאיזה מהן לקח הגנב מחלק זה או מחלק זה, הילכך חולקין ההפסד בשוה... אבל במעות שהן כמו אבנים דקות שאיפשר להן שיבללו כולן ביחד, ולצאת ידי כולן... כל אחד ואחד נוטל לפי כיסו." ע"ש. הרי שזה סותר מ"ש הרמ"א והתה"ד הנ"ל שכאן יש הפסד לכל אחד כפי מה שהוא הפקיד. ולכן אם ראובן הפקיד יב' זהובים ושמעון הפקיד ו' זהובים ונגנבו ג' זהובים, לא אמרינן דכל דפריש מרובה פריש וכל ההפסד הוא לראובן כמ"ש התה"ד והרמ"א, אלא לראובן יש הפסד של ב' זהובים ולשמעון יש הפסד של זהוב א', הכל לפי חלקם.

וכדעת הירושלמי סברו הרמב"ן בריש פ" הבית והעליה, והחידושי הר"ן שם, והנמ"י שם. ולכן נראה שיש מחלוקת בין הראשונים בזה, שלדעת התה"ד והרמ"א י"ל כל דפריש מרובה פריש, ולדעת הרמב"ן והר"ן והנמ"י יש לחלק ההפסד כפי חלקם. והרמב"ן ודע' הביאו מ"ש במשנה במעשר שני פ"ב "מעות חולין ומעות מעשר שני

שנתפזרו, מה שלקט לקט למעשר שני עד שישלים והשאר חולין. אם בלל וחפן, לפי חשבון, זה הכלל המתלקטים למעשר שני, והנבללים לפי חשבון." והפירוש של לפי חשבון, הוא לפי כמה מעות של חולין ומעשר שני יש שם, כגון שאם לזה מנה ולזה מאתים, נותן לזה של מנה שליש, ולזה של מאתים שני שלשים, כמבואר ברע"ב שם. הרי אף מזה נראה שבנבלל אין אזלינן אחר הרוב ודלא כהתה"ד הנ"ל.

ב) **וראיתי** בנחפה בכסף בח"מ ס"כב. בד"ה אכן ראיתי, בדף קכא. שהוא הביא דברי העדות ביעקב ס"עד. שהקשה להתה"ד דאישתמיטתיה דברי הירושלמי הללו והביא הרמב"ן ז"ל והנמ"י ז"ל בב"מ הנ"ל, ומחמת זה דחה דברי הרב תה"ד, ופסק שההפסד הוא לפי החשבון ע"ש. ובד"ה אכן מי, השיב הנחפה בכסף וז"ל, "גם מה שהקשה עוד למאי דס"ד התה"ד למימר דאזלינן בתר רובא שהרי מהירושלמי מוכח דלא אזלינן בתר רובא, הא נמי ל"ק דהרי הוא עצמו כתב בס"קלח. דהירושלמי מיירי בקבוע, ומזה הוכיח דהיכא שאינו ניכר הקבוע לא אמרינן בו מחצה על מחצה וכו' יע"ש באורך, והשתא לפי זה ל"ק להרשב"א ותה"ד דהא אין להוכיח מדברי הירושלמי דלא אזלינן בתר רובא משום דסוף סוף הרי הוא קבוע שם אלא שאין הקבוע ניכר, ולכך דיינינן ליה בתר הסברא ותלינן רובא ברוב ומיעוטא במיעוט דמידי דנבלל, ובמידי דניטל אחד אחד יחלוקו בשוה, אבל לעולם דהיכא דליכא קבוע כלל אזלינן בתר רובא ואין שום הוכחה להפך מהירושלמי" ע"ש.

ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שלענ"ד אין כאן קבוע כלל, שהלא הירושלמי השוה הדין של כיס של מעות להדין של אבנים, אלא שאחד הוא בלול ואחד אינו בלול, וכיון שבמעות בכיס אין קבוע כלל ה"ה שאין קבוע לגבי האבנים, שאל"ת כן איך הקשה הירושלמי מזה לזה. ועוד י"ל שאף שכל אבן היא במקומה, מ"מ אין היכר איזו לבעל העליה ואיזו לבעל הבית, וזה מ"ש הנחפה בכסף שקבוע זה אינו ניכר, אבל מצינו שכתב הפר"ח בי"ד ס"קי. ס"ק יג. "וכתב רבינו שמשון בסוף ספרו ס" כריתות דבהכי ניחא מה שמקשים העולם יאסר כל העולם בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע, ולמאי דפרישית ניחא כיון דלא ידעינן היכן נחל איתן לא שייך למימר כל קבוע, אבל אי ידעינן מקומו אמינא כי הנזרע בתוכו אסור ואי נסבינן זרע ולא ידעינן אי מיניה אי משאר עלמא אסור עכ"ל." הרי אם אין ידוע מקומו אז אין איסור אכילה אפילו מדרבנן, ולכן ה"ה לגבי האבנים הנ"ל שאין ידוע איזו אבן למי, ולכן אין זה בכלל קבוע, ואין לומר כאן מחצה על מחצה מטעם זה

ואף שמצינו בדיני איסור והיתר שיש קבוע דרבנן כשאין האיסור ניכר במקומו כמבואר בראשונים ובטור ובב"י בס"קי, ובפר"ח שם ס"ק יג. ובפר"ת שם ס"ק ו. מ"מ י"ל שדוקא לגבי איסור י"ל כן כמו בשר טרפה שהבשר עצמו הוא אסור, וגם זה שייך רק לגבי איסור שאינו נתבטל באלף כגון בעלי חיים דחשיבי וכדומה, ויש לגזור שמא יקח מן הקבוע כמבואר בזבחים עג. אבל לא שייך לומר זה לגבי אבנים שאין איסור באבנים עצמם אלא שקצת אבנים לבעל העליה וקצת אבנים לבעל הבית ויש רק ספק איזו אבן למי, אבל אין איסור בגוף האבן, וגם לא שייך לגזור כאן שמא יקח מן הקבוע, ולכן אין לומר שיש כאן דין קבוע אפילו בדרבנן, ולכן לא משום זה אמרו מחצה לזה ומחצה לזה. ואף שיש איסור גניבה, מ"מ לא משום זה אנו אמרינן אם האבן של בעל הבית או בעל העליה, שעכ"פ יש איסור גניבה בין אם האבן של זה או של זה, אלא כל טעם שאנו דנין בזה הוא כדי לידע אם ההפסד לזה או לזה, ואין בזה צד איסור כלל אלא הכוונה כאן היא לידע מי הבעלים של אבנים אלו. וראיתי בלשון הרמב"ן והר"ן והנמ"י והחדושי אנשי שם על הנמ"י וכן בפני משה על הירושלמי, ולא ראיתי באחד מהם שכתבו ששייך באבנים הדין של קבוע, אף שיש להן דין של מחצה על מחצה. אלא צ"ל טעם אחר לדבר.

ואף שמצינו בתשובת הרשב"א הנ"ל הדין של קבוע, שאני התם כיון דהתם יש כיס של מעות והוא ניכר שכיס זה לאיש זה וכיס זה לאיש אחר. וכן הוא בנדון הריצב"א בתה"ד הנ"ל "שהיו כיסים חלוקים וידועים לכל אחד את שלו" כמבואר בתה"ד שם, אבל לגבי המעות בכיס בירושלמי אין היכר, וכן לגבי האבנים אין היכר, ולכן אין לומר בזה דין של קבוע. כן נראה לענ"ד.

שוב ראיתי בקצות החשן בס"רצב. אות ב. שהוא כתב לפרש הירושלמי שהאבנים הן קבוע. ע"ש. וגם ראיתי בנתיבות המשפט שם בס"ק טז. שהוא כתב "דהרמ"א מפרש הא דאמר בירושלמי סלעים גסות הן, הכוונה שמקפידין עליהן והן ניכרין, משא"כ מעות דקין הן ונבללין וא"א להכיר זה מזה ואין מקפידין זה על זה" ע"ש. ואף זה לא הבנתי, שאין האבנים ניכרים שזו של זה וזו של אחר, וכיון שאין היכר אין כאן דין קבוע כלל כדבארתי. ומה לי אם אבן אחת קצת משונה מחברתה הלא

עדיין אינו ניכר איזו אבן לבעל הבית ואיזו אבן לבעל העליה. ולכן נראה לענ"ד שאין כאן דין קבוע כלל.

ג) **ולפי** זה הקושיא על התה"ד מהירושלמי עומדת במקומה. ולענ"ד נראה שהטעם דלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש הוא משום ששמא אין כאן רוב כלל, שלגבי האבנים אף שיש לאחד חלקו יותר מחבירו, מ"מ אין זה ברור שכך יש לחלק האבנים השבורות כמ"ש הרמב"ן שם וז"ל "כיון דפנינהו ולא ידעינן היכי נפל ואי בחבסא כולהו שבורות דמר, ואי בחבטא כולהו דמר, א"כ הוה ליה ממון המוטל בספק ודין הוא שיחלוקו אע"פ שזה גדול מזה." הרי אף שיש לאחד חלק גדול כגון שהבית גדול מהעליה, מ"מ אין זה הוכחה שרוב האבנים שבורות שלו, ולכן כיון שאין כאן רוב ברור אין לומר כל דפריש מרובא פריש. וכן נראה מהחידושי הר"ן שם שכתב, "אפילו אחד מהן גדול למה נוטל מן השבורות יותר שהרי ספק זה שקול הוא במועט ובמרובה דאי בחבטה כולהון שבורות דמר, א"כ הו"ל ממון המוטל בספק וכיון שהספק שוה בשניהם אע"פ שהאחד מרובה משל חבירו חולקין כמו שיתבאר." ע"ש. וכן נראה ממרן בס"קסד. ג. שכתב, "ואם נשתברו מקצת האבנים רואים איזה ראויה להשתבר אם אבני הבית או אבני העלייה, ודבר זה ידוע מדרך הנפילה אם נפל העליון על התחתון והרסו, או נשמט התחתון ונפל העליון ונהרס, ואם אינם יודעים כיצד נפל חולקין האבנים השלימות והשבורות." הרי שאם אין ידוע דרך הנפילה אף שהבית יותר גדול מהעליה, מ"מ עדיין אפשר להיות שרוב השבורות הם לבעל העלייה, שהכל תלוי בדרך הנפילה. ולכן כיון שזה דבר ספק ואין כאן רוב ברור חולקים מחצה לזה ומחצה לזה.

ואף לגבי הממון בכיס בירושלמי שם י"ל שאין לאזיל אחר הרוב, שדין זה הוא לגבי שותפים שנתנו ממונם בכיס כמבואר בפני משה שם, וכן הוא בטור בס"קעו. בדיני שותפים בשם הרמ"ה שכתב "מסתברא היכא שהטילו לכיס ונגנבו או אבדו כיון דלא אשתני גופא דממונא חולקין לפי המעות, וכל זה לא איירי אלא בנשתתפו סתם, אבל אם התנו הכל כפי התנאי בין בריוח בין בהפסד." וכן פסק מרן בס"קעו. ז. ועיין מה שהקשה הש"ך שם בס"ק טו. ומה שתירץ הנתיבות המשפט בס"ק יב. ולענ"ד נראה שהטעם דלא אמרינן כל דפריש מרובא פריש הוא משום שכתב מרן בסע"ה. "אם המעות קיימים ועדיין לא הוציאו אותם, ופחתו או התירו מחמת המטבע ששינה המלך או אנשי המדינה, חולקין השכר או ההפסד לפי המעות, ואם התנו ביניהם הכל לפי תנאם בין בריוח בין בהפסד". דהיינו דלא כדין של אם יתעסקו בממון זה שהשכר או הפחת בשוה, כמ"ש מרן שם. ולפי זה מצינו שהדין של אבידה וגניבה הוא כדין כשהמעות קיימים שחולקין לפי המעות, וזה מ"ש הרמ"ה "כיון דלא אשתני גופא דממונא חולקין לפי המעות". וי"ל בשותפים שהכל תלוי בקבלת דעתם בתחלת השיתוף, וי"ל שמסתמא כך קבלו שכל הפסד כשהמעות קיימים הוא לפי המעות, ונראה שמסתמא אבידה וגניבה בכלל זה, ולכן אין לומר בזה כל דפריש מרובא פריש שכאן העיקר הוא מה הוא הקבלה בדעתם בשעת השיתוף, שהלא מצינו שאם הם אמרו תנאי אחר בשעת השיתוף אז הכל לפי התנאי כמ"ש מרן הנ"ל, ולכן נראה שהכל לפי הקבלה כאן ואין לחוש לכל דפריש מרובא פריש, שאין זה קבלתם אלא מסתמא הם קבלו שגניבה ואבידה הן בכלל הפסד כשהמעות קיימים כגון שינוי במטבע ששינה המלך. הרי מצינו שאף בזה אין לחוש לרוב.

ואף לגבי המשנה במעשר שני הנ"ל נראה שאין לחוש לרוב, וזה לפי אלו שאומרים שבדבר שיש לו מתירין אין לסמוך על הרוב. ובזה מעשר שני הוא דבר שיש לו מתירין כמבואר בנדרים נח. וברמב"ם הל" מאכלות אסורות פ"טו. הל"י. ולכן אף אם רוב המעות חולין עדיין יש להחמיר משום דבר שיש לו מתירין, ולכן אין לחוש לרוב כאן. ועיין בים של שלמה בפ"ק דביצה ס"ו. שכתב, "ונהי דלא שרינן משום רובא כה"ג מאחר דמחמירין בספיקא, שהרי אפילו נתערב באלף כולן אסורות, וכ"ש היכא דאיכא ספיקא במילי דאורייתא, והטעם דלא אזלינן בתר רובא בדבר שיש לו מתירין." ועיין עוד בזה במשנה למלך בפ"ז דהל" מעילה הל"ו. ובשער המלך בהל" יום טוב פ"ד הל"כד. ובערך השולחן י"ד ס"קב. אות ב. ואף לדעת החולקים על סברה זו, וכן נראה דעת מרן בי"ד טז. יב. מ"מ עדיין לא אמרינן לגבי המעות של חולין ומעשר שני שנתפזרו שיש לאזיל אחר הרוב, וזה מפני שיש תיקון בידו כדי להציל מן הספק, והוא התנאי כמ"ש הרמב"ם בהל" מעשר שני הל"א. בשם הירושלמי, וז"ל "זה הכלל המתלקטין למעשר שני והנבללין לפי חשבון, מתנה ואומר אם אלו שבידי הן המעשר השאר חולין, ואם הן חולין הרי מעות המעשר בכל מקום שהן מחוללין עליהם." הרי נראה שאין מקום לומר זיל בתר רובא, שכל זה כשא"א לברר אם מה דפריש אם הוא מהאיסור או היתר, אבל כאן כיון שאפשר לתקן הכל ע"י התנאי הנ"ל, אז ממילא אין לאזיל אחר רובא ויש לחלק הממון שהוא נבלל כפי השיעור וע"י תנאי. וכן מצינו לגבי כלי שנאסר בבליעת איסור שנתערב באחרים ואינו ניכר בטל ברוב, ואין דנין אותו

כדבר שיש לו מתירין לפי שצריך להוציא עליו הוצאות להגעילו כמ"ש בש"ע י"ד ס"קב. ג. משמע כשאין הוצאות שפיר י"ל שהוא אינו נתבטל כיון שיש תיקון קל לתקן האיסור. וכן נראה מהש"ך שם שכתב שיש להשהות הכלי מעת לעת שאין הוצאות בזה. ולכן אף לגבי כל דפריש מרובא פריש י"ל הכי, שאם יש תקון קל לסלק האיסור לא אמרינן שיש לאזיל אחר רובא דהתירא. הרי מבואר שלא שייך לומר לגבי מעות של חולין ומעשר שני זיל בתר רובא.

ואף את"ל שיש לדחות סברה הנ"ל לפי מה שמצינו לגבי יח' טרפות שאינו צריך לבודקם ויש לסמוך על הרוב אף שיש תיקון להסיר האיסור ע"י בדיקה, וכן מצינו לגבי ציצית שמעיקר דין א"צ לבדקם קודם לבישת הטלית ויש לסמוך על החזקה ולכן ק"ו ברוב שהוא עדיף מחזקה, ועיין מה שביארתי בזה בח"א ס"קלד. אות יג. מ"מ אף שיש לחלק חילוקים מ"מ עדיין י"ל שהחמירו חכמים לגבי מעשר שני ואין לחוש לרוב כיון שיש תקון קל של התנאי, וכן ראיתי בחידושי הר"ן הנ"ל שכתב סברה זו לגבי דבר אחר, וז"ל "התם משום חומרא דמעשר שני היא".

ולפי זה נראה שהטעם דלא אמרינן בכל הנ"ל כל דפריש מרובא פריש הוא משום שאין כאן רובא או משום שאין לחוש לרובא, ולכן י"ל בזה ממון המוטל בספק חולקין כמבואר ברמב"ן ודע'. ואין לדמות כל זה למ"ש התה"ד הנ"ל דהתם יש רוב ברור.

סימן קמג.

שאלה: האם מותר לבית דין לכוף יחיד שיש לו ספר, להשאיל אותו לתלמיד חכם עני שאין לו מעות לקנות ספר זה, אף שספר זה מצוי בחנות של מוכרי ספרים.

תשובה: א) **כתב** מרן בס"רצב. כ. "המפקיד ס"ת אצל חבירו גוללו פעם אחת ליב' חודש, ואם כשהוא גוללו פתחו וקרא בו מותר, אבל לא יפתח בגלל עצמו ויקרא, וה"ה שאר ספרים, ואם פתח וקרא וגלל בגלל עצמו הרי שלח יד בפקדון ונתחייב באונסים." וכתב על זה הרמ"א, "וכמו שאסור לקרות ממנו כן אסור להעתיק ממנו אות אחת, והני מילי בעם הארץ אבל תלמיד חכם שאין לו ספר כיוצא בזה מותר לקרות ולהעתיק ממנו, כי ודאי אדעתא דהכי הפקידו אצלו (מרדכי ס"פ המפקיד), ובמקום בטול תורה שאין ספרים נמצאים יכולים בית דין לכוף לו להשאיל ספריו ללמוד מהן, ובלבד שישלמו לו מה שיתקלקלו הספרים (תשובת הרא"ש כלל צג. ס"ג.)".

ויש לדון בדברי הרמ"א שיש בדבריו שני דינים, אחד של המרדכי, ואחד של הרא"ש. ויש לבאר הטעם של שני דינים אלו. טעם המרדכי הוא מפני שכתוב "לא יבוזו לגנב כי יגנוב" שאין לבזות למי שגונב דברי תורה ומעתיקו, וכן הוא במדרש משלי, ובתוספתא ב"ק פ"ז. אמנם בתשובת הרא"ש לא מצינו טעם זה, אלא כתב "וששאלת על דיין שדן על מי שיש לו ספר ואינו רוצה להשאילו, ונתן עליו קנס עשרה זהובים בכל יום מפני שהיה ביטול תורה בעיר מחמת חסרון ספרים בעיר, והיו אנשים שהיה להם ספרים ולא רצו להשאילם, יפה דן ואני מסכים עמו, ובלבד שישומו שלשה שמאים הספר ואם יפחת ויתקלקל שישלם השואל הפחת על פי אותם שמאין ויתן המשכון בכדי שומת הספר." הרי הרא"ש לא כתב טעם לדבריו אלא רק שיש בטול התורה בעיר מחמת חסרון ספרים.

וראיתי בסמ"ע שם בס"ק מה. שהוא הביא דברי הלבוש וכתב, "ובעיר שושן ערבב הדברים דמתחלה כתב בל' מור"ם ז"ל דודאי אדעתא דהכי הפקידו אצלו ואחר זה כתב דין כפייה אשאיל' ספרים וכמ"ש מור"ם ז"ל, ואחר זה מסיק וכתב ז"ל כדאיתא במדרש משלי לא יבוזו לגנב, שאין לבזות למי שגונב דברי תורה ומעתיקן, ובלבד שישלמו לו מה שיתקלקלו עכ"ל." הרי נראה מדברי הלבוש שכתב הטעם של לא יבוזו לגנב, אחר הדין של המרדכי וגם אחר הדין של הרא"ש, שטעם זה מספיק לבאר שני דינים אלו, ובשניהם הטעם הוא מפני שלא יבוזו לגנב. וכן דעת הש"ך שם בס"ק לה. שכתב על דברי הלבוש "וכן נראה לי עיקר" ע"ש.

ב) **ועלנ"ד** שיש טעם אחר לדברי הרא"ש, והוא על פי מ"ש מרן בס"קסג. א "כופין בני העיר זה את זה לעשות חומה דלתים ובריח לעיר, ולבנות להם בית הכנסת ולקנות ספר תורה נביאים וכתובים כדי שיקרא בהם כל מי שירצה מן הצבור". ועיין בערוך השולחן שם אות א. שכתב "וכופין לקנות ספרי דפוס המוכרחים כמו תנ"ך עם פרש"י ומשניות וש"ס וטורים ורמב"ם וארבע ש"ע כדי שמי שירצה ללמוד יהיה לו במה שילמוד". ונראה מזה שלאו דוקא שכופין ליתן ממון כדי לבנות חומה וכו', אלא אף אם אחד בעיר יש לו אבנים גדולות יכולים שאר בני העיר לכוף אותו למכור אבנים אלו להם כדי לבנות החומה. ונראה שהטעם שהצבור יכולים לעשות כן להוציא ממון מכל אחד ואחד, הוא מפני שאנו אמרינן הפקר בית דין

הפקר. וכן נראה מתשובת הרא"ש כלל נה. אות י. בד"ה כל המנהגים, שכתב שם "בענין ממון יש כח ביד בית דין לתקן תקנות בענין ממון לפי הזמן והצורך אפילו להעביר מדין תורה וליטול מזה וליתן לזה, כדתניא בפ"ק דבתרא ח: ורשאין בני העיר להתנות על השערים והמדות ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן. פי' להסיעו להעביר אדין מדברי תורה על קיצתן. ואמרינן ביבמות פט: אמר ר" יצחק מנין הפקר בית דין הפקר... לומר לך מה האבות מנחילין את בניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילין את העם כל מה שירצו, וכל זה בתקנה שבית דין מתקנים ומפקירים ממון זה ונותנים אותו לזה." וכן הוא בריב"ש ס"שצט. ע"ש. וכן הוא במהר"ם אלשקר ס"מח. ע"ש. וכתב שם "שמע מינה דבכל בית דין מיירי וכ"ש בצבור שיכולין להפקיע ממון ולגזור ולתקן תקנותיהם." הרי שלאו דוקא בית דין אלא אף אנשי הצבור יכולים לעשות כן.

ולפי זה יש להבין דברי הרא"ש, ולכאורה נראה דהוי ליה לומר שיש חוב על הצבור לכוף ולקנות הספרים מבעלי ספרים באותה עיר כדי שכולם יוכלו ללמוד מהם, אלא נראה שהרא"ש סבר שאין צורך לזה, ואין לבזבז ממון הצבור לחנם, ואין לכוף בעלי הספרים למכור ספריהם, והוא יותר טוב לכוף בעלי הספרים רק להשאיל ספריהם, ובזה מעטין הכפיה כיון שעדיין הספרים הם לבעלם, וגם בזה אין מוציאין ממונם משאר בני העיר.

הרי מבואר שאין טעם הרא"ש משום לא יבוזו לגנב, אלא מפני שבני העיר יכולים לכוף זה את זה, ואף להוציא ממונם מטעם הפקר בית דין הפקר, וכל שכן שהם יכולים לכוף איש אחד להשאיל ספרו. כן נראה לענ"ד לבאר דעת הרא"ש.

ג) **ולענ"ד** נראה שיש מקום לומר שכן דעת הגר"א, שהוא כתב על דברי הרא"ש ברמ"א הנ"ל בס"ק מז. "כמ"ש בפ"ד דכתובות עשה צדקה כו', זה הכותב ספרים כו', ואמרינן שם דכופין על הצדקה." ויש להבין דעתו בזה, שהרי כתוב בכתובות נ. "אשרי שומרי משפט עושה צדקה בכל עת, וכי אפשר לעשות צדקה בכל עת, דרשו רבותינו שביבנה ואמרי לה רבי אליעזר, זה הזן בניו ובנותיו כשהן קטנים, רבי שמואל בר נחמני אמר זה המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו ומשיאן. הון ועושר בביתו וצדקתו עומדת לעד, רב הונא ורב חסדא, חד אמר זה הלומד תורה ומלמדה, וחד אמר זה הכותב תורה נביאים וכתובים ומשאילן לאחרים." ויש לדון בשני פסוקים אלו ופירושם, שנראה שפסוק הראשון שהוא "עושה צדקה בכל עת", הוא איירי במצוות צדקה ממש, שהוא נותן ממונו כמ"ש בדברים טו. י. "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו", ולכן מי שנתן מממונו לבניו או ליתום מקיים מצוה זו, אבל בפסוק שני של "וצדקתו עומדת לעד" אין המצוה שם צדקה כלל, אלא מעשיו בכלל גמילות חסדים, והיא בכלל ואהבת לרעך כמוך כמ"ש הרמב"ם בהל" אבל פ"יד. הל"א ע"ש. ולכן הפירוש של "צדקתו עומדת לעד" הוא שהמעשים טובים של אותו צדיק עומדים לעד, אבל אין כאן כלל מצוות צדקה שהיא ליתן ממונו לעניים. וכן נראה מרש"י שם שפירש "וצדקתו עומדת לעד, על שטרח ללמד לתלמידים. זה הכותב כו', הספרים קיימים לו שאינם כלים, וצדקתו עומדת לעד." הרי אין כאן מצוות צדקה ליתן ממונו לעניים אלא רק מעשים טובים שראוים לכל צדיק.

ולפי זה כיון שאין בהשאלת ספרו לאחרים בכלל מצוות צדקה אלא רק גמילות חסדים שהיא בכלל ואהבת לרעך כמוך, יש להבין איך כתב הגר"א "ואמרינן שם דכופין על הצדקה", שבשלמא שיש לכוף על מצוות עשה שהיא חיוב, אבל אין כופין על מצוה קיומית בלבד. ולכן אם יש חולה בעיר אין כופין לחבירו לבקר אותו כדי לקיים מצוות ביקור חולים שהיא בכלל ואהבת לרעך כמוך כמ"ש הרמב"ם בהל" אבל הנ"ל. וכן אין כופין על נחום אבלים, שכל אלו אף שהם מצוות גדולות ואין להם שיעור, מ"מ הם אינם חיוב כמו תפילין בכל יום, או לקיחת לולב וישיבת סוכה כמבואר בכתובות פו., או פדיון הבן כמ"ש הפ"ת בי"ד ס"שה. ס"ק א. וכדומה. ולכן איך כתב הגר"א שכופין להשאיל ספר לאחרים. וכן לא מצינו שכופין לרב ללמד לתלמיד אף שזה בכלל "צדקתו עומדת לעד" כמ"ש בכתובות נ. הנ"ל. ואף שכתב הרמב"ם בהל" ת"ת פ"א הל"ב. "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים" ע"ש. ולכן עדיין צריך לברר דעת הגר"א בזה.

ואף שכתוב במשנה בריש פאה שגמילות חסדים אין לה שיעור, ופירש הרמב"ם שם, "הוא שם נופל על שני ענינים מן המצות, האחד שיעזור האדם לישראל בממונו כגון צדקה ופדיון שבוים, והשני שיעזור אותם בגופו כגון ניחום אבלים וללות את המתים ולבוא לחופת חתנים ודומה לזה, ומה שאמר בכאן גמ"ח אין לה שיעור ר"ל לעזור האדם בגופו, אך שיעזור אותו בממונו יש לו שיעור והוא חמישית ממונו ולא יתחייב לתת יותר מחמישית ממונו, לבד אם עשה כן ממדת חסידות". (נראה שמ"ש בסוף אם לא עשה כן ממדת חסידות הוא שייך ל"חמישית ממונו", ולא על מ"ש אחר כך "יותר מחמישית"). הרי

נראה מזה שבממונו הוא חייב ליתן עד חמישית אבל בגופו אין שיעור והוא חייב לעשות גמ"ח בכל פעם ופעם שבאה לפניו איזו מצוות גמ"ח. אלא עדיין י"ל כמו שביארתי לעיל שמה שאין שיעור לגמ"ח בגופו הוא בגדר של מצוה קיומית, ולכן אין כופין איש לבוא לחופת חתנים או לנחום אבלים. וכן יש לדייק ברמב"ם בהל" אבל פ"יד. שכתב שם בהל" ג. "כופין ללויה כדרך שכופין לצדקה", אבל בשאר הלכות שם כגון של נחום אבלים, וכן לשמח הכלה והחתן וכדומה לא מצינו שכתב הרמב"ם שכופין עליהם. הרי מבואר שמלבד צדקה ולויה אין כופין על גמילות חסדים. וכן יש לדקדק, שמ"ש הרמב"ם שיש שיעור למעלה של חמישית ממונו, הוא רק מדת חסידות, ולכן י"ל שאם אין שיעור למעלה בגמ"ח בגופו אף זה במדת חסידות. ולכן ממילא מכל זה שאין כופין להשאיל ספר. ולכן דעת הגר"א הנ"ל צריך ביאור.

ד) **ולענ"ד** נראה שיש לבאר דברי הגר"א לפי התירוץ השני בתוספות כתובות מט: בד"ה אכפייה, שכתוב שם "וא"ת היאך כפה אותו בשביל צדקה והכתיב מתן שכרה בצדה דכתיב יברכך, ואמרינן בפ" כל הבשר כל מצות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה, וי"ל דאכפייה בדברים, א"נ קצבו ביניהן בני העיר לתת כך וכך לחדש הלכך אכפייה כדאמרינן בפ"ק דב"ב ח: דרשאין בני העיר להסיע על קיצתן..." ע"ש. הרי לתירוץ שני הטעם שיש לכוף על צדקה הוא מפני שזה בכלל תקנת העיר וכדביארתי לעיל. והטעם שיכולים הקהל לתקן כן הוא מפני הפקר בית דין הפקר כנראה מתשובת הרא"ש כלל נה. אות י. הנ"ל. ולכן סבר הגר"א ששפיר הוא לכוף מי שיש לו ספר להשאיל הספר לאחרים בעיר, כיון שזה בכלל צדקה וכפיה זו בכלל תקוני העיר והפקר בית דין הפקר. הרי זה סייעתא למה שביארתי לעיל.

ועוד י"ל שאף שמצינו תירוצים אחרים לקושית התוספות הנ"ל כמבואר בתוספות שם, מ"מ נראה שי"ל בזה שיכול המוחזק לומר קי"ל כתירוץ שני, ואין להוציא ממון ממנו אם לא קצבו ביניהם בני העיר. וכן מצינו בסמ"ע בס"קז. בס"ק ב. שכיון שיש מחלוקת אין להוציא מיד המוחזק ע"י כפיה, וז"ל "וכיון דיש בדבר פלוגתא מש"ה בכיבוד אב ואם לא רצה מור"ם לכתוב להכריח הבן ולכפותו דהו"ל כאילו באנו להוציא מידו שיטריח נפשו במקום שיש פלוגתא בדבר, משא"כ בהשבת העבוט דמשכון עומד ברשות הלוה ולא מיקרי הוצאה מידו במה שכופין אותו להשיב העבוט" ע"ש. ועיין בש"ך שם ובקצות החושן ובנתיבות המשפט. ולכן אף בהשאלת ספר י"ל שאין להוציא ספר מיד המוחזק כיון שזה ספרו, ואין זה דומה לדין של עבוט דהתם אין העבוט של המוחזק.

ה) **ולפי** כל הנ"ל יש לדון בנד"ד, וי"ל שאם לדעת הרא"ש מותר לכוף להשאיל ספר מפני שזה בכלל תקוני העיר, אז י"ל שזה דוקא כשיש תועלת לכל בני העיר כגון שהספר הוא יהיה בבית המדרש שכל הבאים שם יכולים ללמוד ממנו, אבל לכוף בעל הספר להשאיל ספרו רק לאדם פרטי, אין זה בכלל תקוני העיר, שרק בחומה שיש שמירה לכל העיר או לס"ת שהצבור קוראים בו, או מקוה שהכל טובלים בה וכדומה י"ל בהם שהם תקוני העיר, אבל לא במה שיש הנאה רק לאיש פרטי. ואת"ל שת"ח זה שהוא עני אינו יכול ללמוד כראוי מפני שאין לו ממון לקנות ספר, אז יש לקהל ליתנו ממון מצדקה כדי שהוא יוכל לקנות איזה ספר שהוא ירצה, אבל אין לכוף אחר להשאיל ספרו.

ועוד י"ל שאף לדעת הלבוש שכתב שהטעם שמותר לכוף להשאיל ספר הוא מפני לא יבוזו לגנב, י"ל שאף זה כשא"א באופן אחר כגון שאין ספר אחר בעיר כמבואר בתשובת הרא"ש הנ"ל, אבל אם יש ספרים אחרים בעיר אז יש לקהל לקנות אותם בעד הת"ח העני ואין לכוף על זה.

וראיתי בערוך השולחן בס"רצב. אות לד. שהוא כתב "עני ת"ח שאין לו במה ללמוד ובעל הספר אינו רוצה להשאיל לו ספריו, גדול עונו מנשוא, ויכולין בית דין לכופו להשאילו, וגם בזמן הזה יש דין ת"ח בזה." ולענ"ד נראה שאף שכן הוא שי"ל בזה שגדול עונו מנשוא והוא מדת סדום, מ"מ אין לבית דין לכוף בזה כדביארתי לעיל.

סימן קמד.

שאלה: האם מותר בנזקי ממון לשלם כדמיו בשעת הפרעון, או צריך לשלם כדמיו בשעת הנזק, באופן שהחפץ הוזל בשעת פרעון.

תשובה: א) **כתוב** בפסחים לב. "כל הגזלנין משלמים כשעת הגזלה". ופירש"י "כשעת הגזלה כדכתיב אשר גזל, כמה שגזל." הרי לגבי גזל יש לשלם כשעת הגזלה. וכן הוא במרן בס"שסב. יא. "היתה שוה בשעת הגזילה ארבעה ובשעת הוצאה מן העולם דינר משלם ארבעה

כשעת הגזלה, בין ששברה או שתאה בין שנשברה או אבדה מאיליה, וכן כל כיוצא בזה.״

והמקור לזה מהפסוק בסוף פרשת ויקרא כמ״ש רש״י הנ״ל, שכתוב שם ״והשיב את הגזלה אשר גזל״, הרי נראה שסגי לומר ״והשיב את הגזלה״, ולכן למה לי ״אשר גזל״, ולכן צ״ל שזה בא לומר שיש להשיב דמיו כשעת הגזלה. ונראה מזה שרק לגבי גזלה י״ל הכי כיון שכן מצינו בגזרת הכתוב, משא״כ בשאר מקומות כמו לגבי נזיקין, שאין לשלם כשעת הנזק. וכן ראיתי במחנה אפרים בהל״ נזקי ממון. ס״א. שכתב כן לדעת רש״י וז״ל, ״ואיכא למימר דדוקא גבי גזלן הוא דהוי הכי, משום דגלי קרא כעין שגזל, אבל בשאר מזיק אפשר דסגי כשיחזור כלי אחר כמו שהזיק, ואע״ג דהשתא אינו שוה כ״כ כדמעיקרא. ואשכחן דנשתנה דינו של מזיק מגזלן כדרשא דהאי קרא גופא, כדאיתא בירושלמי שהביאו התוספות בפ״ק דקמא דף יא. דדריש מהאי קרא דכעין שגזל, לומר דאין שמין לגזלן משום דכתיב אשר גזל, כאשר גזל, אבל לנזקין שמין.״

ב) **וכתב** המחנה אפרים שם שיש להביא ראיה לזה ממ״ש הרמב״ם בפ״ג. מהל״ שכירות הל״ג. ״הסבל ששבר חבית של יין לחנוני ונתחייב לשלם, והרי היא שוה ביום השוק ארבעה ובשאר הימים שלשה, אם החזירו ביום השוק חייבין להחזיר חבית של יין או ישלמו לו ארבעה, והוא שלא היה לו יין למכור ביום השוק, אבל אם היה לו יין מחזירין לו שלושה. החזירו לו בשאר הימים מחזירין לו שלושה ומנכין לו בכל זמן טורח שהיה טורח במכירתה ופגם הנקב שהיה נוקב החבית וכן כל כיוצא בזה.״ ופירש הרב המגיד שם, ״יש להם לשלם לו חבית יין, לפיכך כל שמשלמים דמים רואין כמה הוא שוה בשעת החזרה, אם ביום השוק נותנין דמי שוויה ביום ההוא לפי אם ישלמו חבית יין כיון שאין לו יין למכור הוא מוכרה ומקבל דמים, כשהם מחזירין אותה בשאר ימים אם היו מחזירין יין היו נפטרין כל היום ביין, כשהן מחזירין דמים מחזירין בשווי שאר הימים, זו היא סברתו ז״ל.״ וכן פסק מרן בס״דש. ה. ודלא כהחולקים על הרמב״ם. וכתב על זה המחנה אפרים שם, ״נראה מדבריו אלו כמ״ש דאפילו שהיה שוה בשעת שהזיקה ארבעה והשתא אינה שוה אלא ג׳ יכול לפטור עצמו בחבית של יין או בדמי שלשה כמו שהיא שוה עכשיו, והטעם כמו שכתבתי משום דאין חיובו של זה אלא להחזיר חבית יין או דמי החבית״.

אלא שיש להשיב על ראית המחנה אפרים מדברי הש״ך בס״דש. ס״ק ג. שכתב בדין הסבל, ״ולפי ע״ד הרי״ף והרמב״ם וה״ה והמחבר מיירי ששברוה דוקא בשאר יומי, וא״כ לענין הדין לא פליגי המפרשים... כי כבר אפשר לפרש דברי הרי״ף והרמב״ם והמחבר בשבר בשאר ימים כי היכא דלא לפלוג לדינא, ואין זה דוחק שהרי הרא״ש ושאר פוסקים מפרשים הש״ס בשבר ביום השוק דוקא, א״כ ע״כ דלאו בכל גוונא מיירי בש״ס, א״כ י״ל שהרמב״ם מפרש להפך ודו״ק.״ הרי מצינו שלדעת הש״ך, הרמב״ם מיירי ששבר בשאר ימים, דהיינו כדמיו רק ג׳ זוז, ולכן לא מצינו שבשעת פרעון שהוזל היין, ולכן אין מכאן ראיה שיש לשלם כשעת הפרעון אף אם הוא הוזל, ודלא כהמחנה אפרים הנ״ל.

ולענ״ד קשה לפרש כן בדעת הרמב״ם דהוי ליה להרמב״ם לפרש שכל זה דוקא אם שבר ביום בשאר ימים, ואף שכתב הש״ך שהרא״ש מפרש הש״ס בשבר ביום השוק דוקא וא״כ ע״כ דלאו בכל גוונא מיירי הש״ס, מ״מ אף את״ל שהש״ס לא מיירי בכל גוונה, מ״מ הלא הרא״ש מפרש דברי הש״ס לדעתו, ולכן אף הוי ליה להרמב״ם לפרש דברי הש״ס לדעתו, והוי ליה לכתוב שיש חילוק אם שבר ביום השוק או לא, ולכן כיון שהוא לא עשה כן מסתימת דבריו נראה שהוא מיירי בכל יום, דהיינו בין ביום השוק או לא. וראיתי בדרישה שלא פירש כדעת הש״ך בדברי הרמב״ם, אלא כפשוטו וכהבנת המחנה אפרים וז״ל, ״שאם החזירו בשאר ימים אע״פ ששברוהו ביום השוק דשוה ד׳, אינם מחזירים לו אלא ג׳ כיון שביום החזרה אינו שוה אלא ג׳.״ ושוב ראיתי בערוך השולחן באות ח. שכתב, ״מ״ש הש״ך בדעת הרמב״ם, כל מפרשי הרמב״ם לא תפסו כן.״ ולפי זה שפיר הוא מ״ש המחנה אפרים בזה.

ג) **אלא** שראיתי בקצות החושן שם בסוף אות א. שהוא הקשה על זה וכתב, ״ולדברי הרמב״ם לא ירדנו דהא כל הגזלנים משלמים כשעת הגזילה ולא כשעת התביעה, ובסמ״ע וז״ל וכתב המ״מ בטעמ׳ דהרמב״ם שהסבלים יש להם לשלם לו חביות יין לפיכך כל המשלמים דמיהם רואין כמה הוא שוה בשעת החזרה כו׳ ואע״ג הגזלנים משלמים כשעת הגזילה מ״מ לא מקרי גזלן ואין עליו לשלם אלא מה שקלקל בפשיעה ואין לו לחזור אלא חביות יין, והרי מחזיר הן או דמיהם עכ״ל. ותמוה לי מלתא דהא ס״פ המפקיד תנן במתני׳ דילקה בחסר וביתר ובית הלל אומרים כשעת הוצאה, ר״ עקיבא אומר כשעת התביעה. וקי״ל כב״ה ולא כר״ע, ואע״ג דהתם שומר הוא דהוי ולא אמרינן כשעת התביעה וצ״ע.״ ועוד ראיתי בקצות החושן בס״קעו. באות ז. שהוא כתב, ״קי״ל דכל הגזלנין משלמין

כשעת הגזילה, וכן כל השומרין משלמין כשעת הפשיעה, ולא גרע מהזיק בידים דמשלם כשעת הזיקו." ע"ש. הרי שפשוט ליה שאין חילוק בין גזל ונזקי ממון, ובכולם יש לשלם כשעת הגזל או הנזק, ולא כשעת הפרעון.

אלא לענ"ד נראה שיש להשיב על דבריו, דהא דפ" מרובה הדין שם הוא לגבי השולח יד בפקדון כמבואר במשנה שם. וכבר כתב מרן בס"רצב. ה. שיש להשוות שולח יד בפקדון ממש לדין של גזלן. ולכן בשניהם נתחייב באונסים. אמנם בדין הרמב"ם לגבי הסבל ששבר החבית של יין, הוא שאני שדין זה שייך רק בפשיעה ולא באונס, וכן הוא ברמב"ם שם בהל" שכירות הל"ב. שתקנו רבנן שאין לשלם אלא בפשיעה. וכן הוא במרן שם בסע"א. וכן כתב הסמ"ע בס"ק י. ולכן אין להביא ראיה כנגד הרמב"ם מפ" מרובה הנ"ל, ששאני שולח יד בפקדון שזה דומה לגזל משא"כ לגבי הסבל חבית של יין ששפיר הוא לשלם כשעת פרעון.

אלא לפי זה י"ל שכיון שמצינו שבנזקי ממון שאדם חייב אף על האונסים כמבואר במרן בס"שעח. א. לכאורה י"ל שיש לדמות נזקי ממון לדין גזילה, ולא לדין הסבל. אלא לענ"ד נראה שאין זה נכון, אלא עיקר הטעם שהשולח יד בפקדון הוא דומה לגזלן הוא מפני הפסוק בסוף פר" ויקרא הנ"ל, שכמו שכתוב שם "והשיב את הגזלה אשר גזל", כמו כן כתוב באותו פסוק "או את הפקדון אשר הפקד". הרי אף בזה י"ל שסגי לומר "או את הפקדון", ולכן למה לי "אשר הפקד", אלא אף זה בא לומר שיש לשלם כשעה שהוא שולח יד בפקדון. וכן י"ל בכל שומרים שיש להם לשלם כשעת הפשיעה או אונס כמבואר בקצות החושן בס"רצא. ס"ק א. בשם הרב המגיד והש"ך. ועיין מ"ש שם בשם הריטב"א הטעם שבגזלה יש לשלם כשעת הגזלה, ובשומר יש לשלם כשעת הפשיעה. ועיין בנתיבות שם. מ"מ כיון שלא מצינו לגבי נזיקין רבוי כזה, י"ל שאין לומר לגבי נזיקין שהוא צריך לשלם הדמים כשעת הנזק, אלא הוא רק חייב להשיב אותו חפץ, ולכן אם הוא השיב דמיו בשעת הפרעון סגי בזה שעדיין הבעלים יכול לקנות אותו חפץ באותו יום בדמים אלו.

ולגבי הדין של סבל ששבר את החבית, י"ל שאף שהוא כשומר, עדיין אין לומר שיש לו לשלם כשעת הפשיעה, וזה מפני התקנה שתקנו חז"ל שאם אמרינן שהוא כשומר שכר, מצינו שאין לך אדם שיעביר חבית לחבירו, כמבואר ברמב"ם שם. ולכן כיון שנתבטל ממנו דין של שומר, נשאר עליו רק הדין של נזקי ממון שיש לו לשלם כשעת פרעון, אף שבשעת פשיעה דמיו היו יותר, אלא אמרו רבותינו שדין זה קיל טפי משום התקנה, ואין לו לשלם באונס כשאר נזקי ממון, אלא בפשיעה בלבד. כן נראה לענ"ד.

ד) **וראיתי** בערוך השולחן בס"דש. אות ז. שהוא כתב בביאורו בדעת הרמב"ם, "ואע"ג דבשומרין הולכין אחר שעת הפשיעה כמה היתה שוה אז, כמ"ש בס"רצא. אות יח. ולפי זה היה להיות הדין דאם שבר ביום השוק ישלם ארבע ואם שבר בשאר ימים ישלם ג', ולמה אנו הולכין בזה אחר שעת החזרה, דודאי כן הוא דבעיקר יוקרא וזולא של הסחורה הולכים אחר שעת הפשיעה, אבל במה שלוקחים ביום השוק בזוז יותר משארי ימים אין זה בגדר יוקרא וזולא, אלא דטבע המסחר כן הוא..." ע"ש כל דבריו. ולענ"ד אין צורך לתירוץ זה, וי"ל כדביארתי לעיל שתקנו חז"ל לגבי הסבל ששבר החבית שאין לו דין של שומר משום שאם תאמר כן אין מי שיעביר חבית לחבירו, ולכן יש בזה הדין של נזקי ממון ובזה יש לשלם כשעת חזרה כיון שלא מצינו רבוי בנזקי ממון ודלא כדמצינו לגבי גזלה ופקדון בפרשת ויקרא. אמנם אף שיש כאן דין של נזקי ממון, מ"מ עדיין הוא פטור מאונס משום תקנה הנ"ל.

ולפי כל זה נראה, ששפיר הוא מ"ש המחנה אפרים הנ"ל להביא ראיה מדין של סבל ששבר החבית שלדעת הרמב"ם יש לשלם בנזקי ממון כשעת הפרעון.

ה) **שוב** ראיתי בנתיבות המשפט שם בס"דש. שכתב על דברי הרמב"ם הנ"ל, "ומ"ש הרמב"ם כשמחזיר לו בשאר ימים דאינו משלם לו רק ג', היינו כשמחזיר לו קודם יום השוק הראשון אז נפטר בג' כיון דבזמן זה יכולין לקנות חביות יין כיו"ב בג' ואין הפסד לחנוני, שהסבל יאמר לו אם תצטרך ליין תוכל לקנות בסך זה, אבל כשמחזיר לו אחר יום השוק אין סברא כלל שיפטר בג' כיון שכבר נתחייב ביום השוק להחזיר לו ד', וכי משום שהוסיף פשע ועיכב המעות שנתחייב לו אצלו עד אח"כ יפטור עצמו בפחות כנלענ"ד." ולענ"ד נראה שאם כן הוי להרמב"ם לפרש כל זה, וכן אף מרן הוי ליה לחלק בין קודם יום השוק הראשון או לא. אלא נראה שלדעתם אין חילוק כזה, וכיון שיש לו לשלם חבית של יין אז אם הוא נותן דמיו יש לו לשלם דמיו של החבית באותו יום, שהלא הבעלים יכול לקנות חבית של יין באותו יום באותו דמים שהוא קיבל. ואף שראוי לשלם מיד אחר השבירה, מ"מ אם הוא לא עשה כן אלא ביום אחר אין לנו לחוש לאיזה יום הוא,

דהיינו אם הוא יום השוק או לא, שהלא מצינו שהבעלים קיבל דמים שהוא ראוי לקנות בו חבית של יין באותו יום.

ועוד ראיתי שם במחנה אפרים שהוא הביא דעת הפוסקים בדין זה, ושיש מחלוקת בדבר ובסוף מסיק שנראה "מדברי התוספות ז"ל בסוגיין דמרובה סה., וכן מדברי רש"י ז"ל שהבאתי מפרק כל שעה, נראה דאי לאו קרא דכאשר גזל כעין שגזל, הוה אמינא דכל שמחזיר לו זה השתא כלי אחר כמותו הוה סגי, ואע"פ דהשתא הוזל ושויה שלשה, ולפי זה נראה דבנזיקין נותן לו כלי כמותו או דמיו וסגי."

ולפי זה נראה שכיון שמרן בס"דש. פסק כשיטת הרמב"ם לגבי הסבל ששבר החבית, שפיר י"ל בזה שהמזיק שהוא המוחזק, יכול לומר קי"ל כדעת הרמב"ם ומרן ודלא כשאר הפוסקים, ואין צורך לשלם אלא דמי הכלי בשעת פרעון אף שהוא הוזל משעת הנזק.

סימן קמה.

שאלה: האם נהג במכונית צריך לשלם הנזק כשילד רץ פתאום בתוך הרחוב והנהג נטה לצד אחר להציל הילד, אלא משום זה הוא הזיק מכונית אחרת, ובעל אותה מכונית טוען שהנהג צריך לשלם בעד הנזק כיון שאדם מועד לעולם, אף שהנהג לא כיון להזיק כלל והוא אנוס, וכל כוונתו להציל הילד. ועוד מה הוא הדין אם הנהג ידע שיש מכונית אחרת בצדו, ועדיין כיון להזיק אותה כיון שא"א להציל הילד באופן אחר.

תשובה: א) **בתחלה** י"ל שהנהג שהזיק ע"י המכונית שהוא בתוכה, נחשב כמזיק בגופו כמ"ש בתשובת הרא"ש בכלל קא. ס"ה. לגבי נזק ע"י סוס ורוכבו, "ומזיק בגופו הוא כיון שהוא רוכב על בהמה והזיק בגוף הבהמה או באוכף שעליה כמזיק בגופו הוא". וכן פסק מרן בס"שעח. ט. ע"ש. וכן י"ל בנד"ד. ולפי זה יש לדון אם הנהג בנד"ד פטור מטעם אנוס גמור.

כתב מרן בס"שעח. א. "אסור להזיק ממון חבירו, ואם הזיקו אע"פ שאינו נהנה חייב לשלם נזק שלם, בין שהיה שוגג בין שהיה אנוס". והוסיף על זה הרמ"א, "ודוקא שאינו אנוס גמור כמו שיתבאר." וכתב על זה הש"ך בס"ק א. "ודוקא שאינו אנוס כו'. הלשון מגומגם וכך הל"ל וי"א דוקא שאינו אנוס גמור, דמלשון הרמב"ם והמחבר משמע דאין חילוק, וכ"כ הרב המגיד דלהרמב"ם אין חילוק." נראה לפי זה שבנד"ד שהוא בגדר של אונס גמור, י"ל שלדעת מרן הוא צריך לשלם, ולדעת הרמ"א אין לו לשלם כיון שבאונס גמור הוא פטור.

