

הועתק והוכנס לאינטרנט  
www.hebrewbooks.org  
ע"י היים תשס"ט

ב"ה  
שנה יט  
גליון ה (קיג)  
סיון - תמוז תשס"ד

# 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 "מתיבתא דרבי יוחנן" - טבריה
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - בני ברק
- כולל אברכים ללימוד הוראה "משנת דוד" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד או"ח "סטאלין קארלין" - ביתר עילית
- כולל אברכים "תפארת אהרן וישראל" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "אור ישראל" - ביתר עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים "סטאלין קארלין" - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד חו"מ - מודיעין עילית
- כולל אברכים ללימוד ש"ס "סטאלין קארלין" - גבעת זאב
- כולל אברכים ללימוד יו"ד "סטאלין קארלין" - ירושלים

## התוכן

### עמוד

### גנוזות

- |    |   |   |
|----|---|---|
| ה  | רבי ישראל נג'ארה זלה"ה<br>אב"ד עזה, בעל הזמר "ייה רבון" (-ש"ל-) | דרוש לנישואין                             |
| יב | רבי שבתי גארמיואן זלה"ה<br>מרבני ירושלים (- ת' -)               | בענין חתן שיצא מביהכ"נ<br>אם אומרים תחנון |

### חידושי תורה

- |    |   |   |
|----|---|---|
| טו | הרה"ג ר' שמואל קוריץ<br>רב קהילות החסידים מודיעין עילית<br>מח"ס "אוצרות השבת"                     | בענין קידושי כסף ודין קנין כסף<br>ושוה כסף          |
| כב | הרב דוד אריה ציינווירט<br>נר"נ בישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו<br>מח"ס "ידי קידוש" "מלאכה המתקיימת" | בענין פסילת עדים שחתמו בשטר                         |
| כט | הרב אברהם יהושע העשיל בלייך<br>קארלין סטאלין, מודיעין עילית<br>מח"ס "חק וזמן"                     | בסוגיא דקידושין בע"כ והמסתעף                        |
| לז | החתן הרב יצחק קוריץ   | בענין שוה כסף בקידושין ושאר דברים<br>ובגדר קנין כסף |
| נב | הרב ישראל וינמן<br>ר"מ בישיבת הר"ן, ירושת"ו   | בענין המקדיש ככר של הפקר                            |
| סב | יצחק בראנד<br>ישיבת קארלין סטאלין, ירושת"ו  | בספק הגמ' בכליו של לוקח ברשות מוכר                  |

### בירורי הלכה

- |    |  |  |
|----|--|--|
| עא | הגאון הרב משה אהרן רוזנטל<br>רב שכונת רוממה, ירושת"ו | בדין עידי קידושין אם צריכים לראות<br>ולהכיר את המתקדשת |
| פא | הרב משה רבינוביץ<br>עיה"ק ירושלים תובב"א             | בענין חלוקת שבע ברכות<br>לכמה אנשים והמסתעף            |
| ק  | הרב יואב רוזנטל<br>קארלין סטאלין, רמות, ירושת"ו      | בענין ברכות תפילין<br>והפסק בהנחת תפילין דר"ת          |

בענין טחינת קמח בחבורה של מצות  
שנפסד חלקו של אחד

הרב שלמה זלמן מרק  
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו  
מח"ס "מתנה טובה" "מעשה אומן"

דין מצוה לקיים דברי המת  
כשיש ליורשים חובות

הרב מתתיהו שווארץ  
בית אולפנא דרבינו יוחנן, ירושת"ו  
מח"ס "משפט הצוואה"

## קטו

## הערות

בענין שבע ברכות ברמקול - הרה"ג ר' אפרים גרינבלט, מח"ס "רובבות אפרים" מעמפיס / בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה - הרה"ג ר' צבי יצחק אברומוביץ, רב הקריה החסידית חצור הגלילית / משיחה בשמן המשחה - הרה"ג ר' יחיאל זילברברג, מח"ס "מנחת יחיד" ירושת"ו / כתב אשורית וכתב עברי - הרה"ג ר' משה מ. הכהן שפירא, מח"ס "מורשה", ירושת"ו / בענין ברכה על היין בסעודת ליל שבת כשמשנה מקומו - הרה"ג ר' יהושע בריזל, רב שכונת פרי הארץ, גבעת זאב / הערות שונות - הרב יצחק שמואל שווארץ, רב ביהמ"ד קאלשיץ, ב"ב / ויקח קרח, ואתפליג - הרב דוב בעריש ראזענבערג, מח"ס "דבר טוב" ציריך / על התמיהות בדברי רש"י ז"ל - הרב יעקב קאפיל רייניץ, מהדיר בעה"ט על התורה, ירושת"ו / בענין הנ"ל - הרב אליהו כהן, תל ציון / בענין הנ"ל - שלמה זלמן בוים, קרית צאנו, נתניה / בענין ההיתר של אכילת זיתים עם שמן זית - הרב יצחק יוסף לרנר, מח"ס "שמירת הגוף והנפש", ירושת"ו / בענין הנ"ל ועוד הערות שונות - הרב נאור מאיר עמאר, אור עקיבא / בענין עבודה בבית המקדש לעתיד לבא - הרב מרדכי א. כ"ץ, קרית ישמח משה / בענין הזמן שבין עלות השחר להנף החמה - הרב משה רבינוביץ, ירושת"ו / בענין משיתת יהושע - הרב יואב רוזנטל, רמות ירושת"ו / בענין העונה לא יגביה קולו יותר מן המברך ועוד הערות שונות - הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס "גם אני אודך" ב"ב / בענין שומע כעונה אם שח באמצע - הרב שניאור זלמן דיטון, מח"ס "זכרון צבי" ירושת"ו / זמן שקיעה לר"ת - הרב יעקב ביר, ב"ב / בענין החיוב לפרנס ביתו - הרב יאיר חזן, ירושת"ו / שאלות בענין פטור רעוסק במצוה במצות שחיטה והמסתעף - הרב ראובן לין, שו"ב קרית אתא / החמדת ימים בספרי הרה"ק מזידיטשוב זיע"א / הרב יהושע מונדשיין, ירושת"ו / על דעתו של החתם סופר בענין ל"ג בעומר - הרב שלמה זלמן שמעיה, מח"ס "ברכת מועדיך" ירושת"ו / הערות בעניני זמנים ושיעורים - הרב שלמה צבי פרידמן, ב"ב / בענין העונה אמן לא יגביה קולו יותר מהמברך - הרב משה המבורגר, בית שמש / אם מותר ללות כשאיך יודע האיך ישלם - הרב אברהם אלימלך בר"ג בריזל, ירושת"ו / בענין ישראל קודם מתן תורה היו כקטן שנולד - הרב אלימלך בלייברג - ירושת"ו / על הפיוטים "מה יפית" ו"יום שבת קודש הוא" - הרב נתן פערלמאן, גבעת זאב / בענין הפיוט לפורים לרבינו יצחק אלאחזב זלה"ה - הרב אברהם יעקב איצקוביץ, ירושת"ו.

## קנה

## תיקוני סופרים

הערות לשושלת משפחת הורביץ (הלויים) - הרב דוד נחמן רוטנר, ירושת"ו  
בענין פירוש רש"י למסכת הוריות - הרב בצלאל דבליצקי, ב"ב

# גנוזות

רבי ישראל נאנארה זלה"ה

אב"ד ור"ם עזה\*

לרגל שמחת הנישואין במעונו של כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א מדפיסים אנו בזה לראשונה דרוש אחד לרבינו זלה"ה שדרש לנשואי אחד מתלמידיו מתוך ספרו "מקוה ישראל" כתב יד והוא הסאה השלשים, ברשותם האדיבה של הספריות והספרנים שקבלנו בשעתו.

## דרוש לנישואין

הסאה השלשים ממקוה ישראל והוא הדרוש אשר דרשתי על חופת ונשואין תלמיד אחד מתלמידי בקהל המוסתערבין י"א, ולקחתי נושא אין זה כי אם בית אלהים וזה שער השמים

במדבר רבה (ג) (י) במדבר סיני לאמר ה"ד (תהלים סח י) אלהים מושיב יחידים ביתה. אמר [ר] הקב"ה אעפ"י שבני אדם בעולם הזה היו יחידים הפרתי אותם והרבתי אותם ועשיתים בתים שישבו בהם בעולם הזה, כיצד דוד היה יחידי ועשיתי אותו בית שנא' [מר] (ירמיה כא יב) בית דוד כה אמר ה', ואהרן היה יחידי ועשיתי אותו בית שנא' [מר] (תהלים קלח ב) בית הלוי ברכו את ה' בית אהרן ברכו את ה', ואף ישראל יחידים היו שנא' [מר] (שמואל ב' י) ומי כעמד ישראל גוי אחד בארץ והרבה אותם האלהים שנא' [מר] (דברים א י) ה' אלהיכם הרבה אתכם וגו', היו אלהים מושיב יחידים ביתה.

אם הדומם והצומח והחי בלתי מדבר אשר בהבראם נברא שלמותם אתם, לכלם נתן הבורא ית' בת זוגו לשהיו בתכלית השלימות, כל שכן וקל וחמר וכן בנו של קל וחמר למין האדם אשר עיר פרא יולד ושלמותו הולך וגדל עמו, אשר צריך בת זוג להיות לו לעזר ולהועיל לעלות במדרגותיו, עד בנות בשמים עליותיו, ואמנם בדומם מצינו בכל הארבעה יסודות היות בהם זכר ונקבה, אם יסוד הארץ אמרו רבותינו במדרש (ברך ד י) על פסוק (בראשית ב) וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה, רב הונא אמר עפר זכר ואדמה נקבה, כדי שיהיו כליו בריאין, מעשה באחד בצפורי שמת בנו איכא דאמרי מנאי הוא יתיב גביה, סלק ר' יוסי בר חלפתא למחמי ליה אפין, חמתיה יתיה ושחיק אמר ליה למה את שחיק, אמר ליה אנן רחיצין במארי שמיא דאת חמי לאפוי לעלמא דאתי, אמר ליה לא מסתייה לההוא גברא עקתיה אלא דאתית מעאקא ליה אית חספין מתדבקין לא כך כתיב (תהלים ב ט) ככלי יוצר תנפצם אתמהה, אמר ליה כלי חרס ברייתו מן המים והכשרו באור, כלי זכוכית ברייתו מן

\* כתבנו אודותיו כגיליון צג.

האור והכשרו באור זה נשבר ויש לו תקנה וזה נשבר ואין לו תקנה אתמהה, אמר ליה על ידי שהוא עשוי בנפיחה, אמר ליה ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, ומה אם זה שעשוי בנפיחתו של בשר ודם יש לו תקנה, בנפיחתו של הקב"ה על אחת כמה וכמה, אמר רבי יצחק ככלי חרס תנפצם אין בתיב כאן אלא ככלי יוצר כלי יוצר שלא הוספו יכולין הן לחזור וגו', וצריך לתת לב ולידע למה רבי יוסי בן הלפתא לא השיב לההוא גברא כמו שאמר רבי יצחק שהוא מתישב יותר, כי כלי יוצר הוא המיט המוגבל קודם שיעבר לכבשן ולמה הלך לו להביא ענין הזכויות.

אבל נאמר כי יפה הקשה למוחש אית חספין מתדבקין כי בשלמא המיט הוא מתדבק, אמנם אחר עבור לכבשן אינו מתדבק כן הוא האדם אם היה מיט נבל לכד היה חוזר לאיתנו, אמנם בעבור בו אש ושלחבת הנשמה אשר בקרבו כבר יצא מנובל מיט ונעשה כלי וכיון שנשבר אין לו תקנה וזהו אמרו למוחש אית חספין מתדבקין, לזה השיב ענין הזכויות שאעפ"י שבריותו מן האור יש לו תקנה ונדבק קצתו בקצתו על ידי נפיחה כאמור.

עוד מצינו ביסוד המים זכר ונקבה (בר"ד יג ט) אמר רבי שמעון בן אלעזר אין לך מפה יורד מלמעלה מפה שאין הארץ עולה כנגדו מפיחים, מה מעם (תהלים מב ח) תהום אל תהום קורא לקול צנוריק, אמר רבי לוי המים העליונים זכרים והתחתונים נקבות והם אומרים אלו לאלו קבלו אותנו אתם בריותיו של הקב"ה ואנו שלוחיו, מיד מקבלים אותם ה"ה (ישעיה מה ח) תפתח ארץ כנקבה זו שהיא פותחת לזכר ויפרו ישע שהן פריין ורביין וגו', וגוכל לדקרק מנא ליה לרבי שמעון האי דרשא שלכל מפת עולים מפיחים, ונשיב אחת משני תשובות אם מפני שענין השקאת האדמה היתה בתחלה מן הארץ כמו שאמר הכתוב (בראשית ב י) ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה, ואח"כ המציא הקב"ה המים העליונים ואם כן מאותו כח של הקדימה עולה מפיחים, אי נמי עם מה שאמר רבי לוי שהמים התחתונים הם נקבות ועל זה אמרין (כתובות פג) יותר ממה שהאיש רוצה לאשה האשה רוצה לאיש, עוד מצינו ביסוד האש זכר ונקבה כבירור בלשון הכתוב (ויקרא יו) אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה, (איוב א טו) אש אלהים נפלה מן השמים וגו', (שמות ט כד) ואש מתלקחת וגו', ומצינו בלשון זכר (תהלים קד ד) אש לוחט, וכן ביסוד הרוח יש זכר ונקבה מחולקים בכתובים, אמנם שניהם בכתוב אחד (מלכים א' יט יא) והנה רוח גדולה וחזק וגו', הנה כדומם סבת העמדת היסודות הוא בהיותם זוגות זכר ונקבה כמו שקדם.

גם מצינו בצומח ענין זה בהרכבת האילנות ושעל ידי הרכבתם יתנו פרי נחמד וטוב למאכל, וזה מפורסם בענין התמרים שאינו נותן פרי עד שיראה ראש התמר הזכר מתמר ועולה כנגדו, ובעלי חיים בלתי מדברים הדבר ידוע אשר אינם מתקיימים כי אם בהדרוג כל עורב למינו החיה וכל בהמה רמש וצפור כנף זכר ונקבה בראם.

אמנם בעיקר המינים אשר הוא מין האדם ידוע כי אין הברכה שורה כי אם בהיות האדם עם בת זוגו כמפורסם זה במקומות רבים, ובפרט במסכת יבמות (כג א) א' [מר] רבי תנחום אמר רבי הנילאי כל אדם שאין לו אשה שריו בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה, בלא שמחה דכתיב (דברים יד טו) ושמת אתה וביתך, בלא ברכה דכתיב (חוקאל מד ל) להניח ברכה אל ביתך, בלא טובה דכתיב (בראשית ב יח) לא טוב היות האדם לבדו, במערבא אמרי בלא תורה ובלא חומה, בלא תורה דכתיב (איוב יג) האם אין עזרתי בי וגו', בלא חומה דכתיב (ירמיה לא כא) נקבה מסוכב גבר, רבא בר עולא א' [מר] אף בלא שלום דכתיב (איוב כד) וידעת כי שלום אהלך וגו',

וראוי לשים לב לדברי רבותינו אלה למה נקט האי תלת שמחה וברכה וטובה, יאמר בלא עזרה ופרטים אחרים, עוד הראיות שמביא מהפסוקים אינן בסגנון אחד שתחלה אומר ושמחת אתה וביתך, ובברכה יאמר להניח ברכה אל ביתך ולא נכנס הוא בברכה, ובטובה יאמר לשון שלילה לא טוב היות האדם וגו', עוד מה הוסיפו אנשי מערכא על האמור, כי בטובה נכנס תורה שהיא לקח טוב, ועוד מאי חומה דקאמר וכי החומה ככלל אושר תחשב.

האמנם ירמוז בעל המאמר שמי שמשגיח בת זוג משיג שלשה פריטים אשר הם שלשה אהבות הנאהבות לכל נוצר בעולם הלזה, אם אהבת התענוג ואם אהבת הקנינים המדומים ואם אהבת הטוב לחיי העולם הבא, וכנגד שלשתם דבר אם אהבת התענוג יאמר בלא שמחה, וכמו שאז"ל (כ"ב י) ישמח את אשתו בדבר של מצוה ולזה נקט הראיה בהשתתפם ושמחת אתה וביתך, אמנם הקנין המדומה לא יאמר השתתפות כי כל הברכה באה מצד האשה, וכן הוא אומר (תהלים קמו יב) ה' זכרנו יברך יברך את בית ישראל ירצה אם ה' זכרנו יברך לא תהיה הברכה על הזכרים אם לא בהיות שיברך את בית ישראל והם הנשים, וכן בורע אהרן יאמר כן כדאיחא בגמרא (ראש השנה) (יזמא ב.) אף אשה אחרת מתקנין לו שמא תמות אשתו מפני הכתוב שבתורה (ויקרא טו) וכפר בעדו ובעד ביתו, שר"ל שבלעדו אשתו אין הברכה והכפרה וההצלחה מצויה לו והוא יברך את בית אהרן וגו', אמנם ביראי ה' לאשר הם כבן עזאי שנפשו חשקה בתורה לא יזכיר בית ואשה, והוא אמרו יברך יראי ה' אף אם יהיו קטנים בשנים שהוא זמן חשקם וחשקו בתורה עם הזקנים ולא תאמר הואיל ולזקנים ולקטנים אשר אין להם בית לא באו לכלל ברכה לזה יאמר יברך יראי ה' וגו', אמנם לכללות העולם הברכה באה מצד האשה כאמור, ולזה יאמר הראיה בלי שתוף כלל אלא להניח ברכה אל ביתך בסבת ביתך, אמנם לענין השגת התכלית לעולם שכולו טוב יאמר בלשון אחד מובדל מן שני הפרטים הנו' שא' [מר] בלא טובה ויאמר לא יושג הטוב המקווה בהיות האדם לבדו כי יוציא כל ימותיו על המחיייה ועל הכלכלה וכהאי דאמר בגמרא (יבמות כג.) במה אשה עוזרתו לאדם אדם מביא חמין חמין כוסם פשתן פשתן לובש וגו', ואתו מערכאי והוסיפו על בעל המאמר תוספת מרובה על העקר כי עד כאן לא למדנו אלא שבהשיג הבת זוג ישיג אלו השלשה פריטים, אמנם עונש מי שאינו נושא אשה לא למדנו לזה יאמר למי שימנע מלישא כאמור לא היא ולא שכרה, יפרט עונשו כי הוא שרוי בלא תורה והתורה היא חיים, והוא אמרו האם אין עזרתי כי, וקראה בלשון זה להורות הטעם כי בהפקד עזרתי שהיא עוזרת לי ודאי שתושיה נדחה ממני ובהדחות התושיה נדחו החיים, וגם יאמר בלי חומה על כונה זאת כי האשה היא חומת ברזל לאדם שלא יחטא, ואם כן בהפקד החומה ודאי שישאר עיר פרוצה לפרוץ בעריות וליתול חיו מן העולם, ואתא רבא בר עולא ושם חותם שמי בלא שלום כי הוא כלי מחזיק הכל דכולהו איתנהו ביה, אם כן כלל העולה כי כל האושר אשר יבא לאדם הוא עם בת זוגו וצריך רחמי שמים לפגוע בה.

ובמדרש (בר"ד יא ט) תני רבי שמעון בן יוחאי אומר אמרה שבת לפני הקב"ה רבוננו של עולם לכולן יש בת זוג ולי אין בן זוג, אמר לה הקב"ה כנסת ישראל הוא בן זוגך וכיון שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב"ה זכרו הדבר שאמרתי לשבת כנסת ישראל הוא בן זוגך היינו דבור זכור את יום השבת לקדשו ע"כ.

הרב בעל העקידה ז"ל פירש בזה דבר נכון ויאמר כי לכל הנמצאים נתן השם ית' כח הפועל לעשות שום דבר של שלימות, או אם הוא מתפעל להוציא הפעולות ההם אל הפועל והוא תואר הבן זוג ע"ד האמת, ולי לא די שלא עשייתו פועל אלא שלא נתת לי בן זוגי

שיוציא אל הפועל דבר ב', והרי אני יושבת בטלה, אמנם היתה התשובה נכונה מאד כנסת ישראל יהיה בן זוגיך יאמר שיהא מומלט על כנסת ישראל שמירת השבת ושכחתו עד שלא יהא ענינה ביטול ושכחתה לבר כי אם מעשה ופועל שלם וכמו שאמר בפירוש (שמות לא טו) ושמרו בני ישראל את השבת לעשות את השבת קרא שביתת השבת ושמירתו מעשה גמור, וזה להיות קונים בשכיתו זו היריעה הנפלאה מהיות העולם נברא ומחודש ברצון גמור אחר שהיה נעדר לגמרי כי הוא היה פועל שישבות ממנו אחרי כן כמו שהגית, וזאת האמונה היא הכרחית לכל בעל דעת ודת, ולזה אמרו כי כשהיו ישראל במעמד הר סיני אמר להם זכורים היו לאותו הדבר שאמרתם לשבת כנסת ישראל יהיה בן זוגיך, לומר שאם לא יזכרו זה הענין אין שום מכוא לקבלתם התורה המיעדת השכר ועונש על המצות בסדר עניני העולם והנהגתו אם לטוב ואם למוטב כפי מעשיהם, ואיך יתכן זה אם לא במה שנאמין אמונה שלימה כמה שהקדימה בפתח דבריה (בראשית א א) בראשית ברא אלהים וגו' עד כאן ושפתים ישק, אך אנו נאמר ענין אחר נלמד מדבריו ומדבריו רז"ל שאמרו במדרש (בר"א ה) על ויברך אלהים את יום השביעי, ולמה ברכו שאין לו בן זוג, חד בשבא תרי תלתא ארבעתא המשתא ערבתא, שבתא לית ליה בר זוג, והענין הוא כי ימות החול הם כלם זוג זוג כאשר אמר והשבת נשאר בלי זוג על זה אמר לו הקב"ה כנסת ישראל יהיה בן זוגיך, ר"ל שכמו שהיא קדש כך כנסת ישראל הם קדש כמו שאמר הכתוב (ירמיה ב ג) קדש ישראל לה', ובוה יבא באר היטב זכור את יום השבת לקדשו ולא לשמור אותו אלא לקדשו זכור מה שאמרת לך כנסת ישראל להיותם קדושים יהיו בן זוגיך, ואם לא יקודש יום השבת הרי חזרה התלונה למקומו שלחיותו חול אינו כשאר ימי החול אשר יש להם זוג זוג אלא חול בלי זוג ובקדש אותו הנה הוא זוגו כנסת ישראל קדש כמדובר.

הנה מבואר כי הזוג אשר יבחר ה' הוא ההדמות הזכר לנקבה בכלל ופרט וכמו שאמרו רז"ל על שבת האשה בזה הדמיון שמחה בשמחתו עצבה בעצבתו ויהיה דומה אליו בכל משפמיו, ואפשר שזהו פירוש אלהים מושיב יחידים ביתה שאלו אשר היו מקדמת דנא יחידים כדעותיהם ומשונים אלו מאלו מקרב דעותיהם להיותם שונים בבית אחת וכן (ההלים פט) מוציא אסירים בכושרות מוציא האסירים אשר היו איש איש על מקומו בכושרות כבי ושירות אעפ"י שהיו נפרדים בתכלית הפירוד ושנוי בבכי לשירות עושה אותם קושרות ואגודה אחת, ועל דרך זה אמרת בנושא אשר התחלתי אין זה כי אם בית אלהים להיות אשר החתן הלו בא מארץ מרחקים לישא את האשה הלזו ודאי כי נכון הדבר שהוא מעם האלהים וזהו בת פלוני לפלוני ואפי"ן מעבר לים, ואמרנו זה שער השמים לשתי בחינות האחת מה שהקדמנו כי האשה הטובה מבוא ועוד וסיוע להשיג חיי העולם הבא ומי שאין לו אשה שריו בלא טובה שלא יוכל להשיג עולם שכולו טוב, ועוד אמרנו שנית זה שער השמים שזהו מבוא ופתח כשהי העולמים ירצה להגדיל ולהקים בית גדולה באומה הקדושה בנשואין כאלו הוא הפתח והשער לה' צדיקים יבאו בו כאשר יתבאר כל זה היטב במאמרינו.

ואולם הספיקות הנפולות במאמר הלו יאות לנו לגלות ולהעיד ולהאיר הבנת המאמר דבר על אפניו בס"ד, ראשונה אמאי קאמר הרא הוא דכתיב אלהים מושיב יחידים היה לו לומר כתיב ולא הרא הוא שמשמע שבכבוד קושיא שהוקשה לו בכתיב עושה דמיון לכתוב אחר וצריך לידע מה הוקשה לו, ועוד יקשה מה ענין כתוב במדבר סיני לאמר עם אלהים מושיב יחידים ומה התייחסות יש זה עם זה, ועוד יקשה אמרו אמר הקב"ה ויצטרך להוציא הכתוב מאופן ענינו שמדבר בעד הנסתר גדולות שעושה האל ית', וכשאומר אמר הקב"ה הוא מוציא

לשון הכתוב מענינו והרגלו, עוד יקשה כפל הפרתי אותם הרבתי אותם ועשיתם בתים חדא מנייהו סגי, ועוד מקרא לא יליף אלא עשיתם בתים מלשון ביתה, אך אמנם הפרתי אותם והרבתי אותם מנא לן מקרא, ועוד מאי קאמר בתים שישבו בהם בעולם הזה אין לו צד הבנה ומקרא לא משמע אלא שמושיב יחידים בבית העשויה ולא שעושה אותם בתים, ועוד יקשה אמרו כיצד דוד יחיד היה ועשיתי אותו בית ולא הזכיר בו מה שהקדים הפרתי אותם והרבתי אותם אלא עשיית הבית לבד, ועוד אמאי אייתי ראייה מדוד ואהרן והלא בחדא מינייהו [סגי] א"כ מאי ריעותא אשכח בראית דוד שהלך להביא לו ראייה אחרת והואיל והביא ראייה משניהם היה לו להקדים ראיית אהרן שהוא קודם לדוד בזמן, ועוד מאחר שהביא לאהרן ולדוד לייתי ליעקב שאמרו בו בית יעקב לכו ונלכה באור ה' וכיוצא בו, ועוד יקשה אמרו בית הלוי ברכו את ה' בית אהרן ברכו את ה' דלימא בית אהרן ודי, ועוד שהקדימו והוא מאוחר בפסוק, ועוד יקשה כי משה רבינו ע"ה היה לוי והלויים מזרעו המה אם כן הוה ליה למימר משה שנא' [מר] בית הלוי, עוד יש לדקדק אמרו ואף ישראל היו יחידים הול"ל כמו שאמר כרד ובאהרן ולמה אמר ואף ישראל, עוד למה שנה את מעמו בראיית ישראל שלא אמר עשיית בתים אלא והרבה אותם ולא אמר בית ישראל כדלעיל, ועוד מאי קאמר אחר כל זה הוי אלהים מושיב יחידים והלא כל הדרוש הוא על פסוק זה.

הביאור אשר לבעל המאמר הוקשה קושיא עצומה בכתוב הלז שאמר במדבר סיני לאמר פקוד את בני לוי וגו' שמצינו שאחר בתחלת הספר בדבור ראשון במדבר סיני שאו את ראש כל עדת בני ישראל וגו' לא נאמר במדבר סיני בדבורים אחרים כלל ומאי שנא הכא בפקודת בני לוי, לזה אמר הרא הוא דכתיב אלהים מושיב יחידים ביתה אשר הוא דמיון לכתוב הלז הן בענינו הן בהקשו לקושיה כמו זה והוא שמכח קושיא נוציא אותו מהבנתו כי מה שבת הוא לאל ית' שמושיב יחידים ביתה אם נאמר שהוא כמשמעותו במקום אחר שמושיב יחידים ומוזוגם זה לזה ניהא דהוא שבה לאל ית', אמנם זה הפירוש לא שייך כאן בהקשו אל פסוק במדבר סיני ואם הוא כמשמעו מה שבת הוא שמושיב יחידים אדרבה השבת הוא איפכא שמושיב מרובים, ומכח קושיא זו אנו מוכרחים להוציא הכתוב ממשמעותו ולפרשו באופן זה שאמר הקב"ה שאעפ"י שבני אדם יחידים היו כלו' [מר] מצד היותם בני אדם נותן שיהיו יחידים כמו שאר הבעלי חיים שאין להם זכרון במה שקדם ואעפ"י כן הפרתי אותם והרבתי אותם כדרך כל הדבר השורש על הארץ שהוא פרה ורבה, ולא [עוד] אלא שעשיתם בתים ר"ל משפחות ושכמים כדי שיהיה לעולם זכרונם בעולם הזה והוה אמרו בתים שישבו בהם בעולם הזה והוה אמרו אלהים מושיב יחידים ביתה שמיחידים עושה בית על אופן הנו', וכמו שמכח קושיא זו הוציא הכתוב ממשמעותו ודרשנו זה כן מכח קושיא שאמרנו במדבר סיני נוציא אותו ממשמעותו והוא כי היה מהראוי שזכיר בית משה כמו שזכיר בית אהרן אלא הענין הוא שכשרצה למנות ולייחס את שבט הלוי ספר יחסו של ראש השבט שהוא משה רבינו והוא כלול בדברים אלו במדבר סיני לאמר כלו' [מר] שלשאר צדיקים עשיתי להם בתים כדי שישאר זכרם בעולם האמנם למשה בחירי אין צורך לו בזה כי מדבר סיני הוא אליו לזכרון טוב מבנים ומכנות ומשפחות והתורה שנתתי במדבר סיני נקראת על שמו כמו שאמר הכתוב (מלאכי ג כג) זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי איתו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים.

ואמר כיצד דוד יחיד היה ועשיתי אותו בית וגו' הקדים דרישת עשיית הבתים לרבו מפני שעיקר הדרשה על זה כמו שאמר אלהים מושיב יחידים על כתוב במדבר סיני כמו שאמרנו

ואח"כ ידרוש הרבוי, והביא ראיה מדוד שהיה יחיד ועשאו בית שנא' [מר] בית דוד דינו לבקר משפט, ולהיות שראיית דוד בהיותם יחידים היא קלושה וחלושה כי לעולם אימא לך כי ארחא דלישנא כתבו והוא כמי שאו' [מר] ואתם מלכי בית דוד דינו לבקר משפט ולעולם אין שם ראיה לדרישת עשיית הבתים, לזה יביא ראית אהרן ויאמר ואהרן יחיד היה ועשיתו אותו בית שנא' [מר] בית הלוי וגו' בית אהרן וגו' כלו' [מר] משם אכריע כי לסבת דרשא זו נאמר בית דוד ולא על צד ההכרח, וזה על יתור שאני רואה באהרן שהרי בית הלוי אמור והרי אהרן ככלל שהוא לוי כמו שאמר הכתוב (שמות ד יד) הלא אהרן אחיך הלוי ועל כל זה נאמר בית אהרן בהכרח נאמר שהכונה במאי דאמרינן.

ואם יש להקשות דלייתי לאהרן ולשתוק מדוד, אבל אין להקשות שיקדים אהרן כי בתר ראיית אהרן לא מצטרף ראיית דוד, כי אהרן לא הובא אלא להכריח ראיית דוד, כמו שהונח, יש לתרץ כי בעל המאמר נתחכם כמה שהקדים ראיית דוד לאהרן, וגם כן בהקדמו בית הלוי לאהרן מה שהוא במקרא בהפך, והטעם כי מה ששם לראש פנה במאמר הלוי כי לא נצרך לייחס למשה רבינו ולומר בית משה כי הרי הוא אמור בתיבת מדבר סיני לאמר ואלו הוה מיייתי ראייה מאהרן לחוד לא היה לו כח לדרוש הדרשא הלוי, כי מה שאמר בית אהרן הוא מוכרח למקומו ולא לדרשא שעשה אותו בית, וההכרח הוא כי בהוכיחו בית הלוי הוא כלול מי שהם מורע לוי שהוא עמרם, וכדי לתת שניו ולפרוש זה מזה אמר בית אהרן שהוא על אהרן עצמו ובית הלוי הוא על משה וא"כ אין כאן דרשת במדבר סיני כמו שהונח, לזה הביא ראיה תחלה מדוד שקראם בית דוד ולפי שלהיותה יחידית היא חלושה כמו שאמרנו הביא ראיה מאהרן להחזיק ראיית דוד לבד והודיע שבית הלוי האמור כאן על אהרן תאמר ולכן הקדמו לבית אהרן, ולסבה זאת לא הביא ראיה מיעקב ודוד וכולי עלמא יצטרכו להביא הכרח מאהרן לזה תראה שהראייה שמביא מאהרן לא אמר כיצד אלא וכן אהרן לומר שלא תושלם שום ראייה אלא בהכרחת אהרן כמו שהונח, ומה שאמר ואף ישראל יחידים היו בא ללמוד על השאר שאמר והרבתי אותם אחר שלמד על עשיית הבתים, או נאמר שיבא מקושר עם הקודם והוא כי ממה שלמד נולד לו קושיא זו שאתה למדת כי כל מקום אשר נאמר בית הוא לדרשא שעושה אותם בתים והנה בישראל אמור גם כן בית כמו שאמר הכתוב בית ישראל וגו' וכאן אי אפשר לומר מה שאמרת בדוד ואהרן שיחידים היה ועשה אותו בית, לזה יאמר ואף ישראל כלומר אפי' בישראל שיראה בלתי אפשר הדרשא הלוי, מכל מקום אחי שפיר בית לפי שהמה המעט ויחידים היו שנא' [מר] גוי אחד בארץ והרבה אותם האל ית' ובערך הרבוי נאמר בהם בית אף כי אינו בסגנון דוד ואהרן אשר הקדמנו, ועם זה יבא מקושר הוי אלהים מושיב יחידים פעם שנית והוא סיום אל מה שהנחנו כי אף בישראל נוכל ליישב הפסוק הלוי וידרש על ישראל.

הכלל העולה ממאמרינו זה שאם ה' לא יבנה בית הלוי שאמרנו במאמר שוא עמלו בנוי בו, ועל פי הסגנון הלוי נתבאר לי המומור הלוי אשר יאמר שיר המעלות לשלמה אם ה' לא יבנה בית וגו' תאר השיר והשבה הלוי לשלמה אשר ממנו הושתת הבית הלוי של דוד כי הוא היה יחיד ושלמה בנו היה תחלת יסודו, ויאמר אם ה' לא יבנה הבית הלוי ויעמיד דלתיה ויקים עמודיה ויגדוד פרצותיה הרבה יעשו ולא יועילו, ואמנם ג"כ יאמר על עקרת הבית שהיא האשה כי אין בית אלא אשה ובמה יזכה אל הבית הלוי אם לא בבית הלוי האשה כשרה, ויאמר על אופן הג' על האיש אם ה' לא ישמור עיר שהוא האדם כמאמר הכתוב (קהלם ט יד) עיר קטנה ואנשים בה מעט אשר הוא גוף האדם אם ה' לא ישמור עיר שלא יפול באחת

הפחותות או באחד הנבלות שוא שקד שומר ליקח אשה על פי ברירתו, ועל זה הדרך ימשיך שוא לכם משכימי קום שממהירים לפתח על זיווגם בימי ילדותם לדרוש מקח טוב לעצמם, גם הכת שאינם רוצים לישא אשה מפני שלכל זיווג שמביאים להם מוצאים סבה ועילה זו כעורה וזו שחורה וזו ממשפחה פחותה עד שעוברים עשרים שנה או יותר ואומר הקב"ה עליהם תפה רוחם ואלו הם מאהרי שבת עד ימצאו אשה בכל פרטים שירצו, אמנם יש כת שלישית שהעלו בלכם מינא עד שחיייהם אינם חיים ואוכלים לחמם בעצב וכדאנה עד שיהלו.

ויאמר על כל הפרטים האלה שכן כמו שיבקשו הם כן יתן השי"ת לירידו שינה עם בת זוגו, ויאמר על אופן הבית המעולה אשר הזכיר שהם הבנים הנה באמת נחלת ה' הם הבנים והבנות של הבית ה', ואמנם הם שכר פרי הבטן שבשלוקחים אשה אין לוקחים לשום פניה חיצונית אלא לפרי הבטן לבד שהם הבנים, ויאמר מעלת הבנים הנו' שהם בני מי שפגע בכת זוגו בתחילת זיווגו ולא הלך מדחי אל דחי עד פגוע בת זוגו לעת זקנותו ויאמר כחיצים ביד גבור שהגבור לא ישא אשה מלאה חיצים בכמות בגבורתו כי בהם יעשה פרי תבואה וינצח וכן בני הנעורים להיותם גדלים עמו מנעוריו ויודרכם בדרך ישרה מה שאין כן בימי הזקונים כי נשארים אחריו בלי תרבות טובה, ועל כלם יאמר הן על בני הנעורים הן על בני הזקונים אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו מהם שאלו ואלו לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער כי ישיבו בעד אביהם, או יאמר על העולם העתיד שלא יבושו אביהם לעולם הכא כאשר ידברו את אויבים הם המקטרגים בשער ה' אשר צדיקים יבאו בו.

ועל כונה זו אמרו בנושא זה שער השמים שהזיווג כמו הזיווג הלז הוא שער השמים בעולם הזה ובעולם הבא ונשארו בתחנון כי הבית הזה יהיה בית אלהים לשיחיה כמו אותם הבתים אשר עשה ה' לקדושים אשר בארץ המה שעדיין הם קיימות כן הזיווג הלז יתקיים לאורך ימים ושנות חיים אמן ואמן.



רבי שבתי נארמיוזאן זלה"ה

מחכמי ירושלים תוכב"א\*

## בענין חתן שיצא מבית הכנסת אם אומרים תחנון

### שאלה

חתן שהיה בבית הכנסת וכשהגיעו הקהל לומר תחנונים יצא, מיבעיא לן אי אולינן בחר תחילה וכבר היה החתן בבית הכנסת ואין אומרים תחנונים, או דילמא בחר השתא אולינן וכיון דבשעת שהגיעו לומר תחנונים יצא אומרים תחנונים מה[ן], ושכמ"ה.

### תשובה

דין זה אין לו שורש מן התלמוד אלא מנהגים, והנה בטור א"ח סי' קל"א כתב בשם רב נטרונאי דנפילת אפים בצבור רשות היא ונפולין בבית האבל ואין נופלין בבית החתן עכ"ל, וכתב הב"י כלומר משום דרשות היא אין נופלין בבית החתן שאילו היתה חובה גם בבית החתן היו נופלים<sup>1</sup> עכ"ל, הרי שאפי' נפילת אפים היו נופלים בבית החתן אם היה חובה ואין בכך כלום אלא משום דהוי רשות נהגו שלא ליפול בבית החתן אבל תחנונים ודאי אומרים, והב"י כתב שם בשם שבלי הלקט וז"ל ביום חופה אין נופלין על פניהם בבית הכנסת שיש בו חתן ואין אומרים וידי ואלא אבינו אב הרחמן עכ"ל, ועל פי זה פסק בש"ע שם דין ד' נהגו שלא ליפול על פניהם לא בבית האבל ולא בבית החתן ולא בבית הכנסת ביום מילה ולא כשיש שם חתן עכ"ל, וכתב בעל המפה ולא מיקרי חתן אלא ביום שנכנס לחופה<sup>2</sup> עכ"ל, הרי דאפי' נפילת אפים דוקא ביום שנכנס לחופה וכל שכן תחנונים.

ומ"מ נהגו שלא לומר גם תחנונים כמו שכתב בעל המפה שם וז"ל בחתן אין אומרים תחנון כל היום כשמתפללין אצל החתן הגהות מיימ' פ"ה מהלכות תפלה עכ"ל, ומיהו כשיצא החתן מבית הכנסת פשיטא דאומרים תחנונים ונפילת אפים ולכתחילה נוהגים להתנים לצאת מבית הכנסת קודם כדי שיאמרו תחנונים ונפילת אפים<sup>3</sup>, וז"ל בעל חרומת הרשן בכתבים סימן פ' ואם יש לומר תחינה ביום שישי בשחרית כשהחתן בבית הכנסת נראה דאין לומר

\* כתבנו אודותיו בגליון פד.

1 וברדכי משה הביא מהריב"ש סי' ח"ב דנפילת אפים הוא רשות ולכן כל דיניו במנהגא תליא מילתא, ושם בריב"ש האריך בזה וז"ל: דבר זה של נפילת אפים אינו תובת התפלה אלא שהיה מנהג גם כימי רז"ל, כמו שמוזכר בפרק ראשון דמגילה נפול כולי עלמא על אנפיהו, רב לא נפל על אנפיה, ושיילינן נמי התם מ"ט לא נפל על אנפיה, וכן בב"מ פרק הוהב אמרינן אימא שלום דביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי כל יומא לא הות שבקא ליה למיפל על אנפיה וכו', ואם היה מחובת התפלה חס ושלוש שהיה הצדיק נמנע ממה שיהיה חובה בעבור אשתו וכו', ולהיות זה רשות ומנהג בעלמא לזה יש ימים שנוהגין בהם בקצת מקומות בנפילת אפים ומקצת מקומות שלא נהגו כן וכו', כי להיות הדבר רשות כל מקום אוהו מנהגו ונהרא נהרא ופשטיה וכו' ע"כ.

2 ועי' ט"ו סק"י שתמה על דברי הרמ"א דהא כל ז' ימי משתה מקרי מועד גבי חתן ולמה יאמרו תחנון בשאר ימי המשתה כשיש שם החתן, ולכן מסיק דגם בכל ז' ימי המשתה פוטר החתן מלומר תחנון (ועי' להלן על דברי הט"ו), וכ"כ המג"א סק"יב: יש נוהגין שלא ליפול כל ז' כשהחתן בבית הכנסת ואפי' ביום ד' שהיה ח' לחופתו אין נופלין כיון שהיתה החופה סמוך לערב ע"כ, וכן פסקו בדה"ח ושאר אחרונים וכ"פ במשנ"ב, וכן נוהגים העולם.

3 וכ"כ הט"ו לגבי כל ז' ימי המשתה שלא יבא החתן לבה"כ שלא ימנעו מלומר תחנון, וכ"כ עוד אחרונים, ועי' בהערה שאחר זה בביאור הדבר.

תחינה הואיל ובאותו יום נכנס לחופה כוליה יומא חדא מלתא היא ומועד דיליה הוא, וראיה מערב פסח דאין אומרים למנצה משום שחימת פסחים אע"ג דאין פסחים אלא לאחר הצות, גם אמר לי עמתי מהר"ד אייך שנוהגים בריינו"ש אפי' ביום חמישי רגילים התתנים לצאת מבית הכנסת קודם רצה כרי שיוכלו לומר והוא רחום ותחנה עכ"ל.

ואני שמעתי שכן נוהגים בצפת וירושלים ת"ו אם רוצים לומר תחנונים<sup>4</sup> יוצא החתן חוץ לבית הכנסת לכתחילה ואומרים לו מחול מכוונך וצא ואומרים תחנונים, אם כן בנדרן דידן כודאי הגמור שבוין שכבר יצא שאומרים תחנונים ונפילת אפים.<sup>5</sup>

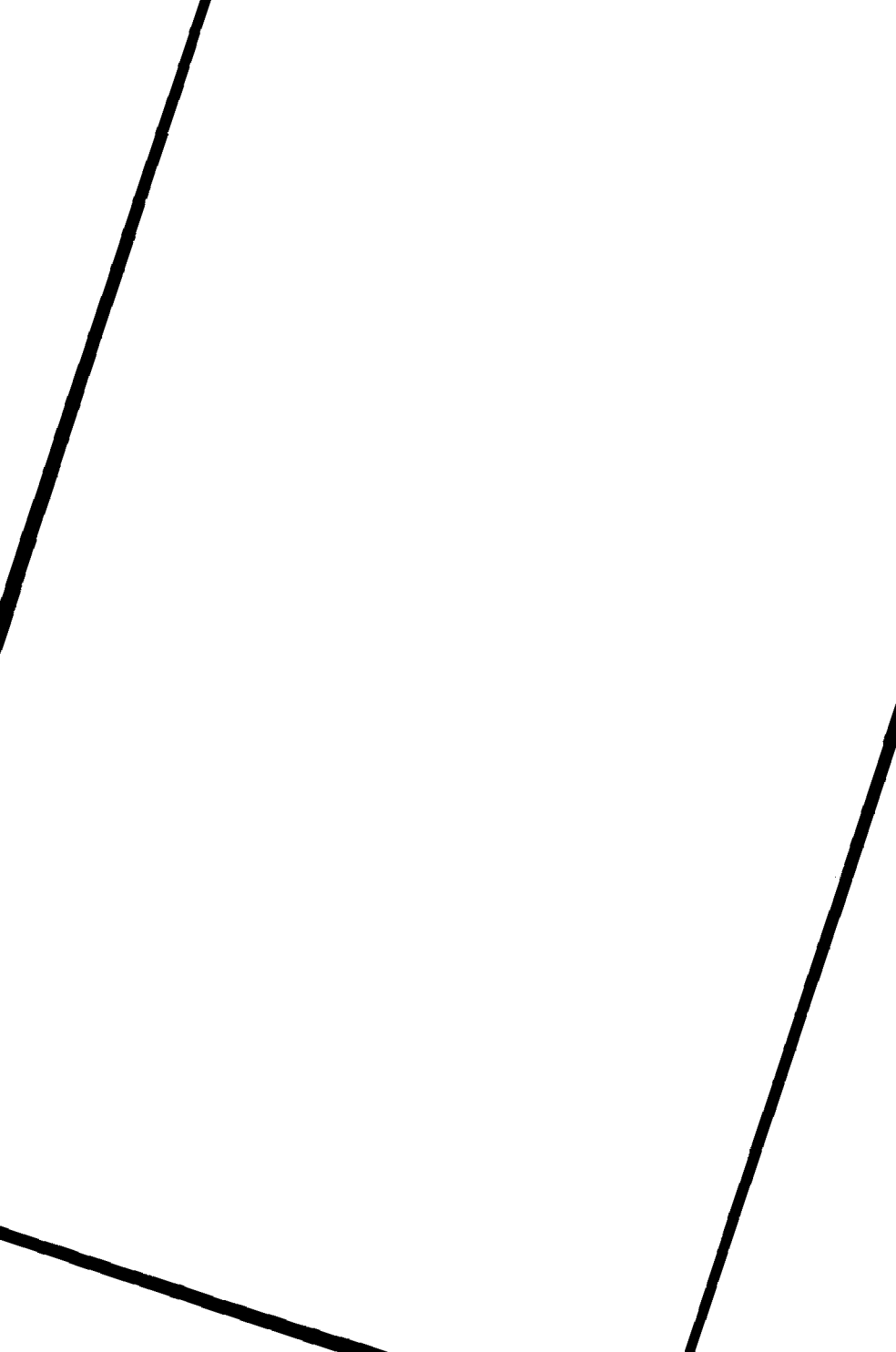


4 מבואר בדברי רבינו רמ"ש מהרא"י דרגילין החתנים לצאת מבית הכנסת קודם תחנון, ביאורו שאם הציבור רוצים דוקא לומר תחנונים הרשות בידם לומר לחתן שיצא מביהכנ"ס כדי שיוכלו לאומרו, אבל אם הציבור מסכימים שלא לומר תחנון ודאי שאין שום ענין שיצא החתן ושיאמרו תחנון, וכן הביא הכף החיים את דברי מהרא"י, ולכן כתב באות פ"ו בדמקומות הללו אין נמנעים החתנים מלבא לביהכנ"ס מפני זה כי אדרבה יש שמחה לעם כשבא החתן לביהכנ"ס כדי להתערב בשמחתו ושלא לומר תחנון עכ"ל, והיינו כנ"ל שכל ענין היציאה מביהכנ"ס היה רק אם הציבור רוצים שיצא, אבל כשהציבור מסכימים ודאי טוב שישאר בביהכנ"ס ולא יאמרו תחנון, וכן נוהגים העולם למעשה.

5 ע"י בשו"ת הלכות קטנות ח"א סי' כ"א שגם הוא נשאל שאלה זו והביא דברי מהרא"י דרגילין החתנים לצאת כדי שיאמרו, והקשה ע"ז מהר"ן דס"י נ"ה דאם יצאו ולא נשאר עשרה בביהכנ"ס גומרים קדיש תתקבל דאוליגן בתר התחלה, ע"כ, אמנם הפוסקים הביאו דברי מהרא"י כפשוטם, וקושיית ההלק"ט אפשר ליישב דלא דמי להתם דלא הצריכו להפסיק את הקדיש כיון דהתחילו במנין, אבל כאן כיון דאין חתן בעת התחנון אומרים אותו ולא דמי זה לזה, וכן משמע בשו"ת הרשב"י ח"א סי' קע"ט דאין אומרים תחנון עד שיצא החתן, ומשמע דאחר שיצא אומרים, וכן המג"א הביא את דברי מהרא"י כפשוטו, וכ"כ באשל אברהם (להגה"ק מבוטשאטש) להדיא דאומרים תחנון, (אך קצת יש להעיר מלשון הט"ז שכתב שהחתן לא יבא לביהכנ"ס ולא כתב שיצא לפני תחנון, ואולי כוונתו שלא יבא בעת התחנון, ועכ"פ אין לפסוק עפי' דיוק כזה נגד כל הני).

ובספר תפלה כהלכתה (פט"ו סי"ב) פוסק דביצא החתן לפני תחנון אין אומרים תחנון נגד כל הני פוסקים, ובהערות ציין מקורו: ט"ז סק"ו וכשמעו דברי המ"ב סק"א, וזה אינו, דהט"ז והמ"ב שם לא דנו כלל בנדון שיצא החתן מביהכנ"ס קודם תחנון, אלא ביצא המתפלל לביתו אחר שהתפלל עם חתן אינו צריך להשלים את התחנון בביתו, וכיון שהתפלל בבית החתן חל עליו השמחה ופטור מתחנון, ולכן גם כשיצא לביתו אינו משלים את התחנון, אבל לא דנו כלל בדיון אם יצא החתן מביהכנ"ס לפני תחנון, עיי"ש הטיב, ומה שהוסיף דכן הכריע בשו"ת הלכות קטנות כבר הבאנו לעיל דהוא אינו מכריע כלל אלא הביא דברי תה"ד ותמה מאי שנא מהא דגומרים הקדיש, ויש ליישב תמיהתו כנ"ל, (ודברי המשב דבר שצ"ן לא מצאנו).

ובספר אשי ישראל (פכ"ה סכ"ב) מביא ב' שיטות בזה י"א דאומרים תחנון וי"א דאין אומרים, ועל השיטה השניה דאין אומרים ציין מקורו: סידור ר"י עמרין ולקט הקמח החדש, והנה הלכות אלו בסידור ר"י עמרין אינם ממנו כלל אלא הוספות המדפיס שליקט מדברי הפוסקים, ודאי כוונתו לדברי הט"ז הנ"ל שמדבר ביצא המתפלל מבית החתן אחר התפלה שאינו צריך להשלים תחנון בביתו, ומה שצ"ן ללקט הקמח שם הביא את דברי בעל הלכות קטנות ותו לא, וכבר נתבאר שהוא אינו פוסק אלא מקשה על דברי תה"ד ויש ע"ז תירוץ, סוף דבר עדיין לא מצאנו שיטה החולקת להדיא דאין אומרים תחנון בנדון זה, ודברי הפוסקים בפשיטות דביצא החתן קודם אמירת תחנון אומרים הקהל תחנון, וכדברי רבינו כאן.



# חידושי תורה

הרב שמואל קוריין

לכבוד הקובץ המפואר בית אהרן וישראל. הנני בזה למסור חידושי בעניני נישואין לקובץ היר"ל לכבוד שמחת הנישואין של בני החתן המופלג הרב יצחק שליט"א עם בת כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א.

ויה"ר שיחא הכנין לתפארת רבוה"ק בכרם בית אהרן וישראל.

## בענין קידושי כסף ודין קנין כסף ושוה כסף

ש"פ דשניהם היינו ממון האמור בתורה, ואין לשער במשקל חצי שעורה אלא במידי דחשוב ממון אלא דהקשה האב"מ בדברי הריטב"א דכסף דקרא היינו ממון א"כ ל"ל ריבוי בנזקין לשוה כסף מכסף ישיב לבעליו וכן בעבד עברי דכתיב ישיב לרבות שוה כסף הרי כל הכסף האמור בתורה היינו ממון ואינו אלא שוה כסף וא"כ למה צריך קרא לרבות שוה כסף.

ונראה דהנה התוס' בד"ה בפרוטה ובשוה פרוטה הקשו מגלן דשוה כסף ככסף בקידושין דהא לגבי עבד עברי מיבעי לן קרא ישיב לרבות שוה כסף. ותירצו דילפינן לה מעבד עברי, והראשונים תירצו דילפינן לה מסברא דש"כ ככסף ולא בעינן קרא, וז"ל הרשב"א י"ל כל מקום שנאמר כסף גבי קנין ש"כ בכלל כסף כיון דהא ניחא להו הכא, ומה דגבי גרעון כסף בעינן קרא לש"כ כיון דבע"כ מגרע ויוצא הו"א כסף דוקא קמ"ל, וגבי נזיקין נמי הואיל ומשלים ממיטב הו"א דבעי' נמי מיטב מטלטלין דהיינו כסף קמ"ל, והקשה האבני מילואים דאי מהני רצון דידה לאשווייה לש"כ ככסף, א"כ מ"ש דין שוה כסף מדין פחות משהו פרוטה דלא מהני רצון האשה לאשווייה לממון.

במשנה בריש קידושין האשה נקנית בכסף ב"ש אומרים בדינר ובשוה דינר ובית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה, ופירש"י פרוטה של נחושת, וכך כתב הריטב"א בחידושיו בדף י"א וז"ל ובדין הוא דלא הוי להו לבי"ה למיתני בפרוטה דהא בקרא כתיב כסף וס"ל לבי"ה דלאו כסף ממש הוא אלא ממון דהיינו שוה פרוטה וכיון דכן פרוטה עצמה היא של נחושת היינו שוה פרוטה עצמה ולאו כסף הוא אלא איידי דקתני ב"ש בשוה דינר דלא סגי בלא"ה כיון דתני כסף תני נמי לבי"ה בפרוטה ובשוה פרוטה, עכ"ל, ודייק מדבריו האבני מילואים בסימן כ"ז סק"א דחולק על הרי"ף והרמב"ם דכתבו בשיעור פרוטה דמתני' לקידושין דהוא משקל חצי שעורה כסף ומשמע בין הוול הכסף ובין הוקר לעולם הוי השיעור משקל חצי שעורה כסף, וא"כ צריך לומר לפי דבריהם דכסף האמור בתורה היינו מתכת כסף ולכן לעולם בעינן השיעור של משקל חצי שעורה כסף, אבל לפי הריטב"א כסף האמור בתורה לאו היינו מתכת כסף אלא שם ממון, ולכן ב"ה לא היו צריכים לומר בפרוטה ובשוה פרוטה כיון דלפרוטה של נחושת אין עדיפות על

המקח אלא שנותן לקנין שבזה נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור דומיא דקנין שטר וחזקה וקנין סודר, לא מהני, דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שוויה של השדה, ובט"ז שם הקשה עליו דהא גם קנין אשה בכסף נלמד משדה עפרון וזה פשוט דבאשה קונה אותה דרך נתינה וקנין לחוד ולא בתורת שיווי דהא שיווי מקח מה שהיא שווה לא שייך באשה, ובאבני מילואים סי' כ"ט סק"ב הוכיח מהרא"ש בב"מ דגם בקידושי כסף מהני משום שוויות, ונראה להסביר דברי האב"מ דאיך שייך לומר שהאיש קונה את תשלומי השוויות, רק דנגד השוויות של האשה שהבעל זוכה בה הרי היא זוכה נגד זה בבעל בשוויותו וחיוביו אליה בחיובי אישות והתשלומין הם באישות ההדדית שהיא נעשית אשתו והוא נעשה בעלה, ונראה לומר דבזה נחלקו תוס' והראשונים אם אפשר ללמוד מסברא ששוה כסף ככסף לגבי קידושי אשה או שצריך לימוד מיוחד לזה, דהתוס' סברו כהט"ז דבקידושי אשה לא שייך לומר שכסף הקנין ניתן בתור שוויות רק בתורת קנין לחוד לגמירות דעת כמו שטר וחזקה וקנין סודר ולכן אי אפשר לדעת מסברא ששוה כסף ככסף מפני שאם התורה אומרת כסף אולי זה דוקא כסף שרק בזה יש גמירות דעת ורק זה יכול לעשות מעשה קנין, ולכן לפי התוס' צריך ללמוד מעבד עברי ששו"כ ככסף, אבל הראשונים סברו כמו שמתרץ האבני מילואים על הסמ"ע שגם בקידושי אשה הכסף ניתן בתורת שוויות וכדסהברנו שגם בקידושין שייך שוויות בחיובי האישות והכסף קידושין זה תחלת התשלום, ולכן אפשר לדעת מסברא ששו"כ ככסף כשהאשה מתרצית לקבל שוה כסף שאז הש"כ זה אותם התשלומים כמו כסף.

אמנם יש לחקור לפי הראשונים שיועדים מסברא ששוה כסף ככסף כשהאשה מתרצית לקבל שוה כסף, האם הפירוש שהתורה אלא שחייבים לתת כסף ממש כיון שזה

ועוד הקשה האב"מ מדוע לגבי ע"ע הרשב"א אומר שצריך פסוק ששו"כ ככסף ולא ידעינן מסברא היות זה בע"כ לכן הו"א שצריך דוקא כסף, ולגבי נזיקין אומר את הסברא שהתורה הצריכה מיטב ולכן הו"א שצריך דוקא כסף, ומדוע לא אומר גם בנזיקין את הסברא של בע"כ שהרי הוא לא רוצה לקבל את השוה כסף ולכך הו"א שצריך דוקא כסף. ולכאורה לא מובנת קושיית האב"מ דהרי הבע"כ של נזיקין לא דומה לבע"כ של גרעון כסף בע"ע, דבע"ע לא רק שהאדון לא רוצה שו"כ אלא הוא בכלל לא רוצה בפדיון של העבד ולכן הו"א דשו"כ לאו ככסף כיון שגם כופים עליו לפדות את העבד וגם כופים עליו לקבל ש"כ, אבל בנזיקין שהוא רוצה בתשלומים ורק לא רוצה את השוה כסף בשביל זה עדיין לא בעינן קרא דשו"כ ככסף ואפשר לדעת א"ז מסברא כיון שאת עצם התשלום הוא רוצה, וצ"ע קושיית האב"מ, ועוד הקשה האב"מ מדוע צריך פסוק בגרעון כסף דע"ע לשו"כ מפני שהגרעון כסף זה בע"כ הרי אם כתוב כסף בפדיון ילפינן מיניה על הקנין כיון דכתיב גאולתו מכסף מקנתו וכיון דמפרק ביה אקנויי נמי מקני ביה, ובקנין ע"ע צריך להועיל גם ש"כ כיון שזה מרצונו ידעינן מסברא ששו"כ ככסף, וא"כ ממילא גם בפדיון צריך להועיל ש"כ כיון שמה שמועיל בקנין צריך להועיל בפדיון, ולא בעינן קרא לש"כ, והפנ"י הקשה עוד על הראשונים שסוברים שידעינן מסברא ששו"כ ככסף כיון שהאשה מתרצית, א"כ בקדשה בלילה או ע"י שליח שהיא לא רואה שנותן לה שוה כסף ואין אז ריצוי על זה לא יועיל אז שוה כסף.

ונראה לומר בביאור מחלוקת תוס' והראשונים ע"פ מה דכתב הסמ"ע בחו"מ סי' ק"צ סק"א דהא דשדה נקנה בשוה פרוטה היינו כשנותן בעד שווי המקח ונותן לו השוה פרוטה בעד תחלת הפרעון והשאר זוקף במלוה או היכא שכל שיווי המקח אינו אלא פרוטה, אבל אם אינו נותן בעד שיווי

וראה מה שהוא נותן לה, וכן בערכין שאין ריצוי לא יועיל שוה כסף, ותירץ האבני מילואים בס"י כ"ז סק"ד דלא בעינן ריצוי מפורש אלא אם אין מחאה נגד השוה כסף אפי' שאין ריצוי ידעינן מסברא, ולכאורה זה תלוי בחקירה הנ"ל אם מה דידעינן מסברא דש"כ כנסף זה מפני שהיא מתרצית בהכי כיון שהתורה דברה על כסף ורק הריצוי עושה שש"כ כנסף ולכן צריך ריצוי מפורש שאז הש"כ יש לו חשיבות של כסף כיון שרצון התורה שתקבל תשלומים ואצלה זה אותו התשלום, אבל אם נאמר שידעינן מסברא ששוה כסף כנסף אפי' בלי הריצוי של האשה כיון שהתורה דברה על שניהם שגם לשוה כסף יש שם של כסף ואתה החשיבות מהתורה כמו לכסף, וכל מה דבעינן לריצוי וניחותא של האשה זה רק לאפוקי מעבד עברי ששם כל הפדיון זה בע"כ של הארון ויש סברא לומר שהתורה נתנה לו זכות לבקש מה שאצלו יותר חשוב, לכן צריך לומר את הסברא שמתרצה ששוה כסף זה לא בע"כ, אי"כ לפ"ז לא צריך ריצוי מפורש לקבל את השוה כסף אלא אם ידעינן שהיא רוצה להתקדש, כל זמן שאין התנגדות לקבל את השוה כסף אפי' היא לא יודעת שהיא קבלה שוה כסף כמו בקדשה בלילה או ע"י שליח היא מקודשת כיון שמהתורה שוה כסף זה כמו כסף ורק היכן שכל המעשה זה בע"כ אז התורה נתנה זכות לבקש מה שהוא רוצה אבל היכן שהיא רוצה את הקידושין אפי' שלא ידעינן אם רוצה את הש"כ או לא היא מקודשת כל זמן שלא אומרת שלא רוצה בכלל קידושין של שוה כסף.

