

ב"ה
שנה יז
גליון ו' (קב)
אב - אלול תשס"ב

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תש"ט

קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות

כתובת המערכת:

רח' אבינועם ילין 11

ת.ד. 50197 ירושלים 91053

טל. 02-5370106 פקס. 02-5382581

קובץ בית אהרן וישראל

המערכת והמו"ל:
מכון בית אהרן וישראל
שע"י מוסדות קארלין סטאלין
"בית אהרן וישראל"
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצה

- ישיבה גדולה "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- ישיבה גדולה "סטאלין קארלין" - ניו יארק
-
- ישיבה קטנה "זכרון אלימלך" - ירושלים
-
- ישיבה קטנה "בית אשר" - רמות, ירושלים
-
- ישיבה קטנה "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- ישיבה קטנה "תפארת יוחנן" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אולפנא דרבינו יוחנן" - רמות, ירושלים
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - ניו יארק
-
- כולל אברכים "בית אהרן וישראל" - ירושלים
-
- כולל אברכים "מתיתבא דרבי יוחנן" - טבריה
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
-
- כולל ללימוד הוראה "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
-
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
-
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
-
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
-
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
-
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים
-
- כולל אברכים "קארלין סטאלין" - תל אביב



התוכן

עמוד

- ה רבי יצחק לומברוזו זלה"ה
בעל "זרע יצחק" (- תקי"ב)
- יג רבי בנימין וואלף לעוו זצ"ל
בעל "שערי תורה" (תקל"ז - תרי"א)
- טו רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל
אב"ד אלזאס (תצ"ט - תק"צ)

- כא הרב בנימין רוט
ר"כ ברוך אהרן, ירושת"ו
- כו הרב בנימין פרידמן
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו
- מד הרב בן ציון הכהן
עיה"ק ירושלים תובב"א
- מז הרב אריאל מרק
בני ברק
- נג הרב פלטיאל פישל רבינוביץ
קארלין סטאלין, ירושת"ו

- נז הרה"ג ר' זאב פלדמן
רב ור"מ ד"ק תורה עץ חיים, לונדון
- סא הרב שמואל דוד הלוי סיגל
מח"ס "תנוכות שדה" ועוד, באלטימור
- סג הרב יעקב חנוך הכהן שבררון
ר"כ ללימוד או"ח קארלין סטאלין, גבעת זאב
- ע הרב מנחם יהודה הלוי גראס
מחברי משמרת סח"ם, ירושת"ו
- פב הרב ישראל וינמן
ר"מ בכולל הר"ן, רמות, ירושת"ו

גנוזות

- הערות על ספר "גופי הלכות"
- כסוגיא דנודרת בגיטין
דף ל"ה ע"ב
- בדין מי שטעה וכתב וי"ו במקום יו"ד
בתחלת שם הוי"ה

חידושי תורה

- בגדרי מלאכת מחתך
- בענין חובות שאין גובין ממשועבדים
והטעם שאין גובין ממטלטלים
- דין תרומה שבביכורים
- טיפול באבידה ובפקדון
- בענין יום טובח שאחר חג השבועות

בירורי הלכה

- אם מותר לכן לחבוש תחבושת
לרפואה לאביז
- בתענית שאוכלים בו בלילה
עד מתי מותר לאכול לדעת הרמב"ם
- בגדרי ודיני בורר לאלתר
ולאחר זמן
- בדבר ספרי תורה שהודפסו בדפוס משי
- בענין ביהכ"ס בזמנינו

צג	הרב גרשון גולדשלאגר מח"ס "כפתור ופרח" ב"ב	בענין הלוכש דבר אסור לענין הוצאה בשבת והמסתפק
קה	הרב יצחק ישראל באלד קארלין סטאלין, ניו יארק	בענין שחרות רצועות של תפילין
קי	הרב מתתיהו שווארץ בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו	השתתפות וסיוע בצוואה להעברת נחלה מהיורש

לשון חכמים

קז	הרב ברוך שובקס עיה"ק ירושלים תרנב"א	בירורים בענין צאת הכוכבים
קלא	הרב אלעזר שמואל ברעגענר ניו יארק	נוסח "מחוק" כרחמיך הרבים

קלג

הערות

בענין גזל שאינו של ממון - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, חבר בי"ד הגדול ירושת"ו / בענין מצה העשויה באילפס - הרה"ג ר' מסעוד בן שמעון, דיין ומו"צ ורב דקהל הספרדים רמת אלחנן, ב"ב / בדיקת דם - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, אב"ד מעמפיס, מח"ס "רובבות אפרים" / בדין יעוד - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת קול תורה ירושת"ו / בענין ברכה על היין בתוך הסעודה בשינוי מקום - הרב יהושע שמעון בריזל, רב קהילת קארלין סטאלין, גבעת זאב / אליהו "הגביא" "התשבי" "הגלעדי" - הרב משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ בישיבת ראשית חכמה, ירושת"ו / בענין עירוב תבשילין בבשר - הרב משה בריזל, ירושת"ו / בענין תוספת יו"ט בחג השבועות ועוד על זהות בעל תניא רבתי - הרב צבי שמעיה, ירושת"ו / בענין לכוין את שעון השבת בשבת - הרב חיים יאודה ישראל, ר"כ וישיבת שמחת התורה, מודיעין עילית / בית ומקדש לשון זכור או לשון נקבה - הרב דוב בעריש רוזענבערג, מח"ס "דבר טוב" ציריך, שווייץ / בדין מוטב שיהיו שוגגים באנשים ונשים - הרב שלום טוויל, מח"ס "שערי שלום" ירושת"ו / בנוסח שיר של יום - הרב שמואל חלמיש, ירושת"ו / בענין אכילה קודם תקיעות - הרב שמואל רוטשילד, ב"ב / בענין רבית דברים של שאילת שלום ועוד - הרב דוב גוטליב, ירושת"ו / בענין ברכת יראו עינינו - הרב אברהם יעקב הלוי, ירושת"ו / בענין סוף זמן קידוש לבנה - הרב אברהם דהן, ב"ב / בענין שפתותיו דובכות - הרב מרדכי הרשקוביץ, צפת / בענין נשים בציצית - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / הערות שונות - הרב פרץ מנחם גרבר, ב"ב / ביאור בדברי המ"ב בענין אכילת מאכלי חלב בשבועות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", ב"ב / בענין הגבחת הידים מעל התפילין - מרדכי פטרפווינד, ירושת"ו / בענין הודאת בעל דין - בן ציון פרישמן, חדרה / בענין מילת ישראל במצרים - יצחק בראנר, ירושת"ו.

קסב

תיקוני סופרים

הרב דובעריש וועבער ברוקלין ניו יארק	עוד הערות והוספות לתולדות הגאון בעל סמיכת חכמים זצ"ל
--	---

מפתחות שנה יז

גנוזות

רבי יצחק לומברוזה זלה"ה

בעל "זרע יצחק" מרבני תוניס

נולד לאביו הגאון רבי יעקב לומברוזה זלה"ה, למד תורה אצל הגאון רבי אברהם טייב הראשון זלה"ה, וגם קיבל מפי הגאונים רבי צמח צרפתי ורבי אברהם הכהן הראשון זלה"ה, בשנת תע"ח כבר שימש כדיין בתונס עם הגאונים רבי שמואל הכהן ורבי משה נג'אר זלה"ה, בשנת תצ"ח היה כבר מהרבנים הראשיים בתונס כנזכר במעגל טוב להגרחיד"א זלה"ה, ובשנת תק"א עם פטירת הגאון רבי אברהם טייב זלה"ה נתקבל לרב ראשי כללי על תוניס.

הרביץ תורה לתלמידים, והחזיק בממונו בידי לומדי תורה, והעמיד תלמידים גדולי הדור, ביניהם הגאונים רבי מרדכי ברוך קאראבלייו בעמח"ס "תועפות ראם" ו"מירא דכיא", רבי אברהם כטורזא בעל "זרע אברהם", ורבי נהוראי ג'רמון בעל "יתר הבו" זלה"ה.

הגרחיד"א זלה"ה בשם הגדולים מערכת ספרים ערך "זרע יצחק" כותב עליו: "... כשקידתו וענותותו ושלמותו ע"פ מדותיו כי חיות הנה, הפליא עצה הגריל תרשיה והרביץ תורה הרבה בעיר המהוללה תוניס בשתי הק"ק, ק"ק תוניזיס, וק"ק ליגורניזית, ובתבונת כפיו ינחם".

הגאון רבי יהודה ג'רמון זלה"ה בספרו "מוסכות שם" כותב עליו: "... יראתו וחסידותו וענותותו דבר פלא אשר לא ישוער, מלא מדות טובות כאחד האמוראים זיע"א... כמעט שאמרו עליו שהוא נשמת אדונינו רבי חייא זיע"א גדול האמוראים ששבתו רבינו הקדוש זיע"א... כמה גדולים מעשי חייא...". בנו הגאון רבי אברהם לומברוזה זלה"ה בהקדמה ל"זרע יצחק" כותב: "... וכמוהו לא היה ואחריו לא קם מימות משה ועד רבי", ותלמידו רבי אברהם כטורזא זלה"ה מתארו: מרנא ורבנא כוצינא קדישא, חסידא ופרישא, גם צדקות זרע וידו פרושה, מחזיק ידי לומדי תורה מורשה, אור ישראל וקדושה, מרביץ תורה בתלמידים, הרב הכולל המקובל האלוקי כמזהיר"ר יצחק לומברוזה זלה"ה זיע"א".

נלכ"ע בשנת תקי"ב בתונס, ובנו היה הגאון רבי אברהם לומברוזה זלה"ה המתואר בספר פרי קדש "חסיד ושח עינים".

חיבר ספר "זרע יצחק" ב' חלקים, חלק א' כולל חידושים על רוב התלמוד, ונדפס בשנת תקכ"ח בתונס כבית הדפוס שהביא חבירו הקאייד רבי ישועה הכהן טנוגי זלה"ה מאזמיר, וחלק ב' כולל שו"ת והוא נלוה לספר "בני יוסף" להגאון רבי יוסף כהן טנוגי זלה"ה (ליוורנו תקנ"ג), והוגה ע"י הגאון המפורסם רבי יהודה נג'אר זלה"ה.

להלן אנו מדפיסים הערותיו שכתב על גליוני ספר "גופי הלכות" להגאון רבי שלמה אלגאזי זלה"ה (איזמיר ת"מ), שחתם כמה פעמים בחת"י בשולי ההערות,

פ"א מוסיף בחרוז: לי זו יצחק לומברוזו, ונמצא באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 536, למעשה מעוטר הספר בעוד עשרות הגהות מגדולי רבני תוניס, הג"מ רבי יצחק בונאן זלה"ה ובנו הג"מ רבי דוד בונאן זלה"ה ועוד הערות שעדיין אינם מזוהים למי מקדושים, אולם חזון למועד.

הערות על ספר גופי הלכות

כגלי האג"ף (יט) אין למדין מקודם מתן תורה. וק"ק מהא שכתבו התוס' קדושין דף י"ג ע"ב ד"ה לכ"ע בעשה, אומר ר"י דאיכא עשה בא"א ודבק באשתו ולא באשת חבירו, והיכי ילפינן והא התם קודם מתן תורה, ואפשר שנאמר לבני נח ולא נשנית בסניני לישראל נאמר*. נ"ב וצ"ע דא"כ איך איתא בסנהדרין דף נ"ח הך דרשה ולא באש[ת] חבירו בבני נח, והרישב"א ז"ל בקדושין כתב לתרץ קושית הרב דנשנית בסניני ולזה ולזה נאמרו. יצחק לומברוזו

שם (מד) אי משום הא לאו שיורא הוא. וכו' ובתוספי הרא"ש ז"ל כתב ורבינו שמחה ז"ל פ"י דה"פ אי משום חצי כופר לאו שיורא דלא חשיב אלא מידי דשייך בתם כמו במועד, אלא שיש חילוק בדניניהם כגון נזק וחצי נזק ומגופו ומעליה, אבל כופר לאו שיורא הוא דלא שייך כלל בתם לא חשיב ליה, ומשני הא מני ר' יוסי הגלילי דשייך נמי בתם לשלם חצי כופר, וא"כ הוה ליה למיתני אלא שייך, ואח"כ כתוב שם ואחר' מרבתי היה מתרץ משום דכל היכא דאמרינן תני ושייר שנויא דחיקא היא, ומוטב לאוקומה כיחידאה ולא לשבושי לתנא, ולא ניחא ליה לאוקומי ברבים ולמימר תנא ושייר דמדנחית תנא למנינא אמאי אמרינן שייך, חדושי הראב"ד ז"ל ע"כ. נ"ב והרישב"א בקדושין דף י"ו ע"א כתב ואת הסכרא.

שם (קצג) דרך התנא לשנות הכינוי בה"א. האשה נקנית וכתבו התוס' בריש קדושין בזה כללים וכו', והרב בעל כנסת הגדולה כתב אלי שקשה' לו בזה הכלל דכיון דקאי אקרא תני בה"א, אם כן נערה שנתפתתה דקאי אקרא דכתיב בהדיא כי יפתה איש נערה ליתני הנערה שנתפתתה, והשכתי לו עם מאי דגרסינן באלו נערות דף מ"ח דפריך בגמ' ואימא בתולה לג"ש, ופרש"י ז"ל ולא למעוטי בעולה, ואם כן בהא ניחא דכיון שכתבו התוס' פה בקדושין דנבי עברי לא תני משום שהוצרך לפרש באיזה עבר אם עברי או כנעני, הכא נמי היה צריך לפרש באיזה נערה אם בתולה או בעולה דאפי' בקרא לא מפרש ליה, עוד כלל אחר לימדנו התוס' ז"ל בריש כתובות שאין דרך התנא לשנות שני ה"הין העבד העברי. נ"ב ול"ג דלק"מ דנבי פתוי לא הוזכר נערה אלא וכי יפתה איש בתולה, וכיון שכן לא שייך למתני בה"א, אף שהדין הוא דווקא בנערה, כיון שכתורה ליכא האי לישנא הנערה גבי פתוי, וכן מצאתי ממש בע"י ע"ש. יצחק לומברוזו

כגלי הוי"ד (רנז) ילודים. יש חילוף בין ילודים לנולדים, דילודים משמע דוקא שבכר נולדו כמה דכתיב הילודים במדבר, אבל נולדים משמע שבכר נולדו דכתיב שני בניך הנולדים, ומשמע שעתידיים לבא דכתיב הנה בן נולד לבית דוד. נ"ב דע לך במוכר לוי[מר] דהמחבר לא כתב זה אלא אלשון כ"א ולשון תלמוד, וקראי דמיתתי הוא לוי[מר] דכבר אשכחן ילודים לשעבר ונולדים הכי והכי ואל תתמה על לשון ב"א, אבל אין הכי נמי דבלשון תורה

אפי' ילודים משמע נמי לעתיד כדכתיב כל הבן הילוד, וכמ"ש הר"ן בנדרים דף ל' והריטב"א ביכמות דף י"א. עב"ד יצחק לומברווז

כצ"ל הגמ"ד (רע"ד) לימא רב כשמואל ס"ל. בכל מקום שאומר לימא רבי פלוני כשמואל או בפלוני ס"ל, מטעם זה שתמיה הנמ' פוסק הר"יף ו"ל אפי' נגד שמואל בדיני, וו"ל הרא"ש ו"ל נמין דף צ"ט ע"ג פסק הר"יף דלא כשמואל אפי' בדיני וכו', אלא שמצאתי כתוב בתשובת שאלה להר"יף ו"ל דפסק דלא כשמואל ותימה הוא וכו', עד ונראה לי דהיינו מטעמיה דר"יף ו"ל דמתמה נמ' לימא רב כשמואל ס"ל ומאי קשיא ליה אי סבר כשמואל, אלא ידע נמ' דסוגין בעלמא דלא כשמואל עב"ל, מכאן יש ללמוד* נ"ב להר"יף וסיעתו לכל מקום דמתמה נמ' לימא בפלוני ס"ל דאין הלכה בההוא פלוני, בק"ו דפסק דלא כשמואל הר"יף ו"ל מטעם דמתמה הנמ' לימא, והוא חדוש אע"ג דהלכה כשמואל בדיני כ"ש בעלמא, והוא כלל גדול. אמר* הכותב מכאן נלמוד כשאומר בכל מקום לימא מסייע ליה והקשה הנאון מהר"י קארו ו"ל בכללי הנמ' דמאי מתמה אדרבה ה"ל לשמוח בסייע, והוא ו"ל תירץ, ובוה מיושב וק"ל. נ"ב ול"ג דהא בכתובות דף י"א ע"א קאמ' [ר] לימא מסייע לרה"ה, והר"יף בפ' החולץ פסק כר"ה, ודכוותי' [ה] טובא איכא דוק ותשכת. יצחק לומברווז

שם (רע"ה) לאו הבא מכלל עשה. דע דלא אמרינן הכי אלא כשאין צורך לעשה מצד עצמו, אבל כשיש צורך לגופו להיות עשה לא דחקינן לומר שכא העשה להיות לאו לדבר אחר, וראיה מ"ש הר"ן ו"ל, והביא דבריו הב"מ פ"ה מה' מלוה במ"ש מצות עשה להשיך לנכרי שנאמר לנכרי תשיך, וכתב הרב ו"ל במנין המצוות לשון הסיפרי שאמר זו מצות עשה, והראב"ד ו"ל סובר דזו מצות עשה דקאמר אינו לגופו של כתוב, אלא להיות לאו הבא מכלל עשה לישראל, וכתב הר"ן ו"ל שזה הוא ללישנא קמא דאיהו נשך דף ע' דרבית הגוי אסור, ולנכרי תשיך הוא ללוות ממנו, ופריך לא סגי בלאו הכי מכת זה דלא מצית לקיומי דאתי לגופיה דהלואה לנכרי משום קושיית לא סגי בלאו הכי מוקמינן לנכרי תשיך הא לאחרי לא, אע"ג דכתיב בהריא לאחרי לא תשיך להיות עשה לישראל מכת לאו הבא מכלל עשה, אבל הרמב"ם ו"ל פוסק כלישנא בתרא שם באיהו נשך דמעולם לא אסר רב נחמן ולנכרי תשיך היינו תשוך שתלוה אותו ברבית מיתוקם כפשטיה דקרא לנכרי תשיך מצוות עשה להלוות לנכרי ברבית, כ"כ התוס' שם בשם ר"ת ו"ל הפסקינן כלישנא בתרא, וכפי זה כיון דמצינן לקיומי לנכרי תשיך כפשטיה עשה לנכרי, לא מפרשינן דאתי ללמד בעלמא לאו הבא מכלל עשה דדוקא כי הוה מפרש מעיקרא תשיך דהיינו תניח שהגוי ישוכך נדחק התרצן מכת דאי אתי כפשטיה לגוי שישוך אותו קשה לא סגי בלאו הכי, מוקי דאתי ללאו הבא מכלל עשה, ובוה הכלל נתרץ מה שחשינן הריטב"א ו"ל על הרמב"ם ו"ל שם באיהו נשך וו"ל לעבור עליו בעשה ול"ת משום דהוי לאו הבא מכלל עשה, וזהו ששינונו בסיפרי לנכרי תשיך זו מ"ע, ולא רק מרן שכתב שהוא מ"ע להלוות לנכרי ברבית דהא אמרו בסיפרי כל צפור מהורה תאכלו זו מצות עשה, ובודאי שאינו מ"ע לאכול צפור מהורה אלא זו מ"ע היינו שיהיה לאו הבא מכלל עשה לאוכל צפור טמאה, ובודאי שאין הנרון רומה לראיה דהתם גבי צפור מהורה דלא מצית לפרש שיהיה עשה לאכול צפור מהורה דוכי לא סגי בלאו הכי כמו שהקשו באיהו נשך

לפי לישנא קמא דתשיך הוא ללוות לנכרי משום הכי מפרשינן נבי צפור מהורה דאתי ללאו הבא מכלל עשה, אבל גבי לנכרי תשיך כפי לישנא בתרא דהלכתא כוותיה כמ"ש התום' בשם ר"ת דמצינו ליישב לנכרי תשיך זו מצות עשה כפשוטו לגופיה דהלואת נכרי אמאי דתקינן לפרושי זו מ"ע דהוי מכת לאו הבא מכלל עשה שאין זה פשוטו כמ"ש הר"ן ז"ל וז"ל בסוף דבריו וביון דמסקנא דסוגיין דרבית דאורייתא שרי נקמינן ע"כ ברייתא דסיפרי בפשטה משמע דפשמ זו מצות עשה כשאין קושיא פירושו הוא עשה ממש עשה לגופיה, ומצאתי ראה לזה הכלל אחרי כותבי בהרמב"ם ז"ל קדמון הנהת מהר"ם מפדווה ז"ל ברפום הוה שכתב רבי' מ"ע להשיך לנכרי ז"ל כל רודפיו השיגוהו וכו' וראשונה קושית הראב"ד ז"ל ותירץ כמו שכתב הר"ן ז"ל דרבינו סבר כלישנא בתרא וזכרנא דקאמר לנכרי תשיך תישוך ז"ל ונסתלקה הסכה אשר הכריחה אותנו להעמיד לנכרי תשיך בעשה ולא תעשה, ויפורש כפשוטו שבא לצוות על ההלואה לגוי כרבית כמבואר בסוגיא דתלמודא דלא אמרינן בא הכתוב לעבור בשני לאוין או בעשה ול"ת אלא במקום שהוא מוכרע לעשות כן, הרי מבואר כמו שכתבתי, אך מה שדקדק הרב שם בסוף לשונו ז"ל ולשון סיפרי משמע כדברי רבינו מדקאמר לנכרי תשיך זו מצות עשה ולא קאמר זו עשה משמע שהיא מצוה בפני עצמה, ואינו דקרוק שיעמוד לנגדו קושית הרימב"א ז"ל שכתבנו כל צפור מהורה יוכיח ששנו גם כן זו מצות עשה ולא קתני זו עשה ובודאי אין דרך אחר שם לפרש כי אם זו מ"ע דהיינו לאו הבא מכלל עשה אלא האמת כמו שכתבתי, וכתב הרב הנוכר משום דלא דתקינן לפרושי בלאו עשה אלא היבא דיש קושית לא סגי בלאו הכי, אלא שיש לעיין לפי מ"ש הר"ן ז"ל והרב תנו' דרבינו סובר כלישנא בתרא דמקולם לא נאסר רבית דנכרי, ולא דרשו קרא דלחונן דלים בהכי, ומשמע לפי לישנא בתרא דליבא אפי' גורה דרבנן כן נראה מלשון התום' ברה"ת תשיך וכו'. [ג'ב ול"ג דמ"ש הר"ן דמסקנא דשמעתין כו' אינו ר"ל ללישנא בתרא אלא דס"ל להר"ן דרבא ס"ד דמ"ש ר"ן לא נצר[כא] אלא לרבית דגוי הוא דרבית דגוי אסור מדאורייתא ולכך פריך ליה מאי לאו תשוך וכדאמר תלמודא ל"ג אלא לכרי חייו אסיק דאינו אסור אלא מדרבנן דאי ר"ל ללישנא בתרא מאי האי דקאמר הר"ן דמסקנא כו' מדאורייתא שרי הא אף ללישנא קמא נמי אינו אסור אלא מדרבנן כדקאמ' [ר] בהדיא גזור רבנן אלא ודאי כדכתיבנא, ובהכי לק"מ ממה שהק' המחבר. יצחק לוסברוו

כללי המ"ם (שיו) מצוה הבאה בעבירה. עוד כלל אחר כתב הרא"ש ז"ל בשמעתין דעת רוב הפוסקים והר"ף ז"ל דהלכה כר' יוחנן, וכתב הר"ן ז"ל דמעמא דר' יוחנן ושמואל הלכה כר' יוחנן כל שכן דר' יוחנן בשם רשב"י, והרא"ש ז"ל כתב שני מעמים לפסוק כר' יוחנן, חדא דלא מסתבר מעמיה דשמואל, ועוד דרבנ' שהוא בתרא פריך עליה, ואיבא למידק מ"ם לא כתב כמ"ש הר"ן ז"ל מעמא משום דקי"ל ר' יוחנן ושמואל הלכה כר' יוחנן, וב"ת דסבר דאין זה אלא כשנשאו ונתנו פנים בפנים וסימנך אמר ליה קשה אי סבר הכי איך כתב לקמן גבי שדרו של לולב טפה דפליגי רב יהודה אמר שמואל ור' פרנך אמר ר' יוחנן ופסיק כר' יוחנן דהלכה כוותיה לגבי שמואל אע"ג דהתם לא הוי פנים בפנים, ועוד קשה* כמה שהביא רביה טרנב"ג שהוא בתראה דהא מאכ"י ורבא ואילך דיקא הלכה כבתראה. ג"ב ונראה דלק"מ דהרא"ש קאי אליבא דהר"ף דס"ל דאף

מקמי אביי ורבא הלכה ככתראי כמ"ש בהוה[ב] כמשנת אלו דברים שאין להם אונא[ה] כו' ע"ש, וע"ש בהרא"ש שהק[שה] על הרי"ף קושיא זו בעצמ[ו].

שם (שכג) מנין. כתב רש"י ז"ל יומא דף ג"ה אהא דתניא אחת ואחת אחת ושתיים אחת ושלוש דברי ר' מאיר, ר' יהודה אומר אחת אחת אחת שלש וכו', ולא פליגי מר כי אתריה ומר כי אתריה, ופרש"י ז"ל מר' מאיר כשהמנין יש כלל ופרט בתחלה אומרים הכלל כגון עשרים ושנים עשרים וכו', ולר' יהודה שאומ[ר] אחת בלא וי"ו מונה הפרט תחלה שנים ועשרים, וצ"ע שלא מצאתי דבר מתיישב לתרץ על מנהגינו בדסדר עבודה נהנינו לומר אחת ואחת בוי"ו כדברי ר' מאיר, ובספירת העומר נהוג עלמא כר' יהודה שנים ועשרים שלשה ועשרים. נ"ב לא הבנתי איך מתחייב זה מוי"ו אבל יש נ"א כר"ג ג"כ בוי"ו וכך היא א' וא' ב' וא' כו' ז' וא', עיין בגמ' שיש בה תוס' ישנים ועיין בילקוט.

שם (שעז) מ"ג. היכא דהמענה לא שכיח כתב הכריתות סי' קפ"ז כתובות דף י"ב דלרבן גמליאל לא מהימנא והכא איכא מנו דמוכת עץ אני תחתיך ורבן גמליאל לית ליה האי מנו דלא שכיח, לא הבינותי דבריו, הנם שמה שכתב דלרבן גמליאל לא מהימנא מ"ם כודאי, כי ר"ג אמר נאמנת, וצ"ל לרבי יהושע לא מהימנא, אמנם מ"ש דלית ליה האי מנו דלא שכיח צ"ע, דלא קאמר בגמ' האי מעמא ריש פ' שני דכתובות דף י"ו מאי שנא האי מנו מהאי מנו הכא שור שחוט לפניך, וכתב רש"י ז"ל בתולים שלא מצא לה הם הסיתוהו לבא לב"ד ואעפ"י שיש לה להשיב מענה מוכה מזו לא אמרינן מנו דדילמא לא אסקא אדעתה, אי נמי איערומי קא מיערמה, מ"ם הכלל אמת הדיכא דלא שכיח לא אמרינן, מנו תוס' ז"ל כתובות דף י"ז ד"ה מחמת נפשות. נ"ב וכן כתב הרא"ש בפ"ק דכתובות ועיין בש"ך לח"מ סי' פ"ב בדנינו מנו בכלל זה.

שם (תה) עוד לו וז"ל חילוק בין כשאומר משום פלוני לכשאומר אמר פלוני, בפ' יש נוחלין אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק אין בידה אלא לשון מכירה, ופ' רשב"ם ז"ל כשהוא רבו מוכתק שייך לומר משום פלוני, וכשאומר אמר פ' אמר פ' אינו רבו מוכתק, ובברכות אמר רבא אמר רב סחורה ואילו רב סחורה לא היה* רבו מוכתק של רבא, כדמוכח בשלהי אלו מצאות אמר רבא כגון רב סחורה דאסברן וזהמא ליסטרון. נ"ב לא כן דעת הח"י בע"ז דף י"ט ע"א.

כז' הסמ"ך (תמו) סתם במשנה ומחלוקת כברייתא הלכה כמתני', ולפעמים הלכה כברייתא היכא דאשכחן אמורא דסבר כברייתא. הרא"ש ז"ל שבת דף ק"פ ע"ד וז"ל הא מילתא אע"ג דהוי סתם במשנה ומחלוקת כברייתא הלכה כמחלוקת דברייתא דקאי רב כוותיה. נ"ב וכן היא ד[עת] התוס' בריש פ' האומנין דף ע"ז ע"ב ד"ה רב פליג ובהגוזל עצים דף ק"ב ע"א ד"ה גבי ובע"ז דף ז' ע"א ד"ה [משום] יע"ש.

שם (תמט) סתם ואח"כ מחלוקת דאין הלכה כסתם. וכתבו התוס' פ"ק דע"ז דנתי דלא הוי סתם מ"ם חשוב כרבים לגבי יחיד, והקשינו דכי היכי דהלכה כסתם משנה הכי נמי יחיד ורבים הכי נמי הלכה כרבים, ומאי גרועותיה דמחלוקת ואח"כ סתם וכו'. נ"ב דסתם ואח"כ כלל ר"ם.

כללי הקו"ף (תפז) עוד כלל וכו' עוד מצינו במקום אחר דהנמ' וכו' ומהר"י נ' לב ז"ל כתב באותו דבור שמ"ש התום' דאיכא למיפרך יוכיח ר"ל מה לביאה שקונה ביבמה תאמר בכסף שאינו קונה ביבמה אף היא לא תקנה באשה, ואני כתבתי פירוש אחר באותו דבור, ולזה הדרך דמהר"י נ' לב ז"ל קשה דאפי' דתימא תאמר בכסף שאינו קונה ביבמה הא' איכא למיפרך יוכיח אסוף דינא שמר יוכיח שאינו קונה ביבמה וקונה באשה אא"א כסף. נ"ב עיין בהמכ"ט ח"א סי' רצ"ד ותנוח דעתך.

בא"ד תו' איכא למידק בי יליף כסף באשה ק"ו מאמה, ויעשה ק"ו משמר ונימא ומה שמר שאין פודין בו הקדש מכנים כסף שפודין בו לב"ש, וכי פרכת מה לשמר שכן מוציא תאמר בכסף שאינו מוציא ביאה תוכיח שאינו מוציא ומכנים אף אני אביא כסף, וכי פרכת מה לביאה שכן מכנים ביבמה תאמר בכסף שאינו מכנים ביבמה אמרינן שמר יוכיח שאף שאינו מכנים ביבמה מכנים באשה אף אני אביא כסף שאף שאינו מכנים ביבמה מכנים באשה, וכי פרכת מה לשמר שכן מוציא תאמר בכסף שאינו מוציא ביאה תוכיח, וחזר הדין ואם כן יקח למ"ל. נ"ב המחבר ז"ל לא ראה מ"ש שם כדף ד' ע"א תיתי חדא מתרתי כו', ע"ש ותנוח דעתך. יצחק לומברוון

כללי השני (תקכג) שליח לדבר עבירה השליח חייב לכ"ע משום דאין שליח לדבר עבירה שדברת הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, דהסברא כך היא, קדושין דף מ"ג ע"א כתב רש"י ז"ל ר"ה ולמ"ד אין מלמדין ולית לן למילף וכו' עד מ"ש ומסברא אין שליח, וקשה* דאמאי איצטריך למימר ממעמא דמסברא אין שליח הא אפי' לא הוה הך סברא הא כתבו התוס' לעיל בקדושין דף ל"ה ר"ה אלא למ"ד וכו' וז"ל דכיון דאין מלמדין הוי כמו מיעוטא דווקא הני הייכות אבל אחרניא לא ואמאי איצטריך למרכב לקושי' אתרי ריבשי, וכו'. נ"ב מאד נפלאתי איך לא נזכר מ"ש הוא בעצמו כיבין שמועה דף ס"ו ע"ב משם הכריתות דרעת רש"י שני כתובים לא הוו כמו מיעוטא, וכן קושיא הב' לק"מ דכמלתא דלא הוי אלא סברא בעלמא לא אמרינן היכא דגלי גלי ודאי אמרינן דאתא קרא ואפיק מהך סברא וילפינן לעצמה במד' בנין אב, עיין בתוס' דקדושין דף מ"ו ע"ב בר"ה אמאי קאמר כו', וכן קושיא ג' לק"מ דחלמודא בעי לאוקמי הך מלתא אפי' כב"ש, כיון דלא אשכחן בשום דוכתא דפליג ב"ש וסברי דיש שליח, ולקמן לפי תירו' א' קאמר תלמודא דב"ש ס"ל דיש שליח, ולפי אידך תירוצים לא פליגי כ"ש ע"ש, לי זו יצחק לומברוון

כללי התירו' (תקמא) תרתי כתב מהר"י קארו וכו', וכתב הרב בצלאל ז"ל בכלליו ז"ל כשאומר תרתי למה לי הוא מקשה מכפל, וכשאומר תרתי בלבד הוא כתמיה, ועיין בספר שארית יוסף, ובמציעא פרק השואל יש בקושי' תרתי לכה ב' פירושים, דלרש"י ז"ל הוו תרתי למ"ל, ולתוס' תרתי דסתרן עכ"ל. נ"ב וכן יש כה"ג בפ"ק דקדושין דף י"ט.

רבי בנימין זאב וואלף לעוו זצ"ל

אבר"ק ווערבו

בעל "שערי תורה"

נולד בשנת תקל"ז בוואידיסלוב שבפולין, לאביו הגאון רבי אלעזר לעוו זצ"ל בעל "שמן רוקח" ועוד, קיבל תורה מאביו ומהגאון רבי יהודה אריה ליב קעמפנער זצ"ל אב"ד פרוסטיץ ומגיסו הגאון רבי ירמיה אב"ד מאטערסדארף זצ"ל מח"ס "מודעא ואונס".

שימש כאב"ד בקהילות קדושות ראשפיצא, אמשא, ובשנת תקע"ג נתקבל כאב"ד בעיר קעלין, ושם עלה מוראו על כל קהילות בעהמען, ואח"כ עבר להונגריה ושימש ברבנות בעיר טאפאלטשאן, ובשנת תקצ"ו עבר לכהן כאב"ד ור"מ ווערבויא והגלילות, שם הקים ישיבה גדולה, והרבה מגדולי ישראל היו מתלמידיו, ביניהם הגאונים בעל "קול אריה" ובעל "מחנה חיים", בעל "עין הבדולח" ובעל שו"ת מהריא"ץ זצ"ל.

היה נערץ וחביב על כל גדולי דורו כנראה מתוך דבריהם בהסכמותיהם על ספרו, וכך כותב עליו הגאון רבינו עקיבא איגר זצ"ל: "... בשכלו הישר עשה העקוב למישור... אמרותיו אמרות טהורות... ותצלית עליו יד ה'...". הגאון רבי מרדכי כנעט זצ"ל כותב: "... אספקלריא המאירה, בו החכמה מפארה... בחריפות ובבקיאות ובסברא, כשלהבת בגחלת קשורה...". הגאון החתם סופר זצ"ל כותב: הרב הגאון הגדול אביר שבאבירים, אשר לו שיני אריות ומלתעות כפירים...". וכן הרעיפו עליו שבחים הגאונים בעל "בית אפרים" ובעל "שיבת ציון" ה"ברוך טעם" וה"חוות דעת" זצ"ל, ועוד, בנו היה הגאון רבי ירמיה לעוו זצ"ל שמילא מקומו ואח"כ היה אב"ד איהעל וחיבר ספר "דברי ירמיהו" ו"אנשי השם".

רבינו נתפרסם בספרו הגדול "שערי תורה" חלק א' נדפס בחייו (ווינץ תקפ"א) ח"ב נדפס בתקופת חייו האחרונה (ווינץ תרי"א) וח"ג נדפס ע"י בנו הנ"ל (אוהעל תרל"ב).

נלב"ע ביום ב' לחודש אדר שני שנת תרי"א,, והגאון הכתב סופר זצ"ל הספידו בזה"ל: "שר וגדול נפל בישראל, הלא הוא הגאון הגדול מופת הדור... מרא דש"ס ופוסקים... ידוע שלא פסק פומיה כל ימיו מתורה...".

להלן אנו מדפיסים ביאור סוגיא דנודרת בגיטין לה, ב, מתוך עצם כתב ידו, הנמצא בין תכריך חידושו ותשובותיו כתי"ב באוצרו של כ"ק אדמו"ר שליט"א מס'.

717.

בסוגי' דנודרת בגיטין דף ל"ה ע"ב

שם קשה לי על גמ דאמר שם דר"ה ור"נ פליגי אי נדר ברכים יש לו הפרה, וסובר ר"ה ריש לו הפרה לכך כשניסח אין מדירין אותה, דלמא סובר דאין לו הפרה רק סובר כר' אליעזר במס' נדרים דף ע"ה ע"א דהבעל יכול להפר כל נדרים שעתידין לידור, וא"כ יש לחוש דלמא כבר הפיר לה, ולא נצטרך לומר כמ"ש תו' בד"ה אבל דר' הונא ל"ל כאמימר, או דמחלק בין בעל לחכם, ר"ל דסובר דגם בנדר שע"ד רבים אין לו הפרה אפי' בבעל, רק דחיישינן דלמא כבר הפיר לה, ור"נ י"ל דסובר כחכמים שם דאין יכול להפר, ולכאורה י"ל לפי מה דאמר ר"א שם בנדרים לחכמים משום דאם היפר נדרים שבאו לכלל איסור לא יפר נדרים שלא באו לכלל איסור, והיינו דוקא בנדר סתמא, אבל בנדר ברכים או ע"ד רבים שלא יכול להפר

אח"כ, גם מקודם א"י להפר, ז"א, דגראה כרוך לפום מה דא"י שם ברף ע"ה וכרף ע"ו למסקנא שלא חיילא הנדר דהפרה דעבד קודם מהני שלא חייל גדר, גם בע"ד רבים, אליום שלא יחול הנדר דמאי שנא, והא דקאמר ר"א כן הכוונה להביא ראי' כיון דאלים כחו אח"כ, מהני גם הכח של הפרה מקודם שלא יחול הנדר, והאמת דיש לעיין שם באיבעיא דבעי שם בגמ' לר"א אם מיחל חלין ובמלין, או דלמא לא חלין כלל, וקאמר שם נ"מ כגון דאתפס אחרינא בהך נדרא, ולא קאמר הנ"מ בנדר ברבים, או בנדר שע"ד רבים, דאם מיחל חלין רק במלין, אז לא בטל הנדר בכה"ג, משא"כ אם לא חלין בטל הנדר, די"ל בפלוגתא לא קמיירי, ורוצה לומר נ"מ בדרבנא דהוא מוסכם, משא"כ בדין נדר שע"ד רבים ובנדר ברבים אינו מוסכם אם יש לו הפרה דהא הוא מחלוקת דתנאים, וגם מתו' מוכח בד"ה אבל כסברא הלז, דלר"א אפי' בנדר ברבים ובנדר שע"ד רבים יכול להפר קודם, מדהקשו וידירוה שלא תאכל כבר זה אם נהנית ותאכל לאלתר בפנינו, ותו' דלר"א ניהא דאיכא למיחש שמא כבר הפר לה כל מה שעתידיה לידור, ואף דעכשיו א"י הבעל להפר נדר זה, מ"מ יכול להפר קודם, והיינו מטעם הנ"ל, וא"כ הדק"ל על תלמודא דמי דחקו לאפושי בפלוגתא ולא קאמרו בפשוטו, וביותר י"ל דגם ר"ג סובר כר"א שם, רק סובר דהיילין ובמלין, וא"כ א"י להפר לכך מדירינן לה ברבים, ור"ה סובר דלא חיילין, שפיר יש לחוש... וצ"ל לפמ"ש רשב"א בחי' המעם בנדר ברבים שאין לו הפרה משום דכל מלתא דמתעבדא באפי' תלתא אליום טפי ולא יכול חכם למשלפי' וה"ה בעל, וא"כ י"ל דלא אליום הדיבור של בעל שיבטל מקודם שלא יחול דיבורה שתדבר בפני רבים, רק הדיבור שלה שלא נעשה ברבים אף שהוא ע"ד רבים, אליום כח דיבורו לבטל דיבורה שלא נעשה בפני רבים, ותו' שפיר כתבו לר' אלעזר א"ש, דהנדר שנדרה עכשיו שלא תאכל כבר אם נהנה הוא בלא רבים, אליום כח הדיבור ראשון ודוק כי הוא סברא חדשה.

או י"ל דאף לר"א דלא חל היינו כשאומר בפירוש שיפיר הנדר אפי' שתדור ברבים וע"ד רבים, אבל כשאומר סתמא שמפיר כל נדרה שתדור מסתמא לא הי' דעתו רק על נדרים שיש בידו להפיר אח"כ יפיר לה עכשיו אולי לא ישמע אח"כ, ומה"ת נימא לחדש שהפיר אף נדרים הלז, וא"כ יש ס"ס ספק שמא לא הפיר לה בעל, ואת"ל הפיר לה דלמא לא אמר בפירוש שמפיר לה אף נדר ברבים, וע"י ס"ס מוציאין מן המוחזק לרב דהולכין בממון אחר רוב, וס"ס מטעם רוב כמ"ש רשב"א, ור"ה תלמיד' דרב, עיין במס' שבת שמוכח דתלמיד בע"כ סובר כרבו, ור"ה צריך לסבור כרב, וא"כ ל"ק קו' הנ"ל, דבע"כ ר"ה ל"ל כר"א, דא"כ תיקשי דאכתי תגבה כחו' כשתדור ע"ד רבים מטעם ס"ס, ותו' שפיר כתבו בחד ספק ודוק כי קצרת.

★ ★ ★

רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל*
אב"ד עלזום ונידערריין ושטרסבורג

ברין מי שמעה וכתב וי"ו במקום יו"ד בתחלת שם הוי"ה

שאלה

בחר ה' ביעקב ובתורתו, אשרי יולדתו והורתו, ה"ה אמ"ו הרב המובהק חריף ובקי, בצדקתו ימלט א נקי, נ"י פ"ה ע"ה כבוד מוהר"ר יעקל גר"ו יאיר אתנו סלה.

אחרי דרך מכוא השלום כמשפט לאוהבי שמו, יהי ה' עמו, אשאלה ממנו מענה להלכה ולמעשה, שבוע העברה נשאלתי בעברי דרך עיר פלוני לעיר פלוני, אודות ס"ת אחת שמעה הסופר וכתב בשם הנכבד והנורא הוי"ה ב"ה וי"ו תחת יו"ד וכתב הסופר והו"ה, ואין הבדל בין ווי"ן שבס"ת ובין האי וי"ו הנ"ל, רק הקוצו של יו"ד, כי וי"ו דבשאר ווי"ן אין בהם קוץ, ומה נראה בעליל שדעת הסופר היה לכתוב השם כדונו, והיה דעתו לכתוב יו"ד, אבל מעה ברנל הוי"ד, ולא אמרתי שם לא איסור ולא היתר, כי יראתי לגשת אל הקודש מפני חומר האיסור, כי כל המוחק שום דבר מעצמות השם לוקה, כמ"ש בשם הרמב"ם ז"ל, ובכואי לעיר פלוני דנתי לפני הלומדים שם, ופשוט שאין למחוק רגל הוי"ו מפני חק תוכות, ולכן ברור ופשוט בעיני לגרור הוי"ו ולכתוב במקומה יו"ד, ואף שהיה בדעת הסופר לקדשו, ודאי גמור אינו חל קדושת השם אלא דוקא כשכתב השם כשנקרא ונכתב, אבל כה"ג אינו שם כלל, והוי כמתפיש בעלי מומין למזבח דאינם קדושים כמ"ש הפוסקים כיוצא בזה בעניינים אלו, ועוד איתא בהריא בש"ע יו"ד סי' רע"ו סעיף י"א בהגהת רמ"א ה' של שם שכרעה נוגעת בנגה אם נוגע ממש עד שנראית כחי"ת מותר למחוק או לגרד הרגל ולתקנה, וכתב הש"ך שם סקט"ו משום דהכל רואין שהוא חי"ת ואינו שם, ואין בזה משום מוחק השם כו' יעיי"ש, וא"כ מה לי אם מעה וכתב ח' תמורת ה' או וי"ו תמורת יו"ד, זה חזק אינו שם ואינו חל שם שמים עליהם, ומותר למחוק הוי"ו ולכתוב יו"ד, ואי משום דהשם נכתב שלא כסדרן, לפ"ד לא מצינו שום דבר [מזה] ככל הש"ס ופוסקים שצריך להיות שם הוי"ה ב"ה נכתב בסדרן בס"ת, ויוכל לקדשו כך לאחר שכתב הוי"ד, כך היה נראה בעיני כשמש בצהרים, בחצי השמים.

אמנם חכם אחד משם פפק בזה ואמר שאין הנדון דומה לראיה, כי שם מעה וכתב חי"ת תמורת ה' תיכף כשהתחיל לכתוב רגל הה' כתב הרגל בניגיעה, ובא הפסול תיכף ומיד ע"כ מעולם לא היה קדושה בח', משא"כ כשהתחיל לכתוב יו"ד והמשיך אותה מלמעלה למטה, קודם שהאריך רגל הוי"ו היה יו"ד ותיכף חל קדושה עלה, וא"כ יוכל להיות שאסור למחוק, ע"כ דברי החכם הנ"ל, ואני אומר דזה ליתא דמהש"ס שכוונת דף ל"ה ע"כ מוכח דאין איסור באם מוחק יו"ד מהוי"ה או א' מאלקים, כי שם כברייתא מוכח בהריא דוקא י"ה מהוי"ה או א"ל מאלקים אינם נמחקים משום שהמה שמות קדושים בעצמם כתנ"ך, אבל א"ד מאדני או צ"ב מצבאות נמחקים, וה"ה יו"ד מהוי"ה או א' מאלקים נמחקים, דאל"ה ה"ל לומר רבותא מפי, וא"ל דשם כברייתא מיירי רק באיסור מחמת אי' [סור] מלקות אבל אה"נ איסורא מיהא איכא דחל קדושת השם לפחות כמו באותיות הנמפלים לאחריה, ז"א רפשוט לישנא דבריייתא לא איירי רק לענין איסור מחיקה, ומשמע דוקא הני דתנינן כברייתא אינם נמחקים,

* כתבנו אודותיו שנה ד גליון ד (כב).

אבל בכתב יו"ד מהויה"ה מותר למחוק, וכיון שכן בנ"ד לא חל קדושת השם אף לפי דעת החכם הגל, כי חיכף כשכתב הויה"ה היה הפסול קודם שכתב שאר אותיות השם, וא"כ אף לפי דבריו מעולם לא חל קדושת השם אף ביו"ד לכד וכנ"ל, ואין לחוש נמי שמא לאחר שגמר השם כסדרן האריך קצת ביו"ד ופסלה אח"כ כי זה חששא רחוקה, ולעולם תלין בדבר המצוי בין להקל בין להחמיר, אבל מ"מ יראתי לשלוח ידי ח"ו בשם הקדוש, ככן אמרתי דברי לפני אמ"ו נר"ו אציע, והוא ברוב חכמתו יכריע, כי גם לקדור השם ולעשות נקבים כיריעה הוא דבר קשה קצת, וקצרתי כי ידעתי שלא נעלם מעיני אדמ"ו נר"ו שום דבר והכל גלוי לפני, ומחמת איסור לשהות ספר שאינו מונה ימהר נא ויחיש מעשהו לכבדני במעשה אצבעותיו ולהודיעני כדת מה לעשות.

תשובה

כתבו הגיע לירי ע"ד שאלת דבר שלח ביעקב ותשובתו בצדו, תחלתו דברי תורה וחתימה מעין הפתיחה, כס"ת שמעה הסופר וכתב בשם הנכבד והגורא הויה"ה ב"ה ויו"ת תמורת יו"ד וכתב הסופר והוה, ואין הברל בין שאר ווי"ן שבס"ת ובין האי ויו"ש שבשם, רק הקוצו של יו"ד, ושאר ווי"ן אין בהם קוץ, ובוה נראה בעליל שדעת הסופר היה לכתוב השם כדיו והיה דעתו לכתוב יו"ד אבל טעה כרגל היו"ד, והורה מעכ"ת לגרור הויה"ה ולכתוב במקומו יו"ד, והכס אחד פקפק ע"ו, ומעכ"ת לא רצה להורות הלכה למעשה, והשליך יתבו עלי, והנה אף כי טרידנא טובא כעת מפני פגיעת הזמן כידוע מכמה הרפתקאות דערו עלי, וגם רוב הספרים אין עמי לעיין בהם כי נפוצים המה, אלה בצפ"ן מפני חמת המציק, ואלה נעד"רים כחדרי חדרים במקומות אחרים, וכבר אמרו אין אומן בלא כלי, מ"מ שלא להשהות ס"ת שאינה מונה, ולאהבתו התקועה בלבי אישכ כיד ה' הטובה עלי, אמנם בדרך קצרה, ואומר כי יפה הורה מעכ"ת, וראייתו נכונה מהא דפסקין בש"ע יו"ד סי' רע"ו סי"א בהג"ה ה' של שם שכרעה נוגעת בנגה אם נוגע ממש עד שנראית כה' מותר למחוק או לגרר הרגל ולתקנה, והמעט כמ"ש הש"ך שם סקט"ו משום דהכל רואין שהוא ח' ואינו שם, ואין בזה משום מוחק השם בו, וא"כ בנ"ד דרומה ממש להאי גרן דהש"ע נמי מותר למחוק, [אמנם לא כמ"ש מעכ"ת למחוק כל אות ויו"ו רק הרגל כולו עד שלא ישאר רק הגג, ולעשות או מהגג אות יו"ד, דמה"ת למחוק גם הגג היכא דאפשר לתקנו בלא"ה, כי כל אשר נוכל למעט כמחיקה אפי' בשאר אותיות ותיבות התורה שאינם מן השם ודאי דעבדינן, ובכה"ג לא היו חק תוכות], ומה שפקפק החכם שאין הגרון רומה להראיה, כי שם טעה וכתב ח' תמורת ה', ותיכף כשהתחיל לכתוב רגל הדי' כתב הרגל בניגיעה ובא הפסול תיכף ומיד מש"ה לא היה מעולם קדושה בח', משא"כ כשהתחיל לכתוב יו"ד, והמשיך אותה מלמעלה למטה קודם שהאריך רגל הויה"ה היה יו"ד, ותיכף חל הקדושה עליה וא"כ יכול להיות שאסור למחוק ע"כ, חכם הוה נעלם ממנו שורש הדין מהיכן למד הש"ע האי דינא דנגע רגל הדי' בנגה דמותר למחוק שהוא מדברי מהר"י אסקנדרי שהביא הב"י בסי' רע"ו וז"ל הר"י אסקנדרי במאו"ח סי' ל"ב פשיטא כי מי שנתכוון לכתוב השם ונדבקה לו רגל שמאלית של ה' ראשונה שבשם בן ארבע בנגה בענין שניכר לכל שהוא ח', ודאי דיכול הוא לגרור רגל הח' שנעשה בפיסול ואין זה עובר משום הא דתניא (מ"ס פ"ה ה"ז) המוחק אות אחת מן השם עובר בלא תעשה אמר ר"י לכך נאמר ואברתם את שמם לא תעשו כן לה' אלקיכם, אבל אם נשפכה דיו על השם מותר למחוקו שלא היתה כוונתו אלא לתקן ע"כ, הרי נתבאר מברייתא זו שאם נפסדה צורת אות מאותיות השם ע"י שפיכת דיו שיכול למחוקה, וכ"ש זו שנעשה בחחלה בפיסול כו' עכ"ל, הרי רדין זה דרגל הדי'

שנגעה בגנה ונראה כח' דמותר למחוק הרגל נלמד מהא דדיו שגשפך על השם, והתם הא כבר נכתב כל השם בקרושה, וחל קרושה עליו כבר, מ"מ מותר למחקו ולתקנו משום שנפסד צורת האות, וא"כ אף אם נודה לדברי החכם דתיכף כשכתב היו"ד טרם שנעשה וי"ו חל הקרושה עליו, מ"מ מותר למחקו כיון שגשנתנה צורת האות וי"ד ולא גרע מאלו כתב הסופר באמת וי"ד ואח"כ נשפך מעט דיו על רגל היו"ד ונעשה וי"ו ודאי דמותר למחוק היו"ו, וא"כ מ"ש אם נעשה היו"ו כמפת דיו באקראי, או אם טעה הסופר והמשיך הרגל ודאי דרין אחד להם, ואדרבא עדיפא מיניה למעיין וז"פ וברור.

אמנם מ"ש מעכ"ת לדחות דברי החכם מההיא דשבועת העדות דמשמע דוקא י"ה מהשם אינו נמחק אבל היו"ד נמחק, כד ניים ושכיב אמר להא מילתא, דהוה ודאי אמת אם לא כתב רק אות וי"ד לכד ותו לא מידי אף דעתו היה לכתוב השם כולו וקידש השם כרינא קודם הכתיבה [דכזה מיירי שם הש"ס שנתכוון וקידש השם הוי"ה כולו ועיי"ש], מ"מ נמחק כיון שאינו שם בפני עצמו, אבל אם השם נכתב כולו ודאי וח"ו הס מלהוכיז ולהעלות על הדעת למחוק ממנו אפי' קוצו של יו"ד, דהא אף בצ"ב מצבאות וכדומה דמותר למחוק אי נכתב בפ"ע, ומ"מ אי נכתב צבאות אסור למחוק אותיות צ"ב ממנו, וא"כ אם נימא כדעת החכם דתיכף כשכתב היו"ד חל הקרושה עליה אף דנעשה וי"ו אח"כ א"כ אסור למחוק אף דהפסול נעשה קודם שכתב ג' אותיות האחרונים מהשם, ולפי דברי החכם הא חל הקרושה עליו, רק שנפסד צורת האות ע"י שהמשיך רגל הוי"ו, ואם דעתו כיון שהיה מתחלה מותר למחוק אינו חל הקרושה עליו ח"ו זה לא יעלה על דעת שום בר דעת לומר כך, כי אף שהפסול נעשה תיכף מ"מ קודם שנעשה הפסול כבר חלה הקרושה בהיותו עדיין יו"ד.

ואולם בב"י בס"י הנ"ל משמע דמפי יש להתיר למחוק אם נעשה טעות באות מהשם קודם שנתקדש כל השם מבאם נעשה טעות באות האחרון, אף דגם בזה התיר שם שכתב וז"ל ולא זו בלבד אלא אפי' נדבק לו בכה"ג ה' אחרונה שבשם ונעשית ה' עם היות שנתקדש השם בחציו הראשון שיכול לגררו ולתקנו, וא"כ כ"ש כנ"ד דנעשה הטעות כיו"ד הראשונה שבשם קודם שנתקדש השם בחציו דמותר לגררו ולתקנו.

ומ"ש מעכ"ת וז"ל אבל אה"ג איסורא מיהא איכא רחל קדושת השם לפחות כמו באותיות הנמפלים לאחריהם ע"כ, שגה בדומה, דהוה דוקא באותיות הנמפלים אינם נמחקים היינו לאחריהם כגון כ"ם מאלקיכם וכדומה, אבל שלפניהם כגון ל' מ"ה מותר למחוק כמבואר בפוסקים שם, וא"כ אף אם אנו דנין אותו יו"ד לאות הנמפל להשם מ"מ היה מותר למחוק, אבל באמת לא היו נמפל כלל, ובלא"ה מותר למחוק הוי"ו, דאין שייכות כלל להשם כמו שהוא לפנינו והוה.

וראיה לזה מהא דפסק המחבר שם סעיף י"ב היה לו לכתוב השם וכתב יהודה עושה ה' מהדל"ת ומוחק ה' אחרונה ע"כ, הרי אף דהה' הוא מעצם השם, מ"מ מותר למחוק כיון שגשנתה התיבה וכתב יהודה לא הוי כמוחק השם אף דנכתב בקדושה, ועוד דהא הב"י התיר אם אירע שנגע רגל ה' אחרונה מן השם הוי"ה בה' בגנה ונעשית ה' לגרור הרגל כמ"ש לעיל, ולא אמרינן דמ"מ אסור משום דהוי נמפל לאחר השם דהא שם של י"ה כתב קודם שהוא שם בפ"ע, והמעם הוא כמ"ש המ"ו שם סק"ו על ענין אחר וז"ל ואין להקשות ממ"ש בסעיף י"ב היה לו לכתוב השם וכתב יהודה כו' דמוחק ה' אחרונה ואין אומרים שכבר קדשו השם של י"ה שהוא שם בפ"ע, ונימא שגם הד' שכתב וה' שאחריה כולם קדושים משום נמפל לשם

הראשון, הא לאו קושיא היא כלל דאין שייכות לומר קדושה משום נטפל לשם אלא ביש לו שייכות כגון שיש לו שום משמעות כו', משא"כ בהך ד' וה' שנטפל בה כמ"ש יהודה, אין שום פירוש ושייכות לומר שזה נטפל כו', וע"כ נ"ל ודאי פשוט כאם כתב השם כהלכתו ומעה וכתב איזה אות אחריו שאין לו שום פירוש ומשמעות אין בו קדושה ולד"ה נמחק ע"כ יעיי"ש, וזוה אית לן טעמא טעם נכון על הדין של הבי"ה הנ"ל היכא דנגעה רגל ה"ה האחרונה בגנה דמותר למוחקו, רבוה לא הוי נטפל כי אין לו פירוש ומשמעות להשם.

אמנם מדברי הלבוש [איכא] ראייה לסתור, שכתב היה לו לכתוב השם וקדשו וכתב יהודה, עושה מד' ה' ומוחק ה"א האחרונה שהרי לא קידעו אותה ה"ה אלא ה"ה אותיות ראשונות ע"כ, הרי דחוינן גנותן טעם משום דלא קדשה משמע הא אי ידעינן דקדשה אסור למחוק אף דאין לו שייכות להשם, וזהו דלא כמ"ש המ"ו.

ואולם באמת אינו מבין דברי הלבוש, ומפני קוצר המשיג לא אוכל לירד לסוף רעתו, דמה בכך אם קידש כל חמשה אותיות יהודה, מ"מ מותר למחוק דלאו שם הוא, דהרי אטו אם יקדש תיבת בראשית בקדושת השם יהיה אסור למחוק, והו דבר שאינו, אלא ודאי לרווחא דמלתא נקט הך טעמא, דהא באמת לא קידש רק ד' אותיות ולא חמשה, או אפשר דכתב כן להורות דאם יתקן דאין צריך לקדש השם עוד, כיון שקידש בפעם הראשון, אבל ודאי אף אי קידש כל תיבת יהודה נמי מותר למחוק ה' האחרונה כיון דאין לה שייכות להשם מחמת הדל"ת שפסק ביניהם, וא"כ לא הוי נטפל להשם וכמ"ש לעיל.

ובשו"ת דבר שמואל התייר להדיא ממש כמו נד"ד שכתב בשאלה סי' שמ"ה, ס"ת שהיו"ד של שם רחבה מלמעלה עד שנשתנית צורתה ונראית כרי"ש, אם מותר לגרור קצת נגה ולצור אותה כדמות יו"ד, כי מפני השתנותה לא נחקדשה בקדושת השם כתשובת הרמ"ע [תשובת רמ"ע אין בידי לעיין בן], או יותר טוב למלאות חללה עד שתעשה יו"ד רבתי כו', מסכים אני עם אלופי בני ישיבתינו לדעת מעכ"ת שאם אפשר בלי מחיקה להעכות ראשה ולמלאות חללה כדיו עד שתעשה יו"ד גדולה בבירור שהוא לקדושת השם הוא הצד היותר נכון בתקנתו יעיי"ש, [ולפענ"ד אם בנד"ד אפשר לתקן כה"ג מה טוב ומה נעים] משמע הא אי לא אפשר לעשות תקון זה מותר למחוק, א"כ ה"ה בנד"ד נמי דמאי שנא אי היו"ד דמאי לרי"ש או לוי"ו.

וכ"פ כתשובת יד אליהו סי' מ"ו בס"ת שמצאו היו"ד שע"ג האל"ף רבוקה כולה בקנה האמצעי ולא נפרד כלל, והאל"ף היא משם אלקים, אם יש תקנה לגרור כו', כתב באמצע דבריו וז"ל, וא"כ כאן שהאל"ף אינה בתקנה וצריך לתקן אותה ואין די אפי"ה בגרייה לבד כ"א למחוק עכ"פ היו"ד למעלה, כמ"ש בא"ח סי' ל"ב סי"ח וכו', ואם כן אין קדושת השם עליו וממילא מותר למחוק כמ"ש הרמ"א ביו"ד גבי נגע רגל ה' למעלה ודומה לחי"ת, וגבי דיו שנפל על השם שמותר למחוק, וה"ה הכא דחד דינא כו' יעיי"ש, א"כ ה"ה בנד"ד כיון דהוא יו"ו ולא יו"ד אין קדושת השם עליו, ואף שגאון אחד חלק ע"ז שם כתשובה, כל טעמו הוא דמדמי גרון דאל"ף הנ"ל להי"א דכתב הרמ"א, שאם רגל ה' אינו נוגעת רק מעט יש לספק בדבר אם מותר ממעם דחינוק קורא ה"א, א"כ לפי קריאת החינוק הוא כשר ובאמת נוגע קצת והוא פסול ולכך פסקו גניזה, א"כ כיון ביו"ד שע"ג האל"ף שהתינוק קורא אל"ף ומ"מ פסול הוא צריך גניזה ע"כ, אמנם בנד"ד דלא שייך זה ודאי דאף תינוק קורא לוי"ו שבנד"ד יו"ו ולא יו"ד, בזה אף אותו הגאון החולק מודה, ואף התם חזר המתבר והשיב על דברי

החולק כי נגיעת ה"ד ע"ג האל"ף אינו תלויה בתינוק דלא חכים כו', יעיין מ"ש הב"י באו"ח סי' ל"ב ול"ו, וגם הגאון מו"ה וואלף שם בתשובה הנ"ל סימן מ"ז כתב ואלו בא מעשה זה לידי הייתי מקיל ביותר לגרור מה שנדבק, שזה דומה ממש לדיו שנשפכה על השם כמ"ש מור"ם שאפי' הוא כה' אחרונה שכבר השם שלם אם זה האות אינו כתיקונו מתקנו, ופשימא אם נעשה באות ראשונה ערדיין לא נתקדש השם.

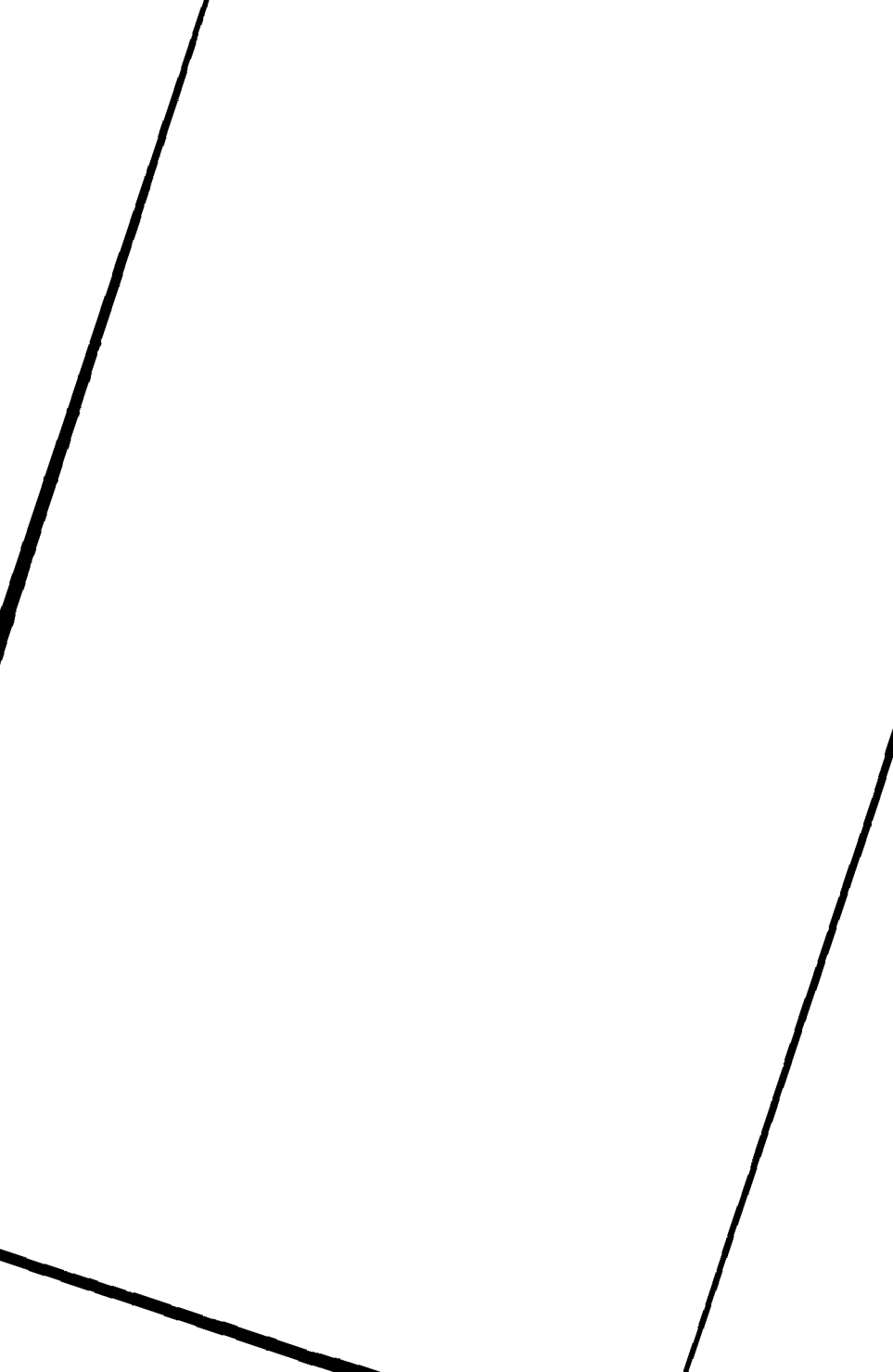
ובתשובת חינוך בית יהודה סימן ע"ה מביא פסק בשם הגאון מוהר"ר ליווא בר בצלאל מפראג וז"ל באמצע התשובה, ומעתה נשוב לדקדק בענין הה"א בשם שנוגעת, ובוראי לדעת הרא"ש שהה"א שנוגעת פסולה, בוראי שרי לכתחלה לתקן ולמחוק הה' שהרי מתחלה לא נתקדשה הה', אטו אלו כתב אות אחר בשם, וכי ס"ד שאותו האות נתקדש, ומאחר שלא נתקדש איך ס"ד שלא נמחק הה"א כו' יעיי"ש, הרי דכתב בשלילה, אם האות לא נעשה כתיקונו בשם לא חל קדושת השם עליו, א"כ בנד"ד נמי.

הגם דכתשוכת משאת בנימין סי' נ"ז פסק בהאי גרון דשכח הסופר יו"ד בשם אלקינו דאסור למחוק נ"ו ולכתוב ינ"ו, [ויעיין בתשובת מהר"ם מלובלין סי' קי"ב ובשור"ת עה"ג סי' צ"ה], וכתב ואע"ג דאיתא בפ"ה דמ"ם היה מתכוון לכתוב את השם וכתב יהודה עושה מדלי"ת ה"א ומחוק ה"א האחרונה, אלמא דלא קדש השם לה"א אחרונה ומותר למחוקה, והיינו משום דלא נכתב כהלכתו לא קדיש, שאני החס כיון דהמיל בו דלי"ת שוב אינה מצטרפת את הה"א אחרונה לשאר אותיות השם ואינה נקראת עמהם ולא חל עליו שום קדושה, אבל הכי שפיר מצטרף נ"ו להשם אפי' בלא יו"ד כו' יעיי"ש, דעיקר הוא שאסר היינו משום דהיו"ד בשם אלקינו אינו שרשית לפי דעתו רק אותיות אלה המה שרשיות השם, ומש"ה איכא למימר דנ"ו מצטרף שפיר להשם, משא"כ בנד"ד דלא שייך זה וראי דאף הוא מודה דמותר למחוק היו"ו.

ועוד אף בלא כל הנ"ל מ"מ נראה דמותר למחוק היו"ו, דהא קייל"ן מחיקה לצורך תיקון מותר, [ואף האוסרים לא אסרו רק באותיות מעצם השם, אבל באותיות הנמפלים שאיסור מחיקתם אינו רק מדרבנן מודים דמותר למחוק ע"מ לתקן], ומש"ה פסק מהר"ם מלובלין בתשובתו סי' קי"ב דאם כתב הסופר אלקנו בלא יו"ד יש לגרור נ"ו מאלקינו ולכתוב במקומו ינ"ו, ואע"ג דהנמפלים להשם מאחריו אינם נמחקים, מ"מ מאחר שהמחיקה היא לצורך תקון השם שפיר דמי ואין כאן איסור מחיקת השם ע"כ, ומכ"ש בנד"ד שהיו"ו וראי אינה מאותיות הנמפלים להשם כמ"ש לעיל בשם המ"ז, וגם בלא"ה הלא היא כתובה לפני השם, כ"ש שמותר למחוקה ולתקן השם, וזה מה שנלע"ד להלכה ולמעשה, וה' יצילני משגיאות ויראני מתורתו נפלאות, הכ"ד החותם פה ריקסהיים בשנת תקנ"ב

הק' יעקל כה"ז מוציק ז"ל





חידושי תורה

הרב י. בנימן רום

בגדרי מלאכת מחתך

שם בגמ' שאם אינה קשורה אין ממלאין בה בשבת משום גזירה שמא יקטום. ופרש רש"י: "שמא למחר תהיה לו ארוכה ויקטמנה ונמצא עושה כלי וחייב משום מכה בפטיש". עכ"ד. וקשה, שהרי בפעמים רבות ידקק לחתכה באופן שלא תהיה ארוכה מדי ולא קצרה מדי, וחשיב מקפיד על המידה, ואמאי הוזכר שחייב משום מכה בפטיש ולא משום מחתך?

תו בגמ' בשבת קמ"ו: איתא שאין חותכים שפופרת ביו"ט ואין צריך לומר בשבת דהוי מתקן מנא. ופסקו הרמב"ם בפרק כ"ג משבת ה"ו. וכן שם בגמ' גובתא וקטימת עלה של הדס שחיובם משום מכה בפטיש, עיי"ש. וצ"ב הרי לרוב יחתוך את השפופרת והגובתא במידה מכוונת כדי שיתאימו לחבית, ואמאי הוזכר שחייב משום מכה בפטיש ולא משום מחתך? וכן בעלה של הדס מבואר בדרישה ס' שכ"ב ובנשמת אדם כלל ל"ו אות א' שמקפיד לקוטמו מעיקר הענף, וא"כ לחייב משום מחתך?

תו מבואר בגמ' ביצה ל"ד. ת"ר... אין מפעעים את הקנה ואין מתקנים את השיפור ואין מחדדים אותו. ושם במשנה ביצה ל"ב: אין שוכרים את החרס ואין חותכים את הנייר לצלות בו מליח. והמבואר שם ברש"י שאיסורו משום תיקון מנא. וכן פסקם הרמב"ם פ"ד מהלכות יו"ט ה' ז' - ח' בכלל דיני מתקן מנא.

א. איתא בגמ' שבת ע"ה: המגרר ראשי כלונסאות בשבת חייב משום מחתך. ופרש רש"י "שהיו ראשיהן שווין וחדין". וקשה, שברש"י בשבת קמ"ו: ד"ה "שמא יקטום" מבואר שהקוטם קיסם לחצוץ בו שיניו חייב חטאת משום מחקן מנא, עיי"ש. ויש להבין מדוע לא יתחייב משום מחתך? שהרי בפעולתו דומה למגרר, שמחדרד ראש העץ כדי שיוכשר להיות קיסם. מאידך יש לעיין מדוע בראשי כלונסאות שעושה אותם שווים וחדים לא יהיה חייב משום מכה בפטיש כבקוטם קיסם. [ועיין ברמב"ם פ' י"א הלכות שבת ה"ו שמשמע שנקט שהקוטם קיסם חייב משום מחתך עיי"ש, וכך למדו בשיטתו הקרית ספר והנשמת אדם בכלל ל"ו אות א' ובבאור הלכה בסימן שכ"ב ס"ק י"ח עיי"ש. אולם דעת הרמב"ם היא דעת יחיד, מה גם שאין זה מפורש בדבריו.]

ומעין זה יש להקשות על עשרות מקרים של חיתוך וחידוד המבוארים בגמ', ולרוב יש בהם הקפדה על המידה, ואעפ"כ מפורש בגמ' שחיובם משום מכה בפטיש. כגון, הגמ' שבת קכ"ד: מגופה שנכתתה לא יספות ממנה שבר לכסות בה את הכלי. ופרש"י: דעביד כלי והווי מכה בפטיש. ויל"ע שהרי בהרבה מקרים כיוסי הכלי צריך להתאים לכלי, וא"כ כשיספות ממנה, ידקק לחותכו לפי מידת הכלי. ואמאי אינו חייב משום מחתך?

תו, במשנה שבת קכ"ה. וזמורה שהיא קשורה בטפיח ממלאין בה בשבת. ומבואר

היה בעורות אילים וחיתוכם לרצועות באופן שיהיה אפשר לתופרן יחד לכיסוי. הרי שבמלאכה זו של מחתך עדיין לא הוכשר העור לתפקידו, וכל התועלת שיש בחיתוך, שקודם לא היה מחותך למידתו ועכשיו הוא חתוך למידתו, ובמידתו - יהיה אפשר לתופרו עם שאר יריעות וכדומה, אבל חוץ מהמעלה שקיבל את מידתו, לא פעל שום תיקון בעור. ומזה נקט הר"י מגאש שתמיד החיוב במלאכת מחתך צריך להיות דומיא דמלאכת מחתך שבמשכן. שע"י החיתוך לא נתקן החפץ הנחתך להיות כלי וכדו' ומעבר לתועלת שעשאו כמדתו, לא הועיל לו מאומה.

ועפ"ז קאמר דמסתת את האבן להשוותה עם שאר האבנים, שמבואר בגמ' בשבת ק"ב: שחייב משום מכה בפטיש, משום שזהו גמר מלאכת האבן. א"כ, סוג כזה של סיתות, למרות שהוא הסרת הדברים היתרים באבן. אבל הוא מכשיר את האבן לתפקידו, וגומר מלאכת האבן. וזה לא דומיא דמלאכת מחתך במשכן שכל התועלת במלאכת החיתוך הוא רק בזה שהוא קבל את מידתו, ולא הוכשר מעבר לכך בכלום.

ועפ"ז מתישב שפיר כל עשרות הדוגמאות שמבואר בהם שע"י חיתוך וחידוד, אף שהוא לרוב לפי מידה, חייב משום מתקן מנא ולא משום מחתך. וזאת משום שבכל אלו הדברים החיתוך גורם תיקון בדבר להחשב ככלי, ואינו דומיא דמלאכת מחתך שהיה במשכן, וכמבואר.

ועפ"ד מיושב שפיר מאי דאיתא בשבת מח. הפותח בית הצואר בשבת חייב, ופרש"י משום מכה בפטיש. וצ"ב דהרי ודאי מדקדק היטב לפתוח בדווקא במקום שמתאים בבגד לכן, ובגודל המתאים. ומדוע לא חייב משום מחתך. ונדרחקו בזה טובא. אך עפ"ד מיושב שפיר, שהיות שע"י חיתוכו מתקן הבגד לא הווי דומיא דמלאכת מחתך שבמשכן.

שו"ר בכלכלת השבת מלאכת מחתך וז"ל: הקוטם קיסם לחצוץ בו שיניו, או לעשות שום תשיש אחר... אם ביד חייב

והנה, הנשמת אדם בכלל ל"ו אות א' ובמ"ב ס' ש"מ ס"ק מ"א כתבו שבשבירת החרס ופיצוץ הקנה והחיתכת הנייר אינו מקפיד על המידה, וע"כ חייב רק משום מתקן מנא. ואם יקפיד על המידה יתחייב שניים, אף משום מחתך. אולם, זה י"ל בג' מקרים אלו, שבדרך כלל אין החיתוך לפי מידה. אבל שאר המקרים שהזכרנו, וכך מה שנזכר בסימן תק"ט סעיף ג' ששיפור שהוא ארוך מדי אסור לחותכו משום תיקון כלי. אמאי אינו חייב משום מחתך, הרי בד"כ בכה"ג החיתוך הוא לפי מידה.

והנראה לכאר, דהנה בגמ' שכת ע"ה: איתא שהמסתת את האבן חייב משום מכה בפטיש. ואיתא בטל אורות מלאכת מחתך עמ' שס"ד ובפרוש רבינו פרחיה וז"ל: "יש להקשות אמאי המסתת את האבן אינו חייב משום מחתך, ותריך רבינו הרב יהוסף אבן מגש ז"ל דלא מחייב משום מחתך אלא היכא דלא קעביד מלאכה בגוף אותו דבר שצריך לו, אלא קוצץ ממנו חתיכות ומרחיקן מעל העור שצריך לו, אבל בגוף העור שצריך לו, לא קעביד מעשה. לאפוקי מסתת האבן שהוא עושה מלאכה בגוף האבן וחופר בה ומשווה פניה כדי שתהא נכונה לעשות עליה אבנים אחרות בכנין שאינו חייב אלא משום מכה בפטיש. ונפק"מ, שאם אותה אבן נכונה ופניה שוות, ויש לה קרנות יוצאות לכאן ולכאן, וסיתת אותה האבן בשבת, שהוא חייב משום מחתך, דרמי למחתך מן העור כמו שאמרנו. ועל דרך זה מפרש המגרי ראשי כלונסאות של ארז, שחתך ראשיהן והרחיקן, ולא עשה מלאכה בכלונסאות גופן", עכ"ל.

והנה, הדברים טעונים ביאור רב, שהרי גם כשמסתת את האבן להשוותה לשאר האבנים כדי לישבם יחד בבנין, הרי הוא רק מסיר את המיותר באבן כדי לישבה עם שאר האבנים. ובמה שונה הסרה זו שנחשבת מלאכה בגוף האבן, מההסרה במלאכת מחתך שלא נחשבת מלאכה בגוף האבן.

והנראה שכאן גילה הר"י מגאש גדר מלאכת מחתך. שהרי מלאכת מחתך במשכן

הכלי. וע"כ החידוד וההשוואה של ראשי הכלונסאות לא חשיב כגמר תיקון בגופם, כי אחרי חידוד זה עדיין אינם ראויים לחשימשם, וע"כ הווי דומיא דמחתך שבמשכן, וחייב משום מחתך.

ועפ"ז צ"ל דשאני אבני בנין, שהיות שאחר שקובעים אותם בבנין א"א להתחס אליהם בתור אבנים כשלעצמם, כי הם בטלים בבנין. ובנין יש לפנינו, ולא אבנים אבנים המצורפות לבנין. ע"כ על כרחך גמר מלאכת האבן היא בהתאמתה לעמוד עם חברותיה בבנין - קודם שיקועה בבנין.

אולם יש להקשות על דברינו. שהנשמת אדם כלל ל"ו, והמ"ב ס' ש"מ סקמ"א בדין אין שוכרים את החרס ואין קורעים את הנייר מפני שהוא כמתקן כלי. כתבו שמיירי שאין מקפיד על המידה, דאי מקפיד, יש בו גם משום מחתך. וע"פ הדברים המבוארים, היות שע"י שבייה זו וחיתוך זה מכשיר את החרס ואת הנייר להיות כלי, לא שייך להתחייב משום מחתך?

ויש לישב דבר זה ע"פ באור דברי הבה"ל שכ"ב ס"ה ד"ה "אחד קשים" שכתב שבקוטם עצי בשמים קשים להריח אם הוא מקפיד על המידה, כגון שחבירו מבקש ממנו שיתן לו מעצי בשמים שלו והוא קוטם איזה שעור מדוקדק ממנו כדי ליתן לו, יש בזה איסור דאורייתא של מחתך, ע"כ. חזינן דאף שמיד לאחר החיתוך ראויים העצים לתשימשם, חייב משום מחתך. אולם הדבר פשוט וברור, שאין זה סתירה ליסודו דהר"י מגאש. וזאת משום שחיתוך זה באמת לא מוסיף שום מעלה ותיקון בבשמים יותר מעצם חיתוכם וחלוקתם. ולכן הווי כבכל מחתך שבמשכן, אף שלאחר החיתוך ראויים הם מיד לשימושם.

וראיה ליסוד זה, שאיתא בגמ' שבת ע"ד: "אמר רב מנשה, האי מאן דסלית סלית חייב משום טוחן" ופרש רש"י: דסלית סלית: עצים דקים להבעיר אש. וממשיכה הגמ': "אמר רב אשי ואי קפיד אמשחתא חייב משום

משום מחתך ואם בכלי חייב משום תקון כלי, עכ"ל. וצ"ב אמאי בקוטם בכלי אין חייב משום מחתך. וע"כ כדברינו להיות שעושהו ומתקנו לכלי - הרי בחיתוך תיקן בגוף הדבר ולא הווי דומיא דמלאכת מחתך שבמשכן. משא"כ כשעושהו ביד, דהווי תקון כלאחר יד, שלא חשיב תקון, הווי דומיא דמחתך שבמשכן. שגם אחר החיתוך עדיין לא נגמר הכשר הדבר כתיקונו.

והנה, בהמגרר ראשי כלונסאות של ארז שחייב משום מחתך, פרש ברבינו פרחיה ד"ל: "המקום שמתקנים אותו בחיצים של עץ לתת עליו חץ של כחול", עכ"ד. המבואר שאף שחיתוך זה נעשה לצור צורת הכלונסאות להיות מותאמים להלביש בראשם ראשי חץ מברזל, לא חשיב זה מלאכה בגוף הכלונסאות. ויל"ע כמה שונה זה מקוטם קיסם, שמחדד את ראשו ע"מ שיוכל לחצרך בו שיניו, שחשיב מכה בפטיש.

ועל כרחך צ"ל, שבקוטם קיסם היות שהוא משמש כשלעצמו, ממילא י"ל שברגע שהוא מחדרו או קוטמו או חותכו ועשהו ראוי לתשימשו, הרי שעשה בכך כלי ולא הווי דומיא דמחתך שבמשכן, שבו החיתוך לא גמר תיקון הדבר. וע"כ חייב משום מכה בפטיש ולא משום מחתך, וכמבואר. וכן בזמורה בטפיח, וכן במחתך שפופרת ובגובתא ובקוטם עלה של הדס וכדו', בכל אלו הם משמשים לעצמם, וע"כ חיתוכם המכשירים למלאכתם לא חשיב מחתך אלא תיקון מנא. משא"כ, בכלונסאות, שלא משמשים כשלעצמם, אלא כפי שבאר רבינו פרחיה, צריך לחבר אליהם חץ של ברזל כדי שיוכלו לשמש בתור חץ, או כפי שמבואר ברש"י בשבת דף מ"ו. שהוא משמש כנס העליון המחבר בין הנקליטים שבמיטה, והרי הוא חלק מכלי. וזה פשוט שאין שם מכה בפטיש על תיקון והשלמת כל חלק וחלק מהכלי, כי אין כל חשיבות לחלק בתור חלק לעצמו. וע"כ במגרר ראשי כלונסאות לא שייך להתחייב משום מכה בפטיש. אלא רק בהשלמת והרכבת כל

מכב"פ. משום שהוא חיתוך המתקן את הרבר לתשמישו, דומיא דאקופי גלימי שחייב משום מכב"פ ולא משום מחתך.

ועפ"ז יש לישוב דברי המ"ב לגבי שובר את החרס. שהרי בחתיכת החרס והנייר על דרך כלל אין הדרך להקפיד על המידה, כמבואר שם במ"ב ונשמ"א. א"כ התיקון כלי שנעשה אינו מחמת החיתוך לפי מידה. ואשר ע"כ אף כשחותכם לפי מידה, לא חשיב התיקון שנעשה בהם כתיקון מכה החיתוך ע"פ מידה, כי הרי תיקון זה נעשה אף בלא החיתוך ע"פ מידה, ואשר ע"כ בכה"ג שייך להתחייב משום מחתך אף שע"י חיתוך זה נהיה מוכשר למלאכתו.

ועפ"ז י"ל אף שמשמעות הרמב"ם שבקוטם קיסם חייב משום מחתך, ואף שלדעת הרמב"ם כד"כ הוא מקפיד לחדר הקיסם כפי המידה הראויה לו, אבל ודאי שפעמים רבות שייך לעשות תיקון זה גם כשאינו מקפיד על המידה. וממילא ימ"ל שגם להרמב"ם לא חשיב שהתיקון כלי נעשה ע"י החיתוך לפי מידה ברוקא. וע"כ שייך לחייבו משום מחתך, אף שע"י חיתוך זה נהיה ראוי לתשמישו. ועפ"ז מוכן המ"ב בס' שכ"ב סק"ח שכתב שלדעת הרמב"ם בקוטם קיסם יתחייב גם משם מחתך וגם משום מכה בפטיש.

דינים העולים: א. חייב משום מחתך היכן שהתועלת היחידה בחיתוך הוא העמדת הדבר על מידתו, ואז אף שכבר ראוי לשימוש חייב משום מחתך כל שלא נעשה כלי ע"י חיתוך זה. אבל אם ע"י חיתוכו לפי מידה עשאו כלי, אין בזה משום מלאכת מחתך אלא משום מלאכת מכה בפטיש. ב. כל זה בתנאי שהדרך לעשיית הכלי היא ע"י חיתוך לפי מידה. אולם אם הדרך להכשיר הדבר לשימושו אינו ברוקא ע"י חיתוך לפי מידה, כשמחתך ועשאו לפי מידה מתחייב שניים, משום מחתך ומשום עושה כלי.

ועפ"ד, הנוהג לעשן חצאי סגריות וחיתך סיגריה לשנים, היות שהדרך לדקדק להקפיד

מחתך". המבואר שבאותו ציור עצמו של חיתוך עצים דקים להבעיר אש - כשהוא מקפיד על המידה - חייב משום מחתך, אף שאחר חיתוכם ראויים הם מיד לשימושם. ועל כרחק צ"ל כדברינו, שהיות שלא נעשו כלים ע"י החיתוך, חייב משום מחתך אף שהחיתוך הביאם למידה שראויים הם לתשמיש.

ועפ"ד יתבאר ביאור נפלא בדברי רש"י ע"ד: ר"ה חייב י"א, שהביא שכשחותך את הקנים במידה חייב משום מחתך. אולם חיתוך שעושה אחר אריגתה כדי להשוותם, כתב רש"י הרי זה מכה בפטיש כדאמרין לקמן האי מאן דשקיל אקופי מגלימי חייב משום מכה בפטיש, עיי"ש.

וצ"ב דמה חלוק חיתוך הקנים בהתחלה שחייב משום מחתך, והחיתוך שלהם לאחר אריגתם כדי להשוותם עם האחרים שחייב משום מכה בפטיש. תו צ"ב מדוע היה צריך להביא ראיה משקיל אקופי מגלימי שחייב משום מכה בפטיש הרי חיוב מכב"פ מפורש בגמ' כמה וכמה פעמים לפני הענין דאקופי גלימי? תו יל"ע שבאקופי גלימי בעצמו פרש רש"י ברף ע"ה: ראשי חוטים תלויים ביריעה במקום קישורים כשניתק בה החוט וקשרוהו ונטלים אותה ממנה לאחר אריגה. עכ"ד. וצ"ב מדוע על חיתוך זה, של ראשי החוטים המיותרים לא חייב משום מחתך, הרי ודאי מקפיד על מידתו לחתוך כל החוטים המיותרים מעיקרם?

אולם לדברינו אחי שפיר, שחיתוך זה של אקופי גלימי או חיתוך שנעשה לאחר אריגת הקנים להשוותם בינם ובין עצמם, הרי הוא נעשה לאחר תיקון הכלי, ולשפר או את מראה הכלי או את תפקוד הכלי. ובחיתוך שנעשה בו תיקון הדבר לא הווי דומיא דמלאכת מחתך שבמשכן, וכמבואר.

וי"ל שמה שהביא רש"י ראיה מאקופי גלימי, לא לחדש ששייך מכה בפטיש בכה"ג. אלא בא להשמיעינו שבחיתוך בחלתא אף שנעשה בהקפדה על המידה - לא מתחייב משום מחתך אלא משום

שערו מכאן ומכאן, ומשליך הקנה ונותן השער בכר וכסת. עכ"ל. וצ"ע, היות שמקפיד על מידתו לחותכו מעיקר הקנה, אמאי לא יתחייב משום מחתך? אבל לדברינו ניחא, שהיות שהנוצה והקנה בעיקרם הם שני דברים, אף שנוצרו כאחד, הפרדתם לא חשיב מלאכת מחתך.

וכן מבואר מקוטם עלה של הדס שמבואר בדף קמ"ו: שחייב משום מכה בפטיש. ומבואר בנשמ"א כלל ל"ו אות א' שוראי מקפיד על המידה, ואעפ"כ לא יתחייב משום מחתך. וע"כ כדברינו שהיות והעלה והענף הם שני דברים שונים, הפרדתם לא חשיב מלאכת מחתך.

ועפ"ז י"ל שגם בשני כלים המחבורים מתחילת עשייתם כגון שתי נרות או שני כוסות שאין פותחים אותם לשניים משום שהוא כמתקן כלי, בכל אופן לא שייך שיתחייב בהפרדתם משום מחתך.

ועפ"ז ה"ה בכוסות של לבן הנעשים כשני כלים, לפי שני היסודות שבארנו לא יתחייב משום מחתך: א. כי הפרדת שני כלים לא חשיב מחתך ב. מסתבר שהפרדתם חשיב מכה בפטיש כחיתוך פתילה לשתי נרות, וממילא עפ"ד לעיל לא שייך שיתחייב משום מחתך.

וה"ה פקק פלסטיק כבקבוקי שתיה שמחוברת להם טבעת, ובפתיחת הבקבוק נפרד הפקק מהטבעת. היות שברור וניכר שהטבעת שמתחתיו שנוצרת עימו ומחוברת אליו, היא דבר כשלעצמו, לא חייב משום מחתך בהפרדתם. אלא שבפקקים אלו חיישינן למתקן מנא בהפרדת הטבעת מהם, וממילא גם מצד זה לא יתחייב משום מחתך.

וה"ה גליל של שקיות שיש לתלוש במקום הפרופורציה כדי להפריד שקית משקית. אף שמקפיד לחתוך במקום הפרופורציה, לא חייב משום מחתך, אלא משום מתקן מנא. מחמת הני שני טעמים. דגם זה חשיב בהפרדת שני כלים מחוברים כבפתיחת שתי נרות וכוסות.

לחתוך הסיגריה בדיוק לפי מידת החצי, חייב אך ורק משום מכה בפטיש, כבפוחת שתי נרות או שתי כוסות שחייב משום מתקן מנא, ולא משום מחתך. מאידך, כשחותך חבילה של חמאה עם עטיפתה לשנים, ומעונין שכל חצי ישאר עטוף בעטיפתו, הרי מקפיד לחתך גם את העטיפה במקום חיתוך החמאה, וחשיב כמקפיד על מידתו, וחייב משום מחתך. [שוב ראיתי בספר בנין שבת שהביא שהגרש"ז זצ"ל הסתפק בשתי ציורים אלו בלא שהזכיר טעם ספקו. ויל"ע.]

ב. איתא ברמב"ם פרק ד' מהלכות יו"ט ה"ח: "שני כלים שהם מחוברים בתחילת עשייתם, כגון שתי נרות או שני כוסות, אין פוחתין אותם מפני שהוא כמתקן כלי", עכ"ד. ועפ"ד, לדין, אם הדרך שיקפיד על המידה בחיתוכם, אינו חייב משום מחתך אלא משום מתקן כלי. אבל אם הדרך לחתך את השני כלים באופן שאינו מקפיד על המידה, אם יחתכם באופן שמקפיד על המידה יהיה חייב אף משום מחתך.

אולם, נראה להביא ראיה שבכל אופן לא יתחייב משום מחתך. דאיתא ברמב"ם פ"א מהלכות שבת ה"ו, וז"ל: "המפרק דוכסוסטוס מעל הקלף הרי זה תולדת מפשיט וחייב עכ"ד. ויל"ע מרוע שלא יתחייב משום מחתך? וצ"ל שהיות שהדוכסוסטוס והקלף הם שני חלקים בעור, אף שכהעור שלם כולו חשיב עור אחד הנוצר וחי כאחד ונראה כאחד. אעפ"כ היות שהם שני דברים שונים, לא שייך להתחייב בהפרדתם ובפרוקם משום מחתך. דמחתך שבמשכן חתך דבר אחד ע"פ מידה, אך ככאן הווי הפרדת שני דברים המחוברים ולא חיתוך דבר אחד למיתו. ולא הווי דומיא דמחתך שבמשכן.

מכאן אנו למדים שכל שני דברים המחוברים כאחד אפי' אם חיבורם הוא מעיקרא, לא חייב על חיתוכם משום מחתך אף כשמקפיד על המידה בחיתוכם.

ויש להביא ראיה גם מהגמ' שבת ע"ד: הממרט חייב משום ממחק, ופרש"י: והמורטה מצד זנבו שהוא קשה, מורט

הרב בנימין פרידמן

בענין חובות שאין גוברים ממשועבדים והטעם שאין גוברים ממטלטלים

מבוא

מבואר בש"ס ובפוסקים האופנים והדברים שאין גוברים ממשעבדי וכ"כ האופנים שגוברים ממשעבדי, ומחולק כ"ז לכמה ענפים א. מצינו כמה מהלכים בדברי הראשונים לבאר הטעם דמלוה ע"פ אף שהיה בעדים שאינו גובה ממשעבדי. ב. יש לבאר במלוה כשטר דגובה ממשעבדי דהיינו מקרקעותיו יש לברר למה אינו גובה ממטלטלין וכ"כ המבואר לגבי אפותיקי. ג. ביאור הטעם דבאופן ששעבד מטלטלי אגב קרקע גובה גם מהמטלטלי של הלוה. ד. וכ"כ יש לבאר המבואר דבשעבד דבר שלא בא לעולם. או דבר שאינו קצוב דהדין שאינו גובה ממשעבדי ויש לברר טעמם ונימוקם.

הטעם דבמלוה ע"פ

אינו גובה ממשעבדי

והנה מריהטא דסוגיא נראה לומר שהדבר אינו ידוע כלל ובפרט להמבואר בש"ס דאף למ"ד שעבודא דאורייתא וכן קיי"ל להלכה דרואים דהפקיעו חז"ל השעבוד שחל מן התורה דמסתברא שהפקיעו דין תורה דוקא באופן שהלקוחות אין בידם להגיע לירי ביורו הדבר כלל אף כשיחקרו וידרשו לברר.

א. במתני' בכ"ב דף קע"ה תנן מלוה ע"י עדים [בלא שטר] גובין מנכסים בני חורין ובגמ' מבואר הטעם דאינו גובה בו ממשעבדי למ"ד שעבודא דאורייתא, הטעם משום דחיישינן לפסידא דלקוחות, ולמ"ד שעבודא לאו דאורייתא הטעם במלוה ע"פ משום דלית להו קלא.

ונראה שכן הוא דעת הרמב"ם דס"ל שעבודא דאורייתא שכתב (בה' מו"מ פ"א ה"ד) בזה"ל: ומלוה על פה גובה אותה מן היורשין ואינו גובה אותה מן הלקוחות לפי שאין לה קול לפיכך לא יטרוף בה, אבל מלוה שבשטר קול יש לה והלוקח הפסיד על עצמו שלא שאל עד שירע שנכסיו של זה משועבדין במלוה שעליו עכ"ל. דמדויק ומתבאר בדבריו דבמלוה בשטר גובה ממשעבדי מפני שהטענה על הלוקח שלא שאל וחקר אם נכסיו משועבדים. על כרחך שבמלוה ע"פ אינו גובה אלא מבני חורין מפני שאין בידו לחקור ולהגיע לידי ביורו כלל, ולשיטתו אזיל דס"ל שעבודא דאורייתא, וכמו שבארנו בסברא זו בריש דברינו כמה נפק"מ לדינא.

והנה יש לדון ולברר מהו הנקודה העיקרית במלוה ע"פ דלית להו קלא ואיכא פסידא דלקוחות א. אפ"ל שהדבר אינו ידוע כלל ואפ"י באופן שיחקרו וידרשו הלקוחות לא יתברר להם משום דבצינעא יזיף ואינו ידוע והעדים לא יפרסמו להם כלל. ב. אפ"ל שבאופן שהלקוחות יחקרו וידרשו יתברר להם אמיתות הדברים ואע"פ כן לא חייבו חז"ל את הלקוחות על כך ותיקנו שלא לגבות מהקרקעות שלקחו מהלוה.

ונראה לומר שבנקודה זו חולקים הראשונים כמו שבארנו לגבי שטרות דיש להם קול שחולקים הראשונים עד כמה הדבר מתפרסם לרבים ה"ה שחולקים בנידון זה במלוה ע"פ.

וכיו"כ מבואר להדיא ביד רמ"ה (בב"ב דף מב. אות קכב) שמבאר קושי' הגמ' כמוכר שדהו בעדים בלא שטר הדין דגובה ממשעבדי דקשה א"כ ה"ה במלוה ע"פ

והנה צ"ב הוספת פירושו דמשום דלקוחות אפסידו אנפשייהו לא שייך כאן, דמשמעות דבריו מאחר שלא הפסידו את עצמם בידים בידעו הדבר חיישינן ללקוחות, וכ"ה משמעות דבריו שם בהמשך דבריו הגמ' לחלק בין מלוה למכר דמאן דובין בפהרסיא זבין משא"כ בהלוואה בע"פ לית להו קלא דמאן דיוזף בצינעא יוזף, דביאר הרשב"ם שהלוה מבקש שלא יפרסמו הדבר וכו' הלכך מאי הוה ללקוחות למיעבד ע"כ דלא ביאר להוסיף כמבואר ביד רמ"ה שאפי' שיחקור וידייק לא יתברר לו דמשמע דהרשב"ם דחולק בנקודה זאת על הרמב"ם והרמ"ה כמבואר מכל הלשונות שהבאנו. [ובהא דמבואר ברשב"ם לגבי מכר דאם חקרו יפה היו שומעין מבנ"א שמכר זה קרקע באחריות דמשמע דרק ע"י חקירה יתברר להם נראה דכוונתו להמבואר בדברנו שהקול נעשה קודם המכירה והמוכר מפרסם הדבר שרוצה למוכרו, ואח"כ עליהם לברר אם נמכר לבסוף וע"ז החלק ליכא קלא מפורסם אלא שעליהם לחקור אם נמכר לבסוף ע"ז צריך שיחקור יפה ועוד נראה שעליהם לברר אם באחריות או בלא אחריות ולשיטתו דס"ל דרוקא בקיבל להדיא אחריות גובה ממשועבדים].

וכיו"ב המשמעות ברבינו גרשום שכתב כאן בזה"ל: לית להו קלא למלוה ע"פ ולא ידעי לקוחות דלוה מיניה ע"כ דמשמעות דבריו שטעם הרבר מפני שאינו ידוע לרבים, וכ"כ מדויק יותר מדבריו בסוגיית הגמ' בדף מ"ב וזה"ל: מלוה עביד איניש דיוזף בצנעא וכו' ומש"ה יוזף בצנעא ומאי הוה להו ללקוחות לאסוקי אדעתיהו אם הוא חייב ממון אם לאו עכ"ל דמשמע מדבריו מאחר שאינו ידוע לא הוי להם לאסוקי שמא חייב לאחרים ולא הוסיף לומר שאפי' אם יחקרו לא יתברר להם אמיתות הדברים, דנראה דפליגי בסברה על הרמב"ם והרמ"ה. וכ"כ בארנו דפליגי לאיפוך לגבי שטר ששם הדבר ידוע לכולם ע"פ חוצות בלא דרישה וחקירה.

בעדים יגבה ממשעבדי ומתרחצ הגמ' דמאן דיוזף בצנעא יוזף ואפי' יחקרו ויבררו לא יתברר להם ונצטט דבריו שכתב בזה"ל: המוכר שדהו בעדים גובה מנכסים משועבדים דאע"ג דעדים לית להו קלא איבעי להו ללקוחות בתראי למידק. והא תנן המלוה את חברו בשטר גובה מנכסים משועבדים וע"י עדים גובה מנכסים בני חורין, ואם איתא ה"נ נימא לקוחות הוא דאפסוד אנפשיהו דאיבעי להו למידק, ואסיקנא מלוה אזביניה קא רמית מלוה עביד איניש דיוזף בצינעא, כי היכא דלא יתזול ארעתיה "ואי נמי הוה דאיך לוקח לא הוה שמע בה בהאי מלוה" עכ"ל. [אמנם בסוגיא דידן ברך קע"ה: לא הוסיף הרמ"ה לבאר כ"ז וצ"ע].

המתבאר מכו"ד הרמב"ם והרמ"ה ביאר טעמא דמלוה בע"פ דאינו גובה ממשועבדים משום דלית להו קלא ופסידא דלקוחות משום שאין ביד הלקוחות להגיע לידי ביורו הדבר ולכן חשו לתקנת הלקוחות ומסתברא כמוהם מאחר דלהלכה נקטינן שעבודא דאורייתא ע"כ שהפקיעו חז"ל השעבוד מאחר דליכא שום פתרון אחר לדבריו. וכ"כ ביארנו דלשיטתם אולי לבאר עד כמה יש קול באופן שכתבו שטר דמספיק בזה שיגיע לאזנם ע"י חקירה ודרישה.

המבואר ברשב"ם ורב"ג

ב. ולעומת כ"ז מלשונות הרשב"ם ורבינו גרשום וכו' שהבאנו מקודם משמע שביארו וחלקו על דבריהם, וסברי דאע"פ שבאופן שיחקרו יתברר להם מ"מ לא חייבו את הלווקחים לדרוש ולחקור דכתב בזה"ל: משום פסידא דלקוחות שלא יוכלו להזהר בדבר שאין ידוע לעולם ע"כ דמשמע שטעם התקנה מפני שאינו ידוע לכל העולם ורהיטא דלשונו משמע שע"י חקירה יתברר להם וכיו"ב מדבריו בב"ב דף מ"ב שכתב בד"ה בני חורין בזה"ל: אבל ממשועבדים לא יגבה דעדים בלא שטר לית להו קלא ולא אמרינן לקוחות אפסידו אנפשייהו, ע"כ,

פסידא דלקוחות דלא מצו לאזדהורי, ואיהו [המלוה] מצי לאזדהורי דלא לזויף אלא בשטרא עכ"ל, שמתבאר מדבריו כהמאירי ונראה דטעמו כמו שבארנו בדעת המאירי.

וכיו"ב מצאתי באחד מן הראשונים שנדפס מכת"י מר"י בן חכמון על בב"ב שכתב כדבריהם בכיבור מתני' וזה"ל: ע"י עדים גובה מנכסים בני חורין מפני שהוא מלוה ע"פ ומלוה ע"פ אין לה קול כמלוה לפי שאדם עשוי ללות בצנעה, והמלוה הוא שהפסיד על עצמו שלא היה לו להלות אלא בשטר עכ"ל.

וכ"כ מתבאר בדבריו להיפוך לגבי מלוה בשטר כהרשב"ם וזה"ל: ובשטר אינהו דאפסידו אנפשייהו דהא שמעי שכל נכסיו של לוח משועבדים עכ"ל, ולכן הוצרך להוסיף ליישב הטעם במלוה בע"פ משום דהמלוה אפסיד אנפשייהו. וכ"כ הוכחנו לעיל שהריטב"א אזיל בדעת הרשב"ם בכיבורו סדר דקלא דשטר, שמפורסם לרבים ולשיטתם אזלי והכל כמין חומר.

[ומצינו עוד סימוכין כעין סברא זו דע"י בב"ק דף י"ב בתור"ה כגון שמבאר דגביית יתומים רמי לטריפת לקוחות שבאמ"ד כתב בזה"ל: אבל במלוה ע"פ כיון דלא חש לעשות שטר לגבות מלקוחות כי לא גבי נמי מימתי ליכא נעילת דלת ע"כ].

סיכום הדברים: א. דעת הרמב"ם והרמ"ה הטעם במלוה בע"פ מפני שאינו ידוע כלל ואפי' ע"י חקירה וררישה לא יתברר להם לכן תקנו דאינו גובה ממשעבדי. משא"כ במלוה בשטר ידוע ע"י חקירה. ב. דעת הרשב"ם ורב"ג ועוד סברי דבמלוה בשטר הדבר ידוע בלא דו"ח אלא הדבר מפורסם לכולם משא"כ במלוה בע"פ הפקיעו חז"ל מאחר שאינו ידוע לכל ואע"פ שיתברר להם ע"י חקירה ואפשר לידחק דאע"פ דשעבודא דאורייתא מ"מ חשו לטובת ולחקנת הלקוחות.

ג. ודעת הריטב"א והמאירי והר"י בן חכמון כהרשב"ם מטעמא דמלוה בשטר

אמנם הנשאר לבאר דמאחר דכל הנידון בגמ' ג"כ למ"ד שעבודא דאורייתא וביותר תמוה דמאחר דנקטינן כן להלכה, למה הפקיעו חז"ל דין תורה מאחר שהלקוחות יכולים לחקור ולברר ועי"ז יתברר להם אם השדות משועבדים לאחרים או לאו, דאיכא פתרון לדבר, ובדוחק אפשר ליישב דחקנת הלקוחות היה לטובת הלקוחות שלא יצטרכו לחקור ולברר ולחקנת הלקוחות חשו חז"ל. ואפשר לומר שהרשב"א נחית ליישב התמיהה הזאת בדרך זה שכתב בזה"ל: אינה גובה מן הלקוחות משום דלית להו קלא, וחשו חכמים לחקנת הלקוחות ע"כ והנה שם מיירי למ"ד שעבודא דאורייתא, ומ"מ ביאר שהטעם משום דאין להם קול וחז"ל חשו לחקנת הלקוחות. אמנם הדוחק בכ"ז מבואר לכל בר כי רב.