אלא לענ"ד נראה שאף מרן הסכים לדעת הרמ"א שבאונס גמור הוא פטור, ויש לבאר הדבר. כתב הרמב"ם בפ"ו. דהל" חובל, המזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם בין שהיה שוגג בין שהיה אונס, הרי הוא כמזיד." וכתב הרב המגיד על זה, "וכבר כתבתי פ" ראשון דאונס גמור שכתבו ז"ל שהוא פטור, והרב לא חילק." וכתב הכסף משנה שם על דברי הרב המגיד אלו, "ויש לתמוה על הרב המגיד מדין היה עולה בסולם ונשמטה שליבה תחתיו שכתב רבינו בסמוך, משמע בהדיא שהוא פטור באונסים גמורים וכ"כ הרב המגיד עצמו לדעת רבינו." והכ"מ כיון למ"ש הרמב"ם שם בהל"ד. וז"ל "היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו ונפלה והזיקה, אם לא היתה מהודקת וחזקה חייב. היתה חזקה ומהודקת ונשמטה או שהתליעה, הרי זה פטור שזו מכה בידי שמים היא וכן כל כיוצא בזה." וכתב על זה הרב המגיד, "והטעם שהיה פטור לדעת הרב מפני שהן אונסין גמורין ואין רוח שאינה מצויה אונס כל כך." הרי מבואר שאף הרב המגיד סבר שהרמב"ם חילק בין אונס גמור שהוא פטור ובין אונס קצת שהוא חייב. ולכן שפיר כתב הכ"מ הנ"ל "יש לתמוה על הרב המגיד."

ומ"ש הרב המגיד לגבי רוח שאינה מצויה, הוא כיון לפ"א שם הל"יב. שכתב הרמב"ם "מי שנפל מן הגג ברוח מצויה והזיק חייב בארבעה דברים ופטור מן הבושת. נפל ברוח שאינה מצויה חייב בנזק בלבד ופטור מארבעה דברים." וכתב על זה הרב המגיד שם, "דע ששלשה חלקים הם, כל זמן שיש בדבר פשיעה גמורה וזהו רוח מצויה אבל הוא שלא בכוונה חייב בד' דברים ופטור מן הבושת. לא היה שם פשיעה וגם כן לא נעשה באונס גמור חייב על הנזק ופטור מן השאר וזה רוח שאינה מצויה. באונס גמור כתבו המפרשים ז"ל שהוא פטור, וכן יתבאר לפנינו בבא דהמזיק את חבירו." והוא כיון למ"ש הרמב"ם שם בהל"טז. וז"ל "המזיק את חבירו בכוונה בכל מקום חייב בחמשה דברים. ואפילו נכנס לרשות חבירו שלא ברשות והזיקו בעל הבית חייב שיש לו רשות להוציאו ואין לו רשות להזיקו, אבל אם הוזק זה שנכנס בבעל הבית הרי בעל הבית פטור. ואם הוזק בו בעל הבית חייב מפני שנכנס שלא ברשות. היו שניהם ברשות או שניהם שלא ברשות והוזקו זה בזה שניהם פטורים." וכתב על זה הרב

המגיד, "וממה שאמרו הוזק זה וזה פטורין דקדקו שאונסין גמורין פטור בהם אף בנזיקין כמו שכתבתי למעלה." הרי מבואר מזה שאף הרב המגיד סבר שהרמב"ם חילק בין אונס סתם ובין אונס גמור. וכן היא דעת הרב המגיד לגבי השליבה כמ"ש הכ"מ, ולכן שפיר הוא מ"ש הכ"מ הנ"ל לתמוה על הרב המגיד שכתב שהרמב"ם לא חילק.

ב) **ועוד** נראה ממ"ש הרמב"ם בפ"יג. הל"ה. דנזקי ממון, שאונס גמור פטור, וז"ל "המניח את הכד ברשות הרבים והלך המהלך ונתקל בה ושברה פטור, לפי שאין דרך בני אדם להתבונן בדרך כשהן מהלכין." הרי נראה מזה שהמהלך אנוס ועדיין הוא פטור, ולכן מ"ש הרמב"ם בפ"ו. הל"א. בהל" חובל, וז"ל "שנתקל כשהוא מהלך ונפל על הכלי ושברו חייב נזק שלם", נראה שזה אינו ברשות הרבים ולכן הוא אינו אונס גמור והוא חייב.

וכן נראה מהרמב"ם בפ"יג. מנזקי ממון הל"ז. שכתב, "נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד במים או שלקה בחרסיה פטור מדיני אדם לפי שאנוס הוא. וחייב בדיני שמים מפני שלא סילק החרסים. והרי החרסים והמים בהפקר ולא הפקיר אלא אחר שנאנס ולפיכך פטור." הרי אף מזה נראה שאונס גמור פטור.

ולענ"ד נראה שכל כוונת הרב המגיד הנ"ל היא שהרמב"ם לא חילק בלשונו באותה הלכה כשהוא כתב בפ"ו. דהל" חובל, "המזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם בין שהיה שוגג בין שהיה אונס, הרי הוא כמזיד." אמנם אה"נ שאף הרמב"ם סבר שיש חילוק בין אונס סתם שהוא חייב, ובין אונס גמור שהוא פטור כמו שביאר הרב המגיד שם לגבי השליבה, וכן שם בפ"א. וגם ראיתי שהדרישה בס"שעח. אות ב. כתב לתרץ, "ול"נ שלא גרס בהמ"מ הנ"ל והרב לא חילק ביו"ד, אלא והרב לא חולק בזה, ור"ל בודאי הרב אינו חולק בדבר פשוט כזה שבאונס גמור פטור לגמרי, ושצ"ל מה שחייב המזיק אפילו באונס לאו אונס גמור איירי, וכן נדפס לפנינו לשון המגיד משנה בדפוס ב"י שמביא בסימן זה, ומשום הכי לא תמה בב"י עליו כמו שתמה שם בכסף משנה." ע"ש. ולענ"ד שאף שאפשר לומר כן, מ"מ יותר נכון שלא לשנות הגירסא בספרנו, וי"ל שאף שהקשה מרן בכ"מ על הרב המגיד, מ"מ כשהוא כתב אותו דין בב"י הוא לא כתב כלום על דברי הרב המגיד כיון שאף הוא חוזר מתמיהתו מטעם שביארתי לעיל. ועיין בשם גדולים ח"ב מע" כסף משנה, שהוא כתב "כי עמדתי בכמה ענינים ונראין דברי הבית יוסף אחרונים ויותר מתוקנים" ע"ש. וכן י"ל בנד"ד.

ולפי זה דברי הש"ך הנ"ל קשים להבין במ"ש, "דמלשון הרמב"ם והמחבר משמע דאין חילוק, וכ"כ הרב המגיד דלהרמב"ם אין חילוק". ויותר נראה שאף לדעת הרמב"ם והרב המגיד ומרן יש חילוק בין אונס סתם ובין אונס גמור. וכן יש לדייק בלשון הגר"א שם שכתב בס"ק ג. שהמקורות למ"ש הרמ"א שדוקא שאינו אונס גמור הוא, "עיין תוס' שם כז: ד"ה ושמואל כו', וכ"כ הרא"ש שם, ותוס' דב"מ פב: ד"ה וסבר וכו', ובסנהדרין עו: ד"ה רוצח, וכ"כ הרשב"א וכתב וז"ש שם (בב"ק) מח. הזיקו בע"ה פטור כו', וכן כתב המגיד משנה (בפ"א בהל" חובל הל"טז.) וז"ש כמו שיתבאר ר"ל בפ"ו וכן (בפ"ו.) בהל"ג בדברי הרמב"ם וכ"כ המגיד משנה וכסף משנה." הרי מבואר ממ"ש הגר"א שיש להשוות מ"ש המגיד משנה עם מ"ש הכסף משנה, ולדעת שניהם יש לחלק בין אונס סתם שהוא חייב, ובין אונס גמור שהוא פטור. ולכן צ"ל שמ"ש הרב המגיד "לא חילק", אין פירושו שזה דעת הרמב"ם אלא שהרמב"ם לא חילק כן באותה הלכה אף שהוא הסכים שיש חילוק זה. הרי אף דעת הגר"א שלא כהש"ך.

ג) **שוב** ראיתי בפרי האדמה ח"ב. בהל" חובל פ"ו. בד"ה ולענ"ד, שאף הוא הקשה על הש"ך וכתב, "ולענ"ד אחר המחילה פליאה דעת ממני איך הרב ש"ך ז"ל לא הביט דין ג' היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו ונפלה והזיקה אם לא היתה מהודקת והזיקה חייב, ואם היתה חזקה ומהודקת ונשמטה או שהתליעה הרי זה פטור שזו מכה בידי שמים, הרי לך בהדיא שכל שהוא אונס גמור ס"ל למרן דפטור, וא"כ איך יכתוב מור"ם וי"א כו'. גם נראה דאישתמיטתיה לש"ך ז"ל לשון מרן שם בהל" חובל פ"ו ולשון הב"י ג"כ שכתב ז"ל עמ"ש ה"ה ז"ל על רבינו בדין א' והרב לא חילק כו' כתב מרן ז"ל ויש לתמוה על הרב המגיד שהרי מדין היה עולה בסולם ונשמטה שליבה מתחתיו שכתב רבינו בסמוך משמע בהדיא שהוא פטור מאונסים גמורים, וכ"כ ה"ה עצמו לדעת רבינו ע"כ. א"כ הרי ס"ל למרן ז"ל דרבינו ס"ל כמותם דכשהוא אונס גמור פטור..." ע"ש.

וגם ראיתי בפרי האדמה שם שהוא תירץ קושית הכ"מ על הרב המגיד כדביארתי לעיל וז"ל, "אמנם לענ"ד לתרץ קושית מרן ז"ל מעל הרב המגיד כי ודאי הוא תימא מאחר שהוא עצמו ה"ה ז"ל כתב בדין סולם דפטור משום אונס גמור, לכן נל"ל דמ"ש הרב המגיד והרב לא חילק היינו בדין זה שכתב בסתם המזיק חבירו כו' שוגג בין מזיד סתם ולא חילק בכאן והי"ל לחלק כמו שחילקו הגאונים ז"ל כאן בדין זה, אבל ודאי ס"ל להרב המגיד בעד רבינו

כסברת הגאונים דאל"כ לא הי"ל לומר והרב לא חילק אלא לא ס"ל מדכתב סתם אנוס חייב, אלא ודאי צ"ל בכונת ה"ה כמו שכתבתי, ודברי הש"ך תמוהים." הרי זה כדביארתי.

ד) **ולענ"ד** נראה שיש להליץ בעד הש"ך במה שהוא פירש בדברי הרמב"ם, וי"ל שאף הש"ך מודה שהרמב"ם ומרן סברו בדין של שליבה שהוא פטור, אבל זה רק מפני שזה ניכר שהוא מן השמים, אבל בדבר שאינו ניכר שהוא מן השמים אף באונס גמור הוא חייב.

וכן מ"ש הרמב"ם בפ"יג. הל"ה. דנזקי ממון, שאונס גמור פטור, וז"ל "המניח את הכד ברשות הרבים והלך המהלך ונתקל בה ושברה פטור, לפי שאין דרך בני אדם להתבונן בדרך כשהן מהלכין." י"ל שהוא פטור רק מפני שבעל הכד פושע במה שהוא הניח הכד ברשות הרבים, וכדמצינו במ"ש הרמב"ם בפ"א. הל"יא. דהל" חובל, וז"ל "אבל אם היה אחד ישן ובא אחר ושכב בצדו, זה שבא באחרונה הוא המועד ואם הזיקו הישן פטור, וכן אם הניח כלי בצד הישן ושברו פטור שזה שהניחו הוא המועד שפשע." הרי אף כאן הישן פטור רק מפני שאיש אחר פושע. אמנם נראה שאם אין איש אחר, וגם הוא אינו דבר שניכר שהוא מן השמים אז אף באונס גמור הוא חייב. וגם מה שכתב הרמב"ם הנ"ל בפ"יג. דהל" נזקי ממון ז. "נשברה כדו ברשות הרבים והוחלק אחד במים או שלקה בחרסיה פטור מדיני אדם", י"ל שזה דוקא מפני שהוא הפקיר ממונו, כמ"ש הרמב"ם שם, "והרי החרסים והמים בהפקר ולא הפקיר אלא אחר שנאנס ולפיכך פטור", וכן כתב הרב המגיד שם, "דקי"ל דמפקיר נכסיו מתוך האונס פטור". הרי נראה שאם אין היתר זה של מפקיר נכסיו, שהוא חייב אף באונס גמור, כגון אם הוא הזיק בגופו באונס גמור.

ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"שעח. אות ג. שהוא כתב כן לבאר דברי הרמב"ם והש"ך, דהיינו שיש חילוק בין אם הוא ניכר אם הוא מן השמים או לא, או אם איש אחר פושע או לא. אמנם באות ד. הוא הביא מ"ש הרמב"ם לגבי שבירת הכד ברה"ר והוחלק אחר במים, ופירש הערה"ש, "דאם בשעה שנתקל נפל על האדם ועל הכלים והזיקן חייב, אבל זה שנשברה כדו לא הזיק בשעת מעשה אלא שאח"כ נתנזק בו אדם פטור מפני שהיה אונס." הרי שיש חילוק בין שעת מעשה או לא. ולענ"ד אין זה עיקר הטעם, אלא הוא משום שקי"ל דמפקיר נכסיו מתוך האונס פטור. ועוד מוכרח הוא שההיזק יהיה אחר שעת המעשה, שהלא אם הוא בשעת מעשה הוא הזיק בכדו כגון שנתקל בכדו בידו והזיק אחר בשעת נפילה, זה נחשב כחו והוא חייב ומה לי אם הוא הפקיר כדו או לא עדיין הוא חייב כיון שזה כחו כמו איש שנוטל אבן מרה"ר וזורק אותה באחר, ולכן רק אחר שעת מעשה ששוב אין עוד כחו, שייך לומר שהוא פטור משום דמפקיר נכסיו. ולכן מה שהוא שלא בשעת מעשה גורם הפטור של מפקיר נכסיו, אבל אין שעת מעשה עיקר הטעם של הפטור.

וכל זה להליץ בעד הש"ך שכתב שהרמב"ם לא חילק בין אונס גמור ואונס סתם ובכולם הוא חייב. אמנם נראה שהרב המגיד ומרן סברו שיש לחלק בזה כדעת שאר הראשונים, כמו שביארתי לעיל בדעת הרב המגיד בפ"א ובפ"ו. דהל" חובל ובדעת הכסף משנה. ונראה דהכי קי"ל שאף שי"ל שקבלנו הלשון של מרן בש"ע אבל לא קבלנו פירושו, כמ"ש היד מלאכי בכללי הש"ע באות יא. "דרך מרן לעולם להעתיק בש"ע לשון הפוסק אות באות, ואף שיש קושיא או פירוש בדברי הפוסק ההוא דנ"מ לענין דינא, הוא ז"ל מעתיק דבריו לבד, ואחר כך כל אחד יפרש כפי עיונו. הר"ב הלכה למשה." וכן ראיתי ברב ברכות בסוף מערכת ז. שכתב "והנה לדעת הפוסקים דס"ל שלא קבלו כי אם הוראת מרן ז"ל בש"ע, השתא לפי זה כיון דבתר קבלתם אזלינן אפשר שהם לא קבלו הוראת דברי הרמב"ם ז"ל שפסקה בש"ע, כי אם בפירוש המהרש"ח ז"ל ודעימיה, ולא כפירוש מרן ז"ל שפירש בתשובה, מאחר שלא נזכר שום רמז בזה בש"ע." ולכן לכאורה נראה שי"ל בנד"ד שקבלנו פירוש הש"ך בדברי הרמב"ם והם דברי הש"ע, ולא פירוש הרב המגיד והכ"מ, מ"מ אין זה מועיל כלל, שיכול המזיק שהוא המוחזק לומר שקי"ל כפירוש הרב המגיד והכ"מ שאדם פטור באונס גמור. ולכן אין להוציא ממונו ממנו באונס גמור. וכן הוא בנד"ד שאין הנהג צריך לשלם.

ה) **ועוד** נראה, והוא שבנד"ד אף לפירוש הש"ך בדברי הרמב"ם ומרן י"ל שהנהג פטור מנזק, וזה לפי מ"ש הרמב"ם הנ"ל בפ"יג. הל"ה. "המניח את הכד ברשות הרבים והלך המהלך ונתקל בה ושברה פטור, לפי שאין דרך בני אדם להתבונן בדרך כשהן מהלכין." הרי בנד"ד אף הנהג הוא ברשות הרבים, ובשלמא שיש חיוב עליו לראות מה שיש לפניו ברחוב, מ"מ לא אמרינן שיש חיוב עליו לראות דבר שהוא אונס גמור כזה שהילד רץ פתאום ברחוב, ולכן אף הש"ך מודה בנד"ד, שהוא פטור לדעת הרמב"ם ומרן.

וכן יש לדמות נד"ד למ"ש הרמב"ם בפ"א. הל"יא. דהל" חובל, וז"ל "אבל אם היה אחד ישן ובא אחר ושכב בצדו, זה שבא באחרונה הוא המועד ואם הזיקו הישן פטור, וכן

אם הניח כלי בצד הישן ושברו פטור שזה שהניחו הוא המועד שפשע." הרי מצינו שמי שישן הוא אינו עושה שום פשיעה במה שהוא רוצה לישן, אבל כל הפשיעה הוא במי שהניח דבר שראוי לנזק לפניו. ולכן י"ל שהורי הילד הם פושעים כיון שהם לא שמרו היטב, וזה כאילו הם הניחו הילד ברחוב, ולכן הנהג פטור אם הוא הזיק הילד והוא דומה למי שישן הנ"ל שהוא אינו עושה שום פשיעה במה שהוא נוהג במכונית, ונראה שהוא פטור גם כן אם הוא ראה הילד ופתאום הוא נטה לצד אחר והזיק מכונית אחרת בלא כוונה.

ו) **ועכשיו** יש לדון לגבי נהג שכבר ידע שיש מכונית אחרת בצדו, אבל הוא נטה כדי להציל הילד אף שהוא ידע שע"י כך הוא מוכרח להזיק המכונית בצדו, שיותר טוב להזיק מכונית מלהזיק הילד, וק"ו לגרום מיתתו. ונראה שיש לדמות זה למ"ש מרן שפ. ג. "ואם הנרדף שבר כלים... של אדם אחר חייב, שהמציל עצמו בממון חבירו חייב". וכתב הש"ך על זה בס"שעח. בס"ק ב. לדעת המ"ד דאונס גמור פטור, "דנראה דוקא כשהזיק בלא מתכוין, אבל מי שמזיק במתכוין אפילו אונס גמור חייב כמו נרדף ששבר את הכלים." הרי מבואר שהדין של נרדף ששבר כלים הוא בכוונה, ואף שהוא להציל נפשו מ"מ כיון שהוא יודע בשבירת הכלים הוא חייב לשלם. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי שאף שהוא כיון להציל הילד, מ"מ הוא חייב לשלם בעד המכונית בצדו, כיון שהוא ידע שהיא בצדו. אלא נראה שכל זה במי שרצה להציל את עצמו, אבל אם הוא רצה להציל אחר, אז הוא פטור מלשלם, כמ"ש מרן שם, "ואחד שרדף אחר הרודף להציל את הנרדף ושבר כלים בין של רודף בין של כל אדם פטור כדי שלא יבואו מלימנע מלהציל את הנרדף." הרי כשהוא כיון להציל אחר הוא פטור, וזה משום תקנת חכמים, וכן י"ל בנד"ד שהוא פטור מלשלם בעד המכונית בצדו. ואין לומר ששאני נד"ד שהנהג הוא כרודף עצמו כיון שהילד הוא לפני המכונית של הנהג, שזה אינו שאדרבה כל כוונת הנהג היא להציל הילד ואין לו דין רודף כלל, אלא יותר נראה לדמות אותו למי שרדף אחר הרודף, שבזה אף כוונת הנהג היא להציל הילד מהמכונית שלו שדומה לרודף.

מ"מ נראה לענ"ד שאבי הילד צריך לשלם בעד הנזק, וזה כמ"ש הטור בס"תכו. "הרואה את חבירו טובע בנהר או שלסטין באין עליו חייב להצילו בין בגופו בין בממונו, ומיהו אם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לזה." הרי לפי זה נראה שאף בנד"ד אבי הילד יש לו לשלם בעד בנו. וראיתי בסמ"ע שם בס"ק א. שכתב על דברי הטור, "ומהתימא שהשמיטו המחבר ומור"ם." וכתב הש"ך שם על זה, "כבר כתב מור"ם בי"ד ס"רנג. ס"ס יב. ע"ש. וע"ש בב"י ס"כב. בשם מהרי"ו." מ"מ בשלמא לדעת הרמ"א, אבל הלא עדיין י"ל שמרן השמיט דין זה מש"ע. אלא לענ"ד נראה שאף מרן מודה לזה, וזה מפני שהמקור לדברי הטור הוא ברא"ש בסנהדרין עג. שכתב, "והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא, דאין אדם מחויב להציל נפש חבירו בממונו היכא דאית ליה ממונא לניצול. כדאמר לקמן נרדף ששיבר את הכלים של רודף פטור, של כל אדם חייב. ואם היה מחויב להציל את הנרדף בממונו א"כ יפטר משבירת הכלים שהרי מממון חבירו מחויב להציל וברשות שברם כדי להנצל." הרי שהרא"ש למד דין זה מדין הנרדף שצריך לשלם בעד כלים של אחרים. ולכן נראה שכיון שמרן כבר הביא דין זה בס"שפ. ג. ממילא הוא סבר כמ"ש הרא"ש ואין לו לכפול דבריו בס"תכו. ולכן לפי זה נראה שהאב צריך לשלם בעד בנו.

ז) **ויש** להבין דברי הרא"ש הנ"ל, שלכאורה יש להקשות עליו, שבשלמא לגבי הנרדף ששבר כלי של אחר שהוא צריך לשלם כיון שהוא עצמו עשה מעשה של שבירה, אבל לגבי מי שטובע בנהר הלא מה שהמציל הוציא ממונו כדי להצילו הוי רק בגדר של גרמא בלבד, שהטובע אינו עושה שום מעשה להפסיד ממונו של המציל, וכן הוא אינו ברי כלל שיש מציל וגם אינו ברי שהמציל צריך להפסיד ממונו ששמא המציל יכול להציל אותו ע"י עצמו או ע"י אחרים בחנם. ולכן כל ההפסד הוא בגדר של גרמא בלבד ואף גרמי ליכא כמבואר ברא"ש בב"ק פ"ט. אות יג. ועיין עוד בזה בחקקי לב חו"מ ס"לג. ולכן איך השוה הרא"ש הדין של נרדף ששבר כלים שאינו גרמא אלא כחו, לדין של טובע בנהר שהוא גרמא בעלמא. אלא אין זה קושיא, שי"ל שמה שהנרדף שבר כלים אין זה בגדר של נזק כלל, כיון שיש חיוב עליו להציל חבירו מטעם על תעמוד על דם רעך, וזה מ"ש הרא"ש "שהרי מממון חבירו מחויב להציל וברשות שברם כדי להנצל". ולכן כיון שראינו שיש לנרדף לשלם אף דבר שאינו בגדר של נזק, לכן הכי י"ל שיש הטובע בנהר לשלם בעד הפסד המציל.

ויש להסביר את זה, שכתוב בסנהדרין עג. "תניא מנין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטים באים עליו שהוא חייב להצילו, ת"ל לא תעמוד על דם רעך, והא מהכא נפקא מהתם נפקא אבידת גופו מנין ת"ל והשבותו לו, דאי מהתם הו"א הני מילי בנפשיה אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל". הרי מצינו שיש לדמות דין הצלת חבירו לדין השבת אבידה ככתוב

"והשבותו לו", אלא הפסוק של אל תעמוד הוסיף שאף בממונו יש להציל. (ועיין בחכמת שלמה בס"תרו. מה שהוא חידש בזה לגבי זקן שאינו לפי כבודו). ולפי זה הלא מצינו לגבי השבת אבידה שיש לבעל האבידה לשלם הפסד המחזיר כמבואר בס"רסה. ולכן לפי זה כ"ש הוא שיש לטובע בנהר לשלם הפסד המציל, שאין אבידה גדולה מאבידת נפשו. ועוד נראה שאף שהטובע אינו שם לפני המציל כדי להתנות עמו, וגם אין בית דין שם, מ"מ עדיין הטובע צריך לשלם למציל, דלא בעינן התנה בבית דין בזה כיון שפשוט הוא שכל אדם יתן אף כל ממונו להציל את נפשו, ומסתמא הוא מודה לשלם. (עיין בסמ"ע שם בס"ק ח.) ולכן שפיר כתב הרא"ש שהטובע צריך לשלם. וכן הוא בנד"ד שהאב צריך לשלם.

ח) **ואגב** אורחיה יש לעיין לשיטת רש"י בזה, שהוא כתב בב"ק ס: "ואסור להציל את עצמו בממון חבירו." וכתב בפרשת דרכים אות יט. "משמע דס"ל דמה שנסתפק דוד הוא אם מותר להציל עצמו בממון חברו, והדבר תימה בעיני דאיך יתכן דבמקום פקוח נפש אסור להציל עצמו בממון חברו." וראיתי בבנין ציון ח"א ס"קסז. ואילך, שהאריך בזה לבאר דעת רש"י, שהוא סבר שאף אם כוונתו לשלם עדיין אסור להציל את עצמו בממון חבירו, ודלא כשיטת התוספות והרא"ש שם. ולפי שיטת רש"י נראה שאין לנהג בנד"ד לגרום היזק במכונית של אחר כדי להציל הילד. אלא לענ"ד נראה שקשה לומר כן בדעת רש"י, שהרי לקמן בב"ק קיז: כתוב, "דאסור להציל עצמו בממון חבירו, ורודף שהיה רודף אחר רודף להציל ושבר כלים בין של נרדף בין של כל אדם פטור, ולא מן הדין אלא שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם שמציל את חבירו מן הרודף." ופירש"י, "ולא מן הדין. שהרי המציל עצמו בממון חבירו חייב, כ"ש מציל אחרים בממון חבירו." הרי מפורש שמותר להציל ע"י ממון של אחר, אלא יש חשש שמא הרודף אחר הרודף לא ירצה לשלם בעד הכלים, אף שהוא מותר לשבר אותם, ולכן הוא ימנע מלהציל את הנרדף. ולכן תקנו חכמים שאין הרודף אחר הרודף צריך לשלם. הרי משמע שמצוה קעביד אף אם הוא שובר כלים של אחרים. ולכן ק"ו הוא שאדם יכול להציל את עצמו ע"י ממון של אחרים ואף בזה מצוה קעביד, אלא שרודף אחר רודף א"צ לשלם משום התקנה, אבל הנרדף צריך לשלם שכך הוא הדין. ולכן צ"ל שאף רש"י מודה לזה, ולכן מ"ש רש"י בב"ק ס: שאסור להציל את עצמו בממון חבירו, צ"ל שכוונתו כשיטת התוספות דהיינו רק אם הוא אינו מתכוין לשלם. וצ"ע בבנין ציון שם, שלא הביא סוגיא זו לבאר שיטת רש"י.

אמנם ראיתי בשיטה מקובצת בב"ק קיז: בשם הראב"ד שכתב, "מה שאדם חייב להציל חברו בממונו ה"מ בפניו כדכתיב והשבותו לו אפילו אבדת גופו, אבל שלא בפניו לא נתחייב ממונו בכך, ואפילו בפניו נמי לא יפסיד זה ממונו אלא שישלם פסידתו". הרי לפי זה י"ל שמ"ש רש"י בב"ק ס: במעשה של דוד המלך שאין להציל את עצמו בממון חבירו, הוא רק משום שאין בעלי הכלים שם כמבואר בראב"ד הנ"ל שהוא הביא סוגיא זו. ושוב ראיתי בבנין ציון ח"ב ס"קעג. שאף הוא כתב שהראב"ד סבר כרש"י, והוא הביא מ"ש השיטה מקובצת בב"ק קיד. בשם המאירי, דרק בפני בעלים דחייב הבעל ממון משום והשבותו לו אבידת גופו להצילו, מותר להציל גופו בממון חבירו, אבל שלא בפני הבעלים לא ולכך אמרו לדוד שאסור לשרוף הגדיש מפני שלא היו הבעלים שם. ע"ש. הרי לפי זה י"ל בנד"ד כיון שנהג המכונית בצדו הוא שם, יש חיוב עליו להציל הילד אף שזה גורם נזק לממונו.

מ"מ לפי זה נראה שאין לפרש כמו שכתבתי לעיל שאף רש"י מודה לתוספות והרא"ש שאם כוונתו לשלם אז מותר להציל את עצמו בממון חבירו כמו שנראה מסוגיא דרודף אחר רודף ששבר כלים, אלא שאני הדין של דוד המלך כיון שאין בעל הכלי שם. אלא עדיין אין זה מספיק שהלא מי אמר שבעל הכלי שם כששיבר הרודף אחר רודף הכלים, הלא נראה מסתימת לשון הגמרא שם שמותר לשבר הכלים אף אם אין בעל הכלים שם. ולכן עדיין צריך לברר שיטת רש"י והראב"ד.

אלא נראה שאין להקשות על סברת הראב"ד מסוגיא דנרדף ששבר כלי, שכתוב בב"ק פ: "עשרה תנאין התנה יהושע... התועה בין הכרמים מפסיג ועולה מפסיג ויורד". וכתב השיטה מקובצת הנ"ל בשם הראב"ד, "אמרו נרדף ששיבר את הכלים לכל אדם חייב חוץ משל רודף, מאי טעמא שאין לו להציל עצמו בממון חבירו ואע"פ שהוא מסוכן, לפי שאין האונס ההוא בא לו מחמת בעל הכלים. וכן התועה בין הכרמים הוא הטעה עצמו ולא בא האונס מבעל הכרם, ואם תאמר מאחר שמשלם תנאי יהושע למה, א"ל שלא היה רשאי לעשות שלא בפני הבעלים והתנה הוא שיהא מותר לפסג ולשלם, ומה שאמרו לו אסור לשרוף כדי להציל שלא בפני הבעלים היה, מיהו הא קשיא לי וכי לא היה דוד אחרי יהושע ולא שמע התנאי שהתנה על התועה בין הכרמים, ולא היה לו לדוד לשרוף הגדישים, ואם תאמר כי לא שמע דוד התנאים, אבל הם למה שלחו לו אסור, אלא שהוא מלך והלא מותר

ובתשלומין, וי"ל כך שלחו לו בלא תשלומין אסור אבל אתה מלך ומותר לך אפילו בלא תשלומין. הנה מן הכללות הללו אדם יכול להציל עצמו בממון חברו בין בפניו בין שלא בפניו והוא שישלם פסידתו."

הרי משמע שמצד הדין אין להציל את עצמו בממון חבירו, אבל כיון שהתנה יהושע, מצינו שהוא מותר אם הוא כיון לשלם. וזה מה שכתב הראב"ד בסוף שאף שלא בפניו מותר והוא שישלם פסידתו. ולפי זה אף לגבי מי שרודף אחר רודף י"ל הכי שהוא מותר לשבור הכלים כדי להציל חבירו לפי מה שהתנה יהושע, אלא תקנו חכמים שבזה אין צריך לשלם כמו שמבואר שם. ולפי זה צ"ל שרש"י סבר כהראב"ד שהטעם שאסור לדוד המלך להציל את עצמו בממון חבירו, הוא מפני שבעלי הכלים אינם שם כמ"ש הראב"ד, אבל מ"מ עדיין צ"ל כמ"ש התוספות שזה דוקא אם הוא אינו רוצה לשלם, אבל אם הוא רוצה לשלם הוא מותר, וזה מפני התנאי של יהושע. שוב ראיתי בתשובת זכר שמחה ס"רלה. שכתב, "לכן נראה דגם כוונת רש"י דבעיית הש"ס אי מותר להציל עצמו בממון חבירו שלא על מנת לשלם דוקא, דכך יש לפרש לשון הש"ס דמהו להציל עצמו בממון חבירו ממילא משמע שלא על מנת לשלם, דאי בתשלומין לאו ממון חבירו מקרי כי אם מכירה או הלואה, ואין כלל לפרש ע"מ לשלם כיון דאמר ממון חבירו, לכן לא הוצרך הש"ס לפרש שלא ע"מ לשלם דממילא משתמע" ע"ש. וזה כדביארתי בדעת רש"י. ולכן אף בנד"ד י"ל שלדעת רש"י והראב"ד מותר לנהג להציל הילד בממון חבירו, אף "שאין האונס ההוא בא לו מחמת בעל הכלים", דהיינו אף שאין המכונית בצדו גורם שום סכנה לילד.

אלא שעדיין יש להקשות על מ"ש הראב"ד ממה שהוא עצמו כתב לעיל מזה. וז"ל "אבל אנסוהו אונס גופו או פחד מיתה או פחד ייסורין שאפשר שיבא בהם לידי סכנה, ואמרו לו שיביא להם ממון חבירו והביא פטור שאין לך דבר העומד בפני פקוח נפש חוץ מע"ז ג"ע וש"ד." ויש להבין הדבר, שי"ל אף באנסוהו אין האונס בא מצד ממון חבירו אלא מצד הגוים או הליסטים. וזה דומה לנרדף ששבר כלים שאין האונס בא מחמת הכלים. אלא עדיין אמרינן בזה שהוא מותר להציל עצמו, וכתב הראב"ד שיש להשוות דחיית המצוות בפ"נ שמותר, למי שהציל את עצמו בממון חבירו שאף זה מותר לכתחלה מטעם פקוח נפש שדוחה האיסור של היזק בממונו של חבירו. וזה קשה הלא מצד הדין אין להציל את עצמו בממון חבירו, וכל הטעם שהוא מותר עכשיו הוא רק מפני התנאי של יהושע, ולכן אין לומר בזה שבפקוח נפש יש לדחות המצות, שאין כאן דחיה כיון שיש תנאי שהוא מותר לגמרי, שי"ל שהטעם שמועיל תנאי זה הוא משום הפקר בית דין הפקר, ולכן ממילא הוא דבר מותר ואין לומר בזה שיש לדחות המצות משום פקוח נפש. ולענ"ד יש לתרץ בשני אופנים, או י"ל שמ"ש הראב"ד הוא בדרך שקליא וטריא, אבל אה"נ שהמסקנה היא שכיון שהתנה יהושע לא בעינן הטעם של פקוח נפש, או י"ל שכל מה שאמרו שאין להציל את עצמו בממון חבירו הוא מצד הלכות נזיקין שאין לו רשות לעשות כן כיון שהוא עובר על מצוה, אבל מצד פקוח נפש ודאי הוא מותר לדחות כל המצות ובכללם שלא להזיק ממון של חבירו, ויש לדמות זה לאי אמרינן דחויה או הותרה לגבי פק"נ, שאם הוא מותר להציל את עצמו בממון חבירו משום התנאי של יהושע אז כיון שזה דבר מותר הוא בגדר הותרה, אבל אם הוא אסור אז הוא בגדר דחויה. ואין להאריך בפלפולים.

הרי נראה מכל זה שאף לדעת רש"י והראב"ד מותר להציל את עצמו בממון חבירו אם הוא כיון לשלם וכמ"ש התוספות והרא"ש. ויש להעיר על הבנין ציון הנ"ל שלא הרגיש בזה.

ט) **מ"מ** עדיין יש לדון אם האב צריך לשלם בעד בנו, שהלא כתוב במשנה בב"ק פז. "חש"ו פגיעתן רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורין." וכתב מרן בס"תכד. ח. "החובל בחרש שוטה וקטן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים אע"פ שנתפקח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהם לא היו בני דעת." הרי שקטן שהוא המזיק אינו צריך לשלם הנזק. ואין לדמות זה למ"ש מרן בס"תיח. וז"ל "השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם... שדרך גחלת להכבות מאיליה קודם שתעבור ותדליק, אבל אם מסר להם שלהבת חייב שהרי מעשיו גרמו." הרי נראה מזה שהאיש צריך לשלם בעד נזק הקטן כשיש בידו שלהבת. מ"מ החילוק מבואר שלגבי השלהבת מעשה האיש גורם הנזק, משא"כ כשקטן עושה נזק רק מעצמו אין האב צריך לשלם בעד בנו. ולכן אף בנד"ד י"ל שכיון שהילד רץ ברחוב מעצמו אין האב צריך לשלם הנזק בעד בנו, ואף הבן פטור כשהגדיל.

מ"מ יש לדון בזה מטעם אחר, דהיינו מדין צדקה, שאף שהאב פטור ממזונות בנו מגיל שש כמבואר במרן בי"ד ס"רנא. ג. מ"מ כל מה שהאב נותן לבנו למזונות וכיוצא הוא בתורת צדקה, והבן קרובו וצריך להקדימו. וכן מצינו

לגבי פדיון שבויים שכתב מרן בס"רנב. יב. "האב חייב לפדות את הבן אי אית ליה לאב ולית ליה לבן." ולפי זה י"ל בנד"ד שכל מה שהאב משלם בעד הנזק הוא בתורת הצלת בנו, ולכן ק"ו הוא שאם האב צריך לשלם בעד פדיון בנו כמ"ש מרן, ק"ו שהוא צריך לשלם בפדיון והצלת נפש בנו כנד"ד. וכן מצינו בב"ק קיז: שכתוב שם, "ההוא גברא דהוה מפקיד גביה ארנקא דפדיון שבויים, סליקו גנבי עילויה שקלה יהבה ניהלייהו, אתא לקמיה דרבא פטריה, א"ל אביי והא מציל עצמו בממון חבירו הוא, א"ל אין לך פדיון שבויים גדול מזה." הרי שלהציל חבירו דומה לפדיון שבויים. ולכן אין לדמות נד"ד לקטן שמזיק שאין בזה הצלת בנו, אבל כיון שבנד"ד יש הצלת בנו, י"ל שהאב צריך לשלם בעד ההצלה, וכדמצינו לגבי הטובע בנהר כמ"ש הרא"ש והטור, ולכן יש לו לשלם בעד המכונית.

ולכן למסקנה נראה שאין הנהג צריך לשלם שקי"ל שבאונס גמור הוא פטור. ואף אם הוא מתכוין להזיק המכונית בצדו כדי להציל הילד, מ"מ עדיין אין לו לשלם. אמנם בזה י"ל שאבי הילד צריך לשלם.

סימן קמו.

שאלה: האם מי שאיבד נזם אחד מזוג של נזמים צריך לשלם כדמי נזם אחד לבדו, או שמא יש לו לשלם יותר מזה כיון שדמי הזוג הוא יותר מדמי כל נזם לבדו.

תשובה: א) **נראה** מסברה שהוא צריך לאמוד הדמים של השני נזמים ביחד, ויש לו לסלק מן החשבון הדמים של נזם הנשאר לבדו. ולכן אם כל נזם לבדו הוא כ' אבל כשהנזמים ביחד בזוג הם ס', אז יש לו לשלם מ', ואין לומר שכיון שהוא איבד רק נזם אחד די לו לשלם רק כ'. וכן ראיתי בקול אליהו ח"א חו"מ ס"יד. שכתב כן, וז"ל "נלענ"ד שהוא נלמד יפה מאותה שאמרו בפ" הזהב נח: על מה ששנינו במתני' רבי יהודה אומר אף המוכר ס"ת בהמה ומרגליות אין להם אונאה דטעמא משום דאדם רוצה לזווגם, כלומר שאם יש לו מרגלית טובה מבקש אחרת כמותה ולא חייש במעי"ה ונותן יותר משוויה כדי לזווגה עם זו בידו, לפיכך לא הוי אונאה. ורבנן פליגי וסברי דאי משום הזווג כל דבר נמי נימא רוצה בזווגן ואין כאן אונאה, למדנו מזה דלרבי יהודה כיון דרוצה לזווגן ואין בזה הונאה אם קנה ביוקר ה"ה נמי דאין צריך לשלם לבעה"ב מה שנפחתה מערכה דאכתי מעולה הוא בדבמים שימצא אדם שיש לו מרגלית כזו וקונה לזו ביוקר כדי לזווגם עם אותה שבידו, ולרבנן דסברי יש הונאה לא אמרינן אדם רוצה לזווגם, וא"כ ממילא שמעינן דחייב לשלם הפחת מערכה." ע"ש כל דבריו, וכיון שאנו קי"ל כרבנן וכן דעת מרן בס"רכז. טו. יש לו לשלם כמו שביארתי לעיל.

אלא שראיתי שם שהוא כתב בשם המאסף דיכול המוחזק לומר קי"ל כר" יהודה, והוא כתב על זה "דלדידן דלא אזלינן בתר קי"ל צריך לשלם גם הפחת שנפחתה הנשארת. ובמקומות דתפסי בטענת קי"ל יכול לומר קי"ל כפוסקים כר" יהודה, וכיון דרוצה אדם לזווגה לא הפסדתיך בנשארת כלום." הרי כיון שאנו קי"ל דלא אמרינן קי"ל כנגד דעת מרן אין לחוש לדעת ר" יהודה. אלא לענ"ד נראה שבנד"ד י"ל שאף ר"י מודה שיש לו לשלם מ' ולא כ', וזה מפני שבשלמא לגבי מרגלית הוא יכול לקנות אחרת כמותה, והוא דבר שכיח למצוא מרגילית שדומה לזו, אבל בנזמים כל זוג אינו דומה לזוג אחר, וקשה מאד למצוא נזם הדומה לחברו בפרט אם יש בו כמה דברים שונים בנזם כגון אבן יקרה בצבעים שונים וזהב או כסף וצורה משונה. ולכן נראה שלכ"ע י"ל שהבעל אינו יכול לזווגו ושיש לו לשלם מ' כדביארתי לעיל.

ב) **ועוד** ראיתי שם בקול אליהו שהוא כתב בתחלת דבריו לגבי הנזם הנאבד בלבד (שעדיין הוא לא דן לגבי הנזם הנשאר), "דאין ספק בדבר דצריך לשלם על האבודה כמו ששמוה בהיותה בעולם. אם שמו אותם בחמישים ישלם כה' על הנאבדת שהרי אומר לו בעה"ב הפסדתני כה' שהייתי לוקח עליה. ובאותה שאמרו בפ" השואל צט: האי מאן דגזיל חביצא דתמרי ואית בה חמשים תמרי, אגב הדדי מזדבנן נ' נכי חדא, חדא חדא מזדבנן בנ', להדיוט משלם חמשים נכי חדא, מתקיף לה רב ביבי בר אביי להדיוט אמאי משלם נ' נכי חדא לימא ליה אנא חדא חדא הוה מזבנינא להו, ומהדרינן שמין בית סאה באותה שדה, כלומר גזרת הכתוב היא שאין מדקדקין כ"כ בנזיקין יעו"ש. אלמא אי לאו קרא הוה אמינא דלשלם ליה כמו שהיה מוכרו אם היה בעין, וה"נ דכוותה אלא דהתם שאני דהוי גזרת הכתוב, הא בעלמא אינו כן." הרי שלמד מזה הקול אליהו שיש לשלם כמו שראוי להיות אם יש שני נזמים ביחד, וזה מ"ש "כמו שהיה מוכרו אם היה בעין", ואין לו לשלם דמיו של נזם אחד בלבד כשאין זווגו בעולם.

ולענ"ד אף שכן הוא לדינא, מ"מ לענ"ד אין ראייתו ראיה, ובתחלה י"ל שמ"ש "דהתם שאני דהוי גזרת הכתוב, הא בעלמא אינו כן", אינו נראה לי, שהלא התם בגמרא למדינן

הדין של גזל לגבי החביצא מדין של נזיקין לגבי השדה, ולא אמרינן ששאני הדין של נזיקין בשדה כיון שהוא גזרת הכתוב, הרי משמע שאדרבה יש ללמוד מהדין של שדה למקומות אחרים.

ג) **ועוד** י"ל, שמי שאיבד הנזם הוא בגדר של שומר, שהנזם ברשותו ויש לו לשומרו. ומצינו בב"ק סב. שכתוב "אמר רבא הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה הזהרי בו של כסף הוא, הזיקתו משלמת דינר זהב משום דאמר לה מאי הוה ליך גביה דאזקתיה, פשעה בו משלמת של כסף, דאמרה ליה נטירותא דכספא קבילי עלי, נטירותא דדהבא לא קבילי עלי". וכן הוא במרן בס"רצא. ד. שכתב, "אפילו כשקיבל עליו אינו חייב אלא כפי שווי החפץ שקבל עליו לשמור, שאם נתן לו לשמור דינר זהב ואמר לו הזהר בו של כסף הוא ופשע בו ונאבד אינו חייב אלא בשל כסף שיאמר לו לא קבלתי עלי אלא שמירת דינר של כסף, וכן כל כיוצא בזה, אבל אם הפסידו בידים משלם של זהב." הרי נראה מזה שהכל תלוי במה שהוא קיבל לשמור. ולכן אף לגבי החביצא י"ל הכי, דהיינו שהוא קיבל לשמור החביצא כמו שהיא שכל התמרים דבוקים ביחד והיא שוה מט', ולא קיבל לשמור מה שהיא ראויה להיות רק אחר הפרדת התמרים דהיינו נ'. ונראה שדין שמירה הוא יותר קיל מדין של נזיקין, שהרי כתוב בגמרא ובמרן שאם הפסידו בידים משלם של זהב, משא"כ בשמירה שסגי לשלם של כסף. ולכן ק"ו הוא שאם לגבי החביצא יש לשלם רק מט' לגבי נזיקין כ"ש שיש לו לשלם מט' לגבי שמירה.

ואף שיש להשיב על מה שכתבתי, וי"ל דשאני הדין של דינר של זהב, שהשומר אינו יודע כלל שהוא של זהב ולכן הוא לא קיבל עליו לשומרו, אבל בנד"ד השומר יודע שהחביצא ראויה לנ', ולכן י"ל דהכי הוא קיבל. אמנם לענ"ד זה אינו וי"ל שהעיקר לגבי השומר אינו תלוי במה שהוא יודע או לא, אלא במה שהוא קיבל, וכן ראיתי בקצות החושן בס"רצא. ס"ק ד. שכתב, "דכל השומרים לא נתחייבו בע"כ אלא משום שהתורה ירדה לסוף דעתן, דברצונם מקבלין עליהם ש"ח בדין פשיעה, וש"ש בגניבה ואבידה, וכן שואל, וכמבואר בתוספות פ" אע"פ נו: ע"ש. ומש"ה כל שלא קיבל עליו השומר דין שמירה אינו מתחייב שלא מדעת". ולכן אף לגבי החביצא י"ל שכיון שהבעל נותן לשומר חביצא שהיא שוה מט' מסתמא כך קיבל השומר, ולא קיבל מה שהחביצא ראויה להיות ע"י הפרדת כל אחד לבדו, שאין מחשבת השומר אלא על מה שהוא קיבל בשעת נתינה. הרי מצינו שי"ל הדין של חביצא אף לגבי שומר ודלא כהקול אליהו.

ד) **ולכאורה** י"ל שיש להביא ראיה להקול אליהו מדין של חביצא מטעם אחר, וזה אף לפי מה שכתבתי שאין לחלק בין גזילה ושמירה לגבי החביצא, דהיינו שלגבי שומר אנו אזלינן אחר כמה שוה החפץ בשעת פשיעה, כמבואר בקצות החושן בס"רצא. ס"ק א. בשם הרב המגיד והש"ך. ועיין מ"ש שם בשם הריטב"א הטעם שבגזילה יש לשלם כשעת הגזילה, ובשומר יש לשלם כשעת הפשיעה. ועיין בנתיבות שם. ולכן י"ל שבשעת הפשיעה שנאבדה החביצא כשהיא שלמה היא שוה מט', ואין לומר שאחר כך היא ראויה לנ' ע"י הפרדת התמרים כל אחד ואחד לבדו, שאין זו בשעת הפשיעה, ובשעת פשיעה עדיין יש חסרון המעשה של הפרדת התמרים. ולפי זה יש לדון, שבשלמא לגבי חביצא יש לומר שהיא שוה מ"ט כיון שבשעת גזילה או פשיעת השומר היא שוה מ"ט, אבל לגבי הנזמים אף בשעת פשיעה הם שווים יותר משום שהם בכלל זווג באותה שעה, ולכן ודאי שבזה יש לשלם יותר.

אלא לענ"ד נראה שאין זה ראיה נכונה, שהלא יש להקשות על גמרא בב"מ צט: הנ"ל, מאי טעמא שיש להביא ראיה לדין של חביצא מגזרת הכתוב לגבי נזיקין, הלא יותר פשוט לומר שיש כלל גדול בידינו, והוא מ"ש בפסחים לב. "כל הגזלנין משלמים כשעת הגזלה". ופירש"י "כשעת הגזלה כדכתיב אשר גזל, כמה שגזל." ולכן אף לגבי החביצא י"ל שיש לו לשלם מט' כיון שהיא שלמה באותה שעה, ולא נ' כיון שעדיין אין כאן הפרדת התמרים. אלא נראה שאין לומר כן, וזה מפני שאף באותה שעה של גזילה החביצא ראויה להפרדת התמרים, ואף באותה שעה היא ראויה לנ', משא"כ בחפץ שיוקרא אחר שעת גזילה, שהלא בשעת גזילה הוא עדיין אינו ראוי ליותר ממה שהוא שוה באותה שעה, ולכן בזה אזלינן רק אחר שעת הגזילה. ולכן שפיר הוא מה שהביאה הגמרא ראיה מגזרת הכתוב לגבי נזיקין. וראיתי בלבוש בס"שסב. שכתב שהטעם שיש לשלם רק מט' לגבי החביצא הוא מפני שאין לשלם אלא כשעת הגזילה, ולענ"ד זה אינו שהגמרא לא כתבה כן, וכל הפוסקים לא הביאו טעם זה, וצ"ל כמו שביארתי לעיל, שאף מה שהחביצא ראויה לנ' ע"י הפרדת התמרים נחשב כשעת הגזילה. ולכן רק משום גזרת הכתוב למדינן מנזיקין לגזילה שיש לאזיל לקולא, ויש לשלם רק מט'.

ולכן נראה שכן י"ל לגבי שמירה שיש לשלם רק מט' בעד החביצא, או מטעם שכיון שלמדינן מגזרת הכתוב מנזיקין לגזילה, כמו כן יש ללמוד לגבי שמירה, או מטעם ששאני

שמירה שיכול השומר לומר קיבלתי רק לשמור אם הוא שוה מט׳ ותו לא.