ונראה לומר דנחלקו בזה הרשב"א והר"ן והריטב"א, דהרשב"א כשמתרין שידעינן מסברא ששוה כסף כנסף אומר רק שכיון דהא ניחא להו בהכי לכן שוה כסף כנסף משמע מלשונו שהריצוי של האשה זה עושה ששוה כסף כנסף וכלי הריצוי אין ש"כ כנסף שהתורה דברה רק על כסף רק כיון שהמטרה שהיא שתקבל תשלום היא יכולה

יוצא יותר בהוצאה משוה כסף ורק היכן שהאשה רוצה לקבל שוה כסף ידעינן מסברא שגם זה יכול להועיל כמו כסף כיון שוה תשלומים על השויות יכול להועיל איזה תשלום שהיא רוצה לקבל, והריצוי של האשה לקבל את הש"כ בתורת תשלומים זה עושה את השוה כסף שיהיה אותו תשלום כמו כסף עצמו, אבל התורה דברה באמת על כסף עצמו, ורק מסברא ידעינן שהשוה כסף הוא אותו דבר כמו כסף עצמו. או נימא דבאמת מהתורה אין שום נפ"מ בין כסף לשוה כסף דגם לשוה כסף יש שם של כסף ובשביל זה לא צריך את הריצוי של האשה כיון שיש לזה דין חפצא של כסף ואפשר לדעת מסברא שש"כ כנסף אפי' בלי ריצוי של האשה, ורק בנוזיקין שמצאנו שהתורה נתנה לניזק זכות לבקש מיטב לכן הו"א שגם יהיה לו זכות לבקש דוקא מיטב מטלטלין דהיינו כסף עצמו שאצל האנשים כסף עצמו עדיף על שוה כסף כיון שזוה יוצא בהוצאה לכן צריך שם ריבוי שש"כ כנסף וכן בגרעון עבד עברי צריך ריבוי כיון שכל הפדיון של העבד זה בע"כ של הארון ולכן הו"א שהתורה נתנה לו זכות לדרוש את התשלום שהוא רוצה וכיון שאצל האנשים יש עדיפות לכסף עצמו הוא יוכל לדרוש דוקא כסף לכן צריך ריבוי לש"כ, אבל בקידושין יודעים מסברא שש"כ כנסף אפי' בלי הריצוי, וכל מה דבעינן לסברא שהאשה מתרצית בשוה כסף זה רק לאפוקי מגרעון עבד עברי ששם זה בע"כ של הארון והו"א לדעת מסברא כיון שהו"א שהתורה נתנה לו זכות לבקש איזה תשלום שטוב לאנשים מה שיוצא בהוצאה, ולכן בעינן למימר שבקידושין שהאשה מתרצית לקידושין של שוה כסף זה לא בע"כ ולא דומה לגרעון ע"ע. ויהיה נפ"מ אם מה דידעינן מסברא דש"כ כנסף זה רק ע"י הריצוי של האשה לקבל שוה כסף או דידעינן אפי' בלי הריצוי. במה דהקשה הפנ"י דאם ידעינן מסברא דש"כ כנסף כיון שהאשה מתרצית בהכי א"כ בקדשה בלילה או ע"י שליח היא לא

שכיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה אז זה כבר לא דומה לעבד עברי וגזיקין שהתורה נתנה להם זכות מיוחדת לבקש כסף וא"כ אפשר לדעת מסברא ששנה כסף ככסף, אבל הרשב"א בלשונו לגבי עבד עברי לא מזכיר את הסברא שלימא ליה רביה זיל טרה ואייתי לי דז"ל דכיון דבע"כ מגרע ויוצא סד"א כסף דוקא וגבי גזיקין נמי סד"א הואיל ומשלם ממיטב כסף דכתיב גביה כסף דוקא, עכ"ל, דהרשב"א סובר שרק מפני הריצוי של האשה לקבל שנה כסף זה ככסף ולכן בעבד עברי מספיק לומר שאין ריצוי לשנה כסף שבע"כ מגרע ויוצא אז כבר הור"א שצריך לתת דוקא כסף ולא צריך זכות מיוחדת לדרוש דוקא כסף רק אם אין ריצוי כבר הש"כ לאו ככסף.

ולפי"ז איכא למימר כמה דהקשה האבני מילואים על תירוץ הראשונים דאי מהני רצון דידה לאשווייה לשנה ככסף ככסף, א"כ מ"ש דין שנה כסף מדין פחות משה פרוטה דלא מהני רצון האשה לאשווייה ממון, זהו רק אי נימא כשיטת הרשב"א דריצוי האשה לקבל השנה כסף משוי ליה ככסף. כיון שהתורה דברה רק על כסף שזה יוצא בהוצאה וצריך ריצוי מיוחד לשנה כסף, אבל אי נימא כדהוכחנו מהר"ן והריטב"א דלא בעינן ריצוי לאשווייה ש"כ ככסף אלא מסברא ידעינן שהתורה דברה על שניהם וכל מה דבעינן ריצוי זה רק לאפוקי מע"ע וגזיקין ששם הור"א שהתורה נתנה זכות מיוחדת לבקש דוקא כסף, א"כ לא קשיא מ"ש דין ש"כ מדין פחות מש"פ כיון דלא הריצוי של האשה עושה את הש"כ ככסף אלא מסברא ידעינן שהתורה דברה על שניהם כיון שגדר הקנין היא שוויות של הדבר ותשלום עבורו לכן לש"כ יש אותה חשיבות כמו לכסף אבל לפחות משה פרוטה אין חשיבות של ממון זה לא תשלום, ורצון של האשה זה לא מהני לעשות את זה לממון.

ולפי"ז גם איכא למימר כמה דהקשה האבני מילואים על הרשב"א מדוע לגבי ע"ע

לבקש מה שהיא רוצה, אבל הר"ן מוסיף ז"ל לגבי קידושין כיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשנה כסף לא צריך קרא לרבווי דמסברא אית לן דכל כה"ג שנה כסף ככסף הוא, עכ"ל, ומשמע מדברי הר"ן שלא הריצוי של האשה עושה את השנה כסף ככסף אלא מסברא ידעינן את זה וכל הטעם שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשנה כסף זה רק בכדי לחלק מעבד עברי וגזיקין שלא צריך קרא לרבווי כהתם, וכמו שהר"ן אומר בתחלת דבריו שיש סברא מיוחדת בע"ע וגזיקין ששם הור"א לומר ששנה כסף לאו ככסף ז"ל דגבי עבד סד"א כיון שמגרע פדיונו ויוצא בע"כ של רבו דלימא ליה רביה זיל טרה זבין ואייתי לי וגבי גזיקין נמי משום דכתיב מיטב שדהו ישרם סד"א כיון דאי פרע ליה בקרקע צריך לפורעו ממיטב כי פרע ליה ממטלטלין נמי שיהא צריך לפורעו ממיטב מטלטלין דהיינו כסף, עכ"ל, ומוכח מלשונו דמה שאין ריצוי וניחוחת בשנה כסף זה עדיין לא סברא מספקת לומר שש"כ לאו ככסף כיון שמצד הסברא שש"כ ככסף אפי' בלי ריצוי. ורק הור"א שיש סברא מיוחדת בע"ע שכיון שיוצא בע"כ של רבו לימא ליה זיל טרה זבין ואייתי לי, וכן מוכח בלשון הריטב"א דז"ל דגבי ע"ע כיון דהוא עדיין תוך זמנו ויוצא בע"כ של האדון דין הוא שלא יסלקהו אלא בכסף ונימא ליה ליטרח וליזבין דומיא דלוה הבא לפרוע חובו עד שלא יכפנו המלוה שאינו יכול לסלקו בשנה כסף, עכ"ל. ומשמע שבגרעון ע"ע יש סברא מיוחדת אפי' שתמיד שש"כ ככסף אבל כאן שזה תוך זמנו והאדון לא רוצה בכל הפדיון ורק התורה כופה עליו לכן הור"א שהתורה נתנה לו זכות מיוחדת לבקש דוקא כסף אפי' שאצל התורה אין שום נפ"מ בין כסף לש"כ אבל אצל האנשים כסף עדיף, וכן בניזיקין יש סברא מיוחדת שכיון שאי פרע ליה בקרקע צריך לפורעו ממיטב א"כ רואים שהתורה נתנה לניזק זכות מיוחדת ולכן הור"א שגם במטלטלין יש לו זכות מיוחדת לבקש דוקא כסף, ולכן בקידושין צריך לומר את הטעם

כיון שזה בע"כ התורה נתנה לארון זכות מיוחדת לדרוש מה שיותר טוב לעצמו, א"כ זה סברא מיוחדת רק בע"ע כמו שהקשינו מפני ששם לא רק שהוא לא רוצה ש"כ אלא הוא לא רוצה את כל הפדיון ויוצא בע"כ של הארון בתוך זמנו אז התורה נתנה זכות מיוחדת לארון לימא ליה זיל טרח זבין ואייתי לי, אבל בנוזיקין שהניזק רוצה את התשלומים ורק לא רוצה ש"כ כיון שאצל התורה אין עדיפות לכסף עצמו מש"כ אין לו שום זכות לדרוש דוקא כסף, ולכן צריך לומר את הסברא שהתורה הצריכה מיטב ולכן הו"א שצריך דוקא כסף, ולא קשה קושיית האב"מ שנאמר גם בנוזיקין את הסברא שזה בע"כ.

והנה האבני מילואים הקשה עוד מדוע צריך ריבוי בגרעון עבד עברי לשוב כסף מפני שהגרעון כסף זה בע"כ של הארון, הרי אם כתוב מכסף מקנתו בפדיון, ילפינן מיניה על הקנין בתחילה כשהארון קונה את העבד שנקנה בכסף כיון דכתיב גאולתו מכסף מקנתו ופירש"י כיון דמפרק ביה אקנויי נמי מקני ביה, ואם הוא נקנה בכסף צריך להועיל בקנין גם שזה כסף כיון שהקנין זה מרצונו או אפשר לדעת מסברא ששזה כסף ככסף, וא"כ ממילא גם בפדיון צריך להועיל ש"כ כיון שמה שמועיל בקנין צריך להועיל בפדיון, ולא בעינן ריבוי לש"כ בפדיון ע"ע, ותיירץ האב"מ דמה דבקנין ע"ע ידעינן מסברא דאם נקנה בכסף מהני גם שזה כסף זה מפני שנתרצה וניחא ליה בהכי וא"כ ה"ל הש"כ כמו כסף ממש, אבל בגרעון ע"ע כיון שזה בע"כ ואין ריצוי וניחוחא על השוה כסף א"כ זה לא ממש כמו כסף, וא"כ לא שייך לומר שיהיני בפדיון ש"כ כמו שמהני בקנין כיון דכתיב גאולתו מכסף מקנתו, כיון דהשוה כסף בפדיון זה לא כמו השוה כסף של הקנין ששם מפני הריצוי והניחוחא בש"כ זה ממש ככסף עצמו, ולכן צריך ריבוי מיוחד לש"כ בגרעון ע"ע, ולפי דברינו יהיה מובן תירוץ האב"מ רק לשיטת הרשב"א שסובר שהתורה דברה רק על כסף ממש כיון

אומר שצריך ריבוי לשוב כסף ולא ידעינן מסברא היות זה בע"כ הו"א שצריך דוקא כסף, ולגבי נזיקין אומר את הסברא שכיון שהתורה הצריכה מיטב בקרקע לכן הו"א שצריך דוקא כסף במטלטלין, ומדוע לא אומר גם בנוזיקין את הסברא של בע"כ שהרי הוא לא רוצה לקבל את הש"כ וזה לא דומה לקידושין שרוצה את הש"כ ולכן מהני מסברא ש"כ אבל בנוזיקין הו"א שצריך דוקא כסף, והקשינו דהרי הבע"כ של נזיקין לא דמי לבע"כ של גרעון ע"ע, דבע"ע לא רק שהארון לא רוצה שזה כסף אלא הוא בכלל לא רוצה בפדיון של העבד ולכן הו"א לומר שכיון שהתורה כופה עליו לפדות אז היא נתנה לו זכות לבקש דוקא כסף אבל בנוזיקין שהוא רוצה את התשלומים ורק לא רוצה ש"כ, אז אין הו"א לומר שיוכל לדרוש דוקא כסף, אמנם לפי דברינו בשיטת הרשב"א ליכא למימר הכי כיון דהרשב"א סובר דמה דמהני שזה כסף ככסף זה רק מחמת הריצוי והניחוחא של האשה בש"כ כיון שהתורה דברה רק על כסף עצמו, שזה יותר חשוב שיוצא בהוצאה, וא"כ אפילו בנוזיקין שהניזק רוצה את עצם התשלומים ורק לא רוצה את השוה כסף, אז יש כבר סברא לומר ששזה כסף לאו ככסף ויכול לדרוש דוקא כסף כיון שהתורה דברה רק על כסף ורק היכן שהמקבל מסכים לקבל שזה כסף אמרינן דגם זה מהני כיון שמטרת התורה שהוא יקבל תשלומים אז אם הוא מתרצה גם בשוה כסף אמרינן שזה אותם התשלומים כמו ש"כ אבל כשלא מתרצה בש"כ יש סברא שצריך לתת דוקא כסף כמו שהתורה אמרה, וא"כ לפי הרשב"א יהיה קשה קושיית האב"מ דהרשב"א לא היה צריך לומר בנוזיקין דבעי ריבוי לש"כ מפני הסברא דבעינן מיטב רק היה יכול לומר מפני שזה בע"כ. אבל לפני דברינו בשיטת הר"ן והריטב"א דלא הריצוי של האשה עושה שזה כסף ככסף אלא שהתורה דברה על שניהם כיון שלש"כ יש אותה חשיבות מהתורה כמו לכסף עצמו, ומה שבגרעון ע"ע צריך ריבוי מפני שהו"א

ב"ה לא היו צריכים לומר פרוטה כיון שפרוטה של נחושת היינו שוה כסף שכסף בתורה הפירוש ממון, וא"כ מקשה האב"מ ל"ל ריבוי בניזיקין לשוה כסף מכסף ישיב לבעליו וכן בע"ע משיב, הרי כל כסף האמור בתורה היינו ממון ואינו אלא שוה כסף, ולפי דברינו בשיטת הריטב"א והר"ן איכא למימר שאפילו שמהתורה שוה כסף זה ממש כמו כסף ואין עדיפות לכסף עצמו כיון שהוא צריך לקבל תשלומים ושניהם זה אותם התשלומים, אבל בע"ע ונזיקין יש סברא לומר שהתורה נתנה זכות מיוחדת לבקש איזה תשלומים שהוא רוצה וכיון שאנשים רוצים יותר כסף ממש או בע"ע ונזיקין התורה מדברת על ממון כזה שאנשים רוצים שזה כסף ממש, ולכן צריך ריבוי לשוה כסף, אבל בקידושין שזה לא בע"כ רק מתרצה וניחא לה בקידושי ש"כ או אומר הריטב"א שהפירוש בתורה כסף זה ממון והתורה דברה באמת בין על כסף ובין על שוה כסף ולכן לגבי קידושין ב"ה לא היה צריכים לומר פרוטה כיון שאם כסף בתורה זה ממון וכל שוה כסף זה גם פרוטה כלול בשוה כסף וזה אותו דבר, ורק לגבי נזיקין וע"ע כיון שהתורה נתנת זכות מיוחדת או כסף האמור בתורה הפירוש כסף ממש זה מה שאנשים רוצים אפילו שמהתורה לשו"כ יש אותו חשיבות.

והנה באבני מילואים בס"ק א' רצה להוכיח דגם הרשב"א סובר כמו הריטב"א דכסף האמור בתורה היינו ממון מהא דכתב בחידושי בדף י"א דלא אמרה תורה כסף שאינו יוצא וכיון דפרוטה בימי משה לא היה וכסף היוצא לא היה אלא מעה או דינר וכמ"ש התוס' בדף י"א וא"כ ע"כ כסף דקרא אינו כסף ממש אלא ממון ופרוטה חשיב ממון, ולפ"ז נצטרך לומר שגם לפי הרשב"א מהתורה אין שום עדיפות לכסף ממש ושוה כסף ככסף אפילו בלי הריצוי, ולכן כשהתורה אומרת כסף זה כל ממון שהמטרה שיקבל תשלומים וכל ממון זה תשלום, ומה שהרשב"א אומר בתירוץ

שמהתורה יש יותר חשיבות לכסף ממש על שוה כסף שזה יוצא בהוצאה ורק ע"י הריצוי והניחותא של האשה בשוה כסף זה ככסף, ולכן הש"כ בגרעון ע"ע לא דומה לקנין שבקנין שיש ריצוי אז הש"כ זה ככסף ממש, אבל בפדיון שאין ריצוי בשוה כסף זה לא אותו חשיבות כמו כסף, אבל לשיטת הריטב"א והר"ן דמה דמהני ש"כ ככסף זה אפי' בלי הריצוי והניחותא כיון שאצל התורה שניהם אותו דבר והתורה דברה על שניהם, א"כ א"א לתרץ כתירון האב"מ דא"א ללמוד ש"כ בגרעון ע"ע מקנינו דבקנין איכא ריצוי ואז הש"כ ממש ככסף ובגרעון ע"ע ליכא ריצוי, דהרי מה דש"כ הוי ככסף זה אפילו בלי הריצוי כיון דמהתורה אין לכסף עצמו חשיבות יותר מהשוה כסף ששניהם אותם התשלומים וא"כ אם מהני מסברא בקנין ע"ע שוה כסף ככסף צריך להועיל גם בגרעון ע"ע שוה כסף כיון דכתיב גאולתו מכסף מקנתו, ולא בעינן ריבוי לגרעון ע"ע, (ואפשר לומר דלשיטת הריטב"א והר"ן איכא ליישב כמו שהסברנו שבגרעון ע"ע כיון שזה בע"כ של האדון או לא נאמר שלכן השוה כסף לאו ככסף רק איכא סברא שכיון שזה בע"כ התורה נתנה לו זכות מיוחדת לבקש את מה שטוב לאנשים אפילו שאצל התורה שוה כסף זה ככסף, וא"כ אפילו שבקנין ע"ע מהני שוה כסף ככסף, בגרעון ע"ע לא יועיל ש"כ אפילו שמהתורה זה ככסף אבל התורה נתנה לו זכות מיוחדת לבקש דוקא את הכסף עצמו שהוא רוצה בזה כיון שהפדיון של העבד זה בע"כ, וזה לא מיקרי שאין גאולתו מכסף מקנתו כיון שבאמת מהתורה תמיד השוה כסף ככסף ולשניהם יש אותה חשיבות רק בגרעון ע"ע התורה נתנה זכות מיוחדת לבקש את מה שהוא רוצה, אבל בקנין ע"ע שהוא רוצה בשוה כסף זה ממש ככסף, וצ"ע).

ולפי דברינו אפשר ליישב את קושיית האב"מ בס"ק א' על דברי הריטב"א בדף י"א דכסף האמור בתורה היינו ממון ולכן

שא"א לדעת מסברא שש"כ ככסף ממה שצריך ריבוי בע"ע ולא מוכיחים ממה שצריך ריבוי בנוזיקין, מפני שלגבי נוזיקין איכא למימר באמת דלכך בעינן ריבוי מפני שהתורה הצריכה מיטב ולכך הו"א דוקא כסף, אבל בע"ע ליכא למימר דלכך בעינן ריבוי מפני שהוא גרם כמו שתירץ שאם ידעינן מסברא שש"כ ככסף אז אין לכסף עצמו שום עדיפות וא"כ מחמת שהוא גרם אין הו"א שיצטרכו דוקא כסף, וצריך ביאור בדבריו דמאי שנא לגבי ע"ע שאם ידעינן מסברא שש"כ ככסף אז אין לכסף עצמו שום עדיפות מהתורה ולכך אין הו"א שכיון שהוא גרם לעצמו יצטרכו דוקא כסף ממש, ומדוע לגבי נוזיקין יש כן הו"א שכיון שהתורה הצריכה מיטב בקרקע יצטרכו דוקא כסף ממש הרי אם ידעינן מסברא שש"כ ככסף אין שום עדיפות מהתורה לכסף ממש, ולפי דברינו בשיטת הריטב"א והר"ן מוכן היטב תירוץ המקנה דאם ילפינן מסברא שש"כ ככסף אז אמרינן דמהתורה באמת אין שום עדיפות לשוה כסף, ורק בנוזיקין כיון דחזינן דהתורה הצריכה מיטב בקרקע אז הו"א שהתורה נתנה זכות מיוחדת לניזק לבקש מה שטוב בשבילו ואצל האנשים כסף ממש עדיף ולכן צריך ריבוי לש"כ בנוזיקין, אבל בע"ע לא היה הו"א שצריך דוקא כסף מפני שהוא גרם כיון שאין מהתורה שום עדיפות לכסף, ולכן מוכיחים התוס' ממה שצריך ריבוי לש"כ בע"ע דיש כן עדיפות מהתורה לכסף ממש וא"א לדעת מסברא דש"כ ככסף, ולפי הריטב"א והר"ן אפשר לדעת מסברא דש"כ ככסף ואן באמת עדיפות לכסף ממש ורק מה דבעינן ריבוי בע"ע לש"כ דגם שם יש סברא שיש לו זכות מיוחדת לבקש דוקא כסף כיון שזה בע"כ.

שידעינן מסברא שש"כ ככסף כיון דהא ניחא להו בהכי, נפרש בדבריו כמו לפי הריטב"א והר"ן שזה בא לאפוקי מע"ע ששם יש סברא מיוחדת שהו"א שצריך כסף ממש שכיון שזה בע"כ התורה נתנה לו זכות לבקש מה שהוא רוצה, וזה יהיה גם הפירוש בדברי הרשב"א לגבי ע"ע דכיון דבע"כ מגרע ויוצא סד"א כסף דוקא, דהיינו שאפי' שתמיד מהתורה ש"כ חשוב ככסף גם בלי ריצוי אבל בע"ע התורה נתנה זכות מיוחדת לבקש מה שהוא רוצה ולכן שם יהיה הפירוש כסף איזה כסף שאנשים יותר רוצים דהיינו שיוצא בהוצאה, אבל בקידושין באמת ש"כ ככסף גם בלי ריצוי והפירוש כסף בתורה זה כל ממון, ולפ"ז יהיו מתורצות כל הקושיות של האבני מילואים בסק"ג גם לפי הרשב"א כמו שהסברנו לפי הריטב"א והר"ן.

והנה המהרש"א הקשה למסקנת התוס' מדוע ליכא למימר דילפינן שו"כ ככסף מסברא ומה דבעינן ריבוי בע"ע מפני שיש שם את הסברא שהתוס' אומרים בתירוץ השני שהוא גרם לעצמו ולכך הו"א שצריך דוקא כסף, ובנוזיקין מה דבעינן ריבוי לש"כ ששם יש את הסברא שתוס' אומרים בתירוץ הראשון דבעי מיטב בקרקע ולכך הו"א דבעי מיטב במטלטלין דהיינו כסף, ומתירן המקנה דאם נימא דילפינן מסברא שש"כ ככסף א"כ צ"ל דאין מהתורה לכסף שום מעלה על שוה כסף דאל"כ א"א לדעת מסברא שש"כ ככסף, וא"כ כבר ליכא למימר דלכך צריך ריבוי בע"ע כיון שהוא גרם לעצמו הו"א דוקא כסף, דזה שייך לומר רק אם לכסף עצמו יש מעלה מהתורה על ש"כ אז שייך לומר שכיון שהוא גרם החמירו עליו לתת דוקא את הדבר המעדיף, אבל אם מהתורה שניהם שווים לא יועיל מה שהוא גרם, ולפ"ז אומר המקנה מוכן מדוע תוס' מוכיחים

הרב דוד אריה צינור

## בענין פסילת עדים שחתמו בשטר

שהעידו ולא על העדים, אבל המבואר מדברי התוס' והר"ן דאם העדים חיים וקיימים והם מעידים עליהם שהם פסולים נאמנים לפוסלם לגמרי ולא כתו"ת.

והרא"ש כתב וז"ל ולי נראה דאפילו אי אמרי פסולי עדות הם גם עכשיו לא מהימני לפסול השטר שהרי מן הדין אע"פ שכתב ידם יוצא ממקום אחר היה לנו להאמין לאחרונים שהרי אינם באים לזייף חתימתם אלא מגרעין השטר בפסול אחר והאי דלא מהימני היינו טעמא דאנן סהדי דכל שטר שנכתב ונחתם בלא שום פסול נחתם הלכך אפילו אי אמרי פסולי עדות הם עכשיו לא מהימנו לפסול השטר כיון דכתב ידם יוצא ממקו"א ע"כ ומבואר דהרא"ש חולק וס"ל דגם כשהעדים הפסולים מעידים סתם על העדים שהם פסולים הרי דכלפי השטר הוי דינם כתו"ת ואין נפסלים לגמרי.

והנה צ"ב סברות הראשונים בזה סברת התו' והר"ן דס"ל דכשמעידים לפוסלם לגבי מה שחתמו בשטר הוה כתו"ת והרי נקטינן דעדים הפוסלים עדות הראשונים בגזלנותא נאמנים לפוסלם לגמרי ומאי שנא שאמרו פסולים הם עכשיו ומאי שנא שאמרו פסולים היו בעת חתימתם ואין פוסלין אותם עכשיו.

וסברת הרא"ש צ"ב טובא דהרי מודה הרא"ש דיש כח ביד העדים לפסול את הראשונים שחתמו בשטר כיון דמעידים עליהם שהם פסולים גם עכשיו אלא דכתב הרא"ש דמכיון דחתמו כבר בשטר ואיכא אנן סהדי דכל שטר שנכתב ונחתם בלא שום פסול נחתם אין נאמנים לפוסלם כלפי השטר והרי האי אנן סהדי הוי בפשטות מדין חזקה וככל החזקות והרי פשיטא דעדים נאמנים לסתור חזקה ואנן סהדי הבא מדין חזקה וא"כ אמאי לא מהימני גם לגבי השטר וצ"ב.

א. כתובות דף י"ט ע"ב ת"ר שנים חתומין על השטר ומתו ובאו שנים מן השוק ואמרו ידענו שכתב ידם הוא אבל אנוסים היו קטנים היו פסולי עדות היו הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שכתב ידם הוא וכו' אין אלו נאמנים ומגבינן ביה כבשטר מעליא ואמאי תרי ותרי נינהו וכו'.

ובתור"ה ואם כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים ופסולי עדות דקתני לא שאומרים שעדיין פסולין דאם כן אמאי אין נאמנים אלא פסולי עדות הוה אז ועתה מודים שהם כשרים ע"כ וכוונת התוס' היא דכשמעידים עליהם ואומרים שהם פסולים עכשיו נאמנים לפוסלם לגמרי ובדקיי"ל בגמ' ב"ק דף ע"ב דעדים שחתמו על השטר ובאו שנים לפוסלם בגזלנותא דהעדים השניים נאמנים לגמרי לפוסלם והא דנקטינן הכי בסוגיין דהוה כתו"ת היינו משום דפוסלים אותם באופן דפסולי עדות הוה אז ועתה מודים שהם כשרים.

והר"ן כתב וז"ל ואיכא מאן דאמר דהכא כדאמרי גזלנין היו עסקינן ומשום דכיון שמתו לא על גופן של עדים הם מעידים אלא על מנה שבשטר והיינו דנקט בברייתא ומתו עכ"ל הר"ן והנה הר"ן נמי נקט כדע' התוס' דאם פוסלים אותם סתם והיינו באופן דעכשיו ולא כ"כ פסולים הם נפסלים העדים לגמרי ולא הוי כתו"ת ורק משום דפסלו אותם לגבי העדות שהעידו ולא לגבי עכשיו הוי כתו"ת ואמנם הר"ן ס"ל דכיון שמתו א"כ אף דאין אומרים שהם חזרו בתשובה ונתכשרו ג"כ הוה רק כמעידים על העדות שהעידו ולא עליהם וברם התוס' ס"ל דכל שאין אומרים שחזרו בתשובה ונתכשרו הוה כמעידים על גופם של עדים ולא רק על העדות שהעידו ואף שאין נוגע עליהם עכשיו והר"ן ס"ל דכיון שמתו ואין נוגע עליהם עכשיו הוה רק כמעידים על העדות

כנ"ל וממילא גם אם אומרים עליהם שהיו פסולי עבירה וגזולנים ג"כ שייך כנ"ל אמנם זהו דווקא כשבאים לבטל העדות שהעידו דלענין ביטול העדות הוי הגזיה"כ כנ"ל אבל כשבאים סתם להעיד על כ"י שהן פסולי עדות בעבירה וכה"ג כמה שאינו נוגע לעדות ודאי דנאמנים לגמרי בתורת עדות דאין כאן עדים נגדם, ושוב אח"כ כל מה שמעידין אלו הראשונים ודאי פסול דלא שייך הגזיה"כ הנ"ל דאין מתחיל עדות כלל כיון שפסולין הן וכן אף שכבר העידו איזה עדות ואח"כ באים עדים ומעידין שאלו עברו עבירה באיזה זמן הקודם ומעידים רק על העדים לפוסלן ודאי דנאמנים ולא מהני מה שהעידו בינתיים להיות ע"ז תרי ותרי דכיון דאלו מעידים רק על בע"ד ומהני לפוסלן מאז ממילא בטלו כל העדויות שהעידו דקיי"ל למפרע נפסל כנ"ל זהו דאמר בש"ס מרובה דפסלינהו בגזלנותא ודאי למפרע נפסל כנ"ל.

ומיושב שפיר הכל דב' החתומין בשטר ואח"כ כשבאו אחרים והיו מעידין על העדים החתומין שגזלו בזמן מוקדם לחתימתן ודאי דהיו נאמנין לגמרי לפוסלן למפרע והיה השטר בטל ממילא ולא היה תרי ותרי כלל רק כיון שאין מעידין על השטר שבשעת חתימה היו פסולין ואח"כ כשרים הן שעשו תשובה או נתרחקו ואין שום פסול על גופן של עדים רק עדותן לענין לבטל השטר ושוב הוי שפיר תרי ותרי דלענין לבטל העדות מצד שפסולין הן ע"ז הוי עדות גמור שלא נחוש מצד גזיה"כ כמו עליהם ואין נאמנים כלל לבטל העדות לגמרי וזה הוא סברת תוס' דאף שמתו מ"מ אם היו אומרים שעדיין פסולים היינו שהיו באים להעיד שפסולין היו מאיזה זמן עד שמתו ג"כ היה נקרא שמעידין רק על גוף העדים לפוסלן שנאמנים והשטר ממילא בטל כנ"ל רק כיון דאומרים שאחר חתימתן בשטר כשרין הן רק בשעת חתימה היו פוסלין וא"כ אין עדותן כלל על העדים רק לבטל השטר ושוב לענין זה הוי תורת כנ"ל

וביותר תמוה דבקצוה"ח סי' מ"ו ס"ק כ"א מבואר בתו"ד שלמד בדע' הרא"ש דכשמעידים על העדים שחתמו בהשטר דפסולים הם נאמנים לפוסלם כלפי מכאן ולהבא לגמרי כדין עדים הפוסלים בגזלנותא ורק כלפי השטר הוו כתו"ת וזה הוי כשני כתובים המכחישים זה את זה וצ"ב.

ב. ובחי' הרי"מ בסוגיין האיר לן אור להאיר ביאור דברי הראשונים וז"ל ע"כ נלענ"ד עיקר הטעם כמש"כ לעיל דהא חזינן כשמעידים עדים על ב' שחללו שבת נסקלין ולא מהני כלל חזקת כשרות שלהם לומר שב' אלו משקרים או פסולין הן וכשמעידין על ב' שהעידו שקר אין אחרונים נאמנים יותר מהם ואמרינן שמא אלו פסולין וע"כ הטעם דזה גזיה"כ להאמין לעדים בתורת עדות ושלא יועיל כלל חזקה של הבע"ד נגדם וגם נכלל בגזיה"כ הזה שלא נחוש כלל על עדים שמא פסולין הן ואין עדותן מועיל וכו' ואין זה מצד חזקת כשרות שלהם דא"כ עדיין לא היה מהני שום עדות על ב' שעברו וכו' דאלין כמו חזקת כשרות שלהן ונאמר שמא העדים פסולין וע"כ דג"כ זה מצד גזיה"כ בתורת עדות דלענין לבטל העדות אין לבטל בשום אופן לא מחשש שמא משקרים ולא מחשש שמא הן פסולין וכל זה נכלל בתורת עדות מה שאמרה תורה להאמין לעדים דעל פי שנים יקום דבר ורק בתרי ותרי שגם אלו עדים כנ"ל וא"כ ב' עדים שהעידו עדות שלוה וכה"ג ואח"כ באו ב' עדים לבטל עדותן שהעידו לזה אין שום חילוק בין שאומרין עליהם שמשקרין הן ובין שאומרים עליהם שפסולין היו לבטל עדותן שהעידו לזה כמו דלא מהני שמשקרין מצד שהוא נגד עדים שאמרה תורה להאמין להם כן ממש כשאומרים פסולין היו ובטל עדותן דג"כ נכלל בזה וג"כ מעידין ממש נגד עדים דהא גם עליהם יש אותו ספק עצמו שמא פסולין הן רק שציוותה תורה שלא לחוש וכן ממש על הראשונים לענין לבטל עדותם שאמרה תורה שלא לחוש שמא פסולין היו כנ"ל ושפיר הוי תרי ותרי ממש

היו על גוף העדים ולא על העדויות והר"ן חולק על תוס' וס"ל דכשאין נפ"מ בפסילת העדות עכשיו שאינם חייבם הוו כמעידים רק על הגדתם שהעידו שעדותם פסולה משום שהיו פסולים.

ג. ובטעמא דמילתא דאם הוו כמעידים לפסול העדויות היו רק כתו"ת הוא משום דלגבי העדויות היו כיש כאן גם שנים מעידים על כשרותם ורק כשמעידים על פסלות גוף העדים והעדויות ממילא נפסלה נפסלים לגמרי דמכיון דגוף העדים נפסלו והעדויות ממילא נפסלה שוב אין כאן שנים המעידים כשרותם דהרי העדות ממילא נפסלה מפסילת גוף העדים אבל כשמעידים על העדות לפוסלה משום פסילת גוף העדים אמרינן דיש כאן ב' המעידים כשרותם.

והיינו דבהגדת העדות על גוף המעשה היו ג"כ כמו שיש כאן עדים המעידים כשרותם וזה נכלל בכל הגזיה"כ דעל פי שנים עדים יקום דבר ואפשר להסביר לכאור' בבי' אופנים א. דמכיון דמעידים עדות והרי אם פסולים הם אין להם להעיד וממילא נכלל בעדותם גם שהם כשרים להעיד וגאמנים ע"ז מכח הגזיה"כ ד"על פי שנים עדים יקום דבר" ב'. י"ל דמכיון דהתורה האמינה לעדות היו בכלל הגזיה"כ להאמינם גם להחזיקם בכח נאמנותם גם את הכשר גוף העדים דאם אינם כשרים גם את העדות שהעידו אינם נאמנים וד"ו שהתורה החזיקתם בכשרותם בעדותם ויש לזה כח של שני עדים המעידים וכשבאים עדים לפוסלם הוו כתו"ת ואופן ב' יותר מסתבר יעויין לקמן בעזה"י. ונתבאר היטב פלוגתת התוס' והר"ן בביאור החי' הרי"מ.

ושי' הרא"ש דס"ל דגם כשמעידים עליהם כשהם חיים שהם פסולים ג"כ הוו כלפי פסילת השטר כתו"ת צ"ב דמשמעות הרא"ש היא משום אנן סהדי דעדים שחתמו בשטר בכשרות חותמים אמרי' כן ולא כמשנ"ת בשי' התוס' והר"ן דעדים המעידים עדות היו כמעידים על כשרותם

ובכסברא זו נחלקו שאר הפוסקים על התוס' כמש"כ הר"ן דאף אם היו אומרים פסולין וכו' מ"מ כיון שמתו ואין מקבלין שלא בפני בע"ד וגם אין שייכות כלל לפוסלן מכאן ואילך ע"י עדותן וא"כ שוב אין עדות אלו שהיו פסולין רק לבטל העדויות שהעידו כשהיו בחיים א"כ הוי שפיר תו"ת דלענין ביטול העדות חשיב עדות גמור שאינם פסולין ולא בטל מה שהעידו ודווקא כשחיים ומעידין לפוסלן בגולגותא דעכ"פ הן בע"ד לפוסלן מכאן ולהבא ושוב כשמעידין על זמן מוקדם שהם גולגים מאז אף שלענין הזמן המוקדם אין נפ"מ רק לפסול העדויות שהעידו מ"מ אין הזמן עדות אחרת והוא מחקירות של העדות שעל הגזילה וכיון שמעידין עליהם שגזלו והן בע"ד נאמנין שהגזילה היה אז בזמן שאומרים וממילא הן פסולים מזמן הנ"ל משא"כ כשמתו ואין שום שייכות להעדות עכשיו רק על העדויות שהעידו ע"ז חשיב שפיר תו"ת כנ"ל ומיושב שפיר הכל בעזה"י עכ"ל החי' הרי"מ.

המורם מדברי החי' הרי"מ דעדים הפוסלים את העדים שחתמו כבר בשטר תלוי בתוכן וצביון עדותם דאם עדותם היא לפסול גוף העדים הרי העדים הפוסלים נאמנים לגמרי לפוסלם דאז הוו העדים הנידון והבע"ד שפוסלים אותם ואין חזקת כשרותם מועלת כלום נגד העדים הפוסלים אותם ואם תוכן העדות היא לפסול העדויות שהעידו ולא לפסול גוף העדים כי אז הוי רק כתו"ת ומשום דלגבי לפסול העדויות שפיר יש לנו גם כח עדות המעידה את כשרותם ושוב אין לפוסלם לגמרי דהוי רק כתו"ת ונחלקו התוס' והר"ן באיזה אופן הוי פסלותם רק על העדויות שהעידו ולא על גוף העדים התו' ס"ל דרק כשמעידים עליהם לפוסלם בשעת העדויות ממש ומעידים דאח"כ נתכשרו הוו כמעידים על העדויות ולא על העדים אבל אם אין מעידים בעדותם שנתכשר אח"כ אע"ג דאינם חיים ולא נפ"מ עכשיו לפוסלם מ"מ תוכן העדות הפוסלים

כשרותם ויש להסביר כן שי' הרא"ש ומשו"ה כתב דמכיון דבשטר איכא אנן סהדי דהעדים כשרים הוי כתו"ת, וכוונתו דמכיון דאנן סהדי דכשרים הם הוי ע"ז תורת עדות שבשטר והוי בכלל הנחקרה דחתמו בכשרות ויש ע"ז תורת עדות או משום דהוי כמעידים ע"ז או משום דיש על האמנת כשרותם דין עדות דבלאו כשרותם לא האמינתם התורה ולא הוי כנחקרה ובע"כ נכלל בהאמנת התורה את עדותם שבשטר גם דכשרים המה והתורה האמינתם גם על עדותם וגם על כשרותם. [מ"מ אין מועיל עדותם שבשטר כי כשרים המה רק לגבי כשרותם לענין השטר ולא לעצם העדים וע'].

ד. והנה בחי' רבינו חיים הלוי שם בסו"ד תמה על המבואר בסוגיין דאם כתב ידם יוצא ממקו"א הוי כתו"ת דהרי כל עד החתום בשטר הוא רק חד סהדא שמעיד על כשרותו והוא מה שמעיד על עצמו שאינו קאו"פ ועל פסולו הא איכא עדות של שנים משני אלה המעידין עליו שהוא קאו"פ והיאך חשבינן להו לתו"ת כיון דבעיקר הכחשתן שעל כל עד בפ"ע הויין תרי לגבי חד דעדות השנים קיימת ועדות האחד בטילה ע"כ.

וקושיית הגר"ח יש לתמוה בין על דרכו של הגר"ח דהכשרת העדים היא מכח הנחקרה שבעדות שבשטר ובין על דרכו של החי' הרי"מ דהכשרת העדים הוי מכח הגדת עדותם דבכלל הגדת עדותם יש גם נאמנות על כשרותם דעכ"פ לגבי הכשירו של כל אחד מהם יש רק עד אחד המעיד על כשרותו והוי שנים הפוסלין תרי לגבי חד דנאמנים ואמאי הוי תו"ת.

ואדרבה אי נימא דכשרותם של גוף העדים הוי משום הנחקרה שבהשטר י"ל כמוש"כ הגר"ח שם לתרץ וז"ל אלא ודאי דכל עדים החתומין על השטר נכלל בעדותם שהשטר כשר גם מצד יתר העדים החתומין בו וגם ע"ז הוי כמו שנחקרה עדותן בכי"ד עכ"ל וכי"ז שייך לתרץ אי נימא דכשרותם

וצ"ב דהרי אנן סהדי הבאה מכת חזקה דמסתמא בהכשר נעשה לכאור' העדים הפוסלים סותרים אותה לגמרי ואמאי הוי כתו"ת.

ואמנם י"ל דהרא"ש נתכוין לומר דמשום דאיכא אנן סהדי דמסתמא בהכשר נעשית השטר והעדים כשרים ממילא הוו העדים החתומים על השטר כמעידים ע"ז ומשום דאם לאו דכשרים הם היאך מעידין על השטר דחזקה ואנן סהדי דבהכשר נעשה ובע"כ נכלל בעדותם גם שהם מעידים שהם כשרים ולפמשנ"ת לעיל באופן ב' מוכן ביותר דנכלל בכלל האמנת התורה להעדים גם להכשירים בנאמנותם ואף דאין מעידין על נאמנותם מ"מ מכיון דאין להאמינם אם אינם כשרים ואנן סהדי דבהכשר נעשה הוי בכלל הגזיה"כ דהאמינתם התורה גם האמנת הכשר וס"ל להרא"ש דלאו משום עצם הגדתם איכא הגזיה"כ להאמנת כשרותם אלא דמכיון דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בכי"ד ואנן סהדי דמסתמא בהכשר נעשה וכנחקרה עדותם דמי והיינו דאין הם באים להעיד בכי"ד אלא דבהשטר יש כאן עדים שמעידים שנחקרה עדותם כבר לפיכך יש לנו להאמינם גם על כשרותם וכנ"ל.

ולפיכך ס"ל להרא"ש דגם כשמעידים על העדים שהם חיים וקיימים והם נפסלים לגמרי לענין שאר עדות מ"מ לגבי השטר דהוי כבר כנחקרה עדותם נשאר פסולותם רק כתו"ת ומשום דהרי יש כאן עדות שכבר נחקרה בחזקתה שכשרים המה, ודו"ק.

וע' בחי' רבינו חיים הלוי על הרמב"ם הל' עדות פ"ה הל"ג משמעות דבריו הם ג"כ דהמעיד על כשרותם של העדים בהגדתם בהשטר היא לאו משום דעצם העדות שהעידו הוי כמעידים גם על כשרותם אלא משום הדין נחקרה שם בהשטר הוי כמעידים על כשרותם ועיי"ש שהאר"ך לבאר דהגדת העדות שבשטר בחתימת העדים היא זה גופא שהם חותמים בהשטר בכשרות ולפיכך הוי גם כמעידים על

כל אחד מהעדים רק עד אחד המעיד על כשרותו והעדים הפוסלים הם שנים והוי כפוסלים כל אחד מהעדות בתרי וחד וליהני לפוסלם לגמרי ולא כתו"ת.

ו. ונראה בעזה"ת דהנה לעיל נתבאר ב' מהלכים בזה דעדים המעידים הוו כמעידים על כשרותם וכיסודו של החי' הרי"מ א. דע"י שמעידים עדותם והרי אם אין כשרים להעיד אין בעדותם כלום וממילא נכלל בכלל עדותם גם שהם כשרים להעיד דאי לאו דכשרים הם לא היו מעידים ב'. י"ל דבאמת לא הוו כמעידים שהם כשרים להעיד ועדותם היא רק על עצם העדות אלא דזה נכלל בכלל הגזיה"כ להאמין לעדות מקרא ד"על פי שנים עדים יקום דבר" ונאמנים הם על עדותם וגם שהם כשרים להעיד דהרי אם לאו שהם כשרים להעיד אין בעדותם כלום וא"כ מכיון שהתורה ציותה להאמינם א"כ הרי פשוט ונכלל בכלל זה שהם כשרים ונמצא דכל עד אחד משני עדים הוי בהגדתו נאמן גם על המעשה וגם נכלל בזה בהגזיה"כ על נאמנותו גם אמיתת כשרותו ואמיתת כשרותו זו הוי כנאמנותו על גוף המעשה דהרי בלי אמיתת כשרותו א"א להאמינו על המעשה ונכלל בכלל נאמנותו על המעשה אמיתת כשרותו ונמצא דאמיתת כשרותו נכללת בכלל נאמנותו ויש ע"ז נאמנות כעל גוף המעשה אלא דאעפ"כ הוי מסבא אמיתת כשרותו כמדת נאמנות של עד אחד שהרי הוא רק עד אחד על המעשה ורק בצירוף השני נקט לשני עדים והרי השני אינו מעיד על כשרותו הוא, וכנ"ל.

אמנם אפשר לומר בעזה"ת דאין אנו נוקטים אמיתת כשרותו רק מכת נאמנותו וכמדת נאמנות דעד אחד אלא כמדת נאמנות של שני עדים והביאור הוא דכשכאם ב' עדים להעיד הוי כל עד אחד רק עד אחד המעיד אמנם הבי"ד אין שומעין לבסוף את דבריו כעד אחד אלא הבי"ד לוקחים ב' עדותם של הב' עדים ונעשה מזה נאמנות שלימה של שנים המעידים ונמצא דעל אף

של העדים הוי מצד דיני השטר ועדות ונאמנותם והנחקרה שבשטר אבל אי נימא כמש"כ החי' הרי"מ דבכל עדותם על המעשה נכלל גם על עדות על כשרותם ולא מצד דיני הנחקרה שבשטר וצ"ע דהרי סו"ס כל עד מעיד רק על כשרותו ויש כאן על כל עד תרי כנגד חד לפוסלו ואמאי הוי כתו"ת.

ה. והגר"ח שם בסו"ד סתר מש"כ גם לגבי עדות שבשטר דכל אחד הוי כמעיד על כשרותו של כל השטר וז"ל שם ובעיקר הסוגיא דכתובות שהבאנו דשנים החתומין על השטר ובאו שנים אחרים ואמרו אנוסין היו קטנים היו פסולי עדות היו דאם כתב ידם יוצא ממקום אחר חשיבי תרי ותרי עדים המעידין ועדי השטר צ"ע לפי מה דקיי"ל דעדי השטר חותמין זה שלא בפני זה וא"כ הא יכול להיות שחתמו זה שלא בפני זה וא"כ הא יכול להיות שחתמו זה שלא בפני זה דאז הלא ודאי דאין בעדותו של האחד כלל לגבי השני אם הוא קרוב או פסול אם לא כיון שאינו יודע כלל מהשני ואז ודאי דהוי כמו דאסהידו ביה תרי בחד ותרי בחד דמבואר בב"ק דף ע"ג ע"א דהשנים האחרונים נאמנים לפוסלן ואיך אמרינן דחשיב תרי ותרי וצ"ע עכ"ל הגר"ח הרי דהגר"ח מסיק גם לפמש"כ בתחילת דבריו דעדים החתומים בשטר דהוי כמעידים כל אחד על כל השטר וגם על חתימת ידו של השני דבאמת לא הוו כמעידים כל אחד על חת"י של חבירו וכבר כתבנו לעיל דכ"ש לפי מהלכו של החי' הרי"מ דלאו מתורת שטר אמרינן דהוו כמעידים כל אחד על חת"י שהם כשרים אלא זהו מדיני עדות ומגזיה"כ "על פי שנים עדים יקום דבר" דעדים המעידים בבי"ד הוו ג"כ כמעידים שהם כשרים הרי מכ"ש דלא הוו כמעידים כל אחד גם על חבירו שהוא כשר אלא דכל אחד הוי כמעיד רק על חת"י שלו שהוא כשר וכלומר דבנוסף על מה שמעיד גוף העדות הוי ג"כ כמעיד שהוא כשר וא"כ קשיא קושיית הגר"ח דסו"ס הרי יש כאן על

זה מהגזיה"כ דעל פי שנים עדים יקום דבר והיינו דוה נכלל בהגזיה"כ נאמנות העדים כנאמנותם על המעשה להאמין ג"כ כשרותם, ועד כדי שיש לנו לומר גם כשבאים לפסול עצמם דיש בזה ג"כ פסולא דחזרו ומגיד.

ואמנם בפשטות יש לומר דמדת נאמנות כשרותם נמדדת עפ"י הגדתו של עצמו הוא ולפ"י נמצא דאין לנו על אמיתת כשרותו כי אם כמדת נאמנות עד אחד דהרי הגדתו היא רק הגדה של עד אחד וזהו תמיהתו של הגר"ח דבשלמא על עצם המעשה יש לנו ב' עדים דהרי שניהם מעידים על המעשה אבל על כשרות העדים דאין אחד ששניהם הוי כמעיד על חברו רק על עצמו.

וברם אולי י"ל כמושג"ת לעיל דמכיון דסו"ס אנו מקבלים שני העדים ונעשה מזה כת שלימה ונמצא דיש לנו כח נאמנות על שניהם כשני עדים דמאמינים להגדתם כהגדת אחד משני עדים ונותנים להם כח נאמנות של עדים יש לנו גם על אמיתת כשרותם נאמנות כשני עדים דלולא דמכשירים כל אחד מהם בכשרות המוחזקת משני עדים לא היינו יכולים לנקוט נאמנות כל אחד מהם להגיע מזה נאמנות של ב' עדים ובע"כ דהתורה מכשרת העדים לגבי ההגדה כאילו ב' עדים מעידים על כשרותם וזה כלול בכלל גזיה"כ על נאמנותם על המעשה גם אמיתת כשרותם וכנ"ל.

ואשר על כן בין לפי מהלכו של החי"ר הרי"מ דע"י הגדת העדות אנו מגיעים לאמיתת כשרותו ובין לפי מהלכו של הגר"ח דע"י הנחקרה אנו באים לאמיתת כשרותו אם נאמר דאין זה משום דהוי כמעידים להעיד על כשרותם אלא דזהו מהגזיה"כ שאמרה תורה להאמינם גם להתזיק אמיתת כשרותם יש לזה כח של ב' עדים.

ז. ובשו"ע חו"מ סי' מ"ו סעי' ל"ז שנים חתומים על השטר ומתו וכו' ואם יש עדים

שבכח עדותו בעצמו הוא היה בו רק כח עד אחד אמנם מכיון דהבי"ד מצרפין ב' העדים ושומעים דברי שניהם ביחד ונעשה מזה הגדה של ב' עדים שלימה נמצא דנאמנות של כל אחד מהם מגיעה לבסוף לנאמנות של שנים דעפ"י שנים עדים לא הוי כב' אחדים אלא עדות שלימה של שנים, ומעתה גם מה דיש לנו לומר דע"י האמנת התורה העדות הוי כאמיתת כשרותו ושוה נכלל בכלל הגזיה"כ "על פי שנים עדים יקום דבר" יש בזה באמיתת כשרותו של כל אחד כח של ב' עדים דאח"כ דאמיתת כשרותו נגרם מהגדתו של עצמו הוא אבל מכיון שגם הגדתו הוא השיגה נאמנות של שני עדים ע"י צירופם עם העד השני הרי גם אמיתת כשרותו הנלמד מהגזיה"כ הוי כאמיתת כשרותו הנסבב ונלמד מהגדת שני עדים וכחה כב' עדים ולפיכך העדים הבאים לפסול העדויות משום דפסולים היו הוו כתו"ת ודו"ק.

והנה החזו"א נראה דס"ל ג"כ דענין כשרות העדים החתומים בהשטר הוי משום גזיה"כ דנאמנותם כמוש"כ בדרך הב' לעיל ולא כמוש"כ בדרך הא' דהוה הם עצמם כמעידים על כשרותם ע"י העדאת עדותם וז"ל החזו"א כמכתב שהובא בחידושי החזו"א על מסכתין בסוגיא דלעיל דא"י בגמרא דעדים החתומים בשטר ובאו העדים אח"כ ואמרו פסולין היינו אנוסים היינו דיש בזה משום חזרו ומגיד וכתב החזו"א וז"ל ונראה דבדין שאמרה תורה על פי שנים עדים יקום דבר ואין להסתפק כלל באמתת דבריהם כלול גם שאין חוששין לפסול אחר בעדותן דלמא קרובים הם או פסולים או אנוסים וכלפי שאמרה תורה אם לא יגיד דדרשינן כיון שהגיד שוב אינו חזרו ומגיד כלול ג"כ שאינו יכול לומר פסול הייתי אנוס הייתי שאל"כ נפל עדות בכירא הלכך בכל חומר הנחשב דבריהם להאמין בעצמות הדברים נידונים גם פרטי הפסול האחרים וכו' עכ"ל החזו"א, והרי מבואר מדברי החזו"א דמה דנקטינן כשרותם של העדים

גם מה שהביא שם מהרמב"ן שפסל כשמנו ואמרו גולנים הם יש לומר דשאני התם שמעידים על גופן של עדים שהם גולנים משא"כ הכא עכ"ל הש"ך והנה מבואר בדברי הש"ך דע' הריב"ש דהזמה שלא בפניהם לא מהני לחייבם בחיובי הזמה אבל אעפ"כ מהני מיהא לפוסלן וע"ז חולק הש"ך וס"ל דהזמה שלא בפניהם אין העדים נפסלין ומשמע מדברי הש"ך דעכ"פ אם פוסלין אותם בגולנותא נפסלין גם שלא בפניהם וכמו שהביא מדברי הרמב"ן וא"כ צ"ע דלפי"ז סותרים דברי הש"ך זא"ז לפי"ד רבינו הנתיב"מ וצ"ל דמש"כ בס"י ל"ח איירי לפי דע' הרמב"ן ובס"י מ"ו כאן כתב לפי דע' הרא"ש ודו"ק.

אמנם לול"ד הנתיב"מ אולי אפשר לומר דהש"ך באמת לא נתכוין לומר בשי' הרא"ש דס"ל דאין העדים נפסלים בגולנותא שלא בפניהם אלא דהש"ך מחלק מסברא לענין תוכן צביון העדות הפוסלת את העדים שבהשטר כשפוסלין בגולנותא דכשפוסלין בפניהם הוי תוכן העדות לפסול את גוף העדים ולא לפסול העדות שבשטר וממילא העדים נפסלין לגמרי למפרע וכיון שהעדים נפסלו גם העדות שבשטר ממילא לאו כלום היא אבל אם פוסלין אותם שלא בפניהם הוי תוכן העדות הפוסלת גם על העדות שבשטר לפוסלה ואם באין לפסול העדות שבשטר הרי לא מהני לשי' הרא"ש ואף דהרא"ש דיש גם בעדותם לפסול גוף העדים והעדים באמת נפסלין אבל אין עדות הפוסלת מתייחדת רק לפסול העדים אלא גם לפסול העדות שבשטר וגם לפסול העדים ומה שנוגע לפסילת העדות שבשטר אמרי' דלא מהני עדותם לפוסלם לגמרי מכיון דאיכא חזקה שנעשה בכשרות ומה שבאים לפסול גוף העדים אכן העדים נפסלים ודו"ק וברם הש"ך סיים ע"ז אבל אין נראה לחלק בכך אלא נראה כמש"כ ע"כ והיינו כדפסק הש"ך להלכה כשי' התוס' והר"ן.

שהוא כתב ידם או שהיה כתב ידם יוצא ממקום אחר וכו' אין קורעין אותו וכו' וברמ"א וכל זה שכבר מתו העדים אבל אם העדים עדיין חיים וב' עדים אחרים באים לפוסלן ואמרו שפסולין הם גם השטר נפסל אע"פ שכת"י יוצא ממק"א (ר"ן בשם י"א וטור בשם התוס') ויש חולקין ומכשירין השטר (שם בשם אביו הרא"ש) עכ"ל הרמ"א הנה הביא הרמ"א ב' השיטות שי' הר"ן והתוס' דס"ל כשהעדים באין לפסול את העדים גם עכשיו הוי השטר נפסל לגמרי ושי' הרא"ש דגם ככה"ג נשאר השטר כשר וכשי' הרא"ש ומשום דאיכא חזקה דהעדים חתמו בכשרות.

ובש"ך ס"ק ק"ב וז"ל ויש חולקין וכו' והעיקר כסברא הראשונה דכיון דהעדים נפסלו גם השטר נפסל וכן דע' הר"ן וכן פסק הב"ח וכן נראה דאין סברא לחלק ולאוקמא שטרא אחזקתיה דהא אמרי' בש"ס פ' מרובה דף ס"ג ופ' זה בורר ריש דף כז דהיכי דפסלי להו בגולנותא נפסל השטר אפילו למפרע אפילו קודם שהעידו עליו שגולן הוא כאביי דקיי"ל כותיה דלמפרע הוא נפסל וצ"ל לדע' הרא"ש דהתם מיירי שפוסלים אותם בגולנותא בפניהם משא"כ הכא דמיירי שהם חיים ואינם כאן אבל לא מסתבר לחלק בכך אלא נראה כמש"כ עכ"ל הש"ך. והנה בנתיב"מ ס"ק כ"ד הבין רבינו הנתיב"מ בדברי הש"ך דס"ל דלפסול עדים בגולנותא שלא בפניהם לא מהני ואינם נפסלים אלא בפניהם וזהו שמחלק הש"ך לדע' התוס' בין פוסלין אותם העדים בגולנותא או בפניהם או שלא בפניהם [וכ' הנתיב"מ בתחילה דכ"ש בהזמה דלא מהני שלא בפניהם ואח"כ מסיק הנתיב"מ דהזמה כן מהני שלא בפניהם ועייש"ה].

והנה הש"ך סו"ס ל"ח כתב וז"ל כתב הריב"ש סי' רס"ו ומביאו ב"י דהזמה שלא בפניהם פסולים מיהא והביא ראיה מהרמב"ם פ"ב מה' עדות ומרש"י פ"ב דכתובות ולפע"ד אין דבריו מוכרחים וכו'

הרב אברהם יהושע העשיל בליך

## סוגיא דקידושין בע"כ והמסתתף

א

והו"ד ברשב"א שם) דלא הוה קידושין, וכ"כ הריטב"א בב"ב (מח: בד"ה מאן דמקדש). ובמאירי (בקידושין כאן) ובב"ב (שם) כ' דנראה לו דאינם קידושין, אבל כאן הביא לבסוף ראייה להרמב"ם דהוה קידושין מהא דכפינן לאונז' לכונוס, [וסיים "לדון אחר המחמיר" וצ"ב, ולכאורה הכונה להחמיר מספק כדעת הרמב"ם דמקודשת ולאוסרה על אחרים], וכ"כ הרמ"ה (כ"ב מח: סי' קפ"ה-קפ"ו) דאינם קידושין, אולם הוא כ' דזהו משום דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה. וע"ע בטור (סי' מ"ב) שהביא מהרי"ף דלא הוה קידושין (ול"מ מקור לדברי הרי"ף האלו, וגם בב"י ונו"כ לא הביאו, ונראה לכאורה דחסר שם קצת בב"י), [ובטור וב"י שם משמע דדעתו כדעת בעה"ע דבעצם א"א לקנות בע"כ וכמשי"ת, אבל בפרישה שם משמע דדעתו כדעת הרמ"ה דאפקעינהו].

ובאמת תמוהה שיטת הרי"ף והעיטור מקושייתו הנ"ל של המאירי, מהא דכפינן לאונז' לכונוס, וכה"ק באבנ"מ (סי' מ"ב ס"ק א') [וקושיא זו לא תקשי לדעת הרמ"ה משום דלמד דהא דאינם קידושין כאן הוא משום דאפקעינהו רבנן לקידושין מיניה משום דעשה שלא כהוגן, משא"כ באונז' דאדרבה רבנן הוא דכופין], ועוד קשה מה שהק' הרשב"א על דעתם דאי תליוהו וזבין זביניה זביני, משום דאגב אונסא וזווי גמר ומקני, כ"ש בקנין דמקבל, והאיש בקידושין דקונה אשה, [ובדעת הרמב"ם לחלק בין האיש שאנסוהו להאשה שאנסוהו דמפורש ביה בגמ' (לרוב ראשונים) דאינה מקודשת, כבר כ' המג"מ והעתיקהו כל האחרונים, דאיש יכול להפקיע הקידושין בעצמו ע"י גט, משא"כ אשה (וע"ע שם במגדל עו)].

ובאבנ"מ (שם) כבר רמז בקיצור לתרץ הקושיא השנייה, קושיית הרשב"א, דאינו

איחא במשנה (קידושין ב.) "האשה נקנית בשלש דרכים וכו'", ובגמ' שם (ב:) "וניתני הכא האישה קונה וכו' אי תנא קונה הו"א אפילו בעל כרחה, תנא האשה נקנית, דמדעתה אין, שלא מדעתה לא", עכ"ל הגמ'.

ובבבא בתרא (מז:): "אמר רב הונא, תליוהו וזבין, זביניה זביני, מ"ט, כל דמזבין איניש, אי לאו דאיניס לא הוה מזבין, ואפ"ה זביניה זביני וכו' ודילמא שאני אונסא דנפשיה מאונסא דאחריני וכו'" וממשיך הגמ' (שם מח.) "יקריב אותו וכו' כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, ודלמא שאני התם דניח"ל דתיהוי לי כפרה, ואלא מסיפא וכן אתה אומר בגיטי נשים וכו' ודלמא שאני התם דמצוה לשמוע דברי חכמים", ומסיק הגמ' (שם) "אלא סברא הוא אנב אונסיה גמר ומקנה וכו' אמר רבא הלכתא תליוהו וזבין זביניה זביני", ועוד שם (מח:): "והלכתא ככולהו דהוה זביניה זביני, ואפי' ב'שדה זו, דהא אשה כ'שדה זו' דמיא ואמר (אמימר) [מר] תליוה וקדיש קדושיו קדושין, מר בר רב אשי אמר, כאשה ודאי קידושין לא הוה, הוא עשה שלא כהוגן, לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה וכו' שויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות", עכ"ל הגמ', עיי"ש.

והנה, פליגי הראשונים בתליוהו לאיש וקדיש בעל כרחה אי קידושיו קידושין, דכ' הרמב"ם (הל' אישות פ"ד ה"א) "אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, והמקדש אשה בעל כרחה, אינה מקודשת. אבל האישה שאנסוהו עד שקידש בע"כ הרי זו מקודשת", עכ"ל. הרי לדעת הרמב"ם הוה קידושין, וכן דעת הרשב"א (קידושין ב: ד"ה תנא האשה נקנית) דהוה קידושין, אמנם דעת בעל העיטור (חלקו השני של ח"א, עמ' מ"א,

דליכא קידושין הוא משום דאפקעינהו הוא דהבין דבאונס חלוק מבעלמא, וכמ"ש (לעיל ד"ה ובאמת) בדעת הרמ"ה, אמנם בבעל העיטור מפורש דגם בעלמא תליוה וקני לא קנה ודוה הטעם גם בתליוהו וקדיש, וכ"ה בריטב"א שם בב"ב (מח: בד"ה מאן דמקדש).

ועי' בנחל יצחק (להגריצ"א ספקטור, תר"מ הל' דיינים סי' ט' ענף ב', עמוד י"ב) שכי' דפשוט ומוכח דהיכא דשייך מצוה לשמוע דברי חכמים, או דבכפרה ניחא ליה וכדומה, ודאי דגם באנסוהו לקנות קני, [ומה] שהביא ראייה לזה מרמב"ם דידן, הא הרשב"א כ' להדיא דלדעת הרמב"ם גם תליוהו וקני הוי קנין, וליכא ראייה מהא דקידושין קידושין להיסוד דמצוה לשמוע דב"ח גורם שיקנה, ובכלל, הא כ' הרמב"ם להדיא דגם בכל קידושין באנסוהו לקדשה מקודשת, אף דהתם ליכא שום מצוה לקיים דב"ח, וא"כ אין שום ראייה מהרמב"ם לדבריו, וגם מהמג"מ ומהב"ש והחל"מ וביהג"א בסי' מ"ב משמע דהיסוד לדברי הרמב"ם הוא משום דתליוהו וקני בעלמא קני, אלא דכל המדובר הוא רק לענין אפקעינהו, ולדעת הרמב"ם לא אפקעינהו, וצ"ע דברי הנחל יצחק בזה. [והסביר שם הנח"י דלמסקנא הא אמרינן דרק מסברא דאגב אונסא גמר ומקנה הוא דמקנה והוי קנין, וא"כ נשאר דהא דאנסוהו לקנות לא מהני כי אם באופנים המבוארים שם בסוגיא דהיינו כמצוה לשמוע דב"ח או באנ"ס דניחא ליה בכפרה וכדומה, והביא ראייה גם מחליצה למ"ד דהוי גם קנין ואח"כ היתר, דאיך אונסינן ליה, ועי' שאני היכא דמצוה לשמוע דב"ח, ופליג בזה על האבנ"מ דכ' דלמסקנא אין אלו הסברות כלום משום דהא תליוהו וזבין וזביניה וזביני למסקנא, והסברות היו רק דיהויים שלא נוכיח דין זה מקרבן וגט, [ולכאורה מוכח לפי"ז דדעת האבנ"מ ללמוד תליוהו וזבין כהרשב"ם כמו שיתבאר בעז"ה לפנינו (באות ב'), דסברת הקנין הוא משום דלאו מידי חסר, דאל"ה אי למסקנא

משום דאינו מקבל, דהא צדק הרשב"א דמקבל יותר מהא דמוכר, דמוכר כליו וקרקעותיו בע"כ, ומקבל כסף, ובפרט באשה, אלא דבעצם הקנין א"א בדרך זה, דלקנות בעי רצון טפי וא"א בע"כ.