המבואר בריטב"א

ובר' ישמעאל בן חכמון

ג. והנראה ליישב ע"פ המבואר בראשונים עוד טעם למניעת טריפת ממשעבדי במלוה ע"פ בעדים דהנה יעויין במאירי במתני' שהוסיף לבאר עוד וזה"ל: ע"י עדים גובה מבני חורין. ואע"פ שהיה לנו לומר הואיל ושעבודא דאורייתא כבר נשתעבדו לו הנכסים "חשו לפסידא דלקוחות אחר שהמלוים פשעו בעצמם שלא כתבו שטר". עכ"ל. דהנה דבריו צ"ב מה הוצרך לחדש הטעם שהמלוים פשעו בעצמם, ונראה שהיה קשה לו הא דתמנהו דע"כ הוסיף בריש דבריו לתמוה למ"ד שעבודא דאורייתא וכ"כ מתבאר מדבריו שנקט כהרשב"ם דבמלוה בשטר הדבר ידוע לכולם משא"כ במלוה ע"פ והיה תמיהה לי' דמ"מ ע"י חקירה וררישה יתברר להם לכן הוצרך לחדש דהטענה על המלוים שפשעו בעצמם.

וכדבריו מבואר גם בריטב"א (קידושין דף יג:) בד"ה אמר רב פפא שמבאר טעמא דבמלוה ע"פ אינו גובה ממשעבדי, ובאמ"ד כתב בזה"ל: משום דלית להו קלא ואיכא

משתעבד וה"נ דכוותה היא, וכן בזה סברת בעל העיטור ז"ל שכתב דאפי' ידע לוקח בההוא אפותיקי של שור או מטלטלין אינו גובה ממנו דלא סמכא דעתיה עילו' עכ"ל.

וכן פסק המחבר בשו"ע בסי' קי"ג ס"א כדעת בעל התרומות וזה"ל: ואפי' התרה המלוה בלקוחות שלא יקנו מטלטלי הלוה אין המלוה טורף מהם ע"כ וכמבואר בסי' קי"ז ס"ג דאפי' בעשהו אפותיקי אינו גובה מהם משום דלא פלוג רבנן ובש"ך שם בסקט"ו מוסיף לבאר מהטעם שאינו גובה מהן מפני שלא חל עליהן שעבודא כלל, וראוי להוסיף שכל הנידון שיש להסתפק דוקא למ"ד שעבודא דאורייתא והנידון אם חז"ל הפקיעו השעבוד לגמרי או שהעמידו על דינו באופן שיודע שהשרה משועבד לו משא"כ למ"ד שעבודא לאו דאורייתא לכו"ע אינו גובה מקרקעותיו דחז"ל תיקנו דוקא באופן ששעבד עצמו במלוה בשטר ונראה דהש"ך לשיטתו שביאר הטעם במטלטלין משום שלא חל השעבוד לשיטתו אויל דטובר בסי' ל"ט דהוי ספיקא דרינא אם שעבודא דאורייתא או ל"ד ומאידך רוב ראשונים ואחרונים נקטו להלכה דשעבודא דאורייתא.

ה. ומן הענין להביא הא דמשיג הרעק"א בריש סי' קי"ג וזה"ל: עיי' בשו"ת מהר"י הלוי [אחיו של הט"ז] סי' א' דשקיל וטרי אם גם בקרקעות במלוה ע"פ באופן שמברר שלוה ולא נפרע עדיין והוא מתרה שלא יקנו שם [אם] מהני לטרוף אח"כ עכ"ל.

והנה כד נעיי' בדבריו בחשובת מהר"י הלוי שכתב שמביא דברי בעה"ת כלשונו ודן אם קרקע ומטלטלין דין אחד להם ומסמית דלכאורה יש לחלק בין מטלטלי לקרקעות בד"ה ואם באמ"ד וזה"ל: מ"מ י"ל דלא דמי נידון דידן לההיא דמטלטלין משום דהתם לא סמכתו דעת' כלל שחושב מי יאמר לי שיוודע לו מכירת המטלטלים ההם שמא יבריחם וימכרם בסתר וכמ"ש בבהע"ת משא"כ במכירת קרקע שיש לה קול כדאיתא בפ' חז"ה דאמר רב המוכר שדהו בעדים

אמנם במלוה בע"פ הוסיפו לומר דהמלוה אפסיד אנפשיה שלא כתב על הלוהה שטר ונראה דהוצרכו לכ"ז ליישב מאחר דשעבוד דאורייתא למה הפקיעו חז"ל דין תורה מאחר שבידם לברר וע"כ הוצרכו לטעמם שכתבו.

מלוה בעדים בלא שטר

ד. ועוד נשאר לבאר במלוה בע"פ בעדים דאינו גובה ממשועבדים משום דלית להו קלא מה יהיה הדין באופן שיש לו קול כגון שפרסם המלוה הדבר לרבים וידוע שהלוקח ידע שהשרה משועבד לחובו ובנידון זה מצינו שדנו והסתפקו הראשונים לברר דינו. והאם טענינן ללקוחות דאפסידו אנפשי' מאחר שידעו שהשרה משועבד לאחרים.

דהנה יעויין בבעל התרומות (שער מ"ג ח"א ג') שדן בענין זה וזה"ל בריש דבריו: ופסקנו כמו כן שהמלוה את חבירו בעדים אינו גובה מן המשועבדים וטעמא דכולהו דלית להו קלא, מעתה יש לברר אם היה להן קול לאלו וכגון שבא המלוה אצלם ואמר להם אל תקנו את המטלטלין ולא את הקרקעות כי לי הוא חייב כך וכך, או שהלוקח נודמן באותו מלוה שלו ונודע לו, מאי מי אמרינן כיון דלדידי' קלא הוי לי' אע"ג דמעלמא לא טריף, מיניה דידיה מיהא טריף דאיהו דאפסיד אנפשיה דהוה ידע דבין מיניה דלוה, או דילמא לא אמרו חכמים דבריהם לשיעורין ולא טרפי מיני'.

ושמעתי כי חכמי לוניל הסכימו בדבר זה דאיהו דאפסיד אנפשיה כיון דידע ולא איזדהו לטרי מיניה, ומסתברא דליתיה דכיון דלית דעתיה קלא בעלמא לא סמיך עלייהו. דמימר אמר מי ימר דאנא ידענא ומתרמי לי לאודעיה ללוקח מקמי דליזבון וכל היכא דלא סמכא דעתיה בההוא שעבודא לא משתעבד כדאמרי' במטלטלי דיתמי וכו'. וכן פי' רש"י ז"ל בפרק איזהו נשך (דף ס"ז ר"ה אין בע"ח) מכאן יש ראי' שכל דבר שאין דעתו סומכת עליו לשעבוד מלותו ולאו אדעתא דהכי אוזפי' לא

דוהו המבואר בגמ' שם. בזה"ל: ומטלטלי לבע"ח לא משתעבדי ואע"ג דכתב ליה מגלימא דעל כתפיה הני מילי דאיתנהו בעינייהו אבל ליתנהו בעינייהו לא אלא אפילו עשאו אפותיקי נמי לא מאי טעמא כדרבא דאמר רבא עשה עבדו אפותיקי בע"ח גובה ממנו, שורו וחמורו אפותיקי ומכרו אין בע"ח גובה הימנו מ"ט האי אית ל' קלא והא לית ליה קלא עכ"ד הגמ'. והנה ממשמעות הגמ' משמע דהטעם במטלטלין משום דאינן להם קול מהא דמדמינן אפותיקי למטלטלי דלית להו קול.

וביותר הקשו על הטור שלגבי אפותיקי בסימן קי"ז ס"ג כתב הטעם דהחסרון משום דלית להו קלא וזה"ל: עשה שורו אפותיקי או שאר מטלטלין אפותיקי ומכרן אין בע"ח גובה מהן אפילו עשאן אפותיקי בשטר משום דלית להו קלא ולא מצו לקוחות ליהרר, ואפילו ידע הלוקח שעשאו אפותיקי בגון שהיה עד באותה מלוה אפי"ה אין המלוה גובה ממנו דלא פלוג חכמים עכ"ל.

דצ"ע דמ"ש דבסי' קי"ג נקט הטעם דלא סמכא דעתא ובסי' קי"ז נקט דהחסרון משום דלית להו קלא. וליישב כ"ז עיי' בבב"ח ובסמ"ע ובש"ך וכו' שם דנחתי ליישב הסתירה בדברי הטור, דקאי בעיניה עכ"ל.

א. הב"ח בסי' קי"ג מתרץ, בזה"ל: י"ל דהכא דלא עשהו אפותיקי דלא חל שיעבודו עליהם כיון שיכול להבריחם כתב אפי' התרה בלקוחות דהשתא אית להו קלא ע"י התראה בבי"ד, ואפי"ה כיון שיכול להבריחם אינו גובה מהם, אבל לקמן [בסי' קי"ז] כיון דעשהו אפותיקי דחל שיעבודו עליהם ואינו יכול להבריחם כתב הטעם משום דלית להו קלא ואפי' ידע הלוקח שעשהו אפותיקי מ"מ כיון שלא התרה בו לית להו קלא, ומשמע דבאפותיקי והתרה בו ע"י בי"ד גובה מהם כך היא דעת רבינו לפע"ד ודוק כך מדברי בעל התרומות עכ"ל.

ב. ובסמ"ע תירץ עוד בסק"א בזה"ל: וצ"ל דהטור ואינך כתבו ה"ט דיכול

וכו'. וא"כ ה"נ נימא שהמלוה הזה סמכא דעת' על זה שכשימכור הלוה את הקרקע ימכרנו בפרהסיא ויבא הוא וימחה בלוקח וכדעביד כסוף עכ"ל.

אמנם בהמשך דבריו מדייק מהתוס' פ"ק דמציעא ד"ה אין נשבעין שכתבו וזה"ל: אע"ג דסבר ר' יוחנן שעבדא דאורייתא היינו משום כיון שהפקיעו חכמים השעבוד במלוה ע"פ משום פסידא דלקוחות חשיב כאילו מחל לו השעבוד ע"כ דמכ"ז מדויק דאינו גובה אפי' בהודיעו מאחר שמחלו השעבוד, ומאידך בסו"ד תמה על דברי התוס' ונחית ליישב ולא סיכם להלכה מה יהיה הדין בהתרה המלוה בלוקח מקרקעותיו וצ"ע לרינא. ועיי"ש.

אמנם דעת הב"ח בסי' קי"ג סובר דגובין מטלטלי באפותיקי ובהתרו ע"פ בי"ד כיון שחל השעבוד עליהם ויש לו קול מאחר דהתרו בו בי"ד ומבאר שהטור דייק כ"ז מהבעל התרומות ולדבריו נראה דה"ה במלוה בע"פ יגבו מקרקעותיו יגבו ממנו בהתרו בו. ודו"ק אמנם עיי' בש"ך ועוד דתמהו על דברי הב"ח.

במעמא דאינם גובים ממטלטלי

ו. מצינו נידון בראשונים ואחרונים לכרז טעם הדבר שאין גובים ממטלטלי במלוה בשטר ולא נשתעבד להמלוה לגבות מהם במכרו לאחר, אע"ג דגובה מקרקעותיו דהנה בטור חו"מ סימן קי"ג כתב בזה"ל: אין בע"ח טורף מן הלקוחות אלא ברקיעות שמכר הלוה. אבל ממטלטלי שמכר אינו גובה אפילו היו בידו בשעת הלואה לפי שאין דעת המלוה סומכת על המטלטלין מפני שהלוה יכול להבריחם ואפי' התרה המלוה בלקוחות ואמר אל תקנו ממטלטלי הלוה אינו גובה מהם מפני שלא חל שיעבודו עליהם כלל עכ"ל.

ועכ"ז הקשו הנו"כ בטור וש"ע מסוגיא דעשה שורו או שאר מטלטלין אפותיקי (בב"ב דף מד:) דהדין דאינו גובה מהם, אפי' באפותיקי מפורש משום דלית ל' קלא.

מטלטלין להשתעבד דהוי סמכא דעתא א"כ איך שייך לית ליה קול הלא מלוה בשטר עדים מוציאין קול שלוה וא"כ כששמעו שלוה ממילא יודע דמטלטלין שלו הם משועבדים וימנע מליקח ומה לית ליה קלא שייך בזה ולכך הוצרך לומר דלא משתעבדי כלל ולא נ"מ ללוקח בכך אף דידעי דלוה ואי דעשה אפותיקי זהו לא יודע הלוקח דזהו אין עדים מוציאין קול ופשוט ונכון ולק"מ עכ"ל.

המבואר בראשונים בכ"ז

ז. והנה אחכ"ז יש לברר המבואר בראשונים בבאור הטעם דאינו גובה במלוה בשטר ממשלטלי, דהנה עד כה הבאנו המבואר בטור שהביא ב' טעמים לדבר דבסימן קי"ג באר הטעם משום דלית להו סמיכות דעת ובסימן קי"ז ביאר הטעם משום דלית להו קלא והנו"כ שם ביארו לבאר למה הוצרכו לב' הטעמים והנפק"מ לדינא בזה.

ונשאר עלינו לירד לעומק הסוגיית הגמ' לברר דעת הראשונים בענין זה טעמם ונימוקם, ולצטט לשונם ודברי האחרונים שבררו סוגיא זו.

דהנה מצינו ראשונים דסברי דהחסרון משום סמיכות דעת ונראה דכן נקטינן להלכה. דהנה ברש"י בכ"מ (דף סז:) ד"ה אין בע"ח בסו"ד כ' בזה"ל: ואי ירתי קרקעות משתעבדי נכסיה מחיים ומיחייב מדין ערב דנכסייהו דבר איניש אינון ערבין ביה רכי אוזפיה עלייהו סמך "אבל מטלטלי אפי' דין ערב ליכא דלאו עלייהו סמך מלוה הואיל ובידו להצניען ולאבדן" עכ"ל.

וכיו"ב משמע ברש"י ב"ק כסוגיא דשור תם (דף לג:) דהגמ' מקשה היאך גובין מהשור באופן שמכרו לאחרים ברי"ה ש"מ וזה"ל: בתמיה הוא מטלטלין "לאו מירי דקאי בעיניה ולא סמך מלוה עלייהו" ואמאי טרפינן להו מלוקח עכ"ל. דמבואר מכ"ז הנקט דהחסרון במטלטלין משום דלא סמכא דעתא ואין עליהם דין ערבות.

להבריחם ללמדינו דאף דקודם דתקנו תקנת השוק או בלוה ולוה דלא עשו בו תקה"ש עמ"ש בס"ג אפ"ה אין בהם דין קדימה מה"ט דלא סמך דעתיה עלייהו, וטעם השני כתבו ללמדינו דאף אם וודאי סמך הלוה דעת" עליו דעשהו לו אפותיקי אפ"ה אינו טורפו כיון דלית להו קלא וע"ע בדרישה עכ"ל. ומבואר בדבריו דפליג אסברת הב"ח בהתרה בב"ד כמבואר להדיא בב"ח דלא כהסמ"ע. וע"ע בדבריו בדרישה שם.

ג. ובש"ך מביא דברי הב"ח וכתב דאין דבריו נראין ובש"ך כתב ליישב וזה"ל: ול"נ דהטור ר"ל אפי' לאחר תקנת הגאונים דגובים מטלטלי דיתימיהו דהוי כקרקע שעיקר סמיכות המלוה על המטלטלים כדורות הללו וכמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ק. וז"ל ונ"ל דבדורות הללו מטלטלי כמקרקעי לכל מילי שעבור מדינא דגמ' וכו'. מ"מ לענין לקוחות או מקבלי מתנה אין סמיכות המלוה עליהם כיון שיכול להבריחם וכמ"ש הרא"ש בקידושין פרק האומר דאף לאחר תקה"ג לא גבי ממקבל מתנה וכו' עכ"ל. וע"ע בגידולי תרומה בשער מ"ג ח"א ג' עי"ש.

ובאלום המשפט בסימן קיג כ' בזה"ל: עסמ"ע והש"ך שהאריכו דבש"ס מפורש משום דלית להו קלא. ולענ"ד איני מבין צורך האריכות דבאמת משמע בהדיא בכ"ד דעיקר הטעם משום דלא סמכא דעתא עלייהו והיינו שיכול להבריחם ומשום זה אפי' באפותיקי ל"מ משום דלי"ל קלא והיינו נמי משום דלא סמכא דעתא לי"ל קלא. עכ"ל.

תמיהות התומים והרש"ש

ד. ובתומים בסימן קיג סק"א תמה על הש"ך וזה"ל: אבל באמת לא הבנתי קושייתם דבשלמא השתא דמטלטלין לא משתעבד רק אפותיקי מסתבר להשתעבד דהא סמכא דעתו ולכך באמת לרוב מחברים גובים מתומים ע"ז אמרינן דלית להו קלא דאין עדי שטר מוציאין קול דזה עשה מטלטלין לאפותיקי. משא"כ אלו שורת הדין

משום דלית להו קלא, וחשו לתקנת הלוקחות.

דהנה יעויין בשו"ת הרשב"א ח"ד סי' קנב בר"ה ולפע"ד באמ"ד כ' בזה"ל: ותדע שאפי' מן הלוקחות היה הדין נותן לגבות [מטלטלין] בכענין זה, אלא "משום תקנת לקוחות דלית להון קלא" וכדאמרי' במסכת בב"ב (דף מד: עשה שורו אפותיקי ומכרו אין בע"ת גובה ממנו וקא פריש טעמא משום דלית ליה קלא. עכ"ל וכיו"ב ביאר בב"ב (דף מד:) ה"טעם במטלטלי משום שחשו לתקנת לקוחות ע"ש.

וכיו"ב משמע בדברי בעה"ת שמבאר כמה פעמים דהנידון תלוי אם יש לו קול דמדון תורה כל נכסיו משועבדים, דהנה בשער מ"ג ח"א י' כתב וזה"ל: אבל בשאר מטלטלי אע"פ שיכול לעשותן שעבוד באפותיקי שהרי אף בסתם כל נכסיו אחראין וערבאין למלותו ה"מ היכא דאיתנהו גבי לוח אבל אם מכרן אינו יכול לטרופן אף שעשהן אפותיקי. אא"כ היתה הקנאתו באגב וכו' וכגון בהמה להיותן כקרקע להיות להן קול כדי לטרופן מן הלוקח עכ"ל. וכלשון הזה מובא שם לפ"ו באות ט' ע"ש.

וכעין זה ביאר הבעה"ת בשער ס"ז ח"א ה"טעם דאין דין קדימה במטלטלין משום דלית להו קלא כמבואר בעשה שורו אפותיקי דאין לו קול וכיו"ב כתב בשער מ"ג ח"ד ע"ש.

במעם הפלוגתא ביניהם

ט. ולבאר פלוגתא דהראשונים נביא המבואר ברשב"ם וביד רמ"ה בביאור דברי הגמ' ברע"ת עולא דטובך שעבודא דאורייתא דמבואר דבריהם דבעצם מדין תורה חל השעבוד גם על המטלטלי ונלמד ממשכון דכתיב ויציא אליך את העבוט החוצה דשם נלמד הדין שעבוד למטלטלין ולקרקע.

ונצטט לשון היד רמ"ה (בדף קעה:): אות קמ"ד וזה"ל: דכתיב ויציא אליך את העבוט החוצה אלמא דמדאורייתא משתעבדי ל'

וכ"כ בשו"ת הרא"ש כלל ס"ז שמבאר דהנפק"מ בין קרקע למטלטלין תלוי בדין אסמכתא וזה"ל: לא גבי מטלטלי משום דהוה ליה אסמכתא וכו'. אבל שעבוד מטלטלי לחודייהו הוי אסמכתא שהמלוה אינו סומך על המטלטלים של הלוח המפני שיכול להבריחם ולכלותם הלכך אם שעבד לו מטלטלים הוי אסמכתא ואפי' כתב דלא כאסמכתא לא מהני מידי עכ"ל [ובהמשך דברינו נביא תשובה אחרת דלכאורה סותרים זה את זה].

וכ"כ המאירי בב"ב (דף קעה:): וזה"ל: זה שפסקנו שדבר תורה אחד מלוה בשטר ואחד מלוה בע"פ גובה ממשעבדי ומטעם שעבודא דאורייתא מפני שהדברים נראין כך שמדת הדין משעבדת נכסים לכל הלואה כמה שדעתו של מלוה סומכת עליו כגון קרקעות, שבמטלטלין לא נאמר לעולם שעבודא דאורייתא, שלא סמכה עליהם דעת מלוה עכ"ל. וכיו"ב ראוי לציין המבואר בב"ב (דף קכ"ז:): כסוגיא דאימתי נוטל הבכור פי שנים דמובא ברבינו יונה בר"ה א"ל רב אחא באמ"ד וזה"ל: וזה שאמר דרבא אליבא דבני מערבא גבו קרקע יש לו וכו', מפורש טעם הדבר בסוף פ' גט פשוט (דף קעה:): דגבו קרקע יש לו משום דשעבודא דאורייתא והרי קרקע זו כמו שנקנית למלוה מחמת שעבודו שהוא כעין קנייה שטורף מחמתו לקוחות מן התורה. אבל גבו מעות אין לו דוודאי מעות הללו לא נקנה למלוה" דלא הויא אסמכתא אלא על הקרקעות וגם אם התנה לאותובי מעות אין פירושו דלהוי מוחזק עכ"ל ומובא כ"ז גם בשיטמ"ק שם.

והמתבאר מכ"ז דרש"י והרא"ש והרבינו יונה ביארו ה"טעם דאינו גובה ממטלטלי משום דאין סומך עליהם והוי כאסמכתא דלא קניא ומתבאר מדבריהם דמדון תורה נחמעט השעבוד ממטלטלי מאחר דיכול להבריחם ולהצניעם.

ח. ולעומת זה יעויין בשאר הראשונים שביארו טעם אחר דיסוד החסרון במטלטלי

השעבוד שם והנפק"מ להלכה ביניהם לגבי מטלטלי דיתמי אם גובין מהם או לא.

דתלוי אם נלמד ממשכון או מערבות

י. וע"פ דבריו נראה דיש להעמיד יסוד מחלוקת הראשונים בטעמם ונימוקם דפליגי לדינא מהו המקור בתורה לשעבודא דאורייתא דכן נקטו להלכה דתלוי אם נלמד ממשכון או מדין ערבות, ומטעם זה פליגי לבאר הטעמי דאין גובים ממשלטלי.

דרעת רש"י מבואר בגיטין (דף נ עא) בד"ה כיון כתב בזה"ל: שהרי שעבדה לו ונעשה קרקע זו ערב למלוה וערב משתעבד מן התורה דכתיב ואנכי אערבנו (בראשית מג) עכ"ל, דס"ל דנקטינן דהחויב שעבוד נלמד מדין ערבות ודלא כהרמ"ה דבזה גופה פליגי עולא ור"פ, ועפ"ז ביאר רש"י בכל המקומות דהדין שעבוד בקרקע מדין ערב משא"כ במטלטלי אינו משתעבד מן התורה משום דלא סמכא דעתא והוי אסמכתא דלא קניא דלא חל השעבוד ע"ז כלל כמבואר בגמ' לגבי ערב דמכל מקום יש לרוך אם ליכא החסרון של אסמכתא דלא קניא או לא.

וכ"כ מתבאר הא דכתב רש"י בקידושין (דף יג): דמלוה בשטר באופן ששעבדו בפירוש לכו"ע שעבודו מדאורייתא מאחר שכתב בשטר שכל נכסיו דאית ליה אחראין לחוב זה. ולשיטתו אויל דתלוי השעבוד בדין ערבות.

וכרעת רש"י מבואר ג"כ במאירי בבאור דעת עולא (בדף קעה): וזה"ל: וטעם האומר שעבודא דאורייתא יראה שמוציאו מדין ערב שהוא מן התורה מדכתוב אנכי אערבנו וכו' וכשם שבעבור על סמך ערבותו הלוה כך זה על סמך נכסיו הלוה. ומרגלא בפומייהו דאינשי ניכסיה דבר איניש אינן ערבין ביה וטעם האומר שעבודא לאו דאורייתא שאין מדמין סתם למפורש עכ"ל.

וכ"כ הוכחנו דס"ל דבמשלטלין ליכא שום שעבוד עליהם כלל, דלשיטתו אויל. ועפ"ז נראה לומר דכ"כ ס"ל הרא"ש דדין שעבוד נלמד מדין ערבות לכן ס"ל דהכל

מטלטליו של לוח למלוה. דא"א מדאורייתא ליכא שעבוד נכסים אלא חיובא כולו' אגופי' וכו' עיי"ש, ובהמ"ד מקשה דא"כ יגבה גם ממשלטלי וזה"ל: אי הכי אפי' מטלטלי נמי ליטרוף דהא קרא דקא יליף עולא מיניה במטלטלי קאי, ובשלמא לגבי לקוחות ל"ק לך דאיכא למימר דכי היכי דחשו רבנן לפסידא דלקוחות גבי מלוה ע"פ משום דלית לה קלא ה"נ חשו לפסידא דידהו גבי מטלטלי ואפי' במלוה בשטר דכיון דמטלטלי לית להו קלא זימנין דזאבין להי בשוקא ולא ידע דמאן ניהו עכ"ל. ועפ"ז מוכיח שביחומים דלא שייך החשש דקלא גובין ממשלטלי דיתמי לעולא.

ובהמש"ד נחית הרמ"ה ליישב דעת רב פפא דטובר דאין גובין ממשלטלי דיתמי (באות קמ"ח) באמ"ד כתב בזה"ל: מיהו צריכין לברורי אליבא דרב פפא דפסק הלכתא דשעבודא דאורייתא, דטעמיה דרב פפא לאו מקרא דיוציא אליך את העבט קא יליף כדעולא, דא"כ אפי' במטלטלי דיתמי נגבי כי דינא דאורייתא דהא קרא דילפינן במטלטלי כתיב וכו', קשיא הלכתא אהלכתא דקי"ל כר"פ וקי"ל מטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח. אלא רב פפא כי אית ליה שעבודא דאורייתא מדין ערב הוא דאית ליה ל"ש מלוה בשטר ול"ש מלוה ע"פ דנכסוהי דאיניש אינן ערבין ביה, ודוקא במקרקעי דסמכא דעתיה עלייהו דלא יכיל לאברוחיניהו מיניה, אבל מטלטלי דלא סמכא דעתיה עלייהו ליכא לשעבדוי מדין ערב, דהו"ל כערב שלא בשעת מתן מעות עכ"ל.

המסוכם מדברי הרמ"ה דביאר דר"פ ועולא שניהם סברי דשעבוד דאורייתא אלא דפליגי במקורו מן התורה, דעולא ס"ל דנלמד מיוציא אליך העבט דהיינו מדין משכון ולכן ס"ל דמדין תורה מטלטלי ג"כ נשתעבדו אלא דאינו גובה משום תקנת לקוחות דלית להו קלא, ורב פפא ס"ל דנלמד מדין ערב ולכן תלוי בסמיכות דעתו דעל דבר שאינו סומך הוי אסמכתא דלא חל

הכתוב הוא שכל נכסיו משועבדין ואינו תלוי כלל בסמיכות דעתו ואינו ביד הלוה לעכב השעבוד כלל, ועל כרחק צ"ל דהטעם דאינו גובה מהם מדרבנן הוא דחשו לתקנת לקוחות משום דלית להו קלא כמבואר ברשב"א ובבעה"ת שהבאנו מקודם (באות ב') ומקודם מדברי הגמ' ב"ב דף מד: דעשה שורו אפותיקי אינו גובה מהם משום דלית להו קלא, וכל שכן אם באפותיקי לית להו קלא כ"ש בלא שעבדו בפירוש דאיכא החסרון במטלטלין דאין להם קול ובזה כו"ע מורו דליכא קול למטלטלין אלא שחולקים אם איכא החסרון דסמיכות דעת או לא. וכיו"ב מבואר ברשב"א ב"ק (דף יד:): ד"ה א"א דמדאורייתא גם המטלטלין משועבדין לו ע"ש.

והנה ברעת הרשב"א לא מצאתי להדיא דטובר תורת השעבוד נלמד ממשכון מ"מ אחר שכתבתי כ"ז מצאתי שכן הוכיח המהרי"ט אלגאזי (בפ"ח אות סט ג') ברעת הרשב"א וכ"כ הוכיח כדברינו דעולא ור"פ דפליגי אם גובים ממטלטלי דיתמי תלוי אם נלמד מערבות או ממשכון וזה"ל: מקרא דיוציא אליך העבט החוצה וילפינן קרקע ממטלטלין וכמו שהוא סברת עולא בפ' גט פשוט (דף קעה:): בשמעטא דשעבודא דאורייתא מהאי וכמ"ש הרשב"ם, ע"כ צ"ל דס"ל כר"מ דמטלטלי דיתמי משתעבדי לבע"ח כיון דקרא במטלטלין מיירי וע"כ איכא שעבוד דאורייתא במטלטלין וכו', ומש"ה כתב דלר"פ דמסיק החם שעבוד דאורייתא כיון דקיי"ל דמטלטלי דיתמי לא משתעבדי לבע"ח ע"כ צ"ל לענין הלכה דין זה דשעבוד דאורייתא אינו מן המקרא אלא מדין ערבות משא"כ במטלטלין דאין דעתו סומכת עליהם ליכא ערבות עכ"ל.

ובמהשך דבריו מבאר ברעת הרשב"א וזה"ל: דברי הרשב"א בח"י ב"ק (דף יד:): ד"ה א"א דס"ל דלמ"ד שעבודא דאורייתא ה"ה במטלטלין ומן התורה מטלטלי דיתמי משתעבדי לבע"ח, אלא דתקנת חז"ל הוא

תלוי אם סמך דעתו או לא. וזה הנפק"מ בין קרקע למטלטלין.

וכיו"ב נראה לבאר דעת הרמב"ם בדרך זה דהנה יעויין כלשון הרמב"ם בה' מלוה ולוה (פ"ח ה"א) וזה"ל: המלוה את חבירו סתם הרי כל נכסיו אחראין וערבאין לחוב זה וכו' ובה"ב דן במכרם וכתב: שאין כל הדברים אמורין אלא בקרקע אבל המטלטלין אין עליהן אחריות אפילו מטלטלין שהיו בעת שלוה שמכרן ע"כ. דהנה מהא דלא הוסיף לבאר שחז"ל חשו משום דלית לי' קלא ולא סמכא דעתא. משמע שנקט שמדין תורה ליכא שעבוד על המטלטלי ונימוקו עמו כמו שביאר בריש דבריו שהשעבוד מדין שכל נכסיו אחראין וערבאין לחוב זה כמבואר בראשונים שהבאנו מקודם ונראה שכן הוא גם דעת הטור והשו"ע להלכה.

יא. ומאידך גיסא יש לברר דעת שאר הראשונים, והנה ברשב"ם מבואר להדיא דלא כרש"י דיעויין ברשב"ם דמבאר דנלמד מדין משכון וקנין בו דכתב הרשב"ם בב"ב (דף קעד.) בביאור דברי הגמ' נכסי דבר איניש אינון ערבין יתיה וזה"ל: אינון ערבין ביה כדכתיב (משלי כב) אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתך, וכתוב (דברים כ"ד) יוציא אליך העבט החוצה עכ"ל.

וכיו"ב ביאר הרשב"ם ברעת עולא דטובר שעבודא דאורייתא (דף קעה:): דמקורו מהפסוק דיוציא אליך העבט והוא הדין במקרקעי וכיו"ב ביאר הרמ"ה דבזה פליגי עולא ור"פ כמבואר בדברינו לעיל ועולא ס"ל דנלמד מיוציא אליך העבט החוצה.

ועל כן ביארו הראשונים האלו דהחסרון במטלטלי דלא משתעבדי משום דלית להו קלא דהנה והו פשוט דלדעת הרשב"ם מפורש בתורה דאיכא שעבודא גם על מטלטלין דהרי הפסוק מדבר כחפצים דנייד. וא"כ ליכא למימר דהטעם דאין גובין מהם משום דלא סמכא דעתא משום דאסמכתא לא קניא דמאי נפק"מ מאחר שהתורה הקנה כל נכסיו לחובו וגזירת

יעויין שם במהרי"ט אלגאזי שמוכיח
 דהרמב"ם ס"ל כדעת הרשב"ם והרשב"א
 דהחייב מדין קנין משכון וכזה נחית ליישב
 למה לא הביא הרמב"ם הדין בבי' יוסף בן
 שמעון וא"י למי שבאופן שחזרו ולקח מאחד
 מהם דפסק הטור והשו"ע בסו"ס מ"ט דאינו
 גובה משום דבמקום דליכא ערב ליכא לזה
 דהלכתא כרבא בכורות (דף מ.ח.).

ודנו האחרונים ליישב למה לא הביאו
 הרמב"ם והמהרי"ט מיישב דס"ל דהלכתא
 כרי' ירמיהו דסובר דגובה מהם ושם מיישב
 דבזה גופא חולקים ר"י ורבא אם נלמד
 מערבות או מדין קנין משכון והרמב"ם
 פוסק כר"י דנלמד מדין משכון. וחד
 מראיותיו מהא דהרמב"ם לא פירש
 דהחייב מדין ערב ותמוהים דבריו
 דהרמב"ם כריש פ"ח כתב להדיא דהחייב
 מדין ערב.

אמנם יעויין שם שמביא דעת המ"מ
 והכ"מ דהרמב"ם פוסק כרבא דהחייב מדין
 ערב. דהלכתא כרבא. וכ"כ מבואר בשו"ת
 מוהרש"ך שמוכיח מהא דפסק הרמב"ם
 (פכ"ב ה"א) דאין יורדין לנכסי הלוה תחלה
 עד שיתבענו ללוה דמבואר בגמ' הטעם לזה
 דנכסי דאיניש ערבין ליה וליכא ערב ליכא
 מלוה דמזה מוכח דהרמב"ם סובר דהוי מדין
 ערב. ומיישבים דהביאו בה' ביכורים עיי"ש
 בהערות.

ובמהרי"ט א מיישבו דהדין דאין יורדין
 לכונ"ע הוא דזה"ל: אבל מ"מ לעולא ור"י
 דס"ל דנפ"ל מקרא ומדין קנין הוא. נמי
 שורת הדין דאינו יכול להוריד לנכסי לזה
 תחלה עד שיתבענו כיון דענין השעבוד הוא
 דנעשה כאילו אמר אם לא אפרע לך עד זמן
 פלוני וכי' ודין זה אתי לכונ"ע עכ"ל.

וע"ע בתומים סי' מ"ט סק"ט דמיישב
 תמיהת הרמב"ם דמבאר דדין ערבות היינו
 למ"ד שעבודא ל"ד משא"כ למ"ד שעבודא
 דאורייתא החייב מדין קנין ופוסק דהוי
 ספיקא דדינא וע"ע בנחל יצחק שדן

דאין בע"ח גובה ממטלטלי דיתמי וכי'.
 וע"כ לסברת הרשב"א דאפי' במטלטלין
 איכא שעבודא מקרא ילפינן לה ואינו משום
 ערבות כיון דלגבי מטלטלין לא שייך ערבות
 דאין דעתו סומכת עליהם עכ"ל.

וכן מצאתי להדיא ברשב"א בגיטין (דף נ'
 ע"ב) ד"ה גרסינן דזה"ל באמ"ד: וי"ל דלאו
 ערבין לגמרי קאמר דטעמא דערב משום
 דלא גמר ומשעבד נפשיה אלא היכא דלית
 ליה נכסי ללוה לאפרועי מיניה ומלוה גופה
 עיקר שעבודיה ליתיה אערב אלא אלוה.
 אבל גבי נכסי הלוה ודאי עיקר אסמכתא
 עלייהו ולוה נמי בעידן מלוה גמר ומשעבד
 כולוה נכסיה עכ"ל עיי"ש.

אמנם צ"ע דברשב"א בב"ב (דף קעה):
 איכא משמעות דסובר כרש"י דשם מבאר
 דפלוגתא בין ר"פ ור"ה אם שעבוד
 דאורייתא או לא. ור"פ ס"ל דפריעת בע"ח
 מצוה ואין כופין מבאר הרשב"א שהמצוה
 נלמד מהפסוק דיציא אליך העבט החוצה
 וכי"ב מבואר בריטב"א שם, ועל כרחק
 מדויק מדבריו דר"ה פליג דנלמד מערבות
 דהוי מדין שעבוד. ומבואר דלהלכה פוסק
 הרשב"א כרב הונא דשע"ד.

ואולי אפשר ליישב כרוחק להמבואר
 בפני יהושע בכתובות (דף פ"ו) בד"ה ברש"י
 דדין בדעת הרשב"ם דמהיכן נלמד מהאי קרא
 דאיכא שעבוד ומבואר ג"כ מאי טעמא
 דפליג רש"י על דבריו דזה"ל: והנלע"ד
 ליישב שיטת רש"י ז"ל דמה"ט גופא לא
 משמע ליה לפרש כן והיינו לפי מה שכתבתי
 בכונת הרשב"ם דיליף שעבודא דאורייתא
 מדרכתיב וציא אליך העבט בה"א הידיעה
 משמע דנכסיו משועבדין בשעת הלואה
 ומש"ה קרי ליה העבט וכזה נחיישב שם
 קושיית תוס' עכ"ל ולפי"ז אפ"ל דפלוגתא
 דעולא ור"פ אם דרשינן ה"א הידיעה או לא
 וצ"ע.

בדעת הרמב"ם

יב. וכ"כ יש לחזור ולברר בדעת הרמב"ם
 שהוכחנו דסובר דהחייב מדין ערבות אמנם

המבואר דהרשב"א ס"ל דביתומים תלוי בסמיכות דעתם ואינו מעכב הקול בהם. לגבות מהם משא"כ מיניה הטעם משום דלית להו קלא. ושאר הראשונים סברי דמיניה ג"כ איכא החסרון של סמיכות דעת.

(ובהא דהבאנו מקודם דרעת הרא"ש דהעיקר תלוי בסמיכות דעת, עיי' בקובץ שיעורים (בב"ב אות קצ"א) שהקשה דבשו"ת הרא"ש כלל עט ס"י יב כתב בזה"ל: והא דמטלטלי משתעבדי אגב מקרקעי אינו מטעם קנייה אלא משום כיון דשעבדינהו אגב קרקע אית להו קלא כמו למקרקעי וכל טריפת בע"ח בקלא תליא מילתא דהוה להם ללקוחות ליהרר עיי"ש (צ"ע).

בסוגי' דעשה שורו אפותיקי

יד. וכן יש לבאר עוד ולטכס דזה ברור דכו"ע מודו דבמטלטלי לית להו קלא כמבואר בגמ' בב"ב (דף מד:) דבעשה שורו אפותיקי אין בע"ח גובה מהם במכרו לאחר משום דלית להו קלא.

ויש לברר דמאחר דמהאי טעמא דלית להו קלא אינו גובה ממשעבדי כמבואר בגמ' א"כ למה הוצרכו הראשונים רש"י והרא"ש וכו' לחדש דבמטלטלין החסרון משום דלא סמכא דעתא עליהם. לכן אין גובים מהם ולא משתעבדי במכרם לאחרים.

ויתיישב לפי המבואר בראשונים בטעם הדבר דלית להו קול במטלטלין בביאור דברי הגמ' ונראה דכל חד לשיטתא אזיל.

דיעויין בראשונים בסוגיא שם מצינו פלוגתא אם באופן דלית להו קלא סמכא דעתא או לא, והנפק"מ לדינא בעשה שורו אפותיקי אם גובים מיתמי או לא ומצינו בזה מחלוקת בין הרשב"א והרא"ה.

דרעת הרא"ה ומוכא בר"ן וזה"ל: דמדינא דגמ' אפי' מן היורשים אינו גובה ומשום טעמא דלית להו קלא דאע"ג דקול לגבי יורשים לא מעלה ולא מוריד, כיון דלית ליה קלא לא סמכא דעתיה עליה וסבור

באריכות בזה. ועיי' בחמדת שלמה חו"מ סי' י"ג שמביא דברי התומים.

המבואר ברשב"א

ג. ובהגיענו עד כה ראוי לבאר דהראשונים לא אולי כולם בחדא מחתא לבאר החסרון משום סמיכות דעת אלא מצינו נפק"מ גדולה ביניהם בביאור החסרון דסמיכות דעת לגבי מטלטלין דנייד.

דהנה ברוב ראשונים וכן מבואר להלכה בטור ושו"ע דהחסרון דסמיכות דעת דמאחר דמטלטלין נייד ויכול להבריחן ממקום למקום וכ"כ להצניען לכן לא סמכא דעתא כמבואר ברש"י ברא"ש ובטור ובכהע"ת וכו'. וכיו"ב נראה דאפי' הראשונים דביארו דהטעם שאינו גובה ממטלטלין משום דלית להו קלא מ"מ מודו דאיכא החסרון שאין בנ"א סמכא דעתא על המטלטלין.

אמנם יעויין ברשב"א שביאר שהטעם שלא נשתעבדו המטלטלין משום דלית להו קלא וחשו חז"ל לטובת הלקוחות. ומ"מ מבאר דליכא החסרון של סמיכות דעת ודוקא לגבי יתומים לא סמ"ך דעתא דהנה יעויין בשו"ת הרשב"א ח"ד קנב: בר"ה ולפע"ד שמבאר דביתומים בשעבדו בפירוש גובה וזה"ל: ולפע"ד לגבות מן היתומים אפי' שעבד לו מטלטלין בפירוש אע"פ שלא כתב לה מטלטלי אגב מקרקעי גובה מן הדין אפי' מן המטלטלין וכשאמרו מטלטלי דיתמי לבע"ח לא משתעבדי, לא אמרו אלא מפני שאין דעת המלוה סומכת עליהן לאחר מיתת הלוה. לפי שהיורשים שלא קבלו טובה ממנו עשויים להבריחם מה שאין בלוה עצמו מפני שקבל טובה ממנו, ועוד שלא יקראוהו לוה רשע ולא ישלם וכו' וטעמא משום דמעיקרא בשעת מלוה או בשעת כתיבת האחריות סליק נפשי משעבדא דמטלטלי דיתמי כל שלא גילה בדעתו שדעתו סומכת עליהם וכל שגילה דעתו מעיקרא שדעתו סומכת עליהן וכגון שרצה שישעבד לו הלוה בפירוש מטלטלי, גובה אפי' מן היתומים עכ"ל.

ההרשב"א דיעויין ברשב"ם (דף מד:): וזה"ל: בד"ה והא לית ליה קלא פרה וטלית ולא ידעו לקוחות להוהר וכלשונו כתב הטור בסימן קי"ז ס"ג הטעם באפותיקי משום דלית להו קלא ולא ידעו הלקוחות להוהר וכיו"ב ציטט הנמו"י לשון הרשב"ם. וכעין זה ביאר רבינו גרשום, שפרה וטלית אין להם קול ולא הוי ל"י לאסוקי אדעת' ולא מידי ומש"ה אין גובה מהן עכ"ל.

וכיו"ב הוסיף בריש דבריו מהטעם דאין גובים משום דחשו לטובת הלקוחות דיעוין בד"ה ולא משתעבד וזה"ל: דלית להו קלא ולא יזהרו לקוחות דאי משתעבדי אין לך אדם שלוקח עוד מטלטלין מחבירו דלמא טרפי להו מיניה עכ"ל. ויש לבאר מה הוצרך להוסיף סו"ד דאל"כ אין לך אדם שלוקח ונראה דהרשב"ם בא לבאר הטעם שתיקנו שאינו גובה ממטלטלין ולמה לא העמידו על דין תורה וע"ז ביאר שחשו לתקנת השוק והלקוחות.

ויש להוסיף לבאר דלכאורה יש להקשות מהטעם דלית ל"י קלא לבר כבר סיבה למנוע הטרופה ממנו ולא הוצרך להוסיף שלא הקנו בני"א מטלטלין. ונראה דלדברינו לעיל שבארנו באריכות דעת הרשב"ם במלוה בע"פ דלית להו קלא היינו שאין הדבר מפורסם לרבים בלא חקירה ודרישה. אמנם במקום שיבררו הלקוחות יתברר להם ודלא כשאר הראשונים שחולקים. וא"כ תמיה ליה להרשב"ם שהרי הלקוחות אם יחקרו יתברר להם. וא"כ למה הפקיעו ומנעו דין תורה שאין גובין ממטלטלין.

וע"ז מתרץ הרשב"ם בזה"ל שאין להם קול ולא יזהרו הלקוחות ומדויק בלשונו שלא יזהרו משמע שבעצם בידם לחקור ולברר ומיישב דלא משתעבד משום דחיישינן לתקנת השוק דאל"כ אין לך אדם שקונה מחבירו מטלטלין.

ובדעת הטור דנקט כדברי הרשב"ם לגבי אפותיקי אע"ג דבסימן קי"ג ביאר דהחסרון במטלטלי משום דלא סמכא דעתא על

הוא שיברחינו וימכרונו דהא לא ידע דאיכא שעבוד עליה עכ"ל המבואר דס"ל דקול וסמיכות דעת תלויים הם זה בזה וטעמו משמע שמטלטלין לא הוי דברים חשובין שיהיה קול עליהם וממילא לא סמין דעת' עליהם שמפני שאין להם קול יכול להבריחן ולהצניען. ועיקר הטעם לפי"ז משום סמיכות דעת ונראה דהרא"ה אוזיל בדעת הראשונים דסברי דהטעם במטלטלי משום דלא סמין דעתיה ונלמד מדין ערב.

[ובטעם הדבר שאין לו קול ראוי להביא דברי הריטב"א שמביא בשם רבו הרא"ה בסוגיא דידן: לבאר הטעם דאין לו קול וזה"ל: אבל שורו או שאר דבר מיטלטל אינם רבר מסוים ואין להם קול שידעו איזה שור שעבד ואפילו יש לו סימנים מובהקים לא טרחי למרמינהו [למדכרינהו] עכ"ל].

המבואר מדבריהם דס"ל שתלויים הם זה בזה ומאחר שאין להם קול לא סמכא דעתא, ומאיך גיסא דעת הרשב"א והרשב"ם ביארו שהחסרון משום דלית להו קלא וכפשטת הגמ' דהטעם באפותיקי משום דלית להו קלא, וכ"כ נראה במקורם מהטעם במטלטלי משום דאין להם קול מסוגיא דידן וכ"ש הוא שאם שעבדו בפירוש לית להו קול כ"ש בלא שעבדו בפירוש ולכן סובר הרשב"א דגובה ממטלטלי דיתמי וס"ל דבעשהו אפותיקי ליכא החסרון דסמיכות דעת ובפרט שרואין אנו שסומך עליהם ונימוקו עמו שאינו תלוי בדין ערבות אלא נלמד ממשכון.

ונצטט דברי הרשב"א וזה"ל: ותדע דהא אפי' מן הלקוחות היה גובה אלא דלית להו קלא וכל דלית להו קלא חששו לתקנת לקוחות ולגבי יורשים קלא לא מעלה ולא מוריד, ובתה"ד כותב ואע"פ שאמרו מטלטלי דיתמי לבע"ה לא משתעבד היינו טעמא דמלוה לא סמכי עלייהו כל דנפלי קמי יתמי אבל הכא דקבלם לאפותיקי עלייהו סמין וגובה מהם עכ"ל.

טו. ובכן יש לבאר בדעת הרשב"ם דלשיטתו אוזיל שמבאר הטעם במטלטלין

דשעבדינהו אנב קרקע אית ליה קלא כמו למקרקעי, וכל טריפת בע"ח בקלא תליא מילתא דהוה להם ללקוחות לזוהר וכ"ש עבדים דשעבדם אנב קרקע דאית להו קלא טפי וכו' עכ"ל. [ועי' קובץ שיעורים בב"ב אות קצ"א שמקשה הסמירה בדבריו דלעיל ביארנו שמבאר שהטעם במטלטלי משום סמיכות דעת ע"ש ונראה דהטור אויל בדעת אביו הרא"ש כמו שהוכחנו מקודם שהטור הביא ב' הטעמים].

וע"ע בריטב"א דהוסיף לבאר וזה"ל: שור או שאר דבר מיטלטל אינם דבר מסויים ואין להם קול שידעו איזה שור שעבד וכו', אבל כששעבד לו כל מטלטליו אנב קרקע יש לו קול שהרי שעבדם כולם. ואילו הוה אפשר לכולהו באפותיקי ה"נ אבל צריך היה להמשיכם וכו'. וי"א בתוס' דאפותיקי אפי' לכולם אין קול יוצא כמו אנב שנעשו בקרקע עצמו עכ"ל.

ובטלטי גבורים הביא דעת המאירי דבכל מקום צריך ובנמוק"י דוקא על המטלטלין וכן בשו"ת הרא"ש כלל עב ס"ח ופרישה ס' קי"ג ס"ד ומביא עור בשם רב סעדי' גאון וזה"ל: כותבין ליפות כוחו של טופסו של זה כטופסן של שטרות אלא בכל לשון מסופק שבו יהא יד בעל השטר על העליונה ולפירוש זה אין ללשון הזה צורך במקנה מטלטלי אנב מקרקעי אלא לפי שהורגלו לכתוב כן עכ"ל וכן נקט הרשב"א. ועי' בתוס' שמסתפק בזה אם הדין דמעכב הכתיבה אם דוקא במטלטלי אנב קרקע או בכל שטרות, וברשב"א אפ"ל דלשיטתו אויל. וע"ע בריטב"א אר"ד בענין זה.

יז. ומאידך גיסא מצינו בין הראשונים שלא הוסיפו לבאר דיש לו קול אלא שביארו שבאופן שהקנה מטלטלין אנב קרקע דין קרקע יש להם, דיעויין ברשב"ם שם בד"ה ומקשינן ובאמ"ד כתב בזה"ל: וגבי מטלטלי מן הלקוחות דנכסים שאין להם אחריות כגון מטלטלין נקנין עם נכסים שיש להן אחריות לענין מתנה בכסף בשטר ובחזקה. והוא הדין לענין שעבוד דמיגו דחייל שעבוד

מטלטלי. ונראה דהטור ס"ל באפותיקי מאחר דרואין סממין דעתי' ע"ז מאחר דמשעבדו כפירושו ואכ"ל החסרון משום סמיכות דעת מ"מ לא חל השעבוד עליו משום דעת להו קלא, ולא ידעו הלקוחות לזוהר. כמבואר תירוץ זה בדברי האחרונים בב"ח ובסמ"ע שם. כמובא (באות ו').

מהו נדר הקול שיוצא בשטר

והנפק"ם בשעבד מטלטלי אנב קרקע

טז. ועלינו לבאר עוד מהו מהות הקול שיוצא במלוה בשטר דגובים ממשעבדי אם מתפרסם שהלוהו מעות או שמתפרסם שהשדה הזאת משועבדת ולכאורה מדברי הראשונים שביארו במטלטלי משום שאין להם קול מוכח דסבר שהקול יוצא על הקרקעות ומאידך מצינו בדברי האחרונים שביארו שיוצא קול על ההלוואה ובעו"ה יתבאר מהסוגיא דמבואר בהמשך דברי הגמ' דבהקנהו מטלטלי אנב קרקע גובה מהם כמכרו לאחרים וחל השעבוד עליהם, דראוי לבאר מה הוסיף בזה שהקנהו באגב דגובה מהם, מאחר דמטלטלי לית להו קלא. ומצינו שכבר נתקשו האחרונים בזה.

והנה בבעה"ת בשער מ"ג ח"א ד' ביאר בזה"ל: כגון ששעבד לו קרקעותיו ואגבן הקנה לו כל מטלטלין שאז יש להן דין קרימה שכשם שיוצא קול על הקנאת הקרקעות כך יוצא קול על הקנאת המטלטלין ונסמכת דעתו של מלוה עליהן ולפיכך טריף להו שהרי היה להן קול בשעבודו ואינהו דאפסיד אנפשיהו עכ"ל. וכיו"ב ביאר בפרישה על הטור בסי' קיג שבשעבודן באגב יש להן קול כקרקעות. וכ"כ באות ט' לזה"ל: להיות הקנאתן באגב קרקעות להחזיקו כקרקע. להיות להן קול ע"כ. וכ"ה באות י' וזה"ל: הקנאתו באגב וכו' כגון בהמה להיותן כקרקע להיות להן קול כדי לטרפן מן הלווקח עכ"ל.

וכיו"ב ביאר הרא"ש בשו"ת בכלל עט ס"ב וזה"ל: והא דמטלטלי משתעבדי אנב מקרקעי אינו מטעם קנייה אלא משום כיון

נכסיו נכללים בו, ולכן סברי שבהקנהו אגב קרקע מטעם דכללו בקרקעותיו יש להם קול, או כסברת הריטב"א שבאופן ששעבר כל מטלטליו יש להם קול.

ולעומת כ"ז מצינו בכמה אחרונים שנתקשו בכ"ז ומשמע מדבריהם דסברי דהקול יוצא על עצם גוף ההלואה שפלוגי ליה מפלוני דהנה יעויין בתומים סי' קי"ג סק"א כתב בסו"ד בזה"ל: הלא מלוה כשטר עדים מוציאין קול שלהו, וא"כ כששמעו שלהו ממילא יודע דמטלטלין שלו הם משועבדים וימנע מליקח ומה לית להו קלא שייך בזה ולכך הוצרך לומר דלא משתעבדי כלל, ולא נ"מ ללוקח בכך אף ידיע דלוה ואי דעשה אפותיקי זהו לא יודע הלוקח דזהו אין עדים מוציאין קול ופשוט ונכון ולק"מ. עכ"ל.

וכיו"ב נוקט הרש"ש בביאור הגמ' ועפ"ז מיישב הא דביאר הטור במטלטלין משום דלא סמכא דעתו שבעצם ההלואה יש לו קול וזה"ל: הן המלוה גופא וודאי אית להו קלא כיון דבשטר היא ולכן קרקעי משתעבדי אלא ע"ז כוונתו אף ששעבד בפירוש מטלטלין דל"ל קלא להשעבוד דמטלטלי וכמו דאמרי' בסמוך לענין אפותיקי, ועיקר הטעם דמטלטלי לא משתעבדי הוא כמ"ש הטור ר"ס קי"ג ומה שהקשה עליו הסמ"ע שם מאפותיקי לק"מ דאפותיקי ל"ל קלא אבל המלוה אית לה קול כנ"ל.

וכן יעויין בחידושי רבינו דוד דוב בב"ב (דף מד:) שדן באריכות בנושא זה ומקשה האיך מהני מטלטלי אגב קרקע וכ"כ מקשה דהאיך מהני השעבוד באפותיקי דאית להו קלא כגון עבדים, ומיישב בזה"ל: ונראה דאפי' בשטר אין העדים מוציאין קול מה שנתעבד בשטר רק דפלוגי הלוה בשטר והרי ממילא יודעים הלקוחות דמסתמא שעבד לו כל נכסיו דאין לך אדם ליה בלא שעבוד נכסים ומשום זה אמרי' אחריות ט"ס, וכר'.

אמקרקעי חייל נמי אמטלטלי וכו' עכ"ל. וכיו"ב הובא בנמוק"י עי"ש.

וכן הוא המשמעות בדברי המאירי וזה"ל: וכל שהקנה או שעבד לחבירו בחובו מטלטלי אגב מקרקעי בשטר גובה אף המטלטלין מן הלקוחות. שכל שהמטלטלין משתעבדין אגב קרקע דין המטלטלין נמשך אחר דין הקרקע, הא אם שעבד לו מטלטלין שלא אגב קרקע אעפ"י שהקנה ושעבד לו מטלטלי ומקרקעי אין שעבוד חל בהם לטרפם מן הלקוחות עכ"ל. ובדברי הטור איכא משמעות כדברי הרשב"ם והמאירי דזה"ל: ואם שעבד לו מטלטלי אגב מקרקעי או יש להם דין מקרקעי ולא הוסיף דיש להם קול ואע"פ שהפרישה מבאר שם הטעם משום דיש להם קול מ"מ משמעות הלשון בטור לא משמע כן וצ"ב. וכיו"ב משמע בשו"ת הרא"ש שאב להפקיע מסברא זו, ומשמע שהיו שלמדו כן לברר הדין דמטלטלי אגב קרקע, המבואר מזה דסברי דהטעם דמהני משום דחל השעבוד עליהם אגב הקרקע וצריך לברר דא"נ דסברי דליכא קול האיך מהני בזה שחל השעבוד עליהם ואפי' א"נ דסברי דהחסרון משום דהמטלטלין לא סמכא דעתא מאי מהני בזה ששעברם אגב קרקעות.

יח. והנראה לבאר פלוגתא דהראשונים, דפליגי בגדרו ומהותו של קול דיוצא למלוה בשטר דלכאורה ב' צדדים למטבע א. אפ"ל שהקול יוצא על הקרקעות שנשתעבדו להלואתו משא"כ על מטלטלין. ב. י"ל שהקול יוצא ש"כ מחבירו וממילא נתפרסם שקרקעותיו משועבדים וא"כ ה"ה דיש קול על המטלטלין ובעו"ה נבאר ונביא סמוכין לב' הצדדים.

דהנה מדברי הראשונים שצטטנו ברישא דהיינו הבעה"ת והרא"ש והריטב"א דסברי דהטעם בהקנה מטלטלי אגב קרקע דגובה מהם משום דיש להם קול, על כרחך דסברי דהקול יוצא על כל חפץ ורכוש בפרטות ולא על עצם גוף הלוואה בכללות וממילא כל

להם קול ע"כ. סובר הרשב"ם דכאופן אקראי שהתנה אגב קרקע מאחר דמהני מדינא דיש להם קול מאחר שיוצא קול שהלוהו וכ"כ שעברו לא חשו לתקנת הלקוחות [ולפי"ז אפשר להדיא סמוכין לדברי הרא"ש המובא בסי' ס' ס"א דמאחר דכולם כוחבין מטלטלין אגב קרקע אין גובים מהם משום תקנת השוק].

ואחכ"ז הראוני שהגר"ש שקופ ביאר דברי הרשב"ם באופן אחר שהמטלטלין אין להם קול ומ"מ גובה מהם, בספר הזכרון אש חמיד (דף תפז) וזהו דבריו ולשונו שגדר קנין אגב דהוי כגוף אחד וכיון שבמכירה העיקר הוא הקרקע ממילא אין צריך קנין אחר על המטלטלין והטפל נגדר ובטל לגבי העיקר, וזהו שכ' הרשב"ם דמיגו דחייל השעבוד אמקרקעי חייל נמי השעבוד אמטלטלי, פירוש כיון שהמטלטלין אין צריכין קנין דהם ממילא נגדרים אחר העיקר לכן ממילא יש להם דין העיקר. וכיון דחייל שעבוד אעיקר ממילא נשתעברו גם המטלטלין, ואין תלוי זה בקול דנהי דאין קול למטלטלין אבל אין להפרידם מן העיקר וזהו הדין דאגב דאף דאין קול יש שעבוד ודו"ק עכ"ל. אמנם כדבריו לא מצינו בראשונים.

וכ"כ ראוי להביא דברי האבן האזל על הרמב"ם בה' מלוה ולוה פי"א הי"א שמשמע שלמד ג"כ ברעת הרשב"ם דסובר דמה דצריך שעבוד מטלטלי אגב קרקע הוא לעיקר חלות השעבוד ולא מהני לגבי הקול דמקשה דא"נ דהעדים מוציאים קול דוקא בשעבוד באגב קרקע, דמאחר דמוציאים קול על הקרקעות מוציאים קול על המטלטלין א"כ קשה למה קבעו חז"ל דוקא בשעבוד אגב קרקע ולא מהני אם יכתוב שמשעבד אגב קרקע. ולכן מוכיח כהרשב"ם דמהני לגוף חלות השעבוד, וברעת הרמב"ם מביאר ע"פ דברי הר"י מגש ומביא דבריו וזה"ל הר"י מגש: וה"ק אי אקני ליה לבע"ח דיליה מטלטלי אגב קרקע כגון דאמר לו אי לא פרענא לך מכאן ועד יום פלוני הקנתי לך

לכן היכא שהלוה בשטר דבעדים מוציאים קול אם יש לפלוני קרקע היה להם להלקוחות לחוש דלמא שעבד אף המטלטלים, אבל היכא דיודעים דאין לו קרקע בזה לא חשבו על שעבוד מטלטלים, דעל מטלטלים לחוד אין אדם סומך דעתו ואין הדרך לשעבד מטלטלים לחוד רק מי שלוה ואין לו קרקע בזה [סמך] רק על נאמנות הלוה ואין חש להשעבוד כלל לכן אפי' שעבד לו מטלטלים לא ידעו הלקוחות מזה, ולפי"ז מה דאיתא בגמ' שעבוד מטלטלי אגב קרקע הוא לאו דוקא בתורת אגב רק דשעבד בשטר קרקעות ג"כ, וכן איתא להדיא בשיטמ"ק דלאו דוקא בתורת אגב רק דשעבד לו קרקע ושעבד לו מטלטלים עכ"ל.

המבואר באחרונים בכ"ז

יט. ועפ"ז נראה לומר דזהו גופא המחלוקת כאן דהאחרונים שהבאנו סברי כהרשב"ם והמאירי וכיו"ב איכא משמעות בדברי הטור להלכה. שהטעם דמהני מדין מיגו דחייל והוי ל"י דין קרקע ומאחר דלמעשה יש להם קול. מאחר שכתב שטר שלוה דאיכא קלא שפלוני לוה מפלוני [אמנם להמבואר ברש"ש אינו כן דסובר דלמעשה אין להם קול אפי' בשעבודם באגב אלא דיש קול על עצם גוף ההלוואה] אמנם יש לבאר דבריהם מאי מהני בזה ששעבודם כאגב. והא דהבאנו מחידושי רבינו דוד חידוש גדול ובפרט לדרינא משמע דמעכב הקנין באגב ובלא זה אינו גובה מנכסים דניידי.

והנה ברעת המאירי דבארנו דסובר דהחטרון במטלטלין משום דלא סמך דעתו אפ"ל דבהקנהו באגב אנו רואים דסמך דעתו ובפרט להמבואר בגמ' דצריך לכתוב דלא כאסמכתא.

וברעת הרשב"ם צר"ל דלהמבואר בריש דבריו דהטעם דלא משתעבדי מטלטלין משום דחשו לתקנת הלקוחות מ"מ באפותיקי מפורש בגמ' הטעם משום שאין

ועי' בתומים דמוכיה כהמחבר והטור דמפני תקנת השוק אין גובים ממטלטלים שכתב באורים סק"ד וזה"ל: הש"ך האריך לפקפק על מנהג הרא"ש הואיל ולא הביאו שאר מחברים, וכבר נהגו בכל בחי דינים לסמוך אהרא"ש בכל אופן ומעולם לא שמענו וראינו לגבות מן המטלטלין הנמכרים אף דכתב בשטר מאגב קרקע. ובפרט לפי הרא"ש בלא"ה עכשיו כל מטלטלין בכלל השעבוד ומ"מ לא גבינן דסמכינן אתקנת השוק ומיני' לא תזוז עכ"ל.

אמנם ראוי לברר אם נאמר כהראשונים דבהקנהו באגב יש לו קול מה שייך תקנת השוק מאחר שהדבר מפורסם לרבים. וא"כ על כרחך דדעת הטור והרא"ש דלית להו קלא אמנם צ"ע דמקודם הבאנו דדעת הרא"ש דהטעם באגב משום דעי"ז יש למטלטלין קול.

ועוד צריך בירור מהו מקור דלבר מהש"ס דחיישינן לתקנת השוק והנה מדברי הש"ך משמע שמדמהו לתקנת השוק דגנב וכן ביאר הגר"א כדמצינו לגבי כל המטלטלין בגנב ע"ש.

והנראה להוסיף דמצינו סמוכין בסוגיא דירן לרין זה דלהמבואר כרשב"ם דף מד: כאן הטעם דלא משתעבדי מטלטלין לחוב דאל"כ אין לך אדם שקונה מחבירו, וכיו"ב המשמעות בדברי הרשב"א שחשו לתקנת לקוחות ועל כן תיקנו דאין גובים ממטלטלי, משא"כ באופן שהקנהו בפירוש מהני תנאו וכ"ז באופן שאין סדר העולם כזה לשעבר בכך אמנם מאחר שכולם משעבדים עצמם במטלטלי אגב קרקע חזר הטעם דביטלו הגביה ממטלטלים אף באופן ששעבדו בפירוש משום תקנת השוק דאין לך אדם קונה מטלטלין מחבירו. ולפי"ז יתיישב ג"כ נקודה הראשונה דאפי' א"ג דיש להם קול מ"מ חשו לתקנת השוק והלקוחות.

ועי' באולם המשפט בסי' ס' ס"א שרן למה לא שייך כזה תקנת השוק מדינא דש"ס: כמבואר בגנב וכו' ולמה הש"ך חולק

קרקע ואגבן הקנתי לך מטלטלי קני ע"כ ומבואר דהר"י מגש אינו מפרש כהרשב"ם דכונת הגמ' לדין שעבוד מטלטלין אגב קרקע אלא לדין קנין ממש, וראיתי בדברי הרמב"ם בפ"ח ה"ב שכתב שהקנה לבע"ח כל המטלטלין על גב קרקע וכו' והוא שיכתוב לו בשטר חובו שהקנתי לך מטלטלין שיש לי על גב קרקע עכ"ל. וכ"כ אפשר להוסיף דהרמב"ם מסיים עכ"ז דכל תנאי שבממון קיים ואפ"ל דכוונתו דוקא על דאקני אמנם עפ"ד יתיישב דקאי על כל הלכה זו דמהני אגב ודאקני.

ולפי"ז מוסיף וזה"ל: ומיושב מה שהקשינו דמה מהני מה שעבד לו מטלטלין אגב קרקע שיהיה כזה קול אבל לפי דברי הר"י מיגש והרמב"ם מיושב דבאמת שאין להם קול, ורק דמה שאמרו חכמים דבשעבוד שאין לו קול אינו גובה מלקוחות וזהו רק בשעבוד אבל בהקנאה לא תיקנו עכ"ל. ועיי"ש.

בענין תקנת השוק

כ. ובכן ראוי לברר המבואר בשו"ע חר"מ לדינא דהביא המחבר בסי' לט סע"א וזה"ל: ועכשיו אע"פ שנהגו לכתוב בכל השטרות שהוא משעבד לו מטלטלי אגב מקרקעי נהגו שאינו טורף מהמטלטלים שמכר או נתן או משכן מפני תקנת השוק עכ"ל, ומקורו מהטור בשם אביו הרא"ש. ועיי"ש בסמ"ע ובש"ך מח' לגבי דין קדימה בשני מלוים וכו'. ועי' בשלטי גבורים בב"ב ברפי הרי"ף כ"ד דטובר כהרא"ש ומסיים דתלוי במנהג, ולגופא של ענין השיג הש"ך עכ"ז שמקשה דהרמב"ם וכל הפוסקים לא הביאו דין זה וגם הרא"ש לא כתב כן אלא במקום שהמנהג כן שכותבים בכל השטרות ונהגו שלא לטרוף ומסיים דבמקום שאין המנהג לכתוב מטלטלי אגב קרקע בכל השטרות רק במקצת שטרות באופן שצוה לכתוב א"כ לא שייך תקנת השוק וודאי לא נהגו בהיפך מדין תורה עכ"ל.

וצריך למכתב דלא כאסמכתא אבל הקרקעות עיקר שעבודו עליהן עכ"ל וכיו"ב ביאר הנמוקי" ושלטי גיבורים שם.

וכיו"ב מבואר בטור סי' קיג ד' דכוונתו דלא כאסמכתא שצריך לפרש שרעתו סומכת על המטלטלין כמו על המקרקעי. ובכ"י שם מביא שמקורו מהרמב"ן וכ"כ בבבב"ה ש' מ"ג ח"א ומוסיף שע"כ לא הוי אסמכתא גמורה דא"כ לא מהני בזה שכתב בשטר אלא דערב לא אסמכתא גמורה וה"ה שעבוד מטלטלין ומהני בזה שכתב בשטר דלא כאסמכתא, וכיו"ב ביאר בשו"ת הרא"ש כלל ע"ב ס"ז אלא דשם הוסיף דמטלטלין בלא אגב הוי אסמכתא גמורה ולא מהני בזה שכתב בשטר דלא כאסמכתא ע"ש. וע"ע שם בפרישה בביאור דעת הרא"ש.

ונראה דלשיטתם אזלי דסברא דכל מקום יש לרון בדין שעבוד מדין אסמכתא מאחר דמקורו מדין ערב כמו שהוכחנו שכן דעת הטור והרא"ש ובדעת הרמב"ן מתבאר מכאן דס"ל דהוי מדין ערב, ובדעת הבעה"ת אע"פ שהוכחנו דחולק לעיל מ"מ בזה מצינו שמבאר שבשעבוד מטלטלין דמי לאסמכתא ואינו ממש כאסמכתא. משא"כ ברעת הרא"ש משמע דמטלטלין לחוד הוי אסמכתא גמורה משא"כ בהקנהו המטלטלין אגב קרקע.

ומאידך גיסא מצינו ראשונים שבארו דבכל שטרות מעכב הלשון הזה דלא כטופסי שטרות דיעויין במאירי שכתב בזה"ל: אא"כ כתב לו דלא כאסמכתא וכו' שכל שאדם משעבד נכסיו באי זה צד הן קרקע הן מטלטלין אעפ"י שאינו אסמכתא גמורה שהרי אינו מקנה אותם בשעבודו אלא בכדי שיעור חובו, ג"מ אחר שהוא משעבד נכסיו שהם שוים יותר מן החוב כעין אסמכתא היא וכו' עכ"ל.

וכיו"ב מצינו ברשב"א שתמה על דברי הרמב"ן ולא סיים לברר אמנם נראה דאפ"ל דבוה גופא פליג על הרמב"ן שבכל מקום דינא הכי. וכדמצינו בחוסי' שנסתפק בוה

ומיישב וזה"ל: כיון דשעבוד בשטר קלא אית להו א"כ הוי כגנב מפורסם דלא עשו בו תקנת השוק. ולפי"ז כיון דהמנהג דאינו גובה ולא שייך תו קלא א"כ תו וודאי הוה תקנת שוק שברין הש"ס דאינו גובה מן הדין, ועוד כיון דלית לי' קלא א"כ תו לא שייך כלל גביית המלוה דלא עדיף מעשה שורו אפותיקי דקיי"ל דאינו גובה מלקוחות דלי"ל קלא, עכ"ל.

ומסיים בטור"ד: וגם נראה דאע"ג דהש"ך הביא חולקים על דין זה. מ"מ כיון דלא שייך לדין גנב מפורסם וקלא כיון דכבר סמך המחבר על שיטת הרא"ש א"כ ממילא לכו"ע יש לדין דאינו גובה עכ"ל. המתבאר דסובר דמאחר דלית לי' קלא למטלטלין דמשמע דמאחר דידוע הדין לרבים שייך במטלטלין הטעם דאינו גובה מהם משום דלית להו קלא וה"ה בהקנהו באגב קרקעות.

בהא דכותבים בשטר

דלא כאסמכתא וכטופסי שטרות

כא. וכ"כ יש לבאר המשך דברי הגמ' שם אמר רב חסדא והוא דכתב דלא כאסמכתא ודלא כטופסי שטרות, ובביאור דברי ר"ח מצינו מחלוקת בין הראשונים אם הוא מעכב בכל השטרות או דוקא בהקנהו מטלטלין אגב קרקעות. וכתוס' מסתפק בוה אם מעכב בכל שטר או דוקא בהקנהו באגב ע"ש בתוד"ה והוא.

ובכמה מן הראשונים נראה דאפ"ל דתלוי בסוגיא דבארנו מקודם מאיזה דין חל הדין שעבוד, מדין ערב או קנין. ובראשם הם דעת הרמב"ן ודעת רב סעדי' גאון.

דהנה ברמב"ן מבאר שבלא זה לא חל השעבוד והדין מעכב דוקא בהקנהו באגב וזה"ל: ונראה לי משום דאמר' בעלמא נכסוהי דבר איניש אינון ערבין ליה ואמרינן כערב דהוי אסמכתא ולא משתעבד אלא משום דבההיא הנאה וכו'. לפיכך המטלטלין דומין לאסמכתא שאם לא יפרענו ולא ימצא הקרקעות וימצא מטלטלין שיפרע מהם

חורין דסברא זהו איכא נמי לגבי סתם
שעבוד קרקעות.

וכן נראה לבאר בדעת הרשב"ם
דמשמעות דבריו שדינו בכל שעבוד שכתב
וזה"ל: דלא כאסמכתא וכו'. דכיון דאין זה
מכירה גמורה ולא מתנה ולא משכון אלא
שעבוד בעלמא ודמי לאסמכתא דקאמר ליה
אם לא אפרע לך לזמן פלוני תגבה מכאן
הלכך צריך לכתוב בו לאלומי שטרי דלא
כאסמכתא דאסמכתא לא קניא עכ"ל.

וטעמו ונימוקו עמו דבמטלטלין ליכא
החסרון של סמיכות דעת דוקא ביתומים
משא"כ בלוה לא חייש שיבריה ויצניע נכסיו
דניידי וסובר דכל החסרון במטלטלין משום
דלית להו קול וא"כ בהקנהו באגב ליכא
למימר שהוצרך דלא כאסמכתא משום דלא
סמיך דעתו על המטלטלין וסברי דמעכב
הכתיבה בכל השטרות דמשעבד עצמו ואפי'
בקרקע לבד, וכדמצינו בדברי המאירי,
וכיו"ב יש לדון בדברי הריטב"א שכתב
דמי כאסמכתא משום דמתחילה גובה מבני

★ ★ ★

הרב בן ציון הכהן

דין תרומה שבבכורים

מסתבר שהתרומה האחת כוללת כל מה שקרוי תרומה במתנות התבואה, דהיינו תרומה גדולה, תרומ"מ, חלה וכן ובכורים לאחר שהביאם או הניחם בעזרה, כנ"ל שע"ז כתיב ואת תרומת ידכם, והתרומה השנית שמרבה הכתוב "משמרת תרומותי" הוא לרבות בכורים קודם שהביאם או הניחם בעזרה, שמאחר שמצינו שבכורים לאחר הבאה לעזרה נקראים תרומה, מסתבר שהריבוי "דמשמרת תרומותי" הוא בא לתת לבכורים שם תרומה גם קודם הבאה לעזרה. והזמן שהכתוב "משמרת תרומתי" מרבה, יתכן שהוא משבאו הבכורים לירושלים וכפי שהיא שיטת הר"מ, או משנתלשו או אפילו משעה שקרא שם במחובר - כי מאחר שיש לימוד לעצם קריאת שם בכורים במחובר, יש ללמוד מ"משמרת תרומותי" שגם שם תרומה כבר חל במחובר, וכדעת המרכ"מ (פ"ב הלכה ו' ופ"ד ה"ג) בשיטת הירושלמי בפרק א' ה"ה וה"ו. ויתכן לבאר עוד שכל הריבוי "במשמרת תרומותי" הוא רק לגבי דין משמרת שיש בתרומה ולא לשאר קדושות תרומה.

(ב) עוד יל"פ דברי הירושלמי לפמ"ש במנחות ע"ז ע"ב בעי רבא תרומת לחמי תודה חייבין עליהן מיתה וחומש, או אין חייבין עליהן מיתה וחומש. כיון דאיתקש לתרומת מעשר כתרומ"מ דמי כו'. מדמעט או אינה מדמעט, תיקו. והר"מ הביא ספק זה דרבא בהל' מעה"ק פ"ט ה"ג. וצ"ב אמאי לא הזכיר ספק זה גם בהל' תרומות כשהביא כל הדברים הקרויים תרומה שמצטרפים זע"ז. ועוד צ"ב בעיקר הספק דרבא ממ"ש במשנה במעילה ט"ו ע"ב שמנו שם התרומה ותרומ"מ וכו' מצטרפים זה עם זה לאסור ולחייב עליהן את החומש, ולא מנו שם גם תרומת לחמי תודה, ומשמע מכך שאינה קרויה תרומה.

(א) בירושלמי בכורים פ"ב ה"א, כתיב ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי, שתי תרומות, התרומה והבכורים, תרומה דכתיב ולא ישאו עליו חטא ומתו בו כי יחללוהו, הבכורים דכתיב והבאתם שמה עולותיכם וגו' ואת תרומת ידכם, אלו הבכורים דכתיב ולקח הכהן הטנא מידך. וצ"ב לשם מה מצריך הירושלמי שני כתובים ללמוד מהם שיש בבכורים דין תרומה, ולמה לא סגי בכתוב ואת תרומת ידכם.

ויתכן שמהכתוב והבאתם שמה וגו' ואת תרומת ידכם וילפינן דמיירי בבכורים דכתיב בהם ולקח הכהן הטנא מידך, מכתוב זה אין ללמוד אלא רק שמשעה שהם ראויים ללקיחה על ידי הכהן, או הם מתקדשים בקדושת תרומה, והיינו משעה שהביאום לעזרה, וכפי שהיא באמת שיטת התוס' במכות י"ח ע"ב, שע"ז אמרו שם שמשעה שיראו פני הכית חייבין על הבכורים משום תרומה.

ועוד יתכן שמהילפותא הזו על פי הכתוב ולקח הכהן הטנא מידך והניחו לפני מזבח ר' א', אין ללמוד אלא שמשעת הנחה חלה קדושת תרומה, כי לדעת ר' יהודה במנחות ס"א ע"ב הכתוב הזה מיירי רק בחובת הנחה, וכיו"ב אמרו בספרי פר' כי תבוא עה"כ והנחתו וגו' דמיירי בהנחה גרידא, ומאחר שהכתוב הזה מיירי רק בהנחה אין ללמוד ממנו אלא שמשעת הנחה נקראים הבכורים תרומה, והטעם הוא משום שאז הם ניתרים לכהן, כמו שקימל"ן במכות י"ז ע"א והנחה מעכבת בהן, וכפי שהיא משמעות הר"ש בבכורים פ"א מ"א שרק משעת הנחה שהותרו הבכורים לכהן חייבין עליהם מיתה וחומש.

ועל כך קאמר הירושלמי שיש עוד ילפותא לדין תרומה בבכורים, דמאחר שהכתוב "משמרת תרומותי" מרבה שתי תרומות

ושוק, יתכן לבאר לפי"מ שאמרו בירושלמי יבמות פ"ח ה"ו בת ישראל שניסת לכהן, רבי יוחנן אמר אוכלת בתרומה ואינה אוכלת בחזה ושוק, רבי שמעון בן לקיש אמר כמה קולי חומרין בדבר כו' מה אם תרומה שאינה ראוה לישראל בכל מקום הרי היא אוכלת, חזה ושוק שהן ראויין לישראל בכל מקום, [מתחילה היו ראויין לישראל כדמסיק בכרייתא בסמוך. פנ"מ.] אינו דין שתאכל. ראויין היו לישראל וכשנתחייבו ניטלו מהן וניתנו לכהנים. [ה"ג בתו"כ כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל, ראויין היו לישראל וכו'. פנ"מ.] ולפי"ז שיש צד עדיפות לאיסור תרומה לזרים, על איסור חזה ושוק לזרים, י"ל שס"ל לתו"כ והתוספתא שאין ללמוד מדין קו"ח שבתרומה, - שהיא המקור לדין קרן וחומש באוכל מבשר חטאות כמוש"כ הר"ש בתו"כ הנ"ל, - לגבי חו"ש כי מאחר שיש צד עדיפות לאיסור תרומה לזרים על איסור חו"ש לזרים, יתכן לומר שגם לגבי תשלומים של זר האוכלים, איסורם קל יותר ואין ללמוד מתרומה לחו"ש.

ויתכן שכ"ז רק בחו"ש שמפורש בתורה שנגלחו מישראל וניתנו לכהנים, אבל תרומת לחמי תורה י"ל שלא היתה ראויה לישראל מעולם, וגם לר"ל אין ללמוד בק"ו מתרומה שתהא בת ישראל הנשואה לכהן אוכלת.

ולפי"ז י"ל שלתו"כ והתוספתא הנ"ל יש דין תשלומי קו"ח בתרומת לחמי תורה כמו בבשר חטאת. ויש ע"ז ק"ו מתרומה כסברת הר"ש הנ"ל, וגם התרולח"ת בכלל הכתוב "ואיש כי יאכל קודש בשגגה".

ועי' בתו"כ פ"א אמור פ"ד עה"כ ואחר יאכל מן הקדשים, יש לך קדשים שהוא אוכל בהם, פרט לעירובים ולפחות ממאה, אין לי אלא אוכלי תרומה וכו' אוכלי קודש באוכלי תרומה מנין כו' ת"ל מן הקדשים ריבה. והיינו דמרבך דין דימוע גם לקדשים. אמנם לא נחפרש בתו"כ אם כל הקדשים בכלל, אולם בתוספתא תרומות פ"ח הי"ד

ונראה שגם אם תרומת לחמי תורה דינה כתרומת מעשר, אינה מצטרפת עם שאר תרומות, משום שדין התרומה שבה נובע מדין קודש שבלחמי תורה, ורק מתוך דין קודש שבהם חלה חובת הרמה של אחד מעשרה ומצוות תנופה. ומשום דין הרמה ותנופה שבקודש נקרא המורם מלח"ת תרומה. ולכן גם אם יש בתרולח"ת דין שאר תרומות לחיוב קרן וחומש ולדימוע, דין זה הוא משם אחר השונה משם תרומות של חולין. ויתכן שיש בתשלומי תרולח"ת קדושת איסור אכילה חוץ לחומה כמו בלחמי תורה עצמם, וכמו שיש הסוברים שתשלומי בכורים אינם נאכלים חוץ לחומה כמש"כ המנ"ח והחלקת יואב (מוכא באבנ"ז יו"ד ס"י תל"ח), ובאבנ"ז שם דחה דבריו משום דא"כ לא היו בכורים ותרומה מצטרפים לתשלומי קו"ח מאחר שדין התשלומים אינו שוה בשניהם, עיי"ש, וא"כ הכא בתרולח"ת אם יש לתשלומים גם מקדושת תרולח"ת, - לענין איסור אכילה חוץ לחומה, - עכ"פ, א"כ אינו מצטרף עם שאר תרומות. ומשום כך גם לא הוזכר הר"מ בהל' תרומות את הספק בתרולח"ת כי בכל אופן אין דין תרומה שבה כלול בשאר תרומות.

ומצינו כע"ז בתו"כ פ"א אמור פ"ו עה"כ ואיש כי יאכל קודש בשגגה ונתן לכהן את הקודש וגו', א"ר יוסי שמעתי באוכל בשור קדשי קדשים לאחר זריקת דמים שהוא משלם את הקרן לכהנים והכהנים לוקחים בדמיו שלמים. ובר"ש שם הביא מהתוספתא שקלים שגם חומש חייבים עליו. וכתב שם הר"ש בפירושו השני שהטעם הוא דמייתי לה מק"ו מתרומה. והיינו שכל שיש בו קדושה להאכל לכהנים, זר שאכלו משלם קו"ח. והוא בכלל הכתוב דואיש כי יאכל קודש וגו'. ושם בודאי דין תרומה שבהם שונה מדין תרומה של חולין, מאחר שהוא נובע משם קודש שבהם.

ג) [מה דנקטו התו"כ והתוספתא רק האוכל מבשר חטאות ולא האוכל מבשר חזה

כעין הגשה - וכסברה הר"ש בבכורים פ"ב הנ"ל, וכמו"ש הגנ"י במנ"א שי"ל שקדשי מקדש שבבכורים הם משעת הנחה. ויתכן גם שדין תרומה זה חל משעה שהביא למקדש וכשיטת התוס' במכות. אבל יש ריבוי נוסף מהכתוב "משמרת תרומתי" שמסתבר שהוא מרבה בכורים לדין תרומה כתבואות הארץ, כפי שהתבאר לעיל, והריבוי הזה הוא נותן לבכורים דין שאר תרומות שבחולין. והוא חל גם קודם הבאה למקדש, משעת כניסתו לירושלים או משעה שנתלש, או אפילו משעה שקרא להם שם במחובר וכנ"ל.

ולפי"ז יש בבכורים שני גדרים של תרומה, האחת כשאר תרומות, והשניה - לאחר שהביאם למקדש או לאחר הנחה - מתוך דין קדשי מקדש שבהם. ולכאורה נפק"מ אם כתשלומי בכורים יש רק דין תרומה או גם דין בכורים שדנו בזה המנ"ח והאבני נזר חיו"ד המובאים לעיל, ולהנ"ל יתכן שאם אכלם קודם שהביאם למקדש יש לתשלומים רק דין תרומה, אבל אם אכלם לאחר שהביאם למקדש יש לתשלומים גם דין בכורים.

אמרו חתיכה של חטאת שנתעברה במאה חתיכות של חולין הרי אלו יעלו כו' וכן בחלות תורה. ר"ל תרומת לחמי תורה. ולא הזכירו בתוספתא חו"ש. ונראה שגם כאן שיטת התוספתא שהכתוב האמור בתרומה ואחר יאכל מן הקדשים שיש בו לימוד לדין דימוע, הוא כולל גם קדשים מק"ז מתרומה, ומרבים בשר חטאת וגם תרומת לחמי תורה, אבל לא חו"ש כסברא שמוכאת בירושלמי יבמות הנ"ל. וגם התו"כ שמרבה קדשים מרובי הכתוב שבפרשת תרומה, י"ל שמרבה רק מה שדומה ועדיף מתרומה ולא חו"ש כנ"ל.

וכ"ז שיטת התו"כ והתוספתא אבל הבבלי לא ס"ל כן, לגבי דימוע עכ"פ, כמו שאמרו במנחות ע"ז ע"ב הנ"ל שיש ספק אם תרלח"ת מדמעת.]

ד) ולפי הנ"ל יתכן לומר בשיטת הירושלמי שהכתוב בבכורים והבאתם שמה וגו' ואת תרומת ידכם, הוא ריבוי לדין תרומה משום דין קדשי מקדש שבהם, כי הכתוב הזה מיירי בהבאתם למקדש. והוי כעין דין התרומה שבתרומת לחמי תורה כנ"ל. ודין זה חל רק משעת הנחה - שהיא



הרב אריאל מרק

טיפול באבידה ובפקדון

הלכך תמה שפיר על הרמב"ם כיצד פוסק בפיקדון דלא כמתני' ומ"ש פיקדון מאבידה.

אבל מדברי הרמב"ם נראה שהבין שיש לחלק בין פיקדון לאבידה אלא שלא נתבאר טעמו כזה וצריך ביאור.

ויעוין בש"ך חו"מ סי' רצ"ב ס"ק ל"ד שביאר בדעת הרמב"ם וז"ל: י"ל דמפקיד שאני כיון שמפקידו מדעת ולא אמר שצריך לגוללו כל שלושים יום עכ"ל וכונתו משא"כ באבידה שהבעלים אינם כאן צריך לקרוא אחת לל' יום דמסתמא אם היה כאן זה היה רצונו. אלא שלא נתבאר בדבריו מהיכי תיתי לומר שמוטל על המפקיד לומר זאת לשומר. הרי אם חזינן באבידה שצריך אחת לל' יום ש"מ שזה צורך הספר וא"כ מוטל על השומר מחמת קבלת השמירה לעשות כן בפיקדון. ומה מגרע זה שהמפקיד לא אמר.

ובקצוה"ח שם ס"ק ג' תוך כדי ביאור ד' הסמ"ע שם להצילו מהערת הש"ך כתב וז"ל: דודאי כל ל' יום צורך הספר הוא דהא במציאה צריך לגוללו א' לשלושים יום, אלמא תיקון הספר הוא בא' לשלושים. אלא דבמפקיד מדעת שאני כיון דלא ציוה לו ה"ל כמחל על אותה טירחה עכ"ל. וגם בדבריו צ"ב כנ"ל מהיכי תיתי דצריך לצוות עד שנאמר דמדלא ציוה חזינן דמחל.

והנה בשיעורי רבי שמואל ב"מ סימן נ"ז ואותיות כ' ג' ביאר את שיטת הרמב"ם על פי מה שמבואר בדבריו פ"ז משאילה ופיקדון ה"ד, שהחיוב של נפקד לקרוא בספר שלא יתקלקל הוא רק כשבעליו במדינת הים ומדין השבת אבידה ולא מדין שומר. והטעם הוא שאין על שומר דין להציל החפץ ממפסידים טבעיים וכך גם דעת הרא"ש פר' אלו מציאות סוף סימן כ'. וכן מוכח מרש"י ב"מ ל' ע"א ברה"מ מאי עבידתיה. ולכן חיובו רק מצד השבת אבידה.

הרמב"ם בפ"ג מגזילה ומאבידה הי"ג פסק וז"ל: מצא ספרים קורא בהם אחת לשלושים יום עכ"ל ומקורו מתניתין ב"מ כ"ט ע"ב עי"ש. ובפ"ז משאילה ופיקדון הי"ג פסק וז"ל: המפקיד ס"ת אצל חברו גוללו אחת לשנים עשר חדש ואם כשהוא גוללו פותחו וקורא בו מותר עכ"ל.

ותמה בפלפולא חריפתא אות ט' [רא"ש סי' כ'] על הרמב"ם מאי שנא פיקדון מאבידה כמו שבאבידה תנן במתני' ל' יום וכך פסק הרמב"ם, הוא הדין לפיקדון. והביא שהטור בסי' רצ"ב הביא דברי הרמב"ם שכתב גוללן אחת ליי"ב חדש. וכתב: וכאשר כתבתי נראה. דהיינו אחת לל' יום כמש"כ הטור קודם לכן. ומסיים הפ"ח ופשיטא לי מילתא דמהך קושיא נפקא ליה.

והנה הגמ' שם מביאה ברייתא וכן המפקיד ס"ת אצל חברו גוללו כל שנים עשר חדש. וא"כ יש לכאור' מקור מפורש לדברי הרמב"ם ומה תמה הפ"ח אלא דבהמשך מייתי הברייתא דעת סומכוס דמחלק בין ישן לחדש עי"ש. וכן את דעת רבי אליעזר בן יעקב הוטור [למסקנת הגמ'] אחד זה ואחד זה שלושים יום. וקשה דת"ק דברייתא לא כמתניתין. ויעוין ברש"י ברה"מ אימא שכתב וז"ל: ומתני' נמי דקתני קורא בהם אחת לל' יום וכו' ר"א בן יעקב היא עכ"ל ויעוין בפורת יוסף שביאר דברי רש"י דקיי"ל הלכה כסתם משנה וכמו כן הכלל ראב"י משנתו קב ונקי וא"כ ניחא לן לאוקמי לתרווייהו בהדי הדדי אליבא דהלכתא.

חזינן איפא מדברי רש"י שאבידה ופיקדון תרווייהו חד דינא להו. ואה"נ אליבא דת"ק דברייתא שאמר בפיקדון אחת ליי"ב חדש ה"ה באבידה לדעתו השיעור אחת ליי"ב חדש. ומתני' שנקטה באבידה השיעור דאחת לל' יום כראב"י ס"ל שאמר בפיקדון אחת לל' יום. וכך הבין גם הטור הנ"ל והפ"ח.

לבעלים" כונתו מדין הצלת ממון חברו כמו בראה מים ששוטפין.

והשתא י"ל שלמד הרמב"ם דקריאת לי' יום אינה הכרחית כמו קריאה אחת ליי"ב חודש. והשניה היא בגדר הצלה מהפסד ודאי. משא"כ הראשונה איננה בגדר זה ורק נחשבת כרצויה ועלולה לסייע במניעת הנזק. א"כ י"ל דסוג כזה של טיפול שאינו בא להציל מודאי הפסד. מחויב בו רק מוצא אבידה שחיובו לפל באבידה נובע מעצם חיוב ההשבה, כי חייב לוודא שיושב החפץ בשלמותו כמו שהיה בשעת המציאה. הלכך חייב לקרוא אחת ללי' יום. אבל נפקד שכל חיובו רק להציל ממון חברו סבר הר"מ דבחיוב כזה נכלל רק הצלה מודאי הפסד כגון קריאה אחת ליי"ב חודש. אבל הצלה מספק הפסד אינו בכלל חיוב דנפקד לכן אינו חייב בקריאה דלי' יום. זהו ביאור הגרש"ר ז"ל בשיטת הרמב"ם והוסיף שלפ"ז אין הפשט כרש"י שפי' דמתני' ראב"י היא. דארובה י"ל שהלכה כתיק דברייתא שבפיקדון קורא אחת ליי"ב חודש. ואילו מתני' מיירי באבידה ומודה ת"ק דברייתא ששם החיוב אחת ללי' יום וכמו שנחבאר.

והנה תוס' ב"מ לי'. ברה" לצורכו כתבו וז"ל [הנצרך לנו] כיון שהוא שומר יש לו לעיין שלא יתקלקל אע"פ שהבעלים אינם אומרים לו להשתמש עכ"ל.

וכתב המחנה אפרים [הל' שומרים ט"ו ל"ה ברה" וראיתי להתוס'] שדעת תוס' שחיוב שומר לעיין שלא יופסד החפץ ע"י מזיקים טבעיים. ופליגי בזה על הרמב"ם ורא"ש הנ"ל עיי"ש.

ונראה שתוס' יסברו כרש"י שמתני' ראב"י היא ובתרווייהו שיעור הקריאה לי' יום כי לדעתם גם בפיקדון חובת הקריאה היא מעצם חובתה שמירה שקיבל השומר ולא רק מדין הצלת ממון חברו דאבידה. ומסתבר שבכלל החיוב גם הקריאה אחת ללי' יום כי כל ספק נזק שאולי יש בידי השומר

והנה על חיוב טיפול באבידה מפני מפיסדים טבעיים כתב הרמב"ם בפ"ג מגזו"א הי"א וי"ג וז"ל וצריך לבקר את האבידה ולבדוקה כדי שלא תפסד ותאבד מאליה שנאמר והשבותו לו ראה האין שתשיבנו לו כיצד וכו' מצא ספרים קורא בהם אחת לשלושים יום עכ"ל ואע"פ שפסוק זה שמביא הרמב"ם איתא בגמ' כ"ח: במשנה ובברייתא בגמ' שם לגבי הדין שאינו עושה ואוכל ימכר עיי"ש ואילו לגבי טיפול באבידה במתני' כ"ט: ובברייתא בגמ' לי'. ת"ר המוצא כלי עץ וכו' לא הוזכר הפסוק דוהשבותו. מ"מ צ"ל שסובר הרמב"ם דתרייהו חד דינא להו והגמ' סמכה עצמה על לעיל.

חזינן עכ"פ מהרמב"ם שהטיפול בפיקדון ובאבידה, שניהם מדין השבת אבידה. וא"כ הדרא קושיית הפלפולא חריפתא כיצד חילק הר"מ בשיעור זמן הקריאה בין אבידה לפיקדון. מבאר הגרש"ר ז"ל שאע"פ שתרווייהו מדין השבת אבידה אתו מ"מ שני גדרי חיוב שונים הם. דמצינו בהשבת אבידה שני חיובים: האחד להשיב את החפץ האבוד לבעלים בשלמותו, כמו שהיה שוה בשעת המציאה. וחיוב זה נלמד מקרא ד"והשבותו לו" ראה היאך תשיבנו לו. וחיוב שני הוא להציל ממון חברו מהפסד כמבואר בברייתא בדף ל"א. ראה מים ששוטפין ובאים הרי זה גודר בפניהם. [והמקור או מסבא דגם זה בכלל חיוב השבה או אולי ילפינן לה מ"לכל אבידת אחיך" המרבה אבידת קרקע. דהיינו להצילה משטיפה ואכמ"ל בפרט זה.] טוען הגרש"ר דבוה חלוק דין קריאה דאבידה מדפיקדון, דבאבידה החיוב לקרוא נכנס לעצם חיוב ההשבה דרך ע"י הקריאה מובטח שיתחזר הספר לבעלים בשלימות כמו בשעת המציאה. משא"כ בפיקדון הרי החפץ אינו במצב של אבוד דהא אית ליה בעלים ומשומר עבורם ע"י השומר. ובע"כ לומר שמש"כ הרמב"ם שאם בעליו במדינת הים צריך השומר לקרוא "משום השב אבידה

הגרש"ר ובשלמא בדעת תוס' ביארנו שסוברים שגם שומר חיוב לקרוא נכנס בעצם חובת השמירה וא"כ לדעתם שווה ממש לאבידה אבל רש"י הרי פליג בזה על התוס' וס"ל כהרמב"ם והרא"ש ששומר אינו חייב לשמור מפני מפסידים טבעיים. וכמו שכתב להדיא ב"מ ל'. בד"ה מאי עבדתיה גביה וז"ל: מה לו להשתמש בו יבוא בעליו וישתמש בו עכ"ל הרי דהחיוב על הבעלים ולא על השומר. ומכיון שחיובו לדעת רש"י מדין הצלת ממון חבירו דאבידה כיצד יתכן לחייבו לקרוא אחת לל' יום שהוא רק ספק הפסד. ואין לומר שרש"י סובר שגם בקריאת ל' יש הצלה מודאי הפסד דא"כ מ"ט דתיק דברייא שאמר אחת ליי"ב חרש ודחוק מאד לומר דזו גופא מחלוקת ת"ק וראב"י האם זה ספק הפסד או ודאי הפסד כי זה דבר מציאותי שבקל לבררו.

ולכאור' היה נראה מדברי רש"י שסובר שבאבידה נמי שהחיוב לטפל בה נלמד מהושבותו לו. אין גדרו מעצם חיוב ההשבה להשיבו בשלמות כביאור הגרש"ר בד' הרמב"ם אלא גדר חיובו מדין הצלת ממון חבירו כמו בראה מים ששוטפין. וא"כ מובן היטב שס"ל לרש"י שאין שום מקום לחלק בדין טיפול בחפץ בין אבידה לפיקדון דהרי תרוייהו חיוב אחד להם: הצלת ממון חבירו מהפסד ומה שנאמר באחד הוא הדין ברעהו.

אלא דלכאור' אי אפשר לומר כך דיעוין בשיעורי ר' שמואל שם [ס' גי"ז אות ג' בד"ה וכוה] שהקשה למה לי קרא דוהשבותו לו לומר שצריך לקרוא בספר וכדו' תיפוק ליה מדין הצלת ממון חבירו. ובשלמא אי נימא כהרמב"ם א"ש ש"ל שהחיוב לקרוא באבידה כל ל' יום נלמד מקרא דוהשבותו משא"כ אם היה רק מדין הצלת ממון חבירו היה חייב רק אחת ליי"ב חרש וכפיקדון. אבל על רש"י קשה אם אבידה ופיקדון שווים לגמרי ושניהם מדין הצלת ממון חבירו בשביל מה הוצרכה התורה לקרא דוהשבותו לו דל מהכא הא מחויב לקרוא כדי להציל ממון חבירו מהפסד וצ"ע.

למונעו הוא חייב לעשותו. והרמב"ם לשיטתו אזיל שאין לשומר חיוב שמירה ממפסיד טבעי וחיובו לקרוא הוא רק מדין הצלת ממון חבירו הלכך ס"ל שאינו חייב בקריאת ל' יום שענינה רק הסרת ספק נזק וכמש"נ.

ונלע"ד דרש החילוק בין קריאת ל' יום לקריאת י"ב חודש שביאר הגרש"ר שחלוקים בתועלתן לספר. יסודו כבר בדברי הש"ך והקצוה"ח בסי' רצ"ב הג"ל בריש דברינו. דאם נימא ששתי הקריאות תועלתן שווה. אין שום הבנה לדברי הש"ך דמדלא אמר המפקיד לגוללו כל ל' אי"צ לגללו. דמהיכי תיתי שיצטרך לומר מאי שנא מקריאת י"ב שאינו צריך לומר. כמו כן קשה כנ"ל על הקצוה"ח שפי' דמחל על קריאת ל' מדשתק. וצ"ע היכן חזינן מחילה מדוע שיצטרך לומר ומ"ש מי"ב חודש. אכן אי נימא דקריאת ל' יום פתוהה בחשיבותה לספר ואינה הכרחית כקריאת י"ב אז א"ש. וא"כ שרש החילוק אחד הוא בין לדרכם של הש"ך והקצוה"ח ובין לררכו של הגרש"ר אלא שהם חילקו בין אבידה לפקדון באומדנא ובדעת בעלים והגרש"ר חילק בעצם יסוד החיוב.

וא"כ מה שכתבנו שנראה שתוס' יסברו כרש"י נכון לדרך הגרש"ר וכמש"נ אבל אי נימא בדעת הרמב"ם כהש"ך והקצוה"ח א"כ אינו מוכרח, דיתן שתוס' יסברו בפקדון אחת ליי"ב חרש אע"פ שס"ל שחייב השומר להציל הספר מהפסד כי כל חיוב השומר תלוי בסיכום עם הבעלים ואם הבעלים פטרוהו מקריאת ל' פשיטא שאינו חייב בה. והנה רש"י סובר שפיקדון ואבידה חד דינא להו לענין קריאה ופסק בתרוייהו אחת לל' יום וכמו שהבאנו. וחזינן שלא נחית לסברת הש"ך והקצוה"ח דפקדון שהבעלים גביה ולא אמרו שאני מאבידה. [ויתכן שמודה שזו סברת ת"ק דברייא אלא דהלכה כראב"י והוא ודאי לא נחית לסברא זו ויל"ע] אלא שצריך להבין כיצד השווה הרי יסוד חיובם חלוק וכמו שביאר

ולעיד ליישב שיטת רש"י בהקדם קושיה המחנה אפרים [שם] על שיטת התוס' שטוברים ששומר חייב למנוע מפסידים טבעיים מרתנן לקמן ל"ח. המפקיד פירות אצל חברו אפי' הן אבודין כו' רשב"ג אומר מוכרן בפני כ"ד מפני שהוא כמשיב אבידה לבעלים. הרי להדיא החיוב להציל פירות מריקבון הוא רק משום השבת אבידה וכדעת רש"י הרמב"ם והרא"ש. וע"ש שרצה לישב בדוחק. אכן העירו כבר [ע"י כר' שמואל שם] ולא דמי גלילת ספרים וניעור כסות וכדו' דמייירי בהו' תוס' למכירת פירות דמתני' די"ל שאפי' לסברת תוס' שהשומר חייב להציל ממפסידים טבעיים זה רק היכא דע"י זה החפץ עצמו ישאר אצל הבעלים אבל בפירות שלא שייך להציל את עצם החפץ הנפקד ורק יכול למכור ולקבל דמים. בזה מודו תוס' שכבר אינו נכלל בחיוב השמירה. וכאן כל חיובו רק משום השבת אבידה [הצלת ממון חברו].

ע"פ זה אפשר לכאר שיטת רש"י היטב דכבר הערנו שאע"פ שהרמב"ם מייחי קרא דוהשיבותו לו לענין טיפול באבידה כקריאה וניעור וכדו'. בגמ' לא הובא הפסוק על זה אלא על אינו עושה ואוכל ימכר. וא"כ י"ל שהרמב"ם שהביא הפסוק גם על דין טיפול היינו משום שלמד שבהושבותו התחדש שמכירת האבידה נכנסת בעצם חיוב ההשבה שחייב להשיב בשלמות כמו שהיה החפץ שווה בשעת המציאה. ולשיטתו ודאי שגם דין טיפול דקריאה וניעור נלמד מאותו פסוק שגם גדר חיובם הוא מאותו דין: השבה בשלימות. אבל בדעת רש"י י"ל דפליג על זה וטובר שעצם חיוב השבה הוא רק על החפץ עצמו. ואילו מכירה וכן טיפול אינם כלולים בעצם חיוב השבה ויסוד חיובם לדעתו הוא הצלת ממון חברו כמו מים שוטפים. והשתא מדויק היטב שהמשנה בדף כ"ט ע"ב דמירי לענין טיפול: קריאה וניעור עי"ש. לא מייחי קרא דוהשיבותו לו. די"ל שאין צריך פסוק כי ילפינן לה מדין הצלת ממון חברו. והא דברך כ"ח: מייחי מתני'

והנה לעיל כ"ז. שור ושה דכתב רחמנא למה לי. שור דאפי' לגיית זנבו ופרשי: שאפי' שער שבסוף הזנב יחזיר עכ"ל. והקשו בתוס' [בד"ה לגיית] ממ"נ אם יש בשער שווה פרוטה פשיטא ול"ל קרא. ואי לית ביה שו"פ באמת אמאי יחזיר. לכן פירשו דאצטרין שחייב לגווזה בעיתה. וכן ברא"ש סי' י"ב וז"ל: שחייב להתעסק

וכתב תללות בנידון הנ"ל: אם הטיפול הוא מעצם חיוב ההשבה דחייב להשיב בשלימות י"ל כיוון דלא פקע מיניה חיוב השבה אף לאחר יאוש וכמבואר בדף כ"א ע"ב משום דבאיסורא אתא לידיה. א"כ חייב עדיין לטפל. אך אם נימא שהטיפול הוא רק מדין הצלת ממון חבירו בזה י"ל רכל רגע ורגע הוא חיוב בפני עצמו ואינו קשור לרגע הקודם. וא"כ מהרגע שנתיאשו הבעלים אין כבר חיוב להציל ממונם [כן נראה פשוט] ופקע החיוב לטפל. עכ"ד ר' שמואל.

ולדברינו יצא לכאור' שחלוי כרמב"ם ורש"י: לרמב"ם [לדרך ר' שמואל] לא יפקע חיוב טיפול אף לאחר יאוש. ולרש"י יפקע החיוב.

לסיכום

תמצית הדברים לפי שיטות הראשונים:

א. שיטת התוס' ששומר חייב לשמור החפץ מקלקולים טבעיים. ואילו דעת רש"י רמב"ם והרא"ש שאינו חייב.

ב. י"א שבאופן שאין אפשרות להציל את החפץ כגון בפירות שמרקיבים מודים תוס' שאין על השומר חיוב למכור בשביל להציל הדמים.

ג. לפי כל הראשונים כאשר הבעלים אינם בארץ חייב השומר להציל מקלקולים טבעיים מדין השבת אבידה. גדר החיוב: הצלת ממון חבירו כמבואר בב"מ ל"א. ראה מים ששוטפין ובאין הרי זה גודר בפניהם.

ד. לכאור' הנפק"מ לדינא בין הראשונים אם לא טיפל והופסד החפץ באופן טבעי לתוס' חייב לשלם מדין שומר שפשע ולרש"י רא"ש רמב"ם פטור לשלם כי רק ביטל מצות השבת אבידה. ולפי הי"א באות ב' כשלא מכר לכורע פטור מלשלם.