ה) **וכן** יש להביא ראיה למה שכתבתי מקושית הקצות החושן בס״דש. אות ב. שיש להשוות הדין של שמירה לגבי החביצא להדין של גזילה, ובשניהם יש לשלם רק מט׳. כתב מרן בס״דש. ה. ״הסבל ששבר חבית של יין לחנוני ונתחייב לשלם, והרי הוא שוה ביום השוק ד׳ ובשאר ימים ג׳, אם החזירו ביום השוק חייבים להחזיר חבית של יין, או ישלמו ד׳...״ ע״ש. ובגמרא בגירסת רש״י וגירסתנו כתוב שביום השוק הוא שוה חמשה ובשאר ימים ד׳, ואין נ״מ בזה. ופירש״י בב״מ צט: בדין זה, ״ומנכה לו אגר טירחא, היינו אגר טירחא כפועל בטל כמה הוא רוצה לישב ולא למכור יין חבית אחת פרוטה פרוטה ויושב בטל״. וכתב על זה הקצות החושן שם, ״ומשמע דגם ביום השוק לא שוי חמשא אלא כשמוכרין פרוטה פרוטה, אבל כשרוצה למוכרו בבת אחת אינו עולה חמשא, וקשה לי דהא שם דף צט: אמר שמואל האי מאן דגזיל חביצה דתמרה מחבריה ואית בה נ׳ תמרי אגב הדדי מזבן בנ׳ נכי חדא, חדא חדא מזדבן בנ׳ להדיוט משלם נ׳ נכי חדא ע״ש. וכן פסק הרמב״ם פ״ב מגזילה והרי״ף והרא״ש שם ובטור וש״ע ס״שסב. יג. וכיון דחבית בבת אחת אינו שוה חמשא למה משלם כדמי שוויה שנמכר א׳ א׳, ואפשר דשומר שאני דחיובו על אשר לא שמרו ומשום הכי מחייב על כל חדא וחדא, אבל גזלן אינו שומר וצ״ע.״ הרי מבואר שהקצות החושן אינו סובר כדעת הקול אליהו שכתב שרק י״ל הדין של חביצא לגבי נזיקין וגזילה ולא לגבי שומר, אלא הוא כדביארתי לעיל שכיון שלמדינן מגזרת הכתוב לגבי נזיקין ה״ה שיש ללמוד מזה לשאר מקומות ובכלל זה לשומר, ולכן לפי זה הקשה הקצות החושן קושיתו. ולענ״ד יש לתרץ כדביארתי לעיל שהכל תלוי בקבלת השומר, וי״ל שכיון שהוא חנוני והחבית עשויה למכירה שפיר י״ל שקיבל השומר לשומרה בה׳, אבל לגבי חביצא של תמרים מי אמר שהיא עשויה למכירה דוקא, וכתוב בגמרא ״מאן דגזיל חביצא דתמרי מחבירו״, הרי כאן כתוב רק ״חבירו״ ולא חנוני, ולגבי הסבל והחבית של יין כתוב שם בגמרא, ״הני שקולאי דתברו חבית דחמרא לחנוואה״, הרי כאן כתוב חנוני דוקא. ולכן שפיר י״ל שיש קבלה משונה בין החביצא ובין החבית כדביארתי.

ו) **ולכן** מכל זה נראה שאף לגבי שמירה י״ל הדין של חביצא ויש לשלם רק מט׳, ודלא כהקול אליהו. אלא לפי זה יש לדון לגבי הנזמים בנד״ד, ונראה לענ״ד שאין הנזמים דומים לחביצא כלל, שבשלמא לגבי חביצא הוא דבר מצוי למכור חביצא בבת אחת מ״ט בלי טירחה, או למכור כל תמר ותמר אחד באחד בטירחה נ׳, ולכן שפיר י״ל שהוא קיבל רק לשמור כשהוא שוה מט׳ כיון שזה הוא מה שהוא קיבל בידו כל התמרים דבוקים ביחד, אבל לגבי הזוג של נזמים אינו מצוי כלל למכור כל נזם אחד לבדו ולכן מוכרח לומר שהוא קיבל לשמור הנזמים כשהם שווים ס׳ לזוג. ולכן בשלמא שלגבי חביצא יש לשומר לשלם רק מט׳, אבל לגבי הזוג של נזמים יש לו לשלם כדמי הזוג מלבד הנזם הנשאר.

ולכן למסקנה נראה שצריך לאמוד הדמים של שני הנזמים ביחד, ויש לו לסלק מן החשבון הדמים של נזם הנשאר לבדו. ולכן אם כל נזם לבדו הוא כ׳ אבל כשנזמים ביחד בזוג הם ס׳, אז יש לו לשלם מ׳, וכמו שכתב הקול אליהו, מ״מ ראייתו מדין חביצא אינו נראה לענ״ד. ועוד י״ל ששפיר הוא לדמות הדין של גזילת חביצא לדין של שמירת חביצא, ובשניהם יש לשלם רק מט׳ כדביארתי.

סימן קמז.

שאלה: האם המונע חבירו מעשיית מצוה צריך לשלם מטעם קנס או משום דינא, ודעת מרן בזה.

תשובה: א) **יש** נ״מ בזה כגון אם היורש צריך לשלם או לא, כמבואר בגיטין מד: ״וקנסא דרבנן היא לדידיה קנסוהו רבנן, לבריה לא קנסו רבנן״, או יש נ״מ אם הוא מונע עשיית המצוה בשוגג או באונס, שאם הוא מדינא עדיין צריך לשלם, משא״כ אם הוא קנס. ואף שבזמן הזה אין מגבין אותו, מ״מ אם תפס לא מפקינן מיניה, ולכן מה הוא הדין אם הוא תפס מיורש או ממי שמונע בשוגג או באונס. וראיתי בש״ך בס״שפב. בס״ק א. שדעתו שדין זה מטעם קנס, וכן הוא בש״ך בס״שפה. בס״ק א. אבל לענ״ד נראה שיש לדון בזה, ובפרט בדעת מרן.

כתב הרי״ף בסוף פ״ החובל, ״תנא רבה בר בר חנה קמיה דרב, שורי הרגת נטיעותי קצצת, אתה אמרת לי להרגו אתה אמרת לי לקצץ פטור, אמר ליה לא שבקת חיי לשום בריה כל כמיניה, אמר ליה איסמיה, א״ל תתרגם מתניתך בשור העומד להריגה ובאילן העומד לקציצה, א״ל אי הכי מאי קא טעין, א״ל אנא בעינא למעבדה להא מצוה כדתניא

ושפך וכסה, מי ששפך הוא יכסה, ומעשה באחד ששפך וקדם חבירו וכסה וחייבו רבן גמליאל ליתן לו י׳ זהובים, איכא מאן דאמר האי דחייביה ר״ג להאי גברא י׳ זהובים קנסא הוא דקנסיה ולא גמרינן מינה לדינא אחרינא, וכד מעיינת בגמרא לא אשכחת להאי סברא, דאי סלקא דעתך קנסא הוא דקניס ר״ג ולא גמרינן מינה לדינא אחרינא, אמאי קא גמר מינה רב להא דתנן נטיעותי קצצת אתה אמרת לי לקצצן פטור, דשמעינן מינה טעמא דאמר הכי, הא לא אמר הכי חייב, אלא לאו דינא הוא וגמרינן מיניה.״ וכן הוא ברא״ש שם. ונראה מזה שלגבי המחלוקת בין רב ושמואל בגיטין נב:, הרי״ף פסק כשמואל בדיני ממונות שמקנסא לקנסא לא ילפינן, וכן כתב הש״ך הנ״ל.

ונראה שלהבין דעת הרי״ף והאיכא מ״ד צריך לדון בתחלה במ״ש הרמב״ם בדין זה בהל״ חובל פ״ז. הל״יג. יד. שהוא הביא שתי דעות אלו, וז״ל ״שור שהיה עומד להריגה מפני שהוא מזיק את הבריות, ואילן העומד לקציצה מפני שהוא מזיק את הרבים, וקדם אחד ושחט שור זה וקצץ אילן זה שלא מדעת הבעלים חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים, שהרי הפקיען מלעשות מצוה... וכן מי ששחט חיה ועוף ובא אחר וכסה הדם שלא מדעת השוחט, חייב ליתן כמו שיראו הדיינים, ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים, וכן הורו שכל המונע הבעלים מעשות מצות עשה שהן ראויין לעשותה, וקדם אחר ועשאה משלם עשרה זהובים.״ וכתב על זה הרב המגיד שם, ״ודעות אלו שכתב הרב ז״ל אם הוא דבר קצוב או למראית העין, סברות הם כתובות בהלכות, והרי״ף ז״ל הכריע דעת אחרון שהוא דבר קצוב.״ הרי מבואר ששתי דעות אלו שהם בדברי הרמב״ם הן שתי הדעות ברי״ף. ודעה הראשונה ברמב״ם היא האיכא מאן דאמר, ודעה האחרונה היא הרי״ף.

ב) **לפי** זה לדעת האיכא מ״ד צ״ל ששפיר הוא דילפינן מכסוי הדם לשאר מצות, שהלא אמר ר״ג דבריו רק לגבי כסוי הדם, ולכן איך ילפינן מזה לשור ואילן, אלא צ״ל ששפיר הוא ללמוד מכסוי הדם לשאר מצות, אבל אין ללמוד מזה סך קצוב של י׳ זהובים אלא הוא תלוי במראית העין, וזה מ״ש ״י׳ זהובים קנסא הוא דקנסיה ולא גמרינן מינה לדינא אחרינא״. ונראה מהרמב״ם שאף לגבי כסוי הדם אין ללמוד ממעשה דר״ג, שהי׳ זהובים הוי רק לגבי אותו מעשה, אבל במעשה אחר של מניעת מצות כסוי הדם זה רק תלוי במה שיראו הדיינים, ואין סך קצוב. ולפי זה נראה שיש לחלק לאיכא מ״ד, שבשלמא דילפינן לשאר מצות וצ״ל שזה דינא ולא מטעם קנס שאם לא תאמר כן הלא הם אמרו ״דקנסיה לא ילפינן״, אבל הי׳ זהובים הם קנס ולכן אין ילפינן מזה, ומה שאמר רב לדמות מה שאמר ר״ג להמעשה של שורי הרגת, זה רק לגבי שיש לו לשלם מה שיראו הדיינים, אבל לא לגבי הי׳ זהובים, ועוד אנו קי״ל כשמואל שאין ילפינן מקנס.

הרי לדעת האיכא מ״ד ההלכה כשמואל שאין ילפינן מקנס, ומה דאמרינן שהכל תלוי בעיני הדיינים זה משום שהוא מדינא ושפיר הוא לומר שזה שייך בשאר מצות כמו לגבי כסוי הדם. ולדעת הרי״ף שהיא דעה האחרונה ברמב״ם כמ״ש הרב המגיד, צ״ל שיש ללמוד אף הי׳ זהובים מכסוי הדם, וצ״ל שההלכה כשמואל שאין ילפינן מקנס, ולכן מוכרח לומר שאף הי׳ זהובים מדינא. הרי מצינו שבין לאיכא מ״ד ובין לדעת הרי״ף ההלכה כשמואל דאין ילפינן מקנסא, אלא דלאיכא מ״ד הי׳ זהובים מטעם קנס ואין ללמוד זה לשאר מצות, ולדעת הרי״ף אף הי׳ זהובים מטעם דינא ויש ללמוד אף זה לשאר מצות. ולכן אף שכתב הרמב״ם בדעת הרי״ף, ״ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב״, אין ללמוד מהלשון של ״קנס קצוב״ שהוא ממש קנס, אלא שהוא מדינא אבל יש ממון קצוב שהוא צריך לשלם.

וראיתי בש״ך בס״שפב. בס״ק א. שכתב לבאר דעת האיכא מ״ד וז״ל, ״ומה שהקשה הרי״ף ס״פ החובל על האיכא מ״ד דקנסא הוא א״כ היכי יליף רב מיניה השור ואילן, חתני הנבון ה״ר מאנש השיב ע״ז דהא שפיר י״ל רב לטעמיה דס״ל בפ״ הנזיקין גבי מטמא ומדמע ומנסך דמקנסא ילפינן״ ע״ש. ולענ״ד זה אינו, שהלא הרי״ף כתב לבאר טעם האיכא מ״ד שהוא משום ״קנסא הוא דקנסיה ולא גמרינן מינה לדינא אחרינא״. הרי לדעת האיכא מ״ד אין ההלכה כרב אלא כשמואל, ואף שיש לפרש דברי האיכא מ״ד כמו שכתב הש״ך, מ״מ הלא כבר העיד לנו הרי״ף שהם סברו כשמואל, ולכן אין לזוז ממה שפירש לנו הרי״ף לבאר דעת האיכא מ״ד, שודאי שכיון שהוא הביא דעתם הוא ידע יותר ממנו הטעם של דינם, וכיון שהוא כתב שטעמם משום שמקנסא לא ילפינן ודאי שכך דעתם. ולפי זה צריך לפרש כמו שכתבתי לעיל, שהם סברו שמדינא בשאר מצות הכל תלוי בעיני הדיינים, אבל הקנס הוא ממון הקצוב של י׳ זהובים, ובזה אין ילפינן לשאר מצות כיון שההלכה כשמואל. ולפי זה צ״ל שאף שהרמב״ם הביא רק הדין של שור ואילן וכיסוי הדם לדעת האיכא מ״ד, מ״מ אה״נ שאף בשאר מצות הכל תלוי בעיני הדיינים, שכיון שאנו ילפינן מכסוי הדם לשור ואילן מטעם שהוא דינא, כן יש ללמוד לשאר מצות. וכן ראיתי

בכנה"ג בי"ד ס"כח. בהג" ב"י אות יט. שמ"ש הרמב"ם כי אם מה שיראו הדיינים, ה"ה בכל המצות. וכן כתב הנשמת כל חי בח"ב ס"מז. בד"ה חיים. ע"ש.

ועוד ראיתי בנשמת כל חי שם שדן בכל זה, וכתב בתחלת דבריו, "והרב המגיד שם בפ"ז מהל" חו"מ הבין דמ"ש הרמב"ם בתחילה דחייב לשלם כמו שיראו הדיינים, היינו משום דהוי קנסא ולא גמרינן מינה, ומ"ש דחייב ליתן קנס קצוב עשרה זהובים ממונא כדעת הרי"ף." ואפשר לפרש כוונתו בדעה ראשונה בשני אופנים, שאפשר שהוא סבר שמה שיראו הדיינים הוא משום קנס, ולענ"ד זה אינו שזה מדינא כדביארתי לעיל, או יש לפרש דבריו שאה"נ מה שיראו הדיינים הוא מדינא, אבל הי' זהובים הם מטעם קנס, ואם תאמר כן שפיר הוא.

ג) **ולפי** מה שביארתי יש לבאר דעת הרמב"ם אי הוא סבר כדעה ראשונה או כדעה אחרונה בדבריו. ונראה שכיון שאנו ראינו שהרמב"ם פסק כרב לגבי היזק שאינו ניכר, שאף שהוא קנס מ"מ יש ללמוד מתרומה ומדומע בגיטין נב: לשאר דברים כמבואר בדבריו בפ"ז הל"א. בפ" החובל, ולכן הוא קשה להבין את דבריו, שבין לאיכא מ"ד ובין לדעת הרי"ף ההלכה כשמואל. אלא י"ל שמ"ש דעה הראשונה גם אתי שפיר לדעת הרמב"ם או מטעם שזה מדינא או מטעם שהוא קנס ויש ללמוד ממנו לשאר מצות כיון שההלכה כרב. ומ"ש דעה האחרונה גם כן אתי שפיר שאף בזה אם ההלכה כרב והי' זהובים הם קנס, אז שפיר הוא ללמוד הי' זהובים לשאר מצות, ואם תאמר שאף הי' זהובים הם משום דינא אף זה אתי כהוגן לדעת הרמב"ם. ולפי זה אפשר לומר שהרמב"ם דייק לכתוב בדעה אחרונה הלשון של "קנס קצוב", דהיינו שזה קנס לדעתו אלא כיון שההלכה כרב יש ללמוד ממנו לשאר מצות. אלא לפי זה נראה שמ"ש הרב המגיד, "ודעות אלו שכתב הרב ז"ל אם הוא דבר קצוב או למראית העין, סברות הם כתובות בהלכות", פירושו שדינים אלו ברי"ף אבל מ"מ הרמב"ם יש לו שיטה אחרת לבארם.

וראיתי בריב"ש ס"תקו. שכתב, "ומ"ש הרמב"ם ז"ל חייב לשלם לבעלים כמו שיראו הדיינים, הוא תשלומי המצוה כמו שנראה מלשונו, ואין בנדון זה (שדן בו הריב"ש לגבי נפילת תקרה בבית ע"ש) תשלומי מצוה, שהרי זה (מ"ש הרמב"ם שחייב לשלם תשלומי מצוה) אינו כי אם כעין קנס ואין לקנוס השוגג, דלא מצינו קנסו השוגג אטו מזיד בענין זה. ועוד כבר כתב הרשב"א ז"ל שם דלא מגבינן ליה בבבל אף לדעת האומר דדינא הוא, וכן הסכימו האחרונים." הרי נראה מזה שסבר הריב"ש שלדעת הרמב"ם שתשלומי מצוה בגדר של קנס, ולא מדינא. ולענ"ד שאה"נ שיש לפרש כן בדעת הרמב"ם כיון שהוא פסק כרב דילפינן מקנסא, אבל אין לפרש כן לדעת האיכא מ"ד ברי"ף כדביארתי לעיל.

וגם ראיתי בשלטי גבורים בפ" החובל שם שכתב בתחלה בדעת הרמב"ם שהטעם הוא מפני קנס, וזה כמו הריב"ש הנ"ל, אלא בסוף הוא כתב, "ואף גם זאת נראה מסוף דברי מיי' דגם איהו ס"ל דהוא דינא מאחר שכתב שהורו כן בכל המצות, אלמא גמרינן מינה." ועל זה יש להשיב שאם אמרינן שדעה הראשונה היא מטעם קנס לדעת הרמב"ם אף בדעה אחרונה י"ל כן כיון שהרמב"ם פסק כרב, ואם תאמר שדעה האחרונה היא משום דינא, אז אף לדעה הראשונה שסוברת שהכל תלוי במה שיראו הדיינים י"ל שהוא משום דינא.

ד) **הרי** מבואר מהנ"ל שלדעת הרי"ף הי' זהובים הם דינא ולא קנסא. אלא שראיתי שהקשה המשנה למלך על הרי"ף בפ"ז דהל" חובל הל"ד. בסוף דבריו, וכתב, "והוי יודע שדברי הרי"ף הם נעלמו ממני, שרצה להוכיח דההיא דר"ג דינא הוא ולא קנסא מדגמר מינה רב להיא דנטיעותי קצצת, והדברים הם תמוהים דהא רב אית ליה בפ" הנזיקין דקנסא מקנסא גמרינן, והרבה יותר מדאי נדחקתי ליישב דברי הרי"ף ולא עלה בידי וצ"ע." וכבר כתב כן הש"ך בס"שפה. וז"ל "ומה שהקשה הרי"ף שם, דא"כ היכא יליף רב התם מיניה שור ואילן הא מקנסא לא ילפינן, לפענ"ד ל"ק מידי דרב לטעמיה דס"ל בפ" הנזיקין (נב:) מקנסא ילפינן, וא"כ האיכא מ"ד התם ס"ל דקנסא הוא וס"ל דלענין הלכה קי"ל כשמואל בדיני דמקנסא לא ילפינן, כך נ"ל לישב דעת האיכא מ"ד שהביא הרי"ף, ולכאורה תימה על הרי"ף בזה." וכן תירץ הגר"א בס"שפב. אות ג. בעד האיכא מ"ד ע"ש.

וראיתי בפרי האדמה בח"ב בהל" חובל פ"ו. בסוף דף כא. שכתב לתרץ הקושיא הנ"ל, וז"ל "לענ"ד ההיא דנטיעותי קצצת וכו', הוי ממונא וא"כ לעולם אימא לך דהלכה כרב דקנסא מקנסא ילפינן, מ"מ ממונא מקנסא לא ילפינן, ואם כן שפיר מייתי ראיית הרי"ף ז"ל, דמוכרח דההיא דר"ג דינא דממונא הוי ולא קנסא דאם הוא קנסא היכי יליף מיניה להיא דנטיעותי כו' דהוי ממונא, וא"כ אישתמיטיה לתנא ז"ל (המל"מ) לע"ד מאי דאימא בש"ס מסכת כתובות מו: דאמר רב מנין שמעשה הבת לאביה שנאמר וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה כו', תיפוק ליה מבנעוריה בית אביה

אלא ההיא בהפרת נדרים הוא דכתיב, וכ"ת נילף מינה, ממונא מאיסורא לא ילפינן, וכ"ת נילף מקנסא, ממונא מקנסא לא ילפינן כו', הרי לך בהדיא דאמרינן בש"ס דרב ממונא מקנסא לא ילפינן, אם כן מוכרח דההיא סוגיא דהנזיקין דאמר רב דקנסא מקנסא ילפינן, היינו דוקא קנסא מקנסא אבל ממונא מקנסא לא ילפינן כנלענ"ד."

ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שאה"נ שממונא מקנסא לא ילפינן, מ"מ הלא איירי כאן לגבי שור העומד להריגה שהוא שור שהמית. וכן האילן העומד לקציצה הוא אשרה וכדומה כמבואר ברש"י שם. וכל אלו הם איסורי הנאה ואינם שווים כלום, ומשנה מפורשת היא בקידושין נו: דהמקדש בשור הנסקל אינה מקודשת, דהיינו כיון דאף שוה פרוטה ליכא. וכן א"א למכור השור, ששור שהמית את האדם מכרו אינו מכור כמ"ש הרמב"ם בהל' נזקי ממון פ"יא. הל"ט. (ועיין בב"ק כט. דאמרינן דשני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן חכמים כאילו הם ברשותו, ואלו הן חמץ בפסח ובור ברה"ר, ועיין בשטמ"ק מה שהקשה למה לא מנה גם שור הנסקל, ועיין בחכמת שלמה לחו"מ ס"תי. בזה.) ולכן כיון שהם אינם שווים פרוטה אין לומר בהם שיש להם דינא דממונא. ונשאר רק המצוה לאבדם, ואין מצוה בגדר דממונא, ושפיר י"ל לרב קנסא מקנסא ילפינן.

שוב ראיתי בנחפה בכסף בח"א חו"מ ס"א. שכתב כמה תירוצים לבאר דעת הרי"ף, ובכללם הוא כתב, "עוד אפשר לומר, דכוונת ראיית הרי"ף והרא"ש היא כך, דאם איתא דקנסא הוא היכי יליף מינה רב לשורי הרגת וכו' דחייב ליתן י' זהובים כהתם, דאף דס"ל דמקנסא גמרינן מ"מ סך קצוב כהתם לא גמרינן, אלא דקנסינן ליה, ואלו מדברי רב משמע דלענין הסך נמי גמרינן מהתם, מזה הוכיחו דדינא הוי דאי קנסא מנ"ל למיגמר לענין קצב הדבר כיון דלאו מידי חסריה, ולפי זה אתי שפיר נמי דהרי"ף והר"מ לא פליגי דלעולם ס"ל דמקנסא גמרינן, אלא דהוכיחו הרי"ף והרא"ש דדינא הוי מקצב דבר" ע"ש. הרי לדעתו הרי"ף סבר כרב בגיטין נב: דמקנסא ילפינן ודלא כשמואל. ולדעת הרי"ף הי' זהובים מדינא, ולדעת האיכא מ"ד לפי פירוש הרי"ף בדעתם, הי' זהובים מטעם קנס ואין ילפינן מזה כיון שההלכה כשמואל. ולזה השיב הרי"ף שההלכה כרב, וילפינן מקנסא, אבל אין ילפינן הי' זהובים אם הם קנס. אמנם זה קשה לי, שאין סברה לחלק בין קנס לקנס, דהיינו דילפינן שיש לקנוס בשאר מצות, אבל לא ילפינן שיש לקנוס הי' זהובים, שאם עשו חכמים קנס של י' זהובים, ואנו אזלינן כדעת רב, אז לא פלגינן דבורם, ויש ללמוד אף הי' זהובים לשאר מצות.

ה) **ולענ"ד** נראה שיש לתרץ הקושיא הנ"ל באופן אחר, דהיינו שאף שרב סבר דילפינן מקנסא לקנסא, מ"מ לגבי י' זהובים הוא מודה שאין ילפינן. וזה מפני שמצינו בגיטין נב: לגבי היזק שאינו ניכר, שכתוב במשנה "המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור". ובזה כתוב בגמרא, "ולמאן דיליף קנסא מקנסא כל הני למה לי, צריכה דאי תנא מטמא אי תרומה הוה אמינא משום דקא מפסיד לה לגמרי, ואי מטמא חולין משום דאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, אבל מדמע אימא לא, ואי אשמעינן מדמע משום דשכיח אבל מטמא דלא שכיח אימא לא..." ע"ש. הרי מבואר שאין לומר דילפינן קנסא מקנסא כשיש טעם לחלק ביניהם. ולכן אף לגבי מצות י"ל כן שאין ללמוד ממעשה דר"ג לגבי כסוי הדם להדין של שור העומד למיתה והאילן העומד לקציצה, שי"ל שר"ג עשה קנס רק לגבי מצוה שיש עליה ברכה, משא"כ בהריגת שור וקציצת אילן שאין ברכה על מצוה זו, ובפרט שמצינו בפ" כסוי הדם שהי' זהובים הם על הברכה ואינם על המצוה ע"ש. ועוד י"ל שמא אמר ר"ג רק לגבי מצות עשה בלבד, אבל לגבי מצות הריגת שור או קציצת אילן הנוטה לרה"ר ומתיירא שמא יפול על אדם וימות, י"ל שזה בכלל לא תעשה, כדמצינו בב"ק טו. מו. "תניא ר"נ אומר מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, ת"ל ולא תשים דמים בביתך". ומצינו ברמב"ם בפ"יא. הל"ד. דהל" רוצח, שהוא כתב "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו... אם לא הסיר... בטל עשה ועבר בלא תעשה." הרי שמצוה זו יש בה עשה ולא תעשה. ולכן אפשר שהמעשה של ר"ג הוי רק לגבי מצות עשה בלבד כיון ששמא הוא יותר שכיח למנוע את חבירו ממצות עשה, והוא אינו מצוי למנוע את חבירו ממצות עשה ולא תעשה. ועוד טעם לחלק, שלגבי כסוי הדם כתוב בפ" כסוי הדם שם, "ושפך וכסה, מי ששפך הוא יכסנו". הרי י"ל שרק כשיש שתי מצות שיש ביניהן שייכות זו לזו, יש לשלם י' זהובים, דהיינו שיש שייכות בין שחיטה לכסוי הדם, אבל בשאר מצות שעומדות בפני עצמן אין לו לשלם י' זהובים. ולכן כיון שמצינו טעמים לחלק בין מעשה של ר"ג לגבי כסוי הדם ובין הריגת שור וקציצת אילן, שפיר י"ל שאף לרב אין ילפינן קנס מקנס בנד"ד, כדמצינו בגיטין הנ"ל. ונסתלקה הקושיא מהרי"ף.

שוב ראיתי בנודע ביהודה מה"ת חו"מ ס"סא. שאף הוא תירץ הקושיא על הרי"ף כעין שכתבתי, ובד"ה ולפי, הוא כתב "ולפי זה אליבא דמסקנא גם לרב לא ילפינן קנסא מקנסא אלא היכא שדומין ממש זה לזה, ואין לאחד צד

חמור מחבירו, אבל אי איכא חומרא כל דהוא לא ילפינן קנסא מקנסא גם לרב." ע"ש כל דבריו בענין זה.

וראיתי בש"ך בש"שפה. בס"ק א. שכתב "וא"כ מוכח דקי"ל דמקנסא ילפינן דהא בפ" כסוי הדם גרסינן בש"ס אהא דחייבו ר"ג ליתן י' זהובים אבעיא להו שכר מצוה או שכר ברכה, למאי נ"מ לברכת המזון כו', ומאי קמבעיא ליה הא אפילו הוי שכר ברכה מקנסא לא ילפינן, אלא ודאי ס"ל לסתמא דש"ס דמקנסא ילפינן." ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שהלא י"ל שסברת הש"ס היא שזה מדינא ולא מטעם קנס, אלא השאלה היא מה הוא הגדר של דין זה, אם הוא לגבי הברכה או לגבי המצוה. ולכן אין להוכיח מכאן שההלכה כרב, ושפיר י"ל שאף רב מודה שאין ילפינן קנסא מקנסא לגבי כסוי הדם והריגת שור וקציצת אילן. ולכן מוכרח לומר שמ"ש בפ" החובל דילפינן זה מזה הוא מטעם דינא ולא מטעם קנסא.

ו) **ולפי** זה יש לחזור למה שכתבתי לעיל, דהיינו שי"ל שאף שהרמב"ם בהל" החובל הביא הדעות ברי"ף כמ"ש הרב המגיד הנ"ל, מ"מ יש לפרש דבריו שאף הם אליבא דרב דילפינן קנסא מקנסא, או י"ל שאף הרמב"ם מודה שדינים אלו הם מדינא. אמנם לפי מה שביארתי לתרץ הקושיא על הרי"ף, י"ל שאף שהרמב"ם סבר כדעת רב לגבי היזק שאינו ניכר, כיון שהוא כתב "וכן כל כיוצא בזה", מ"מ י"ל שאין ללמוד משם לדין של מניעת מצוה, שאף רב מודה שאין ילפינן קנסא מקנסא לגבי מניעת מצות, דהיינו מכסוי הדם להריגת שור או קציצת אילן, כיון שיש טעמים רבים לחלק ביניהן. ולכן מצינו שאף הרמב"ם מודה שמה שהגמרא מדמה המעשה של ר"ג להריגת שור וקציצת אילן, הוא משום דינא, ולא מטעם קנס, וכדברי הרי"ף. וכן י"ל לדעה הראשונה ברמב"ם שהיא האיכא מ"ד, שאף הם מודים דילפינן ממעשה ר"ג לשאר מצות, אלא שאין ילפינן הי' זהובים כדביארתי לעיל. הרי מוכח מכל זה שבין לאיכא מ"ד ובין לדעת הרי"ף ובין לדעת הרמב"ם כל דינים אלו של מניעת מצות, הם מדינא, ודלא כהריב"ש והש"ך הנ"ל בדעת הרמב"ם.

שוב ראיתי שאף הש"ך בס"שפב. בס"ק א. כתב, "י"ל דכוונת הרמב"ם דלכ"ע דינא הוא... ומ"ש הרמב"ם ויש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב כו', ר"ל אע"ג דדינא הוא מ"מ קנס הוא כמו שאר קנסות הכתובים בתורה שקצובים הן והם דין תורה ולא קנסא דרבנן שאינן קצובים, וכן נראה מהרב המגיד שזה היא דעת הרמב"ם". ע"ש. וזה כדביארתי, ואף שהש"ך לא בחר בפירוש זה אלא כפירושו הראשון שם שהוא קנס דרבנן, מ"מ לענ"ד כתבתי.

ועיין עוד בכל הנ"ל במכתם לדוד בי"ד ס"מב. ובשו"ת שער יוסף ס"ז. ועיין בנשמת כל חי הנ"ל בד"ה וכזאת, מה שהוא כתב לבאר דעת הטור בזה, והוא תירץ קושית הש"ך על שיטת הטור ע"ש.

ז) **ועכשיו** יש לבאר מה היא דעת מרן בזה. בס"שפב. מרן פסק כלשון הרמב"ם, ולכן יש לדון אם יש לפסוק בזה כדעה הראשונה או כדעה האחרונה. ונראה שי"ל בזה סתם וי"א ההלכה כסתם, שדעה הראשונה שסוברת שהכל תלוי בעיני הדיינים היא בלשון סתם, ואחר כך כתב מרן כלשון הרמב"ם, "ויש מי שהורה", הרי הוא כתב הדין של י' זהובים בלשון י"א. אלא שראיתי בכנה"ג בי"ד ס"כח. בהג"הטור אות סו. שכתב, "דמדהביא באחרונה ש"מ דהכי ס"ל ועוד דהרי"ף רביה אמרה". וזה קשה להבין שהלא כלל גדול בידינו שיש לפסוק לדינא כהסתם ולא כהי"א. וראיתי בנשמת כל חי הנ"ל בד"ה חיים, שתירץ שיש לפסוק כהי"א לפי הכלל המפורסם של הבית דוד, וז"ל, "והנראה לענ"ד לישב ע"פ מ"ש רב בית דוד בהל" ראש השנה ס"תט. דף קו. ע"ג דלא אמרינן סתם ואח"כ מחלוקת הלכה כסתם אלא כשפירש בדעת הראשון מה שפירש בדעת השני, אבל כשלא פירש בדעת הראשון מה שפירש בדעת השני דעתו לפסוק כדעת השני יע"ש. וא"כ מאחר דלדעת הראשון לא כתב כי אם מה שיראו הדיינים, ול"נ דה"ה בכל המצות כמ"ש הרב כנה"ג בי"ד ס"כח. הגב"י אות יט. ולדעת הב' יש מי שהורה כתב דהורה כן בכל המצות, כפירוש הא' לא ס"ל, ובפירוש השני דהה"נ בכל המצות כתבו לבסוף, וספר בית דוד אין עמדי לראות הדברים בשורשן". הרי מבואר שבסוף הוא דחה תירוץ זה. שאין נד"ד דומה לכלל הבית דוד.

ועוד תירץ הנשמת כל חי שם, "ומ"מ נראה ליישב עוד לזה, דכיון דתרתי לישני הם ב' סברות שהביאם הרי"ף ואיכא מ"ד דהביא הרי"ף בתחילה הוא קדם לו לסברתו, ושוב הביא באחרונה מסקנת הרי"ף וסברתו, וכבר כתב הרב כנה"ג י"ד ס"קכג. הגב"י אות סז. דאין זה הכרח, אלא היכא שאותו פוסק שמביא דבריו באחרונה קדם בזמן לפוסק המביא דבריו הראשונה, אבל לא היכא דכתב סברתם כפי קדימתן." הרי מבואר מדברי הכנה"ג דהא דאמרינן סתם וי"א ההלכה כסתם, זה רק אם סברת הי"א היא קודם בזמן מהפוסק בסתם, וכן הוא ביד מלאכי בכללי הריב"ה אות ז. ולכן שפיר הוא בנד"ד לפסוק כהי"א,

ומובן מ"ש הכנה"ג הנ"ל שההלכה כהי"א, דהיינו הרי"ף. וכן נראה, שכיון שכתב מרן בהקדמתו להב"י שיש לפסוק כהרוב בדעת הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, ובנד"ד דעת הרא"ש כהרי"ף וכמבואר בפ" החובל, הרי ודאי דהכי נקטינן.

ח) **ועוד** י"ל בזה, והוא שנראה שאף דעת הרמב"ם (וכן דעת מרן שהביא לשונו בש"ע) לפסוק כהיש מי שהורה, אף שזה כנגד הסתם. וזה מפני שיש לדייק בלשונו, שבתחלה הוא כתב בלשון יחיד "יש מי שהורה שהוא נותן קנס קצוב והוא עשרה זהובים", ואחר כך הוא כתב בלשון רבים, "וכן הורו שכל המונע הבעלים מעשות מצות עשה...". ויש לדייק מה הוא הטעם בשינוי הלשון בין לשון יחיד של "הורה" ללשון רבים של "הורו". ולענ"ד מה שכתב הרמב"ם בסוף בלשון רבים, "וכן הורו", אין זה היש מי שהורה, אלא חכמים אחרים שהסכימו שדעת היש מי שהורה היא העיקר, וביארו שדין של י' זהובים שייך אף בשאר מצות. ולכן נראה שמ"ש הרמב"ם ומרן בסוף הוא כמו מסקנה לדינא, דהיינו שאף הרמב"ם ומרן סברו ככמה חכמים שהעיקר כהרי"ף, וכיון שבמסקנה לדינא הוא כנגד הסתם, שפיר הוא לעזוב סברת הסתם ולתפוס מה שביארו הרמב"ם ומרן שהעיקר כהיש מי שהורה שהוא הרי"ף.

וכעין זה מצינו בא"ח ס"מו. ט. שכתב מרן "לא יקרא פסוקים קודם ברכת התורה אע"פ שהוא אומרם דרך תחנונים, ויש אומרים שאין לחוש כיון שאינו אומרם אלא דרך תחנונים, ונכון לחוש לסברא ראשונה." הרי מבואר שמסקנת מרן היא שהעיקר לדינא הוא כהי"א, אלא מצד חומרא יש לחוש להסתם. וכן הוא בחקרי לב א"ח ס"ט. בד"ה אך, שכתב "ובס"מו. הביא הב"י מה שנחלקו הפוסקים בפסוקים שיש בתפלה, אי בעי ברכת התורה, ושם בש"ע פסק שא"צ לברך." הרי שהעיקר כהי"א כנגד הסתם שכן מסקנת מרן בסוף לשונו. וכן הוא בערוך השולחן שם באות יד. שכתב שמבואר מדברי מרן שדעתו להקל. הרי שמעיקר דינא א"צ לברך כהי"א. ואף שהיוסף אומץ בס"סו. הביא החקרי לב והקשה עליו שלדעת מרן העיקר כהסתם, מ"מ כבר כתב היביע אומר בח"ד א"ח ס"ז. אות ג. "ובאמת שלא נעלם מהחקרי לב הכלל דהלכה כסתם, אלא דס"ל דממה שסיים 'ונכון לחוש לסברא ראשונה', מוכח שאין זה מעיקר הדין אלא לחומרא בעלמא, מדלא כתב 'והעיקר כסברא ראשונה'." ע"ש דברים מתוקים. ולכן אף בנד"ד שכיון שלמסקנה הרמב"ם ומרן הביאו מה שהורו חכמים, ונראה שאין זה בכלל "היש מי שהורה", אלא הוא הוראה בפני עצמה למסקנה לדינא, הכי נקטינן.

ועוד נראה שאף שיש לפרש דין היש מי שהורה, או כהרי"ף שזה מדינא ואינו קנס, או שיש לפרש שלדעת הרמב"ם שפיר לומר שהוא קנס כיון שההלכה כרב לדעתו ודלא כדפסק הרי"ף, מ"מ כיון שאף י"ל שדעת הרמב"ם היא שדין זה מדינא ואין זה תלוי במחלוקת בין רב ושמואל, נראה שיש לתפוס שהי' זהובים הם מדינא, כיון שאין לעזוב מה שפשוט להרי"ף והרא"ש מפני מה שיש לנו ספק בפירוש דברי הרמב"ם. ועוד ביארתי לעיל שיותר נראה לומר שאף להרמב"ם רב מודה שאין ילפינן קנסא לקנסא מכסוי הדם להריגת שור וקציצת אילן. ולכן נראה שהעיקר בזה הוא שהי' זהובים הם מדינא. ובפרט שכן נראה דעת הר"ן בפרק כסוי הדם, וכן דעת הרשב"א שם, וכן דעת הריטב"א שם, וכן דעת רבינו ירוחם בנט"ו ח"ד, וכן דעת התשב"ץ ח"ג ס"קנו. ובתשובת יכין ובועז ח"ב ס"טז. וכן דעת התוספות בפ" כסוי הדם, והמרדכי שם, ור"ח בפ" החובל, והטור בי"ד ס"כח. וכן דעת הסמ"ג בעשין סד. והסמ"ק, וכן דעת הרמב"ן הביאו הרב דינא דחיי בעשין סד. וכן הריב"ש בס"תקו. הביא דעת הרשב"א וכתב שכן הסכימו האחרונים, כמבואר כל זה בנשמת כל חי הנ"ל בד"ה ולענין פסק, ע"ש.

ולפי זה יש לדון שכיון שהעיקר בזה שהי' זהובים הם מדינא ואינם קנס, שפיר י"ל שאף בשוגג יש לשלם, וכן אם מת אף היורש צריך לשלם. ואף שבזה"ז כתב מרן שאין מגבין אותו, מ"מ מצינו שאם תפס לא מפקינן מיניה. ולכן כיון שאחר התפיסה הממון בידו, יכול המוחזק לומר קי"ל כדברי מרן אלא דלא כפירוש הש"ך, אלא שאף לדעת הרמב"ם ומרן הוא מטעם דינא. ולכן אין להוציא הממון מידו אף אם הוא תפס הממון מיורש או מי שמונע המצוה בשוגג.

סימן קמח.

שאלה: האם דאין דינא דגרמי לגבי דבר הגורם לממון כשיטת הרמב"ן או לא.

תשובה: א) **כתבו** התוספות בב"ק עא: בד"ה וסבר, שלכאורה נראה שלדעת ר" מאיר דדאין דינא דגרמי כל שכן דמחייב בדבר הגורם לממון, אבל תירצו התוספות שלשה תירוצים לחלק בין דאין דינא דגרמי ובין דבר

הגורם לממון. בתירוץ ראשון כתבו, "דע"כ לא מחייב רבי מאיר אלא בדינא דגרמי כגון שורף שטרות של חבירו וכיוצא בו שראוי השטר לכל העולם למכור ולגבות בו, וכן במסכך גפנו על גבי תבואתו של חבירו ראויה התבואה לכל העולם, אבל דבר הגורם לממון כמו שור הנסקל וקדשים שחייב באחריותן אינו ראוי אלא לזה שיפטר בו עצמו לא יחייב רבי מאיר".

ובתירוץ שני כתבו, "וי"מ דלהכי קאמר דסבר לה כרבי שמעון משום דרבי שמעון קאמר בהדיא דחייב ארבעה וחמשה בדבר הגורם לממון אבל ממאי דמחייב רבי מאיר בדינא דגרמי אין להוכיח שיחייב ארבעה וחמשה בדבר הגורם לממון". וכן הוא בתוספות בכתובות לד. בד"ה סבר, שהוסיפו לבאר התירוץ השני, וכתבו "ואילו ר" מאיר לא חזינא דמיחייב בדינא דגרמי אלא קרן, אבל לחייב לשלם על ידו תשלומי ד' וה' לא חזינא".

ובתירוץ שלישי כתבו, "וריב"א מפרש דבדינא דגרמי לא מחייב רבי מאיר אלא מדרבנן". ופירש הים של שלמה בב"ק פ"ט אות כו. "ולכך כל ההיזק המצוי ורגיל לבא קנסו חכמים, וטעם דקנסו שלא יהא כל אחד הולך ומזיק לחבירו בעין." ע"ש.

ב) **ולפי** זה יש לדון, שהלא אנו קי"ל כרבנן שסברו שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי, וכן הוא ברמב"ם בהל" גניבה פ"ב הל"א. וכן הוא בראב"ש בב"ק פ"ט. אות יג. וכן הוא בסמ"ע בחו"מ ס"שפו. בס"ק א. וכן הוא בש"ך שם ס"ק י. ודלא כבעל העיטור שפסק כר"ש ע"ש. (ועיין בש"ך בס"כב. בסוף ס"ק כ. שהוא הביא דברי בעל העיטור שכתב "דלא אסהיד בממון אלא בהפוך, ודבר הגורם לממון לאו כממון דמי." הרי כאן הוא פסק כרבנן.) וכן הוא בנו"ב מה"ק א"ח ס"כ. בד"ה ובזה, שכתב "בגוף הפלוגתא דר"ש ורבנן לעיל בדף עו. בגונב קדשים שחייב באחריותן קי"ל כרבנן, דהא ודאי דאין הלכה כיחיד במקום רבים" ע"ש. וכן הוא בקצות השולחן בחו"מ ס"דש. אות א. שכתב "דאנן קי"ל דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, ולית לן דר"ש." ועיין עוד בזה בדברי אמת בסוף קונטרס ה. ומה שכתבתי בזה במקום אחר. ולכן נראה שלתירוץ ראשון הנ"ל אין צריך לשלם כלל בדבר הגורם לממון, כיון שאנו קי"ל כרבנן, וגם גרמי לא שייך כאן כיון שהוא דבר שאינו ראוי לכל העולם. וכן לתירוץ שלישי י"ל הכי שכיון שלא מצינו שקנסו חכמים בדבר שגורם לממון מטעם גרמי, ממילא אין חיוב לשלם.

אמנם לתירוץ שני הנ"ל, אף שהוא אינו צריך לשלם מטעם דבר הגורם לממון כגון ד' וה' כיון שאנו קי"ל כרבנן ודלא כר"ש, מ"מ עדיין הוא צריך לשלם הקרן מטעם גרמי. וכן דעת הרמב"ן בסוף חידושיו בב"ב כתירוץ זה. וכן כתב הרשב"א בשבועות לב. בד"ה הכא, שכתב, לגבי דבר הגורם לממון, "דהא קי"ל בנזיקין כמאן דאית ליה גרמא, היינו דינא דגרמי, וכל דאית ליה דינא דגרמי אית ליה דבר הגורם לממון כממון דמי." ע"ש.

מ"מ מצינו שהרא"ש לא סבר כתירוץ שני וכדעת הרמב"ן, שבב"ק פ"ט. אות יג. הוא הביא רק התירוץ הראשון, וכן בטור בס"שפו. בדיני גרמי לא כתב ששייך גרמי אף בדבר הגורם לממון. וכן בס"שסג. כתב הטור, "גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך, במה דברים אמורים שהוא בעין, אבל אם נאבד אחר שנאסר בהנאה חייב להחזיר לו דמיהם כשעת הגזילה." הרי אילו סבר הטור שיש דינא דגרמי לגבי דבר הגורם לממון, אז הוי ליה להוסיף מ"ש בב"ק צח: "גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו... לאחר פסח מחלוקת ר"ש ורבנן". הרי שלתירוץ שני הנ"ל חייב לשלם מטעם גרמי. אלא כיון שהטור השמיט דין זה, נראה שהוא סבר כדעת אביו הרא"ש שאין שייך גרמי כלל בדבר הגורם לממון, וכתירוץ ראשון שהזכיר הרא"ש הנ"ל. וגם הרמב"ם בפ"ג. בהל" גזילה הל"ד. שהביא הדין של גזל חמץ הנ"ל השמיט דין זה של בא אחר ושרפו. הרי נראה שאף הוא לא סבר שיש לשלם מטעם גרמי. וכן בהל" חובל פ"ז. בדיני גרמי הרמב"ם לא הזכיר ששייך גרמי אף בדבר הגורם לממון. וכן י"ל בדעת מרן בס"שסג. וס"שפו. שאף הוא השמיט דין זה.

ואף שמצינו בב"ק עו. שבגונב הקדש מבית בעלים שלרבנן אף שפטור מד' וה' משום דבר הגורם לממון לאו כממון דמי, מ"מ עדיין יש לו לשלם קרן, ונראה שזה מטעם גרמי כמבואר בתירוץ שני הנ"ל. וכן פסק הרמב"ם בהל" גניבה פ"ב הל"א. "וכן הגונב קדשים מבית בעליהן בין קדשי קדשים בין קדשים קלים... הרי זה פטור מן הכפל ומתשלומי ד' וה' שנאמר וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש." הרי שעדיין יש לו לשלם הקרן. מ"מ נראה שלתירוץ ראשון ושלישי אין השלמת הקרן מטעם גרמי כלל במה שהוא גרם הפסד לבעלים, שאין השלמת הקרן משום הבעלים, אלא משום ההקדש עצמו שהוא צריך לשלם.

ג) **אלא** שראיתי בקצות החושן בס"דש. אות א. שדן במ"ש בב"מ צט: "אמר רבא הני שקולאי דתברו חביתא דחמרא לחנוואה ביומא דשוקא מזדבנא בחמשא בשאר יומי מזדבנא בארבע, אהדרו ליה... בשאר יומי מהדרו ליה

חמשא...". ושיטת רש"י אהדרי ליה ביומא דשוקא קודם שיגיע יום השוק שיוכל למוכרה ביום השוק שיגיע ראשון מהדרי ליה חמשא, דאמר ליה אי הוי גבאי ביום השוק חמשא הוי שוי. וכתב על זה הקצות החושן, "אמנם קשה טובא כיון דקי"ל דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, וכל השומרים כשעת הפשיעה, עיין ס"רצא. בס"ק א. וא"כ אמאי משלמי כיוקרא שלקמיה, ונראה... היכא דידוע היוקר דלקמיה כי הכא דביום השוק שוה חמשה, אזלינן בתר יוקרא דלקמיה דהוי ליה גורם לממון. ואע"ג דאנן דקי"ל דבר הגורם לממון לאו כממון ולית לן דר"ש דאמר דבר הגורם לממון כממון, היינו משום דינא דגרמי מחייב אפילו לרבנן דפליגי אדר"ש, דלא פליגי רבנן אדר"ש אלא בגונב קדשים שחייב באחריותן שיפטר בכפל וכמ"ש הרמב"ן בדיני דגרמי, אבל קרן מודו רבנן דחייב משום דינא דגרמי, וא"כ ה"נ מחייב משום דינא דגרמי כיון דברי היזקא שהרי שוה לקמיה ביום השוק חמשא, ולא מיפטר בארבע". ע"ש כל דבריו, והוא הביא דגם התוספות סברו כשיטת רש"י.

נראה מדבריו שפשוט לו שאנו קי"ל כהרמב"ן שאף בדבר הגורם לממון י"ל דינא דגרמי. ולענ"ד יש להשיב על דבריו, שהלא לדעת התירוץ הראשון ותירוץ השלישי בתוספות הנ"ל לא שייך לומר דינא גרמי, וכן נראה דעת הרמב"ם והרא"ש וטור ומרן שלא הזכירו דבר זה כלל. ואף את"ל שהקצות החושן לא בא להכריע כן להלכה אלא רק לבאר שיטת רש"י, אף שלא משמע כן מלשונו שהוא הביא דברי הרמב"ן כדברים פשוטים, מ"מ הלא התוספות בב"מ צט: סברו כשיטת רש"י, וקשה לומר שתוספות זה הוא רק אליבא התירוץ השני, שהלא ה"ל להזכיר שדין זה לא הוי לתירוץ ראשון ושלישי. ועוד ראיתי הערוך השולחן בס"שפו. אות ח. שכתב שנראה מרש"י בב"ב כב: (כן צ"ל) לגבי גרמא מאן דלא דאין דינא דגרמי, שהוא סבר שדינא דגרמי קנס בעלמא. ולפי זה נראה שרש"י סבר כתירוץ שלישי, ודלא כהרמב"ן, ואף שלענ"ד אין דעת רש"י בב"ב שם ברור בזה, ועוד שלא מצינו בראשונים שהזכירו שרש"י סבר כתירוץ השלישי, מ"מ אף אין ראיה שרש"י סבר כתירוץ השני והרמב"ן. ולכן מכל הנ"ל נראה שאין להוכיח שאנו קי"ל כהרמב"ן, ודלא כנראה מהקצות החושן.

