

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"ה
טבת - תשפ"ד

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

קובץ מנורה בדרום

לשליחת מאמרים
נא להתקשר לפלאפון:
054-8491733
או לשלוח בדוא"ל למייל:
on.skaly@gmail.com
(לציין: עבור קובץ מנורה בדרום)

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה
054-8451833

דבר המערכת

שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די ככל אתר ואתר, את גליון טבת של קובץ מנורה בדרום - גליון נ"ה, המלא כרגיל בתורתם של בני התורה יושבי ארץ הנגב, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה.

ובפרט בימים החנוכה הקדושים הללו, אשר רצו היוונים 'לשכחם מתורתך', וכנגד זה אנו זוכים לראות ריבוי התורה בכמות ובאיכות, על ידי בני התורה היקרים המסולאים בפז.

והיא היא המלחמה האמיתית בתרבות יוון הרשעה - אשר חלף האור שהתיימרה להביא לעולם, הביאה חושך ועלטה באמונה וביראת יי, ואילו בני התורה היקרים משיבים מלחמה שעה ע"י ריבוי אור התורה, אשר דוחה את האפלה והקריירות היוונית.

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מגליונות ישנים של מנורה בדרום, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סיעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמוכן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"נ, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני אופקים ותפרה. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ורצוי [אך לא חובה] בדברי הלכה. וכמוכן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם כודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ חובה לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ואת שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [ומומלץ מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת -** ניתן לקבל בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים כתוכנת אוצר החכמה.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ טבת, תתאפשר עד יום חמישי - כ"ג טבת. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי מאוד שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום רגיל של עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכה שנזכה למאור התורה כימי החנוכה הקדושים הללו,

מערכת קובץ מנורה בדרום.

תוכן העניינים

הגאון רבי יהונתן פרלמן שליט"א

בענין שנים מקרא ואחד תרגום ט

הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

בענין מצות קידוש השם יד

הרב ישראל יעקב ביטון

בדין הפרשת תרומה גדולה וחלה מן המוקף כב

הרב חיים בנדיקט

בדין קידוש של יום כז

הרב גרשון גולד

הערות בהלכות ירושת בכור (ח"מ ס' רע"ח) לו

הרב ישראל צבי גרינברג

חיובי נזיקין בתאונת דרכים מז

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

ברכת חתנים - אבן העזר ס' ס"ב נג

בגדר מצות "נקי יהיה לביתו שנה אחת ושְׁמַח וגו'" (אינו בשו"ע) נה

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בטעם משכנתא דלא מצי לסלוקי דלא הוי ריבית משום שהוא זביני נח

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

בדין קידוש על היין סג

הרב איתמר וינרב

הידור מצוה בנר חנוכה, ברית מילה ונטילת לולב - בדברי מרן הגרי"ז
והמסתעף..... סט

הרב חיים חדד

בדיני אכסנאי בחנוכה..... פד

הרב משה חליוה

מכתבי הלכה בדיני המתנה בין בשר לחלב..... קט

הרב אבינעם טאובנר

עובדא בתינוק שנפל והזיק (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)..... קיג
שכר אולם ונתבטל ההסכם [בענין זנוול"ח] (במשנת הגר"א גניחובסקי
זצ"ל)..... קיח

הרב ערן כברה

בענין אדם הגורם לתאונה ע"י בלימה פתאומית באמצע הנסיעה..... קכא

הרב אוריאל כהן

בדין יחוד עם הנדה ודין חתן שפרסה כלתו נדה..... קלב

הרב אביחיל לוי

בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם מברכים על אכילת איסור..... קמד
בביאור גדרי אמן חטופה וקטופה..... קמו

הרב יאיר מינקוס

מקום הדלקת נרות חנוכה..... קנד

הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חט"ו]..... קס

הרב מרדכי פרוש

חידושים והערות בהלכה קפב

הרב משה חיים הכהן קליין

כמה נידונים חדשים אי מהני בהם 'תוך כדי דיבור' קפז

הרב אברהם ישעיהו קשש

'לאסוקי שמעתתא' - ריש מסכת ב"ק [חלק א'] קצב

חמשים וחמש מי יודע? ריט

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

האם מותר לנהוג כשיטת בית שמאי להיות פוחת והולך רכג

הרב חן ריחניאן

ריבית בבנק וחברות בע"מ [חלק ד'] - ברור דעת האג"מ ותיאום הדין לזמננו וסיכום למעשה שאין לסמוך על היתר זה רכז

הרב ניסן רייך

בדין פהב"כ שנמלך לאכול כשיעור קביעות סעודה רלז

הרב שמואל מנדל שטראה

גילה ששכח לתת שמן בנ"ח אחר הברכה רמ

הרב שרון שרפי

הלכות מלחמה רמג

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב אהרן אנקרי רנה

מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי **רס**

עוד בענין החובה להתפלל על חבריו

מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין **רסד**

ברכת הגומל לניצולי מסיבת הטבע

מכתב ד'

הרב שמואל ללזר **רסה**

בעניין אין עושין מצות ח"ח ♦ בעניין מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למועשה ♦ אבן מא"י
בבית הכנסת ♦ בעניין שלוחי מצוה אינם ניזוקין ♦ לשון הרע על רשעים ♦ בעניין לאו
לא תעמוד על דם רעך

מכתב ה'

עמנואל מולקנדוב **ער**

גדר מצות עשה שהזמן גרמא

מכתב ו'

הרב אלתר פנחס פרבר **רעט**

בענין מטחי כבוד למת בלווייה צבאית



הגאון רבי יהונתן פרלמן שליט"א
ר"מ בישיבת אופקים

בענין שנים מקרא ואחד תרגום

א. א בספרנו "טוב ימים" (ח"א עמ' קכה) הובאו דברי הגמ' ברכות (ח). "אמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום ואפילו עטרות ודיבון שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו".

ג הרמב"ם (סוף פי"ג תפילה) פסק את הסוגיא בברכות בנוסח הזה: "אע"פ שאדם שומע כל התורה כולה וכל שנתו בציבור חייב לקרוא לעצמו בכל שבוע ושבוע סדר של אותה שבת שנים מקרא ואחד תרגום... עד שישלים פרשיותיו עם הציבור". והשו"ע (או"ח סי' רפה) פסק כעיקר לשונו של הרמב"ם.

וגירסת הטור (או"ח רפה) בסיום ציטוט דברי הגמרא: "לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הציבור, וכל המשלים פרשיותיו עם הציבור מאריכין לו ימיו ושנותיו".

וצ"ע מהיכן דייק הרמב"ם בסוגיא דברכות ד"חייב" אדם "לקרוא שמו"ת" דלשון "חייב" אינו מופיע בגמרא.

וצ"ב בשינוי הגירסא בין נוסחת הש"ס שלפנינו "שכל המשלים"... לבין גירסת הטור "וכל המשלים פרשיותיו".

ובטור (או"ח רפה) נקט בלשונו: "וצריך להיזהר להשלים הפרשה עם הציבור" ולא הזכיר לשון "חייב" וכמו הרמב"ם.

ב התרומת הדשן (תשו' כג) חקר בגדר של קריאת שנים מקרא ואחד תרגום אם זו מצוה לקרוא את התורה מראש ועד סוף בכל שנה כמו שעושין הציבור, וזו דעת רבינו שמחה והרמב"ם. אבל לשיטת רבינו חננאל הטעם הוא כדי שיהא רגיל במה שהציבור קוראין ויהיה מוכן לעלות לקריאת התורה, ולקרוא בעצמו וכמנהג התימנים עד היום שהעולה לתורה קורא בעצמו.

ואולי סבר הטור דמצות קריאת שמו"ת היא חלק מקריאת הפרשה של אותו שבוע וכשם שחייב בקריאת התורה נכלל בזה דין שמו"ת ואין צריך להוסיף שהוא חייב.

ולפי"ז ביאר דלשיטת רבינו שמחה אין צריך לקרוא את פרשיות יו"ט וד' פרשיות כיון דבין כך ובין כך משלים את כל הספר תורה במשך השנה. ולרבינו חננאל צריך לקרוא גם את אלו, כדי שיהיה מוכן לקריאה. ובהמשך נציע דרך חדשה בביאור מח' הרבינו שמחה והר"ח.

ד בטוב ימים (ח"א עמ' קכו) כבר עמדנו על לשון הגמ' "לעולם ישלים אדם וכו' מה רצתה הגמרא באמרה "לעולם" ושם השבנו ע"ש.

ה והנה יש פוסקים דגם את פרשיות יו"ט וד' פרשיות צריך לקרוא שנים מקרא וא"ת ואחרים פליגי. ויש לבאר מחלוקתם.

ו עוד יש לדון במי שלומד שנים מקרא וא"ת ובאה לפניו מצוה אחרת אם פטור ממנה. ובפשטות הדין הוא כמו כל העוסק בתורה ובאה לפניו מצוה שאיננה יכולה

פירוש רש"י שעל כל הפרשה, שנדרשל מאד אף אצל הרבה בני תורה.

וממשיך: "פשוט וברור כמו שלא נפטר שום אדם מכל מצוה דרבנן, בטענה

שעוסק בתורה, כן לא נפטרו אף ממצוה זו. ואדרבה, אף מי שתורתו אומנתו כרשב"י וחבריו, שהיו פטורים מתפילה דרבנן, היו חייבין בקריאת הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום. דהא גם זה הוא לימוד תורה, ובחיוב לימוד תורה הא איכא חיוב ללמוד גם "מקרא". ואף שסברי התוס' (קידושין ל' ע"א ד"ה לא צריכא, בשם ר"ת) דבלימוד תלמוד בבלי יוצא גם ידי מקרא, משום שבלולה גם במקרא, ואף להרמב"ם (ה' תלמוד תורה פ"א הי"ב) דלאחר שכבר יודע היטב תורה שבכתב, אינו מחוייב ללמוד מקרא בכל יום, וכ"ש שאינו צריך להשליש זמנו, מ"מ הא מחוייב גם להרמב"ם ללמוד באיזה זמן תורה שבכתב. וא"כ ברור שקריאת שמו"ת וודאי הוא ממילא בכלל חיובו מעצם תלמוד תורה בכל שבוע. שלימוד זה שייחדו חכמים ללמוד בכל שבוע וודאי הוא חייב, ולא יוכל ליפטר בלימוד דבר אחר מהתורה, בין בכתב בין בע"פ, לבד המצוה הנוספה שחייבו חכמים. וממילא אין פטור מזה אף לאלו שתורתן אומנתן, כרשב"י וחבריו. ובפרט לדורנו שאין אנו יכולין לומר שאנו בקיאים במקרא". עכ"ל.

ט) ולבאר את דברי האגרות משה יש לציין את הדעות בנידון מי תיקן מצות שמו"ת. דהנה המאירי (ברכות) כתב דהוי "תיקון חכמים". ובערוך השולחן (רפ"ה) כתב דמשה רבינו תיקן את קריאת שמו"ת. ולא נתברר מאין שאב הערוך השולחן את דבריו. וידוע דמשה רבינו תיקן לישראל שיהיו קוראין בשבת ובשני וחמישי. אלא דבתקנת

להעשות ע"י אחרים שמפסיק מלימודו לקיים את המצוה וכן העוסק ב"שנים מקרא וא"ת" ובאה לפניו מצוה כנ"ל שחייב להפסיק מקריאת שמו"ת.

ז) בערוך השולחן (או"ח רפה) קבע דאי אפשר לצאת שנים מקרא ע"י שמיעה לבד אלא צריך לקרוא בפה את שנים מקרא ואחד תרגום. והביא העה"ש דיש דעות שאפשר לצאת גם בשמיעה ודחה אותם. והנה יש דעות (משנ"ב סי' רפה סעיף ב) דפעם אחת מקרא אפשר לצאת בשמיעת הבעל קורא בדיעבד, וזה דלא כדברי הערוך השולחן. ויש לדחוק דמה שהבעל קורא קורא ומוציא את הציבור הרי זה נחשב לקריאה בפה. ולפיכך נחשבת השמיעה לפעם אחת של קריאה.

עוד צ"ע בדברי ערוך השולחן בסעיף ב' דדין שמו"ת יסודו ב"ולמדתם" ושמעתם" ולפי"ז אפשר לצאת פעם אחת בשמיעה כיון דמקור החיוב הוא מ"ושמעתם". וכן באופן שאחרים קוראים בקול והוא שומע בודאי אם נתכוונו להוציאו ידי חובה יצא. ואפילו לא נתכוונו להוציאו ידי חובה מסתבר דיהיה די בשמיעת הקריאה שלהם לצאת לפחות ידי קריאה אחת. וגם אם מקור החיוב הוא מ"ולמדתם" גם אז אפשר לכאורה לצאת בשמיעת הקריאה דגם זה נחשב לכאורה ל"ולמדתם" וצ"ע.

ב. ח) וכדי לברר ענינים אלו נקדים את דברי האגרות משה (או"ח ח"ה סי' יז) בגדרי שמו"ת: וז"ל: "הנה בעניין המצוה שמחוייב כל אחד ואחד לקרוא הפרשה בכל שבוע, שנים מקרא ואחד תרגום. ורבותינו, אף מהראשונים (ראה טור או"ח סי' רפ"ה וב"י ד"ה ואם למד), הוסיפו שצריך ללמוד גם

הגמ' בשבת (י.) דאין לרשב"י וחביריו להניח חיי עולם (תורה) בשביל חיי שעה (תפילה), והוא בגדר פטור הבא מסברא דאינם חייבים בתפילה דרבנן, או: דרבנן שהטילו חובת תפילה פטרו את רשב"י ממצות תפילה דרבנן.

ולפי"ז נסתפק האג"מ דלכאורה היה מקום לפטור את רשב"י וחביריו גם ממצות שמו"ת שהוא דרבנן, ודוחה הג"ר משה את ההו"א ע"פ הבנה מחודשת: דידוע שמצות תלמוד תורה שהיא מדאורייתא מחייבת ללמוד מקרא, משנה, וגמרא. כלומר החיוב לעסוק במקרא - בחומש הוא חלק ממצות תלמוד תורה דאורייתא ואפילו מי שעוסק בתלמוד בבלי שכולל בתוכו גם מקרא. ואפילו מי שכבר יודע היטב את התורה שבכתב מ"מ מחויב גם לרמב"ם ללמוד באיזה זמן תורה שבכתב וכמבואר בתשובת האג"מ. וע"י גם בריטב"א (ע"ז יט:): דגם אחרי שלמד, יקרא שמו"ת כל שבוע וגם פסוקים מנ"ך.

ועל פי זה זיכנו האג"מ בחידוש נפלא - דחיוב קריאת שמו"ת נהיה "חיוב גמור" והוא חלק ממצות תלמוד תורה דאורייתא. ולפיכך אפילו תימא דרשב"י וחביריו היו פטורים ממצות שמו"ת אם יסוד חיובה הוא מדרבנן, מ"מ כיון דחיוב שמו"ת גדרה הוא גם דכיון דחייב אדם "בלימוד מקרא" נקבע ע"י חכמים דהחיוב לקרוא "מקרא" כולל את הקריאה של הפרשה הנוכחית בכל שבוע ושבוע. ולפיכך גם רשב"י וחביריו חייבים בלימוד מקרא דזהו חלק ממצות תלמוד תורה דאורייתא.

ונתחדש בדברי האג"מ דמצות קריאת שמו"ת כוללת ב' מצות - הא' חיוב לימוד של "מקרא" - שהוא חלק ממצות תלמוד תורה דאורייתא. ואין יכול

שמו"ת יש חידוש מפני דזו תקנה לכל יחיד ויחיד. ואולי יש לחדש דתקנת שניים מקרא איננה עומדת לבדה כמצוה נפרדת, אלא דהיא חלק ממצות הקריאה בספר תורה בכל שנה, וקריאת שמו"ת היא סניף מקריאת התורה של הציבור שיהא כל אחד משלים פרשיותיו עם הציבור, אלא שהציבור קוראים במנין והיחיד קורא גם לבדו. ומזה למד הערוך השולחן דמצות שמו"ת נתקנה אף היא ע"י משה רבינו.

ועב"פ, גם לפי דעת ההע"ש דמשה רבינו תיקן שמו"ת נראה דגדר התקנה נשאר בגדר תקנה דרבנן. ואע"ג דמשה רבינו תיקנה מ"מ אין לתקנה זו גדר דאורייתא.

(י) והנה בא האג"מ לחזק את חובת קריאת שמו"ת והסביר דזו חובה גם על בני תורה שעוסקים בתורה ובפרט בתלמוד בבלי ומ"מ חייבים גם בלימוד שמו"ת.

וממהלך דבריו נראה דהיתה הו"א דקריאת שמו"ת היא "מצוה דרבנן" ואולי יקום מאן דהוא ויטען דמצוה דרבנן נדחת מפני הלימוד דאורייתא ומשיב האג"מ - דפשוט דמצוה דרבנן דוחה גם תלמוד תורה כשאין יכולה להיעשות ע"י אחרים. ולפיכך גם בני תורה העוסקים בתורה חייבים בשמו"ת כשם שבני תורה העוסקים בתורה חייבים בכל מצוה דרבנן ואין להם פטור של העוסק בתורה. דכל מצוה דרבנן דוחה תלמוד תורה, כשאינה יכולה להעשות ע"י אחרים ואין למצות תלמוד תורה את הפטור הכללי של כל המצוות דהעוסק במצוה פטור ממצוה אחרת, וכידוע.

יא וממשיך הג"ר משה פיינשטיין דאפילו ר' שמעון בר יוחאי וחביריו דהיו פטורים ממצות תפילה דרבנן כיון דתורתן אומנות - ונראה דהטעם בזה הוא ע"פ

להוציאו בשמו"ת, מ"מ דין מקרא "מתקיים" בודאי גם בשמיעה וחלק זה של "שמו"ת מתקיים בפשיטות בשמיעה.

ברם, לצד דהוי "מצוה דרבנן לקרוא שמו"ת" אפשר דנתקנה המצוה דרבנן דשמיענה דוקא בפיו ונטענת הערוך השולחן (ס"ג) וצ"ע.

טו) בראש דברינו הבאנו את לשון הגמ' ברכות (ח.) "לעולם ישלים אדם פרשיותיו" והקשינו מהו לשון "לעולם", וב"טוב ימים" (ח"א עמ' ככו) יישבנו לשיטת הר"ח דצריך להכין את הקריאה ע"י שקורא שמו"ת. א"כ היה מקום לומר שאחרי כמה שנים כבר "שולט" בקריאה ולא יוצרך להכין את הקריאה ע"י שמו"ת וקמ"ל דאעפ"כ יקרא שמו"ת כדי לקיים את הטעם השני של קריאה יחד עם הציבור.

ולפי מהלך האג"מ דשמו"ת ענינו ללמוד חלק "המקרא" שבמצות תלמוד תורה. א"כ יתבאר לשון "לעולם" דחייב לקרוא "לעולם", דכל ימי חייו חייב לקיים מצות ת"ת כ"חלק המקרא" וקצבו חכמים דחייב "חלק המקרא" מתקיים במה שקורא שמו"ת של פרשת השבוע, וזה אע"ג דקרא כבר בשנים הקודמות את פרשיות השבוע.

ד. עוד הבאנו בראש דברינו דיש ב' גירסאות בגמ' ברכות - "שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור" מאריכין לו ימיו ושנותיו. או דהגירסא כהטור: "וכל המשלים מאריכין לו ימיו ושנותיו".

והנה כתב האליהו רבה (רפ"ה, ג' ע"י משנ"ב דרשו במילואים) בשם ספר חסידים (ס"י שא) שלא יכוין בקריאת שמו"ת כדי לקבל שכר של אריכות ימים. אלא יקרא משום שחייבוהו חכמים ושכרו ממילא יבוא.

להיפטר בלימוד דבר אחר מהתורה בין בכתב בין בע"פ. והב' מצוה מדרבנן לקרוא שמו"ת.

יב) והעיר הרב רפופורט מאופקים דלפי"ז אם תבוא לפנינו מצוה אחרת דאינה יכולה להעשות ע"י אחרים, אז אם המצוה מצד "מקרא דאורייתא" - א"כ תבוא המצוה האחרת ותדחה לת"ת.

אכן אם זו "מצוה דרבנן מיוחדת" לעסוק בשמו"ת אפ"ל דהעוסק במצוה של שמו"ת מדרבנן הרי פטור ממצוה אחרת. ויש לפלפל בזה דסוף סוף הציווי דרבנן הוא "ללמוד" - ות"ת הרי נדחה מפני מצוה אחרת שאינה יכולה להעשות ע"י אחרים. וא"כ גם לצד דשמו"ת הוא מצוה דרבנן מ"מ ידחה מפני מצוה אחרת.

יג) - ולפי האג"מ עולה ביאור חדש במחלוקת אם צריך לקרוא שמו"ת דפרשיות יו"ט, דלצד דיש כאן חובה של "מקרא" - במה שקוראים באותו זמן בתורה, א"כ גם פרשיות יו"ט נקבעו ע"י חכמים שהן "המקרא" של זמן זה וצריך לקרותן. אמנם לצד שהוי מצוה דרבנן להשלים עם הציבור את הספר תורה כריבנו שמחה והרמב"ם א"כ לא בעי לקרות את פרשיות יו"ט, דהרי כבר משלים את כל הספר תורה במשך השנה.

ג. ולפי דברי האג"מ נוכל כעת להשיב על הענינים שפתחנו בהם:

הנה הבאנו את דעת הערוך השולחן דאי אפשר לצאת ידי חובת שמו"ת בשמיעה מאחר.

וע"פ האג"מ דשמו"ת היא חובת "מקרא" של ת"ת, הנה נראה פשוט דבחלק של מצות ת"ת שהוא ב"מקרא" הלא נראה דמקיים גם "בשמיעת מקרא" כגון בשיעור וכדומה, ואפילו אינו באופן שמתכוונים

בלשון זו דהוי "מתן שכרה בצידה" ולא כ"סתם הבטחה בעלמא" וכשיטת הספר חסידים, כדוגמת "למען יאריכון ימך" של כיבוד אב ואם וכדומה. ולפיכך יש צד דאין כופין עליה כיון שמתן שכרה בצידה.

ומ"מ זכינו מדברי ה"שבט הלוי" דאלול מתן שכרה בצידה היה צד גדול דכופין על מצות שמו"ת, ומצד דינה הוא "דכופין" יש להוכיח דמצות שמו"ת היא בגדר "חובה" וזהו שדייק הרמב"ם דחייב אדם לקרוא שמו"ת. ומקורו של הרמב"ם כאמור הוא לפי הגירסא "שכל המשלים פרשיותיו עם הציבור" דלגירסא זו היא המצוה בגדר "חובה". ולכן הוסיפו חכמים דמתן שכרה בצידה ואין כופין עליה אע"ג דהיא חובה. דאילו לדברי "הספר חסידים" היא הגירסא "וכל המשלים מאריכין לו ימיו ושנותיו" דזה הוי בגדר "הבטחה" ולא בגדר "קיצבת שכר" שעל המצוה, ולכן אמר האליהו רבה שיקיים את המצוה מבלי לצפות לשכרה. והשכר ממילא יבוא. ולשיטה זו אפשר לחבר את גירסת הטור "וכל המשלים פרשיותיו וכו'" ולשיטתו אין זו "חובה" אלא בגדר "וצריך להיזהר להשלים פרשיותיו עם הציבור".

ונראה דדברי הספר חסידים מתאימים לגירסא של "וכל המשלים פרשיותיו", דחכמים רק הבטיחו באופן נפרד דשכרו הוא שמאריכין לו ימיו ושנותיו. אבל אין "הבטחה" זו חלק מגוף המצוה.

(יז) וכדי לבאר את הגירסא השניה "שכל המשלים פרשיותיו" נקדים דהנה הרמב"ם פ"ג תפילה והשו"ע (או"ח רפ"ה) הביאו ד"חייב" אדם לקרוא שמו"ת, וזה דלא כטור. (רפ"ה)

ותמהנו מהיכן לקח הרמב"ם דזו "חובה".

ונראה להציע דהנה השבט הלוי (ח"ח או"ח סימן מו) נסתפק אם כופין על מצות שמו"ת כשם שכופין על שאר מצוות דרבנן להרבה פוסקים דיתכן שנחשבת כמצות עשה שמתן שכרה בצדה, שאין כופין עליה. והביא את הנחלת צבי על שו"ע יו"ד רמ"ה דתלמוד תורה נקרא "מתן שכרה בצדה" ושמו"ת הוי ענף מתורה ולכן היה ספק לשבט הלוי אם כופין.

ולאור דברינו אפ"ל דהגירסא "שכל המשלים פרשיותיו מאריכים לו ימיו ושנותיו" גדרה הוא דחכמים קבעו



הגאון רבי עמוס פרץ שליט"א

מרבני ביהמ"ד קוית' ה'

בענין מצות קידוש השם

את היכל קדשך, נתנו את נבלת עבדיך
מאכל לעוף השמים, בשר חסידיך לחייתו
ארץ, ע"כ.

והקשו בגמרא (סנהדרין מז.) דמהו ההבדל
בין עבדיך לבין חסידיך. ומבאר
הגמ' כי "חסידיך" שבפסוק הם הצדיקים
שהקדישו כל ימיהם לעבודת בוראם,
"ועבדיך" הם הרוגי מלכות, שכיוון שנהרגו
ע"י גוי שלא כדין, הריגתם מהווה כפרה להם
וכבר הם נקראים בגדר "עבדיך" - עבדי ה'.

וגם כאן אנו רואים את מעלתם של הרוגי
מלכות שמתו על קידוש השם שנקראים
עבדי ה' וכתובים הם בפסוק בשורה אחת
ובמעלה הדומה לאלו הצדיקים הגמורים
שהקדישו כל ימיהם לתורה ולעבודה.

ובספר הפרנס (לתלמיד המהר"ם
מרוטנבורג) סימן קכ"ה כתב
וז"ל: כתוב בספר המקצעות, מי שנהרג על
קידוש השם ועל יחוד השם יתברך, בין
בשעת השמד בין שלא בשעת השמד, כגון
שאמרו לו גוים פלח לע"ז ואי לא קטלינא
לך ומסר עצמו למיתה ונהרג או נצלל או
נשרף על קידוש השם, כיון שקידש השם
בגופו ובנפשו, כל ישראל חייבין לקרוע עליו
ולהתאבל עליו ולהספידו בבתי כנסיות ובבתי
מדרשות. ואשתו לא תנשא עולמית משום
כבוד שמים ומשום כבודו. ואם נשאת לא
תצא, עכ"ל.

מבואר מעלתם של אלו שנהרגו על קידוש
ה' "שכל ישראל חייבין לקרוע עליו

א) מעלתם של אלו שמתו על קידוש ה'

כתב הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ד) גבי
הרוגי מלכות, ואלו הם הרוגי מלכות
שאין מעלה על מעלתם, ועליהם נאמר כי
עליך הורגנו כל היום נחשבנו כצאן טבחה
(תהלים מד, כג) ועליהם נאמר, אספו לי
הסירי כורתי בריתי עלי זבח. (שם נ - ה).

ועוד כתב הרמב"ם באגרת השמד (אות י"ט)
לאיש שיזכהו האל לעלות במעלה
עליונה כזאת, כלומר שנהרג על קדושת ה',
אפילו היו כוונותיו כמו ירבעם בן נבט
וחבריו, הוא מעולם הבא, ואפילו לא היה
תלמיד חכם. וכן אמרו ע"ה מקום שהרוגי
מלכות עומדים, אין כל בריה יכולה לעמוד
במחיצתן בגן עדן וכו', ע"כ.

והנה בנוסח הסליחות של בני ספרד
אומרים: עשה למען הרוגים
ושרופים על יחוד קדושת שמך. ובנוסח
אבינו מלכנו דבני אשכנז אומרים: עשה
למען הרוגים על שם קדשך, עשה למען באי
באש ובמים על קידוש שמך.

מכאן אנו רואים את מעלתם הגבוהה של
אלו שנהרגו על קידוש השם עד
כדי כך שאנו מבקשים שה' יסלח, ירחם
ויעשה לנו בזכותם, כמו שאנו מבקשים
שה' יעשה לנו למען האבות הקדושים
אברהם, יצחק ויעקב.

וכתוב בתהילים (פרק עט): מזמור לאסף
אלוקים באו גויים בנחלתך, טמאו

וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ונהרג ולא עבר, הרי זה קידש את השם, ואם היה בעשרה מישראל הרי זה קידש את השם ברבים כדניאל חנניה מישאל ועזריה ורבי עקיבא וחביריו (עשרה הרוגי מלכות) ושבעת בני חנה ועוד.

ועוד כתב הרמב"ם באגרת השמד (אות י"ט גבי הנהרגים על קידוש ה' וכו') וז"ל: לאיש שיזכרו האל לעלות במעלה עליונה כזאת, כלומר שנהרג על קדושת ה', אפילו היו כוונותיו כמו ירבעם בן נבט וחביריו, הוא מעולם הבא, ואפילו לא היה תלמיד חכם. וכן אמרו ע"ה מקום שהרוגי מלכות עומדים, אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן בגן עדן, מאן נינהו אי נימא רבי עקיבא וחביריו, כל שכן דאיכא תורה ומעשים טובים, אלא הרוגי לוד (פסחים נ.), עכ"ל.

ופירש"י הרוגי לוד - שני אחים היו שמסרו עצמן על ישראל. ובגמ' תענית (יח: שם בפירש"י) כתוב שהם היו לוליינוס ופפוס שנהרגו על בתו של מלך שנמצאת הרוגה, ואמרו הגוים היהודים הרגוה, וגזרו גזרה על שונאיהן של ישראל, ועמדו אלו ופדו את ישראל, ואמרו אנו הרגנוה, והרג המלך לאלו בלבד.

ומבואר ברמב"ם שלא רק הרוגי מלכות כר"ע וחביריו מיקרי שמתו על קידוש ה', אלא גם הרוגי לוד שהיו אנשים פשוטים, ואפילו מי שהיה בחייו רשע כמו ירבעם בן נבט וחביריו שייך אצלו שימות על קידוש ה', ואע"פ שאינם כמו הרוגי מלכות שנתפסו על קיום המצוות או שאר אדם שאנסו אותו לעבור עבירה והוא מסר עצמו למיתה כדי לא לעבור. מ"מ בזה שהם מסרו נפשם למיתה כדי להציל שאר ישראל גם זה בחינה שמסרו נפשם לצורך מצוה - הצלת

ולהתאבל עליו ולהספידו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ואשתו לא תנשא עולמית משום כבוד שמים ומשום כבודו".

וכתוב באור חיים הקדוש (ויקרא פ"ו פסוק ב') בשם הזוהר, כי כל נפש שהורגים האומות מישראל על קידוש שמו יתברך, הקב"ה רושם מדמו צורת הנהרג ההוא במלבוש ואותו ילבוש יום נקם בלבו. ומקור הדברים בזוהר הקדוש (פרשת בראשית היכלות דף לט.).

(ב) מיהו זה שנחשב שמת על קידוש ה'

א. שיטת הרמב"ם: כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' יסודי התורה הלכה א - ד):

כל בית ישראל מצווין על קדוש השם הגדול הזה, שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומוזהרין שלא לחלול, שנאמר ולא תחללו את שם קדשי, כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו. במה דברים אמורים בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכת דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תהרג, יהרג ואל יעבור וכו'.

וכל הדברים האלו שלא בשעת הגזרה אבל בשעת הגזרה והוא שיעמוד מלך רשע כנבוכדנצר וחביריו וגזרו גזרה על ישראל לבטל דתם או מצוה מן המצוות, יהרג ואל יעבור אפילו על אחת משאר מצות, בין נאנס בתוך עשרה בין נאנס בינו לבין עובדי כוכבים.

וכדמוכח מדברי האור זרוע ח"ב (סי' קח) ועוד ראשונים, עי"ש.

ויש מקשים על התוס' מכל פיקוח נפש שדוחה שבת שנאמר וחי בהם ולא שימות בהם, ולא שמענו שיש מידת חסידות לחולה שיש בו סכנה שלא יחללו עליו את השבת, אלא אדרבא הזריז הרי זה משובח.

ונראה שהחילוק בין פיקוח נפש לבין אנסין הוא, שלגבי פיקוח נפש, שאין צד העברה על הדת, אסור לו להחמיר על עצמו, והרי זה מתחייב בנפשו, אבל באנסין כיון שהגויים רוצים להעבירו על דת, רשאי להחמיר על עצמו לקדש את השם, אפילו בעברה שלא נאמר עליה יהרג ואל יעבור.

ג. שיטת השל"ה: השל"ה (שני לוחות הברית שער האותיות סוף אות א) כתב שמצוה עשה של ונתקדשתי היא רק בפרהסיא, אבל שאינו מפרהסיא אע"פ שדינו יהרג ואל יעבור, כגון בג' עבירות חמורות (גלוי עריות שפיכות דמים וע"ז) זהו חיוב מצד עצמו ואינו משום מצות ונקדשתי, ונפק"מ לברכה שאינו יכול לברך על מצוה קידוש ה'. ובה פליג השל"ה על הרמב"ם דסבר דבכל מקום שנאמר יהרג ואל יעבור, והיינו אף על עבירה בצנעה, חשיב שקיים מצות עשה של ונתקדשתי וצריך לברך.

ועוד כתב השל"ה כן אלו הקדושים והטהורים מישראל שמענים אותם כדי שיוודו על דבר מה שיהיה נזק לישראל, והם אינם מודים וסובלים העינויים, אשר הם קשים ממות, אעפ"י שהוא בפרהסיא ונודע לרבים מישראל, אין מקום לברכה זו, דמצות עשה דונקדשתי אינו אלא כשישמעאל רוצה להעבירו על דת, והוא בפרהסיא על זה קאי ונקדשתי, אבל העינויים שהם אינם להעבירו על דת רק כדי שיוודה, אף שקדוש יאמר לו,

נפשות ישראל, וע"כ הם גבי בחינה שנהרגו קידוש ה', אף שהגויים לא כפו אותם על זה, והם חייבו עצמם.

ב. שיטת התוס' והרא"ש: ברמב"ם מבואר דאין אדם רשאי להחמיר על עצמו ולהרג בגין עבירה שלא נאמר בה יהרג ואל יעבור, שהרי כלל גדול בתורה וחי בהם ולא שימות.

אולם התוספות והרא"ש בע"ז (כז:): חולקים על הרמב"ם וסוברים שמותר לאדם להחמיר על עצמו אף במקומות שנאמר בהם יעבור ואל יהרג. והם מביאים ראיה לשיטתם מירושלמי שביעית מרבי אבא בר זמינא שהביאו לו לאכול בשר נבלה, והגוי איים עליו שאם לא יאכל יהרוג אותו, וא"ל רבי אבא אם רצונך להרוג - הרוג, ע"כ.

ומבואר בירושלמי שאף על אכילת נבלה שהיתה בצנעה שלא נאמר בה יהרג ואל יעבור, רשאי להרג על קידוש ה' ודלא כהרמב"ם.

אולם המפרשים דחו ראיה זו, שהרי בהמשך הגמ' שם מובאים שם דברי רבי מנא האומר אילו שמע רבי אבא בר זמינא מליהון דרבנן שאמרו שבצנעה יעבור ואל יהרג מיכל הוה, א"כ מוכח מדברי רבי מנא שבשאר עברות אסור להחמיר ולהרג.

וכתבו הפוסקים שכלל נקוט בידינו שהלכה ברוב הירושלמי כרב מנא, ואם כן קשה, כיצד הביאו התוס' והרא"ש ראיה לשיטתם מדברי ירושלמי הזה, הרי מתוך דברי הירושלמי מוכח איפכא דלא כשיטתם. ובספר יביע אומר (חלק ו' סימן י"ג) לאחר שהאריך שם בסק"א ליישב דבריהם עם הירושלמי, כתב בסק"ב דנראה לומר שהתוס' והרא"ש לא גרסי האי דאמר ר' מנא אילו הוה ר' אבא שמע מליהון דרבנן מיכל הוה,

מיקרי מת על קידוש ה', כמו הגר צדק הגרף פוטוצקי, שבספר שמושה של תורה (עמוד פט) כתב שהגר צדק הגרף פוטוצקי כשהובילוהו לעקידה הלך אל המוקד שש ועולז ובדרכו קרא ושורר, "אבל אנחנו עמך בני בריתך, בני אברהם אוהבך שנשבעת לו בהר המוריה" וסיים בברכת "ברוך המקדש שמו ברכים".

ובמעלת אלו שנהרגו על קידוש ה' באופן שרצו להעבירם על דת, כתוב בספר הפרנס (לתלמיד המהר"ם מרוטנבורג) סימן קכ"ה וז"ל: כתוב בספר המקצעות, מי שנהרג על קידוש השם ועל יחוד השם יתברך, בין בשעת השמד בין שלא בשעת השמד, כגון שאמרו לו גוים פלח לע"ז ואי לא קטלינא לך ומסר עצמו למיתה ונהרג או נצלב או נשרף על קידוש השם, כיון שקידש השם בגופו ובנפשו, כל ישראל חייבין לקרוע עליו ולהתאבל עליו ולהספידו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ואשתו לא תנשא עולמית משום כבוד שמים ומשום כבודו. ואם נשאת לא תצא, עכ"ל.

ב. חיילים, שוטרים ואזרחים שיצאו להגן בגופם ונהרגו במלחמה עם המחבלים ימ"ש וזכרם, לכאורה הם אינם בכלל אלו שמתו על קידוש ה', שהרי לא רצו להעבירם על דת. אולם אפשר לומר שהם לא פחות מפפוס ולוליינוס שנקראים "קדושים ומבני עלייה" בזה שמסרו נפשם להצלת כלל ישראל.

ולגבי הברכה לקדש שמו ברכים, נראה שזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והשל"ה ביחס לפפוס ולוליינוס שלפי הרמב"ם מיקרי שמתו על קידוש ה', וע"כ ודאי שמקיימים מצוה עשה ויכולים לברך, אבל לדעת השל"ה כיון שלא רצו להעבירם על דת אינם יכולים לברך.

והוא מבני עליה כמו פפוס ולוליינוס, זה אינו בכלל ונקדשתי, עכ"ל. מבואר בדבריו שאין ברכת קידוש השם שייכת רק כאשר רוצים להעבירו על הדת בפרהסיא בפני עשרה מישראל, והוא מסרב ולכן הורגים אותו, אבל בלאו הכי, אין מברכין.

ועכ"פ מבואר בשל"ה שפפוס ולוליינוס אע"פ שנקראים קדושים ומבני עלייה מ"מ בזה שמסרו נפשם להצלת כלל ישראל לא מיקרי שמתו על קידוש ה'. ונפק"מ לברכה. ובזה פליג על הרמב"ם שכתב "באגרת השמד", שהם נקראים שמתו על קידוש ה', ולדעת הרמב"ם לכאורה הם רשאים לברך את הברכה על קידוש ה'.

ד. דעת השו"ע: מרן בשו"ע (יו"ד סי' קנ"ז סע"א) פסק כהרמב"ם ודלא כהתוס' והרא"ש גבי שאר מצות שלא נאמר בהם יהרג ואל יעבור, דאינו רשאי למסור עצמו אא"כ בשעת שמד. ובמחלוקת הרמב"ם והשל"ה, פסק כהרמב"ם דאף אם הגוי רוצה לאונסו שלא בפרהסיא בג' עברות חמורות, יהרג ואל יעבור וחשיב שמת על קדושת השם.

והפת"ש (שם סק"ו) כתב בשם השל"ה בשער האותיות (סוף אות א') דעל קידוש השם מברכין בא"י אמ"ה אקב"ו לקדש שמו ברכים, כדן הרבה מ"ע שמברכין על קיומן.

ג) כמה אופנים שיהודי נרצח בידי גוים

יש כמה אופנים שיהודי נרצח בידי גוים, וצריכים לדון בכך אופן האם מיקרי שמת על קידוש ה' ונפק"מ לברכה.

א. עיקר מצות עשה דונקדשתי אינו אלא כשישמעאלים או הנוצרים רוצים להעבירו על דת, והאדם מוסר עצמו להריגה

לא לעבור, נמצא שמסר נפשו על קדושת ה', אבל כאשר לא נתנו לאדם ברירה להחליט על חיו, ומוציאים אותו להורג כצאן לטבח בלי שיש לו דרך להינצל, לכאורה אין בזה מעשה מצות קידוש ה'.

וכן לפי שהרמב"ם מונה את קידוש השם כמצווה בספר המצוות, משמע שדרושה החלטה ופעולה מצד האדם בקיום המצווה, ובפרט אם נאמר שמצוות צריכות כוונה, א"כ אלה שהלכו לטבח בע"כ, לכאורה לא שייכים במצווה.

וראיתי בספר בכל נפשך (עמ' שע"ח של הרב יצחק אייזיק וינברג) שכתב ששמע מהגאון ר' עזריאל אויערבך בשם אביו הגרש"ז זצ"ל, דהנרצחים בשואה, אינם נחשבים שמתו על קידוש ה', ולא שייך בזה ברכת קידוש ה', וכן מבואר מדברי הגרא"א דסלר זצ"ל במכתב מאלהיו (ח"ג דף 348) שכתב שיהודים אלו שנרצחו בשואה על היותם יהודים, גם אפשרות לקדש את שמו יתברך לא ניתנה להם. (שהרי בע"כ נרצחו).

אולם בשו"ת ממעמקים (להרב אפרים אשרי זצ"ל ח"ב עמ' כח) כתב שכאשר נלקחו ר' אלחנן וסרמן ובנו להריגה, הורה ר' אלחנן לבנו את נוסח ברכת קידוש ה'. ועוד כתב ששמע מנכדו של החפץ חיים (הגאון ר' יהושע לעוויןסון הי"ד), שכך שמע מהחפץ חיים זצ"ל שבהיותו ברוסיה בזמן המלחמה העולמית הראשונה בעת שהשתוללו ברוסיה מחנות המרצחים והרגו ביהודים, הורה שיש לברך את הברכה כפי נוסח של השל"ה.

וכששאלו את הגר"ח קנייבסקי זצ"ל האם מי שנהרג מחמת יהדותו נחשב מקדש ה', והאם יכול לברך ברכת קידוש ה'. הוא השיב "יש אומרים שכן, ושמענו גדולים

ג. מי שנרצח ע"י המחבלים ימ"ש מחמת עצם היותו יהודי בלא שאנסוהו לעבור שום עבירה ומבלי שיצא להציל אחרים בגופו כמו החיילים, יש לדון האם מיקרי שמת על קידוש ה'.

(והנפק"מ לדעת הרמב"ם כמו שנתבאר שחיילים שמסרו נפשם להגן ולהציל יכולים לברך, האם אותו יהודי שנרצח רק בגלל שהוא יהודי מבלי שיצא להציל, רשאי לברך).

ובאופן זה יש גם לדון גבי יהודים שהיו רחוקים מיהדות ואף מומרים שנרצחו ע"י המחבלים ימ"ש, האם גם הם בכלל זה. וגבי אלו יש עוד נפק"מ לפי מה שכתוב בשו"ע יו"ד הלכות אבלות סימן ש"מ סעיף ה': העומד בשעת יציאת נשמה של איש מישראל, חייב לקרוע. ואפילו אם לפעמים עשה עבירה לתיאבון, או שמניח לעשות מצווה בשביל טורח. אבל רגיל לעשות עבירה, אין מתאבלין עליו. וכל שכן על מומר לעבודת כוכבים, ע"כ. וא"כ נפק"מ ליהודי מומר שנרצח ע"י המחבלים, האם יכולים לקבורו בקבר ישראל, וכן אם צריכים להתאבל עליו.

בנידון זה דנו הפוסקים לאחר השואה האיומה ע"י הנאצים ימ"ש וזכרם שרצחו מליוני יהודים רק בגלל היותם יהודים.

ד) דעות הפוסקים גבי היהודים שנרצחו ע"י הנאצים ימ"ש

והנה בפשטות הדברים אף הקדושים שהיו בחייהם צדיקים וחסידיים גדולים קדושים וטהורים, אינם יכולים לברך את הברכה של מצות קידוש ה', שהרי עיקר מצות קידוש ה' היא בזה שאונסים אדם לעבור עבירה והוא מוסר עצמו למיתה כדי

ומשמע מדברי החוות דעת (שלא רק ברכות השבח והודאה) אלא גם ברכת המצוות מותר לברך בתורת נדבה. ואם כן קדושים אלו, בתורת נדבה בירכו ברכה זו. ויש ענין לברך ברכה זו בתורת נדבה, כי ברכה זו, היא גופא קידוש ה', שהרי נאמר בתורה (ויקרא י', ג') "בקרבי אקדש ועל פני כל העם אכבד", ופירש הרשב"ם: ועל פני כל העם אכבד, זהו כבוד השכינה, שרואה בניו מתים, ומניח אבלו בעבודת בוראו. ע"כ.

גם הקדושים אשר בארץ המה רבי אלחנן וסרמן הי"ד קדוש ה', מניח עצמו ובנו ההולכים לישחט ומדבר לכל העם שצריך כל אחד למסור עצמו בתור קרבן להשי"ת לכפר על אחינו שבאמריקה, ולהשגיח בל לחשוב מחשבת פיגול. וכשבירך על קידוש ה', הרי ברכה זו לא רק ברכת המצוות בנדבה, אלא הברכה עצמה היא חלק מקידוש ה'.

ובעין זה כתב היעב"ץ דגם בני ספרד שלא מברכים ברכת המצוות על מנהג, בכל זאת מברכים על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, משום שהברכה היא לא רק ברכת מצוות, כי אם גם חלק מפרסום הנס. וכך גם אנו נאמר שברכת אשר קדשנו במצוות וצונו על קידוש ה', ברכה זו גם היא חלק ממצוות קידוש ה' שהקדושים קיימו.

ויעוין במסכת תענית (דף כב:) כשהרגו האשורים את יאשיהו המלך במלחמה, ראה ירמיהו ששפתיו מרחשות, אמר שמא ח"ו דבר שאינו הגון אומר, אגב צערו, הרכין ראשו ושמעוהו אומר "צדיק הוא ה', כי פיהו מריתי", פתח עליו ירמיהו באותה שעה ואמר "רוח אפינו משיח ה'". אם כן הקדושים הנ"ל כשפתחו פיהם והצדיקו עליהם הדין, ואמרו בתורת נדבה אשר קדשנו במצותיו לקדש את שמו, בזה

נהגו כך". וכנראה כוונתו למה שמספרים על החפץ חיים ורבי אלחנן וסרמן הי"ד.

ויוצא מדבריהם שכל הנהרג משום שהוא יהודי נחשב שמת על קידוש ה'. וידוע בעולם מימרא זו בשם הרמב"ם, אבל כבר נודע שזה לא נמצא ברמב"ם בשום מקום. ומ"מ כיון שידוע ומקובל בעולם שהנהרג מחמת יהדותו נחשב מקדש ה', כנראה שיש איזה מקור לדברים.

ה. בביאור דעת הפוסקים שכל הנהרג משום שהוא יהודי נחשב שמת על קידוש ה'

בביאור המימרא שכל יהודי שנרצח בידי הגוים משום שהוא יהודי נחשב שמת על קידוש ה', ויש אומרים שאפילו יכול לברך על מצוה לקדש שמו ברבים. ראיתי בספר חשוּקֵי חמד (מסכת סנהדרין עד:) של הרב יצחק זילברשטיין שליט"א שכתב בענין זה.

וצריך ביאור איך הקדושים והטהורים בימי השואה בירכו על קידוש השם, הרי הנאצים ימש"ו הרגו ורצחו כל מי שהוא מזרע היהודים, וגם אלו שיצאו לשמד ר"ל, נמצא שאותם יהודים לא עמדו לפני האפשרות לכפור בעיקר ח"ו ולהינצל, לפי זה לכאורה אין מקום לברכת קידוש ה', כי ברכה זו יכול יהודי לקיים רק אם נותנים לו אפשרות לכפור ח"ו ולהינצל, ואז אם פושט צווארו לטבח מקיים הוא מצוות ונקדשתי בתוך בני ישראל, ומברך.

ונראה ליישב על פי דברי החוות דעת (סוף סימן ק"י בית הספק סק"כ) שכתב כל הברכות אדעתא דנדבה מותר לברך ולהודות, אפילו בהזכרת שמו יתברך.

ונראה לומר בביאור הענין דלמעשה הגוים שרוצחים יהודים בשל היותם יהודים אין להם בעיה עם אותו "אדם" שהרי אם היה מתנצר או מתאסלם ח"ו לא היו פוגעים בו אלא אדרבא היו שמחים בו. וא"כ נמצא שהשנאה ששונאים הגוים את היהודים היא הביטוי לשנאתם את "עם ה'", וכבר אין הבחנה בין יהודי שומר תורה ומצוות או לאו, וע"כ יהודי שמת בגלל שהוא יהודי הוא מקדש את ה' "שמעיד על הקב"ה" שהוא מלך העולם.

והיינו שכל יהודי שנרצח בגלל שהוא יהודי הוי כמו "פרסומת לקב"ה בעולם" וממילא מקדש שם שמים בזה ששומעים שיהודי נהרג רק בגלל שהוא יהודי, אע"פ שאינו מתכוין לכך ואע"פ שהוא בעצמו לא שמר תורה ומצוות.

וב"ז באופן שהגוים חשבו שבמעשיהם הורגים יהודי אבל אם בטעות הרגוהו לא מיקרי קדוש, כמבואר בדברי הרב יצחק זילברשטיין בחשוקי חמד מסכת (סנהדרין נ). שנשאל אודות בת כהן, שנישאה לנכרי שונא ישראל, והמחבלים ירו על אוטובוס אשר בו נסעה, כדי להרוג יהודים והיא נהרגה, האם אפשר לקבור אותה בקבר ישראל.

והביא הרב את דברי הש"ך הנ"ל שיהודי שנהרג בידי הגוים אע"פ שהוא מומר מיתתו כפרתו, וע"כ אפשר לקברה בקבר ישראל. אלא שבמקרה של אותה אשה שנשאה לגוי לאחר שנודע למחבלים שהרגו אותה, פרסמו מודעת התנצלות וצער על שהרגו אותה בטעות. וע"כ נסתפק בדין זה. ושאל את מו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל האם יש לה דין "קדוש" כי הרי נהרגה על שהיא יהודיה. והשיב לו: מאחר שהמחבלים התנצלו, שאם היו יודעים שנישאה לנכרי לא היו הורגים אותה, ובטעות הרגוהו, יתכן שאין

גופא קידשו שם שמים, והברכה היא חלק מהמצוה. ומעין דבריו של יאשיהו המלך. כי הצדקת הדין וקבלת הגזרה באימה היא גופא מצוות קידוש ה', עכ"ד החשוקי חמד.

והמורם מדברי החשוקי חמד שגם אותם יהודים שנרצחו ע"י הגוים לא מחמת שאנסו אותם לעבור עבירה, ומסרו עצמם למיתה רק בגלל שהיותם יהודים אע"פ שאין בידם מצוה חיובית של קידוש ה' בקום ועשה, מ"מ יש בידיה מצוה קיומית ויכולים לברך בשם ומלכות כי בזה שמצדיקים עליהם את הדין זה גופא מצות קידוש ה'.

והנה כ"ז ביהודים ירא שמים שיודעים ומבינים שאם נקלעו למצב כזה שצריכים ליהרג בגלל שהם יהודים יכולים להצדיק עליהם את הדין ובזה גופא מקיימים קידוש ה', אבל אותם רחוקים מהמצות שאינן יודעים מזה, לכאורה לא שייכים בזה. ומ"מ מתוך שכתוב בשו"ע יו"ד הלכות אבלות סימן ש"מ סע"ה: העומד בשעת יציאת נשמה של איש מישראל, הרגיל לעשות עבירה, אין מתאבלין עליו. וכל שכן על מומר לעבודת כוכבים, ע"כ. ואפ"ה כתב שם הרמ"א וי"א שמומר שנהרג בידי עובד כוכבים, מתאבלים עליו. וכתב הש"ך דהכא מיירי במומר שנהרג ע"י הגוי שלא כדין, היינו שהגוי הרגו רק בגלל שהוא יהודי, ולא מסיבה אחרת, ואפילו במומר כזה אמרינן שמיתתו היא כפרתו ולכן נקבר בקבר ישראל ומתאבלים עליו.

ונמצינו למדים שכל יהודי אף שהיה מומר הרחוק מתורה וממצות מ"מ אם נרצח בידי גוים משום שהוא יהודי יש לו כפרה ומיקרי קדוש. אלא שדבר זה טעון ביאור דמאיזה טעם נחשב לקדוש.

עצמו אא"כ בשעת שמד. ובמחלוקת הרמב"ם והשל"ה, פסק כהרמב"ם דאף אם הגוי רוצה לאונסו שלא בפרהסיא בג' עברות חמורות, צריך לההרג וחשיב שמת על קדושת השם.

ה. אלו שמסרו עצמם להצלת ישראל (כגון חיילים), מבלי שהגויים רצו להעבירם על דת, לדעת השל"ה אף שהם קדושים ומבני עליה מ"מ לא מיקרי שמתו על קידוש ה', ואינן רשאים לברך. ואילו לדעת הרמב"ם הם נקראים שמתו על קידוש ה', ולכאורה הם רשאים לברך את הברכה על קידוש ה'.

ו. אלו שנרצחו ע"י גויים מחמת עצם היותם יהודים, והובלו להריגה כצאן לטבח, נחלקו הפוסקים אם מיקרי שמתו על קידוש ה', ונפק"מ אם יכולים לברך על מצות קידוש ה'. דעת הגרש"ז זצ"ל והגרא"א דסלר זצ"ל, אף שנקראים קדושים מ"מ אינן רשאים לברך. ואילו בשם החפץ חיים אומרים שדעתו היתה שיכולים לברך, וכן נהג ר' אלחנן וסרמן זצ"ל כשנלקח להריגה ע"י הנאצים ימ"ש. ואף יהודי מומר הרחוק מתורה וממצות, אם נרצח בידי גוים משום שהוא יהודי יש לו כפרה ומיקרי קדוש.

ז. וכ"ז באופן שהגויים חשבו שבמעשיהם הורגים יהודי אבל אם בטעות הרגוהו לא מיקרי קדוש, כמבואר בחשוקי חמד מסכת (סנהדרין נ.).

לה דין קדוש. ופסק הרב זילברשטין שאין לה דין קדוש ואין לקברה בקבר ישראל.

(ו) המורם מכל האמור

א. עיקר מצות עשה דונקדשתי אינו אלא כשהגויים רוצים להעביר על דת, והאדם מוסר עצמו להריגה, מיקרי מת על קידוש ה' וצריך לברך על המצוה.

ב. דעת הרמב"ם דאין אדם רשאי להחמיר על עצמו ולהרג בגין עבירה שלא נאמר בה יהרג ואל יעבור, שהרי כלל גדול בתורה וחי בהם ולא שימות. ואילו לדעת התוספות והרא"ש בע"ז (כז:): מותר לאדם להחמיר על עצמו ולמסור עצמו להריגה אף במקומות שנאמר בהם יעבור ואל יהרג.

ג. דעת השל"ה שמצוה עשה של ונתקדשתי היא רק בפרהסיא, אבל שאינו מפרהסיא אע"פ שדינו יהרג ואל יעבור כגון בג' עבירות חמורות, זהו חיוב מצד עצמו ואינו משום מצות ונקדשתי. ואילו דעת הרמב"ם דבכל מקום שנאמר יהרג ואל יעבור, חשיב שקיים מצות עשה של ונתקדשתי וצריך לברך.

ד. פסק השו"ע (יו"ד סי' קנ"ז סע"א) כדעת כהרמב"ם גבי שאר מצות שלא נאמר בהם יהרג ואל יעבור, דאינו רשאי למסור



הרב ישראל יעקב ביטון

בדין הפרשת תרומה גדולה וחלה מן המוקף

וקאמר הירושלמי שבתרומת מעשר כתיב שניטלת מן המוקף אמנם זה נאמר בה בשביל ללמד לתרומה גדולה שניטלת מן המוקף אך לא בשביל ללמוד אליה שתנטל מן המוקף, שהרי כתיב בה (בתרו"מ) "מכל מעשרתיכם" וזה ריבה דאפי' היה לו אחד ביהודה ואחד בגליל תורם מזה על זה. ובירושלמי לא קאמר היכן כתוב שניטלת מן המוקף, וכתב הרשב"א (גיטין ל:) דילפי לה מוהרמותם ממנו, מן המוקף לו.

ובראשונים נחלקו אם זו ילפותא גמורה ודין דאורייתא שתר"ג ניטלת מן המוקף או אסמכתא בעלמא.

בגיטין ל: אמרי' ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר לאביך בידי והילך דמיו חוששין שמא עשאו אביו תרומת מעשר על מקום אחר, ומקשינן וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. וברש"י שם כתב בזה"ל: מוקף - סמוך כמו מקיפין שתי חביות (ביצה לב:) אסור לחבר לומר תבואה שיש לי במקום פלוני תהא תרומה על זו שמא אותה שעה אינה עין, ואם עשה עשוי. עכ"ל.

והרשב"א בחידושו (שם) ובשו"ת (ח"א סי' קכז) למד בדעת רש"י שדיבר על תרומה גדולה (על אף שבגמ' איירי' בתרומת

א. האם דין מוקף הוא מדאורייתא או מדרבנן

איתא בירושלמיא (פ"ב דתרומות ריש הלכה א): כל הדברים למידין ומלמדין, תרומת מעשר היא מלמדת ואינה למידה, תרומת מעשר לימדה על תרומה גדולה שהיא ניטלת מן המוקף, והיא ניטלת שלא מן המוקף. ומניין שתרומת מעשר ניטלת שלא מן המוקף, מכל מעשרותיכם, אחד ביהודה ואחד בגליל. ע"כ לשון הירושלמי.

פירוש: בבמדבר (יח כה - כח) כתיב "וַיִּדְבֹּר ה' אֶל-מֹשֶׁה לֵאמֹר: וְאֶל-הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי-תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל אֶת-הַמַּעֲשֹׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאֲתֶם בְּנִחֲלַתְכֶם וְהִרְמַתֶם מִמֶּנּוּ תְרוּמַת ה' מַעֲשֹׂר מִן-הַמַּעֲשֹׂר: וְנִחֲשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כִּדְגָן מִן-הַגֶּרֶן וְכַמְלָאָה מִן-הַיֶּקֶב: [רש"י: ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן - תרומת מעשר שלכם אסורה לזרים ולטמאים וחייבין עליה מיתה וחומש כתרומה גדולה שנקראת ראשית דגן מן הגורן] כִּן תְּרִימוּ גַם-אֲתֶם תְּרוּמַת ה' מִכָּל מַעֲשֹׂרְתֵיכֶם אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת-תְּרוּמַת ה' לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן:²

הרי שהתורה השוותה תרומת מעשר לתרומה גדולה והקישו ביניהם,

א. הרשב"א (גיטין ל: ובתשובות סי' קכז) מיייתי לה בשם הספרי ובספרי שלפנינו (על פסוקים אלו) ליתא וכבר העירו כן וכתבו דלפנינו הוא מובא בירושלמי הנ"ל.

ב. הבאנו פסוקים אלו כמו שהובאו בעוד מקומות, אולם הר"ש בפ"ב דבכורים מ"ה כתב דנתכוין הירושלמי לפסוק "מכל חלבו את מקדשו ממנו".

נראה בתרומה גדולה מדאורייתא בעיא מוקף, וא"כ אפי' שתייהן לפניו, ובתרומת מעשר נמי דלא בעינן מוקף אלא מדרבנן נראה דהיינו משום גזירה אטו תרומה גדולה ובעינן מוקף אפי' שתייהן לפניו כמו בתרומה גדולה, וגבי חלה נמי נתן מוקף אפי' שתייהן לפניו. עכ"ל.

ובדבריהם נראה שאפשר לבאר ב' ביאורים: א. דהקשו כקושיית הרשב"א (ואפשר דמש"כ הרשב"א שהקשו על דברי רש"י כוונתו להתוס') היאך נתן טעם לדין מוקף בתרו"ג דמשמע דהוא מדרבנן והלא מדאורייתא בעיא מוקף^ג. ב. יתבאר אי"ה להלן שיש שפרשו דרש"י דיבר על תרומת מעשר שבה דין מוקף מדרבנן, ואפשר דהתוס' נתכוונו להקשות בדרך של ממה נפשך, דאם תאמר דרש"י דיבר על תרו"ג, קשה דהלא תרו"ג מדאו' בעיא מוקף וא"כ אפי' כששתייהן לפניו צריך להקיפן, וגם אם תאמר דרש"י דיבר על תרו"מ נמי קשה דהלא מה דבעינן ביה מוקף מדרבנן איננו משום חששא דרש"י שמא אין הפירות בעין שיוצא מזה שכששניהם לפניו סגי בזה להחשב מוקף, אלא גזירה אטו תרומה גדולה וא"כ בעינן מוקף אפי' שתייהן לפניו כמו בתרומה גדולה.

הר"ש (פ"ב דבכורים, ה) תרץ דברי רש"י בזה"ל: ובפ' כל הגט פ"י רבינו שלמה דאין חברים תורמין שלא מן המוקף דשמא אינה בעין באותה שעה, ולפירושו יש לומר לפי דמוקף דהתם לאו כמוקף דהבא ואם זה וזה לפניו שם ואפי' איסורו (א. ה. - נראה דצ"ל "אפי' איסור") דרבנן ליכא דלא הואי כשאר דברים דבעי מוקף אפי' בשתייהן לפניו כדמוכח בסוף פ"ג דמעשר שני, וגבי

מעשר) ועליה קאמר רש"י דצריך להפריש מן המוקף מחשש שמא אותם פירות שעושה אותם תרומה באותה שעה אינם בעין, ומהא דנתן טעם לזה מחמת חשש אלמא דס"ל דדין זה הוא מגזירת חכמים ולא מדאורייתא. והקרא דמייתי הירושלמי (והספרי) הוא אסמכתא בעלמא.

והביא הרשב"א דהקשו על דברי רש"י דהדרשה דמייתי הספרי והירושלמי דרשה גמורה היא והוא דין תורה. ובשו"ת הוכיח הרשב"א דמדאו' בעיא מוקף מיבמות צג: דגרסין התם - דרבי ינאי הוה ליה אריסא דהוה מייתי ליה כנתא דפירי כל מעלי שבתא, ההוא יומא נגה ליה ולא אתא, שקל עשר מפירי דביתיה עליהו, אתא לקמיה דרבי חייא א"ל שפיר עבדת דתניא למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים אלו שבתות וימים טובים. למאי הלכתא אילימא וכו' אלא לאו כי האי גוונא ע"כ, והרשב"א באר כהתוס' שם (צג: ד"ה אלא) דאתא קרא למישרי שבת שלא מן המוקף. ומהא דאיצטריך קרא למישרי שבת שלא מן המוקף מוכח דדין מוקף בתרו"ג הוא מדאורייתא, וכתב ע"ז הרשב"א - ומכאן נראה לי ראייה מוכרחת.

אמנם כדמעיינינן ברש"י בגמ' שם ניווכח שאין עליו קושיא מהתם דהלא באר שם דהקרא דמייתי התם איננו משום דין מוקף אלא משום דבר שלא בא לעולם יעוי"ש.

בתוס' (שם) הקשו על דברי רש"י בזה"ל: לתרום שלא מן המוקף - פי' בקונטרס דשמא באותה שעה אינה בעין, ואין

ג. יתכן שאין קושייתם מעצם זה שנתן טעם דמזה משמע שהוא דין דרבנן, אלא דמטעמא ידידיה משמע דס"ל שהוא מדרבנן, שהרי מטעמו יוצא שכששניהם לפניו זה חשיב מוקף ואם הוא דין דאו' לא סגי בזה ליחשב מוקף.

המוקף, ואם תרם מהני, כדמוכח מהא דאמר (ב"מ לח.) שמא עשאן תרומה ומעשר על מקום אחר, וי"ל דכי היכי דלא תשא עליו חטא קאי על חלבו, כמו כן על ממנו קאי, לא תשא מן המוקף, ועל תרוייהו קאי אם אינו קדוש נשיאות חטא למה דתרוייהו כתיב בההוא קרא. עכ"ל. - הרי דאף דדין מוקף הוא מדאור' מ"מ גלי קרא דאם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה, (כמו דגלי קרא לגבי התורם מן הרעה על היפה, כדאמר' בגמ' שם).

ולכאור' יש להוכיח אף מקושיות הראשונים דלעיל על שי' רש"י דס"ל דהוא מדרבנן ולא הזכירו להוכיח דס"ל כן ממה דכתב (בגיטין ל: ועוד) דבדיעבד אם תרם שלא מן המוקף תרומתו תרומה.

הראב"ד (פ"ג דתרומות ה"כ) כתב דהטעם לתרומה גדולה שאינה ניטלת אלא מן המוקף מפני שתרומה גדולה ניטלת באומד, וכיוון שכן לא יוכל לכוין כשיעור אלא כשיפריש מן המוקף, ועוד שמא ישכח. עכ"ד. ולדבריו הוא דין דרבנן.

ב. מהו "מוקף"

רש"י (בחולין ז. ובגיטין ל: ובנדה ז.) כתב דמוקף פירושו סמוך, כדתנן בבבא (לב:) ואין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדירה, דהיינו אין מקרבים את החביות, זו אצל זו כדי להושיב עליהן את הקדירה, אמנם לאחר שכתב דהיינו סמוך כתב - "ואסור לחבר להפריש ממה שאין לפניו על מה שלפניו דשמא אותו שהוא סמוך עליו אינו בעין שנאבד או נרקב, ונמצא שאין אומר כלום ואוכל טבלים" (לשוננו בחולין ז.) וכן בגיטין (ל:) לאחר שכתב דהיינו סמוך כתב להאי טעמא, ויוצא דלא נתכוין דצריך להסמיך הפירות זה לזה (כמו שמקיפין ב')

חלה בפ"ק דנדה ובסוטה פרק כשם, וההוא מוקף לאו משום חששא אלא דאורייתא גזירת הכתוב כדדריש בירושלמי כדפרשתי, וילפי' חלה מתרומה גדולה, אבל מוקף דכל הגט משום חששא ובשניהם לפניו שרי. עכ"ל. - וכבר נתבאר דהתוס' סברי דאף המוקף דתרו"מ דהוא מדרבנן איננו משום חשש זה שמא אינו בעין, ואפי' כששתיהן לפניו צריך להקיפן כתרו"ג.

ומצאתי ברש"י בחולין ז. שכתב את הטעם דשמא אין הפירות שסומך עליהם בעין על כל התרומות ומעשרות ובכללם אף תרומה גדולה, וא"כ מוכח לכאור' להדיא כמו שלמד בדבריו הרשב"א דס"ל דאף בתרו"ג הוא דין דרבנן.

הרדב"ז (על הרמב"ם בפ"ג מתרומות ה"כ) כתב בדעת הרמב"ם דהדין מוקף דתרומה גדולה הוא מדרבנן והקרא אסמכתא בעלמא, וראייתו ממש"כ הרמב"ם שם (הי"ז) שאם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה. ובחזו"ע תרו"מ (עמ' קצו) הביא עוד אחרונים שהוכיחו מזה שדעת הרמב"ם שדין מוקף בתרו"ג הוא מדרבנן דהא בדאורייתא אין חילוק בין לכתחילה לבדיעבד.

ובמראה הפנים (על הירושלמי פ"ב מתרומות ריש ה"א) כתב שלדעת הרמב"ם דין מוקף מדאורייתא.

ובגוף הוכחת הרדב"ז ודעימיה מהא דבדיעבד מהני אף שלא מן המוקף, תרץ החזו"ע עפ"י השיטמ"ק בתמורה ה סע"א (והביא לעוד אחרונים שתמצו כן מדנפשיהו) על מ"ד כל היכא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, וז"ל (לפי דפוס וילנא הובא בסוף המסכת דפוס עוז והדר): ומכאן יש לתרץ אמאי לא פריך משלא מן המוקף, דרחמנא אמר לתרום מן

הר"ש (בפ"ב דבכורים מ"ה והובא לעיל) כ' בדעת רש"י דבתרומת מעשר (דאיירי ביה בגיטין ל:) שהוא מדרבנן משום חשש שמא אין הפירות שסומך עליהם בעין, הפירוש מוקף היינו כששתיהן לפניו, ומוקף דתרו"ג דהוא מדאורי' וכן מוקף דחלה דילפי' ליה מתרו"ג מה ששתיהן לפניו לא סגי.

הרשב"א (בשו"ת ח"א תשובה רצ) כתב בזה"ל: וממה שאתה צריך לדעת דתרי גונוי מוקף יש חד שיהא מוקף לו ונוגע בו, וחד אע"פ שאינו נוגע אלא ששניהם לפניו, ומוקף דתרומה גדולה כעין נוגע מגזירת הכתוב מדכתיב ממנו, ובתרומת מעשר דבר תורה ניטלת אפי' אינן מוקפין לא בנגיעה ולא בפניו, וכדדרשינן מכל מעשרותיכם אפילו אחד ביהודה ואחד בגליל אלא דמדרבנן צריך תרומת מעשר לכתחילה מוקף שיהיו שניהם בפניו דחיישינן דשמא נאבד ותורם מזה על מה שנאבד, והיינו דבשיליה פרק כל הגט (גיטין לב) פרכינן על תרומת מעשר וכי נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. ודברים אלו ארוכים אלא שזהו קצרן. עכ"ל.

ומבואר בדבריו דהמוקף דתרו"ג שהוא מדאורי' מדכתיב "ממנו" בעינן שיהא נוגע, ומוקף דתרומת מעשר שהוא מדרבנן מצד החשש, סגי שיהיו שניהם לפניו.

ויש להקשות קצת דבגיטין ל: משמע בדבריו שמסכים עם דברי התוס' שם דהגזירה בתרומת מעשר היא דגזירי' אטו תרו"ג וא"כ אף בה לא סגי כששניהם לפניו. ויל"ע.

ויש לדון לדבריו מה הדין לגבי חלה שאיננה מדרבנן האם גם בה לדעתו בעינן נגיעה דהנה לפימש"כ כאן אף בה צריך נגיעה, אולם בפסקי חלה שלו (הובא בב"י יו"ד ס"ס

חביות הנ"ל) אלא צריך שהפירות שמפריש מהם ומה שמפריש עליהם יהיו לפניו וזה נקרא סמוך לעניין מוקף דתרומה, וכן למדו בדבריו התוס' בגיטין (ל:).

ולגבי חלה כתב רש"י ע"ד הגמ' בנדה ז. אשה שהיא טבולת יום לשה את העיסה וכו' ומקפת וקוראה לה שם. - בזה"ל: ומקפת - מקרבתו לכלי אצל העיסה, וקוראה לה שם - שמצוה לתרום מן המוקף, מוקף סמוך כמו מקיפין שתי חביות במס' ביצה, וכמו אין מקיפין בבועי (חולין מו:): שמקיפין זו לזו לראות אם דומים הם בנקביהן, עכ"ל. - ויוצא לכאן דלעניין חלה מצריך רש"י לקרב אצל העיסה ולא סגי במה ששתיהן באותו מקום כתרומה ואף דבשניהם פירש רש"י דמוקף היינו סמוך, וכן בביצה לב: גבי אין מקיפין שתי חביות כתב רש"י: מקיפין - מקרבין זו אצל זו כמו מקיפין בריאה וכמו לתרום שלא מן המוקף היינו סמוך וכמו מקפת וקורא לה שם עכ"ל. הרי דכתב דמוקף היינו סמוך ולקרב זה אצל זה, ומ"מ בכל דין משתנה הפירוש סמוך דבב' חביות ובחלה הפי' שמקרבין זה לזה ולגבי תרומה הפירוש שנמצא באותו מקום לפניו ואעפ"כ המילה מוקף שפירושה סמוך נאמרת אצל כולם. (וכ"כ רש"י בחולין ז.).

התוס' (בגיטין ל: הובא לעיל) כתבו דכיון דתרומה גדולה מדאורייתא בעיא מוקף א"כ אפי' שתיהן לפניו, אולם לא נתבאר בדבריהם מה הפירוש מוקף שצריך אפי' כששתיהן לפניו, וכן במה שכתבו בסוף דבריהם דגבי חלה נמי תנן מוקף אפי' שתיהן לפניו, לא נתבאר אף שם מה הפירוש מוקף. ואולי נתכוונו למתני' דפ"ב מ"ח דחלה יעויי"ש דמבואר דצריך שהכל יגע זה בזה וא"כ ה"ה לתרומה.

שכה) כ' לגבי חלה דסגי כששניהם באותו מקום ליחשב מוקף. רצ"ע.

ממקום זה על מקום אחר, ואם הפריש שלא מן המוקף תרומתו תרומה. עכ"ל.

הרמב"ם (פ"ג מתרומות הי"ז) כתב בזה"ל, אין תורמין תרומה גדולה אלא מן המוקף, כיצד היו לו חמישים סאה בבית זה וחמישים סאה בבית אחר לא יפריש מאחד מהן שתי סאים על המאה, שנמצא מפריש

ולעיל הבאנו מהל' האחרונים אם ס"ל דדין מוקף מדאו' או מדרבנן, ולהסוברים דהוא מדאורייתא לדבריו, חזי' דאף שהוא מדאו' סגי שיהא באותו מקום בכדי שיחשב מוקף.^ד



ד. אי"ה בגליון הבא אכתוב חלק שני למאמר זה.

הרב חיים בנדיקט

בדין קידוש של יום

קדימת היין לפת

להקדים הפת ליין אלא היות שא"א לאכול בלי הקידוש ע"כ מברכים על היין לפני שהוא מברך על הפת.^א

וא"כ יל"ע כאשר אדם קידש בביהכ"נ ובא לביתו ורוצה לקדש שוב כדי להוציא את בני ביתו בקידוש (ואין הוא מקדש שוב מצד זה שהוא חושש לדעות שקידוש במקום סעודה היינו סעודת פת ורוצה לצאת מכל ספק אלא רק משום בני ביתו), איך הוא יכול לקדש לפני שהוא מברך על הפת הרי בשבילו אין הוא צריך את הקידוש ואין זה מעכב עליו מלאכול וא"כ הפת צריכה לקדום ולברך עליה ורק אח"כ לקדש לבני ביתו.

ג] ויש מקום לתרץ שהיות שבני ביתו צריכים את הקידוש וזה צורת האכילה שקודם מקדשים ורק אח"כ כולם נוטלים ידיים יחד, הוא יוכל להקדים את הקידוש לפני ברכת הפת,^ב אך יש לדחות שהרי מה זה שייך אליו מה שהם צריכים קידוש הרי

א] ידוע שיש אנשים שאינם יוצאים ידי חובת קידוש בביהכ"נ ביום השבת היות שהם חוששים לדעות הראשונים^א שקידוש במקום סעודה זה רק במקום אכילת פת וכן חשש לכך הגר"א הובא במעשה רב (או' קכ"ב), וא"כ א"א לקדש רק על פת הבאה בכיסנין היות שצריך שיהיה קידוש במקום של סעודת פת (ואה"נ אם הוא שותה רביעית יין יש דעות שגם זה מועיל להיחשב כקידוש במקום סעודה אך הגר"א סובר ג"כ בזה שאין מועיל יין לקידוש במקום סעודה).

ב] אלא שראיתי להעיר שני הערות לאלו שכן מקדשים בביהכ"נ על פת הבאה בכיסנין דהנה ידוע שיש דיני קדימה בברכות וכשהוא בא לאכול מזונות וגם לשותות יש לו לברך קודם על המזונות היות שהיא ברכה יותר חשובה ומפורטת ורק אח"כ לברך על השתיה וא"כ כאשר מקדשים היה צריך

א. כמו שהביא הרע"א (סי' רפ"ט ס' א') מרבינו יונה בברכות (פ' ג' שאכלו) שכן מבואר בדבריו וכן עיין בתוס' בפסחים (קא.) וכן הביא הב"י מהגמ"י (פ' כ"ט משבת או' פ').

ב. ומחמת זה מבואר בטור בשם הירושלמי (סי' רע"א ס' ט') שצריך לכסות את הפת כדי שלא תראה הפת בושחת שמברכים על היין לפני שמברכים על הפת (ועיין בספר מאיר עוז מה שהביא בביאור עניין בושחת הפת), ועין עוד במרדכי (פסחים ק:); שהביא בשם רבינו אברהם עניין זה והביא עוד חידוש מדוע מכסים את הפת, שהיות שיש קדימה לפת אז אם לא יכסו אז אה"נ יהיה עלינו דין להקדים את הפת אך כאשר היא מכוסה אז היא כלא נמצאת לפנינו וע"כ אין צריך להקדים, ויוצא מדבריו שדין הכיסוי הוא ממש לעיכובא וכשאין איך לכסות עדיף שלא להביא את הפת לשולחן ודו"ק (ועיין בדרכי משה (שם) שהביא את המרדכי הנ"ל).

ג. ובאמת שברית"ב"א (הלכו' ברכות פ' ג' ס' ט') ובשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' קל"ה) מבואר שכל דיני קדימה בברכות הם רק בכה"ג שאין סדר מיוחד לאכילה אך אם יש איזה סדר שכן מנהג העולם לאכול אין בזה דיני קדימה, וא"כ גם כאן נימא שהיות שהצורה של בנ"א בשבת זה שקודם מקדשים ורק אח"כ אוכלים את הסעודה אז אין בזה דיני קדימה,

ורק אח"כ לברך על השתיה שהרי ס"ס הוא טועם גם מהשתיה וגם מהמזונות⁷.

ד] אלא שיש מקום לדון מצד סברא אחרת שהרי לאחר שאדם קידש והוא בא רק להוציא אחרים יד"ח בעיקרון אין לו כח להוציא אחרים יד"ח, אלא שמבואר בגמ' שבכ"א הוא יכול להוציא אחרים יד"ח מצד שיש דין ערבות שכל ישראל ערבים זה לזה וצריכים לדאוג שכל יהודי יזכה לקיים את המצווה, ויש לברר מה הגדר של ערבות האם זה רק מצד חידוש דין של ערבות של יצא מוציא שאע"פ שהוא כבר יצא יד"ח בכ"א יש לו כוח והיתור לברך רק כדי שעוד יהודי יזכה לקיים מצווה אע"פ שאין הוא מחויב בזה או שיש כאן תוספת חידוש שהגדר דין של ערבות זה מחייב אותו כאילו הוא מחויב במצווה וע"כ הוא יכול להוציא יד"ח כמו לפני שהוא יצא יד"ח מדין שומע כעונה.

ובפשטות לשונות הראשונים⁸ מבואר שמחמת דין ערבות אמרינן שהוא עצמו נעשה בר חיובא וע"כ הוא יכול

כלפיו אין לו כל מניע לאכול והוא יכול לברך על הפת והרי אם לא היו בני הבית הוא היה אוכל מיד ואם הוא רוצה שיהיה לפי הסדר הרגיל אז שא' מבני הבית יקדש בשביל כולם ואין שום סיבה שמפני שאין זה נראה כצורת הקידוש ע"כ יהיה מותר לבעה"ב להקדים את היין לפני ברכת המוציא ובפרט שבעיקרון גם הם היו צריכים להקדים את הפת לפני הקידוש.

ועוד היה מקום לתרץ ולומר שהיות שאין הקידוש בשבילו אלא רק לאחרים א"כ לגביו אין לו שני דברים שעומדים לפניו אלא רק ברכת המוציא, וכל מה שהוא בא לברך על היין זה רק בשביל משהו אחר, אך יש לדחות שהרי זה כמו שאדם בא לאכול מזונות ומגיע אליו אדם אחר ואומר לו שהוא רוצה לשתות אך יש לו ספק אם הוא יכול לברך ע"כ הוא רוצה לצאת יד"ח ממנו, שאין לומר שהיות שאין ברכת שהכל בשבילו הוא יכול להקדים את ברכת שהכל לפני ברכת מזונות, אלא הוא צריך קודם לברך מזונות

אך יש לדחות שכל מה שאמרינן שיש סדר לאכילה זה כמו מנה ראשונה ומנה שניה שאין משנים אותה וכך הרגילות אך כאן בקידוש כל מה שהוא בא לקדש לפני שהוא אוכל זה רק משום שצריך לקדש אך אילו זה הוא לא היה מקדש כלל, ועוד שאם נימא הכי א"כ מדוע חוששים לבושת הפת הרי בכה"ג אין כלל דיני קדימה ודו"ק,

ושוב מצאתי שבשיעורי שלמי תודה (ברכות) כ' להסתפק בכה"ג שהוא מקדים ברכה מחברתה היות שכך הסדר והרגילות האם הוא צריך לכסות את מה שמקדים עליו דיש לו בושת או לא וכ' שאין להוכיח מקידוש שמכסים את הפת אע"פ שכך הסדר היות שבקידוש הוא באמת בא עכשיו לאכול משניהם וע"כ יש קדימה לפת משא"כ במקום שאין הוא רוצה כלל לאכול משניהם אלא קודם מנה ראשונה ואח"כ ליפתן אין דיני קדימה כלל.

ד. אלא שהיה מקום לומר שאם ברכת הגפן ביום היא כברכת המצות א"כ אין זה נחשב שהוא מקדים אותה לפני ברכת הפת שברכת היין זה ברכת המצות ואילו ברכת הפת זה ברכת הנהנין ולא מצינו בכה"ג דיני קדימה, ועיין בזה לקמן.

ה. בשאלתות (ס' נ"ד ד"ה ברם) כ' וז"ל ברם צריך אילו מאן דקדיש ונפיק ידי חובתיה מהו לאפוקי אחרים ידי חובתיהון מי אמרינן כיון דהא איפטר ליה הוי ליה כקטן ואסיר ולא מפיק או דילמא כיון דחיובא דאיכא עליהו דבעי קידושי ומיזל לעולם וכל חד וחד מישראל מיחייב בערבובא דחבריה וכמאן דלא איפטר דמי ומפיק אחרים ברכת הלחם וברכת היין עכ"ל וכ"כ הריטב"א (הלכ' ברכות פ"ה ה"ב) וכן הוא לשון הר"ן (ר"ה כט.) וז"ל כל ישראל ערבים זה בזה וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי עכ"ל וכ"כ במג"א (ס' קס"ז ס"ק מ').

ולפי"ז לצד שדין ערבות זה חידוש בפנ"ע א"כ אין שום סיבה שבגלל שהוא צריך להוציא יד"ח יהיה לו אפשרות להקדים את ברכת היין לברכת המוציא אך לצד שערבות זה כאילו שחל עליו החיוב וע"כ הוא יכול להוציא יד"ח בשומע כעונה יש מקום לומר שאולי מה שחל עליו החיוב זה כמו החיוב שלהם וכמו שמצד החיוב שלהם הם יכולים להקדים את ברכת היין לפני ברכת המוציא כך גם הוא יכול להקדים את ברכת היין לברכת הפת.

אלא שיש לדחות ולומר שגם אם חל עליו החיוב של קידוש זה רק כדי שהוא יוכל להוציא אותם יד"ח אך מ"מ אין לו

להוציא את חבריו ככל דין שומע כעונה, אלא שיש רוצים לדייק ברמב"ם (פ"א מברכות ה"י) שמזה שהוא הביא את דין ערבות לפני שהוא הביא את דין שומע כעונה נראה שהוא למד שאין ערבות מדין שומע כעונה אלא פרשה נפרדת שחידשה תורה שיש כוח להוציא את חבריו אע"פ שאין הוא מחוייב בזה, והחילוק הוא שבשומע כעונה הוי שמיעתו צירוף לברכת המבכר היות שגם הוא מחוייב ואילו בערבות החפצא של הברכה היא ברכת השומע ואין בזה שום שייכות למשמיע אלא רק מה שנתנו לו את הכוח להיות הדובר במקומו (כמו מיקרופון בעלמא).¹

1. וזה ביאור המחלו' האם יש חיוב לענות אמן ביוצא מחבירו מדין ערבות יותר מכל שומע כעונה או לא, שהרעק"א (סי' רי"ט ס"ד) כ' שבברכת המצוות במקום שאין המבכר מחוייב והוא מבכר רק מדין ערבות אין השומע יוצא יד"ח בלי שהוא יענה אמן וע"כ שהרעק"א למד שזה מדין ערבות בלבד דאילו זה היה מדין שומע כעונה שכאילו גם המבכר מחוייב א"כ מה הטעם שאין יוצאים יד"ח ללא ענית אמן מאי שנא מכל שומע כעונה.

אך יעויין בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' כ"ז) שהסתפק האם צריך לענות אמן במי שמבכר רק כדי להוציא את חבריו יד"ח והוא כבר יצא שהרי מצד א' המבכר לא צריך את הברכה וכל מה שהוא מבכר זה רק בשביל השני וא"כ אין יענה אמן הרי זה **כעונה אמן על ברכת עצמו** או שהיות שהוא מוציא מדין ערבות א"כ הוא כמחוייב בדבר ושפיר יש לו לענות אמן ככל שומע כעונה ונוקט שיותר נראה שלא יענה אמן היות שאין הוא מחוייב בזה וכל מה שהוא מוציא מדין ערבות.

וא"כ מבואר מדבריו שבזה גופא הוא מסתפק מהו גדר ערבות רק שלדבריו אין חיוב בשום צד לענות אמן אלא הפוך יכול להיות שאסור לו לענות אמן ולרעק"א בזה עצמו לא רק שאין איסור לענות אלא יש אפי' חיוב ומה שלדבריו אין זה כעונה אמן על ברכת עצמו צ"ל שס"ל שהעניית אמן בכה"ג זה כחלק מהברכה כדי לשייך את אמירתו אליו (עיין בחי' ר' אריה לייב (ח"א סי' ה')).

וכן נראה שבזה נחלקו הרעק"א והצל"ח, בדבדגול מרבבה (סי' רע"א מג"א ס"ק ג') הוכיח מהרא"ש בברכות (פ"ג סי' י"ג) שאשה אינה בכלל ערבות והק' לפי"ז איך איש (שהתפלל ערבית ויצא את החיוב דאין) יכול להוציא בקידוש אשה הרי אין עליה ערבות והוא כבר יצא יד"ח והק' עליו הרעק"א (שם) שבוודאי אשה היא בכלל ערבות והוכיח מזה שמבואר בגמ' בברכות (מח.) שינאי המלך והמלכה אכלו ואמרו שאם ר' שמעון בן שטח היה אוכל כזית היה יכול להוציאם יד"ח אע"פ שכל מה שהיה יכול זה רק מדין ערבות ובכ"א כ' שהוא היה יכול להוציא יד"ח גם את המלכה ע"כ שיש ערבות גם לנשים.

אלא שכבר הצל"ח עצמו עמד ע"ז (שם) וכ' שאין להוכיח מזה היות שהוא מבכר ומוציא יד"ח כבר את ינאי אז הוא נחשב שנעשה בר חיובא בשבילו אז הוא יכול להוציא יד"ח גם את המלכה אע"פ שאין כלפיה ערבות.

וצ"ל שביאור מחלו' היא שהצל"ח למד שגדר ערבות היא שהרי הוא כמו שהתחייב בעצמו במצווה וע"כ הוא יכול להוציא את כולם ככל שומע כעונה שאין צורך שכ"א יגרום לו חיוב ואילו הרעק"א סובר שזה חידוש של ערבות וע"כ הוא יכול לברך ולהוציא יד"ח רק למי שיש לו ערבות.

יד"ח, היות שמ"מ זה טפל לברכת המצוות אלא שביום אין את ברכת המצוות שהברכת הנהנין תהייה טפלה אליה¹, ועוד הביא הב"י מהרבינו ירוחם (נ' י"ב ח"א) שגם ביום הוא יכול להוציא יד"ח שאע"פ שזה רק ברכת הנהנין מ"מ היות שמצווה עליו לקדש ומחמת זה הוא מברך יכול ג"כ להוציא יד"ח, והרמ"א פוסק² כמו שכ' הרבינו ירוחם שאע"פ שזה כברכת הנהנין מ"מ הוא יכול להוציא יד"ח היות שמ"מ זה מגיע מחמת מצוות קידוש³.

ו] והנה לכאור' מכל לשונות הפוסקים נראה שברכת הקידוש זה בגדר ברכת הנהנין אלא שזה שייך למצווה⁴, וא"כ לכאור' כל מה שהתחדש שבקידוש היום שצריך להגיע לדין ערבות זה רק בכה"ג שאין המברך שותה בעצמו אך במקום שהמברך כן שותה א"כ זה כברכת הנהנין רגילה שהמברך יכול להוציא בה יד"ח אלא שצריך בברכת הנהנין הזו לשייכה לקידוש וא"כ עצם זה

שום מניעה מחמת זה לאכול לפני שהוא מקדש להם והרי כל מה שבעצם אפשר לקדש לפני הפת זה מפני שא"א לאכול קודם וא"כ לגביו זה לא נוגע כי הוא יכול לאכול לפני שיקדש לבני ביתו וא"כ יש לו לברך על הפת לפני שהוא מקדש להם.

ה] ועוד שבעצם דין ערבות בקידוש היום יש לדון האם ברכת הקידוש ביום זה כברכת המצוות או שזה ככל ברכת הנהנין - כ' הטור (סי' רע"ג) שיכול אדם לקדש לאחרים אע"פ שאינו אוכל עמהן וכו' דאע"ג דברכת היין אינו יכול להוציא אם אינו נהנה עמהם כיון דהאי בורא פה"ג הוא חובה לקידוש היום כקידוש היום דמי ולכאור' הכוונה שאע"פ שברכת בפה"ג היא ברכת הנהנין מ"מ היות שהיא טפלה לקידוש הוי כמו ברכת המצוות שיש בה ערבות, ובב"י (שם) הביא מהמרדכי (לה. מדפי הרי"ף) שבשחרית אינו יכול להוציא אם הוא עצמו מתענה היות שאינו מברך אלא ברכת הנהנין בלבד (ולכאור' בלילה יסכים המרדכי שהוא יכול להוציא

ז. וכן דעת הרבינו דוד (שם) שאין בקידוש היום דין של יצא מוציא היות שזה רק ברכת הנהנין.
ח. ובנהר שלום כ' שמה שהשו"ע לא פסק את הרבינו ירוחם מפני שס"ל שאין יכול להוציא בערבות רק בכה"ג שאין יודעים לברך לבד ולגבי קידוש היום אי"ז מצוי כ"כ אך במאמר מרדכי (ס"ק ד') הק' שהרי בס' קס"ז (ס' כ') השו"ע כן פסק את הרבינו ירוחם שיכול להוציא מדין ערבות גם ביום.
ט. ונחלקו האחרונים האם יש דין לשתות מהקידוש של יום שהחזו"א (ח"ה עמ' צ"א) נקט שאין חיוב יותר מהקידוש של הלילה שהרי העיקר זה ברכת הגפן שהוא שמע לצורך מצוות קידוש אך הגרי"ז סובר (תשובות והנהגות ח"א סי' רס"ד) שיש חיוב לשתות יותר מקידוש הלילה שהרי הוא בירך על הגפן והוי ברכת הנהנין ואין הוא לא ישתה (ועיין בשש"כ פ' נ' הע' י"ז שלמד סיבה אחרת בכוונת הגרי"ז).
י. וידוע לי שבהרבה ספרים שדנים על גדר קידוש היום מביאים מהראשונים שקידוש היום הוא בגדר ברכת המצוות, אך באמת אין שום הוכחה לכך אלא הוי ככל ברכת הנהנין רק שמכת המצווה של קידוש יש ערבות גם על הברכה אלא שבשור'ת בשמים ראש (סי' ע"ד) כ' וז"ל ברכת היין של קידוש והבדלה כברכת המצוות חשיב ויצא בו נמי ידי ברכת הנהנין ע"כ מבואר שעיקרה הוא ברכת המצוות אך כידוע שיש פקפוקים גדולים על מקור ספר זה (עי' שם הגדולים (מע' ספרים או' ק"ז) ובקריינא דאיגרתא (ח"א איגרת פ"א).
ויל"ע בגדר של הערבות האם ערבות הוא על המצווה ומכוח זה הוא יכול להוציא את חבריו בברכה או שהערבות הוא גם על הברכה עצמה (עי' בימלא פי תהילתך (עיונים בתפילה עמ' שצ"ז), וא"כ לצד שזה גם על עיקר הברכה א"כ יש מקום לדון אם ברכת הקידוש היא ברכת הנהנין איך שייך ע"ז ערבות אך לצד שהערבות זה רק על המצווה עצמה ולא בברכה א"כ פשוט שגם אם ברכת הקידוש היא ברכת הנהנין יהיה שייך בזה ערבות וזה כוונת הראשונים שמטעם זה יש גם בקידוש היום יצא מוציא ודו"ק.

שהמברך הוא בר חיובא אז הוא יכול ג"כ להוציא יד"ח"א.

והנה בשש"כ (פ' נ"א או' כ"א) הביא לדון האם בן א"י יכול להוציא יד"ח בקידוש של יום ביו"ט שני של גלויות בן חו"ל שהרי סכ"ס הברכה היא ברכת הגפן ואע"פ שאין בזה ערבות מ"מ יהיה יכול להוציא מדין שומע כעונה וכ' שלא יכול להוציא היות שאין ניכר שהוא מקדש לשם היו"ט אלא כדי לשתות אך כ"ז שם אך בשבת שכן ניכר שיש כאן קידוש והוא ג"כ בר חיובא אלא שלמעשה הוא לא מקדש אלא רק לשם ברכת הנהנין בלבד אולי כן יועיל לפטור את מי שכן צריך לקידוש.

[ז] ויש להוסיף עוד שהרי דנו האחרונים האם

ברכת הגפן שייכת לקידוש או שהעיקר זה הקידוש עצמו אלא שהיות שצריך לשתות ע"כ מברכים על הגפן ולגבי קידוש הלילה מבואר בפוסקים שאין זה חלק מהקידוש וע"כ כאשר הוא בא לקדש בתוך הסעודה מבואר שיקדש בלי לברך על הגפן היות שהוא כבר בירך בתוך סעודתו"א, אלא שלגבי קידוש היום יש לדון האם ג"כ הברכה היא רק היכי תמצי לקידוש או ששם היא כן חלק מהקידוש, דעת הגרשז"א (שו"ת מנחת שלמה ח"ב עמ' ל"א - ל"ב ובחי' מנחת שלמה פסחים צט:) שאם אכל ביום ובתוך כדי אכילתו שתה יין ואח"כ נזכר שלא קידש שיקח כוס חדשה וישתה אותה לשם קידוש אפי' בלי שיברך עליה (אך עכ"פ שיאמר איזה כמה פוסקים כדי שיהיה ניכר שהוא

יא. ובספר בני ראם (סי' ס"א ס"ק ז') הביא לשאול שלפי דעת הדגול מרבבה שאין ערבות אצל נשים א"כ איך יכול בעל שקידש בביהכ"נ ביום לחזור לבית ולקדש לאשתו וכ' לדון שאולי אה"נ הוא מוציא את אשתו רק יד"ח ברכת הנהנין וכך עצם השתיה שלה זה הקידוש שאין הברכה מעיקר הקידוש אלא כדי שהוא יכול לשתות וכמו שמבואר לגבי פורס מפה ומקדש שאינו חוזר לברך בפה"ג באם הוא כבר בירך בסעודה וכן נטה לומר שאם אדם בירך על יין בבוקר לפני שהתחייב בקידוש והיה דעתו לשתות עוד ואח"כ הוא התחייב בקידוש ורוצה לשתות עוד יין שאינו צריך לברך שוב אלא הוא נוטל כוס לשם קידוש ושותה בלי להגיד כלום אך לכאור' צריך לשתות רביעית וא"כ גם האשה תצטרך לשתות רביעית וצ"ע.

אך מ"מ לדבריו בוודאי יש לשאול איך הבעל יכול לקדש לאשתו לפני שהוא נוטל ידיו שהרי זה ממש ברכת הנהנין רגילה ללא שום שייכות למצווה.

ובעצם דבריו אם הברכה שייכת לקידוש או לא עיין בספר אמרי מאיר שהאר"ך בזה.

יב. כנפסק בשו"ע (סי' רע"א ס' ד') וכן לענין הבדלה (סי' רצ"ט ס' ג') ועפ"י כתבו הפוסקים (שו"ת אגרות משה (ח"ג סי' מ"ה) ושו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קע"ג) ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סי' קנ"ו) ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' צ"א) ובשו"ת אור לציון (ח"ב פ' כ' ס' ב') ושו"ת רבבות אפרים (ח"א סי' קצ"ז)) שאם שמע קידוש בלי לשמוע את ברכת הגפן יצא יד"ח היות שעיקר הברכה היא כדי שיוכל לשתות וכע"ז מבואר במשנ"ב (סי' רצ"ו ס' ס"ק ל"ג) שאם כיון לא לצאת יד"ח בברכת הגפן של הבדלה יצא יד"ח וכע"ז עיין בדרך החיים (קידוש סי' ע' ס"ק ב').

וביותר מבואר בתוס' ר"ד (פסחים קג:) שכ' שאין צריך לשלם י' זהובים גם על ברכת הגפן שאחר ברכהמ"ז היות שאין הברכה אלא כדי לפטור את היין לשתיה ואי"ז ברכה של מצווה שהעיקר זה עצם החזקת הכוס ולא השתיה וכע"ז כ' הש"ך (חור"מ ס' ס"ק ב') בשם הרבני ירוחם שברכת הגפן אינה נחשבת מן המניין היות שהי' רק ברכת הנהנין.

אולם דעת החכם צבי (סי' קס"ח) שברכת הגפן היא כן חלק מהקידוש ובלי הברכה הוא לא יוצא יד"ח, וכן מבואר בתוס' ר"ד (קב: ד"ה ר' יוסי) שסובר שצריך לברך ברכת הגפן על הקידוש אע"פ שהוא כבר בירך בתוך הסעודה היות שקידוש הוי מצווה בפנ"ע וכמו שלגבי ד' כוסות צריך לברך על כל כוס אע"פ שאם הוא בא לשתות בין הכוס הראשונה לשניה אינו צריך לברך בכ"א הכוס השניה צריכה ברכה.

(עמ' שע"ג) וכן הובא בשיעורי שלמי תודה - ברכות) ששניהם יטלו ידיים ויברך הבעל המוציא ויוציא יד"ח את אשתו ויאכל (רק הוא) ואז יקדש בשבילה ולא תענה אמן (מחלו' האם מעכב) ותשתה שאי"ז הפסק ואז תאכל מהפתי".

ט] ושמעתי לדון בזה מצד סברא אחרת שהרי כל דיני קדימה בברכות זה רק בכה"ג ששניהם לפניו (כמבואר ברמ"א סי' רי"א ס"ה) ובמשנ"ב (שם) בשם הראשונים) אך אם רק מין א' נמצא לפניו אינו צריך להמתין ולחכות שיביאו לו את המין השני ואפי' שהוא יודע שיביאו לו את זה אח"כ.

וא"כ גם כאן בקידוש הוא יכול לפני שהוא בא לקדש להסיר את הפת לגמרי מע"ג השולחן (וכמו שסובר הגר"א שתמיד צריך לעשות כך כמבואר במעשה רב (או' קי"ח)) וכך לא יהיה לו שאלה של קדימה אך לא יועיל לו להסיר את הפת לאחר שהוא כבר בא לקדש היות שכבר חל עליו דין קדימה, ולא דמי למה שהובא במשנ"ב לגבי פת עכו"ם שאינו רוצה לאכול מהפת ההיא אלא שמ"מ היא יותר נקיה מהפת שלו וע"כ כ' שיש לו להסיר את הפת עכו"ם מע"ג השולחן כדי שלא יהיה לו שאלה של קדימה, היות שרק שם שיש לו חשש ואין הוא רוצה באמת לאכול מהפת מועיל להסיר אך כאן שהוא כן רוצה לאכול משניהם א"כ

עושה לשם קידוש) וכן אם הגיע לקידוש לאחר שכבר בירכו את ברכת הקידוש יבקש מחבירו שיוציא אותו יד"ח ע"י שתיית היין (והסתפק האם מ"מ הוא צריך להסתכל על הכוס בשעת השתייה) אך בארחות רבינו (ח"א עמ' ק"י) וכן במועדים וזמנים (החדש, מסכת פסחים פ' ערבי פסחים) סוברים שבקידוש היום הברכה מעכבת וע"כ אם הוא לא שמע את הברכה הוא לא יצא יד"ח וכן אם בירך לא לשם קידוש אין לו תקנה, (ובשבט הלוי (ח"י סי' נ"ג) כ' שגם אם הברכה היא חובה לקידוש מ"מ גם אם לא כיון מ"מ יצא יד"ח קידוש היות שסכ"ס ענינה ברכת הגפן והוא בירך את הברכה).

ולפי זה אם אין הברכה ענינה לקידוש אלא רק כדי שיוכל לשתות יש לו להקדים את המוציא לברכת היין ואפי' אם הברכה היא כן חלק מהקידוש מ"מ אין ראייה שהיא בגדר ברכת המצוות אלא היא ברכה ככל הברכות אלא שמחמת מצוות קידוש מוטל עליו לברך על הכוס.

ח] וא"כ היות שברכת הקידוש בכה"ג זה ככל ברכת הנהנין א"כ איך יכול לקדש לפני שהוא נוטל ידיו להמוציא, וע"כ נראה שאם האשה יכולה לקדש בעצמה תקדש לבד, ואם אינה יכולה יטול ידיו בעצמו ויברך המוציא ואח"כ יקדש לאשתו, ואם אין להם עוד לחם משנה שתוכל לבצוע אח"כ לבד כ' הגרב"צ פלמן (כאייל תערוג - שבת

יג. ושם הוסיף להסתפק גם לגבי השומע עצמו - שהרי כל מה שהוא צריך להקדים את היין לפני הפת זה רק משום שאינו יכול אחרת אך בכה"ג שאין הוא מקדש בעצמו א"כ אולי שהשומע יטול את ידיו ויברך המוציא (או מזונות) ולפני שיטעם ישמע קידוש, אלא שכ' שצ"ל שכך הוא הסדר שחז"ל קבעו שקודם קידוש ואח"כ המוציא (ויל"ע שאם נאמר הכי מדוע יש בושת לפת הרי אותם חז"ל שקבעו שפת חשובה והיא קודמת כל פעם קבעו שבשבת היין יותר חשוב וע"כ שזה בעצם וא"כ לא שייך לומר שכך חז"ל קבעו לעשות אלא שקבעו רק כשאין ברירה אחרת וכן אין לומר שהיות שהיא ברכה שעיקרה מצווה לא בזה אמרו דיני קדימה שא"כ כנ"ל שאף פעם לא יהיה חשש בושת לפת ועוד שבמדרכי הביא מפורש שיש קדימה לפת וע"כ מכסים).

באחרונים כאשר הם דנים איך לפטור בעיית קדימה כשיש סיבה כל שהיא להקדים משהו אחר כ' רק להסיר מע"ג השולחן ולא הביאו פתרון יותר פשוט שמספיק רק לכסות את המאכל השני, ועוד שמבואר שכיסוי הוא רק דבר שאין ניכר מה עומד מתחתיו אך אם ניכר כגון שהוא דבר שבולט בכיסוי וכדו' אינו נחשב לכיסוי וא"כ ה"ה כאן כאשר החלות הם מתחת לכיסויים בד"כ ניכר מה יש שם וזה לא יועיל (ושוב מצאתי שבדרך ישרה כ' ג"כ שלא מועיל כיסוי ורק לגבי קידוש שבכ"א הוא מקדים אז כדי שלא יראה הפת בושחו מכסים).^{יד}

בדין ברכה אחרונה על קידוש היום

י"א [עיד ראיתי שהביא בספר בר אלמוגים (סי' ל"ח) לדון לגבי מי שמקדש ביום בביהכ"נ וחוזר לקדש בבית - כ' השו"ע (סי' רע"ב ס' י')] שעל ברכת היין של קידוש אין צריך לברך עליה ברכה אחרונה היות שברכת המזון פוטרת אותה היות שזה במקום סעודה וצרכי סעודה ומחמתה הוא בא אך בבה"ל (סי' קע"ד ס' ו' ד"ה וכן) כ' שאין דין זה ברור שהרי דעת התוס' הרמב"ן והר"ן (פסחים ק:) שצריך אחר ברכת היין של קידוש ברכה אחרונה, והביא מהחיי אדם (כלל מ"א ס' ג') שיש להיזהר בקידוש לשתות רק כמלוא לוגמיו ואם בכ"א שתה את כל הכוס יכוון בדיעבד בברכהמ"ז להדיא שזה יפטור גם את היין של קידוש ונוקט שכך יש לעשות תמיד.^{טז}

חל עליו חובת ההקדמה ולא יועיל לו להסיר את מה שמוקדם.

י [ועוד יש מקום לדון שאולי אפי' בלי להסיר את הפת מע"ג השולחן לא יהיה חיסרון של קדימה בברכות היות שהפת היא מכוסה וא"כ הרי היא כמו שלא נמצאת לפניו שבכה"ג הובא לעיל שאין בזה דיני קדימה ובשו"ת אז נדברו (ח"ח סי' נ"ג) מסתפק בזה האם כיסוי המאכל מועיל לפטור בעיית קדימה ורוצה להביא ראיה מקידוש שאע"פ שברכת הפת קודמת מ"מ מועיל הכיסוי שלא יהיה בעיה של קדימה.

ולכאז' תמוה הראיה שמביא מקידוש שהרי בקידוש לא מבואר שהכיסוי עוזר לגבי בעיית הקדימה אלא שהיות שהקידוש קודם בדין לברכת המוציא אז כדי שבכ"א לא יהיה בושח לפת אמרו לכסות אותה אך אי"ז הגורם לקדימה של הקידוש אמנם עיין במרדכי (פסחים ק:) שהביא מרבינו אברהם שהטעם לכיסוי הפת בקידוש הוא שאילולי הכיסוי היה צריך להקדים את הפת אך לדברי המרדכי הנ"ל יהיה הכיסוי לעיכובא ואם אין כיסוי יהיה עליו לסלק את הפת מע"ג השולחן ולא נפסק כך (ועיין בדרכי משה שהביא את המרדכי הנ"ל שאם אין כיסוי יש לו להקדים את הפת ליין אך הוא לא הביא את זה ברמ"א), וא"כ לכאז' אין מקור בהלכה שהכיסוי בקידוש הוא למנוע את בעיית הקדימה של הקידוש לפת, ואדרבה לכאז' נראה שלא יועיל כיסוי בלבד שהרי

יד. וכמו"כ מי שיש לו חפסית ביסלי וחפסית במבה והוא בא לאכול משניהם נראה פשוט שעליו להקדים את הביסלי לפני הבמבה ולא אמרין שהיות שהם בחפסיות והם מכוסים אין בזה דיני קדימה.

טז. ומקשה בבר אלמוגים (שם) אם מה שברכת המזון פוטרת זה רק מספק ויש צד שאין זה פוטר א"כ למה כאשר אדם מזמן על הכוס הוא חוזר לברך אחרי ברכת המזון בפה"ג הרי עד כמה שברכת הקידוש לא נפטרה בברכהמ"ז א"כ עדיין קיים אצלו הברכה על היין ומדוע שיחזור לברך שוב.

וביותר יל"ע במסובים שהם שתו מעט האם שם בברכהמ"ז פוטרת או שהיות שלא היה שיעור אי"ז נפט

כחלק מהסעודה ולא צריך לברך אחריה ברכה אחרונה^{טז}.

ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' מ') כ' שאין צריך לברך ברכה אחרונה גם מי שכבר קידש, היות שהוא מקדש לבני הבית ובשבילם זה שייך לסעודה ע"כ זה נחשב גם לו חלק מהסעודה וע"כ הוא לא צריך לברך ברכה אחרונה לפני שהוא נוטל את ידיו לסעודה גם אם אין דעתו לשתות יין בתוך הסעודה.

וצ"ב מדוע הרי לפי מה שנתבאר לעיל גם אם הוא יכול להוציא אותם יד"ח אין זה עושה שהוא נחשב כמחוייב ממש שמחמת זה זה יחשב בשבילו קידוש במקום סעודה.

י"ג] ולאחר כתבי דברים אלו אינה ה' לידי ספר מועדים וזמנים להגה"ג ר' משה שטרנבוך שליט"א (על הש"ס פסחים קו) שכ' שגם אלו שאינם מקפידים על קידוש במקום סעודה זה דווקא על פת אלא הם עושים קידוש גם על מזונות בכ"א יש להם לחזור ולקדש לפני שהם אוכלים את הסעודה העיקרית משום שכל יסוד הקידוש ביום אי"ז משום שצריך לקדש את היום שהרי את זה עשו בלילה, אלא זה מחמת כבוד היום שיהיה ניכר שהוא עושה את הסעודה בשביל השבת וע"כ יש לו לקדש לפני"כ וא"כ גם מי שכבר קידש על מזונות בכ"א יש לו לחזור ולקדש לפני שהוא אוכל

ולגבי ברכה אחרונה על כוס של הבדלה כאשר בא לאכול מיד אח"כ הביא השו"ע (סי' קע"ד ס' ד') שני דעות האם זה נפטר בברכת המזון ובמקום שמכוון לפטור את מה שישתה בתוך הסעודה לכו"ע זה פוטר אך למעשה כ' השו"ע שיכוון לא לפטור ויברך ברכה אחרונה לפני הסעודה היות שאין זה שייך לסעודה ובמקום שלא כיון כ' השו"ע שלא יברך דספק ברכות להקל.

י"ב] וא"כ הוא הדין במקום שקידש בביהכנ"ס ובא לקדש בביתו שהיות שאין הוא מחוייב בקידוש א"כ אין זה שייך לסעודה שהרי כלפיו אי"ז קידוש במקום סעודה שהוא יכול לאכול גם אם הוא לא יקדש וע"כ לכאו' מוטל עליו לברך ברכה אחרונה על הקידוש לפני שהוא נוטל ידיו.

אלא שאם הוא מכוון לפטור גם את היין שישתה בתוך הסעודה לכאו' זה יועיל שלא יצטרך לברך ברכה אחרונה אלא שמבואר בשו"ע (שהובא לעיל) שלא יעשה כן אלא יברך ברכה אחרונה (וכן בדרך כלל לא כולם רגילים לשתות יין בתוך הסעודה).

ובשש"ב (מילואים פ' נ"ד ס' כ"ב) ובמנחת שלמה (פסחים קא.) כ' שבכה"ג יכוון בקידוש שהוא שותה את היין כדי לקיים את דין הרמב"ם (פר' ל' משבת ה"ט) שיש לקבוע את סעודתו על היין והיות ששותה את זה לצורך הסעודה זה נחשב

וא"כ אין יהיה אפשר לחזור ולברך על כוס של זימון.
אך כל הנידון הוא רק בכה"ג שהזמן היה בטוח בשעת הקידוש שהוא זה שיזמן, שאם הוא לא היה בטוח יש כאן הסח הדעת מברכת הקידוש ופשוט שהוא צריך לחזור ולברך על כוס הזימון.
טז. ומה ששתה יין כשקידש על מזונות כ' שם (פסחים סי' כ"ג ע' ג') שהיות שאין זה בסעודה העיקרית אין זה נחשב כקבוע סעודתו על היין וע"כ הוא צריך לקבוע כעת על היין.
וצ"ב שאפשר ג"כ להגיד שהוא מקדש שוב כדי לצאת דעות הראשונים שצריך קידוש במקום סעודה דווקא של פת וכמו שמובא במנהגי החת"ס.

את הסעודה העיקרית משום שבלי שיקדש לא יהיה ניכר שאוכל משום יום השבת אלא סתם סעודה (ואפי' שע"י הקידוש זה מתיר לו לאכול, מ"מ אין נחשבת לו האכילה הזו כסעודה שניה ואח"כ כשאוכל את הסעודה העיקרית הוי כסעודה שלישית אלא באמת הסעודה העיקרית היא הסעודה השניה אלא שע"י קידוש הוא יכול לאכול גם לפני הסעודה הזו עי"ש).

וא"כ עפ"י אפשר להבין מדוע הקידוש של היום שייך לסעודה אע"פ שהוא כבר קידש ומשום הכי אין בכך חיסרון של קדימה

וכן אין בכך שאלה של ברכה אחרונה היות שהקידוש שייך לצורת הסעודה אלא שיש לו לקדש בכל פעם גם אם הוא אוכל לבד או שכולם כבר קידשו אלא שלא רק מתי שצריך להוציא אחרים יד"ח יש לחזור ולקדש אלא בכל פעם לפני שאוכל את סעודת השבת צריך לחזור ולקדש ויל"ע באדם שתמיד לא מקפיד ע"ז האם כאשר הוא בא להוציא אחרים יד"ח זה מועיל לו ממילא להיות כחלק מהסעודה אע"פ שתמיד הוא לא מקפיד בזה או שרק אם הוא חושב ע"ז במפורש שעכשיו מקדש גם משום החשש של ר' משה שטרנבוך.



הרב גרשון גולד

הערות בהלכות ירושת בכור (חו"מ סי' רע"ה)

הערות בהלכות ירושת בכור (חו"מ סי' רע"ה), שהתעוררו מלימוד פרק יש נוחלין בכלל "זכרון אליהו".

לגבי גוף הנכסים הבכור נוטל כל עוד שלא השתנו. שלכאורה י"ל, דדוקא בשבח אמרינן שהיות והשבח לא היה מוחזק אצל האב אין הבכור זוכה בו, אבל בגוף שזכה בו בשעת מיתת האב וכדקיי"ל שיש לבכור קודם חלוקה, שוב לא איכפת לנו במה שהשתנו.

דעת הראב"ד ובעה"מ שאין לבכור בגוף שהשתנה

אכן יעויין בש"מ דף קכד. שהביא מהראב"ד שגם בגוף אמרינן דכשאישתני אחר מיתת האב שוב אינו נוטל בהם פי שנים. וז"ל, ואיכא מאן דאמר דבקרנא נמי לא שקיל דהא אישתני קאמר וליתנהו לנכסי דאב בעייניהו וכו' והאי דאמרי רבנן דבשבח לא שקיל הא בקרנא שקיל התם כגון פרה שילדה שהקין לא נשתנה. ע"כ.

ובספר שמחת יהושע (דף קכד. ודף קכו). הביא שכן מבואר גם בבעה"מ, שכ' בדף קכו. שכשהניח האב ענבים ודרכום ונעשו יין, הדין הוא שבכור נוטל אך ורק פלגא ביין והפסיד אף שיעור פי שנים בשיווי הענבים שהיו מוחזקים בשעת מיתה.

הצ"ב בשיטת הראב"ד ובעה"מ

אכן לכאורה צ"ב שיטת הראב"ד ובעה"מ, שכתבו שגם כשגוף הנכסים השתנו לאחר מיתה אין הבכור נוטל בהם פי שנים, דהא פסקינן בדף קכו: דיש לבכור קודם חלוקה, וכך נפסק בשו"ע סי' רע"ח ס"ח,

א. ירושת בכורה בנכסים שהשתנו

איתא בב"ב דף קג: דבכור יורש רק מה שהיה מוחזק אצל האב ואינו נוטל בראוי. ומה"ט איתא שם בדף קכד. "אין בכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביהן". וכך נפסק גם בשו"ע (חו"מ סי' רע"ח ס"ו) "אין הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביו".

ועיי"ש בדף קכד. דמבואר, דבדיקלא ואלים הבכור שפיר נוטל פי שנים גם בשבח, ורק בחפורה והוה שובלי (פי' רשב"ם שחת הניח להן ונעשו אחרי כן שובלי) שלפופי והוה תמרי (פי' רשב"ם דקלים שהפריחו פירות ונעשו אחרי כן תמרים), בזה הדין שאין הבכור נוטל בשבח פי שנים משום "דאישתני" (פי' רשב"ם אישתני העשב להיות חטיין והפריחים להיות תמרים דהוי דבר אחר ושם אחר).

וכך נפסק בשו"ע (שם), "אין הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביו וכו' והוא שישתנו הנכסים כגון כרמל שנעשו שבלין וכפניות שנעשו תמרים אבל שבחו מחמת עצמן ולא נשתנו כגון אילן קטן שגדל ועבה וכו' ה"ז נוטל בשבח פי שנים" ע"כ.

י"ל"ע האם הבכור נוטל פי שנים כשגוף הנכסים השתנו

י"ל"ע האם מה שאין הבכור נוטל בשבח דאישתני, הוא דין רק בשבח או שגם

מבואר בדבריו שהיה צריך להיות דין ארעי אשבח על השבח אם לא משום דהוי ראוי. וכמו שהוכיח בס' שמחת יהושע, וז"ל, הנה הרז"ה אינו מחלק שהזכות והקנין של יש לבכור קודם חלוקה הוה זה רק זכותא בעלמא דלא סגי ביה בשביל דין ארעאי אשבח, אלא דברי הרז"ה ברור מללו שחילוקו מצד ראוי ומוחזק. דנהי, שיש דין ארעי אשבח בקנין דיש לבכור קודם חלוקה, אבל לא אהני זה אשבח כיון שהוא ראוי ולא מוחזק. ע"כ.

ולכאורה נראה, שלשיטת הרשב"ם והר"ן שיש לבכור רק אפשרות לזכות, ועדיין לא זכה, לא יהיה בזה דין ארעי אשבח. הגם שי"ל שגם לרשב"ם והר"ן יש לבכור איזה זכות וקנין בנכסי המת ליטול בהם ירושת בכורתו (עי' משנ"כ לקמן באות ב' בכיאר דעת הרשב"ם במה שהבכור יכול למכור חלקו קודם חלוקה), אך לכאורה אין בזכות זו דין ארעאי אשבח (וכע"ז רואים ביד רמ"ה דף קכו. אות צ"ח, שכ' שיש לבכור זכות בעלמא בנכסים ולא קנין ולכן אין בזה דין ארעי אשבח עיי"ש).

וא"כ מדחזינן שדעת בעה"מ היא שיש לבכור קנין בגוף באופן שיש בו דין ארעאי אשבח, נראה לכאור' שאינו סובר כשיטת הרשב"ם והר"ן שיש לבכור קודם חלוקה רק זכות לקבל את ירושתו, אלא ס"ל כשי' התוס' ודעמיה שיש לו קנין בגוף שיש בו דין ארעי אשבח. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מה הסברא שיפקע קנינו מגוף הנכסים כשהשתנו.

יישוב ד' הראב"ד ובעה"מ באו"א

ולכן נראה לבאר את דעת הראב"ד ובעה"מ באו"א, שהגם שס"ל שיש לבכור קנין בגוף כהתוס' ודעמיה, בכ"ז כשהשתנה שוב

ומה"ט יכול הבכור למכור חלקו תיכף אחר מיתת האב גם קודם חלוקה כמבואר שם.

וא"כ קשה, מה איכפת לי שאח"כ השתנו הנכסים לשם אחר, הרי כבר זכה בהם. ולכאורה זה משולל הבנה.

נסיון ליישב את דעת הראב"ד ובעה"מ

אמנם י"ל, דהנה, בהא דאמרינן שיש לבכור קודם חלוקה נחלקו הראשונים. דדעת התוס' (דף קכו: ד"ה והלכתא) והרא"ש (סי' י"ד) והרי"ף והנמו"י, דמה דאמרינן דיש לבכור קודם חלוקה היינו שיש לו כבר קנין בגוף מיד במיתת האב, ולכן גם יכול למכור. אך דעת הרשב"ם (דף קכו. ד"ה אמר ר"ה) והר"ן (דף קכ"ו) היא, שאין לבכור קנין בגוף כל זמן שלא גילה בדעתו שרוצה לחלוק, ומה שיכול למכור ביאר הר"ן דהמכירה היא כפירש שרוצה לזכות. עי' בכ"ז לקמן אות ב'.

ולפי"ז י"ל דהראב"ד ובעה"מ ס"ל כשיטת הרשב"ם והר"ן, שעד שהבכור לא גילה דעתו שרוצה לזכות לא זכה בחלקו, ולכן שייך לומר, שגם כשהגוף עצמו השתנה אין הבכור נוטל פי שנים בגוף, דע"י שקיבל שם חדש לא נחשב שהיה מוחזק אצל האבא.

פקפוק ביישוב הג"ל

אמנם יל"ע בזה, דיעויין במ"ש בעה"מ בספר הצבא מדה שניה, וז"ל, בבכורות אסיקנא אין לבכור קודם חלוקה ובב"ב אסיקנא יש לבכור קודם חלוקה ולא קשיין אהדי דהתם בבכורות אשבח דהוא ראוי קיימינן ולפיכך אין לו ובב"ב קיימינן אגופא שהוא מוחזק ולפיכך יש לו. ע"כ.

ומדברי בעה"מ אלו מוכח, שיש לבכור קנין בגוף ולא רק זכות בעלמא, שהרי

גם לשיטת התוס' ודעמיה שיש לבכור כבר קנין בחלקו.

העולה מהדברים הנ"ל

העולה מהדברים: מבואר בגמ' שאין הבכור נוטל בשבח שהשביחו הנכסים בין מיתת האב לחלוקת הירושה משום שהם נחשבים דבר חדש.

והובא לדון לגבי גוף הנכסים שהשתנו, האם גם בהם לא יטול הבכור פי שנים, דלכאורה יש חילוק בין הגוף שכבר היתה לבכור זכיה בהם לשבח שלא זכה בו בשעת מיתת האב. אכן הובא מהראב"ד ובעה"מ שגם בגוף הנכסים לא נוטל בהם פי שנים כשהשתנו. ונתבאר היטב ביאור הדברים ושזה יתכן לפי כל שיטות הראשונים.

ב. בדין מכירת חלק בכורה

הנה דין פסוק הוא, שבכור יכול למכור את חלק בכורתו אחר מיתת האב קודם החלוקה, וכמ"ש השו"ע סי' רע"ח ס"ח, "בכור שמכר חלק בכורה ממכרו קיים מפני שיש לבכור קודם חלוקה".

בכור שמכר חלקו האם גם השבח קנוי ללוקח

ויל"ע האם השבח שהשביחו הנכסים בין מיתת האב לחלוקה ג"כ מכורים או לא. ולכאורה נראה שהשבח לא מכור ללוקח ויתחלקו בו האחים בשוה, דפשיטא שהבכור יכול למכור רק מה שיש לו, והרי דינא הוא (בשו"ע שם ס"ו) "שאין הבכור נוטל פי שנים בשבח ששבחו נכסים לאחר מיתת אביו" דהשבח חשיב ראוי ואין הבכור נוטל בראוי. וא"כ גם אינו יכול למכור את השבח של חלק בכורה.

אינו נוטלו בירושתו, וכמו שביאר בספר שמחת יהושע (ב"ב קכד).

דהנה בפשטות נראה, שלתוס' ודעמיה הבכור זוכה מיד בשותפות בנכסי המת כפי שיעור חלק בכורתו, והפשוטים בחלקם. וקשה דא"כ הוה זה ממש שותפות גרידא, ואילו בבכורות נו: ובחולין כה: מבואר דדין תפוסת הבית אינו כדין שותפין.

אמנם נראה פשוט בזה, שבמ"ש הראשונים, שזכה היורש בנכסים ויש בזה אפילו דין ארעאי אשבח, אין כוונתם שזכו כבר בשותפות גמורה כפי שיעור חלקם והוה כמו אחר חלוקה, אלא כוונתם היא רק דחייל ליורש זכות וקנין בנכסי המת ליטול את ירושתו וירושת בכורתו דפי שנים.

אך מכיון שכל הקנין הוא רק לקבלו בירושת בכורתו, מפני כך, אפילו אם יש בקנין זה דין ארעאי אשבח, אכתי לא יוכל לקבל את השבח אם הוא יהיה ראוי גמור. שהרי כל דין ארעאי אשבח הוא שבדיני ממונ השבח הוה כהגוף, והקנין שיש בגוף קיים גם בשבח. ומכיון שכל הקנין הוא רק לקבלו בירושת בכורתו, לפיכך, כל שעדיין יחשב השבח שבא לקבלו בקנין זה ראוי, הרי לא יועיל הקנין הזה כלל, שהרי כל הקנין הוא לקבלו בדין ירושת בכורה, ודין ירושת בכורה שאינו נוטל בראוי.

וא"כ י"ל כן גם כלפי גוף הממון, דאם היה מוחזק בשעת מיתת האב ואח"כ השתנה ופקע ממנו דין מוחזק והרי הוא ראוי, בכה"ג לא יטול פי שנים אפילו בגוף, שהרי כל קנינו הוא ליטול את ירושת בכורתו, וכיון שעתה אין ממון זה מוחזק, לכן לא יוכל ליטול עם קנין זה. וזה י"ל בדעת הראב"ד ובעה"מ הנ"ל. ויסתדרו היטב

והרא"ש והרי"ף והנמו"י שיש לו זכיה גמורה בגוף, א"ש מה שיכול גם למכור, דכיון שיש לו זכיה וקנין בגוף מוכר מה שיש לו. אבל לשיטת הר"ן והרשב"ם שאין לו עד שירצה לזכות, קשה איך יכול למכור הרי סו"ס עדיין אין לו, ומה מהני מה שיכול לזכות.

ועי' בר"ן שביאר ד"ז וז"ל, והילכתא יש לבכור קודם חלוקה. פי' שאם הוא רוצה לזכות בה זוכה הילכך אם מכר מכור קיים שכבר פירש שהוא רוצה לזכות בה. עכ"ל. והיינו שמעשה המכירה עצמו הוא כאומר שרוצה לזכות בחלקו וממילא זוכה ויכול למכור.

ובדברי הר"ן אלו מפורש בהדיא ברמב"ן, שכ' וז"ל, והילכתא יש לו לבכור קודם חלוקה. ואי קשיא הא דאמר מתנה קריה רחמנא וא"כ במתנה היכי מצי לזבוני עד דאתא לידיה איכא למימר מתנה היא עד שיאמר רוצה אני בה. ע"כ. והיינו כנתבאר בדברי הר"ן.

נראה שנידו"ד תליא במחלוקת הראשונים הנ"ל

ועתה ניהדר לדידן, האם כשמכר חלק בכורה מכור גם השבח או לא. ונכתב לעיל שלכאורה כיון שאין לבכור את השבח שקודם חלוקה גם לא יכול למכור את השבח. אכן לנתבאר יוצא שזה פלוגתא בראשונים, דלשיטת התוס' והרא"ש והרי"ף והנמו"י שיכול למכור כי יש לו כבר את הגוף, א"כ השבח שאין לו בו קודם חלוקה, אינו מכור. אך לשיטת הר"ן והרמב"ן, שע"י המכירה הוא כאומר שרוצה לחלוק וזוכה כמו לאחר חלוקה, פשוט שגם השבח מכור, שאחרי החלוקה ודאי יש לבכור זכיה גמורה וגם השבח הוא שלו.

מחלוקת הראשונים בזכית הבכור בחלקו קודם החלוקה

אכן נראה דזה תלוי בפלוגתא דרבוותא. דהנה הך דינא שבכור יכול למכור את חלק בכורתו, מקורו בב"ב דף קכו.; דאיתא שם שלמ"ד יש לו לבכור קודם חלוקה גם יכול למכור את חלקו ולמ"ד שאין לבכור קודם חלוקה אינו יכול למכור את חלקו. ולהלכה נקטינן שיש לבכור קודם חלוקה ויכול למכור חלקו.

והנה הראשונים התקשו איך אמרינן דלהלכה יש לו לבכור קודם חלוקה הרי בדף קכד. איתא שחלק ירושה הוא כ"מתנה" שאינו זוכה בה עד שיגיע לידו. ואיך אמרינן שיש לבכור קודם חלוקה ויכול למכור חלקו.

ושיטת התוס' (דף קכו: ד"ה והילכתא) והרא"ש (סי' י"ד) והרי"ף והנמו"י, שמש"כ שיש לבכור קודם חלוקה היינו שיש לו קנין בגוף קודם חלוקה, ומה דאיתא שחלק ירושה הוא כ"מתנה" ואין לו בה קנין עד שיגיע לידו היינו בשבח. והיינו שיש לו קנין בגוף עם שיוור לגבי השבח, שלגבי השבח אין לו קנין.

אך הר"ן בדף קכ"ו מיישב באו"א, דמש"כ שיש לבכור קודם חלוקה, אין הכוונה שזוכה כבר בחלק בכורה קודם חלוקה, אלא שאם הוא רוצה לזכות יכול לזכות מיד בחלקו אע"פ שאין חלקו מבורר עדיין, והויא כמקבל מתנה שברגע שאומר רוצה אני זוכה עיי"ש. וכן שיטת הרשב"ם בדף קכו. ד"ה אמר ר"ה עיי"ש.

ביאור איך מועילה מכירת הבכור לשיטת הר"ן ודעמיה

אכן קשה טובא, דהתיינח לשיטת התוס'

שיטת הרשב"ם בזה

והנה כבר הובא שהרשב"ם ס"ל כר"ן והרמב"ן בביאור "יש לבכור קודם חלוקה", שאין לו כבר קנין קנין בחלק בכורה אלא שיש לו אפשרות לזכות כשירצה. וא"כ לכאורה צריך הרשב"ם לבאר את הדין שבכור יכול למכור חלק בכורתו כמו שביארו הר"ן והרמב"ן הנ"ל, ויסבור ג"כ שיש ללוקח גם את השבח כמשנ"כ בדעת הר"ן והרמב"ן.

אך יעויין בספר שמחת יהושע (ב"ב קכו.) שהביא את לשון הרשב"ם (דף קכו. ד"ה יש) שכתב וז"ל, יש לו לבכור קודם חלוקה וכו' דבשעה שירצה יזכה בחלקו וכו' וכיון שיש בידו לזכות יש כח נמי בידו ליתן ולמחול. ע"כ. דמבואר בהדיא, דלרשב"ם מה שיכול למכור ולתת חלקו אי"ז משום שע"י המכירה נחשב שפירש שרוצה לזכות בחלקו כהר"ן הרמב"ן, אלא שעיי"ז שיש בידו כח לזכות יש לו כבר כח ליתן גם בלי שזכה עדיין.

[ובביאור דברי הרשב"ם כ' בס' הנ"ל לבאר וז"ל, וי"ל בביאור הרשב"ם, שמכיון שמשעה שמת האב הוא ראוי ליתן לו ובכור תליא מילתא דבשעה שירצה יזכה בחלקו, מפני כך נגמר לבכור זכות וקנין בנכסי המת שיטול בהם ירושת בכורתו, וקנין זה יכול למכור. ע"כ. עיי"ש עוד משכ"ב].

והוסיף בשמחת יהושע, דיש נ"מ גדולה בין הר"ן והרשב"ם, שלהר"ן, כשהבכור מוכר יטול חלקו גם בשבח וכתבאר דחשיב כמו לאחר חלוקה, משא"כ לרשב"ם.

העולה מהדברים הנ"ל

העולה מהדברים: בכור שמכר חלק בכורתו קודם חלוקה, נחלקו הראשונים האם השבח ללוקח. דלהבנת התוס' והרא"ש

והרי"ף והנמו"י בדין ד"יש לבכור קודם חלוקה", אין ללוקח את השבח. אמנם להבנת הר"ן והרמב"ן והרשב"ם בדין "יש לבכור קודם חלוקה" יש מקום לדון, ודעת הר"ן והרמב"ן שיש ללוקח את השבח ודעת הרשב"ם שאין לו את השבח.

ובסמ"ע (סי' רע"ח ס"ח) כתב כהר"ן והרמב"ן, שכל זמן לא גילה דעתו שרוצה לזכות לא זכה, והמכירה היא גילוי דעת שרוצה לזכות בחלקו ולכן יכול למכור עיי"ש. ולפי"ז יהיה הדין שגם השבח מכור ללוקח.

ג. בכור שנטל רק מקצת מחלק בכורתו האם זכה בכל חלקו

איתא בב"ב קכו. "ארה"א אסי בכור שמיחה מיחה". ופי' רשב"ם, דהכוונה בזה, דאע"ג דאין הבכור נוטל פי שנים בשבח שהשביחו יתומים לאחר מיתת אביהן, אם מיחה ואמר אל תשביחו חלקי אלא נחלק מיד ואשביח אני יטול פי שנים בשבח, דהא פסקינן דיש לבכור קודם חלוקה משעה שחפץ לזכות בבכורתו והרי חפץ לזכות. עיי"ש.

ויל"ע איך הדין כשמיחה רק כלפי חלק אחד שבחלק בכורה, אי נימא שהרצון לזכות בחלק בכורה בדבר אחד, חשיב רצון לזכות בחלק בכורה בכל הנכסים, או לא. ונבאר את הספק יותר.

דהנה איתא בשו"ע (חו"מ סי' רע"ח ס"ח) "יש לבכור חלק בכורה קודם חלוקה לפיכך אם חלק עם אחיו במקצת נכסים בין בקרקע בין במטלטלין ונטל חלק כפשוט ויתר בכל הנכסים ואינו נוטל בשאר אלא כפשוט". ע"כ. וביאר בסמ"ע וז"ל, ויתר בכל הנכסים דאמרין מדמחל לו בזה שלא

הנמו"י וז"ל, ביאור הדברים, שהגם שבודאי יוכל לפרש ולומר שמוחל רק בדבר אחד, אך בעיקר החפצא דמתנת בכורה כל הבכורה חדא מתנה היא, ולכן, אי"צ דעת ויתור במפורש על כל הנכסים, אלא שהויתור הוא ממילא על החפצא דמתנת בכורה דהויא זו בכל ירושת הבכורה כולה. ואם בא לוותר במפורש רק על מקצת, הא דמהני זה היה מצד שיור בויתורו, שמוותר על מתנת הבכורה רק לגבי נכסים אלו. ולהנמ"י מובן שפיר הדין דיותר ויתר בכל, שאכן אי"צ שום אומדנא שמוחל על הכל, כל שאין אומדנא להיפך שיגרום דין שיעור. עכ"ל.

נראה דנידו"ד תלוי במחלוקת הראשונים הנ"ל

ולפי"ז כתב בספר שמחת יהושע לגבי נידו"ד, האם רצון לזכות במקצת נכסים חשיב רצון גם לגבי שאר הנכסים, ויזכה בהם מיד כלאחר חלוקה ויהיה גם השבח שלו.

וז"ל, הנה אם באנו לדון מצד אומדנא, דנימא, שכמו שיש אומדנא שויתר במקצת ויתר בכל ה"נ יש אומדנא שרצה במקצת רצה בכל, זהו דבר שא"א לנו להחליט בסברא. וביותר נראה, שבציור של הר"ן (שמכירה היא כפירש שרוצה לזכות), כל מה דחשיב שפירש שרוצה לזכות בבכורה הוה זה הכל רק במכירה ולגבי מה שבמכירה בלבד, ואי"ז שייך לגבי הנכסים האחרים. אמנם, מצד סברת הנמו"י שאי"צ כלל דעת מפורשת על הכל, אלא שכל הבכורה חדא מתנה היא וכיון שמחל במקצתה מחל בכולה, בזה שפיר יש לדמות, שכיון שבמכירה חשיב שרוצה לזכות לגבי מה שמכר, כל הבכורה כולה חדא מתנה היא וכיון שרצה במקצתה רצה בכולה.

ליטול ממנו פי שנים מחל ג"כ באינך וזהו מכח שהיה לו חלק בבכורה קודם חלוקה דאל"כ לא היה כאן גילוי דעת שויתר במה שנטל מתחילה כפשוט שהרי לא היה לו אז חלק בבכורה ומ"ה כתב המחבר תיבת לפיכך. עכ"ל.

וא"כ יש להסתפק, האם כמו דאמרינן לגבי ויתור דיותר במקצת ויתר בהכל ה"נ יש לומר גבי בכור שמיחה, שאם פירש שרוצה לזכות במקצת נכסים חשיב שפירש על כל הנכסים, או לא.

וה"ה שיש להסתפק כשמכר חלק בכורתו רק בדבר אחד, לשיטת הר"ן הנ"ל שהמכירה חשיבא שפירש שרוצה לזכות בחלקו (וכבר נכתב שהסמ"ע נקט כן לדינא). האם הרצון שע"י המכירה בדבר אחד, חשיב רצון לגבי כל הנכסים.

מחלוקת הראשונים בביאור דין בכור שויתר

והנה בביאור הך דינא שכתב השו"ע שאם ויתר על מקצת נכסים של חלק בכורה אמרינן שויתר על כולם, יש בזה ב' דרכים בראונים.

דהנה בסמ"ע שהובא לעיל מבואר שהוא ענין של אומדנא, שאמרינן דמדמחל על חלק זה ה"ה שמחל על הכל. והכי מבואר ברשב"ם (ב"ב דף קכו. ד"ה יש לו) וברשב"א (שם) עיי"ש.