ה. טיפול באבידה: ברא"ש פרק אלו מציאות סי' י"ב מוכח שהוא מעצם חובת השבה וגדרו: החיוב להשיב בשלימות כמו בשעת המציאה. הגרש"ר ז"ל לומד גם ברעת הרמב"ם שזהו החיוב. וכוה מבאר את

בשבח אבידה לגזוז הזנב כשיגיע זמנו לגזוז כדי שיחזור ויגדל עכ"ל. והוכיח הגרש"ר [שם אות ב' ד"ה והנה, בסוגריים] מדברי הרא"ש שחיוב הטיפול באבידה הנלמד מוהשבותו לו גדרו שמחויב השבה מושלמת כשעת המציאה. דאי נימא שחיובו רק מדין הצלת ממון חבירו מה שייד לומר זאת על שבח אבידה אטו הרואה ממון חבירו שיכול להשביח יותר מחויב לעשות כן!?

ואם כנים אנו בדברינו כביאור שיטת רש"י מדויק מאוד שרש"י לא ניחא ליה בפי' התוס' והרא"ש שכונת הגמ' לשבח אבידה אלא פי' כפשוטו דמיירי בהשבת שער גזוז. דנתבאר שרש"י סובר שחיוב טיפול הנלמד מ"והשבותו לו" גדרו הוא הצלת ממון חבירו וא"כ לשיטתו באמת אינו מחויב לעטוק בשבח אבידה, רק להצילה מהפסד. לכן פי' דמיירי בהשבת השער. וקושיית התוס' על רש"י כבר תירץ הריטב"א דלעולם מיירי באין בה שו"פ ורק היכא שכל האבידה אין בה שו"פ פטור מלהשיב אבל היכא דעיקרא שו"פ חייב להשיב הכל גם חלק שאינו שו"פ. וכן תי' הר"ן והנמוק"י.

ויעיון לשון הרמב"ם פי"ד מגזוז"א ה"א דמשמע שפי' כרש"י דמיירי בגיזות ולא כתוס' והרא"ש שפי' דמיירי בטיפול בשבח אבידה. ומיהו לפי דרך הגרש"ר צ"ב הרי הרמב"ם סובר שדין והשבותו לו גידרו הוא השבה בשלימות וא"כ הו"ל לפרש כהרא"ש שחייב לטפל בשבח האבידה ולא כרש"י. אכן לא קשיא מידי די"ל שאע"פ ס"ל לרמב"ם שחיבי לטפל אפי' בהצלת ספק הפסד וכמש"נ בקריאה דל' יום. מ"מ ס"ל לר"מ דשבח שאני שאינו עצם הממון אלא אפשרות להגדילו ודבר זה אינו נכלל לדעתו בחיוב ההשבה. לכן פי' כרש"י.

ובשיעורי רבי שמואל שם [אות ג' בד"ה וכוה בסוגריים] הביא נידון באבידה דאתא לידיה קודם יאוש באיסורא. ואח"כ נתיאשו הבעלים האם חייב עדיין המוצא לטפל באבידה כגון לקרוא או לנער וכדו' או לא.

אחת ל"ב חדש לראב"י אחת לל' יום וקי"ל כראב"י דסתם מתני' כוותיה. לדעת הרמב"ם באבידה לכו"ע אחת לל' יום וכסתם מתניתין, בפיקדון מחלוקת ת"ק וראב"י וקי"ל כת"ק דאחת ל"ב מכח הכלל יחיד ורבים הלכה כרבים.

ח. טיפול באבידה דאתא לידיה באיסורא לאחר יאוש בעלים: לרא"ש שהטיפול בכלל חיוב השבה. חייב להמשיך ולטפל דהחיוב השבה לא פקע. וכן לרמב"ם [ע"פ הדיוק שהבאנו באות ה' בסוגריים] וברעת רש"י אם כנים דברינו שלמד שהטיפול רק מדין הצלת ממון חבירו, יפקע חיוב טיפול לאחר יאוש.

ט. במחלוקת רש"י והרמב"ם הנ"ל אות ז' הטור בסוף סימן רצ"ב מכריע כרש"י אך השו"ע שם ס"כ מכריע כהרמב"ם. הב"ח והש"ך ס"ק ל"ד הכריעו כרש"י והטור.

החיוב באבידה לקרוא כל ל' יום טפי מפיקדון שחייב רק אחת ל"ב חדש לדעת הר"מ. ברעת רש"י שמשוה חיוב אבידה לפיקדון. רצינו לבאר שחולק וסובר שחיוב טיפול באבידה הוא רק מדין הצלת ממון חבירו. לביאור הש"ך סי' רצ"ב ס"ק ל"ד והקצוה"ח שם סק"ג ברעת הרמב"ם אין הכרח לדברי הגרש"ר ואפשר לבאר גם בד' הרמב"ם שהטיפול באבידה מדין הצלת ממון חבירו. [אמנם מדהביא הרמב"ם את הפסוק "והשבותו לו" על חיוב הטיפול באבידה משמע כהגרש"ר שהוא חיוב טפי מהצלת ממון חבירו]

ו. טיפול בשבח האבידה: דעת תוס' והרא"ש שהמוצא חייב לטפל בשבח אבידה. אך דעת רש"י והרמב"ם שאינו חייב.

ז. קריאה בספר: לדעת רש"י מחלוקת ת"ק וראב"י בין באבידה ובין בפיקדון לת"ק



הרב פלמיאל פישל רבינוביץ

בענין יום טובות שאחר חג השבועות

מרגלא בפומייהו דאינשי לכנות את יום אסרו חג של שבועות בשם "יום טובות" וראוי להתחקות אחר מהותו ודינו של יום זה וכן נשאלה שאלה בבי מדרשא האם בשנה שחל להיות עצרת בע"ש [כבשנה זו וכן בשנה הבאה] האם יום א' שאחר השבת גם נקרא יום טובות, וזה החלי בע"ה.

כשבת א"כ צריך לומר דהא דאסרו בתענית ככל שנה הוא אטו שנה שחל עצרת כשבת. ומשמע מדבריו דכל זה רק במוצאי חג השבועות אסור אטו כשחל בשבת אבל כשחל עצרת בערב שבת ואז מוצאי שבועות הוא בשבת, ביום א' שלאחריו מותר בהספד ובתענית דהרי אינו יום טובות לב"ה כלל, והבן.

אבל הלבוש דרך בדרך אחרת וז"ל והוא נקרא ג"כ יום טובות פירוש שהיו טובחין קרבנות ראייה וחגיגה של יום טוב דשבועות אחר היום מפני שאלו קרבנות נקראו קרבנות יחיד ואין קרבן יחיד דוחה לא שבת ולא יו"ט. דבשלמא של פסח וסוכות היו זוכחים ומקריבין בחול המועד אבל של שבועות היו צריכין לזבוח ולהקריב ביום שלאחריו ולכן עשאוהו כיום טוב לאסרו בתענית והספד אפילו בזמן הזה. ואע"ג דבזמן שהיה הבית המקדש קיים היה מותר בהספד ותענית אליבא דבית הלל היינו כשחל עצרת בשבת משום שלא לקיים דברי הצדוקים שהיו אומרים עצרת חל לעולם ביום של אחר השבת דהיינו ביום א' בשבוע שהיו אומרים וספרתם לכם ממחרת השבת היינו ממחרת השבת בראשית, לכן היו עושין חז"ל יום שלאחר אותו יו"ט כחול כשחל יו"ט בשבת כדי שלא יאמרו הצדוקים שאנו מודים להם בזה שיאמרו שהרי אנו מחזיקין אותו ליום טוב. והיינו דוקא כשחל בשבת היו חוששין לזה אבל כשחל בשאר ימי השבוע היו עושין אותו כיום טוב לאוסרו בהספד ותענית. ובזמן הזה לא חיישין לצדוקים מפני שאינם מצויים בינינו ונוהגין איסור הספד ותענית לעולם בין

מתני' חגיגה י"ז ע"א עצרת שחל להיות בערב שבת בית שמאי אומרים יום טובות אחר השבת ובית הלל אומרין אין [ס"א אין לה] יום טובות אחר השבת ומודים שאם חלה להיות בשבת יום טובות אחר השבת. אין כהן גדול מתלבש בכליו ומותרין בהספד ובתענית שלא לקיים דברי האומרין עצרת אחר השבת.

ופירש"י יום טובות. של קרבנות ראייה וחגיגה של יו"ט לאחר השבת, שאין קריבין לא ביום טוב ולא בשבת. אין לה יום טובות. אינה צריכה יום טובות שמותר להקריב ביום טוב. אין כהן גדול. שלא יתנאה באותו היום שיום טובות של עצרת אחר שבת כדי שיבינו הכל שאינו היום יו"ט מפני הצדוקין שהיו אומרים עצרת אחר השבת. ע"כ. ועיין בר"ח דף י"ח ע"א שכתב אבל אם חלה להיות באמצע שבת אסורין בהספד ובתענית [היינו לב"ש].

נמצא דלבית הלל אין יום טובות רק כשחל עצרת בשבת ואז מותר בהספד ובתענית מפני הצדוקין וכשחל בשאר הימים אין לה יום טובות ומן הדין מותר בהספד ובתענית. ולב"ש ככל שנה יש יום טובות ואסור בהספד ותענית אך אם היום טובות חל בא' בשבת מותר בהספד ובתענית מפני הצדוקין.

והנה המחבר באו"ח סימן תצ"ד סעיף ג' פסק אסור להתענות במוצאי חג השבועות. וכתב המג"א ס"ק ג' מפני כשחל עצרת בשבת היה יום טובות הקרבנות אחר השבת עכ"ל. ביאור דבריו דכיון שהלכה כדברי בית הלל דאין יום טובות אלא כשחל עצרת

הצדוקים מ"מ בזמן הזה דאין צדוקים חזר הדין לעיקרו ולא חילקו בין יום א' לשאר ימות השבוע. אבל להמג"א דיום טבוח לא היה כלל אלא בשנה שחל עצרת בשבת וגם בזמן שבית המקדש היה קיים היה מותר בהספד ותענית, מהיכי תיתי דנאסור בזמן הזה ועוד נאסור בכל שנה אטו שנה שחל להיות בשבת.

וראתי להגאון ר' אברהם טיקטין בספרו פתח הבית דבר בעתו פסחים דף ג' ע"א שכתב שם בד"ה עוד הקשה וז"ל, וקצת י"ל הא דתנן ומותר בהספד [ותענית] מפני הצדוקין, י"ל דוקא תענית שעות, ושוב אין לטעות כיון דגם תענית שעות אסור ביום טוב, אבל הספד אם נאסור אותו יטעו הצדוקים וק"ל עכ"ל. ואם ננקוט כדבריו דתענית גמור היה אסור גם בזמן הצדוקים א"כ אתי שפיר דברי המג"א דכיון שהיה אסור בזמן הבית בתענית בשנה שחל עצרת להיות בשבת לכן בזמן הזה אסור בכל שנה אטו שנה שחל להיות בשבת.

והנה דברי הלבוש גם כן תמוהים וכמו שכתבו המחצית השקל והפמ"ג הנ"ל, דהרי יסוד דבריו דהיה בכל שנה יום טבוח הוא אליבא דבית שמאי דהיה אסור להקריב הקרבנות ביום טוב, והרי אנן אליבא דבית הלל קיימינן דלא היה יום טבוח רק כשחל עצרת בשבת. ומצאתי לבעל שולחן ערוך הרב בס"י תצ"ד סי"ט שבלשונו הזהב השכיל ליישב את דברי הלבוש על נכון, וז"ל שם, במוצאי חג השבועות אסור להתענות מעיקר הדין לפי שהיה יום טבוח בזמן שבית המקדש קיים דהיינו שבו ביום היו מקריבין עולות ראה שלא היו יכולין להקריב ביום"ט עצמו לפי שאין בהם צורך אוכל נפש ואין מחללין יום טוב בשבילים כיון שאפשר להקריבין אחר יום"ט שהעצרת יש לה תשלומין כל שבעה. ואע"פ שזה הוא לדברי ב"ש אבל לדברי ב"ה מותר להקריבין אף ביום"ט עצמו מ"מ כיון שבדבר זה עשו ב"ה [צ"ל ב"ש, וכן הגיה הגרא"ח נאה בקונטרס השולחן והביא ראיות חתכות

כשחל בשבת בין כשחל כשאר ימות השבוע. עכ"ל. ולפי דבריו יוצא דגם כשחל עצרת בערב שבת יום א' שלאחר השבת נקרא יום טבוח ויהיה אסור בהספד ותענית בזמן הזה.

והרואה יראה שדברי המג"א תמוהים מאוד וכמו שהקשה המשנה למלך בפ"ו מהלכות כלי המקדש הלכה ט"ו וז"ל וראיתי להחכם בעל מגן אברהם שכתב דהטעם שאסור להתענות במוצאי חג השבועות הוא משום דכשחל עצרת בשבת היה יום טבוח הקרבנות אחר השבת, והדברים אלו הם שלא בדקדוק דאדרבה היכא דחל בשבת מותרים בהספד ובתענית מפני הצדוקין כדתנן במתני' ואדרבה יש לתמוה על מרן דלמה לא ביאר שאם חל לעצרת בשבת שיום א' מותר בהספד ובתענית. עכ"ל.

ומצאתי לבעל מחצית השקל בס"י תכ"ט ס"ק ח' שרוצה ליישב דברי המג"א ע"פ רכבו של הלבוש וז"ל, צ"ל דדעת מג"א כיון שבזמן הקרבן אם היה יום טבוח אחר שבת היה ראוי לאסור בהספד ותענית ולולי חשש הצדוקים, וא"כ בזמן הזה דאולי האי חששא ונשאר הדין לאסור בהספד ותענית. ואע"ג דבזמן הזה ליכא קרבן ולא יום טבוח כעו"ה ואין האיטור לדין כי אם משום תקנה ראשונה בזמן הקרבן, והא גם בזמן הקרבן היה מותר בהספד ותענית דאו היו הצדוקים מצויים. מכל מקום הא גם בזמן הקרבן היה יום טבוח אסור בהספד ותענית טרם כפירת צדוק ובייתוס תלמידו אנטיגנוס, אלא כשאח"כ כשיצאו הצדוקים לעולם תקנו חז"ל להתיר יום טבוח בהספד ותענית שלא להחזיק ידי הצדוקים, ועכשיו שאין צדוקים מצויים הדרא לתקנה ראשונה כמו קודם שהיו צדוקים בעולם עכ"ל. וגם הפמ"ג בסימן תצ"ד מתרץ את דברי המג"א על פי דרכו של הלבוש אך שיים שם ומכל מקום צריך עיון קצת. ונ"ל שהוא משום דבשלמא להתענות בכל אסור חג אסור מדינא להתענות משום שהיה יום טבוח, ולא נתבטל האיטור אף בזמן הזה, לכן גם כשחל ביום א' אף שהיה מותר מפני

ר' טרפון וחדש להם דמטעם זה ודאי היו יום טבוח ואסור בהספד והבן.

וכל זה אתי שפיר לפי הלבוש על פי דרכו, אך לפי דברי המג"א דיום טבוח היה רק כשחל בשבת א"כ למה אסר ר' טרפון כשחל בחול.

ומצאתי בספר מנחם משיב נפש בשם ספר יד רוד לתרץ דברי הגמ' בחגיגה וז"ל, ולע"ד הקלושה נראה דודאי בזמן המקדש היו קורין היום שאחר עצרת יום טבוח, ובוה נחלקו ב"ש וב"ה דב"ה סבירא להו דודאי עיקר יום טבוח הוא דוקא כשחל בשבת אבל בחול ליכא יום טבוח כלל ולא נקרא יום טבוח אלא מפני אותו יום שחל לאחר השבת, וב"ש סוברין דבכל שנה נקרא בעצם יום טבוח מפני עצמו של יום ולא מפני שהוא שם מושאל מיום טבוח אחר השבת, וא"כ שפיר קאמר יום טבוח כאן כפי הענין שהיו קורין לו. ועכ"פ היה אסור בהספד ותענית בזמן המקדש כי בודאי כל יום שאחר עצרת רבים היו שלא הביאו קרבנותיהם בעצרת מפני שהוא רק יום אחד או מי שהיה מתרשל וכו' וכיון שבזמן המקדש לכ"ע היה אסור בהספד ותענית מפני שיש הרבה מקריבין אתי שפיר שאפילו אחר החורבן אסר ר' טרפון כיון דבזמן המקדש הוה אסור. ובוה מתורץ כל מה שהקשו האחרונים עכ"ל.

מוכח מדבריו דמן הטעם שיש רבים שמביאים קרבנותיהם לא סגי לאסור בהספד ותענית לכל ישראל אלא מכיון שיום זה נקרא יום טבוח אף שהוא רק שם מושאל מ"מ בצירוף שני הרברים נוכל לאסור בהספד ותענית דאם לא כן למה לא נאסור בכל ז' ימי התשלומין דהרי עצרת יש לה תשלומין כל שבועה אלא ע"כ כנ"ל. וא"כ שפיר מיושב דברי המג"א דיסור איסור הספד ותענית היה אף בזמן שבית המקדש היה קיים אבל היה רק משום יום טבוח שחל ביום א' ומשום שהיה נקרא ג"כ יום טבוח בשם מושאל ובזמן הזה גם ביום א' אסור

לכך. כדבריהם והרבה מישראל נהגו כמותם להקריבין אחר יו"ט ונעשה להם יום זה שהוא מוצאי יו"ט כמו יו"ט עצמו להאסר בו בהספד ותענית, א"כ אף עתה משחרב בית המקדש לא הותרה ההספד ותענית בו ביום. עכ"ל.

מבואר מדבריו דבכל שנה יום שאחרי עצרת נקרא יום טבוח מכיון שהיו הרבה מבני ישראל מקריבים ביום זה ולכן שפיר נפסק בשולחן ערוך דאסור להתענות במוצאי חג השבועות.

ועל פי דברי הלבוש וש"ע הרב נוכל לתרץ עוד, הדנה בחגיגה י"ח ע"א איתא בגמרא והתניא מעשה ומת אלכסא בלוד ונכנסו כל ישראל לסופדו ולא הניחם ר' טרפון מפני שיום טוב של עצרת היה יו"ט ס"ד אי ביום טוב מי קאתי אלא אימא מפני שיום טבוח היה, לא קשיא כאן ביו"ט שחל להיות אחר השבת כאן ביו"ט שחל בשבת, ופירש רש"י דהאי דאלכסא בלוד יו"ט שחל להיות בחול הוא דאין יום טבוח שלו באחד בשבת. והקשה המשנה למלך (שם) וז"ל עוד צריך להתיישב וכו' ולא ידעתי טעמו של ר' טרפון שאסר יום טבוח בהספד מאיוה טעם הוא, אי משום שלא הקריב בחג יהיה מקריב ביום שאחריו א"כ כל ששה ימים שאחר החג יאסר בהספד וכו' וסבור הייתי לומר דר' טרפון ס"ל כב"ש וכו' אך הדבר הוא דוחק גדול בעיני שר' טרפון שנה משנתו כב"ש. עכ"ל. ומחמת קושיא זו נדחק המשנה למלך לומר דר' טרפון שאסר בהספד היה מטעם אחר ולא משום יום טבוח עיי"ש.

ויש להקשות עוד מה היה מעיקרא דעתם של כל ישראל שבאו להספיד עד שר' טרפון אסר ומשמע שקבלו ממנו, אך על פי דברי הלבוש וש"ע הרב יש ליישב על נכון דכל ישראל חשבו בדעתם דכיון דהלכה כבית הלל דאין יום טבוח כשחל בחול א"כ אף שיש שעשו כדברי ב"ש מ"מ מחמתם עוד לא נקרא יום טבוח ומותר בהספד עד שבא

אין יום טבוח אחר השבת, לפי גירסא זו י"ל דס"ל לב"ה דאסור לטבוח אחר השבת שלא לחזק ידי הצדוקין, ודוקא לב"ש דע"כ הכל נדחין לאחור השבת אין לעכב כל הציבור בירושלים והתירו לטבוח אחר השבת וה"ה בחל עצרת בשבת גם לב"ה. אבל בחל בחול לב"ה כיון דהציבור כבר הביאו לכן אפי' אם מועטין נתאחרו אין מביאים ביום א' אלא ליומא אחרא כדי שלא לחזק ידי צדוקין עכ"ל. א"כ לפי דבריו אף דבכל שנה היה רשות ביד מי שירצה להחמיר בעצמו כב"ש ולדחות את הקרבת הקרבנות לאחר עצרת ומשום כך נקרא יום טבוח, אבל כשחל עצרת להיות בע"ש אם רצו להחמיר כב"ש שלא להקריב בעצרת מ"מ לא הותר להם להקריב ביום א' כיון דבל"ה אסור להקריב ביום זה והלכתא כוותייהו. וא"כ לא היה יום טבוח בשנה כזאת וא"כ מותר בתענית.

והנה כל זה כתבתי רק על פי הסוברים בטעם איסור תענית ביום שלאחר עצרת הוא משום יום טבוח אך יש הסוברים שהוא מטעם אסרו חג של יד"ט וכדמשמע פשוט תחילת דברי הבית יוסף בסימן תצ"ד וגם בזה יש אריכות דברים ועוד חזון למועד אי"ה.

בהספד כיון דלא שכיחי צדוקים וכמו שכתב המחצית השקל.

ובכך נבין דכל ישראל שבאו לספור סברו שאף שנקרא יום טבוח אך מכיון שהוא רק שם מושאל משנה שחל עצרת בשבת אין לאסור בהספד וזה שחידש להם ר' טרפון שאסור מפני יום טבוח.

והנה כתבתי לעיל דבשנה שחל עצרת להיות בע"ש יהיה נ"מ בין טעם המג"א לטעם הלבוש, דלהמג"א יהיה מותר בתענית ביום א' שלאחר השבת כיון שיום א' אינו יום לאחר עצרת ואין שייך לומר בו אטו כשחל בשבת.

אבל להלבוש דטעם האיסור משום שבו ביום הקריבו קרבנות לב"ש וכפי שביאר השו"ע הרב שהרבה מישאל נהגו כמותם ולכן כשחל בערב שבת גם החמירו שלא להקריב ביום טוב ודחהו עד לאחר השבת וא"כ הוא יום טבוח ואסור בתענית מדינא.

אך שבתי וראיתי דאפשר לשרות בה נרגא דהנה במתני' בחגיגה שם איתא עצרת שחל להיות בע"ש כו' ובה"א אין יום טבוח אחר השבת, ועל הגליון גירסת ס"א אין לה יום טבוח, וכן הוא בגמ' להלן וכ"ה בירושלמי. והנ"מ בין הני ב' גירסות כתב השפ"א ח"ל.



בירורי הלכה

הרב זאב פלדמן*

אל מעלת כבוד חברי מערכת הקובץ התורני המפואר בית אהרן וישראל, מיסודם של מוסדות קרלין סטאלין בעיה"ק ירושלים ת"ו, נעימות בימינכם נצח.

נעים לי להיות חבר אני לכל אשר יראוך להשתתף בקובץ המאה של בטאונכם המפואר, אשר במשך שבע עשרה שנה מפאר את עולם התורה, הן בבירורי ההלכה המרובים שבו, הן בחידושי תורה, הן בהערות החובקות וזרועות עולם, והן במאמרי התולדות לראשונים מלאכים, וקובץ זה קנה את מקומו בשורת המורח של קובצים תורניים, ובפרט יש לציין את הקביעות והדיוק בזמן ההופעה, שאין לו אח ורע בין שאר הקובצים, ואשרי חלקכם.

זכרתי ימים מקדם, זה למעלה משלשים שנה, אשר זכיתי להיות בין העומדים לשרת בקודש בהרבצת תורה ויראה לבחורי חמד בני עמודי דגירסא, בישיבה הק' בירושלים, יחד עם ידידי היקרים הרה"ג רמ"י הישיבה שליט"א, והייתי שותף לחבלי היצירה והבנין של היכל התורה. ומה מאוד מרגש את הלב לראות את הגריים שנעשו תישיים, מהם מרביצי תורה, מהם גדולי הנוראה, ודברי תורתם, ותודשיהם רואים אנו בקובץ הנפלא, ועוד מעלין בקודש, כשוראים את התפתחות רשת מוסדות התורה של קארלין סטאלין בארה"ק, תחת שרבים הנהגתו והכוונתו של כ"ק האדמו"ר שליט"א העומד לנצח על מלאכת בית ה', מאליה בוקעת הברכה, ברוך מציב גבול אלמנה, כפשוטו וכרמוזו, ויתן ה' שביט אהרן וישראל עושה חיל, להגדיל תורה ולהאדירה, עד שתמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים בב"א.

הכותב וחוחם בידידות נאמנה,

זאב הלוי פלדמן

בענין אי מותר לבן לחבוש תחבושת לרפואה לאביו

דרכינו לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא (וברש"י, כויה להוציא ממנו ליחה) דילמא חביל והוי שגגת איסור, אי הכי אחר נמי, ופירש"י שהרי כל ישראל הווהו על חבלת חבירו, אחר שגגת לאו, בנו שגגת חנק, ולהלכה נחלקו הראשונים, הרי"ף והרא"ש ס"ל דאסור לבן להוציא קרן לאביו ואפילו ליכא אחר שיכול לעשות זאת, כן פירש הב"י את שיטתם, אמנם הרמב"ם פ"ה ממרים הל"ז, המאירי והטור והחינוך מצוה

הנה בענין שאלתך אי מותר לבן לחבוש תחבושת לאביו לצורך רפואה, הנה יש לי הרהורי דברים בזה והעליתם על הכתב ואשמח לשמוע חו"ד בזה.

בסנהדרין (פד.) איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, רב מתנה אמר ואהבת לרעך כמוך רב דימי בר חנינא אמר מכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור, רב לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא, מר בריה

* מסיבות טכניות נתקבל המאמר לאחר הופעת גליון המאה, ועל כן הוא מופיע בגליון זה.

היא, ולא חיישי' שמא יהרג חלילה, אלא החשש שמא יעשה חבלה שהיא שלא לצורך בטעות, ובאחר איכא שגגת לאו ושרי ובאביו החמירו לכתחילה כיון דאי' שגגת חנק.

והנה חידש לן הר"ן שהרופא כיון שהוא מומחה וניתן רשות לרופא, דייקא, לרפאות, ואם טעה הרי הוא אנוס, ולכן שרי ליה לרפאות אע"ג דאיכא חשש שגגה של מיתה, וה"ה המקיז בהסכמת הרופא דינא הכי, ולפי דבריו נתחדש לי ליישב לשון הרמב"ם פ"ה ממרים והביאו הרמ"א ביו"ד סי' רמא, שכי' אבל אם אין מי שיעשה אלא הוא והרי הן מצטערין הרי זה מקיז וחותך כפי מה שירשוהו לעשות עכ"ל, וצ"ע מה הכונה כפי מה שירשוהו לעשות, ובמנחת חינוך (מצוה מח) תמה אמאי בעי שירשוהו האב לעשות והא לרפואה אפילו אינו מרשהו שרי, ואמנם עוד יותר קשה, דהנה המנחת חינוך שם חידש בתחילת דבריו דכל האיסור של מכה אביו או חובל באביו הוא רק כשאין האב נותן לו רשות, אבל במחל האב מהני אפילו על הכאתו וחבלתו עיי"ש, ודבר זה נראה לו פשוט מסברא, ועיי"ש על הגליון במנ"ח החדש (מכון ירושלים) שהביא כי בשאלות משמע דלא מהני מחילה על הכאה, אמנם אי נימא דמהני מחילה על הכאה אם כן אפילו שלא לרפואה נמי שרי במחל לבן, ואמאי כי הר"מ דשרי דייקא כשהרשוהו ועושה לרפואה, ועוד אמאי התיר הר"מ רק בליכא אחר, כיון דשרי לחבול באב אי נותן רשות, א"כ אפילו באיכא אחר יהני רשותו של אב, ומצאתי כי הק' כן במנחת יצחק (ח"א סי' כז, וברמב"ם פרנקל בספר המפתח הביא עוד מגדולי האחרונים שתמהו כן על המנ"ח) ועי' בס' מנחת שלמה ח"א סי' לב שצידד להקל לבן לעשות לאביו זריקה וכדו' מטעם המנ"ח דאם האב נותן רשות מהני, ואולם במהר"ם שיק על תריג מצוות מצוה מח אות ב' חולק על המנ"ח ודעתו דלא מהני רשות ומחילה על הכאה וחבלה עיי"ש, ומצאתי בפירוש מושב זקנים עה"ת פ' קדושים אות ג' שכי' דאין לבן לספר את

מח ס"ל דכל האיסור הוא רק לכתחילה באיכא אחר אבל בליכא אחר מותר לבן להקזי דם לאביו או להוציא הקרן.

המחבר ביו"ד סי' רמא פסק כהר"ף, והרמ"א שם פסק כהרמב"ם והטור דבליכא אחר שרי לבן להוציא קרן ולהקזי לו דם, אלא שיש לעיין מה הכונה בליכא אחר, ואם יש אחר אלא שהאב רוצה דייקא בבנו אי שרי, וכן יש לעי' אי האחר הוא בשכר ובנו הוא בחנם אי מיקרי יש אחר או הוי ליכא אחר, כיון דליכא אחר בחנם.

והנה בהא דאסרי' לבן להוציא קרן שמא יכא לידי שגגת חנק, כי הר"ן בסנהדרין (שם) דהאיסור הוא שמא יעשה חבורה לאביו ללא צורך, שיחשוב ליטול הקרן ויחבלהו במקום אחר והוי ליה שגגת חנק, וכן לגבי הקזת דם היינו טעמא שלפעמים יטעה ולא יכוין בוריד ויעשה חבורה שלא לצורך, אבל לולי טעם זה אף שבהקזה עצמה יש חשש מיתה היה מותר לבן להקזי לאביו, שאל"כ אף לאחר נמי יהא אסור להקזי דשמא יהרגו ויהיה בשגגת סייף, שפעמים רבות יקרה שהקזה אחת תמית את החולה כשהיא בטעות, ולא בהקזה בלבד איכא ספק הרג אלא בכל דבר של רפואה יש לך לומר כן שכולם סכנה הוא לחולה שאפשר שסם זה אם יטעה הרופא ימות החולה, אלא עכ"ח אית לן למימר שהרופא המומחה כשיטעה ברפואותיו אינו שוגג אלא אנוס שברשות הוא מרפא, כדאמרי' בב"ק (פד). שנתנה התורה רשות לרופא לרפאות ואין לו אלא מה שענינו רואות, וא"כ המקיז את חבירו בהסכמת הרופא פטור ומותר, אע"ג דאיכא שגגת הרג, אביו נמי אם מקיזו לרפואה אע"ג דשגגת חנק ג"כ היה מותר לולי הטעם הנ"ל שיחבול במקום שאינו צריך עכ"ל הר"ן בחי' שם, ובר"ן על הר"ף שם הביא הדברים בקצרה שהרמב"ן הקשה דא"כ לא יתעסק כלל ברפואות, ותי' כנ"ל, ולהמבואר בחידושי הקושא מתבאר כי כל התעסקות ברפואה איכא שגגת הרג, ולכן מבואר כי עצם עשיית הרפואה הותרה, הן לאחר והן לאב, כי מצוה

הרפואה הרי הותרה לו, ואי ע"י החבישה יצא טיפת דם, זה הרי לא נאסרה לו כי זה הטיפול של הרפואה שזוקק לו כמו הוצאת הקרן, וע"כ נראה כי באופן זה אין אפילו שאלה אי בעי שיהיה אחר שיכול לעשות, והא דבר"מ ושו"ע נפסק דבעי שלא יהיה אחר זה רק באופן של הוצאת קרן שיש חשש שיעשה חבורה אחרת שלא לצורך, אבל באופן של חבישה שלא שייך שיעשה חבורה אחרת שלא לצורך, אלא שרק יצא דם מהמכה ע"י החבישה שהיא הטיפול הנצרך לו, שם לא בעינן שיהיה ליכא אחר, ואף אי איכא אחד שרי לבן לעשות.

ועוד יש לדון הכא דשרי, דהנה כ' תו' בסנהדרין פה. סוד"ה ורבי שמעון, והא דאסרי' הוצאת הקרן היינו טעמא דחיישי' שכשמתחיל להסיר שמא יתהפך דלא סגי אי לא הוי פסיק רישיה ולא יניח בשביל כך עכ"ל, והיינו כי רק באופן שיהיה פס"ר אסרי' ליה, וכן כ' שם בפסקי תוס' אות קמה, שאין ליטול קרן לאביו שלא יבא לידי פס"ר עכ"ל, ומשמע דבאופן שלא יהיה חשש שיבא לידי פס"ר אין איסור, והנה בחבישת התחבושת אין פס"ר שיבא לידי הוצאת דם וכודאי יהיה שרי וכנ"ל.

ובגדר ליכא אחר, הנה כבר פליגי בזה גדולי האחרונים ז"ל, הגרש"ז אויערבאך ז"ל בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' לב כ' דאם אין לו אחר שיעשה בחנם ורק בשכר, והוא הבן עושה בחנם, מיקרי ליכא אחר, והביא כן מספר יפה ללב עיי"ש, וכן כ' בשו"ת חלקת יעקב חיו"ד סי' קלא להתיר כשאין אחר שעושה בחנם רק הבן ומטעם אחר דבמקום הפסד לא גזור רבנן, ועיי"ש עוד טעם בזה ועי' בשו"ת מנחת יצחק ח"א סי' כח מה שדן בדבריו בזה.

והנה בגדר חבלה לדין זה של איסור חובל לאביו, דמבואר במתני' סנהדרין פה: דהמכה אביו ואמו אינו חייב עד שיעשה חבורה, ועי' במכילתא (משפטים פרשה ה) ומכה אביו ואמו מכה שיש בה חבורה, אתה אומר שיש בה חבורה או אינו אלא אפילו אין בה

אביו שמא יחבל ויצערו ואין מחילתו כלום, וכן ראיתי בס' לקט יוסר מנהגי רבינו בעל תרומת הרשן עמ' 37 ואמר שאין בני רשאי לגלח זקני אעפ"י שאני מוחל על כבודי משום שמא יעשה בה חבורה עכ"ל, הרי להדיא כשיטת המהר"ם שיק ז"ל, דלא מהני מחילת האב לגבי עשיית חבלה וחבורה.

אמנם נראה דזה שכ' הרמב"ם מקיז וחותך כפי מה שהרשוהו לעשות, אין הכונה כי האב הרשהו כפי הבנת גדולי האחרונים ז"ל, אלא הכונה היא לפי מ"ש הר"ן הנ"ל דבעי שהרופא ירשה לו לעשות, דבאמת עצם הרפואה היתה יכולה ליאסר מחשש שגגת מיתה, אלא כיון שניתנה רשות לרופא דייקא לרפואת, ובעי שיהיה רופא, שלו ניתנה הרשות וממילא מצווה מדין תורה לרפואת, ואם טעה הרי אנוס, ואם הבן רוצה לרפואת את אביו אזי גם הוא בעי רשות מהרופא שיעשה פעולה זו (וכמו שכתב הר"ן ז"ל דברשות הרופא שרי) שכנראה יוכל לעשותו באופן שלא יטעה וממילא אם יטעה יהיה אנוס, ורק באופן זה יש לו היתר לילך ולרפואת את אביו.

ולפי מה שנתבאר בד' הר"ן, הרי שכל האיסור לבן לרפואת כשיש אחר הוא מחשש שיעשה חבלה אחרת שלא לצורך, אבל בגוף הטיפול לרפואה אף שעושה חבלה הרי שרי, וכגון להקיז דם וכנ"ל, וממילא נדון רידן אם יש לאב פצע ברגלו וצריך לכרוך עליו תחבושת או באנדאו, והרי כל החשש הוא רק אם ידק יותר מדאי את התחבושת אולי יצא דם, וזה לא דמי להוצאת קרן, כי שם הרי החשש שיעשה בטעות חבלה אחרת שלא לצורך, אבל הכא הרי הוא דומה למי שמוציא את הקרן, הרי אף שיכול להיות שיש חשש שיוציא טיפת דם יותר ממה שצריך ואולי אחר היה יכול לעשות הוצאת הקרן ולהוציא פחות טיפת דם, זה הרי לא חיישי' בגמרא, ורק החשש שיעשה חבלה אחר בטעות שלא לצורך, ש"מ כי הטיפול הרפואי עצמו שצריך אף שיצא דם שם הרי הותרה לו, וא"כ חבישת התחבושת שהיא

והנה הכונה נחסר הוא שחסרו ממון ע"י החבלה, וזה הרי בגוונא שהדם יצא לחוץ, אבל כשיש צרירת דם בבהמה אין חסרון ולא הוי נחסרה, ומעתה יש לומר דאי בעינן דוקא שיצא הדם או אפילו בצרירת הדם בחובל אביו, יהיה תלוי במחלוקת כנ"ל, (ועי' שו"ת מנחת יצחק ח"א סי' כז אות ג).

והנה העולה מכל הנ"ל להלכה, דלעשות גוף הטיפול הרפואי כגון תחבושת על הפצע אשר אפשר שיצא דם, אבל לא שייך שהדם יצא מחמת שטיפל ועשה חבורה צדדית שאינה מגוף הטיפול, באופן זה נראה דיכול הבן לעשות לאביו בכל ענין, אפילו באיכא אחר כיון דהאיסור הוא רק באופן שבטעות יעשה חבורה אחרת שאינה לצורך וכאן לא שייך זה, ואם הבן עושה בחנם ואין אחר שיעשה כן בחנם נראה פשוט דשרי לכתחילה כיון דנקרא ליכא אחר, ואם ע"י החבישה יהיה צרירת הדם ולא יצא הדם יש ספק ומחלוקת בזה, אבל היכא דאינו מתכוין ולא הוי פסיק רישא יהיה שרי לכתחילה, וכאן ע"י החבישה הרי ליכא פס"ר, ואם האב הרשהו שיעשה יש לצרף שיטת המנ"ח דליכא איסור כלל בכה"ג.

ואחרי כתיב כל זה ראיתי במנחת שלמה שם שכ' להעמיד עלוקה או תחבושת המוציאה דם יש היתר גמור אפי' לאביו ואפי' באיכא אחר, מטעם פשוט, כיון שאחר שהבן הניח התחבושת יכול האב לסלקו מעליו ה"ז דומה לדחפו לתוך המים או לתוך האור ויכול לעלות משם, או להניח גחלת על לבו ויכול לסלקו דפטור וה"ה הכא, אמנם יל"ע דהכא יש חשש שמיד כשמניח את התחבושת כבר נעשה צרירת הדם או יציאת טיפת דם, ולא דמי לחיוב רציחה שדוחפו לאור ויכול לצאת משם וע"י.

והשי"ת יעזור שנזכה לקיים מצוה עצומה זו של כיבוד אב"א עוד שנים רבות בנחת והרחבה וזכות המצוה תגן עלינו להתברך בברכה האמורה בתורה למען יאריכון ימך וגו', אכיה"ר.

חבורה, אמרת ומה מידת נזיקין מרובה (שחייב על השוגג כמזיד) אינו חייב עד שיעשה חבורה, (ובלא חבורה אינו חייב רק צער וכו' אבל לא נזק) מידת עונשין מעוטה לא יהא חייב עד שיעשה חבורה הא מה ת"ל ומכה אביו ואמו עד שיעשה חבורה עכ"ל, וברוב הראשונים מבואר דבעי דייקא שיוציא דם, כמבואר בשאלות שפטים ס', ובחינוך מצוה מח, וביראים סי' קעז ועוד, אמנם היכא דנצטר הדם ולא יצא דם, ראיתי בזה מבוכה, כי בשו"ת מנחת שלמה שם כ' דנצטר הדם דאסור בשבת וחייב משום חובל הוא באופן שלולי העוד היה יוצא הדם, כמו שכ' תו' שם (ע"ה). דכיון שנצטר סופו לצאת אלא שהעור מעכבו, וכ"כ שם הרא"ש וסופו לינקב העור ולצאת, ולפי זה יל"ע כשמהדק תחבושת ונהיה שם כתמים בעור מצרירת הדם האם זה נקרא חובל שיש בה יציאת הדם, כיון דלולי העור היה הדם יוצא, או אולי הכתמים שבאים מכה הידוק התחבושת אינם צרירת הדם באופן זה.

ובירושלמי (סנהדרין פ"א הל"א) המכה אביו אינו חייב עד שיעשה חבורה, באיזה חבורה אמרו אי כחבורת שבת, או כחבורת נזיקין, אי כחבורת שבת אפי' לא חסר, אי כחבורת נזיקין עד שיחסר, ולא איפשטא בירושלמי, ולכאורה לפי המבואר לעיל ממכילתא דילפי' דבעי חבורה מק"ו מנזיקין, דיו לבא מן הדין להיות כנידון ויתחייב רק ששיחסר, אמנם לפי המבואר בסנהדרין פד: דילפי' מקרא דמכה נפש בהמה ואם אינו ענין לבהמה דהא אפי' כחשה באכנים חייב תנהו למכה אדם עיי"ש, ומקשה הגמ' אלא מעתה היקישא ל"ל, כיון דילפי' באם אינו ענין למה הוקש מכה אדם למכה בהמה, ותו' שם דלרפואה פטור עיי"ש, משמע דחייב אפילו דלא חסר, דאל"ה הו"ל להגמ' למימר דבעי היקישא לנזיקין דבעי שיחסר, ולא כשבת דחייב אפילו בלא נחסר, ולכאורה ספיקת הירושלמי דלא איפשטא יהיה תליא בפלוגתא בבלי עם המכילתא כנ"ל.

הרב שמואל דוד הלוי סיגל

בתענית שאוכלים בו בלילה עד מתי מותר לאכול לפי דעת הרמב"ם

וראיתי בספר אור מאיר מאת הרה"ג ר' מאיר פוזנא שליט"א עמודים קל"ח, קל"ט, קנ"ו שיש גורסים ברברי הרמב"ם "כשיעור שעה וחומש מן השעות השוות". וכתב שלפי גירסא זו צ"ל הנקט לשון שוות לאפוקי שעות זמניות לפי אורך היום, אבל גם לגירסא זו העיקר תלוי באופק. והוכיח כן מלשון הערבית שממנה תרגמו פירוש הרמב"ם ללשון עברית, מראשוני האחרונים שכתב בענין שיעור הנשף (נשף הבקר הוא הזמן שבין עלות השחר והנץ החמה) הוא רבינו יוסף שלמה רופא דילמידגו מן קנדיאה המכונה בשם "יש"ר מקנדיאה", ע"י בתוספות יום טוב על המשנה הראשונה דמסכת ברכות מה שהביא מיש"ר קנדיאה בענין הקיטורים העולים מן הארץ שהזכיר הרמב"ם.

אמנם מה שנוגע יותר למעשה הוא מה שכתב יש"ר מקנדיאה בספרו מעין חתום (חלק חמישי לספר אילם) אות ס"ד וז"ל, שהנשף הגדול הוא בהיות השמש בראש סרטן לרוחבים הצפוניים בזמן שלהם היום היותר ארוך (תחילת קיץ) ועם כל זה בהיות השמש בראש גדי שלהם היום היותר קצר (תחילת חורף) לא יהי' הקטן שבנשפים שהוא גדול מההווה בשוויים (תחילת אביב וסתיו כשיש י"ב שעות שוות מן הנץ החמה עד שקיעת החמה) וגו' ודברים אלו ודומיהם גם שהם זרים מתבארים במופתים נאמנים בתמונת האנלימא, עכ"ל.

הרי מבוארת דעת יש"ר מקנדיאה דהנשף הגדול ביותר הוא בתחילת הקיץ והנשף בתחילת החורף גדול יותר מהנשף שבימים הבינוניים, גם מבואר בדבריו שם דשיעור הנשף מתגדל באופקים הרחוקים יותר מקו המשוה, וכן סבר הגר"א בכיאוורו לאורח

גרסינן בגמ' תענית י"ג, תנו רבנן עד מתי אוכל ושוטה עד שיעלה עמוד השחר דברי רבי רבי אליעזר בר' שמעון אומר עד קרות הגבר, ע"כ. הלכה היא כרבי כדאיתא בשולחן ערוך אורח חיים סי' תקס"ד ס"א, כל תענית שאוכלים בו בלילה בין ציבור בין יחיד הרי זה אוכל ושוטה עד שיעלה עמוד השחר. ע"כ.

הנה הרמב"ם בפירושו המשניות בפ"ק דברכות על המשנה הראשונה כתב וז"ל, ועמוד השחר הוא האור הנוצץ בפאת מזרח קודם עלות השמש בכדי שעה וחומש שעה מן השעות הזמניות וטעם זה קרכת שטח אור השמש מן הקיטורים העבים העולים מן הארץ תמיד אשר די עלותם מן הארץ אחד וחמשים מיל כמו שהתבאר בחכמת הלמודים, עכ"ל.

ועל משנה שאחר זו כתב וז"ל, ודע כי כל השעות הנזכרות בכל המשנה הם השעות הזמניות וענין הזמניות הם השעות שיש מהם י"ב שעות ביום וי"ב שעות בלילה ומה שאמר על שלש שעות כאילו אמר עד כלות רביע היום, אחד שהיה היום יום תקופת תמוז או יום תקופת טבת, עכ"ל.

הנה נראה מדהמתין הרמב"ם לפרש שעות הזמניות עד משנה ב' ולא פירש כן על משנה א' משמע דסבר דשעות הזמניות שהזכיר על משנה א' לא הן השעות הזמניות שהזכיר על משנה ב' דשעות הזמניות של משנה ב' (היינו סוף גודל וקוצר היום שחנתות לפי גודל וקוצר היום משא"כ במשנה א' דשם הכוונה היא על מידת הזמן שבין האור הנוצץ בתחילת היום ובין הנץ החמה, וזה תלוי בהאופק והתקופה כמו שמבואר בחכמת הלמודים שהזכיר הרמב"ם, ועי' בסמך).

השחר בכל מקום ובכל זמן לפי דעת הרמב"ם יש להשתמש בטבלאות של 16.1 מעלות לעלות השחר שהחמה אז 16.1 מעלות תחת האופק.

כדי להדגים איך שיעור העמוד השחר משתנה מתענית לתענית ידוע דכמה פעמים תענית אסתר וצום גדליה נופלות קרוב לימים הבינוניים, ותענית י"ז בתמוז נופלת מעט אחר תחילת קיץ, ותענית עשרה בטבת נופלת קרוב לתחילת חורף.

ואלא הם שיעורי העמוד השחר (השיעור שמעלות השחר עד הנץ החמה) של תחילת תקופות השנה באופק ירושלים ובאופק ניו יורק לפי השיעור של 16.1 מעלות, ותראה איך השיעורים משתנים זה מזה.

ירושלים		ניו יורק	
תחילת אביב וסתיו (21 מרץ, 21 ספטמבר)	72 דק	81 דק	
תחילת קיץ (21 יוני)	88 דק	109 דק	
תחילת חורף (21 דצמבר)	78 דק	88 דק	

חיים סי' רס"א. המשנה ברורה שם בסי' רס"א הביא דעתו לענין הר' מילין של ערב, וז"ל שם בכיארור הלכה בר"ה שהוא ג' מילין ורביעי, וכן הוא גם דעת הגר"א בכיארור דכל שיעורי הגמרא בין דר' מילין שהוא עד צאת כל הכוכבים לשיטתו ובין דג' רבעי מיל שהוא זמן בין השמשות הכל הוא בזמן ניסן ותשרי משא"כ בזמן אחר משתנה לפי הזמן וכימי הקיץ הבה"ש מאריך הרבה יותר וכן כתב הגר"א עוד דשיעורי הגמרא לא נאמר רק באופק כבל אבל במדינותינו שנוטין לצד צפון הבה"ש מאריך תמיד יותר, עכ"ל, וכן סבר בעל התניא בסידורו בסדר הכנסת שבת. וממוצא הדברים נשכיל דרך היא דעת הרמב"ם שהבאנו לעיל במה שכתב "כמו שהתבאר בחכמת הלמודים", ואין ספק דכוונת הרמב"ם היא דאור השחר נראה על האופק מחמת הקיטורים העולים מן הארץ, והמציאיות היא דהשיעור לזה לפי השעות הזמניות תלוי בכמה מעלות החמה היא תחת האופק כמו שמבואר בחכמת התכונה. ומה שכתב הרמב"ם שם "בכדי שעה וחומש שעה" איירי בימים בינוניים באופק ארץ ישראל ובכל כמו שהבאנו לעיל בשם הגר"א. וכדי לידע הזמן של עלות



הרב יעקב חנוך הכהן שברדון

בגדרי ודיני בורר לאלתר ולאחר זמן

בגליון הקודם נדפס מאמרו המצוין של הרב טוביה מנחם עהרנרייך, אשר בירר כשמלה טעם היתר נתינת ביצה במסגנת של חרדל, ואסף כעמיי גורנה כל דברי הראשונים והפוסקים שביארו הך דינא, ואחר כל האריכות עדיין צריכין אנו למודעי, וכאשר הביא מדברי הפוסקים שנתחבטו ביסוד ההיתר, ואמרתו אענה אף אני את חלקי כפי אשר השיגה ידי הכהה בעזר ממעל.

ותחילה אקדים ואציע כמה שאלות והלכות עמומות בענינים חמורים אלו של דיני בורר, התלויים בשעה, אשר ראיתי לרבים וגם טובים שנבוכו ונסתבכו בהם, ואציע אשר הנראה לעיני לבאר בגדרי דיני בורר בשני אופנים, ומתוך כך יתבררו בע"ה הלכות אלו.

הנה כידוע הרי מהתנאים שממנו בהיתר כרייה כשבת, הוא שיהא הכרייה לאלתר, וכגון כבורר אוכלים, אין להיתר רק כשבורר סמוך לסעודה, ועד"ז בכל בורר שהוא באוכלים או כתפצים, באופן שיש בוה גדר כרייה, אין לו היתר רק כשבורר סמוך לשימוש, [בנוסף לתנאי ההיתר הנוספים, שהם, לבורר האוכל מתוך הפסולת, ולעשותו ביד ולא בכלי], אמנם ספיקות רבים מתעוררים בהגדרת "לאלתר", ונציע כמה מהם.

א. הבא לשאול כלי משכינו, וכלי זה מונח בארון מעורב עם שאר כלים, האם רשאי לבורר הכלי מתוך הארון כדי להשאילו לשכינו, או שעליו לברר ששכינו עומד להשתמש בו מיד, ומה הדין כאשר השכן אינו עומד להשתמש בו מיד, אלא שמשאיל זה עומד כעת לצאת מביתו וכדו', ואין לו אפשרות להשאיל הכלי רק כעת, האם אסור לבורר כעת הכלי, או כיון שהשאלת הכלי נעשית מיד, דינו כ"לאלתר".

ב. המכניס יורחים ללון בביתו, ומקצה להם חדר מיוחד, האם רשאי לבורר ולהוציא בגדים מתוך הארון הנמצא בחדר זה, קודם סגירתו ומסירתו לאורחים, כאשר הבגדים נצרכים רק ללבישתם למחרת, האם זה נחשב "לאלתר", כיון שלמחרת לא תהיה לו אפשרות להוציא הבגדים, והוא בוררם ומציאם סמוך לנעילת החדר, או כיון דהשימוש בבגדים לא יעשה רק למחרת, הרי זה כבורר "לאחר זמן". וכן יש לדון במי שרוצה לבורר בגד מתוך הארון בשעה שהאור דלוק בחדר, ע"מ שיהא מוכן להשתמש בבגד לאחר זמן, כשהיה חשוק בחדר, ולא יוכל אז לראות ולבורר, האם נחשב כבורר "לאלתר", או כבורר "לאחר זמן".

ג. אשה היוצאת מביתה בצהרי יום שבת עם ילדיה, האם רשאית להוציא סוודרים וכדו' מתוך הארון, כאשר תהיה זקוקה להם רק כשעות הערב, או שזה נחשב כבורר "לאחר זמן", וכמדומה שרגילין להתיר כזה, ויש לברר האם יש יסוד לכך בהלכה, ומהו הדין לענין קילוף פירות וירקות קודם יציאתה מהבית, לצורך אכילת הילדים לאחר זמן, האם חשיב בורר "לאחר זמן", או שמא כיון שאין לה אפשרות לקלפן רק קודם יציאתה מהבית, הרי זה נחשב "לאלתר".

ד. הבא להכניס משקאות לתוך המקור, כדי שיתקררו לצורך סעודה שלאחר זמן, או להיפך, הבא להוציא מאכלים מתוך המקפיא, בכדי שיהיו ראויים לאכילה לצורך סעודה שלאחר זמן, האם רשאי לעשות כן, גם כאשר בוררם מתוך משקאות ומאכלים אחרים, או כיון שאינו עושה כן סמוך לסעודה, אינו רשאי לבורר. וזה החלי בעד"ה בכירור ענינים אלו.

גדרי "לאלתר"

שהשואל לא ישתמש רק לאחר זמן, ומשום דעצם השאלת החפץ נחשבת לשימוש של המשאיל, ונמצא דהכרייה נעשית סמוך לשימוש, אך אם אין המשאיל עומד לעזוב ביתו, ויש לו אפשרות להשאילו סמוך לשימוש של השואל, אסור לבוררו כעת, אף שעושה עכשיו חסד ומשאיל לשכינו, וכמו שפשוט שאין היתר לבורר על לאחר זמן

א. הנה, כנודן השאלה הראשונה הנ"ל, בענין בירור כלי מתוך התערוכות, לצורך השאלתו לאחר, כבר דן בזה הגרש"ז אורבך זצ"ל, כמובא בספר "שמירת שבת כהלכתה" (פרק ג') הערה קפ"ה ובהוספות שנדפסו בחלק ג'), דהגרש"ז א היתר לבורר הכלי, באופן שהמשאיל עומד לצאת מביתו, אף

מתבצעת מיד, אף שגוף האכילה או השימוש אינו אלא לאחר זמן, הרי זה בכלל "לאלתר", כיון שעושה הבירור סמוך לקיום מטרת הבירור, ודוקא כאשר מטרת הבירור הוא לצורך האכילה והשימוש העתידי לאחר זמן, בזה יש עליו דין בורר, גם כאשר יש לו צורך לבצע את הבירור כעת, כיון דסו"ס אינו נעשה סמוך לביצוע המטרה אשר לשמה נעשית הביררה.

בירור כלי לצורך השאלתו לשכן לשימוש לאחר זמן

ב. ובזה יבואר טעם חילוק הדינים שכתב הגרש"א לענין השאלת חפץ לשכינו, והיינו, דהבא להשאל חפץ מסוים לשכינו, אף אם יודע שאין חבריו עומד להשתמש בו מיד, רשאי זה ליטול הדבר מתוך התערובת, כאשר הוא מעורב בין חפצים אחרים, ואין בזה דין ברירה, אם וכאשר לא יהיה לו אפשרות להשאילו לאחר זמן, וכגון שעומד לצאת מביתו, והיינו, משום דבאופן זה הרי מטרת נטילתו מתוך התערובת כעת אינה כי אם לצורך השאלתו לשכינו, והשום שלא יוכל להשאילו לאחר זמן, [ואילו לא היה יוצא מביתו, לא היה בוררו כעת, ונמצא כל מטרת הבירור כעת הוא רק בכדי להוציא מביתו קודם יציאתו, והעברתו לרשות שכינו], והרי מטרה זו מתבצעת מיד, ואף דהמטרה הסופית והעיקרית היא שימוש העתידי של השכן, מ"מ כיון שמטרת נטילתו כעת אינה כדי להכשירה לשימוש, [שלצורך זה לא היה מוציא כעת מתוך התערובת, ולפעמים אף השכן שב ומניחו בתערובת בין שאר חפצים עד שיבא להשתמש בו], כי אם להוציא מתוך ביתו ולהעבירו לרשות השכן, מאחר שעומד לצאת מביתו, הרי נמצא דמטרת הנטילה מתבצעת מיד ועם הבירור, וכל כה"ג אין בזה דין בורר.

אך אם אינו עומד לצאת מביתו, ויש לו אפשרות להשאילו לאחר זמן בשעה שיצטרך הלה לשימוש, הרי נמצא דאין לו מטרה בהוצאתו העכשוית, וכל מטרת ההוצאה הוא רק שימוש העתידי, ומיחשב

ככדי לכבד הוריו או לעזור לרעהו, ע"ש. [וע"ע בספר שולחן שלמה (סי' שיי"ט ס"א), שהביא עוד מדברי הגרש"א שהוסיף, דהנמצא בבית הוריו בשב"ק בצהריים, ועומד לצאת משם, ורוצה להכין עבור הוריו צרכי סעודה שלישית, לא חשיב "לאלתר", אף שמקיים עכשיו מצוותו, ע"ש].

והנה לפום ריהטא משמע, דעיקר סברת הגרש"א להתייר בירור לצורך השאלה הוא, משום דעצם ההשאלה חשיב כשימוש של המשאיל, שעושה חסר עם כליו, ומה"ש חשיב כבורר סמוך לשימוש, אך לפי"ז אין מובן למה אסר לבורר ע"מ להשאיל, כאשר אינו יוצא מביתו, והרי סוף סוף כיון שמשאילו מיד, נמצא בורר סמוך לשימוש, ומאי אכפת לן שיוכל להשאילו גם לאחר זמן, וכן אינו מובן למה אסור להכין סעודה להוריו לצורך אחר זמן, אף שמקיים מצוותו מיד, ואם נקטינן דקיום מצוה אינו בגדר שימוש, למה א"כ הותר להשאיל כשיוצא מביתו, ואם עצם הדבר שלא יוכל להשאיל אחר"כ מתיר הביררה, למה לא נתיר להכין סעודה להוריו כשלא יוכל לעשותו לאחר זמן, וכבר תמהו רבים בזה.

ולענ"ד נראה בע"ה בבירור גדר וסברת הדברים, דבאמת עיקר סברת ההיתר בהשאלת חפץ הוא, משום דההשאלה מתבצעת מיד, אלא דסברא זו אינה מתרת הבירור, רק כאשר כל צורך הבירור הוא אך ורק לצורך ההשאלה, וזהו רק כאשר עומד לצאת מביתו ולא יוכל להשאילו אחר"כ, וכמו שיבואר.

דהנה, עיקר היתר ברירה כשנעשה "לאלתר" סמוך לסעודה, [בצירוף התנאים הנוספים] הוא, משום דאו חשיב דרך אכילה, ובטל שם בורר מיניה, וכן הדין בבורר שאר חפצים, כל שעושה כן סמוך לשימוש, אין בזה דין ברירה, כיון שהוא דרך שימוש, ומסתברא לפי"ז, דאין הדבר תלוי באכילה ושימוש דוקא, אלא עיקר הדבר נקבע ע"פ מטרת הבירור שמברר אוכל או חפץ זה, וכל שמטרת הביררה

ברירת והוצאת בגדים מהארון לצורך לבישה לאחר זמן

ד. ועל דרך זה יש לדון בענין השאלה השניה הנ"ל, בדין הוצאת בגדים מסוימים וביורום מתוך ארון הבגדים, כאשר אינו עומד ללבשם מיד, דלהאמור יש לחלק בזה, דבאופן שמטרת ביורום והוצאתם כעת מהארון היא כדי להוציאם מהחדר, וכגון שמוסר החדר לאורחים לשינה, ולא יוכל להכנס שם בבוקר, ובא להוציא מהארון שבחדר זה בגדים לצורך לבישתם למחר, אין בזה איסור, שהרי גם בזה אין מטרת הביורום כעת לצורך לבישתם לאחר זמן, [ולפעמים אף חוזר מיד ומניחם בארון בגדים בחדר אחר, ומתערבים עם הבגדים שם], ועיקר מטרתו הוא רק להוציא הבגדים מחדר זה, ומטרה זו הרי מתבצעת מיד, ואין בזה מעשה ברירה, אף שאין משתמש בהם מיד, כיון שעכ"פ מטרת נטילתם מתוך התערובת כעת, [שהוא הוצאתם מחדר זה], נעשית מיד.

אך אם נטילתם מתוך הארון נעשית עכשיו במטרה שיהיו עומדים ומבוררים לעצמם לצורך לבישתם, וכגון שצריך להוציא בגד מסוים מתוך הארון לשימוש לאחר כמה שעות, ואז לא יהיה אור בביתו, ולא יוכל לבררו מתוך הבגדים, ורוצה להוציאם עכשיו כשעה שעדיין יש שם אור, דבזה הרי מטרתו הוא שיהא עומד ומבורר לעצמו לצורך שימוש, וכיון שאינו עומד להשתמש בו מיד, הרי עושה מעשה ברירה על מנת שיהא מבורר לאחר זמן, ואין בזה שום היתר.

ויעוי' בספר שש"כ (שם הערה קצ"ז) שכתב בשם הגרשו"א לאסור בשני המקרים הנ"ל, ולענ"ד יש לחלק בין הנדונים, וכמבואר, דבאופן שעיקר מטרת הביורום הוא רק הוצאתו מחדר זה, הרי זה דומה לנוטל כלי מתוך התערובת בכדי להשאילו, שהתיר בזה הגרשו"א, וצ"ע למה לא התיר בהוצאת בגד בכה"ג.

כבורר לצורך אחר זמן, שזה אסור, כיון שהמטרה אינה מתבצעת מיד.

ואף אם מבקש להשאיל מיד, משום שהמשאיל כבר עומד לפניו כעת, ומתעצל השואל לבוא פעם נוספת, או שהמשאיל לא ניחא ליה להטריחו שוב, או שמאיזה טעם רוצה למנוע שלא יבוא השואל עוד פעם לביטו, מ"מ אין בזה היתר לברור כעת, ומשום דכיון שהוצאתו מתוך התערובת נעשה לצורך השימוש העתידי, ולפי מנהגו של עולם אין שום צורך בביורו כעת, אלא לפי שמתעצל או מתבייש לבררו לאחר זמן, מבקש לעשות הביורו בזמן מוקדם, הרי זה כבורר לאחר זמן, ורק כאשר לפי מנהגו של עולם יש צורך מיוחד לבררו כעת, [וכאופן הנ"ל שיוצא מביתו, שיש צורך להוציא עכשיו מן הבית], בזה נחשב הביורו למטרה מיידית.

הכנת סעודת הוריו לאחר זמן

ג. וכן הנמצא בבית הוריו בצהרי יום שב"ק, ורוצה לצאת משם, ומבקש להכין צרכי סעודה שלישית עבור הוריו, בזה כתב הגרשו"א דאין לו היתר לברור אף אוכל מתוך אוכל, ומשום דמטרת ביורום היא הכנתם לסעודה, שהרי אין שום מטרה אחרת בביורום כעת, דמה שרוצה לקיים מצות כיבוד הורים אינה מטרה כשלעצמה בגוף הביורו, בכדי שנחשיב דמטרתו היא מיידית, [מאחר שלא תהיה לו אפשרות לכבדם לאחר זמן]. דכיון שבעצם הביורו אין תועלת מיוחדת בביורום כעת, שהרי גם לאחר זמן יוכלו להתברר, וכל התועלת והמטרה בביורו היא רק הכשרתו לסעודה, אשר היא אינה מיידית, אין בזה היתר, והרי זה כמכין צרכי סעודת עצמו לאחר זמן, שאסור גם אם יהיה עסוק אח"כ ולא תהיה לו אפשרות להכין הסעודה. [ואינו דומה למשאיל כלי כשיוצא מביתו, דאז הוצאה היא למטרה מיידית, שהרי יש תועלת בהוצאתו כעת מתוך הבית קודם שיוצא משם, ולמטרה זו הוא בוררו כעת].

עכשיו, נחשב אוכל, והשאר פסולת, והיינו, דהצורך לאכול או להשתמש בא' מהם משווהו למעשה ברירה, כיון שלצורך שימושם צריך ליטלם ולהבדילם משאר האוכלים והחפצים, ולא הותר אלא כאשר נוטלם להשתמש בהם מיד, דאז לא חשיב דרך בירור, אלא דרך שימוש, אבל אם אינו בא להשתמש בהם כי אם לאחר זמן, ונוטל אוכל או חפץ מסוים מתוך התערובת, בכדי שיהיה מבורר לאחר זמן, הרי כיון שצורך השימוש מחשיב למעשיו כמעשה ברירה, כיון שיש לו מטרה שיהא הדבר מבורר ועומד לעצמו, וכיון שלא ישתמש בו רק לאחר זמן, יש בזה דין בורר. [ויעוין בדברי הישועות יעקב (ר"ס שי"ט) הועתק בביאור הלכה (שם סעי' ג)].

אמנם כל זה כאשר נטילתו מתוך התערובת נעשית לצורך השימוש לאחר זמן, דאז נמצא דמטרת הנטילה והבירור מתוך התערובת הוא, כדי שהדבר יעמוד מבורר לעצמו לאחר זמן כשיצטרך להשתמש בו, וכיון שכן יש בזה דין ברירה, כיון שאין הבירור נעשה סמוך לביצוע המטרה, אבל אם מטרת נטילתו ובירוורו מתוך התערובת כעת, אינה לצורך שימוש, אלא לצורך הוצאתו מהחדר והעברתו למקום אחר וכדו', הרי אף אם נחשיב נטילתו מתוך התערובת לבירור, כיון שלצורך הוצאתו ממקום זה זקוק הוא לברור מתוך התערובת, מ"מ כיון שהמטרה אשר היא הסיבה הגורמת להחשיב מעשיו כבירור, מתבצעת מיד, שוב אין בזה דין ברירה, כיון שהבירור נעשה דרך אותו שימוש ומטרה. ואף דהמטרה הסופית בהוצאת נטילת האוכל או החפץ הוא אכילתו ושימושו לאחר זמן, מ"מ כיון שאין במעשה הבירור תיקון גוף המאכל והחפץ לשימוש, שהרי אינו מעורב בפסולת, ורק המטרה מחשיבתו לבירור, וכיון שהמטרה לבירוורו העכשוי אינו לצורך השימוש העתידי, אלא לצורך המיידי, וכגון לצורך הוצאתו המיידית מהחדר, שוב אין

וכעת ראיתי בספר שולחן שלמה (שם ס"ב) שהביא בשמו, שצידד דאפשר להתיר להוציא אף אוכל מתוך פסולת המונח בחדר העומד להיסגר, כיון שאין כוונתו ומטרתו לברור האוכל מתוך הפסולת, אלא להוציא האוכל מהחדר, [ע"ש שהניח בצ"ע], ולפי"ז כ"ש שמתור בכה"ג לברור בגד מתוך הארון כשמטרתו להוציאו מהחדר, וזה מתאים לדבריו הנ"ל לענין בירור לצורך השאלה, ונלמוד מזה, דכל כה"ג רשאי אף לברור אוכל מתוך פסולת.

נדרי בורר אוכל מתוך פסולת ושני מיני אוכלין

ה. אמנם אף דהגרשו"א דן בסברא זו גם כבורר אוכל מתוך פסולת, לענ"ד נראה לחלק בזה, בין בורר אוכל מתוך אוכל, לבורר אוכל מתוך פסולת, דאף שנתבאר דרשאי לברור כלי מתוך הארון לצורך השאלתו, או לצורך הוצאתו מהחדר, אף שלא ישתמש בו מיד, ונתבאר סברת הדברים, דכל שבורר סמוך למטרת הבירור אין בזה גדר בורר, זהו דוקא כבורר אוכל מתוך אוכל או חפץ מתוך חפצים אחרים, אבל כבורר אוכל מתוך פסולת ממש, לעולם לא הותר רק כבורר סמוך לשימוש ממש, אבל כל שאין הבירור סמוך לאכילה או שימוש, אף שנעשה סמוך למטרת בירוורו, אין בזה היתר.

וטעם החילוק הוא, דכבורר אוכל מתוך אוכל וחפצים מתוך חפצים, הרי אין בעצם הבירור משום תיקון בגוף האוכל והחפץ, [וכפרט בדברים שדרכם להיות מונחים בתערובת, ורק בשעת שימושם נוטלים אותם מתוך התערובת כדי להשתמש בהם, ומיד אח"כ שבים למקומם המעורב, דבזה ודאי לא שייך למיחשב לעצם הבירור כתיקון בגוף הדבר], והא דנאמר בזה דין ברירה, מבואר בראשונים (שבת דף ע"ב) ובפוסקים (טור ושו"ע סי' שי"ט ס"ג ובנו"כ), דאותו מאכל שרוצה לאכול עכשיו, או אותו חפץ שרוצה להשתמש בו

בזה מעשה ברירה, כיון שכרירתו מתבצעת תוך ביצוע המטרה.

וכל זה בכורר אוכל מתוך אוכל, משא"כ בכורר אוכל מתוך פסולת, דבזה הרי הכירור מצד עצמו הוא מעשה תיקון בהמאכל, שמכשירו לאכילה, ולכן לא הותרו רק כשבורר לאלתו סמוך לאכילה, דאז חשיב דרך אכילה, ועי"ז מתבטל מיניה שם בורר אף שמתקנו לאכילה, כיון שהתיקון נעשה בשעת אכילתו, ולכן בעיני דוקא סמוך לאכילה ממש, דרק אז נחשב דרך אכילה, אבל כל שאינו סמוך לאכילה, אף אם מטרת כירורו כעת הוא לצורך אחר, וכגון שצריך להוציאו מתוך החרד, ונוטלו מתוך הפסולת, בזה י"ל דאין בזה היתר, ומשום דבזה הרי עצם הכירור הוא תיקון בגוף הדבר שמתקינו למאכל, וכל שאינו בדרך אכילה, דהיינו סמוך לאכילה, אסור משום בורר, אף שיש לו מטרה נוספת בכירורו כעת, אשר היא מתבצעת מיד, ומשום דאף אם לא נחשיבו כבורר מחמת המטרה הנוספת, כיון שזו מתבצעת מיד, אכתי אין זה מבטל שם בורר מיניה במה שמתקנו למאכל לאחר זמן, [ואינו דומה לכורר אוכל מתוך אוכל, דבזה רק המטרה משווה לו דין ברירה, וכל שהמטרה לכירורו כעת היא מיידית בהוצאתו מתוך התערובת, אין בזה דין ברירה, גם כאשר מתוך כך יוכל גם להשתמש בו לאחר זמן].

בזה מעשה ברירה, כיון שכרירתו מתבצעת תוך ביצוע המטרה.

וכל זה בכורר אוכל מתוך אוכל, משא"כ בכורר אוכל מתוך פסולת, דבזה הרי הכירור מצד עצמו הוא מעשה תיקון בהמאכל, שמכשירו לאכילה, ולכן לא הותרו רק כשבורר לאלתו סמוך לאכילה, דאז חשיב דרך אכילה, ועי"ז מתבטל מיניה שם בורר אף שמתקנו לאכילה, כיון שהתיקון נעשה בשעת אכילתו, ולכן בעיני דוקא סמוך לאכילה ממש, דרק אז נחשב דרך אכילה, אבל כל שאינו סמוך לאכילה, אף אם מטרת כירורו כעת הוא לצורך אחר, וכגון שצריך להוציאו מתוך החרד, ונוטלו מתוך הפסולת, בזה י"ל דאין בזה היתר, ומשום דבזה הרי עצם הכירור הוא תיקון בגוף הדבר שמתקינו למאכל, וכל שאינו בדרך אכילה, דהיינו סמוך לאכילה, אסור משום בורר, אף שיש לו מטרה נוספת בכירורו כעת, אשר היא מתבצעת מיד, ומשום דאף אם לא נחשיבו כבורר מחמת המטרה הנוספת, כיון שזו מתבצעת מיד, אכתי אין זה מבטל שם בורר מיניה במה שמתקנו למאכל לאחר זמן, [ואינו דומה לכורר אוכל מתוך אוכל, דבזה רק המטרה משווה לו דין ברירה, וכל שהמטרה לכירורו כעת היא מיידית בהוצאתו מתוך התערובת, אין בזה דין ברירה, גם כאשר מתוך כך יוכל גם להשתמש בו לאחר זמן].

[אמנם יעוי"ש עוד שהביא מהקצוה"ש בשם בא"ח, שהתיר לקלף פירות לאורחים הכאים אצלו, אף שמכין יותר מכדי אכילתו בכדי לכבדו, אך יש לחלק דהתם חשיב דרך אכילה, כיון שעכ"פ מביאן לפניו לצורך אכילה, משא"כ בנותן צידה לדרך, שאינו עומד לאכילה כעת, אף שמכבדו בכך, לכאור אין בזה היתר].

נטילת בגדים מהארון וקילוף פירות

קודם יציאה מהבית

לשימוש ואכילה לאחר זמן

ז. ומהאמור נלמד לענין השאלה השלישית הנ"ל, דאשה היוצאת מביתה בצהרי יום שבת קודש עם ילדיה, רשאית ליטול ולכרוך מתוך ארון הבגדים סוודרים וכדו' עבור ילדיה, גם אם לא ילבושם רק בשעות הערב, ואין בזה דין ברירה, כיון שמטרת ההוצאה והכירור הוא רק לצורך נטילתם עמה, ולא לצורך הכשרתם לכבישה, [ובדרך כלל היא מיד מערכתם יחד עם שאר בגדים וחפצים המונחים בתיקנה], ונמצא דהברירה נעשית סמוך לביצוע המטרה.

אך אינה רשאית לקלף פירות וירקות וכדו', כדי להאכילם לאחר זמן, גם אם אז לא תהיה לה אפשרות לקלפם מחמת חוסר סכין וכדו', ואין לה אפשרות להאכילם רק אם תקלפם בבית לפני יציאתה, כיון שמטרת הקילוף אינה לצורך נטילתם מהבית, כי אם בכדי שיהיו מקולפים ומהבוררים מתוך הקליפה, וכיון שזה נעשה לצורך שאינו מידי, אלא לצורך אכילתם לאחר זמן, והרי נעשה כאן פעולה לצורך שיהא הדבר מבורר לאחר זמן, יש בזה איסור כרירה. [ומלבד זאת, הרי כיון דקילוף זה הוא כירור אוכל מתוך פסולת, הרי כל כה"ג אין היתר בזה גם אם מטרתו מתקיימת מיידית, וכנ"ל].

ולמדנו לפי האמור, דאין להתיר להוציא ולכרוך אוכל מתוך פסולת, בכדי להשאילו לאחר, או בכדי להוציאו מהחרד העומד להיסגר, כל שאינו עושהו סמוך לאכילתו או לשימוש.

קילוף פירות לכבר אורחיו

ו. ויעוין שש"כ (פרק ג' הערה קט"ו), שהביא בשם הגרשו"א שנסתפק דאפשר דמותר לקלף פירות וירקות ע"מ לתת לאורח צידה לדרך, אף שלא יאכלנו רק לאחר זמן, כיון שעכשיו מכבד האורח בכך הרי זה כ"לאלתר", ע"ש, וזה מתאים לסברתו הנ"ל,

להיפך כשרוצה להוציא מאכלים מתוך מקרר או מקפיא, כדי להפשירן לצורך סעודה שלאחר זמן, ויעו"ב בזה בשש"כ (פרק ג' סעי' ע"ד ובהוספות שבחלק ג') ובמאור השבת (ח"א פניני המאור מכתבי הגרשו"א מכתב ח'), דהגרשו"א כתב להתיר בזה, דכיון שלצורך האכילה, רגילים להוציאם איזה זמן קודם הסעודה, הרי זה כסמוך לסעודה, וע"ש שהביא מדברי תשו" רב פעלים, שאסר לברור מאכל זמן רב קודם הסעודה כדי להשרותו כמה שעות שיהא ראוי לאכילה, אף שהוא צורך המאכל, וכתב הגרשו"א לחלק, דדוקא בדבר שרגילין שלא לעשותו מאתמול, ורגילין לעשותו כמה שעות קודם הסעודה, בזה חשיב סמוך לסעודה, ע"ש.

ולהאמור נלענ"ד לחלק בזה, דודאי בבורר אוכל מתוך פסולת ליכא היתרא בזה, אף באופן שדרך לעשותו כמה שעות לפני הסעודה, ומשום דסו"ס אינו דרך אכילה, וכל שאינו דרך אכילה לא הותר אף שהוא לצורך הסעודה שבא לאכול כעת, [וכל' המג"א (סי' ש"כ סק"ז): "דאטו מי שרי לעשות מלאכה כדי לאכול לאלתר", ע"ש], ובה איירי בתשו" רב פעלים שכתב לאסור בכה"ג, אך כל זה בבורר אוכל מתוך פסולת, אבל בבורר מאכל או משקה מתוך מאכלים ומשקאות אחרים, בכדי להכניסם לקירור או להוציאם מהקירור, הרי להאמור פשוט דאין בזה שום איסור, כיון שעיקר נטילתו מתוך התערובת אינה בכדי לבררם, אלא כדי שיהיו במקום אחר, [ובדרך כלל חוזרין ומתערבין במקום האחר], וכיון שהמטרה מתבצעת מיד, הרי זה כבורר לאלתר, כל שאינו מבררן מתוך פסולת ממש, וכמבואר.

בירור טעם היתר נתינת ביצה

במסנת של חרדל

ט. ולפי האמור נראה דזהו ביאור טעם היתר נתינת ביצה במסנת של חרדל, שפירשו בגמ' הטעם משום שאין עושין

ועי' מאור השבת (ח"א מכתבי הגרשו"א מכתב ח' אות א'), שכתב לאסור לברור בגדים עבור ילדים לאחר זמן, ע"ש, ולהאמור לכאן אין לאסור בזה, ולא גרע מבורר ע"מ להשאיל שהתיר הגרשו"א, וצ"ע.

וע"ש עוד מש"כ לאסור לברור כדור מתוך התערובת קודם השינה, לצורך בליעתו באמצע הלילה, ומתעצל לקום ולקחתו באמצע הלילה, ולהנ"ל היה מקום לרדן ולחלק בזה, דאם בוררו לפני השינה מחמת שבאמצע הלילה יהיה קשה למצוא ולברור הכדור מתוך התערובת, [וגם אם היה מונח בארון סמוך אליו, היה בוררו לפני השינה], בזה ודאי אין להתיר, כיון שמטרתו שיהיה הכדור מבורר מבין התערובת, לצורך בליעתו לאחר זמן, אך באופן שמטרת הבירור הוא רק בכדי שיהא סמוך למיטתו, [ואילו היה הכדור מונח בארון סמוך למיטתו לא היה בוררו כעת, אלא באמצע הלילה, ורק משום שהכדור מונח בארון בחדר אחר, ורוצה להביאו ולהניחו סמוך למיטתו, וכיון שאין לו אפשרות להעביר כל הארון סמוך למיטתו, מוכרח הוא לברור הכדור מתוך הארון בכדי להניחו סמוך אליו], בזה היה מקום לומר דאין בזה איסור, כיון שמטרת הבירור הוא רק לצורך הנחתו סמוך למיטתו, והרי מטרה זו מתבצעת מיד, אך כאמת אין היתר זה ברור, דיש מקום לדון ולומר, דכיון דלפי מנהגו של עולם אין צורך בבירור כעת, ודרך לברור הכדור רק סמוך לבליעתו, ורק משום שמתעצל לקום באמצע הלילה מבקש להכינו בזמן קודם, אפשר דהוא בכלל בורר לאחר זמן, וכמושנ"ת לעיל (אות ב'), וצ"ע.

בירור בקבוקי משקאות

על מנת לצננן או להפשירן

ח. עוד יתבאר לפי האמור, בענין השאלה הרביעית הנ"ל, בדין בירור סוגי משקאות מתוך תערובת, ע"מ להכניסן למקרר בכדי שיצטננו לצורך סעודה לאחר זמן, וכן

לכאר דברי הטור, ע"ש, ועי' בספר נהר שלום שם].

מיון פכו"ם לעריכת שולחן

י. וראה בספר מאור השבת (ח"א פניני המאור מכתבי הגרשו"א מכתב ח' אות ב') שנשאל הגרשו"א אם מותר לברור סכו"ם לצורך עריכת שולחן לצורך סעודה שתיערך לאחר זמן רב, והשיב להתיר, כיון שהבירור הוא ליפות השולחן, וזה נעשה לאלתר, ע"ש. ולהאמור הרי דין זה מפורש בהך דינא דמסנתג של חרדל, דהותר לברור החלמון, כיון שמטרתו ליתן גוון לחרדל, וזה נעשה מיד, וה"נ בבורר ליפות השולחן בכלים דמותר, כיון שהיפוי נעשה מיד, [ואף שהבירור והמיון נעשה גם לצורך השימוש העתידי, מ"מ כיון שבירורו כעת הוא לצורך עריכת השולחן ויפוי המידי, הרי זה כבורר לאלתר].

[ועפ"ז יש להפליא על מה שהובא בספר שולחן שלמה (סי' שי"ט ס"ד אות י"ד) שנסתפק הגרשו"א וצידד לאסור לברור מגבת מתוך הארון לצורך ניגוב כלים, כאשר אינו עומד להשתמש מיד בכלים אלו, ע"ש, והדברים תמוהים ומפליאים, שהרי מטרת בירור המגבת מתבצעת מיד בניגוב הכלים, ומה לי שאינו עומד להשתמש בכלים המנוגבים, ואף לברור הכלי מתוך ערימת כלים, לצורך ניגובו, יש להתיר להנ"ל, אף כשאינו עומד להשתמש בו מיד, כ"ש כשהבירור נעשה במגבת, אשר עם גמר הניגוב נגמר שימושו בו, ומה לו ענין עם שימוש הכלי].

כל זה ראיתי להציע בע"ה, ואבקש מהלומדים והקוראים הנכבדים, לעיין בהני מילי, ולברר ה"אוכל", להעמיד הדברים על מכוונם.

אותה אלא לגוון, ונקדים להעתיק לשון הטור (סו"ס שי"ט): "מסנתג שנתן בה חרדל לסגנו מותר ליתן בה ביצה, אע"פ שהחלמון יורד למטה עם החרדל והחלבון נשאר למעלה עם הפטולת, לא חשיב כבורר, שהחלבון והחלמון שניהם אוכלין הם, ואין נותנין אותו לתוכו אלא לתקן מראה החרדל, הילכך לא חשיב כבורר אוכל מתוך הפטולת", [וכע"ז איתא בחי' הרשב"א והריטב"א (שבת דף קל"ט), ע"ש], והדברים צריכין ביאור, כאשר האריכו הנו"כ והפוסקים להלום ולפרש דברי הטור.

ולפי האמור בדברינו מפרשים דברי הטור כמין חומר, דטעם ההיתר ליתן החלמון בתוך החרדל, אף שאינו בא לאוכלו מיד הוא, כיון שכוונתו רק ליפות מראה החרדל, ולא לצורך אכילה, אמנם אילו היה בורר החלמון מתוך פטולת ממש, לא היה היתר בזה, כיון שעכ"פ מכשיר האוכל לאכילה שאינה מיידית, אך כיון שאינו בורר אלא אוכל מתוך אוכל, דגם החלבון אוכל הוא, הרי אף דסו"ס יש בזה מעשה ברירה, כיון שרוצה להפריד החלמון ולהכניסו בתוך החרדל, מ"מ כיון שהמטרה היא יפוי המראה, ומטרה זו היא הגורמת צורך ההפרדה הנותנת לו תורת בורר, כיון שמטרה זו מתבצעת מיד, שוב אין בזה איסור ברירה, משא"כ אילו נותנו בכדי לתקן המאכל לאכילה, שפיר היה בזה דין ברירה, כיון שרוצה שיהא החלמון לבד בתוך המאכל, ומוציאו מתוך החלבון שיהא עומד לעצמו, לצורך אכילתו לאחר זמן, והרי זה בורר לאחר זמן, אבל כיון שמטרתו היא רק שיפור מראה החרדל, וזה נעשה מיד, הרי זה כבורר לאלתר, וא"ש היטיב. [ויש להעמיס זה בכוונת הבי"ח שהאריך]

הרב מנחם יהודה הלוי נראם

ברבר ספרי תורה שהורפסו בדפוס משי

הנה שמעתי מפי סופרים על ת"ח אחד אשר המציא שיטה חדשה של הרפסת ספרי תורה תפילין ומזוזות בדפוס משי, ומקיים משנתו למעשה ומדפיס ומוכר לציבור ס"ת באופן הניל, ובקרוב עומד להדפיס ולהפיץ בציבור גם תו"מ, ונשאלתי בד"ן אלה הס"ת אם הם כשרים או לא. וכיון שגדולה ראייה וכו', קמתי ועליתי ביתא דהאי צורבא דרבנן, והראו שם בפני מעשה דפוס המשי אשר הם עושים. והוא בד משי המתוח על מסגרת עץ מרובעת, אשר כל נקביו של המשי אטומים במין חומר, מלבד מקום צורת אותיות שנשארו שם נקבים חלולים, והאותיות ערוכות על פניו כתבנית עמוד של ס"ת. וכך הוא מעשה ההדפסה, הם מניחים המשי על יריעת קלף, ושופכין דיו סמיך בצדו האטום של הכד, ובעזרת מגב גומי רחב (הדומה למגב שיש מטבח) מעבירין ודוחפין הריו על פני המשי מימין הכד לשמאלו, והדיו שעובר דרך הנקבים החלולים שבצורת האותיות שבכד, נקלט על פני הקלף שתחתיו. וכשמסירין המשי, נותר על הקלף כתב מושלם בצורת עמוד של ס"ת (כפי צורת האותיות הנקובות שבמשי).

ואשתומם על המראה כשעה חדא באין מבין, ואם לא ראיתי לא האמנתי, איך פסחו על כמה וכמה סעיפים ועקרו הלכות מפורשות בשו"ע ונו"כ אשר כל העוסק במלאכת שמים זו חייב לדעת אותן היטב (עי' פמ"ג א"ח ס"י לב א"א ס"ק יט ורס"ק טו).

ולזאת אמרתי במקום שאין איש וכו', לא עת לחשות כי אם לדבר ולהודיע קטש דברי אמת כאשר יתן ד' בפי. ולפי שפסול סתו"מ דמעשה דפוס משי הוא שורש פורה, ראיתי צורך לחלקו לעשרה ענפים, אשר כל אחד הוא ענין בפני' ומפורש להדיא בספרי ההלכה, ואין אני אלא מסדרן בלבד ומגישה בדרך קצרה כדי שיובן הענין לכל דורש, ואלו הן: א] פתיחה. ב] ס"ת הנעשה ע"י דפוס משי אינו "מעשה כתיבה". ג] הוי כפסול חק תוכות וגרוע ממנו. ד] אינו כ"דרך כתיבה". ה] גרוע מדפוס רגיל. ו] שמות השם שבו פסולין. ז] חסר בעשייתו העתקה מתוך הכתב. ח] חסר בעשייתו אמירה בפיו. ט] אסור להשהותו וחייב גניזה. י] אסור למכרו אפי' כפסול.

שמעתתא, ופריך ולא כתב ידו של ראשון הוא? ופירשו התוס' דהלא אין הגט יכול להתקיים בחותמיו, שהכל יאמרו כתב ידו של קורע הוא. ומשני הירושלמי אלא שמרחיב לפניהן את הקרע, פ"י והעדים אינן ממלאים לגמרי את כל החלל שיצרו הקורעין, אלא כפי מה שהם רוצים, ועי"ז ניכרת חתימתן ודומה לשאר כתב ידן.

ועפ"י האמור לכאן ראייה למעשה דפוס משי דחשיב ככתיבה ממש, דהא אף בחתימת עדים קפדינן על הלכות כתיבה, כדמוכח בגמ' (גיטין ד ע"א) ר"א פוסל גט שחתמו בו עדים ולא לשמה, וביארו התוס' דאף דס"ל לר"א דעדי חתימה לא כרתי, מ"מ מה שהעדים חותמין לשמה זה משום דגזרינן אטו כתיבה דגט, שאם לא יחתמו לשמה יבואו ויכתבו גם הגט שלא לשמה, ע"כ. והבי"ש (אהע"ז סי' קל ס"ק כח) למד מדבריהם לפסול גם בחתימת כתב ע"ג כתב, דהא כתב ע"ג כתב פסול הוא בכתיבת גט,

א. פתיחה

הנה בהשקפה ראשונה היה נראה לרמות זה המעשה דפוס משי להא דתניא בגיטין (ט ע"ב) עדים שאין יודעים לחתום, מקרעין להם נייר חלק וממלאים את הקרעים דיו. ופרש"י שמרטין ורשמין בסכין על נייר הגט את שמות העדים, ובאין העדים וחותמין על הסריתות בדיו. והתוס' דחו פירושו, דלשון מקרעין לא משמע הכי, ומפרשין כפי ר"ח שלוקחין נייר חלק דעלמא, וקורעין מעבר לעבר חללים כפי תמונת אותיות של שמות העדים, ומשימין הנייר על גבי הגט שבמקום שצריכים לחתום, והעדים ממלאים את חלל תמונת האותיות בדיו, וכשנרטלין הנייר נמצא שמם חתום למטה ע"ג הגט. וכן פירשו הרמ"ה מוכא בטור אהע"ז (סי' קל סט"ז), והר"ן ושלטי גבורים (ט ע"ב). עוד כתבו התוס' דכירושלמי (פ"ב דגיטין ה"ג) מייתי להא

אות ואות משמם כפי מה שהם רוצים, ולא את כל רוחב הקרע, וזה שפיר חשיב כתיבה. ואין לדחות ולומר דרוקא לענין גט יש קפידיא על העדים שלא ימלאו כל חלל הקרע כדי שיהיה אפשר לקיים כתב חתימתן, אבל בכתיבת סתו"מ שלא שייך בו ענין קיום כתב, לכאוי אפשר לשפוך דיו על פני כל המשי ולא רק בתוך החללים, זה אינו, דלשון הירושלמי "וחותמין" מורה שצריך לעשות "מעשה חתימה" שהוא בדרך רגילה של כתיבה, ולא ע"י "מעשה שפיכה" והעברה בעלמא של הדיו, ודבר זה מפורש בדברי תוסי המובאין בחי' הריטב"א הישנים ובחי' רבנו קרשקש בסוגיין, דמה שמהני לעדים למלא חלל הקרעים בדיו "כתבו בתוסי דרוקא דרך כתיבה, אבל לא לשפוך דיו על הנייר, שאין זה כתיבה", עכ"ל. והנה יש לדקדק מאי קמ"ל התוסי שלא לשפוך דיו "על הנייר", הרי ברור הוא שאת הדיו יש לתת בתוך חללי הקרעים ולא על הנייר סתם, וכן מש"כ "לא לשפוך", אם כוונתם שצריך שיהיה ע"י מעשה כתיבה ביד ולא ע"י שפיכה סתם, טפי הו"ל למימר שלא לשפוך דיו "בתוך הקרעים", ומאי קמ"ל על הנייר, אלא ע"כ כוונתם ברורה, דכתב הנעשה מדיו הנשפך על כללות הנייר, ונקלט בקלף שתחתיו דרך חללי אותיות שבנייר, אינו בכלל "דרך כתיבה", ונראה דמקור דברי התוסי הוא מדרשת הירושלמי המובא להלן, דכתב הנעשה ע"י שפיכת דיו על כללות הקלף, בלא שיניע ידו כפי צורת האותיות, אין זה "מעשה כתיבה" אלא "מעשה שפיכה".

דהנה איתא בירושלמי (פ"ב דגיטין ה"ג) וכתב ולא החוקק, וכתב ולא המטיף, וכתב ולא השופך. ומייתי הירושלמי דוגמא ל"שופך", כגון בני מדינחא החכמים, שכשרוצה האחד להודיע דבר סתו לחבירו, כותב הוא כמי עפצים, ונשאר הנייר חלק, וזה שמקבל הכתב שופך עליו דיו שאין בה עפצים ונקלט מקום הכתב ונראה לעין כל. הרי מפורש בירושלמי דכתב

ע"כ. וכ"כ הרשב"א דקפדינן בחתימת עדים על הלכות כתיבה, אמנם מטעם אחר, דכיון דפעמים אין כאן עדי מסירה וגט זה מתקיים בחותמיו, חתימתן של עדים מכלל כתיבת הגט היא לענין לשמה ותלוש ושאר תיקוני הגט, וכשר אף לר"א. ועוד מייתי הרשב"א (בדף פו ע"ב) בשם הרי"ף (מו ע"ב) דכי קאמר ר"א עדי מסירה כרתי, אף עדי מסירה קאמר, ופירשו ד"וכתב" קאי גם על כתיבת העדים, וכ"כ הרמ"א (אהע"ז סי' קל סע' יא) בשם הב"י שהביא מהקונדריסים, דאף בחתימה קפדינן לכתחילה על הלכות כתיבה. עכ"פ נתבאר מכמה טעמים שאף בחתימת עדים יש קפידיא על דיני כתיבה, שיהיה בדרך כתיבה דוקא, ושלא ייעשה בחק תוכות וכו'. ואע"פ שבדפוס משי שופכין דיו ע"פ כל המשי, ומחמת זה מתמלאין לגמרי כל חלל האותיות בדיו, ואילו בירושלמי מפורש שאין לעדים למלא לגמרי כל רוחב הקריעה בדיו, מ"מ לפי התוסי בטעמא דמרחיבין הקרע דהוא כרי שיהיה אפשר לקיים הכתב בחותמיו, על כרחך יש לחלק בין גט לס"ת דלא שייך בו ענין קיום כתב, ולכן אף אליבא דהירושלמי יכול בס"ת למלא כל חלל האותיות בדיו.

ב. מעשה "דפוס משי"

אינו "מעשה כתיבה"

איברא דאחר העיון נראה שמעשה דפוס משי אינו דומה כלל להא דגיטין, ולא קרב זה אל זה אפי' כאוכלא לדנא, דהתם מה שהעדים ממלאין בדיו, זה רק בתוך חלל הקרעים, ולא על כללות הנייר, דאם איתא ששופכין דיו על כללות הנייר ומעבירין אותו כרי שיכנס דרך הקרעים לגט שתחתיו כמו במעשה דפוס משי, א"כ מה מהני תירוצן הירושלמי שמרחיבין להם הקרעים, הרי גם לאחר שירחיבו הקרעים שוב יתמלא כל חלל הקרע בדיו, וא"א יהיה לקיים חתימתן. אלא על כרחך שהעדים ממלאין תוכן של הקרעים דייקא, וכלשון תלמוד דידן "וממלאים את הקרעים", שממלאין בתוך חלל קרע של כל

קבו סק"ג) ושו"ת שואל ומשיב (מהד"ק ח"ג סי' קב) דבכה"ג שהטיפין סמוכין זל"ז כצורת אות מהני להעביר קולמוס (דהם סוברים שהירושלמי איירי כשהטיפין אינן סמוכין זל"ז בצורת אות), מ"מ הכא גרע טפי כיון שהטיפין מתחברין זל"ז "מאליהן" להיות גולם אחד, ולא ע"י העברת קולמוס.

ג. מעשה "דפוס משי"

הוא כפסול חק תובות וגרוע פטנו

בגיטין (כ ע"א) דרשין "וכתב" ולא חקק, ובפרש"י וחקק וכו' "שלא צייר את האותיות", וכן פ"י המאירי בקרי"ס (מאמר ב ח"ב ד"ה ואף) "דלא עשה מעשה בגוף האותיות ועיקר הכתב נעשה מאליו", וכ"פ תוס' בסנהדרין (כא ע"ב ד"ה כתב ליבונאה) שהכתב נעשה מאליו. ואף דהרמ"ע מפאנו (סי' לו ד"ה וראיתי, ובסי' צג) חידש ד"ולא חקק" קאי רק אהיכא שגורר פנים האות ע"י סכין לגמור צורתו, אבל היכא שגורר מבחוץ כגון תג הדלי"ת לשוויה רי"ש אין זה אלא חק ירכות או גגות דכשר בגט (ודלא כדברי הרא"ש בתשו' כלל ג סי' טו, והמרדכי בגיטין סי' שד"מ שלא מחלקים בזה), מ"מ הוסיף דבסת"מ פסול ככה"ג כיון שיש חיוב לעשות מעשה של כתיבה בגוף האות כדי שיהיה עליה שם כתיבה, ע"כ. עכ"פ נמצא דלכו"ע גדר כתיבה הוא שצריך "מעשה כתיבה" שהוא עסק ומעשה ממש בצירוף גוף האותיות, ובלא זה אין זה כתיבה.

ועפ"ז פשוט וברור הדבר שכתב הנעשה בדפוס משי, הוא פסול גמור והו"ל כחק תוכות, שהרי זה שדוחף עם מגב הגומי את קבוצת הדיו, אינו עושה שום מעשה של כתיבה בגוף האותיות, רק מעביר בגרירה אחת קבוצת דיו גדולה ומורחה על פני המשי, ובד המשי הוא זה שיוצר וקובע את צורת האותיות על פני הקלף, ע"י שמגביל את קבוצת הדיו הגדולה מלרדת לקלף מלבד מקום הנקבים הערוכים בצורת אותיות חלולות, ומצא שזה שמרחת את הדיו בהעברה בעלמא "לא עשה שום מעשה

הנעשה מחמת דבר אחר בלא שנייע ידו כפי צורת הכתב, הרי"ז מחוסר מעשה כתיבה, וחשיב כשפיכת דיו בעלמא. והכ"נ במעשה דפוס משי, ששופכין דיו בהינף יד על כללות הכד, וצורת הכתב דלמטה בקלף נעשה מחמת דבר אחר היינו הנקבים שבמשי שהן בצורה של אותיות, זה אינו מעשה כתיבה אלא שפיקה, וזאת מלבד מה שהוא גם כמעשה חק תוכות גמור וגרוע ממנו (כפי שעוד יבואר בהרחבה באות ג'), ולא בזה איירי תלמוד ירושלמי דמקרקעין. ומלבד זאת, יש עוד צד פסול של "ולא השופך", שהרי עצם מעשה העברת הדיו ע"ג המשי אין בו מעשה כתיבה כלל ועיקר, דכל צורת הכתב שנקלט על הקלף, נעשה ע"י קבוצת דיו גדולה וסמיכה אשר נדחפת ומהלכת קדימה כשיעור של ב' או ג' אצבעות מלפני מגב הגומי שדוחפה, ונשפכת לחללי האותיות שבמשי, ונעשה על הקלף צורת כתב, ואילו בכל מעשה כתיבה רגיל הקולמוס עצמו הוא שיוצר וכותב צורת האות ע"י הדיו היורד ממנו, ואין לך "ולא השופך" גדול מזה.

ועוד יש לדון בענין וכתב "ולא המטיף", דשם בירושלמי חד אמר שלא עירב את הנקודות, פ"י שלא העביר קולמוס על הטיפין לעשותן אות אחת, וחד אמר אפילו עירב את הנקודות פסול. והובא בח"י הרמב"ן והרשב"א בסוגיא. וכתב הפר"ח (אה"ע"ז סי' קכה ססק"ו) דכיון דלא איפסקא הלכתא כמאן, אפי' אם עירב הרי זה ספק דאורייתא, ויתרה כתב הרמב"ן דבסת"מ דבר ברור הוא שאפילו עירב את הנקודות אין זה כתב. והנה במעשה דפוס משי, כיון שהדיו נשפך דרך נקבים הקטנים שבמשי, אפשר שנעשה על הקלף כמין טיפין קטנים אשר מחמת סמיכותן, מתחברים מאליהן תיכף ומיד זל"ז, וכך נעשה שם צורת כתב. ואם כך המציאות, הרי זה חסרון כתיבה של "ולא המטיף", דלא מבעיא לפי' קרבן העדה בירושלמי דלא מהני להעביר קולמוס על טיפין הסמוכין זל"ז כצורת אות לעשותן גולם אחד, אלא אפי' לפי' ס' גט פשוט (סי'

ונעשה ע"י הנקבים שבכד המשי, ואין למעביר הדיו שום עסק אפי' באחד מאלו התנאים.

נמצא מעתה דשנים הם שותפים בתוצאת הכתב שנקלט על הקלף, האדם והמשי. האדם נתן את הדיו, וכד המשי נתן וקובע את חיתוך צורת האותיות, ולפי"ז עסק כזה גרוע הוא אף מחק תוכות הרגיל, דכפסול דחק תוכות נתחדש דאף שהאדם מתעסק בעצם עשיית צורת האות, מ"מ כיון שעסקו זה הוא בחקיקת תוך האות וחוץ האות ולא בעשיית גוף האות עצמו (ע"י בפנים בפרש"י ותוס' הנו"ל), ע"כ נחשב כזה שהאות נעשית ממילא ולא ע"י כתיבה, ואילו הכא כדפוס משי, לא מבעיא שצורת האות נעשית ממילא, אלא דאפי' עסק של מעשה האדם בחקיקה בתוך האות ומחוץ לאות כמו בחק תוכות ליכא, ופסול זה גרוע וחמור הוא מפסול רגיל של ח"ת, ואין לך חסרון של "וכתב" גדול מזה. וסברא דומה לזו מצאנו גבי אות למ"ד שמשך ראש צוארה מתוך חלל רי"ש שמעליו, וכשמכסין גוף הלמ"ד, נראה הרי"ש כה"א, דהוא מח' גדולה באחרונים, והסכמת רוב הפוסקים לפסול, כיון דבעת שמשך ראש הלמ"ד, נתקלקל צורת הרי"ש ונעשה לה"א, ורק כשהמשיך כתיבת גוף הלמ"ד, חזרה הה"א להיות כרי"ש, וזה מחמת כתיבה אחרת ולא מחמת כתיבה באות גופא, והו"ל כמו חק תוכות ופסול, ע"י מלא"ש (כלל יז או"ט), דע"ק (סי' לב ס"ק יב), מק"מ (שם ס"ק קלב) ועוד אחרונים, ובקט"ה (חקירה ג) הוסיף דזה גרוע מחק תוכות, ור"ל דבחק תוכות הרגיל, מתעסק עם תוך וחוץ האות, אבל הכא בצואר למ"ד שנכנס לתוך רי"ש, לא מתעסק כלל עם האות רי"ש שנראית כה"א, אלא עם כתיבת אות הלמ"ד שתחתיה, ועי"ז חזרת האות ה"א להיות רי"ש. ואע"פ דבדפוס משי נתון עכ"פ דיו, מ"מ אין כנתינת הדיו שום שייכות לעסק של מעשה וצירור צורת האות, שהוא הגדר של כתיבה ולא חקיקה, ופשוט.

של ציור בגוף האותיות ועיקר הכתב נעשה מאליו" (רש"י ומאירי לעיל) וכל ציור וחיתוך קוי האותיות הוא תוצאה של גורם צדדי ר"ל חיתוך קוי האותיות שבכד המשי. וע"י בס' בני יונה (יו"ד סוסי' רעא בפ"י הארוך) שכתב דמה שאמרו חז"ל "וכתב ולא וחקק" לאו למימרא דכל מילי זולת חקיקה כשר, אדרבא אנו רואין כמו שמיעטו חקיקה ממילת "וכתב", כך נתמעט כל מידי דאינו נקרא כתיבה וכו' ע"ש, ושוב הראוני בתשו' המיוחסות לרמב"ן (סי' קכב) שכתב דמה דפסלינן בגמ' חק תוכות והמטיף וכיוצא בהן כדאיתא בירושלמי, היינו משום דבעינן "שיהא כותב כדרך הכותבים", עכ"ל. וא"כ הכינ' בעינן "וכתב" שיהא כותב כדרך הכותבים, ולא "יומרח" או "והעביר", ודו"ק.

ויכואר הדבר בדוגמא פשוטה ביותר, אות האל"ף מורכבת מיו"ד עליון, קו אמצע אלכסוני, ויו"ד תחתון. והנה גרר צורתה לעיכובא כפי המבואר בס' הראשונים, מורכב מג' תנאים המעכבים זה את זה, א] "מספר הקוים", שתהא בעלת שלשה קוים. ב] "צורת הקוים", שיהיו שנים מהקוים שבה קטנים וכפופים כיו"ד, וקו אחד יהיה פשוט וארוך. ג] "מקום הקוים", שיהא הקו הפשוט עומד אלכסון לשמאל, ויו"ד האחד רבוק ע"ג מלמעלה, ופניו לשמאל, ויו"ד השני רבוק למטה כירך. והנה, זה שמעביר הדיו במעשה דפוס משי, לא מקיים במעשהו שום אחד מהג' תנאים. שהרי "מספר הקוים" שבה (תנאי א') נקבע ע"י מספר הקוים החלולים שבכד המשי, וכ"ש "צורת הקוים" שבה (תנאי ב'), נעשים ונקבעים ע"י צורת האיברים הנקובים במשי, שאילו היו הנקבים כמשי ע"ד משל כצורת סתם עיגול אחד, אז היה נעשה על הקלף כתם דיו אחד כצורת עיגול ולא יודי"ן כפופין וכו'. וכן לענין "מקום הקוים" (תנאי ג'), דהנה מיקומן של היודי"ן אחד למעלה ואחד למטה, וכיוון פניהם, וכן מקום הקו האלכסון ביחס אליהן וכו', כ"ז נקבע

ד. מעשה "דפוס משי"
אינו כ"דרך כתיבה"

עוד צ"ע טובא בדרך ההדפסה של דפוס משי שהוא שונה בהרבה דברים מ"דרך כתיבה" המקובל בכתיבת סתו"מ, והנה חיוב כתיבה שייעשה בדרך כתיבה ילפינן לה מהא דתנן בשבת (קג ע"א) הכותב שתי אותיות בין בימינו בין בשמאלו וכו' חייב. ופריך הגמ' בשלמא אימין ליחייב משום דדרך כתיבה בכך אלא שמאל אמאי חייב הא אין דרך כתיבה בכך, ומשני אביי בשולט בשתי ידיו. וכתב בהגמ"י (פ"ב דהל' תפילין סק"א) מטה"ת (סוסי' רה) דכן הדין לענין כתיבת סתו"מ שצריך לכתבן בדרך כתיבה שהוא ביד ימין, ואם כתב בשמאלו כתיבתו פסולה אפילו בדיעבד. ובס' האשכול (ח"ב סוסי' טז) הוסיף דלא מקרי כתב בכה"ג, וכ"מ בפיהמ"ש להרמב"ם (פי"ב) דאינו כתב, וכן נפסק למעשה בשו"ע (או"ח סי' לב ס"ה) דאם שינה וכתב בשמאל פסול, ופי' כל האחרונים דקאי על שולט בימין. והקשה בחי' הר"ן (שבת שם) מאי שנא מלאכת כותב דפטרין אם כתב בשמאל, ואילו המוציא לרה"ר חייב בין בימינו בין בשמאלו (שבת צב ע"א). ותירץ, דהוצאה מילתא שכיחא היא לשמאל כמו לימין, "אבל כתיבה שהיא מלאכה דקה לאו אורח ארעא למיכתב בשמאל", ע"כ. והתפא"י בכלכלת השבת (ס"ב או"ג) וכן החיי ארם (כלל ט ס"ב) חילקו כן בין מלאכת כתיבה שדרכה בכתיבה בימין בלבד ובין שאר המלאכות, שדרך לעשותן בין בימין בין בשמאל, והובא כן במשנ"ב (סי' שמ סס"ק כב), והכי משמע בשו"ע הרב (סי' שא ס"ב) שכתב דשינוי מדרך מלאכה זה "דוקא שאין הדרך בחול לעולם לעשות כן", ע"כ, ובמלאכת כתיבה הרי לעולם אין דרך לשולט ביד ימינו שיבוא ויכתוב בשמאל. הנה מפורש דטעמא דשאר מלאכות חייב אף כשעשאן בשמאל כיון שתוצאת מעשה המלאכה בהן אינו מחייב פעולה בימין

דוקא, ודרך בנ"א לעשותן בין בימין בין בשמאל, ומשא"כ במלאכת כותב שהיא מלאכה דקה וצריכה אומנות וזהירות רבה שתהא הכתיבה תמה ושלא יעשה הבי"ת ככ"ף וכדו' כמובא בברייתא דפ' הבונה (קג ע"ב), על כרחך נתיחדה מלאכת כתיבה משאר מלאכות בזה שאינה נעשית אלא בימין, שהיא היד ששולט בה, ועל ידה יכול להגיע לתוצאת מלאכת כתיבה הדקה.