ולענ"ד נראה שיש לפרש סברת רש"י בב"מ צט: באופן אחר, דהיינו שכיון שחבית זו מיוחדת למכירה ביום השוק, אז שפיר אמרינן שהיא שוה חמשא אף קודם יום השוק, שמה לי מה שהיא שוה אם החנוני מוכר אותה קודם השוק, הלא כל כוונתו היא למכור אותה דוקא ביום השוק, וא"כ אף ביום השבירה היא שוה חמשא. וכן יש לדייק מלשון רש"י שם שכתוב שם בגמרא, "ולא אמרן אלא דלא ה"ל חמרא לזבוני, אבל ה"ל חמרא לזבוני הא איבעי ליה לזבוני". ופירש"י, "ולא אמרן. דמהדרו ליה ה' אלא דלית לחנוואה חמרא לזבוני דהשתא ודאי אי אהדרו ניהליה הוי זבין ליה". הרי מבואר שודאי שחבית זו מיוחדת ליום השוק, ולכן שפיר י"ל שהיא שוה חמשא.

אלא שראיתי בנתיבות שם, שהקשה על סברה זו, וכתב, "גוזל חבירו במדבר שא"א למוכרו כלל במדבר רק שמוליכו לשוק ודאי דחייב לשלם כשער שבשוק, משא"כ הכא שהרבה מוכרים יין קודם יום השוק כשצריכין מעות" ע"ש כל דבריו. ולענ"ד שכן הוא שהרבה מוכרים יין קודם יום השוק, אבל כאן אין זו סתם חבית של יין שיש למוכרה ביום השוק או קודם לכן, אלא כאן היא חבית שהיא מיוחדת לשוק דוקא, כנראה מרש"י הנ"ל שכתב "ודאי אי אהדרו ניהליה הוי זבין ליה". ולכן אף בשעת שבירה י"ל שהיא שוה לחמשא. וכן מ"ש הנתיבות שם להקשות שלפי סברה זו, "בהך דיומי ניסן יקרו ארעתא וביומי תשרי זל ארעתא, כמבואר בב"ק ח. ה"נ אם יקלקל ויחפור בורות בהקרקע בתשרי יצטרך לשלם כיוקרא דלקמיה... ". הרי ודאי שזה אינו ויש לשלם רק כשעת הנזק. אף בזה יש להשיב ששאני מכירת קרקע שבכל חודש בשנה דרך האדם למכור הקרקע, משא"כ לגבי החבית של יין בנד"ד שהיא מיוחדת דוקא ליום השוק כדביארתי. ולכן לפי זה מובן שיטת רש"י.

ולכן נראה לענ"ד שאנו לא קי"ל כתירוץ שני של התוספות והרמב"ן והרשב"א, אלא כנראה משאר הראשונים שלא שייך לומר גרמי בדבר הגורם לממון, ובפרט שכן נראה דעת מרן שהוא לא הביא סברה זו כלל בב"י או בש"ע. וכ"ש שהמוחזק יכול לומר שקים לי כתירוץ הראשון או שלישי, ואין להוציא ממון מידו.

סימן קמט.

שאלה: האם קי"ל דגרמי מדרבנן או מדאורייתא, ודעת מרן בזה. ואם חייב בגרמי באונס, ואם היורש חייב לשלם.

תשובה: א) **ידוע** הוא שיש מחלוקת גדולה בפוסקים בזה, ובב"ק קיז. נסתפקה הגמרא לגבי מסור שיש דין של גרמי, "אי דינא אי קנסא". וכבר הביא הש"ך בס"שפו. בס"ק א.

כל הדעות. ואלו הם הסוברים דגרמי משום קנס ומדרבנן: הירושלמי בשבועות בפ"ו הל"ו. וכן משמע בירושלמי בפ"ז הל"ג דכלאים, והריצב"א בתוספות בכתובות לד. בד"ה סבר, ובב"ק עא. בד"ה וסבר, ובב"ב כב: בד"ה זאת. וכתב הש"ך שכן דעת הר"י והמרדכי והסמ"ג (אלא שדעת הסמ"ג צ"ע שהוא כתב במסור שישלמו יורשיו), והאגודה, ותשובות מיי' לפ" נזיקין, וכן הוא דעת ר" יקר בן ר" שמואל הלוי, וכן דעת הריא"ז, וכן הוא בפסקי התוספות בפ" אלו נערות, וכן דעת ר" אביגדור, וכן מוכח מהנמ"י, וכן דעת המהרי"ל, ועוד.

אולם כנגדם מצינו שלתירוץ ראשון ושני בתוספות בכתובות לד. ובב"ק עא: גרמי מדאורייתא, וכן הוא דעת הרמב"ן, בסוף חידושיו לב"ב, וכן דעת הרא"ש בב"ק פ"ט. אות יג. שהוא הביא התירוץ הראשון של התוספות, וכן דעת הרשב"א בב"ק קיז. בד"ה אמר, וכן כתב הרב המגיד בהל" חובל פ"א. הל"א. "משמע דדינא הוא מסור ולא קנסא, וכ"כ רבינו האי, והרמב"ן והרשב"א ז"ל." וכן דעת הטור, וכן דעת המהרש"ל בים של שלמה פ"ט. הל"כו. ע"ש.

ובדעת הרמב"ם יש לדון, שראיתי במראה פנים בכלאים פ"ז. הל"ג. שכתב, "והעיקר הוא ליישב לדעת הרמב"ם דהוא ז"ל היה מפרש דסוגיא דהגוזל אתיא כהני דס"ל דדינא דגרמי מדינא הוא ולא מתורת קנסא, אבל הוא ז"ל הכריע כשיטת הסוברים דמתורת קנסא בלחוד הוא כדמוכח מכמה מקומות בש"ס." וכן ראיתי במראה הפנים בשבועות פ"ו. הל"ו. בד"ה המקרע, שהוא כתב שהוא ביאר דעת הרמב"ם בזה, בקונטרס אחרון בס"ד. וחפשתי וכעת לא מצאתי דבריו. אמנם לענ"ד נראה שהרמב"ם סבר שגרמי מדינא הוא ולא קנסא, שהוא כתב בפ"ח. בחובל הל"א. "המוסר ממון חבירו ביד אנס חייב לשלם מן היפה שבנכסיו, ואם מת גובין מיורשיו כשאר כל המזיקין." ופירש הרב המגיד שם, "ואם מת גובין מיורשיו. פירוש שאין זה היזק שאינו ניכר שפטרו חכמים את היורש כדאיתא לעיל ובגמרא פ" הגוזל בתרא (קט. קיז.) משמע דדינא הוא מסור ולא קנסא וכ"כ רבינו האי והרמב"ן והרשב"א ז"ל." הרי לפי פירוש הרב המגיד לדעת הרמב"ם גרמי הוא מדינא ואינו קנסא. וידוע שהרב המגיד הוא נאמן ביתו של הרמב"ם, וכבר כתב הרדב"ז בלשונות הרמב"ם בס"אלף תד. (ס"לא.), "וכלל גדול יש לי, כל מקום שאני רואה מחלוקת בדברי הרב ז"ל, אני סומך על דברי בעל מגיד משנה שהיה אדם גדול ובקי... ועוד שכיון שהוא בא לפרש דבריו דקדק בהם כל הצורך." ע"ש. וכן הוא בס"אלף תעז. (קד.) שהוא כתב, "שאין בכל הראשונים מי שהוא בקי בלשון הרב יותר מבעל מגיד משנה, לפי שנתן אל לבו לפרש דבריו, ועבר על כלו והיה סדור לפניו כשלחן ערוך, וכ"ש אנן יתמי דיתמי שנחלוק עליו בכוונת הרב ז"ל." ע"ש. וכן הוא בפעולת צדיק ח"ב. ס"רצו. ולכן נראה שאף שלא ראיתי ראיות המראה הפנים בדעת הרמב"ם, מ"מ אין לזוז ממ"ש הרב המגיד שלדעת הרמב"ם מסור וגרמי הוא אינו מטעם קנסא דרבנן, אלא מדינא ומן התורה.

וכן יש לדייק בלשון הרמב"ם שם שכתב, "כשאר כל המזיקין", דהיינו שהוא השוה מסור לכל מזיקין, והוא מן התורה. וכן בפ"ז. הל"א. לגבי היזק שאינו ניכר הוא כתב, "הרי זה פטור מן התשלומין דין תורה, אבל מדברי סופרים אמרו הואיל והפחית דמיהן הרי זה חייב ומשלם", אבל לגבי גרמי הוא לא כתב כלשון זה בהל"ז. אלא, "כל הגורם להזיק ממון חבירו חייב לשלם נזק שלם מן היפה מנכסיו כשאר מזיקין". הרי הוא לא כתב שהוא פטור מדין תורה וכו', ולכן משמע שגרמי הוא מן התורה כשאר מזיקין. ואין לומר שהוא סמך על מ"ש בתחלת הפרק לגבי היזק שאינו ניכר, ואף גרמי בכלל קנס, שזה אינו שכיון שהוא כתב בהל"ז. שגרמי "כשאר מזיקין", משמע שזה אינו כהיזק שאינו ניכר דלעיל. ושוב ראיתי בערוך השולחן בס"שפו. אות יד. שאף הוא כתב שלדעת הרמב"ם "גרמי הוי דין גמור, ולא משום קנסא", ע"ש.

ב) **וכן** נראה דעת מרן, שאף הוא פסק לגבי מסור שיורשיו צריכים לשלם וכדעת הרמב"ם, וכן הוא בס"שפח. ב. שכתב, "המוסר ממון בידי אנס, בין אנס עכו"ם בין אנס ישראל חייב לשלם... ואם מת גובים מיורשיו כשאר כל המזיקים". וכן פירש מרן בב"י בדעת הטור שם שכתב לגבי מוסר, "ודינו כשאר מזיק", וכתב הב"י "ועי"ל שכתב כן לומר שאם מת גובה מיורשיו וכ"כ הרמב"ם". וכן פירש הש"ך שם בס"ק יד. בדעת מרן וכתב, "היינו משום דס"ל דמוסר דינא הוא ולא קנסא דרבנן, וכ"כ הרב המגיד".

וכן נראה שזה דעת הטור ומרן בס"סו. לב. שכתבו לגבי מכירת שטר, "כשמוחל המוכר או יורשיו צריכים לשלם כל מה שכתוב בשטר החוב מהיפה שבנכסים, שהרי גרם לו לאבד השטר... ואם מת ישלמו יורשיו." ופירש הש"ך שם בס"ק קד. דברי מרן (אף שהוא עצמו לא סבר כן לדינא) "דדינא דגרמי חייב מדינא ולא משום קנסא כ"כ הטור, והוא מדברי בעל העיטור שער נא. וכתב דכ"ד הראב"י והראב"ד" ע"ש.

הרי מבואר מכל זה שדעת מרן היא דגרמי מדינא ולא מטעם קנסא, וכדעת הרמב"ם והטור ושאר ראשונים דלעיל. וכן הוא, שכן דעת הרא"ש כמ"ש לעיל, וכיון ששני עמודי הוראה סברו כן, ודרך מרן לסמוך עליהם כמבואר בהקדמתו לב"י, נראה ששפיר הוא מה שפסק מרן כמותם, ובפרט שכן דעת רבינו האי גאון והרמב"ן והרשב"א והרב המגיד. ולפי זה כיון שאנו קי"ל שאין לומר קים לי כנגד דעת מרן, כמבואר בכמה פוסקים, אז אף בשוגג ואונס יש לשלם, וכן אף היורשים צריכים לשלם.

ג) **אלא** כיון שהאריך הש"ך בס"שפו. ס"ק א. לסתור ראיות הרמב"ן שגרמי הוא מדינא, אמרתי בלבי שיש לדון בקצת דבריו כדי לקיים דעת הרמב"ן ודע', ובכללם דעת מרן.

כתב הש"ך שם, "ועוד נ"ל ראיה דדינא דגרמי אינו אלא מדרבנן, מדגרסינן בס"פ הכונס, עשו תקנת נגזל באשו, בעי אמימר עשו תקנת נגזל במסור או לא, אליבא דמ"ד דלא דייניגן דינא דגרמי לא תיבעי לך דמסורת נמי לא דייניגן, כי תיבעי לך אליבא דמ"ד דייניגן דינא דגרמי וכו', ואם איתא דגרמי מדאורייתא מאי מבעי' ליה טפי מאשו. ונ"ל שלזה כיוונו התוספות פ" לא יחפור סוף דף כב:, שכתבו במסקנת' וריצב"א אומר דדינא דגרמי מדרבנן כדמוכח בפ" הכונס... וראיתי במהרש"ל פרק הגוזל קמא ס"פו. (צ"ל ס"כו.) שכתב לדחות את זה, דאפילו את"ל דאורייתא מבעי' ליה דדילמא לא עבדי רבנן תקנתא רק במזיק גוף הממון (ממש כצ"ל) ולא בדינא דגרמי עכ"ל. ופשיטא דגם התוספות הרגישו בזה, אבל אין נראה כן דאי דאורייתא מה לי גוף הדבר מה לי גרמי."

ולענ"ד יש להשיב בעד הרמב"ן וטעם המהרש"ל, שמצינו שתקנו חכמים תקנת הנגזל כמבואר בשבועות מד:, וכן מצינו שתקנו לגבי חובל כמבואר שם. הרי מצינו שבין לגזילה ובין לחובל הצד השוה ביניהם הוא שיש מעשה בידים. וכן מצינו לגבי מזיקים, כמ"ש הרמב"ם בהל" חובל פ"ז. הל"יז. יח. "כל המזיק ממון חבירו ואינו יודע מה הזיק, הרי הניזק נשבע בתקנת חכמים ונוטל כמו שיטעון הנגזל... כיצד לקח כיס חבירו והשליכו לים או לאש...". וכן הוא במרן בס"צ. ט. הרי אף כאן יש מעשה ממש. אמנם לא מצינו תקנה זו אם אין מעשה מגוף האדם בשעת הנזק, כגון ששורו שבר איזה דבר וכדומה, ונראה שאין הניזק יכול לישבע כתקנת הנגזל. ולכן לפי זה, מצינו שאף שנזק של שור מן התורה, מ"מ לא עשו חכמים תקנה בזה כמו לגבי הנגזל. וכן י"ל לגבי בור, שאף זה אין מכח האדם בשעת הנזק. ולפי זה יש להבין הגמרא בסוף פ" הכונס שם, "עשו תקנת נגזל באש", דהיינו אף שאין אש בכלל מעשה ידים בשעת הנזק כמ"ש בב"ק כב. "האי לאו מכחו קאזיל" ופירש"י "דאש מאליה הולכת ודולקת למרחוק", מ"מ כיון שאנו קי"ל כר" יוחנן שאשו משום חציו, ונחשב כמו כחו (עיין בערה"ש ס"תיח. אות ב. ג.) ולכן שפיר י"ל שיש תקנת הנגזל אף לגבי אש. ולכן שפיר כתוב בפ" הכונס אחר כך להקשות, "בעי אמימר עשו תקנת נגזל במסור או לא". דהיינו שבשלמא שי"ל לגבי אש, אשו משום חציו, אבל לגבי מסור הלא אין כאן מעשה ידיו בשעת הנזק, ורק גרמי בעלמא, ולכן שמא יש לדמות זה לבור ושור שלא מצינו תקנת הנגזל, אף שהם מן התורה, כיון שאין בהם כח של אדם בשעת הנזק. הרי מצינו ששפיר י"ל שגרמי מן התורה, ושפיר יש לחלק בין מזיק גוף הממון ממש ובין גרמי, וכמ"ש המהרש"ל בים של שלמה, וכדעת הרמב"ן.

ד) **עוד** כתב הש"ך, "ומ"ש הרמב"ן שם בדיני דגרמי שלו דאנן קי"ל דמקנסא לא ילפינן, הלכך ע"כ דינא הוא וכו', אינו מוכרח לפע"ד ובפרט העיקרי שלו שכתב שם דקי"ל כשמואל בדיני, ושמואל ס"ל בפ" נזיקין דמקנסא לא ילפינן גבי מנסך היינו מערב כו' ע"ש. ולפע"ד לא מוכח מהתם מידי דהא משמע מדברי הרמב"ם רפ"ז מה' חובל דפסק כרב וכמ"ש הרב המגיד שם להדיא בפשיטות כרב, וכבר כתבתי לעיל ס"שפה. טעמים נכונים לזה ע"ש." ולענ"ד נראה שהמעיין שם בס"שפה. בס"ק א. יראה שמלבד הרמב"ן שפסק כשמואל, כן פסקו רב האי גאון, וכן הוא דעת הרי"ף וכן דעת הרא"ש. ולכן אין לדחות סברת הרמב"ן הנ"ל שרבים סברו כמוהו.

ועוד יש לדון בזה, שאף שהרמב"ם פסק כרב, וכמבואר בלשונו שם בהל"ב. שהוא כתב לגבי היזק שאינו ניכר, "וכן כל כיוצא בזה". וכן דייק הש"ך בס"שפה. ס"ק א. וכן הוא במל"מ שם. מ"מ אין מוכרח לומר שהרמב"ם סבר כן אף בשאר קנסות מלבד מהיזק שאינו ניכר. ובתחלה יש לעיין בדעת הרא"ש והטור בזה, ומדעתם יש לפרש דעת הרמב"ם באופן אחר מסברת הש"ך. כבר כתב הש"ך הנ"ל, "וכן ראיתי במשפטי שבועות לרב האי גאון דף יט: שסובר דמקנסא לא גמרינן, וכן הוא דעת הרי"ף ס"פ החובל גבי מעשה באחד שקדם וכיסה וחייבו ר' גמליאל ליתן י' זהובים, וכן דעת הרא"ש שם."

אלא שראיתי בטור בס"שפה. שהוא כתב, "המזיק לחבירו היזק שאינו ניכר כגון המטמא טהרותיו או שעירב לו יין

נסך ביינו, מן התורה הוא פטור אבל חכמים קנסוהו לשלם" ע"ש. הרי הוא כתב "כגון", דהיינו לאו דוקא אלו, אלא אף בשאר דברים יש קנס. הרי שהטור פסק כרב, ודלא כשמואל.

ולפי זה נראה שמסתמא שכן הוא דעת הרא"ש, שקשה לומר שהטור חולק על דעת אביו, ואף לא הזכיר דעתו. ולפי זה יש לדון איפה מצא הטור בדברי הרא"ש סברתו. והמעיין בדברי הרא"ש בגיטין נב. יראה שהרא"ש לא כתב דעתו בזה. וכן בב"ק פ"א אות א. אף שהרא"ש הביא סוגיא זו, מ"מ הוא לא כתב דעתו אם ההלכה כרב או שמואל. אלא נראה שהטור למד את זה, ממ"ש הרא"ש בב"ק פ"ט. אות יג. וז"ל, "והא דפריך בהנזיקין למ"ד היזק שאין ניכר שמיה היזק, מהעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת דפטור מדיני אדם ומשני היינו טעמא דפטור משום דליכא אלא מחשבה בעלמא, והוי גרמא בעלמא ופטור, היינו כרבנן דרבי מאיר דלית להו דינא דגרמי, אבל לר"מ מחייב בדיני אדם." ואפשר לפרש לשונו, וי"ל שלפי זה אנו שקי"ל שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, אף שקי"ל כר"מ עדיין הוא פטור כיון שאין זה היזק ניכר. וכל זה בשוגג, אבל במזיד הוא חייב מטעם קנס אף בהיזק שאינו ניכר. ולפי זה מובן מ"ש הרא"ש לעיל מזה, "גרמא בנזיקין פטור לכ"ע... ועושה מלאכה בפרת חטאת... קרי ליה גרמא". הרי אף שקי"ל כר"מ שגרמי חייב, זה דוקא בדבר שנחשב היזק, אבל כיון שקי"ל שדבר שאינו ניכר לא שמיה היזק, ממילא הוא פטור לר"מ, וזה נחשב כגרמא בעלמא שהוא פטור. ולפי זה מ"ש הרא"ש בב"ב בפ"ב. סוף אות יז. "וההיא דהעושה מלאכה במי חטאת חייב לרבי מאיר", דהיינו למ"ד ששמיה היזק, אבל אנו קי"ל שלא שמיה היזק ואף לר"מ הוא פטור שאין זה בכלל גורם היזק. וצ"ל הכי שאם תאמר שלדעת הרא"ש שרבי מאיר איירי אף למ"ד שלא שמיה היזק, אז מצינו שבכל היזק שאינו ניכר הוא חייב, וזה לא מצינו כמבואר בטור הנ"ל. וכן ראיתי בים של שלמה בפ"ט דב"ק אות כו. שכתב על דברי הרא"ש, "אבל לפי האמת דק"ל היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, פטור התם." הרי נראה שהוא פטור בשוגג, אבל במזיד הוא חייב ככל דין של היזק שאינו ניכר, ואף למ"ד שלא שמיה היזק. הרי מבואר שפשוט ליה להרא"ש שלאו דוקא המטמא והמדמע והמנסך, אלא אף במי חטאת ופרת חטאת י"ל הכי, דהיינו כסברת רב, ודלא כשמואל. ולכן שפיר כתב הטור "כגון" וכדעת רב. (ועיין עוד בדעת הרא"ש בפלפולא חריפתא בב"ק שם, ובפר"ח במים חיים בגיטין נב: בסוף לשונו, מה שהוא הניח לשון הרא"ש בצ"ע, ועיין בשער המלך בהל" חובל פ"ז. שהוא מיישב דברי הרא"ש ממ"ש הים של שלמה הנ"ל. וכן הוא בפרי האדמה ח"ב שם בדף כא. ע"ש.)

וכן ראיתי ברבינו ירוחם שהוא תלמיד הרא"ש, שהוא כתב בספר מישרים נתיב לא. ח"ב. "היזק שאינו ניכר, כגון מטמא ומדמע ומנסך". הרי הוא כתב "כגון", דהיינו לאו דוקא אלו אלא אף דברים כיוצא בהם. הרי הוא פסק כרב וכדעת רבו הרא"ש.

ה) **ולפי** זה יש להקשות, שלכאורה נראה שיש סתירה בדברי הרא"ש, שבפ" החובל גבי המונע חבירו מעשיית מצוה הוא סבר כשמואל שמקנסא לא ילפינן כמ"ש הש"ך הנ"ל, ולגבי היזק שאינו ניכר הוא סבר כרב שמקנסא ילפינן, ויש ליישב הדבר. ולענ"ד י"ל דהא דאמרינן הכלל של רב ושמואל הלכה כשמואל בדיני ממונות, זה דוקא כשאין הוכחה מהגמרא שבאותו דין אנו אזלינן אחר רב, אבל אם יש הוכחה אז שוב אין לחוש להכלל, ויש לפסוק כרב באותו דין. וכן מצינו בסנהדרין כז: שכתוב שם, "רבי מאיר ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי... אמר ליה רב פפי הני מילי היכא דלא סתם לן תנא כרבי מאיר" ע"ש. הרי שכשיש הוכחה שבאותו דין אנו לא אזלינן אחר הכלל, אז שפיר הוא לפסוק שלא כהכלל. וכן הוא ברשב"ם בב"ב קלג: שכתב, "כל כללות בגמרא כגון הלכה כסתם משנה, הלכה כר"ע מחבירו, כר" יוסי מחבירו, כרשב"ג במשנתנו, ר"א ור" יהושע הלכה כר" יהושע, ר" יהודה ור"ש הלכה כר" יהודה, וכן רבי מאיר ור" יהודה הלכה כר"י, כולהו קי"ל הכי בר מהיכא דמפרש גמרא דלית הלכתא הכי." וכן הוא בחות יאיר ס"צד. וכן הוא בעין זוכר מע"ה. אות ו. בד"ה וחזיתיה, ע"ש. ולפי זה אף בנד"ד י"ל הכי, שאף שבדרך כלל אנו אמרינן שהלכה כשמואל בדיני ממונות מ"מ מצינו בחולין מא. לגבי המטמא והמדמע והמנסך, שהגמרא היא כמ"ד מנסך ממש כמ"ש התוספות שם, דהיינו כרב שסבר כן בגיטין נב: ומשום שמקנסא ילפינן, וכן כתב הש"ך בס"שפה. וכן כתב המל"מ הנ"ל שמשום סוגיא זו, פסק הרמב"ם כרב לגבי היזק שאינו ניכר. ולכן בשלמא לגבי היזק שאינו ניכר שיש לפסוק כרב, אבל בשאר מקומות שיש קנס, ואין הוכחה מגמרא שההלכה כרב, אז יש לקיים הכלל שהלכה כשמואל בדיני ממונות ודלא כרב. וצ"ל שרבותינו החמירו כרב לגבי היזק שאינו ניכר שכן נראה לדעתם שהוא ראוי לעשות, משא"כ בשאר מקומות שהקילו כשמואל. ולפי זה כן י"ל לגבי מ"ש הרא"ש בפ" החובל לגבי המונע חבירו מעשיית מצוה, שמקנסא לא ילפינן,

שאין שם הוכחה שההלכה כרב ויש לפסוק כשמואל כהכלל שיש בידינו.

ואגב אורחיה יש להעיר על מ"ש הגר"א בס"שפב. ס"ק ג. וז"ל, "וכן מ"ש הרא"ש מסוגיא דחולין פז. למנ"מ לכוס וכו' י"ל דאתי גם כן כרב". שלכאורה נראה מזה שסבר הגר"א שהרא"ש פסק כרב, וזה אינו שהוא הביא דברי הרי"ף בפ" החובל שפסק כשמואל, והטעם שיש ללמוד ממצוה למצוה הוא מפני שזה דינא ולא קנסא. אלא נראה כוונת הגר"א היא שיש לדחות מה שהרא"ש הביא סוגיא זו לראיה שהוא מדינא, שי"ל שהוא קנסא ואנו קי"ל כרב שמקנסא ילפינן.

ולפי זה נראה שאף בדברי הרמב"ם יש לפרש כן, דהיינו שאף שהוא סבר כרב שמקנסא ילפינן לגבי היזק שאינו ניכר, מ"מ בשאר מקומות שאין הוכחה שפיר הוא לומר שיש לפסוק כשמואל כיון שקנס הוא בכלל דיני ממונות. ולכן כיון שמצינו שבגרמי יש לדמות נדון זה לזה, צ"ל שאין גרמי קנס שמקנסא לא ילפינן כשמואל, ולכן צ"ל שגרמי הוא מצד הדין ולא מטעם קנס, וסבר הרמב"ם כדעת הרמב"ן, ואין ראיה מדברי הש"ך כנגד הרמב"ן מזה.

ולפי פירוש זה בדעת הרמב"ם יש לתרץ מה שהקשה המשנה למלך בפ"ז דחובל, על הרמב"ם שפסק כרב לגבי היזק שאינו ניכר, שהוא כתב, "אך מה שאני תמיה הוא דהרי"ף ז"ל בפרק החובל אהיא דחייביה ר"ג עשרה זהובים, כתב בהדיא דמקנסא לא ילפינן, אלמא דס"ל דהלכתא כשמואל, ולעולם דרכו של רבינו ז"ל הוא דאזיל כשיטת הרי"ף וצ"ע." וכן מצינו כלל זה בב"י א"ח ס"תקיח. בד"ה ולענין, שכתב "וטעמא דמסתבר הוא דהרמב"ם בשיטת הרי"ף רבו אמרה". וכן הוא בגינת ורדים א"ח כלל ג. ס"ז. בד"ה ומה שפירש, שכתב, "וכלל גדול בידינו לפרש דברי הרי"ף שיהיו מוסכמין לדברי הרמב"ם, דעל הרוב בחדא סוגיא אזלי." אמנם לפי מה שביארתי אין קושיא, ששפיר י"ל שאף שהרמב"ם סבר כרב לגבי היזק שאינו ניכר, מ"מ לגבי שאר מקומות שאין הוכחה מהגמרא שהלכה כרב שפיר הוא לומר שיש לפסוק כשמואל שמקנסא לא ילפינן.

ו) **אלא** ראיתי בנחפה בכסף בח"א חו"מ ס"א. שכתב שאף הרי"ף סבר כרב לגבי מניעת מצוה והי' זהובים, וכדעת הרמב"ם לגבי היזק שאינו ניכר, וממילא שכן דעת הרא"ש בפ" החובל שהביא מ"ש הרי"ף. וזה מפני שיש להקשות על הרי"ף שם בפ" החובל שמוכח מלשונו שהוא סבר שלדעת רב אין ילפינן קנסא מקנסא וזה תמוה כיון שבגיטין נב: רב סבר ילפינן קנסא מקנסא, וכן הקשה הש"ך על הרי"ף בס"שפה. וכן הקשה המל"מ הנ"ל בהל" חובל. והנחפה בכסף כתב כמה תירוצים לבאר דעת הרי"ף, ובכללם הוא כתב, "עוד אפשר לומר, דכוונת ראיית הרי"ף והרא"ש היא כך, דאם איתא דקנסא הוא היכי יליף מינה רב לשורי הרגת וכו' דחייב ליתן י' זהובים כהתם, דאף דס"ל דמקנסא גמרינן מ"מ סך קצוב כהתם לא גמרינן, אלא דקנסינן ליה, ואלו מדברי רב משמע דלענין הסך נמי גמרינן מהתם, מזה הוכיחו דדינא הוי דאי קנסא מנ"ל למיגמר לענין קצב הדבר כיון דלאו מידי חסריה, ולפי זה אתי שפיר נמי דהרי"ף והר"מ לא פליגי דלעולם ס"ל דמקנסא גמרינן, אלא דהוכיחו הרי"ף והרא"ש דדינא הוי מקצב דבר" ע"ש. הרי לדעתו הרי"ף סבר כרב בגיטין נב: דמקנסא ילפינן ודלא כשמואל. ולדעת הרי"ף הי' זהובים מדינא, ולדעת האיכא מ"ד לפי פירוש הרי"ף בדעתם, הי' זהובים מטעם קנס ואין ילפינן מזה כיון שההלכה כשמואל. ולזה השיב הרי"ף שההלכה כרב, וילפינן מקנסא, אבל אין ילפינן הי' זהובים אם הם קנס. אמנם זה קשה לי, שאין סברה לחלק בין קנס לקנס, דהיינו דילפינן שיש לקנוס בשאר מצות, אבל לא ילפינן שיש לקנוס הי' זהובים, שאם עשו חכמים קנס של י' זהובים, ואנו אזלינן כדעת רב, אז לא פלגינן דבורם, ויש ללמוד אף הי' זהובים לשאר מצות.

ולענ"ד נראה שיש לתרץ הקושיא הנ"ל על הרי"ף באופן אחר, דהיינו שאף שרב סבר דילפינן מקנסא לקנסא, מ"מ לגבי י' זהובים הוא מודה שאין ילפינן. וזה מפני שמצינו בגיטין נב: לגבי היזק שאינו ניכר, שכתוב במשנה "המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור". ובזה כתוב בגמרא, "ולמאן דיליף קנסא מקנסא כל הני למה לי, צריכה דאי תנא מטמא אי תרומה הוה אמינא משום דקא מפסיד לה לגמרי, ואי מטמא חולין משום דאסור לגרום טומאה לחולין שבארץ ישראל, אבל מדמע אימא לא, ואי אשמעינן מדמע משום דשכיח אבל מטמא דלא שכיח אימא לא..." ע"ש. הרי מבואר שאין לומר דילפינן קנסא מקנסא כשיש טעם לחלק ביניהם. ולכן אף לגבי מצות י"ל כן שאין ללמוד ממעשה דר"ג לגבי כסוי הדם להדין של שור העומד למיתה והאילן העומד לקציצה, שי"ל שר"ג עשה קנס רק לגבי מצוה שיש עליה ברכה, משא"כ בהריגת שור וקציצת אילן שאין ברכה על מצוה זו, ובפרט שמצינו בפ" כסוי הדם שהי' זהובים על הברכה ולא על המצוה ע"ש. ועוד י"ל שמא אמר ר"ג רק לגבי מצות עשה בלבד, אבל לגבי מצות הריגת שור או קציצת אילן הנוטה

לרה"ר ומתיירא שמא יפול על אדם וימות, י"ל שזה בכלל לא תעשה, כדמצינו בב"ק טו. מו. "תניא ר"נ אומר מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, ת"ל ולא תשים דמים בביתך". ומצינו ברמב"ם בפ"יא. הל"ד. דהל" רוצח, שהוא כתב "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו... אם לא הסיר... ביטל עשה ועבר בלא תעשה." הרי שמצוה זו שיש עשה ולא תעשה. ולכן אפשר שהמעשה של ר"ג הוי רק לגבי מצות עשה בלבד כיון ששמא הוא יותר שכיח למנוע את חבירו ממצות עשה, והוא אינו מצוי למנוע את חבירו ממצות עשה ולא תעשה. ועוד טעם לחלק, שלגבי כסוי הדם כתוב בפ" כסוי הדם שם, "ושפך וכסה, מי ששפך הוא יכסנו". הרי י"ל שרק כשיש שתי מצות שיש ביניהן שייכות זו לזו, יש לשלם י' זהובים, דהיינו שיש שייכות בין שחיטה לכסוי הדם, אבל בשאר מצות שעומדות בפני עצמן אין לו לשלם י' זהובים. ולכן כיון שמצינו טעמים לחלק בין מעשה של ר"ג לגבי כסוי הדם ובין הריגת שור וקציצת אילן, שפיר י"ל שאף לרב אין ילפינן קנסא מקנסא בנד"ד, כדמצינו בגיטין הנ"ל. ונסתלקה הקושיא מהרי"ף.

שוב ראיתי בנודע ביהודה מה"ת חו"מ ס"סא. שאף הוא תירץ הקושיא על הרי"ף כעין שכתבתי ובד"ה ולפי, הוא כתב "ולפי זה אליבא דמסקנא גם לרב לא ילפינן קנסא מקנסא אלא היכא שדומין ממש זה לזה, ואין לאחד צד חמור מחבירו, אבל אי איכא חומרא כל דהוא לא ילפינן קנסא מקנסא גם לרב." ע"ש כל דבריו בענין זה.

הרי לפי זה י"ל שאף לדעת הרמב"ם שפיר הוא לומר שאף לרב אין ילפינן קנסא מקנסא אם יש טעם לחלק ביניהם. ולכן בשלמא לגבי היזק שאינו ניכר כיון שהמשנה מונה מטמא ומדמע ומנסך, ויש לדמות כמה דברים לאלו, שפיר י"ל שלרב ילפינן מאלו לשאר היזק שאינו ניכר, וכן י"ל לדעת הרא"ש והטור שכתב "כגון". אמנם בשאר מקומות שיש חילוקים אין ילפינן מקנסא. ולכן אף לגבי גרמי י"ל הכי, שבכל דין י"ל כמה חילוקים כגון זה שכיח וזה לא שכיח, או זה חמור וזה דבר קל וכיוצא, ואין ילפינן מזה לזה. ולכן כיון שמצינו שבגרמי ילפינן מזה לזה שפיר י"ל שהוא מטעם דינא, ולא מטעם קנסא וכמ"ש הרמב"ן.

ז) **עוד** כתב הש"ך, "נ"ל ראיה ממאי דפטרינן למוסר כשהוא אנוס, ואי דיני דגרמי דאורייתא הא בכל מילי דאורייתא מיחייב באונס כרצון, ואף שנראה שהרמב"ן הרגיש קצת בזה וכתב דאקילו רבנן בדבורא ולא עשו כרצון, והבאתי דבריו לקמן ס"ק ו. מ"מ דוחק הוא דלמה עקרו רבנן דין תורה, אלא ודאי דינא דגרמי אינו אלא מדרבנן, ולכך במסור שהראה דאינו אלא גרמי מדרבנן פטור באונס, וכשנשא ונתן ביד דעשה מעשה וחייב מדאורייתא חייב אף באונס, כן נ"ל עיקר דברים". וכדעת הש"ך ראיתי בשיטה מקובצת בב"ק קיז: בד"ה עוד כתוב, בשם ר" יהונתן וז"ל "האי גרמא וגרמא על ידי אונס ואע"ג דדייניגן ד"ד כה"ג לא דיינינן, דכולי האי לא מחמירינן בקנסות" ע"ש. וכן כתב הש"ך בס"ק ו. וז"ל, "כתב מהרש"ל פ" הגוזל בתרא ס"ס מז. דכל דיני דגרמי פטרינן באונס, ומשמע התם דה"ה שורף שטרות באונס פטור, אבל הרמב"ן בדיני דגרמי שלו לא כתב כן, אלא כתב דמוסר ומוחל שטר וכה"ג דדבורא דעלמא הוא ואקילו רבנן בדבורא ולא עשו בו אונס כרצון, ומיהו ליתא להאי דינא אלא בהאי גרמא, אבל השורף שטרות באונס חייב דהא לאו מחילה היא עכ"ל בריש דף קיג. מיהו לפי מה שהעליתי לעיל ס"ק א. דכל דיני דגרמי אינו אלא קנסא דרבנן, פשיטא דפטור באונס". ע"ש.

ולענ"ד יש להשיב על דבריו. כתוב בב"ק כו: "אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה, אמר קרא 'פצע תחת פצע' לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון, האי מבעי ליה ליתן צער במקום נזק, א"כ לכתוב קרא פצע בפצע, מאי תחת פצע ש"מ תרתי." ופירש"י שם, "פצע תחת פצע. קרא יתירא הוא להך דרשה דהא כתיב כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה וגו' וכויה וחבורה דרשינן בהחובל (לקמן פד:)." הרי משמע שכיון שכבר יש פסוק של "ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו" (ויקרא פ"כד.) הקרא של פצע תחת פצע הוא יתרה, ולכן דרשינן מיניה שאף האונס כרצון. ויש לדון בזה, שהלא כתוב בפסוק של ואיש כי יתן, "כאשר עשה", הרי דוקא בעשיה אמרינן הכי, ולא בגרמא, (כדמצינו בשבת קכ: "עשייה הוא דאסור גרמא שרי"). ולכן יש מקום לומר שאין פצע תחת פצע קרא יתרה, שי"ל פצע תחת פצע אתי לאשמועינן, שאף בגרמא יש חיוב כיון שלא מצינו הלשון של עשיה כאן. אלא זה אינו, וצ"ל שאף הפסוק של פצע תחת פצע הוא באופן שיש עשיה, ולכן פסוק יתירה הוא, ולכן בזה למדינן שאנוס חייב, אבל מ"מ זה דוקא כשאין גרמא. הרי מבואר שמן התורה אנוס בגרמא פטור.

ולפי זה י"ל שדבור נחשב כאין בו מעשה והוי כגרמא בעלמא, כמו שמצינו שאין מלקות להאיסור של לשון הרע שאין בדיבור מעשה, כמו שפסק הרמב"ם בפ"ז דהל" דעות, הל"א. ועיין במגדל עוז שם. וכן הוא ברמב"ם בהל"

סנהדרין פ"יח. הל"א. וב. ואף שמצינו שהוא פסק בהל" שכירות פ"יג. הל"ב. "אפילו חסמה בקול לוקה", כבר כתב ה"ה שם שזה משום דזה מביא לידי מעשה אבל דיבור שלא בא לידי מעשה אינו לוקה ע"ש, ובלחם משנה. ועיין עוד בזה בלימודי ה' בס"כב. מה שהוא פלפל בזה עם הברכ"י. ולכן אף בנד"ד י"ל שאין כאן מעשה בדבור, אף שדיבורו מביא לידי מעשה ע"י מה שהוא גורם שהאנס גונב ממון חבירו, מ"מ אין זה דומה לחסימה בקול דהתם בדרך הטבע השור נמנע מאכילה ע"י קולו, אבל לגבי מסור מה שעשה האנס הוי רק מרצון האנס והבחירה בידו לעשות טוב או רע אף שהוא מוחלט ברצונו לבחור הרע, ואין זה תלוי במסור. וכן ראיתי בב"ק ה. לגבי מוסר שכתוב בגמרא שיש בזה דיבור ואין בו מעשה. וכן הוא בר"ח שכתב, "ודיבור שאין בו מעשה, מסור." ולכן בנד"ד אין כאן מעשה בדבור.

וכן י"ל לפי מ"ש הרמב"ם בפ"ו הל"א. בהל" חובל, "המזיק ממון חבירו חייב לשלם בין שהיה שוגג בין שהיה אונס הרי הוא כמזיד... שנאמר ומכה בהמה ישלמנה, לא חילק הכתוב בין שוגג למזיד." ודרשה זו בכתובות לה. ע"ש. ואף בזה הלשון של "מכה" הוכיח שיש מעשה, אבל אם אין מעשה י"ל שהוא פטור באונס.

ולפי זה בגרמי שאין בו מעשה כגון דיבור בעלמא, אין חייב באונס, אבל בשאר גרמי שיש בו מעשה אף באונס הוא חייב, כגון שריפת השטר, כמ"ש הרמב"ן הנ"ל. מ"מ עדיין הוא חייב מן התורה אם הוא ברצון בגרמי שאין בו מעשה, אף שאין ללמוד כן מפסוקים הנ"ל כיון שרק נזק שיש בו מעשה בכלל פסוקים אלו כדביארתי, אלא למדו הראשונים, שאף בנזק שאין בו מעשה עדיין יש חיוב, כמו שפירשו הראשונים לגבי החילוק בין גרמא וגרמי, עיין ברא"ש בב"ק פ"ט. אות יג. ובב"ב פ"ב. אות יז. שכתב, "דכל היכא דהוא בעצמו עושה ההיזק לממון חבירו וברי היזיקא מיקרי דינא דגרמי וחייב. שורף שטר ומוחל הוא בעצמו מזיק לממון חבירו". הרי אף שאין מעשה במחילה מ"מ כיון שהוא עצמו מוחל והוא ברי הוא חייב, וכן י"ל לגבי מסור שהוא ברי שהאנס רוצה ליטול ממונו של חבירו כמ"ש הרא"ש שם. אלא כיון שאין רבוי בזה ללמוד שיש חיוב באונס שפסוקים הנ"ל לא דברו כשאין בו מעשה, אז ממילא שברצון חייב ובאונס פטור. הרי שאין לדמות נזק שאין בו מעשה לשני פסוקים הנ"ל, ולכן ממילא אין חיוב באונס. ולפי זה שפיר כתב הרמב"ן הנ"ל, "ואקילו רבנן בדבורא ולא עשו בו אונס כרצון", דהיינו שבשלמא שגרמי ברצון חייב מן התורה אף בדבור, אבל באונס פטור, ואף רבנן לא עשו בו אונס כרצון. ולכן לפי מה שביארתי נסתלקה קושית הש"ך מהרמב"ן.

ח) **ועוד** כתב הש"ך שם, "ומ"ש הרמב"ן ובע"ה דדינא דגרמי מיקרי ולא קנסא דגרמי, אין זה דקדוק ואדרבה מדאמרינן בכל דוכתי ר"מ דאין דינא דגרמי או מאן דדאין דינא דגרמי, ולא אמרינן ר"מ סבר גורם להיזק חייב או כהאי לישנא דכותיה, אלמא דלא מיחייב ממש אלא דדאין דינא דגרמי לחייבו מדרבנן." ולענ"ד י"ל שאף הלשון של דאין דינא דגרמי הוא בכלל לשון של גורם להיזק חייב, שראיתי שפירש רש"י בכתובות פו. "מאן דדאין דינא דגרמי. המחייב את הגורם הפסד לחבירו." הרי כשביארתי.

עוד כתב הש"ך, "גם מה שכתב הרמב"ן שם דאי ס"ד קנסא הוא מסר ומת או שרף שטרות ומת לא נקנוס בנו אחריו כדאמרינן במטמא ומדמע ומנסך וכו'. לא ירדתי לסוף דעתו אה"נ אי קנסא הוא לא קנסו בנו אחריו וכמו שהבאתי לעיל בשם הרבה פוסקים." ולענ"ד נראה שכן הוא שלא מצינו פסק הלכה בגמרא שהיורש צריך לשלם, אלא מ"מ מצינו שכן דעת רב האי גאון, כמ"ש הרב המגיד בהל" חובל פ"ח. הל"א. וכתב החיד"א בעין זוכר מע"ה. אות ז. לגבי קבלת הגאונים, "דידוע דמה שאמרו כך הגאונים הוא שכך קבלו מרבנן סבוראי והאמוראים ולא שאמרו כן מדעתם. וכבר רגילי רבוותא קמאין למימר שהלכה כגאונים שדבריהם דברי קבלה, וגם על רבינו חננאל שהיה דור ראשון של רבנות אחר הגאונים יען שהיה תלמיד מגאון כתבו עליו הראשונים דדבריו דברי קבלה, ואף בעניני התנאים היה לו לרבינו חננאל קבלה כמ"ש התוספות בעירובין מא. ע"ש וכ"כ הרא"ש סוף פרק שבועת הדיינין דהלכה כדברי רבינו חננאל כי כל דבריו דברי קבלה. ובסוף פ"ק דנדה כתב הרא"ש שלא מלאו לבו לחלוק על דברי רבינו חננאל שדבריו דברי קבלה ע"ש. ואם על רבינו חננאל תלמיד הגאונים כתבו הראשונים כן, כ"ש על הגאונים עצמם שדבריהם דברי קבלה." ע"ש. ולפי זה י"ל בנד"ד שכיון שקיבל רב האי גאון דבריו מרבנן סבוראי והאמוראים, שפיר י"ל שהיורש צריך לשלם וזה כאילו כתוב בגמרא, ושפיר הוא מ"ש הרמב"ן להביא ראיה מזה שגרמי הוא מדינא ואינו קנס.

ט) **ועוד** ראיתי בש"ך שהוא הקשה על התירוץ הראשון בתוספות עא: שמחלק בדינא דגרמי בין דבר שראוי לכל העולם או רק להניזק, וכתב, "ועוד קשה לי על תירוץ הראשון דמה בכך שאינו ראוי אלא לזה סוף סוף גרם לו

היזק, ומה לו לזה שלא היה ראוי לשאר העולם.״ ולכן נראה שלתירוץ הראשון, אם אחד שחט שור הנסקל כשהוא בבית השומר, אין זה בכלל גרמי לר״מ אף ששור זה ראוי לדמים ע״י השומר שיכול להחזיר השור לבעליו ובזה הוא פטור מלשלם בעד השור. ואין זה דומה לשריפת שטר שהוא חייב בדין גרמי כיון ששטר זה ראוי לכל העולם כיון שהוא יכול למכור השטר לאחרים כמבואר בתירוץ הראשון. ולענ״ד יש לדמות הדין של שור הנסקל למזיק שקלקל המנעול לחדר שיש בו מאכלים יקרים, ומשום זה הבעלים אינו יכול להסיר המנעול מן הדלת כדי ליכנס בחדר ליטול המאכלים, ונמאסו המאכלים אחר זמן מה. הרי המזיק יכול לטעון מדעתו, קלקלתי רק המנעול ואני צריך לשלם רק בעדו, ומה לי שזה גורם איבוד אוכלים בתוך החדר. אמנם זה אינו, ונראה שהמזיק צריך לשלם בעד האוכלים כיון שהוא גורם איבודם וזה דבר ברי וקלקול המנעול הוא דרך נזק, ואף אם אינו נעשה מיד מ״מ זה דומה ל״בעידנא דאחוי כמאן דקלייה דמי״ (עיין בראש״ש בב״ק פ״ט. אות יג.), אבל זה רק מפני שהמאכלים ראויים לכל העולם כדי למכור ולקנות, וחיוב זה לשלם בא מצד האוכלים, אבל אין החיוב לשלם בא מצד המנעול, שהלא המנעול אינו שוה יותר מצד עצמו לאחרים שרוצים לקנות המנעול, שאף אם הם קונים המנעול, מ״מ החדר והמאכלים עדיין תחת רשות הבעל, ואין להם רשות כלל ליטול המאכלים. (ומשל זה דומה לשטר מצד אחד, דהיינו שאין השטר הממון עצמו אלא ע״י השטר הוא יכול להשיג ממונו, וכן הוא במנעול, אבל מצד אחר הוא יכול למכור השטר לאחר ובזה האחר יכול לגבות השטר, אבל במכירת המנעול הקונה אינו יכול ליטול המאכלים בחדר, ולכן מצד זה הוא דומה לשור הנסקל שהוא אינו שוה כלום לאחר.) ולפי זה כן י״ל לגבי שור הנסקל, מה לי אם השומר יכול לפטור את עצמו מדמים ע״י חזרת השור, הלא השור מעצמו אינו שוה כלום אם הוא רוצה למכור השור לאחר. ולכן נראה לענ״ד שחילוק התירוץ הראשון הוא נכון.

י) **ובשאר** קושיות הש״ך על הרמב״ן, כבר דן הקצות החושן שם בס״ק א. והוא מיישב דברי הרמב״ן לנכון, ולכן אין לכפול הדברים. אלא שבסוף דבריו ראיתי שהקצות החושן הקשה על התירוץ הראשון בתוספות בכתובות לד. ובב״ק עא: והרא״ש בב״ק פ״ט. אות יג. וכתב, ״אמנם קשיא לי בדברי התוספות במה שמחלקין בין דבר הראוי לכל כו׳, בהא דאמרינן פ״ המניח לג: גבי שחטו תם מה שעשוי עשוי, ש״מ המזיק שעבודו של חבירו פטור וכו׳, הא נמי רבה אמרה דאמר השורף שטר של חבירו פטור ע״ש. והיכי מוכח דמזיק שעבודו פטור כיון דאפילו למאן דדאין ד״ג אינו אלא בדבר הראוי לכל העולם, ושטר דראוי לכל העולם כתבו התוספות משום דראוי למכור ולגבות בו, וכיון דקי״ל המוכר קנסיו לא עשה ולא כלום א״כ שחטו תם דאינו ראוי אלא לניזק ה״ל כמו שור הנסקל דאין בו משום ד״ג לפי מ״ש התוספות כיון דאינו ראוי אלא לו, וא״כ היכי מוכח מהך דשחטו תם, מזיק שעבוד ופטור, הא שעבוד ראוי לכל העולם למכור ולגבות דבמלוה בשטר ע״י כתיבה ומסירה נמכר וכן אפילו במלוה ע״פ... וביותר קשה במ״ש התוספות (ב״ק ק. בד״ה מחיצת) בהא דאמרי מאן תנא דדאין ד״ג ר״ מאיר ולא אשכחן בהדיא תנא דפליג על ר״ מאיר בהא, וכתבו דהאי תנא דשחטו תם מה שעשוי עשוי, הוא דפליג על רבי מאיר ואינו דן ד״ג ע״ש. והיכי מוכח מהך דשחטו תם, הא מחיצת הכרם ראוי לכל העולם, אבל תם ליתיה כלל במכירה לרבי ישמאל כדאיתא שם בגמרא הקדישו ניזק א״ב, וכעת צ״ע.״

ולענ״ד נראה שיש לתרץ שהתנא דפליג על רבי מאיר לא סבר חילוק זה בין ראוי לכל העולם או לא, וכמו שהסביר הש״ך בס״שפו. בקרוב לסוף ס״ק א. וז״ל ״דמה בכך שאינו ראוי אלא לזה סוף סוף גרם לו היזק, ומה לו לזה שלא היה ראוי לשאר העולם.״ ולכן שפיר סבר התנא שיש ללמוד משור תם לשטר וכמו שאין דינא דגרמי בתם כמו כן אין דינא דגרמי בשטר. אמנם דעת ר״ מאיר אינו כן, אלא שיש לחלק בין דבר הראוי לכל העולם או לא, ולכן אה״נ שלגבי תם אין לומר דינא דגרמי כיון שאין זה ראוי לכל העולם, אבל לגבי שטר שפיר הוא לומר דינא דגרמי. וכן יש לדייק בלשון התוספות בב״ק ק. שכתבו, ״וי״ל דההוא תנא דפרק המניח (לג:) דקתני שחטו ונתנו במתנה מה שעשה עשוי פליג אר״מ דמשמע דיש לפטור יותר בשורף שטרותיו מבשחטו, ולמאן דדאין דינא דגרמי אמר לעיל דמגבי ביה דמי שטרא מעליא״. הרי שרק התנא סבר ששחיטת תם הוא יותר חמור משריפת שטר, ולכן אם אין דנין ד״ג בתם ק״ו שאין דנין ד״ג בשטר, אבל ר״מ לא סבר כן, ולדעתו אדרבה אין דנין דינא דגרמי בשחיטת תם, ולכן הוא לא הביא דין זה אלא רק הדין של שריפת שטר, וזה מ״ש התוספות בסוף ״ולמאן דדאין דינא דגרמי אמר לעיל דמגבי ביה דמי שטרא מעליא״, הרי רק לגבי שטר אמר ר״ מאיר כן, ולא גבי תם.