ואולי הוי הביאור דלקנות בעי רצון טפי, דהקונה תמיד הוא העושה עיקר הקנין בין במעשה ובין בהעברת הרשות והחלוקת, והמוכר צריך לסלק ידו ורשותו מן החפץ ולתת רשות והסכמה למעשי הקונה, וכן מצאתי בשיעורי הגר"ד ליפשיץ (אב"ד סובאלק, מתלמידי הגר"ש שופר ז"ל), וכ"כ בנתיב"מ"ש (סי' קצ"ז ס"ק ד') וכ"מ מדבריו (בסי' רמ"ד ס"ק"ב) דפליג שם על הקצוה"ח וס"ל דשליח להולכת מתנה יכול למנות שליח אחר כיון דאינו מילי דלא מימסרי לשליח, דהולכת מתנה הוי מעשה קוף בעלמא, וכ"מ מהרמב"ם (הל' אישות פ"ה ה"ח) דהנכנס לבית חבירו ולקח דבר שאין בעה"ב מקפיד עליו וקידש בו אשה, מקודשת מספק, וע"ש באבה"ע (סי' כ"ח סעיף י"ו) ובב"ש (סי' מ"ה) וביהג"א (סי' מ"ט) דפירשו דספק שמא מקפיד, ומוכח דבלא"ה היה קונה המקדש את החפץ בלי הקנאה, ועי' אבן האול (שכנים פ"ב ה"י). [ובמילואי אבן להגאון רבי ח"פ שיינברג שליט"א למד את דברי האב"מ בדרך אחרת קצת].

ועל הקושיא הראשונה ודאי דאין לומר דאית מאן דפליג על הלכה זו דכפינן ליה לאונס לכנס, דהא הריטב"א כ' בב"ב (שם) כדעת הרי"ף ובעה"ע וכמ"ש לעיל, ומ"מ כ' להדיא במכות (דף ט"ו) דעל כרחו ישאנה, וכ"ה פשוט במשנה (כתובות לט.) ושם ברש"י ופסקי רי"ד ומאירי ור"ן, ול"מ בשום מקום פי' שונה בכל אלה. ובאמת, גם המאירי שכי' להדיא כאן ובב"ב כדעת הבעה"ע הביא ראייה מהא להרמב"ם, ומ"מ כ' דלפי דעתו לא קפידן בקידושין, ואינם קידושין. ובאבנ"מ נשאר בע"ע, ורק לפי ביאורו של החולקת מחוקק (אה"ע סי' מ"ב ס"ק א') שהסביר דדעת האומרים

ומקנה, בגוים אמאי פסול וכו' ה"ג גבי מתנה כיון דלא מטיא ליה הנאה מיניה לא קני", עכ"ל. הרי כ' הרמ"ה דהעיקר תליא בקבלת הנאה, דבר חיובי, ולא בשלילי, אי-חסרון.

ואולי יתבאר בזה גם פלוגתת הרמ"ה והתוס', דלהרמ"ה חזינן שם דקדיש בביאה נקרא הנאה, ובעצם היה צריך להיות קידושין, אלא דאפקעינהו רבנן לקידושין, וקדיש בשטר ליכא הנאה, ולא בעינן לאפקעינהו, והתוס' שם (מח: ד"ה קדיש) דעתייהו דבין קידושי ביאה ובין קידושי שטר לית להו הנאה כשלעצמם, אבל הנאת השאר כסות ועונה שמקבלת היא ההנאה דשויהו כזביני, ויש לתלות פלוגתתם בהא, דהתוס' ס"ל כדעת הרשב"ם (ולכאורה מוכח כן מהא דלא דנו בדבריו כלל ולא חלקו עליו כדרכם) ולכן ס"ל דהנאת ביאה ל"ש הנאה כלל לענין זה, דהא בעינן שלא תפסיד, ולא רק שתהנה, וס"ל דשאר כסו"ע נקרא שאינה מפסדת. והשתא מצאתי שבמשל"מ (מכירה פ"י ה"א כד"ה ולע"ד הדברים תמוהים) ביאר כן בדעת התוס', וז"ל, "ולתתן זה כתבו דמאי דחשיב כזביני הוא מה שמתחייב לה בשאר כסו"ע וכו' משום דחיוב זה הוא בכל זמן דצריך, ושפיר חשיב תמורת מה שקונה, הוא נותן שויונו" עכ"ל.

אמנם הרמ"ה ס"ל דאין שום קנין בלי שתהנה בשעת מעשה, וכמפורש ברמ"ה דמפרש דלא ארצי ליה זוזי דלא ברק המעות, וכ' דא"א לפרש דלא נתן ליה מעות, דבענין דוקא נתן לו מעות בשעת מעשה, והעיקר הוא הנאה ולא מניעת הפסד, ולכן, הנאת ביאה נקרא הנאה, דסו"ס נהנית בדבר, וגומרת להקנות, ושטר אין לו שום הנאה, דמילוי חסרון שלא בשעת קנין אלא אח"כ לא משוי לה קנין כלל, וק"ל.

ועיי"ש בריטב"א (ב"ב, והו"ד בנימוק"י ג"כ) שחילק בין אשה למכר, דאשה שקיבלה פרוטה כבר הקנתה עצמה, משא"כ בשדה לא אם נתן לו פרוטה לשדה של מאה מנה לא קנה, וכ"ה בר"ן, ולכאורה הוא כדעת הרשב"ם והתוס' שהבאנו, דאשה

ל"א מצוה לשמוע דב"ח במה נהנה], אבל הנח"י הסביר דרקנן נשאר תליוהו לקנות וקני בו גם למסקנא אף דלמסקנא תליוהו לקנות ל"ק, משום דכאן יש סברות מיוחדות דמשוי להו כמכר וקיבל דמים, דבהו"א רצה ללמוד גם דכל אנסוהו לקנות קני, וזה דחה עם סברות הנ"ל דהתם שאני, אבל עכ"פ גם למסקנא קני באופנים הנ"ל דמצוה לשמוע דב"ח, ואת"ש.

## ב

והנה, ע"י ברשב"ם (ב"ב מ"ח. כד"ה אלא) שכי' וז"ל "דמתוך יסורים גמר בלבו ומקני, הואיל ואיכא תרתי יסורים ומתן מעות, דלא מפסיד מידי", ועוד שם (כד"ה התם נמי), "התם נמי נימא אנב אונסיה גמר ומגרש, דהא לא מפסיד מידי דומיא דזביני דמקבל דמי שדהו, דכיון דאשתו שונאתו, ובלא גט נמי לא תעמוד אצלו, וגט זה אינו אלא להתירה לאחרים לא מפסיד כלום". הרי מבואר ברשב"ם דהא דבענין שיהיה מכירה דוקא, ומתן מעות, הוא כדי שלא יפסיד בכך, ובזה גמר ומקני, ולפי דבריו משמע דאם היה נותן פרוטה למכירת השדה ולא כדי שוויה או קרוב לזה, אינו כלום דהא מפסיד ומפסיד. ובאשה צ"ל דשאר כסות ועונה וכתובה עם הפרוטה וכו' גורם לנו לומר דאינה מפסידה.

אמנם עיי"ש ברמ"ה שכי' "באשה ודאי לא הוו קידושיה קידושין ל"ש קדיש בכספא ול"ש קדיש בביאה, וכ"ש בשטר דלא מטיא לה הנאה מיניה" ועוד שם אח"כ, "ומסתבר דגבי מתנה וכו' כיון דאיתברר דאנב אונסיה קא יהיב אין מתנתו מתנה וכו' וכ"ש גבי מתנה דודאי לא יהיב ליה ולא מידי וכ"ת מי דמי, התם גבי זביני כיון דדעתיה למשקל מיניה זוזי, כל כמה דלא שקיל זוזי לא גמר ומקני, ואילו גבי מתנה כיון דלא אדעתא דמשקל זוזי קא יהיב קני, דאנב אונסיה גמר ומקני, הא גבי גט אשה דלא שייכי בה זוזי נתן גט מעושה בישראל כשר ובגוים פסול, ואי ס"ד אע"ג דלא מטיא ליה הנאה נמי גמר

היא, ובלבד שבשעת קנין באה ההנאה ומחמתו גמר ומקני, משא"כ בשאר כסו"ע שאינם באים כ"א לאחר מכן, ובשעת מעשה ליתא שום הנאה, לא הקנה אא"כ הי"ל הנאת כסף או ביאה בשעת מעשה, וכדברינו. ולכאורה מסכים הרמ"ה בזה לדברי רבינו יונה. והא דכ' רבינו יונה דזהו דוקא בקרקע שאין לו אונאה משא"כ במטלטלין דיש להם אונאה ובשו"פ לא קנה, הרי ביאר שם להדיא דזהו מחמת דחסר בכל תורת הקנין והמכירה, דהא אונאה אית כאן וא"כ בעצם אין כאן מכירה גם בלי האונס כשלעצמו, וזהו שכ' שם, "אבל אנסוהו למכור מטלטלין בפחות משויין, כיון שיש שם אונאה כדי בטול מקח אין כאן תורת מכר", עכ"ל. ומבואר דמצד הנאה לבטל האונס, יכולה המכירה להתקיים, אלא דמתורת אונאה הוא דאתינן עלה לבטלה, וק"ל.

## ג

וחשבתי דאולי יש לתלות בזה גם פלוגתת הראשונים בסוגיין, ולתרץ דעת הריטב"א והרי"ף ובעל העיטור מקושיית הרשב"א, ולבאר אמאי הק' הרשב"א עליהם, דהנה, אי נימא דכרי שיעשה מעשה קנין באונס בעינן שיהנה הנאנס וכמ"ש הרמ"ה, וכמו שהבאנו בדברינו עד לכאן, אפשר להבין דבתליוהו וקני, או בתליוהו וקדיש דהוא אותו דין עצמו, לכאורה א"א שיקנה, רבשלמא בתליוהו וזבין הביאור הוא דאף דמכריחו לעשות מעשה הקנין, מ"מ הרי גם מהנהו בדבר צדדי דבאמת כן הוא רוצה, דהיינו תשלום הכסף על המכירה, דודאי השתא רוצה הוא לגמרי בהכסף הניתן לו ומתהנה על ידו ולכן מסכים הוא להקנות, דאף דבעצם לא היה רוצה להקנות, מ"מ השתא דמוכרו הוא להקנות ודאי דרוצה בהכסף והנאותו, ונהנה בו, משא"כ בתליוהו וקני, הא גופא דכופהו הוא על ההנאה, והא גופא הוא גופא שאינו רוצה לעשות ונאנס בו, וא"כ יש להבין דתליוהו וקני לא קנה, והרי מפורש שם ברבינו יונה דאם גם על קבלת

הרי תמיד מוכרת עצמה בפרוטה, ואינו הפסד, דהא יותר מזה אינה מקבלת בשום פעם, משא"כ בשדה דהפסיד, דהעיקר הוא שלא יפסיד, והסיק שם הריטב"א להדיא דבפחות מדמיו אין לקנות, אף דסתם קרקעות אפשר לקנות גם בפרוטה וליכא אונאה, מ"מ באנסוהו למכור אינו כן, דהא מפסיד. ומן הענין להביא דהריטב"א כ' באותו קטע גם כדברי התוס' דביאה ל"מ הנאה אלא משום חיי האישות ושאר כסו"ע, וכמ"ש לעיל דזה אינו כסברת הרמ"ה.

וברשב"א (קידושין שם) כ' כהריטב"א דל"מ מכירה בפחות משויהו וללא כבאשה, וגם הוא הקשה דבמקדש בכיאה ליכא הנאה, ומה נתן לה, וכמ"ש בדברי הריטב"א, אלא דפליג שם על התוס' וס"ל דשאכו"ע כמו דאינם שוים לגבי בעל שיסכים לגרשה כדי שלא יתחייב בהם, גם לגבי האשה אינם כלום, והתוס' אף דס"ל דלגבי גט שיקרא מכירה בלי הפסד אינו כן, הכא הרי כתבו דבאשה נקרא מכירה בזה שתקבלם, אמנם זהו לכאורה פלוגתא אחרת שאינה קשורה להא, דלכאורה פליגי בטעם הדבר בגט דלהתוס' לא יהא גט משום שהוא כבר נותנם בין כך ובין כך ולא איכפת ליה להמשיך ולתתם ברצון, משא"כ באשה דהוי דבר חדש והנאה חדשה שלא היו לה עד השתא כלל, ואינו תלוי בה לקבלם בלעדו (וכמו שחילקו שם בתוס'), אבל לדעת הרשב"א הרי בעצם חסר בכל שויות הממון דזכות שאר כסו"ע לעומת קנין אישות, ולכן למד דהוא משום דניחא לה דתיפוק עלה שמה דאישות.

אמנם עיי"ש בעליות דרבינו יונה שכ' דלא כהרשב"א והריטב"א אלא דגם בפרוטה קנה השדה, בתנאי שלא כפוהו ליקח המעות, וגם כתב להדיא דשאכו"ע אינם נקראים הנאה לגבי זה, אלא דוקא הכסף שנתן לה, והוא הפלא ופלא כדעת הרמ"ה שכתבנו דהעיקר תלוי בקבלת הנאה, ולא במה שלא חסר, ולכן כיון דההנהו בכסף אינו משנה לן סכום הכסף דהא סו"ס הנאה

איברא דלפייז תמוהה דעת הרמ"ה, דהא הוא בעל השמועה דהנאה הוא דבעינן כדי שיהיה קנין, וא"כ לפי דברינו אלה הי"ל לומר כאן דתליוהו וקני ל"ש, ומ"מ דעתו דתליוהו וקני, קנין, ורק דאפקעינהו, וקשה אמאי בעינן להפקעה, וגם דעת הריטב"א תמוהה לפייז דהא ס"ל דל"ב אלא שלא יחסר וא"כ אמאי לא יקנה בתליוהו וקני, וצ"ע.

ובאמת נראה דסברא זו עצמה שאמרנו השתא בפלוגתת הרשב"א והרמב"ם נגד הרי"ף ובעל העיטור מבוארת היטב במאירי, "התם הוא דשקלה זווי, וכל שיש שם נתינת מעות אנו אומרים אגב אונסיה גמר ומקני כמו שאמרנו בתליה זובין, ותלוה זובין אמרו, תלוה ויהיב לא אמרו, שבמתנה הואיל ואין שם מעות אינו גומר ליתן באונס וכו' ואף כל שאנסוהו לקדש הואיל ואין כאן מעות אין קידושי קידושין", ע"כ. הרי דבזה הסביר דעת הרי"ף ובעה"ע. ולכאורה דבריו סתומים, דמה לי מעות מה לי אשה או שדה או כל חפץ אחר, והרי סו"ס מקבל אשה, וכמשנ"ת, אלא ודאי כונתו כמו שכתבנו דהמעות הם חוץ מעצם הקנין והאונס, ובלא"ה אינו קנין, ועכ"פ זה מפורש ממש בדבריו דפשיטא ליה דבלא הנאה צדדית חוץ מהנאת הקנין והמקח עצמו אין קנין כלל, וקל לפרש הסברא בזה כדברינו.

והמשיך המאירי להסביר דעת הרמב"ם והרשב"א כדעת הרשב"ם שם וכמש"כ, וז"ל "ומ"מ יש אומרים שלא הצריכו נתינת מעות לגמר קנין אלא במקום שהמקנה מתחסר כגון מכירת קרקע, אבל בקידושין שאין כאן חסרון ממון, כל שאמר רוצה אני וגמר הוא לקנות או להקנות מקודשת וכו'". הרי להדיא כדברינו דאי משום חסרון ומניעתו נגעו בה, ודאי דמקודשת, ובזה הסביר דעת הרמב"ם והרשב"א.

ובמאירי כב"ב לכאורה מפורש כדעת הרמ"ה, דכתב "כל שכתבנו שנתינת מעות גוררת את הלב להיות גומר ומקנה וכו'", ולכאורה הרי זה להדיא דלא כהרשב"ם

המעות מוכרח הוא ולא הסכים לכך, אינו כלום, דהכל הוא רק בתנאי שלא כפוהו על קבלת המעות.

משא"כ להרשב"א הרי הסברא הוא משום לאו מידי חסר (וכמו שהוכחנו לעיל באות ב'), וזה שפיר גם בתליוהו וקני, ועוד יותר, וכמ"ש הרשב"א דק"ו הוא, ובזה נתיישב שיטת הרשב"א עצמו ואולי גם הרמב"ם ס"ל הכי.

והשתא מצאתי דהדבר לכאורה מבואר היטב בהרמב"ם עצמו, דעי' הל' מכירה (פ"י ה"א) שכו' הרמב"ם וז"ל "מי שאנסוהו עד שמכר ולקח את דמי המקח אפילו תלוהו עד שמכר, ממכרו ממכר וכו' שמפני אונסו גמר ומקנה", עכ"ל. ולכאורה תמוה דדילג על הא דגמר ומקני אגב אונסיה זווי וכמ"ש הרשב"א והרשב"ם ושאר ראשונים.

אלא ע"כ דלא גמר ומקני אגב זווי, אלא דאם לא היה זווי היה מונעו מחמת החסרון, והוא היכי תמצוי לסלק המניעה, אבל למעשה הגמ"ד הוא רק מצד האונס. ולא עוד, אלא שגם כ' הרדב"ז בתשובתיו (ח"א סי' נ"ה) וכ"ה במל"מ דדייקו בדברי הרמב"ם "דמי המקח" דצריך כל דמי המקח, וכדברות משה למרן הגאון רבי משה זצ"ל (ב"ב סי' מ' תחילת ענף ה' ושם סי' נ"ח הערה פ"ז) כ' דלדעת הרמב"ם אף אם פסק עמו ועדיין לא נתן, מ"מ קנה, ולכאורה הוי כדברינו, דלאו מידי חסר.

וגם לכאורה יש ליישב בזה שיטת הרי"ף, דס"ל כהרמ"ה, ולהכי אינם קידושין וכמשנ"ת. ומ"מ צ"ע בזה לאוקמי דעת הרי"ף כהרמ"ה, דבמל"מ (הל' הכירה פ"ה) כ' דלהרי"ף א"צ ליתן הלכסף בשעת המכירה, ומ"מ ע"י בהערת הגאון רבי מ"ש שפירא שליט"א להר"י מיגאש (ב"ב שם) שכו' דכל מכר בשטר המעות על הלוקח בחוב בעלמא משא"כ כאן דאף להרי"ף והר"י מיגאש צריך ליתנם לבסוף ואל"ה אינו כלום. וכן ניישב דעת בעל העיטור כמ"ש בדעת הרמ"ה.

וכמ"ש הגר"ש שקאפ בכתובות (סי' נ') והגר"ח שמואלביץ (קידושין סי' ו'), אלא דבהיות דהני הנאות ודאי דהם לפי רוחו ורצונו ורוצה בהם, עיי' נכנס הוא בהמשא ומתן הזה ככל קונה אחר, וההנאה שמקבל, יהיה קטן ככל האפשר, מ"מ גורר את לבו לתוך העסק והמו"מ ונמצא דגם הוא עושה מעשה, ושוב גם נמכר שדהו.

ובאמת נמצא לפי"ז דפלוגתת הרשב"ם וסיעתו נגד הרמ"ה וסיעתו היא, דלהרשב"ם בעינן דעת ורצון גמור מצד עצמו, להמכירה, וזהו שכתבו תמיד הרשב"א והריטב"א והר"ן דלא מסתבר כלל שיסכים למכור שדה בעד פרוטות ושירצה בכך, דס"ל דאין מציאות כזאת למכור שדה ברצון והסכמה, ולהתחטר ולהפסיד, ולכן בעינן לעולם "לא מידי חסר", דבלא"ה אין כלום, ולדעת הרמ"ה הרי גם בסוף אפשר שע"י האונס וההכרח ימכור, ול"ב רצון גמור להמכירה מצד עצמה, אלא כל שרצונו לקבל שום דבר ע"י עסק זה, ממילא מוכרח במציאות דזה ק"ב?ל זה, והרי ההנאה שקיבל יש לו רצון גמור לה, וממנה הוא נעשה בעל דבר עם התולה, ומתחייב בהעסק, ונמצא דהרצון וההסכמה וההתחייבות שיש לו להעסק והמו"מ ביניהם מספיקים לעשותו כקונה ומוכר, ויל"ע.

[ועי' בס' רווחא שמעתתא על איזהו נשך (למו"ר הגאון רבי יצחק סאלאווייצ'יק שליט"א, עמ' ל"ד ד"ה ונראה דיסוד, ועמ' ל"ח בר"ה ונראה לפמש"כ) פי' אחר במהרי"ק (עפ"י ביהגרא באה"ע סי' מ"ב ס"ק ב'), עיי"ש. ולכאורה קשים הדברים דממ"ז בפלוגתת הרמ"ה והתוס' לא יוסכם, דאי ס"ל כהרמ"ה הרי גם הנאת ביאה מספקת לגמ"ד, ואי ס"ל כהתוס' גם שאר כסו"ע מספקת לגמ"ד, אבל ממ"ז, א"צ לקנין כסף דוקא ולקבלת דמי מקח, וצע"ג.]  
ובדעת הריטב"א הנ"ל שנתקשינו בו, דאף דס"ל דכל דלא חסר מידי גמר ומקני, ועי"ז בא הכסף כדי שלא יחסר, ומצד זה הרי

ונוטה לדברי הרמ"ה דמטיא ליה הנאה, ואינו להשלמת החסרון, אלא לגרירת הלב, ואולי מה שכ' המאירי דנראה לו דאין לקנות באונס, וכמ"ש בקידושין ובב"ב לדעת עצמו, נכנה על סברא זו, וכדברינו לעיל לדעת הרי"ף והעיטור. וכמ"מ בר"י מיגאש שם בב"ב (תלמיד הרי"ף) וז"ל "והיכא דלא יחייב ליה זוזי וכו' זביניה לאו זביני, דכאן לא יחייב ליה זוזי דאיכא למימר אגב אונסיה גמר ומקני, ושמעין מיניה דלענין מתנה דליכא זוזי למשקל וכו' מתנתו לאו מתנה, דהא ליכא זוזי הכא כי היכי דליגמור וליקני", עכ"ל. ומשמע דמשום הזוזי גמר ומקנה, דאל"כ, הול"ל דהא חסר ומפסיד, וע"ע לפנינו בסברת הני ראשונים.

ונשאר לנו לבאר דעת הריטב"א והרמ"ה, ולבאר סברת הפלוגתא בין הרמ"ה להרשב"ם.

ד

והנה, דבר נפלא ביותר מצאתי בשו"ת מהרי"ק (שורש קפ"ה) שנשאל בראובן ושמעון אחים ומת שמעון, וראובן יורשו, ולא אשת שמעון תובעת כתובתה מראובן, ובא לוי אחי לאה והכריחו לראובן לתת לה יותר ממה שמגיע לה בכתובתה, וכ' המהרי"ק דאינו יכול להוציא ממנה, מאחר דמטי ליה הנאה, והוי כתליוה וזבין, דאין הולכין בזה אחר צמצום ההנאה דמטי ליה מיניה, ה"ז?ש?נ?ה שוה מה שנתן לו חברו תמורתו או לאו, וכדעת הרמ"ה והמאירי ורבינו יונה. ואז הסביר, וז"ל "לא נדון אותה כתלויה ויחייב, דלא הוי מתנה, אלא כתלויה וזבין, דהוי זביניה זביני, דנעשה הוא כקונה הני הנאות לעיל, תמורת מה שהוסיף לה", עכ"ל.

ולפי מה שכתבנו בדעת בעה"ע והמאירי נראה לבאר, דהא כ' המאירי דכל ההנאה הדרושה כאן הוא משום דנתינת המעות גוררת את לבו, והיינו דאי לאו הכי הרי אנוס הוא, ומעשה באונס אינו מעשה כלל, וא"כ כל המשא ומתן הנעשה כאן לא נעשה כלל,

הא דלקנות בעי רצון טפי וא"א בע"כ, גם א"א לקנות, משום דבכל עסק בע"כ בעי הנאה צדדית כדי לגררו להעסק, וכמש"ב, ובל"ז אין שום קנין כלל, ומה נשתנו קידושין דאפשר בל"ז אי לאו דאפקעינהו רבנן.

והנה, עכ"פ מש"כ האבנ"מ לחלק בין קידושין לקנייני דעלמא יש לו סייעחא לדבריו מכמה ראשונים, א. הוא עצמו הביא דברי הרשב"א (ברף ו:ו) גבי המקדש בהנאת מלוה דהו"ל הערמת רבית, וכ' הרשב"א דלא הוי רבית קצוצה משום דאשה אין גופה קנוי לבעל ולא מידי שקיל. וראייה שנייה הנוגעת יותר לענייננו הוא ב. ברש"י יבמות (יט: ד"ה מקידושין דעלמא) שכ' דהא דידעינן דבעינן דעתה בקידושין ודל"ה בע"כ דאשה הוא מקרא דוהלכה והיתה לאיש אחר דמשמע מדעתה, וכ"כ הסמ"ג (עשין מ"ח, קכ"ה סוף ע"א), והא הול"ל בפשיטות כמש"כ המאירי כאן (בד"ה הרבה דקדוקין נאמרו בשמועה זו), דאף כשאר דברים אין שום מקח מתקיים באונס, ומשמע להדיא דס"ל לרש"י דאין זו מספיק, דקידושין אינו קנין כשאר קניינים, ואף דבשאר קניינים א"א בע"כ, הו"א דבקידושין אפשר לקנות בע"כ ממש אי לאו קרא, ומפורש לכאורה דקידושין אינן קנין אלא איסור ול"צ ביה רצון כבכל קניינים.

אמנם לכאורה כל הדברים אלו תמוהים [גם דעת רש"י ורמ"א והאבנ"מ הנ"ל], דהא מפורש התם בסוגיא דכ"ב (מח:): דאשה איננה שונה משאר קניינים דהא הגמ' מביאה ראייה מאשה דתליוה וקידושיה קידושין לכל שאר מוכר אף בשדה זו דזביניה זביני, וכתבו הרשב"ם ורבינו יונה דמוכרת עצמה לזה בכסף, והה"ל לשאר זביני, ואי כדברי רש"י והאבנ"מ הנ"ל ליכא שום ראייה, ואינה זביני ואינה מוכרת עצמה, ולכן אף אם אפשר לקדשה בע"כ אין שום ראייה לכל שאר זביני, וע"כ צ"ל דהשתא דאתא קרא ואשמועינן דמדעתה דוקא, שוב הוי ככל מכירה.

היה פשוט דבתליוהו וקני גמר וקנה, ומ"מ ס"ל להריטב"א דלא כן הוא, לכאורה י"ל בו בפשיטות כמש"ש (לעיל באות א') בשם האבנ"מ, דאף דמצד ההנאה אכן לא חסר כלום ואפשר לקנות כמו דאפשר למכור, מ"מ חסר בעצם הקנין, דלקנות בעי רצון טפי וא"א בע"כ, וכמש"ב שם, ונימא דהרמב"ם והרשב"א פליגי על יסוד זה. ונשאר לנו רק לבאר דעת הרמ"ה דס"ל דאפשר לקנות בע"כ.

## ה

ובדעת הרמ"ה, לכאורה היה נראה דיתכן לבארה עפ"י דברי הרמ"א והחלק"מ והאבנ"מ, דהנה בשו"ע (אבה"ע סי' מ"ב סעיף א') הביא ב' דעות אם איש שאנסוהו עד שקידש בע"כ הוה קידושין או לא, והק' החלק"מ (שם ס"ק א') דלכ' הדעות הרי בעצם אפשר לקדש ואפשר לקנות בע"כ אלא דפליגי אי אפקעינהו או לא, וא"כ אמאי כ' הרמ"א בחו"מ (סי' ר"ה בסופו) בשם בעל העיטור דאנסוהו לקנות אינו קנין, [ובאמת אולי יש לתרץ קושיית החלק"מ על הרמ"א דדעת הי"א כאן הוא ג"כ בעה"ע הזה דס"ל דמשו"ה אינם קידושין משום דבעצם אין לקנות בע"כ כלל, וכמו שכתב בב"ש (שם ס"ק א'). אמנם לנ"ד שאנו דנים לענין דעת הרמ"ה, ודאי דהרמ"ה עצמו ס"ל דרק משום דאפקעינהו הוא דל"ה קידושין, ובעצם קנה, וכמש"כ להדיא, ונמצא דעל הרמ"ה ודאי קשה אמאי בעינן לאפקעינהו, והא בעצם א"א לקנות בע"כ.] ות"י האבנ"מ (שם ס"ק א') דקידושי אשה אינם קנין, משום דאין גופה קנוי לבעל ולא מדי שקיל, ונמצא דאין בקידושין כ"א שנאסרה ע"י לכל העולם, וכל כה"ג אפי' ע"י אונס היה מהני, דא"כ אינו כשאר קניינים דא"א לקנות בע"כ, וע"כ רק משום דאפקעינהו הוא דלא קני (ולא ראה האב"מ דברי הרמ"ה). ולפי"ז לכאורה היה נראה לבאר בכך גם דעת הרמ"ה. אמנם למעשה, לכאורה נראה דאין זה נכון בדעת הרמ"ה, דהא דהרמ"ה גם בלי

לדחוק ולחדש דביקדושין בעצם ל"צ גם לההנאה אלא אנב אונסיה גמר ומקדש, דהא רק רצון על המעשה בעינן והאיכא, אלא דלפי"ז יקשה ביותר דמיון הגמ' בב"ב לשאר קניינים.

ואולי דלהגמ' שם היה פשוט דאם מעשיו הם מעשים - ולא כבכל אונס שנשאר דאינם מעשיו אלא מעשה קוף בעלמא - ודאי דגם ההנאה יכולה לגרור לבו לתוך העסק והחלות, אלא דבזה הסתפק הגמ' אם אפשר לומר דגם בהכרח על שדה זו או אשה זו נקראים מעשיו מעשים וא"כ לא נסתפק דודאי גם יש לו דעת על העסק והחלות היכא דצריכים בשאר קניינים, ולזה שפיר יש להביא ראייה מקידושין אף אם בקידושין דוקא לא בעי יותר מרצון ודעת על המעשה.

אלא דגם זה קשה הבנה לתרץ דעת הרמ"ה דהא הצריך הרמ"ה כסף או ביאה כדי להנותה שתסכים למכור עצמה ולהתקדש לו גם בקידושין, ומוכח דלגבי זה אין לדעתו חילוק בין קידושין לשאר קניינים, אא"כ נצטרך לומר דכאיש אינו כן, אלא חלוק מאשה וא"צ הנאה ברצון כדי לקדשה, וצ"ע לחלק בכך בין איש לאשה, וצ"ע ג.

ולכאורה מוכרח בדעת הרמ"ה דס"ל, מאיזה טעם שיהיה, דגם הנאה בהכרח, שאינו רוצה בו מתחילה ועד סוף, מ"מ גומר ומקנה, וא"כ צל"ד מהו סברתו בהא דהנאה גורמת שיגמור בדעתו להקנות או לקנות, וזה יהיה דלא כדבריו של רבינו יונה (שהבאנו לעיל בסוף אות ב' וריש אות ג') שכי' להדיא דהכל בתנאי שלא הוכרח בלקיחת המעות, ושאלתי למו"ר הגאון רבי יצחק סאלאווייצ'יק שליט"א וגם להגאון הרב אבא בערמאן שליט"א ולא מצאו להסביר טעם הדבר, וצ"ע בדעת הרמ"ה. אבל עכ"פ לכאורה יש ליישב בזה דעת רש"י והר"ן בנדרים הנ"ל, וכמשנ"ת.

וביותר קשים לי דברי הר"ן הידועים בנדרים (ל. בד"ה ואשה נמי) וז"ל, "אלא מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש, היא מבטלת דעתה ורצונה, ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו" עכ"ל. ולכאורה תמוהים דבריו מסוגיא דב"ב (מח:): הנ"ל דמפורש בה דאי אשה נקנית בתליוה וקדיש ה"ה לכל קנין דאפשר שימכור בע"כ, והא לא דמי זל"ז כלל, דל"צ לדעתה אלא לסילוק המניעה משא"כ בכל מקנה, [ואי הוה אמרינן כדעתו כמ"ש לעיל (באות א')] דגם בכל קנין ל"ב יותר מזה מהמקנה, הוה ניחא טפי דעת הר"ן עכ"פ.]

ואולי יש לדחוק בזה דבאמת בקידושין אינו כשאר קניינים וא"צ להרצון שצריך בשאר קניינים, דהנה בס' דברות משה על כ"ב (סי' מ"ב ענף ב-ה) כ' די"ל דביקדושין ל"ב כ"א רצון על המעשה קידושין [ודעת שקרה עי"ז חלוזת קידושין], אבל רצון שיחול חלות קידושין א"צ, וממילא כיון שיש לו רצון ודעת על המעשה שוב הוה מעשיו מעשים ולא מעשה קוף בעלמא, וחלים הקידושין. ובוזה יישב מרן הגאון זצ"ל גם דעת הרמ"א הנ"ל, עי"ש. והאמת היא דיש פנים לומר דכן מוכח בשיטת בעה"ע ג"כ, דהא ס"ל לבעה"ע דבאנסוהו ולקנות לא קני, וא"כ איך יכול לקדש אשה בע"כ דאשה אי לאו דאפקעינהו, והא אין היא קונה את הכסף דהוי בעל כרחה, ובל"ז אין קידושין בלא שתקנה את הכסף, וע"כ דס"ל לבעה"ע דבכסף קידושין ל"ב אלא נתינה ולא הקנאה, [כ"כ הגרנ"ט לתרץ קושית הנתימה"ש על בעה"ע, דדעת העיטור הוא דבאנסוהו לאיש אינם קידושין מפני שתליוהו וקני אינו קנין, ובאנסוהו לאשה אינם קידושין משום דאפקעינהו. ומ"מ לפי דרכנו שכתבנו לעיל (באות ד') ל"ק מידי וא"צ לדברי הגרנ"ט זצ"ל דהא ודאי רוצה היא בהמעות ועי"ז נעשה הקנין, וכמשנ"ת], וא"כ אולי יש

הרב יצחק קורניץ

## בענין שוה כסף בקידושין ושאר דברים וגדר קנין כסף

נוזיקין נמי משום דכתיב מיטב שדהו ישלם סד"א כיון דאי פרע ליה בקרקע צריך לפורעו ממיטב כי פרע ליה במטלטלין נמי שיהא צריך לפורעו ממיטב מטלטלין דהיינו כסף להכי איצטרך ריבוי דשיב אבל לענין מקנה האשה ששניהם מתרצים בדבר מסברא פשיטא לן דסו"כ ככסף. עכ"ל.

והנה יל"ע בגוף דברי תוס' והראשונים דדנו מנלן דסו"כ ככסף דהנה בפשטות אין הנידון אי כל היכא דכתיב כסף הוי שו"כ בכלל ואי שו"כ ככסף אז כשכתוב בתורה כסף זה כולל גם שו"כ (וכמש"כ פנ"י), אלא הנידון הוא אם שו"כ מהני כמו כסף וא"כ צ"ע מה שדימו כאן כל הראשונים הנידון גבי קידושין, ערכין, פדה"ב ונוזיקין וכו' דלכא"ו הם נידונים חלוקים דגבי כסף לקנין הקידושין הנידון הוא האם צריך בזה כסף ומטבע משום דזהו החפצא שבו עושים הקנין ונקבע בזה צורה של חפצא כזאת לקנין דהרי ז"פ שגם חפץ נחשב ממון וכדחזינן למ"ד שיעבודא דאורייתא דמשתעבד לחוב אלא דיתכן דלקנין הקידושין לא סגי בנתינת ממון אלא צריך חפצא של מטבע ואזי הוא גזיה"כ שזהו החפצא לקנין, אולם בנוזיקין כשדנו על כסף הרי זה ברור שמהותו של החוב הוא חוב ממון דלא שייך שתהיה מהות של חוב על מטבעות או על חפצא מסויים (וזהו בפשטות החסרון בקנין אתן), אלא דשם יש זכות לניזק לחבוע תשלום במטבעות משום איזה מעלה שיש למטבעות וא"כ מה זה קשור לקידושין, דאף אם בנוזיקין אין לו זכות לחבוע מטבעות יותר מחפצים או שאין בהם איזה מעלה לגבי זה מנ"ל דבקידושין א"צ חפצא של מטבע, וכמו"כ איפכא דאף אם לגבי קידושין מהני גם בשו"כ משום דסגי בקנין הכסף כשנותן ממון עדיין מנ"ל לנוזיקין שאין לו זכות תביעה על מטבעות.

מביא דברי תוס' והראשונים

שדנו מנ"ל דשו"כ בב"מ ומקשה עליהם

דלכא"ו הם כ' נידונים נפרדים

א. מתני' רפ"ק דקידושין האשה נקנית בשלש דרכים וכו' נקנית בכסף בש"א בדינר ובשוה דינר ובה"א בפרוטה ובשוה פרוטה. והר"ן בתוס' (ד"ה בפרוטה) וז"ל וא"ת ומנ"ל דשו"כ ככסף דהא לקמן מיבעי ליה קרא גבי ע"ע ישיב לרבות שו"כ ככסף וכו' וז"ל דילפינן מע"ע וא"ת וכו' וא"כ הו"נ נזיקין וע"ע שני כתובין הבכ"א ואין מלמדוין וז"ל דתרווייהו צריכי דאי כתב עבד גרידא לא מצי למילף נזיקין מיניה לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב וסד"א נמי כסף דווקא ולא שווי להכי איצטרך כסף ישיב גבי נזיקין וגבי ע"ע איצטרך נמי קרא דלא מצי יליף מנזיקין דהו"א עבד דומיא דנזיקין ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב לכך איצטרך תרווייהו א"נ י"ל אי כתב בעבד הו"א דרין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם אבל גבי נזיקין דל"ש למימר כך לא אמרינן הכי ואי כתב בנוזיקין גרידא לא מצי למילף עבד מיניה דס"ד דלא יהיה שו"כ ככסף בעבד לפי שגם הוא גרם לו לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית וכריב"ה דלקמן וס"ד דנחמיר עליו לומר דוקא כסף ולא שווי. עכ"ל התוס'.

אבל שא"ר תירצו תירוץ אחר על קו' התוס' וז"ל הר"ן וז"ל דנהי דגבי עבד ונזיקין אצטרכינן קרא לריבויי שו"כ הכא ל"צ דהתם כל חד וחד למילתיה איצטרך דגבי עבד סד"א כיון שמגרע פדיונו ויוצא בע"כ של רבו דלימא ליה רביה זיל טרח וזבין ואייתי לי להכי איצטרך קרא לרבוויי אבל לגבי קידושין כיון שהיא מתרצית בדבר וניחא לה בשו"כ ל"צ קרא לרבוויי דמסברא אית לן דכל כה"ג שו"כ ככסף הוא וגבי

שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש ברמי ערכו וכו' עכ"ל ומבואר דבאומר ערכי עלי הוי כמקדיש א"ע וכשפורע חשיב כפודה א"ע ונמצא לפי"ז דגם בערכין איכא דין קנין ופדיון. אך בפשטות אינו כן. ולפי"ז א"ש אמאי כ' תוס' דילפינן קידושין מע"ע ולא כ' דילפינן נמי מנזיקין דבאמת מנזיקין לא מצינן למילף לקידושין כיון דהוה ב' ענינים נפרדים דנזיקין הוי דינא דפרעון חוב וקידושין הוי דינא דקנינים וכנ"ל הדווקא מע"ע מצינן למילף כיון דאית ביה ב' הענינים וכמשנ"ה.

אלא דעדיין יקשה דהנה בתוס' הק' דע"ע ונזיקין הוו ב' כתובין הבאכ"א וחיפשו צריכותא לכאור"א ומבואר דמצינן למילף אחד מהשני ותינה נזיקין מע"ע מצינן למילף מחלק הפרעון חוב שבו אבל ע"ע מנזיקין צ"ע היאך ילפינן והלא בע"ע איכא גם דין קנין ואין שייך למילף זה מנזיקין דהוי רק פרעון חוב. ועוד יקשה דהנה בתוס' כ' דלא ילפינן נזיקין מע"ע דדין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם. והק' המהרש"א דא"כ היאך ילפינן קידושין מע"ע וכ' דבאמת לפום הך תירוצא ילפינן קידושין מנזיקין. ולפמשנ"ת הלא א"א למילף זמ"ז כיון דקידושין הוי דין קנין ונזיקין הוי דין תשלומין ופרעון חוב והיאך שייך למילפינהו מהדרי.

ג. אמנם באמת לו"ד המהרש"א היה אפשר ליישב קושיתו בפשטות מכל מאי דמצינו הך סברא בתוס' הוא רק גבי ילפותא של פרעון מפרעון והוא במה דדנו התוס' למילף נזיקין מע"ע והיינו דבעינן למילף נזיקין מחלק הפרעון דאיכא בע"ע וכנ"ל ואהא כ' התוס' דליכא דמילפינהו מהדרי משום דבע"ע דין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם ובדין פרעון חוב דהוי נידון בזכויות התובע שפיר איכא סברא להקל על העבד מה"ט, אך לגבי הנידון אי מהני קנין בשו"כ ליכא סברא דיועיל הקנין בשו"כ

ואיך שייך להכליל אותם באותו נידון הרי מצינו לגבי דינים אחרים חילוקים בין מטבעות לחפצים ומהו כל הנידון כאן אי שו"כ ככסף.

**מיישב הנבי ע"ע איכא כ' דינים ומקשה ע"ז, מיישב קו' מהרש"א.**

ב. אמנם היה אפשר בפשיטות דבאמת בגרעון כסף דע"ע איכא ב' דינים הנ"ל גם דין קנין והיינו דחילל שחרור העבד ע"י נתינת הכסף דקונה את עצמו וגם דאיכא פרעון חוב דחייב העבד תמורת השנים שעדיין לא עבד בהם, (ועי' ברשב"א לקמן ט"ז ע"א גבי אילימא דכתב ליה שטרא אדמיה היינו כסף וכו' דפירש דלס"ד דע"ע אין גופו קנוי הוי גרעון כסף רק פרעון חוב אך למסקנא דגופו קנה הוי נמי דין קנין וע"כ ל"מ ע"י שטר התחייבות וכשיטתיה דל"מ התחייבות לקנינים). ולפי"ז א"ש דבאמת הוי שני נידונים נפרדים גבי קנינים דהנידון הוא בגוף החפצא דשו"כ אי דמי לחפצא דכסף (וכע"ז הוא הנידון בתוס' גבי פדיון הקדש דהוי דין קנין מהקדש ע"י כסף וכדאיחא לקמן כ"ח ע"ב במתני' דרשות הגבוה בכסף לענין קניית הקדש וכך נקט הגר"ח בפ"ח ממע"ש ה"ו) וגבי תשלומין ופריעת חוב כמו גבי ערכין או נזיקין שהנידון הוא בזכויות התובע לקבל תשלומין מהנתבע אי זכותו לתבוע דווקא כסף או דיכול הנתבע לשלם גם שו"כ ואעפ"כ שפיר מצינן למילף מע"ע גם קידושין וגם ערכין דקידושין ילפינן מחלק הקנין דאיכא מגרעון כסף דע"ע וערכין ילפינן מחלק הפרעון דאיכא בע"ע ושפיר ילפינן לכולהו. (ועי' בשלה"ג ע"ז י"ג ע"א על הברייתא דאין מקדישין ואין מחרימין ואין מעריכין בזה"ז וכו' וכי בשלה"ג (אות א') דאיכא שיטות דאסרו להקדיש בשבת רק כלי ידוע אך לא אסרו להתחייב להקדש בשבת, והק' ע"ז מהא דאין מעריכין בשבת ותירץ וז"ל ד"ל דגם האומר ערכי עלי הוי מקדיש שפיר כלי ידוע והיינו גופו ועצמו

דילפינן קידושין מע"ע וכדברי תוס' דילן, משא"כ גבי פדיון הקדש נראה דיש לרדן מצד ב' הענינים בדאמת איכא כעין קנין כסף ככל פדיון מהקדש וכמו שביאר הגר"ח בפ"ח ממע"ש ה"ז. אכן נראה דיש לרדן עוד בפדיון הקדש מצד זכויות ההקדש לקבל תשלומין מעליא כיון דפורת ולוקח הדבר בלא הסכמת ההקדש, ולפז"ג דהא דמהני הפדיון בשו"כ והיינו בנידון מצד הקנין כסף דאיכא בפדיון שפיר י"ל דילפינן מכלל ופרט וכלל וכמש"כ תוס' ידיעין דכל דבר המיטלטל וגופו ממון אפשר לפדות בו, אכן אכתי איכא לרדן דזכות ההקדש לקבל תשלומין מעליא וא"כ אפשר שלכתחילה לא סגי בשו"כ (וכעין הא דמצינו ההקדש שוה מנה שחיללו על שו"פ מחולל בדיעבד אבל לכתחילה זכותו של הקדש שיחללו על שו"פ). ואהא כ' רש"י בערכין דילפינן מנזיקין דגם לענין זכויות תשלומין דינו של שו"כ ככסף ומהא שמעינן דאף לכתחילה יכול לחלל על שו"כ. והא דלא כ' רש"י בערכין דילפינן ליה מע"ע וכמש"כ בקידושין דהרי בע"ע איכא ב' הענינים וכמשנת' לעיל. נראה פשוט עפשנות"ל בישוב קו' המהרש"א דלענין זכותו הפרוען ליכא למילף מע"ע כיון דאיכא למיפרך דדין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם ודווקא לענין דינא דקנינים שפיר ילפינן מע"ע דשוכ"כ וכמש"כ רש"י בקידושין ולכך כ' רש"י בערכין דילפינן לה מנזיקין. וא"ש בעז"ה דברי רש"י במסכתין ורש"י בערכין.

ה. והנה הב"ש בסכ"ז סק"ב הביא הנידון בנתינה בע"כ אי חשיבה נתינה או לא. והמהר"ט הוכיח מגרעון כסף דע"ע דמהני אף בע"כ דאדון ומוכח דנתינה בע"כ חשיבה נתינה, וע"ש בב"ש שהביא דמהר"א ששון דחה הרא"י דשאני ע"ע שריבתה תורה. והב"ש הק' עליו דא"כ היאך יליף הש"ס (כוונתו לתוס' וכמש"כ האב"מ) ע"ע דשוכ"כ והלא נימא דשאני ע"ע ע"ש. ולהמבואר נראה דמיושב היטב דמש"כ

משום דבעינן להקל עליו וע"כ שפיר ילפינן קידושין מע"ע מחלק הקנין שבו וכמש"כ תוס' דבהא ליכא סברא דנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם ואולי' דילפינן נמי מנזיקין כדברי המהרש"א. והא דלא תירץ כן מהרש"א י"ל דעיקר קושייתו אינה על קידושין היאך ילפינן מע"ע אלא קושייתו על ערכין דגם בהא תירצו תוס' דילפינן מע"ע ובערכין הלא בפשוטו הוי רק דין של פרעון חוב ובהא שפיר הק' המהרש"א היאך ילפינן להו מדין הפרעון דע"ע והלא איכא למפרך דשאני ע"ע דדין הוא להקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם. אכן לעיל נתבאר דבשלה"ג במס' ע"ז מבואר דתשלומי ערכין נמי הוי פדיון וקנין ולא פרעון ולפי"ז יש ליישב קו' המהרש"א גם על ערכין דשפיר מצינן למילפינהו מחלק הקנין שיש בע"ע דבהא ליכא למיפרך דסברא הוא שנקל עליו כדי שלא יטמע בין העכו"ם וכמשנת". אמנם בפשוטו אינו כן ועיין.

### מביא סתירת דברי רש"י בקידושין ובערכין ומיישב, מתרין קו' הב"ש

ד. והנה רש"י לקמן ח ע"א כ' ג"כ כדברי תוס' דילן דדין שו"כ ככסף בקידושין ילפינן מע"ע ע"ש, ויל"ע מדברי רש"י בערכין כ"ז ע"א בהא דאיכא התם נידון בגמ' אי שוכ"כ גבי פדיון הקדש ופריך והא קי"ל דשו"כ ככסף ופירש"י דאמורנן בב"ק ישיב לרבות שו"כ אפי' סובין ע"ש. ומבואר דפירש"י דילפינן בעלמא דשוכ"כ מנזיקין (ולא כתב כתוס' דילן דכ' דילפינן מכלל ופרט וכלל) וצ"ב אמאי שינה רש"י בילפותא דשוכ"כ בדבריו בערכין מדבריו בקידושין וצ"ע.

והנראה בזה עפשנות' דגבי קידושין לא מצינן למילף מנזיקין ומשום דקידושין הוי נידון דקנינים בגוף החפצא דשו"כ אי דמי לחפצא דכסף וניזקין הוי נידון בזכויות הפרעון ולא ילפינן זמ"ז וע"כ כ' רש"י

תיקשה דנילף מע"ע הנמכר לעכ"ם דליכא זכות לפרוע בשו"כ וצ"ע. ולשיטת השה"ג דערכין נמי הוי פדיון וקנין ולא פרעון א"ש אך בפשטות אינו כן. וצ"ל דערכין נילף מנוזיקין וכמש"כ מהרש"א לפי התירוק השני בתוס'. וכע"ז יקשה בהא דרצו תוס' למילף נוזיקין מע"ע דשו"כ ובנוזיקין דהוי נידון בזכויות תשלומין נימא דנילף מממכר לעכ"ם דשו"כ אינו ככסף וצ"ע.

ז. ולפמשנת' יתיישב עוד בהא דכתבו התוס' כסה"ד דאי הוי כתיב דין שו"כ בע"ע לא הוי ילפינן לנוזיקין משום דהו"א דדין הוא שנקל עליו דיכול לפדות עצמו אפי' בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכ"ם, והק' הרא"ה בחי' דאכתי נילף מהא דע"ע נקנה בשו"כ והתם ליחא להך סברא דדווקא ביציאתו בגרעון כסף ליכא סברא זו והלא גם מאי דנקנה בשו"כ ילפינן מהך קרא דישב וכמבואר ברש"י לק' ח' ע"א ד"ה ישיב גאולתו עיי"ש. (ועי' ברש"ש כאן מש"כ כרה"ד בדברי התוס') אכן לפמשנת' א"ש דבאמת א"א למילף דין שו"כ בפרעון מדין שו"כ בקנינים וע"כ ליכא למילף נוזיקין מקניינו של ע"ע דהוי פרעון מקנינים וכל מאי דמצינן למילף לנוזיקין הוא דווקא מגרעון כסף ביציאתו של ע"ע דהתם איכא נמי דין פרעון חוב וכמשנת'ל ומיושבים דברי התוס'.

ובזה יתבאר עוד מש"כ התוס' דגבי ע"ע איצטריך נמי קרא דלא מצי יליף נוזיקין דהו"א עבד דומיא דנוזיקין ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב. והק' התו"א בסו' קמ"ח דהא בנוזיקין אי לית ליה אלא זיבורית א"צ למיטרה ולזבוני ולמיהב ליה כסף או מיטב אלמא דשו"כ אפי' זיבורית הוי ככסף אלא דחייבתו תורה בתשלומי מיטב היכי דאית ליה ול"ש למילף ע"ע מנוזיקין, אכן לכאור' דברי התוס' מבוארים שפיר דהלא תוס' מיירי גבי ע"ע בדין יציאתו בגרעון כסף ונתבאר לעיל דבגרעון כסף איכא ב' דינים גם שחרור וקנין ע"י הכסף וגם פרעון חובו לאדון. ולפי"ז א"ש מש"כ תוס' דהו"א דאי משתחרר בקרקע ליבעי מיטב וכוונתם דדין

מהר"א ששון דא"א למילף מע"ע היינו לענין דיני תשלומין ונתינה דמהא י"ל דע"ע שאני דהקילה תורה למיחשב נתינה אף בע"כ (ותיכח דכוונתו דע"ע שאני משום הך סברא דכתבו התוס' כדי שלא יטמע בין העכ"ם) משא"כ בנידון התוס' דילפי קידושין מע"ע לענין דינא דקנינים והיינו אי מהני קידושין בשו"כ וילפינן לה מחלק הקנין כסף דאיכא בע"ע בהא ליכא סברא לחלק דע"ע שאני וכמשנת'ל בישב קו' המהרש"א.

מתרץ קו' הריב"א ומקשה ע"ז,

מיישב עוד ד' התוס' ומתרץ קו' חו"א

ו. והנה בירושלמי לקמן איתא דהא דע"ע יוצא בשו"כ הוא דווקא בנמכר לישראל אבל בנמכר לעכ"ם אינו יוצא בשו"כ. וכבר הק' לפי"ז היאך ילפי' התוס' מע"ע דמהני שו"כ אף בקידושין והלא בנמכר לעכ"ם לא הוי שו"כ ומאי חזית דילפת מנמכר לישראל נילף מנמכר לעכ"ם. וכבר הק' כן הריב"א בשיטת הקרמונים ועי' מש"כ מזה כאבי עזרי מהרו"ק רפ"ג דאישות להוכיח מזה דהרמב"ם ותוס' פליגי וצ"ע. עוד מתבאר שם בירושלמי דמדעתו של האדון מהני שו"כ אף בנמכר לעכ"ם. ופירש האו"ש דמהני מדין גרעון כסף דע"ע (ודלא כהמנח"ח במצוה מ"ב שפירש דמהני ככה"ג רק מדין קנין בעלמא שמקנה האדון את העבד לעצמו) ומבואר מזה דהא דלא אמרינן שו"כ בנמכר לעכ"ם הוא רק בדיני פרעון החוב של העבד לאדון אבל בדין הקנין דאיכא בגרעון כסף בהא גם בנמכר לעכ"ם אמרינן דשו"כ דאל"ה לא היה מהני אף מדעתו של האדון. ולפי"ז א"ש דברי התוס' עם משנת'ל דהא דילפי תוס' קידושין מע"ע היינו מדין הקנין דגרעון כסף דע"ע וכנ"ל ובהא ליכא חילוק בין נמכר לעכ"ם לבין נמכר לישראל וא"ש דילפינן קידושין מע"ע. אמנם יל"ע דתוס' כ' דאף ערכין ילפינן מע"ע ובערכין הוי נידון בדיני זכויות פרעון וכנ"ל ובהא אכתי

להיפך לענין דינא דשוכ"כ נראה דחלוקים זמ"ו ובאמת דין תשלומין מדין קנינים ליכא למילף אמנם קנינים מתשלומין נראה דשפיר מצנין למילף לענין דין דשוכ"כ וע"כ שפיר ילפינן קידושין מנוזיקין או ע"ע מנוזיקין אף לענין דין הקנין שבו. דהנה יש לחקור בגדר הא דריכתה התורה בשו"כ נמי מהני בקנינים דזה ודאי דמש"כ בתורה כסף כוונת התורה לכסף עצמו אלא דיל"ע מה נתחדש בהא דמהני גם שו"כ האם נאמר בזה שבעצם אין חילוק בין כסף לשו"כ דלשו"כ איכא נמי תכונות ומעלות של כסף וע"כ חשיב שו"כ אותו סוג וחפצא כמו כסף או דנימא דלעולם שו"כ הוי חפצא אחר אלא דנתחדש דגם הך חפצא מהני לקנינים וכדין כסף והוא דין נוסף דהיכן שמהני כסף מהני גם שו"כ (וצ"ע דאינו מטעם שאפשר להשיג בו הכסף דהרי בהנאה גם מהני וכמו"כ מהני לדידי שוה לי אלא דנתרבה שהשו"כ הוא כתחליף לכסף אולם עדיין יתכן שהוא כדין נוסף) וכע"ז יש לחקור בהא דנתרבה דמהני שו"כ בתשלום של פרע"ח האם נתחדש דליכא כלל זכות לתבוע כסף וע"כ יכול הנתבע לשלם בשו"כ ואף דשו"כ הוי חפצא אחר מכסף. או דנימא דבאמת כתיב כסף בתורה ומאי דנתחדש דיכול לשלם שו"כ הוא משום דגילתה התורה דשו"כ הוי אותו חפצא כמו כסף כיון דאית ליה תכונות ומעלות של כסף וכנ"ל וע"כ א"א לתבוע דווקא כסף אף דבאמת כסף עדיף וכמו דבכסף עצמו אינו יכול לתבוע דווקא כסף זה ולא כסף אחר, אבל אה"נ דאי שו"כ לא היה אותו חפצא ככסף שפיר היה יכול לתבוע כסף דווקא כיון דכסף איתא בקרא.

ובפשטות מהא שכתבו התוס' דיש סברות להחמיר ולהקל גבי ע"ע משמע שהוא דין נוסף דאם הגדר היה שנאמר בזה שאין הברל ביניהם א"כ הוי כגילוי מילתא ולא שייך לפרוך שבמקום אחר נחמיר עליו. אמנם יתכן דדווקא אם היה פסוק אחד היה מקום לפרש דנאמר בו דין נוסף וזה גופא בתורה פירא אולם למסקנא שלומדים לשאר מקומות א"כ

פרעון החוב דאיכא בע"ע יהיה כדין פרעון החוב של נוזיקין וא"כ יהיה דינו דאי אית ליה מיטב יצטרך ליתן דווקא מיטב וכדינו של מזיק, אבל החזו"א כפה"נ פירש את דברי התוס' גבי ע"ע דמיירי במקנתו של ע"ע ולא מיציאתו בגרעון כסף וכדפירש הרש"ש ברה"ד וע"ז שפיר הך החזו"א אכן לעיל נתבאר דמוכרח מכל דברי התוס' דמיירי ביציאתו של ע"ע בגרעון כסף וא"ש.

**מביא קו' הרא"ה והעצמו"י**

**ומקשה עליהם, חוקר ברין שוכ"ב**

**ומיישב לפי"ו ומקשה ע"ז**

ח. אלא דעדיין ילה"ק דהנה כ' מהרש"א דמש"כ התוס' דילפינן להו מע"ע היינו לפי תירוצם הראשון אבל לתירוץ השני שכתבו דליכא למילף נוזיקין מע"ע משום דאימא דהקיל עליו הכתוב בשו"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם א"כ ה"נ מה"ט ליכא למילף קידושין וערכין מע"ע וכתב דלהוא תירוצא צ"ל דנילף ערכין וקידושין מנוזיקין, והק' בס' עצמו"י דא"כ כשמקדש בקרקע (להסוברים דמהני לקדש בקרקע) נימא דניבעי מיטב דווקא וכמש"כ תוס' גבי ע"ע דביוצא בקרקע ניבעי מיטב אי ילפינן לה מנוזיקין, ע"ש. (ועי' באב"מ סכ"ז סק"ג מש"כ על דבריו) וכבר הך' כן בחי' הרא"ה כאן ע"ש. אמנם דבריהם צ"ב וכקו' החזו"א הג"ל דהלא נתבאר לעיל דבקנינים הנידון דשו"כ הוא בחפצא אי הוי אותו סוג כמו כסף אכן גבי מיטב ואינו מיטב בפשטות אינו סוג אחר דהכל הוי מין קרקע, ותינח במש"כ תוס' גבי גרעון כסף דע"ע דאי הוה ילפינן מנוזיקין הוי בעי מיטב דהתם בע"ע איכא נמי דין פרעון חוב וכמשנת"ל וע"כ שפיר איכא סברא לחלק דאפשר דאיכא זכות לתבוע לקבל מיטב וכמו שמצינו בנוזיקין אך לא כן גבי קידושין דהוי רק נידון של קנינים וכמשנת"ל וא"כ התם אין לחלק בין מיטב ללא מיטב וא"כ צ"ב קו' הרא"ה והעצמו"י.

ט. והנראה בזה דכהך נידון שנתבאר אי מצינן למילף תשלומי פרעון מקנינים או

דברי הרא"ה והעצמו"י הנ"ל דהק' דאי ילפינן קידושין מנוזקין א"כ ליבעי מיטב בקידושין כשמקדש בקרקע דאי חזינן דזכותו של הניזק לתבוע מיטב א"כ מוכח מזה דמיטב הוי חפצא אחר חפצא שאינה מיטב דאם לא היתה חפצא אחר לא היתה זכותו לתבוע דווקא מיטב וכנ"ל ושפיר הק' הרא"ה והעצמו"י דאי ילפינן קידושין מנוזקין דשוכ"כ ובנוזקין חזינן רק במיטב דהך חפצא חשיב ככסף א"כ גם בקידושין נימא דרק מיטב יועיל ולא קרקע שאינה מיטב והא דאמרינן בנוזקין דאפשר לשלם בזיבורית בלית ליה מיטב אינו משום דאף זיבורית הוי אותו חפצא דהלא אי חזינן דיכול לתבוע מיטב כשיש לו חזינן דמיטב וזיבורית הוי חפצא אחר וכנ"ל וע"כ דהגדר הוא דבדלית ליה אמרינן דיכול לשלם אף מחפצא אחר דאינו מיטב דכסף אבל הא מיהא דמיטב ואינו מיטב הוי חפצא אחר דווקא בחפצא דמיטב נתחדש דחשיב ככסף ושפיר הק' הרא"ה והעצמו"י דבקידושין לעולם ניבעי מיטב כשמקדש בקרקע. וא"ש בעז"ה כל מה שהק' בענין זה.