ומעתה צ"ע בנד' גבי דפוס משי שמעביר הדיו ע"י מגב גומי הרחב כשלושה טפחים ויותר, דאפשר שלענין כתיבת סתו"מ אין במעשה זה של העברת הדיו משום "דרך כתיבה" אלא "דרך מריחה", שהרי אינו "כותב" בדיו כשאר דרך בני האדם, אלא "מורח" כתם דיו גדול בהינף יד, ומריחת דיו ע"י מגב גומי אינה מצריכה אומנות וזהירות רבה כפי שצריך בכתיבת אותיות דקות דעלמא, ולאו בדוקא צריך הוא להשתמש ביד ימין, ד"מריחה" אפשר לעשות בין ביד ימין ובין בשמאל, כמו בשאר מלאכות דאורח ארעא הוא לעשותן גם ביד שמאל אע"פ ששולט הוא ביד ימין בלבד, ומה שבדפוס משי נותר בקלף כתיבה דקה, זה אינו אלא תוצאת גורם צדדי של הנקבים שבכד המשי ולא של עצם מעשה מריחת הדיו ע"י מגב הגומי, וכפי שביארנו לעיל אות ג' בענין חק תוכות (ואכן לענין שכת נראה דאסור למרוח דיו בדפוס משי, ע"י ר"ן ס"פ הבונה, דלגבי שכת ליכא קפידא בחק תוכות, דכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מחייב, וכ"כ סה"ת סי' קטו, ואו"ז ח"א סי' תשטו, ועוד ראשונים, וע"י ביה"ל סי' ש"מ ס"ג סד"ה שעל הקלף).

והשתא דאתינן להכי דרך כתיבה המעכב בכתיבת סתו"מ, תלוי הוא בדרך שבנ"א פועלים כדי לעשות כתיבה דקה, וע"י דע"ק (סי' רעא סק"ט) שכתב בדרך כתיבה צריך להיות כפי "סגנון דרך כתיבה" הרגיל, יש לעיין בעוד כמה שינויים שישנם במעשה דפוס משי, אשר בהצטרף כולן יחד, ודאי אין השימוש במגב זה משום "דרך כתיבה",

קמצר, המצאת הדפוס היתה, ולא יתכן בשום פנים לקחת ד' קולמוסין לכתוב בפעם אחת אותיות נפרדות וכו' רק דע"כ היו אותיות חרוטות על מתכת וכו' ועיקר המעלה היתה לשם קודש בן ד' אותיות שיהיה נכתב ומתקדש בפעם אחת וכו', ומפני זה גינו חז"ל מעשיו, אחרי שאילו היה מתפרסם מעשיו, היתה הטבה גדולה והתפארות לכללות העם ומכ"ש אם היו הספרים נדפסים וכו', עכת"ד ועע"ש. ומכאן מביאים המדפיסים בדפוס משי, ראייה דמעשה דפוס עדיף ומעולה הוא מכתובת יד סופר.

קודם שנברוק אם יש ראייה מדבריי המהר"ץ חיות למעשה דפוס משי, יש להעיר דהנה עיקר חידושו של המהר"ץ חיות שבן קמצר היה מדפיס, תלוי בסברא שהניח דלא יתכן בשום פנים לקחת ד' קולמוסין לכתוב בפעם אחת וכו', אמנם לזה יש תשובה מדבריי הרמ"ע מפאנו בספרו יונת אלם ח"ב פל"א, שביאר אופן מעשה הכתב של בר קמצר, שתחילה היו נעשים לו ד' יוד"ין בכת אחת, ואחר כך היה מגביה הקולמוס הראשון ועושה בשאר הג' אותיות ג' ווי"ן יחד, ושוב מגביה גם הקולמוס השלישי ומשלים לשתי הדלת"ין ב' כרעי ההי"ן, ומחזיר כל הקולמוסין למקומן, ואין אתנו יודע לכתוב כמותו וכו', עי"ש. וכן על מש"כ המהר"ץ חיות דחז"ל גינהוה על שלא פירסם מעשיו, יש להשיב מדבריי השבות יעקב (ח"ג סי' יא) דאטו משה רבינו ע"ה שדבר פנים אל פנים, וכן שלמה המלך ע"ה שנא' בו ויחכם מכל האדם, לא היו יודעים לחדש מעשה הדפוס עד שקם חכם אחד מאומות העולם והמציאו וכו' עי"ש. ויותר מזה ראיתי בבני יונה (י"ד סו"ט רעא בפי' הארוך) ובשו"ת אבן יקרה (מהד"ת סי' לג) ובפתח הדביר (סי' לב סק"י) שכתבו שחז"ל השיגו כבר ממלאכת הדפוס, אחרי שמצינו בפסחים (לו ע"א) ששאל בייתוס בן זונין על מלאכת הדפוס של ציורים למעשה האופה, וכ"כ הרי היה להם מטבעות שהן קצת מעין

וקנה ונוצה הם שזכו שיכתבו בהם סתו"מ, ולא מגב שיש וכדו', עי' גמ' תענית (כ ע"ב) והגהה חת"ס על לשכה"ס (סי' ג ס"ו). דהנה בשו"ת חת"ס (ח"ו בליקוטים סי' כט ד"ה מ"ש מעלתו) כתב דכתיבה הנעשית במהירות רבה מאוד שלא כדרך האפשרי לכותבין דעלמא, אינה דרך כתיבה אפי' לענין שבת, עי"ש, ומינה נילף למעשה דפוס משי, אשר עמוד שלם של כתב ס"ת, נקלט על הקלף בהינף יד אחד של מעביר הדיו, וזה ודאי אינו דרך כתיבה. ועוד צ"ע בענין מגב הגומי אשר איננו נוגע בקלף מחמת המשי שחוצץ ביניהם, וזה אינו כדרך כתיבה הרגילה בקולמוס, שצריך להיות "כותבין על הקלף", שיעג הקולמוס בקלף עצמו כשמושך האותיות, ולא שיכתוב על משי (עי' פרש"י גיטין ו ע"א ד"ה שמע קן קולמוסא). וגם צל"ע בהאי חידושה דמגב הגומי, שדרך האחווה בו משונה מדרך הרגילה של אחיות קולמוס ושאר כלי כתיבה, שאינו אוחזו בין אצבעותיו כדרך כל הכותבים אלא טומנו בתוך כף ידו (עי' משנ"ב סי' שמ ס"ק כב או' ז). ועוד צל"ע בענין הדיו שמשמין ע"ג המשי להעבירו על פניו, שהוא דיו סמין כ"כ עד שאפשר שאינו ניתן לכתובת אותו כתב בדרך רגילה עי' קולמוס, ועי' דע"ק (סי' לב סק"ו).

ה. מעשה "דפוס משי"

נרוע ממעשה דפוס המובא בפוסקים

ועתה נברוק טענת המדפיסים בדפוס משי, במה שחלו עצמם בדבריי הגאון מהר"ץ חיות. דהנה תנינן ביומא (לח ע"א) ואלו לגנאי וכו' בן קמצר שלא רצה ללמד על מעשה הכתב, ובגמ' (ע"ב) שהיה נוטל ד' קולמוסין בין אצבעותיו, ואם היתה חיבה של ד' אותיות, היה כותבה בכת אחת. וכתב המהר"ץ חיות דהכוונה לכתובת שם הוי"ה, דמעליותא הוא שנתקדש בפעם אחת, ושמכאן הוכיח בשו"ת משאת בנימין דמעשה דפוס עדיף מכתובה, והוסיף המהר"ץ חיות דצריך לומר דמעשה בן

רעא), מהרש"ם שיק (או"ח סי' ו), מהרשד"ם (יור"ד סי' קפד), סי' אניה דיונה (מאיל המילואים סי' י סק"ו), מלאכת שמים (כלל ו סק"י בבניה), דע"ק (יור"ד סי' רעא סק"ט), מק"מ (שם סק"מ), קס"ה (סי' כח בלשכה"ס סק"ב וסק"ז), שערי אפרים (שער ו או' נט), שו"ת מהרש"ם (חיג סי' שנו) בשם הרוקח, קר"י (סי' תרצא סק"ג). ואף המג"א (סי' לב סק"ג נו) שהסכים לדינא דכתב הנעשה ע"י דפוס הוי כתיבה, מ"מ הורה למעשה דבתו"מ פסול הוא משום דא"א לצמצם שיהיו נדפסים כסדרן, וכן בס"ת הורה שאין להדפיס לתחילה, והעיד שכן נהגו, ע"ש, וכוותיה כתב המו"ק (סי' לב דף כד ט"א), וכן מש"כ בגט פשוט (סי' קכה סק"ט טו) דיש לדייק מתשו' הרמ"ע דדפוס הוי כתיבה מעליא אף לסתו"מ, ע"י מש"כ על דבריו בשו"ת זרע אמת (יור"ד סי' קיז), ועוד יש להאריך טובא בבירור כל השיטות, ובמק"א כתבנו.

ו. במעשה "דפוס משי"

כל שמות השם פסולין

איתא בשו"ע (או"ח סי' לב סעי' יט) בכל פעם שכותב אוכרה צריך לומר שכותב לשם קדושת השם. וביור"ד (סי' רעו סי"ב) הוסיף דאם לא עשה כן פסול. והט"ז (סי' עדר סק"א) הביא משם הסמ"ג (עשין סי' כה קז ע"א) דמלבד מה שאומר בתחילת הכתיבה שכותב לשם קדושת ס"ת, יאמר עוד "וכל האזכרות שבו לשם קדושת השם", וכתב עליו הט"ז דנראה שכן נכון דשם ישכח אח"כ לקדש השם במקומו, ע"כ, ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנו) מצא באשכול (ח"ב הל' ס"ת סי' יג) שכתב כדברי הט"ז.

ועתה נראה אם יש ממש בדברי המדפיסים ס"ת בדפוס משי, באומרם שמקדשים הם את השמות כפי שיטת הט"ז, לפני שמעבירים ומורחים את הדין על הכד. חדא דהנה דעת הט"ז יחידאה היא כנגד רוב הפוסקים שפוסלים כנגדו, דכתבו הבני יונה (סי' רעו סי"ב) ודברי חמודות

מלאכה זו וכו', ויכלו לעשות כמתכונתו של בן קמצר ע"י חותם אחד של שם השם, והיה שם השם נכתב בבת אחת. אלא ע"כ שאין מעשה הדפוס בכלל כתב כלל, ע"ש.

ועל עצם ראייתם מדברי המהר"ץ חיות, שכתב הנעשה ממעשה דפוס הוא מעולה יותר מאשר כתיבת סופר, וע"כ דפוס משי הוא מהודר יותר וכו', שגו בזה מאוד. דהנה כל ענין מעלת הדפוס שנשתבח בו המשאת בנימין הוא משום שנעשה בבת אחת (שמכבש הדפוס דאו היה פועל כמו חותם על הנייר), ודומה בזה למעשה כתיבה של בן קמצר לענין שנעשה בבת אחת, ובוזה שהוא מכה בידו עם החותם על הקלף הוי קצת כאילו כותב את צורת האותיות דההכאה היא רק על מקום האותיות, ואילו בדפוס משי, מריחת הדין אינה נעשית בבת אחת, אלא מעבירין אותו מימין הכד לשמאלו, ואינו דומה כלל לכתב הנעשה ע"י דפוס שהוא בבת אחת ממש. ומלבד זאת, דעת המשאת בנימין מיעוטא דמיעוטא היא (ודעת המג"א בזה וכן סי' גט פשוט ע"י לקמן) כנגד הסכמת רוב ככל הפוסקים, דס"ל לתו"מ הנעשין ע"י דפוס פסולים הם לקדושת סתו"מ, ורק יש להם קדושת כתב כשאר כתבי קודש, לענין שאסור לנהוג בהן מנהג ביוון, ושמצילין אותן מפני הדליקה בשבת, ושקוראין בהן כספרי הפטרה וכדו', וא"כ מה ראו ל"התהדר" במעשה דפוס דפסולוהו הפוסקים, אתמהא. ואף שאין צורך ליחשוב ולימני שמות הפוסקים הפוסלים מעשה דפוס בסתו"מ, מ"מ לחומר הענין נוכיר כמה מהם, באשר נשתמטו להם למדפיסים במשי, ע"י היטב בט"ז (או"ח סי' ירד סק"ב וכוונתו שם לבי"י סי' תקנט, וכן ביו"ד סי' רעא סק"ח, ובסי' רפב סק"י), חוות יאיר (סי' קפד), פרי"ח (או"ח סי' תרצא סק"ב), ב"ח (שם), שכנה"ג (שם בהגב"י או"ק טו), א"ר (שם סק"ה), עיקרי הד"ט (ח"א סי' לו או' נג), שו"ת תשובה מאהבה (ח"א סי' ט) והובא בפת"ש (יור"ד סי' רפב סק"ח), ברכ"י (שם סק"א), בני יונה (סוסי

(ס"ק צו), מ"מ כתב הפמ"ג מפורשות דדין הט"ז הוא רק לדיעבד עיי"ש, ולמעשה הט"ז עצמו כתב להדיא דמה שנכון לקדש האזכרות לפני כתיבה, זה רק ל"שמא ישכח אח"כ לקדש השם במקומו", היינו דיעבד ולא לכתחילה, וקי"ל דאין נקרא דיעבד אלא דבר הבא באקראי, אבל ברגיל בכך אינו נקרא דיעבד, עיי"ש שו"ע (ארי"ה סי' תקיז ס"ב), וק"ו הכא בדפוס משי דלא שייך תקנת הט"ז שכן עושה לכתחילה בידיים. ומלבד זאת הרי כשכותב שם השם צריך לדעת שכותב שם קודש, דאל"כ הוי כמתעסק ושם זה פסול הוא, וכמש"כ הפת"ש (שם סק"ט) מס' משנת חכמים בדעת הב"י, וכ"כ רבנו יונה באגרת התשובה (סי' ה) "שיזכור הסופר בשעה שהוא כותבן כי אזכרות הוא כותב", ע"כ, וכ"מ מביאור הגר"א (סי' לב או"י נ"ז) שצריך עכ"פ לדעת שכותב שם השם, וכ"כ בשו"ת אבני' הנ"ל, וכ"מ מקס"ה (סוף חקירה ט) בדעת הרמב"ם, ועושי' בש"ך וט"ז רס"י רעו, ודו"ק.

נמצא מעתה כמעשה דפוס משי שהם מקדשים השמות (לדעתם) לפי נוסח הט"ז, ברור הוא דהשמות לא נתקדשו, ופסולין הם לקדושת סתו"מ מכמה טעמים שביארנו: א] ראשית דעת הט"ז יחידאה היא כנגד רוב הפוסקים, ודפוס משי ממילא אינו "מהודר טפי מכתובת יד סופר" כפי טענתם. ב] אף לשיטת הט"ז צריך לעיכובא שיקדש במחשבתו כשכותב השם, ובדפוס משי א"א במציאות לחשוב כן לפני מריחת כל שם ושם. ג] אף לשיטת הט"ז, תקנתא דקידוש השמות לפני כתיבה מהני רק לדיעבד שמא ישכח לקדש השם במקומו, וכ"ש לפסק המשנ"ב (בביה"ל סעי' יט ד"ה בתחילת) דמועיל "רק בספק לו" אם קידש השם או לא, ואילו בדפוס משי הפכו את הדיעבד ל"לכתחילה" דלא כהט"ז, וק"ו דלא כהמשנ"ב. ד] להלכה צריך שידע שכותב שם השם, וזה לעיכובא, ובדפוס משי אינו יכול לדעת, וכנ"ל.

(הלק"ט ס"ת סק"א) דלא מהני לקדש כל האזכרות אפי' אם יאמר כן לפני כתיבת אוכרה ראשונה, ועוד הוכיחו הרברי חמודות והברכ"י (סי' רעו או"י ג) ומלאכת הקודש (סי' ה) והחזו"א (או"ח סי' ו סק"ג) דמדברי הרא"ש והטור והב"י משמע דלא כהסמ"ג המובא בט"ז, ועוד חולקים על הט"ז, הא"ר (סי' לב או"י לו) בדיוקו מתשו' משאת בנימין (סי' צט), מלא"ש (כלל ט או"י ב בבניה ואו"י ג' בחכ'), שו"ת בית שלמה (ח"ב דיו"ד סי' קסג), שו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סי' רעו), וס' בית אהרן (סי' יב), ובגדוה"ק (סי' רעו סק"ג) כתב דמהרמב"ם מוכח דלא כהט"ז. ויותר מזה כתבו בס' מלאכת הקודש (שם) ושו"ת דבר שמואל (סי' עו) דמתוך לשון הסמ"ג עצמו בספרו מוכח דלא כהבנת הט"ז בדבריו, ושכן מורה פשוטו לשון השו"ע, וכעיי"ז העיר המנח"ס (עמ' סו) דבסה"ת (סוסי' קצב) אשר ממנו מקור דברי הסמ"ג, כתב "והאזכרות יכתוב לשם קדושה", ובסי' ר"ד כשהזכיר לאמר בתחילת הכתיבה "לשם קדושת ס"ת", לא הזכיר כלל מאזכרות, ע"כ. אלא דאפילו בדעת הט"ז עצמו ביארו הפוסקים דקידוש השמות לפני תחילת כתיבה מהני רק למקרה ששכח לקדש "בפיו" לפני כתיבת שם, אבל אם לא קידש עכ"פ "במחשבתו" לפני כתיבת השם, אף הט"ז מודה דלא מהני מה שאמר בתחילת הכתיבה, כ"כ הבני יונה (שם), שו"ת בית שלמה (שם), באה"ט (רס"י רעו), פת"ש (שם) מתשו' מים רבים (יו"ד סוסי' נט) בשם הלק"ט (ח"א סי' סז), שו"ת מהר"ם שיק (שם), שו"ת עמק שאלה (יו"ד סי' עז) בשם זרע אמת (או"ח סי' ו), וכן משמע מנקה"כ (רס"י רעו בסוף דבריו), וכן מצדד המק"מ (סי' רעו סק"ד).

ואפילו להבנת הפמ"ג (סי' לב א"א סקל"ב) בדעת הט"ז דמהני אף בשלא חישב בליבו לקדש לפני כתיבת כל שם ושם, וכוותיה ס"ל בדעת הט"ז בשו"ת אבני' (יו"ד סי' שנט או"י א, וסי' שעד או"י ג), וכ"מ בקס"ה (פי"א סוסי' כו בלשכה) והמשנ"ב

ז. מעשה "דפוס משי" חסר בהעתקה מתוך כתב

איתא בשו"ע (יו"ד סי' ער"ר ס"ב) "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב", ומקורו מגמ' מגילה (יח ע"ב). והנה אם כשר בענין דיעבד כשכתב שלא מתוך הכתב, אין הכרע מלשון השו"ע (ועי' סי' יעיר ארון ערך צ' או' ו, דאין כלל גמור בדעת השו"ע כשנוקט לשון "צריך", אם הוא לכתחילה או לעיכובא). אמנם בב"י הביא מח' ראשונים, שהר"ן (ה ע"ב ד"ה היכי) מוכיח מירושלמי דמגילה (פ"ד ה"א) שאם כתב שלא מן הכתב אסור לקרות בו, מלבד אם הוא שעת הדחק, ולרבנו מגוח מותר לקרות בו, דדוקא לכתחלה צריך לכתוב מתוך הכתב, ע"כ. ונראה ונחלקו בגדר חיוב כתיבה מתוך הכתב, ולר"ן הוא מדיני הכתיבה, שצריך להיות "כתוב" מהעתקה מספר אחר, ולדעת רבנו מגוח חיובו על כתיבתו, שהסופר צריך לכתחילה "לכתוב" כשהוא מעתיק, ובדיעבד אינו מעכב בעצם הכתיבה (ועי' תרוה"ד סי' צג בפסקים, ודו"ק). וכ"נ בתשו' חת"ס (יו"ד סי' ננד ד"ה ומ"ש מעלתו) שכתב דלדעת הר"ן האיסור חל על הס"ת, ולדעת המתירין האיסור חל על הגברא הכותב, עי"ש. ולפי"ז יוצא דלדעת הר"ן הס"ת פסול אף אם יעשו הגנה כראוי מתוך ספר אחר מוגה, דהא החיסרון הוא בעצמותו של הס"ת שנכתב שלא כדין, ולא מצד חשש לטעות בכתיבה, כפי הנראה בדעת רבנו מגוח, ואכמ"ל.

והנה לענין לכתחילה, דבר ברור הוא שאין שום היתר לכתוב ס"ת שלא מתוך הכתב, וכל הנידון הוא לענין דיעבד, שעבר וכתב ס"ת שלא מתוך הכתב, והב"י לא הכריע בזה המחלוקת, וכן הובא גם בשו"ך סק"ג בלא הכרעה. והנה מלבד מה שיש לחוש לרברי הר"ן שמוכיח מתלמוד ירושלמי שפסול אם לא שהוא שעת הדחק (וכן הובא גם במכילתין), ולא יועיל להגיה הס"ת כיון דהחיסרון הוא בעצם עשייתו,

עוד מוכא בירושלמי שלפינו תירוץ שני המחמיר לפסול אפי' בשעת הדחק היכא שנכתב שלא מתוך הכתב, והגרעק"א ציין לתירוץ זה בגליון השי"ס בשם המדרש. וכן ראיתי בס' בני יונה שכתב בפירושו הארוך (יו"ד סוסי' רעא) דאמנם היה מקום לכאור' להכשיר בדיעבד ס"ת שנכתב שלא ע"פ הכתב, לאחר שהגיה אותו היטב כראוי, אבל הנה מצינו בזה להדיא לפסול בירושלמי (מגילה פ"ד ה"א) דאיתא ר"מ כתב מגילה שלא מן הכתב וחזר וכתב ממנה אחרת לקרוא בה כציבור וגנו הראשונה, ומשמע דלא מהני מה שהיתה הראשונה ברורה מן הטעות, ועל כרחך דהיתה ראשונה מבוררת מן הטעות, דאלי"כ מה מהני תו לכתוב ממנה אם היא מוטעת, הרי גם שניה שכתב תהיה מוטעית. ובגמ' דילן (מגילה יח ע"ב) הוזכר מעשה זה רק בענין מגילה ראשונה שכתב, ומי לנו גדול ממשא רבנו ע"ה שהיה חוזר ואומר לפני שכתב, אע"פ שהקב"ה הקריא לו. אלא ודאי בעינן ראייה מתוך הספר, או אמירה אחרי מי שאומר ורואה מתוך הספר. וע"כ יש לפסול ס"ת הנעשה בדפוס גם מצד שלא נעשה מתוך הכתב, דאע"פ שאותיות הדפוס נקבעו מתחילתן ע"פ הכתב, והו"ל כאילו שגורין בפיו, דהא לא שייך שיהיה בהן חסר או יתר, ולכאור' יחשב כנעשה מתוך הכתב, מ"מ זה אינו, כיון דלא מהני מאי שברור לן בדפוס אין טעות, עכת"ד. וכדבריו כתב הבה"ל בכיאור דברי הרמ"א (סי' תרצא סד"ה גם צריך) דמה שכתב הרמ"א דמגילה צריך לכתוב מן הכתב, הוא אפילו אם היתה שגורה היטב על פיו, ומה שהתירו (לעיל בסימן ל"ב סע' כ"ט) לענין תפילין כששגורות בפיו, התם משום דמצוי הוא לכו"ע להיות שגורות משא"כ במגילה כן מוכח בגמרא, עי"ש, ובגמ' מפורש דדין ס"ת שוה למגילה לענין זה.

והנה עפ"י האמור, הדפיסים בדפוס משי, עוברים הם על הוראה מפורשת של השו"ע אשר יסודה מהגמ', שאין לכתוב ס"ת שלא מתוך הכתב, וגם לענין דיעבד לא

לתפילין. אמנם לשיטת הרבה אחרונים, יש לקרוא כל חיבה בפיו אף בתפילין שהן שגורות בפיו ואיכא כתב לפניו, והנה כתב הטור בהל' תפילין "ויקרא כל חיבה וחיבה קודם שיכתבנה", ור"י אסקנדרני נסתפק מסתימת לשונו, דנראה מדבריו דאף כשקורא מתוך הכתב יש לקרוא בפיו כל חיבה, עיי"ש, ואכן כך הבין הבי"ח בדעת הטור, דטעמא שצריך לקרוא בפיו לאו משום שלא יטעה הוא, אלא דכך היא מצות כתיבת סת"מ, שיהא קורא כל חיבה וחיבה ואח"כ כותב, כדי שיהא קדושת הבל קריאת כל חיבה וחיבה היוצאת מפי הסופר הקורא, נמשכת על האותיות כשכותב אותן בקלף. והעו"ת (ס"ק לו) ושכנה"ג (הגב"י או"י כ) ומקור חיים (סע' לא) ואמ"ש (רס"י יד) הסכימו לדברי הבי"ח, וכ"פ המשנב" (ס"ק קלו) וקו"י (ס"ק קנט) לכתחילה כדברי הבי"ח, וכ"מ מדע"ק (ס"י עדר סק"ד) וקס"ה ס"ד ס"ו (ועוד עיי' בביאור הגר"א ס"ק עא דטובר כן בדעת הסמ"ג, ודלא כדברי הר"י אסקנדרני). הרי מבואר, ולדברי הכל כשכותב ס"ת צריך לומר בפיו, ורק נחלקו בטעמים, ונפק"מ בין הני תלת טעמי, לענין ס"ת הנעשה עיי' דפוס משי, שא"א לקרוא התיבות בפה בשעת מריחת הדיו. דלטעמא דהמג"א צ"ע, דאף אם נימא דמה שהכתב ערוך ומוכן במשי, הרי"ז חשיב כשגורין בפיו, מ"מ יש לומר דהאי מילתא לאו בסברא תליא, לענין שנילך בתר טעמא להקל בס"ת. ולפי שיטת הפמ"ג יש חיסרון בחלק מצורת הכתיבה, שצריך להיות עם קריאה בפיו, וכן לשיטת הבי"ח וש"פ, ודאי חסר באותיות קדושת הבל הקריאה.

מ. ס"ת שנעשה עיי' דפוס משי

אסור להשהותו, וחיובין לננו

בשוע"י יו"ד ס"י רעט ס"א "ספר תורה שאינו מוגה, אסור להשהותו יותר משלשים יום, אלא יתקן או יגנוז", ומכאן דאסור השהיית ס"ת שנעשה בדפוס משי, חמור טפי מס"ת שאינו מוגה, כיון דפיסולו אינו

נפקא מידי ספיקא. וא"כ, מאן ספין להכריע לקולא בדבר שאפשר שהוא הלמ"ס (עיי' בפנים תשו' חת"ס הנ"ל), וגם להתעלם מדבריו של "חד מתקיפי קדמאי, הגאון המובהק והמוסמך החסיד רבינו יונה לנדסופר זצ"ל" (לשון המק"מ בשער ספרו) אשר פושט ספיקא לחומרא ע"פ ירושלמי, דס"ת הנעשה בדפוס יש לפוסלו גם מצד שלא נעשה מתוך הכתב.

ה. מעשה דפוס משי

חסר בקריאה בפיו

איחא בשו"ע (או"ח ס"י לב סע' לא) "אם אינו כותב מתוך הכתב, לא יכתוב על פה מה שמקריא אותו אחר, אלא אם כן יחזור הוא ויקרא בפיו". והקשה המג"א (ס"ק מב) דמשמע מלשון השו"ע דכשכותב תפילין מתוך הכתב אין צריך לקרות כל חיבה בפיו, ואילו ביו"ד (ס"י עדר ס"ב) לענין ס"ת כתב השו"ע "אסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, וצריך שיקרא כל חיבה בפיו קודם שיכתבנה", ומשמע דאף שכותב מתוך הכתב צריך לקרות בפיו, וסותר אהדרי. ויישב דדעת השו"ע להקל בתפילין מאחר ששגורין בפיו, וע"כ כשכותבין מתוך הכתב אי"צ לקרות בפיו, וכדבריו חילקו הדברי חמודות (הלק"ט ס"ת או' צג), עו"ת (ס"ק לו), וא"ר (ס"ק מח), וכן כתב להלכה בשו"ע הגר"ז (סע' מג). וביאר הפמ"ג (א"א ס"ק מב) חילוק זה, דבאיכא תרתי אי"צ לקרות בפיו, היינו א] ששגורין בפיו ב] כשכותב מתוך הכתב, ע"כ. ולפי"ז בס"ת, דאינו שגור בפיו, צריך לקרות כל חיבה בפיו אף שכותב מתוך הכתב.

אמנם הפמ"ג העיר על חילוק זה, דמהר"י אסקנדרני בדעת הסמ"ג המובא בבי" משמע דמה שצריך לקרות בפיו זה רק כדי שלא יטעה, ולפי"ז כל שכותב מהכתב אי"צ לקרות בפיו, אע"פ שאינן שגורין בפיו, והדרא קושיא לדוכתא. ויישב דברי השו"ע דשאני ס"ת שהוא חמור, שכן עליו איתמר "ומשה אומר וכתוב", ואין למדין ממנו

כשאר כתבי הקודש, והורע אמת (ח"ב סי' קלג ד"ה אכן) כתב בשם תשו' כנסת יחזקאל (סי' לו) וכתבי הקודש שבלו אי"צ לקבון בכלי חרס, אלא סגי להניחם בתוך שקים ולקוברם, ע"כ. ולמעשה ודאי צריך בזה שיקול דעת של גדולי ההוראה שליט"א (כשל חשש מראית עין וכדו').

י. ה"ת שנעשה ע"י "דפוס משי" אסור למכרו אפילו כפסול

ומהאי טעמא דאסור להשהות ס"ת שנעשה בדפוס משי כיון דאין פיסולו ניכר, גם אסור למכרו אפי' כפסול, וכמ"ש בשו"ע (יו"ד סי' שא ס"ח) "בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לנכרי", ופרש"י בפסחים (מ ע"ב) דהואיל ואין כלאים שבו ניכרים אתי לזבוני האי נכרי לישראל, ולביש להו ישראל ולא אדעתיה, ע"כ. והכ"נ בס"ת שנעשו ע"י דפוס משי, כיון שאין פסולן ניכר, קיים חשש שמא יתגלגל באיזה דרך לידים אחרות, ולא ידעו על פיסולו, ונפיק חורבא מיניה.

ועוד נראה לעורר (ולמעשה ודאי שצריך לדון כל מקרה לגופו עפ"י רב), דאפילו לקוחות שכבר קנו ס"ת שנעשו בדפוס משי, על דעת שהם כשרים, יכולים לבטל המקח ולקבל בחזרה המעות, וכדאיחא בשו"ע (חור"מ סי' רלד סי"ב) "שחט פרה ומכרה, ונודע שהיא טרפה וכו', יחזיר הבשר והוא יחזיר לו הרמים". ואין למוכר פתחון פה לומר שמא פיסולו של ס"ת זה הוא רק ספק וכו' (אשר טענה כזו כמוכר אין לה שום יסוד ומפורכת היא מעיקרא כפי שביארנו), דגם על טענת ספק מום במקח, מבטלים המקח, וכדפסק הרמ"א שם בסי' רלב סעיף יב "דאפילו טריפה שאנו אוסרין מספק מבטל המקח ואין המוכר יכול לומר לאמר לא ראייה דטריפה הוי", וכ"ש דרינא הכי בס"ת הנעשה בדפוס משי, שיש בו כמה וכמה פסולים ודאיים, וגרוע הוא יותר מאשר סתם מום במקח (כגון ס"ת עם איזה פסול), דהכא הלוקח לא קיבל כלל מה שרצה, שהרי אין זה ס"ת כלל.

ניכר, ובנקל יכול לטעות בו. ודבר זה מפורש בט"ז (שם סי' רפא סק"א) וז"ל: "בפיסול שאינו מוכח כגון שאינו מעובד לשמה, יש לאסור לקרות בו אפי' ביחידות שמא יקרא בו אף בציבור כמו שמצינו בסוסי' נ"ז לענין ספק טריפה שלא ישהה ארם בתוך ביתו שמא יארע תקלה עי"ז", עכ"ל, ואינו מועיל לסמן הספר כפסול, עי' ברכ"י שם בשם שו"ת שערי ישועה. ועוד הביא הברכ"י (או"ח סי' תרצא סק"א) מעשה שהדפיסו מגילות על קלף, ועלה על לב אדם להכשירן, ומהר"ם פרובינצאל הסיק דהן פסולות, כיון דמעשה הדפוס הוי כחק תוכות, והורה לגנוז אותן, כי הוראה אותם על הקלף כתבנית מגילות הכתובות, יסבור דכשרות הן ויקרא בהן ולא יצא יד"ח ובירך לבטלה, ע"כ, והביאו בקה"ס (סי' כח סק"ב בלשכה"ס). ויותר מזה כתב בשו"ת נו"ב (מהד"ת סי' קפא) בדעת הנמוקי יוסף (הלק"ט ס"ת ד ע"א ד"ה בזהב) דס"ת שנעשה בו איסור, אסור ליחיד לקרות בו וצריך גניזה, ולא מחשש שמא יטעה וכו', אלא מטעמא דעבד ב"י איסור. ועי' בס' קול סופרים (דיני תפילין ס"א) שהביא בשם הפמ"ג דבתפילין פסולות שגונזן, יש לחתוך בהן הקלף בין השיטין, באופן שכל הוראה אותם יכיר שהן פסולות, שלא יטלום הרמאים מהגניזה, וימכרום ככשרים, ע"כ. וחשש זה ודאי קיים גם ביריעות שהודפסו בדפוס משי, שכן כפי הידוע נעשים היום הרבה חיטוטים בגניזות.

ועוד צ"ע בענין מקום וצורת הגניזה, דכתב השו"ע ביו"ד (סי' רפב סי"י) ונכפל באו"ח (סי' קנד ס"ה) "ספר תורה שבלה או נפסל, נותנין אותו בכלי חרס וקוברין אותו אצל ת"ת, וזו היא גניזתו". ומדוקק בדברי הרמב"ם (פ"י הל' ס"ת) דהוא משום כבוד של הספר תורה (עי"ש הלכה ב' וג'), שגניזתו לפי מעלת קדושתו וכבודו, ולפי"ז ס"ת שנעשה בדפוס משי אי"צ לכבדו בגניזתו יותר ממה שדרך לכבד שאר ספרים, שהרי לא היה לו מעלת קדושה של ס"ת, רק קדושה

סוף דבר

תמציתן של דברים ומסקנא דמילתא היא, דס"ת הנעשה בדפוס משי אין בו לא מעשה כתיבה, ולא דרך כתיבה, ומעשה כתב שבו גרוע מחק תוכות, וכל שמות שבו פסולין, וחסר בו העתקה מהכתב וקריאה בפיו, ולכן הוא פסול גמור אפי' בדיעבד. ומלבד זאת, עוד איכא טעמא רבה לאסור, משום שבדברים שבדפוס אי אפשר להכיר את המדפיס ומה טיבו, ואפשר מאד וקרוב לודאי שמעשה הדפוס יתפשט וייעשה ע"י כל מי שיש לו דיו קלף ומשי, ופוק חזי כמה אינשי דלא מעלי איכא בשוקא.

לכך באנו כאן להודיע, שאין העסק בעשיית ס"ת כזה בכלל מלאכת שמים, וישתקע הדבר ולא ייעשה, וראוי לגעור בהם לבטל מעשיהם אשר אין לו משען ומשענה, וכל אשר בו לחלוחית של יראת שמים, ודאי יחוש לנפשו שלא לעשות מלאכת ה' רמיה ח"ו. ועי' בויקרא רבה (פי"ג א) על המקרא "וישמע משה וייתב בעיניו", שמשה הוציא כרוז לכל המחנה ואמר "אני טעיתי בהלכה ואהרן אחי בא ולימד אותי", ע"כ. וזהו שאמרו חכמים "לעולם" יהא אדם ירא שמים וכו' ומודה על האמת, שתקבל האמת ממי שאמרו, אפילו ממי שקטן ממך.

דעת פוסקי זמנינו

אחר כתבי כל זאת, עליתי (שבט תשס"ב) לשאול דעת מרן הגר"ש אלישיב שליט"א בזה הענין. ולאחר שהראתי לפניו כיצד הם עושים צורת הכתב על הקלף, והעלתי הנידונים העיקריים בזה, תמה: "מי התיר להם את זה?!", ופסק נחרצות: "זה לא כתיבה אלא "ושפך", השמות בלי כוונה, צריכים לאסור את זה ולבטל את הדבר, זה לא שווה שום דבר". גם בענין הגניזה (אות ט') השיב מרן בחיוב, ובענין המקח טעות (אות י') הדגיש שבזה יש לדון כל מקרה לגופו, כיון שתלוי בדברים שנדברו הלוקח והמוכר ביניהם.

גם שלחתי ככל הדברים האלה אל מרן הגר"ע יוסף שליט"א לשאול דעתו בזה, ולאחר זמן השיבני בנו הרה"ג רבי דוד יוסף שליט"א שאביו פסק דדבר פשוט הוא דכל סתו"מ ומגילות הנעשות ע"י דפוס משי פסולים הם אף בדיעבד, ואסור לברך עליהם, והוסיף שמסכים הוא לטעמים שכתבנו, דאינו כתיבה כלל, ואפשר דגרע מדפוס שפסלו הפוסקים, והשמות נעשים בלא קדושת השם, ושעקרו ההלכה שצריך לומר בפיו ולכתוב מתוך הכתב, ועוד. וע"כ אין להניחו בארון קודש, ויש למחות בתוקף כנגד העושים ס"ת באופן הנ"ל, ע"כ.



בדיני בית הכסא בימינו

א. כנוגע לדיני תורה ותפילה כנגד גרף של רעי, סיר לתינוק, ופחי האשפה ברחוב ועוד ענינים למעשה. / ב. בדיני בית הכסא האם מותר לעשות נט"י בתוך הבה"כ. והאם צריך נט"י בכנסה לבה"כ ולא עשה את צרכיו. ודין בה"כ ברככת או במטוס. דין מחיצת בה"כ ועוד ענינים למעשה.

אבל של מתנת או כגון שלנו שמקצתם של זוכית אם נתן בהם המים מותר ע"כ.

רואים מרבנו יונה מחלוקת ראשונים מה מקבל דין גרף של רעי. צד ראשון שעביט אסור משום שזה מיוחד לכך ולכן מקבל הכלי דין כמו דין בה"כ. וצד שני שהם רבותינו הצרפתים הוא שהכלי אסור כיון שהוא בולע. יוצא לנו שלפי צד הראשון האיטור גם בכלי שלא בולע כמו מתנת זוכית ולפי צד השני בכלי שלא בולע כמו זוכית ומתנת מותר.

ומדייק הפרי חדש (או"ח סי' פ"ז ס"ק א') מהרמב"ם בהל' ק"ש (פ"ג ה' י"ב) כמו הצד הראשון של ר"י וז"ל גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן ואע"פ שאין בהן כלום ואין להם ריח רע מפני שהם כבית הכסא עכ"ל, שמשמע מדסתם ולא חילק בין בלוע לאינו בלוע שהרמב"ם אוסר בכל גוונא אפילו בזכוכית. ומוסיף בפר"ח שכן בדין שהיה לבית הכסא ע"כ מרמין להו ובית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה והא דמייתי ראיא מדנקט בברייתא גרף של רעי ועביט של מימי רגלים וסתם גרף הוא של חרס לאו ראיא היא דאורחא דמילתא נקט בברייתא.

ולדינא מביא השו"ע (או"ח סי' פ"ז סעי' א') רק הצד שהאיטור גרף הוא משום שהכלי בולע וז"ל גרף של רעי ועביט של מי

א.

בענין תפילה כנגד גרף של רעי ועביט של מי רגלים

א) איתא בברכות כה: ת"ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים אסור לקרות ק"ש כנגדן ואף ע"פ שאין בהן כלום. ומפרש רש"י גרף ועביט, שניהם כלי חרס הם אלא של רעי קרוי גרף ושל מי רגלים קרוי עביט. ותוס' שם ביארו כוונת רש"י שמשמע לפרושו שכלי דלא בלע כגון זכוכית אפשר דשרי. וכן הוא ברא"ש (פ"ג אות ג"ד) ובמרדכי (אות פ"א) ורבנו יונה (דף י"ז. בדפי הרי"ף) בשם רבני צרפת דדוקא בשל חרס שהוא בולע אסור להתפלל כנגדו.

איברא אין הדבר חלק בלי מחלוקת. והנה ז"ל רבנו יונה (שם) נראה למורי נר"ו דכיון שמוכנים לכך אין ביטול רביעית מועיל ואפילו נתן רביעית מים זכים בעביט של מי הרגלים אסור לקרוא ק"ש כנגדו דכמו צואה דיינינן ליה ואסור מן התורה¹ בין זה בין מי המשרה וכיוצא בהם דבכלל והיה מחניך קדוש הוי לפיכך חמור יותר ממי רגלים שאינם אלא מדרבנן כדאמרינן בגמ' (דף כה). מי רגלים לא אסרה תורה אלא כנגד עמוד בלבד. ואומרים רבני צרפת ז"ל דדוקא אותם שלהם שהיו בשל חרס שהם מאוסים ביותר דיינינן כצואה ואין המים מועילים

1 ורואים מר"י תירוש גדול שעביט של מי רגלים אסור לקרוא כנגדו מן התורה. ואע"פ שהאיטור מי רגלים עצמו אסור מן התורה רק כנגד העמוד אבל כשמונח בקרקע פקע האיטור תורה ואסור רק מדרבנן. העביט כיון שמוכן לחשמיש בווי אסור מדין תורה כמו דין צואה שאסור משום מחניך קדוש. וכבר דייק כן ברעק"א בגליון שלו על השו"ע (תחילת סי' פ"ז) וכן מביא המש"ב (סי' פ"ז ס"ק ג') לדינא. ועיין עוד בבה"ל (שם ד"ה גרף) שמוסיף עוד טעם לאסור דאורייתא כיון שהמ"ר מסריח הרבה דינם כדן צואה.

שכולן יהיה אסורים דומיא דמחיצות בית הכסא. ובסעי' ב' נראין הדברים שהגר"ז סתו א"ע בטעמו של דבר מה סיבת האיסור של גרף ועביט, שכתב שגרף של רעי אסור משום שהוא בולע הרבה. שלפי זה אסור רק כלי חרס וכדו' אבל כלי של מתכת או של זכוכית שלא בולע הרבה² אינם נחשבים גרף של רעי.

ולפי דרכו של הב"י הנ"ל מוכן שפיר הגר"ז. שבאמת הסיבה שהכלי נאסר הוא דומיא דבית הכסא רק בתנאי שזה סוג כלי שכולע הרבה. אבל כלי שלא בולע הרבה אינו נאסר. והדבר צריך תלמוד למה צריך להגיע לב' סיבות לאסור גרף ועביט.

ג) והנה חידש המג"א (סי' פ"ז ס"ק א') שאם הכלי מיוחד גם כן לתשמיש אחר כגון לשפוך לתוכו שופכין אם אין בו צואה ולא ריח מותר. ולכאור' הדבר תמוה מאוד שאם יש בפנים בליעות של צואה מה זה יושע שהכלי עומד לתשמיש אחר. ואין לומר שדעת המג"א לפסוק את הדעות שהכלי אסור דומיא דבה"כ וכיון שזה עומד לעוד תשמיש אין זה דומה לבה"כ. א"כ היה צריך להיות אסור גם כלי מהכת וזכוכית בלא עומד הכלי לתשמיש אחר.

וכבר האריך הפמ"ג (שם) להסביר את השינוי דינים שיש בין השלושת שיטות. והוא שבין ב' הדעות הראשונות מובא ברבינו יונה יש לכל א' קולא וחומרא. שלמ"ד שאסור בגלל שיש בליעות פשוט שכלי מתכת וכדו' שאין בליעות אינו אסור. ולמ"ד שאסור משום שזה דומה לבית הכסא כל הכלים אסורים אבל זה רק אם הם מיוחדים לכך אבל בעומד לתשמיש אחר אין עליהם דין בית הכסא. משא"כ למ"ד שאסור

רגלים של חרס או של עץ צריך להרחיק מהם כמו מצואה אפילו הטיל בהם מים אבל אם הן של מתכת או של זכוכית או של חרס מצופה מותר אם הם רחוצים יפה ע"כ. וכן פסק המשנה ברורה (סי' פ"ז ס"ק ד') ולא מזכיר מילה מהדיעה ראשונה בר"י ומהפרי חדש בדעת הרמב"ם שדעתם להתמיר בכל סוגי גרף ועביט דומיא דבה"כ. ולא ידעתי למה נקטינן לקולה בספק איסור תורה.

ב) ופשר הדבר כתוב בב"י (סי' פ"ז סוף סעי' א') וז"ל שאע"פ שלפי דברי הרמב"ם והרא"ש דמדמו גרף ועביט לבית הכסא שלכאור' מטעם זה היה צריך לאסור גם גרף של זכוכית, מיהו אפשר לומר דכיון דלא בלע כלל אין דין בית הכסא עליו. וכיון דשאר פוסקים ומפרשים כתבו להתיר נקטינן כוותיהו להתיר בשל מתכת או של זכוכית או של חרס מצופה עכ"ל.

זאת אומרת שיש צד שלישי לפרש מה זה גרף ומה זה עביט. והוא שאם זה דבר שבולע אז הוא אסור משום שהוא דומה לבית הכסא אבל דבר שלא בולע כלל אפי' שתשמישו רק לצואה ומ"ד כיון שהוא לא בולע אין חל עליו דין דומיא דבית הכסא ולא נאסר מדין גרף ועביט. וכיון שאין הדבר מפורש ברא"ש וברמב"ם לאסור גרף של מתכת וכדומה ובשאר הפוסקים יש מתירין מפורש לכן למד הב"י סתם מן המפורש ופסק לקולא. והמשנ"ב הלך בדרכו של הב"י ברמב"ם ודלא כהפרי"ח הנ"ל.

ולפי"ז מיושב מה שנראה שתירה בדברי הגר"ז (סי' פ"ז) שבסעי' א' משמע שגרף של רעי אסור משום שהם דומים למחיצת בית הכסא.² ולפי סברא זו אין לחלק בין כלי חרס וכדו' ולבין כלי זכוכית ומתכת, אלא

2 ונלע"ד מה שהב"י מדמה גרף ל"בה"כ" עצמו ולא "למחיצות" בה"כ, הוי לשיטתו בסי' פ"ג שמחיצות בה"כ ככלל לא אסור כמו שאבאר בהמשך (חלק ב' אות ג'). והגר"ז לשיטתו (שם בסעי' א') שהמחיצות בה"כ כן אסור.

3 וכבר עמד ע"ז הפמ"ג (א"א סי' פ"ז ס"ק א') שהב"י כתב שמתכת וזכוכית לא בולע "כלל" ושם הוא מפרש ההכרחי של הב"י לומר כן אבל משמע שדעת עצמו של הפמ"ג (שם) שגם מתכת וזכוכית כן בולע קצת כמו שכתוב בגר"ז כאן. וכן כתב להדיא הפמ"ג (מ"ז סי' פ"ז ס"ק ב'). וכן משמע במשנ"ב (שם סוף ס"ק ד') כזה שהוא כתב ככלי זכוכית "שאינן בליעתן מרובה".

יש ע"ז דין בית הכסא כי אין חשש קרובה שישתמש בזה לעוד דברים בגלל הבליעות.

(ד) והנה פסק המשנה ברורה (שם ס"ק ב' וח') בשם הדרך החיים (הל' תפילה פ' ממה צריך להרחיק סעי' כ"ז) בענין גרף של רעי (ס"ק ח') ועביט של מ"ר (ס"ק ב') עשוי מחרס ששטוף ומנוקה הטיב אבל עדיין נשאר ריח רע, דין הריח הזה כמו דין ריח רע שיש לו עיקר שצריך להרחיק ד' אמות ממקום שכלה הריח. משא"כ בגרף עשוי ממתכת או זכוכית והוא שטוף היטב אבל עדיין נשאר ריח רע כתב המשנ"ב (שם ס"ק ו') בשם הדה"ח (שם) וכן מצאתי בתה"ד (ס" פ"ז אות א') שדין הריח הזה דינו כמו ריח שאין לו עיקר שרק צריך להתרחק עד מקום שכלה הריח.

והיה נראה לבאר באופן פשוט שבכלי חרס וכדו' שיש בליעות בפנים הוא הריח רע ריח שיש לו עיקר כי הבליעה היא העיקר. משא"כ במתכת וכדו' שאין בליעות הוא ריח שאין לו עיקר. אבל מה נעשה, שהאיר לי ידידי הרה"ג ר' אברהם וויינשטיין שליט"א שהמשנ"ב (שם ס"ק ב') משמע שיש לו סכרא אחרת בזה. והוא שהמשנ"ב כתב על עביט מנוקה שיש לו ריח רע "שדינו כעביט ממש". משמע שהעיקר הוא העביט עצמו ולא הבליעות. וכן משמע במשנ"ב (שם ס"ק ו') בזה שהוא כתב על כלי זכוכית נקי ויש לו ריח רע "דהכלי אין עליה שם גרף ועביט", משמע שבכלי חרס כן יש עליה שם גרף ועביט. וצ"ע למה צריך לעשות את הגרף לעיקר כשיש את הבליעות בפנים.

ונלע"ד שהמשנ"ב מובן שפיר ע"פ המג"א והפמ"ג שראינו באות ג' דקיי"ל שגרף רק אסור אם יש גם בליעות וגם עומד רק לתשמיש אחד אבל לאסור מטעם הבליעות לבד אין זה מספיק כי הם נחשבים למכוסה וממילא אין על הריח רע דין ריח שיש לו עיקר כיון שהעיקר מכוסה. ומפני זה נתן המשנ"ב דין עיקר להגרף ועביט עצמו.

משום הבליעות, הכלי אסור אפי' אם זה עומד לתשמיש אחר. ולפי סברת הבי" שבעינין שתי הסברות גם יחד יש את כל הקולות שרק בכלי שכולע ולא עומד לשום תשמיש אחר הוא אסור.

וברור מללו שכונת המג"א להכריע כשביל השלישי של הבי" שכדי לאסור גרף ועביט בעינין שזה ג"כ בולע ושזה ג"כ מקבל דין בית הכסא ואם זה עומד גם לעוד תשמיש אחר אין על זה שם גרף אפי' שזה בולע.

ובתוך כדי דיבור כתב הפמ"ג לפרש בטעמו של דבר למה אסור רק אם יש בליעות "כיון דלא בלע כלל לפעמים נמלך ומשתמש תשמיש אחר אף במיוחדין אין דין בית הכסא עליהם". ו"א כיון שזה לא בולע הוא קרוב הדבר ששייך שישתמש בזה תשמיש אחר, וא"כ אע"פ שהכלי עומד "עכשיו" רק לתשמיש זה, הרי זה כאילו שהוא כבר עומד לתשמיש אחר. וא"כ אין לכלי שלא בולע דין בית הכסא.

ולפי"ז מסביר הפמ"ג הדין של ספסל נקוב שמובא בפוסקים שדינו כגרף ש"ר אפי' בסוג כלי שלא בולע. וטעמו של דבר הוא משום "דצורתו מוכיח עליו". דהיינו כיון שהכלי בנוי בצורה שרק טוב לתשמיש של גרף לבד כבר אין חשש שישתמשו בזה לשום תכלית אחר. א"כ אליבא דדינא גם זה אסור כי הכלי מקבל דין בה"כ אפי' אם הכלי לא בולע כלל.

ופש גבן רק לפרש למה אין זה מספיק לאסור משום הבליעות לבד. וגם זה לא השיב פנינו ריקן רבינו הפמ"ג שכתב בזה "שמ"מ מכוסה בדופני הכלי וכסית קרינן ביה". שכיון שהם בלועים בתוך דופני הכלי הצואה נחשב מכוסה ויש על זה דין צואה מכוסה כמו שמבואר בשו"ע (סי' ע"ו סעי' א') שמותר לקרות ק"ש ולהתפלל כנגד צואה מכוסה. וא"כ ה"ה בבליעות בתוך הגרף אין איסור להתפלל כנגדם. אבל אם יש בליעות בכלי והוא רק עומד לתשמיש זו

רק מקום שכלה הריח. ונלע"ד שאפי' שיש נידון בפוסקים אם מועיל הגעלה לכלי פלסטיק או לא. אין זה מוכח שצריך לתת דין גרף להכלי. כי אפשר שהכלי רק בולע קצת שאין זה מספיק לתת לו דין בה"כ. ולכן עדיין יש חשש שישתמשו בכלי זה לדברים אחרים כמו שראינו בפמ"ג לעיל אות ג'.

איכרא מה שמתיר הספר נקיות וכבוד בתפילה להתפלל נגד סיר לתינוק נלע"ד שקשה להקל בזה כיון שראינו בפמ"ג שכלי "דצורתו מוכיח עליו" אסור אפי' אם זה לא בולע כלל. א"כ סיר לתינוק שלא עומד לשום תכלית אחר ודאי "צורתו מוכיח עליו" ומקבל דין של בה"כ. ומה שראיתי בספר וזאת הברכה (פרק ט"ז דף 151) שמתיר סיר מכח הפמ"ג הוא אינו נכון לענ"ד. שוב הראו לי בספר אשי ישראל (פרק נ"ג סע' ל"ד והערות קי"א) שאוסר סיר לתינוק מכח הפמ"ג הנ"ל.⁴

וכשהייתי בזה ראיתי חידוש בהליכות שלמה (פרק כ' סע' ה'). שאע"פ שטיטול יש לו דין גרף ואסור להתפלל כנגדו אפי' אם אינו מריח ריח רע אלא אם הטיטול מכוסה בכגדים. אין לו דין גרף אלא אחרי שהוא מלוכלך בצואה. ואע"פ ש"צורתו מוכיח עליו" ולא עומד הטיטול לשום תשמיש אחר, אין לטיטול דין בה"כ אלא אחרי שהוא מלוכלך. יוצא שכלי שאסור משום "צורתו מוכיח עליו" זה רק אתרי שהשתמשו בה ולא כשזה רק עומד לכך. ולפי"ז בסיר לתינוק חדש שעדיין לא השתמשו בה מותר להתפלל וללמוד כנגדו גם לפמ"ג.

וצינור פלסטיק של ביוב וכדו' דעת האור לציון (שם) לאסור שענינו רואת שהמציאות הוא שאחרי הרבה זמן פלסטיק כן בולע ולכן יש לצינור ביוב דין גרף. וצריך לכסות

אמנם צריך עוד לומר שהגם שיש מחלוקת בפוסקים מובא בשו"ע (סי' ע"ט סע' ב') בריח רע שיש לו עיקר שמגיע מרשות אחר או בצואה מכוסה שיוציא ממנו ריח רע אם דינו עדיין כמו ריח רע שיש לו עיקר. או האם דינו כמו ריח רע שאין לו עיקר משום השינוי רשות או ההפסק מחיצה. ודעת המשנ"ב (שם ס"ק ג') להכריע לחומרא שדינו כמו ריח רע שיש לו עיקר. כאן נראה לומר שכו"ע יודו שמהני כיסוי כיון שהעיקר הוא רק "בליעה" של צואה ולא "ממש" צואה.

ה) ולענין כלי פרצליין שהוא כלי חרס המצופין אבר מביא הבה"ל (שם סע' א' ד"ה אבל) צדדים בזה ומסיים את דבריו "ומ"מ נראה דלמעשה נכון להחמיר דאפי' בכלי זכוכית גופא הפר"ח מחמיר ונהי דשם נקטינן כדעת האחרונים להקל מ"מ בזה יש להחמיר".

ולפי"ז לכאור' צריך לחוש לחומרא בכלי עשוי מגלייזירט שמנוקה יפה ויוצא ממנה ריח רע להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח כיון שדין אסור גרף הוא אסור דאורייתא ממילא יש כאן ספק איסור תורה. אמנם אין זה ברור כ"כ לאסור. ונלע"ד שזה תלוי בספק של הבה"ל (סי' ע"ט סע' א' ד"ה ד"א) שמביא מחלוקת הפוסקים האם ריח רע איסורו איסור תורה או איסור דרבנן. וא"כ יש לומר שאפי' אם נאמר שהגרף אסור דבר תורה אבל הריח רע אסור רק דרבנן, והיו רק ספק דרבנן ודינו לקולא.

ו) ולענין כלי פלסטיק מביא בספר נקיות וכבוד בתפילה (פ"ז סע' ט') שדינו ככלי מתכת ומותר. ושכך הורו גדולי הדור הגר"ש אלישיב שליט"א, והגרש"ז אויערבאך זצ"ל, וכן דעת האור לציון (ח"ב פ"ו ס"ק י"ז). וא"כ צריך להרחיק

4 ומה שמתיר האור לציון (שם) סיר לתינוק משום שהכלי עדיין לא בלע, זה מכח שדעתו כמו השיטות שגרף אסור משום שזה בולע וכל זמן שהכלי עדיין לא בלע אין הכלי אסור. אבל כבר הוכחנו שדעת הבי"י, מג"א, פמ"ג, גר"ו, ומשנ"ב שגרף אסור משום שזה מקבל דין בה"כ כתנאי שזה או בולע הרבה או ד"צורתו מוכיח עליו". וא"כ קשה לענ"ד להקל בזה.

אויערבאך זצ"ל (בהליכות שלמה פ"כ סעי' א') וז"ל "שכיון שעשויים להתרוקן כמעט בכל יום, וגם ע"פ רוב משליכין בהם האשפה בתוך שקיות סגורות, וגם הכלי מצד עצמו אינו מאוס ומכוער, אין דינם כגרף של רעי".

ולכן אם הפח סגור עם המכסה שלו יש להתיר לדבר בדברי תורה כנגדו. אבל אה"נ אם הפח פתוח ורואים את הצואה או שזה נשפך בחוץ על הרצפה או יש לאסור. וזה נפק"מ טובא בזמן שאומרים קידוש לבנה בחוץ שיש להזהר מפחי אשפה פתוחים.

איברא במשאית של האשפה אין להן קולת הפחי אשפה. והנה כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל בהליכות שלמה (שם) "דכיון שריחו נודף, אף שאין זה אלא בימות הקיץ צריך להרחיק ממנו כמלא עיניו לתפלה ולדברי תורה, ואף בלילה כשאינו נראה". וזה משום שע"י האשפה שמסריח בפנים והמשאית עומדת לכן יש לה דין של בית הכסא. ואפי' אם המשאית לא בולע, כיון ד"צורתו מוכיח עליו" יש לו דין בה"כ. וצריך להיזהר בזה בזמן שהם עוברים אפי' מן הריח רע כמו שמצאנו בדין צואה עוברת מובא בשו"ע (סי' ע"ו סעי' ג').

ב.

דינים הנוגעים לבית הכסא

(א) איתא בגמ' כו. אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא לא שנו אלא לאחוריו אבל לפניו מרחיק מלא עיניו וכן לתפילה, איני והא אמר רפרם בר פפא אמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלה, הכא במאי עסקינן בבית הכסא שאין בו צואה, איני והאמר רב יוסף בר חנינא בית הכסא שאמרו אע"פ שאין בו צואה ובית המרחץ שאמרו אע"פ שאין בו אדם, אלא הכא במאי עסקינן בחדתי, והא מיבעי ליה לרבינא הזמינו לבית הכסא מהו יש זימון או אין זימון, כי קא מיבעי ליה לרבינא למיקם עליה לצילייה בגויה אבל כנגדו לא. אמר רבא הני

אותו בכר או טיט כדי להתיר להתפלל או ללמוד כנגדו. אבל כתב ההליכות שלמה (פרק כ' סעי' ב') להתיר צינוו שדרכו עוברים מי שפכין. ונימוקו הוא שהצינור הוא רק "מעבר", ולצואה שנמצא בפנים יש לה דין צואה מכוסה. ואפי' אם הצינור עשוי מחומר הכולע קצת שרי.

(ז) ויש שרוצים לומר שאסור ללמוד ברחוב בכל מקום שיש פחי אשפה מול עיניהם כי יש להפחים דין גרף של רעי. אבל מובא בספר וזאת הברכה (עמ' 151) לענין האשפתות הציבוריות שברחובות (כא"י) שהורה אחר מגדולי הדור (הגר"ש אלישיב שליט"א) שמותר לברך כנגדן ושאין דינן כגרף של רעי. וכן הורה הגרש"ז זצ"ל בספר הליכות שלמה (פ"כ סעי' א') אבל הוא מוסיף שם שאם יוצא מהן ריח רע יש להתרחק עי"ש.

וטעמו של דבר מבואר ע"פ המג"א שראינו באות ב'. והוא שכיון שהפח עומד לשני תשמישים, זאת אמרת לא רק לזרוק שם צואה, לכן אין להם דין בית הכסא. וזה אפי' יותר טוב מגרף, כי בגרף אפי' אם זה עומד לעוד תשמישים זה עדיין עומד בעיקר לקבל צואה ומ"ר. משא"כ בפחי אשפה בעיקר הם עומדים לדברים אחרים ולא לצואה.

ועוד יש להוסיף היתר בזה שהפחי אשפה בירושלים בד"כ הם עשויה ממתכת ואינם בולעים ואפי' בפחים של פלסטיק אין זה בולע כמו שהובא לעיל בסוף אות ד'. וכבר ראינו בכל הנ"ל שדעת הב"י, מג"א, פמ"ג, גר"ז ומשנ"ב שקיי"ל שכלי שלא בולע אינו אסור משום גרף. וגם המציאות היא שבד"כ כשזורקים אשפה וטיטולים שמים אותם בחוץ שקיות שזה בכלל לא מלכלך את הפח.

איברא יש לעורר שאולי האשפה מקבל דין של צואה מטעם שהיא בעצמה מסריחה, בפרט בימות הקיץ, אם נשארים שם. ואז חוזר וניעור הדין שהפח יקבל דין גרף של רעי. אבל זה אינו כמו שכתב הגרש"ז

ס"ק ר') מובא שמחיצות בית הכסא יש להם דין בית הכסא ולכן אשה שטובלת ורואה את מחיצת בית הכסא אסורה לברך. והמגיה כשער הציון (שם) כתב שלפי זה במטוס אסור להתפלל ולברך בתוך ד' אמות או כנגד הבית הכסא שיש להמחיצות אלו דין בית הכסא. וידוע שכמעט המקום היחידי שאפשר לעשות מגינים לתפילה במטוס זה בסוף ע"י המחיצות של בית הכסא. ויש לדרן אם שייך למצוא היתר לחומרא זו.

והנה ראש המדברים בסוגיא זה של דיני מחיצות בית הכסא הוא מרן הב"י, וז"ל (סוף סי' פ"ג) משמע לי דהא ראטרנין לקרות ק"ש כנגד בית הכסא דוקא בית הכסא שאין לו מחיצות כמו בתי כסאות שבזמן חכמי התלמוד אבל אם יש לו מחיצות כמו בתי כסאות דידן אע"פ שיש בו צואה קורא כנגדן בסמוך ואיננו חושש דכיון דמחיצה מפסקת הוי רשות בפ"ע. וראיה מראקשינין עליה דרבא דמרחיק מצואה שלפניו מלא עיניו מדאמר רב חסדא עומד אדם כנגד בית הכסא ומתפלל ואי בבית הכסא שיש לו מחיצות מאי קושיא שאני התם שיש לו מחיצות אלא ודאי סתם בית הכסא דידהו הוא בלא מחיצות ע"כ.

והנה הב"י מחיר להתפלל כנגד מחיצות בית הכסא וכן הלך כדרכו בשולחן הטהור שלו (סי' פ"ג סעי' א'). ועוד יותר מזה כתב מרן שאפילו אין המחיצות גבוהים י" טפחים ג"כ מותר להתפלל כנגדן אם א"א באמת לראות מקום קרקעית בית הכסא, מדין "כיסוי". ומסברא היה נראה שמדובר בזה שעומרים חוץ לד' אמות של בית הכסא כי אם לא כן כיון שאין פה מחיצה המחלקת בינו ובין הבית הכסא אין קיום הדין של מחניך קרוש. אבל מה נעשה שבכ"י מבואר דכיון שזה מכסה מראיתו דמי לכפה כלי עליו דשרי בסמוך להם, וזה צ"ע לענין ד.

איברא הפוסקים הבאים אחריו חלקו על קולא זו, עיינן במג"א (סי' פ"ג ס"ק א') וט"ז (שם ס"ק א') שהאריכו להלחם במלחמתה של תורה בענין זה. והביאו ראיות חזקות

בתי כסאי דפרסאי אע"ג דאית בהו צואה כסתומין דמו ע"כ.

ויצא מהגמרא שלושה דינים והלא המה:

א. בית הכסא ישן אפילו אין בו צואה אסור להתפלל כנגדו.

ב. בית הכסא חדש שהזמינו להיות בית הכסא קיי"ל שהזמנה מילתא היא ולכן אסור להתפלל בתוכו אבל כנגדו מותר.

ג. בית הכסא דפרסאי הגם שמשתמשים בו כל הזמן מותר להתפלל בתוכו אם אין בו ריח רע והוא נקי לגמרי. והראשונים מסבירים מטעם שיש בה חפירה בשיפוע והצואה מיד מתגלגלת למקום אחר רחוק מד'.

(ב) ויש לדרן מה דין בית הכסא שלנו:

* האם יש לזה דין בית כסא דפרסאי שהרי שוטפים את הצואה במים וזה עובר.

* אפילו נאמר שיש לזה דין בית הכסא דפרסאי האם לאסלה יש דין גרף של רעי או לא.

* ומה הדין של מחיצות בית הכסא האם יש להם דין של בית הכסא שיהיה אסור להתפלל כנגדם או לא.

ויש בזה כמה נפק"מ:

* אם אדם יכול להכנס לבית הכסא שיש שם כיור ולשטוף ידים ולברך.

* אם יכול ליטול ידיו לסעודה בתוכו.

* אם יש למנוע מלאכול אוכלין שהכניסו לבה"כ משום רוח רעה או לא.

* אם נכנס ועבר דרך שם ולא עשה צרכיו שיש בתי כסא שדרכם עוברים לחדר של המכונת כביסה,

האם צריך ליטול ידים בזה או לא.

* ולגבי המחיצות של בית הכסא אם יש להם דין בית הכסא או אסור להתפלל כנגדם וצריך כיסוי כשרוצה להתפלל בביתו נגד קירות בית הכסא.

(ג) והנה בספר חוט שני (להג"ר ניסים קרליץ שליט"א על שו"ע הלכות נדה סי' ר')

אם חרס מצופה נחשב כמו חרס שבולע או שזה נחשב כמו זכוכית שלא בולע, כמו שראינו לעיל ח"א אות ד' ד"ה ולענין כלי. ובאמת לפי הפמ"ג שראינו באות ג' שכל ש"צורתו מוכיח עליו", אפי' אם הכלי לא בולע כלל פשיטא דאסור משום גרף של רעי מעיקר דדינא) אין זה סיבה לאסור את שאר בית הכסא בגלל שיש בתוכו גש"ר.

ולפי"ז יצא האור לציון עם היתר ליטול ידים בבית הכסא שלנו (רק שכתב שירא שמים יחמיר על עצמו לא ליטול שם), ועוד הוא מוסיף היתר לא לאסור אוכל שהכניסו לשם. אבל לברך שם ודאי אסור דסברתו הנ"ל, שמקום בית הכסא הוא רק במקום האסלה, עזר רק לענין טומאת בית הכסא ולא ביחס לדין היתר לברך בתוך מקום מוזהם זה. כפרט שלכאור' יש להאסלה דין גרף של רעי. ועם כל זה בסוף דבריו כתב שם האור לציון שראוי לעשות צורת הפתח שיפיריד בינו לבין האסלה להתיר ליטול שם בשופי אפי' לירא שמים.

(ה) והנה בשו"ת ארץ צבי (סי' ק' וקיא"א) יצא לדרך בקרקע בענין הבית הכסא ברכבות שחידשו בומנו לעשות עם כיור לנט"י בתוכו, האם מותר ליטול שם בפנים כשאין שם עוד מקום אחר ברכבת לנט"י. ובתוך התשובה שם הוא דן האם בית הכסא שלנו דומה לבית הכסא דפרסאי שמוכא בגמרא (כו). שאין לזה דין בית הכסא כיון שמתגלגלת הצואה מיד לרחוק ד' ולא מתעכבת כלל וה"ה בבית הכסא שלנו ששוטפים את הצואה למקום אחר ג"כ או האם נאמר שכיון שזה נשאר שם עד ששוטפים אותה אין זה דומה לבית הכסא דפרסאי.

ועל הצד שזה דומה לבית הכסא דפרסאי הטעם הוא שהצואה עומדת לצאת ע"י שטיפה ורנו החזו"א (שם) והמנחת יצחק (ח"א סי' ס') לומר סברא כזאת ג"כ לגבי הזמנת בית הכסא שאפשר לומר שאין פה הזמנת בית הכסא, שהזמנת בית הכסא הוא דווקא במקום שהצואה נשארת שם ולא שעומדת להעביר משם.

מש"ס ופוסקים שגם כנגד מחיצות בית הכסא אסור להתפלל. והמשנה ברורה (סי' פ"ג ס"ק ה') וכף החיים (שם אות ד') הביאו אותם להלכה ולמעשה.

והחזו"א (אור"ח סי' י"ז אות ר') מוסיף תבלין לפסק זה נגד מרן, שאדרבה ואדרבה שבית הכסא בלי מחיצות הוא יותר קל לדינא להתפלל כנגדו ברחוק ד' אמות כל שלא רואים את הצואה שם, מבית הכסא עם מחיצות, שאז אסור אפי' רחוק מד' אמות כל שעדיין רואים את המחיצות. זה מטעם שהמחיצות שומרות על הוזהמה של בית הכסא והם עצמם מקבלים דין של דבר מוזהם ואסור להתפלל כנגדו. והשבת הלוי (ח"ד סי' י') מחדש עוד יותר מזה שמחיצות בית הכסא נהפכות להיות כאילו שהם מחיצות של צואה עצמה.

(ד) והנה אע"פ שהרבה חולקים על מרן הב"י יצא האור לציון (ח"א סי' א') עם חידוש גדול לדינא ע"פ הב"י הוה. והוא שאמנם בית הכסא שלנו היום אולי לא דומה לבית הכסא דפרסאי של הש"ס (כמו שאבאר באות ה') אבל כיון שהאסלה הוא מקום מיוחד לקבל את הצואה הוא דין בית הכסא דווקא במקום האסלה ולא יותר. ואע"פ שהאסלה עצמה לא היא גבוהה י" טפחים ואין לה דין מחיצות אבל כיון שזה מקום מוקף לעצמו יש לו דין בית הכסא רק שם. וזה דומה לסברת הב"י שמהני מחיצות פחות מ' לבית הכסא בשדה שהבית הכסא הוא המקום תוך המחיצות אע"פ שהם פחות מ' טפחים. וא"כ בנידון דידן כל שאר המקום בתוך החדר לא נידון כבית הכסא.

ולפי"ז פשיטא שאין למחיצות דין בית הכסא וצואה כיון שכל הטעם שהמחיצות מקבלות דין בית הכסא הוא משום שהם מקיפים מקום שכל השטח בפנים מיוחד ומזומן לקבל צואה ומי רגלים. אבל כאן שרק מקום האסלה מיוחד לקבל הצואה ומי רגלים אין המחיצות מקבלות דין בית הכסא. וכ"ז אפי' אם נאמר שהאסלה עצמה יש לה דין גרף של רעי (שהחמיר בזה הבה"ל מספק

להתיר גם אם זה לא רוב תשמישו. והדבר צריך הכרע לדינא.

* וכשהייתי בזה ראיתי מובא בספר עדות לישראל מכתב מהג"ר יוסף אליהו הענקין זצ"ל שכתב קולא גדולה בדיני בית הכסא והוא שבבית הכסא שלנו יש להתיר ליטול ידים אפילו לסעודה משום שבית הכסא שלנו יש לו דין בית הכסא דפרסאי, ועוד משום שעושים כמה תשמישים באותו חדר. אבל לענין ברכה ודאי צריך לברך בחוץ. אבל דעת האגרות משה (חלק אהע"ז ח"ד סי' קי"ד) שאסור ליטול ידים לסעודה בבית הכסא שלנו.

* ולעשות פשרה בין האג"מ והגרי"א הענקין נראה להביא מה שכתב בשו"ת ארץ צבי (שם) ובשו"ת מנחת יצחק (שם). והוא כשאדם בבית שלו אסור לו ליטול ידים לסעודה בבית הכסא אבל אם הוא נמצא במטוס ואין איפה ליטול חוץ מהבית הכסא מותר אם הוא מנגב ומברך בחוץ. ואולי ערב פסח כשאין לו מקום אחר פנוי בבית לנט"י מותר בבית הכסא ג"כ, וצ"ע.

* וכל זה לענין נט"י לסעודה אבל ליטול ידים בפנים ולנגב בחוץ לתורה ולתפילה מתיר האג"מ בשעת הדחק (שם). וכן מצאתי בתשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך שליט"א (ח"ב סי' ד') בשם הגר"א קוטלר זצ"ל להתיר ליטול ידים בבה"כ שהכיר נמצא בתוך הבה"כ משום שהבה"כ שלנו יש לה דין בה"כ דפרסאי. ורצה הגר"מ שטרנבוך לומר שכוונת הגר"א קוטלר רק לסמוך ע"ז בדיעבד.

* ולענין אוכלין עיין בספר שמירת הנפש והגוף סי' נ"ד הערה כ"ט דעות בזה שאין להכניס לתוך הבה"כ משום הרוח רעה ששורה עליהם. ובתשובות והנהגות (ח"א סי' י"א) ראיתי חידוש, שהוא ר"ל בדרך אפשר, שאוכלין שעדיין לא ראוין לאכילה לא חל עליהם רוח רעה. ולכן מצאנו הרבה שהכשירו את העופות באמבטיה שיש שם גם אסלה בתוך אותו חדר.

ודעת הארץ צבי שם נראה שזה באמת דומה לבית הכסא דפרסאי אבל אין הוא סומך ע"ז למעשה. וכן כתבו החזו"א (בסוף סי' י"ז) והאור לציון (שם) שאין לסמוך על דמיון זה למעשה כיון שאין זה ברור לנו מה זה בית הכסא דפרסאי בכלל.

ו) ועוד הניס בשו"ת ארץ צבי, ובשו"ת בית שלמה (חאו"ח סי' י"ח), ובשו"ת חלקת יעקב (חאו"ח סי' פ"ד), ובשו"ת מנחת יצחק (ח"א סי' ס', ובח"ג סי' ל"ו) בבית הכסא שיש לו כמה תשמישים ולא רק עומד לתכלית בית הכסא לבד, יש להתיר על פי המגן אברהם (סי' פ"ז ס"ק א') שכתב לגבי גרף של רעי שעומד לכמה תשמישים שאין לזה דין הזמנה של גרף של רעי. ועוד על פי הט"ז (סי' פ"ג ס"ק א') שמחיצות בית הכסא שיש להם שני תשמישים גם לבית וגם לבית הכסא אין עליהם דין בית הכסא לענין זה.

ואם כן אולי הבית הכסא אסור רק אם זה עומד במיוחד לתשמיש של בית הכסא ולא לשום תשמיש אחר. אבל אם זה גם עומד לתשמישים אחרים אין לזה כל חומרת בית הכסא לגבי כל דבר, דומיא דקולת המג"א וט"ז הנ"ל.

ויש הרבה דעות בפוסקים מתי אפשר ליטול ידים בבית הכסא או ליכנס לשם ולא להתחייב בנט"י והנה אני פורטם:

* מובא בספר נקיות וכבוד בתפילה בחלק התשובות (שאלה א'), תשובה ממרן הגר"א מ שך זצ"ל שכתב בתוך הדברים שם לגבי בית המרחץ שיש שם גם כוור בתוכו, שכוין שעומד המקום לשני תשמישים, גם מקום רחיצה וגם מקום סתם לשטוף פנים או בגדים וכדו' לכן לא חל על המקום רוח רעה ודין בית המרחץ ומותר ליטול ידים שם.

* ובשו"ת בית שלמה (שם) דעתו הוא שכדי שלא לקבוע דין בית הכסא על המקום הולכים בתר רוב תשמישו שהרוב קובע. אבל בשו"ת חלקת יעקב (שם) יש לו צד

והנה החזו"א (סי' י"ז אות א') כתב שהמחיצה של בית הכסא אסור רק אם יש צואה על הקירות ורק אם הקירות הם מחוס או מעץ שיש להם יכולת לבלוע או נידונים כמו בית הכסא שכיון שזה בלוע מצואה זה נהפך לקיר של צואה אבל מחיצת זכוכית, מתכת, חרסין⁶, וכדו' שלא בלוע אין להם דין בית הכסא ומותר. אבל השבט הלוי (ח"ד סי' י') חולק על החזו"א בחוק וכתב שכיון שהמחיצות עומדות רק לצורך בית הכסא יש לכל סוגי המחיצות דין בית הכסא ואסור אפי' דאורייתא.

והחזו"א בסוף מכריע ג"כ כמו השבט הלוי שמכח שהמחיצות מיועד רק לבית הכסא גם שאר סוגי מחיצות של בית הכסא אפי' אם הם נקיים הם אסורים, אבל דעתו בזה הוא שזה דין דרבנן ולא דאורייתא. ונראה שבמחלוקת זו האם המחיצות אסורים דאורייתא או דרבנן ג"כ נחלקו בזה הבה"ל (סי' פ"ז סעי' א' ד"ה ויראה) עם השו"ת פנים מאירות (ח"א סי' פ"ז) לגבי בית הכסא ישן שפינו אותו והוא נקי.

וכבר ראינו בתחילת אות ו' דינו של הט"ז (סי' פ"ג ס"ק א') שכ"ז במחיצות של בית הכסא כשדה וכדו' אבל מחיצות של בית הכסא בבית שלא עומדים רק לצורך בית הכסא אלא גם לצורך הבית שזה משמש שני תשמישים אין עליהם דין בית הכסא ומותר להתפלל כנגדן.

והנה מצאנו בהמגיה על ספר הדעת תורה (להגאון מהרש"ם זצ"ל) בשם הג"ר דוד בהר"ן זצ"ל שטען שמהני הטיח על הקירות של הבית הכסא אפי' בלי סברת הט"ז הנ"ל מפני שהטיח נעשה ליופי של הבית ולא לצורך הבית הכסא ושזה נחשב ממשות בפני

* ואם כבר הכניסו את האוכלין לבה"כ, כתב המנחת יצחק (ח"ג סי' ס"ג) שיש לסמוך להקל בדיעבד רק אם הבית הכסא נקי אבל בבה"כ מלוכלך יש לאסור. אבל בחשובות והנהגות (ח"א סי' י"א וח"ב סי' ד') מחפש היתר גם בדיעבד לאוכלין שהכניסו לשם. ותוך הדברים הוא כתב שאם הבה"כ עומד לעוד תשמישים אע"פ שאנחנו לא סומכים על סברא זו להקל לכתחילה ליטול ידיים שם, אבל בדיעבד אין לאסור אוכלין שהכניסו לשם. ואם שייך לשטוף את האוכלין, יש לשפוך עליהם מים ג' פעמים בכלי להעביר את הרוח רע. שלכאור' זה מהני לאוכלין כמו שזה מהני לאדם.

* וההליכות שלמה (פ"כ סעי' כ"ד) מיקל לגבי אדם שנכנס לבית הכסא כזה ולא התפנה אלא שהוא נכנס ויוצא לקחת משהו או להכניס בגדים לתוך המכונת כביסה וכדו'. שבוה לא צריך נטילת ידיים. אע"פ כן יש לירא שמים ליטול ידיים כשהוא יוצא משם. וצל"ע לגבי מרפסת שירות שיש בתוכה את המכונת כביסה שהדרך היחידה להגיע אליה הוא דרך בה"כ. האם זה נקרא שהבית הכסא עומד לשני תשמישים כיון כשבנו את הבית הכסא זה היה במטרה שיעבדו דרך שם.⁵ ואז לא צריך נט"ל למי שעובר דרך שם. או כיון שלמעשה המרפסת שירות הוא חדר אחר מהבה"כ, נמצא שהבה"כ עומד רק לתשמיש אחד ותמיד צריך נט"ל אחרי שיוצאים משם, ועיין בזה.

ז) ומעתה יש לחקור בענין מחיצות בית הכסא למה אסור להתפלל כנגדן האם זה משום שבפועל הם מלוכלכים או אפילו אם הם נקיים אסור להתפלל כנגדן כיון שדין בית הכסא עליהם.

5 ובאמת יש לרונן שאפילו אם נאמר שלא צריך נט"ל בכגון דא עדיין צ"ע מה הדין בהוסיפו את החדר הנוסף עם המכונת כביסה אח"כ, האם זה ודאי צריך נט"ל כיון שכבר חל על כל המקום דין בה"כ. או האם נאמר שגם פה לא צריך נט"ל, מטעם שע"י החדר הנוסף פקע הדין בה"כ מהמקום, ועיין.

6 והאיר לי ידידי הרה"ג ר"א וויינשטיין שליט"א בזה שלכאור' חרסין הוא כמו חרט גליוזירט שהחמיר הבה"ל (סי' פ"ז סעי' א' ד"ה אבל), אך אולי זה רק בגרף ועבט שזה כמו כבוש בו משא"כ על קיר, וצ"ע.

כיון שהוא מכוסה ולא יוצא הריח משם. ועוד יש לדון שכיון ששמים חומר שמנטרל הריח של הצואה מיד עם שטיפת המים אולי מטעם זה מיד מקבל הצואה דין "צואה יבשה" שאינה אסור, כמו שמובא בשו"ע סי' פ"ב סעי' א'. ונראה שאין זה מספיק, כי חוץ מהדין שלא יהיה להצואה ריח רע מברואר שם שיש עוד דין שאם יורקנה תתפרך, וזה עדיין לא התקיים.

4) ואולי המחיצות משמשות לשני תשמישים גם לצורך בית הכסא וגם לצורך הפנים של המטוס כמו שראינו באות ו'.

5) ונוסף על כל זה יש את ההיתר של הג"ר דוד בהר"ן מובא באות ז' שמחיצות בית הכסא שיש במטוס תמיד הן מכוסות עם שטיח או נייר יפה (טאפט) ליפות את המטוס. וזה נחשב לכיסוי מצד עצמו.

וע"פ כל הנ"ל נראה להתיר כרווח להתפלל כנגד מחיצות בית הכסא במטוס. ושהקב"ה ישמור אותנו משגיאות ויראה לנו נפלאות מתורתו הקדושה - אמן כן יהי רצון.

עצמו שנחשב לכיסוי למחיצות בית הכסא, וכן מובא בספר הליכות שלמה למעשה.

ח) ובא ונשובה לקמייתא לנידון דידן שהבאנו באות ג' לענין להתפלל במטוס כנגד מחיצות בית הכסא. שנראה להתיר מהרבה מהטעמים שראינו לעיל והלא המה:

1) שאין למחיצות דין של בית הכסא לפי הב"י כמו שפסק המחבר. כמו שכתבנו באות ג'.

2) ואולי יש לצרף ההיתר של אור לציון שרק מקום האסלה יש לו דין בית הכסא כמו שראינו באות ד'.

3) אולי הבית הכסא נקרא בית הכסא דפרסאי כמו שראינו באות ה'. ובאמת יש עוד לדון בבה"כ במטוס מטעם חדש. והוא שיש לומר שאין זה דומה לבה"כ דפרסאי כיון שלא מוציאים את הצואה מהמטוס עד סוף הנסיעה. אמנם אע"כ נראה לומר שזה כן דומה לבה"כ דפרסאי. מטעם שהמקום שנופל שם הצואה נחשב "כרחוק ד' אמות"

עלה בדינו לדינא

א. בדיני גרף של רעי ועבים של מי רגלים

1) כלי שהשתמשו לגרף ש"ר ועביט של מ"ר רק נאסר אם א. אין לו עוד תשמיש אחר חוץ מזה ב. זה סוג כלי שבולע הרבה (כ"י ופוסקים, אות ב' וג'). אבל אם הכלי בנוי בצורה שניכר שזה תשמישו אפי' אם זה לא בולע כלל ג"כ אסור (פמ"ג, אות ג').

2) אף עביט של מ"ר איסורו איסור דאורייתא (רעק"א ומשנ"ב מכח ר"י, הגה 1).

3) גרף נקי שעשוי מכלי שבולע הרבה ועדיין נשאר ריח רע נורף ממנו, צריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח (משנ"ב בשם הדה"ח, אות ד'). ואם זה עשוי מכלי שלא בולע הרבה רק צריך להרחיק ממקום שכלה הריח (משנ"ב ותהל"ד, שם).

4) גרף ועביט העשוי מחרס מצופין הוי ספק לחומרא (בה"ל, אות ה') אבל אם הוא נקי ונשאר לו ריח רע אפשר להקל שרק בעיני ד"א ממקום שכלה הריח (נלע"ד, שם).

5) כלי העשוי מפלסטיק דינו כמו כלי מתכת לכל דבר (גדולי פוסקים, אות ו').

6) סיר לתינוק עשוי מפלסטיק כיון ש"צורתו מוכיח עליו" יש לו דין גרף ש"ר (אשי ישראל מכח הפמ"ג, אות ו'), ויש מקלים בזה (אור לציון, הגה 4), ולענ"ד אין להקל בזה (הגה שם). ובסירי חדש שעדיין לא השתמשו בזה כלל מותר (נלע"ד מכח ההליכות שלמה, אות ו').

7) צינור פלסטיק של ביוב י"א שיש לה דין גרף ש"ר וצריך לכסות אותו בכד או טיט (אור לציון, אות ו'), ויש מתירין כיון שזה לא בולע הרבה (הליכות שלמה, שם).

- 8) טיטול מלוכלך בצואה יש לו דין גרף ש"ר ומותר ללמוד ולהתפלל כנגדו רק אם הבגד של החניוק מכסה אותו ושהוא רחוק ד"א ממקום שכלה הריח, אבל טיטול חדש או אפי" מלא מ"ר עדיין אין לו דין גרף ש"ר ומותר (הליכות שלמה, שם).
- 9) משאית שמכיל אשפה דינם כמו דין בה"כ ואסור בתורה ובתפילה כ"ז שרואים אותם. וכן צריך להרחיק ד"א ממקום שכלה הריח אפי" כשלא רואים אותם (הליכות שלמה, אות ז').
- 10) פחי אשפה ברחובות סגורים מותרין בתורה ובתפילה כנגדן אפי" תוך ד"א כ"ז שאין שם ריח רע, אבל בפתוח או שיוצא אשפה החוצה ורואים צואה מגולה אסור. (הליכות שלמה, אות ו').

ב. דיני בית הכסא בימינו

- 1) י"א שבה"כ עם אסלה בתוכו יש לה דין כמו בה"כ דפרסאי שדינא הוא שמותר להתפלל בתוכו אם אין בו ריח רע והוא נקי לגמרי, אבל למעשה לא סומכין על קולא זו כיון שלא ידוע לנו בדיוק מה זה בה"כ דפרסאי (ארץ צבי, חזו"א ומנחת יצחק, אות ה').
- 2) יש להאסלה דין גרף של רעי (ע"פ הבה"ל וע"פ הפמ"ג, אות ד').
- 3) מחיצות בה"כ בשדה אסור להתפלל כנגדן (מג"א ופוסקים דלא כב"י, אות ג').
- 4) מחיצות בה"כ בבית מותר אפי" תוך ד"א (ט"ו, אות ז').
- 5) מחיצות בה"כ במטוס מותר אפי" תוך ד"א (נלע"ד, אות ח').
- 6) אין ליטול ידיים לסעודת פת בבה"כ אפי" אם יש בפנים עוד תשמישים כמו כיור או מכונת כביסה (אג"מ ועוד פוסקים דלא כהגר"א הענין, אות ו'). אבל בשעת הדחק כמו שנמצאים במטוס או ברכבת ואין כיור לנט"י לסעודה אלא בבה"כ, יש להקל ליטול שם אם מנגבים הידים ומברך בחוץ (מנחת יצחק, וארץ צבי, אות ו').
- 7) בשעת הדחק יש להקל ליטול ידיים ולנגבן בחוץ אחרי שעשה את צרכיו בתוך בה"כ שיש בפנים עוד תשמישים (אג"מ, אות ו') וכן שייך להקל אם אין כיור אחר כסביבה אלא בתוך הבה"כ (תשובות והנהגות בשם הגר"א קוטלר, שם). ומהני לעשות צורת הפתח או מחיצה סביב האסלה להחיר אפי" לכתחילה (אל"צ, סוף אות ד').
- 8) י"א שהנכנס לבה"כ שיש בו עוד תשמישים בפנים כמו מכונת כביסה וכדו' ולא עשה את צרכיו לא בעינן נט"י כשיוצא (פוסקים אות ו'), בתנאי שרוב תשמישו שם הוא לא לעשות צרכיו (בית שלמה, שם). וי"א שזה אפי" אם רוב תשמישו שם הוא לעשות את צרכיו (חלקת יעקב, שם).
- 9) אולי יש להקל כנ"ל אפי" אם המכונת כביסה הוא בחדר על יד הבה"כ שאין דרך כניסה לשם אלא דרך בה"כ (נלע"ד, שם). ואם לא צריך נטילה כנגדן דא צ"ע אם בנו שם חדר אחר שכבר היה בה"כ שם אם גם בזה לא בעינן נט"י (הגה אות 4).
- 10) לכתחילה אין להכניס אוכלין לתוך הבה"כ משום רוח רעה (פוסקים, אות ו'). אבל אולי מותר להכניס אוכלין שעדיין לא ראוי לאכילה, כמו להכשיר עופות שם (תשובות והנהגות, שם).
- 11) אוכלין שהכניסו לבה"כ נקי אין לאוסרן משום רו"ר, אבל אם הבה"כ אינו נקי יש למנוע מלאכלן (מנחת יצחק, שם). ויש מקילים גם בזה (אל"צ סוף אות ד' ותשובות והנהגות, אות ו'). ויש לשטוף את האוכלין במים ג' פעמים בכלי כדי להעביר הרו"ר אם שייך (תשובות והנהגות, שם).

הרב גרשון נולדשלגר

בענין הלוּבש דבר אסור לענין הוצאה בשבת והמסתתף

תוס'ף, במניח שני זוגות תפילין דסוגייתינו אינו אלא מדרבנן. [כיון שאינם מחוברים ביחד, אלא כל זוג בפני עצמו. וזה ע"פ דברי הש"ס בסנהדרין פח: ופי' התוס' שם]. נמצא שאפי' "בל תוסיף" מדרבנן מבטל שם תכשיט מהתפילין.

אמנם, ראה זו, איננה מרעצת כיון שיש ראשונים שפירשו אחרת סוגיא דסנהדרין ולפיהם זה איסור דאורייתא, (עיי"ש במ"א ס"ק ג'. וכן בהגהות הגרע"א שם) וכמוהם, נראה שסובר הרש"י עצמו, בסנהדרין ! וגם ה"בית יצחק", כתב שאין דברי הט"ז מוכרחים. אלא שלשיטת הט"ז, יוצא שמבטל שם תכשיט אפי' באיסור דרבנן.

(א"ה. וכל זה אם נחליט שהט"ז הבין כך את הרש"י, שה"בל תוסיף" מבטל שם תכשיט מהדבר. דבר שאינו פשוט כלל. וכדלהלן).

ולעיקר הדין, נוטה דעת ה"בית יצחק" בכירור, של"ש שיבוטל שם בגד, בגלל איסור דרבנן. כיון שדרבנן, אינו איסור על החפצא, אלא על הגברא. וכתב עוד שאפי' לפי הט"ז, זה דווקא באיסור כללי, כמו "בל תוסיף", אך באיסור דרבנן לזמן, כמו איסורי שבת ודאי לא שייך, וכמוהו כתב ה"חמדת ישראל" (ח"ב סי' ד') שהביא דברי המנחת חינוך וחלק עליו בהחלט, מטעם זה, של"ש באיסורי דרבנן.

והביא ה"חמדת ישראל", כדמות ראה לדין זה מהא דתנן בשבת פר' ו', מספר דברים, שאסור לצאת עמהם ואם יצא אינו חייב חטאת. הרי שאף אסור לצאת עמהם מדרבנן, מ"מ לא נחשב כמשא. ומ"ש "כדמות ראה", י"ל שאינה ראה גמורה, שהרי נחלקו הראשונים, אם תכשיטים אלה, אסורים רק ברה"ר ובחצר לא מעורבת, אך מותרים בבית ובחצר, (עי' אר"ח ש"ג ס"ק

א. שנינו בעירובין (דף צה:): "המוצא תפילין מכניסן זוג זוג; ר"ג אומר שנים שנים" וביאר הש"ס שם (בהסבר הראשון) שהיות ויש מקום ביד ובראש, להניח שני זוגות תפילין, ע"כ, אם שבת לאו זמן תפילין, הם נחשבים לתכשיט ויוכל להניח שנים, וזו דעת ר"ג. ודעת ת"ק, ששבת זמן תפילין ולכן יניח רק זוג אחד. וביאר הרש"י, ד"ה - "ת"ק סבר שבת זמן תפילין הוא - ו"משום הצלה לא מישרו ביה טפי מן המצוה, דלאו תכשיט נינהו. וכל שכן, דכיון דזמן תפילין הוא ואיכא בל תוסיף, אתי איסור בל תוסיף ומשוי להו עליה כמשאוי".

והבין השאגת אריה (סי' מא) שכונת הרש"י, שאיסור "בל תוסיף", מבטל מהתפילין שם מלבוש ותכשיט והוי משא. וכן הבינו ברש"י עוד כמה אחרונים וכדלהלן. ועפ"ז, כתב "המנחת חינוך" (סי' שיי"ג ס"ק ט') שהלובש מנעל ביום כפור, מלבד עצם האיסור שבדבר, עובר גם על איסור הוצאה מרשות לרשות ביה"כ, כיון שהאיסור מבטל ממנו שם מנעל. והוסיף עוד, שאפילו לשיטת הראשונים שאיסורי יוכ"פ (-מלבד אכילה ושתייה) הם מדרבנן, מ"מ, יתכן שאיסור דרבנן מבטל ג"כ שם מנעל (-בגד) והעתיקו השד"ח (מערכת יוהכ"פ) ללא חולק.

והפמ"ג (סי' י"ג, בא"א סי' ב') כתב להסתפק, האם הלובש בגד שעטנו, עובר גם על טלטול ברה"ר בשבת וחייב חטאת וע"פ דברי המנחת חינוך, לכאורה ודאי שחייב חטאת אמנם יש החולקים בזה וכדלהלן.

ב. דיון בלובש איסור דרבנן

כנ"ל המנח"ח צדד לומר, שאף באיסור דרבנן, בטל שם בגד והוי טלטול. ובשו"ת "בית יצחק" (ח"א ט"ו) אף הביא ראה לזה, מדברי הט"ז, בשו"ע סי' ל"ד ס"ק ב', ש"בל

והנה, ע"פ זה, נוכל אולי להוכיח, שעכ"פ ככל איסורי דרבנן, לא קיים הכלל הנ"ל, כי המג"א (סי' י"ג ס"ק ח') ביאר, שאף שאין איסור מהתורה, ללבוש בגד ד' כנפות ללא ציצית בשבת, מ"מ אסור מדרבנן, וכמוהו צידד הפמ"ג, ולפ"ז קשה שוב בסוגיות הנ"ל, מדוע שלא יעבור על הבגד? ובהכרח, שאפילו באיסור כללי מדרבנן, לא בטל שם בגד. אמנם אינה ראי' גמורה. כיון שהט"ז שם (ס"ק ה') חולק על המ"א וכן דעת העולת - תמיד. וגם ברמ"א (בד"מ כאן) משמע שמתר לגמרי. עיי"ש.

אמנם, לענ"ד, תירוצו של הפמ"ג תמוה, כיון שברש"י משמע הפוך. (ופלא, שהפמ"ג עצמו הביא את הרש"י שם) וזה לשון הרש"י (שבת קלט:): ד"ה "חייב חטאת" - "ואילו לא היתה מצויצת כלל, לא מיחייב, דהא לבושיה הוא". ואם דעת הרש"י כר"י שבמדרכי, מה הקשה בכלל, הרי ברור שלא יתחייב, כיון שאין איסור כלל. והרי פשיטא, ש-4 כנפות הם לבוש. (וכיותר ששם לעיל מינה, קאמר "מתעטף ארס בכילה" וכו' ועיי"ש ברש"י ודו"ק) ולולי שלבישתן ללא ציצית בשבת היא איסור, לא היה צורך לפרש, שו"ר שבמאירי מצא לנכון לבאר, שפטור על הטלית כיון שהעיתוף כמלבוש (ועל אף שפשיטא וכן שמוכח מהש"ס קודם) אמנם אעפ"כ ברש"י לא נר' לו. כן. כיון שדרך המאירי להאריך לפעמים (לכאורה) משא"כ רש"י. ועוד שהרש"י כבר ביאר זאת בכילה ומשא"כ המאירי. וגם, להלן הבאנו דיוק מרש"י במנחות, שאינו בשיטת הר"י שבמדרכי. ואפילו אי היבנא, שהרש"י כמאירי. עדיין, לכאורה תירוצו של הפמ"ג דחוק. כיון שכנ"ל דעת כמה ראשונים אינה כר"י שבמדרכי וע"כ ברור שאינו דבר פשוט, שא"צ לבארו. ומעתה יקשה, מדוע לא הוקשה לרש"י שיהיה טלטול בגלל העברה. והרי מלבוש אינו תירוץ, ואם סובר כר"י ובמדרכי, הו"ל לפרש ולבאר, כי זהו ודאי יותר חידוש מאשר שהטלית לבוש ולא נאמר חידוש זה

י"ח) ולשיטות שמותרים בבית, א"כ ברור שלא בטל שם תכשיט מהם שהרי מתקשטים בהם בבית. ואפילו לאוסרים לגמרי, מ"מ י"ל שכל שהאיסור אינו עצמי, אלא מסיבה צדדית (שמא יטלטל ברה"ר) אינו מבטל שם תכשיט. ודו"ק.

אלא שאפשר לחזק את ראייתו, מהא דתנן שם נמי, שלא יצא בסנדל המסומר ואם יצא אינו חייב חטאת, וכאן הוא איסור עצמי וגם אסור אפילו בנעילה בבית (-ע"י ביצה טו.) ודומה בהחלט, לסנדל האסור בנעילה ביום הכיפורים, וכמו שבסנדל המסומר, אם יצא אינו חייב חטאת, ה"ה בסנדל ביום הכפורים (עכ"פ, אם נאמר שאסור מדרבנן). [ועדיין אין לנו ראייה, לענין איסור כללי מדרבנן, כמו כל תוספי מדרבנן. וכנ"ל, כיון שי"ל שאיסור התלוי בזמן, הוי בודאי איסור גברא ויותר מזה כתב ב"חמדת ישראל" שאפי" למ"ד איסור נעילת הסנדל ביו"כ דאורייתא, מ"מ באיסור התלוי בזמן בוודאי לא יתבטל שם סנדל ובגד].

ג. בלבוש איסור דאורייתא

אמנם, אפילו על איסור דאורייתא, יש ראייה שלא מתבטל שם בגד. משתי סוגיות ערוכות (במס' שבת דף קלט: ובמנחות דף לו:): שהיוצא בשבת בציצית שאינה מצויצת כהלכתה חייב חטאת. ומוכח בכל אחת מסוגיות אלו, שהחייב על הוצאת הציציות בלבד. ולא על הבגד. (עיי"ש וק"ל) וקשה, הרי עובר על ביטול מצוה עשה כשהולך ב-4 כנפות ללא ציצית כשרה. וא"כ, מדוע שלא נאמר שיתבטל שם בגד ממנו ויתחייב בטלטול אפילו על הבגד, וצ"ע.

וכבר עמד על כך הפמ"ג (הנ"ל) וכתב לתרץ ע"פ דברי המדרכי בשם ר"י (המובאים כפסק הלכה) שבשבת לא עוברים על לבישת ד' כנפות ללא ציצית, כיון, שהאיסור נובע מזה, שחייבים מהתורה להטיל ציצית לבגד ד' כנפות שלובשים, אך כשא"א להטיל (כגון בשבת) יכול ללבוש הבגד ללא הטלת ציצית, כי אז אין את המצוה.

נשמע מהם לכולם, שהרי לא בזה תלויה מחלוקתם. ודו"ק.

אלא שכל האומר, הוא ע"פ הפמ"ג, אשר השוה בין הנושאים, ואכתי יש לרדן, שאולי איסור לאו, כ"בל תוסיף" או שעטנו, יוצר איסור על החפצא ומשא"כ ביטול עשה של לבישת ציצית, שבעמוד והטל ציצית קאי. ולא נאסר עצם הדבר. אמנם נלענ"ד, שהדבר תלוי במחלוקת הנ"ל. שלפי הר"י להמרדכי, שאחרי שלבש חייב לדאוג שיהיו ציציות (וע"כ בשבת מותר ללבוש הלאה) אה"ג, זהו חיוב על הגברא אך לדעת החולקים, הרי החיוב לדאוג לציצית, הוא קודם שילבש וכשלושב בלי ציצית מבטל מצות עשה וע"כ כשלושב שפיר איסור הכגד ללבישה מה לי איסור לאו מה לי איסור עשה. וכיון שהוכחתינו לעיל היא דווקא לשיטות אלה, ע"כ מוכח שפיר.

ועוד יש לעיין, לסכרת הבית יצחק הנ"ל, שבאיסור לזמן הוי ודאי איסור על הגברא, א"כ לכאורה גם ציצית הוי חיוב לזמן, שהרי בלילה פטורה. ובשלמא למ"ד שבגד המיוחד ליום חייב תמיד, כדעת הרא"ש, אך לדעת הרמב"ם שבלילה פטור כל בגד, קשה. [ועי' בבב" הגר"א (בשו"ע סי' יז) שדעת רש"י בנושא אינה ברורה] אמנם לקושטא דמילתא, נר' לענ"ד, דאף שציצית הוי "זמן גרמא", מ"מ אינו רומה לחיוב לזמן, שכתב ה"בית יצחק" שהוא איסור גברא. כיון ששם מדובר לאיסור שהזמן גורם אותו. וכמו סנדל ביום הכפורים או הוצאה בשבת וכד'. וכיון שכן, אין האיסור תלוי בדבר עצמו, אלא ביום המיוחד שגורם אותו. ומשא"כ ציצית ושאר מצוות הנהוגות ביום ולא בלילה, שהן מצוות כלליות לכל הזמן, אלא שבלילה יש פטור. ("וראיתם אותו" וכדו') מחמת תנאים החסרים בלילה. ודו"ק.

ד. אנב, דיון ברין

נגד ללא ציצית בשבת

שיטת הר"י שבמרדכי הנ"ל, כמכואר בבית יוסף סי' י"ג, שאין איסור ללבוש ד'

עדיין בשום מקום בומן הרש"י, כך שאדרכא, אם כבר דבר על הבגד ולא מצד האיסור, מוכח שמצד האיסור ברור של"ש לבטל שם בגד, ושאינן כוו הו"א אפילו. ודו"ק. אמנם, מוכח מכאן, לכאורה, שדעת רש"י אינה כר"י ובמרדכי ואסור מדאורייתא ללבוש בגד ללא ציצית ב-4 כנפותיו. ואפילו בשבת. וע"כ הוצרך הרש"י לומר שהיות והטלית לבושו, לא יתחייב ואפילו שעובר איסור, כיון שלבוש אינו משא. וא"כ מוכח גם שהרש"י סובר שאיסור לא מפיקע שם בגד. ונפשט לכאורה ספקו של הפמ"ג. ולפ"ז קשה, מה כוונת הרש"י בעירובין שממנו הוכיח השאג"א. וע"ע.

[ואין לומר, שהרש"י כן סובר כר"י שבמרדכי, אלא שסובר גם כמג"א, שמ"מ אסור מדרבנן. ולכן הוקשה לו. ותירץ שהבגד לבושו ואיסור דרבנן לא מבטל שם לבוש. אמנם, כמוכח, כל אלו דברי נביאות. שהרי, אין מקור ברור בש"ס לדברי המרדכי. וכיחוד אין רמז שיש בזה איסור דרבנן, ולולי שהתכוון כפשוטו, הו"ל לרש"י לפרש שמתכוון לאיסור מדרבנן. ומדוע (שהרי אין לומר שסמך שנרע את הר"י והמג"א, שהיו הרבה אחריו...)].

והנה, מלבד הרש"י, מוכח שאיסור דאורייתא לא מבטל שם בגד, גם מהר"ש מדרוש, שהוא זה, אשר הביא הבית יוסף (סי' י"ג) שסובר, שעובר אפי' בשבת על איסור דאורייתא (ועליו חלק הר"י שבמרדכי) וא"כ לפיו ודאי מוכח שהאיסור לא מפיקע שם בגד. (וכנ"ל מהש"ס שעל הבגד בודאי לא חייבים) וכן מוכח מהרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית הל' י') כיון שברמב"ם משמע ג"כ שסובר כר"ש מדרוש. עיי' ב"חמד משה" סי' ח' ב', שדייק כן, וכן נראה שמוכח מעוד.