ונראה שלפי זה מובנים דברי הרמב״ם בדין זה בהל״ נזקי ממון פ״ח. הל״ז. שכתב, ״שחטו גובה מבשרו״. והקשה הלחם משנה שם, ״קשה למה לא כתב רבינו ז״ל דמשלם

הפסד שחיטה, דהא בגמרא אמרו דאית ליה המזיק שעבודו של חבירו פטור, ורבינו ז"ל דאית ליה דחייב אפילו בהיא דרבא דשורף שטרותיו של חבירו פסק בפ"ז מהל" חובל דחייב, כ"ש בהא דמשמע מסוגיא דהמניח דטפי יש לחייבו בהא, והטור בס"תז. כתב דין זה בהדיא." ונראה שי"ל ששפיר הוא מה שהשמיט הרמב"ם דין זה כיון שמה שהמזיק צריך לשלם ההפסד של שחיטה הוא מפני דינא דגרמי שקי"ל כר" מאיר, אבל כיון שלא שייך לגבי תם דינא דגרמי כיון שהוא אינו ראוי לכל העולם, שוב אין לו חיוב לשלם. וכן י"ל לדעת הרא"ש שבפ"ט דב"ק אות יג. הביא הטעם ששייך גרמי רק בדבר שהוא ראוי לכל העולם, ובב"ק לג: אף הוא השמיט הדין שיש למזיק לשלם הפסד השחיטה.

אמנם אין זה ברור שהלא הטור בס"תז. פסק שיש למזיק לשלם ההפסד של שחיטה כמ"ש הלחם משנה הנ"ל. ולכן עדיין יש להקשות שהלא אין השור תם ראוי לכל העולם, ולכן איך אמרינן הדין של גרמי כאן. אלא יש להשיב שמ"ש הגמרא שיש לדמות דין תם לדין המזיק שעבודו של חבירו, זה רק לר" ישמאל שסבר יושם השור בב"ד שהשור בגדר של שעבוד, אבל לדעת ר" עקיבא שאמר הוחלט השור, גוף השור הוא לניזק וזה ממונו ממש, ואנו קי"ל כר"ע כמ"ש הרא"ש שם וכן הוא בב"י בס"תז. ולכן נראה שאין זה בכלל גרמי כלל אלא נזק ממש, וכן כתב הקצות החושן בס"תז. בס"ק ב. "אבל לדידן דקי"ל כר"ע דיוחלט השור א"כ הוי ליה מזיק ממש". ולכן כיון שאין זה בכלל גרמי כלל אלא מזיק ממש שפיר כתב הטור שיש לו לשלם ההפסד, ועדיין י"ל שלגבי גרמי בעינן דבר הראוי לכל העולם.

מ"מ ראיתי בב"י שם שפירש דברי הטור שצריך לשלם הפחת משום המזיק שעבודו של חבירו, הרי שלדעת הב"י לסברת הטור אין כאן נזק ממש אלא שעבוד, ולכן עדיין קושית הקצות החושן קיימת, לפי פירוש הב"י. ולכן נראה לענ"ד שי"ל שהשור תם הוא קודם שעמד בדין ונחשב בכלל ראוי למכור, וכמ"ש מרן בס"תז. א. "שור תם שהזיק אם מכרו המזיק עד שלא עמד בדין אע"פ שמכור... ". ופירש הסמ"ע בס"ק א. "לענין זה דיכול הלוקח לחרוש ולעבוד בו וגם אין שום אחד מהם יכול לחזור בו כל זמן שלא גבה ממנו הניזק, וכן לענין זה קאמר בסמוך סע"ב. דמתנתו מתנה." ובסע"ב. כתב הרמ"א דין הטור דהיינו "וי"א דצריך לשלם פחת השחיטה". הרי דין של שחיטה הוא מקודם גמר דין. וכן נראה ממרן שכתב בסע"ג. "בד"א כשמכר או נתן קודם שעמד בדין..." הרי שסע"ב. הוא קודם שעמד בדין, והשור ראוי למכירה. וכן מצינו לגבי שור הנסקל, כמ"ש הרמב"ם בפ"יא. הל"ט. דנזקי ממון, "שור שהמית את האדם והקדישו בעליו, אינו קדוש, מכרו אינו מכור... בד"א אחר שנגמר דינו לסקילה, אבל עד שלא נגמר דינו לסקילה אם הקדישו מוקדש... מכרו הרי זה מכור". הרי אף לגבי שור הנסקל הדין כן, דהיינו שיש מכירה קודם גמר דין. ולכן מ"ש התוספות בב"ק עא: דבעינן ראוי למכירה לכל העולם ודלא כשור הנסקל, זה דוקא אחר גמר דין אבל קודם לכן הוא ראוי למכירה. ולכן אין קושיא מדין של שור תם כיון דהתם איירי קודם עמידה בדין והוא ראוי למכירה.

ולכן לפי כל הנ"ל שפיר י"ל שאנו קי"ל כדעת רב האי גאון והרמב"ן והרשב"א והרב המגיד והרא"ש והטור ומרן שגרמי הוא מן התורה ויש חיוב לשלם אף באונס (מלבד בדין מסור שהוא דיבור בעלמא), וכן יש חיוב על היורשים לשלם. אלא שראיתי בפרי האדמה ח"ב הל" חובל פ"ו. בדף יט. שהוא הביא סברת הכרם שלמה בחו"מ ס"פ. שהביא החילוקי דעות לגבי גרמי וגרמא ודעת הריצב"א, וכתב "כי לענין דינא נכנס בענין קים לי כו", וכתב על זה הפרי האדמה, "כבר כתבתי דכיון דחלוקים בפירוש דברי הריצב"א הש"ך עם מורם בהג"ה א"כ איך יאמר קים לי כריצב"א". ולענ"ד העיקר בזה הוא מה שאנו אמרינן שאין לומר קים לי כנגד דעת מרן כמבואר בכמה פוסקים, ולכן אין המוחזק יכול לומר קים לי כדעת הריצב"א כדי לפטור עצמו מלשלם אם הוא באונס או אם הוא יורש. ואף שראיתי בגינת ורדים ח"מ כלל ג. ס"מב. שהוא כתב "הרא"ש והטור תפסו דברי ר"י להלכה, גם הרבה פוסקים פסקו כן, אמנם יש שפוסקים כריצב"א והדברים ארוכים וצריכים ישוב רחב להעמיד השמועות אליבא דמר ואליבא דמר. ונד"ד לית דין צריך בשש, ואין לחייב את שמעון בין לדברי ר"י בין לדברי ריצב"א." הרי נראה מזה שאין להכריע מחלוקת זו בין ר"י ובין הריצב"א, אבל לענ"ד נראה שכיון שאנו קי"ל כדעת מרן י"ל שההלכה כהרא"ש ור"י, ולפי זה אין המוחזק יכול לומר קי"ל כדעת הריצב"א, ולכן אף באונס או אם הוא יורש יש לשלם, כן נראה לענ"ד.

סימן קנ.

שאלה: האם יש ליישב מ"ש הפרח מטה אהרן מהשגת הזרע אברהם לגבי אי רבא סבר דינא דגרמי או לא.

תשובה: א) **כתב** הרמב"ם בפ"ו דתלמוד תורה הל"יד. אות ט. "המעיד על ישראל בערכאות של עכו"ם והוציא ממנו בעדותו ממון שלא כדין ישראל מנדין אותו עד שישלם." וכתב הכסף משנה שם שזה מימרא דרבא בב"ק קיג:. ויש להקשות על הרמב"ם דמהיכן למד דין זה שהרי לא אמר רבא אלא משמתין אותו ותו לא מידי, אבל שהיה מחוייב לשלם מה שהפסידו מהיכן למדו רבינו. עיין בזה בלחם משנה שם ובתשובת מהר"ש לוי חו"מ ס"מד. וכתב על זה הפרח מטה אהרן בח"א ס"כז. "ועוד דהאי מימרא רבא אמרה ושמא רבא לא דאין דינא דגרמי, וקצת ראיה לזה דגבי שריפת שטרותיו של חבירו קאמר רבה דפטור (בב"ק צח.) ואתקיף עלה רמי בר חמא ה"ד וכו', ומשני רבא תהא במאמינו, מדקא תריץ רבא אליביה משמע דהכי ס"ל דפטור, ומאן דדאין דינא דגרמיה מיחייב ליה וכמ"ש שם בגמרא, וכיון דרבא לא דאין דינא דגרמי משום הכי לא קאמר אלא אשמתא, אבל אנן דקי"ל דחייב משום דינא דגרמי משום הכי חייב."

וראיתי בזרע אברהם חו"מ ס"יב. בד"ה וראיתי להרב פרח מטה אהרן, (דף קיג ע"ג.) שכתב על דבריו, "ולענ"ד אחר המחילה רבה מתורתו הקדושה, נראה דאשתמיטתיה הא דגרסינן בפ" הגוזל ומאכיל קיז. רב הונא בר יהודה איקלע לבי אביוני אתא לקמיה דרבא א"ל כלום מעשה בא לידך, א"ל ישראל שאנסוהו גויים וכו', עד אמר רבא אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי, הרי לך בהדיא דרבא גופיה דאין דינא דגרמי, ומשום הכי אם הראם מעצמו כנשא ונתן ביד דמי, דאלו לרבה דלא דאין דינא דגרמי פשיטא דס"ל דפטור, ואע"ג דבנוסחאות דידן כתוב רבה בה', טעות סופר הוא וצ"ל בא', והכי איתא בנוסחאות הרי"ף ז"ל, ומוכרח הוא דלרבה דלא דאין דינא דגרמי אמאי חייב."

ב) **ולענ"ד** נראה שיש להליץ בעד הפרח מטה אהרן, מדברי הרא"ש בב"ק קיז. באות כז. שכתב, "אמר רבה ואם הראה מעצמו כמו שנשא ונתן ביד דמי, ואע"ג דגרמא היא כיון דבלאו אונס עשאו חייב." הרי מבואר שגירסת הרא"ש היא "רבה", ומשום שקשה לו הלא יש כאן דין גרמי ואיך אמר רבה שהוא חייב, כיון שדעת רבה בב"ק צח. היא שאין דאין דינא דגרמי, לכך כתב הרא"ש "ואע"ג דגרמא היא כיון דבלאו אונס עשאו חייב." וכן ראיתי בפלפולא חריפתא באות ס. שכתב, "דלרבה שמעי' דפוטר אף בגרמי בפרק דלעיל גבי השורף שטרותיו של חבירו כו'. והא דנקט גרמא, ה"נ משכחת לה התם, והיינו גרמי, ומשום דלרבה אין חילוק בין גרמי לגרמא." הרי גירסת הרא"ש היא רבה, ולכן אין להקשות על פרח מ"א מזה. ועוד ראיתי בתוספות בב"ק ה. בד"ה למעוטי, שכתב, "ומוסר ומפגל, אפילו למאן דלא דאין דינא דגרמי מחייב משום קנס בהגוזל בתרא (לקמן קיז.)" הרי נראה מזה שכוונת התוספות היא לרבה התם שאף שהוא לא דאין דינא דגרמי כמבואר לגבי שריפת השטרות, מ"מ סבר לגבי מסור שהוא חייב משום קנס. ושוב ראיתי בקצות החושן בס"שפו. אות א. שכתב שלהרא"ש הגירסא היא רבה, ועל תוספות הנ"ל הוא כתב, "והיינו נמי גירסת התוספות, ומש"ה כתבו דאפילו מאן דלא דאין דינא דגרמי מחייב במסור." ע"ש. הרי שלפי התוספות והרא"ש מ"ש הפמ"א אתי שפיר.

ועוד כתב הפרח מ"א שם, "ואולי לפי דהאי דינא דגרמי לאו הלכה פסיקתא היא, דבכמה דוכתי בגמרא ומהם בפ" הכותב אמרינן גבי מוחל שט"ח אמר אמימר מאן דדאין דינא דגרמי, ובפ" הגוזל עצים גבי שורף שט"ח אמר הכי, משמע דלאו הלכתא פסיקתא לדון דינא דגרמי, ולא קאמר חייב המוחלו משום דינא דגרמי, ולזה לא אמר אלא דינא דשמתא". ועל זה כתב הזר"א, "ולא נהירא, דהא רבא הפסיק ותני אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי, אלמא דדאין דינא דגרמי, ואמאי לא קתני הכא גבי האי בר ישראל וכו', דחייב לשלם דהוי כנשא ונתן ביד דהרי שלא ע"י אונס העיד וכמ"ש הרב שלטי הגבורים ז"ל." ואף בזה יש להשיב כמו דלעיל, דהיינו שלפי שיטת התוספות והרא"ש הנ"ל הגירסא לגבי המסור בב"ק קיז. היא "רבה", ולכן לפי זה לא מצינו שרבא הפסיק ותני לגבי מסור, ולכן אין מקום לומר שאף בדף קיג: לגבי עדות בערכאות הוי ליה להפסיק גם כן.

ג) **ולענ"ד** נראה שאפשר לומר שסברת רבא בגרמי תלויה במחלוקת ראשונים לגבי מי חטאת ופרת חטאת בב"ק צח. שכתוב שם, "ואמר רבה הצורם אוזן פרתו של חבירו פטור, מאי טעמא פרה כדקיימא קיימא דלא עבד ולא מידי, וכולהו שוורים לאו לגבי מזבח קיימי, מתיב רבא העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, מלאכה הוא דלא דמינכר היזיקה הכי נמי דמחייב בדיני אדם, אמרי הוא הדין דאפילו צורם פטור והא קמ"ל דאפילו מלאכה דלא מינכר היזיקה חייב בדיני שמים." ולסברת הרי"ף שם הטעם שסבר רבה הצורם אוזן פרתו של חבירו פטור, הוא משום שזה בכלל גרמי, וכן דעת הרמב"ם שפסק בהל" חובל פ"ז. הל"יא. "הצורם אזן הפרה חייב לשלם שהרי גרם לפחות דמיה". הרי הוא פסק כר"מ שסבר דאין דינא דגרמי, ודלא כרבה. וכל זה דלא כשיטת הראב"ד שסבר שאין הטעם משום גרמי בדין זה

כמבואר בחידושי הרשב"א שם בד"ה כתב הראב"ד. ונראה שהטעם שיש כאן גרמי להרי"ף והרמב"ם הוא מפני שעדיין אין הפרה קדושה לקרבן והיא אינה עומדת לכך ויש לדמות זה להשף מטבע של חבירו, ועיין ברשב"א בד"ה אמר רבה הצורם, שכתב שאף לגבי מי חטאת המלאכה היא קודם שנתקדשה. וכן י"ל לגבי פרת חטאת "דקאמר לאו שהקדשוהו כבר לחטאת קאמר, אלא פרה הראויה לחטאת קאמר." ועיין עוד בזה בתוספות שם.

ולפי זה יש לדון במה שמתיב רבא, ונראה שרבא סבר כרבה שאין דאין דינא דגרמי, אבל מ"מ אין הדין של צורם אוזן בכלל גרמי כיון שהוא היזק הניכר ואין לומר בזה "דלא עבד ולא מידי", ודלא כדמצינו לגבי מי חטאת ופרת חטאת שאין המלאכה בהם ניכרת כלל לעין בגוף המים או בגוף הפרה.

וכתב הרמב"ם בפ"ז. דהל" חובל הל"ד. בכלל דיני של היזק שאינו ניכר, "וכן העושה מלאכה בפרת חטאת ובמי חטאת במזיד חייב לשלם, בשוגג פטור." ויש לדייק שהוא לא הביא דין זה בכלל דיני דגרמי, אלא בכלל דיני דהיזק שאינו ניכר. ונראה שלדעתו שבין כשהיא כבר פרת חטאת ובין קודם לכן והיא רק ראויה לפרת חטאת הוא חייב במזיד מטעם קנס של היזק שאינו ניכר, ואף בגרמי הוא חייב כיון שאנו קי"ל כר"מ, ודלא כרבה ורבא. ואף שאחר כך בהל"ה. כתב הרמב"ם, "הכניס פרה למרבק כדי שתינק ותדוש, והסיח דעתו ממי חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים." והוא מגיטין נג. ואף שהגמרא הביאה את זה רק למ"ד היזק שאינו ניכר שמיה היזק, מ"מ פירש הרב המגיד בדעת הרמב"ם שחילוק זה שייך אף למ"ד לא שמיה היזק ע"ש. ונראה דלא אמרינן שעדיין הוא חייב משום גרמי בזה, כיון ששאני כאן שהכל תלוי במחשבתו בלבד כמבואר ברש"י שם, ולכן אף גרמי אין כאן, וזה דומה לגרמא ותו לא.

הרי מצינו שלדעת הרמב"ם רבא סבר כרבה שאין דאין דינא דגרמי. אמנם לדעת הראב"ד הנ"ל אין מכאן הוכחה אי רבא סבר כר"מ או לא, כיון שאין בדין הצורם אוזן בכלל דיני דגרמי. ועוד הראב"ד בהל" חובל פ"ז. בהל"ד. פליג על הרמב"ם וסבר שאף אם הוא עושה מלאכה ממש בפרת חטאת ובמי חטאת במזיד עדיין הוא פטור כיון שהוא לא מתכוין להיזק אלא להנאתו ע"ש. לפי זה י"ל שלדעת הראב"ד אפשר לומר שרבא סבר בדרך כלל דדאין דינא דגרמי וכר"מ, מ"מ עדיין הוא פטור כיון שהוא אינו מתכוין להיזק אלא להנאתו.

ד) **וראיתי** ברא"ש בפ"ט בסוף אות יג. שכתב "והא דפריך בהנזיקין (דף נג.) למ"ד היזק שאין ניכר שמיה היזק, מהעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת דפטור מדיני אדם ומשני היינו טעמא דפטור משום דליכא אלא מחשבה בעלמא והוי גרמא בעלמא ופטור, היינו כרבנן דרבי מאיר דלית להו דינא דגרמי, אבל לר"מ מחייב בדיני אדם." הרי נראה מזה דהא דסבר רבא דהעושה מלאכה במי חטאת פטור אף הוא באופן המבואר בפ" הנזיקין, דהיינו דליכא אלא מחשבה בעלמא, והוא לא כר"מ, ורבא סבר כרבנן דאין דאין דינא דגרמי. אלא שכל זה למ"ד שהיזק שאינו ניכר שמיה היזק, אבל אנו קי"ל שהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, אף דקי"ל כר"מ עדיין הוא פטור כיון שאין זה היזק ניכר. וכל זה בשוגג, אבל במזיד הוא חייב מטעם קנס אף בהיזק שאינו ניכר. ולפי זה מובן מ"ש הרא"ש לעיל מזה, "גרמא בנזיקין פטור לכ"ע... ועושה מלאכה בפרת חטאת... קרי ליה גרמא". הרי אף שקי"ל כר"מ שגרמי חייב, זה דוקא בדבר שנחשב היזק, אבל כיון דקי"ל שדבר שאינו ניכר לא שמיה היזק, ממילא הוא פטור לר"מ, וזה נחשב כגרמא בעלמא שהוא פטור. ולפי זה מ"ש הרא"ש בב"ב בפ"ב. סוף אות יז. "וההיא דהעושה מלאכה במי חטאת חייב לרבי מאיר", דהיינו למ"ד ששמיה היזק, אבל אנו קי"ל שלא שמיה היזק ואף לר"מ הוא פטור שאין זה בכלל גורם היזק. וצ"ל הכי שאם תאמר שלדעת הרא"ש שרבי מאיר איירי אף למ"ד שלא שמיה היזק, אז מצינו שבכל היזק שאינו ניכר הוא חייב, וזה לא שמענו. וכן ראיתי בים של שלמה בפ"ט דב"ק אות כו. שכתב על דברי הרא"ש, "אבל לפי האמת דק"ל היזק שאינו ניכר לאו שמיה היזק, פטור התם." הרי נראה שהוא פטור בשוגג, אבל במזיד הוא חייב מטעם קנס ככל דין של היזק שאינו ניכר. מ"מ נראה שלפי הבנת הרא"ש רבא סבר דאין דאין דינא דגרמי ודלא כר"מ. (עיין עוד בדעת הרא"ש בתשובה הקודמת.)

וראיתי בפרי האדמה ח"ב בפ"ז בחובל בדף כא. בד"ה אמנם ראיתי, ואילך, שדן בסוגיא זו ודעת הרמב"ם והראב"ד והרא"ש, וכתב "סברת הראב"ד ז"ל דחולק על הרי"ף ורבינו (הרמב"ם), וס"ל דרבא לא פליג אר" מאיר דדאין גינא דגרמי, וטעמא דפטור לאו משום דינא דגרמי וכו', ולהראב"ד כבר חלק על רבינו וכתב דלמאן דאמר לא שמיה היזק אפילו בגופן אי עביד מעשה במזיד פטור." ע"ש. וזה כדביארתי לעיל. אלא מה שהוא כתב שם לבאר מ"ש הרא"ש באמצע דבריו בפ"ט אות יג. הנ"ל שכתב, "גרמא בנזיקין פטור לכ"ע... ועושה מלאכה בפרת חטאת... קרי ליה גרמא", שזה אליבא דעת הראב"ד, אינו

נ"ל שאף שהרא"ש הביא סברת הראב"ד קודם לזה, מ"מ איך סבר הרא"ש כהראב"ד באמצע דבריו והיפך סברת הראב"ד בסוף דבריו, אלא נראה שאף דקי"ל כר"מ שגרמי חייב, זה דוקא בדבר שנחשב היזק, אבל כיון דקי"ל שדבר שאינו ניכר לא שמיה היזק, ממילא הוא פטור לר"מ, וזה נחשב כגרמא בעלמא שהוא פטור כמ"ש לעיל.

ואף שידעתי שיש לפרש דברי הרא"ש והרמב"ם באופנים שונים, עיין בפרי האדמה שם, מ"מ עדיין ילפינן מכל זה שיש מחלוקת בדעת רבא אי הוא סבר כר"מ או לא, וסברת הרמב"ם היא דרבא לא סבר כר"מ, כמבואר בפרי האדמה הנ"ל. ולפי זה אתי שפיר מ"ש הפרח מטה אהרן הנ"ל לפרש דעת הרמב"ם, בהל" ת"ת הנ"ל, דהיינו דהא מימרא דרבא בב"ק קיג: הוי לפי שיטתיה, דהוא לא סבר כר"מ, ולכן הוא לא אמר שיש לשלם, אבל לפי מה שאנו קי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי שפיר כתב הרמב"ם שיש לשלם.

ה) **מ"מ** לכאורה עדיין יש לדחות מה שכתבתי, שהלא גירסת הרי"ף בב"ק קיז. לגבי אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי, היא רבא ולא רבה, ומסתמא דכן היא גירסת הרמב"ם ודלא כהרא"ש שם, ולכן נראה מזה שרבא סבר כר"מ דדאין דינא דגרמי, ולכן איך אמרינן לדעת הרי"ף והרמב"ם בב"ק צח. שרבא סבר כרבה דאין דאין דינא דגרמי. וי"ל הא דהקשה רבא לרבה בב"ק צח. הוא רק לשיטת רבה, אבל רבא עצמו לא סבר כן, אלא כר"מ, ואף שרבא הביא הברייתא שהעושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, מ"מ רבא עצמו לא סבר כן לדינא, אלא הוא חייב לפי דעת ר"מ וכמו שפסק הרמב"ם הנ"ל שם בהל"ד. אמנם יש להשיב על זה, וי"ל שכן הוא שלהרי"ף והרמב"ם הגירסא הנכונה בדף קיז. היא רבא, אבל עדיין רבא סבר דאין דאין דינא דגרמי כדמצינו בב"ק צח. כדביארתי לעיל, אבל שאני כאן בדף קיז. משום הטעם שכתב הרא"ש שם "ואע"ג דגרמא היא כיון דבלאו אונס עשאו חייב".

ועוד י"ל בזה לפרש דעת הרי"ף והרמב"ם, שאף שהדין של מסור בכלל דינא דגרמי כמבואר בסוף פ" הכונס סב. מ"מ אם נטל ונתן ביד, זה אינו בכלל גרמי אלא תקנו חכמים שזה כאילו מעשה ממש. ועל זה אמר רבא (לפי גירסת הרי"ף והרמב"ם), "אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי", דהיינו שזה כמעשה ואינו גרמי, ולכן אף שרבא סבר בדף צח. דאין דאין דינא דגרמי, מ"מ כאן לגבי מסור שהוא הראה מעצמו, תקנו חכמים שזה נחשב כמעשה ממש, ואין זה גרמי, ולכן הוא חייב לשלם. ונראה לפרש זה לפי מ"ש הרא"ש בב"ק פ"ט. אות יג. הנ"ל. "וכן דאחוי אחוי שהראה לעכו"ם ממון חבירו וברי הזיקא כאילו נתנו לתוא המכמר דאקשיה רחמנא לתוא מכמר דודאי אין מרחמין עליו, ואין לך מעשה גדול מזה". הרי זה נחשב כמעשה. ועוד כתב שם, "אחוי אחויי דמסור דכמאן דקלייה דמי, ועשה מעשה בגוף הממון." הרי כל זה דומה למעשה. ואין לדמות זה "להיא דשסה בו הכלב והנחש, לא ברי הזיקא כמו מסור דשמא לא ישוך הכלב". ע"ש ברא"ש. ולכן בשלמא באנוס שאף שמסור דומה למעשה מ"מ עדיין הוא דיבור בעלמא והוא פטור, כמ"ש הש"ך בס"שפו. בס"ק ו. בשם הרמב"ן, אבל אם הוא עושה כן מרצונו תקנו חכמים שזה כמעשה והוא חייב לשלם, וזה דין מיוחד לרבא ואין לדמות דין זה לשאר דיני של גרמי, דאמרינן בהם שהמזיק פטור. אמנם כל זה לרבא שסבר שאין דאין דינא דגרמי, אבל אנו שקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, ולכן יש איסור תורה בזה, והוא מדינא לדעת רב האי גאון והרמב"ן והרמב"ם כמבואר ברב המגיד בפ"ח. דהל" חובל הל"א.

מ"מ לגבי המעיד על ישראל בערכאות של עכו"ם והוציא ממנו בעדותו ממון שלא כדין ישראל, אף שהוא עושה כן מרצונו, מ"מ הוא אינו ברי כלל, ששמא יש עדים אחרים שהעידו שהישראל כבר שילם חובותיו, או שמא השופט בערכאות יש לו סברה אחרת ופוסק שאין חיוב על הישראל לשלם לפי דיניהם. ולכן כיון שאין זה ברי, אין לדמות זה למסור שהראה מעצמו דהתם הוא ברי כמ"ש הרא"ש הנ"ל, ולכן י"ל שלגבי עדות בערכאות הוא עדיין בכלל גרמי כיון שהוא אינו ברי, ולכן בזה סבר רבא שאין לו לשלם. אמנם לדעת הרמב"ם שסבר שדאין דינא דגרמי ודאי שיש לו לשלם. ואף שמצינו שבשאר מקומות שאם הוא אינו ברי שזה בכלל גרמא ולא גרמי כמבואר ברא"ש הנ"ל, מ"מ כיון שהוא העיד מרצונו וגם הוא קרוב לודאי שהם יצוו לישראל לשלם, זה חמור טפי וי"ל שזה בכלל גרמי. הרי לפי זה שפיר י"ל שלדעת רבא אין דאין דינא דגרמי כנראה מב"ק צח. והדין של מסור שאני כיון שהוא בגדר של ודאי. מ"מ הדין של עדות בפני הערכאות דומה לדין של גרמי שהוא פטור לדעת רבא. ולכן שפיר הוא מ"ש הרמב"ם שיש לשלם כיון שהוא פסק כר"מ דדאין דינא דגרמי.

ו) **ועוד** יש לדון בזה, והוא בסוגיא בב"ק ס. שכתוב שם, "ת"ר ליבה ולבתה הרוח, אם יש בלבויו כדי ללבותה חייב, ואם לאו פטור, אמאי ליהוי כזורה ורוח מסייעתו, אמר אביי הכא במאי עסקינן כגון שליבה מצד אחד ולבתו

הרוח מצד אחר, רבא אמר כגון שליבה ברוח מצויה ולבתו הרוח ברוח שאינה מצויה, ר' זירא אמר כגון דצמרה צמורי, רב אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא וגרמא בנזקין פטור." והרמב"ם הביא דין זה בפ"יד. דהל" נזקי ממון הל"ז. וכתב "ליבה וליבתו הרוח חייב, שהרי הוא גרם, וכל הגורם להזיק משלם נזק שלם מן היפה שבנכסים כשאר כל המזיקין." והקשה עליו הראב"ד, "ואיך לא הפליג כמו שהפליג בברייתא אם יש בלבויו כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור." וכתב לתרץ הרב המגיד שם, "והייתי סבור לתרץ שדעת רבינו ז"ל היה לפסוק כאחת מן האוקימתות שנאמרו על זאת הברייתא דאביי ורבא ודר' זירא דלכולהו דברי רבינו ז"ל קיימין, דאביי אמר התם כי בעינן בלבויו כדי ללבות ה"מ כגון שליבה מצד זה וליבתו הרוח מצד אחר, פי' והלכו שני האשים ונתערבו ומפני זה בדוקא ואם לא היה בלבויו כדי ללבות פטור, ורבא אמר התם דלהכי פטור כגון שליבה הרוח מצויה וליבתו הרוח שאינה מצויה, פירוש שבשעה שהתחיל ללבות לא היה נושב אלא מצויה, ולא היה בשניהם כדי ללבות, ואח"כ ליבתו הרוח שאינה מצויה ומש"ה פטור... ולפי אוקימתות אלו דברי רבינו כפשטן קיימין ויפסוק רבינו דלא כרב אשי דאמר התם דגרמא בנזיקין וגרמא בנזיקין פטור בכל גוונא". ועיין בכ"מ שאף הוא סבר כהרב המגיד. וכן נראה דעת הים של שלמה בפ" הכונס אות כד.

ולפי זה נראה דלרבא הברייתא איירי ברוח שאינה מצויה, ובזה יש לחלק בין אם יש בלבויו כדי ללבותה או לא, אבל ברוח מצויה אין חילוק זה ובכל אופן הוא חייב, וזה מ"ש הרמב"ם "ליבה וליבתו הרוח חייב", והוא לא חילק הברייתא. ולדעת רב אשי הברייתא איירי ברוח מצויה אלא עדיין יש לחלק כאן בין כדי ללבותה או לא, כיון שאם אין כדי ללבותה הוא פטור משום גרמא. אמנם סבר הרמב"ם שזה מפני שרב אשי סבר דגרמי פטור, וכן נראה דעת רב אשי בב"ק צח: שכתוב שם "עובדא וכפייה רפרם לרב אשי ואגבי ביה כי כשורא לצלמא", אבל אנו קי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, ולכן אין חילוק ברוח מצויה בין אם כדי ללבותה או לא, ובכל אופן הוא חייב כיון שאף אם אין כדי ללבותה והוא גרמי מכל מקום הוא עדיין חייב לשלם, וזה מ"ש הרמב"ם בסוף דבריו, "שהרי הוא גרם, וכל הגורם להזיק משלם נזק שלם". הרי מצינו שדעת רבא היא דדאין דינא דגרמי כר"מ, שהלא לדעת רבא אין חילוק ברוח מצויה בין כדי ללבותה או לא, ודלא כדעת רב אשי, וזה סייעתא לסברת הזרע אברהם הנ"ל.

וכן נראה שהבין הים של שלמה שם, שהוא כתב לפרש דעת הרמב"ם, "ואביי ורבא ור' זירא כולהו משני בשינויי דחיקא, וכי לא ידעי דגרמא פטור, אלא שזה אינו גרמא אלא גורם בנזיקין הוא, וקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי... וא"כ הא דפסק (הרמב"ם) חייב איירי כפשוטו, ולא כדרכים שתירצו האמוראים את הברייתא". הרי כדפירשתי. ועיין עוד בזה בש"ך בס"תיח. ס"ק ד. ואף לפירושו שהרמב"ם קיבל הפירוש של רב אשי בברייתא שם, אלא שעדיין לא פסק כמוהו כיון שאנו קי"ל כר"מ, מ"מ עדיין י"ל כדביארתי לעיל שרבא סבר כר"מ דדאין דינא דגרמי ודלא כרב אשי. ועיין עוד בתורת השלמים בתשובה יג. מה שהוא כתב על דברי הש"ך.

מ"מ נראה לענ"ד שאין כאן כדי להשיב על מ"ש הפרח מטה אהרן, ואין מוכרח לומר שרבא סבר כר"מ דדאין דינא דגרמי, אלא שי"ל שרבא פירש הברייתא באופן שהוא מקובל לכל הדעות, דהיינו בין לרבי מאיר שסבר דדאין דינא דגרמי, ובין לרבנן שפליגי על ר" מאיר, אבל אה"נ שרבא עצמו סבר דאין דאין דינא דגרמי, כנראה מב"ק צח. הנ"ל וכמ"ש הפרי האדמה לדעת הרמב"ם. וכן ראיתי שאף הפרח מ"א כתב סברה זו בענין אחר, וז"ל "ואולי לפי דהאי דינא דגרמי לאו הלכה פסיקתא היא דבכמה דוכתי בגמרא ומהם בפ" הכותב אמרינן גבי מוחל שטר חוב אמר אמימר דמאן דדאין דינא דגרמי, ובפ" הגוזל עצים גבי שורף שטר חוב אמר הכי, דמשמע דלאו הלכתא פסיקתא לדון דינא דגרמי, ולא קאמר חייב המוחלו משום דינא דגרמי". ולכן אף לגבי סוגיא זו י"ל הכי שכיון שלאו הלכתא פסיקתא היא רבא ביאר הברייתא באופן שהוא מקובל לכל הדעות כדביארתי. וראיתי בזרע אברהם הנ"ל שכתב על דברי הפרח מ"א האלו, "ולא נהירא דהא הפסיק ותני אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי, אלמא דדאין דינא דגרמי". ולענ"ד אין זה מוכרח שכבר ביארתי שאין ראיה מזה כיון שזה דין מיוחד, שאף רבא שסבר דאין דאין דינא דגרמי סבר הכי שמדרבנן יש לדמות זה לדינא דגרמי כיון שהוא ברי כמ"ש הרא"ש הנ"ל.

ז) **שוב** ראיתי בב"ק מח: שכתוב "נפל לבור והבאיש מימיו חייב. אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש בשעת נפילה אבל לאחר נפילה פטור... אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש מגופו אבל הבאיש מריחו פטור, מאי טעמא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בעלמא לא מיחייב." ע"ש כל הסוגיא. והרי"ף השמיט מ"ש רבא בסיפא לחלק בין גופו וריחו, וכתב על זה הנמ"י שם, "הריא"ף לא הביאה בהלכות, ונראה דטעמא משום דסבר דרבא לטעמיה דאמר לעיל בשלהי פ'

כיצד (כו:) דדינא דגרמי פטור, ואנן קי"ל כמאן דדאין דינא דגרמי. וכתב הרא"ה ז"ל בשם רבו ז"ל שזה אינו דודאי לא נאמר כן אלא על האדם, אבל בבהמה דברי הכל פטור שלא חייבה תורה על הכשר נזקי בהמה כדכתיב איש בור ולא שור בור וה"ה לשאר נזקין." הרי שפשוט ליה להנמ"י שרבא לא סבר דינא דגרמי, וכדעת רבה בב"ק כו:, ואף שהרא"ה בשם רבו חולק לפרש הטעם שהשמיט הרי"ף מה שאמר רבא, מ"מ הוא לא חולק לגבי מ"ש הנמ"י שרבא סבר כרבה, אלא כתב הרא"ה דלא בעינן את זה, אלא דודאי לא נאמר כן אלא על האדם. הרי מבואר שדעת הנמ"י היא שרבא סבר כרבה דאין דאין דינא דגרמי. וזה סייעתא גדולה למה שכתב הפרח מטה אהרן.

אלא שראיתי בגר"א בס"שפו. בס"ק ב. שכתב לגבי סוגיא זו, "והשמיטו הרי"ף וכתב הרמב"ן בדינא דגרמי שלו משום דגריס רבה, ורבה אזיל לשיטתו דפוטר גרמי, ואנן לא קי"ל כן כמ"ש הרי"ף בספ"ב וכמ"ש בפ"ט. צח:, אבל בנוסחי דוקאני גרסינן רבא וכן הוא בכל הנוסחאות, ורבא אית ליה דינא דגרמי חייב שם קיז. אמר רבא אם הראה כו', אלא דינא דגרמי דוקא באדם וכן כתב הנמ"י." ע"ש. הרי לפי זה גירסת הרי"ף בב"ק מח: הוא רבה, ולכן אין ראיה מזה לדעת רבא. אלא אין זה מוכרח ששמא גירסת הרי"ף היא רבא כנראה מהנמ"י הנ"ל ולכן שפיר י"ל שיש ראיה מזה. ומ"ש הגר"א להביא ראיה שרבא סבר דדאין דינא דגרמי מב"ק קיז. אף זה אינו מוכרח כדביארתי לעיל.

הרי מבואר מכל זה שיש לקיים שיטת הפרח מטה אהרן שרבא לא סבר כר"מ בדינא דגרמי כדי לפרש דעת הרמב"ם בהל" ת"ת הנ"ל.

סימן קנא.

שאלה: האם מי ששיחק כדור רגל ברה"ר צריך לשלם הנזק אם בשוגג הכדור עשה שקע בגוף מכונית אשר חנתה שם.

תשובה: א) **אמרו** לי שקצת חכמים סברו שהוא פטור מלשלם כיון שזה גרמא ואין חסר מגוף המכונית אלא שיש שקע בלבד, ואף שצריך בעל המכונית לשלם האומן לתקן השקע, מ"מ לגבי המזיק ע"י הכדור זה נחשב רק גרמא בעלמא והוא פטור, וכדמצינו בב"ק צח. "אמר רבה השף מטבע של חבירו פטור, מאי טעמא דהא לא עבד ולא מידי, וה"מ דמחייה בקורנסא וטרשיה, אבל שייפא בשופינא חסורי חסריה". ופרש"י שף, שפחת את הצורה ע"ש. הרי אם שף ופחת את הצורה ואין חסר מגופו זה רק גרמא בלבד ופטור. וכן הוא בנד"ד שיש רק שקע בגוף המכונית ואינו חסר כלום, ולכן אף בזה הוא גרמא והוא פטור. ויש לדמות זה גם להא דמצינו שם, "הזורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור, מאי טעמא אמר הא מנח קמך אי בעית שקליה", וכתב רש"י שם, "ואי משום דבעי למיתב זוזא לבר אמוראה למישט ולמישקליה גרמא הוא שגורם להפסידו אותו שכר, וגרמא בנזקין פטור." ולפי זה אף בנד"ד מה שבעל המכונית צריך לשלם לאומן לתקן השקע הוי גרמא בלבד והמזיק פטור.

ולענ"ד אין סברה זו ברורה, ויש לבאר הדבר. ובתחלה יש לומר שלדעת הרי"ף והרמב"ם לא קי"ל כרבה ואף מי ששף מטבע חייב מטעם גרמי, וכן פסק מרן בס"שפו. א. ע"ש. ולכן אף בנד"ד המזיק צריך לשלם.

ב) **וגם** לדעת התוספות והרא"ש נראה שהוא חייב לשלם, וזה מפני מה שכתבו התוספות בב"ק שם בד"ה השף, וז"ל "נראה דרבה סבר פסלתו מלכות לא הוי כנסדק, דאי הוי כנסדק אם כן כ"ש דשף הוי כנסדק והרי חסריה טובא ואמאי פטור." וזה כשיטת רב הונא בדף צז. וכמבואר בשיטה מקובצת, ולדעת התוספות הכי קי"ל, ודלא כהרמב"ם שפסק כרב יהודה עיין בש"ע ס"שסג. א. הרי שלדעת התוספות יש לדמות הדין של שף מטבע לדין במשנה בדף צו: שכתוב שם, "גזל מטבע ונסדק... משלם כשעת הגזלה, מטבע ונפסל... אומר הרי שלך לפניך". והחילוק הוא שנסדק הוא היזק ניכר, אבל בנפסל ע"י המלכות הוא היזק שאינו ניכר בגוף המטבע שכל זה תלוי בצווי המלך, כמבואר שם. ולכן פירשו התוספות ששף מטבע דומה לנפסל מטבע שהוא היזק שאינו ניכר ודומה לגרמא. וכן מצינו ברא"ש בב"ק פ"ט סוף אות יג. שנראה מדבריו שהיזק שאינו ניכר כגרמא. וכן כתב הערוך השולחן בס"שפה. אות א. וז"ל "כיון שאין שום השתנות על גוף הדבר הוי כגרמא בנזקין ופטור בדיני אדם". ואף שמצינו שבהיזק שאינו ניכר עדיין הוא חייב לשלם מדרבנן אם הוא הזיק במזיד, וכאן סבר רבה שהוא פטור לגמרי, י"ל שאף הכא הוא בשוגג או י"ל שלדעת התוספות היזק שאינו ניכר פטור אף במזיד, עיין בפני יהושע בב"ק צח. בד"ה הא קמ"ל, שביאר כל זה.

אמנם אין זה מובן, שהלא אם שף צורת המטבע מה שהוא עשה הוא דבר שניכר לעין, ולכן יותר נכון לדמותו לדין של מטבע הנסדק והיזק הניכר, ולכן הוא אינו בכלל גרמא,

והוא חייב. וכן ראיתי בים של שלמה בב"ק פ"ט אות יז. שהקשה כן וכתב, "וקשה לי ס"ס אמאי פטור, הלא לא פטריה רב הונא פסלתו מלכות אלא משום דלא נשתנה מקדמותו, משא"כ ביין והחמיץ דנשתנה טעמו וריחו, וא"כ הכא גבי שף אין לך שנוי גדול מזה, דכבר היה לו צורה ועכשיו אין לו צורה אלא כנסכא בעלמא, ועוד דניכר הזיקו ובודאי קרוי שינוי השם וקנאו הגזלן דהוי כמו זוזי נסכיה בריש פירקין דקני." ע"ש. ושוב ראיתי במחנה אפרים בהל" נזקי ממון אות ד. שהוא פירש דעת התוספות והרא"ש ותירץ קושיא זו, וז"ל "וטעמא דגבי השף מטבע לא מינכר היזקא דבשביל דלית ביה צורה לא מיקרי דבר הנזוק דראוי הוא לעשות לו צורה, ועוד דהרואה אותו עכשיו אינו מכיר בהיזקו, ותדע דרבה ס"ל דבכה"ג לא מיקרי היזק ניכר דאם איתא דהוי היזק ניכר אמאי פטור אף דלא חסרי' ולא פיחתו ממשקלו, והא דאמרינן בהנזקין דהמטמא והמדמע דפטור משום דהיזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, ומשמע הא אי הוה מינכר הוה חייב ואע"ג דלא פיחתו משיעורו, אלא נראה דס"ל לרבה דשף מטבע נמי לא הוי היזק ניכר מפני הפסד צורתו הוי דבר שאין בו ממש דלא חשיב כל כך" ע"ש. הרי נראה שהטעם שאין זה היזק הניכר הוא מפני "דראוי הוא לעשות לו צורה, ועוד דהרואה אותו עכשיו אינו מכיר בהיזקו".

ולפי זה יש לדון בנד"ד, וי"ל שאף שהאומן יכול לתקן השקע, מ"מ עדיין השקע ניכר לכל והוא פגם בגוף המכונית, וא"א לומר בזה "דהרואה אותו עכשיו אינו מכיר בהיזקו". ולכן הוא ודאי ניכר ואף לרבה הוא צריך לשלם.

ג) **אלא** נראה שהמרדכי בב"ק שם יש לו שיטה אחרת בזה, וז"ל שם באות קטז., "וההוא דמראה דינר רע לשולחני דוקא שהוא חסר אבל אם הוא אינו כך רע אלא שנפחת צורתו פטור שולחני, דהשתא אם הוא עושה בידים אמרינן השף מטבע של חבירו דפטור, ואפילו לרבי מאיר הואיל ולא חסרו אלא גרם לו שיתן שכר לתקן צורתו דהיינו דומיא דזרק מטבע לים דפטור אפילו לרבי מאיר דמחמת ממון זה גרם להפסד ממון אחר ודמיא לריפוי בהמה, הלכך הואיל ולא חסרו פטור, כל שכן אם הראה דינר לשולחני שנפחתה צורתו דפטור דאפשר לתקנו, אבל אם הראה לו מטבע שנפסל ואומר טוב הוא אין לך חסרון גדול מזה דא"א לתקנו" ע"ש. הרי מבואר שהעיקר הוא שאם הוא אינו חסר ויכול לתקנו הוא פטור משום גרמא. וכן הוא בים של שלמה הנ"ל שכתב, "הכא טעמא דרבה משום גרמא בנזקין, ואיירי דלא שקליה בידים ולא קנאו אלא מזיקו במכות קורנוס ואין כאן דין היזק דהא הוא כמשקל הראשון ושוה לנסכא כבראשונה ומנח לקמיה, אלא שהוזל מעט מחמת פחת צורתו, ואי רוצה הניזק ליתן השכר יעשה ממנו מטבע כבראשונה, ואם כן לא הוי בהאי הפסד שכר אלא כגרמא בעלמא... אח"כ לפי תומי מצאתי במרדכי ריינ"ס בשם ר" אליה וז"ל כל דבר שהוא בעין רק שאינו שוה למכור כמו שהיתה מתחילה הוי גרמא בנזיקין כמו זורק מטבע למים צלולים אף על פי שצריך ליתן שכר לבר אמוראי ליטלו, והשף מטבע שצריך לתת שכר לצורף עכ"ל. משמע להדיא בדבריו דדין השף מטבע כמו זורק מטבע לים, וברוך המקום שכוונתי הלכה ולא נשארתי יחידי בלי עזר. אחר כך עיינתי בספר צפנת פענח שכתב להדיא כדברי. ועוד כתב שם אפילו אם אחד הכה על בתי נפש או שאר כלי כסף וזהב או על טבעת ופחתה דינה כמטבע ממש." וכן ראיתי במחנה אפרים שם שאחר שהוא הביא דעת התוספות והרא"ש הוא הביא דעת המרדכי שחולק וכתב, "אבל ראיתי להמרדכי שמחלק במידי דיכול לתקנו לכמות שהיה על ידי שכר שיתן לצורף דזה לא מיקרי נזק אלא גרמא בנזקין שעל ידי זה מפסיד ממון שצריך לתת לצורף, אבל מידי דא"א לתקנו כגון מטבע שנפסל אין לך חסרון גדול מזה. ולפי דברים אלו נראה דאפילו בשבר כלי כסף אם לא נפחת ממשקלו ואפשר לתקנו כמו שהיה ע"י שיתן שכר לצורף פטור, אבל מדברי התוספות והרא"ש ז"ל אין נראה כן, שכתבו דלרבה פטור השף מטבע, ס"ל דפסלתו מלכות לא הוי כנסדק דאי הוי כנסדק א"כ כ"ש שף כו', ולפי סברת המרדכי אינו כן דשף עדיף מנפסל דאפשר לתקנו ע"י שכר שיתן לצורף, ונפסל א"א לתקנו, ולפי סברת התוספות נראה דצ"ל כמו שכתבתי דהא לא חשיב נזק ניכר ה"ד במטבע, אבל בשבר כלי כסף הוי נזק גמור." ע"ש. הרי לפי כל זה נראה, שלדעת המרדכי שאף אם ניכר לעין השקע בנד"ד, והכל יודעים שיש כאן פגם, מ"מ עדיין הוא פטור כיון שאפשר לתקן, ודלא כשיטת התוספות והרא"ש בזה כדביאר המחנה אפרים לעיל.

ד) **אמנם** לענ"ד נראה שקשה לומר כן בדעת המרדכי, שכתוב בנדה נח. "תניא אידך בדקה חלוקה והשאילתו לחבירתה היא טהורה וחבירתה תולה בה, אמר רב ששת ולענין דינא תנן אבל לענין טומאה היא טהורה וחבירתה טמאה". ופירש"י "ולענין דינא. דכבוס בכתם מן החלוק תנן דחבירתה תולה בה דאמרה אחרונה לא מהימנת לי דאת בדקתיה." הרי מבואר שאם יש כתם על החלוק, זה בכלל נזק וצריך לשלם לכבס הבגד אם יש ראיה

ברורה שהיא עשתה, וזה אף שהוא דבר שיכול לתקן ע"י אחר ואין שום דבר חסר מגוף הבגד. ולכן הלא לדעת המרדכי זה גרמא בעלמא וכמו הדין של שף מטבע, ואיך כתוב בגמרא שהיא חייבת. וכן יש להקשות מב"ק כח. שכתוב שם, "אלא שטינפו כליו במים", הרי זה בכלל נזק אף שאפשר לנקות כליו ואין שום חסרון בכליו. ולכן אף מכאן יש להקשות על המרדכי הנ"ל. וכן ראיתי בחזון איש בב"ק ס"יג. אות ב. שהביא ראיות אלו וכתב, "וכן טינפו כליו חשבינן נזק כדאמר ב"ק כח: ומשמע אפילו אפשר להעביר הטינוף, וכן מבואר בהדיא נדה נח. דאם נכתם הבגד ביד השואל חייב לכבסו, ונראה דמראה מקרי מציאות וכשכבסו יוצר בגד מלובן וחשיב הכתם נזק והליבון תיקון מחודש." ע"ש.