יא. אמנם מדברי התוס' דכללינהו בחדא מחתא נראה דכולהו הוי אותו נידון, ועוד יל"ע היאך שייך לאמר שאין הבדל ביניהם והרי מצינו כמה חילוקים בין מטבעות לחפצים לגבי כמה דינים. דבריש הזהב מבואר דהמטבעות אינם קונים את המטלטלין והמטלטלין קונים את המטבע ומבואר בגמ' שהכוונה שהמטלטלין מחייבים את המטבע ונמצא דמטבע אינה יכולה לחייב את המטלטלין ואף במקום שימשוך המוכר את המטבע כתור דבר הנקנה לא יכול להתחייב כנגדה במטלטלין בתור דמי המקח, ובפשוטו הטעם בזה משום דבשביל שיהשב לתשלום המקח צריך שיהיה טבעא לגבי המקח ועכ"פ לי"מ להתחייב פירי על טיבעא בתור דמי המקח. וביתורו מצינו חילוק ביניהם בגמ' ב"ק י"א בדין אין שמין לגנב ולגזלן שפי' כמה ראשונים דא"א לשלם הגזילה בחפצים

כבר נדרש כגילוי שאין הבדל ביניהם. ובוה מיושב משה"ק המהרש"א דאמאי לא אמרו התוס' למסקנתם דהוא מסברא וצריך הפסוק בנוזקין כמש"כ בתירוץ הראשון וצריך הפסוק בע"ע כמש"כ בתירוץ השני דנראה דאם הוא מסברא אזי בהכרח דאין הבדל ביניהם וא"כ ל"ש למיפוך גבי ע"ע שנחמיר עליו. וברעת הראשונים שכתבו למסקנא דבקידושין ידעינן מסברא דשוכ"כ א"כ מוכרח שהיא סברא שאין הבדל ביניהם ולפי"ז מש"כ הראשונים דבעינן הפסוק בע"ע משום דנפדה בע"כ בהכרח שאין כוונתם בתורת פירכא דכיון שנתחדש בו הגרעון בע"כ של האדון א"כ שמא ל"מ בזה שו"כ דאם נקטינן שמסברא אין הבדל בין כסף לשו"כ א"כ ל"ש לומר ע"ז פירכות ובהכרח דכוונתם דכל הסברא דשוכ"כ הוא דווקא כשזה מדעת שניהם (ולפי"ז משה"ק האב"מ דאמאי הוצרכו לומר בנוזקין טעם אחר אין לתרץ דבנוזקין אין כאן חידוש במה שיכול לפדוע בע"כ שהרי לפמשנת אין כוונתם מחמת החידוש אלא שכל הסברא היא דווקא כשזה מדעת שניהם, וצ"ל דהוצרכו לטעם אחר משום דהוי ילפינן מע"ע. ובוה מיושב גם משה"ק המקנה ממאמר שמהני רבי בע"כ אף בשו"כ דילפינן מע"ע). ולפי"ז צ"כ מה היא הסברא דכשנעשה מדעת שניהם הוי ככסף דאם יש הבדל בין כסף לשו"כ כשאינו מדעת שניהם א"כ מנ"ל בסברא להשוותם כשזה מדעת שניהם, ובאב"מ הק' עליהם מדרכי רב יוסף לקמן ח' ע"א שאמר מה כסף דקיץ אף שו"כ דקיץ והרי דלבריהם הוא מסברא ועכ"פ אי נימא שנאמר בדין שכו"כ שבעצם אין חילוק בין כסף לשו"כ י"ל דאמנם תשלומין מקנינים ליכא למילף דנהי דחזינן בקנינים דהוי אותו חפצא מ"מ יתכן שיש לו זכות תביעה דווקא על כסף דהוי עדיף טפי אכן קנינים מתשלומין מצינן שפיר למילף דכיון דנתגלה מקרא דיכול לשלם בשו"כ א"כ מבואר מזה נמי דשו"כ חשיב אותו חפצא כמו כסף וממילא ידעינן נמי גבי קנינים דמהני שו"כ ככסף. ולפי"ז מתבארים

דהנה מצינו ענין של ממון וענין של שוויות והם שני מושגים חלוקים דעצם השם ממון הוא ערך וחשיבות של הדבר בעצמו ואילו מושג השוויות הוא ההנהגה וההתייחסות של האנשים עם הדבר. דהנה הא דאמרינן דאיסוריה"ג אינם ממון הביאור הוא דאין להם כלל חשיבות וערך ולא רק שאינם שוים, ובעיקר דין הפרוטה יתכן דהוא משום שפחות מפרוטה כלל אינו ממון דאינו נחשב כלל ולכך צריך פרוטה בקידושין כדי שיהיה לזה תורת ממון. וברשב"א בשבועות ל"ט דן דכלי אף בפחות משו"פ מהני לקנין כסף ומשום דכיון דהפרוטה היא לאשוויי לממון א"כ בכלי אפשר שלעולם יש בו חשיבות וערך מצד עצמו מחמת שימושיו ומשו"ה נחשב לממון.

ובר"ן לק' דף ח' דן אי מהני לדידי שוה לי על פחות מפרוטה וז"ל דכיון דלא שוה מידי לאו כל הימנה לתת עליו תורת כסף עכ"ל. ובפשטות כוונת הר"ן דכיון שפחות מפרוטה אינו כלל בתורת ממון ואין בו שום חשיבות ל"ש שלגבי אחד יהיה חשוב לממון דבטלה דעתו, והא דמהני בסודרא דרב כהנא לדידי שוה לי היינו משום דהוא כבר שו"פ והוי ממון ובוזה שייך שנחשב אצלו לשוה יותר. אולם נראה דמבואר בר"ן יותר מזה דלכא"ו צ"ב דאם כשנתנה התורה שיעור של יותר מפרוטה וכגון בפרה"ב דבעינן חמש סלעים הכוונה היא שצריך בזה בעצם יותר ממון ובחמש סלעים נתרבה עצם התורת ממון א"כ צ"ע דהיאך שייך לדידי שוה לי לאשוויי את הממון ליותר חשוב. ומבואר בר"ן הנך תרי עניני שכתבנו דסובר הר"ן דבעצם התורת הממון שבו לא מתווסף בחשיבותו ביותר מפרוטה ומפרוטה ולמעלה חשיב לממון ואין הבדל בחשיבות הממון עצמו בין פרוטה לחמש סלעים וכל התוספת היא רק במושג השוויות דדין החמש סלעים הוא דבעינן ממון בשווי של חמש סלעים. וכיון שהמושג שוויות הוא היחס של האנשים לדבר כמה הוא שוה בזה שייך שכלפיו הוא שוה יותר. דדווקא לגבי

אחרים רק במטבעות. והתוס' שם כ' משום דבעינן כעין שגזול וברא"ש ביאר וז"ל ומיהו מעות יכול ליתן לו דמה לי הן ומה לי דמיהן כיון שיכול לקנות בהן כעין שגזול אבל לא דבר שיצטרך לטרוח ולמוכרו לקנות בדמים כעין שגזול עכ"ל. ונראה דכוונתו דבמטבעות שמיועדים לקנות בהם א"כ נחשב שנכלל בתוכם כל החפצים ועי"ז נחשב שמחזיר לו את הכעין שגזול. ועכ"פ חזינן שישנו הבדל בין מטבעות לשאר חפצים וכמו"כ מצינו עוד חילוקים ביניהם. ולכא"ו צ"ל דכל סברת הראשונים כאן דאין הבדל ביניהם הוא דווקא לענינים אלו שדנו בהם כגון לענין קידושין ערכין ונוקין וא"כ יש להבין מה הסברא דווקא בענינים אלו ובמה נחלקו התוס' עם הראשונים.

עוד צ"ל"ד מה הס"ד שיצטרכו דווקא מטבעות וכי מעשה הקנין כסף הוא בעצם החפצא הרי בפשוטו הוא רק בשוויו. דהנה בר"ן כאן כ' דמהני קידושין במחובר דלא הוקש כסף דהויה לגט. והוכיח כן מהגמ' לקמן גבי שטר קידושין שלא לשמה שדנו בגמ' דשמא הוקשו הוויות להדדי וכמו שכסף לא בעי לשמח ה"ה שטר. ומבואר דהיה פשוט דלא מקשינן כסף קידושין לגט ודחה הר"ן דשמא הוא משום דל"ש להקישו לענין לשמה כיון שאינה מתקדשת בטיבועו אלא בשוויו ונראה דכוונתו אינה משום דכמציאנות אין אפשרות לעשות את הלשמה רק בטיבוע ולא בגוף המתכת אלא כוונתו דלא מתאים בזה דין לשמה כיון שאינה מתקדשת בחפצא של הדבר אלא בתורת הממון שבו ובשווי וא"כ ל"ש שיהיה כזה דין שהחפצא תהיה לשמה, וא"כ צ"ע מה היתה הס"ד דבקידושין בעינן דווקא מטבעות וביותר במקח מהיכ"ט שיצטרכו דווקא חפצא של מטבעות ומהו עיקר נידון הראשונים בכל ענין זה.

מיסד שיש מושג של ממון ומושג של שוויות יב. ואשר נראה כביאור ענין זה עפ"מ ששמעתי ממרמ"י הגר"י ארנברג שליט"א

ללפמשנ"ת לא מהני מה ששוה דינר במדי לענין השויות בלא לדידי שוה לי ולכאו' יש להוכיח כן דלכאו' יל"ע היאך מהני בפדה"ב לדידי שוה לי הרי בעינן גופו ממון וע"י לדידי שוה לי לכאו' עדיין אין כאן תמש סלעים שגופם ממון. (ובמנח"ח דן שיהני גם פדה"ב בהנאה וצ"ע דהרי אין כאן גופו ממון ומבואר דלמד דאין הביאור בגופו ממון שצריך כאן ממשות של הגוף אלא הוא גדר אחר ודווקא שט"ח לא נחשב גופו ממון ולדבריו אין הכרח). ולפמשנ"ת ניחא דאף שצריך ממון לפדה"ב מ"מ שיעור החמש סלעים אינו בעצם הממון אלא שהוא דין נוסף של שויות וכל הדין גופו ממון הוא רק על עצם הממון ולכך מהני לדידי שוה לי לאשוויי בשווי חמש סלעים.

יג. אמנם עדיין יתכן שיש גם מושג של יותר חשיבות בעצם הממון, דבאמת יתכן גם פחות מפרוטה נחשב לממון והפרוטה הוא רק שיעור בממון דאין ב"ד נזקקין לפחות מפרוטה. וא"כ שייך שגם ביותר מפרוטה יש כאן ריבוי בעצם חשיבות הממון. וכמבואר בב"ב ז' בסוגי' דיוקרא דלקמיה שיש כאן כבר עכשיו את חשיבות גוף הממון כפי הערך של יומי דניסן וכשבא הניזק לגבות שלא כדינו שהיא גבייה מחמת גוף השעבוד יכול לדחותו ליוקרא דלקמיה. ומ"מ עדיין הם שני מושגים, דיש גם מושג בפ"ע של שויות שהוא היחס של האנשים כלפי הדבר, ומשו"ה כשהניזק שקיל כדיניה אינו יכול לפרוע לו חיובו מיוקרא דלקמיה דעדיין אין כאן את השויות של ניסן וחיוב פרעונו הוא ליתן את שויות ההיזק ורק כשהניזק שקיל שלא כדינו ומהלכות שעבוד הקרקע אז שייך לרון על עצם הממון ואפשר להחשיבו כערך של מחר. וגם לפי"ז יתכן דל"ש לומר לדידי שוי לי על פחות מפרוטה דכיון שאין לו כלל שיעור חשיבות שוב ל"מ לדידי שוי לי ורק כשבמדי זה שו"פ שיש כאן כבר לשיעור החשיבות של הממון וחסר רק את השויות לזה מהני לדידי שוי לי. (ולפי"ז עדיין יל"ע איך מהני בפדה"ב לדידי

עצם החפץ וחשיבותו ל"ש לדידי שוה לי להחשיבו יותר ממה שהוא תשוב כאמת ובוה בטלה דעתו אבל לענין השויות שייך שכלפיו הוא שוה יותר.

וכר"ן לק' גבי קידשה בתמורה דחיישנן שמא שו"פ במדי כ' דדווקא באופן שאומרת לדידי שוה לי, וביארו בזה האחרונים דסובר הר"ן דבין פרוטה לקידושין נאמרו שני דינים. ראשית צריך שיהיה ממון, ועוד נאמר בזה שיעור של פרוטה. ולהאמור גדר השיעור פרוטה הוא בשויות והיינו דמלבד מה שצריך תורת ממון נאמר כפרוטה דין שווי. ולפיכך כל מה דמהני הא דשו"פ במדי הוא רק לענין עצם השם ממון שבזה סגי שיש לחפץ חשיבות במקרא להחשיבו מצד עצמו לממון בכ"מ אולם לענין השויות לא יהני מה ששוה יותר במקרא דהשויות היא ההתייחסות וההנהגה של האנשים לדבר ובוה אין לך בו אלא מקומו ושעתו, ולפי"ז לא יהני בפדה"ב מה ששוה חמש סלעים במקרא. ומשו"ה סובר הר"ן דכיון שמלבד מה שצריך כפרוטה להיחשב לממון נאמר בזה גם שיעור של פרוטה וע"ז ל"מ מה ששוה במדי לכן צריך שתאמר לדידי שוה לי. ומאידך לענין עצם השם ממון ל"מ לדידי שוה לי וכמו שדן הר"ן דל"מ על פחות מפרוטה ורק כששוה פרוטה במדי וכבר הוי ממון מהני לדידי שוה לי לענין השיעור של השויות וכמשנ"ת. ונראה דאף לשיטת הרמב"ם דסובר בפשוטו דכששו"פ במדי מהני גם בלא לדידי שוה לי אינו משום דחולק על עצם יסוד זה אלא דסובר הרמב"ם דבדין פרוטה בקידושין לא נאמר אלא שצריך שיהיה בזה תורת ממון ולא נאמר ג"כ שיעור פרוטה וכדמוכח ברשב"א בשבועות הנ"ל דסגי בכלי פחות משו"פ ובודאי שלענין השויות עדיין אין כאן שווי של פרוטה ואי בעינן שיעור פרוטה מלבד מה שצריך שיהיה ממון לא היה מהני.

ולפי"ז ל"ק משה"ק פנ"י על התוס' לעיל דלב"ש תהיה ספק מקודשת שמא שוה דינר במדי וא"כ כל הנפ"מ לגבי קידושי אחר

פחות מצויים מתייקר שווים לכך שייך בהם לדידי שוי לי. ולפי"ז נראה שהנידון בנוזיקין אי מהני לשלם בשו"כ הוא משום דחייב התשלומין בנוזיקין אינו חייב ליתן לו ממון חדש מאותו השווי שהפסיד אלא שיש בזה דין לשלם את החפץ הניזוק והתשלום אינו כדבר בעד דבר אלא שזה צריך להיקבע כדמי הדבר שבו משלים את הדבר הניזוק. ומשו"ה לולא הדין של שו"כ היינו אומרים שמושג התשלום של הניזוקין אינו יכול להעשות אלא במטבעות דדווקא בסוג שווי של מטבע כדבר היוצא וכדבר שבו משלמים שייך לקבוע שיחשב לדמי הדבר ושעיי"ז נשלם הדבר. אולם בחפצים אע"פ שיש בהם את אותו השוויון מ"מ ל"ש שיקבעו כתשלום החפץ וכדמי הדבר ומשום שסוג שויותם הוא מחמת שימושיהם שלהם ואינם יכולים להקבע כדמים של דבר אחר.

ויתכן דלכך בהלואה לא דנו הראשונים מנ"ל דשו"כ ואע"פ שעכ"פ כשאין לו מטבעות יכול לשלם בחפצים ומשום דחייב ההלואה אינו כתשלום של המעות שניתנו אלא כהחזרה של מעות כנגד המעות ובה היה פשוט דבכל שיווי יכול להחזיר. ויתכן שמה"ט לא דנו רוב הראשונים גבי חיובי קנסות מנ"ל דשו"כ וכדמבואר בגמ' בכורות נ"א וכגון גבי מוצש"ד ואונס ומפתה. (ובריטב"א כאן באמת הביא גם ענין זה) ומשום דבקנסות אין כאן כלל דמי הדבר ובכה"ג ודאי מהני בכל שווי. ונראה שגם בערכין הוא גדר שצריך שהדמים יחשבו כדמי עצמו ואינו סתם דין של נתינת דמים ולכן גם בזה צריך לדין שו"כ. וכמו"כ בפרה"ב דאע"פ שאין כאן באמת חלות של פדיון על הבן מ"מ צריך שיקבעו הדמים כדמי הבן ומשו"ה היה מקום לחייבו דווקא במטבעות. ולפי"ז נראה שזהו גם הנידון בקנין כסף שמתרתו של קנין כסף הוא שמשלם בזה את דמי הדבר וקובע הדמים כתשלום של הקרקע ועיי"ז נקנית לו הקרקע ואינו סתם כמעשה פרעון אלא שכשנותן למוכר את דמי הדבר נקנה לו

שוי לי הרי עדיין אין כאן תורת ממון של חמש סלעים ויתכן דהשיעור חמש סלעים שנאמר בזה הוא רק בשויות ועיי"ן. ועכ"פ יש כאן שני מושגים של ממון ושל שויות שהממון הוא בעצם החפץ והוא חשיבות עצמית של הדבר ואילו השויות היא ההנהגה והיחס של האנשים כלפי החפץ. ולכך ל"מ מה שווה במקור"א לענין השויות ומהני לענין הממון וכמו"כ איפכא ל"מ לדידי שוי לי לענין עצם החשיבות והתורת ממון שבו דבזה אמרינן דאין דעתו יכולה לקבוע חשיבות החפץ עצמו ומהני רק לענין השויות. (ובאמת גם בדעת הרמב"ם הנ"ל גבי שו"פ במדי מבואר בכ"ש סל"א דהוא בצירוף לדידי שוי לי. ולפי"ז צ"ל דכל שמקבלת כסף לקידושין הוי כסתמא כאומרת לדידי שוי לי וכמבואר בר"ן הנ"ל. וכן פי' באב"מ סל"א סק"ז. אמנם בזה נחלקו הר"ן והרמב"ם דשיטת הר"ן ושאר דל"מ לדידי שוי לי אלא כשדרכו להתייקר בחפץ זה אולם הרמב"ם כה"ל ביכורים פסק דסגי בכל כהן שאומר לדידי שוי לי).

### מיישב עוד רישנם שני סוגי שויות של מטבעות ושל חפצים

יד. ולפמ"שנ"ת נראה עוד דכמושג שויות כיון שהוא מושג נוסף דבעצם הממון שייך להבין רישנם שני סוגי שויות. דישנה שויות של מטבעות וישנה שויות של חפצים שהנהגת העולם במטבעות הוא כדבר היוצא וזהו ייעודם לשלם בהם עבור חפצים אחרים וכן הם המודדים של שויות הדברים האחרים. ואילו החפצים מועדים לשימוש עצמי וזהו גם מהות שוויים וכמו שפשוט דל"ש לומר על מטבעות לדידי שוי לי דכיון שכל מהות שווייה כמטבע הוא כדבר היוצא א"כ ל"ש להגדיל שווייה דאדרבה כל שימושה הוא כמודד לשווי. אולם החפצים שהשויות שבהם הוא בהנהגת השימושים בדבר עצמו וכמה שהשימוש העצמי יותר חשוב וחפצים אלו

לענין ההתחייבות בדמי המקח של"ש לעשות המטבעות לדבר הנקנה ולהתחייב לשלם עליהם בחפצים דאע"פ שהחפצים יכולים להקבע כרמים אולם אינם יכולים להחשב כדמי המקח של המטבעות.

### מביא ד' המהרש"א מקשה עליו

#### ומיישב באופן אחר

טז. והנה בתוס' הק' גבי קידושין וערכין מג"ל דשוכ"כ ותיצרו דילפינן מע"ע. וביאר המהרש"א דהא דלא ילפינן מפדה"ב והקדש משום דקידושין איתנייהו בקרקע כמש"כ הר"ן וכן בשטר וה"נ ערכין איתא בשטר וקרקע ואם היינו לומדים מפדה"ב והקדש לא היה מהני קרקעות ושטרות לקידושין וערכין כמו בפדה"ב והקדש. ולכאור' דבריו צ"ע דהא דילפינן מע"ע או מנוזקין אינו גדר של במה מצינו דכל מה שמהני בע"ע מהני נמי בהנך ואין כאן ילפותא דכמו שע"ע קונה בשו"כ כשו"כ אשה נקנית בשו"כ דבודאי הם פרשיות נפרדות ואין למדים מהאחד על השני. ועוד הק' פנ"י דאיכא למיפרך מה לע"ע שכן יוצא בכסף ושו"כ וכדמקשה הגמ' לק' לענין עיקר קידושי כסף דילפינן מאמה העבריה. (ועוד דא"כ אליבא דאמת אמאי מהניא קרקע לקידושין דאדילפת מע"ע נילף מפדה"ב דל"מ). אלא שצורת הילפותא כאן היא על עצם הדין ששו"כ ככסף שכשנאמר בתורה "ישיב גאולתו מכסף מקנתו" ונתרבה משיב שו"כ הבינו חז"ל שנאמר כאן דין דהוא ככסף ודין זה נלמד גם לשאר מקומות שנצרך בהם כסף. וא"כ עדין יקשה קו' המהרש"א אמאי ליכא למילף מפדה"ב והקדש לדין זה ועדיין יהני בקידושין וערכין גם בקרקע ושטר דהרי מה שנתמעטו קרקעות ושטרות בפדה"ב אינו מיעוט בדין דשוכ"כ דהרי לו יצויר שהכסף עצמו יהיה מחובר לקרקע ג"כ לא יהני ומשום שהוא דין בפ"ע שצריך שם דבר המיטלטל וגופו ממון וכל מה דילפינן מהתם הוא רק את דין דשוכ"כ אבל אי"ז ילפותא

הדבר. (וברש"י ב"ק י' ע"ב מבואר דלולא הפסוק ע"י שמשלם את כל דמי השור נהיית הנבילה של המזיק). ומשו"ה יש לרון שצריך דווקא מטבעות. ולפי"ז צ"ל דאף בקידושין נחשבת הפרוטה כדמי הקידושין וזהו הקנין דאע"פ שאין האשה ממונו של בעל ובפשוטו ל"ש להתחייב דמים על מה שנקנית לו בתור תשלומי מקח מ"מ נתחדש בקנין כסף דקידושין דנחשב דמי התקדשותה ושע"ז נקנית לו ולכן יש לרון שיצטרכו דווקא מטבעות. ולפי"ז מש"כ התוס' דילפינן מפסוקים דשוכ"כ נתחדש בזה דאף שיווי של חפצים שייך לקובעו כתשלום וכדמי הדבר אולם עדיין יש כאן סוג שווי אחר בחפצים אלא שאעפ"י שייך שיחשב כדמי הדבר. ולכך הוי ילפותא לכ"מ דאף חפצים שייך שיקבעו כדמי הדבר.

טו. והנה עיקר חילוק זה בין מטבעות לחפצים בסוג שויותם כבר מבואר בדברי הרא"ש הנ"ל שכתב בדין אין שמין לגנב ולגזלן דבעינן כעין שגזל ומ"מ ע"י מטבעות נחשב לכעין שגזל דמה לי הן מה לי דמיהן אבל לא ע"י חפצים אחרים. אולם נראה שברא"ש מבואר יותר מזה. דאע"פ שלמדנו כבר דשוכ"כ ואפשר לקבוע חפצים כתשלום וכדמים על דבר אחר מ"מ בגזילה כיון דכתיב כעין שגזל א"כ יסוד חיובו הוא להחזיר את אותו צורת החפץ שגזל ולא סגי שמשלם את שוויי אלא צריך להשיב את צורת החפץ עצמו ובה עדיין לא נתחדש דמהני בשו"כ. ודווקא במטבעות ישנו לכה זה שאינם נחשבים רק כדמי הדבר אלא שכוין שזהו צורת שווים לקנות ולשלם בהם א"כ נחשב שיש כאן ממש את צורת הדבר וסבר מ"ל הן מ"ל דמיהן היא שעצם החפצים כאילו מונחים במטבעות אולם דין זה הוא דווקא במטבעות ולא בשאר חפצים ולפיכך בגזילה ל"מ בשו"כ ורק חיובא דמזיק שאין חיובו ליתן את גוף הדבר אלא שהוא בעצם חיוב דמים שע"ז נחשב למשלים החסרון סגי בשו"כ לקובעו עכ"פ כשווי וכדמי הדבר, וכמו"כ עדיין נשאר חילוק בין טיבעא לפירא

חלוק ממטבעות ורק סגני בשווי זה לקובעו כדמי הדבר א"כ שוב אין מעלה בקייץ. (ולפי"ז יתכן דלר"י יהיה אפשר גם בגזילה לשלם בשו"כ דקייץ שגם בזה יחשב לכעין שגול (הוא חידוש). אלא דעדיין צ"ע לפי"ז היאך שייך לרב יוסף לקדש בהנאה דהיאך שייך דהנאה תיחשב למטבע. וכמו"כ יל"ע אם מהני לדידי שוי לי לדעת רב יוסף ויתכן דבאמת ל"מ. אמנם יתכן עוד לומר דגם לרב יוסף אין הביאור דשו"כ נחשב ממש למטבע אלא שסובר דאימתי נתחדש דשייך לקבוע החפץ כדמי הדבר דווקא כשווי קצוץ ודינו של רב יוסף הוא בעצם מסברא דס"ל דל"ש ששווי החפץ יחשב כדמי הדבר אלא בקיץ. ולפי"ז סברה הגמ' דה"ה שיש מקום לדרוש כעין הפרט דבעינן קייץ.

### מבאר לפי"ז דעת הראשונים,

#### מקשה לר' הרמב"ם והרשב"א ומיישב

חי. וכדעת הראשונים שכ' דהוא מסברא ובאופן שהוא מדעת שניהם. נראה דלדבריהם הביאור הוא דהוא סברא שכששניהם מתייחסים עכשיו לחפץ כמטבע שהרי הם עכשיו משלמים בו שזהו מושג הקנין כסף שעושים בו. (וכמשנ"ת שזהו מהותו של קנין כסף) א"כ בזה גופא עושים אותו לדבר היוצא. ומשו"ה כשניתן לקידושין הרי משמעות נתינה וקבלה זו היא שעיי"ז נתנים את דמי הקידושין ואז בזה גופא נקבע החפץ למטבע, ומשו"ה דווקא כשה מדעת שניהם מהני אולם עיי' הנותן בלבד כשהוא בע"כ דמקבל לא יחשב שקיבל מטבעות וא"כ אינו יכול להקבע כדמי העבד. ולדבריהם צ"ל דמה שמהני לקדש בהנאה וכמו"כ מהני בשו"פ במדי או לדידי שוי לי אע"פ דבכה"ג ל"ש שיחשב למטבע צריך לפרש שזה אחרי הילפותא מע"ע דשם נתרבה דאף באופן שאינו מטבע מהני שיווי החפץ ג"כ להחשב כדמי הדבר. ונמצא דלדבריהם מה שאפשר לקדש אשה בשו"כ הוא מתרי טעמי גם משום הסברא שעיי"ז גופא נחשב למטבע וגם משום הירובי

שבמה שפודים מקדשים וא"כ אמאי ליכא למילף מהתם.

ובפשוטו אפשר"ל דמה"ט גופא לא ילפינן מפרדה"ב והקדש דכיון דהתם נתרבה השו"כ מכלל ופרט וכלל א"כ לא נאמר בזה דין דשו"כ הרי הוא ככסף דכל שנכתב הכסף כפרט בין שתי כללות אזי מלכתחילה כוונת הפסוק לדבר המיטלטל ונכתב הכסף רק כדוגמא בעלמא ונאמר בזה רק את הכעין הפרט. וא"כ לא נאמר בזה דין דשו"כ. אלא שמהני לפדות בדבר המיטלטל ומשו"ה ל"ש ללמוד מזה למקומות אחרים. ודווקא גבי ע"ע וזיקין שנאמר בתורה כסף ונכתב ריבוי נוסף לשו"כ אזי דרשינן שנאמר בזה דין דשו"כ ככסף ושייך למילף מינייהו גם לענין שאר דיני התורה כמו לקידושין וערכין אולם צ"ב מהמבואר לקמן ח' ע"א בל"ב בדעת רב יוסף דס"ל דבעינן שו"כ דקייץ דומיא דכסף והביאו ראי' לרב יוסף מהא דתניא עגל זה לפדיון בני אין בנו פדוי עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני בנו פדוי ומוכח כרב יוסף דבעינן שו"כ דקייץ. (ואמנם התוס' שם כ' דקאי אל"ק דר"י אולם עיי' במהרש"א שם דהוא מטעם אחר וברשב"א מבואר דקאי לל"ב). ולפמש"כ בדפרדה"ב לא נאמר בזה דשו"כ א"כ מה זה שייך לרב יוסף דרב יוסף אמר את דינו בשו"כ דבעינן קייץ ואם הכוונה דגם זה נדרש כעין הפרט שצריך שיהיה קייץ מ"מ זה שייך לדברי רב יוסף.

יז. ולפמשנ"ת אפשר"ל דרב יוסף ס"ל שלא נתרבה בפסוק סגני בשויות של חפצים אלא שסובר שנאמר כאן דחפצים עצמם יש להם ג"כ שויות של מטבע ובאופן שהוא קייץ יכול לשמש ממש כמטבע, ולפי"ז אע"פ שבפרדה"ב לא נאמר כלל הדין של שו"כ וכמשנ"ת מ"מ הביאו ראי' לרב יוסף מהברייתא של פדה"ב דבעינן קייץ דכיון שסובר שרק ע"י הקייץ נחשב למטבע א"כ מסתבר גם לדרוש כעין הפרט דבעינן קייץ ככסף.

אולם לדידן שאין כלל בזה דין שחפצים נחשבים ממש למטבעות ולעולם שווים

שאפשר לקבוע שויות חפץ כדמי הקידושין. ולפי"ז נחא יותר מה שאמרו בגמ' לק' ח' ע"א בפ' הכרייתא מכסף מקנתו בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים. ופירושו דמיירי שהתבואה והכלים שוים פחות מפרוטה וס"ד דמדמקרבא הנאתיהו יוני וע"ז דרשינן מכסף מקנתו דל"מ. ולכאו' צ"ב דהיאך זה נכנס בדרשה והרי בכסף מקנתו מיירי בכסף של פרוטה והיאך נתמעט מזה תבואה וכלים של פחות משו"פ, ויתכן לפרש לרבריהם שמה שהיה ס"ד דמהניא בתבואה וכלים בפחות משו"פ משום דמקרבא הנאתיהו משום שבכה"ג יש בזה כבר חשיבות של ממון אולם ודאי שלא יחשב למטבע של פרוטה וא"כ נתמעט בקניית הע"ע שיכול להקנות דווקא בשווי של מטבעות ממש ובזה מהני גם בשו"כ כששוה פרוטה דכיון שהוא מדעת שניהם נחשב כמטבע אולם אינו נקנה בשווי של חפצים ועי"ז ממילא נתמעט תבואה וכלים של פחות משו"פ וזהו הביאור בתורת כסף הוא נקנה ואינו נקנה בתורת תבואה וכלים ודו"ק. ולשיטת הראשונים בהכרח שמה שרב יוסף סובר דבעינן קייץ הוא מסברא דזה גופא סובר רב יוסף דכיון שהם כמטבעות א"כ בעינן בזה קייץ. ולפי"ז צ"ל דלרב יוסף גם כשנתרבה מע"ע דמהני שו"כ מ"מ צריך קייץ. ויתכן דסובר דגם בריבוי נאמר דהוי כמטבעות אף כשאינו מדעת שניהם וא"כ שוב יל"ע מהנאה ומשו"פ במדי, אולם יתכן גם לרבריהם דגם לרב יוסף נאמר כריבוי שאע"פ שאינו כמטבעות מהני בשווי של חפץ ומ"מ גם בזה סובר רב יוסף דבשביל להקבע כדמי הדבר בעינן עכ"פ שיהיה השווי קייץ.

אין כאן שיווי של פרוטה. וביותר צ"ע ברשב"א עצמו שדן כאן מנ"ל דבקידושין שו"כ ככסף והרי הוא עצמו כ' בשבועות לצדד דמהני לקדש בכלי פחות משו"פ. ובהכרח שעכ"פ למסקנא סגי בקידושין שיהיה לזה תורת ממון ול"צ כלל שיווי. וצ"ע א"כ מה בכלל היה הנידון גבי קידושין ואיך זה שייך לנידון הכללי כאן אי שוכ"כ וכן מה הוצרך הרשב"א לומר שנעשה ע"י דעת שניהם. ויתכן לומר דבאמת גם לפחות משו"פ יש איזה שיווי והקידושין יכולים לחול ע"י שיווי זה וכל דין הפרוטה הוא רק להחשיבו ממון ואינו שיעור לשיווי. ואזי יתכן שהגדר הוא דכל שאינו חשוב כלל ממון ממילא גם ל"ש שיחשב לשווי ומשו"ה צריך שיהיה פרוטה. ולהכי סובר הרשב"א בשבועות דמהני בכלי אף פחות משו"פ דכיון שהוא כבר בתורת ממון סגי בכל שיווי שלו לקדש. ומה"ט גם סובר הרמב"ם דמהני מה ששו"פ במדי דע"י זה כבר יש לו את תורת הממון. ועדיין הוא קצת דוחק.

**מוכח יסוד זה מכ"פ**

כ. ולפי"ז מיושב מה שלא הוכיחו התוס' דפדה"ב מהני בשו"כ מהברייתא דמהני עגל זה בחמש סלעים לפדין בני והביאו רק מרב כהנא דיתכן דמה דמהני כשאומר עגל זה בחמש סלעים משום דעי"ז נחשב לעשאן דמים. אולם ברב כהנא שמהני לדידי שוי לי בהכרח שאינו נחשב עי"ז למטבע. ובוזה מוכח דמהני גם בשווי של חפצים. ונמצא לפי"ז שמחלוקת תוס' והראשונים היא כסברא האם שייך לעשות החפצים כמטבעות. ונראה שזהו הביאור בירושלמי כאן שכ' גבי ע"ע הנמכר לעכו"ם דל"מ בשו"כ דכתיב כסף ממכרו ולא שו"כ ואיתא שם דמ"מ בעשאן דמים מהני ויתכן שהעשאן דמים הוא שקובעו מלכתחילה כמטבע ומכואר ששייך שהתפץ יחשב ממש כמטבע. וכן מצינו סברא זו בדעה"ת גבי פרעון הלואה שכ' דלכתחילה יכול המלוה

יט. אמנם מה שעצ"ע לפי"ז דהיאך מהני לרמב"ם בקידושין מה ששו"פ במדי (אי נימא דלא כב"ש והיינו דלא צריך להרמב"ם כלל לדידי שוי לי). דאע"פ שע"ז כבר נחשב לממון מ"מ כיון שגם בקידושין צריך שיהיה כסף שיווי (שזה היה נידון הראשונים כאן גבי קידושין אי שוכ"כ) א"כ הרי עדיין

לדמי הקידושין או ממילא אינה כשווי כל הקידושין ומשו"ה לא חלים הקידושין ועיין.

ובכ"ש ריש סל"ז כ' לרון אי האב זכאי במתנה שנותנים לבת והוכיח דוכאי מהא דזכאי בכל כסף קידושיה ואף ביותר מפרוטה וכ"כ הב"ח שם לפרש בדברי הטור, ומשמע מדבריהם דלעולם כסף קידושין אינו אלא פרוטה והשאר הוא כמתנה בעלמא. וצע"ג מהגמ' גבי מלוה ופרוטה דא"כ אמאי אינה מקודשת. אולם בעצם דבריהם יתכן לומר דכיון שגדר הקנין כסף הוא בתור דמי הקידושין א"כ נקבע כבר ששיווי הקידושין לעולם הוא רק בפרוטה דאם גרר הקנין כסף היה בתורת כסף קנין הרי מסתברא ששייך שהכל יחשב לכסף קנין וגם לסמ"ע שהוא בתור פרעון מסתברא דשייך לקבוע הפרעון ביותר אולם כיון שהוא גרר של שיווי ואינו שיווי האשה אלא שיווי הקידושין בזה ס"ל דהשיווי נקבע דווקא מפרוטה. ובמאירי ב"ב דף קמ"ו בד"ה הקידושין אין חוזרין ביאר המ"ד שקידושין לאו לטיבועין ניתנו דמ"ש מקונה קרקע ושטפה נהר שאין הכסף חוזר. וכ' וז"ל כיון שאין דמים לאשה ועיקר קנינה בפרוטה הוא סוכר שכל מה שמוסיף על שו"פ אינו אלא כעין סבלונות ולא אמר חוזרין אלא על מה שיש בהן יותר משו"פ שנקנית בה וכו' עכ"ל. ומבואר במאירי עכ"פ למ"ד זה שהקנין לעולם הוא רק בפרוטה.

וברא"ש בפ"ק דב"ב סמ"ח כ' גבי מוכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול ומבואר בגמ' כתובות דהמוכר חייב לשלם ללוקח הפסידו מדינא דגרמי והוכיח הרא"ש דא"צ לשלם לו אלא הדמים שנתן ולא כל דמי השטר כפי ששוה עכשיו למוכרו מדאמרינן גבי מקדש אשה בשט"ח דאחרים דאיכא למ"ד דאינה מקודשת משום דלא סמכה דעתה דשמא ימחול השטר ואי נימא דצריך לשלם את כל דמי השטר אמאי לא סמכה דעתה והרי כשימחול יתחייב לשלם לה הכל ומוכח דא"צ לשלם אלא מה שנתנה והכא

לתובעו דמים או חפצים לפני קרקע. והביא ע"ז הגמ' ב"ק י"ד ע"ב שאמרו שם דשו"כ הוי קרקעות ומטלטלין נקריין כסף. ומה"ט כיון שזכות המלוה לדרוש הכסף כמו"כ זכותו לדרוש המטלטלין שאינהו נמי מיקרי כסף, ומבואר בדבריו שלמד בגמ' ב"ק הנ"ל דנאמר כאן שהמטלטלין נחשבים ממש לכסף ומשו"ה בהלואה יכול לדרוש לכתחילה מטלטלין, ואין להק' למש"כ מהגמ' בהזהב שא"א להתחייב פירי עבור טיבעא והרי להראשונים אפשר לקבוע הפרי לטיבעא דברור דכל מה שאפשר לעשותם לטיבעא זה דווקא ע"י מעשה שבוה גופא שמשלם בהם או נותנם בתור קנין כסף עושה אותם לטיבעא אולם בהתחייבות גרידא עדיין נחשב לפירי.

כא. עוד יש להוכיח שגם גבי קידושין גדר הקנין כסף הוא שעי"ז נחשב לדמי הקידושין דהנה מצינו פלוגתא דבגמ' לק' מ"ח ע"ב במקדש במלוה ופרוטה אי מקודשת דדעתיה אפרוטה או אינה מקודשת דדעתיה אמלוה. ובתשו' הרשב"א (סי' אלף רל"ג, הובא באבני"מ סכ"ח סקל"ז) ס' דלמ"ד דעתיה אמלוה היינו דדעתיה אתרוויהו ומ"מ ל"מ דכל המקדש בדבר הראוי לקידושין ובדבר שאינו ראוי ל"מ. ויל"ע מה החסרון בזה ואמאי לא תיהני הפרוטה שבו לקידושין ובפרט לפמש"כ הסמ"ע דגדר הקנין כסף הוא כפרעון וסגי בפרוטה כתחילת פרעון וא"כ מאי אכפ"ל שנותן עכשיו את כל הפרעון. (ואין לומר דהטעם הוא משום חסרון דעת האשה דרוצה לקבל גם את המלוה דנראה דאף אם היו חלים הקידושין בפרוטה עדיין יש כאן אומדנא שהמלוה תשאר אצלה כמתנה). ומ"ש ממרבה במעשרות שפירותיו מתוקנים, והרי גם שם נתכוין להחיל המעשר על הכל ומ"מ חל רק על חלק ולא אמרינן דבכה"ג חסר בדעתו. ואמנם יש לחלק בזה אולם לפמשנ"ת ניחא שפיר. דכיון שגדר כסף הקנין גם בקידושין הוא שנקבע לשיווי הקידושין א"כ באופן שקבע את כל הדמים

**מקשה לפי"ז איך שייך לקנות קרקע  
בפחות משויה ומיישב**

כב. אולם מה שצ"ע לפי"ז היאך מהני לקנות קרקע ששוה מנה בפרוטה אחת דכין שנתבאר שכל מהות הקנין כסף הוא בתור דמי הדבר א"כ מה מהני בזה תחילת פרעון דרווקא אם הקנין היה בעצם מעשה הפרעון אז שייך לומר שכשמתחיל לפרוע על הדבר כבר הוא קנין אולם למשנ"ל הרי מהות הקנין היא משום שנחשב לדמי הדבר וא"כ היאך מהני בפרוטה. ואשר מוכח לפי"ז דבאמת כשקונים בפרוטה הביאור הוא שהמוכר והלוקח קובעים ביניהם שהקרקע שיהיה רק פרוטה ונחשב שקיבל את כל דמי הקרקע. ומה שמתחייב לו בעוד דמים באמת אינם כדמי הדבר עצמו אלא יש כאן קציצה והתחייבות נוספת ליתן דמים. וצ"ל דשייך להתחייב בדמים גם כשכבר שילם לו את שיווי הקרקע, (וייתכן דלעולם כשהמוכר תובע יותר משווי התפץ משוק הוא כהתחייבות נוספת). אולם דמי הקרקע הם רק הפרוטה שזה גופא עושים בקנין הפרוטה. ונראה להוכיח כן מהגמ' לק' י"א דמבואר דאמה העבריה נקנית בפרוטה משום דבעינן קנין הראוי לגרעון ומשו"ה סוברים ב"ש דאוקמה בקידושין אדינר. וגם לב"ה נפסק ברמב"ם שאינה נקנית בפרוטה דבעינן ראוי לגרעון. וכבר הק' במגנ"ח דהרי שיטת רוב הראשונים דיש דין גרעון גם כשנקנית בשטר ובהכרח שאו הגרעון הוא מה ששילם לה עוד דמים, וא"כ מנ"ל דקנין כסף הוא ביותר מפרוטה נימא דנקנית בפרוטה ומשלם לה עוד דמים כפי שוויה ומזה יהיה הגרעון וכמו כשנקנית בשטר. ולפמשנ"ל א"ש דדין הגרעון צריך להיות מדמי השפחה כפי שנקנתה ובאופן שנקנתה בשטר יש כאן גרעון מהדמים שמשלם עליה בתור דמי המקח שהם השווי שלה משא"כ אם היתה נקנית בפרוטה ע"כ שנקבע ביניהם שזהו כל שוויה דבלא"ה אינה יכולה לקנות וא"כ גם כשמתחייב לה עוד דמים

שהקנתה גופה לקידושין יצטרך לשלם לה רק פרוטה דמי הקידושין עי"ש. ולכאור' צ"ב דאמאי יתחייב לה רק פרוטה וכי דמי שווי הקידושין לעולם אינו אלא פרוטה ובפרט כשנתקדשה בכל השט"ח, אולם לפמש"כ בב"ח ובב"ש נראה דלעולם הקידושין נעשים בפרוטה וצ"ל דכיון שאי"ז דמי גוף האשה אלא דמי הקידושין והקנין א"כ נקבע שלעולם הוא פרוטה אולם עצ"ע מהגמ' גבי מלוה ופרוטה. וצ"ל בדעת הרא"ש ודעת הב"ח והב"ש שלמדו הגמ' דלא כת' הרשב"א הנ"ל אלא דסברת המ"ד דבמלוה ופרוטה אינה מקודשת היא משום דדעתיה אמלוה לחוד. וכן משמע ברש"י סנהדרין י"ט ע"ב ד"ה שאול, (ולפי"ז יתכן דרווקא כשהמלוה יותר מפרוטה ואכמ"ל). ובגמ' לק' ח' ע"א אמר לה התקדשי במנה זו ונמצא חסר דינר אינה מקודשת וכן פסק הרמב"ם, וברמב"ם מהל' מכירה פט"ו ה"ב כ' במכר לו מאה אגוזים בדינר ונמצאו חשעים ותשע נקנה המקח ומשלים. ובראב"ד שם פליג וכתב הרה"מ שהראב"ד למד זה מהגמ' בקידושין גבי חסר דינר. ובדעת הרמב"ם אפשר' כמש"כ דרווקא בעשה כל המנה לכסף הקנין של הקידושין וקבע שזהו שווי הקידושין ל"מ אולם במכירה עדיין חל הקנין על תשעים האגוזים. (ומש"כ הרמב"ם בפ"ח ממכירה ה"ו צ"ל דשם לא מיירי שהיו כל הדמים ככסף הקנין. ועי' מחנ"א ריש הל' הונאה). אולם יל"ע לדעת הב"ח והב"ש ולפמשנ"ל ברא"ש הנ"ל דלעולם הקידושין נעשים רק ע"י הפרוטה וא"כ אמאי בקידשה במנה זה ונמצא חסר אינה מקודשת ולכאור' מוכח מדבריהם שאו חסרון מצד האומדנא דבכה"ג שאומר לה שיש כאן מנה ונמצא חסר שאינה רוצה להתקדש, ולפי"ז יתכן שזה שיטת הראב"ד הנ"ל שהוכיח מגמ' זו דאף במאה אגוזים שנמצאו חסרים לא חל המקח ונמצא א"כ דמח' הרמב"ם והראב"ד היא האם כל הכסף נחשב לדמי הקידושין או רק הפרוטה וכדעת הב"ח והב"ש, ויל"ע בזה.

לדמי הדבר הנפדה ומוכת שגם בקנין הדיוט זה גדר כסף הקנין, ואמנם נראה שבהדיוט עדיין יש צורך במקנה וקונה לא רק בשביל לקבוע הכסף כדמי הדבר אלא גם על עצם ההקנאה שצריך דעת להקנות ודווקא בהקדש נתחדש חילול ופדיה בלא קונה ומקנה, אולם מ"מ למדו להדיוט שישנה צורת הקנאה ע"י הכסף בתור דמי הדבר ומבואר כמשנ"ת דאין הכסף רק כמעשה פרעון על הדבר שעי"ז מתרצה להקנות אלא שיש כאן בעצם את דמי הדבר. והנה קי"ל כשמואל דהקדש שוה מנה שחיללו על שו"פ מחולל, ובגמ' לא נתפרש להדיא הטעם ורק אמרו שמשמואל מוכח דאין הונאה וביטול מקח להקדש ולכא"ו אף שאין הונאה ולא מתבטל הפדיון מדין אונאה וטעות אולם מ"מ היאך יכול במזיד לפדותו מפחות משווי, ובפשטות מבואר בזה דכיון שנתנה לו התורה הכח לחלל ולפדות ההקדש שעי"ז קובע את הדמים לדמי הדבר והדמים עצמם קונים א"כ בכוחו ג"כ להחליט את שווי ומשו"ה נפדה על פרוטה, אלא שאם היה דין אונאה וביטול מקח מהקדש כיון שנתאנה ההקדש היה זה מבטל הפדיה. וא"כ מבואר ששייך גם לקבוע דבר ששוה מנה לשו"פ וא"כ ודאי ששייך לומר שבמקום שקונים בפרוטה משמעות הדבר שהחליטו שניהם לצורך הקנין שזהו כל שווי. וברש"י לק' י"א ע"ב משמע דעיקר דינו דשמואל יליף לה מהא דאין אונאה להקדש. ולפי"ז אין ראי' למש"כ, אולם יתכן דכונת רש"י דהא דאין אונאה להקדש. אינו דין מסוים שנפקע בו האונאה אלא הטעם משום דלממון הקדש באמת אין שווי קצוץ ואינו נמדד בשוק ומה"ט אין בו אונאה וביטול מקח ומשו"ה יכול לחללו אף על הפרוטה וכן מבואר ברמב"ם בב"ב גבי קרקעות. אולם גם לפי"ז נראה שיכולים המוכר והלוקח לקבוע השווי דפרוטה וכמש"כ. ועדיין יל"ע בכ"ז מסוגיות בפרק הזהב ומהסוגיא לק' ג' ע"א גבי חליפין. וכן צ"ע היאך מהני מתנה ע"מ להחזיר.

הוי כהתחייבות נוספת ואינם דמי השפחה ואין כאן אפשרות לגרעון ומשו"ה מוכרח שהקנין נעשה ביותר מפרוטה שאז זהו שווי קנייתה ויש כאן אפשרות לגרעון.

ובגמ' לק' כ"ו נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה אמר שמואל ל"ש אלא בשטר מתנה אבל במכר לא קנה עד שיתן לו דמים דלא גמר מוכר ומקנה עד דקביל דמים. ואומר הר"ן שזה אפי' בדלא עייל ונפיק אזוזי ואפי' אם נתן מקצת דמים לא קני דכי אמרינן דבמקצת דמים קנה הכל כל היכא דלא עייל ונפיק אזוזי ה"מ בנותן מקצת דמים לשם קנין דכיון שקבלם לשם קנין ולא עייל ונפיק אשאר גלי אדעתיה דניחא ליה דליקני בהכי אבל הכא דמים הללו לא לשם קנין נתנם לו שהרי בשטר הוא קונה אלא לשם פרעון נתנו ולפיכך אע"פ שקבלם אין כאן הוכחה דניחא ליה שיקנה בהן ולפיכך י"ל שאפי' כנגד מעותיו אינו קונה דכיון דבשטר הוא קונה א"א לקנות בו מקצת השדה שעל כל השדה נכתב ולא על חציו וכיון שבטל כח השטר במקצתו בטל כולו. ולפמשנ"ת מבואר היטב דבקנין כסף נקבע שרק הדמים שמשלם הם דמי הדבר ועל השאר הוא מוחל לו ומה שתובע את שאר הדמים זה כבר קציצה נוספת ולכן קונה במקצת דמים אבל כשקונה בשטר אז הכסף הרי אינו תשלום על הקרקע וא"כ אין כאן מחילה ולכן צריך לשלם את כל הדמים.

והנה לדעת ריו"ח דמדאורייתא מעות קנות במטלטלין פירש"י בב"מ מ"ו ע"ב כדאשכחן גבי קונה מן ההקדש שאמרה תורה ונתן הכסף וקם לו עכ"ל. וכ"כ רש"י בכבורות י"ג דילפינן הדיוט מהקדש וכן הובאו דבריו בתוס' שם. ומבואר מזה דפדיון הקדש יסודו ג"כ מדין קנין כסף ומזה ילפינן להדיוט, והנה בחילול הקדש היה ברור שהכסף עצמו קונה דליכא כלל כוונת מקנה ואף א"צ דעת הפודה לקנות רק הפדיה בעצמה עושה הקנין והפודה רק קובע הכסף

## בענין המקדיש כבר של הפקר

נדרים לד:

יסודות בדיני קונם כללי וקונם פרטי, דיני הקדש בהפקר, עניני בידו, וקנין ד"א שתקנו רבנן. ועוד בדיני גזבר ומעילה. הכל מה שיוצא לנו מהביאורים שונים במימרא זו של רבא.

בהקדש ממש, דלא שייך לאסור כבר של הפקר באיסור מעילה בקונמות.

איברא שיש לתמוה בספיקו. וכבר עמדו ע"ז האמרי בינה (הלכות נדרים סי' ה'), והחזו"א (סי' קל"ו שייך לדרף לה. אות א', וכן על הרמב"ם הלכות מעילה פ"ד ה"ט), והכלי חמדה (פרשת מטות אות ג' ד"ה אך באמת), ממה שכתוב במשנה (לג.) שהמודר הנאה מחבירו מותר להחזיר לו אבירתו ובמקום שנטולין עליה שכר תפול הנאה להקדש. והגמ' (לה.) מוכיחה מזה שכתוב "תפול הנאה להקדש" שיש מעילה בקונמות. ומדובר באוסר הנאת חבירו עליו. וחזינן להדיא שיש דין מעילה בקונמות גם בדבר של חבירו. וא"כ ה"ה ששייך לעשות דין קונם על כבר של הפקר דמאי שנא. וא"כ הדין דמאי ששייך לילמוד שמדובר באוסר הכבר בקונם כהקדש אפי' בכבר של הפקר.

ולכאורה זה כוונת התוס' (ד"ה היתה) שכתב שרבא מיירי בקונמות, והקדש דנקט לאו דוקא אלא כהקדש קאמר והחידוש בקונמות שבהקדש לא אמרי' מעל לפי טובת הנאה שבה אם אין בו שוה פרוטה דאין מועל בהקדש בפחות משוה פרוטה אבל בקונמות בכל דהו איכא איסור הנאה. ולפי"ז חוץ מזה שיש חידוש שיש דין מעילה בקונמות אפי' פחות משוה פרוטה ה"ה מובן איך שייך "להקדיש" הכבר. ואולי שמוה גופא ידע תוס' שמדובר בקונם ולא בהקדש ממש.

ג) אבל המעיין יראה פלאות שתוס' עצמו (ד"ה ואמר) בשורות הבאות שדי בה נוגא

(א) איתא בנדרים (לד:) אמר רבא היתא לפניו כבר של הפקר ואמר כבר זו הקדש נטלה לאוכלה מעל לפי כולה. ולכאורה משמע ששייך להקדיש דבר הפקר שנמצא לפניו ברה"ר אפי' לפני שזה בא לידו. וזה נראה תמוה כיון שיש דין בהקדש שצריך להיות שלו כמו שהגמ' דורשת בבב"ק (דף סח:) "איש כי יקדיש את ביתו קדש אמר רחמנא מה ביתו שלו אף כל שלו". ומצאנו חמישה מהלכים בראשונים ונבארם אחד לאחד עד היכן שירי מגעת, כי ה' הטוב עלי, בס"ד.

ב) והנה יש לתמוה טובא מה שייטא דהאי מימרא דרבא כאן בנדרים. דלכאורה זה ענין השייך לעניני קדשים. ולכאורה נראה שקושיה אחת מתרץ את חברתה. שהיה א"ל שאין כוונת רבא שמקדיש את הכבר אלא כוונתו שעושה הכבר עליו "כהקדש" שהוא דיני קונם ונדר. וחידש רבא בזה שיש דין מעילה בקונמות, ושפיר שייך מימרא זו לכאן. ולפי"ז גם שייך לומר שאפשר לאסור חפץ של הפקר אפי' באיסור קונם ויהיה עליו דין מעילה, כמו שאדם יכול לאסור על עצמו חפץ של חבירו.

אמנם שמצאנו במל"מ (הלכות מעילה פ"ד ה"ט) שנסתפק שאפשר שהדין מעילה בקונמות הוי רק במקום שהדבר ברשותו ויכול להקדישו, או שגם אפשר לעשות איסור מעילה בקונמות על חפץ של חבירו. ולפי הצד שא"א לעשות איסור מעילה בקונמות על של חבירו ה"ה שא"א לאסור כבר של הפקר. וא"כ לא הועלנו לומר שמדובר בגמ' באיסור קונם כהקדש ולא

תוס' שמדובר או בתוך ד"א או בידו לזכות בה.

ד) ולפי הביאור הזה בתוס' יצא לנו ברווח כמה שיש לעורר מה שנראה סתירה בדברי רבא. שהרי באסר ככר של הפקר רואים שפשוט לרבא בנטלה לאוכלה שיש מעילה. ובהמשך הגמ' (דף לה.) רבא מסתפק אם יש מעילה בקונמות. אבל לפי הג"ל שייך לומר שבקונם כללי פשיטה לרבא שיש מעילה וכל הספק הוא בקונם פרטי.

וביאור הדבר י"ל ע"פ מה שכתוב בגמ' (לה.). שבקונם כללי שכיון שהוא אסר על כו"ע לכן יש לו פדיון אבל בקונם פרטי שאינו אסר על כו"ע לכן אין לו פדיון. משמע שבקונם כללי זה ממש נהיה כמו ממון הקדש ששייך בה פדיון. משא"כ בקונם פרטי שלא שייך להיות כמו ממון הקדש כיון שאין זה איסור על כולם אין זה אלא איסור בעלמא ולכן אין לה פדיון. וראיתי דברים ברורים בחי' הר"י מיגש (שבועות דף כב. ד"ה למימרא דסברי) וז"ל "ושאותו דבר שנאסר עליו כקרבן, כמו הקרבן עצמו הוא חשוב. והא תניא ככר זו הקדש ואכלה בין הוא ובין חבירו מעל, שהרי מכלל קודש (ה') הוא. לפיכך יש לה פדיון כמו שיש פדיון לכל ההקדשות דבדק הבית.<sup>1</sup> ואם אמר ככר זה עלי הקדש שנמצא שלא אסרה אלא על עצמו בלבד, דהוה ליה כמו שאמר דבר זה קונם עלי. אכלה הוא מעל וחבירו לא מעל. שהרי לא אסר אלא על עצמו בלבד, לפיכך אין לה פדיון לפי שהפדיון אינו אלא בדבר שהוא גופו הקדש. אבל בדבר שאין גופו הקדש אלא שהוא אוסר על אדם אחד כהקדש הוה ליה איסור בעלמא על אותו אדם והאיסור אין לו פדיון

בכל זה. שתוס' שואל איך שייך להקדיש את הככר הרי אין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם ומה שייך לאסור הככר לפני שבא לידו. ותירצו שמדובר בתוך ד"א שלו או שמדובר שהככר בידו לזכות בה שהוא קרוב אליה יותר מכל אדם ולכן חשיב שפיר דבר בא לעולם. ולמה צריך להגיע לכ"ז. כיון שהתוס' הקודם כבר אמר שלא מדובר בהקדש ממש. וכבר הביא הכלי חמדה (ד"ה והנה חכ"א) בשם חכם אחד שמתוס' יש ראייה לצד של המל"מ שאין דין מעילה בקונמות כמה שאינו ברשותו להקדיש. וכן מצאתי בחידושי רבי שמואל (סי' ט"ו אות ט' ד"ה ולפי"י) שג"כ מעורר בקושי זה בתוס'.

אמנם הכלי חמדה מפרש כונת תוס' בטוב טעם ודעת. שהרי ידוע שיש בהלכות קונמות "קונם כללי" ויש "קונם פרטי" ולא הרי זה כהרי זה ולא הרי זה כהרי זה. ובמימרא דרבא שהוא הקדיש את הככר מדובר שהוא אסר את הככר על כו"ע שזה כמו הקדש. וזה ממש הדין של קונם כללי, שזה דין לאסור את החפץ על הכל. משא"כ במשנה שבמקום שנוטלין עליה שכר תפול הנאה להקדש, שם מדובר כמורד הנאה מחבירו על עצמו ולא על כל העולם. וזה דין של קונם פרטי. וכתב הכלי חמדה ששייך רק לאסור על עצמו דבר שאינו שלו, משא"כ לאסור על כו"ע ודאי אין זה שייך בדבר שאינו שלו. והביאור לזה הוא שפשוט ששייך רק לאסור מכה הדין קונם דבר שלו על עצמו או על אחרים, או דבר של אחרים עליו. אבל לאסור דבר שאינו שלו על כו"ע ודאי לא שייך. וא"כ זה כרוך שאפי' אם מדובר באוסר הככר כהקדש עדיין צריך הככר להיות שלו ושפיר כתב

1 וראיתי בחי' ר' שמואל (סי' ט"ו אות ה' ד"ה אולם) דבר שהוא תימה בעיני. שתחילת דבריו דברנו המה. אמנם אח"כ כתב רבינו וז"ל "אבל למה שביארנו דענין קונם אינה כלל חלות קדש כי אם דהוי רק חלות נדר לנהוג דין קדש ודין איסור עלא' וכלשון רוב הראשונים, א"כ לכאורה גם קונם כללי צריך להיות כן" עכ"ל. וכוננתו "כלשון רוב הראשונים" לאלה שהוא הביא מקדם (אות ד' ד"ה והנה בהא) שכלול בתוכם הר"י מיגש. ולענין "לשון רוב הראשונים" שמשמע שמעילה בקונמות זה רק איסור ולא כקרבן ממש זה נכון על קונם פרטי אבל על קונם כללי משמע מלשון רוב הראשונים שזה הוי כמו קרבן ממש. והבוחר יבחר.

וב' שאדם נהנה מדבר של הקדש שגם בזה הדבר יוצא לחולין.

ולכאורה בדבר שהוא אסור בקונם אבל החפץ נשאר שלו, היה נראה ששייך להתחייב במעילה רק מדין נהנה וגם רק קרבן אשם כמו מעילה.<sup>4</sup> אבל לחייב משום הוצאה כשזה כל הזמן שלו מה שייך בזה מעילה בהוצאה. אבל אם נאמר שמדובר בקונם כללי שזה גם נהיה אסור על כו"ע והוי כמו מסירה להקדש, א"כ שייך לומר בזה שיש בזה גם מעילה בהוצאה. ואע"פ שאין לזה דין קדושה אבל כמו דבר שהוא קדוש בקדשת בדה"כ, אבל הקנין לגבוה יש בזה. ומזה שייך הוצאה. משא"כ בקונם פרטי שזה רק איסור ודאי<sup>5</sup> לא שייך בזה הוצאה.

אמנם לפי מש"כ דקונם כללי הוא ממש כמו הקדש ירד לנו הישוב איך שייך להקדיש דבר של הפקר. וצריך ליישב בדרכים אחרים.

וכו" עכ"ל. רואים שבקונם כללי זה כמו דבר קדוש בקדושת בוק הבית ממש. משא"כ בקונם פרטי שזה רק איסור בעלמא. ואתי שפיר שבקונם כללי שזה כמו מסירה להקדש פשיטה שיש מעילה בקונמות. אבל בקונם פרטי שזה רק איסור כמו הקדש אבל לא נהיה ממון הקדש יש להסתפק אם יש בכהאי איסור ג"כ חיוב קרבן מעילה כיון שאין זה בעצם איסור מפרשת מעילה שכתורה.<sup>2</sup>

וכתב המרומי שדה שאם מדובר בגמ' בדין קונם ולא מדין הקדש, יצא לנו חידוש גדול. והוא שיש חיוב מעילה בקונמות לא רק ב"נהנה" מן האיסור אלא אפי' אם הוא "מוציא" את האיסור. בזה שכתוב בגמ' בנטלה לאוכלה מעל לפי כולה. ועיין תוס' קידושין (נד. ר"ה אין מעילה) דבהלכות מעילה יש שני דרכים למעול בדבר שקדוש בקדושת בוק הבית.<sup>3</sup> א' ע"י הוצאה מרשות הקדש שאחזר לקח דבר של הקדש בלי ידיעה שזה של הקדש בכוננה להכניס א"ז לרשותו.

2 שו"ד שכן מבאר ר' שמעון (חידושים עמ"ס נדרים סי' כ"א). ואולם זה שלא כר"ן בשמעתי שנימק הטעם שאין פדיון בפרטי דלא אלים למתפס פדיונו, ומשמע שאין חילוק מהותי בעיקר הדבר. וכן מצאתי באבי עזרי (ג)הלכות נדרים פ"ג הי"ח ד"ה אולם) שלומד בדעת ר"ן שנוד דין הקדש ממש יש לה ומשלם הקרן להקדש. וע"פ בהגה מספ" 5, ועוד מצאתי בקובץ הערות (סי' נ"ב אות י' וסי' נ"ד) שמביא דיני קונם כמה שיטות, עיי"ש.

3 וקונם כללי הוי דומה לקדושת דמים כיון שיש לה פדיון כמו קדוש"ד שיש לה פדיון משא"כ בקדה"ג שאין לה פדיון, וז"פ. ועיין בזה באורך בקצה"ח סי' קי"ז סי"ב ב' וה' נפק"מ לדינא בכ"ז. והרבה לדון בדבריו בקובץ הערות סי' נ"ב אות י' וסי' נ"ד אות ו'.

4 ומה שכתב בתוס' פסחים (כט. סוף ד"ה רבי נחוניא) שכיון דפטר מקרן חומש פטר נמי מקרבן שאין אשם מעילות בא אלא כשיש קרן וחומש במקום. כבר ביאר לנו רבינו הנתיבות (סי' כ"ח סי"ב ב') שזה רק כמורעל בדבר שהוא קדוש בקדושת בדה"כ שיש גם חיוב תשלומין, משום שזה יוצא לחולין, וגם חיוב קרבן משום כפרה. אז כשאין לו חיוב תשלומין אין לו גם חיוב קרבן. אבל בנהנה מדבר שהוא קדוש בקדושת הגוף שיש מעילה אחר מעילה כי הדבר לא יוצא לחולין ואז חייבין רק קרבן משום כפרה פשוט שאין זה מעכב שהוא לא חייב תשלומין. וא"כ ה"ה בעבר ונהנה מאיסור קונם אין זה חסרון שאין בזה חיוב תשלומין. ועיין בזה עוד בקה"י (כריתות סי' ה'), ובאבי עזרי הלכות מעילה פ"ו ה"ה ד"ה ונראה) שהם דנו בזה עוד.

5 אע"פ שכבר יש לעורר בזה שכתב הרא"ש (דף לג. ד"ה תפול) שגם בקונם פרטי צריך לתת השכר להקדש ממש. מוכח לפי"ז שיש גם דין ממון בקונם פרטי. אבל הדבר צריך תלמוד טובא. וכבר דנו בזה הרבה באחרונים עיין בחזו"א (סי' קל"ו לרף לה. אות א' וב'), באבי עזרי (הלכות נדרים פ"א הי"ח), בשערי ישר (ש"ג פ' כ"ג), ובחידושי רבי שמואל (סי' ט"ו אות ד', וט').