אך בנמו"י יש לו דרך אחרת בזה. דז"ל הנמו"י, כי היכי שמחל בנכסים מועטים אלו כן הוא לכל הנכסים שאינו נוטל שוב חלק בכורה וכו' דבכור מתנה קרייה רחמנא וכמי שמוחל במתנה הוא וכל הבכורה חדא מתנה היא וכיון שמחל במקצתה חל בכולה. ע"כ. וביאר בספר שמחת יהושע את דברי

שיש נ"מ גם לשיטות שס"ל שמכירה ל"ה
כפירש שרוצה לזכות, היכא שפירש בהדיא
שרוצה לזכות במקצת נכסים, שיהיה זה תלוי
בפלוגתת הנמו"י עם הרשב"ם והרשב"א האם
ויתר במקצת נכסים ויתר בהכל מטעם אומדנא
או מטעם דכולה חדא מתנה וכו"ל.

ולפי"ז יוצא דין מחודש למאוד, שלהר"ן,
בכור שמכר חלק בכורתו במקצת
הנכסים, לא רק שיהיה ללוקח דין בכור
שמיחה במה שלקח, אלא שלבכור יהיה ג"כ
דין בכור שמיחה בשאר הנכסים, ויטול בהם
אף שבח שהשביחו יורשים. עכ"ל. וכבר נכתב



הרב ישראל צבי גרינברג

חיובי נזיקין בתאונת דרכים

הנידונים: (א) נהג שנרדם בנסיעה ואירעה תאונה ומחמת זה נפצעו כל היושבים ברכב. **(ב)** נהג הצלה שהזיק לרכוש אחרים. **(ג)** חיוב נזיקין בתאונת שרשרת. **(ד)** עיקם לחבירו את הפח של הרכב - צורת שומת הנזק.

בנזקי שני, וכתב הרמ"א דה"ה בכל אונס גדול כזה פטור המזיק.

והנה נהג שנרדם בנסיעה אינו מוגדר כאונס גמור, וכמפורש במשנה שאדם חייב בין ער בין ישן. ומה שצריך לברר הוא, האם זה מוגדר כאונס סתם ופטור מתשלומי ד' דברים או שזה מוגדר כאונס קרוב לפשיעה וחייב גם בתשלומי ד' דברים.

האו"ז (סי' תשע"ב) דן במעשה בראובן שהלוח לשמעון סכום כסף למחצית שכר ושמעון הניח את הכסף שקיבל ביחד עם הכסף שלו בעגלה, ונסע בעגלה דרך היער עם נער צעיר ששימש כעגלון. במהלך הנסיעה נרדם שמעון ובא ליסטים שאינו מזויין ומצאו ישן כשחרכו מונחת לצידו, משראה הליסטים ששמעון נרדם, דקרו בחרב כמה דקירות וגזל הממון.

עתה בא ראובן ותובע כספו שנגזל בגלל ששמעון נרדם. לעומתו שמעון טוען שרבים עברו ביער ולא הוזקו עד הנה ובאותו בטחון הוא נרדם על מקומו ואונס הוא. וכתב האו"ז שכיון שהכסף ניתן למחצית שכר הרי הוא פלגא מלוה ופלגא פקדון, שהרי אין רצונם שיהיה הלואה בריבית, וא"כ הפלגא דמלוה מכיון שהתחייב לו כבר בשעת ההלואה הרי הוא חייב עליו,

נהג שנרדם בנסיעה

במשנה בב"ק (כו.) איתא, אדם מועד לעולם בין שוגג בין מזיד בין ער בין ישן, ע"כ. הגליון הש"ס מביא, שבגמ' בסנהדרין נוסף - בין באונס בין ברצון. ע"כ. ובגמ' בב"ק (שם בע"ב) ילפינן לזה מפצע תחת פצע לחייבו על השוגג כמזיד ועל האונס כרצון.

והנה ישנם ג' דרגות באונסין, א' אונס קרוב לפשיעה ב' אונס סתם ג' אונס גמור. וישנם חילוקי דינים בין סוגי האונסים, דהנה בגמ' בב"ק (כו:כוז.) כתוב שאם נפל מן הגג ברוח מצויה - דהוי אונס קרוב לפשיעה - חייב בנזק וד' דברים. ובנפל מן הגג ברוח שאינה מצויה וכן באופן שהיתה לו אבן מונחת בחיקו ולא הכיר בה ונפלה - דהוי אונס סתם - חייב בנזק ופטור מד' דברים, ובאונס גמור (כעין גניבה) דעת התוס' בב"ק (כו:) לפוטרו אף מתשלום נזק ודעת הרמב"ן בב"מ (פב:) לחייבו בתשלום נזק (ויעו"ש בראיותיהם). דעת כמה אחרונים שגם להרמב"ן באונס שאינו מצוי כלל וכלל - ה"ז פטור, משום דאי"ז בכלל "אדם שמירת גופו עליו". ויעוין בשו"ע (סי' תכ"א ס"ד) שפסק את דברי הירושלמי (הו"ד בתוס' בב"ק ד:) שבישן ובא חבירו וישן אצלו, הראשון פטור

ואפלגא פקדון דינו כשומר שכר שפטור באונסין והכא הוא אנוס.

אלא שלמעשה פסק האו"ז שהוא חייב גם על הפקדון, מכיון שבגמ' בב"מ (צ"ג) מבואר ששומר צריך לשמור בנטירותא מעליא (כך דעת רוב האמוראים שם, ודלא כרבה שאומר דאי גנא פורתא בעידנא דגני אינשי פטור).

ואף שבגמ' בסוכה כתוב לגבי שינת עראי חוץ לסוכה שגם אם מוסר שנתו לאחרים אמרינן ערבין ערבא צריך, דמוכח דאונס הוה. "לא היא, דהתם ודאי איכא למיחש שמא ישן, דלאו שכיר הוא מקבל להיות ער ולא מיחייב להקיץ וחיישינן שמא ישן, אבל הכא שהוא ש"ש חייב למינטר נטירותא מעלייתא מיחייב לזרוזי נפשיה שלא ישן כל פחות מג' ימים כדרינו"ח דארינו"ח שבועה שלא אישן ג' ימים מכין אותו וישן לאלתר וכו' אבל כל פחות מג"י אפשר לו להיות בלא שינה. הלכך הואיל ואפשר והאי גברא ש"ש הוא ומיחייב לנטורי נטירותא מעלייתא מיבעי ליה למינטר נפשיה משינתא" וכו' עכ"ל מבואר ששומר שכר שנרדם חייב על גניבה ואינו נידון כאונס.

בשו"ת משאת בנימין סי' כ"ו דן באשה שהניחה ילד שוכב בעריסה, וכשהקיצה משנתה מצאה הילד מוטל מת בזרועה לא נודע מי הכהו. והשפחה הגויה אומרת שהיא הביאתו אצל אמו לינוק, והשפחה מספרת שהיא קללה אותה בשעה שקיבלה את הילד, והאם אומרת שאינה יודעת מאומה. ובאה האשה לקבל תיקון תשובה אולי צודקת השפחה. וכתב המשא"ב דספק נפשות לחומרא. וראי' מאיוב שאמר "אולי חטאו בני" וכ"ש דצריך לחשוש בעבירה חמורה דשפיכו"ד. ועוד ה"ר מאשם תלוי שבא על הספק.

אך מ"מ כתב המשא"ב דבנידון זה אין להחמיר עליה כשאר שוכבת על בנה, דאע"ג דשאר שוכבת על בנה היא ג"כ שוגגת ואנוסה אך מאידך יש כאן גם מזיד שלא היה לה לישן כשבנה אצלה והדבר קרוב לפשיעה (וכן נמצא בשם המהר"ם מרוטנבורג). וראיה מהמשנה בב"ק הנ"ל אדם מועד לעולם וכו' בין ער בין יושן וכו'. ועוד שאפילו לא היה פשיעה מ"מ יש כאן ודאי שהאם היא זאת שהמיתה את בנה ומכוער הדבר מאד, משא"כ בנידו"ד שמא השפחה המיתתו ואפילו את"ל שאמו המיתתו לאו פשיעה היא דמאי הוה לה למיעבד והוי כאונס גמור.

אך למרות שיש כאן צדדי קולא, מ"מ כתב המשא"ב שאין להקל כ"כ בעון שפיכו"ד, שהרי דוד המלך נענש על נוב עיר הכהנים למרות שלא היה זה אפילו גרמא מצידו. ויעו"ש במשא"ב שהאריך בדרכי התשובה לאשה ההיא.

בשו"ת עבודת הגרשוני סי' ס"ט ג"כ נשאל שאלה דומה לזה, באשה יולדת, בלילה שלאחר המילה לקחה התינוק להניקו על זרועה ולאחמ"כ חיפשה מישהו שישגיח עליו ולא מצאה, ולבסוף נרדמה, וכשהקיצה משנתה מצאה הילד מת על זרועה וחוששת שמא המיתתו.

והביא העבודת הגרשוני את הר"ן על המשנה של האדם מועד לעולם, שנראה שהוקשה לו דכיון דאמרינן שאדם מועד בין שוגג בין מזיד א"כ מה הוצרך להוסיף בין ער בין יושן. וביאר הר"ן דהו"א דישן אונס הוא קמ"ל דחייב. וכתב העבודה"ג דאין כונת הר"ן לומר דישן אינו אונס כלל אבל אם היה קרוב לאונס היה פטור, שהרי תנא דבי חזקיה אומר שאדם המזיק חייב על האונס כרצון, אלא ודאי כונתו דקמ"ל שאי"ז אונס גמור אלא אונס

וכתוב בקונטרס הנ"ל, דהרב וייס הנ"ל טען דהוי כרוח מצויה, שלא היה לו לנהוג ברכב כשהרגיש עייפות, והגאון שכנגדו טען דהוי אונס גמור כרוח שאינה מצויה, דאטו בשופטני עסקינן שאדם יכניס עצמו לנסיעה באופן שעלול להירדם ולסכן את חייו וחיי הנוסעים עמו. ולעומתו הוכיח הרב וייס הנ"ל מהאו"ז והעבוה"ג הנ"ל דשינה הוי אונס קרוב לפשיעה. וכתב השבה"ל דנראה לו שאם נרדם בתחילת נסיעה ארוכה ודאי שפשע בכך שלא ישן מספיק וחייב מלבד נזק גם בתשלומי ריפוי ושאר הד' דברים. אך אם אירע האונס קרוב לסוף הנסיעה שדרך העולם שמתעייפים אף אם ישן כל הצורך ובפרט כשנוסע בחשכת לילה, בזה קשה לומר דהוי אונס קרוב לפשיעה.

בשו"ת יבי"א (ח"ט חו"מ סי' ה') דן ג"כ בנידון כזה, בשמעון שביקש מראובן שיסיע אותו לחיפה, וראובן נרדם **באמצע הנסיעה** ואירעה תאונה קשה רח"ל ומחמת כן אושפז שמעון חודש בביה"ח עם פציעות קשות, וכעת הוא תובע ריפוי ושבת מראובן וראובן טוען שהיה אנוס. וכתב היבי"א שהוברר שראובן לא ישן כל הצורך בלילה שלפני הנסיעה וא"כ תחילתו בפשיעה וסופו באונס וחייב. ואע"פ שהש"ך הביא מהמהרש"ך שבאונס דל"ש כלל פטור, אבל בכה"ג הרי כבר קרו מקרים שנגרם אסון והתפרסם הדבר, ולכן כשהרגיש עייפות היה צריך להפסיק את הנהיגה ולנוח קצת עד שיווכח שהוא יכול להמשיך בנסיעה.

והוסיף, דליכ"ל דהכא הוי גרמא בעלמא כי הרכב המשיך ליסוע מעצמו ועי"ז קרה ההתנגשות וגרמא בניזקין פטור. הא ליכא למימר, וכמש"כ הנימוק"י לבאר אמאי אין איסור להדליק נר בע"ש שימשיך לדלוק בשבת הא אישו משום חיציו. וביאר הנ"י

קצת ולכן חייב (וכ"כ הר"ן לגבי היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה) אבל אונס גמור כמו ישן ובא חבירו וישן אצלו הוי אונס גמור ופטור. ועכ"פ כיון שישן הוא אונס קצת אין לנו להחמיר כ"כ בתשובת האשה הזאת. לאחמ"כ הביא את תשובת המשא"ב הנ"ל שכתב שכל שוכבת על בנה הוה כמו מזיד, והעיר עליו שמהמשנה והר"ן הנ"ל מבואר ששינה אי"ז קרוב לפשיעה אלא קרוב לאונס. (למרות שהלך לישון בצד הכלים, דהא אם הניחו כלים לצידו לאחר שהוא ישן פטור).

ויעו"ש דעל אף שנראה לו דהוי קרוב לאונס אך מכיון שהמשא"ב כתב שגם בשם המהר"ם מרוטנבורג מובא שזה קרוב לפשיעה לכן אין להקל במקום שאמרו הראשונים להחמיר. אך למרות שהנידון הזה חמור בתרתי מהנידון של המשא"ב, מ"מ כיון דהכא יש גם צד קולא מכיון שהולד לא שהה ל' יום והוי ספק נפל, לכן תעשה את אותם תיקוני תשובה שכתב המשא"ב.

היוצא מכל דברינו עד כאן שיש ג' דרגות: א' אונס גמור שפטור מנזק וד' דברים. ב' אונס רגיל חייב בנזק ופטור מד' דברים. ג' אונס קרוב לפשיעה שחייב בנזק וד' דברים, וישן הוי קרוב לפשיעה.

בשו"ת שבה"ל (ח"ח סי' ש"א) כתב שקיבל קונטרס "ויען דוד" שחיבר הרב חיים יוסף דוד וייס (כמדו' ראב"ד באנטרופן), ודן שם בענין נהג שנסע מניו יורק למונטריאול (כנראה מדובר בנסיעה של כמה שעות) ונרדם **באמצע הנסיעה** וקרה אסון. והנידון הוא האם הוא מוגדר כאונס או כאונס קרוב לפשיעה, והנפק"מ אם חייב חוץ מתשלומי נזק גם בתשלומי ד' דברים וכפי שנתבאר.

ויעו"ע בגמ' בב"ק דף מח. אמר רבא ואיתימא ר"פ שניהם ברשות או שניהם שלא ברשות, הזיקו זא"ז - חייבין. הוזקו זב"ז - פטורין, טעמא דשניהם ברשות או שניהם שלא ברשות, אבל אחד ברשות ואחד שלא ברשות דברשות פטור שלא ברשות חייב. ע"כ. ויעוין ברש"י שם שביאר שניהם שלא ברשות דהיינו כגון ששניהם רצים ברה"ר. מבואר מהסוגיא כלל גדול, שבאופן שאדם נוהג באופן משונה ברה"ר כגון שהוא רץ הרי הוא חייב על נזקיו. אבל אם הוא ברשות כגון רץ בע"ש הרי הוא פטור.

יעוין בשו"ת הרא"ש (כלל ק"א אות ה') שנשאל בחתן שיצא מחופתו והדרך היה שיוצאין עמו חבריו וקרוביו מחוץ לעיר, והוה עובדא שהקבוצה רכבה על סוסים ופרדים כשהחתן מקדים לפניהם ורץ אחד בסוסו ופגע בפרד שהחתן ישב עליו, ומכיון שהיה הפרד של אדם אחר הפסיד החתן בגלל זה ג' מאות זהובים. והמזיק טוען שכיון שזה היה ברה"ר שכולם רשאים ללכת אז החתן היה צריך לשמור את עצמו. וכתב הרא"ש שטענת המזיק אינה טענה, שאפילו אדם ברגליו אינו יכול לרוץ אלא"כ יכול לעמוד כשירצה, כ"ש הרוכב על סוסו שאין לו רשות לרוץ במקום שבנ"א רוכבים, שמא לא יוכל לעמוד כשירצה, ופושע הוא וכמזיק בגופו הוא וחייב לשלם. השו"ע (שע"ח) פסק את דברי הרא"ש להלכה, ועי"ש בסמ"ע. לפי"ז גם במכונות מוטל על הנוסע לא ליסוע מהר באופן שלא יוכל לעצור בשעת הצורך.

בשו"ת שבה"ל (ח"ט סי' רצ"ג) בתשובה להגרש"א שטרן שליט"א בענין חבר הצלה שנסע להצלת נפשות ובדרך הזיק

דאישו משום חיציו היינו שבשעת ההדלקה נגמר הכל. וכ"כ החזו"א (מועד סי' ל"ו) שהמפעיל מחרישה בשבת כל החרישה נחשבת גירי דיליה (כהנימוק"י הנ"ל). לכן גם החובל ע"י המכונת חייב. ולאחמ"כ הביא את שו"ת ויען דוד ואת השבה"ל, וכתב דלמעשה גם אם נרדם בסוף נסיעה ארוכה יש להיבו, מכיון שכשהרגיש קצת בעייפות היה צריך לעצור ולנוח. וכן השיב בועץ דוד ע"ז.

היוצא מהדברים: (א) נהג שיצא לדרך כשאינו מספיק עירני ומוכן לנסיעה וקרתה תאונה, חייב בנזק וד' דברים לכל מי שנפגע בתאונה. (ב) באופן שהכין עצמו בשינה מספקת לפני הנסיעה ובאמצע הנסיעה חש בעייפות, עליו לעצור ולנפוש כמה דקות עד שיחזור לכוחותיו. (ג) אם לא עצר לנוח ולאחר זמן ממושך של נסיעה נרדם - גם בזה הוא חייב. (ד) אם התכוון לנסיעה ובסוף נמשכה הנסיעה הרבה זמן מעבר למה שהיה צפוי (כגון עקב עומס מכוניות) ולא היה אפשרות לנוח, לכאורה פטור מתשלומי ד' דברים (אך בתשלומי נזק יל"ע דלכא"ל לא הוי אונס גמור וחייב וצ"ע).

נהג הצלה שהזיק רכוש

במשנה בב"ק (לב). איתא, שנים שהיו מהלכין ברה"ר, אחד רץ ואחד מהלך או שהיו שניהם רצין והזיקו זא"ז, שניהם פטורין, ע"כ. ובגמ' מתניתין דלא כאיסי בן יהודה, דתניא איסי בן יהודה אומר רץ חייב מפני שהוא משונה. ומודה איסי בע"ש בין השמשות שהוא פטור מפני שרץ ברשות. אריו"ח הלכה כאיסי בן יהודה וכו'. (ויעו"ש בגמ' עוד דמוקמינן למתניתין בע"ש בין השמשות דהוי רץ ברשות ולהכי פטור).

דרך גבעתיים לביה"ח תל השומר, ומתוך חפזון דרסתי את רכבך - לפ"ז יוצא שאין כאן דין קלב"מ והמזיק חייב. אלא דיל"ד שפטור מצד הגמ' הנ"ל ברודף שהיה רודף וכו' שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם שמציל חברו. אלא שהשלטה"ג הקשה תיפול"ל משום רץ ברשות, ותיירץ, שהפטור גם באופן שיכול היה להיזהר - ואם כן פטור. אך יתכן ומסתבר שלרודף מותר אך לנסוע בחוסר זהירות כשיכול להרוג ובנס לא הרג - אסור, ולכן ישלם.

הנראה יוצא מהדברים: נהג הצלה מותר לו ליסוע לצורך פיקו"ג מהר מהרגיל, ואם הזיק לרכוש אחרים פטור. אך אם הפריז על המידה ונסע באופן שמסכן את חייו וחיי אחרים - חייב.

תאונת שרשרת

יש להקדים בנושא הזה שבהרבה פוסקי זמנינו כתבו שלמרות דלא שייך בחוקים של מדינת ישראל - דינא דמלכותא דינא, אלא דינא כמכוס העומד מעליו (ב"ק קיג.), וכך מטו משמיה דמרנא החזו"א זצ"ל. אך מכל מקום יש הרבה הלכות בחושן משפט שנקבעות מכוח מנהג המדינה, ומכיון שבהרבה דברים המנהג הוא כפי החוק לכן גם ההלכה נקבעת כן.

ונראה להביא לזה כמה דוגמאות: (א) החוט שני (ריבית עמ' קפ"ז) כתב שכשיש חוק שא"א לפטר עובד באמצע השנה וכן שא"א לפטר אשה הרה וכן כשיש חוק המחייב פיצויים - יש לנהוג כפי החוק כיון ששכרו על דעת המנהג, יעו"ש. (ב) בחו"ש שם הוסיף עוד - כשיש חוק להוסיף על המשכורת ביגוד והבראה, הוי כמנהג המדינה. אבל במוסדות עצמאיים שאין רגילים בזה, הרי שאין אצלם מנהג בזה כפי החוק. (ג) עוד

לרכב אחר, דן הגרש"א שטרן דאולי יש לדונו כרץ בע"ש דפטור, ודחה דשמא התם דין מיוחד לכבוד שבת. ושוב הביא מהגמ' בב"ק (קיו): אמר רבה רודף שהיה רודף אחר רודף להציל ושבד כלים וכו' פטור, ולא מן הדין, אלא שאם אי אתה אומר כן אין לך אדם שמציל את חברו מן הרודף. והסכים עמו השה"ל שמכאן יש לפטור חבר הצלה שהזיק מחמת נסיעה חפזה ועיי"ש.

בתשובות והנהגות (ח"א עמ' תת"נ) כתב שאם נסע בזהירות ולא התרשל - פטור. ואם התרשל - חייב כפרה. ואומנם כללי הזהירות שלו שונים מנהג רגיל אך ודאי אינו רשאי לסכן אחרים בגלל זה. בשו"ת משנת יוסף (חי"ד עמ' קל"ד) כתב דנהג הצלה שרץ לפיקו"ג לא גרע מרץ בע"ש דפטור, וכ"כ בשולחן שלמה שאם הזיק פטור.

בקובץ בית דוד (חלק ה') דן עמוד ההוראה הג"ר יצחק זילברשטיין שליט"א בשאלה מעניינת, בעל מפעל בגבעתיים הגיע ביום ראשון למפעל ומצא את מכוניתו מעוכה, לאחר שהתבונן מצא פתק שכתוב בו - אני הח"מ ראיתי היום יום שבת רכב מספר... נוסע במהירות ומעך את הרכב שלך והסתלק, אני מוכן להעיד לטובתך בבית משפט. עה"ח... טלפון... ע"כ. הרב זילברשטיין בתחילה דן מצד מעשה שבת להשתמש בו להיות עד, והסיק שאין בעיה. אלא שיל"ד לפטור הנהג הדורס מצד קים ליה בדרכה מיניה, וכדאיתא בב"ק (לד:): הדליק גדישו של חברו פטור מפני שהוא מתחייב בנפשו, והכא נמי בנידו"ד הבעיר את האש של המנוע והזיק.

למעשה, לבסוף פנה הניזק למזיק ושאלו מה פשעי וחטאתי כי הזקת אותי. ויען המזיק: רעייתי עמדה ללדת, ועברתי

כתוב בחוט שני שם - כשהחוק מחייב להרחיק בין בית לבית יותר מהמחוייב ע"פ התורה כיון שנהגו כן הוי מנהג, אך מכיון שלפעמים חורגים מכך אז שוב יש לדון ע"פ דיני התורה ורק בהרחקה שלעולם לא חורגים ממנה חשיב מנהג לענין זה.

בקונטרס שים שלום (פסקי הגריש"א זצ"ל) כתוב עוד הלכות בדרך זו-ד) לעכב על שכן מלחלק דירתו (כדין "מרכה בדירורים"), תלוי במנהג המדינה שהונהג לפי החוק. ובהערה שם כתבו דנשתתפו אדעתא דמנהג והמנהג כפי החוק. (ה) רבים מהפוסקים סוברים שהסתרת נוף אינה טענה (עי' פת"ש קנ"ד סק"ח), אך מ"מ אם השכנים מעכבים על פי החוק את השכן מלהגביה כותל סביב חצירו - טענתם טענה, מכיון שקנו הדירות ע"ד לנהוג ע"פ החוק. (ו) בפסקי דין רבניים (ח"ו עמ' 736) שהגריש"א חתום עליו כתוב שבני המת שרשמו את האמא האלמנה בטאבו לקבלת הירושה, ה"ז מועיל לקנין, או מצד דינא דמלכותא דינא או מצד קנין סיטומתא. אך כתבו הרבנים בקונטרס הנ"ל שהגריש"א הורה להם שזה לא מועיל מצד סיטומתא, אך מאידך הורה שאם חתמו על כך שהירושה עוברת לאימם, ה"ז מועיל. וכתבו הרבנים שם שכנראה כונת הגריש"א לסיטומתא, וצ"ע. ז) משכיר שרוצה שהשוכר יצבע ויתקן מה שנתקלקל עקב שימוש, והעו"ד טוען שאי"צ לשלם פחת רגיל - יש לנהוג כהעו"ד. והביאו הרבנים הכותבים,

שהגר"א בסי' שי"ג כתב שדיני השכירות שבגמ' הם לפי המנהג שהיה בזמנם. ח) סובב רכבו ופגע ברכב אחר וניזוקו שניהם - אם על פי החוק חייב לשלם לנהג השני, הרי הוא חייב לשלם לו, גם אם הנהג השני לא התבונן היטב ואם היה מתבונן לא היה פגיעה. ויעו"ש עוד שהביאו הרבנים משו"ת חת"ס (חו"מ סי' מ"ד) שבכל דבר שתיקנו המלכות בדברים שגם בלעדיהם היה עלינו לתקן אז אמרינן דינא דמלכותא דינא.

היוצא מהדברים: שבכ"מ שנוצר מנהג המדינה מכוח החוק של המדינה פסקינן ואזלינן בתר המנהג (ולא מצד דמ"ד), והבאנו דוגמאות רבות לזה מהגריש"א והגרנ"ק זצ"ל וכן ראיתי מביאים מהדרכי חושן (הגר"י סילמן שליט"א) ועוד.

גם כללי הנסיעה בדרכים נקבעים לפי המנהג שמקורו בחוקים של המדינה, ומי שנוסע שלא לפי כללי הנסיעה מוגדר כרץ ברה"ר שלא ברשות.^א

בעת נעבור לנושא דידן כשקרה תאונת שרשרת ע"י שנהג עצר בפתאומיות ומחמת כן התנגש בו הרכב שבא מאחוריו ועי"ז התנגש רכב שלישי ברכב השני-במשנה ר"פ המניח איתא, המניח את הכד ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור, ואם הוזק בה - בעל החבית חייב בנזקו. ויעוין במשנה שם דף לא. דאיתא שם, שני קדרין שהיו מהלכין זה אחר זה ונתקל הראשון ונפל ונתקל השני בראשון, הראשון חייב בנזקי שני, ע"כ.

א. דבר מעיין ראיתי בספר שערי משפט (מהגר"י סילבר) ח"ב עמ' של"ט שהפותח דלת שמאלית של הרכב שלו ונכנס בה רכב או אופנוע ה"ז חייב להם על הנזק, ואם פתח דלת ימנית אז הם חייבים לו, ואילו במדינת אנגליה להיפך (ועיין לעיין בשו"ת אבן ישראל ח"ט סי' ע"ז), והטעם משום דכללי הנסיעה ומי נחשב ברשות ושלא ברשות נקבע לפי המנהג

וכתב בספר משפט שלמה דדין זה הוא אף אם הרכב שלפניו לא מאותת על בלימה, מכיון שאף שהראשון מוגדר כ"שלא ברשות" בגלל שלא אותת על עצירה אך גם הרכב הפוגע מוגדר כשלא ברשות, והדין בשניהם שלא ברשות הוא - שאם הזיקו זא"ז חייבין ואם הוזקו פטורין. ולגבי הרכב השלישי נמי אמרינן שכיון שהיה צריך להשגיח שאם הרכב שלפניו יעצור אז הוא ג"כ יוכל להיעצר בזמן בלי לפגוע בו א"כ גם הוא חשיב "שלא ברשות", ואם הזיק לרכב השני שלפניו הרי הוא חייב, ואם הוזק פטורים בעל הרכב השני וכן בעל הרכב הראשון וכנ"ל.

ואין להקשות בזה דהא בגמ' מבואר להיפך שהראשון חייב בנזקי שני ושני בנזקי שלישי, מכיון שהכלל בכל זה שהפושע מתחייב על פשיעתו, ולכן בגמרא - מכיון שהראשון הוא פושע, לפי ר"מ משום דנתקל פושע ולפי רבנן משום שהיה לו לעמוד ולא עמד או שהיה לו להזהיר ולא הזהיר, לכן הוא חייב וכן השני חייב בנזקי השלישי מהאי טעמא. אך בנוגע לתאונת כלי רכב הרי בזה צריך האחורי לקחת בחשבון שמכיון וע"פ החוק יש אפשרות עצירה לקדמי מכל מיני סיבות אפשריות (אלא שעליו לדאוג לאורות בלמים תקינים), לכן אם הוא לא נזהר - ואפילו כשהקדמי לא אותת על בלימה - הרי השני חייב על נזקי ראשון [והשלישי על נזקי שני] מכיון שהאחורי נידון כשלא ברשות.

וכתב בספר משפט שלמה שאם היה התאונה בשעת לילה ואפילה ולא היה לראשון אורות בלימה וכתוצאה מכך נתקל בו השני, בזה יל"ד הראשון כפושע ואת השני כאנוס, דהיה לו להזהיר ולא

ובגמ' אריו"ח לא תימא מתניתין ר"מ היא דאמר נתקל פושע הוא וחייב, אלא אפילו לרבנן דאמרי אנוס הוא ופטור, הכא חייב, שהיה לו לעמוד ולא עמד, רנב"י אמר אפילו תימא לא היה לו לעמוד - היה לו להזהיר ולא הזהיר. וריו"ח אמר כיון דלא היה לו לעמוד לא היה לו להזהיר דטריד. וכו'.

ת"ש הקדרין והזגגין שהיו מהלכין זה אחר זה נתקל הראשון ונפל ונתקל השני בראשון והשלישי בשני, ראשון חייב בנזקי שני ושני חייב בנזקי שלישי, ואם מחמת ראשון נפלו - ראשון חייב בנזקי כולם. ואם הזהירו זא"ז פטורין. מאי לאו שלא היה להן לעמוד לא שהיה להן לעמוד וכו'.

אמר רבא ראשון חייב בנזקי שני בין בנזקי גופו בין בנזקי ממונו שני חייב בנזקי שלישי בנזקי גופו אבל לא בנזקי ממונו. וכו' (ומפרשין טעמא) ראשון ודאי פושע הוא, שני, אגופו מחייב דהוה לו לעמוד ולא עמד, אממונו פטור דא"ל האי בירא לאו אנא כריתיה וכו'.

והנה כבר הובא משו"ת הרא"ש שאדם שרוכב עם סוס ולא נזהר חייב על הנזקים כדין אדם המזיק. והובא עוד לעיל דמה שהמכונית נוסעת מאליה אינו מוגדר כגורמא אלא כמזיק בידים, ועוד נתבאר לעיל שהרץ שלא ברשות באופן שאינו יכול לעצור בזמן הרי הוא חייב בנזקין.

לפ"ז גם במכוניות הנוסעות בכביש מוטל האחריות על האחורי להשגיח שיוכל לעצור מבעוד מועד, כמש"כ הרא"ש שאין רשות לרוץ עם סוס במקום שבני אדם רוכבים שמא לא יוכל לעצור מבעוד מועד, ואם לא השגיח בזה חייב.

בזה מצד סוגיית קדרין וזגגין והרי צריך לברר מה התקבל למנהג המדינה ע"פ החוק.

ואולי המדובר הוא במקום שאין מנהג ברור ע"פ החוק מי חייב לשלם שהבאתי לעיל מהגרנ"ק זצ"ל דבזה הדרינן להדינים המבוארים בפוסקים. וכן יש נפק"מ בזה במקום ש-ב' הבעלי דינים רוצים דוקא הכרעת דין ע"פ התורה דבזה דיינינן להו כפי שנתבאר.

שומת הנוק ברכב שנפגע

רכב שנפגע לגמרי ויצא מכלל שימוש הדבר ברור שצריך לשלם כפי שהיה הרכב עומד להימכר בשוק. ויל"ד באופן שהוא לא ניזוק עד כדי כך אלא שנפחסה צורתו או שהוא קיבל שריטה כמה צריך לשלם בזה.

תחילה יש לדון אם יש חיוב תשלומין על פחיסת כלים, ועויין בגמ' בב"ק (צח.) איתא, אמר רבה השף מטבע של חבירו פטור, מאי טעמא דהא לא עבד ולא מידי והני מילי דמחייה בקורנסא וטרשיה (עשאן כאבן חלקה. רש"י). ופירש"י משום דהוי גרמא בניזקין. ויעוין ביש"ש (ב"ק פ"ט אות י"ז) שהביא מרדכי רינס בשם ר' אליה וכן ראב"ן שמבואר שהפוחם כלי של חבירו הוי כשף מטבע דהוא גרמא בעלמא ופטור. ובש"ך (סי' שפ"ו סק"ז) כתב דאפשר לחלק בין מטבע דליכא אלא צורתא לכלי דמעיקרא כלי הוי והשתא לאו כלי הוי. והוסיף הש"ך שבש"ס ופוסקים לא הוזכר דין זה אלא רק במטבע. החזו"א (סי' י"ג סק"ב) כתב דרק בבעל חי שייך לומר דכל שיכול להתרפא לא הוי אלא גרם טורח, אבל בכלים לא שייך. ורק בזרק לים אמרינן דהוי רק גרם טורח, ולגבי מחייה בקורנסא כתב החזו"א שאפשר שהטעם הוא מפני שמטבע קל להחזיר

הזהיר, והוי כדין בעל קורה שעצר ונתקל בו בעל חבית דדינו כאדם המזיק וחייב על נזקי אדם וכלים, אומנם ביחס לשלישי הרי השלישי היה צריך להשגיח שיוכל לעצור כשראה את איתות הבלימה של הרכב השני שנדלקו כשהוא נעצר, ומכיון שלא עצר יש לחייבו בנזקי שני דהשני הוי ברשות והשלישי שלא ברשות. והראשון אין לחייבו על השלישי כיון שהוא פשע בעצמו וכנ"ל, וגם מצד שהרכב השני נידון כבור של הראשון ובור פטור על נזקי כלים.

אומנם קשה לי בדבריו דגם בחשכת לילה הרי יש תאורה לרכב האחורי שעל ידה הוא רואה מה שלפניו וא"כ גם בזה השני הוי שלא ברשות, ועוד ק"ל הרי מכיון שהראשון חייב לאותת על בלימה, אז א"כ כשלא אותת על כך יכול השני לטעון שהוא שומר מרחק ועוקב בכל שעה אם הרכב שלפניו מאותת על בלימה, ובזה לכאור' מסבירא יש לדונו כרץ ברשות. (וממ"נ אם האיתות בלימה אינו קובע, א"כ גם בחשכת לילה אין רשות לשני ליסוע כל זמן שאינו רואה בתאורה הקדמית של הרכב שלו שהכביש בטוח לנסיעה).

ועוד ק"ל שהרי כפי שנתבאר כללי הנסיעה הם כפי המקובל, והמקובל הוא לפי כללי התנועה ע"פ החוק ולפ"ז דיינינן מי חשיב ברשות ומי חשיב שלא ברשות, וא"כ גם חיובי נזיקין הם על דעת המקובל, ובקונטרס שים שלום (פסקי הגריש"א) כתב, שאם סובב רכבו ופגע ברכב אחר, למרות שאם היה מתבונן היה נמנע מהזיק, מ"מ אם לפי כללי החוק המסובב את רכבו חייב אז אנן נמי מחייבין ליה, דכל היורד לכביש יורד על דעת ההסכמה הציבורית לכללי חוקי התנועה. וא"כ גם בנידו"ד מה שייך לדון

צורתה וגם אין צורתה אלא לסימנא, אבל בשאר דברים חייב.

ויעוין בקונטרס שים שלום (פסקי הגריש"א) שכתוב שם - פגע ברכב חבירו ועיקם את הפח של הרכב ולא נגרם חיסרון ולא הופסדה צורת הרכב לגמרי, אינו יכול לטעון קים לי בהמהרש"ל שמכה על כלי חבירו ופחס צורתו פטור מלשלם (וכתבו הרבנים המגיהים שהורה זאת ע"פ הש"ך והחזו"א הנ"ל).

בעת יש לברר כמה צריך לשלם על פחיסת כלים, והנה במשנה בב"ק (נה:) כתוב, שאם הבהמה ירדה לגינה והזיקה משלמת מה שהזיקה, ומודדים שווי הנזק ע"י ששמיין בית סאה באותה שדה כמה היתה יפה לפני כן וכמה היא יפה לאחר מכן ומשלם את ההפרש. ועד"ז איתא בדף יא:² שאם שור נגח שור והמיתו, הדין הוא שהבעלים מטפלין בנבילה למוכרה, ובעל השור המזיק משלם ההפרש בין שווי השור לפני שנהרג לבין שווי הנבילה לאחר שנהרג. אך יל"ד באופן ששבר לחבירו את הזכוכית של חלון ביתו, שהרי אם נשום את הבית כמה היה שווה וכמה הוא שווה לפעמים יתברר שלא הופחת שוויו כלל בעקבות הנזק.

הרבה מפוסקי זמנינו הביאו שו"ת אור לציון (ח"א חו"מ ס"ד) שכתב ז"ל כתב בספר תולדות חפץ חיים, שאנשים חושבים שמי ששובר שמשו של חלון של בית חבירו חייב לשלם. ואינו כן, דקיי"ל ובער בשדה אחר (ב"ק נ"ח ע"ב) שאם אכלה הבהמה ערוגה שמיין אותה בששים וכו' והכא נמי גבי שמשו, שמיין אגב הבית כמה שוה

בית עם שמשו בחלון וכמה שוה בלא שמשו וכיון שאין הפרש פטור המזיק מלשלם. עכ"ל מבואר דגם בכה"ג ששבר זכוכית חלון בית - שמים כמה שווה הבית לפני וכמה שווה אחרי. החזו"א (ב"ק סי' ו' סק"ג) חולק על הח"ח שכתב ז"ל, ונראה, דכיון דאין בית עומד למכירה אלא לתקן בדקיה משלם מה שהחבירו מפסיד בהוצאת התיקון עכ"ל. מבואר שיש חילוק בין בהמה ושדה שאינם עומדים לתקן - שבוה שמים כמה היה שווה וכמה שווה עכשיו, לבין דברים שעומדים לתקן כמו חלון בית וחלקי רכב שנפגע, ויעו"ש עוד.

ויעו"ע בשו"ע (שפ"ז) ששמיין למזיק כמה היה שווה הכלי לפני כן וכמה שווה אחרי כן ומשלם הפחת. וכתב הש"ך (בסק"א) ז"ל ועיין לעיל סי' צ"ה כתבתי, דנראה דהיינו כשאין אפשר לתקן הכלי, אבל אם אפשר לתקנו מחויב המזיק לתקנו עכ"ל ויעו"ש בסי' צ"ה אריכות גדולה בזה.

ויעו"ע בחזו"א שם דמייתי ראייה מב"ק (כג:) דבשף צלמא שעל הכותל מקרי מכליא קרנא, ואי שיימינן אגב הכותל (כמה היה שווה הכותל לפני ואחרי) א"כ לא מכליא קרנא, אע"כ דשמיין רק הפסד הצלמא כיון דעומד לתיקון ולא למכירה. וכן משמע מרש"י ב"ק (ו.) דבדש בנירו משלם דמי ניירו ואין שמיין כל הקרקע.

וכן מביאים שיטת הנתיבות (סי' ש"מ) שבהמה שהוזקה ואינה מתרפאית מאליה משלמין דמי ריפוי.

היוצא מהדברים: רכב שפגע ברכבו של

ב. מקור זה ראיתי בספר חושן למעשה ח"א (הישן).

חבירו ופחס צורתו חייב לשלם, ומשלם דמי שנפחס כבר היה ישן ושחוק אז הדין הוא תיקון ולא את שווי הפחת. (ואם החלק שונה במקצת, ואכמ"ל).



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

ברכת חתנים - אבן העזר סי' ס"ב

עיונים באבן העזר - דיני נשואין

ארוסתו קודם נישואין אבל מהלשון משמע שאפי' אחר שנשאת אינה ניתרת אלא בברכה^א.

ומצינו שנחלקו בזה הראשונים שבמרדכי ותרומה^ד (הובאו בב"י וד"מ סי' סב) ס"ל שכלה בלא ברכה היינו בלא חופה ובש"ט^ג כ' דבלא ברכה ממש בין קודם חופה בין לאחר חופה וכן בתר"י כ' דברכה ממש (ואפשר שמודה שמ"מ בעי' חופה).

וברש"י נבד"ה ואסר שכ' 'ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה כדפירישית כלה בלא ברכה וכו'"] לכאור' מפורש שאחר חופה בעי' ברכה^ג, והא דעבדו ביהודה ברכה בארוסין הוא שכשיבוא על ארוסתו אחר ברכה סתמא לשם נישואין הוא והו"ל חופה בברכה^י.

ובתוס' משמע שארוס שיבוא עליה לשם חופה בלא ברכה לא עבר על תקנ"ח [שכ' שהברכה ביהודה בבית

ת"ר מברכים ברכת חתנים בבית חתנים ר' יהודה אומר אף בבית האירוסין מברכים אותה אמר אביי וביהודה שנו מפני שמתיחד עמה. ופרש"י בבית חתנים. כשנכנסה לחופת נישואין: שמתיחד עמה. בארוסין וכו' לפיכך מברכים ברכת חתנים תחילה דתניא במס' כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה: ובד"ה ואסר לנו את הארוסות. מדרבנן גזזרו על יחוד פנויה ואף ארוסה לא התירו עד שתכנס לחופה ובברכה כדפירישית כלה בלא ברכה וכו': ובתוד"ה ר"א וכו'. ואמרינן כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ולפי שפעמים בא עליה שלא לשם חופה עושים ברכה מתחילה כדי שתהא כלה בברכה:

ובעיקר הא דתניא (מס' כלה) "כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה" צריך לדעת אם "כלה" היינו ארוסה^א או בשעה שנשאת, שמצד טעם האיסור הוא לאסור

א. והאיסור הוא שלא יתיחד ויבוא על ארוסתו קודם נישואין וכיון שמברכים בשעת נישואין נקט לשון בלא ברכה והכונה בלא חופה ונשואין כראוי.

ב. וה"ט שכשמברכים ברכת חתנים לשמחת הנישואין ניכר שנשואים הם ובזה הוה הנישואין גמורים שעיקר הנישואין הם שהאשה אצלו כאשה, ובעמה"ש ט"ז (וכ"מ בשו"ת הרמ" (ח) ובקו"א למקנה) נראה שהוא משום שאסור לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה ובשעה"ד מותר וצ"ע מיהודה.

ג. ובש"ט"ק מיייתי מתלמידי הרבנו יונה שכ' לפרש הא דמברכינן והתיר וכו' ע"י חופה וכו' דחופה היינו ברכה והרי דס"ל נמי שהברכה מתרת, אבל ברש"י אינו מוכח שאפשר שאתא לפרש הלשון דאמר' 'כלה בלא ברכה' דאורחא דמילתא שעושים חופה בברכה ולעולם החופה מתרת, עוד מצינו שי' ריא"ז בש"ג ריש כתובות סס"ל שחופה אין מעכבת כלל אלא הברכות וכשבירך מותרת לו אף קודם חופה וכלשון 'כלה בלא ברכה'.

ד. וע"ע בש"ט"ק שכ' שמפני הגזירה היו מיחדים ביהודה קודם נישואין ומה שהיה אפשר לעשות כדן עשו ועי"ש עוד ומש"כ ע"ז החזו"א (א,סז).

נראין דבריו דמה טענה היא זו דאה"נ שאם אין שם י' שלא תנשא אשה ואי"ז אלא כמכריח הדבר בעצמו' וכ' ע"ז הד"מ ואין דבריו נראין אלא אין הברכות מעכבות כפי שנתבאר לעיל בסמוך ומיהו לכתחילה יש להיזהר ולהדר אחר עשרה'. ע"כ, וביש"ש (כתובות סוס"י י"ג) כ' על דברי הב"י ואני אומר שאין הדבר צריך הכרע שלא אמרו אלא שאינו אלא ב' ובפחות אינו יכול לברך אבל לא אמרו שהברכות מעכבות ואפשר שאף הב"י לא נתכוין אלא שלא תנשא עד שיהיה י' ויברכו אבל אם נשאת קודם ברכה מותרת וכסתימת השו"ע נה - ג והרמ"א סא - א, ומש"כ בב"ש (נה"ז) 'שלכמה פוסקים דינה כנידה' צ"ע'.

העולה למעשה: פשיטות כל הפוסקים שאין ברכות חתנים מעכבות והמכניס ארוסתו לחופה מותרת לו אף קודם ברכה וכפשטות הברכה 'והתיר לנו את הארוסות לנו ע"י חופה וקידושין' וכלה בלא ברכה וכו' היינו בלא חופה (מרדכי ותרומה"ד), ומ"מ לכתחילה מברכים ברכת חתנים קודם יחוד (רמ"א סא, א) וכנראה שחשינין

האירוסין נתקנה כדי שאם יבוא עליה ארוס שלא לשם חופה לא יעבור על תקנ"ח^ה, וכן נראה ברמ' (י,ו) שכ' 'אירס וכנס לחופה ולא ברך ברכת חתנים ה"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך וכו' ופי' במ"מ 'שאע"פ שצריכה ברכה אינה מעכבת וחופה הראויה היא' וכן מביא הטור (סב) את הרמ' בלא חולק וכן נפסק בשו"ע נה - ג וברמ"א סא - א ולא כ' שאסורה לו אחר חופה קודם ברכה.

ובד"מ (שם) כ' 'כ"כ המרדכי (הג') קידושין תקמ"ה) דאין הברכות מעכבות והא דאמרינן כלה בלא ברכה אסורה וכו' ר"ל בלא חופה ונקט ברכה משום דדרך הברכה להיות תחת החופה אבל הברכות אינן מעכבות דאטו במקום דליכא עשרה לא יעשה נישואין (שאינן מברכים בפחות מעשרה) וכו' וכן הוא בתוס' פ"ק דכתובות דאם נכנסו לחופה אין הברכה מעכב וכו' וכע"ז הביא הב"י מתרומה"ד (ח"ב ק"מ) בשם תשו' מימוניות 'דאין ברכות מעכבות דיעבד דמסתברא דכלה בלא ברכה אסורה וכו' היינו בלא חופה אלא דנקט וכו' וכי תעלה על דעתך אם אין במדינה עשרה שלא תנשא אשה' וכ' ע"ז הב"י 'ואין

ה. אמנם לפמש"כ השטמ"ק שאתא תוס' לפרש למה לא ברכו קודם שמתיחד עמה אין הכרע בדעת תוס' אם מותרת אחר נישואין קודם ברכה.

ו. ועי' בב"ש (נ"ה) ס"ק א' שהביא כן מהמרדכי ומרש"י ותוס' ולא זכיתי להבין איך חזי' כן בתוס' ובמרדכי ואדרבה במרדכי שהביא הד"מ כ' להדיא שברכה היינו חופה ובתוס' כתבנו לעיל שאפשר שמוכח להפך ולא מצינו מי שאוסר מלבד רש"י והש"ג ותלמידי ר"י (דמית' הב"ש בס"א) ונראה שמ"מ לא אסרו אלא בנכנסה לחופה אבל כשנתיחדה או שבא עליה דהו' נישואין גמורים מודים שמותרת אף אם לא ברכו וכמש"כ לחלק הערוה"ש (נה - יט) וז"ל 'ועוד ג"ל שאפילו לרמ' והעומדים בשיטתו דאין הברכות מעכבות ככל ברכה שאינה מעכבת זהו רק בחופה שכתב כמו ביאה לשם נישואין או יחוד ממש בחדר סגור הראוי לביאה ברגע זה אבל כל החופות לבד שהן רק הכנות להורות על הנשואין הנגמרים וכו' כל זמן שלא ברכו עליהם ד' ברכות לא נגמרו הנשואין ואולי זה טעם הפוסקים דס"ל דהברכות מעכבות בחופה ולכן בהכרח לברך ברכת חתנים קודם גמר הנשואין' ואף שדבריו קשים בדעת הרמ' וסיעתו שכיין שפי' שכלה בלא ברכה הינו בלא חופה מה"ת לחדש דין דברכות מעכבות מיהא בחופה שהיא הכנה לנשואין אבל באמת לסוברים דברכה מעכבת י"ל שהיינו דוקא קודם שגמרו הנשואין.

לכתחילה לשי' רש"י והש"ג שהביא הב"ש, בחופה ומ"מ כשאין י' אין מעכבים הנישואין ולכן בעי' לחזור אחר י' כדי לברך ב"ח ונושאים בלא ברכה וכשיזדמן י"י יברכו.



בגדר מצות "נקי יהיה לביתו שנה אחת ושְׁמַח וגו'" (לא הובא בשו"ע)

עיונים באבן העזר

והיינו שאסור להטריחו בדבר וצריך להשאירו פנוי שיוכל לשְׁמַח את אשתו.

ומסתימת הפוסקים (רמב"ם טור ושו"ע) שלא כתבו בהלכות אישות ואבן העזר שיש מצוה על הבעל להיות נקי לביתו כל השנה הראשונה לנשואיו נראה שהאסור הוא על אחרים שלא יכפו את הבעל בשום עול וישאירו אותו פנוי מכל עול וחיוב אבל הבעל עצמו אינו בכלל המצוה שכל האיסור הוא שלא יהיה עליו עול של אחר ואם מרצונו יוצא לצבא וכיו"ב (באופן שיכול לחזור ולא מכניס עצמו בעול אחרים) אין בזה איסור וכ"כ רבינו הנצי"ב (בהעמ"ד) "אבל בלא כפיה רשאי לצאת"^ז,

נמצא שמצות "נקי וגו'" היא על אחרים שלא יכפו על החתן עול ו"ושמח את אשתו וגו'" אינו מצוה אלא תכלית נקי וגו', אלא שצ"ע ליישב לשון הזהו"ק ומוני המצוות שנראה מדבריהם שאף הבעל מצווה ב"ונקי וגו'" ואף ב"ושמח את אשתו וגו'".

כ' "כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר, נקי יהיה לביתו שנה אחת ושְׁמַח את אשתו אשר לקח" (דברים כד, ה) ובסוטה (פ"ח מ"ד) למדו חז"ל מהאי קרא שהחונך את ביתו והמחלל את כרמו והנושא את אשתו אינן משתתפים במלחמת הרשות כלל (אף לא לספק מים ומזון ולתקן את הדרכים) ופסק הרמ' (מלכים ז, יא) 'ואלו שאין יוצאים לערכי המלחמה כל עיקר ואין מטריחים אותם לשום דבר בעולם וכו' והנושא ארוסתו או שייבם וכו' שנא' נקי וגו', כל השנה כולה אין מספק מים וכו' ולא יעבור עליו שום דבר שנא' "לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר" לעבור עליו בשני לאוין לא לצרכי העיר ולא לצרכי הגדוד' ונמצא שפירוש "נקי יהיה לביתו וגו'" שלא יהיה עליו שום עול וטְרַחַה כדי שיוכל לשמח את אשתו אשר לקח ומש"כ "ושמח את אשתו אשר לקח" אינו מצוה בפנ"ע לשמח את אשתו אשר לקח אלא טעם ותכלית המצוה של לא יצא וגו' נקי וגו'.

ז. עכ"פ בתוך ד' ימי המשתה וע"ע בקו"א (בספר המקנה סי' נה) שנסתפק בזה ונטה שאפשר לברך כל ל' אבל בלשון הרמ' משמע שרק בתוך ד'.

ח. ועיי"ש שסיים "וממילא לא יצא אם לא יהיה ברור שישב לאהבתה" ונראה שבא לבאר בזה למה לא אסרה התורה על הבעל לצאת מביתו.

החתן עצמו ג"כ מוזהר מלצאת מביתו כלומר ללכת לסחורה [וברידב"ז כ' שצ"ל מלצאת לדרך] כל שנתו ומפורש שמ"מ ביוצא לדרך שעל כורחו אין יכול לשוב לביתו ולשמחה אף החתן בכלל נקי וגו'.

בספר החינוך (תקפ"ב) הלך בדרך ספה"מ לרמב"ם [כדרכו] וכ' 'שנצטוונו שישמח החתן עם אשתו שנה אחת כלומר שלא יסע חוץ לעיר לצאת למלחמה ולא לענינים אחרים לשבת זולתה ימים רבים אלא ישב איתה שנה שלימה מיום הנישואין וכו' ולענין שראוי לכל אדם לשמחה ולישב עימה שנה אחת נוהגת בכל מקום ובכל זמן והעובר ע"ז ופורש ממנה לעמוד זולתה ימים רבים אפילו במחילתה בטל עשה זה ומ"מ הרוצה לצאת לדבר מצוה או לשמוח עם רעיו על דעת שישוב לימים מועטים לשמחה דומה שאין בזה ביטול השמחה וי"א שבמחילתה מותר (בבינת אדם פשט"ל דקאי אימים רבים אבל בפשוטו קאי אימים מועטים) ובמנחת חינוך תמה מהיכן הוציא החינוך דין זה שבחז"ל לא מצינו שפירשו מצות "נקי וגו' על החתן אלא שהצטוונו שלא לכופו לכ"ד וממשמעות הפסוקים אין לנו להוציא הלכות וכע"ז תמה החת"ס (אבן העזר ח"ב קנ"ה) ובאמת ברידב"ז (ח"א רל"ח הובא בפתח"ת סד,ב) כ' שמשמעות הפוסקים שלא קאי המצוה על החתן (שלא יצא בסחורה) ועיי"ש שכ' לתקן לשון ספה"מ, ולפמש"כ בדעת הרמ' י"ל שיציאה לדרך הרי היא ככפיית אחרים עליו, ואפשר שאף הרדב"ז לא נתכוין אלא למקום קרוב.

וז"ל הזוה"ק "פיקודא דא חתן למיחדי אתתיה שתא חד דכ' נקי יהיה לביתו שנה אחת ואינון וכו"ט, נקי שלא יעמול במילי דעלמא דיהא ביה רעוא למחדי לה, נקי למיסין ולארגונין וגולגלתינן, נקי דלא יפוק לחילא לאגחא קרבא. ע"כ. ומש"כ נקי שלא יעמול במילי דעלמא יש לפרש שע"י שלא יעבור עליו לכל דבר יהיה נקי מעמל שאינו לרצונו (כאמור) אבל צ"ע מש"כ "פיקודא דא למחדי אתתיה חד שתא" ואפשר שאין הזוה"ק מפרש את עצם הציווי אלא את תכלית המצוה כמפורש בקרא "ושמח וגו'".

וברמ' בספה"מ (ע' רי"ד) כ' 'שצונו להתיחד החתן עם אשתו שנה תמימה שלא יסע חוץ לעיר ולא יצא בצבא ולא יעבור עליו מהדברים הדומים לאלו אבל ישמח עמה עד מלא שנה מיום בואו אליה והוא אומרו יתעלה "נקי יהיה לביתו שנה אחת ושמח את אשתו אשר לקח" ומהלשון 'שצונו להתיחד החתן וכו' ומהלשון 'אבל ישמח וכו' משמע שס"ל שהמצוה היא על החתן, ואפשר לפרש בכונתו שצונו לקיים את יחוד החתן עם אשתו והיינו שלא נכפהו ליסע וכו' ועדיין צ"ע הלשון אבל וכו', וע"ע במנין המצוות (רי"ד) שכ' 'לשמח חתן את אשתו שנה שנא' נקי וגו' ומפורש שהמצוה על החתן ומ"מ מדיליף מנקי וגו' שפרשוהו חז"ל על הציבור צ"ל שכונתו שהמצוה להניח את החתן לשמח את אשתו וצ"ע שלא פירש, וע"ע בסה"מ (ל"ת שי"א) שכ' 'שהזהירנו מהוציא החתן מביתו וכו' ודע כי

ט. ועיי"ש שכ' "ואינון תריסר ירחין אינון מדילה דהא שנה איהי כלה ולית כלה בר בתריסר ירחין וכו' והואיל ולית תיקונא דכלה בר בתריסר חתן למחדי לה ולביתה לה ולתיקונא כגונא דלעילא וכו' וכלה איהי רזא דשנה בגין כך איצטריך לחתן למחדי באתתיה שנה אחת, והא אוקימנא דחדוה דא לאו דיליה היא אלא דיליה דכ' ושמח את אשתו וישמח את אשתו לא כ' אלא ושמח יחדי כללה וכו' ומאן חדי לן צדיק".

שיזהר אדם בזמן הזה, ולכן כשיוצא ומכיר ששמחה בזה כל אינו לזמן ארוך מותר כמש"כ החינוך.

העולה למעשה שודאי שכדברי חז"ל עיקר העשה של "נקי יהיה לביתו" הוא לציבור וכיו"ב שלא יכפו את החתן לכל דבר ובכך יהיה פנוי לשמח את אשתו ולבנות ביתו בטוב מ"מ אף שלא הוזכר בש"ס ובפוסקים [רמב"ם וטושו"ע] שצריך החתן לשמח את אשתו כל השנה הראשונה זיל קרי בי רב הוא שמפורש בתורה שכך צריך לעשות ולתכלית זו צותה תורה שנקי יהיה לביתו בשנה זו ומסתבר שאף לא תועיל מחילתה להבטל מלשמחה [אא"כ מכיר במחילתה שכך רצונה ושמחתה] ומ"מ לא יצא מביתו לבדו וכיו"ב לזמן ארוך שבכך גורם לעצמו להיות אנוס מלשמחה ועובר בנקי יהיה לביתו (רמב"ם וחינוך).

ומ"מ אף שהמצוה שלא יצא וגו נקי יהיה וגו' (כדתנן בסוטה ד,ח) היא שלא לכופו לכ"ד ו"ושמח וגו' אינו אלא תכלית המצוה מ"מ מפורש בתורה שהרצוי והאמת והטוב שישמח החתן את אשתו שנה שלימה ולתכלית זה צותה התורה שלא יצא וגו' נקי יהיה וגו' כדי ש"ושמח את אשתו אשר לקח" ואף שהעובר ע"ז אינו מבטל עשה ממש מ"מ הוא מבטל מה שאמרה תורה ופירשה שכן הנכון והרצוי, וכן יש לפרש מש"כ החזו"א [במכתב] נקי וגו' שנה אחת ושימח את אשתו אשר לקח, חובה, וכן יש לפרש בדברי הספר יראים (סי' ר כ:ח) שכ' למדנו שבשנה ראשונה שנושא אדם את אשתו חייב לשמחה דכתיב נקי יהיה לביתו ושמח את אשתו בכל דברים שיודע שיש לה שמחה וראה כמה הקפידה תורה על מצות שמחה שנפטר מליצא בצבא וכו' הלכך צריך



הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בטעם משכנתא דלא מצי לסלוקי דלא הוי ריבית משום שהוא זביני

קע"ג סוף סעיף א' - ויש מתירין להלוות על ספרים אפילו בלא נכייטא, דהוי לצורת מצוה, ומותר ללוות בריבית לצורך מצוה - עכ"ל. כלומר שהמלוה צריך ספרים כדי ללמוד בהם, ולצורך זה מלוה לחבירו כסף לחודש, כדי שיתן לו משכון את הספרים הללו באופן שאינו יכול לסלקו, ואז מותר לו להשתמש (חודש) בספרים, ואע"ג דהויא ריבית דרבנן מ"מ שריא לצורך מצוה.

מבואר שהרמ"א התיר בלא נכייטא לא רק במשכנתא בקרקע, (שיכול להיות שיפסיד כסף שהוא משקיע בזריעת השדה, ובסוף הפירות ישתדפו), אלא אפילו בחפצים שאין בהם הוצאות אלא רק רווחים של השתמשות, נקט הרמ"א שאין בזה איסור דאורייתא של ריבית כל זמן דלא מצי לסלוקי.

ב] האם בזמן שלא מצי מסלק ליה אין כאן כלל הלוואה ומותר ליתן למלוה אגר נטר.

והנה יש להסתפק במה שכתבו הראשונים במשכנתא דלא נכייטא היא כזביני, האם כוונתם שאין כאן שום הלוואה, והאם אפשר לומר חידוש שיהיה מותר ללווה ליתן למלוה כל תשלום שירצה וכל הנאה שירצה לתת תמורת הכסף שקיבל, שהרי אין כאן כלל הלוואה אלא כאילו מכר לו את הקרקע, ותו לא.

ומלשון הראשונים משמע שמבארים רק אמאי מותר לו לאכול את פירות הקרקע הממושכנת ומבארים שהיא כזביני

א] דברי הראשונים שמשכנתא באתרא דלא מסלקי הרי היא כזביני.

הנה יש שיטה בראשונים דלקיחת משכנתא באתרא דלא מסלקי לא הויא ריבית קצוצה. כלומר שאפילו שהמלוה אוכל את הפירות בלא לנכות כלום מהחוב תמורת מה שאוכל, נמצא דאין אצלו שום צד הפסד, שהרי הלווה חייב לפרוע את כל מה שלוה ובנוסף לזה נותן את הקרקע למשכנתא להיות תחת ידי המלוה, הרי שחוצץ מפרעון ההלוואה מרויח המלוה את הקרקע שתחת ידו עם אכילת פירותיה, ואפ"ה נקטו הראשונים שאין בזה איסור ריבית מהתורה, וכתבו שהטעם הוא משום דדנים את לקיחת הקרקע במשכנתא כזביני, כלומר נחשב כאילו מכר לו הלווה את הקרקע תמורת כסף ההלוואה. וכך היא ל' רש"י בדף סז. [ד"ה לא מסלקינן] - דאילו אתרא דלא מסלקי, שנהגו לאכול המשכונא שנים הקצובות למנהגן ואילו הו' ליה זוזי לא מצי מסלק, הכל מודים דכל אותן השנים כמכר הוא אצלו, ואי נמי אכל שיעור זוזי לא מסלקינן ליה - עכ"ל.

והיה אפשר לומר שהטעם שאין בזה איסור ריבית דאורייתא הוא בצירוף הסברא שכתב רש"י בדף סב: - כיון דזימנין שאין עושים פירות שהכרמים לוקין - עכ"ל. כלומר הואיל שלפעמים יפסיד המלוה שישקיע מומן בשדה ולא ירויח כלום לכן חסר כאן בקציצת הריבית ואין כאן ריבית דאורייתא, ולכן מקילים להחשיב את השדה כזביני. אך להלכה מבואר ברמ"א שמותר אפילו בגוונא שאין שום צד הפסד, שברמ"א כתב בסי'

במשכנתא דלא מצי הלווה לסלוקי אותו יכול המלוה למחול לו על זכות האלימנא בשעבודו בקרקע^א, וע"י המחילה מקבל הלווה זכות סילוק, הרי מפורש ברמב"ן שאין גדר המשכנתא כמכירת הקרקע ממש למלוה.

עוד יש להוכיח שגם בזמן המשכנתא קיים החוב, דמצינו שהראשונים דנו מה הדין אם השדה הממושכנת נפסדה או נשדפה, וכתבו שהלווה חייב לפרוע משדה אחרת^ב, ואי נימא דהשדה היא זביני אצל המלוה וכאילו שהלווה מכרה לו בדמי ההלוואה, א"כ מדוע שיהיה הלווה חייב על מה שנפסדה השדה של המלוה, הרי המוכר שדה לחברו ושטפה נהר אינו חייב באחריותה? ומבואר שהיה פשוט לראשונים שהחוב עדיין קיים והלווה משועבד לפרוע את כל החוב גם בזמן שהשדה ממושכנת אצל המלוה, וא"כ צ"ב במה נחשב שהשדה מכורה לו הרי החוב עדיין קיים.

ד' הרמב"ן בסוף הלכות בכורות כתב שהמשכנתא נחשבת של הלווה גם בזמן דלא מצי לסלוקי.

ובאמת בדברי הרמב"ן בסוף מסכת בכורות מבואר שהשדה הממושכנת אצל המלוה נחשבת ממש בבעלותו של הלווה, לגבי להוריש בה פי שניים ולגבי שהשדה משתעבדת לבעלי חובותיו, וזה ראייה ברורה שאי אפשר להגדיר שהשדה שייכת למלוה כאילו נמכרה לו. דהנה הרמב"ן כתב שם לדון מה הדין ראובן שלווה משמעון כסף ונתן לו קרקע במשכנתא שתהיה תחת ידו שנתיים בלא זכות סילוק, ומת ראובן בתוך אותם שנתיים האם מוריש לבכור פי שניים

אצלו, אבל לא באו לומר חידוש דין מופלג כ"כ שאין כאן כלל הלוואה, דאם כן יהיה מותר אפילו לקצוץ סכום יותר ממצות ההלוואה ולומר לו אם תרצה לפדות ממני את הקרקע תצטרך לשלם תוספת דמים כדי לקבל את הקרקע הממושכנת בחזרה, ואם באמת היה מותר אפילו להוסיף על דמי ההלוואה היו הראשונים צריכים לכתוב רבותא זו דלא רק אכילת פירות מותרת אלא אפילו תוספת גמורה על מצות ההלוואה תהיה מותרת כי זה זביני גרידא.

ג] מהראשונים שכתבו שגם תוך הזמן יכול המלוה למחול על ההלוואה מוכח דאכתי יש שעבוד.

גם ראיתי מביאים ראיות מדברי הראשונים שאין הכוונה כפשוטו שאין כאן כלל הלוואה אלא רק מכר.

דהנה בהמשך הסוגיא איתא מחלוקת אמוראים מה הדין משכנתא שקיבל המלוה באתרא דלא מסלקי ואחרי שזכה בקרקע לאכול פרותיה בלי שהלווה יהיה רשאי לסלקו, ריחם המלוה על הלווה ואמר לו 'מסתלקנא' כלומר אני נותן לך זכות לפרוע את החוב מתי שתרצה וליטול את הקרקע המשעובדת בחזרה. ונחלקו אמוראי האם צריך למיקנא מיניה או לא, והרמב"ן מבאר סברת האומר שא"צ לקנות בקנין, וכותב הרמב"ן בזה"ל - כיון דעיקרה מלוה היא ומצי מחיל ליה, ומה לי מחילה במקצת מה לי בכולו - עכ"ל. מבואר בדבריו דגם באתרא דלא מסלקי עיקרה מלוה, ולכן אם רוצה ליתן ללווה זכות סילוק מהני מחילה במקצת, כלומר שבשעת ההלוואה זכה המלוה

א. שהלווה שעבד את הקרקע למשכנתא באופן שלא יכול לסלק.

ב. עיין בשו"ע חו"מ סי' קי"ז סעיף ב'.

הסברא בזה -גבי משכנתא איכא למימר הכי (שאינה נחשבת כנמצאת אצל הלווה להשתעבד) משום דאית ליה שעבודא דמלוה אגופא דארעא, וכיון דלא מצי מסלק ליה מיניה, בתורת זביני אתינן לה, ואמרינן כי מהדר לה ניהליה ופרע ליה זוזי [א"נ משכנתא דסורא] השתא הוא דקני- עכ"ל. חזינן ברמב"ן שגם כשנוטה לדברי ר' אפרים לבאר שהקרקע מוחזקת אצל המלוה ולא אצל הלווה, לא מבאר בפשיטות שהיא קנויה לגמרי למלוה, אלא נדחק לומר שהואיל והמלוה מחזיק בה מחמת השעבוד לכן דנים אותה כמנותקת מבעלות הלווה, ומבואר שהיה פשוט לרמב"ן שהמלוה אינו נחשב בעלים גמור למנוע את בעלות הלווה, וא"כ צ"ע מה הוא גדר הזביני של הקרקע אצל המלוה הרי אינה נחשבת שלו.

עוד יש להביא ראייה גדולה שהמשכנתא בבעלותו של הלווה, ממה שפוסק הרמ"א בסי' קע"ג (סוף סעיף א') בזה"ל -מיהו אם אמר לו לא בעינא דתיכול עוד פירותי בריבית, אם אכלן אח"כ אפילו **באתרא דלא מסלקי מנכין** לו פירות שאכל אחרי כן- עכ"ל הרמ"א. מבואר חידוש גדול ברמ"א שאפילו באתרא דלא מסלקי [שלכאורה הקרקע קנויה למלוה למשך אותו הזמן שקבעו], אפ"ה יכול הלווה לחזור בו מההסכם, ולומר הואיל ויש כאן איסור ריבית מדרבנן, אני רוצה לפרוע את החוב ולא לתת אבק ריבית, וקשה הרי אבק ריבית אינה יוצאה בדיינים, וא"כ אחרי שהמלוה כבר קנה את הפירות שצמחו בשדהו היאך יכול הלווה להוציאם ממנו? אלא מוכח מכאן שהשדה והפירות אינם בבעלות המלוה לגמרי, אלא עדיין נחשבים גם בעלות הלווה, ולכן יכול הוא לעכב את המלוה מליקח את הפירות שבשדה.

בקרקע זו, ומאריך שם הרמב"ן לברר האם משכנתא דלא מסלקי שנמצאת אצל המלוה נחשבת בבעלות הלווה להוריש בה פי שניים. ומביא שם הרמב"ן שדעת רבנו אפרים שהואיל והמלוה מחזיק את הקרקע תחת ידו, ואין אפשרות ללווה לסלקו ממנה, לא קרינן בה 'בכל אשר ימצא לו' אלא נחשבת כלפי הלווה כראוי, ואין בנו הבכור נוטל בה פי שניים.

ועיין שם שהרמב"ן מביא תוספתא שכתוב בה שבעל חוב חייב לפרוע את חובותיו גם משדה שכעת אינה תחת ידו, וכגון שמכר אותה ועתידה לחזור אליו ביוכל, ואין זה נחשב דבר שלא בא לעולם (שרק עתיד וראוי לבוא אליו לכשתגיע שנת היובל), אלא נחשבת השדה כמצויה אצלו. וכותב הרמב"ן בזה"ל -ומסתברא לן מדקתני נמי בהך תוספתא אבל נותן להם משדה החוזרת ביוכל דהיינו שדה החוזרת לאביו ביוכל, ולא קא מפליג בה במידי, אי מית אבוב בהני תרתי שני דלא מצי פריק, כדתנן המוכר שדהו בשעת היובל אינו מותר לגאול פחות מב' שנים, אפ"ה מוחזקת היא משום דקנין פירות דלוקח לאו כקנין הגוף דמי, ושמעינן מינה דמשכנתא אפילו באתרא דלא מסלקי מוחזקת היא ללווה ובכור נוטל בה פי שניים, דהשתא ומה שדה החוזרת ביוכל, דזביני נינהו ורחמנא הוא דאוקמה אפדיון, מוחזקת הוי ואפילו בזמן דלא מסלקי, דקנין פירות הוא ולא כקנין הגוף דמי, משכנתא דהיא ידידה לא כ"ש -

ה] עוד ראיות שהשדה הממושכנת אינה לגמרי בבעלות המלוה.

והרמב"ן בב"ב דף קכ"ב ע"ב כותב לחשוש לשיטת רבינו אפרים שבעל חוב אינו גובה משדה הממושכנת, ומבאר את

להשתמש ולא להחזיר את שווי ההלוואה עד זמן פרעון, אבל ה'ממוני גבך' של המלוה נחשב עדיין כממונו אלא שנמצא ברשות הלווה עד זמן הפרעון.

ז' באור גדר משכנתא באתרא דלא מסלקי שהיא כזביני.

ולפי זה אפשר לומר שכשכתבו הראשונים בדבר לא מסלקי הו' הקרקע כזביני, אין כוונתם לומר שאין כאן שום הלוואה בגלל שתמורת הכסף שקיבל הלווה מוכר הוא את השדה הממושכנת ותו לא, אלא פשיטא שחוזן ממה שמקנה לו את המשכנתא לאכיל פירות יש כאן גם הלוואה, אלא שבהלוואה זו יש חילוק בגדר השעבוד שלה מכל הלוואה, שבכל הלוואה השעבוד הוא על כל נכסי הלווה, אבל כאן כשנותן לו קרקע עם זכות גמורה דלא מצי לסלקו ממנה הרי זה כקובע שהממוני גבך יהיה רק על שדה זו, וכיון דהשדה הזו נקנית לו להיות תחת ידו לכן מותר לו לאכול פירות מהשדה הזו, שאין כאן צורה של נשיכת הלווה על השתמשותו ב'ממוני גבך' של ההלוואה שהרי השעבוד אינו אצל הלווה אלא רק תחת יד המלוה בשדה הממושכנת. ולפי זה מובן שעדיין יש כאן הלוואה, אלא רק כלפי השדה הממושכנת יש כאן כעין זביני. ולכן אם יבוא הלווה לשלם תשלום אחר על ההלוואה לא נוכל לומר שאין בזה שום איסור הואיל ויש כאן זביני ולא הלוואה, שהרי נתבאר שבאמת יש כאן תורת הלוואה, ורק כלפי השדה הממושכנת דייננן ליה כזביני.

ו' באור עיקר גדר תביעת ריבית בכל הלוואה.

והנראה לבאר גדר המשכנתא, ע"פ מה שיש להוכיח בעיקר גדר חיובא דהלוואה בשיטת הרשב"א, דהנה בשו"ת הרשב"א [בתשובות המיוחסות לרמב"ן סי' רכ"ג] כתב (בגדר הלוואת מאה במאה ועשרים) בזה"ל דכל שלוה ק' בק"כ לשנה, אע"פ שנתחייב עכשיו בק"כ, אין אומרים דמשעת כתיבת השטר זכה בכל העשרים, וזמן הוא שהרויח לו עד סוף שנה, אלא ישנה לשכירות מעותיו מתחילה ועד סוף ויום יום מרויח לו לפי חשבון - עכ"ל. מבואר ברשב"א שהלווה נחשב כמשתמש במעות המלוה שאצלו, דומיא דאדם השוכר חפץ שמתחייב כל יום ויום על השתמשותו בחפץ של חברו, ומוכח ברשב"א שנקט שאין זה חיוב שחל בשעת ההלוואה כשקוצץ שיחזיר לו ק"כ בעוד שנה בזמן הפרעון אלא זה חיוב המתחדש כל יום שעובר ומחזיק הלווה במעות ההלוואה.¹ וכתב שם הרשב"א דלכן אינו יכול למכור את הריבית הכתובה בשטר כיון שעדיין לא חל החיוב, עיי"ש.

ומוכח מהרשב"א שהגדרה של 'ממוני גבך' היא שנחשב שבאמת יש ממון [כפי שווי מעות ההלוואה] אצל הלווה אלא שזכה בהשתמשות עד זמן פרעון. דהיינו שגדר הלוואה אינו שהלווה זוכה במעות ההלוואה והם שלו לגמרי אלא שמתחייב להחזיר מעות אחרות תחתיהן, אלא הגדר הוא שהממון של ההלוואה נמצא אצל הלווה כשיעור הזמן שקבעו ביניהם ומותר לו

ג. בחי' ר' שמואל על מסכת קידושין סי' ז' אות ג' כתב בזה"ל - והנה המעות עצמן הרי זוכה בהן הלווה מיד ובשלם הוא משתמש ומאי שכירות המעות שייך בהו, אלא ע"כ דכוונת הרשב"א לשכירות החפצא דחוב במה שהוא מחזיקו תחת ידו ומשתמש בו - עכ"ד. ועיי"ש במה שכתב בשיטת הראב"ד דפליג על זה וסובר דחיוב הריבית חל מיד בתחילה כשזוכה המלוה בהלוואת המעות לתקופה שקצץ נתחייב מיד לשלם הריבית שהתחייב, עיי"ש.

וראיה גדולה לזה שהגדר של זביני אינו תלוי רק במה שהשדה נמצאת אצל המלוה באופן גמור דלא מצי הלווה לסלוקי, דהרי שיטת הרשב"א שכל משכנתא שהתחילה באופן דלא מצי לסלוקי יש לה דינים לא מצי לסלוקי גם אחרי שעבר הזמן דלא מצי לסלקו וחזרה לו הזכות של מצי לסלוקי, ומוכח שאפילו שהשדה אינה חלוטה תחת ידו של המלוה אעפ"כ יש בה דיני זביני, ומוכח שלא רק מחמת קניית הקרקע באופן של לא מצי לסלוקי היא הגורמת לזה להקרא 'זביני' אלא יש כאן סיבה נוספת

לקולא של המשכנתא, ולפמשנ"ת הבאור בזה הוא מחמת ה'ממוני גבאי שהוגבל להיות רק על שדה זו, ודו"ק.

מסקנא דמילתא: הארכנו לבאר שהנותן לחבירו משכון באופן דלא מצי לסלוקי, אין לו להקל בנתינת שאר טובות הנאה למלוה, ולומר שאין כאן הלואה אלא 'זביני'. משום שכל הקולא שיש באתרא דלא מסלקי היא רק באכילת הפירות מאותו המשכון שתחת ידו, אבל לא נתבטלו איסורי הריבית בהלואה זו.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

בדין קידוש על היין

ומהר"ם מרוטנבורג ורבינו פרץ והמ"מ. אבל דעת הרא"ש (פ' ע"פ סי' י"ז) ור"י וראב"ן, שמקדשין על השיכר, וכתבו שכן דעת רוב הגאונים. (ר"ל שנחלקו בזה כבר בימי הגאונים).

וּלְעֵנִין הַכְרַעַת הַלְכָה, הַסְכִּימוּ מִרְן הַב"י וְהַרְמ"א לְהַכְרִיעַ הָרָא"ש, דְּבִקְדוּשׁ הַלֵּילָה, אִם אֵין לוֹ יֵין, יִקְדֹּשׁ עַל הַפֶּת וְלֹא עַל חֹמֶר מְדִינָה, וּבִקְדוּשׁ הַבּוֹקֵר, עֲדִיף לְקֹדֶשׁ עַל חֹמֶר מְדִינָה, שֶׁאִם יִקְדֹּשׁ עַל הַפֶּת אֵין כֵּאֵן שׁוּם שִׁנּוּי מִסְעוֹדַת הַחֹל, שְׁאִינוּ מְבָרְךְ אֶלֶּא הַמוֹצֵיא. מִשָּׁא"כ בִּקְדוּשׁ הַלֵּילָה נִיכָר ע"י בְּרַכַּת הַקִּידוּשׁ. עַכ"ד. וְלִכְאוּרָה דְּבָרֵי הָרָא"ש לְשִׁטְתּוֹ, שֶׁהוּא הַכְרִיעַ כְּדַעַת הַסּוֹבְרִים שֶׁמִּקְדֹּשִׁין עַל חֹמֶר מְדִינָה, וְרַק לְכַתְחִילָה חוֹשֵׁשׁ לְדַעַת הַחֹלְקִין, וְלִכֵּן אָמַר הָרָא"ש, דְּלְעֵנִין קִידוּשׁ הַבּוֹקֵר עֲדִיף טְפִי לְקֹדֶשׁ עַל הַשִּׁיכָר, כְּדֵי שִׁיחִיהָ שִׁנּוּי. אֲבָל לְדַעַת הַסּוֹבְרִים שֶׁאֵין מִקְדֹּשִׁין עַל חֹמֶר מְדִינָה, אֵין לְחַלֵּק בֵּין קִידוּשׁ הַלֵּילָה לְקִידוּשׁ הַבּוֹקֵר. וְא"כ לִכְאוּרָה מִמָּה שֶׁפִּסְקוּ הַב"י וְהַרְמ"א כִּהְרָא"ש, מוֹכַח דְּנִקְטִינֵן לְעִיקָר כִּהַסּוֹבְרִים דְּמִקְדֹּשִׁין עַל חֹמֶר מְדִינָה.

ה) אֲכָן בְּב"י, בַּהֲבִיאוּ אֶת דְּבָרֵי כָל הָרָאשׁוֹנִים הַנ"ל, שֶׁסּוֹבְרִים דָּאֵין מִקְדֹּשִׁים עַל חֹמֶר מְדִינָה, מִסִּיִּים בְּזוּה"ל, וּבִסְמוּךְ כָּתַב רִבִּינוּ בִּשְׁם הָרָא"ש דִּהֵיִינוּ בִּסְעוֹדַת הַלֵּילָה דְּוּקָא. עַכ"ל. וְהַמּוֹבֵן מְדַבְּרִיו הוּא, שֶׁהָרָא"ש מִפְרֵשׁ בְּדַעַת כָּל הָרָאשׁוֹנִים הַנ"ל, שְׁדַּבְּרִיהֶם נֶאֱמָרוּ רַק לְעֵנִין קִידוּשׁ הַלֵּילָה. אֲכָן תְּמוּהָ, דְּלִכְאוּרָה פְּשׁוּטָא שֶׁאֵין כֵּן

א) מ"ע דְּאוֹרֵייתָא לְקֹדֶשׁ אֶת הַשְּׁבֵת בְּדַבְּרִים, דְּכָתִיב זָכוֹר אֶת יוֹם הַשְּׁבֵת לְקֹדֶשׁוֹ. וּמִבּוֹאֵר בְּמַכִּילְתָּא שֶׁהַקִּידוּשׁ הוּא בְּבִרְכָּה, וְז"ל הַמַּכִּילְתָּא, לְקֹדֶשׁוֹ בְּבִרְכָּה, מִכָּאֵן אָמְרוּ מִקְדֹּשִׁין עַל הֵיִין בְּכִנְסִיתוֹ. עַד כֵּאֵן. וְהַסְכִּימוּ כִּמְעַט כָּל הָרָאשׁוֹנִים דְּמִדְּאוֹרֵייתָא אִי"צ יֵין, אֲךָ עֲדִיִין יֵשׁ לְעֵיִין אִם מִדְּאוֹרֵייתָא צָרִיךְ שִׁיֵּאֱמַר הַקִּידוּשׁ בְּדֶרֶךְ בְּרַכָּה, וּפְרָט זֶה לֹא נִתְפָּרֵשׁ לְהִדְיָא. אֲכָן מִשְׁמַעוֹת לְשׁוֹן הַרְמב"ם וְעוֹד רָאשׁוֹנִים, שֶׁגַּם זֶה מְדַרְבֵּנָן, וְהַמְצוּהָ מִדְּאוֹרֵייתָא הִיא לְדַבֵּר בְּשִׁבְחָה וּמַעֲלַת הַשְּׁבֵת.

ב) וִישׁ עוֹד בְּרִכּוֹת שֶׁתִּקְנּוּ חֲכָמִים לְבָרֶךְ עַל הַכּוֹס, כְּמוֹ הַבְּדֵלָה וּבְרִכּוֹת אִירוּסָין וְנִישׁוּאֵין, וְד' כּוֹסוֹת שֶׁל לֵיל הַסֹּדֵר, וְאִיכָא מ"ד דְּבַהֲמ"ז טַעוֹנָה כּוֹס. וְעֵנִין כּוֹס שֶׁל בְּרַכָּה הוּא לְהוֹסִיף מַעֲלָה וְחִשְׁבּוֹת אֶל הַבְּרַכָּה, כְּדָכֵתִיב כּוֹס יִשׁוּעוֹת אֲשָׁא וּבִשְׁם ה' אִקְרָא. וְלִכְאוּרָה הִיא רָאוּי לִזְמַר שֶׁכֵּן הוּא גַם עֵנִין כּוֹס שֶׁל קִידוּשׁ, וְעֵנִינָהּ שׁוּה לְשֹׁאֵר בְּרִכּוֹת שֶׁתִּקְנּוּ חֲכָמִים עַל הַכּוֹס.

אֲכָן דַּעַת הַרְבֵּה מִן הָרָאשׁוֹנִים, דְּכּוֹס דְּקִידוּשׁ חֲמוּרָה בְּדִינָהּ יוֹתֵר מִשָּׁאֵר כּוֹסוֹת שֶׁל בְּרַכָּה. וְנִזְכָּר עֵנִין זֶה בְּפּוֹסְקִים בִּשְׁנֵי מְקוֹמוֹת.

ג) הָאֶחָד, כָּתַב הַרְמב"ם פְּכ"ט מִשְׁבֵּת הִי"ז, מְדִינָה שְׂרׁוּב יֵינָה שִׁיכָר, אַע"פ שֶׁהוּא פְּסוּל לְקִידוּשׁ, מוֹתֵר לְהַבְדִּיל עֲלָיו הוּאִיל וְהוּא חֹמֶר הַמְדִינָה. עַכ"ל. הִרִי שֶׁמִּחֲלַק רִבִּינוּ בֵּין קִידוּשׁ לְהַבְדֵּלָה, דְּחֹמֶר מְדִינָה כִּשֵּׁר לְהַבְדֵּלָה וְלֹא לְקִידוּשׁ, וְעִי' ב"י ס' ער"ב ס"ט שֶׁכֵּן דַּעַת בַּה"ג וְהַגְּאוֹנִים וְהַרְי"ץ גִּיאַת וְהַרְי"ף וְהַרְשֵׁב"ם וְרַאבִּי"ה

היא רק משום גנאי, ודי בטעימת אחר. משא"כ בקידוש, דילפינן מקרא דבעינן זכרהו על היין, בזה אין היין רק לכבוד הברכה, אלא שהיין עצמו גם הוא כבוד השבת, וכלשון הרמב"ם (פ"ל ה"ט), שצריך לקבוע כל שלשת סעודות השבת על היין. ומה שהצריכו חכמים יין, הגדר בזה הוא, שהצריכו לעשות שני ענייני כבוד שבת ביחד, לקדשה בדברים ולקדשה ביין, ולכן בזה צריך דווקא טעימת המקדש.

(ט) אבל הרא"ש שחולק בשני המקומות הנ"ל, וסובר שכוס דקידוש שוה לשאר ברכות של ברכה, לענין דסגי בחמר מדינה, ולענין שאי"צ שהמברך עצמו יטעם, נראה שהוא סובר שכוס דקידוש שוה בגדרו לשאר כוסות של ברכה, שהכוס רק לכבוד הברכה.

(י) ויש לתמוה, מאחר שנתבאר שסוברים הראשונים הנ"ל, שיש בקידוש דין מיוחד, זכרהו על היין, אשר מפני זה בעינן דווקא יין ולא סגי בחמר מדינה, א"כ היאך מקדשין על הפת? ומאי אולמיה דפת מחמר מדינה? והנראה ברור בישוב תמיה זו, שכשמקדשין על הפת אין מתקיים דין כוס של ברכה כלל, אלא שעיקר דין כוס של קידוש אינו לעיכובא, ואע"פ שתקנת חכמים וחיוב גמור לקדש על היין, מ"מ אין זה מעכב, ומי שאין לו יין או שאין היין חביב עליו, פטרוהו מזה. וכן מצינו בעוד מקומות שתקנו ברכה על הכוס, שאין הכוס לעיכובא, עי' סי' תפ"ג, שמי שאין לו יין בליל פסח, אומר סדר הגדה ומברך גאל ישראל בלא יין, ולענין הלל של ליל הסדר נחלקו הפוסקים שם, והכרעת המ"ב סק"ה כדעת הסוברים שגם בזה אין הכוס לעיכובא, ויאמר הלל בלא כוס. וכן לענין ברכת אירוסין, הסכמת הפוסקים שאין הכוס לעיכובא, ולענין ברכת חתנים נחלקו הראשונים אם הכוס לעיכובא,

פירוש דברי הרא"ש, ועוד שבדברי הרמב"ם משמע להדיא שדבריו גם לענין קידוש הבוקר. וכן מפורש במ"ב ס"ק כ"ז, שהרא"ש סובר דמקדשין על חמר מדינה, אלא דבליילה עדיף טפי לקדש על הפת.

(ו) והמקום השני הוא בטור סי' רע"א סי"ד, שכתב בשם הגאונים דבקידוש לא יצא אלא אם טעם המקדש עצמו, והא דמשמע בעירובין (מ:): דסגי בטעימת אחר, היינו דווקא בשאר דברים דטעונין כוס, ולא בקידוש. אבל דעת הרא"ש, דבקידוש נמי סגי בטעימת אחר.

(ז) וצריכים אנו לבאר, מה טעם החילוקים האלה בין כוס דקידוש לשאר כוסות של ברכה, והתשובה לזה מתבארת מלשון הגמרא פסחים קו., זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו. וכתבו התוס' והרא"ש והמרדכי דזכירה כתיב על היין, זכרו כיין לבנון, נזכירה דודיך מיין. אשר לפ"ז בקידוש יש ילפותא מיוחדת דבעינן יין. ובזה חלוק כוס דקידוש משאר כוסות של ברכה, שהם רק דין כוס כדכתיב כוס ישועות אשא. וחמר מדינה נמי מיקרי כוס. אבל בכוס של קידוש, דילפינן דבעינן זכירה על היין, חמר מדינה לאו יין הוא.

(ח) ובזה נוכל להבין את דברי הגאונים (שהבאנו באות ו'), שסוברים דבקידוש צריך דווקא המקדש עצמו לשתות רוב כוס. דהנה הא דהמברך צריך שיטעם, כתב רש"י (עירובין מ:): דאי"צ שהמברך עצמו דווקא יטעם, דטעמא משום דגנאי הוא לכוס של ברכה שלא יהנה ממנו אדם לאלתר. עכ"ד. ויש מקום לומר שזה דווקא היכא שהוא רק דין כוס, כדכתיב כוס ישועות אשא, שהכוס היא לכבוד הברכה. וזה שפיר איכא גם בלא שתיה. ובזה נכונים דברי רש"י, שהטעימה

דינים מיוחדים בכוס דקידוש. והנה הבאנו לזה מקור מן הראשונים. אכן לכאורה אין לזה מקור מספיק מן הש"ס, כי לשון הגמרא פסחים קו. הנ"ל, זכור את יום השבת לקדשו זכרהו על היין בכניסתו, אין הלשון הזה מספיק לומר, שיש כאן דין מיוחד, וחומרות מיוחדות שאינן נוהגות בשאר כוסות של ברכה.

יג) אכן נראה להביא לזה מקור מהגמרא ב"ב צז., א"ר זוטרא בר טוביה אמר רב, אין אומרים קידוש היום אלא על יין הראוי לינסך ע"ג המזבח. והאריכו בסוגיית הגמרא למעוטי מאי. ומסקינן דאתי למעוטי יין שריחו רע, וכן יין מגולה אע"ג דעבריה במסנת, משום הקריבהו נא לפחתך. ויש כאן הערה גדולה בלשון הגמ', אמאי נקט אין אומרים קידוש היום, ולכאורה דין זה ראוי להיאמר בכל כוס של ברכה. ובמקומות אחרים שנזכר בגמרא דיני כוס של ברכה (ברכות נא.) לא הזכירו קידוש היום. ועוד אמרו בב"ב שם, אמר רבא סוחט אדם אשכול של ענבים ואומר עליו קידוש היום. וגם כאן יש להעיר, מפני מה הזכירו קידוש היום, ולכאורה היה ראוי לומר שהוא כשר לכוס של ברכה.

יד) ועוד אמרו בגמרא שם, חמר חוריינן מהו. ופשטינן אל תרא יין כי יתאדם. ודעת הרמב"ן ללמוד מזה, דיין לבן פסול לקידוש, והובאה שיטתו בב"י סי' ער"ב ס"ד, וכתב בשם הרשב"ץ, דמודה הרמב"ן דמבדילין עליו, דלא גרע משיכרא. עכ"ד. פירוש, שסובר הרשב"ץ אליבא דהרמב"ן כדעת הראשונים הנ"ל (אות ג'), דחמר מדינה כשר להבדלה ולא לקידוש. ועפ"ז מה שפסלו בגמ' יין לבן, איירי רק לענין קידוש דבעינן יין דווקא, אבל בהבדלה ושאר כוסות של ברכה, דסגי בחמר מדינה, בזה סגי ביין לבן.

ואין בזה הכרעה ברורה בפוסקים, יעויין כל זה בטור אה"ע סי' ס"ב.

אבל אם יין מצוי והוא חביב לו כמו פת, אז חיוב גמור לקדש על היין דווקא, לקיים תקנת חכמים זכרהו על היין. ולענין זה סוברים הראשונים הנ"ל, שזה מתקיים דווקא ביין ולא בחמר מדינה.

יא) ומה שכתבנו לדמות כוס דקידוש לשאר כוסות של ברכה, שאין הכוס לעיכובא, אינו דומה לגמרי, דהתם אם אין לו כוס מברך בלי שום דבר, והכא צריך לקדש על הפת, ואם אין לו גם פת אינו מקדש (עי' רש"י סוכה נו. ד"ה שהיין גורם לקידוש שתיאמר, וברכות נא: ד"ה שהיין גורם לקדושה שתיאמר). וגם מזה חזינן דכוס דקידוש חלוק בגדרו משאר כוסות של ברכה. ומזה סמך לשיטת הראשונים הנ"ל, דבקידוש יש דין מיוחד זכרהו על היין. וגדר הדברים הוא כך, שתקנו חכמים שאין די בקידוש בדברים לחוד, אלא צריך שיהיה ביחד עם זה קידוש במעשה - לעשות עם הקידוש מעשה שיש בו כבוד השבת, ולכן צריך קידוש במקום סעודה. ולכן אפילו לדעת רב, שהוא סובר דא"צ קידוש במקום סעודה (פסחים ק:), מ"מ בעינן שיהא עם הקידוש בדברים גם קידוש במעשה, ע"י יין או פת. ובזה יובן מאי אולמיה דפת מחמר מדינה, דפת היא עצמה יש בה כבוד שבת וכמו יין, משא"כ חמר מדינה, הוא רק כבוד הברכה ולא כבוד השבת.

ב. בדין הקריבהו נא לפחתך

יב) נתבאר בדברינו, שדעת הרבה ראשונים שבכוס דקידוש נוסף בו דין מיוחד, יותר משאר כוסות של ברכה, דכל כוס של ברכה עניינה ליתן חשיבות לברכה, ובקידוש נוסף דין מיוחד זכרהו על היין. ונולד מזה

טו) ולפי דרך זו יש לנו להוסיף ולומר, דמה שאמרו בסוגיין אין אומרים קידוש היום אלא על היין הראוי לינסך ע"ג המזבח, זה דין מיוחד לענין קידוש היום, דבעינן יין. ולענין זה אמרנו דליכא חשיבות ומעלת יין אלא בראוי לינסך. אבל בהבדלה ושאר כוסות של ברכה דלא בעינן יין, אי"צ ראוי לינסך. ויין שריחו רע כשר. וכך משמעות דברי הרמב"ם שהעתיק דין זה בפכ"ט משבת הי"ז בין דיני קידוש.

טז) ומעתה, מסוגיא זו מקור גדול לדברי הסוברים שבקידוש יש דין מיוחד זכרהו על היין, אשר מפני זה בעינן יין הראוי לינסך ע"ג המזבח, משא"כ בשאר כוסות של ברכה. אבל לדעת הרא"ש ודעימיה נצטרך לומר, דהא דנקט קידוש היום לאו דווקא, וה"ה שאר כוסות של ברכה. אבל הרמב"ם ודעימיה לא ניחא להו בזה, וסוברים דבדווקא נקט קידוש היום, ומאחר שכבר למדנו שיש כאן דין מיוחד זכרהו על היין, זה נותן מקום לומר כדברי הגאונים (שהבאנו באות ו'), דבעינן שיטעם המקדש בעצמו.

יז) ולפי דרכנו למדנו חידוש דין גדול להלכה, דלדעת הסוברים דחמר מדינה כשר להבדלה, ה"ה דיין שריחו רע כשר להבדלה, וכן יין מגולה שהעבירו במסנת. וכבר נסתפק בזה הגרע"א בחידושיו לסי' ער"ב ס"ד. והביאור הלכה תמה מאוד על דברי הגרע"א, שהרי הפסול הוא מדין הקריבהו נא לפחתך, ומה טעם יש לחלק בזה בין קידוש להבדלה.

חי) והנראה ברור בישוב דברי הגרע"א, שהפסול דהקריבהו נא לפחתך לא נאמר אלא בקרבנות ולא במצוות, ומה שאמרו בגמרא דיין שריחו רע ויין מגולה שהעבירו במסנת, אין מקדשין עליהן משום

הקריבהו נא לפחתך. כך פירשו, שהם פסולים לנסכים משום הקריבהו נא לפחתך, ועל כן אין מקדשין עליהן, לפי שתקנו חכמים שאין מקדשין אלא על יין הראוי לינסך ע"ג המזבח. (ואפשר שלענין קידוש, דין זה הוא רק לכתחילה, אע"פ שלענין נסכים הוא לעיכובא. וכבר נסתפק בזה הביאור הלכה עצמו לעיל). אך עצם דין הקריבהו נא לפחתך, אינו נוהג לא בקידוש ולא בהבדלה, ולכן בהבדלה שלא תקנו דבעינן ראוי לינסך, בזה יין שריחו רע ויין מגולה שהעבירו במסנת כשרים לכתחילה.

יט) ומ"מ לענין הלכה נכונים דברי הביאה"ל, שאין להכשיר לכתחילה יין שריחו רע ויין מגולה שהעבירו במסנת להבדלה, שהרי לדעת הרא"ש ודעימיה אין חילוק בין כוס של קידוש לשאר כוסות של ברכה, וכמו שנתבאר לעיל (אות ט'), ואע"פ ששם דברי הרא"ש הם לקולא, כאן יוצא מדבריו חומרא, לאסור יינות אלו להבדלה ושאר כוסות של ברכה, ובוודאי יש לחוש לדבריו עכ"פ לכתחילה.

כ) ועוד נסתפק הגרע"א שם לומר, דאפשר דיין שריחו רע ויין מגולה שהעבירו במסנת, כשרים לקידוש דשחרית. וגם בזה תמה עליו הביאה"ל. והנראה ברור דהגרע"א אזיל בשיטת הבי"ה שהבאנו לעיל (אות ה'), שהוא מפרש שדברי הראשונים שאין מקדשין על חמר מדינה, הם רק בקידוש הלילה ולא בקידוש דשחרית. אשר לפ"ז פשוט שכל הסוגיא דב"ב הנ"ל, איירי רק לענין קידוש הלילה. וע"פ דרכנו יש מקום גדול בסברא לדברי ב"י הלל, דכיון שכל המקור להצריך יין דווקא, הוא מהדרשה דזכרהו על היין הלא לשון הגמרא הוא זכרהו על היין בכניסתו, משמע דווקא בכניסתו. ואע"פ שאין הדיוק הזה מוכרח, ומלשון הרמב"ם

לפחתך נוהג רק בקרבנות ואין נוהג בקידוש, ומה שאין מקדשין עליהן זה דין מיוחד דבעינן יין ראוי לינסך. מעתה יש מקום לומר, דאע"פ שלענין נסכים פסול אפילו בדיעבד, משום הקריבהו נא לפחתך, אבל לענין קידוש אפשר שלא תקנו זאת לעיכובא.

ג. העולה להלכה

א. דעת הרמב"ם ועמו רוב הראשונים, דכוס דקידוש חמורה משאר כוסות של ברכה, דבעינן דווקא יין ואין יוצא י"ח בחמר מדינה. ונתבאר שטעמו מפני שכל כוסות של ברכה הם רק דין כוס, כדכתיב כוס ישועות אשא, וחמר מדינה נמי כוס הוא. אבל בקידוש יש דין מיוחד זכרהו על היין, דילפינן זכירה זכירה מדכתיב נזכירה דודיך מיין. וכתיב זכרו כיין לבנון.

ב. ועוד חומרא אחרת מצינו בכוס דקידוש, שדעת הגאונים דאע"ג דבשאר כוסות של ברכה אי"צ שהמבורך בעצמו יטעם, אבל בכוס דקידוש בעינן שהמקדש בעצמו יטעם. ונתבאר שגם דין זה טעמו מפני הדין המיוחד הנ"ל, דבעינן זכרהו על היין.

ג. והרא"ש חולק על שני הדינים הנ"ל, וסובר דחמר מדינה כשר לקידוש, וגם אי"צ שהמקדש עצמו יטעם. ונתבאר שהרא"ש סובר שקידוש שוה בגדרו לכל שאר כוסות של ברכה, אלא סובר את הדין המיוחד הנ"ל זכרהו על היין.

אין נראה כן, מ"מ סומך ע"ז הב"י להלכה להכשיר חמר מדינה לקידוש דשחרית^א.

כא) אכתוב עוד הערה קצרה. בביאה"ל הביא שיש מן הפוסקים שאמרו, דיין שריחו רע ויין מגולה שהעבירו במסננת פסולין לקידוש אפילו בדיעבד. והקשה ע"ז, דהקריבהו נא לפחתך אינו טעם לפסול בדיעבד, והביא ממנחות ס"ד שאין להקריב בהמה כחושה משום הקריבהו נא לפחתך, ומ"מ כשרה היא בדיעבד. ובליקוטי הלכות חולין נדפס השמטה ותיקון לדבריו הללו (והועתק במ"ב הוצאת עוז והדר), שיש לזה סתירה מהא דדיין שריחו רע פסול לנסכים אף בדיעבד. והניח בצ"ע. והנראה פשוט ליישב, דיין שריחו רע הוא גרוע ומקולקל מצד עצמו, ובזה דין הקריבהו נא לפחתך גורם פסול בדיעבד. אבל בהמה כחושה, אין בה פחיתות וקלקול מצד עצמה, אלא שצריך אדם להביא מן המשובח. ואם אין לו בהמה משובחת מזו, פשוט שיכול להביא את הכחושה, ואין שום סרך חשש להקריבהו נא לפחתך. ועל כן אין לחלק בין אדם לאדם. וכמו שבהמה זו כשרה לכתחילה לענין שאין לו משובחת מזו, כך היא כשרה עכ"פ בדיעבד לעשיר.

כב) ומ"מ מה שמפקפק הביאה"ל בדברי הפוסלים יינות אלו לקידוש אפילו בדיעבד, לפי דרכנו יש מקום לפקפק זה מצד אחר, לפ"מ שנתבאר לעיל (אות י"ח), שדעת הרמב"ם ודעימיה שדין הקריבהו נא

^א. ומצאתי בא"ר ס"ק י"ד, שכתב כן בשם מהרש"ל, דדווקא קידוש דלילה צריך יין, ובקידוש שחרית לא הצריכו חכמים יין, ונתן בא"ר טעם לזה משום דהא דבעינן יין, הוא מדכתיב זכור, וילפינן מקראי דזכרו כיין לבנון ונזכירה דודיך מיין, דבעינן יין. אבל קידוש דשחרית, דילפינן מריבויא ד את יום, לא בעינן יין. והביא הא"ר סמך לזה מלשון הפדר"א פי"ח, כל המקדש ומבורך על היין בלילי שבתות, מאריכין לו ימיו ושנותיו בעוה"ז, ויוסיפו לו שנות חיים לעוה"ב. עכ"ד הא"ר. ומש"כ דילפי' קידושא רבא מריבויא ד את, הם דברי הגמ' פסחים קו.

לקידוש, ומה שהצריך בלילה לקדש על הפת הוא רק חומרא לחוש לדעת החולקים. ולכן בקידוש הבוקר, שיש מקום להחמיר לאידך גיסא, אינו חושש לזה.

ז. אבל מרן הב"י נקט לעיקר הדין דאין מקדשין על חמר מדינה, אלא שהוא סובר שלא אמר זאת הרמב"ם אלא לענין קידוש הלילה, ואין נראה כן מדברי הרמב"ם, וגם בשאר ראשונים לא מצינו מי שאמר כן. ומ"מ להלכה נראה מדברי הפוסקים שנקטו כהב"י. והבאנו כן מדברי מהרש"ל וא"ר והגרע"א.

ח. ולענין יין שריחו רע ויין מגולה שהעבירוהו במסננת, שאמרו בגמרא שאין לקדש עליהם, יש להימנע מלקחתם גם לשאר כוסות של ברכה, לחוש לדעת הרא"ש דלעיל אות ד'. (ודברינו בפרט זה הם כדעת הגרע"א, אבל הביאה"ל מחמיר בזה מעיקר הדין. ומ"מ גם הוא מסתפק דאפשר שאינו לעיכובא אפילו בקידוש).

ד. ונולד מזה עוד נפ"מ שלישית, לענין המבואר בגמרא, שאין מקדשין קידוש היום על יין שריחו רע ועל יין מגולה שהעבירו במסננת, ובזה הוא להיפך, הרא"ש לחומרא והרמב"ם לקולא. דלהרמב"ם זה דין מיוחד בקידוש שהצריכו חכמים יין הראוי לינסך ע"ג המזבח, ודווקא בקידוש משום זכרהו על היין, ולכן, בשאר כוסות של ברכה היינות הללו כשרים לכתחילה. אבל להרא"ש, שאינו מחלק בין קידוש לשאר כוסות של ברכה, מעתה ה"ה שאר כוסות של ברכה אין מברכין על יינות אלו.

ה. ולענין הלכה הסכימו הב"י ורמ"א להכרעת הרא"ש, שבקידוש הלילה אם אין לו יין יקדש על הפת ולא על חמר מדינה, ובקידוש הבוקר יקדש על חמר מדינה ולא על הפת. (מפני שבבוקר אין שם אלא ברכת המוציא ואין שינוי מימי החול).

ו. ואע"פ שהסכים מרן הב"י להכרעת הרא"ש, אינו מאותו הטעם, כי הרא"ש אמר כן ע"פ שיטתו דחמר מדינה כשר



הרב איתמר וינרב

הידור מצוה בנר חנוכה, ברית מילה ונטילת לולב - בדברי מרן הגרי"ז והמסתעף

שמונים נרות. ומכוח זה התקשה בספר בית הלוי עה"ת (אחר חומש בראשית בחידושו על הדפים במסכת שבת הנוגעים לענייני חנוכה) בשיטת הרמ"א שכתב שכל אחד מבני הבית ידליק ויהי' מוסיף והולך, וזה דלא כמאן - לא כהתוס' ולא כהרמב"ם והניח בצ"ע, וכן הקשה שו"ת גליא מסכת או"ח סימן ו'. (והוסיף בית הלוי שמשמע מתוס' שגם אם הי' ניתן לקיים את ב' ההידורים בבת אחת הי' בעה"ב מדליק ומה"ט לא ניכר המוסיף והולך וכמו שטענו תוס' שאפשר לרואה לסבור שכן הם בני הבית, מה שאין כן אי נימא שכל אחד מדליק אז שפיר ניכר עכ"פ בשעת ההדלקה גם את המוסיף והולך, ומה שאח"כ כבר אינו ניכר תוך חצי שעה לא איכפת לן).

ב. יישוב מרן הגרי"ז

ובחידושי מרן הגרי"ז על הרמב"ם בהלכות חנוכה כתב ליישב שיטת הרמ"א עפ"י העולה מדברי הבית הלוי עצמו בשו"ת ח"ב סימן מ"ז בביאור מחלוקת הראשונים בשבת קל"ג: בעניין ציצין שאין מעכבין. דאיתא התם בעמוד א' במשנה עושין כל צורכי מילה בשבת. ובגמרא שם בעמוד ב' אמרו דהאי כללא אתא לאתויי מאי דאיתא בבביתא. דת"ר המל כל זמן שהוא עוסק במילה (ופרש"י שלא סילק ידו) חוזר בין על הציצין (ופרש"י שיויר עורלה) המעכבין את המילה, בין על הציצין שאין מעכבין את המילה (ופרש"י דהיינו בשר שאינו חופה את

א. הצגת הסוגיא בשבת וקושיית בית

הלוי על פסק הרמ"א

איתא בשבת כ"א: ת"ר מצות נר חנוכה נר איש וביתו (ופרש"י נר אחד בכל לילה, ואיש וכל בני ביתו סגי להו בנר אחד), והמהדרין נר לכל אחד, והמהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים יום הראשון מדליק שמונה מכאן ואילך פוחת והולך, וב"ה אומרים יום ראשון מדליק אחד מכאן ואילך מוסיף והולך.

וכתבו תוד"ה "והמהדרין מן המהדרין" נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו, שכן יש יותר הידור דאיכא היכירא כשמוסיף והולך או מחסר וכו', אבל אם עושה נר לכל אחד, אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכירא, שיסברו שכן יש בני בית. עכ"ל. ולדבריהם אי אפשר לקיים את ב' ההידורים, ומ"מ ההידור של מוסיף והולך לב"ה או פוחת והולך לב"ש עדיף טפי מההידור של נר לכל אחד ואחד. וכשיטה זו פסק השו"ע וכך נוהגים בני ספרד.

אמנם הרמב"ם פליג על תוס' וכתב שאפשר

לקיים את ב' ההידורים ולא איכפת לן שלא ניכר לאחרים המוסיף והולך, מיהו כתב שאין הכוונה שכל אחד מבני הבית מדליק בפני עצמו, אלא שבעל הבית מדליק נרות כנגד בני הבית, ואם יש עשרה בני בית ביום הראשון מדליק בעה"ב י' נרות וביום השני עשרים נרות, עד שביום השמיני מדליק

בשבת, ויש בה מצוה בין בחול בין בשבת. ואילו הרמ"א לשיטתו שפסק ביו"ד שבימים חול חוזר היינו שניתן לקיים את ההידור בפני עצמו אף לאחר שכבר יצא ידי חובה ופרש, הוא יכול לפסוק שגם בנר חנוכה יתקיים ההידור באופן זה שבעה"ב מדליק ופורש ואח"כ שאר בני הבית מדליקים ומהדרים הידור בפני עצמו. עכת"ד הגרי"ז. ולכאורה לפי דבריו יוצא שהרמ"א יודה לרמב"ם שאפשר לקיים את ההידור ע"י שבעה"ב ידליק את כל הנרות, ועיקר חידוש הרמ"א שגם אם כל אחד ידליק יתקיים ההידור, ובזה בא לאפוקי מהרמב"ם דס"ל דלא מהני מידי. ולקמן יתברר יותר בס"ד.

ג. קושי בהבנת בית הלוי

ויש לעיין מדוע ביה"ל עה"ת התקשה בדעת הרמ"א ולא תירץ כהגרי"ז מאחר שכל תירוצו של הגרי"ז מבוסס על דברי ביה"ל בעצמו בתשובה. והנה בדרך א' כתב ביה"ל בתשובה זו שגם הטור מודה לרמב"ם שאי אפשר לקיים את ההידור לאחר שכבר יצא ידי חובה ופרש מן המעשה, והסיבה שאעפ"כ בחול חוזר על ציצין שאין מעכבין היא שמלבד המצוה לעשות מעשה חיתוך הערלה ישנה מצוה נוספת להיות במצב של נימול, וכשם שכל אחד מצווה במצוה זו, כך האב כשם שמצווה לעשות מעשה חיתוך הערלה לבנו כך יש לו מצוה תמידית שבנו יהי' במצב של נימול, וממילא נהי שאחר שפרש תו לא מצי לעשות את ההידור מצד המצוה של מעשה חיתוך, מ"מ מצי להדר את המצוה הנמשכת של להיות נימול ורק מה"ט בחול חור, והרמב"ם דס"ל דאף בחול לא חוזר על ציצין שאין מעכבין מפני דס"ל שאין שתי מצוות אלא רק אחת לעשות מעשה חיתוך הערלה. ולפי הבנה זו לעניין נר חנוכה שאין ב' מצוות אלא אחת לעשות

רוב העטרה אלא את מיעוטה, וטעם ההיתר הוא דכולא חדא מילתא היא והרי ניתנה שבת לדחות אצלה). פירש, על הציצין המעכבין את המילה חוזר (ופרש"י שהרי הן כמילה עצמה), על ציצין שאין מעכבין את המילה אינו חוזר (ופרש"י דהוי כהתחלה בפני עצמה).

והנה כל דברי הברייאא מיירי בשבת, ויש לדון מה הדין בחול, ודעת הטור יו"ד סימן רס"ד שבחול חוזר אעפ"י שפירש, ואילו דעת הרמב"ם דלא שנא ואף בחול אינו חוזר. ובביאור מחלוקתם כתב ביה"ל בתשובה שנחלקו האם שייך להדר לאחר שכבר יצא ידי חובתו, ודעת הרמב"ם דתו לא ניתן להדר ורק באותו מעשה ולכן אע"ג שאין בזה חילול שבת, אין שום תועלת לחזור על ציצין שאין מעכבין. ואילו דעת הטור שבחול חוזר, הרי שניתן להדא אף שכבר יצא ואין עושה הכל במעשה אחד, ורק בשבת הקפידא על מעשה אחד כיוון שמצות מילה הותרה בשבת ולא מצות הידור, אף שזו מצות הידור של מצות מילה. עכת"ד ביה"ל הנוגעים לנו כעת.

ומעתה טען הגרי"ז שהרמב"ם והרמ"א בהלכות חנוכה הם לשיטתם בהלכות ברית מילה. דהיינו הרמב"ם דס"ל שאי אפשר להדר אחר המצוה ולכן אף בחול אין חוזר על ציצין שאין מעכבין מוכרח לכתוב שההידור של הדלקת נרות חנוכה של נר לכל אחד ואחד מחוייבת להתבצע ע"י בעה"ב עצמו ולא שכל אחד ידליק, כיוון שהדלקת אדם נוסף מבני הבית לאחר שבעה"ב סיים הדלקתו הרי זה הידור אחר שפרש שאין בה ולא כלום, ורק כשבעה"ב עושה מעשה אחד רצוף של הדלקת כל הנרות, אז יש בזה הידור כמו מילת ציצין שאין מעכבין במעשה אחד שמוותרת אף

והוי לאו הבא מכלל עשה וכתב להוכיח שגם על לאו הבא מכלל עשה שייכת ברכת המצות, עיי"ש.

ובספר אילת השחר עה"ת בראשית פרשת וירא הביא ראי' נוספת למהר"ח או"ז מכך שאברהם השביע את אליעזר שלא יקח לבנו אשה מבנות כנען ורצה שינקוט בידו חפץ של מצוה להאליים את השבועה ולכן הורה לא שיאחז במקום המילה, ולכאורה אם המצוה היא רק לעשות מעשה מילה ותו לא אין נחשב חפצא דמצוה, ורק אי אמרת שיש מצוה להיות במצב של נימול מוגדר חפץ של מצוה.

מיהו הפרי יצחק דחה ראי' זו וכתב שקשה להמציא מצוה חדשה שלא מפורשת בתורה ובביאור הגמרא במנחות כתב שדוד המלך הצטער על כך שאין היכר בגופו על היותו עבד ה' ועל כך התייבשה דעתו כשנזכר במילה שהיא אות בבשרו על היותו עבד ה', וכלשון הטור בריש הלכות מילה. ולכאורה על זו הדרך יש לדחות את ראיית אילת השחר.

ויש נפ"מ גדולה מה כוונת הגמרא במנחות לעניין דברי האר"י המובאים במג"א בהלכות ציצית שדייק מגמרא זו שיש לישון בלילה עם ציצית, וביאר בספר אילת השחר עה"ת בראשית בפרשת וירא עה"פ "שים נא ידך תחת ירכי" (כדב), את דיוק האר"י שמדוע לפני שנכנס למרחץ לא הצטער דוד כל לילה על היותו נטול ממצות, ועל כרחך שישן עם ציצית. וכתב בשו"ת שבט הלוי שלדעתו לענין קיום דברי האר"י סגי בטלית המיוחדת ללילה, אע"ג שבה לכו"ע אין מקיים מצוות ציצית, כיוון שכוונת האר"י לדבר סגולי, וכל דבריו הם לפי דחיית הפרי יצחק, ולא לפי המהר"ח או"ז. והגרע"א בגליון השו"ע בהלכות ציצית כתב בביאור

מעשה הדלקה, אף הטור בהלכות מילה יודה לרמב"ם שלאחר שהדליק בעה"ב תו אי אפשר לאדם נוסף מבני הבית להדליק ולהדר בזה את מצוות ההדלקה. ואם אכן כך הבין ביה"ל עה"ת ניחא מדוע התקשה בדעת הרמ"א, אך לפי מסקנת ביה"ל בתשובה מכוח קושיות בגוף הסוגיא בשבת שאף לפי הטור אין ב' מצוות אלא רק המצוה לעשות מעשה חיתוך הערלה ואעפ"כ ס"ל שבחול חוזר על ציצין שאין מעכבין, חוזרת שאלתנו למקומה מדוי מיאן ביה"ל עה"ת בתירוץ הגר"ז שמבוסס על דברי ביה"ל בעצמו בהבנת ביה"ל בדעת הטור והרמ"א בהלכות מילה.

ד. בעיקר הנידון האם יש מצוה להיות נימול

(ובמאמר המוסגר בנידון זה האם יש מצוה להיות במצב של "נימול" כתב בשו"ת פרי יצחק לג"ר יצחק בלזר זצ"ל ח"ב סימן ל' ראי' מהגמרא במנחות שם איתא שדוד המלך ה' במרחץ והצטער שאין לו שום מצוה ואז נזכר במילתו והתייבשה דעתו, ולכאורה אם אין מצוה בהיותו מהול ורק מצוה לעשות מעשה מילה מדוע התייבשה דעתו ומאי שנא מכל מצוות שעשה בעבר שלא מנעו ממנו מעיקרא להצטער ? ולכאורה על כרחך שמילה שאני שכל רגע ורגע מקיים מצוה, וכבר הקדימו בראי' זו המהר"ח או"ז בתשובה י"א ומחמת כן נקט גם כן דאיכא מצוה להיות במצב של נימול. וכן נקט הנצי"ב עה"ת בפרשת לך לך, והוסיף לבאר בזה מדוע מברכים ב' ברכות המצוות במילה, שהאחת הוא על המצוה לעשות מעשה חיתוך, והשני על המצוה להיות נימול. אלא שבדבריו נראה שלא כהבנת המהר"ח או"ז והפרי יצחק שזו מצוות עשה, אלא יסודה איסור למשוך ערלתו

לחם. ופרש"י שם בד"ה "אף זה תמיד" דלרבנן אי שקלי ושבקי והדר מסדרי לא מקרי תמיד אלא התחלה אחריתי וגבי פירש מן המילה נמי כי הדר אתי מילתא אחריתי היא. ולרבי יוסי דאמר שבקי והדר מתחלי נמי תמיד הוא, דחדא מילתא הוא, הכא נמי פירש מן המילה חוזר אע"פ שאין מעכבין, דכולה גמר מילתא היא. עכ"ד רש"י. וכתב ביה"ל בתשובה שלפ"ז יוצא שבעצם אין חילוק מהותי בין פירש ביום חול לפירש בשבת ולפי רבנן אף בחול אין חוזר, אלא שהטור לעניין חול שאין נוגע לחילול שבת חשש לראשונים שפסקו כרבי יוסי, דהיינו שיטת העיטור שהביאה הטור, דס"ל לעיטור שאף בשבת חוזר כרבי יוסי. ויש להוסיף על דברי הביה"ל שלפ"ז הרמב"ם בהלכות מילה הוא לשיטתו בהלכות תמידין ומוספין שפסק כרבנן ולא כרבי יוסי, הרי שהכריע נידון זה וממילא אין מקום מספק לחוזר ביחול על ציצין שאין מעכבין, ודווקא הטור שלא הכריע מחלוקת זו חייש בחול לדעת רבי יוסי.

ומעתה לאור הקדמת דברי ביה"ל אלה לכאורה תו אין מקום לביאור הגרי"ז שהרמ"א בהלכות חנוכה הוא לשיטתו בהלכות מילה והטור שבחול חוזר על ציצין שאין מעכבין, כיוון שהטור והרמ"א פסקו כן רק מספק, ולכן דווקא בחול, וממילא לענין נר חנוכה עדיין אינו מובן היאך פסק הרמ"א שכל אחד ידליק, הרי רק לצד שהלכה כרבי יוסי ניתן להורות כן, והדין הוא שרק לחומרא חיישינן לרבי יוסי ולא לקולא לחוזר על ציצין שאין מעכבין בשבת, וא"כ ה' על הרמ"א לפסוק כהרמב"ם שבעה"ב ידליק הכל, ורק בדיעבד ששכח להדליק הכל לחומרא יש מקום לנהוג כרבי יוסי ולהדליק אף שכבר פרש וממילא אף ע"י אדם אחר מבני הבית.

האר"י שלא כדבריו שבט הלוי אלא שכל זה דווקא בבגד יום ולפי הראשונים דס"ל שבגד יום חייב בציצית אף בלילה. ויש לעיין האם למד בדעת האר"י דבעי ממש קיום מצוה, או שאף את העניין הסגולי היינונו שיהי' ניכר שהוא עבד ה' אף בזמן השינה בעינן שיהי' בגד יום, שאחרת אף חפצא דמצוה אינו.

ובספר אילת השחר העיר על חידוש מהר"ח או"ז שקשה לומר שיש קיום מצוה בדבר שאין לו בחירה בו וממילא מקיים. מיהו כתב שאם מצטער על היותו מהול אינו מקיים, וא"כ יש לומר שזו המצוה להיות מרוצה מכך שהוא מהול. ולפי הנצי"ב המצוה היא לא למשוך ערלתו, מיהו בית הלוי והפרי יצחק הוכיחו מהגמרות שאין בזה אלא איסור דרבנן, שמשוך ערלתו אסור מדרבנן בתרומה ולא מדאורייתא כמו ערל גמור. והנצי"ב התייחס לכך וכתב שיש לחלק בין איסורו בתרומה לבין עיקר חיוב המילה ואין זו סתירה לומר שמדאורייתא מחויב למול ומדרבנן אסור בתרומה, אך בית הלוי והפרי יצחק לא קיבלו זאת).

ה. יישוב דעת בית הלוי

ולכאורה מתוך דברי ביה"ל בתשובה מיושבת שאלתנו ואדרבה דברי הגרי"ז אינם מובנים - דהנה בסוגיא שם בשבת איתא מאן תנא פירש אינו חוזר רבנן דפליגי עלי' דרבי יוסי היא. (ופרש"י בד"ה "מאן תנא פירש אינו חוזר" - ומשום דפירש חשיב ל' חזרה מילתא לנפשה והואיל ולא עיכוב מצוה נינהו, לא הדר). והכוונה למחלוקת רבנן ורבי יוסי באופן קיום דין "תמיד שנאמר בלחם הפנים, דס"ל לרבנן שהכוונה שאסור שרגע אחד יהי' השולחן ריק מלחם, שע"ז מבטלים דין תמיד, ואילו רבי יוסי ס"ל דהעיקר שלא ילין השולחן ללא

גרידא אין נפ"מ אם זו עורלה באמת או רק נראה כעורלה. ויישב ע"פ העולה מהטור שרק מספק חייב לחזור בחול על ציצין שאין מעכבין דחיישין שמא הלכה כרבי יוסי שאף אם פרש נחשב מעשה אחד, וממילא בכה"ג אחר שמל נעשה מסורבל בבשר או משך עורלתו, בודאי אין זה מעשה אחד, כיוון שבשעה שמל, מל מילה מושלמת ורק אח"כ נוצר מחדש הצורך למולו מדין נוי מצוה. ובזה אף לפי רבי יוסי הוי המעשה מילה החדש בפני עצמו ואינו מצטרף ובוה לכו"ע אי אפשר להדר אחר שסיים מעשה המצוה. מיהו העיר בספר אור לנתיבתי שבת סימן ק' סק"ה שתירוצו רק אליבא דהטור ולא אליבא דרש"י, ולרש"י הקושיא במקומה עומדת. ועיין לקמן באות ו' שהבאנו דבריו והנפ"מ לעניין ב' אתרוגים).

ו. יישוב נוסף לדעת בית הלוי

עוד יש לומר שסבר בית הלוי כמו שפקפק בספר מנחת אשר מועדים בכרך העסק בענייני חנוכה סימן ה' בדברי הגרי"ז וטען שאף באופן שהדליקו בני הבית אחר בעה"ב ולא נעשתה כל ההדלקה ע"י אדם אחד אין זה הידור אחר שכבר פרש מן המצוה, אלא כל שנעשה מיד בזה אחר זה הרי זה נידון כהידור בבת אחת עם קיום עיקר המצוה, והביא רא' לזה מהמ"ב בהלכות שבת סימן של"א סק"ד, עיי"ש. מיהו ייתכן שהגרי"ז סבר שבשני אנשים אף בזה אחר זה כבר אין זה הידור בשעת מצוה אלא אחר המצוה ותלוי במחלוקת הראשונים במילה, וכן הבין האבנ"ז יו"ד סימן של"ח סק"ג.

ז. דברי הגרע"א והדגשת הנפ"מ בין הבנתו להבנת הגרי"ז

והנה בשו"ת הגרע"א תניינא סימן י"ג דן היאך כל אחד מבני הבית מברך, הרי

ולפי"ז אדרבה דברי הגרי"ז ביישוב דעת הרמ"א טעונים הסבר. ונראה לבארם - דהנה בית הלוי והגרי"ז כללו יחד את שיטת הטור בהלכות מילה עם שיטת רש"י שכתב בד"ה "המל" - בשבת, ומדויק מזה שבחול הברייתא עצמה הסוברת שאינו חוזר, מודה דחוזר, שהרי רש"י לא כתב כן כפסק הלכה כהטור דנימא דכתב כן רק לחומרא מספק. ולפי"ז ש"מ דלרבנן דרבי יוסי אע"ג דהוי מעשה בפני עצמו אם פירש כמו שרואים לעניין לחם הפנים דמה"ט בעינן שלא יהי' רגע ללא לחם הפנים ע"ג השולחן, אפ"ה לעניין חול חוזר על ציצין שאין מעכבין, כיוון שההידור מתקיים ללא עיקר המצוה, ולפי"ז ה"ה לעניין נר חנוכה. מיהו יש להעיר שכבר אין הכרח מיני' ובי' מהרמ"א בהלכות מילה לדבריו בהלכות חנוכה שהרי אפשר שפסק כן בהלכות מילה מספק כהטור, ורק מכוח דברי הרמ"א בהלכות חנוכה שמענין שפסק בהלכות מילה בתורת ודאי כרש"י ולא כהטור, וגם הרמב"ם שפסק שאף בחול אינו חוזר על ציצין שאין מעכבין אין זה פועל יוצא ממה שפסק כרבנן ולא כרבי יוסי בסידור לחם הפנים, אלא זהו פסק בפני עצמו, כיוון שאפשר לפסוק כרבנן דרבי יוסי ואעפ"כ לפסוק שבחול חוזר על ציצין שאין מעכבין כשיטת רש"י.

(והנה בית הלוי התקשה לשיטת הראשונים דס"ל דבחול חוזר על ציצין שאין מעכבין, אלמא אפשר להדר אחר קיום המצוה, א"כ מ"ט אמרו בגמרא בשבת בדף קל"ז שקטן המסורבל בבשר חיוב מילתו רק מדרבנן משום מראית העין, וכן מ"ט משוך חיוב מילתו רק מדרבנן כדאיתא ביבמות ע"ב. שאסור בתרומה רק מדרבנן, עכ"פ יהי' חייב מדאורייתא מדין נוי מצוה, דלא גרע מציצין שאין מעכבין, כיוון דלעניין נוי

ורק שיכול לצאת בשמיעה מאחר מדין שומע כעונה ובזה בעי בר חיובא גמור והיינו מגיל בר מצוה. מה שאין כן נר חנוכה הוי חובת הבית וכל שהדליקו בתוך ביתו, אף שלא כיוונו להוציאו, יצא מאליו, בזה סגי שהמדליק חייב מיהא מדרבנן משום חינוך כדי שיוציא את בני הבית.

והנה בספר תפארת תורה עהש"ס לגאון ר' שמשון פינקוס זצ"ל וכן בספר מנחת אשר שהזכרנו כתבו שאף הגרע"א שהבין בדעת הרמ"א דמהני כוונה זו ואין גדר חיוב נר חנוכה על הבית אלא על כל יחיד, יודה בדעת הרמב"ם שס"ל שההידור יכול להתקיים רק ע"י שבעה"ב ידליק כמניין אנשי הבית שגדר חובת נר חנוכה היא על הבית ולכן לא מהני כוונה שלא לצאת, והיינו שלפי הגרע"א מחלוקת הרמב"ם והרמ"א היא בגדר חובת נר חנוכה האם היא על כל יחיד או על הבית, והוסיף המנחת אשר שהרמב"ם שכתב שבעה"ב ידליק את כל הנרות ולא מהני כוונה שלא לצאת ועי"ז כל אחד יהדר להדליק בעצמו הוא לשיטתו שהרי כתב "מצוותו שיהא כל בית ובית מדליק נר אחד, הרי שזו חובת הבית ולא חובת כל יחיד.

ובספר מועדים וזמנים ח"ב סימן קל"ג כתב שהרמב"ם והרמ"א לא פליגי אהדדי, אלא הרמב"ם מיירי בזמן שמדליקים כעיקר הדין בפתח הבית או בפתח החצר שאז גדר החיוב הוא חובת בית ולא חובת גברא ואז לא מהני לכוון שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, ועל כרחך גדר ההידור של נר לכל אחד ואחד היינו שבעה"ב ידליק כמניין אנשי הבית. ואילו הרמ"א מירי בזה"ז שמחמת הסכנה מהגויים הדליקו בתוך הבית ולכל היותר בחלון הפונה לרה"ר ותו לא, ואז גדר החיוב הוא חובת גברא ואז מהני כוונה שלא

נחלקו הפוסקים האם מברכים על הידור מצוה, ויישב מכיוון שכל אחד רוצה לברך בעצמו מעשה כמכוון להדיא שלא לצאת בהדלקת בעה"ב, ונמצא שבהדלקתו מקיים את עיקר הדין ולא רק הידור, ושפיר מצי לברך, עכת"ד. ולכאורה ביאור הגרע"א בדברי הרמ"א אינו כדברי הגרי"ז, שהרי הגרי"ז ביאר שהרמ"א בהלכות חנוכה הוא לשיטתו בהלכות מילה שבחול חוזר על ציצין שאין מעכבין וש"מ שאפשר לקיים את ההידור גם אחר המצוה, וה"נ אע"ג שכבר יצאו כולם בהדלקת בעה"ב אפ"ה יכול כל אחד להדר ולהדליק בעצמו ויש בזה קיום של הידור מצוה, ודווקא הרמב"ם דס"ל שאף ביום חול אין חוזר על ציצין שאין מעכבין דהיינו שאי אפשר לקיים את ההידור בפני עצמו, מוכרח לומר ששהידור יתקיים ע"י בעה"ב במעשה אחד. הרי שמעינן להדיא בדברי הגרי"ז שכולם יוצאים בהדלקת בעה"ב ודלא כהגרע"א שמכוונים שלא לצאת.

ושמעתי לבאר שהגרי"ז מיאן בהבנת הגרע"א ברמ"א מפני דס"ל שבנר חנוכה לא מהני כוונה שלא לצאת כיוון שנר חנוכה היא חובת הבית וממילא כשהדליק אחד מבני הבית לא רק שיצא בעצמו אלא אף כל בני הבית יצאו, וע"כ ששאר בני הבית שמדליקים אח"כ מקיימים רק את ההידור ולא את עיקר הדין.

ושו"ר יסוד זה בשו"ת חכם צבי בתוספות בסימן י"ג שכתב ליישב את הסתירה כביכול בשו"ע שנקט שיכול לכתחילה לצאת ידי חובת נר חנוכה ע"י קטן שהגיע לחינוך ואילו לעניין קריאת המגילה נקט השו"ע דאין יכול לצאת ע"י קטן שהגיע לחינוך, ורבנן דרבי יהודה במשנה במגילה. וביאר החכם צבי שמגילה היא חובת כל יחד ויחד

הגרי"ז אינו מחויב ולפי הגרע"א מחוייב. ובספר תפארת תורה עהש"ס כתב כע"ז נפ"מ באופן שבשעת הדלקת אביו דעתו היתה להדליק בעצמו כדרכו, ואח"כ נמלך, האם מחוייב עפ"י דין להדליק כדי לקיים את עיקר הדין.

(ג)האם ראוי שהאבא יקפיד שהוא יהי' הראשון שמדליק לפני שאר בניו - לפי הגרי"ז כיוון שהראשון מקיים את עיקר הדין והשאר מקיימים רק את ההידור אך את עיקר הדין יוצאים ע"י הראשון לכן יש מקום להקפיד על כך שהוא יהי' הראשון שיצא בעצמו ולא ע"י אחרים, דמצוה בו יותר מבשלוחו, אך לפי הגרע"א אין נפ"מ כיוון שכל אחד מקיים את עיקר הדין בעצמו, וכן הביא הג"ר מרדכי בוניםזילברברג שליט"א בעלון בענייני חנוכה בשנת שפ"ג סעיף י"ט בשם כתבי תלמידים מבית בריסק ש בעה"ב ידליק ראשון, שאם ידליקו בני הבית לפניו נמצא שאת עיקר הדין יצאו על ידו, והיינו כשיטת רבם הגרי"ז. מיהו לכאורה מסברא הי' מקום לדון שגם לפי הגרי"ז שכולם יצאו בהדלקת הראשון אין הידור להיות הראשון שמדליק, דכיוון שהמצוה מוטלת על הבית ומהאי טעמא לא מהני כוונה שלא לצאת, ומיאן בהבנת הגרע"א, אז אין זה ככל המצוות המוטלות על גופו שיכול לצאת ע"י אחר רק מדין דין שלוחו של אדם כמותו.

(ד)באופן שכבר כבו נרות בעה"ב וליתר דיוק הנר הראשון של בעה"ב האם יש הידור שהבחורים ידליקו או לאו - לפי הגרע"א בודאי שכן, ולפי הגרי"ז לא כיוון שכבר אין שייכות בין הנר של עיקר הדין לנרות ההידור, וכשם שאם כבה הנר הראשון של בעה"ב תו אין הידור שבעה"ב ידליק את נרות ההידור שלו.

לצאת בהדלקת בעה"ב ואז גדר ההידור הוא לכוון כך ולהדליק כל אחד בעצמו. והעיר על עצמו שלפי"ז האידנא שעכ"פ בארץ ישראל רבים חזרו לעיקר דינא דגמרא והשו"א להדליק בחוץ גם הרמ"א יודה שאי אפשר להדר ע"י שכל אחד ידליק בעצמו וגם יש בזה ברכה לבטלה, עיי"ש. מיהו עיקר דבריו צ"ע מדוע עם שינוי מקום ההדלקה משתנה גם כל גדר חיוב ההדלקה מחובת בית לחובת גברא.

וישנו כמה נפ"מ לדינא בין הגרע"א לגרי"ז:

(א)מה מוטל על הבחורים שמדליקים בעצמם לכוון - האם לצאת בהדלקת אביהם או לא לצאת, ואולי מאחר שזו מחלוקת ישנה עצה לכוון לאופן המועיל, אך זו כבר עצה מעשית ותו לא. מיהו העיר מו"ר הגר"י פינקוס שליט"א לפי המתבאר לעיל שלפי הגרי"ז לא מהני כוונה שלא לצאת ומה"ט פליג על הגרע"א אז מעשית אפשר לכוון להדיא שלא לצאת וממ"נ לפי הגרע"א מה"ט לא יצא ושפיר מדליק בעצמו ולפי הגרי"ז אמנם לא הועילה כוונתו שלא לצאת, אך גם לא קלקלה.

(ב)באופן שבחור התכוון להדליק בעצמו ולבסוף עבר כל הלילה ושכח להדליק, האם מיהא יצא את עיקר הדין או לאו - לפי הגרע"א כיוון שבשעת הדלקת אביו דעתו היתה להדליק בעצמו ונעשה כמכוון שלא לצאת, אז לא יצא, אך לפי הגרי"ז יצא, ונפ"מ האם עליו לעשות תשובה. ומשכחת לה אופן שיותר מעשי שנזכר בחור סמוך לסוף זמן ההדלקה שעדיין לא הדליק והוא רחוק מביתו ויש לו טירחא מרובה לחזור לביתו, או שהוא ישן וקשה לו לקום האם מחוייב לטרוח ולהדליק - לפי

ה)אף אם לא כבו נרות בעה"ב נראה לענ"ד שדווקא תוך חצי שעה להדלקת בעה"ב יש הידור בהדלקת הבחורים בביתו, כיוון שהקישור בין הנר של עיקר הדין לבין הנרות של הידור נעשה ע"י שדולק הנר של חיוב תוך הזמן שמוטל על המדליק שידלוק והיינו חצי שעה, אך לאחר מכן הרי הוא כנר של רשות וכבר אין קישור בין עיקר הדין להידור, מה שאין כן לפי הגרע"א אין צריך שום קישור בין נרות בעה"ב לבין נרות שאר בני הבית שמדליקים כיוון שמקיימים בהדלקתם את עיקר הדין, ויכולים להדליק אף מאוחר יותר. ואכן על דרך זו כתב הגרע"א בגליון השו"ע בסימן תרע"ו סעיף א' (מובא בשו"ע פרידמן) שאף אם כבה הנר הראשון לפני שהספיק להדליק את הנרות של הידור, אף שהדלקה עושה מצוה ומדינא פטור מלהדליק, מ"מ יכול להדליק שוב את הנר הראשון ואת הנרות של ההידור ואף לברך על כך ברכת שעשה נסים ושהחיינו ככל מי ששכח לברך הברכות בזמן ההדלקה שיכול לברך תוך חצי שעה מיהא ברכת שעשה נסים ושהחיינו דלא גרע מכל רואה נר של אחרים, ורק ברכת המצוה תו אין יכול לברך אף אי נימא שהשוכח לברך ברכת המצוה ונזכר קודם הדלקת נר של הידור מצי לברך.