ולפי קושיא זו, נראה שיש לפרש דברי המרדכי באופן אחר. ונראה שיש לומר שהמרדכי איירי דוקא במטבע וכדומה שהצורה על המטבע אינה נחשבת כחלק מעיקר גוף המטבע אלא כסימן בלבד על המטבע. ואף שהוא חלק מהמטבע, מ"מ אין סימן זה נחשב כעיקר גוף המטבע שאף אם אחד שף הצורה ויש חסרון, עדיין נשאר כל גוף המטבע שהוא תחת הצורה וזה עיקר המטבע, והצורה היא טפלה בלבד, ויש חילוק בכוונתם שהצורה סימן בעלמא, ושאר המטבע הוא גוף העיקרי. ולכן רק לגבי הצורה יש לחלק בין אם יש חסרון שבזה הוא חייב לשלם, ובין אם אין שם חסרון שזה גרמא בלבד והוא פטור, אבל בגוף העיקרי של המטבע אם יש פגם אף אם אין בו חסרון עדיין הוא חייב לשלם. וכן אם ע"י מכתו על המטבע הוא עושה סדק בגוף המטבע, אף אם אין חסרון כלל מגוף המטבע הוא חייב לשלם (וזה כמו שמצינו באתרוג שאף שיש בו סדק מ"מ עדיין אפשר שאין בו חסר כמבואר בא"ח ס"תרמח. ה.) אמנם בהשליך המטבע בים, בזה אין שום פגם במטבע כלל, אלא הוא רק במקום שהוא אינו יכול ליטלו ממנו, ולכן ודאי זה נחשב גרמא בעלמא. ומה שמדמה המרדכי השף מטבע למי שזרק המטבע לים, הוא רק במי ששף צורת המטבע, שאין זה בגוף העיקרי של המטבע, וזה דומה לזרק מטבע בים שאף בזה אין פגם בגוף המטבע. ולכן לפי זה אין קושיא מהאי דנדה הנ"ל דהתם הכתם בגוף הבגד, וכן בב"ק כח. הטינוף בגוף הכלי, ולכן הוא חייב לשלם אף אם אין שום חסרון בגופם. ועיין בחזון איש בב"ק ס"יג. אות ב. שכתב לגבי צורת המטבע, "וגם אין צורתה רק סימנא לא חשבינן ליה רק לגרם טורח, ומ"מ נראה דאין למידין מכאן למקום אחר, וכל פגם בכלי שפוחת כספה מקרי נזק אף שאפשר לאומן לתקנה" ע"ש. הרי זה כעין מה שביארתי שאין ללמוד מדין צורת המטבע שהיא רק סימן בעלמא, אבל בשאר כלים כל שיש בהם פגם אף שאין חסרון עדיין זה נזק ויש לשלם.

ולפי זה בנד"ד שיש שקע בגוף המכונית, אין זה דומה כלל לצורה על המטבע, ואף שאין חסרון מ"מ עדיין יש פגם בגוף המכונית והוא חייב לשלם אף לדעת המרדכי, אלא רק אם יש צורה נאה על המכונית ואחד מחק אותה וגוף המכונית נשאר שלם אז י"ל שבזה יש לו דין של צורת המטבע, ואם יש חסרון בצבע ע"י המחיקה אז אף בזה הוא חייב.

ה) **ואגב** יש להקשות על מ"ש המרדכי הנ"ל שאין לשלם על ריפוי בהמה, וז"ל "ויש לחלק בין נזקי גופו לנזקי ממונו, שכשמזיק לגופו שיש לו ליתן לרופא מש"ה חייב לשלם ריפוי לבד מן הנזק דאפחתיה מכספיה, אבל כשמזיק לממונו ומחמת אותו ממון מפסיד ממון אחר, כגון חובל בהמה ומחמת הבהמה הפסיד ממון אחר שיש לו ליתן לרופא זהו גרמא דלאו בגופו הוא אלא בממונו משום הכי פטור" ע"ש. הרי לכאורה י"ל שמה שהאשה צריכה לשלם לכבס הכתם מהבגד הוא כמו תשלום שכר הרופא, שבממונו הוא פטור. אלא אין זה קושיא, שנראה שמה שהיא משלמת הדמים לכבס הבגד הוא בגדר של תשלום הנזק, שאף בממון צריך לשלם הנזק ורק הריפוי הוא פטור. וזה כמו שמצינו ברב המגיד בפ"ה דהל" טוען הל"ב. שכתב הרמב"ם שם, "וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידוה, והרי הוא חייב לשלם". וכתב על זה הרב המגיד, "אין ביד התובע להכריח לנתבע למלאות לו החפירות, אלא אם רצה משלם לו נזקו והפסדו". הרי שיש לשלם בעד הנזק בשני אופנים או ששמין כמה היה הכלי שוה כשהוא שלם, וכמה שוה עתה, ומשלם הפחת לניזק, או יש לו לשלם לתקן הנזק. וכן הוא בש"ך בס"שפז. ס"ק א. שכתב שאף שיש לשלם הפחת, מ"מ "אם אפשר לתקנו מחויב המזיק לתקנו". וכן הוא בש"ך ס"צה. ס"ק יח. ע"ש. הרי אף כאן מה שהיא משלמת לכבס הבגד מהכתם היא בגדר של תשלום הנזק, ואין זה כמו ריפוי דהוי דבר מלבד הנזק. ולכן מ"ש המרדכי שאין חיוב לשלם הריפוי כשהוא מזיק בהמה, זה מיירי רק לגבי הריפוי מלבד מה שהוא צריך לשלם בעד הנזק, אבל אם הוא רוצה לשלם הריפוי כדי לשלם בעד הנזק כמ"ש הרב המגיד והש"ך הנ"ל שפיר דמי. ועיין בנתיבות המשפט בס"שמ. ס"ק ג. מה שהוא ביאר בדעת המרדכי, ולענ"ד כתבתי. ועיין עוד בזה בחזון איש ב"ק ס"ו. אות ג.

הרי מבואר מכל זה שבין לדעת הרי"ף והרמב"ם ומרן שפסקו שהשף מטבע בכלל גרמי וצריך לשלם, ובין לדעת

התוספות והרא"ש הנ"ל דנד"ד הוא היזק שניכר, ובין לדעת המרדכי, יש למזיק לשלם בעד השקע, אף שאין חסרון בגוף המכונית.

ו) **ולענ"ד** יש ליתן טעם אחר למה נד"ד אינו דומה למחיקת צורת המטבע שלדעת רבה היא גרמא בעלמא, וזה מפני שיש לדמות הדין של מטבע לדין של שריפת שטר, שכתוב בב"ק צח. "ואמר רבה השורף שטרו של חבירו פטור, דאמר ליה ניירא קלאי מינך." הרי גוף השטר הוא ניר בלבד ורק זה הוא חייב לשלם, אבל מה שכתוב בו אין זה נחשב כגוף השטר, ולכן כל הפסד ממון שתלוי בכתיבה הוי גרמא בלבד לדעת רבה. ולענ"ד נראה דהכי י"ל לגבי המטבע, וזה מפני שאין שווי המטבע תלוי בגוף המטבע, אלא רק בצורה שעליו, וזה תלוי בדעת המלך כמ"ש בב"ק צז. "פסלתו מלכות", ופירש"י "המלך צוה שלא יצא לא במדינה זו ולא במדינה אחרת". הרי כל שווי המטבע אינו תלוי בכמה יקר הכסף או הנחושת באותו מטבע, אלא הוא רק תלוי במה שגזר המלך באותה מדינה. ולכן אם אחד מחק הצורה ואין חסרון בגוף המטבע, אלא הוא רק הסיר סימן המלך, אז הוא אינו חסר משווי הכסף או הנחושת בגוף המטבע כלל, אלא רק השוות המטבע שתלוי בדבר חיצוני דהיינו צווי המלך, וזה רק גרמא בלבד. ולכן אין ללמוד מזה לשקע בגוף המכונית שמה שנפחת שווי המכונית בזה, אינה תלויה בדעת המלך כלל, אלא הוא פחת השווי של גוף המכונית, ולכן אין זה גרמא כלל. ולפי זה נראה שיש למזיק לשלם בעד השקע בגוף המכונית.

ועוד יש לומר בנד"ד, והוא שנראה שבכל שקע כזה, א"א שהוא לא הסיר כל שהו מצבע שבגוף המכונית ע"י מה שהכדור היכה בגופה. ולכן יש לדמות זה למ"ש בב"ק שם, "מתיב רבא, הכהו על עינו וסמאה, על אזנו וחרשו, עבד יוצא בהן לחירות... רבה לטעמיה דאמר רבה חרשו לאביו נהרג שא"א לחרישה בלא חבורה דטפתא דדמא נפלת באודניה". הרי שהקשה רבא דאע"ג דלא חסריה כיון דעשה מעשה בגופו לאו גרמא קחשיב ליה, אלא ממש, והכא נמי כיון דמחייה בקורנסיה ופחתיה ועל כרחך חסרו דמים מעשה הוא, כמבואר ברש"י שם. ועל זה השיב שא"א בלא חבורה דטפתא דדמא וכו'. ולכן אף בנד"ד י"ל הכי, שא"א שלא הסיר כל שהו של צבע מגוף המכונית כמו בטפת דם. ולכן אין זה גרמא אלא נזק ממש, וצריך לשלם.

הרי מבואר מכל הנ"ל שיש למזיק לשלם בעד השקע שהוא עשה בגוף המכונית.

סימן קנב.

שאלה: האם איש צריך לשלם הנזק כשהוא הניח בנו הקטן בחנות גדולה במקום אחד, ואמר לקטן לעמוד שם כשהאיש קנה כמה דברים במקומות אחרים באותה חנות, אבל כשהאיש חזר לבנו הוא מצא שבנו כבר אכל כמה עוגות קטנות וכדומה מהחנות, ובעל החנות אמר לאיש שהוא צריך לשלם בעד כל מה שאכל הקטן.

תשובה: א) **בהשקפה** ראשונה נראה שאין האיש צריך לשלם בעד בנו הקטן, שכבר כתוב במשנה בב"ק פז. "חש"ו פגיעתן רעה, החובל בהם חייב, והם שחבלו באחרים פטורין." וכתב מרן בס"תכד. ח. "החובל בחרש שוטה וקטן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים אע"פ שנתפקח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהם לא היו בני דעת." הרי שקטן שהוא המזיק אינו צריך לשלם הנזק. ואין לדמות זה למ"ש מרן בס"תיח. וז"ל "השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם... שדרך גחלת להכבות מאיליה קודם שתעבור ותדליק, אבל אם מסר להם שלהבת חייב שהרי מעשיו גרמו." הרי נראה מזה שהאיש צריך לשלם בעד נזק הקטן כשיש בידו שלהבת. מ"מ החילוק מבואר שלגבי השלהבת מעשה האיש גורם הנזק, משא"כ כשקטן עושה נזק רק מעצמו אין האב צריך לשלם בעד בנו. וכן הוא לגבי גניבה כמ"ש בס"שמט. ג. "קטן שגנב מחזירין קרן לבעלים אם הוא בעין, ואם הוא אינו בעין פטור אף לאחר שיגדיל." ואין לדמות הדין של קטן למ"ש מרן בס"שפט. א. "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקו חייבים הבעלים לשלם", וכתב הסמ"ע שם בס"ק א. , "ודוקא כגון בהמה שאינה בר דעת אבל עבד שיש לו דעת אין רבו חייב על נזקיו, שאם היה חייב על נזקו אם יקניטנו רבו ילך ויזיק את רבו בכל יום". ולכאורה משמע שקטן דומה לבהמה שאף קטן אינו בר דעת ואף הוא תחת רשותו של אביו, והוא אינו כעבד שרצה להזיק רבו. אלא זה אינו, שאין בנו כממונו, כיון שהוא אינו יכול למכור בנו, משא"כ בעבד ובהמתו שהם ממונו והוא יכול למוכרם. הרי מבואר מכל זה שאין האב חייב לשלם בעד בנו וכמ"ש המשנה "חש"ו פגיעתן רעה".

אלא שיש להשיב על זה מטעם אחר, והוא לפי מ"ש מרן בס"שצד. ג. "המעמיד בהמת חבירו על גבי קמת חבירו, המעמיד חייב לשלם מה שהזיקה". הרי שאף אין זו בהמתו והוא אינו חייב לשומרה, מ"מ עדיין הוא חייב לשלם הנזק. ולכן אף בנד"ד י"ל שאף שאין בנו הקטן ממונו,

מ"מ עדיין הוא חייב כיון שהוא העמיד הקטן בחנות כנגד מאכלים טובים, והוא חייב לשלם כמו שטען בעל החנות.

אלא נראה שזה אינו, ששאני דין העמדת בהמה שבזה הנזק דבר ברי, כמ"ש התוספות בב"ק נו: בד"ה המעמיד, "דברי הזיקא", וכן הוא בערוך השולחן בס"שצה. אות א. שכתב, "והטעם דבשן ורגל ברי הזיקא שוודאי תאכלם או תרדסם", משא"כ בנד"ד שהוא אינו ברי שהקטן ירצה לאכול המאכלים בחנות. ויש לדמות נד"ד למ"ש מרן בס"שצה. א. "המשסה כלבו חבירו בחבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". ופירש הרא"ש בב"ק פ"ט. אות יג. "אבל ההיא דשסה בו הכלב והנחש לא ברי הזיקא". הרי הוא רק גרמא בעלמא והוא פטור מדיני אדם, וכן פירש הסמ"ע שם בס"ק א. ונראה דנד"ד קיל טפי שאף משסה אין כאן, דהיינו שהאב לא אמר לבנו לאכול העוגות. ולכן אף מן השמים הוא פטור, כיון שאין זה דבר ברי, והוא אינו דומה להעמדת בהמה על קמת חבירו.

ב) **ולענ"ד** יש להוסיף על זה, וי"ל שאף אם טבע בנו הוא דברי הוא שבנו ירצה לאכול העוגות, מ"מ עדיין האב פטור, ואין לדמות אף זה להעמדת בהמה על קמת חבירו. ובתחלה י"ל שנראה שאיסור העמדת בהמה הוא בגדר של גרמי, וזה לפי מ"ש הרשב"א בב"ק נו: בד"ה דמעמיד, "כיון שהעמידוה על הקמה הרי הוא כאלו מאכילה בידים". הרי משמע שאין מזה מעשה ממש שאין האיש מאכילה בידים, אלא הוא "כאלו" הוא עושה כן. וכן נראה מדברי הרא"ש בב"ב פ"ב. אות יז. שכתב, "וכן הפורץ גדר ממילא היא יוצאה, ונותן סם המות לפני בהמת חבירו אין מאכילה." הרי משום זה מי שנותן סם המות לפני הבהמה הוא פטור כיון שזה גרמא, כיון שאין בזה מעשה כיון שהוא אינו מאכילה הסם בידים, והוא דבר הבא ממילא כמו לגבי הפורץ גדר והיא יוצאה. אלא כיון שהוא אינו ברי שהבהמה תרצה לאכול הסם המות כמ"ש בב"ק מז: "סם המות הוא דלא עבידא דאכלה, אבל פירות דעבידא דאכלה בדיני אדם נמי מחייב", הרי כיון שלא עבידא דאכלה הוא ספק גדול אם תאכל. וכן הוא בתוספות בב"ק נו: בד"ה המעמיד, וכן הוא בערה"ש בס"שפו. אות יב. שכתב "מי יאמר דתאכל והרי כמה פעמים שהבהמה שבעה ואין רצונה לאכול". ולכן לגבי סם המות הוא פטור, אבל לגבי העמדת הבהמה על קמת חבירו שהוא ברי שהבהמה תרצה לאכול, י"ל שזה בכלל גרמי והוא חייב כיון שאנו קי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, אבל אין זה מעשה ממש כנראה מדברי הרשב"א והרא"ש הנ"ל כיון שהוא אינו מאכילה בידים. ואין לחלק בין נתינת הסם המות לפני הבהמה או בין נתינת הבהמה כנגד הסם המות והעמדת הבהמה בקמת חבירו, שאין זה מעלה או מוריד כמ"ש התוספות בב"ק נו. בד"ה אילימא, "שאין חילוק בין מקרב דבר אצל האש ובין מקרב האש אצל הדבר". ולכן נראה שבין העמדת בהמה על קמת חבירו, ובין נתינת הסם המות לפני הבהמה, כל זה בגדר של גרמא כיון שאין כאן מעשה בידים והוא אינו מאכילה, אלא שבסם המות הוא גרמא והוא פטור כיון שהוא אינו ברי, והעמדת בהמה היא ברי ובכלל גרמי והוא חייב. ואף שלא ראיתי שהראשונים כתבו כן בפירוש שהעמדת בהמה בקמת חבירו היא גרמי, מ"מ נראה לענ"ד שכן יש לדקדק בלשון הרשב"א והרא"ש כדביארתי.

אלא עדיין יש לדון בזה, לפי מ"ש התוספות שם בד"ה המעמיד, לגבי המעמיד בהמה על קמת חבירו וז"ל, "ואע"פ שאין הבהמה שלו חייב מטעם שן ורגל, דאע"ג דכתיב בעירה כדידיה חשיבה הואיל והוא עשה כמו מדליק פשתנו של חבירו בנרו של חבירו, אבל אין לפרש דמחייב מטעם אש דברי הזיקא והוי כאלו נותן לשם אש... דא"כ מטעם זה ה"ל להתחייב אפילו ברשות הרבים, ולא משתמע בשום דוכתא דלחייב ברשות הרבים שן אפילו מקרב בהמתו אצל הפירות ומעמידה עלייהו." הרי מבואר שלתוספות אין לומר שהעמדת בהמה בכלל אש כיון שלא מצינו שהוא חייב בזה ברשות הרבים, וזה מפני שכתוב בגמרא "בקמת חבירו" דהיינו ברשות חבירו דוקא ולא ברשות הרבים. ונראה שהטעם שלא שייך לומר אש לגבי שן ברשות הרבים הוא מפני שאין לומר אש לגבי בעלי חיים, וכמו שמצינו במשנה בב"ק ב. "האש שאין בו רוח חיים". אלא שמצינו ברשב"א שם שסבר שאף ברשות הרבים הוא חייב, וז"ל "דאלו העמיד בהמתו ואפילו בהמת חבירו על פירות חבירו ואפילו ברשות הרבים חייב". וראיתי בחזון איש בב"ק ס"ב. אות א. שכתב, "ומיהו במעמיד על הקמה ממש, דעת הרשב"א דהוי חציו ממש, ומ"מ לא חשיב כח אדם לענין רוצח, דהא השיך בו את הנחש למ"ד מעצמו הוא מקיא פטור אע"ג דלא גרע ממעמיד" ע"ש. הרי נראה מזה שסבר החז"א שלדעת הרשב"א דפליג על התוספות, שפיר אמרינן אשו משום חציו. ונראה שיש להסביר הענין, והוא שכשהוא מוליך הבהמה זה נחשב כמעשיו ודומה להדלקת האש ע"י מעשיו, וכדמצינו לגבי האש שהאש אחר כך הולך מחמת עצמו ושוב אין בו מעשה אדם, כמו כן י"ל לגבי הבהמה שהיא הולכת מחמת עצמה ודורסת ואוכלת קמת חבירו, ולכן שפיר י"ל שזה כמו אש, וכיון שקי"ל אשו משום חציו, אף זה כחציו.

ולענ"ד זה אינו, שכבר גמר כוחו בהעמדת הבהמה שאז הוא אינו מוליך אותה, וכן באותה שעה של העמדת הבהמה היא אינה הולכת מחמת עצמה כיון שהיא עומדת שם בלי הליכה, וממילא אין לומר עוד שזה בכלל אש, ולכן אם אחר כך הבהמה התחילה ללכת ולדרוס ולאכול זה דבר חדש ואין זה בכלל אשו וחציו, ואין זה בכלל תולדות האדם, וכמ"ש מרן בס"שפד. א. בשם הרמב"ם והטור, "אחד המזיק בידו או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו או שפטר (פי' שפתח) מים על חבירו או על הכלים והזיק או שרק ונע והזיק בכיחו וניעו בעת שהלכו מכוחו הרי זה כמזיק בידו והם תולדות של אדם, אבל אם רק הריק והניח על הארץ ואח"כ נתקל מהם אדם הרי זה חייב משום בורו, שכל תקלה תולדות בור הוא." הרי כשגמר כחו אין זה בכלל תולדות אדם. וכן הוא בהעמדת בהמה שגמר הליכת הבהמה לקמת חבירו, והבהמה עומדת שם בעצמה, ושוב אין בה כחו. ולכן קשה בעיני לומר שהעמדת הבהמה בכלל חציו. וכן אין לומר אשו כחציו בזה כיון שלא מצינו ששייך לומר אשו כחציו לגבי בעלי חיים. אלא יותר נראה לענ"ד שזה בכלל גרמי, והוי "כאלו מאכילה בידים" כמ"ש הרשב"א שם, ואין כאן מעשה ממש מצד האיש.

וראיתי בב"י בס"שצד. בד"ה המעמיד, שכתב לתרץ מ"ש התוספות הנ"ל, "דטענת לא משתמיט לאו טענה היא, דמלתא דפשיטא היא דהוי מזיק בידים וליכא לפלוגי ביה בין ר"ה לרשות הניזק." נראה שמ"ש "דהוי מזיק בידים", לאו דוקא הוא אלא הוא "כאלו" מזיק בידים כמ"ש הרשב"א שהוא המקור לדין זה.

ג) **שוב** ראיתי בב"ק מח: שכתוב שם, "נפל לבור והבאיש מימיו חייב. אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש בשעת נפילה אבל לאחר נפילה פטור... אמר רבא לא שנו אלא שהבאיש מגופו אבל הבאיש מריחו פטור, מאי טעמא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בעלמא לא מיחייב." ע"ש כל הסוגיא. וכתב השיטה מקובצת שם בשם הרא"ה, "וגרמא בעלמא לא מחייב דהא ודאי לגבי בעלים דשור לא הוי דינא דגרמי כלל אלא גרמא בעלמא אא"כ כשהפילוהו הבעלים לבור דהשתא הוי דינא דגרמי ומחייב לדידן דדיינינן דינא דגרמי דהשתא נזקיו הם בידים שמפסיד המים". הרי אם הבאיש מריחו הוא גרמא בעלמא דהיינו דסרחון דנבילה ממילא אתי לה ונבילה גרמא הוא שגורמת לסרחון שיבא כמ"ש רש"י שם, אבל כשהפילוהו הבעלים והבאיש מריחו זה בכלל גרמי. ולכן אף לגבי העמדת בהמה על קמת חבירו י"ל הכי, דהיינו שכשהאיש מוליכה לקמת חבירו זה דומה ל"כשהפילוהו הבעלים לבור" וזה בגדר של מעשה האיש, וכשהבהמה רוצה לאכול אחר כך אז אצל האיש זה נחשב כממילא קאתי, והוי גרמי. ולכן שפיר יש לפרש דעת הרשב"א כמו שכתבתי שהטעם שהאיש חייב הוא משום גרמי דהוי "כאלו מאכילה בידים".

וכן יש ללמוד מדברי הרא"ש בב"ק פ"ט. אות יג. לגבי מ"ש בב"ק קיז. "אם הראה מעצמו כנשא ונתן ביד דמי", וכתב הרא"ש "וכן דאחוי אחויי שהראה לעכו"ם ממון חבירו וברי היזקא כאילו נתנו לתוא המכמר דאקשיה רחמנא לתוא מכמר דודאי אין מרחמין עליו ואין לך מעשה גדול מזה." הרי אף שזה בכלל גרמי כמבואר שם, מ"מ כתב הרא"ש שיש בזה "מעשה גדול". וכן י"ל לגבי העמדת הבהמה בקמת חבירו, שמה שהוא מוליכה הוי "מעשה גדול" ודומה ל"אם הראה מעצמו", ואף שהעכו"ם הזיק השדה ומצד עצמו הוא מעשה, מ"מ מצד הישראל זה גרמי. וכן הוא לגבי העמדת הבהמה שאף שהבהמה אוכלת קמת חבירו ויש בזה מעשה, מ"מ מצד האיש זה גרמי, ואין לומר כאן שזה בכלל חציו.

ד) **ולפי** כל זה יש לדון בנד"ד שלכאורה י"ל דנד"ד דומה להעמדת בהמה על קמת חבירו, שכיון שהטבע של קטן זה הוא דברי שהוא ירצה לאכול העוגות, י"ל שאביו חייב לשלם משום גרמי. אלא לענ"ד אין זה דמיון יפה, וכדי לבאר את הענין יש לבאר בתחלה קושית המגיד משנה על הרמב"ם בהל" נזקי ממון פ"יד. הל"ז. כתב הרמב"ם שם, "אחד המביא את האור ואחד המביא את העצים המביא את העצים חייב... בא אחר וליבה המלבה חייב. ליבתו רוח שאינה מצויה תמיד הרי כולן פטורין. ליבה וליבתו הרוח חייב שהרי הוא גרם, וכל הגורם להזיק משלם נזק שלם...". וסוגיא זו בב"ק ס. ע"ש. אלא שהשמיט הרמב"ם מ"ש רב אשי שם דהוא גרמא בנזיקין, וגרמא בנזיקין פטור, וכתב הרמב"ם שהגורם חייב לשלם. והקשה הרב המגיד שם, "אלא שקשה לי שרבינו ז"ל עצמו פסק פ"יא. מהלכות שכנים כאוקימתא דרב אשי וכמו שאכתוב שם ומוכרח הוא וצל"ע." וכן כתב הרמב"ם שם בהל" שכנים בהל"א. וב. "מי שעשה גורן בתוך שלו או קבע בית הכסא או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בהן צריך להרחיק כדי שלא יגיע העפר או ריח בית הכסא או האבק לחבירו כדי שלא יזיקו... אע"פ שהוא חייב להרחיק כל כך, אם הוליכה הרוח המצויה המוץ ואת העפר והזיקה בהן פטור מלשלם שהרוח הוא מסייע אותו ואין נזק זה בא מכח מזיק עצמו." וזה כדעת רב אשי כמבואר ברב המגיד שם. ולכן נראה שהרמב"ם סותר את עצמו מהל" שכנים להל" נזקי

ממון. וכתב הכ"מ בהל" נזקי ממון הנ"ל לתרץ, "שטעם הפטור (בהל" שכנים) הוא מפני שאין נזק זה בא מכח מזיק עצמו אבל בנד"ד (לגבי הליבוי) שהנזק בא מחמת מזיק עצמו שהוא מלבה נקטינן כאינך אמוראי דאמרי חייב." ע"ש.

וראיתי בש"ך בס"תיח. ס"ק ד. שפירש כל זה ולדעתו הטעם דלא קי"ל כרב אשי לגבי הלבוי הוא משום שסבר רב אשי שגרמי בנזיקין פטור, אבל אנו קי"ל כרבי מאיר שגרמי בנזיקין חייב, ולכן הרמב"ם לא הביא מ"ש רב אשי, אבל בהל" שכנים עדיין הוא פטור כיון שהוא קיל טפי, דהיינו "דלא דומה לעפר שבפ"יא. שהולך הפך מכחו שכוונתו להפיל העפר לארץ ולא שילך למרחוק, משא"כ אש שהרוח מסייע למה שכוונתו שילך האש." ותירוץ זה מהים של שלמה בפ"ו דב"ק אות כד. ע"ש. ועוד כתב הש"ך שם "ואולי גם הב"י כיון לזה." הרי מצינו שלגבי גרמי, אם כוונתו וכחו להפך אז אין זה גרמי אלא גרמא בעלמא והוא פטור.

ולענ"ד נראה שיש להביא ראיה לחילוק זה של הש"ך, והוא ממ"ש הרמב"ם בפ"ד. הל"א. דהל" נזקי ממון, לגבי הכונס צאן לדיר ונפרצה המחיצה ויצאת והזיקה, וז"ל "פרצוה ליסטים ויצאת והזיקה פטור, הוציאוה והזיקה ליסטים חייבים." אלא בהל"ב. שם כתב הרמב"ם, "הפורץ גדר לפני בהמת חבירו ויצאת והזיקה, אם היה גדר חזק ובריא חייב." ויש להבין מה הוא החילוק בין הל"א. שהליסטים פטורים אם לא הוציאוה, ובהל"ב. ששאר אנשים חייבים. וכבר שאלו קושיא זו חכמי לוני'ל להרמב"ם, והמגדל עוז שם הביא דברי תשובת הרמב"ם להם, וז"ל "הפרש גדול יש בין ליסטים שפרצו הדיר ובין חבירו שפרץ לפני בהמתו, שהליסטים כוונתם לגנוב הבהמה לפיכך כל זמן שלא הוציאה מרשות הבעלים לא נתחייבו ולא נעשית ברשותם, ובעת שיוציאוה נעשית ברשותם ונתחייבו בנזקיה, אבל אם הניחוה שם הרי לא עשו הנזק שנתכוונו לו שהיא הגניבה ולפיכך פטורין, אבל הפורץ גדר חבירו אין כוונתו לגנוב ולא נתכוין אלא שתצא הבהמה ותזיק ויתחייבו הבעלים בנזקיה, ולפיכך הוא חייב באותו נזק כדין כל מזיק, וזהו ההפרש בין ליסטים ובין פורץ בהמת חבירו" ע"ש. הרי מבואר בזה שיש חילוק בין אם נתכוין או לא. ועוד נראה שהיזק זה הוא בגדר של גרמי ולא גרמא. ואף שמצינו שכתב הרא"ש בב"ב פ"ב. אות יז. שזה בכלל גרמא ולא גרמי משום "וכן הפורץ גדר ממילא היא יוצאה", מ"מ נראה שהוא אזיל בזה לפי שיטתיה שסבר שהזורק כלי שלו מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות שאם יפול עליהם לא ישבר, וקדם אחר וסלקם ונחבט הכלי בארץ ונשבר שאין חייב המסלק כיון שהוא אינו נוגע כלל בכלי, וזה ממילא כאתי, וה"ה כאן שהפורץ גדר אינו נוגע בבהמה וממילא תצא הבהמה. אמנם הרמב"ם סבר שהמסלק הכרים וכסתות הוא חייב וזה בכלל גרמי, וכן דעת מרן בס"שפו. ג. ולפי זה כן י"ל לגבי הפורץ גדר שזה בכלל גרמי לדעת הרמב"ם ומרן. ולכן מצינו שיש חילוק לדעת הרמב"ם בגרמי בין אם נתכוין או לא.

וכן ראיתי במחנה אפרים בהל" נזקי ממון ס"ו. בד"ה ומצאתי, שכתב "וגדולה מזאת נראה מדברי הרמב"ם ז"ל דכל דינא דגרמי כל היכא דלא מתכוין להזיקו פטור, שכתב בפ"ד מהל" נזקי ממון דפורץ גדר לפני בהמת חברו כיון דמתכוין להזיק הרי זה חייב אם יצאתה והזיקה, אבל פרצות לסטים המתכוונין לגנוב פטורים... ואל תיקשי לך מדין מראה דינר לשולחני דחייב מדינא דגרמי ואע"פ שלא כיון להזיק, דהתם כיון שאינו בקי חשיב כאלו כיון להזיק שלא היה לו לראותם". הרי לפי זה שלדעת הרמב"ם ומרן הכל תלוי בכוונה בגרמי, ולכן אם יש להוכיח שאין כוונתו לגרום הנזק, אז אף בגרמי הוא פטור.

וכן הוא ברמב"ם בהל" סנהדרין פ"ו. הל"א. שכתב לגבי דיין, "שטמא דבר טהור או שהורה בכשרה שהיא טריפה והאכילה לכלבים וכיוצא בזה, הרי זה פטור מלשלם. אף על פי שגרם להזיק לא נתכוון להזיק." ופירש הרדב"ז שם, "דאע"ג דקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, שאני הכא שלא נתכוון להזיק". ובהל"ד. כתב הרמב"ם, "אבל מי שאינו מומחה ולא קבלו אותו בעלי דינין... ואם אין לו להחזיר או שטמא או שהאכיל דבר המותר לכלבים ישלם כדין כל גורם להזיק, שזה מתכוין להזיק הוא." וכתב הכסף משנה שם, "גורם להיזק בכוונה הוא, וקי"ל כר" מאיר דדאין דינא דגרמי." הרי שהכל תלוי בכוונה בדיני דגרמי. ודין זה סייעתא למ"ש המחנה אפרים הנ"ל לגבי מראה דינר לשולחני, שי"ל שמי שאינו בקי בזה דומה לדיין שאינו מומחה ונחשב כמי שכיון להזיק. וכן ראיתי בגר"א בס"שצו. אות ז. שכתב שלדעת הרמב"ם הכל תלוי בכוונה, וז"ל "ס"ל דגרמי הוא רק שאינו חייב אלא במתכוין להזיק וכשיטתו דס"ל דכל גרמא חייב כמ"ש בס"שפו. ואינו מחלק אלא בין מתכוין או לא" ע"ש. ומ"ש שבכל גרמא חייב, נראה שלאו דוקא הוא וכוונתו שאף במסלק הכרים וכסתות וכדומה הוא חייב, אבל לא בכל גרמא שהלא בנתינת סם המות לפני בהמה הרמב"ם כתב שהוא פטור אף שכוונתו להזיק והוא גרמא. ולפי כל זה

שפיר הוא מ"ש הש"ך הנ"ל להסביר דעת הרמב"ם לגבי המלבה אש והדין של עפר בהל" שכנים, ואף שכתב ש"אולי" הכ"מ מודה לזה, נראה ששפיר י"ל שמרן מודה לזה כיון שאף מרן בכ"מ בהל" סנהדרין פ"ו. הנ"ל פירש שלדעת הרמב"ם הכל תלוי בכוונה בדיני דגרמי.

ולענ"ד יש להסביר זה לפי מה שמצינו בש"ס, שלרב אשי בב"ק ס. הטעם שאסרינן בשבת מלאכת זורה הוא משום מלאכת מחשבת, אבל כעין זה בנזיקין פטור משום גרמא. לפי זה נראה שאף אם בימי החול אחד מכוין לאבד תבואת חבירו ע"י מעשה של זורה שהוא פטור, כגון כשהוא הגביה התבואה והרוח מפזרת התבואה והיא נאבדת, כיון שזה גרמא בעלמא לרב אשי והוא פטור אף שהוא מכוין לכך, ואין זה דומה לשבת שאם הוא מכוין לכך הוא חייב. אמנם לפי מה שאנו קי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, ולא כרב אשי, הוא חייב בזה. וכן מצינו בב"ק צח: שרב אשי שרף שטר חבירו וסבר שהוא פטור בזה, ונראה שהוא מכוין לשרוף השטר. הרי מצינו שלרב אשי הוא פטור אף אם אחד מכוין להזיק בגרמי. ובדרך כלל אנו קי"ל כרב אשי כיון שהוא בתרא כמ"ש הש"ך בס"תיח. ס"ק ד. ולכן בשלמא כאן שאנו קי"ל שלא כרב אשי ואמרינן דדאין דינא דגרמי, מ"מ אפושי פלוגתא לא מפשינן, וי"ל שאנו לא קי"ל כרב אשי משום שהוא איירי באופן שהמזיק מכוין להזיק בגרמי, אבל אם המזיק אינו מכוין להזיק בגרמי אז אף אנו מודים לרב אשי שהוא פטור, וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל.

ולפי כל זה צ"ל שלגבי העמדת בהמה בקמת חבירו שכיון שזה גרמי והוא חייב, שכל כוונת האיש היא לעזור לבהמה באכילת ודריסת קמת חבירו, ולכן הוא חייב. ולכן צ"ל שהטעם שהוא מוליכה לקמת חבירו הוא כדי שהבהמה תוכל לאכול שם, וזה דומה למי שליבה ולבתו הרוח שחייב. אמנם בנד"ד כל כוונת האב הוא שישאר בנו דוקא באותו מקום שהוא מוליך אותו שם, ואין כוונתו שבנו יוכל לילך משם כדי ליקח עוגות ויותר מאכלים במקומות אחרים באותה חנות, ולכן לפי מ"ש הש"ך הנ"ל הוא פטור, שי"ל שכוונת האיש "להפיל" בנו באותו מקום, "ולא שילך למרחוק". הרי מבואר מכל הנ"ל שבין אם הוא ספק מצד טבע הקטן אם הוא רוצה לאכול המאכלים בחנות, או בין אם הוא ודאי, בכל אופן האב פטור מלשלם בעד בנו, ואין לדמות זה להעמדת בהמה על קמת חבירו.

ה) **מ"מ** עדיין יש מקום לומר שכשהבן יגדיל הוא חייב לשלם לבעל החנות, ואף שכתבתי לעיל מ"ש מרן בס"תכד. ח. "החובל בחרש שוטה וקטן חייב, והם שחבלו באחרים פטורים אע"פ שנתפקח החרש ונשתפה השוטה והגדיל הקטן אינם חייבים לשלם שבשעה שחבלו בהם לא היו בני דעת." ונראה מזה שאף כשיגדיל הבן הוא אינו צריך לשלם. וכן הוא לגבי גניבה כמ"ש בס"שמט. ג. "קטן שגנב מחזירין קרן לבעלים אם הוא בעין, ואם הוא אינו בעין פטור אף לאחר שיגדיל." מ"מ נשאל השבות יעקב בח"א ס"קעז. לגבי קטן שבעל שמחה נתן לו ממון לקנות יין והוא גנב יין ממרתף כדי ליתן אותו לבעל שמחה והקטן נטל הממון לעצמו, אם הקטן חייב לשלם בעד היין שהוא גנב אחר שיגדיל. והשיב השבות יעקב, "ועיקר דין זה הוא ברמב"ם פ"א מהל" גניבה דין ח. וז"ל קטן שגנב פטור מן הכפל ומחזירין לו דבר הגנוב ממנו, ואם אבדו אינו חייב לשלם אף הקרן, ואפילו לאחר שהגדיל עכ"ל. הרי להדיא דדוקא היכא שנאבד אינו חייב לשלם משא"כ היכי דעודו בידו ונהנה מהממון ודאי חייב לשלם וכמבואר בחו"מ ס"רלה. סוף סי"טו. וכן מבואר שם בסמ"ע וזה ברור." הרי מבואר מדבריו כשהקטן נהנה מהגניבה הוא צריך לשלם, ומ"ש מרן הנ"ל בס"שמט. הוא רק כשנאבדה הגניבה בלי הנאה לקטן, כמבואר ברמב"ם. וכתב השבות יעקב שכן נראה מס"רלה. טו. שכתוב שם, "קטן שלוה מאחרים יש מי שאומר שחייב לשלם כשיגדיל ויש מי שפוטר ויש מי שמחלק שאם ידוע שלוה לצורך מזונותיו נפרעין ממנו אבל אם אינו ידוע שלוה לצורך מזונותיו אין נפרעין ממנו." הרי לדעת הי"א בתרא והוא דעת הרא"ש, אם יש לקטן הנאה, דהיינו לצורך מזונותיו, אז הוא צריך לשלם כשיגדיל. ולכן נראה שאף בנד"ד כיון שבן זה נהנה מגניבתו הוא צריך לשלם, וכמו שמצינו לגבי היין בנדון השבות יעקב, ואין חילוק אם הוא אוכל המאכל הגנוב ונהנה ממנו או אם הוא מוכר המאכל ונהנה ממנו.

אלא שיש לדון בדברי השבות יעקב, ונראה שאין לדמות הדין של קטן שלוה מאחרים בי"א בתרא הנ"ל לדין של קטן שגנב, וזה מפני שלמידין הדין של קטן שלוה מאחרים מדין מקח וממכר, וכמ"ש הטור בס"רלה. בשם אביו הרא"ש והוא הי"א בתרא הנ"ל, "וא"א הרא"ש ז"ל חילק בדבר וכתב שאם ידוע שלוה לצורך מזונותיו נפרעין ממנו אפילו כשהוא קטן כמו בפעוטות שמקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין משום כדי חייו גם הלואתו הלואה ונפרעין ממנו כדי שימצא מי שילוונו בשעת דחקו, אבל אם אין ידוע שלוה לצורך מזונותיו אין מעשיו כלום ואין נפרעין ממנו לכשיגדיל." הרי שהטעם שהוא יכול ללוה מאחרים הוא משום כדי חייו כדמצינו לגבי ממכר

ומקח, ופירש"י בגיטין נט. "דאי לאו זביניה זבינא לא מזבני ליה מזוני ולא זבני מיניה", הרי שכל זה כדי לקיים הילד. ונראה מכל זה שתקנו חכמים להתיר ממכר ומקח וללוות מאחרים רק משום שהם דברים של היתר לגבי גדול ואמרינן שכמו שגדול יכול למכור ולקנות וללוות ה"ה לגבי קטן משום כדי חייו, אבל לא התירו כלל גניבה שהיא איסור חמור משום כדי חייו. ולכן א"א לומר שדין גניבה בכלל תקנת חכמים ולכן אין נ"מ לגבי גניבה בין אם יש הנאה לקטן בזה או לא, ולכן אין לומר שנפרעין ממנו כשיגדיל. וכן מסתברא לפי מ"ש הדרישה בס"שמט. אות ג. להסביר הדין של גניבה בקטן, וז"ל "ובאמת בלא"ה מסתבר לומר כן כיון שהטעם שפטור מפני שאינו בר דעת בשעת הגניבה א"כ למה יתחייב לאחר שיגדיל, בשלמא עבד ואשה שהטעם שפטורין הוא מפני שאין להם ממה לשלם א"כ נתגרשה האשה ונשתחרר העבד אזדא ליה טעם זה." הרי לפי זה אין סברה לחלק בין אם הקטן נהנה מהגניבה או לא, שבכל אופן בשעת הגניבה הוא אינו בר דעת, ולכן הוא פטור מלשלם.

ולפי זה מ"ש הרמב"ם "ואם אבדו אינו חייב לשלם אף הקרן, ואפילו לאחר שיגדיל", אין זה בא לומר שאם הוא נהנה ממנו שצריך לשלם כשיגדיל כמ"ש השבות יעקב, שזה אינו שהרמב"ם כתב "אבדו" רק לאפוקי דבר שאינו בעין. וכן נראה מדברי הטור שכתב בס"שמט. "אם הוא בעין ואם אינו בעין פטור גם מהקרן אף לאחר שיגדיל." הרי הכל תלוי אם הוא בעין או לא. ואין לומר בזה שיש מחלוקת בין הרמב"ם והטור בזה, שהלא הב"י לא כתב כן, וכן שאר האחרונים לא פירשו שיש מחלוקת בדבר, ולכן ודאי שאין נ"מ בזה אם הקטן נהנה או לא. ולכן שפיר הוא מה שמרן הביא דברי הטור בש"ע, ואין לומר בהלכה זו שיש לדקדק בלשון הרמב"ם כדי לשנות הפשט בדברי מרן שהעתיק לשון הטור.

ועוד י"ל בזה, שהקטן כשהגדיל יכול לומר קי"ל כהיש מי שפוטר בס"רלה. טו. הנ"ל והיא סברת רבינו יונה כמבואר בטור שם. וזה לפי הכלל המסור בידינו שאף שאנו קי"ל כסתם כנגד הי"א, או כשיש י"א קמא ובתרא כי"א בתרא, מ"מ לגבי קים לי המוחזק יכול לומר קים לי כי"א כנגד הסתם או כי"א קמא כנגד הי"א בתרא. וכן כתב הכנה"ג בשו"ת בעי חיי ח"ב חו"מ ס"קי. וכ"כ מהר"ם בן חביב בגנת ורדים חו"מ כלל א. ס"א. וכן דעת הראש"ל מהר"ר יעקב קוראל, כמבואר כל זה ברב פעלים ח"ב חו"מ ס"ג. וכן הוא ביביע אומר ח"ג. חו"מ ס"ד. אות ח. וכן בח"ו חו"מ ס"ב. ע"ש. ואף שיש חולקים בזה, מ"מ יכול המוחזק לומר שקי"ל כדעת הכנה"ג ומהר"מ בן חביב. ולפי זה אם הקטן אמר קי"ל כרבינו יונה ואין חיוב עליו לשלם כשהוא הגדיל, ולכן אין לחלק בזה בין אם הוא נהנה או לא ודלא כסברת הרא"ש בי"א בתרא. ולכן אף לגבי גניבה י"ל הכי שאין לחלק בין אם הוא נהנה או לא, ויש לפרש לשון מרן לגבי גניבה בס"שמט. כפשוטו שאין חילוק בזה ודלא כהשבות יעקב הנ"ל.

ולכן למסקנה נראה שאין האב צריך לשלם בעד בנו הקטן בנד"ד, ואף כשהקטן הגדיל אין חיוב עליו לשלם. מ"מ טוב לקטן ליתן קצת ממון לבעל החנות כשהוא הגדיל בדרך כפרה כמ"ש הרמ"א בא"ח ס"שמג. ובשבות יעקב שם.

(**אלא** מ"ש הט"ז בא"ח ס"שמג. ס"ק ב. להביא ראיה לזה ממעשה דרב אשי בילדותו בב"ק צח:, אינו מוכרח שיש מפרשים את זה שאחר שהגדיל רב אשי, כמ"ש הים של שלמה בב"ק פ"ט. אות יט. "אלא נ"ל לפרש כמו שפירש רש"י בפרק הכותב וז"ל שבא הדין לפני רב אשי וסבבו והקיפו רפרם לרב אשי בראיות ע"כ. וכן פירש הכא הראב"ן תלמידו בספר צפנת פענח." וכן הוא בגינת ורדים חו"מ כלל ג. ס"יג. שכתב "ורב אשי ששרף שטר בילדותו, ולא בזמן שהיה קטן עשה כן, אלא ר"ל בזמן בחרותו שעדיין היתה נערות קשורה בלבו, ולעולם גדול טובא הוה, ואשכחן האי שיגרת לשון דנקיט ליה תלמודא אפילו אחר שהוליד בנים והורה הוראות, דבריש פרק הזהב (מד.) אמרינן מתני ליה לרבי שמעון בריה הזהב קונה את הכסף, א"ל שנית לנו בילדותיך הכסף קונה את הזהב, ותחזור ותשנה לנו הזהב קונה את הכסף כו', שמעינן מהכא דרבי אע"ג דהיה לו בן והיה שונה לו הלכות, כיון שהיה בזמן הבחרות אפקיה בלשון ילדות, א"כ לישנא דילדות לאו אזמן קטנות קאי." הרי שזה שלא כהט"ז. שוב ראיתי ביביע אומר ח"ח חו"מ ס"ו. שהוא האריך בזה בטוב טעם ודעת, קחנו משם.)

סימן קנג.

שאלה: האם מי שנחלה במחלה מדבקת שהוא קיבל מחבירו, יכול לטעון כנגד חבירו שהוא צריך לשלם נזק וצער ורפוי ושבת ובושת.

תשובה: א) **בתחלה** י"ל שאסור לאיש שיש לו מחלה מדבקת ליכנס אצל חבירו, שאין לו לגרום מחלה זו

לאחרים, כדמצינו בב"ק טו: מו. "תניא ר"נ אומר מנין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמוד סולם רעוע בתוך ביתו, ת"ל ולא תשים דמים בביתך". (עיין במהרש"א בדף טו: מה הוא פירש בזה). ומצינו ברמב"ם בפ"יא. הל"ד. דהל" רוצח, שהוא כתב "וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו... אם לא הסיר... בטל עשה ועבר בלא תעשה." ונראה שאף שאין סכנה בדבר יש לו להרחיק מחבירו כדי להציל חבירו ממחלה זו.

אלא שראיתי שתשובת הרמ"א בסוף ס"יט. שכתב, "כי מה שאומר שהוא חולי מתדבק, כולו הבל ומי שלבו נוקפו אומר כן, כי השם יתעלה הוא המוחץ והרופא, ואם היה כדברי המשכיר בטל כל דיני ביקור חולים, כי לא מצינו בשום מקום שחלקו בין חולי מתדבק לשאינו מתדבק חוץ מבעלי ראתן דאסרו לישב בצלו, וראיה מפ" המדיר עז: דלא חשבו למום אשר לו שאדעתא דהכי לא קדש רק בחולי נכפה שהוא מן ראתן, אבל בשאר חוליים לא אמרינן הכי." ועל פי דברי מור"ם כתב השכנה"ג בי"ד ס"שלה. בהגה"ט אות ב. "אין חילוק בין חולי המגפה לשאר חוליים וחייב בביקור חולים." הרי נראה מזה שאין לחוש למחלה מתדבקת ומותר להיות אצל חבירו.

אלא שכתב הרמב"ן בפר" וירא, על הפסוק אל תביט אחריך, "כי מנעו מהביט מפני שהראיה באויר במקום שהדבר שם מזיק מאד ותדביק, וכן בכל שאר בעלי חולאים הנדבקים, שהאויר מזיק מאד ותדביק אותה, וכן המחשבה בהן, ולכן נעשתה נציב מלח יען היה השריפה גפרית ומלח." ע"ש. וכן הוא ברבינו בחיי. הרי מבואר שלא כדברי הרמ"א הנ"ל, ויש לחוש לחולי מתדבק. וכן ראיתי בנשמת כל חי ח"ב ס"מט. שהביא כל הנ"ל וכתב שאף בספר הציוני מצינו כדעת הרמב"ן, ולפי זה כתב הנשמת כל חי "וא"כ מבואר יוצא מכל הני סרכין תלתא אשילי רברבי דס"ל שהדבר מזיק וכל מיני חלאים, וזהו הפך דברי מור"ם והכנה"ג, ותימא הוא דאשתמיט מינייהו דברי הרמב"ן ז"ל אלו, ואני אומר שאלו היה רואה מור"ם והרב כנה"ג דברי הראשונים הללו לא היו כותבים כן דיש חיוב מצות ביקור חולים בחולי המגפה וכיוצא דמתדבק". וכן ראיתי בספר חסידים ס"תרעג. שכתב, "לפני עור לא תתן מכשול, שלא ירחץ אדם כשהוא מוכה שחין עם יהודי אחר אלא א"כ יודיענו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך, וכתיב לא תעמוד על דם רעיך". ועיין בהג" רעק"א בי"ד ס"קטז. ה. בד"ה כשדבר בעיר, ועיין בציץ אליעזר ח"ט ס"יז. פ"ה. ולכן אף בנד"ד צריך החולה להרחיק מאחרים.

ב) **מ"מ** אם חולה זה נכנס אצל אחרים וע"י כן אחד מהם נחלה במחלה זו, לכאורה נראה שאין חיוב על חולה הראשון לשלם לחולה השני, כיון שזה נחשב גרמא בעלמא, ואף גרמי אין כאן. וזה מפני שהמחלה הולכת מאדם לחבירו ע"י רוח פיו באויר, וע"י כן המחלה נכנסת לתוך פיו וגרון של חבירו. וכתב הרא"ש בפ"ט דב"ק אות יג. "והיכא דהוא בעצמו עושה היזק לממון חבירו וברי היזקא הוא הנקרא דינא דגרמי." ובנד"ד הוא אינו ברי כלל, שאף שהחולה הוא קרוב לחבירו, מ"מ הוא אינו ברי שחבירו יהיה חולה במחלה זו, ששמא המחלה אינה נכנסת מהאויר לתוך פיהו ע"י נשימתו. ויש לדמות זה למ"ש הרא"ש שם, "אבל ההיא דשסה בו הכלב והנחש לא ברי היזקא... דשמא לא ישוך הכלב והנחש." וכן הוא במרן בס"שצה. א. ופירש הסמ"ע בס"ק א. שהטעם שהוא פטור מדיני אדם הוא מפני "דלא הוה אלא גרמא בעלמא בנזיקין". ולכן אף בנד"ד כיון שהוא אינו ברי הוא פטור.