וכדלהלן, וע"כ נראה, שאפי' אי קיימ"ל כר"י שבמרדכי, מ"מ כיון שלכמה ראשונים מוכח מהש"ס, בשבת ובמנחות, שלא מתבטל שם בגד אפילו באיסור דאורייתא,

ואולי יש לחדש, שהנ"ל יפרשו ש"שב ואל תעשה", איננו תלוי (לעניינים הנ"ל) בעשיה בפועל, אלא כל מצות עשה, נמסרה בירי חכמים לצורך גדול, כיון שביטולה, אינו במעשה אלא במניעה. דהיינו במצות לא תעשה, אין לחכמים כח לומר כן לעשות. אך במצות עשה, יש בידם לומר אל תעשה המצוה. והיינו להמנע מעשיה בפועל. וממילא בכוחם לומר אל תטיל ציצית בסדין, כי רק מונעים המצוה. ואח"כ, כשמתעטף בסדין, אע"פ שעובר בקום ועשה, מ"מ זה כבר נעקר ממילא, ע"י שפטורוהו מקודם. [או שנאמר, שכשלושב הטלית, עובר למפרע על החיוב להטיל בה ציצית ומה שלא הטיל, הוא שב ואל תעשה]. ועכ"פ אחרי שנחשב "שב ואל תעשה", שונה מכלאים שהוא לאו. וע"כ, נדחה מכבוד הבריות. ודו"ק. וביתר, שבמנחות מדובר, שלבש בהיתר ורק אח"כ נקרעו הציציות וא"כ ברור ששונה מכלאים. (ולדעת הר"י שהקשה אולי י"ל סס"ל שטלית היו גנאי קטן. עי' מג"א י"ג ס"ק ח').

וסמך לזה לענ"ד מדברי הרש"י בסוגיית סדין בציצית (מנחות מ). שכתב בד"ה "לפי שאין בקיאין" - "ואי קשיא, כיון שמדאורייתא חייב... ומשנינן, רכל דבר שאמרו לך בית דין שב ואל תעשה מצות עשה זו... אין זה עוקר דבר מן התורה, דממילא מיעקר ולא איהו עקר לה בידים". ומה שהאריך ולא אמר בקיצור, שהיית ואינו עושה מעשה יש כח לבי"ד, להפקיע מוכח, שבא לתרץ את מצות ציצית, שבה מדובר שם. ששאלו התוס' (הנ"ל ביכמות) הרי כשלושב הציצית עושה מעשה בידים. וע"ז קאמר הרש"י "דכל דבר שאמרו לך ב"ד שב ואל תעשה מצות עשה זו אין זה עוקר... דממילא מיעקר" דהיינו מדגיש, שבכל מצות עשה (לאחויי אפילו כשיש בה עשיה!) יכולים ב"ד לומר אל תעשה והדבר לא נחשב עקירה, כי אח"כ זה ממילא. ודו"ק היטב. כי לולא שכיון לדברינו הנ"ל האריך לחינם. וגם לא אמר המילים הפשוטות,

כנפות ללא ציצית, אלא שאחרי שלבש, יש מצוה להטיל ציצית ובשבת שא"א, פטור מהמצוה. והוכיח את חידושו ממנחות לח. שמובא, שנפסלה הציצית של מר בר רב אשי בשבת, אך כיון שהיה בכרמלית, שאיסור הטלטול מדרבנן, ע"כ לא חייב לפשוט, כיון שגדול "כבוד הבריות" לדחות איסור דרבנן. והקשה, הרי לובש ד' כנפות וא"כ מבטל מצות ציצית מדאורייתא. ובהכרח שבשבת אינו עובר על בטול מצות ציצית.

הנה ראייתו צריכה ביאור שהרי כאן הוי, שב ואל תעשה. ומבואר בברכות דף כ. שכבוד הבריות, דוחה אפי' מצוה מדאורייתא, כשב ואל תעשה. ועיי"ש ברש"י שהביא כדוגמא את מצות ציצית. והוא ע"פ המבואר ביכמות דף צ: שציצית הוי שב ואל תעשה. וצ"ע. אמנם, כוונת הר"י, ע"פ המבואר בתוס' שם ד"ה "כולהו", שהקשו, מדוע ציצית הוי שב ואל תעשה (לענין ש"כח ביד חכמים" להפקיע המצוה. שבוה מדובר שם) והרי כשלושב ללא ציצית (תכלת) מבטל מצות עשה ע"י מעשה. ותירצו כיסודו של הר"י הנ"ל, שהמצוה להטיל ציצית היא לאחר שלבש.

והוסיף הר"י בתוס' שם, לבאר, שאף שבכלאים חייב לפשוט גם כשלושב ולא אומרים שהוי שב ואל תעשה (וכמבואר בברכות יט): שאני כלאים, שהיה איסור ללבוש (אלא שלא ידע שיש כלאים) אמנם כשלבש בהיתר (כמו ציצית) הוי שב ואל תעשה. מבואר א"כ. שאם המצוה חלה רק אחרי שלבש, הוי שב ואל תעשה. אך אם המצוה קודם ועובר איסור בלבישה הוי קום ועשה. וא"כ הר"י (לשיטתו) הקשה שפיר, וצריך א"כ לבאר דעת הר"ש מדרויש והרמב"ם ורש"י (שמוכח שסוברים שהמצוה לפני שלובש, וכנ"ל) מדוע מבואר ביכמות שציצית שב ואל תעשה, לענין עקירת המצוה ע"י חכמים. והרי כשלושב הוי קום ועשה. וכן קשה הסוגיא דמנחות הנ"ל, מאי שנא ציצית מכלאים לדעת אלו.

קל'. (אף שיש שפירשם אחרת, מ"מ אחרי תיקון טעות הדפוס שם, ודאי נראה שכוונתם כר"י) (וכבר נתבאר, שמתאים לשיטת התוס' ביבמות צ: הני"ל] ועכ"פ, רוב הראשונים ובתוכם רש"י והרמב"ם, משמע שחולקים. וצ"ע.

וגם בעיקר סברת הר"י, שחיוב הציצית לאחר הליבישה. כבר הבאנו תמיהת התוס' שא"כ איך תקנו לברך בנוסח להתעטף בציצית. ועוד, הקשה הפמ"ג ב"שושנת העמקים" סי' ב' קושיא עצומה, מההלכה, שבציצית, העשה דוחה לא תעשה דכלאים. והרי קימ"ל רבעינן בעידנא. ואם נאמר שמצות הציצית אחרי הליבישה ואילו איסור הכלאים הרי בשעת הליבישה, א"כ אינו בעידנא ואיך דוחה. וצ"ע.

אמנם הפמ"ג עצמו, על אף קושיא, כתב שם שלענין שבת, ההלכה כר"י שבמרדכי, אלא שצריך לבאר, שהמצוה מיד בליבישה וכשבת כשלושב לא יכול לקשור ציצית וע"כ פטור. וצ"ע לענין, כיון שהר"י ביאר להדיא, שהמצוה אחרי שלוש ומשמע שכל דבריו תלויים בוה, שא"כ מדוע הקדים זאת בתחילת דבריו, שעסקו אך ורק בדין הציצית בשבת. משמע שהכרח להקדים שהמצוה אחרי הליבישה. וכן מסתבר לכאורה, שהרי לא שייך לקשור בשעת הליבישה, שהרי זו פעולה ממושכת וב-4 כנפות. ובהכרח, אחת מהשנים, או כר"י שאחרי שלוש שם יש להטיל ציצית, או שהחיוב, שכלושב יהיה הבגד עם ציצית, דהיינו שעליו להתקינם קודם וכדברי הרמב"ם. ואם עליו להתקינם קודם, ברור שבגד שלוש בשבת חייב להיות עם ציצית לפני שבת. ואפילו אם נתקה הציצית בשבת, פשיטא שחייב להסיר הבגד, אף שעתה הוא אנוס. שהרי אסור לעבור גם באנוס, כל שיכול להוריד. [ואין לומר כר"י, אלא אם המצוה אחרי הליבישה, שאז בשבת לא יכולה לחול המצוה, אך אם המצוה קודם, כשא"א בשבת הוא עובר באונס] ודו"ק.

[ואף שברש"י ברכות כ. משמע שפירש כפשוטו, י"ל כיון ששם מדבר על כמה נושאים וברובם, אין שום עשיה. אך אצלנו שמדבר על ציצית שיש עשי', הוצרך להאריך ולבאר יותר. וצ"ע].

והנה מלבד תירוץ זה, יעויין ב"שושנת העמקים" כלל ב', שהאריך בסוגיא, ות"י ג"כ קושית הר"י. וכן הגרע"א, תי' קושיא זו בהגהותיו לשו"ע בסוף הסימן (אך בליקוטים, שבסוף השו"ע הוצאת מכון ירושלים, הביאו שהרש"ש הקשה על תירוץ זה) ועכ"פ, איך שלא נתרץ, ודאי שאין לבטל דעת הרמב"ם והרש"י והר"ש מדרוש. וביתור, שהתוס' בעצמם הקשו על יסודו של הר"י, שאם המצוה רק לאחר העיטוף, מדוע תקנו חז"ל לברך "להתעטף בציצית"? וכן מוכח מתשובת מהר"ם מרוטנבורג (הוכאה בב"י שם, כשם "תשובה אשכנזית") שלא סובר כר"י שבמרדכי. כיון שכתב, שמתור בשבת ללבוש הטלית הפסולה מחמת כבוד הבריות ולדעת הר"י א"צ להגיע לכבוד הבריות. [ויש שכתב, שדברו על יום חול. ולא הבנתי, שהרי כתב מפורש בשבת. והסיבה שדווקא בשבת, יש מי שביאר, כי ביום חול, יש אנשים שלא הולכים בטלית (אולי בזמנם שהיו עניים והיתה להם רק טלית לשבת) וע"כ אינה בושה].

ומעתה, צ"ע בפסקו של הרמ"א בסוף סי' יג, שבשבת מותר ללבוש הטלית גדול משום כבוד הבריות, אך בחול אסור. כי זהו גנאי קטן. ודווקא בשבת התיר כיון שסמך על תשובת הר"י שבמרדכי. וכפי שביאר בד"מ. וכן שטת האחרונים מפרשי השו"ע נקטו בפשיטות שהעיקר כדעת הר"י שבמרדכי. ואפי' הט"ז, שפירש הרמ"א, שהצריך כבוד הבריות, כיון שחשש לדעת האוסרים ולכן לא התיר לכתחילה מ"מ מודה שהעיקר כדעת הר"י. להמ"א ועוד, ס"ל שפשיטא כדעת הר"י. ובאמת שלכאורה זה נגד רוב הראשונים. כי לא מצינו להדיא חבר לר"י, אלא בפסקי התוס' מנחות סי'

צ"ע, מדוע פסוק גדולי הפוסקים כר"י ולענין שיחבטל שם בגד ע"י האיטור, כבר נתבאר לעיל, שמהראשונים החולקים על ר"י, נלמד לכולם, שאפילו בדאורייתא לא מתבטל שם כגד, ושזו שיטת הרש"י.

ה. דיון בכוונת הרש"י בעירובין

מעתה, עלינו לתרץ כוונת הרש"י בעירובין, אשר כמה אחרונים הבינו, שמחכוון, שמחמת האיטור מתבטל שם לבוש ותכשיט מהתפילין וכנ"ל.

והנה הגאונים, בעלי "מפרשי היס" (בסימן ד) כתבו, שאין כוונת הרש"י על כל בגד, אלא על תפילין, אשר בעצם מצד עצמם אינם תכשיט ורק המצוה מחשיבתם. ע"כ כל שאין מצוה אלא איטור בל תוסיף בטל שם תכשיט והוי משא. אך כבגד או תכשיט אמיתי, אין סברא שיחבטל שם הבגד או התכשיט בגלל האיטור. וכן כתבו לעיקר ה"בית יצחק" וה"חמדת ישראל".

ומצד הסברא, לכאורה צדקו בדבריהם וביחוד שזה מיישב הסתירה ברש"י. אמנם הם בעצמם הביאו, שהמהרש"א לא פירש הרש"י כדבריהם (מלבד שאר האחרונים הנ"ל. ועוד) וכשנענין, לכאורה צדקו דברי המהרש"א. וזה לשון הרש"י, ד"ה "תנא קמא סבר זמן תפילין הוא" - "ומשום הצלה לא מישרו ביה טפי מן המצוה דלאו תכשיט נינהו, וכל שכן דכיון דזמן תפילין הוא ואיכא בל תוסיף, אתי איטור בל תוסיף ומשוי להו עליה כמשאוי". והבין המהרש"א, שהרש"י במילים "וכל שכן" וכו' בא להוסיף, שאפילו אם נאמר שהתפילין כן תכשיט מ"מ יש כאן איטור בל תוסיף וכ"ש שהו משא.

ואילו ה"מפרשי היס" ביארו, שכוונת הרש"י, במ"ש וכ"ש, שאולי נטען ששניהם נצרכים לו למצוה [כלשון הרש"י להלן "דבכל חד אמרי האי למצוה", ולכאורה הכוונה, שיכול לטעון שלפעמים רוצה לצאת יד"ח באחד ולפעמים בשני. (שלכ"א יש הידור אחר וכד"ו)] ואומר הרש"י שמ"מ

וה"חמד משה" (י"ג א) הקשה ג"כ קושיא עצומה. והיא, שכל יסודו של הר"י, שא"א לקשור הציצית בשבת, הוא דווקא לשיטות שחייבים מדאורייתא, על קשר של קיימא. אך לשיטות הר"ף והרמב"ם, שמדאורייתא בענין קשר אומן (וכ"כ שם, בשם התוס' שבת קל"א ד"ה "לא לכל") א"כ יכול מדאורייתא לקשור הציציות וחלה המצוה. (והשו"ע סי' שיי"ז שפסק כדעה זו, אכן לא הביא שיטת הר"י, אך אפילו הרמ"א שהביא גם החולקים, מ"מ משמע שהיו עכ"פ ספק. וא"כ איך פסק כר"י, ואולי שצירף דעת הש"ג, המובאת ברמ"א שם, שכל קשר חזק ומתקיים, נקרא מעשה אומן לכו"ע) עוד קשה, שלקשר דאורייתא בענין שיקשרנו לתמיד, כמבואר בפוסקים. (עיי"ש בהקדמת המשנה ברורה) וא"כ תמוה, מדוע א"א להטיל ציצית מדאורייתא, שיטיל ויחשוב להתירם כעבור חודש. ואולי י"ל שמיגו דהוי קשר לענין ציצית, הוי נמי קשר לענין שבת וחייב. ובוהו מתורצת גם קושית ה"חמד משה" ודו"ק וצ"ע. שו"ר, שמוכח כן משבת קלא. שהמצוי"ן טליתו בשבת חייב חטאת, ולשיטות הנ"ל קשה, ובהכרח שמיגו שהוי קשירה לענין ציצית הוי נמי לענין שבת (וה"ה למוזוה. ועיי"ש בתוס' ד"ה "לא לכל").

עוד, לא הבנתי, בדעת ר"י, מדוע מברכים על הטלית בשבת, והרי לו יצויר שהציציות היו נפסלים, היה ג"כ מותר ללבשה בשבת, וא"כ איו מצוה מקיים כשהציציות נמצאות. שהרי בשבת אין מצוה להטיל ציציות והמצוה לדעת הר"י לאחר שלובש ובשבת ליתא למצוה זו. ואולי י"ל, שלאחר שלובש, המצוה לדאוג לציצית ואם יש כבר, הרי כבר דאג מראש ומועיל לעכשיו ומקיים המצוה עיי"ז, ואם אין צריך לדאוג ע"י עשרה, אז פטור מלדאוג שתהיה ציצית. וצ"ע.

עכ"פ, קשית הפמ"ג הנ"ל קשה מאד. וגם מוכח לכאורה, מארבעה מגדולי הראשונים, שחולקים על הר"י, וכן קשה קושית התוס' ביבמות, מהברכה להתעטף בציצית. ע"כ

לאיסור שזרדנו כרת ושגנתו חטאת, כדברי ר"מ, או שחייב גם כמצות עשה שהורה בדבר שיש בו בל תוסיף כדברי ר"י. ומסקנת הש"ס, שדברי ר"י הם בתפילין, שהורה להוסיף בית נוסף ולחברו אתרבת הבתים. ואז התפילין פסולות ועובר על "כל תוסיף". וחייב הנק"מ לדעת ר"י.

והקשה השאג"א, הרי גם ר"מ יודה בכה"ג ומה הוסיף ר"י. והיינו, שהרי יש אפשרות שיגיע לחיוב חטאת, אם ילבש התפילין האלו בשבת (וקושייתו לר"מ ור"י לשיטתם, ששבת זמן תפילין. כמבואר עירובין צו:). כיון שע"י האיסור מתבטל מהם שם תכשיט וממילא שהם משא גמור וחייב חטאת וצ"ע.

ובחידושי ה"שפת אמת" (ר"ה כח:.) כתב ליישב, שנפק"מ, במקרה שאותו זקן ממרא, פסק גם, שאסור להניח תפילין בשבת בשום אופן. וע"כ לשיטתו, לא יגיעו לעולם לירי איסור הוצאה בשבת ובפשוטו, לכאורה צ"ע, וכי כל אדם חייב לדעת את כל הוראות הזק"מ. ובהחלט יתכן שאדם ילך אם התפילין הללו בשבת. אמנם, יתכן שכונתו, שהפסק של הזקן ממרא יהיה "שוו צורת התפילין, אך לא בשבת". והיינו כפסק אחר. אמנם עדיין אינו ברור, שכיון שאין קשר בין שני הפסקים, יתכן, שאדם יסבור כמותו באחד מהם ולא בשני. וגם דוחק לכאורה לומר שלא מדובר בדיוק במקרה של הגמרא, אלא כשנוספו הגבלות, ורק במקרה זה דבר ר"י. כנלענ"ד. וצ"ע. (ועיי"ש עוד בשפ"א, בהמשך, שקושיית השאג"א לפי פירוש הרמב"ם בסוגיא, אך יתכן אולי ללמוד אחרת. ושלפ"י לק"מ.)

ובחידושי החת"ס, בסוגיא בנהדרין, כתב לחדש, שדברי הש"ס (שבת ס"א) שהו"א לחייב על תפילין חטאת בשבת (אלא שהו"ד מלבוש) תלויים במחלוקת אחרת של ר"י ור"מ. האם אומץ דרך אומנותו חייב, כשיטת ר"י (שבת יא:.) או פטור, כיון שלא הוציא כדרך המוציאין כשיטת ר"מ. והיינו שלדעתו יציאה בתפילין בשבת הוא שלא

עובר על כל תוסיף. ולכאורה צ"ע בדבריהם. כי הרש"י להלן, שהזכירו (ד"ה "ורבן גמליאל סבר מצוות אין צריכות כוונה") הרי דחה פירוש זה כטעות, כי גם לולא כל תוסיף, והו משא. ומשא"כ הסברא שכתב המהרש"א, שהיו תכשיט, אפילו אם שבת זמן תפילין, היא לפי פ"י רש"י סברת האיבעית אימא דלהלן. ודו"ק.

ועוד, שמסתבר, שבאורה סברא דקא עסיק, שאינם תכשיט, קאמר, לאפוקי אפילו אי נימא שהו תכשיט. וכפי שכבר הובאו ברש"י ויבאו להלן, צדדים שהו תכשיט, אך שהרש"י בא לאפוקי, סברא שכלל לא הזכירה כאפשרית עדיין, וגם להלן דוחה אותה, לכאורה בא לאפוקי, סברא שכלל לא הזכירה כאפשרית עדיין, וגם להלן דוחה אותה, לכאורה לא מסתבר. ע"כ נראה לענ"ד שהעיקר כמהרש"א. ואף שהמהרש"א לא הסיק מסקנות מהרש"י, מ"מ לפ"ז צדקה לכאורה הבנת השאג"א וכו'. והדרא קושיא לדוכתא, שמהרש"י בשבת, לא משמע כך, אלא להפך, וכנ"ל, ושכן מוכח מהש"ס שלא מתבטל שם בגד. וצ"ע. (ויבואר להלן בס"ד.)

[ואגב, לשני הפירושים ברש"י, קשה, מדוע אמר "וכל שכן". שהרי מה נוסף על מה שאמר בהתחלה, שאינו תכשיט וע"כ הוא משא, ועתה אומר טעם נוסף לבאר, מדוע אין לומר סברא פלונית להתיר ועדיין הוא משא, וסוף כל סוף מגיעים לאותה סברא ואינו כל שכן. וצ"ע. ויבואר להלן, בס"ד.]

ו. דיון בקושיית השאג"א

מזקן ממרא ובסוגיא שם

השאג"א, הקשה קושיא חמורה (בספרו "טורי אבן" על ר"ה דף כח: בהוספות "אבני שהם") על היסוד שהבין מהרש"י, שבטל שם תכשיט ועובר על טלטול, מסוגיית "זקן ממרא" (סנהדרין פז-פט) שהנה, נחלקו רבי מאיר ורבי יהודה, אם זקן ממרא הוא רק כשהורה, בדבר שיש אפשרות שיגיע,

המציאות והוי כמתעסק. ול"ש בזה חטאת. (וכרת ל"ש כמובן, ואם הוא מזיד, הרי שזה רצונו ולא בגלל הוראת הזק"מ).

לפ"ז, נוכל בס"ד ליישב, סוגיית הש"ס הנ"ל מנחות לז: שמבואר בלישנא קמא, שרבינא ראה שלמר בר רב אשי נפסלה הציצית ולא העיר לו, אלא כשהגיע לביתו, וענה לו, שאם היה אומר לו ברה"ר, היה מורידה מיד, ויש להבין מדוע לא אמר לו, ועי' שו"ע יו"ד (ש"ג א') שלדעת הרמב"ם המוצא כלאים בגדו חברו, אף שחברו שוגג, חייב לומר לו מיד, ואפי' לפי הי"א שבהגה"ה שם, שהיא שיטת הרא"ש, מקורו בירושלמי, שהוא בעצמו כתב שאפשר לפרשו בכמה אופנים. ואם היתה ראייה מסוגייתנו, היה בוודאי מביאה. (ואין לומר, שזה בגלל לישנא בתרא, שמבואר בה שכן העיר לו. כיון שיתכן שעשה לפני משורת הדין. ועכ"פ היה לרא"ש להביא סוגיא זו ולדון בה).

אמנם, להאמור, ברור שאין כאן כלל טלטול מדאורייתא, כיון שהוא חושב שציציותיו כשרות וע"כ הם תכשיט, וממילא שאין כאן מלאכת מחשבת כלל וכנ"ל. (ואפילו לדעת הגרע"א, בשו"ת קמא סי' ח' שמתעסק אף שפטור, הוי איסור דאורייתא, מ"מ בכל מלאכת שבת, מתעסק כולל גם, שאין מלאכת מחשבת) וע"כ לא העיר לו. אמנם אם היה נודע לו, הוי שפיר טלטול, שהרי יודע שאינו תכשיט יותר.

והנה בסוגיא רסנהרין הנ"ל, שמטיקוס, שלר"י נוסף זקן ממרא רק בהורה בתפילין, וכנ"ל. שואל הש"ס, אולי שייך גם במצות ציצית, שהורה להוסיף חוטים. ודוחה הש"ס, שצריך שההוספה תהיה בשעת קיום המצוה. והקשו התוס' מנחות לח. והאחרונים, הרי יתכן שיוסיף כשהוא לבוש בציצית, כשירה להטיל גריל נוסף, בשעה שלבוש בציצית. אשר מבואר בש"ס (מנחות מ: ובשו"ע י"ו.) שעובר על כל תוסף ופוסל הציצית. וא"כ יתכן דינו של ר"י גם בציצית.

כדרך המוציאים וע"כ פטור לר"מ. וממילא שלר"מ לא יוכל להגיע לחיוב חטאת, אם יניח התפילין של הזק"מ בשבת. ומתורצת קושיית השאג"א.

אמנם, דברי רבינו החת"ס ז"ל, צ"ע לענ"ד. שאפילו אי יחיבנא כדבריו, מ"מ קשה, מה הוסיף ר"י לשיטת עצמו, על דברי ר"מ. שהרי לא יתכן שכל הפסוקים שדרש, מיותרים לשיטתו. ובעיקר הסברא, לא מובן לכאורה, שתפילין שדרך כולם להניחם בראשם ביום חול, נקראים שלא כדרך, אלא כאופן דרך אומנותו. וביותר, שכנ"ל שיטת ר"מ ששבת זמן תפילין. וא"כ גם בשבת כולם הולכים עמהם. ועוד שמבואר בש"ס שם, שגם ר"מ מודה במידי דאורחיה. ולומר, שתפילין שהולכים עמהם כל היום, לא חשיבי מידי דאורחיה הוא תימא. וצ"ע. ונראה לכאורה ליישב, בס"ד, קושיית השאג"א. שאכן אין אפשרות להגיע לחיוב חטאת מהוראה זו של הזקן ממרא. כיון שחיוב חטאת, שייך, או כשאינו יודע שהוצאה מלאכה, או ששכח שהיום שבת. אך בעניינינו, יודע הכל, אלא שחושב שהולך עם תפילין שהן תכשיט וממילא אפילו שהאמת שהתפילין שלו פסולות והן משא, מ"מ אין כאן מלאכת מחשבת ופטור, ואפילו, אם יודע שחולקים על הזקן ממרא, מ"מ כל שסובר כמוהו, הרי לשיטתו לובש תכשיט. (ואם לא סובר כמוהו, ומניח כן, מסיבות שונות, כגון, שאלה התפילין שתחת ידו וכד', כמובן שהדבר לא שייך להוראת הזק"מ, ואם התרו בו שנים למיתה והתיר עצמו למיתה, שוב אינו קשור להוראת הזק"מ).

כללו של דבר, כאן הדבר שונה, ממלאכה או עבירה אחרת. כי אם למשל הורה, שמתור להוציא משא לרה"ר, או שאר מלאכה ועשו כמוהו. העושים שוגגים כי חושבים שמלאכה זו מותרת וחיבים חטאת. ומשא"כ כשמורה על דבר שהוא תכשיט, אשר הסומך עליו, חושב שאינו עושה בכלל טלטול, אלא מתקשט, ואינו יודע את

"שבת לאו זמן תפילין", היינו רבי עקיבא, שדורש מ"אות", שפטורים מתפילין, כיון שהשבת בעצמה "אות", ולפיו צ"ל שאין איסור להניחם בשבת. (ועי' שו"ע ומ"ב וביה"ל בס"י ל"א).

אמנם זכורני שבס' שו"ת "לבושי מרדכי" ח"ד סי' פ"ג, הביא דברי המג"א (ש"א, י"ב) שר"ע מותר להניח תפילין בשבת, ושהמשנה במס' שבת של "לא יצא בתפילין", דקאמר רב ספרא (דף סא). שחידושה, אפילו למ"ד שבת זמן תפילין, כוללת גם את ר"ע שמתיר להניחם. ולפ"ו, כתב המחמה"ש שם, שרברי רב ספרא שהסיפא, ו"אינו חייב חטאת", אתיא אפי' למ"ד שבת לאו זמן תפילין, בהכרח כוונתו לריה"ג (שהרי ר"ע נכלל לעניינינו, במ"ד "זמן תפילין", כי מתיר להניחם). שאוסר להניחם. וחזרה קושית השאג"א. עכת"ד. (ועי' תירוצו להלן).

אלא שבביאור הגר"א, ש"א י"ח, כתב ג"כ כל החשבון הנ"ל. אך, מהמשך דבריו, משמע לכאורה, שהסיפא תוכל להתפרש שפיר כר"ע. ולכאורה פשוט שכן הוא, שהרי ודאי שעיקר החידוש ברישא, למ"ד שבת ז"ת, שאפילו שיש מצוה להניחם, מ"מ, עקרו חכמים המצוה ברה"ד. ואה"נ שגם לר"ע צריכים לטעם זה וכמש"כ המג"א. והסיפא תוכל להתפרש לר"ע, שכיון שלאו זמן תפילין, יתכן שאין בזה כל תכשיט. וחייב חטאת (או אם יתכוין לשם מצוה שעובר על "בל תוסיף". קמ"ל שפטור. וכן מוכח בב"ח ריש סי' ש"ח שהסיפא כר"ע. וכן משמע בתוס' חדשים על המשניות, במשנה שם, שיתכן שהרישא גם כר"ע וכן הסיפא.

ואעפ"כ, נר' לענ"ד, שקשה עדיין קושיית השאג"א, כי הרש"י ברה"ה "לא תימא", כתב, שהפלוגתא של "שבת זמן תפילין" או לא, מבוארת בפרק בתרא דעירובין. דהיינו, שמה שאמרו בגמ', שלמ"ד לאו זמן תפילין, לאו חייב חטאת, הוא המ"ד המובא בפי' המוצא תפילין בעירובין. והמעיינין שם דף

וכתב החת"ס הנ"ל לתרץ, ע"פ השאג"א, שעובר גם על הוצאה וע"כ חייב אפילו לר"מ. (ובתפילין אינה הוצאה כדרך, לדעת החת"ס, וכנ"ל. אך בציצית זה כדרך. וכמבואר בש"ס שחייבים חטאת כשהציצית פסולה וכנ"ל). ולא הבנת, הרי לפ"ו, גם בהוסיף חוטים פסול ועובר על הוצאה. וא"כ מדוע הו"א בש"ס שיוסיף לר"י חוטים בציצית. וצ"ע אלא בהכרח, שלר"מ לא חייבים כה"ג, והטעם י"ל, כמו שנת' לעיל, שכשחושב, ע"פ הזק"מ, שכן צורת הציצית, הרי חושב שלובש תכשיט וממילא שאין כאן דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, כיון שלפי הבנתו, איננו עושה כל מלאכה אלא מתקשט. ודו"ק (וכבר נאמרו תירוצים על קושית האחרונים הזו. ואכמ"ל).

ז. הסוגיא במס' שבת פרק ו'

בספר "שאגת אריה" (סי' מא) הקשה עוד על הרש"י. מהא דשינונו במס' שבת פ"ו, שלא יצא בשבת תפילין וכו' ואם יצא אינו חייב חטאת, וקאמר רב ספרא (שבת סא). שלא יצא, אפי' למ"ד שבת זמן תפילין, שמה יורדם ויטלטלם, ואינו חייב חטאת, אפי' למ"ד שבת לאו זמן תפילין, כיון ש"דרך מלבוש עבידא". דהיינו, זו לא דרך הוצאה להתחייב.

והקשה, הרי לריה"ג, שסובר שבת לאו ז"ת ודורש מ"ושמרת את החקה" וכו', הרי איסור דאורייתא להניח תפילין בשבת (- "ושמרת" - לאו) וכמ"ש הש"ס מנחות לו: וא"כ מדוע אינו חייב חטאת והרי ע"י האיסור בטל שם בגד ומלבוש. (וצ"ל שכונתו, שאם אינו מלבוש ק"ו של"ש לפטור בגלל "דרך מלבוש עבידא". ואף שהכוונה בזה, שאם הוא דרך מלבוש הרי שלא כדרך לגבי הוצאה. וכמ"ש הרש"י ביצה טו. ד"ה "דרך מלבוש", מ"מ זה הכל כשהדרך ללבוש כן. אך אם בשבת נקרא שאינו מלבוש גם לא נקרא "דרך מלבוש"). וכתב השאגת אריה, שצ"ל שבסוגייתנו מ"ד

מאבד שם בגד, גם אצל מי שאינו דאוי לו. ומשא"כ תכשיט. עיי"ש. וי"ל שהסכרא כזה, שתכשיט כל מהותו הוא הקישוט, ואם אינו קישוט אין לו כל תפקיד. ומשא"כ בבגד המכסה את הגוף, אשר מהותו לא מתבטלת.

וע"כ, יתכן לומר, שכבגד שהוא לבוש, ל"ש שיתבטל שמו בגלל האיסור וכפי שהוכח, ומשא"כ תכשיט, שאם אסור ללבוש, אינו פאר לפי האמת, אלא להפך, וע"כ בטל שם תכשיט והוי משא. ולפ"ז ה"ה תפילין כיון שהיתר לבישתם מצד תכשיט (וכמבואר ברש"י בסוגיא בעירובין צה: ע"כ, אם הדבר אסור בכל תוסף, בטל שם תכשיט והוי משאו. וכסוגיא דשבת, שמבואר שהיוצא בתפילין פטור אף לריה"ג, הרי אמרו בש"ס, שהטעם, שדרך מלבוש עבידא, דהיינו, אף שבגלל האיסור לא הוי תכשיט, מ"מ, כל שדרך מלבוש, הוי שלא כדרך הוצאה ופטור. (וכמבואר ברש"י ד"ה "דרך מלבוש" בביצה דף טו.) אמנם בעירובין שמדובר על הזוג השני, אין לומר לכאורה שפטור בגלל דרך הוצאה, שהרי אין הדרך ללכת בחול בשני תפילין. ואדרבא הדבר אסור בגלל כל תוסף. וממילא, שעל הזוג השני, אין את הפטור של דרך מלבוש. ונתיישבו היטב דברי הרש"י והמהרש"א בס"ד. [בסיום כתיבת המאמר, הגיע לידי הספר "לבושי מרדכי", אחרי שזמן רב לא ראיתיו. וחזיתי שהביא בתחילת דבריו, את החילוק בין בגד לתכשיט בשם הג"ר משה סופר ז"ל אב"ד ערלוי. והביא לו רא"י מדברי המג"א הנ"ל. וכנראה ששכחתי וחזרתי ויסדתיין].

ועדיין נותר להבין, הרי הסכרא, ששנים אינם דרך מלבוש, נוגדת לכאורה את הסוגיא שלנו. שלמ"ד שבת לאו זמן תפילין, יכול להכניס שני זוגות, כי שניהם תכשיט, וכפי שביאר הרש"י שם. ואילו הסכרא שאין להחיר, אלא זוג אחד אפילו למ"ד "לאו זמן תפילין", כיון שאין ההיתר אלא כמו בחול, שמותר רק אחד [וכמובא במג"א הנ"ל, בשם

צו. יווכח שמוזכר בעיקר ריה"ג ואח"כ הוסיף הש"ס אף את ר"ע. וע"כ כוונת הרש"י, שמ"ש בש"ס שלא חייב חטאת למ"ד לאו ז"ת, הוא אפילו ריה"ג. וקמה קושיית השאג"א וגם ניצבה.

וכתב "הלבוש מרדכי" לחלק, בין זוג אחד תפילין (שבסוגיא דשבת) שאז נקרא "דרך מלבוש". לשני זוגות תפילין, דסוגיא דעירובין, שהזוג השני אינו דרך מלבוש. וכמו בחול שאם ילבש שני זוגות, עובר על "בל תוסיף" וע"כ הדרך ללבוש אחד בלבד. והוכיח זאת מ"תרי המייני", שמבואר (שבת נט: ט) שחייב חטאת. והיינו, כוונתו, כשיטת ה"מפרשי הים" ודעיימהו, שאין כוונת הרש"י בלבוש ממש. אלא שחידש שאפילו בתפילין נחשב כלבוש ממש ורק כזוג השני שאינו לבוש (וגם אין מצוה, כי יש איסור "בל תוסיף") חייבים.

ואכתי, למאי דכתבנא דברי המהרש"א ושהם עיקר ברעת הרש"י, הרי שכוונת הרש"י בהוספתו, היא לתרץ, אפילו אם נאמר שהזוג השני ג"כ תכשיט ואעפ"כ, ע"י האיסור, כתב שנהפך למשא. והדרא לן קושיית השאג"א. [ולגבי ראיית ה"לבושי מרדכי" מ"תרי המייני", י"ל בשני אופנים, או שקישוט שאני. ובתפילין האחד מצוה והשני תכשיט, אך בתרי המייני, הפנימי מיותר לגמרי. או שנאמר, שהרש"י בא לתרץ, ע"פ המ"ד השני, שכתב במס' שבת - ש"תרי המייני מותר!].

ח. יישוב הסתירה ברש"י

והסוגיא דשבת

והנה המג"א (ש"א. נ"ד) כתב שתכשיט אינו כבגד גמור. כי בתכשיט מבואר במשנה (שבת פ"ו) שאשה היוצאת בטבעת שיש עליה חותם, חייב חטאת. כיון שרק אנשים הולכים בטבעת זו. וע"כ איננו תכשיט לאשה. אמנם בכגד גמור של איש, דעת המ"א שאשה תוכל ללכת (כשל"ש "לא ילבש" עיי"ש במחה"ש) בשבת. ואינו טלטול. הרי שדעת המ"א, שבגד גמור, לא

גינהו. וכל שכן, דכיון דזמן תפילין הוא ואיכא בל תוסיף אתי איסור בל תוסיף ומשוויה להו עליה כמשאויי.

והנה יש להבין מספר דברים. א. מה הקשר בין "שבת זמן תפילין", למ"ש שהשני אינו תכשיט. מה מפרע שיהיה אחד מצוה ואחד תכשיט. ב. מאי "וכל שכן", הרי ה"כל תוסיף" רק מחזור המצב לקדמותו, שאינו תכשיט. (וכבר הזכרנו קושיא זו לעיל סוף סי' ה') ג. הרש"ש הקשה על רש"י, מדוע כתב שאיסור בל תוסיף עושה משאוי. והרי עדיף פשוט, שאסור מצד בל תוסיף (- וכמש"כ התוס') והיא קושיא עצומה. ד. מדוע כתב "כמשאוי", דמשמע שאינו משאוי ממש מדאורייתא.

על כן נראה לכאורה, שדעת הרש"י, שכל שהוא דרך מלבוש (ואפילו כשלא נהגים ללבוש כך) לא נחשב משאוי מדאורייתא וע"כ אמר "כמשאוי". (-ועכ"פ, סוכר שונו שיטת סוגייתינו. ויתכן שמ"ש המג"א הנ"ל, ששנים אינם כדרך בחול ואסור היינו מדרבנן) והנידון כאן, כמה התירו חכמים להניח, שלא יראה ממש כמשאוי.

ויסוד לדברים, לעיל ברש"י ד"ה "במקום תפילין" [על דברי הש"ס שהתירו רק שני זוגות לר"ג, כיון שיותר מזה הם כבר לא במקום תפילין] ולשון הרש"י "הראוי להניח בו תפילין, שאין כל הראש כשר להניח תפילין אלא קדקד בלבד... שהתפילין יושבין בו ואינם בולטים כ"כ... ובשבת נמי באתרא דלא חזי להו, לאו תכשיט הוא שבוטלין יותר מדאי והוי כמשאויי."

משמע א"כ מהרש"י, שכל הבעיה של תפילין שלא במקומם, אינה שאין זו דרך מלבוש, אלא שהם בולטים יותר מדאי ולכן הם כמשאוי. ולעיל מינה, ב"ה "לאו זמן תפילין הוא", כתב הרש"י ושרו ליה רבנן דרך מלבוש, משום דתכשיט הוא לגביה ולא משאוי. ואע"ג דלאו אורחיה, הכא משום הצלה שריי, דהיינו שבעצם אינו מותר לכתחילה כתכשיט, כיון דלאו אורחיה בחול

המהרש"א ורבינו יהונתן (כצ"ל שם, ולא הר"ן) איננה כסוגיא זו.

אמנם, לא קשיא. כיון שלמ"ד "לאו זמן תפילין", ששניהם תכשיט, א"צ להגיע לדרך מלבוש, שאפי' לא הונו דרך מלבוש, מ"מ יש בהם קישוט ומצד זה היתירם. לפי הסוגיא דעירובין, אך למ"ד זמן תפילין, שכתב הרש"י (לפי המהרש"א) שהשני לא תכשיט, כיון שעובר על בל תוסיף, שוב אין לפוטרו מצד דרך מלבוש, כי אינם דרך מלבוש לכו"ע. וק"ל. [ואף שבעירובין שם, נתבאר, שכל ההיתר ללבשם לשם הצלה, כי זה דרך מלבוש (ולכן א"א יותר משני זוגות) מ"מ, שם הכוונה, צורת לבישה ולא שזה כדרך בחול (אשר זאת, נא' שם לדעת ר"מ)] וצ"ע.

ולמה שנת', יתכן, שאפי' לדעת הט"ז הנ"ל, שאיסור "בל תוסיף" דסוגייתנו הוא מדרבנן, מ"מ כל שאסור, אין בו התפארות אליבא דאמת (ואפילו אי חשיב איסור גברא) ולא הוי תכשיט. וממילא שחייב חטאת וצ"ע. ואף שבראשית הדברים הוכח מהמשנה ד"סנדל המסומר", שאיסור דרבנן, לא מבטל שם בגד. מ"מ אינו שייך לתכשיט, שאהי"נ שם מנעל לא בטל, אך שם תכשיט כן מתבטל בגלל איסור דרבנן. וכפי שנת' בס"ד, שתכשיט שאני.

[ראיה ליסודו של המ"א, נר' מהרש"י הנ"ל, בשבת קלט: ד"ה "חייב חטאת", אשר ביאר שאין חיוב חטאת על הטלית - דהא לבושיה הוא, דהיינו לבוש איננו משאוי ואילו כתפילין, כך נאמר, שפטור כי "דרך מלבוש עבידא", ז"א אינם לבוש ממש להתיר כמו הטלית, אלא שמ"מ הם בדרך מלבוש, וע"כ פטור. מוכח א"כ שיש חילוק בין בגד לתכשיט].

ט. ביאור הרש"י לענ"ד

על אף, שהסברות ליישב הרש"י, נראות אמיתיות לענ"ד. בכ"א נר', שכונת הרש"י אחרת לגמרי. ולשונו ד"ה "תנא קמא סבר שבת זמן תפילין הוא" - "ומשום הצלה לא מישרו ביה טפי מן המצוה. דלאו תכשיט

לענ"ד עיקר וכמו שנתבאר. ולענין תכשיט, מסבר שכן יאבד שמו ויהיה טלטול כשיש איסור. [אמנם חייב רק כשלא נחשב דרך מלבוש, דהיינו כשהדרך גם להוציאו בצורה זו לשם הוצאה. וכמ"ש בשי"ש שבת סכ: גבי טבעת (ועיי"ש ברש"י ד"ה "והא הוצאה"). ובתפילין כבר נת' בשם הרש"י של"ח הוצאה מהתורה. וי"ל, כיון שתמיד זהו מלבוש. ומה שמתור להוציא אפילו שני זוגות לר"ג לשם שמירה, אינו דבר השכיח כלל אלא מקרה בעלמא. וע"כ נחשבים דרך מלבוש] ונת"ל שכ"כ הלבושי מדרכי (והגרמ"ס) ונסתייע במג"א. והסברא י"ל כמ"ש לעיל.

וראיה ליסוד זה וסברא זו. מהמשנה, שבת דף סג. "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת.. ואם יצא חייב חטאת, רבי אליעזר אומר תכשיטין הן לו. וחכ"א אינן אלא לגנאי שנא..." וכו'. הרי לנו, שדבר, שבעיני איש הצבא, הנושא, הוא תכשיט והתפארות, בכ"א אם ע"פ התורה זהו גנאי, הדבר הופך למשא וחייב חטאת. וזו ראה לסברא הנ"ל שתכשיט מאבד את הפאר שבו אם ע"פ התורה אסור ללבוש. והדבר ק"ו. [וממילא, שאפילו באיסור מדרבנן הוי הכי, שהרי ודאי שהוא גנאי, לעבור על דברי חכמים. (ובשו"ג י"ע. שיתכן וברבנן אינו גנאי)] ומאידך שנינו דף ס. "לא יצא וכו' ובשריון ובקסדא ובמגפים ואם יצא אינו חייב חטאת" הרי שאף שאינם לבוש אלא בשעת מלחמה (- וכמ"ש הרש"י שם) וכן אינן תכשיט, מ"מ כיון שלבוש השריון וחובש הקסדא ונועל המגפיים פטורים.

כך, שלכאורה יש מכאן ראייה נוספת, לשני צדדי הספק, הן שבטל שם תכשיט כשיש איסור. והן ששם בגד לא בטל ע"י איסור. שהרי, אם אינו דרך לבוש אלא בשעת מלחמה, הוי אומר שעכשיו אינו לבוש ראוי וכדומה לבגד האסור. ואעפ"כ פטורים. ודו"ק.

ללבוש שנים, אלא שהתירו חכמים משום הצלת התפילין.

נמצא שחכמים התירו כתכשיט, אך כשבולטים יותר מדאי, זה כבר נראה כמשא ואינו תכשיט. ומעתה יתבאר דברי הרש"י הנ"ל, שאלה א', מדוע למ"ד זמן תפילין אינם תכשיט, י"ל פשוט, הרי הראשון מצוה והשני בולט מאד על רקע זה, כי כששניהם תכשיט ושניהם במקום תפילין אנשים יודעים שלבוש תכשיט כפול (כדי להציל) אך כשאחד מצוה זה מבלבל ומושך תשומת לב מה השני, וכיון שיכול להציל בלי שום בעיות זוג זוג, מדוע שיתירו לו.

שוב מוסיף הרש"י, שאפילו אם נאמר שבכ"א ניתן להחשיבו כתכשיט, כי יבינו שהאחד תכשיט ולא נחשב בולט. בכ"א זה הכל אם לא היה חשש בל תוסיף, אמנם כיון שיש כאן חשש בל תוסיף [כגון אם יכוין בשניהם לשם מצוה. או למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה וכדברי הש"ס להלן] ע"כ "כל שכן" שהדבר מושך מאד תשומת לב, כי יש כאן חשש איסור חמור ואנשים מתפלאים (ויש כאלה שיעירו לו, להזכיר, שלא יכוין למצוה בטעות, כיון שבאחד יש מצוה. או שראוי שיחוש לרעות שמצוות א"צ כוונה... ושיקח רק אחד) וע"כ, זה בולט מאד ובוודאי שאינו תכשיט אלא כמשאוי.

וקושיה הרש"ש, נתיישרה גם היא, כיון שלדעת הרש"י, הש"ס בשלב זה, לא נכנס עדיין לשאלה, אם יש בל תוסיף, אשר להלן שם, מובא שתלויה בכמה סברות. אלא דבר בלי זה, שלא ראוי למ"ד "זמן תפילין" להחשיבו כתכשיט, או כפשוטו, או כיון שיש בעיה של בל תוסיף וכנ"ל. ודו"ק וראיה לזה, שמכאן והלאה, ברש"י כתב "בל תוסיף" בלבד כמה פעמים ולא הזכיר משאוי כי שם מדובר מפורש, לצד שיש בל תוסיף.

י. מסקנת הסוגיא

ולפי זה, אין כל רש"י שעבירה הופכת לטלטול, אלא יש רש"י הפוך, לענין לבוש, שלא מתבטל שמו בגלל העבירה. וכן נר'

הרב יצחק ישראל באלד

בענין שחרות רצועות של תפילין

ישראל לשמן ולא אינו יהודי: הגה ומיהו בדיעבד כשר אם השחיר עור הבתים אבל הרצועות אפילו בדיעבד פסול עכ"ל והסביר החילוק בין הבתים להרצועות בדרכי משה סי' ל"ב ס"ק י"ז דאם השחיר א"י עור הבתים כשר דהא אין שחרותו מעכב אבל עדיף טפי בישראל עכ"ל.

ד. וזה שיטת הרכה ראשונים דרק ברצועות יש הלכה למשה מסיני שצריכות להיות שחרות אבל לא בבתים וכן פסק הרמב"ם פ"ג הל' י"ד. אבל תוספות במסכת שבת כח: ד"ה תפילין בהדיא כתיב בהו וכו' סובר דבין הרצועות ובין הקציצה צריכים להיות שחרות מהלל"מ והביאו ג"כ בהלכות קטנות להמרדכי בריש הלכות תפילין וז"ל: ואומר ר"י בשם ר"ן דתפילין עצמן דהיינו הקציצה בעינן שחרות כמו הרצועות וראיה לדבר מפרק במה מדליקין וכו' עיי"ש.

ה. ולפי זה כתב הב"ח בסי' ל"ב אחר שמביא שם התוס' והמרדכי שהבאנו וז"ל בא"ד אלמא דהקציצה פשיטא ליה לתלמודא דצריך שיהא שחרות ומשמע ודאי לפ"ז דהלל"מ היא דצריכין שהיו שחרות עור הבתים דהא הך דרצועות שחרות הל"מ לא ידעינן להו אלא מדבעינן בבתים שיהיו שחרות הלי"מ כדפי' והילכך נקטינן דפסולין הן אם צבען צבע אחר וכן אם צבען א"י נמי פסולין עכ"ל ועיי"ש דפליג על השו"ע שמחלק בין הבתים להרצועות כמו שכתבנו לעיל.

ו. נחזור לעניינינו לגבי שחרות של הרצועות דלכו"ע הרי הלל"מ שצריך שיהיו שחרות האם סגי במה שצבען מתחלה שחור אע"פ שעכשיו כבר עבר שחרותן או שצריך שיהיו שחור כל הזמן ואם עבר שחרותן פסולין עד שישחירם.

שאלה: הרבה פעמים מתגרד קצת שחרות מהרצועות או שמתשינין ויורד מהם השחרות בכמה מקומות האם זה מעכב או לא, והאם יש נפ"מ אם הוא בתחלת הרצועה או בסופה.

תשובה:

א. במנחות לה. איתא א"ר יצחק רצועות שחרות הלכה למשה מסיני ומסיים שם בגמרא דההלכה למשה מסיני שהרצועות צריכין להיות שחרות הוא רק מבחוץ אבל מבפנים אפילו לבנות.

וכתב שם בדברי חמודות על ההלכות קטנות להרא"ש סי' ח' מהלכות תפילין אות כ"ט וז"ל משמע שאם לא עשאן שחרות פסולות ושם באות ל"א מביא רא"י לדבריו מהטור שבסי' ל"ב כתב הטור לענין הבתים של התפילין וז"ל ויהיו מרובעין ושחורין ואם עשאן מצבע אחר כשרים אלא שעיקר מצותן להיות שחורין עכ"ל, ובסי' ל"ג כתב הטור ועור הרצועות צריך שיהיה מעור בהמה וכו' הטהורים ומעובד לשמה ושהיו שחרות מצד החוץ ומצד הפנים איזה צבע שיהיה חוץ מאדום עכ"ל הטור. ולא כתב שאם עשאן מצבע אחר כמו שכתב הטור לעיל לגבי הבתים מוכח מזה דברצועות אם עשאן מצבע אחר פסולות והיינו טעמא משום דברצועות יש לנו הלכה למשה מסיני שצריכות להיות שחרות משא"כ בבתים ליכא הלכה למשה מסיני.

ב. ולכן כתב הרא"ש שם בסוף סי' ח' וז"ל: יש שעושין בתים של תפילין מעור לבן ולא נאמר שחרות אלא ברצועות ומכל מקום גוי תפילין הוא שיהא הכל שחור עכ"ל, וכן הוא בתוס' שם לה. ד"ה רצועות שחרות.

ג. ולכן כתב הרמ"א בסי' ל"ג סעיף ד' אהא דכתב המחבר שם, טוב שישחירם

מסתפק המשנה ברורה בביאור הלכה בסי' ל"ג סעיף ג' ד"ה הרצועות שחורות ונשאר שם בצ"ע.

י. ולפענ"ד יש להביא רא"י שזה מעכב מפרה אדומה דכתיב בה אדמה תמימה ודרשינן בספרי שתהא תמימה באדמימות ותנן במס' פרה פ"ב מ"ה היו בה שתי שערות שחורות וכו' פסולה וכו' היו בה שתי שערות עיקרן משחירי וראשן מאדים עיקרן מאדים וראשן משחירי הכל הולך אחר הנראה דברי רבי מאיר וחכ"א אחר העיקר ותניא עלה בתוספתא שם והוא בבכורות דף כה. שתי שערות עיקרן מאדים וראשן משחירי ר' יוסי בן המשולם אומר גוזז במספרים ואינו חושש (משום גיזה בקדשים) וכתב רש"י שם שתי שערות שכולן שחורות פוסלות בפרה לגמרי אבל עיקר מאדים וראשן משחירי אפשרי בתקנה וכן פסק הרמב"ם בפרק א' מהל' פרה אדומה הלכה ג' אלא שהתנה שם בהלכה ד' שצריך שישאיר מן העיקר שמאדים (אחר שגזו ממנו ראשן המשחירי כדי שינטל בזוג שכל שיערה שאינה נוטלת בזוג הרי היא כמי שאינה ונחשב כאילו היה כל השער שחור ופסול לגמרי משא"כ בנשאר בעיקר המאדים כדי שינטל הרי זה שער אדום אלא יש עליו שחורות שצריך לגזוזו וכוה יתוקן.

יא. רואים מזה שאע"פ שבעיקר המאדים שנשאר לאחר שגזו יש בו שיעור שער אדום כשר והשער השחור שבו הוא מתוך לשיעור השער אעפ"כ פסק הרמב"ם שחייבין לגזוז השער השחור שבו כדי להכשירן וטעם הדבר לכאורה הוא מפני שכל זמן שזה מחובר לפרה האדומה והוא חלק ממנו או כל דיני פרה אדומה עליו ושחור פוסל ולכן צריך לגזוזו (ומהני בו הגויזה כיון שבאמת אדום הוא שהרי עיקרו אדום והולכים בו אחר העיקר) א"כ הוא הדין בחלק של הרצועה שעודפת על שיעור של רצועות בין באורך בין ברוחב כיון שלעת עתה הוא חלק של הרצועה ומחובר לה אי"כ הוא כדן הרצועה שצריכה להיות שחורה ואם נתלבן חייב להשחירו ואם לא מעכב ופסול ובשאלה זו

ז. דבר זה למד הב"ח בסי' לב מתשובה שהביא בשם הב"י ז"ל וכתב ב"י בשם תשובה אחת דאם עשאן מרובעות ואחר זמן נתקלקל רבוען דצריך לרבען וכ"כ בשו"ע מיהו אם צבען שחור ואח"כ נתלבנו נראה דא"צ לחזור לצבען שחור דהא אפילו צבען מתחלה בצבע אחר כשר לדעת רבינו וכ"ש אם הניחן לבן כמו שהיו דכשר א"כ אצ"ל היכא דצבען שחור מתחלה וחזר ונתלבן דכשר, מיהו למצוה מן המובחר יחזור לצבוע שחור ולר"י דבבתים נמי הללמ"מ והכי נקטינן מדינא צריך לחזור ולצבען שחור עכ"ל הב"ח. ובמשנה ברורה סי' ל"ג סקי"ט מדמה גם שחורות הרצועות לרבעו של הבתים דשחורת הרצועות הוא לכו"ע הללמ"מ ולכן אם נתלבנו הרצועות צריך להשחירן מחדש.

ח. והנה באורך ורוחב הרצועות יש כמה שיטות:

ברוחב הרצועות יש אומרים שצריך שיהיה רחב כאורך שעורה וי"א שדי ביותר מחטה ופחות מכשעורה עיין סי' כ"ז סעיף י"א ובגור"כ שם. ובאורך הרצועות בשל יד מבואר בשו"ע סי' כ"ז סעיף ח' הוא כדי שתקיף את הרווע ויקשור ממנה הקשר ותמתח על אצבע אמצעית ויכרוך מנה על אצבעו שלשה כריכות ויקשור. ובשל ראש מבואר בשו"ע שם סעיף י"א ישלשל הרצועות שיהיו תלויים לפניו ויגיעו עד הטבור או למעלה ממנו מעט ויש עוד שיעורים והארוך שבכולם דשל ימין עד המילה ושל שמאל עד הטבור.

ט. ועכשיו נבוא להשאלה מה הדין אם נתגרד או נתלבן השחורות של הרצועה במקום שאין צורך לחלק זה שהוא יותר ארוך או רחב משיעור הצריך להרצועות מי אמרינן כיון דאין צורך לחלק זה של הרצועה א"כ אין שחרותו מעכב ג"כ או כיון שלעת עתה היא חלק מהרצועה ומחוברת לה א"כ הוא כדן הרצועה שצריכה להיות שחורה ואם נתלבן חייב להשחירו ואם לא מעכב ופסול ובשאלה זו

שהוא ד' טפחים וכו' אכן אם נשברו רוב העלין של לולב היותר מכשיעור ונשאר רוב שיעור של לולב שלם יש להסתפק אם אזלינן בחר רוב הלולב ופסול או בחר רוב השיעור וכשר עכ"ל.

ט. והנה לפי מה שהוכחנו לעיל שני ראיות מפרה אדומה שכל זמן שהעודף על השיעור מחובר לגוף הדבר דינו של העודף כגופו ולכן בהיו ראשי קרניה שתורות צריך לחתוכן ואם היו ראשי השער שתורות ועיקרן מאדים צריך לגזוז ראשי השער עד מקום שמאדים ולכן אמרנו לעיל שגם ברצועות של התפילין אף מה שמחובר בו יותר מכשיעור חייב להיות שחור א"כ ה"ה נמי כלולב אף מה שיותר מד' טפחים כל זמן שהוא מחובר ללולב עצמו דינו כדין הלולב ולכן אם נפרצו רוב עלי הלולב לפי גודל אותו לולב פסול ויש לו עצה לחתוך חלק העודף ואז אם ישאר בשיעור הלולב רובו שלם כשר אבל כל זמן שלא חתכו נלע"ד דפסול.

טז. וראיה לדבר מהלכות שופר דבסי' תקפ"ו סעיף ח' איתא נסדק לארכו פסול י"א אפילו בכל שהוא פסול א"כ הדוק הרבה וכו' (עיין לבוש) וי"א דוק ברובו עכ"ל וכתב על זה במטה אפרים שם בסעיף י"ג נסדק השופר לארכו אף בלא חסרון אם נסדק רובו אפילו נשתייר שיעור תקיעה פסול לגמרי ואם תקע בו ה"ז כלא תקע כלל וכיאר במשנה ברורה שם ס"ק מ"ג משום דרובו ככולו וכו' אבל אם לא נסדק רובו אפילו לא נשתייר שיעור תקיעה כשר עכ"ל.

יז. מוכח מכאן שאע"פ שחלק היתר על שיעור תקיעה אינו נצרך לשופר אפילו הכי כל זמן שהוא חלק מהשופר ומחובר לו דינו כדין השופר ולכן בנסדק רובו אע"פ שנשתייר שיעור תקיעה פסול א"כ ה"ה כלולב שנפרצו רוב עליו אע"פ שנשתייר רוב שיעור של לולב כשר אין מסתכלים רק על השיעור ד' טפחים אלא מסתכלים על כל הלולב וכיון שנפרצו רוב עליו פסול.

שיהיה שחור גם חלק העודף שמחובר לו צריך להיות שחור ג"כ ואם נתלבן אז יחתכנו או יצבענו שחור.

יב. עור ראייה לדברינו שכל שמחובר לדבר דינו כמו העיקר יכולים ללמוד מדין אחר בפרה אדומה שם במשנה ב' פרה שקרניה וטלפיה שחורים יגוד ופסק כן הרמב"ם ספ"א ה"ה ואמרינן עלה בבכורות דף מ"ד. שאם חותך הקרנים וזכרותם עמהם פסולה דהוות בעלת מום וכשהמשנה בפרה אומרת יגוד פירושו רק אם אין השחרות מגעח למקום וזכרותו של הקרן וז"ל רש"י שם בסוה"ע האי דקתני יחתוך מעילווי וזכרותיהו שיש בחודו של קרן כשתים ושלש אצבעות שאין זכרות מגיע שם ואם השחרות אין מגיע עד מקום הזכרות יחתוך אבל יותר מכאן פסולה עכ"ל וכתב בכסף משנה שגם הרמב"ם סובר כן.

יג. היוצא לנו מזה דאע"ג דהעיקר קרנות הם רק עד מקום שמגיע הזכרות בתוכו והשאר אם רצה יכול לחתוך אעפ"כ אם שאר הקרן הוא עדיין מחובר לעיקר הקרן צריך שיהיה כמו הקרן עצמו ואם הוא שחור פסול עד שיגוד כמו כן בחלק העודפת על שיעור הרצועות בין בארכו ובין ברחבו כל זמן שהוא עדיין מחובר להעיקר רצועה והוא חלק ממנו צריך שיהיה שחור כהרצועה עצמה ואם לאו או שיחתכנו או שיצבענו.

ענף ב

בענין שחרות רצועות של תפילין
ובענין לולב גדול שנפרצו רוב עליו

יד. השתא דאתינא להכי יש לנו לפשוט בזה עוד שאלה שהמשנה ברורה חוקר בשם בכורי יעקב בהלכות לולב סי' תרמ"ה סק"ח אהא דכתב המחבר שם נפרצו עליו וכו' פסול וכתב הרמ"א וכל זה ברוב עלין אבל אם מיעוט עליו נעשו כך ושאר עלין נשאר וועדיין הלולב נשאר מכוסה בעלין כשר עכ"ל הרמ"א וכתב על זה המשנה ברורה שם ודוקא אם הוא בתוך שיעור הלולב

ברצונות שיש בה יותר משיעור הצריך בין לארכו ובין לרחבו כל זמן שזה עדיין חלק מהרצועה ומחוברת לו צריך שיהיה שחור לעיכוב וכמו כן בלולב שנפרצו רוב עליו פסול א"כ ה"ה ביש בו שיעור לולב כשר שלא נפרצו רוב עליו אבל לפי גודל וגובה הלולב נפרצו רוב עליו אינו כשר כך אא"כ יחתכנו וישאר רוב עליו מחוברין לשדרה.

כב. ומה הדין ברצועה שכולה שחורה אלא בכמה מקומות נתגדר קצת השחרות ממנו.

דין זה יש ללמוד ממה שכתב המ"ב שם בביה"ל לענין פגימת הבתים וז"ל גם פשיטא לי דע"י פגימה קטנה שנתהוה בהבתים כשיעור חגירת צפורן ואפשר אפילו מעט יותר מזה לא אול מינה ע"י שם ריבוע ע"י חסרון משהו וראיה מהא דמשני בחולין יח. הא כאבנא הא כסידא פי' כאבנא דכתיב אבנים שלמות פוסל אפילו בחגירת צפורן אבל כסיד דלא כתיב בו שלמות לכך בעינן שיחסר שיעור חשוב וכו' עכ"ל עיי"ש.

כג. א"כ ה"ה לענין שחרות הרצועות דאע"ג דהוא הללמ"מ שצריך שיהיו שחרות אעפ"כ לא שמענו שהשחרות צריך להיות שלמות כאבני מזבח או תמימה בשחרות כמו בפרה אדומה א"כ אם נתגדר רק מעט בכמה מקומות לא אבד מינה שחרות וכשר עדיין והא שכתבו האחרונים שבמקום הידוק הקשר מצוי להתעמק השחרות ויש ליוזר בזה (מ"ב סי' ל"ג סק"ט) זה דוקא בנתמעך השחרות ויש מקום ניכר שאינו שחור משא"כ אם רק נתגדר מיעוט דמעוטא מן השחרות כמין נקודות קטנות כשר.

כד. ודע דאע"ג דמצוה מן המוכרח שיהיו הרצועות שחורות כעורב כתב המ"ב בביה"ל סי' ל"ג ד"ה הרצועות שחורות דמדינא כל שחל עליו שם שחור סגי ליה ולפי"ז אפילו אם היה מראיתו דומה למראה כחול שקורין בלא"ג ג"כ כשר.

יח. עוד רא"י לדבר אפשר להביא מהלכות ריבוע התפילין כסי' ל"ב סעיף ל"ט כתב המחבר תפילין בין של ראש בין של יד הלכה למשה מסיני שיהיו מרובעות בחפרן ובאלכסונון וכו' וצריך לדבוע מקום מושבן וגם הבתים. וכותב שם הרמ"א הגה אבל גובה הבתים אין להקפיד אם הוא יותר מרחבן וארכן. וסיים שם המחבר עשאם מרובעות ואחר זמן נתקלקל רבוען יש מי שאומר (אין חולק עליו בזה, מב ס"ק ק"פ) שצריך לרבוען עכ"ל והטעם מבאר שם במ"ב דכיון דריבוען הללמ"מ בכל שעתא בעינן שיהיו מרובעין וזה מעכב אפילו בדיעבד.

יט. ובס"ק קע"ח כתב שם במ"ב וריבוע הבתים צ"ל בכל משך גובהן וכיאר שם בכיאר הלכה ד"ה נחקלקל ריבוען דע דגדר קלקול ריבוע הבתים פשיטא לי דלא בעינן שיתקלקלו ברוב משך גובהן ואפילו במיעוטן סגי ואפילו אם עשאם גדולים מאד ולא אמרינן דל מהכא היתרון וישאר שיעור תפילין בלי זה.

כ. ומביא שם רא"י לדינו מוכחים ס"ב ע"א דריבוע המזבח מעכב וקיי"ל ג"כ דאפי' פגימת המזבח פוסל והוא מטעם ריבוע וכו' ולא בעינן דוקא שיפגם רוב המזבח אלא אפי' בכזית או בכטפח לכל מר כדאית ליה וכו' וא"ל דשם מטעם דיש שיעור למזבח. משא"כ בזה דאין שיעור לגובה התפילין דז"א דשם הלא ג"כ קיי"ל דמדת קומתו אין מעכב וכו' וא"כ אם לא היה עושה הגובה רק עד למעלה ממקום הסוכב ושם היה עושה הקרנות ג"כ היה יוצא בדיעבד ואפי"ה כיון דעתה בנה בקומה הזו בעינן שיהיה למעלה מרובע כדמוכח בזבחים נ"ד ע"א ד"ה רב אמר וא"כ ה"ה בענינינו לענין תפילין עכ"ל.

כא. מוכח מכאן שאם יש הלכה באיזה מצוה חזת ההלכה היא לעיכובא להמצוה או אף אם עשה בה יותר מכשיעור כיון שהיא חלק מהמצוה וגם מחוברת לו א"כ כל ההלכות שמעכבים בהמצוה גופא מעכבים ג"כ בה אע"פ שיכול לעשותה קטן מזה א"כ

כה. ורע ג"כ דשיטת הרמב"ם הוא שגם שיהיו כולו שחורות הקציצה והרצועה צד הפנימי של הרצועה תהיה ג"כ שחור כולה עכ"ל אבל הפוסקים כתבו שאין שכתב בפ"ג הלכה י"ד ונוי הוא לתפילין נוהגין כן.

פירות הנושרין להלכה:

- א. כל הרצועות צריכין להיות שחורות אפילו אם הם גדולים ורחבים יותר משיעור רצועות כל זמן שהם חלק מהרצועה צריכים להיות שחור וזה לעיכובא.
- ב. לכתחילה צריכין להיות שחורין כעורב אבל כל זמן שעדיין שם שחור עליהן כשר.
- ג. אם עבר שחורתן פסולין עד שישחירם עוד פעם.
- ד. הבתים לרוב פוסקים מצוה מן המובחר שיהיו שחורים אבל אינו מעכב ויש פוסקים שסוברים שזה מעכב כמו ברצועות.
- ה. ריבוע של בתים שנתקלקל פסול עד שיתקננו אף אם נתקלקל רק במקום שגבוהין יותר משיעור תפילין.
- ו. משהו חסר בשחורות הרצועות אפילו בכמה מקומות כשרות.
- ז. פגומות קטנות בריבוע הבתים כשר.
- ח. לולב גדול שנפרצו רוב עליו פסול אע"ג שנשתייר בו שיעור לולב כשר שלא נפרצו עליו בתוך השיעור.



הרב מתתיהו שווארץ

השתתפות וסיוע בצוואה להעברת נחלה מהיורש

א. להיות נוכח במקום שמעבירים נחלה / ב. להיות עד בצוואה שמעבירים נחלה / ג. להורות לשואל איך יתקיים צוואתו ולסדר צוואות כשמעביר נחלה / ד. יעזר לסדר צוואה שלא כרצון התורה.

ולכן נשמע ע"פ ועל אבל מעביר גופיה איסורא אית ביה וכו'. יעו"ש.

ומבואר בדברי רבינו ירוחם דאין להמצא במקום שמעבירים נחלה אלא דראנ"ח הוסיף דע"ז אין האיסור אלא ממדת חסידות.

וכן בטור סי' רפב כתב ומדת חסידות וכו' ולא יהיה אדם חשוב בצוואה זו שמעבירין הירושה מהיורש וכו' ע"כ. וכ"כ בכהנ"ג רפ"ב הגה"ט אות י"א דאין להמצא שם.

ונראה לכאורה דדוקא באדם שנוכחותו נותנת תוקף והסכמה להעברת נחלה וכההיא דיהודה בר מרימר וכן רב יהודה שהוא אדם חשוב, וכן משמע לכאורה בטור שכתב אדם חשוב והיינו שנוכחותו נותנת תוקף לאיסור העברת נחלה ועשייה היפך רצון התורה, אבל אדם סתם שנוכחותו לא מעלה ולא מוריד כלל י"ל דמותר, וראה להלן.

להיות עד בצוואה שמעבירים נחלה

ב. אבל הרמב"ם בפ"ו מהלכות נחלות הי"א כתב וז"ל ומדת חסידות היא שלא יעיד אדם חסיד בצוואה שמעבירין בה הירושה מן היורש וכו' יעו"ש. [ובמ"מ שם ציין לגמרא ב"ב קל"ג ע"ב ובשדי חמד ח"ד כללים מערכת ל' כלל ג' ד"ה ועל מה (טו-ג) כבר תמה דאינו מבואר שם יעו"ש באריכות].

והשו"ע בסי' רפ"ב ס"א כתב וז"ל ומדת חסידות שלא להעיד בצוואה וכו'. יעו"ש.

והיינו דפסק כהרמב"ם אלא דהשמיט מש"כ הרמב"ם דחסיד לא יעיד וכתב סתם ומדת חסידות שלא יעיד ומשמע דכל אדם לא יעיד ממדת חסידות.

להיות נוכח במקום שמעבירים נחלה

א. גמרא ב"ב דף קל"ג ע"ב ת"ש דא"ל שמואל לרב יהודה שינא לא תיהוי בי עיבורא אחסנתא מברא בישא לברא טבא וכ"ש מברא לברתא ע"כ.

וברשב"ם ד"ה בי פירש מקום שמעבירים נחלה וכו', יעו"ש, ומבואר דאין להיות נוכח במקום שמעבירים נחלה.

וכן מבואר בכחוכות דף נב ע"ב רב פפא איעסק ליה לכריה בי אבא סוראה אויל למיכתב לה כחוכתה שמע יהודה בר מרימר נפק אתא איתחזי ליה כי מטו לפתחיה הוה קא מיפטר מיניה אמר ליה נייעול מר בהדאי, חזייה דלא הוה ניחא ליה, א"ל מאי רעתין משום דא"ל שמואל לר"י שינא לא תיהוי וכו' האי נמי תקנתא דרבנן היא דאמר ר"י משום רשב"י, א"ל ה"מ מרעתיה, לעשויה נמי, א"ל אטו מי קאמינא לך דעול ועשייה, עול ולא תעשייה קאמינא, א"ל מעלאי ידיי היינו עשייה, אכפיה ועול, אישתיק ויתיב, סבר ההוא מרתח רתח כתביה לכל מאי דהוה ליה, לסוף א"ל השתא נמי לא מישתעי מר, חיי דמר לא שביקי מידי לנפשאי א"ל אי מינאי ידיי אפילו האי נמי דכתבת לא ניחא לי, א"ל השתא נמי אהדר בי, א"ל שוייה נפשך דהרנא לא קאמינא ע"כ.

וכתב הראנ"ח בח"א סי' קיח וז"ל וכ"כ רבינו ירוחם ומה שכתבו הפוסקים ומדת חסידות שלא ימצא אדם במקום שמעבירים נחלה, לא אמרו מדת חסידות אלא כלפי למי שימצא שם ויצא להם מההיא דפרק נערה שנתפתה דיהודה לא היה רוצה להמצא במקום פיסוק נדוניה דבת וסוף אכפיה ר"פ ועל, דלא היה נמנע אלא ממדת חסידות

ועפ"י יצא לנו דא"נ דנחלקו הרשב"ם והרמב"ם בפירוש הגמרא אם פירושו לא להיות במקום שמעבירים נחלה או שפירושו לא להיות עד בצוואה כזאת, אבל עכ"פ משמעות ב' הפירושים הוא אחת, שלא יתן חוקף לצוואה הנעשית שלא לרצון התורה והוא או ע"י שיהיה עד או שיהא נוכח שם ונוכחותו נותנת תוקף לזה. וראה גם בכנה"ג שם חו"מ רפ"ב הגה"ט אות יא כתב תרומה שלא להעיד ולא להמצא בצוואה אין ראוי וכנ"ל, והיינו דהטעם דבשניהם נותן תוקף לעבירה.

וכן יש להוכיח מדברי שו"ע הרב הלכות מכירה הלכה ח שכתב שלא יהיה עד ולא להיות בעצה להעביר נחלה יעו"ש, ומבואר כנ"ל שלא יהא לו יד בהעברת נחלה הן ע"י עדות והן ע"י עצה והן ע"י כל דבר שנותן לזה תוקף.

וראיתי במחנה יהודה סי' רנ"ו דהביא דברי רשב"ם בב"ב קל"ג דיש איסור להעביר נחלה מהירושם ואח"כ רצה לדייק מהרמב"ם דליכא איסורא מהא דכתב הרמב"ם מדת חסידות שלא יעיד אדם חסיד וכו' ואי איכא איסורא מאי איריא אדם חסיד הא לכל אדם נמי אסור, דהוי מסייע ידי עוברי עבירה וזימנין דעבר נמי אלפני עור מדרכבן אלא ודאי אין בזה אלא משום מדת חסידות וכו' והמעיד בצוואה זו אין בו אלא משום מילתא דחסידותא יתירתא, ומשי"ה לא קפדינן אלא כאדם חשוב ומופלג יעו"ש. ומבואר דהבין בהרמב"ם דדוקא אדם חשוב לא יעיד. אלא דהמחנה יהודה עצמו שם כתב דמהראנ"ח ומהרשד"ם מוכח דהוי איסורא וכדברי הרשב"ם וכו' נראה דס"ל דדברי ר"ש הם מוסכמים אליבא דכו"ע וההיא דשמואל יש לחלק כדלעיל. דהיינו דפירש שם דוקא בנדון דא"ל שמואל לר"י וכו' דשם אין מוציא מרשות יורשיו לגמרי אלא שמעבירו לאחד מבניו דבזה איסורא ליכא אלא מדת חסידות אבל מ"מ לאו שפיר דמי

ובטור סי' רפב כתב ג"כ ומדת חסידות שלא יעיד ולא יהיה שום אדם חשוב בצוואה זו וכו' יעו"ש, והיינו דהביא ג"כ דברי הרמב"ם שלא יעיד אלא דהוסיף דגם לא יהיה שם אדם חשוב ג"כ וכנ"ל.

ויש לרונ בדברי הטור במש"כ ולא יהיה אדם חשוב, אם אדם חשוב, קאי רק על שלא יהיה שם אדם חשוב אבל להעיד ס"ל דגם סתם אדם לא יעיד או דקאי על תרומה וס"ל דאדם חשוב הן לא יעיד והן לא יהיה שם, אבל סתם אדם לכאורה אין בזה איסור, וי"ל דדייק כן הטור מהרמב"ם שכתב ומדת חסידות שלא יעיד אדם חסיד בצוואה והיינו דרק אדם חסיד לא יעיד אבל סתם אדם יעיד.

אבל השו"ע הרי השמיט לשון הרמב"ם בזה, והיינו שהבין דכל אדם לא יעיד משום מדת חסידות וא"כ לדבריו צ"ל בפירוש דברי הטור דלא יעיד קאי על כל אדם, ורק מש"כ שלא יהיה שם, בזה ס"ל דרק אדם חשוב לא יהיה שם כיון שנוכחותו נותנת תוקף למעשה האיסור דהעברת נחלה אבל סתם אדם אין נפק"מ אם נמצא שם או לא וכמ"ש לעיל, דלהני דס"ל בפירוש הגמרא הוא שלא יהיה במקום שמעבירים נחלה די"ל דדוקא באדם חשוב נאמר דין זה כיון שנוכחותו נותנת גושפנקא על האיסור אבל סתם לא.

ומש"כ הרמב"ם מדת חסידות שלא יעיד אדם חסיד, ומשמע לכאורה דוקא חסיד צ"ל דס"ל להשו"ע דלאו דוקא בפירוש דכל אדם לא יעיד ממת חסידות דאל"כ הו"ל לתמוה על הרמב"ם ולפרש דבריו, ומדסתם צ"ל דהבין דזהו כוונתו.

והטעם שלא יעיד כל אדם בצוואה מפני שיוצא שו"ע עדותו נעשית ומתקיימת איסור העברת נחלה מהירושם שזהו היפך רצון התורה, וכשאינו עד, ורק נוכח שם בזה תלוי אם נוכחותו נותנת תוקף א"כ גם זה אסור ואם לאו מותר.

ובפשוט י"ל דאע"ג דא"צ להם מ"מ אסורים להעיד דהם מחזיקים ידי עוברי עבירה ודוגמא לדבר עדים על הלואה בריבית וכו'.

להורות לשואל איך יתקיים צוואתו ולסדר צוואות בשמעביר נחלה

ג. יש לרונן ע"פ כל הנ"ל כשאחד בא לרב לשאול היות ורוצה להעביר נכסיו לאחרים איך יעשה שיהא לצוואתו תוקף ע"פ דין תורה, אם מותר לו להזדקק לזה או דנאמר דגם ע"ז נאמר לא תיהוי בי עיבורי אחסנתא כיון שלמעשה ע"י מתקיימת העברת נחלה מהיורשים.

ומצינו בזה בשו"ת חת"ס חו"מ סי' קנג כתב וז"ל וראיתי כי האי גברא כל מגמתו להשוות ירושת הבנות עם הבנים ע"כ לא יהיה לי חלק עמו "ולא אתקן לו לשון צוואה" כמאמר חז"ל כתובות נ"ג א"ל שמואל לר"י שינא לא תיהוי בי עיבורא אחסנתא וכו', יהיה איך שיהיה לא יהיה לי עסק בזה אך מה שראיתי לעורר מעלתו כי תורה היא וכו' יעו"ש שעורר אותו על כמה נקודות שיכתוב בשטר יעו"ש.

ומבואר מדבריו דס"ל דגם לסדר צוואה נגד סדר ירושת התורה ג"כ נכלל בלא תיהוי בי עיבורא אחסנתא, וע"כ לא רצה להזדקק לזה, אעפ"כ עורר אותו על כמה נקודות בשטר הצוואה אבל יסוד השטר לא רצה לסדר כלל. והיינו שנראה שם שהשואל שלח לו שטר הצוואה שתיקן, ושאל להחת"ס ע"ז וע"כ ענה לו שאינו רוצה לחקן לו לשון צוואה, רק על הנוסח שכתב השואל עורר לו כמה נקודות יעו"ש.

וכן ס"ל להחת"ס גם בחשובה סי' קנא שנשאל בעשרי שאין לו בנים ורוצה לעשות מרוב עשרו קרן קיימת לצדקה והמיעוט הנשאר ליורשיו אי שרי לת"ח להזדקק לזה כמבואר בשו"ע חו"מ סי' רפב דיש למנוע מזה, ויצא שם החת"ס לרונן דאף כשמשייר מקצת ליורשיו ג"כ נקרא מעביר נחלה מבניו

למיעבד הכי ומשום הכי קאמר דלארם חשוב כר"י לא תיהוי בי עיבורי אחסנתא יעו"ש.

ומכל מה שכתבנו יצא לנו דעל העדים אין איסור ורק ממת חסידות לא יעידו אבל הבית דוד בספרו יקרי דשכבי דף מ"ג ע"ב נראה שנוטה שיש על העד גם איסור דהרי מצינו שענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה וכו"ש העדים שהם מקיימים העברת נחלה וכו' אבל הרב הפרד"ס ברף ק"ו השיבו מדברי ראנ"ח הנ"ל מבואר דעל העד יש רק מדת חסידות וכן מבואר בכתובות דף נג יעו"ש והביא כל זה השדי חמר כללים מערכת ל' ד"ה איך שיהי' יעו"ש.

תוקף צוואה בלא עדים

והנה לכאורה יש לרונן דהרי צוואת שכ"מ שיש לה תוקף מדין מתנת שכ"מ א"צ עדים [וכן צוואה בקנינים ע"פ התורה במתנת בריא א"צ עדים] ובשכ"מ אם נדע ברור שכן ציוה חייבים לקיימה וכן במצוה לקיים דברי המת א"צ עדים וכמו שנתבאר במשפט הצוואה ח"ג שער א' ענף י"א וא"כ למה אסור להעיד בצוואה הרי אינו עושה בזה שום דבר.

אלא דבאמת מצינו בערוך השולחן בסי' תנ"ג סי' ג' וז"ל יש מי שאומר דמתנת שכ"מ אינה מתקיימת ע"פ אחר אפילו הוא חכם גדול דאין ע"א נאמן להוציא מהיורש ולכן אם אין שנים בצוואה יתאמץ האחד שהשכ"מ עצמו יחתום על הצוואה וכו' מיהו אם היורשים יודעים שהיחיד אומר אמת שכן ציוה השכ"מ מחוייבים לקיים צוואתו, ודבר זה גלוי כשיודעים שאומר אמת ואינם מקיימים יפרע מהם וכו' ע"כ.

וראה בפת"ח ח"ז פרק ט"ז באריכות דברי הפוסקים בזה, עכ"פ מתבאר דאם ברור הדבר שכן ציוה חייבים לקיימה וא"כ נצטרך לומר דהא דלא יעיד בצוואה, א. מפני שיש אופנים שלא יחברו בלא עדים וא"כ צריך לעדים כדי לקיים הצוואה.

ובשבט הלוי ח"ד סי' רטז הביא דברי החת"ס הנ"ל וכתב דהחת"ס לא הרגיש בדברי הכנה"ג הנ"ל ומ"מ תמה כנ"ל דאיזה חילוק יש בין להורות ובין להיות שותף בזה וכנ"ל.

ד. ואשר נראה להליץ בזה בטעם שמסדרין כהיום צוואות ומורים לשואלים איך לעשות הוא דהרי ביארנו באריכות במשפט הצוואה בחלק השני כמה היתרים באיסור העברת נחלה ואחד מהיתרים הוא, היכא דמשייר מקצת ליורשיו ואינו מעביר כל נכסיו דנחלקו בזה גדולי הפוסקים, אי שרי לעשות כן או לא כמבואר שם בפרק שני וכן יש שהתירו כיון שנותן מחיים כמבואר שם בפרק ז ויש שהתירו כיון שנותן בלשון הודאה והתחייבות כמבואר שם בפ"י ועוד היתרים כמבואר כל זה שם באריכות, וא"כ י"ל דפ"י נהגו להקל ולסדר צוואות דהרי סתמא אף בצוואות שמעבירים הירושה מהיורש מ"מ סתמא משייר חלק ליורשיו וכיון דיש מגדולי הפוסקים דס"ל דשרי לעשות כן ע"כ גם אנו מקילים לסדר צוואות כאלו, ואה"נ בצוואה שמעביר כל הירושה מהיורש י"ל דאסור.

ויסוד דבר זה מצינו גם בדברי החת"ס הנ"ל בסי' קנא דהחת"ס התיר כיון דהוכיח דכשיש עליו עברה מותר לתת לצדקה כדי להנצל מגיהנם וא"כ אין בזה איסור וע"כ שרי לת"ח להזדקק לזה, רק החת"ס ס"ל דאסור להעביר נחלה אף כששייר מקצת וע"כ לא התיר מטעם זה אבל לרד"ך י"ל דסומכים בזה על גדולי הפוסקים שהקילו.

וכיסוד דברים אלו כתב ג"כ בשבט הלוי ח"ד סי' רטז דאחרי שהביא דברי החת"ס הנ"ל, יצא לרד"ך דיש הרבה פוסקים דס"ל דכששייר מקצת ליורשיו אין בזה איסור וכתב דבאמת לפ"י יש לצדד ג"כ אם אנו רואים טעם הגון הגובל בדבר מצוה במה שנותן מקצת נכסיו לשאר יורשיו המאוחרים בסדר נחלה, וע"כ יראה לעני כמוני לענין להיות יועץ ומורה בזה בהעברת מקצת

ואסור לעשות כן ולפ"י לא יודקק שום ת"ח לזה לכאורה.

אלא דמסיק שם בדבריו דמעשים בכל יום מי שאין לו בנים מצווה לעשות מנכסיו קרן קיימת ודברים טובים, יצא שם לומר דמי שאין לו בן הקב"ה מלא עליו עברה וע"כ רוצה להנצל מגיהנם וכו' ואע"פ שהטעם דלמא נפיק זרעא מעליא שייך בכל היורשים זהו כשטעמו מפני שאינו נוהג כשורה אבל כשרוצה להנצל מעברת ה' מותר אע"פ דאינהו בעצמם מעלי וכו' כך נראה ליישב המנהג וכל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג (ויצא שם עוד לרד"ך כשנותן מחיים אין איסור אלא דסתר דין זה שם) ומסיק וז"ל מ"מ אם מניח ליורשיו עכ"פ מנה יפה יכול פר"מ להזדקק לזה וה' עמו וכו' יעו"ש.

ומבואר ג"כ כנ"ל דודאי לסדר לאדם צוואה שמעבירין הירושה אסור לעשות כן, ורק באופן הנ"ל דמצא מקום להתיר לו כדי שינצל מעברה וגם משאיר סכום נכד ליורשיו בזה ס"ל דבזה אין איסור וגם המנהג כן ע"כ התיר לו להזדקק לזה אבל סתמא ס"ל דאסור להזדקק ולסדר צוואה כו'.

אלא דדברי החת"ס הנ"ל צ"ע מדברי הכנה"ג חו"מ סי' רפ"ב הגה"ט אות י"א שכתב וז"ל עוד אני אומר שדוקא להעיד או להמצא בצוואה אין ראוי, אבל אם ישאל להורות איך יתקיים צוואתו להרבות לאחד ולמעט לאחר אין קפיידא עכ"ל.

ומבואר דהבין דכל האיסור הוא רק כשנותן תוקף לצוואה שלא כרצון התורה בסדר הירושה והיינו ע"י שחותם ע"ז בעד, או שנכוחתו נותנת תוקף למעשה העברת נחלה, אבל להורות הלכה בזה אין נתינת תוקף למעשה העברה.

אבל דברי הכנה"ג לכאורה צ"ב דסו"ס טעמא בעי כיון דהעברת נחלה עבירה היא וכו' א"כ מה הברל בין להיות שותף לאיסור זה או להיות יועץ ומורה הוראה ועכ"פ לכתחילה מי התיר לנו זה.

יעוץ לסדר צוואה שלא ברצון התורה

ה. אבל יש להוסיף דבר זה פשוט, שאסור לשום אדם ליעץ למוריש שיעביר נכסיו מיורשיו ולשנות מסדר הירושה שקבעה התורה וע"ז ודאי קאמר שמואל לא תיהי בי עיבורי אחסנתא, וכ"כ בשו"ע הרב הלכות מכירה שלא יעיד ולא להיות בעצה וכו' ופשוט הוא.

ומצאתי בזה דברים נכוחים מבעל הכנה"ג (שכתב דלהורות לשאול מותר) בספרו בעי חיי חו"מ ח"א ס"ס קפ"ח ד"ה כללא, שכתב וז"ל אמנם על המעשה הרע הזה הציקתני רוח בטני וחכה מכעס עיני ועצור במילין מי יוכל, היאומן כי יסופר המצא ימצא איש מבני ישראל אשר עמדו רגלי אבותיו על הרי סיני, חוטא ולא לו, להשיא עצה להעביר נחלת הירוש שזיכתה לו תורה לאשת המת חוצה לאיש זר, הלא שמע אם לא ידע מה שמאמר שמואל לר"י שיננא לא תיהי וכו', ואע"פ שהרמב"ם כתב מדת חסידות היא שלא יעיד וכו' דמשמע דמדת חסידות הוא ואין שום איסור בדבר וכו' אי נמי התם מיירי במי שאינו משיא עצה להעביר נחלה אלא שהמוריש מרעתו מעבירה והזמין אותו לעד אבל המשיא עצה להעביר נחלה גדול עווננו מנשוא, ולפי דעתי רשע מיקרי דלא גרע מהא דאמרינן בב"ב פ"ג ופג"פ ובמסכת סוטה ובמסכת כתובות איזהו רשע ערום זה המשיא עצה למכור בנכסים וק"ו הדברים הוא ומה שם שלא היה לו זוכה מן התורה בירושה אלא במתנה המשאיו למכור נקרא רשע כ"ש בנדון זה דמדאורייתא הירוש זוכה בירושה, וראוי לכל אדם ללבוש קנאה חמת גבר ולנקום נקם מהחטאים האלה בנפשותם, לייסר ולהוכיח על שער בת רבים שוטים שקלקלו בשוטים ובעקרבם ובסילוא דלא מבע דמא ולא יוסיפו בני עולה לעשות כדבר הזה ולא תעשינה ידיהם תושיה, והרב כי בלבי כאש בעורת עצור בעצמותי על הרב הרע הזה מדעת קוני הפותח יד בתשובה יש

נחלה ע"פ כל מה שכתבתי למעלה, מאן דסמין על הכנה"ג שהיה מגדולי הפוסקים ומוסמך מאוד אי מזניחין אותו ובפרט שמרן הח"ס לא הרגיש בהם ויש מקום לומר שאילו ראה אותם היה חושש לדבריו יעו"ש.

הרי דיצא להתיר ע"פ הפוסקים דסוכרים דשרי כששייר מקצת וכשיש טעם הגובל בדבר מצוה ס"ל דאפשר לסמוך עליהם ליחן גם לאחרים וא"כ בזה האופן אין איסור, ועוד ריכזל לסמוך על הכנה"ג דס"ל דמותר, והיינו דבפשטות הכנה"ג מיירי אף במעביר כל נכסיו, ועכ"פ במעביר רק חלק ודאי דיש לסמוך ע"ז.

יש להוסיף עוד מש"כ הכסף הקדשים בס"י רפב ג"כ על זה הדרך וכתב כיון שבדרך מתנה או חיוב כני"ל אין איסור מהתורה"ק (וראה בחלק השני בפרק י"ז מש"כ בזה) בוודאי לזה הכותב שאינו בגדר ב' עברי דנהרי ממש כי אפשר שימצא לו כותבין, וגם במקומות שנהגין לעשות חיווק שלא יכתבו כתבים כי אם אצל הרב או סופר דמתא ובקנסים ע"ז, מ"מ אפשר לו לכתוב בעיר אחרת ויוודע הרב אחר מיתה ואין חלות דקנס בזה, וכיון שאינו בב' עברי דנהרי ל"ש בזה שום מדת חסידות במה שאינו איסור תורה, ויעו"ש עוד בהמשך דבריו באב שסירד חלק בכורתו בחייו עם בנו על חשבון מסוים, וכתב דבתחלה לא רצה להזדקק לזה מצד לא תיהי בי עיבורי אחסנתא וכתב וכיון שמפצירים בי דאין מדת חסידות לי למנוע את עצמי מלכתוב, כיון שהמנהג שיכתבו כל הכתבים אצלי, גם שאין קנס כ"כ ע"ז, מ"מ כ"ה המנהג וע"י מדת חסידות שלא יבא פסידא להם ואין מדת חסידות כי אם על עצמו ולא להחמיר בשל אחרים ובפרט שהוא ממש כשח"ז וכו' יעו"ש שהארץ ליישב למה נזקק לזה יעו"ש.

[וראה מש"כ במשפט הצוואה בחלק השני, בנספח רביעי תקנת רבני פאס שלא יכתבו צוואה רק בפני דיין העיר ויוכיחו על מה שמעביר נחלתו יעו"ש].

ולא ע"י שום כפיה שבעולם, הראנ"ח ח"א קי"ח מהרשד"ם חו"מ סי' שי"א עכ"ל].

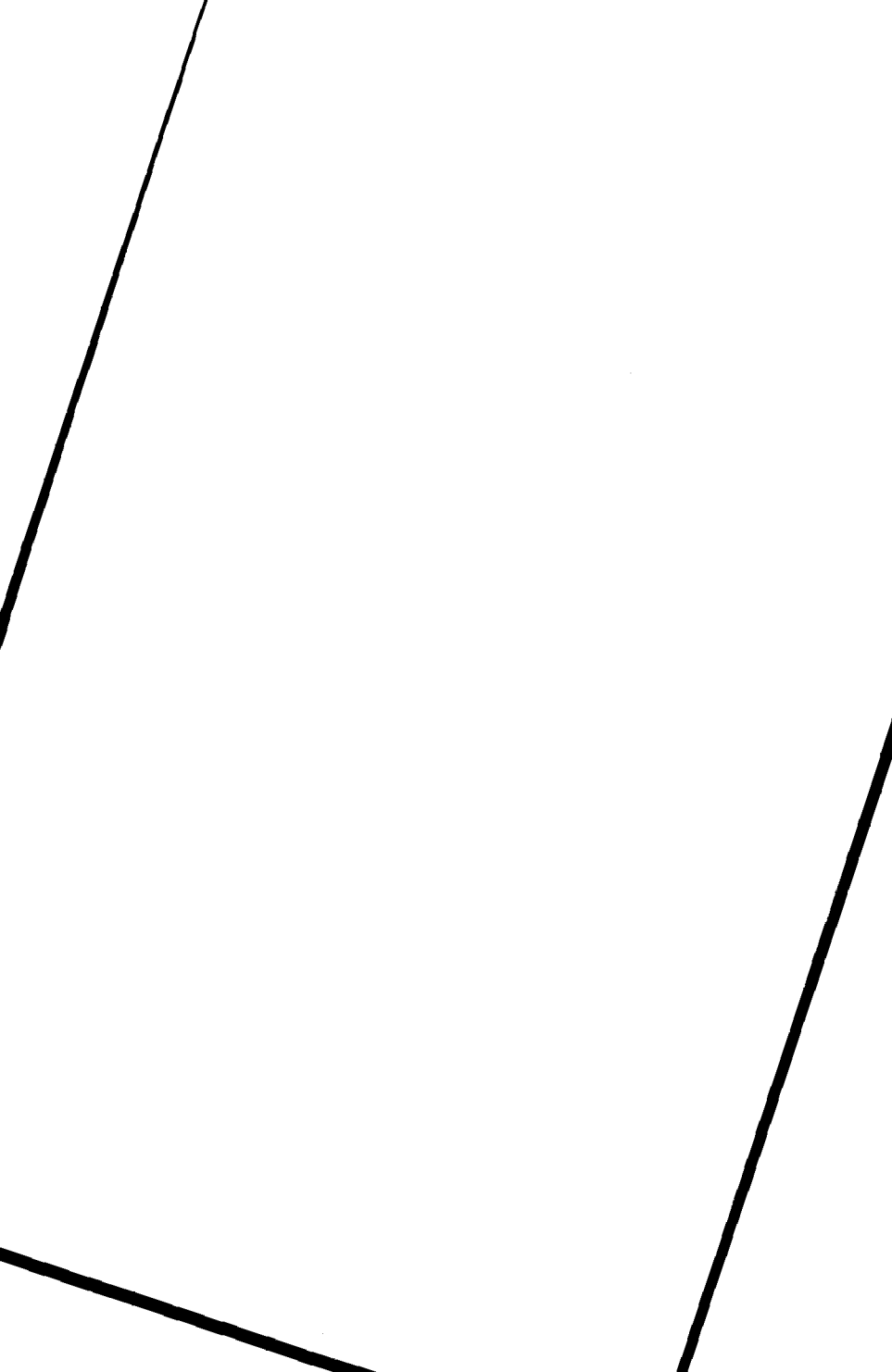
ומ"מ באופנים שנחלקו הפוסקים וס"ל דמותר להעביר נחלה וכן באופנים שהתירו הפוסקים וכמבואר במשפט הצוואה בחלק שני, יש מקום אף לייעץ, מכיון שהדבר מותר, אלא לענין שלא להיות נוכח ולהיות עד בצוואה שזה אסור רק ממדת חסידות יש להקל יותר מכיון שאין זה איסור גמור, אבל לענין יעוץ שהוא חמור יותר וכנ"ל יש להחמיר יותר ואין להקל בזה אלא באופנים שההיתר מרווח להעביר נחלה או במקום הצורך, וכפי ראות עיני המורה.

בו לפתוח בתשובה ואם האיש העושה זאת יתחרט ממה שעשה ולא ישיא עצה לאשה לחגור בעוון מתניה ולו' יקוב הדין את ההר וכו' וכקטן שנולד דמי וכו' יעו"ש.

והעחקתי כל דבריו, כדי לראות חומר האיסור להשיא עצה לאיש להעביר נחלה מן הראוי לירש כדין תורה. ומ"מ להורות הלכה לשואל כתב הכנה"ג עצמו דמותר וכמו שנתבאר לעיל אות ד.

[ויש להוסיף עוד בחומר הדבר שכתב הכנה"ג בס' רפ"ב הגה"ט] אות ג' ויש לב"ד למנוע לעשות הדבר זה ולקרותו עבריינא אבל אין ב"ד כופין לא ע"י נדוי





לשון חכמים

הרב ברוך שובקס

בירורים בענין צאת הכוכבים (שני חלקים)

חלק א: הסבר וישוב למנהג בעלזא באר"י, צאה"כ 50 דקות אחר השקיעה

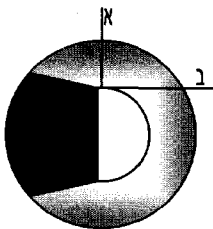
דבר ידוע הוא שהרה"ק אהרן קרוש ה' מבעלזא זי"ע הנהיג באר"י שצאת הכוכבים הוא 50 דקות אחר השקיעה, וידוע שהרה"ק מבעלזא לא שינה כלום ממנהג אבותיו אף בדברים שהמנהג באר"י היה אחרת (כגון בכרכת שהחיינו בברית מילה, ובקריאת התורה כימי החנוכה), ולכאורה אם הנהיג 50 דקות באר"י מוכח שאין זה סותר את מנהג אבותיו שנהגו כשיטת רבנו ר"ת, כמו"כ שמעתי מהרה"ג ר' אהרן מרדכי רוטנר שליט"א שמהר"א היה אומר בשם אביו מרן מהרי"ד זי"ע שבבעלזא צאה"כ הוא 72 דקות אחר השקיעה ובאר"י 50 דקות אחר השקיעה (וכן מובא במועדים וזמנים בשם המקור ברוך זי"ע ששמע כן ממהר"א), וכן נהג לספר העובדא שאחר בא בטרוניא להגרי"ח זוננפלד זצ"ל למה אין נוהגים באר"י כשיטת ר"ת כמו שנוהגים בחו"ל, והגרי"ח זוננפלד הוציא את השואל החוצה והראה לו כלפי השמים בשעה שעדיין לא עברו 72 דקות ואמר שכבר 'שטארק נאכט' (לילה לגמרי), ורבים תמהו שהרי שיטת ר"ת בנויה על דברי ר' יהודה בפסחים שמהלך אדם ביום י' פרסאות ר' מילין מעלוה"ש עד הגן החמה ור' מילין משקיעת החמה ועד צאה"כ, והרי ר"י באר"י היה ואיך ניתן לומר שהוא נתן שיעור למקומות הצפוניים ולא לאר"י, וכן קשה שבגמ' (פסחים גג:) רוצה להוכיח שמעלוה"ש עד הגן ה' מילין, שהרי לוט יצא מסדום בעלות השחר והגיע לצוער עם הגן החמה והמרחק בין סדום לצוער הוא ה' מילין, והרי סדום הוא סמוך לאר"י.

והנה אף שקשה ליישב הקושיא הזו בלי דוחקים, אך כיון שאיך שנאמר לא נוכל להמלט מהקושיות שיש בנושא זה על שיטת ר"ת, כגון קושית הרב בעל התניא בסידורו שבעלות השחר השמים מלא בכוכבים ואיך ניתן לומר ששעת צאת ג' כוכבים בינונים מקביל לשעת עלוה"ש, גם קשה שר"ת כתב שיש שקיעה שהשמש נכנס לתוך עובי הרקיע ואנחנו רואים במוחש שאין לשמש אלא שקיעה אחת, (ובפשטות אלמלא שיטת ר"ת שהשמש עובר את הרקיע לא היה מפרש דברי הגמ' על שקיעה שאינה במציאות וגם אינו נדמה לעין בכירור גמור, ולא מסתבר שיכתוב הגמ' שקיעה אלא על שקיעה שהיא במציאות או דבר שנדמה לעין כאילו היא שקיעה), על כן לא עלינו המלאכה לגמור ליישב כל הקושיות שיש בנושא זה, ועלינו לעיין בראשונים ולהסיק מה שיוצא הלכה למעשה מתוך דבריהם, וכמו שכתב החו"א בקונטרס חי שעות ס' ג' שעיקרי ההלכות אצילות ורק ע"י צימצום אחר צימצום הם משמשים גם בעולם המעשה. וקודם שנתחיל להוכיח מן הראשונים שיש מקום ואפי' קצת הכרח למנהג 50 דקות באר"י נקדים כמה הקדמות.

א) ישנם הרבה ענינים אשר בעבר היו ידועים רק לחכמים בגדר תיאוריה בלבד אך בזמנינו עם התפתחות הטכנולוגיה והתקשורת בעולם נהיו ענינים אלו ידועים ושימושיים כל יום עד שכבר לא ניתן להכחישם או לחלוק עליהם, דוגמת מה שהארץ כדור שלם ועוד, כתוצאה מכך יצא שהרבה ענינים בסוגיא זו של בין השמשות שהיו בעבר פשוטים ומובנים נהיו בזמנינו קשים ביותר. אך לחלוק על ראשונים מחמת קושיות אין בידינו אלא בכוחו של הגר"א ובעה"ת, ולישב קושיות ולהסיק מסקנות מתוך ישובים אלו ג"כ אין בידינו, שע"פ רוב התירוצים בסוגיא זו אינו מיישב את הקושיא לגמרי וקשה לומר שמצליחים להגיע אל האמת ע"י ישובים ודוחקים, על כן איני בא ליישב התמיהות הרבות שיש בסוגיא זו כיון שבמילא לא נוכל ליישב כל התמיהות, אלא לנסות מה ניתן להוציא מתוך דבריהם הקרושים של הראשונים כמלאכים ממה שכתוב הלכה למעשה בסוגיא זו. לא עיינתי בכל הראשונים והאחרונים בסוגיא זו ואני כותב רק מה שעלה בידי בעזה"שית ע"י עיון בדברי הראשונים המפורסמים בסוגיא זו, וכן מן האחרונים הידועין לכל בר בי רב.

ב) השמש נמצא במרחק של 150 מיליון ק"מ מכדור הארץ, אך קרני השמש מגיעים אף למרחקים גדולים מאד, הירח וכן שבעה כוכבי הלכת מקבלים את אורם מן השמש, א"כ יש להבין למה בלילה אנחנו רואים רק הירח מואר ולא כל האויר שמסביב לירח, התשובה היא שרק גוף ממשי מסוגל לקלוט אור השמש ולא חלל ריק, על כן כל החלל נראה לנו שחור, אך לא בגלל שצבעו שחור אלא שאינו קולט אור ולא מקרין אור וצבע החושך הוא שחור, א"כ יש להבין למה ביום כל השמים אינם שחורים, התשובה לכך היא שסביב כדור הארץ ישנה אטמוספירה שהוא כמין גז המסוכב את כדור הארץ ומורכב מחמצן ופחמן ושאר מרכיבים, אטמוספירה זה אף שאינו נראה לנו ממשי מכ"מ הוא בריה ובעל משקל (800 ליטר אטמוספירה שוקל 1 ק"ג) והוא קולט את אור השמש.

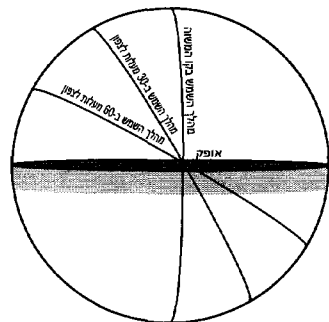
ג) אחר שקיעת החמה אף שאנחנו לא רואים כבר את אור השמש האטמוספירה עדיין רואה את השמש, וכפי שניתן לראות בציור שלפנינו העיגול הקטן כדור הארץ והעיגול גדול שמסביב הוא האטמוספירה, אף שחצי מכדור הארץ שהשמש שקע להם אינו רואה את השמש, אך יש אטמוספירה שעדיין רואה את השמש אף שהוא נמצא מעל מקום בכדור הארץ שאינו רואה את השמש, ענין זה הוא הגורם לנשף דהיינו שיהיה אור אף שהשמש אינו נראה, וכן מבאר גם הרמב"ם בפ"י המשנית ריש ברכות לענין עלות השחר עיי"ש.



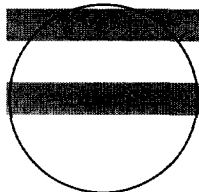
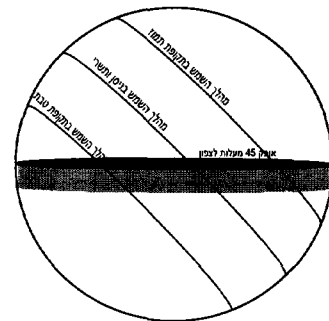
ד) במשך היום לא ניתן להסתכל על השמש מחמת עוצמת האור, אך סמוך לשקיעת החמה ניתן להסתכל על השמש, כמו כן אם הירח נמצא קרוב לאופק צהוב ולא לבן כרגיל, מה הסיבה לתופעות אלו, הנה ניתן לראות בציור לעיל קו א מגיע לארץ מלמעלה וע"כ אינו עובר הרבה דרך האטמוספירה, קו ב מגיע לארץ מלמטה וע"כ הוא עובר יותר דרך האטמוספירה, וכן כשהשמש סמוך לאופק קרניו עוברים יותר דרך האטמוספירה עד שמגיעים אלינו וע"כ חלק גדול מן האור נבלע באטמוספירה ועוצמת האור הוא חלש יותר וניתן להסתכל על השמש, וכן הירח כשהוא סמוך לאופק הוא פחות וך ובהיר על כן צבעו צהוב, וכן לא ניתן לראות את הירח בתחילת החודש אם הוא סמוך לאופק. (ישנם עוד ענינים משקיעת החמה הנראית שקשורים לענין זה ואכמ"ל)

נוכח הראש ומשם יורד לאמצע המערב. מקום הנמצא בנקודה ה שהוא הקוטב הצפוני הארצי, האופק שלו הוא קשת גד - א"כ יראה את השמש בניסן ובתשרי חג בסביב לאופק, וכן לנמצאים בנקודה ו. מקום הנמצא בנקודה ט שהוא 40 מעלות לדרום קו המשוה, האופק שלו הוא קשת יכ, וכיוון שנקודה י נמצא במרחק של 50 מעלות מנקודה ג - יוצא שהוא יראה את השמש בניסן ובתשרי זורח באמצע המזרח, ובחצות היום יראה 50 מעלות גבוה מעל האופק הצפוני כלפי מעלה, זאת אומרת נוטה 40 מעלות לצד צפון מנקודה שהיא מעל לראש, ובסוף היום ישקע באמצע מערב. מקום הנמצא בנקודה ל שהוא 40 מעלות לצפון קו המשוה, האופק שלו הוא קשת מנ, וכיוון שנקודה מ נמצא במרחק של 50 מעלות מנקודה ג - יוצא שהוא יראה את השמש בניסן ובתשרי זורח באמצע המזרח, ובחצות היום יראה 50 מעלות גבוה מעל האופק הדרומי כלפי מעלה, זאת אומרת נוטה 40 מעלות לצד דרום מנקודה שהיא מעל לראש, ובסוף היום ישקע באמצע מערב. וכיון שרוב הישוב וא"י בתוכם נמצא בצפון קו המשוה, ע"כ כתב הפסוק הולך אל דרום וסובב אל צפון.