מיהו נראה שלפי הבנת הגרי"ז ברמב"ם שכתב שהשיעור הוא חצי שעה או יותר שבמקומות שכלה רגל מן השוק מאוחר יותר יש חיוב שהנר ידלק יותר, אז האידנא גם לפי הגרי"ז יכולים בני הבית להדליק גם יותר מחצי שעה אחר הדלקת אביהם אם נר אביהם לא כבה, ונמצא שחומרת הגרי"ז בזה להוסיף בזמן ההדלקה האידנא, תוליד קולא באפשרות קיום ההידור ע"י שאר בני הבית.

ו)ביחס למה שדן הגרע"א איך כל אחד מבני הבית מברך על הדלקתו לפי הבנת הגרי"ז ברמ"א השאלה חוזרת למקומה, וצריך לומר אחת מן השלוש אפשרויות - או שהבין הגרי"ז שלפי הרמ"א מברכים תמיד על הידור מצוה, או דס"ל כהאביעזרי בהלכות חנוכה שדווקא על הידור זה שנקבע בגמרא כשלוש דרגות ואינו כשאר ההידורים, מברכים, או דס"ל שבאמת לא מברכים, ורק יוכלו לשמוע הברכות מאביהם ולהדליק, ואכן ברמ"א ובמ"ב לא כתבו להדיא שמברכים, והג"ר מרדכי בונים זילברברג שליט"א כתב בהלכות חנוכה שלו שהגר"ח גריינימן זצ"ל הנהיג שלא יברכו אלא ישמעו את הברכות מאביהם, ואולי חשש לגרי"ז או שנקט כהגרי"ז. אך כמובן מנהג העולם לברך כל אחד בעצמו וכגרע"א המובא בשעה"צ במקום אחר ולא בסעיף זה.

שו"ר בספר ברכת אברהם בשבת כ"א: ששאל הגאון ר' אברהם ארלנגר זצ"ל את מרן הגרי"ז זצ"ל בעצמו איך כל אחד מבני הבית שמדליק הרי אין זה פשוט לברך על הידור מצוה והשיב הגרי"ז שהגרע"א בתשובה כתב שכל אחד מכוון שלא לצאת בהדלקת מי שקדם לו. ושאל שוב הרי אין ה פשוט שמועילה כזו כוונה (ואולי כוונתו לנידון באכסנאי שנביא לקמן בס"ד) והשיב הגרי"ז פוק חזי מאי עמא דבר. הרי דס"ל לגרי"ז כהגרע"א וצע"ג שזה לכאורה עומד כנגד כל מה שכתבנו שישנה מחלוקת יסודית בין הגרע"א לבין הגרי"ז.

ז)האם יכולים בני הבית דמדליקים בעצמם להדליק מנרו של בעה"ב כמו שני בעה"ב שגרים בבית אחד שמחוייבים מעיקר הדין להדליק כל אחד בעצמו. ויסוד העניין שאין מדליקים מנר של מצוה לנר של רשות

ומדליק בעצמו והכא נמי יוצאת האישה בהדלקת בעלה את עיקר חיוב ההדלקה, אלא שמ"מ יכולה להדר ולהדליק בעצמה, והסיבה שמברכת רק כאינה מצוה ועושה מפני שמעיקר הדין גם מדין הידור פטורה כיוון שאשה טפילה לבעלה יותר מאשר שאר הבנים שאמנם יכולים לצאת ע"י אביהם, מ"מ מדינא שייך בהם ההידור שאמרו בגמרא של נר לכל אחד ואחד).

(ח) מהי מהות ההידור שכל אחד מדליק אליבא דהרמ"א - לכאורה לפי הגרע"א שכל אחד מכיון שלא לצאת גדר ההידור הוא שלא לצאת ע"י אחרים אלא לעשות המצוה בעצמו, דהיינו מצוה בו יותר מבשלוחו, ככל שאר המצוות, וכדאיתא בקידושין ריש פרק ב'. ואילא לפי הגרי"ז אין בזה הידור כלל ולא שייך בזה מצוה בו יותר מבשלוחו כיוון שזו חובת הבית, אלא ההידור הוא שיהיו נרות מיוחדים לכל אחד ואחד, כמו שהדגיש שם הגרי"ז וכתב להדיא שגם אם בפועל לא יוכלו בני הבית להדליק בעצמם ויצטרכו לצאת ע"י הדלקת אחר - בעה"ב או אדם אחר שאינו מבני הבית, עדיין קיים ההידור שיהיו נרות מיוחדים לכל אחד. וכל זה בא לאפוקי מהבנת הגרע"א שהרי לפי הבנתו אם בלאו הכי יצטרך שאחר ידליק בשבילו לא יתקיים מצוה בו יותר מבשלוחו, וכבר אין שום תועלת בכך שיכוון שלא לצאת ע"י הדלקת בעה"ב. ובמאמר במוסגר ראיתי בספר הנפלא אור לנתיבתי על מסכת שבת לידידינו הרה"ג ר' נרי' מרציאנו שליט"א שכתב שכשם שלפי הבנת הגרי"ז ברמ"א ההידור יתקיים גם אם בעה"ב ידליק את נרות כל בני הבית והעיקר שיהיו נרות מיוחדים לכל אחד, וכמו שכתב הגרי"ז, כך לפי הרמב"ם ההידור יתקיים גם אם כל אחד מבני הבית ידליק חלק מהנרות והעיקר

ואף לא מנר של חיוב גמור לנר של הידור, והשאלה היא האם נר הבני בית שמדליקים אחר אביהם מוגדר נר של חובה או של הידור, ולפי הגרי"ז נחשב נר של הידור גרידא, אך לפי הגרע"א מוגדר נר של חובה שהרי מכוונים שלא לצאת בהדלקת אביהם. ובמג"א כתב שלא ידליקו מאביהם והגרע"א הביאו והתקשה בדבריו - לפי שיטתו שכל אחד מקיים את עיקר הדין ממש כמו שני בעלי בתים הגרים בדירה אחת. והפלא הוא שמרן הח"ח מחד נקט בשעה"צ כהגרע"א שכל אחד נעשה כמכוון שלא לצאת בהדלקת בעה"ב ומאידך נקט כהמג"א שאסור לשאר בני הבית שמדליקים להדליק מנר בעה"ב. ובפשטות חזינן מהמג"א כהבנת הגרי"ז ברמ"א שאת עיקר הדין יוצאים בהדלקת אביהם.

(ומצינו מקום נוסף בו נראה במ"ב כהבנת הגרי"ז בגדר ההידור לפי הרמ"א ודלא כהגרע"א שעמד עליו בספר תפארת תורה וכן בספר פניני חנוכה סוף פרק ג' בשם הג"ר משה אלישיב שליט"א - דהנה כתב המ"ב בסימן תרע"ה סעיף ג' סק"ט בשם העולת שמואל סימן ק"ה דאף לדין שמדליקים כל אחד אחד בפני עצמו מ"מ אישה אינה צריכה להדליק מפני שטפלה לאיש, מ"מ אם רוצה להדליק מברכת כשאר מצוות עשה שהזמן גרמא. עכ"ד. ויש לשאול מה השיכות למצוות עשה שהזמן גרמא, הרי לפי הגרע"א, כדי להדר יש לה לכוון שלה לצאת בהדלקת בעלה ואז מחויבת מעיקר הדין בהדלקה ובברכה, דנהי שזו מצוות עשה שהזמן גרמא, מ"מ הרי נשים חיבות בנר חנוכה שהרי אף הן היו בנס חנוכה כמובא בשבת כ"ג.. ויישבו שדעת העולת שמואל שגדר ההידור של נר לכל אחד ואחד הוא שלמרות שיוצא ע"י בעה"ב, מ"מ ממשיך

שידליקו זאת עבור בעה"ב וכמעשה אחד של בעה"ב. ויש לדון בזה לפי מה שכתב הגרי"ז דס"ל לרמב"ם שאי אפשר להדר אחר המצוה וא"כ אפשר שרק בעה"ב יכול להדליק כולן בבית אחת, או שלוחו ידליק כולן בבית אחת, אך אם בעה"ב מדליק את נרותיו, אי אפשר שאחר ידליק עבורו כיוון שנחשב שפירש מעיקר המעשה ומעשה השליח או של בני הבית שמוסיפים להדליק אינו מתחבר למעשה בעה"ב אלא עומד בפני עצמו.

והנה הי' מקום לומר בדעת הגרע"א שיש הידור בעצם זה שיש נרות מיוחדים לכל אחד, אף אם בפועל ידליקם בעה"ב עבורם, וכמו שכתב הגרי"ז, ולא כתב הגרי"ז דבריו לאפוקי משיטת הגרע"א, אלא דאם מהאי טעמא לא יברכו על הדלקה זו, אך מכיוון שרצונם לברך מצאו עצה לכוון שלא לצאת ועי"ז מקיימים גם את עיקר חובתם בהדלקה זו ומעלתה כבר מצו לברך, וזה עיקר חידוש הגרע"א, וכלל לא בא בגרע"א לאפוקי מדברי בגרי"ז בעיקר התקנה של נר לכל אחד מבני הבית בהבנת הרמ"א. מיהו שו"ר שבגליון השו"ע לגרע"א בסימן תרע"ו סעיף א' המובא בהוצאת פרידמן מפורש שגדר ההידור של נר לכל אחד אליבא דהרמ"א שכל אחד מבני הבית מדליק הוא שיכוון כל אחד שלא לצאת ע"י בעה"ב וע"י כך יוכל להדליק בעצמו וזהו ההידור שידליק כל אחד בעצמו, וממילא גם יוכל לברך גם לשיטה שאין מברכים על הידור מצוה כגון שהדליק רק נר של חובה ואח"כ הזדמנו לו נרות כמניין היום. הרי שסובר הגרע"א שזה גופא ההידור לכוון שלא לצאת, ולא שזה דבר נוסף כדי למצוא עצה היאך גם יוכל המהדר לברך על הדלקתו.

שו"ר שבספר שפת אמת בשבת כ"א: בד"ה "ת"ר מצות חנוכה" העמיד ב' צדדים

אלה וכתב: ויש לעיין אי המצוה נר אחד בבית כמו מזוזה וכמו נר שבת, דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהי' די, ולפי"ז אפשר דגם שני בעלי בתים הדרים בבית אחד די להם בנר אחד, והא דאושפיזא משתתף בפריטי יש לומר שהוא כדי לעשות המצוה בממונו, אבל מדינא יוצא בלאו הכי. או נימא דהמצוה על כל אדם אלא שבעה"ב מוציא כל בני ביתו וכו'. ונפ"מ לפי הנ"ל במהדרין אי כל אחד מצי לברך - דאי כל בני הבית יוצאים רק מטעם שליחות, א"כ המהדרין אין מכוונים לצאת ע"י בעה"ב, ורשאי כל אחד לברך, אבל אי המצוה רק על הבית ואין צריך כוונה להוציא א"כ על מצות הידור בלבד איני יודע אי רשאי לברך. הגם דיש לומר דכך תיקנו וגם זה בכלל המצוה ושייך עליו ברכה, ואף שאינו מחוייב מ"מ שייך לומר וציוונו, כדמצינו בכמה דוכתי, וכן משמע בתרומת הדשן שהביא הב"י בסימן תרע"ז ובט"ז שם. (ודבר זה נבאר בס"ד בהמשך).

ח. באופן שיש לאדם ב' אתרוגים האחד מהודר וספק פסול והשני כשר אך אינו מהודר - מה יטול בתחילה

והנה ידוע הנידון באופן שיש לאדם ב' אתרוגים האחד כשר אך אינו מהודר ושני מהודר אך בפק מורכב מה יטול ראשון, והמושכל ראשון שיטול את כשר שעכ"פ יצא ידי חובת עיקר הדין. מיהו הבית הלוי בשו"ת הנ"ל כתב שיטול את המהודר תחילה, וכן מובא בשו"ת נפש חי' בשם בנו הגר"ח מברסק וקעת הובא גם בחידושי הגר"ח עהש"ס שיצאו מחדש, וכן מובא בשמו בספר מקראי קודש סוכות ח"ב סוף סימן ט', וסברתם שאחר שיצא ידי חובה תו אי אפשר להדר, ולא עשה ולא

דרש"י חוזר בחול על ציצין שאין מעכבין לא קשיא מדוע בנטילת לולב אין מקום להידור אחר המצוה, אין מקום להקשות מרש"י ומהרמ"א בהלכות מילה, אך עדיין קשיא מהרמ"א בהלכות חנוכה, אא"כ נימא שהבינו בית הלוי ובנו הגר"ח שכוונת הרמ"א כהגרע"א ולא כהגרי"ז, וזה כל הידור שכל אחד ידליק בעצמו ולא יצא ע"י שלוחו, ודלא כמו העולה מדברי הגרי"ש אלישיב שהבאנו לעיל שגם הגרע"א מודה שיש הידור בעצם זה שיש נרות לכל אחד, אף אם יוצא את עיקר הדין ע"י בעה"ב. אך בלאו הכי הרי בית הלוי נקט שאין מצוה להיות נימול ואעפ"כ ס"ל לרש"י ולרמ"א שבחול חוזר, וא"כ קושיית המקראי קודש במקומה עומדת.

והנה בשו"ת פרי יצחק כתב בנוסח אחר מדוע דווקא במילה ניתן להדר אחר קיום המצוה משום שהמצוה היא באופן השלילי שלא להיות ערל, ואף אי נימא שהמצוה היא בחיוב להיות נימול, מ"מ המצוה היא התוצאה (אף שאין מצוה להיות כל רגע במצב של נימול). ולפי דבריו בנר חנוכה שהמצוה היא בחיוב ולא בשלילה, והמצוה אינה התוצאה אלא המעשה שהרי כבתה אינו זקוק לה, א"כ בזה אי אפשר להדר אחר המצוה. ולפי"ז בודאי שגם בנטילת לולב אי אפשר להדר אחר שכבר קיים את המצוה, וייתכן שכך הבינו בית הלוי והגר"ח בנו, ודלא כהבנת הגרי"ז ברמ"א, וכמו שכתבנו אליבא דדרך א' בבית הלוי.

מיהו נראה לתרץ באופן אחר לפיו יוכלו בית הלוי והגר"ח להסכים להבנת הגרי"ז ברמ"א ואעפ"כ לחלק בין נטילת לולב מחד, לבין מילה ונר חנוכה מאידך, ויסוד הדברים שאף אם מצות ברית מילה היא המעשה ולא התוצאה, סו"ס ישנה

מידי. ובספר מקראי קודש טען שפסק זה תלוי במחלוקת הרמב"ם מחד והטור ורש"י מאידך האם בחול חוזרים על ציצין שאין מעכבין, והיינו לפי רש"י והטור כיוון שבחול חוזרים ש"מ שניתן לקיים את ההידור ללא המצוה, וה"נ לעניין נטילת לולב. ולפי דבריו דברי בית הלוי והבנו הגר"ח אינם מכוונים להלכה כפי מאי דפסק הרמ"א שבחול חוזרים על ציצין שאין מעכבין, ורק לפי המחבר דלא חילק וס"ל כהרמב"ם שכשם שבשבת אין חוזרין על ציצין שאין מעכבין כך בחול אין תועלת לחזור, פסק בית הלוי והגר"ח מכוון. ויש לבאר מה סברו בית הלוי והגר"ח בנו. מיהו לפי התבאר לעיל בדברי הגרי"ז יש לחדד את השאלה ולומר שעיקר הקושי בדברי בית הלוי והגר"ח הוא מכוח הרמ"א בהלכות חנוכה דאי משום הרמ"א בהלכות מילה ש לומר שרק מחמת הספק כתב כן, וכפי שהתבאר לעיל שהטור מסתפק האם גם כשפרש נחשב מעשה אחד ואף בשבת חוזר או מעשה בפני עצמו ואף בחול אין תועלת לחזור, ומספק חוזר בחול שם לא יועיל לא יזיק, אך אין חוזר בשבת שיש בזה חשש חילול שבת. ולפי"ז שפיר יש להורות לכתחילה ליטול את המהודר הספק פסול, אף שבדיעבד אם הקדים את הכשר מספק יטול את המהודר שייתכן שיועיל מיהא לשיטת הטור. אך לפי רש"י שבתורת ודאי נקט שבחול יחזור על ציצין שאין מעכבין, וכך מוכח מהרמ"א לפי הבנת הגרי"ז שנקט לעשות כן לכתחילה ולהדליק כל אחד נרות אף שאת עיקר הדין יוצא ע"י בעה"ב, קשיא היאך נקטו בית הלוי והגר"ח בנו שלא כהרמ"א.

ולפי ההבנה הראשונה בבית הלוי שיש מצוה להיות נימול ורק מה"ט אליבא

היא טומאה, האם מיהא יטהרו הידיים כשיצא - לפי החזו"א לא יועיל, ולפי הגר"ח יועיל, כמובא כל זה בספר החזו"א. וגדולי זמנינו בספריהם - אילת השחר וברכת אברהם שם בגיטין הוכיחו מתוס' כהחזו"א. והנה לפי הגר"ח יותר קל להבין היאך בכוח המים שלא נתגבבו לחבר שהרי בלאו הכי המטהר הוא מציאות המים והמעשה נטילה הוא רק תנאי, אך לפי החזו"א שהמעשה נטילה הוא המטהר מאי מהני שהמים לא נתגבבו ? ולכאורה ש"מ שכיוון שסו"ס בכוח המעשה ליצור תוצאה של מים, ע"ג הידיים, לכן בכוח התוצאה לחבר בין המעשים.

ובספר אור לנתיבתי שבת סימן ק' סק"ה כתב לחלק באופן אחר עפ"י מה שסיד שאף לשיטת רש"י שס"ל בתורת ודאי שבחול חוזר על ציצין שאין מעכבין, כל זה מפני שניכר שמעשה חיתוך אותם ציצין בא להשלים את המעשה הראשון של חיתוך הציצין שאין מעכבין, ומה"ט אין לחייב מן התורה למול מי שהתרכל בבשר אחר מילתו או שמשך עורלתו אחר מילתו. ולפי דבריו לא רק בנטילת לולב שאין תוצאה אין קישור בין ב' המעשים אלא אף במילה שיש תוצאה לא בכל אופן יש קשר בין ב' המעשים, ומ"מ עכ"פ לעניין ב' אתרוגים כל שכן שאם יטול הכשר שאינו מהודר, אם יטול אח"כ המהודר אין שום שייכות בין המעשים ולזה אף רש"י יודה שאי אפשר להדר אחר שכבר יצא את עיקר הדין. ועל אף שסברתו מאוד מתיישבת על הלב, מ"מ עכ"פ בדעת בית הלוי אי אפשר לומר כן, שאמנם גם כן פסק ליטול את המהודר תחילה ולא תלה זאת במחלוקת הראשונים, מ"מ מתוך שלא תירץ את שאלתו על הטור ממסורבל בבשר וממשוך כדברי הרב מרציאנו ש"מ דלא סבירא לי' כן.

תוצאה ובכוח התוצאה לחבר בין שני המעשים אף שפרש בין מעשה אחד לשני. דהיינו בין מעשה החיתוך הראשוני בו יצא ידי חובה והוריד את הציצין המעכבין, לבין המעשה השני בו חתך את הציצין שאין מעכבין, וכיוון שהמעשה הראשון פעל רושם במציאות הגשמית הניכרת העינינו, בכוחו להצטרף למעשה השני, וכן לעניין נרות חנוכה אף אם הדלקה עושה מצוה ואם כבה אין זקוק לה וש"מ שעיקר המצוה הוא המעשה ולא התוצאה, מ"מ סו"ס ישנה תוצאה של נרות דלוקים ובכוח זה לחבר בין הנר של עיקר הדין לנר של הידור ומה"ט ייתכן לבאר את הרמ"א כשיטתו בהלכות מילה שמקיימים כל בני הבית את עיקר הדין ע"י הדלקת בעה"ב ואעפ"כ כשידליקו עכ"פ תוך חצי שעה להדלקת בעה"ב מהדרים. מה שאין כן נטילת לולב שלא פעלה שום דבר במציאות ואין לה שום תוצאה, ממילא אין שום חיבור בין המעשה בו נטל את המינים שאינם מהודרים למעשה השני בו נטל את המינים המהודרים.

ויש לכאורה ראי' לדבר מהלכות נטילת ידיים לסעודת פת - דהנה הגמרא בגיטין מסתפקת האם אפשר ליטול חצי יד ואח"כ עוד חצי ונפסק להלכה לחומרא שאיע אפשר. מיהי כל זה אם ניגב את חצי היד ואז נטל את חצי היד השני, אך אם לא ניגב מתחברים שני המעשים ונחשב שנטל את כל היד בבת אחת. והנה לעניין גדר חיוב נטילת ידיים נחלקו מרנן הגר"ח מריסק והחזו"א. דעת הגר"ח שהמציאות של מים ע"ג הידיים מטהרת ויש רק תנאי שיבואו מכוח מעשה נטילה, עם כוח גברא וכו', ואילו דעת החזו"א שמעשה הנטילה מטהר, ונפ"מ ביניהם באופן שנטל בביחת הכסא שמציאותו

ט. בעניין אכסנאי - תליית מחלוקת הגרע"א והגרי"ז במחלוקת תרומת הדשן והמהרי"ל

א) והנה לכאורה עיקר מחלוקת הגרע"א והגרי"ז בגדר ההידור שכל אחד ידליק בעצמו אליבא דהרמ"א תלוי במחלוקת תרומת הדשן והמהרי"ל. דהנה בשו"ת תרומת הדשן ח"א סימן ק"א דן באופן שאדם נשוי ומדליקים עליו בביתו שמעיקר הדין יוצא כדאיתא בשבת כ"ג, (ואינו כבחור שמחוייב מדינא עכ"פ להשתתף בפרוטה, כדאיתא גם כן שם בגמרא), האם יכול להדליק בעצמו ולברך, דלכאורה כיוון שיוצא ע"י אשתו כבר אין מקום אפילו להדליק בעצמו וכל שכן שלא לברך, וברכתו לבטלה.

מיהו כתב תרומת הדשן בשם אחד הגדולים שהורה ונהג להדליק ולברך, וביאר שכוונת רבי זירא שכיוון שמדליקים עליו בתוך ביתו פטור מלהדליק בעצמו ומלשהתתף בפרוטה עם בעה"ב, אך יכול להדליק בעצמו מדין מהדרין וגם לברך. ותרומת הדשן בסוף התשובה הסכים עמו וביאר שכשם שיש הידור כשנמצאים בבית אחד שיהי' נר לכל אחד ואחד, כך גם כשנמצאים בבתי שונים יש הידור שהאשה תדליק בפני עצמה והאיש ידליק בעצמו. אלא שהתנא לא התייחס להדיא לציור זה מפני שאינו שכיח. ואין זה כמוסיף על המצוה שהוא גורע, אלא הרי הוא בכלל מה שאמרו נר לכל אחד ואחד. ובשו"ת מהרי"ל סימן קמ"ה כתב את דינו של תרומת הדשן מבלי להזכירו והוסיף על כך בזה"ל: "ומשום ברכה לבטלה אין כאן כיוון דאין רוצה לצאת בשל אשתו, ממילא חל חיובא עלי'".

והנה הגרע"א בתשובה הביא רא' לדבריו דמהני כוונה זו של בני הבית שלא לצאת בהדלקת אביהם ועי"ז יוכלו לברך בעצמם מדברי המג"א בסימן תקע"ז סק"ט בשם מהרי"ל זה שהזכרנו. מיהו לכאורה מלשון תרומת הדשן עצמו משמע דלא סבירא לי' כן, שהרי כתב בפשיטות דיכול להדליק מדין מהדרין והוסיף שיכול אף לברך ולא נראה כלל בדבריו שרק משום כוונה שלא לצאת מברך, הרי שמברך משום הידור מצוה, וכן כתבו בספר אורחות שבת ח"ד (העוסק בענייני הדלקת נר שבת והמסתעף) עמוד קל"ה. ואף לפי הלבוש שכתב בסימן תרעז סוף סעיף א' בזה"ל: אכסנאי שמדליקין עליו בביתו ורוצה להחמיר משום הידור מצוה להדליק בפני עצמו במקום שהוא הרשות בידו, ובלבד שיכוון במחשבתו קודם שעת ההדלקה שלא ירצה לצאת במה שמדליקין עליו בביתו, שאם לא כן הי' ברכתו ברכה לבטלה", ומשמע שרק כדי לברך עליו לכוון כוונה זו, אך עצם ההידור של נר לכל אחד יכול להתקיים גם ללא כוונה ודלא כמו שכתבנו בשם הגרע"א שכל ההידור בנר לכל אחד אליבא דהרמ"א הוא שיכוון שלא לצאת וידליק בעצמו. ובספר פניני חנוכה (שאלות שנשאל הגרי"ש אלישיב ע"י הג"ר בן ציון קוק שליט"א) סוף פרק ג' מובא שהגרי"ש גם כן סבר שתרומת הדשן חלק על הכנת המהרי"ל, אלא שמלבד מה שהמ"ב נקט כהמהרי"ל ולא כתרומת הדשן, יתירה מזו מסבירא התקשה הגרי"ש היאך אפשר לברך בעצמו אם יצא ע"י הדלקת בני ביתו, והרי זה כאילו שהדליק בעצמו וחוזר ומדליק שלא זו בלבד שברכתו לבטלה, אלא גם נרות אלה אינם אלא נרות של רשות ואין עליהם כלל שם נרות חנוכה.

בעניין מה שכתבנו לעיל על הקישור בין עיקר המצוה להידור

ב) והנה לכאורה לא זו בלבד שמדברי תרומת הדשן והלבוש שמעינן שגדר נר לכל אחד לפי הרמ"א שיוצא את עיקר הדין ע"י ההדלקה הראשונה שבבית, ואעפ"כ יש הידור שכל אחד ידליק, אלא יתירה מזו שאין גדר ההידור שיש איזה צירוף וקישור בין הדלקת בעה"ב להדלקת שאר בני הבית הממחיבת שידליקו כולם רק תוך חצי שעה להדלקת בעה"ב, כמו שכתבנו לעיל, שהרי הכא מדליק האיש בבית אחר וייתכן אף בזמן אחר לגמרי וכגון שיש הבדלי שעות בין המקומות וזמן השקיעה אצל האיש מאוחר יותר מחצי שעה מזמן ההדלקה אצל האשה, ואעפ"כ נחשב שמהדר את מצוות ההדלקה. וצ"ע מאי שנא מנטילת לולב שאין ב' המעשים מצטרפים כיוון שאין בהם תוצאה.

ולכאורה יש ליישב עפ"י הקדמת קושי נוסף - דהנה אחר שכתב הגרי"ז את ביאורו בשיטת הרמ"א שהוא לשיטתו בהלכות מילה וכשיטת הטור שם, כתב הגרי"ז בד"ה "והנה" שלדעת הרמ"א המהדרין כל אחד ואחד מדליק בפני עצמו בנרות מסויימים והדלקה מיוחדת ואינם יוצאים בנרו של בעה"ב וזהו ההידור מצוה עכ"ד. ויש לשאול הרי זה סותר לכאורה כל ביאורו ברמ"א שעל שאת עיקר הדין יוצאים ע"י הדלקת אביהם, אפ"ה יש הידור בהדלקתם, וזה הידור אחר קיום המצוה, ואם אינם יוצאים ע"י אביהם כמו שנראה כאן א"כ הרי זה הידור בזמן קיום המצוה. ובספר אור לנתיבתי יישב שכוונת הגרי"ז שאמנם יוצא את עיקר חיובו ע"י בעה"ב מ"מ ההידור הוא לדון כאילו לא יצא ע"י בעה"ב ולהדליק בעצמו. עכ"ד. ולפי"ז לא שנא אם

נמצא בבית אביו, לא שנא אם נמצא בבית אחר. מיהו לפי"ז אין לזה שייכות לנידון בכלליו האם ניתן להדר אחר שקיים את עיקר הדין כמו בהלכות מילה. ועדיין צע"ג. שו"ר שגם בספר ברכת אברהם בדף כ"א: עמד על קושי זה בלשון הגרי"ז.

האם כל מי שסובר שנאסנאי לא לכוון שלא לצאת יאמר כן אף בבני בית הנמצאים בביתם

ג) והנה הב"י בסימן תרע"ז סוף סעיף א' הביא את דברי תרומת הדשן וכתב שאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה. ובספר שערי אפרים כתב שהב"י לשיטתו דפליג גם בבני בית שנמצאים בביתם שלא יברכו אלא יצאו בהדלקת אביהם משום אותו חשש ברכה שאינה צריכה, ויש להוסיף על דבריו שלפי הבנת הגרע"א בדעת הרמ"א יוצא שכשם שהב"י לשיטתו, כך הרמ"א לשיטתו, והיינו אותו רמ"א דס"ל שיכול כל אחד מבני הבית להדליק בעצמו ולברך משום שמכוון שלא לצאת, כך אכסנאי יכול לכוון שלא לצאת ע"י הדלקת אשתו ולברך במקום שנמצא. מיהו העירו האלי" רבה והברכי יוסף על דברי שערי אפרים שהרי אף הפר"ח ושו"ת מהרש"ל סימן פ"ה פליגי על תרומת הדשן וס"ל דאין לאכסנאי לברך, אע"ג דלעניין בני בית הנמצאים בבית לא פליגי על הרמ"א שכל אחד מדליק ומברך. וכל כרחך צריך לומר שאין הנידונים תלויים זה בזה, והיינו דייטכן דהכא גרע טפי מפני סברת אשתו כגופו, וכשם שכשנשים בביתם אין לאשה לכוון שלא לצאת בהדלקת בעלה, כך גם כשאחד מהם לא בבית אין לכוון כך, אלא יוצא מי שאינו בבית בהדלקת השני שנמצא בבית.

יישוב שיטת הב"י דלא לכוון שלא לצאת מקושיית הט"ז

(ד) והנה הט"ז התקשה בדברי הב"י דמאי שנא משניים שעומדים לברך ברכת המוציא או שאר ברכות שאפשר יוציא את השני ואפשר שכל אחד יברך לעצמו, וה"נ אפשר שיצא בהדלקת אשתו ואפשר לו לצאת בעצמו ולא רק כשנמצא חוץ לביתו, אלא אף בביתו יכולה אשתו לכוון שלא לצאת בהדלקתו ולהדליק בעצמה בברכה, וכל שכן הוא דהכא אף אינו שומע ברכות' ויש לו יותר סיבה שלא לצאת אלא להדליק ולברך בעצמו, ולכאורה לפי החילוק של אשתו כגופו גם זה מיושב, ואכן בספר אורחות שבת חלק ד' עמוד קל"ה הערה רצ"ד כתבו שכוונת תרומת הדשן שכשם שאם נמצאים כולם בבית יכולים הבנים להדליק בעצמם, כם כשנמצא העל חוץ לביתו יכול להדליק בעצמו ולא ע"י אשתו, אך בביתו בודאי אמרינן אשתו כגופו.

ובספר ברכ"י יישוב באופן אחר דהתם בסתמא אין יוצא האחד ע"י הדלקת

השני עד שיכוון לכך, ולכן מותר לו שלא לכוון לצאת אלא להדליק בעצמו, אך הכא בסתמא יוצא ע"י הדלקת אשתו, אלא שיכול לכוון שלא לצאת, ובה אין לו לכוון כך. ובספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ בעמוד תר"ב מובא שיעורו של הגאון ר' אברהם יהודה פרבשטיין זצ"ל שהטעים יותר תירוצו זה וכתב דנר חנוכה היא מצות הבית (והביא את לשון החכם צבי שהזכרנו בתחילת דברינו), ולכן בסתמא יוצא, וממילא אין לו להפיק עצמו מהדלקת אשתו. ובתחילה כתב הרב פרבשטיין שלא מועילה כלל כוונה זו ואם בירך ברכתו ממש לבטלה, אך אח"כ מכוח דברי הפר"ח שמחד פליג על תרומת הדשן ומאידך כתב שבאופן שלא ידע שאשתו מדליקה אף שהתברר לו אח"כ שמדליקה עליו להדליק ולברך הוכיח שמועילה כוונה אף בכה"ג ואין זו אלא ברכה שאינה צריכה, וכן כתבו בביאור הפר"ח בספר אורחות שבת והוסיפו שהמהרי"ל ס"ל שאין זה אפילו בגדר ברכה שאינה צריכה מאחר שבלאו הכי צריך להדליק משום חשד, ואז יוצר לעצמו ההיכי תימצי שגם יוכל לברך על הדלקה זו.



הרב חיים חדר

בדיני אכסנאי בחנוכה

**ענף א' - בן נשוי שמתארח אצל
הוריו האם חשוב כחלק מבני הבית
או שצריך להשתתף**

הנה מתחילה נאמר שפשטות ההלכה מורה שכן נשוי הבא להתארח אצל הוריו בשבת אינו חשוב סמוך על שולחן אביו שלא יצטרך אפי' להשתתף בפריטי עם אביו (שאף לגינת ורדים [עי' להלן] צריך בעצם להשתתף רק א"צ להשתתף בפועל. ומ"מ עי' להלן במש"כ לרד"ק בבאור כוונת הגור"ו וצ"ע). שהרי כך נראה מסברא שמדוע יחשב כסמוך על שולחן אביו בכך - דאף שהוא בנו סוף סוף אי"ז ביתו ומדוע יחשב כחלק מבני הבית לצאת יד"ח בהדלקת בעה"ב ודו"ק. ועי' בפמ"ג (א"א סי' תרע"ז סק"ג) שכ' "ודע דאכסנאי צריך להדליק, דלא תימא כיון שאוכל על שלחן בעל הבית כבני ביתו דמי, ומדינא די בנר אחד, קא משמע לן דלא, כיון דאורח הוא ולמחר ילך לביתו, צריך לשתף בפרוטה" ע"כ. ואין סברא לומר שבנו הנשוי שביתו נמצא במקו"א שונה דסור"ס אכסנאי הוא.

ועי' במאירי (שבת כ"ג ע"א) שכ' בזה"ל:
"חכמי התוספות כתבו, ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן אחד, אפי' בן גדול ונשוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף. וזו השניה מיהא אינה נראית כלל, שלא נאמרו הדברים אלא בזרים שאינם מכלל הבית, אבל כל שהוא מכלל בני הבית אינו צריך כלום" ע"כ. ופשטות ד'

שאלה: המתארחים אצל הוריהם בחנוכה כיצד עליהם להתנהג בעניין הדלקת נרות חנוכה ?

תשובה: איתא בשו"ע (סי' תרע"ז ס"א) "אכסנאי [פי': אורח] שאין מדליקין עליו בביתו [שאם מדליקים עליו בביתו משתנה הדין - ע"ש במ"ב] צריך לתת פרוטה לבעה"ב להשתתף עמו בשמן של נר חנוכה" ע"כ. וקודם שנרחיב בדינים אלו, נקדים שנידון זה של השתתפות עם בעה"ב אינו מצוי כ"כ בבני אשכנז שנוהגים להדליק כ"א מבני הבית בברכה. ולכן אף כאשר מתארחים אצל הוריהם מדליקים בעצמם (מ"ב תרע"ז סק"א, ובנותיו של האורח ג"כ לא נהגו להדליק, דטפלות הן לאביהן ואע"פ שאינם נמצאים בביתם הקבוע - שלמי תודה עמ' קפ"ג בשם הגר"א"ל שטינמן). וכמו"כ ב' המ"ב (סק"ג ושם בשעה"צ) שלמנהג שכל אחד מדליק בעצמו (לבני אשכנז), נכון לאורח להדליק נר בעצמו ולא להשתתף בפרוטה עם בעה"ב, מפני שעלולים לחשדו שלא הדליק נר חנוכה. ולכן בעיקר לבני ספרד שנוהגים שרק בעה"ב מדליק יל"ד כיצד להתנהג כאשר באים להתארח בבית ההורים (ומשום כך ג"כ לא יבואו לחשדו שלא הדליק נר חנוכה, כיון שמנהגם שלא כ"א מדליק). ומ"מ יתבאר פריטי הלכה חשובים נוספים השייכים אף אצל בני אשכנז.

להלן במה שהבאנו ד' הרא"ש) ובזה הורה שצריך להשתתף. וע"ע בארחות חיים (הלכות חנוכה אות י"ד) ש"כ בזה"ל: "גדול בבית אביו ואינו סומך על שולחן אביו, הרי הוא כאכסנאי. וי"א דאפי' סומך הרי הוא כאכסנאי, דאין ידו כיד אביו" ע"כ - וסתמא דהארח"ח שאכן אם הוא סומך א"צ להשתתף וכפי שהביא דבריו בב"י בשם מהרי"א. ומ"מ זה מבואר שמיידי הארח"ח דווקא שסמוך אצלו בקביעות שאל"כ אין חשוב מכלל בני ביתו (ועי' ג"כ בב"י) א.

וע"ע בטור (תרע"ז ס"א) ש"כ בזה"ל: "כ' א"א הרא"ש ז"ל בתשו' בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חברו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק בו, שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו איכא חשדא אם אינו מדליק שאין העולם יודעין שאוכל במקו"א" ע"כ - וחזינן לכא' מדבריו שלולי החשד לא היה צריך להדליק מכיון שאוכל אצל אביו ואצל חברו (וחשוב בית זה כביתו כלפי דיני נר חנוכה, ואף שיש לו כניסה פרטית). ולכא' י"ל שלא מיירי בסמוך על שולחנו בקביעות שהרי כתב 'או האוכל אצל חברו' שאי"ז

המאירי מורים שאיירי דווקא ב'בן נשוי הסמוך ממש על שולחן אביו בקביעות' שאז חשוב חלק מבני הבית (ש"כ אפי' בן גדול והיינו שזה חוזר עמ"כ ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וכו' ועכ"פ חזינן שהשווה ביניהם). ובפרט שמבואר מהמאירי שהטעם שכן נשוי א"צ להשתתף משום ש'הוא מכלל בני הבית'. וזה לכא' ברור שכן נשוי שבא להתארח בבית הוריו אינו חשוב מכלל בני בית זה שהרי ביתו נמצא במקו"א ודו"ק.

וע"ע ברשב"א בתשובה (סי' תקמ"ב. הו"ד בקיצור בב"י) וז"ל: "שאלה, מי שאוכל בבית חמיו הוא ואשתו ובניו, האם דינו כאכסנאי. תשובה, גם מי שאוכל על שולחן בעל הבית, ואפילו שוכב בבית בפני עצמו, אע"פ שאינו צריך להדליק, אבל מכל מקום צריך להשתתף או שיקנה לו בעל הבית חלק בשמן ובפתילות, ולא דמי לאכסנאי שמדליקים עליו בתוך ביתו, ששם כבר הדליקו עליו, אבל זה צריך הוא להדליק כאכסנאי שאין לו בית במקום אחר, שצריך להשתתף בפרוטות" ע"כ - ופשטות דבריו במש"כ מי שאוכל בבית חמיו וכו' מיירי שבא להתארח אצלו ולא שקבוע אצלו (עי'

א. ועי' במ"ב (תרע"ז סק"א) שהביא מהמ"א שבחור הסמוך על שולחן בעה"ב הוא בכלל בני ביתו וא"צ להדליק או להשתתף כלל. אך שם מיירי שאוכל אצלו בקביעות כפי המצוי עניין זה וכפי שמבואר מהמ"ב להלן. ואכן פסק זה נכון דווקא לד' המאירי הנ"ל אך לא להתוס' שסוברים שאפי' בן האוכל בקביעות אצל אביו צריך להשתתף. ואין לומר ש'נשוי שאני ואע"פ שהוא בנו', דעיינן במ"א שהוא המקור לדין זה ש"כ ש"מ מהב"י בשם המהרי"א, והרי אלו דברי הארח"ח (ע"ש במחה"ש) הנ"ל ושם מיירי בבן גדול נשוי וכנ"ל, וחזינן שאין חילוק בין בנו לאנשים זרים כל שהם קבועים על שולחן בעה"ב. ומבואר ג"כ שס"ל שמיידי הארח"ח שבנו הגדול סמוך על שולחנו בקביעות שהשווה זאת לבחור הסמוך על שולחן בעה"ב. אולם עי' בבה"ל ד"ה לתת פרוטה לבעה"ב שהביא מהפר"ח שצריך הבחור להשתתף בפריטי אע"פ שהוא סמוך על שולחן בעה"ב - ושאיין להביא ראיה מבן הסמוך על שולחן אביו ש"כ המאירי שא"צ להשתתף וי"ל שה"ה בבחור וכו' שהרי המאירי הביא מחכמי התוספות שאף בן הסמוך על שולחן אביו צריך להשתתף בפריטי. ועוד שהרי מבואר מהמאירי שנח' ע"ד התוס' דווקא לגבי בן הסמוך על שולחן אביו אך לגבי אנשים זרים הורה לדבריהם שצריך להשתתף וא"כ ה"ה לגבי בחור הסמוך על שולחן בעה"ב שצריך להשתתף בפריטי. ואכן הארח"ח עצמו לא חילק בין בן הסמוך על שולחן אביו לבין זרים שצריכים להשתתף. אך לכא' י"ל שלא נח' בזה דלא כדאי להרבות במח' ללא צורך וצ"ע.

לכאור' ברור שהרי כ' הרא"ש או האוכל אצל חברו וכו' וזה בוודאי קשה לומר שיפטר מלהשתתף כשאוכל אצל חברו באקראי (ולא משמע שהכוונה מצד ד' הגינת ורדים כמבואר למעין).

[ועיין בשו"ת זבחי צדק (ח"ב חאו"ח סי' ל"ז השני) שכ' שהדבר פשוט שבן הסמוך על שלחן אביו, מן הדין אינו חייב להדליק בפנ"ע, אף אם הוא נשוי ויש לו חדר בפנ"ע בבית אביו וכמו שהעלה הרב חסד לאברהם (אלקלעי, חאו"ח סי' כ"ד), והמנהג פשוט פה בגדאד שאם הבנים נשואים נשים, ויש להם חדרים בפנ"ע, ורוצים להדליק בפנ"ע מדליקים בלא ברכה, אלא סומכים על ברכת אביהם, וכן מעשים אצלינו שכאשר אני מדליק בביתי, כ"א מן הבנים הנשואים יעמוד אצל החנוכה שלו כשהוא מוכן ומזומן להדליק נ"ח וכשאני מברך על הדלקת נ"ח שלי, אני מגביה קולי וכו'. וע"ע בשו"ת זב"צ (ח"ג סי' ג'). ועיין גם בבא"ח (ש"א פר' וישב הט"ז) שכ' שהמנהג שבן נשוי מדליק בחדר שלו אך לא מברך - ופשטות דבריהם מורה שסומכים על שולחן אביהם בקביעות ע"ש.]

וראיתי ג"כ להגרי"ש אלישיב (שבות יצחק פ"ז עמ' י"ד) שכ' שבן נשוי המתארח אצל אביו אינו חשוב כאחד מבני הבית (היוצא יד"ח ע"י אביו) אע"פ שדר אצלם כל ימי החנוכה (אא"כ דר אצלו בקביעות²), וצריך להדליק (או להשתתף).

שייך כ"כ שיאכל אצל חברו בקביעות, וכן לשון 'האוכל אצל חברו', משמע באקראי. ועי' בכנה"ג ובמ"א שנח' במה מיירי הרא"ש, שלכנה"ג מיירי הרא"ש באינו סמוך בקביעות (שאם סמוך על שולחנו בקביעות א"צ להדליק אפי' מצד החשד ע"ש בארוכה). ולדעת המ"א מיירי הרא"ש אפי' כשאוכל אצלו בקביעות (שהיות שכל הדלקה זאת מצד החשד צריך להדליק אע"פ שסמוך על שולחנו בקביעות) וכ"פ המ"ב וכה"ח.

ומ"מ מבואר מהכנה"ג שלדעת הרא"ש אע"פ שאינו סמוך על שולחנו בקביעות צריך להדליק רק מצד החשד, ומבואר שחשוב ככה"ג סמוך על שולחנו ומכלל ביתו הוא. ואף מהמ"א מבואר כן שהרי כ' שהרא"ש מיירי אפי' בסמוך על שולחנו בקביעות ומבואר שאף שאינו סמוך בקביעות צריך להדליק רק מצד החשד. ועוד שאם ס"ל שבאקראי צריך להדליק מעיקר הדין, הו"ל לדחות את ד' הכנה"ג שבעל כרחך אין לומר כן בדעת הרא"ש שהרי חייב להדליק מעיקר הדין ולא רק מפני החשד, ואלא ודאי שס"ל שמסכים לזה שאף באקראי צריך להדליק רק מפני החשד ודו"ק.

שו"ר בס' נר ציון (עמ' רע"ו) שעמד ע"ז וכ' שאפשר שכוונת הרא"ש שלולי החשד שאז צריך להדליק ממש - היה 'צריך' ו'יכול' להשתתף בפריטי בלבד (אלא שעתה אי"ז מועיל ההשתתפות בפריטי כיון שצריך להדליק ממש מפני החשד) ודפח"ח. וזה

ב. הנה דעת הגריש"א (אשרי האיש ח"ג עמ' רס"ה) שגדר סמוך על שולחן אחרים בקביעות הוא אם דר שם שלושים יום, וכבר משעה שהתחיל לדור שם נחשב כסמוך על שולחנו כל שבדעתו לדור שם שלושים יום (עי' בשו"ע סי' ש"ע ס"ח [לעניין גוי שהוא אורח שאינו אוסר על כל בני הצדק] שבמתארח יותר מל' יום יצא כבר מדין אורח. ושם במ"ב כ' שאם קבע עצמו מתחילה ליותר מל' יום, אוסר מיד [וכד' הגריש"א הנ"ל], והשווה זאת המ"ב ל'שוכר' שאוסר מיד [ע"ש בשעה"צ] והניח ד' הגר"ז בצ"ע ע"ש [ולכאור' היה ניתן ליישב ד' הגר"ז שאף לאחר ל' יום חשוב אורח, אלא שמ"מ כלפי דין שכירות החשיבוהו רבנן כגר בקביעות

ענף ב' - בד' הגינת ורדים שאין צריך להשתתף בפועל

הנה דעת ה'גינת ורדים' (קונט' גן המלך סי' מ"א) שדין אכסנאי שצריך להשתתף בפריטי נאמר דווקא באכסנאי כזה שמשלם לבעה"ב על הוצאות אכילתו וכו' אולם אכסנאי שאינו משלם לבעה"ב עבור הוצאותיו אלא סמוך על שולחנו לגמרי א"צ להשתתף כלל בפריטי כי בעה"ב שמהנה את אורחו בכל צרכיו הוא ג"כ יזכה לאורחו גם במקצת דמי השמן של חנוכה. והוסיף שאף מצד חשד א"צ להדליק (כשיש לו פתח בפנ"צ) כיון שידוע לכל שהוא סמוך על שולחן בעה"ב ע"ש (ועי' בכה"ח סי' תרע"ז סק"ג שהבין שאיירי הגורר כשאוכל אצל בעה"ב בקבלנות והיינו שמשלם כו"כ ליום או לשבוע ולא על כל דבר בנפרד¹. אלא שכ' שה"ה כשמקבל כל צרכו בחינם מבעה"ב. ויל"ד עוד בלשונו של הגורר בזה. ועי' בס' נר ציון עמ' רפ"א בזה. אכן לפי"ז יוצא שאף בכה"ג שמשלם לו בקבלנות א"צ להדליק

ובאמת כ"מ מהשעה"צ שכ' (סקי"ט) שכ' "היינו לעניין אכסנאי [שצריך להשתתף], אבל לענין בן, אם הוא סומך על שלחן אביו בקביעות הרי הוא בכלל איש וביתו" ע"כ, ומבואר שזהו דווקא כאשר סמוך בקביעות, אך כשמגיע להתארח אינו חשוב בכלל ביתו וצריך להשתתף בפריטי וכמש"כ הגריש"א. וב"מ מהפמ"ג (א"א סק"ה) שכ' "אם אוכל בקביעות" ע"ש.

העולה מזה שבן נשוי הסמוך בקביעות אצל אביו לעניין הלכה א"צ כלל להדליק או להשתתף בפריטי כיון שחשוב חלק מבני הבית, ונפטר בהדלקת אביו. וזה למרות שיש לו חדר מיוחד עם כניסה ויציאה לבחור (עי' שעה"צ סי' תרע"ז סקי"ט. ומצד חשד א"צ להדליק כיון שכיום שיש שמדליקים בפנים יאמרו שהוא מדליק בפנים). ובאופן שמגיע הבן רק להתארח לשבת וכדו' אצל אביו לכו"ע דינו כאכסנאי וצריך עכ"פ להשתתף בפריטי (או לסמוך ע"ד הגורר שא"צ להשתתף - עי' להלן).

שהרי מצאנו שאפי' כששבתו בבקעה של הפקר צריכים לשכור מהגוי והיינו מחמת הדיורים ולא מצד בעלות וכדו', ולכן לא יועיל מה שמתחילה דעתו לכך כיון שמ"מ עדיין לא נחשב 'דייר' לעניין הל' שצריך לשכור ממנו, שהרי אף לאחר ל' עדיין חשוב בעצם אורח, משא"כ כששוכר מיד ששם קובע עצמו בדיורים מצד בעלותו ובכה"ג י"ל שרבנן אסרו בכל עניין וצ"ע. ומ"מ לפי"ז יל"ד עוד אם ניתן לדמות זאת לדין קביעות בנר חנוכה וצ"ע). ועי' בס' משא המלך (עמ' תקנ"ח) במה שתמה על הגריש"א בזה.

אולם ראיתי להגרש"ז אויערבך (הליכו"ש חנוכה פי"ג ס"ח) שכ' שהדר עם בני ביתו בבית ההורים לתקופה ממושכת בחדר נפרד המיוחד לו אין דינו כבן הבית, אלא כאכסנאי. וע"ש בדבה"ל שביאר דבריו שזה חשוב כשוכר חדר בבית חבירו. ואף שאינו משלם להם שכר דירה, זהו רק משום שהם הוריו, אך בעצם חשוב כך. וזהו לכאור' חי' גדול. ואמנם זהו דווקא כאשר זה כמה חודשים אך באופן שקבוע אצל הוריו חשוב מכלל ביתו וכנ"ל וז"ב (ויתכן שמה שס"ל להגרש"ז שחשוב כשוכר חדר אינו כאשר מגיע לבית הורי אשתו אחר לידה וכדו' כיון שכך המנהג ואי"ז חשוב כך וצ"ע) וצ"ע בארחות הלכה, אך אי"ז ברור מה היה העניין שם). והנה לכאור' מה שנתכוין הגרש"ז לומר שהו"ל כשוכר חדר זהו דווקא כשנמצא כמה חודשים אצל ההורים שיש איזה קביעות בכך, אמנם כאשר מגיע להתארח כדרכו רק איזה שבת וכדו' כדרכו, בוודאי שאי"ז חשוב ששוכר חדר. אלא שמ"מ מסתבר שס"ל להגרש"ז ככל הנ"ל שאינו חשוב מכלל ביתו בכה"ג וצריך להשתתף.

ג. ועי' שו"ת מהרש"ם ח"ד סי' קמ"ו ובפסקי תשובות ר"ס תרע"ז. אולם עי' הליכות מועד עמ' קכ"ט וכו' במה שהשיב ע"ד ודו"ק.

להשתתף בפועל וכסברת הגו"ר - צ"ע כיון שמשמעות הראשונים שצריך בפועל להשתתף ועכ"פ בוודאי היה להם להדגיש ח"י דין זה שא"צ בפועל להשתתף. וכ"כ פוס' רבים שמשמעות ראשונים אלו מורה שלא כד' הגו"ר (אול"צ וחזו"ע ונר ציון וכו') - וזה למרות שחלקם סוברים כד' הגו"ר לעניין הל' ('). ובאמת בלא"ה פשטות ד' הראשונים שכ' שאכסנאי צריך להשתתף בפריטי ולא חילקו בין אופני האירוח מורים שבכל כה"ג שרק מתארח צריך להשתתף בפריטי עם בעה"ב (שהרי אף על אירוח בקבלנות כ' הגו"ר שכולם יודעים שכך אירוחו אצל בעה"ב - וחזו"ע שאירוח זה מצוי). ועי' בס' חובת הדר (פ"ב הע' ט"ו) שכ' ע"ד הגו"ר "והוא חידוש גדול וסתימת הפוסקים לא משמע כן" ע"כ וצ"ע.

וע"ע במ"ב (סק"ד) שהביא מהפמ"ג שאע"פ שהאורח אוכל על שולחן בעה"ב לא אמרין דכבני ביתו דמי ודי בנר אחד לכולם, כיון שהוא אורח הוא ואינו סמוך על שולחנו בקביעות צריך להשתתף עמו. הרי שסתם דבריו שבכל אורח שאינו סמוך בקביעות צריך להשתתף עם בעה"ב וזה למרות שמצוי שיארחו בלא תשלום ועכ"פ שלא ידקדק איתו לשלם על כל הוצאה. ושם בשעה"צ ציין ג"כ לד' המאירי שכ"כ (עי' לעיל שהבאנו מהמאירי שהביא מהתוס' שאפי' בן גדול ונשוי וכו' ושם איירי שסמוך על שולחן אביו וכהא דבעלי בתים. וע"ע במאירי שבת כ"ה ע"א. וע"ע בשו"ת תפלה למשה ח"ב סי' נ"א אות ג' ודו"ק)¹.

מצד חשד וזה למרות שאולי יכולים לחשוד שמשלם לו על כל הוצאה. אא"כ נאמר שידוע שכך דרכו לארח במקום זה וצ"ע). ולפי"ז בן שמתארח אצל אביו א"צ להשתתף בפריטי כיון שאביו שמהנה אותו בכל צרכיו מזכה לו ג"כ מקצת מדמי השמן. ורבים מפוסקי ספרד העתיקו את ד' הגינת ורדים לעניין הלכה (עי' בחזו"ע עמ' קמ"ה ובאול"צ ח"ד עמ' רפ"ו).

והנה לכאור' יש לתמוה על ד' הגו"ר שהרי מראשונים רבים מוכח בהדיא שלא כן. עי' לעיל שהבאנו מהארחות חיים שכ' "בן גדול בבית אביו ואינו סמוך על שולחן אביו הרי הוא כאכסנאי וצריך להשתתף". וחזו"ע שצריך להשתתף אע"פ שמירי בבנו שבוודאי מזכה לו. וב"מ בהדיא מהמאירי (הו"ד לעיל) "חכמי התוספות כתבו, ששני בעלי בתים הדרים בבית אחד וסמוכים על שולחן אחד, אפי' בן גדול ונשוי בבית אביו צריך להדליק או להשתתף" ע"כ. ועי' ג"כ ברשב"א שהבאנו לעיל שכך מבואר מדבריו (וע"ע בב"י סי' תרע"ז שנראה מדבריו שאיירי הרשב"א אף בנן אצל אביו [ולא רק חתן אצל חמיו] וא"כ בוודאי לא שייך לומר שמשלם לו על כל הוצאה והוצאה שלו). והרי העתיקו הפוס' את דברי אותם ראשונים לעניין הלכה, וא"כ כיצד אפשר ל' כד' הגו"ר שא"צ להשתתף בכה"ג.

ומש"ב בתורת המועדים (להגרד"י עמ' נ"ו) שכוונת ראשונים אלו רק לעצם החיוב שהם חייבים בעצם בנ"ח ואין חשובים כחלק מבני הבית, ומ"מ א"צ

ד. ולכאור' אם נאמר דעניין השתתפות בפריטי אינו בתורת בעלות על השמן אלא שתהיה לו שייכות להדלקת בעה"ב (עי' להלן שהבאנו דבריהם) א"כ י"ל שצריך להשתתף בפועל בפריטי. אכן חזו"ע שמועיל אף קנין (עי' במ"ב סק"ג. ואכן היה אפשר ל' שהמאירי ס"ל שצריך דווקא להשתתף בפריטי ולא מהני קנין. או שנאמר שעניין הקנין בשביל שיהיה לאורח שייכות להדלקה אף שבאמת א"צ לבעלות בעצם). וא"כ אם נאמר שכוונת

בסוף ח"ג. וכן הובא בשמו בס' הזיכרון לגר"י הוטנר עמ' תרנ"ד) שהעיר ע"ד הגינת ורדים בזה"ל: "ולדידי הדבר תימא דמלבד דכל כי האי הו"ל להפוסקים לפרש ומסתמיות הפוסקים משמע איפכא. ועוד זאת דעיקר טעמו של הרב אינו מספיק דמנא ידע הבעל הבית דצריך לאקנויי לכשנאמר דמסתמא מקנה ליה מעט שמן. ואפילו אם פירש דבריו דמקנה הוא לו יש מקום לומר דלא מהני דאין זכה בשמן בדבורא בעלמא" ע"כ. וכ"ז לכאור' קר' גדולות. וראיתי בחזו"ע (עמ' קמ"ה) שעמד על הע' הגרש"א שהיה לפוס' לפרש כן וכו'. וכ' שאין לומר האי כללא ע"ש בהרחבה. אולם יש י"ל שקר' הגרש"א דדווקא מתי שאחד מהפוס' חידש דין אז י"ל שאיהנ"מ לא אמרין האי כללא רק מחמת שהראשונים לא כתבוהו קודם. אולם בענייננו אדרבה סתימת דבריהם שאכסנאי צריך להשתתף מורה שאין חילוק בין סוגי אכסנאי ובכל כה"ג צריך להשתתף בפועל. ולכן קר' הגרש"א נכונה שאם אכן ד' הגו"ר נכונים היה לראשונים וכו' לומר ולא לסתום דבריהם באופן כזה שדבריהם מורים איפכא מזה - עי' בזה היטב (ועי' ג"כ להרב חלקו של ידיד סי' תרע"ז). ובעניין קר' הגרש"א דמנא ידע בעה"ב להקנות לו וכו' - כ' בחזו"ע שי"ל שאודועי מודע ליה ודי בכך ע"ש. ובאמת לא מצאנו בגו"ר הדגשה זו וצ"ע. ומ"מ עדיין יש להתבונן כיצד מזכה לו שהרי אין כאן מעשה קנין מצד האכסנאי (ובחזו"ע לא השיב על קר' זו). ודווקא גדול לומר שבמקום שיש אומדנא ברורה שרוצה לזכות לו א"צ קנין (וכיסוד הידוע המובא מאביו של החזו"א) - דזה מצאנו בעיקר

ועתה ראיתי בס' נר ציון (עמ' רפ"ב וכו') שג"כ עמד בד' הגינת ורדים ואחר שהתקשה הרבה בד' הגו"ר (ע"ש בכ"ד) צידד הרבה שכוונת הגו"ר שמדובר שאותו אורח סמוך בקביעות על שולחן בעה"ב ולכן א"צ להשתתף (וכ' שצ"ל שמש"כ הגו"ר שבעה"ב מזכה לו גם מקצת מהשמן ומשמע שאינו הופך להיות כחלק מבני הבית [והרי הוא דר קבוע אצלן] זהו משום שלשון זו שייכת ג"כ על כל מי שנפטר בהדלקת בני הבית ולא דווקא מדיני אכסנאי אמר כן [ועי' בשו"ת תפלה למשה ח"ב סי' נ' עמ' תצ"ג]. אולם לכאור' זה חי' כיון שלכאור' י"ל שכלפי בני הבית א"צ להגיע לידי זה שמזכה להם חלק מדמי השמן אלא כיון שזה ביתם הוי פרסומי ניסא אצלם וצ"ע). אולם אם בא רק להתארח אצלו באחד מימות החנוכה וכו' אף שמארחו בחינם או אפי' שמארחו בשכר רק שמ"מ משלם בקבלנות צריך להשתתף בפועל בפריטי עם בעה"ב ע"ש בכ"ד. ומ"מ לפי"ז יוצא שבן שמגיע לאביו או חתן לחמיו בשבת חנוכה וכו' אע"פ שאין משלם כלל על הוצאותיו שם צריך להשתתף בפועל בפריטי עם בעה"ב. אך צריך לדעת שפשטות הפוס' (כה"ח אול"צ וחזו"ע וכו') מורה שהבינו שאיירי הגו"ר אף באופן שמתארח באופן עראי - דכל שאינו משלם על הוצאותיו או שמשלם בקבלנות א"צ להשתתף בפועל בפריטי עם בעה"ב (וכ"כ שם בנ"צ גופיה שכן מורגל בפי העולם וכו'). ולכן בוודאי יל"ד עוד ביישוב ד' הגו"ר מד' הראשונים הנ"ל וצ"ע.

ובעיקר ד' הגו"ר - ראיתי בשו"ת הגרש"א אלפנדרי (הסבא קדישא' מובא

הגו"ר לקנין א"ש דאף שאינו מסייע מ"מ הרי"ז שלו ודי בכך. ומ"מ עי' להלן שהסברנו כוונת הגו"ר שמהני דווקא לפי"ד המאירי וכו' וצ"ע.

בדברים שמנהג העולם כן (כב'סיטומתא' וכ'דברים הנקנים באמירה'). וגם שעצם סברא זו (שבמקום שיש אומדנא ברורה א"צ קנין) אינה מוסכמת ואכמ"ל.

ואולי הדברים מגיעים למה שלכאור' מבואר במאירי שעניין השתתפות בפריטי אינה בשביל שיהיה לו ג"כ בעלות על השמן אלא שע"י שמסייע להם יש לו שייכות להדלקה ודי בכך שיצא יד"ח (וכעניין זה כ' הגרשז"א^ה). וא"כ י"ל שס"ל לגור"ר שאף נ"ח הוא חלק מכלל הצרכים שמספק בעה"ב לאורחו (שלהם יש לו שייכות בתור אורח שסמוך עתה על שולחנו) וממילא בזה יש לו ג"כ שייכות להדלקה (משא"כ אורח שמשלם על כל הוצאה והוצאה הרי ששייך רק על מה שהוא משלם בפועל). ולפי"ז י"ל שבעה"ב א"צ לדעת שמזכה לאורחו חלק מדמי השמן לאורחו (כיון שהאורח משתייך להדלקת בעה"ב בעצם זה שמקבל כל צרכיו מבעה"ב). וגם א"ש קצת מדוע אין ד' הגור"ר נסתרים מסתימת ד' הראשונים (שסתמו דבריהם שאורח צריך להשתתף בפריטי) כיון שי"ל שד' הגור"ר נגזרים אחר הבנתו בגדר השתתפות בפריטי (שא"צ לבעלות על השמן אלא להשתייך להדלקת בעה"ב) ולכן צריך להעמיד את הראשונים באופ"א (והיינו שדיברו רק בסוג אורח שמשלם על כל הוצאה והוצאה לבעה"ב). אך זה דוחק בלשון הגור"ר כיון שכ' הגור"ר "אבל אם האכסנאי סמוך על שלחן בע"ה לגמרי ומפתו יאכל ומכוסו ישתה א"צ לזה כלל כי בע"ה

דקמהני ליה בכל צרכו הלא הוא גם הוא יזכה לו גם בקצת דמי הנרות" - ומשמע שבעה"ב מזכה לו בפועל קצת מדמי הנרות (והיינו שמה שבעה"ב מהנה לאורח בכל צרכיו יגרום לו ג"כ לזכות לאורח מקצת דמי הנרות כיון שזה ג"כ חלק מצרכיו של האורח). ולא רק שאף זה נחשב חלק מכלל הצרכים שבעה"ב מהנה לאורחו (וגם היה צריך הגור"ר לכתוב כי האורח שמתהנה בכל צרכיו מבעה"ב וכו' ולא לדבר על בעה"ב שמהנה דמשמע יותר שלכן ג"כ בעה"ב מקנה לאורח) ע"י בזה היטב (ובפרט שלא מוסכם כלל בפוס' שגדר השתתפות בפריטי אינו קנין ואכמ"ל). ולכן יש להתיישב עוד בהבנת ד' הגור"ר בזה (ועי' בס' נר ציון עמ' רפ"א).

ולעניין הלכה הנה דעת הגינת ורדים שאורח שאינו משלם כלל לבעה"ב על אירוחו או שמשלם לו תשלום כללי ולא על כל הוצאה והוצאה - אין צריך להשתתף בפועל בפריטי עם בעה"ב. והעתיקו דבריו רבים מפוס' ספרד. ומצאנו לכמה מפוס' ספרד שהעידו שכך מנהג בני ספרד שלא להשתתף (ע"ש בחזו"ע ובאול"צ). אולם כפי שנתבאר פשוט ד' הראשונים ורבים מהפוס' מורים שלא כד' הגור"ר. וכ"פ בשו"ת תפלה למשה (ח"ב סי' נ"א אות ג'). ולכן מהנכון שהאורח ישתתף בפרוטה עם בעה"ב. וע"ש ג"כ באול"צ שכ' שמפני שיש חולקים ע"ד הגור"ר וסוברים שאף אם אוכל בחינם אצל אביו או אצל חמיו צריך להשתתף בפריטי על כן טוב להחמיר בכל אופן להשתתף

ה. עי' במאירי (שבת כ"ג) שכ' "אלא שישתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן" ע"כ. ועי' ג"כ להגרשז"א (מנחת שלמה תנינא סי' נ"ח אות א' ד"ה וקצת ובהליכות שלמה מועדים עמ' רס"ב) שכ' שעניין השתתפות בפריטי אינו בתורת בעלות על השמן דלענין נ"ח אין בעלות מעלה או מורידה (דאטו אתרוג הוא דבעי לכם) אלא ענין התקנה הוא שע"י השתתפותו נעשה כאחד מבני הבית ולכן נפטר בהדלקת בעה"ב (וע"ע בהליכו"ש שם בארחות הלכה הע' 29 במש"כ לדון מד' המאירי במקו"א וצ"ע).

בהדי אושפיזי או אם היה נסיב תו לא צריך" ע"כ. ומבואר שאם משתתף שוב א"צ להדליק. וכך מבואר מלשון הרמב"ם (פ"ד הי"א) "אין לו בית להדליק עליו בו צריך להדליק במקום שנתארח בו - ומשתתף עמהן בשמן (ואז א"צ להדליק)". וכך דקדק בשו"ת פעולת צדיק (ח"ב סי' ע"ד) מד' הגמ' והרמב"ם ע"ש. וכן מבואר מלשון הטור (ר"ס תרע"ז) וז"ל: "אכסנאי חייב להדליק בפנ"ע ואינו יוצא בשל בעה"ב, ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו פנ"ע ע"כ. ובב"י כ' על דבריו פשוט וכו'. ומסתבר שלמד זאת הטור מד' הרא"ש (פ"ב סי' ח') שכ' "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה ואינו יוצא בנרו של בעל הבית דלא הוי בכלל איש ואשתו [הגר"א גרס 'וביתו']". אמר רבי זירא וכו' " ע"כ. ומבואר מדבריו שמצד הדין אכסנאי צריך להדליק. וע"ע בקיצור פסקי הרא"ש (שם) שכ' רק "אכסנאי חייב בנר חנוכה ואינו יוצא בשל בעל הבית" ע"כ. ומבואר מהשמטת ד' ר"ז שעיקר חיובו של אכסנאי הינו להדליק אלא שמ"מ אם השתתף יוצא (שאם נאמר שתקנת אכסנאי רק להשתתף בוודאי לא היה משמיט ד' ר"ז בזה) - עי' בזה היטב.

וב"מ מהאהל מועד שכ' "אכסנאי חייב בנ"ח אע"פ שאין לו בית, ואם משתתף בפרוטה עם בעה"ב דיו" ע"כ. ועי' ג"כ באגודה (פ"ב דשבת סי' ל"ב). וב"מ מהמאירי (שם) וז"ל: "אכסנאי חייב בנ"ח, ומ"מ אינו צריך להדליק בעצמו, אלא שישתתף עצמו עם בני הבית ויסייע להם בפרוטה לשמן" - ומבואר ג"כ רק שאינו צריך ודו"ק. וב"כ שם בהדיא המאירי וז"ל: "חכמי התוספות כתבו, ששני בעלי בתים הדירים בבית אחד וסמוכים על שולחן אחד, אפי' בן גדול ונשוי בבית

בפרוטה עם בעה"ב (אא"כ יפגע אביו שיציע לו כן ע"ש באול"צ [אך מ"מ מסתבר שיכול להסביר לו בנעימות ד"ז, ולכן לא ימהר להקל בזה מכח השערה בעלמא]). ועי' ג"כ בתורת המועדים (עמ' נ"ו) שהביא כן בשם אביו הגרע"י להחמיר לכתחילה לחוש לפוס' החולקים ע"ד הגו"ר (וע"ע בכה"ח שכ' שיותר טוב לומר בפירוש לבעה"ב 'זכה לי קצת שמן בנרות חנוכה שלך ובעה"ב אומר הריני מזכה לך'. ולכאן י"ל שאין כוונתו לומר שמצד עצם ד' הגו"ר מבואר שא"צ האורח לדעת אם בעה"ב יודע שמזכה לו ומ"מ כ' שטוב שיאמר לו כן שאז יודע שבעה"ב יזכה לו. אלא כוונתו שטוב להחמיר שלא לסמוך ע"ד הגו"ר שא"צ קנין בפועל אלא בעינן שיקנה לו. ואולי כוונתו ל'קנין אודיתא' [עי' להלן]. ויש להתיישב עוד בזה).

ענף ג' - האם מי שצריך להשתתף בפריטי יכול שלא להשתתף ולהדליק בברכה

הנה לכאן נראה שאע"פ שיסוד תקנת אכסנאי שיוכל להשתתף בפריטי עם בעה"ב וכך יצא יד"ח הדלקת נ"ח. מ"מ אם רוצה להדליק בעצמו אינו חשוב כ'גורם לברכה שאינה צריכה - אחר שעיקר חיובו הוא להדליק או עכ"פ שרבנן נתנו לו ב' אפשרויות להדליק או להשתתף. ובפשטות כך מבואר מלשון הגמ' (שבת כ"ג ע"א) "א"ר ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה, אר"ז מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי". ומבואר שבוודאי אכסנאי חייב בנ"ח רק שמ"מ יכול להשתתף (שאם חייב בנ"ח כסתם אדם מדוע שיתקנו לו שיכול רק להשתתף ולא להדליק בעצמו). וב"כ ר"ח (שם) "ואכסנאי חייב בנר חנוכה ואי משתתף

אביו צריך להדליק או להשתתף" ע"כ. וכ"מ מהרשב"א (בשולחן ע"א סי' תקמ"ב) ע"ש.

ועי' ג"כ בצרור החיים (הדרך השביעי סי' ד') שכ' "ומי שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק במקום שהוא יושב בבית בעל הבית ולא להשתתף עמו בפרוטה אבל אם אין לו בית שידליקו עליו ומתאכסן עם בעל הבית יתן חלקו בשמן ויוצא ידי חובתו". וממה ששלל הצ"ח שא"צ להדליק בבית שמתארח שם מבואר שכאשר משתתף בפריטי יכול ג"כ להדליק (אלא שדי במה שמשתתף). וכ"מ ממש"כ המ"ב (סק"א) "וה"ה הבחורים וכו' צריכין להשתתף על כל פנים" - ומלשון 'על כל פנים' משמע שיכולים ג"כ להדליק (וע"ע במ"ב סק"א). וכ"כ בפירוש המאמר מרדכי (סי' תרע"ז סק"ג) וז"ל: "גם זה נראה שהוא פשיטא דמאחר שחייב להדליק ולא נפטר מחיוב מצוותו כיון שאין מדליקים עליו בביתו, והוא אינו רוצה להשתתף בהדי בעה"ב, ממילא יש לו להדליק ולברך ואין כאן חשש ברכה לבטלה" ע"כ. וכ"מ בלבוש (סי' תרע"ז ס"א). וכ"כ בפ"י באליה זוטא שם לדקדק מדבריו. וכ"מ במ"א (סי' תרע"ז סק"ד - ע"ש במחצית השקל שם) ובפמ"ג (תרע"ז סק"ג) ובערוה"ש (תרע"ז ס"א) ובעוד רבים מהפוס' (ואף שחלקם סוברים שאף בעל יכול להתכוין שלא לצאת יד"ח הדלקת אשתו וא"כ י"ל שכ"ש לעניין אכסנאי - מ"מ מסתימת דבריהם שלא ציינו כלל שאי"ז לדעת השו"ע משמע שס"ל שבזה לכו"ע יכול להדליק) עד שלענ"ד דין זה לכאור' פשוט לחלוטין (וכ"כ מהחזו"ע עמ' קנ"א שכ' שאם יש לו ספק אם מדליקים עליו בביתו יכול להתכוין שלא רוצה לצאת בהדלקת אשתו ואז יוכל להדליק. וזה למרות שרק מתארח עתה ומצד הדין משתתף

בפריטי. ואלא ודאי חזינן שיכול להדליק בכה"ג שאינו רוצה להשתתף. ועי' ג"כ בתורת המועדים להגרד"י עמ' נ"ט שהביא מאביו הגרע"י שיש מקום לומר שאכסנאי שצריך להשתתף בפריטי יכול ג"כ להדליק אם אינו רוצה [אולם עי' להלן בהע' שהבאנו מתורת המועדים שכ"ז דווקא באכסנאי שמשתתף בפועל בפריטי שאם אינו משתתף בפועל וכד' הגר"ר אינו יכול להדליק בברכה ולפי"ז י"ל שבסוג אכסנאי כזה איירי החזו"ע וצ"ע]. וכך מבואר שס"ל להגר"מ לוי - עי' שו"ת תפלה למשה ח"ב סי' נ'. ועי' ג"כ בס' משא המלך עמ' תק"ס).

ואי"ז דומה למש"כ הב"י (סי' תרע"ז ד"ה כ' בתה"ד) לגבי בעל שאינו רוצה לצאת יד"ח בהדלקת אשתו שאסור לו להדליק משום ברכה שאינה צריכה (וא"כ י"ל שאף בענייננו כיון שיכול להשתתף בפריטי אין לו להדליק ולברך בעצמו משום ברכה שאינה צריכה). ששם כמש"כ הפוס' (חיד"א וכו') טעמו של הב"י - שבחיוב ההדלקה המוטל עליו לפרסם הנס בביתו יצא יד"ח אע"פ שאינו מעוניין לצאת בהדלקת אשתו, משא"כ בענייננו הרי חייב האכסנאי בנ"ח (דהא צריך להשתתף בפריטי). והן אמת שבד' כנה"ג (הגה"ט סי' תרע"ז אות ו') ישנה משמעות שאין לאכסנאי להדליק בפנ"ע כשיכול להשתתף משום ריבוי בברכות ללא צורך ע"ש. אולם לגודל החידוש בזה לכאור' צריך לפרשו באופ"א (שאיירי שכבר נשתתף ועתה רוצה להדליק בפנ"ע לצאת יד"ח שי' הרא"ש שיש להדליק משום החדש). והרחיב בזה בטוב טעם ודעת בס' 'נר ציון' (עמ' רמ"ט) להסביר כוונת הכנה"ג ע"ש. שו"ר בשיירי כנה"ג (הגהות ב"י סי' תרע"ז) שכ' "ולי נראה דאינו חולק רבינו המחבר אלא דוקא באכסנאי דמדליקין עליה בגו ביתיה, דכיון

וראיתי בהליכות מועד (חנוכה - עמ' קל"ה) שכ' שלבני ספרד אסור להדליק בעצמו כשיכול להשתתף כיון שגורם לברכה שאינה צריכה. וציין מקור לזה מהכנה"ג הנ"ל. ולכא' דבריו צ"ע וכפי שנתבאר שבוודאי אכסנאי שצריך להשתתף בפריטי יכול שלא להשתתף ולהדליק נ"ח בברכה וצ"ע. שו"ר שיל"ד עוד בזה - עי' הערה¹. ולכן אם כי שמד' הראשונים משמע שאין חייבים דווקא להשתתף אלא יכולים

דיכול לצאת בהדלקת ביתו, ברכה שאינה צריכה הוא. אבל מי שאין לו מי שידליק בביתו ורוצה להחמיר על עצמו ולהדליק, רשאי" - ע"כ. וע"ע באליה זוטא שג"כ ציין בזה לד' כנה"ג ע"ש. וא"כ לכאור' בוודאי שאין כוונתו בכנה"ג שאכסנאי שיכול להשתתף בפריטי אינו יכול להדליק ולברך (ועי' בשו"ת חסד אברהם אלקלעי סי' כ"ד דף ס"א ע"ג. אולם ע"ש בנר ציון עמ' רנ"ב כמה שהסביר ד' החסד לאברהם) ודו"ק.

1. הנה ראיתי ב'שפת אמת' בשבת שם שכ' שהטעם שרב זירא השתתף בפריטי ולא הדליק בעצמו משום שהסתפק במה שאמר רב ששת שאכסנאי חייב בנר חנוכה ולכן לא הדליק בעצמו אלא רק השתתף ע"ש. ולכאור' דבריו צ"ע דא"כ כיצד העתיקו הראשונים להלכה בסתמא גם את ד' רב ששת וגם את ד' רב זירא (דר"ש חייב אכסנאי בנ"ח ור"ז הסתפק בזה). ועוד מדוע לא אמר ר"ז שידליקו בלא ברכה שהרי ברכות אינם מעכבות (אך אי"ז העי' כ"כ). ואלא לכאור' מוכח מזה שר"ש חייב אכסנאי בנ"ח רק שר"ז הגדיר את הדברים שאכסנאי אינו חייב דווקא להדליק אלא יכול להשתתף (ויתכן באמת לומר שהטעם שר"ז השתתף ולא הדליק בעצמו משום שדין השתתפות בפריטי הוא דין לכתחילה ועי' ג"כ להלן במה שהבאנו מס' התרומה וכו' ודו"ק. [שו"ר בשו"ת ברית אברהם ח"ג עמ' קנ"ח שג"כ העיר זאת ע"ד השפ"א]. אולם האמת שיש עוד הרבה לפלפל בזה עי' בבית הלוי עה"ת חנוכה שם. וע"ש ג"כ בברית אברהם שהרחיב הרבה בזה ואכמ"ל) וצ"ע. שו"ר ברוקא (הל' חנוכה סי' רכ"ו) שלכאור' מבואר מדבריו בפ"י שלא כהשפ"א ע"ש שכ' "אמר רב ששת אכסנאי חייב בנר חנוכה ליתן חלקו" ע"כ. ומבואר בפ"י שרב זירא רק הגדיר את כוונת ר"ש שאכן חייב בנ"ח אך מ"מ די לו בהשתתפות בפריטי (דאל"כ כיצד כ' שרב ששת אמר שמשתתף בפריטי וכו' הא אלו רק ד' ר"ז שאמר כן משום שהסתפק האם קי"ל כר"ש בזה ואיהנ"מ לר"ש עכ"פ מהנכון להדליק לכתחילה) וצ"ע. עוד ראיתי למי שדקדק מכך שכ' רבנו ירוחם בסתמא רק שחייבו של אכסנאי להשתתף דמשמע שצריך דווקא להשתתף ואינו יכול להדליק בעצמו בברכה. ולא זכיתי להבין כיצד אפשר לסמוך על דיוק קלוש זה לומר היפך פשטות הסוגי' ודעת הראשונים דמהם מבואר מעל לכל ספק שתקנת אכסנאי עניינה שיכול להשתתף בפריטי ולא שיכול רק להשתתף בפריטי. ואדרבה פשטות דבריהם מורים שתקנת אכסנאי להשתתף בפריטי הוא דין לכתחילה ולכן אכסנאי א"צ להחמיר ע"ע להדליק בפנ"ע (ובוודאי שניח"ל לאכסנאי להשתתף בפריטי מאשר להדליק בפנ"ע) וצ"ע.

עוד ראיתי בשו"ת 'שערי יושר' (חנניה - ח"ב סי' ע"ט) שג"כ כ' שאכסנאי אינו יכול להדליק בעצמו אלא צריך להשתתף. ודקדק כן ממש"כ בס' התרומה (במפתח הל' שבת פ' במה מדליקין סי' רכ"ט) וז"ל: "ואנשים הרבה בבית אע"פ שחלוקים באכילה ישתתפו יחד לקנות נר א' ותו לא" עכ"ל. והביאוהו במחזור ויטרי (סי' רל"ח) ובשבלי הלקט (הל' חנוכה סי' קפ"ה) ובארחות חיים (הל' חנוכה סעיף י"ד) ובס' התניא (הל' חנוכה סי' ל"ה). ואם נאמר כן אפי' בכמה בעלי בתים שכל א' אוכל משלו ואינם טפלים א' לשני בכ"ז כיון שדרים בבית א' מדליקים רק נר א' א"כ כ"ש אכסנאי שאוכל עם בעה"ב וטפל לבעה"ב ודאי שמשתתף רק עם בעה"ב ותו לא ע"ש שהאריך בזה. ולענ"ד קשה מאוד לדקדק מהמילים 'ותו לא' היפך פשטות הראשונים שאכסנאי יכול אף להדליק. ואדרבה י"ל שבאו ראשונים אלו לומר שכל שמשתתפים בפריטי די להם בזה וא"צ להחמיר להדליק בפנ"ע - דכך היא התקנה ודו"ק.

עוד ראיתי באול"צ (ח"ד עמ' רפ"ו) שכ' "ומכל מקום אף באופנים אלו שאין חייבים להדליק בחדרם [שדי להם בשיתוף וסומכים ע"ד הגו"ר שא"צ להשתתף בפועל ע"ש] אם רוצים להדליק בפני עצמם בחדרם רשאים ובלבד שלא יברכו אלא ישמעו את הברכה מבעל הבית. וראה גם בדברי הטור בריש סימן תרע"ז ובבא"ח פרשת וישב אות ט"ז ע"ש ע"כ. ומבואר שאכסנאי שא"צ להשתתף בפועל בפריטי מחמת ד' הגו"ר אף

אביו מצד הדין צריך להשתתף בפריטי עם בעה"ב. ומהנכון להשתתף בפועל בפרוטה עם בעה"ב. ואם מעוניין שלא להשתתף אלא להדליק בעצמו בברכה - אע"פ שפשטות ההלכה מורה שמותר לעשות כן מ"מ מהנכון שלא להתנתק מבעה"ב ולהדליק בברכה בעצמו אלא ישתתף בלבד.

דין אורח באקראי (שסועד באקראי) אצל חברו באחד מימי חנוכה וחזור לישון בביתו הקבוע

ועתה נחלק את אופני האירוח: א. 'אורח באקראי' - והיינו שהולך וסועד במקום אחר באקראי ויש לו בית שם באותה העיר. כ' המ"ב (סקי"ב) שצריך ללכת לביתו להדליק שם נר חנוכה. ואם אינו רוצה ללכת משם עכ"פ יצווה לאשתו שתדליק עליו בביתו. ומ"מ 'מצווה בו יותר

אף להדליק בעצמם (ולא מצאנו עכ"פ לע"ע למי מהראשונים שמבואר מדבריו בהחלט שיכולים רק להשתתף) וכך נקטו רוב מוחלט של הפוס', ובפרט שהוי 'ספק במצוה' ולא ספק בברכה (ודעת הרדב"ז שבכה"ג לא אמרין סב"ל) מ"מ נראה שכיון שדין השתתפות בפריטי הוא דין לכתחילה הרי שאין כדאי להיכנס לידי ספק ברכה לחינם. ומהנכון שלא להתנתק מבעה"ב ולהדליק בברכה בעצמו. אא"כ יש לו עניין הלכתי להדליק בפנ"ע (וכגון שמדליק בעה"ב במקום שאין בו פרסומי ניסא [וזה למרות שיש לו אפשרות להדליק במקום שיש בו פרסומי ניסא] ובפרט לדעת הגריש"א שבכה"ג אין יוצאים יד"ח. וכן ע"ז הדרך) שבאופן זה יש להתיישב עוד בדברים לעניין הלכה.

המורה מן האמור: בן נשוי שמתארח אצל

שרשאי להדליק בעצמו מ"מ אינו יכול לברך. וצ"ע מדוע אינו יכול להדליק בעצמו בברכה דאף לד' הגו"ר שא"צ להשתתף בפועל בפריטי מ"מ זהו משום שבעה"ב מוכה לו וכאן שרוצה להדליק בעצמו אינו מתכוון לזכות (ואף בעה"ב לא מתכוון לזכות לו). ומה שציין האול"צ לד' הבא"ח המעי"ש יראה שאיירי שבנו סמוך על שולחנו בקביעות וא"כ י"ל שלכן אינו יכול לברך על הדלקתו כיון שחשוב מכלל ביתו. אולם בנידו"ד שצריך בעצם להשתתף בפריטי מדוע שלא יוכל להדליק בעצמו בברכה. וראיתי ג"כ בס' נר ציון (עמ' רע"ד) שהתק' בד' האול"צ בזה. וע"ע בס' נדבית פרץ (חנוכה עמ' ק"כ) שג"כ התק' בזה על האול"צ. ושם הביא מכמה ת"ח שהסבירו שס"ל לאול"צ שאין חילוק בין עראי לקבוע והיינו שחשוב כבני ביתו. ועל פניו הדברים תמוהים (עי' לעיל שהרחבנו בזה שאין להחשיב בן נשוי שבא להתארח כחלק מבני הבית).

ובביאור ד' האול"צ נראה לפי"מ שנתבאר לעיל בכוונת הגו"ר שאין הכוונה שבעה"ב מקנה לאורח חלק מדמי השמן כיון שלא בעיניו שיהיה לאורח בעלות על השמן אלא רק להיות שייך להדלקת בעה"ב ובעצם זה שהוא מקבל כל צרכיו בשבת זו מבעה"ב הרי"ז גורם שתהיה לו ג"כ שייכות להדלקת בעה"ב שזהו ג"כ חלק מצרכיו במקום זה. ולפי"ז א"ש שאין בכוחו להתנתק מהדלקת בעה"ב בזה כיון שחשוב כחלק מבני ביתו כלפי זה (וכשם שאחד מבני הבית אינו יכול להיפרד מהדלקת בעה"ב) וצ"ע. שו"ר ג"כ בתורת המועדים (להגרד"י עמ' נ"ט [וע"ש ג"כ עמ' נ"ז בהלכה]) שהביא מאביו הגרע"י שאכסנאי כזה שא"צ להשתתף בפועל בפריטי וכד' הגו"ר לעיל אז י"ל שאינו יכול להדליק בפנ"ע בברכה. ומבואר ג"כ מדבריו כעניין זה שבכה"ג חשוב חלק מבני ביתו - ע"י בזה היטב. ומ"מ כפי שנתבאר לעיל פשוט ד' הגו"ר אינם מורים כן (ובאמת אף בחזו"ע כ' שצריך שבעה"ב ידע שמזכה לו ולפמ"ש"כ להסביר כוונת הגו"ר לכאור' א"צ לדעת [אא"כ נסביר שכ' כן החזו"ע לשיטתיה דהגרש"א שאיהנ"מ איירי שמודיענו. ובאמת לדעת החזו"ע א"צ לדעת מזה]) וצ"ע.

ז. ובפרט שכפי שנביא להלן דעת הגריש"א שכל שימצא בביתו ברוב ימי חנוכה אע"פ שמתארח יום או יומיים אצל הוריו וכדו' עדיין מקום הדלקתו זהו ביתו הקבוע (ואפשר שיש סמך לדבריו מהח"א [אף שאין המנהג כן]) ולכן אין כדאי להתנתק מבעה"ב ולהדליק בברכה בעצמו.

מבשלוחו'. ואע"פ שמקום אכילה עיקר, מ"מ כ"ז דווקא באכסנאי משום שאינו חוזר לדירתו לישון ולכן חשוב שעקר דירתו לעניין זה (ובכה"ג נאמר שמקום אכילה עיקר) משא"כ סועד זה שעתיד לשוב לביתו לאחר האכילה אי"ז חשוב עדיין כעקירת דירתו וצריך להדליק בביתו (עי' ט"ז סק"ב). ודימה זאת הט"ז למי שעומד בשעת ההדלקה ברחוב העיר). ועי' להלן.

אולם ראיתי להגר"מ לוי בשו"ת תפלה למשה (סי' נ') שהאריך בנידו"ז וכ' שמה שבעינין שכאשר אוכל אצל חברו באקראי לצוות לאשתו להדליק בביתו ומ"מ מצד מצוה בו יותר מבשלוחו שילך לביתו להדליק בעצמו זהו דווקא כאשר אין אשתו וב"ב נמצאים יחד איתו אצל חברו (ואע"פ שאם ידליק עתה בבית חברו שסועד שם [שאף בכה"ג אמרינן שמדליק במקום שאוכל] הם יצאו יד"ח כיון שבוודאי מקנה להם חלק מהשמן [אולם עי' בס' נר ציון עמ' קצ"ה שהביא מהלקט יושר שלא כן] מ"מ באופן זה לא יהיה ניכר אצל ב"ב פרסום הנס. ועוד שיש לחוש למי שיבוא לביתו לבקר ולא יראה נרות חנוכה שיחשוד שלא הדליקו כלל [והיינו שלחשד כזה חיישינן] - שם בתפל"מ. וכ"ז חי' גדולים כמבואר למעיין. ובפרט שמנ"ל שטעמים אלו להדליק בביתו עדיפים ע"ז שידליק בעצמו במקום שסועד בו אצל חברו דהלא מצוה בו יותר מבשלוחו). **אולם** אם אשתו וב"ב ג"כ נמצאים יחד איתו בבית חברו אין צריך לשוב לביתו אלא ידליק נ"ח בברכה בבית חברו (אם כשישוב לביתו יעבור חצי שעה מצאת הכוכבים שזה עיקר זמן הדלקה). **ושם הביא את ד' הט"ז** שסובר שמה שאמרו שמקום אכילה עיקר זהו דווקא באכסנאי שאין ביתו אצלו משא"כ מי שאוכל אצל חברו באקראי

אף שעתה אוכל אצל חברו מ"מ מכיון שדירתו אצלו, לא נאמר שבשביל זה שאוכל עתה אצל חברו חשוב שעקר דירתו וידליק בבית חברו אלא צריך לשוב לביתו להדליק שם דזה דירתו (עי' לעיל). **והאריך** לחלוק בזה ע"ד הט"ז והעלה שעיקר מצוות נ"ח תלויה בממונו ולא בביתו ומה שמדליק כ"א בביתו זהו משום שמסתמא כ"א יושב בביתו ואם ידליק אצל חברו א"כ אין הנס מפורסם אצלו. **אבל** אם סועד אצל חברו ואין איש מב"ב בביתו אף שסועד שם באקראי ועתיד לחזור לביתו מ"מ ידליק במקום האכילה (למאי דפסקינן שמקום אכילה עיקר). **ושם** האריך עוד לפקפק ע"ד הט"ז שאינה"מ אפשר שמועיל להדליק בממונו אף באמצע הרחוב - ע"ש בכ"ד המחודשים (ויש להרחיב הרבה בסוגי' אלו אלא שאכמ"ל).

ומ"מ מד' המ"ב מבואר שלא כתפל"מ שהרי המ"ב הביא את חילוק הט"ז בין אכסנאי (שמשתתף בפריטי) לבין כסועד באקראי אצל חברו שצריך להדליק בביתו - והיינו שהחילוק בין אם ביתו אצלו או לא, ולא האם כל בני ביתו יחד איתו או לא. **ובאמת** המעיין היטב במ"א (סק"ז) ובמקור דבריו שהם שו"ת שארית יוסף (סי' ע"ג) יראה שג"כ מבואר מדבריו שהטעם שאם סועד באקראי אצל חברו צריך ללכת להדליק בביתו אינו משום שאין ב"ב יחד איתו אלא משום שבכה"ג עיקר מקום ההדלקה זהו ביתו. וכ"פ בכה"ח (סי' תרע"ז סקי"ז) ע"ש. **ובאמת** כבר בלקט יושר (עמ' קנ"ב עניין ב') הביא מרבו בעל תה"ד בזה"ל "ואמר מי שרוצה לאכול סעודתו בבית אחר ידליק בביתו ולא במקום סעודה, כיון שאכל שם באקראי" ע"כ. **ומבואר** שכל שאוכל באקראי אצל חברו צריך להדליק בביתו הקבוע ודלא כתפל"מ. שו"ר בתפל"מ

שם (עמ' תצ"ז) שעמד ע"ד הלק"י שמבואר שלא כדבריו וכ' שאפשר שדבריו נאמרו רק לכתחילה. אולם פשטות ד' הלק"י (שידליק בביתו ולא במקום סעודה) מוכיחים שנאמר זאת אף בדיעבד וצ"ע.

מאידיך לכאו' מד' הב"ח (סי' תרע"ז) מוכח כד' התפל"מ כיון ששם כ' "מיהו דוקא כשאוכל בקביעות במקום אחד אבל מי שסועד בסעודה אצל חבריו בהא ודאי איכא חשדא מבני ביתו כשלא הדליק בביתו במקום שרגיל להדליק ולכן צריך לילך תחלה לביתו ולהדליק ולחזור לסעודתו ומיהו אם אשתו מדלקת עליו אין צריך לילך לביתו וכו' " ע"כ. ומבואר מדבריו שרק מצד החשד צריך ללכת להדליק בביתו ובלא כן מדליק לכתחילה בבית חברו. ועי' ג"כ בשבות יצחק (עמ' ק"ו) ובנטעי גבריאלי (עמ' פ"ד) שג"כ דקדקו כן מד' הב"ח ע"ש (ומ"מ מה שציין בנטעי גבריאלי שאף המ"א העתיק ד' הב"ח המעיין היטב במ"א יראה שלא ציין לעצם הדין שאינו רשאי להדליק בבית חברו את ד' הב"ח אלא ציין לשארית יוסף ששם מבואר יותר כהט"ז. וציין להב"ח רק כלפי הנקודה שאשתו יכולה להדליק עליו בביתו ושם"מ מצוה בו יותר מבשלוחו ע"י בזה היטב. שו"ר שאף בס' נר ציון עמ' רכ"א דקדק כמו שכתבנו בד' המ"א ע"ש).

ועתה ראיתי באול"צ (ח"ד עמ' רפ"ז) שהסתפק בהאי דינא של אורח באקראי היכן ידליק וציין לד' הלק"י והט"ז והמ"ב וכה"ח וכ' שלפי"ז לכאו' יש לו להדליק דווקא בביתו. ובאמת על פניו הדברים תמוהים מה ראה האול"צ להסתפק בדין שכתבוהו הגדולים בפירוש. וכן מדוע אחר שהביא את ד' כל אותם גדולי הפוס' כ' רק שלכן לכאו' יש להדליק בביתו - ונראה עדיין כמסתפק בדבר. וראיתי בס' נר

ציון (עמ' רי"ט וכו') שהביא את ד' האול"צ והסביר שלא ברירא ליה לאול"צ שהנמצא בבית חברו באופן אקראי אינו צריך להדליק שם ודלא כסברת גדולי הפוס' (ולכן כ' שלהלכה בוודאי שפסקינן כאותם גדולים שאינו רשאי לצאת יד"ח בהדלקה שבבית חברו שאינו ביתו ע"ש). ולענ"ד הדברים תמוהים שידון האול"צ מדנפשיה נגד אותם גדולים בלא הסבר או איזו ראייה שלא כדבריהם.

ולכאו' היה נראה להסביר כוונת האול"צ באופ"א - והיינו שזה ברירא ליה בהחלט לאול"צ שהל' כגדולי הפוס' שצריך להדליק בביתו. אולם הסתפק האול"צ האם הורו כן הפוס' דווקא באופן שאם יצא עתה מבית חברו לביתו שלו יגיע לביתו עכ"פ בתוך חצי שעה אחר צאה"כ שזה עיקר זמן הדלקה (ע"ש באול"צ עמ' רנ"ג וכו') שאז לא ידליק בביתו חברו אלא בביתו. אולם באופן שאף כאשר יצא עתה מבית חברו יגיע רק לאחר חצי שעה מזמן צאה"כ שזמן הדלקה זה הוא בדיעבד ידליק בבית חברו. או שאף כשיגיע אחר חצי שעה מזמן צאה"כ לביתו מ"מ אינו רשאי להדליק בבית חברו אלא ידליק בביתו. וכך מבואר למעיין בלשון האול"צ שבזה הסתפק ע"ש. ויסוד הספק בזה האם דין זה שאינו רשאי להדליק בבית חברו הוא רק דין לכתחילה ולכן י"ל שכל שנמצא עתה בבית חברו בזמן ההדלקה שהוא לכתחילה עדיף שיצא יד"ח שם דאולי עדיף דין זה מדין הדלקה בביתו. ומאידיך אם אף בדיעבד אינו רשאי להדליק בבית חברו הרי שאף שישב לביתו לאחר חצי שעה מצה"כ עדיין אינו רשאי להדליק בבית חברו. ולכן ימתין להדליק אף בביתו ואע"פ שזוהי הדלקה בדיעבד. וזה מה שציין לד' הט"ז וכו' שמהטעם שכתבו שצריך להדליק בביתו

למש"כ לדון בד' האול"צ שהסתפק כאשר יחזור לביתו רק אחר חצי שעה מצה"כ אם ידליק בביתו דווקא מ"מ האול"צ צידד שאף בכה"ג ידליק דווקא בביתו. ויש לצרף ג"כ את הסוברים שכיום קרוב להיות לכתחילה להדליק אחר חצי שעה מצה"כ כיון שדינא דתכלה רגל מן השוק משתנה מזמן לזמן וממקום למקום וכיום הזמן התרחב יותר. ומ"מ יש להתיישב עוד בד' האול"צ. עי' היטב בס' נר ציון עמ' ר"כ. אולם עי' להלן במש"כ על דבריו וצ"ע. ויש להורות כן אף באופן שסועד הוא וכל בני ביתו אצל חברו שצריך לחזור לביתו להדליק נ"ח וכד' הט"ז והמ"ב שכדבריהם כבר מוכח מתרומת הדשן (כמובא לעיל מתלמידו בעל הלק"י) - ושלא כהתפלה למשה שהורה שבאופן זה חיוב הדלקתו בבית חברו. ובאמת אף התפל"מ כ' שכל הוראתו שידליק יחד עם ב"ב אצל חברו זהו דווקא מתי שאם עד שיחזור לביתו יעבור חצי שעה מצה"כ שזהו עיקר זמן הדלקה מדינא דגמ' וכו' אולם אל"כ יחזור לביתו וידליק שם (רק לא הבנתי אם כוונתו שאם ישוב עתה מבית חברו לביתו יגיע רק אחר חצי שעה מצה"כ או שאם יחזור לביתו לפי תוכניתו ישוב רק אחר חצי שעה מצה"כ וצ"ב).

מי שנוסע להוריו המתגוררים מחוץ לעיר ואוכל וישן שם

ב. אם מתארח אצל הוריו המתגוררים מחוץ לעיר (בה הוא גר) ומתארח שם יום שלם באכילה ושינה. דעת רוב הפוסקים (חזו"א

מוכח שאף בדיעבד אינו יוצא יד"ח אצל חברו. ומ"מ כ' רק לכאן' כיון שאכן לא ברירא ליה האי מילתא שיש מדבריהם ראייה חותכת לזה שאיירו אף בדיעבד שאינו יוצא יד"ח בבית חברו ודו"ק.

ובאמת כפי שהבאנו לעיל מהתפלה למשה שדן לדחות הראיה מהלק"י כ' שאפשר שכוונתו שהוא רק דין לכתחילה. וראיתי עוד בס' נטעי גבריא (עמ' פ"ד) שכ' שדין זה שכ' הפוס' באורח באקראי שיש לו להדליק בביתו הוא דין לכתחילה ולכן אם קשה לו להגיע לביתו וכגון מצד טירחת הילדים יכול להדליק במקומו ע"ש. ומ"מ כפי שנתבאר צידד האול"צ יותר שדין זה שכ' הפוס' שאורח באקראי אינו רשאי להדליק בבית חברו הוא אף בדיעבד" (וע"ע בח"א כלל קנ"ד סל"ב שכ' "אבל ההולך לסעוד אצל חברו פעם אחת, חייב לילך לביתו ולהדליק"). ולכן יוצא שאף כשיש לו טירחה וכו' ילך לביתו להדליק שם. וכן אם יגיע לביתו רק אחר צה"כ מ"מ אינו רשאי להדליק בבית חברו אלא ידליק בביתו (וכך לכאן' משמע מהפוס' ממה שלא סייגו דבריהם שאינו רשאי להדליק בבית חברו דווקא כשיגיע בתוך חצי שעה) וצ"ע עוד בכ"ז.

ולעניין הלכה אורח ב'אקראי' שסועד אצל חברו באחד מימי חנוכה וביתו בעיר זו חיוב הדלקתו בביתו שלו ולכן צריך לחזור לביתו להדליק נ"ח (ואף האול"צ צידד כן להלכה וכ"פ בנר ציון וכו'. ואפי'

ח. ומש"כ בנטעי גבריא שם טעם לדבריו שעדיף שידליק יחד עם כל ב"ב בבית חברו ולא ילך יחידי לביתו משום שעיקר החיוב להדליק במקום שיש יותר פרסומי ניסא וכאשר ידליק בביתו ביחידות יש פחות פרסומי ניסא. הנה דבריו אינם ברורים דאם הוא לעיכובא מה אכפ"ל מכך. ומש"כ אח"כ להוכיח מלשון הט"ז שהוא רק לכתחילה לא הבנתי לע"ע את דיוקו (דהט"ז כ' רק טעם העניין שבית חברו אינו מקום הדלקתו). ומה שדייק מהב"ח זהו אכן דיוק נכון וכנ"ל אולם מ"מ המ"ב פסק בזה כהט"ז - ולכן מסתבר שאין להקל בזה וצ"ע.

המ"ב סי' תרע"ז סקט"ז נומ"מ זהו לכאור דווקא לבני אשכנז ואכמ"ל). וע"ש בשבות יצחק שדקדק כן מד' החיי אדם (כלל קנ"ד סל"ב) שהעתיק דינא דהפר"ח הנ"ל בזה"ל: "אבל ההולך לבית אביו או חמיו וכיוצא בו לדור שם כל ימי חנוכה, ידליק במקום שאוכל שם ימי חנוכה, אף שביום הולך באקראי לביתו ואוכל שם אכילת ארעי, דכיון דקבע לו כל ימי חנוכה אצל אביו, שם הוא ביתו (שם בפ"ח) ע"כ. ומבואר בפי' מדבריו שרק כשקובע ביתו אצל הוריו בכל ימות החנוכה חשוב שזה ביתו וחייב בהדלקה שם (ומ"מ אפשר שמה שמשמע מדבריו שבעינין לכל ימי החנוכה אינו בדווקא ודי ברוב ימי חנוכה וכהוראת הגריש"א). ולפי"ז כמובן אם נצרך ללכת לבית הוריו ימנה שליח להדליק בביתו (וזהו דווקא שנצרך כיון שבלא כן עדיף שישאר בביתו וידליק הוא בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו). ודברי הח"א הם סמך חזק להוראת הגריש"א בזה (וע"ש בשבות יצחק במה שהסביר היטב ד' הפר"ח).

ומ"מ הורה הגריש"א שזהו רק שכאשר בביתו הקבוע מדליק בחוץ ומפרסם הנס לבני רשות הרבים שאז אע"פ שאינו בביתו מ"מ חיוב ההדלקה עדיין מונח על

והאג"מ והגרשז"א והאול"צ והחזו"ע והאז נדברו והגר"ש ואזנר והגרנ"ק והתשובות והנהגות. וע"ע בס' נר ציון עמ' רט"ז וכו') שאינו צריך למנות שליח שידליק בביתו, אלא ישתתף עם בעה"ב בפרוטת ודי בכך - מפני ששם קביעותו ליום זה. ולפי"ז מש"כ הפר"ח סי' תרע"ז (הו"ד בבה"ל ס"א ד"ה במקום שאוכל) בבן נשוי שהולך הוא וכל ב"ב לבית אביו לסעוד ולישון אצלו בכל שמונת ימי חנוכה שא"צ להדליק בביתו אלא בבית הוריו אין הכוונה שבעינין שיתארח שמונה ימים בשביל כך אלא נשאל על מעשה שכך היה (וגם כך הייתה רגילות אצלם) ואיהנ"מ אף באופן שהולך לבית הוריו יום אחד וסועד וישן שם אין מדליק בביתו אלא בבית הוריו (הליכו"ש עמ' רע"ח ואול"צ ח"ד עמ' רפ"ז וחוט שני עמ' ש"י).^ט

מאידך דעת הגרי"ש אלישיב (שבות יצחק פ"ו סק"ג ופניני חנוכה עמ' ק"א-ק"ב) שכל שהוא ימצא בביתו רוב ימי החנוכה הרי שמונת חיוב הדלקה על ביתו ולכן אם מתארח בשבת חנוכה אצל הוריו וכדו' צריך למנות שליח שידליק בביתו (ומ"מ יכול להדליק גם הוא באכסניא שלו כדין אכסנאי שמדליקים עליו בביתו כמש"כ

ט. אכן בחוט שני (שם עמ' ש"ט) כ' שהטעם שהצריך הפר"ח ח' ימים בשביל שיחשב שעקר דירתו זהו משום שביתו נמצא באותה עיר שבה נמצא אביו (שהרי חזינן שם שפעמים אוכל עראי בביתו) ולכן בעינין לח' ימים בשביל שיעקור דירתו. וצ"ע סותר עצמו בדחיית הראיה מהפר"ח. ומ"מ לפי טעם זה אין להביא ראיה מד' הח"א שאף באופן שנוסע חוץ לעיר להתארח אצל הוריו בעינין שלא יהיה בביתו הקבוע עכ"פ רוב ימי החנוכה דאפשר שבכה"ג אף שמתארח יום אחד אצל הוריו באכילה ושינה כבר חשוב שעקר דירתו (בזה שאין דירתו אצלו). אכן כפי שיתבאר להלן דעת הרבה פוס' שאף אם ביתו ובית הוריו באותה העיר חשוב שעוקר דירתו במה שאוכל וישן אצל הוריו ולפי"ז ישנה ראיה להגריש"א מהח"א. ובשי' פוס' אלו כ' לדחות הראיה מהפר"ח שכך היה מעשה אצלו וכמש"כ החוט שני במקום אחד ודו"ק.

י. ובאופן ששכח למנות שליח הורה הגריש"א שיכול להדליק ולברך בבית שמתארח בו וכדין אכסנאי. וצ"ב האם כוונתו שאע"פ שחיוב הדלקתו בביתו הקבוע מ"מ כיון שאין יכול להדליק בביתו אז מתחדש חיוב הדלקתו כדין אכסנאי במקום שמתארח בו. או שבאופן זה שלא הדליק הוי כדין אכסנאי שיכול להדליק למרות שאשתו מדליקה בביתו (ובפרט בכה"ג שלא יוצא יד"ח כיון שלא מדליקים עליו בביתו). ומסתבר יותר שכוונתו כצד זה האחרון שכתבנו (ועי' להלן).

החוט שני (עמ' ש"ט. וכ"כ שם בשבות יצחק לדון) שאינו נפטר מהדלקת נ"ח שבביתו (ואע"פ שלא ימצא כלל בביתו בשבת). שהיות והוא נמצא באותה העיר לא נקרא שעקר דירתו מביתו (דסו"ס דירתו אצלו), וכיון שהחיוב מוטל על הבית (וכמש"כ נר איש 'וביתו') ידליק בביתו הקבוע ויוכל לברך על זה או שימנה שליח להדליק (ואם ירצה ישתתף גם בדירה שמתארח - שם). ומה שמצאנו בדין אכסנאי שחיובו במקום שמתארח זהו משום שמתארח בעיר אחרת שעצם זה שהלך לעיר אחרת מחשיבו שעקר מדירתו הקבועה (וכן מה שאין דירתו עתה אצלו). ומה שמבואר בפר"ח (סי' תרע"ז סק"א הו"ד בבה"ל) שאף הליכתו לבית אביו שגר באותה העיר בה הוא דר (שהרי איירי שחזור לביתו לאכול שם עראי) מחשיבתו שעקר דירתו זהו משום שקבע שם דירתו כל ימי החנוכה ובאופן זה נחשב עקירה כלפי דין נר חנוכה (ולכאור' לפי"ז בעינן דווקא שיששה אצל הוריו כל ימי החנוכה ולא די אפי' ששוהה אצלם רוב ימי החנוכה וצ"ע) ע"ש בכ"ד². ומ"מ כ' בחוט שני שעדיף

ביתו. אולם אם מדליק בביתו הקבוע בתוך הבית כך שפרסום הנס נועד לבני הבית בוודאי שאין לומר שיהיה מונח חיוב ההדלקה על הבית כשבני הבית לא נמצאים בביתו הקבוע - ולכן חיוב הדלקתו הינה במקום שהוא מתארח ע"ש. ולעניין הלכה: הנה אף שבוודאי יש מקום גדול לד' הגריש"א ואפשר שכבר בח"א מוכח כדבריו. ובפשטות לזה נוטים ד' הפר"ח שהם המקור הידוע ביותר להאי דינא (ועי' בהע' לעיל במש"כ לדון לדחות הראיה מהח"א לשי' החוט שני) - מ"מ מנהג העולם כדעת רוב הפוס' שאף עקירת יום אחד מביתו חשובה עקירה וחיוב הדלקתו במקום שאוכל וישן שם (ובפרט שכך הורה מרן החזו"א)³.

ההולך לבית הוריו שגרים באותה עיר בה הוא גר ואוכל וישן שם היכן צריך להדליק

ג. אם הוריו וכו' גרים באותה עיר בה הוא מתגורר והולך הוא וב"ב אצלם לאחד מימי החנוכה ואוכלים וישנים שם. דעת

יא. ומ"מ אם חושש עדיין לדעת הגריש"א שחיוב הדלקתו הינה בביתו הקבוע ישתתף בפריטי בבית הוריו וימנה שליח להדליק בביתו (כמובן בלא ברכה [וע"ע במ"ב סי' תרע"ה סק"ט ואכמ"ל]). ומ"מ אם רק רוצה להחמיר כהגריש"א ומצד שני אינו רוצה להשתתף בפריטי אלא להדליק בעצמו (עי' לעיל במש"כ לדון בזה) - אזי אם מברך על הדלקתו, הרי שאין הבדל אם ידליק קודם שהשליח מדליק בביתו או אח"כ שהרי אם עושה כן בשביל לצאת מידי חשש ברכה לבטלה (כדעת הגריש"א) לא הועיל כלום בזה שסו"ס אף עתה שמברך קודם שמדליק השליח אינו נוהג כיון שאין מקום הדלקתו בבית הוריו אלא בביתו הקבוע - עי' בזה (וזהו עכ"פ בבן ספרד שאינו רשאי להדליק בעצמו כשיצא יד"ח הדלקתו בביתו - וכדעת הב"י).

יב. ושם כ' בחו"ש (בשעה"צ) שעיר אחת מיקרי כל שההרגשה שלו שהוא נמצא באותה העיר אף שהמרחק גדול בין ביתו למקום שמתארח (וע"ש שהביאו שסיפר הגרנ"ק שבזמן החזו"א נפלה פעם פצצה בפרדס כץ שבפאתי העיר בני ברק ואמר החזו"א שמע מיניה שפרדס כץ אין בני ברק אף שבאותה תקופה כבר פרדס כץ הייתה בתחום שיפוטה של עיריית ב"ב והוסיף הגרנ"ק שבזמננו שהרבה חרדים גרים שם ויש שם הרבה מוסדות תורה מיקרי כבר אותה העיר לבני ברק). ולכאור' היה אפשר לדון שאי"ז תלוי בהרגשת הלב שלו אם נמצא באותה העיר או לא. אלא היכן הוריו גרים שאם מיייר שהוריו גרים באותה העיר במקום שמרוחק מאוד מביתו ורגיל בכל השנה כשהולך אליהם להישאר לישון שם, אזי אע"פ שמצד הרגשת הלב שלו נמצא באותה העיר מ"מ סו"ס זה נחשב שעקר דירתו במה שאין דירתו אצלו. אולם אם הוריו גרים אליו בקרבת מקום ולכן רגיל (הוא ואחרים) כשמתארח אצלם לחזור לביתו הרי אע"פ שעתה החליט לשבות

כ' ח' ימים מ"מ אין כוונתו דווקא לח' ימים אלא אפי' יום אחד. וחזינן שאע"פ שנמצא ביתו בעיר שגר אביו אעפ"כ אין חייב להדליק בביתו).

המתארח אצל הוריו ואוכל אצלם ישן במקום אחר היכן חובת הדלקתו

ד. הנה באופן שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר פשוט ההלכה מורה שאולינן בתר מקום אכילה (שבזה"ז שאין חשד אף לדעת השו"ע מדליקים במקום שאוכל שהרי העוברים ושבים לא יחשדו שלא הדליק כיון שיאמרו שהדליק בפנים. ובני ביתו שרואים שלא הדליק יודעים שמדליק במקום שאוכל או שמשתתף שם. עי' רמ"א סי' תרע"ז ס"א ובמ"ב סק"א וי"ב). ובפשוט דין זה נכון כאשר אוכל במקום שאינו מיוחד לו וכגון בבית הוריו וכו' ומ"מ ישן במקום שמיוחד לו שחייב הדלקתו במקום האכילה שהרי מקור דין זה לכאן איירי באופן זה (ע"ש בשו"ע ובזה איירי הרמ"א כמבואר בב"י שם בשם הרשב"א ובדרכי משה וכו'). אולם ראיתי לכו"כ פוס' שנח' היכן מקום ההדלקה כאשר אוכל במקום שאינו מיוחד לו וישן במקום שהוא מיוחד לו. שיי"א שיש להדליק במקום השינה שמיוחד לו (ארח"ח ח"ג עמ' כ"ז אות צ"ז). וי"א שאף שמקום השינה עיקר ולכן צריך להדליק שם מ"מ יאכלו בבית

שיכנס לביתו בתוך השבת לטעום שם איזה דבר וכך יצא לגמרי מן החשש (וזה דווקא משום שס"ל לחו"ש שמעיקר הדין חייב הדלקתו בביתו הקבוע [ולכן אף שאוכל שם דבר מועט מ"מ מורה הדבר שאף עתה שייך לביתו] אולם להסוברים שחייב הדלקתו במקום שמתארח מסתבר שלא יועיל מה שאוכל איזה דבר בביתו הקבוע בתוך השבת וכמש"כ הפר"ח בפירוש וצ"ע).

ולפי"ד החוט שני צ"ל שהטעם ש'אורח באקראי' וכנ"ל (שביתו נמצא באותו עיר וכמש"כ ג"כ שיצווה לאשתו וכו' וכן שיחזור וכו') אינו רשאי להדליק בבית חברו אלא צריך להדליק בביתו אינו משום שחוזר לישון לביתו שהרי אף אם ישן במקום שעתה סועד מונח חייב הדלקה על ביתו אלא הדין הוא משום שביתו באותה העיר (ועי' ג"כ בלשון המ"ב שהדגיש עניין זה)³. רק שלפי"ז לכאן היה צ"ל חידושא טפי והיינו שלא רק שאוכל אלא אף כשישן אצל חברו מ"מ צריך להדליק בביתו (דאינו נשאר שם ח' ימים שהרי איירי באורח באקראי). וע"ע בשארית יוסף (סי' ע"ג שם) וצ"ע.

מאידיך בס' נר חנוכה (עמ' ע"ח) הביא מרבים מגדולי ההוראה שסוברים שכל שבאותו היום הוא קבוע בבית אחרים באכילה ושינה מדליק שם, ואע"פ שביתו נמצא באותה עיר בה הוא מתארח ע"ש. וב"פ באול"צ (עמ' רפ"ז. דשם כ' שאע"פ שהפר"ח

אצלם מ"מ מיקרי שדירתו אצלו ולכן לא חשוב שעקר דירתו ועדיין מונח חייב הדלקה על ביתו הקבוע (ומ"מ יל"ד כשזה מקום מרוחק ודרך כולם לא לחזור משו"כ לביתם והוא בכל אופן מתאמץ וחוזר במשך השנה וכעת בחנוכה מעוניין להישאר האם חשוב שעקר דירתו, והיינו האם מסתכלים עליו או על העולם. ויותר מסתבר שמסתכלים על העולם, וכ"ש אם עתה מתחדשת לו סיבה שלא שייכת בד"כ כל השנה וצ"ע). ואולי החוט שני איירי שאע"פ שהוא מקום מרוחק מ"מ הדרך לשוב לביתם ומ"מ עתה החליט לשבות אצל הוריו ובזה כ' שהכל תלוי בהרגשת הלב וצ"ע עוד בזה.

יג. וחזינן ג"כ מהחו"ש שדינא דאורח באקראי שצריך להדליק בביתו הוא חיובא מדינא ולא כמש"כ הנטעני גבריאל (וכנ"ל) שהוא רק דין לכתחילה (וכפ"ב בס' נר ציון עמ' רי"ט).

זהו דווקא מתי שהמקום שאוכל בו נועד רק לאכילה ולא לשאר תשמישים. וזהו חידוש שמדוע שנאמר כן (אא"כ נאמר שלעניין בחורי ישיבות יש גריעותא שאף החדר שהם ישנים אינו מיוחד רק להם כיון שיש רשות לרה"י וכו' להיכנס משא"כ בבית שהוא מיוחד לו לשינה או ידליק במקום השניה אע"פ שנעשים תשמישים נוספים במקום שאוכל. אלא שלפי"ז הדק"ל דהא במקור ד"ז איירי שהבית שישן שם מיוחד לו ואעפ"כ אזלינן בתר מקום אכילה) וצ"ע.

[ושמעתיה מהגר"נ שלמה ומהגר"י בצרי שליט"א שאפשר שס"ל להפוס' הנ"ל שכל מה שאיירי הרמ"א וכו' זהו דווקא כשאין לו ממש בית בפני עצמו חלוק מהבית של בעה"ב שאוכל שם אלא הוא רק חדר בפנ"ע ולכן אזלינן אחר מקום אכילה ואילו הפוס' שהורו שאזלינן אחר מקום השניה איירו שיש לו ממש בית אחד המיוחד לו לשינה ובכה"ג אזלינן אחר מקום השניה. אולם עדיין לא ברירא לי האם חילוק זה נכון, ואם לזה כוונת אותם פוס'. וצ"ע.]

וראיתי באול"צ (עמ' רפ"ד) שכ' שבחורי ישיבות (כשצריכים להדליק ואכמ"ל) ידליקו בחדרם ולא בחדר אוכל.

שישנים שם סעודה אחת (כך מובא מהגר"ש"א - שבות יצחק פ"ז עמ' י"ד). וי"א שמקום האכילה עיקר וצריך להדליק במקום שאוכל אע"פ שאינו מיוחד לו (כך מובא מהחזו"א). וי"א שאע"פ שמעיקר הדין אף בכה"ג צריך להדליק במקום האכילה מ"מ היות ומקום השניה מיוחד לו עדיף לעשות מקום זה כמקום אכילה ע"י שיאכל שם מעט מזונות ויברך שם ברכה אחרונה כיון שבאופן זה סגי באכילה מועטת (הגר"נ קרליץ). עי' בס' נר חנוכה (עמ' פ"א) שסיכם הדעות. ועי' הערה"י.

ועצם נידו"ז לכא' צ"ע שהרי בפשטות מקור דין זה שמדליק במקום אכילה נאמר אף כאשר אוכל אצל אחרים וישן בבית שמויחד לו וכו"ל. וא"כ מה ראו הפוס' לדון בזה אחרת לעניין הלכה. שו"ר בארחות רבינו (שם עמ' כ"ו אות צ"ג) שאיירי לעניין הדלקת בחורי ישיבות היכן ידליקו האם בחדר האוכל או בחדרם. ושם כ' שידליקו בחדרם ולא בחדר אוכל שמיועד רק לאכול שם ומיד אח"כ לעזוב. וכ' שמה שמבואר בשו"ע שמדליקים במקום שאוכל זהו משום שבמקום זה שאוכלים משתמשים שם גם שאר תשמישים במשך היום. ולפי"ז יתכן לומר שמה שהורה שמדליקים במקום שישן

יד. אולם **ראיתי** בשערי ימי חנוכה (עמ' פ') שכ' שהיה נראה להכריע במח' זו שתלוי היכן עיקר קביעותו ברוב היום, אם אוכל אצל ההורים וגם נשאר שם אחר הסעודה לשוחח עם ההורים וכדו' ורק הולך לדירה השניה לישון, הרי עיקר קביעותו אצל הוריו, וידליק בדירתם. אבל אם מגיע אליהם רק בזמן הסעודות ומיד לאחמ"כ יוצא ורוב היום נמצא שם ידליק בדירה שישן בה (וטוב שיאכל שם לכה"פ דברי מזונות - שם). ולכא' צ"ע דאע"פ ששהה אצל הוריו רוב היום מ"מ אין בית זה מיוחד לו ואילו הבית השני מיוחד לו לדבר חשוב שהוא שינה. וכןראה הבין שאין החסרון במה שאין מקום האכילה מיוחד לו אלא ישנה מעלה במה שהמקום השני מיוחד לו לשינה וכו' ולכן כ' שכאשר מתנהג באופן עראי במקום המיוחד לו ובמקום שאינו מיוחד לו מתנהג בקביעות אזי חיוב הדלקתו במקום האכילה וכו'. ולפי"ז י"ל שבוה איירי הרמ"א שמדליק במקום אכילה כיון ששם עיקר קביעותו (וכפי שמסתבר בעיקר דין זה שאיירי שמתארח אצל אביו וכו'). ולפי"ז ל"ק קו' להלן ע"ד הפוס' וכו' עי' להלן. אולם מד' הפוס' שלא חילקו כמש"כ בשערי ימי חנוכה משמע שלא הבינו כדבריו (ולכן ילה"ק בזה ממקור דין זה). אולם לענ"ד ד' השערי ימי חנוכה מאוד מסתברים שאי"ז תלוי באם מקום השניה מיוחד לו או לא אלא היכן עיקר קביעותו וצ"ע.

מושאל לו באופן פרטי או לא אלא שאם אין בעה"ב יכול להיכנס הרי"ז מורה שהחדר נועד לו לכל תשמיש משא"כ חדר אוכל שאינו מושאל לו באופן פרטי כוונת העניין שאי"ז מושאל לו לכל התשמישים אלא רק לאכול בלבד וכעניין שכ' האול"צ בבחורי ישיבות. אך מ"מ זהו דוחק והעיקר שצ"ע בזה (וע"ש ג"כ בס' נר חנוכה שם שהבין כוונת האול"צ לא כן כיון שדימה ד' האול"צ בזה למח' הפוס' הנ"ל שאוכל במקום אחד וישן במקום אחר שמיוחד לו לשינה. ולא נוכל ליישב כמש"כ לעיל לדון ליישב ד' אותם פוס' כיון שכאן איירי במבנה אחד ובבעלות אחת ואעפ"כ ס"ל לאול"צ שאין מדליקים במקום האכילה).

ולעניין הלכה הנה היה אפשר שבאופן זה שאוכל אצל אחרים וישן במקום שמיוחד לו ידליק במקום שישן וכדעת הפוס' כן. וזה משום שאחר שבלא"ה י"א שתמיד אזלינן אחר מקום לינה (וע"ע בחזו"ע עמ' קנ"ו). ובפרט שמסתבר שיאכל מעט בבית שישן שם - הרי שידליק שם (ולא חיישינן בזה לסב"ל כיון שי"ל שבדיעבד אף כשבירך במקום השינה יצא יד"ח [עי' מ"ב סק"ח ובהליכות מועד עמ' קמ"ט] ובפרט שדין הדלקת נ"ח הספק הוא במצוה ולא בברכה ואכמ"ל). אלא שמ"מ יש להתיישב עוד בדברים (שכפי שנתבאר יש להתבונן בהבנת ד' הפוס' שסוברים שמדליק בבית שישן שם. וע"י לעיל בהע' במה שהבאנו משערי ימי חנוכה. ודבריו מסתברים ע"ש). וע"ע בס' הליכות מועד (עמ' קמ"ט) שכ' בנידון דידן שידליקו (או ישתתפו לבני ספרד) במקום האכילה (וציין לד' הרשב"א וכו' שהבאנו לעיל)^{טו}.

שאע"פ שכ' הרמ"א שמדליקים במקום האכילה מ"מ אין להחשיב את בנין חדר האוכל כביתם שהרי אין שוהים שם אלא בזמן האכילה ושלא בזמן האכילה אין להם רשות להימצא שם והרי"ז דומה למי שיש לו בית אולם את ארוחותיו אוכל במסעדה ציבורית שבוודאי שם אינו ביתו ואינו מדליק שם נרות חנוכה (ולכן רק חדרם נחשב ביתם המושאל להם ואע"פ שאין אוכלים שם כלל). ולפי"ז יוצא שבנידון דידן שמתארח אצל הוריו וכו' שיכול להגיע שם מתי שרוצה ונשאר שם לאחר האכילה וכו' בוודאי שמדליק במקום האכילה. אולם ראיתי באול"צ (עמ' רפ"ט) שכ' שהשוהה בבית מלון בימי חנוכה כיון שישן שם והחדר מושכר לו שאין בעל המלון יכול להיכנס לחדר ללא נטילת רשות הרי חייב להדליק שם בברכה ואינו רשאי להדליק בחדר האוכל של המלון כיון שלא מושאל לו באופן פרטי אלא החדר וכו' ע"ש. ולפי"ז לכאן אף באופן שמתארח אצל הוריו וישן במקו"א שמיוחד לו אינו יכול להדליק במקום האכילה שאינו מושאל לו באופן פרטי וצ"ע. אולם צ"ב דא"כ מדוע לעניין בחורי ישיבות כ' שהטעם שאין מדליקים משום שאין המקום מושאל להם וכו' ולא כ' בפשטות משום שאינו מושאל להם באופן פרטי (וכדין חדר אוכל של בית מלון). ובלא"ה צ"ע מה אכפ"ל שאין המקום מושאל להם באופן פרטי הא אף הרמ"א איירי שאין המקום שאוכלים שם מושאל להם באופן פרטי (שהרי אוכל בבית הוריו וכו') ואעפ"כ הורה שמדליקים במקום אכילה. ובדוחק אפשר"ל שכוונת האול"צ במש"כ אם בעה"ב יכול להיכנס או לא אי"ז מצד האם החדר

טו. דעת האול"צ (עמ' רפ"ה) במי שבא להתארח אצל אחרים בימי חנוכה וכגון שהולכים להוריהם בשבת חנוכה

מקום ההדלקה כשעתיד להגיע לביתו (אחר שהתארח במקו"א) אחר [תחילת] זמן חיוב הדלקת נרות חנוכה

והנה עד כאן עסקנו בחיוב הדלקתו בעת שמתארח אצל אחרים. ועתה נדון ב'מקום חיוב הדלקתו' כשעתיד להגיע לביתו (מהמקום שהתארח בו עד עתה) אחר זמן חיוב הדלקת נרות חנוכה וכגון שהתארח אצל הוריו בשבת ועתה במוצ"ש עתיד לשוב לביתו. ובזה מצאנו כו"כ שיטות היכן חיוב הדלקתו. א. דעת החזו"א שחיוב הדלקתו הוא בביתו שעתיד לשהות שם בשינה ובאכילה של אותו לילה ולמחרת (שלמי תודה סי' כ"ג סק"ב). והורה עוד החזו"א שכיון שיחזור לביתו אחר עיקר זמן הדלקה ימנה שליח שידליק בעבורו נרות חנוכה בזמן (שם. ובס' נר חנוכה עמ' ל"ח). וכ"פ בחזו"ע

(עמ' קנ"ה) שחיוב הדלקתו דווקא בביתו (ושם כ' שכיון שבזה"ז מצות חנוכה כל הלילה אפי' אם יגיע בשעה מאוחרת שפיר דמי להדליק בביתו. ולכאו' כוונתו שאפי' אם הוא יחיד מ"מ כיון שכיום נמצאים אנשים בחוץ בשעות מאוחרות מאוד לכן לא מפסיד דין פרסומי ניסא בכל הלילה [כיון שאין כוונתו שלכן אפי' שיחזור בשעה מאוחרת יוכל לברך. כיון שלדעת החזו"ע אף כשהוא יחיד ואין כלל אנשים בחוץ יכול להדליק בברכה] וצ"ע). ומ"מ הראיות שהביא לדבריו לכאו' יל"ד לדחותם. ששונה העניין בנידו"ד ששהה בשבת בלינה ואכילה וי"ל שכל עוד שלא יצא מבית מארחיו חשוב עדיין אכסנאי משא"כ במה שהביא שם שרק אוכל עתה אצל חברו ועתיד לשוב לביתו שלו לישון הרי שצריך להדליק בביתו. שו"ר בס' נר ציון (עמ' ר"ל) שג"כ העיר ע"ד החזו"ע משום כך ע"ש (והרי אף בחזו"ע הביא את טעם

אם יש להם בבית הוריהם חדר מיוחד שאין אחרים משתמשים בו כלל ואפי' שימוש קל כגון להוציא חפצים מהארונות שם (אם לא שמבקשים מהם רשות) וכדו' ידליקו בחדרם בברכה (ע"ש במש"כ היכן מקום ההדלקה). ומ"מ כ' האול"צ שיותר טוב שישמעו את הברכות מבעה"ב ומיד ילכו להדליק הנרות שבחדרם ע"ש (ועי' בס' נר ציון עמ' ער"ה במה שהתק' בד' האול"צ בזה). ולמד זאת האול"צ מדינא דהשו"ע (תרע"ז ס"א) שאכסנאי שיש לו פתח שיש לו פתח פתוח לעצמו צריך להדליק בפתחו, אע"פ שאותו בית אינו מיוחד אלא לשינה והוא אוכל על שולחן בעה"ב. וה"ה לכן האוכל אצל אביו ע"ש.

ולכאו' יש לתמוה ע"ד האול"צ שהרי טעמיה דהשו"ע שצריך להדליק בפתחו משום חשד (שיאמרו שלא הדליק. וכוונת האול"צ בנידו"ד שרק כאשר יש לו חדר שמושאל לו לכל צרכיו יש לחשוש לזה מצד חשד) והרי בזה"ז לא שייך טעם זה וא"כ אפי' שיש לו חדר מיוחד לשינה א"צ להדליק על פתחו (ומצד בני הבית ג"כ א"צ לחשוש כיון שיודעים שהשתתף עם בעה"ב עי' מ"ב סי' תרע"ז סק"א [וכ"ש לבני ספרד שלא כ"א מדליק בעצמו ולכן אף כשב"ב יראו שלא הדליק בעצמו לא יחשדוהו]. ואף האול"צ עמ' רנ"ב פסק שכיום א"צ להדליק מפני החשד). שו"ר שכך הק' בס' נר ציון (שם עמ' ער"ה) ע"ד האול"צ (ועי' ג"כ בס' נר חנוכה עמ' ע"ח שהתק' בד' האול"צ. וכך שמעתי מהגר"י אביטל שליט"א שיש לתמוה מאוד על האול"צ בזה). ושם כ' בנ"צ שאפשר שכוונת האול"צ רק לעיקר הדין למקום ששייך בו חשד גם בזמנינו כגון אם כל היישוב היהודי באותו מקום מדליקים בחוץ ובזמן שווה. אך כ' שזה דוחק. ובלא"ה לכאו' יל"ע עוד בד' האול"צ דבפשטות דווקא כאשר יש לו פתח מהחדר לבחוץ ורואים שלא הדליק יל"ד בזה מצד חשד, אך כאשר יש לו רק חדר ויוצא מהבית יחד עם כולם מנ"ל שיחשדו שלא הדליק, דהא יאמרו הם שמשתתף כדין אכסנאי ביחד עם בעה"ב וכדין בני ביתו שלא חושדים מאחר שיודעים שמשתתף עם בעה"ב (ובאמת שמעתי מהגר"י אביטל שג"כ תמה משו"כ ע"ד האול"צ) וצ"ע. ומ"מ לענין הלכה המנהג שאף כשיש לו חדר מיוחד אינו מדליק בברכה ודי לו במה שמשתתף בפריטי עם בעה"ב (וע"ע בחזו"ע עמ' קנ"ב ובתורת המועדים להגר"י).

שבוודאי לא ילוננו אצל המארחים מ"מ ודאי נמשכת דירתם שם כמו בכל השבת וצריכים להדליק שם ולא בביתם. ע"ש בהרחבה בכל דבריו. ומ"מ פשטות ד' האול"צ מורים שאפי' שיחזור מאוחר מאוד לביתו מ"מ עיקר חיוב הדלקתו בביתו שחזור שם לישון ודלא כהנר ציון (ומשה"ק שם בנ"צ עמש"כ לפנינו באול"צ לענ"ד אי"ז קר' כ"כ ואכמ"ל. ומה שמבואר באול"צ [עמ' רפ"ו ורפ"ז עי' להלן] שהולכים אחר מקומו בשעת ההדלקה וא"כ י"ל שה"ה כאן שנמצא בשעת ההדלקה אצל מארחיו הרי שחיוב הדלקתו שם. י"ל שזה דווקא מתי שנמצא בביתו הקבוע דאז יש חשיבות למקום שנמצא בזמן ההדלקה ולכן מדליק עתה בביתו אף שעתיד לצאת מביתו ולישון במקו"א משא"כ כאן שעתיד לחזור לביתו הקבוע אין חשיבות במה שנמצא עתה במקום אירוחו הזמני [ובפרט שעיקר זמן אירוחו הוא לשבת] וצ"ע עוד בזה.

ב. יש אומרים (חוט שני עמ' ש"י [וע"ע בס' נר חנוכה עמ' ע"ט] ובעל השבט הלוי - קובץ מבית לוי ח"י עמ' י"א) שאם חוזרים לביתו בשעה שעדיין לא כלתה רגל מן השוק (במוצ"ש שעה זו בסביבות 11 בלילה בעיר) ימתינו להדליק בביתם. ואם יחזרו מאוחר יותר ידליקו במקום שמתארחים שם עתה - ועי' הערה¹⁰. ג. יש אומרים (הגרש"ז אויערבך - הליכו"ש עמ' רע"ט) שאדרבה

הסוברים שמדליק במקום שהתארח בו עד עתה וא"כ מה ראה לדחותם כך) וצ"ע.

ועי' ג"כ באול"צ (עמ' רפ"ז) שכ' שידליק בביתו שחזור אליו באותו לילה שהוא עיקר מקום החיוב. אולם אם יודע שיתכן ולבסוף יתעכב שם (להישאר לישון שם) ישתתף עימם בהדלקה, ואם לבסוף חוזר באותו ערב לביתו, יחזור להדליק בלא ברכה (שאולי יצא יד"ח במה שהשתתף שאפשר ששם עיקר חיוב - דסו"ס האול"צ הסתפק בזה ע"ש) ובזה יצא מידי ספק. אולם ראיתי בס' נר ציון (עמ' ר"ל) שכ' בדעת האול"צ שאין הדבר תלוי אם ישנים בביתם או לא אלא הדבר תלוי האם מגיעים לביתם תוך זמן ההדלקה או לאחריה. שאם יוצאים מבית המארחים מיד בצאת השבת ושבים לביתם להיות בו תוך זמן ההדלקה קודם שכלתה רגל מן השוק (ובמוצ"ש הוא חצי שעה לאחר תחילת הזמן שמותר להדליק בו בלי פקפוק וארוך יותר משאר ימי חול ואפשר שבזמננו הוא ארוך יותר עד שתכלה רגל מן השוק כפי זמנינו - שם) א"כ עיקר חיובם הוא בביתם. דאמנם כל השבת היו דרים בבית המארחים אבל עתה נעקרו משם וחוזרים לביתם העיקרי וכיון שהוא תוך זמן החיוב מדליקים רק בביתם. אמנם אם מתעכבים בבית המארחים כמה שעות ובאים לביתם אחר שכלתה רגל מן השוק אע"פ

מז. יש להסתפק אם כוונתם שמצד הדין אפשר להדליק בב' המקומות ומ"מ לכתחילה עדיף להדליק בביתו ולכן באופן שיגיע מאוחר אחר שכלתה רגל מן השוק אזי עדיף שידליק עתה בבית מארחיו כך שיקיים המצוה יותר בהידור. או שס"ל שחיוב ההדלקה שלו רק בביתו אלא שכ"ז דווקא מתי שיגיע מוקדם אולם אם יגיע מאוחר ויפסיד חלק עיקרי במצוות נ"ח אזי חשוב שעתה זה מקומו (ועי' לעיל במה שהבאנו מהגרש"א שאם שכח למנות שליח שידליק בביתו בע"ש מדליק במקום שמתארח כדין אכסנאי. וע"ע באול"צ עמ' רפ"ז [הו"ד להלן] כשהולך להתארח בסעודת ליל שבת וחוזר לישון בביתו שאם יוצא מביתו לאחר פלג המנחה ידליק בביתו ואם יוצא לפני ידליק בבית שמתארח. ולכא' חזינן ג"כ כעניין זה. אולם אין הדברים מוכרחים כלל שזה כוונתם ע"ש במש"כ בזה [ועי' לעיל במה שהבאנו מהנר ציון בהסבר ד' האול"צ]).