ועוד נראה שיש לדמות נד"ד למ"ש בב"ק נז. "הנותן סם המות בפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים". וכן הוא ברמב"ם בהל" נזקי ממון פ"ד הל"ב. (ויש להעיר על מרן שלא הביא דין זה בש"ע, וכן העיר הש"ך בס"שפו. ס"ק כג.) ואף זה בגדר של ספק כמ"ש בב"ק מז: "סם המות הוא דלא עבידא דאכלה, אבל פירות דעבידא דאכלה בדיני אדם נמי מחייב", הרי כיון דלא עבידא דאכלה, הוא ספק גדול אם תאכל. וכן הוא בתוספות בב"ק נו: בד"ה המעמיד, וכן הוא בערה"ש בס"שפו. אות יב. שכתב "מי יאמר דתאכל והרי כמה פעמים שהבהמה שבעה ואין רצונה לאכול". ועוד טעם בזה כמ"ש הרא"ש בב"ב פ"ב. אות יז. "וכן הפורץ גדר ממילא היא יוצאה, ונותן סם המות לפני בהמת חבירו אין מאכילה." ולכן אף בנד"ד י"ל שהחולה נותן רוח פיהו באויר לפני איש אחר וזה כמו נתינת סם המות לפני הבהמה, אלא שהוא אינו ברי שרוח רעה זו נכנסת לתוך פיו של איש אחר ע"י נשימתו. וגם כל זה הוא ממילא קאתי כמ"ש הרא"ש, והוי בגדר של גרמא, והוא אינו חייב בדיני אדם.

ולכאורה יש להעיר על דין זה של סם המות לפני הבהמה, שהלא י"ל שזה בכלל בור, כמ"ש מרן בס"תי. א. "בור הוא מאבות נזיקין... לפיכך כל הדומה לו שהוא ממונו ומונח במקומו ומזיק, אפילו שפך מים ברשות הרבים והוחלק בהם אחר חייב." הרי לא בעינן בור דוקא, אלא אף מים על הקרקע בכלל בור. ולכן אף הסם המות הוא ממונו ומונח ברשות הרבים והוא מזיק הבהמה. אלא יש לחלק לפי מה שכתב מרן שם בסע"יט. "... אבל אם היתה פקחת ונפלה

ביום ומתה פטור, שזה כמו אונס מפני שדרך הבהמה לראות ולסור מהמכשלות.״ ולגבי הסם הוא לא עבידא דאכלה כמ״ש לעיל, ולכן זה דומה לפקחת ביום, והוא פטור. ועוד י״ל שאף אם הסם המות בתוך אוכל הראוי לאכילה, מ״מ י״ל שלא שייך הדין של בור כאן, שזה דוקא במזיק ע״י נפילה וכדומה שזה לא ברצון הבהמה, משא״כ באכילה שהיא לרצונה ויש לה הנאה באכילה זו, אלא שרק בסוף אחר האכילה היא מתה ע״י הסם. ולכן נראה שיש לדמות נד״ד לדין זה של נתינת סם המות לפני בהמה, והוא פטור.

ג) **אמנם** לענ״ד זה אינו, ויש לדמות נד״ד לתולדת האש. כתב מרן בס״תיח. ״אש הוא אב, דכתיב כי תצא אש ומצאה קוצים, והוא ממונו שהולך למרחוק ומזיק ע״י הרוח שמוליכו, לפיכך כל הדומה לו שהוא ממונו והולך ומזיק הוא תולדתו ״. וכן מצינו בב״ק ג: ״תולדה דאש מאי ניהו, אילימא אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי אי בהדי דאזלו קא מזקי היינו אש, מ״ש אש דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך.״ וכן הוא בסמ״ע בס״תיא. בס״ק א. ולכן אף בנד״ד י״ל הכי, דהיינו שרוח פיו אחר יציאתה מפיהו נכנסת לתוך האויר וע״י קצת הרוח בחדר היא נכנסת לתוך פיו של איש אחר והזיקו. ואף כאן ״כח אחר מעורב״ , כלומר שהולך ע״י כח אחר, דהיינו הרוח מצויה בחדר, שבכל חדר יש קצת רוח או מפני שהחלון פתוח או מפני היוצאים והנכנסים וההולכים מפינה לפינה שע״י זה יש קצת נדנוד באויר, וזה גורם שהרוח רעה מפיו החולה מנדנדת והולכת לתוך פיו של אחר. (ועיין מה שכתבתי עוד בענין זה לקמן בתשובה לגבי מכונית במדרון, אי בעינן כח אחר מעורב בו או לא.)

ואל תשיבני דבעינן ״ממונך״ כגון אבנו סכינו ומשאו, אבל אין רוח פיו שאין בה ממשות בכלל ממון, שזה אינו שכתוב בב״ק כב. ״ר״ יוחנן אמר אשו משום חציו וריש לקיש אמר אשו משום ממונו, וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כר״ יוחנן, אמר לך חציו מכחו קאזלי האי לא מכחו קאזל, ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש, אמר לך ממונא אית ביה ממשא הא לית ביה ממשא״. ופירש״י ״הא לית ביה ממשא. דשלהבת היא המזקת דאין לה ממש הלכך כי חייביה רחמנא משום חציו הוא דחייביה.״ ואנו קי״ל כר״ יוחנן כנודע. לפי זה אף בנד״ד שאין ברוח פיו ממשא, ומ״מ עדיין היא בכלל חציו ויש חיוב.

ועוד י״ל בזה שאין לומר שאין רוח פיו בכלל תולדת אש כיון שאין זו קנינו, שהרוח נכנסת בתוך פיו והיא יוצאת, ולא שייך בזה קנין, משא״כ באבנו סכינו ומשאו, שכולם הם קנינו של בעל המזיק, שאף זה אינו, שכתב רש״י בב״ק שם, ״משום ממונו. כשורו ובורו שהזיקו וקס״ד דאיכא בינייהו כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו דלרבי יוחנן חייב דחציו הן ולר״ל פטור דלאו ממונו הוא.״ הרי הא דבעינן שיהיה דבר המזיק קנינו זה דוקא לריש לקיש, אבל אנו קי״ל כר״ יוחנן ולא בעינן ממונו. ועוד כתבו התוספות שם, ״אשו משום ממונו. כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו, דאפילו הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפ״ הכונס (נו.) בכופף קומתו של חבירו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה... ולא כפ״ה דפי׳ דאיכא בינייהו דאדליק בגחלת שאין שלו.״ הרי אף לריש לקיש לא בעינן שלו. וכן מצינו לגבי בור בב״ק ג: ״מאי שנא בור שכן תחלת עשייתו לנזק וממונך...״. הרי לכאורה נראה דבעינן ממונך, אלא כתבו התוספות שם, ״ממונך. לאו דוקא גבי בור דלאו ממונא הוא, וכן לגבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חבירו באש של אחר חייב.״ הרי שלאו דוקא ממונך. וכן נראה מהגר״א בס״תי. בס״ק א. ע״ש. ולכן לפי זה י״ל שאף שכתוב בגמרא אבנו וסכינו ומשאו, צ״ל שלאו דוקא הוא אלא אף אם הם אינם שלו מ״מ עדיין יש חיוב אם הוא הניחם שם בגג ברוח מצויה. ונראה דהכי יש לדייק בדברי הרמב״ם שהוא כתב בפ״יד. דהל״ נזקי ממון הל״טז. ״כיצד הניח אבן או סכין או משא בראש הגג״. הרי הוא שנה דברי הגמרא ולא כתב אבנו אלא אבן וכן הוא לא כתב סכינו אלא סכין, וכן לגבי משא, הרי דלא בעינן קנינו כלל. ולכן אף לגבי רוח פיו י״ל הכי שאף שרוח פיו אינה שלו, ואינה דומה לכיחו וניעו בב״ק ג: שהם ממש מגופו, משא״כ ברוח פיו שהאויר נכנס והאויר יוצא ואין רוח פיו חלק בגופו, מ״מ עדיין יש חיוב לשלם משום אשו.

ועוד י״ל שאף שמצינו שאם הוא אינו מדליק גחלת, ואין הגחלת שלו אלא של אחר שאין חיוב עליו לשומרה כמ״ש הערוך השולחן בס״תיח. אות ה. ״אמנם אם לא הדליק בעצמו אלא שלא שימר גחלתו אינו חייב אלא על ממונו שהגחלת תהיה שלו, דדבר שאינו שלו אינו מחויב לשמרו, וזה שכתוב בטור ובש״ע אש הוא אב דכתיב כי תצא אש, והוא ממונו שהולך למרחק ומזיק ע״י הרוח שמוליכו עכ״ל. לא הצריכו שתהא ממונו אלא כשמזיק מעצמו ע״י חסרון שמירה כדמשמע לשון כי תצא כמ״ש אבל במקום שהדליק בעצמו חייב אע״פ שאין האש שלו.״ ע״ש. הרי מבואר שאם הוא אינו מדליק מה שאינו שלו

וגם לא שימר מה שאינו שלו שאין חיוב. ולכן אף בנד"ד לכאורה י"ל שאין רוח פיו שלו וגם הוא לא עשה רוח פיו, כיון שהאויר נכנס והאויר יוצא בשעת נשימה, ואין בזה מעשה קנין, ולכן יש מקום לומר שאין חיוב שמירה עליו בזה. אלא שזה אינו שי"ל שהנשימה בכלל מעשה ודומה למי שהניח סכין בגג וכדומה שיש בזה מעשה בשעת הנחה בגג, וכן הוא בנד"ד יש מעשה בשעת נשימה, ויש חיוב עליו לשמור רוח פיו, כמו שיש חיוב לשמור הסכין שהוא הניח על הגג אף שהסכין אינו שלו.

ד) **ונראה** שיש לדמות נד"ד למ"ש מרן בס"קנה. לד. "מי שעשה גורן בתוך שלו או קבע בית הכסא או מלאכה שיש בה אבק ועפר וכיוצא בהם, צריך להרחיק כדי שלא יגיע העפר או הריח בית הכסא או האבק לחבירו כדי שלא יזיקו, אפילו היתה הרוח הוא שמסייע אותו בעת שעושה מלאכתו ומוליכה את העפר או נעורת הפשתן והמוץ וכיוצא בהן ומגיעתן לחבירו הרי זה חייב להרחיק כדי שלא יגיעו ולא יזיקו, ואפילו ע"י רוח מצויה, שכל אלו כמו שהזיקו בחיציו הן, ואע"פ שהוא חייב להרחיק כל כך אם הוליכה הרוח המצויה המוץ והעפר והזיקה בהן פטור משלם שהרוח הוא שסייע אותו." הרי מבואר שאם הוא לא הרחיק כראוי יש חיוב לשלם משום חציו. וכן הוא בנד"ד שהיה לו להרחיק והוא אינו עושה כן, ולכן הוא חייב לשלם בעד הנזק משום חציו. ועוד יש ללמוד מזה שאף שהוא אינו מתכוין להזיק מ"מ עדיין הוא חייב לשלם. וכן הוא לגבי אבנו וסכינא ומשאו בגג הנ"ל הוא אינו מתכוין בנפילתם, ועדיין הוא חייב בזה, עיין בנתיבות המשפט שם בס"ק יח. מה שהוא הקשה על דברי הש"ך בס"תיח. ס"ק ד. בזה.

ועוד נראה, שלכאורה יש לחלק וי"ל ששאני נד"ד כיון שההיזק אינו ניכר מיד, שהרי רק אחר יום או יומים איש זה נעשה חולה, ואולי י"ל שזה גרמא בעלמא וחולה הראשון פטור מלשלם, ודלא כמצינו באש שההיזק נעשה מיד כשהגיע האש למקום הנזק, וכן בסכינו ואבנו ומשאו בגג ההיזק נעשה מיד בשעת נפילתם. מ"מ אף זה יש לדחות וי"ל שמצינו בס"שצג. ב. שכתב מרן לגבי בהמה שאכלה פירות יותר מדאי והזיקה, "הכניסן שלא ברשות ואכלתן, בעל הפירות פטור מפני שהי' לה שלא תאכל." וכתב הסמ"ע שם בס"ק ד. "היה לו לשמור פרתו שלא תאכל יותר משיעור, וזה דוקא מסתמא כשבעל החצר בחצירו אבל אם נסתלק משם בעל החצר בידיעת בעל הפירות על בעל הפירות מוטל השמירה שלא תאכל יותר מדאי אפילו אם הכניס ברשות". הרי הוא חייב לשלם אם בעל החצר אינו שם. ונראה שאף שההיזק אינו ניכר מיד בשעת אכילה אלא רק אחר זמן מה, מ"מ עדיין הוא חייב. וכן י"ל לגבי הדין של נתינת סם המות לפני בהמה, שכתב הרא"ש הנ"ל שהטעם שהוא פטור הוא משום שהוא דבר הבא ממילא. הרי מבואר שאם הוא הכניס הסם בתוך פי הבהמה בקום עשה הוא חייב לשלם אף שהסם אינו פועל אלא רק אחר זמן מה. ולכן אף בנד"ד אף אם ההיזק אינו ניכר מיד אלא רק אחר יום או יומים עדיין חולה הראשון צריך לשלם. ואף זה נחשב כמעשיו וככחו, משום שאנו קי"ל אשו משום חציו.

ולפי זה י"ל דהא דכתב הרא"ש הנ"ל בפ"ט דב"ק אות יג. "והיכא דהוא בעצמו עושה היזק לממון חבירו וברי היזקא הוא הנקרא דינא דגרמי... אבל ההיא דשסה בו הכלב והנחש לא ברי היזקא... דשמא לא ישוך הכלב והנחש." הוא רק לגבי גרמי וגרמא שיש לחלק בין ברי או אינו ברי, אבל אם הנזק בגדר של בור או אש לא מצינו חילוק זה, שאף אם יש מים מועטים ברשות הרבים הוא אינו ברי שהוא יחליק בם, וגם אם מדליק אש הוא אינו ברי שאש זה תשרוף שדה של חבירו ששמא היא תכבה קודם לכן, או שמא היא תגיע לשדה של אחר, או שמא היא תגיע למקום פנוי וחרבה שאין בו מה לשרוף. הרי שאף שזה אינו ברי, מ"מ כיון שבסוף מצינו שיש נזק צריך לשלם, ודלא כדמצינו לגבי גרמא וגרמי.

ה) **ולפי** כל הנ"ל נראה שיש לחולה הראשון לשלם נזק ורפוי ושבתו וצערו, כמ"ש הרמב"ם בפ"יד. דהל" נזקי ממון הל" טו. "אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו הרי המבעיר חייב בנזקיו ובשבתו וברפוי ובצערו ובבשתו כאילו הזיקו בידו" ע"ש.

ולכאורה יש להשיב על זה מב"ק כו: שכתוב שם, "אמר רבה היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה לענין נזיקין חייב לענין ארבעה דברים פטור." וכתב הרשב"א שם, "לענין ארבעה דברים בעינן דומיא דכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו, ור"ח ז"ל פירש מדכתיב באבן או באגרוף אבן דומיא דאגרוף מה אגרוף בכונה אף אבן בכונה." הרי מבואר שאם אין כוונה אין לשלם ד' דברים. וכן הוא בנד"ד שהוא אינו מתכוין להזיק אחרים. אלא שזה אינו שכתב הטור בס"תכא. "אבל צער ריפוי ושבת חייב אפילו שלא בכוונה ובלבד שלא יהא אנוס אלא שוגג קרוב למזיד." וגם כתב הטור שם הדין הנ"ל, "היתה אבן מונחת לו בחיקו בין לא הכיר בה מעולם בין הכיר בה ושכחה ועמד ונפלה מחיקו והזיקה חייב בנזק

ופטור מד׳ דברים.״ ואין סתירה בדבריו וצריך לחלק שהדין של אבן בחיקו הוא שוגג ממש, אבל אם הוא שוגג קרוב למזיד יש לו לשלם ד׳ דברים כמבואר בתחלת דבריו. וכן ראיתי בערוך השולחן שם באות יב. שכתב לגבי הדין של אבן בחיקו, ״שאין זה קרוב למזיד אף בהכיר בה, והוא שוגג גמור״. ולכן נראה שבנד״ד הוא בגדר של שוגג קרוב למזיד, שאף שהחולה אינו מתכוין להזיק אחרים מ״מ הוא יודע שיש לו מחלה זו ואין לו ליכנס למקום שיש שם אנשים אחרים.

אלא שראיתי במרן בס״תכא. ג. שהביא מ״ש הטור בלשון י״א, וז״ל ״רי״א דצער ריפוי ושבת חייב אפילו שלא בכוונה ובלבד שלא יהא אנוס אלא שוגג קרוב למזיד״. ולכאורה נראה שכיון שדין זה בלשון י״א אנו לא קי״ל כוותיה. אלא שזה אינו שאין סתם לפני דין זה שהי״א חולק עליו, אלא מרן הביא רק הדין של בושת שאין לו לשלם באינו מתכוין, ואחר כך בסע״ג. הוא הוסיף שי״א דצער ריפוי ושבת חייב אפילו שלא בכוונה. הרי שהי״א אינו חולק על מה שלפני זה אלא הוסיף דין אחר, ולכן לא שייך כאן לומר סתם וי״א הלכה כסתם. אלא אין כאן מחלוקת והי״א הוסיף דין אחר בלבד, ולכן שפיר י״ל שאנו קי״ל כהי״א. ולא אמרינן שיש לפסוק כהסתם כנגד הי״א אלא אם הי״א חולק על הסתם אבל אם הי״א בא לפרש עוד פרט בדין בלא מחלוקת כנגד הסתם, אז אנו אזלינן אחר הי״א. וכן הוא בבית דוד בא״ח ס״תט. וד״ה לכן, ובס״תמא. ע״ש. וכן דעת כמה אחרונים, עיין במאמ״ר בס״רעג. ס״ק א. והפר״מ בא״א בס״תרפט. ס״ק ד. ובמנחת יעקב בס״מו. ס״ק יג. והדגל מחנה אפרים דף י. ועוד. ועיין מ״ש הערך השולחן על כלל זה הובא דבריו בפתה״ד בס״שא. דף קסח. בד״ה מיהו. ולכן שפיר י״ל שאנו קי״ל כהי״א.

אלא שעדיין יש לדון בזה לפי מ״ש הגו״ר בי״ד כלל ג. ס״יד. ״וכוונת מרן במה שהוא כתב יש מי שאומר, שכן ההלכה אבל אם נמצא איזה פוסק שחולק על אותו דין שנעלם ממרן, או אם נמצא איזו סברה נכונה לחולק עליו בראיות טובות, אז יש מקום לומר שאין אנו צריכים לפסוק כהיש מי שאומר, וזה כוונת מרן במה שהוא לא כתב דין זה בלשון סתם״. וכבר כתבתי בענין זה לעיל בא״ח לגבי תפלה במנין ע״ש. ולפי זה אף בנד״ד י״ל הכי, אלא עדיין י״ל שאף שכן הוא מ״מ כיון שלא מצינו מי שחולק על דין זה בפירוש ואין ראיות טובות כנגדו, שפיר י״ל שאנו קי״ל כדעת הטור שהיא הי״א במרן. וכן הוא בסמ״ע בס״ק ה. שכתב ״דין זה כתבו הטור וגם שאר פוסקים בפשיטות בלי פלוגתא״. וכן הוא בגר״א שם באות ג. שכתב על הלשון של מרן, ״אין חולק בדבר״. ולכן שפיר הוא לומר שיש לחולה הראשון לשלם גם צער ושבת ורפוי.

ועוד י״ל שנראה שחולה הראשון חייב לשלם אף הבושת, ואף שכתב מרן בס״תכא. שאם הוא אינו מתכוין להזיק שהוא פטור מבושת, ואם מתכוין להזיק אע״פ שאינו מתכוין לבייש הוא חייב כמבואר בסע״יא. ודלא כנראה מהב״ח בד״ה ומ״ש אבל צער, שכתב ״בושת אפילו מזיד אינו חייב עד שיכוין לביישו״, שנראה מזה שרק אם מתכוין לבייש הוא חייב בבושת, ולכן אף בנד״ד שהוא אינו מתכוין להזיק הוא פטור מבושת בין לדעת מרן ובין לדעת הב״ח, מ״מ כבר כתב מרן בס״תיח. כשיטת הרמב״ם ״אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו, הרי המבעיר חייב בנזקו ובשבתו ובריפיו ובצערו ובבשתו כאלו הזיקו בידו.״ ופירש הסמ״ע שם בס״ק כג. ״ואע״ג דיתבאר בס״תכא. דאין חייב על הבשת עד שיכוון לבייש, ה״נ כיון דעבר הדליקה ברוח מצויה ה״ל כאלו ידע וכוון לכך, וצריכין לומר דחילקו הרמב״ם והמחבר בין זה לנפל מן הגג ברוח מצויה והזיק שכתב הרמב״ם בפ״א דחובל והמחבר לקמן בס״תכא. יא. דאינו משלם בבשת משום דלא כוון, דשאני התם דנפילת מהגג ויזיק מחשב לאונס טפי אף שהיה ברוח מצויה מהדליק אש ויצא והזיק לאדם, אבל רש״י והר״ן כתבו בפ״ כיצד הרגל בהדיא גם בזה פטור מבושת...״ ע״ש. הרי מבואר שלדעת מרן הוא חייב בבושת בהדליק אש אף שהוא אינו מתכוין לכך.

ויש לדון בנד״ד שהוא תולדת אש אם הוא דומה לאב דהיינו למי שהדליק אש בס״תיח. או למי שנפל מהגג. ולענ״ד נראה שאין חילוק בזה בין אם הוא אב או תולדה, אלא הכל תלוי בכוונה אם הוא יותר דומה למזיד או לשוגג כנראה מהסמ״ע. ובנד״ד נראה שהוא חייב, שבשלמא לגבי מי שנפל מהגג, אין כוונתו ליפול כלל ולכן שפיר י״ל שזה כאונס או שוגג, אבל לגבי החולה בנד״ד הוא מתכוין ליכנס בחדר שיש שם אנשים אחרים, ולכן זה דומה למי שכיון להדליק האש אף שהוא לא כיון להזיק. ולכן בנד״ד נראה שחולה הראשון צריך לשלם אף הבושת.

מ״מ כל זה מעיקר דין אבל בזה״ז דשליחותייהו דקמאי קעבדינן, לדעת מרן בס״א. אין מגבין נזק וצער ופגם ובושת, אלא רפוי ושבת, ודעת הרמ״א דשבת וריפוי אין מגבים, אבל כופין את החובל לפייס להנחבל כפי ערך הנראה לדיינים ע״ש.

סימן קנד.

שאלה: האם יש חיוב לשלם הנזק במי שיצא ממכונית שלו, ושכח להרים הבלם יד, ומשום זה אחר זמן מה המכונית ירדה במדרון ברחוב, ובסוף הזיקה אדם. ועוד נשאלתי בענין זה, והוא לגבי איש ששונא חבירו ובשעת כעסו ורשעתו הוא הוריד הבלם יד במכונית של חבירו שהיתה במדרון ברחוב, כדי לגרום נזק להמכונית של חבירו, ואף שהוא לא כיון להזיק איש אחר, מ"מ בירידת המכונית במדרון הוא גרם נזק לאיש אחר ברחוב, אם הוא חייב לשלם או לא.

תשובה: א) **נשאלתי** לבאר דעתי בזה, והשבתי שזה בגדר של אשו משום חציו. וזה שיחי. כתב מרן בס"תיח. "אש הוא אב, דכתיב כי תצא אש ומצאה קוצים, והוא ממונו שהולך למרחוק ומזיק ע"י הרוח שמוליכו, לפיכך כל הדומה לו שהוא ממונו והולך ומזיק הוא תולדתו". וכן מצינו בב"ק ג: "תולדה דאש מאי ניהו, אילימא אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי אי בהדי דאזלו קא מזקי היינו אש, מ"ש אש דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך." וכן הוא בסמ"ע בס"תיא. בס"ק א. ולכן נראה דנד"ד דומה לאבנו סכינו ומשאו שנפלו. אלא שיש לדון בזה כיון שכתוב בגמרא "דכח אחר מעורב בהן", דהיינו שהאש הולכת לא מחמת עצמה בלבד אלא ע"י רוח והיא דבר שהיה נפרד מהאש. וגם לגבי סכינו ואבנו ומשאו אף שכשהם באויר הם נפלו רק מחמת כבדם, מ"מ בתחלה הרוח "מעורב בהן" כדי להפיל אותם מהגג. אמנם לגבי המכונית אין כח אחר מעורב בה, אלא המכונית ירדה מחמת כבדה בלבד, ולכן יש מקום לומר שאין זה בכלל אשו משום חציו.

ולענ"ד נראה שמ"ש בגמרא "כח אחר מעורב בו", הוא אינו לעיכובא, ואף אם אין כח אחר עדיין זה בכלל תולדת אש. וכן יש לדייק בלשון מרן הנ"ל שלגבי האש עצמו הוא כתב, "ע"י הרוח שמוליכו", אבל לגבי תולדת האש הוא כתב "לפיכך כל הדומה לו שהוא ממונו והולך ומזיק הוא תולדתו ". הרי בזה לא כתב מרן דבעינן כח אחר מעורב בו.

ונראה שיש להביא ראיה מזה מב"ק כו: "אמר רבה היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה לענין נזיקין חייב, לענין ארבעה דברים פטור." ויש לחקור מאיזה טעם הוא פטור מד' דברים. כתב הטור בס"תכא. לגבי החובל בחבירו, "אבל צער ריפוי ושבת חייב אפילו שלא בכוונה ובלבד שלא יהא אנוס אלא שוגג קרוב למזיד." וגם כתב הטור שם הדין הנ"ל, "היתה אבן מונחת לו בחיקו בין לא הכיר בה מעולם בין הכיר בה ושכחה ועמד ונפלה מחיקו והזיקה חייב בנזק ופטור מד' דברים." ואין סתירה בדבריו וצריך לחלק שהדין של אבן בחיקו הוא שוגג ממש, אבל אם הוא שוגג קרוב למזיד יש לו לשלם ד' דברים כמבואר בתחלת דבריו. וכן ראיתי בערוך השולחן שם באות יב. שכתב לגבי הדין של אבן בחיקו, "שאין זה קרוב למזיד אף בהכיר בה, והוא שוגג גמור". ולפי זה י"ל שאם במזיד הוא עמד ונפלה האבן מחיקו, אז הוא חייב ד' דברים, כדמצינו בכל חובל בחבירו.

אלא שיש לדון בזה, שבשלמא בשאר חובל בחבירו יש כח אדם אבל כאן אין כח אדם כלל. וכן ראיתי בתורת הבית בית ראשון סוף שער ראשון, שכתב לגבי שחיטה, ואיכא למידק היכא דנפלה מידו או מחיקו, אי דיניה כהפילה הוא אם לאו, דהא לגבי נזיקין דיניה כהפילה וכדאמרינן בשילהי כיצד הרגל היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה מעולם ונפלה לענין נזיקין חייב. והילכך הכא נמי אתי מכח בן דעת קרינן ביה. ודקתני מתני' נפלה הסכין היינו כשהפילה הרוח, או דילמא לענין נזקין שאני אבל לענין שחיטה עד שיפילנה הוא דוקא, וכדאמר ר' נתן זרק סכין והפילה הוא נמי הכין משמע. ומסתברא לי דלענין שחיטה כלענין נזקין דהכא והכא אתי מכח בן דעת קרינן ביה. ועוד דהא אמרינן התם בפ" השוחט גבי נדה שנאנסה וטבלה, האי נדה שנאנסה היכי דמי אמר רב פפא לר" נתן משכחת לה שנפלה מן הגשר, אלמא כל שנפלה מן הגשר מעצמה אע"פ שלא הפילה היא עצמה עלתה לה טבילה לרבי נתן דלא בעי כוונה לחולין, ודכוותה גבי שחיטה נמי שנפלה מידו או מחיקו ואע"פ שלא הפילה הוא, וכל שנפלה מידו כהפילה הוא דמיא" ע"ש כל דבריו, ובסוף הוא החמיר לגבי שחיטה. הרי מבואר שאף שאין כח גברא כשנפלה האבן מחיקו, מ"מ "כהפילה הוא דמיא". וכן ראיתי לרא"ה בבדק הבית שם שכתב "גבי נזקין כל היכא דאיהו גרים חייב ואדם מועד לעולם... אבל בשחיטה אע"ג דלא בעי בה כונה כלל ואפילו לחתיכה הצריכה התורה כח אדם אי זה שיהא, ונפלה מידו ממילא פשוט הוא דהכא ליכא כח אדם כלל" ע"ש. הרי אף לדעת הרא"ה נפלה מידו או מחיקו אין בזה כח אדם ועדיין חייב בנזיקין. וכן הוא המש"ז בי"ד ס"ג. אות א. "ואם היה סכין בידו ופתח ידו או בחיקו ועמד ונפל מאליו שלא היה כח גברא אלא הסרת כחו, לענין נזקין חייב ולענין שחיטה כתב התה"ב דף יב. דראוי להחמיר דאין כאן כח גברא וכמו

שהשיג באמת ב"ה בשם הרא"ה ז"ל דהוה כנפלה מעצמה." ע"ש.

ולפי זה יש לחקור, שאם אין כח אדם כלל בנפלה אבן מחיקו איך אמרינן בזה שהוא חייב לשלם ד' דברים במזיד. אלא נראה שאף דאמרינן שיש לשלם ד' דברים רק כשיש כח אדם, מ"מ אף לגבי אש מצינו דין זה כמבואר ברמב"ם בפ"יד. דהל" נזקי ממון הל" טו. "אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו הרי המבעיר חייב בנזקיו ובשבתו וברפוי ובצערו ובבשתו כאילו הזיקו בידו" ע"ש, וכן הוא בב"ק כג. ולכן נראה שצ"ל שנפלה האבן מחיקו הוא חייב בד' דברים במזיד מטעם אש, ואנו קי"ל אשו כחציו, אף שאין כאן כח אדם. הרי מבואר שאם שאין כח אחר מעורב בנפילת האבן מחיקו, אלא שהאבן נפלה רק משום כבדה, מ"מ עדיין זה בגדר של אש.

ולכן בנד"ד נראה שמי ששכח להרים הבלם יד, ובזה הוא גורם נזק לאדם אחר, יש בזה דין של תולדת אש. ואף אם יש זמן מה עד שעת ההיזק, מ"מ אין אמרינן בזה שהוא גרמא בעלמא, שכך הוא בכל פעם באש שיש זמן מה משעת הדלקה עד שהוא הולך לשדה חבירו. ועוד אף בהניח סכינו ואבנו ומשאו בגג הם אינם נופלים מיד ברוח מצויה, אלא אחר זמן מה, ועדיין יש חיוב לשלם. כן נראה לענ"ד.

ב) **אלא** שראיתי בשיטה מקובצת בב"ק נו. בשם הרא"ה שכתב דאע"ג דאשו משום חציו, מ"מ אבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו הוא נלמד מאש דממונו כדין נפל כותל ולא גדרה ע"ש. ולפי זה נראה שה"ה בנד"ד י"ל הכי, שהוא הניח המכונית ברחוב, והיא יורדת מחמת עצמה אחר זמן מה כמו הסכין ואבן בגג. ולכן אפשר לומר שיש בזה רק דין של ממון ואין חיוב לשלם הד' דברים. אלא נראה לענ"ד שזה אינו, ונראה שיש לחלק שבשלמא לגבי הסכין והאבן בגג, י"ל שהגג הוא ככותל לפני האש שמחמת הגג האבן והסכין אינם יכולים לירד למטה, ושוב ע"י רוח מצויה הם נופלים מהגג, ולכן הרוח מצויה נחשבת כהסרת הכותל מלפני האש כיון שמחמת הרוח מצויה האבן והסכין יכולים ליפול מהגג. ולכן שפיר י"ל בזה אשו כממונו, אבל בנד"ד אין כאן רוח מצויה שדוחה המכונית במדרון, אלא זה רק מפני כובד המכונית בלבד, ולכן אין בזה הסרת הגדר מלפני המכונית, ולכן אף הרא"ה מודה שזה בכלל אשו משום חציו. ויותר יש לדמות זה למ"ש הרא"ה שם לגבי זריקת צרור למעלה וכשחזרה למטה המית אדם בסנהדרין עז:, "אבל נפלה כדרכה בחזרתה פטור דנסתלק כחו, ואע"ג דבנזיקין בכי האי גוונא חייב", דהיינו בנזיקין חייב כחציו ובד' דברים, וכן פירש החזון איש בב"ק ס"ב. אות ב. בד"ה ונראה, בדעת הרא"ה ע"ש. ולכן נד"ד יותר דומה לזה, שכשהאבן למעלה אין עיכוב לנפילתה, ואין כאן גדר. וכן הוא בנד"ד שאין עיכוב לירידת המכונית כיון שהוא שכח להרים הבלם יד.

ועוד י"ל שנראה שלדינא אנו לא קי"ל כשיטת הרא"ה בזה, וכן נראה מדברי הרמב"ם, שבפ"יד. דהל" נזקי ממון הל"טו. הוא כתב שלגבי אש צריך לשלם ד' דברים, דהיינו משום אשו משום חציו, ומיד אחר כך בהל"טז. הוא כתב שתולדת אש היא כגון הניח אבן סכין או משא בראש הגג. הרי נראה שאף באלו יש לשלם ד' דברים כמו שהוא כתב לפני זה בהל"טו. וכן נראה לדעת מרן שבס"תיח. א. הוא כתב הדין של תולדת אש, ובב"י הוא פירש שהיא אבנו וסכינו ומשאו בראש הגג. הרי שאף אלו בכלל אשו משום חציו. אמנם בסע"יז. הוא הביא הדין שאשו משום חציו הוא רק עד הגדר ואם נפל הגדר שלא מחמת הדליקה אז אחר הגדר הוא בכלל ממונו, והוא לא כתב כלל שאף האבן בראש הגג בכלל זה. אלא מסתמא שאבן בגג בכלל אשו משום חציו כנראה מסע"א.

ולכן מכל זה נראה שמי ששכח להרים הבלם יד במכונית ובזה הוא גורם לנזק לאדם אחר כדביארתי, יש לו לשלם ד' דברים מטעם אשו משום חציו.

ג) **ועוד** נשאלתי בענין זה, וזה לגבי איש ששונא חבירו ובשעת כעסו ורשעתו הוא הוריד הבלם יד במכונית של חבירו שהיתה במדרון ברחוב, כדי לגרום נזק להמכונית של חבירו, ואף שהוא לא כיון להזיק איש אחר, מ"מ בירידת המכונית במדרון הוא גרם נזק לאיש אחר ברחוב, אם הוא חייב לשלם או לא.

ולכאורה נראה שכשהוא הוריד הבלם יד, שזה בגדר של מסיר מונע, ויש לדמות זה לסנהדרין עז: "אמר ר" פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי דידיה הוא ומחייב, הני מילי בכח ראשון אבל בכח שני גרמא בעלמא הוא". ופירש"י שם שכח ראשון הוא המים הבאים מיד, וכח שני הוא שלא נפלו המים מיד ע"ש. ולכאורה לפי זה, הכי י"ל בנד"ד שכיון שאין בהסרת המונע נזק מיד, אלא אחר זמן מה, שהוא גרמא בעלמא והוא פטור. ועוד י"ל והוא דנד"ד דומה להדין של זרק חץ ותריס בידו ובא אחר ונטלו שפטור בסנהדרין עז:, שאף

כאן בהסרת המונע שהוא הבלם יד, זה דומה להסרת התריס, ולכן הוא פטור.

ולענ"ד זה אינו, ונראה שאף בנד"ד הוא חייב לשלם משום אשו כחציו, ויש לחלק בין נזיקין ובין רציחה כמבואר לקמן. ולכאורה יש להקשות על זה משום שאף למ"ד אשו משום חציו, מ"מ כל זה כשאינו גדר בין האש והנזק בשעת הדלקת האש, כמבואר בב"ק כג. "כגון שנפלה דליקה לאותו חצר, ונפלה גדר שלא מחמת דליקה והלכה והזיקה בחצר אחרת, דהתם כלו ליה חציו, אי הכי לענין גלוי נמי כלו ליה חציו, אלא למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו". ופירש"י "דכלו לו חציו. שבשעה שהדליק האש, דהיינו זריקת חץ, לא היה ראוי להזיק בחצר אחרת." "אית ליה נמי משום ממונו. והיכא דליכא לחיוביה משום חציו ואיכא לחיוביה משום ממונו מחייבינן ליה, הלכך לענין גלוי אע"ג דכלו לו חציו חייב משום ממונו." הרי מבואר שכיון שבשעת הדלקת האש יש גדר בין האש ובין הנזק, והגדר נפל שלא מחמת האש, אז אנו אמרינן שכלו חציו, ושוב יש חיוב רק משום ממונו, ולכן אם יש נזק לאדם שהיה בחצר אחרת, אין חיוב עליו לשלם הד' דברים. ולפי זה נראה שבנד"ד הבלם יד הוא דומה לגדר, והבלם יד לא "נפל" משום האש, דהיינו המכונית, אלא האיש הסיר הגדר. ולכן נראה שאף שיש חיוב על האיש לשלם מ"מ כיון שזה בגדר של אשו כממונו אין חיוב לשלם הד' דברים.

ולענ"ד זה אינו כן, ועדיין י"ל בנד"ד שהוא אשו משום חציו. וזה על פי מ"ש הרמ"ה בסנהדרין עז: לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא גירי דידיה נינהו ומיחייב, וז"ל, "ואי קשיא לך מכדי הכא לאו בדאזלי מכחו עסקינן, אלא כגון שהיה דבר מפסיק בין המים ובינו ונטלו ונמצאו המים באין עליו מאליהן, ואמאי מחייב הא לאו כחו הוא, ותו מאי שנא מדרבה דאמר זרק בו חץ ותריס בידו ובא זה ונטלו ואפילו הוא קדם ונטלו פטור דבעידנא דשדי מפסיק פסיקי גיריה, אלמא אע"ג דקא שקיל ליה להוא מידעם דהוה מפסיק ביניה ובין גירי דשדי ביה פטור, וכ"ש הכא דהני גירי לאו מכחו קא אזלי ואמאי מחייב, לא תקשי לך... ולא דמיא הא מילתא לזרק בו חץ ותריס בידו, דאלו התם כי סלקיה לתריס מיקמי דנימטי גירא לגביה הוא דסליקיה, דאי לבתר דמטא לגבי תריס אע"ג דהוי מסלק ליה לתריס תו לא הוי אזיל גירא טפי ולא הוי מיקטל, אלא ודאי ע"כ בדסלקיה מקמי דנימטי לגביה ואמטו להכי פטור דכי סלקיה לאו מידי עבד, מאי אמרת סוף חץ לבא, הא אמרו כל סוף הורג לבא פטור דגרמא בעלמא הוא, אבל הכא דכי סלקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה מיא הוי נגעי בההוא עפרא גופיה כי סלקיה לעפר גירי דידיה הוא".

הרי מבואר מדברי הרמ"ה שיש לחלק בין כשהמזיק נוגע ממש בגדר כהמים, ובין מה כשהוא עדיין רחוק מן הגדר כגון החץ מן התריס, וכשהוא נוגע בגדר כשהוא מסיר הגדר זה נחשב גירי דידיה. ולפי זה אף בנד"ד המכונית נוגעת ממש בבלם, ולכן כשהאיש מסיר הבלם ירידת המכונית נחשבת כגירי דידיה, ולפי זה בהסרת הגדר י"ל אשו משום חציו, וכיון שמצינו לגבי אשו משום חציו שאף אחר זמן עדיין יש חיוב לשלם לכן אין לחלק כדמצינו לגבי רציחה בין כח ראשון שהוא חייב ובין כח שני שהוא פטור, אלא לגבי אשו משום חציו אף בכח שני הוא חייב, שכן דרך האש לילך כמה זמן להזיק. ולפי זה אף לגבי הדין של אשקיל עליה בידקא דמיא י"ל שאה"נ שבכח שני הוא פטור מדין רציחה, אבל מ"מ עדיין הוא חייב בנזק וד' דברים. ולכן אף בנד"ד בירידת בלם יד זו נחשבת כמסיר מונע והוא חייב לשלם הנזק וד' דברים משום אשו.

וראיתי במרן בס"שפד. א. שכתב בשם הטור שם והרמב"ם בפ"ו דהל" חובל הל"י, "אחד המזיק בידו או שזרק אבן או ירה חץ והזיק בו או שפטר (פי' שפתח) מים על חבירו או על הכלים והזיק או שרק ונע והזיק בכיחו וניעו בעת שהלכו מכוחו הרי זה כמזיק בידו והם תולדות של אדם, אבל אם רק הריק והניח על הארץ ואח"כ נתקל מהם אדם הרי זה חייב משום בורו, שכל תקלה תולדות בור הוא." וכתב הגר"א שהמקור למ"ש מרן לגבי פטר מים על חבירו, הוא "סנהדרין עז: דגיריה הוא ולכן ה"ה על על הכלים דמחייב בחצו כנ"ל." ע"ש. ויש לדייק בלשון הרמב"ם וטור ומרן שנראה מסתימת דבריהם שאין חילוק בפטר מים בין כח ראשון וכח שני. ולכן נראה שמ"ש הגר"א "דמחייב בחצו" הוא אף בכח שני. וכן יש לדייק בסיפא, שכתב מרן "אבל אם רק הרוק והניח על הארץ ואח"כ נתקל מהם אדם הרי זה חייב משום בורו", הרי משמע דלעיל מזה איירי באופן שלא נחו המים כשפטר מים על חבירו, ולכן כל זמן שהמים הלכו בין בכח ראשון בין בכח שני כל זה כחציו כל זמן שלא נחו המים והוא חייב, ויש לחלק בין דין רציחה, ובין נזיקין כדפירשתי לעיל.

וראיתי בב"י שם שכתב, "ומ"ש רבינו דהני מיקרי תולדות כ"כ הרמב"ם בפ"ו מהלכות חובל, ואינו יודע למאי נ"מ שקראו אותם תולדות." ולענ"ד הנפ"מ הוא

לגבי פטר המים, שאין חילוק בין כח ראשון ובין כח שני כיון שאנו קי"ל כר"י שאשו משום חציו, וכיון שחציו בכלל תולדות אדם כן י"ל לגבי אשו, ולכן אף שהמים הלכו אחר זמן מה מכח עצמם עדיין זה כאשו ובכלל תולדות אדם, והוא חייב בד' דברים אם הוא הזיק חבירו, אבל לר"ל שסבר שאשו משום ממונו יש לומר שכשהמים הלכו בכח שני מחמת עצמם זה בכלל ממונו ואין זה בכלל תולדות אדם, והוא אינו חייב בד' דברים. ולכן כתב הרמב"ם שכל אלו תולדות אדם, דהיינו אף המים בכח שני כיון שאנו קי"ל כר"י שאשו משום חציו. כן נראה לענ"ד.

ד) **אלא** שיש להקשות על מה שכתבתי לעיל, שמצינו בב"ק כב: שאם נשרף העבד כפות אז המדליק את האש חייב מיתה משום אשו משום חציו. ולכן הלא י"ל הכי אף לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא, שאם כח הראשון נחשב גיריה דידיה ולכן זה דומה להדלקת האש, ולכן אף אם אחר כך האש הולכת שלא מכחו עדיין הוא חייב מיתה כיון דזה דומה לחציו, ועבד הנשרף הנ"ל. ולכן איך אמרינן לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא שהוא פטור בכח שני. ולענ"ד נראה שלגבי רציחה יש לחלק ביניהם, והוא ששאני הדין של עבד הנשרף שהאיש הדליק האש עצמו כמ"ש הגמרא שם, "המדליק את הגדיש...", אבל לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא הוא אינו עושה שום תקון לגבי המים עצמם, ולכן אף אם הוא הסיר המונע אחר כך והוא חייב בכח הראשון, מ"מ אין זה בגדר של רציחה בכח שני, שאף שזה כחציו מ"מ כיון שהוא אינו עושה שום תקון במים הוא אינו חייב, ונחשב רק גרמא. אמנם לגבי נזיקין אין חילוק זה ובין כשהוא עושה ההדלקה או לא, מ"מ כיון שהוא הסיר המונע זה נחשב גיריה דידיה וכאשו, והוא חייב אף בכח שני. וכן מצינו בגמרא שם שהדין של נזיקין הוא יותר חמור מדין של רציחה, שכתוב בדף עו: "קל וחומר, ומה רוצח שלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון חייב בו את המצמצם, נזקין שעשה בהן שוגג כמזיד ואונס כרצון אינו דין שחייב בהן את המצמצם." ולכן אף בנד"ד י"ל אשו כחציו והוא חייב בד' דברים אף אם יש זמן מה בין הסרת המונע והנזק באדם, והוא בגדר של כח שני.

וכן י"ל לגבי מי שזורק צרור למעלה שאם נפלה נוכחה ושלא לצדדין שהוא פטור כמבואר בסנהדרין עז: ברש"י. אף בזה י"ל שהוא כאשו ובזה הוא חייב בנזיקין, אבל רציחה שאני והוא פטור אף שזה אשו כיון שהוא לא עשה שום תקון בצרור עצמה. וכן במי שהניח אבנו וסכינו ומשאו בגג ונפלו ברוח מצויה והיזיקו, שאף שזה תולדת אש והוא חייב לשלם, מ"מ אם מת אדם ע"י זה בעל הסכין פטור, כיון שהוא לא עשה תקון בגוף הסכין. כך נראה לענ"ד.

ה) **שוב** ראיתי שכבר דנו הראשונים בכל זה, ויש ללמוד מדבריהם לנד"ד. כתבו התוספות בסנהדרין עז: בד"ה סוף, לגבי סוף חמה לבא סוף צנה לבא פטור, בתירוץ ראשון, "דלא רבי רחמנא מצמצם אלא במקום שהתחיל בו ההיזק כבר, ומיהו אם כפתו בפנים והביאו במקום שסוף חמה לבא וסוף צנה לבא נראה דחייב למ"ד אשו משום חציו, דלענין מיתה נמי מחייבין באשו משום חציו כדמוכח בכיצד הרגל (כב:)... וההיא דאשקיל עליה בידקא דמיא דבסמוך, אפילו כפתו והביאו שם ואח"כ אשקיל פטור, דדמיא לזרק חץ ותריס בידו דאפילו הוא קידם וסילקו פטור... ומיהו קשה ההיא דזרק צרור למעלה דבסמוך, דמשמע דאי לא אזלא לצדדין אלא לתחת פטור, אמאי ליחייב מידי דהוה אאבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה דחייב משום אשו אי בהדי קאזלי קא מזקי כדאיתא בפ"ק דב"ק (י.), ושמא אינו מצוי כאן שתפול לתחת ממש ולא תזיל כלל לצדדין, ומיהו זה ודאי קשה דמשמע דלצדדין נמי לא מיחייב אלא משום כחו דפריך אי כחו הוא תיזיל לעיל ודחוק לומר כח כחוש הוא, וצ"ל דהיינו למ"ד אשו משום ממונו." ע"ש כל דבריהם. ויש לחקור לדעתם לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא, שאין דין זה דומה לזרק חץ כמ"ש הרמ"ה הנ"ל שהדין של חץ קיל טפי כיון שהחץ אינו נוגע בתריס, משא"כ במים שהם נוגעים בעפר. ולכן כיון שאנו אמרינן שכח הראשון הוא גיריה דידיה, אז אף אחר כך י"ל שזה כחציו. ואף שמצינו לגבי זרק צרור למעלה דאי לא אזלא לצדדין אלא לתחת פטור, צ"ל ששאני התם כיון "שאינו מצוי כאן שתפול לתחת ממש", דהיינו שזה כדין של רוח שאינה מצויה שנחשב כאונס גמור והוא פטור אף אם אמרינן אשו משום חציו (עיין רש"י בב"ק ג:), אבל לא אמרינן את זה לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא. ולכן עדיין יש להקשות על דעתם מאיזה טעם הוא פטור ממיתה בכח שני, כיון שבשעת כח הראשון הוא גיריה דידיה, ולכן ממילא מה שבא אחר כך נחשב כחציו. ואין לומר שמ"ש שהוא פטור ממיתה בכח שני הוא רק אליבא מ"ד אשו משום ממונו כמ"ש התוספות הנ"ל לגבי זרק צרור לצדדין, שזה דחוק לומר שדין זה דרב פפא הוא רק לריש לקיש ולא לר" יוחנן, ואף אחד לא כתב שלא קי"ל כרב פפא בזה, ואף הרמב"ם פסק דין זה של רב פפא בהל" רציחה. בסוף פ"ג. ולכן נראה שצ"ל כמו שביארתי לעיל, שיש לחלק בין דין של רציחה ונזיקין בענין זה. ובשלמא לגבי רציחה כיון שהוא אינו עושה שום תקון במים הוא פטור אף שזה

אשו משום חציו, משא"כ בנזיקין שהוא חייב. וכן י"ל בנד"ד.

ו) **ובתירוץ** שני שם כתבו התוספות, "עוד יש לפרש דבכל הני דסוף חמה וצנה וארי לבא וזרק צרור למעלה ונפל לתחת אפילו כפתו והביאו שם דדמי לכח כחו ואש נמי שלא המיתה אלא ברוח מצויה פטור ממיתה (כתב רש"ל שצ"ל שאינה מצויה), אלא דלענין ממון חייב נזק שלם..." ע"ש. הרי לפי הבנת המהרש"ל כל אלו דומים לרוח שאינה מצויה ולכן לא שייך לומר בהם אשו משום חציו כמבואר בב"ק ג: ורש"י שם שזה בגדר של אנוס, אבל אה"נ אם יש מציאות שהוא בגדר של רוח מצויה אז שפיר הוא לומר אשו משום חציו בין בדין רציחה ובין בדין נזיקין. ולפי זה יש לדון לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא, שי"ל שאף זה בגדר של רוח שאינה מצויה, להמית אדם בכח שני, ולכן לא שייך בזה אשו משום חציו, ונשאר הטעם שהוא רק גרמא בעלמא והוא פטור. ולפי זה י"ל דנד"ד שאני כיון שבירידת מכונית במדרון הוא דבר מצוי שזה גורם לנזק לאדם אחר שהולך שם לפי תומו, ועוד בכל רגע היא נוסעת יותר ויותר מהר במדרון משום כבדה, ולכן בזה י"ל שבכח הראשון אין הנזק מצוי כל כך אבל בכח שני שהוא יותר גדול הנזק יותר מצוי. ולכן שפיר י"ל לתירוץ שני של תוספות ששייך לומר בנד"ד אשו משום חציו, אף בכח שני.