ט) במקומות שהם מרוחקים מקו המשוה הנשף (הזמן משקיעת החמה עד שמחשיך) אורך יתר זמן, והסבר לכך ניתן לראות בציור שלפנינו, שבמקומות שמסלול השמש הוא מאוזן (מושכב) יותר המעלות שהשמש עוברת בהן את קו הנשף הן יותר, באופק קו המשוה הנשף הוא הקצר ביותר, ובאופק 60 מעלות לצפון הנשף הוא ארוך ביותר.



י) בימי ניסן ובימי תשרי השמש מהלך על קו המשוה השמימי ממש דהיינו מעל קו המשוה הארצי, בתקופת תמוז (21-22 ביוני) השמש נמצא 23.5 מעלות לצפון קו המשוה, ובתקופת טבת (22-21 בדצמבר) השמש נמצא 23.5 מעלות לדרום קו המשוה, דבר זה הוא הגורם להתארכות הימים לנמצאים בצפון העולם בתמוז ולהתקצרות הימים בטבת, וכפי שניתן לראות בציור שלפנינו, שבתמוז רוב סיבוב היום של השמש הוא מעל לאופק, ובניסן ותשרי חצי סיבוב הוא מעל לאופק וחצי מתחת לאופק, ובתקופת טבת רוב הסיבוב הוא מתחת לאופק, כמובן שכלל שהמקום נוטה יותר לצפון היום מתארך יותר בתמוז ומתקצר יותר בטבת.



יא) בתמוז הנשף הוא הארוך ביותר לדרים בצפון העולם, בניסן ותשרי הנשף הוא הקצר ביותר ובטבת הוא ממוצע, הסיבה לכך היא כפי שניתן לראות בציור שלפנינו, בתמוז

הנשף הוא בסוף הסיבוב, בניסן ותשרי באמצע הסיבוב ובטבת לא באמצע ולא בסוף, ובדבר זה תלוי התקצרות הנשף והתארכותו, וכפי שניתן לראות בציור שלפנינו אם הנשף פוגע באמצע העיגול הוא תופס בחלק קטן מן העיגול, ואם הנשף פוגע בקצה העיגול הוא

תופס חלק יותר גדול, וכיון שבתמוז הנשף פוגע בקצה עיגול מסלול השמש על כן הנשף ארוך יותר. הרי לנו שני גורמים לאורך הנשף, עונות השנה ומרחק המקום מקו המשוה הארצי.

יב) האטמוספירה נמצאת סביב הארץ בגובה נמוך יחסית לגודל כדור הארץ, האטמוספירה היא צפופה סמוך לכדור הארץ, וככל שתרחק מכדור הארץ היא נעשית יותר ויותר מרווחת ורדילה, וזו הסיבה שהעננים עומדים בגובה של כ-5 ק"מ מעל הארץ כיון שמחמת קלילותם של העננים הם עולים עד שהם מגיעים לשכבת האטמוספירה השוקלת כמותם, ככל שהאטמוספירה מתרחקת יותר היא תופסת נפח יותר גדול, (נפח האטמוספירה תלוי גם בטמפרטורה, אך אין זה משנה הרבה לעניננו), בגובה 0 (גובה פני הים) כל 800 ליטר שוקל ק"ג אחד, בגובה 8 ק"מ כל 2400 ליטר שוקל ק"ג אחד, וכיון שאטמוספירה היא בעלת משקל נוצר המושג הנקרא לחץ אויר, ע"פ לחץ האויר ניתן לדעת בכל גובה כמה אחוים מן האטמוספירה הוא מעליו, שכלל שיש יותר אטמוספירה מעליו יעלה לחץ האויר, ולמשל בגובה 0 יש לחץ האויר המקסימלי והוא 1000 מיליבר (1 בר [-מידת לחץ]) בגובה 1 ק"מ לחץ האויר הוא 900 מיליבר, ועפ"י ידוע לנו ש-10% מן האטמוספירה נמצא עד גובה של ק"מ אחד, שהרי החלץ מראה כמה אטמוספירה יש מעל אותו גובה, וככל שהאטמוספירה יותר רחוקה מכדור הארץ יש על גביה פחות לחץ אויר וכתוצאה מכך היא תופסת יותר נפח. ההרכב של האויר היבש (הלחות שבאויר היא ענין אחר) הוא אחיד לגמרי (בלי סוגי שכבות) עד לגובה 100 ק"מ מעל כדור הארץ. נציג כאן מדידות של לחץ אויר שנעשו באר"י וממנה ניתן לדעת כמה אחוים מן האטמוספירה יש בכל גובה וגובה, בגובה 0 - 1000 מיליבר, בגובה 1.5 ק"מ - 850 מיליבר, בגובה 3 - 700 מיליבר, בגובה 5.7 - 500 מיליבר, בגובה 9.5 - 300 מיליבר, בגובה 16.5 - 100 מיליבר, ובגובה 22.5 - 40 מיליבר. עד גובה של 30 ק"מ נמצא 99% מכלל האטמוספירה.

יג) ישנם שני סוגי אור של הנשף, אחד הוא שהאטמוספירה רואה את השמש וזה גורם שיהיה אור יום בעולם, והשני שאין האטמוספירה רואה את השמש כלל אלא שהמקומות המוארים מפזרים את אורם אל המקומות החשוכים, אור זה הוא אור חלש.

ונתחיל בביאור הסוגיא, איתא בשבת דף לז: ואיזהו בין השמשות משתשקע החמה כ"ז שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה רברי רבי יהודה, ולהלן אמרו בגמ' דמשקיעת החמה עד שהכסיף העליון הוא שיעור מהלך שלשה רבעי מיל, ובתוספות ד"ה תרי תילתי מיל. קשה דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל ור' יהודה גופיה בפסחים בפרק מי שהיה טמא (דף צד. ושם) סבר דמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא כדאמרינן בריש פ"ק דפסחים (דף ב. ושם) וכדמוכח קרא (נחמיה ד) ואנחנו עושים במלאכה וגו' דמיניה מפי' כפ"ב דמגילה (דף כ:): דמעלות השחר יממא הוא ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע אבל תימה לר"י דבמאי פליגי דהא ודאי משעת צאת הכוכבים הוי לילה כדפי' וי"ל דאמרינן לקמן לא גדולים הנראים ביום ולא קטנים כו' אלא בינונים והשתא פליגי דלר' יהודה מספקא ליה בכל כוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון אם הם בינונים אם לאו וע"ק דניחוי אנן באדם בינוני שילך מתחילת שקיעת החמה ד' מילין כדאמר בפסחים י"ל דמספקא להו מהו אדם בינוני: וכן בחידושי הרשב"א כתב כן וסיים וז"ל והיה נמי דאמרינן בפסח שני [צ"ד א'] דמשקיעת החמה ועד צאת הכוכבים מהלך ד' מילין נמי לא הוי שיעורא ברירא להו דבהיה מספקא להו איזהו מהלך אדם בינוני:

הנה הכסיף העליון וכן הסימן של ג' כוכבים ודאי שהם תלויים בשיעור ששקע השמש תחת האופק והם ימהרו לבוא במקומות הקרובים לקו המשווה יותר מבקומות הרחוקים, וכן ימהרו לבוא בניסן יותר מבתמוז, והסימנים של זמן מהלך מיל ודאי שאינם תלויים בגורמים הנ"ל, וכיון שיש לנו שני דרכים שאחד סותר את השני ואין אנו יודעים איזה העיקר, ודאי שיש לנו ללכת אחר הסימן שחז"ל והראשונים נתנו לנו שעל פיו נדע מתי לילה והסימן האחר ישאר בגדר קושיא, והנה חז"ל קבעו לנו סימנים של הכסיף העליון ושל ג' כוכבים בינונים לצורך הלכה זו של בין השמשות, והסימן של ד' מילין הוא מאמר אגדה או שנתנה לחישוב עלות השחר אך לא ניתנה בגמ' לצורך חישוב בין השמשות, ואף התוס' והרשב"א הסכימו לכך שהלכה למעשה יש לחשב ע"פ הכסיף העליון, כמו שכתבו ששיעור ד' מילין אינו שיעור ברור וע"כ נתנו לנו חז"ל של הכסיף העליון, אלא שכתבו שצאת הכוכבים הוא זמן מאוחר, ושקיעת החמה האמור כאן אינו שקיעת החמה הנראית אלא שהחמה נכנס בעובי הרקיע, והראיה לכך ממה שאמרו בפסחים שמשקיעת החמה ועד צעה"כ ד' מילין, יוצא לנו לכאורה מדבריהם שהלכה למעשה יש לחשב ע"פ הכסיף אלא ששיעור זה הוא מאוחר וצריך להתאים עם מאמר הגמ' שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים ד' מילין, אך לא נתבאר לנו בתוס' סימנים מובהקים שאינם מתפרשים לתרי אנפין מתי הוא שיעור זה של הכסיף העליון, אך דבר ברור הוא שמי שניהג ע"פ שיעור זה של הכסיף יבדיל במוצ"ש באר"י סמוך יותר לשקיעת החמה ממה שיבדיל באירופא ובמקומות הצפוניים.

וכיון שנתבאר לנו בודאות מתוך דברי התוס' שצאת הכוכבים באר"י קודם לצאת הכוכבים במקומות הצפוניים, יש לנו לעיין מתי הוא שיעור הכסיף, אם הוא תואם לשיעור ד' מילין באר"י או שהוא תואם לשיעור ד' מילין במקומות הצפוניים, מצד הסברא לכאורה צ"ל ששיעור זה תואם לשיעור ד' מילין באר"י, אך מצד המנהג שנהגו ישראל במקומות הצפוניים לא יותר מד' מילין יש ראיה ששיעור הכסיף תואם לד' מילין במקומות הצפוניים, וחז"ל אמרו (ירושלמי פאה ז ה) כל הלכה שהיא רופפת בבית דין ואין את יודע מה טיבה צא וראה מה הציבור נוהג ונהוג, גם שהנראה בפשטות בדברי ר"ת שהיה סובר שהשנף שווה בכל מקום, אם כן יש סברא שקבע צאת הכוכבים ע"פ מה שהיה רואה במקומו, אך דברים ברורים לא מצאתי בראשונים ע"ז.

והנה ר"ת בספר הישר נתן לנו סימן לזמן השקיעה האמיתית והוא כשהשמש נכנס לתוך עובי הרקיע, אך היות ואנחנו לא רואים את המציאות הזאת שהשמש נכנס בתוך עובי הרקיע קשה לנו לקבוע על איזה מידה של חושך התכוין ר"ת שזה השיעור שהשמש נכנס בעובי הרקיע, אך דבר ברור הוא שר"ת התכוין על איזה מידה של חושך, שאת המידה הזאת ר"ת מגדיר בגדר שהשמש נכנס לתוך עובי הרקיע, אך קשה לבנות מתוך דבריו על איזה מידה נתכוין, ושדבר שכל מציאותו אין אנו יודעים מהיכן נדע שיעורו ושעתו כשאינו לנו בראשונים דברים ברורים וסימנים מובהקים.

שיטת המחבר בשו"ע או"ח ג"כ לא ברורה, שבס"י רסא סעיף ב כתב וז"ל י"א שצריך להוסיף מחול על הקודש; והזמן תוספת זה הוא מתחלת השקיעה שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות; והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביעי, רצה לעשותו כולו תוספת, עושה. רצה לעשות ממנו מקצת, עושה; ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה וודאי יום מחול על הקודש. ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רביעי מיל שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה. ובס"י רצג סעיף ב וז"ל צריך ליהזר מלעשות מלאכה עד שיראו ג' כוכבים קטנים, ולא יהיו מפורזים אלא רצופים, ואם הוא יום מעונן ימתין עד שיצא הספק מלכו. וכפי שאמרנו שיעור ג' כוכבים משתנה ממקום למקום ומזמן לזמן, ושיעור ג' מיל ורביעי הוא שיעור שווה, ולכאורה שתי הלכות אלו סותרות זו את זו, ובפשטות ניתן ליישב הסתירה

שכיון שאין סימן מעשי לשיעור ג' מיל ורביע כמו שג' כוכבים מקביל לשיעור ד' מילין, וכמו שכתבו התוס', על כן כתב המחבר דברי הראשונים כלשונם והמעין יעין. והמשנה ברורה בביאור הלכה סי' רסא ד"ה קודם הלילה כתב בפשיטות וז"ל ודע לפי מה שידוע שנשתנה השיעור דד' מילין לפי האופק והזמן, וכן כתב עוד כמה פעמים ששיעור ד' מילין אינו אלא במקום מסוים ובזמן מסוים שאינו ידוע לנו. ולא מצאתי מנושאי כלי השו"ע שכתב ששיעור ד' מילין הוא 72 דקות ע"פ מה שכתב המחבר בהלכות פסח שמהלך מיל הוא 18 דקות, אלא המחצית השקל, ולא כתב כן להורות הלכה. למעשה אלא להסביר שיטת החסידים ואנשי מעשה שמקבלים שבת שתי שעות קודם הלילה. וכן בדרך כלל המ"א ועוד אחרונים כותבים שתחילת בין השמשות היא רביע שעה קודם צאת ג' כוכבים בינונים, ואינם משתמשים עם השיעור של ג' מיל ורביע, ובאמת קשה לומר שחז"ל קבעו שיעור ע"פ השעון שהיה נדיר מאד בזמניהם במקום לקבוע שיעור ע"פ כוכבים שנראה לעין כל, ומנהג רוב הקהילות היה לנהוג דין לילה אחר שנראים ג' כוכבים קטנים, אף שהיו נוהגים דין יום אחר שקיעת החמה כדעת ר"ת וכן כתב גם החת"ס באו"ח סי' פ' (עיי"ש שכתב לגבי חינוך שגולד אחר השקיעה שצאה כ"כ ביום כ"ח סיון שנת תקס"ג היה בשעה 8:00 ובשעה 8:55 היה השמש 7.6 מעלות מחתת לאופק) ובמחנת כהן במאמר ב' פרק ב' וג' ועוד אחרונים, ורק כבעלזא וצאנו נהגו שצאה כ"כ הוא 72 דקות אחר השקיעה וגם זה היה מפני שסברו שאין ג' כוכבים קטנים במקומם קודם זמן זה וכן שהחמירו בשיעור שהכסוף העליון. שוב מצאתי שהיעב"ץ בסידורו כתב שבין השמשות מתחיל 58.5 דקות ($18 \times 3.25 = 58.5$) אחר השקיעה, וכן מצאתי בעוד אחרונים, אך אם כל זה אחר שהמחבר בסי' רצג כתב שלילה בצאת ג' כוכבים קטנים וכן משמע בגמ' וראשונים בבירור שלילה מורדים ע"פ כוכבים וע"פ הכסף, והנהוג לילה ע"פ דבריהם בהכרח שלא ינהג בכל מקום ובכל זמן בשיעור אחיד של דקות, א"כ בהכרח שישארו דבריהם בקושיא, או שנאמר שאלמלי ידעו בבירור גמור (ולא רק שיש כוז תיאוריה וטענה) ששעת הכסף וצאת הכוכבים משתנה לפי המקום והזמן לא היו כותבים שיעור בדקות, אך לרחות דברי הגמ' והראשונים מפני ספק דברי חלק מן האחרונים, אינו מן הסברא.

והיות שבדברי התוס' נשמע לכאורה ששיעור הנשף שווה בכל מקום, אין לנו באפשרות ללמוד מפורשות מתוך דבריהם - לדידן שדברי הגמ' והראשונים מכריחים אותנו לחלק בין מקום למקום - להיכן ולמתי נאמר שיעור הגמ' של ד' מילין. אך מצאתי שיטה אחרת בראשונים שגם היא כשיטת ר"ת אך בשינוי קצת והיא שיטת התוס' רי"ד, שיטת התוס' רי"ד אף שהיא שיטה קשה מאוד והקושיה והתמיהות רבות, אם כל זאת ניתן למצוא בדבריו דברים שאולי ניתן לתרגמם לשפת המעשה, וז"ל בשבת לא: איהו ביה"ש משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין קשיא לי טובא דהאי שיעורא הוי או תילתא מילא או תלתא ריבעי מילא כרפליגי בי לקמן רבה ורב יוסף ור' נחמי פליג על ר' יהודא ואמר משתשקע החמה עד שיהלך אדם חצי מיל והאי שיעורא דהני תנאי משוך עד צאת הכוכבים כדאמר' לקמן כוכב אחד יום שנים בין השמשות שלשה לילה ובפסחים בפ' מי שהי' טמא אמרי' אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום עשר פרסאות מעלות השחר עד הנץ החמה חמשה מילין משקועת החמה עד צאת הכוכבים חמשה מילין נמצא עביו של רקיע אחד מששה ביום. ונראה לי לתרץ שאע"פ ששקעה החמה ונעלמה מן העין עדיין אורה שולט בעולם שעדיין לא נעלמה מכל העולם כולו שאלו הי' עולה אדם על ההרים עדיין הי' יכול לראותה ומפני זה שולט עדיין אורה בעולם וכז' שאורה שולט אין פני המערב מאדימין אבל כששוקעת לגמרי והולכת תחת הארץ מסתלק אורה מן העולם ואז מתחילין פני

המערב להארים מכח זהרוריתה שכל זמן שאורה בעולם האור מכסה האדמומית ולא תמצא כמו שלא תמצא ביום ובשכלה אורה מן העולם או נמצא אותו האודם ותופס שעה מועטת עד שתחכסה תחת הארץ לגמרי ומתחלת שקיעתה שתעלם מן העין ועד שתגמר שקיעתה להתכסות תחת הארץ הוא שיעור חמשה מילין ומאי דאמר התם משקיעת החמה עד צה"כ ה' מילין מתפרש מתחילת שקיעתה שהתחילה להעלם מן העין ומאי דאמר'י הכא משתשקע החמה מתפרש משתגמור שקיעתה שמתחלה לכנס תחת הארץ שהעולם עשוי כמו כדור עגול שאינו שווה ומי שדר באמצע הכדור שהיא גבוהה אע"פ שנעלמה החמה מעיניו לא יעלם אורה מן הכדור עד שתהלך כל שיפועו של כדור ותיכנס תחתיו ומפני זה מושך אורה אחר שנעלמה מן העין הרבה כשיעור ה' מיל וכדברי מצאתי שתיריך גם ר"ת בס' הישר אלא שהוא תירץ כפי חכמי ישראל שאומרים כי החמה הולכת בלילה אחר הכיפה למעלה מן הרקיע ואני תירצתי כפי חכמי אומות העולם ששאומרים שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ והוא העיקר בדאמר'י התם בפ' מי שהיה טמא :

לא מצאתי מן האחרונים מי שעמד לפרש דברי התוס' רי"ד על כן נראה לפרש מה שני"ל בדבריו, ואקדים שאף שפי' שאבאר בדבריו הוא קשה מאד אם כל זאת לא מצאתי פי' שתיישב בתוך דבריו כ"א הפי' הזה.

מדברי התוס' רי"ד נראה שדעתו היה שכדור הארץ אינו אלא כיפה ולא כדור שלם וכדעת התוכנים בעבר (עיי' בספר היומם בכדור הארץ להגרי"ם טוקוצ'ינסקי), ומה שכתב שהארץ

הוא כדור אין כוונתו לומר שהארץ הוא כדור שלם אלא שהוא כדורי ולא ישר, ולדעתו כל כמה שהשמש לא שקעה לכל העולם יש עדיין אור יום בעולם, ואף שבחלק מן העולם כבר שקעה מכ"מ במקומות הגבוהים עדיין ניתן לראות את השמש, ולדעתו עובדא זו משמשת



צאת המנבים



הוכחה שעדיין לא שקעה השמש לכל העולם, ולאחר ששקעה השמש גם בסוף העולם המערבי, או שורר חושך בעולם, ובמקום שהוא במרום הכדור באמצע העולם מחשיך כשיעור ה' מילין מעת שקיעת החמה שם, שמפני שהוא רחוק מסוף המערב על כן צריך השמש להלוך כל שיפוע הכדור עד שמחשיך, ויוצא מדבריו שמקומות הנמצאים על שיפוע המערבי של הכדור יש פחות זמן מתחילת שקיעת החמה עד צאת הכוכבים.

שיטה זאת היא קשה מאד שהרי אם נאמר שדעתו היה שהנשף הוא כתוצאה מן האטמוספירה שסביב לכדור הארץ הרואה את השמש אחר השקיעה, א"כ אמאי צריך שישקע השמש בסוף העולם ולא מספיק זה שאין השמש רואה את האטמוספירה שמעלינו, ואם דעתו שכל אור העולם יכול לקבל אור מן השמש, ועל כן צריך שתשקע השמש לכל העולם, ואז העולם מסתיר שלא יגיע אור השמש מעל לעולם כלל, א"כ האיך הירח רואה את השמש בלילה. גם קשה ע"פ מה שידוע היום שאין השמש שוקע כלל לכל העולם, ובכל שעה יש מקום בעולם ששם עדיין יום. עוד יש להקשות שאם כל עוד שהשמש מאיר בעולם אינו מחשיך, א"כ במקום שהוא בשיפוע המערבי של הכדור היה צריך להיות מעלות השחר עד הנץ החמה יותר מה' מילין. עוד יש להקשות וכי כל שיפוע הכדור אינו אלא ה' מילין.

אך כפי שהקדמנו אין ביכולתנו לחלוק על דברי הראשונים כמלאכים מתוך קושיות, ויש לנו לדקדק בדבריהם מה ניתן לתרגם מתוך דבריהם להלכה למעשה, והנה אין אנחנו יודעים איפא הוא סוף העולם כיון שאין אנחנו רואים מציאות כזאת לעיננו ובמילא אין אנחנו יודעים גם איפא הוא אמצע הכדור, אך מתוך דבריו ניתן לכאורה ללמוד ששיעור הנשף אינו שווה בכל מקום, גם משמע לכאורה ששיעור ה' מליץ הוא שיעור מקסימום, שהרי כתב שרק באמצע הכדור שהשמש צריך להלך כל שיפוע של כדור, יש ה' מליץ מתחילת השקיעה עד צאה"כ, ומשמע שמקומות שהם בשיפוע הכדור המערבי אין הנשף ארוך כל כך, וזוה שלא כתב ששיעור ה' מליץ הוא באר"י, אלא ששיעור זה הוא באמצע הכדור משמע לכאורה ששיעור זה אינו חייב להיות דווקא באר"י אלא ניתן לשיעור המקסימלי. [ויש לציין שאין לדמות מה שכתב הגר"א והרב בעה"ת אליבא הגאונים ששיעור $3/4$ מיל הוא לאר"י, לד' מליץ של ר"ח, ששיעור $3/4$ מיל ניתן בגמ' לצורך הלכה של בין השמשות על כן מסתבר לומר ששיעור זה הוא לכבל ואר"י מושב התנאים והאמוראים, משא"כ שיעור ד' מליץ שהוא מאמר אגדה ניתן לומר שהכוונה לצפון הישוב הקרמון, שהרי לא ניתנה שיעור זה להלכה א"כ די לנו שתתקיים אמיתות המאמר הוזה במקום אחד ביישוב. כל זה כתבתי רק במאמר המוסגר להוכיח שיש מקום לומר ששיעור ד' מליץ ניתן למקום בחו"ל, אך לא באתי במאמר זה לחדש ביאורים וחיידושים אלא לתרגם הדברים המפורשים לשפת המעשה].

והנה אף אם לא נתבאר לנו בבירור גמור כוונת התוס' רי"ד במה תלוי צאת הכוכבים מכ"מ מצאנו בדבריו הסבר לאי הופעת האדמימות עד שעה מאוחרת, והיא שאור השמש מכסה את האדמימות ועל כן לא תימצא, גם מוכח לכאורה בדבריו שאור השמש הכוונה שהשמש מאיר ישירות וכמו שמביא משל שהעולה על הרים יראה את השמש אחר שקיעת החמה, ואין כוונתו לאור שבא ע"י פיזור הקרינה ממקומות שמוארים ע"י השמש. והנה ע"פ מה שידוע עד לאיוה מרחק מגיע האטמוספירה נוכל לדעת גם לחשב מתי כל האטמוספירה שמעל האופק שלנו אינו רואה את השמש. ע"פ מה שנתבאר בהקדמה שהאטמוספירה ככל שהיא יותר קרובה לארץ היא יותר צפופה יוצא שהאטמוספירה הנמצאת בגובה רב אורה קלוש מאד כיון שהצפיפות מועטת (וכן ניתן לראות בטיסה במטוס שהשמים יותר כהים ולא כ"כ כחולים ובהירים כמו הנראה לנו על הארץ), וכמעט שאין לה השפעה. והנה ע"פ החשבון יוצא שאחרי ששקע השמש 9.7 מעלות מתחת לאופק לא יהיה מעל לאופק אטמוספירה הרואה את השמש רק מעל 23 ק"מ מעל כדור הארץ, ואף זה לא יהיה רק קרוב לאופק המערבי, ולכאורה אין לזה השפעה על אור העולם, ואחרי שהשמש שקע 11.1 מעלות לא יראה את השמש אלא האטמוספירה שהוא מעל 30 ק"מ, וזה ודאי שאין לה השפעה, והאור שיש בעולם בשעה שקע השמש 11.1 מתחת לאופק הוא רק מהאור חוזר של האטמוספירה שמתחת לאופק הרואה את השמש המפור את קרינת השמש. [ושצריך שלא יראה השמש את האטמוספירה כלל במאת האחוזים לא ניתן לומר שא"כ אף בחצות הלילה יהיה יום שהרי יש אטמוספירה בגובה רב (שביבים של אטמוספירה מגיעים אפ"י עד 27,000 ק"מ) שרואה את השמש, ואף שלענין עלות השחר כתב הרמב"ם בפי' הישניות ריש ברכות שצריך שלא יגיע אור השמש לאטמוספירה הגבוהה 51 מייל (82 ק"מ) מעל הארץ מכ"מ ברור לכאורה שלגבי שקיעת החמה השניה צריך רק שלא יהיה אור יום שיש ביכולתו לגרש את האדמימות, ולזה מספיק שלא יהיה אור יום בשיעור ניכר].

אך לכאורה מדברי התוס' רי"ד משמע שכבר בתחילת בין השמשות צריך שאור השמש לא יגיע לעולם כלל ובמשך בין השמשות אין רק זהירות השמש, א"כ עד צאה"כ צריך השמש לשקוע יותר מ-9.7 מעלות, אך מכ"מ נראה שאין מן הצורך שישקע השמש אלא כעשר מעלות, דהנה בגמ' איתא הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות הכסיף

מעלות שהשמש צריכה לשקוע

העליון והשוה לתחתון זהו לילה, וכפי שהסברנו לעיל (באות ה) הסיבה לכך שהשמים הקרובים לאופק הם חשוכים היא שהאור צריך לעבור כמות גדולה של אטמוספירה עד שהוא מגיע אלינו, והנה

השמים החשוכים מגיעים לכה"פ עד לגובה של 1.7 מעלות מעל לאופק, וע"פ החשבון יוצא ש-1.5 מעלות מן האטמוספירה בגובה של 24 ק"מ מסתתר תחת השמים החשוכים הקרובים לאופק, וא"כ כדי שיהיו פני מורח מאדימין לכאורה סגי שתשקע השמש 7.4 מעלות מתחת האופק, ואז לא יגיע אור השמש כלל לאטמוספירה שמעל 6 מעלות מעל לאופק ושבתוך גובה של 30 ק"מ, ואף לאטמוספירה שמתחת 6 מעלות מעל לאופק לא יגיע אור השמש אלא לאחוזים בודדים שבשכבות העליונות ביותר של האטמוספירה, והאחוזים המוארים האלו מסתתרים תחת מעבה גדול של אטמוספירה, [ויש לציין שבהלכות קידוש החודש להרמב"ם פ"ז יוצא שאם יהיה הירח בתחילת החודש בתוך 6 מעלות מעל לאופק לא יראה, מחמת השכבה העבה של אטמוספירה שיש קרוב לאופק ואור הירח יצטרך לחדור דרכם,] ולכאורה לא מסתבר שאור מועט כזה יסלק את האדמימות, ו-36.5 דקות אחר השקיעה יהיה השמש באר"י תמיד מתחת 4.7- מעלות מתחת לאופק, ואז מתחיל לכאורה האדמימות לשעה מועטת עד שאחרי 13.5 דקות נעשה לילה. [ויתכן גם שאפי"א אם שקיעת החמה השניה היא אחר 36.5 דקות מכ"מ אין בין השמשות צריך להיות אלא 3/16 ממשיך הזמן שמשקיעת החמה עד צאת הכוכבים כמו 3/4 מיל ביחס 4- מיל, וסברא כזה יש במנחת כהן.]

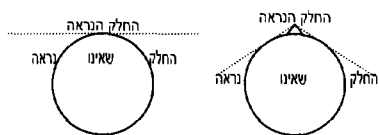
היוצא לנו שאף שלא ראינו מדברי התוס' הגדרה ברורה לשעת השקיעה השניה שאז היא התחלת בין השמשות, מכ"מ מצינו בדברי התוס' ר"ד שגם הוא בשיטת ר"ת, שהשקיעה השניה היא אחר שיסתלק האור הישיר של השמש מן הארץ, ולכאורה אחר ששקע השמש 7.4 מעלות ניתן לומר שנסתלק אור השמש לגמרי מן הארץ ואין כבר אור יום, ואחרי 50 דקות באר"י הוא צאה"כ אף לרעת ר"ת.

והיות שיש הרבה שמיישבים קושיות שיש בשיטת ר"ת בנושא זו, רציתי לבאר שאף לאחר כל היישובים עדיין שיטת ר"ת בקושיא עומדת, ועל כן לא ניתן לבנות הלכות מתוך ישובים אלו. הנה מה שיישבים על קושיית מהר"ם אלשקר ס' צו שהאיך כתב ר"ת שיש מושג של סוף שקיעת השמש בתוך הרקיע, והרי רואים במוחש כדברי חכמי אומות העולם שבקוטב הצפוני רואים את השמש בכל חדשי הקיץ, ומתרצים שאף לפי חכמי אומות העולם ניתן ליישב שיטת ר"ת שנדמה לעין שהשמש נכנס לתוך עובי הרקיע וע"כ אמרו חז"ל לשון שקיעת החמה, אך קשה שלהגדיר הגדרה כיון שכך נראה לעין ניתן לעשות בדבר שנדמה לעין בכירור, כדוגמת השם 'מולד' על שנדמה לעין שהירח נולד, אך לא על דבר שאין הגדרתו נראה לעין בכירור, ובדברי ר"ת משמע שצריך למצוא איוה מציאות של שקיעה שהיא אחר שקיעת החמה, וגם שיטת התוס' ר"ד קשה עד מאוד שהרי אין אנתנו רואים זמן ששקע השמש לכל העולם וכמו שביארנו. מה שמיישבים קושיית השו"ע הרב בסידורו שהקשה שבעלות השחר הרי כל השמים מלא בכוכבים ואין ניתן לומר שצאת ג' כוכבים שיעורו שווה לעלות השחר, ומתרצים ע"פ הירושלמי שבעלות השחר נהיה יום בתחילת ביאת האור ובצאת הכוכבים סגי בתחילת יציאת הכוכבים ואף שלא יצאו כולם, ואין יישוב כלל שקושיית השו"ע הרב היא שצ"פ הטבע האור שיש לפני היריחה מקביל לאור שיש אחר השקיעה וא"כ אין ניתן לומר שבשיעור אחד של ד' מילין יש בעלות השחר הרבה כוכבים ובצאה"כ רק ג' כוכבים, ומהירושלמי משמע ששיעור צאה"כ קרוב יותר לשקיעה משיעור עלות השחר לזריחה, והרשב"א בשבת מקשה מירושלמי זה על שיטת ר"ת, ומה שיש מיישבים שאף שבצאה"כ דר"ת השמים מלאים כוכבים אלא שאינם אלא כוכבי יום, קשה

שא"כ אין כוכבים סימן ללילה, אלא לילה היא סימן לכוכבי לילה, וזה היפך מדברי הגמ'. ומה שיש מיישבים הסתירה בשו"ע שבסי' רס"א כתב ד' מילין ובסימן רצ"ג כתב שראיית ג' כוכבים קטנים קובעת לילה, שמה שכתב בס' רצ"ג כוונתו רק למקומות שאין רואים כוכבים רק אחר ד' מילין ששם צריך לשמור שבת עד ראיית ג' כוכבים, אך לעולם אין צאה"כ קודם ד' מילין, וקשה שהרי דבר זה שאין רואים כוכבים אחר ד' מילין אינו אלא בסיכור ובפינלנד, אי"כ עד שנאמר שהשו"ע בסי' רצ"ג מיירי בסיכור, נוכל לאמר שהשו"ע בסי' רס"א מיירי במקומות הצפוניים, ומה טעם מצאו שדוקא השו"ע בסי' רס"א מיירי באר"י כיון שהב"י היה באר"י, וסי' רצ"ג מיירי ממקומות שספק גדול אם היה ידוע שהיה שם ישוב ישראל בזמן הב"י, ואמאי לא נימא להיפך.

חלק ב: בירור בענין חישוב עלות השחר וצאת הכוכבים (ע"פ מעלות) בהר נבוה

הנה איתא בשבת (ק"ח): וא"ר יוסי יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי, ופירש"י ממכניסי שבת בטבריא. מפני שהיא עמוקה ומחשכת מבעוד יום וסבורין שחשכה וממוציאי שבת בצפורי שיושבת בראש ההר ובעוד כשהחמה שוקעת נראית שם אור גדול ומאחרין לצאת. ובפי' רב ניסים גאון, מוציאי שבת בציפורי שהיא גבוהה טפי ומאחרין לשם פני המזרח להכסוף ושוהים ומאדימין והיו מקבלין עליהן שימור השבת עד שמכסיפין פני המזרח התחתון והעליון: בגמ' זה מוכח שהשמש שוקעת בהר יותר מאוחר מאשר במישור, הסבר ענין זה הוא פשוט, מקום הנמצא במישור (גובה פני הים, שרוב העולם הוא מים) רואה חצי מכדור השמים שהארץ מסתיר ממנו כל מה שמתחת לארץ, מקום הנמצא יותר גבוה מעל פני הים אין הארץ מסתיר



ממנו כל מה שמתחת לארץ, וכפי שניתן לראות בציור שלפינו, והענין הזה נראה במוחש שיש מקומות בירושלים שאין מסכיבם הרים המסתירים רוח מערב וניתן לראות מהם את הים הגדול אף שהים נוטה מירושלים יותר

מחצי מעלה, כמו"כ הנוסע במטוס בגובה גדול יכול לראות אף מקומות הנוטים מס' מעלות ממקום שהמטוס נמצא, ואף ניתן להבחין בעין שהארץ הוא עגול.

יש מחלוקת בין הפוסקים אם יש להתחשב בכך שבהר ניתן לראות את השמש אף כשהיא נמצאת מתחת לאופק (אופק הוא מילה מלשון ערבי, ופי' הקו המבדיל בין חצי השמים הנראה לחצי השמים שאנו נראה), דהיינו המחלוקת היא אם אנשי ציפורי החמירו על עצמם והוסיפו על שבת לפנים משורת הדין בכך שהתחשבו שציפורי יושבת בהר, וכמו אנשי טבריא שהחמירו על עצמם, או שאנשי ציפורי עשו כן על פי הדין, בירושלים ובחברון המנהג לאחר את השקיעה עד אשר השמש נעלמת מן העין, וכל זמן שהשמש בראש דבר הגבוה ביותר בעיר עדיין נקרא יום, כך כתב החיד"א בברכי יוסף חלק אר"ח סימן של"א אות ז'. אך יש שכתבו להחמיר (אכן האול להגרא"ז מלצר) בזמן ששקעה שמש במישור לספק לילה לגבי הפ"ט, ואכמ"ל.

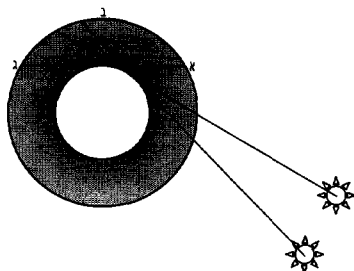
אך לגבי צאת הכוכבים נהגו הלוחות לחשב ע"פ שיעור ששקע השמש 8.5° מתחת לאופק בין במקום הנמצא במישור ובין במקום הנמצא בהר, ועל כן יוצא שבירושלים צאת הכוכבים הוא 35 דקות אחר השקיעה, ובת"א צאת הכוכבים הוא 40 דקות אחר השקיעה. ובלוח כף החיים כתב אף לגבי צאת הכוכבים של הגאונים של 18 דקות אחר השקיעה ושל 13.5 דקות אחר השקיעה, שבירושלים צאה"כ 13 או 8 דקות אחר השקיעה. ובאגרות משה אר"ח ח"א סי' צ"ז כתב שאם ראיית ג' כוכבים מתאחר בהר יש לאחר צאת השבת מדינא, ואם הכסף

העליון מתאחר יש לאחר יש לאחר יציאת השבת מדין סיג וגדר כיון שמדינא מספיק סימן הכוכבים. ועל ענין זה אנו רוצים להאריך במאמר זה.

הנה טענת מרפסי הלוחות היא שאף שלגבי שקיעת החמה יש הבדל בין מישור להר, אך לגבי צאת הכוכבים אין הבדל, כיון שצאת הכוכבים תלוי במידת החושך שיש במקום ההוא ובזה אין הבדל בין הר למישור, גם שלענין ראיית הכוכבים קל יותר לראותם בהר מאשר במישור על כן צאת הכוכבים צריך להקדים ולא לאחר.

אך המעיין בגמ' של יהא חלקי יראה שיש הבדל בצאת הכוכבים בין הר למישור, שהרי יציאת השבת תלוי בצאת הכוכבים כידוע ועל זה אמרו שבציפורי מתאחרת השבת לצאת יותר מבמישור, ובתשובת האג"מ הנ"ל כתב שרק שיעור הכסיף מתאחר בהר, ובני ציפורי החמירו שיהא הכסיף העליון אף שמדינא סגי בג' כוכבים למי שבקי בהם, וגם זה צ"ב בכמה מתאחר הכסיף העליון בהר. ולמעשה ניתן להסביר את דברי הגמ' שיתאים גם למנהג שהנהיגו הלוחות, ויען שיש בביאור ענינים אלו דברים הנוגעים למעשה נבארם באריכות קצת.

תחילה נסביר מהי הסיבה שיש עדיין אור יום אחרי שקיעת החמה, הנה כפי שהסברנו לעיל כל דבר ממשי יכול לקבל אור השמש, הארץ מקבל אור השמש הירח מקבל אור השמש וכן כל הכוכבים, אך החלל הריק אינו יכול לקבל אור השמש, ואף אם קרני השמש יעברו דרך החלל אל הירח וכדו' יהיה החלל שחור, (אגב נציין שצבע שחור אינו צבע אלא דבר שצבעו שחור בולע את האור ואינו מחזירו אל העין, משא"כ כל צבע אחר מחזיר חלק מסוים מן האור אל העין, ועל כן כל דבר שלא מקבל אור מאיזה סיבה שהיא הוא שחור), ולכאורה היה צריך להיות שמיד אחרי שקיעת החמה יהיה חושך מוחלט, אך מכיון שסביב כדור הארץ יש אטמוספירה הכוללת פחמן וחמצן ועוד כמה מרכיבים, אטמוספירה זו כיון שהוא מגיע לגובה מסוים מעל כדור הארץ, רואה את השמש ומקבל ממנו אור גם אחרי שקיעת החמה ואת האור הזה הוא מחזיר אל הארץ. אטמוספירה זו היא צפופה בסמוך לכדור הארץ פי 25 מאשר בגובה של 22.5 עד 30 ק"מ מעל כדור הארץ, וככל שהגובה הוא יותר צפיפות האטמוספירה היא פחות, מובן שככל שהאטמוספירה צפופה יותר היא מקבלת יותר אור מן השמש, וככל שהיא מרווחת יותר היא מקבלת פחות אור מן השמש, ועל כן מיד אחר שקיעת החמה עדיין יש אור יום, אחרי כמה דקות רק השכבות העליונות יותר מקבלות אור, והאור הזה עובר דרך השכבות התחתונות של האטמוספירה המסננים אותו במקצת, ועל כן אור היום מתמעט, אחרי ששקעה השמש עשר מעלות מתחת לאופק כמעט שכבר לא ניתן לראות אטמוספירה המקבלת אור ישירות מן השמש, ואין רק אור החוזר ע"י האטמוספירה שמתחת לאופק שרואה את השמש ומפזר האור אל האטמוספירה שמעל לאופק, ועל כן האור הוא מועט. כן מבאר ג"כ הרמב"ם לגבי עלות השחר בפ"י המשניות ריש ברכות עיי"ש.



יוצא לנו שיש גורמים להתמעטות האור כשהשמש שוקעת: א. מיעוט כמות האטמוספירה מעל לאופק הרואה את השמש, ב. רבוי כמות האטמוספירה שאור האטמוספירה המוארת צריכה לעבור עד שתגיע אל הארץ, שככל שהכמות יותר גדולה האור יותר מסונן והוא נפחת. א"כ יוצא שבשעה שיש עדיין אור שמש בשכבות העליונות של האטמוספירה, יש קצת חושך

על הארץ כיון שהאור נבלע בדרכו לארץ, ועל כן הנוסעים במטוס יכולים לראות שבשעה שהחמה שוקעת להם, שזה בערך 15 דקות אחרי שקיעת החמה למטה במישור, שורר אור יום במטוס אך למטה חשוך, ולפי דעת הגאונים ניתן כבר לראות את שלושה כוכבים בינונים, ולכאורה גם בירושלים שהיא נמצאת 800 מטר מעל פני הים, אף שגם שם כבר לא ניתן לראות את השמש מכ"מ נמצאים קרובים יותר לאטמוספירה הרואה את השמש, ויש לציין שה-800 מטר האלו הם משמעותיים, כיון שבשכבות התחתונות האטמוספירה צפופה פי כמה מן השכבות העליונות, ואין לומר שכיון שבהר ניתן לראות את הכוכבים ביתר קלות מחמת שהאוויר זך יותר יש להקדים זמן צאה"כ, שהרי ראיית הכוכבים היא סימן להסתלקות אור השמש ולא גורם לילה, ואפי' אם נאמר שראיית הכוכבים גורמת לילה מכ"מ אור הכוכבים הוא אור חזק יותר מאור האטמוספירה ומסתבר שרובי שכבת האטמוספירה גורם יותר להתמעטות אור השמש שבאוויר מאשר להתמעטות אור הכוכבים (וראיה לכך שהרי אחרי 15 דקות אחר השקיעה יהיה אור יום לנוסע במטוס פי כמה מאשר על הארץ, ולגבי ראיית הכוכבים באמצע הלילה אין הבדל משמעותי, וכן ניתן לראות שהיורד לכור עמוק מאד יוכל לראות כוכבים אפי' באמצע היום, שרובי האטמוספירה שאינו רואה את השמש הנמצא בתוך הבור מעכב על אור היום להגיע למטה, אך אויר זה אינו מעכב על אור הכוכבים להגיע למטה), א"כ לפי שיטת הגאונים מובן למה בציפורי צאת הכוכבים מתאחר יותר מבמישור.

ואם נקבע שאין ראית הכוכבים נמדדת לפי כמות האטמוספירה המוארת, אלא ע"פ האטמוספירה שאינה מוארת החוצצת בין הארץ לאטמוספירה המוארת, שכלל שתתרחבה האטמוספירה שאינה מוארת החוצצת יתמעט האור בארץ, ולהיפך ככל שתתמעט האטמוספירה שאינה מוארת יתרבה האור, וכן גם מסתבר קצת, והנה אחרי 13.5 דקות אחר השקיעה שוקעת השמש בניסן ותשרי 3.7 מעלות ואז השמש מאיר לאטמוספירה שמעל לראש המגיעה לגובה של 13 ק"מ מעל הארץ, וצפיפות האטמוספירה שבין 12-16 ק"מ מעל הארץ הוא 22% ביחס לצפיפות בשלושה הק"מ הסמוכים לארץ (כך יוצא ע"פ חשבון ע"פ לחץ האוויר ממדידות שנערכו בארץ), ואת אומרת 3600- מטר אטמוספירה בגובה 16-12 השפעתה רומה 800- מטר סמוך לארץ, א"כ אם נרצה לחשב כמה צריכה השמש לשקוע בהר כדי שיהיו השמים חשוכים כמו שהם כשהשמש שוקעת 3.7 מעלות במישור, יש לנו לחשב כמה לשמש לשקוע בהר כדי שיהא אטמוספירה שאינה מוארת חוצצת באותה מידה שיש כשהשמש שוקעת 3.7 מעלות במישור, וע"פ החשבון יוצא שכדי שיעל בהר רמת החושך שיש במישור כשהשמש שוקעת 3.7 מעלות צריכה השמש לשקוע בהר 4.175 מעלות. וכן להולכים בשיטת הסוכרים שמהלך 3/4 מיל הוא 18 דקות, דהיינו כשהשמש שוקעת 4.66 מעלות, ואז מגיע אור השמש רק לאטמוספירה בגובה 21 ק"מ מעל הארץ, וצפיפות האטמוספירה בגובה ההוא הוא כ-7% מהצפיפות על הארץ, א"כ יוצא שכדי שישור בהר חושך כמו במישור כשהשמש 4.66 מעלות מתחת לאופק, צריכה השמש לשקוע 5.78 מעלות בהר. גם יש להחמיר בהר ע"פ המבואר בפי' רב ניסים גאון ששיעור הכסיף העליון מתאחר בהר, אך אין בידי לבאר איך לחשב כמה מתאחר בהר, כיון שלכאורה רב ניסים גאון מיייר בהכסיף רוח מזרח (ולא רוח מערב כפי שיטת הראשונים) כפי שיטת הגאונים ואיני יודע במדויק מה ההסבר הטבעי לכך.

אך בצאת ג' כוכבים קטנים הנהוג במוצ"ש אין האטמוספירה שמעל לראש רואה את השמש כיון שקשת גב היא 5 מעלות (בציור הקשת נראית יותר 5- מעלות כיון שכמות האטמוספירה הגדולה לשם המחשה), א"כ אחרי שקעת השמש 8.5 מעלות מתחת לאופק אין האטמוספירה שמעל לראש מוארת (רק בגובה של 70 ק"מ) וכל עיקר האור בא רק

מהאטמוספירה באופק המערבי שעדיין מקבל אור השמש והוא המפור את האור על פני השמים, ואז אין הבדל בין הר למישור.

אך עלות השחר לכאורה מקדים בהר לפני המישור, שהרי עלות השחר הוא לאחר התנוצצות הקרן אור הראשון של היום, ועל כן בירושלים שראים את השמש בזמן שהוא כמעלה מתחת לאופק, א"כ ניתן גם לראות את הקרן הראשון אף אם הקרן הזו הוא מעלה אחת מזרחית לירושלים, אך מאידך גיסא ניתן לומר שכיון שהקרן הזו רחוק מירושלים עוד 111 ק"מ עדין לא ניתן לראות אותו אף שהוא נראה במקום שהוא מעלה אחת מזרחית לירושלים, ויש לדעת אם הקרן הראשון של עלות השחר הנחשב לאור יום בתחילת היום מאיר אף אם הוא עובר דרך שכבת אטמוספירה עבה והוא נמצא סמוך לאופק, וא"כ עלות השחר בהר מקדים לעלות השחר במישור כפי השיעור שנך החמה בהר מקדים למישור, או שסמוך לאופק חשוך כיון שהאור צריך לדחור דרך שכבה עבה של אטמוספירה, וכמו בתחילת הלילה שהתחתון הקרוב לאופק מכסיף קודם העליון, וא"כ אין עלות השחר בהר מקדים אלא שיעור מועט, וכמו שיבואר להלן לענין צאת הכוכבים. וכפי המשניות להרמב"ם בריש ברכות משמע לכאורה שבעלות השחר רואים את האור הראשון סמוך לאופק ולא בחלק העליון של האופק, ע"פ מה שכתב שגובה האויר הוא 51 מיל וגודל היקף כדור הארץ הוא 24,000 מיל (לכאורה הכוונה למייל המקובל היום באמריקה), ועלות השחר הוא 1.2 שעות קודם הנץ, ואם נפרש שכוונת הרמב"ם היא שבקו המשווה עלות השחר מקדים 1.2 שעות קודם הנץ, יוצא החשבון שבעלות השחר נראה הקרן הראשון סמוך לאופק.

ובצאת הכוכבים דר"ת ע"פ מה שכתבנו לעיל שהוא תלוי לכאורה בהסתלקות אור השמש הישר מן האופק העליון, וא"כ יש לכאורה איזה נפק"מ בין ההר למישור וכפי שניתן בציור למעלה שבהר הראיה הישרה למערב עוברת דרך כמות אטמוספירה קטנה יותר מאשר במישור וכיון שהסיבה שהתחתון מכסיף קודם העליון היא מפני שקרוב לאופק האור צריך לעבור דרך כמות גדולה של אטמוספירה, א"כ בהר שהאור עובר דרך כמות יותר קטנה של אטמוספירה הקצה העליון של התחתון הוא יותר סמוך לאופק, דהיינו שהתחתון הוא פחות מעלות, וע"פ החשבון יוצא שאם במישור התחתון החשוך מגיע עד לגובה של 1.689 מעלות מעל לאופק, יגיע התחתון בהר שגובהו 800 מטר עד לגובה של 1.5 מעלות מעל לאופק, א"כ לכאורה השמש צריך לשקוע בהר שגובהו 800 מטר עוד 0.189 מעלות כדי שיכסיף העליון כמו במישור. וכן לפי אלו הנוהגים לילה בזמן צאת הכוכבים בשעה שהשמש שוקעת 8.5 מתחת לאופק ע"פ שטת ר"ת, וכמנהג אונגרין ע"פ החת"ס (שו"ת אור"ח סי' פ') שבצאת ג' כוכבים היא לילה וג' ריבעי מיל קודם לכן מתחיל בין השמשות, א"כ צאת ג' כוכבים שווה לשיעור הכסיף העליון והשווה לתחתון, שהרי ג' ריבעי מיל של בין השמשות הם עד שהכסיף העליון, וכפי שאמרנו השיעור שפני המזרח מאדימין והשיעור שהכסיף העליון מתאחר בגובה 800 מטר שיעור של 0.189 מעלות, וא"כ יש לאחר צאת הכוכבים בירושלים ברקה בערך אחר צאת הכוכבים במישור.

סוף דבר צאת הכוכבים של הגאונים שהוא בזמן שהשמש נמצא כ-3.7 מעלות מתחת לאופק מאחר בהר מאשר במישור, עלות השחר של 72 או 90 דקות מאחר בהר כשיעור שהשקיעה מאחרת, הכסיף העליון של צאה"כ דר"ת גם מאחר כשיעור קטן, אך צאת הכוכבים כשהשמש נמצא 8.5 מעלות מתחת לאופק לכאורה שווה בהר ובמישור.

הרב אלעזר שמואל בריענער

נוסח "מחוק" ברחמיך הרבים

במס' ברכות [י"ז.] מובאות כמה תפלות של אמוראים ובתוכם תפלת רבא. וז"ל הגמ': רבא בתר צלותיה אמר הכי - אלקי עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי, עפר אני בחיי קל וחומר במיתתי, הרי אני לפניך ככלי מלא בושא וכלימה, יהי רצון מלפניך ה' אלקי שלא אחטא עוד ומה שחטאתי לפניך "מרק" ברחמיך הרבים אבל לא על ידי יסורין וחלאים רעים. והיינו וידוי דרב המנוגא זוטי ביומי דכפורי, עכ"ל.

הנה מנהגנו לומר תפלה זו בסוף כל התפלות של יום כיפור גם נדפס ביהי רצון בריש נוסח קר"ש על המטה. רק שבכמה סידורים ומחזורים כתיב "מחוק" במקום תיבת "מרק". ורצוני לידע אם נוסח זה יש לו מקור נאמן. הנה רש"י במס' ברכות ג"כ גרס "מרק" ומפרש מלשון כלה והתם. עוד נשנה תפלה זו בסוף מס' יומא [פ"ז:] עם קצת שינוים קלים, וגם שם הגירסא עם רי"ש ולא בחי"ת רק שיש שם וי"ו באמצע כזה "מרוק" ברחמיך וכו'. ועד עתה לא מצאתי גירסת מחוק בשום דפוס. בש"ס וויניציא הוא כמו לפנינו במס' ברכות - מרק ובמס' יומא - מרוק, וכן בש"ס כתב יד פירנצה "מרוק". וכן בס' דקדוקי סופרים לא העיר כלום על תיבה זה שלא מצא בשום מקום גירסא אחרת ממה שלפנינו.

וראיתי מה שכתב הרה"ג ר' רוד יצחקי שליט"א בספר לוח ארש [דף ש"י] שמביא גירסת הגמ' ושאר קדמונים שכולם כאחד עונים לאמר מרק או מרוק ולא מחוק, ומסיים שנראה לו שאינו אלא טעות סופר, שהרי"ש והוי"ו של מרוק נתחברו לעשות חי"ת.

אמנם בדקתי בכמה סידורים ומחזורים ומצאתי מקום לשתי הגרסאות. נתחיל בגירסת הרמב"ם בנוסח התפלה שבסוף ס' אהבה. לפנינו נדפס "מחה", אבל זה טעות, וברמב"ם מהדורת גאלרשמיט ומהדורת קאפח נוסח תימן כתיב "מרק". ועי' בהקדמת ר' קפאח שכתב שהרבה ידים שלטו בנוסח התפלה של הרמב"ם ומלאה טעויות. עוד מצאתי גירסת "מרוק" במחזור כת"י ספרדי עם פ"י מהרי"ץ ובמחזור שאלוניקי [תקנ"ג], וכן היא באבודרהם. ומצאתי גירסת "מרק" בסידור הרוקח, ובמחזור ויטרי [391], וסידור ר' שבתי סופר, וסידור בית תפלה לרז"ה, וסידור חמדת ישראל לר"ש וויטל, וביעב"ץ, וסידור עבודת ישראל, וסידור נהורא סלאוויטא [תקפ"ז], ובס' מגורת המאור נר ג' כלל ג' חלק א פ"כ.

אמנם מאידך גיסא מצאתי גירסת "מחוק" במחזור מעגלי צדק [שי"ן]. מחזור הדרת קדש [תל"ג], מחזור אמשטרדם [ת"פ], וסידור ר' הירץ [ש"ך], וסידור האר"י ז"ל של ר' קאפל ור' שבתי, וסידור אר"י וז"ל כת"י [יאפאלא שנת תק"י], וסידור בעל התניא. אכן בסידור ר' הירץ יש סתירה בין הנוסח בהתפלה ובהפירוש, שאע"פ שבפנים גרס מחוק אבל בפ"י כתב בשם הרוקח בזה הלשון: ומה שחטאתי "מרוק" תעביר ראשון ראשון ואל תמרוק במסורת הברית ע"י יסורין [כן הוא בסידור הרוקח [דף תש"ב] רק שם יש טעות דפוס ע"ש]. ואפשר לומר שיותר יש לסמוך על הפ"י שגרס "מרוק" מעל נוסח התפלה שבפנים ששם יותר שכיח טעות המדפיסים [עי' במאמר נוסח התפלה לבעל מנחת אלעזר ס"י ד', וע"ע מה שכתב הריעב"ץ בשאלת יעב"ץ ח"ב ס"י י"ז וס"י ס"ז על סידור שלו שאין לסמוך עליו]. או יש לומר שבאמת הוא גרס מחוק רק שהביא פ"י מהרוקח ובתוכו גירסת מרק ולדידיה לא סבירא ליה, ויותר מסתבר כסברא ראשונה. וכיוצא בו נמצא במחזור לעמבערגא [תרס"ז] בפנים כתיב "מחוק" אבל בפירוש גרס "מרק" ומפרשו - הפרע ממני אך ברחמים. וכן אירע בסידור אוצר התפילות [דף תקס"ט:] שגרס מחוק אבל בהפ"י מפרשו ע"פ גיר' מרק ובסידור עיון תפלה

לבעל הכתב והקבלה מצאתי סתירה שבתפלה יו"כ גרס מרק ובקר"ש שעל המטה גרס מחוק? וכנראה שבתפלה יו"כ הוא העיקר לסמוך עליו, [גם בס' מנורת המאור בפי' שבשולי הדף מפרשו בטעות מלשון מחוק].

ואם נסכים שגיר' מחוק שיבוש היא, יתכן לומר שבא לידי כך מנוסח אבינו מלכנו מחוק ברחמיך הרבים כל שטרי חובותנו וזה רגיל בלשונונו מנוסח כל השנה ומשם נעתק לכאן. ושם באמת מתאים ענין מחיקה אצל שטרות, משא"כ כאן לא נמצא ענין מחיקה אצל עונות.

והנה מצינו בגמ' תיבת מרק אצל הסרת עונות כגון במס' יומא ויסורין ממרקין [פ"ו.], אין כח וכו' ולא ביסורין למרק אלא כולן תולין ומיתה ממרקת [שם], יסורין ממרקים כל גופו של אדם [ברכות ה.], יסורין ממרקים כל עונות של אדם [שם], כדי למרק עונותיהם של ישראל [סנהדרין ל"ט.]. אבל לא נמצא בגמ' בשום מקום לשון מחיקה על עונות רק על מחיקת כתב.

וחפשתי עד שמצאתי את שאהבה נפשי בספר מגיד תעלומה [שנת תרל"ו] לבעל בני יששכר על מס' ברכות [י"ז.]. וז"ל: מה שחטאתי "מרק" ברחמיך הרבים, הנך רואה הגירסא בגמ' "מרק", לא כמו שהדפיסו בסידורים מחוק" וכו' ויסורין ממרקין וכו'. הרי לפניך בלי שום ספק שנוסח האמיתי הוא "מרק", ובפרט שבכל הדפוסים וכת"י של הש"ס והראשונים איתא "מרק", ורק באחרונים משנת ש' ואילך נמצא גירסת מחוק.

ולכן נראה לענ"ד שכודאי ראוי ונכון לומר "מרק", ומי שמתעקש ואינו רוצה לשנות מגירסא דינקותא עכ"פ יוסיף גם נוסח "מרק" שהוא עיקר מטבע תפלה זאת, וגם כבר הוכחנו שאין לתיבת מחוק שום קשר וחיבור אל ענין הסרת עונות שבכאן. וה' יאיר עיני בתורתו לכון אל האמת לאמיתו.



הערות

בענין גזל שאינו של ממון

כבוד מערכת בית אהרן וישראל הי"ר

הנני בזה להעיר על מה שנכתב בקובץ האחרון מסיון תמוז תשס"ב דף קנב בהערות שונות דהעיר מדוע מי שאינו משיב שלום נקרא גזלן וכי גזל משהו והביא שיש דברים שהגם שאינו לוקח כסף מ"מ נקרא גזלן כמו גזל שינה וכן הביא דוגמא ממדרש כל מי שאינו אומר דבר בשם אומרו עובר משום אל תגזול דל וכו'.

לענ"ד תלה תניא ברלא תניא שוה שאינו משיב שלום נקרא גזלן מפורש בגמ' ברכות דף ו.ב. וטעם הדבר שגם מי שחייב לחבירו חוב ואינו משלם כלל עובר בלאו דלא תעשוק כמו עושק שכר שכיר ועושק וגזל הם נקראים שניהם גזל ולכן כיון שחייב אדם לענות שלום למי שנתן לו שלום ונלמד מבקש שלום ורדפהו שחייב להקדים שלום אבל אם לא התחיר לו הרי זה כעושק שכר שחייב לשני וכן מציינו שהאוכל בלא ברכה כאילו גזול את הקב"ה ברכות דף לה.ב. וברש"י "גזול להקב"ה את ברכתו" ורש"י לשיטתו שזה שאמרו שם שיש סברא שאסור ליהנות מעולם הוזה בלא ברכה וברש"י שם ד"ה אלא וז"ל "אלא סברא היא דכיון דנהנה צריך להודות למי שבראם" רואים מרש"י שאין הסברה שיש איסור ליהנות בלא ברכה אלא הסברא שחייב להודות למי שנהנה ממנו ולכן גם פירש שאין זה שנהנה בלא ברכה גזול את הלחם מהקב"ה אלא גזול מה שחייב להודות ואינו מודה וזה הגזל אמנם דעת התוס' ברכות י"ב א ד"ה לא נראה שהם סוברים שהאיסור הוא הנאה ולא האיסור שאינו מברך [יש בזה נ"מ גדולות להלכה ואין כאן מקומו].

וכן האומר דבר ואינו אומריו בשם אומרו הרי הוא עובר משום אל תגזול דל ג"כ כיון שחייב לומר בשם אומרו ושוב אם אינו אומריו גזול את הטובה שיכול לצאת למי שאומרים דבר בשמו.

אמנם מה שהביא שיש גזל שינה זה באמת דבר שאין לו שורש אלא שאמרי אינשי ולכאורה אין טעם לקרוא זאת גזל ויותר נכון לקרוא לזה חובל בחבירו שמצערנו וצער הוא אחד מחמשה דברים אכן יתכן שלכן קראו לזה גזל שרצו להביע מקור האיסור וכל מזיק לא נתברר מקור איסור להזיק ולכן קראו גזל שעוברים בלאו דלאו תגזול וזה שמויק איסורו מאיסור גזל כך נראה ברבינו יונה והביאו הטור ריש הלכות מזיק שכשם שאסור לגזול כך אסור להזיק והנה אף שגזלן לוקח לתועלת עצמו ואילו מזיק אינו לוקח לעצמו מ"מ חזינן בגמ' שאין נ"מ וגם גזול ע"מ לאבד דינו כגזלן כמפורש בגמ' בחטף מטבע מחבירו וזרקו לים שאם חטף בידו נעשה גזלן וחייב השבה בידו של הנגזל אבל אם רק דחף חבירו ונפל המטבע לים אין לו דין גזלן שלא קנאו בקנין אלא דינו כמזיק וכיון שרואים המטבע בים אינו מזיק אף שיש הוצאות להוציאו מהים הרי שהנ"מ בין גזלן למזיק אינו אלא בקנין וכל זה לגבי חיובי השבה אבל לגבי איסור כבר הארכתי במקום שהגזול לא עשה קנין כגון שנגב בהמה מחצר ראוהו והחביאו בחצר שמעון או ברה"ר שלא קנה במשיכה מ"מ עבר איסור לא תגנוב ופסול לעדות ולכן כינו המעיר חבירו גזלן שינה לומר שעבר באיסור זה אבל לענ"ד יש לדון שהמעיר חבירו משנתו חייב לשלם צער שלא במקום נזק כמו כוואו בשפורד או במסמר ואפילו על צפרנו ולכן אם מצד שהעיר אותו באמצע שנתו יש לו כאב ראש וכדומה מסתבר שצריך לשלם ואומדים כמה כיצא בזה שגור המלך להעירו משנתו כמה היה מוכן לשלם כדי שלא להעירו וזה צריך המעיר לשלם וכמו שפסק הרמ"א סימן ת"ט ס"ז והנה אף

שאינן דנים בזה"ו צער וכמו שפסק בסימן א ס"ב מ"מ כתב הקצה"ח בסימן א סק"ז שאף שאין דנים בזה"ו דיני קנסות וכן אין דנים גזלות וחבלות וכל מילי דלא שכיוי ולית ביה חסרון כ"ס מ"מ הבל גדול ביניהם שדיני קנסות כל שלא פסקו ב"ד שהוא חייב הוא באמת פטור שכן ר"ן קנס אשר ירשיעון אלוקים ונמצא שבוה"ו פטור גם מדיני שמים אבל שאר הדברים שאינם בזה"ו באמת הוא חייב ואם אינו משלם גזלן הוא אלא שאין כח בב"ד לרונן ולכופו לשלם [ונראה שלפי דבריו פסול לעשות] ומעתה המעיר חבירו משנתו נראה שצריך לשלם לו אלא שאין דינו מסור לב"ד אכן לדעת הרמב"ם שחיובי חבלה נחשבים קנס יש לומר שפטור גם מדיני שמים.

אכן כל זה בהעירו בידיים אבל בעשה רעש ועל ידי כך העיר חבירו בזה יש לרונן אולי זה גרמא וכמו המבעית את חבירו שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים עיין תוס' ב"ק צ"א ד"ה לא וצ"ע בדבריהם [ואין כאן המקום להאריך בדיני גרמא עכ"פ גרמא חייב בדיני שמים] ונפסק בסימן תכ"ס' לב.

וכן חייב לפייס את חבירו ואם אין חבירו רוצה להתפייס יש לפייסו בממון כפי מה שב"ד משערים בלכם כמה ראוי ליתן וכמו שכתב הרא"ש פ' החובל סימן ג ועין גם בסימן תכ"ב ברמ"א.

הכותב וחותם בברכה
זלמן נחמיה גולדברג

בענין מצה העשויה באילפס

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב לאוהבי תורתך.

יחד עם כל בית ישראל הריני לברככם על כבוד התורה שנתרבה על ידי הקובץ הנפלא ומלא בחודות שנים גם חדשים ויהי רצון שנוכה לראות בקרוב בהתגלות כבוד שמים וירעו כל יושבי תבל כי לה' המלוכה.

ולחיתת הקודש אכתוב פרפרת קטנה, בחוכבת המאה עמ' ח הובאה תשובה חדשה לרשב"א בדבר מצה העשויה באילפס שראוי לחוש לדברי הראב"ד בפ"ו מחמץ ומצה ה' י' שצריך לנסות הכוביא ככלי אעפ"י שלא שמענו זה מגדולי הראשונים. הנה יש להעיר בזה מתשובת האגרות משה אור"ח ח"א סי' קנג שכתב בפשיטות מדעתו הגדולה שאין לאפות כשהמצה מגולה וע"ג קרקע שהוחזר כטור בשם בה"ג איירי בקרקע הכירה דוהו טרוקנין וכו' יעו"ש, ולפלא שלא הזכיר כלל מדברי הראב"ד הנ"ל.

ועכ"פ נראה מתשובת הרשב"א החדשה שראוי לחוש לכך רק לכתחילה אבל בדיעבד אין לאסור, ושמעתי באומרים לי שהיו מקומות בחו"ל שהיו אופים כך לכתחילה. וצריך ביורר אם נעשה כן ע"ד חכמים בתורה.

בברכת יגדיל תורה ויאדיר.

מסעוד בן שמעון

דיין ומו"צ ורב דקהל הספרדים

רמת אלחנן בני-ברק

בדיקת דם

נשאלתי מחתן אחרי שהחליט להתארס, אם קודם האיסורין יעשה בדיקת דם והכלה תעשה גם כן בדיקת דם, ואמרתי דטוב שיעשו ועשו, וסיבת הדבר, כי אחוז קטן יש שהדם ביחד לא מתאים ואם ישאו או נולד להם ולד שנקרא טיי סעקס, ועל ידי הבדיקה שהדם מתאים או אין החשש הזה, והנה הבדיקה נעשית באופן קל ומיד יודעים התוצאה, ואם יקחו הבדיקה או יתארסו ויתחתנו וארגיש בעצמו יותר טוב כשאסדר להם חופה וקדושים וזה כבר מפורסם שיש בדיקה כזאת, וטען אבי התתן דיצא מזה פרסום, אבל מתוך הנסיון יודע שעושים את זה בצניעות ורק הרופא יודע והחתן והכלה יודעים וזה לא בפרסום כך השבתי לו והסכים, ובאמת לא צריך לעשות בדיקה לפני הנשואין כל בחור ובחורה טוב שיעשו הבדיקה ושיודע מהו הסוג דם שלהם ואז לכשידברו אתם בענין שידוכין אז יודיעו זה לזה סוג הדם שרובא דרובא

זה טוב ורק למעט הקטן יש לחשוש ואז הם ידעו ולא יהיה להם דאגה, ואף שהכל ביד הקב"ה ויש לבטוח בקב"ה אבל כל מה שאדם יכול לעשות ולהשתדל או טוב שיעשה את ההשתדלות וכאן אין זה ח"ו שלא מאמינים בד' ולא צריך לחקור אחת העתידות, אבל היות שזה דבר שאפשר לעשות או שמעתי ממורי ורבי הרה"ג ר' משה פיינשטיין זצ"ל שאפשר כי זה דבר קל וטוב שישתדלו לעשות את זה, וחפשתי בהערמות שלו ומצאתי שמו"ר זצ"ל ענה ג"כ שיעשו בדיקת דם ומצאתי שצינתי שדן בזה בספר הלכה ורפואה, מכון רגנסברג כרך א' טבת תש"מ בעמוד שכ"ח ואמרתיו אם מו"ר פסק דמותר עלי ללכת בדרכיו ולפסוק כמותו, ועל מו"ר זצ"ל אפשר לומר הלכה כמותו בכל מקום, ואם כן אדורבה אני מייעץ שיעשו את הבריקה ושומר ישראל ישמרו שהילדים הנולדים לא יחלו במחלה הזאת ויהיו בריאים ושלמים, והנלע"ד כתבנו.

לעילוי נשמת אשתי הרבנית מרים זצ"ל שנלקחה ביום א' בשבועות בוקר בשנת חס"ב, החסדים שעשתה ישיעו שתבקש מכסא הכבוד שיעשו עם עם ישראל חסד תנצב"ה.

הרב אפרים גרינבלום

מעמפיס

ברין יעוד

קידושין יח: "בעי רבה בר אבוח יעוד נישואין עושה או אירוסין עושה, ג"מ לירשה וליטמא לה ולהפול נדריה". א. יש לחקור הפשט על הצד שנישואין עושה דרך דלברים אלו קנאה או שקנאה לכל דבר ויכול אפילו לבא עליה.

ב. למ"ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו בפשטות מקודשת למפרע והקשה הקה"י סי' כ"א שהרי נא' לקמן יט: שד"ן ערות בעי בשעת היעוד מוכח שהקידושין לבסוף.

ג. בגמ' ברף יח. מבואר דיעוד חשיב אישות ומש"ה לא מצי למוכרה אח"כ לשפחות, דא"א למכור לשפחות אחר אישות. וקשה דהרמב"ם עבדים פ"ג מחשיב יעוד לשפחות.

כדי לתרץ את הקושיות י"ל כך: איתא בירושלמי כתובות פ"ד ה"ד "והוציא עליה שם רע" וכו' פרט ליעודין, רואים שיעוד אינו כקידושין רגילים. והרמב"ם מלכים קורא ליעוד "פילגש" מוכח דחשיב שפחות.

והקה"י קידושין סי' כ"א כתב רבכל קידושין יש קנין ממון וקנין אישות, ומה שביעוד קונה למפרע היו רק לענין קנין ממון אך הקנין אישות היו רק בשעת היעוד ומש"ה בעי תרי עדים בשעת יעוד.

ולפי"ז נפשוט דלמ"ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו מלמפרע קנאה לירשה ליטמא לה ולהפול נדריה שדינים אלו תלויים בקנין ממון כפי שיבואר לקמן אך לבא עליה מותר רק מאכא ולהבא. וכן לעיל י. הגמ' דנה במקדש בביאה אי נישואין עושה או אירוסין ונ"מ לירשה וליטמא לה ולהפול נדריה. וכתב המ"מ אישות פ"י ה"א דאפילו עושה אסור לו לבא עליה. ותו"ר יח: כתב דהכא כתבו לשון "לירשה וכו'" אגב לעיל י. ומש"ה אכתי יש לדון אי מותר לבוא עליה.

והמאירי ושיטה נט"ל הכא כתבו דיעוד נישואין עושה היו כמסר אב לשלוחי בעל (ועיין קידושין י. תד"ה מקבל, ומהרש"א שם דלדברינו יתכן דמיושב קשית המהרש"א). ובמסר אב לשלוחי בעל כתב הרמב"ם אישות פ"י ה"ב "וכן בחופת נדה לא נגמרו הנישואין" וכתב הגר"ט ריש כתובות דחופה יש קנין ממון וקנין אישות וחופת נדה קנאה לירשה ליטמא לה וכו' דהוי קנין ממון (והראיה דחשיב ממון דהרמב"ם ס"ל דמסר אב לשלוחי בעל מפר נדריה חזינן דאף דאין קנין אישות, ומאידך גיסא בטור יו"ד סי' רל"ד דפוסק ששניהם לא יכולים להפר מוכח דהפרת נדרים הוי חלק מקנין אישות ומש"ה בעל לא יכול להפר וכן בגיטין פה. דהגמ' דנה באומר לאשה הרי את מגורשת חוץ מהפרת נדרין מהו אפ"ל דזה גופא פסק הלכות אי הפרת נדרים הוי חלק מהאישות וא"כ חסר בכריתות או חלק מקנין ממון).

כמסר אב לשלוחי בעל נחלקו רב ושמואל לרב קנאה בעל לכל או רק לירושתה (כתובות מח:): ואפ"ל דרב לשיטתו דס"ל (כתובות נח:): יש חופה לפסולות ומ"ה אף דבמסר אב לא ראייה עדיין לביאה קנאה משא"כ לשמואל. וכמאן נלמד דבכל חופה לפסולות לשמואל קנאה לירשה. וראיה לזה תוס' יבמות נח. ד"ה דהני דכתב דחופה לפסולות חשיב כהנצת זמן דאו יורשה. ולפי"ז אפשר ליישב קושית הריטב"א

יבמות נח: ד"ה הדר, דאיתא בגמ' דלא בעי ליטמא לאשתו הפסולה ומקשה הריטב"א דהא חשיבא ארוסה כי אין חופה לפסולות וא"כ מה חירשה הגמ' דלא בעי ליטמא ולהאמור לעיל כיון שקנויה לגבי הממון היא יותר מארוסה וזה חירשה הגמ' דאפ"ה אינו מיטמא לה.

ברמב"ם פרק ד' הלכות מלכים כתב שאמה עבריה נקראת פילגש ולכאורה תמוה שפילגש הוזה בלא כתובה ובלא קידושין וכתובה יש אומרים שרק דרבנן, וכתב באורי הגר"א ה"אבן עזרא" סימן כו שאר וכסות גם נקרא כתובה, עיין סימן כ"ו "באורי הגר"א" סעיף קטן ז'. ולכאורה באמה עבריה א"א לומר כן שהרי כתוב: "שארה וכסתה לא יגרע" ואולי יש מקום לחדש שיש שני סוגי יעוד: שאם הארון מייעד הוי גדר שפחות, ואם מייעד לבנו (או אם אחרת יקח לו) אז זו בגדר אישות ומתוך קרשיות האחרונים על הרמב"ם שמה שכתב על הרמב"ן שיעוד הוי שפחות מדובר שהארון עצמו מייעד ומדוייק מאוד לשון הרמב"ם שכתב פרק ד' הלכות עבדים - המוכרה לשפחות אחר שפחות כיצד מכרה לשפחות תחילה ויעד אותה הארון ולפי זה הוי ברוקא שאם הארון יעד הוי שפחות ואז באמת לא יהיה חיוב שאר וכסות ולכן נקראת פילגש, ומה שכתוב בגמרא שיעוד הוי אישות מדובר שייעד לבנו. וכן לשון התורה: "ואם לבנו יעדנה כמשפט הבנות יעשה לה".

אליעזר חיאל קונשטמ

ר"מ בישיבת קול תורה, ירושלים

בענין ברכה על היין בתוך הסעודה בשינוי מקום

כבוד חברי מערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל שליט"א, שלום וברכה וכ"ט.

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם להעיר על מש"כ ידידי הרבנים שליט"א בגדון ברכה על היין בליל שב"ק כשממשיך סעודתו בביהכ"נ, עתה באתי להרחיב הדבור בנושא זה ולעמוד על דבריהם במה שנלענ"ד.

ראשית רואה אני לנכון להקדים בכיזור הנקודה העקרונית בגדון זה, והוא, כי מתוך דברי הרבנים הנ"ל עולה דהא דפסקינן בשינוי מקום בסעודה שאינו צריך לחזור ולברך הוא משום "קביעות סעודה" וכן מה שכתבו התוס' בפסחים דף ק"א ע"ב ד"ה אלא, דאף על יין ומים ששתו בכיתום בתוך הסעודה א"צ לחזור ולברך במקום השני הוא ג"כ ענין של קביעות הסעודה ומשום ששייכים לסעודה ולקביעותו, ועל כן דעתם דגם ביין ששתה לפני הסעודה, ובפרט קידוש, דנמשך עם הסעודה והוא חלק מן הסעודה א"צ לברך עליו במקום השני דקביעות הסעודה כבר התחיל מאז.

אמנם המעיין בסוגיית הגמ' דפסחים שם ובראשונים ופוסקים יראה שאין שום יחוס ל"קביעות של סעודה", ולא הקביעות הוא הגורם שא"צ לברך במקום השני רק הדין נובע מהא דטעון ברכה אחרונה במקומו, (אליביה דרב חסדא שפסק הרמ"א בסי' קע"ח כוותיה). ואעתיק דברי הגמ' ופירושו רש"י ורשב"ם שם.

ותו יתיב רב חסדא וקאמר משמיה דנפשיה הא דאמרת שינוי מקום צריך לברך לא אמרן אלא כדברים שאין טעונין ברכה לאחריהן במקומו, (ופרש"י ורשב"ם: כגון מים ופירות שאין טעונין ברכה חשובה בפני עצמו, דודאי כיון דעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר סעודתו, והך סעודה אחריתי היא וצריך לברך בתחילה), אבל דברים הטעונין ברכה לאחריהן במקומו אין צריך לברך, (ופרש"י ורשב"ם, דברים הטעונין וכו': כלומר ברכה חשובה בפני עצמן כגון שבעת המינים - שדעת רש"י ורשב"ם שכל ז' המינים טעונין ברכה אחרונה במקומן - הואיל ולא בירך אחריהם ועמד לילך למקום אחר לסעוד על דעת קביעות הראשון הלך לברך אחריהם ברכה אחת על שניהם, ולפניהם גמי א"צ לחזור ולברך), מאי טעמא ליקבעא קמא הדר, (פרש"י ורשב"ם: כלומר על דעת סעודה הראשונה הוא אוכל עכשיו לסיים סעודתו).

הרי מבואר דטעמו של דבר הטעון ברכה אחרונה במקומו שא"צ לחזור ולברך אינו משום "קביעות" מקום הראשון שאינו מתבטל בהליכתו רק משום שהרי חייב לברך שם במקומו והוא לא בירך ועמד והלך לפני שבירך על כרחך שיעדין לא גמר סעודתו ועל כן אין זה הפסק והיסת הדעת משום שבדאי יא מוכרה לחזור לכאן לברך או שימשיך לאכול במקום אחר ושם יברך מכיון שטעון שהברכה תהא במקום אכילתו. משא"כ דבר שאינו טעון ברכה אחרונה במקומו בזה שלא בירך והלך אינו מוכח שלא גמר

סעודתו שהרי אפשר שכבר גמר סעודתו ויכול לברך ברכה אחרונה במקום אחר, ולכן אדרבה בזה שעמד והלך מוכה שגמר סעודתו וכמו שכתבו רש"י ורשב"ם "כיון דעמד והלך למקום אחר עמידתו זו היא גמר סעודתו".

חזינו מהכא דאין שום ענין של קביעות הסעודה שזה יפטור מברכה במקום השני, ולרש"י ורשב"ם דסבירי שכל ד' המינים טעונים ברכה אחרונה במקומם (משום חשיבות ברכת מעין ג' שהוא ברכה בפני עצמו), יאה חילוק בין אוכל שאר פירות כגון תפוחים ואפרסקים לאוכל האנים ורימונים, אף שברור דלעצם אכילת פירות האלו אין הברל ביניהם לענין קביעות סעודה, מכ"מ מכיון שבתאנים ורימונים טעון שתאה הברכה האחרונה במקום האכילה אין בהם דין שינוי מקום משום שעל כרחך לא גמר אכילתם כיון שלא בירך עדיין, ואף תוס' והראשונים החולקים ע"ז אינם חולקים מטעם קביעות האכילה רק דסוברין דד' המינים אינם טעונים ברכה אחרונה במקומם, אבל לעצם הסברא כו"ע מודו שזהו הגורם שא"צ לברך כששינה מקומו משום שעדיין לא גמר אכילתו.

וכמו כן הא דבעינן שיאכל כוית ורק אז א"צ לברך במקום השני כמבואר במג"א סי' ר"י ס"ק א', אינו ענין של קביעות סעודה, דהוי לצורך קביעות סעודה בעינן לפחות כשיעור ביצה כמבואר בסימן רצ"א סעי' א' לענין סעודה שבת וכו"ה בס' תרל"ט בהל' סוכה גבי ברכת לישב בסוכה, אלא הטעם הוא משום דבפחות מכוית אינו חייב בברכה אחרונה ולכן הוה כדברים שאינם טעונים ברכה אחרונה במקומו ועמידתו זו היא גמר אכילתו, וכמבואר במג"א שם ובכל הפוסקים, ודין זה הוא מוסכם כמעט בכל הפוסקים ולא הוצרכו להביא ראיות לזה כי פשוט הוא שהרי זה תלוי בסברא הנ"ל.

וכן מה שכתבו התוס' בפסחים שם דגם אם שתה יין או מים במקום הראשון בתוך הסעודה שא"צ לחזור ולברך במקום השני עליהם, אינו משום שהם נמשכים לסעודה ומכיון שהוקבע לסעודה נמשך אחריו כל מה שנכלל בסעודה, שאם זהו סברתם הרי יש בזה משום חידוש דין והיה להם להוכיח זאת עכ"פ מצד הסברא, וגם שאר הראשונים היו בודאי מביאים זאת והיו דנין כוה, ואיך זה שלא נזכר בשאר הראשונים ואף על פי כן הוא דין מוסכם בפוסקים בלי שום חולק ובלי ראיות וסברות, אלא על כרחך שטעמם של התוס' הוא פשוט דכיון דאמרינן דמה שעמד והלך באמצע אכילת פת לא נקרא גמר סעודה הוא משום שעל כרחך יחזור למקומו (או שימשיך לסעוד במקום אחר) כיון דטעון ברכה אחרונה במקום אכילת הפת, על כן כתבו התוס' דזה פשוט דכשיחזור להמשיך סעודתו לא יחזור לאכול או פת גרידא בלי שום דברים הבאים עמו דודאי כיון שלא גמר סעודתו על כרחך יחזור לסעודה עם כל מה שנאכל עמו, ולכן אמרינן דגם ימשיך לאכול ולשתות מה שכבר התחיל לאכול ולשתות במקום הראשון ועל כל מה שאכל ושתה בסעודה שייך לומר עליהם לקיבצא קמא הדר, וזהו דבר המובן מאיליו וא"צ לשום הוכחה על כך.

ובשו"ע הרב סי' קע"ח סעי' ד' שהוסיף שגם בפירות שאכל במקום הראשון הדין כן (ובזה יפה העיר הגר"ג פערלמאן שליט"א שהוספת הפירות הוא מהשו"ע הרב), הוצרך לבארו יותר דכיון שהוא נטפל לסעודה בברהמ"ז הרי הפירות ג"כ נכללים בזה שכשיחזור להמשיך הסעודה ימשיך גם בפירות שאכל אז מכיון שאינו מברך עליהם ברכה אחרונה (לאפוקי דברים שאין ברהמ"ז פוטרם והייב לברך עליהם ברכה אחרונה לעצמם הוי ברכה אחרונה זו אינו טעונה שתאה במקום האכילת הפירות על כן נחשב עמידתו כגמר אכילתם וצריך לברך שנית).

ולכן כל זה מובן על מה שאכל בתוך הסעודה דכשמפסיק סעודתו בהליכתו ועל כרחך שיחזור לסעודתו אמרינן שיחזור לסעוד ולאכול ולשתות כל מה שנאכל וגשתה מקודם בסעודה, אבל על מה שלא אכל ושתה בתוך הסעודה רק לפני הסעודה אף שמדין קביעות הסעודה נאמר שכבר התחיל אז הסעודה ושתיתו נחשב כבר כחלק מהסעודה (והייב לברך כבר לישב בסוכה וכו'), מכ"מ פשוט שלגבי דין שינוי מקום לא שייך לומר על שתיה זו לקיבצא קמא הדר כיון שלא שתה בתוך הסעודה מדוע נאמר דעל כרחך כשיחזור לסעודה יחזור גם לשתיה הרי עצם השתיה כבר גמר לפני אכילתו ולא היה כלל עם אכילת הפת, אין אפשר לומר ע"ז שעל כרחך יחזור לשתות ולא גמר שתיתו עדיין,

1 עי' רש"י שם בפסחים דף ק"א ע"ב על רשב"ם ד"ה קשיא לר"ח, (ועי' שו"ת אגו"מ או"ח ח"א סי' קי'), ואף לפי שיטה זו יש לחלק לגבי נד"ד אך אין כאן המקום להאריך בזה, ובכל"ה הרי נקטו כל הפוסקים כהמג"א.

ואם נרצה לחדש ולומר שגם בזה כיון שנחשב כבר לחלק מהסעודה שייך לומר עליו לקיבוע קמא הדר הרי נצטרך לראיות והוכחות על זה, ואיך נחדש כן מעצמנו בלי שום הוכחה על עצם דין זה של שינוי מקום, ופשוט שאם דעת התוס' היה גם ע"ז היו מכיאים כן בהדיא והיו מוכיחים כן עכ"פ מסברתם, ובלי שום ספק שהיה אז מו"מ בראשונים על כך, ואיך אנו יכולים לומר שזה היה כוונתם בלי שום הוכחה, (ושו"י כעת בתהלה לרוד שכתב בהדיא חילוק זה ברין שינוי מקום גבי יין של קידוש שאע"פ שלגבי ברכה אחרונה הוא נפטר בברהמ"ז מפני שהוא לצורך סעודה והיו כאילו שתה אותו בתוך הסעודה, מכ"מ לענין שינוי מקום לא מקרי בתוך הסעודה, וכמעט מפורש בדבריו שם נדון דידן שצריך לחזור ולברך, ונביאו אי"ה להלן).

ומעתה כל מה שהביאו הרבנים שליט"א להוכיח שקידוש הוה כהתחלת הסעודה וכחלק ממנה אינו נוגע לנידון דידן, דהרי גם אם תהא כחלק מן הסעודה אם עמד והלך הוה היסח הדעת והפסק ועמידתו זו היא גמר שתייתו וצריך לחזור ולברך כנ"ל², (ובפרט לפי מה שהעיר יפה שם הגר"ז מרק שליט"א שאף אם הקידוש הוא חלק מן הסעודה ואמרינן גם ע"ז לקיבוע קמא הדר, היינו רק למקדש בעצמו שאצלו השתיה הוא לעיכובא שייך לומר שכבר התחיל סעודתו, משא"כ לשומעים שאינם חייבים בטעימת היין מעיקר הדין לא שייך לומר אצלם שהוא חלק מהסעודה - ועי' מש"כ להלן עוד בזה - והרי עיקר נידונינו שם הוא לאלו שאינם מקדשים בעצמם). ולא נותר רק להתייחס על מה שהביאו לראיה על עצם הנדון, וכן נתייחס על הדברים שלענין נראה שאינם מדויקים.

מש"כ הגר"א טרבילו שליט"א באות א' שמה שכתבתי שהתוס' והראשונים דנו לגבי יין של קידוש פוטר היין שבתוך המזון, וכתב ע"ז הרב הג"ל דהמעייין בתוס' יראה שמעולם לא היתה שום הסתפקות לגבי יין של קידוש רק לגבי הבדלה.

הנה אם כי צדקו בדבריו לגבי הראיה שהביאו התוס' שם מגמ' פסחים מהא דר' יוחנן דסובר באלו שמקדשים בביהכ"נ דאף ידי יין יצאו, - ואף שמדובר שם רק מקידוש ולא מהבדלה מכ"מ הראיה הוא מר' יוחנן דסובר דלא בעינן קידוש במקום סעודה והוה דינו כהבדלה, - בכל זאת הרי מבואר שם בתוס' בהדיא דיש בזה משום חידוש כמה שכתבו שם "וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון וכי" דמה הוצרכו לכתבו אם אין בזה שום סברא לומר שגרע מסתם יין שלפני המזון (ובפרט אם הוא עדיף) מה חידוש יש בזה, וכל הראשונים במס' ברכות ובמס' פסחים הוסיפו כן לאחר שכתבו דידן שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון כתבו דגם ביין של קידוש הדין כן.

וכן מוכח מהטור ושו"ע סי' קע"ד סעי' ד' שאחר שהביאו דידן שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון כתבו וכן יין של קידוש פוטר יין שבתוך המזון, ואם אין בזה שום חידוש מדוע הביאו, וגם הכפילו להביאו בהל' קידוש בס' ע"רב סעי' י' דידן של קידוש פוטר היין שבתוך המזון.

אלא ע"כ כמו שכתב הב"ח שם בס' קע"ד ד"ה ומ"ש רבינו וכן יין של קידוש, דהחידוש הוא דהו"א דידן של קידוש הואיל והוא יין של מצוה אינו פוטר ע"ש, וכן כתב הט"ז שם ס"ה' והפמ"ג במ"ז שם, וכן הביא המשנ"ב שם ס"ק ח', וכ"ה בכף החיים שם אות ט"ו, וכן שכתבי השו"ע הרב שם סעי' ה', והוא מהרשב"א בברכות שם שכתב סברא זו, (ולפלא על הרב הנ"ל שכתב שם באות ג' שהרשב"א הוא יחידאה בזה והרי לפנינו שכל הפוסקים הביאו כן וכנראה שכן הבינו בכל הראשונים שהוסיפו שגם ביין של קידוש הדין כן, הוא מהאי טעמא).

2 וכבר כתבתי בגליון הקודם שמה שהבאתי ראיות שמצינו בראשונים סברא לומר שהקידוש אינו כחלק מן הסעודה, אינו רק לרווחא דמילתא לומר שגם עצם סברא זו שהקידוש הוא חלק מהסעודה ועדיף מסתם יין שלפני המזון מצינו בראשונים ששייך לומר שאינו כן שגרע מיין שלפני המזון, אף שלמעשה נקטינן שהוא כחלק מהסעודה מכ"מ מכיון שיש גם סברא הפוכה אין אנו יכולים לחדש מעצמנו לומר שגם לענין שינוי מקום תהא כחלק מהסעודה.

אב"ב. מה שהבאתי שם ראיה לנד"ד ממה שאמר שמואל בפסחים דף ק' ע"ב "אף" ידי קידוש לא יצא, כעת התבוננתי שאין משם ראיה שאפשר לפרש כוונת שמואל דאמר "אף" הוא כגון שקידש אח"כ בביתו על הפת או ששמע שם קידוש מאחר (ולא טעם אז מיין הקידוש) דכה"ג אף שידי קידוש יצא מכ"מ אינו יכול לחיטת יין כביתו על סמך ברכתו בביהכ"נ.

ומש"כ שם הרב הנ"ל דאף הרשב"א שכתב כן לא כתבו רק משום שאפשר לשדות נרגא בהא דיין של קידוש פוטר, איני מבין הרי זה מה שכתבתי שם ולא יותר, וכי כתבתי שיין של קידוש אינו פוטר, הרי לא כתבתי רק שאנו רואים כאן סברא הפוכה שהיה מקום לומר שיין של קידוש גרע מסתם יין שלפני המזון, והוה באמת השריית נרגא שכתב הרשב"א ושמשמע כן משאר הראשונים ותו לא.

מש"כ באות ב' מהפרמ"ג דאף אי בסתם יין בעינן שתהא אחר נט"מ מכ"מ בקידוש פוטר גם לפני נט"מ והוכיח מזה דקידוש עדיף, אינו ראייה דודאי אחר שפסקו כל הראשונים דגם יין של קידוש פוטר פשוט שיש לחלק ובקידוש פוטר אף לפני נט"מ שהרי הוא צורך הסעודה משא"כ בסתם יין אם שותה לפני נט"מ יש לומר שאין לו שייכות לסעודה, בכל זאת הסברא שהבינו התוס' מקודם עדיין נשאר שיש מקום לומר שקידוש גרע משום שהוא למצוה, ומהאי טעמא נמי בדין ברכה אחרונה על היין שהביא דקידוש נקרא צורך סעודה מפי מסתם יין הוא ג"כ לאחר שאנו פוסקים דפוטר היין שבתוך המזון שיין הסברא לומר שבריהמ"ז פוטרנו מכן שהוא צורך סעודה מפי מסתם יין. (ועי' להלן מה שהבאתי מהת"ד).

מש"כ באות ו' דאינו מבין איך יועיל השתיה בתוך הסעודה אם לא בירך אז, כבר השבתי ע"ז בגליון הקודם ובכגון דא לא אמרו רבנן בכפילא, וגם מוסבר הוא מתוך ההקדמה שכתבתי לעיל.

מש"כ באות ז' דברבי שו"ע הרב סי' קע"ח, לענ"ד נראה פירושו כמו שכתבתי בגליון ק' וכפי שמוסבר לעיל בהקדמה. ומש"כ שם שאינו יודע איזה דברים יש שאוכל בתוך הסעודה שאין ברהמ"ז פוטרנו, הרי ידוע מה דאיתא בגמ' ברכות דף מ"א ע"ב דברים שאינם מחמת הסעודה אם באים לאחר הסעודה (קודם ברהמ"ז) טעונים ברכה בין לפניהם ובין לאחריהם, ואף שבתוס' וראשונים שם מבואר דעכשיו אין לנו דין זה כי אין אנו מושכים ידנו מן הפת עד לאחר ברהמ"ז, בכל זאת הטור ושו"ע סי' קע"ז הביאו דין זה ואף הם הוסיפו שעכשיו אין לנו דין זה מכ"מ מצאו לנכון להביאו, וכן הוא מובא בכל ספרי ההלכה, והשו"ע הרב בעצמו שם בסי' קע"ז הביא דין זה, וע"ש מה שכתב לתמוה (מהמג"א) בזמננו בסעודות גדולות שיין סילוק מהפת, (וסיים שבכל זאת לא נהגו לברך ע"ש), ועי' בלבוש שם שבאמת דעתו שצריך לברך בסעודות גדולות.

עכ"פ רואים שהפוסקים מצאו לנכון להביא דין זה (שבאם ישתנה המציאות ותהא סילוק מן הפת צריך לדעת הדין, ועי' בפוסקי זמנינו שדנים לגבי סעודת חתונה בזמנינו שמסלקים השולחנות לפני ברהמ"ז), על כן בודאי שהיה לו להשו"ע הרב עכ"פ לרמוז כאן שמה שהוסיף שגם שאר פירות שאוכל בתוך הסעודה אינו צריך לברך במקום השני שהוא רק באופן שבריהמ"ז פוטרנו.

בנוגע למה שכתב הגר"נ פערלמאן שליט"א. הנה הרבה מדבריו כבר מתבאר היטב ממש"כ לעיל בארוכה שאין בהם כדי לסתור דברינו, ומה שיש לעמוד עוד על דבריו הוא מה שהעלה דלא רק ביין של קידוש וגם לא רק בשתיית יין לפני הסעודה הבאים לפתוח הבני מעיים ולעורר תאות האכילה אלא גם אם שותה מים וכדו' דבר שאין בו שום צורך לעצם האכילה רק בירך כדי לצאת ידי ספק ברכה על המשתין באמצע סעודה (שיטת בה"ג), זה מיקרי ג"כ התחלת הסעודה וכשיעקור מקומו לא יצטרך לברך שנית במקום השני אפילו שלא שותה בתוך הסעודה, והוכיח כן מהמג"א.

הנה דברים אלו חוץ ממה שאין להם שום הבנה דאיך אפשר לומר דשתיית מים אלו כבר מיקרי התחלת הסעודה דבר שאינו לצורך עצם הסעודה, גם מבואר ממתיתת הראשונים וכל הפוסקים שאינו כן שהרי כתבו שזיהר שלא לשנות מקומו בינתיים ואם היה הבדל בין משנה מקומו לפני התחלת הסעודה לאחר שכבר התחיל בסעודה בודאי היו כותבים כן, (ועי' תוס' ברכות דף מ"ג ע"א ד"ה בא להם שכתבו ביין שלפני המזון דאם שינה מקומו צריך לברך שנית והביאו כן הפוסקים הן שם לגבי יין והן כאן בשתיית מים לפני הסעודה ומרוע סתמו ולא פירשו דהיינו דוקא ששינה מקומו לפני שהתחיל בסעודה).

וכאשר נדייק נראה שכן הוא דעת השו"ע הרב והמשנ"ב בהדיא, דהנה המג"א בסי' קע"ד ס"ק י"ד (על דין זה שיברך על משקה לפני הסעודה) כתב וז"ל עי' סי' קע"ח ריש ליהזר שלא יצא קודם הסעודה דהוי הפסק עכ"ל, דלכאורה היה מקום לומר דדוקא כתב קודם הסעודה אבל אחר שהתחיל הסעודה שוב אין צורך ליהזר מלצאת וכמו שדייק הרב הנ"ל.

אמנם עי' במשנ"ב שם ס"ק ל"ו והעתיקו בלי תיכוח אלו, ואם היה סובר שדעת המג"א הוא שבדוקא כתב קודם הסעודה דלאחר שהתחיל בסעודה אפשר לשנות מקומו לא היה משמט תיבות אלו (ואם הוא חולק ע"ז היה מביא שיש ב' דעות כאן), עכ"פ היה לו להרגיש בזה ולא לסתום הדברים

סתם, אלא ע"כ שלא עלה על דעתו כלל לחלק בזה דפשוט שאם יש שאלה של שינוי מקום לא יועיל אם יאכל פת במקום הראשון אחר השתיה.

וכן מוכח בשו"ע הרב שבסעי' ג' שם מביא דברי המג"א כהויתן עם התיבות "קודם הסעודה" ובסעי' ה' שדן שם לגבי יין שלפני המזון פוטר וכו' כתב שם (במוסגר) דיוהר שלא "יצא בינתיים" ואם היה סוכר דהזיהרות הוא רק עד שיתחיל בסעודה לא היה סותם וכפרט שלעיל בסעי' ג' דייק לכתוב "קודם הסעודה", אלא ע"כ שגם בדברי המג"א לא למדו שכונתו הוא ברקא קודם הסעודה, וכן משמע בספר קצות השולחן סי' מ' אות י' ובכף החיים שם אות מ"ו שהביאו דין זה מבלי לדייק לכתוב קודם הסעודה.

הרי חזינן דאין שום נפ"מ אם יוצא לפני הסעודה או תוך הסעודה כל שלא שתה עדיין תוך הסעודה במקום שבירך הוה שינוי מקום, וכונת המג"א שכתב קודם הסעודה הוא פשוט שהרי בתוך הסעודה בין כך אסור לצאת כמבואר בסי' קע"ח סעי' ב' ברמ"א ולכן לא הצריך המג"א להזהיר רק על קודם הסעודה, ומשום כך האחרונים שהעתיקו דברי המג"א השמיטו תיבות אלו משום שאינו משנה לעצם הדין ובאמת יש אופנים שיותר לצאת באמצע הסעודה (עי' שם ברמ"א לגבי מצוה ובאחרונים שם כשהיה דעתו בשעת ברכת המוציא) לכן סתמו שלא ישנה מקומו בכל אופן.

ומה שהאר"ך הרב הנ"ל בסברות ודיוקים מכמה מקומות, הנה מכיין שיש בזה משום אריכות דברים ולדעתי כל מעיין יראה שאין בהם כדי לסתור דברינו (ויש מהם כמה שהם גם בגדר ראייה לדברינו) על כן חשבני שאין צורך להאר"ך ולהכביד על הקורא יותר מראי.

בנוגע למש"כ הגרש"ו מרק שליט"א. במה שרוצה להוכיח שהיין של קידוש הוא חלק מהסעודה, והביא ראייה מרבי שו"ע הרב סי' ער"ב סעי' י"ג, המעיין בהמשך דברי שו"ע הרב שם יראה שארובה משם מוכח דמשעת הקידוש עדיין אינו נחשב כתחילת הסעודה, דסיים שם (במוסגר) ד"ל, ואם שתה עוד קודם הסעודה מלבד כוס הקידוש אם הוא יין אין צריך לברך אחריו מטעם שנתבאר בסי' קע"ד "ואם הוא שאר משקה צריך לברך אחריו אלא אם כן יברך ברכה אחרונה אחר כוס ברהמ"ז כמו שנתבאר שם", עכ"ל, ושם בסי' קע"ד סעי' ו' בסופו מבואר דאם אין לו כוס לברהמ"ז אף בדיעבד שכבר בירך ברהמ"ז צריך לברך בורא נפשות על השתיה של לפני האכילה ע"ש.

הרי מבואר בהדיא שאף שכבר קידש לא אמרינן שכבר התחיל סעודתו וכל מה ששותה מאז יפטרנו ברהמ"ז, רק לגבי ברכה האחרונה על היין אמרינן שברהמ"ז פוטרנו מכיון שהוא לצורך הסעודה, וא"כ בפשטות יש לנו לומר שגם לענין שינוי מקום לא הוה כמשנה מקומו באמצע סעודתו מכיון שלא נחשב עדיין כתוך הסעודה ממש.

ומש"כ לגבי אלו שאינם מקדשים בעצמם שאצלם לא שייך לומר שהיין הוא חלק מהסעודה מכיון שאינם צריכים לשתות יין ורק שותים למצוה מן המובחר אין שתיהת היין אצלם מצרכי הסעודה, סברא נכונה היא. ומה שכתב דיש מקום לומר דגם לאלו נחשב כחלק מהסעודה כיון שמדין מצוה מן המובחר יש להם לשתות קודם הסעודה, לענ"ד נראה שזה אינו דכיון שאינו מעכבו לסעודה וגם אינו בא לצורך הסעודה אינו נחשב כחלק מן הסעודה.

ויש גם להוכיח כן מברכת לישב בסוכה שאף שהמקדש עצמו מברך בשעת קידוש (אפילו כשאינו שותה רביעית רק מלא לוגמיו) כמבואר בסי' תרמ"ג וכמו שהביא הגר"א טריבילו שליט"א, בכל זאת היוצאים יד"ח ע"י שמיעה נהגו - אלו שמברכים בעצמם - שלא לברך עד שעת בציעת הפת, (ובאמת לא מצאתי כעת מי שכתב לנהוג כן אך כן הוא עמא דבר וכנראה מה"ט שאין בטעימה זו משום התחלת הסעודה). הרי שנוקטים דאף ששותים מן היין למצוה מן המובחר מכ"מ לא נחשב אצלם שכבר התחילו בסעודה.

כל זה הוא לדון אם קידוש מיקרי כהתחלת הסעודה, אמנם כבר נתבאר לעיל בארוכה דאף אם נאמר שהקידוש הוא חלק מן הסעודה ונחשב כאילו שתה היין בתוך הסעודה מכ"מ לגבי שינוי מקום לא יועיל. ועתה מצאתי הדברים מפורשים בספר תהלה לדוד בסי' רע"ג אות ה', דהנה המחבר שם סעי' ה' כתב בשם הגאונים דהא דאין קידוש אלא במקום סעודה, דאפילו אם אכל דבר מועט או שתה כוס יין שחייב עליו ברכה יצא ידי קידוש קודם סעודתו במקום אחר וכו'.

וכתב ע"ז המג"א שם בס"ק ט' ד"ל: וגומר סעודתו, ואם אכל לחם צריך לברך ברהמ"ז כאן לשיטת הב"י בסי' קע"ח ע"ש ולהרמ"א א"צ לברך, ולענין יין ע"ש סעי' ה' ועי' ברכות דף מ"ג וכו' עכ"ל.

ועי' מחה"ש שם שפירש דברי המג"א דלגבי לחם תלוי בפלוגתת הבי" ורמ"א בסי' קע"ח אם יכול לשנות מקומו, ולענין יין ציין לסעי' ה' שם דשם הביא המחבר מחלוקות (רשב"ם ותוס') אם יין הוה דבר הטעון ברכה אחרונה במקומה, וא"כ לגבי היין כאן למ"ד דהוה דבר הטעון ברכה אחרונה במקומה יהא תלוי במחלוקת הנ"ל של בי" ורמ"א אם חייב לברך ברכת על הגפן במקום שקידש ע"ש.

(ומה שציין המג"א ברכות דף מ"ג כתב המחה"ש דמשם נובע המחלוקת של בי" ורמ"א, וצ"ע דבברכות לא מובא כלל מזה רק המחלוקת נובע מגמ' פסחים דף ק"א ע"ב בפלוגתת רב חסדא ורב ששת, ומחלוקת רשב"ם ותוס' הוא ג"כ שם בפסחים, ובפשטות יש לומר כוונת המג"א שציין לברכות דף מ"ג דכוונתו לתוס' שם ד"ה בא להם שכתבו דאף דיין שלפני המזון פוטר היין שבתוך המזון מכ"מ אם שינה מקומו אינו פוטר, ולכן כאן ששינה מקומו לא יועיל מה שפוטר היין שלפני המזון רק תלוי במחלוקת רשב"ם ותוס').