אלא שישתדל מאוד להגיע ככל היותר מוקדם לביתו (קודם שכלתה רגל השוק ממקומו). וכפי הנראה כך נהוג עלמא (וכ"פ בהליכות מועד עמ' ק"ג. ועי' ג"כ בס' נר חנוכה עמ' ע"ט. ובפרט שאף אם חיובו בתחילת ליל מוצ"ש היה במקום שהתארח בו בשבת מ"מ אחר שמגיע לביתו חייב עתה לכו"ע בנר חנוכה ויכול להדליק בביתו משא"כ להפוס' שצריך להדליק בביתו הרי כשמדליק במקום שהתארח בו בשבת עושה שלא כדין).

המורם מן האמור: א. בן נשוי שמתארח אצל אביו מצד הדין צריך להשתתף בפריטי עם בעה"ב (שאינו חשוב מבני ביתו). ומהנכון להשתתף בפועל בפרוטה עם בעה"ב. ועי' בהערה בפריטי דין השתתפות בפריטי". ב. אם מעוניין שלא להשתתף אלא להדליק בעצמו בברכה - אע"פ שפשטות

טוב שידליק במקום ששהה בו בשבת, ובלבד שיששה שם חצי שעה לאחר הדלקתו (שאם יעזוב בתוך חצי שעה וכבר אינו ביתו הו"ל לכאורה כמי שנתן שמן פחות משיעור חצי שעה וכו' ע"ש. ועי' במועד לכל חי סי' כ"ז אות ל' ובאול"צ עמ' רפ"ו ובנר ציון עמ' רכ"ה [ועי' להלן] וצ"ע). וא"צ להקפיד לסעוד שם אח"כ. שכל זמן שלא עקר מבית מארחיו חשוב עדיין כאכסנאי (דסו"ס עדיין אורח הוא) ע"ש בכ"ד (ובס' שלמי מועד עמ' רל"ט כתב בשם הגרשו"א שמהנכון להקפיד להישאר שם למלווה מלכה אבל אין זה לעיכובא). וכן דעת הגרי"ש אלישיב (פניני חנוכה עמ' קי"א ומנשים באהל אות רס"ד) שא"צ אפי' לשהות שם חצי שעה (דומן ההדלקה קובע).

ולעניין הלכה הנה מסתבר שיש להורות כדעת רוב הפוס' שידליק בביתו.

ולכא"י יש להוכיח מהחוט שני כהצד השני דע"ש שכ' שאם חשב שלא יחזור מוקדם לביתו שלו ולכן הדליק אצל מארחיו ועתה מזדמן לו אפשרות לשוב מוקדם לביתו קודם שתכלה רגל מן השוק במקומו (כך נראה כוונת החו"ש. דאין לומר שכונתו שאם לא מגיע מוקדם ממש אז לא יגיע עד אחר שתכלה רגל וכו' דאם יש חסרון במה שמגיע קודם שתכלה רגל מן השוק במקומו אז ג"כ לא יצטרך להדליק בבית מארחיו אם יגיע עד שעה זו לביתו. ועי' ג"כ בס' נר חנוכה עמ' ע"ט שהביא מהגר"נ קרליץ כן שאם יגיע לביתו עד שתכלה רגל מן השוק שבמקומו ידליק בביתו ולא רק שאם לא יגיע ממש מוקדם עי' בזה היטב) לא ישוב לביתו כיון שנכנס לשאלה אם יש לו לחזור ולהדליק. ואם מצד הדין יכול להדליק בב' המקומות למה נכנס לחשש זה. ואלא צ"ל כהצד השני שכתבנו שרק כשיגיע מאוחר מתחדש חיוב הדלקתו בבית מארחיו ולכן אם יגיע מוקדם שוב יש לחוש שחזור חיובו. ומ"מ אין הדברים מוכרחים כלל (דקשה להבין הדברים בסברא). ויותר נראה כהצד הראשון שכתבנו. ועי' ג"כ בס' שערי ימי חנוכה (עמ' פ"א) שכ' שלעניין הלכה יכול להדליק היכן שירצה. ואולי למד כן מהוראת החוט שני וצ"ע עוד בזה.

י. ובאופן ההשתתפות. אין צריך שישתתף עם בעה"ב בחצי מההוצאות אלא די שנותן לו פרוטה, שע"ז מקנה לו חלק מהשמן והפתילות (בפמ"ג סי' תרע"ח סק"ג הביא שמשמע בתשובת הרשב"א שצריך להשתתף לא רק בשמן אלא אף בפתילות. וכ"ה בכה"ח שם סק"ח. אולם המ"ב סי' תרע"ז סק"כ לא הזכיר אלא שיתוף בשמן. ובאמת כ"ה לשון הרמב"ם פ"ז ה"ב והטו"ש ר"ס תרע"ז. ומ"מ הורה הגרי"ש אלישיב [שבות יצחק פי"א] שלכתחילה ישתתף גם בפתילות). ואע"פ שחכמים תקנו שמעות אינן קונות מ"מ בזה העמידו דבריהם על דין תורה (עי' חו"מ סי' קצ"ט ס"ג - עי' בשבט הלוי ח"א סי' נ"א אות ב.). ומצאנו טעמים נוספים להסביר זאת (ועי' ג"כ לעיל במש"כ לדון מד' המאירי וכו' שהשתתפות בפריטי אינה בשביל שיהיה לו ג"כ בעלות על השמן אלא רק לשייכות להדלקה ולזה י"ל דסגי). ויש אומרים שצריך בעה"ב להוסיף מעט שמן (א"צ להוסיף שיעור הדלקה) בשביל האורח שהשתתף, מעבר לשיעור (הדלקה - של חצי שעה) שצריך לתת בשביל עצמו (מ"ב סק"ג ושעה"צ). וטעמם (ב"ח ר"ס תרע"ז): שאם לא יהיה ניכר שהוסיף בשביל חברו

באכילה ושינה חיוב הדלקתו שם ואפי' ששוהה בביתו ברוב ימות החנוכה). ואפילו כשמתארח בבית הוריו שגרים באותה עיר בה הוא גר מ"מ כל שמתארח שם יום שלם באכילה ושינה חיוב הדלקתו בבית הוריו.

ה. היוצא (הוא וב"ב) מביתו בערב שבת להתארח אצל הוריו בשבת: הנה אם חוזר לביתו לישון (וכגון שהוריו גרים באותה עיר) הרי שחיוב הדלקתו בביתו הקבוע. ולכן אם יוצא מביתו לאחר פלג המנחה ידליק בביתו. אולם אם יוצא מביתו קודם פלג המנחה (וכגון שנצרך לכך שאם יכול להמתין עדיף שימתין בביתו וידליק בעצמו לאחר הפלג) ימנה שליח שידליק נ"ח בביתו. ואם אינו חוזר לביתו לישון אלא מתארח שם באכילה ושינה כל השבת הדין הוא: שאם יוצא לפני 'פלג המנחה' מדליק אצל הוריו (שעקירת יום אחד חשובה עקירה לעניין נ"ח וכנ"ל). ואם יוצא לאחר פלג המנחה יש להסתפק האם ידליק עתה בביתו או שידליק בבית הוריו - ועי' היטב בהערה

ההלכה מורה שמותר לעשות כן מ"מ מהנכון שלא להתנתק מבעה"ב ולהדליק בברכה בעצמו אלא ישתתף בלבד. ג. אורח ב'אקראי' שסועד אצל חברו באחד מימי חנוכה וביתו אצלו (בעירו) חיוב הדלקתו בביתו שלו ולכן צריך לחזור לביתו להדליק נ"ח. ויש להורות כן אף באופן שסועד הוא וכל בני ביתו אצל חברו שצריך לחזור לביתו להדליק נרות חנוכה. ומסתבר שאף כשההליכה לביתו כרוכה בטרחה ילך לביתו להדליק שם (ולא ידליק אצל חברו). וכן הוא אף אם יגיע לביתו רק אחר צה"כ מ"מ אינו רשאי להדליק בבית חברו אלא ידליק בביתו (ובפרט שכיום אנשים נמצאים ברחוב עד שעות מאוחרות - וי"א שלכן דין 'כלתה רגל מן השוק' הינו בשעה מאוחרת יותר). ד. הנוסע להתארח אצל הוריו וכדו' שגרים מחוץ לעיר ומתארח שם יום שלם באכילה ושינה. חיוב הדלקתו (או השתתפותו בפרוטה) בבית הוריו וא"צ למנות שליח להדליק בביתו (שכל שמתארח יום שלם

יחשדו באכסנאי שלא השתתף (ולכן מועיל אפי' בתוספת כל דהו מעבר לשיעור דסו"ס רואים ממה שהוסיף רואים שהשתתף). ולפי"ז כיום שהדרך לתת הרבה שמן עד שתכלה רגל מן השוק במקומו (ואפי' אח"כ) ואין מחשבים כלל כמה שמן לתת הרי אף שמוסיף בשבילו לא ניכר וא"כ אין בזה כבר תועלת (ולכאור' לפי"ז כדאי שבעה"ב יתן לו במתנה חלק מהשמן וכו' וכדלהלן שדווקא שמשתתף בפריטי לכאור' בעינן שיוסיף לו מעט) וצ"ע. ומ"מ לכאור' העיקר להלכה שא"צ להוסיף מעט שמן בשביל האורח דהלא הרמב"ם ורוב הראשונים והטוש"ע לא הדגישו כלל פרט חשוב זה (ואפשר שלא שייך בזה חשד כיון שבני ביתו יודעים שהשתתף [עי' מ"ב ס' תרע"ז סק"א] ומצד אנשים אחרים הנה כשיש לו חדר עם פתח לעצמו צריך להדליק מצד החשד וכו') דליכא חשד א"צ להדליק וצ"ע. ובאמת לכאור' צ"ע שאם צריך להוסיף לו מעט בשביל שלא יחשדו שלא השתתף א"כ כיצד מועיל שבעה"ב מקנה לאורח חלק מהשמן (ובזה לא מצאנו שצריך להוסיף מעט שמן) הא עדיין יחשדו שלא השתתף ולא עשה קנין. ואם יאמרו שאולי עשה קנין. א"כ אף כשמשתתף בפריטי לא יצטרך להוסיף בעבורו כיון שאף שיאמרו שלא השתתף מ"מ יאמרו שאולי נתן לו בעה"ב חלק מהשמן במתנה וצ"ע בזה.

ואם מקנה לו בעה"ב חלק מהשמן במתנה כ' בשעה"צ (סק"ט) שיקנה לו באחד מדרכי הקנין, ולא באמירה. וכגון: שהאורח יגביה את השמן לפני שבעה"ב ממלא את הנרות. ואם מילא כבר, יגביה את הנרות או את המנורה כולה. או שיקנה בקנין סודר (שהאורח יתן סודר לבעה"ב ע"מ לזכות בחלק מהשמן), ויש שסוברים (שבה"ל שם) שיכול בעה"ב להקנות השמן לאורח באמירה בעלמא מדין 'קנין אודיתא' שמודה שיש לאורח חלק בשמן עמו (ועי' ברב פעלים אה"ע ח"ב ס' י"ד) - וא"צ לעשות קנין ממש (ויש לפלפל עוד בזה). וכ' המ"ב (סק"ד) שהאכסנאי צריך לשמוע הברכות מבעה"ב (ועי' ס' משא המלך עמ' תק"ס בזה).

בכ"ז". ו. המתארח בשבת אצל הוריו ואת סעודות השבת אוכל אצלם אולם ישן במקום

יח. **בדין הדלקה בע"ש:** הנה אם איירי שחזור לביתו לישון (וכגון שהוריו גרים באותה עיר) הרי שעיקר הדלקתו בביתו הקבוע (ולא שייך בזה הדין דאזלינן אחר מקום אכילה כיון דהוי כדן אורח באקראי וכו"ל). ו לכן אם יוצא מביתו לאחר פלג המנחה ידליק בביתו. **אולם** אם יוצא מביתו קודם פלג המנחה (וכגון שנצרך לכך דאל"כ עדיף שימתין בביתו וידליק לאחר הפלג) אזי ימנה שליח שידליק נ"ח בביתו (ע"י הליכות מועד עמ' קמ"ח). **אולם ראיתי** באול"צ (עמ' רפ"ז) שכ' שאם יוצא מביתו לפני פלג המנחה (ועתיד לשוב לביתו לישון) ידליק במקום בו הוא מתארח ולא כ' שימנה שליח שידליק בביתו וזה למרות שס"ל שהבית שישן בו בליל שבת הוא העיקר (ולכן כ' שאם יוצא לאחר הפלג ידליק בביתו). **אולם צ"ע** טובא דהלא דין זה הוא דין אורח באקראי שהסכימו הפוס' שחייב הדלקתו בביתו וא"כ מדוע שלא ימנה שליח שידליק בביתו (ע"י בט"ז סק"ב ובמ"ב סק"ב ובאול"צ גופיה עמ' רפ"ז ע"י לעיל). אא"כ נאמר שס"ל כמש"כ בנטעי גבריאל שדין זה שאורח באקראי צריך להדליק בביתו ולא בבית חברו הוא רק דין לכתחילה. ולכן בכה"ג שנצרך לצאת קודם פלג המנחה יכול להדליק בבית מארחיו. אך לכאור' לא נראה כן וכמש"כ לעיל וצ"ע.

ולבאור' **נראה** מדבריו שס"ל שכל שאינו יכול להדליק בביתו בזמן ההדלקה הרי שמתחדש חיוב הדלקתו במקום בו הוא נמצא (וע"י בזה לעיל במה שהבאנו כע"ז לדון מהגריש"א והחוט שני). **ובנראה** שס"ל לאול"צ שמה שיכול להדליק בביתו ע"י שליח אין מחשיבו שחייב ההדלקה שלו בביתו כיון שלא הטריחוהו לכך (וכן שמצוה בו יותר מבשלוחו). ומה שמצאנו בט"ז שם לעניין אורח באקראי שיאמר לאשתו להדליק בביתו זהו דווקא לאשתו שנמצאת בביתו (שאומר לה כן קודם לכן שתדליק בביתו) וכיו"ב וצ"ע. ומ"מ עצם יסוד זה (שאם אינו יכול להדליק בביתו חייב הדלקתו מתחדש במקום שיכול להדליק) אינו ברור כלל ובוודאי צריך לזה מקור וצ"ע.

שו"ר בס' נר ציון (עמ' רכ"א) שג"כ התק' בזה ע"ד האול"צ מדוע מה שיצא לפני פלג המנחה מתיר לו להדליק במקום שמתארח ואינו מחייבו למנות שליח ולהדליק בביתו וכדין אורח באקראי. **ושם** כ' משום כך חידוש גדול להסביר כוונת האול"צ שהאול"צ הסתפק בעצם האם לפסוק כהט"ז שאורח באקראי אזלינן בתר ביתו הקבוע ולא אחר מקום שסועד עתה. **וס"ל** שד' הט"ז נאמרו דווקא כשסועד אצל חברו ונמצא אצלו לזמן קצר ובאכילת עראי ולכן חייב הדלקתו דווקא בביתו. משא"כ ההולכים לאכול אצל הוריהם בליל שבת שנמצאים שם זמן רב ואוכלים שם סעודה חשובה אף להט"ז מדליק במקום שסועד ע"ש. **ודבריו** לכאור' צ"ע - ראשית דכבר נתבאר לעיל שאין כוונת האול"צ להסתפק בדינא דהט"ז שהסכימו לדין זה גדולי הפוס'. **ועוד** מנ"ל שאיירי הט"ז ססועד אצל חברו בדרך עראי לזמן קצר ואי"ז סעודה חשובה, שהרי איירי שאוכל סעודת מריעות אצל חברו. **ועוד** מה אכפ"ל אם זו סעודה חשובה יותר או חשובה פחות הא העניין בזה שביטול אצלו וחזור לישון בביתו ואזלינן אחר ביתו הקבוע. וכן מלשון האול"צ שכ' "שהרי בזמן חיוב הדלקת הנרות אינו נמצא בביתו" מבואר שרק בזה תליא מילתא (ומש"כ שם בנר ציון להסביר לשון האול"צ בזה הוא דוחק גדול כמבואר למעין). **וע"ש** עוד בנר ציון שהביא הוראה מבעל האול"צ (שכפי הנראה לא הובא זאת בספר) שאם נוסע ממקום למקום בעת ההדלקה ונמצא בבית דירה ששייך להתחייב שם בהדלקה (לאפוקי מטוס או רכבת וכיו"ב שלהאול"צ אין שם חיוב הדלקה) חייבו נקבע לפי המקום שנמצא שם בעת ההדלקה. **ושם** התק' במה שונה דין זה מההולך לבית חברו באקראי שאין חייבו נקבע לפי מקומו בשעת ההדלקה. **וע"ש** במה שדחק להסביר כוונתו ולפמש"כ להסביר כוונת האול"צ י"ל כן אף בעניין זה. אולם העיקר שאין דברים אלו ברורים וצ"ע עוד בכ"ז. ומ"מ לעניין הלכה מסתבר יותר שבאופן זה שיצא מביתו קודם פלג המנחה ועתיד לשוב לישון בביתו ימנה שליח שידליק בביתו (ואף בנר ציון שם עמ' רכ"ד כ' שנכון שימנו שליח להדליק בביתם. וכמו שמשמע מפשטות ד' הט"ז וכו' ע"ש).

ואם אינו חוזר לביתו לישון אלא מתארח שם באכילה ושינה כל השבת. אזי אם יוצא לפני פלג המנחה (וכפי המצוי שבד"כ זה נסיעה מחוץ לעיר ובפרט כשמונה זמן הפלג) ישעה ורבע קודם צאת הכוכבים' שזה בסביבות (15:50) בוודאי שמדליק אצל הוריו (וכפי שנתבאר לעיל שלעניין הלכה עקירת יום אחד חשובה עקירה לעניין נ"ח). **ואם** יוצא לאחר פלג המנחה משמע מהאול"צ (עמ' רפ"ו ורפ"ז בביאורים) שידליק בביתו ששעה שם עתה כיון שמקום שהייתו בזמן הדלקת הנרות הוא הקובע היכן צריך להדליק (ומש"כ

במקום שאפשר להימנע מלנסוע ולהתארח בשבת כשבדעתו לחזור במוצאי שבת [מחמת הספק היכן צריך להדליק] אלא ישאר בביתו וידליק שם". אכן אם הוריו דוחקים בו לבא אצלם לשבת ודאי שיכול לסמוך במקום כיבוד הורים על עיקר הדין (שערי ימי חנוכה עמ' פ"א). ובפרט שלא מצאנו לשאר פוס' שהזהירו כן. ומ"מ סיכמנו רק את עיקרי הדברים שנידונו אולם בתוך הדברים שנידונו נתבאר פרטי הלכה נוספים בכ"ז.

אחר המיוחד לו. אף שמן הדין יכול להדליק במקום שישן מ"מ יש לצדד שעיקר חיובו במקום שאוכל. ומ"מ יש להתיישב עוד בזה - עי' בזה לעיל (ועי' לעיל בהכרעת ס' שערי ימי חנוכה בזה). ז. באופן שהתארח בשבת אצל הוריו ועתיד לחזור במוצ"ש לביתו. הוראת רוב הפוסקים שידליק בביתו (ולכא' כך נהוג עלמא). אלא שישתדל מאוד להגיע ככל היותר מוקדם לביתו (קודם שכלתה רגל מן השוק במקומו). וע"ש באול"צ שכ' "ועכ"פ טוב



בהליכות מועד עמ' קמ"ט בדעת האול"צ שבכה"ג מדליק במקום שבו מתארח, אם כי הלשון באול"צ אינה ברורה שם. אולם שם בביאורים כ' בפירוש שכ"ז דווקא מתי שיצא קודם זמן הדלקה [שכשיוצא אחר זמן הדלקה מדליק בביתו]. ולכן אף שאיירי האול"צ בעמ' רפ"ו לא בע"ש דווקא וא"כ י"ל שדווקא כשבסתם יום חול יוצא אחר זמן הדלקה [השקיעה או צה"כ כ"א למנהגו] מדליק בביתו אולם בע"ש שמדליק אחר הפלג לא מסתכלים היכן נמצא בשעת ההדלקה ולכן ידליק במקום שמתארח בו [ע"ש בהליכות מועד שכן חילק. וע"ש בהליכות מועד עמ' ע"]. מ"מ דעת האול"צ שאף בע"ש זמן ההדלקה בפלג [עי' סי' תרע"ט] ולכן אם יוצא מביתו לאחר הפלג ידליק בביתו. וכך הבין כוונת האול"צ בס' נר ציון עמ' רכ"ז ע"ש. וע"ע בס' משא המלך עמ' תקס"ז). וכ"כ בפסקי תשובות (תרע"ז סק"ד אות ג') ע"ש.

וראיתי בהליכות מועד (עמ' קמ"ח) שכ' שבאופן זה שיוצאים אחר הפלג הדלקתם במקום ששם הולכים אך טוב ונכון שימנעו שליח להדליק ג"כ בביתם. ולכא' דבריו צ"ע (ומה שהביא מהגרש"א בהליכו"ש עמ' רע"ח י"ל שאיירי הגרש"א שנוסע להתארח קודם פלג המנחה וכפי המצוי ע"ש. ומ"מ מסתימת כ"כ פוס' משמע שבכל עניין מדליק במקום שמתארח וצ"ע). ו לכן אדרבה היה נראה שעיקר חיובו להדליק עתה בברכה בביתו ואם ירצה ישתתף בפריטי במקום שמתארח וצ"ע). ו לכן אדרבה היה נראה שעיקר חיובו להדליק עתה הנראה לא ימתין חצי שעה בביתו אחר הפלג (וי"א שצריך להמתין עי' מועד לכל חי סי' כ"ז אות ל') שבכה"ג שעוקר דירתו מיד יש לחוש דהוי ברכה לבטלה היות שאפשר שחיובו נקבע לפי המקום שהולך אליו [ועי' בנר ציון עמ' רכ"ז] שאף שאפשר שבימות החול לא מהני להמתין חצי שעה אחר פלג אלא אחר צה"כ מ"מ בע"ש מהני] אכן מצאנו לכ"כ פוס' שחלקו על דבריו שאין בזה חשש כלל וע"ש ג"כ באול"צ עמ' רפ"ו ורפ"ז) י"ל שהיות ועדיין אין מקום חיובו ברור בזה. ודעת המל"ח שבענין להמתין חצי שעה אחר הדלקתו. ואף האול"צ כ' שטוב לעשות כן אולי אכן עדיף שידליק [או ישתתף] במקום שמתארח בו וימנע שליח להדליק בביתו. ויש להתיישב עוד בזה לעניין הלכה.

הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

מכתבי הלכה בדיני המתנה בין בשר לחלב

בהשמועה ממרן הגר"א קוטלר זלה"ה לגבי זמן המתנה בין בשר לחלב

רכ"ז) מייתי מהגרי"י לרנר שליט"א בעמח"ס שמירת הגוף והנפש דהגר"א קוטלר זלה"ה נהג בשיבת ליקווד לאכול גבינה אחרי בשר לאחר חמש וחצי שעות וכדמשמע מהר"מ ז"ל. ודכן הביא בשו"ת אור יצחק (יו"ד, סימן ו') אך כ' דשוב שמע מאחד שהיה בשיבת ליקווד עד סוף ימיו של הגר"א קוטלר זלה"ה ולא זכר שנהג בזה, והלכך יל"ע בהא.

ואמנם לקושטא דמילתא יש לעיין בהדיוק הנ"ל בלישני דהר"מ ז"ל דיתכן דמ"ש "כמו שש שעות" היינו לצד דבזמנם לא היה שעונים לידע השעה במדויק ועל כן נקיט לה בלישנא דכמו שש שעות. ואף אי לא תימא הכי מ"מ אילו היה זה חמש ומחצה שעות היה נוקט בהדי' שיעור זמן זה ולא "כמו שש שעות" דמשמע טפי מינה. ולפי"ז כל דיודע בבירור השעות מאן מפס להקל בהא בפחות מהך שיעורא. וביתור דבלחם משנה (שם) מייתי אדברי הר"מ ז"ל לגמ' דחולין (דף ק"ה) ע"ש וכ' עלה וז"ל ומפרש רבינו שבין סעודה לסעודה ו' שעות שכן סעודת ת"ח בשעה שישית ומר עוקבא ת"ח היה וא"כ משש עד שש שעות הוי סעודה אחרת, ע"ש. ומפשטות לישני' דהלח"מ נראה דס"ל דהך שש שעות כפשוטו הוא ולא פחות מינייהו.

גם הלום מצאתי בשיורי ברכה למרן הגר"חיד"א ז"ל חיו"ד סי' פ"ט (ס"ק ג') דמייתי למ"ש הפר"ח ז"ל דהתם בחילוק שיעור זמן סעודה דימות החורף לימות

כבוד ידידנו עוז הרב הגאון מרביץ תורה והוראה כש"ת מוה"ר יעקב אהרן סקוצילס שליט"א מו"צ ור"כ להוראה ובעמח"ס אהל יעקב, איתן מושבו בעיה"ק ירושלים תובב"א, שלו' וברכה וכוט"ס,

בחיבת הקודש קבלתי מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א את הקובץ "תפארת אברהם", היו"ל ע"י חברי הכולל להוראה שבראשותו דמע"כ נ"י ובו נקבצו ובאו חידו"ת יקרים ומאירים מרבותינו וגדולי הפוסקים ואת לרבות חברי הכולל האברכים המופלגים ה' עליהם יחיו, ותשוח"ח.

מידי עיוני בקובץ הנ"ל ראיתי (עמוד י"ז) דשאל הגרב"צ הכהן קוק שליט"א למרן הגרי"ש אלישיב זצוק"ל דאחד שאל שיש מנהג לחכות בין בשר לחלב חמש וחצי שעות אם יש מקור למנהג זה. והשיבו "למחצה לשליש ולרביע לא שמענו", ובהערה דשם הביא הגרב"צ שליט"א דעל מנהג זה דלחכות חמש וחצי שעות שמע מהגר"ד שוורצמן זלה"ה משמי' דמרן הגר"א קוטלר זלה"ה, והוא עפ"מ"ש הר"מ ז"ל בהל' מאכ"א (פ"ט הכ"ח) "כמו שש שעות", ונחלקו בארה"ב אם הגר"א קוטלר זלה"ה התיר כבר אחר חמש שעות ובליקווד מקובל להתיר בשמו רק אחר חמש וחצי שעות.

הנה בנותן ענין לציין דבספרו דמע"כ נ"י אהל יעקב הנדמ"ח על הל' בב"ח (עמוד

ועי' בשו"ת אור לציון חיו"ד (ח"א, פי"ט ס"ב) ע"ש, ואכמ"ל.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

הקיץ ואייתי למאי דהשיגו עלי', ושוב הסביר פנים לדבריו עפימ"ש הר"מ ז"ל כמו שש שעות ע"ש היטב. אכן למ"ש התם יעלה דזמנין אף ארבע שעות בכלל זה, והוא חידושא רבא, ועמ"ש למעשה בזה,

באופן הדחת פיו אחר אכילת גבינה כשרוצה לאכול בשר

ולא מהני שתי' בעלמא. דלישנא דהדחה היינו שטיפה וכמבואר בכ"מ וכן נמי מסברא דכל דשונה אין מגיעים מי ההדחה לכל פיו. ומידי חופשי בספרי דרבנן ראיתי דהביאו האי לישנא דהדחה בלא לפרשו וכן זקנו הגה"צ מוהר"ר לוי הכהן זלה"ה בספרא דבי רב מעדני השלחן סי' פ"ט לא כ' בהא אדברי השו"ע ז"ל ולא מידי אכן בהמשך דבריו (ס"ק כ"ח, ד"ה לא קינוח ולא נטילה) כ' בתו"ד דהדחה "היינו לשטוף היטב פיו", ע"ש.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס, שלו' וברכה וכט"ס,

במ"ש בשו"ע יו"ד סי' פ"ט (סעיף ב') אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם ואם הוא בלילה שאינו יכול לעיין אותם היטב צריך לרחצם וצריך לקנח פיו ולהדיחו וכו' ואחר כך ידיח פיו במים או ביין וכו'. אם בכלל הך הדחה היינו נמי שתי' בעלמא, או דבעי דוקא לשטוף פיו.

הנה לפום ריהטא בעי שישטוף פיו בדיוקא

אכילת מלפפון אי מהני לאחשובי כקינוח בין גבינה לבשר

מקימחא ותמרי וירקא לפי שהן נדבקין בחניכין וכו' ואין מקנחין יפה, ע"ש.

והנה בטעמא דירקי לא מהני לקינוח עי' רש"י דחולין (דף ק"ה א') דהוא לצד שרכים הם ע"ש. ודבשו"ע הכא מבואר דנדבקין בחניכים ואינם מקנחים יפה ולפי"ז לכאורה היה נראה דמלפפון וכל הדומה לו שפיר יהני לקינוחי ביה, הן לצד שאינו בגדר רך והן שאינו נדבק בחניכים ומקנח יפה. ומי

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס, שלו' וברכה וכט"ס,

בשו"ע יו"ד סימן פ"ט (סעיף ב') אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם ואם הוא בלילה שאינו יכול לעיין אותם היטב צריך לרחצם וצריך לקנח פיו ולהדיחו וכו' וכן בכל דבר שירצה חוץ

להבדיל מה בין עגבניה לאפרסק לענין התדבקותם בחניכיים וכו', ע"ש היטב. והא קמן דס"ל דכל ירקי בכלל הא דאין לקנח בהם.

איברא דאחר זמן העירני ידידנו הרה"ג ר"י מדלסי שליט"א דבספר איסור והיתר הארוך (כלל מ' ס"ק ח') נקט בהדיא בלישני' תחת ירקי "עשבים" ואהא כ' דל"מ לקנוחי בהו לצד דרכיכי ומדבריו נשמע דמלפפון וכה"ג ל"ה בכלל הא ומישרא שרי לקנוחי ביה (ולאידך גיסא יל"ד אי לדבריו יהא נ"מ לפירות רכים, וצ"ע).

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

גרע מלפפון משאר פירי דמהני לקינוחי בהו, ועי' בפת"ש סי' פ"ט (ס"ק ו') מ"ש מהכנה"ג גבי קינוח בפירי, ע"ש היטב.

ותו דיש לדון אם ירקות דהכא היינו ירקות עלים וכדמשמע בכ"מ בש"ס דקאי עלייהו, איברא דמסתפינא לחילוקי כי האי מאחר דרבוותאי הפוסקים מיייתו להא בלישנא דירקות ומדסתמו ולא ביארו כוונתם ש"מ דכל ירקי כמלפפון ודומיו בכלל הא.

שו"מ בשו"ת אור לציון חיו"ד (פי"ט ס"ז בביאורים) דכ' וז"ל והנה מבואר בשו"ע שם שאפשר לקנח בכל דבר חוץ מקמח ותמרים וירקות, וירקות פירושו כל סוגי הירקות, וכגון עגבניה ומלפפון ולא דוקא ירקות עלים אף שאין אנו יודעים

מי שיש לו פצעים בפיו אם מותר לגרגר חלב עיזים תוך שש שעות לאכילת בשר

אחר שמגרגרו מ"מ הלא ישארו צחצוחי חלב בפיו.

אכן יש לדון בהא מהני טעמי דאיתאמרו באיסור אכילת חלב אחר אכילת בשר ועי' בשו"ע ונו"כ ר"ס פ"ט ע"ש היטב. וקחזינא להפתחי תשובה (שם, ס"ק ג') דמייתי משו"ת חתם סופר (סימן ע"ג) דחולה השותה מימי חלב לרפואתו אפי' אם הוא רק חולה קצת א"צ להמתין אחר אכילת בשר יותר משעה ואחר שכבר ברך בהמ"ז ישתה וירווח לו, ע"ש ועי' בשו"ת אור לציון חיו"ד (פי"ט סט"ז) ע"ש היטב. ואם כן לכאורה הכא דהו"ל צערא מיני' (וכפי ששמעתי דיש שנגרם להם עי"ז יסורים גדולים) לא גרע מחולה קצת דשרינן ליה אחר שעה, ועוד

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"א"ס, שלו' וברכה וכט"ס,

נשאלתי במי שיש לו פצעים בפיו רח"ל אשר רפואתו לגרגר חלב עיזים על פצעיו מי שרי ליה לגרגר החלב עיזים תוך שש שעות מאכילת הבשר.

והנה בהשקפה ראשונה היה מקום למיחש בזה דילמא יבלע מן החלב. וכעין דמצינו בשו"ע דהל' תענית סי' תקס"ז (סעיף ג') גבי רחיצת פיו בצומות, ברם במ"ב (שם ס"ק י"א) מבואר דהקל בדאית ליה צערא (ועמ"ש גבי ת"ב ויוה"כ) אלא דאמנם לכאורה יש לחוש דאע"פ שפולט את החלב

להרה"ג ר"ז הופשטטר שליט"א (פ"ב סעיף א') דכ' דמי שאכל בשר ובתוך שש שעות רוצה לטעום תבשיל חלב בלא לבולעו (כגון אשה המכינה תבשיל חלבי ורוצה לבדוק אם חסר בו מלח או תבלין) אף שמעיקר הדין יש להתיר מ"מ נוהגים להחמיר ולצורך סעודת מצוה יש להקל אם כבר עברה שעה, ע"ש. ובמקורות וביאורים (שם) האריך בזה להפליא ע"ש ומהתם לכא' היה נראה סניף נוסף לצדד לקולא בנד"ד. ולמעשה יש לשאול זה מגדולי ההוראה.

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

דהכא קיל מדפולט זה, ולמיחש לצחצוחי חלב לכא' י"ל דלא חיישינן ע"פ המבואר. וע"ע בספר פסקים ותשובות סי' פ"ט (הערה ל"א) דכ' וז"ל וכן הסובל מצרבת חריפה בבית הבליעה ע"י שעולים חומצות המאכל מהקיבה, ותקנתו ע"י שתיית חלב אזי כשאין לו תקנה אחרת וסובל מזה עד שמרגיש כחולה, יש להקל לאחר המתנת שעה, פסקי הוראה (הערה ט') בשם הגרי"מ שטרן שליט"א, עכ"ל. ולפי"ז במאי דקמן לכא' נמי יש להקל בהאמור.

שוב הראני ידידנו הרה"ג ר"מ קרן איינהורן שליט"א בספר הלכות בשר בחלב

אם יש בסופגניות שטיגנים עכו"ם משום בישולי גויים

חילוק בין סופגניות א"י לשל חו"ל. וע"ד מ"ש בסו"ד שמועה משמ' דהגר"ב צ' אבא שאול זלה"ה דאין משום בישולי גויים במטגן במחבת חשמלית, ע"ש. הנה יסוד הדברים מבואר בשו"ת אור לציון הנדפס זה מקרוב חלק יורה דעה ח"א (פל"ד סי"א) והתם כ' וז"ל שאלה, נכרי שבישל בכלי חשמלי כגון בכיריים חשמליות או בתנור חשמלי, האם יש בזה משום בישול נכרי, תשובה, אם הבישול נעשה על ידי מכשיר חשמלי, אף שנכרי נתן את האוכל אין בו בישול נכרי ומותר באכילה, עכ"ל, וע"ש בביאורים מש"כ בכל זה. ואמנם כמדו' דרובא דרבוותאי סברי רבנן דיש משום בישולי גויים אף במבשל ע"י כח חשמל, ואכמ"ל.

בברכה וביקר הק' משה חליוה

כבוד ידידנו הרה"ג החו"ב מוה"ר משה יוחאי רו שליט"א רב דק"ק תפילה למשה וראש כולל פלא יועץ בעיר לוד יע"א, שלו' וברכה וכט"ס,

קבלתי מידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א איזה גליונות נדפסים משיעורי מע"כ נ"י אשר בישר צדק בקהל עם ועדה ואשרי לו שזוכה ומזכה אחיו עמו.

במ"ש מע"כ נ"י (פ' וישלח תשפ"ג לפ"ק) לדון אם יש משום בישולי גויים בסופגניות, עי' מאי דכתיבנא בעזה"י בספרנו ענפי משה בהל' מאכלי עכו"ם (סימן ט"ו) דעות הפוסקים בזה ומאי דזכינו לשמוע בזה מרבותינו, ע"ש. וע"ע בתשובותינו גם אני אודך חלק ט"ל (סימן ט"ז ס"ק ב') אם יש



הרב אבינעם טאובנר

עובדא בתינוק שנפל והזיק (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

לפסק הדין כי הנה פסק דין זה הצילהו. [עד כאן הסיפור אשר שמעתי מהרב י. ר. שליט"א הגר ממול]. [א.ה. והתקיים כאן: לשון חכמים מרפא (כתובות קג.).]

והנה יש לעיין בהאי עובדא, האם השכן חייב בנזקי האמבטיאות שבנו שברם בנפילתו עליהם:

א. אינו חייב מצד שבנו הזיק

הנה בפשוטו פטור על נזקי בנו, דאין הבן ממונו, ולא עדיף מעבדו ואמתו שפטורים על נזקיהם. וכמדומה דראיתי כן בספרי רבנן בתראי. [א.ה. אע"ג דהמנהג לשלם על נזקי בנו הקטן או משום חינוך בנו או משום לכשיגדל שלא יצטרך לשלם מדיני שמים, מ"מ דן רבינו ז"ל כאן מעיקרא דדינא.]

היכי תמצוי להתחייב על נזקי בניו (ואולי גם עבדו ואמתו)

[א.ה. ב"ק כא: אדם ותרנגול שדילגו בין מלמעלה למטה, בין מלמטה למעלה, חייבין. בתוס' ד"ה אדם ותרנגול, הק' מה החידוש באדם שחייב. ותימצו בגוונא שאדם הפקיד ביתו לחבירו לשמור, ויש שם חש"ו שיש לו להזהר שלא ידלגו מלמטה למעלה וישברו כלים. עכ"ל. ונראה דה"ט דלא אתינן עלה משום אדם המזיק שאין שמירת האב על בניו והאדון על עבדיו. אלא משום שמירת הבית והכל כלול בזה. ולכאורה ה"ה בעבדו ואמתו דמאי שנה. והעיר הבח"קליין

ב"ק ו. אסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברו"מ והזיקו. ע"כ.

הנה עובדא הוה באדם שהיתה לו חנות קטנה לממכר אמבטיאות פלסטיות לרחיצת ילדים, והיה צריך להוציא האמבטיאות החוצה למדרכה בשביל למכור, כי החנות שלו היתה קטנה מאוד.

ותבעוהו השכנים לדין תורה לפני הגאון בעל חוט שני (שליט"א) זצ"ל כי מרבה עליהם הדרך שהמדרכה מליאה, [ויתכן שהיו צריכים לילך לכביש], וקאמר בעל החוט שני שמכל מקום כיון שזה לפרנסתו ובלא זה לא יהא לו פרנסה, רשאי להניחם שם.

[ויתכן שפסק כן מלפנים משורת הדין, כי חתמו בשטר בוררות שיסכימו לבית דין אף אם לפנים משורת הדין, אם כן עליהם להסכים גם להנהגה זו. א"ה, וכך התברר מפי השכן שבאמת היה כך].

וקיבלו השכנים את הדין, זולת שכן אחד שגר בקומה שלישית, שמאד התרעם, אך נאלץ לציית דינא.

והנה עברו ימים ותינוק של האי שכן הגר בקומה השלישית הנה השאירוהו לרגע בחדר לבד, ואז מיד טיפס לחלון הפתוח ונפל החוצה, אך נפל לאמבטיאות שהיו בזה על גבי זה, ושבר אחת ונפל לשניה ושברוה נמי ונכנס לשלישית, ולא אירע לו מאומה וכך ניצל, ואז אמר השכן המתנגד

סכיננו ומשאו שהניחם בראש גגו ונפלו ברוח מצויה שחייב לשלם משום אש. [א.ה.] העיר הרב ג.ארצי שליט"א שהנעליים טפלים לילד כמו בהוצאת שבת שהרי חי נושא את עצמו, והבגדים טפלים אליו, דבלעדיהם עלול לחלות או להיפצע וה"ה לכאן, ורק הבהמה דא"צ שליף, הוא נידון בפנ"ע.]

אמנם הגאון ר' שריאל רוננברג שליט"א טען דאינו חייב, מכיון דנפילת התינוק לא חשיב רוח מצויה. ולענ"ד תינוק בלא שמירה ליד חלון חשיבא רוח מצויה, והרי אמרינן דבהמה ההולכת על הגשר ונפלה, או נפלה מהגג, חשיבא רוח מצויה. [א"ה, עיין בבא מציעא צ"ג ב' ותוספות שם ד"ה איבעי, ובבא קמא כ"א ב']. [א.ה.] כוונתו לגמ' שהניח את הכלב והגדי על כותל צר. ופרש"י דה"ל לאסוקי אדעתיה שיקפצו. וע"ש בר"ח שב' דחשיב כולו פשיעה. [א.ה.] ואין לומר דבוודאי כל הורה אינו רוצה שיוזק בנו, ובוודאי ל"ה רו"מ, ז"א דהרי הניחו לרגע א' וסבר דברגע כמימריה לא יאונה לו כל רע. והוי כמו כל אדם שהניחו על גגו אסור"מ לרגע א' וסבר שברגע זה לא תבוא רו"מ, ולבסוף באה. [א.ה.] נלע"ד כי תינוק ליד מעקה מנסה את כל המצבים.]

האם הנעליים של הילדים שייכים לאב

[א.ה.] בספר אגן הסהר ח"א ע' 329 הביא, כאשר שמע זאת הגאב"ד דירושלים הגרייט וייס זצ"ל, טען שהנעלים אינם של האב ע"פ חו"מ, צז, כה לענין גביית מלוה (ויובא לקמן). אך העירו: א. דלא גרע מאם האב הפקירם והוי אש. ב. הקצוה"ח שם סק"א כ' דהוי מח' ומהני תפיסה. ג. ואף אם אינם של האב מ"מ נעשה עליהם שומר מדין אפוטרופוס. ועוד דן רבינו ז"ל דאם הילד לא יהא בבית ל' יום, אולי יצטרך לברך ברוך

נ"י דהנה התוס' לא הביאו דוגמא של בן דעת, ויתכן דזה בדווקא, דאם יש לו דעת כעבד ואמה אה"נ דיהא פטור אלא דאינו מצוי שיזיק, ולא קיבל שמירה על הבית בכח"ג. וצ"ע.

דברי הגרנ"ט

סו"ס קי"ב. הק' על התוס' אמאי לא הביאו עבד קטן שאין לו דעת. ותירץ לפי היסוד שלו לעיל, שאין חיובי האדון על העבד מדין ממונו, אלא האדון חייב לפרוע הזקי עבדו שהוא כאדם המזיק. וא"כ בעבד קטן שאינו מתחייב [דהא אם הזיק קטן פטור], גם האדון פטור, ולכן ל"ש להעמיד בעבד קטן. [א.ה.] וצ"ל לדבריו דכ"ז לביאורו שעל העבד של אדם חייבים משום אדם המזיק. ולכן כיון דאדם המזיק קטן פטור, אף האדון פטור. אבל חש"ו של האדם עצמו אינו חייב עליהם מצד עצמו אלא מצד שמירת הבית, ובזה אין פטור של חש"ו. וע"ש חידוש עצום בדבריו, דאם הזיק העבד אדם אחר, חייב האדון (מעיקר הדין, ע"ש הערה) ד' דברים. דאף בשורו פטור, מ"מ האדון שחייב חיובי עבדו, אף בד' דברים חייב ע"ש.

ולפ"ד ל"ש לומר דבעבד ואמה גדולים שיתחייב האדם מחמת אם קיבל ע"ע שמירת בית חבריו. אלא ישאר הנדון הראשוני אם אדם חייב על נזקי עבדו גדול.]

ב. לחייבו על הנעליים שהזיקו מדין אש

אלא בשלמא אם התינוק הזיק רק בגופו ולא בנעליו, פשיטא דאין לחייבו וכהנ"ל.

אלא מה שיש לדרן בגוונא דהנזק דהבקיעה והסידוק אירע מכח הנעליים שהתינוק היה לבוש, האם אמרינן דחייב האב לשלם הנזקים מדין ממונו המזיק, וכדינא דאבנו

דכ' שגזירת מלך לא לחייב רגל משום אש. וכן שליף דהוי תולדה דרגל, גזיה"כ דהוי רגל ולא אש. ויעוין באיה"ש ב"ק ה: שהביא שיש מקשים אמאי שליף ורגל ל"ה אש, והביא שתמצו משום גזיה"כ וכנ"ל (וכנראה שמתכוין לחזו"א). וביאר דרגל ל"ח אש, דאין זה כ"א מעורב בו. וכן שליף כיון שמחובר לבהמה, אין זה כאמ"ב. ע"כ. ולפ"ז לכאור' גם בשליף המחובר לבהמת הפקר, לא יתחייב משום אש, אלא משום רגל, וכיון דל"ה רגל ידיה פטור.]

אך יש לומר דהיינו דוקא כשחל על הבהמה דין רגל, אך כשלא חל על הבהמה דין רגל, באמת יתחייב על השליף, ואם כן בבהמת הפקר ויש עליה שליף ידיה (וע' לקמן), יתחייב משום אש של ממונו המזיק. [וכמדומה דמבואר כן בחזון איש בבא קמא, א"ה, עיין בחזו"א ב"ק סי' י"א ס"ק י"ד ד"ה ויש מקום]. ואם כן הוה ליה הנעליים אשו משום ממונו וחייב. [והוה ליה פושע משום שהשאיר הנעליים בלא שמירה].

ה. כותל ואילן שנפלו אינם אש

תו יש לדון דאינו חייב, דהא חזינן דכותל ואילן שנפלו והזיקו בשעת נפילה, הויין בור ופטורים על הכלים, אף כשהזיקו בהדי דאזלי. [א.ה. דכ' התוס' דבהדי דקאזלי אין כאמ"ב ומשו"ה לא דמי לאש ע"כ. וצ"ל דקאזלי מכת המשיכה, וזה ל"ח כאמ"ב.] (עיין תוספות בבא קמא ו' א' ד"ה היינו, וראש פ"ק סי' א'). [א.ה. בסופו, ואמנם כ' דהתוס' הסתפקו בזה, מ"מ הוא נקט דוודאי חשיב בור אף בשעת נפילה.]

וצריך ביאור אמאי אינו חייב משום אש, הרי הולכין ומזיקין. ופירש בנחלת דוד (בבא קמא ו' ב') דלא הוה אש כיון שמקומם מוגבל, דבשלמא אש כיון שהולך

שעשה לי נס. ותלוי בספיקו של השעה"צ רי"ח, כט.]

ג. הזיק על ידי הנעליים

הנה יש לדון בג' אופנים דהזיק על ידי הנעליים:

א. אם נפל עם הנעליים למטה והמה הזיקו, אך גם אם היה יחף היה מזיק [א.ה. או שנפל על גבו וכו'], יש לעיין אם יש לחייבו. ובזה בפשוטו חייב, דחשיבא דיש כאן שני מזיקים, ואם כן נימא דאם ליכא לאשתלומי מהאי [א.ה. מההתינוק כי הוא קטן ול"ח כשני מזיקים], משתלם מהאי. [יל"ע אולי הנעלים לא הוסיפו כלום. ויל"ע אם הוי כדליל שנקשר ברגלי התרנגול יח: וכדלקמן.]

ב. אך אם הנעליים בלעדי התינוק לא היו מזיקים, אבל גופו לבד היה מזיק, חשיבא הנעליים כליטנהו.

ג. אך אם התינוק בלא הנעליים לא היה מזיק והנעליים לבד לא היו מזיקים, בזה ודאי נימא דחייב, דאם ליכא לאשתלומי מהאי משתלם מהאי.

ד. האם בטלים אגב התינוק

הנה יש לדון דאין לחייב האב מחמת הנעליים, דהרי חזינן בבהמה שהזיקה בשליף שעליה, דהוה רגל ופטורה ברשות הרבים (בבא קמא ג' א'), ולא מחייבינן משום אש [א.ה. ואין לומר דל"ה ר"מ, דלא שכיח הוא שתזיק הבהמה עם השליף, שהרי רגל הזיקו מצוין], מכיון דהשליף בטל אגב הבהמה, ואם כן הכא נמי נימא דהנעליים בטלים אגב האדם ולא הוה ממונו המזיק.

[א.ה. האם שליף הקשור לבהמה חייב משום אש. כאן כ' רבינו ז"ל דכיון דבטל לרגל, רגל הוי. ויעיין בחזו"א (שצויין לקמן)]

אש דממונו ולא דחציו עכ"ל. (ונלע"ד דחשיב כלו לו חציו.) וע"ש לדון אם הכתלים שנפלו חשיב איש אש ולא אש אש. וצ"ב מדוע אם החיטין מתחילתן מזיקין לא יחשבו בור, אדרבא תחילתם עשייתן לנזק.

ועל כרחך צריך לומר דשאני מכותל ואילן שנפלו, דבתחילת בנינם לא היה עליהם שם מזיק, משא"כ בחטים הויין אש משעה ראשונה, והיה ליה כאבנו סכינא ומשאו שהניחם בראש גגו. וכך ביארו בנתיבות (סי' ש"ז סק"א) ובחזון איש (בבא קמא סי' ב' ס"ק ט"ז).

ואם כן הני נעליים דמי דאבנו סכינא ומשאו, דהווי אש משעה ראשונה דתינוק היה לבד בחלון. [א.ה.ה. הנעליים הוי כמו החטים במקרה של הרא"ש.]

ו. הנעליים אינם של האב

הנה יש לדון דהאב אינו חייב, דהרי חזינן בשולחן ערוך (ח"מ סי' צ"ז סע' כ"ה) דבעל חוב אינו גובה מבגדי ילדיו הקטנים, וטעמא משום דהאב מקנה להם בגדיהם, וכבר אינם ממון האב. נמצא דבדידן אין לחייב האב, דהרי הנעליים אינם שלו אלא שייכים לבנו. [א.ה.ה. כדחובא לעיל מהגרי"ט וייס זצ"ל.]

[והעירוני דלפי זה היאך מעבירים בגדים מילד לילד, היאך יהא שייך לילד השני. ואולי שייך לילד, אך האב האפטרופוס, ומדין אפטרופוס יכול להעבירם]. [א.ה.ה. והרב ג.ארצי שליט"א טען דאדעתא דהכי ניתנו ע"כ.]

ז. האם חייב זה שהנעילו

אך אכתי יש לומר דמכל מקום חייב מפאת שהנעיל את התינוק, והוה ליה כלוקח

על ידי הרוח, אין גבול להליכתו, ויכול להשיג הניזק בכל מקום שהוא, משא"כ כותל ואילן יש גבול לנפילתו, ויותר מהגבול אין יכולין לילך, והניזק צריך לבא אל המקום ההוא בכדי שיוכל להנזק, ואם כן דמי לבור. [א.ה.ה. גם מדבריו מובן שזה ע"י כח המשיכה ההולך לכיוון אחד. משא"כ ע"י רוח יכול לילך לכל מקום.]

ואם כן הכי נמי בנידון דידן לא יהא חייב משום אש, דהרי יש גבול להליכת הנעליים, דהרי אינם נופלים אלא במקום אחד, ואם כן יהא פטור על האמבטיאות. [א.ה.ה. כיון דהוי בור.]

אך חזינן בתשובת הרא"ש (כלל ק' סי' ד') [א.ה.ה. ט"ס וצ"ל סימן פ"ז אות ו.] ומובא בשולחן ערוך (ח"מ סי' ש"ז סע' ג') דהמניח חטים על הגג, ומפאת משקלן שברו הבית, חייב בעל החטים, אע"פ דמקומם מוגבל. [א.ה.ה. יש להוסיף כאן ביאור. המעשה שהיה שהחטים מתחילת הנחתם הכבידו על הכתלים, ונתרועעו יותר ממה שהיה קודם, ונפלו על עליות אחרות ואף הן נפלו והזיקו. ודן הרא"ש שם דהוי שורו ולא טפח באפיה. והק' אמאי ל"ח כותל ואילן שנפלו, ואף בשעת נפילתם הוי בור, כדכתבו התוס' ו. ד"ה הכותל, ול"ה כאש דכאמ"ב, דכותל ואילן מחמת כובדן נפלו אחרי שהתרו בו. אבל בנידון דחטיים הוי כמו דליל דאית ליה בעלים ונקשר ברגלי תרנגול והזיק, דבעל הדליל משלם כוליה נזק. עכ"ד. וביאר החזו"א אמאי ל"ה ככותל ואילן, דכותל ואילן תחילת יצירתן בהיתר ואין כאן מזיק עדיין, משא"כ החיטין מתחילת הנחתם הכבידו על הכותל והווי כמו אש. ואע"ג דקלקול הכותל נעשה אח"כ, אין כאן שינוי במזיק אלא ניזק. והמזיק הוכן מראש להכביד על הכתלים כאשר יתרועעו, ולפ"ז פטור אטמון דהו"ל

נהנה שבהמתו לא נהרגה, והכי נמי האב נהנה מהכלים, שהרי בנו ניצל בהם.

אך לענ"ד לא מצינו דין נהנה אלא על ממונו, והרי אין הבן ממון האב, ודמי למי שחבירו הטוב נפל מהגג ע"ג פירות של השני, דאין החבר חייב לשלם מצד הא שנהנה מהפירות שהצילו חבירו הטוב. [א.ה. לכא' רבינו ז"ל היה יכול לנקוט דוגמא שהאדם בעצמו נפל על פירות, ולא על חבירו שאינו מתחייב עליו.]

אך באמת הרי אם הבן היה ניזוק, האב היה חייב ברפואתו כמו שחייב במזונותיו, ונמצא דהאמבטיאות הצילו מלשלם כסף עבור הרפוי, ואם כן שישלם מדין נהנה. [א.ה. אם דיינינן דאין דין נהנה בכה"ג רק בממונו, א"כ לכא' לגבי ריפוי חשיב רק גרמא, וכן לקמן לגבי מעשה ידיים.] [א.ה. והרב ג. ארצי שליט"א טען דאולי פטור משום מברח ארי ע"כ.]

והנה תליא באשת איש שנפלה והיתה נחבלת, אך נפלה על פירות וכך ניצלה, האם בעלה חייב לשלם משום נהנה, דהרי נהנה דאינו צריך לרפאותה, וגם נהנה שיש לו מעשה ידים. אך יש לומר דאשה שאני דחשיב קנין כספו.

[אך] העירו, דהרי אם היה נהרג אין צריך לרפאותו, אלא דהיה לו חיוב לקבור, אך עכ"פ היה נפטר מהמזונות, נמצא דאין כאן חיוב נהנה].

אבן של חבירו ומניחה ברשות הרבים או מניחה על ראש הגג, ונפלה ברוח מצויה, דחייב המנית.

אך לפי זה התינת כשהאב הנעיל, אבל אם אחר הנעילו, יתחייב זה שהנעיל ולא האב. ואם אחות הגדולה הלבישה תתחייב, אבל אם האחיות הקטנה הנעילה, אין לחייבה וגם את האב אין לחייב, שהרי לאו ידידה.

ואם האם הנעילה, הרי אין לה מאין לשלם, כדאמרינן (בבא קמא פ"ז א') דעבד ואשה פגיעתן רעה. [א.ה. כל נידון דרבינו ז"ל כאן אע"ג דהנעלת הנעליים הוי פעולת היתר גמור, מ"מ דיינינן למי לייחס הנזק.]

ח. הבאת הנעליים הביתה

אך יש לומר דכיון דהאב הביא הנעליים הביתה שוב חייב בשמירתם אע"פ ששיכים לתינוק. אך שוב יהא תליא מי הביאם הביתה.

וכן יש לומר דהאב מסר הילד לשמירת האמא, אלא שנחייב האמא, אך אין לה לשלם.

ט. האם חייב משום נהנה

אמנם טענו דהאב חייב לשלם לא מפאת הנעליים, אלא מדין נהנה, דהרי אמרינן (בבא קמא נ"ז ב') דבהמה שנפלה מהגג על פירות הנמצאים ברשות הרבים, חייב בעל הבהמה לשלם מדין נהנה, שהרי



שכר אולם ונתבטל ההסכם [בענין זנוזל"ח] (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הארות אברכי כולל "נחלת משה" אופקים)

יקח האולם בכל אופן

[א.ה. הקשה חתני הרב מ.ארנקרניץ שליט"א: יל"ע דאפילו אם לא עמד בתנאי אפ"ה יקח את האולם ויקזז לו, שהרי מיירי שאין לו אולם אחר לקחתו (כלומר הגברא עביד למיגר) ע"כ.]

השוכר עשאו ללא קיימא לאגרא

ועוד צ"ע דהא מה דלא קיימא לאגרא זה מחמת שוכר זה בעצמו. שהרי יכול לומר לו בעה"ב, שאחריך באו לשכור את האולם, ואמרת להם שזה כבר מושכר (אם זו האמת כמובן). ואיך יתכן דמחמת השוכר ש"עשה את האולם" ללא קיימא לאגרא, יפטר מחמת כן.

השכרה תמידית

עוד יל"ע דילמא באולמות שעומדים להשכרה, לא דייננן כל פעם ופעם בפנ"ע אם מושכר באותו יום או לא, דכיון דעומד להשכרה, ואפילו בשבת עצמה יכולה להתחדש השכרה, ל"א בכה"ג לא קיימא לאגרא וצ"ע.]

[העירו דכיון דנכנס בסתמא ולא אמר בפני עדים שמבטל הפסיקה נכנס על דעת הפסיקה]. [א.ה. א"כ הנדון ממשיך לקמן על צד שאמר בפני עדים שמבטל הפסיקה. ונכנס ע"ד זה נהנה וזל"ח. ובכלל בענין זה יל"ע אם זנוזל"ח הוא לבתחילה

ב"ק כ. עובדא הוה באחד שרצה לשכור אולם לקידוש בשבת בבוקר, ואמר בעל האולם תסדר האולם בעצמך, ולא רצה לסדר בעצמו, והלך לאולם אחר, ושם הסכים בעל האולם לסדרו בשבילו, וקצצו מחיר וזה כלל הסידור. [א.ה. ולענין שכר שבת, י"ל כדלקמן שסיכם שיסודר לפני השבת. ואדרבא כאשר קיזז ממנו שכר הסידור של לפני השבת וכדלקמן, חזר לאיסור של שכירות שבת, וצ"ל שהיתה כאן הבלעה אחרת.]

והנה בא סמוך לשבת להאולם וראה שאינו מסודר וכבר היה מאוחר והלך וסידרו לבד. [א.ה. וא"ת מה איכפת ליה והא יכול היה בעה"ב לסדר בשבת. ושמא י"ל דמיירי באופן שא"א לסדר בשבת, או דילמא סיכם עמו שרצה שיהא מסודר לפני השבת, ויבוא לראות הדבר.]

א. ההסכם בטל

הנה זה פשיטא שיכול להוריד מן המחיר המוסכם כשיעור הסידור [א.ה. וע'] לקמן לענין שכר בדיקת חמץ]. אלא שיש לעיין שיהא פטור לגמרי, כיון דההסכם בטל, דהרי יש לומר דהוה מקח טעות, והרי אם היה מחליט לא לבוא בכלל היה הדין עמו, נמצא דאין ההסכם, ואם כן הא דמי לבית דלא קיימא לאגרא, שהרי שום אדם לא ישכור וגם בעל האולם לא חשב להשכיר, ואם כן דינו כזה נהנה וזה לא חסר ואם כן לא ישלם כלום.

[ולפי זה יש לדון בלוקח מכונית של חברו ונוסע בו, והיה בו דלק, אם דמי למים וחשמל, או דילמא הכא הוה בדבר עצמו, דהרי על ידי הדלק הוה השימוש בהמכונית].
[א.ה. ולפי הסברה השניה הנ"ל הרי הוא כן חסר לבעלים את הדלק, ולא דמי למים וחשמל שעדיין ממשיכים להגיע אליו].

אם כן נמצא דאכתי יש לפטור את הנכנס לבית חברו אלא שישלם את החסרון.

ג. גלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה

אך אסיק עלה דהרי חזינן דהיה מוכן לשלם על האולם, אם כן שוב גלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה וחייב לשלם. [והרי כתבו תוספות (כ' ב' ד"ה טעמא) דכל היכא דהנהגה גלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה חייב].

ומענו דיש לומר דזה לא מקרי ניחא ליה בהוצאה על מקום שיש טרחה לסדר. אך אינו מוכרח. [א.ה. דבתוס' הנ"ל מיירי דלא גילה דעתו כלל. משא"כ כאן אמנם היה גילוי דעת על שכירות המקום כולל הסידור, אך אינו מוכרח, שהרי אין גילוי דעת גם אם אינו מסודר. ומה שעזב את המקום הראשון, יש בזה גילוי דעת שרוצה דווקא מסודר. אך אין גילוי דעת שאם לא ימצא מסודר לא ישכור כלל].

ד. נמצא בית גזול

הנה אמרינן בסוגיין דבבא קמא (כ"א א') דהדר בבית חברו ונמצא גזול, אינו משלם לבעלים האמיתיים משום דהוה ליה זה נהנה וזה לא חסר. ותיקשי הא ניחא ליה בהוצאה שהרי הסכים לשלם.

והקשה זאת בשיטה מקובצת (שם) ותירץ דבעינן ניחא ליה בהוצאה לזה

מותר. וע' בפנ"י שהביא מרדכי בשם ראב"ה שכתב שיכול לכופו לדור בחצר דלא קיימא לאגרא, ורוה"פ חולקים. וגם לראב"ה י"ל כפיה דווקא ע"י ב"ד, ולא כל איניש יעביד דינא לנפשיה].

ב. הרי משלם על חשמל ומים

אך יש לומר דהא קיימא לן (בבא קמא כ' ב') דביש שחרוריתא דאשייתא, מגלגלין עליו את הכל, והרי בהיותו שם משתמש במים וחשמל, ועל זה הרי ודאי חייב לשלם דהוה ליה חסר. [א.ה. ואם הדליק בעצמו את החשמל בוודאי יש לדון עליו. אלא אפילו אם לא הדליקו, מ"מ הבעה"ב הדליק עבורו, אך אם היה יודע שיבטל ההסכם היה מכבה].
[א.ה. והעיר הרב ג. ארצי שליט"א דכ"ז אם יש תשלום על החשמל, אבל במקומות שיש שם חשמל בחינם צ"ע - אא"כ החיוב על הבלאי של חוטי החשמל].

ואם כן נמצא לפי זה הלכתא רבתא דהאידנא בבתים בטל דינא דזה נהנה וזה לא חסר מכיון שמשתמש במים וחשמל, ויצטרך להביא מים מן החוץ.

אך קאמר הגאון רבי אברהם קופשיץ זצ"ל דיש לומר דלא דמי לדינא דגמרא, דהתם השימוש עצמו מחסר בדבר, משא"כ הכא המה שני דברים, השימוש בהאולם והמים וחשמל. [א.ה. עו"ל דבשלמא בכתלים שהושחרו, א"כ התקלקלו מעט, וע"ז חייב הכל (וע' בפנ"י דמשו"ה כבר ל"ח מדת סדום לגבות שכרו). אבל כאן החסרון בחשמל ובמים אינו מחסר את הבעלים (ואת החשבונות של ההוצאה הוא ישלם), שהרי נשאר חשמל ומים. ויל"ע שהמנורה "מתבזזת", ובפשטות חיסרון כל דהוא הוי ולא דיינינן ע"ז, וצ"ב אם גם חסרון של פמשו"פ].

בדירה זו, ומה איכפת לך שאילו היה יודע לא היה מסכים.]

ולפי זה בעובדא דידן נמי, אף שזה רק ליום אחד, מכל מקום הרי בעל האולם היה יכול להוציאו מכיון שבטל ההסכם ביניהם, ואם כן ליכא גלי דעתיה דניחא ליה. [א.ה. כאן אזיל למש"כ לעיל שנכנס אחרי שהודיע לעדים שביטל ההסכם. ואז הבעה"ב יכול להוציאו כיון שאין כאן הסכם.]

אך הא קמאי לא תירצו כן, אך בקהלות יעקב דן דזה כוונת קמאי. ולענ"ד צריך עיון בכוונתם.

תו, לאחר העיון כאן לא שייך טעמא דהאור שמח וקהלות יעקב, שהרי היאך יכול יסלקו הרי יאמר השוכר שאינו מקפיד על הסידור וממילא השכירות קיימת אלא שרצונו לנכות ההוצאות של הסידור. [א.ה. וצ"ע למשנ"ל דדוקא שגילה דעתו לעדים.]

[ויש לעיין אם כן יאמר המשכיר שמבטל השכירות וזה תליא בסוגיא דפסחים (ד' ב') בשכר בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק. [א.ה. לא זכינו להבין אמאי תליא בסוגיא דפסחים. ששם אדרבא אפילו השוכר א"י לומר מק"ט ואף במקום שבודקים בשכר. כך הביא הרמ"א שם (תלז, ג) די"א דעכ"פ צריך לשלם לו דמי הבדיקה, ולהלכה כ' המשנ"ב דכ' האחרונים דפטור דיכול לומר קים לי כהפוטרים.]

שבאמת הבית שלו. אך בנידון דידן הרי באמת האולם שלו ואם כן חשיב שגילה דעתו דניחא ליה בהוצאה. [א.ה. ונראה אולי ביאור סברת השטמ"ק: שמא אם היה יודע מי המשכיר, לא היה שוכר ממנו, דילמא שונאו וכו'.]

אלא יהא נפקא מינה באופן ששכר דירה ונתברר שאינו של המשכיר, דמדינא פטור לשלם משום דזה נהנה וזה לא חסר, ולא אמרינן דגילה דעתו דניחא ליה בהוצאה, מכיון דבאמת אינו של המשכיר. והשתא נבוא למידן מפאת חסרון המים והחשמל כאשר המשכיר משלם, ולהאמור אכתי יפטר השוכר אלא שישלם את המים, דהחוב שכירות והחוב על המים וחשמל. הוה שני דברים.

ה. גלי דעתיה רק אם יהא לו בעלות

אך העירו דכתבו באור שמח (פ"ג מהל' גזילה ה"ט) ובקהלות יעקב (בבא קמא סי' י"ח) טעם אחר אמאי בהך דנמצא שאינו שלו לא הוי גלי דעתיה דניחא ליה בהוצאה, והוא מכיון דהשתא יכול תמיד לומר לו שיצא מכאן, ואדעתא דהכי שלא יהא קנוי לו רק שיהנה מהדירה בלא זכות בעלות לא גילה דעתיה דניחא ליה בהוצאה. [א.ה. והיה מפחד שמא יוציאו, ולא גילה דעתו רק ע"מ שהשכירות כקנין ליומא יהא שלו ובבטחה. ע"ש. ולכא' צ"ע הרי סו"ס הוא ישב לבטח



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בענין אדם הגורם לתאונה ע"י בלימה פתאומית באמצע הנסיעה

העליונה, והשתא לפי"ז יש לעיין בדין תורתנו הקדושה האם הדין עם הראשון דצריך לישא בנזקין שגרם מחמת העצירה הפתאומית, או דלמא הדין עם האחרון שהיה לו לשמור מרחק של בלימה.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בב"ק (לא.) דשני קדרין שהיו מהלכין זה אחר זה, ונתקל הראשון ונפל, ונתקל השני בראשון - הראשון חייב בנזקי שני. אמר רבי יוחנן, לא תימא מתני' רבי מאיר היא, דאמר נתקל פושע הוא - וחייב^א, אלא אפילו לרבנן

ענף א' - מוכיח מדין ב' קדרים שהיו מהלכין זה אחר זה שהדין עם האחרון

(א) הנה הדבר ידוע ב'חוקי התנועה' שאדם הגורם לתאונה ע"י בלימה פתאומית באמצע הנסיעה, דהדין שהנהג ברכב מאחורה מתחייב בכל תשלומי הנזקין, והטעם משום שלא שמר מרחק מחבירו, ואין חילוק בין כביש מהיר לכביש עירוני, ובין אם היתה לו סיבה מספקת לעצור את רכבו, לבין אם לא היתה לו סיבה מספקת לעצור את רכבו, שהדין דלעולם הוי ידו על

א. (א) הנה מצינו בגמ' בב"מ (פב:) דאמרינן דהמעביר חבית לחבירו ממקום למקום ושברה, בין שומר חנם בין שומר שכר - ישבע, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, שומר חנם - ישבע, נושא שכר - ישלם. רבי אליעזר אומר, זה וזה ישבע, ותמיה אני אם יכולין זה וזה לישבע. למימרא דסבר רבי מאיר נתקל לאו פושע הוא, [נפירש"י שם, דקאמר ישבע שלא פשע פשיעה אחרת, דהא ודאי בציר מנתקל לא הוי, ועוד דהא פטור לנושא שכר, אלמא אונס חשיב ליה, עכ"ל], והתניא, נשברה כדו ולא סילקו, נפלה גמלו ולא העמידה, רבי מאיר מחייב בהזיקין. וחכמים אומרים, פטור מדיני אדם, וחייב בדיני שמים, וקיי"ל דבנתקל פושע פליגי. אמר רבי אלעזר, תברה מי ששנה זו - לא שנה זו. ואתא רבי יהודה למימר, שומר חנם ישבע, נושא שכר ישלם, האי כי דיניה, [נפירש"י שם, דודאי נתקל לאו פושע הוא, ונושא שכר ישלם, דאי נמי לא הוי פושע דיניה לשלם, עכ"ל], והאי כי דיניה. ואתא רבי אליעזר למימר, אין גמרא כרבי מאיר, ומיהו תמיה אני אם יכולין זה וזה לישבע, בשלמא שומר חנם משתבע דלא פשע בה, אלא שומר שכר אמאי משתבע, כי לא פשע נמי שלומי בעי. ואפילו שומר חנם נמי, התינה במקום מדרון, שלא במקום מדרון מי מצי משתבע דלא פשע וכו'. ורבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, [נפירש"י שם, ולא גרסינן אלא, ומילתא באפי נפשיה מתרין הא דרמינן לעיל דרבי מאיר אדרבי מאיר בנתקל, ואמר רבי אלעזר תברא וכו', ורבי חייא בר אבא פליג אדרבי אלעזר, ואמר, לעולם חד תנא הוא, ונתקל ודאי פושע הוא, והכא היינו טעמא דמיפטר בשבועה, עכ"ל], שבועה זו תקנת חכמים היא, שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם המעביר חבית לחבירו ממקום למקום, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר דבין רבי מאיר ובין רבי יהודה סברי דנתקל לאו פושע הוא, ומכל מקום כבר מצינו בדברי התוס' בד"ה וסבר רבי מאיר, דכתבו דקא מיפלגי האם נתקל הוי חשיב אונס גמור או לאו, לדעת רבי מאיר נתקל הוי חשיב אונס גמור, ולפיכך אף שומר שכר נשבע שלא פשע בהעברתו, והוי פטור מהתשלומין, ולדעת רבי יהודה לא הוי חשיב אונס גמור, אלא הוי אונס כעין גניבה, ולפיכך שומר חנם הוי נשבע שלא פשע בהעברתו, ושומר שכר הוי חייב בתשלומין, שהרי הוא חייב בגניבה ואבידה. (ג) ועוד חזינן דאף דרבי אליעזר מודה לרבי מאיר דנתקל לאו פושע הוא, מכל מקום לא בריא ליה דינא

הטעם משום דמיירי שהיה בידו שהות לעמוד ממקום נפילתו קודם הגעת הקדר האחרון, אבל אם לא היה בידו שהות לעמוד ממקום נפילתו קודם הגעת הקדר האחרון, הוי פטור מתשלומי נזקיו, ואין לחייבו בתשלומין מטעם שהיה לו להזהיר את הקדר שבא אחריו, דכיון שטרוד בנפילתו אין בידו להזהירו, ולדעת רב נחמן בר יצחק הוי הקדר הראשון חייב בתשלומי נזקיו אפילו בגוונא שלא היה בידו שהות לעמוד ממקום נפילתו קודם הגעת הקדר האחרון, והטעם משום שהיה לו שהות להזהיר את הקדר שבא אחריו.

(ד) ואולם נראה לעניות דעתי לצדד דהא דאמרין דהוי הקדר הראשון מחוייב בתשלומי נזקו, משום שהיה לו שהות לעמוד ממקום נפילתו, ואי נמי משום שהיה לו

דאמרי אנוס הוא - ופטור, הכא חייב, שהיה לו לעמוד, ולא עמד, נפירש"י שם, כלומר, בהכי מיתוקמא מתניתין ששהה בנפילתו כדי עמידה, ולא עמד, עכ"ל. רב נחמן בר יצחק אמר, אפילו תימא לא היה לו לעמוד, היה לו להזהיר, ולא הזהיר. ורבי יוחנן אמר, כיון דלא היה לו לעמוד, לא היה לו להזהיר, דטריד, עיי"ש. והרי מבואר דקדר שהלך ברשות הרבים ונתקל בהליכתו ונפל ארצה, ונתקל בו קדר אחר, הוי הקדר הראשון חייב בנזקי הקדר האחרון, לא מיבעיא לדעת רבי מאיר דסבר דנתקל פושע הוא, אלא אפילו לדעת רבנן דסברי דנתקל אנוס הוא, נמי הוי הקדר הראשון חייב בנזקיו.

(ה) והנה פליגי אמוראי בטעם הדין דהוי הקדר הראשון חייב בנזקי הקדר האחרון אף דהוי אנוס בנפילתו, דלדעת רבי יוחנן

דרכי מאיר דשומר חנם נשבע דלא פשע בהעברת החבית, והוי פטור מהתשלומין, שהרי התינח במקום מדרון, שלא במקום מדרון מי מצי משתבע דלא פשע בהעברתו, ומשמע בדעת רבי מאיר דסבר דשומר חנם דנשבע שלא פשע בהעברתו, הני מילי אפילו שלא במקום מדרון, ועפ"י נראה לצדד דהוא הדין לאידך גיסא למאי דחזינן בסוגיין דסבר רבי מאיר דנתקל פושע הוא, לא מיבעיא שלא במקום מדרון דהוי חשיב פושע הוא, אלא אפילו במקום מדרון נמי הוי חשיב פושע הוא, ודו"ק.

(ד) ולפי"ז הוא הדין בדעת רבי יהודה דסבר דשומר חנם הוי נשבע שלא פשע בהעברתו, והוי פטור מהתשלומין, והטעם משום דנתקל הוי חשיב אנוס כעין גניבה, אי הכי לא שנא בין העביר שלא במקום מדרון, ובין העביר שלא במקום מדרון.

(ה) ומענין לענין, הנה לכאורה תיקשי בהא דאמרין דלדעת רבי מאיר דנתקל הוי חשיב אנוס גמור, לפיכך אף שומר שכר נשבע שלא פשע בהעברתו, והוי פטור מהתשלומין, דכתבו התוס' דידן דהא דאמרין דרבנן סברי דנתקל הוי אנוס הוא, ולדעת רבי יוחנן הוי נמי פטור בגוונא דלא היה לו שהות לעמוד, ולדעת רבי נחמן הוי נמי בגוונא דלא היה לו שהות להזהיר, והטעם לתרווייהו משום דהוי אנוס בנפילתו, והרי קיי"ל (ב"ק כו.) דאדם מועד לעולם אפילו הוי אנוס בהזיקן.

(ו) ולמעשה כבר מצינו בדברי התוס' בסוגיין בד"ה וסבר רבי מאיר, דכתבו להקשות כי נמי סבר רבי מאיר דנתקל לאו פושע הוא אלא אנוס אמאי פטור, והא אדם המזיק מרבין (ב"ק כו:) מ"פצע תחת פצע" לחייב על אנוס כרצון. ויש לומר, דלאו בכל אנוס חייב אדם המזיק אלא באנוס דכעין גניבה, עיי"ש. וכן מצינו בדברי התוס' (שם כו:) בד"ה ושמואל, דכתבו לחלק בין אנוס כעין אבידה דהוי קרוב לפשיעה שבו ריבתה התורה שאדם המזיק חייב עליו, לבין אנוס כעין גניבה דהוי אנוס גמור דאדם המזיק פטור עליו, וא"כ אפשר דמיירי דהנתקל הוי אנוס גמור, ולפיכך אי לאו דהיה לו שהות לעמוד, ואי נמי להזהיר, הוי פטור מחמת דהוי אנוס גמור הוא.

(ז) ואלא דאכתי לכאורה תיקשי לדעת הרמב"ן (ב"מ פב:) בד"ה ואתא רבי יהודה, דסבר דהמזיק חייב אפילו באנוס גמור. ושוב שמעתי בשם חכ"א שיח' דכתב ליישב עפ"י דברי הרמב"א (ב"ק כז.) דכיון שאין כוונתו להזיק אלא הוי עוסק בטובת בעל החבית, א"כ אינו נקרא מזיק אלא שומר, עכ"ד, ודו"ק.

בהנחתו, ואין לדחות דבנתקל לא משכחת לה דהוי פושע הוא, תדע, שהרי עד כאן לא אמרינן דמודו רבנן לרבי מאיר באבנו סכינא ומשאו שהניחו בראש גגו, ולא אמרינן דמודו רבנן בגוונא דהוי מוכח דנתקל בפשיעתו. שהרי מצינו בשו"ע (ח"מ סימן תי"ב סעיף ד') דכתב דמי שהיה טעון כד, ונתקל ונשבר הכד והזיק לאחרים בשעת נפילה, פטור, דנתקל לאו פושע הוא וכו', ואם פשע בנפילתו [א"ה, נראה דצריך לומר 'בנפילתו', וכן נראה מדברי הסמ"ע (ס"ק ח') בזה] ונשבר הכד, חייב על מה שיזיק, בין בשעת נפילה בין על אחר שנחו השברים, אפילו דאפקרינהו, [נראה בביאור הגר"א (ס"ק ז')] דכתב דזהו מה שכתוב 'ומודים חכמים לרבי מאיר וכו', עכ"ל], עיי"ש.

ו) והנה למעשה מצינו בשו"ע (ח"מ סימן תי"ג סעיף א') דכתב דשני קדרים שהיו מהלכים בדרך, זה אחר זה, ונתקל הראשון ונפל, ונתקל השני בראשון, אם היה לראשון לעמוד ולא עמד, חייב הראשון בנזקי שני, שאע"פ שהוא אנוס בשעת נפילה, אינו אנוס בהיותו מוטל לדרך, והרי הוא יכול לעמוד, ואם לא היה לו לעמוד - פטור, ואף על פי שלא הזהיר לזה שנתקל בו, מפני שהוא טרוד בנפשו. [ויש אומרים, דחייב אם היה לו פנאי להזהירו ולא הזהיר], במה דברים אמורים שהוא חייב בנזקיו של שני, כשהוזק גופו של שני, אבל אם הוזקו כליו פטור, שאינו חייב על הכלים בבור, וכל תקלה תולדות בור הוא, [ופירש הסמ"ע (ס"ק ב') שם, וזהו דעת הרמב"ם (פרק י"ג מהלכות נזקי ממון הלכה ט') והרא"ש (ב"ק פרק ג' סימן ט'), אבל ה"טור" כתב שדעת הרי"ף (יד: - טו.) דגופו של ראשון שהיה יכול לעמוד ולא עמד, מחשב כאדם המזיק בפשיעה, ופושע חייב אפילו על כלים, עכ"ל], עיי"ש.

שהות להזהיר את הקדר שבא אחריו, הני מילי דוקא לדעת רבנן דסברי דנתקל הוי אנוס הוא, אבל לדעת רבי מאיר דסבר דנתקל הוי פושע הוא, א"כ הוי חייב בתשלומי נזקו אפילו שלא היה לו שהות לעמוד ממקום נפילתו, ואי נמי שלא היה לו שהות להזהיר את הקדר שבא אחריו, ולא דהני מילי דוקא אי משכחת לה למימר בדעת רבי מאיר דסבר דתחילתו בפשיעה וסופו באונס הוי חייב בתשלומין, שהרי אף דנתקל פושע הוא, מכל מקום בגוונא שלא היה לו שהות לעמוד ממקום נפילתו, ואי נמי לא היה לו שהות להזהיר את הקדר שבא אחריו, אי הכי נמצא דההיזק עצמו נעשה באונס, והו"ל תחילתו בפשיעה וסופו באונס, ולפי"ז נראה דהוא הדין לדעת רבנן דסברי דנתקל אנוס הוא, מכל מקום בגוונא שהיתה נפילתו מחמת פשיעה, א"כ קם דינא דלעולם הוי חייב בתשלומי נזקו אפילו שלא היה לו שהות לעמוד ממקום נפילתו, ואי נמי שלא היה לו שהות להזהיר את הקדר שבא אחריו, ודו"ק.

ה) תדע, שהרי איתא בגמ' בב"ק (כח:): נשברה כדו ולא סלקו, נפל גמלו ולא העמידו, רבי מאיר מחייב בהיזקין. וחכמים אומרים, פטור מדיני אדם, וחייב בדיני שמים. ומודים חכמים לרבי מאיר באבנו סכינא ומשאו שהניחו בראש גגו, ונפלו ברוח מצויה והזיקו שהוא חייב. ומודה רבי מאיר לרבנן במעלה קנקנין על הגג על מנת לנגבן, ונפלו ברוח שאינה מצויה והזיקו שהוא פטור. ואמר אביי, פליגי בשעת נפילה בנתקל פושע, מר סבר נתקל פושע הוא, ומר סבר נתקל לאו פושע הוא, עיי"ש. והרי מבואר דאף דסברי רבנן דנתקל לאו פושע הוא, מכל מקום מודו רבנן לרבי מאיר דכל דהניח אבנו סכינא ומשאו ונפלו ברוח מצויה, הוי מחוייב בתשלומי נזקיו, והטעם משום דהוי פושע

אשכנז' אפילו בגוונא דלא היה לו אפשרות להזהיר את הנהג השני.

ט) ועוד נראה להוסיף דלמאי דחזינן בשו"ע דכתב דאדם שנתקל ברשות הרבים וחבירו נתקל בו וניזוק הוי חיובו מדין בור, א"כ נראה דכל שכן בנידון דידן דהנהג שבלם את רכבו וחבירו נתקל בו, דהוי חיובו מדין בור, שהרי אם בהזיק בגופו הוי חיובו מדין בור, א"כ כל שכן דהכא דהזיק ע"י רכבו דהוי חיובו מדין בור, ונמצא דהרי הוא מחוייב רק בנזקי גופו של השני שנפגע בתאונה, אבל אינו מחוייב בנזקי ממונו של השני שניזוק רכבו בתאונה, ודו"ק.

ענף ב' - מביא דברי הגר"י זילברשטיין שליט"א שהכל כמנהג המדינה, ומפלפל בזה

א) ואולם שוב ראיתי ב"חשוקי חמד" בסוגיין בד"ה קאמר לבעל החבית, דנשאל במעשה בראובן נסע בכביש ראשי, ולפתע נעצר, שמעון שנסע מאחור התנגש בו בעוצמה וניזוק, האם ראובן חייב בנזקי שמעון. תשובה: מדינא דגמ' הראשון חייב בתשלומין, וכמבואר בגמ' בב"ק (לא). דשני קדרין שהיו מהלכין זה אחר זה ונתקל הראשון ונפל, ונתקל השני בראשון, הראשון חייב בנזקי השני, ולכאורה הוא הדין בנידון דידן דהנהג הראשון חייב בתשלומי הנהג השני.

ב) אלא דלאחר שהסכימו 'אומות העולם' כולן עפ"י 'מנהג המדינה' שבכביש האחרון הוי חייב בנזיקין, א"כ גם עפ"י דין תורה הוי השני מחוייב בתשלומין, והוא למאי דאיתא בגמ' בב"ב (ח: דרשאיין בני העיר להסיע על קיצתן, [ופירש"י שם, לקנוס את העובר על קיצת דבריהם להסיעם מדת דין תורה, עכ"ל], עיי"ש.

ז) והנה מצינו בב"י (אות א' - ב') דכתב לאתויי דהרי"ף (שם) פסק כדעת רבי יוחנן, וכן פסק הרמב"ם ז"ל (שם), ואולם הרא"ש ז"ל (שם) תמה על פסק זה, ופסק כרב נחמן בר יצחק. ולענין הלכה: כיון שהרי"ף והרמב"ם ז"ל מסכימים לדעת אחת, כוותיהו נקטינן, ותמיהותיו של הרא"ש אינם מכריעות, דבשל יש לישבם, עיי"ש. והרי מבואר מדברי השו"ע דאף דלענין חיוב הראשון נקיט לדינא כדעת הרי"ף והרמב"ם דהוי מחוייב בתשלומי נזקיו רק בהיה יכול לעמוד, ולא עמד, ולאפוקי מדעת הרא"ש דסבר דהוי מחוייב אפילו אם היה יכול להזהיר, ולא הזהיר, מכל מקום מאידך נקיט לדינא כדעת הרא"ש והרמב"ם דהוי חיובו מדין בור, ולאפוקי מדעת הרי"ף דסבר דהוי חיובו מדין אדם המזיק, ונפק"מ לדינא דאין הראשון מחוייב רק בנזקי גופו של השני, אבל אינו מחוייב בנזקי כליו.

ח) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, דכל שהנהג הראשון בלם רכבו באונס הוי מחוייב בתשלומי נזקיו, ואין טוענין לשני אמאי לא שמר מרחק מהראשון, והני מילי דוקא שהיה ביד הנהג הראשון לפנות את המקום, אבל בגוונא דלא היה לו אפשרות לפנות את המקום הוי פטור מתשלומי נזקיו, [ומכל מקום מאידך אין הנהג השני מתחייב בתשלומי נזקי הראשון], אבל ל'בני אשכנז' אפילו היה לו להזהיר, וכגון ע"י הדלקת אורות מצוקה, ולא הזהיר, הוי חייב בתשלומי נזקיו, [ואפשר דהאורות הנדלקין בעצירה לא הוי חשיב בכלל אזהרה ב'עצירה פתאומית', ובעינן דוקא אורות מצוקה, וראה לקמן (ענף ב' אות ג') בזה], אבל אם הנהג הראשון בלם את רכבו בפשיעה הוי מחוייב בתשלומי נזקיו אפילו בגוונא דלא היה לו אפשרות לפנות את המקום, ואי נמי ל'בני

עכ"ד. שהרי מצינו ב"מרדכי" (שם רמז ת"פ) דכתב לאתויי דפירש רבינו תם שנעשית הקיצות מדעת כל טובי העיר, וטובי העיר הוו כחבר עיר וכל כמיניה, ופירש רבינו מאיר הטעם דטובי העיר הוי בעירם למה שהובררו כמו גדולי הדור בכל מקום, כמו שגדולי הדור הפקירן היה הפקר בכל מקום דמיגדר מילתא ותקנתא, כך טובי העיר היה הפקירן הפקר. והרב מרדכי מצא בשם רבינו תם רשאין בני העיר להסיע על קיצתן, האי רשאין אלהסיע קאי, פירוש, היכא דכבר התנו ביניהם, אבל אם לא התנו מתחילה אין כח בבני העיר להכריח אחד מבני עירם למה שירצו, ודקאמר הפקר בית דין הפקר, כגון בי דינא דרב אמי ורב אסי דאלימי הוו לאפקועי ממזנא, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי רבותינו הראשונים ז"ל האם אפשר לטובי העיר לתקן תקנות אף שלא בהסכמת כל בני העיר, והיינו מדין הפקר בית דין הפקר, או שמא לעולם אין בכח טובי העיר לתקן תקנה רק בהסכמת כל בני העיר בלבד, דלא שייך הפקר בית דין רק בבית דין של רב אמי ורב אסי שבכוחן להפקיע ממון, דדעת רבינו מאיר בשם רבינו תם דטובי העיר יכולין לתקן תקנות אף שלא בהסכמת כל בני העיר, והיינו מדין הפקר בית דין הפקר, ודעת ה"מרדכי" בשם רבינו תם דלעולם אין בכח טובי העיר לתקן תקנה רק בהסכמת כל בני העיר בלבד, דלא שייך הפקר בית דין רק בבית דין של רב אמי ורב אסי שבכוחן להפקיע ממון.

(ב) ועפ"י נראה לומר בנידון דידן, דהא לא מיבעיא לדעת ה"מרדכי" בשם רבינו תם דסבר דלעולם אין בכח טובי העיר לתקן תקנה רק בהסכמת כל בני העיר בלבד, דהא בפשטות לא מצינו ד'ציבור היראים' נשאל האם רצונן שהנהגה האחרון יהא חייב בתשלומי הנזיקין, ואדרבה רוב הציבור

(ג) ועוד נראה דדברי המשנה מיירי בשני קדרים, אבל בנוגע לשתי מכוניות אם חקקו אומות העולם שתמיד האחרון חייב בנזיקין, מאחר דחוששין לפיקוח נפש, ולכן הטילו את מלא האחריות על הנהג השני דמוטל עליו לשמור מרחק, תקנה זו במכוניות אינה מנוגדת לדין תורה, [א"ה, שהרי מתני' מיירי בקדרים ולא במכוניות, וראה בדברינו לקמן (ענף ז' אות ג') בזה], לפיכך לאחר התקנה של האומות גם לפי דין תורה האחרון חייב בתשלומין, וכמו כן יש להוסיף שמכיון שמכונית שנעצרה נדלקות הנורות האדומות, הרי זה כאילו שהוא הזהיר את הנהג שנסע מאחוריו, ולכן פטור על נזקיו.

(ד) ואמנם אם הנהג הראשון נסע בלי רשיון הרי שדינו כמי שרץ ברשות הרבים, שמכיון שאין לו רשות לרוץ, הרי הוא חייב בנזקי האחרים, והוא הדין למי שנוסע בלי רשיון, מכיון שהוא נוסע בלי רשות בית דין, הרי הוא חייב בנזקי אחרים, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הנהג השני חייב בתשלומי הנזיקין לנהג הראשון, ולא מדיון תורה הוא, אלא הוי מדין דרשאין בני העיר לקנוס את העובר על דבריהם להסיעם מדין תורה, והיינו מדין הפקר בית דין הפקר, ואולם שוב כתב דהוי הנהג האחרון חייב בתשלומי נזקיו אף מדין תורה.

ענף ג' - כותב לדון בדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א דכתב לחלק בין היזק דקדרים לבין היזק דמכוניות

(א) והנה לכאורה צריך ביאור בדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א בהא דכתב דכיון דהסכימו 'אומות העולם' שבכביש האחרון הוי חייב בנזיקין, א"כ הוא הדין בדין תורה, שהרי רשאין בני העיר להסיע על קיצתן,

פציעות, א"כ כיון דאין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, אפשר דהתורה מסכמת לחייב את האחרון בנזקין, והיינו כדי שישמור מרחק, ולא יבואו לידי מיתה, ולא איצטריך למימר דכיון דאומות העולם קבעו כן, א"כ הוא הדין בדין תורה הוי הדין כן.

(ח) וזכר לדבר, מהא דאיתא בגמ' בברכות (ל.) היה רוכב על החמור והגיע זמן תפילה, אם יש לו מי שיאחז את חמורו ירד למטה ויתפלל, ואם לאו ישב במקומו ויתפלל. רבי אומר, בין כך ובין כך יישב במקומו ויתפלל, לפי שאין דעתו מיושבת עליו, אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי, הלכה כרבי, עיי"ש. והרי מבואר בדעת רבי דסובר דאדם הרוכב על החמור והגיע זמן התפילה, הדין דיושב על החמור ומתפלל תפילת עמידה תוך כדי רכיבה.

(ו) וכן הוא בשו"ע (או"ח סימן צ"ד סעיף ד') דכתב היה רוכב על החמור, אין צריך לירד ולהתפלל אפילו אם יש לו מי שתופס חמורו, אלא מתפלל דרך הילוכו וכו', או אם היה הולך ברגליו, מתפלל דרך הילוכו אף אם אין פניו כנגד ירושלים, אפילו שלא במקום סכנה, כי אם יעמוד ויתפלל יקשה בעינו איחור דרכו ויטרד לבו ולא יוכל לכווין, והכל לפי הדרך, ולפי המקום, ולפי יראתו וישוב דעתו, עכ"ל. ומצינו ב"פסקי תשובות" (אות ח') דכתב לאתויי דבספר "הליכות שלמה" (פרק ח' אות ד') כתב דאדם הנוהג ברכב אין שום היתר להתפלל תוך כדי נהיגה, ואפילו נמצא במצב שאין לו אפשרות להחנות רכבו, ואפילו אם ימתין עד שתהא אפשרות כזו יעבור זמן תפילה, כיון שנהג רכב צריך להפעיל חושיו ומחשבותיו כדי לנהוג המכונית, וצריך רוב הזמן להתרכז במה שנעשה בכביש וכו', ובלא תשומת לב יכול להיקלע בקלות למצב של סכנה ממש,

מתרעם על כך שהנהג השני מתחייב בתשלום נזקי ב' הרכבים אף בגוונא דהנהג הראשון פשע בעצירתו הפתאומית, אלא אפילו לדעת רבינו מאיר בשם רבינו תם דסבר דטובי העיר יכולין לתקן תקנות אף שלא בהסכמת כל בני העיר, מכל מקום בפשטות לא מצינו שהבתי דינים שבדורינו קבעו עפ"י הפקר בית דין שהנהג האחרון יהא חייב בתשלומי הנזיקין.

(ג) ועוד נראה לומר, דעד כאן לא אמרינן דבכח טובי העיר לתקן תקנות בענייני ממון שלא כדין תורה, הני מילי בטובי העיר שנוהגין בכל העניינים כדיני התורה, ובענין מסויים ראו לנהוג אחרת, א"כ שפיר יש בכוחן לתקן כפי הנראה בדעתן, מה שאי"כ בזמנינו ש'טובי העיר' מרימין יד בתורת משה רבינו בכל דיני התורה, א"כ לא מסתבר דניתנה להן רשות להסיע קיצתן מדברי תורה, ואי"ז ענין להא דמצינו בשו"ת תשובות ונהגות (חלק א' סימן תת"נ) דכתב להזהיר מאד על חוקי התנועה, עיי"ש. דשאני התם דהוי הסכמה היאך לנהוג ברשות הרבים שלא יבואו לידי היזק, ואי"ז נגד דין תורתנו הקדושה, מה שאי"כ בנידון דידן דמיירי בחיוב תשלומי נזיקין דהוי נגד דין תורתנו הקדושה, [והיינו לבר מטענתו השניה דכתב דהוי הנהגה השני חייב בתשלומין מדין תורה], ודו"ק היטב.

(ד) ועוד לכאורה צריך ביאור בדברי הגר"י זילברשטיין שליט"א אמאי לא כתב לחלק בין קדרים הולכי רגל לבין מכונית, והיינו דבקדרים אין נגרם רק נזק בלבד, מה שאי"כ במכוניות הרבה פעמים דהוי באין לידי מיתה או פציעות חמורות, וא"כ אפשר דעד כאן לא חייבו חז"ל את הראשון בנזקי אחרון רק בהולכי רגל דהוי רוב המקרים מסתיימין בנזק בלבד, מה שאי"כ במכוניות דהרבה פעמים הוי באין לידי מיתה או

א) והנה נראה דאי משכחת לה למימר דעפ"י תורה שאני היזק במכונת דהוי השני מחוייב בנזקי הראשון, מכל מקום אכתי יש לדון האם היזק במכונת הוי חשיב כאדם המזיק או כממונו המזיק, ונפק"מ לדינא האם הוי מתחייב אף בד' דברים או לאו, למימרא דאם הוי חשיב ממונו המזיק הוי מתחייב בתשלומי נזק בלבד, אבל אם הוי חשיב אדם המזיק הוי מתחייב אף בצער ריפוי שבת.²

ב) ושוב ראיתי בשו"ת הרא"ש (כלל ק"א סימן ה') דנשאל בחתן שיוצא מחופתו, ודרך הוא שיוצאין עמו וקרוביו חוץ לעיר, וכך עשו, והקדים החתן לפנייהם, והיו באין אחריו, ורץ אחד בסוסו ופגע בפרד שהחתן רוכב עליה, למאי מדמינן ליה מאחר שהוא חכהו בסוס, כמו חציו הוא, או לרגל מדמינן ליה, מאחר שנעשה בשבילת האוכף, או מאחר שכוחו מעורב בו שרגלו של אדם הולך בשבילת האוכף, כאילו עשאו הוא בעצמו. תשובה: נראה דמזיק בגופו הוא, כיון שהוא רוכב על בהמה והזיק בגוף הבהמה או באוכף שעליה כמזיק בגופו דמי, כמו בהמה שהזיקה באוכף שעליה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דהמזיק את חברו ע"י רכיבה בסוס הוי חשיב בכלל מזיק בגופו, ולפי"ז נראה דקל וחומר באדם המזיק ע"י רכבו דהוי חשיב דמזיק בגופו, שהרי הרכב נוסע מכוחו, ונפק"מ לדינא דהוי מחוייב בתשלומי ד' דברים, ודו"ק.

ואינו דומה להנהגת עגלות בזמניהם שהיה סגי בהכוונה מועטת של הרוכב כדי לא ליקלע לשיבוש וסכנת הדרכים, עיי"ש.

ז) והרי חזינן בשם רבינו הגרש"ז אויירבאך זצ"ל דסבר לדינא לחלק דדוקא ברוכב על חמור הוי מותר להתפלל תפילת עמידה, כיון דהוי סגי בהתבוננות מועטת, מה שאי"כ בנוהג ברכב שאין לו להתפלל תפילת עמידה, כיון דהוי צריך התבוננות מרובה בכביש שלא יבוא לידי תאונה, ולפי"ז אפשר דהוא הדין בנידון דידן, דאף דחזינן דרבותינו ז"ל חייבו את הנהג השני בתשלומי הנהג הראשון, מכל מקום הני מילי בזמנן שאין באין לידי סכנה גדולה, ולפיכך הטענה על הנהג הראשון מה הטעם שלא הזהיר את חברו, אבל בנהיגה ברכב דאפשר לבוא לידי מיתה ע"י אי שמירת מרחק, א"כ אפשר דרבותינו ז"ל היו מחייבין את הנהג השני לשמור מרחק מהנהג הראשון, ובאמת כך הוא הדין, [ולאו רק בדרך 'אפשר' בלבד, שהרי בפשטות אי אפשר לחייב ממון על כך, ודו"ק].

ענף ד' - כותב לדון האם אדם המזיק ע"י מכונת הוי חשיב בכלל אדם המזיק או בכלל ממונו המזיק, ונפק"מ לדינא האם הוי מחוייב בתשלומי ד' דברים

ב. א) ואולם נראה דאף אם הוי חשיב בכלל אדם המזיק, מכל מקום אין לחייבו בתשלומי בושת, והוא למאי דאיתא בגמ' בב"ק (פו:) נפל מן הגג והזיק ובייש, חייב על הנזק, ופטור על הבושת עד שיהא מתכוין, עיי"ש. והרי מבואר דאין חיוב תשלומי בושת רק בגוונא דנתכווין לבייש את חברו.

ב) וכן מצינו בשו"ע (חו"מ סימן תכ"א סעיף א') דכתב אינו חייב על הבושת עד שיתכווין לביישו, והמבייש את חברו שלא בכוונה, פטור, לפיכך ישן שבייש, פטור. הגה: וכן מי שקובל על חברו שמסרו או גנב לו וכיוצא בזה, אע"פ שלא יכול לברר עליו, מכל מקום פטור, דהרי לא כיוון לביישו, עיי"ש. ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דאף בהזיק את חברו ע"י תאונה, אינו חייב על הבושת, שהרי לא נתכווין לביישו.

ענף ה' - מביא דברי "משפטי התורה" דפסק לחייב את הנהג השני דהו"ל כדין הרץ ברשות הרבים

(א) והנה שוב אתא לידן ספר "משפטי התורה" (ב"ק סימן נ"ח) דנשאל בהולך רגל שקפץ לכביש במקום שאינו מעבר חציה, ומחמת קפיצתו אילץ את ראובן לבלום בפתאומיות את רכבו, ושמעון שנסע אחר ראובן לא הצליח לבלום בזמן, ולפיכך פגע ברכבו של ראובן, ואף לוי שנסע אחר שמעון בלם בפתאומיות את רכבו, ואולם מחמת תאוצת מכוניתו הוא פגע ברכבו של שמעון, מי חייב בתשלומי הנזיקין. תשובה: שמעון חייב לשלם לראובן עבור הפגיעה ברכבו, מחמת שלא שמר מרחק מספיק מרכבו של ראובן, ומהטעם הזה אף לוי חייב לשלם לשמעון על הפגיעה ברכבו.

(ב) והנה ב"מקורות" (אות א') כתב לאתווי דמצינו בשו"ת הרא"ש (כלל ק"א סימן ה') דאדם הרוכב על סוס ברשות הרבים והזיק את חבירו הוי מחוייב בתשלומין, ומה שטוען המזיק שהוא פטור מתשלומין לפי שהיה ברשות הרבים והיה לו רשות לרוץ, והיה לו לניזק לשמור עצמו - לאו טענה היא, שאין לו לרוץ ברשות הרבים אפילו אדם ברגליו אלא כדי שיכול לעמוד כשירצה, וכהא דאיתא בגמ' בב"ק (לב). דתניא, איסי בן יהודה אומר, רץ חייב מפני שהוא משנה, ופסק רבי יוחנן הלכה כאיסי בן יהודה. וכל שכן הרוכב על סוס שאין לו רשות לרוץ במקום שבני אדם רוכבין, שמא לא יוכל לעמוד כשירצה, ופושע הוא, ומזיק בגופו הוא, כיון שהוא רוכב על בהמה והזיק בגוף הבהמה או באוכף שעליה כמזיק בגופו דמי, כמו בהמה שהזיקה באוכף שעליה, וחייב המזיק לשלם מה שישומו בית דין

שנפחתו מדמי הפרד בשביל הכאה זו, עכ"ד. וכן הוא בדברי ה"טור" (חו"מ סימן שע"ח סעיף ט') דכתב לאתווי דברי הרא"ש הללו, [א"ה, וכן הוא בשו"ע (שם) דכתב דאם בא אחד רוכב בסוסו מאחרי חבירו, ופגע בסוס שחבירו רוכב בו והכה את הסוס, חייב לשלם כל מה שישומו בית דין שנפחת מחמת הכאה זו, עיי"ש].

(ג) ולפי"ז הוא הדין בנידון דידן, דלעולם הוי חל חיוב על כל אדם הנוהג במכונית לשמור מרחק סביר מהמכונית שלפניו, כדי שיהא בידו לעצור מיידית במקרה שהמכונית שלפניו תעצור בפתאומיות את הנסיעה, ולפיכך אם אדם נסע באופן שלא שמר מרחק, הרי הנהג השני פשע בנהיגתו, ודינו כמו אדם שרץ ברשות הרבים שלא ברשות, שהדין (ב"ק לב.) שהרץ הוי חייב בתשלומין.

(ד) ועוד יש להוסיף דאף לפי חוקי התנועה שעל פיהם נוהגים הבעלי רכבים, הוי הדין שהנהג שפגע מאחור ברכב שנסע לפניו הוא מתחייב בתשלומי הנהג הראשון, מכיון שלא שמר מרחק כראוי לבלימה, וראה בשו"ת חת"ס (חו"מ סימן מ"ד) דכתב דבנידון דידן לכולי עלמא אמרינן דינא דמלכותא דינא, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם הוי הנהג השני חייב בתשלומי הנזיקין לנהג הראשון, והיינו מדין תורה דהו"ל כאדם הרץ ברשות הרבים דהוי מחוייב בתשלומי נזקיו.

(ה) ועפי"ז יוצא דלעולם לא הוי פסיקא מילתא דהנהג השני הוי מחוייב בתשלומי הנזקין, והוא למאי דאיתא בגמ' בב"ק (שם) דאיסי בן יהודה אומר, רץ חייב מפני שהוא משונה. ומודה איסי בערב שבת בין השמשות שהוא פטור, מפני שרץ ברשות, עיי"ש. והרי מבואר דהרץ בערב שבת בבין

אבל בערב שבת בין השמשות, פטור, נכתב הסמ"ע (ס"ק י"א) בזה, זה לשון הרמב"ם (פרק ו' מהלכות חובל הלכה ט') דרך ברשות כדי שלא תכנס שבת, והוא אינו פנוי, עכ"ל. ולכאורה משמע אפילו רץ בעסקיו לגומרם קודם שבת מיקרי ברשות, אבל ממה שכתב מורינו רבינו משה אחר זה מוכח דס"ל דוקא דרך בעסקי צרכי שבת מיקרי ברשות, עכ"ל, מפני שרץ ברשות. הגה: ודוקא בסתם, דתלינן דרך לצורך שבת, אבל אם ידוע שאינו רץ אלא לשאר חפציו, ולא שייכא ביה צורך שבת, חייב כמו בחול, עיי"ש. והרי מבואר דהרץ ברשות הרבים סמוך לכניסת שבת¹, אינו מתחייב בתשלומי נזקין, ולפי"ז הוא הדין באדם שניהג ברכבו סמוך לכניסת שבת, ויגרום נזק לרכבו של חברו ע"י אי שמירת מרחק, יהא פטור מתשלומי נזקיו.²

השמשות והזיק את חברו פטור מנזקיו, כיון דהוי רץ ברשות, וכבר מצינו דנחלקו רבותינו ז"ל האם דוקא ברץ לכבוד שבת הוי חשיב רץ ברשות, או דלמא אפילו ברץ לכל דבר מצוה, דדעת ה"מרדכי" (ב"ק רמז ל"ט) דדוקא ברץ לכבוד שבת בבין השמשות דאין לו פנאי, וממהר לעשות הכנותיו לכבוד שבת, אבל בשאר מצוות, וכגון הרץ לבית המדרש הוי חייב בנזקיו, כיון שיש לו פנאי, ודעת היש"ש דהוא הדין הרץ לכל מצוה הוי פטור מנזקיו, שהרי זריזין מקדימין למצוה, ולא שייך לומר דיש לו פנאי, עיי"ש.

ו) ולמעשה מצינו בשו"ע (חו"מ סימן שע"ח סעיף ח') דכתב דהיה אחד רץ ואחד מהלך, והוזק המהלך ברץ, חייב, מפני שרץ שלא ברשות, במה דברים אמורים, בחול,

ג. א) ונראה דהא דנקיט בגמ' לשון 'בין השמשות' לאו דוקא, שהרי מיירי בהולך לעשות צרכי שבת, ואי נימא דמיירי בזמן 'בין השמשות' ממש, אי הכי נמצא דכבר נכנסה שבת, ואינו יכול לעסוק בצרכי שבת. ושוב מצאנו ב"אור זרוע" (חלק ג' סימן קס"ד) דכתב ד'בין השמשות' לאו דוקא, אלא אפילו מחצות היום ואילך, עיי"ש.

ב) ואולם מאידך ראיתי בשו"ת עונג יום טוב (או"ח סימן ט') בד"ה ואיכא, דכתב דכל הפטור מתשלומי נזקין הוי דוקא במצוה זו של ריצה בערב שבת בבין השמשות, משום שעצם המצוה היא הריצה, וכהא דפירש"י בד"ה בד"ה בואו, דהוי כאדם המקבל פני מלך, אבל הרץ למצוה אחרת אינו נפטר מתשלומי נזקיו, ואף שהיה מוכרח לרוץ לצורך קיום המצוה, שהרי אין הריצה רק הכשר מצוה בלבד, עיי"ש. ולפי"ז נראה דלעולם הא דקתני בגמ' לשון 'בין השמשות' הוי דוקא הוא, שהרי כל הפטור מתשלומי נזקין משום דמיירי דהוי רץ להקביל פני מלך דהריצה עצמה בכלל מצוה ממש, ולא רק בכלל הכשר מצוה בלבד.

ג) וכן נראה בהא דמצינו ב"פתי תשובה" (חו"מ שם ס"ק ד') דכתב לאתווי דבתשובת חוות יאיר (סימן ר"ז) כתב לדון באדם שהיה רץ לקידוש לבנה, ומפני מרצתו פגע בחנות אחת, ושפך כד שמן ושיבר כלי זכוכית. והעלה לדינא דהוי חייב בתשלומין, דאין למידין מרץ בבין השמשות בערב שבת דבהיל טובא, שהרי הוא ספק לילה, והוא זמן מועט לפני הלילה ממש לכל היותר אלף ות"ק אמה, עיי"ש.

ד. הנה ראיתי בשו"ת שבט הלוי (חלק ט' סימן רצ"ג אות ב') דכתב ל'שואל' דמה ששאל בענין אחד מחברי ההצלה שנסע לצורך הצלת נפשות, ובדרך נסיעתו פגע והזיק ברכב אחרים או ברכושם, האם נידון כרץ בערב שבת דהוי פטור מתשלומי נזקיו או לאו, ושוב דחה דשמא שאני דין הרץ בערב שבת דהוי דין מיוחד לכבוד שבת. אלא דשוב העיר מהא דמצינו בשו"ע (חו"מ סימן ש"פ סעיף ג') דהרודף אחרי הרודף הוי פטור מנזקין, ונראה כהאי לישנא שהרי אמרינן בגמ' בב"ק (ק"ז:) דהטעם משום שאם אין אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חברו מן הרודף, ועל כן פטרו אותו גם על נזק כלים של כל אדם, ופשוט מאד דהוי שייך ביותר בחברי הצלה ברדיפתם ומהירותם דחיי אדם תלויין בהן, והרי פטור מטעם בהילות אפילו מחיוב חטאת דמלאכת שבת (מנחות סד. - או"ח סימן שכ"ח סעיף ט'), ולעניות דעתי הדברים פשוטים, עיי"ש. והרי מבואר דאדם שלא שמר מרחק מחמת בהילותו להציל חיי אדם, הוי פטור מתשלומי נזקיו.

**ענף ו' - כותב לדון בדברי הרא"ש
דיליף מדין הרץ ברשות הרבים דאין
לרכוב על סוס ברשות הרבים רק
בגוונא שיוכל להעמידו כשירצה**

א) ואולם לכאורה קשיא לן בדברי הרא"ש
בהא דכתב דהרוכב בסוסו אין לו לרוץ
במקום שבני אדם רוכבין, שמא לא יוכל
להעמיד הסוס כשירצה, ונמצא שפושע בו,
ומקור דינו מהא דאיתא בגמ' בב"ק (שם)
דרך חייב מפני שהוא משונה, עכ"ד. והרי
מבואר דעד כאן אין אדם שרץ ברשות הרבים
מתחייב בתשלומי נזקיו רק משום דהוי
משונה, למימרא דאין רשות הרבים עומדת
לריצה אלא להילוך בלבד, מה שאי"כ במקום
העומד לרכיבה על סוסים, ואי נמי לנסיעה
לרכבים, הו"ל כאדם ההולך ברשות הרבים
דאינו מתחייב בתשלומי נזקיו בגוונא
שהראשון עצר בפתאומיות, וצ"ע.

ב) ועוד לכאורה תיקשי שהרי הסוגיא בב"ק
התם מיירי דרך ברשות הרבים והזיק את
חבירו שהלך כדרכו ברשות הרבים, אבל
בפשטות לא מיירי דהזיק את חבירו שעמד
בפתאומיות באמצע הליכתו, דהוי מתחייב
בתשלומי נזקיו. ושמא יש לומר, דכיון דאדם
שרץ ברשות הרבים הוי חשיב משונה מחמת
דאין רשות הרבים עומדת לתשמיש דריצה,
אי הכי לא שנא אם הזיק לאדם ההולך
ברשות הרבים, לבין אם הזיק לאדם שעמד
בפתאומיות ברשות הרבים.

**ענף ז' - כותב לדון בדברי "משפטי
התורה" דהנהגה השני חייב מדינא
דמלכותא דינא**

א) והנה לכאורה תיקשי בדברי "משפטי
התורה" בהא דכתב לאתויי דבשו"ת
חתם סופר (שם) כתב דמצינו בדברי

הרשב"ם (ב"ב נד:) בד"ה והאמר שמואל
דינא דמלכותא דינא, דכתב דכל מיסים
וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים
שרגילים להנהיג במלכותם - דינא הוא, שכל
בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי
המלך ומשפטיו, והלכך דין גמור הוא, ואין
למחזיק בממון חבירו עפ"י חוק המלך הנהוג
בעיר משום גזל, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו
דהטעם דדינא דמלכותא דינא משום דבני
המדינה עצמה ניחא להו בכך, ולפי"ז אין
לחלק בין מלך אומות העולם למלך ישראל,
שאפילו מלך ישראל שאין הארץ שלו אלא
לשבטים נתחלקה, מכל מקום כל נימוסיו
וחוקיו מקבלין עליהם ברצונם ומחילה
גמורה הוא, ומכל מקום כל זה כשאינו
מתנגד למה שאמרה תורה בהדיא, אבל
כשמתנגד למה שאמרה תורה בהדיא, אז
אפילו למלך אומות העולם אין שומעין, וקל
וחומר למלך ישראל.

ב) ואולם מאידך מצינו בדברי הר"ן (נדרים
כח.) בד"ה במוכס העומד מאליו, דכתב
לאתויי דברי התוס' דדוקא במלך אומות
העולם אמרינן דדינא דמלכותא דינא, מפני
שהארץ שלו, ויכול לומר להם אם לא תעשו
מצוותי אגרש אתכם מן הארץ, אבל במלכי
ישראל לא, לפי שארץ ישראל כל ישראל
שותפים בה וכו', עכ"ל. ומכל מקום נראה
לי, דלא פליג אלא במיסים ומכס שמטיל על
כרחם, דלא שייך לומר בני מדינה ניחא להו
אלא משום שהוא אדון הארץ, וא"כ יש
לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם,
אבל במנהגים ונימוסים כמו בגמ' בב"ב
(שם) מודה ר"ן דהטעם משום דניחא להו,
ואין לחלק בין מלכי ישראל לאומות העולם,
עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דאף דחזינן
דנחלקו רבותינו הראשונים ז"ל האם אמרינן
במלכי ישראל דינא דמלכותא דינא, מכל

שלפניו בלם בפתאומיות, הרי הוא מתרעם ע"ז שמתחייב בתשלומין במלואן, [דהיינו שמחוייב בתשלומי הרכב הניזוק, ואף לתקן את רכבו], מחמת שדעתו דהנהג שבלם בפתאומיות הוא הגורם לתאונה, ובפרט דהרבה פעמים אין לנהג הבולם סיבה מספקת לבלום את הרכב בפתאומיות, וא"כ אף שבני אדם מקבלין עליהן את 'חוקי התנועה', אבל בחוק זה הרבה מתרעמים שמתחייבין בתשלומי ב' הרכבים, וטענתן שלכל הפחות דבמקום שהנהג הראשון בלם ללא צורך מיוחד, יהא מחוייב בתשלומי נזקן, וקצת דוחק לומר דכיון שמקבלין על עצמן את 'חוקי התנועה', א"כ הרי מחוייבין אף בחוק זה, וצ"ע.

מקום לעולם לית מאן דפליג דבמנהגים ונימוסים אמרינן דינא דמלכותא דינא אפילו במלכי ישראל, והטעם משום דבני המדינה ניחא להו בכך.

ג) ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דלעולם בני המדינה ניחא להו ב'חוקי התנועה', דאלמלא חוקי התנועה הוי כל דאלימ גבר, ומאידיך אין 'חוקי התנועה' נוגדים את דיני התורה, וא"כ כיון שב'חוקי התנועה' הדין דהנהג השני מחוייב לשמור מרחק מהנהג הראשון, ואם לא שמר מרחק הרי הוא מתחייב בתשלומי נזקיו, א"כ הוי חשיב בכלל דינא דמלכותא דינא.

ד) ולכאורה תיקשי שהרי דבר ידוע הוא דכל אדם שנקלע לתאונה מחמת שהנהג



הרב אוריאל כהן

בדין יחוד עם הנדה ודין חתן שפרסה כלתו נדה

ענף א

א גרסינן בסנהדרין דף לז: סוגה בשושנים שאפילו כסוגה של שושנים לא יפרצו בהן פרצות. והיינו דאמר ליה ההוא מינא לרב כהנא אמריתו נדה שרי לייחודי בהדי גברא, אפשר אש בנעורת ואינה מהבהבת, אמר ליה התורה העידה עלינו סוגה בשושנים, שאפילו כסוגה בשושנים לא יפרצו בהן פרצות. ריש לקיש אמר: מהכא כפלח הרמון רקתך אפילו ריקנין שבך מלאין מצוות כרמון.

ופרש"י סוגה בשושנים - גדורה בשושנים, כלומר, באזהרה קלה ובהבדלה מועטת הם נפרשין מן העבירה ואין צריך גדר אבנים להפסיקן, שאפילו אין רחוקין מן העבירה אלא גדר שושנים מפסיק ביניהם לא יפרצו בה פרצות הגדר. ובתוספות שם (ד"ה התורה העידה) כתבו לענין דם נדות נדרש כשאומרת דם כשושנה אדומה ראיתי מיד פורש, וא"ת והא יחוד דאורייתא היא כדדרשינן (לעיל דף כא:): מכי יסיתך אחיך בן אמך והיכי אתא קרא דדברי קבלה למישרי מאי דכתיב באורייתא, וי"ל דלא אסרה תורה אלא כעין אמו דלא עבידא דמשתריא אבל נדה סופה ליטהר, ומיהו היכא דלא בעל אפילו נדה אסורה להתייחד כדאמרי' בפ"ק דכתובות (דף ד.) לא בעל הוא ישן בין האנשים ואשתו ישינה בין הנשים, ע"כ.

ב ובביאור דברי התוס' הנ"ל כתב המהר"ם, דה"ומיהו" שכתבו, היינו כמו א"נ. ולפ"ז

נמצא דפליגי ב' שינוי התוס' בטעם היתר יחוד בנדה אי משום דעתידה להיות מותרת או מטעם שבא עליה, ונפ"מ לחתן אי אסורה ביחוד מדאורייתא או מדרבנן, דלתירוץ ראשון מותרת כיון שעבידא דמשתריא ולתירוץ שני אסורה כיון דלא בעל. מיהו לפרושו הלשון דחוק למה כתבו "מיהו" ולא כתבו א"נ. וגם באגודה שם כתב כעין לשון התוס' וז"ל התורה העידה עלינו סוגה בשושנים. לענין דם נידות כדדריש. פר"י הא דאנו מתירין מדברי קבלה לעניין ייחוד דהוי דאורייתא, משום דלא אסר' תורה אלא יחוד כעין אמו דלא משתריא לעולם אבל נדה סופה ליטהר, ומיהו היכא דלא בעל אף בנדה אסורה, עכ"ל, וכעיי"ז גם לשון התוס' רא"ש.

ועייין עוד בערל"נ שהקשה שם שאם המיהו זה טעם עצמי א"כ בשאר עריות שבא עליה כבר כגון גרושתו שנישאת תהיה מותרת ביחוד. ועל כן כתב דא"א לפרש כפרוש מהר"ם.

ויש לפרשו בב' אופנים, די"ל דכונתו דההיתר באשתו נדה הוא משום שעתידה להיות מותרת לו מיהו זה בתנאי שבא עליה דומיא דבן עם אמו לגמרי, והיינו דלהיתרא בעינן תרתי, ולפ"ז האיסור בחתן הוא מדאורייתא.

מיהו הדבר דחוק בלשונם, דאם כל ההיתר הוא משום תרויהו, א"כ הו"ל למימר בחדא מחתא דדומיא דבן אם אמו שלא בעלה ולא עתידה להיות מותרת.

בדין יחוד עם הנדה ודין חתן שפרסה כלתו נדה ❖ מנורה בדרום | קלג

שם דסוטה אסורה ביחוד דלא מהני מה שאולי תהיה מותרת, משום דמים גנובים ימתקו, ע"ש. והקשה הרש"ש דא"כ גם נדה תאסר ביחוד משום מים גנובים ימתקו. וע"כ צ"ל דשאני נדה דודאי יש לה היתר לאיסורה ובכה"ג לא חשיב כ"כ מים גנובים כיון דודאי תיכף תהיה מותרת, משא"כ בסוטה דאולי תהיה אסורה עולמית שפיר חשיב מים גנובים. ולפ"ז א"ש דנדה שרי ביחוד רק מטעם שעתידיה להיות מותרת בלחוד, אבל מה שבעל אין זה סיבה להתיר משום דאכתי מים גנובים ימתקו, וע"כ דהילפותא היא רק "כעין אמו דלא עבדא דמשתריא", וא"כ ברור דל"מ דלשתרי יחוד בעריות כשבעל כבר.

וא"כ למבואר עיקר ההיתר בנדה מדאורייתא הוא משום שיש לה היתר וכמבואר בדבריהם בסוטה וכך יש לבאר דבריהם בסנהדרין, וא"כ בחתן האיסור הוא רק מדרבנן, כיון שיש לה היתר, [ועיין הערה דהכי נקטינן דאיסור יחוד בחתן רק מדרבנן] א.

אבל אפשר לפרשו דר"ל דעיקר ההיתר משום דעתידיה להיות מותרת לו ובהכי סגי דכבר לא הוי דומיא דאמו וכמבואר בלשונם, מיהו למעשה הדין דאף כשלא בעל אע"פ שלא הוי דומיא דאמו מ"מ אסור, והיינו רק מדרבנן, ועיין שיעורי רבנו דוד (שם) דכתב לדקדק כך מלשון התוס' "דלא אסרה תורה אלא כעין אמו", וכ"כ בשו"ת תורת חסד מלובלין חאה"ע סי' י"ב ועוד אחרונים בכונת התוס'. וכן מבואר בדברי התוס' בסוטה ז. דכתבו דההיתר בנדה משום שיש היתר לאיסורה ולא הוי דומיא דאמו (ולא הוסיפו את ה"מיהו" כמו בסנהדרין).

ג] אלא דיל"ע כיון דילפינן מכן עם אמו, א"כ לא אסיר אלא היכא דאיכא תרויהו, גם שלא בעל וגם שלא עתידיה להיות מותרת, וא"כ הדק"ל מה שהקשה הערל"נ למה מי שבעל את הערוה אינה מותרת לו ביחוד, ושו"ר דכן תמה בכע"ז בחי' רעק"א שם.

ד] ונראה ליישב ע"פ המבואר בתוס' בסוטה ז. ד"ה ואומר, דכתבו בביאור דברי הגמ'

א. הנה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ו סימן מ' פכ"ה, האריך בנידון זה, ושם הביא מדברי הריב"ש בס' תכ"ה דיחוד פנויה נדה אסיר מדאורייתא וכ"כ מהר"ש אבוהב בספר הזכרונות בהלכות נדה וכ"כ בחכמ"א, ולפ"ז מוכח לכאורה דמה שיש לה היתר לאיסורא לחוד לא מהני ובעינן דוקא שג"כ בעל, וא"כ יחוד בחתן אסיר מדאורייתא וכמו שעולה מדברי המהר"ם הנ"ל לחד שינויא בתוס', (וכ"כ מההרש"ק בטוטו"ד מהדו"ג סי' ה ד"ה והנה אחר, וכ"כ בדעת הרמב"ם בדברי יחזקאל סי' טז אות ג).

איברא שהחקרי לב בס' י"ז עמד במדוכה זאת (ולא הביא מהפוסקים הנ"ל) ונו"נ וצידד לומר כדבריהם דיחוד נדה פנויה אסור מדאורייתא, ובכ"ז מסיק דלענין יחוד חתן אסור רק מדרבנן, משום דפנויה בעלמא ליכא פת בסלו דאם עכשיו נתרצתה מניין שאח"כ תתרצה ואם לא עכשיו אימתי ולכך יצרו תקיף ביותר ואסיר מדאורייתא, משא"כ בחתן דהיא אשתו ובודאי תיבעל לו לאחר שתטהר ושפיר ילפינן (להיתרא) מכן עם אמו. וכ"כ להדיא בב"ח בס"ס קצ"ב ובתורת חסד מלובלין הנ"ל, ובשו"ת מור ומהלכות (בארץ נוד), וכ"כ החזון איש באה"ע סי' ל"ד אות ג' [והוכיח כן מהראב"ד דהתיר יחוד ביום ומהתה"ד דהתיר במקום שהתחיד ולא בעל - דלא שייך להקל בזה רק אם נאמר דאסור רק מדרבנן]. ועיינתי באנציקלופדיה תלמודית ערך יחוד, (טור תרעג הערה 474) ושם הביאו שכן דעת עוד פוסקים רבים: ראבי"ה ח"א סי' קצב בשם רבנו יואל; וכ"מ מר"א מן ההר יבמות לז ב.; רשב"א ובריטב"א שם, שדנו אם לחלק בין ת"ח ושאר אנשים, ואי אסיר מדאורייתא ל"ש לחלק בזה; וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' קסד; בית משה אהע"ז שם סוף ס"א; פרדס רמונים סי' קצב שפתי חכם סק"ט. וכן יש להוכיח מהתוס' ביומא יח: שהתירו לנשוי להתחיד עם

ענף ב

ה] והנה בתוס' בסנהדרין שם כתבו עוד וא"ת והא אמרי' בפ"ק דשבת (דף יג.) מקיש אשתו נדה לאשת רעהו מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור כו' ופי' שם בקונטרס משום ייחוד דאשת איש אף אשתו נדה, והכא אמר סוגה בשושנים וי"ל דהוא בבגדו והיא בבגדה אסורה באשת איש אפי' בלא ייחוד משום איקרובי דעתה שנהנין ומתחממין זה מזה.

ועב"פ פרש"י צ"ע, לדבריו בשבת יוצא שנדה אסורה ביחוד.

ועוד כתבו שם ויש תימה מ"ש דיחוד נדה שרייא מסוגה בשושנים והוא בבגדו והיא בבגדה אסרת מהיקש דאשת איש איפוך

אנא, וי"ל דמסתבר טפי לאסור הוא בבגדו והיא בבגדה לפי שמתקרבין יחד ונהנין זה מזה כדפרישית, עכ"ל.

בר"ץ בשבת (ה:): כתב ליישב קושיית תוס' הנ"ל וז"ל איכא למימר דמדרשא דסוגה בשושנים נפקא לן דיחוד שרי כדאיתא בסנהדרין (דף לו א) ועוד דכל זמן שלא בעל דיצרו תקפו דומיא דאשת רעהו אפילו באשתו נדה אסור כדאיתא בפ"ק דכתובות (דף ד א).

והקשה הגרעק"א דא"כ דכל ההיקש הוא רק היכא דיצרו תוקפו א"כ לא ליתסר בנדה הוא בבגדו והיא בבגדה אלא היכא דלא בעל, וכיון דבגמ' ילפינן לכל נדה א"כ הדק"ל דנילף גם לאיסור יחוד.

כלתו שפרסה נדה משום דלא תקיף יצריה כולי האי, ואי ילפותא דאורייתא דבעינן דומיא דבן עם אמו שלא בעל א"כ ודאי שאין לחלק בזה. (וע"ע בראב"ן סימן שלה שכתב מדתניא בפ"ק דכתובות [ד' א] וכן מי שפירסה אשתו נדה בכניסתה לחופה כל אותן הימים של חופה שהיא נידה הוא ישן בין האנשים והיא ישינה בין הנשים דאסור לייחד "משום הרגל" - דמשמע קצת דא"ז איסור יחוד רגיל אלא רק חששא בעלמא משום חשש הרגל דבר). וע"ע בטה"ב ח"א עמ' ת"צ שהביא דכ"כ המהר"י טייב בווי העמודים סי' קצ"ב.

ובחי' רבנו יונה על סנהדרין שם נראים הדברים כסותרים דבתחילה כתב וז"ל "שלא אסרה תורה יחוד בעריות אלא דומיא דאם עם בנה שלא היה לה היתר ולא יהיה לו היתר לעולם, שאז יצרו מתגבר עליו ביותר", הנה מלשון זה משמע דדוקא בדאיכא תרויהו אסור, הא במקום שבעל א"נ יש לו היתר שרי, אלא דשוב כתב "אבל נדה שכבר בא עליה ועדיין יהיה היתר לאיסורו לא אסור הכתוב ביחוד, תדע דקי"ל בכתובות (ד.) חתן שפרסה וכו' ומפרשין התם דהיינו בלא בעל" - הרי משמע דלהתירא בעינן תרויהו, הא בחד מנייהו אסור. ובטה"ב הנ"ל בשם הווי העמודים שם מיישבו ולפ"ז מסיק דע"כ ס"ל דאסיר בחתן רק מדרבנן, (ואינו תח"י לעיין ברב"ק), וע"ע בצ"ץ אליעזר הנ"ל דהוכיח מדברי היד רמה שם דס"ל נמי דאסיר רק מדרבנן, ודלא כמו שהעתיקו דבריו דס"ל דאסור מדאורייתא.

ובעיקר דין יחוד פנויה נדה כתב שם לדקדק מפרוש המיוחס לרש"י באבות פ"ב מ"י שכותב בביאור הכוונה של וכל דבריהם כגחלי אש וז"ל: וכל דבריהם אף קלות שבקלות, כי פורץ גדרן של חכמים, כגון יחוד של פנויה, שסתם אשה נדה היא שנא' והדוה בנדתה תהיה עד שתבא במים, וחכמים גזרו אף אם טבלה, שהרי גזרו על יחוד פנויה לא שנא טהורה ולא שנא טמאה עכ"ל הרי שלא כותב רש"י דמה"ת אסור היחוד כשהיא נדה וחכמים הוסיפו לאסור גם כשטבלה, אלא כותב שעל הכל חכמים המה שגזרו על כך לא שנא טהורה ולא שנא טמאה מפני שסובר שעל יחוד פנויה אין בשום גוונא איסור תורה אפילו כשהיא נדה, ורק חכמים המה שאסרוה, וכשאסרוה אסרוה אפילו אם טבלה עצמה לנדותה. וכ"כ המהר"ש לנדא בשו"ת נו"ב מהדו"ת חאה"ע סי' ל"ז דיחוד פנויה נדה הוא רק מדרבנן, ושכן נראה מדברי הט"ז באה"ע סי' כ"ב סק"א ע"ש, ונע"כ כן צריך להיות לסוברים דנדה אינה בכלל דבר שבערוה ולפוסקים דיחוד אסור רק בעריות ולא בחי"ל]. ונמצא דדעת רזה"פ דיחוד בחתן הוא רק מדרבנן והכי נקטינן, וכ"כ בספר טה"ב שם.

חיישינן דיצרו תוקפו ויבא לבעול באיסור.
והנה בעיקר גדר ההיתר באשתו בגמ'
מבואר דהותר מסוגה בשושנים
ובתוס' מבואר דמקור הדין דשרי הוא מקרא
דכי יסיתך, וצ"ב.

ואמנם י"ל דודאי מקור הדין הוא מכי יסיתך
אלא דהתשובה לאותו מין הוא
מקרא דסוגה בשושנים ולא להסביר את סיבת
ההיתר, אבל אכתי צ"ב דמאי מהני ליה למין
שאינו מאמין לד"ת ק"ו לקרא דדברי קבלה.

**[ויש גם לעמוד ע"ד הר"ן הנ"ל דחילק בין
היכא דבעל או לא ולא הביא קרא
דמייתו התוס' מכי יסיתך אלא קרא דדברי
קבלה דסוגה בשושנים, וצ"ב].**

ונראה לדקדק בדברי רש"י שם שכתב סוגה
בשושנים - גדורה בשושנים, כלומר:
באזהרה קלה ובהבדלה מועטת הם נפרשין
מן העבירה ואין צריך גדר אבנים להפסיקן,
שאפילו אין רחוקין מן העבירה אלא גדר
שושנים מפסיק ביניהם לא יפרצו בה פרצות
הגדר, עכ"ל. ונראה דר"ל דעי"ז שנוהרים
בדיני הרחקות ואינם מתקרבים זה לזה תו
אין יצרו תוקפו ולא חיישינן שיבואו
לעבירה, (וזה באמת גם תשובה לאותו מין
דכיון דזהירי בכך שלא מתקרבים א"כ אין
כאן אש בנעורת).¹

ולמבואר י"ל דזה אתי כדי להסיר את
החששא דרבנן, דהיינו

[והנה ז"ל הרא"ש בהלכות נדה בקיצור
(סימן ב) ומשעת ראייתה עד שתטבול יש
לה להתרחק קצת מבעלה בדברים שאפשר
כי התורה אסרה ייחוד (על) של כל העריות
וגם נדה היא בכרת כשאר עריות. אלא
שהדבר קשה ליהזר מייחוד אשתו נדה ומצאו
רמז מן המקרא להתיר ייחוד נדה ודרשו
(סנהדרין ד' לז ב) סוגה בשושנים ובשביל
שמתייחד תדיר עמה עשו גדר וסייג שיזכור
את נדותיה ואמרו (שבת ד' יד א) שלא יאכלו
על השלחן אחד, עכ"ל. ורבים תמהו ע"ד
דאיך יתכן דמשום שקשה ליהזר נתיר איסור
דאורייתא. ועצ"ב איך שנראה שכורך את
איסור יחוד עם דיני הרחקות, וצ"פ.

**[ז והנראה בזה לפמשנ"ת בדברינו בר"ס
קצ"ה בביאור הסוגיא בשבת ובסנהדרין,
דגדר איסור יחוד דאסרה תורה הוא מ"כי
יסיתך" - וקיבלו רבותינו ז"ל דנלמד מכאן
דאסרה תורה יחוד עם העריות כיון שהוא
מביא לידי הסתה לאיסור. [וכדחזינן מהא
דפתח פתוח לרה"ר לא מהני לעריות שליבו
גס בהם - אלמא דהאיסור יחוד אינו החפצא
של היחוד אלא המצב של יצרו תוקפו דהוא
בכלל כי יסיתך]. ולכך ניתן רשות לדרוש
כמש"כ התוס' דדוקא דומיא דבן עם אימו
דאיכא הסתה דאינה עתידה להיות מותרת לו,
ולכך בנדה שעתידיה להיות מותרת שרי, ואף
שלא בעל מעולם, מ"מ די בכך שעתידיה
להיות מותרת לו כדי להחשב "פת בסלו".²
ומ"מ אסרו רבנן יחוד בחתן כיון דלא בעל**

ב. ורמז לדבר כדאשכחן ביפת תואר לדעת רש"י בקידושין (כא). דהא דלא דיברה תורה אלא כנגד יצה"ר היינו
אחר כל המעשים וקודם לכן אסור לבעלה, אלמא דסגי בהכי דעתידיה להיות מותרת כדי להחשב פת בסלו.
ג. וכן מצאתי מפורש בראב"ן (נדה סימן שלה) דכתב וז"ל דמשום דאקילו גבה דמיידחד עמה כלילה בשתי
מיטות אחמירו ביום להיבדל ממנה, כדא"ל ההוא מינא לר' אבהו [סנהדרין ל"ז ב] אמריתו נידה שרי ליחודאי
בהדי גברא איפשר [אש] בנעירתו אינה מהבהבת א"ל סוגה בשושנים התורה העידה על ישראל שאפי' כסוגה
של שושנים לא יפרצו בה פרצות, כלומר בשינוי והיכר כל דהו לא יבאו לידי הרגל וכ"ש בשינוי גדול כי
האי דמיבדל בדילי מינה ביום ובלילה הם בב' מיטות, עכ"ל.

דסוגה בשושנים חזינן דשרי (אף מדברי קבלה), והוסיף לבאר בטעמא דמילתא דכל ההיקש הוא בדומיא דאשת רעהו שיצרו תוקפו ולכך אה"נ דכשלא בעל אסור, דע"ז ליכא קרא דסוגה בשושנים.