ונהנה עוד יש להקשות שלכאורה מוכח בגמ' (דף לה.) שיש הוצאה גם בקונם פרטי, מזה שהגמ' דנה בככרי עליך ונתנה לו במתנה מי מעל, הנותן או המקבל. ומסיק הגמ' שהמקבל מעל לכשיוציא. משמע שאע"פ שמדובר בקונם פרטי יש מעילה בהוצאה. ומצאתי שכבר שאל א"ז האייעור (ח"ב סי' י"ח אות ג') עיי"ש שיש לו בזה ב' מהלכים. ובקה"י (נדרים סי' כ"ה אות א' וב') כתב בזה שבעצם מדובר שהמעילה משום נהנה רק הנהנה בא לו ע"י ההוצאה, עיי"ש באורך.

בהקדיש קן של הפקר ולא נהיה הקן שלו. ובגלל כן היה צריך להיות בחיוב שלוח הקן לולי הגזמ"כ שאין דין שילוח בהקדש.<sup>7</sup>

ו) ואחר העיון נלע"ד שיש בזה שלוש מהלכים שונים אף דכולהו סברי שאפש' להקדיש דבר של הפקר.

והנה כבר הקשה על הבנין ציון השואל שלו מהגמ' הנ"ל. והניף ידו שנית הבנין ציון במכתב חוזר שאין זה קשה. ונימוקו הוא שאם יש בכוחו להקדיש את הקן סימן שאין זה כמו הפקר ולא שייך ע"ז חיוב שילוח הקן ואם זה כן הפקר מה כוחו להקדיש. לכן לא יכול הגמ' לתרץ שמדובר שהוא הקדיש הפקר שזה תרתי דסתרי. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים. דכיון שהוא סובר שאפ' להקדיש הפקר ע"כ ס"ל כהחת"ס שלא צריך להיות שלו וברשותו ממש להקדיש והעיקר שאין אחר מעכב עליו מלקחת את הדבר. א"כ אין בזה תרתי דסתרי שהוא יכול להקדיש וזה גם נשאר אינו מזומן.

ולכן נראה דהבנין ציון לא מטעמא דהחת"ס אתי עלה. שהבנין ציון בנה את יסודותיו על פ' הרא"ש בסוגיא זו. שפי' בשם ה"ר יצחק "שהככר של הקדש היתה רחוקה ממנו הרכה ואין אדם סמוך לה שיוכל לזכות אלא הוא ואמר לכשאזכה בככר זה תהיה הקדש וקמ"ל דחל עליה הקדש דכיון דבידו לזכות בו כדאמר בפרק אע"פ וכו'" עכ"ל. ונראה שטעמו של הבנין ציון שאפש' להקדיש הפקר אין זה מכח הגזמ"כ שמספיק שאין זה של אחר. אלא באמת זה צריך להיות שלו וכל שבידו נחשב שזה כבר שלו.

והנה לולי דברי הבנין ציון היינו מפרשים שהככר נהיה קודש לכשאזכה בו ולא לפני זה. והחידוש של רבא הוא שמהני דיבורו

ה) וראיתי דבר חדש בשו"ת בנין ציון (סי' קס"ה-קס"ו) ובשו"ת חתם סופר (או"ח סו"ס ק"פ) שבאמת אפשר להקדיש הפקר. והחת"ס מפרש הטעם בזה וז"ל "שבקרוב לא כתיב שיקחנו לעצמו שיהי' שלו אלא יקריב קרבנו לא של אחר וכן יקדיש ביתו לא בית של אחר אבל כל שאינו של אחר אע"ג דגם לו אין בו קנין לא אימעט אלא היכי דכתי' קיחה שאז צריך שיקחו לעצמו שיהיה לו בו קנין" עכ"ל. וכ"ז מוסיף הבנין ציון הוא בתנאי שזה מגיע לידו בסוף שאז זה נהיה קודש למפרע<sup>6</sup> מזמן שהוא הקדיש א"ז.

ומצאתי שכבר קדם בכל זה התוס' רי"ד (דף לד:) שכתב וז"ל "פי' אע"ג שלא מגביהה חל עליו שם הקדש דכיון דלא מיחסר אלא הגבהה בלחוד לא יקרא מקדיש דבר שאינו שלו דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט וכשאמר תהא הקדש כאלו הגביהה ונתנה לחבירו דמי והילכך באמירה בלחוד בלי הגבהה קדשה וכו'..." עכ"ל. שהככר נהיה קודש מטעם "אמירה לגבוה כמסירה להדיוט דמי". ולא הזכיר התוס' רי"ד מד"א ולא שזה בידו. רק שיש לדייק שטעמו של התוס' רי"ד הוא משום "אמירתו לגבוה" שזה עושה "כאלו הגביהה" את הככר. משא"כ סברת החת"ס הוי מטעם שכל שאין אחר מעכב עליו הוי מספיק להקדיש דבר של הפקר.

אמנם לכאורה דיין זה צע"ג מגמ' בחולין (דף קל"ט.) לגבי המשנה שיש פטור בשילוח הקן בציפור של הקדש. והגמ' מחפשת איך מצאנו קן ציפור של קודש. עד שמעמידה שמדובר שמצא קן של הפקר והגביה את האם ולא את הביצים. ולשיטת התוס' רי"ד ודעימיה אמאי לא אוקמה

6 ועיין כעין זה במאירי.

7 ואע"פ שמצאנו שכבר דשו בזה טובה. [עיין בחת"ס (כאן בחידושים ובחולין (שם), ובשו"ת בית אפרים (חידו' סי' ס"ו), ובשו"ת בנין ציון (סי' קס"ו), בשלמי נדרים, ובספר נתן פרוי, ועוד]. המעיין יראה שכ"ז מתרץ רק אליבא דהר"ן והרשב"א שלמדו שמדובר בגמ' שהקדש מכח ד"א. אבל אין זה מיישב את השיטות שלמדו שאפש' להקדיש הפקר.

ז) וכשאני לעצמי נלע"ד לפרש שורש פלוגתן של הבנין ציון והבית אפרים ע"פ הב' מהלכים שמפרש הקצה"ח (סי' רנ"ה ס"ק א') את הדעות (הרמב"ם בפי' המשניות פרק כיצד מערימין, כרע"ב שם, ובתוס' מנחות פ"א: ד"ה תודה) שאין דין חזרה תוך כדי דיבור בהקדש. האם זה מטעם שאין שאילה בהקדש או משום שהדיבור בהקדש נחשב כמו מעשה ואין דיבור מבטל מעשה. שהבית אפרים סבר שאין זכות חזרה תוך כדי דיבור מטעם שאין שאילה בקדשים. וכמו שמבאר הקצה"ח בדעת הרמב"ם. א"כ אחרי אמירתו לגבוה אין לו רשות לחזור בו ממה שאמר קודם אפי' שהוא עדיין לא זכה בהכר. וברעת הבנין ציון א"ל שהוא מפרש שאין דין חזרה תכ"ד מפי שהדיבור שלו לגבוה נחשב כמו מעשה ואין דיבור מבטל מעשה. כמו שמפרש הקצה"ח בפי' השני שלו דברי תוס' במנחות. וא"כ בנדון דנן שבזמן שהוא נטלה דעתו לקחת לעצמו הוי זה כמו מעשה ממש ומעשה מבטיל מעשה. וא"ל שהבית אפרים סבר שגם זה שהוא חושב לקחת לעצמו בסוף ג"כ נקרא דיבור כיון שפי' המעשה תלוי בדיבורו. ועיין כעין זה בשו"ת חת"ס (אבה"ע סי' צ"ז). ועוד יותר פשוט יש לומר בדעת הבנין ציון שהוא סבר כמו הש"ך (שם ס"ק ה') שחולק בתוקף על הרמב"ם ועמיה ודעתו הלכה ולמעשה שיש חזרה תוך כדי דיבור. ולכן צ"ל לפי זה שצריך לחול הקדש למפרע ממש, ודו"ק.

ולכאורה נראה שבמח' הנ"ל נחלקו עוד גדולי האחרונים. דהנה עיין בקצה"ח (סי' ר"ד ס"ק ג' ד"ה ובעיקר) שכתב לפי פי'

להקדיש את הככר אפי' לפני שזה נהיה קודש. [וכעין מה שפירש הרש"ש את דברי רש"י הקדוש בקידושין (דף סב). בענין תרם פירות ערוגה זו תלושים שיהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוכרם לכשיתלשו ונתלשו. שמפרש רש"י (ד"ה ונתלשו מה) שתהא תרומה למפרע. ולכאורה לא שייך חלות שם תרומה במחוכר. לכן פי' הרש"ש שכוונת רש"י שהדיבור שלו מהני למפרע]. וכן מצאתי שפירש הבית אפרים (בשו"ת יו"ד סי' ס"ו).

אמנם אין זה נוח להבנין ציון לפרש כך כמו שהוא עצמו כתב שם. שכיון שהוא עדיין לא זכה בהכר עד שהוא לקח אותה ובאותו שעה כבר חזר בו ודעתו לאוכלה, מה שייך בזה מעילה. הרי בזמן שהוא נטלה כבר הוא זוכה לעצמו ולא להקדש וכבר בטל כל דבריו הקודמים. ולכן למד הבנין ציון שזה נהיה קודש מיד בזמן הדיבור ע"י לקיחתו כיון שזה היה בידו לקחת יותר מכל אדם אחר. רק אם הוא לא היה נוטלה כלל היו דבריו בטלים ממילא כיון שהככר לא הגיע לידו בפועל.<sup>8</sup>

והבית אפרים לא ניחא ליה לומר שבידו עושה חלות הקדש למפרע. כיון שסו"ס זה לא היה שלו באותו זמן, וכמו שכתב שכדי להקדיש בעינין שלו ממש ובידו זה לא שלו. לכן למד הבי"א שכיון שהוא כבר אמר שרצונו להקדיש את הככר נמצא שבזמן שהוא נטלה ע"מ לאוכלה קודם שהוא זוכה לעצמו הוא כבר זכה להקדש מכח דיבורו הקודם. ומיד אח"כ הככר יוצא מרשות הקדש מכח רצונו לאוכלה והוא עובר על מעילה.

8 שו"ר בחכמת שלמה (תו"מ סי' רס"ח ע"א א') שמתפק האם הוא יכול לחזור בו אח"כ קודם שקנאו, ונר' לו שמצד הסברא שזה מהני החזרה, כמו שכתב הבנין ציון. [ועיי"ש עוד בדעתו ברעת הרא"ש שמה שמהני להקדיש מה שלא בא לידו ה"ה שאפש' למכור מה שלא בא לידו. וזה דלא כהבנין ציון שסבר שסברת הרא"ש הוא רק בכתו להקדיש ולא להקנות].

9 אח"כ טען לי ירידי הרב רפאל שיינברג שליט"א שלפי הבנין ציון לא קשה מידי מכל הענין של תכ"ד. כי א"ל בהקדש הפקר וחזרו בו בשעה שהוא לוקח את הככר הוי זה כלפני תכ"ד. וזה מפני שכ"ז שלא היה שום מעשה מסירה בהחפץ עצמו גם אין חסרון של "אין שאילה בהקדש". ולדעתי יפה האיר, אבל אין זה דעת הבית אפרים. ויש לפלפל בכ"ז כדרכה של תורה.

שנתנו לו חכ' אין להם אותו דעה בפירוש הגמ'. דהנה יש לחקור האם מקודם המקדיש זוכה בהכר ורק אח"כ נהיה הכר לשמים. או שהכר נהיה מיד של הקדש בלי שזוכה בו. והנפק"מ בזה הוא האם הכר נהיה קודש ע"י שהוא הקדיש אותו. או שהד"א זוכה להקדש את הכר מדין חצר של הפקר.

וז"ל הר"ן "האי דנקיט לה בככר של הפקר ולא נקט לה בככר שלו שהיתה עומדת בחצרו והקדישה. משום דבככי האי גוונא נטלה לאכלה לא מעל. דכיון דמקמי הקדש שלו היתה, ולאחר הקדש ג"כ ברשותו עומדת, ה"ל כגזבר של הקדש. וכו'... שאם נטל דבר של הקדש לזכות בו לא מעל משום דמעיקרא נמי ברשותיה קאי והשתא נמי ברשותיה. ואין מעילה בהקדש אלא במוציא מרשות הקדש לרשות אחר. וכו'... והכא לא נפיק מרשותיה, להכי נקט ליה בככר של הפקר שהיתה עומדת תוך ד' אמותיו שקונות לא בכל מקום. ומש"ה כי אמר ככר זו הקדש חייל. ומקדיש זה לא זכה בו מעולם. וכו'... דכיון דאמר ככר זו הקדש גלי אדעתה להקדש ניחא ליה דליקני, וגילויי דעתא כי האי מהני. וכו'... דה"ל כמגביה מציאה לחבירו דקנה חבירו. וכו'... ה"נ הקדש קני ואיהו מעולם לא קנה זה. וכו'... עכ"ל. ומבואר מהר"ן שהכר נהיה של הקדש מכח הד"א שהם זוכים להקדש כחצר הקדש. והר"ן מוכיח א"ז כ"א הוא היה זוכה בזה קודם לכן ורק אח"כ הככר נהיה הקדש לא היה מעילה בנטלה לאוכלה כי אחרי שהוא הקדש את הככר הוא נהיה בזה גזבר ומביא הר"ן מהגמ' בחגיגה (דף י.). שאין שינוי רשות בגזבר. וזה מטעם שהוא עצמו הוי רשות הקדש ולא שייך שהוא מוציא מרשות עצמו.<sup>11</sup>

הרא"ש שההקדש חל מיד בשעת אמירה. ורע"ק א (דו"ח ב"מ דף מט:): חולק עליו ופשוט לו שיכול לחול רק כשהוא זוכה בזה מכאן ולהבא. ונלע"ד שכוונת הקצה"ח שזה חל למפרע.<sup>10</sup>

ח) איך שיהיה הפשט בבנין ציון, מעתה מיושב הגמ' בחולין. ולמה ע"י זה שהוא הקדיש את הככר זה נחשב תרתי דסתרי. כי דעת הבנין ציון שהככר נהיה קודש מכח שזה היה בידו. שזה נחשב ככר לשלו עכשיו בתנאי שאחר לא היה יותר קרוב אליו ממנו וכתנאי שזה יבא לידו בסוף. וא"כ אע"פ שבאותו רגע שהוא לקח את האם הקן הוי של הקדש. אבל יוצא שזה נחשב שזה היה שלו בזמן שהוא הקדיש א"ז ולכן חלה הקדושה וזה תרתי דסתרי ופשוט בלי פסוק שאין שילוח הקן בכגון דא. וז"ב בס"ד.

איברא על החת"ס שלמד שהככר נהיה הקדש באותו רגע שהוא הקדיש את אותה. א"כ לענ"ד צע"ג עליו מהגמ' בחולין. ולכאורה זה תימה שהוא עצמו מקשה קושיה זו על הר"ן בחידישים שלו בגדרים וגם בחולין אבל אין תי' מעלה ארוכה למה שהוא כתב בשו"ת.

ט) ומצאנו בשו"ת בית הלוי (ח"ב סי' מ"ט) שכתב דלולי דברי הרא"ש לא היינו אומרים שבידו מהני אלא בדבר שהוא ככר בעלים ע"ז ורק חסר איזה חסרון צדדי כמו פירות מחוברים שהם שלו ורק חסר התלישה. בכגון דא שייך לומר שבידו מוריד החסרון של דבר שלא בא לעולם. וביאר שמטעם זה הוכרחו הר"ן ורשב"א ודעמי' לפרש את הסוגיא שהככר היה מונח בארבע אמותיו. כי לולי זה אין שום דרך להקדיש את הככר לשמים.

והנה גם שמצאנו שהר"ן והרשב"א למדו שהככר נהיה הקדש מכח הדין ד"א

10 ורע"ן בשערי חיים גיטין (הגר"ח שמואלביץ סי' נ') מהלך אחר בזה, ואכ"ס.

11 וראיתי בספר נתן פרוי שהאריך מאוד לפרש כל הענין הזה שהוא נהיה גזבר בזה שהוא הקדיש את החפץ ועוד מיישב קושיית הרש"ש מאי שנא אם הוא הקדיש את הככר שהוא נהיה גזבר ואם אחר מקדיש החפץ נתן לו שהוא לא נהיה גזבר. ומביא שם ששייך להיות גזבר ע"י מינוי של הציבור כמו שמבואר במכ"ס

בככר שלו ממש בשנטלו מרשות עצמו לא עשה ולא כלום. ועד שאכלה או שיתננה לאחרים לא מעל" עכ"ל. הרי מבאר לדעת הרשב"א שצריך להיות שלו בזמן שמקדיש את הככר. ובנטלה מע"ג קרקע יש בזה משום מעילה כיון שאין הדי"א רשותו ממש יש הוצאה מרשות הקדש. משא"כ במקדיש דבר שלו שנמצאה ברשותו ממש לא שייך מעילה כיון שאין בזה הוצאה מרשות הקדש. ובמה נחלקו הרשב"א עם הר"ן.

איברא ז"ל הרשב"א ינ"ל דכשהיה הככר תוך ד' אמותיו וכו'... הא לאו הכי אין הקדש תופס בה. ואפי' נטלה לבסוף דבשעת הקדש בעינן ביתו שלו. וכו'... ומש"ה נקט לה בשל הפקר ולא בככר שלו ממש, משום דבכי למסקנא למימריה דאמר נטלה לאכילה לומר דאפילו לא אכלה משעה שנטלה לאכלה מעל. והיינו דוקא בשל הפקר משום דכשנטלה מעל גבי קרקע הו"ל כנוטל מרשות גזבר דמדאגבהה אפקה לחולין. אבל

(הלכות כלי המקדש פ"ד ה"ח) ע"פ המשנה בשקלים (פ"ה מ"ב). שזה דין תורה בפרשת קרח (פרק י"ח פ"ב) "וישרתך", עיין רש"י שם שמביא הגמ' זבחים (נז) "ולמנות מהם גזברין". או ע"י שהוא הקדיש דבר של עצמו כמו שמדויק דברי הראב"ד (הלכות מעילה פ"ו ה"ח) "וכל כל אדם שהקדשו תחת ידו הרי הוא הגזבר". ותוכן דבריו הוא שאין דין השבת אבידה ושומר בהקדש. ולכן לא שייך שהוא נהיה גזבר אם הוא לא הקדיש את הדבר אלא אם הוא גזבר שמנו אותו הציבור. אבל בהקדיש דבר של עצמו וזה נמצא אצלו ברשותו הרי הוא אחראי ע"ז להראות שזה מגיע להקדש. ויש לו "דין גזבר" מכת זה שזה ברשותו בשעת ההקדש.

ובאילת השחר הקשה למה לא שייך הוצאה מרשות הקדש אם דעתו לקחת לעצמו. אפי' אם נאמר שידו כיד הקדש ס"ס ידו הרי גם יד של עצמו. ולכאורה באותו רגע שהחליט שזה יד עצמו אין זה יד הקדש. וכן מצאתי בשו"ת בנין ציון (סי' קע"ו) שבהגביה ע"מ לקחת לעצמו הרי יציאה מרשות הקדש דבאותו רגע הרי ידו לעצמו ולא להקדש. והאילת השחר רוצה לחדש שלא שייך יציאה מרשות הקדש מטעם שידו הרי כמו חצר השותפין שאין אחר קולו מתבירו כי אין בה יציאה מרשות תבירו.

והעיר לי ידידי הרב אברהם פלדמן שליט"א שיש לפרש דין זה של הר"ן ע"פ התרומת הכרי (סי' רצ"ב ד"ה ויש לי) שיצא לחדש ששייך גניבה בשומר רק מכת דין שליחות יד ולא מכת גניבה רגילה. והסברא בזה הוא שכיון שיד שומר כיד בעה"ב אין בזה יציאה מרשות הבעלים. משא"כ בשליחות יד כפיקדון התורה חידשה ע"י זה השומר מקבל דין גנב. [וכן מצאנו כמו זה בקה"י (ב"מ סי' מ' ד"ה והנה התוס') בשם האגודת אונז]. ומבאר התרה"כ שהדין שליחות יד התחדש רק בפרשת שומרים אבל לא בהקדש. ולכן בגזבר לא שייך יציאה מרשותו ואינו חייב משום מעילה. ולענ"ד מהר"ן זה ראייה מוצקה לדברי תרה"כ, וקצת תימה לדעתי שלא הביא כ"ז בעצמו.

[וכיון שאני בזה נראה להביא חידוש של התוס' ר"ד בעינן מעילה. ז"ל ומש"ה נקט היחה לפניו ככר של הפקר שאם נטלה מן ההקדש משעה שנטלה מעל לפי כולה ואע"פ שנתכוין ליתנה לאחר כיון שהוציאה מרשות גזבר" וכו'... ע"כ. רואים שהחייב מעילה נהיה בזמן שהוא נטל את הככר אפי' בלא התכוון לזכות בזה. אלא עצם זה שהוא "הוציאה מרשות גזבר" הרי מעילה. אמנם בהמשך דברי התוס' ר"ד כתב בנטלה אחרי שהוא הקדיש ככר של הפקר, בזה הוא לא מעל עד שהוא נטלה ע"מ לזכות בה. וז"ל "אבל כשנטלה ע"ד ליתנה לבנו או לשום אדם כיון שלא הגביהה ע"ד שיזכה בה הוא אלא ע"ד שיזכה בה חבירו וחבירו עדיין לא זכה בה אין כאן שינוי רשות" וכו'... ע"כ. ולכאור' זה סתירה בדברי התוס' ר"ד.

ונלע"ד כוונת התוס' ר"ד הוא שיש ב' אופנים של הוצאה מרשות הקדש. א' בנטלה ע"מ לזכות בו שאז המעילה נהיה בגלל שהחפץ נהיה שלו. וב' בנטלה מרשות הגזבר שהוא השומר על החפץ וגורם ע"י זה שאין "שומר" לחפץ. והטעם של זה הוא שיש רק ב' אפשרויות להיות גזבר או ע"י מינוי של הציבור או שאחד הקדיש דבר שלו שהוא מונח ברשותו (כמו שמבאר כ"ז בנתן פרוי הנ"ל). אבל אם אחד נהיה גזבר על דבר שהיה שלו ואח"כ מסר אי"ז לאחר (לא הממונה להיות הגזבר). אין השני בא במקומו של הראשון להיות הגזבר.

ולכן נראה שבמקרה הראשון שבתוס' ר"ד שמעל בנטילה לכד מדובר בנטל מהגזבר כאופן שאין קאת שומר על החפץ שזה מהסוג יציאה השני. אבל במקרה השני של התוס' ר"ד שהככר מונח ברחוב ואין שום גזבר אחראי על הככר אין בזה משום מעילה עד שנטלה ע"מ לזכות בהככר שזה יציאה מהסוג הראשון, ועיין בה[.].

בהכרך להקדש בהקדם הבאת מחלוקת ראשונים בדין חצר של הקדש.

והנה מצאנו שנחלקו אבות העולם האם יש חצר להקדש. והגמ' ב"ב (עט.) מביאה ברייתא "אבל הקדיש כור ואח"כ נתמלא מים, אשפה ואח"כ נתמלא זבל, שובך ואח"כ נתמלא יונים וכו'... מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן וכו'...". ומפרש תוס' (ד"ה ואין) "דלא אמרינן שיקנה חצר הקדש כמו שקונה חצר הדייט דחצר משום יד איתרביא ולא מצינו יד להקדש". אבל הרמב"ן (ד"ה והא) מתרץ "אי נמי קני ליה אין מעילה בזכייתה". ומפרש הריטב"א (ד"ה כור) "שאין מעילה אלא בקדושת פה ולא בדבר הקדוש מאליו דמעילה גבי קדושת פה כתיבא". וכתב הקצוה"ח (סי' ר' ס"ק א') שנחלקו תוס' ורמב"ן האם יש חצר להקדש או לא. שדעת תוס' שאין חצר להקדש ולכן פשיטא שאין מועלין במה שמגיע אח"כ לתוך הרשות של הקדש. אבל דעת הרמב"ן שיש חצר להקדש לכן הוא צריך לחדש שאין דין מעילה אלא בדבר שנהיה קדוש בקדושת פה.

ולפי"ז יש לומר שגם בזה נחלקו הר"ן והרשב"א האם יש חצר להקדש או לא. שהר"ן סבר שיש חצר להקדש כמו שיטת הרמב"ן ולכן מדובר שהקדש זכה מכח הד"א. והרשב"א סבר שאין חצר להקדש כמו שיטת תוס'. ומטעם זה למד הרשב"א שקדם המקדיש זכה בהכרך ומיד אח"כ נהיה קדוש.

איברא אפ"ל שגם הר"ן סבר כמו הרמב"ן שאין חצר להקדש. וכן מביא השיטה (כ"ב שם) בשמו בתרוץ השני כמו הרמב"ן. ואעפ"כ למד הר"ן שהקדש זכה בהכרך מדין ד"א. וזה ע"פ הקצוה"ח (סי' ר' ס"ק א') שהסתפק האם הדין שאין חצר להקדש, זה

י' והקשה הבית מאיר דמהיכי תיתי שאפש' למסור את הזכות בהד"א לאחר, אולי תיקנו רק לו אבל לא לאחר. והדין מיגו דזכי לנפשיה הוי רק בדיני תורה ולא בתקנת חכמים.<sup>12</sup> ולכן כתב שהרשב"א למד שמקודש המקדיש זכה בהכרך ורק אח"כ הכרך נהיה הקדש. ובאמת לא שייך למסור זכותו לאחר כלל. ומה שהר"ן מקשה שלא שייך הוצאה בגזבר כיון שהוא רשות הקדש ולא שייך יציאה מרשות עצמו. כאן שאני שהכרך נמצא בצידי ר"ה או בסמטה והגם שהוא זכה בהכרך מדין ד"א אין זה נהיה רשותו ממש. וא"כ הכרך הוי רק ברשות הקדש דכל מקום דאיתא בי גוה דרחמנא איתא. שזה נמצא ברשות הקדש ולא ברשותו לכן שייך הוצאה מרשות הקדש בנטילתו. ודעת הר"ן הוא שהד"א הוי ממש כמו רשותו.

ובביאור מחלוקתם י"ל בהקדם מה שיש לחקור בעצם תקנת חז"ל של ד"א. האם תקנו שיהיו הד"א כחצרו וממילא זוכה במה שמונח בתוכו. או שהקנו את החפץ למי שנמצא בתוך ד"א. והנה האב"מ (סי' ל' ס"ק ה') יצא לחדש שנחלקו בזה הר"ן עם הרמב"ן, שדעת הר"ן שתקנו הד"א מדין קנין חצר. ודעת הרמב"ן שהקנו לו את החפץ שמונח בתוך ד"א אבל לא את הד"א עצמן. ולפי"ז הר"ן לשיטתו שהד"א נהיה כמו חצירו. לכן אם הכרך קודם נהיה שלו ואח"כ הקדש לא שייך בזה מעילה כיון שאין בנטילתו יציאה מרשות הקדש. משא"כ בדעת הרשב"א יש לומר שלמד מהרמב"ן שהקנו לו את הכרך ולא את הד"א לכן בנטילת הכרך מע"ג הקרקע יש כאן יציאה מרשות הקדש שאין זה כמו חצירו.

(יא) ולכאורה אפשר לומר סיבה אחרת למה הרשב"א לא למד שמדובר שהד"א זכה

12 שוב הראה לי ידידי הרה"צ ש. זלמן דישון שליט"א בחכמת שלמה (חור"מ סי' רס"ח סעי' א') שגם מעורר בחידוש זה של הר"ן, וז"ל "יש ללמוד מדבריו דין חדש להיכי דהי' מונח דבר אחד של מציאה והפקר תוך ד' אמות של דאובן בענין שאם הי' דאובן רוצה יכול לזכות לעצמו בו או יכול לומר שיהי' נקנה הדבר הזה לשמעון כמו בהמגביה מציאה לחברא דקנה חברו במיגו דאי בעי זכי לנפשי' וכו'...". עכ"ל.

לאוכלה מעל.<sup>13</sup> והביא הקצוה"ח (שם), גמ' זה עם פי' הר"ן נגד הרמב"ן שאין מעילה בדבר שלא קדוש בקדושת פה.<sup>14</sup> וכבר דחה הקה"י (ב"ב סי' ל"ו) כ"ז וטען שהרמב"ן יכול לפרש הסוגיא של ככר כמו הרא"ש שמדובר בידו ולא מכח ד"א. אבל לפי הנ"ל יש לפרש הרמב"ן כמו הרשב"א לשיטתו שד"א הקנו לו את החפץ שמונח בתוך ד"א ולא שהד"א זוכות לו כמו שבארנו לעיל באות י'. וא"כ פשוט שאין שום השגה עליו מפי' הר"ן. והקה"י שלא פי' כך דעת הרמב"ן לשיטתו (גדרים סי' כ"ג ד"ה ונר' לכאורה) שלא ירד לחילוק זה של הבית מאיר. ולמד הר"ן ורשב"א בדעה אחת, לכן הוא פי' הרמב"ן ע"פ הרא"ש, וז"ב.

### סיכום עלה בידינו

באנו ליישב איך שייך להקדיש דבר שמונח ברה"ר לפני שנטלה ומצאנו בזה חמש מהלכים וקושיות על כל אחד ואחד.

1 מדובר בקונם שהוא כהקדש. ושייך לאסור דבר שאינו שלו בלי לזכות בה (תוס' אות ב'). וקשה ע"ז שמוכח שמדובר בקונם כללי בזה שאסר הככר כהקדש שזה אסור על כו"ע והוכחנו שדינו כמו הקדש גופא (אות ג'). וגם קשה לפי"ז שמוכח שיש גם דין מעילה ע"י "הוצאה" בקונם שלכאורה כיון שזה רק איסור שייך רק מעילה של "נהנה" (אות ד').

13 ולכאורה הר"ן סתר משנתו. שבשיטה ב"ב (שם) מובא בשם הר"ן בתירוץ השני כמו הרמב"ן ורישב"א. שאין מעילה במה שבא אח"כ להבור והשובך מטעם שאין מעילה בדבר לא קדוש בקדושת פה. וראיתי באבי עזרי (נד' הלכות מעילה פי"ה ה"ו) שתרץ בזה שיש שני מקורות שונות לב סוגי מעילה. שהמקור של מעילה ע"י נהנה לומדים מתרומה בגז"ש חטא חטא, והמקור של מעילה ע"י הוצאה לומדים מע"ז. וכל דבר הוא איסורו כמו האב שלו. לכן בנהנה רק עוברים על מעילה בדבר קדוש בקדושת פה כמו תרומה. ובמעילה ע"י הוצאה עוברים כל שהוציאו מרשות הקדש כל שהיה להקדש בעלות על הרבר. (וזה מסתבר כיון שהאיסור להוציא מרשות אינו תלוי בדין קדושה אלא כל שיש רשות הקדש עליו שייך הוצאה. משא"כ באיסור נהנה שזה איסור חדש ולא מטעם גזל לכאורה, שייך לומר שעוברים ע"ז רק אם נהנים מדבר קדוש בקדושת פה).

והיחיד האבי"ע שהגמ' בב"ב דברה במעילה ע"י נהנה מן ההקדש. והגמ' בנדרים דברה במעילה של הוצאה מרשות הקדש. איכרא לכאורה צ"ע ע"ז מהמקרה השני בגמ' נדרים בשלחק ע"מ לחת לבניו לכאורה הוא מעל מדין נהנה ולא מדין הוצאה כיון שלא היה בדעתו לזכות בזה לעצמו כלל.

14 והנה עיין באו"ש (הלכות מעילה פי"ה ה"ו) שגם זה נקרא קדוש בקדושת פה כי סו"ס זה קדוש בגלל הישראל. דהא מכח המקדיש שיכול לזכות לנפשיה ודכבעלים הוי במה שבידו לזכות לצורך עצמו. ואין זה כמו גשם שירד לתוך בור של הקדש, או כמו גוי שהקדיש, שזה ממש לא הוקדש בקדושת פה. ומביא ראיה לדבריו משיטת ר"ת (ב"מ דף י'. תוס' ד"ה ר"ג) וז"ל "דמילא מים נתן לחבירא ביו"ט וכו'... ורב ששת סבר כרגלי הממלא היינו משום דסבר דמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו ומטעם הואיל ואי בעי זכי לנפשיה וכיון דאי זכי לנפשיה הוי כרגליו לכן השתא נמי דזכי לחביריה היה כרגליו של הממלא ולא עדיף מיניה. ה"ן רואה איך קרינן דאתו מכח מקדיש דפועל כ"כ שיהא כרגלי הממלא אף לכתר דאתו ליד חביריה" עכ"ל. וכבר כתב בזה האבי עזרי (שם) שאין בזה לדחות את ראיית הקצות, ושאלן להמות מילתא למילתא. ועיין בקה"י ב"ב (שם) שמתעם אחר מפרש שזה לא נקרא קדוש ממילא, והבוחור יבחר.

2 י"א ששייך להקדיש הפקר ויש בזה ג' מהלכים: א' לא צריך להיות שלו אלא העיקר שלא יהיה אחר שמעכב עליו (חת"ס אות ה'). וקשה הסוגיא דחולין (קל"ט). למה לא מצאנו שלוח הקן של הקדש בקן של הפקר (אות ה', ו'). ב' מדובר שבידו לקחת את הככר ושנטלה בסוף (בנין ציון אות ו'). ולא קשה מגמ' הנ"ל כי כח להקדיש וקן של הפקר הוי תרתי דסתרי (אות ו'). אבל קשה מה שייך חלות הקדש לפני שזה בא לידו (אות ו', ט'). ג' אמירה לגבוה הוי כמסירה להדיוט (תוס' רי"ד אות ה'). וקשה הסוגיא דחולין (קל"ט). למה לא מצאנו שלוח הקן של הקדש בקן של הפקר (אות ה', ו'). וגם זה חידוש שלא מצאנו שיש דין אמירתו לגבוה על דבר שאינו ברשותו (הגהה מספר 8).

3 מדובר שבידו לקחת הככר ושהוא קרוב מכולם, וזה מהני לזכות בכל דבר ולא רק בדבר שהוא הקדיש (רא"ש אות ו', והגה מספר 8). אמנם זה חידוש שמהני בידו לזכות בדבר שאין לו בעלות עליו עדיין (אות ט').

4 מדובר בד"א שזוכות לו ואח"כ זה נהיה קודש (רשב"א אות ט'). וקשה שאין הוצאה בגזבר (אות ט'). אמנם אפשר לתרץ שהוא זוכה בככר ולא בד"א (אות י').

5 מדובר שזיכה ההריוט הזכות קנין ד"א להקדש ישר (ר"ן אות ט'). ויש לדחות מג' טעמים: א' מהיכי תיתי שאפשר למסור הזכות שיש לו בד"א לאחר (אות י'). ב' י"ל שאין חצר להקדש אפי' בזכותו של הדיוט (אות י"א). ג' י"א שאין איסור מעילה אלא בדבר קדוש בקדושת פה (רמב"ן אות י"ב).



יצחק בראנר

## בספק הגמ' בכליו של לוקח ברשות מוכר אם קונה או לא

של מוכר ברשות לוקח קנה לוקח אם פסק ומרד, וא"כ הוא הדין דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה הלוקח דחזינן שהעיקר תלוי ברשות מי שהוא ולא בבעל הכלי, ומשמע שהאיבעיא דכליו היתה בכה"ג דמרד, ובהמשך דברי הגמ' בדף פ"ו ע"א רצו להביא ראיה להך איבעיא מדרב ושמאל דהכא בדף פ"ה ע"א דאמרי כליו של אדם קונות לו "בכל מקום" ואפי' ברשות המוכר, ודחו הך ראיה דהתם דא"ל "זיל קני", ונראה מדברי הגמ' דמדידה לא הוי כזיל קני, דהא במדד איבעי' לן ולא נפשט (וכמבואר לעיל) וכזיל קני נפשט בגמ' שקונה, וא"כ איך כתבו התוס' כאן דמה שמודד הוי כאומר לו זיל קני הרי מבואר בגמ' דשאני זיל קני ממדידה (ואע"ג דהתם מיידי ברשות מוכר והכא איירי בסימטא ויש לחלק ביניהם, מ"מ לשון התוס' "וכיון דמרד כדא"ל זיל קני דמי" צ"ע), וכבר עמד המהרש"א על קושיא זו.

בגמ' ב"ב דף פ"ד ע"ב דנו אם במקום שאינו רשות המיוחדת לאדם ומרד המוכר ונתן לתוך כליו של לוקח, אם קנה בכליו או לא, וזה לשון הגמ': א"ר אסי א"ר יוחנן מרד והניח ע"ג סימטא קנה, א"ל ר' זירא לר' אסי שמא לא שמע רבי אלא כמרד לתוך קופתו וכו', ובסוף העמוד - רב ושמאל דאמרי תרוייהו כליו של אדם קונה לו בכל מקום חוץ מרה"ר. ור' יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו אפי' ברה"ר, אמר ר"פ לא פליגי כאן ברה"ר כאן בסימטא ואמאי קרי לה רה"ר לפי שאינה רה"ר, ה"נ מסתברא דא"ר אבהו א"ר יוחנן כליו של אדם קונה לו בכל מקום שיש לו רשות להניחו וכו', עיי"ש. ולפי דברי הגמ' יוצא שבסימטא מהני לקנות בכליו של הקונה ואע"פ דלא הוי רשותו המיוחדת.

והתוס' בדף פ"ה ע"א ד"ה כל מקום, הקשו לדעיל פ"ד ע"ב בתחילת דברי הגמ' משמע דמהני לקנות בכליו רק אם מרד המוכר לתוכן, וכאן בדברי ר' אבהו שאמר בשם ר' יוחנן לא מוכר שצריך מדידה ובכל מקום שיש לו רשות להניח כליו, דהיינו כגון סימטא קנה מיד, ותירצו התוס' בזה הלשון: ואומר ר"י דבעי למימר ליה זיל קני (היינו בכל מקום שקונה בכליו) וכיון דמרד כדאמר ליה זיל קני דמי, ע"כ מדבריהם, והנה, בתירוץ התוס' דמדידה הוי כאומר לו זיל קני, צריך עיון, דלקמן פ"ה ע"ב בעי בגמ' אם כליו של לוקח ברשות מוכר קנה הלוקח או לא, ומיידי התם במדד המוכר ונתן לתוך קופתו של לוקח, וכלשון הרשב"ם בד"ה כליו וכו' כגון פסק ונתן לתוך מדה של לוקח או מרד במדה שלו ושפכן לכליו של לוקח, ע"כ, וכן משמע בגמ' שהביאו ראיה מהא דתניא משך חמריו ופועליו וכו' בין פסק עד שלא מדד ובין מדד על שלא פסק שניהם יכולים לחזור בהם. והביאו ראיה מזה שכליו

ובעליות דרכינו יונה מקשה ג"כ את קושיית התוס', ומתריך דבאמת מדידה לא הויה כאמירת זיל קני, וז"ל: י"ל אם הניח בכליו של לוקח כלא מדידה לאו אדעתא דליקנו כליו אותבינהו כיון דמחוסרין מדידה וכו' אבל כשמדד "לא צריך למימר ליה זיל קני". כן פ"י ר"י ז"ל, ודווקא מרד בסימטא אבל ברשות מוכר לא מהני מרד אע"פ שהניח בתוך קופתו של לוקח "דמדידה לא הוי כמאן דא"ל זיל קני" דמהני אפי' כשהכלי של לוקח ברשות מוכר, שאין המדידה אלא גילוי הדעת שאינו מעכב על קניית הלוקח, ע"כ, ומשמע מדבריו דבאמת מדידה לא הוי כאמירת זיל קני אלא דא"צ לומר בכה"ג זיל קני ולא קשה כלל מכליו של לוקח ברשות מוכר דהתם בעי למימר ליה זיל קני כדי שיהיה לו רשות לקנות ברשות המוכר, וכן נמי משמע מלשון

ברשות מוכר וכגון דאמר ליה בהדיא יקנה (לך) כליך כדאמר לקמן בשמעתין וכו', ע"כ, ומשמע ג"כ דמה שאמרו כאן בדף פ"ו ע"א דמהני בוודאי אם א"ל זיל קני היינו בכה"ג דא"ל יקנה לך כליך, וכן משמע נמי ברשב"ם שם ד"ה התם דא"ל מוכר זיל קני אני רוצה שיקנו לך כליך, עכ"ל.

ויש לעיין בתירוץ המהרש"א דהיינו בדא"ל יקנו לך כליך, מה הסבר תוספת אמירה זו, האם פירושה שע"י אמירתו מקנה לו מקום הכלי והו"ל רשות לוקח דקנו לו כליו שם, או דהוי כנותן לו המוכר רשות להניח כליו שם וגם לקנות בהם ואע"פ שלא נעשית חצירו כלל מ"מ קונה בה.

והנה, התוס' בדף פ"ה ע"ב בד"ה כליו של לוקח וכו' כתבו: אע"ג דברשות הרבים אמרינן לעיל דלכ"ע לא קנה, התם ה"ט וכו' אבל ברשות מוכר מיבעיא, דאע"ג דא"ר יוחנן דכל מקום שיש לו רשות להניחו קנה דילמא לא אחא למעט אלא רה"ר "אבל מוכר שמתאיל לו מקום ללוקח שיקנה מה שהוא מוכר לו" ע"כ, ומשמעות דבריו, שזה שקונה כליו של לוקח ברשות מוכר הוא מפני שמתאיל לו את מקומו ותו לא הוו הכלים מונחים ברשות המוכר אלא כמונחים ברשותו של הלוקח עצמו, ועל זה היתה האיבעיא בגמ' גבי אם מדד, ונשאר שרק בא"ל זיל קני להדיא פשיטא שקונה, ובפשטות צ"ל דהיינו מהאי טעמא גופיה דמקנה לו המקום, וכן כתב ג"כ הרשב"ם בדף פ"ו ע"א בד"ה התם דא"ל וכו' דכמאן דמושיל ליה מקום הנחת כליו דמי, עכ"ל, ומדבריו ג"כ משמע דאמירת זיל קני היא כהשאלת מקום (אם כי יש לעיין אמאי כתב "דכמאן דמושיל" דמשמע דאינה השאלה גמורה אלא כעין שאילה), וכן מלשון הרא"ש בסי' ט"ו (באמצע) שכתב: ובמסקנא בעי למיפשט רבינא וכו' ודחי ליה רב אשי שאני התם דא"ל זיל קני שהקנה לו מקומו "דהשתא הוי כליו של לוקח ברשות לוקח" וכו'. עיי"ש. ומדבריו נמי משמע דמה שקנה ברשות מוכר כליו

הרא"ש ריש סי' ט"ו שכתב בזה"ל: אבל כשמדד המוכר ונתן לתוך כליו של לוקח לא בעי למימר ליה זיל קני, עכ"ל.

ובב"מ דף ט' ע"ב איבעיא בגמ' באמר לו משוך פרה זו וקני כלים שעליה אם קנה או לא, והקשו התוס' שם ברי"ה משוך וכו' דאמאי הכא בסוגיין בדף פ"ה ע"ב כמשך חמריו ופועליו לא קנה הפירות שעליהן ע"י משיכתם והתם איבעיא אם במשיכת הבהמה קנה הכלים שעליה, ותירצו דכאן במשך חמריו ופועליו איירי דלא אמר לו "קני" ולכן לא קנה אלא במשיכת הפירות עצמם, וקשה דא"כ סתרי למה שכתבו הכא דמדידה הוי כאומר לו זיל קני דהרי הכא במשך חמריו ופועליו מיירי במדד ועכ"ז לא קנה, ועוד, דמדבריהם שם משמע דבסתם משיכה לא בעי למימר ליה קני, וכאן משמע מתירין התוס' שכתבו "דבעי למימר ליה קני" שבכל משיכה צריך שיאמר לו קני, ובאמת התוס' כאן בדף פ"ה ע"ב גבי משך חמריו ופועליו הקשו ג"כ קושיא זו מהא דאיבעיא לן בב"מ גבי משוך בהמה זו וקני כלים שעליה אם קנה או לא ותירצו (בתירוץ השני) בזה"ל: א"נ התם דווקא מביע"ל דא"ל שע"י משיכת בהמה יקנה הכלים, אבל הכא דלא מיירי בהכי אלא דא"ל "זיל וקני גרידא" ומשום הכי לא קנה תבואה במשיכת הבהמה, עכ"ל, והיינו כמו שכתבו התוס' בע"א (שהובאו דבריהם לעיל) דהמדידה הוי כאומר לו זיל קני ובכל משיכה בעינן שיאמר לו זיל קני, ועכ"ז לא מהני לקנות הכלים והפירות במשיכת האדם והבהמה עד שיאמר בפירוש שימשוך כדי לקנות מה שעליו, ודלא כהתוס' בב"מ.

ובדעת התוס' דמדידה הוי כאומר לו זיל קני ועם כל זה כשרוצה לקנות בכליו ברשות המוכר בעינן שיאמר לו בפירוש "זיל קני", כתב המהרש"א לתרץ דמה שאומר התם בפירוש זיל קני היינו שאומר לו "יקנה לך כליך" שאז יכול לקנות אפי' ברשותו של המוכר, וכן נראה ג"כ מלשון הרשב"ם ריש דף פ"ה ע"א בד"ה כליו של אדם וכו' אפי'

ע"כ. וכן משמע נמי מדבריו אח"כ בד"ה עלה בידינו וכו' שכתב: ואינו דומה לכליו של לוקח ברשות מוכר דכשא"ל זיל קני ודאי נתן לו רשות להכניס שם כליו "אע"פ שלא הקנה לו כלום" ע"כ, מכל דבריו אלו עולה שס"ל דאמירת זיל קני מהני לנתנת רשות ואין פירושו שמקנה לו המקום כלל ודלא כסברא הראשונה שהובאה לעיל מהרשב"ם (במקום אחד) ומהתוס' ומהרא"ש (באמצע הסימן) שמקנה לו המקום באמירתו (ואולי י"ל דדברי רבינו יונה אינם אלא לשיטתו שהובאה לעיל דבמדד בסימטא לתוך כליו של לוקח מהני אע"ג דאינו כאמירת זיל קני משום דא"צ כלל לומר כן, אלא שצריך רק לסלק עיכוב קנייתו ממנו ולזה מהני מדידה, וא"כ ברשות מוכר נמי לא בעינן אלא שיתן לו רשות בהדיא דבזה שאני רשות מוכר מסימטא, אבל לפי שיטת התוס' דבעינן בסימטא נמי נתנת רשות ע"י שיאמר לו קני אלא דמדידה הוי כזיל קני אין ה"נ דמורה שברשות מוכר צריך קניית מקום ממש ולא סגי בנתנת רשות לחוד, דאי לאו הא אין חילוק בין סימטא לרשות מוכר בזה שבסימטא מהני מדידה וברשות מוכר בעינן זיל קני דשניהם נתנית רשות ותו לא, וא"כ איך נפשט דגמ' לענין זיל קני דקנה ולענין מדידה ולא נפשט, אלא ע"כ דטעמא דזיל קני הוי משום טעמא אחרינא, והיינו משום דהקנה לו מקומו. וכנ"ל).

[ובטור חו"מ סי' ר' הביא דברי ה"ר יונה בזה הלשון: ופי' ה"ר יונה וכו' ולא דמי לכליו של לוקח ברשות מוכר דכשא"ל זיל קני נתן לו רשות להניח הכלי ואע"פ שאין המקום קניו לו מ"מ הכלי קניו לו, ע"כ, ותמה שם בבית יוסף אמאי לא כתב דברים אלו בשם אביו הרא"ש ז"ל שג"כ כתב כדברים האלו בסתמא ולא בשם הר"י, (וביותר קשה שהלשון שהביא הטור הוא ממש כלשון הרא"ש מלבד שינויים קטנים ביותר, ואינו דומה ללשון רבינו יונה שהובאו דבריו לעיל) ונשאר בצ"ע, ואולי

בדא"ל זיל קני משום שע"י נעשה כליו של לוקח ברשות לוקח, והוי ממש הקנאה גמורה, (וע"ע בהמשך דבריו שם שמסביר שכל החידוש דמהני אמירת זיל קני הוא דבהאי גוונא אפי' בדיבורא בעלמא קני למקום הכלי, וזה ג"כ משמע כדברינו).

אמנם מצינו בדברי הרשב"ם והרא"ש עצמם שפירושו האופן שאפשר לקנות בכליו של לוקח ברשות מוכר באופן אחר לגמרי, שהרשב"ם בדף פ"ו ע"ב בד"ה ראשון ראשון קנה כתב: אי"נ ברשות מוכר וכגון דא"ל מעיקרא קנה לך כליו "ברשותי" עכ"ל, וכן יש לדייק מדברי הרשב"ם בדף פ"ה ע"א בד"ה כל מקום שיש לו רשות כגון סימטא וחדר שותפין ורשות מוכר, וכגון דא"ל זיל קני כדלקמן "דהיינו יש לו רשות", עכ"ל, מהני מקומות מדוייק בלשון הרשב"ם להדיא דאינו מקנה לו המקום אלא רשותא בעלמא לקנות הוא דיהיב ליה.

וכן הרא"ש בסוף הסימן כתב וז"ל: ולא דמי לכליו של לוקח ברשות מוכר דכשא"ל זיל קני נתן לו רשות להכניס כליו שם "ואע"פ שאין המקום קניו לו קנה כליו", עכ"ל, ומדוקדק היטב מדבריו דבאמירת זיל קני לא הוי כהקנאת מקום אלא רק שנתן לו רשות להכניס כליו שם (ובפשטות כוונתו שנתן לו רשות בהדיא לקנות כפי שיבואר לקמן), וא"כ סתרי דברי הרא"ש אהדרי, שבאמצע הסימן כתב דהטעם דמהני זיל קני הוי משום דהוי הקנאת מקום, והוי ממש ככליו של לוקח ברשות הלוקח עצמו, ולבסוף כתב דלא נקנה לו המקום כלל אלא רשות לקנות בלבד הוא דיהיב ליה ע"י אמירתו ותו לא, וכן דברי הרשב"ם סתרי אהדדי כפי שהובא לעיל, וצ"ע.

וכן מצינו בדברי רבינו יונה בדף פ"ו ע"א שכתב ג"כ דטעמא דמהני אמירת זיל קני הוי משום שנתן לו רשות ולא משום הקנאת מקום וזה לשונו: וכי אמר מיהת זיל קני בכליך יש בכלל זה נתנת רשות להניח שם כליו דא"ל לו לקנות בכליו ברשות מוכר אלא אם כן נתן לו רשות להניח שם כליו,

להניחו, עכ"ל, ולכן תמה הב"י שפיר דעניינים מחולקים הם ולא פליג הרמ"ה כלל על הר"י מיג"ש.

אולם כד מעיינין שפיר, נמצינו למדים שיש כאן מחלוקת אחרת בין הרמ"ה להר"י מיג"ש ע"פ המדובר לעיל המחלוקת אם זיל קני הוי כנתינת רשות או כהקנתא מקום, ולהאי פלוגתא נתכוין הטור, דבעיקר דינא ודאי מודה הרמ"ה להר"י מיג"ש אלא דפליג עליה בטעמא, והוא מש"כ הב"ח שם דהא דהר"י מיג"ש סבר שקנה בדא"ל זיל קני הוא משום דהוי כאילו השאילו המקום, ובוראי אם השאילו בפירוש עדיף טפי לקנות, אלא דאפי' בא"ל זיל קני דהוי כהשאלת מקום נמי קנה, (וכן מצינו בהדיא בדברי הר"י מיג"ש באותו דיבור שהובא לעיל, וכן ברף פ"ה ע"א בד"ה רב ושמואל, וברף פ"ה ע"ב בד"ה בעא מיניה) והרמ"ה סבר דהשאלת מקום ברשות המוכר לא מהניא לקנות (ויש לעיין למה) ורק בנותן לו רשות לקנות קנה, ופי' אמירת זיל קני הוא נתינת רשות ולכן קנה בכליו אפי' ברשות המוכר, וזה לשון הב"ח (באמצע דבריו): וזהו שדקדק רבינו בלשון הר"י הלוי מדכתב "ה"ל כאילו השאילו המקום", מדתלי ליה בהשאילו אלמא דבהשאילו פשיטא לן דקנה, דאי איתא דבהשאילו לא קנה אלא דוקא בדא"ל זיל קני ואז א"צ להשאילו, ה"ל למימר "וה"ל כאילו א"ל זיל קני", אלא ודאי הא דקנה בדא"ל זיל קני גופיה אפי"ה לא קני אלא מטעם דחשבינן ליה כאילו משאילו, מכלל דבהשאילו בפירוש עדיף טפי מדלא השאילו כפי' אלא דא"ל זיל קני, וזהו שכ' רבינו (הטור) ואין דעת הר"י הלוי כן כלומר שסברתו ממש הפוכה מסברת הרמ"ה דס"ל דבזיל קני קנה ובהשאילו לא קנה וכו' עיי"ש שמביא הראיות הנ"ל מרשב"ם וחס"י בטעמא דאמירת זיל קני מהני לקנות בכליו של לוקח ברשות מוכר כהר"י מיג"ש דהוי השאלת מקום ודלא כהרמ"ה דמהני מטעם נתינת רשות, ומסיים דבריו בזה"ל: לפ"ז אין דינו של הרמ"ה

לפי מש"כ לעיל יש לתרץ ראין ה"ג שהביא הטור לשון אביו הרא"ש אבל לא ברירא ליה דעתו מחמת הסתירה בלשון הרא"ש שהובאה לעיל, ולכן כתבם כדעת הר"י שדבריו ברורים].

ובטור ח"מ סי' ר' מביא מחלוקת הרמ"ה והר"י מיג"ש בקנין כלים ברשות המוכר וז"ל: וכתב הרמ"ה (כאן בסוגיין אות ק"ג) דוקא דא"ל זיל קני דאז גלי אדעתיה דכי יהיב ליה רשותא לאנוחי התם אדעתא למיקני (ליה) הוא דיהיב ליה רשותא, אבל אי לא א"ל זיל קני אע"ג דיהיב ליה רשותא לאנוחי התם לא קנה ע"כ, ואין דעת הר"י הלוי כן שכתב (והוא בדברי הר"י מיג"ש כאן בד"ה א"ל רבינא) אם קנה כלי מהמוכר והגביהו שקנה בהגבהה ואח"כ הניחו ברשות מוכר קונה לו מה שבתוכו מפני שנהנה המוכר כמה שקנה ממנו הכלי ואינו מקפיד על מקומו והו"ל כאילו השאילו המקום, ע"כ מלשון הטור, וכתב עלה הב"י כבדק הבית "ויש לתמוה למה כתב רבינו על דברי הרמ"ה ואין דעת הר"י הלוי כן, דעניינים מחולקים הם ואינם ענין זה לזה, וק"ל".

ולכאורה תמיהת הב"י פשוטה היא דהרי הרמ"ה לא כתב שבקנה ממנו הכלי כשעת מעשה א"א לקנות בו, אלא דבסתם נתינת רשות לא הוי רשות לקנות, אבל בקנה אז ממנו הכלי אולי מפני הנאת המוכר נותן לו רשות לקנות, וא"כ לא פליגי הר"י מיג"ש והרמ"ה כל עיקר, וכן מוכרחים לומר שהרי הרמ"ה עצמו בסוגיין באות צ"ט (בסוף) כתב האי דינא דהר"י מיג"ש וז"ל: וכולהו נמי לא אמרן לא קנה אלא היכא דאיתיה ליה ללוקח כליו מעלמא אבל היכא דזבניה לוקח מיניה כהוא מעמד מיניה דמוכר וקנייה כהגבהה והדר אנוחיה ברשותיה דמוכר קני ליה ההוא כלי כל זבינא דמתנח ביה ממאי דובין כהוא מעמד מההוא מוכר, דכיון דזבניה מיניה לא קפיד עליה לאנוחי התם וכמי שנתן לו רשות להניחו שם דמי, וכליו של לוקח קונה לו בכל מקום שיש לו רשות

דברי הרמ"ה שכתב דמשום נתינת רשות קונה לדברי הר"י מיג"ש דהוי משום השאלת מקום, דשניהם אמת ואין חולקין בדבר זה, ודלא כהב"ח שכתב דלהרמ"ה לא מהני השאלת המקום, דוודאי מהני, אלא דאמירת זיל קני אינה ממש מטעם זה אלא צריך נמי לטעמא דנתינת רשות ובהאי נתינת רשות הוי כאילו הוא בעלים כדבר וכנ"ל, ועדיין צ"ע.]

ובשו"ע בסי' ר' סעיף ג' (בסוף הסעיף) כתב לגבי האי דינא דכליו של לוקח ברשות מוכר דאינו קונה "אלא אם כן אמר לו המקנה לך וקנה בכלי זה ואז קנה אם הוא ברשות המוכר" (לאפוקי כשהוא ברה"ר), וכתב שם הש"ך בס"ק ז': וה"ה אם נתן לו רשות להניחו שם הכלי קנה, וכ"כ הטור בשם ר"י מיג"ש ודלא כהרמ"ה. כ"כ הב"ח ודלא כמש"כ בבדק הבית, ע"כ מדבריו, ומדבריו שכתב דבהניח הכלי ברשות מוכר ונתן לו רשות להניח שם קנה רק להר"י מיג"ש, ולהרמ"ה לא מהני, משמע שלמד דטעמו של הר"י מיג"ש משום נתינת רשות ולא משום השאלת המקום, דאם הטעם משום השאלת מקום לא הו"ל לקנות בנתן לו רשות להניח הכלי אלא באופן שהקנה לו מקומו וכגון בדא"ל זיל קני, וזה צ"ע לפי מה שנתבאר עד השתא להיפוך ממש, דלהרמ"ה הוי טעמא משום שנתן לו רשות, ולהר"י מיג"ש הוי טעמא משום השאלת מקום דייקא, ואדרבה, לדברי הרמ"ה יש לנו יותר לומר דקנה כשנתן לו רשות להניח שם לתודיה מלהר"י מיג"ש ולדידיה הרי צריך שישאילנו המקום שהונח בו הכלי וצ"ע, [והיה מקום לומר דכוונת הש"ך להיכא שנתן לו רשות באופן שקנה ממנו הכלי באותו מעמד, שכפי שכבר נתבאר לעיל א"צ שיאמר לו זיל קני לדברי הר"י מיג"ש דמשום הנאתו גמר ומקני לו את המקום מסתמא, ועל האי נתינת רשות כתב הש"ך דקנה רק לדברי הר"י מיג"ש, אך זה אינו, דהא כבר נתבאר לעיל דגם הרמ"ה כתב האי דינא משום דע"י הנאתו מסתמא

מוכרה והכי נקטינן כדעת הר"י הלוי וכפי' רשב"ם ותוס' דלא כהרמ"ה, והרב (הבית יוסף) בספר בדק הבית כתב ויש לתמוה וכו' "ואין ספק דתקפה עליו משנתנו" ולא ירד למש"כ בדברי רבינו והמבין הדברים על בודיין יבין האמת, עכ"ל, ושמעינן מדבריו שתולה הך פלוגתא דהרמ"ה והר"י מיג"ש בסברות שהובאו לעיל אם אמירת זיל קני הוי כהשאלת מקום או דאינו כי אם נתינת רשות, אבל אין ה"ג דבדינא מודה הרמ"ה להר"י מיג"ש דבקנה ממנו הכלי באותו מעמד יכול לקנות בכלי חפצים אפי' ברשות המוכר, אבל לא מטעמו שמתחמת הנאתו משאיל לו המקום אלא מפני שע"י הנאתו הוי כנותן לו רשות לקנות וכפי שמוכח מלשון הרמ"ה עצמו בהאי דינא (כפי שכבר הובא לעיל) אבל היכא דזבניה לוקח להווא כלי בהווא מעמד מיניה דמוכר וכו' דכיון דזבניה מיניה לא קפיד עליה לאנחותי התם "וכמי שנתן לו רשות להניחו שם דמי" וכו', עיי"ש, ומוכח להדיא מדבריו דמהני לקנות מטעם דהוי כנתינת רשות ותו לא.

[ולפי דברי הב"ח עולים דברי הב"י בצ"ע דאמאי כתב שאינם חלוקים הרי חלוקים בטעמא דמילתא וכמ"ש הב"ח, ואולי יש ליישב, דהנה לעיל הובאו דברי הרא"ש דסתרי אהדרי שבאמצע סימן ט"ו כתב דהא דמהני מה שאומר לו זיל קני הוא משום דבזה נעשה ככליו של לוקח ברשות לוקח, והיינו השאלת מקום, ובסוף הסימן כתב דאינו נעשה כרשות הלוקח אלא שע"י נתינת רשות יכול לקנות אפי' ברשות המוכר, ועל כרחק נצטרך ליישב דבריו שלא יסתרו אהדרי, ואע"פ דהוי כעין הקנאת מקום מ"מ אין זה הקנאה גמורה אלא שע"י נתינת רשות יכול לקנות ברשות המוכר כאילו היה שלו, וזה כוונתו "ככליו של לוקח ברשות לוקח" שאין מי שמעכב עליו לקנות שם. אבל אינה הקנאה ממש אלא נתינת רשות וכמש"כ בסוף הסימן (ועדיין יש לעיין בדבר), וא"כ נאמר דגם הב"י שכתב דענינים מחלוקים הן לדבר זה נתכוין, דאין ענין

דכליו של לוקח בר"מ אם הכלי בטל לגבי הרשות שהוא בו ולא קנה, או הרשות בטל לגבי הכלי שבו וקנה (ולפי דבריהם מתורץ הקושיא הראשונה איך תלו ב' הדינים זה בזה, דאם הכלי בטל לגבי הרשות ובכליו של לוקח בר"מ הוי כמונח אצל המוכר ולא קנה, א"כ גם בכלי המוכר ברשות לוקח נתבטל הכלי ונחשב החפץ כמונח ברשות לוקח, וכן להיפך, אם בכלי לוקח ברשות מוכר קנה דהרשות בטל לכלי, א"כ בכלי מוכר ברשות לוקח לא קנה דהרשות בטל לכלי ונחשב כמונח ברשות המוכר), ולא תלו כלל האיבעיא בהאי נידון אם משאיל לו המקום או לא.

אשר על כן כתב בנתיח"מ, דודאי זה היה פשוט להגמ' שהמוכר משאיל מקום חצירו שהכלי מונח בו ללוקח, ודלא כפי שהוסבר לעיל (לשיטה אחת) דבהא גופא איבעיא להגמ' אם משאיל לו המקום או לא, אלא ודאי משאיל לו, ומה שכתבו התוס' בדף פ"ה ע"ב הנ"ל "אבל מוכר שמא משאיל לו מקום ללוקח", אין כוונתם לומר דזה היה הספק בגמ', אלא רצו לומר דשמא זה היה פשוט להש"ס לפני האיבעיא דהמוכר משאיל המקום ללוקח, ולכן שאני מרה"ר דאין מי שישאיל לו המקום (וכפי שכבר הובא לעיל מדברי התוס') ולכן נסתפקו בגמ' רק ברשות מוכר ולא ברה"ר.