והנה מדברי המג"א אלו עדיין אין להוכיח לנד"ד כי אפשר לומר דכוונת המג"א הוא רק כששתה יין לחוד ולא נטל ידיו לאכול שם קצת פת, (ויצא ידי קידוש במקום סעודה ע"י כוס יין או מיני מזונות), אם כי מסתימת הדברים לכאורה מבואר שאין הכול וגם כשאכל פת במקום הראשון יש ביין דין שינוי מקום דאל"ה היה לו להמג"א לחלק בזה, בפרט דהמג"א קאי על דברי המחבר שכתב "ווגומר סעודתו במקום אחר" וגם המג"א התחיל דבריו באכל לחם, מכ"מ עדיין יש אפשרות לומר שכוונת המג"א הוא כשלא אכל פת במקום הראשון.

ובתהלה לדוד שם אות ה' דן אם צריך לברך ברכה אחרונה על היין במקום הראשון אם אין בדעתו לשותת יין במקום השני, דלמ"ד דיין טעון ברכה אחרונה במקומו א"כ כשלא ישתה יין במקום השני נמצא שאינו מברך אחריו במקומו (אף שברהמ"ז פוטרתו).

וכתב ע"ז ה"ל: ולכאורה י"ל כיון דקיי"ל בסי' ער"ב סעי' י' דקידוש אינו טעון ברכה לאחריה שהוא צורך סעודה ונפטר בברהמ"ז ע"ש, ואם כן לכאורה הוי "כאילו שתה אותו בתוך הסעודה" וכיון שדעתו לאכול במקום השני לא יהיה טעון ברכה אחרונה אף אי יין טעון ברכה במקומו, אלא דאי נימא הכי א"כ יין שלפני המזון דמי לקידוש "יש לו לפטור יין שבתוך המזון בשינוי מקום" אף אי יין אינו טעון ברכה לאחריה במקומו "כמש"כ המג"א סי' קע"ח ס"ק ו"י" (הוא המג"א שאנו דנין בו שהביא דברי התוס' דשתה יין בתוך הסעודה אמרינן לקיבעא קמא דהר), וא"כ למה כתבו התוס' בברכות דף מ"ג דיין שלפני המזון אינו פוטר יין שבתוך המזון בשינוי מקום לשיטתם דיין אין טעון וכו', "אלא על כרחך דלענין זה לא מיקרי בתוך הסעודה" עכ"ל, ע"ש.

ואח"כ דן שם לומר דיש להסתפק לפי"ז דאף אם בדעתו לשותת יין במקום השני י"ל שצריך לברך על היין ברכה אחרונה במקום הראשון דכיון שאינו פוטר יין זה את היין שישתה במקום השני מברכה ראשונה ה"ה שלא יפטרנו ברהמ"ז, וע"ש שסיים דלפי"ז לא יפטר היין של קידוש את היין שבמקום השני בתוך הסעודה אפילו לשיטת הרשב"ם דיין טעון בי"א במקומו, ע"ש שנשאר בצ"ע.

והנה מפשטות לשונו מבואר שכל דבריו הם אף אם התחיל סעודת הפת במקום הראשון, דאי נימא דמיירי רק באופן שלא אכל פת במקום הראשון ויצא ידי חובת קידוש במקום סעודה ע"י שתיה כוס יין או מיני מזונות, אינו מובן מה מסתפק בכל זה ומאי קשה ליה הרי בכגון דא היין של קידוש אינו כלל כיון שלפני הסעודה לגבי הסעודה שיאכל בביתו שהרי כבר יצא ידי חובת הסעודה במקום הראשון, והיין היה צורך הסעודה (היינו המיני מזונות או שאר היין) שאכל במקום הראשון ותו לא.

ומה מדמה כלל יין זה ליין שלפני המזון דהרי הסעודה במקום השני הוא כבר סעודה אחרת ואין בו צורך ליין - קידוש - לפני הסעודה, והיין שבירך עליו בביהכ"נ הרי לא היה לשם גרירת תאות האכילה רק למצות קידוש שהיה חייב לפני הסעודה דשם, וגם לא היה לצורך סעודה זו, וא"כ איך דרמהו ליין שלפני המזון, ועוד שבדאי מברך ברכה אחרונה הן על היין של קידוש והן על המזונות במקום הראשון, כנהוג, (ולא שייך שיפטר תו), אלא ע"כ דמיירי באופן שהתחיל סעודת הפת במקום הראשון כמו שכתב המחבר ועל זה קאי, הרי מבואר בהדיא בדבריו נד"ד דצריך לחזור ולברך על היין בביהכ"נ דהיין שלפני הסעודה (של קידוש) אינו פוטר היין שבתוך הסעודה בשינוי מקום.

וכן נראה מעצם סתימת דבריו כאן, שהרי המחבר מיירי כאן גם בשתחיל סעודת הפת במקום הראשון וגומר במקום אחר וגם המג"א קאי על דברי המחבר אלו ותחילת דבריו קאי כשאכל לחם, ואם כוונת התהלי"ד הוא רק על אופן שלא התחיל לאכול פת במקום הראשון לא היה לו לסתום אלא לפרש. ובכל אופן אף אם נתעקש לומר שדבריו הם רק כשלא התחיל סעודת הפת במקום הראשון, מכ"מ החילוק בין שייכות הקידוש לסעודה לענין שאר דברים (ברכה אחרונה וכדו') לכין דין שינוי מקום מבוארים בהדיא בדבריו והיינו כדברינו הנ"ל וכ"ה שכיוונתי לדעתו.³

ולכן נראה כמו שכתבנו שם שיש להנהיג לשתות יין בתוך הסעודה בבית דבלא"ה צריכים אלו שלא קידשו בעצמם ושתו בשעת קידוש רק מעט יין לחזור ולברך בביהכ"נ, ולפי דברי התהלי"ד הנ"ל שמסתפק אם המקדש צריך לברך ברכת על הגפן במקום הראשון כנ"ל יש להחמיר גם אלו שקידשו שישתו יין בתוך הסעודה בביתם דאם לא ישתו בתוך הסעודה מסתפק שם שמכין שאינו פוטר היין שבמקום השני חייב לברך ברכת אחרונה על היין במקום הראשון, וגם אינו פוטר היין שבביהכ"נ אפילו אי נימא שייך טעון ברכה אחרונה במקומו, על כן נראה דלכתחילה בודאי ראוי להנהיג גם למקדשים בעצמם שישתו יין בתוך הסעודה בביתם.

ביקרא דאורייתא

היושע שמעון ברזול

אליהו "הנביא" "התשבי" "הגלעדי"

[לשבע דנחמתא]

על דבר הפייט שהוזכר בספר אור"ז (סוף הל' מוצאי שבת) בשם שו"ת הגאונים "וכמדומה אני שהיתה תשובת רבי יוסף טוב עלם זצ"ל" דודאי מנהג נכון וכשר לומר הכדלות ופיוטים שנתפייטו מאליהו ז"ל שמכבדין את השבת כו', עיי"ש.

וכתב אבודרהם נוסח הפייט ז"ל: אליהו הנביא. אליהו הנביא. אליהו הנביא במהרה יבא עם משיח ב"ד. וכופלין אותו הקהל. והטעם שהזכיר "אליהו" ג' פעמים לחזק הענין ע"ש והחוט המשולש לא במהרה ינתק. עכ"ל. וע"ע משי"כ בטעם השילוש בספר "סדר היום" לרבינו משה ן' מכיר זצ"ל. אולם בנוסחאות שבסידורים דידן גרסינן: אליהו "הנביא", אליהו "התשבי", אליהו "הגלעד" במהרה יבא עם משיח ב"ד. שילש ג"פ "שם אליהו" אך בשילוש תארים שונים.

והנראה בזה רהנה אשכתן במקראות דאליהו הנביא בא על ג' ענינים.

א'. כתיב במלאכי (ג) הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא לפני בא יום ה'. ופירש"י ותוס' (עירובין מג): "שיבא לבשר". ובשורה זו היא מדין "נבואה" כדאיתא על האי קרא להדיא בספרי (ריש פ' זאת הברכה) ז"ל: "מתנבא" להם עיי"ש. הרי שבא "בתורת נביא" לבשר הגאולה.

ב'. כתיב (שם) "והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם" ופירש"י להקב"ה. והיינו "תשובה". [וע"ע מס' עדויות פ"ח מ"ז].

ג'. כתיב באליהו הנביא (היושע י) "עד יבא ויורה צדק". ופרש"י (בכורות כד). עד שיבא אליהו ויורה אם מותר אם אסור.

3 עוד אנו רואים בדבריו שאם היינו סוברים שהיין הוא חלק מהסעודה אף לענין שינוי מקום (והיינו דנפרש כסברת התוס' שכתבו שגם היין ושאר דברים שבתוך הסעודה אינו מברך עליהם בשינוי מקום הוא משום "קביעות" הסעודה כמו שכתבו הרמב"ם הנ"ל), אז היה פוטר את היין שבתוך המזון אפילו אם לא התחיל סעודת הפת כלל במקום הראשון, דאל"ה לא מוכח מידי מהתוס' בברכות דהרי התם איירי שלא אכל פת במקום הראשון, ואיך הוכיח משם דלגבי שינוי מקום לא נחשב כשותה בתוך הסעודה, וזה דלא כמש"כ הגר"נ פערלמאן שליט"א שם.

וחינין מתוך דברי התהלי"ד שאין שום חילוק בין התחיל לאכול פת במקום הראשון או לא, וזה גם מוכיח שכל דבריו קאי בין אם אכל פת במקום הראשון בין לא אכל כמש"כ בפנים, ועיקר הנדון הוא כשאכל פת דבוה שייך לומר שהיין מישך שייכי לסעודה שממשיך בכיתו כמו שנתבאר בפנים.

והנראה דג' ענינים אלו אישתמודיענהו הכא.

א. אליהו "הנביא" שבא כתורת "נביא" לכשר הגאולה.

ב. אליהו "התשבי", עי' ילקוט 'מעם לוועד' [מלכים א-י"ז] למה נקרא שמו "תשבי" שמישיב לב ישראל לאביהם שבשמים.

ג. אליהו "הגלעדי", עי' ילקוט'ש [שם] מתושבי גלעד מיושבי "לשכת הגזית" ואין גלעד אלא "ביהמ"ק שנמאר וכו'. ע"ש. ולשכת הגזית היינו מקום שממנו יוצאת הוראה לישראל כדאיתא במס' סנהדרין [פי"א מ"ב] דבו יתיבי סנהדרין מורי הוראה, ועל ג' אלו מצליגן במהרה יבא עם משיח ב"ד. וקלסיה מרן הגאון רבי משולם דוד סאלוביציק שליט"א.

והנה כתיב שם: "ועולה לא נמצאת בשפתיו", ונראה בביאור דאמרו בילק"ש [שם] "פנחס זה אליהו". ועי' מס' סנהדרין [פ"ב]: "ויעמוד פנחס ויפלל". וכו' מלמד ככיוול שעשה פלילות עם קונו: על אלו יפלו כ"ד אלף מישראל בקשו מלאכי השרת לדחופו. [משום שעשה "פלילות בשפתיו"] א"ל הקב"ה הניחהו. קנאי בן קנאי הוא. משיב חימה בן משיב חמה הוא. ופירש"י "במשך חכמה" שאהבת ישראל כערה בו, ואין כאן פלילות בפיו, ולפי"ז מבואר קרא "ועולה לא נמצא בפיו".

והנה כתיב בס' מלאכי (ב-ה) "כי שפתי כנה ישמרו דעת" - "ותורה יבקשו מפיהו".

נראה בביאור הדבר דיעוי' בילקוט'ש (ר"פ פנחס) דהנהי קראי קאי על "אליהו הנביא".

וראה במהרי"ץ חיות 'ביירווי אליהו' ובברכי יוסף (או"ח ס"ב) שכתבו דאם יבא אליהו וילמדנו הבנת פסוקים דרך דרש המקובל לנו מסיני ע"י עוצם חכמתו יאר עינינו במאור תורתו מקבלין מיניה ואין בזה משום לא בשמים היא כי נוסף על כח הנבואה יהיה חכם גדול וידע לדרוש ולפרש בסברות נכונות לאסוקי שמעתתא אליבא דהילכתא. עכ"ל. ועי' נמוקי-יוסף ב"מ [פ"ט] שכתב: "ומי לנו גדול ממנו".

עוד כה-הוראה מצינו באליהו הנביא. יעוי' בחי' מרן רי"ז הלוי זצ"ל (פ' פנחס) שכתב דבאמת הלא הקבלה של תורה שבע"פ נלקחה מאתנו אחרי חתימת התלמוד וא"א שתחזור לנו ע"י מי שהוא וכדמבואר במס' תמורה (דף טז) א"ל ליהושע שאל! א"ל: לא בשמים היא. א"ל לאלעזר שאל! א"ל: אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. וא"א שתחזור לנו קבלת מסורת התורה רק ע"י אחד ממקבלי התורה מתחילתה שאצלו נגזרה הקבלה והמסורת וזהו אליהו הנביא דקא חשיב ליה הרמב"ם בסדר הקבלה מאתיה השילוני ובי"ד. והוא עדיין חי וקיים וע"י תחזור לנו קבלת התורה כנתינתה מסיני. ע"ש.

הרי דתרי דיני איכא באליהו הנביא. א. עוצם חכמתו ודעתו הגדולה. כמש"כ מהרי"ץ וברכ"י ב. יש לו את מסורת התורה עד משה רבינו. כמש"כ הגרי"ז.

והנה כתב המלבי"ם שם "דשפתי כהן ישמרו דעת" קאי על דברים שיודעם מעצמו שחקר עליהם בשכלו שזוהו גדר "הדעת". "ותורה יבקשו מפיהו" זהו הדברים שקיבל בקבלה בעניני חכמה שאין עליהם אות ומופת. וזה קרינן דוקא לשון "פיהו". ע"ש שהוכיח זאת.

ויש להוכיח כדבריו דאיתא בילק"ש שם (לעיל) תורת אמת היתה "כפיהו" - "אלו דברים שממע מרבו". ש"מ "דפיהו" היינו דברים שקיבלם במסורת.

ולמש"כ הילק"ש דהני קראי קאי על "אליהו הנביא" הדברים מבוארים היטב.

משה מנחם הכהן שפירא

ר"מ בישיבת "ראשית חכמה"

עיה"ק ירושלים תובב"א

בענין עירוב תבשילין בבשר

בגליון האחרון (קא) רוצה לחדש הרב יעקב ברנדסדורפר כי היום שדרך העולם לאכול הבשר בלי לחם וגם בשבת ויו"ט כשאוכלים הבשר כבר גמרו לאכול הפת עם הדגים והבשר אוכלים לבד בלי לחם ובגמרא ובשו"ע מובא שצריך דוקא מידי, דמלפת בעינן לכן לא יוכלו כהיום לערב עירוב תבשילין בבשר

ומאריך וז"ל ואע"פ שמוזכר ברמב"ם שבשר כשר לעירוב תבשילין זה הי' בימיו שאכלו הכשר עם הפת ממש משאי"כ כהיום מכיון שכהיום אינו ליפתן א"כ הוא פסול לערב עליו ואין לומר מכיון שאוכלים אותו בזמן הסעודה הוה ליפתן אע"פ שאינו אוכל ממש עם הפת זה אינו כי דייסא מובא כגמרא ובשו"ע שאסור לערב עליו אע"פ שאוכלים אותו בזמן הסעודה מ"מ לא מיקרי ליפתן כדאמרין הני בכלאי טיפשאי דאכלי נהמא כנהמא וזה שאינו מכרך עליו באמצע הסעודה מפני שהוא בא למזון כמו כן היום שאוכלים הבשר בלי לחם לא מיקרי ליפתן ואסור לערב עליו עכ"ל.

והנה זה ברור שכל הפוסקים והאחרונים עד ימינו ממש לא ס"ל הכי והגם שהדרך לאכול הלחם עם הדגים וממילא כשמיגע מנת הבשר כבר שבוע מהלחם ואינם אוכלים עם לחם זה נהוג כבר המון זמן כבר ורא"ל לומר שנתחדש דוקא בזמן האחרון לכן אי"ה אבאר ההלכה וזה החלי בעוה"י.

בסימן תקכ"ז סעיף ד' מובא בשו"ע וז"ל צריך שיהא תבשיל זה דבר שהוא ראוי ללפת בו את הפת לאפוקי דייסא.

והנה בסימן קע"ז סעיף א' מובא בשו"ע דברים הבאים בתוך הסעודה אם הם דברים הבאים מחמת הסעודה דהיינו דברים שדרך לקבוע סעודה עליהם ללפת בהם את הפת כגון בשר ודגים וביצים וירקות וגבינה ודייסא ומיני מלוחים אפי"ו אוכלם בלא פת אין טעונים ברכה לפנייהם דברכת המוציא פוטרתן ומסיק במ"ב ודייסא אף שהיא עבה ואינו מלפת בהם הפת ונאכל בפ"ע מ"מ כיון שבאת להשביע עיקר סעודה היא ונטפלת להפת (בשעה"צ ולשו"ן המחבר דכלל הכל דמלפת בהם הפת הוא דחוק).

וראים מזה שבשר ודגים שדרך ללפת בהם הפת אף אם אוכלם בלא פת אינו צריכים לברך עליהם כי הם טפלים לפת והנה הרא"ש בפי' כיצד מכרכין כשבא לחלוק על רש"י שסובר דאינו פוטר אלא כשאוכלם עם הפת ממש כותב וז"ל ועוד בשר ודגים וביצים וכינייהם וכיוצא בהן שלא באו ללפת אלא לאכול בפני עצמם לא השמיענו רב פפא מה דינם שהרי אינם דומים לא לדבר הבא בתוך הסעודה דהיינו מזון ולא לדבר הרגיל אחר הסעודה דהיינו פירות דאלו ודאי רגילים הם לבא בתוך הסעודה ואינם מזון לכן נראה לפרש דדברים הבאים שלא מחמת הסעודה כגון תאנים וענבים וכל מיני פירות ומקרי שלא מחמת הסעודה לפי שאינן כמו בשר ודגים ומיני מלוחים שרגילים לאכול ובא לעיקר הסעודה וכו'.

ולפי"ז ברור שמה שכתב המחבר בסי' תקכ"ז שצריך שיהא תבשיל זה דבר שהוא ראוי ללפת בו הפת כוונתו אף בבשר שאוכלים אותו בתוך הסעודה ואינם מלפת בו הפת כיון שהוא ראוי ללפת בו הפת וגם היום כשאוכלים מנה ראשונה בבשר בלי הקדמת הדגים והסלטים בטח יאכלו אותו עם פת ממש. ובשו"ע כתוב בתקכ"ז וכן סומך על תפוחים מבושלים וה"ה שאר פירות מבושלים, וכתבו בביאור הלכה עיין לעיל סי' קעז דמוכח שם דפירות אין דרך ללפת בהן הפת [ולחכי צריך ברכה לאכול בתוך הסעודה] אכן הכא מייירי בירוע שדרך אותו מקום ללפת בהן הפת.

וא"כ מוכח מזה דבשר שאין מכרכין בתוך הסעודה היא משום דאף באוכלם בלא פת הוה כעין ללפת בהם הפת, כיון שראוי לאוכלם עם פת.

משה בן הרב אלעזר בריו"ל שלימ"א

בענין תוספת יו"ט בחג השבועות ועוד על זהותו של מחבר תניא רבתי

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל החשובה שלום רב.

א. רציתי להעיר בזה על מאמרו החשוב של הרב הגאון ר' פנחס פרנקל שליט"א גליון סיון תמוז תשס"ב בענין תוספת יו"ט בחג השבועות הביא שיטת המג"א דבלייל שבועות אין מקדשין על הכוס עד צאת הכוכבים משמע דרק אין מקדשין אבל תפילת ערבית מתפללין אף לפני צאת הכוכבים ודלא כשיטת הט"ז דאף ת"ע מאחרין עד צאת הכוכבים ותמה ע"ז דצריך ביאור מאי ההבדל ועי"ש ביאורו בהרחבה בטטו"ד אבל כנראה שהמקור של המג"א לדין זה הוא מהשלי"ה הק' מס' שבועות בהתחלה שדרכו להביאו עשרות פעמים וז"ל וקבלתי ממורי הגאון מהר"ש מלובלין שקבל איש מפי איש מפי הגאון רבנו יעקב פולק ז"ל שלא לעשות קידוש ולאכול בליל ראשון של חג השבועות עד צאת הכוכבים והטעם מפני

שבספירה כתיב שבע שבתות תמימות וא"כ כשמקדש מקבל על עצמו התג ומחסר אותו מקצת ממ"ט יום (ואף שגם במשאות בנימין מובא כן אבל שם מביא מצאתי כתוב בשם מהר"ש כנ"ל), ושם בשל"ה הק' ממשיך ואל תשיבני ממה שמתפללין אז ת"ע מבעוד יום דז"א כלום, דהא ר' אושיעא צלי של מוצאי שבת כשבת כדאיתא בגמ' ברכות כז: אע"ג דעד"ן שבת גמור עי"ש ביאורו (אך צ"ע קצת דשם איתא דאף הבדיל מבעוד יום ואפשר לחלק בין הבדלה לקידוש ואכמ"ל בזה).

ב. ואגב רצוני להעיר מתוך עוסקי בענין ברכת מעין שלש נתעוררתי להוסיף נדבך לבירור על זהות מתכורו של ספר תניא רבתי, הנה במבוא לספר שיבולי הלקט להחוקר שלמה בובר הגורס בהקדמה לספר כתב והנה רבים נבוכו בזהותו ושמו של בעל התניא. בעל שלשלת הקבלה בערך סמ"ג כתב שהיה בזמן בעל שיבוה"ל היה תלמיד ר' יהודה ב"ר בנימין ולא נודע שמו, בעל צמת דוד מביא שחברו ר' יהודה ב"ר בנימין, בעל שפתי ישנים אות ת' כתב שחיברו רבי יחיאל בן הרא"ש עי"ש וכן בספר אליהו וטא אות ק' סי' רצו הובא בשם הגדולים ערך תניא ועי' בקורא הדורות דף כא שהשיג ע"ז דא"כ היה לו להביא לאביו הרא"ש כמו שהביא שאר מחברים עי"ש ומסיק שהמחבר היה הר"ר יחיאל ב"ר יקותיאל ב"ר בנימין הרופא שחיבר ספר מעלות המצוות, ובתשו' מהר"י הלוי סי' ל' כתב שחיברו הר"ר ישעיה ב"ר אבא מארי עי"ש, והחיד"א שם בשם הגדולים השיג עליו ועי' להרב מהרש"ה בהקדמתו לביאורו על ספרי התניא שהשיג ג"כ ע"ז ולדעתו שר' יהודה ב"ר בנימין היה מורו של בעל התניא ועי"ש באריכות, ועי' בשם הגדולים שמסיק שכמעט רוב הספר הוא מספר שיבוה"ל עי"ש ועי' במבוא של בובר מסיק יותר ראה"ג דעל זהות המחבר לא נודע אבל לא היה מחבר רק מעתיק בשינוי ובקיצור ולא חידש דבר עי"ש.

והפריז על המדה בולוול כדרכם של המשכילים החוקרים אף שהוא היה מן הטובים שבהם דהרי בעל התניא בענין ברכת פירות האילן סי' כט העתיק נוסח כל ברכת מעין שלש ובחתימת הברכה העתיק בנוסח הטור על הארץ ועל המחיה ועל הכלכלה ובשיבוה"ל סדר ברכות סי' קטב העתיק ברכת מעין ג' ובחתימה גורס בנוסח הרמב"ם בלי ועל הכלכלה. ועי"ש עוד בשיבוה"ל בשם ר"ח היכא דאכל מזונות ופירות ושתה יין גורס בסיום הברכה על הארץ ועל המחיה ועל פרי הארץ ועל פרי העץ, ומקשה על נוסח הר"ח ותימא בדברי ר"ח שהרי פסק בחתימת יין ופירות על הארץ ועל הפירות והיכא פסק הכא על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל פרי העץ, ושמא יש שיבוש וכו' עי"ש, ובתניא רבתי שם נוסחתו וחזותם בא"י על הארץ ועל המחיה ועל הגפן ועל פרי הגפן ועל העץ ועל פרי העץ כן מצאתי בשם ר"ח עי"ש. הרי שהביא גירסת ר"ח ממקום אחר וגם לא העתיק מסקנת השיבוה"ל לפי שיטת ר"ח ועוד שינויים שלא טרחתו להשות ולא באתי בזה לחקור זהותו של ספר התניא רק לעורר צדקת החיד"א שרק רובו משיבוה"ל אבל הוסיף גם ממחברים אחרים ולא כמו שזלזל מחבר המבוא.

צבי שמעיה

עי"ה ק ירושלים תובכ"א

בענין לכוון את שעון השבת בשבת

ראיתי בספר ששכ"ה פרק י"ג הכ"ה שכתב להתיר לאחר את זמן כיבוי החשמל ממה שהיה צריך להתכבות ע"י השעון שבת שהי' מכוון מערב שבת יעו"ש. ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ג או"ח סי"ח שכתב כן בדעת מרן שפסק כהרא"ש שגרום כיבוי אסור בשבת ולא כהתוס' יעו"ש, ועיקר הטעם כתב שם דיש לחלק בין נד"ר להוספת שמן לנר דאסור בשבת, וז"ל דשאני נתנית השמן שכבר שהיא חידוש פעולת ההדלקה כי בלעדי זה יכבה אחרי כלות כל השמן ומש"ה אסור הרא"ש, אבל כאן שהחשמל מצד עצמו היה ממשיך להדליק ורק דשעון הוא הגורם לכיבוי והוא מרחיק את פעולת המונע המשך הדלקת החשמל ע"י הזזת מחוגי השעון י"ל דלכו"ע משרא שרי, [וכעין זה חילק הרמ"א ביו"ד (סי' של"ט ס"א) בין מסיר המונע לעושה בידים, ועי' בט"ז שם ט"ז] וכו' יעו"ש, ובששכ"ה שם בהערות כתב דזה דומה לסוגר חלון פתוח נגד הנו כדי שלא יבא רוח לכבותו עכ"ד.

וצ"ע מה הוא הדמיון לשם דברוח מצויה באמת אסור לסגור את החלון, וכן הראיה שהביא מהרמ"א ביו"ד ששל"ט ה"ב דמצונו חילוק בין מעשה בידים לבין מסירת מונע צ"ע, דאפילו בהוספת שמן אין זה מעשה בידים לגבי ההדלקה אלא גרמא בעלמא, ומה לי גרמא דהוספת שמן ומה לי גרמא דהסרת מונע,

ועוד דלפי סברתם א"כ אם יש שדה גדול מחולק ע"י מחיצה וצד אחד דולק א"כ יהיה מותר להסיר המחיצה כדי שידלק כל השדה וזה לא שמענו שיהיה מותר לעשות, ואדרבה מצינו בכיבוי דלהניח מחיצה לכבות האש אסור אפילו שהוא מלאכה שאינה צריכה לגופה וכש"כ כאן בהסרת המחיצה דהוי הדלקה שהוי מלאכה הצריכה לגופה והוא חמור טפי מכיבוי, ועוד שלפי דבריהם אם הנר נמצא תחת ברו של שמן יהיה מותר לפתוח הברו כיון דהוי רק מונע, ומה שכתב רלכ"ו ע"י יש לחלק בין הוספת שמן לני"ד כבר כתבנו שאין ראיות שהביאו הוכחות ואפילו שמצד הסברא יש צד לחלק ובני"ד קל יותר מהוספת שמן צריך ראיה שהרא"ש יקל כיון שטור"ס ג"כ בני"ד הנה גרמא ודילמא בכל גרמא הרא"ש אוסר ולדעת הרא"ש דאיסורו מן התורה אין להתיר ע"י חילוק בסברא איסור דאורייתא, ואין לומר שזה ע"י תרוץ שיטת התוס' ולא מצאנו שסמכו על שיטת התוס' אפילו בדיעבד שלגבי כבוי התיירו בהפסד רק ע"י גרמא דגרמא כמו שביאר המנחת שלמה וכן כתבתי בספרי הקטן "טל תחיד" יעו"ש ולא סמכו על דעת התוס', אלא הדבר פשוט בעיני דבני"ד איכא איסור כיון שמתכוון אפשר דחייב מן התורה.

ועוד יש לרדן בני"ד דכיון שע"י שמסיר את הכפתור שיכבה החשמל הרי כעת זה גורם שהכפתור הבא של השעון שבת יכבה את החשמל יותר מאוחר וכיון שכפתור זה לא היה אלא מונע שהחשמל ידלק מחדש ועכשיו שהוא מכבה נמצא שעשה ע"י פעולתו גם כיבוי שלא היה מכוון מערב שבת וזה אסור וראש דלהקדים הכיבוי דמה לי להקדים ומה לי לאחר וכל שגורם כיבוי שלא היה מכוון מע"ש הוי כיבוי חדש ואסור, ולפ"ז נמצא שאם רצונו לאחר את הכיבוי המכוון מע"ש לא רק שעובר משום מבעיר אלא דמוסיף וגורם כיבוי חדש ואיכא בזה שתי איסורים כאחד כנלענ"ד.

הצעיר חיים יאודה ישראל ס"ם

ראש כולל וישיבת שמחת התורה, קרית ספר

"בית" ו"מקדש": לשון זכר או לשון נקבה

ביאור בדברי האב"ע (בראשית ל"ב ח', איכה ב' ו')

במגילת איכה (ב' ה') ה' ד' כאויב בלע ישראל בלע כל ארמנותיה שחת מבצריו וגו'. ועוד שם (בפסוק ז') ונח ד' מובחו נאר מקדשו הסגיר ביד אויב חומת ארמנותיה וגו'. הנה תיבת "ארמנותיה" בכינוי לנקבה, האמור בפסוק הראשון שהבאנו (פסוק ה'), קאי אכלל ישראל, בלע ישראל ובלע כל ארמנותיה של ישראל, וכבר הרגיש בזה האב"ע בפירושו עה"פ (איכה א' ג') גלחה יהודה מעני, דשם אומה או שבט, כגון יהודה או ישראל, נקרא בלשון זכר או בלשון נקבה, וממילא לא קשה למה אמר כאן "ארמנותיה" בל' נקבה ושבו חזר לומר "מבצריו" בל' זכר. אולם בפסוק השני (פסוק ז') מוטב "מזבחו" וכן "מקדשו", שניהם בכינוי לזכר, אל ד' הנוכר בתחילת הפסוק, אלא דלפי זה היה לו לכתוב גם "ארמנותיו", בל' זכר, ולא "ארמנותיה".

וכדי ליישב דקרוק זה כתב האב"ע [הדברים נדפסים בפי' הטעמים, אבל כמוכן מקומם צ"ל בפי' המילות] שהלשון "ארמנותיה" שב אל המקדש, כלומר נאר אל מקדשו וגם הסגיר את חומות הארמנות של המקדש שיד אויב. אלא דצ"ע הלוא השם "מקדש" עצמו נמי ל' זכר הוא, כרתיב (יתוקאל כי"ג ל"ט) ויבאו אל מקדשי ביום ההוא לחללו, (דניאל ט' י"ז) והאר פניך על מקדשך השמים.

ונראה ליישב עפ"י מה שראיתי חידוש נחמד בספר אמת ליעקב עה"ת [להגאון הרב יעקב קמנצקי זצ"ל], עה"פ (בראשית ל"ב ט') אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו, וכ' שם רש"י שהשם "מחנה" משמש ל' זכר ול' נקבה [האחת - ל' נקבה, והכהו - ל' זכר], ופי' בעל אמת ליעקב שלתיבת מחנה יש שני פירושים, הא' הוא השטח שם תקועים אהלי האנשים, והב' בני המחנה, ולפיכך כשיבוא עשו הלוא אל המקום יבוא, והוא לשון נקבה, כי הוא חלק מן הארץ וכמו עיר שהיא לשון נקבה, אבל כשמכה, הלוא את האנשים הוא מכה, ולפיכך הוא כתוב בל' זכר, עכ"ל ודפח"ח ושי"י.

ולפי זה יש להבין שיטת האב"ע שכתב (בראשית ל"ב ח') דמצינו מחנה ל' זכר או ל' נקבה, כמו בית מקום, וכ"כ גם בפי' עה"פ (איכה א' ד') דרכי ציון אבילות, דמצינו דרך ל' זכר או ל' נקבה, כמו בית ומקום. הרי השמיענו בדרך אגב, ולדעתו נמצא שם "בית" בל' נקבה. והנה הרד"ק כתב (ספר השרשים), שורש "בית" וי"א כי ימצא בית לשון נקבה, בעבור כי מצאו (משלי ב' י"ח) כי שחה אל מות ביתה [הם

פירושוהו כמו כי ביתה שחה, נמצא בית ל' נקבה]. ויש לפרש כי טעם שחה על הזונה, כי היא שחה אל מות שהוא ביתה [ולפי זה נדחה פירושה הי"א, דמכאן אין להוכיח שמצינו בית בל' נקבה]. עכ"ל הרד"ק. אלא דא עקא שגם האב"ע עצמו פי' הפסוק הנ"ל כדברי הרד"ק, וז"ל (משלי שם) כי שחה - האשה עצמה שחה אל מות שהוא ביתה, עכ"ל, ובכל זאת לא נמנע האב"ע מלנקוט דאיכא "בית" בל' נקבה, ודבריו צריכים ביאור.

ולענד"ד י"ל שכיוון האב"ע למה שמצינו (יהושע כ"א ט"ז) את בית שמש ואת מגרשה, בל' נקבה. ולפי דרכו של בעל אמת ליעקב שפיר יש לחלק בין "בית" שהוא בנין ודירה, הנקרא בלשון זכר, לבין "בית" כינוי למקום או לעיר, כגון "בית שמש", "בית לחם" וכו', שהוא לשון נקבה, כי הוא חלק מן הארץ כנ"ל [ועי' עוד שם בספר אמת ליעקב, בפ' בראשית, שכ' כעין זה לגבי חצר, ואכמ"ל].

והנה מצינו (יחזקאל מ"ה ד') והיה להם מקום לבתים ומקדש ומקדש, ופי' הרד"ק (שם) - הר הבית הוא מקדש לצורך המקדש המקדש (מהיכל), והוא הבית ההיכל והדביר, והנשאר יהיה לך מקום לבתים וכו', עכ"ל. הרי שכשם שיש מקום לבתים, כן יש נמי "מקדש" ל"מקדש", והראשון הוא המקום אשר עליו נבנה השני, שהוא ההיכל. ולפי דרכו של בעל אמת ליעקב אפשר לומר שגם כאן יש לחלק בין ההיכל עצמו, שהוא הבנין המקודש, בית המקדש, שנקרא "מקדש" בל' זכר, משא"כ המקום, שהוא חלק מן הארץ, נקרא "מקדש" בל' נקבה, ולפי"ז הארמונות, שהיון הלשכות הבנויות בעזרה ובהר הבית, שפיר קרויות "ארמונותיה", שהן מיוחדות ל"מקדש" בלשון נקבה, כי מקומם במקום המקודש, ואינן חלק מבית המקדש עצמו, הנקרא "מקדש" בלשון זכר.

הרב דוב בעריש ראזענבערג

מח"ס דבר טוב עה"ת, ציריך (שוויץ)

בדין מוטב שיהיו שוגגים באנשים ונשים

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וישע רב.

ברצוני לעורר על מה שנדפס בקובץ ניסן-אייר תשס"ב. ואערוך את הדברים מראשיתם.

א. בגמ' ביצה דף ל' ע"א איתא, אמר ליה והא הני נשי דשקלן חצבייהו ואולן ויתבן אפומא דמבואה ולא אמרינן להו ולא מידי, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים. הכא נמי הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידיים. והני מילי בדרבנן, אבל בדאורייתא לא. ולא היא, לא שנא בדאורייתא ולא שנא בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספת יום הכיפורים דאורייתא הוא ואכלו ושתו עד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי ע"כ.

ובסמ"ג ל"ת ס"ט כתב, אמרינן בכיצה ל' הני נשי דידן דאכלי ושתי עד אורתא ולא מחינן בידיהון, הנח להם לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וכן כל כיוצא בזה ע"ש. ובפירוש המהרש"ל שם כתב, הני נשי דידן פירוש "אנשים", כך קבלתי. אבל במיימוני [פ"א מה' שביתת העשור הי"ז] כתב בהדיא "נשים" עכ"ל.

ובקובץ בית אהרן וישראל ניסן-אייר תשס"ב (גליון מאה) דף קס"ב הקשה הגאון הגדול רבי יעקב חיים סופר שליט"א ז"ל, צריך להבין מדוע ולמה הוזקקו בעלי קבלה זו לפרש כן דנשי היינו אנשים, ומדוע לא עלה לרצון לפניהם הפירוש הידוע דנשי היינו נשים וכדכתב הרמב"ם עד שהוצרכו לפרשו אנשים ומה הביאם לכך וצ"ע. עכ"ל.

ב. וראיתי בביאור ברית משה על הסמ"ג שם שעמד בזה, וכתב לבאר, דמצות תוספת יום כיפור הוי מצות עשה שהזמן גרמא, ומה"ת נשים פטורות מזה, וע"כ דאיירי באנשים. ושוב דחה דבגמ' סוכה דף כ"ח ע"ב איכא לימוד מיוחד דנשים חייבות בתוספת יו"כ ע"ש. ועיין בפנ"י על אתר ובפמ"ג סימן תר"ח מש"ז סק"א וצ"ע.

ג. ונראה ליישב דהנה הרמב"ם בפ"ו מהלכות רעות הי"ז כתב, הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב ולהודיעו שהוא חוטא על עצמו במעשיו הרעים שנאמר הוכח תוכח את עמיתך וכו' ע"ש. וכשר"ת גינת ורדים או"ח כלל ג' סימן ט"ו כתב דמשמע דאין חיוב מצוה זו רק על העובר מצות לא תעשה, דמבטל מצות עשה אינו בעל תוכחה. וכן דייק לישניה דהרמב"ם דקאמר הרואה

את חכירו שחטא. אמנם דין ערבות הוא אפילו על ביטול מצות עשה כדמוכח בסוטה דף ל"ז וכו'. וא"כ במידי דלא שייכא מצות תוכחה אכתי צריכנא למחות להנצל מדין ערבות ע"ש.

והנה הרא"ש בברכות דף כ' ע"א כתב דנשים אינן בכלל ערבות ולכן אף שמחויבות בברכת המזון מדרבנן אינן יכולות להוציא ידי חובה אנשים שחייבים מן התורה. ובדגול מרבכה אור"ח סימן רע"א כתב דאפשר דלא רק נשים אינן ערבות לאנשים אלא אף האנשים אינם ערבים לנשים. וכן כתב בפשיטות בצל"ח ברכות דף כ' ע"ב בד"ה אי אמרת, ובשו"ת מוצל מאש סימן י"ב ובחקרי לב אור"ח סימן מ"ח. ודלא כמש"כ בשו"ת רע"א מה"ק סימן ז' שאין כוונת הרא"ש לשלול את הערבות בין אנשים לנשים, ורק בברכת המזון לצד שנשים פטורות מדר"ת, אינן כדין ערבות ע"ש. והארכנו בזה בשערי שלום דיני לפני עור שער עשירי בבירור הלכה סעיף ג'.

ולפ"ו יוצא הרוואה אשה שמבטלת עשה אין חיוב להוכיחה, בדמצות עשה ליכא חיוב תוכחה, וגם אין חיוב להפרישה מדין ערבות, כיון דנשים אינן בערבות.

והשאת מדוקדק מאוד מש"כ המהרש"ל דהא דאיתא בביצה דהני נשי דאכלי ושתו בערב יום כיפור עד שחשכה, ומבטלים עשה דתוספת יום כיפור, אין צריך להוכיחם כיון שהם שוגגים, מיירי רק באנשים דלולי שהיו שוגגים היה צריך להוכיחם מדין ערבות. אך כנשים בכל גוונא אין צריך להוכיחן כיון דאינן בערבות, והוא ביטול עשה דאין בו משום מצות עשה דתוכחה.

וכדעת הרמב"ם שכתב דמיירי "בנשים" יש לבאר בד' אופנים. א. אפשר דס"ל דגם במצות עשה איכא חיוב תוכחה וכמו שהביא השד"ח אסיפת דינים מערכת ה' סק"ב בד"ה וכתב, שכ"ן ס"ל לכמה אחרונים. ב. יש לומר דס"ל לחלק בין מצות עשה שביטולה בשב ואל תעשה כגון מצות תפילין וכד', לבין ביטול מצות עשה בקום ועשה. (ועיין בפת"ש יור"ד סימן קנ"ז סק"ד ובצפנת פנח פ"א מה' שביחת העשור ה"ו). ג. יש לומר דס"ל כמש"כ הגרע"א ז"ל מה"ק סימן ז' שגם נשים כדין ערבות במצות שהן מצוות ודלא כצל"ח והאחרונים הנ"ל. וא"כ אף אם בביטול עשה ליכא חיוב תוכחה, מ"מ צריך להפרישה מדין ערבות. ד. יש לומר דס"ל דנשים אינן כדין ערבות לאנשים כלל. אבל האנשים כדין ערבות עם הנשים וחייבים להפרישן ולהזהינן וכמו שהסתפק בזה הדגול מרבכה שם. וע"ע מה שכתבנו בשערי שלום דיני לפני עור שער אחד עשר בבירור הלכה סעיף א' סק"ג.

ד. ועוד יש לבאר ע"פ מה שמצאתי עתה בשו"ת כתב סופר אור"ח סימן נ"ז שכתב דלולי דברי הגמ' היה נראה לומר דרק באנשים אמרינן מוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזיידים, לפי שיש לנו ערבות ואם יהיו מוידים הוא מכשול גדול לכל ישראל וכשלו איש באחיו. אבל כנשים לא הוה אמרינן הכי אלא צריך להוכיחן אולי שומעות. ואם לא תשמענה הקולר תלוי על צוארן ואינהו דאפסדי אנפשייהו. ויש מקום לומר גם לאידך גיסא דרק כנשים איכא האי דינא אבל באנשים תמיד צריך להוכיחם וכו' ע"ש.

ה. וכשהצעת את הדברים (שבסק"ג) לפני מו"ר הגאון רבי יצחק ד'מטורובסקי שליט"א העירני דאף שהדברים מצד עצמם מסתברים, מ"מ דוחק לומר כן בדעת המהרש"ל דהיה לו לפרש יותר ולא לסתום דבריו. ולכן ביאר דהרמב"ם ס"ל דינא דמוטב שיהיו שוגגים בתוספת יו"כ שייך רק בנשים, ולא באנשים, שאצל האנשים הוי קרוב למזיד. והמהרש"ל הביא דמירי "גם" באנשים דגם בהם שייך שוגגים עכ"ד. (ואולי י"ל כדברינו בדעת בעלי הקבלה שהביא המהרש"ל).

שוב ראיתי בביאור המהרש"ל הגרפס מחדש ע"י מכון ירושלים שהביאו דבכת"י אחד יש תוספת בדברי המהרש"ל ונכתב בזה"ל, הני נשי דידן. פירוש אנשים, כך קבלתי. אבל במיימוני כתב בהדיא נשים "וטעמא ברורה כי הם רגילות מש"כ באנשים וק"ל" עכ"ל. ונראה דכוונתו על דרך שביאר מו"ר שליט"א דהמהרש"ל קיבל דין זה מיירי גם באנשים. אבל הרמב"ם ס"ל דדין זה שייך רק בנשים ולא באנשים, דהנשים רגילות בכך ולא ישמעו לקול מורים ומוטב שיהיו שוגגים. ועיין בשו"ת כתב סופר אור"ח סימן נ"ז ד"ה לולי, וד"ה ועוד, דביאר בב' אופנים דדוקא כנשים אמרינן מוטב שיהיו שוגגים ע"ש. וע"ע בספר מכתב לחזקיהו ביצה דף ל' ובברכי יוסף אור"ח סימן תר"ח אות א'.

בברכה

שלום מזויל

מח"ס שערי שלום על דיני לפני עור

ושערי שלום על פסקי בן איש חי הלכות נדה

בנוסח שיר של יום

למערכת "בית אהרן וישראל" שלום וברכה.

בגליון קא (סיון-תמוז תשסב) נחפרסם מאמר מלא ענין "בנוסח שיר של יום" מפרי עטו של הרב יוסף חיים מזרחי צ"ו. בקריאה ראשונה רשמתי לפני קצת תקונים והערות ואודה למע"כ אם תתנו להם מקום בגליון הבעל"ט של דו-ירחונכם החשוב.

בעמ' קטו טוען הכותב, שמבעל קונטרס "לאוקמי גירסא" נעלמו לשונות הש"ס בסנהדרין ובמכות. וזה לשון הגמ' בסנהדרין (לה ע"א): וליגמריה לדינא [צ"ל: לדיניה] בשבתא וליקטליה בחד בשבתא, נמצא אהא מענה אח דינר. גידייניה במעלתא [צ"ל: כמעלי] שבתא וליקטליה [צ"ל: ונגמריה] בחד בשבתא. ובמכות (ה ע"א): בחד בשבתא... בתרי בשבתא. עכ"ל הר"ח. ואשיב על ראשון ראשון. במסכת סנהדרין דפו"ר (ויניציאה רפ) הנוסח: וליקטליה בחד בשבא... ונגמריה בחד בשבא! ואילו במסכת מכות הנוסח בכל הדפוסים הישנים: בחד בשבא... בתרי בשבא!

בעמ' קטז: ובספר "ענף יוסף" (שבסידור אוצר התפילות) הוב"ד כסידור "כנסת הגדולה" (שם) כתב שלפי הוזהר הקדוש (סוף ח"ג בתוספות דף שו ע"ב סימן יב) אין זה מנהג שנהגו העם, אלא תקנת חכמי המשנה, שכן תקנו לאמרם אחר החפילה דוקא, בהתאם למה שהיו אומרים אותם הלויים במקדש לאחר הקרבת קרבן התמיד. וזה לשון הוזהר: צו את בני ישראל את קרבני לחמי לאשי, דתקיננו מארי מתניתין קורבנין בצלותא מסטרא דימינא דתמן איש חסד כהן, ותקיננו זמירות דאינן שיר דלויים אבתרייהו מסטרא דגבורה. עכ"ל.

הכותב הנכבד דברי "ענף יוסף" מתוך 'כלי שני' (סידור "כנסת הגדולה"). המעיין ב"ענף יוסף" לא ימצא שם אלא: מעלת שיר שהיו הלויים אומרים בכית המקדש, שאנו אומרים אחר התפילה, יבוסף בתוספת זוהר - - -

והמעתיק מן המעתיק בתרי לא דק: א) יחס לבעל "ענף יוסף" דברים שלא כתב: ב) שינה את לשון "בתוספת זוהר" וכתב "זוהר לשון הוזהר". ובאמת אין זה לשון הוזהר אלא תוספת לרעיא מהימנא. ראה להלן.

ולתועלת הקורא אביא את הלשון הקודם למוכחה: רעיא מהימנא [- -] - אתה הוא קריבו דקב"ה בצלותא דילך, דאיהו קרבנא דקב"ה ושכינתא, בצו את בני ישראל את קרבני לחמי, דתקיננו מארי מתניתין - - -

בהמשך כותב הר"ח: ואחר החיפוש מצאתי את אשר נעלם מעיני קדשם, הלא הם דברי הוזהר בהשמטות ח"א (דף רסו ע"ב סימן ג) שמדבריו נראה להדיא דקאי על קודם התפלה, וזה לשונו: כך סלקין משריין דשכינתא בצלותא, ונחתין משריין דקב"ה לגבי שכינתא [צ"ל: שכינתיה], בכמה שירין ונגונין בצלותא, אנהו קריבא דקב"ה בצלותא דילך דאיהו קרבנא דקב"ה ושכינתא, כ"איהו מקומן "ב"צו את בני ישראל" וכו', דתקיננו מארי מתניתין קרבנין דצלותא מסטרא דימינא דתמן כהן איש חסד, ותקיננו זמירות דאינן שיר דלויים אבתרייהו מסטרא דגבורה... ברכו... קדושה... שמע ישראל... עכ"ל. ואתי שפיר כדקאמרן. ומה שקורא לזמירות "שיר הלויים" - עיין בספר "תולעת יעקב" (דף לג ד"ה ועוד - בנד"מ) דסוד הזמירות הם סוד השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן לעורר הרצון ולהמשיכו אל הכלה וכו', ע"ש.

על כך אעיר:

א) האמת היא, שהמאמר אשר הוסיפו מדפיסי מגטובה בסוף זח"א (רסו ע"ב - רסז ע"א, סימן ג) כ"השמטה" מרע"מ, ויצא, חזר ונדפס על ידם [כנראה, מתוך כ"י אחר] בסוף זח"ג (שו ע"ב - שז ע"א, סימן יב [יג]) כ"תוספת" לרע"מ, פינתס! [ולפי "דרך אמת" שייך המאמר לרע"מ, ויקרא דף יז ע"א]. אמנם יש בין שתי הדפסות שוניים קלים, אך הדברים ש"מצא" הכותב הנכבד בזח"ג הם הם הדברים שנרספו בזח"א ולא נעלמו מעיני בעל "ענף יוסף" כלל וכלל, אלא שלא מצא לנכון להביאם.

ב) אחרי מסטרא דגבורה... צ"ל: שמע ישראל דיתורא כליל ברכו וקדושה [דיוצר], דאיהו קדוש קדוש.

ג) הרי"ח מסיים: ע"ש. אמנם כן עשיתי ועיינתי שם, בספר "תולעת יעקב", וראה זה מצאתי: המחבר ר' מאיר ן' גבאי, מאריך להסביר סוד פסוקי דזמרה: ... ולסוד זה תקנו לנו הזמירות לפני התפלה [- -] ועוד יש בדבר סוד נתינת המטה בין צפון לדרום והתחברות מזרח במערב, כי ידוע הוא כי השיר התעוררות השמאל שהוא צד צפון. [וכאן בא כמאמר המוסגר:] והוא סוד השיר שהיו הלויים אומרים על הדוכן, לעורר הרצון ולהמשיכו אל הכלה, כענין שנאמר שמאלו תחת לראשי [...] ואח"כ וימינו תחבקני, הוא סוד האהבה, כי כשבא להמשיך האהבה צריך להתעורר בצד הצפון סוד השיר, ליחד יחוד שלם - - - סוף דבר. הלשון ותיקנו זמירות דאינון שיר דלויים אבתייהו - פשוטו כמשמעו: ותקנו [לומר] מזמורים, שהם שיר הלויים [שהיו אומרים בבית המקדש] אחריהם. כלומר: אחרי אמירת פרשת התמיד: ופסוקי דזמרה אין ענינן לכאן. ויהי"ר שיבנה ב"ה ב"ב ונוכה לראות כהנים בעבודתם ולויים בשרים ובזמרים.

כעתירת

ש' חלמיש

בענין אכילת קודם התקיעות

א. הרע"א [הובא בחי' רע"א החדש בנדרים ל"ט] תיקן בעת פרוץ מגפת חולירע דיכיריו שכל מי שמרגיש חולשה מחויב תיכף לאחר תקיעת שופר ללכת לביתו ולאכול בעשיית קידוש במקום סעודה ואף שהוא הפסק בין תקיעות מיושב לתקיעות מעומד כי תיכף אחר שחרית חל חיוב קידוש וזה א"א לעשותו אלא במקום סעודה אבל קודם תקיעת שופר רק טעימה בעלמא מותר ולכן רק בקושי רב אפשר לעשות קידוש במקום סעודה קודם שופר. [ומבאר שם הגר"ג געשטעטנר שליט"א כוונת הרע"א דאין כל אדם יכול לדייק לאכול כזית ולא יותר מכביצה].

אמנם מי שלא חלש לבו צריך ליוזרו גם לפני מוסף שיאכל כזית ולא יותר מכביצה. ובאמת דהמחמירים לנהוג כשיעור החו"א לענין ברכה אחרונה ולענין קידוש במקום סעודה כמעט א"א להם לצמצם לאכול כזית לפי שיעור הגדול ושלא יהא יותר מכביצה לפי שיעור הגר"ח נאה. [והה"ג להחוששין מספק לא לצרף את האוירים].

ובאמת דגם מי שיכול לדייק לאכול כזית ולא יותר מכביצה מ"מ בודאי אין ראוי לאדם כריא לטעום לפני תקיעת שופר דיש לחוש להכרעת המג"א והמשנה ברורה בהל' מגילה (תרכ"ב) דאין להקל אפילו לטעימה רק לצורך גדול וכן חשש הביכורי יעקב והמ"ב בסי' תרנ"ב לענין טעימה לפני נטילת לולב וכ"כ הבית מאיר (שם) גם לענין תקיעת שופר. מיהו ביום השני שהוא מדרבנן אפשר דיש להקל וכמש"כ הביכורי יעקב והבית מאיר לענין טעימה לפני נטילת לולב ביום השני.

ועי' באשל אברהם [אב"ד רבוטשטש] בסי' תקפ"ט שכתב דיש להקל על ידי חלישות כל דהו לאכול לאחר תקיעת דמיושב ולא לפני התקיעות, ואע"ג דגם תקיעות דמעומד הן מצוה מ"מ לא חמירי מתפלת מוסף. וכן כתב בספר אשי ישראל פמ"ה אות קנ"ט בדעת הגרש"ו זצ"ל ע"ש.

ועי' בכיאר הלכה (ספ"ט) שכתב בשם האחרונים דאיש חלש שאינו יכול להעמיד על נפשו מלאכול עד עת שגומרים הציבור תפלתם בבייח"כ טוב יותר להתיר לו שיתפלל ביחידות בביתו ויאכל מעט ואח"כ ילך לבייח"כ לשמוע קדיש ושאר דברי קדושה משיאכל קודם התפלה וילך לבייח"כ להתפלל עם הציבור, [והוכיח כן מברכות כח: למ"ד דאסור לטעום קודם מוסף ע"ז]. ולכא' יש לדון כן בק"ו לענין אכילה לפני תקיעת שופר דעדיף לתקוע ביחידות בביתו מאשר לאכול לפני התקיעות שהרי אין דין ציבור בתקיעות אלא רק דין ברוב עם, ודו"ק.

אלא דלכא' יש עצה למי שצריך לטעום לפני התקיעות לצורך גדול שלא יוכל לצאת מגדר טעימה לגדר אכילה, ע"י שיאכל תבשיל של ה' מיני דגן דהא המשנה ברורה (בסוף סי' רל"ב) כתב לענין טעימה לפני מנחה דתבשיל של ה' מיני דגן גם יותר מכביצה נחשב לטעימה וכדעת השו"ע (בסי' תרל"ט) לענין אכילת עראי חוץ לטובה [כל זמן שאינו קובע עליו סעודתו] אע"ג דבהל' סוכה חשש המשנה ברורה לדעת המג"א שחולק על השו"ע וס"ל דתבשיל של ה' מיני דגן שוה לפת. מיהו בשעה"צ (רפ"ו ז') משמע לכאור' דהמ"ב חשש גם לענין תפלה לדעת המג"א ואוסר לטעום תבשיל של ה' מיני דגן יותר מכביצה לפני מוסף, ע"ש. והערוך השלחן (רל"ב י"ח) מקיל אפילו בפת הבאה בכיסנין להשוותו לפירות. מיהו

אין נראה להקל עפ"י דמכיון שבאכילה זו שלפני התקיעות הוא אוכל בתורת סעודה הצריכה קידוש מחשבתו משוי ליה קבע וכמש"כ המשנה ברורה (תרל"ט ט"ז) בשם השערי תשובה. [ועי' בבית יצחק (י"ד ח"ב קרי"א ס"יה) שסובר כן באכילה של כזית הצריכה קידוש, מיהו בשערי תשובה (תרל"ט) מבואר בהדיא דלא כדבריו וכן מתבאר מדברי הפוסקים בסי' רפ"ז ובסי' תרנ"ב]

ועי' מש"כ הגרש"ז אויערבך וצ"ל במלואים (נ"ב נ"ב) דיש סומכין להקל ביותר מכביצה משום דיש זמן קבוע לתפלה [וס"ל דזה הוי כשומר, עי' אג"מ ח"ד סצ"ט], מיהו ברע"א הנ"ל מבואר שאין להקל מטעם זה אפילו כשמוכרח לאכול, וק"ל. מיהו כשמעמיד שומר [היינו מי שאינו אוכל שמוכן לקרותו במקום אכילתו על הצד שלא ימצא בזמן התקיעות בביהכ"נ] אפשר דא"צ לחשוש שיבא לאכול יותר מכביצה. [אמנם לגבי איסור טעימה משמע במשנה ברורה סי' תרצ"ב (ס"ק י"ג וט"ז) דאין לסמוך על שומר, ומש"כ בסי' תרנ"ב סק"ז הוא לפי מש"כ שם בשעה"צ (נ') דלענין טעימה בלא"ה אין להחמיר וכמש"כ בשבות יצחק (דיני שהיה וחזרה פכ"ג)].

אלא דעי' במשנה ברורה (רל"ב סק"ח) שכתב דאנשי מעשה אינן סומכין על שומר דלא היתר ברור הוא, וגם עיקר היתרו של שומר אחר שהגיע זמן המצוה הוא שנוי במחלוקת עי' במגן אברהם (רל"ב סקט"ו). ועי' בפתחי תשובה (י"ד י"ח סק"ב) דלא מהני שומר לענין אכילה קודם מצוה, וע"ע במ"ב תפ"ט סק"ג ובסי' רל"ב סק"ז ובשעה"צ שם סק"ג ואכמ"ל. [מיהו גם הסומכין על שומר ואוכלין יותר מכביצה מ"מ צריכין זהירות גדולה שלא יכנסו לספק ברכת המזון ע"י אכילה של ד' כביצים].

ועי' במטה אפרים (תקפ"ח ב') שכתב דגם מי שצריך להקל ולאכול כזית לפני תקיעת שופר מ"מ יש להם לעשות בצנעה מפני המון עם שלא יקילו יותר.

ב. עוד יש להעיר בענין אכילה קודם התקיעות [כשאינו אוכל פת] דהביאור הלכה (רמ"ט ב') כתב בשם הגר"ז דיש אנשי מעשה החוששים [במקום דאפשר] לדעת המג"א לאסור אכילת מזונות לפני סעודת פת כדי שיאכל סעודת שבת וי"ט לחי'אבון.

עוד יש להעיר דהיוצאין או מאחרים המקרשים וטועמין קצת מן היין כראוי, אם ירצו לשתות אחרי זה שאר משקה נכנסין להספק של הביאור הלכה (קע"ד ב') אם חייבין בכה"ג לברך על שאר המשקין. וע"ע בשעה"צ (ר"ח ע') שסופרף לענין ברכה אחרונה על שאר המשקין גם כששתה מן היין מלא לוגמיו ולא שיעור המחויב ברכה אחרונה לכו"ע, ודו"ק.

וע"ע בברכי יוסף (רפ"ו) שחשש להשיטות דאין זמן קידוש לפני מוסף וע"כ כתב דהמקדש לפני מוסף יחזור לקדש אחרי מוסף פעם שנית.

שמואל רומשילד

כולל פוניבז'

בענין רבית דברים של שאילת שלום

פוסקי דורנו האריכו בענין הא דקיי"ל סוף פרק איזהו נשך דאף רבית דברים אסור ולכן אם לא היה נוהג לשאול בשלומו של המלוה אסור לשאול בשלומו ופשוטות מוכח כאן עד כמה החמירו בדין שאילת שלום.

אולם בדרך הערה יש לציין חידוש ברברי חד מגדולי הראשונים ה"ה ר"י מלוגיל שפירש שם בזה"ל: ואינו רגיל להקדים לו שלום מרב גדלו וגבורתו ועכשיו שלוח ממנו הוא מכבוד אסור דשכר מעותיו עומד נוטל שהוא היה נותן עשר דינרין או יותר כדי שישאל לו בשלומו כל עת שימצאהו עכ"ל ומחודש דכל דין זה הוא רק באופן דשאילת שלום זה שווה לו שווית ממוני, והיה נותן עבור כך מכספו, אבל בלא"ה לא אסורה. ושלא כסתמת הפוסקים שלעולם אסור.

והן דבריו לפלא דאם מיירי דשאילת שלום יש בו שוויות ממון א"כ פשיטא, הרי גם לגבי קידושין הוה רקוד לפני או אדבר לפניך בפני שלטון דין ממון. ומה"ת נימא דלגבי רבית לא יהיה לכך דין ממון, ועוד אטו לא מצא התנא אופן של דיבור רשוע ממון הרי היה יכול לנקוט ארבר לפניך בפני השלטון וכל כיו"ב, ומ"ש דנקט שאילת שלום ובאופן שמרב גדלו וגבורתו לא נתן לו שלום מלא פשוטות כוונת התנא דאף דשאילת שלום הוה מילתא זוטרתו וברך כלל אין בו שום שווי ממון מ"מ אסור אבל לרבריו צע"ג מ"ש דנקט אופן זה.

ב. יעויין ברכ"י ריש ט"י ק"ס ביו"ד הל' רבית מביא בשם מהר"ש פרימו דמה שלוה עובדיה מיהורם משום שהי' גוי דאמו היתה נכרית דהיה בן אייבל (והיא היתה בת מלך צידון) וכן הבא מן העובדת כוכבים נקרא בנה ע"ש, וברכ"י מקשה עליו דמ"ש שיהורם היה עכו"ם בתוס' בעבודה וזה דף כו: ד"ה אני שונה מבואר דהי' מומר ומה שלוה ממנו עובדי' זה הי' משום פקו"נ ע"כ, ובאמת צריך בירור דהרי אמו היתה נכרית והיא הכניסה את עבדו של בעל בכלל ישראל וא"כ לא נתגיירה ויהורם בנה מומר הי' וא"כ מתי נתגייר וגם אין מזה רמז בתנ"ך שיהורם בתחילה נתגייר גר כשר, ובתוס' הרא"ש בעבו"ז דף כ"ב במקום יהורם כתב אחאב ולפ"ז ניהא, אבל מצד שני קשה שבמדרש רבה וכן במדרש תנחומא בפר' משפטים ע"פ אם כסף תלוה מובא שלוה מיהורם בן אחאב ושם מבואר שבגלל זה נהרג בחץ דרך לבו משום שהקשה את לבו לקחת רבית מעובדיה מצד שני יש להעיר שהרי לזה כרבית כדי לפרנס את הנביאים וזה הי' בימי אחאב כמבואר שהחביא את ק' הנביאים מפני שאיזבל רצתה להרגם וזה היה בימי אחאב ואין זה סתירה דאפשר דלזה או מיהורם אע"פ שלא הי' עוד מלך ואולי הלוחם מממן אביו אחאב ברשות אביו ולפ"ז הי' אפשר ליישב כל הסתירות כענין וצ"ב בכ"ז.

ביקרא דאורייתא

דוב גומליב - ירושת"ו

בענין ברכת יראו עינינו

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן ישראל ה' עליהם יחיו!

אחרי דרישת שלומכם הטוב ובברכת הדיוט שתצליתו להפיץ אור התורה עוד רבות בשנים בהצלחה מופלגת יהי ה' עמכם!

בקובץ המאה האריך הרה"ח צבי רבינובין שליט"א בענין ברכת יראו עינינו וראו עינינו ושמן לבינו על הארת העינים בברכה זו והמסתעף והריני כמוסיף על דבריו: (א) מה שהעלה בדעת הרמב"ם יש מן התימנים (בלר"י) שיחיו שנהגים כך עיין בסידור תכלאל הגדפס על ידי "תורת אבות" שמביא נוסחא זו.

(ב) וראיתי דבר פלא בסידורים (נוסח מרוקן) הגדפסים בשם "זרח השמש" על פי פסקיו של הג' מ"ו שלום משאש שליט"א שנהגו לקצר בברכה זו ואחר בא"י שומר עמו ישראל לעד מתחילים יראו עינינו עד בא"י המלך כבודו ומדלגים הפסוקים ואולי טעמם דכבר נהגו להתפלל י"ח א"כ אין צריך ליי"ח אזכרות שבפסוקים רק הברכה הואיל ונהגו נהגו. ופלא.

(ג) מש"כ שם בהערה מס' 19 הכוונה לרבינו יצחק הלוי מרבתי של רש"י, נראה שאינו כן ור' יצחק בן מרן לוי הוא מתכמי פרובינציא ובס' שה"ג להחיד"א ז"ל מביאם בשני ערכים נפרדים ערך שכ"ה ר' יצחק הלוי רבו של רש"י ערך שמ"א ר' יצחק בן מרן לוי, גם רש"י נלב"ע בשנת ד' תתס"ה והראב"ד ז"ל בשנת ד' תתקנ"ח או תתקנ"ט ע' שה"ג בערכו עם הג' מנחם ציון ואין יאמר הראב"ד "שמעתי" מרבינו יצחק וק"ל:

חוחם בכל חותמי ברכות

אברהם יעקב הלוי - ירושלים

בענין סוף זמן קידוש לבנה

לכבוד מערכת הקובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה.

יש להעיר לגבי סוף זמן קידוש לבנה שמופיע בלוא"י, שזהו הזמן הלכתחילה. והיינו שאם סוף הזמן יוצא בליל שבת או בליל יו"ט, אזי נכתב בלוח שסוף הזמן הוא ליל ישישי או ליל עיו"ט, שזהו סוף הזמן לכתחילה, כי לכתחילה אין לברך בשבת ויו"ט, (תכו"ב). אבל בדיועבר מברך אפילו בשבת, וכמבואר במ"ב שם, ולכן כל שרואה שסוף הזמן בליל ו', או בליל י"ד תשרי או ניסן, ישווה ליתר הלוחות.

אברהם דהן

ב"ב

בענין שפתותיו דובבות

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלומכם ישגא.
 תבורכו על הופעת גליון המאה, העשיר לאין ערוך בדברי התורה וההלכה שבו.
 תזכו כבעבר כן בעתיד להגדיל תורה ולהאדירה, בגנוזות מגדולי עולם שלפנינו, וילח"א ת"ח ויושבי
 על מדין החיים עמנו היום.

הרב אהרן יוסף בריוול שליט"א מביא (עמ' מה) דברי הרה"ק מסדיגורא זי"ע, מדוע נאמר: האומר דבר
 בשם אומרו שפתותיו דובבות בקבר, והול"ל שפתותיו דובבות בג"ע, עי"ש. וראוי להביא הפירוש
 למאמר זה בשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר, אה"ע - תר"מ, סי' רנ"ח, ח"ל: השפתיים אינם רק אמצעיים
 שבין המחשבה לעולם, דהיינו הדרך אשר בה יודרך המחשבה לאנושיות, והמחשבה היא הרוחנית,
 והדבור הוא הממציאו לגשמי. וא"כ מי שיאמר דבר חכם שמת, א"כ הוא במקום שפתותיו, לפי שהוא
 כמעט כמו שפתותיו של איש זה, עכ"ל.

בברכה הראויה

מרדכי הרשקוביץ - צפת

בענין נשים בציצית

מה שכתב הרה"ג רבי יעקב אשר פעלרמאן שליט"א דהא דנשים אינן לובשות ציצית כמו בשאר מ"ע
 שהוז"ג היינו מפני שהם גרמו מיעוט הלבנה בעץ הדעת כמש"כ המ"א סי' תכ"ו מהשלה"ק, ובציצית
 כתוב וראיתם אותו דלילה לאו זמן ציצית הוא והרי שמצוה זו קשורה לאורה, ואי לאו שהם מיעוט
 האורה לא היה לילה כמו שנאמר את שני המאורות הגדולים, דפח"ח.

ואמרתי להוסיף מאי דאיתא במדרש (רבה בראשית פרשה ג' אות ד', ובעוד מקומות) ר' שמעון בן
 יהוצדק שאל לר' שמואל בר נחמן א"ל מפני ששמעתי עליך שאתה בעל אגדה מהיכן נבראת האורה. א"ל
 מלמד שנתעטף בה הקב"ה כשלמה [ובשחר טוב מזמור ק"ד הגי' נתעטף בטלית לבנה] והבהיק זיו הדרו
 מסוף העולם ועד סופו. אמרה ליה בלחשיה א"ל מקרא מלא הוא עטה אור כשלמה ואת אמרת לי
 בלחשיה אתמהא א"ל כשם ששמעתי בלחשיה כך אמרתי לך בלחשיה. ע"כ. הא חזינן שענין הציצית
 קשור לבריאת האורה וכדאמרין פסוק זה לפני עטיפת הטלית. וכמדומני שישנם עוד מקורות המורים על
 כך.

ומסתמא גם ענין האורח המושפע ממהלך הלבנה קשור לזה. וכן הא דאיתא בסי' תי"ז שבזכות
 שהנשים לא חטאו בעגל ניתן להם ר"ח ליום טוב.

ויר"מ האו"א למלאות פגימת הלבנה ולא יהיה בה שום מיעוט. ויהי אור הלבנה כאור החמה וכאור
 שבעת ימי בראשית כמו שהיתה קודם מיעוטה שנאמר את שני המאורות הגדולים. ויתקים בנו מקרא
 שכתוב ובקשו את ה'א ואת דוד מלכם. אמן.

בכבוד רב

נתן פעלרמאן

הערות שונות

כבוד מערכת הקובץ הנכבד המפורסם לשם ולתהלה בכל קצו ארץ "בית אהרן וישראל" אשר ידיו רב
 לו בפלפולא דאורייתא, ובו יתאחדו כל צורכי התורה בכל חלקי התורה - מגדול ועד קטן.

עתה באתי במגילת ספר כתוב עלי באיוו הערות והארות אשר חנני ה' בלשונות הגמרא, אשר לא עמדו
 בהם עד הנה. כמדומה. אציגה נא אותם לפני התלמידי חכמים הוגי הקובץ, אולי ימצא חן בעיניהם. ועמי
 תלין משוגתי.

א. ב"מ כ"ה ע"א, גמ' א"ר יצחק מגדלאה. וכ' המהר"ן חיות וז"ל: הרבה אמוראים אם לא נזכרו דבריהם בבית המדרש רק בהלכה אחת היו מכנים שם בכיהמ"ד בתואר שם הלכה הזאת וכו', עיי"ש שהוכיח כן מכמה דוכתי. וסיים: וכן בכאן ר' יצחק אמר האוקימתא והוא שעשוין כמגדלין לכן נקרא בכיהמ"ד בשם מגדלאה. וכ"כ בספרו מבוא התלמוד פ' י"ז. ודבריו צ"ב, דמצינו בכמה דוכתי [ולא רק כאן בכ"מ] ר' יצחק מגדלאה. וכגון שבת קל"ט, יומא פ"א ע"ב, גדה כ"ז ע"ב, ל"ג ע"א, בר"ר פ' ה' סי' ט ושם פ' י"ג סי' ט"ו ושם פ' צ"ח סי' כ', ובמדבר פ' י"ב סי' ד', שהש"ר פ' ג' סי' כ"ב.

ב. שם צ"א ע"ב גבי פועלים דאוכלין מן התורה ממה שעוסקין בו (שם פז סוע"א), תנן, ה"י עושה בידיו אבל לא ברגליו, ברגליו אבל לא בידיו, וכו' ה"י זה אוכל, וגרים עלה בגמ', אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו פועלים עד שלא הילכו שתי וערב בגת, אוכלין ענבים ואין שותין יין, משהילכו שתי וערב בגת אוכלין ענבים ושותין יין. ועוד תנן שם ה"י עושה בתאנים לא יאכל בענבים, בענבים לא יאכל בתאנים וכו' ובגמ' איבעיא לה עושה בגפן זה מהו שיאכל בגפן אחר וכו'. ולכא' מימרא זו דר"נ שייכת שפי למתני' בתרייתא דה"י עושה בתאנים, ולא למתני' קמייתא דה"י עושה בידיו. ובפרט לפרש"י דפי' מימרא דר"נ (ד"ה עד שלא הילכו) לפיכך אין שותין יין דהוה ליה עושה במין זה ואוכל במין אחר, עכ"ל, ה"י דפירש לדינא דר"נ, דהוה מדין מתני' בתרייתא ולא מדין מתני' קמייתא.

ויתכן דיהא ראייה לכך מהא דבריי"ף וברא"ש ב' המשניות מחוברות כאחת, וכך גם מובא בדק"ס מכת"י אחר, גם שאלתי להגר"ח קנייבסקי שליט"א והשיב וז"ל וצ"ל דהמעתיקים סידרו המשניות עכ"ל. ועי' תרומת הדשן סי' ל"ג מוכח כך כמעט בפירושו, ולפי"ו א"ש.

ג. שם קי"ג ע"א תוס' בסוף ד"ה מחזיר כתבו וז"ל: דרך גמ' להקשות ולתירץ אפילו דלא כהלכתא, כדאשכחן בפ"ב דכתובות עכ"ל. ועל מש"כ תוס' "כדאשכחן בפ"ב דכתובות" ציינו המציינים דף כו ע"ב, ובהגהת מסוה"ש ציין וז"ל: [ושם בתוס' ד"ה והאמר ר' יוחנן] ע"כ. וזה תימה רבתא דהמעין שם בכתובות היכן שצויין לעיני' ימצא תוס' ד"ה והאמר ריו"ח אבל לא ימצא שם שהתוס' מבארים הגמ' דשם כמש"כ פה, "שדרך הגמ' להקשות ולתירץ אפי' דלא כהלכתא".

ונראה שכונתם להא דאיתא שם בפ"ב דכתובות (כא ע"ב) אמר ר' פפי האי אשרתא וכו' ושם תוד"ה האמר רב פפי כתבו כן, וז"ל: ותירץ ר"ת דדרך הש"ס להקשות אפי' מדבר דלא הוי הלכתא הכי. ושם עה"ג איתא ועי' בתוס' ב"מ קי"ג ע"א ד"ה מחזיר.

ד. שם קטו ע"ב תוס' ד"ה שנאמר הקשו לר' יאשיה (לעיל צד ע"ב) דס"ל או לחלק, מג"ל דאם יחבול את הריחיים יעבור, ואם יחבול את הרכב ג"כ יעבור, וכן לר' יונתן קשה עיי"ש. ועה"ג הגיהו "צ"ל ולר' יוחנן", וזה תימא רבתא הא ר' יאשיה ור' יונתן איפליגו אי אמרינן או לחלק ולא מצינו גירסא אחרת ר' יאשיה ור' יוחנן [וגם לא שייך מצד סדר הדורות], והאמת יורה רכרו, דנשתרכב הגהה זו מחמת המשך דברי התוס' דהביאו מימרא מחולין בשם ר' יונתן ושם ג"כ הגיהו עה"ג "צ"ל ר' יוחנן", והיא הגהת אמת דהכי הגיהו גם מהר"ב רנשבורג ורש"ש דהכי איתא התם בחולין, וע"כ נשתרכב גם בתחילת דברי התוס' להגיה במקום "ר' יונתן" "ר' יוחנן", ולא היא.

ה. כתובות מ"ח ע"א תוד"ה תכשיט וז"ל והא דאמר בפרק המדיר פוסקין קישוטין לאשה היינו כל זמן שהוא עמה שלא תתגנה עליו.

ועמש"כ תוס' "דבפרק המדיר איתא פוסקין קישוטין לאשה" ציינו המציינים (לקמן ע"א ע"ב) והתם ליחא האי לישנא, עיי"ש. ובס"ד מצאתי בהפלאה ס"ה ע"א בד"ה דביתיה דרב יוסף שכתב וז"ל. ומ"ש בתוס' שם ד"ה תכשיט וכו' ט"ס הוא דלא נזכר שם חיוב קישוטין על הבעל, אלא כונתם על הא דפי' מצאתא האשה דף ס"ו ע"ב. עכ"ל.

ו. יבמות ס"א ע"א תוד"ה ממגע ומשא כתבו וז"ל ואומר ר"י דאין הלכה כר"ש [דקברי עכו"ם אינן מטמאין באוהל] דרשב"ג פליג עליה כרתנן במס' אהלות והלכה כמותו במשנתנו עכ"ל. ועל מש"כ "כדתנן במס' אהלות" ציינו המציינים פ' י"ח מ"ט כתובות ע"ז ע"א. ולכא' הצינן לכתובות הוא טעות דליחא בכתובות שם לדברי רשב"ג דפליג על ר' שמעון, והאמת דהצינן כתובות ע"ז נדפס שלא במקומו דצריך להיות על מש"כ תוס' "והלכה כמותו במשנתנו".

הערה בעניני מומים

מי שמת (ב"ב קמו ע"א) אמר רב יהודה אמר רב מעשה באדם אחד שאמרו לו אשתו תותרנית היא וכו', ופי' רשב"ם חולי הוא שאינה יכולה להריח ומום שבסתר הוא, ותנן בהמדיר בכתובות (עב ע"ב) המקדש את האשה ע"מ שאין בה מומין ונמצאו עליה מומין אינה מקודשת, כנסה סתם ונמצאו בה מומין תצא שלא בכתובה וכו'. ומבואר דתותרנית נמי חשיב מום כשאר מומין דאינה מקודשת.

ויש להקשות דהא במתני' (שם בכתובות) קתני כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים. ובגמ' (שם ע"ה ע"א) תנא הוסיפו עליהן זיעה ושומא וריח הפה, דבנשים איכא ובכהנים ליחא, ובכל הני מומין דכהנים לא הוזכר חולי זה דתתתן, והו"ל למימר דהוסיפו עליהן נמי תותרנית, וצ"ע.

ורש"ר שהעיר כן בבית שמואל (אה"ע סי' צ ס"ק כב) דלא מצינו שתותרנית היא מום, וכתב דאפשר דמיירי שהתנה כן בפירוש, ובשו"ת תורת חסד (אה"ע סי' לה ס"ק ב') הקשה עליו דברשב"ם מבואר להדיא שמייורי בכנסה סתם, וכתב דאולי יש ליישב דתותרנית הוא סימן והוראה על חולי אחר, וחולה חשיב בין המומין במשנה פ"ז דבכורות (מ"א ע"א) ועי' רמב"ם פ"ז מביאת מקדש הל' י"ב שכו' ועוד יש שם מומין אחרים כו' החולה וכו'.

ועי' עוד בפתחי תשובה (אה"ע סי' טל סק"ב) שהביא מתשובות נוב"כ (קמא אה"ע נג) שנשאל גבי משורכת שניטל ממנה חוש השמיעה אי יכול לבטל השידוך מדין המומין הפוסלים, או שמא חרש דנקט ככהני, היינו חרש שאינו שומע ואינו מדבר, ומטיק שם דחרש הוא מום גדול באשה ויכול לבטל, אף אי נימא דבכהנים אינו פוסל, והא דלא נקט ליה גבי הוסיפו עליהן בנשים שאין בכהנים, משום דשם מיירי במומין שהיו בה קודם הקידושין דאל"ה אמרינן דנסתחפה שדהו כדקתני במתני' (ע"ה), וקודם הקידושין אין שייך חרשת דא"כ היאך קידשה.

ועדיין לא יתיישב גבי תותרנית, דאף דחשיב מום גדול בנשים, וכמו"ש בפת"ש שם, דצריכה להתעסק בתבשילין ולטועמן, מ"מ אמאי לא נקט לה גבי הוסיפו עליהן, ועי' בתשובות חות יאיר (סי' רב) שכתב דכל שמצד הסברא הוי חסרון ודאי דחשיב מום, וא"כ צ"ב אמאי לא נקט להו בגמ'.

והנה אולי יש ליישב לפמ"ש"כ בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סי' רכ"ה) שנשאל בדבר איש שטען שלמשודכותו יש לה מצח קצר מאוד ועי' שהיתה מלובשת כובע ורדיד על הראש ועל המצח לא ראה מקודם, אי מצי לבטל השידוכין וכו', וכתב, שאי"ז טענה לבטל חדא שלא נמצא ד"ו בין מומי הנשים, ובהשמטות להתשובה כתב דשוב מצא במהרש"א חא"ג נדרים (סו ע"ב) דאיכא כמה מומין דלענין כהונה לא מיקרי מומין במסכת בכורות ומ"מ לענין בנ"א מיקרי מומין כגון מום דמכוערת וא"כ י"ל דבכה"ג יוכל לבטל הקשר. עתת"ד, וא"כ ה"ג נימא דאף תותרנית מצי לבטל המקח אפילו אי אין זה מומין בכהנים.

ויש לעיין לפי"ד המהרש"א בח"א בנדרים (לב ע"ב) דכתב דארבעה חושין, חוש הראות, חוש השמע, חוש המישוש, חוש הטעם, נקראין שליטין דכל מעשה אדם המורגשים נעשים ונגמרים על ידם, אבל חוש החמישי הריח אין בו צורך כ"כ למעשה ודרכי אדם, ומצינו כמה בנ"א תותרין, ולכן דוקא איברים אלו נקראין שליטין ולא חוש הריח.

ואם כך שחסרון חוש הריח מצינו בו דאינו חסרון כ"כ, א"כ אולי גם לא יהא נחשב למום, ואעפ"כ מצינו דבנשים מום הוא כמ"ש ברשב"ם הנ"ל, וא"כ הדק"ל וכנ"ל.

ובספר יד דוד פסקי הלכות (ח"ב דקמ"ו סוף אות צ"ו) מביא דנחלקו בזה הר"י מיגאש והרמב"ן כב"ב קמ"ו וסיים שם דאינו יכול להכריע.

ביקרא דאורייתא

הרב פרץ מנחם גרבר - בני ברק

ביאור בדברי המ"ב סי' תצ"ד ס"ק י"ב

טעם שאוכלים מאכלי חלב בשבועות, כתב במשנה ברורה (שם) וז"ל, ואני שמעתי עוד בשם גדול אחד שאמר טעם נכון לזה, כי בעת שעמדו על הר סיני וקיבלו התורה [כי בעשרת הדברות נתגלה להם עי"ז כל חלקי התורה, כמו שכתב רב סעדיה גאון שבעשרת הדברות כלולה כל התורה] וירדו מן ההר

לביתם, לא מצאו מה לאכול תיכף, כי אם מאכלי חלב, כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט בסכין בדוק כאשר צויה ה', ולנקר חוטי החלב והדם ולהריח ולמלות, ולבשל בכלים חדשים כי הכלים שהיו להם מקודם שבישלו בהם באותו מעל"ע נאסרו להם. ע"כ בחרו להם לפי שעה מאכלי חלב, ואנו עושיין זכר לזה. עכ"ל.

ויש להקשות דמהלשון במ"ב משמע דמשום שלא היה להם פנאי כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט וכו'. אכלו חלב, אבל אם היה להם פנאי היו שוחטים וכו', והרי לכו"ע בשבת ניתנה תורה (שבת פו:), ואסור לשחוט בשבת (שם עה.), ושבת במרה נצטוו (סנהדרין נו:)?

ובאמת בספר גאולת ישראל [הובא בליקוטי מהרי"ח (מנהגי חג השבועות דף מ"ז ע"ב)] כתב הטעם שאוכלים חלב בשבועות, מפני שבשבת ניתנה תורה, ונאסר להם בשר נחירה, ובשבת אסור לשחוט. ע"כ. אבל כאן במ"ב משמע דהטעם שאוכלים חלב, לאו משום ולא היה אפשר לאכול בשר משום אסור שבת לשחוט, אלא משום שלא היה להם פנאי לשחוט וכו', והרי אפילו שהיה להם פנאי אסור לשחוט?

ואאמור"י תירץ דאיכא מ"ד ולא ניתנה תורה בשבת. בפרקי דר' אליעזר (פמ"ו) וזה לשונו שם. רבי אליעזר בן עזריה אומר "ערב שבת" בששה לחדש כשש שעות כיום קיבלו ישראל את הדברות. עכ"ל.

ולפ"ז י"ל דהטעם הנ"ל במ"ב היינו רק לפי הפרקי דר"א הנ"ל, אך לפי הגמרא בשבת הנ"ל, דבשבת ניתנה תורה, ליכא טעם זה. עכ"ד.

ועוד נראה לי לתרץ בס"ד בדרך דרוש דשפיר אזיל טעם שהביא המ"ב גם למ"ד דבשבת ניתנה תורה, ע"פ המדרש (שמו"ר ל"א"א) ח"ל, ואלה המשפטים, ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר, בבוקר ניתנה התורה, ובערב ניתנו המשפטים, הדא הוא דכתיב (איוב ד' כ') מבוקר לערב יכתו וכו'. עכ"ל. ומה דקתני בערב אין הכוונה בערב ממש אלא משש שעות ולמעלה (עיין פסחים דף נח. ברש"י ד"ה בין הערבים), ולפ"ז שפיר י"ל דנאמרה לישראל המשפטים במשך שעות אחרי הצהרים עד סמוך לערב, לפי שהרבה דינים נאמרו בה, ועד שהלכו לביתם היה כבר בערב ממש.

ומסתבר דג"כ לא הלכו לביתם אחרי קבלת התורה [עשרת הדברות], וחזרו שנית אחרי הצהרים לקבלת המשפטים, ולא מצינו בשום מקום שכל ישראל התקבצו פעמיים להר סיני, וגם הוה טורה גדול. ועוד דאפשר דעשרת הדברות נמשך בכל שעות הבוקר, דהיינו עד שש שעות ביום ונקרא בוקר (וכמו שכתבו התוס' בפסחים דף כ. ב"ה וכו', דעד ר' שעות נקרא בוקר), ושפיר קרינן ביה ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר וכו', (שמות י"ט ט"ז), ובאמת כלל לא קשה הפסוק בהיות הבוקר, דאף אם לא נאמר דעד שש שעות נקרא בוקר, הרי י"ל דעשרת הדברות התחיל בשעות הבוקר ממש, אבל אח"כ נמשך איזה כמה שעות ביום, וכמו שמסתבר לומר וכדבסמוך.

וגם מסתבר לומר דהרי כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה יצתה נשמתן של ישראל וכו', וכל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה חזרו ישראל לאחוריהן י"ב מיל, והיו מלאכי השרת מדרין אותן, שנאמר מלאכי צבאות יידון יידון (תהלים ס"ח-י"ג), אל תיקרי יידון אלא יידון (שבת פח:). נמצא שמסתמא נמשך איזה כמה שעות זמן נחנית עשרת הדברות והיה בערך עד הצהרים, ואחר הצהרים והלאה ניתנו המשפטים וכנ"ל, וגם זה נמשך איזה כמה שעות עד סמוך לערב (וכנ"ל), ועד שהלכו לביתם היה כבר בערב ממש, (ואין כאן דעת הפרקי דר"א הנ"ל דאייתא שם דבתשע שעות ביום חזרו ישראל לאלהיהם. ע"כ).

ואין לומר דכוונת המדרש דהמשפטים ניתנו למשה בלבד, ולא לכל ישראל, דמפשטות לשון המדרש רבה הנ"ל משמע דניתנו המשפטים "לכל ישראל", דומיא שקיבלו התורה [עשרת הדברות], שניתן לכל ישראל ובהריא מצאתי בשפתי חכמים ריש פרשת משפטים (אוח ב') שכתב דפרשת משפטים ניתנו במעמד כל ישראל ובקולות וברקים כמו שניתנו עשרת הדברות. (עיי"ש).

והשתא דאחינן להכא מובן שפיר מה שכתב המשנה ברורה, ולא מצאו מה לאכול כי לבשר צריך הכנה רבה לשחוט וכו' ולבשל וכו', והיינו דאע"פ שעד שהלכו לביתם כבר היה בערב (וכנ"ל), והיה "מוצאי שבת" והיה כבר מותר להם לשחוט וכו', מ"מ היה צריך לזה הכנה רבה וכו', והיו רעבים מכל היום ולא מצאו מה לאכול כי אם מאכלי חלב, וא"ש ודו"ק היטב.

ואין ההקשות דלפ"ו הנ"ל היה צריך לאכול מאכלי חלב במוצאי שבועות (וכמו אז שאכלו חלב במוצאי שבועות וכו'), ולא בשבועות? אלא התיירץ פשוט דאנו עושין זכר למה שהיה אז, שכמו שאז אכלו חלב אחרי קבלת התורה, כך אנו עושין זכר לזה, שאחרי שמקבלים התורה בציבור אנו אוכלים חלב. (וכל זה בדרך דרוש כדי ליישב דברי המ"ב גם לפי הגמ' בשבת הנ"ל, רבשבת ניתנה תורה. ודו"ק).

גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס גם אני אורך, בני-ברק

בענין הגבחת הידים מעל התפילין

לכבוד מערכת הקובץ החשוב והנכבד "בית אהרן וישראל"

ראיתי בקובץ האחרון (גליון המאה) מאמרו הנפלא של הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ובתור"ד (עמ' קנ"ו) הביא שם כמה מ"מ לענין הגבחת הידים מעל התפילין. ומכיוון שיש בידי אריכות מה על כך, חשבתי לזכות את ציבור הת"ח במה שהעלתה מצודתי, ובתקווה שימצא חן בעיני המעינים.

איתא במתני' (סוטה ל"ח). "במדינה נושאין את ידיהן כנגד כתפיהן ובמקדש ע"ג ראשיהן חוץ מכהן גדול שאינו מגביה את ידיו למעלה מן הציץ וכו'".

והקשו הראשונים, דהרי הגמ' בשבת ("ב. לומדת שחייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה ק"ו מצין, ומה ציץ שאין בו אלא אזכרה אחת אמרה תורה על מצחו תמיד שלא יסיח דעתו ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על אחת כמה וכמה. ולכאור' קשה, מדוע רק לכה"ג אסור להגביה ידיו למעלה מן הציץ, הרי לכל הכהנים היו תפילין על ראשיהם, ואם לכה"ג אסור להגביה ידיו, משום הציץ, ק"ו לכהן הדיוט, שיש על ראשו תפילין, וכמו שאומרת הגמ' בשבת דעבדינן ק"ו, ומדוע א"כ רק לכה"ג אסור.

וכ' הראב"ד (בפרושו למס' תמיד הנד' בש"ס וילנא, פ"ז מ"ב, ו"א שמחברו הוא הראב"ה) "אבל הן הדיוט שהיה מגביה ע"ג ראשו דהיינו למעלה מתפילין לא חיישין, דזהו תימה לומר שמגביה למעלה מראשו ולעולם למטה מתפילין של ראש, ואם יש לפרש כך י"ל שהיה צריך לעשות תפלה של ראש גבוה כדי שיהיו הידים למטה. גם יש לתמוה היאך אדם נושא תפילין של יד הלא הראש הוא למעלה, ושמא י"ל דכיון דאיכא של ראש שהן למעלה מנכרא מילתא" [ונדפס ג"כ בסוף התוס' רא"ש לטוטה, דף ל"ח].

וחזינו מהראב"ד שנסתפק בכך, אי גם בתפילין יש איסור להגביה יד מעליהן, ומשמע דתפס לעיקר שאין חשש, אלא שלא ביאר טעם הדבר, מדוע אכן אין ק"ו מצין.

ועי' בס' מנחת קנאות להגר"מ אריק (סוטה ל"ח). שהקשה על הראב"ד במש"כ לענין תפילין של יד ושל ראש, שלכאור' זה תמוה, מכיוון שאדם לובש קודם תפילין של יד ורק אחר כך של ראש, וא"כ על אותו זמן קשה עדיין קושיית הראב"ד. ועוד, דהרי קיימ"ל דאם אין לו רק תפילה אחת, כגון ש"י או ש"ר, מניחה, והאיך מותר להניח תפילה של יד לחוד, הא הראש למעלה, ול"ש חזירצו של הראב"ד דהא אין מניח תפילה של ראש. ע"ש שנשאר בצ"ע בזה.

ושמא יש לבאר דברי הראב"ד, דכיון דבדרך כלל יש על ראשו תפילין של ראש, א"כ גם אם כעת אין לו, מ"מ כולי עלמא ידעינן דטעם הדבר הוא שהוא עומד להניחם או שאין לו תפילה של ראש, אך אם היה לו ודאי היה מניחם, וא"כ ליכא בויהו שהראש מעל התפילין של יד, מכיוון שבד"כ יש תפילין של ראש מעליהם, וגם אם כעת אין, זהו רק דרך מקרה. ויתכן שזוהי כוונת הראב"ד ד"מנכרא מילתא", ועדיין יש לעיין.

וביראים (סי' רס"ט דף קכ"ו:ו) ג"כ הקשה כהראב"ד, ותיירץ דלעולם באמת קדושת הציץ חמורה מקדושת התפילין, וכל הק"ו של הגמ' בשבת הוא רק לענין משמוש. מכיוון שלתפילין יש חיפוי מעור והאזכרות הינם מכוסות, משא"כ בציץ, ולכן אף שבתפילין יותר אזכרות, מ"מ הן מכוסות, ולכן לענין הגבחת הידים לא עבדינן ק"ו מצין לתפילין, דקדושת הציץ חמורה יותר. ורק לענין משמוש, שהחשש הוא שהתפילין יפלו מראשו והוא ידרוס עליהם, ולכן לא מהני חיפוי העור שעל הבתים, לענין זה עבדינן ק"ו, אך לעולם לענין שאר הדברים הציץ חמור יותר. [וכ"ה ביראים בסי' שצ"ט דף רט"ו. ונדפס ג"כ

בסוף התוסי' רא"ש לטוטה שם]. וכן תירץ הראב"ה (הל' נשיאת כפים, סי' אלף קנ"ה) וד"ל: "הני מילי לענין היסח הדעת דהיינו בזיונן שמא יפלו וידרוך עליהן, אבל לכבוד בעלמא, מכבוד השם שבציץ שהרי כתוב בגלו" ע"כ.

ויתכן באמת שזוהי כוונת הראב"ד במש"כ דבתפילין לא חיישינן. ואם אכן כמש"כ הרד"ל (בהגהותיו לטוטה ל"ח). שהפירוש הנ"ל עמ"ס תמיד אינו להראב"ד אלא להראב"ה, אי"כ הרברים מסתדרים היטב וק"ל.

ובס' באר שבע (טוטה ל"ח). הק' כהראב"ד והיראים, ומסתמא לא ראה דבריהם. וע"ש שהלך בדרכו של היראים, וכ' שם שהק"ו של הגמ' הוא רק מדרבנן, וכמש"כ התוסי' ביומא (ח.), מכיוון דאיכא למפרך מה לתפילין שהם מחופין עור וכו'. ע"ש בכל דבריו באריכות. אלא שמש"כ שם בסו"ד שמה שהגמ' כן אומרת ק"ו מציץ "הק", נהי נמי דאיכא חומרא בציץ כדפירשתי, מ"מ כיוון דאיכא בתפילין צד חשיבות זה טפי שיש בהן אזכרות הרבה, סברא הוא שמן הדין יש לתכמים לתקן למשמע בהן כל שעה" ע"כ. ולכאור' הרברים תמוהים, דמה בכך שהק"ו הוא רק דרבנן וכו', הלא את אותה סברא שאומר הבאר שבע בסו"ד שבגללה עושים ק"ו לענין משמוש, יש גם לענין הגבחה הידים, וא"כ מה תירץ על הקושיא. ובע"כ צריך לומר כסברת היראים, אלא שאותה הבאר שבע לא הזכיר, וא"כ הדברים זקוקים לעיון.

ש"מ בס' תורת הקנאות שהתקשה כן כדעת הבאר שבע, וע"כ תירץ בע"א, שהכנהים במקדש נשאו ידיהן מעל ראשיהן (תוץ מהכה"ג) כדי לעשות היכר בין הנשיאת כפים בבית המקדש לנשיאת כפים במדינה, כדי שלא יטעו לברך בשם המפורש במדינה, ע"ש באריכות. ומשמע מדבריו דלעולם מעיקר הדין איכא איסורא להגביה הידים מעל התפילין, אלא שבנשיאת כפים במקדש הקילו כדי לעשות היכר וכו'.

ולענ"ד הדברים קשים קצת. מכיוון שאם באמת יש איסור בהגבחה הידים בכה"ג, אי"כ מדוע כדי לעשות היכר שלא יטעו בשם המפורש עשו דרוקא באופן זה שצריכים לעשות איסור, ולא מצאו חילוקים אחרים בין המקדש והמדינה. ועוד, שעצם הדבר, שיש איסור להגביה הידים מעל התפילין, נסתר לכאור' מדברי הראשונים. ראשית הראב"ד, שכ' שם בתחילת דבריו "אבל במדינה כנגד כתפיהן היו עושין, וכ"ש אם יגביהו למעלה מכתפיהן שפיר דמי" עכ"ל. ואילו לפי התורת הקנאות איכא איסורא במדינה להגביה הידים מעל הראש משום התפילין. וכן מהיראים מוכח דלא כהתורת הקנאות, מכיוון שהיראים (שם) אמנם חולק על הראב"ד וכותב שאין לכהנים במדינה להגביה ידיהם מעלה מהכתפים, אך עיי"ש שנתן טעם לדבר "שאורי שצריך נשיאת כפים כענין זה - [כנגד הכתפים] - נקרא נשיאת דבר המקובל ונאה, דאילו למעלה מכתפים נראה כטוטה בעמידה וכתוב זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצוות" עכ"ל, ומוכח להדיא דליכא איסור מחמת התפילין אלא דנראה כטוטה, ודלא כהתורת הקנאות. (וכן חזינן מתרוץ היראים על הקושיה מהק"ו ופשוט). והרדב"ז בספרו מצודת דוד על טעמי המצוות (מצווה ע"ח, דף יב.) האריך לבאר ע"פ הסוד מדוע בגבולין אין לכהנים להגביה ידיהן מעל ראשיהן, ואין כאן המקום, ועכ"פ לא הזכיר כלל שיש בעיה מחמת התפילין.

וא"כ חזינן מכל הנך ראשונים דליכא חשש מחמת התפילין ודלא כהתורת הקנאות.

ובמגן גיבורים (סי' קכ"ח סק"ח) הקשו על תירוץ היראים, ע"ש, ולכן כתבו דרוקא בבית המקדש הגביהו ידיהן מעל ראשיהן משום שכהנים בעבודתם פטורים מן התפילין, ולדעת קצת פוסקים איסור יש בוה, אך במדינה דאיכא תפילין על ראשיהן אין להגביה הידים מעל הראש, עכת"ד. וכ"ה בס' מנחה חריבה (טוטה ל"ח). שג"כ כ' שלכהנים במקדש לא היו תפילין, ע"ש מה שפלפל בזה.

והנה מקום הרבה יש להאריך בענין זה, אם הכהנים כעבודתם היו ע"ש תפילין או לאו, ואי"ה עוד תזון למודע, אך עכ"פ מכל הראשונים הנ"ל מוכח דלא כדבריהם, וכמש"נ.

וע"ע בדברי המהרא"ל צינץ בזה (בסוף ספרו גט מקורש בקונטרס"ו סוסי"ג) שדן בקושיא זו במכתבו לגאון ר' יעקב מליסא (בעל הנחיבות המשפט והחור"ד) וכ' שם שהציץ היה נמוך ממקום התפילין וכו' ע"ש דבריו. ולא ירדתי לסוף דעתו העמוקה והרחבה וה' יאיר עיני.

ועוד דנו בקושיא זו הגר"י ענגיל (בגליוני הש"ס טוטה ל"ח). ובבית אצור, ח"ב כלל י"א שם האריך לפלפל בגדי כהונה ותפילין הי מנייהו קריש טפי וכו', ובתו"ד שם רצה לתרץ על קושיית הראב"ד

והיראים ע"ש ומה שהק' על תירונו מצלשון רש"י (סם), ובס' אור הישר (סוטה ל"ח), ועוד אחרונים. ע"ש בכל דבריהם ואין להאריך כאן בזה יותר.

ואחר כל הנ"ל, מצאתי בס' החשוב "הערות למסכת סוטה" (עמ' רנ"ג) שהביאו מדברי מרן הגר"ש אלישיב שליט"א בשיעורו, וזו לשונם שם אחר שהביאו דברי הראב"ד בתמיד ודנו בהם "וכתב הראב"ד דלעולם באמת אסור להגביה ידיו למעלה מתפילין, והכהנים במקדש היו עושים תפיליהן גבוהים, דאפילו ישאו כפיהם מעל ראשיהם עדיין לא הוה ידיהם מעל תפיליהם וכו' (ועיין אר"ז סי' תי"א). נמצא להלכה לדעת הראב"ד דיש לחשוש שלא להגביה ידיו מעל תפיליו, וכשבא להוציא ספר מעליו יזהר שלא יגביה ידיו מעל ראשו, דנמצא מגביה ידיו מעל תפילין ואסור הוא". ע"כ הביאו משמיה רמ"ן הגר"ש שליט"א.

והנה, יש לעיין בדברים מכמה אנפין. ראשית, מה שהביאו שם משמיה דהראב"ד, אחר בקשת מחילה הדברים אינם מדויקים כלל. דפשוט וברור שהראב"ד אהו לעיקר שמתור להגביה הידים מעל התפילין, וכמו שמוכח לכל מעיין. דהלא הראב"ד כ' במפורש דבמדינה "כ"ש אם יגביהם למעלה מראשיהם דשפיר דמי" ובע"פ שיש תפילין על ראשיהם (וכמו שצינו לשם באותו ספר הערות עצמו, מבלי להעיר ע"ז מאומה). וכן מוכח מהמשך לשונו שכתב "אכל כהן הריטו שהיה מגביה ע"ג ראשו והיינו למעלה מתפילין לא חיישינן, דזוהו תימה לומר שמגביה למעלה מראשו ולעולם למטה מתפילין של ראש" ורק אח"כ המשך וכתב "ואם יש לפרש כן י"ל שהיה צריך לעשות תפילה של ראש גבוה וכו'". והראב"ד לא כתב בשום מקום "דלעולם באמת אסור" או כל דבר כעין זה. ודאי דעיקר דעתו היא להתיר ד"פ.

ומה שרמו שם בס' לאור זרוע (בח"ב סי' תי"א), הנה כל מה שאומר שם האר"ז הוא שבמדינה אין רשאים להגביה מעל כתפיהן. ואין שום זכר באר"ז לכך שהאיסור הוא מחמת התפילין. ובפשטות טעמו הוא שמחוי כשוטה, וכמו שמצאנו להדיא ביראים, ומדוע להמציא טעם חדש שלא הוזכר בראשונים. ואדרבה, באותו ס' "הערות למס' סוטה" עצמו, (בעמ' רנ"ב) כתבו שטעם האור זרוע הוא משום ש"כל המשנה ידו על התחתונה ובודאי אם ישא מעל ראשו מחוי כיהורא ואסור" ולא משום התפילין שמעל ראשיהם. [ואגב, יש לחקן בס' שם שמשמע שהמילים "כל המשנה ידו על התחתונה וכו'" הם המשך דברי האור זרוע, ולמעשה הם הוספת המחבר של הס' הערות הנ"ל].

אלא שפרט לכל הנ"ל, ואף אי נימא דלדעת הראב"ד אמנם אין להגביה את הידים בנשיאת כפים מעל הראש, מ"מ לכאור' חילוק גדול יש בין נשיאת כפים לשאר הגבוהות. דמסתבר מאד שכל מה שיש לאסור הגבהת הידים מעל התפילין זה רק לענין נשיאת כפים, שם יש דין לישא הידים ולכן יש חשיבות גדולה להגבהה זו, וע"כ זה בויון לצייץ ולתפילין, שעושים דבר של חשיבות מעליהם. אך אם מגביה ידו כרי לקחת ספר מעליו וכדו', שאין להגבהה שום משמעות וחשיבות, מהיכי תיתי שזה יהיה אסור. רק הגבהה של מצווה וכדו' שצריך לעשותה והיא חשובה, זה אסור. אך הגבהה ארעית לגמרי וחסרת כל משמעות, כאן לכאור' אין שום סברא לאסור. [וכעין סברא זו אמר לי ג"כ הגר"ש דבליצקי שליט"א].

עוד יש להוכיח מדברי כמה אחרונים דליכא איסור בהגבהת הידים מעל התפילין, ראשית מהיעב"ץ כמור וקציעה (סי' קכ"ח) שכ' שגם במדינה "כל כמה דמדלי להו טפי מעלי, דהא דבמקדש היו מגביהין אותן למעלה מראשיהן, הא ודאי לאו דרוקא הוא [שרק במקדש כן] - אלא משום שבגבולין ליכא קפידיא להגביהין כל כך, כדאייתא בטעמא דמילתא, להכי אקילו בה רבנן, ולא הטריחוהו בהגבהה יתירה וכבידה, וקמ"ל דבגבולין סגי להו בהגבהה כל דהו" וחזינן להדיא מדבריו, שאין שום חשש לישא כפים מעל הראש, ואע"פ שיש שם תפילין, וק"ל. [דווחק גדול לומר שמייורי בחז"ל שאין נושאין כפים אלא ביו"ט, דלא הוה ליה לסתום א"כ].

וכן אפשר להוכיח כדברינו מדברי הגאון ר' יעקב מליסא (בעל הנתיה"מ" והחוו"ד) שנרפסו בסוף הספר גט מקושר למהרא"ל צינץ (בקונטרס אחרון סי' י"ד) שם השיב למהרא"ל אודות הק"ו מצין לתפילין, וכ' לו "הואיל ואינו נוגע לדינא והיותי טרידנא טובא לא כתבתי" ומוכח מדבריו דאין שום נפק"מ מהק"ו לדינא בזה", וליכא שום חשש בהגבהת היד מעל התפילין.

כמו"כ אפשר להביא ראיה לדברינו, מדברי מרן הקה"י זצוק"ל בספרו ברכת פרח (פר' תצווה) שהק' מדוע רק בתפילין צריך למשמש בכל שעה ואילו בציצץ של כהן גדול לא הוזכר ענין זה. וע"ש שתיריך שאם נתייב את הכהן גדול למשמש בציצץ בכל שעה, אי אפשר שלא יגביה את ידיו קצת ידיו למעלה מן הציצץ, ולכן חז"ל לא לא חיבבוהו במשמוש בכל שעה ושעה, עכתו"ד. ולכאור' אי נימא דגם בתפילין

איכא איטורא בהגבחת היד מעליהן, א"כ כיצד בתפילין כן תקנו למשמש בהן בכל שעה, והלא אי אפשר שלא יגביה את ידיו מעליהן, ומאי שנא מצ"ל. אלא על כרחך דבתפילין ליכא איסור כלל להגביה ידיו מעליהן וכמש"כ.