יא] וביאור דברי הרא"ש נראה פשוט וכמבואר בתוספותיו בשבת שם וז"ל אף על גב דייחוד שרי כדדרשינן סוגה בשושנים אפילו הכי הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף על גב דייחוד אשת איש אסור מדאורייתא והוא בבגדו והיא בבגדה אינו אסור אלא מדרבנן אפילו הכי גבי נדה מחמירין טפי בהוא בבגדו והיא בבגדה מבייחוד משום שאין גוזרין גזירה על הציבור אלא א"כ יכולין לעמוד בה ואי אפשר להעמיד שומר או לייחד בית לנדוטה, עכ"ל. הרי מבואר דקאי רק למה לא גזרו מדרבנן יחוד בק"ו ממה שגזרו הרחקות. אבל ודאי דהוה פשט"ל דמדאורייתא שרי מקרא דוכי יסיתך וכמבואר בתוספותיו בסנהדרין הנ"ל. [וכ"כ ביראים סימן כו (דפו"י קצב) וז"ל ואף על פי שהחמירו בנדה יותר משאר עריות לענין אכילה ושתייה, לענין יחוד הקלו בה שאסור משאר עריות מותר בנדה כדאמרין בסנהדרין [ל"ז א'] א"ל ההוא מינא לר' אבהו אמריתו שרי להתייחד עם הנדה וכו' וטעמא שאי אפשר לו שלא להתייחד עם אשתו נדה ואין גוזרין גזירה על הצבור אלא א"כ רוב הצבור יכולין לעמוד בה. ואף על גב דייחוד אסור מדאורייתא בשאר עריות, כדאמרין בע"ז בפ' שני [ל"ו ב'] ובסנהדרין [כ"א ב'] ובקדושין [פ' ב'] כי יסיתך אחיך בן אמך בן

דמדאורייתא סגי בזה שעתידה להיות מותרת כדי להציל מאיסור יחוד, ומ"מ חיישי רבנן למצב של יצרו תוקפו שיבא לידי עבירה - ודומיא דחתן, וא"כ ליתסר עכ"פ מדרבנן. וע"ז מהני מה דתיקנו הרחקות דהשתא ל"ח ליצרו תוקפו ושרי אף מדרבנן.

ח] ולפ"ז ניחא דברי רש"י הנ"ל שכתב דהאיסור בהוא בבגדו והיא בבגדה משום יחוד, והיינו דבכה"ג איכא יצרו תוקפו ביותר והדר איסור יחוד (עכ"פ מדרבנן) למקומו.

ט] ולפ"ז ניחא קושית הגרעק"א ע"ד הר"ן, דאין כונתו דההיקש נאמר רק היכא דלא בעל, אלא ר"ל דבפסוק נאמר דהוקשה אשתו במצב של דומיא דא"א, והיינו היכא דיצרו תוקפו (דליכא סוגה בשושנים), ולכך אה"נ דאיכא למילף דייחוד אסור היכא דלא בעל, וא"נ אף היכא דבעל אם שוכבים במיטה אחת דאיכא "איקרובי דעתה שנהנין ומתחממין זה מזה" ויצרו תוקפו ביותר^ד ושפיר איכא למילף בהיקשא.

י] השתא דאתינן להכי אין ראיה כלל מדברי הר"ן דס"ל דאיסור יחוד בנדה תלי בבא עליה, דהר"ן קאי על האיסור דרבנן, דכיון דלא בעל ליכא סוגה בשושנים, וכך שיעור דבריו, דהקשה דנילף מהיקשא לאסור יחוד באשתו נדה, והינו דודאי אית ליה מש"כ התוס' דכיון שיש לה היתר לאיסורו לא הוי דומיא דבן עם אימו ולכך שרי, אלא דעכ"פ נילף מקרא דדברי קבלה שיהיה אסור יחוד מהיקש דאשת רעהו, וע"ז תירץ דמקרא

ד. וזהו משור דין יחוד בחתן מקרא דדברי קבלה.

ה. "לפי שיצרו תוקפו ומתגבר עליו ביותר" תוספות שבת יג ע"א ד"ה מה.

ו. וזה מבואר דלא ככמה אחרונים שביארו כונתו דמדאורייתא מהני מה שא"ל לזהר משום דדרכיה דרכי נועם, א"נ דמסרו הכתוב לחכמים.

ליה יצריה באשה זו אפילו בשעת החופה, ולא בא עליה מעולם וראויה היתה לו לא חיישינן לייחוד דידה דודאי לא יעבור דלא תקיף יצריה. והיה נראה להביא סעד לסברא זו מהא דשורר המועד חוזר לתמותו כדחזינן דראה שוורים ג' פעמים ולא נגח, אף על גב דאיהו נמי תקיף יצריה ליגח כדאיתא פ' כיצד הרגל (ב"ק דף יט ע"ב), מ"מ כי חזינן דנח יצריה דיינינן ליה בתם ולא אמרינן דבהא זימנן הוא דנח יצריה והיום או למחר הדר ליה יצריה. ה"נ בנ"ד אף על גב דקים להו לרבנן דבסתם אדם תקיף ליה יצריה באשה שלא בא עליה מעולם, היכא דחזינן דהאי גברא לא תקיף ליה יצריה דיינינן ליה כמי שנתייחד עם אשתו נידה שבא עליה כבר, ומ"מ המחמיר תע"ב.

ותמה עליו המהרש"ל ביש"ש (כתובות פ"א סימן ו') וז"ל דלא נהירא לי כלל, דאינו דומה אדם לבהמה, דגבי אדם אמרינן, אינו דומה למי שיש לו פת בסלו, ומשום הכי, בתחילה היו פת בסלו, ונח יצריה, אבל השתא דקמה עליו באיסורא דפרסה נדה, ליכא פת בסלו, וחיישינן דלמא תקיף יצריה.

ועוד הקשו ע"ד דא"כ נימא דאדם שהתייחד באיסור כמה לילות עם הערוה ולא בא עליה דמעתה שרי ביחוד דחזינן דאין יצרו תוקפו.

ובט"ז (סק"ז) תמה דל"ד לשורים דסתמן תמין ולכך בעי ג' זימני להחזיקם כמועדים ומה"ט כשג' זימני לא נגח לא חיישינן שמה במקרה לא נגח אלא אמרינן שזה הוכחה שחזר לקדמותו, משא"כ באדם שסתמו "מועד" לביאה דתקיף יצריה דהא חזינן דתלתין יומי לא מוקים איניש אנפשיה, א"כ מה ראה מזה שלא בעל שלמחרת לא יבעול.

מתייחד עם אמו ואין מתייחד עם כל עריות שאין להם היתר דומיא דאמו אבל נדה יש לה היתר ובמה מצינן אין ללמוד דאינו דומה מי שיש לו פת בסלו לשאין לו, עכ"ל.

יב מיהו יש לדקדק קצת בלשונו של הרא"ש (בהלכות נדה) שאחר שהביא דרשה דסוגה בשושנים להתיר יחוד כתב וז"ל **ובשביל** שמתייחד תדיר עמה עשו גדר וסייג שיזכור את נדותיה ואמרו (שבת ד' יד א) שלא יאכלו על השלחן אחד, עכ"ל.

ולדברינו א"ש דהמצב של יחוד מחייב דיני הרחקות דאל"כ איכא יצרו תוקפו ביותר והדר דינא דאיסור יחוד דרבנן דומיא דחתן.

ועיין לשון רש"י בשבת במשנה (יא.) דלא יאכל הזב עם הזבה: מפני הרגל עבירה - מפני "שמיתוך שמתיידין" יבא לבעול זבה שהיא בכרת, (ועיין שפ"א שם). ושו"ר כעין יסוד דברינו וגם בביאור דברי הרא"ש בשו"ת בית שערס יו"ד סי' רע"א.

ענף ג

יג כתב התה"ד סי' רנ"ג שאלה: בחור כנס בתולה והיתה טהורה בשעת החופה וכמה לילות אח"כ, ומכל מקום לא בעל אותה עד שחזרה ופירסה נידה אסורים הן עוד להתייחד בלי שומר אצלם או לאו. תשובה: יראה דצריך להתיישב בדבר, דבהוראה זו איכא פלוגתא דרבוותא. אחד מן הגדולים הורה לאסור הואיל ולא בעל עדיין כדמשמע לישנא דתלמודא בסתמא, לא שנו אלא שלא בעל כו'. וחד מרבוותא התיר ואמר דמה שאמר הספר דבלא בעל אסור להתייחד, היינו דווקא היכא דלא הוות חזיא לבעול בתחילת החופה חיישינן דילמא תקיף עליו יצרו, אבל בנדון דידן דחזינן דלא תקיף

שהערה ונתקרה יצרו בה כבר ודאי שאינו במצב של תוקף יצרו דמיקרא ובכה"ג ל"ג יחוד ומהני פת בסלו - וכדחזינן מדברי התורה"ד הנ"ל.

ואמנם דבמהרש"ל שם כתב וז"ל לישנא דסוגיא משמע להדיא, דלא אמרינן נח יצריה, אלא היכא דבעיל, אבל היכא דלא בעיל, אלא ישן בקירוב בשר, או אפילו שימש דרך איברים עד שהוציא זרע, ונתקרה בה, לא, דאמרינן, לא שנו אלא שלא בעל בעילת מצוה כו', ולא אמר סתמא, לא שנו אלא שלא בעל"ה, דהא אפילו באלמנה נמי איירי, כדפי', אלא בא לומר, דלא מהני אלא בעילת מצוה, דהיינו בעילה גמורה, אבל בעילה דרך איברים, או אפילו הערה, לא מהני לענין זה, דנימא נח יצריה, ולעולם ישן בין האנשים, עכ"ל. והיינו דאזיל לשיטתיה דפליג על התורה"ד הנ"ל וס"ל דכל דלא בעיל גזרו ביה רבנן, אבל לדברי התורה"ד הנ"ל שפיר ניחא דמהני כל מילתא דחזינן שאינו בתוקף יצרו. וכותיה דהתה"ד פסקו הרמ"א והש"ך בנקה"כ ואף הב"י העתיק דבריו בשתיקה וכ"ד רוב האחרונים, א"כ הכי נקטינן וה"נ לנדר.

ובכמה אחרונים כתבו לצדד להקל אף בהיה חו"נ ואח"כ פרסה נדה. ול"ז להבין דבריהם דאדרבא בכה"ג תקיף יצריה ביותר. ויש לחוש בו יותר.

ענף ד

טז כתב הראב"ד בבעלי הנפש שער הפרשה (ס"א) אך יש נדה אחרת

[י] ולמשנ"ת לעיל ניחא, דעצם זה שעתידה להיות מותרת לו זה סיבה להפקיע איסור יחוד, ומ"מ החמירו חכמים היכא דחיישינן שיצרו תוקפו ביותר, וס"ל לתה"ד דאין לנו אלא מה שמצינו שגזרו חז"ל והיינו דוקא בסתמא, אבל הכא דחזינן שלא מיהר לבעלה כמו שאר אינשי שנחפזים לעשות כן, א"כ חזינן שאין יצרו תוקפו ביותר, וא"כ הדר דינא דיחוד שרי כיון שעתידה להיות מותרת.

ולפ"ז לק"מ משאר עריות שנתיחד באיסור, דהתם אכתי איכא איסור יחוד דאורייתא משום דליכא פת בסלו דאינה עתידה להיות מותרת לו.

וניחא נמי תמיהת הט"ז דלעולם סתם אדם הוא בחזקה שלא יבעלה כיון שעתידה להיות מותרת, ומ"מ מה שחשו חכמים לאסור את מה שהתירה תורה אינו יותר משוורים שהוחזקו ליגח דשפיר מהני ג"פ להוכיח שאינם נגחנים וה"נ מהני מה שלא בעל להוכיח שאין יצרו תוקפו, והוסיף הנקה"כ (כ"נ לבאר כונתו) דאף בסתמא דתקיף יצריה, מ"מ אין חזקה שאינו מעמיד עצמו במקום איסור.

טז ודנו הפוסקים היכא דניסה לבעול ולא הצליח רק לעשות הערה דלא גמר ביאתו ואח"כ פרסה נדה אי אסורים ביחוד או לא.

ולנ"ל נראה דשפיר יש להקל בזה, דהא כיון דעתידה להיות מותרת זה פת בסלו ומתיר יחוד ורק משום שחתן זה מצב דאיכא תוקף היצר ביותר גזרו יחוד, וממילא היכא

ז. דעת היש"ש דלעיל ההפלאה באה"ע להחמיר וכ"פ מהרש"ם בדע"ת, ובהפלאה בחדושי בכתובות דף ד' כתב להדיא להקל בזה וכ"ד רוב פוסקי דורנו (חשב האפוד ח"ב סי' קמ"ו, דבר הלכה סי' ב' סי"ב בשם החזו"א והגרש"א, וכ"פ בצ"ץ אליעזר ח"ו סי' מ' פכ"ה ובטה"ב. ובשיעורי שבהל"ו הכריעה שישנו בחדר נפרד. ח. העירו האחרונים שבגמ' לפנינו הגירסא "בעל" וכן גירסת הראשונים.

מחמיר ביותר דמצריך שמירה לאיש ולאשה וגם ב' שמירות. [והמדקדק היטב בלשונו יראה דס"ל דאף אי נימא דבעלמא בלילה א"צ ב' שומרים מ' הכא מחומרא דיחוד דחתן צריך ב' שמירות].

וכן נראה דעת הרמב"ן בתורת האדם (שער האבל - ענין האבלות) דכתב לעניין אבילות דבמת אביו של חתן או אמה של כלה והכניסו מת לחדר וחתן וכלה לחופה, דנוהגין שבעת ימי המשתה ואחר כך נוהגין שבעת ימי אבילות אסורין ביחוד, דתניא כל אותן הימים הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים וכו', וכתב הראב"ד ז"ל מהלשון הזה נלמוד דלא סגי בחדא מינייהו אלא צריך להיות בבית אנשים ונשים, והוא ישן לצד אחד עם האנשים והיא ישנה לצד שני עם הנשים, ודוקא בלילה אבל ביום מותר להתיחד עמה כשאר הנשים, ואינו אסור אלא בתשמיש אבל בשאר מיני פרישות כגון מזיגת הכוס והצעת המטה ודאי מותרת, ולא עוד אלא אפי' בחיבוק ונישוק וכיוצא בהן מותר, כך כתב הרב ז"ל, וכבר הורה זקן, עכ"ל. והביאו ב"י בס' שמ"ב ופסק כותיה בשו"ע, (ועיין הערה^ט). ועיין ב"י הכא דכתב "ואף על גב דהתם לענין אבילות מיירי הרא"ש ורבינו נראה דלהא מילתא לא מפלגינן ביניהו דהא ברייתא פ"ק דכתובות (ד.) משהו להו דקתני וכן חתן שפרסה אשתו נדה וכו'".

אבל הרז"ה השיג על הראב"ד וכתב אבל זו ברור לנו, דכי קתני הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, אורחא

שהיא צריכה פרישה גדולה מזו והיא הכלה שלא נבעלה ופירסה נדה שהוא אסור להתיחד עמה בלילה אלא הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים כדאיתא בכתובות בפ' ראשון (ד.). ומדקאמר בין האנשים ובין הנשים משמע שצריך להיות בבית אנשים ונשים ה זולתי חתן והכלה, ומיעוט אנשים שנים ומיעוט נשים שנים. והוא ישן לצד אחד עם האנשים והיא ישנה לצד אחר עם הנשים, נמצא הייחוד הזה חמור יותר מיחוד של אשת איש שהיא מתיחדת עם שני אנשים כשרים, וזו אינה מתיחדת עם בעלה עד שיהו שם אנשים ונשים, והטעם מפני שהיא אשתו והיא כלה והיצר מקטרג עליה. וי"א דלענין יחוד אשה אחרת נמי בכי האי גוונא בעינן טפי, וכי אמרינן (קדושין פ:) דאשה אחת מתייחדת עם שני אנשים כשרים הני מילי ביום, אבל בלילה לישן עמה בבית אחד אסור עד שיהיו שם שלשה כשרים, מפני שהוא דומה לדרך, דאמרינן (קדושין פא.) לא שנו אלא בעיר אבל בדרך עד שיהו שלשה שמא יצטרך אחד מהם לנקביו ונמצא זה מתיחד עם הערוה. והכא נמי חיישינן דילמא אדנאים חד מינייהו אזיל חד ועביד איסורא, ומסתברא כוותיה. מיהו שמירת נשים לא בעינן כלל, ממעשה (שבת קכז:) דר' יהושע שהלך הוא ותלמידיו לפדות ריבה אחת ובלילה השכיבה תחת מרגלותיו, עכ"ל.

והראשונים (רז"ה רמב"ן ורא"ש בפ"ג דמו"ק סי' ל"ו) הבינו בכונתו דמתיר לגמרי יחוד ביום ומאידך בלילה

ט. הנה בבית יוסף שם אחר שהעתיק לשון הרמב"ן כתב ולענין הלכה כיון שהרמב"ן הודה לו הכי נקטינן - ומשמע דביען לחומרא ובין לקולא. ובשו"ע שם כתב וז"ל כל ז' ימי המשתה וז' ימי האבל ו הו ז ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים, עכ"ל. ומשמע דנוקט כותיה רק לחומרא ולא לקולא, ומ"מ כמה אחרונים פרשו דבריו בשו"ע כמש"כ בב"י.

(ואפשר שהוא רק מדרבנן וכו"ל), ולכך בין ביום ובין בלילה" סגי באחד עימם שבודאי לא יעבור עבירה בפניו.

והנה בטעמו של הראב"ד שהתיר יחוד ביום כתב הב"ח בסי' שמ"ב דס"ל דלא חיישינן להרגל דבר ביום כיון דבלאו הכי אסור לשמש ביום. פי' לפרושו דכמשנ"ת דבעצם אין איסור יחוד כיון שעתידיה להיות מותרת ואיכא פת בסלו, אלא דמ"מ חשו חכמים שיבא עליה מתוך שיצרו תוקפו, וביום דאינו זמן תשמיש לא תקיף יצריה כולי האי ובהכי סגי דליהדר לדינא דאורייתא דיהני ליה מה דעתידיה להיטהר, (וכעין סברת התה"ד הנ"ל דלא אסרינן אלא בסתמא דמילתא דיצרו תוקפו ביותר, ודוק היטב).

אבל במה שהחמיר בלילה ס"ל דלא רק שאסרו יחוד אלא דאיכא דין "שמירה" דמתוך שיצרו תוקפו חיישינן לתחבולה ולכך צריך ב' שמירות וב' אנשים, (וכמבואר לעיל דדקדקנו מלשוננו דאף אי נימא דביחוד דעלמא בלילה סגי באיש אחד הכא אסור, וא"כ זהו דין אף שלא מגדרי יחוד).

ומה"ט שפיר תמה המהרש"ל על דברי הרמ"א דנהגו להקל ע"י קטן וקטנה, דמאי יהני קטן וקטנה, הא איכא

דמלתא קתני ובכל שימור שמוציאו מאיסור יחוד דיו. [ע"ש דמשמע דס"ל דסגי בשומר אחד, מיהו בלילה יש להסתפק אי מודה דצריך ב' שומרים כמו בהולך בדרך או דילמא דפליג רק ע"ז, וצ"ל דיש לחלק בין הולך לעשות צרכיו ליושן דמירתת שמא פתאום יתעורר]. וכן דעת סה"ת סמ"ג ומרדכי דסגי בשומר אחד כמו בכל יחוד דעלמא, ומשמע מדבריהם דאין חילוק בין יום ללילה. והרא"ש שם תמה ע"ד הראב"ד וז"ל ומאד הפליג החכם להחמיר בלילה להצריך שתי שמירות והפליג להקל ביום להתיר יחוד חיבוק ונישוק ואיפכא מסתברא כי למראית העין היצר מתגבר, עכ"ל.

יז [וצ"ע בדעת הרמב"ן דלעיל הבאנו דפסק לגמרי כדעת הרא"ש ואף לקולא דשרי ביחוד ביום, ובהלכות נדה כתב בפ"ח הי"ב הכלה שנכנסה לחופה ולא נבעלה ופרסה נדה אסורה להתייחד עם בעלה, אלא הוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים, עכ"ל. ואינו מחלק ים יום ללילה אלמא דאף ביום אסורים ביחוד.

יח [וראשית יש להסביר פלוגתת הראב"ד עם סה"ת וסייעתו. דשיטת סה"ת פשוטה דס"ל דחתן שלא בעל אסורה ביחוד כמו כל העריות דחיישינן שיתגבר יצרו,

י. ונראה דלמשנ"ת לעיל אין להוכיח מדבריהם דס"ל דבעלמא שרי יחוד בלילה כמו ביום, די"ל דדוקא גבי חתן דאסור ביחוד רק מדרבנן, משא"כ בעלמא ביחוד דאורייתא אולי נימא דצריך ב' שמירות, ועיין אגרות משה שמואב בהערות לקמן.

יא. ולעיל בהערה בארנו דצ"ל דשאני שינה מדרך דמירתת שמא יתעורר, ותדע דהא אכתי מאי מהני ב' אנשים אכתי נישוח ששניהם ירדמו, ולא דמי לדרך דניחוש שמא יצטרכו שניהם לצרכיהם באותה שעה, (ועיין בעזר מקודש אה"ע סימן כב ס"ה ד"ה עוד מצאתי, שדיבר מזה). אע"כ שמירתת שמא אחד משניהם יתעורר, וס"ל למרדכי דאף בחד איכא מירתת. וע"ע שו"ת אגרות משה אה"ע ח"א סימן סא שכתב לחלק בין דרך לשינה וז"ל אף אם נחמיר בדרך שנימא שהגמ' איירי גם בפנויה שאינו נדה, מ"מ בלילה בעיר מסתבר שיותר קיל דהא אפשר לו להקיץ את חברו ורק משום שבינו לבינו מתייחד עמה כדאיתא בב"ש סק"ט וזה חשש קטן וגם הא יתירא שמא גם חברו אינו ישן ונדמה כישן או שמא ייקץ ולכן יש להקל בפנויה שאינה נדה בשעת הדחק כזה. ושור' בדרישה סי' כ"ב סק"ד ובשו"ת הרמ"א סי' י"ד.

שעלה על דעת הראב"ד והרב המגיד אלא מפני שהוא ז"ל סובר שאסור לישא אשה כשהיא נדה כמבואר בדבריו פרק י' מהלכות אישות (ה"ו) צ"ל דההיא דהיא ישנה בין הנשים וכו' כשנשאה טהורה ואחר כך פירסה מיירי וטעמא דאסור לישא אשה נדה אף על פי שהיא תישן בין הנשים והוא בין האנשים משום דאכתי איכא למיחש שמא באיזו שעה מן היום או מן הלילה לא יזהרו המשמרות ויבוא עליה ולענין זה הוא היתר תלמיד חכם בתבעוה לינשא שהוא מותר לישא אותה אף על פי שעדיין לא ספרה ולא טבלה והוא שיישן האיש בין האנשים והיא בין הנשים כדין כלה שפירסה נדה ולפיכך לא הזכיר בהיתר תלמיד חכם לשון יחוד כלל אלא לשון נישואין וכו' ומ"ש [הרמב"ם] שתלמיד חכם יודע שהיא אסורה וכו' לא יקרב לה היינו לומר שלא יבוא לבקש שעה שהמשמרות ישנות או טרודות בענין אחר ויתייחד עמה אז ויבוא עליה וכו' וא"ת אכתי קשה למה לא כתב הרמב"ם בפרק י' מהלכות אישות הא דלא תנשא נדה היינו לעם הארץ אבל לתלמיד חכם מותר י"ל דלא הקילו לתלמיד חכם לישא אשה אסורה ולסמוך על המשמרות אלא בזו שאינה אסורה מן התורה אבל לא בנדה ודאית דעבדו בה הרחקה טובא אפילו לתלמיד חכם ומכל מקום לא דמי למה שכתב הרב המגיד לחלק בין נדה ודאית לשאינה ודאית שהוא כתב כן להתיר יחוד דספק נדה לתלמיד חכם ואני איני אומר כן אלא להתיר נישואין לא להתיר יחוד:

והדברים צ"ב דס"ס מאי שנא.

כא ונראה פשוט דכונתו דלענין יחוד דהוא

חשש תחבולה, וא"כ אפי' יהיו ב' קטנים יוכלו לרמות אותם ומאי מהני.

יט אבל הרמב"ן ס"ל דאמנם גם גבי אבילות וגם גבי נדה נאמר לשון הוא ישן בין האנשים וכו', אך מ"מ חלוקים הם בגדרם, דגבי אבילות אין אסור "יחוד" דהא עתידה להיות מותרת וגם לא תקיף יצריה שהרי כבר בא עליה, אלא משום שקיל איסורה בעיניו גזרו שמא יזלזל באיסור, ומטעם זה הצריכוהו שמירה, דע"ז לא מהני מידי ד"סוגה בשושנים", וביום שאסורים בלא"ה בתשמיש שפיר שרי ביחוד ובחזו"נ. משא"כ בנדה גזרו יחוד (ואפשר דהוא מהיקש לאשת רעהו וכמש"כ הר"ן הנ"ל) כיון שתקיף יצריה ולכך ודאי שאסור גם ביום, ונוסף לזה הצריכו גם שמירה מחשש לתחבולה, ולכך בהלכותיו פסק הרמב"ן דבעי ב' שמירות לו ולה"פ.

וא"ש לשון השו"ע שבסעיף ד' כתב לא יתייחד עמה, אלא הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים. הרי שכלל בזה אסור יחוד ונפ"מ ליום, וגם בזמן שינה צריך שמירה. אבל בסי' שמ"ב כתב הלכך כל ז' ימי המשתה וז' ימי האבל הוא ישן בין האנשים, והיא ישנה בין הנשים. הרי דלא הזכיר איסור יחוד כלל, ורק כתב דין שמירה בשעת שינה.

כ והנה בב"י אחר שהביא שהראב"ד הבין בדעת הרמב"ם דשרי יחוד לת"ח בפרסה כלתו נדה, והמ"מ ס"ל דהתיר רק בסופרת משום דתבעוה לינשא, השיג ע"ד וכתב לכן נראה לי דבהא דתבעוה לינשא לא התיר הרמב"ם לתלמיד חכם להתייחד עמה כמו

יב. והיינו דכתב דאסורים "ביחוד" וממילא אין היתר בלא שיהיה לפחות אחד איתם, ובזמן שנה הוא יושן בין האנשים וכו'.

היא בין הנשים³. ומשמע דבעי או ב' אנשים או ב' נשים וסגי בחד מיניהו. ואכתי לא פורש אם גם ביום, ומ"מ מסברא אין נראה דמהכ"ת, דדוקא בלילה החמיר הראב"ד וי"ל דמטעם דשעת שינה בעי שמירה כמו בדרך, אבל ביום דינו כיחוד בעלמא וסגי בחד.

אבל בפ"ק דכתובות ס' ה' כתב הרא"ש הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים כתב הראב"ד ז"ל דתרוייהו דוקא שיהיו אנשים ישנים עם החתן ונשים עם הכלה. הרי דסתם כדעת הראב"ד וסותר דבריו במו"ק.

כג ועכ"פ להלכה הרמ"א הקל בקטן וקטנה וכן מנהג בני אשכנז, אך דעת מרן ברורה דס"ל דאסורים ביחוד וביום צריך שומר אחד ובלילה ב' שמירות לו ולה, וכ"כ כמה מגדולי פוסקי ספרד. ויש מי שכתב להקל אף לדעת מרן וכגון שישנו בבית הוריה, והאם תישן עם ביתה באותו חדר ותנעול הדלת והמפתח יהיה אצלה, דהוא אינו יכול לכנס אצלה והוי כב' בתים דהיקל הרשב"א, וכלפי חמותו ליכא איסור יחוד דבעלה משמרה. ועכ"פ ביום בודאי אסורים ביחוד.

אבל בטה"ב היקל ביחוד ביום וכמש"כ הב"י בסי' שמ"ב דנקטינן כרמב"ן. וצ"ע דהא הרמב"ן גופיה לעניין נדה החמיר בזה, וגם לשון השו"ע מורה כן וכדלעיל. והרב יחזקאל כהן הליץ בעד הטה"ב מלשון הדרכ"מ הארוך שכתב כאן וז"ל בסי' שמ"ב לקמן מבואר אי בעינן תרוייהו דוקא שיהיו הנשים עם הכלה והאנשים עם החתן, ואע"ג

אש בניעורת היכא דיצרו תוקפו ודאי שאין לחלק בין ת"ח לשאר אינשי ואדרבא כל הגדול וכו' ובכה"ג יש להחמיר יותר באיסור קל מבאיסור חמור ולכן אין מקום להתיר יחוד לת"ח. אבל לעניין שנאסור נישואין ובשמירה כדין ורק גזירה שמא יהיה מצב שלא יהיה שמירה ועשה תחבולות להביא עצמו למצב של אש בניעורת, על ת"ח לא גזור.

כב אבל בדעת הרא"ש הדבר צ"ע מה דעתו, דבמועד קטן (פ"ג סימן ל"ו) כתב וז"ל כתב הראב"ד ז"ל דתרוייהו דוקא שיהיו אנשים ישנים עם החתן ונשים עם הכלה ודוקא בלילה אבל ביום מותר להתייחד עמה כשאר נשים ואינו אסור אלא בתשמיש אבל במיני פרישות כמזיגת הכוס והצעת המטה ורחיצת פניו ידיו ורגליו מותר ולא עוד אלא אפילו בחיבוק ונישוק וכיוצא בו מותר ע"כ. ומאד הפליג החכם להחמיר בלילה להצריך שתי שמירות והפליג להקל ביום להתיר יחוד חיבוק ונישוק ואיפכא מסתברא כי למראית העין היצר מתגבר הלכך (בלילה או ביום קתני) והיחוד אסור ביום כמו בלילה אבל במיני פרישות אין צריך להרחיק, עכ"ל. הנה הדבר מפורש דס"ל דאסורים ביחוד ביום, אבל אכתי יל"ע כמה שמירות צריך ואם חלוק היום מהלילה. ובקיצור פסקי הרא"ש שם כתב וז"ל הא דאמרינן הוא ישן בין האנשים והיא בין הנשים או או קתני ובין ביום ובין בלילה אסורים ליחד, עכ"ל. ובבית יוסף כתב ע"ד הרא"ש הנ"ל ונראה מדבריו שסובר שאין צריך שתי משמרות אלא הוא בין האנשים או

יג. והא דשרי בב' נשים ול"ח לאיסור יחוד הוא מטעם דאשתו משמרתו, [וכ"ד היש"ש שם והתוה"ש ולכאורה מבואר דלא דעת המהרי"ט וחבל אחרונים שכתבו שבכלה לא אמרינן משמרתו]. מיהו צ"ע אמאי לא נישחש שתירדם ונמצא מתיחד עם הנשים.

בדין יחוד עם הנדה ודין חתן שפרסה כלתו נדה ❖ **מנורה בדרום** | קמג

דלקמן מיירי לעניין אבלות, ה"ה לעניין נדה
וכ"כ ב"י, ועיין לקמן אי מותר ליחד עמה
ביום, עכ"ל. ומשמע דהכא אינו מבואר כלל
מה הכרעת הדין בזה, והא בטור כתב
שאסורים ביחוד, וא"כ למה הוזקק הרמ"א
להביא ממרחק לחמו לקמן בסי' שמ"ב, וע"כ
שהבין הדרכ"מ שכונת הטור (ושו"ע) הכא
לאסור ביחוד רק בלילה ולא ביום.



הרב אביחיל לוי

בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם מברכים על אכילת איסור

וחזינן פלוגתא דהרמב"ם והראב"ד אם משנה זו מיירי רק בדין זימון או אף בכל אכילה של איסור שאינה צריכה ברכה. **ולכאוי' צ"ב** במאי פליגי הרמב"ם והראב"ד. **ועוד צ"ב** שמדברי הרמב"ם משמע שאף ברכת המזון דאורייתא לא מברכים על מאכל איסור וצ"ב בזה.

ועוד צ"ב לשיטת הרמב"ם באוכל מאכל איסור במקום סכנה שהותר לו אם יברך בזה או שאך בזה לא יברך.

ועוד צ"ב בשיטת הרמב"ם באוכל ביום צום שהאוכל עצמו אינו חפצא של איסור אם גם בזה לא יברך.

ועוד צ"ב בסברת הראב"ד שמברכים על דבר אסור שהרי נהנה ואיך ישבח את הקב"ה על מאכל שאוכל באיסור.

ובהגהות הרמ"ך נמי ס"ל כהראב"ד שכתב על דברי הרמב"ם לא נהיר זה וכי משום שעבר עבירה אחת יעשה שתים שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה ובמשנה לא אמר כי אם אין מזמנים עליו שאין ראוי לקובעו בחובה ולהצטרף עמו, אבל בודאי יברך לעצמו שלא ינהה מן העולם הזה בלא ברכה. וכן פירשו רבותי.

ואיתא בסנהדרין (ו'): פלוגתא בביאור הפס' ובוצע ברך ניאץ ה' ר' אליעזר אומר הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה כיצד מבר אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר ובוצע ברך ניאץ ה'.

תנן בברכות מה. שלשה שאכלו כאחת חייבין לזמן אכל דמאי ומעשר ראשון שנטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שנפדו והשמש שאכל כזית והכותי מזמנין עליו אכל טבל ומעשר ראשון שלא נטלה תרומתו ומעשר שני והקדש שלא נפדו והשמש שאכל פחות מכזית והנכרי אין מזמנין עליו.

וחזינן במתני' שאין מזמנין על מי שאכל דבר האסור באכילה.

ולכאוי' צ"ב אם הוא דין בהלכות זימון שאין מזמנין על מי שאכל איסור או שגם מברכת המזון פטור מי שאכל איסור.

ועוד צ"ב בטעם הדבר שהאוכל איסור אינו מצטרף לזימון.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי שברמב"ם בהל' ברכות (א, יט) כתב כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף כיצד הרי שאכל טבל ואפי' טבל דדבריהם או שאכל מעשר ראשון שלא נטלו כל תרומותיו או מעשר שני והקדש שלא נפדו כהלכתן אינו מברך ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות או שתה יין נסך וכיוצא בהן.

ובראב"ד השיג על דבריו שכתב אמר אברהם טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו אין מברכין אלא שאין מזמנין עליהן לומר שאין להן קביעות לזימון הואיל ואוכלין דבר האסור והוא כעין אכילת פירות שאין להן קבע לזימון אבל ברכה תחילה וסוף למה לא יברכו הואיל ונהנו.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא בברכות (לה.) שיש סברא שאסור ליהנות מן העוה"ז בלא ברכה, ואיתא נמי התם שהנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, ואיתא נמי התם לה: שהנהנה מהעולם הזה בלא ברכה נקרא גזלן שגזול מהקב"ה ומכנסת ישראל.

ובזה יש לבאר שיטת הראב"ד הרא"ש והרמ"ך דאע"ג שעושה עבירה באכילתו אפ"ה אינו נפטר מחיוב הברכה שאם ימנע ממנה עושה עוד איסור שנהנה מהעולם הזה בלא ברכה.

הרמב"ם ס"ל דכיון שברכתו היא ניאוך אין לו לברך ואע"ג שעושה עוד איסור שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה אפ"ה ברכה כזו אינה נחשבת לברכה אלא לניאוך.

ונראה עוד שאף שברכת המזון דאורייתא ס"ל לרמב"ם שבכח"ג שאכל איסור לא יברך שהרי ברכתו היא ניאוך.

אולם צ"ב לשיטת הראב"ד הרא"ש והרמ"ך מהגמ' בסנהדרין דחזינן שברכתו היא ניאוך.

ונראה לבאר דבריהם שבגזל התם מיירי שבזה לא יברך והיינו משום שכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה גזול את לקב"ה וכדאיתא בברכות (לה.): וכשמברך על מה שגזול להפקיע מגזל בזה ברכתו היא ניאוך, ומשא"כ בשאר איסורים.

ונראה עוד לבאר דהתם בגמ' יש מחלוקת מה לומדים מהפס' בוצע ברך ניאוך ה' ולר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי ולר' מאיר למדים לימוד אחר, ולכן ס"ל שאין הלכה כר' אליעזר בזה שאין ברכתו ניאוך ופלוגתא דהרמב"ם והראב"ד היא פלוגתא בירושלמי דחלה (א, ה) דאיתא התם תני מצה גזולה אסור לברך עליה אמר ר' הושעיא

ופירש"י ובוצע לשון גזילה דכתיב כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח.

וברא"ש בברכות (ז, ב) הביא ראיה מגמ' זו לשיטת הראב"ד שכתב דמשמע שחייב לברך אלא שברכתו היא ניאוך.

ולכאנ' צ"ב בשיטת הרמב"ם מראיית הרא"ש.

והרמב"ם יבאר כפשוטה שאין זה מברך אלא מנאץ וא"כ ודאי שלא יברך שהרי מנאץ בברכה זו.

ולכאנ' צ"ב איך הביא ראיה הרא"ש מגמ' זו שהרי איפכא מסתברא שמגמ' זו שהרי איפכא מסתברא שמגמ' זו הוי ראיה לשיטת הרמב"ם.

ובט"ז או"ח (קצו, א) כתב ולענ"ד נראה דודאי לא היה מביא הרא"ש ראיה מההיא דמנאץ ללמוד משם שיברך וינאץ הקב"ה דודאי טוב לו השתיקה ולכן כתב הט"ז שהראב"ד והרא"ש מסכימים לשיטת הרמב"ם שאכל איסור במזיד ודאי של יברך שהרי רשע הוא אלא שחולקים על הרמב"ם באכלו בשוגג.

אולם בראב"ד חזינן שלא חילק בדבר שהרי דבריו מוסבים על הרמב"ם שכתב כל האוכל דבר איסור בין בזדון בין בשדדה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף ועל זה השיג שטעה בזה טעות גדולה ולמה לא יברכו הואיל ונהנו ומשמע שגם באכל איסור בזדון מברך תחילה וסוף.

וכן חזינן בהבנת הרמ"ך שכתב וכי משום שעבר עבירה אחת יעשה שתים שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, משמע דס"ל בשיטת הראב"ד שאף באכל איסור בזדון צריך לברך תחילה וסוף.

ולכאנ' צ"ב בזה.

אחד במי שנדר או נשבע שלא יאכל איזה דבר ועבר ואכל שחייב לברך לבסוף אבל בתחילה שרוצה לאכול שבשעת ברכה רוצה לעשות איסור אין לו לברך.

ובמשנ"ב (ס"ק א) חולק בזה שכתב שאפי' אין איסורו אלא בעצם אלא משום שהוא אסור על עצמו דבר זה ג"כ אין לו לברך.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר שאותו גדול ס"ל שלגבי ברכה אחרונה אינו נפטר מן הברכה אלא רק כשהמעשה הוא חפצא של איסור. ובמשנ"ב ס"ל שאף אם אין איסור בחפצא אלא שאסור לגבירא ג"כ אינו יכול לברך דכיון שהמעשה אסור גם בזה נחשב ניאוצ' והביא ג"כ כדבריו שכתב במגן גבורים.

ובס"ק ב כתב עוד במשנ"ב שהאוכל איסור ומברך אין עונין אמן על ברכתו.

וכתב עוד בבית יוסף או"ח (קצו) האוכל דבר איסור במקום סכנה כתב רבינו ירוחם בשם הרמ"ה שאינו מברך עליו. ולי נראה דמודה הרמב"ם דכל כה"ג מברך עליו.

ובשו"ע או"ח (קצו, ב) כתב אם אכל דבר איסור במקום סכנה מברכים עליו.

ולכאן צ"ב במאי פליגי.

ונראה לבאר שהרמ"ה ס"ל דאזלינן בתר החפצא דכיון שהוא של איסור חשיב כמנאץ אף שמותר להאכילו. והשו"ע ס"ל דכיון שהגבירא לא עושה איסור ואדרבה מקיים מצוה דוחי בהם כתיב אין זה מנאץ וצריך לברך.

ובשיטה מקובצת (מה). ס"ל כשיטת הרמב"ם אלא שחילק שאם אכל חיות אסורות ונבלות אפי' בהיתר כגון מסוכן

על שם וכו' בך ניאץ ה'. אמר ר' יונה הדא דתימא בתחילה אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו ר' יונה אמר אין עבירה מצוה ר' יוסי אמר אין מצוה עבירה. אמר ר' הילה אלה המצות אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות.

ופירש בפני משה ר' יונה אמר אין עבירה מצוה כל שבא על ידי עבירה אינה מצוה ואין לו לברך עליה ור' יוסי אומר אין מצוה עבירה שכל שהוא מקום מצוה אין העבירה מעכב מלברך עליה. ור' הילה כר' יונה ס"ל שאין מברכין על מצוה הבאה בעבירה.

ובבית יוסף הביא ירושלמי זה ראי' לרמב"ם יעו"ש.

והביא עוד מתוספתא דמאי דאיתא התם לא יושיט ישראל אבר מן החי לבני נח ולא כוס יין לנזיר שאין מאכילין את האדם דבר שהוא אסור לו ועל כולן אין מברכין עליהן ואין מזמנין עליהן ואין עונין אחריהן אמן.

והביא שזוהי נמי שיטת הרשב"א ורבינו יונה שהביאו ראי' מדתניא בבמה מדליקין שבת (כג). הדמאי מערבין בו ומשתתפין בו ומברכין עליו ומזמנין עליו, אלמא דמאי הוא דמברכין עליו הא טבל אין מברכין עליו, ודוחק הוא לומר שמברכין כדי נקטיה, ואגב גררא דמזמנין, וכתב הבית יוסף וכן הלכה.

ובשו"ע או"ח (קצו, א) הביא נמי שיטת הרמב"ם להלכה שכתב אכל דבר איסור אע"פ שאינו אסור אלא מדרבנן אין מזמנין עליו ואין מברכין עליו לא בתחילה ולא בסוף.

ובשערי תשובה (ס"ק א) הביא בשם גדול

דין זה לאוכל טבל שנחלקו בו הרמב"ם והראב"ד יעו"ש.

ובשו"ע או"ח (תריט, י) כתב חולה שאכל ביום הכפורים ונתיישב דעתו בענין שיכול לברך צריך להזכיר של יום הכפורים בברכת המזון שאומר יעלה ויבוא בבונה ירושלים.

ובמשנ"ב (ס"ק כט) כתב ויש שמקלין בזה שאפי' יעלה ויבוא אין צריך לומר שלא תיקנו אלא במקום שמצוה באכילתו. והוא שיטת הט"ז יעו"ש.

ובב"ח או"ח (קצו) הקשה לשיטת הרמב"ם אמאי תנן באכל טבל שאין מזמנין עליו הלא בלא זימון נמי אסור לברך לא בתחילה ולא לבסוף, ותירץ שריבותא היא לא מיבעיא שאינו מברך אלא אפי' להצטרף לזימון שאינו מברך בעצמו אלא אחר מברך נמי לא.

ובכסף משנה (ברכות א, יט) כתב שלרמב"ם לאו דוקא זימון שה"ה שאין מברכין עליהן אלא אידי דתנא רישא אכל דמאי מזמנין עליהם דאשמועינן דלא מיבעיא שמברכין עליהן אלא מזמנין נמי תני סיפא אין מזמנין אבל ה"ה דאין מברכין עליהן.

לא יברך, אולם באיסור דרבנן שאכל בהיתר כגון מעשה שבת על ידי נכרי יברך.

וכתב עוד לחדש שמי שהוצרך לאכול ביום הכיפורים מחמת חולי אע"פ שמותר נראה ודאי שאין לו לברך כלל בין מלפניו בין מלאחריו דלאו הנאה הוא לו אלא צער, ואע"ג דלא אפשר שלא נהנה הוי ליה כאשה דכיון דהוי תחילתה באונס אע"פ שסופה ברצון חשבינן ליה אונס. וחזינן שלא חילק בדבריו דמשמע שאפי' ברכת המזון דאורייתא לא יברך.

אולם בטור או"ח (תריט) כתב חולה שאכל ביום הכיפורים ונתיישרה דעתו בענין שיכול היה לברך היה אומר אדוני אבי הרא"ש ז"ל שצריך להזכיר של יום הכיפורים בברכת המזון שאומר יעלה ויבוא בבונה ירושלים.

ובבית יוסף הביא זה מהגה"מ ובתשובת הר"מ שכתב חולה שיש בו סכנה ואוכל ביום הכפורים אומר מעין המאורע בברכת המזון ודבר פשוט הוא שבהיתר אכיל, ואדרבה מצוה קא עביד הוי לדידיה יום הכיפורים כמו לדידן שאר ימים טובים. והביא מהרשב"א בתשובה שדימה

בביאור גדרי אמן חטופה וקטופה

ועוד צ"ב באיסור לזרוק ברכה מפיו.

ועוד צ"ב אם בן עזאי חולק על ת"ק שלת"ק אינו חמור כל כך ולבן עזאי חמור ביותר או שת"ק ג"כ מודה לבן עזאי.

ועוד צ"ב אמאי חמור כל כך האיסור לענות אמן חטופה קטופה ויתומה.

איתא בברכות מז. ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה ולא יזרוק ברכה מפיו בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו ימיו קטופה יתקטפו ימיו וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. **ולכא'** צ"ב מהם אמן חטופה קטופה ויתומה.

האמנת דברים כגון בשורוק או בחולם במלאפום וכה"ג ולרבינו יונה חומר האיסור הוא שאומר אמן במהירות.

ולכא' צ"ב מה חומר האיסור בכך.

ונראה לבאר דהוי זלוזל באמירתה כשאומר אותה במהירות.

ונראה עוד לבאר שכשאומרה במהירות לא יוכל לכיין בפירושה. ולשיטת הערוך והמאירי חומר האיסור שעונה קודם שהשלים המברך את ברכתו וא"כ אומרה לבטלה שלא מאמת בה הברכה שעדיין לא השלימה.

ובביאור אמן קטופה פירש"י שמחסר קריאת הנו"ן שאינו מוציאה בפה שתהא ניכרת. ולפי"ז קטופה היינו שקוטף ומחסר בה את סוף התיבה.

וברבינו יונה כתב קטופה הוא שאינו מזכיר כל האותיות, ובדברי חמודות על הרא"ש כתב קטופה שפסק אמן לשנים ולפי"ז קטופה היינו שקוטף והיינו שמחלק את אמירת האמן לשנים.

וחזינן שחומר הדבר שאינו אומר את תיבת אמן כהלכתה.

ובביאור אמן יתומה איתא בירושלמי (ח), (ח) תני אין עונין אמן יתומה ולא אמן קטופה ולא אמן חטופה. בן עזאי אומר העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים חטופה יתחטפו שנותיו קטופה תקטף נשמתו. ארוכה מאריכין לו ימיו ושנותיו בטובה איזו היא אמן יתומה אמר רב הונא דין דיתבי למיברכה הוא לא ענה ולא ידע למה הוא ענה.

ופירש בפני משה זה שהוא חייב איזה ברכה והוא עונה אמן ואינו יודע על מה הוא עונה שלא שמע הברכה אלא שמע

שחייב על זה מיתה אע"ג שעניית אמן היא מצוה דרבנן.

ועוד צ"ב בחילוק בין יתחטפו ימיו ליתקטפו ימיו.

ועוד צ"ב מה המדה כנגד מדה שעונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים.

ועוד צ"ב אמאי קאמר יהיו בניו יתומים ולא אמר שחייב מיתה.

ועוד צ"ב מה המדה כנגד מדה שהמאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו.

ועוד צ"ב בזה שפתח התנא בלשון רבים אין עונין וסיים בלשון יחיד ולא יזרוק הברכה מפיו.

ובביאור אמן חטופה אשכחן פלוגתא דקמאי שרש"י פירש חטופה שקורין את האלף בחטף ולא בפתח ואומר אמן בחטף והוא צריך לומר אמן והיינו בפתח וא"כ לפירש"י אמן חטופה היינו שנאמר בחטף ולא בפתח.

וברבינו יונה כתב חטופה הוא שחוטף המילה ואומר אותה במהירות וא"כ לביאורו חטופה היינו שחוטף לברכה לאומרה במהירות.

ובמאירי כתב לא יענה אמן חטופה כלומר שיענה קודם שישלים המברך, וכן הביא בדברי חמודות על הרא"ש בשם הערוך. ולפי"ז חטופה היינו שחוטפה לברכה קודם שמשלים המברך את הברכה.

ולפירש"י חומרת הדבר שאינו אומר האמן כדקדוק אמירתה.

ובדברי חמודות הביא שכתב רמ"י שנראה לי שה"ה שלא יאמר אמן באחד משאר הנקודות שאין משמעות פירושו לשון

יתומה היינו שאסור לענות אמן אם אינו יודע על מה אומר אמן, וזהו כשיטת רש"י ותוס' בברכות וא"כ כשיודע על מה עונה אמן אף שאינו שומע הברכה מהני או שהחסרון באמן יתומה היינו כשרוצה לצאת ידי חובה בברכה ששומע אז אינו יוצא ידי חובה כשאינו שומע הברכה.

ובדברי חמודות על הרא"ש בברכות הביא עוד חילוק מרבינו האי גאון שמי ששמע רבים מישראל שאומרים אמן וחזקתו שאין עונין אמן אלא אחר ששמעו הברכה כתיקונה אין חוששין לאמן יתומה וכששומע מהם קדושה רשאי לענות עמהם וכן קדיש וברכו אבל ודאי אם שמע יחיד שאמר אמן ולא שמע הברכה יש חשש לאמן יתומה ואינו רשאי לענות אמן עמו.

וחזינן לרבינו האי שהחילוק הוא בין רבים ליחיד ובאלכסנדריא של מצרים שהיו בה רבים אין חשש של אמן יתומה אף שאינו שומע הברכה. וביחיד אין לו לענות אם לא שומע הברכה.

ובמאירי כתב עוד ליישב שכתב ואין זו קושיא אצלי במקום שאי אפשר דיו בכוונת הלב והיינו שלשיטתו האיסור לענות אמן יתומה היינו כשאפשר לשמוע הברכה וכשאי אפשר לשמוע הברכה כאלכסנדריא של מצרים בזה מותר.

ובתוס' בסוכה נב. הביאו מרב כהן צדק גאון שאמר חייב צבור לשמוע ולשמוע כל ברכה וברכה מפי החזן, ואח"כ יענה אמן לאחר שתכלה הברכה מפי המברך.

ובביאור שיטתו יעו' בבית יוסף (או"ח קכד) שהאריך בזה ובב"ח ובט"ז יעו"ש.

וברמב"ם בה' ברכות (א, יד) כתב כל העונה אמן לא יענה לא אמן חטופה ולא

שעונים אמן ועונה עמהם זו היא אמן יתומה. וכן פירש"י יתומה שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונים אמן וכן פירשו בתוס'.

והקשו הראשונים מהא דאיתא בסוכה נא: שבאלכסנדריא שבמצרים בבית הכנסת היה בימה של עץ באמצעיתה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו וכיון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונים אמן. וחזינן שאף הרחוקים שלא היו שומעים את הברכה היו עונים אמן ואמאי לא נחשב כאמן יתומה שאסור לענות.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי ויש נפק"מ בתירוצים שבפירש"י כתב יתומה שלא שמע הברכה אלא ששמע שעונים אמן והא דאמרין בהחליל סוכה נא: שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפים בסודרים כשהגיע עת לענות אמן אלמא לא שמעי וקא ענו הנהו מידע ידעי שהם עונים אחר ברכה ועל איזו ברכה הם עונים אלא שלא היו שומעים את הקול וכן כתבו בתוס' בברכות (מד.).

וחזינן לתירוץ זה שאמן יתומה היינו שלא שומע הברכה וכן שלא יודע על איזו ברכה עונה אמן, אולם אם יודע על איזה ברכה עונה אמן אף שאינו שומע הברכה אין זה בכלל אמן יתומה.

ובתוס' בסוכה נב. נמי הביאו לתירוץ זה אולם קודם לכן הביאו תירוץ מרבינו ניסים שיש לחלק בין ברכה שרוצה לצאת בה ידי חובה שבזה שייך אמן יתומה שחייב לשמוע הברכה, אולם בברכה שאין יוצא בה ידי חובה יכול לענות אמן אף שאינו יודע על מה עונה אמן, ואין בזה איסור של אמן יתומה. וב' תירוצים אלו הובאו נמי ברבינו יונה בברכות יעו"ש.

וחזינן פלוגתא דקמאי אם החסרון באמן

וחזינן נמי שפסק כהרמב"ם ורבינו נסים והרא"ש בתירוצ' בתרא.

וברבינו יונה וברמ"א כתב ויש מחמירין דאפי' אינו מחוייב באותה ברכה לא יענה אמן אם אינו יודע באיזה ברכה קאי שליח צבור דזה נמי מקרי אמן יתומה ולא ימתין עם עניית האמן אלא מיד שכלה הברכה יענה אמן.

וכתב עוד שלא יפסיק באמצע מילת אמן.

וחזינן ברמ"א שהחמיר שלא לענות אמן יתומה אף בברכה שלא יוצא בה ידי חובה.

ובביאור ולא יזרוק ברכה מפיו פירש"י במהירות שדומה עליו כמשא אחא שחוק קבוע הוא לו.

וברבינו יונה הביא ב' ביאורים שכתב ולא יזרוק ברכה מפיו כלומר אחר שהתפלל ונפטר מהחיוב כשהחזן חוזר התפילה אין לו לומר עם החזן חתימת הברכה דהויא להו ברכה לבטלה.

ולכאן צ"ב לפירוש זה מה החידוש דפשיטא שלא יברך עם החזן אחר שהתפלל והויא ברכה לבטלה.

ואפשר שאחר שתיקנו שצריך לשמוע חזרת הש"צ שמא יהיה מותר אף לברך הברכות, קמ"ל שצריך לשמוע החזרה ולא לברך.

ונראה עוד לברך כיון דקיי"ל דשומע כעונה שמא יהיה יוכל לברך קמ"ל שאסור.

וכתב עוד אי נמי כגון שלא נפטר עדין מחיוב הברכה ורוצה עכשיו לפטור עצמו בעניית אמן צריך שבשעה שיגיע החזן לחתימת הברכה שלא יזכיר אותה עמו שאם יאמר הברכה עם החזן ויאמר אמן אחר

אמן קטופה ולא אמן קטופה ולא אמן קצרה ולא אמן ארוכה אלא בינונית ולא יגביה קולו יתר מן המברך וכל מי שלא שמע הברכה שהוא חייב בה לא יענה אמן בכלל העונים.

וחזינן בשיטת הרמב"ם כשיטה זו שאמן יתומה היא רק בברכה שיוצא בה ידי חובה, וכשיטת רבינו נסים שהביאו בתוס' בסוכה.

ובפני משה בירושלמי דברכות כתב הגירסא דין דחייב למיברכה הוא ענה ולא ידע למה הוא ענה שזו אמן יתומה. וכתב שכגירסא זו גרסין בירושלמי דסוכה ומגילה, וא"כ לגירסא זו אתי שפיר שיטת הרמב"ם ורבינו נסים שאמן יתומה היא רק בברכה שחייב לצאת בה. ואפשר שרש"י ותוס' ס"ל כגירסא דידן בירושלמי.

ובבית יוסף או"ח (קכד) כתב וכיון שהרמב"ם מסכים לדברי רבינו נסים והרב יונה וגם הרא"ש כתב בתירוצ' בתרא כשיטה זו וכך מפורש בירושלמי הכי נקטינן.

ובשו"ע או"ח (קכד, ח) הביא להלכה שיטה זו שכתב לא יענה אמן חטופה דהיינו כאילו האל"ף נקודה בחטף וכן שלא יחטוף וימהר לענות אותו קודם שיסיים המברך וכן לא יענה אמן קטופה דהיינו שמחסר קריאת הנו"ן שאינו מוציאה בפה שתהא ניכרת ולא יענה אמן יתומה דהיינו שהוא חייב בברכה אחת ושליח ציבור מברך אותה וזה אינו שומעה אע"פ שידע איזו ברכה מברך השליח ציבור מאחר שלא שמעה לא יענה אחריו אמן דהויא אמן יתומה ולא יענה אמן קצרה אלא ארוכה קצת כדי שיכול לומר אל מלך נאמן ולא יאריך בה יותר מדאי לפי שאין קריאת התיבה נשמעת כשמאריך יותר מדאי.

משא"כ העונה אמן קטופה ר"ל שמבליע ה"נ ואינו מוציאו בפיו בשלימות, ולכן מדה במדה יתקטפו ימיו, ר"ל שמתקצרים ונחתכים שנותיו וגם הנאת עולמו לא יקבל בשלימות כדמיון הנר כשחותכין ממנו ומתקצרין אותו משא"כ המאריך באמן מדה במדה מאריך לו ימיו ושנותיו כדאיתא בשבת קה: אשר האריכו ימים, ימים האריכו שנים לא האריכו, היינו שהיו להם ימים של טובה ולא שנים ואצלו יהיה ב' הדברים שמאריכים לו ימיו וגם שנותיו מדה כנגד מדה.

ונראה לבאר במה שאמר יהיו בניו יתומים ולא אמר חייב מיתה שאמן היינו שמאמת את הברכה ששמע צריך שיהיה לה אב ולא יאמרה בסתם שהוא זלזול בזה שמאמת את מה שלא שמע וכן באמן שפירושה כן יהי רצון שאינו יודע מה מבקש, ולכן במדה כנגד מדה שאמר האמן ללא אב וכשאומרה כראוי זוכה לאריכות ימים ושנים.

ומה שסיים בביריתא ולא יזרוק ברכה מפיו בלשון יחיד ולא אמר יזרקו ברכה מפיהם כרישא דתני בלשון רבים, נראה לבאר שבברכה אדם יחיד יכול להוציא את הרבים ידי חובה והם אומרים אמן, ולכן באמן נקט לשון רבים ובברכה נקט לשון יחיד.

ובטור או"ח (קכד) כתב ויענו אמן אחר כל ברכה וברכה בין אותם שיצאו ידי תפילה ובין אותם שלא יצאו ובכוונה שיכוין בלבם אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה כי אמן הוא לשון האמנת דברים.

וכתב הב"ח בביאור דברי הטור פירוש כוונה זו יכוין בכל י"ח ברכות אבל באמצעות יכוין ראשונה לומר אמת היא הברכה שבירך המברך ואני מאמין בזה כנזכר, ועוד יכוין לומר ויהי רצון שכך

שיסיים אותה החזן הוה ליה כעונה אמן אחר ברכותיו.

ובמאירי הביא פירש"י והביאור השני ברבינו יונה שכתב והמברך לא יברך דרך הדיוטות רצה לומר שיזרוק הברכה מפיו במהירות כמו שנושא משוי ורוצה לפרקו אלא במתון ובכונה שלמה.

ויש מפרשים שהמכוין לענות אמן לא יאמר עם המברך טופס הברכה שהרי נמצא עונה אמן אחר עצמו אלא ישמע את הברכה ויענה אמן.

ובפירוש ר"א חבר כתב בביאור החילוק בין יתחטפו ימיו ליתקטפו שנראה כוונתם בזה שמצינו שלפעמים מת האדם בקצרות ימים והוא על ב' דרכים האחד שיוכל להיות שחי ערך שבעים שנותיו בזמן מועט כגון שנגזר עליו לחיות שבעים שנים בדרך מיצוע וכופלים לו הנאת עולמו ומקבל ערך הנאת זמן שבעים שנים בעשרים שנה וכדומה, והוא על דמיון נר של שעוה כשכופלין אותה לשנים דולק בחצי כרך זמנו מה שהיה ראוי לדלוק בכפל זמן אבל מאיר ביותר.

ויש על אופן אחר שמתקצרים ימיו לגמרי ולא קיבל הנאה מרובה יותר משאם היה חי כל שנותיו והוא על דמיון נר של שעוה שחותכים ומקצרים ממנו והוא דולק גם בחצי זמנו ואינו מאיר ביותר והוא מש"כ נר אלהים נשמת אדם.

וזה שאמר העונה אמן חטופה שמוציא מפיו כל התיבה רק במהירות ולכן מדה במדה גם שני חייו חי במהירות כדמות הנר שכופלין אותה וזה שאמרו יתחטפו ימיו ר"ל רק ימיו יתחטפו אבל הנאת כל ימי חייו יקבל בשלימות.

דוד אבודרהם בתחילת ספרו בשם הרב אברהם בן שושן ששלש תפילות שאנו מתפללים בכל יום יש בכל אחת י"ט ברכות ועולים ז"ן ברכות וראה כמה גדול שכר המתפלל עם הציבור כי בתפילה אחת שמתפלל עמהם נחשב לו שכר כמתפלל ערב ובוקר וצהרים ביחיד כיצד תפילות בלחש י"ט וחייב אדם שלא לדבר בעוד ששליח ציבור מחזיר התפילה ושיכוין לשמוע ברכותיה ושומע כעונה הרי י"ט ברכות אחרות וחייב אדם לענות אמן אחר כל ברכה וברכה.

ואיתא בברכות נג: גדול העונה אמן יותר מן המברך הרי כאילו בירך י"ט ברכות אחרות נמצא כי בתפילה אחת עם הציבור כתיקונה נותנים שכר ז"ן ברכות ובתפילת ערבית שאין שליח ציבור מחזיר התפילה לפיכך תיקנו לאחר השכיבנו י"ט פסוקים וחתומה בסוף תמצא בהם בין אזכרות ובין אמנים מנין ל"ח וי"ט ברכות של תפילת לחש הרי זן ברכות בערבית.

ונראה עוד לבאר בזה ע"פ הא דאיתא בסנהדרין (צז.) שהזהיר במדת האמת זוכה לאריכות ימים והיתה עיר אחת ששמה קושטא שהיו זהירים בה במדת האמת ולא היה מת שם אדם קודם זמנו.

ובזה יש לבאר שהזהיר בעניית אמן כהלכתה שפירושה אמת ודבק במדת האמת זוכה לאריכות ימים ושנים.

ונראה עוד לבאר דמרומו בפס' דכתיב "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל" (בראשית כד, א).

ואיתא ביומא (כח:): שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה ואף מצות דרבנן, וא"כ היה זהיר לענות אמן כהלכתה וזכה לאריכות ימים.

יתאמת לעינינו וימלא משאלות ששאלנו ממנו חננו מאתך דעה השיבנו סלח לנו וכן בכל שאר הצרכים ששאל השליח ציבור הנה אנחנו מחזיקים אותה השאלה ומתפללים לפניו יתעלה שיאמנו דברי בקשות אלו.

ובשו"ע הביא נמי דברי הטור שכתב (קכד, ו) ויענו אמן אחר כל ברכה בין אותם שיצאו ידי תפילה בין אותם שלא יצאו ובכוונה שיכוין בלבו אמת היא הברכה שברך המברך ואני מאמין בזה.

ובמשנ"ב (ס"ק כה) כתב אמת היא וזהו בברכת הודאה כגון ברוך שאמר וישתבח וגאל ישראל וכה"ג, אבל בתפילה צריך שיכוין אמת היא וגם אני מתפלל שיהי רצון שיקיים דבר זה.

ובערוך השולחן (קכד, יא) כתב ויענו אמן אחר כל ברכה וזהו חוב על כל מי ששומע הברכה לענות אמן בין אותם שיצאו ידי תפילה ובין אותם שלא יצאו ידי תפילה ומי שלא ענה אמן עבירה גדולה בידו ואמן יש ב' ג' כוונות האחת הלוואי כמו אמן כה יאמר ה' והשנית לשון אמונה וזהו כל ברכות התפילה כמו מחיה המתים יכוין שאני מאמין בתחיית המתים, ובמגן אברהם יכוין לשון אמת כלומר אמת שאתה מגן אברהם וכן בהאל הקדוש וכן בכל ברכות הנהנין וברכות המצות, וכן בתחילת ברכות האמצעיות יעו"ש.

ולכאוי' צ"ב איך משמע בתיבת אמן כן יהי רצון.

ובערוה"ש כתב שהוא לשון הלוואי.

ונראה עוד לבאר שאמן הוא לשון בקשה שמבקשים מהקב"ה אנא ה' אמן בקשה זו שתאמת אותה שתתקיים.

ובבית יוסף או"ח (קכד) הביא שכתב ה"ר

בתהלים שבגימ' אמן כתיב אורך ימים
אשביעהו ואראהו בישועתי, שבעבור עניית
אמן כהלכתה זוכים לאריכות ימים ושנים וכן
ר"ת וס"ת כל הפס' בגימ' אמונה שאמן הוא
מלשון אמונה.

ובזה יש לבאר דמרומו בפס' שזקן בא בימים
ס"ת אמן וכן ואברהם זקן בא ס"ת אמן
וכן בימים בגימ' אמונה והוי רמז לזה שהעונה
אמן כהלכתה זוכה לאריכות ימים ושנים.

ונראה עוד לבאר דמרומו בזה שבפרק צ"א



הרב יאיר מינקוס

מקום הדלקת נרות חנוכה

לכאו' יוצא דא"א להדליק בחלון ביתם, כיון דהוא יותר מכ' אמה מרה"ר.

ובאמת הפרי חדש (שם ד"ה ומ"ש מניח) כ' "דבר ברור הוא, שאם החלון למעלה מעשרים אמה, שמניח על פתח ביתו". וכ"כ החיי אדם (כלל קנ"ד סעיף ט"ז) "אם החלון גבוה מקרקע רשות הרבים למעלה מעשרים אמה, דאין הכר לבני רשות הרבים, אז טוב יותר להניח בפתח". וכ"כ השער הציון (שם ס"ק מ"ב).

דמבואר להדיא דס"ל דאין להניח נרות חנוכה, בחלון שגבוה עשרים אמה, מקרקע רה"ר.

אי מהני שיש בניינים ממול

אולם הפניני חנוכה (להרה"ג בן ציון קוק שליט"א פ"ד עמ' ס"ז) כ' וז"ל "שמעתי מרבינו [הגרי"ש אלישיב זצ"ל], על מי שדינו להדליק בחלון אע"פ שהוא למעלה מעשרים אמה, אם מסביב עוד בתים שחלונותיהם גבוהים הדלקתו כשרה, כיון שכלפיהם אינו למעלה מעשרים אמה.

והוסיף רבינו (שליט"א) [זצ"ל] צריך לדעת, שאפי' הבתים מסביב נמוכים יותר, מכל מקום כלפיהם זה פחות מעשרים".

[וב'] עוד "שאלה: כשגר למעלה מכ' אמה, ויש בתים ממול, האם יכול להדליק שם.

תשובה: יכול להדליק משם?! אין לו מקום אחר (כלומר אפילו כשדינו

השו"ע (סי' תרע"א סעיף ה' ו') "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים, מבחוץ וכו'. ואם היה דר בעליה, שאין לו פתח פתוח לרשות הרבים, מניחו בחלון הסמוך לרשות הרבים וכו', מניחו למעלה משלושה טפחים, ומצוה להניחו למטה מעשרה טפחים, ואם הניחו למעלה מעשרה טפחים יצא, אבל אם מניחו למעלה מעשרים אמה, לא יצא".

מבואר דצריך להניח נר חנוכה על פתח ביתו הסמוך לרה"ר, ואם גר בקומה שניה, שאין לו כניסה מרה"ר, מניחו בחלון הסמוך לרה"ר, ומצוה להניחו מעל ג' טפחים מהקרקע, ופחות מ' טפחים, ובכל אופן עד כ' אמה, יצא.

מקום הדלקת נ"ח בדירות

בזמנינו רוב האנשים גרים בבנייני דירות, ואין להם פתח מדירתם לרה"ר, ויש לברר היכן ידליקו נרות חנוכה.

הגרים בקומת קרקע, ויש להם כניסה פרטית, פשוט שידליקו בפתח. [ונחלקו הראשונים אי בפתח החצר, או פתח הבית, וכן הגרים בקומת קרקע, ונכנסים דרך לובי הבנין, נחלקו בזה האחרונים, ואכמ"ל].

הגרים בקומה ראשונה ושניה, מדליקין בחלון ביתם הפונה לרה"ר. [וכן הגרים בקומה שלישית שאדן החלון הוא בגובה פחות מ 9.6 מטר מהרחוב].

מקום הדלקת נ"ח בקומה רביעית
ויש לדון לגבי הגרים בקומה רביעית ומעלה,

אלישיב (שליט"א) [זצ"ל]. כך שמעתי מחתנו הגר"י זילברשטיין שליט"א, לפי שתקנת חז"ל היתה שהדר בעליה מניחה בחלון הסמוך לרשות הרבים, והבתים שממול חלונם אינם "רשות הרבים", כי אם רשות של הרבה "יחידים".

וכך השערי ימי החנוכה (שער א' פ"ב ס"ק י"ג) הביא את דברי הפניני חנוכה. וכן הביא (שם סעיף ל"ג ד"ה והביא) מהגר"י זילברשטיין שליט"א בספר חשוקי חמד (שבת דף כ"א ע"ב) "מרגלא בפומא דמור"ח מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, דנר חנוכה צריך להניחו ברשות הרבים, ולא כנגד בית מרובה דיירים שאינו רשות הרבים, אלא גרים בו רבים, ושם יחידים עליהם".

ובעי"ז כ' התשובות והנהגות (ח"ב או"ח סי' שמ"ב סעיף י"ב) "אם מדליק בביתו ראוי להדליק נגד החלון, וכדינא דגמ' דגר בעליה, ויש בזה פרסומי ניסא לבני רה"ר וכו', ומיהו אם גר למעלה מעשרים אמה, אין בזה היכר לבני רה"ר, ואף שיש שכנים ממול, זה לא מספיק, שחז"ל תיקנו ההיכר לבני רה"ר דוקא וכו'".

וב"כ החוט השני (חנוכה פ"י סק"ג מקום הדלקת נ"ח אות י').

וב"כ החידושי בתרא (סי' תרע"א ד"ה הגה בזמנינו) להדליק בחלון נגד חלונות למעלה מכ' אמה מרה"ר, הוי המצאה חדשה שלא שערום אבותינו, ובוה סוטים מללכת אחר עקבי הצאן.

סתירה בשיטת הגר"ש אלישיב

בפשטות יצא סתירה בשיטת הגר"ש אלישיב זצ"ל, אי מה שיש בניינים ממול, מהני להלדיק בחלון ביתו הגבוה מעשרים אמה, או לא.

להדליק בחלון, אין זה (למעלה מכ' אמה) מקום הדלקה לכתחילה, אלא רק כשאין מקום אחר)."

מבואר בשם הגר"ש אלישיב זצ"ל, דמי שגר בבנין בקומה גבוהה מעשרים אמה, ויש ממול בניינים אחרים, שרואים מחלונותיהם את חלון ביתו, ואף אם נמוכים ממנו, אך פחות מכ' אמה, מדליק שם.

[וכן מבואר דס"ל דאין להדליק בפתח הבנין, או בפתח הדירה בחדר המדרגות].

ובעי"ז כ' בשבט הלוי (שם ח"ד סי' ס"ה ד"ה ומ"מ). והוסיף דבשיעור המרחק של השכנים לא קבלנו דבר, אלא העיקר שאפשר להסתכל עוד בראיה רגילה, ודוקא ממטה ללמעלה, השיעור כ' אמה, דאין אדם משליך ראשו לאחוריו להביט, כמש"כ המאירי.

אולם בספר נר איש וביתו (מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת ח"א סי' ה', ס"ק י"ט) כ' "ושמעתי ממרן הגר"ש אלישיב זצ"ל דהדרים בקומות העליונות שיש יותר מכ' אמה מרשות הרבים, ידליקו בפתח ביתם או בכניסה לחדר המדרגות, משום דלא שייך פרסומי ניסא כלפי היחידים הדרים ממול בקומות העליונות, דפרסום הנס נתקן בפתח הפונה לרה"ר, והיינו למקום שהרבים מהלכין בו".

וב"כ בספר חנוכה (פ"א סעיף י"ז) "הדר בקומה שהחלון שלה גבוה מעשרים אמה מקרקע רשות הרבים, לא יניח הנרות אלא בפתח הדירה, וכן אם ישנם בתים ממול ביתו, ויכול להדליק במקום הנראה להם, ומהם אינו גבוה עשרים אמה, יש הסובר שאין תועלת בכך, וידליק בפתח הדירה".

וב' עוד (שם ס"ק כ"ג) דהוא "ממרן הגר"ש

שאם החלון למעלה מעשרים אמה, שמניחו על פתח ביתו". והחיי אדם (כלל קנ"ד סעיף ט"ז) כ' "אם החלון גבוה מקרקע רשות הרבים למעלה מעשרים אמה, ואין היכר לבני רשות הרבים, אז טוב יותר להניחם בפתח". וכ"כ בשער הציון (סי' תרע"א ס"ק מ"ב).

אולם הפרי מגדים (שם משבצות זהב סק"ה) הביא את דברי הפר"ח "אם גבוה כ' אמה, אין מעלה כלל". וכ' "ומיהו לדידן דמדליקין בפנים רשאי להניח בחלון, ומ"מ יש היכר קצת לבני רה"ר, ועדיף כן".

וזכינו להדפסת הריטב"א (החדש שבת דף כ"א ע"ב) ד"ה ואם דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרשות הרבים, וז"ל "פי' וסתמא קאמר אע"פ שהיא גבוהה לבני רשות הרבים למעלה מעשרים אמה, דבדידיה משערין, כיון דלא איפשר אלא בהכי, ודכאמרי'".

ובשו"ת להורות נתן (חלק עשירי סי' נ"ו סעיף ד') הביא דברי הריטב"א וכ' לבאר "והנה ממה שכתב דבדידיה משערין, מוכח דאף דליכא פרסומא לבני רשות הרבים, דהא הנר היא למעלה מעשרים אמה, ולא שלטא ביה עינה, אעפ"כ מדליק בחלון כיון דלדידיה הוי פחות מעשרים אמה, וסגי אם הוא עצמו רואה את הנר" וכו'.

והוסיף (שם סעיף ה') "אלא דלפי"ז קשיא, דכיון דהוי למעלה מעשרים אמה לבני רשות הרבים, ונמצא דבני רה"ר אין עינם שולטת בנר, א"כ אמאי הצריכו להדליק דוקא בחלון, כיון דבלא"ה אין בני רשות הרבים רואים אותה.

וצריך לומר דגם למעלה מעשרים אמה, איכא קצת פרסומי ניסא לבני רשות הרבים, דאע"ג דרש"י כתב (בשבת דף כ"א ע"ב) דנר חנוכה שהניחה למעלה מכ' אמה

ובאמת בפניני חנוכה (פ"ד עמ' ס"ח) הוסיף לשאול גבי מי שחלון ביתו גבוה עשרים אמה, ויש בתים ממול, דהבתים ממול זה לא רה"ר. וענה לו הגריש"א זצ"ל "סוף כל סוף יש שם הרבה אנשים".

[והוסיף לשאול "הרי גם בבית יש הרבה בני בית, א"כ יוכל להדליק על השולחן מפני שיש הרבה בני בית? ותי' לו "זה דוקא) כשרואים מחוץ לבית".

והוסיף (שם הערה ע"ב) "לאפוקי מהאומרים שהבתים מסביב, כיון שאין להם דין רה"ר, אלא דין רשות היחיד, והיינו שיש הרבה רשויות היחיד, ולכן לא מהני דאין כאן נר חנוכה בתוך עשרים אמה לרשות הרבים. ודעת רבינו דאע"פ שאין דינם רה"ר ג"כ כשר, כיון שעכ"פ יש רבים הרואים את הנרות".

ולפי"ז אפשר לצמצם את המחלוקת בשיטת הגרי"ש אלישיב זצ"ל, דכו"ע סברו דמה שיש בנינים ממול, אי"ז חשיב רה"ר, אלא דנחלקו בשיטתו, אי בכאו"פ כשר בכה"ג אף דאינו רה"ר, כיון שיש רבים הרואים את הנרות, או דילמא דצריך רשות הרבים דוקא, ולא סגי זה שרבים רואים, וצריך להדליק במקום אחר.

בסיכום הדברים יוצא, דמי שגר בקומה רביעית ומעלה, דחלון ביתו גבוה עשרים אמה מהרחוב, ויש בנינים סמוכים ממול, נחלקו פוסקי זמנינו, אי מהני מה שהשכנים רואים את הנרות, או דילמא לא מהני, כיון שאין גדרם כבני רה"ר, אלא כהרבה "יחידים".

שיטת החולקים על הפר"ח והחיי"א

הובא לעיל שיטת הפר"ח (סי' תרע"א סעיף ה' ד"ה ומ"ש מניח) "דבר ברור הוא,

מעשרים אמה, לא יצא", מיירי כשמניח במקום גבוה עשרים אמה ממקומו, משא"כ בנידון דידן דמיירי דממקומו ליכא כ' אמה, אלא שתיים או שלוש אמות, כדירה רגילה מהרצפה לאדן החלון, ורק דמקרקע הרחוב לחלונו איכא יותר מכ' אמה, לא יצא. וכך מצאתי שכ' בהדיא בשבט הלוי (ח"ד סי' ס"ה ד"ה הנה).

בסיכום הדברים למעשה

למעשה הגר בדירה בבנין בקומה רביעית ומעלה, או אף בקומה שלישית על עמודים, [שיש מקרקע הרחוב עד אדן החלון 9.6 מטר], התשובות והנהגות (ח"ב אור"ח סי' שמ"ב סעיף י"ב ד"ה ומיהו) הביא את דברי הפר"ח וכ' "אם גר למעלה מעשרים אמה, אין בזה היכר לבני רה"ר, ואף שיש שכנים ממול זה לא מספיק, שחז"ל תיקנו ההיכר לבני רה"ר דוקא, ולכן אם החלון למעלה מעשרים, כמו שמצוי כאן בשכונתנו, נראה שעדיף להדליק בביתו בדלת שההיכר לבני ביתו, ויקיים דין פחות מעשרה עם מזוזה בימין ונ"ח משמאל, ויצא בזה עיקר המצוה כהלכתה". וכ"כ בספר הלכות חג בחג (פ"ה סעיף ב').

ובעיני כ' באורחות רבינו (ח"ג אות כ"ו ד"ה היוצא) "דעת מו"ר [הגרי"י קניבסקי זצוק"ל] הגרים בקומות שחלונות דירותיהם פחות מכ' אמות עד קרקע הרחוב, ידליקו בחלון, והגרים בדירות שחלונותיהם למעלה מכ' אמה, ידליקו בפתח חדר המדרגות, אף שהחדר מדרגות משותף להרבה דיירים, ודעת מרן החזו"א זצוק"ל בלמטה מכ' גם שוה לדעת מו"ר, אמנם בדירה למעלה מכ' אמה לפי פסקו של מרן הגר"ח קניבסקי (שליט"א) [זצ"ל] דלהלן, גם כאן ידליק בפתח דירתו.

פסולה, משום דלא שלטא ביה עינא וליכא פרסומי ניסא, אין הכוונה דאינה נראית כלל, דבאמת האדם רואה אף ליותר מכ' אמה עד שיתסר מיל, וכמבואר בבכורות (נ"ד ע"ב). ועיין ב"מ (ל"ג ע"א) ראייה שיש בה פגיעה, הוא ריס.

אלא הכוונה שאינו שולט בראיה טובה אלא עד כ' אמה, כדי שייראה בהדיא מיד לכל עובר, אבל ודאי דגם למעלה מכ' אמה, איכא ראייה כל שהיא, ואיכא ביה פרסומי ניסא.

וע"כ אף אם דר למעלה מכ' אמה, הצריכו להניח דוקא בחלון, כיון דגם בכה"ג איכא פרסומי ניסא כל שהוא, ומה שכ' הריטב"א דבדידיה משערין, כונתו שלא תאמר דכיון דהוי כ' אמה לבני רה"ר, א"כ ליהוי כאילו הניחו למעלה מכ' אמה דלא יצא, דזה אינו, דחכמים הצריכו לשער בדידיה, ואם לדידיה ליכא כ' אמה, ה"ז יצא, וזהו השיעור שנתנו חכמים בקביעות, ומה שהצריכו גם בכה"ג להניחו בחלון הסמוכה לרה"ר, על כרחך צריך לומר משום דגם למעלה מכ' אמה, איכא פרסומי ניסא כל שהוא לבני רשות הרבים".

מבואר מהפרמ"ג ומהריטב"א ע"פ הלהורות נתן, דחלון שאינו גבוה עשרים אמה מרצפת ביתו, אף גבוה עשרים אמה מהרחוב, דיוצא ידי חובה בהדלקת הנרות בחלון, ואף איכא קצת פרסומי ניסא לרה"ר.

א"כ יוצא דמי שגר בקומה רביעית ומעלה, דחלון ביתו גבוה עשרים אמה מהרחוב, אף בדליכא בניינים סמוכים, יכול להדליק בחלון, ע"י קצת היכר לבני רה"ר, ואף בכה"ג יוצא ידי חובה.

ולכאז' אף השו"ע מודה בזה, ומש"כ (סי' תרע"א סעיף ו') "אם הניחו למעלה

שיש שכנים ממול, ואין בזה מעלה [ובכא"פ יש להדליק בחלון, מטעמים אחרים, נביא בהמשך בעז"ה].

וב"כ בתשובות והנהגות (ח"ב או"ח סי' שמ"ב סעיף י"ב), וכ"כ החוט השני (חנוכה פי"ט סק"ג מקום הדלקת נ"ח אות י').

ובאמת אף אי נימא דאין מתחשבין בשכנים שגרים בבניינים מול חלונותיו, בכל אופן הבאנו את שיטת הריטב"א, וכך גם שיטת הפרמ"ג, דאף למעלה מעשרים אמה, איכא היכרא קצת לבני רה"ר, וא"כ באופן שעבורו אינו למעלה מעשרים אמה, אף דמהרחוב הוא למעלה מעשרים אמה, מניח בחלון, ויוצא בזה ידי חובתו.

ובך פסק השבט הלוי (ח"ב או"ח סי' ס"ה ד"ה הנה) דאף אי חלון גבוה עשרים אמה מרה"ר, כיון דאיכא היכר גמור לבני הבית, וע"פ הפרמ"ג איכא קצת היכרא לבני רה"ר, יש להדליק בחלון ביתו.

ובעי"ז כ' בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק ארבעה עשרה סעיף ה') "וכשאינו מדליק בפתח הבנין ידליק בחלון דירתו, אף אם הוא גבוה למעלה מעשרים אמה".

וביאר בדבר הלכה (שם ס"ק י"ב) דפסק כהפרמ"ג והריטב"א. [והוסיף בכה"ג שהחלון למעלה מכ', ידליק בפתח הבנין, אף אם כבר הדליקו שם אחרים, דסו"ס בזה יצא לכו"ע].

ובך כ' מורינו הגר"י טשזנר שליט"א בספרו שערי ימי החנוכה (חלק תשובות סי' ד' סעיף ה') דאף דדעתו [הגרש"ז אויערבאך זצוק"ל] שעדיף להדליק בפתח הבנין, מודה דכשאינו מדליק שם ידליק בחלון, אף אם גבוה למעלה מעשרים אמה, ולא לו הנהוגין

וכן הביא בספר נר איש וביתו (מהדורה חדשה ח"א סי' ה' ס"ק י"ז) בשם הגר"ח קניבסקי זצוק"ל.

[ובשבות יצחק (פ"א סעיף ד' ד"ה וכן שמעתי) כ' דהמדליק נרות בחלון למעלה מכ' אמה, לא יצא].

דין בניינים ממול למעשה

ואם יש בניינים סמוכים מול חלונותיו, כ' הפניני חנוכה (פ"ד עמ' ס"ז) בשם הגר"ש אלישיב זצוק"ל, שכל שיש בנינים סמוכים, שהם בפחות מעשרים אמה מחלון, הדלקתו כשרה.

ובעי"ז כ' בשבט הלוי (ח"ד או"ח סי' ס"ה ד"ה ומ"מ). והביאו השולחן ערוך המקוצר (ח"ג סי' ק"כ סעיף ט'), וכך פסק.

ובך הביאו בשם הגר"י פישר זצוק"ל, בהליכות אבן ישראל (חנוכה פמ"א ה"י).

ובך כ' בספר ימי החנוכה בהלכה ובאגדה (מקום הנחת החנוכיה, ד"ה קומה גבוהה) וכך פסק הגר"י אביטל שליט"א (קובץ הכנה לקראת ימי החנוכה, מקום הנחת הנרות, סעיף ה').

אולם בספר נר איש וביתו (מהדורה חדשה ח"א סי' ה' ס"ק י"ט) כ' דשמע מהגר"ש אלישיב זצ"ל, דלא מהני מה שיש שכנים הדירים ממול חלון, ואי"ז חשיב רה"ר, וכ"כ הביא בספר חנוכה (פי"א סעיף י"ז) מהגר"י זילברשטיין שליט"א, ששמע מחמיו הגר"ש אלישיב זצוק"ל.

וכן הביאם בשערי ימי החנוכה (ש"א פ"ד סעיף ל"ב וסעיף כ"ז). וכך אמרי לי מורינו הגר"י טשזנר שליט"א, שאין זה רה"ר

לכהפ"ח יהיה להם מקצת פרסומי ניסא בראיית הנרות מקופיא".

ובך אמר לי שאם רואים מהרחוב, יש להניח בחלון, ואם אין חלון לרה"ר, ואינו גר בקומה אחרונה, והוא חדר מדרגות שיש בו עוברים ושבים [ללא מעלית], ידליק בכניסה לדירתו בחדר המדרגות, אבל אם גר בקומה אחרונה, ויש מעט אנשים בחדר מדרגות, או שיש בבנין מעלית, אזי ידליק בפתח ביתו מבפנים.

מעשה דהגר"פ שיינברג

[ונסיים במעשה רב שסיפר לי אמו"ר שליט"א, שהיה רואה את הגר"פ שיינברג זצוק"ל, מדליק נרות חנוכה בחלון דירתו, אף שהיה גר בקומה חמישית ברח' פנים מאירות בירושלים, דודאי היה גבוה עשרים אמה מהרחוב.]

ורבים סברו דס"ל דמשום שהיה בניינים ממול, ולכן הדליק בחלון אף שהיה גבוה מעשרים אמה.

אולם לפי"ד אפשר דאף אם לא היו בניינים ממול, בכאו"פ היה מדליק שם, משום דסבר כהפרמ"ג, דכיון דמרצפת ביתו אינו למעלה מעשרים אמה, ניכר לבני ביתו, ואף דמרה"ר הוא גבוה מעשרים אמה, מ"מ איכא היכרא קצת לבני רה"ר.

כהשיטות שלא להדליק בפתח הבנין, פשוט שידליק בחלון אף אם הוא למעלה מעשרים אמה. וכך פסק (שם שער א' פ"ד סעיף כ"ח).

וב' עוד (שם סעיף ו') "ומ"מ, כ"ז אם החלון הוא גבוה קצת מעשרים אמה, אבל בבניינים הגבוהים מאוד של עשרים קומות ויותר, גם המדליק בחלון, לא יראו הנרות כמעט מהרחוב, ולא יהיה פרסומי ניסא כלל, ונראה שאין שיעור קבוע לזה, וכל שיראו הנרות מעט ברה"ר, והעוברים ושבים יבינו שהם נרות חנוכה, יש טעם להדליק בחלון. ואם החלון גבוה מכך, נראה שאף יש להדליק בפתח דירתו.

ובנידון זה, [כשאינו מדליק בחלון], י"א שעדיף להניח המנורה בטפח הסמוך לפתח דירתו, כדי שיהיה מסובב במצוות. ואכן אם יש הרבה עוברים ושבים בחדר המדרגות, ויראו את הנר שהניח על יד פתחו, ודאי טוב לעשות כן, אבל מצוי שאין הרבה עוברים ושבים שם, וכמעט אף אחד לא יראה את הנרות העומדים שם, ובזה י"א שידליק על יד פתח הבית בתוך הדירה, כדי שעכ"פ הוא ובני ביתו יראו את הנרות, ומ"מ היום שפרסומי ניסא הוא ענין חשוב מאוד בחנוכה, נראה שמ"מ עדיף להניח המנורה בחלון וכמש"כ, כדי שיהיה עכ"פ פרסומי ניסא לבני ביתו, וגם להעוברים ברחוב



הרב און אברהם הכהן סקלי

'האותיות שאלוני' - מסורת צורת האותיות הספרדית [חט"ו]

תמונות האות צד"י [כפופה ופשוטה]

מהר"א מונסון



מהר"ס אוחנא



מהר"ע פיג'ו



מהר"ם זאבארו



מהר"י אבוהב



משאר ספרים ספרדיים ואיטליינים ישנים



מצבת המלך פרנדרו:



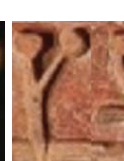
ס"ת בולוניה:



כתובות מספרד:



תנ"כים ספרדיים כת"י:



כתובות מבכנ"ס מספרד:

מספרי תורה מתפוצות הספרדים [בינם גם ספרים מאוחרים]



מזרחיים



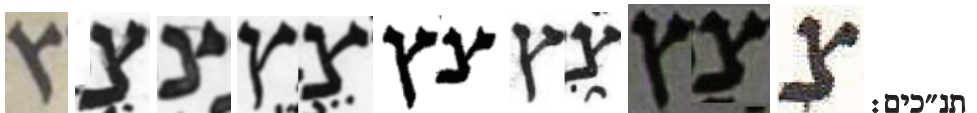
מספרי תורה אשכנזיים קדומים



מזמון חז"ל [לפני כ-1500-2000 שנה]



מתקופת הגאונים [לפני כ-1000-1500 שנה]:



וזה ענין תי תי

צד"י ביד הפוכה מס' שער התפלה, בכתיב מהרח"ו: "זה צורתה צ'":

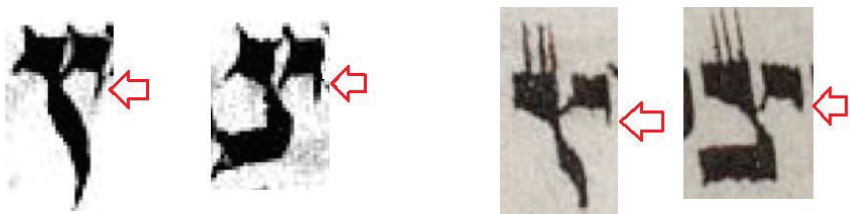
ספר התרומה: "לא יעשה גמלין צדיין" - לפי שיש ב' רגלים לגימ"ל למטה ואם היתה הפוכה דומה לצד"י פשוטה וכו' וכן צד"י וכו' שאם היתה הפוכה נראית גימ"ל. אך יש שינוי - שזה יש בליטה לצד ימין וזה לצד שמאל". צדיין וגמלין מס"ת אשכנזיים ישנים - הפוכות וישרות:



ראש ימני של צד"י עשוי כיו"ד 'ישרה' בעלת רגל ימנית, אך מחוכרת הפוך

מחזור אשכנזי עתיק

ספר תורה אשכנזי עתיק



האות צד"י [כפופה ופשוטה]

צורת האות צד"י כפופה

א. הראש השמאלי של הצד"י עבה, ואין פניו ישרים אלא פונים מעט כלפי מעלה, כשאר ראשי האותיות הספרדיות.

ב. גוף הצד"י מתחבר לראש זה בדקות בצד ימין של הראש [כך שבד"כ בולט הראש מעט ימינה, אחר חיבור הגוף לראש], ויורד תחלה מעט ביושר [או בשפוע קל מאוד ימינה] עד חצי גובה האות, ומשם ממשיך באלכסון מטה וימינה ומתחבר שם לבסיס האות. וצורתו דומה לאות נו"ן ש'כופפת את החזה שלה' קדימה.

ג. על ראשה השמאלי שלושה תגי 'שעטנ"ז ג"ץ'.

ד. בסיס הצד"י קצר [גודלו בערך פי שנים מראשה השמאלי], ומתחיל משמאל בערך באותו קו של תחילת ראשה השמאלי [ופעמים כשיש אחריה אות שאפשר להבליע, מאריכים הבסיס מעט], ומסתיים מימין בערך באותו קו של תחילת הראש הימני, או נכנס מעט תחת הראש הימני, ולכל היותר עד חציו של הראש הימני.

ה. נמצא שאין הראש הימני נמצא מעל הגוף אלא תלוי ובולט מחוצה לו, ומתחיל כאמור בערך במקום שבו נגמר בסיס הצד"י, או לכל היותר חופף עם הבסיס עד חצי הראש, וכנ"ל.

ו. בסיס הצד"י מתחיל מצד שמאל בפנים שאינם ישרים, אלא מלוכסנים מעט.

ז. צורת כתיבת הראש הימני - מתחיל משמאל ועושה קו קצר באורך של בערך 1-1.5 קולמוסים [הקו מלוכסן ומקביל לצואר

הצד"י], ובסיומו חוזר מעט פנימה [עד חצי הראש הימני או מעט פחות] ומוריד משם קו דק המתחבר לצואר הצד"י [בדומה לראש הימני של האל"ף].

ח. לפ"ז בד"כ אין צורת הראש הימני כ"י"ד הפוכה, אלא כעין ראש זי"ן. ויש עושים הראש הימני פונה ימינה בלבד כ"י"ד הפוכה.

ט. נמצא שהראש הימני דק יותר בחלקו השמאלי עד הקו המחבר אותו לגוף הצד"י, ואילו בחלקו הימני עבה יותר, ומתחבר קצה הראש הימני באלכסון לקו המחבר את הראש לגוף [וכעין ראש זה באות אל"ף].

צורת האות צד"י פשוטה

א. הצד"י הפשוטה, חלקה השמאלי צורתו ממש כנו"ן פשוטה, דהיינו, שראשה השמאלי אין פניו ישרים, אלא פונים מעט כלפי מעלה כשאר ראשי האותיות הספרדיות. ומראש זה יורדת רגל ארוכה ביושר, ומסתיימת מעט בדקות כ- 1-2 קולמוסים מתחת לשורה, ולעתים הרגל יורדת בנטיה קלה לצד ימין.

ב. הרגל מתחברת לראש השמאלי, בפינתו הימנית התחתונה או מעט פנימה יותר, ועכ"פ בחצי הימני של הראש [בדיוק כבאותיות זי"ן ונו"ן פשוטה].

ג. על ראשה השמאלי שלושה תגי 'שעטנ"ז ג"ץ'.

ד. הראש הימני צורתו כבצד"י הכפופה, דהיינו שהוא כנקודה המחוברת באמצעה לגוף האות [וצורת כתיבתה, ראה לעיל

שתפס שני ראשים, אחד של ישראל ואחד של אדום והלך והטעה את הבריות, וכיון שראוהו ישראל כך עמדו עליו ותפשוהו וצלבוהו על הצלב וכו'".

דברי הב"י בשם האלפא ביתא

כתב מרן הב"י בשם רי"ט באלפא ביתא: "צ"כפופה יהיה ראשה הראשון כעין יו"ד שפניה קצת כלפי מעלה, וידביק ירך היו"ד למטה עב באמצע צואר הצד"י למעלה מן ירך הצד"י. וראשה השני יהיה כמו זי"ן, והצואר יהיה קצת עב וקצת ארוך², ומושבה משוך לצד שמאל יותר משני הראשים היטב³, ובעקמומיתה תהיה עגולה, ושלשה תגין על ראשה".

ועוד כתב שם: "ץ" פשוטה יהיה ראשה כמו הכפופה, וגופה ארוך עד שיורד ירכה למטה מן דיבוק ירך היו"ד אליה כעובי שני קולמוסים וחצי".

צורת הראש הימני בצד"י הספרדית

כתב המור וקציעה, וז"ל: "צד"י בספרדית - הראש הימני כעין יו"ד הפוכה, והשמאלי יו"ד ישרה פושטת רגלה לאחוריה עד שפוגעים סמוכים זה לזה בראש גופה שתחתיהם, והוא כדמות נו"ן או כ"ף כפופה קטנה, וגגה קצר. **אכן** נ"ל יותר שהיו"ד הימנית צ"ל **כראש האל"ף** עם ירכו", עכ"ל [אמנם לא ברירא לי די הצורך מה כוונתו במ"ש 'אכן נ"ל יותר וכו', אם זו דעתו, או שכך ראה בכתבים הספרדיים הישנים].

והנה קולמוסים רבים נשתברו, ודיואות רבות נשפכו, בנידון צורת הראש

בצד"י הכפופה]. ויש שעשו אותו פונה לכיוון ימין בלבד.

ה. הראש הימני מתחבר לגוף האות בערך בחצי גובה הגוף, ולעתים מעט פחות, ועכ"פ לא פחות משליש הגובה [דהיינו מלמעלה למטה].

מאמרי חז"ל

א. בבלי שבת (קג:): "וכתבתם - שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב וכו' גימלי"ן צדי"ן צדי"ן גימלי"ן".

מדברי הגמ' ניתן ללמוד שיש דמיון בין האותיות גימ"ל וצד"י, וע"כ יש להזהר שלא תתחלפנה.

ב. מנחות (כט:): "אמר רבא: שבעה אותיות צריכות שלשה זיונין, ואלו הן: שעטנ"ז ג"ץ".

מבואר בדברי גמ' זו, שהאות צד"י צריכה ג' זיונין [ובטיב זיוני"ן אלה, ראה במאמרנו על שעטנ"ז ג"ץ].

ג. בבלי מגילה (ב:): "ואמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: מנצפ"ך צופים אמרום וכו' מהוה הוו, ולא הוו ידעי הי באמצע תיבה והי בסוף תיבה, וכו' אלא שכחום וחזרו ויסדום".

מבואר בדברי גמ' זו, שיש לאות צד"י שתי צורות - אחת באמצע תיבה, ואחת בסופה.

ד. אותיות דר"ע (נ"ב): "צד"י - מפני מה יש לו ב' ראשים, מפני שזה הוא יש"ו הנוצרי

א. וביאר בא"ב הארוך: "ויזהר שלא ירביקנה למטה פן תראה תארה לעי"ן".

ב. וביאר בא"ב הארוך: "וצוארה קצת ארוך כדי להסמיק אות אצל ראשה".

ג. וביאר בא"ב הארוך: "ומושבה משוך לצד שמאל היטב כי תואר גופה קבלנו שהיא כמו נו"ן".

הימני של הצד"י - ולדוגמא בס' המפורסם צדקת הצדיק של הרב אריה לייב פרידמן זצ"ל, אשר האריך להצדיק את הצדיק דמעיקרא - הצד"י בעלת היו"ד הימני ההפוך. וראה שם חליפת מכתבים באריכות עם מרן החזו"א זיע"א.

מלפני הגירוש, אין הראש הימני ממש כצורת יו"ד הפוכה, אלא הראש מוטה באלכסון, ומחובר לגוף האות ע"י קו שיוצא בערך מאמצע הראש, כלומר שצורת הראש כעין ראש זי"ן, וכעין צורת הראש הימני באל"ף הספרדית [עי' במאמרו הראשון על האות אל"ף], ויש כאלה שעשו הראש נוטה ימינה בלבד, כעין יו"ד הפוכה' [אך כמובן שאינו ממש בצורת יו"ד גמורה].

ובעת נבוא לבאר בעז"ה צורת האות מדברי רבותינו.

ביאור צורת הצד"י מדברי רבותינו הראשונים

הנה ראיתי למרן הגר"ח קניבסקי זצ"ל בביאורו על מסכת תפילין [בריתא ג', בחלק תפילין של ראש], שהאריך בניד"ד, ומסקנתו שמדברי הרבה מרבותינו הראשונים מוכח כי יש לעשות הצד"י דוקא עם ראש ימני בצורת יו"ד ישרה' [היינו שפניה פונות שמאלה].

אכן, אחר קיד'ה חמש מאות, נ"ל בעניי שיש להשיב על אילו מדבריו, ועל כן אעתיק לסירוגין את דבריו שם^ד, ונעיר ע"ד כדרכה של תורה, ואגב זה יתבארו בעז"ה היטב דברי הראשונים בסוגיא זו.

בדברי ספר התרומה

וז"ל הגר"ח"ק שם: "שם בבריתא גמין צדין צדין גמין, וכ' בס' התרומה סוף הל' תפילין - אמרי' בהבונה לא יעשה גמלין צדין, לפי שיש ב' רגלים לגימל למטה ואם היתה הפוכה דומה לצדי פשוטה, לכך קאמר שלא יעשנה שתהא נראית צדי אם היתה

אולם יש לדעת, כי בד"כ נקודת המוצא בכל הדיונים הללו היתה - שמנהג הספרדים לעשות צד"י 'הפוכה', ומנהג האשכנזים לעשות צד"י 'ישרה'. ואף שמנהג הספרדים אולי קדום הוא, מ"מ הוא נגד ההלכה הפשוטה, והוא רק איזה חידוש על פי הקבלה שסותר את הפשט. וגם מצדדי הצד"י ההפוכה טרחו ליישב בדוחק שגם היא כשרה אף שלפי הפשט הצד"י ה'ישרה' מהודרת יותר.

אולם אנו נבאר בס"ד שכל זה טעות גדולה, ושאדרבא, מרוב רבותינו הראשונים מוכח שהכירו את הצד"י ההפוכה, ושדוקא הצד"י ה'ישרה' היא היא החידוש!

והנה, טרם נבוא לבאר צורת האות, יש להדגיש פרט היסטורי-מציאותי חשוב, כי בניגוד למה שמקובל לחשוב, שמנהג הספרדים לעשות יו"ד בצד"י הפוכה ומנהג האשכנזים לעשותה ביו"ד ישרה, הנה לפי האמת כמעט ניתן לומר כי ההפך הוא הנכון - שברוב הכתבים האשכנזיים הקדומים אנו מוצאים שעשו הצד"י שראשה הימני פונה ימינה בלבד [ובד"כ אין צורתו ממש כ'יו"ד', אלא כעין מלבן אשר מחובר לגוף האות בקו דק היוצא מפינתו השמאלית התחתונה של המלבן, ולעתים מחובר ע"י נגיעת פינת המלבן עצמה בגוף האות]. ומנגד, ברוב הכתבים הספרדיים הישנים

ד. דבריו שם באו באורך, וע"כ חילקתים לקטעים, ואתייחס לכל קטע בנפרד.

צורת הגימ"ל האשכנזית המודרנית בעלת ראש בצורת 'פטיש', אולם ברוב הכתבים האשכנזיים הקדומים אין זו צורת הגימ"ל, אלא ברובם ראשה פונה בעיקר שמאלה, והגוף מתחבר לראש בפניה הימנית התחתונה של הראש, ומחמת כן בולט הראש גם מעט ימינה. וא"כ אי מהא לא איריא, כי בודאי על צורה זו יכון לומר שבליטתה ימינה.

אך לפי האמת בודאי שעצם דבריו נכונים מהטעם השני שכתב, שהרי כתב בעה"ת מתחלה בהדיא דמיירי בצד"י פשוטה, ולא יתכן שכעת ב'צדי"ן גמ"ן מיירי בכפופה, ופשוט.

אולם מ"ש הרב לפרש דהאי 'בליטה' בצד"י הוא פניית ראשה הימני שמאלה, ובגימ"ל הוא פניית רגלה הימניה - לענ"ד קשה לומר כן, וכמו שנבאר בעז"ה.

ונקדים, שכמ"ש בריש דברינו, כיום יש בידינו ב"ה עשרות [ואולי יותר] של קטעי ס"ת אשכנזיים מזמן הראשונים, וברוב רובם עשויה הצד"י בראש ימני הפונה ימינה בלבד [י"ד הפוכה], ובחלקם עשוי ראש זה עין ראש זי"ן שמחובר באמצעו ע"י קו דק לגוף האות. אולם צד"י שראשה הימני פונה שמאלה בלבד [י"ד ישרה] נדירה מאוד.

ועל כן, גם אם נרצה לומר שכל הסופרים באשכנז הקדומה היו עמי הארצות וכלל לא ידעו את רזי צורת האותיות, מ"מ תמוה לומר שרבינו בעל התרומה, בבואו לבאר סוגיית 'גמ"ן צדי"ן', הסביר לנו בפשטות שהן הפוכות זו מזו, ורק באיזה משפט צדידי"ה שמענו מדבריו בדרך אגב

הפוכה כגון לעשות ראש עליון של גימל דק דק, וראש תחתון עב (כזה), דאז נראית צדי אם היתה הפוכה (כזה), וכן צדי לא יעשה לה ראש עליון דק וראש תחתון עב, שאם היתה הפוכה נראית גימל, אך יש שינוי, שזה יש בליטה לצד ימין וזה יש בליטה לצד שמאל עכ"ל [=סה"ת]. וצריך להבין מה שסיים 'שזה יש בליטה לצד ימין וזה לצד שמאל', דאם כונתו על רגל הגימל שהיא הראש הימני של הצדי, הא בשניהם הבליטה לימין - בין בצדי בין בגימל הפוכה. ויל"פ בב' אופנים, או דכאן מיירי בצדי כפופה, וקאמר דהבליטה, דהיינו ירך של הצדי לצד שמאל ובראש של גימל הוא גם לצד ימין, דהיינו שעובר מב' צדין, אבל זה דוחק דקרי מצד ימין למה שעובר מב' צדין. ועוד, דעד השתא איירי בצדי פשוטה, ואם כאן בכפופה הו"ל לפרש. לכ"נ לפרש, דראש הימני של צדי שהוא כעין יו"ד, הבליטה של היו"ד לצד שמאל, ורגלו של גימ"ל הפוכה הבליטה לצד ימין, שהרי צורת גימל כגון ועוד קו לצד ימין, כמ"ש המשנ"ב סי' לו בדין גימל, וא"כ הבליטה העבה לצד ימין. ולפ"ז, מבואר כאן להדיא שצורת היו"ד של הצדי הוא לצד פני הצדי ולא הפוכה לאחוריו.

הנה במ"ש בעה"ת 'שזה יש בליטה לצד ימין וזה לצד שמאל', וכתב הרב דלא מיירי ברגל שמאל ובראש ימין של הצד"י, מחמת שניהם פונים לאותו צד - בודאי שדבריו נאמנו מאוד.

ובמ"ש עוד להוכיח דלא מיירי בצד"י כפופה, מחמת שראש הגימ"ל עובר בשווה משני צידי גופה, ולכן דוחק לומר דקרי ליה פונה לימין - הנה זה נכון רק לפי

שראש ימין של הצד"י פונה שמאלה בלבד - שהוא נגד המנהג הפשוט באשכנז. ומדוע לא טרח לציין שדבריו מחודשים נגד המנהג הפשוט של כל הסופרים?

הלכך, נראה לפרש בס"ד את דברי רבינו בעל התרומה בהתאם למציאות. וטרם נבאר דבריו, נקדים לתאר את צורת הגימ"ל והצד"י הפשוטה האשכנזית הישנות [וכמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר]:

הגימ"ל האשכנזית הישנה, ראשה עשוי כעין מלבן או 'מקבילית', וגופה יוצא מעט באלכסון ימינה מהפינה הימנית התחתונה של ראשה. נמצא שראשה פונה בעיקר לכיוון שמאל, ורק עם בליטה מועטת לכיוון ימין [בניגוד לכתב האשכנזי המודרני אשר ראשה עשוי כעין ראש 'פטיש' העובר בשווה משני צדי הגוף]. רגלה הימנית של הגימ"ל היא המשך של גופה, ומסתיימת בנטייה מעט שמאלה [לכיוון רגלה השמאלית].

הצד"י הפשוטה האשכנזית הישנה, ראשה הימני פונה לכיוון ימין [וכמו שביארנו לעיל]. ראשה השמאלי פונה בעיקר לכיוון שמאל [בדיוק כמו שביארנו לעיל בראש הגימ"ל]. וסוף זנבה למטה מסתיים בנטייה מעט לצד שמאל.

ונעתיק שוב את דבריו שם: "כגון לעשות ראש עליון של גימ"ל דק וראש תחתון עב דאז נראית צד"י אם היתה הפוכה. וכן צד"י לא יעשה לה ראש עליון דק וראש תחתון עב שאם היתה הפוכה נראית גימ"ל, אך יש שינוי שזה יש בליטה לצד ימין וזה לצד שמאל".

ולפי מה שכתבנו, נראה לענ"ד פשוט דכוונת

רבינו בעל התרומה - שאם יעשה ראש שמאל של הצד"י הפשוטה דק, ואילו את קצה זנבה יעשה עבה - ממילא אם הפוכה תידמה לגימ"ל, כי הראש הנ"ל יהיה דק כמו רגל ימין של הגימ"ל [וראש ימין העבה של הצד"י ידמה לרגל שמאל העבה של הגימ"ל], ואילו זנב הצד"י יהיה עבה כמו ראש הגימ"ל.

אלא דיש הבדל ביניהן, שהרי כמו שביארנו לעיל - רגל ימין של הגימ"ל בולטת שמאלה, ומנגד ראש הצד"י השמאלי בולט לכיוון שמאל, וממילא כשתהיה הפוכה יבלוט ראש זה ימינה - להפך מרגל ימין של הגימ"ל.

וכן ראש הגימ"ל בולט שמאלה, ואילו זנב הצד"י הפשוטה בולט שמאלה, וממילא כשתהיה הפוכה יבלוט זנב זה ימינה - להפך מראש הגימ"ל.

וכן להפך, אם באות גימ"ל ידקק ראשה ויעבה רגלה הימנית, אם יהפוך אותה תידמה לצד"י פשוטה, רק בהבדל כנ"ל שרגלה הימנית שבהיותה הפוכה היא כנגד ראש שמאל של הצד"י - פונה ימינה, בניגוד לראש שמאל של הצד"י שפונה שמאלה. וכן ראש הגימ"ל שבהיותה הפוכה היא כנגד זנב הצד"י הפשוטה, פונה ימינה, בעוד זנב הצד"י הפשוטה פונה שמאלה.

ובזה בס"ד מיושבים דברי בעה"ת הפלא ופלא, וגם מתאימים למנהג אשכנז הקדום.

ויוצא א"כ, דמ"מ פשוט לרב בעה"ת שאם יהפוך את הגימ"ל או את הצד"י הפשוטה - רגל שמאל של הגימ"ל תידמה ממש [בלא שוני משמעותי] לראש ימין של הצד"י הפשוטה, וכן להפך. וממילא מפורש

בדבריו שנהגו לעשות הצד"י בראש ימין הפונה ימינה בלבד!

ואחר הודיענו אלהים כל זאת, נלמד כמו"כ כי כל הראשונים שכתבו בסתמא שהגימ"ל בהיפוכה דומה לצד"י פשוטה - הכירו בסתמא את הצד"י בעל הראש הימני הפונה ימינה.

בדברי הרמב"ן, הרא"ה, הריטב"א והמיוחס לר"ן

עוד כתב שם הגר"ח ק: "וכן מבואר בהדיא בכל הראשונים ז"ל, בחידושי הרמב"ן בשבת שם כתב 'וצדין גמלין, נראה שפי' שלא יפריש צדדי של צדי מגופה שא"כ ידמה ליו"ד וגימל וכו' ע"ש, הרי מפורש דצורת צדי יו"ד ונו"ן, וכן בחי' הר"ן כתב וז"ל 'גמין צדין, פי' אותו עוקץ של גימל היוצא למטה, שלא יעשנו לאחריו (כזה) ולא כגון (זה) שנראה כמין צדי הפוכה (הציורים שם אינם נכונים, ונראה כוונתו שרגל שמאלי של הגימ"ל לא יעשה לה בליטה כמין וי"ו הפוכה לא לצד ימין ולא לצד שמאל, שא"כ ידמה לצדי הפוכה, מאאמו"ר שליט"א), צדין גמין, שלא יפריש העוקץ שאחורי הצדי שנראית כיוד גימל (כזה) וכו', לפיכך שמפרש זה מזה נראה כיו"ד גימ"ל עכ"ל".

מה שהביא הגר"ח מדברי הר"ן בחידושו [וידוע שאינו לר"ן, אלא כפה"נ לאחד

מתלמידי הרא"ה]: 'אותו עוקץ של גימ"ל היוצא למטה שלא יעשנו לאחריו, הנה כן מצינו גם בחי' הריטב"א שם, שהעתיק תחלה שני הפירושים שכתב בעה"ת, והוסיף פירוש נוסף, וז"ל: "ומורי הרב ז"ל [=כפה"נ הרא"ה] פירש שיעשה העוקץ של גימ"ל פונה לצד הרגל, שיהא קו הרגל ישר (כזה), שאם יעשה העוקץ פונה לאחור כגון זה אז דומה כעין צד"י הפוכה".

אכן מ"ש לפרש בשם אביו מרן הגריי"ק דקאי על רגל שמאל של הגימ"ל - הנה פי' זה קשה להולמו לענ"ד, כי ממ"ש המיוחס לר"ן: 'אותו עוקץ של גימ"ל היוצא למטה', מוכח בפשיטות שכוונתו לרגל ימין של הגימ"ל, שבאמת צורתה רק כעין עוקץ היוצא למטה [בפרט בכתב הספרדי הישן, שכמו שהוכחנו במאמרנו על האות גימ"ל, צורתה היתה ממש כעין נו"ן, ורק עם עוקץ קטן היוצא למטה מתחת לגופה¹], וגם כי איך יתכן לכנות את רגל שמאל של הגימ"ל עוקץ בעלמא, בעוד היא עבה לפחות כעובי גופה?² ובפרט, שכן מוכח מלשון הריטב"א: 'שיעשה העוקץ של גימ"ל פונה לצד הרגל', ומשמע בפשטות שכוונתו שהעוקץ פונה לצד רגל שמאל, וא"כ ברור דקאי ארגל ימין.

אלא נראה ברור, כי כוונת פי' הריטב"א בשם רבו, שהוא כנראה הרא"ה [וכן המיוחס לר"ן בסתם, שגם הוא כידוע לתלמיד הרא"ה] - שכוונת הבריתא, שיש

1. ונגררו אחרי פי' הגר"ח בדברי בעה"ת, בהע' מנחת סולת לב"ש (הע' 648), ובהע' זהב התרימה על סה"ת (במהד' מכ"י-ים) ע"ש - אולם האמת נראה כמו שביארנו בס"ד.

2. כן צורת הגימ"ל בכל ספרי ספרד הקדומים, וכן הוא גם בתנ"ך ובס"ת מכת"ק של מהר"ר שם טוב בן גאון [בעל ה'מגדל עוז], אשר היה מתלמידי הרשב"א וחי בספרד באותה תקופה של בעל החידושים המיוחסים לר"ן. ח. ואף שבהמשך שדבריו [המובאים לקמן] קורא לראש הימני של הצד"י 'עוקץ', מ"מ אין ראיה להכא, כי ראש הצד"י אכן אינה אלה נקודה המחוברת בקו דק לגוף האות, בעוד רגל שמאל של הגימ"ל הספרדית כולה כקו עבה המחובר בעובי לגוף האות. ויש לציין עוד, כי בהמשך דבריו אחרי כן כתב: 'ומכאן נראה דירך הצד"י למטה עקום מעט כלפי מטה ונראה בה כמין עוקץ', וזה בודאי קאי כנגד רגל ימין של הגימ"ל.

פונה שמאלה, הנה אף שע"כ נדמית במקצתה לצד"י הפוכה, מ"מ מאחר וזו צורת הגימ"ל, אין לשנות מחמת כך. ופשוט.

והלכך, מה שכתב שם המיוחס לר"ן בסוף דבריו [והעתיקו הגר"ח ק], וז"ל: "צדי"ן גמ"ל, שלא יפריש העוקץ שאחורי הצד"י, שנראית כיו"ד גימ"ל" עכ"ל [וכן כתב גם הריטב"א], וכתב הגר"ח ק לדייק מדבריו שהראש הימני של הצד"י צורתו כיו"ד ישרה' שפניה פונים שמאלה.

הנה לפי הנ"ל ע"כ לפרש דהוא לאו דוקא, אלא כוונתו שכיוון שלא חיבר הראש הימני לגוף הצד"י, ואינו אלא נקודה בודדת 'מרחפת' באמצע הכתב, נדמית מעט ליו"ד, אך לא שצורתה ממש כיו"ד. ולצורה הספרדית הישנה, שמחובר ראש זה בקו היוצא בערך מאמצעו לגוף הצד"י, א"ש טפי, כי יש לו יותר דמיון ליו"ד, אף שאינו כצורת יו"ד ממש. וגם יש הרבה ס"ת מאוחרים מתפוצות הספרדים [כגון ממרוקו, תונס, תורכיה ועוד], אשר עשו בהם את הראש הימני הפוך לגמרי לצד ימין, אלא שעשו ראש זה משתפל לצד ימין למטה, עד שפעמים הרבה מסתיים בכמין התעגלות למטה - ובצורה הזאת, אם יחסיר הקו הדק המחבר ראש זה לאות - ידמה הראש ממש לצורת יו"ד [וראה בתמונות המצורפות למאמר].

ובך יש לפרש גם את דברי הרמב"ן שהביא הרב.

להזהר שעוקץ הגימ"ל [היינו רגלה הימנית שאינה אלא 'עוקץ' בכתב הספרדי] יתעקם בסופו לצד שמאל [וכך המציאות ברוב ככל הכתבים הספרדים], כי אם יפנה עוקץ זה לכיוון ימין, ממילא ידמה לצד"י פשוטה הפוכה, כי רגל ימין זאת תידמה לראש השמאלי של הצד"י הפשוטה שפונה שמאלה בלבד.

והנה, מדברי רבותינו הנ"ל, שפי' שאם יעשה רגל ימין של הגימ"ל פונה אחורה ויהפוך הגימ"ל תידמה לצד"י, מוכח א"כ שבאמת הראש הימני של צד"י זו, פונה ימינה בלבד [כרגל הגימ"ל שפונה שמאלה בלבד], וע"כ בהיפוך הגימ"ל תידמה לצד"י. נמצא א"כ שהכירו רבותינו הנ"ל את צורת הצד"י בעלת הראש ההפוך!

וא"ת, לפי דברינו שצורת הצד"י בראש ימני הפונה ימינה - א"כ מדוע לא הזהירונו כמו"כ להזהר ברגל שמאל של הגימ"ל לעשותה דוקא פונה לצד ימין ולא לצד שמאל, כדי שלא תידמה לצד"י הפוכה? הנה הא בודאי לק"מ, כי ברור שאין כוונת רבותינו הנ"ל שיש לשנות מצורת הגימ"ל הרגילה על מנת למנוע הדמיון לצד"י, אלא אדרבא, כוונתם שיש לשמור על צורתה המקורית, וע"כ הסבירו שיש לשמור צורת הגימ"ל המקורית שרגלה הימנית פונה שמאלה ולא לשנותה [וכך באמת צורתה בכתב הספרדי], כי ע"י שינויה יכולה להדמות לצד"י, אולם מה שהרגל השמאלית

ט. ויש לציין עוד לדברי הריב"ש (סי' קכ), וז"ל: "וכתבתם שתהא כתיבה תמה שלא יכתוב אלפין עינין כו". צדי"ן גמלי"ן - אם הרחיק הראש שאחורי הצד"י ממנה ישאר גימ"ל". וכן לדברי ריה"ח בכתרי אותיות (עמ' ח), וז"ל: "ועוקצו של צד"י שאחורי נון" כפופה שלו, לא יעמיקנו עד כפיפת הנו"ן, שא"כ יראה כעין" וכו', ויכוין ראש עוקצו של צ' שיהא שווה לראש נון" שלו". הרי שלא קראו כלל לראש הימני שבצד"י יו"ד, אלא רק ראש או עוקץ בעלמא.

יו"ד שפניה קצת כלפי מעלה וכו' (כמו שהעתיק הב"י) וביאר שם אח"כ: 'צדי"ק כתב בא"ב דר"ע שתמונתו יו"ד נו"ן. עוד נדפס שם בסוה"ס קונט' א"ב מבעל האשכול כתב ג"כ: 'צדי"ק צריכה להיות ראש הראשון כמו יו"ד ממש שפניה נוטה קצת נגד מעלה וכו'. וכ"כ בב"י בסי' ל"ו בשם הר"י אסכנדרני: 'ידביק היו"ד לצואר הנו"ן ולא למטה שלא תידמה לעי"ן וכו'. וכן בסי' ל"ב כ' הב"י בשמו: 'צדי"ק שכתב יו"ד נו"ן וכו'. הרי ט' מרבתינו הראשונים [והם האשכול וס' התרומה והרמב"ן והר"ן והגה"מ והאגור ור"ש ב"ר אליעזר, ור"י ב"ש והר"י אסכנדרני] שכתבו בהדיא שצורת הצדי"ק הוא יו"ד ונו"ן, והביאו כן בשם א"ב דר"ע וס' הבהיר".

הנה תחלה, יש לעשות סדר במקורות שהעתיק רבנו הגר"ק, כדלהלן - ס' ב"ש הראשון שהביא הרב, הוא באמת ס' ברוך שאמר. והב"ש השני שהביא הרב, אינו אלא ס' אלפא ביתא לרי"ט מילהויזן. וגם הקוני' שהביא מבעל האשכול, הנה אין זה מרבינו הקדמון הר"א אב"ד בעל ס' האשכול, אלא אף קוני' זה הוא לרי"ט בעל הא"ב, אשר כידוע חיבר בעצמו ס' קבלי הנקרא אף הוא ס' האשכול".

עוד יש להעיר, כי אף שהרב מונה את הר"י אסכנדרני בתור 'ראשון', הלא הוא בן דורו של מרן הב"י, וכן האגור

נמצא א"כ, שלא בלבד שאין ראיה מדברי הרמב"ן והמיוחס לר"ן כהצדי"ק הישרה', אלא אדרבא - מוכח מהמיוחס לר"ן ומהריטב"א והרא"ה שהכירו דוקא את הצדי"ק היפוכה' או בדומה לה [ועכ"פ לא את הישרה'].

בדעת התיקון תפילין, הברוך שאמר והאלפא ביתא

עוד כתב הגר"ק שם, וז"ל: 'וכן בס' האגור דיני תפילין כתב: 'צדי"ק יעשה היו"ד שבצד פניה נוטה כלפי מעלה וכו' וידביק היו"ד היטב לצואר שלא תדמה לנו"ן יו"ד. וכן בס' ברוך שאמר הראשון לרבנו שמשון באות ג', כתב בשם הגה"מ (ולפנינו בהגה"מ הוא בקצרה): 'וגם הצדיק פשוטה ראש ראשון כמו יו"ד שעל האל"ף ופניה כלפי מעלה וכו'. ושם באות צ' האריך בזה לפסול הכותבין ביו"ד הפוכה (הביאו מרן בחזו"א או"ח סי' ט' סק"ו), ואע"ג דמירי שם שראש היו"ד השמאלי נגע בלא עוקץ, ובראש השני בלט עוקץ בלא נגיעה, אין נפק"מ בזה לפי הטעמים שכתב שם ע"ש. וכתב שם ג"כ: 'והנה מצאתי ראיה גדולה מס' הבהיר, שאלו לו מאי צדי"ק זה נו"ן יו"ד וכו'. וכן בס' ברוך שאמר השני שנדפס שם בסוה"ס [והוא מחכם אחר שמביא את רבנו שמשון ב"ר אליעזר, והב"י בסי' ל"ו העתיקו וקורא לו ר' יצחק ב"ש] כתב ג"כ באות צדי"ק: 'הראש הראשון כעין

י. שו"ר שבמבוא הרמ"מ משי זהב לס' ב"ש שבהוצאתו (עמ' 14 הע' 31), העיר בהדיא על דברי הגר"ק הנ"ל שמנה את האשכול כאן כעוד אחד מהראשונים - ע"ש.

יא. בפרט לפמ"ש הרדב"ז בשו"ת (ח"ב סי' תקצו), וז"ל: 'זהו דעתי, אלא שראיתי לאחד מן האחרונים שמו הר"י אסכנדרני ז"ל שכתב וכו' ואני הכרתי את החכם הזה בצפת בהיותי בן י"ג שנה, ובלי ספק היה חסיד גדול וירא שמים ובקי בתלמוד ובמדרשים, אבל היו בדורו גדולים ממנו, ולכן מלאני ליבי להתיר ספיקו ולהורות שמותר וכו'".

'ראשונים' לפי ההגדרה המקובלת] שהעתיקו דבריהם.

וכעת נבוא לדון בעז"ה בדברי הב"ש וסיעתו.

דברי התיקון תפילין והב"ש

כתב התיקון תפילין (עמ' קמט), וז"ל: "צד"י יכתוב (כך) היו"ד שבצד"י פניה לגמרי כלפי מעלה, שמורה על בורא עולם שהוא צדיק. והמושב של הצד"י ימשוך ארוכה, והזנב של היו"ד ימשוך בצואר, ומושב הצד"י ימשוך למטה לחוץ לצד ימין שלא תדמה לעי"ן". ומשמע בפשטות מדבריו, שצורת הראש הימני בצד"י, הוא ממש כיו"ד רגילה שפניה לצד שמאל.

אמנם הדרש שהביא - שהיו"ד פונה מעלה להראות על בורא עולם שהוא צדיק, לא מצאתי מקור לזה במדרשי חז"ל, וכפי הנראה דרשא זו היא חידוש שלו, על בסיס דברי מדרש אותיות דר"ע באות אל"ף, וז"ל: "מפני מה ידו של אל"ף זקוף מצדו, מפני שהוא מעיד בו ומניף בו לפני הקב"ה שהוא אמת לעולם". ועל משקל זה דרש כן הרב תיקו"ת גם בצד"י. אלא דקצ"ע מנ"ל לדרוש כן, והיכא רמיזא במקורות חז"ל שראש הצד"י צריך להיות בצורת יו"ד, ושיש לה לפנות למעלה.

ועמ"ש שם התיקו"ת: "הזנב של היו"ד ימשוך וכו'", כתב שם הרב ברוך שאמר (אות צג), וז"ל: "פי' רגל של היו"ד, לאפוקי מסופרים שבארץ ביירן שהיו בימי, שאינם עושים שום רגל ליו"ד של הצד"י, אך

אינו ממש ראשון, כי אף הוא היה בערך באותה תקופה.^{יב}

ובפרט ששני החכמים הנ"ל בסה"כ העתיקו לשון התיקו"ת והא"ב.

ומ"ש הרב כי הב"ש כתב בשם הגה"מ: 'וגם הצד"ק פשוטה ראש ראשון כמו יו"ד שעל האל"ף ופניה כלפי מעלה'. הנה כמו שהעיר הרב, באמת אין לפנינו לשון כזאת בהגה"מ.^{יג} ולא זו בלבד, אלא שבב"ש שלפנינו^{יד}, לשון זו נמצאת בכלל בתיקון תפילין שם, ואילו הב"ש שם (אות נ'), העתיק את לשון ההגה"מ כמו שהיא באמת לפנינו ועל זה ציין שהוא מההגה"מ.

וכפי הנראה, במהד' שהיתה לפני הגרס"ק, היו דברי התיקו"ת והב"ש מעורבבים^{טו}, ולכן משמעות דבריו שם שמ"ש בסוף 'עכ"ל הגה"מ' קאי גם על דברי התיקו"ת, אולם כמו שנתבאר היא טעות גמורה ומעולם לא יצאו הדברים - לא מפי ההגה"מ, ולא מפי הב"ש בשמם.

הרי שכבר נדחו ראשונים רבים מהרשימה הנ"ל שהביא הרב זצ"ל: בענין האשכול וההגה"מ להד"מ כמו שנתבאר. וכן הוכחנו מדברי התרומה והמיוחס לר"ן שהכירו דוקא את הצד"י בעלת הראש הימני הפונה ימינה [וממילא גם הדיוק מדברי הרמב"ן (שהוא בודאי המקור למיוחס לר"ן ולשאר הראשונים הקטלוגיים) אינו מוכרח].

ובעצם נשארו רק התיקו"ת והב"ש והא"ב, וכן האגור והריא"ם [שאינם בדיוק

יב. ובפרט שבצורת האותיות בס' האגור, כמעט תמיד דבריו הם העתקה מהתיקו"ת, הב"ש והא"ב.

יג. גם לא בשינויי נוסחאות של פרנקל.

יד. במהד' הרמ"מ משי זהב.

טו. כידוע שבמהד' הישנות של ס' זה נפלו טעויות רבות, והתערבבו הספרים זכ"ז. ולא טרחתי כעת לבדוק במהד' הישנה של הספר.

הצד"י, משמע שאמנם היו מחברים את הראש הימני לגוף האות בצד השמאלי של הראש, אך חיבור זה לא היו עושים ע"י קו שיוצא מהראש ומתחבר לגוף האות, אלא היו מחברים ישירות את הפינה השמאלית של הראש לגוף. וזה פסול לדעת הרב ב"ש, אולי משום שהוא כ'חסרון אבר' באות.

אולם אכתי קשיא לי, דאף שהיו מדביקים 'הפנים' השמאליות של הראש ישר לגוף הצד"י, מ"מ כתב שם הב"ש קודם לכן: 'שאינם עושים שום רגל ליו"ד של הצד"י, ומשמע שלא היו עושים לראש זה רגל מצד ימין, וא"כ מדוע רואה אותו הרב ב"ש כיו"ד ישרה דוקא, שהלא שני פניה שווים לכאורה?

אכן מ"מ בסו"ד - הסיבה הראשונה לפסול צורה זו, נראה סתירה לזה, כי כתב שם: 'שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר של הצד"י, ומזה משמע שכן היו עושים רגל ליו"ד.

וע"כ נראה להסביר, שהיו עושים לראש זה הימני, רגל קטנה בצדו הימני, כך שדומה בפני עצמו ליו"ד, אולם רגל זאת לא היו מחברים לגוף האות [וזה מ"ש 'שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר של הצד"י'], אלא היו מחברים אותה בפניה לגוף האות [כנ"ל]. ומ"ש 'שאינם עושים שום רגל ליו"ד של הצד"י, צ"ל לכאורה דכוונתו שבמקום דיבוקה לגוף האות לא היו עושים רגל לראש, אלא מדביקים את פינת הראש עצמה לגוף האות. דיקא נמי, שכתב בראש דבריו: 'שאינם עושים שום רגל ליו"ד של הצד"י, אך שמדביקים פני היו"ד לצואר הצ' כמו שכותבים המחזוריים' - משמע דחלף מה

שמדביקים פני היו"ד לצואר הצ' כמו שכותבים המחזוריים (כזה), ובזה הם פוסלים מלאכתם ומחטיאים את הרבים באות אחת בתרי טעמי - חדא שמפרידים בין רגל של היו"ד ובין הצואר של הצ', וכל האותיות צריכים להיות אדוקים בלי פירוד וכו'. ועוד, שמדביקים פני היו"ד לצואר אשר לא כדת, כי היקף גויל בעינן כמו בראשי השיני"ן ובע' ובט', שאם נדבקו הראשים אפילו כחוט השערה נ"ל לפקצ"ד שפסול, גם הכא לא שנא, ואם היה לי כח הייתי מסלקם מן הכרם כמו שעשיתי בעיר לוזיץ. והנה, מצאתי ראייה גדולה מס' הבהיר שאין לכתוב כלל הצ' כמו שכותבים במחזוריים אלא כמו יו"ד נו"ן, וז"ל הבהיר - שאלו: מאי צד"י? זה נו"ן יו"ד, אף זוגו נו"ן יו"ד, והיינו דכתיב וצדיק יסוד עולם".

ומשמע מדבריו שהסופרים בארץ בייר"ן היו עושים צד"י עם יו"ד הפוכה, והוא פסל זאת מתרי טעמי - חדא שלא מחבר רגל היו"ד לגוף [ואינו גולם אחד], ועוד שמדביק פני היו"ד לגוף האות [ויש חסרון מוקף גויל].

אכן יש לתמוה, מה ראה לומר שיו"ד זו מופרדת רגלה מגוף האות ואילו פניה דבוקות, ומדוע לא להסתכל להפך, שזו פשוט יו"ד הפוכה? ואף שנראה מסוף דבריו שצריך לעשות דוקא יו"ד 'ישרה', מ"מ אם זו היתה כוונתו כאן, צורת ההתבטאות שלו תמוהה מאוד ולא מובנת!

אבל באמת המדקדק בדבריו יראה שאין זו כוונתו, וכמו שיתבאר.^{טז}

דהנה מ"מ: 'שמדביקים פני היו"ד לצואר

טז. ועוד קשה לי, דהלא כמו שביארנו, ברוב הכתבים האשכנזיים העתיקים שיש בידינו, עשויה הצד"י ביו"ד הפוכה, וא"כ למה ייחד שפך הב"ש את חמתו דוקא על סופרי 'ביירן' ולא על רוב סופרי אשכנז?

יש לעשות יו"ד ישרה בדוקא, מ"מ פסולא לא שמענו.

ומלבד כל הנ"ל, אף לו יהיבנא דלדעת הרב ב"ש יש לפסול צד"י ביו"ד הפוכה, מ"מ זה תמוה מאוד, דהלא מכל הקדמונים משמע שהכירו צד"י 'הפוכה' דוקא [וכמו שהארכנו לעיל], וכן היה המנהג פשוט באשכנז בימיו. והראשון שמצאנו שכתב לעשות יו"ד 'ישרה' בצד"י הוא הרב תיקון תפילין, אולם האמת שצע"ג, כי הלא הוא שם ממש כמתנבא מפי הגבורה, ואף המציא דרשא חדשה בזה מעצמו - שיו"ד זו מראה על בוראה שהוא צדיק [וכמו שכתבנו לעיל], והיכן מצאנו כדבר הזה? [וגם ברור דאיהו גופיה לא היה פוסל זאת].

ואף שכתב הרב ב"ש בסו"ד, וז"ל: "והנה מצאתי ראייה גדולה מ'ס' הבהיר שאין לכתוב כלל הצ' כמו שכותבים במחזורים אלא כמו יו"ד נו"ן, וז"ל הבהיר - שאלו: מאי צד"י? זה נו"ן יו"ד, אף זוגו נו"ן יו"ד, והיינו דכתיב וצדיק יסוד עולם". מ"מ אפשר לקיים את דברי ס' הבהיר גם לפי הצד"י ההפוכה, כי הלא גם יו"ד הפוכה - יו"ד היא!

ואף שכתב שם הגר"ח"ק בסו"ד [ע"ד כל המקורות שכתבו שצורת הצד"י כיו"ד ונו"ן], וז"ל: "ולא יתכן כלל לומר שהוא יו"ד הפוכה, שבכל מקום שהיא הפוכה, כגון בתי"ו, כתבו שהוא כמין וי"ו הפוכה או דל"ת הפוכה, ועוד שכתבו 'פניה כלפי מעלה' וכן ביתר דבריהם".

שהיו צריכים לחברה אותה עם רגל, הם מדביקים אותה לגוף האות בפני היו"ד.

ובאמת שהתבוננתי בכתבים האשכנזיים הישנים, ומצאתי שבחלק מהם היו עושים לראש הימני של הצד"י קו דק הנמשך מטה מפנינו הימנית ומשווה לו צורה של יו"ד ישרה [ובאמת שבכתבים האשכנזיים הישנים היו עושים לאות יו"ד גופה רגל ימנית זעירה, ממש כקוץ בעלמא"ן], ובהרבה מהם גם עשו לראש זה קוץ בפנינו השמאלית העליונה, ממש כמו 'קוצו של יו"ד' העליון" [ועי' בתמונות, תמונות של צד"י בעלת ראש ימני עם קוץ שמאלי עליון ורגל ימנית].

ויתכן שזה מה שהיו עושים בארץ בייר"ן, ועל זה יצא קצפו של הרב ב"ש - כי היו עושים הראש הימני של הצד"י ממש כצורת יו"ד ישרה, אולם רגלה הימנית היתה נותרת תלויה באויר, בעוד חיבורה לגוף האות היה ע"י הדבקת פניה לגוף.

ואף מדברי הגר"ח"ק נראה שהבין כן, וז"ל: "ואצע"ג דמיירי שם שראש היו"ד השמאלי נגע בלא עוקץ, ובראש השני בלט עוקץ בלא נגיעה".

אכן מה שסיים הגר"ח"ק שעדין יש לפסול הצד"י בעל יו"ד הפוכה, משום ש'אין נפק"מ בזה לפי הטעמים שכתב שם'. לא זכיתי להבין כוונתו, דמאחר ואין את הטעם של הדבקת פני היו"ד בגוף הצד"י, וגם לא עושים לה רגל בצידה הימני, תו מאיזה טעם יש לפסול? ואף אי נימא דלדעת הרב ב"ש

יז. וכמו שפירש רש"י בסוגיית 'קוצו של יו"ד', דקאי ארגל הימנית של היו"ד - וזה ממש מתאים לצורה האשכנזית הקדומה שהרגל היתה קוץ בעלמא.