ויש להקדים עוד, דהנה צ"ע דלכאורה א"א לומר כלל דכליו של מוכר ברשות לוקח קנה, דהרי בב"מ דף ק"ב ע"א הביאו בגמ' הא דתניא דזבל הקולט מן האויר בחצר של אחר, וקדם זה והניח כלי מתחת לזבל קודם שהגיע לקרקע החצר, קנה בעל הכלי, והקשו שם דהרי חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו וכבר קנה בעל החצר כשהזבל באויר, ותירצו דכיון שלבסוף לא נח בחצר הו"ל אויר שאין דאויר לנוח, והקשו דא"כ תפשוט מינה דאויר שאין סופו לנוח לא כמונח דמי, ותירצו דשאני הכא דמפסיק כלי וגרוע מסתם אויר שאי"ס לנוח ולכו"ע לא קנה בעל החצר, ולפי כל הדברים המובאים

נותן לו רשות לקנות, ואפי' אם תמצוי לומר שהש"ך ראה רק את דברי הרמ"ה המוכאים בטור ולכן הבין דרך לשיטת הר"י מיג"ש דינא הכי, וכפי שהובא לעיל שכך הבין הב"י מדברי הטור, אלא שהש"ך פליג על הב"י וס"ל דענינים מחולקים הם ופליגי הר"י מיג"ש והרמ"ה, עדיין צ"ע מה שכתב דכ"כ הב"ח, דהא כפי שהובא לעיל מדברי הב"ח. הרי הב"ח עצמו למד דלא פליגי בהכי אלא בטעמא דמילתא וכנ"ל, וא"כ איך הבין מדברי הב"ח כדברים שכתב, וצ"ע].

ועד השתא למדנו ב' דרכים בהבנת האיבעיא בגמ' דכליו של לוקח ברשות מוכר ובהא דנפשט בדדא"ל בהדיא זיל קני קנה, הא' - שהקנה לו מקום הכלי והוי כמונח ברשותו, והב' - דלא קנה לו המקום אלא נתן לו רשות ויכול לקנות בנתינת רשות אפי' ברשות המוכר, אולם בנתיבות המשפט סי' ר' ס"ק ח' מצאנו דרך חדשה בהבנת כל הענין, שהקשה על מש"כ לעיל דהאיבעיא אם משאיל לו המקום או לא, דזה לא יתכן, שהרי בגמ' בדף פ"ו ע"א רצו לתלות הך איבעיא דכליו של לוקח ברשות מוכר כדינא דכליו של מוכר ברשות לוקח, דאם בכליו של מוכר ברשות לוקח קנה הלוקח ולא המוכר (דהיינו שאין החפץ נשאר ברשותו של המוכר - עי' רשב"ם שם בד"ה ומדכליו של מוכר וכו') א"כ גם בכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה הלוקח ונשאר ברשות המוכר, דחזינן דאזלינן בתר הרשות ולא בתר הכלי, ואם נכונים הדברים הנ"ל שהאיבעיא בכלי לוקח ברשות מוכר אם משאיל לו המקום או לא, הרי לא שייך לתלות הא בהא כלל, דשפיר יתכן לומר דכלי לוקח ברשות המוכר לא קנה מטעם דאינו משאיל לו מקומו והוי ככליו של לוקח ברשות הרבים דלא קנה, ועם כל זה גם בכליו של מוכר ברשות הלוקח לא יקנה דהמוכר אינו משאיל הכלי ללוקח ואינו יכול לקנות בו, ואמאי תלו בגמ' דין זה בזה, ועוד מקשה, דהפוסקים (כן הוא בתוס' בדף פ"ה ע"ב בד"ה בכליו דמוכר) תלו הך איבעיא

החפץ ע"י מה שנכנס לאויר חצירו אע"ג דלא נח ואין סופו לנוח דהא כמונח דמי, וע"כ יש לתלות תרי צדדי איבעיית הגמ' בכליו של לוקח ברשות מוכר גם בהך איבעיא דב"מ שם.

ולפ"ז נבוא השתא לברר ולבאר צדדי הספקות בגמ' ומה שתלו האיבעי' דכליו של לוקח ברשות מוכר באיבעי' דכליו של מוכר ברשות לוקח, דאם נאמר דכליו של לוקח ברשות המוכר קנה הלוקח, נמצא דסבירא לן דאויר הכלי חשיב אויר לעצמו דאי לאו הכי לא היה קונה דבטל הכלי להחצר, וסבירא לן נמי דאויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי, דאם ס"ל דכמונח דמי (ואע"ג דאויר כלי ככלי דמי) א"כ נמצא שהחפץ מונח ברשות שניהם, שהרי הוא גם באויר הכלי ולוקח דהרי חשיב רשות לעצמו ולא בטל לחצר, וגם באויר המוכר שאויר חצירו חשיב כמונח אע"ג דאי"ס לנוח, וכל שיד שניהם תופסין בחפץ לא קנה הלוקח, וכיון דע"כ ס"ל דאויר שאי"ס לאו כמונח דמי וגם דאויר כלי ככלי דמי ולא בטל לחצר אלא רשות לעצמו הוא, א"כ בכליו של מוכר ברשות לוקח פשיטא דלא קנה אלא החפץ נשאר ברשות המוכר ממה נפשך, דבכלי אינו יכול לקנות שהרי של מוכר הוא ורשות לעצמו הוא, ומטעם אויר חצירו נמי לא קנה, חדא, דאויר שאי"ס לנוח לאו כמונח דמי, ועוד, דאפי' כמונח דמי הרי יד שניהם תפוסה בו והא אמרינן דביד שניהם תפוסה בו א"א לקנות, אי נמי י"ל דאפי' אי סבירא לן דאויר שאי"ס כמונח דמי, מ"מ בכליו של לוקח ברשות מוכר קנה דאויר הכלי מבטל שאר רשויות וחשיב בזה רק הלוקח בעצמו כתפוס בחפץ הנקנה ולכן קנה, ולפ"ז נמי על כרחין דכליו של מוכר ברשות לוקח לא קנה הלוקח, שהרי החפץ מונח ברשותא דמוכר בכליו, וקנין הכלי מבטל שאר קנינים ולא שייך לומר שקנה הלוקח.

ואם נאמר דכליו של לוקח ברשות מוכר דלא קנה, נמצא דסבירא לן דאויר שאי"ס לנוח כמונח דמי ולכן לא קנה דכבר נח

כאן, איך יתכן לומר דכליו של מוכר ברשות לוקח יקנה הלוקח, הלא הכלי מפסיק בין החפץ הנקנה לחצירו ופשיטא דלא קנה, ועל כרחין יש לתרץ דכאן מה שהכלי מפסיק אינו הפסק כהפסק כלי דהתם, ששם לדעת הרמב"ם מיירי בחצר ששכרה מבעה"ב שאין בעה"ב יכול לסלק כלי השוכר משם, ואפי' לדעת רש"י ותוס' שם (עי' רש"י בד"ה שברפת שבחצר, ותוס' ד"ה תרתי) דלמסקנת הגמ' מיירי בחצר שלא השכירה כלל, מ"מ מיירי שם כשאין בעה"ב שם מדקרו ליה בגמ' שלא מדעתו, וכיון שאין בעה"ב יכול לסלק הכלי מאיזה טעם שיהיה, חשיב הפסק הכלי להפסק ואין בעל החצר קונה אלא המניה את הכלי, משא"כ הכא בכליו של מוכר ברשות לוקח, שהלוקח כאן (דהא קונה ממנו עכשיו את החפץ) ואם רוצה יכול לסלק את כלי המוכר מרשותו, לא נחשב הכלי להפסיק רשותו מאחר שמונח מדעתו, ונחשב כאילו הכלי חלק מחצירו של הלוקח ושפיר יכול לקנות בו.

ולפ"ז היה מקום לומר בפשטות דהאיבעיא בגמ' היא אם אויר הכלי ככלי דמי, דהיינו שיש חשיבות לכלי בפני עצמו ולא בטל לגבי רשות המוכר וקנה הלוקח דהרי הכלי שלו מפסיק בין רשות המוכר לחפץ ונמצא החפץ מונח ברשות הלוקח, או דאין אויר הכלי ככלי דמי ולא קנה כיון שהמוכר יכול לסלק הכלי מרשותו וכפי שנתבאר לעיל שכשהבעלים יכולים לסלק הכלי מרשותם לא מפסיק כלי והוי כמונח ברשותו, אמנם בזה לא יצאנו ידי חובתנו, דעדיין תליא בספק הגמ' שם בב"מ אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי, דאם לאו כמונח דמי א"כ אפי' לצד דכליו של מוכר ברשות לוקח לא הוי הכלי הפסק מטעם דיכול הלוקח לסלקו וא"כ מה שמונח הכלי מדעתו הוא וקנה דהוי כרשותו, מ"מ כיון דאויר שאי"ס לנוח אינו כמונח, לא יקנה דאין סופו לנוח ברשותו אלא בכלי הוא, ואם אויר שאי"ס לנוח כמונח דמי א"כ יכול להיות שאפי' אם הכלי חשיב הפסק מ"מ קנה

אם הכלי בטל להרשות שהוא שם או לא, משום דאם בטל הרי ליכא כאן אויר כלי כיון דלא הקנה לו אוירו ואם אינו בטל אלא קנין בפנ"ע הוא שפיר אמרינן דקנה וכנ"ל.

ואין להקשות דבכליו של מוכר ברשות לוקח לפי הצד דלעיל דסבירא לן דמה שקנה אע"ג דאויר הכלי ככלי דמי משום שכבר נכנס בחצירו קודם לכן דאויר שאס"ל כמנוח דמי, דמ"מ אמאי לא יהא חשיב כיד שניהם תפוסה בו מאחר דגם לאויר הכלי יש קנין, וכיון דיד שניהם תפוסה בו הרי כבר נתבאר דאי אפשר לקנות בכה"ג וא"כ איך קנה, דיש ליישב שכיון שהכלי מונח ברשותא דלוקח הרי אין לו קנין כיון דמונח ברשות אחר, ורק מטעם דמשאל לו מקום ואויר הכלי יש לו קנין, ולכן כאן שהוא רוצה לקנות בחצר ואם ישאל המקום בוודאי לא יוכל לקנות שהרי הכלי יהיה קונה למוכר, וכיון שכן אין סברא לומר שמשאל לו מקום הכלי וא"כ אין לכלי שום קנין ורק המוכר קנה דאין יד שניהם תפוסה בו כלל.

ולפ"ז מסביר בנתיבות המשפט דהא דאמרינן בגמ' דבאומר לו זיל קני פשיטא שקנה משום דאז לא הוי המוכר כא"ל שתקנה לו חצירו, אלא הוי כא"ל שמשאל לו החצר גם לאויר הכלי ולא רק מקום הנחתו דבהא נסתפקו בגמ' כנ"ל, וכלשון הנתיבה"מ "ודמי למשאל ליה האויר של הכלי ג"כ בפירוש", ובזה פשוט דלא הוי המוכר כתפוס בו אלא הכל שייך ללוקח ולכן בוודאי קנה החפץ המונח בכלי, משא"כ בכליו של מוכר ברשות לוקח שבזה לא יועיל אם יאמר לו המוכר זיל קני, דאפי' אי נימא דע"י אמירתו הקנה לו המוכר את הכלי ואוירו מ"מ עדיין תליא באיבעיית הגמ' בב"מ גבי אויר שאי"ס לנוח, דהרי אין סוף הכלי לנוח בחצר ולא קנה לצד דאויר שאס"ל ל"ק, אבל בכליו דלוקח אם הם כברשותו הרי קנה בהם מדין חצר וסוף החפץ לנוח בכלי ולכ"ע קנה.

ולפ"ז כתב בנתיבה"מ דהעיקר כהרמ"ה דדוקא אם אמר לו בהדיא יקנו לך כל כך בזה

ברשות המוכר, ואפי' אם ס"ל דאויר הכלי ככלי דמי וקנין נפרד הוא ואינו בטל להרשות, מ"מ הרי חשיב יד שניהם תפוסה בו וכבר נתבאר לעיל דבכה"ג לא קנה (מלבד אם נאמר שקנין דאויר הכלי מבטל קנין שאר רשויות שכבר מבואר לעיל דלפ"ז קנה בכה"ג), או דס"ל דאויר כלי לאו ככלי דמי ובטל להרשות, וא"כ אפי' אם ס"ל דאויר שאי"ס לנוח לאו כמנוח דמי ולא נכנס בתוך רשות המוכר, מ"מ הרי לא נכנס ג"כ ברשות הלוקח דהכלי שלו בטל לרשות המוכר ואין לו קנין בפני עצמו, וזה הצד בגמ' דכליו של לוקח ברשות מוכר לא קנה, ולפי צד זה שפיר אמרינן דכליו של מוכר ברשות לוקח קנה, דהרי ס"ל דאויר שאי"ס לנוח כמנוח דמי, וכבר נח ברשותו קודם שנכנס לאויר הכלי וקנה הלוקח, ואע"ג דאויר כלי ככלי דמי מ"מ כבר נקנה ע"י אויר חצירו מקודם לכן, וא"כ ס"ל דאויר כלי שאי"ס לנוח לאו כמנוח דמי וס"ל דאויר כלי לאו ככלי דמי אלא בטל להרשות (וכמבואר לעיל) הרי כשנח בתוך הכלי הוי שפיר כנח ברשות עצמה דהרי הכלי בטל לרשות הלוקח ולא חשיב הכלי להפסק מטעם שנתבאר לעיל דיכול להוציא מרשותו כשירצה, ונמצא דהכלי מונח לדעתו והוי כחצרו והו"ל כאילו כבר נח בתוך הרשות וקנה, ולפ"ז אתי הכל שפיר מה שתלו בגמ' הספק דכליו של לוקח ברשות מוכר בספק דכליו של מוכר ברשות לוקח, דאם בכלי לוקח ברשות מוכר קנה, בכלי מוכר ברשות לוקח לא קנה, וכן להיפך כנ"ל.

והיינו דאמרינן בדעת התוס' דזה היה פשיטא להגמ' דמשאל המוכר מקום ללוקח, ועל זה היתה האיבעיא, משום דאפי' בהשאל לו מקום הכלי, מ"מ שפיר איכא למימר דאויר הכלי לא השאל לו ובטל לרשות שהכלי נמצא בה ולא קנה, או דהשאל לו ג"כ אויר הכלי וא"כ הוי אויר הכלי קנין נפרד בפני עצמו וקנה הלוקח, וכפי הדברים האמורים לעיל, ואתי שפיר נמי הא דפירשו הראשונים דהאיבעיא תליא

היוצא לנו מדברינו: ג' שיטות בהבנת איבעייית הגמ' בכליו של לוקח ברשות מוכר אם קנה או לא ובהבנת הפשיטות בגמ' שכשאומר לו בהדיא "זיל קני" קנה: הדרך הא' - שהאיבעיא אם מקנה לו המקום שמונח בו הכלי ויכול לקנות בו או לא מקנה, ובזיל קני פשוט שמקנה לו המקום, וזהו דרך הר"י מיג"ש (כהסבר הב"ח), וכן משמע נמי מדברי התוס' בפשטות, וכן נמי מדברי הרשב"ם בכ' מקומות ומדברי הרא"ש באמצע סי' ט': הדרך הב' - שספק הגמ' היה אם נותן לו רשות להניח הכלי בחצירו ויכול לקנות בו, או דלא מהני נתינת רשות בלא הקנת מקום, ובא"ל זיל קני מהני הנתינת רשות לקנות, וזהו דעת הרמ"ה (לפי הב"ח), וכן משמע נמי מדברי רבינו יונה ומדברי הרשב"ם במקום אחד ומדברי הרא"ש בסוף הסימן (וצ"ע): ודרך הג' - שהספק בגמ' היה אם הכלי בטל לרשות שמונח בו ומה שנכנס בתוך הכלי הוא כנכנס בתוך הרשות, (אם משום דאוויר שאס"ל כמנוח דמי או משום דהכלי לא חשיב הפסק או משום דיד שניהם תפוסה בו) ולא קנה, או דהכלי יש לו קנין בפני עצמו (משום דאוויר שאס"ל לאו כמנוח דמי או דקנין הכלי מבטל שאר קנינים) וקנה בו הלוקח, ובאמירת זיל קני בודאי קנה בכלי משום דכאמירתו הקנה לו הכלי ואווירו בהדיא ואין שום מעכב על קניינו, וזהו דעת נתיבות המשפט, וכן משמע מהרשב"ם במקום אחד.

ת.ו.ש.ל.ב.ע.

היה פשוט להגמ' דקונה, משום דכפירוש הקנה לו גם את אויר הכלי, אבל בנתן לו רק רשות להניחם שם, ואפי' באופן שקנה ממנו הכלי שקונה בו באותו מעמד, מ"מ לא קנה כיון שלא קנה ממנו את אויר החצר, ולא נפשט בגמ' אם אפשר לקנות בכה"ג בכליו של לוקח ברשות מוכר או לא, ומספיקא לא קנה, ודלא כהש"ך והב"ח שכתבו דהעיקר כהר"י מיג"ש דכל שנתן לו רשות לקנות קנו כליו בחצרו המוכר (ודברי הנתיבה"מ עמוקים וקשים הם וכתבתי כפי הנלענ"ד להבין דבריו הקי' ודבריו צריכים עיון, דהרי הרמ"ה כתב ג"כ כדברי הר"י מיג"ש דבקנה הכלי באותו מעמד יכול לקנות בו כפי שכבר נכתב לעיל, ולפי דברי הנתיבה"מ א"א לומר דקנה, ויל"ע.

וכדבריו נמי משמע ברשב"ם לקמן דף פ"ז ע"א בד"ה מדה דמוכר וכו' שכתב: דהא אפי' אם תמצו לומר דברשות לוקח מיידי הא איבע"ל לעיל אם הכלי חשוב הפסקת רשות ולא איפשיטא וכו', ע"כ, ומשמע מדבריו שהאיבעיא בכליו של לוקח ברשות מוכר אם קנה או לא היתה אם הכלי הוא הפסק רשות או לא, והוא ממש כדברי נתיבה"מ דתליא אם אויר הכלי הוא קנין לעצמו או דבטל להחצר, וא"כ סתרי דברי הרשב"ם אהדדי, דכפי שכבר נתבאר לעיל יוצא מדבריו במקומות אחרים (בדף פ"ה - פ"ו) שהאיבעיא אם מקנה לו מקום בחצירו או לא, ולפי משמעות דבריו דהכא האיבעיא היא בספק אחר לגמרי וכנ"ל, וצ"ע (וכן לפמשנ"ת מדבריו במקו"א דס"ל שהספק בגמ' אם נותן לו רשות או לא ג"כ צ"ע).



# בירורי הלכה

הרב משה אהרן רוזנטל

לרגל שמחת אפריון של נכדי המופלג והמצויין הרב יצחק קורין שליט"א עם בת כ"ק אדמו"ר שליט"א אמרתי לצרף בזה בירור הלכה בענין עדי קידושין.  
ויה"ר שיהא הבית הזה בנין גדול לתורה וליראה לתפארת אבוה"ק ולתפארת בית אהרן וישראל.

## בדין עדי קדושין אם צריכים לראות ולחכיר את המתקדשת

דבר, ובפשטות "קיום דבר" פי' יתקיים ויחול הדבר, ואף בדמיון לא אברי סהדי אלא לשיקרי, בקדושין צריכים עדים על מעשה הקדושין ואפי' כששניהם מודים, ועיי' ברשב"א בסוגיין ובעוד ראשונים שהקשו דמכיון דילפינן קדושין מממון מדבר דבר, איך יכול להיות דינם שונה, דבממון מהני כששניהם מודים דלא איברי סהדי אלא לשיקרי (עיי' חו"מ ריש סי' רמ"א) ואילו בגיטין וקדושין בעינן עדים על עצם קיום המעשה, ואפי' מודים שניהם לא מהני, וברשב"א מתרץ דבאמת גם בממון צריך להיות עדים לקיום הדבר, רק במקום שמורה המתחייב עצמו חדשה תורה "אשר יאמר כי הוא זה" דאדם נאמן להתחייב עצמו, אבל לחייב אחרים בעינן עדים כדמוכח בגמ', והא דילפינן דבר דבר מממון פי' במקום הכחשה דצריך ב' עדים לקיום, מזה ילפינן גיטין וקדושין דבעי ב' עדים על גוף המעשה. וכן כתב הרשב"א בתשובות סי' אלף קצ"ג שהמקדש שלא בעדים אינה מקודשת דילפינן דבר דבר מממון, כלומר מדבר של ממון שבמקום הכחשה עיי"ש, וכן איחא בשיטה מקובצת

א. הלכה רווחת המקדש אשה צריך ב' עדים שיראו הקידושין, והמקדש שלא בעדים אינם קדושין, ואפילו שניהם מודים בדבר, כן איתא בסוגיית הגמ' קדושין ס"ה, ובדף מ"ג קדש אשה בפני שנים ולא אמר וכו' עיי"ש דמבואר דצריך ב' עדים, וכן פסק הרמב"ם פ"ד מה' אישות ה"ו דאפי' בעד אחד אין חוששין לקדושיו, וכן פסקו בטור ובשו"ע אבן העזר סי' מ"ב, ובר"מ פ"ג מה' אישות ה"א: כיצד האשה מתקדשת וכו' ונותן לה בפני עדים וכו', ובה"ג שם: ואם קדש בשטר וכו' ונותנו לה בפני עדים.

ויש לחקור שאלה יסודית במהות עדות קדושין, אי הוי העדות רק על עצם קיום הדבר של מעשה הקדושין דבעינן עדים, או דהוי גם עדות על המקדש והמתקדשת שנתקדשו, כלומר שהעדות שלהם מחייבת את המקודשת לעשותה אשת איש לגבי כל החיובים אשר תצא מזה.

ב. והנה בסוגיית הגמ' מבואר דהא דבעינן עדים בקדושין משום דילפינן דבר דבר מממון, דבקדושין כתיב כי מצא בה ערות דבר, ובממון כתיב עפ"י שנים עדים יקום

מה' גירושין ה"א שכ' עיקר מן התורה שיתנהו לה בפני עדים, ובה"ג מבאר מגין שיתנו לה בפני עדים הרי הוא אומר על פי שנים עדים יקום דבר, ואי אפשר שתהי' זו היום ערוה וכו' ולמחר תהי' מותרת בלא עדים, ועי' במגיד משנה ובלח"מ שהקשו על הר"מ למה כ' הטעם הזה, ולא כתב בפשיטות דילפינן דבר דבר מממון יעו"ש.

ובהלכה ט"ו גם כ' הרמב"ם: תקנת חכמים שיהיו העדים חותמין על הגט שמא יתן לה גט בפני ב' וימותו, ונמצא הגט שבירה כחרס מחרסי הארמה שהרי אין בו עדים, לפיכך תקנו שיעידו מתוכו וכו', ואעפ"י שהעדים בתוכו, נותנו לה בפני שנים, ובהלכה ט"ז חתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה הרי זה כשר הואיל ועדים שבו כשרים והרי הגט יוצא מתחת ידה, ע"כ. וצריך לבאר איך הדין בקדושין, דהלא ילפינן מ"ויצאה והיתה" קדושין לגיטין, א"כ אמאי לא תקנו גם בקדושין תקנה שיהיו העדים חותמין בתוך השטר, שמא ימותו עדי קדושין, כדרך שתקנו בגט, ובלח"מ פ"ג מה' אישות ה"ג הקשה למה לא כתב הר"מ כאן הדין דאם חתמו בעדים ונתנו לה בינו לבינה דמקודשת כמו גבי גט וכו'.

ד. אמנם לפי יסוד דברינו דבקדושין צריכים עדים על עצם מעשה הקדושין לחלות ולקיום הדבר, נראה דלא יועיל כאן חתמו בעדים ונתנו לה בינו לבינה כיון דאין עדים שראו את מעשה הקדושין והנתינה, ואף דבגיטין מהני כה"ג, יש לחלק דהתם הטעם כפי שמבואר בר"מ, דאף שמן התורה צריך שיתנהו לה בפני עדים, אבל מכיון דכל ענינו של גט הוא ההתירה מחזקת אשת איש, להנשא לשוק ועומד הוא לראיה, וכמו שכ' הר"מ שאי אפשר שתהיה זו היום ערוה והבא עליה במיתת ב"ד ולמחר תהיה מותרת כלא עדים, ולכן תקנו חכמים שיהיו העדים חותמין על הגט שמא ימותו עדי מסירה, (ודעת הר"ן פ' המגרש, וכ"כ נו"כ הר"מ, דס"ל להר"מ כדעת הר"י"ף דלר"א דאמר עדי

פ' איזהו נשך עי"ש. ועיי' בקצות החושן סי' רמ"א סק"א שהרחיב לבאר כזה דגם בממון אין קימה לדבר כלל הן לקנין או לשאר מעשה אלא עפ"י עדים, רק דלגבי ממון, הבעל דין הוא דהאמינתו תורה והרי זה כאילו יש עדים, ובגיטין וקדושין בעי עדים כשרים.

עכ"פ מבואר מכל זה דעיקר עדות בקדושין הוא על עצם קיום הדבר ועל מעשה הקדושין הוא דבעינן עדים ולא משום העדאת המתקדשת להעיד עליה שנתקדשה לגבי חיוביה, וב"חתם סופר" אבהע"ז ח"א סי' ק"א מבואר בהמשך דבריו דב' מיני עדות יש, א' שמקימים הדבר היינו גיטין וקדושין לא שיעידו ולא שיאמינום בשום דבר, אלא כך גזירת הכתוב שלא יוגזר הדבר אא"כ נעשה בפני ב' עדים וכו', ואין צורך לנאמנותם ולא שיעידו במקום אחר, אלא כך גזירת הכתוב שיעמדו אצל הדבר ההוא ב' עדים וזה נקרא קיום הדבר, והיינו כריתות עדי גיטין וקדושין, והנה עדי קדושין בראיתם נגמר הדבר וחייב חנק הבא עליה, ואין צריך עוד לעדותם כלל וכלל עכ"ל, יעו"ש, ואפשר דלפ"ז בעינן רק שהעדים יעידו על מעשה הקדושין שראו, ובוה מקיימים את הדבר וחלו הקדושין שפיר, ובאמת לא מצינו בכל מקום בש"ס בראשונים ובפוסקים רק "מקדשה בפני ב' עדים" או נותנו בפני ב' עדים, לא אשתמיט אחד לכתוב: "בפני ב' עדים המכירים ורואים אותה", ובדבר יסודי כזה לא היה להם לסתום ולהשמיט פרט זה, אלא בוודאי כמו שכתבנו.

ג. ובלשונות הרמב"ם פ"ג מה' אישות ה"א-ג מתבאר כי בקדושין בין בכסף ובין בשטר נותנו לה בפני עדים, ואין צריך לחתום עדים בשטר, כי אין צריך עדי חתימה רק עדי מסירה וכו', א"כ דקים לן כוונתיה, וכ"כ בעל העיטור והגהות מימוניות, ובאמת עניני גיטין וקדושין ילפינן אהרדי כמבואר בכ"מ, וכמו לענין מקדש בשטר ולשמה דבעינן בקדושין בשטר (ר"מ שם ה"ד) ובר"מ פ"א

לאחרני, ובגיטין דמהני כת"י או משום דלא מחייבי לאחרני או משום דכתיב בהן וכתב לה כלומר שבכתב לה הוא עצמו די לה ע"ש. וכן נראה מתוך דברי הרמב"ם כאן פ"א מה' אישות ה"ג ממה שכתב וכאן קדש בשטר "כותב על הנייר" או על החרס וכו' הרי את מקודשת לי וכו' ונתנו לה בפני עדים, משמע דגם כשכותב הוא ככתב ידו על הנייר וכו' צריך דוקא ליתנו לה בפני עדים, ומדלא מזכיר להדיא דין כזה שכתב ידו בלי עדים מסתבר דאינן קדושין דעל כל סוגי שטר סיים "ונתנו לה בפני עדים", ומתעם שכ' דבעינן עדים על מעשה הקדושין שיחולו, ולא שייך כאן דין נאמנות שנאמר דכתב ידו חשיב כעדים כי בקדושין עדים ממש בעינן כמו שנחבאר. ואף דברמ"א סי' ל"ב ס"ד מביא: כתבו (לשטר קדושין) בכתב ידו ואין עליו עדים (מקודשת מספק, והוא מדברי הנמוקי יוסף בשם י"א, אולם ע"י בבית שמואל שהביא דעות החולקין, וכ' דהרמ"א אתיא למ"ד ע"ה בלא עדי מסירה כרתי וכשר, אבל לדין וכו' והוי ספק ספיקא, ואם בא שטר קדושין לפנינו כתוב בכת"י וכו' והקדושין פסולים מדרבנן, עד שיתברר שהיו שם עדי מסירה. ובביאור הגר"א שם ס"ק י"ג "והעיקר הוא כדעת הרשב"א דכ' בלא עדי מסירה לא מהני אפי' כת"י כמ"ש בקדושין ס"ה וכו' ע"ש. וכ"כ בחלקת מחוקק דלמאן דבעי ע"מ אין כאן קדושין כלל ואין צריך גט.

ואם כנים אנו ביסוד דברינו, יתבאר שאלתנו, דלפ"ז צריכים העדים רק לראות את מעשה הקדושין, ככדי שיחולו הקדושין, אבל אין צריכים לראות ולהכיר פני המתקדשת, כי ע"ז אינם באים להעיד וכמ"ש.

ו. אולם בר מן דין, ואפי' אם יש את נפשך לומר, דגם אם נאמר שהעדות הוי לקיים מעשה הקדושין, הרי צריכים העדים לראות מי ומי עושין מעשה הקדושין אפשר דאפי' אם בעינן שיעידו העדים על

מסירה כרתי ה"ה עדי חתימה גם כרתי ולכן מהני ע"ש. ואעפ"י שלכתחילה צריך גם ליתנו לה בפני ב' עדים מפני שהלכה עיקר דעדי מסירה כרתי, אבל כשחתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה הרי זה כשר, וכמו שביארנו דהרי חתומין עדים כשרים ושפיר עומד להוכיח דהגט יוצא מתחת ידה.

אבל בקדושין דאין כאן לגמרי ענין ראייה ועדות של המתקדשת, אלא עדות על חלות מעשה הקדושין דכך גזירת הכתוב דבראייתם נגמר הדבר, ולכך בעינן דוקא שיראו העדים את הקדושין, ולא סגי בעידי חתימה על השטר מבלי שיראו את מעשה הקדושין, דזה בוודאי לא יועיל, וגם לא שייך בזה לתקן תקנה לחתום העדים בשטר רק אדרבה בקדושי שטר כתב הר"ן דווקא כשאין חותמין עליו עדים אבל אם היו חותמין ע"ה, חיישינן שמא יבא לסמוך על עדי חתימה אף בלא עדי מסירה. (הובא בבית שמואל סי' ל"ב ס"א) כי דין העדים כאן, לא משום ראייה והוכחה הוא, אלא על עצם קיום הדבר, וגם לא שייך בקדושין עדי חתימה, אפי' אם נאמר בדעת הר"מ כהר"ף דלר"א עדי חתימה גם כרתי, כ"ז שייך רק לחשוש בגיטין וכמ"ש, אבל לא בקדושין שצריכים עדים שיראו הקדושין ועי"ז חלין הקדושין, ובלא עדים שרואין לא יחולו הקדושין, ואתי שפיר דברי הר"מ, וסרה תמיהתנו וקושיית הלח"מ.

ה. הן אמנם בקדשה בשטר שכתב בכתב ידו ואין עליו עדים, יש מהראשונים שכ' דכשר לכתחילה לקדש בו, כמו דמהני בגט כה"ג (הרא"ש יבמות דף ל') והטעם דכתב ידו חשיב כעדים, ולדעת הרמב"ן כשר מדאורייתא ופסול מדרבנן בקדושין, אולם לדברי הרשב"א ולדעת רבוותא שהביאו הנמוקי יוסף והריטב"א אין ממש בקדושין אלו כלל, והרשב"א יבמות דף ל' מבאר דבקדושין לא הוי מקודשת כלל וכו' דלעולם אין קדושין בפחות משנים כדילפינן דבר דבר מממון, ואפי' כתב בכתב ידו נמי כדמשמע בקדושין משום דהוא מחייב

המתקדשת שפיר יכולים להעיד ע"ז, אף שלא ראו להדיא פני המתקדשת, כי אנן סהדי שזאת היא המתקדשת, מאחר שהדבר נעשה בפרהסיא בפרסום בקהל רב, היודעים ומכירים אותה, כולנו עדים לזה והוחזקה לכך שהיא היא הכלה הזאת, ומצינו כעין זאת בר"מ פ"ט מה' אישות לגבי העושה שליח לקדש לו אשה והלך השליח וקדשה, והשליח אומר לעצמי קדשתיה, והאשה אומרת לראשון המשלח נתקדשתי וכו', אם הוחזק השליח בעדים היה זו מקדשת לראשון, והוא בירושלמי ריש פרק האומר, ועי' ברא"ש שתמה ע"ז דהרי השליח עומד וצווח לעצמי קדשתיה ואיך נתקדשה לראשון, (ועי' באריכות בזה בדברי הכסף משנה ומ"מ, ובטור ושו"ע ה' קדושין סי' ל"ה ובנו"כ השו"ע שם אם צריכה גט גם משני יע"ש), ובר"ן כ' דמירוי שיש עדים שראו הקדושין אבל אינם זוכרים למי נתקדשה, ובב"ח ועו"פ ביארו כי כשהוחזק שליח בעדים מסתמא נתקדשה לראשון דסומכת האשה על השליחות וכו' וחזקה שליח עושה שליחותו, ואעפ"י שהשליח עומד וצווח, לא משגחינן ביה דאנן סהדי דלא נתקדשה אלא לראשון, ע"כ. ולכאורה צריך ביאור הרי חזקה זו דשליח עשה שליחותו נחצרה ע"י השליח שמכחיש הדבר ועומד וצווח, אלא ע"כ דעיקרא דמילתא הוא דבשביל לקבוע עם מי נתקדשה מועיל אנן סהדי דלא נתקדשה אלא לראשון, ומהני גם נגד השליח שעומד וצווח, כ"ש בנד"ד י"ל אנן סהדי וכולם יודעים שזאת הכלה הגכנסת עתה לחופה להתקדש היא היא המדוברת אשר היא מיועדת ומזומנת לכך, וזה מהני להחזיקה לכך, וע"י העדים הרואים מעשה הקדושין של המקדש עם הכלה הזאת, שפיר נתקדשה.

דכולנו עדים לכך, אמנם, ראשית לדעת התוס' והרא"ש (הובאו בחו"מ סי' ל"ו) אין פוסלים הכשר רק כשכיוון לראות כדי להעיד וכו' לב"ד והעיד, וכאן אין גם שניהם, לא שנתכוונו להעיד ולא שבאין ואפי' לדעת הרמב"ם עכ"פ בעינן שיכוין הקרוב בשעת מעשה להעיד, ודעת הרבה פוסקים דבקדושין לא בטלה העדות, וכן הוא סתימת דברי הרמ"א סי' מ"ב ס"ב שכ' אם קדש בפני ב' ואחד מהם קרוב הוא כמקדש בפני עד א'. ועי' בתשובות הרעק"א סי' צ"ד שמשביר באריכות דברי הרמ"א. ועי' ב"בית שמואל" כאן סק"ח שכ' "דלא נתכוון לשם עדות, ומ"מ מה שמעידים היום מהני אף שלא נתכוונו לשם עדות". ואף לדברי הש"ך חו"מ ל"ו שכ' דאם הכשרים גם לא נתכוונו להעיד עדותן בטלה, הנה בנד"ד הרי העדים המיוחדים מתכוונים להעיד על מעשה הקדושין, והקרובים לא מכוונים להעיד, שפיר מתקיימת העדות.

עוד כ' בב"ש דא"צ לזה, ואפי' נתכוונו לשם עדות והעידו דנתבטל העדות, היינו דהב"ד לא יכולים לפסוק על פיהם, אבל בעת הקדושין עדיין לא נתבטלו עדותן, והקדושין כשרים, ועיי' באריכות בתשו' "גודע ביהודה" תנינא סי' ע"ו בזה, וגם מסכים לסברת הב"ש, ועי' באבני מילואים כאן שכ' דבגיטין וקדושין דצריכים עדים על גוף הדבר, אף בסתמא על שמכוון לעדים אמרינן ודאי כוונתו לעדים כשרים ולא אמרינן נמצא א' קרוב או פסול עדותן בטילה אלא בד"נ דליכא יחוד לעדים וכו' וכל שמכוון לעדים דעתו על הכשרים ותו לא מפסיל ע"י קרובים או פסולים ע"כ, ואף שדבריהם הם לולי דבריהם כמ"ש, מ"מ בני"ד שמיחדים עדים כשרים על עצם מעשה הקדושין, כמו שסיים האב"מ. ורק להכיר המתקדשת שאנן סהדי ועדים לכך, בודאי נאמר, אנן הכשרים עדים ולא הפסולים.

ז. ולכאורה היה אפשר לומר דיש כאן ענין לחשוש מכיוון דאנן סהדי ועדים לכך, ובינינו נמצאים גם קרובים יהי' הדין דנמצא אחד מהם קרוב או פסול דבטלה, ואיך נאמר

ועי' בתשו' חתם סופר אהע"ז סי' ק' שכ' בהמשך דבריו: פשוט יותר מביעתא בכותחא דא"צ לקדש שנית כיון שיש

ובמקנה סי' ל' כתב: "כל עדותינו בקדושין אינו אלא עפ"י אומדנא בעלמא שהרי מסתין פני הכלה, ואין העד יכול להעיד שזאת היא הכלה אלא באומדנא שהשושבינין הושיבוה באפריון וכדומה", הרי ברורים דברי המקנה שמפרש ג"כ בכוננת הרמ"א דמקדשין בכיסוי בכלל ולא מגלין בהחלט וכך הן הקדושין, ובוודאי כמ"ש בגדר אנן סהדי שזאת היא הכלה. וכאבני מילואים סי' מ"ב סק"ט כ' בהמשך דבריו: אבל כל שראו העדים גוף הקדושין, אע"ג שאין יודעין ומכירין האשה, הוי קדושין דהא נהגו לכסות פני הכלות הצנועות כמבואר סי' ל"א ס"ב וע"ש וכו' ומשום דעדים אין צריכים להכיר מי המקדש ומי המתקדשת, אלא כל שראו גוף הקדושין מהני וזה ברור ע"כ.

ט. ועתה נחזה בדברי גאוני קמאי מה שכתבו בענין זה. ראשון המדברים המבי"ט ז"ל סי' רכ"ו בא' שקדש אשה שהיו פניה מכוסין בשעת קדושין ולא ראו אותה העדים אלא אח"כ וכו' והשיב דאין לתוש כלל לקדושין והוי כמקדש בלי עדים וכו'. ותור"ד הם דכיון דבשעת הקדושין לא היתה ידיעת העדים ברורה מי היא שקבלה הקדושין, לא חלו למפרע ממה שתתגלה אחר כן מי היא, וחיליה ידיה מתשו' הרשב"א תשו' תקס"ד במקדש בעדים שאחורי הגדר שאינה מקודשת ואפילו ששניהם מודים. ובתשו' תשפ"א בשנים שעמדו אחורי גדר בית א' ושמעו שאמר ראובן לה התקדשי לי באתרוג אבל לא ראו הנתינה, ואפי' ראו אח"כ האתרוג יוצא מתחת ידה אין כאן חשש של כלום, דעדות ראייה ידיעה בעי ממש, ומפרש המבי"ט דהכוונה דבעינן עדות ראייה וידיעה, וכמו בנידון דאתרוג אין חשש קידושין כי לא ראו אף שיש כאן ידיעה ברורה, כן הדבר בנידון דידן אף שראו הקדושין לא הוי ראייה ידיעה בשעת קדושין ולא מהני אף כשהוכרה אח"כ ע"כ.

ידיעה גמורה וברורה כזו שנכנסה לחופה וכו' פשיטא אנן סהדי וכולנו עדי מסירת הקדושין וכו'. וסיים דפשוט דאשה זו וכיו"ב מתקדשת עפ"י עדות כל העומדים שם במזמוטי חתן וכלה, והביא ג"כ דברי האבני מילואים הנ"ל וביאר כדבריו, וכ' בלא"ה נ"ל כל עדות שהוא ע"י אנן סהדי א"צ דין עדות ולא יופסל ע"י צירוף פסולים וקרובים דהרי כל אנן סהדי לא צריך כלל דין עדות ע"ש.

ואם דבריו כן כשצריך הרב ויחד את הפסול להעיד, מ"מ הוכך החת"ס לקיים הקדושין, כ"ש בנד"ד שישנם עדים גמורים, ואנן סהדי הוי רק לגבי הכרת המתקדשת, בוודאי לא מפסל ע"י קרובים, ותו לא מיד.

ח. וברא"ש פ"ב דכתובות והובאו דבריו בב"י סי' ס"ה: "א דכל ז' אסור (להסתכל בפני כלה) אבל יום א' שהוא עיקר החיבוב אצל בעלה מותר, דאל"כ מי יעיד שיצאת בהינומא וראשה פרוע, וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל בה, אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדות. הרי דברי הרא"ש ברורים, דאף שלא ראו העדים ההינומא על הכלה עצמה רק "כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו של פלונית היינו עדות", ובפרישה שם ס"ב בסוף דבריו: אבל נ"ל דלא התירו משום כדי להעיד עליה שיצאת בהינומא כדי ליתן מאתיים זה, דזה לא מצינו דמחוייבין לדקדק אחר זה. עכ"ל ואף שזה מדובר לענין ממון דהיינו מאתיים זה, אבל גם עדות ממון לחייב אחרים לא גריעי מעדות קדושין דהא ילפינן דבר דבר ובפרט כשאין הכחשה וכמו שנתבאר לעיל, ומוכח דגם לגבי קדושין חשיב שפיר עדות.

וברמ"א סי' ל"א כתב: גם נוהגין לכסות פני הכלות הצנועות ואינן מקפידות במה מקדש אותן, (מבואר בתשובות הרשב"א) הרי קמן מנהג קבוע מדורות לקדש בכיסוי פנים, ולא מזכיר ולא מוסיף מרן הרמ"א שום מנהג לגלות פניה לפני כן לפני העדים, או להדר וליקח עדים המכירים אותה.

קדושין. וכן מצאתי להגר"א מזרחי בשו"ת סי' כ"ו שמפרש כן בכוננת הרשב"א דטעמא משום דהאשה חשבה שאין עדים ולא תוכל להתקדש, לכך לא כוונה לקדושין ע"ש.

עוד בתשובה רכ"ז להמבי"ט שם. מצרף זה כסניף להתיר קדושין מפוקפקים, מטעם דעד א' לא הכירה בשעת הקידושין, בצרוף עם עוד כמה טעמים, וסיים: א"כ אין חשש בקדושין אלו מצד כל אחד ואחד מן הטעמים הנ"ל וכ"ש בהצטרפות כולם, ומפני ששמעתי על חכם מפורסם בדור שהוא מחמיר בקדושין אלו, איני סומך על עצמי הלכה למעשה עד שיצטרפו אחרים עמי וכו' הרי שהמבי"ט בעצמו מתנה התירו לבטל הקידושין רק כשיצטרפו עוד אחרים, עמו, וזהו לאחרי עוד סניפים רבים להתיר, וכפי שיבואר להלן רבים החולקים עליו ואינם מצטרפים עמו להתיר, ואם כי המדובר כאן להקל ולהתיר שאין זה נחשב כקדושין, מ"מ אנו רואים שלא סמך המבי"ט עצמו בזה.

יא. ומצאתי באבני מילואים סי' ל"א ד' שכתב בהמשך דבריו, "מיהו במנהג שנהגו עכשיו לכסות פני הכלות הצנועות ליכא חשש אפי' לדעת המבי"ט כיון שהוחזקה שהיא המתקדשת וסוקלין על החזקות, וכמו בהחזקה נדה כשכנותיה, ובנדון המבי"ט שם לא הוחזקה מעולם."

מיהו בעיקרא דמילתא כתב האב"מ דבכה"ג הו' קדושין, דכיון דיכולין להחזיק בה ולראותה בשעת קדושין ה"ל מקדש בפני עדים, וע"ש באריכות דדעתו דמהני בקדושין בידיעה בלא ראייה וכו', ובסוף דבריו הקשה דדברי הרשב"א תש"פ הנד' משמע דבעי ראייה דוקא ולא מהני עדות בידיעה לחוד, מדכתב שם דעדות דידיעה וראיה ממש בעינן, ואילו מתוך דברי הרשב"א שהביא במה דס"ל גבי גט דאפי' קראוהו אחר הנתינה כשר הגט, משמע דמהני עדות בידיעה בלא ראייה וצ"ע כעת, ע"כ.

והנה מכל הלין שנתברר לעיל מבואר דעדות קדושין לא הוי בשביל להעיד על המקדש והמתקדשת, אלא על עצם קיום הדבר של מעשה הקדושין, א"כ לפ"ז הרי יש מקום לחלק והבדל גדול בין נידון דהרשב"א שלא ראו העדים בכלל מעשה הנתינה קידושין, ולכן לא חלו לגמרי הקדושין בידיעה בעלמא, כי ע"ז לא תועיל אומדנא, רק בעינן עדים הרואים מעשה הקדושין ובוה הם כרתי הקדושין משא"כ בנידון דידן הרי העדים ראו להדיא מעשה הנתינה של הקדושין מידו לידה, ושפיר חלו הקידושין, רק מה שלא ראו להדיא פני המתקדשת, ע"ז מועיל אומדנא דמוכח וכמ"ש. ובאמת המבי"ט בעצמו שדא נרגא ומוסיף "דאע"ג דעדיף גלוי דהכרתה אחר כן מגלוי דאתרוג" אפי' הכא והכא ליכא ידיעה גמורה מתחילה וכו', הרי שבעצמו חש לקושי הדמיון שביניהם. ועי' בחידושי המהרי"ט קדושין שמפקפק ע"ד אביו (המבי"ט) ומחלק ג"כ בין לא ראו מעשה הקדושין להיכא דראו רק שלא הכירו את האשה עי"ש.

י. ובסיום דבריו תמך שוב המבי"ט יסודו בדברי הרשב"א בענין העדים שראו שקידש והיא לא ראתה אותם וכו' דלא מהני עדות העדים שהיא אינה רואה אותם וכו' וה"נ לא שגא, דעד עתה לא היו מכירין אותה לא מהני עדותן, והיא יודעת בזה שאין הקידושין חלין כל שאינם מכירין אותה דאין כאן שנים בדבר שבעוהו וכו' ע"כ הנה אחד מיסודי דבריו לפי שהאשה יודעת שאין הקדושין חלין באופן זה, ולכך אינם קדושין, וזהו דוקא בנידון דהמבי"ט שקדשה באורח מקרי כדוגמא שמביא שלא היו עדים אחרים וכו', אבל בנידון דידן שעושין חופה וקידושין במקלהות עם ובהזמנה רבה, והיא אינה יודעת אפי' מי יהיו העדים, דלא שייך כאן כלל לומר שהאשה יודעת שאין הקדושין חלין באופן זה, רק אדרבה האשה יודעת דמתקדשת בזה ומוכנת ומוזמנת לכך, בזה גם המבי"ט יודה דהוי

יעקב" על אבהע"ז סי' ל"א בחוספת ביאור  
 דזה חשיב ידיעה וראיה כיון דמהני עדותן  
 אם יראו שבעל איש אחד את האשה הזאת  
 בפניהם יכולים להעיד ולחייבם סקילה ע"י  
 עדותן שנתקדשה בפניהם וכו' כמו שאם  
 יראו עדים אחד שהיה פניו מכוסין רצח  
 לחבירו. וכי לא היו יכולים להעיד שאיש  
 הלזה הרג לחבירו אף שאם היה מתרחק  
 מהם לא היו מכירין אותו ולא היו יכולין  
 להעיד, מ"מ בוודאי מהני עדותן וחשיב  
 שפיר ידיעה וראיה, ע"כ.

יג. ולכאורה יש להעיר על דבריו שכ'  
 ברצח שהיו פניו מכוסין רצח חשיב ידיעה  
 וראיה, דהנה מדברי הגמ' שבועות דף ל"ד  
 דקאמרי "אלא ראיא בלא ידיעה היכי  
 משכחת ליה מי לא בעי מידע אם עכו"ם  
 הרג או ישראל הרג, אם טריפה הרג או שלם  
 הרג", משמע דבאינו יודע מה הרג חשיב  
 ליה ראיא בלא ידיעה ולא מצי מחייבי ליה,  
 אולם נראה ברוד דצ"ל דבשבועות מיירי  
 דאינו יודע לגמרי וגם אח"כ אינו מתברר  
 וכמ"ש רש"י ז"ל אם ראה שהרג אדם ואינו  
 יודע מי ההרוג מי מצי מסהיד עליה, מבואר  
 דאינו יודע מי ההרוג ולכן הוי ראיא בלי  
 ידיעה, אבל כאן בגוונא של ה"קהלות יעקב"  
 מבואר דאח"כ יודעים העדים מי הרוצח, רק  
 בשעת מעשה לא ראו פניו ולכן כי דשפיר  
 חשיב ראיא וידיעה, אך לפי"ז יחבאר  
 לכאורה לפי דבריו כי דוקא אם ראו  
 העדים אותה אח"כ מקודשת וכגוונא  
 דהמבי"ט אבל אם לא ראו אותה גם  
 לאח"כ יתכן דלא חשיב ידיעה וראיה,  
 וכמו לגבי רוצח כה"ג שהוכחנו דלא היו  
 יכולים להעיד, ברם מתחילת דבריו מבואר  
 דזה חשיב כבר עכשיו ידיעה וראיה כיון  
 שיכולים להחזיק בה ולראותה (ואף  
 שבטופה לא ראו אותה) והסברא תתכן  
 כמ"ש כי העדים בקדושין הם רק על חלות  
 הקדושין ולא באים להעיד על אח"כ, לכך  
 חשיב עכשיו עדות קדושין שפיר, וכמו  
 שמזכיר: "כיון שלפעמים מועיל עדותן  
 וראיתן שפיר חשיב ידיעה וראיה".

אולם לפי דברינו לעיל שחלקנו בין גיטין  
 לקדושין כדברי הרמב"ם, יתישבו לנכון  
 דברי הרשב"א, דהרי בקידושין בוודאי בעינן  
 ראיא וידיעה ממש על מעשה הקדושין, כי  
 כך הוא גזירת הכתוב דרק בראיית העדים  
 נגמרין וחלין הקדושין, ובזה איירי הרשב"א  
 בתשו' תש"פ, משא"כ לגבי גט לפי מה  
 שביארנו דלאחר שתקנו חכמים לחתום  
 העדים בשטר, וגם כשר כך בדיעבד אם  
 מסר הגט בינו לבניה בלי עדי מסירה כפי  
 שנתבאר, הועמד כל תוקף הגט על התימת  
 העדים בגט ולכן מהני ג"כ בידיעה בלא  
 ראיא, ולכן כ' הרשב"א דאפי' קראוהו אחר  
 הנתניה כשר הגט, דלאחר התקנה שיחתמו  
 העדים הוי זה העיקר ולא מקפדינן כ"כ  
 לקרות דוקא בשעת הנתניה, אלא ג"כ לאחר  
 כן כשר.

יב. ובאמת ביסוד זה בקדושין, מתברר כי  
 לא רק לחומרא הצריכה עדים וראיה  
 וידיעה גמורה בשעת מעשה הקדושין,  
 אלא גם לקולא, דהנה קיימא לן אין  
 בודקין עדי נשים בחקירה ודרישה בין  
 בקדושין ובין בגיטין (עיי' אהע"ז סי' מ"ב  
 סק"ד) כן פסק הרשב"א כת"ק דר"ע ור"ט  
 שלהי יבמות, וכן פסקו הרמב"ם, והרמב"ן,  
 ובתשובות הרא"מ ח"א סי' כ"ו מביא בשם  
 הרשב"א דאפי' לר"ע דמצריך בעדות נשים  
 דרישה וחקירה היינו דוקא כשבאים להחירה  
 כדאמרינן כיון דשרינן אשת איש לעלמא  
 כנפשות דמי, (עיי' תוס' מכות דף ו' ע"א)  
 אבל עדי קדושין אע"ג דעיי' עדותן מביאין  
 את הלב עליה תחת בעלה בחיוב מיתה,  
 השתא מיהו לאו כנפשות מסהדי ומשו"ה  
 לא בעי דו"ח עי"ש, הרי לנו ביסוד זה מחלק  
 הרשב"א בין גיטין לקדושין דרק בגיטין  
 דעיקרו להחירה לעלמא, משא"כ בקדושין  
 לא בעי לר"ע ור"ט דרישה וחקירה כי אין  
 העדים באים לשם זה לחייבם מיתה, רק על  
 עצם מעשה הקדושין באים העדים וכמ"ש.

וכדברי המהרי"ט והאב"מ שכ' דשפיר  
 הוי עדות כה"ג כיון שיכולים להחזיק בה  
 ולראותה, כתב גם הנהיבות בספר "קהלות

בשׁו"ע סי' ל"ה ס"ב דוהו דוקא כשאין שם כפירת ממון וכשהיא מודה, אבל כשיש כפירת ממון שאמרת שלא קבלה מהם כסף קדושין, הרי זה ספק קדושין. ובתוס' ובר"ן ובשאר פוסקים מבואר דבכה"ג הקדושין בטלים דכתיב עפ"י שנים עדים, וכאן אין נאמנין עפ"י דיבורם דיש עליהם שבועה, ועי' בבית שמואל. דמשמע מהר"ן דאינה מקודשת אפילו כשהיא מודה דהקדושין באו לידה, דדומה למקדש בלא עדים דאינה מקודשת, והטעם דעפ"י שנים עדים היינו דעדים נאמנים עפ"י דיבורם, וכשאינם נאמנים עפ"י דיבורים כשהיא מכחשתם תו לא הוי עדים. ועיי' ב"קהלות יעקב" להנתיבות כאן שכי' דמסתבר דבריו של הר"ן יעו"ש. ולכאורה נאמר גם כאן הכי, והן אמנם דלסברת הר"מ וסיעתו כל שהאשה מודה הוי מקודשת וודאי, ועי' בחלקת מחוקק כאן.

ונראה דיש לחלק, דשם מייירי באם האשה מכחשתם דלא קבלה כסף הקידושין מהם, הוי העדים נוגעים בעדותם, ותו אינם נאמנים, לכך הוי חסרון בעצם העדים ונאמנותם, לכן אף כשאינה מכחשתו, כיון שהיתה יכולה להכחישן ולערער נאמנותם, הרי על ידה נהווה ומתקיימת העדות, לכן כתבו דאינם קדושין, דעפ"י שנים עדים בעינן, משא"כ כאן אין זה חסרון בנאמנותם רק כשאינה מכחשתם הוי אומדנא גמורה וברורה וכמש"כ הצ"צ דכיון דנתרצית להתקדש לו והוחל בה דבר העושה בה מעשה אישות, ועי"ז אתרע חזקת פנויה שהייתה ברשותה, וכיון שההתחלה היא ודאית היינו מרצון שניהם נעשה מעשה וכו', ולכך שפיר הוי עדות בידיעה גמורה והוכחה, אבל אם מכחשתן ולא נודע לנו ממנה שום רצון, אז אין לנו הוכחה שנוכל לדמותו להן הן עדי יחוד וכו' והכרע שנגמר הדבר ולכן לא מועיל הקידושין בזה, רק בראיה, ואין כאן ענין לנאמנות ואתי שפיר.

טז. ויש מהאחרונים שכתבו דלא פליגי הרשב"א והמרדכי אהרדי ודלא כהב"ש.

יד. והנה בעצם הנתינה פסק הרמ"א סי' מ"ב סק"ד דצריכים העדים לראות הנתינה ממש לידה ואם לא ראו הנתינה ממש לידה אעפ"י ששמעו וכו' אינם קדושין וכו' והוא מדברי הרשב"א בתשובות תש"פ הנו', ובמרדכי חלק ע"ז וכתב דאפי' לא ראו הנתינה אין לבטל הקדושין, אם ראו דבר המוכיח יכולים להעיד כאילו ראו גוף המעשה וכו' עיי"ש, וב"בית שמואל" שם מביא בשם הרמב"ם פט"ז מה' עדות וכשם הרמ"ה דדיני ממונות מתקיים בידיעה בלא ראייה, לפ"ז י"ל דקדושין ג"כ מהני בידיעה גמורה בלא ראייה כהמרדכי, וכמו לענין דרישה וחקירה קיי"לן קדושין דומה לד"מ עיי"ש.

ועי' בשו"ת צמח צדק אהע"ז סי' צי' באריכות רבה בזה, ודעתו ג"כ כדברי הבי"ש ומוכיח כן דגם החמ"מ וה"בית מאיר" והמקנה ס"ל ומפרשי כן ברעת הר"מ והשו"ע כדברי המרדכי, וכן תולה הצ"צ דבר זה באשלי רכרבי, דבתשו' מיימוני סי' א' מבואר דלא מהני בקדושין כשלא ראו ממש שקדשה, אולם לדברי הרמב"ם הר"ח והרשב"א מהני שפיר, ומתבאר כן מדברי מהרי"ק סי' קס"ט, והנה בהמשך דבריו מבואר דרק בזמן שהיא מכחישתו וגם לא נודע לנו שום רצון ממנה וגם לא ראו הנתינה, אז לא מועיל בלי ראייה, אבל אם יש לשניהם רצון לקדושין וכ"ש כשכבר היא משורכת לו ועומדת לקדושין אז כשיש עדים על התחלת הקדושין חשוב הוכחה וממילא יוגמר הדבר וכו' ויעו"ש שכן כתבו הרמ"א בתשובה סי' ל', וכן מתבאר מדברי תרומת הדשן סי' תקלא ע"ש.

טו. והנה לכאורה יש להעיר ע"ז, אין אפשר לחלק כן, הרי אם כשהיא מכחשתו אין מועיל העדות, אין תתקיים עדות כזאת גם כשאינה מכחשתו ומודה, כיון דתוקף העדות לא מן העדים מתקיימת אלא מכח הודאתה, וכסברא זו כתבו התוס' והר"ן לגבי הדין כשעשה אדם ב' שלוחים לקדש לו אשה א"צ עדים דכתב הרא"ש וכן נפסק

גדולי הפוסקים החולקים ע"ז, יש מגדולי האחרונים הסוברים שבאומדנא גמורה כזו יודו דמהני, וגדולה מזו מצינו להרא"ה בכתובות דף ע"ג לגבי קטנה שלא מיאנה ועמדה ונישאת לאחר, שסובר רב שאינה צריכה גט משני, מפני שחזקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכשגדלה ודאי בעל אותה לשם קדושין, וכתב ע"ז הרא"ה ואע"ג שקיימא לן המקדש בלא עדים אין חוששין לקדושין, הכא כיון דהוי מילתא דכ"ע ידעי בה כולי עלמא סהדי, וכן המקדש בביאה אינו צריך אלא עדי יחוד עי"ש. הרי לדבריו מועיל אגן סהדי ואומדנא אף לגבי עצם מעשה הקדושין, ואף שלכאורה צריך ביאור איך מהני הרי צריכים עדים שיראו את מעשה הקדושין לקיום הדבר, ומה שייך כאן כו"ע סהדי ועדים לכך, וצריכים לומר דאגן סהדי כאן מחשיב את כולי עלמא כעדי יחוד, והן הן עדי יחוד והן הן עדי ביאה, וכמו שמהני תמיד בעדי יחוד למחשב למקדש בעדי ביאה, כך מועיל כאן אגן סהדי להתחשב כעדי יחוד, וכמו שמסיים הרא"ה: "וכן המקדש בביאה א"צ אלא עדי יחוד".

ואפשר דבמיוחד כאן שהתחלת הקדושין הייתה מכת תקנת חכמים בקדושי קטנה, ואחרי שגדלה ג"כ נמשך החזקה של אין אדם עושה בעב"ז כמו שבי"ד רחוקין דקא ניחא ליה בה, מסתמא אית לן למימר שכל אדם רוצה שיגמרו נשואיו, ולכך מהני אגן סהדי. בכל אופן מבואר כאן דאומרים גם על מעשה הקדושין כולנו עדים ואגן סהדי לכך.

וא"כ כ"ש הדבר בנידון דידן, דעל עצם מעשה הקדושין והוא הנתינה מידו לידה ישנם עדים כשרים שראו בכירור, רק על זיהוי הכלה לדעת שהיא היא המדוברת בזה בוודאי יועיל אומדנא גמורה כזו ושפיר מהני הקדושין.

יז. היוצא מכל מה שנתבאר לעיל, בין בסברות חזקות ובין בראיות מכל הלך פוסקים, נמצא דאם עושים החופה וקדושין

עיינ בתשובות "חוות יאיר" סי' י"ט שמחלק דדוקא בנידון דהרשב"א שהן עומדים אחורי הגדר ולא ראו הנתינה, דאע"פ שאח"כ יוצא האתרוג מתח"י אינן קדושין, דמאן לימא לן שנתן לה בשעת אמירה וכו' או שמא לא נתן לה כלל בידה, רק הניחו ולקחה וכה"ג, אבל בתופה וקדושין הנעשית לפני קהל ועדה סגי בשמיעתן להיות עד נאמן אם יוצאת וטבעת קדושין בידה, ומה גם למנהגינו שתיכף אחר הקדושין כל הקהל אומרים לקרובי החתן והכלה "מזל טוב" דלמאי איכא למיחש.

וכן בספר המקנה כ' על דברי ה"בית שמואל" דנראה דאין כאן פלוגתא דהרשב"א מיירי בענין שיש להסתפק אם נתן לה במתנה, ואף ששמעו שאמר לה להתקדש בזה, אולי תזכור אח"כ ונתן לה במתנה לכך לא הוי קדושין. והמרדכי מיירי באומדנא ומוכח טפי כגון שעמדו אצל המקדש והמתקדשת וראו בידו הטבעת ושמעו שאמר הרי אמ"ל בזה, אלא שהעלימו עין בשעת נתינה, וחזרו וראו הטבעת בידה בענין שא"א לה לומר שלא רצתה לקבל בתורת קדושין, ורק קבלה בתורת מתנה, וידעה כזו בוודאי מהני גם להרשב"א, וכן משמע מתשו' הרשב"א שהביא הרמ"א במי שקדש דרך חור שבכותל ע"ש.

וכמו כן האריך בתשו' ה"חתם סופר" ח"א סי' ק"א בענין זה, וכ' בהמשך דבריו דהרשב"א ודאי יודה בהן דהמרדכי והדומה לו, וכגון שלא היו בחדר כי אם המקדש והמתקדשת וראו הטבעת בידו, ואח"כ ראו אותה על אצבעה, דפשיטא דדומה לעדי יחוד וביאה, ובאומדנא גמורה כזו מודו דמהני. עי"ש וכן בדרך זו מפרש החת"ס את דברי תשו' הרשב"א סי' א' קע"ט, דמבאר דהיכא דלפי דמיון העדים והמקדש עצמו שמעה הקול אלו הודית היה קדושין כיון דסתמא שמעה וכו'.

עכ"פ אנו רואים כי אף בעיקר מעשה הקידושין שהיא נתינת כסף קדושין מידו לידה בפני עדים, הרי מערכת ראשונים וחבל

הנשים לפני עדים שזוהי הכלה של חתן זה ע"כ. ובתשו"ב "בית שלמה" אהע"ז סי' ט' מרעיש עולמות שחלילה לשנות המנהג שהביא הרמ"א לכסות פני הכלה בשעת החופה, ואין לחוש כלל למה שחששו גדולים בזה. ע"כ ב"הר צבי". והלשון ב"דברי מלכיאל" שכ' הר"ז כאילו "העידו הנשים לפני עדים" לאו דוקא אלא כמו שביארנו דהוי בגדר אנו סהדי שכולנו עדים לכך, וכן בספר "ישועות יעקב" סי' מ"ב ס"ו חולק גם על המבי"ט, וכ' שיש לו חבילות ראיות דהעיקר הוא שיהי' ברור להם ענין הקדושין ושכא לידה, ואף שאין יודעין מי הן, ואין בזה ספק כלל דאף שהעדים לא הכירו אותה, קדושין גמורים הם לכו"ע וחלילה לסמוך בזה על הרמ"ט הנ"ל אף לעשותו סניף להיתר אחר, לכך נראה כמ"ש. אמנם אם עושים חופה וקדושין באורח פרטי ובסתור, בלי פרסום וקהל, אז נכון הרבו שיכירו העדים ויראו את המתקדשת, וזאת לצאת מכל חשש ופקפוק, והנראה לענ"ד כתבתי.