המורם מהנ"ל, דדעת היראים והראבי"ה מפורשת להתיר הגבחת הידים מעל הראש, וכן פשוט לשון הראב"ד. ואף מהרדב"ז אפשר להוכיח כן. ומהאחרונים יש לציין את המור וקציעה, הבאר שבע, הנתיהמ"ש, הגר"י ענגיל והקה"י. שמכולם אפשר להוכיח שלא חששו להגבחת הידים מעל התפילין וכמש"נ. ורק מהמגן גיבורים, התורת הקנאות והמנחה חריבה יש ראייה לאסור, ואף זאת יתכן רק בנשיאת כפים ולא בהגבחה ארעית בלבד וכמש"כ.

עוד יש להוסיף על הנ"ל בנותן טעם, דמפורסמים דברי המהר"י חגיז בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ט') וז"ל שם: "וזה כלל גדול שהיה מוסד בירדנו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר כי פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו ישראל יסיר ממשול מרכיהם ולא יטו כל העולם אחר היחיד אילו סברתו דחוויה עכ"ל. וכ"ש בנרו"ד, שאין זה רק יחיד שמחיר אלא גדולי הראשונים והאחרונים וכמש"נ. ואשר על כן, אף אם הראב"ד חולק, דבר שלענ"ד הוא דוחק לומר, וגם אם מה שחילקנו בין הגידונים אינו נכון, מ"מ ודאי שכאן אפשר לומר פוק חזי מאי עמא דבר, ומעולם לא שמענו להקפיד שלא להגביה הידים מעל התפילין, וראינו לגדולי הרבנים שהיו ממשמשים בתפיליהם ע"י הגבחת היד מעליהם, ואין פוצה פה ומצפצף, ולא שמענו מאן דחש לכך. והנח להם לישראל, אם אינם נביאים, בני נביאים הם, והדברים פשוטים.

כל הנ"ל כתבתי כמובן רק לעורר את המעיינים, ולהציע הדברים בפני הרבנים, וודאי שלא הגעתי להוראה, לא מיניה ולא מקצתיה ואין לזוז ממה שיוורנו רבותינו, והנראה לענ"ד כתבתי.

מרדכי פטרפריינד

שיבת חברון - כנסת ישראל

בענין הוראת בעל דין

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד "בית אהרן וישראל".

א. בגיליון המאה האריך הרב אהרן יוסף בריוול לבאר בטוטר"ד מקור הא דהוראת בע"ד "יותר" ממאה עדים.

ויש מקום אתי להוסיף מש"כ בתשובות ר' אליעזר (טלזר) ח"ב סי' ה', דכיון שהמודה חייב עצמו והעדים פטוהו וא"כ הכחישם לגבי עצמו ופסולים לגבי וא"י להשתמש בהם, ומשום כך נתחייב אף נגד עדותם, יערי"ש.

ונראה להוסיף דמ"מ איצטרך כי הוא זה למימר שיכול לפסול העדים לגבי עצמו, או באופ"א דלולא הפסוק לא היה לי סיבה לחייבו אע"פ שאין עדים שפוטרים אותו. ופשוט.

עוד שמעתי לתרץ קושיא הנ"ל דמהא דבעינן לקרא דכי הוא זה שמעינן דנאמן יותר מעדים, דאל"כ תיפו"ל דנאמן מהא דבעינן קרא שמודה בקנס פטור דמשמע שבלא קנס חייב ע"פ עצמו. ויש לדחות.

ב. במדבר טז, וידעתם כי נאצו האנשים האלה וגו', ובבעל הטורים, "כי נאצו האנשים האלה ר"ת הכהן, על שבקשו כהונה" ע"כ.

לכאורה אפשר להוסיף דכשנצרך את תיבת "וידעתם" יהיה ר"ת "כהונה" כמש"כ בעה"ט עצמו על שבקשו "כהונה", וצ"ב מדוע לא כתב כן בעה"ט. [אגב יש להעיר עוד מדוע כי בעה"ט "הכהן" ולא "כהן" בלבד, דמאי שנא].

ג. במשנה גיטין ב' מן הרקם מן החגר, וברש"י רקם וחגר תרגום של בין קרש ובין ברד (בראשית טז, גבי באר לחי ראי דהגר). ובתוס' כתבו "ואותו רקם וחגר דכתבי גבי אברהם וישב בין קרש ובין שור (בראשית כ) מתרגמינן רקם וחגר בארצו של אבימלך ואותו היה במערכה של א"י, ורקם וחגר דמתני' היה במדבר וכו'. ועיין מהרש"א שכי' דתוס' לא הוכיח מקרא דמיתתי רש"י משום דהוא לא כתיב גבי אברהם ולא מוכח מיניה שהיה במערכה של א"י עכ"ד, וכע"ז כי מהר"ם שיף.

העולה מדבריו דאפשר שבין קרש ובין ברד אינו אותו מקום שנאמר בו בין קרש ובין שור. וצ"ע דהא פירש"י להריא בבראשית כד סב, דבאר לחי ראי שהיה בין קרש ובין ברד היה במקום שנאמר עליו בין קרש ובין שור, ולכאורה נעלם מעיניהם רש"י זה.

בברכת התורה
בן ציון פרישמן
שיבת כנסת יצחק חדרה

תגובת הכותב

מש"כ לחרץ דהטעם דנאמן יותר מעדים הוא משום דפסל את העדים לגבי עצמו, עדיין אינו מיושב שהרי עיקר דין זה שיכול אדם לפסול לעדים על עצמו נובע מכח ההלכה הדהודאת בע"ד מהני יותר מהעדים, וצ"ע גופיה אנו דנין מנ"ל זאת.

אהרן יוסף בריוול

בענין מילת ישראל במצרים

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" הע"י.

בענין מאמרו החשוב והנפלא של הרה"ג ר' נתן אורטגו שליט"א בקובץ המאה, יש להעיר קצת:
א. על מש"כ בשם הרבי מליובאוויטש וצוקללה"ה שזה שאין מלין מילה שלא בזמנה אלא ביום זהו רק לאחר מתן תורה שנתחדש דין זה כראיתא ביבמות עב., יש להעיר דהא כבר בפרשת לך לך (ז, כג.) מצאנו כתוב "בעצם היום הזה כאשר דבר אתו אלקים" גבי מילת אברהם וישמעאל בנו, ופשוטיה דקרא היינו שהקב"ה ציווה שימול רק ביום זהתם הוי מילה שלא בזמנה, ויש ליישב עפ"משי"כ שם בשפתי חכמים (בשם נחלת יעקב) שהקשה דהא לא מצאנו מקודם שהקב"ה ציווה למול ביום, ות"י שכוונת הפסוק שאברהם מל מיד כשגמר השי"ת לדבר אתו וזהו "כאשר דבר אתו" מיד אחרי שדבר, עוד י"ל, דאפי' אם נאמר שהיה ציווי למול ביום מ"מ אפשר לומר ששם נחשב כמילה בזמנה דהא רק אז נצטווה על המילה, ולפי"ז יתיישב ג"כ איך נימול באותו יום להמפרשים שהיה ביה"כ, דהוי מילה בזמנה ודוחה שבת ויו"ט, אבל מילת ישראל במצרים אע"פ שאו היה ציווי חדש על המילה מ"מ ציווי זה נאמר כבר בי בניסן (וכמש"כ רש"י הקדוש בפ' יב פסוק מג) ובליל פסח היה כבר שלא בזמנה ולכן שפיר תירץ דעדיין לא נאסר מילה שלא בזמנה בלילה, וגם אחי שפיר מש"כ אח"כ בשם בעל "יפה תואר" שהקשה דאיך מלו בליל פסח הרי מילה שלי"כ לא דחיא שבת ויו"ט, רכבר הוי אז מילה שלי"כ כיון שנצטוו בעשרה בניסן על כך:

ב. מה שהביא ראיה דבפסח מצרים היה חיוב כרת מדלא תני גבי החילוקים בין פסח מצרים לפסח דורות שזה בכרת וזה לא, וכתב שא"א לומר תנא ושייר דמאי שייר דהאי שייר, צ"ע קצת דהא מקודם לכן הביא דעת הראשונים שבפסח מצרים לא היה איסור מלאכה ולפי"ז שייר נמי איסור מלאכה שאנו בין פסח מצרים לפסח דורות ואפשר שפיר לומר שבפסח מצרים אין בו כרת.

ג. על מה שכתב בענין הכוס החמישי שמזיגתו אחר הסדר קודם "שפוך חמתך" עדיין יל"ע דמ"מ אמאי אין פותחין את הדלת אחר ברכה"ז ומזיגת הכוס יעשו לפני כן, ואולי יש לומר דהא ענין כוס חמישי כבר כתב בתחילת דבריו בשם הר"מ חאגיז, ובתוספת נופך מהרה"ק מליובאוויטש שכוס זה הוא לרמו על המילה שמלו ישראל באותו לילה, ואליהו הרי הוא מלאך הברית ולכן כשפותחין הדלת לרמו על ביאת אליהו אז מוזגין את הכוס לרמו על המילה, ויה"ר שנוכה במהרה בימינו לביאת אליהו זכור לטוב אכ"ר.

יצחק בראנד

שיבת "בית אהרן וישראל"
סטאלין קארלין ירושת"ו

תיקוני סופרים

עוד הערות והוספות לתולדות

הגאון בעל סמיכת חכמים וצ"ל (ס' שלשלת זהב)

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" בקובץ המוגדל (ניסן-אייר תשס"ב) יצא הרב ר' אברהם בנדיקט שליט"א להעיר ולהוסיף על ספר "שלשלת זהב" כולל תולדות הגאון בעל סמיכת חכמים, שהדפיסו מחדש בשנת תשס"א, ובשורות אלו אתחיל תחילה מה שיש להעיר על דבריו הישרים, ואגמור בעוד הערות קצרות על ס' שלשלת זהב הנ"ל

בקובץ עמ' רכ"ח

נכון דבריו המבוררים בנוגע מ' שפרינצא ובעלה ר' וואלף קנינא, וכן רשום אצלי מכבר ורק אוסיף שמקור הדברים שבעלה של מ' שפרינצא (כתו של הגה"ק בעל סמיכת חכמים) הי' ר' וואלף מירלש הוא מר' יוסף כהן צדק מלכוּב ולונדון במאמרו "ונצדק בקודש" בס' האשכול ואעתיק דבריו, והוא מעיר שם על ס' דעת קדושים אצל ר' וואלף מירלש בן הג"ר משולם ולמן מירלש אבד"ק אה"ו [חותן החכ"צ] "נ"ב: חתן בעמ"ח סמיכת חכמים, ואותו קרא "חתני הרבני זאב וואלף" (שער הכנה ל"ז א') ביום "צותו" את בניו ואת חתני וישא ידיו קדש ויברכם, לכלם בשם יקרא איש אשר כברכתו ברוך אותם. - והנה "מסורת אבות" היא אמת ואמונה, וביאתת לבית אבותם" אמת ויציב! - וזה פרי מחקרי דוד דוד ודורשיו לבקש ולמצוא "אם למסורת" ובני הרב וכו' מו"ה דוד כהן צדק נ"י הביא ראייה מהימנא: בשנת תס"ט כשבת בעל סמיכת חכמים לכסא פדר"מ הסכים "בכחה דהתיירא עדיף" לפסק דין בעל חכם צבי אבד"ק אה"ו (שו"ת חכ"צ ס' ע"ו) ויכנהו "מחותני", רב אדם יחשב: מפני שנכרתו מ' רחל בת בנו הג"מ יעב"ץ (שאלת יעב"ץ ח"א ס' ס"ח). אמנם בקשר ההוא יחד נקשרו בערך חמש שנים אחריו כן. כאשר נודמנו לפונדק אחד בכרעסלא בשנת תע"ד, תקעו כף ויאמרו: מה' יצא הדבר לתת את רחל בת מרדכי בן נפתלי ליעקב בן צבי לאשה (מגלת ספר 39) אתה הראית לדעת שבשתיים התחתנו: א) עוד לפני שנת תס"ט לקח זאב וואלף מירלש את בת נפתלי¹, ב) ובשנת תע"ד התחתנו שנית, ע"כ.

הרי לר"י כהן צדק הי' מסורה מבית אבא שר' וואלף הנזכר בהצוואה הי' ר' וואלף מירלש וכלשון זה כתב בספרו משפחות סופרים, עכ"פ משם כתבו כל החוקרים אחריו שר' וואלף מירלש הי' חתן הבעל סמיכת חכמים, אמנם כפי שנראה לנו מס' יש מנחילין הנ"ל הרי מסורת אבות זו חרוק מאמת ואמונה ובאמת בלי הס' יש מנחילין כבר נחשו דברי ר"י כהן צדק ע"י החוקר המופלג ר' מרדכי ווייטץ הי"ד מקאליש בספרו עטרת פז בעמ' 17 וזה דבריו "אגב אעיר הח' כ"ץ מלונדון כ' שהוא ר' וואלף מירלש אחי אשתו של הגאון בעל חכם צבי ונמשכו רבים אחריו, ואמנם הרכיב שני אנשים לאחד ר' וואלף מירלש כבר הי' נשוי בשנת ת"ן ודר בברלין ואז בא לביתו הגאון בעל חכם צבי ונשא אחותו, ועכ"פ היה בן עשרים או, והג"ר נפתלי כ' בצואתו על חתנו ר' וואלף "עוד יזכה ללמוד וללמד" זה אמור שאז בערך אחרי שנת ת"ע היה עוד צעיר לימים והיה דר בכרעסלא² וכו' עיי"ש.

עכ"פ הרי שמ' שפרינצא נשא בראשונה לר' וואלף קנינא מפראג, וכאשר הביאו הר"א בנדיקט בשם הס' יש מנחילין לא הי' הג' ר' נפתלי כ"ץ בעל סמיכת חכמים ואשתו הרבנית מרוצים משירדן זה וגם הכלה התחננה שיבטלו אותו ראה שם ס' קי"א, וע"כ מסתבר מאוד שאחר זמן קצר נתפרדה החבילה מטעמים האלו, כאשר נשאה אחר"כ להגאון ר' יעקב אבד"ק פונא.

1 גם לפי מקורותיו אין הוכחה לזה שהצוואה נכתבה אחר שנת תע"א, אחר השריפה כאשר נזכר בתוכו, ושם הוא המקום היחידה (עכ"פ לפי המקורות שהי' לפניו) שמזכיר חתנו ר' וואלף וע"כ אין הכרח שהי' זאת לפני שנת תע"א (ולפי הס' יש מנחילין אשר לא הי' לפניו הי' הנישואין של מ' שפרינצא בשנת תע"א ע"י לקמן).

2 ראה שמביא שם עוד ראייה בניו על מה שסובר שם שאשת ר' וואלף הי' מ' רייזל בתו של הג"ר נפתלי כ"ץ וע"י מש"כ לקמן.

ומ"ש הר"א בענדיקט הנ"ל (שם בעמ' רל"ד) "ואין לומר שאמנם אחר הנישואין נתפרדה החבילה כי הרי שפרינצא נישאה אח"כ לכהן ועל כרחק שבעלה הראשון נפטר ואז נישאה לרבי יעקב הכהן מפוזנא" זה שגיאה שר' יעקב אבד"ק פוזנא לא ה"י כהן, הוא ה"י בנו של הג"ר יצחק אב"ד פוזנא בעל שו"ת באר יצחק ושו"ת ר"י מפוזנא רבו של המג"א, וככל אלו הסכמות שמביא הנ"ל לא חתם עצמו בשם "הכהן" וכדי לתקנו שהרי ציין במאמרו הרבה פעמים "רבי יעקב הכהן

ועתה באיזה זמן בערך נשאה מ' שפרינצא להג"ר יעקב אב"ד פוזנא הנ"ל? נראה שזה ה"י אחר שנת תע"א שהצוואה נכתבה אחר השריפה בשנת תע"א כ"כ שם "תדרגה עיני דמעה בזכרי את כל אלה כי נגעה בי ד' ה' ונשרף כל אשר לי וס"ת" וגם אחר פטירת חתנו ר' יהודה לייב שנפ' ה' תשרי שנת תע"א (ראה בס' אבני זכרון לק"ק פפד"מ עמ' 164), שמזכיר שם "וכאשר שנלקתי בגופי ובממוני ונלקח מאור עיני בשלכו לעולמם רכי שנים, חתני הרב מהור"ו יהודה לייב ואשתו חשובה בתי הצנועה הרבנית מרת קילא תנצב"ה וכו'" ואז ה"י מ' שפרינצא נשוי לר' וואלף קנינא כנוצר בצוואה, ורק אחר זמן זה שנת תע"א יתכן נתפרדה החבילה

והנה הראשון המביא שאשת ר' יעקב אבד"ק פוזנא ה"י מ' שפרינצא ה"ה בס' מגילת יחסיין למהר"ל מפראג אשר נכתבה בערך שנת תפ"ו ונדפסה לראשונה בס' מטה משה (זאלקאווא תק"ה) הרי בשנת תפ"ז ה"י כבר נשוי לר' יעקב

ולפי"ז אעיר על דבר נפוץ, דבר אשר לא מצאתי אחד שיעיר זאת, והוא שכל צאצאי הג"ר יעקב אבד"ק פוזנא אשר נמנו גם עד היום לרבות משפחות מיוחסות, לא ה"י מנכדי הגאון בעל סמיכת חכמים כלל ולא כמו שכתב בספרים (ובתוכם בס' שלשלת זהב אשר אנו שוקיין בה), אחר שהוכחנו בפ"י שר' יעקב אבד"ק פוזנא לא לקח מ' שפרינצא לאשה לפני שנת תע"א, דהנה חתימת הג"ר יעקב מצניו כבר בשנת תמ"ט וה"י או בין רחני וקציני מנהיגי ד' ארצות (ראה בפנסק וועד ארבע ארצות סי' תמ"ז), ואז בוודאי לא ה"י פחות מבן ל' או כ"י, ובערך שנת ת"ץ עוב עולמו, הרי בשנת תע"א ה"י כבן כבן נ' שנה וה"י בכ' שנתי האחרונים מחייו אשר ה"י נשוי למ' שפרינצא, ואז ה"י לו כבר ילדים גדולים מאשה אחרת, ואביא כמה מראיותי:

[א] בס' קבוצת יעקב (פרעמישלא תרנ"ו) אשר חלק מהם נדפס בס' גדולים מעשי צדיקים או בס' אמנות צדיקים אשר נדפס אח"כ, הוא סיפורים אשר קבץ הג"ר יעקב מרגליות מבארדיטשוב בן הג"ר משולם נתן מרגליות בן הג"ר שמואל אבד"ק זלישטיק בן הג"ר יצחק דובעריש אבד"ק יאלאוויץ וכתב שם "אא"ז הרב הגאון מו"ה יצחק דוב זללה"ה לקח לאשה את האשה פאייע בת הרב הגאון הגדול המפורסים מו"ה יעקב ז"ל האב"ד דק"ק פוזנא בן הרב המאוה"ג האיש הנורא מו"ה יצחק זצוקללה"ה הביאו המג"א בס' א' וכו' ע"כ ואינו מביא שום רמז שה"י ר' יעקב חתן הסמיכת חכמים, גם במכתב הג"ר יצחק דוב משנת תקל"ו בעצמו לאחיו הג' ר' מאיר בעל מאיר נתיבים הנדפס בס' ילקוט מנחם (וילנא תרס"ג) כתב הוא בעצמו על "אהובי מחות' חביבי הרב ה"ה המופלג ומופלא חכם וסופר כבוד מוהר"ר משה יחיאל סג"ל ברב המנוח הנגיד המפורסם מוהר"ר לייב ז"ל מזאלקאווא" דברים אלו "יראה ל"ת לקרב אותו בכל מיני קירוב כמוהו צבי הירש הוא נין ונכד של אד"ר חותני זקני הרב הגאון המקובל אלקי מוהר"ר יצחק ז"ל שהיה אב"ד דק"ק פוזנא והגליל יצ"ו נכד אחות ח"ו הרב הגאון המפורסם מ"ו יעקב ז"ל שמלא מקום אביו הגאון הנ"ל דק"ק פוזנא והגליל" (ואולי אין רא"י שהוא השמיט עוד דברים היינו יחוס משפחת מרגליות למעלה וגם היחוס מצד אם ר' יצחק דוב להג"י מהר"י אחי הטו"ו ועוד ואכמ"ל).

והנה נודע שהג"ר יצחק דוב אבד"ק יאלאוויטץ ביחד עם אחיו הג"ר מאיר אבד"ק אוסטרעא בעל מאיר נתיבים רשם שם ושם אשתיהם בסידורו של מרן הבעשטע"ק ונעתק לראשונה בס' בית צדיקים עמ' ק"ג וז"ל "הק' יצחק דוב בער בה"ה המנוח מו"ה צבי הירש זצלה"ה ושם אמי פייגא בת יטא, הק' מאיר בה"ה הרבני המנוח מו"ה צבי הירש זצ"ל הכ"מ, ושם אמי נצ"ל, ושם אשתי דינה בת ח"י" והנה כבר הוכחת אצלי שיש טעות ברור פה שאמנם של השני אחים הק' הנ"ל ה"י מרת שיינצי - שיינדיל ולא פייגא כמו שכתב בפ"י בס' קבוצת יעקב הנ"ל לנכדם, אכן בא לידי העתקת הסידור אשר כהיום נמצא אצל האדמו"ר בליובוטויטש ונדפס בק"ו שפתי צדיקים ק"ו ח' וגם נצלם שם, ומשם נראה שהמעתיק בס' בית צדיקים חסרו כמה מילות ושם כתב בפ"י "הק' יצחק דוב בער בה"ה המנוח מ' צבי הירש זצלה"ה ושם אמי שיינדיל ושם אשתי פייקה בת יטא, הק' מאיר בה"ה המנוח מו"ה צבי הירש ז"ל הכ"מ ושם אמי כני"ל ושם אשתי דינה בת ח"י" ע"כ הרי יוצא מפורש שאשת ר' יצחק דוב מ' פייע - פייקא (בתו של הג"ר יעקב אבד"ק פוזנא) ה"י בתו של מ' יטא ולא שפרינצא בתו של הסמיכת חכמים,

ומשום זה גם בסי' ים של שלמה עמ"ס יבמות (אלטונא ת"ק) יצא לאור ע"י ר' שלמה זלמן אבד"ק גריידיץ בן ר' אברהם מקרעמניץ בן הג"ר יעקב אבד"ק פזנא בן הג"ר יצחק אבד"ק פזנא לא מזכיר שר' יעקב ה' חתן הסמיכת חכמים, גם בסי' ים של שלמה עמ"ס גיטין (ברלין תקכ"א) אשר מזכיר שם על השער שהספר עבר לירושה מהג"ר יצחק לבנו ר' יעקב מ"מ ואח"כ לבנו ר' איצק דיין ואחר מות קדושים הגיע להמ"ל ר' יוסף יעקב דיין בפזנא, לא מזכיר הקשר להג' הסמיכת חכמים, גם באגרת הייחוס של הג' ר' משה יצחק אבד"ק זאלטאווי (נדפס בסי' נחלת אבות - ספר"מ תני"ח) מביא רק הממלא מקום של ר' יצחק אבד"ק פזנא "וגם בן דודי בן ארוני זקני ממלא מקום בק"ק פזנא מוה' יעקב ז"ל ולא מזכיר הקשר להסמיכת חכמים, אלו הן מקורות הקדומים המתייחסים לר' יעקב הנ"ל.

(2) בסי' קוטרוס עגונות למחר"ל (ואלקאווא תרט"ו) שם מונה המחבר ר' יוסף חנניא ליסא מייזליש יחוסו וכתיב בין הדברים: חתן הרב הגאון מ' לייבוש אב"ד דק' קרעמניץ בהגאון מ' שמואל בהגאון מ' פישל מלאדמיר בהגאון מ' ליב הקראא בפי כל רבי ר' לייב חתן [צ"ל חותן] הגאון בעל בית שמואל על אה"ע, הגאון מ' פישל הנ"ל ה' חתן הגאון מ' יעקב מפזנא בהגאון מ' יצחק מפזנא המוכבא במג"א ע"י"ש והנה ר' אפרים פישל מלאדמיר ה' נאמן דד"א ומצינו תתימתו כבר בשנת תמ"ד בתוך פרנסי ומנהיגי הארצות על הדפסת העין יעקב "ונאם הקטן אפרים פישל באאמור" הרב הגדול מוה"ר ארי' לייב זצ"ל מלודמיר" כ"ה בסי' כתבי הגאונים עמ' 63, וכתיב שם עוד דבשנת תפ"א ה' עוד בין החיים כנראה מחתימת בנו הוא דוד הוא הק' טעביל מלודמיר אשר הסכים בתוך מנהיגי הארצות על הדפסת סי' דמשק אלעזר (יעסניץ תפ"ג) "נאם דוד טעביל בלא"א הרב הנגיד מוה"ר אפרים פישל מלאדמיר", ומסתבר שם ר' אפרים פישל ה' כבר מפרנסי ומנהיגי הארצות ה' בשנת תמ"ד הרי לא היה בוודאי ילד או נער רק לכה"פ בן שלשים כיאות לאחד מפר"מ דד"א ואז בשנת תפ"א ה' כבר כמעט בן שבעים ואם אשתו ה' בת ר' יעקב מבת הסמיכת חכמים הרי לכה"פ נולד אשתו אחר שנת ת"ע [ולפי"ז בעלה נולד ערך ת"י] וא"כ לא מסתבר שינשא וכן ר' אפרים פישל לצעירה, גם מצינו נלדי ר' אפרים פישל כגון מצינו חתימת בנו של ר' אפרים פישל הג"ר שמואל מקרעמניץ בשנת תע"ח כבר שימש לאב"ד קרעמניץ (ראה בסי' כתבי הגאונים עמ' 63) וגם ר' דוד טעביל הנ"ל בשנת תפ"א מנהיגי ארצות ולא יתכן שאמם ה' בתם של מ' שפרינצא שנשא לפי חשבוננו אחר שנת תע"א לר' יעקב שהיה הם ה' כבר גדולים בשנים הנ"ל, וע"כ נראה לי שאם ר' אפרים פישל נשא בתו של ר' יעקב ה' זה בתו מזו"ר וע"ז נכון להסתמך על ר' מרדכי ווייטץ הי"ד מקאליש הנ"ל אשר הוא ידע בבירור שזו"ר ה' בת ר' שלמה זלמן קצנ"ב (אם לא שהי' לו ג' נשים דבר אשר לא מסתבר ולא שכיח באופן רגיל).

ואחר זה תמצא שמש"כ הספרים והמלקטים כגון בסי' כתבי הגאונים ובסי' אשל הגדולים עמ' ר"ד ועוד למנות כל ילדי ר' אפרים פישל לנכדי הסמיכת חכמים אינו נכון וכמ"ש, הרי שהילדים אלו של ר' יעקב אבד"ק פזנא לא ה' מנכדי הג' הסמיכת חכמים.

ואל יתרעמו הקוראים על שהסתרתי זר ותפארה לאלו המתייחסין אחר הג' ר' יעקב אבד"ק פזנא שבאמת זוגתו הראשונה של הג"ר יעקב אבד"ק פזנא אשר כנראה ממנה ה' לו הילדים ה' גם בת קדושים ה"ה מרת יוסא ע"ה³ בת הג"ר שלמה זלמן קאצינלנבורג בן הג"ר ישראל קצנ"ב בן הג"ר מאיר וואהל אבד"ק בריסק בן הג' השר ר' שאול וואהל ולמעב"ק (כ"כ ר' מרדכי ווייטץ ז"ל הי"ד מקאליש בספרו עטרת פז עמ' נ"ג).

עמ' ר"ל-רל"א

מביא איך ה' הג' ר' נפתלי בעל סמיכת חכמים ש"ב להג' ר' ארי' לייב אבד"ק אמסטורדאם, שאמו של ר' שאול אבי הג"ר ארי' לייב מ' דינה ה' גם אמו של הג"ר יצחק אבי הג' בעל סמיכת חכמים, זאת הוא טעות. שדבר זה שאשת הג"ר נפתלי כ"ץ ה' מ' דינה בת הג"ר יהודא וואהל בן הג"ר ר' שאול וואהל יוצא מפורש מכמה מקומות וכמו שכתבתי בקר' שושלת אבות בסו"ס קול תודה (ברוקלין תשנ"ט) ענף א' אות צ"ח, רק שהוסיף בקר' היחסין להג"ר שלמה יצחק היילפרין הנדפס בקר' שלומי אמוני ישראל הנ"ל ז"ל חווגתו של הגאון ה"ר נפתלי כ"ץ הנ"ל היתה בת מוה' יהודא וואל בן המלך ושר מו' שאול וואליש ונקראת בשמה דינה והוליד עמה שני בנים ושתי בנות האחד הגאון מו' איצק אב"ד סטעפאן וכר' בנו הגאון מוה' נפתלי כ"ץ שנסע לארץ ישראל ונתקבל לנשיא בירושלים ונפטר בקושטאנינא בעהמ"ח

3 בנוגע "שמה" הסתמכתי מה שרשם הג"ר יצחק דוב בער מרגליות אבד"ק יאולאוויטץ על סידור כעשטה"ק הנ"ל.

סמיכת חכמים וכר עיי"ש הרי שמ' דינה הי' אמו של הג"ר יצחק כ"ץ אבד"ק סטעפאן אבי הג' הסמיכות חכמים, ובוזה רצה שם בקו' היוחסין להסביר הקירובת משפחה ילדי הג"ר העשיל בעלה השניה של מ' דינה היינו הג"ר ישכר בעריש ואחוחו ויוצ"ח אחריו (וכבר ביררתי שם ענף א' אות צ"ח שאמו של הג"ר ישכר בעריש לא הי' מ' דינה) ע"ש חמי שיהי' נכד הג"ר נפתלי כ"ץ כעלה הראשונה ע"י מ' דינה, ומשם נעתיקו בכל ספרי יוחסין להתייחס אחר מ' דינה עד ר' שאול וואהל ולמהר"ם מפדוזה.

אמנם מעולם תמהתי ע"ז הדנה הג"ר מאיר פערלש דיין בפראג סידר מגיחו"ס (נדפס לראשונה בסו"ס מטה משה זולקאווא - תקי"ג) בו הביא גדולת מהר"ל מפראג ויחוסו ויחוס צאצאיו אחריו וסידר זאת לבקשת הג"ר ישעי' כ"ץ דיין בכראדי כאשר כתב שם מפורש, והג"ר ישעי' כ"ץ הי' אחי הג' המפורסם ר' נפתלי כ"ץ בעל סמיכת חכמים שנסע לאר"י הנ"ל בני הג"ר יצחק כ"ץ אבד"ק סטעפאן ולובלין בן הג"ר נפתלי כ"ץ הנ"ל ושם מקריש שורות שלימות אודות חותנו של הג"ר נפתלי כ"ץ וז"ל הגאון מהור"ר נפתלי כ"ץ מלובלין הי' חתן המופלג בתורה ובעושר נשיא הוא בישראל מהו' ישעי' ליברליש ז"ל אשר היה פרימוס ודיין מורה שוה פה פראג וכר' ומוה' ישעי' ליברליש הנ"ל חתם א"ע בהר"ר יצחק ליברליש וכר' עיי"ש ואם אבי של הג"ר ישעי' כ"ץ היינו אמו של אביו הג"ר יצחק כ"ץ אבד"ק סטעפאן ולובלין הי' מ' דינה בת הג"ר יהודא וואהל הנ"ל בוודאי הי' נודע להג"ר מאיר פערליש והי' מזכירה עם יחוטה עד השר ר' שאול וואהל ולמהר"ם מפאדובה, וביותר שמטרת כתיבת המגיחו"ס היא לבקשת הג"ר ישעי' כ"ץ הנ"ל (ובנוסף לזה הוא שבעל מטה משה אשר בו נדפס המגיחו"ס לר' מאיר פערליש הנ"ל הי' הג"ר משה כ"ץ ר"מ פרעמיסלא בנו של הג"ר ישעי' כ"ץ הנ"ל ובוודאי אם היה חסר הי' מתקנו ומצרפו וד"פ) אלא וודאי שאם אביו היינו אשת הג"ר נפתלי כ"ץ הי' בתו של הג"ר ישעי' ליברליש מפראג (והג"ר ישעי' כ"ץ נכדו נקרא ע"ש) ומ' דינה הי' זוגתו השניה של הג"ר נפתלי ואו מש"כ בקו' היוחסין ססידר הגרש"י היילפרין הנ"ל הוא טעות (אמנם זה אפשר ששאר צאצאי הג"ר נפתלי כ"ץ כגון חמי של הכותב הקו' היוחסין הנ"ל הם נכדיה) ומ' דינה לא הי' אם הג"ר יצחק כ"ץ רק אם חורגת.

ואחר חיפוש מצאתי שכבר קדמו הגר"י כהן צדק בלקט ושכחה הנדפס בתולדות משפחת גינזבורג ז"ל גם מ"ש ידידי ש"ב הרה"ח ר' שמואל אבא הארדעצקי שא"ה הג"מ יצחק כהן צדק אבד"ק סטעפאן נולד לאביו הג"מ נפתלי מלובלין מאשתו השנית הוא ללא אמת אותו ילדה מבת הרב המופלג בתורה ובעושר נשיא הוא בישראל מהו' ישעי' ליברליש פרימוס ודיין מורה שוה בפראג - תולדות מהר"ל מפראג להה"ג משה מאיר פערלש אמר עם הספר שכתב את תולדות מהר"ל מפראג למשאלות הג"מ ישעי' בהג"מ יצחק מסטעפאן בהג"מ נפתלי מלובלין וישעיהו לא ידע בן בתו של מי הוא ? מבית ליברליש או מבית קענלבוגין - וואהל ? ועיר מולדתה פראג או בריסק ? בעהמען או ליטא ? ע"כ, וכ"ז כבר כתבתי זאת בקו' שושלת אבות כסו"ס קול תודה הנ"ל בענף ב' אות ק"ב, ואכן כבר מעיר בן המג"ל שלשלת זהב בפרק י"א ב"הספות והערות" 20.

עמ' רל"ו

בנוגע אשת ר' משה רוקח בתו של הג' הסמיכת חכמים מפקפק ה"ר' בענדיקט הנ"ל אשר לא הביא הג' ר' נפתלי בצוואתו (וכ"כ אצל ר' עזריאל כ"ץ אבד"ק גיוויטש), והנה אם נכון דבריו יש להעיר הדנה כס' אבני זכרון לר' שמואל צבי וועלטסמאן ז"ל מקאליש אות ת"ץ מובא העתקה מצבה בעיר ברעסלוי וכך חרות עליה:

פה נטמן אשה הגונה וחשו', מרוב גמלת חסד וטובה בעיני בריות חשו' ואהוב' בנחת אמרה נלכה ונשובה, רבים מעון השיבה להבורא הקרובה, הצנועה מ' ריזל בת הרב הגאון מ' נפתלי כ"ץ שהלכה לעולמה יו' ה' כ"א אייר תקכ"ז לפ"ק תנצב"ה.

וסובר ר' מרדכי ווייטץ מקאליש בספרו עטרת פז (ברעסלוי חרצ"ח) עמ' 17 שמ' ריזל שנפטרה כ"א אייר שנת תקכ"ז הי' בתו של הגאון ר' נפתלי כ"ץ בעל סמיכת חכמים אשר גרה בברעסלוי, ובעלה הי' ר' וואלף הנוכר בצוואתו, וכתב שם עוד שבשנת תע"ג בא הג' הסמיכת חכמים לגור בברעסלוי אצל בתו מ' ריזל וחתנו החורני מ' זאב וואלף עיי"ש, והנה זאת כבר נתברר שאשת ר' זאב וואלף הי' מ' שפרינצא ולא מ' ריזל, וע"כ צ"ל שמ' ריזל אחרת הוא, אמנם לפי מה שלא הביא רק ג' בנות בצוואתו אולי יש הוכחה שלא הי' מ' ריזל בתו של הג' בעל סמיכת חכמים, ונראה שר"מ ווייטץ לא ידע בבירור רק נתברר לו ע"י השערה יען שלא מובא בהצוואה שם בתו של הג' הסמיכת חכמים אשת ר' וואלף, סבר ששמה הי' מ' ריזל וכתב על ר' וואלף "ובעלה ר' וואלף בוודאי נפטר קודם בעוד לא קברו בברסלא", ולפ"מ שכתבנו יותר נראה שנתפרדה החכימה (מאשתו מ' שפרינצא ולא מ' ריזל)

ומה שחרות על המצבה "מ' ריידל בת הרב הגאון מ' נפתלי כ"ץ" נראה שמאחר שלא כתוב בפי' שהוא בעל הסמיכת חכמים יתכן שהוא ר' נפתלי כ"ץ אחר, ה"ה הג"ר נפתלי כ"ץ אבד"ק גלוגא רבתי (נפטר בשנת תפ"ג) שהי' בן הג"ר חיים כ"ץ אחי אביו של הג' ר' נפתלי כ"ץ בעל סמיכת חכמים, וכתבתי זאת לצד שהטענה והתביעה למה שלא מוזכר בהצוואה נכון הוא והדבר צ"ע.

ועתה אוסיף ואציע קצת הערות על ס' "שלשלת זהב" הנדפס מחזש.

עמ' כ'

שם מעתיק המו"ל סיפור ארוך מה שמוכר בס' תמימי דרך (ווארשא תרמ"ו), ותוכן הסיפור הוא "שהג' ר' נפתלי קילג' ג' אנשים מראשי העדה ואחד מהם שתגדל ותוליד בן למדן וגאון ובמלאות י"ג שנה ימיר דתו ולסוף לקח ר' נפתלי אותו ילד למדן וגאון לכתו בלי הידיעה שקילג' אותו, ואחר שגילה לו דודו של החתן עשה הג' ר' נפתלי מאמצים שלא ישתמר" עיי"ש וכתב שם המו"ל "כהתימי את הסיפור המשונה במינו, אודיעך קורא נכבד כי לוקחי בנות ר' נפתלי היו כלם בני רבנים אדירי התרה וראשי ישראל ממשפחת אפרתים, אך לא בני בעלי בתים" והוסיף אח"כ "נחפשה ונתקורה מבטן מי יצאו? בעל בתו שפרינצא הי' הגאון ר' יעקב שהי' אח"כ ממלא מקומו כפונאז, והי' בן הגאון החסיד מו"ה יצחק אב"ד דשם רבו של הרב בעל מגן אברהם, וכז' בעל בתו מ' אידל הגאון החסיד מו"ה סעדי' ישעי' אב"ד במעזריטש" כהלה מ' שאלו לבית קצנילינבונגן אב"ד דעיר חעלם ופינטשוב", בעל בתו מ' קילא הרב הגדול המופלא מו"ה יודא לייב בן הגאון האדיר אבד"ק ניקלשפורג וכל מדינת מעהריץ, ורק חתנו הרבני זאב וואלף או בנימין זאב שהי' בהג"מ משלם זלמן מירלש אב"ד אלטונא המבורג, לא יאומן שהוא רצה להמיר כבודו בלא יועיל, כי לפי בעל המספר "הלך הנער לפונאז ויהי' לגאון גדול" מדוע יתארנו חותנו ר"נ בתואר קטן "הרבני" ואת בניו וחתניו בשם "הרב" ויאמר בצואתו בזכרו את ר' בנימין זאב "עוד יזכה ללמוד וללמד" כאלו לא למד למדי, למרות שהי' בלי ספק כבר בא בשנים בעת פטירת חותנו מן העולם וגם לא הי' בן כע"ב וכז' כל זאת אמרתי להעיר ולהאיר במבואות האפלות של הספור הזה, ועל עצם הספור, וכל הקורא הנכון לרדן בעצמו ע"כ דברי בעל ס' שלשלת זהב.

ואחר שנתבהר הפרטים בתולדות הגר"ן כהן בעל סמיכת חכמים תראה שכל ההערה שלו אין ידים ורגלים, א) אפי' את"ל שנכון שהג' חתנים הי' רבנים ובני רבנים והחתן הרביעי הי' בן הרב, עכ"ז האם ידע בביורו שלא הי' להם זיווג ראשון או שני (כמו שנראה שאחד מבנותיו נשא בזו"ר או בזו"ש לר' משה ורקח מלאאשטוב) אשר הסיפור יוכל להתאים ב) אודות ר' זאב וואלף חתן ר' נפתלי כבר נדע זהותו, ולא הי' בן הג"ר משולם זלמן מירלש אבד"ק אה"ו ולא בן רב כלל רק בן פרנס בפראג, וע"כ יוכל להתאים הסיפור ג) ומובן למה לא מותאר בתאר רב כמו שאר ילדי ר' נפתלי דע משום שלא הי' בר אוריין כמו שכתב בפי' בס' יש מנחילין, ד) מי אמר שר' זאב וואלף הי' בא בשנים?, אדרבה משמע שהי' צעיר יען שבאותו זמן שנשא מ' שפרינצא נשא אחיה ר' שאלתיאל אייזיק בפראג והי' זה בשנת תע"א והוא הי' בן הצעיר [שכן אביהם מתה חמשה בניו כפי סדר הולדתם כן משמע שם בין בריש הצוואה ובין בסופן] ר' שאלתיאל אייזיק נפטר בחשוון בשנת תע"ו רך בשנים [כלשונו "בלא עתו"] כאשר חרות על מצבתו בפראג, גם ר' בעלאל האח השלישי נפ' בשנת תע"ז וחרות על מצבתו רך בשנים, וע"כ למה לא יתכן שם' שפרינצא הי' גם כן או רכה בשנים וכמו כן בעלה ר' וואלף, ה) לא מובן המילות "כאלו לא למד למדי, למרות שהי' בלי ספק כבר בא בשנים בעת פטירת חותנו מן העולם", זמן פטירת הסמיכת חכמים מאן דכר שמה, הא ר' נפתלי כתב צוואתו כמה שנים לפני פטירתו ואז יתכן שר' וואלף הי' רך בשנים, עכ"פ אין אני מאמת הסיפור אמנם פירכתי אין בו ממשות, וגם לפי הסיפור נמצא שר' וואלף הי' לרב גדול וירא הי' אם שהסיפור עלה עליו [כאשר לבאורה נראה], חז לא מסתבר לפי התיאור שמסר לנו הבעל ס' יש מנחילין.

עמו' קמ"ו הערה 12, היה אב"ד לכוכ, קרעמניץ, ואוליינוב.

בנוגע הג"ר משה חריף מקרעמניץ, יש ערוב גדול בספרי יוחסין ובכללם בס' שלשלת זהב, וכך כותב הג"ר שעפטיל בצוואתו "ומצד אמך היא בת האשל הגדול הרב המופלג מוה"ר משה חריף בן מוה"ר ישראל מלובלין והם כולם מיוחסים משפחה" ובסו"ס ווי העמודים חותם עצמו "חתן האשל הגדול אלון הנטוע בשער בת רבים שר וגדול בישראל ה"ה הגאון המופלג מו"ה משה חריף אב"ד זצ"ל" והנה בס' אנשי שם אות ת"ט רצה להוכיח שהג"ר משה חריף לא היה הג"ר משה סג"ל חריף אב"ד לכוכ בן הג"ר שלמה חריף סג"ל אב"ד לכוכ בעבור שהג"ר שעפטל בסו"ס ווי העמודים הג"ל אינו חותם סג"ל לחותנו וגם לא מזכיר שהי' בן הג"ר שלמה סג"ל, ולחנם טרח שאדרכה הג"ר שעפטל כותב בצוואתו שהי' בן הג"ר

ישראל מלובלין והרגיש קצת בזה הגי' ראובן מרגליות במאמרו "לתולדות אנשי שם בלבוב" אות ת"ט וע"י עוד בקו' תפארת בניס אבותם בר"ס המכריע (לובלין תרנ"ז), ומי היה הגי' ישראל מלובלין כחב ר' יוסף כהן צדק ז"ל מלבוב-לונדון בס' דור ישרים שהוא ה' הגי' ישראל ר"מ מלובלין בן הגאון המפור' ר' שלום שכנא מלובלין (ומשם כתב בס' שלשלת זהב פרק י"א), והגי' צבי הירש הורוויץ בספרו תולדות מש' הורוויץ הערה מ"א כ' שהדבר טעון עוד בירור והוסיף המבקר ר' ישראל משה בידערמאן ז"ל מלענטשנא בתולדות המחבר בר"ס כוס השיערות הנ"ל לפקפק בדבר זה וטענה חזקה עמו אשר הגי' מ' שעפ"ט זצ"ל כל ישעו ותפצו בצוואתו ה' להשמיע לבניו ובניו יחוסם אשר המה בניס נובעים משורש גזע קדוש גאוני ארץ שיהי' למשמרת לדור אחרון לידע יחוסם מי היו אבותיהם וצוה לבניו אחריו להעלות יחוסם חקוק עלי ספר ומפני זה אם ה' אמת כדברי מהר"י כ"ץ הנוכח מדוע לא השמיענו זאת להעלותו להודיע לבניו אשר אבי זקנם הגי' משה חריף ה' בן הגה"צ המפורסם בתורתו מוה"ר ישראל ר"י ור"מ בק"ק לובלין בן הגאון רשכבה"ג המפורסם אשר חקקו עליו בזמנו גאון הגאונים רבינו שלום שכנא זצ"ל וכר' עיי"ש עוד.

ולעצם זהות הגי' משה חריף יש ערכוב גדול בין הכותבים והחוקרים, דבאמת ה' ג' גדולים נפרדים בשם ר' משה חריף ואלו הן:

[א] הגי' משה חריף בן הגי' ישראל מלובלין, הוא ה' חותנו של הגי' שעפ"ט הלוי הורוויץ בעל ווי העמודים, וגם חמיו של הגי' מתחם מענדל מרגליות בזו"ש, הוא היה אבד"ק קרעמניץ (כ"ה במגילת יוחסין למהר"ל מפראג) ונקרא ר' משה חריף הזקן (הגרא"ז מרגליות בהקדמתו לספרו טיב גיטין) והוא נזכר בכבוד בכו"ז וכו"ח אר"ח סי' ת"ל, הוא לא היה לוי וגם לא ה' אבד"ק לבוב.

[ב] הגי' משה פנחס חריף אבד"ק לבוב בן הגי' ישראל חריף ונכד הגי' משה חריף הזקן הנ"ל (כ"ה בהקדמת הגרא"ז מרגליות בטיב גיטין) והוא נקרא בין החוקרים וסופרים וסופרי זמנו הגי' משה חריף אב"ד לבוב ונפטר בלבוב כ"ד אלול תס"ב ושם מנו"כ, הוא גם לא ה' לוי.

[ג] הגי' משה חריף הלוי אבד"ק פולנאה בן הגי' שלמה חריף הלוי אבד"ק לבוב, הוא ה' אבי הגי' יוסף הלוי אבד"ק פרעמיסלא אבי הגי' יקותיאל זלמן אבד"ק דרוהביטש, ר' משה חריף זה לא היה מעולם אב"ד בלבוב רק אב"ד פולנאה וכנראה נפטר שם.

ובזה מיושב ומסודר לנכון כל מה שנסתבכו בס' אנשי שם לר"ש בובער אות י' סי' ת"ט - ת"י ובשאר ספרים, וראה בענין זה במגיו"ס להגרחי"ד גראס ממוקאטש בס' צבי חמד, וראה גם בקו' תפארת בניס אבותם בר"ס המכריע (לובלין תרנ"ז) ויש עוד להאריך בענין זה וקצתו, וע"כ מה שכתב שר' משה חריף ה' אב"ד לבוב, קרעמניץ, אולינוב, זה ערכוב משני אנשים בשם ר' משה חריף וכמש"כ,

שם, "שם משפחתו גם יאליש". [נקרא כן, אולי, על שם אבי חותנו רבי משה לוריא ר"מ כלובלין שהיה נקרא רבי יהודה אריה לוריא ר"מ כלובלין ויאליש ראשי תיבות: יהודה ארי' לוריא, וכאשר היה נוהגים אז בכינוי שם משפחה על שם חותן וכדומה, ואביו היה רבי שלמה לוריא הנקרא מהרש"ל השני אב"ד פוזנא ולובלין בן רבי יהודה אריה לוריא בנו של הגאון המפורסם רבי קאשיס אב"ד לובלין המכונה מוכר יקות וכר']

כל מילות אלו משובש הוא, [א] ר' משה חריף מעולם לא נקרא "יאליש", [ב] חותנו לא ה' ר' משה ר"מ כלובלין, רק ר' יהודה ארי' ר"מ כלובלין, [ג] השם לוריא אינו שייכות להם כלל, הגי' מההרש"ל השני ה' הגי' שלמה ר' לייביש'ס אב"ד לובלין, ופיענוחו של מילות "מהרש"ל" הוא "מהר"ר שלמה לייבוש"ס", הוא לא נקרא לוריא כלל ולא בניו ולא יוצ"ח נקרא כן, רק מההרש"ל הראשון הוא ר' שלמה לוריא וערכוב שני גדולים בשם "מהרש"ל", וע"כ כל השערת "יאליש" נפל מאליה, [ד] אם שהי' נוהגין לכנות עצמם ע"ש חותן, לא ה' בדרך כלל באופן זה של ראשי תיבות,

והנכון הוא חמיו של הגי' משה חריף מקרעמניץ ה' הגי' יהודא לייבוש אב"ד ור"מ כלובלין בן הגי' שלמה ר' לייבוש'ס אבד"ק לובלין הנקרא מהרש"ל השני בן הגי' יהודא לייבוש מלובלין בן הגי' אברהם מוכר יקות (ב"ר אלישע) אבד"ק לובלין.

שם הערה 14, אמנם כתבו כן כמה מכותבי הדורות שאביו של רבי משה חריף הנ"ל היה רבי ישראל שור פו"מ בקראקא בנו של הגאון המפורסם רבינו שכנא מלובלין

דבר זה חזרו המו"ל כמה פעמים ראה גם פ"א הערה 56, ובאמת גם זאת משובש הוא, לא נודע איש כזה ר' ישראל שור פו"מ בקראקא" רק ר' ישראל ר"מ כלובלין בן הגי' שכנא מלובלין

עמ' קס"א הערה 60.

הג"ר יהודה לייב כ"ץ וצ"ל וכו' בהיותו בן י"ח שנה נבחר לאב"ד סקאהל, חיבור ספר בית יהודה אחרון שנאבד, נפטר ח"י אב תרמ"ט ומנו"כ בלאדוש.

לא הי' אב"ד סקאהל רק אב"ד סאהל כאשר חרות על מצבתו בלאדוש (ראה בס' אבני זכרון אות תתנ"א), גם חיבר ס' שאגת ארי' על גפ"ת כן חרות שם.

עמ' קס"ג.

בנוגע ילדי הג' ר' יעקב אבד"ק פונוא אם הי' מנכרי נפתלי בעל סמיכת חכמים, ראה מה שכתבת לעיל.

עמ' קס"ו-קס"ז.

בנו של רבי סעדיה ישעיה, היה הגאון מוהר"ר חיים קצינילינבוין, ואשתו הי' בת הג"מ גרשון בן רבי משה פולין אב"ד ניקלשבורג וכל מדינת מעהרין.

מקור הדברים הוא ס' דעת קדושים, ואם נכון הוא, הי' זאת בזו"ר או בזו"ש שהרי בשנת תע"ב נשא ר' חיים אח' מ' שרה רחל ע"ה (נולדה בשנת תנ"ה) בת הג"ר משה קאצינילנבוין אבד"ק חעלם, ובשנת תס"ז כבר הי' בעלה הנגיד ר' יוסף יחל משוואבאך ואז נולד להם בנם הרביני המוטלא מר"ה אברהם שוואבאך מנ"ש, ובשנת תקי"ט הי' בעלה ר' לייב זולצבורג, ויש לציין שבנה של מ' שרה רחל ר' אברהם הנ"ל הי' חתנו של הג"ר גרשון פולין אבד"ק ניקלסבורג (ראה כ"ז בס' יש מנחילין סי' י"ד, ק"ע, רל"ה.) לפי"ו יוצא שבעלה של מ' שרה רחל בזיווג האחר הי' גיסו של בנה ר' אברהם וצ"ע.

עמ' קס"ח.

אשת רבי גבריאל חמיה של מרת קילא היתה בת הגאון מוהר"ר ישכר בעריש מקראקא פרנס הכולל רד' ארצות, בן הגאון מוהר"ר בינש קאצינילנבוין בן הגאון מוהר"ר משה אב"ד חעלמא נכד הגאון מוהר"ם פאדווה (דעת קדושים צד 104).

כל זה טעות הוא הג"ר ישכר בעריש מקראקא הי' בן הגאון המפורסם רבי ר' העשיל מקראקא, ולא בן הג' ר' בינוש, ושורש הטעות הוא שהעתיק מס' דעת קדושים, ושם מביא מ' קילא לאחד מצאצאי ר' ישכר בעריש מקראקא, והמו"ל ס' שלשלת זהב חיפש על איזה ר' ישכר בעריש עולה ומצא דל"ר בינוש קאצינילנבוין הי' בן ר' ישכר בער וע"כ סבר שעליו עולה צאצאי ר' ישכר בעריש.

עמ' קס"ט.

אשת הגאון רבי משה רוקח אב"ד בזלאטשוב בן הגאון מוהר"ר אלעזר רוקח אב"ד אמסטרדם בעל ספר "מעשה רוקח" בן הגאון מוהר"ר משה, דיין בקראקא בן הגאון מוהר"ר יהושע אב"ד לכוב בעל ספר "מגיני שלמה".

הג"ר אלעזר רוקח אבד"ק אמסטרדם לא הי' בן הג"ר משה דיין מקראקא, רק הי' חתנו, אביו של ר' אלעזר הי' הג"ר שמואל שמעלקא אבד"ק עלקוש חזא"ת ברור בספרי יוחסין ואכמ"ל.

עמ' קפ"ה.

בהערה, כמו"כ נציין למה שכתב כ"אגרות סופרים שראה בפפ"ר מ צורת הגאון הקדוש רבי נפתלי כהן בעל סמיכת חכמים מצוייר ומשוח בששר בתואר, וקימת גופו עד חצי אצל נכדו הצדקת המפורסמת מרת מינדל טולשטינסקי ע"ה.

היא היתה בת אא"ז הנגיד ר' נפתלי הירץ חר"ל ז"ל מבארדיטשוב חתנו של הג"ר ארי' לייבוש רוקח וצ"ל מבארדיטשוב אחיו של הרה"ק ר' שלום מבעלזא בן הג"ר אלעזר רוקח נכד הגאון ר' משה רוקח אבד"ק זלאטשוב שהי' חתנו של הג' הסמיכת חכמים, וכנראה בזה האופן הי' נכדתו הג' הסמיכת חכמים (ראה בס' דובר שלום, ובס' מעלות הייחוסין עמ' ע"ב).

אלו הערות קצרות אשר יש להעיר ואחכה שדברים אלו ימצא מקום בקובצכם לחועלת הרבים.

דובעריש וועבער

פה ברוקלין יצ"א

מפתח הענינים

שנה יז

גליון עמוד		גנוזות	
ק	תקטז	רבנו שלמה בן אדרת זצ"ל	למה אין ברכה מיוחדת על ד' כוסות
ק	תקטז	הנ"ל	מצה העשויה באילפס
ק	תקטז	הנ"ל	נישואין בערב יום טוב
קא	תשע	רבי יצחק אלאחרב זלה"ה	ראשי אבות על אבות פ"א
ק	תקיז	הנ"ל	ראשי אבות פ"ה
צח	קעז	רבי שלמה ברוך זלה"ה	בענין תקנות בני העיר
צח	קצו	רבי מאיר קצינלנברגן זצ"ל	בענין הנ"ל
צח	קצח	רבי שמואל קלע זלה"ה	בענין הנ"ל
צט	שלו	רבי שלמה ברוך זלה"ה	חיוב יורשים התחייבות אביהם
צט	שמג	רבי שמואל די מדינה זלה"ה	בענין הנ"ל
צט	שמז	רבי מרדכי מטאלון זלה"ה	בענין הנ"ל
ק	תקכג	רבי שלמה הכהן זלה"ה	בענין הנ"ל
ק	תקכז	רבי שמואל טאייטצאק זלה"ה	בענין הנ"ל
צז	כד	רבי שבתי גארמיזאן זלה"ה	שחיטת עוף לחולה ביוה"כ
קב	תחקט	רבי יצחק לומברוז זלה"ה	הערות על ספר גופי הלכות
קא	תשעו	רבי משה זכות זלה"ה	"קול הרמז" על חולין
צז	ה	רבי יצחק זרחיה אוולאי זלה"ה	איסור ב' נשים לכה"ג ביוה"כ
צז	טו	רבי אליעזר נחום	בענין הנ"ל
קא	תשעט	רבי סענדר מרגליות זצ"ל	נר של חלב שנפל למאכל
קב	תחקלז	רבי בנימין זאב לעוו זצ"ל	כסוגיא דנודרת בגיטין לה
קב	תחקלט	רבי יעקב מאיר מוציק זצ"ל	כדן טעה בכתיבת השם

חידושי תורה

קא	תשפג	הגאון הרב חיים יוסף דינקלס זצ"ל	אכל ספק חלב במזיד לענין כרת
קא	תשפה	הגאון הרב יחיאל וילנסקי זצ"ל	בענין מסירה לציבור
ק	תקכט	הגאון הרב ברוך דוב פוברסקי	בענין נאמנות בפני נכתב וע"א
ק	תקלד	הגאון הרב שאול אלתר	הגדת ערות בע"כ של בי"ד
ק	תקמד	הרה"ג ר' דוד צבי אורדנטליך	בענין שביעית משמטת את השבועה
ק	תקמח	הרה"ג ר' נתן אורטנר	בענין מילת ישראל במצרים
ק	תקנג	הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל	בענין הודאת בע"ד כמאה עדים
צח	רג	הרה"ג ר' צבי הירש עדילמאן	בענין נדרים

גליץ עמוד			
ק תקנו	הרה"ג ר' צבי יצחק אברומוביץ	בעניני ראש חודש ניסן	
צח רז	הרה"ג ר' יעקב שמש	בענין ודאי רמאי	
ק תקפד	הנ"ל	כדין פרוזבול היה לי ונאכר	
קא תשצא	הרה"ג ר' יעקב דוד אילץ	כדין בן נח נהרג על העוברין	
צט שנא	הרב משה בצרי	בענין ריח הגט	
צז כז	הרב אליהו גרינצייג	בענין אגודת הלולב	
ק תקסד	הנ"ל	איסור חמץ בערב פסח	
צט שסד	הרב דוד אריה צינווירט	ריכוי בשיעורים באיסור תחומין	
צט שעא	הרב אברהם ישעיה וולפא	בענין תפיסה לאחר שנולד הספק	
צז לב	הרב ישראל וינמן	בענין אחשביה במאכל פגום	
צח רי	הרב יעקב וואלפין	בענין ברכות המצוות	
קב תתקמא	הרב בנימין רום	בגדרי מלאכת מחתך	
צח ריג	הרב יונה זאב וינברג	בגדרי הדלקה ומהדרין בנר חנוכה	
ק תקסט	הרב יוחנן הלוי שוחט	בענין משכנתא דשדה לענין רבית	
ק תקעב	הרב יהונתן וינר	בענין ערלה בחורב במערת רשב"י	
ק תקעז	הרב ישראל דענדעראויטש	בענין ביעור חמץ בשריפה	
קב תתקנ	הרב בנימין פרידמן	בענין גביית משועבדים	
צח ריח	הרב יואב רחנטל	כדין דמי ולדות	
קב תתקעא	הרב אריאל מרק	טיפול באבידה ובפקדון	
צז לח	הרב שניאור זלמן דישון	בענין תקיעה בשני שופרות	
ק תקצא	הנ"ל	בענין כוונה באכילת מצה	
צז מב	הרב שלמה זלמן שמעיה	הידור מצוה בטוכה ושופר גדולים	
ק תקפט	הנ"ל	בענין סיפור יציאת מצרים	
קב תתקסח	הרב בן ציון הכהן	דין תרומה שבביכורים	
קב תתקעז	הרב פישל רבינוביץ	בענין יום טובח שאחר שבועות	
צט שפד	הרב נפתלי לוי	בענין בן עיר שהלך לכרך	
קא תשצז	הרב רפאל אוירבך	כירור בגדרי דין אונאה	
קא תתה	הרב יהושע בורודיאנסקי	כדין גט שכיב מרע שעמד	
צח רכג	הרב בנימין שטרן	כדין ספק שוכר נגד השטר	
צז מה	הרב ישראל עקשטיין	בענין הודאה כנגד הודאה	
קא תתי	אליעזר מנדל בלוי	בענין תשלומין בשבועה דרבנן	
ק תרא	הגאון הרב עובדיה יוסף	בירורי הלכה	
ק תרו	הרה"ג ר' שריה דבליצקי	בענין צירוף סל בחבילות מצה	
		אבילות בער"פ אחר חצות	

<u>גלין עמוד</u>			
קא	תתטו	הרה"ג ר' פינחס פרנקל	בענין תוספת יו"ט בשבועות
קב	תתקפא	הרה"ג ר' זאב פלדמן	אם מותר לבן לחבוש תחבושת לאביו
צז	נא	הרה"ג ר' יצחק נתן קופרשטוק	בריך נעילת הסנדל ביוה"כ
צט	שפז	הרה"ג ר' גבריאל צינגער	בענין פינאי נפטר ממקום למקום
צז	סא	הרב שלום שפירא	בענין לקיחת תרופה למיחוש ביו"ט שני
צט	שצב	הרב חיים רפפורט	בענין איסור מחיקת השם
צח	רכז	הרב מאיר שמחה אוירבך	בריך הפסק בכרכות
צט	תד	הרב שאול יהודה הנדלס	בענין דינא דבר מצרא
קא	תתכב	הרב ישראל שורץ	בענין טבילה בחמין בשב"ק
צח	רלד	הרב יששכר דב אייגנאן	בירך על הדלקת נ"ח ונשפך השמן
קב	תתקפה	הרב שמואל דוד סיגל	בענין זמן תחילת יום הצום
ק	תרטו	הרב יהושע בריזל	ברכה על יין בתוך הסעודה בשינוי מקום
קב	תתקפז	הרב יעקב חנוך שברון	בגדרי ודיני בורר לאלתר ולאחר זמן
ק	תרט	הרב שלמה אנגלרד	בענין מכירת חמץ ב"ג ניסן
ק	תריח	הרב גדעון בן משה	היודע מראש שיחסיר יום בספירה
ק	תרכח	הרב פינחס צבי זינגער	בענין ברכת ברוך ה' לעולם והלל בר"ח
צז	סג	הרב יהונתן זיג	בענין בלעטיל לבן באתרוג
צט	תח	הרב צבי שיינברג	בענין כונה בתפילה
קא	תתכה	הרב שלום מרדכי סגל	חמץ שנאבד בחנות ונמצא אחר הפסח
קב	תתרו	הרב ישראל זיגמן	בענין ביהכ"ס בזמנינו
קב	תתריז	הרב גרשון גולדשלגר	הלובש בגד אסור לענין הוצאה בשבת
קב	תתקצד	הרב מנחם יהודה גראס	ברבר ס"ת שהורפסו בדפוס משי
קב	תתרלד	הרב מתתיהו שווארץ	השתחפות וסיוע להעברת נחלה מהיורש
ק	תרלא	הרב יצחק צבי אושינסקי	השבת אבידה למבוטח בחברת ביטוח
צח	רמ	הרב אליעזר רוט	הדלקת נ"ח לחבירו בלי מינוי שליחות
קא	תתל	הרב יעקב ברנדסדורפר	בענין עירוב תבשילין בכשר
קא	תתלד	הרב גבריאל יהודה איליאוויטש	בענין תחום שבת בין ב"ב לת"א
קב	תתרכט	הרב יצחק ישראל באלד	בענין שחרות רצועות של תפילין
צז	ע	הרב פינחס סגל	הנדרם חוץ לסוכה אם יש להעירו
צז	עד	הרב פינחס בונדי	פדין נטע רבעי בפירות של אוצר ב"ד
צט	תלא	הרב שמואל דב בלוי	בענין חובל בגופו
צט	תלז	הרב פינחס ליפשיץ	סוג המטבע הניתן זכר למחצית השקל
צח	רסא	הרב שלמה זלמן טרכילוי	בענין עביד איניש דינא לנפשיה (ב)
קא	תתמו	הנ"ל	בענין עביד איניש דינא לנפשיה (ג)
קא	תתסא	הרב טוביה מנחם עהרנרייך	בירור בדיני בורר בשבת

גלין עמוד

קא	תתסט	הרב צבי בוקשפן	חזרה במקח של שקלים ודולרים
זח	רנ	הרב אברהם בליך	הידוק חוט של שקיות אשפה כשבת
צז	גז	הרב אפרים רזחנבוים	בענין ממעט כמעשר

מנהגי ישראל

ק	תרלה	הרב יצחק יהושע שור	שיר כל ברואי מעלה
---	------	--------------------	-------------------

לשון חכמים

צז	צא	הרב יחיאל גולדברג	אמירת "כל נדרי" ביוה"כ
זז	קו	הרב ברוך שובקס	בידור צד שכנגד א"י בניו יארק(ב)
צה	רעז	הרב ישראל טננהויז	על מידת דיוק של לוח אר"י
צח	רצט	הרב דוד פלק	בגדרי אמירת תהלים
צט	תנו	הרב יצחק יהושע שור	פיוט אקדמות לפורים
ק	תרמג	הרב צבי רבינוביץ	ברכת יראו עינינו
קא	תתעה	הרב יוסף חיים מזרחי	בנוסח שיר של יום
קב	תתרמא	הרב ברוך שובקס	בידורים בענין צאת הכוכבים
קב	תתרנה	הרב אלעזר שמואל בריעגער	נוסח "מחוק" ברחמיך הרבים

הערות

צח קלז

הערות שונות - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, בית דין הגדול ירושת"ו / הערה במשנה ברורה בענין ברכת לישוב בסוכה - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, מח"ס "דרכות אפרים", מעמפיס / בענין שיטת הרמב"ם שט"מ אין מקריבין עליו קרבן - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / בענין תפילת כהן גדול ביום הכיפורים - הרב יהונתן וינר, מו"צ בירושלים / בענין מצוה קיומית - הרב דוד פלק, מח"ס "בתורתו יהגה" ירושת"ו / על ענין הנ"ל - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, בית דין הגדול, ירושת"ו / בענין אפרושי מאיסורא בחרש ושוטה - הרב אליעזר רוט, מח"ס "שיח חכמה" ה"ח ועוד, בני ברק / בענין כוונה לשם רבית ברבית מאזרחת - הרב יצחק אליהו קוואדראט, לונדון / בענין פידוש רש"י על מסכת מועד קטן - הרב גדעון עטייה, מח"ס "עצי הגפן" "גביע הכסף", ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב יהודה חטאב / בענין צד שכנגד ארץ ישראל מניו יארק - הרב ברוך שובקס, ירושת"ו / הערות בענינים שונים - אריה יוסף זולטי, בני ברק / קושיא בדברי הקרן אורה - הרב יחיאל נתן הירש, ירושת"ו / הערות שונות - בן ציון פרישמן, חדרה.

צט קלג

הערות שונות - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשטט, ר"מ בישיבת קול תורה, ירושת"ו / עיונים בתורה ופירש"י - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכתם ליעקב ועוד, ירושת"ו / ביאור למדרש פליאה דחנוכה ובענין ארץ וית שמן ודבש - הרב משה מ. הכהן שפירא, ר"מ בישיבת ראשית חכמה ירושת"ו / בענין איסור הונאה למי שאינו עושה מעשה עמך - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית / הערות על מסכת ברכות - הרב יעקב קאפל רייניץ, מהדיר בכה"ט על התורה, ירושת"ו / כגדרי מצות החסד - הרב דוד פלק, מח"ס בתורתו יהגה ועוד, ירושת"ו / בענין שכר פסיעות ובענין מאיזה עופות יכל נח להביא קרבן בבמה - הרב רפאל דוד פולק, בני ברק / מתנות לאביונים וזכר למחצית השקל במטבע החדש והישן שבאירופה - הרב פינחס מנחם

ליפשיץ, מח"ס הצ"ק בהלכה, ירושת"ו / בענין דיוק בלוחות ארץ ישראל - הרב ברוך שובקס, ירושת"ו / על מידת דיוקם של זמן היום על פי המחשב - הרב א. כהן, ירושת"ו / הערות בשיעור ברכת המזון דאורייתא - הרב חגיגה גבאי, בני ברק / בענין הנדרם חוץ לסוכה אם חייבים להעירו - הרב יחיאל לנדה, בני ברק / הערות והארות בענינים שונים - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / בענין הידור מצוה בגדול - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס עיונים בהלכה, ברכת מועדך, ירושת"ו / בענין שלשה ס"ת בשבת ר"ח וחגוכה ובענין משפט שלמה - הרב אברהם דהן, בני ברק / הערות שונות - יצחק שלמה סופר, ירושת"ו.

ק קנא

חידושים ביאורים והערות בדברות רז"ל - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו / זמן אכילת חגיגה ושלמי שמחה של חג הפסח - הרב ירמיה מנחם כהן, דומ"צ מח"ס "והרים הכהן", אנטוורפן / בענין נוסח כשם שנכנס לברית ובענין יום כיפור קטן - הרב חיים דובער גולבסקי, מח"ס "ממקור ישראל" ועוד, ניו יארק / בענין חיוב ארבע כוסות לתינוקות - הרב שמואל רייפער, לונדון / בענין מיץ ענבים לארבע כוסות - הרה"ג ר' אהרן יוסף בריזל, ר"מ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו / הסברים והבהרות למאמר "על מרת דיוקם של זמני היום בלוח לארץ ישראל" - הרב ישראל טנגהויז, בני ברק / בענין זמני הלוח - הרב דויד יצחקי, בני ברק / בענין הנ"ל - הרב אברהם יעקב הלוי איצקוביץ, ירושת"ו / בענין נה"ח ושקיעה הנראים ובענין זמני הלוח - הרב בצלאל גלינסקי, רמות, ירושת"ו / בענין מדת דיוקם של זמני היום עפ"י המחשב - הרב א. כהן, ירושת"ו / למה נקצר העומר בעסק גדול - הרב משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ בישיבת ראשית חכמה, ירושת"ו / בענין סימן מספר הפסקים של פרשת פקודי - הרב יוסף אליהו מובשוביץ, ירושת"ו / בענין לשכות ומחילות הבניות בחול ופתוחות לקודש - הרב אשר דובב, ירושת"ו / בענין צמר רחלים - הרב אברהם דויטש, מודיעין עילית / הערות על מסכת ברכות (ב) הרב יעקב קאפל רייניץ, מהדיר בעה"ט עה"ת, ירושת"ו / מצוות תוכחה בנשים ובעכו"ם - הרב אשר אנשיל שווארץ, ירושת"ו / דקדוק בלשון המשנה ב"ק ובפיוט לפרשת החודש - הרב יואב רוזנטל, ירושת"ו / בגדרי מצות כרוב עם הדרת מלך - הרב דוד פלק, מח"ס "בתורתו יהגה" רמות, ירושת"ו / הגדרת זמן ק"ש דבני אדם שוכבין בזמ"ז ובקוטב הצפוני - הרב פינחס רוזנבלים, מח"ס "אסוקי שמעתא", ירושת"ו / בענין הידוק שקיות אשפה בשבת - הרב מרדכי ו. ירושת"ו / בענין ניקוד זכור כי עפר אנחנו - הרב אלעזר שמואל בריעגער, ניו יארק / בענין תפילות ובקשות בשבת - הרב בנימין פרידמן, ביתר עילית ת"ו / בענין גדלות ד"ג שנים - הרב ישעיהו גרינצייג, בני ברק / בענין שכר פסיעות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", בני ברק / הערות שונות - יצחק שלמה סופר, ירושת"ו.

קא קנב

בענין ביעור חמץ - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, חבר בי"ד הגדול בירושלים תוכב"א / בענין גדלות ד"ג שנים - הגאון הרב שאול אלטר, ראש ישיבת שפת אמת, ירושת"ו / עיונים במקרא ואגדות חז"ל - הרה"ג ר' יעקב אשר פלדמן, מח"ס מכתם ליעקב ועוד, ירושת"ו / חטאת העוף זכר - הרב שמעון כהן, מח"ס עשרת מונים, ירושת"ו / עולה בגפן שנטע נח - הרב אברהם יוסף חבצלת, ירושת"ו / עוד בענין איסור ערלה בעץ החרוב כמעת רשב"י - הרב יצחק יהודה רוזן, לוד / קריאת אקדמות מילין בתג השבועות - הרב משה מנחם הכהן שפירא, מח"ס מנחת משה, ירושת"ו / ברכה על היין בתוך הסעודה כשמשנה מקומו - הרב יצחק אהרן טרבילו, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין הנ"ל ובענין השבת אבידה מבוסחת ובענין כיבוס בגדים ביום ששי לצורך אחר השבת - הרב שלמה זלמן מרק, מח"ס מתנה טובה, ביתר / בענין שכר פסיעות - הרב דוד פלק, מח"ס בתורתו יהגה, רמות, ירושת"ו / בענין הנ"ל ועוד הערות שונות - הרב יואב רוזנטל, רמות, ירושת"ו / בענין כוונה בתפילה - הרב ב. מ. כהנא, ירושת"ו / בענין נענוע שפתים וחיתוך אותיות בתפילה - הרב נפתלי ויסמאן, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שמואל חלמיש, ירושת"ו / בענין גדלות ד"ג שנים - הרב מרדכי גרצנשטיין, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שלמה אלברט, ירושת"ו / הערות שונות - הרב שמעון אוסמאן, מעלכאון / בעובדא דתרי אחי כאשקלון - יהודה אלטמן, בני ברק / הערה בענין אין מוללין מלילות בשבת - טוביה מנחם עהרנרייך, ביתר / חיקונים והשלמות למאמר שיר כל ברואי מעלה - יצחק יהושע שור, מכון בית אהרן וישראל, ירושת"ו / בענין לבישת ציצית בלא תכלת וציצית שנקרעה בשבת - יהודה ליב שטרן, ירושת"ו.

גליון עמוד

קב קלג

בענין גזל שאינו של ממון - הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג, חבר ב"ד הגדול ירושת"ו / בענין מצה העשויה באילפס - הרה"ג ר' מסעוד בן שמעון, דיין ומו"צ ורב דקהל הספרדים רמת אלחנן, כ"ב / בדיקת דם - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, אב"ד מעמפיס, מח"ס "רובבות אפרים" / בדין יעוד - הרה"ג ר' אליעזר יחיאל קונשט, ר"מ בישיבת קול תורה ירושת"ו / בענין ברכה על היין בתוך הסעודה בשינוי מקום - הרב יהושע שמעון בריוול, רב קהילת קארלין סטאלין, גבעת זאב / אליהו "הנביא" "התשבי" "הגלערי" - הרב משה מנחם הכהן שפירא, ר"מ בישיבת ראשית חכמה, ירושת"ו / בענין עירוב תבשילין בבשר - הרב משה בריוול, ירושת"ו / בענין תוספת יו"ט בחג השבועות ועוד על זהות בעל תניא רבתי - הרב צבי שמעיה, ירושת"ו / בענין לכוין את שעון השבת בשבת - הרב חיים יאודה ישראל, ר"כ וישיבת שמחת התורה, מודיעין עילית / בית ומקדש לשון זכור או לשון נקבה - הרב דוב בעריש רוזענבערג, מח"ס "דבר טוב" ציריך, שווייץ / בדין מוטב שיהיו שוגגים באנשים ונשים - הרב שלום טוויל, מח"ס "שערי שלום" ירושת"ו / בנוסח שיר של יום - הרב שמואל חלמיש, ירושת"ו / בענין אכילה קודם תקיעות - הרב שמואל רוטשילד, כ"ב / בענין רבית דברים של שאילת שלום ועוד - הרב דוב גוטליב, ירושת"ו / בענין ברכת יראו עינינו - הרב אברהם יעקב הלוי, ירושת"ו / בענין סוף זמן קידוש לבנה - הרב אברהם דהן, כ"ב / בענין שפתותיו דובבות - הרב מרדכי הרשקוביץ, צפת / בענין נשים בציצית - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / הערות שונות - הרב פרץ מנחם גרבר, כ"ב / ביאור בדברי המ"ב בענין אכילת מאכלי חלב בשבועות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך", כ"ב / בענין הגבהת הידים מעל התפילין - מרדכי פטרפרינד, ירושת"ו / בענין הודאת בעל דין - בן ציון פרישמן, חדרה / בענין מילת ישראל במצרים - יצחק בראנר, ירושת"ו.

תיקוני סופרים

צח קסה

ניקוד "שאתה" בברכת מחיים ונודה לך - הרב יהושע מונרשיין, ירושת"ו

צט קעב

בענין עצת אחיותפל וכתום רבינו פרץ פסחים - הרב רוב גדליה דרקסלר, ירושת"ו
על ניקוד גותצין לו שכרו "משלם" - הרב אליהו לוי, ירושת"ו

ק רכג

על ספרים וסופרים - הרה"ג ר' יעקב חיים סופר, ראש ישיבת כף החיים, ירושת"ו
הערות הווספות לספר "שלשלת זהב" - הרב אברהם בנדיקט, ר"מ דישיבת חוג חתם סופר, בני ברק
בבעל הטורים דברים כ"ח - הרב משה בצרי, ר"כ כתו שושנים, ירושת"ו
הס' "דברי נגידים" והרה"ק ר"י לייב הכהן מאניפולי זצ"ל - הרב יהושע מונרשיין, ירושת"ו
על מקורות למאמרים - הרב חיים נחום ליכטנשטיין, חצור הגלילית
ברמ"א או"ח סי' ר"צ - הרב שלמה גנס, בני ברק
בתרגום יונתן בן עוזיאל - בן ציון פרישמן, חדרה

קא קנט

השלמה למאמר על ספר שלשלת זהב - הרב אברהם בנדיקט, בני ברק
הרוקח ותגא דבי אליהו - הרב אברהם יצחק רוטנשטיין, ירושת"ו.

קב קסב

עוד הערות הווספות לתולדות הגאון
בעל סמיכת חכמים זצ"ל
הרב דובעריש וועבער
ברוקלין ניו יארק

מפתח ענינים מפורט

תלמוד בבלי

ברכות

הערות על מסכת ברכות (א)	הרב יעקב קאפל רייניץ	ג, קמו
הערות על מסכת ברכות (ב)	הרב יעקב קאפל רייניץ	ד, רו
בענין הנ"ל	הרב שלמה אלברט	ה, קנג
י: הגדרת זמן ק"ש	הרב פינחס רוזנבוים	ד, ריד
לג: בענין שור שחור וביומי ניסן	הרב יעקב חיים סופר	ד, קנא
מז: בנין אומר דבר בשם אומרו	הרב יעקב חיים סופר	ד, קנב
מט: בענין ברית ותורה חיים ומזון	הרב יעקב חיים סופר	ד, קנד
נג: בגדרי מצות כרוכ עם הדרת מלך	הרב דוד פלק	ד, ריב

שבת

יב: בענין חיוב משמוש בציץ	הרב יעקב חיים סופר	ד, קנה
בענין הנ"ל	הרב מרדכי פטרפרוינד	ו, קס
כא: בגדרי הדלקה ומהדרין בנו חנוכה	הרב יונה זאב וינברג	ב, מא
לג: ערלה בעץ החרוב במערת רשב"י	הרב יהונתן וינר	ד, סד
בענין הנ"ל	הרב אברהם יוסף חבצלת	ה, קל
בענין הנ"ל	הרב יצחק יהודה רוזן	ה, קל

עירובין

סג: בענין שאילת אורים ותומים	הרב יעקב חיים סופר	ד, קנז
------------------------------	--------------------	--------

פסחים

ה: בענין אין בעור חמץ אלא שריפה	הרב ישראל דענדעראוויטש	ד, סט
בענין הנ"ל	הרב זלמן נחמיה גולדברג	ה, קכג
ז: ברכת הדלקת נר חנוכה וברכת המצות	הרב יעקב וואלפין	ב, לח
נ: בענין מצות שלא לשמה	הרב יעקב חיים סופר	ד, קנח
סח: בענין תענית תשובה בשבתות ויו"ט	הרב יעקב חיים סופר	ד, קנט
קיח: מילת ישראל במצרים	הרב נחן אורטנר	ד, מ
בענין הנ"ל	יצחק בראנד	ו, קסא

יומא

ט: בענין עונות בית ראשון ושני	הרב יעקב חיים סופר	ד, קסא
לה: בעין מסירה לציבור	הרב יחיאל וילנסקי	ה, כא
פה: אם עצומו של יו"כ מכפר על באל"ח	הרב יעקב חיים סופר	ד, קסא

סוכה

לז: לא לירוך איניש לולבא בהושענא	הרב אליהו גרינצייג	א, כז
----------------------------------	--------------------	-------

ביצה

יב: מוללין מלילות בשבת	טוביה מנחם עהרנרייך	ה, קנו
ל: בענין הגי נשי דירן	הרב יעקב חיים סופר	ד, קסב
בענין הנ"ל	הרב שלום טוויל	ו, קמז

ראש השנה

כו: נתן שופר בתוך שופר

הרב שניאור זלמן די שוון

א, לח

תענית

ריטב"א ריש תענית

ח. בענין תפילת ציבור נשמעת תמיד

כה. בענין דיבי דהיינו זאבים

הרב שלמה אלברט

הרב יעקב חיים סופר

הרב יעקב חיים סופר

ג, קסו

ד, קסד

ד, קסד

פנילה

ג. בענין תרגום יונתן

יט. בענין בן עיר שהלך לכרך

הרב יעקב חיים סופר

הרב נפתלי לוי

ד, קסה

ג, נב

מועד קטן

פירש"י למסכת

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

כא. בדברי הקרן אורה

כו. בנין תענית על ספר תורה שנפל

הרב יהודה חטאב

הרב גדעון עטייה

הרב יהודה חטאב

הרב יחיאל נתן הירש

הרב יעקב חיים סופר

א, קסט

ב, קמו

ב, קנ

ג, קנו

ד, קסו

יבמות

מו: בענין תרגום אונקלוס

סא. תוד"ה ממגע ומשא

סא: בענין פנוי הבא על הפנויה

צב. בענין ריח הגט

הרב יעקב חיים סופר

הרב פרץ מנחם גרבר

הרב יעקב חיים סופר

הרב משה בצרי

ד, קסח

ו, קנד

ד, קסט

ג, יט

כתובות

ב: בענין חולי ומיתה מילתא דשכיחא

ט. בענין ספק ספיקא המתהפך

מח. תוד"ה תכשיט

פח: בדין פרוחבול היה לי ואבד

הרב יעקב חיים סופר

הרב יעקב חיים סופר

הרב פרץ מנחם גרבר

הרב יעקב שמש

ד, קע

ד, קעב

ו, קנד

ד, עו

סוטה

יא: בדין בן נח נהרג על העוברין

כב: בענין שכר פסיעות

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

הרב יעקב דוד אילן

הרב רפא' דוד פולק

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

הרב דוד פלק

הרב יואב רוזנטל

ה, כז

ג, קנה

ד, ריט

ה, קמו

ה, קמח

גיטין

ב: בדין נאמנות בפני נכתב ועד אחד

לה: בסוגי' דגודרת

לט. רבי יוחנן רביה דאמימר

בענין הנ"ל

רב צייר כוורא

הרב ברוך דוב פוברסקי

רבי בנימין זאב וואלף לעוו

יצחק שלמה סופר

יצחק שלמה סופר

הרב ישראל דענדעראוויטש

ד, כא

ו, יג

ג, קסט

ד, רכ

א, קנה

קדושין

יח: בדין יעזר

גא: חיוב האב להשיא בתו

סו: בענין המקדש צורה אם עשה איסור

עח: שניהם מודים וכו'

כבא קמא

ברי"ף דף ו.

טו: ארבעה מלכויות כבמחזה

בענין הנ"ל

מח: בדין רמי ולדות

צא: בענין חובל בגופו

הודאת בעל דין נגד הודאת בעל הדין

קיג: השכת אבידה למבוטח בחברת ביטוח

בענין הנ"ל

כבא מציעא

הצרות במסכת

ב. בדין ודאי רמאי

ו. בעין תפיסה לאחר שגולד הספק

תפיסה בכרי ושמא

בענין הנ"ל

מט: בידור בגדר דין אונאה

נח: איסור הונאה לאינו עושה מעשה עמך

סכ: בענין משכנתא דשדה לענין ריבית

כבא בתרא

ברעת הרמב"ן בחוקת נזיקין

קמו. בעניני מומים

סנהדרין

יג: סמכין ליה בשמא

מכות

כא. לאו הניתק לעשה

שבועות

לה: בגדר איסור מחיקת השם

מא. בענין תשלומין בשבועה דרבנן

מט: בדין שביעית משמטת את השבועה

חולין

קול הרמ"ז על מסכת חולין

זבחים

נד: בענין מנחה נאכלת בקדש הקדשים

הרב אליעזר יחיאל קונשטט

הרב שמעון כהן

הרב יעקב חיים סופר

בן ציון פרישמן

אברהם אלימלך בריאל

הרב יואב רחנטל

הרב יואב רחנטל

הרב יואל רחנטל

הרב שמואל דב בלוי

ישראל ב"ר מאיר עקשטיין

הרב יצחק צבי אושינסקי

הרב שלמה זלמן מרק

הרב פרץ מנחם גרבר

הרב יעקב שמש

הרב ישעיה הלוי זולפא

הרב יצחק מאיר בלסבלג

הרב זלמן נחמיה גולדברג

הרב רפאל בר"א אידרכך

הרב חיים נחום ליכטנשטיין

הרב יחנן הלוי שוחט

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

הרב פרץ מנחם גרבר

יצחק שלמה סופר

הרב אליעזר יחיאל קונשטט

הרב חיים דפפורט

אליעזר מגדל בלוי

הרב דוד צבי אורדנטליך

רבי משה זכות

הרב יעקב חיים סופר

ו, קלה

א, קמוס

ד, קעג

ב, קנז

א, קע

ד, רט

ה, קמח

ב, מו

ג, צט

א, מה

ד, קכג

ה, קמד

ו, קנד

ב, לה

ג, לט

א, קנב

ב, קלו

ד, לג

ג, קמד

ד, סא

א, קסה

ו, קנה

ג, קע

ג, קלה

ג, ס

ה, מו

ד, לו

ה, יב

ד, קעו

תלמוד ירושלמי

פאה

פ"ג ה"ז

בענין הנ"ל

בבורים

פ"ב ה"א

ג, קסו

ה, קנו

הרב שלמה אלברט

יהודה אלטמן

ו, מד

הרב בן ציון הכהן

יד החוקה להרמב"ם

תפילה פ"ד הט"ו

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

חמץ ומצה פ"א ה"ח

תרומות פ"ג בענין ממעט ממעשר

מעשר שני פ"ט פדיון נט"ר בפירות אוצב"ד

כלי המקדש פ"ה

בענין הנ"ל

ביאת מקדש פ"ב ה"ב

חגיגה פ"ב ה"ג

מכירה פכ"ב

גזילה ואבידה פי"ג ה"ג

ג, עו

ה, קנ

ה, קנ

ד, נו

א, פג

א, עד

א, ו

א, טו

ב, קלט

ד, קעח

ב, לא

ו, מז

הרב צבי הירש שיינברג

הרב כ"מ כהנא

הרב גפתי וויסמאן

הרב אליהו גרינצייג

הרב אפרים רוזנברום

הרב פינחס מונדרי

רבי רפאל יצחק זרחיה אזולאי

רבי אליעזר נחום

הרב אליעזר יחיאל קונשט

הרב ירמיה מנחם כהן

הרב צבי הירש עדילמאן

הרב אריאל מרק

שלחן ערוך

אורח חיים

ציצית בלא תכלת וציצית שנקרעה כשבת

נשים בציצית

בענין הנ"ל

שחרות רצועות של תפילין

נטילת ידים עם מי צבע מאכל

בענין הנ"ל

כדין הפסק בברכות

כרכה על היין בשביו"ט כשממשיך הסעודה

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

בענין הנ"ל

הערות בשיעור ברכהמ"ז דאורייתא

ה, קנח

ה, קכח

ו, קנג

ו, קה

א, קנא

ב, קנד

ב, נה

ד, קז

ה, קלב

ה, קלו

ה, קמ

ה, קמג

ו, קלו

ג, קסב

יהודה לייב שטרן

הרב יעקב אשר פלדמן

הרב נתן פערלמאן

הרב ישראל יצחק באלד

הרב אברהם ד. גנץ

הרב אריה יוסף זולטי

הרב מאיר שמחה אורבך

הרב יהושע ש. בריזל

הרב יצחק אהרן טרביטו

הרב נתן פערלמאן

הרב שלמה זלמן מרק

הרב יהושע ש. בריזל

הרב יהושע ש. בריזל

הרב חנניא גביא

א, קו הרב ברוך שובקס
 א, קלט הרב שלמה הכהן גראס
 א, קמב הרב יוחנן הכהן שברוך
 א, קמו הרב יוסף פפיס
 ב, קנ הרב ברוך שובקס
 ה, קמה הרב שלמה זלמן מרק
 ג, עח הרב אברהם בלייך
 ד, רטז הרב מרדכי ו.
 ה, נח הרב ישראל שווארץ
 ו, כא הרב י. בנימן רוס
 ה, צז הרב טוביה מנחם עהרנרייך
 ו, סג הרב יעקב חנוך הכהן שברוך
 ד, דמד הרב שלמה גנס
 ו, קמו הרב חיים יאודה ישראל
 ד, ריז הרב בנימין פרידמן
 ו, צג הרב גרשון גולדשלגר
 ג, לב הרב דוד אריה ציינזירט
 ה, ע הרב גבריאל יהודה איליאויטש
 ג, קסח הרב אברהם דהן
 ד, קפ הרב חיים דובער גולבסקי
 ד, קכ הרב פנחס צבי זינגער
 ו, קנב הרב אברהם דהן
 ה, סו הרב יעקב ברנדסורפר
 ו, קמד הרב משה כהרב אלעזר בריוזל
 ד, ח רבינו שלמה בן אדרת
 א, טא הרב שלום שפירא
 ד, צח הרב שריה דבליצקי
 ד, קא הרב שלמה אנגלראד
 ד, ו רבינו שלמה בן אדרת
 ד, קפג הרב שמואל רייפער
 ד, קפה הרב אהרן יוסף בריוזל
 ד, פא הרב שלמה זלמן שמעיה
 ד, פז הרב שניאור זלמן דישון
 ד, צג הרב עובדיה יוסף
 ד, ז רבינו שלמה בן אדרת
 ו, קלד הרב מסעוד בן שמעון
 ה, טא הרב שלום מרדכי הלוי סגל
 ד, קכ הרב פנחס צבי זינגער
 ד, קי הרב גדעון בן משה

בירור צד שכנגד ארץ ישראל בג"י (ב)
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 כיכוס בגדים כיום ו' לצורך אחר השבת
 שקיות פח אשפה בשבת
 בענין הנ"ל
 בענין טבילה במקוה במים חמין בשב"ק
 בגדר מלאכת מחתך
 בורר בשבת
 בגדרי דיני בורר לאלתר ולאחר זמן
 ברמ"א סי' ר"צ
 לכוון את שעון השבת בשבת
 תפילות ובקשות בשבת
 הלושב דבר אסור לעין הוצאה בשבת
 ריבוי בשיעורים באיסור תחומין
 תחום שבת בין בני ברק לתל אביב
 הפטרת פרשת מקץ
 יום כיפור קטן
 הלל כר"ח
 סוף זמן קידוש לבנה
 עירוב תבשילין בכשר
 בענין הנ"ל
 נישואין בערב יום טוב
 לקיחת תרופות כיו"ט שני
 בענין אבילות בע"פ אחר חצות
 מכירת חמץ ב"ג ניסן
 למה אין ברכה מיוחדת על ד' כוסות
 חיוב ארבע כוסות לתינוקות
 מיץ ענבים לד' כוסות
 בענין מצות סיפור יציאת מצרים
 בענין כוונה באכילת מצה
 צירוף סל לחלה בחבילות של מצות
 מצה העשויה באלפס
 בענין הנ"ל
 חמץ שנאב בחנות ונמצא אחר הפסח
 הלל בחוה"מ פסח
 היודע מראש כי יחסיר יום בימי הספירה

ה, קמט	הרב יואב רוזנטל	בענין הנ"ל
ה, קלא	הרב משה מנחם הכהן שפירא	קריאת אקדמות מילין בשבועות
ה, נא	הרב פינחס פרנקיל	בענין תוספת יו"ט בחג השבועות
ו, קמד	הרב צבי שמעיה	בענין הנ"ל
ו, קנה	הרב גמליאל הכהן רבינוביץ	מאכלי חלב בשבועות
ו, נג	הרב פלטיאל פישל רבינוביץ	יום טבוח שאחר חג השבועות
א, קנה	הרב רוב הכהן	אכילת בשר בליל י"ז בתמוז
ו, סא	הרב שמואל דוד הלוי סיגל	עד מתי מותר לאכול בליל תענית
א, קסב	הרב שלמה זלמן מרק	בדיני אמירת המלך המשפט בעשי"ח
ו, קנ	הרב שמואל רוטשילד	בענין אכילה קודם התקיעות
א, צא	הרב יחיאל גולדברג	סדר ליל יום הכיפורים
א, כד	רבי שבתי גארמיזאן	שחיטת עוף לחולה ביוה"כ
א, נא	הרב יצחק נתן קופרשטוק	בדין געילת הסגול ביוה"כ
א, מב	הרב שלמה זלמן שמעיה	הידור מצוה בסוכה גדולה
ב, קלז	הרב זלמן נחמיה גולדברג	בענין הנ"ל
ג, קסו	הרב שלמה זלמן שמעיה	בענין הנ"ל
ג, קלח	הרב אפרים גרינבלאט	הערה במשנ"ב בענין ברכת לי שב בסוכה
א, קס	הרב זלמן דישון	בדין ביטול מצוות סוכה
א, ע	הרב פינחס סגל	נדרם חוץ לסוכה אם צריך להעירו
ג, קלג	הרב אליעזר יחיאל קונשטט	בענין הנ"ל
ג, קסג	הרב יחיאל לנדה	בענין הנ"ל
ג, קסד	הרב פינחס סגל	בענין הנ"ל
א, קמח	הרב פרץ שמואל הלוי מאנטל	כניסת עכו"ם לסוכה
א, סג	הרב יהונתן וינר	בענין בלעטיל לבן על האחרוג
א, קס	הרב זלמן דישון	אם צריך הגבהה כנטילת לולב
ב, סב	הרב יששכר רוב הכהן אייכארן	בירך על הדלקת ג"ח וגשפך השמן
ב, סח	הרב אליעזר רוט	הדלקת ג"ח לחבירו כשלא מינהו במפורש
ג, קסז	הרב אברהם דהן	שלשה ס"ת בשבת ר"ח חנוכה
ג, קה	הרב פינחס ליפשיץ	סוג המטבע לנתינת זכר למחצית השקל
ג, קנו	הרב פינחס ליפשיץ	מתנות לאביונים זכר למחצה"ש באירופה
ג, קיא	יצחק יהושע שור	מנהגי קרלין סטולין לפורים
		יורה דעה
ה, טו	רבי אלכסנדר סענדר מרגליות	נר של חלב שנפל לחוץ מאכל
ה, יט	הרב חיים יוסף הלוי דינקליס	אכל ספק חלב במזיד לענין כרת
א, לב	הרב ישראל וינמן	בענין "אחשביה"
ב, קלז	הרב זלמן נחמיה גולדברג	בענין הנ"ל
ב, קמד	הרב יצחק אליהו קוואדראט	כוונה לשם רבית ברבית מאוחרת
ו, קנא	הרב רוב גוטליב	בענין רבית דברים של שאלת שלום
ו, נז	הרב זאב פלדמן	אי מותר לבן לחבוש תחבושת רפואה לאביו

מצות קימה בפני גר זקן	הרב יעקב קאפל רייניץ	א, קמז
בענין הנ"ל	הרב שמעון אופמאן	ה, קנד
פינוי נפטר ממקום למקום	הרב גבריאל צינגער	ג, נה

חשן משמש

בענין דינא דכר מצרא	הרב שאול יהודה הנדלס	ג, עב
הגדת עדות בע"כ של בית דין	הרב שאול אלחר	ד, כו
סכרת הודאח בעל דין כמאה עדים דמי	הרב אהרן יוסף בריזל	ד, מה
בענין הנ"ל	בן ציון פרישמן	ו, קס
בענין הנ"ל	הרב אהרן יוסף בריזל	ו, קסא
חוכות שאין גובים ממשועבדים	הרב בנימין פרידמן	ו, כו
כדין ספק שובר נגד השטר	הרב בנימין שטרן	ג, נא
חזרה במקומ"מ של קנין שקלים ודולרים	צבי בוקשפן	ה, קה
בעין היתר עיסקא	רבי אלכסנדר סענדר מדגליות	ה, טו
עביד איניש דינא לנפשיה (ב)	הרב שלמה זלמן טרבילו	ב, פט
עביד איניש דינא לנפשיה (ג)	הרב שלמה זלמן טרבילו	ה, פב
סיוע בצוואה להעברת נחלה מהיורש	הרב מתתיהו שווארץ	ו, קי
אבן העזר		
כדין גט שכיר מרע שעמד	הרב יהושע בורודיאנסקי	ה, מא

ענינים שונים

עבודת יום הכיפורים	הרב יעקב חיים סופר	א, קיד
בענין הנ"ל	הרב יהונתן וינר	ב, קמ
חסאת העוף זכר	הרב שמעון כהן	ה, קכט
קצירת העומר	הרב משה מנחם הכהן שפירא	ד, רא
הטלת מום בקדשי גויים	הרב ישראל דענדרעראוויטש	א, קנח
חוב שעברה עליו שביעית ללא פרוזבול	הרב אריה יוסף זולטי	ב, קנה
בענין שפתותיו דובכות	הרב מרדכי הרשקוביץ	ו, קנג
בענין מצוות יישוב ארץ ישראל	הרב דוד פלק	א, קלד
בענין הנ"ל	הרב זלמן נחמיה גולדברג	א, קלה
בענין הנ"ל	הרב דוד פלק	ב, קמ
בענין הנ"ל	הרב זלמן נחמיה גולדברג	ב, קמא
על מדת דיוקם של זמני היום בלוח לא"י	הרב ישראל טגנהויז	ב, קה
בענין הנ"ל	הרב ברוך שובקס	ג, קנז
בענין הנ"ל	הרב א. כהן	ג, קנח
בענין הנ"ל	הרב שמואל רחמני	ג, קסב
בענין הנ"ל	הרב ישראל טגנהויז	ד, קמו
בענין הנ"ל	הרב דויד יצחקי	ד, קפח
בענין הנ"ל	הרב אברהם יעקב איצקוביץ	ד, קצ
בענין הנ"ל ובענין הנץ והשקיעה הנראים	הרב בצלאל גלינסקי	ד, קצא

ד, קצח	הרב א. כהן	בענין הנ"ל
ו, קיז	הרב ברוך שובקס	כירורים בענין צאת הכוכבים
א, קלג	הרב יעקב חיים סופר	תורה שבכתב ותורה שבע"פ
ו, טו	רבי יעקב מאיר מוציק	מי שטעה וכתב ו' במקום י' בשם הוי"ה
ו, ע	הרב מנחם יהודה הלוי גראס	ספרי תורה שהודפסו בדפוס משי
ד, רב	הרב אשר דומב	לשכות ומחילות הבנויות בחול
א, קנד	הרב יעקב בן ארי	הכנסת פתקאות בין אבני הכותל
ו, פב	הרב ישראל וינמן	בדיני בית הכסא כימינו
ג, קנא	הרב דוד פלק	בגדרי מצות החסד
ג, קסד	הרב שלמה אלברט	גדלות די"ג שנים הלל"מ
ד, ריט	הרב ישעיהו גרינצייג	בענין הנ"ל
ה, קכד	הרב שאול אלטר	בענין הנ"ל
ה, קנג	הרב מרדכי י. גרצנשטיין	בענין הנ"ל
ב, קמד	הרב אליעזר רוט	אפרושי מאיסורא בחרש ושוטה
ב, קנה	הרב אריה יוסף זולטי	לחת ט"ק למי שיש חשש שילבשם פסולים
ד, רו	הרב אברהם דויטש	צמר רחלים
ד, רט	הרב אשר אנשיל שוורץ	תוכחה בנשים ובעכו"ם
ב, ז	רבי שלמה ברוך	תקנות בני העיר ותוקפם על בני עיר אחרת
ב, כד	רבי מאיר קצינלנבוויגין	בענין הנ"ל
ב, כו	רבי שמואל קלעי	בענין הנ"ל
ג, ו	רבי שלמה ברוך	חיוב יורשים על התחייבות אביהם
ג, יא	רבי שמואל די מודינה	בענין הנ"ל
ג, טו	רבי מרדכי מאטאלון	בענין הנ"ל
ד, טו	רבי שלמה הכהן	בענין הנ"ל
ד, יט	רבי שמואל טאיטאצאק	בענין הנ"ל
ב, קנז	בן ציון פרישמן	בענין מכת בכורות
ג, קסד	הרב שלמה אלברט	ק"ש היש לה גדר דתלמוד תורה
א, קלב	הרב יעקב חיים סופר	בענין מלך לא ירבה לו נשים
ג, קלח	הרב יעקב אשר פלדמן	מי שאינו משיב שלום נקרא גזלן
ה, קנג	הרב שלמה אלברט	בענין הנ"ל
ו, קלד	הרב זלמן נחמיה גולדברג	בענין הנ"ל
ו, קלד	הרב אפרים גרינבלאט	בדיקת דם

לשון חכמים, פסוקים ותפילות

ב, קנח	הרב יהושע מונרשטין	ניקוד "שאתה" ב'מודים' ו'נודה לך'
ג, קעה	הרב אליהו לוי	ניקוד נותנין לו שכרו "משלם"
ד, רטז	הרב אלעזר שמואל ברעגענר	ניקוד "זכור" כי עפר אנתנו
ד, קכ	הרב פנחס צבי זינגער	ברכת ברוך ה' לעולם
ד, קלה	הרב צבי רבינוביץ	ברכת יראו עינינו

ה, קנד
 ו, קנב
 ה, קיא
 ו, קמט
 ד, קפ
 ו, קלא
 ב, קכז
 ו, קמו
 ג, קכה
 ד, קכז
 ה, קנז
 ג, קעב
 ו, קמב

הרב שלמה אלברט
 הרב אברהם יעקב הלוי
 הרב יוסף חיים מורחי
 הרב שמואל חלמיש
 הרב חיים דובער גולבסקי
 הרב אלעזר שמואל בריעגער
 הרב דוד פלק
 הרב דובעריש ראזנבערג
 יצחק יהושע שור
 יצחק יהושע שור
 יצחק יהושע שור
 הרב דב גדלי' דרקסלר
 הרב משה מנחם הכהן שפירא

בענין הנ"ל
 בענין הנ"ל
 נוסח שיר של יום
 בענין הנ"ל
 נוסח כשם שנכנס לברית
 נוסח מחוק ברחמיך הרבים
 גדרי אמירת תהלים
 בית ומקדש לשון זכר או נקבה
 שיר 'אקדמות מילין' לפורים
 שיר 'כל כרואי מעלה'
 תיקונים והשלמות להנ"ל
 "עצת אחיתופל"
 אליהו "הנביא" "התשבי" "הגלעדי"

דרושים

ד, ט
 ה, ו
 א, קמח
 ג, קנה
 ד, מח
 ב, קנז
 א, קסג

רבי יצחק אלאחדב
 רבי יצחק אלאחדב
 הרב משה מנחם הכהן שפירא
 הרב רפא' דוד פולק
 הרב צבי יצחק אברומוביץ
 בן ציון פרישמן
 יהודה לייב שטרן

פירוש על מסכת אבות (א)
 פירוש על מסכת אבות (ב)
 פירוש המקרא כי ביום הזה יכפר וכו'
 עופות שהביא נח קרבן
 בעניני ראש חודש ניסן
 נרות מלא בפר' בהעלותך
 הכל נידונים בר"ה

תולדות ישראל

א, קיא
 ד, רכז
 ה, קנט
 ו, קסט
 ו, קמד
 א, קל
 ד, רמז

הרב יעקב חיים סופר
 הרב אברהם בנדיקט
 הרב אברהם בנדיקט
 הרב דובעריש וועבער
 הרב צבי שמעיה
 הרב יעקב חיים סופר
 הרב אברהם אביש שור

רב וחמיו רב חסדא
 לתולדות הגאון בעל סמיכת חכמים
 השלמה להנ"ל
 הערות והוספות להנ"ל
 זהותו של מחבר תניא רבתי
 בענין ים המלח בלשון הרמב"ם
 אגרות מתקצ"ג מחסידי קארלין בטבריה

ספרים וסופרים

א, קסה
 ד, רמד
 ו, ז
 ג, קלג
 א, קסט
 ד, רמה

הרב יעקב ישראל סטל
 הרב ח. נ. ליכטנשטיין
 רבי יצחק לומברווז
 הרב אליעזר יחיאל קונשטט
 הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
 בן ציון פרישמן

יצת ומצאת תאמין
 בענין הנ"ל
 הערות על ספר גופי הלכוח
 הערות באגלי טל וש"ת אבני נזר
 על התיקון בבעל הטורים פ' שמיני
 בתרגום יונתן בן עוזיאל

ה, קנה	הרב שמעון אופמאן	מי חיבר פסקי חוספות
ה, קנט	הרב אברהם יצחק רוטשטיין	הרוקח ותנא דבי אליהו
ד, רלח	הרב משה בצרי	בבעל הטורים דברים כח
ה, קנא	הרב שמואל חלמיש	בענין הג"ל
א, קע	הרב לוי יצחק חיסריק	על הסימן של מנין פסוקי פ"ר פקודי
ד, רב	הרב יוסף אליהו מובשוביץ	בענין הג"ל
ג, קלו	הרב יעקב אשר פלדמן	עיונים בתורה ופירש"י
ח, קנג	הרב שלמה אלברט	בענין הג"ל
ד, רכג	הרב יעקב חיים סופר	בענין ספר מאורי אור
ד, רכד	הרב יעקב חיים סופר	בענין ספר ערך כסף
ד, רלח	הרב יהושע מונרשיין	הספר דברי נגידים
ג, קמב	הרב משה מנחם הכהן שפירא	ביאור למדרש פליאה דחנוכה
ג, קעד	הרב דב גדלי' דרקסלר	על תוספות רבינו פרץ פסחים ג.