יח. כמו שפירשו כמה ראשונים בדעת ר"ת - דקוצו של יו"ד הוא 'כתרו', ועי' במאמרנו על האות יו"ד.

הרמזים שם לצורת האותיות הביאו רבותינו הראשונים [כגון ב-א', ח', ט', י', ועוד, עי' כל אות במקומה מה שכתבנו לעניינה].

ועוד, שלא נמצא כלל במדרש זה 'פירוק' של אותיות לאותיות אחרות.^{יט}

ועל פי כל הנ"ל, פשוט כאמור שהוא טעות, וכפי הנראה נתחלף לרב בעל האלפא ביתא - בין ס' הבהיר [כמו שכתב הב"ש בשמו שהצד"י היא יו"ד ונו"ן, וכן הוא באמת שם בס' סא], לאותיות דר"ע [ונמצא שגם מקור זה נמחק מרשימת המקורות שהביא הגר"ח"ק זצ"ל].

וראוי גם לציין, כי רבינו יהודה החסיד בס' **כתרי אותיות** (עמ' ח) כתב, וז"ל: "ועוקצו של צד"י שאחורי נו"ן כפופה שלו, לא יעמיקנו עד כפיפת הנו"ן, שא"כ יראה כעין וכו', ויכוין ראש עוקצו של צד"י שיהא שווה לראש נו"ן שלו". ועוד שם: "לא גימליין צדיין וכו' כשיהפוך ראשו של צ' למטה (כזה), נראה (ג) הפוך".

הרי שריה"ח שהוא ראש ומקור להרבה ממסורות הסת"ם האשכנזיות, כלל לא קורא לראש הימני של הצד"י יו"ד אלא עוקץ, אעפ"י שלגוף הצד"י קורא במפורש נו"ן! ונראה ברור שכלל לא ס"ל שיש לעשות הראש הימני בצורת יו"ד, ודלא כאחרוני ראשוני אשכנז שהמציאו בזה שיטה חדשה.

עוד מרבותינו הראשונים

ועוד מצינו לרבינו המאירי בס' קרית ספר (מ"ב ח"א), וז"ל: "וגדולי הרבנים מפרשים בדמיון הגימ"ל עם הצד"י הפשוטה - ואומרים שהצד"י הפשוטה אילו

הנה דבריו אלו אולי יכוננו על התיקו"ת הב"ש והא"ב - אולם בס' הבהיר חיפשתי היטב, ולא מצאתי שום מקום שם שמכונות האותיות כמ"ש הגר"ח"ק [הפוכה' וכיו"ב]. וכן אין לשונות כאלה כלל ברמב"ן ובר"ן ודעימייהו, שכתבו שצורתה כיו"ד ונו"ן. וממילא אין שום ראיה מכרחת לפרש בס' הבהיר דדוקא יו"ד 'ישרה' קאמר, ולא הפוכה.

הרי שנמצינו למדים, כי לא מצאנו כלל אף בתיקון תפילין ובברוך שאמר מקור לפסול צד"י עם יו"ד הפוכה, אף אם נודה שלדעתם יש לעשות לכתחלה דוקא יו"ד ישרה - שגם לזה אין כל מקור קדום.

בדברי האלפא ביתא

כתב רי"ט באלפא ביתא [הראשון והשני], וז"ל: "צ' כפופה יהיה ראשה הראשון כעין יו"ד שפניה קצת כלפי מעלה".

ועוד כתב שם באלפא ביתא [הרביעי], וז"ל: "צ' - כתוב בא"ב דר' עקיבא שתמונתה יו"ד ונו"ן ויעלה מספרם ס".

אולם פשוט שטעות נפלה בדבריו, כי אין מזה כלל בא"ב דר"ע שלפנינו, אלא הגירסא שם: "צד"י - מפני מה יש לו ב' ראשים, מפני שזה הוא יש"ו הנוצרי שתפס שני ראשים, אחד של ישראל ואחד של אדום והלך והטעה את הבריות, וכיון שראוהו ישראל כך עמדו עליו ותפשוהו וצלבוהו על הצלב וכו'". וכ"ה בכל עדי הנוסח של מדרש זה שיש בירינו [בכתבי יד ועוד].

ובן אף אחד מרבותינו הראשונים לא הזכיר זה בשם הא"ב דר"ע, בעוד שאת כל

^{יט} ועי' במאמרנו על האות אל"ף, שהגיי' שהיתה לפני מי מרבותינו הראשונים יו"ד שעל האל"ף אינה נכונה.

ההפוכה [אולם מסתבר שגם את צורת ראש הזי"ן ניתן לפרנס לפי הפי' הנ"ל ויתכן שאף אליה התכוון מהרש"ט, מאחר ומחמת כפיפתה פונה יותר לכיוון ימין, ודוק]. ומהרש"ט גופיה, בתנ"ך מכת"ק וכן בס"ת המיוחס אליו, עשה הראש הימני בצד"י - לפעמים כיו"ד הפוכה, ולפעמים כראש זי"ן.

דעת רבינו האר"י ז"ל בענין צד"י עם יו"ד הפוכה, והעדות בשם הגר"א

הנה ידוע שדעת רבינו האר"י שיש לעשות הראש הימני של הצד"י פונה לצד ימין, כדאיתא במפורש בשער הכוונות דרוש התפילין, וכ"ה בס' מצת שימורים.

ומנגד מפורסמת העדות שאמרו בשם רבינו הגר"א שאין פרט זה מדברי רבינו האר"י, אלא נכנס בכתביו ע"י תלמידי ש"ץ שר"י [ואין להאריך כעת במקור שמועה זאת].

אולם בדורנו כבר הוברר מעל לכל ספק שלא היו דברים מעולם, שהלא זכינו ב"ה שיש תחת ידינו את ספר שער התפלה, מכת"ק של רבינו המרח"ו בכבודו ובעצמו, ושם איתא במפורש כנ"ל, וגם מובא ציור האות בכת"ק, וז"ל שם [בדרוש התפילין] לענין צורת האותיות בכתבת תפילין: "וכל צורת הצד"י יהיו שני יודי"ן בשני ראשיה, הימני יהיה כעין יו"ד הפוכה לאחוריה, והשמאלי כעין נ' כפופה למטה, ויו"ד ישרה על ראש הנו"ן כפופה, וזה צורתה (צ צ"), [וראה תמונת הצד"י מכת"ק בתמונות המצורפות].

ומוכח א"כ שהעדות הנ"ל מפי רבינו הגר"א, כפי הנראה אינה אלא שמועה נבזית שכוונתה להטיל מום בקדשים, וח"ו שיצאו דברי הבל כאלה מפה קדוש של

עומדת בהיפוך, תהא דומה לגימ"ל, ולמדו שהראש הימני של צד"י הפשוטה אינו ראוי להיות זקוף כראשה השני, אלא שטוח מעט כלפי צד ימין הכותב, עד שאם יעמידה בהפוך תהא דומה לגימ"ל".

הרי דמפרש שראש ימין של הצד"י צריך להיות שטוח לצד ימין כדי שיהיה לה דמיון לגימ"ל הפוכה [שרגלה הלא נמשכת ביושר לצד שמאל, ובהיפוכה לצד ימין]. וברור שצורה זו מייצגת ג"כ צד"י בעל ראש ימני 'הפוך' הפונה ימינה בלבד!

[ואף שנראה כי עיקר כוונתו, לומר שראש הצד"י הימני לא יהיה באותו גובה של ראשה השמאלי, אלא יהיה מעט יותר נמוך, כמו שרגל ימין של הגימ"ל יורדת מעט מטה יותר מרגל ימין, מ"מ שמענו מדבריו אגב אורחא כגי צורת הראש הימני - 'שטוח מעט כלפי צד ימין הכותב', ובודאי שלא יכון לשון זה על ראש ימני בצורת יו"ד ישרה].

ועוד מצאתי למהרש"ט בן גאון [מח"ס 'מגדל עוז'] בס' בדי הארון דמשמע מדבריו כהצד"י ההפוכה, וז"ל: "מה שאז"ל במס' מגלה: הנכנס לביהכנ"ס מצוה לעשות קפנדריא שנא' והבא דרך שער נגב יצא דרך שער צפונה וגו'. ולכך בכאן שבאה היו"ד כמשל הטיפה [=ר"ל, יו"ד זאת שהיתה תלויה בחלל הפ"א] דרך שער צפונה [=מכיוון שמאל], תצא דרך שער נגב [=לכיוון ימין]. והנה ביציאתה נגעה בדרך הפ"א, ונרשמה צורת הצד"י הכפופה (כזה) וכו', נמצא שכפיפת היו"ד שהיתה לה [=לפ"א] כלולה בחללה מלפניה, יצאה לה מאחוריה ונתרוקנה בחללה מלפניה". והנה, ממ"ש שהיו"ד חזרה לצאת לכיוון דרום [ימינה], משמע לכאורה שיצאה ופניה לכיוון זה, וממילא מייצג את צורת הצד"י עם היו"ד

פגיונא דא [=ציור של צד"י בעל ראש ימני הפונה ימינה], וְלֹא אֶתְהַדְּרוּ אִנְפִּין פגיונא דא [=ציור של צד"י ששניה ראשי פונים זה כנגד זה], אֶסְתַּפֵּל לְעִילָא (פגיונא דא), אֶסְתַּפֵּל לְתַתָּא (פגיונא דא), אָמַר לָהּ קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא תו, דָּאָנָא זְמִין לְנִסְכָּא לָךְ וּלְמַעַבְד לָךְ אִפִּין בָּאִפִּין אָבֵל בְּאַתְרָא אַחֲרָא תִּסְתַּלַּק. נִפְקַת מִקְמִיָּה וְאַזְלַת".

הרי מפורש בזה שצורת הצד"י הרגילה - שראשה הימני פונה ימינה, וכביכול שני הראשים מפנים אחוריהם זל"ז.

אולם מצינו בס' חזון איש [או"ח סו"ס ט], שם מובא מכתב שכתב לרא"ל פרידמן מח"ס צדקת הצדיק [ומובא מכתב זה גם בס' צה"צ בין חליפת המכתבים הארוכה ביניהם], וז"ל מרן החזו"א שם: "אין כוונת הזוהר רק על אותיות שנבראו קדם בריאת שמים וארץ, והם ענינים רוחניים עפ"י חכמת עשר ספירות, ואותיות דידן הם רומזים על מדות ידועות בעולמות הי"ס, ובהם יש שינוי לפי זכויות העולם ותיקוניו. ויוד' ונו"ן שבצד"י בעולם המחשבה והאצילות, אפשר שימצא בתמונת [- ציור של צד"י בראש ימני הפוך] עורף מול עורף, ובתמונת [- ציור של ראשים הפונים זל"ז] פנים כנגד פנים, ובשעה שבאה הצ' לבקש לברוא בה העולם היה עורף כנגד עורף, ולאחר התיקון נהפך פנים כנגד פנים, אבל הכתיבה בעולם המעשה שלנו אין בה שינויים וכפי דברי הב"י אנו כותבין פנים כנגד עורף וכתובה זו לא הוזכרה בזהר כלל, ולפי קבלתנו צריכים לכתוב נו"ן יו"ד, וסתמו כפירושו ככל יו"ד".

ברם, אני הקטן לא זכיתי להבין ד"ק של רבינו החזו"א, מה ראה להוציא הדברים מפשטן? דהלא פשטות דברי הזוהר שדורש את צורת האות צד"י כמו שהיא באופן רגיל, ואין בדל רמז שם שצורתה היום

רבינו הגר"א אשר מי כמוהו בקי בכתבי רבינו האר"י הקדוש, ומבין עמקי סודותיו.

[ועוד מביאים שהגר"א בפי' לספרא דצניעותא כתב ג"כ מפורש כהצד"י שראשה הימני פונה ימינה, ואכה"מ ולא הצורך להאריך בזה, כי ההלכה כאמור ברורה ומוכרעת].

והנה אמנם דברי האר"י הללו אמורים לענין כתיבת תפילין, וע"כ אין ראיה דלדידה בעינן אף בשאר סת"ם לכתוב כן, אך בכל אופן פשוט עכ"פ דש"ד לכתוב כן בכל הסת"ם, ואין בזה חשש.

ובן כתב הקול יעקב (בסי' לו) לענין האות צ' כפופה, וז"ל: "כן הוא בס' הכוונות בדרוש הנז', והיינו בכתיבת תפילין כנ"ל, ומנהגנו לעשות היו"ד של הימין הפוכה אף בס"ת ככתיבת ספרדית שזכר מו"ק".

דברי הזוהר הקדוש

ודע, שאין דברים אלו חידוש של רבינו האר"י, אלא הוא כבר מפורש בזהר הקדוש, בהקדמת הזוהר [דף ב' ע"ב, במאמר המכונה 'אותיות דרב המנונא סבא'], שם מספר הזוהר שכביכול בעת בריאת העולם, באו אותיות הא"ב לקב"ה [בסדר תשר"ק] וביקשה כל אחת שבה יברא את העולם, וז"ל הזוהר באות צד"י: "עֲלֹת אֶת צ' אֶמְרָה קְמִיָּה: רְבוּן עֲלָמָא, נִיחָא קִמְךָ לְמִבְרֵי בִי עֲלָמָא, דָּאָנָא בִי חֲתִימִין צְדִיקִים וְכו' וְבִי יְאוּת לְמִבְרֵי עֲלָמָא. אָמַר לָהּ: צְדִי, צְדִיק אַנְתְּ, וְצְדִיק אַנְתְּ אֶתְקַרִּיאת, אָבֵל אַנְתְּ צְרִיךְ לְמַהוּי טְמִירָא, לִית אַנְתְּ צְרִיךְ לְאַתְגַּלְיָא כָּל כָּךְ, בְּגִין דְּלֹא לְמִיָּהב פְּתִחוּן פֶּה לְעֲלָמָא. מַאי טַעְמָא? נ' אִיהִי, אֶתְיָא י' דְּשָׁמָא דְּבְרִית קְדִישָׁא וְרָכִיב עֲלָהּ וְאַתְאַחֲדִיד בְּהָדָה. וְרָזָא דָא, כִּד בְּרָא קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא לְאָדָם הָרִאשׁוֹן דוּ פְּרָצוּפִין בְּרָאוּ - וּבְגִין כִּךְ אִנְפִּי דִּיּוֹד מְהִיר לְאַחֲרָא

שנזכרת בדברי הזוה"ק הנ"ל, אינה מורה רק על 'אותיות שנבראו קודם שמים וארץ', אלא גם על אותיות דידן ב'עולם המעשה', ושכך יש לכתוב את האות צד"י שראשה הימני פונה ימינה בסת"ם.

וברור שלא שייך לחלוק על רבינו האר"י בפירוש דברי הזוהר. ואולי אם היה רואה החזו"א דברי האר"י הללו, לא היה דוחק בפי' הזוהר כנ"ל.

סיכום צורת הראש הימני של הצד"י מרבותינו הראשונים

כאמור, אין מקור מפורש בתלמוד ובמדרשי חז"ל [הנגלים^{כב}] לצורת הראש הימני של הצד"י - לא ישר ולא הפוך.

מהרבה מרבותינו הראשונים מוכח שהכירו דוקא את הצד"י בעלת ראש ימני הפונה ימינה [או אולי אף מחובר באמצעו כעין זי"ן, ועכ"פ לא בעלת הראש הפונה שמאלה בלבד] - כן נראה מדברי בעל התרומה, הרא"ה, הריטב"א, המיוחס לר"ן, המאירי, מהרש"ט בעל מגדל עוז ומעוד ראשונים.

וכן באמת היה המנהג הקדום **באשכנז** לעשות ראש הפונה ימינה בלבד, ואילו בספרד נהגו לעשות הראש הימני כעין זי"ן, ולעתים פונה ימינה.

ומנגד, דעת התיקו"ת, הב"ש והא"ב - לעשות הראש הימני בצורת יו"ד ממש הפונה שמאלה בלבד [עם נטיה למעלה], אולם לא מצינו כמעט מנהג כזה.

אחרת. וכמעט פשוט לי, וכדמשמע באמת מדבריו, שמה שהביא אותו להדחק בזה הוא משום דהוה פשיטא ליה שההלכה הפסוקה לפי הפשט היא - שצריכה הצד"י להיות ביו"ד ישראל. אולם לפי כל מה שביארנו לעיל בס"ד - שמרבותינו הראשונים דוקא מוכח כהצד"י בעל הראש ה'הפוך' [או ראש אמצעי, ובכל אופן לא בעל ראש 'ישר'], ואין מקור אמיתי לחידוש הב"ש וסיעתו שצריכה הצד"י להיות עם יו"ד 'ישרה', מעתה אין שום צורך לדחוק דברי הזוה"ק ולהוציאם מפשוטם, וסתמם כפשוטם שהצד"י הרגילה אף ב'עולם המעשה' היא בעל יו"ד הפוכה.

ומצאתי עוד לרבינו האר"י ז"ל בס' שער מאמרי רשב"י^כ, שם האריך בביאור מאמר הזוהר הנ"ל, ובסו"ד שם איתא בזה"ל: "אמר שמואל^{כא}, עוד מצאתי בנ"א השמטה אחת, וז"ל: ובגין כך אנפוחי דיו"ד מהדר לאחורא כו'. כבר הודעתוך כי טרם שנתקן עולם האצילות, שאז היה ענין מיתת המלכים, היו גם או"א אחור באחור, ע"ד שאף גם עתה אחר התקון יש פעמים שזו"ן עומדים אב"א. אבל אחר התיקון, או"א הם לעולם פנים בפנים. והנה אות צ' רומזת אל זמן שהיו אבא ואמא אחור באחור, ולכן צורתה היא שתי יודי"ן, ונו"ן פשוטה תחת היו"ד השנית, ולא כמו שכותבין קצת סופרים - צורת יו"ד אחת ונו"ן אחת. גם לא כמו שכותבין צורת זי"ן ונו"ן (כזה), אלא (כזה). ונמצא כי השתי יודי"ן יהיו הופכות פניהן זו מזו (צ)".

הרי מצאנו לרבינו האר"י ז"ל שר בית הזוה"ר, שלמד במפורש שאות צד"י

כ. עמ' מב במהד' וידבסקי.

כא. היינו מהרש"ו שסידר את כתבי האר"י, בנו של מהר"ן.

כב. ואת דברי הזוהר הקדוש נביא לקמן אי"ה.

הצורות כשרות וטובות לכתחלה, וכמו שניכר שבמשך כל הדורות לא הקפידו בזה - פעמים עשו כך ופעמים כך.

משיכת בסיס הצד"י ימינה

כתבנו לעיל כי בכתב הספרדי, בסיס הצד"י הכפופה קצר ואינו נמשך הרבה לצד ימין, כך שהראש הימני 'תלוי' באויר, או שהבסיס נמשך מעט תחת לראש זה [לכל היותר עד אמצעו].

ויש להביא קצת רמז לזה, ממה שמצאנו במקורות, שמכונה הצד השמאלי של הצד"י - נו"ן או גימ"ל.

שבזוה"ק ובס' הבהיר [שהבאנו לעיל], כתבו שצורת הצד"י כיו"ד ונו"ן.

ובסוגיית 'צדין' גמ"ל, פירשו כמה מהראשונים שאם יפריד בין הראש הימני לגוף האות, ידמה הצד השמאלי של האות לגימ"ל [כ"פ שם הרמב"ן, הריטב"א והמיוחס לר"ן, וכ"כ המאירי בקרית ספר (מ"ב ח"א)].

והנה, אם ימשוך את הקצה הימני של בסיס הצד"י ימינה הרבה [כמו שיש כאלה שנוהגים היום], עד שיעבור הבסיס מימין את הקצה הימני של ראש הצד"י הימני, או שיחפפו הקצוות - כבר אין כ"כ דמיון לגימ"ל [או נו"ן] בחלק השמאלי של האות.

ואף שגם בכתב הספרדי, אין ה'נו"ן' של הצד"י ממש ישרה כנו"ן רגילה, אלא נראית כאילו 'כופפת מעט את חזקה קדימה', מ"מ עדין ניכרת בד"כ היטב צורת נו"ן. וזה מתאים לדברי הראשונים הנ"ל.

וכן בתכתבים הקדומים - מזמן בית שני, וכן ומזמן הגאונים [בין בס"ת ובין בתנ"כים], בד"כ ה'נו"ן' שבצד"י יחסית

ובזוהר הקדוש איתא במפורש שצורת הצד"י שראשה הימני כעין יו"ד הפוכה, וכן דעת רבינו האר"י.

צורת הצד"י בכתבים הקדומים

עד כאן ביארנו את צורת ראש ימין של הצד"י מדברי רבותינו הראשונים, וכעת נציין צורתה מהכתבים הקדומים.

הנה, כמו שניתן לראות בתמונות המצורפות למאמר, בכתבים העתיקים מזמן בית שני, ישנן שתי צורות עיקריות של הראש הימני - או שהחיבור באמצע הראש [דהיינו כעין זי"ן], או שהראש פונה שמאלה בלבד [כביכול יו"ד ישרה, אף שכמובן אין צורתו כיו"ד כלל, רק כקו עם שבירה מעט בסופו], וליתר דיוק, בצורה השנייה אין הראש פונה ממש שמאלה, אלא יותר למעלה [מאחר וה'נו"ן' ניצבת כמעט ביושר, הקו של הראש הימני יוצא ימינה כמעט ביושר, וממנו עולה לכיוון מעלה ה'ראש']. ויש מעט שהראש הימני פונה ימינה בלבד. וכמדומה שהצורה הראשונה [כעין זי"ן] היא היותר נפוצה.

יש לציין, שחלק מאלה שהראש בהם הוא כעין זי"ן, מחמת נטיית הראש ימינה בהחלט יכולים להראות כעין יו"ד הפוכה'.

ובכתבים הקדומים מזמן הגאונים, בין בס"ת ובין בתנ"כים - ברובם הראש הימני מחובר באמצעו [כעין זי"ן], ובחלק הראש פונה ימינה בלבד. אולם ראש הפונה שמאלה בלבד אינו מצוי כ"כ.

נמצא, שהצורה הספרדית הישנה [שהראש הימני מחובר באמצעו כעין זי"ן] - היא הצורה הנפוצה יותר בעם ישראל במשך כל הדורות.

אבל בכל אופן נראה פשוט, שלהלכה כל

ישרה, או מעט כפופה, והראש הימני כביכול
'מרחף' תלוי באויר, ואין הבסיס נמשך הרבה
לצד ימין.
וכן בכתבים האשכנזים הקדומים, בד"כ צורת
החלק השמאלי ממש כנו"ן [ורק מעט
כפופה], והראש הימני תלוי.



הרב מרדכי פרוש

חידושים והערות בהלכה

- א. המקום הראוי לעמוד בבית המרחץ.
- ב. שו"ת על מעשה קונדס [בענין פסיעה בפני המתפלל].
- ג. הערות חידושי הלכה ממו"ר הגרי"ט.
- ד. עוד מילין בשמעתתא דתיקון מילין [חזרה תוכ"ד].
- ה. חידוש פשוט ומחודש [בענין עניית בהוב"ש]

ולפי זה יובן גם מה שכתוב אח"כ במשנה ברורה: 'ואפילו ערותו אין צריך לכסות בירידתו לנהר, ולא עוד אלא שהמכסה נראה כאילו בוש בדבר וכאלו כופר בבריתו של אברהם אבינו, אך בעליתו מן הנהר, שפניו כלפי העם, ישחה או ישים ידו כנגד ערותו לכסותה, ובלבד שלא יגע בה'. עכ"ל.

והנה לכאורה פלא מה ההבדל בין עליתו לירידתו לנהר הרי יתכן כי דווקא בתוך הנהר נמצאים רוצים לרוב, ומיעוט בחוץ. ועוד מה שכתוב שהמכסה כאילו בוש, מה פשר הוראה זו הרי אדרבא כל המושג צניעות זה שמכסה ערותו בעיקר, והיאך כאן קאמר אדרבא מי שמכסה את ערותו זה מגונה, היתכן?

אלא מוכרח שההבנה בזה הוא כדאמרן בס"ד, שיש מקומות מוגדרים ששם אין זה פריצות לגלות בשרו, ממילא אם מותר שמה, הלמאי מכסה? אלא זה מיחזי כבוש בברית מילה. אולם במקום אחר יכסה כדון צניעות. א"כ ה"ק בס"ד: בנהר שזה לא מקום מגודר ומותחם, הילכך מהמקום הכי קרוב לנהר, משם יפשיט בגדיו, ולא יכסהו, ממקום זה הוי היתר גמור [וכיון שזה היתר, אדרבא לא יכסה ולא יבוש במילתו] ואילו בעליתו פניו כנגד החוף שזה נקרא פניו כלפי

א. שו"ת: הבא לבית המרחץ ומקוה, היכן צריך לתפוס מקום לשימוש ו להנחת בגדיו שמה?

הנה המשנה ברורה (בסימן ב' סק"א) כתב בתוה"ד: 'רק יזהר לפשט וללבש סמוך לנהר כל מה שאפשר בכדי שלא ילך בגלוי הגוף שלא לצורך' וכו', א"כ לכאורה צריך להשתמש במקום הכי קרוב למקלחות.

אולם כד נדייק טובא שיש חילוק בין בית מרחץ לנהר. כתב שמה המשנ"ב בזה"ל: אם לא שאי אפשר בענין אחר, וכן בבית המרחץ שדרכן של בני אדם לילך שם ערמים ואי אפשר בענין אחר אין בזה משום פריצות, וכן כשרוחץ בנהר הדין כן רק יזהר לפשט וללבש סמוך לנהר כל מה שאפשר בכדי שלא ילך בגלוי הגוף שלא לצורך וכו' [עכ"ל עייש"ע].

הנראה בס"ד כי בבית המרחץ זהו מקום שאין בו משום פריצות לגלות בשרו. אולם בנהר שאין זה מקום מוגדר, אלא מקום בטבע העולם שיש שם נהר, לשם קאמר שאין את ההיתר הכללי, אלא מהיכן שפושט בגדיו [במקום הכי סמוך] ועד הנהר, זהו המינימום בו ילך בגילוי כיון שאי אפשר אחרת.

פסיעות של אחר תפילת העמידה [א"כ נצרך את מחשבת הדוחף ויש לפלפל טובא בצירוף זה ראה 'אבי עזרי' הלכות שבת, גבי הורדת קדירה על מנת וכו' בדעת מי שאינו שלון]. וראה עוד גבי ש"ץ דמבואר במשנ"ב במק"א כי רשאי לילך לצורך מצוה כגון להוציא ספר-תורה מהיכל הארון קודש ולהוליכו לבימה וכד', אע"ג דלא פסע את הג' פסיעות, ולאחר מכן יפסע ג' פסיעות, ולכאורה צריך ביאור וכי הליכותיו הללו לא נחשבו לפסיעת הג"פ, אלא קצת י"ל דתליא במחשבתו [אי נמי הא דאזיל לאחוריו הא דאזיל ממילא].

ובהזדמנות זאת, ברצוני לכתוב ב' חידושי הלכה שהיו לי חידוש גדול, ששמעתי ממור"ר הגרי"ט שליט"א: חדא הנה הש"ץ קודם שיתחיל חזרת הש"ץ צריך לפסוע ג' פסיעות, ומה יעשה אם מאחוריו או לצדדיו עומד יהודי המאריך ועודו בתפילת שמו"ע דיליה, הרי בדרך כלל צריך לחכות עד שיגמור ואז יפסע שמה [ותרי טעמים נאמרו בזה הא' משום כבוד שכינה שנמצאת אצל המתפלל אזי לבל יפסיע שמה ועוד כדי שלא להפריע כוונת המתפלל אם יעבור לפניו (ואלו שתי הערות מוסריות להבין גודל המעמד שזוכים להתפלל = והשכינה הקדושה באה ונמצאת עמו עליו! ועוד רום טוהר הכוונה שאם יעבור איניש קמיה כבר יטריד ויפריע לו בכך!). אגב שמעתי מפי מור"ר הגרי"ט שליט"א הערה חשובה: שאם כה צריך לזהר שלא להפריע לכוונת המתפלל על ידי שעובר לפניו בעלמא, ק"ו שלא להפריעו ע"י שדוחפו מאחורה. ויש רבים שלא חשבו על כך, ולכן אם רוצים שלא לעבור בפני המתפלל, אזי לפעמים עוברים מאחוריו, ופעמים רבות בשביל כך נאלץ לדחוק ולדחוף קדימה מעט

העם [בין אם יש שמה אנשים כעת, ובין חוץ ריק. וצריך תלמוד בזה], במצב הזה הוי כאילו מחוץ למרחץ לכן יכסה, וא"כ בבית המרחץ שזה מקום מוגדר ומגודר לכך כל המקום הוי מקום פטור וא"כ דלמא גם ההלכה של ההבדל בין ירידה לרחוץ לבין עליתו מהבריכת המקוה, יתכן שאין הבדל ואין צריך לכסות כלל כל זמן ששוהה בחדר המרחץ. דייקא נמי, שהמשנ"ב נוקט כל הזמן בזה 'נהר'.

ב. שו"ת: מעשה בשובב אשר ראה את חבריו עומד לאחר סייים שמונה-עשרה שלו ברגליים סגורות, כי מאחוריו עמד יהודי שעודנו מתפלל שמו"ע, והנה השובב ניגש להעומד הנ"ל ודחפו והפסיעו בעל כורחו ג' פסיעות לאחוריו. כצפוי הנדחף הזדרז לחזור למקומו אולם אז לעג לו השובב-שדחף כי הוא בבחינת כלב שב על קיאו, ע"כ המעשה הקונדס. [אשר וודאי ראוי לגנאי ולא לחיקוי ח"ו, אולם ברצוני לדון מבחינה הלכתית, להוכיח כי הלכה כהצדיק שחזר חיש למקומו].

ראשית יש להעיר כי איני יודע אם היה צריך לחזור למקומו אלא מסתבר כי יכל היה להישאר למקום החדש אליו נדחף ושמה לחכות.

עוד יש לדון כי טעם שנחשב ככלשע"ק היינו כשגמר ופסע דרך כבוד ג"פ לאחוריו מפני קונו, על כן אם תיכף שב, מוזר פעולתו. כמבואר בטור בסימן קכד. אולם בנידון זה הוא לא פסע מרצונו א"כ אם שב מיד אין בכך משום ככשע"ק, [וטעה המלגלג גם בכך שלגלג עליו].

וגם עצם פסיעות הללו שדחפו בעל כורחו מסתבר כי אינם נחשבים כלל כג'

חדא בנושא להוסיף בתערובת בשר ודג: בדרך כלל קיי"ל אין מבטלין איסור לכתחילה ולפיכך אם נתערב בשר בחלב, אין להוסיף, כדי שיהיה כדי לבטל בשישים, אולם אם התערב דגים בבשר בזה שרי להוסיף עד כדי ביטול בשישים וזה שאלה שלפעמים שואלים לרבנים בערב שבת, אם קורה מעט התערבות בשרי ודגים, ואזי עצה זו מצילה בנקל את המצב.

עוד חידוש הלכה: מותר להכניס אוכל ל'שירותים', וגם מותר לאכול שמה, אמנם אסור לברך שמה, אך אם יברך בחוץ, יוכל לאכול שמה.

ד. לעיל כתבנו קמעא אודות אמר וחזר בו [תוכ"ד] האם הוי כמחיקת מילין קדמאין וכלא אמר או דלמא במילתא קמייתא קיימי וקאי אלא שנוסף מילין חדשים שתיקן?

והנה העיר לי ידידי הגרמ"ח קליין שליט"א כי לכאורה שייכי בפלגות רבואתא, דהש"ע (אור"ח סי' קיד, ס"ד) כתב אם אמר מוריד הגשם בימות החמה, מחזירין אותו. וכו'. וכתב המשנ"ב: 'דגשמים קשים לעולם בימות החמה'.

וכתב בהערות דרשו (הערה 18): ולכן אף אם נזכר 'תוך כדי דיבור', הורו הגרש"ז אויערבאך (אשי ישראל פכ"ג הע' קח, והליכות שלמה תפילה פ"ח סי"ג) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' טז) שלא מועיל תיקון וכו'.

מאידך דעת הגרי"ש אלישיב (אשי ישראל שם) ש'תוך כדי דיבור' אין צריך לחזור לראש הברכה, אלא יתקן ויאמר 'מוריד הטל' וימשיך בתפילתו. עכ"ל הע' דרשו.

ורגילין להסביר דבהא פליגי להגרש"ז א והגרש"ו זה לא מוחק אלא מוסיף

את המתפלל, ולא שת ליבו כי בכך מזיק לכוונה טפין.

ואולם לחזן שצריך לפסוע בשביל הרבים לחזור תפילת חזרת הש"ץ, רשאי לפסוע לאחריו אחר תפילתו דיחיד, כדי לפסוע ג' פסיעות לקראת שמו"ע דחזרת הש"ץ. [אציין כי יש דיעות גדולי הוראה, נוספים בזה ואכהמ"ל, רק נזכיר את שאמר לי ידידי הגרמ"ח שליט"א ששאל למהגרי"ש אלישיב זיע"א ואמר לו: שיעשה אך עקירה במקומו!]. ואולם אמר לי כי זה דווקא בשחרית ומנחה דאיכא חזרת הש"ץ אך במעריב גם אם צריך להגיד הקדיש אין זה סיבה שבשביל כך יעבור לפני המתפלל כי בלא"ה החיוב לפסוע ג"פ בקדיש אינו כה חזק ויש נוהגים [מנהג ספרד] שלא לפוסען כלל.

עוד חידוש נפלא שמעתי מפי קודשו שליט"א, כי בשחרית ומנחה, זמן החיכוך עד שיחזור למקומו, זהו עד קדושה, אך המעריב עד אימתי? עד הקדיש! [יתכן שהטעם כדי שייחשב ששב למקומו לקראת דבר חשוב. ואם כן א' אם בשחרית האריך וגמר אח"כ, ובעודו מחכה שיעור 'כדי עד קדושה', לפתע שמע שהחזן אומר קדיש, יתכן כי גם בשביל כך יחזור למקומו. ב' יש לחקור אם בשומעו הקדיש משום מה לא שב על עקבותיו, האם אח"כ יוכל על סמך זה לשוב או דלמא אך בשב' לקראת דבר חשוב' אך אם חיכה תו זה לא סיבה, ואכתי י"ל מאידך האם זה 'שיעור' גבי מעריב אשר כפי שיעור זה יוכל לחזור למקומו, וחיפשתי מעט ב'מאיר עוז' ושם חזיתי דכתב בשם מהגרמ"ק זיע"א שבמעריב יחכה כדי ד' אמות].

ג. בהודמנות זו ברצוני לרשום ב' חידושי הלכה ששמעתי מהגרי"ט שליט"א:

בלא האמירה נוספת הראויה הייתה להיאמר לפני כן, {וכעין שבהלכות שבת גבי 'לא ניחא ליה' איתא בפוסקים שאם הלא ניח"ל, זה אך משום דעבר האיסור שבת, אך אילולי לא הוה מתנער מכך, לא נחשב לא ניחא ליה, עד"ז י"ל גם פה, והבן.}

ד. חידוש פשוט ומחודש: כתב הש"ע בסימן קכד ס"ה על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום אומר ברוך הוא וברוך שמו. וביאר במשנ"ב כי כתיב רמז לכך: כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלוהינו.

והנה העולם נוהג לומר זאת אחר שומעו ברוך אתה ה'.

אולם, לכאורה במשנה ברורה משמע, שבברכה ארוכה יאמר אחר תיבת 'העולם'. דקאמר בסקכ"ב: "וברכות שחתימן קצרה כגון 'פוקח עוורים' בברכות השחר וכה"ג וכו' מהנכון לש"ץ לזהר אז שלא למהר כל כך לחתם תכף את הברכה, אלא לשהות מעט, כדי שכל העונים ישמעו איזה ברכה מסיים אח"כ, וגם יהיו יכולים לענות האמן תכף, דאל"ה לפעמים ע"י הקול של ענית בהוב"ש הרבה מהעונים אינם יודעים איזה ברכה מסיים, וגם עניתם הוא איננו תכף אחר שכלה לברך הברכה".

הרי משמע שמדבר אחר שמסיים שבח הבורא "ה' אלוקינו מלך העולם" דאל"כ אלא כנהוג אחר בא"י, א"כ מה החששות הגדולות שהוזכרו בזה, ובאמת כד נחזה בסברא לכאורה זה מאד מסתבר שבשומעו שבח שלם אז יאמר בהו"ש. אלא שפלא בעיני כי לא נהוג כן וגם אתה לא

לכן אם יוסיף מילין זה לא מתקן את המילי קללת גשם בקיץ, אך לדעת הגריש"א הוי כמחיקה א"כ תו לית למילי גשם בקיץ.

וראה עוד בטור סימן קיד סעיף ב' ובב"י סעיף ד' וראה בנשמת אדם כלל כד, א.

מיהו בשאלה כ' הביה"ל להלן קיד' שמועיל להתחיל מ'זותן ברכה', ונראה הטעם דהוי כהתחיל ממלפני מקום ההזכרה.

וראה עוד בתוס' בברכות (דף יב' א', ד"ה לא לאתויי נהמא): "ומיהו אומר ר"ח אם היה יודע בבירור שטעה בדבורו שאמר ב"פ העץ תחת ב"פ הגפן, דבתוך כדי דיבור יכול לחזור בו, וכן בי"ט בחתימה של יו"ט אם טעה בין מקדש ישראל והזמנים, ואמר מקדש השבת, וחזר בתוך כדי דיבור, יצא, אחרי שהוא יודע שהוא יו"ט "עכ"ל. הרי שמחלק חילוק חשוב בין היכא כשאמר חשב הנכון אלא שאיתקיל מילוליה וכד' לבין היכא דטעה לגמרי.

[**וראה** עוד בשו"ת הרשב"א ז"ע ח"א, לה, ובש"ע סימן רט, א.].^א

עוד הערה מענין לענין באותו ענין. אם בליל ר"ח במעריב, סיים ברכת המחזיר שכינתו לציון ובעודו ממלמל כן נזכר ששכח יעלה ויבוא, האם נאמר שמכיון שנזכר והתחרט על שמסיים הברכה בלי לומר יעו"ב, א"כ דלמא הוי כחרטה וא"כ כאילו עודנו באמצע הברכה ויוכל לומר אז יעו"י וימשיך משם קדמה.

אולם שפיר י"ל כיון שאין מתחרט על עצם ברכתו זו, כי אם על כך שברכתו הוי

א. נב. אני חש בכותבי בשמעתתא זאת, כשוחה במים ארוכים שיש להם סוף ואקווה שברכות פטפוטי דאורייתא יתבהרון שמעתתא זאת. בעזרת המלמד תורה לעמו ישראל.

הגדת לי וגם אנכי לא שמעתי בלתי היום' קשישאי דנהגו כן, כי לא נהגו כלל לומר
[מיהו יתכן לומר בדוחק הא שלא חזינן סבי בהו"ש אחר ברכה ארוכה כהא].



הרב משה חיים הכהן קליין

כמה נידונים חדשים אי מהני בהם 'תוך כדי דיבור'

מדבריו שלו על דבריו של משהו אחר.^א

ובאמת כבר מצינו בגמ' נזיר כ': מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני ואני כולם נזירים, וכתב עלה בקרן אורה וז"ל: וסברתם ז"ל בזה הוא דטעמא דבעינן כדי דיבור משום דאז משמעות דבריו דואני נזיר קאמר. אבל אחר תכ"ד אין במשמעות ואני דאנזירות קאמר.

ומשמע מדבריו בפשט המשנה דהא דבעינן תכ"ד לא בכדי שהנודר יהיה כמותו של הנזיר הראשון דבזה גם בלי תוכ"ד היה יכול להועיל. אלא בעי לתכ"ד רק מכיון שאמר ואני ולא אמר ואני כמותו. ובהמשך דבריו [ד"ה ונראה דר"ל] כתב אבל היכא דאמר ואני כמותו מסתבר דאפי' לאחר כדי דיבור הוי נזיר, דדבריו מוכיחים דמתפיס עצמו בנזירות כמותו.

עכ"פ חזינן מסוגיא דנזיר דתכ"ד הוא גם בהצטרפות בין אדם אחד לשני בלא שיש תיקון בדבריו וכד' אלא רק לומר שהוא בתוך פרק הזמן שיש במשמעות דבריו כשאומר ואני דהכוונה ואני כמותו, וצ"ב מהו הגדר של אותו פרק הזמן שנקרא תוך כדי דיבור.

א. כתב רבינו המשנה ברורה: (סי' נ"ה ס"ק ד') כתב בהלכות קטנות סי' מ"ח: כששנים או שלשה אומרים קדיש יחד ואחד מקדים, אם באים כל אחד תוך כדי דיבור, יענה עם הראשון או עם האחרון אמן ויעלה לכולם, ואם יש הפסק יענה על כל אחד ואחד.

והנה יש לדון בדבר זה כמה נידונים. א. היאך מהני הא דענה אמן על הראשון גם על השני בתוכ"ד דהיכן מצינו תכ"ד על להבא. ב. היאך מהני עניית אמן על הקדיש של השני הא אכתי לא אתחייב לענות אמן על השני. (שאלות אלו שמעתי ממו"ר הגר"ד אטלן שליט"א). ג. עוד יש לברר בזה היאך תוכ"ד מהני באופן זה הא לא מתקן או מצרף דיבורו שלו אלא על השני - על אלו שאומרים הקדיש והיאך תלי זה בתוכ"ד.

אמנם המשנ"ב בסי' קכ"ד ס"ק ל"ד הביא מהפרי מגדים על דברי הרמ"א שכתב ולא ימתין עם עניית האמן אלא מיד כשכלה הברכה יענה אמן, וכתב המשנ"ב ותוך כדי דיבור כדיבור דמי, ובביאור הלכה שם דן בזה מנין לפמ"ג דבר זה.

על כל פנים רואים שאיכא תכ"ד לא רק במתקן או מצרף דבריו שלו אלא גם

א. ובאמת בעיקר דינו של ההלכות קטנות יש לדון על איזה אמן איירי, דלכאורה היכא דהאומר קדיש אוחז קודם המילים 'ואמרו אמן' אמאי צריך בזה לדון תכ"ד ואי איירי דאוחז באמצע קדיש גם יש לומר דמהני עניית אמן על חצי הדבר ובפרט כשענה על האומר הראשון כתקנו. ועוד גם אי נימא דשייכי להדין דכתב המחבר בסי' קכ"ד ס"ח: וכן שלא יחטוף וימהר לענות אותו קודם שיסיים המברך אכתי יש לחלק בין ברכה לקדיש וגם אי נימא דקדיש הוי כברכה מ"מ כאן כשעונה על הראשון א"א לומר בזה שאסור לענות כך על השני ואיך נימא שלא יעלה לשני וא"כ צ"ע אמאי צריך בכה"ג לדין תכ"ד.

שבית דין שקידשו את החודש אינם יכולים לחזור תכ"ד, דטעם דתכ"ד דמשוי לדיבור קמא טעות אבל היכא דלא מהני שאלה וכגון בהקדש דהקדש טעות הוי הקדש לב"ש לא מהני תכ"ד, ואומר המנח"ח דא"כ הכא נמי לא מהני חזרה בתכ"ד כיון דקידוש החודש בטעות הוי קידוש כיון דכתוב אתם אפי' מוטעים.

והנה לפי החקירה דלעיל אם תכ"ד הוא מטעם שעדיין לא נגמר הדיבור הראשון י"ל שלא נחשב עדיין אתם כיון שעוד לא נגמר הדיבור. אבל להצד הראשון שהגדר הוא שאפי' לחזור בו תכ"ד יש לומר דהכא לא יוכל לחזור כי אם הוא טעות דיבורו הראשון מ"מ כבר סיים דיבורו ומה שהוא טעות לא אכפת לי דילפינן מאתם אפי' מוטעים. וא"כ יוצא דמהך סוגיא דנזיר ט. (דשם איתא דלב"ש דלא מהני שאלה בהקדש לא מהני בחזרה בתכ"ד) איכא ראייה להצד הראשון.

ד. בשו"ע יו"ד סי' רל"ד סמ"ד איתא: אמר לה בבת אחת קיים ומופר ליכי וכו' אין כאן לא הקמה ולא הפרה. ובלבוש (עטרת זהב) הקשה מאי שנא מהא דכתב המחבר בסעיף מ"א דהמקיים בליבו הרי זה קיים ואינו יכול לחזור ולהפר אלא אם חזר תכ"ד, וא"כ ה"נ שיועיל מה שאמר מופר לך לחזור בו ממה שאמר מקויים לך.

ותירץ הלבוש דהתם אמר בליבו והכא אמר בפיו. [ובהמשך הדברים נכתוב את דברי הלבוש במלואם והפשט בהם]. והנה רבינו הש"ך (ס"ק ס"ב) הבין בדבריו דס"ל להלבוש דלא מהני חזרה בתכ"ד היכא שקיים לה הבעל כיון שהוציא בשפתיו. וכתב עלה הש"ך: ואין דבריו נראים דהא ודאי קיימא לן תכ"ד כדיבור אפי' הוציא בשפתיו, לבד ממקדש ומגורש ועובד ע"א.

ב. והנה ברבותינו הראשונים יש הרבה הגדרות לחידוש של תכ"ד. ונביא כאן את חלקם. לשון רבינו תם בזה: (תוס' ב"ק ע"ג: ד"ה כי לית) דטעמא דכשאדם מעיד עדות או עוסק במו"מ וחבירו נותן לו שלום או רבו ע"כ יש לו להשיב ולהפסיק כדאמר ברכות וכו' ולכך תקנו חכמים שלא יהיה זה חשוב הפסק וכו'.

והקשה הר"ן (נדרים פ"ז). וכי עקרו בזה דבר מן התורה (וכדמשמע מהר"ת דתכ"ד הוא תקנה דרבנן) ועיין קרן אורה בסוגיא דנזיר דמבאר דברי ר"ת. ולכך כתב הר"ן גדר אחר בתכ"ד: שדברים שאדם עושה, לא בגמר דעתו הוא עושה אלא דעתו שיכול לחזור בו תכ"ד. ולמעלה מזה כתב הריטב"א (נדרים פ"ו: וז"ל: ואין צריך בכל זה אלא שחכמים אמרו שכדי שיעור זה רחושי מרחשן שפוותיה דיבור ראשון וכאילו הוא מדבר עדיין.

ובבי מדרשא מבדרא חקירת האחרונים בזה (העתקה משולי המנחה על מנחת חינוך מצוה ד' אות כ') אם הטעם שמועילה חזרה תכ"ד היא משום שיכול לעקור את הדיבור הראשון למפרע, או משום שעדיין לא נגמר המעשה הראשון עד זמן תכ"ד.

והנה לשון הר"ן המובא למעלה דדעתו של אדם שיכול לחזור בו נראה כהצד הא' ואילו הריטב"א שאמר שבתכ"ד עדיין נחשב שהוא מדבר נראה כהצד השני שעדיין לא נגמר הדיבור, ויהיה איך שיהיה גם להצד הא' אכתי תכ"ד הוא פרק זמן מסוים שאפי' לחזור בו. (וממילא זהו פרק זמן גם לדבר שאינו חוזר וכעניינת אמן וכהצטרפות ופירוש בדבריו של הנזיר ועוד מקומות שזהו רק יפרק זמן ואכתי צ"ע להר"ן).

ג. המנחת חינוך מצוה ד' אות כ' מחדש

על נדרה שזה קיים וזה סופי וא"כ גם זה הוי בהחלט ואינו יכול לחזור בו מהקיום.

ובזה מתורץ מה שהקשה הש"ך דהא רק ד' דברים אינו יכול לחזור בו תכ"ד והיאך הוסיף הלבוש מליבו גם דבר חמישי. והתירץ הוא דהני ד' דברים החידוש דאפי' כשאומר סתם כך ולא אומר שדבריו מוחלטים אבל היכא שהחליט הוא בעצמו את דבריו או את נדר אשתו בזה אין צריך לגמ'.

אמנם כל זה להצד שגדר תכ"ד הוא אפשרות לחזור בו אבל אי נימא שהגדר הוא דדיבורו של אדם הוא לא דיבור גמור עד תכ"ד א"כ זהו לא תלי בדעתו וא"כ גם כשמחליט את דבריו 'וזה סופי' יוכל לחזור בו בתכ"ד וכ"ש שמקיים את הנדר לאשתו יוכל לחזור בו בתכ"ד וזהו דס"ל להש"ך. אמנם יהיה צריך לבאר לצד זה אמאי א"א לחזור בו תכ"ד באותם הד' דברים.

ה. עוד הביא שם בספר 'נחלי אפרסמון' מהירושלמי ראש השנה פ"ב ה"ה דהקשה בירושלמי מאי שייך מקודש גבי קידוש החודש ותיירץ הירושלמי מאי מקודש מקוים ומבארים שם מפרשי הירושלמי דהבי"ד אומרים על מה שהעידו העדים את ראייתם שזהו מקודש דהיינו מקויים.

ועפ"ז כתב טעם חדש אמאי בי"ד לא יוכלו לחזור בהם כשאומרים מקודש מידי דהוי אקיום נדר שבעל מקיים לאשתו את הנדר דאינו יכול לחזור בו תכ"ד אליבא דהלבוש הנ"ל. והמבואר בזה כמו שנתבאר שכשהוא מקיים את נדר אשתו כאילו אומר על נדרי אשתו שזה מוחלט וכמו שיאמר על דברי עצמו שכבר אינו יכול לחזור בו תכ"ד הכא נמי במקום נדרי אשתו והוא הדין נמי

ולכך כתב הש"ך דודאי היכא שחזור בו תכ"ד דמהני, והכא הדין הוא שדבריו לא הועילו כיון שלא התכווין לחזור ורצה שיהיה גם הקיום וגם הפרה ולכך אין כאן לא הקמה ולא הפרה.

והנה בדבריו נתבאר דודאי אף אי נימא תכ"ד ודאי שהכל תלוי בדעתו אם רצה להוסיף או לתקן. ובאמת זהו סברא פשוטה דהא אדם שמתפלל ומברך ואומר 'ברוך אתה' מילת 'אתה' אינה מוחקת או מתקנת את מה שאמר 'ברוך'. ופשוט הוא.

עכ"פ נמצנו למדים דלפי הש"ך איכא מחלוקת אם בעל שמקיים לאשתו יכול לחזור בו תכ"ד או לא, דלהש"ך יוכל לחזור בו ולהלבוש (וכמו שביאר הש"ך) אינו יכול לחזור בו.

ולבאר דברי הלבוש הנ"ל ראיתי בספר 'נחלי אפרסמון' (לזקני הגאון רבי רפאל בלום זצ"ל) תורה ומצוות מצוה ד' דביאר בזה ואכתוב כאן דבריו בתוספת ביאור. דהנה להצד דהגדר של תכ"ד שיכול לחזור בו וכדכתב הר"ן שדעתו שיוכל לחזור בו א"כ נראה לחדש דאם אומר איזה דבר ואומר מיד 'וזה סופי' 'בהחלט' וכדו' שכבר לא יוכל לחזור בו אף אם יהיה בתכ"ד, כיון ש'ויתר' על הזכות לחזור בו או ביתר דיוק שכבר א"א לומר בזה דדעתו לחזור בו.

והחידוש שיש בד' דברים שלא מהני בהם תכ"ד כיון שם זה ידוע שזה היה בהחלטיות וכדכתב הר"ן שם דהני כיון דחמירי כולי האי אין אדם עושה אלא בהסכמה גמורה.

ואם כנים הדברים, יש לחדש בזה פשט ולבאר אמאי ס"ל להלבוש (לפי הש"ך) דכשאשה נודרת נדר ובעלה מקיים שא"א לחזור בו תכ"ד כיון דהוי כאומר לה

שנתבטל ג"כ ע"י הקיום שהוציא בשפתיו עכשיו תכ"ד הקודם'.

והזינן בדבריו הקדושים שתכ"ד (היכא שאינו חוזר בו) שמהני אותו פרק הזמן גם לקדימה ולא רק לאחורה. וכמו שמבואר בדברי המשנה ברורה שמביא את ההלכות קטנות שאומר בשנים שאומרים קדיש שיכול לענות אמן על הראשון או על השני ויועיל לשניהם היכא שסיימו בתכ"ד.

והנה כל זה אי נימא שהגדר דתכ"ד הוא שזה פרק זמן שדיבורו לא גמור ממילא אין הבדל אם זה מהני ללפניו או לאחריו אבל אי נימא כהצד השני דהוא יכול לחזור בו א"כ היאך יועיל דיבורו ראשון לקעקע דיבור שאחריו.

ז. הנה הובא לעיל שאיתא בגמ' נדרים שד' דברים לא מהני בהו חזרה בתכ"ד: מקדש מגרש מגדף וע"ז דהיינו שאומר אלי אתה. ונראה לומר בזה הבנה חדשה דדבר אשר יש בו רק את הדיבור יכול לחזור בו תכ"ד אבל דבר שפעל בדיבורו משהו אז הגם שהיה אפשר לומר שלאחר שחזר בו עקר מעיקרא את החלות מ"מ כיון שכבר חל באותו תחילת דיבורו או עכ"פ התחיל לחול שוב לא פוקע אותו החלות. וכדוגמא בקידושין כיון שכבר התחיל לחול בו אישות שוב א"א לפקוע.

ולא מבעיא להצד שתכ"ד הוא אפשרות לחזור בו שודאי הכל חל מתחילת דיבורו, אלא אפי' להצד שהדיבור לא נגמר עד אחר תכ"ד מ"מ הא ודאי התחיל לחול כבר בראשית דיבורו, וכיון שחל תו לא פקע.

ויתכן שבמגדף ובע"ז שאומר אלי אתה אין צריך גם לסברא זו דכיון שגידף ועבד מה יועיל לו מה שחזר.

לגבי בית דים שקיימו את דברי העדים לקדש את החודש.

ו. ועתה נבוא לבאר מה שנראה בדברי הלבוש, דהש"ך הבין מהא דכתב הלבוש דהתם קיים בלבו והכא קיים בפיו ולא מהני בזה חזרה תוכ"ד. אמנם הא גם הלבוש לא פליג על המחבר ופסק דהגדר לא הוקם ולא הופר ויכול עכשיו להקים או להפר. ואם פשט דברי הלבוש הוא כהבנת הש"ך היה צריך להיות שהקיום הועיל וההפרה לא ביטלה את הקיום כיון שלא מהני בזה חזרה בתכ"ד.

ונעתיק כאן את לשון הלבוש: אמר לה וכו' אע"ג דאמרינן לעיל סעי' מ"א דאם קיים בליבו יכול לחזור ולהפר תכ"ד שאני התם דקיים בלבו. אבל הכא הא הוציא הקיום בשפתיו ומה שמוציא ההפרה בפיו אינו מבטל הקיום לגמרי שיהיה אפילו מופר, דסגי שנאמר דאחריה אמירתו תכ"ד מופר ליכי לבטל הקיום שלא יהיה בו ממש, אבל גם ההפרה אין בה ממש שנתבטל ג"כ ע"י הקיום שהוציא בשפתיו עכשיו תכ"ד הקודם, ואין כאן לא הקמה ולא הפרה. ע"כ דבריו הקדושים.

ולולא דברי רבינו הש"ך היה נראה לבאר בדברי הלבוש דכיון שאמר את שני הדברים גם קיום וגם הפרה ולא נתכוון לחזור בו א"כ הדיבור השני דהיינו מה שאמר מופר לך לא תיקן את דיבורו הראשון וכיון שאמר את שני הדברים תכ"ד אחד של השני דהיינו דיבור אחרון תכ"ד הראשון אבל גם הדיבור הראשון היה בתכ"ד האחרון לכך מהני שני הדיבורים לקעקע את הדיבור שכנגדו. וזהו ביאור לשון הלבוש 'אבל גם ההפרה אין בה ממש

אי נימא כהצד הראשון דיש לו אפשרות לחזור בו כיון שכשעושה לא בגמר דבריו הוא עושה (לבד מד' דברים) ולכך מהני לחזור תכ"ד הכא נמי בנד"ד מהני חזרה מהזכרת מוריד הגשם. וכ"ש אי נימא כהצד השני דדיבור הוא לא גמור עד הזמן של תכ"ד גם כאן דיבורו לא גמור וכאילו לא גמר עדיין מלומר את הסימן קללה.

אמנם לדעת הגרש"ז אויערבך והשבט הלוי דלא מהני יש לדון בדעתם אמאי לא מהני התיקון דלהצד שחזרה בתכ"ד מועילה כיון שכשאדם עושה לא בגמר דבריו הוא עושה א"כ אמאי לא יוכל לחזור בו מהזכרת מוריד הגשם. וא"ת דבתפילה מכוון תמיד לומר בגמר דבריו ולכך בתפילה יועיל רק להוסיף בתכ"ד ולא מתקן מ"מ מי ימר לן שבאמת הוא כך שהוא מכוון בגמר דבריו וכ"ש אי טעה משיגרא דלישנא אמאי לא יוכל לחזור בו.

ואי נימא כהצד השני שדיבורו הוא לא דיבור גמור ודאי נמי אמאי אינו יכול לגמור את דיבורו כהוגן. ואולי נאמר שלפי הסברא המובאת למעלה שבמגדף וע"ז לא שייך חזרה בתכ"ד שכיון שעבד וגידף מה מהני חזרה וא"כ הכא דומה לזה כיון שכבר קילקל את הברכה אחר שהזכיר קללה במקום שבר וכל הברכה כאן היא לסדר שבחו של מקום, לכך לא יוכל לתקן. וא"כ בשאר תכ"ד כן יועיל בחזרת תכ"ד למחוק.

לכבוד מערכת **מנורה בדרום**, ובראשה הגר"א הכהן סקאלי שליט"א - ישר כח ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה.

אמנם אין להקשות מאי שנא מקדש ומגרש מסתם קנין דיש לחלק דחלות אישות הוא חלות ממש בו משא"כ בקנין חפץ החלות הוא בבעלות ולא בהחפץ דבהחפץ לא השתנה אלא רק אם חל הקנין ביניהם או לא ולכך אינו דומה למגרש ומקדש.

ולפי"ז נראה לחדש דאיכא סיבה שלישית אמאי לא תהני חזרה תכ"ד בבי"ד שיקדשו את החודש וכדאמרן שכיון שחל כבר החודש תו לא פקע.

ח. בשו"ע סי' קי"ד ס"ד איתא: אם אמר מוריד הגשם בימות החמה מחזירין אותו וחזור לראש הברכה ומבואר דכיון דגשמים קשים לעולם בימות החמה לכך הוי סימן קללה. ונחלקו הרבה מגדולי זמנינו אי חזר בו תכ"ד ואמר מוריד הטל אם צריך לחזור לראש הברכה או דמהני ואין צריך לחזור. דהגרש"ז אויערבך (מובא באשי ישראל פכ"ג הע' ק"ח ובהליכות שלמה פ"ח סי"ג) ובתשובות שבט הלוי (ח"ו סי' ט"ז) ובתשובות אור לציון (ח"ב הל' תפילה תש' כ"ט) ס"ל שלא מועיל תיקון. דכיון שהזכרת מוריד הגשם בימות החמה הוי סי' קללה מה יועיל במה שהוסיף מוריד הטל נהי דהזכיר מוריד הטל כתיקנו מ"מ הא כבר קלקל את הברכה. והגר"ש אלישיב (מובא באשי ישראל שם) ס"ל דמהני חזרה בתוכ"ד.

ואמר לי בזה הגר"א כהן טוויל שליט"א שאפשר לבאר דפליגי אם התיקון של תוכ"ד הוי כמו שמוחק את המילה הקודמת או שאינו מועיל למחוק אלא רק כתיקון והוספה.

ונראה דדעת הגר"ש אלישיב מתיישבת בין



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

'לאסוקי שמעתתא' - ריש מסכת ב"ק [חלק א']*

גדרי החיוב שמירה ותשלומין בנוקי ממונו

גדרי אבות ותולדות והצד השוה

בגדר קרן

גדר חיובא דשור תם שמישתלם מגופו

בגדר דין העדאה

ביאור הס"ד דחיובא דשן הוא רק במכליא קרנא - בגדר חיוב נזקין

בגדרי חיובא דבור והמסתעף

בפטור בור ט' על מיתה, ובפטור בור על מיתת אדם

ביאור פלוגתת רב ושמואל בחיובא דבור - בהבלו וחבטו

ביאור פלוגתת רב ושמואל אי אסו"מ דלא אפקרינהו מבורו למדנו - בהגדרת בור

עוד בגדר חיובא דבור - בדין בור ברשותו האם צריך כרייה

מ"ט בור לא חייב מדין מעמיד

בגדרי אדם המזיק

בגדרי דין צורות

בגדרי שן ובדין צורות דשן

בדין מסר שורו לשומר

בדברי התוס' בענין קלב"מ

בדין כותל ואילן שהויקו בשעת נפילה

גדרי החיוב שמירה ותשלומין בנוקי

ממונו

א. יל"ד אי הא דקתני "ושמירתן עליך" היינו מה שלומדים מהצד השוה, או"ד הוא חלק מהצה"ש המלמד, והיינו שהחיוב שמירה הוא דין מוקדם. ונפק"מ לנידון הברכ"ש² אם כל הפטורין [כבור שפטור על

כלים וכו'] היינו פטור רק מהחיוב תשלומין או גם מהחיוב שמירה. ונראה דבאמת יש ב' דיני שמירה, א' בתורת 'מצוה לשמים' [וכפי שדן הקה"י מהו מקור האיסור, האם מסברא דכלול ב"לא תגזול" שענין האיסור הוא לא להפסיד ממון חבירו, או מהשבת אבידה³, או מלפני עור וכו' ע"ש], אלא דמצד זה לא היה

א. סיכום עיקרי יסודות הסוגיות כפי שעלו משיעורי מו"ר רה"י הגאון הגדול רבי אביעזר פילץ שליט"א [חורף תש"פ, נערך עתה ע"פ הקלטות וכתבי הרה"ג ר' משה נים שליט"א].

ב. סי' ב.

ג. סי' א.

ד. ובברכ"ש (סי' ב) כ' בשם הגר"ח ד"ולא ישמרנו" הוי איסורא, וביאר הברכ"ש דלא נאמר דוקא לענין חיוב

נחשב כאילו הוא בעצמו גרם את הנזק^ט, ולפי"ז נמצא שהחייב תשלומין בכל המזיקים הוא מדין א', וכל הפטורים המיוחדים שבד' אבות נזיקין הם לענין החיוב שמירה.

ונראה לשלב בין ב' הצדדים, דעיקר החיוב הוא משום שאחראי על מעשה בהמתו, אלא דיש תנאי דאחריותו ע"ז היא רק באופן שהוא גרם לה להזיק^י.

ובאופן א' נל"ב דענין החיוב שמירה הוא לדאוג שחבירו לא ינזק ממנו, וכלול בזה תרתי, א' שישמר ממנו שלא יזיק את 'חפץ חבירו', ב' שאם הזיק ישלם, שבזה

חייב בתשלומין, ולא היה לניזק זכות תביעה עליו שישמורה^י, וגם לא היה צריך להוציא ממון רב על השמירה כדי שממונו לא יזיק דשלך קודם לכל אדם^י. אלא שיש דין נוסף שנלמד מ"לא ישמרנו" שנתחדש בזה שיש לניזק זכות משפטית לתבוע את השמירה. וכל הנידון של הברכ"ש הנ"ל בגדר הפטורים הוא רק כלפי הדין ב', אך ודאי שכלפי הדין הא' שהוא כלפי שמיא לא נאמרו הפטורין.

ב. הנה ידועה חקירת האחרונים^י מהי סיבת החיוב תשלומין בנזק"מ, האם הוא משום שחייב על מעשי נזקי ממנו, אלא שכששמר פטור מטעם אונס^י. או"ד כיון שלא שמר

ממון, אלא גם לענין שיחשב מזיק ורשע כלפי שמיא. והיינו דמלבד החיוב דהשבת אבידה הנוהג גם ברואח שור חבירו עומד להזיק, איכא איסור מיוחד לענין שמירת ממנו שלא יזיק.

ה. [א.ה. ועי' לקמן (כג):] דמבואר שיש לניזק זכות תביעה על המזיק שישמור ממנו^י, ועד"ז מב' לקמן (נה): שלומדים מ"אם לא יגיד ונשא עונו" שמי שידוע עדות לחבירו ואינו מעיד לו חייב בידי שמים, וצ"ב דתפול"ל משום השבת אבידה (וכמב' בנתיב"מ כח, א). ונראה דנתחדש בחיוב ביד"ש שיש גם חיוב 'משפטי' [לא 'מצוותי'] בידי שמים [אלא שאין בו כדי לחייבו בדיני אדם], וה"נ בגרמא בנזקין מלבד האיסור המצוותי מדין השבת אבידה וכו', יש גם חיוב משפטי של דיני שמים.

ו. עי' ב"מ (ל.).

ז. עי' חי' הגרש"ש (ס' א) אבהא"ז (ריש הל' נזק"מ אות יד) ועוד.

והביאו דבהא תליא ב' הפ' ברש"י לקמן (ט): אהא דתנן 'כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו', דלפי' א' היינו שבמה שלא שמר הכשיר וזימן את הנזק, אך לפי' ב' אין החיוב מה"ט, אלא אם שימר ה"ה פטור. ועוד יל"ב דזה גופא השו"ט של הגמ' (ג.ד. ע"פ תוס' שם), דלס"ד החיוב הוא משום הפשיעה בשמירה, ולכן יש יותר סיבת לחיוב על מה שיכול יותר לשמור, ולמס' החיוב הוא משום מעשה ממנו, ולפי"ז החיוב תלוי ב'שם מזיק' של ממנו שהוא סיבה להיות אחראי עליו, ולא תליא באפשרות השמירה.

ח. ולכאור' צ"ב דפטור אונס שייך רק מעונש, ואפי' למש"כ האחרונים דנתחדש מ"ולנערה לא תעשה דבר" שהמעשה לא מתייחס אליו, מ"מ כאן לא צריך שהמעשה יתחייב אליו, שהרי הוא חייב על נזקי ממנו. וצ"ל דמ"מ חס רחמנא עליה כיון ששימר כראוי [וכעין הא דאמר'] (טו). לענין הפטור מח"נ בתם. ובנו"א י"ל דעיקר דין נזק"מ הוא לדאוג להניזק שלא יופסד, והרי לאחר שהמזיק משלם נמצא שנהפך המזיק להיות ניזק והניזק כבר לא מופסד, וצ"ל דמסתבר שההפסד מוטל על המזיק כיון שהיה בידו לשמור, אך כששמר אין עליו תביעה, וממילא אין סיבה להפסידו על חשבון הנזק.

ט. יל"ה"ע על הך גיסא: א. דלפי"ז אי"ז מדין 'נזקי ממנו', אלא הוא בגדר 'אדם המזיק' [ובפרט ק' לרב דאדם המזיק כבר כלול ב'מבעה']. ב. דהרי זה גרמא בעלמא שמחמת שלא שמר שורו הזיק. ואמנם מצינו ברמב"ם (פ"ב משכירות ה"ג) שכ' כע"ז לענין שומר שפשע שחייב משום דחשיב כמזיק, אכן הראשונים חלקו ע"ז. ג. דלכאור' מה שהכריח את האחרונים לבאר כן, היינו משום דלא מסתבר להו לפרש כאידך גיסא שיתחייב על מעשה בהמתו, אכן צ"ב דגם לפי הך גיסא בע"כ צ"ל שאחראי ע"ז ולכן חייב בשמירה, וא"כ מ"ט אין לומר כן גם לענין התשלומין. ד. בדגמ' (י): מב' דדוקא ש"ש שפשע נחשב 'נזקי גופו' מחמת שלא שמר, משא"כ נזק"מ.

י. ומה"ט הנופל מהגג ברוח מצויה חייב מחמת הפשיעה בד' דברים מדין אדם המזיק, משא"כ כשהניח אסור"מ

מחוייב בשמירה, וממילא גם לא היה מוטל עליו לפני כן לשמור שלא יזיק לאחר שייצא מרשותו.

ג. בספק אם שמר, דאם החיוב על האי שמירה פטור דיש ספק חיוב, אך אם החיוב על מעשה בהמתו חייב, כיון שיש ודאי חיוב וספק פטור ואין ספק מוציא מידי ודאי^ב.

גדרי אבות ותולדות והצד השוה

א. ענין אבות ותולדות בנוקין ושבט אינו כ'בנין אב' דהוי מ"ג מידות שענינו שלומדים א' מהב', אלא דעיקר האופן שדיברה התורה קרוי אב, וממילא יודעים לפי התוכן הפנימי של הדבר שהוא הדין באופנים אחרים הדומים בתוכן הפנימי לאופן שדיברה התורה^ג, על אף שאין בהם את החומרא שיש באב^ד.

ב. בספק הגמ' אם תולדותיהן לאו כיוצ"ב,

נחשב שמשמר את הערך הממוני של חבריו שלא יופסד, אמנם כששמר פטור מתשלומין כיון שכבר נתקיימה זכות תביעת השמירה של הניזק ע"י עצם השמירה^א.

ג. הנה האחרונים כ' כמה נפק"מ בין צדדי החקירה הנ"ל, אמנם יל"ד בדבריהם:

א. כשהוא לא שמר אך אחר שמר והזיק באונס דהוי שמירה לא גרמה את הנזק, אך מצד מעשה ממונו יש לחייבו כיון שלא היה אנוס (-כ"כ האבהא"ז). אמנם י"ל דפטור, דכלפי ההיזק היה אנוס, ואע"פ שעבר על החיוב שמירה, מ"מ זה לחוד לא מחייבו.

ב. בפשע ואח"כ הפקיר והזיק, דאם חייב על מעשה ממונו פטור דבשעת הנזק לא היה ממונו, אך אם חייב על האי שמירה חייב שהוא גרם את הנזק (-כ"כ הגרש"ש). אמנם י"ל דפטור, כיון שבשעת הנזק אינו

בראש גגו ונפלו ברוח מצויה חייב רק מדין אש, ואפי' שהפשיעה שווה בתרוייהו, מ"מ החיוב על ממונו אינו מדין אדם המזיק, אלא שחייב על מעשה ממונו.

יא. דהנה אי' לקמן (ו.) לענין פותקין ביבותיהן גורפין מערותיהן, שבימות החמה אין להם רשות ובימות הגשמים יש להם רשות, ואע"פ שברשות אם הזיקו חייבים לשלם, ודעת הסמ"ע (תיד, ו) שחייב בתשלומין אע"פ שאינו מחוייב לשמור [וחלק בזה על הלבוש שנקט שחייב לשמור]. ולכא' צ"ב דאם פטור מלשמור מ"ט אם הזיק חייב לשלם. וע"כ נראה כמשנ"ת שגם החיוב תשלומין הוא מדין שמירה, אלא שבימוה"ג הוא פטור מביצוע השמירה בדרגה השלימה דהיינו למנוע את הזיק החפץ, אך עדיין הוא מחוייב בשמירה בדרגה הב' לשמור את ערך הממון - ע"י התשלומין.

יב. אמנם נראה דכל זה הוא רק אי נימא כהצד (שנת"ל בהערה) דכששמר פטור משום דחס רחמנא עליה, דלפי"ז הוי בגדר 'פטור', אך אי נימא כהצד שכל הסיבה להתחשב בהפסד הניזק יותר מהפסד המזיק היינו רק משום שבירו של המזיק לשמור, לפי"ז נמצא שאי"ז גדר של 'פטור' אלא שאין סיבה לחייב, וא"כ במקום ספק יפטר דהוי ספק חיוב.

יג. ומה"ט בעלמא כשלומדים דבר מדבר לא מצינו שנקראים אב ותולדה, אלא 'בנין אב' [אמנם לענין טומאה מצינו אב ותולדה, אך הוא ענין אחר שהטומאה של האב עוברת לתולדה, והגמ' שהביאה זאת בסוגיין באה רק לדון אם מצינו על לשון 'תולדה' דהוי כיוצ"ב (עי' נחל"ד)].

ובתוס' הק' בהא דבעי למילף מבעה משור לחייב במה הצד, דהא אי' במכילתא דאין עונשין ממון מן הדין, וממה שתוס' לא הק' כן על עיקר דין אב ותולדה, מוכח כמשנ"ת דתולדות אינם בגדר של לימוד בדרכי הילפותות, אלא שלומדים מהאב מהו התוכן הפנימי שעליו דברה התורה.

ומה"ט שן ורגל חלוקים לב' אבות נפרדים, אע"ג ששווין בכל דיניהם, מ"מ הם חלוקים בתכונותיהם.

יד. כדאשכחן לענין נחש, שכ' תוס' (טז.) דאף שכוונתו להזיק מ"מ חייב מדין רגל ולא מדין קרן כיון דאורחיה

שנתחדשו באבות, או דהוו כאבות גם לענין הפטורים^{טז}. ונראה^{יז} דכלול בספק הגמ' האם לתולדות יש שלילת הפטורים של האבות האחרים שלא ללומדם בבמה הצד, כמו האבות שנכתבו להלכותיהן, דהיינו שבכל אב יש רק את הפטורים שנתחדשו בו.

אמנם החזו"א נקט דלא כהגרי"ז, שמכח הצה"ש א"א לחייב בכלים וטמון וכו', אלא כדי לחייב צריך בכל מזיק את שם האב הפרטי שלו, וכל הפטורים אינם גדר של פטור על אף שיש סיבת חיוב, אלא דליכא כלל סיבת חיוב^{יח}.

ג. הנה החזו"א הק' דבכל רגל יתחייב גם ברה"ר מדין אש, וכ' דכיון שיש בה שם רגל הר"ז מפקיע השם אש. ורגילים ללמוד בכוונתו שהוא מכלל ההלכותיהן דכל אב שולל שאר האבות [והוא ע"ד מש"כ החזו"א גם לענין אבות מלאכות שבת ועוד ענינים^{יט}].

פירש"י שהנידון הוא אם יש חיוב תשלומין על התולדות, וצ"ל דאם פטור מתשלומין הנפק"מ דהוי תולדה היינו לענין החיוב שמירה הממוני^{יט} שנתחדש באבות נזיקין.

אך הרי"ף פי' (ע"פ הרא"ש) שהנידון הוא אחרי שמצינו שיש חילוקי דינים בתשלומין בין האבות, כגון שתם משלם ח"נ מגופו ומועד משלם נ"ש מהעלייה, האם דין התולדות הוי כדין האבות או לא. וצ"ב היאך יתכן שהתולדות יהיו יותר חמורים מהאב [כגון שגם תם יתחייב נ"ש]. וביאר הגרי"ז דלענין החיוב תשלומין כל המזיקים שוים מכח הצד השווה שדרכן להזיק ושמירתן עליך, והחילוקי שמות שבין האבות הם רק לענין הפטורים המיוחדים שנתחדשו בכל א', ובהא איבע"ל אם התולדות הם רק לענין החיוב מכח הצה"ש אך בלא הפטורים

הוא, והיינו דאורחיה הוי התכונה, וכוונתו להזיק הוי חומרא.

ובן לענין כלבא דאכל אימרי, מבו' לקמן (טו:) דאף שאין כוונתו להזיק אלא אוכל להנאתו, מ"מ כיון דהוי משונה הוי קרן נוע"ש בתוס' דלמ"ד פלגא נוקא ממונא דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, בע"כ דגדר קרן אינו 'משונה' אלא 'כוונתו להזיק', וא"כ בכלבא דאכל אימרי דהוי משונה לא יתחייב כלל^י.

ובן ביאר החזו"א (ב"ק א, א) בהא דאי' לקמן (לא). שאדם השוכב ברה"ר והוזקו בו חייב מדין אדם המזיק על אף שאינו הולך ומזיק משום דילפי' מבור, ואע"ג דבור ליכא למילף מכולהו, והיינו משום שתכונת אדם המזיק אינה תלויה בחומרא שהולך ומזיק, אלא בעצם זה שמזיק בגופו, ומבור לומדים רק דאפי' כשאין את החומרא של הולך ומזיק חייב.

טז. והיינו כמשנת"ל דמלבד החיוב שמירה המצוותי ה"נ יש חיוב שמירה ממוני - שיש ע"ז זכות תביעה של הנזק. **טז.** ילה"ק ע"ד הגרי"ז: א. דברי"ף משמע שהספק הוא גם שבתולדה גם מועד ישלם ח"נ, וכיון שבאב ליכא פטור זה, מהיכ"ת שיתחדש פטור בתולדה. ב. דמבו' בגמ' (ג:) שהספק היה גם לענין תולדה דאדם, והרי באדם ליכא שום פטורים. ג. דמסקינן דהא דאמר ר"פ דתולדותיהן לאו כיצ"ב קאי אצורות דהוו תולדה דרגל והלכתא גמירי לה שמשלם ח"נ, והוא להיפך מהספק, דמסתפקי' שהפטורים של האב לא יהיו נוהגים בתולדה, ומסקינן שהחיוב שבאב לא נוהג בתולדה.

יז. ליישב הקושיות שבהערה הקודמת ודו"ק.

יח. ומה"ט הק' החזו"א (ג, א) דבהמה שהזיקה בשליף שעליה מ"ט פטורה ברה"ר משום דהויא תולדה דרגל, שתתחייב מדין אש. ועוד הק' שכל רגל תתחייב ברה"ר מדין אש. ולפי הגרי"ז א"ש, דלעולם גם בכל רגל יש סיבת חיוב ברה"ר, אלא שיש ע"ז דין פטור חיובי, ומה"ט לא שייך לחייבה ברה"ר מדין אש, כיון שיש בה דין פטור.

יט. עי' חזו"א (שביעית ר"ס יח ואו"ח נא, יד) שלא שייך להתחייב משום ב' אבות מלאכות שבת, וכן מטו

ב:

בגדר קרן

א. פליגי אמוראי^{כא} בדין פלגא נזקא דתם, דלר"פ הוי ממונא, משום דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, אלא דחס רחמנא עליה משום דאכתי לא אייעד, ולר"ה בדר"י הוי קנסא משום דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה.

בפשטות היה אפ"ל דטעמא דמ"ד דהוי קנסא, היינו מכח מה שחייב רק ח"נ, דמוכח שאין סיבה גמורה לחייבו. אמנם מתוס'כב מבואר שזה נידון מוקדם. ודוחק לפרש שנחלקו במציאות טבע השוורים. וגם אין נראה שנחלקו בדרגת השימור של שור תם האם נחשבת למשומרת או לא, דפוק חזי אי הוי בדרגת שמירה של דלת העומדת ברוחה מצויה.

ונראה דלכו"ע אינו בדרגת שמירה של דלת העומדת ברו"מ, אלא דכל חיוב שמירת נזקין תליא ב'שם המזיק'כג, וא"כ

אמנם ילה"ק ע"ז מהמבוא בתוס'י, ולכן נראה בכוונת החזו"א דלאו כללא הוא דלא שייך להתחייב משום ב' אבות, אלא דרק מכח הקושיא שכל רגל תתחייב ברה"ר מדין אש, שמעינן דבע"כ איכא גילוי דהתורה הפקיעה מרגל דין אש ועד"ז יש ליישב קר' הגרא"ק (עי' משנת ר' אהרן סי' א אות ג) שכל אש שהולכת ומזיקה תתחייב על טמון מדין בור ע"ש, וי"ל דמהא דפטרה תורה אש בטמון, מוכח ששם אש מפקיעה מדין בור. וכן י"ל בהא דמשמע לקמן (ו). דבאסו"מ שהזיקו בהדי דאזלי בדלא אפקרינהו יש לחייבו רק משום אש ולא משום שור [אף לרב], ונפק"מ שיתחייב בטמון, ויל"ב דהיינו משום דכיון שהאש שדיברה עליה תורה איירי באש שלו [לא מיבעיא לדעת רש"י (כב). דאשו משום ממונו, אלא אף לתוס' שחייב אף באש שאינה שלו, מ"מ סתמא דקרא איירי בשלון], וא"כ יש בזה גילוי הקרא דשם אש מפקיע מדין שור. אבל היכא דליכא גילוי ע"ז לא אמרינן הכי.

משמיה דפליג על מש"כ הח"ח שבכל סיפור לשוה"ר עובר גם על איסור ביטול תורה, דהאיסור לשוה"ר מפקיע שאר איסורין. (א.ה. וע"ע בקונטרס הזכרונות שכ' מרן הגר"ח קנייבסקי זצ"ל מדברי החזו"א, ונדפס בריש ספר 'אגרת הפורים').

ב. כח: (ד"ה ה"מ), שמבואר בתוס' דלרב אסו"מ דלא אפקרינהו חייב גם מדין שור [וחייב על הכלים היכא דליכא טעמא דתורן ברשותי מאי בעין וגם מדין בור [ונפק"מ דחייב אף היכא דאיכא טעמא דתורן ברשותי מאי בעין]. וכן מבואר בתוס' (ו-): לענין כותל ואילן שהזיקו בשעת נפילה חייב גם מדין בור וגם מדין אש [ודלא כפי שהביא הרא"ש בשם תוס' ש'נסתפק' אם יש להם דין אש או בור]. (א.ה. וכן למד הקה"י סי' ד אות ב בכוונת תוס', ודלא כהפלפולא חריפתא אות ח).

כא. לקמן טו.

כב. בסוגיין, שהק' למ"ד פ"נ קנסא מ"ט ס"ד דקרן מחוברת הויא מועדת מתחילתה, והא מהי תיתי, אי מתלושה דיה כתלושה, ואי משאר אבות הרי לדידיה סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, והוכיחו כן מהסוגיא לקמן (ה:), וביאר הפנ"י בכוונתם דאין לתרץ דלולא דהוי כתיב קרן מחוברת הוי ס"ד דקרן אורחיה הוא, והוי 'לפי' משאר האבות, ורק אחרי שחידשה התורה שמחוברת משלמת ח"נ שמע"י שקרן אין כוונתן להזיק (וכדמשמע ברש"י), וע"ז הביאו מהסוגיא לקמן שמבואר שמהסברא החיצונה נקטינן דקרן לאו אורחיה הוא, ולכן אם לא היה כתוב כלל קרן לא היה אפשר ללמוד משאר האבות.

כג. כמו שמצינו בברכ"ש ובחזו"א.

גדר חיובא דשור תם שמשתלם מגופו
יל"ד מהו גדר הדין דשור אינו משתלם אלא מגופו, האם הוא קולא בעיקר החיוב שלא יתחייב בתשלומין יותר משווי השור [כשם שחס רחמנא דא"צ לשלם אלא ח"נ], או"ד דלעולם חייב ח"נ בכל אופן, אלא דיש הגבלה בזכות הגוביינא בפועל, דהניזק אינו יכול לגבות את זכותו אלא מגוף השור. אינו אמנם נל"ב באופן ג' ע"פ מה שייסדו האחרונים¹ בגדר חיובא דשור תם דשורש

נחלקו אם דרגת השימור של שור תם מהני להפקיע ממנו את השם מזיק המחייב שמירה או לא.

ב. הנה מבואר בתוס' כי דבפלוג' הנ"ל תליא גדר קרן, דלמ"ד פ"נ קנסא ענינו הוא דהוי 'משונה', ולמ"ד פ"נ ממונא ענינו הוא ד'כוונתו להזיק', אמנם נראה דיש להוכיח חידוש דגדר קרן הוא כל ממונו המזיק שאין בו תכונות של אב אחריכ'.

כד. טו:

כה. א. דהנה בגמ' (ב:) מקשי' נשיכה תולדה דשן היא, ומתצי' דשן יש הנאה להזיקה הא אין הנאה להזיקה. והמקשן לא הק' מ"ט נשיכה הוי תולדה דקרן, אלא רק דהוי שן. וכן התרצן לא פ"י מ"ט הוי קרן ולא רגל.

ב. רש"י (ד"ה בעיטה) מפרש שבעיטה הוי תולדה דקרן משום שהיא דומה לקרן בג' תכונות, א' כוונתה להזיק, ב' אין הנאה להזיקה, ג' אין הזיקה מצוי תדיר, ולכא' צ"ב דהא גם כלבא דאכל אימרי הוי תולדה דקרן (טו:) אף דיש הנאה להזיקו. ונראה דכוונת רש"י לפרש מ"ט ל"ה שן ורגל, וממילא כיון שאין לו תכונה של אב אחר הוי קרן. [נמשכ' רש"י שצריך גם כוונתו להזיק, זהו טעם שלא יהא רגל באופן שהזיקו מצוי כגון בנחש, וכשי' הרמב"ם (פ"א מנזק"מ ה"ו ע"פ המ"מ) ודלא כשי' תוס' (טו:)].

ג. אסו"מ דלא אפקרינהו לרב הוי תולדה דשור (ג:), וביארו תוס' דהיינו תולדה דקרן וחייב ברה"ר, וצ"ב במאי דמי לקרן, והרי אין כוונתו להזיק ואינו משונה.

ד. לקמן (יח:) מקשי' על בהמה שהטילה גללים - והא משונה הוא, ופירש"י דתולדה דקרן היא ע"ש, והנה רש"י שם כ' דשן הוי רק כשמזיקה בגופה ולא בכחה, וצ"ב דה"נ י"ל על קר' הגמ' דלא הוי קרן כיון שקרן הוא דוקא כשמזיקה בגופה. ולהנ"ל א"ש דהגמ' ידעה דגדר קרן היינו כל ממונו שאין לו תכונות אחרות.

ה. והנה לקמן (ג:) מבואר דלרב אסו"מ דלא אפקרינהו משורו למדנו, וביארו תוס' דהיינו קרן. ובאחרונים (א.ה. בחי' הגרנ"ט שהביא קר' זו משמיה דהגר"א מטלז זצ"ל) הק' דהא לחיה ובהמה צריך ילפו' שחייב שור כמבו' לקמן (יז: ובתור"ה קמ"ל), וא"כ מנ"ל שגם באסו"מ חייב מדין שור. ונראה דרק לענין שן ורגל דאיכא בהו צורה מיוחדת של הזיק בעי' ילפוטא לכל מין בע"ח בפנ"ע ללמד שגם הוא בכלל צורת המזיק שדיברה תורה, משא"כ בקרן שאין לו צורה מסויימת אלא הוא הגדרה כללית לכל ממונו המזיק א"צ ילפוטא אלא כל ממונו בכלל. [נמשו"ה הגמ' מביאה את הילפו' לחייב חיה רק ברפ"ב לענין שן ורגל, משא"כ בסופ"ק על ארי וברדלס וכו' שחייבים מדין קרן א"צ ילפוטא לרבותן].

ו. ולפ"ז א"ש אף קושיית האחרונים (א.ה. עי' ח"י הגרנ"ט וחזו"א ג, א) אהא דמבואר שמעיקר הדין היה חייב על נזקי עבד ואמה אף בלא ילפוטא, והיינו מדין קרן.

זו. והוי כעין אפותיקי מפורש - דאין לך פרעון אלא מזו, שההגבלה היא רק בגוביינא בפועל ולא בעיקר החוב. **כז. א.ה.** עי' אר"ש (רפ"ב מגניבה), ח"י הגרש"ש (סי' לב), ח"י הגר"ח עהש"ס ועוד. והדברים מפורשים כבר בראשונים, דהנה אי' לקמן (לג:) דיש קדימה לגביית גוף שור תם על שאר בעלי חובות אפי' שהם קדמו לניזק - לפי שאין משלם אלא מגופו, דאמר ליה אילו גבך הוה לא מינך הוה גבי ליה דהאי תורא דאזקן מיניה משתלמנא, וביארו תוס' "לא קאמר אלא כלומר דאין גוף השור משועבד לבעל חוב כמו שהוא משועבד לניזק שמשתלם מגופו", וצ"ב. ובתלמיד ר"ת ור"א (לו.) כ' בתוספת ביאור "כלומר דמגופו משתלם ולא מעלייה, נמצא שאין שיעבודו חל אבעלים אלא אגופו דשור, ואין בעל השור בעל חובו דהוה שייך

חיובו מוטל על השור המזיק לענין שיש לניזק זכות גוביינא ממנו^א, ומה"ט גובה רק מגופו כיון שהחוב חל בו.

הנזק מגוף השור^ב], וע"כ הוצרכה התורה להוסיף עוד חיוב על בעל השור שלא יוכל לעכב השור אצלו.

והפלו' אי פ"נ ממונא או קנסא היא לענין החיובא דבעלים, והיינו דכשיש לשור בעלים לא סגי בחיובא דשור כדי שיוכל הניזק לגבות את נזקו, שהרי עי"ז הבעלים מפסיד את שורו [ומה"ט כשהבעלים שמר על השור אין גובים את

ובזה יבואר מה שמצינו דינא כמה חילוקים בין פלגא נזקא לקנסא לשאר קנסות דעלמא: א. שהחיוב חל כבר משעת הנזק ולא רק בשעת הפסק דין^ג. ב. דעת הראב"ד^ד שהמודה בפ"נ קנסא ואח"כ באו עדים חייב. ג. שי' רש"י^ה שגדר הריגת

למימר ביה בע"ח מאוחר, אלא שור גופיה בעל חובו, הלכך כל מקום שהוא משתלם ממנו אפילו תפסו בע"ח מוקדם של בעלים לאו לאחר שהזיק הוא, שהרי הוא מחמת עצמו נשתעבד לזה כשהזיק ולא מחמת בעלים שיהא חשוב שיעבודו מאוחר^ו. וכ"כ גם בתור"פ "אבל הכא גבי שור המזיק דין הוא דהקדמת גבייה לא מהניא מידי, דכיון שגוף השור משועבד למזיק מקמי ההלואה אין לו שום כח למלוה עליו... שהרי אין שיעבוד תשלומי נזק השור באה מחמת הבעלים אלא מחמת גוף השור".

כח. והיינו דכשם שבכל חוב ממוני אין החיוב מתחיל מהגברא, אלא שיש זכות לקבל ממון מחבירו [ועי"ז יש שעבודא דאורייתא או פריעת בע"ח מצוה], ה"נ אמרה תורה דמשורת הדין יש לנזק להשתלם מהמזיק גופיה. והאחרונים מוכיחים כן מהגמ' לקמן (יג): דבמתניתא תנא דהא דקתני (ט): "נכסים המיוחדים" אתי למעט נכסי הפקר, ומוקמינן דנגח תורא דהפקר לתורא דידן, ליזיל וליתיה, בשקדם וזכה בו אחר, וצ"ב מאי קס"ד שיוכל הניזק לגבות מהזוכה והא ליכא בעלים שיתחייב בתשלומין, ואמנם קי"ל דפטור אך צ"ב דזה פשיטא ומאי קמ"ל. וביותר תימה דברמב"ם (פ"ח מנזק"מ ה"ד) מבואר דמקור הפטור הוא מגזיה"כ דכתיב "שור רעהו" ולא שור של הפקר, וצ"ב למאי איצטרך ילפותא. ומוכח דיסוד החיוב בשור תם הוא על גוף השור ולא על הבעלים.

עוד מוכח כן מהא דקיי"ל (מ). שאם מסר שור תם לשומר והזיק, הניזק גובה את גוף השור והבעלים גובה אח"כ מהשומר את ההפסד, וצ"ב דכיון שהבעלים פטור מחמת השמירה מאיזה זכות יוכל המזיק לגבות את גוף השור, וע"כ דהחוב מוטל על גוף השור בלי קשר לחיוב שמירה של הבעלים.

כט. ועפ"ז יל"ב גם את שי' ר' יהודה (מה): [דקיי"ל כוותיה] דתם בעי שמירה מעולה ולמועד סגי בשמירה פחות, ולכא"ז זה להיפך מהסברא הפשוטה, דעל תם מוטל פחות חיוב שמירה. ועי' במאירי שביאר דמשור מועד ידעי אינשי להיזהר משא"כ משור תם לא זהירי אינשי, ולהכי רמי על הבעלים לשומרו יותר (וכ"כ הפנ"י). אך זה צ"ע שהרי בגמ' שם מבואר שגם אחרי שהועד ס"ל לר"י דצד תמות במקומה עומדת, וכששמר שמירה פחותה נפטר מח"נ דצד מועדות וחייב ח"נ דצד תמות, ובזה לא שייכת סברת המאירי. [וע"ש בתוס' שכ' דהך פלגא נזקא דצד תמות במקומה עומדת הוי בגדר ממונא אפי' למ"ד דפ"נ קנסא, וצ"ב מהיכ"ת לחדש חיוב שלא היה בו כשהיה תם].

ולפמ"שנ"ת יל"ב דכיון שסוד חיובו של שור תם הוא משום חיובא דשור אף בלא חיובא דבעלים, אלא דהיכא שהבעלים נפסד יש לו זכות עיכוב שלא יפסידוהו את שורו, א"כ צריך שיהיה לבעלים טענה גדולה שיש בכחה לפטור את הסיבה המחייבת מצד החיובא דשור ולכן צריך שישמור שמירה מעולה, משא"כ בשור מועד שסוד החיוב הוא רק חיובא דבעלים סגי בשמירה פחותה כדי שלא יחייבוהו.

ל. כמבואר בתוס' (לג:).

לא. לה: (והו' ברשב"א לג. ולו: ובמאירי בטו.), והראשונים מקשים ע"ז מגמרות מפורשות (טו: מ:).

לב. ובחים עא. ותמורה כח. והו"ד בתוס' לקמן (מא:), ותוס' הקשו על רש"י דהיכן מצינו דהריגת השור היא קנס. ולכא"ז ילה"ק יותר על רש"י מהא דלר"י אף שור הפקר נהרג (מד:). והרי שם לא שייך קנס. וע"כ צ"ל בד' רש"י דודאי גם איהו מודה דיסוד החיוב הוא מצד החיובא דשור, אלא דבשור שיש לו בעלים

השורש הספק הוא, אם שורש החיוב בתשלומין ד'מגופו' תלוי ב'חצי נזק' או ב'תם'. אך ילה"ק ע"ז דמוכח להדיא שהוא דין בתמות ולא בח"נ"ל. ולפמשנ"ת יל"ב דהספק הוא אם מגופו משלם דאי נימא שישתלם מהעלייה נמצא שגם בחיובא דבעלים נתחדש פטורא דח"נ, או"ד מהעלייה משלם דלא אשכחן אורחיה דפטרותו תורה מחיובא דבעלים.

בגדר דין העדאה

מבואר בגמ' דמועד לאדם הוי מועד לבהמה, והק' תוס' דר"פ גופיה דסוגיין קיימא אליביה ס"ל לקמן"ל דמועד

השור היא קנס, ד. שמצינו בנתיה"מ^ל דבחיוב שור הנסקל בעי' בירור של ב' עדים. והביאור בכל זה הוא משום דשורש החיוב הוא חוב ממוני על גוף השור.

ועפ"ז י"ל שגם גדר הפטור שתם משלם רק חצי נזק הוא הלכתא של פטור בחיובא דשור"ל, ומה שהגמ' דנה אם זה משום דחס רחמנא עליה או משום שבחזקת שימור קיימא, היינו רק לבאר מ"ט לא חייב נ"ש עכ"פ מצד החיובא דבעלים.

והנה בגמ' ל"ה איבעיא אם ח"נ צרורות מגופו משלם דלא אשכחן ח"נ דמשלם מהעלייה, או מהעלייה משלם דלא אשכחן כאורחיה דמשלם מגופו, ולכאו' היה נראה ל

צריך להגיע גם לקנס על הבעלים כדי שלא יהיה לו כח עיכוב שלא יפסיד את שורו. ל. ס' לז, וביאר זאת מב' טעמי, א' דכמיתת הבעלים כך מיתת השור. ב' דכיון שע"י הריגת השור הבעלים מופסד הר"ז ככל דבר שבממון דבעי תרי, ומבואר מהנתיה"מ את עיקר הדבר שיש לבעלים זכות עיכוב שלא יפסידוהו את שורו אלא בבירור גמור [אלא דל"ד למשנ"ת עד כה, דבנידון הנתיה"מ אם באמת השור לא הרג נמצא שהוא נפסד שלא כדין כלל].

לד. ולפי"ז גם לס"ד דמשור הפקר היו גובים מגופו היה הדין שגובים רק ח"נ, [ולא היה משלם נ"ש כיון דלא שייך הסברות של קנס ודחס רחמנא עליה].

ויסוד לזה, דהנה תוס' (ב:) הקשו למ"ד פ"נ קנסא מהיכ"ת לחייב קרן מחוברת נ"ש והא איכא למיפרך מה להנך שכן דרכן להזיק, והגר"ז ח' על ק' תוס' ע"פ שיטתו דאחרי שהתורה חידשה כל הד' אבות נזיקין יסוד המחייב בכולם הוא המכנה המשותף שבהצח"ש דדרכן להזיק ושמירתן עליך, וא"כ אחרי שחייבה תורה קרן תלושה מועדת א"כ גם קרן הוי בכלל הצח"ש, ומה שקרן תמה תלושה פטורה מח"נ הוא הילכתא מסויימת באב דקרן, אך קרן מחוברת שנלמדת מהצח"ש אין בה את הפטור של ח"נ כי היא איננה בכלל שם קרן דקרא. ולכאו' צ"ב שהרי קרן תמה למ"ד דפ"נ קנסא איננה בכלל הצח"ש, שהרי כל החיוב הוא רק בתורת קנס, וא"כ היאך אפשר ללמוד ממנה לקרן מחוברת שתהא חייבת נ"ש. אך לפמשנ"ת שמעיקר הדין גם קרן תמה צריכה להתחייב נ"ש מצד חיובא דשור ורק שיש הלכתא של פטור שבקרן תמה חייב רק ח"נ, וגדר הקנס הוא רק שזכות הבעלים לא תעכב על החיובא דשור, א"כ שפיר קרן מחוברת שאיננה בכלל ההילכתא דקרן לא נאמר בה הפטור של ח"נ.

אך ילה"ק על כ"ז, מהמבואר לקמן (מא:) שמבואר שאם היה שייך דין כופר בשור תם חייב חצי כופר, ואי נימא דיסוד הדין של ח"נ הוא דין פטור בחיובא דשור, אי"ז שייך בכופר שהוא ודאי חיובא דבעלים, וצ"ע.

לח. יח.

לו. וכן ביאר בחי' הגרא"ל מאלין (ח"א סי' סו).

לז. שהרי מבואר לקמן (כד: כה.) שדעת ר' טרפון דקרן בחצר הניזק משלם נ"ש מגופו, ומוכח שדין מגופו אינו דין בחצי נזק. ובחי' הגרא"ל מאלין חידש מכח זה דגדר הנ"ש דר"ט הוא לא 'נזק שלם', אלא 'ב' חצאים' [דילפי' נ"ש בחה"נ בק"ו מח"נ ברה"ר]. אך ילה"ק עוד מש"י ר"ע (ה. ולג.) דתם שחבל באדם משלם נ"ש מגופו.

לח. לז.

לו את הכישורים לנגוח גם אדם, בדבר לא שכיח לא תולים במקרה, ול"ד לשאר דברים שהמקרה שכיח בהם^{מא}.

ב. עוד תי' תוס' בשם ה"ר מנחם דהיכא שהועד לכל וחזרה רק מבהמה לא הוי חזרה כלל, ורק כשחזרה מאדם הוי חזרה לאדם. וצ"ב דכיון דס"ל לר"פ דליגח אדם וליגח בהמה הוי ב' טבעים, מ"ט ל"מ חזרה דבהמה לחוד. עוד הק' הרעק"א והנחל"ד דלקמן מבו' אליבא דרב זביד דאע"ג דבסתמא מועד לאדם הוי מועד לבהמה, מ"מ חזרה דבהמה מהני ונשאר רק מועד לאדם, וא"כ לר"פ דרק מכח דאייעד גם לבהמה נעשה מועד לבהמה, כ"ש דתהני חזרה דבהמה, ומהיכ"ת להמציא סברות הפוכות.

בח"י ר' ראובן^{מב} ביאר דגם ר"פ מודה דשור שהוחזק ליגח אדם נעשה מצד טבעו בחזקת נגחן גם לבהמות, אלא דלדין מועד מוכח מכמה דוכתי דאי"ז תלוי רק בטבע ליגח, אלא צריך שיתקיים בו הלכתא של דין העדאה ע"פ דיני התורה^{מג}, ולענין זה ל"מ דין

למינו אינו מועד לשאינו מינו וממילא גם מועד לאדם אינו מועד לבהמה.

א. בתי' א' כ' תוס' דדוקא בנגח ג' בנ"א אינו נעשה מועד לבהמה, אך בנגח אדם שור וחמור דהוי מג' מינים הוי מועד לכל, ומשמע מתוס' דבכה"ג הוי מועד אף לאדם. אמנם הרמ"ה ל"ט ס"ל דבכה"ג הוי מועד רק לבהמות אך אינו מועד לאדם.

וק' על הרמ"ה דעד כמה שאת נגיחת האדם לא אומרים שזה מחמת טבעו ליגח אלא תולים שזה מקרה, א"כ אף לבהמה לא יהא מועד, דנגח בהמות רק ב' פעמים. ויל"ב דלענין טבע השור שיש לו רצון ליגח, יש ראייה מג' הנגיחות שכל המינים מעוררים את רצונו ליגח, ומ"מ אינו מועד לאדם כיון שלאדם יש 'מזל' [השומר על האדם, או שהאדם בורח^{מז}], ולענין זה צריך ראייה נפרדת ע"י ג"פ שיש לו את הכישורים להצליח לנגוח גם אדם. ובדעת תוס' דס"ל דהוי מועד אף לאדם, יל"ב דמודו למשנ"ת, אלא דס"ל דבמה שנגח אדם פעם א' סגי להוכיח שיש

לט. הו"ד בנמרו"י שם (א.ה.) וכן ע"י בתור"פ ובשיטמ"ק בשם גליון בסוגיין).

מ. כב' הפי' המבוארים ברש"י (בסוגיין ובשבת נג:).

מא. ובדעת הרמ"ה י"ל: א' דס"ל שכדי להצליח ליגח אדם זה ג"כ תלוי ברצון אלים טפי של השור, וממילא צריך ג' ראיות שיש לו דרגת רצון זו. ב' דס"ל דגם לענין הכישורים ליגח אדם שייך לתלות במקרה, ולכן צריך שיגח ג"פ.

מב. ס"י א.

מג. א. דמבואר לקמן (כד.) דלמ"ד ליעודי גברא היכא שהעידו בפניו שנגח שורו ג"פ ולא שמרו ונגח, משלם ח"נ, משום שצריך שיעידוהו בין נגיחה לנגיחה. והק' תוס' דבכה"ג לא יהא בגדר קנס דמכי נגח ג' נגיחות יצא מחזקת שימור, ותי' תוס' דאין חצי נזק חלוק כיון דהוי קנס בחד דוכתא הוי קנס בכל דוכתי, והביאור בזה דלא סגי להתרות בבעלים שורו בחזקת נגחן, אלא צריך שיתקיים פרשת העדאה.

ב. דאיכא מ"ד (לט.) 'רשות משנה', אע"ג שלא נשתנה ע"ז טבע השור.

ג. תוס' (מא.) כ' דאף כששורו נגח בפניו ג"פ לא נעשה מועד, דבעינן דוקא שיעידו בו עדים בפני ב"ד.

ד. תוס' (כד:) נסתפק דשמא ל"מ העדאה אלא בבני חיוב, אך אם העידוהו שנגח שור של הפקר או של עכ"ם אינו מועד ע"ז.

ה. לקמן (יח:) איבע"ל אם יש העדאה לצרורות, ולל"ב ברש"י איירי בצרורות כי אורחיהו (וכ"פ תוס'), והרי בכה"ג אין העדאה מגלה כלל על טבע הבהמה, דכבר לפני כן ידעין דדרכה להתיר צרורות [וגם בד' רש"י

ג.

ביאור הס"ד דחיובא דשן הוא רק במכליא קרנא - בגדר חיוב נזקין

מבואר בגמ' דסד"א דחיובא דשן הוא רק במכליא קרנא, רש"י פי' שעתיד לגדול אלא שלא ככתחילה, ותוס' פי' שטינפה פירות. וצ"ב מה איכפ"ל שהזיק רק מקצת מהחפץ, והלא דין פרוטה כדין מאה. ויל"ב ע"פ מה שמוכח מכמה דוכתי דגדר החיוב דמזיק הוא לא על הפחתת הערך הממוני, אלא על היזק החפץ^{מז}, וא"כ א"ש לפי' התוס' דבטינוף הפירות עצם החפץ לא

העדאה שבמין זה על מין אחר או מאדם על בהמה^{מז}, אך לאחר שנעשה מועד לכל ל"מ חזרה דבהמה, כיון שאם הוא עדיין בחזקת נגחן לאדם כ"ש דהוי נגחן לבהמה.

ובאופ"א יל"ב דלעצם שיהא בחזקת נגחן סגי שיצא מחזקת תם וא"צ שיהא ודאות שיגח, אמנם לענין ההילכתא דהעדאה בעינן שיהא ודאות שיגח^{מז}, ומשו"ה כדי להעשות מועד לעל לא סגי במה שהוא מועד לאדם, דזה ל"מ לעשות ודאות שיגח בהמה, אלא רק מהני להוציאו מחזקת תם, אך לאחר שנעשה מועד לכל ל"מ החזרה דבהמה, כיון דהמועדות לאדם מפקיעתו מחזקת תם לענין בהמה.

שהק' על פי' זה דכיון דמעיקרא הוי אורחיה ואפ"ה ח"נ משלם, מ"ל חד זימנא מ"ל מאה זימני, י"ל דמודה ליסוד הדבר דשייך בכה"ג דין העדאה, אלא דלא שייך בכה"ג מעשה העדאה כיון דידוע לכל שכן טבעו].
מד. דלענין זה בעינן 'מידע' ולא סגי ב'אומדנא', וע"ד הא דא' בסנהדרין (לז'): דא"ל לחייב מיתה אפי' בראוהו רץ אחרי חבירו ונכנסו לחורבה ואח"כ מצאו סייף בידו ורמו מטפטף והרגו מפרפר. וע"ד מש"כ הרשב"א (קידושין ה'): לענין עדי קיום, דבעינן דוקא עדי ראיה ולא סגי עדי הבנה. וע"ד הא דמצינו בראשונים לענין היכא דבעינן 'ודאי' [כגון עשירי ודאי ולא עשירי ספק] דל"מ רוב.
מה. דהנה שור תם ודאי אין דרכו להזיק. [ואף למ"ד דסתם שוורים לאו בחזקת שימור, מ"מ טבעו הפשוט הוא לא ליגח (א.ה. ס"כ השיטמ"ק טו. בשם ה"ר ישראל, וכן התו"ח שם והנחל"ד ד.)]. ולענין שור מועד הגר"ח (פ"ד מאיסור"ב הי"ב) נקט דרך לא תולים נגיחתו במקרה, אך אין הכרח שיוזק. אך החזו"א (בגלינות על הגר"ח) הק' על הגר"ח מ"ט היכא שראינו שלא נגח ג' שוורים הוי חזרה, והרי גם כשהיה מועד אין הכרח שיגח (וע"ש עוד משה"ק מב"ב צג.), אלא ע"כ דבשור מועד יש הכרח שיגח, והמהלך שנתבאר בפנים הוא לפי החזו"א.
מז. א. דלקמן (צח.) אי' דהשף מטבע של חבירו [שהכה בקורנס ומחה צורתן] פטור דהא לא עבד ולא מידי, ורק כשחיסר את גוף המטבע חייב (ועי' חזו"א יג, ב).
ב. עוד מב' שם שהזורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור, ופירש"י דאע"ג שאין יכול ליטלו, מ"מ כיון שהמים צוללים וקא חזו ליה א"ל הא מנח קמן ואינה אבודה, ובר אמוראי יכול להעלותה, ואי משום זוזא דבעי למיתב לבר אמוראי, הוי גרמא [אך במים עכורים שאין אפשרות להגיע אליה נחשב שהזיק את גוף המטבע].
ג. דעת הרמב"ן (מלחמות ה' כו): דאף אי בחר תבר מנא אזלינן (יז'): [ומשו"ה הזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו הראשון פטור], מ"מ השני ג"כ פטור דבשעה ששיברו בעודו באויר כבר לא היה שוה כלום, ואעפ"כ הראשון לא מתחייב על כך שהזיק את ערך החפץ.
ד. דאיכא מ"ד דהזיק שאינו ניכר לאו שמיה הזיק (גיטין נג. ולקמן ה.), אע"פ שערך הדבר נפסד [ומ"ד דשמיה הזיק ס"ל דחשיב שינוי והזיק בגוף החפץ].
ה. לקמן (י'): ס"ד דהקרא ד"המת יהיה לו" אחי לאשמעינן דשור שנגח שור שוה מאתיים והנבילה שוה מנה, דלא נימא דחייב מאתיים והמנה למזיק, והיינו דאע"ג שההפסד לבעלים הוא רק מנה, מ"מ הפסד החפץ הוא מאתיים. וגם למס' שם דחשבינן לנבילה שהיא באה בתורת תשלום, אך לעולם הנזק הוא בכל המאתיים.
ו. וכן יל"ב במב' בגמ' (ג.) לענין בור דמיתה ובור דנזקין דהווי ב' מיני נזיקין, וחזי' שהנידון הוא לא רק הפסד הבעלים, אלא יש משמעות גם לצורת הנזק בחפץ.
מז. והנה המחנ"א (הל' נזק"מ סי' א) דן בנידון דומה אם החובת תשלומי נזקין זה חפץ או דמים, ונפק"מ אי

ב. הרמב"ם^{יב} כ' דהרי הוא כמו אונס, וביאר האבהא"ז^{יג} דאי"ז ממש אונס, שהרי היה תחילתו בפשיעה לענין נזקין, אלא הוא מדין 'אומד'י, דבור ט' כיון שאינו אמור למיתה ממילא אין עליו שם מזיק לענין מיתה.

ג. מהרשב"א^{יד} מבואר שבכדי ליחשב שיצר 'מזיק' של מיתה שע"ז יהא שייך החידוש שעשאה"כ כברשותו, בעינן שיהא יכול להמית בכל אופן. והיינו משום דבור למיתה ובור לנזקים הוו ב' מזיקים נפרדים, וכדמשמע בסוגיין^{יז}.

ב. הנה ממעטינן^{יח} "שור" ולא אדם, והיינו דבור פטור על מיתת אדם, אך חייב על נזקי אדם. ובפשטות כ"ה הגזיה"כ. אמנם

נחסר וס"ד דיכול לומר הש"ל. ולפי' רש"י צל"פ דמלבד מההיזק בחפץ אינו מתחייב אלא כשיש גם היזק בערך, דאל"כ נמצא שאין הפסד לבעלים, וא"כ כשיגדל שוב נחשב שאין לבעלים הפסד בערך^{מח}.

בגדרי חיובא דבור והמסתתף^{מט}

בפטור בור ט' על מיתה, ובפטור בור על מיתת אדם

בהא דבור ט' פטור על מיתה, מצינו ג' דרכים בראשונים:

א. רש"י פי' דלא מחמת הבור מת, והיינו שתולים שמזלו גרם^{נא}, וצ"ל דלולא הקרא^{נב} לא היינו תולים בכך.

אולי' בתר זולא דשעת התשלומין. ולכאור' היה נראה שזה תלוי בהגדרה שנת'. **אכן** י"ל דזה נידון נפרד מהנידון שנת' כאן, דכאן נת' ששורש המחייב, אך המחנ"א דן מהו חובת התשלום בפועל, וי"ל שבשעת הנזק חל עליו להשיב את החפץ ע"י התשלומין, ואז נקצץ ערך הממון שנתייבב, וממילא אפי' אם אח"כ השתנה השוויות לא אכפ"ל.

מח. וכן דן הגר"ח לענין ב' ספרים או בולים עתיקים שע"י שהזיק א' התייקר השני כשווי שניהם יחד (א.ה). עי' סה"ז אהל ישעיהו עמ' תעח). והאחרונים דנו עוד לענין המזיק חפץ שיש עליו ביטוח שנמצא שלא הפסיד [אמנם יש לחלק ששם הרייח הוא חיצוני, ולעולם הבעלים הפסיד].

ממ. על ענין 'חיובא דבור' [שרה"י שליט"א התבטא שהוא כ'מעשה מרכבה...] נאמרו כמה שיעורים בסוגיות שונות, וכאן קיבצתים יחד מכיון שהדברים משלימים זה את זה.

נ. וע"ד מש"כ רש"י לקמן (צא. ד"ה דבעינן אומדנא) [א.ה. וכ"כ השיטמ"ק (נ): בשם הר"י מלוניל].

נא. עי' מתני' לקמן (נ:).

נב. פ"ב מנזק"מ הט"ו.

נג. שם הי"ט.

נד. כדאי' לקמן (צ:): שיש דין של אומד אם הדבר ראוי להמית [אלא דנחלקו שם שמעון התימני ור"ע אי בעינן אומדנא דב"ד או דסגי באומדנא דעדים], וכן עי' ברמב"ם (רפ"ג מרוצח) שיש לזה מקור בפנ"ע ואי"ז מכח הפטור הכללי של אונס.

נה. נא., דבגמ' (שם) אי' דהא דשור שנפל לבור ט' על מיתה היינו באיגנדר לבור, אך בשור המהלך על רגליו די בו' טפחים להמיתו משום דמכריסא דתורא לארעא איכא ד' טפחים ובצירוף הבור הוי י' טפחים. ומפשטות הגמ' נראה דבאמת שור המהלך שנפל לבור ט' ומת חייב כיון שיש י' טפחים (א.ה). וכ"כ הטור סי' תנ בשם הרמ"ה), אך הרשב"א כ' דפטור, משום שלא חייבה תורה אלא בבור שיש בו לעולם כדי להמית ואפי' במיגנדר, ומבואר דאף בנפל כדרכו דלא שייך פטור אונס או פטור אומד מ"מ פטור.

נו. דס"ד דבור למיתה הוי אב ובור לנזקין הוי תולדה, ובשאר נזקין הרי לא מצינו שיהא חילוק בין אם יש למזיק אפשרות להמית או להזיק. ונראה הביאור כנ"ל דדוקא בבור דאיצטרך לחידושא דעשאה"כ כברשותו, בעינן שיעשה 'מזיק'. ובהו היה אפ"ל דדוקא בעשאו למזיק אלים שיכול גם להמית עשאה"כ כברשותו, ולכן איצטרך לדין 'תולדה'. ואף למס' משמע מלש' הגמ' 'זה אב למיתה וזה אב לנזקין' דהו"ב אבות נפרדים.

נז. כח:

שניזוק מממונו. ומה"ט כ' תוס"ס^א שבהניח אסו"מ ברה"ר ונחבט בהם חייב [אע"פ שהאסו"מ אינם שלו ואף לא יצר את האבן], משום שהוא יצר את עצם מציאות חיבור האבן אל הקרקע, ועי"ז נחשב יצירה ידיה, ולכן חייב על אף שניזוקין בו ואינו מזיק באופן חיובי^ב.

ויל"ע מ"ט אין לחייבו גם בחבטה מצד שהחלל שיצר התקילו ועי"ז נחבט בבור, והר"ז כשור שדחף את חבירו לבור שבעל השור חייב, ולא שייך לפוטרו מטעמא דקרקע עולם הזיקתו. ויל"ב בתרי אנפי, א. דיצירת החלל לא נחשבת עשייה חיובית, אלא זה נעשה מאליו כשסילק העפר^ג, ובכה"ג לא עשאה"כ כברשותו. ב. עפ"ד רש"י^ד דהתקלה זו חשיבא כגרמא בעלמא, והיינו דחיובא דבור הוא רק על מה שניזוקו בו, אך לא עי"ז שהתקיל, דזה נחשב גרמא^ה. [אמנם לפי"ז אכתי יל"ע מ"ט לא אמרי' בכל בור שכיון שהחלל התקילו שיהיה פטור משום שנתקל ע"י גרמא, והוי כהפילוהו

עפמשנ"ת דבור למיתה ובור לנזקין הוו כב' מזיקים נפרדים, יל"פ דהמיעוט נאמר רק על המזיק דבור למיתה, אך במזיק דבור לנזקין לא נתמעט כלל אדם, ומה שבור י' חייב על נזקין אדם היינו משום דבכל בור י' כלול גם בור ט"ח.

ביאור פלוגתת רב ושמואל בחיובא דבור - בהבלו וחבטו

ביאור דעת רב - בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו, דקסבר חבטה קרקע עולם הזיקתו. וביאור שיטתו, דהא דנתחדש בבור ברה"ר דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, היינו דוקא כשיצר בעצמו את מציאות המזיק שיזיק באופן חיובי, ולכן חייב על ההבל שיצר שהוא חונק ומזיק, משא"כ בחבטה שניזוק מאליו בקרקע עולם נמצא שלא הוא יצר את המזיק, אלא רק פינה את העפר, ובכה"ג לא עשאה"כ כברשותו. אמנם היכא שהבור ברשותו מודה רב שחייב גם על חבטה^ה, דבכה"ג א"צ להגיע לדינא דעשאה"כ כברשותו, וחייב על

נח. ולו יצויר בור שאינו אלא למיתה ולא לנזקין היה פטור גם על נזקין [אלא דלא משכח"ל כה"ג].

נט. עיקר הסוגיא לקמן (ג.).

ס. כמבואר לקמן (נב.).

סא. בסוגיין (ג. ד"ה בין).

סב. אמנם יעויין להלן (בהערה) שנת' אופ"א בביאו"ד תוס' [שכיון שהאסו"מ הם גם מתקילים וגם ניזוקים בהם יש עי"ז שם מזיק, ובכה"ג מודה רב שעשאה"כ כברשותו, משא"כ בבור והבל דהוו כב' גופים].

סג. וכפי שכ' רש"י (נ: ד"ה שמואל) על דעת שמואל דלהבלו חייבה תורה, ואע"ג דהבלא ממילא אתי ליה, וכ"ש לחבטו דאיהו עביד ליה חבטה.

סד. כח: (ד"ה הזיקתו). דתנן התם נשברה כדו ברה"ר והוחלק א' במים חייב, ואמר רב לא שנו אלא שטינפו כליו במים, אבל הוא עצמו פטור קרקע עולם הזיקתו. והוקשה לרש"י מ"ט לא יתחייב מצד שהמים שלו התקילוהו על הקרקע, ועי"ז תי' רש"י ד"ממונו של זה גרמא בעלמא עביד ליה. [ומה שרש"י הוצרך לבאר כן רק שם ולא על עיקר דברי רב, י"ל דעי"ז יש לתרץ כהאופן הא' שנת'].
סה. והוא חידוש, דמצד הסברא היה אפ"ל להיפך, דמה שניזוק מהבור נחשב יותר גרמא. ועכ"פ מצינו שלומדים מבור גם לשאר המזיקים שחייבים גם כשניזוקים בהם. דמה"ט ס"ל לרב דאסו"מ דלא אפקרינהו חייב משום שור, ואע"פ שניזוקו בו. וכן יש מ"ד לקמן (לא). דס"ל שאדם השוכר ברה"ר וניזוקו בו חייב משום אדם המזיק, וביאר החזו"א (א, א) דילפי' זאת מבור. וכן הברכ"ש (סי' יט) ר"ל דבכל האבות נזיקין אין החיוב משום מעשה הבהמה אלא עי"ז שניזוקו בה, ע"ש.

אחרים שפטור^{סו}. וי"ל דכל הפטור שהפילוהו אחרים הוא רק משום שהחיוב של המפיל מפקיע מחיובו של בעל הבור, משא"כ כאן שאין אחר שמוטלת עליו האחריות שפיר מחוייב בעל הבור^{סז}].

הק' האחרונים^{סח} דלרב שלא חייבים על חבטה משום דהוי קרקע עולם שלא יצרו, מ"ט הפותח בור חייב והרי ההבל כבר היה קיים בתוכו גם לפני שפתחו.

ותי' החזו"א דגם רב מודה באופן שההיזק הוא באופן חיובי, כגון בהבל שהוא חונק, שאפי' כשלא יצר את מציאות הדבר אלא עשאו ל'מזיק' דעשאה"כ כברשותו, משא"כ בחבטה בקרקע שאיננה מזיקה באופן חיובי אלא שהוא ניוזק בה, לא עשאה"כ כברשותו כשלא יצרה.

נמצא לפי"ז דיש ב' דינים נפרדים, א'

פותח - חייב משום שעשאו ל'מזיק' אע"פ שלא יצרו במציאות. ב' כורה - חייב משום עצם יצירת מציאות הבור [ואפשר דכל הדין שנתחדש שעשאה"כ כברשותו היינו דוקא בפותח שעשה רק את אפשרות ההיזק, משא"כ בכורה שיצר את עצם הבור ידעינן מסברא דהוי כבעליו^{סט}]. ונפק"מ [- דהיינו אע"ג דכל כורה הוא גם פותח שעושה גם את ההבל למזיק -] לאסו"מ שחייב על החבטה כיון שנחשב שיצר את מציאות הדבר, אע"ג שלא עשאו ל'מזיק' [שהרי ההיזק הוא בחבטה]^{סז}. וכן נפק"מ באופן שבשעת הכרייה לא היה ראוי להזיק ורק אח"כ נתחדש מציאות שיכול להזיק, דבכה"ג חייב רק מדין כורה שיצר את מציאות הבור, אך מדין פותח פטור כיון שלא עשה 'מזיק'.

והנה רש"י^{עא} פי' אליבא דרב דהיכא שנפל

סו. כמבואר לקמן (נג.) ע"ש, וכדיארו תוס' (שם ויג.) דכתיב "ונפל שמה שור או חמור" ולא שיפילוהו אחרים. **סז.** וכן משמע מרש"י (נג. בלשון הב') שכ' דהא דתנן דשור שנפל לבור מחמת קול הכרייה פטור בעל הבור, היינו דוקא היכא דהכורה הוי אחר, אבל היכא דבעל הבור הוא הכורה אינו פטור, והיינו דאחריות של הכורה מפקיעה מחיובו של בעל הבור.

סח. כן מטי להקשות משמיה דהגר"א מטלו (א.ה.) וכן הביא הקה"י סי' ד לאחר שהק' כן מדרנפשיה), וכה"ק החזו"א (ב"ק ב, יד).

סט. וכעין מש"כ תוס' (נו:) לענין מעמיד בהמת חבירו ע"ג חבירו דחייב מדין שן הואיל והוא עשה. וכן נראה לדייק מלש' רש"י (פסחים ו:) שפי' אהא דעשאו הכותב כברשותו - 'הפותחו חייב בניזקין' כו' [אמנם בסוה"ד נקט לש' כרייה, וצ"ת].

והנה לקמן (כג.) מבואר לענין אש באופן שבשעת הדלקת האש היה גדר המונעתה מלילך, ואח"כ נפלה הגדר דחייב משום ממנו, והנה בכה"ג ליכא יצירת 'מזיק', אלא רק מצד שיצר את מציאות האש. ואע"ג דבאש לא נתחדש שעשאה"כ כברשותו, מ"מ בכה"ג דדמי לכורה חייב מצד הסברא וכמשנ"ת. **אכן** יש ליישב באופ"א ע"פ מש"כ הקה"י (סי' ב אות ד) דהתם איירי באופן שבשעת יצירת האש היא יכולה להזיק עכ"פ מה שלפניו מן הגדר או מהצדדים, וא"כ חייב מדין יצירת מזיק, אך איה"נ אם לא היתה יכולה להזיק מתחילה פטור [וע"ש בקה"י מה שתי' עפ"ז הק' מהמבוב בסנהדרין (עז:) דרוק חץ ותריס בידו ואח"כ נטלו פטור, וכ' תוס' (שם בע"א) דפטור אפי' מנזקין, וק' מ"ט לא יתחייב עכ"פ מדין אש וכדלקמן (כג.), ולפמשנ"ת א"ש]. [וע"ע חזו"א ב, יא ואמר"מ כט, ה מש"כ בזה].

ע. והנה מקשים העולם (וכה"ק מההדר"ב למהרש"א מט:) על הא דאי' לקמן (שם) אם על פתיחה חייב על כריה לא כ"ש, ומשמע דאיצטרין למידת ק"ו, וכן הביאו תוס' (ב.) מהמכילתא שהשיב ע"ז דאין עונשין מן הדין, וצ"ב דאי"ז ק"ו, אלא דכל כורה הוא ג"כ פותח והוי בכלל מאתיים מנה. ולפמשנ"ת א"ש דנתחדש בדין כורה שחייבים גם על יצירת עצם הדבר אע"פ שלא עשאו למזיק.

עא. נ: ד"ה מאי בינייהו.

כברשותו אינו רק כשיצר מה שמזיק באופן חיובי, אלא גם על שעשאו ל'מזיק' ע"י שניזוקים בו בחבטה, אך לעולם לא חייבים על ההתקלה של חלל הבור כיון דהוי גרמא בעלמא. ב. דס"ל דחיובא דבור אינו רק על שניזוקו בו, אלא גם על ה'התקלה', ולכן גם על יצירת החלל עשאה"כ כברשותו.

ויל"ב דבזה גופא נחלקו בעלי התוס' אליבא דשמואל באופן שנתקל בבור ונחבט באחורי הבור, האם פטור (-כן נקטו בכח: ובנ: בתי' הא'), והיינו כצד א' שלא חייבים על ההתקלה, או שחייב (-כן נקטו בנ: בתי' הב'), והיינו כצד ב' שחייבים גם על ההתקלה.

אמנם צ"ב בשי' הא' בתוס' שפטור, מ"ט לא אמרי' דכשם שאת קרקעית הבור עשאה"כ כברשותו משום שיצר את האפשרות שינזקו בה, ה"נ יקנה את הקרקע שבצדי הבור מה"ט. וביאר החזו"א"י דדוקא חלק המשונה מטבעו של עולם מקרי תקלה, אבל קרקע שאין בה שינוי אלא השינוי חוץ ממנה, לא הוי עליה שם תקלה.

לבור עם הבל, אפי' שנשברה מפרקתו וחזינו שמת בחבטה, מ"מ חייב דאיכא למימר מחמת הבל הבור חלה וכיחש, וביאר בתור"פ דתולים שבלי ההבל השור היה מעמיד עצמו על רגליו ולא היה ניזוק. וצ"ב דהוי ספק והממע"ה. ויל"ב דכיון שההבל גורם שינוק בחבטה זה גופא סיבה שיהא עשאה"כ כברשותו גם על קרקעית הבור"ב, וממילא אפי' באופן שגם בלא ההבל היה ניזוק מ"מ חייב על החבטה כיון שהבור כבר ברשותו.

והנה החזו"א"י הק' אמאי לרבי' חייב על ההבל, והרי כיון שבלא"ה תמות בחבטה נמצא דמנא תבירא תברע"ה. ולפי פשוט ד' הראשונים הנ"ל א"ש דרך ע"י ההבל ניזוק בחבטה [אכן לפמשנ"ת קשיא]. ותי' החזו"א דכיון שההבל מקדים והורג חשיב כמשומר מפני היזק החבט.

ביאור דעת שמואל- בור שחייבה עליו תורה להבלו וכ"ש לחבטו. ובביאור שיטתו יל"פ בתרי אנפי, א. דס"ל דדין עשאה"כ

עב. ע"ד מש"כ תוס' (כח:): דאף דאיכא דנתקל בבור והוזק מאחורי הבור פטור גם לשמואל, מ"מ המניח אבן ע"פ הבור חייב, כיון שיש שם תקלה על הבור. והיינו דכיון שהוסיף אפשרות של נזק בבור הר"ז סיבה שיהא הבור ברשותו ויתחייב על נזקיו.

אמנם יל"ע לפי משנ"ת, דאף בלא הבל נימא דכיון שהחלל גורם שינוק בחבטה זה גופא יהא סיבה שקרקעית הבור יהא ברשותו. וי"ל דדוקא ההבל והקרקעית נחשבים כגוף א' משא"כ החלל והקרקעית ל"ח כגוף א'. והיינו משום שהחלל הוא רק העדר, ועי"ל ע"ד משנ"ל דהחלל הוא לא עשייה חיובית דידיה אלא נעשה מאליו.

עג. סי' ב ס"ק יד.

עד. ויל"ע דלכא' לשמואל נמי ק', שהרי החיוב בבור הוא לא על מה שהבור פועל ההיזק, אלא על מה שניזוקו בו, וא"כ כיון דחשיב כמת משעת נפילה נמצא שלא הוזק בבור. וצ"ל דכיון שהוא נחשב מנא תבירא מחמת פגיעת הבור העתידה, חשיב שפיר כאילו הוזק בבור, אע"ג שלא היה זה במציאות.

עה. והיינו למ"ד (יז:): דבתר מעיקרא אזלינן. ולכא' הקושיא צ"ב שהרי הוא עומד למות גם ע"י ההבל ומצד זה חייב. ושמואל ס"ל דבאופן ששנים הזיקו באופן שזה יכול תרוייהו פטורין אפי' היכא דא' לאו בר חיובא (ועי' ח"י הגרש"ש סי' ד, ובחדש סי' ח). ועי"ל דדוקא לענין החבט שייך לומר דהוי כמנא תבירא משום שהחבטה היא מחמת הנפילה, משא"כ ההבל היא כמזיק חיצוני, ודמי למש"כ תוס' (שם) שבזרק חץ לא חשיב מנא תבירא.

עו. ב"ק ה, יב.

הניזוקין, וממילא לא נאמר הדין דעשאה"כ
כברשותו דליכא יצירת 'מזיק' ע"ח.

אמנם לפי השי' הב' בתוס' שלפי שמואל
אפי' בהוזהב אחורי הבור חייב ורק
בנפל מקול הכרייה והוזהב מאחורי הבור
פטור, נמצא שרב ושמואל פליגי בתרתי, א'
אי חשיב יצירת מזיק לגבי קרקעית הבור, ב'
אי איכא חיובא דבור גם על ההתקלה"ט.

ביאור שיטת הרמב"ם - פ' הנה הרמב"ם פ"א

ויל"ב בזה בנוסח יותר הגיוני, שבכדי שיהא
על הבור שם 'מזיק', דבעינן שיהא בו
גם כח מזיק [-קרקע הבור] וגם כח המתקיל
את הניזוקין [-החלל], ולכן דווקא בחלל
וקרקעית הבור דחשיבי כגוף א', כיון
שהשימוש בקרקעית הוא בחלל שעליו"ט, יש
ע"ז שם מזיק, משא"כ בקרקע שבצידי הבור
שנחשב כגוף נפרד מהחלל כיון שאין
תשמישן כא', אין ע"ז שם מזיק כיון שיש בו
רק כח חובט ומזיק אך לא כח המתקיל את

ע"ז. כשם שמצינו לענין כלי חרס שמקבל טומאה מאוירו, ועי"ז נטמאין דפנותיו וקרקעיתו, והיינו משום שהדפנות
והקרקעית נחשבים גוף א' עם החלל, כיון ששימושן הוא בחלל.

ע"ח. ולפי"ז יל"פ דעיקר מה שרב חולק על שמואל היינו ע"ז גופא, דס"ל דהחלל וקרקעית הבור לא חשיבי
כגוף א', וממילא אין כאן יצירת מזיק, כיון שלקרקע אין כח למשוך את הניזוקין, ולחלל אין כח להזיק,
וממילא לא נאמר בזה הדין דעשאה"כ כברשותו, משא"כ בהבל שנמצא בחלל חשיב כגוף א' עם החלל,
ונמצא שיש בו גם כח מתקיל וגם כח המזיק [אמנם יעויין בהערה (להלן) שיתבאר דלא כמש"כ כאן, אלא
שגם רב מודה דהחלל והקרקעית נחשבים כגוף א']. ולפי"ז גם יל"ב באופ"א ממשנת"ל מש"כ תוס' דמודה
רב באסו"מ שהניחן ברה"ר והוזהב בהם דחייב [על אף שלא יצר את האסו"מ], משום שהם גם מתקילים
וגם מזיקים, ובכה"ג מודה רב שיש ע"ז שם מזיק, ובכה"ג שיצר מזיק עשאה"כ כברשותו.

ע"ט. [נחשבו הדברים כדלהלן:] דאין לומר דלעולם מודה שמואל שאינו קונה את קרקעית הבור [מדין עשאה"כ
כברשותו], וכל מה שחולק על שמואל היינו רק מה"ט דס"ל דחייבא דבור הוא גם על ההתקלה, ולכן
הוא חייב כיון שיצר את החלל המתקיל ועשאה"כ כברשותו, דהא מבואר בתוס' דהיכא שנפל מקול הכורה
והוזהב באחורי הבור פטור, ולהנ"ל מהראוי שאפי' כשהוזהב בקרקעית הבור יהיה פטור, וע"כ דשמואל ס"ל
שגם כלפי קרקעית הבור נחשב שיצר מזיק, ועי"ז חשיב בור ידיה מדין עשאה"כ כברשותו, וממילא
מחייב לשומרו שלא ינזקו בו אף שלא ע"י התקלה של הבור, אלא אף מחמת קול הכורה. וכמו"כ ס"ל
דחייבא דבור הוא גם על ההתקלה, ומשו"ה אפי' בהוזהב באחורי הבור חייב כשנתקל בבור שלא מחמת
קול הכורה.

[וכן אין לומר דשמואל סובר שגם אחורי הבור נחשב כחלק מהבור ולכן נחשב שיצר מזיק גם באחורי
הבור, דלפי"ז מהראוי שאפי' כשנפל מחמת קול הכורה יהיה חייב, כמו שבנפל בתוך הבור חייב משום
שהבור שלו מחייב לשמור שלא יתקלו גם שלא מחמת התקלתו].

אלא דצ"ב מהיכן נתיילדו ב' פלו' אלו, דלכא' לא שייכי אהדדי.

ויל"ב בזה דבכדי שיהא שם 'מזיק' על הבור בעינן שמישית הניזוקין אל המזיק תהיה של בדרך גרמא,
ולעולם רב מודה דהחלל והקרקעית נחשבים כגוף א' [ודלא כמשנת"ל (בהערה)], אלא דס"ל שכיון
שמישית הניזוקין היא ע"י החלל בדרך גרמא ממילא אי"ז נחשב ל'מזיק'. אך שמואל חולק וסובר
שההתקלה של החלל לא מוגדר לגרמא, וממילא יש כאן יצירת 'מזיק' שיש בו גם כח מתקיל וגם כח
מזיק, וממילא מתיילד מזה תרתי, א' דכיון שקונה את הבור מחמת יצירת המזיק מדין עשאה"כ, הרי הוא
מתחייב על מה שניזוק בו אפי' שלא מחמת התקלת הבור - דהיינו בנפל לתוכו מחמת קול הכרייה, ב'
דהיכא שנתקל בבור [שלא מחמת קול הכרייה] אפי' אם הוזהב בקרקע שאחורי הבור חייב מחמת ההתקלה,
וכשור שדחף את חבריו לבור דבעל השור חייב. ורב חולק על כל זה משום דס"ל שההתקלה של החלל
נחשבת גרמא בעלמא.

פ. עיקר הענין דלהלן הוא על הסוגיא לקמן (נג.).

פ"א. פ"ב מנזק"מ הי"ד.

י"ל"ב דהנה הלח"מ דייק מהרמב"ם שבאופן שנתקל בבור והוזק באחוריו הבור חייב^פ, ואפ"ל שהרמב"ם נסתפק בטעם דין זה, האם הוא משום שחייב על שבורו התקיל [וכמשנת"ל בדעת תוס'], ולפי"ז היכא שהיה שותפות של קול הכרייה פטור שהרי ההתקלה לא היתה ע"י בורו. או"ד הטעם הוא משום שנחשב שיצר מזיק בקרקע שמחוץ לבור ועי"ז עשאה"כ כברשותי^פ, וממילא חייב משום שניזוק בבורו, ולפי"ז חייב אפי' כשנפל מחמת קול הכרייה. ומשו"ה פסק הרמב"ם שבנפל לפניו מקול הכרייה חוץ לבור הוי ספק, אך בנפל לאחוריו חוץ לבור ממנ"פ פטור, דמצד מה שהוזק בבורו פטור משום הגזיה"כ דבעינן שיפול דרך נפילה, ומצד ההתקלה [שכלפי זה לא שייך הך גזיה"כ וכנ"ל] ג"כ פטור כיון שיש שותפות של קול הכרייה.