במקהלות עם בפרהסיא, ובהזמנת קרואים בוודאי מועיל הקדושין כשהכלה מכסה פניה, ואנו סהדי שזאת היא המקודשת, ועיקרא דקדושין רואים העדים בבירור את מעשה הקדושין, וכן המנהג מימים ימימה, כאשר נתבאר לעיל מדברי הרמ"א והאב"מ והמקנה, שגם לדעת המבי"ט ליכא חשש בזה. שוב מצאתי ל"תשובות הראם" להגאון רבי אלכסנדר מרגליות זצ"ל (רבו ודודו של הג' ר' אפרים זלמן מרגליות) ח' אבע"ז סי' נ"ב שכ' על המבי"ט שהפריז על המדה ולא הביא ראיה לדבריו, ואין דבריו נראין כלל, שוב ראיתי שהרדב"ז חלק עליו באמת, עכ"ל.

שוב ראיתי בהגהות הר צבי על טור אבהע"ז למרן הגרצ"פ זצ"ל שאחרי שמביא דברי המבי"ט מביא מס' "דברי מלכיאל" ח"ג סי' ק"מ: וכה"ג כתבו האחרונים לענין קדושין שהכלה מכסה פניה, והעדים אין רואים אותה, דמ"מ כיון שהכל יודעים שזוהי הכלה שהרי הלכו עמה אביה ואמה והשוכנינים וכו' הרי זה כאילו העידו



הרב משה רבינוביץ

## בענין לחלק השבע ברכות לכמה אנשים והמסתעף

יש לברר אם מותר לחלק הוי ברכות לדי אנשים כיון דברכת שוש תשיש ושמה תשמח אין מתחילין בברוך והטעם מבואר ברש"י כתובות ח. בד"ה שמה תשמח, וז"ל ושוש תשיש ושמה תשמח מפני שהן ברכה הסמוכה לחברתה לא פתח בהן בברוך שכן תיקנו לכל הברכות שסמוכות אחר הראשונה על הסדר, ואם כן כשמחלק אותן ברכות לכמה אנשים לא הוי סמוך לחברתה שהרי לא בירך ברכה הקודמת או דילמא אמרינן שאפי' סמוך לברכת חבריו הוה סמוכה לחברתה א"נ כיון דמעיקר דדינא הוא סמוכה לחברתה תו אינה מתחלת בברוך אפי' הוא אינו סומכו לברכה אחרת, וקודם נקדים כמה גרגרים בעיקר הדין דברכה הסמוכה לחברתה ובוה נבוא לשאלה דידן.

### הסיבה דברכה הסמוכה לחברתה

#### אינה מתחלת בברוך

עיין בתוס' הרא"ש ברכות מו: בד"ה ויש מהן חותם בברוך ואין פותח בברוך, כגון ברכה הסמוכה לחברתה, ופרשב"ם משום דפוטרתה ברכה ראשונה שנפתחה בברוך, ור"ת פ"י דחתימת הראשונה היא פתיחת לברכה הסמוכה לה.

### אם בברכה הסמוכה לחברתה

#### יש בה מלכות

עיין בגמ' ברכות מ: ר' יוחנן אמר כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה, וי"ל ע' בברכה הסמוכה לחברתה האין יש בה מלכות, ולד' הרשב"ם שסבר דמה שמתחילין בברוך בברכה ראשונה הוא עולה לברכה שלאחר' או שפיר יש לומר דיש גם מלכות בברכה הסמוכה לחבירתה דמלכות שאומר בברכה ראשונה עולה גם לברכה שני' אבל לד' ר"ת שסבר שמה שמסיים בברוך הוא ההתחלה לברכה שלאחר' וא"כ זה ניחא רק על השם אבל על המלכות הא אינו מזכיר בסוף מלכות והאין אמר ר' יוחנן דכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה הא בברכה המסוכה לחברתה אין בה מלכות.

ועיין בראש יוסף שם מ: שכ' על דברי ר' יוחנן דהכי הלכתא, וכ' שם דהיינו דוקא ברכה שאינה סמוכה לחברתה צריך

בהתחלה שם ומלכות, אבל בברכה הסמוכה לחברתה די בשם בסוף, וברכת אהבה רבה להרשב"א לעיל יא. בהא דברכות מעכבת דאין סמוכה דאנשי משמר וכו' אפי"ה אינה פותחת בברוך ודי בשם לבר, ור' יוחנן דאמר כל ברכה שאין שם ומלכות, ברכה שפותחת בברוך בעינן שם ומלכות וכל המשנה בו חזור. עכ"ד. וא"כ י"ל דבברכה הסמוכה לא תקנו בזה מלכות, ולכאנ' אם כנים דברינו נמצא דברכה הסמוכה לחבירתה להרשב"ם יש בה שם ומלכות ולר"ת אין בה רק שם ולא מלכות.

עיין בכ"י סי' ק"י שהביא בשם הר"י הטעם דתפלת הדרך אינה מתחיל בברוך דכל ברכה שבמקומה היא סמוכה לחברתה כשאומר אותה בפני עצמה אומרה כמו שהיא במקומה שחותמת ואינה פותחת נמי וה"נ כיון שכתפלת י"ח ברכת שומע תפלת סמוכה לחבירתה אם עכשיו אינה סמוכה לחבירתה [דתפלת הדרך מסיימים בשומע תפלה] לא חישינן להכי ע"כ. י"ל דזה ניחא לר"ת שסבר דבכל ברכה הסמוכה לחבירתה לא תקנו בה מלכות רק שם וא"כ שפיר י"ל דכיון דבעיקר ברכה לא תקנו להתחיל בברוך גם כשמברכו בפני' אין להתחיל בברוך ויש בה שם שמזכיר ה' לבסוף ואין צריכה מלכות כיון שאינה מתחלת בברוך, אבל לדעת הרשב"ם שברכה הסמוכה לחברתה יש בה שם כיון שברכה שלפני' יש בה ברוך עולה גם לברכה הסמוכה והוה

שבמקומה אין בה ברוך דהא זה לא מהני רק לשי' ר"ת דאין בה מלכות וא"כ אין בה מלכות ושם יש בה ממה שסיים בסופו שם, אבל א"כ היה הר"מ יכול לסומכו לברכה שמסיים בברוך אלא משמע דסבר דצריכה גם מלכות ומש"ה היה סומכה לברכה שמתחלת בברכה.

עיי' בירושלמי שכי' הטעם דאין מתחילין יהללון שאומרים בליל פסח בסוף הסדר בברוך והא לא הוי סמוכה לחבירתה שהרי מפסיקין באמצע בהסעודה ותי' כיון דבכל השנה אין מתחילין בברוך שהרי סמוכה לברכה שמברכין לפני הלל גם בלילי פסחים לא חילקו בכך ואין מתחילין בברוך, ולכאוי' הא דמתחיל בברוך אז יש בה מלכות ג"כ אבל מחמת השם אין חסרון שיש בה שם בסוף והוי ברכה שיש בה שם, ולכאוי' י"ל דזה ניחא אם בברכה הסמוכה לחבירתה אין בה מלכות שפיר י"ל דבליל הסדר לא חילקו ואפי' אינה סמוכה לא תקנו שיתחיל בברוך, אבל דעת הרשב"ם שיש בה התחלה בברוך יל"ע אם סברא זו דלא לחלק מכל השנה מהני אף שלא יתחיל בברוך ויהי' ברכה בלי שם ומלכות וצ"ב.

אבל עיי' בתוס' הרא"ש מו: שהביא דריצב"א היה מברך ב' ברכות בהלל בלילי פסחים משום שהסעודה הוא הפסק ביניהם ואינה מתחלת בברוך, וכן הבה"ג כ' דאין מברכין על הלל בלילי פסחים כיון שמפסיקין באמצע ולא תי' כיון שככל השנה הוא סמוכה לחבירתה מברכין אף כשאינה סמוכה ואולי נחלקו בהנ"ל דאם בכל ברכה הסמוכה לחברתה אין בה מלכות שפיר י"ל כיון דברוך כלל הוא ברכה הסמוכה לחברתה ה"נ לא תקנו שיתחיל בברוך אע"פ שאין בה מלכות אבל לשי' הרשב"ם י"ל דאין לומר חילוק כזה [וי"ל דהבה"ג סבר כיון דמפסיקין באמצע לא היה רוצה לאומרו בברכה שהברכה חל על כל ההלל אין לו להפסיק באמצע] וצ"ב. [עיי' בתוס' יד. בד"ה ימים מה שהאריך בה].

כאילו יש בה שם ומלכות וא"כ ניחא דכשהיה סמוכה לחבירתה שפיר יש בה שם ומלכות [וכ"כ הט"ז בס"י רי"ד סק"א דהוה סמוכה לחברתה יש בה מלכות], אבל אם אינה סמוכה לחבירתה אז לכאוי' אינה יכול לברך כיון שכל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה והכא הא אינה סמוכה לחבירתה אין בה מלכות וצ"ב.

[אבל אין רא' מתר"י דבעצם יל"ע בברכת שמו"ע הא אין בברכה ראשונה מלכות ואין בה רק שם ובתוס' ברכות מ: כ' דמה שאומר האל הגדול הגבור והנורא הוי כמו מלכות, ושפיר יש בשומע תפלה במקומה לשי' הרשב"ם שם ומלכות ורק לשי' ר"ת ניחא מה שתי' הר"י וכמוש"כ לעיל, אבל למש"כ ברוקח [סי' שסג] הובא בטור סי' קיג ובב"י סי' רי"ד ובט"ז שם סק"א דכיון דהוה תפלה אין צריך מלכות, ועיי' בראש יוסף בברכות שם שכי' דנפק"מ לדינא בין תוס' לרוקח אם דלג אלקי אברהם אם יצא דלתוס' לא יצא כיון שלא הזכיר מלכות ולרוקח אינו חזר, וא"כ בשומע תפלה אף להרשב"ם שהיא סמוכה לחבירתה אפ"ה אין בה מלכות כיון דבכל ברכת שמו"ע אין בה מלכות וא"כ שפיר י"ל בתפלת הדרך לא תקנו לומר בו מלכות דבברכת שומע תפלה נמי אין בה מלכות וצ"ב].

ועיי' עו"ש בב"י סי' קי שהביא לשון הכל בו וז"ל שאלו אל הר"מ נ"ע למה תפלת הדרך חותמת בברוך הואיל ואינה פותחת בברוך, והשיב שהוא סמוך אותה לעולם לאחת מן הברכות הפותחת בברוך, ע"כ, ומשמע שהיה מסמכו דוקא לברכה הפותחת בברוך ולא היה סמכו לברכה שרק מסיים בברוך ואינה מתחלת בברוך, ולכאוי' מבואר מזה דסבר כשי' רשב"ם דהשם ומלכות של הברכה ראשונה עולה ג"כ לברכה שלאחרי' וא"כ לא מהני לסמוך לברכה שרק מסיים בברוך כיון שבברכה כזו אין בה מלכות, וי"ל דמזה מוכח דלא כרבינו יונה ואין הטעם שאין מתחילין בה בברוך כיון

ולפרש דכיון דמוזכירין מלכות בית דוד להדיא צריכה נמי לומר מלכות שמים.

וכן יל"ע בד' רב פפא שצריכה לומר ג' מלכות חדא לברכת הארץ וחדא לבונה ירושלים וצ"ב איפה מצינו שאפשר להשלים המלכות בברכה אחרת שאין ברכה זו, ועיין בתוס' בד"ה לומר וז"ל והואיל ואמר בה מלכות דבונה ירושלים דלאו אורת ארעא וכו' אמר נמי דברכת הארץ אף על פי שהיא סמוכה לחברתה הואיל ולא נתקנו בזה אחר זה דיהושע תקן ברכת הארץ ומשה תקן ברכת הון משום הכי נקט מלכות דלא הוי סמוכה ומיהו אנן הואיל ונתקנו על הסדר אין אנו פותחין בבורך, ע"כ, ומשמע מד' התוס' דבעצם היה צריכין לומר מלכות בברכת הארץ כיון דלא נתקנו בזמן אחד ומש"ה אומרים המלכות שבו בברכת הטוב והמטיב, ומזה משמע כד' ר"ת דבברכה הסמוכה לחברתה אין בה מלכות ומש"ה משלימין המלכות שבו בברכת הטוב והמטיב דאולי לד' הרשב"ם הא אומרים בה מלכות ואפי' אם נתרץ כמוש"כ לעיל דלגבי ברכת בונה ירושלים משלימין בזה כיון שאין כבוד דמוזכירין מלכות בית דוד להדיא אבל לכאו' אין זה סביר רק על בונה ירושלים ולא על ברכת הארץ וצ"ב, משא"כ לד' ר"ת דכיון שבעצם לא הוי ברכה הסמוכה לחברתה היו צריכין בה מלכות ורק היום כיון שעושין אותה סמוכה לחברתה אין אומרים בה מלכות [וזה לא קשה האיך עקרו המלכות שבברכה יש לומר כמו שכ' תוס' כיון דאין מתחילין בבורך אין צריך לומר בה מלכות וכמו שכ' מהראש יוסף הג"ל וא"כ כיון שבמצאיות אין מתחילין בה בבורך כיון שהוא סמוכה לחברתה אין צריכין מדינא מלכות, אבל עכ"פ יש ענין להזכיר בה מלכות כיון דמתחלת התקנה היה אומרים בה מלכות שפיר משלימין אותה בברכת הטוב והמטיב וצ"ב.<sup>1</sup> ועיין בתוס' הרא"ש שכ' דכיון

## אם נברכת הארץ נברהמ"ו

### יש בה מלכות

עיינ בגמ' ברכות מט. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן הטוב והמטיב צריכה מלכות מאי קא משמע לן כל ברכה שאין בה מלכות לא שמה ברכה, והא אמרה רבי יוחנן חדא זימנא אמר רבי זירא לומר שצריכה שתי מלכיות חדא דידה וחדא דבונה ירושלים אי הכי נבעי תלת חדא דידה וחדא דבונה ירושלים וחדא דברכת הארץ אלא ברכת הארץ מאי טעמא לא משום דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה בונה ירושלים נמי לא תבעי דהויא לה ברכה הסמוכה לחברתה, הוא הדין דאפילו בונה ירושלים נמי לא בעיא אלא איידי דאמר מלכות בית דוד לאו אורת ארעא דלא אמר מלכות שמים, רב פפא אמר הכי קאמר צריכה שתי מלכיות לבר מדידה ע"כ תוכן הסוגיא. וא"כ לדינא צריכין לרב פפא להזכיר ג' מלכות בברכת הטוב והמטיב להשלים המלכות של נודה לך ובונה ירושלים, ע"כ.

ולכאו' הפי' בד' הגמ' יהי תלוי בפלוג' הראשונים הג"ל דלדעת הרשב"ם הקו' הגמ' דכמו לברכת הארץ לא תבעי מלכות דהוי ברכה הסמוכה לחברתה היינו שיש בה מלכות כיון שהוא סמוכה לחברתה כמו כן ברכת בונה ירושלים יש בה מלכות, ולדעת ר"ת הפי' בגמ' הוא להיפוך דכיון דהיא ברכה הסמוכה לחברתה אין צריכה מלכות ה"נ בונה ירושלים אין צריכה מלכות.

ולכאו' מד' הגמ' שאמר שצריכה ב' מלכיות דאיידי דאמר מלכות בית דוד צריכה לומר נמי מלכות שמים משמע קצת כד' ר"ת דאין אומרים בה מלכות דאם הפי' כשי' הרשב"ם דיש בברכה זו מלכות א"כ אמרו כבר בברכה זו בין מלכות בית דוד ובין מלכות שמים, ולד' הרשב"ם צריך לדחוק

1 ומד' התוס' מבואר דאע"פ שבתחלה היה בה מלכות כיון דעכשיו תקנו לברך בזמנא אין בה מלכות ובוזה ניהא הא דמבואר בפוסקים דישתבח אין מתחיל בבורך כיון שהיא סמוכה לברכת ברוך שאמר ואע"פ

שהוא סמוך אותה לעולם לאחת מן הברכות הפותחת בברוך כגון לאחת מאותן ברכות דאשר נתן לשכוי בינה ע"כ. ויל"ד בלשונו שכי' שהוא סמוך לאחת מן הברכת שהיא פתוחת בברוך משמע שסבו כמוש"כ הרשב"ם [תוס' הרא"ש ברכות מו:]: דהטעם דברכה הסמוכה לחבירתה אינה פותחת בברוך שפטרנו ברכה ראשונה שפותחת בברוך, אבל לר"ת כ' דחתימת הראשונה הוא פתוחה לברכה שלאחרי' היא יכול לסומכו לברכה שחותמת בברוך.<sup>2</sup>

עוד כ' בב"י בשם ר"י דהטעם דאינה מתחיל בברוך דכל ברכה שבמקומה היא סמוכה לחברתה כשאומר אותה בפני עצמה אומרה כמו שהיא במקומה שחותמת ואינה פותחת ותפלת הדרך נמי כיון שבתפלת י"ח ברכת שומע תפלת סמוכה לחבירתה אם עכשיו אינה סמוכה לחבירתה לא חיישנן להכי ע"כ. [ויל"ע בכונתו דאמאי נקרא תפלת הדרך ברכה שביטודו סמוכה לחברתה כיון שבתפלה אומרים אותה סמוכה לחברתה והא לא הוי ברכת שומע תפלה ממא אע"פ שמסיימן בשומע תפלה וצ"ב].

ובשו"ע אורח חיים סימן קי סעי' ו' כ' המחבר דהר"מ מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבקר היה אומרה אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים ותהיה ברכה הסמוכה לחברתה: ויל"ע למה בברכת אלקי נשמה לא הביא הא דלכתחלה יסמיכנו לברכה אחרייתא כדי שיתחיל בברוך ובסי' ק"י לגבי תפלת הדרך הביא הא דלכתחלה יסמיכנו לחבירתה. וצ"ל דסבר דברכת אלקי נשמה הוה ברכת הודאה וא"כ לא תקנו מתחלה שיהא סמוכה לחברתה ומש"ה אין צריך

שתקנו מחמת בונה ירושלים תקנו נמי מחמת ברכת הארץ אבל לא כ' כיון דמתחלה הוי התקנה מתחלה ואו היה אומרים בה מלכות שפיר י"ל כמוש"כ הרשב"ם דיש בה מלכות רק כיון שמזכירין להדיא מחמת בונה ירושלים מזכירין נמי מחמת ברכת הארץ וצ"ב.

### דברי הפוסקים

#### בברכה הסמוכה לחברתה

עיי' בטור סי' ו' בענין ברכת אלקי נשמה דהרא"ש בתשו' כלל ד' סי' א' כ' דברכת אלקי נשמה היא סמוכה לחבירתה כיון דסומכין אותו לברכת אשר יצר ולכן אינה פותחת בברוך, אבל י"א שאין צריך ברכה הסמוכה לחבירתה כיון דהוי ברכת הודאה כמו ברכת הגשמים שאינה פותחת בברוך. ועיי' בב"ח שם דאין כונת הרא"ש דצריך דוקא לסמוכו לחבירתה אלא כונתו דזהירות וחסידות יתירא לסמוכו לחבירתה, הרי מבואר מד' הב"ח דאע"פ שלהלכה אין צריכה סמוכה לחבירתה ולא תקנו להתחיל בברוך לכתחלה אפ"ה הוא מצוה המובחר לסומכה לחבירתה, ובש"ע סעי' ג' פסק דאין פותחת בברוך ולא כ' דלכתחלה יסמיכנו לברכת אשר יצר אבל במשנ"ב ס"ק י"ב הביא דלכתחלה יסמיכנו לברכת אשר יצר.

ובסימן ק"י לגבי תפלת הדרך הביא הטור בשם ר"י דאין מתחילין בברוך כיון דלא הוי רק תפלת בעלמא והר"מ מרוטנבורג כשהיה יוצא לדרך בבוקר היה אומרה אחר יהי רצון כדי להסמיכה לברכת הגומל חסדים טובים, ועיי' בב"י שהביא לשון הכל בו וז"ל שאלו אל הרי"מ נ"ע למה תפלת הדרך חותמת בברוך הואיל ואינה פותחת בברוך, והשיב

ברכת ברוך שאמר תקנו אחר ברכת ישתבח אפ"ה כיון שאח"כ תקנו זאח"ז דהפסוקים של פסוקי דמרה לא הוי הפסק שפיר הוי ברכה הסמוכה לחברתה ומש"ה ברכת ישתבח אין מתחיל בברוך.  
 2 וכן יל"ד דסבר דברכת המעביר שינה עם יה"ד הוא ברכה אחת ולא ב' ברכות [ועיי' בתוס' הרא"ש ברכות מו: שכי' לתרץ הא דיה"ר אינה מתחלת ברוך משום דהוי ברכה אחת עם המעביר שינה ומש"ה צריך לומר ויהי רצון], שהרי הב"י כ' דהיה סמוכה לברכה שמתחיל בברוך ובטור כ' דהיה מסמיך לברכת הגומל חסדים טובים לישראל מבואר מזה דברכת הגומל חסדים טובים מתחיל בברוך וע"כ מחמת שהיא ברכה אחת עם ברכה המעביר שינה].

לחברתה לא תקנו מתחלה בה מלכות וא"כ הוי הפסק בין ה' להברכה במה שאומר המלכות, [אבל יל"ע דאם הסברא דאין אומרים בה מלכות הוא מחמת שאין מתחיל בברוך וא"כ הכא שמתחיל בברוך שפיר יש לומר דעליו לומר מלכות ששייך עכשיו בברכה זו מלכות וצ"ב], אבל לדעת הרשב"ם שיש בה מלכות שפיר יש לומר דיסיים הברכה כיון שבעצם שייך בברכה זו מלכות רק יש מהברכה שלפני' והכא יש בו מהברכה שעשה עכשיו וצ"ב.

וביותר יל"ע אם התחיל בברוך אתה ה' וזכר שהיא ברכה הסמוכה לחברתה י"ל דימשיך עכשיו הברכה ולא יאמר מלכות ובפרט לשי' רש"י שכ' בדף מט. דברכת הטוב והמטיב מתחיל בברוך ואין אומרים בה מלכות ה"ג מתחיל בברוך ואין צריך לומר מלכות כיון שיש בה מלכות מחמת הברכה שלפני' [וכן י"ל דלא יסיים למדני חקיק דהא לא הוי לכתחלה לסיים למדני חקיק וכמוש"כ מג"א סי' קלה סק"ח וצ"ב] אבל לדעת ר"ת יש לומר דיסיים הברכה בלי מלכות ואין עליו לומר ברוך שם כבוד מלכותו כיון שאין הפסק שהרי לא אמר בה מלכות וצ"ב, אבל י"ל דצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כיון שלא צריכה [אבל יל"ע דלפימש"ב לעיל הסיבה שאין אומרים בה מלכות הוא מחמת דאין מתחילין בה בברוך וא"כ יל"ע באופן דמתחילין בה בברוך יסיים בה נמי מלכות, וא"כ לכאור' יסיים למדני חקיק] ועיין בהערה.<sup>3</sup>

אפי' להסמיכה לברכה אחותיה אבל בתפלת הדרך י"ל דסבר כמו ר"י רבעצם הוה ברכה שצריכה להתחיל בברוך רק כיון שבתפלה לא הוי ברכה הסמוכה לחברתה לא תקנו שיתחיל בברוך אבל עכ"פ ענין יש להסמיכה לברוך ומש"ה הביא הא דהר"מ מרטונברג הסמיק הברכה לחברתה.

[ועיין בפרישה שכ' דהא דמההר"ם מרטונברג היה סומך תפלת הדרך לברכת הגומל חסדים טובים איירי דוקא כשיצא לדרך קודם התפלה דאל"כ אין לומר תפלת הדרך עד שתחזיק בדרך לילך פרסה, וכ' דבעיקר סבר המהר"ם מרטונברג כמו שכ' הר"י דאין צריכין בתפלת הדרך להתחיל בברוך כיון שהוא תפלה ורק לכתחלה הסמיק לחברתה, ולד' תו אין נפק"מ בין ברכת אשר יצר ובין תפלת הדרך ובשניהם יש לכתחלה להסמיכה לחברתה, ולד' הב"ח הנ"ל זהו גם סברת הרא"ש דככל ברכה יש ענין להסמיכה לברכה אחרת כדי שיהא סמוכה לחברתה ולהתחיל בברוך, ועיין עוד בסמוך מש"כ בכ"י דברי הפרישה].

### מה הדין אם התחיל ברוך בברכה הסמוכה לחברתה

ויל"ע מה הדין אם התחיל ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם בברכה הסמוכה לחברתה אם ימשיך הברכה או שעליו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דיש לומר דתלוי בשי' הראשונים מה הוא הגדר דברכה הסמוכה לחברתה, לדל' הר"י ור"ת דברכה הסמוכה לחברתה לא תקנו מלכות י"ל דעליו לומר מיד ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כיון דברכה הסמוכה

3 ויל"ע באופן שיש עליו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אם החיוב הוא לומר לאלתר ברוך שם לא, דעיין בשו"ת דברי יציב אר"ח סי' פ"ג שכ' שם לחקור מה מהני ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד אם הוי כפרה על מה שאמר שם שמים לבטלה או דילמא יש לומר דהיא ברכה שעושה עכשיו ואומר ברוך שם שהשם שאמר עכשיו יהי' כבוד מלכותו לעולם ועד וא"כ בזה מתקן השם שמים לבטלה שלא הוה לבטלה, כיון דברוך שבח והודאה מותר להורות בשם ה', וכן הביא מפניס מאירות ח"ג סי' ט' מלשון הירושלמי שאין צריך כפרה וחקון כלל, שע"י אמירת ברוך שם לא הוי לבטלה בכלל. ועי"ש שכ' דלפי"ז יהי' תלוי אם מותר להפסיק בין הברכה לבטלה בין ברוך שם כבוד מלכותו ולטעם שהוה כפרה על מה שאמר שם שמים לבטלה ומדייק כן מד' החיד"א בנחל קרומים עה"פ ולא תשבעי בשמי

הרשב"ם דצריכה בה מלכות וא"כ צ"ב האיך היה אומר הברכה לאחר התפלה בלי סמוכה לחברתה כיון דאין בה מלכות, ולכאור' אם לא תקנו בכל ברכה הסמוכה לחברתה מלכות לכאור' אין צריכה מלכות אף לכתחלה, אבל לד' הכסף משנה דאף לד' הרשב"ם י"ל דאף כשאומרו בפנ"ע היו כאילו יש בה מלכות וכיון שכן כשהיה סומכו לברכה אחרת היה מדקדק לסומכו לברכה שמתחלת בברוך שיהיה בה ג"כ מלכות.

### אם ברכה הסמוכה לחברתה הוא דוקא כשתקנו ברכה זו סמוכה לחברתה

עי' בגמ' מט. פליגי בה אבא יוסי בן דוסתאי ורבנן חד אמר הטוב והמטיב צריכה מלכות וחד אמר אינה צריכה מלכות מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן ומאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא, ופירש"י בד"ה מאן דאמר צריכה מלכות קסבר דרבנן - הלכך לאו ברכה הסמוכה לחברתה היא, שאינה מברכת הארץ, ובד"ה ומאן דאמר אינה צריכה מלכות קסבר דאורייתא היא - ומברכת הארץ היא, כדאמר לעיל (דף מ"ח): אשר נתן לך זה הטוב והמטיב, והויא לה ברכה הסמוכה לחברתה, ומיהו, פותח בה בברוך לפי שפתיחתה היא חתימתה, שכולה הודאה אחת היא ואינה הפסקה, ודומה לברכת הפירות והמצות.

### ביאור אחר אמאי נברכה שביסודו סמוכה לחברתה אע"פ שאינו סומכו אינו מתחיל בברוך

עיינ בכסף משנה בפ"א מהל' קריאת שמע ה"ח שפסק הרמב"ם דאם הקדים ברכה שנייה לברכה ראשונה בין ביום בין בלילה בין לפניו בין לאחריה יצא לפי שאין סדר בברכות, והק' הכ"מ דהא הטעם שאין מתחילין בברוך כ' הרמב"ם בהל' ז' כיון שהוא ברכה סמוכה לחברתה וא"כ הכא הרי אין בה מלכות והאיך אמרו בפנ"ע, ותי' כיון שבעיקרו תקנו כשהוא סמוכה לחברתה א"כ ה"נ כשאומרו בפנ"ע והוי כאילו יש בה מלכות ע"כ, הרי מבואר דאפילו לשי' הרשב"ם דברכה הסמוכה לחברתה הוי כאילו יש בה מלכות, אפ"ה י"ל כיון שתקנו כשהיא סמוכה לחברתה שאין בה מלכות, אף כשאומרו בפנ"ע הוי כאילו יש בה מלכות.

ועיינ בפרישה שכ' דהא דהמהר"ם מרוטנברג היה סומך תפלת הדרך לברכת הגומל חסדים טובים איירי דוקא כשיצא לדרך קודם התפלה דאל"כ אין לומר תפלת הדרך עד שתחזיק בדרך לילך פרסה, וכ' דבעיקר סבר המהר"ם מרוטנברג כמו שכ' הר"י דאין צריכין בתפלת הדרך להתחיל בברוך כיון שהוא תפלה ורק לכתחלה הסמיך לחברתה, ולכאור' לפימש"כ לעיל דמבואר בד' המהר"ם מרוטנברג שהיה סומכה לברכה שמתחיל בברוך שסבר כדברי

לשקר, [ועיי"ש שמרי"ק בן מד' המחבר סי' ר"ו סעי' ו' שכ' וצריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד על שהוציא שם שמים לבטלה, מבואר דהוציא כבר שם שמים לבטלה ועיי' אמירת ברוך שם מתקנו]. או אולי יכול להפסיק בין הברכה לברוך שם כיון דהוי כפרה, אבל לטעם דעיי' אמירתו לא הוי בכלל מוציא שם לבטלה יש לומר דצריך לומר מיד ברוך שם, והביא שם דבחי ארם כלל ה' אות א' כ' דאין להפסיק בין הברכה לבטלה לברוך שם אבל הביא דבאשל אברהם סי' כ"ה הביא בשם השל"ה הק' שלא להפסיק בין הברכה לבטלה לאמירת ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אבל סיים דנראה שלא הוי רק מדת חסירות שלא להפסיק אבל בוודאי אם הפסיק יאמר אפי' לאחר זמן, וכ' שם הרבני יצ"ב דאולי תלוי בבי' הטעמים. וא"כ בניד"ל י"ע דלד' האשל אברהם דלא הוי רק מדת חסירות יכול להפסיק ולומר הברכה של שוש חשיש ואח"כ יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, אבל להצד דאין להפסיק בין השי"ש לבטלה לברוך שם י"ע באופן דלא מסתבר שחל על זה שם ברכה חדש אם יש חיוב לומר ברוך שם לאלתר או דילמא נמי לא הוי הפסק כ"כ ועוד ריש צד שעיי' שיגמור הברכה מתקן השם שמים לבטלה וצ"ב.

יש לחלק בברכה אם הברכה גופא הוה הפס' ביניהם דאם הוי חלק מברכה ראשונה שפיר אינה מתחילה בברוך ולא הוי הברכה גופא הפסק ביניהם אבל אם לא הוי חלק מברכה אע"פ שתקנו לעשות הברכה לאחר ברכה הראשונה י"ל לא הוי סמוכה לחברתה דהברכה גופא הוה הפסק ומש"ה מתחיל בברוך.

וא"כ לפי"ד נמצא דרש"י סבר דהברכה שמתחילין הברכה עולה גם לברכה שלאחרי' ומש"ה אין צריכה מלכות דיוצא ממה שהזכיר מלכות בברכה שלפני' דזה הוא הסברא לחלק בין ברכה שנקבע להיות סמוכה לחברתה בין ברכה שלא נתקנה להיות סמוכה לחברתה, וכזה נחא הא דרש"י כ' דברכה הטוב והמטיב מתחיל בברוך כיון דהוי הוראה אחת, ואם מפרשין דרש"י סבר דסוף הברכה הוא ההתחלה לברכה שלאחרי' והטעם דאין מזכירין בה מלכות הוא מטעם כיון דאין מתחילין בברוך וכמו שכ' לעיל בשם הראש יוסף א"כ בברכה הטוב והמטיב דלשי' רש"י מתחילין בברוך שפיר היה צריכין להזכיר בה מלכות כיון שמתחילין בברוך, אלא ע"כ הפי' דהמלכות יש בה מחמת הברכה שלפניו וכמוש"כ הרשב"ם.

אבל עיין בר"מ מרוטנבערג הובא בטור סי' ק"י שהיה סומך תפלת הדרך לברכה שמתחלת בברוך הרי שהיה מקפיד רק בברכה שמתחלת ולא בברכה שמסיים בה בברוך והטעם הוא לכאוי' שיהי' בה מלכות ואפ"ה הוה סמוכה לחברתה אע"פ שאינה ברכה הקבוע שנקבע שברכה זו יהי' אחריו

הרי מבואר מד' רש"י דאין דין ברכה הסמוכה לחברתה אע"פ שאומרים אותה בזה אחר זה אלא אם הוי חלק מברכה הראשונה וכמו שכ' רש"י דאם הוי דרבנן לא הוי סמוכה לחברתה אע"פ שתיקנה שיאמרו אותה לאחר ברכת בונה ירושלים אפ"ה לא הוי חלק מברכת הארץ.<sup>4</sup> ויל"ע אם לדי' יש ענין להסמיך לברכה אחרת שאינה כברכה זו וכמוש"כ לעיל מד' הראשונים שהיה מסמיכין ברכת אלקי נשמה או תפלת הדרך, ואולי זה תלוי בפלוג' הראשונים הנ"ל דאם הפי' דברוך שאומרים לבסוף עולה נמי לתחלתה אז שפיר י"ל כיון דהיא סמוכה לחברתה אע"פ שהברכה הראשונה אין בה שייכות לברכה שלאחרי' אפ"ה כיון שאינו מפסיק בין ברכה שמסיים בין ברכה שמתחיל ממילא הולך הברכה על שניהם, אבל אם הפי' דברוך שמתחלה עולה נמי לברכה שלאחרי' ואע"פ שיש בה הפסק צריך לומר דברכה גופא לא הוי הפסק אז שפיר יש לחלק בין ברכה ראשונה שייך לברכה הסמוכה לה או לא, וכמו שמצינו לענין ברוך שאמר וישתבח דמבואר בתוס' הרא"ש [ברכות מ:]: דישתבח אינה מתחיל בברוך והוא סמוכה לברוך שאמר ואע"פ שאומר ביניהם פסוקי דזמרה לא הוי הפסק, אבל אפ"ה כ' שם זה דוקא בפסוקים שקבועים לאמר ביניהם לא הוי הפסק משא"כ בקריאת התורה שמברכין לפני' ולאחרי' והברכה שלאחרי' מתחיל בברוך ולא אמרינן שהוא סמוכה לברכה שלפני' כיון דלא הוי פסוקים קבועים מה שקורא באמצע לא הוי סמוכה לחברתה, וא"כ הנ"ל

4 וכן מבואר מד' רש"י כתובות ח. שכ' דברכת שוש תשיש ושמה הם סמוכה לחברתה אבל יוצר האדם אינה סמוכה לחברה אע"פ שמרכין שהכל ברא לכבודו, והטעם כ' וז"ל אבל שהכל ברא לכבודו אינה על הסדר אלא לאסיפת העם הנאספים שם לגמול חסד זכר לחסדי המקום שנהג עם אדם הראשון שנעשה לו שושבין ונתעסק בו ואסיפה זו כבוד המקום היא וברכה זו לכך נתקנה ומשעת אסיפה הוא ראוי' לברך אלא מכיון שיש ברכה על הכוס הוקיקה לסדרה עליו וכו' וכן ברכת יוצר האדם שתיקנוה ליצירה ראשונה של אדם הראשון כדלקמן אי למ"ד ב' יצירות הווי אי למ"ד ב' יצירות עלו במחשבה ובתר מחשבה אזלינן מ"מ אינה מסדר ברכת היוצג וכו' ע"כ, מבואר נמי מדבריו שם דרק אם נעשה כברכה אחת אז הוה כברכה הסמוכה לחברתה ואין מתחיל בברוך אבל זה בלחוד דאומרו בסמוכה לחברתה אע"פ שתקנו כן כיון שלא הוי כברכה אחת אין דינה כברכה הסמוכה לחברתה.

דהטעם דישתבח אין פותחת בברוך כיון שהוא סמוך לברוך שאמר והפסוקים שביניהם לא היו הפסק, וא"ת אמאי ברכה שלאחר קריאת התורה פותחת בברוך כיון שפסוקים לא היו הפסק, ובתוס' תי' כיון דבעיקר התקנה היה רק הראשון מברך לפני והאחרון היה מברך לאחר' איכא הפסק גדול בין ברכה הראשונה לברכה האחרונה תקנו שיתחיל בברוך, ובתוס' הרא"ש תי' דז"ל משום דכימיהם לא היו מברכין אלא ראשון ואחרון הילכך צריך לפתוח האחרון בברוך כיון שהוא אחר קריאת הספר נראה שהיא כתחלת מעשה, עכ"ל. הרי מבואר דבלי הטעמים שהיו הפסק גדול או דכיון שהוא אחר קריאת הספר נראה שהיא כהתחלה מעשה הוה ברכה הסמוכה לחבירתה אע"פ שהוא לא בריך הברכה מתחלת קריאת התורה. וא"כ שפיר נהגו העולים לחלק הג' ברכות שוש תשיש ושמוח תשמח לכמה אנשים דאפ"ה הוי ברכה הסמוכה לחבירתה ואינה פותחת בברוך.

אבל י"ל דאין ראי' מד' התוס' ותוס' הרא"ש לענין כל ברכה הסמוכה לחבירתה שמהני מה שאחר אומר הברכה ד"ל דבברכה על התורה קודם התקנה שכולם מברכין ורק הראשון היה מברך לפני והאחרון היה מברך לאחר' י"ל דשפיר הוי ברכה הסמוכה לחבירתה כיון שכל אחד מהעולים לתורה היה יוצאין בברכה ראשונה א"כ הוי הברכה אחרונה סמוכה לחבירתה, ועיין במאירי מגילה כא. וז"ל פי' בגמ' שהפותח והוא הכהן מברך לפני' והמטיים מברך לאחר' שכל הקריאה מצוה אחת ואין ברכה אלא בראש המצוה ובסופה ונמצאו האמצעיים נפטרים בברכת הראשון והאחרון אלא שנראה לי שצריך שהקורין האמצעיים

הרי מבואר דהברכה גופא לא הוי הפסק, [ואולי לא כ' כן רק בברכה שבצעם אין מתחלת בברוך אלא שסבר שלכתחלה יסמכנו לברכה אחרת סבר דעדיף להסמיכו לברכה שמתחלת בברכה כיון דיש לומר דהברכה גופא לא הוי הפסק ואז יש בה גם מלכות, אבל עדיין צ"ב].

ועיין בקובץ בית אהרן וישראל גליון מ"ו עמ' ע' שהביא דברי השואל ומשיב מהדור"ק ח"ג ס' ע"ט בסוף התשובה, ובמהד"ת ח"א ס' רס"ב שכ' הטעם לר' הרמב"ם שכ' בהל' ברכות פ"ב ה"ט שיש לברך ברכת יוצר האדם קודם לברכת שהכל ברא לכבודו דהא כיון שאנו מברכין ברכת אשר יצר האדם בצלמו בברוך דלכאוי' קשה הא הוי ברכה הסמוכה לחבירתה ולמה הוא מתחלת בברכה [ועיין ברש"י בכתובות ח. הובא לעיל] ד"ל דלכך הקדימו ברכת יוצר האדם כדי שתהי' ברכת יוצר האדם קודם שהכל ברא לכבודו דשהכל ברא לכבודו קאי על האדם שהכל דהיינו בריאת היצורים ובעלי החיים ברא לכבודו של האדם, ולפי"ז ברכת אשר יצר האדם בצלמו באמת אינו שייכת לברכת שלפני' שהרי אינה סמוכה לברכה של שהכל ולכן פותחת בברוך ע"כ, הרי מבואר מד' דרק ברכה שיש שייכות זה לזה הוה ברכה הסמוכה לחבירתה ולא סתם שברכה ראשונה מתחלת בברוך הוה הברכה שסמוך לו סמוכה לחבירתה.<sup>5</sup>

### ברכה הסמוכה לחבירתה לברכת חבירו

ועכשיו נבוא לשאלה דידן אם מהני ברכה הסמוכה לחבירתה כשסמוך לברכת חבירו ולכאוי' יש להביא ראי' מתוס' ומתוס' הרא"ש ברכות מו: דשפיר מהני ואין צריכין להתחיל בברוך דעיי"ש שהק'

5 וראוי לציין מש"כ בתוס' הרא"ש ברכות דף מו: הא דאין ברכת אלקי נשמה מתחיל בברוך, כיון דהוא סמוך לברכת המפיל שמברך לפני השינה, וסבר דהשינה לא הוי הפסק, וצ"ל דזהו פשיטא שאם מברך ברכה לפני השינה ולאחר השינה לא הוי ברכה הסמוכה לחבירתה ורק כיון שתקנו כן מתחלה שזהו ברכה לפני השינה וזהו ברכה לאחר שינה יש שייכות הברכות זל"ז וי"ל דהוה סמוכה לחבירתה דהשינה לא הוי הפסק, וכמו ברכת ישתבח אינה מתחלת בברוך כיון שהוא סמוך לברוך שאמר הכא נמי נקרא דהוא סמוך לברכת המפיל כיון שזהו ברכה על השינה לא הוי הפסק.

א' לברך ברכת התורה לפני' והשני הברכה שלאחר' והוי ברכה הסמוכה לחברתה.<sup>6</sup>

ועיין בספר שער אפרים שער ט' סעיף ל' שכ' לגבי ברכת הפטורה שלא לחלק הברכה לב' אנשים רק א' יקרא כל הברכות, ויל"ע אם מד' התוס' לעיל יש סתירה לזה דלפי"ד אולי י"ל דברכת הפטרה שאני דיל"ע אם כולם יוצאין בהברכות או דהוי רק חיוב על המפטיר לומר הברכות ואינו מוציא כולם, וכן יל"ע בברכת התורה שמברכין לפני' ולאחר' אם המברכין על התורה מוציא כל הציבור בזה או שאין חיוב רק על המברך [ועיין במאירי שם שכ' הפי' בגמ' דתקנו שכל א' יברך ברכת התורה לפני' ולאחר' מפני הנכנסין והיוצאין וז"ל משום הנכנסין שיכנסו בין ראשון לשני לשמוע קריאת התורה ונמצאת שמיעתם שלא בברכה לפני' ומשום היוצאין שיצאו קודם שיקרא האחרון ואין שומעין הברכה שלאחר' ע"כ, ומבואר מד' דעל כל מי שעלה לתורה היה חיוב עליו לשמוע הברכות שמברך הראשון ולצאת בזה וכן הברכה האחרונה ולצאת בזה.<sup>7</sup>

יהיו שם מתחלה ועד סוף כדי שישמעו הברכות ויצאו בשמיעתם ע"כ, וא"כ י"ל דרק בברכה כזה שיוצא מחבירו ויוצא ע"י שומע כעונה אז אפי' אם אחר עושה הברכה השני' הוה ברכה הסמוכה לחברתה, אבל אם אינו מוצא חבירו בברכה י"ל דלא הוי ברכה הסמוכה לחברתה.

ובעיקר הדין דאם יוצא ע"י שומע כעונה י"ל דהוה כברכה הסמוכה לחברתה י"ל דזה גופא תלוי מאי הוא הפי' של שומע כעונה אם יוצא בברכת חבירו או דהוי כאילו הוא עונה בעצמו וכבר האריכו בזה האחרונים [עיין בשיח השדה סי' ד' שהארין בזה בטו"ט] ותולין בזה פלוג' רש"י ותוס' ברכות כא: אם בעומד באמצע שמו"ע ושומע קדושה אם ישתוק דרש"י סובר דישתוק ולא הוי הפסק ותוס' חולקין דהוי הפסק, דאם שומע כעונה הפי' דהוי כאילו הוא עצמו אומר הברכה או הוי הפסק משא"כ אם יוצא ע"י ברכת חבירו לא הוי הפסק, ומש"ה י"ל דתוס' שטוברים שאין לשתוק מחמת הפסק דשומע כעונה הוי כאילו הוא עצמו אומר אז שפיר כתבו שיכול

6 וכן מצינו לענין ברכת התורה דבהרהור יש פלוג' אם צריכין לברך ברכת התורה אפי"ה כ' בשערי תשובה סי' מז סק"ב בשם הלק"ט ח"ב סי' קנ"ט שכ' השומע ד"ח צריך לברך כיון דשומע כעונה עדיף מהרהור, וכן סיים שם בשם שו"ת זקן אהרן סימן ס' ונראה להחמיר שאף שאינו רוצה ללמוד כעצמו רק שומע מאחר שלומד ושתוק שיברך ברכת התורה קודם ולא דמי להרהור בלבד, [ועיין בשו"ת דברי יציב תאור"ה סי' ג' באות ג' שמדמה שומע כעונה להרהור], ובפשטות יש לומר דתלוי בהנ"ל דאם שומע כעונה הוי כאילו הוא מוציא בפיו הורה לברך ברכת התורה ואם לא הוי רק שיוצא בדבורו של חבירו אין צורך לברך לש"י דאין מברכין על הרהור בלבד, ועיין בתוס' ברכות כ: בד"ה כדאשכחן דמבואר דשומע כעונה הוי כאילו מוציא בפיו, ועיין שו"ת שיח יצחק סי' שע"ב שכ' על הא דמבטלין ת"ת לשמוע מקרא מגילה שחק' האחרונים הא מקרא מגילה נמי הוי ת"ת ות"י דמבטל ת"ת היינו שאינו מוציא בפיו אלא שומעין מאחריהם וזה מה שאומר מבטלין ת"ת "לשמוע" מקרא מגילה דהוי שמיעה ע"כ, וידוע מה שהאריכו האחרונים אם מצות מגילה הוי רק השמיעה או אפי' הקריאה אבל בכל ענין הא שפיר יכול לצאת גם הקריאה ע"י שומע כעונה אלא משמע דאע"פ שיוצא ע"י שומע כעונה לא הוי כמוציא בפיו והוה ביטול תורה, ואכמ"ל.

7 בעיקר הדין דברכת התורה אם מוציא כל השומעין בהברכות שמברך עיין בראב"ן סי' ע"ג שכ' וז"ל שאלני אחי הקורא בתורה למה אומר לצבור ברכו את ה' המבורך יברך ברכת התורה ודי, השבתי לו לפי שעזרא תיקן לישראל קריאתה והקורא בתורה מוציא הרכים יד"ח, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכים לברך ולקרות כמנין, חסכמו לקריאתי וברכתי, והם עונים ומברכים, עכ"ל, ומשמע דאפילו הברכה הם יוצאין בברכתו, ועיין בטו"ט אור"ח סי' תרפ"ה סק"ב אם הקטן עולה לתורה לדי' פרשיות, ומבואר שם אם אמרינן דהקטן מוציא הרכים ידי חובתו בברכתו בתורה עיי"ש.

ועיין בשו"ת הרדכ"ז סי' תקעב שכ' וז"ל שאלת למה בברמ"ז אומר נברך שאכלנו ואינו מזכיר השם ולא המבורך, ובברכת התורה אומרים ברכו את ה' המבורך, תשובה: בברמ"ז שאכלנו כולם ביחד וחל עליהם חובת זימון ואחד מברך לכולם אומר נברך שאכלנו וכולל עצמו עמהם ולפיכך א"צ שיאמר המבורך, אבל

ברכת חתנים וא' מוציא כולם או דאין מוציא כולם או דמוציאין עכ"פ רק החתן, ועיין באוצר הפוסקים בסיומן ס"ב סעי' ה' אות י' שהביא ג' שי' בזה, א' באגר"מ חאו"ח סי' נו כ' דעל כל המסובין יש חיוב לשמוע השבע ברכות ורק נתן עצה למי שאינו רוצה להמתין עד ברכת המזון שלא יתחייב בברכת נשואין שיחשבו שאין בדעתם לקבוע סעודתם עם שאר המסובין ועי"כ לא יתחייבו בזמן, וכ"כ בחלק אבן העזר סי' פ"ז דהחיוב הוא על כל המסובין לכרך ז' ברכות, וא"כ לד' שפיר י"ל דיכולין לחלק הברכות לכמה אנשים כיון דכולם יוצאין בהברכות ע"י שומע כעונה הוי ברכה הסמוכה לחברתה וכמושי"כ בתוס'.

ויל"ע מה הדין בברכת הפטורה אם החיוב ברכה הוא רק למברך ההפטורה ורק כולם צריכין לשמוע ההפטורה א"כ י"ל דמש"ה אין לחלק הברכות כיון שאינו יוצא מחמת שומע כעונה לא הוי כאילו הוא מברך ולא הוי אצלו ברכה הסמוכה לחברתה, או דילמא דהוה כאילו מוציא כל השומעים בברכה [ועיין בהערה ז'] ואפ"ה סבר שאין לחלק הברכות לכמה אנשים ודלא כד' התוס' ותוס' הרא"ש.

### שבע ברכות אם הוא חיוב על כל המסובין

וא"כ בניד"ד יל"ע מה הוא הדין בברכת חתנים אם יש חיוב על כל הצבור לכרך

בברכה"ת אומר ברכו את ה' המבורך לפי שהוא לברו בא לקרות, והצבור לא נתחייבו בברכה זו, ואומר כשאני מברך ד' אתם אומרים הבן גודל לאלקינו וכו' ומשום דבעי למימר ברכו ונראה כאילו הוציא עצמו מן הכלל תקנו שיאמר המבורך לכלול עצמו עמהם עכ"ל.

אבל י"ל דאפי' לד' הרדב"ו בזמן הגמ' אע"פ שלא היה מוציא כל הצבור ידי חובתו ומש"ה היה אומר ברכו אבל אותן שהיה עולין לתורה שפיר היה יוצא ידי חובתו אם הברכה שמברך הראשון.

ועיין ברעק"א בהגהותיו לש"ע סי' רפ"ד שכ' עמ"ש המחבר דיכוון להברכות של העולה לתורה ויענה אמן אחרים ועי"ז ישלים המאה ברכות, דהא דצריכין לענות אמן ולא סגי במה שישתוק ויכוון להברכה של המברך כמושי"כ בס"י ר"ג כיון שהאק הוא לא קורא בתורה אינו עולה לו לברכה אם עונה אמן דכל העונה אמן כמוציא בפיו דמי, ע"כ, ומבואר דבמה"ז אינו מוציא כל השומעין בברכה על התורה אבל שפיר י"ל דבזמן הגמ' היה מוציאין לכל העולים לתורה בהברכות ואולי הם לא היו צריכין לענות אמן והיו יוצאין בשמיעה בלבד.

ועיין בשו"ת מבי"ט ח"א סי' קי"ז דס"ל דא"א לצאת י"ה ע"י שמיעת ברכות של חבירו כשהשומע לא נתחייב בהן, וכשאני ברכות קרה"ה דתקנת משה רע"ה לקרות בתורה בצבור וכל הצבור חייבים כזה, ובהפטורה ג"כ, ובברכות אלו יוצאים הצבור י"ח בתקנות אלו, והר"ל כאלו כל א' ברך. ובקונט' מאה ברכות הביא שכן משמע מספר פ"י התפלות לר"י בן יקר דהברכות של הקה"ה הן לפטור כל הקהל עיי"ש.

ויל"ע ממש"כ בס"י ק"מ סעי' א' [ובס"י רפ"ד] דאם נשתתק באמצע ושני עולה לקרות במקומו [או בקריאת הפטרה] דהמחבר פסק דהשני יברך וי"א דהוא ש' הרמב"ם דא"צ לברך ופסק המשנ"ב דעיקר כדעה שני' דעל השני לברך והשומע כ' במשנ"ב דאין כל הצבור יוצאין בברכה שמברך הכעל קורא וא"כ מבואר דלהלכה אין מוציא כל הצבור בברכות וצ"ב.

[ובברכת הפטורה ע"י בש"ע הרב שכ' בחצאי עיגול ועיי"ש אם צריך לברך מתחלה וע"י בשו"ת שארית יהודה שכ' ודשהיה מסופק אז כ' בחצאי עיגול, וביותר יל"ע דע"י בש"ע הרב סי' רפ"ד סעי' י"א דיש נוהגים מטעם הידוע להם שלא לסמוך על שמיעה בלבד אלא הם בעצמם קורין ההפטרה ושומעין הברכות מפי המפטיר וכו' ומשמע ממש"כ דשומעין הברכות מפי המפטיר דהיינו שהם בעצמם ג"כ יוצאין במה ששומעים הברכות מפי המפטיר (ויל"ע אע"פ דבעלמא אין יוצאים מפי המפטיר הברכות אבל כשהוא אומר בעצמו ההפטרה צריך לצאת הברכות מפי המפטיר) וא"כ עכ"פ במקומות שנוהגין שכולם קורין הפטורה או כולם יוצאין עם הברכות וא"כ באותן מקומות אם נשתתק ושני קורא במקומו לכאוי' אין צריך ברכה שיצא כבר הברכה וצ"ב].

ועיין בשו"ת דברי יציב חאו"ח סי' קכ"ט אות י"ח בשם תוס' סוכה נב. ד"ה וכיון שאין מוציא הרבים בברכתו עיי"ש.

ועיי"ש שסיים בדי"ה נמצא דקרה"ה בעי דייקא שישמע קריה"ת ובהו יד"ה ובברכות אין קפידא שאין מוציא הרבים ידי חובתן משא"כ בהפטורה עיקר הקפידא שישמע מהמפטיר הברכות שהם ברכות מיוחדת

שכ' וז"ל ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נשואין, כמה דברים אמורים כשהיו האוכלין הם שעמדו בברכת הנשואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכת הנשואין בשעת הנשואין מברכין בשבילם אחר ברכת המזון שבת ברכות, משמע מד' ההיוב שבע ברכות הוא על הקהל לברך החתן וממילא אם שמע הברכות אין כאן מי שמחויב לברך הברכות וכשיש אחד שלא שמע הברכות כיון שיש עליו חיוב לברך הברכות מברכין ז' ברכות ומוציאין אותו בהברכות, [ויל"ע לפי סברתינו מה הדין אם נותנין הברכה למי שכבר שמע ברכת חתנים וכבר יצא בברכת חתנים שעכ"פ אצלו לא יחלקו הברכה לשניהם דהא אין הוא יוצא בהברכה, אבל אפ"ה י"ל דשפיר יכולין לחלק דהא הטעם שיכול לברך ז' ברכות אף שכבר יצא כיון שהוא מוציא אחרים בברכתו וכיון שאצל אותם אחרים הוא ברכה הסמוכה לחברתה שפיר יכול להוציא אבל עיין לעיל בהערה ח' וצ"ב].

ועיין בתוס' כתובות שכ' דהא דמברכין שבע ברכות כשיש פנים חדשות הוא רק אם

ב' בשו"ת הגר"י שטייף כ' דאין החיוב על כל המסובין אלא החיוב הוא לברך החתן והכלה בהסעודה וא"כ לד' לכאז' שאין חיוב על כל המסובין לברך וא"כ אינו יוצא בשומע כעונה יש לומר דאין לחלק הברכות לב' אנשים כיון דאינו יוצא מחמת שומע כעונה וצ"ב.

ג' בספר אבי עזר שבסוף משניות תפארת ישראל בס"ק ל"ב אות ב' כ' דאפשר דהחיוב ז' ברכות אינו כלל על המסובין אלא על החתן והכלה [ועיין בשו"ת אגר"מ חלק אבהע"ז סי' פ"ו שהביא דבשו"ת נובי"ת אה"ע סי' א' ובנובי"ק אה"ע סי' ג"ו מבואר דיש חיוב על החתן לשמוע הו' ברכות ואם אין שם עשרה וברכו הו' ברכות וספק אצלו אם יצא בהו' ברכות ילכו החתן והכלה לחופה אחרת לשמוע השבע ברכות], ולד' יל"ע כיון דהחתן והכלה יוצאים בברכתו ואצלם הוא ברכה הסמוכה לחברתה שפיר יכולין לחלק הברכות לב' אנשים או דילמא כיון דאצלם לא הוי ברכה הסמוכה לחברתה לא מהני אע"פ שלגבי החתן הוי ברכה הסמוכה לחברתה.<sup>8</sup>

ויש להביא ראי' מד' הראשונים להשאלה הנ"ל דעיין ברמב"ם בפ"ב מהל' ברכות ה"י

8 שאחד מהצבור יברך ויציא הציבור. [וצ"ב ממש"כ לעיל דהאחרונים דימהו הנשתתק באמצע הפטרה לנשתתק באמצע קריה"ת ולפי"ז אינו דומה זל"ז כלל דבקריה"ת אין מוציאין הרבים ידי חובתן משא"כ בברכת הפטרה מוציאין הרבים ידי חובתן וצ"ב, אם לא נחלק כמוש"כ לעיל דאיירי להשי' דכל הצבור אמורים ההפסדה משא"כ כשרק א' קורא בחורה אז אינו מוציא כולן הברכות ודאפ"ל דתלוי מה הדין של שומע כעונה דאם הפי' הוא דהוה כאילו השומע מברך או י"ל דהכא כיון דאצל החתן הוא ברכה הסמוכה לחברתה שפיר הוה ברכה הסמוכה לחברתה אבל אם הפי' הוא דהשומע יוצא בברכתו מה שהוא מברך או לא הוי ברכה הסמוכה לחברתה כיון דאצל המברך לא הוי ברכה הסמוכה לחברתה, וכיון שכ' דאם סבורין דיכול להסמיך לברכת חבירו וכמוש"כ תתוס' הוא מחמת דשומע כעונה הוה כאילו הוא עונה בעצמו או שפיר י"ל דה"ה אם מוציאין החתן שפיר הוה ברכה הסמוכה לחברתה. אבל לכאז' יש לחלק ביניהם דאע"פ שמוציא החתן בברכתו אפ"ה הטעם דיכול להוציא הוא מחמת ערבות שמוציא החתן בברכה שהוא מחויב וא"כ בוודאי אינו יכול סתם לברך ברכה שאחר מחויב ולהוציא כמה שהוא אומר אלא הוא מוציא בברכתו מה שהוא מברך וכיון שאצלו לא הוי סמוכה לחברתה שהרי הוא לא יצא בברכתו הראשון יל"ע אם יכול לברך ברכה כזו בלי התחלת שם ומלכות. וי"ל דתלוי בפלוג' הרשב"ם ור"ת דלעיל דלד' ר"ת דמה שאינו מתחיל בברוך הוא מחמת הסוף ברכה שלפני' אבל מלכות אין בברכה כזו כיון שאין מתחיל בברוך שפיר י"ל דיוצא בברכה שהוא מברך כיון שכבר נתנו יש בה שם ואין צורך מלכות וכיון דמוציא החתן ואצלו הוא סמוך לחברתה אין צורך להתחיל בברוך, אבל לד' הרשב"ם דהוה כאילו יש בה השם של תחלת ברכה שלפני' וכי' דלד' יש נמי מלכות בברכה אז יל"ע כיון דאצל המברך לא הוי סמוכה לחברתה א"כ בברכתו לא הוי מלכות וכל ברכה שאין בה מלכות לא הוי ברכה א"כ אינו מוציא החתן כיון שהוא עצמו אינו מברך שום ברכה כיון שאין בה מלכות וצ"ב.

מרבין בשמחה בשבילו, ואם כן משמע דהחיוב שבע ברכות אין חיוב על כל א' מהצבור לברך החתן אלא בפשטות משמע דהחיוב הוא על החתן כשיש לו יותר שמחה אז מברכין ז' ברכות בשבילו וא"כ תלוי אם מרבין בשבחה בשבילו או לא, וכמוש"כ הרשב"א דעיקר הברכות הם על שמחת החתן, אבל עדיין יל"ע על מי הוא החיוב לברך אם דוקא החתן או כשיש יותר שמחה להחתן נתחייבו כל המסובין לברך החתן ועיין באגר"מ הנ"ל שכי' דאולי י"ל לדעת הגוב"י דכשיש חיוב על החתן או נתחייבו כל המסובין בהברכה [וי"ל דאז חל חיוב חדש לברך החתן ויהי נפק"מ אם שמע כבר שבע ברכות בעת שמחת הנשואין להשי' דאין רשאי לילך קודם ברה"מ כיון שיש עליו חיוב לשמוע הברכות אם שמע כבר פעם א' דלשטת הרמב"ם יכול לילך באמצע הסעודה קודם שמברכין שבע ברכות כיון שהוא כבר שמע כבר הברכות, אבל לדעת התוס' יש לומר דבסעודה זו יש עוד חיוב שבע ברכות ובסעודה זו אין לו לילך קודם שמברכין הברכות.<sup>9</sup>

### השתתף בשמחת נשואין

#### ולא שמע שבע ברכות

#### אם יכול להיות אח"כ פנים חדשות

ויל"ע אם היה בהחתונה ולא שמע הברכות ואח"כ בא לשבע ברכות אם יכול לברך שבע ברכות בשבילו ולדעת הרמב"ם

יכול לברך שבע ברכות, אבל לדעת התוס' י"ל דאין לברך השבע ברכות כיון שהיה כבר בעת הנשואין ולא הוי פנים חדשות בהשמחה אין לברך אע"פ שהוא לא שמע עדיין הברכות, ועיין ברמ"ך על הרמב"ם שכ' דכל שלא היו ואכלו עמהם נחשבים לפנים חדשות ולפי"ז י"ל דרק באכילה עמהם תו לא הוי פנים חדשות אבל לא כ' ששמע השבע ברכות אלא משמע דאפי' לא שמע הברכות אם רק אכל עמהם תו לא הוי פנים חדשות, ויל"ע אם אכל רק מזונות אם נקרא אכל עמהם או לא, וכן משי"כ באגר"מ בחלק או"ח סי' נו עצה למי שהשתתף בשמחת נישואין או שבע ברכות ואין לו זמן להמתין עד שמברכין ז' ברכות יכולין בעת נטי' לסעודה שאין מצטרף עמהם בהסעודה וא"כ לא נתחייב בז' ברכות יכול לילך לפני שמומנין, א"כ איש כזה אולי יכול ליחשב אח"כ לפנים חדשות לפי"ד הרמ"ך ומסתברא דאין הסברא שלו כיון דנתחייבו בסעודה בשבע ברכות אלא כיון שהשתתף עמהם אינו רשאי להיות פנים חדשות ולכן כיון דבמציאות אכל עמהם אע"פ שאין דעתו להצטרף תו לא הוי פנים חדשות כיון שנתו אין כאן רבוי שמחה בשבילו, וצ"ב למעשה].

וכן יל"ע בהא שכ' הרא"ש בפ"ק דכתובות סי' י"ב דשבת חשובה כפנים חדשות דאמר במדרש מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן

9 עיין בקובץ בית אהרן וישראל גליון מ"ו עמ' ע"ב שהביא דברך החיים כ' ה"ל ולפענ"ד נראה הטעם כיון דהרכה פוסקים סוברים דלא נתקנו הוי ברכות על הכוס, וא"כ אם יברך הוי ברכות אחרי ברכת הגפן יהיה הפסק בין ברכה לטעימה לפיכך בסעודה של חופה תקנו לומר ברכת בפה"ג אחר ז' ברכות סמוך לטעימת הכוס משא"כ בחופה שהמברך אינו טועם רק נותן לטעום להחתן והכלה והטועמים אין מפסיקין יותר טוב לברך בפה"ג קודם עכ"ד. ויל"ע אם מוציאין החתן והכלה בברכת בפה"ג וכן בשאר הוי ברכות וא"כ לדידהו נמי הנה הפסק הוי ברכות ששומעין בין ברכת הגפן לטעימה, ומבואר דסבר כמוש"כ רש"י בברכות דאם יוצאין רק מחמת שומע כעונה לא הוי הפסק וא"כ הי"ז כיון דאין יוצאין רק מחמת שומע כעונה לא הוי הפסק.