אלא שראיתי במהרש"א שם שהוא פליג על המהרש"ל והקשה עליו שאם הגירסא בתוספות היא רוח שאינה מצויה, איך כתבו התוספות אחר כך שהוא חייב בענין ממון, שהלא ברוח שאינה מצויה הוא פטור בנזיקין. ולכן כתב המהרש"א שהגירסא נכונה היא רוח מצויה, והטעם שהוא פטור משום, "דלמ"ד אשו משום חציו יש לחייבו אפילו באינו מצית בגופו, וכגון שהצית במקום אחר אם יכולה האש לבוא לעבד בלא רוח מצויה כלל חייב כמו שאמר שם כי תצא אש מעצמה כו', אבל באם אין יכולה האש לבא אלא ברוח מצויה ובלא רוח כלל לא היתה יכולה לבא לשם פטור ממיתה ואינו חייב אלא נזק משום דלענין חיוב מיתה דלא נחייביה אלא משום חציו ה"ל ככח כחו כיון דלא יכול להגיע שם רק ע"י רוח מצויה, משא"כ לענין נזקי ממון דיש לחייב בו דאשו נמי משום מממונו כמ"ש התוספות לבסוף." ע"ש. הרי מבואר לדעתו שלגבי מיתה אמרינן אשו משום חציו רק אם האש יכולה להגיע כשאין רוח, אבל אם אין האש יכולה להגיע אף כשאין רוח הוא פטור, ובזה בנזיקין אף שאין זה בכלל אשו משום חציו עדיין זה בכלל אשו משום ממונו. ולפי זה י"ל שאף לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא הוא חייב משום אשו כחציו בכח שני, שהרי הסרת העפר היא כהכנת האש במקומו, ואחר כך המים הולכים מעצמם ולא משום הרוח כלל, ולכן שפיר י"ל בזה אשו משום חציו. וכן י"ל בנד"ד שהמכונית ירדה במדרון רק משום כבדה, ולא משום רוח המצויה. ולכן אף בנד"ד יש דין של אשו משום חציו.

מ"מ לענ"ד נראה שיש להקשות על דברי המהרש"א במה שהוא כתב שלא אמרינן אשו משום חציו אלא כשהאש יכולה להגיע להנזק אף כשאין רוח מצויה שם. הלא כתוב בב"ק ג: "מ"ש אש דכח אחר מעורב בו", ופירש ר"ח "והיא הרוח שמעבירה ומציתה, ולולי הרוח לא היתה האש הולכת ומזקת." ולכן ודאי הכי אמרינן לגבי אשו משום חציו, שזה באש דכח אחר מעורב בו. ושוב ראיתי בחזון איש בב"ק ס"ב. אות א. שהקשה כן על המהרש"א וכתב, "ולא נראה כן, דהרי עיקר אש חשבינן כח אחר מעורב בו, ובאש זה פליגי ר"י ור"ל, והרי פריך שם טמון באש היכי מש"ל, אלמא בכל אש סבר ר"י משום חציו."

ולפי קושיא הנ"ל כתב החזון איש פירוש אחר בתירוץ שני בתוספות הנ"ל, וז"ל "אלא נראה כונתם ברו"מ שבאה אח"כ דומיא דסוף חמה לבוא, ואפשר דצ"ל בלשון התוספות ברוח מצויה שבאה וכו'." אף בזה י"ל בהסרת העפר המים יוצאים משם מיד, ואין כאן "רו"מ שבאה אח"כ", ולכן הוא בגדר של אשו משום חציו. מ"מ נראה שהחזון איש חזר מפירושו באות ב. כמ"ש בסגוריים שם "כל זה אינו וכמ"ש ס"ק ב." ע"ש. ועוד נראה שאנו לא קי"ל כפירוש זה שלדעת הרב המגיד הא דאמרינן שברוח שאינה מצויה פטור, זה דוקא שאין הרוח שם בזמן הנזק ובאה רק אחר כך, אבל אם כבר יש רוח שאינה מצויה בשעת הנזק יש לה דין כרוח מצויה. וכן הוא בב"י בס"תיח. בד"ה הביא, וכן הוא ברמ"א שם סע" ט. הרי לפי זה כל החילוק בין פטור או חיוב לגבי רוח מצויה או אינה מצויה, הוא רק אם באה הרוח אחר שעת הנזק ולכן ברוח מצויה עדיין הוא חייב אף שרוח המצויה באה רק אחר כך.

ז) **וראיתי** בחידושי הר"ן בסנהדרין שם בד"ה זרק, שכתב לגבי זריקת צרור למעלה, "משמע דאי אזלא לתחת שאינו בכח שלו כלל שהוא פטור. והקשו על זה ואמרו דלמה לא יהא חייב אי אזלת האבן לתחת ממש שהזריקה שלו שזרק האבן למעלה חייבה לו הירידה הזאת, ולמה לא תהיה העליה הזאת כמדליק האש בשדהו ואח"כ באה רוח מצויה דחייב למ"ד דאשו משום חציו והכי קי"ל, שאע"פ שאין האש הולכת בכחו כלל מאחר שהוא מדליקה במקום רוח

מצויה רואין אותה כאלו הוא עצמו עשאה, וכן נמי תולדה דאש הוי אבנו וסכינו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו דחייב, והיאך לא תהא הזריקה שזרק למעלה ואע"פ שירדו מאליהן כאבנו וסכינו שהניחו בראש גגו ונפלו דחייב. ותירצו בזה דאין חיוב נזיקין אלא בכח ובפועל לא במה שנעשה, ורוח מצויה פועלת היא ורואין אותם כאלו היה בכח אדם ע"י שהיא מצויה, אבל הירידה למטה אין בה פועל של כלל, אלא שמחמת כבדה היא יורדת ואף אם הרגו בירידתו לא נעשה זה בפועל אלא כובד האבן הוא שהזיק מאליו, כן כתב ה"ר דוד ז"ל בשם רבותיו בעלי התוספות." ולפי זה נראה שאף לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא, מה שהוא הסיר העפר נחשב כפועל וזה כרוח מצויה, ולכן שפיר אמרינן לגבי כח ראשון שהוא גיריה דידיה, ולכן אף לפי זה יש להקשות שאם תחלת מעשיו נחשבת כגיריה דידיה אז אף כח השני שבא ממילא אחר כך הוי בכלל אשו כחציו, וכמ"ש הר"ן "שאע"פ שאין האש הולכת בכחו כלל מאחר שהוא מדליקה במקום רוח מצויה רואין אותה כאלו הוא עצמו עשאה". ולכן צריך טעם למה הוא פטור. ואף לזה נראה שיש לחלק כמו שביארתי בין דין רציחה שהוא פטור ובין דין של נזיקין שהוא עדיין חייב.

ח) **ואחר** זה הקשה הר"ן על דברי ר" דוד בשם התוספות, והוא תירץ מדעת עצמו וכתב, "ולפיכך אני אומר שאין לדמות נזקי ממון לרוצח לענין חיוב מיתה משום דרוצח אקיל רחמנא גביה דלא עשה בו שוגג כמזיד ואונס כרצון, וכיון שכן בענין שיעשה פועל ממש ובריא היזיקיה קודם שיתחייב מיתה כההיא במאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא דבכח ראשון חייב בכח שני פטור משום דלא הוי גיריה אלא כח ראשון, אבל בכח שני אע"ג דבריא היזיקיה כיון דלא עביד מעשה ממש אלא בגרמא פטור, ואלו דכוותה לענין נזיקין אלו הניח חפצי חבירו בקרקע ואשקיל עליה בדקא דמיא ונאבדו אפילו בכח שני משמע דחייב, דכח שני זה בריא היזיקיה והוי דינא דגרמי ממש ולא גרע משורף שטרותיו של חבירו דחייב. וראיה לדבר מדאמרינן בפ" כיצד הרגל (כו:) אמר רבה זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים וכסתות ובא אחר וסלקן פטור, דבעידנא דשדייה פסוקי מפסיקין גיריה, ובהא לא קי"ל כרבה דאיהו לית ליה דינא דגרמי... ולענין אשו נמי אע"ג דמשום חציו הוא וכדקי"ל הכי וחייב בארבעה דברים, מ"מ לא מיחייב מיתה אלא א"כ נפל לתוך האור וכבשו שם, או שדחפו לאור ואין יכול לעלות משם דעביד מעשה ממש וכדאיתא בהדיא במתניתין, הלכך בדין הוא דכשהמית האבן דרך ירידה שהיה פטור דלא עביד מעשה דגיריה דדומיא בכח ראשון דבדקא דמיא בעינן, ולפיכך אין להשוות ענין אש דחיובו אינו אלא בממונות ובד' דברים לענין חיוב מיתה, אלא א"כ עשה מעשה ממש. וזה ברור כנ"ל." ע"ש כל דבריו.

ויש לדון בדבריו. בתחלה יש להקשות על מ"ש הר"ן בסוף דבריו לגבי אשו משום חציו, "מ"מ לא מיחייב מיתה אלא א"כ נפל לתוך האור וכבשו שם, או שדחפו לאור ואין יכול לעלות משם דעביד מעשה ממש". הלא מבואר בב"ק כב: שיש חיוב מיתה בהדלקת אש בגדיש וזה גורם שנשרף עבד כפות למ"ד אשו משום חציו. הרי אף כשאין מעשה ממש בעבד יש חיוב מיתה משום אשו כחציו. (וכדומה לי שראיתי קושיא זו בשו"ת בית אפרים.) ולענ"ד י"ל שכן הוא, אלא הטעם שהוא חייב הוא משום שהוא עשה מעשה ממש של הדלקת האש כמ"ש שם "המדליק את הגדיש...", אבל הר"ן איירי באופן שהוא לא הדליק האש, ולכן בזה בענין מעשה אחר כגון "נפל לתוך האור וכבשו שם, או שדחפו לאור ואין יכול לעלות משם דעביד מעשה ממש", אבל כשהוא עצמו הדליק האש מודה הר"ן שאנו אמרינן אשו משום חציו אף בחיוב מיתה.

ועוד נראה מהר"ן, שלגבי הדין של אשקיל עליה בידקא דמיא, כח השני הוא בגדר של גרמי, ואין זה בגדר של אשו משום חציו. וזה קשה להבין שהלא אם הוא עשה מעשה ממש בהסרת העפר ובכח הראשון כמ"ש הר"ן שזה "פועל ממש", הרי אף מה שיהיה אחר כן בגדר של כח שני הוא כהאש שהולכת ברוח מצויה אף שאין בה עוד כחו, ועדיין הוא בגדר של אשו משום חציו, וי"ל אף לרבנן שפליגי אר" מאיר וסברו דאין דאין דינא דגרמי, מ"מ הם מודו כאן שהוא חייב בכח שני משום אשו משום חציו, כיון שתחלת מעשיו הוי "פועל ממש".

ועוד יש להקשות שאף את"ל שאין כאן אשו משום חציו הלא עדיין זה דומה למ"ש מרן בס"תיח. יז. לגבי אשו משום חציו, "והוא שהיה האש ראוי להגיע שם למקום שהזיק בשעה שהדליק, אבל אם לא היה ראוי להגיע לשם כגון שהיה גדר ביניהם ונפל שלא מחמת האש, אפילו אם היה אפשר לו לגדרה כבר כלו חציו ויש לו דין ממונו שהזיק אדם שאינו חייב אלא בנזק בלבד ופטור מד' דברים." הרי אף את"ל שהמים נחשבים כאש והעפר כגדר וכלו חציו בגדר, מ"מ מה שהמים הולכים אחר הסרת העפר הם בכלל אשו משום ממונו וחייב בנזק בלבד. ולכן מה לי הטעם של גרמי בדברי הר"ן הלא בין לר"מ ובין לרבנן הוא חייב בכל הפחות משום אשו כממונו. ועוד י"ל

בזה, והוא לגבי הראיה ממה שאמר רבה זרק כלי מראש הגג וכו׳, שלכאורה יש להקשות שהלא הוא חייב משום אשו, ויש לדמות זה לאבנו וסכינו ומשאו שנפלו מהגג ברוח מצויה, וק״ו הוא שאם הוא עצמו זרק הכלי שזה כחציו, ולכן אף אם הוא סילק הכסתות מ״מ זה דומה להסרת הגדר ועדיין הוא חייב משום אשו משום ממונו. ולכן איך אמר רבה שהוא פטור. ונראה שצ״ל ששאני הדין של רבה שהוא איירי לגבי שבירת הכלי עצמו ולא לגבי אם הכלי מזיק דבר אחר, ואה״נ אם הכלי מזיק דבר אחר בקרקע אז זה בכלל אשו משום ממונו כיון שהסרת הכסתות דומה להסרת הגדר. ולפי זה יש להקשות על הר״ן מה לו להביא ראיה מדברי רבה, שהוא אינו לענין אשו כלל.

ט) **ולפי** כל זה נראה לענ״ד שהר״ן בתחלת דבריו לא דן כלל בענין של אשו משום חציו או ממונו, ורק בסוף דבריו הוא דן בזה וכתב, ״ולענין אשו נמי...״, דהיינו שמשמע שקודם לזה הוא לא איירי בענין אשו, ולכן קודם לזה הוא דן רק לגבי גרמי, וכתב שלגבי אשקיל עליה בידקא דמיא שעדיין בכח שני יש חיוב בגרמי לגבי נזיקין, והוא לא דן בזה לגבי אשו. ולכן אין להקשות עליו שום קושיא בין משום אשו משום חציו ובין משום אשו משום ממונו, וממילא מה שהוא הביא מה שאמר רבה אתי שפיר, כיון שהוא דן שם רק לגבי גרמי. אמנם בסוף הוא דן לענין אשו, וכתב שהזורק אבן למעלה וכו׳ הוא בכלל אשו. ונראה שאף לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא הוא מודה שזה בכלל אשו, ונראה שאף הר״ן מודה לזה. הרי מצינו שאף בנד״ד שפיר י״ל שהוא בכלל אשו משום חציו, לדעת הר״ן.

ועוד נראה לי בדעת הר״ן, והוא שהר״ן סבר כדעת הרא״ה בשיטה מקובצת לב״ק נו. שכתב, ״ונ״ל דהפרש איכא בין חיוב מיתה לחיוב נזיקין, דנזיקין מחייב על גרמתו כיון דהוי גיריה, ומיתה ליכא לחיובי על גרמתו אפילו היכא דהוי גיריה אלא במזיק בגופו או בכחו ואשו למ״ד משום חציו, וחציו ממש כחו גמור חשבינן ליה, אבל בעלמא לא.״ הרי שיש חילוק בין גרמתו שהוא גיריה שהוא פטור ברציחה, ובין אשו כחציו שהוא חייב ברציחה, אף דאמרינן שאשו גיריה דידיה. ויש לשאול מאי החילוק ביניהם כיון ששניהם גיריה דידיה. ונראה שיש חילוק בזה בין גיריה שהוא כגרמא ובין גיריה שיש בו מעשה ממש, ולכן בשלמא לגבי מי שהדליק אש בגדיש ונהרג העבד הוא חייב משום אשו כחציו כיון שהוא עושה מעשה ממש באש, משא״כ בהסרת המונע לגבי אשקיל עליה בידקא דמיא שאף שזה גיריה דידיה מ״מ הוא אינו עושה שום תיקון במים עצמם, והוי כגרמא בכח שני לגבי הדין של רציחה, אבל לגבי נזיקין אין חילוק כזה ואף בהסרת מונע הוא חייב בכח שני משום אשו כחציו.

הרי מבואר מכל הנ״ל שלכ״ע י״ל דבנד״ד שאיש זה שהוריד הבלם יד, חייב משום אשו כחציו. ולפי זה הוא חייב אף בד׳ דברים. ונראה שבכלל זה הוא חייב על בושת גם כן, ואף שכתב מרן בס״תכא. שאם הוא אינו מתכוין להזיק שהוא פטור מבושת, ואם מתכוין להזיק אע״פ שאינו מתכוין לבייש הוא חייב כמבואר בסע״יא. ודלא כנראה מהב״ח בד״ה ומ״ש אבל צער, שכתב ״בושת אפילו מזיד אינו חייב עד שיכוין לביישו״, שנראה מזה שרק אם מתכוין לבייש הוא חייב בבושת, ולכן אף בנד״ד שהוא אינו מתכוין להזיק אותו איש ע״י המכונית שהוא פטור מבושת בין לדעת מרן ובין לדעת הב״ח, מ״מ כבר כתב מרן בס״תיח. כשיטת הרמב״ם ״אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו, הרי המבעיר חייב בנזקו ובשבתו ובריפיו ובצערו ובבשתו כאלו הזיקו בידו.״ ופירש הסמ״ע שם בס״ק כג. ״ואע״ג דיתבאר בס״תכא. דאין חייב על הבשת עד שיכוון לבייש, ה״נ כיון דעבר הדליקה ברוח מצויה ה״ל כאלו ידע וכוון לכך, וצריכין לומר דחילקו הרמב״ם והמחבר בין זה לנפל מן הגג ברוח מצויה והזיק שכתב הרמב״ם בפ״א דחובל והמחבר לקמן בס״תכא. יא. דאינו משלם בבשת משום דלא כוון, דשאני התם דנפילת מהגג והזיק מחשב לאונס טפי אף שהיה ברוח מצויה מהדליק אש ויצא והזיק לאדם, אבל רש״י והר״ן כתבו בפ״ כיצד הרגל בהדיא גם בזה פטור מבושת...״ ע״ש. הרי מבואר שלדעת מרן הוא חייב בבושת בהדליק אש אף שהוא אינו מתכוין לכך.

ויש לדון בנד״ד שהוא תולדת אש אם הוא דומה לאב דהיינו למי שהדליק אש בס״תיח. או למי שנפל מהגג. ולענ״ד נראה שאין חילוק בזה בין אם הוא אב או תולדה, אלא הכל תלוי בכוונה אם הוא יותר דומה למזיד או לשוגג כנראה מהסמ״ע. ובנד״ד נראה שהוא חייב, שבשלמא לגבי מי שנפל מהגג, אין כוונתו לינפול כלל ולכן שפיר י״ל שזה כאונס או שוגג, אבל בנד״ד הוא מתכוין להוריד המכונית במדרון, ולכן זה דומה למי שכיון להדליק האש אף שהוא לא כיון להזיק אדם. ולכן בנד״ד נראה שהוא צריך לשלם אף הבושת.

וכל זה מדינא אבל בזה״ז דשליחותייהו דקמאי קעבדינן, לדעת מרן בס״א. אין מגבין נזק וצער ופגם ובושת, אלא רפוי ושבת, ודעת הרמ״א דשבת וריפוי אין מגבים, אבל כופין את החובל לפייס להנחבל כפי ערך הנראה לדיינים ע״ש.

מפתחות

אורח חיים

סימן א.
האם מי שהכין את עצמו להניח תפילין והתפילין בידו, צריך להמתין עד עניית הקדיש כשהוא שומע שהחזן מתפלל בפ"רבי ישמאל, או אם אמרינן כיון שכבר הוא עוסק בתפילין אין לא לעכב המצוה ואין לחוש אם הוא שומע הקדיש ואינו יכול לענות משום הפסק כשהוא מניח תפילין.

סימן ב.
האם מותר להפסיק לענות קדיש בשעת עטיפת הטלית קודם הורדת הטלית על גופו. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"ד.

סימן ג.
האם לדעת מרן הצבור יכולים למחול על כבודם.

סימן ד.
האם יש לענות כל כח' תיבות של קדיש עד דאמרינן בעלמא בברכות של ק"ש ודעת מרן בזה. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"ח. מחכמי ישיבת **חזון עובדיה** בירושלים, הובא דבריהם בספר קול תורה, אלול תשס"ג קובץ ד. דף ב. ע"ש.

סימן ה.
האם יש לענות כל כח' תיבות של קדיש עד דאמרינן בעלמא בברכות של ק"ש ודעת מרן בזה. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"ח. מפירוש **מגן האלף** על הספר חסד לאלפים.

סימן ו.
האם מותר ליתן ברכה לנהג נכרי או אם יש איסור בזה של לא תחנם, והוא הערה על הספר **מגן האלף** הנ"ל.

סימן ז.
האם יש לבאר דעת מרן לגבי אם צריך להפסיק מאכילה לק"ש.

סימן ח.
האם יש לפרש מה היא כוונת מרן כשהוא כתב "יש מי שאומר". והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"יא. אות ח. לגבי החיוב להתפלל במנין.

סימן ט.
האם אשה ששכחה לומר יעלה ויבא בעמידה של ראש חודש צריכה לחזור או לא. והוא השגה על מה שכתבתי בח"א ס"טו. מחכמי ישיבת **חזון עובדיה** בספר קול תורה תשרי תשס"ד. קובץ ה. דף ב.

סימן י.
האם מותר לאדם לנשק חבירו בבית הכנסת בתורת כבוד ואהבה ושאלת שלום.

סימן יא.
האם הוא דבר נכון מה שאנשי הקהל שהיו אנוסים ולא יכולו לקרות הפרשה בשבת, קראו אותה ביום שני אחר השבת כיון שבאותו שבוע הוא יום חג למדינתם ואין העם הולכים למלאכתם באותו יום, ויש להם שהות לקרות כל הפרשה וכך היו רצונם, או אם הם צריכים לחזור לקרות אותה פרשה בשבת הבאה יחד עם הפרשה השייכת לאותה שבת.

סימן יב.
האם בדיעבד יצא בברכת חבירו אם ענה ברוך הוא וברוך שמו.

סימן יג.
האם מי ששכח לומר יעלה ויבא בברכת המזון ביו"ט צריך לחזור או לא.

סימן יד.
האם יש לברך על מסטיק, והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"כו.

סימן טו.
האם מי שאכל חצי זית משבעת המינים וחצי זית משאר מאכל יכול לברך בורא נפשות.

סימן טז.
האם מותר לברך ברכת אילנות על אילן אחד.

סימן יז.
האם יש להתפלל ערבית בקוטב הצפוני כשהוא יום שם בחצי השנה.

סימן יח.
האם הזמן על נרות יו"ט הוא משום החג או מפני המצוה עצמה של הדלקת נרות ביו"ט. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"מד.

סימן יט.
האם יש ליישב קושית הריב"ש על שיטת הרמב"ן, שמועיל תנאי על נר שבת כדי לטלטלנו משיכבה.

סימן כ.
האם מותר לשכור נכרי לשמור תינוקות וכדומה בשבת כיון שאין בשמירה מלאכה.

סימן כא.
האם מי ששכח לקדש בליל שבת, ונזכר אחר ברכת המוציא וקידש על היין קודם אכילת הפת, צריך לחזור לברך המוציא או לא. וכן מה הוא הדין אם אחד שכח להבדיל במו"ש ונזכר רק אחר ברכת המוציא האם מותר לו להבדיל לפני אכילת הפת.

סימן כב.
האם מותר לדבר לתוך רם קול בשבת אם הוא אינו מתכוין לכך אף אם הוא פסיק רישיה.

סימן כג.
האם מותר ליכנס בשבת לבנין שיש שם נר חשמל שנדלק ממילא כשאדם עובר שם.

סימן כד.
האם מותר להזיז מחוגי השעון בשבת כדי לקרב כבוי הנר חשמל. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"לח. על דברי המנחת שלמה בענין זה.

סימן כה.
האם מי שנוסע בספינה כשהוא שבת והגיע לקרוב הקוטב הצפוני בקיץ, שאין שם שקיעת החמה, צריך להמשיך לשמור שבת כל הזמן שהוא נשאר שם כיון שי"ל שזה כיומא אריכתא ועדיין הוא שבת.

סימן כו.
האם מותר לישראל בשבת לשאול לנכרי לנסוע במכונית כדי לספר לחבר הישראל דבר נחוץ.

סימן כז.
האם אמרינן שקבלנו דברי מרן בש"ע, אבל לא פירושו בב"י, או אם קבלנו גם פירושו בב"י. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"נא. אות ב.

סימן כח.
האם גרמא בשבת מותרת לכתחלה, שהלא מצינו שגרמא במחיקת השם מותרת רק לצורך מצוה ולא לדבר רשות, ולכן ה"ה בשבת. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"סה. להתיר גרמא בבישול בפלאטה חשמלית ע"י שעון.

סימן כט.
האם פסיק רישיה בבישול מותר, והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"מ. מחידושי הר"ן בשבת עד:.

סימן ל.
האם מותר לברר ספר מספרים אחרים או כפות ממזלגות בשבת, או אם יש בזה איסור של בורר.

סימן לא.
האם אמרינן אתו רבים ומבטלי מחיצתא אף באופן שיש עמוד מרובה על הפרוץ, ואם עירינו יש להן דין של רשות הרבים או לא.

סימן לב.
האם תבשיל שנתבשל בפסח בכלי שכבר נתבשל בו קודם פסח מאכל שיש ספק אם יש בו קצת חמץ, מותר בפסח להאשכנזים. ואם צריך להגעיל הכלי.

סימן לג.
אם נ"ט בר נ"ט של חמץ קודם פסח מותר בפסח.

סימן לד.
האם בעינן "לכם" בקיום מצוות מצה בליל פסח לדעת הרמב"ם. והוא הערה על מה שכתבתי בח"א ס"קג. אות ג.

סימן לה.
האם יש לפרש החילוק בין מצות זכירת יציאת מצרים בליל פסח, ובין זכירת יציאת מצרים בכל ימות השנה לדעת הרמב"ם.

סימן לו.
האם מותר לדבר בליל הסדר בין נטילת ידים והכרפס, או שמא יש לדמות זה לדבור בין נטילת ידים והמוציא שהוא אסור משום תיכף לנטילה הברכה.

סימן לז.
האם יש לפרש הטעם שבנוסח מה נשתנה הירושלמי השמיטה "אנו אוכלין שאר ירקות, הלילה הזה מרור". ועוד מה הטעם שכתוב בנוסח המשנה לומר "אנו מטבלין פעם אחת, והלילה הזה שתי פעמים", וכתוב בגמרא בבלי לומר "אין אנו מטבלין אפילו פעם אחת". ומה הטעם שהירושלמי הקדים לומר שאלת טבילה, וכתוב בבבלי לשאול את זה אחר שאלת מרור.

סימן לח.
האם יש לתרץ קושית הלחם משנה על הרמב"ם לגבי הלילה הזה כלו צלי.

סימן לט.
האם יש לפרש דעת רבינו חננאל שכתב שטעם החרוסת הוא כדי להמית התולעים במרור, וא"כ איך טובלין המרור בחרוסת בפסח שחל להיות בשבת, הלא יש איסור ליטול נשמה בשבת.

סימן מ.
האם מותר לספר קטן בימי העומר.

סימן מא.
האם מותר ביום טוב להוציא לרשות הרבים במקום שאין עירוב כדורים לחולה שאין בו סכנה, או אם אמרינן שזה בכלל דבר שאינו שוה לכל נפש כיון שכדורים אלו ראוים רק לחולים ולא לבריאים.

סימן מב.
האם מותר להוציא איזה חפץ ביו"ט לצורך מוצאי יו"ט, או אם יש לאסור את זה משום הכנה מיו"ט לחול. ואם מותר ליקח סדור מארון של בית הכנסת כשהוא עדיין שבת או יו"ט כדי להתפלל אחר כך ערבית של חול, או אם זה אסור משום הכנה.

סימן מג.
האם מותר לבן א"י לעלות לספר תורה שלישי בחו"ל בפסח ביום טוב שני.

סימן מד.
האם מותר לקנות בגדים ונעלים מראש חדש אב.

סימן מה.
האם התוקע צריך לחזור אם הוא תקע תתר"ת.

סימן מו.
האם מותר לברך על הטלית בליל יו"כ בבין השמשות.

סימן מז.
האם מותר לברך במוצאי יו"כ על נר שלא שבת מעמוד ראשון ואילך.

סימן מח.
האם יש לתרץ קושית רעק"א על מרן והמ"א לגבי לבוד ודופן עקומה, ואי אמרינן שתי הלכות.

סימן מט.
האם יש לתרץ קושית רעק"א על התוספות והרא"ש לגבי לבוד כשיש שני חלקים של סכך פסול של ב' טפחים ואויר פחות מג' טפחים ביניהם. ואם יש לתרץ קושית הקר"נ על פירוש המ"א בדעת התוספות והרא"ש בענין זה.

סימן נ.
האם מותר לסכך בוילון של קנים כשהקנים נקשרים יחד בחוטין של כותנה או אריג.

סימן נא.
האם מותר ליתן הסכך על קנים של פלסטיק אם יש פחות מג' טפחים ביניהם, או אם אמרינן לבוד להחמיר בין הקנים כדי לפסול הסכך.

סימן נב.
האם מותר לאשה ספרדית לענות אמן לברכת לישב בסוכה בשעת קידוש בליל סוכה.

סימן נג.
האם מי שקידש בסוכה בחו"ל בשמיני עצרת ושכח ובירך לישב בסוכה, צריך לחזור לברך ברכת הגפן משום הפסק בין הברכה לשתיה.

סימן נד.
האם מי שנטל לולב ואתרוג ורצה להפוך האתרוג כדי לברך עובר לעשייתן אלא טעה ונטל האתרוג בדרך

גדילתו, מותר לברך או לא. וכן מי ששכח לברך והתחיל להדליק נרות חנוכה או לתקוע שלשים קולות בר״ה, האם מותר לברך על שאר הנרות או שאר קולות.

סימן נה.
האם מותר לאבל לברך ברכת שהחיינו בעד הקהל, כגון בנר חנוכה או בקריאת המגילה או בתקיעת שופר.

סימן נו.
האם האשה שאינה יכולה לקיים מצות חנוכה עד שיבוא בעלה בלילה מעבודתו, מותרת לעשות מלאכה או לאכול סעודה קודם ההדלקה.

סימן נז.
האם בחור ספרדי שדר בדירה עם בחור אשכנזי יכול להדליק נר חנוכה בעד עצמו או אם אמרינן שהוא צריך להשתתף בפרוטה עם האשכנזי.

סימן נח.
האם אורח שבא לעיר ודר במלון בימי חנוכה ואוכל אצל חבירו שדר באותה עיר, צריך להדליק במלון או להשתתף עם חבירו.

סימן נט.
האם מי שבמדינה אחרת בימי חנוכה והוא סומך על אשתו שנשארת בביתו להדליק נר חנוכה בעדו כר״ זירא, יצא י״ח אם בשעת הדלקת נר חנוכה אצל אשתו הוא אינו זמן הדלקת נ״ח במדינה אשר הוא שם.

סימן ס.
האם יש לבאר המקור להראשונים שסברו שפרשת פרה מן התורה, ואם יש חיוב על כל אחד לבא לבית הכנסת כדי לשמוע פרשת פרה, כדמצינו בפרשת זכור.

סימן סא.
האם הדין של אין עושין מצות חבילות חבילות הוא משום שזה נראה כמשאוי או מפני פנוי לבו למצוה אחת. והוא הערה על מה שכתבתי בח״א ס״קיט. לגבי נתינת מטבע אחד לשני עניים בשביל מצות מתנות לאביונים.

יורה דעה

סימן סב.
האם יש איסור בציר של ספק טרפה שנפל לתבשיל, כשאין ששים לבטלו.

סימן סג.
האם אמרינן שיש ספק נימוחו לגבי תולעים שנתבשלו במים. והוא הערה על מה שכתבתי בח״א ס״קכז. ליישב השגות הרב פעלים על הקול אליהו לגבי עשיית לחם וקפה ממים שיש בהם תולעים.

סימן סד.
האם מותר לכתחלה להוסיף היתר כדי לבטל ספק איסור תורה שנפל לתוך היתר.

סימן סה.
האם מותר לבטל איסור לכתחלה אם הוא אינו מתכוין לכך. ואם יש ליישב קושית רעק״א בזה מדין בעלי חיים שנתערבו באחרים בי״ד ס״קי. ב.

סימן סו.
האם אמרינן כל דפריש מרובא פריש כשגוי לקח שלא בפנינו אבר מן החי מחנות אחת כשתשע חנויות מוכרות בשר כשר ואחת אבר מן החי.

סימן סז.
האם מותר לשתות קפה מכוסות של גוים בחנות או מסעדה של גוי כיון שהם מוזגים חלב עכו״ם כשהם שותים קפה מכוסותיהם, ושמא י״ל שהכוס פולט טעם החלב עכו״ם לתוך הקפה כשהישראל רוצה לשתות מהכוס כשהוא שותה קפה בלי חלב, או כשהוא הביא עמו חלב של ישראל למזוג בקפה שהוא רוצה לשתות.

סימן סח.
האם כשהמשרתת גויה פתחה דלת המקרר ליטול אוכל מתוך המקרר ויש בקבוק פתוח של יין בדלת המקרר, האם היין כשר לשתיה או לא.

סימן סט.
האם יש לבאר דעת מרן לגבי נגיעה ע״י דבר אחר שלא בכוונה בדיני יין נסך.

סימן ע.
האם יש ליישב קושית רעק"א בס"קכה. א. על הרמב"ם לגבי עכו"ם שדרך היין ולא נגע בו, שהיין אסור רק בשתיה, והלא י"ל שזה כחו ולדעת הרמב"ם כחו אסור אף בהנאה. ומה דעת מרן בזה.

סימן עא.
האם יש ליישב דעת מרן מקושית הש"ך לגבי אי יש איסור שתיה ביין הנשאר בכלי אחר שהעכו"ם מערה קצת היין מהכלי.

סימן עב.
האם יש איסור הנאה מפאה נכרית שיש בה קצת שעורות מתקרובת ע"ז.

סימן עג.
האם מותר לקנות תיק של מזוזה שיש עליו צורה, ובכלל הצורה יש פרצוף אדם שבולט, והוא לנוי.

סימן עד.
האם מי שיש בידו מעות, והוא מסופק אם הם של צדקה, חייב ליתן אותם לצדקה או לא.

סימן עה.
האם יש לבאר דעת הרמב"ם לגבי אם נתינת מתנה לעני בכלל צדקה או לא.

סימן עו.
האם מותר ליתן יותר מחמישית ממונו לפדיון שבוים או לרעבים וצמאים.

סימן עז.
האם מותר לשחרר כמה מחבלים תמורות שבויים ישראלים. הערות על הקונטרס הנחמד **פדיון שבויים בימינו**, מהמכון לרבני יישובים בקרית ארבע, חברון, מאת הרה"ג ר"אליעזר אפרסמון שליט"א, והרה"ג ר"יצחק רודריג שליט"א.

סימן עח.
האם מי ששכחח לברך ברכת להכניסו קודם המילה יכול לברך אותה אחר המילה.

סימן עט.
האם יש פסול בכתיבת השם בספר תורה שלא כסדרן או לא.

סימן פ.
האם גרמא במחיקת השם מותרת, ואם זה דוקא לצורך מצוה או אף במקום רשות, ואם יש לחוש בזה לבזיון השם.

סימן פא.
האם מחיקת כתבי הקדש כשאין אזכרות בהם, אסורה מדרבנן או מן התורה.

סימן פב.
האם יש חיוב מזוזה בבית האוצר או בית התבן שהוא ב' אמות רוחב על ח' אמות או יותר באורך.

סימן פג.
האם יש איסור של שעטנז בעניבה.

סימן פד.
האם יש ללמוד זכות על אלו שלא הקפידו לבדוק אם הוילון יש בו שעטנז או לא.

סימן פה.
האם יש ליישב שיטת הרמ"א שאין עושין שליח לפדיון הבן.

סימן פו.
האם מותר לשליח בפדיון הבן, למנות שליח שני ליתן החמשת שקלים להכהן.

סימן פז.
האם מותר למשרתת שבבית ליטול חלה בעד בעלת הבית כשבעלת הבית אינה שם.

סימן פח.
האם נחתום ישראל שהוא שותף עם נכרי, חייב להפריש חלה מעיסתם, ואם תאמר כן, האם יש להפריש בברכה.

סימן פט.
האם חולה שאין בו סכנה יכול לשתות המיץ שנסחט מתפוזים שהם אסורים משום שביעית.

סימן צ.
האם האונן מותר בעשיית מלאכה.

סימן צא.
האם האונן מותר לרחוץ כל גופו בצונן בשבת.

סימן צב.
האם האונן יכול לקיים מצות מילת בנו קודם הקבורה.

סימן צג.
האם מותר לאבל בתוך שבעה להיות שליח צבור.

סימן צד.
האם האבל בתוך השבעה יכול להחליף בגדיו ע"י נתינת בגדיו הנקיים לאחר כדי ללובשם שעה אחת תחלה, ואז האבל יוכל ללובשם.

סימן צה.
האם מותר לאבל בתוך שבעה לצאת מביתו כדי לומר קדיש בבית הכנסת כשאין מנין בביתו.

אבן העזר

סימן צו.
האם יש איסור של סירוס למי שרוצה לשתות כוס של עיקרין לרפואה, כשהוא חולה שאין בו סכנה.

סימן צז.
האם יש איסור לסירוס ע"י כוס של עיקרין לבא בקהל.

סימן צח.
האם יש דין של חללה על הבת הנולדה מכהן הבא על גרושה מדרבנן.

סימן צט.
האם מותר לכהן לישא אשה שהיא נתגיירה כשהיא קטנה קודם שהיא ראויה לביאה.

סימן ק.
האם ספק כהן מותר לישא גיורת.

סימן קא.
האם יש לחוש לשאלה אם יש הכרה ע"י טביעות עין בכלי שאין דרך בני אדם להשאיל, לגבי אשה שהיא עגונה.

סימן קב.
האם מותר לשמוע קול זמר של אשה ברדיו, שלא בשעת ק"ש, אף אם היא אשת איש, או נדה.

סימן קג.
האם מותר לאדם להלך אחרי אשתו.

סימן קד.
האם מותר לאיש לאבד שכבת זרעו כשהוא כבר הוציא את זרעו כדי ליתן אותו לאשתו ע"י רופא כיון שאשתו אינה ראויה להריון בדרך הטבע, וזרעו טמון במקרר במקפיא בבית חולים כדי לשומרו ולקיימו, אלא אחר קטטה אם אשתו ונתינת גט, הוא בא לשאול אם מותר לו לצוות לרופא לאבד זרעו כיון ששוב אין לו צורך לזה.

סימן קה.
האם יש לבאר דעת מרן לגבי קידושין באיסורי הנאה, ואם יש ליישב קושיות האחרונים בדבריו.

סימן קו.
האם יש חשש קידושין בחמץ דאורייתא ושעות דאורייתא משום שיש לחוש שאם נשרף החמץ אז האפר מותר בהנאה.

סימן קז.
האם יש לומר שיש ודאי קידושין במי שקידש באיסור הנאה מדרבנן שיש לו עיקר מן התורה, כיון שאפשר לבטל אותו בהיתר כדי ליהנות ממנו.

סימן קח.
האם יש להתיר אשה בלי גט מטעם ספק ספיקא, אם איש מקדש אותה בדבר שהוא פחות משוה פרוטה. ואם מרן סבר כדעת הרמב"ם שאם הוא דבר שאינו מתקיים שאין לחוש לקידושין.

סימן קט.
האם מותר לברך שבע ברכות אם קצת אנשים שבמנין לא אכלו פת אלא מזונות או פירות.

סימן קי.
האם הלך בעלה למדינת הים והיא לוותה ואכלה בלא עדים, אם הבעל חייב לשלם או לא.

סימן קיא.
האם יש חיוב לבעל לשלם ממון בעד רפואת אשתו אם האשה חלתה בפשיעתה.

סימן קיב.
האם ממונה שלה או של בעלה, לגבי אשה שעוסקת במלאכתה במשרד, ובשכרה היא מפרנסת את ביתה וגם בעלה שאין לו מלאכה כלל.

סימן קיג.
האם אשה ששברה כלי הבית חייבת לשלם לבעלה בעד הכלים, ואם יש חילוק בזה אם היא במזיד או בשוגג, או אם היא עוסקת במלאכת עצמה או במלאכת בעלה, או אם השבירה היא ממש מידה או אם היא רק אינה שומרת הכלים כהוגן והם נשברים ע"י אחרים כגון הילדים בבית.

סימן קיד.
האם יש ליישב שיטת הראב"ד ממה שכתב עליו הרב המגיד לגבי מגורשת ואם יש חיוב לאב לחנך בנו בגיל ד' או ה'.

סימן קטו.
האם הבעל צריך לשלם קנס בעד אשתו אם היא עברה על תקנת העיר.

סימן קטז.
האם יש ליישב קושית הט"ז על מרן לגבי המושיב אשתו חנונית האם הבעל יכול להשביעה רק עד שתתבע כתובתה או אף בכל זמן שירצה, ומאי דעת מרן והרמ"א בזה.

סימן קיז.
האם יש להסביר קושית רעק"א על הבית שמואל בס"קי. ס"ק לח. לגבי הטעם שאשה צריכה לישבע על עיקר כתובתה כשהבעל אמר שהיא כתבה לי שובר ואבד שוברי. ואם יש ליישב קושיות הב"ש והבית מאיר על מרן שם לגבי מעיזת פניה כשהיא אמרה גרשתני, ותובעת כתובתה.

סימן קיח.
האם הבעל צריך לזון בת אשתו מאיש אחר אם הבת היא משרתת שלה.

סימן קיט.
האם אמרינן שהגט בטל בשוטה לעתים שיש לו רפואה ע"י כדורים בכל פעם שהוא שוטה, שהסכים לגרש אשתו ע"י שליח בעת שהוא פקח, והנתינת גט הוי כשהוא חזר להיות שוטה קודם שהוא חזר עוד פעם לבריאתו ע"י הכדורים. ואם איש אחר נשא אשה זו אם צריך לצאת. וישוב דברי מרן בזה מהשגת האחרונים.

סימן קכ.
האם בזה"ז צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, כיון שבזה"ז כל המקומות קרבו זה לזה ע"י מטוס או רכבת וכדו', ועדים מצויים עוברים ושבים ממקום למקום ובקל יוכל להתקיים. והוא ישוב למ"ש בספר **שאלו לברוך** בענין זה.

סימן קכא.
האם מגורשת על תנאי "אם יהיה או לא", שנשאת לאחר קודם קיום התנאי צריכה לצאת, או לא.

סימן קכב.
האם יש לקיים שיטת התשב"ץ לגבי שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה, לפי מה שכתב על דבריו בהג" רעק"א בס"קנב.

חושן משפט

סימן קכג.
האם איש ספרדי שרגיל לאכול בשר שאינו חלק ועובר בזה על דעת מרן, פסול לעדות או לא.

סימן קכד.
האם מי שגזל מציאה מקטן פסול לעדות או לא.

סימן קכה.
האם בענין סילוק לעדים מקהל שנגנב ספר תורה או שאר כלי קדש מבית הכנסת שלהם, אם יש ס"ת אחר או שאר כלי קדש באותו בית הכנסת.

סימן קכו.
האם יש לתרץ קושית הקול אליהו והקצות החושן על מ"ש הרשב"ם לגבי בני עיר שנגנב ס"ת שלהם, שאיך אמרינן שלעדות בעינן סילוק מהס"ת, שהלא א"א לעד למכור חלקו בס"ת לשאר אנשי עירו כיון שהס"ת עדיין ברשות הגנב.

סימן קכז.
האם מי שקבל עליו לזון חבירו ולא פירש עד כמה זמן, צריך לזון אותו כל ימיו או סגי בזמן מועט.

סימן קכח.
האם מותר להשתמש בחפץ של חבירו שאינו מיוחד לדבר מצוה, שלא מדעתו לצורך מצוה, כגון פטיש לקבוע מזוזה, או כליו לצורך סעודת מצוה וכדומה, כשאין חשש שמא יקלקל כליו.

סימן קכט.
האם יש לבאר דעת מרן לגבי האומר לחבירו אמר לי אבא שיש לו בידך מנה, והלה אומר אין לו בידי אלא חמישים, ומאיזה טעם הוא פסק כהראב"ד כנגד הרמב"ם.

סימן קל.
האם הא דפסק מרן בס"עה. כב. שמצאתי כתוב בפנקסו של אבא שאתה חייב לו, שמשביעין אותו היסת, הוא אף כשהנתבע אומר כבר פרעתי.

סימן קלא.
האם יש ליישב דעת מרן ממ"ש הט"ז והש"ך עליו, לגבי המחהו אצל חבירו בענין דלא קנה אינו נאמן לומר שפרעו אחרי כן.

סימן קלב.
א) האם בני החצר יכולים למחות בעשיית חנות בחצר, ומה הוא הדין לגבי רופא ואומן, ודעת הרמב"ם בזה.
ב) האם יש למחות בשכנים משום קול ורעש ורבוי הדרך, ודעת הרמב"ם בזה.
ג) מה הוא הפירוש של רבוי דרך.
ד)האם בני החצר יכולים למחות אם יש חנות בחצר וש קול הנכנסין ויוצאין, אם א"א לבעל החנות למכור חפציו בשוק.
ה) בדין עשיית כבשן בעיר, ובירושלים.
ו) בדין עשיית גנות ופרדסים בירושלים, ודעת רש"י בזה.
וכל הנ"ל הם הערות על הספר הנחמד **איכות הסביבה**.

סימן קלג.
האם ראובן יכול למחות כששמעון שכנו רוצה להרחיב גגו לביתו, והגג יהיה יותר גדול מהגג שהיה בתחלה. וראובן טוען שבזה יהיו עוד מי גשמים נגרים לתוך חצירו. ושמעון השיב שהוא רוצה לתקן צינור לקבל מי הגשמים שלא יגרו המים לתוך חצרו של ראובן. וראובן טוען שאין זה כלום ששמא יתקלקל הצנור, והוא אינו רוצה להיות עם שמעון בכל יום ויום בדינא ודיינא.

סימן קלד.
האם אמרינן גוד או אגוד לגבי בית הכנסת.

סימן קלה.
האם מי שהגביה חפץ בחנות על מנת לקנות יכול לחזור בו קודם נתינת המעות לבעל החנות.

סימן קלו.
האם יש לבאר דעת רבינו תם לגבי בן גדול הסמוך על שולחן אביו שכל מה שהוא קונה הוא לאביו, איך הוא מקיים מצות לולב ביום ראשון דבעינן לכם.

סימן קלז.
האם האב לכול ליתן מתנה לבנו כשהמתנה היא דבר שלא בא לעולם.

סימן קלח.
האם מי שקנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום חייב ליתן הקרקע להקדש או לא, ודעת מרן בזה.

סימן קלט.
האם מי שכתב בשטר שהוא נותן מתנה לפלוני ואם הוא יחזור מנתינת המתנה אז הוא יהיה חייב לשלם קנס, יכול אחר כך לשלם הקנס כדי לפטור את עצמו מהמתנה.

סימן קמ.
האם מי שמצא תפילין בזה"ז מותר לשום דמיהן ולהניחן עליו, או שמא הוא צריך לטפל בהם עד שהוא יחזיר אותן למי שאבד אותן.

סימן קמא.
האם שליח צריך לכוון לקנות בשעת קנין בעד המשלח או די במה שהמשלח כיון לקנות.

סימן קמב.
האם אמרינן כל דפריש מרובה פריש כששנים הפקידו ממונם אצל אחר ונאבדו או נגנבו מקצת הממון.

סימן קמג.
האם מותר לבית דין לכוף יחיד שיש לו ספר, להשאיל אותו לתלמיד חכם עני שאין לו מעות לקנות ספר זה, אף שספר זה מצוי בחנות של מוכרי ספרים.

סימן קמד.
האם מותר בנזקי ממון לשלם כדמיו בשעת הפרעון, או צריך לשלם כדמיו בשעת הנזק, באופן שהחפץ הוזל בשעת פרעון.

סימן קמה.
האם נהג במכונית צריך לשלם הנזק כשילד רץ פתאום לתוך הרחוב והנהג נטה לצד אחר להציל הילד, אלא משום זה הוא הזיק מכונית אחרת, ובעל אותה מכונית טוען שהנהג צריך לשלם בעד הנזק כיון שאדם מועד לעולם, אף שהנהג לא כיון להזיק כלל והוא אנוס, וכל כוונתו להציל הילד. ועוד מה הוא הדין אם הנהג ידע שיש מכונית אחרת בצדו, ועדיין כיון להזיק אותה כיון שא"א להציל הילד באופן אחר.

סימן קמו.
האם מי שאיבד נזם אחד מזוג של נזמים צריך לשלם כדמי נזם אחד לבדו, או שמא יש לו לשלם יותר מזה כיון שדמי הזוג הוא יותר מדמי כל נזם לבדו.

סימן קמז.
האם המונע חבירו מעשיית מצוה צריך לשלם מטעם קנס או משום דינא, ודעת מרן בזה.

סימן קמח.
האם דאין דינא דגרמי לגבי דבר הגורם לממון כשיטת הרמב"ן או לא.

סימן קמט.
האם קי"ל דגרמי מדרבנן או מדאורייתא, ודעת מרן בזה. ואם חייב בגרמי באונס, ואם היורש חייב לשלם.

סימן קנ.
האם יש ליישב מ"ש הפרח מטה אהרן מהשגת הזרע אברהם לגבי אי רבא סבר דינא דגרמי או לא.

סימן קנא.
האם מי ששיחק כדור רגל ברה"ר צריך לשלם הנזק אם בשוגג הכדור עשה שקע בגוף איזו מכונית אשר חנויה שם.

סימן קנב.
האם איש צריך לשלם הנזק כשהוא הניח בנו הקטן בחנות גדולה במקום אחד, ואמר לקטן לעמוד שם כשהאיש קנה כמה דברים במקומות אחרים באותה חנות, אבל כשהאיש חזר לבנו הוא מצא שבנו כבר אכל כמה עוגות קטנות וכדומה מהחנות, ובעל החנות אמר לאיש שהוא צריך לשלם בעד כל מה שאכל הקטן.

סימן קנג.
האם מי שנחלה במחלה מדבקת שהוא קיבל מחבירו, יכול לטעון כנגד חבירו שהוא צריך לשלם נזק וצער ורפוי ושבת ובושת.

סימן קנד.
האם יש חיוב לשלם הנזק במי שיצא ממכונית שלו, ושכח להרים הבלם יד, ומשום זה אחר זמן מה המכונית ירדה במדרון ברחוב, ובסוף הזיקה אדם. ועוד נשאלתי בענין זה, והוא לגבי איש ששונא חבירו ובשעת כעסו ורשעתו הוא הוריד הבלם יד במכונית של חבירו שהיתה במדרון ברחוב, כדי לגרום נזק להמכונית של חבירו, ואף שהוא לא כיון להזיק איש אחר, מ"מ בירידת המכונית במדרון הוא גרם נזק לאיש אחר ברחוב, אם הוא חייב לשלם או לא.