**ביאור פלוגתת רב ושמואל אי אסו"מ
דלא אפקרינהו מבורו למדנו -
בהגדרת בור**

י"ל"ב דנחלקו מהי התכונה המגדירה את

פוסק כשמואל דבור שחייבה עליו תורה הוא בין בהבלו ובין בחבטו. ומאידך פסק^פ שבנפלה הבהמה בתוך הבור מקול החפירה ומתה, אם נפלה מלפניה חייב, ואם נפלה מאחריה כגון שנבעתה וחזרה על עקבה לאחור ומתה פטור, שנאמר "ונפל" עד שיפול דרך נפילה. וצ"ע שבסוגיא^פ מבואר שלפי שמואל שחייבים גם על חבטו אין חילוק אם נפל בתוך הבור לפניו או לאחוריו. ובלח"מ ביאר דס"ל להרמב"ם דאע"ג דקיי"ל כשמואל, מ"מ יש גזיה"כ^פ דבעינן שיפול דרך נפילה. ונראה דהך גזיה"כ שייכת רק כשהחוב הוא על שניזוק בבורו, דלענין זה אין נקרא 'מזיק' אלא לגבי נזק המצוי שהוא מיועד אליו והיינו בנפל לפניו, אך כשהחוב הוא על ההתקלה לא אכפ"ל היאך ניזוק^פ. עוד פסק הרמב"ם^פ שאם נפלה לפניו מקול החפירה חוץ לבור ומתה אין ב"ד מחייבין אותו, ואם תפס הניזק אין מוציאין אותו מידו. וצ"ב מהו הספק^פ. עוד פסק הרמב"ם שאם נפלה לאחוריה חוץ לבור ומתה או הוזקה בעל הבור פטור, וצ"ב דהא מחוץ לבור אין הבל אלא רק חבטה, וא"כ מאי נפק"מ אם נפל לפניו או לאחוריו.

פב. שם הי"ב.

פג. נג.

פד. דהגמ' מביאה דתני רב חנניה לסיועי לרב, "ונפל" עד שיפול דרך נפילה, מכאן אמרו נפל לפניו מקול הכרייה חייב, לאחוריו מקול הכרייה פטור, וזה וזה בבור. ולמד הרמב"ם דהסייעתא היא רק לעיקר דינא דרב, אך אי"ז לטעמיה, דלרב הטעם הוא משום שלאחוריו ליכא הבלא, ולר"ח הטעם הוא משום גזיה"כ וכנ"ל, ואמנם שמואל גופיה לית ליה הך דרשא, אך בהא לא קיי"ל כוותיה.

פה. ובזה מבואר מה שהביא הרמב"ם דין זה רק על אופן שנפל מקול הכרייה, דבכה"ג ליכא לחיובי על ההתקלה, וכל הנידון לחיובו הוא רק משום שניזוק בבורו, ובכה"ג נאמרה הגזיה"כ שאינו חייב אלא על נזק המיועד להיות, והיינו לפניו.

פו. שם.

פז. הראב"ד השיג ע"ד הרמב"ם: א"א נראה לי כל הסוגיא אינה נצלת מן השיבוש, ואולי תורה היתה לו נסתפק לו הלכה כרב או כשמואל, וכתב למעלה כשמואל ועכשיו בא לא לכתוב כרב, מ"מ שבושים יש כאן כו', ע"ש.

פח. והיינו כתי' הב' בתוס' (נ:) שנת"ל.

פט. ודלא כמשנת"ל דסברא זו שייכת רק בקרקעית הבור שהיא כגוף א' עם החלל ולכן זה נחשב יצירת 'מזיק'.

טעמא חשיב כחופר ע"י השוא"ת שלא כיסה והוי בכלל מעשיו גרמו לו^צ.

עוד בגדר חיובא דבור - בדין בור ברשותו האם צריך כרייה

הנה מבואר בגמ'^צ דפרה דפסקה לאורחא כשלדא ונתקלה בה בהמה חייבת מדין בור^צ, והק' בהג' חש"ל בשם ר' יעקב באריט^פ דהא קי"ל איש בור ולא שור בור. [ובחזו"א^ק תי' דכל המיעוט הוא רק כשהשור עשה בור, משא"כ כשהשור עצמו נעשה בור לא נתמעט].

וי"ל^ד בזה דדוקא בבור ברה"ר שחייב רק משום שע"י עסקי כרייה ופתיחה

בור^צ, דלשמואל דסבר דהיינו בור הגדרת בור היינו שאינו הולך ומזיק אלא ניזוקין בו, אך רב דפליג ס"ל דאי"ז 'תכונה' אלא 'חומרא' וממילא לומדים ממנה גם לשאר אבות שחייבים גם כשאין הולכין ומזיקין, ולדידיה תכונת בור היא^צ שמעשיו גרמו לו^צ, והיינו שנחשב לשותף בהיזק הבור^צ ד.

ובזה מבואר הא דאי' לקמן^צ דאף לר"ע דדוקא בור ברשותו חייב מ"מ בעינן מעשה כרייה ופתיחה, והיינו דרק ע"י שמעשיו גרמו לו שייך להתחייב משום בור.

אכן מבואר בגמ'^צ דבעל חצר שחפרו בור ברשותו חייב דהו"ל למלווי ולא קא מלייה כמאן דכרייה דמי, וצ"ל דמשום האי

צ. במושכל ראשון היה אפ"ל דטעמא דשמואל פליג על רב היינו משום דס"ל דאינו חייב מדין שור [משום איזה טעם (ואכמ"ל)], אך זה אינו דהא מבואר לקמן (לא:): דפלוגתא רב ושמואל שייכת גם באדם השוכב ברה"ר והוזקו בו, דלרב חייב מדין אדם המזיק, ולשמואל חייב מדין בור, ומבואר דשורש פלוגתא אינה בדין שור אלא בדין בור.

צא. לכאור' היה אפ"ל דהתכונה של בור היא שתחילת עשייתו לנזק, אמנם לקמן (ו:): מבואר דכותל ואילן שנפלו והוזקו לבתר דנייחי חייב אע"ג שאין תחילת עשייתו לנזק, ומבואר שם ברא"ש דאית ביה תורת בור.

צב. כדלקמן (ו:).

צג. וע"ד היא דס"ד דחיובא דרגל הוא רק בשלח שלוחי, והיינו דס"ד דאיכא תנאי בחיובא דרגל שהבעלים יהא שותף בהיזק בהמתו.

צד. וצ"ל לפי"ז דבבור המתגלגל חייב מדין בור [לפי הרא"ש] אע"ג דאין מעשיו גרמו לו, משום שהבור קיבל שם מזיק במקום הראשון ששם מעשיו גרמו לו.

צה. נ.

צו. מח.

צז. אך צ"ב דאם כל המחייב בבור הוא רק משום שמעשיו גרמו לו, א"כ דמהיכ"ת הא דהו"ל למלווי יהני לענין שייחשב עי"ז שמעשיו גרמו לו. וי"ל דזה סברא מצד הלכות שכנים שיכולים להנזק בבורו. [וכן יש לדייק מהלש' הו"ל למלווי, ומצד הל' נזקין הרי סגי שיכנסנו, אלא דמצד הל' שכנים הו"ל למלווי כמבו' בב"ב (ס). דאין עושין חלל תחת רה"ר]. אמנם זהו חידוש מחמת הל' שכנים ייחשב ככורה מדין הלכות נזקין. וי"ל באופ"א שכל ההגדרה של 'מעשיו גרמו לו' הוא רק לענין החיוב תשלומין, אך לענין החיוב שמירה א"צ לזה אלא הוא חיוב כללי שצריך לשמר ממונו, ומשונה הו"ל למלווי. ועי"ל דהוא חיוב מצד האיסור להזיק כלפי שמיא.

צח. לב.

צט. והיינו לפי מאי דקי"ל כשמואל דאסו"מ דלא פקרינהו מבורו למדנו, דשמעינן מהא דממונו המזיק באופן שניזוקין בו ואינו הולך ומזיק חייב מדין בור. אמנם לרב דמשורו למדנו י"ל דה"נ הכא חייב מדין שור ולק' קר' החש"ל.

ק. והו' בברכ"ש (סו"ס טז), וע"ש בברכ"ש מה שדן לתרץ ומה שדחה לו הגר"ח.

קא. סי' א סק"ב.

אך דעת הדברי משפט^ק שחייב, והיינו דכיון דחשיב ככרייה הוי כמפקיר נזקיו לאחר נפילת פשיעה דחייב, ולפי"ז נתחדש בכמאן דכרייה דעשאה"כ כברשות^ק. ולפי"ז שוב י"ל דלעולם בבור ברשותו א"צ כלל מעשה כרייה, והא דצרכינן לטעמא דכמאן דכרייה דמי היינו רק לענין שיתחייב אפי' כשהפקירו אח"כ.

והנה מבואר בגמ' קט דכותל ואילן שבתחילה היה חזק ואח"כ נתרועע מאליו^ק, ונתנו לו ב"ד זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו לאחר הזמן ואפקרינהו חייב מהצד השוה דבור ושור. וצ"ב מ"ט חייב מדין בור והרי ליכא מעשה כרייה. ובאמר"מ^ק ביאר דמשום דהו"ל לסלוקי כיון שב"ד התרו בו, כמאן דכרייה דמי. ואף

עשאה"כ כברשותו ממעטינן שאינו חייב על כריית שורו, משא"כ בבור שהוא ממונו א"צ מעשה כרייה לחייבו^ק וע"ז לא קאי המיעוט^ק.

אכן נראה דיסוד הקו' היא מהמבואר בגמ' קי דאפי' בבור ברשותו חייב דכיון דהו"ל למלווי ולא קא מלייה כמאן דכרייה דמי, וחזינן דנתחדש דיש תנאי בחיובא דבור דבעינן מעשה כרייה גם בבור ברשותו. והיינו דלא סגי שבורו הזיק, אלא צריך שגם הוא יעשנו ל'מזיק'. אמנם זה תלוי במחלו' האחרונים^ק באופן שחייב משום דהו"ל למלווי ואח"כ הפקירו, דדעת הב"ח^ק דפטור, והיינו דהך טעמא דכמאן דכרייה דמי לא מהני לענין שיקנה את הבור מדין עשאה"כ כברשותו, אלא מהני רק לענין שייחשב שעשה התנאי דמעשה כרייה וכו"ל.

קב. וכדפסק הרמב"ם (פי"ב מנזק"מ ה"ג) שגם הלוקח בור או שניתן לו במתנה חייב, שנאמר בעל הבור ישלם - מי שיש לו בעלים מכל מקום (וכ"פ השו"ע סי' תי ס"ד, וע"ש בגר"א שהביא דכ"ה במכילתא ובירושלמי פ"ה).

קג. ואמנם בגמ' (נ). מבואר דאף לרב יוסף אליבא דר"ע דחייבא דבור הוא דוקא בבור ברשותו, וא"צ את הכרייה לענין עשאה"כ כברשותו, מ"מ בעינן למעשה כרייה ופתיחה דכתיב כי יפתח וכי יכרה, אך לפי מאי דקיי"ל דחייבא דבור הוא גם ברה"ר דכתיב כי יכרה וכי יפתח - דעי"ז עשאה"כ כברשותו, ולפי"ז לכאור' אין מקור דגם בבור ברשותו בעי' מעשה כרייה.

קד. מח.

קה. הביאם האמר"מ (סי' כט אות טו), וע"ש (באות יז) שזה תלוי בביאור' תוס' (כט. ד"ה פליגי), ושנחלקו בזה רש"י ותוס' (מח.) והראשונים בשיטמ"ק (כט. ומח.).

קו. סי' תיא.

קז. שם.

קח. ובדברי רש"י ילה"ק דלכאור' סותר דבריו, דמחד גיסא פי' (מח. ד"ה הכא כיון) דלא סגי בטעמא דכיון דהו"ל למלווי כמאן דכרייה דמי, אלא הוסיף - דכי אפקר בתר הכי נותן תקלה ברה"ר, ורש"י אזיל לשיטתו (כח:). דבהפקיר רשותו ובורו חייב [ותוס' (שם) פליגי משום שהחפירה היתה בהיתר וגם עתה אינו בעל התקלה], והיינו דס"ל דעצם ההפקר הוי ככריית בור, ולפיכך צריך לב' הטעמים, דה'כמאן דכרייה מהני לענין התנאי דבעינן שיעשה 'מזיק', אך זה ל"מ לענין לקנות את הבור מדין עשאה"כ כברשותו - כדעת הב"ח, וא"כ כשהפקיר הבור מהראוי שיפטר, וע"ז הוסיף רש"י דעי' שהפקיר חשיב כשנותן תקלה ברה"ר, ועי"ז הוא גם קונה את הבור. אך מאידך גיסא מבו' ברש"י (שם ד"ה ונטנפו כליו) לענין גללים דאפי' כשגם קודם שהפקירן הוו תקלה ברה"ר, מ"מ חייב משום דהו"ל לסלוקי וכמאן דכרייה דמי ולכן חייב אפי' כשהפקירן, והוא כדעת הדברי משפט דהך טעמא מהני גם לענין העשאה"כ כברשותו, וע"ע.

קט. ו.

קי. כמבואר בירושלמי.

קיא. סי' לו.

את הכותל והאילן אי"ז מדין הלכות נזיקין^{ק"י}, ואף לא מדין הלכות שכנים שיש להם זכות תביעה עליו לקצוץ ולסתור^{ק"ד}, אלא הוא משום תקנת העיר שחוששים אפי' לחשש רחוק^{קט"ו} שאינו מגדירו למזיק. והא דלא חשיב אונס [כבור מכוסה], י"ל דכיון שמחוייב לשמור ולסלק את הכותל והאילן מצד תקנת העיר, ממילא מחוייב גם מדין שמירת נזקין, דכל מה שתמיד אינו מחוייב בשמירה יתירה, היינו משום שיש בזה פגיעה בזכויות המזיק, משא"כ הכא דבלא"ה מחוייב בשמירה. והא דחייב אע"ג שבזמן שיצר עדיין לא הוי 'מזיק'^{קט"ו}, היינו משום שהיוצר מתחייב באחריות הנזקין גם כשמקבל שם מזיק אח"כ^{ק"י}. אמנם נראה דכל זה הוא דוקא כשעומד להיות מזיק ע"פ דרך הטבע, על אף שיהיה זה ע"י רוח שאינה מצויה, דבכה"ג חשיב שגם כעת טמון בבור 'מזיק' לענין המצב העתידי, משא"כ כשע"פ דרך הטבע אינו עתיד להזיק כלל, כגון

דלדעת הב"ח אי"ז מהני לענין העשאה"כ כברשותו, מ"מ כאן חייב אפי' בדאפקרינהו, משום דהו"ל לסלוקי קודם שנפל ונעשה בור, ונמצא שע"י שפשע ולא סילק נוצר הבור כשנפל, ובכה"ג מודה הב"ח דחשיב ככרייה ידיה ועשאה"כ כברשותו, וכל דברי הב"ח קיימי כשהבור היה קיים גם קודם דהו"ל למלווי. אלא דלפי"ז צ"ב מ"ט אמרי' בגמ' דלא דמי לבור משום שאין תחילת עשייתו לנזק, והרי כשנפל הכותל ברה"ר הוי ככל בור דעלמא דהוי תחילת עשייתו לנזק גם כשרק הו"ל למלווי.

ולכן נל"ב לפי הדברי משפט, דע"י דהו"ל לסלוקי חשיב כאילו בונה את הכותל הרעוע ועשאה"כ כברשותו וממילא חייב אפי' כשהפקירו אח"כ, ובכה"ג לא חשיב שתחילת עשייתו לנזק^{ק"ב}, משום שאין על הכותל והאילן בעודן רעועין שם מזיק, דליכא רוח מצויה שיזיקו וגדר החיוב לסלק

ק"ב. היינו דלכאור' ק' מאי שנא מאסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה, שפירש"י דחשיב תחילת עשייתו לנזק בראש הגג כיון שעומדים ליפול ברוח מצויה וכמשנת"ל.

ק"ג. כן דייק הגרא"ק זצ"ל (ע' משנת רבי אהרן סו"ס א בהערה אות ו) מהא דמשנה זו שנויה במס' ב"מ (ק"ז:) ולא במס' ב"ק. ומה"ט רק כאן מצינו שנותנים לו זמן. וכ"מ ממש"כ הרמ"א (תטז, א) דדין זה הוא דוקא בהתרו בו ב"ד, אך בלא ב"ד אע"פ שהתרו בו חבריו אינו כלום. ועוד כ' הרמ"א שאם הדבר נחוץ ויש לחוש שזיק לאחר אין נותנים לו זמן, אלא כופין אותו לסלק היזיקו מיד, והיינו דבכה"ג הוי מדיני נזיקין, משא"כ בגוונא של הגמ' שנותנים לו זמן איירי שאינו עומד להזיק.

ק"ד. אמנם הגרא"ק (שם) נקט דהוא מהלכות שכנים.

קמ"ו. והוא חידוש גדול דאפי' כשהו"ל למלווי רק מחמת תקנת העיר אמרי' דכמאן דכרייה דמי וחייב בתשלומין, [והוא חידוש טפי ממשנת"ל לעיל (בהערה) שהלכות שכנים מהני להחשיבו כמאן דכרייה]. אמנם נראה דזה פשוט שאם נשבע למלאות בור ברה"ר, דלא אמרי' דכיון דהו"ל למלווי מדין איסור שבועה כמאן דכרייה דמי ויתחייב בתשלומין, אלא דוקא הכא שגם תקנת העיר זה זכות כללית של כולם לתובעו לסלק את הכותל והאילן, אלא שאי"ז זכות פרטית של הניזק.

קמ"ז. ובפרט ק' לפי מה ששמע ברש"י (ו: ד"ה תחילת) דנחשב שכריית הבור איננה כשהתרו בו ב"ד, אלא מתחילת בנין הכותל ונטיעת האילן.

ק"י. יסוד הדברים ע"פ המבואר לקמן (כג.) לענין אש דאפי' היכא שבשעת ההבערה היתה שמורה מלהזיק ואח"כ נפלה הגדר דחייב משום ממונו [אך לא משום חיציון], וק' דהא יסוד חיובא דאש הוא משום יצירת מזיק והא ליכא. [ועי' בקה"י (ס"ב אות ד, הו"ד לעיל) שהעמיד אוקימתא דאיירי הוי מזיק לענין מקום אחר, אמנם באמר"מ (ס"ב) נקט דאיירי אפי' כשלא היתה ראויה להזיק כלל], וחזוין דכשיצר דבר הרי הוא חייב עליו גם כשקיבל שם מזיק אח"כ.

שאדם בכוונה ידחוף לבור בכה"ג לא חשיב הבור ל'מזיק' כלל^{קכ}.

מ"ט בור לא חייב מדין מעמיד

בעיקר דין בור נתקשו האחרונים ק"ט מ"ט איצטריך לחידושא דעשה"כ כברשותו, והא תיפול מדין מעמיד בהמת חבירו ע"ג קמת חבירו דחייב^{קכ}, ושי' תוס' קכא דהיינו משום שן דכדידיה חשיבא הואיל והוא עשה.

כח מזיק נעשה בעלים על הכח המזיק, משא"כ בבור נתחדש שעשה"כ כברשותו את עצם הבור [לענין נזקין] ולא רק את הכח המזיק. ונפק"מ באופן שאח"כ שמר שלא יזיק [כגון ששם רסן ע"פ הבהמה, וכיסה את הבור] ואח"כ נסתלקה השמירה, דמצד מעמיד פטור ומצד בור חייב^{קכ}.

ג.

בגדרי אדם המזיק

א. נראה דב'אדם המזיק' איכא ב' מיני חיובים, א' בניעור- חייב משום התייחסות המעשה ל'גברא' [ואפי' בשוגג^{קכ}], ב' בישן- אין המעשה מתייחס לגברא כיון שנעשה שלא מדעת, אלא הוא מדין 'אדם שמירת גופו עליו^{קכ}'. והיינו דמחוייב לשמור על 'גופו' כשם שמחוייב לשמור על ממונו^{קכ}.

והנה מבואר בגמ' קכט דבאסו"מ שהניחן

א. בחזו"א קכב מבואר דמעמיד היינו דוקא כשהיזק מזומן להזיק מיד בפועל, מש"כ בור מחוסר הגעת הניזק אל הבור.

ב. ובנו"א י"לקב דמעמיד היינו דוקא כשהיזק הוא כשמזיק באופן חיובי, משא"כ בבור שהניזק בא אל הבור^{קכ}.

ג. ועוד י"ל דדין מעמיד ענינו דכיון שיצר

קיה. ובוזה יהיה ניחא גם לפי מה שביארו הגרש"ש והברכ"ש בד' תוס' לקמן (ו. והו"ד שם) דאדם שדחף לבור בכוונה בעל הבור פטור, משום שהיזק זה לא נחשב שמונח בבור, והיינו משום שמעשה של אדם בעל בחירה חשיב התחדשות ואי"ז מונח בבור.

קיט. כן מ"ט משמיה דהג"ר גדליה ניימן זצ"ל (ראש ישיבת עץ חיים ובעמח"ס גידולי שמואל, א.ה. כן ע' בספרו כח).

קכ. כמבואר לקמן (נו:).

קכא. שם, אמנם הרשב"א שם פ' דהוא משום דהוי כאדם המזיק בידים.

קכב. א, ז.

קכג. א.ה. כן תי' בגידולי שמואל שם.

קכד. ואפי' בהב"ל שנת"ל שנחשב שמזיק באופן חיובי ע"י שחונק, מ"מ כיון שצריך שהניזק בא אל הבור לא דמי למעמיד.

קכה. וכמב' לקמן (כט:): דהמוצא בור מגולה וכסהו וחזר וגילהו חייב הראשון, דלא אסתלק מעשה ראשון [משא"כ בטממה וחזר וחפרה דאסתלקו להו מעשה ראשון וקיימא לה ברשותן].

אמנם מבואר לקמן (ג.) אליבא דרב יוסף דלר"ע בור ברה"ר פטור, ולפי"ז אכתי קשיא מ"ט אינו חייב עכ"פ מדין מעמיד, וצ"ל כב' האופנים הקודמים].

קכו. עפ"ז יבואר הא דלא נקטה הגמ' דתולדה הוי שוגג [או אונס], דכיון שהעשיה היא מדעת שפיר מתייחסת לגברא (א.ה. אמנם ע' מרומי שדה).

קכז. כלש' הגמ' לקמן (ד:).

קכח. עפ"ז מב' הא דס"ד דישן הוי תולדה. ואמנם מבואר בתוס' דאליבא דאמת גם ישן הוי אב [וכ"מ מהרי"ף והרמב"ם שם] דכיון וניעו הוי תולדה, ומשמע דישן הוי אב], וי"ל דהכל כלול בשם אדם - בין היזק הגברא ובין היזק הגוף.

קכט. לקמן (ו.).

בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי חייב מדין בור [ואש- בהצד השווה], וצ"ב דהא ליכא מעשה כרייה ידידיה אלא ע"י הרוח ומ"ט חייב מדין בורקל. ויל"ב דבעצם הנחת האסו"מ בראש גגו נחשב שכרה בור כיון שטבעם ליפול לרה"ר ולהזיק שם קלא [אלא כיון שמה שזיק ברה"ר הוא רק ע"י שותפות הרוח, איצטריך למילף במה הצד מאש שכח אחר מעורב בו, שנתחדש בזה שדרכי הטבע המצויים נחשבים כהווה ועי"ז נחשב יצירת מזיק למעלה קלב].

ב. והנה נחלקו הראשונים בדין אדם המזיק באונס גמור, דשי' תוס' קלג דפטור ורק באונס כעין אבידה שקרובה לפשיעה חייב, ושי' הרמב"ם קלי דחייב אפי' בנפל מן הגג

ג. אמרי' בגמ' דכיתו וניעו אי בהדי דאזלי קמזקי כחו הוא. ברי"ף וברמב"ם קלה מבואר דהוי תולדה, ובד' רש"י הרש"ש דייק דהוי אבקלי, אך הפנ"י דייק דהוי תולדה קלי.

ויל"ב בס"ד דכיתו וניעו הוי תולדה, משום שיש לחייב על ההזיק של הכיתו

קל. ולכא' היה אפ"ל ע"פ המבואר בתוס' בסנהדרין (עז. במהלך הא') דאסו"מ שנפלו ברוח מצויה חשיבי חיצוי לריי"ח דאשו משום חיצוי, ומשו"ה חשיב כרייה ידידיה. אך זה אינו, דא"כ א"צ למילף בהצד השווה, דהרי מדין אשו משום חיצוי סגי לחייבו [ועו"ק דא"כ לאו היינו אש דמתני' דפטורה על הטמון, ולרב הוי בכלל מבעה. ועו"ק דלר"ל דאשו משום חיצוי מאי איכא למימר], ועכצ"ל דאין שייך לחייבו משום חיצוי, והיינו או כהמבואר בתוס' שם (במהלך הב') דאסו"מ שנפלו ברו"מ לא חשיב חיצוי, וביאר המהרש"א (שם) דהיינו משום שאין לאש כח לבוא מעצמה ללא רוח. או כמש"כ החזו"א (ג, א ה:) דאיירי באופן שכלו לו חיצוי וכגון שהיתה גדר ואח"כ נפלה. [וא"כ הדק"ל].

ואין לומר דלענין יצירת בור סגי בגרמא, דא"כ מ"ט מבואר בגמ' דיש חסרון במה שכח אחר מעורב בו. קלא. וכן משמע מרש"י (ו. ד"ה אי אפקריה) שפי' בהא דאמרי' דאסו"מ שהניח בראש גגו חשיבי תחילת עשייתן לנזק 'דהו"ל לאסוקי אדעתיה דסופו ליפול ברוח מצויה', ואי חשיב כרייה למטה הוי ככל בור דעלמא, וע"כ שרש"י למד כמשנ"ת דחשיב בור למעלה, ולכן הוצרך לפרש דכיון דסופן ליפול ברו"מ חשיב תחילת עשייתן לנזק. [וכן משמע מהראב"ד (הו' בשיטמ"ק) שפי' באופ"א, דכל דבר שאין רשות בנ"א להניחו שם והנזק מצוי משם קרוי תחילת עשייתו לנזק כו', והיינו שבא לפרש דאפי' שהאסו"מ עומדים לשימוש בראש גגו, מ"מ חשיב תעל"ג כיון שאין רשות להניחו שם].

וכן מבואר בתוס' (ה:) דהיכא דהאסו"מ אזלי ע"י הרוח חשיב שאין מעשיו גרמו לו, ואי נימא דחשיב מעשה כרייה למטה [משום דהוי חיצוי או דסגי בכרייה בגרמא], א"כ חשיב שפיר מעשיו גרמו לו ככל כורה בור, וע"כ דהכרייה היא למעלה, וכיון שאינו מזיק במקומו אלא בשותפות הרוח חשיב שאין מעשיו גרמו לו.

קלב. אמנם לו יצויר והאסו"מ יפלו לרה"ר לבד בלא שותפות הרוח, א"צ למילף מאש, אלא עצם ההנחה בראש גגו חשיב מעשה כרייה.

קלג. לקמן כז: וב"מ פב:

קלד. ב"מ שם.

קלה. פ"ו מחובל ה"י.

קלו. ממש"כ רש"י "והיינו אדם גופו".

קלז. ממש"כ רש"י 'וחייב', והיינו שכוונת הגמ' דאע"ג דהוי תולדה מ"מ דינו כיוצא בו.

כגופו או לא, והדר פשט רבא דלעולם כגופו דמי והא דמשלם ח"נ הלכתא גמירי לה.

הברכ"ש^{קמב} הק' אמאי מעיקרא הוי מספק"ל לרבא, והא קיי"ל בכל התורה דכחו כגופו. וביאר עפ"ד הגר"ח דדין נזק"מ אינו על מעשה הבהמה [דאינה כגברא שיהיה אפשר ליחס אליה מעשה], אלא על מה שניזוקו בה [כדאשכחן לענין בור], וממילא הו"א דכל דין כחו כגופו שייך רק כשדנים על ההתייחסות המעשה, משא"כ בנזק"מ שהמחייב הוא מה שניזוקו בה, לא יהני כחו כגופו כיון שלמעשה לא ניזוקו בה אלא בכחה.

ובביאור הצד [דמסקינן הכי] דגם בצורות אמרי' כחו כגופו, יל"ב בג' אנפי, א. דגם הכח של הבהמה חשיבא כגופה כעין שליף שעליה, ונחשב שניזוק בגוף הבהמה. ב. דבדין צורות נתחדש חיוב על מעשה הבהמה, וממילא שייך גם בזה כחו כגופו כבכל התורה. ג. דבצורות נתחדש

וניעו מצד עצמם, וחשיבי תולדות כיון שהם באו ממנוקלה, וע"ז דחינן דבלא"ה חייב מצד ההיזק שהאדם פעל ע"י כחו, ובזה הוי פשיטא לגמ' דאין נפק"מ אם נעשה ע"י גופו ממש או ע"י כחו, דמשו"ה לא אמרי' דזורק חץ הוי תולדה קלט.

בגדרי דין צורות

א. ברש"י מבואר דההלכתא דצורות הוא גם דהוי ממונא ולא קנסא, והיינו דמעצם מה שמשלם רק ח"נ מוכח שאין סיבת חיוב גמורה והו"א דהוי קנס, ולהכי איצטריך להלל"מ. אך הרא"ש כ' דלהא לא בעי הלכתא כיון דתולדה דרגל הוא ועיקר ההלכה לח"נ גמירי, והיינו דהרא"ש נקט דממה שמשלם ח"נ אין הכרח לומר דהוי קנס קמ.

ב. הנה לקמן^{קמא} רבא מבאר בדעת סומכוס דס"ל דבצורות משלם נ"ש, דקסבר כחו כגופו דמי, ובדעת רבנן מספק"ל אי כחו

קלח. וכמב' ברש"י (מח). דבהמתו שהטילה גללים חייב עליהם משום בור, ולא נתמעט משום איש בור, כיון שבכה"ג השור גופיה נהפך להיות בור [ועפ"ז יל"ב הא דס"ד (יח): דגללים הואיל ובתר גופיה גיריין כגופיה דמי.

קלט. ועפ"ז יל"ב בכוונת רש"י [לתרץ את הסתירה בין דיוק הפנ"י לדיוק הרש"ש], דמש"כ 'היינו אדם גופו' כוונתו דכלול בזה גם האב דאדם משום דהוי כחו, וממילא 'חייב', והיינו דאע"ג דהמחייב של הכיחו וניעו מצד עצמם לא הוי כאדם גופיה, מ"מ חייב מצד הכחו שבזה.

קמ. ונראה דשורש הנידון תלוי בביאור ר"ה בדר"י (לקמן טו). דס"ל פלגא נזקא קנסא דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, דהנה הפנ"י (ה): ביאר בדעת רש"י דשורש הפלו' אי פ"נ קנסא או ממונא, שייכת רק לאחר שנתחדש דין ח"נ בשור תם, דמדחזי' שאינו משלם נ"ש חזינן שאין סיבת חיוב גמורה [ומשו"ה פ"י רש"י (שם) אהא דאמרי' 'ולמ"ד אדרבה קרן עדיפא שכוונתו להזיק' דלא איתפריש היכא, שהרי הסוגיא שם דנה לולא שנכתבה פרשת קרן], לפי"ז נמצא שרש"י בסוגיין אזיל לשיטתו [ונאע"ג דהכא קיימינן בדעת ר"פ דפליג על ר"ה בדר"י וס"ל דפ"נ ממונא, צ"ל דלא פליג על הך סברא דמדמשלם ח"נ חזינן דהוי קנס, אלא דטפי הוי מסתבר ליה דחס רחמנא עליה כיון דאכתי לא אייעד תוריה, משא"כ בצורות לא שייכת הך סברא]. אמנם בדעת הרא"ש י"ל דאין הכרח ממה שמשלם ח"נ דהוי קנס, אלא כל הנידון הוא אם מסברא סתם שוורים בחזקת שימור קיימן או לא [וכדמוכח מפ"י ר"ת שפי' בגמ' לעיל (שם) דהכוונה לר"פ דס"ל פ"נ ממונא, וחזי' דשורש פלוגתתן היא אף לפני הדין שמשלם רק ח"נ].

קמא. יז:

קמב. ס' יט אות ב.

ביה ב' מחייבים, ושפיר מדמינן להא דלר"י צד תמות במקומה עומדת, והיינו דלא אמרינן דחיובא דבעלים יפקיע מחיובא דשור, ומסקי' דדוקא בדינא דר"י כיון שהחיובא דשור כבר חל כשהיה תם תו לא פקע, משא"כ בצרורות שמתחילה יש ב' מחייבים, מודה סומכוס לחכמים דחיובא דבעלים דאלים טפי שמחוייב לשלם גם מהעלייה הרי הוא מפקיע חיובא דשור שמחייב לשלם גם מגופו.

בגדרי שן ובדין צרורות דשן

א. נחלקו הראשונים האם הא דיש הנאה להזיקה היינו דוקא כשנהנית מגוף ההיזק^{קמ"ה}, או גם כשסיבת המעשה היא רצונה ליהנות אע"ג שלא נהנית מההיזק^{קמ"ט}.

מזיק חדש של 'כחו', והחיוב הוא על מה שניזוק בכח^{קמ"ג}.

והנה אי' בגמ' קמ"ד ס"ד דאי ח"נ דצרורות משתלם מגופו, גם לסומכוס ח"נ משלם מגופו, לר"י דצד תמות במקומה עומדת, אלא שמוסיף ע"ז ח"נ מהעלייה. וצ"ב דלכאור' בצרורות ליכא ב' מחייבים ולא דמי להא דר"י קמ"ה. ויל"ב ע"פ הביאור הג' הנ"ל, דהחיוב לרבנן בח"נ הוא חיוב מחודש על 'כחו', ובזה משלם מגופו, והגדר בתשלום מגופו היינו 'חיובא דשור' קמ"ו, אך סומכוס ס"ל דחיוב נזק"מ הוא גם על מעשה הבהמה [דלא כהגר"ח הנ"ל], וממילא חייב גם על כחה מדין כחו דגופו דכה"ת קמ"ו, ובזה גדר החיוב הוא על הבעלים לשלם מן העלייה, וממילא דמיא לשור המועד דאית

קמ"ג. לפי האופן הג' יל"ב ספק הגמ' אי צרורות פטור ברה"ר, דהיינו אי פטורא דרה"ר הוא כלפי 'מעשה היזק' של שן ורגל ברה"ר ולפי"ז אי"ז שייך בצרורות שנתחדש מזיק של 'כחו', או"ד הפטור הוא בעצם האחריות על נזקי השור ברה"ר, וא"כ זה שייך גם בצרורות.

והנה תוס' בסוגיין ביארו בקו' הגמ' "ואמאי קרי ליה תולדה דרגל" - דכיון שאינה חלוק לא היה ראוי למחשבא תולדה דרגל. ולכאור' צ"ב דהא זה גופא אמר ר"פ דיש מהן לאו כיוצ"ב, והיינו דאפי' שדיניהם חלוק מ"מ הוי תולדה כיון ששווה לאב בתכונת המזיק. ולהנ"ל א"ש דכיון דצרורות הוי כמזיק חדש שחייב על כחו, א"כ הא דהוי תולדה דרגל היינו משום דאית ליה דיני רגל. וכן יל"ב עפ"ז את המבוי ברש"י בכתובות (מא:): דבלא הל"מ לא הוי תולדה דרגל.

קמ"ד. יח.

קמ"ה. והיינו דהא טעמא דר"י הוא דבשור מועד יש ב' מחייבים, א' המחייב דשור תם שמשלם ח"נ מגופו, ב' ח"נ שנוסף ע"י העדאה דמשלם מהעלייה, אך בצרורות דהוי כרגל דעלמא ליכא ב' מחייבים. והנה בשיטמ"ק בשם הרא"ש פ"י דה"נ סומכוס מוסיף בצרורות ח"נ על חיוב דרבנן, אבל בח"נ שרבנן מחייבין לא פליג עליהו ומשלם מגופו, וצ"ב הגדר בזה.

קמ"ו. כמשנת"ל (ב: בענין 'גדר חיובא דשור תם שמשלם מגופו').

קמ"ז. ועפ"ז יל"ב דאיבע"ל אי מודי סומכוס בכח כחו, והיינו די"ל דזה לא חשיב כמעשה הבהמה ולא הוי רק ככחה, ובזה שייך החיוב המחודש של כחו, וא"כ בכה"ג יורה לחכמים שבחיוב נזקי כח המחייב ח"נ. [ועד"ז יל"ב הא דס"ד לקמן (ד:): דמבעה זה המים, והק' תוס' היכי דמי כו' ואי בכח שני גרמא בעלמא הוא, ותירצו (בתי' הא') דמיירי בכח שני וקמ"ל דבכח שני נמי חייב, וצ"ב מה נשתנה מהבנתם בקו' דלא מסתבר שהתורה תחייב על גרמא. ויל"ב בתירוצם דבאב דמים נתחדש שיש חיוב על עצם מעשה הכח של ממונו - אע"פ שאינו מעשה האדם].

קמ"ח. כ"כ השיטמ"ק (ג.) בשם תוס' שאנץ. (וע"ע בהערה להלן בד' רש"י).

קמ"ט. כן מבואר בפ"י הר"ח שפ"י בהא דטינפה פירות להנאתה חשיב שן - משום דאלולי שעשתה צרכיה היתה מצטערת, לפיכך חייב מפני שנהנית. (וע"ע בהערה להלן בד' רש"י).

חשיב כאונס דלא הו"ל לאסוקי אדעתיה כיון שמצדו העמיד שומר^{קנ"ה}. ולפי"ז ק' מ"ט מעיקר הדין היה חייב על נזקי עבד ואמה, והרי האדון יכול לצוותו ולחייבו שלא יזיק ולהוי כמסרו לשומר. ותי' החזו"א^{קנ"ו} דהוי כמסר שורו לחבירו בעל כרחו וצוהו לשומרו וחבירו אומר לו שלא ישמרנו אלא יניחנו ליגח כאות נפשו^{קנ"ז}. ועוד תי' החזו"א דלא שייך כלל שמירת עצמו על עצמו, כיון שעיקר המזיק הוא בחירתו להזיק, ולא נשאר בו עוד אדם חוץ ממנו לשמרו.

ובטעם החולקים שהבעלים חייב י"ל, דכיון שאדם הוא בעל בחירה ואין לו טבע לשמור^{קנ"ח}, נמצא שכשלא שימר הוברר למפרע שלא מסר כלל לשומר אלא טעה בו וסבר שהוא שומר^{קנ"ט}.

ב. מבואר ברש"י^{קנ"י} דההלכתא דצורות לא שייכת בשן, אלא בכל אופן הוי תולדה דרגל^{קנ"ב}. ויל"ב דכל שן אף שלא בדרך הילוכו ראוי להיות רגל^{קנ"ג}, אלא דהשם שן מפקיעו מלהיות רגל, ודין צורות לא שייך בשן כיון שצורת ההיזק בשם הוא רק בגופה משא"כ ברגל הוא גם בכחו^{קנ"ד}, וממילא כיון דלא הוי שן ממילא הוי רגל.

ד.

בדין מסר שורו לשומר

הנה נחלקו הראשונים^{קנ"ה} במסר שורו לשומר ופשע השומר האם השומר חייב והבעלים פטור, או"ד גם הבעלים חייב.

ובפשטות טעם הפוטרים הוא דהבעלים

קנ. יח:

קנא. לפי"ז א"ש הא דלא מוקמינן הא דתולדותיהן לאו כיוצא בהן בקרן או בשן. אמנם בשיטמ"ק בשם תוס' שאנץ דה"נ הו"מ למנקט לענין קרן אם יש שינוי לצורות לרביע נזק, אלא משום דבעיא היא לקמן. אכן אכתי ק' אמאי לאו אמרי' הכי לענין שן [ועי' תוס' (יז): שמבו' דשייך צורות בשן].

קנב. דהא ד'הזיקו מצוי' אינו מעצם הגדרת רגל, אלא הוא רק חומרא. **קנג.** והנה הברכ"ש הביא מהגר"ח דבכל נזקי ממונו בעי' שיהא הנזק בגופן, אך לפי משנ"ת הוא דין רק בשן ולא ברגל.

והנה בנידון הנ"ל אי הא דיש הנאה להזיקו הוא אף שלא נהנית מגוף ההיזק - כן מבואר לכאו' מרש"י לענין הטלת גללים לעיסה (יח:), וכן לענין חזא ירוקא ונפל (מח:), אלא דלכאו' ק' לפי"ז ממש"כ (ג). דטינפה פירות להנאתו היינו שנתגלגלה עליהן כדרך סוסים וחמורים [כפי' הר"ח הנ"ל]. וי"ל לפמשנ"ת בדברי רש"י (יח: כפי' הבי') דכל צורות לאו תולדה דשן נינהו, והיינו דבעינן בשן שיעשה בגופה, א"כ בהטילה גללים לאו תולדה דשן הוא אלא תולדה דרגל.

קנד. הובאו ב' השיטות ברמ"א (רצא, כד), דלרא"ש ובה"ת חייב ולרמב"ם פטור. **קנה.** כן עי' בנתיב"מ (שם). אמנם בראשונים מבואר טעם אחר (וכן עי' בחי' הגר"ח פ"ד מנוק"מ), דמצי אמר אוקי גברא אחריקאי, וגם לפי טעם זה ק' מסוגיין.

קנו. ג, א.

קנו. [א.ה. כ"ה לש' החזו"א, ולכאו' כוונתו שבכל גוויי אינו יכול לחייב את עבדו לשמור. אמנם רה"י שליט"א הביא את תירוצ' החזו"א בנוסח דנפק"מ לאופן שאמר העבד מעיקרא שזיק, דבכה"ג הוי כרוח מצויה שזיק].

קנז. ע"ד מש"כ החזו"א (ג, יא) אהא דהזורק כלי והיו תחתיו כרים וכסתות והוא עצמו קדם וסילקן פטור, דאיירי אפי' באופן שאמר מקודם שישלך הכרים והכסתות, דלא מקרי רוח מצויה, משום שכל רגע חשיבא מחשבה חדשה וחשיב כנמלך עכשיו לסלקן, ובשעת הזריקה אין מציאות של היזק בעולם [אכן החזו"א שם שהוסיף בזה סברא דאין אנו מחזיקין לישראל שיעשה עבירה].

קנט. והוי כמי שטעה שנעל בדלת העומדת ברוח מצויה, ונתברר שטעה והיתה דעת שאינה עומדת ברו"מ,

בדברי התוס' בענין קלב"מ

א. הק' הריב"א מאי חומרא בשור מאדם דרק שור משלם את הכופר, והרי מה שאדם לא משלם כופר היינו משום דקלב"מ, ותי' דשוגג נמי פטור מדתנא דבי חזקיה. ובפשטות ביאור הקו' היא דגם באדם יש חיוב כופר, אלא דתמיד יש בו סיבה צדדית הפוטרת. והוסיף החזו"א^{קס} דהא גם בשור אם היה הבעלים מתחייב מיתה בשעת הנגיחה ג"כ היה פטור מתשלומין^{קסא}, וא"כ אי"ז חומרא בשור מאדם.

אלא דלפי"ז צ"ב מה תי' ריב"א, והרי גם מה שפטור בשוגג מדתנא דבי חזקיה זה דין צדדי הפוטר וליכא חסרון בעצם סיבת החיוב.

ויש שביארו דקו' תוס' היא דהא דאדם אינו משלם כופר אי"ז גדר של 'פטור', אלא דחשבינן ליה כאילו באמת שילם כופר ע"י חיוב נפשו^{קסב}. וע"ז תי' דגם בשוגג פטור אע"ג שאינו נהרג, וע"כ שהוא מדין פטור, וממילא

שפיר חשיב קולא באדם. אלא דאכתי צ"ב דהא במזיד חשיב כמשלם את הכופר, ונמצא דמשכח"ל חיוב כופר גם באדם^{קסג}.

ויל"ב באופ"א דהקו' היא דאי נימא דדין קלב"מ הוא רק במזידין, א"כ גדר דין קלב"מ הוא שהעונש החמור פוטר בפועל גם את העונש הקל, וא"כ אי"ז קולא כיון שיש בו סיבת חיוב, וע"ז תי' דכיון שגם שוגגין פטורין, ע"כ דגדר הפטור הוא בעצם המעשה שהוא הסיבה המחייבת, דאין בכח המעשה לחייבו כופר, וממילא שפיר חשיב קולא.

ב. ר"י חולק על ריב"א דהא אדם פטור מכופר היינו משום דממעטין מ"עליו" ולא על האדם, אך לא שייך לפוטרו מדין קלב"מ, ומצינו ג' מהלכים באחרונים מ"ט לא שייך קלב"מ:

א. המהר"ם ביאר דדין קלב"מ שייך רק על ב' מעשים שעשה בבת א', משא"כ כאן שהמיתה והכופר באים על מעשה א' -

דודאי לא חשיב אונס לענין שייחשב ששמר, כיון שהניזק לא קיבל בזה את זכותו שתובע שמירה בפועל [ורק לענין חיוב קיום המצוות י"ל דכה"ג חשיב אונס].

ובדעת הראשונים החולקים על סברא זו [לפי הנתיחה"מ הנ"ל], יל"ע אי טעמייהו משום דכיון שהתחייב לשמור הוי כאילו יש לו טבע לשמור, או דס"ל שגם בכה"ג שהיה סבור שישמור חשיב אונס.

קס. סי' ג סק"א.

קסא. דהא קיי"ל (לקמן קב. וכתובות לד:) דשואל ששחט הבהמה ששאל בשבת פטור מתשלומין מדין קלב"מ, וחזו" שדין קלב"מ נאמר לא רק לגבי חיובים הבאים מחמת מעשה ידיה, אלא גם על חיובים הבאים ממילא, שהרי שואל חייב גם במתה מאבליה, וע"כ דגדר דין קלב"מ בב' מעשים ענינו שהחיוב החמור פוטר את הקל, וממילא זה שייך גם בנתחייב מיתה בשעה ששורו נגח.

קסב. כדביאר הקוב"ש (כתובות אות צג) בדברי הרמב"ן (מכות ב. בתי' הב' ע"ש) [אכן עיקר ביאורו ברמב"ן אינו מוכרח ויל"פ באופ"א ואכמ"ל].

קסג. והיינו לפי מה שנקט הקוב"ש דהגדר שהעונש הקל נחשב כמתקיים בכלל העונש החמור קיים גם לבתר דגם שוגג פטור, והיינו דאע"ג דשמעינן משוגג דיש גם דין פטור, מ"מ עדיין נשאר חיוב לצי"ש ומהני תפיסה, ובמזידין דעבדינן ליה החומרא כ' המהרש"ל דהיינו משום דבכה"ג חשיב כאילו מתקיים העונש הקל. אכן צ"ע דהא המהרש"ל איירי לא רק בדיני עונשין, אלא גם בכל חיובי ממון שיסודם הוא זכות הניזק או המלוה לקבל את זכות ממונו, ובזה לא שייך לומר דהקל כלול בחמור, דהא למעשה התובע לא קיבל את זכותו [ובשלמא בסוגיין לענין כופר י"ל כן, משום שיסוד החיוב בכופר הוא לא השלמת החסרון אלא דין עונש].

המעשה רע, וכן החיוב ממון הוא על עצם המעשה או ההפסד^{קסד}.

ב. הגרש"ש^{קסח} ביאר דהא קיי"ל כופרא כפרה ובכפרה לא שייך קלב"מ כמש"כ תוס'קסט.

ג. החזו"א^{קע} ביאר דבאמת שייך לפטור בכופר מדין קלב"מ, אלא שלפי"ז חייב לצי"ש, ו"מעליו" נתחדש דאין כלל חיוב כופר.

ג. לפי הר"י ממעטין מ"עליו" שרק בשור יש חיוב כופר משא"כ בשאר כל המזיקין כולל אש ובור, אמנם לפי הריב"א נראה ד"עליו"

הרציחה^{קסד}. אמנם האחרונים תמהו ע"ז מכמה דוכתי^{קסה} דמבואר דיש קלב"מ במעשה א'. ויל"ב בכוונת המהר"ם שרק כשב' החיובים באים על סיבה א' לא שייך פטור קלב"מ, וכגון במיתה וכופר דתרוייהו הוי חיוב לחבירו^{קסו}, משא"כ כשב' החיובים הם מב' סיבות אע"פ שעשאם פעולה א' חשיב כב' תוצאות ושפיר שייך קלב"מ, ולכן כשיש חיוב מיתה או מלקות שייך פטור קלב"מ, כיון שהם באים על סיבות שונות, שהרי יסוד החיוב מלקות הוא על מה שעבר אמימרא דרחמנא, משא"כ חיוב מיתה הוא על עצם

קסד. והביאור בזה י"ל בתרי אנפי, א. דגדר דין קלב"מ הוא שהעונש החמור פוטר מהעונש הקל, וזה שייך רק כשכל סיבה היא רק לעונש א', ואם יענש בב' עונשים נחשב שזענש יותר מהמגיעו, משא"כ כאן שסיבת החיוב היא לב' עונשים יחד, א"כ הוי כאילו נתחייב בעונש א' גדול. ב. דגדר דין קלב"מ הוא שהמעשה החמור פוטר מהמעשה הקל, אך במעשה א' אי"ז שייך.

קסה. כדיבואר בהערה להלן.

קסו. אע"ג דבמושכל ראשון לכאורה היה נראה דהוי ב' סיבות חיוב, א' חיוב מיתה על המעשה רע כלפי שמיא, ב' חיוב כופר על נטילת הנפש 'לחבירו', מ"מ יש להוכיח שגם חיוב מיתה יסודו הוא לחבירו, והיינו שיש זכות תביעה שניקמו דמו. דכן ע"י בתוס' במכות (ו.) דהנרצח פסול להעיד על הרוצח משום דהוי בע"ד. וכ"מ ברמב"ם (פ"ב מרוצח ה"ב) דההורג את עצמו על אף שעבר על איסור כלפי שמיא כמו הורג חברו, מ"מ אינו חייב מיתה, כיון שבכה"ג ליכא זכות תביעה מצד הנרצח שיהרג. ועפ"ז יל"ב דין גואל הדם, שבא עם זכות התביעה של הנרצח, וכן יל"ב עפ"ז הא דאדון שהכה את עבדו ועמד יום או יומיים דאין האדון נהרג, משום שהיה לו רשות להכותו מכת עבדות, וממילא אין לעבד זכות תביעה ע"ז.

קסז. ועפ"ז יתורצו קושיות החזו"א, שהק' מהא דמבוי בכתובות (לב) דהחובל בחבירו משלם ואינו לוקה. עוד הק' מעדים זוממין דמבוי במכות (ד:) דשייך קלב"מ, והיינו משום שהחיוב מלקות הוא על הלאו דלא תענה, משא"כ החיוב ממון הוא על עצם המעשה רע של הזממה. ועוד הק' מהמבואר (שם) שיש קלב"מ במוצש"ר, וזה תליא במחלו' רש"י ותוס' בכתובות (מה:) האם המלקות במוצש"ר הם על הלאו דלא תלך רכיל [-כ"ה שי' רש"י, ולפי"ז א"ש דחלוק סיבת החיוב ממון שהוא על המעשה הרע], או על המעשה הרע [-כ"ה שי' ר"ת, ולפי"ז אכתי קשיא].

ועפ"ז יתורץ ג"כ מה שילח"ק מהא דקיי"ל (מכות יג:) דחייבי מיתות אין לוקין, דהא חיובא דמיתה הוא על המעשה הרע משא"כ חיובא דמלקות הוא על העבר אמימרא דרחמנא, וכפי שיסדו האחרונים (עי' קוב"ש בכתובות אות נח בשם הגר"ל מוילקומיר זצ"ל, זכר יצחק סי' מו, וכן ביאר הגרא"ק זצ"ל), ובזה ביארו הא דכ' הרמב"ם (פט"ז מסנהדרין ה"ו) דהאיסור עצמו בעד אחד יוחזק דקאי רק לענין חיוב מלקות דהוי אמאי דעבר אמימרא דרחמנא, ונמצא דהוי רק כתולדה מן האיסור, וכיון שלענין שורש נידון האיסור הוחזק בודאי ע"פ הע"א, ממילא חייב מיתה שאינו מחמת האיסור אלא מחמת עצם המעשה רע לא מהני, [ועפ"ז מיושבת קו' הפנ"י על הרמב"ם מהגמ' בקידושין (סה:) דאב שאמרתי קידשתי את בתי אינו נאמן אלא לאיסור ולא למיתה, ולא אמר' בזה 'יוחזק'].

קסח. סי' ב.

קסט. פסחים (כט.) וכתובות (ל:) (א.ה. וע"ע תור"פ לקמן מג: בשם הר"מ, וכן ע"י ברעק"א בסוגיאין).

קע. ג, א.

[ובאבהא"זק"ר הק' מהא דאסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בהדי דאזלי דחייב מדין אש, והרי יש גבול עד היכן הם יכולים ליפול. וצ"ל דשאני התם דאפשר שהרוח תשאם לכל צד חשיב אשק"ה]. ולפי"ז י"ל דתוס' שנסתפקו היינו בסברא זו גופא אם כן הוא צורת אש או לאו דוקא.

ב. אמנם מלש' תוס' שלפנינו משמע דחייב גם מדין אש וגם מדין בורק"ה.

ג. ברמב"ם ק"ט כ' דהטעם שאם לא קבעו לו ב"ד זמן פטור, לפי שאינן דומין לבור שהרי אין תחילתן להזיק. וצ"ב דהא ילפי' משור שחייב אף שאין תח"ע לנזק, ועוד דא"כ גם כשקבעו לו זמן ועבר הזמן יפטר מה"ט.

וביאר הגרא"ק ק"ט דאיכא ב' דינים ב'תחילת עשייתו לנזק', א' שבשעה שקיבל שם בור ראוי להזיק, וע"ז ילפי' משור דא"צ,

קאי על כל ממונו המזיק דחיובו הוא משום דשמירתן עליך, ונתמעט רק אדם המזיק ק"ט שחיובו הוא מצד עצם מעשה הגברא, והא דאיצטריך גם לפטורא דקלב"מ, י"ל דאיצטריך לפטור גם אדם ישן ק"ט דגדר חיובו הוא לא על מעשה הגברא אלא על שמירת גופו והוי ככל ממונו שלא נתמעט מקרא ק"ט.

ו.

בדין כותל ואילן שהזיקו בשעת נפילה

א. הרא"ש כ' שנסתפקו בתוס' אם חייב מדין אש או מדין בור, והרא"ש הכריע דיש להן דין בור, אך לא חייבים מדין אש שלא נפלו ע"י כח אחרים אלא נפלו מעצמן. וצ"ב דא"כ אדרבה עדיפי טפי דאין כח אחר מעורב בהן וכ"ש דחייב. ובנחלת דוד ביאר דכיון שהכותל ואילן נופלים במקומם ויש גבול עד היכן יכולים ליפול, א"כ גריעי מאש שיכול לילך ולהזיק בלא גבול של מרחק.

קעא. וכן מבואר ברש"י (ט: בסוה"ע) דבור פטור מכופר דממעטין מ"שור" ולא אדם, וכן פ"י (י. ברה"ע) דאש פטור מכופר משום חיציו והוי רוצח וחייב מיתה, וממילא פטור מדין קלב"מ, אך תוס' (ט: פ"י) דבור ואש פטורים משום דממעטין מ"עליו", והיינו דרש"י [וכן הריב"א] ס"ל דהמיעוט קאי אצורת הנזק שנעשה ע"י ממונו, ור"י ותוס' ס"ל דהמיעוט הוא שרק שור חייב משא"כ כל שאר המזיקים. ובעיקר ד' הרש"י הנ"ל לענין אש יל"ע, דכיון דאיירי בגוונא שחייב מיתה כדן רוצח, א"כ תיפו"ל דפטור משום המיעוט ד"עליו" ולא על האדם. וצ"ל דבכה"ג יש עליו ב' חובים, גם מצד אדם וגם מצד אש וכפי משנת"ל (ב). דשייך להתחייב משום ב' אבות, ולכן לא סגי במיעוט ד"עליו", אלא בעינן גם לפטורא דקלב"מ שלא יתחייב כופר מדין אש (וכן מבואר בחי' הגרי"ז פ"ג מהל' רוצח). ויתחדש לפי"ז דפטור קלב"מ שייך גם בשן, ועי' ברעק"א (כתובות ל:) שדן אי באונס שייך דינא דחזקיה דלא חילקת בין שוגג למזיד, וישן הוא חידוש טפי מאונס, דאינו מעשה הגברא ואינו מעשה הראוי לחייבו כלל.

קעג. אלא דצ"ע לפי"ז, שהרי לקמן (כו.) מקשי' ויהא אדם חייב כופר בק"ו משור, והנה לפי הריב"א [ורש"י] ק' שהרי פטור משום קלב"מ, ובס' יראים (סי' רצג), צוין בגלהש"ס בסוגיין) כ' דנידון הגמ' הוא שיתחייב עכ"פ לצי"ש, ולזה איצטריך למיעוטא ד"עליו". אך לפמשנת"ל בד' הריב"א גם לבתר המיעוט אכתי אית ביה חיוב כופר מחמת מעשה הגוף, אלא שפטור מדין קלב"מ, ונמצא שחייב לצי"ש.

קעד. פ"ג מנזק"מ הי"ט.

קעה. א.ה. ע"ע קה"י סי' ד.

קעו. [א.ה. וכן ע"י בקה"י שם]. ומוכח מכאן כמשנת"ל (ב). דמש"כ החזו"א שאין לחייב משום ב' אבות, היינו דוקא היכא דיש ע"ז גילוי מקרא, משא"כ היכא דליכא גילוי קרא שפיר חייב משום ב' אבות.

קעז. פ"ג מנזק"מ הי"ט.

קעה. ע"י משנת ר' אהרן סי' א.

תחילת עשייתה היא ברשות ולצורך תשמישו
[וכל המחייב באש הוא לא על מעשה האש
עצמה שהיא אינה ממונוקפא], אלא על מעשה
הגחלת ששולחת את האש, ולכן צריך
שתחילת העשייה תהא לנוקפב], ולא דמי לבור
דבעינן גם למס' שהיא עשייתו לנוק וכו"ל.
ועפ"ז ביאר הא דמבואר בגמ'קפג דהא דאש
פטורה על טמון היינו דוקא במדליק בתוך
שלו והלכה לרשות חברו. אך כשהדליק
בתוך של חברו חייב אף על טמון, והיינו
דבכה"ג חייב גם מטעם בורקפד.

אלא אפשר שיהא 'מזיק' גם לאחר הכרייה.
ב' צריך שבשעת הנזק יהא עשוי להזיק,
ומה"ט כל זמן שיש לו רשות להחזיקן לצורך
שימוש פטור, אך לאחר זמן שאין לו רשות
להחזיקן לשימוש כל תכליתן הוא רק להזיקקעט
ולכן חייב, ולענין זה לא ילפי' משור כיון
שזה חלק ממהות בורקפ וואי"ז רק חומרא
דאיכא למילף דא"צ לחומרא זו].

ועפ"ז ביאר הגרא"ק הא דכל אש אינה
חייבת מטעם בור, משום שהרי



חמשים וחמש מי יודע?

לרגל גליון ה-נ"ה לקובץ 'מנורה בדרום'!

- אברהם אבינו היה בן חמשים וחמש שנה בצאתו מחרן [בפעם הראשונה] (ספר הישר פר' נח).
- מן הפלגה עד שנולד יצחק חמשים וחמש שנים (סדר עולם זוטא).
- וימלוך משה על כל בני כוש ביום ההוא תחת קיקנוס מלך כוש בשנת חמשים וחמש שנים לפרעה מלך מצרים (ספר הישר פר' שמות).
- היו במצרים נ"ה מכות [בחישוב עשרת

קעט. וכשם שפי' הראב"ד (הו' בשיטמ"ק בע"א) לענין אסור"מ שהניחן בראש גגו דחשיב תחילת עשייתו לנוק ש'כל דבר שאין רשות בני אדם להניחו שם והנזק מצוי משם'.
קפ. והוא דלא כפי שנקט הגרי"ז דאחרי הצה"ש המחייב בכל המזיקים הוא מה דהוי ממונך ושמירתן עליך ואין מהות נפרדת לכל אב.
קפא. שהרי לדעת רש"י (כב.) דאשו משום ממונו היינו דוקא בגחלת שלו, ואם המחייב הוא על מה שהאש שורפת, הרי ודאי שאש שיצתה לתוך של חברו, היא גם אבודה ממנו ומכל אדם ובסתמא הוא מפקירה ומ"ט חייב.
קפב. הוספה זו היא לבאר מדוע צריך באש ש'תחילת' עשייתה לנוק, והרי נת' שלמס' סגי מה ש'עשייתו לנוק' - בשעת הנזק, וע"כ נת' דבאש בלא"ה לא שייך לחייב על שעת הנזק, אלא המחייב הוא יצירת האש.
קפג. לקמן (סו"פ הכונס).
קפד. אמנם ק' שיפטר עכ"פ מכלים טמונים דממנ"פ פטור ואמאי מבואר לקמן שחייב. וחידש הגרא"ק דכיון דבכה"ג ליכא פטור כלים, וכן ליכא פטור טמון, לא שייך להמציא פטור חדש של 'כלים טמונים' ע"ש.

- המכות כשהמכות הראשונות היו משמשות עם האחרונות^{קפח} (ילקוט הדרוש פר' וארא עמ' סט ע"פ ילקוט).
- אמר משה להקב"ה קלסתיך בתוך ששים רבוא של בני מקדשי שמך, ואמרתי "הן לי"י אלהיך השמים ושמי" וגו' (דברים י, יד), ובאותו לשון אתה קצבת עלי מיתה, א"ל כשם שקילסתיך כך מקלסין אותך לעתיד לבוא בתוך חמשים וחמש רבוא צדיקים גמורים, שנאמר "הן קרבו ימך למות" בגימטריא הכי הוי, ה' חמשה נ' חמשים (ד"ר יא, ט פסיקתא דרב כהנא וזאת הברכה).
- מרים היתה בת נ"ה שנים כשנשאה ללב^{קפי}.
- חמשים וחמש שנה מלך מנשה בירושלים^{קפו} (מלכים ב כא, א, דה"י ב לג,א).
- תנו רבנן מנשה היה שונה חמשים וחמשה פנים בתורת כהנים כנגד שני מלכות^{קפז} (סנהדרין קז:).
- כל ימיו של מנשה אינן אלא חמשים וחמש שנה^{קפט}, צא מהן עשרים שנה שאין ב"ד של מעלה עונשין וכורתים כו' (ירושלמי סנהדרין יא,ה).

קפה. דהיינו בתחילה באה מכת דם, ובמכה השניה צפרדע היתה משמשת עם מכת הדם והיתה מכת הצפרדעים כוללת דם וצפרדעים, ובמכת כנים היו ג"כ דם וצפרדעים, ובמכת ערוב היו דם צפרדעים כנים וערוב, וכן להלן עד מכת בכורות, ונמצא שבמכת בכורות באו גם דם צפרדע וכל שאר המכות. ולפי החשבון הזה נמצא שכל המכות היו במספר חמשים וחמש, כי דם אחת, צפרדע שתיים, כנים שלש, ערוב ארבע [וביחד הם עשר], דבר חמש [ועוד עשר הקודמות הם חמש עשרה] וכן הלאה, וביחד הם חמשים וחמש. (וע"ש בס' ילקוט הדרוש מה שביאר עפ"ז).

ועפ"ז יל"פ בלשון בעל ההגדה אלו עשר המכות כו' "ואלו הן", דלכא' תיבות אלו מיותרות, ולהנ"ל א"ש שבא לרמוז שבסה"כ היו נ"ה מכות.

קפו. שהרי כלב כשנשאה והולידה מרים ממנו את חור היה בן ח' כמבואר בסנהדרין (סח:), וכלב היה בן מ' שנה כששלח משה אותו לרגל את הארץ (יהושע יד, ז), וביציאת מצרים היה בן ל"ט שנים, ומרים היתה בת פ"ו שנה כשיצאו ישראל ממצרים. ונמצא לפי"ז שהיתה גדולה מכלב מ"ז שנים! והוא דבר נדיר מאד שכן ח' שנים ישא אשה בת נ"ה שנים... [וע"י סוטה (יב). שהגמ' אומרת עליו שנשאה לשם שמים ע"ש].

קפז. והוא המלך שמלך הכי הרבה שנים מכל המלכים. וצ"ב מ"ט דוקא המלך הכי רשע זכה למלוך הכי הרבה שנים. ומצינו שעמד ע"ז בס' נר ישראל (לרבי משה דוד וואלי מתלמידי הרמח"ל, דה"י שם) וז"ל: אע"פ שהיה מלך רשע, חמל הקב"ה על נערותו, גם חשש על זכות אביו, ולכן האריך את ימיו, כי המתין לו עד שיתוקן. וזהו שאמר "בן שנים עשרה שנה מנשה במלכו וחמשים וחמש שנה מלך בירושלים", ולא מצינו מלך אחר שמלך כל כך שנים כמו שמלך המלך הזה, אלא שהטעם הוא כמו שכתבנו, שהמתין לו השי"ת ברוב רחמיו לפי שגלוי וידוע לפניו שהיה עתיד להתקן לבסוף. ועוד שלא יהיה מקום לחזקיהו הצדיק לומר טובה היתה סברתי שלא הייתי רוצה לישא אשה, לפי שידעתי שהיו עתידים לצאת ממני בנים שאינם הגונים, ועל ידי שנתקן לבסוף יראה שבטלה תרעומתו ואין עוד מקום לסברתו.

קפח. רש"י מפרש שבכל שנה ושנה היה מחדש בו ושונה ודורשו מפלפולו. אך היד רמה כ' ע"ז: ולא מילתא היא, דהשתא הני תועבות כולו עבד, תורת כהנים יתיב ומפלפל. אלא מסתברא דהכי קאמרינן, שבזכות חמשים וחמש פנים שהיה שונה האריך במלכות חמשים וחמש שנים.

קפט. מבואר בירושלמי ששנות חייו של מנשה היו נ"ה, וצ"ע שבפס' מפורש שאלו שנות ימי מלכותו. [ולכא' היה אפ"ל דאיה"נ שנות חייו היו רק נ"ה, ובכל זאת כל שנותיו נמנים כשנות מלכותו, שנחשב כאילו בלידתו התחילה מלכותו, וכפי שמצינו אצל מלכים מסויימים שמנין שנות מלכותם התחילה עוד קודם מות אביהם. ובמיוחד שיש סיבה לומר כן אצל מנשה, שהרי אביו חזקיהו המלך חלה ונגזר דינו למיתה ורק הוסיפו לו ט"ו שנה, וא"כ לכא' היה אפ"ל ששנים אלו לא נמנו לו, ולכן התחיל מנין השנים מלידת מנשה. אך זה אינו, שהרי בנביא נמנים שנותיו של חזקיהו כ"ט שנה, כדכתיב (מ"ב יח, ב) "בן עשרים

- נ"ה נביאים נתנבאו לדורות^{קצ} [מ"ח נביאים וז' נביאות] (ע"פ מגילה יד).
- נ"ה פעמים מוזכר שם הוי"ה בפרשת שופטים (ספר השם לבעל הרוקח).
- נ"ה תיבות^{קצב} בברכת השכיבנו. כנגד נ"ד תיבות מן "אשא עיני אל ההרים" עד "מעתי ועד עולם" והקריאה כאחד הרי נ"ה. וכנגד נ"ה תיבות מן "עומדות היו רגלינו" עד "אבקשה טוב לך". ונ"ה תיבות מן "שיר
- המעלות" עד "שלום על ישראל" מ"ט תיבות, "הנה לא ינום ולא ישן" ו' תיבות, הרי נ"ה (סידור התפילה לרוקח סי' פא).
- בברכת "ישמח משה במתנת חלקו" יש נ"ה תיבות, כנגד נ"ה תיבות שיש מ"אך את שבתותי תשמורו" עד "ויתן אל משה ככלותו" (טור או"ח סי' רפא, ועי' בהערה קצב).
- אותיות ה' ונ' אין להם זוג, וזהו "הן עם לבדד ישכן" (שמו"ר טו, קצ"ג). ובחת"ס

וחמש שנה היה במלכו ועשרים ותשע שנה מלך בירושלים, ואיתא בסע"ר (פרק כג) שחוליו של חזקיהו היה בשנת י"ד למלכותו והוסיפו לו עוד ט"ו שנה, נמצא שסך שנותיו עד מיתתו היו כ"ט שנה, וכן מצינו ברש"י (דה"ב כד, ז) כשמונה את שנות המלכים מונה כ"ט שנה לחזקיהו ונ"ה למנשה, ולפי"ז מחשב את מנין שנות עולם, ובהכרח שאין י"ב שנה משנות מנשה מובלעים בשנות חזקיהו אביו, שא"כ אין החשבון עולה יפה], וצ"ע (ועי' יפה עינים סנהדרין פט).

קצ. החת"ס (דרשות קעד): מבאר בזה שמספר זה מורה על ענין האחדות בידוע, שהרי אין לב' אותיות אלו בן זוג בא"ב (שמו"ר טז, הוצתק בהערה להלן). וע"ש מה שביאר עפ"ז הגמ' במגילה (שם) שגדולה הסרת טבעת יותר ממ"ח נביאים וז' נביאות, שכשלא שמעו לה"ן נביאים, כביכול מסר יתברך שמו טבעתו הוא המ"ם, וצרפו עם ה"ן, ונעשה המ"ן (ע"ש עוד).
ובספר לחמי תודה (דף רכה) כ' שדבר זה נרמז בפסוק "הן בני ישראל לא שמעו אלי ואין ישמעני פרעה" (שמות ו, יב), דהיינו שבנ"י לא ישמעו לה"ן נביאים.

קצא. בהערות מכון הרב הרש"ר הביאו מסידור ר' הירץ שכ' ע"ז שלפי זה אין לומר "והושיענו למען שמך כי אל", אלא לומר רק "כי שומרנו ומצילנו אתה כי מלך חנון ורחום אתה" בלא "אל", ע"כ. אך העירו ע"ז (שם) שמהרוקח גופיה משמע שכן גרס "כי אל מלך", אלא ש"ל שהרוקח אינו גורס "אויב" ואס כן המנין מכון ע"ש.

קצב. בהגהות והערות (ה' מכון י-ם) כ': כן הוא ברוב הדפוס, ועיין בב"ח ופרישה בשם מהרש"ל (וכ"ה בהגהות מהרש"ק) שברוקח (פ' סידור התפלה להרוקח סי' צג) שמשם מקור ענין זה איתא באמת ק"ה תיבות כנגד ק"ה תיבות, וכן הוא גם בטור כת"י (וכן הוא גם בטור של המהרל"ח). וחשבון זה מתאים לפי נוסח סידורי אשכנז כמבואר ברוקח שם שלא אמרו "ישמחו במלכותך שומרי שבת וקוראי עונג", וגם אמרו "כליל תפארת בראשו נתת" בלא תיבת "לו" (ועי' גם בליקוטי מהרי"ח בזה). אבל במטה משה (סי' תמט) וכן בבאיור ר"א ב"ר משה כאן הביאו יישוב לגי' נ"ה תיבות, והיינו זולת פסוק "ושמרו", ולפי"ז חשבון תיבות הפסוקים הוא מ"אך את שבתותי" עד "ושמרו" שהם נ"ב תיבות, וצ"ל שחושבין גם ג' הפסוקים להשלים מספר נ"ה. וחשבון תיבות התפלה הוא "ישמח משה" וכו' שהוא ל"א תיבות, ו"ישמחו במלכותך" וכו' שהוא כ"ד תיבות, ואין חושבים "ולא נתתו" וכו' דליתא בסידורי ספרד.

קצג. וז"ל המדרש: "הן עם לבדד ישכון", מהו הן, כל האותיות מזדווגין חוץ מב' אותיות הללו. כיצד, א"ט הרי י', ב"ח הרי י', ג"ז הרי י', ד"ו הרי י', נמצא ה' לעצמה, וכן האות ה' אין לה זוג - י"צ הרי ק', כ"פ הרי ק', ל"ע הרי ק', מ"ס הרי ק', נמצא נ' לעצמה. אמר הקדוש ברוך הוא כשם ששני אותיות הללו אינן יכולין להזדווג עם כל האותיות אלא לעצמן, כך ישראל אינן יכולין להדבק עם כל העובדי כוכבים ומזלות הקדמונים אלא לעצמן מפורשים. שאפילו שונא גזר עליהם לחלל השבת ומבטל את המילה או לעבוד עבודת כוכבים הן נהרגים ואין מתערבים בהם, שנא' (במדבר כג) "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב". ומה אני עושה, כל שונא וכל אויב שיגזור עליהם גזרה אני הורגו, שנא' (שם) "הן עם כלביא יקום" כו'.

- (דרשות קעד: קצד) מבאר ע"פ מדרש זה שמספר זה מורה על ענין האחדות בידוע.
- מא' עד י' יש נ"ה (ספר השם לבעל הרוקח^{קצח} וכן עי' בריקאנטי ויקרא כה,א).
- לתיקון פגם הגאווה והליצנות יתענה נ"ה תעניות [או תמורתם נ"ה פרוטות לצדקה
- (בניהו בן יהוידע חלק תיקוני הנפש דף ע), כמנין ג' אותיות הים מן אלהים כו' (האר"י בשעה"כ שער רוח הקודש יב).
- רביעית הוא כלי שארכו חמשים וחמש מילימעטער וכן רוחבו, דהיינו אצבעים על אצבעים (שו"ת להורות נתן חלק ח סי' כב).



קצד. מובא לעיל בהערה.

קצה. וז"ל: שחפץ [ה'] בי' ישירי לב מהמון רשעים, דכתיב (יחזקאל ז, יא) "לא מהם ולא מהמונם ולא נ"ה בהם", כי מן א' עד י' הם נ"ה, ותשים שמה כך: אט בח גז דו ה, הרי מן א' עד ט' הם מ"ה ושים י' עליהם הרי נ"ה. ועוד א' פעמים א' ב' פעמים ב' חשוב עד י', כיצד -א' אחד, ב' פעמים ב' הם ד', הרי ה', ג' פעמים ג' הם ט' הרי י"ד, ד' פעמים ד' הם י"ו הרי ל', ה' פעמים ה' הם כ"ה הרי נ"ה, ו' פעמים ו' הם ל"ו הרי צ"א, ז' פעמים ז' הם מ"ט הרי ק"מ, ח' פעמים ח' הם ס"ד הרי ר"ד, ט' פעמים ט' הם פ"א הרי רפ"ה, י' פעמים י' הם ק' הרי שפ"ה כמניין שכינה. לכך י' שהיא קטנה באותיות וחשבוננו מא' עד י' 'שכינה', לכך השכינה עם שפל רוח. והנה חשבנו מא' עד י' עולה נ"ה וסימנך " הן לה' אלקיך השמים" (דברים י, יד), לכך כל הספירות עד י', וכשתאמר י"א י"ב הרי אתה חוזר למנות כבתחילה א"ב, וכשתאמר כ' הם ב' פעמים י', זהו עשר ספירות בלימה, לכך י' הקטנה בראש השם, לכך ה"ג אין להם זוג, כך: א-ט ב-ח ג-ז ד-ו ה, י-צ כ-פ ל-ע מ-ס נ לומר לשמו אין זוג, כי לא יקרא ע"ז ה', זהו (ישעיה מב, ח) "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן" למה, כי ה' מעיד על הוויתו.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מזח"ס "גם אני אודך", ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

האם מותר לנהוג כשיטת בית שמאי להיות פוחת והולך

שעברת על דברי ב"ה, דשאני הכא דהנך ב' זקנים פליגי בהא פלוגתא באנפי נפשייהו כו', ומשום הכי הביא הרי"ף הך מעשה בהלכותיו, להורות דמאן דעביד בהא כב"ש, לא מיקרי עבריין, כל זה אני כותב בדרך אפשר, לא להלכה ולא למעשה.

וכן העלה בעל שו"ת בית היוצר מחוסט בספרו יוצר אור (דף קל"ט ע"א) דנמי כתב שבדין זה השאירו את הפתח לכל אחד לנהוג כרצונו, ולא נפסקה ההלכה לגמרי כב"ה, דמהאי טעמא לא שנאה רבי במשנה, ועל כן הנך ב' זקנים עשה כל אחד כרצונו.

ובספר קהלות יעקב (בסוף מסכת שבת) כתב לסייע סברת הבה"ל דליכא הכא איסורא לעשות כב"ש, מהא דבימא (נ"ט ע"א) מצינו שכל אחד עשה אחרת, ונתן טעם לדבריו, וה"נ י"ל דב' הזקנים בצידן לא פליגי אהדדי, רק שכל אחד אתי לאשמעינן שיש טעם הגון לעשות כמו שהוא עשה, וממילא דעביד כמר עביד כהוגן, ודעביד כמר נמי. ורבה בר בר חנה קמ"ל "שכן הלכה שאפשר לעשות כמר וכמר, ואין בזה כלל דהלכה כב"ה כמו שצידד הבה"ל".

וכן הוא דעת הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ח"ב סימן נ"ח אות ב').

ובספר שפע חיים (ח"ד עמוד ת"ה, ובח"ה עמוד רכ"ה-ו') כתב דבהך הלכתא נקבע לדינא נמי כב"ש, להורות דמאן דעביד כב"ש, עביד, כי בחנוכה בטלה המחלוקת, ואם אחד עושה כדעת ב"ש, גם ברוך יהיה.

כתב המשנ"ב בסימן תרע"א בבה"ל (בד"ה וי"א) בשם הביאור הגר"א (ס"ק ד') שעמד בדברי הרי"ף מדוע הזכיר הא דאיתא בשבת (כ"א ע"ב) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: שני זקנים היו בצידן, אחד עשה כבית שמאי, ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו - כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו - דמעלין בקדש ואין מורידין.

והוסיף על זה המשנ"ב דלולי דבריו אפשר לומר עוד דדעת הרי"ף דזה לא נכנס בכלל מה דקי"ל בעלמא דהלכה כב"ה בדינא, אחרי דאינם מחולקים בענין הלכה, אלא בענין הידור בעלמא, ולזה הביא מה שאמר ר' יוחנן על שני זקנים, ומשמע לכאורה דהיו בימיו שכבר נפסק בעלמא דהלכה כב"ה, ואפ"ה זקן אחד עשה כב"ש. אכן מדלא הוזכר דין זה בשום פוסק, אין לצרף דין זה להלכה כלל, ולא כתבתי רק לעורר לב המעיינים (עכ"ל).

והנה כבר העירו על המשנ"ב שכבר הקדימו הריטב"א בסוגיית הגמרא בשבת (כ"א ע"ב) וז"ל: אחד עשה כדברי ב"ש. ואפי' למ"ד שהעושה כדברי ב"ש לא עשה כלום, או חייב מיתה, כדאיתא בפרק קמא דברכות (י"א ע"א), שאני הכא שאין מחלוקתם אלא להידור מצוה בעלמא (עכ"ל).

וכ"כ בחידושי מהרצ"א מדינוב זצ"ל בעל הבני יששכר (חנוכה עמ' קלד), דרבי יוחנן אתא לאשמעינן דמאן דעביד כב"ש, לא מיקרי עבריין, הגם שאמרו (ברכות ד' ע"ב) לר' טרפון כדאי היית לחוב בעצמך

על דברי חכמים. ע"כ. כלומר שיאמרו העוברים ושבים שהמדליק עובר על דברי חכמים שהלכה כבית הלל, והוא נוהג כבית שמאי, ושמטעם זה לחוד ראוי שלא להשלים מה ששכת.

ומבואר מזה שהשבולי הלקט ורבינו יצחק סוברים שאסור לעשות כדברי בית שמאי, גם לעניין הידור של נרות חנוכה, ואשר על כן נראה שגם לא יצווה לבני ביתו שידליקו כבית שמאי, אלא ידליקו כולם כבית הלל, ולא יכנסו לאיזה חשש של עובר על דברי חכמים.

ועיין עוד שם באשכול יוסף שהביא ששה יישובים לבית שמאי שבכל יום פוחת והולך, דאטו אין להם את הסברא של מעלין בקודש.

האיך נהג אותו תלמיד כשיטת בית שמאי

והנה בעיקר הקושיא על הסוגיא הנ"ל 'אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן שני זקנים היו בצידן אחד עשה כב"ש, ואחד עשה כדברי ב"ה, וכו'. דהאיך עשה אותו זקן כבית שמאי, והרי לעולם הלכה כבית הלל (עירובין ו:), ובית שמאי במקום בית הלל אינו משנה (ברכות לו:), ואם נימא דאותו זקן מתלמידי בית שמאי היה, אם כן למה לא הוכיח הגמ' ביבמות (יד.) מכאן לענין מה דפליגי שם אם עשו בית שמאי כדבריהם.

ראיתי בספר שואל כענין שציין להרבה אחרונים שדנו בזה, ה"ה: ריטב"א, של"ה בתורה שבכתב פ' וישב-חנוכה (עמ' כט), שו"ת מקום שמואל (ר"ש אשכנזי מאלטונא) בשער התירוצים, הגהות יעב"ץ, יד נאמן"ן (רח"א מיראנדה), חתם סופר,

ומאיך בח"ה (עמ' קי"ד) כתב דהרי"ף הזכיר להך עובדא דב' הזקנים, להורות שלא כל הרוצה ליטול את השם יטול, אלא רק ב' זקנים אלה שהיו מפורסמים בחסידות, היו רשאים לעשות כן, אך אין כוונתו על כך שהם עשו גם כב"ש, אלא על עצם המציאות שהם עשו כמהדרין מן המהדרין, וכמו שסיים שאילו לא היתה ההלכה נפסקת כן בשו"ע, לא היה שום אדם רשאי לנהוג כן, והיינו בין כב"ש ובין כב"ה.

ואולם בשו"ת משנת יוסף (ח"ו סימן קכ"ו) כתב דבימינו בודאי אין לעשות כב"ש, שכבר קיבלו על עצמם כל ישראל כב"ה, אם מישהו ישנה, יעבור על אל תטוש תורת אמן.

האם מומליץ להדליק גם כשיטת בית שמאי

וידי"ן הגרי"ח אביחצירא שליט"א בספרו מרי"ח נידוח (ויגש תשע"ג) עלה ונסתפק עפ"י שיטת הריטב"א וסייעתו הנ"ל, האם ראוי ונכון לכל ירא שמים להדליק בכל לילה שתי חנוכיות, אחת כשיטת ב"ש, ואחת כשיטת ב"ה, והביא שם מכתבים של כמה ת"ח שהשיבו לו בענין זה, והעלו בזה סברות לכאן ולכאן יעו"ש.

ובספר אשכול יוסף על המועדים להגרי"ח סימן טוב שליט"א (חנוכה) כתב לפשוט שאלה זו ממש"כ בשיבולי הלקט (עניני חנוכה סימן קפ"ו) שדן גבי מי ששכת ולא הדליק נר חנוכה באחת מלילות חנוכה, שכתב, שאין לו תשלומים בלילה אחר, והוסיף: וכן מצאתי שנשאל בזה רבינו יצחק זצ"ל, והשיב שכיון שלא הדליקה בלילה, שוב אינה מדליקה, דעבר יומו, ודחוי הוא, ועוד דהלכה כבית הלל, ואם ידליק בשאר לילות יותר נרות, יאמרו הרואים שעובר הוא

דכו"ע מודי דאפשר לעשות כך או כך, רק ב"ש ס"ל דתיקנו כנגד הנכנסים, משום פרי החג, וב"ה ס"ל דתיקנו כנגד היוצאין, משום דמעלין בקודש, ולהתוס' יהיה נ"מ לדינא בין ב' הטעמים אם ביום החמישי אין לו כי אם ד' נרות, להטעם הא' לא ידליק לב"ה, כי אם נר אחד, דבארבע ליכא הידור כלל, אבל לטעם הב' דגם ב"ה מודי דהיו יכולין לעשות נגד ימים הנכנסין, ורק משום מעלין בקודש קבעו נגד היוצאין, א"כ כשאין לו רק ארבע, ידליק ד', ויהיה ההידור כנגד ימים הנכנסין. (עכת"ד).

וכדבריהם האלה כתב בחידושי מהרצ"א חנוכה (לבעל הבני יששכר מאמר ב' אות ז') בהמשך לדבריו הנ"ל (אות שנ"ח) בטעם הרי"ף שהעתיק שיטת ב"ש, וז"ל: "ונראה דאעפ"כ נ"מ להלכה גם לדין דפסקינן כב"ה, דאם אין לו שמן בליל ה', רק על ארבעה נרות, היה לנו לחוש שלא להדליק רק נר אחד, דאם ידליק ארבעה יעשה כב"ש, אבל להיות דמאן דעביד בהא כב"ש, לא מיקרי עברייין, שפיר ידליק מן הנמצא תחת ידו, נראה ל". (עכת"ד).

וראה בספרי פרדס יוסף החדש על חנוכה (אות שפ"ב) ששם הבאתי כעין יסוד זה מדברי המהרש"ק בחכמת שלמה.

מי שיודע בודאי שלא יוכל לקיים הדלקת נ"ח רק ביום ראשון

כתב הגר"י שוורץ בספרו מועדי ישראל על חנוכה שיש לעיין מי שיודע בודאי שלא יוכל לקיים הדלקת נ"ח רק ביום ראשון, האם עדיף שיעשה כב"ש וידליק ח' נרות, ויקיים מצות מהדרין מן המהדרין לשיטת ב"ש, עכ"פ, משא"כ אם ידליק נר א' לא יוכל להדר כלל.

ואין לומר דהא אסור לעשות כבית שמאי,

שו"ת כנסת יחזקאל (ר"י קצנלנבוגן) סי' יז, שו"ת שערי דעה (רח"ל ליטוויץ) ח"ב סי' ז, זרעו של אברהם (ר"א חג'אג'), ביאור הלכה במשנה ברורה סי' תרעא ד"ה וי"א, גבעת פינחס (ר"פ ביליצר) לחנוכה, שו"ת תירוש ויצהר (רצ"י מיכלזון) סי' ג, כלי חמדה (רמ"ד פלוצקי) סו"פ וישב, זכרון ישכר (רבי"י לוינטל) בקר' זכרון יעקב אות יז, טוב עין (רא"מ הורוביץ) לירושלמי יבמות פ"א ה"ו (עמ' ד) ובתוכן הענינים בריש הספר אות א, דובר ישרים (רח"ד זילבר מרגליות) פ' מקץ, גליוני הש"ס (ר"י ענגיל) יבמות יד א, שו"ת חסדי אבות (רי"י טרונק) שבסו"ס יבין דעת סי' יז אות יז, בעל שפע חיים בירחון ישראל סבא גליון עו עמ' סז, קנין תורה בשמעתתא (רא"ד הורוביץ) לחנוכה סי' ו, "משיב בענין" (עמודים תע"ד-תע"ה).

האם באופנים מסויימים הלכה כב"ש

וייש לציין דבספר בית הלוי כתב לחדש דמודו ב"ה לב"ש באופן שלא שייך טעמם, ומכח זה רצה לחדש דבאופן שאין לו ביום ה', ו' נרות, ידליק כב"ש ג' נרות, דמביא דעת הרמב"ם דמהדרין מן המהדרין קאי על המהדרין דהיינו דכל אחד מבני הבית מוסיף והולך, ובתוס' הקשו על פירוש זה דא"כ לא יהיה הכירא דימים היוצאים והנכנסים, ע"כ כתב דמוסיף והולך הוא רק אנו איש וביתו, וכתב הגר"א לתרץ דעת הרמב"ם דס"ל דעיקר הטעם הוא משום מעלין בקודש, וראיה ממעשה דב' זקנים, ע"כ, ולפ"ז יש נ"מ בין ב' הטעמים, ולהתוס' ההכרח לומר דס"ל דלב' הטעמים יש ענין נגד ימים היוצאים, רק פליגי דלטעם הראשון כל המחלוקת של ב"ש וב"ה הוא רק בימים היוצאים והנכנסין, דכל אחד ס"ל דכך היתה התקנה של ההידור, ואידך מ"ד ס"ל דלא פליגי כלל אם נגד ימים היוצאים והנכנסים,

כדברי כב"ה, ונראה שידליק כל יום ח', ויקיים עכ"פ ואין מורידין.

ובהערות הגאון מווערשוב זצ"ל כתב להעיר ע"ד דהא קי"ל עשה כב"ש לא יצא, ועיין בשו"ע"ר (סימן תע"ג ס"ו), ואולי י"ל דתלוי בטעמים דלטעמא כנגד ימים היוצאים, ע"כ גם כה"ג אינו יוצא אם מדליק, כיון דלב"ה כך היה התקנה שידליק, אבל לטעם משום מעלין בקודש, י"ל דזה דוקא רק כשידליק למחר ג"כ, בזה ס"ל לב"ה דידליק א', דאם לא כן יהיה הורדה, אבל כהאי גוונא דאי אפשר לו להדליק רק יום א', מודה ב"ה דמדליק ח' (עכ"ד).

אבל לפי הנ"ל מהריטב"א דבהידור מצוה שרי לעשות כבית שמאי אתי שפיר מה שכתב השפתי צדיק.

דהא חזינן בגמרא שני זקנים היו בצידון, אחד עשה כב"ש, וכתב הריטב"א דאפילו למ"ד שהעושה כב"ש לא עשה כלום, או חייב מיתה (ברכות י"א ע"א), שאני הכא שאין מחלוקתם אלא להידור מצוה בעלמא ע"כ, וכ"כ המ"ב בביאה"ל (סימן תרע"א ס"ב ד"ה וי"א), וא"כ שפיר דמי לעשות כב"ש, וא"כ י"ל דעדיף לעשות כב"ש.

והנה בשפתי צדיק (אות מ"ב) כתב דמאריכות לשון הגמרא משמע שאם אין אפשרות לעשות כב"ה, שאין לו רק יום ראשון, כגון ההולך בשיירא, ויודע שלא יוכל להדליק רק יום אחד, או למשל שהמומחין אומרים שלא יחיה יותר מיום ראשון ידליק ח', כי טעם זה יכול לקיים, ואני מסופק אם למחר יחיה, אם ידליק ז' שיעשה הכל כדברי כב"ש, או יחזור לעשות



הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

ריבית בבנק וחברות בע"מ [חלק ד'] - ברור דעת האג"מ ותיאום הדין לזמננו וסיכום למעשה שאין לסמוך על היתר זה

רק על נכסיה ותו לא. וז"ל וממילא נראה שרק בסתם מלוה שעושה חיוב תשלומין על הלואה נאסרה בתורה מליקח רבית אבל מלוה כזו שאינה עושה שום חיוב על גוף האדם לשלם שאף שיש לו ממון הרבה אין על גופו שום חיוב לשלם וליכא עליו העשה דתשלומין ולא יהא רשע כשלא ישלם לא נאמר ע"ז איסור רבית [ע"כ דבריו באדם פרטי המלוה - משקיע בחברה]. אבל מטעם זה אינו מועיל להתיר ללוות מהבנק כשהוא של ישראלים אם הלואה הוא איש פרטי שיש עליו שעבוד הגוף והעשה דפריעת בע"ח לשלם וכו' ויש עצה גם להלוות לאיש פרטי כשלוא לבנין בית שנקרא מארגיטש היינו להתנות בשטר הלואה שאין על גוף הלואה שום חיוב תשלומין אף לא למצוה בעלמא וכל החיוב הוא רק על הבית לבד וכו' עכ"ל.

ג. ולכא' לפי דבריו נצטרך לידחק בכל דיני רבית האמורים באופן שעושה שדהו אפותיקי, דהיינו פה תהא למיקם ולהיות, שהגם שיחד לו קרקע זו לגבות את חובו. צ"ל שאין בכך הסרת שעבודו של הלואה עצמו, שאילו כן לא שייך רבית. ועוד שלפי חידושו יל"ע בכל דיני ודרכי היתר מלוה במשכנתא האמורים לקמן בסי' קס"ב [ו] שיטות בראשונים המלוקטות בב"י שכולם עולות לברר הדרך ליקח הלואה וליתן קרקעו למלוה שלא באופן האסור. והלא היה אפשר בקלות למצוא פתח תקוה שיפרש הלואה שנותן לו הקרקע לגמרי ובכך מסיר מעל

א. עד עתה התמקדותנו בענין רבית בבנקים נסובה יותר על צד ההיתר הראשון מטעם ברירה. עתה נתמקד יותר בצד ההיתר השני מטעם חברה בע"מ וכפי שכבר ביארנו שגדרה הוא ישות פרטית עצמאית שאינה קשורה ותלויה בבני אדם. וכהגדרתה המודרנית - ישות משפטית כלכלית שאינה אדם. ואם אכן נקבל הגדרה זו להלכה, הדבר ישפיע על כך שבנכסיה אין איסור רבית ולא חמץ בפסח ועוד שאר נפ"מ שלא יחולו בה המצוות שנצטוו בני ישראל, והיא איננה מכללם. ואף כי ישנם גדולים שנקטו כן להלכה אין בידי להכנס למכלול זה. רק אביא את דברי האג"מ שדן להתיר במעין זה ונדון בדבריו, ואחרי כן בגוף הדבר האם אפשר לקבל הגדרה של חברה.

ב. האג"מ בח"ב יו"ד סי' ס"ג ס"ד. דן בענין בתחילה בהיתר מלוה כספו לבנק [ולא שלוא מהבנק], וזאת לפי שסתם מלוה מחלה שעבוד הגוף על הלואה הנותן את אותותיו על נכסיו שאף הם משתעבדים עמו למלוה. ובאופן זה חדשה התורה שיש איסור רבית. וממילא באופן אחר היינו שההלואה לא תגרום שעבוד על הגברא אלא אך ורק על נכסיו - שעבוד נכסים ללא שעבוד הגוף ובהתנאה מפורשת שאין על גוף הלואה שום שיעבוד אף לא למצוה בעלמא. לא יחול בהלואה זו דיני ריבית. ועל כן שרי להלוות כספו לבנק וליטול הריבית, דהבנק הוא חברה בע"מ, וכשהלואה לחברה ידע ששיעבודו הינו

עצמו כל שעבוד וחוב ובכך נפקינן מאיסור רבית, ויל"ע.

ד. עוד ביסוד דבריו דמלוה האסורה מהתורה היא דוקא כשיש שעבוד הגוף יחד עם שעבוד נכסים, לדידי קשיא לי דאף שאין כל שעבוד לא גוף ולא נכסים ישנה לרבית דאורייתא. הן ממה שמצינו במוכר בית בבתי ערי חומה ערכין [דף לא'] דהוי הלואה ורבית והתורה התירתה. והלא שם אין כל שעבוד על גופו של הלוח - המוכר, שאינו חייב לפרוע וגאול את ביתו, אדרבה דרכם של הקונים - המלוים להסתתר ביום אחרון. וכמ"כ גם בב"מ קיז. [אמנם לא מוכח שהיא דאורייתא אך מ"מ חש ר' יהודה לרבית] בבית ועליה שנפלו ובעל הבית לא רוצה לבנות אזי בעל העליה בונה את הבית וגר בו וכי היכי דלא להוי רבית בונה גם את העליה ומקרה אותה ודר בבית. והלא שם אין כל שעבוד על גופו של הלוח - בעל הבית. ולכל היותר שעבוד כהלואה הוא על הבית שבנה, דלו יצויר שאחר שבנאם שוב יפלו היש צד לחייב את בעל הבית לשלם על הבית שאינו? הרי אילו היה אפשר לחייבו היינו עושים זאת מיד עם סיום הבניה. ואפ"ה חשו לרבית.

[ואפשר שלזה כיון האג"מ בח"ב יו"ד סי' ס"ב ס"ג בענין רבית בבנק וחברות בע"מ שחידש דהלואה שאינה מחילה שעבוד הגוף אלא רק שעבוד נכסים אין עליה שם הלואה ומותרת היא ברבית [לנותן או למקבל ע"ש], ובמקומו במערכה בענין בנקים וחברות בע"מ חלק ד' הקשנו מערכין דף לא. דמוכר בית בבתי ערי חומה כשבא לפדותו הו"ל רבית והתורה התירתו [רבית דאורייתא], והלא שם אין כל שעבוד על הלוח - המוכר לפדות את ביתו ומדוע איכא רבית. אולם לפמשנ"ת עתה דע"י שהלוח

משעבד למלוה חלק בנכסיו בשעת קבלת המלוה נחשב הדבר כמעשה מכירה - קנין, ולא הלואה. אפשר שהיינו אומרו שם דהלואה שאינה מחילה שעבוד על גוף הלוח כי אם על נכסיו בלבד, היינו שבשעת ההלואה מוקדש ומיוחד חלק למלוה בנכסי הלוח - בנכסי החברה, משו"ה אין על כך "שם הלואה" אלא "שם מכירה". ולפיכך אין על זה שם רבית ואין שום ענין בחסרון שעבוד גופו של הלוח, דאף שאין גופו משועבד, כל שהעסק מוגדר כהלואה בינו ובין חברו נאסר הוא ברבית כאמור במוכר בית. אלא שלמורם מהנ"ל יצא שהיתרו האמור שם היינו שהבנק או החברה לווים כספים דוקא עד ערך סך נכסי החברה המצויים בידה בעת ההלואה [שע"י זה מקנים לכל מלוה חלק בסך הלואתו, ובכך אין שם הנותן מלוה אלא קונה] וכן גם משמע מהמשך תשובתו שם שהרחיב ההיתר אף "לתת" רבית באופן שלוחה כדי לקנות בית ומשעבד הבית להלואה, והיינו שסך ההלואה נמצא כנגד הבית. אך באופן שהחברה לוח כספים מעבר לערך נכסיה שבכך א"א להקנות למשקיע חלק כסך נתינתו, אזי אף שאין שעבוד על גוף בעלי החברה מ"מ הקנאת חלק אחר אין כאן, נמצא אפוא שהעסק ביניהם מוגדר כהלואה והדר עליהו איסורא דרבית].

ה. והגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א הביין בדבריו שהאג"מ קיבל למעשה את הגדרתה המודרנית של חברה, ישות ללא בעלים. אולם למיעוט ערכי והבנתי בגוף דבריו של האג"מ נראה שהיתרו הוא משום שהוא הלואה מסוג שונה שבה דברה תורה, ואיננה מטעם שכן החברה מוגדרת, אלא לפי שהלוח והמלוה עשו תנאי ביניהם בגדר השיעבודים, אזי לא זו הלואה שאסרה תורה.

ממון זה שייך לכל השבט היינו ראוי הוא לכל אחד ואחד מבני השבט, אלא לפי זכות טובת ההנאה שמורה למפריש, מכח כך דייקא נמנעת מימוש בעלות הכהנים בממון זה. נמצא שמניעת מימוש השימוש כדרך בעלים לא נמנע ע"י הבעלים, שהם חפצים להיות ולהראות את בעלותם באופן מלא אלא שישנו מעכב חיצוני שאינו תלוי בהם, בזה נתקבל שיש ממון ללא בעלים, אך מנלן שבאופן שהבעלים עצמם מונעים את בעלותם ומחליטים שמכאן ואילך ממנום יאסר עליהם בשימוש הראוי לבעלים, שאכן ממון זה יקבל שם זה. ויבואר לקמן.

ח. ואף בגוף הטענה שלפי שאין למשקיעים אפשרות שימוש בממון כרצונם, לא ברירא שבכך פוקעת בעלותו, דלכא' בזה תלויה המחלוקת האם קרקע נגזלת, דלמ"ד קרקע נגזלת מבואר שמניעת השימוש בממון מורה על הבעלות וכל שהלוא מעכב את שימוש של הבעלים בממון - קרקעו נכלל הדבר בשם גזל, ואילו למ"ד קרקע אינה נגזלת מבואר שעל אף שאיננו יכול עתה לממש את זכויות בעלותו בקרקע לא נחשב שממון - קרקעו אינה ברשותו. וכיון דקיי"ל דקרקע אינה נגזלת מבואר שאף מי שאין לו אפשרות שימוש ומימוש זכויותיו בממון לא פקע ממנו שם בעלים.

ט. זאת ועוד שאף אם נאמר שיתאפשר להקים חברה הדומה ממש לבעלות כללית המובאת במקורות, מ"מ צ"ב איך יתאפשר להתיר לקבוצת אנשים שכל אחד ואחד מהם כשלעצמו חייב ככל חיובי התורה ורבית בכללם, שע"י שיתאגדו יפקע מהם חיוב רבית ואחרי כן ראיתי שכן הקשה בשו"ת מהרי"ט [יו"ד סי' ל"ט] על הטענה להתיר בממון שאין לו בעלים ידועים דכי רבים גזלנים נינהו. והוכיח כן מכמה סוגיות

והגאון הגדול שליט"א בשיעורו זה דן להדיא דוקא בחברות כלכליות הנסחרות בבורסה ולא בחברות פרטיות בע"מ, שבהם הדגיש שהם נידונים כשותפים וחל בהם כל דיני רבית. ולכא' ע"פ דברי האג"מ משמע דשרי אף באדם פרטי שיתנה את שעבוד ההלואה רק על הנכסים. ולשונו "שהבזניס הוא הלואה" היינו שהשעבוד הוא דעביד מיוחד השונה משעבדים דאורייתא שחלים גם על האדם. ומשו"ה הדגש שללוות מחברה בע"מ אסור כי הלואה משתעבד גם בגופו, ואילו להגדרה המודרנית מדוע אסור להשתעבד בגופו בדרך ורבית לישות שאינה אדם. וכי גרע הדבר מגוי דשרי. ומדאסר נראה שלא מקט כהיתר זה. וכן בהוספתו להתיר אף ללוות והוא באופן שמשעבד נכס פרטי לגיבוי ממנו - לפי דרכו. וזה אף לא בחברה הנסחרת בבורסה אלא בין הלוא והמלווה. מ"מ הגאון הגדול שליט"א כך נקט בדעתו והרחיב בגדולתו להוכיח יסוד זה ממרחבי הש"ס שיש מושג של ממון ללא בעלים, בממון שבכל הכהונה שאין בהם לאו דבל יראה ועוד כמבואר בשיעוריו.

ו. וכתלמיד הדן בפני רבו בקרקע הדבר צריך עיון והבחנה, שכן המקומות שמצינו במקורות שיש מושג של ממון שאין לו בעלים הינו מחוסר ברירה שכן כשהישראל קורא שם לאותה חלה מיד החל עליו קדושת חלה או מעשר, ומעתה זר האוכלה יתחייב אשם אף קודם שזכה בו אחד הכהנים א"כ מחד גיסא האו אינו של הישראל ומאידך עדיין לא זכה בו אחד הכהנים שהוברר לחלקו "ומחוסר ברירה" ממון זה הינו של הכהנים, אך כאן הוא ממון שאפשר לחלקו לבעליו, שבעליו כעת ידועים, ואין לומדים אפשר משא"א.

ז. ועוד יל"ע שבדוגמאות מהמקורות אכן

יא. וכמ"כ אם החברה תתפרק יחולק שללה בקרבה בין המקימים וגם לאלו שהתווספו אח"כ ע"י קניית המניות, ואיך שלא יהיה [בהחלטה מי הבעלים] מ"מ מבואר שמעיקרא ממונם שלהם הוא, שאל"כ מדוע עתה נחלק להם ולא לאנשים זרים. עד כה התבאר הצד המעשי האם אכן שם הגדרתם עולה יפה עם התנאים ההלכתיים.

יב. עתה נעבור לברר הענין אף אם נסכים לקבל את הגדרתם שחברה היא אשיות עצמאית משפטית ואזי לממון זה אין בעלים ונבאר גדר זה - ממון שאין לו בעלים במקורות ונראה אם תואמים הן. הבה נתבונן שאפילו במקומות שבאמת לממון אין בעלים כמעט שהוקדשו לצדקה או לעניים והגזברים מנהלים את הקופה ואין הממון שלהם, כמה צער הצטערו הראשונים בתשובותיהם, ולוקטו ביתה יוסף כאן לדון בהלואת אותם מעות ברבית והאריכו למעניתם לברר הדבר להיתר. ואף אחר כל אלו הדברים לא התירו כי אם רבית דרבנן בלבד ואף שהרשב"א ראה להתיר אפי' רבית קצוצה כתב שלהלכה אומר כן ולא למעשה. וכן בתשובתו שבסי' תרס"ט רצה מן הדין להלוות מעות ת"ת וכלשונו - דאין הרבית בא מלוה למלוה שאין לממון זה בעלים ידועים [היינו שבאמת אין לו בעלים] אלא שאין ראוי לעשות כן פן יפרצו גדר בזה במקום אחר עכ"ל. ולא התיר רבית קצוצה אף בדיעבד גדול שכבר חילקום לעניים אלא שחלקום לעניים בשעה שפרעו הלויים רק את הקרן ללא הרבית, ולאחר מכן הוסיפו הלויים את הרבית. ובכך נעשית רבית קצוצה למפרע. אך אם מתחילה פרעו הלויים את הקרן והרבית יחד אזי אף בדיעבד שחלקום לעניים, צריכים העניים להחזיר הרבית ודבר זה לא עלה על לב להתיר. ומעתה שאותם

הן במעות יתומים והן בצריכותא של הגמ' ברבית וגזל, דפשוט שאף בממון שאין לו בעלים ידועים יש לאו דרבית, דאל"כ מצינו בקלות רבית קצוצה במעות של יתומים להתיר וא"צ להדחק באוקימתות דחוקות. וכן צריך לומר לאו ברבית דשאני מגזל האסור אע"פ שאין בעלים ידועים. והאריך להוכיח כן עוד ע"ש. ואף שהם מגדירים עצמם שהם אינם בעלים, לכא' הוא חוכא ואטלולא, חדא דכי בשוטים עסקינן שנותנים את כספם האהוב עליהם יותר מגופם למאן דהו אחר. ואם יחפצו לחלק את כספם מדוע בחרו "לחלקו" דוקא לחברה בהם הם "חברים" ולא לחברה אחרת אין זאת אלא שחפצים הם לשמור על כספם ולעסוק בו וע"מ שיוכלו להתעסק בסכומים גדולים מתאגדים הם לחברה ויחלקו ברווחים הגונים מכח הצטרפותם. אך ממונם שלהם הוא.

י. עוד מוכח שבעלותם הפרטית לא סרה [ובכלל הדברים הבאים הוא הדיון אם אכן יש בעלים, מי הם הבעלים מקימי החברה או בעלי המניות או מנהלי החברה בפועל] הובא באורך בשיעורי הגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א [ובכלל מאתים מנה שיש בעלים מוגדרים לחברה וגם להורות עליהם באצבע] והוא שהרי סוף כל סוף יש מי שהוא שבכחו להכריז על פשיטת רגל ובאופן חוקי אחר שהוכרז כן אין באפשרות בעלי החובות לתבוע את חובותיהם מאותה חברה. ואף כי יצטרך להוכיח זאת, מ"מ אינו רק "מודיע", שכן אם אחד מבעלי המניות [שאינם ממקימי החברה] יראה ויוכח לנכון שאכן החברה בפשיטת רגל, אין בכוחו להכריז הכרזה זו. נמצא שמי שלו הכח והממשלה לבטל את החברה הוא הרי הנפש הפועלת כל עוד החברה מצליחה לתפקד כרגיל.

שאיננה בחברה. ובר מן דין אף אם נאמר שע"י שאין בעלים ידועים נחשב כגבוה [אף שהוא דבר שלא ניתן להאמר] הרי מבואר בתשובה להדיא שאפי' בממון גבוה ע"י יחוד בלבד שמייעדים כסף זה לפלוני וזה לאלמוני כבר נחשב הממון כיש לו בעלים, ובעלים אלו מחויבים באיסורי רבית. כ"ש ועאכ"כ שממון החברה דידן מיועד ומיוחד לאנשים פרטיים - אלו שהשקיעו שם את כספם ובכך אם אם נניח שלממון זה אכן אין בעלים, בכך שאין לאף אחד אפשרות מימוש הממון וכו', מ"מ זה ברור שממון זה מיועד ומיוחד הוא לאנשים פרטיים במקרה של קריסה וכד'. ותן דעתך שדברי הריב"ש שהובאו לעיל הוא למהלך הראשון שדן בעיקר ושרש הממון שכלל אין בו רבית דשל גבוה הוא ולא למהלכו השני שיש בו איסור רבית אלא שאין על מי להחל המצוה דוחי אחיך עמך.

יד. עוד עלינו לזכור שממון שאין לו בעלים ואין על מי להחל המצוה, אינו היתר הבלעדי שעליו נסמכו רבותינו הראשונים בהיתרם, שנלווה לו עוד טעם שהינם מעות של מצוה כמובא בב"י בריש סעיף י"ח בשם המהרי"ל שהביא הירושלמי דלויין ברבית לחבורת מצוה. ואף כי אפשר להדחק דכוונתו לחבורת מצוה ועי"כ אין לממון בעלים, הלא כבר פסק הרמ"א כאן דיתומים היינו לאו דוקא קטנים שאין על מי להטיל את חיוב המצוה, אלא יתומים הכוונה אף גדולים החייבים במצוות אלא שאינם יודעים להתעסק דמצוה לתמוך בהם ולהתעסק בממונם למחיתם. ובזה מצאנו היתר הלואה ברבית ומהיכא תיתי לבוא להתיר אף ממון שאינו של מצוה.

טו. אמת אגידה שבתשובת הרשב"א משמע שדן להתיר מב' פנים. האחד לדון נכסי עניים כנכסי יתומים והשני שהוא כבא לדון

אנשים מתכסים באצטלא של "חברה" ומלוים ברבית "לכתחילה" את כספם "ברבית קצוצה" האין זו פרצה גדולה שאין מי שהתיר אותה. אמור מעתה שאף אם הגדרתם שזה למעות הקדש, הרי שלהנהלותם אין כל צד היתר. ואף בגוף ההיתר עצמו כאשר אותו אפוטרופוס הלוח מעות היתומים שלא כדין [ברבית קצוצה], אף שהרוח לא הגיע אליו כלל תבטא עליו הרשב"א שהוא "סרסורא דחטאה" דעין יש בו. ומה יאמרו אותם מנהלי החברה שגומרים לרוחי רבית קצוצה זכינו לבבנו.

יג. ועוד מבואר שהדבר מופרך מעיקרו, שכן אף אחר שהתירו להלוות מעות צדקה הוגבל הדבר דוקא למעות צדקה המיועדים לכלל העניים, אך משייחדו המעות לעניים פרטיים - פלוני ופלוני עני, אזי אף שעדיין הכסף לא בא לידם ונמצא הוא בקופה תו אין ההיתר להלוותו אפי' ברבית דרבנן וכלשון הריב"ש בתשובתו בס"י תס"ה ואין רבית והונאה להקדש היינו הקדש גבוה וכו' התם היינו טעמא דאצטריכנא למעוטי הקדש גבוה מרבית משום דהקדש גבוה הרי הוא כמעות המיוחדים לאחר דהיינו לגבוה ממש ודכוותה בהקדש עניים אסור אילו הקדיש מעות לעניים ידועים, אבל מעות הללו בהקדשות הנהוגים היום לעניים שאין להם בעלים ידועים מותר עכ"ל. [והובאו דבריו גם בנו"כ הרמב"ם]. מבואר בדבריו להדיא דלהתיר להלוות מעות צדקה ברבית אין די בכך שלאותו ממון אין בעלים והוא ממון עלום, אלא בעינן שיהא לו בעלות אחרת - בעלות גבוה ולא העלה הריב"ש מציאות ממוצעת שאינה של גבוה וגם איננה של אדם. ובכל אופן היתר הלואה אינו אלא שהממון "מיועד לגבוה" למקור משפטי "עליון" שהכסף שייך לו. וזו נקודה ראשונה

כשם שמותר ללוות משל עניים לפי שאין שם בעלים ידועים כן מותר להלוות לצרכן הואיל ואין להם בעלים דלא אסרה תורה אלא רבית הבאה מלוה למלוה מיוחד, "ואין להם מזה סעד כלל" וכו'. ובאמת שהדבר צריך תלמוד דמאן לימא לן דברבית בעלים ידועים בעינן עכ"ל. והאריך להוכיח מכמה סוגיות בש"ס שאף במעות יתומים ושל עניים יש איסור רבית.

יז. ובהמשך אחר שהוכיח שגם ממון שאין לו בעלים יש בו לאוין דאורייתא, באר כוונת הרשב"א בהתירו הדבר משום "שאיין להם בעלים ידועים" היינו שלממון זה "אין תובעים" דאם כי הממון הגיע לידי הגזבר לחלקו לעניים מ"מ יכול לבחור ליתן לזה ולא לזה וז"ל אבל היכא דעדיין לא זכו בהם עניים ויכול לדחותם לא אתן לך אלא לעני אחר כיון דממון שאין לו תובעים הוא לא חשיב ממון לענין רבית ואף לא לענין גזל [כדמוכח בפרק הזרוע [חולין קל:]] דאמרי' המזיק מחמת כהונה או שאכלן פטור וכו' משום דהו"ל ממון שאין לו תובעים עכ"ל. והאריך להוכיח ממרחבי הש"ס והסיק מזה דלעניים דקייץ להו קצבה קבועה או ת"ח ומלמדי תינוקות שנוטלים פרס מידי שבת בשבתו אסור להלוותו ברבית. ונראה להוסיף שלפי הגדרתו זו מדויקת ביותר לשון הרשב"א שנקט שהוא ממון שאין לו בעלים "ידועים" דייקא וכהנ"ל, ולא משום שהממון עצמו תלוי באויר ללא שם.

יח. נמצא אפוא שמציאות החברות בע"מ ובכללם הבנקים של זמננו הגם שאין להם בעלים ידועים - לפי הגדרתם, הרי שמ"מ בהחלט הוא ממון שיש לו תובעין. והגם שאין אנשים פרטיים שיהיו הנתבעים אין בכך כלום. הגע בעצמך שאף בשאלת המהרי"ט ישנו שעבוד נכסים ללא שעבוד

בדבר חדש שהוא ממון שאין לו בעלים ידועים. וא"כ הוא טעם בפנ"ע. עדיין יקשה טובא בסי' ק"ע כבר בתחילתו דאף ישראל שיש בידו מעות של גוי דבכך אין על מי להחיל איסור רבית בממון זה - דומיא דחברה. הרי שרבנן אסרו על הישראל להלוותו ברבית משום "מראית העין". ונדר"ד לא גרע מכך. וא"כ מבואר שאין היתר ללוות ברבית מחברה בע"מ הן משום שכספם מיוחד למשקיעים, והן משום שאין הגדרתם עולה יפה עם הגדרת ממון הקדש. וכן במהרי"ט שהבאנו בתחילת הענין בח"א סי' קט"ז אף שנשא ונתן במעות של עניים שבאמת אין להם בעלים, לא נקט כהצד דשרי ברבית קצוצה כי אם לצרפו לספק ספיקא ע"ש.

יז. עתה בהרמנותיה דרבנן אאריך קמעא בהעתקת תשובה אחרת ממהרי"ט והיא בחלק ב' יו"ד סי' ל"ט, שלענ"ד דן במקרה דומה לענין חברה בע"מ שיש רק שעבוד נכסים ולא שעבוד גוף, ושדי נרגא בהיתר זה ונמצא ללמוד ממש"כ שם לכאן. ולצד ביאור זה שיסדו והבינו הפוסקים שהוא ממון שאין לו בעלים, ומעתה הוא ממון שאין בו חיובים כלל לא דאורייתא ולא דרבנן. ראה מש"כ המהרי"ט בח"ב יו"ד סי' לט דשדי נרגא בהיתר זה וז"ל ועל אותם המלוים מעות לממוני העיר ירושלים ופרנסיה בריוח קצוב כך למאה כי יפלא בעיני מעכ"ת גם בעיני יפלא ורע עלי המעשה וכו' ורוצים ללמוד היתר מאותה שכתב הרשב"א בתשובה על מעות של עניים שהתיר להלוותן בקרוב לשכר ורחוק להפסד כדין נכסי יתומים ושוב אמר שקרוב הוא לומר שאין רבית אף להקדש עניים לפי שמעות אלו אין להם בעלים ידועים וגזבר לא בשל עצמו הוא מלוה וכו' ורצו ללמוד דבר מדבר

הגוף, היינו אותם כספים שתורמים מחו"ל לטובת עניי ירושלים והגזברים מלוים אותם ברבית, ואסר להם לפי שהוא ממון שיש לו תובעים, ופשוט שאותה תביעה לא תתבע מהגזברים עצמם שאין שעבוד שחל על גופם של הגזברים במקרה של אובדן או אונס, אלא התביעה התא על הנכסים שהתקבלו לטובת העיר [- החברה] דייקא, ואפ"ה הדבר גובל באיסור. וזהו לשונו בסיכום הדין למעשה וז"ל בנדר"ד כל בני העיר מיקרו בעלים שהממון הבא מחו"ל ניתן לצרכי העיר ולהוצאות שנותנים לא"ה שאלמלא כן היו צריכים לפרוע הכל משלהם. ואף מה שנותנים לעניים ולת"ח אפילו אי לא קייץ להו הם נותנים מה שיצטרך להם והשאר לצרכי העיר נמצא שהרוח הזה [הרבית הנוספת שמרויחה את הקופה] שנותנים החסרון [היינו הלויים שחסרו את הקופה] הוא לבני העיר והם עצמם הלויים ע"י טובי העיר שהם שלוחיהם וכיוצא בהם והם הפורעים הרי זו רבית קצוצה שבאה מלוה למלוה עכ"ל. וא"כ גם כן לדין הדבר אסור. ואף שבנידון השאלה הגברים - המלוים הם חלק מבני העיר שהם בעלי הממון, ואילו כאן בחברות כלכליות הניהול נעשה ע"י המנהלים והפקידים ולא ע"י בעלי החברה [שהם בעלי המניות או מקימי החברה] אפשר שגם זו רבית קצוצה דאיתו אחד שמלוה הוא גם מקבל את התוספת אלא שהניהול הוא ע"י אחר. [ובפרט לדעות שהמנהלים מוגדרים בעלי החברה]. ואף אם אינו רבית דאורייתא, איסורא דרבנן מיהא איכא אחר שהוא ממון שיש לו תובעים.

יט. ובהמשך שם הביא את דינו של הרא"ש שהובא בטור בסי' קע"ב [מעין הקושיות שהבאנו לעיל] בראובן שלוה משמעון ומשכן לו ביתו ולוי שוכרו משמעון וחזור ומשכירו

סיכום

- הובא הצד השני להתיר בנקים מדין חברה בע"מ, כך שהשעבוד חל אך ורק על נכסי החברה.

- הובאה תשו' האג"מ שחידש שחיוב רבית הוא רק כאשר ההלוואה גורמת שעבוד הגוף יחד עם שעבוד נכסים. אך שיש רק שעבוד נכסים אין רבית. ולכן מותר להלוות לבנק.

כגון ממון עניים, אם יחדום לעניים מסויימים אסור להלוותו אפי' ברבית דרבנן, ובחברות ודאי שכספם וזהבם מיוחד ומיועד לבעלי החברה ולבעלי המניות.

- אף ממון עניים לא הסתמכו להיתר רק משום שאין לו בעלים אלא שנוסף לזה צורך מצוה, ומינה דלחברות שאינם מצוה אין היתר.

- בסי' ק"ע מבואר שאף בממון של גוי ביד הישראל אסור להלוותו ברבית משום מראית העין אף שאין על מי להחל המצוה.

העולה: שלכא' אין לסמוך להתיר הלואה ברבית בחברות בע"מ.

הנה מסקנת הדברים ע"פ מה שהתבאר עד כה בד' החלקים היא שהיתר זה של חברה בע"מ לכא' אין מקור לסמוך עליו להיתר לכתחילה שכן:

א. המהרי"ט בח"א סי' קט"ז קי"ז כל צדדיו להתיר הוא דווקא.

א) בדיעבד שכבר הללו ברבית ולא התיר לכתחילה ליתנם ע"ד כן - וכאן הוא לכתחילה.

ב) שיש צורך מצוה - וכאן אין צורך מצוה.

ג) הגזברים עושים זאת ע"ד עצמם - וכאן זה על דעתו.

ד) סיום דבריו הוא בלשון הסתייגות "אע"פ שלא יצא היתר ברור מיוחד לדבר מ"מ כשנצרך מחלוקתן של גדולים זה לזה וכו' מטעם ספק ספיקא וכו'" - וכאן בבגקים אף ספק ספיקא זה לא שייך.

ה. בדעת השואל ומשיב ומהר"ם שיק התירו מטעם.

- וכמ"כ מותר ללוות מהבנק באופן שמבאר היטב שחיוב הפריעה אף למצוה הוא רק על ביתו.

- ולפ"ז נצטרך לידחק שרבית באפותיקי וסוגי משכנתא האמורים בסי' קס"ב הינם רק משום שעדין נשאר חיוב שעבוד הגוף על הלוה.

- במקורות שנראה כן הוא דוקא בממון שהופקע מבעלותו ע"י קריאת שמו ועדין לא הגיע ליעדו מכח ריבוי אפשרויות הנתינה והוא דבר הכרחי ואין דנין אפשר משא"א. אך לא מצאנו שאדם יכול להפקיע ממון עצמו.

- כמה שטענו שאין אפשרות שימוש בממון. נראה שאינו מגרע בבעלות לפי מאי דקיי"ל שקרקע אינה נגזלת.

- עוד צ"ב איך הותר לחבורת אנשים שכל אחד חייב בכל המצוות להפקיע עצמם מן המצוות ע"י קריאת שם חדש שברור שלא יפקירו את ממונם ואינם מכוונים אלא להנאת עצמם.

- [ובכלל הענין נלע"ד שהגדרת בעלי החברה היא מי שבכוחו להכריז על פשיטת רגל]. עד כאן בירור הענין שלהגדרתם אין מקור במקורות.

- מעתה יבואו הנקודות אף אם לכא' נקבל את הגדרתם אישיות משפטית שאינה אדם. הגדרה כעין זאת מצאנו בממון יתומים ושל צדקה ושם לא הותר אלא רבית דרבנן ואפי' בדיעבד צריך להחזיר אא"כ היא רבית קצוצה למפרע. ובחברות מקילים אף ברבית דאורייתא ולכתחילה.

- עוד התבאר שאפילו ממון שאין לו בעלים

נראה שלימינו יש שעבוד אם נוכח שהיתה סיבה רשלנית להפסד.

ד. דעת האג"מ והגאון הגדול ר' אשר וייס שליט"א, הובא לעיל וא"צ לכפול הדברים.

ה. וז"ל הברית יהודה בח"א פרק ז' סעיף כ"ד והלאה. וכן מעות של חברות ואגודות אין צד להתיר, אא"כ במוסדות צדקה וחסד או החזקת תורה יש צדדים להתיר ברבית דרבנן כמו שהתירו במעות עניים הקדש וצדקה. כ"ה. י"א שמותר להלוות ברבית לחברה בע"מ מאחר שאין הרכוש הפרטי של בעלי המניות משועבד לעסקי החברה ויש אוסרים וי"א שאף לדעת האוסרים אין זה רבית דאורייתא. כ"ו. לכו"ע אין היתר ללוות ברבית מחברה בע"מ. כ"ז. הלוואה לממשלה יש לה דין הלוואה לחברה בע"מ ובהלוואות מכספי הממשלה נראה שאין להתיר ברבית.

והנה אני עוד טרם להוראה הגעתי, אך לפי קוצר שכלי יגעתי וטרחתי. ומעט אשר היה לפני, סיכמתי העולה מתוך אמרי, ולהיות כל איש שורר בביתו, כתבתי העולה בסוגיא זו. ולדידי מצאתי דברי חפץ, אם כי לא הושוו לדעת גאוני ומצוקי ארץ, אולם שפתי לא אכלה לומר דעתי הדלה ברמה, שלא נמצא מקום לסמוך על "היתר חברה". ואף לא בבנק בו העורמה גלויה. ובפרט במקום שכולם יהודים, שלעשות רצון קונם אצים ובאים. ואם מצאו הגדולים זכות ללמד על מה שכבר נעשה, אין לנו לאמץ הדבר להוראה ברורה.

א) שיטת רש"י שאין שליח לדבר עבירה - ועיקר דין זה תלוי במחלוקת גדולה.

ב) בגוי יש שליחות לדבר עבירה.

ג) גם אם נניח שאין ברירה בנדו"ד, קמי שמיא גליא.

ד) התיר מטעם דרשה דכספך - ולא בשותפות - והקשו מנין לנו לחדש דרשות.

ה) התיר ברווחים מועטים לאחזקת ניהול - וכאן הם רווחים גדולים.

ו) היתר זה אמור דווקא בבנק שרובו גויים - וכאן עסקינן גם בחברות של יהודים.

ז) פעמים הסתייג בתשובתו [באמצעה ובסוף] שאין די בזה להתיר רבית של תורה ואינו אלא ככף זכות למה שנהגו.

ג. בדעת מהרש"ג, בתשובתו לא הביע הסתייגות בהיתרו, אולם לא התיר אלא "להלוות" לבנק ולא ללוות ממנו.

אולם:

א) היתרו מתבסס על שותפות עם גוי דייקא - וכאן בחברות של יהודים עסקינן.

ב) לכאור' ראיתו מגיטין ל. דהמלוה מעות את הכהן וכו', להיות מפרש עליהן וכו'. לכא' אינה דומה למציאות זמנינו שאכן ישנו חוב.

ג) בעיקר הטענה דאין שעבוד על גוף האדם



הרב ניסן רייך

בדין פהב"כ שנמלך לאכול כשיעור קביעות סעודה

המג"א (סי' קס"ז סק"כ) דבשכח לברך אפי' נשאר לו מהפת כ"ש מברך המוציא, ע"כ דהכא אפי' באוכל כדי שיעור סעודה ל"ח פת גמור אלא דתקנו חכמים דאע"ג דעל פת הבאה בכסנין אין מברך המוציא כיון דאין דרך בנ"א לקבוע עליהם סעודתם מ"מ כשאוכלם בשיעור קביעות סעודה מברך עליהם המוציא, ואע"פ דעיקר ברכתן במ"מ, ומשו"ה אם לא נשאר לפניו מהפת הבב"כ כשיעור קביעות סעודה לא יברך המוציא.

ובדעת המחצה"ש אפש"ל דמשו"ה כתב דאפשר דהמג"א מיירי בנמלך ממש דאל"ה מ"ט פסק המג"א דבנשאר לפניו כדי שיעור סעודה יברך המוציא, ואי מיירי באינו נמלך ממש מ"ט יברך המוציא הרי כבר נפטר בברכת הבמ"מ.

ב. ובכף החיים כתב דמש"כ המג"א ואח"כ נמלך לאכול יותר היינו בעודנו אוכל נמלך בדעתו לאכול עוד אבל אם הסיח דעתו מלאכול ואח"כ חזר ונמלך לאכול עוד צריך לחזור ולברך במ"מ או ברכת המוציא אם אוכל כשיעור, ומש"כ המג"א דאם נמלך לאכול ונשאר לו כשיעור קביעת סעודה מברך המוציא היינו דוקא לסברת האומר דאם בירך על הפת בורא מ"מ לא יצא אבל לסברת האומר שיצא כ"ש דהכא יצא בברכת הבמ"מ.

ברם דקשה ע"ד דהא הסכמת רוב הפוסקים דאם בירך במ"מ על פת יצא יד"ח, וכ"כ הכף החיים (בסוגיין ולעיל בסי' קס"ז) וכן פסק הביה"ל (בסי' קס"ז סעי' י'), וא"כ

כתב השו"ע או"ח סימן קס"ח סעי' ו' ואם מתחילה היה בדעתו לאכול ממנו מעט ובירך בורא מיני מזונות ואח"כ אכל שיעור שאחרים קובעים עליו, יברך עליו ברכהמ"ז אע"פ שלא בירך המוציא תחילה.

ובמג"א ביאר דמשמע אע"ג דנמלך באמצע לאכול יותר אי"צ לברך המוציא דהא לית ליה שיעורא בנותר וכ"כ רש"ך (ח"א סי' קע"ג), ופשוט דאם לאחר שאכל מעט נמלך לאכול עוד כשיעור קביעות צריך ליטול ולברך המוציא.

א. ובמחצה"ש כתב דאם ר"ל נמלך ממש א"כ נהי דאצ"ל המוציא אבל עכ"פ צ"ל בורא מיני מזונות כיון דנמלך ונעייין סי' ר"ו במ"א ססק"נ].

ובחמד משה כתב דמש"כ המג"א דבשיש לו עדיין כשיעור קביעות מברך המוציא מיירי בנמלך ממש בענין דצריך לברך על מה שיאכל עוד, דאל"ה אי"צ לברך המוציא דכבר בירך מזונות, ואפי' נימא אם בירך על פת גמור במ"מ לא יצא שאני הכא דעיקר ברכתן במ"מ.

ובמש"כ דהכא עיקר ברכתן במ"מ נראה דכן יש להוכיח מדברי המג"א שכתב דבלית ליה שיעורא אי"צ לברך המוציא, ואי נימא דכשאוכל כשיעור חשיב פת גמור, כיון דמה שמברכים על פת הבב"כ במ"מ הוא משום דלא תקינו רבנן ברכת המוציא ע"ז דאין הדרך לקבוע עליו סעודה וא"כ כשקובע עליו סעודתו נתברר דחוזר להיות פת גמור, א"כ מ"ט לא יברך המוציא, דהא פסק

בדין פהב"כ שנמלך לאכול כשיעור קביעות סעודה ❖ מנורה בדרום | רלה

וצ"ב מ"ט לא העמידו דברי המג"א כמש"כ השעה"צ.

ב ובהגהות רעק"א כתב נלע"ד דלאו מלתא דפסיקא, דמי שהיו לפניו כזית פת הבאה בכסנין ובבירך במ"מ ואחר שאכל חצי זית גמר בדעתו להביא לו יותר פת הבאה בכסנין ולאכול שיעור קביעות, בזה כשגומר לאכול החצי זית הנשאר אין מברך עליו המוציא דהא כבר בירך על החתיכה במ"מ ולא יהא שהוא פת גמור אם מברך בורא מ"מ יצא כמש"כ בט"ז סק"ו, אבל אם אוכל תחילה האחר שהביאו לו אח"כ מברך עליו המוציא.

ובפשטות דברי המג"א נראה דפליג וס"ל דאפי' אם אוכל החצי זית מברך עליו המוציא, [כן נראה בפשטות דבריו ומדלא חילק].

והנראה דאפש"ל בדעת המג"א דאע"פ דקיי"ל דהמברך במ"מ על פת יצא יד"ח, מ"מ הכא שאני דבירך במ"מ על דבר שברכתו במ"מ א"כ כיון דהיה לברכתו על מה לחול, משו"ה כל שנשתנה ברכת הפת לברכת המוציא צריך לברך המוציא ולא יצא יד"ח בברכת המזונות, וכן פסק המשנ"ב (בסי' קע"ו סק"ב) גבי בירך על הפרפרת לא פטר את הפת, וכתב המשנ"ב דלא פטר את הפת כיון שברכת הפרפרת מזונות, וכתב בשטמ"ק דאפי' אם כיון בפירוש לפטור ל"מ.א

ושו"ר דהגר"א גניחובסקי זצ"ל בספרו בר אלמוגים (סי' ל"ב) כתב דמהא דהמשנ"ב לא הביא לדברי הרעק"א משמע

נמצא דלדינא אי"צ לברך המוציא אפי' נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה, וביותר דאפי' לדעות דלא יצא כשבירך במ"מ על הפת מ"מ שאני הכא דעיקר ברכתו של פת הבב"כ הוא במ"מ ואפשר דבהא לא פליגי ויוצא בברכת מזונות לכו"ע, וכמש"כ החמ"מ.

ג. אכן דמש"כ הכה"ח דהמג"א מיירי בנמלך בעודנו אוכל, כן מבואר להדיא במג"א דכתב דנמלך באמצע לאכול וכן כתב ופשוט דאם לאחר שאכל מעט נמלך לאכול עוד, וא"כ יש להקשות האין העמידהו החמד משה והמחצה"ש דמיירי בנמלך ממש,

ובשעה"צ (אות כ"א וכו') כתב דהכא בכל גונא חשיב כנמלך גמור ואפי' לא חשב מתחילה להדיא שלא לאכול יותר כחשיב דמי, דהלא ידוע דאם אוכל כשיעור קביעות סעודה מברך המוציא וגם נוטל ידיו והוא כיון שבירך במ"מ ע"כ דעתו היה שלא לאכול כשיעור זה, ולפי"ז אפש"ל דאפי' נמלך תוכ"ד סעודתו מ"מ כיון דחשיב כחשיב להדיא שלא לאכול עוד הר"ז כנמלך גמור.

ומשו"ה פסק השעה"צ לדינא דבנמלך לאכול יותר אם נשאר לו כשיעור קבעת סעודה נוטל ידיו ומברך המוציא ואל"ה מברך ב"מ מזונות.

אכן דבדעת המחצה"ש החמ"מ והרעק"א [הובא לקמן] א"א לפרש כמש"כ השעה"צ דהם העמידו דברי המג"א בנמלך ממש כגון שהפת הגיעה ממקום אחר או שהפסיק סעודתו לגמרי, ובח"מ עמד על הקושי בדברי המג"א ומ"מ נדחק בדבריו.

א. ואע"פ דבחזו"א סי' ל"ד סק"ז הקשה מהא דסי' ר"ו סעיף י"ב, דאיתא דבדיעבד יוצא בכיון לפטור פרי העץ בברכת המוציא, מ"מ הכא דלא נתכוין לפטור בברכת במ"מ מברכת המוציא דלא נתכוין מתחילה לאכול כ"כ א"כ ודאי דאין ברכת המזונות פוטרנו מברכת המוציא.

סעודה ובמ"מ אי"צ עתה לברך והמוציא צריך לברך.

וכן מוכח במש"כ השעה"צ גבי הא דנשאר לפניו שיעור קביעות סעודה דצריך לברך המוציא, וכתב השעה"צ וז"ל ג"ז במג"א, ואף שבחמד משה מפקפק לענין ברכת המוציא בזה [דכבר יצא בברכת במ"מ], מ"מ היכא דנמלך גם הוא מודה דצריך לברך המוציא ע"ש, וכבר כתבנו דענינו הוי כנמלך וכו'. מבואר בדעת המג"א ס"ל דאי"צ לטעמא דנמלך, דהמג"א פליג אחמ"מ וסיעתו וס"ל דבמ"מ אינו פוטר מברכת המוציא בכה"ג.

ולפמ"ש"כ השעה"צ בדעת החמ"מ דסבר דברכת במ"מ פוטר מברכת המוציא, נמצא דהיכא שנמלך תוכ"ד אכילתו ולא אכל אלא מעט, ובכה"ג דלא איירי בנמלך ממש, א"כ צריך להמשיך ולאכול עד קרוב לכשיעור קביעות סעודה, וכשיגיע לכשיעור צריך לבדוק אם נשאר לפניו מעטה עוד כשיעור קביעות סעודה יברך המוציא ואם לאו יברך במ"מ.

ולפי"ז מבואר שפיר הא דהחמ"מ המחצה"ש והרעק"א לא פי' בדעת המג"א כסברת השעה"צ, דלדבריהם דמיירי בהכ"ת דנמלך ממש א"כ עתה בשעה שנמלך אם נשאר לפניו כשיעור מברך המוציא ואם לאו מברך עתה במ"מ, ולסברת השעה"צ אינו צריך לברך עד שיאכל עד קרוב לכשיעור קביעות סעודה ובכה"ג לכו"ע לא מיירי המג"א.

עוד בענין שיעור קביעות סעודה

איתא בברכות דף מד. רב הונא אכל תליסר ריפתי בני תלתא תלתא בקבא ולא בריך א"ל ר"נ עדי כפנא אלא כל

דסובר שאף אם בקביעות שיש לפניו חלק ממנה כבר נפטר לפני אכילתו מ"מ יברך המוציא שוב. עכ"ד.

ומהא דהמשנ"ב לא פסק כהרעק"א ע"כ דס"ל דהמג"א פליג ארעק"א, ועיין שם שבביאור דעת החולקים על הרעק"א [המג"א] ציין לקונטרס מר דרור שפירש כדפי'.

ג] ולפי"ז מבואר בדעת המג"א דהא דנשאר לפניו מהפת כשיעור קביעות סעודה מברך המוציא אי"ז משום שנמלך אלא משום דלא יצא יד"ח במה שברך במ"מ וצריך עתה לברך המוציא.

ומשו"ה מיד כשנמלך יש לו לברך המוציא, ואפש"ל דמשו"ה לא כתב המג"א דבנמלך היכא דלא נשאר לפניו כשיעור יברך במ"מ, דכיון דמיירי בנמלך תוכ"ד אכילתו, א"כ עתה בשעה שנמלך ודאי לא יברך במ"מ דעד שיגיע קרוב לכדי שיעור קביעות סעודה זה היה בדעתו לאכול בשעת ברכת במ"מ, ומ"מ בתוך שיעור קביעות סעודה ודאי ל"ש לומר דחשיב דחישב להדיא שלא לאכול, וא"כ הגם שכשיעבור את שיעור קביעות סעודה יצטרך לברך במ"מ, מ"מ עתה בשעה שנמלך אם לא נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה אינו מברך במ"מ ואי נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה מברך עתה המוציא.

ולפי"ז מבואר הא דהמשנ"ב הביא דעת המג"א דהיכא דלא נשאר לפניו כשיעור קביעות סעודה אינו מברך המוציא, ובשעה"צ הוסיף דלענין ברכת מזונות תלוי אם נמלך גמור הוא וכתב דהכא בודאי חשיב נמלך גמור, ומה שלא הביא דין זה דמברך במ"מ בעיקר דברי המ"א משום דהמ"א מיירי אם מברך בשעה שנמלך וכיון דמיירי בנמלך תוכ"ד אכילתו דאכל מעט [כמש"כ המג"א] א"כ אכתי לא אכל כשיעור קביעות

נמצא דג' דרגות איכא יש כשאוכל פחות משיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו דבזה כו"ע ס"ל דתליא אם אמר שקובע ע"ז ויש כשאוכל כשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו דבזה פליגי ר"ה ור"נ אם מסתמא דעתו ככו"ע ונתכוין לקבוע ע"ז, ויש היכא שאינו ראוי לקביעות שום אדם דבהא אמרין דבטל"ד לכו"ע ואי"ז דעת ר"נ לחודיא.

ג. ובראב"ד כתב (הביאו הרא"ש) ואם היה קובע עליו אפי' משהו מברך עליו בתחילה המוציא ולבסוף ג"ב.

וברשב"א (דף לח: וז"ל: ד"ה פת) כתב וז"ל ובפת הבב"כ לא מברכין אלא במ"מ, אלא דכשקובע עליו סעודה עשאה כפת דעלמא ואפי' לא קבע סעודה עליו אלא שאוכל כדי קביעות אחרים ג"כ הרי הוא עושה אותו כפת דעלמא שאוכלים ממנה הרבה כדי שביעה.

וב"ב במאירי (דף מב. ד"ה פת) וז"ל ואם קבע סעודתו עליה מברך המוציא וג"ב ואם לא קבע אלא שאכל בכדי שאחרים קובעים עליו בכך אף בזו לדעתו מברך המוציא וג"ב.

ולכאז' נראה לומר דהראב"ד נמי פסק כו"נ וס"ל דכשאוכל בכדי שאחרים קובעים מברך המוציא וג"ב, אלא דס"ל דכשקבע ע"מ שאין דרך בנ"א לקבוע ל"א בטל"ד וחשיב פת מחמת קביעותו, וכדכתבו הרשב"א והמאירי.

שאחרים קובעים עליו סעודה צריך לברך וכו', אתמר אמרי ליה והא מר הוא דאמר משמיה דשמואל לחמניות מערבין בהן ומברכין עליהן המוציא, שאני התם דקבע סעודתיה עליהו אבל היכא דלא קבע סעודתיה עליהו לא.

א. ובראשונים (הרמב"ם הרא"ש והר"י) פ' דר"נ ור"ה פליגי אם תליא הקביעות בו, דר"ה סבר דכל שהוא קבע סעודתו על הפהב"כ צריך לברך המוציא וברכהמ"ז, ור"נ סבר דאם אחרים קובעים אפי' כשהוא אינו קובע אינו מברך דבתר רוב אזלינן ובטלה דעתו אצל כל אדם.

ב. ברם דבראבי"ה (ח"א סי' קי"ז-קי"ח) פ' דר"ה ור"נ ס"ל דהקביעות תליא באוכל, וס"ל דאם אכל בשיעור שאין דרך בנ"א לקבוע עליו אי אמר קבענא סעודתיה עליה מברך המוציא ושלש ברכות לאחריהן ואי לא קבע מברך במ"מ וברכה אחת מעין ג', וס"ל לר"נ דאם אכל כ"כ שאחרים קובעים סעודתם עליהם אפי' לא אמר הוי קביעות דסתמא דעתו כשאר בנ"א, והיינו דאמר ר"נ לר"ה עדיין מר כפין הוא, ור"ה ס"ל דכל שלא פ' ל"א דסתמא דעתו לקבוע כשאר בנ"א, ואם אינו ראוי לקביעות לשום אדם ובדיבורו משנהו לקביעות בטלה דעתו אצל כל אדם, כההוא דלעיל גבי יין דגרסין התם אי אמר קבענא מאי ומשני דאי אתי אליהו ויאמר דהוי קביעותא מברכים אחריו ג' ברכות, שזה ברור שבטלה דעתו אצל כל אדם.



הרב שמואל מנדל שטראה

גילה שישכח לתת שמן בנ"ח אחר הברכה

וקודם שהתחיל בקיום המצווה הוצרך להחליף שופר אחר או תפלין אחרים צריך לחזור ולברך.

ה"ה בנר חנוכה אם לאחר הברכה הוצרך ליתן שמן שלא בירך עליו צריך לחזור ולברך.

והנה מקור ד' המשנ"ב בשופר ובתפלין מציין המשנ"ב לסי' רו סעיף ו, שם מו' דברי הירושלמי שאם נטל פרי בידו ובירך עליו וקודם שהתחיל לאכול נפל הפרי ונמאס צריך לחזור ולברך, וצריך לומר בשכמל"ו על הברכה הראשונה לפי שהיתה לבטלה.

ולכא' ק' שהרי על סמך הברכה יכול לאכול פירות נוספים ולא רק מה שבידו, וא"כ אמנם שהפרי שבידו נמאס אך אמאי לא תחול הברכה על הפירות הנוספים.

וקושיא זו ק' גם על דין נוסף, הנה יש קדימה בברכות לחביב או למין שבעה, הרשב"א מחדש שאם בירך על פרי שאינו מן ז' או שאינו חביב לא יכול על סמך ברכתו לאכול את המין ז' או את החביב אם לא היתה דעתו לכך. ולכא' עד כמה שהברכה מתירה לאכול את שאר הפירות אמאי אינה מתירה לאכול את המין ז'.

הביאור שברכת הפירות אינה מתיר לאכול פירות, אלא הברכה חלה על הפרי שבידו וזה גורר את הברכה לשאר הפירות, הלשון ברשב"א "אינו בדין שיפטור שאינו מין ז' את המין ז' דרך גרירה אלא דרך

הכף החיים (ס' תרע"ו ס"ק יא) מייתי עובדא, באדם שבירך על הדלקת נ"ח ולאחר הברכה גילה ששכח לתת שמן, מחדש הכה"ח שכמו שבהל' קידוש קי"ל שאם קידש ואח"כ גילה שהיה לו בגביע מים או חומץ צריך לחזור ולקדש אך אם היה יין לפניו על השולחן, ברכת הקידוש חלה על היין שלפניו ול"צ לחזור ולקדש, כך ה"ה כאן אם היה שמן מונח לפניו בשעה הברכה ל"צ לחזור ולברך.

והנה מה שדימה הכה"ח לקידוש תמוה, דהנה קי"ל סי' רו סעיף ה' שאם בירך ע"ד לאכול פרי אחד ואח"כ רוצה לאכול פרי נוסף ל"צ לחזור ולברך. משא"כ אם בירך ע"ד לשחוט בהמה אחת ואח"כ רוצה לשחוט בהמה נוספת צריך לחזור ולברך (יו"ד ס' יט) ומבארים האחרונים שבפירות דעתו של אדם להמשיך לאכילה נוספת ולכך הברכה מתירה גם פירות נוספים משא"כ בברכות המצוות אין דעתו להמשיך למעשה מצוות נוספות. א"כ כאן ודאי שאין דעתו בברכת להדליק שזה יפטור גם את השמן שבכלי שלפניו.

והנה בד' הכה"ח מבואר שמעיקר הדין נקט שהיה צריך לחזור ולברך, וכן היה עובדא כאן בק"ק אופקים שלאחר הברכה גילה שהיה חומץ ולא שמן ופסק מורינו הגר"י טשזנר שצריך לחזור ולברך.

ויסוד הדברים ע"פ ד' המשנה בהל' שופר (תקפ"ה ס"ק ד) ובהל' תפלין (ס' כה ס"ק נ) שאם בירך על שופר או על התפלין

בפרשה צריך לחזור ולברך כ"ש אם הספר פסול שצריך לחזור ולברך.

ונראה בביאור ד' הט"ז ע"פ חידוש גדול של הט"ז בהל' ספירת העומר (ס' תפט) שאם בשעת הברכה על ספירת העומר היה סבור שהיום כך ולאחר הברכה קודם שספר נזכר שטעה, מחדש הט"ז כמו שבתורמוס אם הפרי שעליו בירך נמאס צריך לחזור ולברך ה"ה כאן שצריך לחזור ולברך, והנה אמנם שכל הפוסקים חלקו בזה על הט"ז וכפי שמעתיק השעה"צ (בס"ק מא) שהברכה לא קאי על היום אלא הודאה לה' על עצם המצוה.

אך בד' הט"ז מתבאר שהברכה קאי על פרטי המצוה, ולפי"ז בס"ת אמנם שהספר פסול אך הברכה מתיחסת לפרשה זו שכתובה בתורה, אך כשבירך על פרשיה לא נכונה הוא החיל את הברכה על דבר לא נכון ולכן צריך לחזור ולברך, מה שהאחרונים חלקו על הט"ז בחידושו בספירת העומר ששם אין שום חפצא שעליו תחול הברכה ויש רק כוונה.

בהל' ציצית (ס' ח) נח' האחרונים אם בירך על טלית ולאחר הברכה קודם העיטוף מצא שנפסלו אחד מהציציות והחליף את אותו ציצית הפמ"ג דימה זאת לתורמוס ופסק שצריך לברך, והארצות החיים וכך פסק המשנ"ב (ס"ק מא) שכיון שגוף הבגד נשאר א"כ הברכה קאי על זה ול"צ לחזור ולברך.

עפ"ז במעשה בכף החיים שבירך ולא היה שמן, יש מקום לדמות לד' המשנ"ב בהל' ציצית שאמנם שלא היה שמן אך היו פתילות וכוסיות וא"כ שהברכה תחול ע"ז כמו על בגד בלי ציציות, אך לאידך אפשר'ל שפתילות בלי שמן אין לזה שם שייכות להדלקה.

כוונה", וכך לשון הביאור הלכה "דעיקר ברכתו ע"ז שאוחז בידו והשאר נגרר אח"ז מימלא" ויש לומר שגדר הדברים ע"פ ד' הגמ' בריש כיצד מברכין כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה מעל וע"י הברכה פודה את הפירות, וא"כ החלות פדיון חל על הפרי שבידו וזה גורר אחריו פדיון על פירות נוספים, ולכן אם הפרי שבידו נפל לא חל הברכה על שום דבר, וכן לפרי שאינו מין ז' אין לו כח לפדות פרי שהוא מין ז'.

ולכא' כל זה בברכת הנהנים משא"כ בברכת המצוות, שהברכה על המעשר מצוה ולא על החפצא של השופר או התפילין וצ"ע"ג.

והנה אמנם שהדימוי קשה אך למעשה המשנ"ב דימה את הדברים, בפמ"ג (ס' ח) מבואר יותר, שכמו שפרי שאינו מין ז' לא גורר פרי שהוא מין ז' כך אם בירך על טלית של משי שחייבת בציצית רק מדרבנן הברכה לא פוטרת טלית של צמר שחייבה מדאורייתא.

והנה (באו"ח ס' קמ"ג) נח' האחרונים באופן שעלה לתורה ובירך ולאחר הברכה קודם שהתחילו לקרוא נמצא טעות בס"ת וגללו את הס"ת והוציאו ס"ת כשר, בתשובת חוט השני (מו' בבאר היטב שם ס"ק ז) דימה לד' הירושלמי בתורמוס, וכמו ששם צריך לברך, ה"ה כאן, והט"ז נח' שאמנם שהספר היה פסול אך הברכה מתיחסת לפרשיה זו שכתובה בתורה גם אם היא כתובה בספר אחר. וכן פסק המשנ"ב ס"ק כ.

הבית מאיר (יו"ד ס' רעט) תמה ע"ז שהרי קי"ל (ס' קמ ע' משנ"ב ס"ק ט) שאם בירך ע"ד לקרוא במקום בס"ת וטעה שצריך לקרוא במקום אחר, צריך לחזור ולברך, מק' הבית מאיר אם כשהספר כשר ורק טעה

להדלקה וכאן לא היה הדלקה, אך נראה
שאם לא היה היסח הדעת ודאי שהברכה
מתיחסת להדלקה ואמנם שברכת להדליק
שזה ברכת המצוות יצטרך לחזור ולברך אך
ברכת שעשה ניסים שזה ברכת השבח לא
יצטרך לחזור.

אך בעובדא שהיה חומץ בזה ודאי שצריך
לחזור ולברך שהרי פתילות עם חומץ
יש בזה קילקול.

מה שיש עוד לדון האם בכה"ג יצטרך
לברך גם ברכת שעשה ניסים, דלכא'
היה צריך לברך שהרי הברכה שייכת



הרב שרון שרפי

הלכות מלחמה

- (א) הקדמה - בענין היתרי התורה בשעת מלחמה
היתר מאכלות אסורות במדבר - ובכבוש הארץ
שיטת הרמב"ם והרמב"ן - בהיתר זה בכבוש הארץ - ובשאר מלחמות
- (ב) הערות בשיטות הראשונים והאחרונים - מסוגיית הגמרא (חולין יז.)
ביאור התורה תמימה - למחלוקת הרמב"ם והרמב"ן - ודיון בו
הערות בשיטת הרמב"ם - מסוגיית הגמרא (חולין שם)
הערות בשיטת הרמב"ן - מסוגיית הגמרא (חולין שם)
דיון בביאור המשך חכמה - בענין טמטום הלב באכילת איסור בכבוש הארץ
- (ג) ביאור שיטת הרמב"ם
בביאור יסוד מחלוקת הראשונים - אם פרשת "יפת תואר" שייכת לפרשת "בתים מלאים כל טוב"
ביאור מחודש בספק הגמרא (חולין יז.)
יישוב שיטת הרמב"ם - מקושיות האחרונים
- (ד) ביאור שיטת הרמב"ן
אם קנין כיבוש מתיר שאר איסורים
ביאור התירוץ הראשון בגמרא (חולין שם)
- (ה) אם היתר מאכלות אסורות בשעת מלחמה - נוהג היום
- (ו) סיכום והעולה לדינא

בתים מלאים כל טוב

וביאור הפסוקים (ע"פ הגמרא חולין יז.),
שהנה בזמן כיבוש הארץ (שארך
שבע שנים), פגשו ישראל בערים גדולות
וטובות שהשאירו האומות, ובבתים מלאים
כל טוב (אוכל ושתיה), וכן בכרמים וזיתים.
ועל כך אמרה התורה "ואכלת ושבעת",
כלומר, על אף שאותם מאכלים
ומשקאות הם מאכלות אסורות, וכן אם היו
אותם כרמים - נטועים כלאיים או ערלה,
אעפ"כ התירה אותם התורה.
ובמהות וגדר ההיתר נחלקו רבותינו
הראשונים, והיו לשני ראשים.

(א) הקדמה (בענין היתרי התורה

בשעת מלחמה)

נאמר בתורה בפרשת ואתחנן (דברים פרק ו
פסוקים י - יב):

"והיה כי יביאך ה' אלוֹקֶיךָ אֶל הארץ
אשר נשבע לאבותיך לאברהם
ליצחק וליעקב, לתת לך ערים גדולות
וטובות אשר לא בנית: ובתים מלאים כל
טוב אשר לא מילאת, ובורות חצובים
אשר לא חצבת, כרמים וזיתים אשר לא
נטעת - ואכלת ושבעת: השמר לך פן
תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים
מבית עבדים:

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (מלכים פ"ח ה"א) וז"ל:

"חלוצי צבא - משיכנסו בגבול הגויים וישבו מהם, מותר להם לאכול נבלות וטרפות ובשר חזיר וכיוצא בו - אם ירעב ולא ימצא מה יאכל אלא מאכלים אלו האסורים, וכן שותה יין נסך. מפי השמועה למדו - "ובתים מלאים כל טוב" - אלו עורפי חזירים וכיוצא בהן. וכן בועל אשה בגיורת אם תקפו יצרו".

ומתבארים לכאורה ברמב"ם חמישה חידושים:

א] ההיתר לאכול מאכלות אסורות, הוא רק לחלוצי הצבא ולא לכל ישראל (מנחת חינוך מצוה תקכז).

ב] ההיתר הוא בכל מלחמה, ולא דוקא בכיבוש הארץ (מדכתב "משיכנסו בגבול הגויים", ולא משיכנסו לארץ - רדב"ז שם, ומנחת חינוך שם).

ג] ההיתר הוא רק בשעת הדחק והצורך, אם רעב ואין לו מאכל היתר.

ד] ההיתר הוא גם בשתיית יין נסך (על אף שהוא לכאורה עבודה זרה).

ה] ההיתר הוא לא רק ביחס למאכל ומשקה, אלא גם ביחס לביאת גויה (ככל שהדבר נצרך למלחמה).

ההיתר - מצרכי המלחמה

וביאור שיטת הרמב"ם - בגדר ההיתר של

מאכלות אסורות בשעת מלחמה, נראה, דכיון ששעת לחימה מצריכה תעצומות נפש ופינוי הדעת והלב ללחימה (וכמו שכתב הרמב"ם שם פ"ז הט"ו, "מאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל, וישים נפשו בכפו, ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו, אלא ימחה זכרונם מליבו ויפנה מכל דבר - למלחמה"), הרי שחלוץ הצבא שדעתו טרודה מחמת רעב או שאר יצה"ר אינו יכול "לפנות מכל דבר" למלחמה, ועל כן לצורך הצלחת המלחמה התירה התורה איסורים אלו.

שיטת הרמב"ן

אכן הרמב"ן (על התורה שם) חלק על הרמב"ם וז"ל:

"ואין זה נכון, שלא בשביל פיקוח נפש או רעבון בלבד הותר בשעת מלחמה, אלא לאחר שכבשו הערים הגדולות והטובות וישבו בהן, התיר להם שלל אויביהם. ולא בכל חלוצי צבא, אלא בארץ אשר נשבע לאבותינו לתת לנו כמו שמפורש בענין.

וכן יין נסך שהזכיר אינו אמת, שבכל איסורי עבודה זרה - היא עצמה ומשמשיה ותקרובת שלה - הכל אסור, שנאמר "שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא". ואם לא נתכוון הרב אלא להתיר סתם יינן במלחמה, וכי למה הוצרכנו לדבר זה, שהרי אם איסורי תורה הותרו, גזירות של דבריהם יהיו אסורות".

א. והנה יש לכאורה לעיין, שהנה פשוט לרמב"ן שאין כוונת הרמב"ם לאיסור סתם יינם (דרבנן), שהרי אם איסורי תורה הותרו - ק"ו לאיסורי דרבנן. ויש להבין, דכיון שלביאור זה אף לרמב"ם איסורי עבודה זרה דאורייתא לא הותרו, א"כ יש מקום לומר שאף גזירות של דבריהם דעבודה זרה לא יותרו, דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, ומדוע כ"כ פשוט לרמב"ן דסתם יינם מותר.

("וזבחת כאשר צויתך") נתחדש רק בכניסה לארץ, ויליף להו שם מקראי, והיתר זה היה עד כניסתם לארץ.

ובן כתב הרמב"ם (שחיטה פ"ד הי"ז) וז"ל, "כשהיו ישראל במדבר לא נצטוו בשחיטת החולין, אלא היו נותרין או שוחטין ואוכלין כשאר האומות. ומצוה זו אינה נוהגת לדורות - אלא במדבר בלבד בעת היתר הנחירה, ונצטוו שם שכשיכנסו לארץ תאסר הנחירה, ולא יאכלו חולין אלא בשחיטה."

(ואף שרבי ישמעאל שם - פליג עליה דרבי עקיבא, וסבר דבשר נחירה לא הותר כלל, כתב המגיד משנה דמ"מ פסק הרמב"ם כרבי עקיבא, ומשום דהלכה כרבי עקיבא מחבירו).

אם בכיבוש הארץ הותר לישראל כל דבר אסור

והנה הסתפקה הגמרא, מה דינם של איברי בשר נחירה שנשארו לישראל במדבר והכניסו עמם לארץ - והניחה בתיקו, וזה לשון הגמרא (חולין שם):

"בעי רבי ירמיה, אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו (כלומר, האם כיון שהותרו במדבר - נשארו בהיתרן, או כיון שנכנסו לישראל לארץ נאסרו). ומקשה הגמרא, אימת (על איזה זמן) מסתפקת הגמרא, אילימא בשבע שכבשו, השתא דבר טמא אישתרי להו (באותם שנים), דכתיב "ובתים מלאים כל טוב", ואמר רבי ירמיה בר אבא אמר רב (שהכוונה שאפילו) "בתלי דחזירי" (הותרו להם), בשר נחירה מיבעיא."

ומבואר שחלק הרמב"ן על הרמב"ם בארבעה עניינים.

א ההיתר הוא רק במלחמת כיבוש א"י ולא בכל המלחמות (מדכתב "ולא בכל חלוצי צבא", כלומר לא בכל מלחמה, אלא בכיבוש הארץ בלבד).

ב ההיתר הוא לכל העם ולא רק לחלוצי הצבא (מדהתיר השלל האסור באכילה - אפילו לאחר המלחמה, ובפשטות השלל מותר - גם לנשים וילדים שלא נלחמו).

ג ההיתר הוא לא רק לשעת המלחמה, אלא גם לאחר המלחמה (ששקטה הארץ) - בתורת שלל.

ד יין נסך לעולם אסור (ואף בשעת מלחמה), כי לאיסור עבודה זרה אין שום היתר.

היתר שלל האומות

ובפשטות שיטת הרמב"ן היא, שעיקר ההיתר של מאכלי האומות הוא בגדר "תורת שלל", שהתירה התורה היתר כולל לכל נכסי האומות שנכבשו, ואף מאכל או משקה מלבד עבודה זרה.

ב הערות בשיטות הראשונים והאחרונים - מסוגית הגמרא (חולין יז).

היתר בשר נחירה

והנה מבואר בגמרא (שם לדעת רבי עקיבא), שכל זמן שהיו ישראל במדבר הותר להם בשר נחירה (כלומר, בשר בהמה שלא נשחטה כדין), ופירש"י שם, שחיוב שחיטה

ויתכן לומר, שמכאן ראייה למה שחקר בשעורי רבי שמואל (סנהדרין קיא: אות תק"א), אם האיסור דרבנן דסתם יינם הוא גזירה משום איסור עבודה זרה, או שהוא רק גזירה משום מאכלות אסורות, יעוי"ש, ולצד האחרון מיושבת שפיר קושיית הרמב"ן.

במקום שיש לחוש לסכנת נפשות, והיינו היכי דלא אפשר להשיג מאכלי היתר" (וכשיטת הרמב"ם).

דיון בדברי התורה תמימה

ונראה שיש לדון ולהעיר בדברי התורה תמימה.

א מה שכתב בשיטת הרמב"ם שהתורה התירה את כל האיסורים בשעת מלחמה מטעם פיקו"נ, יעויין בכסף משנה (שם) שכתב בדעת הרמב"ם דלא כן, וז"ל, "ואין כוונת הרמב"ם במי שהוא מסוכן מחמת רעבון, דהא פשיטא ואפילו מי שאינו מחלוצי צבא נמי, אלא כשתאב לאכול ולא שכיח ליה היתירא". וכן כתב הרדב"ז שם, ומבואר שאין היתר הרמב"ם מחמת פיקו"נ.

ובן הדבר פשוט לכאורה, דאם הוא מטעם פיקו"נ - למה לי ההיתר המיוחד דפרשת "בתים מלאים כל טוב", ותיפוק ליה מטעם המקראות הידועים דפיקו"נ.

ב מה שכתב שיסוד מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן היא שני תירוצי הגמרא (דהרמב"ם נקט כתירוצו הראשון והרמב"ן כתירוצו השני), הוא לכאורה דבר שאי אפשר לאומרו, שהנה לתירוצו הראשון בגמרא מבואר, שבזמן הכיבוש הותר הכל - מבשר טמא (כחזיר) ועד בשר נחירה, והלא בשר נחירה שהיה במדבר - הותר לכתחילה ואף שלא בשעת הדחק או רעבון, ולתירוצו זה, היתר המדבר נמשך גם בשבע שנות הכיבוש. ומפורש, שתירוצו זה דהגמרא סובר שהיתר התורה הוא מוחלט וללא שום הגבלות, ובודאי אינו תואם את שיטת הרמב"ם שכתב שההיתר הוא רק מדוחק והיכא דלא שכיחא ליה היתירא. ומבואר א"כ, שאין שני התירוצים תלויים בשיטות הראשונים.

ומתרצת הגמרא שני תירוצים, "אלא לאחר מכאן. ואיבעית אימא, לעולם בשבע שכבשו, כי אישתרי להו - שלל של עובדי כוכבים, דידהו לא אישתרי".

כלומר, שלתירוצו הראשון ספק הגמרא הוא באמת רק לאחר שנות הכיבוש, שבשנות הכיבוש - הכל היה מותר ואפילו דברים טמאים, וכל שכן בשר נחירה.

ולתירוצו בתרא, הספק הוא גם בשנות הכיבוש, שבשנים אלו לא הכל היה מותר, אלא רק שלל הגויים אבל לא בשר ישראל.

ונמצא שנחלקו שני תירוצי הגמרא, אם בזמן כיבוש הארץ התירה התורה לישראל - כל דבר - ואפילו בהמות טמאות כחזיר, וכל שכן בהמות טהורות של ישראל ללא שחיטה (תירוצו ראשון), או שהתירה התורה רק דברי איסור של העכו"ם (שלל), אבל לא של ישראל (תירוצו שני).

תורה תמימה - שיטות הרמב"ם והרמב"ן - מקורם בשני תירוצי הגמרא

ובתורה תמימה (דברים ו) כתב, ששיטות הרמב"ם והרמב"ן תלויים המה בשני תירוצי הגמרא.

וז"ל התורה תמימה, "וצריך לומר בביאור שני הלשונות, דללשון השני שהותרו רק איסורי הגויים, הוא גזירת התורה שהותר "שלל הגויים" שבארץ ישראל (וכשיטת הרמב"ן), וללשון הראשון שהותרו כל האיסורים לאותה השעה ואפילו איסורי ישראל, הוא מטעם דשעת מלחמה היא שעת סכנה והדבר נוגע לפיקוח נפש. ולפי זה לא רק במלחמת א"י הדין כן, אלא גם בכל המלחמות, ולא לעולם הותר אלא רק

בשעת הדחק או הצורך, ואיך חולק הרמב"ם על גמרא מפורשת, וצ"ע.

(ואח"כ הראוני קושיא זו בספר יערוך דבש (בסוף הספר), וכן בספר צרור הכסף על הרמב"ם (מצויין על הדף בחולין שם), וכן במנחת חינוך שם, בשם ספר פרשת דרכים (לבעל המשנה למלך) דרוש ח ד"ה ובזה, והניחו בצ"ע).

לשון התורה "ושבעת" - לא מתאים לשיטת הרמב"ם

ג] עוד העיר אבי מורי שליט"א, דבשלמא לשיטת הרמב"ם שכל שלל האומות הותר לגמרי ולכתחילה, שפיר שייך לשון הפסוק "ואכלת ושבעת", דכיון שאין כל מגבלה באכילת "בתים מלאים כל טוב" - שייך בזה לשון שביעה, אכן לשיטת הרמב"ם שכל ההיתר הוא בדיעבד (מדוחק ורק כשאין ברירה), קצת קשה לשון "ושבעת", המורה על אכילה לכתחילה, דכיון שאף התורה מעדיפה שלא יזדקק חלוץ הצבא להיתרים אלו, לכאורה אין שייך בזה לשון "ושבעת", וצ"ע.

הערות לשיטת הרמב"ם

סוגית הגמרא דלא כהרמב"ם

א] אכן אף לשיטת הרמב"ם תקשה סוגית הגמרא, שהרי לשיטתו הותר לאכילה רק נכסי האומות ("שלל") - לאחר המלחמה, ובתירוצי הראשון הלא מבואר שגם נכסי ישראל האסורים (בשר נחירה) - הותרו, וצ"ע.

מדוע להתיר איסורים כשאין מלחמה

ב] עוד קשה, דהנה בשלמא לשיטת הרמב"ם - שפיר מובנת סיבת ההיתר

הערות על שיטת הרמב"ם - מסוגית הגמרא שם

ובר מן דין נראה לומר, דלכאורה כל סוגית הגמרא (חולין שם), היא דלא כשיטת הרמב"ם.

כיצד פשט הרמב"ם את ספק הגמרא - שהניחה בתיקו

א] הנה הביא הרמב"ם (הובא לעיל) להלכה את דין היתר הנחירה שהיה במדבר, וכתב שהיתר זה נהג עד הכניסה לארץ. ולכאורה צ"ע, כיון שכבר הביא הרמב"ם את דין היתר הנחירה (ואף שאינו נוגע להיום כלום), למה התעלם הרמב"ם ולא הביא גם את ספק הגמרא (שנשארה בתיקו) בענין איברי נחירה.

ועוד, דמריהטת לשון הרמב"ם שכתב "שהיתר זה נהג עד הכניסה לארץ בלבד", משמע שפשט את ספק הגמרא - ונקט להלכה - שאיברי נחירה נאסרו לאחר כניסתם לארץ, וצ"ע, דאיך פשט הרמב"ם מה שהניחה הגמרא בתיקו.

תירוצי הגמרא - היפך דברי הרמב"ם

ב] עוד קשה מאד, דכאמור הנה תירוצי הגמרא הראשון הוא היפך דברי הרמב"ם.

שהנה לביאור הראשון בגמרא עולה להלכה, שבזמן המלחמה והכיבוש - בשר הנחירה שהוכנס לארץ מהמדבר - ממשך להיות מותר כפי שהיה במדבר (מק"ו של קתלי דחזירי שהותר להם בכיבוש), ובמדבר הרי אכלו ישראל (ללא יוצא מן הכלל) בשר נחירה לכתחילה - בכל עת שרצו.

ולשיטת הרמב"ם, הרי כל היתר האכילה בכיבוש הוא רק לחלוצי הצבא ורק

דין בביאור המשך חכמה - בהיתר קתלי דחזירי

והנה במשך חכמה (שם) כתב וז"ל, "ובתים מלאים כל טוב - אפילו כתלי דחזירי הותרו בשבע שכבשו, ולכן מסיק (בפסוק שלאחריו) - "השמר לך פן תשכח את ה'", כי טבע הדברים האסורים שמטמטמים את הלב, וכמו שכתוב (ויקרא יא) "ונטמתם בם", ואפילו אם אוכלן בהיתר, ולכן יחלל שבת לחולה ולא יאכילנו נבילה".

ולכאורה יש לדון, דבשלמא לתירוצי השני בגמרא, שלא כל מאכל הותר אלא דוקא מאכלי שלל העכו"ם, ובפרט לשיטת הרמב"ם שהותר רק לצורך המלחמה (ובלא פיקו"נ), יש מקום לומר שכוונת התורה בזה הוא, שאף שהיתר התורה הוא לצורך, שהתירה לחלוץ הצבא בכדי שישבור את רעבונו, מ"מ ישקול הדברים בפלס אם באמת נצרך להם, שהרי סופם להזיק לנפשו (וכמו בהיתר דיפת תואר - שכלל הרמב"ם בזה, שסופו נזק ושנאה).

אכן לתירוצי הראשון, שבכיבוש הארץ התירה התורה את כל איסורי המאכל הקיימים (בין של ישראל ובין של האומות) ואף שלא לצורך כלל, איך יתכן שתתיר התורה מאכל - שלא לצורך - אם הוא מטמטם את הנפש, דאם כן לשם מה התירתו התורה, וצ"ע.

ובר מן דין, כבר ידועה ומפורסמת שיטת הפוסקים דס"ל שלא המאכל מטמטם אלא העבירה (וכמאמר חז"ל יומא לט. - "עבירה מטמטמת ליבו של אדם"), ובדליכא עבירה (כי הכא, שהתירה התורה את האיסור), אין טמטום, יעויין בט"ז (יו"ד קי"ב ס"ק ט), שאין טמטום במקום ביטול ברוב,

לאיסורי התורה (למאכלות אסורות ויפת תואר), שהכל הוא לצורך חיזוק חלוצי הצבא בזמן מלחמה. אכן לשיטת הרמב"ן שכתב, שלא רק לצורך הלחימה הותר - אלא גם לאחר המלחמה (וכלשון הרמב"ן - "שלא בשביל פיקו"נ או רעבון בלבד הותר, אלא אף לאחר שכבשו הערים הגדולות והטובות - התיר להם שלל אויביהם"), יש לעיין מהי סיבת ההיתר, שכיון שלאחר המלחמה שקטה הארץ והזמנים כתיקונם ועולם כמנהגו נוהג, מה צורך יש בלהתיר איסורים, וצ"ע.

אם השלל הותר רק למי שנלחם

ג] וכעין זה יש להקשות ביתר תוקף, שהנה אף שכתב הרמב"ן שהיתר השלל הוא "בחלוצי הצבא" (יעויין לשון הרמב"ן - "התיר להם שלל אויביהם - לא בכל חלוצי צבא, אלא בארץ", וכן ברבינו בחיי תלמיד הרמב"ן שם "וכן הוא דין תורה, שהותרו כל האיסורים - ביוצאי מלחמה - עד שבע שנים שכבשו, חוץ מעבודה זרה"), מ"מ נראה שאין כוונת הרמב"ן שהשלל הותר רק למי שנלחם ולא לנשים וילדים. וראייה לזה, מספק הגמרא (חולין שם) שנסתפקה שמא בשבע שנות הכיבוש גם בשר נחירה גם הותר להם, והלא בשר נחירה מותר לכל העם, ואינו דוקא לחלוצי הצבא, אלא ודאי כמו כן שלל העכו"ם הוא בעבור כלל ישראל.

מדוע להתיר איסורים לילדים

ומעתה יש לעיין, שאם שלל איסורי העכו"ם הותר לאחר המלחמה ואף לנשים וילדים, מהו הצורך והטעם בהיתר זה, שנראה לכאורה שלא לצורך, וצ"ע.

"אשת יפת תואר" (כי תצא), המתירה נישואי גויה לישראל. ומדלא כתבה התורה פרשת "יפת תואר" יחד עם פרשת "בתים מלאים כל טוב", משמע שאין גדרי ההיתר שווים, ואף שדיני שניהם מתייחסים לזמן מלחמה.

ובן נראה דסבר הרמב"ן, דהיתר "בתים מלאים כל טוב" הוא לכלל ישראל (ולא רק לחלוצי צבא), והוא דין לכתחילה של "שלל הגויים", ומה שאין כן "יפת תואר" - שהוא רק לחלוצי צבא ובידיעבד (בשעת תוקף יצה"ר).

אכן דעת הרמב"ם (מסברא) דעירוב פרשיות יש כאן, ואף ששני הפרשיות נכתבו בריחוק זה מזה, עניינם הוא אחד ודיניהם שווים.

וביאור הענין, שהנה למדנו בגמרא (חולין שם) שבפרשת "בתים מלאים כל טוב" - התירה התורה איסורים בזמן המלחמה לכיבוש הארץ, ולמד הרמב"ם בפשטות שהתרת האיסורים הוא לצורך הכיבוש (שפשוט הוא שאין התורה מתירה איסורים סתם), והוקשה לרמב"ם, דא"כ אף אשת יפת תואר היא בכלל האיסורים הנצרכים להיתר לצורך המלחמה (מצד הגורם המפריע לנלחמים), ומדוע חולקת היא פרשה לעצמה. ומזה למד הרמב"ם יסוד ועיקר, שפרשת יפת תואר יצאה ללמד על פרשת מאכלות אסורות, דכשם שביפת תואר הותרו האיסורים רק לצורכי מלחמה בלבד (והיינו, לחלוצי הצבא ומדוחק), כך גם הותרו מאכלות אסורות הוא לחלוצי צבא ומדוחק, שבשניהם לא דיברה תורה אלא כנגד יצה"ר, המפריע להצלחת המערכה.

טעם הרמב"ן לחלוק

אכן הרמב"ן חלק בזה להלכה, ויסוד טעמו, הוא מפני שחז"ל מפורש הוא (ספרי

וכן ידוע בשם המהר"ל (תפארת ישראל פ"ח) - שאין הטמטום אלא מחמת העבירה, וכן מטין בשם הרב מבריסק זצ"ל.

ג) ביאור שיטת הרמב"ם

והנראה בזה בביאור שיטת הרמב"ם, דהנה הרעק"א (בדו"ח מערכה ט ד"ה מזה) הביא את קושיית האחרונים (הובא לעיל בשם המנ"ח והפרשת דרכים), שסוגית הגמרא בחולין (יז.) בתירוץ הראשון (שכל האיסורים של כולם הותרו לכולם ולכתחילה) אינה מתאימה עם שיטת הרמב"ם (שהאיסורים הותרו רק בדיעבד ורק לצורך חלוצי הצבא).

והסיק מכך הרעק"א, שברור שהרמב"ם לא פסק כתירוץ זה הראשון, אלא כתירוץ השני (שרק איסורי האומות הותרו), ועל כך הוסיף הרמב"ם שתי הגבלות נוספות: א] שהותר רק בדיעבד ובשעת הדחק ב] שהותר רק לחלוצי הצבא.

אלא שתמה הרעק"א, מנא ליה לרמב"ם חידוש זה - לפסוק כתירוץ השני, ועוד להוסיף מגבלות נוספות, בזמן שבסוגית הגמרא אין לזה זכר (ועיווי"ש שכתב לבאר בדרך פלפול, שהרמב"ם לשיטתו בזה בדין ספק ספיקא, יעוי"ש).

פרשת "בתים מלאים כל טוב" (ואתחנן) - ופרשת "יפת תואר" (כי תצא) - שתי פרשיות או פרשה אחת - יסוד מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

והנראה בזה, שהנה ישנם שני פרשיות בתורה, המתירות איסורים בזמן מלחמה, העוסקות בשני עניינים שונים.

א] פרשת "בתים מלאים כל טוב" (ואתחנן), המתירה מאכלות אסורות ב] פרשת

שלמד הרמב"ם שכל ספק הגמרא הוא כל עוד חוקרים אנו בכוונת התורה - מצד פרשת "בתים מלאים כל טוב" בלבד (ואתחנן), שספק מקומי זה איננו מוכרע מצד פרשה זו לעצמה. אכן כשמגיעים אנו לפרשת "כי תצא", למד הרמב"ם - שכבר אין מקום לספק הגמרא, שלאחר שהתירה התורה האיסור של יפת תואר רק מדוחק ולצורך הלחימה בלבד, נמצא שנפשט הספק דהגמרא, וברור שהיתר התורה הוא רק בגדר "דחווה", ואשר על כן נקט הרמב"ם להלכה כתירוצו השני, ומיושבת הערת הרעק"א בדבר מקור דברי הרמב"ם.

יישוב שיטת הרמב"ם (מקושיות האחרונים)

והנה כמו כן, מיושבות הערות היעירות דבש והמנחת חינוך (כיצד יפרש הרמב"ם את התירוצו הראשון בגמרא, שמפורש בו שהיתר הוא אף שלא לצורך). והביאור הוא, שבאמת התירוצו הראשון אינו כשיטת הרמב"ם, אלא שנקט הרמב"ם להלכה כתירוצו השני מכח פרשת יפת תואר.

ובכמו כן מיושב היטב, מדוע לא הביא הרמב"ם את ספק הגמרא (בענין בשר נחירה שהוכנס לארץ), אחר שהביא להלכה את היתר הנחירה במדבר - ואף שלא נוגע להיום, ואיך פשט הרמב"ם מה שהניחה הגמרא בתיקו.

ולדברינו מיושב, דכיון שהוציאה התורה את פרשת יפת תואר מכל האיסורים, הרי שבא ללמד (לשיטת הרמב"ם)

דברים כאי), שדין יפת תואר נוהג רק במלחמת הרשות (והיינו מלחמה בחו"ל), אבל במלחמת כיבוש הארץ לא הותרה יפת תואר, שאין לומר בה "ושבית שביו", שהרי נאמר בשבע אומות (שהיו בא"י) "לא תחיה כל נשמה", וברור א"כ שאין כל קשר בין פרשת יפת תואר, להיתרי התורה במאכלות אסורות בכיבוש הארץ.

אכן הרמב"ם (שלא נקט את הספרי להלכה) - לשיטתו, שפרשת יפת תואר נוהג אף במלחמת המצוה של כיבוש הארץ, ובמרכבת המשנה (מלכים פ"ו ה"א) ביאר בטעם הרמב"ם, דס"ל דכשם שהתירה התורה ביפת תואר "איסור נכרית", כך הותר הלאו של "לא תחיה כל נשמה".

ביאור ספק הגמרא באופן מחודש

ונמשיך מכאן את הקו הלאה, ונראה על פי זה לחדש, את האופן שבו למד הרמב"ם את הגמרא (חולין שם).

שהנה הסתפקה הגמרא, אם בשנות הכיבוש הותרו גם איסורי אכילה וישאול (מלבד איסורי הגויים), או שהותרו רק איסורי העכו"ם (ודידהו לא אישתרי). ונראה שלמד הרמב"ם שיסוד ספק הגמרא הוא, אם היתר התורה הוא בגדר - "הותרה" - ועניינו הוא היתר מוחלט ואפילו שלא לצורך, ועל כן אף מאכלות ישראל האסורים הותרו, או דלמא הוא בגדר - "דחווה" - ועניינו הוא היתר לצורך השעה ומדוחק, ולכן הותרו רק מאכלות העכו"ם ולצורך המלחמה בלבד.

וספק זה נותר בתיקו ולא הוכרע, אלא

ב. ועל פי זה יתכן היה לומר, שתתיר התורה רק "איסורי ישראל" לצורך המלחמה, אלא צ"ל דכיון שמרגע הכניסה לארץ נצטוו במצות שחיטה (רש"י חולין שם ד"ה הותר להם), א"כ מלבד בשר נחירה שהכניסו עמם לא היה איתם עוד איסורים, ואיסור זה אינו מספיק לשבע שנות הכיבוש, ולכן התירה התורה לצורך המלחמה דוקא את איסורי העכו"ם.

שע"י הכיבוש השליט אותם הקב"ה על כל השלל, ונעשה כנכסי ישראל - לגמרי - הנקיים מכל איסור, ומותרים באכילה.

איך פסק הרמב"ן היפך הגמרא

והנה יעויין עוד בלשון הרמב"ן שכתב, "והיה ההיתר הזה - עד שאכלו שלל

אויביהם, ויש אומרים - רק בשבע שכבשו, וכן נראה בגמרא בפרק ראשון במסכת חולין".

ומבוארת דעת הרמב"ן, שהיתר איסור השלל היה בלא הגבלת זמן, ומותרים היו המאכלות האסורים - עד סיום אכילתם.

והנה הביא הרמב"ן, שבאמת בגמרא (חולין שם) מבואר דלא כדעתו, אלא אפשר היה לאכול מן השלל רק בשבע שנות הכיבוש, ודלא כדעתו. וכן פירש"י שם, "דלא שרא לחו רחמנא טומאה אלא בשעת שלל (כלומר בשעת מלחמה וכיבוש ממש), דכתיב "ואכלת את שלל אויבך". וא"כ צ"ע, כיון שמבואר בסוגיא שההיתר מוגבל בזמן, איך פסק הרמב"ן להלכה היפך משמעות סוגית הגמרא.

ויתכן אולי לומר, שלא כתב זאת הרמב"ן להלכה - אלא כפירוש וביאור לתורה, וכפי משמעות פשט הפסוקים, ובזה ניחא גם מה שאין פירוש הרמב"ן עולה יפה עם התירוצו הראשון בגמרא, ויש לפלפל.

שאין יותר מקום לספק בגמרא (וכאילו נפשט), וכל ההיתר הוא רק בנכסי העכו"ם ולצורך המלחמה.

ד) ביאור שיטת הרמב"ן

הנה הערנו לעיל בשיטת הרמב"ן (שהותר רק שלל העכו"ם), כיצד יפרש את התירוצו הראשון בגמרא (חולין שם), הסובר שהותרו כל האיסורים - גם נכסי ישראל האסורים.

ועוד הערנו, דכיון שפשוט שהתורה לא תתיר איסורים בלא טעם וסיבה, מה צורך יש להתיר איסורי העכו"ם גם לאחר המלחמה - כשעולם כמנהגו נוהג - ואף בעבור נשים וילדים.

היתר איסור השלל - תוצאת קנין הכיבוש

והנראה בזה, שהנה כתב הרמב"ן בתחילת דבריו - "והשליט אותם בכל הנמצא בארץ - במותר ובאסור". ויתכן לפרש, דכל היתר מאכלי האיסור הוא פועל יוצא של דין הכיבוש, דכשם שנתחדש שכיבוש מלחמה הוא קנין המסלק "איסור גזל" (כתוצאה מהקנין המחודש והעברת הבעלות), נתחדש בזה כהוראת שעה ככיבוש הארץ - שכיבוש המלחמה - אף מתיר לגמרי את איסורי הקניינים שנקנו ומתירם בהנאה,

ג. **בביאור התירוצו הראשון של הגמרא (חולין שם):**

ואחר כל זאת, הנה יש לעיין באמת בעיקר התירוצו הראשון של הגמרא.

[א] כיון שנתבאר שלתירוצו זה, כל איסורי המאכל הותרו (ואפילו של ישראל עצמם, כבשר נחירה, כלאיים וערלה), ואפילו שלא לצורך, הרי שצ"ע כמאן אזלא תירוצו זה, שהרי לרמב"ם הותר רק לצורך, ולרמב"ן הותר רק שלל הגויים ולא של ישראל, וא"כ תירוצו זה הוא דלא כמאן, וצ"ע.

[ב] מהו באמת הטעם והביאור, שהתירה תורה (לתירוצו זה) בכל שבע שנות הכיבוש - את כל איסורי המאכל ואפילו שלא לצורך, וכביכול בטל כל השו"ע יו"ד באותה התקופה, ויש להבין לשם מה נקטה התורה - בהיתר גורף כזה ובלא הגבלה, וצ"ב.

ה) אם היתר מאכלות אסורות בשעת
מלחמה - נוהג היום

והנה יש להסתפק אם היתר היתר מאכלות
אסורות בשעת מלחמה נוהג בזמן הזה.

דהנה כתב החינוך (מצוה תקלב) "דין יפת
תואר אינו נוהג אלא בזמן שהיו
ישראל על אדמתם, שאז היתה הרשות
והיכולת בידם להילחם".

וביאר הנודע ביהודה (תניינא אבהע"ז קכט
ד"ה והנה אין), שאין לנו רשות
להלחם בזמן הגלות, ואין לנו לא מלך ולא
חלוצי צבא, ולכן אין כעת כיבוש מלחמה
להתיר לקחת יפת תואר.

ולפי זה, אף שבעוונותינו יש לנו מעת לעת
מלחמות על הצרים הבאים עלינו, ואף
שלדעת הרמב"ם דין היתרי המאכל נוהג בכל
המלחמות (ולאו דוקא במלחמת מצוה), מ"מ
נראה שאין לנו היום - "דין מלחמה" -
האמור בתורה, ובפרט לשיטת הרמב"ם שדין
יפת תואר ודין היתר איסורי המאכל בשעת
מלחמה - אחד הם, וממילא י"ל דכשם שאין
לנו דין יפת תואר, כמו כן אין לנו דין היתר
איסור אכילה.

אלא שאולי יש להסתפק לדעת הרמב"ן,
שדין היתר המאכלים נוהג בכיבוש
א"י, אם כוונתו דוקא לכיבוש א"י הראשוני
בזמן יהושע בן נון, או שמא אף בכל זמן
שישראל חוזרים וכובשים חזרה חלקי ארץ

שנלקחו מידם - מקרי כיבוש א"י, ומפאת
קוצר הזמן לא הספקתי לעיין בזה די הצורך,
ועוד חזון למועד.

ו) סיכום והעולה לדינא

א] נחלקו רבותינו הראשונים בגדר ההיתר
של - אכילת מאכלות אסורות -
בשעת מלחמה.

לשיטת הרמב"ם, בכל מלחמה מותר לחלוצי
הצבא בלבד לאכול מאכלות אסורות
ולשתות משקאות שנאסרו מן התורה, ובתנאי
שאין לו מאכל היתר והוא רעב ונצרך לאכול.
כמו כן מותר לבא על גויה אם יצרו תוקפן.

לשיטת הרמב"ן, ההיתר הוא בכל המאכלים
והמשקאות (מלבד יין נסך), ורק
במלחמת כיבוש הארץ, ולא רק לחלוצי הצבא
אלא לכל ישראל, וההיתר אינו מוגבל בזמן,
אלא כל זמן שהשלל בידם יכולים להנות ממנו.

ב] יסוד ושורש מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן
היא, אם פרשת "יפת תואר" ופרשת
"בתים מלאים כל טוב" - הם ענין אחד או לא.

ג] נחלקו הפוסקים אם למרות היתר התורה
בזמן המלחמה, אם האוכל דבר אסור,
יטמטם ליבו מחמת האכילה (משך חכמה
דברים ו).

ד] יש לעיין, אם היתר התורה באכילת
איסורים בזמן מלחמה, נוהג אף בזמן
הזה, וצ"ע.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב אהרן אנקרי

מקום הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

תניא רבתי סימן ל"ה מנהג זה להניח
באמצע בית הכנסת.

אמנם הבית יוסף סימן תרע"ה כתב שלא
נהגו כך וז"ל "מצאתי כתוב בשם
מוהר"י אבוהב ז"ל...ונראה לי, שמאחר
שהדלקת נר בבית הכנסת אינו אלא משום
מנהג שנהגו (עי' לעיל סי' תרע"א) ואין
חוששין שיהיה לפני הפתח אלא לפני
ההיכל, אין לדקדק בזה כל כך משום
הנכנסים והיוצאים. ועוד, שאפילו בבית אין
אנו מדליקין עכשיו אלא מפני בני הבית, ואם
כן לפי זה אין לחוש לעוברים ושבים כל כך,
וכל שכן בבית הכנסת, שהרי כל הבאים לשם
יודעים שאלו הנרות הם של חנוכה. ועוד היה
נראה לומר, שמאחר שכבר הדליקו במקום
שאינו ראוי, דהוה ליה ככבתה שאין זקוק
לה, עכ"ל".

ב. "זכר למנורה שהייתה בדרום"

כתב הטור בסימן תרע"א "בבית הכנסת
מניחה לדרום זכר למנורה שהיתה
בדרום".

וכתב עליו הבית יוסף סימן תרע"א הביא
את דברי תרומת הדשן וז"ל "ומ"ש
שמניחה בדרום זכר למנורה וכו' בתה"ד כתב
שיש מקומות שמסדרים אותם בין מזרח
למערב ובמקומות אחרים מסדרים אותם בין
צפון לדרום והא מלתא תליא בפלוגתא
דתנאי בפרק שתי הלחם (צח:): נרות המנורה

בשנים הקודמות דנו כמה מחכמי הקובץ
במקום הנחת נ"ח בבהכנ"ס, ואצרף
כאן את אשר זיכני הקב"ה בהאי סוגיא.

המנהג של הדלקת נר חנוכה בבית כנסת,
אע"פ שאין לו מקור תלמודי
באופן פשוט, העסיק הרבה את פוסקי
הדורות הרבים. למרות זאת לאחר זמן
מוצאים אנו שמנהג זה פשט בכל תפוצות
ישראל כמנהג ותיקין חשוב הגורר עימו אף
ברכה. כמה טעמים מרכזיים הוזכרו בדברי
הראשונים האחד הוא זכר למנורה השני
להוציא את הדרים בבית הכנסת השלישי
והוא פרסום הנס.

אמנם מקום הדלקת נר חנוכה בבית כנסת
אינה ברורה.

א. "פתח הבית"

מצאנו במהלך הדורות שהיו נוהגים להניח
את נר חנוכה בכניסה מצד שמאל
כמו נר חנוכה שבבית המניחה על פתח ביתו,
כמו שכתב בספר העיטור (עשרת הדיברות
הלכות חנוכה דף קי"ד טור ד') שכתב: "ונהגו
להדליק נ"ח בביה"כ ויש מקומות שנהגו על
הפתח ויש שמניחין בבה"כ באמצע" וכן
הביאו שיבולי הלקט כלל חמישי הלכות
חנוכה. וכך כתב הכלבו סימן מ"ד: "ויש
מקומות שאין חוששין להדליק סמוך לפתח
אלא לפני ההיכל". משמע שלכתחילה נכון
היה להדליקו סמוך לפתח וכן הובא בספר

בדברי הדרכי משה יש מקום להסתפק מה פרוש המילים "משמאל לחזן" אם הכוונה שהנר היה מונח ליד החזן מצדו השמאלי או פרוש הדבר היותר פשוט מסברא הוא הנר היה מונח בכותל השמאלי של בית הכנסת. (ע"ע בשו"ת בצל חכמה חלק ב' סימן נ' שהאריך בטעמי המנהגים אלו).

ד. בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סימן ס"ו שכתב שיש להניחה בצד ימין "וששאלת על נר חנוכה בביה"כ היכן יניחנו כל היכא דליכא מזוזה לאנוחי בימין טפי עדיף הלכך מניחה בימין פתח ארון הקדש וכן עמא דבר" (לשונו דומה לדברי הגהות רבנו פרץ על הסמ"ק מצווה ר"פ).

לפי דבריו מעלת הימין עדיפה על פני כל שאר המעלות אמנם דבריו אינם ברורים כל כך, נראה לומר שכוונתו שהיה אולי מקום לומר שכיון שאין עניין להניחה בפתח הבית הכנסת כי אין מזוזה בימין ויהיה מוקף במצוות, לכן עדיף להניחה בבית הכנסת היכן? עונה המהר"ם בצד ימין של ארון הקודש.

אמנם מתשובת החתם סופר קפ"ו נראה שמנורה הייתה מונחת מצד שמאל קרובה לכותל דרום אבל ליד ארון הקודש "בכל הקהילות הגדולות שעברתי שהיה יסודתם בהררי קודש ע"י גאוני קדמאי והמנורה עומדת בדרום בית הכנסת והמדליק.. משא"כ אם היה עומד על המדרגה שעולין לארון הקודש ומדליק". מפורש בדבריו שהמנורה נמצאת ליד מדרגות ההיכל ע"ש.

אמנם מצאנו בספר הנייר שכתב "ומניחה לצד ימין של החזן בית הכנסת זכר למנורה", ומעין דבריו כותב הפרי מגדים סק"ז "והמנורה לכו"ע לצד דרום יותר קרוב

היאך היו מונחים והיה נראה דהלכה כר' מחבירו וכן פירש"י אליביה בפ' החומש אמנם הרמב"ם וסמ"ג כתבו דמצפון לדרום היו מונחים וצריכים אנו לסדר הנרות כמו שהיו מסודרים במנורה למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה ונהרא נהרא ופשטיה אמנם אם הייתי במקום שאין מנהג הייתי מנהיג כמו שראיתי ברוב מקומות וקרבי מחבירו עכ"ל והמנהג פשוט לקבעם בכותל דרום ונמצאו מסודרים בין מזרח למערב".

והוסיף עליו הדרכי משה "וכ"כ המנהגים דלא כמנהג ברי"ן שהיו נוהגין להעמידן בצפון לשמאל החזן".

מבואר בטור שמקום מנהג הדלקת נר חנוכה בבית כנסת איננו דומה להדלקת נר חנוכה בביתו. בביתו תקנו חז"ל שיניחה בפתח ביתו מבחוץ לעומת זאת בבית כנסת רואים אנו קריטריון אחר "זכר למנורה". כדי לקיים זכרון המנורה נהגו להניח את הנר בכותל דרום. אמנם הובא בתרומת הדשן שנחלקו השיטות איך מניח את הנרות מדרום לצפון או ממזרח למערב, מחלוקת זאת גם היא נובעת ממחלוקת התנאים איך עמדה המנורה בבית המקדש. אמנם נראה מסיום הבית יוסף שמנהג הספרדים הוא להניח את הנר בכותל וממילא מסודרים הנרות ממזרח למערב.

ג. מנהג נוסף למקום ההדלקה הביא הדרכי משה הוא מנהג העיר בריין שנהגו להדליק משמאל לחזן. סיבת העמדה בשמאל החזן היא נובעת מאותו עיקרון של דמיון הנר למנורה במקדש שהרי מנורה הייתה מונחת בצד שמאל של ההיכל. אלא שלדעת הטור הולכים לפי כיוון רוחות השמים ולפי מנהג בריין הולכים לפי ימין ומשאל של האדם.

שאם אפשר עדיף לקיים את דברי הש"ע,
ע"ש בדבריו.

וכן בשו"ת פרחי כהונה לרבי מסעוד הכהן
סימן כ', שינה את מקום הדלקת הנר
שהיה נהוג להניחו על פתח בית הכנסת
והעבירו לפני ההיכל בגלל פסקו של
השולחן ערוך.^א

לדינא נראה לפי דברי השולחן ערוך מנהג
הנחת נר חנוכה בבית כנסת הוא
בכותל דרום לפי רוחות השמים. מנהג זה
גורם שבכל בית כנסת משתנה מיקום הנר
לפי כיוון התפילה לירושלים. אנשי הצפון
הפונים דרומה בתפילתם מניחים את נר
החנוכה בכותל דרום שהוא כותל ארון
הקודש. אמנם בדברי השולחן ערוך לא
מבואר אם יש עדיפות בצד ימין או צד
שמאל של ארון הקודש.

אמנם כאן לכאור' יש מקום לקיים גם את
מנהג בריי"ן שנהגו להניח את הנר
בצד שמאל כמו שהניחו את המנורה בהיכל.
לפי זה ישנה עדיפות להניח את הנר בצד
שמאל של ארון הקודש לקיים את שתי
הדעות האלו. אמנם לדעת השולחן ערוך
שלא הזכיר מנהג זה יש מקום לומר שאולי
יש מעלה לימין על פני הצד השמאלי.

אם בית הכנסת פונה לצד מערב נכון להניחו
בכותל דרום ובכך מתקיים דין דרום של
תרומת הדשן וגם צד שמאל כמנהג קהילות
בריי"ן. יש להוסיף שבב"י שהובא לעיל
מבואר שהמנהג היה להניח את הנר ליד ארון
הקודש ולכן גם כאן יניחו את הנר בקדמת
כותל דרום סמוך לארון הקודש.

לדרום דהיינו מימין הש"ץ אצל העמוד שם
יעמידו המנורה לזכר המקדש".

ה. ויש שכתבו להניחה במרכז בית הכנסת
כמו שהובא בשם העיטור ובשיבולי
הלקט לעיל וכן בעוד מקומות.

מדברי השולחן ערוך נראה שנקט באופן
פשוט שיש להדליק בכותל דרום.

אולם גם לאחר פסיקתו של מרן מצאנו
שחלקו על הכרעתו בשל היות מצווה
זאת איננה אלא מנהג, כמו שכתב הר"י מלכו
בספרו שולחן גבוה סימן תרע"א "ומה
שתראה דהא דכתב ובבית הכנסת מניחו
בכותל דרום לאו לעיכובא קאמר... מכל
מקום נר נוכח להניחו במקום שהיית המנורה
אינו אלא זכר בעלמא הילכך כל מקום
שהניחה יצא ולכך ראה ראינו בסלוניקי עיר
ואם בישראל שבכל בית כנסת או בית מדרש
מדליקין בכותל אחר ואין פוצה פה להם וגם
רבינו הבית יוסף כתב ומנהג... הרי מתורת
המנהגות נגע בה ולא מדינא".

וכך נראה בפשטות מלשון רבי אהרן מלוניל
באורחות חיים הלכות חנוכה "ונהגו
להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי
שאינו בקי ושאינו זריז בזאת המצוה גם כי
הוא הידור המצוה ופרסום הנס זכר למקדש
ויש מקומות שאין חוששין להדליק בבית
הכנסת סמוך לפתח אלא לפני ההיכל ויש
מקומות מניחין אותה באמצע הכנסת ויש
מניחין על הפתח ויש מניחין אותן בדרום
וסימן שלחן בצפון ומנורה בדרום והכל הולך
אחר המנהג והמנהג להדליקה". וכן האריך
הרב יוסף משאש בשו"ת מים חיים סימן
שצ"ג, לבאר שהכל מצד מנהג אבל כתב

א. תשובה זאת ותשובת רבי יוסף משאש, שתיהן עוסקות במנהג העיר "תמושת". נראה כי בעקבות מעשהו של רבי מסעוד הכהן נשלחה שאלה לרבי יוסף משאש לשמוע חוות דעתו.

בית הכנסת או בשל פתח בית הכנסת הנמצא לעיתים מצד בית הכנסת מה שגורם לעיתים רבות למתפללי בית הכנסת לא לראות את נר חנוכה יש מקום להניחה במקום בולט.

ועוד מבואר בבית יוסף שנהגו להניחו סמוך לארון הקודש "שמאחר שהדלקת נר בבית הכנסת אינו אלא משום מנהג שנהגו (עי' לעיל סי' תרעא) ואין חוששין שיהיה לפני הפתח אלא לפני ההיכל" ומקור דבריו הוא מכתבי מהר"י אבוהב. וכן כתב הרדב"ז תשובה תתקמ"ח (ג' תק"י) "נהגו בירושלים תוב"ב להניח המנורה לצד דרום רחוקה מן הפתח קרובה אל ההיכל". לפ"ז נכון תמיד להניחו לפני ארון הקודש "לפני ההיכל" כדי שיהיה ניכר לכולם.²

אמנם לגבי מעלת ימין או שמאל יש מקום להסתפק בדברי מרן שאולי מעלת ימין עדיפה שהרי לא הזכיר את מנהג קהילות בריין שהביא הרמ"א.

[ובן פסק רבי אשר וייס בתשובה, ע"ש].

אמנם בשו"ת בצל חכמה חלק ב סימן נ' נשאל על אנשי אוסטרליה היכן ידליקו את נר חנוכה, וכתב תשובה ארוכה, שבסופה ניסה לעשות פשרה נוספת היכן להניחה, וז"ל "ראיתי בס' שבולי הלקט סי' קפ"ה שכ' וכ' בעל הדברות נהגו להדליק נ"ח בביהכנ"ס ויש מקומות שנהגו להניחה על הפתח ויש שמניחין אותה באמצע ביהכנ"ס כו' ע"ש ואם אמנם רבינו הב"י דרכו להביא דברי השבלי"ק ובכאן השמיטו ולא הזכיר כלל מנהגי מקומות הנ"ל משמע שלא היו נראין בעיניו היינו לפי שלמנהג מקומות אלה לעולם יש

אם בית הכנסת פונה לצד מזרח כאן לפי הכרעת השולחן ערוך יניח בכותל דרום אע"פ שלפי זה הנר יהיה מצד ימין של הארון הקודש, גם כאן יניחנו סמוך לארון הכותל כמה שאפשר.

אמנם אם כיוון התפילה הוא לצד צפון לפי פשט דברי השולחן ערוך יש להניח את המנורה לצד דרום שהוא מאחורי מתפללי בית הכנסת, וכך נראה מהרבה פוסקים שלא חילקו בדבר.

אבל דבר זה לעיתים נראה קצת מוזר, שלעיתים רבות אינו ניכר כלל לבאי בית הכנסת, והרי כבר הביא הבית יוסף את לשונות הראשונים שחלק מטעמי מצווה זאת היא פרסום הנס וז"ל "מ"ש שמניחין נר חנוכה בבה"כ נראה שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו כמו שתקנו קידוש בבכה"נ משום אורחים דאכלו ושתו בבי כנישתא וכ"כ הכלבו וכתב טעם אחר שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפנייהם לפי שיש בזה פירסום גדול לש"י וקידוש שמו כשמברכים אותו במקהלות וז"ל הריב"ש בתשובה המנהג הזה להדליק בב"ה מנהג ותיקין היא משום פירסומי ניסא כיון שאין אנו יכולין לקיים המצוה כתקנה להדליק כל א' בפתח ביתו מבחוץ מפני שיד העו"ג תקיפה ומברכין ע"ז כמו שמברכין על הלל דר"ח אע"פ שאינו אלא מנהג ומ"מ באותה הדלקה של ב"ה אין יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כ"א בביתו עכ"ל".

לפ"ז נראה שבמקום הנחת הנר תהיה ניכרת בצורה טובה אין מקום לשנות את דינו של השולחן ערוך, אמנם שבמקום כזה שהנחת הנר איננה ניכרת בשל צורת מבנה

ב. ע"ע תשובת החת סופר אורח חיים קפ"ו שהובאה לעיל.

דמקדש במה שהיא בשמאל הבית ובחציו
או בשליש הפנימי של הבית אף שאינו
בצד דרום אבל מדברי השו"ע משמע
דעיקר הקפידה היא בצד דרום.

(עיי' בפסקי תשובות כאן שכתב שנהגו
להניח בצד ימין תמיד וכן הובא בשם
הגר"נ קרליץ ולכאור' מנהג זה מבוסס על
הגהת רבנו פרץ על הסמ"ק מצווה ר"פ).

להניחה על הפתח או באמצע ביהכנ"ס ולא
בצד דרום ואילו להב"י העיקר להניחה
בדרום זכר לנרות המנורה משא"כ בנד"ד
שאם יניחנה סמוך לפתח יהי' בצד דרום
ג"כ ודאי גם הב"י מודה לכן בנד"ד
נלענ"ד נכון להעמידו בחציו של ביהכנ"ס
הסמוך לפתח קרוב לאמצעו ובשמאל הבית
כמש"כ ואפשר דבזה יכול להעמידה גם
סמוך לארוה"ק בצד שמאל והוי דומיא



מכתב ב'

הרב גבריאל ארצי

עוד בענין החובה להתפלל על חבריו

בניו אהבה נאמנת, והוא דבר שהטבע יעיד עליו. והוא ענין כהן גדול שאמרו עליו (מכות י"א) "שהיה להם לבקש רחמים על דורם ולא בקשו" וכן אמרו "ההוא גברא דאכליה אריא ברחוק תלת פרסי דרבי יהושע בן לוי ולא אשתעי אליהו בהדיה" הרי לך החובה המוטלת על החסידים לבקש ולהשתדל על בני דורם. "עכ"ל.

המורם מדבריו:

א. חובה על החסידים להתפלל על בני דורם ואם משהו ניזוק מחמת חסרון תפילה החסיד נענש על זה, דהיינו חובת התפילה על חבריו היא דוקא על החסידים, ומובן מדוע זה מפורש בפרק יט המבאר עניני חסידות דווקא.

ב. וממה שאמר "אין הקב"ה אוהב אלא למי שאוהב את ישראל", משמע שחובת התפילה על עם ישראל היא לכל מי שצריך שהקב"ה יאהב אותו, דהיינו כל אחד.

וננסה להעמיד את השאלה בנוסח המתאים להלכה למעשה, האם להתפלל על חבריו היא חובה גמורה לדעת המסילת ישרים,

א. ממה שהביא דין זה בפרק יט המבאר עניני חסידות, וממה שכתב להדיא שזו חובה על חסידים, מוכח שאין חובה להתפלל על חבריו אלא לחסיד, [ומהדימוי לאתרוג שמי שאינו כמו אתרוג אינו חייב] ומי שאינו חסיד אינו חייב,

א. שיטת המסילת ישרים בענין החובה להתפלל על חבריו

בענין חובת התפילה על חבריו מפורש במסילת ישרים סוף פרק י"ט וז"ל "ותראה שזהו רצונו של מקום, שיהיו חסידי ישראל מזכים ומכפרים על כל שאר המדרגות שבהם, והוא מה שאמרו ז"ל בלולב ומינוי יבואו אלה ויכפרו על אלה, שאין הקב"ה חפץ באבדן הרשעים, אלא מצוה מוטלת על החסידים להשתדל לזכותם ולכפר עליהם. וזה צריך שיעשה בכונת עבודתו, וגם בתפלתו בפועל, דהיינו שיתפלל על דורו לכפר על מי שצריך כפרה, ולהשיב בתשובה מי שצריך לה, וללמד סגוריא על הדור כולו. וכבר אמרו ז"ל על פסוק "ואני באתי בדברייך", שלא חזר גבריאל ונכנס גבריאל ונכנס לפנים מן הפרגוד, אלא כשלימד סגוריא על ישראל.

וגדעון נאמר לו "לך בכחך זה", לפי שלמד סגוריא על ישראל, כי אין הקב"ה אוהב אלא למי שאוהב את ישראל.

וכל מה שאדם מגדיל אהבתו לישראל, גם הקב"ה מגדיל עליו. ואלה הם הרועים האמתיים של ישראל שהקב"ה חפץ בהם הרבה, שמסורים עצמם על צאנו, ודורשים ומשתדלים על שלומם וטובתם בכל הדרכים, ועומדים תמיד בפרץ להתפלל עליהם לבטל הגזרות הקשות, ולפתוח עליהם שערי הברכה. הא למה זה דומה לאב שאינו אוהב שום אדם יותר ממי שהוא רואה שאוהב את

הדור משתדלים לקרב לב כל העם לעבודתו ית', אבל המקום ב"ה אינו נותן בלבם את הקירוב דא"כ לא יתייחס הדבר לברואיו, אמנם אם יש מתפלל לפניו ית' על הקירוב ותפלתו נשמעת, מתייחס הקירוב שעושה הקב"ה לברואיו, כיון שנעשה ע"י תפלת נברא, והיינו דאמרו [ע"ז ה', א'], היה להם לומר אתה תן, ור"ל ועי"ז היה אפשר לו להקב"ה לעשות הקירוב כיון שהוא ע"פ תפלתם עכ"ל.

סיכום הדברים:

א. כל אדם יש לו בחירה.

ב. אי אפשר לבטל הבחירה כי צריך שהדבר יתייחס לברואיו.

ג. אדם יכול להכריח את חבריו בכפיה או בפיתוי לעבודתו יתברך.

ד. על ידי תפילה אפשר לקרב את חבריו לעבודתו יתברך כי תפילה של נברא היא מעשה של נברא.

דהיינו, ביכולת אדם על ידי תפילה על הבחירה של חבריו למנוע אותו מעבירות ולעשות מצוות, ואם נמנע מתפילה זו אז ממילא יש יותר עבירות ופחות מצוות מחמת חיסרון תפילה זו, וכל אדם מישראל מחוייב להשתדל כמה שיוכל שיהיו פחות עבירות בעולם, שהרי כשיש עבירות ומחמת זה באה פורענות לעולם כולם סובלים, או מדין ערבות, או מחמת חיוב תוכחה, או שזהו מדין "לפני עיור" או "מסייע ידי עוברי עבירה", עכ"פ בשואל"ת ואולי זה לא איסור דאורייתא גמור [עיין ספר לפני עיור של הג"ר יצחק אליהו הכהן אדלר שליט"א מאופקים באריכות בביאור עניינים אלו], אבל לא מסתבר שיש היתר למישהו לא

ב. אמנם, ממה שנקט המסילת ישרים לשון "שאין הקב"ה אוהב אלא למי שאוהב את ישראל", [ועוד, הרי כתוב בתורה "ואהבת לרעך כמוך" וזו מצוה לכל אחד, ולא רק לחסידים, וזה פשוט], וכל אדם בעולם זקוק לאהבת הקב"ה, ומוכח שזו חובה לכל אחד להתפלל על חבריו.

והביאור כך: באמת, זו חובה גמורה על כל אחד, אבל המסילת ישרים לא בא ללמד "דיני תפילה", וגם לא "דיני בין אדם לחברו", ואם היה מלמד הלכות אלו היה מביא דין זה בתור חובה גמורה.

אלא, המסילת ישרים בא ללמד "כיצד אדם נעשה חסיד" ועל זה כתב שבלי "תפילה על חבריו" לא יוכל להיות חסיד, ומשום"כ כתב דין זה בחסידות, כי ממרכיבי החסידות הוא "רגש האהבה" והדינים המעשיים המוכרחים מאהבה זו, אבל אין זה מוכיח שבא להקל ולפטור מישהו מחובתו להתפלל על חבריו.

דהיינו, המס"י לא בא להקל וללמד שמי "שאינו חסיד אינו חייב", אלא בא להחמיר וללמד, שמי "שאינו מתפלל אינו חסיד".

ב. שיטת החזו"א בענין תפילה על מצבו הרוחני של חבריו

בספר "ובו תדבק" על המסילת ישרים הנ"ל, מביא את דברי החזו"א סוף טהרות מגליונות החומש שלו וז"ל, דברים [ה', כ"ו] "מי יתן והיה לבכם זה וכו'" המקום ב"ה מניח את הבחירה ביד האדם אבל האדם רשאי להכריח את רעהו לעבודתו ית' בין בכפיה בין בפיתוי, ולא הוי ביטול הבחירה כיון דהמעשה עושה בבחירה וכל ישראל כאיש אחד, והיינו מי יתן שיהי' בין צדיקי

רחם לא נענה אחרי שנלקחה שרה לבית פרעה, הנה, מסברא יש לנו ללמוד הנהגה טובה ממעשי אבותינו הקדושים אברהם יצחק ויעקב, ויש לדון אם זהו חיוב גמור, ומה שמובא כל המבקש על חבירו נענה תחילה היינו שכדאי לו, אבל לא מפורש שזהו חיוב גמור, או, אדרבה, מוכח שזהו חיוב, וצ"ע.

עוד צ"ע, הרי הקב"ה הבטיח לו זרע, ובפשטות אין זה תלוי במה שיתפלל על אבימלך, או, דמכיון שזהו חיוב, בהכרח יקיים אברהם אבינו ע"ה חיוב זה ויזכה ע"ז לזרע, וצ"ע.

עוד צ"ע כמו שהסתפקנו קודם, דבפשטות אבימלך היה רשע שלקח אשת איש באופן כזה ובכל זאת התפלל עליו אברהם אבינו ע"ה ואולי מכיון שעשה תשובה וזה לא מסתבר כמו שמבואר בהמשך שגולו עבדיו את בארות המים, וצ"ע.

ג. מה שאמרה רחל ליעקב אבינו "הבה לי בנים" ועיין פרש"י שם, האם חובת תפילת איש על אשתו היא קודמת לחובתו להתפלל על זולתו, שהרי אשתו כגופו, ומפורש ברמב"ם "אוהבה כגופו ומכבדה יותר מגופו וכו'", דהיינו, האם יש לחייב את הבעל להתפלל על אשתו.

ד. מה שמפורש בגמ' ב"ק צ"ב ע"א מהפסוק באיוב פרק מב פסוק י שאיוב נענה אחרי שהתפלל על חבירו, יש לעיין, הרי המשנה בעדיות פרק ב משנה י מפורש שהיה דינו שנים עשר חדש, ואולי הכוונה היא שהתבטל דינו הקשה אחרי הזמן הקצוב אבל לזכות לעושר ובנים ובנות לא יכל אלא על ידי תפילה על חבירו, או שמא זהו חיוב גמור וממילא על ידי שקיים החיוב זכה למה שזכה.

לעשות כלום כשיש ביכולתו למנוע עבירות בעולם, או להרבות מצוות.

ובפשטות, מה שנקט "שיהיה בין צדיקי הדור וכו'" לא בא להקל וללמד שמי שאינו מצדיקי הדור אינו חייב חובה גמורה להתפלל שתהיה עבודתו יתברך נעשית, אלא בא ללמד שמי שהוא צדיק בהכרח מוטלת עליו חובה זו.

והמורם מכל הדברים שאין שום ראייה מדברי המסילות ישרים והחזו"א לפטור משהו מהחובה להתפלל על מצבו הרוחני של חבירו, ובפשטות, גם על מצבו הגשמי.

ג. לימוד ממועשים מהתורה, בענין חובת התפילה על חבירו

מצאנו מעשים בכמה מקומות בענין תפילה על זולתו, ויש לדון מה ניתן ללמוד הלכה למעשה.

א. עיין ספר בית אלקים להמבי"ט שער התפילה פרק יב, מי המבול נקראים מי נח כי נח לא ביקש על בני דורו, יש להסתפק האם נתבע על שלא התפלל עליהם, או על שלא הוכיח אותם, והאם לדידן יש ללמוד חיוב ממעשה זה של נח שהיה קודם מתן תורה, אבל עכ"פ יש בו לימוד הנהגה ראויה ומחייבת גם לדידן.

עוד יש לדון, הרי דור המבול היו רשעים ואין להם חלק חלק לעוה"ב, האם באופן זה נלמד שיש חיוב גמור להתפלל על זולתו כהאי גוונא.

ב. עיין אור החיים הקדוש פרשת וירא על הפסוק וד' פקד את וכו', אברהם אבינו התפלל על אבימלך ומשפחתו וילדו וכך זכה להפקד כי כל המבקש על חבירו נענה, וכיון שאצל פרעה לא הוצרך להתפלל על עצירת

עוד יש לדון האם יש לנו ללמוד מאיוב אם
לא היה ולא נברא או אם לא היה מזרע
ישראל כמו שמביאה הגמ' בבא בתרא ספ"ק
מחלוקת, או שמא אדרבה זה מלמד שזו
חובה גמורה מדין דרך ארץ ואפילו האיננו
יהודי מחויב בזה, וצ"ע.



מכתב ג'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

ברכת הגומל לניצולי מסיבת הטבע

פלונית. ואם מברך על הפרשת חלה מעיסה גזולה, נמצא שהוא מודה להקב"ה על שנתן לו לגזול עיסה ולהפריש ממנה חלה. ובאמירה זו הוא מראה כאילו הקב"ה חפץ בגזל הזה ובהפרשת חלה ממנו, וזה הוא ניאויץ. אבל המברך על ההצלה ממסיבת התועבה, אין מוכן מאמירתו שהקב"ה חפץ בתועבה ההיא, אלא שהוא חפץ להצילו מיד המרצחים, ומה ניאויץ יש כאן? ולכן לפי קוצר הדעת נראה שיברכו הגומל, אלא שאין דעת עני בדעת מכרעת.

ולמה נקרא שמה של המסיבה המאוסה ההיא מסיבת טבע? פיהם הכשילים! כי זה הוא הטבע. גויים הורגים יהודים! כל קיומם של ישראל הוא למעלה מן הטבע. אבל מי שמסיע עצמו מקדמונו של עולם ומבקש דווקא טבע, זה מה שהוא מקבל! אך רבבות אלפי ישראל שנתקבצו לשמוח בשמחת התורה, שם לא פגעה ולא נגעה יד המרצחים! כי איזה שייכות ואחיזה יש לישמעאלים, במקום אותה סעודה קטנה עליונה של אני ואתה נשמה ביהד? שם מקים למעלה מן הטבע!

הרב ערן כברה שליט"א העלה שאין למשתתפי המסיבה המתועבה ההיא לברך הגומל, מפני שהשתתפותם במסיבה זו היתה איסור חמור ונורא, והמברך עליה אינו מברך אלא מנאץ. ודימה להסוגיא בב"ק צ"ד, גזל סאה חיתין וטחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, אין זה מברך אלא מנאץ.

איני ראוי לחלוק על גדולי ההוראה שהביא במאמרו, אך בענייניו אין הדמיון עולה יפה. המפריש חלה מעיסה גזולה, עצם החפצא שהוא מברך עליו, הוא חפצא של איסור. אך בנידוננו, אין הוא מברך על המסיבה המתועבה, אלא על ההצלה ממנה. וכן מי שנסע ברכב בשבת רח"ל ונקלע לתאונה וניצל ממנה, אין הוא מברך על הנסיעה האיומה הזו, אלא על ההצלה מהתאונה, ומה ניאויץ יש כאן.

ונבאר ביתר עומק, מה שהמברך על הפרשת חלה בעיסה גזולה נחשב מנאץ, זה מפני שצורת הברכה היא - הודאה להקב"ה על שהטיב עמו ונתן לו הנאה או מצוה



מכתב ד'

הרב שמואל ללזר

ירושלים

לכבוד הרה"ג און הכהן סקלי שליט"א, בשמחה רבה קיבלתי את קובץ מנורה בדרום חלק נב, ואעיר בעז"ה כמה הערות בדרכה של תורה.

בעניין אין עושין מצות ח"ח

בשו"ת הוד יוסף (סימן סא) שכתב שליל פסח שחל להיות בשבת, צריך לאכול עוד כזית, ולא יכול לצאת באותו כזית, כיון שאז עושה מצוות חבילות חבילות. עיי"ש. וכן מבואר מדבריו בשו"ת תורה לשמה (סימן קצ) שכתב וז"ל, ביום פורים בא ראובן לקיים מצוות מתנות לאביונים, ומצא ב' עניים באו לפניו, והיה לו מטבע של כסף שיש בו שיעור מתנות לאביונים לשניהם, אי סגי לתת המטבע ביד א' מהם, ויאמר שיקבל אותו לשם מצוות מתנות לאביונים חצי בשבילו וחצי בשביל חברו העומד עמו שיחלקו אותו ביניהם, או דילמא צריך ששניהם יפשטו ידיהם ויקבלו המטבע ההוא מידו ביחד. תשובה: קיי"ל בפסחים (דף קב:), ובסוטה (דף ח:), אין עושין מצוות חבילות חבילות, ולכן אף על פי שיפשטו ידיהם שניהם ביחד ויקבלו המטבע ההוא לא אריך למעבד כן לקיים ב' המצוות ביחד במטבע אחד, אלא יחליף המטבע ההוא אצל השלחני במטבעות קטנים ויתן לזה בפני עצמו ולזה בפני עצמו. עכ"ד.

ראיתי בעמוד קסב שהביא הרב הכותב את דבריו של מהר"א פלאג'י ז"ל שכתב של"א אין עושין מצוות חבילות חבילות היכא שנעשה במעשה א'.

ויש לעורר דכן כתבו עוד אחרונים רבים, כהרב תפארת ישראל על מסכת שבת (בועז, פ"ב מ"ב). ובשו"ת אמרי דוד (סימן מב). וכן העלה הרב שדי חמד (פאהש"ד מערכת א כלל זה אות ג). וכ"כ בשו"ת מהרש"ג ח"ד (סימן כט). ושו"ת בית שערים או"ח (סימן נג). ועוד הרבה אחרונים והביאם באורך הרב חזו"ע פורים (עמוד קנח ואילך). וכ"כ עוד בחזו"ע חנוכה (עמוד עט) ועוד שם (עמוד קכט בהערה) וחלק התם ע"ד הרב כתב סופר (או"ח סימן כו). [ומבואר לכאורה דהרב כתב סופר לא סבירא ליה כהאי חילוקא^א]. וכן העלה הרה"ג ר' אלחנן פרץ שליט"א בספרו אבני שיש (חקת המועדים, עמוד קטז).

אולם יש לציין דעתו של רבינו הגרי"ח זיע"א איננה כן, כדמוכח מדבריו

א. ויש לעיין ע"ד הרב שדי חמד (אסיפת דינים מערכת ברכות סימן ב סוף אות ה) שהביאו ולא העיר עליו מהחילוק הנ"ל שהוא עצמו הביאו. וצע"ר. וע"ע בשו"ת משנת יוסף להגר"י ליברמן שליט"א (והקב"ה ישלח לו רפואה שלימה במהרה) שהביא את דברי הרב כתב סופר ולא העיר ע"ד.

בעניין מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה

למשה כאן 'כאילו' מיוחד.

ועל כל פנים דברי המדרש קשים להבנה כפשוטם, לפי דברי מהר"ן שפירא זיע"א בספרו מגלה עמוקות שביאר במאות אופנים את התועלות שהיו נמשכים אם משה רע"ה היה נכנס לא"י, שלכן התפלל תקט"ו תפילות להכנס, שבפועל מחמת שלא נכנס לא קרו. ואם כן רואים שגם 'כאילו' זה אינו לגמרי כאילו נכנס, ואם כן במה ניחם הקב"ה את משה.

בעמוד קפב הקשה הרה"ג ערן כברה שליט"א על דברי הגר"א וסרמן ז"ל שכתב שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, לא נאמר על הפועל בעולמות העליונים. מדברי המדרש שהקב"ה אמר למשה שהוא יעלה עליו כאילו נכנס לא"י, דס"ס הרי לעניין הפועל בעולמות העליונים לא הוי כאילו עשה. ואינני יודע מי הכריחו לומר שדברי המדרש הם על אותו הדרך של דברי הגמרא לגבי מחשבה טובה, ולא שהקב"ה עשה

אבן מא"י בבית הכנסת

שאמרו במגילה (דף כט.), עתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בא"י וכו', דאותן בתי כנסיות שבבבל, גם הם יהיו מכלל א"י שיקבעו שם לעתיד. ומייתי עלה איכא סבי בבבל תמה למען וגו' על האדמה וגו', ומסיק דאהנו להו דקדימו וחשיכו וכו' דהיינו טעמא דבי כנשתא דבבבל הוה ליה כאלו הם על האדמה שהרי יקבע לעתיד שם בא"י. עכ"ד. [ומדברי המהרש"א ז"ל נראה שהבתי כנסיות ממש יעברו לא"י, אולם ראה מה שכתב רבינו הגרי"ח זיע"א בבן יהוידע (מגילה שם). ובספר אורייתא דשמואל (כהן), עמוד שסא). ואכמ"ל עוד].

וכן יש ללמוד קצת מדברי הגמרא מגילה (דף כט.) "ואהי להם למקדש מעט",

בעמוד רמח הביא הרה"ג חיים פנחסוב שליט"א שרבינו הגרי"ח זיע"א בשובו ממסעו בא"י, הביא איתו אבן וקבעה בבית הכנסת, וכן חול מא"י פיזרו בקרקע בית הכנסת.

ולענ"ד יש להוסיף בביאור הנהגה זאת, דראה בגמרא בברכות (דף ח.). דאיתא, אמרו ליה לרבי יוחנן איכא סבי בבבל. תמה ואמר "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה" כתיב, אבל בחוצה לארץ לא^ב. כיון דאמרי ליה מקדמי ומחשכי לבי כנישתא, אמר היינו דאהני להו. כדאמר רבי יהושע בן לוי לבניה קדימו וחשיכו ועיילו לבי כנישתא, כי היכי דתורכו חי. ע"כ.

וכתב שם המהרש"א ז"ל יש לפרש ע"פ מה

ב. ראה מה שתמה בזה בספר דת ודין (דף סו ע"א) תמיה חזקה מפשטי הכתובים.

דעתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחו"ל להיות קבועים בא"י. וקיימא לן כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו. נמצא דמי שהולך בבית כנסת או בבית מדרש, הוה ליה כאילו הולך בירושלים, דהוא עיקר א"י. ולזה אמר דהמע"ה "שמחתי באומרים לי בית ה' נלך", דהיינו בית הכנסת או בית המדרש, הנקראים בית ה'. מפני דכאשר אנחנו הולכים בבית הכנסת או בבית המדרש, הוי "רגלינו בשערי ירושלם". עכ"ד. וכן הביאו את ייסוד זה רבים מרבותינו, וציינתי לדבריהם בקונטרסי מתנות הארץ (ערך בתי כנסיות).

ומעתה מובן הנהגתו של רבינו הגרי"ח זיע"א דקדושת בתי כנסיות וקדושת א"י, שווה היא, וקדושה א' ניהו. ועל כן קבע מאבני ועפר א"י בבית כנסת.

ואחרי חיתום המכתב הגיע לידי קובץ מנורה בדרום חלק נד, וגם בו התעוררתי להאיר בדרכה של תורה.

אמר רבי יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל. ע"כ.

וכן כתב הגאון החת"ס ז"ל בדרשותיו (דף שט ע"ד) אולם כתב תנאי קודם למעשה וז"ל, הקב"ה ברחמיו וחסדיו השאיר לנו מקדש מעט, בית הכנסת ובית המדרש, אם אנו נוהגים בהם קדש, אזי הם עתידין לקבוע בארץ ישראל, ויש להם גם עתה קדושת ארץ ישראל, והתפלות נשתלחות לשער השמים. אך אם ח"ו אנו נוהגים בהם בזיון, ומדברים בהם דברים בטלים, וההכל של דברים בטלים הוא טמא, ומתלבש בו שר של חו"ל, והוא נעשה בעל הבית בבית הכנסת ר"ל. עכ"ד.

והרא"ח מוסאפיה ז"ל בספרו תהלה לדוד על התהלים (מזמור קכב) שביאר בזה קרא ד"שמחתי באומרים לי בית ה' נלך, עומדות היו רגלינו בשעריך ירושלם", וז"ל, אפשר לפרש על פי מה שאמרו חז"ל

בעניין שלוחי מצוה אינם ניזוקין

ואכמ"ל. וע"ע להג"ר משה שטרנבוך שליט"א בספרו חכמה ודעת בראשית (פכ"ג פ"ב) שג"כ כתב כדברי הרה"כ שהאור החיים חולק על דברי המהרש"א.

ובעיקר העניין ראה עוד בשו"ת משנה הלכות חט"ו (סימן א) שנשאל על מעשה שהיה שאחד הלך לבית הכנסת ומת בתאונת דרכים ל"ע, ונשאל איך יתכן והלא שלוחי מצוה אינם ניזוקים. ותירץ על פי דברי המהרש"א שהגיע זמנו של אותו אדם לההירג.

הרה"ג עמוד פרץ דן בעניין שלוחי מצוה אינם ניזוקין מעמוד כח. ושם כתב שנראה שהאור החיים חולק על דברי המהרש"א ז"ל, וס"ל שגם נזק שמגיע לאדם שלא מחמת המצוה, ניצולים ממנו בעת עשיית המצוה. ולענ"ד יש לעיין מדברי האור החיים במדבר (פ"ג פכ"ו) שכתב, אלא ודאי ששלוחי מצוה יש להם תועלת בשליחות המצוה שלא ימשך להם פעולה רעה מהשליחות עצמו. ע"כ. ונראה מדבריו בהדיא כדברי המהרש"א ז"ל. [ועוד יל"ע בה מקרא ד"שומר מצוה לא ידע דבר רע".

וראה עוד בהקדמה לשו"ת איש מצליח (ח"א וקראתי לזה ביומא דהילולא דהגאון המחבר הי"ד) שכתב בן הגאון המחבר הגר"מ מאזוז שליט"א שאף שאביו בעת מותו יצא מבית הכנסת והיה אחר הרבה סגולות והליכה מחיל לחיל מ"מ כיון שהוא היה צדיק גמור אין זה נקרא אצלו עונש כיון שהולך לחזות בנועם ה'.

ושם הביא עוד את דברי ר' יצחק בוחניק שאמר שזה היה גזרה לכפר על הציבור, ובכי האי גוונא אין כללא דשלוחי מצוה אינם ניזוקים. וראה עוד מה שהארכתי בעניין זה בקונטרסי בארה של מרים ח"ב (סימן יד באורך רב).

וראה בשו"ת משנ"ה ח"ט (סימן תטו) שכתב, נראה ביאור הדברים דאמר ר"א שלוחי מצוה אינן ניזוקין כלומר אפילו שיכנס במקום היזק אלא שההיזק אינו בידי אדם אלא בידי שמים כגון פרה רועה באפר ואין חיה מזיקתו וכן חולדה שההיזק שבא הוא בידי שמים וכיון דשלוחי מצוה הוא מן השמים לא ירצו להזיקו כיון שהוא עוסק במצות ה'. ע"כ. ולענ"ד יש לתמוה על דבריו, דהלא בגמרא שהקשתה במעשה דשמואל שאמר "איך אלך ושמע שאול והרגני", מוכח שהגמרא לא מחלקת בעניין שלוחי מצוה בין בעל בחירה ללא.

לשון הרע על רשעים

יתרחקו מהם ולא ילמדו מהם. ולא חוזר סוף דבריו על האדם המדבר שצריך לכוין בשביל כן. כן נראה לענ"ד.

ומה שהקשה באות ב ממעשה דעכן. הנה קושיא אלימתה היא, ומה שכתב ליישב שאין כוונת הרב ח"ח ז"ל ש'אסור' אלא לא ראוי. לענ"ד דחוק לומר כן בלשונו של הרב ח"ח שהוא מהפוסקים האחרונים, שדרכם לבאר את דבריהם בהדיא. ולא לסמוך על כוונות. ואולי יש ליישב דשאני עכן שהרי כל מה שמותר לדבר לשון הרע על הרשעים הוא כדי שלא ילמדו מהם. וכיון שעכן כבר נחרץ דינו למיתה מיד, שוב אין למה לדבר עליו, כי אין חשש שילמדו ממנו. אולם זה לא מצאנו שאסור לדבר על רשעים אחרי מיתתם. וילע"ע.

הרה"ג אוריאל כהן דן בעניין דיבור לשון הרע על רשעים. והקשה בדברי הח"ח ז"ל שכתב, ודע דכל מה שכתבנו בספר זה מענין גודל הזהירות מעון לשה"ר, היינו למי שהוא עדיין בכלל עמיתך. אבל באותן האנשים הכופרים בתורת ה' אפילו רק באות אחת, והמלעיגים מדברי חז"ל, מצוה לפרסם דעתם הכוזבת לעיני הכל ולגנותם כדי שלא ילמדו ממעשיהם הרעים. עכ"ד. וכתב שנראה מדבריו שמותר לדבר עליהם רק אם כוונתו לתועלת שלא ילמדו מהם, ועל כן הקשה ממקומות אחרים בדברי הח"ח ז"ל שמבואר שמותר לדבר עליהם גם כשאין כוונתו לתועלת.

ולענ"ד יש לבאר את דברי הח"ח ז"ל באופן אחר, שסוף דבריו הם טעמא מדוע מותר לדבר עליהם, שזה כדי שאנשים

בעניין לאו לא תעמוד על דם רעך

ספק, שהרי לא כל תפילה שמתפלל על
חבירו מיד חבירו נושע.

בכבוד רב

ובברכת הדיוט שיגדיל כבודו תורה ויאדיר
שמואל ללזר ס"ט

בתגובות דן הרה"כ האם מי שאינו מתפלל
על חבירו, עובר על לאו ד"לא
תעמוד ע"ד רעך". ולענ"ד יש להוסיף טעמא
דאינו עובר לפי מה שכתב מהרי"פ פערלא
ז"ל בביאורו לרס"ג (עשין כח) שלא עוברים
דלאו הנ"ל אא"כ הוי וודאי יכול להציל,
אולם בספק לא. ובתפילה הלא תמיד הויא

מכתב ה'

עמנואל מולקנרוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקוה

גדר מצות עשה שהזמן גרמא

הנקבות - באיסור אכילתן בכל מקום שזה
אשה לאיש ע"ש. והמל"מ בהגהותיו לחינוך
הקשה על דבריו מהמשנה הנ"ל שמביאות,
וכתב שצ"ל שהוא מדרבנן, ועי"ש מה
שהקשה בזה. והמנחת חינוך ביאר בדעת
החינוך שהטעם שפטורות זה משום מ"ע
שהז"ג וכן"ל, אולם תמה מדוע חייבות
מדרבנן, ולא מצינו בשאר מ"ע שהז"ג
שנשים חייבות מדרבנן ע"ש. עוד הקשו
[בהערות על החינוך, מהדורת מכון ירושלים]
על דברי החינוך מהמכילתא, מסכתא דכספא
פרשה כ' דאיתא שם: נותן לך, להוציא נשים
טומטום ואנדרוגינוס. משמע מוציאן שלא
יקראו ומוציאן שלא יביאו, ת"ל תביא, מכל
מקום. ומה הפרש בין אלו לאלו, אלו מביאין
וקורין ואלו מביאין ואין קורין ע"כ. ומבואר
שיש ריבוי מיוחד, 'תביא', שהאשה מביאה
ביכורים, ודלא כהחינוך שנשים פטורות.

ובאמת שכן מתבאר גם מדברי הרמב"ם
בסה"מ שנשים חייבות בהבאה;
שבמצוה קכ"ה, מצות 'הבאת' ביכורים', לא
כתב כלום לגבי נשים. אולם במצוה קל"ב,
מצות 'מקרא' ביכורים, כתב שאין הנשים

בקובץ מנורה בדרום כ"ט עמ' קכ"ד הערה
ט' דן בקצרה הרב זאב פרעס בענין
גדר מ"ע שהז"ג שנשים פטורות, כשהפטור
הוא מחמת דבר אחר כמו ביכורים, ברכת
הלבנה, ברכת החמה ועוד, ואמרתי להרחיב
הדברים בזה בס"ד;

במסכת ביכורים פ"א מ"ה מבואר שהאשה
מביאה ביכורים ואינה קוראת
משום שנאמר האדמה אשר נתתי לי, ונשים
לא נטלו חלק בארץ. ופשטות המשנה שלגבי
ההבאה - האשה שזה לאיש בחיובה
מהתורה, ורק לגבי הקריאה אין היא קוראת.
ודנו המפרשים מדוע האשה חייבת בהבאה,
הרי למצות ביכורים יש זמן; מעצרת ועד
החג - מביא וקורא, מהחג ועד חנוכה -
מביא ואינו קורא, כמבואר במשנה ו' שם,
וא"כ הוי מ"ע שהז"ג, ונשים פטורות.

ואכן, החינוך בב' מקומות כתב שנשים אינם
במצות הבאת ביכורים; במצוה צ"א
[הבאת ביכורים] כתב בסופה: ונוהגת בזמן
הבית 'בזכרים' ע"ש. ובמצוה תמ"ט כתב:
ואע"פ שאמרנו במצוה צ"א שחייב מצות
הבאת הבכורים הוא על הזכרים לבד ולא על

א. וכ"כ מדנפשיה בשו"ת התעוררות תשובה ח"ד יו"ד סי' כ"א וז"ל: נ"ל דאשה שיש לה נחלות שדה וזכרם
פטורה ממצות בכורים כיון דהוא מ"ע שהזמן גרמא, מעצרת ועד החג. הגם שלא הזמן לבד גורם המצוה
רק מי שיש לו שדה וזכרם וגדילים בו הפירות - מ"מ הזמן ג"כ עכ"כ בדברי, כי מי שלא הביא עד אחר
החג [ובדיעבד עד אחר חנוכה] אינו מביא עוד, וגם פירות שנתבכרו קודם עצרת צריך להמתין ולהביאם
אחר עצרת ע"כ.

מהטעמים הנ"ל. אולם הרמב"ן והריטב"א כתבו להדיא שביכורים זוהי מ"ע שאין הז"ג, ולכן אשה חייבת, וטעמא בעי.

הטורי אבן במגילה כ' ע"ב וכן המקנה בקידושין ל"ו ע"א כתבו עפ"י דברי הרמב"ם בפ"ב מביכורים ה"ו שכתב: אין מביאין בכורים אחר חנוכה, שהבכורים שבכרו אחר חנוכה הן חשובין משנה הבאה ויניחם עד אחר עצרת ע"כ. והראב"ד שם כתב טעם אחר: שהפירות שמתבכרים אחר חנוכה אינן אלא פסולת הפירות ע"ש. ולפי דבריהם אין הזמן גרמא, דפירות שביכרו קודם חנוכה - אפשר להביאם לאחר חנוכה [אא"כ הם בגדר פסולת, שזהו דין אחר]. ופירות שביכרו לאחר חנוכה - משאירם לשנה הבאה, ורק כעת לא יכול להביאם. וא"כ אין הזמן גרמא ע"ש. ולפ"ז אפשר שכן דעת הרמב"ן והריטב"א.

חידוש הטורי אבן בגדר מ"ע שהז"ג ומו"מ בדבריו

אלא שהטורי אבן הקשה ע"ד הרמב"ם, והראב"ד מדברי הירושלמי והספרי, וס"ל שלאחר חנוכה אין מביאים כלל, והדרא קושיא לדוכתא דהוי מ"ע שהז"ג. ומכאן זה ייסד הטורי אבן גדר חדש במ"ע שהז"ג [והביאו בקצרה הגרע"א בתוספותיו לביכורים שם] וז"ל דדוקא מצוה שאינו נוהג בכל זמן מצד עצמו זהו מקרי זמן גרמא, אבל הא דמן חנוכה ואילך אינו מביא - אינו מצד עצמו של הימים שגורם שאינם בני הבאה, אלא דבר אחר גורם להם, שאין מצויין ע"פ השדה עוד, ואילו היו מצויין עוד ע"פ השדה היו הימים ימי הבאה. וכן הא דאחר החג אינו זמן קריאה אינו מצד עצמן של חטים, אלא ד"א גורם להן, דאין קריאה אלא בזמן שמחה, שזהו בזמן קצירה ולקיסה

חייבות בה ע"ש. ונראה מדבריו שלגבי הבאה נשים חייבות מהתורה.

כמו כן הרמב"ן והריטב"א במסכת קידושין ל"ג ע"ב כתבו להדיא שביכורים זוהי מ"ע שאין הז"ג שנשים חייבות, וז"ל ובמצות עשה שאין הזמן גרמא שייר טובא; מורא וכבוד, בכורים וחלה, כסוי הדם, ראשית הגז, מתנות, ספירת העומר ע"ש.

באופן שדברי החינוך שנשים פטורות מ'הבאת' ביכורים צ"ע. והעיקר הוא כדברי שא"ר ופשטות המשנה והמכילתא שנשים חייבות 'מהתורה' בהבאת ביכורים.

הטעם שנשים חייבות בהבאת ביכורים

ובביאור הענין שאין הנשים פטורות מביכורים מדין מ"ע שהז"ג, מצאנו כמה ביאורים באחרונים;

המשנה ראשונה בביכורים פ"א מ"ה כתב: וי"ל דהכא כתיב ולביתך לרבות אשה, וצריך מיעוט. ולביתך - מוקמינן שבעלה מביא ע"כ.

האור שמח בהלכות טומאת צרעת פ"א ה"ו כתב: ודע דכיו"ב בארתי במק"א, לפי הטעם שכתבו דמשו"ה אשה לא מפקדא על מ"ע שהז"ג משום דמשועבדת היא או לאב או לבעל, יתכן דדוקא מ"ע שאין לקיימה ע"י שליח, ולכן חשיב מזוזה ומעקה, שבבית שהיא דרה מוכרח להיות מזוזה ומעקה, לכן רק משום שאין הזמן גרמא, אבל מילה ובכורים ושריפת נותר דאפשר ע"י שליח לא פטרינן זה משום שהזמן גרמא, רק במילה צריך קרא לפוטרה עכ"ד.

ולפי דבריהם, ביכורים זוהי מ"ע שהז"ג, אלא שנשים חייבות בהבאה,

שאדם שמח בהם, ואילו היה גם אחר החג זמן קצירה ולקטיטה היה באמת ראוי לקריאה. הלכך לאו מ"ע שהז"ג נינהו, מש"ה נשים מביאות וגם מקריאה לא מפטרי רק ממקרא דאינן יכולות לומר אשר נתת לי ע"כ.

והנה 'כעין' סברא זו כתב מהר"ם חלאה [והביאו בנו מהר"י חלאה בפירושו לתורה 'אמרי שפר' פרשת ויחי פרק מ"ט פסוק כ"ח] בביאור דעת הרמב"ן הנ"ל שספירת העומר אינה מ"ע שהז"ג, וז"ל והרמב"ן ז"ל כתב דספירת העומר נשים חייבות בו, וכן עיקר, דלא ממעטינן אלא שהזמן גרמא, וספירת העומר אין גורם לו הזמן אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ שהעומר תלוי בזמן מ"מ המספר אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא². הא למה זה דומה, לנשים חייבות בברכת המזון, והרי מצה בלילה הראשון שהכתוב קבעו חובה וכו', והנה אכילת פת מחויבת ותלויה בזמן, ואם כן נהי דיש זמן מחייב אכילה, אין קרוי שהזמן גרמא אלא מה שאם רצה לעשותו חוץ לזמן חיובו הראוי לו אינו יכול, כתפלין שאין זמנם בלילה ואם הניחן עובר, אבל אכילת לילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות. הרי יום הכפורים שאסור באכילה, והרי מצינו זמן ראוי ומחויב לאכילה וזמן אסור, וחוזרת אכילת פת תלויה בזמן, ואמאי נשים חייבות בברכת המזון. אלא ש"מ דכיון שהברכה אינה תלויה בזמן אלא במעשה האכילה לאו זמן גרמא קרי לה. וכן הדין בספירת העומר עכ"ד. אולם, יש הבדל בין ספירת העומר

לביכורים, שספירת העומר תלויה ב'הקרבת' העומר, שהוא 'מעשה', והקרבת העומר תלויה 'בזמן', ובזה ס"ל לרמב"ן דלא חשיב הז"ג, וכפי שהביא מהר"ם חלאה את הדוגמא מברכת המזון שגם שם תלוי 'במעשה' אחר. משא"כ בביכורים הגורם של 'זמן שמחה' ושל 'מציאות הפירות ע"פ השדה' אינו 'מעשה' שבו תלוי הבאת וקריאת הביכורים אלא 'מציאות קיימת', ואין ראייה מדברי מהר"ם חלאה שגם זה נקרא אין הז"ג.

ואכן, כבר כתב לנכון בספר דברי יחזקאל סי' מ"ה שמדברי התוס' נראה דלא ס"ל סברא זו של הטו"א, דהתוס' במנחות צ"ג ע"ב הקשו למה לי קרא למעוטי נשים מסמיכה, תיפוק לי דמ"ע שהז"ג אם תכף לסמיכה שחיטה דאורייתא כדאמר בפרק כל הפסולין (זבחים לג.), דאפילו סמך בסוף הלילה תכף לעמוד השחר צריך לשחוט עדיין את התמיד תחילה שלא יהא דבר קודם לתמיד, ולא תירצו ע"ש. אולם בקידושין ל"ו ע"א תירצו על קושיא זו, דמשו"ה אצטריך קרא למימר דאין נשים סומכות דלא תימא מה שחיטה כשרה בנשים [וגם חיוב שחיטה יש בקרבן נשים. תוס' הרא"ש שם] אף סמיכה הוי בנשים ע"ש. ומבואר מדבריהם שאפילו שסמיכה אינה תלויה בזמן, ומצד עצמה כשרה גם בלילה, אלא שכיון שהשחיטה היא ביום והסמיכה היא תיכף לשחיטה, לכן גם היא נקראת הז"ג, וזה דלא כסברת הטורי אבן לענין ביכורים.

ב. ולפי ביאורו אתי שפיר דברי הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד, שנשים פטורות מספירת העומר. וכתב הכס"מ משום שהיא מ"ע שהז"ג, וכ"כ המאירי בסוף פסחים. ולפי הנ"ל אתי שפיר, שהרי הרמב"ם ס"ל שספירת העומר בזה"ז דאורייתא, ואינה תלויה בהקרבת העומר, וממילא ליתא לסברת מהר"ם חלאה, אלא היא כמו שאר מ"ע שתלויות בזמן.

שלא תלוי 'תמיד' בזמן השמחה בפועל, ולא מסתבר שדבר זה ייחשב שלא הזמן גרמא. ועוד, שהרי כבר הקשה הרש"ש בפסחים ל"ו ע"ב איך אמרו שלאחר חנוכה כלה מן השדה, והרי בפסחים נ"ג איתא אוכלים בענבים עד הפסח ובזיתים עד העצרת, ורק תמרים או גרוגרות כלה בחנוכה מן השדה, ונשאר בצ"ע עי"ש. וע"כ שגם לאחר חנוכה שייך 'במציאות' להביא ביכורים אלא שחז"ל קבעו 'זמן' של חנוכה, ואולי הוא מחמת שהביכור העיקרי הוא עד חנוכה, אבל 'במציאות' יש אפשרות להביא גם לאחר חנוכה, וא"כ הדר דינא שהוא זמן גרמא.

באופן, שאעפ"י שחידושו של הט"א יפה ומתוק מאד בסברא, מ"מ אין לו ראייה מדברי הראשונים, ולאידך גיסא - יש ראייה שלא כדבריו מדברי התוס'. וגם בסברא יש כמה וכמה קושיות על חילוק זה.

האם ברכת הלבנה היא מצוה שהז"ג

המג"א בריש סימן תכ"ו הביא את דברי השל"ה שברכת הלבנה היא מצוה שהז"ג ונשים פטורות, אלא שדנו שם האם נשים 'רשאיות' לברך ברכה זו לשיטת ר"ת והרמ"א בסי' י"ז ותקפ"ט או לא עי"ש. וכן נקטו רוב האחרונים שם כולל המ"ב והכה"ח שזוהי מצוה שהז"ג. אולם הגרש"ק בהגהותיו חכמת שלמה שם כתב מנדפשיה כחילוק הטורי אבן, וז"ל עיין במג"א שכתב דברכת הלבנה הוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות, וכתב כן בשם השל"ה הקדוש. ולדעתי זה הוא תמוה מאד ואין לו ענין כלל למ"ע שהז"ג, דכלל זה לא נאמר רק במצוה דגוף המצוה שייכא תמיד בכל ענין ובכל זמן, כגון במצה או סוכה ולולב וכדומה, דמצוה זו אפשר להתקיים בחשוון כמו בתשרי, ואייר כמו בניסן, ואעפ"כ

כמו כן, בספר משנת ר' בנימין [רבינוביץ], אביו של בעל האדר"ת, נפטר בשנת תר"ל. נדפס בשנת תרס"ה] על מסכת ביכורים שם, כתב ע"ד הטורי אבן שהוא נגד המושכל, ומנ"ל לחלק כן. ועוד הקשה מג' הרגלים בתורה שהם חג האסיף, הקציר והאביב, שהם בזמן אסיפה, קצירה ובישול התבואה, שזהו דבר אחר שגורם לזמן, ואעפ"כ הם נקראים מ"ע שהז"ג וכפי שכתוב בתוס' בקידושין ל"ז ע"א ושא"ר. ושם הביא שגם בנו האדר"ת הקשה על החילוק הנ"ל עי"ש.

ועוד יש להצריך עיון על שיטת הט"א, ממצות ק"ש שהיא נקראת הז"ג כמבואר במשנה בברכות כ' ע"א ועוד. והטעם הוא משום שתלויה בזמן שכיבה ובזמן קימה, כמבואר בלבוש בסי' ע' ס"א ובפר"ח בסי' נ"ח ס"א ועוד. ולכאורה גם זה אינו תלוי בזמן 'מצד עצמו' אלא בזמן 'שכיבה וקימה', ואילו היה זמן שכיבה וקימה כל היום והלילה - גם זמן ק"ש היה כן, ומה לי זמן 'שמחה' וזמן 'מציאות הפירות בשדה', ומה לי זמן 'שכיבה' וזמן 'קימה'.

ועוד יש להקשות, שהרי גם בביכורים - מה שקוראים בין עצרת לחג, ומה שמביאים בין החג לחנוכה זה ענין התלוי 'בזמן', שהרי גם לו יצויר שהפירות ביכרו באותה השנה לפני עצרת, ויש כבר 'שמחה' בזמן זה, או שהפירות איחרו עד אחרי החג ויש 'שמחה' גם בזמן זה, או שהפירות איחרו וקיימים בשדה גם לאחר חנוכה - אעפ"כ אין מביאים או קוראים בזמנים אלו, כיון שחז"ל קבעו כלל מוחלט שהזמן הוא בין עצרת לחג ולחנוכה. זאת אומרת, שאעפ"י שתחלת הדין הוא משום זמן שמחה ומציאות הפירות - מ"מ חז"ל קבעו דין של 'זמן' קבוע ומוחלט

טעמים אחרים שדנו בהם האם נשים שייכות
בברכה זו];

בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקו"א סי' ה' אות
כ"ו כתב: נ"ל דנשים חייבות ג"כ,
ולא הוי מ"ע שהז"ג כברכת לבנה, דאינו
רק לפי שלא נמצא רק בעת ההיא, משא"כ
בלבנה אחר חצי החודש אף שהיא במילוי
זה מ"מ אין מברכין ותלי בזמן ע"כ. ולא
זכיתי להבין דבריו, שהרי גם החמה
נמצאת כל הזמן אלא שאינה נמצאת
במקום הראוי לברכה, וה"ה הלבנה נמצאת
כל הזמן אלא שאינה 'בחידושה' לאחר
חצי החודש, ומאי שנא.

ובספר ילקוט הגרשוני (סימן תכ"ו סק"א)
כתב בשם ספר **בקר יורח** (בקונטרס
שערי מזרח פרק ז'), שנשים חייבות בברכת
החמה, שהרי לא קבעו חז"ל זמן המצוה
מכ"ח שנים לכ"ח שנים, אלא בגלל שכן הוא
הטבע של מעשה בראשית שאין השמש
חוזרת לנקודת יצירתה אלא בעת ההיא וכו'
ע"ש. והסכים עמו מעיקר הדין הגאון רבי
יהושע הורוויץ אב"ד דזיקוב, בהסכמתו
לספר הנ"ל ע"ש. וזה מתאים לסברת החכמת
שלמה הנ"ל.

אולם בשו"ת ר' יהודה מילר [תלמיד השבות
יעקב ועוד] סי' קי"א הביא את דברי
השל"ה בענין נשים שאינן מברכות ברכת
הלבנה משום שגרמו פגם הלבנה וכתב:
ועי"ז חדשתי דין חדש לענין שמקדשין את
החמה ביום ד' ניסן מכ"ח שנים לכ"ח שנים
בפעם אחת הואיל דנתלו המאורות באותה
שעה, והודה לי הגאון חכם צבי זצ"ל וכתב
לי שעיי"ז ציוה לזוגתו הרבנית שתקדש
החמה עם כל ישראל בזמן שניתלו המאורות,
דבזה הברכה לא נזכר שום דבר בפגם הלבנה
עכ"ד. ומבואר מדבריו שמסכים עם הלבוש
שברכת החמה והלבנה הם מ"ע שהז"ג, אלא

אמרה התורה שבימים הללו חייב ומכאן
ואילך פטור, מוכח דהוי מ"ע שהז"ג ולכך
נשים פטורות. אבל בלבנה אטו הוה לה
מניעה מכח הזמן, זה הוי המניעה מגוף
המצוה שלא שייכא אז וכו' מכח דמתחלת
להתקטן אחר כך, ואם כן הוי מניעת הברכה
שאין כאן גוף הדבר לברך עליו, והוה
המניעה מכח הדבר שאין כאן לברך עליו
ולא מכח הזמן וכו'. כן נראה לפענ"ד ברור,
ורבנן לא דקו בהאי מלתא במחילה מכבודם
הרמה עכ"ד [וכ"כ בספר **בני ציון** [לכטמאן]
שם מדנפשיה, ולאחר מכן ציין לדברי
החכמת שלמה הנ"ל]. **אולם** בשו"ת **אגרי"מ**
חור"מ ח"ב סי' מ"ז דחה דבריו וכתב
דבאיכא זמן קבוע אף שהוא מצד דליכא
המציאות נמי נחשב זמן גרמא. וגם הא חג
הפסח דמה שנצטוינו לחוג בט"ו בניסן
משום דלא שייך ביום אחר מהשנה, וכן
פורים וחנוכה, ומ"מ הם בדין זמן גרמא
וכו', ולכן לא מובן כלל קושייתו עי"ש.
וזהו סברת רוב האחרונים הנ"ל.

והא דמבואר בסנהדרין מ"ב ע"א ובמאירי
שם שנשים מברכות ברכת הלבנה
בנוסח קצר של 'מחדש חדשים' - אין ראייה
שזו 'חובה', ויתכן שזו 'רשות', שהרי נשים
יכולות לברך ברכת השבח וההודאה שאין
בה וציונו אע"פ שהזמן גרמא, וכפי
שהארכתי בספרי תורת הקדמונים ח"א סי'
י"ד עיש"ב, וכפי שכתבו להדיא גבי ברכת
הלבנה בשו"ת קול אליהו ח"ב סי' י"ח וכן
המגיה לספר חמרא וחיי בסנהדרין עי"ש.

האם ברכת החמה היא מצוה שהז"ג

בשו"ת יחוד ח"ד סי' י"ח אות ו' ובספרו
חזו"ע ברכות עמ' תפ"ה האריך
בדברי הפוסקים בזה, ונסכם את הדברים
הנוגעים לנידון מצוה שהז"ג [משום שיש שם

וסומכות על תוס' אפילו לברך דלא כרמב"ם, מכ"ש בברכת צרכי עולם דמוכח בגמ' להדיא [לגבי ברכת הלבנה] דשפיר מברכת. ולהרמב"ם צ"ל דעדיף מעשיית מצוה שהז"ג, שאני הכא לשבח לבוורא עולם ע"ש. הרי שגם הוא נקט כן בתור 'רשות' כשאר מ"ע שהז"ג, אלא דעדיפא מינייהו, שגם לרמב"ם מברכים משום שהם שבח [ואין בהם וציונו]. וכן נקט בפשיטות בשו"ת הת"ס או"ח סי' נ"ו, וכתב שלא ידע מדוע נשים אינן מברכות ברכה זו ככל מ"ע שהז"ג ע"ש. וכן נקטו עוד פוסקים.

באופן, שנראה שדעת רוב הפוסקים שברכת החמה היא מצוה שהז"ג ונשים 'פטורות' ממנה אולם 'רשאי' לברך עליה, גם לדעת השו"ע שנשים לא מברכות על מ"ע שהז"ג, דשאני הכא שאין אומרים 'וציונו' וכו"ל. וכ"ז דלא כסברת הטו"א להחשיב ענין זה כמ"ע שאין הז"ג.

האם ברכת האילנות היא מצוה שהז"ג

בשו"ת הר צבי ח"א סי' קי"ח האריך יפה בשאלה האם ברכת האילנות היא בכל זמן שרואה אילנות מלבליים [פעם בשנה], דומיא דברכת שהחינו, ויומי ניסן דכתיבא בגמ' - לאו דוקא. או שיומי ניסן בדוקא, אולם אין הכונה דוקא 'בחדש' ניסן אלא 'בזמן שבד"כ האילנות מלבליים', כל מקום לגופו, ויכול להיות גם אדר ואייר, אבל לא שבט ולא סיון ותמוז, כיון שצריך זמן ש'רוב' האילנות באותו מקום מלבליים, ולכן נקטו יומי ניסן בדוקא. והביא שכן

שבברכת הלבנה 'אין' להם לברך, אולם בברכת החמה 'מותר' להם לברך, אבל חובה לא שמענו. ובספר נוהג כצאן יוסף [חתנו של מהר"י מילר] דף ל"ו ע"ב הביא את דברי חמיו הנ"ל בזה"ל לפ"ז קדוש החמה דנהיגי לברך כל תחלת מחזור גדול - נשים ראויות 'וחייבות' לברך. והרצה הדברים לפני הגאון חכ"צ והודה לדבריו והסכים עמו עכ"ד. וכתב הפתה"ד בסי' רכ"ט אות ד' שנראה מדבריו שחייבות 'מדינא' קאמר ע"ש. אולם להאמור במקור הדברים לא נזכר 'חייבות', ואף מכל הענין שם מוכח שאין חייבות אלא 'ראויות' לברך. וכן הבין בשו"ת ר' ידידיה טיאה וייל סי' י"ז בדעת הר"י מילר הנ"ל, שכתב: 'אם רצו' גם הם מברכות ברכה זו, אע"ג דהוי מ"ע שהז"ג - הלא אם רצו מברכין וכו'. שו"ר שכן הורה הגאון הר"י מילר וכו' [נוהג כצאן יוסף] ע"ש. הרי שהבין בדעת הנכ"י שהוא 'רשות' ולא 'חובה'. ודבריו נאמנים ונכונים ע"פ מקור הדברים הנ"ל.

וכן בספר עתרת החיים להגר"פ סי' כ"ח אות ח' כתב: נראה לענ"ד דלפי הטעם שכתב השל"ה לענין נשים בברכת הלבנה, א"כ מיניה יצאת 'דראוי' לנשים 'להחמיר על עצמן' לברך ברכת החמה ע"כ. ומבואר שאינו חובה, דהז"ג הוא, אלא 'ראוי'. וכן מתבאר מדברי המאורי אור חלק באר שבע דף קי"ז ע"א שדן מדוע אין הנשים מברכות ברכת החמה, 'ושפיר מצו' לברך על חמה וקשת וכו'. וסמיכת המנהג דלא עדיף ממ"ע שהז"ג עכ"פ לדידן שמכניסות עצמן לעשות

ג. ובחזו"ע ברכות שם העתיק משם מהר"י מילר הנ"ל שנשים 'חייבות' לברך ע"ש, ולא דק.
ד. ובספר ישרי לב [חזון] דף ב' ע"ג [הובא בחזו"ע שם] ובספר שמח נפש [גאגין] דף כ"ט ע"א [הובא ביבי"א ח"ה סי' ל"ו סוף אות ב'] כתבו בשם העתרת חיים הנ"ל שנשים 'חייבות' בברכת החמה ע"ש, ולא דקו בזה.

מברכים ברכות השחר בלילה אין זה מחמת שאין זה זמן שאין אלא זמן הקימה והלבישה ע"ש. אולם כמה תשובות בדבר. חדא, שלפי מה שהבאנו - אין סברת הטו"א מוסכמת, ואף צ"ע מק"ש. וביותר, שהרי ק"ש מקבילה לברכות השחר ששניהם הם בזמן 'קימה' ובזמן 'עשיית הענינים השייכים ביום', ומה בין זה לזה? ועוד, דהא חזינן שכל האחרונים דנו וכתבו שאם לברכות השחר יש זמן קצוב - הם נקראים מ"ע שהז"ג, ולא אמרו את סברת הטו"א הנ"ל. והטעם לזה נראה שכאן ודאי לא שייכת סברת הטו"א משום שברכות אלו מברכים אותם 'ביום' משום שהם הודאה על דברים השייכים 'ביום' בלבד, ואין לך זמן גרמא גדול מזה. ואין זה דומה לביכורים שאין 'הזמן' גורם אלא 'השמחה' גורמת, ודוק היטב.

ובעצם דין ברכות השחר לנשים יש להוסיף דברים בזה;

בש"ת יחז"ד ח"ד סי' ד' האריך בענין זה, ותורף דבריו שאע"פ דאנן קי"ל שאין מברכים ברכות השחר בלילה וכפי שהוכיח בשו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סוסי' ח' מדברי האר"י ז"ל שאין לברך ברכות השחר אלא עד סוף היום ולא בלילה שלאחריו, ושלא כדברי הגר"א מוילנא והמאמר מרדכי, ולפי זה י"ל שהם כמצות עשה שהז"ג. אולם זה אינו, שהרי מבואר במחזור ויטרי ובתשובת הרא"ש [וכ"ד האר"י] שהמשכים לקום קודם עמוד השחר, יכול לברך כל ברכות השחר, נמצא שאין לברכות השחר הגבלת זמן, ונוהגות ביום ובלילה, ואם כן אין ברכות אלה בכלל מצות עשה שהזמן גרמא עכ"ד.

ביאר הברכ"י בסי' רכ"ו בדעת הלק"ט בח"ב סי' כ"ח שכתב שעל פרחי השקדים 'שממהרים הרבה' קודם ניסן אין לברך, שגם הוא מודה שבאדר מברכים, ורק על שקדים שממהרים הרבה לא מברכים, ושאין סתירה לזה מדברי הראשונים עי"ש"ב. ולצד זה כתב שלכאורה ברכה זו הוי מ"ע שהז"ג ונשים פטורות. אולם כתב שע"פ חידושו של הטו"א הנ"ל נשים חייבות משום ש'מציאות הפריחה' היא רק ביומי ניסן, ואין זה מצד 'עצם הזמן' עי"ש. וכ"פ בחזו"ע ברכות עמ' ת"ס עי"ש. אולם לפי מה שכתבנו לעיל שמדברי התוס' מבואר דלא כטו"א וגם בסברא דבריו צ"ע - נראה שהעיקר הוא שנשים פטורות מברכה זו, אלא שרשאייתם הם לברך ככל ברכות השבח וכנ"ל.

האם ברכות השחר הם מצוות שהז"ג

המ"ב בסוף סי' נ"ב הביא את מחלוקת האחרונים האם יש זמן לברכות ק"ש, עד שעה רביעית או עד חצות או כל היום, או שגם בלילה אפשר לברכם. שדעת הגר"א ומאמ"ר שאפשר לברך גם בלילה, ודעת שאר האחרונים שבלילה אין לברכם. ובתחלת סי' ע' דן לגבי ברכות השחר לנשים האם הם חייבות או לא, שתלוי במחלוקת הנ"ל האם הזמן גרמא או לא. ולמעשה אנו נוהגים שבלילה אין מברכים ברכות השחר וכפי שהעלה הרב פעלים בח"ב סי' ח', וכפי שפסק בשו"ת יחז"ד ח"ד סי' ד' עי"ש. ולפ"ז נשים פטורות מברכות השחר דהוי מ"ע שהז"ג.

אמנם הגאון הנאמ"ן בירחון אור תורה תשרי תשמ"ו עמ' י' וכן תלמידו הגר"מ לוי בספרו ברכת ה' ח"ד פ"א סוף הערה 27 כתבו ע"פ דברי הטו"א הנ"ל, שמה שאין

ה. ועוד הביא שם את שו"ת הגאונים שערי תשובה סי' שמ"ה דאיתא שם: האשה 'מחוייבת' לברך אותן ברכות הנותן לשכוי בינה כו', ותדלג שלא עשני אשה וכיוצא בהן, דהא לבטלה איהי ע"כ. אולם תשובה זו היא

אבל גם ע"פ הפשט ס"ל שאין לברך בלילה. וכן מפורש בספרו עוד יוסף חי פרשת וישב אות י"ב שגם ע"פ הפשט חלק על המאמר והגר"א, וז"ל ובתשובתי הנזכרת הבאתי דברים אלו וכו', ועשיתי טעם נכון שלא לברך, 'וגם' ע"פ הסוד עשיתי טעם נכון וכו' ע"ש. ועוד, דאשתמטתיה דברי כמה אחרונים שכתבו להדיא שאין לברך בלילה והם המקור חיים [בכרך] בסי' נ"ב שכתב: נ"ל דזמנם בדיעבד ושכח כל היום שנאמר ימלא פי תהלתך כל היום וגו'. רק אם התפלל ערבית עבר זמנם שנאמר ברוך ה' יום יום ע"כ. וכ"כ בספר מאורי אור חלק באר שבע דף קי"ז ע"א שברכת הנותן לשכוי זמנו ביום והוי הז"ג ע"ש [וע"ע לקמן]. וכ"כ בספר שולחן הטהור בסי' ע"א ס"א לגבי אונן שמברך כל הברכות 'עד הלילה השניה'. ובביאורו הארוך שם הביא את דברי הגר"א שמברך גם בלילה, וכתב שלא נראה לנו כלל ואין להאריך ע"ש. הרי לנו שנקטו בפשיטות שאין זמן הברכות בלילה, וא"כ הדר דינא שברכות השחר יש להם דין של מצוות דרבנן שהז"ג, שנשים אינן חייבות בהם.

והערור השולחן בסי' ע' ס"א כתב: ובברכות השחר חייבות מדינא שגם הן בכלל דברכות שעליהן נתקנו כל ברכות השחר ע"כ. ואין דבריו ברורים כ"כ. ואפשר שכונתו שגם הם בכלל מאה ברכות, שברכות השחר תיקנו בשביל להשלים מאה ברכות. אולם מדברי הפוסקים הקדמונים לא נראה שנשים חייבות במאה ברכות, וכמו שנקטו רוב חכמי זמננו - עי' בפסקי תשובות סי' מ"ו הערה 106 שקיבץ את דברי האחרונים בזה.

וכבר הקשו רבים על דבריו, שהרי המשכים בלילה מברך את הברכות של היום 'שלמחרת', אבל את הברכות של היום 'שעבר' א"א לברך בלילה, וכפי שהביא הוא ז"ל מדברי הר"פ. ועוד שמהשקיעה ועד חצות א"א לברך גם את הברכות של היום שלאחריו, וא"כ עדיין חשיב הז"ג.

ובספר ילקוט יוסף סי' נ"א הערה ל"ג כתב ליישב דאף שאנו נוהגים שלא לברך ברכות השחר אחר השקיעה עד חצות לילה - כל זה הוא על פי הסוד, וכמו שכתב ברב פעלים, אבל בעיקר זמן ברכות השחר, חשיב זמנם כל היום והלילה, ועכ"פ א"א להחשיבם כז"ג ע"ש.

אולם דבריו תמוהים מכמה אנפי; חדא, שאין זה איזו 'חומרא' בעלמא ע"פ הסוד כדוגמת צדקה בלילה שהביא שם שרק מקפידים לכתחלה לא לתת בלילה, אלא כאן אנו נוקטים ש'אין' לברך בלילה, כלומר שאין זה זמן הברכה, וגם בדיעבד לא מברכים. ובפרט שכל עניני ברכות השחר אנו נוקטים כדעת המקובלים אפילו לברך במקום שע"פ הפשט אין מברכים [כדוגמת הנותן ליעף כח, מי שלא נתחייב בכל ברכות השחר, מי שלא ישן, ועוד], וכ"ש שלא לברך במקום שע"פ הקבלה אין מברכים. ועוד, שהרי הר"פ שם בתחלה כתב טעם ע"פ 'הפשט' שאין מברכים בלילה וז"ל ראיתי דאיכא טעם נכון שלא לברך, והוא כי מצאתי בהרד"א ז"ל שכתב וכו', נמצא לפ"ז לא תקנו חז"ל ברכה זו וכיו"ב אלא בעבור הנאות שהם ביום וכו', לכך ראוי שלא לברך אותם אחר שעבר היום שנתקנו בעבורו ע"ש"ב. ורק לאחר מכן כתב שמצא טעם ברור ונכון 'יותר' ע"פ הסוד.

בהן, ועל כרחך מטעמא דברכת שבח והודאה הוו הוא דחייבות. מ"מ אפשר לדחות בקל, ולומר דלאו למימרא דחייבות ניהו, אלא הכי קאמרי, דאי בעו לברוכי, כאשר כתבתי דאע"ג דפטורות אי בעי לברוכי שפיר דמי, כי מטיא לברכת שלא עשני האשה תברך למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ולעולם דחויבא ליכא. באופן דמהא ליכא למשמע מינה דחייבות ניהו כלל אלא דרשות מיהא איכא עכ"ד. וכ"כ להדיא ר' בנימין רפאל חיים מורינא [המגיה והמו"ל של ספר חמרא וחיי על מסכת סנהדרין לבעל כנה"ג, נפטר בשנת תקס"ב] בספר חמרא וחיי דף מ"ב ע"א וז"ל דאין מחלוקת ר"ת אלא בברכת המצות שאומרות אשר קדשנו במצותיו וציונו, אבל ברכת שבח והודאה ממה שברא הקב"ה אפי' דאיתא מזמן לזמן כ"ע מודו דנשי מברכי, והיינו בברכת הנותן לשכוי בינה ודומיהם דודאי הני נשי מברכי כנ"ל עי"ש. הרי דס"ל בפשיטות שברכות השחר הזמן גרמן, ונשים פטורות אלא שמברכות בתור 'רשות'.

וע"כ העיקר הוא שברכות השחר יש להם דין מצוות שהז"ג ונשים פטורות, אלא שרשאות לברך ככל ברכה שאין בה 'ציונו' וכנ"ל.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שברכות השחר דינם כדין מצוות שהזמן גרמא שנשים פטורות, אלא שמותר להם לברך כיון שהם ברכות השבחה ואין בהם 'ציונו', וכפי שכתב האור לציון ח"ב פ"ד ה"א עי"ש, וכפי שהארכנו בח"א סי' י"ד. וכ"כ להדיא בספר מאורי אור חלק באר שבע דף קי"ז ע"א, שדן בענין ברכת הלבנה והחמה לנשים, וכתב שגם אם הם פטורות - לדעת התוס' שמותר להם לברך על מ"ע שהז"ג - שפיר מברכות. ולהרמב"ם צ"ל דעדיף מעשיית מצוה שהז"ג, שאני הכא לשבח לבורא עולם כמו הנותן לשכוי - זמנו ביום, וליכא מאן דמרחיק הנשים. ולא דמי להלל מלתא אריכא בפני עצמו מלבד הברכות ע"כ. הרי שכתב להדיא שזמנו 'ביום', וכתב שרק אין 'מרחיקים את הנשים', כלומר 'שמותר' להם לברך, אבל חיוב אין. וכן מצאתי בשו"ת קול אליהו ח"ב סי' י"ח בתשובת ר' משה ישראל [אביו של הר"ב קול אליהו] שדן בברכות השבח כמו ברכת הלבנה וברכות השחר האם נשים חייבות בהם אף שהז"ג או לא, וכתב להוכיח שגם מהם נשים פטורות, והוסיף: ואע"ג דמדברי הפוסקים משמע דבברכת שבח והודאה מחייבי, ממ"ש בברכות השחר וכו' והאשה מברכת שעשאני כרצונו וכו', דמשמע מיהא דבברכות השחר הוו מחוייבות



מכתב ו'

הרב אלתר פנחס פרבר

נתיבות

בענין מטחי כבוד למת בלוויה צבאית

ומש"כ בסי' ג', שבסין ותאילנד והודו וכו' לא נוהגים כן, ראשית, אינו יודע המציאות, שבהודו בהלוויות הממלכתיות והרשמיות כבר נוהגים הסטנדרטים המערביים, ועוד, שמש"כ הגאון בעל "שרידי אש" על "העולם" כוונתו וודאי לעולם המערבי, שהוא עיקר בזמן הזה אעפ"י שרוב אוכלוסיית העולם לא אצלו, ועוד, שבמנהגי הכבוד של הסינים וכו' קיימים איסורים מפורשים משא"כ ביריות שלא מצינו איסור.

ומש"כ דקושיית הגר"ב ז'ולטי אינה מובנת בענין דרכי האמורי כי אין כאן ענין דתי, הרי דרכי האמורי אינו דייקא דת, אלא מנהגי הגויים ובחוקותיהם לא תלכו, חוקים שלהם.

אמנם לדבר שיש לו טעם לא קחשיב חוקים וכמו שכתבה הגמ' בע"ז שלשים קיסמים בצדי התבשיל אסור, כי אין טעם הטבעי.

וכמו שכתבתי לעיל שלענ"ד וודאי שיש טעם, נראה להקשות מכאן, וצ"ע, אבל לשיטתו שאין טעם לא קשה כלל על הגר"ב ז'ולטי, ואיני יודע מדוע כתב להקשות.

אמנם לי נראה שאחר שנתפשט מנהג זה גם אצל עמ"י כאן, כבר אין מנהג הגויים גם להגר"ב ז'ולטי שהחמיר, כיוון שכבר בטל טעם מנהג הגויים.

בהקשר למש"כ הרה"ח גבריאל ארצי שליט"א בקובץ מנורה בדרום חודש חשוון, בעניין מטחי יריות כבוד לכבוד המת.

הנה אחר מחילת כת"ר, לא זכיתי להבין מה שהקשה על בעל ה"שרידי אש" בכמה מן המקומות.

בסי' א', שכתב שאין במטח יריות שום טעם הגון, הנה אין זה נראה כלל, שוודאי שיש פה כבוד המת, ע"י שהציבור מראה שהוא זוכר את ההרוג, ולא שכחווהו, אלא עוד עושים לו זכר.

וזה דומה לענ"ד לחזקיה מלך יהודה, שיצאו לפניו ל"ו אלף חלוצי כתף, היינו, שעשו רושם למיתתו ולא עברו לסדר היום, וזה יש במטחי יריות ובהדלקת משואה, וכיו"ב.

בעניין מש"כ בסי' ב', שאין בזיון באי עשיית הנ"ל, הנה הלא גם זה תמוה, כי בכל מקומות העולם המערבי, ובפרט בארה"ב ואירופה, מורידים הדגל לחצי התורן וכיו"ב, ואם כאן לא יעשו, אזי וודאי שיהי' בזיון גדול, ובפרט בשעה כזאת, שעני כל העולם נשואות אלינו.

ומ"ש, שאין איש שם על לב להנ"ל, הנה כי זה רגיל, אבל וודאי שאם ימות חייל ובהלוויה לא ינהגו כבוד וטקסי צה"ל, תהי' על זה סערה רבה הן באר"י והן בחו"ל.

ובברכה"ת לכל חובשי ספסלי דבי מדרשא,
היושבים בשערי ירושלים,
שבזכותם ורק מחמתם עומדות רגלינו
במלחמה בעזה"י.

אלתר פנחס פרבר

נתיבות, ארה"ק