וכן מבואר מדבריו דהשהיה גופא לא הוי הפסק בין הברכה לטעימה, ועיין בב"י סי' ר"ו בשם ירושלמי ברכות פרק ו' הל' א' שכלי הלקט סי' קס"ו דשהיה בין ברכה למצוה הוי הפסק אולם בב"י סי' ק"מ בשם אבודרהם הל' ברכות שער א' שלא הוי הפסק ובמג"א סי' ר"ו ס"ק ד' שלכתחילה לא יפסיק אבל ברדיעבד לא הוי הפסק, ואם אמרין שהחסרון של שהיה בין הברכה להמצוה הוא מחמת חסרון היסח הדעת ולא טעם הפסק ואם אין חסרון של היסח הדעת אף לשבלי הלקט אין חסרון אם מפסיק יותר מכדי דיבור בין

במשבצות זהב לבעל הפמ"ג או"ח סי' רי"ג בסק"ג דבעושה מצוה אף בדרבנן א"צ כונה ושומע מאחרים אף בדרבנן צריך כונה, ודחי שם מהא דפריך הגמ' בראש השנה כט. על התוקע לשיר דמצות צריכות כונה מעובר אחורי ביהכ"נ שצריך לכווין לצאת אע"פ שעובר אחורי ביהכ"נ שומע מאחר ותוקע לשיר תוקע לעצמו אלא ע"כ אין חילוק ביניהם עיי"ש<sup>10</sup>, וכן מד' הרמב"ם מבואר דכולם יצאו בברכה שמברכין בעת החתונה אע"פ שאין כולם מתכוונים לצאת הברכה ולברך ברכת חתנים וצ"כ - אבל אכתי יל"ע אם מהני כונה שלא לצאת המצוה דאע"פ שמצות אצ"כ ויוצא אף בלי כונה אבל בהיפך כונה אינו יוצא וצ"ב].

אבל עיין במבוא השערים על השערי אפרים הנ"ל שכ' דאין לחלק ברכת הפטרה לב' אנשים דאף אם יוצא ע"י שומע כעונה עדיף שהוא יעשה בעצמו הברכות וכמו שעושיין בשמחת הנושאין דשש ברכות הראשונות מברך א' ורק האחרון מחלקין [ויל"ע דאמאי אין מחלקין הב' ברכות הראשונות כיון דהם מתחילין בברוך וצ"ב], ולדבריו בכל ענין לכתחלה אין לחלק הז' ברכות לכמה אנשים, אבל המנהג הסתמא בכלל ישראל הוא לחלק הברכות ולפימ"ש"כ לעיל שפיר יש על מה לסמוך לחלק הברכות לכמה אנשים אע"פ שהיא סמוכה לחברתה.

### טעות בברכת חתנים

טעה והתחיל בברכת שהכל ברא לכבודו קודם שבירך בפה"ג אם עליו לומר מיד ברכת הגפן או שאומר ברכת הגפן לאחר כל

הדרך להרבות בשבת שמחה ומנות ע"כ ולכאור' זה מהני רק לשי' התוס' דהטעם דפנים חדשות מחמת שמרכין שמחה בשבילו וא"כ בשבת שמרכין בשמחה מחמת שבת הוא כפנים חדשות אבל לשי' הרמב"ם דהטעם דמברך הוא אותן שלא שמעו בחתונה ויש להם חיוב לברך הברכות י"ל דשבת לא היו פנים חדשות כיון שאין שם מי שנחתייב לברך החתן ועיין ברמב"ם בפ"ב מהל' ברכות הל' י' שכ' הדין דכשיש פנים חדשות מברכין ז' ברכות ולא כ' דבשבת נמי מברכין אפי' בלי פנים חדשות אלא משמע דסבר דשבת גופא לא היו פנים חדשות.

### שמע השבע ברכות ולא אבל עמתן

וכן יל"ע אם רק שמע השבע ברכות ולא ראהו החתן אם יכול להיות פנים חדשות דלדעת הרמב"ם כיון ששמע כבר הברכות יצא ותו לא היו פנים חדשות אבל לדעת שא"ר דצריך להרבות שמחה בשבילו אז אפילו אם שמע כבר השבע ברכות כיון דלא אכל עמהם ולא הרבה שמחה בשבילו שפיר אפ"ל אח"כ פנים חדשות ובפרט לפי המבואר לעיל בשם הרמ"ך שכ' דאם היו עמהם ואכלו עמהם לא היו פנים חדשות משמע שאם לא אכל עמהם אלא בא להשמחה אפילו שמע הז' ברכות יכול אח"כ להיות פנים חדשות וצ"ב.

[ויל"ע לשי' הרמב"ם דכולם יוצאין הברכות והיינו ע"י שומע כעונה, אם מהני כשלא כיוונו לצאת בהברכות ועיי"ו לא יצטרכו תו פנים חדשות דכיון דלא יצא הברכה יכול עכשיו לברך הברכה - עיין

הברכה להמצוה י"ל דהכא אין חסרון של הפסק לכ"ע כיון דאין כאן היסח הדעת דאדרבה ממתין עד שייסימו כל הברכות ואז יטעום מהכוס ואכמ"ל.

וכן מבואר לכאור' דלא היה מחלקין בסעודת נישואין בברכת השבע ברכות אלא אחד היה מברך כל ז' ברכות דלכאור' כמו כן בשבע ברכות לא היו הפסק כיון דמי שמברך ברכת הגפן אינו מברך שאר ברכות רק אחד נמי לא היו הפסק לירידי' אלא משמע דא' היה מברך כל הברכות. - וצ"ב אם שייך לחלק בין החתן והכלה שיוצאין רק ע"י שומע כעונה לא היו השהיה הפסק משא"כ אם מברך בעצמו הוה השהיה הפסק וצ"ב. 10 ועיין בישועת יעקב סי' ס' סק"ג שכ' דצריך כונה ורק בשופר א"צ כונה כיון דהמצוה הוא השמיעה ועיין באחרונים שהאריכו בזה ואכמ"ל - אבל ליל"ע דהכא כיון דהוה רק ברכה עיין בבית"ל סי' ס' סעי' ד' בד"ה י"א שאין מצות צ"כ שכ' שו"א דברב"ר שאין בו אלא אמירה לכו"ע צריכות כונה, ב"י סי' תקפ"ט, וא"כ הכא דהוה דיבור וגם יוצא מאחר יל"ע אם לא נתכוין אם יצא הברכות.

הברכות, ושמעתי מעשה רב שפסקו שיברך בפה"ג ועוד הפעם שהכל ברא לכבודו ולפענ"ד קשה מאוד הדין לכן אאריך בזה קצת.

מקור הדין דברכת חתנים הוא בש"ע אבהע"ז סי' סב סעי' א' ושם מבואר בד' החלקת מחוקק דש"י הרמב"ם דכשאינן לו כוס בכלל אפ"ה מברך שש ברכות וברכת בפה"ג אינו מעכב והביא הדר"א ש חולק וסבר שהוא מעכב, והב"ש בסק"ב חולק ולומד דאף לשי' הרמב"ם הוא לעיכובא, ולשי' הרמב"ם לפי החלקת מחוקק דלמד דאינו מעכב בכלל על הכוס פשיטא שאם הקדים ברכת שהכל ברא לכבודו קודם ברכת בפה"ג דאינו מעכב, אבל לד' הרא"ש והטור דכוס מעכב יש מקום לדון אם בירך שהכל קודם אם צריך לברך עוה"פ, ולהלכה כשאינן כוס בכלל פסק בסידור בית יעקב [להגר"י עמדין] ובסי' אוצר התפלות סדר הקדושין [לבעל קיצור ש"ע] אות ז' דאפשר לברך שש ברכות בלי כוס, ומצד שני הרבה אחרונים פסקו דכוס מעכב וכך פסק בערוך השלחן דכוס מעכב, ולמעשה עיין בשדי חמד דהק' מאי יעשה אם לעכב החופה או לינשא בלא ברכות, אבל לכאו' אפי' אם להלכה פסקינן דכוס מעכב ולא מברכין שש ברכות בלי כוס יל"ע דזהו דוקא לכתחלה לא אמרינן הברכות בכלל ועדיף לדחות החופה או לינשא בלי ברכות אבל אם כבר בירכו שש ברכות בלי כוס לכאו' צ"ע לחייב עוה"פ לברך הברכות על הכוס דהרי לשי' הגר"י עמדין ובעל קצו"ש ועוד דסוברין דלהלכה כוס אין מעכב הוי ספק ברכות להקל ואין לעשות עוה"פ ברכה על הכוס.

מקור הדין דברכת חתנים הוא בש"ע אבהע"ז סי' סב סעי' א' ושם מבואר בד' החלקת מחוקק דש"י הרמב"ם דכשאינן לו כוס בכלל אפ"ה מברך שש ברכות וברכת בפה"ג אינו מעכב והביא הדר"א ש חולק וסבר שהוא מעכב, והב"ש בסק"ב חולק ולומד דאף לשי' הרמב"ם הוא לעיכובא, ולשי' הרמב"ם לפי החלקת מחוקק דלמד דאינו מעכב בכלל על הכוס פשיטא שאם הקדים ברכת שהכל ברא לכבודו קודם ברכת בפה"ג דאינו מעכב, אבל לד' הרא"ש והטור דכוס מעכב יש מקום לדון אם בירך שהכל קודם אם צריך לברך עוה"פ, ולהלכה כשאינן כוס בכלל פסק בסידור בית יעקב [להגר"י עמדין] ובסי' אוצר התפלות סדר הקדושין [לבעל קיצור ש"ע] אות ז' דאפשר לברך שש ברכות בלי כוס, ומצד שני הרבה אחרונים פסקו דכוס מעכב וכך פסק בערוך השלחן דכוס מעכב, ולמעשה עיין בשדי חמד דהק' מאי יעשה אם לעכב החופה או לינשא בלא ברכות, אבל לכאו' אפי' אם להלכה פסקינן דכוס מעכב ולא מברכין שש ברכות בלי כוס יל"ע דזהו דוקא לכתחלה לא אמרינן הברכות בכלל ועדיף לדחות החופה או לינשא בלי ברכות אבל אם כבר בירכו שש ברכות בלי כוס לכאו' צ"ע לחייב עוה"פ לברך הברכות על הכוס דהרי לשי' הגר"י עמדין ובעל קצו"ש ועוד דסוברין דלהלכה כוס אין מעכב הוי ספק ברכות להקל ואין לעשות עוה"פ ברכה על הכוס.

ויל"ע דזהו דוקא אם בירך כבר השש ברכות בלי כוס או אמרינן דאינו יכול לברך עוה"פ ז' ברכות על הכוס כיון דכבר יצא לכמה ש"י וספק ברכות להקל אבל בניד"ד דבירך ברכה ראשונה ולא בירך שאר ברכות יל"ע מאי יעשה עכשיו אם יברך עכשיו בפה"ג ויברך רק ה' ברכות הא י"ל דברכה ראשונה לא יצא וא"כ עכשיו מברך רק ה'

אבל יל"ע בעיקר הדין אם יודע שלא יכול לברך כל הז' ברכות אם מברך מקצת הברכות, דעיין באוצר הפוסקים סק"ג אות ג' דהביא שם מספר עצי ארזים ובחינא וחסדא דאין מעכבין זא"ז ואם אינו יכול לברך כל הברכות מברך רק הברכות שיודע וא"כ אפי' בניד"ד נמי יברך עכשיו רק ה' ברכות דהא כיון דאינו יכול לברך כל הז' ברכות דכבר בירך שהכל א"כ לכאו' מברך רק הה' ברכות ואז יצא עכ"פ הה' ברכות לכ"ע וברכה הוי יצא לכל השי' שפוסקין כהרמב"ם דלא מעכב הכוס וצ"ב.

אבל יל"ע דהא בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סי' עט כ' דש"י הרמב"ם דהא דסדר הברכת אין מעכבין זא"ז זהו דוקא בברכת ז' ברכות בשאר ימי המשתה אבל בנשואין או הסדר מעכב וכ' שם דאינו יודע טעם לחלק ביניהם וא"כ אם הסדר מעכב דצריך לברך עוה"פ הברכה וא"כ אפי' אם נאמר דאם אינו יכול לברך כל הברכות אין מעכבין זא"ז לכאו' זהו דוקא אם יודע הברכה ראשונה יכול לעשותו אע"פ שאינו יכול לגמור כל הז' ברכות אבל לעשות ברכה הב' קודם הא' י"ל דאינו יכול דהרי הסדר מעכב, או אולי יש חילוק ג"כ דאע"ג דאין הברכות מעכבין זא"ז אפ"ה בשעת נשואין מעכבין זא"ז וצ"ב דא"כ לד' י"ל דאינו יכול לברך שאר ברכות וא"כ יל"ע אם צ"ל עוה"פ ברכה ראשונה דאם אמרינן דבשעת נשואין הברכות מעכבין זא"ז וא"כ י"ל דצריך לברך עוה"פ שהכל וכמוש"כ לעיל

הב"ש דכיון דמברכין ברהמ"ז וכדי שלא יאמרו דהיין בא בשביל ברהמ"ז ולא בשביל ברכת חתנים עושין בפה"ג לבסוף ולטעם זה לכאור' אין זה לעיכוּבא לעשות ברכת בפה"ג קודם ברכת חתנים שהרי ראינו מחמת חששא בעלמא עושין בפה"ג לאחוריו וא"כ ה"ח אם טעה ועשה הברכה חתנים בחופה קודם בפה"ג לא מעכב.

ובפת"ש סק"ב הביא דברי המקנה בקונט"א שכ' הטעם דמברכין בחופה על בפה"ג תחלה כיון דהוי תדיר ובשאר ימי המשתה דכבר קדמו הנשואין או לא אמרינן דתדיר קודם ועיי"ש דאפ"ל כן רק לדעת הרמב"ם דכוס אינו מעכב, וא"כ יל"ע אם הדין של תדיר ושאינו תדיר דתדיר קודם אם זה לעיכוּבא או לא, דעיי' ברמ"א סי' תרפ"ד סעי' ב' שפסק דאם התחיל לקרוא של חנוכה הוא ר"ח דמפסיק וקורא של ר"ח והטעם הוה דתדיר ושאינו תדיר קודם וא"כ ה"ח י"ל לדעת ההמקנה דהקדמת בפה"ג הוא מטעם תדיר קודם י"ל דמעכב וצריך לברך עוה"פ אבל עיי"ש בט"ז מה שהק' על הרמ"א ומסיק דלהלכה בוודאי אינו מפסיק דתדיר הוי רק למצוה ולא לעכב וכן פסק המג"א הקיצור ש"ע המשנ"ב ועוד, ואפי' לדעת הרמ"א עיי' בא"ר שכ' דאם כבר קראו ג' פסוקים יצא ידי קריאה ואינו חוזר וקורא לד' אנשים דהוי בדיעבד ומשמע דבדיעבד אפי' לדעת הרמ"א יצא וא"כ עכשיו שבירך כבר הברכה הראשונה עכ"פ אפ"ל דלכ"ע יצא הברכה הראשונה ולפי"ד הא"ר אין סתירה מד' הש"ע בסי' רפ"ד דאם הקדים מוסף למנחה יצא וכ' המשנ"ב דתדיר קודם הוא רק למצוה ולא לעכב ולפי"ד הא"ר נוחא דכיון דכבר התפלל מוסף הוי כדיעבד ואינו חוזר ומברך ורק לכתחלה פסק כן הרמ"א וכן עיי' בט"ז סי' קה סק"י שהביא מד' הלבוש שכ' דמעכב וחולק עליו דלא מעכב<sup>11</sup>, וא"כ אף לטעם של המקנה

דאל"כ ממ"נ יהיה ברכה ראשונה ברכה לבטלה אבל אם למדינן דרק הסדר הברכות מעכבין ולא מעכבין זא"ז וא"כ ברכה ראשונה כבר יצא ואולי אינו יכול לברך עוה"פ וצ"ב מאי יעשה דהא ברכה שני' אינו יכול לברך דאולי להלכה טובריין דהכוס מעכב וא"כ לא יצא ברכה ראשונה והברכה השני' אינו יכול לברך דהא הוי שלא כסדרן ואם לא יעשה שאר הברכות כלל אז לא יהיה ברכה הראשונה שבירך ברכה לבטלה וצ"ב, אבל יל"ע אם צריכין לחשוש לשי' השו"מ כיון דבשאר פוסקין לא נזכר חילק זה ובפרט שהוא עצמו כ' דלא יודע טעם הדבר וצ"ב.

אלא אפי' לשי' הרא"ש דמעכב ברכה על הכוס ואם בירך הברכות בלי כוס מעכב וצריך לברך עוה"פ הברכות על הכוס, אבל יל"ע דזהו דוקא אם עשה הברכות בלי כוס בכלל אבל יל"ע אם עשה הברכה על הכוס ורק עשה ברכת הגפן לבסוף ולא בירך בתחלה אם הסדר מעכב, וכשאר ברכות חתנים אם הסדר מעכב עיי' בבאה"ט שכ' דאין מעכבין וכן עיי' באוצר הפוסקים ומשמע שם דלכל השי' אין הסדר מעכב רק יש ספק בברכות הסמיכות לחבירתה אם מעכבין זא"ז אבל בשאר ברכות אין הסדר מעכב אבל עיי"ש שהביא מד' השו"מ הובא לעיל דבברכות שעושין בשעת נשואין הברכות מעכבין זא"ז אע"ג דבשאר ימים אין הסדר מעכב, וא"כ לשי' כל הפוסקין דאין הסדר מעכב היה אפ"ל דה"נ ברכת בפה"ג אינו מעכב אם בירך אח"כ [אבל עיי' לקמן דאפי' לשי' זו יש צד דאע"ג דסדר הברכות אין מעכבין זא"ז אבל ברכת בפה"ג מעכב לברך קודם שאר ברכות] אבל לשי' השו"מ יל"ע אם גם ברכת בפה"ג מעכב הסדר דבש"ע טע"א כ' ומברך על היין תחלה מבואר דצריך לברך תחלה על היין אבל יל"ע אם הסדר מעכב דהא נוהגין בשאר ימי השמחה לברך קודם על ברכת חתנים ואח"כ מברכים בפה"ג והטעם כ'

11 ועיי' עוד בהל' ספיה"ע דמתפללין קודם ערבית וכ' הביה"ל ריש סי' תפ"ט כיון דתדיר קודם ואפ"ה פסק בס"ק ע"ב דיכול לברך קודם על ספיה"ע ואינו מעכב, וכן נמי מבואר בהל' חנוכה סי' תרעב שפסק בביה"ל

נמי אין לחייבו לברך עוה"פ שהכל ברא לכבודו כיון דיש פוסקין דתדיר קודם לא הוי לעיכובא וא"כ לא מעכב הסדר ואם עשה קודם ברכת שהכל ברא לכבודו יצא.

ומה שיל"ע כשנזכר באמצע הברכות אם לעשותו במקום שנזכר או לעשותו לבסוף<sup>12</sup> ולכאוי י"ל דהא כ' ב' טעמים למה בחופה עושין הברכה מתחלה ובשאר ימי השמחה עושין הברכה לאחר ה' ברכות א' דעת הב"ש דאל"כ היה נראה דמברך על הכוס בשביל ברהמ"ז וא"כ יל"ע למה אין מברכין אחר ברכה הראשונה בפה"ג דלא נראה כמברך על ברהמ"ז וי"ל דכיון דאין מברכין תחלה נתקנו לבסוף שלא רצו להפסיק בין הברכות ומש"ה ה"ה לכאוי בניד"ד לד' יעשה הבפה"ג לבסוף ולא יפסיק באמצע הברכות אבל לפי טעם של המקנה דלמד רוק בחופה יש ענין של הקדמה מחמת תדיר משא"כ שאר ימים דברכת נשואין קודמין וי"ל דמש"ה לא נתקנו אלא לבסוף דאין שום ענין להקדימו אבל בניד"ד דהוי בחופה ונזכר באמצע י"ל דירבך במקומו שנזכר דתדיר קודם וצ"ב, ועיין באוצר הפוסקים [וכמה ממראה מקומות נעתקו משם] ס"ו סב אות ה' סק"ב הביא בשם בירך את אברהם ס"י עא אות סו דאם טעה והתחיל מברך בפה"ג לבסוף דסומכין על הש"י דסוברין דאף בחופה מברך בפה"ג לבסוף ובשם התפארת צבי ח"ב סי' מט אות יד עמ' קל"א דבעובדא כזו פסק שיברך בפה"ג במקום שנזכר והוי תדיר קודם.

אבל י"ל דאם נזכר לאחר שברך אשר יצר האדם בצלמו דאם יאמר עכשיו ברכת בפה"ג יפסיק בין ברכת אשר יצר האדם

בצלמו לשוש תשיש או בין שוש תשיש לשמח תשמח לכ"ע יאמר ברכת בפה"ג לאחר שמח תשמח ולא יפסיק ביניהם שלא להפסיד הברכה הסמוכה לחברתה דאע"פ שי"א דכיון דתקנו שהוא סמוכה לחברתה שוב אין בו מלכות ואינה מתחלת בברכה אבל אפ"ה לכתחלה לכ"ע אין להפסיק ביניהם.

**ב**

יל"ע אם טעה והתחיל ברוך אתה ה' קודם ברכת שוש תשיש מאי עליו לעשות אם יאמר ברכת שוש תשיש במקומו או דילמא עליו לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד או יאמר במקומו ברכה אחריתי או דילמא יסיים ברכה אחר לגמרי כגון ברכת בפה"ג וייתה מהכוס ושוב יברך על הסדר שאר הברכות. ולפי מש"כ לעיל באריכות בברכת הסמוכה לחברתה אם הוה כמו שיש בו מלכות או אין צריכין מלכות ואם כן יש לומר דלא יסיים בברכת שוש תשיש כיון דהוא בעצם ברכה הסמוכה לחברתה לא אמרינן ב"י מלכות, ויש לומר דיאמר במקומו ברכת אשר ברא דאע"ג דהוא שלא כסדרן הא אין סדר ברכות מעכבין בשבע ברכות [ועיין מש"כ בקובץ בית אהרן וישראל קובץ מ"ו דזהו כונת הרמב"ם ששינה דבהל' ברכות כ' ברכת יוצר האדם קודם שהכל ברא לכבודו לומר דאין סדר ברכות מעכבין], וא"כ יאמר במקומו ברכה אחריתי ואח"כ יאמר כסדר שוש תשיש ושמח תשמח, ואע"פ שי"ל שיברך ברכת שוש תשיש די"ל דשייך בו ברכה בשם ומלכות וכמוש"כ שם אפ"ה מסתבר

דידליק קודם אע"ג דתפלה הוי תדירה ואם היה מעכב לא היה פוסק כן, ואע"ג דהיה אפ"ל דק"ש הוי דאורייתא משא"כ נר חנוכה וספיה"ע בומה"ז לכמ"פ הוי דרבנן ואם יש לפניו לעשות מצוה דאורייתא או דרבנן י"א דלא אמרינן דתדיר קודם, אבל יל"ע מתפלה דנמי הוי רק דרבנן ולמה לא אמרינן דתדיר קודם ומעכב אלא ע"כ דאינו מעכב, וכ"כ בספר ארעא דרבנן אות תרמד בשם תשו"י יד אליהו דהוי רק למצוה ולא לעיכובא, וכן בשדי חמד ח"ד אות ת' כלל מ"ח הביא בשם המלא הרועים מערכת ת' אות ח' דתדיר קודם לא הוי לעיכובא רק למצוה בעלמא.  
12 ועיין בקובץ בית אהרן וישראל קובץ מ"ו מש"כ שם, דאולי אם נזכר לאחר שהכל ברא לכבודו יש לברך שם במקומו וצ"ב למעשה.

בפה"ג כיון שי"א לדעתו אינו יוצא כשסיים בפה"ג, אבל להלכה פסקינן כדעה השני' דיצא אם התחיל אדעתא דשיכרא וסיים בדחמרא וא"כ הכא נמי יכול לסיים בברכת בפה"ג [כשאין דעת של בעל השמחה שהוא יברך ברכה אחריתי אין עצה בשבילו וצריך לסיים בפה"ג].

ואם התחיל רק ברוך אתה ה' עיין בשלחן הטהור סי' ו' שכ' לסיים למדני חקיך ולא יסיים הברכה אלא יתחיל בברכה הנכונה אף לדעה השני' שיצא אם סיים ברכה אחרת אפ"ה עדיפא לסיים בלמדני חקיך, ושו"ר שכ"כ גם בשע"ת סי' קי"ד ס"ק ג' שאם אמר ברוך אתה ה' ע"ד לסיים מחי' המתים יאמר למדני חקיך ולא יתחיל עכשיו להתפלל ולסיים אלקינו ואלקי אבותינו כיון שדעתו היה ע"מ לסיים מחי' המתים.

אבל עיין באחרונים שי"א דאם התחיל בברכה אדעתא דחמרא ולא היה כוס שיכרא בידו אינו יכול לסיים בברכת השיכרא ורק כשהיה כוס בידו סבר הדעת השני' דיצא הברכה, וא"כ י"ל דבניד"ד אין לו לסיים בפה"ג אע"פ שהכוס בידו דהא דמהני מה שהכוס בידו היינו כיון שדעתו היה לברך על מה שיש בכוס אבל הכא אע"פ שהכוס בידו כיון שלא היתה כונתו לברך על הכוס עכשיו לכאורה לא מהני מה שהכוס בידו.

אבל אולי יש לומר דהכא יכול לסיים ולברך בפה"ג דעיין במשנ"ב סי' ח' ס"ק מ"א שכ' ומי שלקח טלית להתעטף בו והתחיל לברך עליו וקודם שסיים הברכה לקחוהו ממנו ותפילין לפניו יכול לסיים הברכה אקב"ו להניח תפילין ויוצא בזה [הלק"ט סי' קנ"ג והאה"ח הסכים עמו להלכה], הרי מפורש בדבריו דיכול לסיים

דעדיף לומר ברכה אחריתי מלסיים ברכת שוש תשיש ועיין בהערה<sup>13</sup>.

אבל י"ל דאם אין הבעל שמחה רוצה ליתן לו ברכה אחריתי שכבר הסכים בדעתו ליתן ברכה אחריתי לאדם מכובד י"ל דיברך ברכת בפה"ג ושוב יברך ברכת חתנים.

אבל עדיין יש לדון אם יכול לסיים ברכת בפה"ג ותלוי מה היה כונתו כשהתחיל בברוך אם היה כונתו שסבור שעכשיו מברך ברכה אחריתי או סתם התחיל בברוך דאם התחיל סתם בברוך ולא היה כונתו לברכה אחריתי מסתבר דפשיטא די"ל ברכת בפה"ג ואין צריך לומר ברכה אחריתי וכ"כ באשל אברהם כסי' ר"ט וכסי' נ"א דאם התחיל בסתם על מנת שיסיים מה שצריך יכול לסיים כל ברכה הכא נמי יכול לסיים בכל ברכה ואפ"י בברכת בפה"ג, אבל אם היה כונתו לברכה אחריתי יל"ע דכיון דהתחיל אדעתא לברך ברכה אחריתי ושוב סיים בברכה אחרת אולי לא יצא.

ועיין בגמ' ברכות יב. בענין התחיל אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא ועי"ש בראשונים ושי' הרמב"ם הוא דאם היה כוס חמרא בידו התחיל בברוך אתה ה' אדעתא דחמרא וסיים בשיכרא יצא וכן נפסק דעה ראשונה בש"ע סי' ר"ט סעי' א', ועיין במשנ"ב ס"ק"א דרוב אחרונים חולקים על זה, ואם היתה כוס שכר בידו והתחיל בדחמרא וסיים בשיכרא נפסק בש"ע סי' ר"ט סעי' א' בדעה השני' דיצא כיון דסיים בשיכרא, ולשי' הרמב"ם הנ"ל י"א דלא יצא כיון דהולכין עיקר בתר כונתו ולא בתר אמירתו וכיון שכונתו בעת ברוך היה לברך בדחמרא אע"ג דסיים בשיכרא לא יצא, וא"כ לדעת הרמב"ם לכאור' אין לו לסיים

13 אבל עדיין יל"ע דהא בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"ג סי' ע"ט כ' דשי' הרמב"ם דהא דסדר הכרות אין מעכבין וז"ל זהו דוקא בברכת ד' ברכות בשאר ימי המשתה אבל בנשואין או הסדר מעכב וכ' שם דאינו יודע טעם לחלק ביניהם, וא"כ אם הסדר מעכב א"כ אין לו לומר עכשיו ברכה אחריתי כיון דהסדר מעכב, וא"כ בסעודת שבע ברכות אם אירע טעות כזה שפיר יכול לסיים ברכה אחריתי אבל בברכות שתחת החופה יל"ע וצ"ב אם חוששין לשי' השו"מ להלכה ששאר הפוסקים לא חילקו ביניהם, והוא עצמו כ' שאין יודע טעם לחלק ביניהם, ועיין באחרונים מה שהאריכו בבי' דברי הרמב"ם וצ"ב למעשה.

י"ל דברכת הנהנין מעכב שיהי' כל הברכה בכוונה על החפצא שמברך ואם ההתחלה של הברכה לא היתה כונתו על חפצא זו אינו יוצא ברכת הנהנין].

היוצא לנו מזה אם היה דעתו כשהתחיל בברוך בסתמא ולא היה דעתו לסיים ברכה אחריתי שפיר יכול לסיים בפה"ג ולכא"ו כן יעשה לכתחלה.

ואם התחיל אדעתא לסיים ברכה אחריתי והוא בסעודת שבע ברכות ובעל השמחה מסכים שיסיים ברכה אחריתי לכא"ו יסיים ברכה אחריתי [ואם הוא כעת נשואין יל"ע אם צריכין לחשוש לשי' השו"מ דבעת הנשואין הברכה מעכב] ואע"פ שי"ל דלכתחלה יש לומר דיש סדר לברך ברכת הנשואין אפ"ה כמו שפסקו האחרונים שם בס"י ר"ט דאם יש לפניו כמה מיני פירות והתחיל לברך אדעתא דפרי שצריך לברך לבסוף לא יסיים ויברך ברכה על הפרי שצריך לאכול מקודם אלא יסיים הברכה על הפרי שהתחיל לברך אע"פ שלכתחלה צריך לברך ברכה על פרי השני כיון דסדר ברכות אינן מעכבות וה"נ אם יכול לכא"ו יסיים בברכה אחריתי.

ואם אין הבעל שמחה רוצה שהוא יברך ברכה אחריתי יל"ע אם יסיים בפה"ג דהרי כ' לעיל דבפשטות הכא להלכה דפסקינן דלא כד' הרמב"ם יכול לסיים ברכת בפה"ג ואולי אף הרמב"ם מודה שיש חילוק בין ברכת הנהנין לברכת המצות, או דילמא

בברכה אחר אע"פ שהתחיל וכונתו היתה לברכת ציצית אפ"ה יכול לסיים בברכה אחר, וחילוקו אחרונים דיש נפק"מ בין ברכת המצות לברכת הנהנין דברכת הנהנין יכול כשהחיל אדעתא לברך על חמרא אינו יכול לסיים ולברך אשיכרא משא"כ בברכת המצות יכול לסיים בברכה אחר.

וא"כ יל"ע בניד"ד דברכת חתנים הוי כמו ברכת המצות וברכת הגפן הוה ברכת הנהנין, אם העיקר הוא הברכה שהיתה כונתו לברך היה ברכת הנהנין אינו יכול לסיים בברכה שני או בניד"ד שפיר יכול לסיים בברכת בפה"ג או דילמא העיקר הוא הברכה שמסיים הוי ברכת הנהנין וא"כ בניד"ד אינו יכול לסיים בפה"ג, ויש להקדים מה נפק"מ בין ברכת המצות לברכת הנהנין ועיין בשו"ת מנחת שלמה סי' י"ח אות ח' שחילק בין ברכת המצות לברכת הנהנין דברכת המצות הוה ברכת הודאה ולא חל על שום חפץ ושפיר יכול לסיים בברכה אחר ואע"פ שהתחיל בברכה אדעתא דציצית יכול לסיים בברכת תפילין<sup>14</sup>, משא"כ בברכת הנהנין כיון שחל על החפץ שמברך אינו יכול לשנות הברכה שבירך על חמרא שיחול על שכר כשאין הכוס בידו, וא"כ מבואר דעיקר הוא התחלת הברכה מה היתה כונתו וכיון שכן בניד"ד י"ל דכיון שהברכה שהתחיל לברך לא היה ברכת הנהנין אלא ברכת המצות והוה הודאה ולא חל על חפצא שפיר יכול לשנות ולסיים אף בברכת הנהנין וא"כ שפיר יכול לסיים בברכת בפה"ג, [אבל

14 ואע"פ דגם בברכת המצות מצינו שחל הברכה על החפץ ממה שדנו האחרונים בענין מי שבירך על לולב ונמצא הלולב פסול שצריכה לברך עוה"פ על הלולב כיון שדעתו היה לברך על הלולב הראשון וחל הברכה על הלולב הראשון צריך שוב לברך על הלולב השני וכ"כ במשנ"ב סי' תרנ"א סקנ"ו ובשע"צ סקע"ד כ' הטעם שרמי למה שפסקינן בס"י ר"ז דאם נטל פרי מידו ונפל מידו כשלוקח פי אחר צריך לברך עוה"פ על הפרי השני וסבר דה"ה במצוה הדין כן וכ"כ בס"י תקפ"ה סק"ד לענין שופר ובס"י כ"ה סק"נ לענין אם נקדע הקשר של תפלין שצריך לברך עוה"פ מבואר דגם בברכת המצות אמרינן שחל הברכה על מצוה זו ולא אמרינן דהוה ברכת הודאה בעלמא ואין צריך שוב לברך.

ולתרוץ דברי המשנ"ב י"ל דברכת המצות אע"פ שהוה הודאה אפ"ה כיון שסיים הברכה חל על החפצא דמצוה ג"כ אבל כשהתחיל בברוך ועדיין לא סיים הברכה שפיר יכול לסיים במצוה אחרת דו"ל דלכ"ע כיון דהוה הודאה יכול לסיים בברכה אחרת, אבל ברכת הנהנין דביטודו הוה היתר לאכול הפרי כל הברכה הוא כללל ההיתר וגם התחלת הברכה ומש"ה אם התחיל הברכה אדעתא דפרי האדמה אינו יכול לסיים בברכה אחרת.

ברכת שוש תשיש אינו מתקן לגמרי השם לבטלה.

אבל אכתי יש לרון דצריך רשות מבעה"ב לשתות מהיין אם ברצונו לסיים הגפן שהרי נותנו לו אדעתא דיברך ולא אדעתא שישתה עכשיו באמצע הז' ברכות מהכוס.

וכן יל"ע אם יש חיוב על הבעל השמחה ליתן לו לברך ברכה אחריתי כדי שלא יברך עי"ז ברכה לבטלה וצ"ב ואכמ"ל.

חוששין דבברכת הנהנין צריך דעת בכל הברכה וא"כ יש לומר דעליו לסיים ברכת שוש תשיש ועי"ז אולי לא יאמר השם לבטלה כיון שסיים הברכה וכמוש"כ או דילמא עליו יסיים לאלתר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, דאולי צריך לומר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד לאלתר ועיין לעיל בהערה ג' ומסתבר דיכול להקל ולסיים ברכת שוש תשיש ואח"כ יאמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד כיון שע"י שמסיים



ובפרט בניד"ד בברכת חתנים י"ל דיכול לסיים בברכת כפה"ג כיון שהברכה לא חל על המצוה ואינו רק הודאה י"ל דיכול לברך דעיין בט"ז סי' תפ"ט סק"ט שכ' בספירת העומר אם בירך אדעתא לומר יום ד' ונמצא שהיה יום ה' שחזור ומברך ובמשנ"ב שם סקל"ב דאינו חוזר ומברך, ובשעה"צ סקמ"א דלא דמי להא דסי' ר"ו דהברכה אינו חל על היום אלא הודאה להשי"ת על עצם המצוה ואע"פ שהמשנ"ב סבר דאף כמצות שייך דינא דסי' ר"ו אפ"ה בספירה שאני והטעם עיין במאמר מרדכי שם שכ' דבספירה כיון שאינו מברך על דבר דבידו לא חל המצוה על חפץ וחל בכללות הודאה להשי"ת משא"כ באופן שאוחז חפץ בידו, ולפי"ז י"ל דאינו חוזר ומברך בברכת חתנים דלא הוי רק ברכה לא חל על חפצא ושפיר יכול לסיים כפה"ג, ולשי' הט"ז בס' תפ"ט סק"ט שגם בספירת העומר צריך לברך עוה"פ צ"ל החילוק שכ' לעיל אם סיים כל הברכה או לא סיים כל הברכה.

הרב יואב רוזנטל

## בענין ברכות תפילין ובענין הפסק בהנחת תפילין דר"ת

בסח מדוע בכלל צריך לחזור ולברך להניח אם בין כה יברך על מצות, וגם היכן מצינו כזה דבר לברך על מצוה אחת (תפילין של ראש) שתי ברכות? [ומה שמצאנו במילה וברכת התורה שמברך שתי ברכות, שם לכאור' יש כמה ענינים שונים שמברך עליהם, דבמילה יש את עצם מעשה המילה ויש גם גדר של הכנסה לברית. (ועי' בביהל"ו עה"ת בראשית יז-א ושמות יז-ח ובשול"ת ביהל"ו ח"א סי' י וח"ב סי' מו). ואכ"מ. ובברכת התורה יעוין בלבוש (או"ח סי' מז סעי' ו) שאחת היא ברכה אחרונה ואחת ברכה ראשונה, וכבברכת הנהנין. יעו"ש ואכ"מ. משא"כ כאן הוא מקיים לכאור' רק מצוה אחת?].

ב. והנה בעיקר מחלוקתם לכאורה היה נראה לומר דרש"י ור"ת פליגי אם תפילין של יד ושל ראש הם מצוה א' או ב' מצוות - דלרש"י הם מצוה אחת ולכן מברך ברכה אחת על שתיהן, ולתוס' הם ב' מצוות נפרדות ולכן מברך על כל אחד בפני עצמו.

אמנם הסבר זה אינו מספק דא"כ מדוע לתוס' בסח צריך לברך ב' ברכות על של ראש? וגם צ"ב אמאי אסור לשוח בין תפילין ש"י לתש"ד, (וכמו שלא מצינו איסור הפסק בין מצות ציצית להנחת תפילין, הגם שיש זיקה מסוימת ביניהם כמו שיתבאר לקמן אות ה, דעכ"פ הם שתי מצוות נפרדות, ולכל אחד ברכה לעצמו), ומבואר במנחות שם שהסח בין תפלה לתפלה עבירה היא כידו וחזור עליה מערכי מלחמה?

וגם עצם הטענה שהם מצוה א' צ"ב דמפורש במשנה במנחות (כח.) מחלוקת חכמים ורבי ישמעאל אם ציצית היא מצוה א' או ד' מצוות, ונפקא מינה אם מעכבין זה את זה, ובתפילין מפורש במשנה שם (לח.)

א. איתא במנחות (לו.) אמר רב חסדא סח בין תפילה לתפילה חזור ומברך. ומקשה הגמ': סח אין לא סח לא, והא שלח ר' חייא בריה דרב הונא משמיה דר' יוחנן - על תפילה של יד אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, על תפילין של ראש אומר ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין, ומתרתץ הגמ': אביי ורבא דאמרי תרוייהו לא סח מברך אחת, סח מברך שתיים. ע"כ.

דעת רש"י שאביי ורבא מדברים על כלליות מצות ההנחה, וז"ל בד"ה להניח - דבשל יד "מתחיל" להניח. ד"ה מצות תפילין - דעכשיו "גומר" את המצוה. ד"ה לא סח - אין מברך אלא על של יד בלבד. וד"ה סח מברך שתיים - כדשלח רב חייא. עכ"ל. ומבואר מדבריו דכשמניח תפילין בסתם מברך רק להניח, אבל אם סח והפסיק בין תפילין ש"י לתפילין ש"ד צריך לברך שוב על של ראש, ומברך אז - על מצות.

אמנם ר"ת שם (בתוד"ה לא סח) חולק ומפרש שאביי ורבא מיירי בהנחת של ראש בלבד, והיינו תמיד מברך על של ראש - על מצות (ועל של יד - להניח), ואם סח מברך ב' ברכות על של ראש - להניח ועל מצות.

ויש להבין בשיטת רש"י, דאם סח והפסיק היה שהברכה לא חלה על תש"ד וצריך לברך שנית, אבל מדוע תקנו אז נוסח ברכה אחר לשל ראש. ולכאורה זה בא רש"י לישב במה שכתב שתפילין של יד הם "התחלת" המצוה ושל ראש הם "הגמר", ודברים אלו צ"ב, היכן מצינו שמברך בנפרד על "התחלת" המצוה ועל "גמרה". וגם הלשון של רב חסדא "חזור" ומברך צ"ב דלכאורה מברך ברכה חדשה.

וגם בדעת ר"ת צ"ב מדוע מלכתחילה תקנו על תפילין שתי ברכות נפרדות, וכן

שתפילין של יד אינה מעכבת של ראש וכו'.  
ואם כן בפשטות הם ב' מצוות. (ויש לחלק).

וגם הרמב"ם (בפ"ד מתפילין ה"ה) למד  
כרש"י, ועם כל זה סבירא ליה (שם ה"ד)  
שהם ב' מצוות. וכן כתב בספר המצוות  
(מ"ע יב-יג). ואם כן מבואר דגם אם נאמר  
שהם ב' מצוות שייך לברך ברכה א' על  
שתייהם שהן מענין אחד. וכן כתב במפורש  
הרמב"ם בתשובה (בפאר הדור סימן ח).  
[ועי' בבי' הגר"א (סי' כה סעי' ה) שהאריך,  
והביא דוגמא לזה מהתוספתא לגבי ברכה  
על הפרשת תרומה ומעשרות שהן מצוות  
שונות וברכותיהן שונות ואם עשאן כאחד  
יוצא י"ח בברכה אחת!].

ג. ונראה ליישב שיטת ר"ת, דהנה מבואר  
במנחות (לו:) שלמ"ד לילה אינו זמן תפילין  
אם מניחם בלילה עובר בלאו או בעשה,  
אבל אם מניחם לשומרם מותר. וכתב  
בשיטה מקובצת שם (אות א) וא"ת וכי  
בשביל לשומרן יעבור על לאו? ותירץ -  
דלקיים קאמר, אם כבר הם מונחים בראשו,  
אבל להניח לכתחילה לא קאמר. עכ"ל.  
דהיינו אם מניחם בלילה (אפילו בשביל  
לשומרן) עובר בלאו אבל אם הם עליו  
(ולשומרן) מותר בלילה. וצ"ב מה החילוק.

ונראה לומר דיש בתפילין שני חלקים -  
עצם מעשה ההנחה, וגם מצוה שיהיו עליו  
תפילין. [להבדיל ממצות ציצית שבה המצוה  
רק להיות מעוטף ולא עצם מעשה העיטוף,  
כמש"כ תוד"ה כולה ביבמות (צ:) ואכ"מ].  
ולגבי לילה אסור להניח, אבל אם הם עליו  
ממילא (ואינו עושה כעת מעשה הנחה)  
ומתכוין לשומרן ולא לשם מצוה אין בזה  
לאו.

והנה מצאנו שני עניני כוונות שונות  
בתפילין - עיין בשו"ע אור"ח (סי' כה סעי' ה)  
ובמשנה ברורה שהם (ס"ק טו) דיש כוונה  
מיוחדת בהנחת התפילין (שצונו הקב"ה  
להניח תפילין שיש בהם ד' פרשיות שכתוב  
בהם יחוד שמו יתברך ויצאת מצרים וכו'),  
ויש עוד דין כוונה המבואר במנחות (לו:)

שאסור להסיח דעת מתפילין ק"ו מציין -  
ומה ציץ שיש בו אזכרה אחת אמרה תורה  
"והיה על מצחו תמיד" שלא תסית דעתו  
ממנו, תפילין שיש בהן אזכרות הרבה על  
אחת כמה וכמה, ונלמד מזה הלכה למעשה  
שחייב למשמש בתפילין בכל שעה. ולפי מה  
שכתבנו הרי זה מבואר, דכוונה ראשונה  
שייכת לחלק המצוה של "ההנחה" והכוונה  
השנייה (היסח הדעת) שייכת לחלק השני  
שיהיו עליו התפילין. (ועי' תוס' סוכה מו.  
ד"ה דכל ובערול"ג והגהות ר"ש טויבש  
ובר"ץ שם מהו נוסח הברכה על משמוש  
בתפילין. ואכ"מ). ודו"ק.

ד. ועל פי זה יש לפרש בדת ר"ת דעל  
החלק של ההנחה תקנו ברכת "להניח"  
תפילין. ועל החלק שיהיו עליו התפילין  
תקנו ברכת "על מצות" תפילין. וכשמניח  
שחיהם מברך בתחילה על של יד להניח ועל  
של ראש בסיום על מצות. ואם סח ביניהם  
מברך על של ראש שתי ברכות - להניח על  
פעולת ההנחה של ראש (דמכיון שהפסיק,  
הברכה של יד לא חלה אז על של ראש), וגם  
על מצות על סיום המצוה כנ"ל.

והטעם שאסור להפסיק בין הנחת תפילין  
של יד לשל ראש (הגם שהם שתי מצוות),  
הוא מכיון שברכת להניח חלה גם על של  
ראש וברכת על מצות חלה גם על של יד.  
(דהיינו לר"ת איסור ההפסק הוא מצד  
הברכה ולא מצד עצם קיום המצוה!).

ויתירה מזו מצינו בתוס' בברכות (ס:) ד"ה  
אשר קדשנו) שגם אם מניח תפילין של ראש  
בלבד (דהרי אינם מעכבים זה את זה) מברך  
על של ראש ב' ברכות. ולכאוי אם יניח רק  
של יד גם יברך ב' ברכות עליה, וכ"כ הט"ז  
(אור"ח סי' כה ס"ק ו) וכ"כ האור"ח (הל'  
תפילה סי' תקפב) בשם תשובות הגאונים  
(וז"ל "מפני שכל תפלה ותפלה צריכה שתי  
ברכות להניח תפילין ועל מצות תפילין", וכן  
הוא מפורש במדרש תנחומא סוף פר' בא  
אות יד יעו"ש, ועי' בערוה"ש סי' כה סעי'  
ג). אמנם בתוס' שם מוזכר רק של ראש.  
והנה יסוד תרוצנו מוזכר בדרישה על הטור

כרעת הגאונים וכסמ"ג וסמ"ק הנ"ל כבי"ש על ב' התפילין שייך שתי ברכות, והסדר אינו מעכב בדיעבד. והמהר"ש ילמד כראש ומרדכי דעל ש"י שייך רק להניח, ומה שבירך עליו על מצות אינו יוצא י"ח (אלא דאם כבר הידק קיים מצוותו ושוב לא יברך עליו אלא יצא כמה שיברך להניח על ש"ר), ועל ש"ר בלבד נתקנו ב' ברכות. וכמשנת].

והנה ברש"י יש לומר דסבירא ליה שהברכה תיקנו על מעשה ההנחה. אבל אם סח והפסיק אוי צריך לברך שנית על תפילין של ראש ואז תקנו נוסח על מצות מכיון שהוא "גמר" הברכה. (ויש לפרשו דאז הוא גמר פעולת ההנחה, או שאז מתחיל קיום המצוה השניה שיהיה מונח כנ"ל). ולפי זה זהו דווקא כשסח, אבל אם יניח רק תפילין של יד או של ראש יברך להניח (שאו הוא "תחילת" המצוה, וזהו אם נאמר כצד ראשון לעיל שה"גמר" מתייחס לפעולת ההנחה. אבל לצד שני שהגמר היינו דאז מתחיל החלק השני של מצות תפילין שיהיה מונח, יש מקום לומר דבמניח רק תפילה אחת יוכל לברך על מצות לרש"י מכיון שמיד חל אז גם "גמר" המצוה. וצ"ע. ויעו' בשע"ת סי' כה ס"ק ה הנ"ל שאם בירך בטעות על ש"י על מצות יצא. ועכ"פ נראה דבחס"י שתמיד מברך להניח, גם כשמניחה כפנ"ע לא מסתבר שיברך אז לכתחילה על מצות, וכל הספק הוא בתש"ר). וכן משמע מתוד"ה אשר (ברכות ט:). שעל של ראש דמברך על מצות ולא להניח הוא מטעם "שכבר התחיל והניח אחת מהם", מכלל שאם מניח רק של ראש יברך להניח. ע"ש.

(ואילו בתוס' שאנץ בסוטה מד: משמע שאם מניח רק ש"ר בפנ"ע מברך לרש"י על מצות, יעו"ש. וצ"ע).

אמנם ברמב"ם הנ"ל (שסובר כרש"י ולא כר"ת) מפורש שכאשר מניח רק תפילה אחת מברך על של יד להניח ועל של ראש על מצות. (וכן כתב בשיטה מקובצת במנחות מב: אות ב). ואולי הרמב"ם ילמד כמהר"ל הנ"ל שעיקר מצות תפילין של ראש "שיהיו

או"ח (סי' כה אות א) בשם המהר"ל ומדייק כן מהפסוק שלגבי תפילין של יד כתוב "וקשרתם", ובתפילין של ראש נאמר "והיו" לשון הויה שהוא עניין אחר ושייך בו ברכה אחרת. והיינו כמש"כ לעיל. (ויתבאר עומק דברי המהר"ל בס"ד לקמן סוף אות ו, ע"ש). ולפי זה יש לומר דדווקא בשל ראש נאמרו ב' הענינים, דהיינו ה"וקשרתם" קאי גם על תש"י וגם על תש"ר שאחריו, אבל ה"והיו" קאי רק על תש"ר (ולכן אם מניח של ראש בלבד מברך ב'), מה שאין כן בתפילין של יד שיש רק מצות הנחה (ולכן שם יברך רק ברכה א' אפילו אם מניח רק של יד בלבד). ודו"ק. [ובעיקר דין המהר"ל יש לעיין דגם בתפילין ש"י מצינו שכתב "והיה" לאות על ידך כו'? אמנם משם לכאור' נלמד דין אחר שבעינן הויה אחת שתיהן. ויתבאר בעז"ה לקמן (אות ה). וצ"ע].

ועיין בב"י (או"ח ריש סי' כו) שכתב בשם הראש"ש ומרדכי כצד זה דלר"ת כשמניח רק ש"י מברך א', ובשם הסמ"ג וסמ"ק וספר התרומה כצד ראשון שמברך ב' כמו על ש"ר. (ולכאור' יהיה גם עוד נפ"מ למעשה בזה אם יברך על מצות בפתח או על מצוות בחולם - ע"י משנ"ב סי' כה ס"ק כ ובכאה"ט שם ס"ק ד ובח"י אדם כלל יג אות יא ואכמ"ל). וצ"ע למעשה. [ועכ"פ נראה דגם בשל יד נאמר הדין דאסור להסיח דעתו וצריך למשמש בהם כמבואר בשו"ע (סי' כה סעי' א), ואולי זהו רק לדעת הסמ"ג וסמ"ק ולא לדעת הראש"ש ומרדכי. וצ"ע]. וצ"ע מש"כ הגרש"ז (בספר הליכות שלמה פ"ד סי' יד בדבר הלכה הערה יח ובארחות הלכה הערה 37) בשם המהר"ל דיסקין. [ויעו' בשע"ת (סי' כה ס"ק ה) שמי טעמה ובירך על תש"י על מצות, אם הוא מבני אשכנז דעת מהר"ש ווינטורה שאם מבני קודם ההידוק יברך גם להניח, ועל ש"ר יברך שוב על מצות. ודעת המכתם לדוד שבש"ר לא יברך כלום, ואם לא נזכר ובירך על ש"י רק על מצות, על ש"ר יברך רק להניח. יעו"ש. ולפמש"כ ה"ז מבואר, דהמכתם לדוד יסבור

להפסיק בין ההנחה של יד ושל ראש (ואם סח ביניהם עבירה היא בידו כמבואר במנחות לו. שם). וגם יש דין סדר בהנחה להניח קודם של יד ואחר כך של ראש, ולהסיר קודם של ראש ואחר כך של יד. דבנוסף על המצוה שיש בכל א' בפני עצמו, יש גם "מצוה משותפת" בשניהם יחד.

וממילא אם סח ביניהם, חסר לתפילין של ראש ה"הויה" של תפילין של יד, ולכן חוזר ומברך להניח (על של יד! כדי שיהיו הכנה להויה המשותפת עם תפילין של ראש).

[ודוגמא לדבר זה של שתי מצוות שונות שיש שייכות ביניהם מצינו במצוות ציצית ותפילין, שהם שתי מצוות נפרדות, ויש להם ברכות נפרדות, אבל יש קשר ביניהם ויש להקדים הציצית לתפילין, (וכן להסיר התפילין קודם לציצית, עי' שע"ת סי' כה ס"ק יט), מטעם הידוע. (ויעו' בזה בביאור"ה רי"ס כה ובשע"ת שם סוף ס"ק ב ובט"ז שם ס"ק ב בשם הוזה"ק ח"ג קכ: ועי' בפע"ח שער ה פ"ג ופ"ו. ועי' בבן איש חי הלכות שנה א' פר' ו' וירא אות כ ג ו. ומעצם מש"כ השו"ע שם והביאור"ה "מעלין בקודש" מבואר דשייכי אהדדי, דאי היו שתי מצוות בלא קשר ביניהם מה ענין זה לזה ומה שייך כאן מעלין בקודש, וכמש"כ בשו"ת יד אליהו מלובלין סי' מא יעו"ש, ועי' בשו"ת הר צבי אור"ח ח"א סי' כ בביאור דברי הביאור"ה). ואכמ"ל. אמנם שם אין איסור "הפסק" ביניהם, והטעם הוא דשם אינו דין ב"מעשה ההנחה" (כמו שהוא בתפילין ש"י ושר') אלא הגדר הוא דכשמניח תפילין כבר "תהיה" עליו הטלית, וכנ"ל (אות ג) דבציצית אין מצוותה מעשה העיסוף אלא להיות מעוטף, וממילא הפסק אינו ענין לכאן. אבל בתש"י ותש"ר דבעינן "מעשה הנחה" אחד, ההפסק הוי עבירה].

ומקורו הוא בבעל המאור בסוף רה"ש הובא בב"ח (אור"ח סי' כה ד"ה ויניח) שכתב שהם ב' מצוות, מכל מקום כיון דכתב והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עניך צריך זכירה שיהא תוכף תפילה של ראש לתפילה

מונחים" (וכן משמע מלשונו ריש הל' תפילין כשמונה המ"ע שבתפילין: א. "להיות" תפילין על הראש, ב. "לקשרם" על היד, ע"ש ודו"ק), ולכן ברכתם שונה - על מצות, ולא - להניח. (אלא דשונה מר"ת וסבירא ליה שאם מניחם יחד יוצא ידי חובת הברכה במה שבירך על של יד).

וברש"י י"ל שיסבור כשיטת הגאונים (עי' זהר הרקיע מ"ע יא יז) שתש"י ותש"ר הם מצוה אחת ולכן רק כשנצרך לברך שנית (כשסח) מברך "על מצות" מצד "גמר" המצוה, אבל אם יניח רק של ראש יברך להניח, כמו על של יד. (והרמב"ם לשיטתו שהם שתי מצוות וס"ל דעל של ראש תקנו נוסח שונה בפני עצמו כשצריך לברך עליו). ועיין תוד"ה ומכסי (חולין פז). וד"ה סח (מנחות לו.) שהם מצוה אחת.

וע"פ מש"כ ברש"י שהם מצוה א' א"ש טפי לשון הגמ' "חוזר" ומברך, שהוא חוזר שנית על "ברכת מצות תפילין" (הגם שהנוסח שונה מכיון שהוא עוסק ב"גמר" המצוה), משא"כ לרמב"ם דמעיקרא זוהי ברכה שונה על מצוה אחרת לכאן הלשון "חוזר" דחוק.

ה. שיטה נוספת מצאנו בקיצור שולחן ערוך (סי' י ס"ק ט) שפוסק כר"ת (בס"ק ד) לברך תמיד שתי ברכות. ואם סח ביניהם אינו מברך ב' ברכות על של ראש אלא ימשמש בתפילין של יד ויברך שנית להניח ואח"כ יניח של ראש ויברך על מצות. דהיינו ברכת להניח היא על של יד ונצרכת לעצם ההנחה של ראש! (ולפי זה אם מניח רק של ראש יברך רק על מצות, או רק להניח, ולא שתי ברכות כמו שכתב ר"ת). וכן דעת הלבוש (אור"ח סי' כה סעי' ו ט יא) יעו"ש.

ונראה דהביאור בזה הוא דסבירא ליה דבמצות תפילין יש ב' מצוות - עצם ההנחה של כל תפילה בפני עצמו (ונחשב ב' מצוות נפרדות כנ"ל ואינם מעכבים זה את זה). ויש גם מצוה אחת משותפת להניח התפילין של יד ושל ראש. ולפי זה מבואר מדוע אסור

קדיש וקדושה ביניהם יענה, אבל אח"כ יעשה הצעה הנזכרת בדברינו לעיל ויסיר התש"י ממקומם ויחזירם קודם להנחה ש"ר, ונמצא מקיים שניהם. ע"ש. וע"ע בפמ"ג (סי' כה בא"א אות יז), ובכ"ז החיים (סי' כה אות נב). ויש לחלק בין ההפסק ד"ברכה" (דבזה אפילו קדיש וקדושה הוי עכ"פ הפסק), להפסק ד"הויה אחת". (ובזה יתורצו דברי המג"א שם ס"ק יז). ודו"ק ואכמ"ל].

ויעו' ברש"י במנחות (לו.) ד"ה סח בין תפילה לתפילה - ולא בירך על של ראש אלא סמך על ברכה ראשונה. עבירה היא בידו כו'. ובתוד"ה עבירה כו' למדו בדברי רש"י דאם בירך שרי וליכא איסורא אלא אדרבה מצוה ושכר ברכה, ע"ש. [וכן משמע מרש"י בסוטה (מד:) ד"ה עבירה היא בידו - "אם לא חזר ובירך". והתוס' רא"ש שם ועוד ראשונים למדו שהעבירה היא מצד ברכה שאינה צריכה ואכמ"ל]. ונראה דרש"י שלא למד כבעה"מ (שאיסור ההפסק הוא מצד עצם קיום המצוה) אויל לשיטתו לעיל (אות ד) דהוי מצוה אחת, וממילא לא שייך כאן "עוד קיום" של הויה אחת לשתיהן כבעה"מ (שסובר שהן שתי מצוות נפרדות, וגם בנוסף יש להם קיום משותף), דבלא"ה לרש"י הם "מצוה אחת". ורק מצד הברכה אסור להפסיק. ולפ"ז כשמניח בלי ברכה לא יחיה איסור הפסק לרש"י. (ועכ"פ ראוי לחוש לדעת בעה"מ דנזכר בלבוש ובעוד פוסקים: עי' בב"י סי' כה בשם תרומת הדשן ח"ב סי' קז ובמג"א שם ס"ק יד, ובחיי אדם כלל יג אות ה מביאו בשם יש אוסרין, וכן דעת הקצש"ע והבא"ח והוזהר כמשנ"ב הגו"ל).

והנה במשנה בסוטה (מד.) פליגי רבי יוסי וריה"ג מיהו הירא ורך הלבב שחוזר מערכי מלחמה, דלריה"ג זהו "המתירא מן העבירות שבידו", ולר"י דוקא "אלמנה לכה"ג" וכו'. ופירושה הגמ' שם (מד:) דפליגי בעבירה דרבנן (דלריה"ג חוזר ולר' יוסי אינו חוזר עד שיעבור על דבר תורה

של יד "כדי שתהיה הויה אחת לשתיהן" ואם הסיח דעתו והפליג בדברים ביניהם עבירה היא בידו ולפיכך חוזר ומברך ברכה של תפילין של יד וממשמש בתפילה של יד ומחזק את הקשר ועוד מברך ברכה שניה על של ראש "ותוכף שתי מצוות זו לזו" וכו'. (ויעו' במנחות לו.) וברש"י שם ד"ה ממשמש ותוד"ה וכשיגיע, וע"ע בסוכה מו. ותוד"ה דכל שם ורש"י ד"ה דמשמשי ותוס' הרא"ש שם לענין ברכה על משמוש בתפילין. ומפורש בבעה"מ שם דכשמניח רק של ראש מברך רק על מצות. (שזו ברכת תפילין של ראש, וכמהר"ל הנ"ל אות ד.) [ועי' בב"י (רי"ס כו) שהקשה על הנימוק"י שסובר כר"ת בסח שמברך כ', וככ"ז אם מניח רק של ראש יברך על מצות בלבד. ולפמש"כ א"ש דס"ל כבעה"מ הנ"ל].

ולמהלך זה איסור ההפסק הוא מצד עצם קיום מצות תפילין (ולא מצד הברכה כתוס'). ויעו' בתוד"ה ומכסי (חולין פז.) וד"ה סח (מנחות לו.) שמביאים שני צדדים בזה אם איסור ההפסק בין תש"י לתש"ד הוא מצד הברכה או מצד עצם קיום המצוה, ותלוי בר"ת וברו"ה הנ"ל.

ו. ויהיה נפ"מ בזה כשמניח תפילין דר"ת שאינו מברך עליהם, אם עכ"פ צריך להזהר שלא להפסיק בין תש"י לתש"ד. ולבעה"מ אם הפסיק יצטרך לממשמש בתש"י קודם שמניח ש"ד (הגם שאינו מברך) כדי שתהיה הויה אחת לשניהם. (ויעו' בזה במשנ"ב סי' כה ס"ק כח לר לו, ובבב"ן איש חי הלכות שנה א' פ"י וירא אות כו.)

[ותכתב החיד"א בברכ"י (סוס"י לא) דקדיש וכל דבר שבקדושה מותר לענות בין תש"י לתש"ד כשמניח תפילין דר"ת, אבל אסור ללמוד וק"ו להשיח, דצריך לכוון בהנחתם ולא להשיח דעתו בלימוד. והבא"ח בשו"ת רב פעלים (ח"ג סי' ב) חולק וס"ל דאסור שום הפסק (וכנ"ל דילפינן מ"והיה" דבעינן הויה אחת לשניהם, והוא דין דאורייתא ומעיקר מעשה המצוה). והבא"ח יצא לרון בדבר חדש דאם נודמן לו לענות

הקרא" (וייחשב הדיבור עבירה בקו"ע כנ"ל), ובעה"מ ילמד כמהלך דירן (וילמד דהוי עבירה בשוא"ת כנ"ל).

והנה לפי מש"כ שיש שתי נפ"מ בין ר' יוסי וריה"ג (איסור דרבנן, ועבירה בשוא"ת) ודלא כקרא"א, מיושבת קושיית הקרא"א שם מדוע נקטה הברייתא דוגמא לחזור מערכי מלחמה כשסח בין תפילה לתפילה, ולא אמרו באופן כללי שלא בירך במצוה כל שהיא? ולמש"כ א"ש דקמ"ל לבעה"מ שגם במצוה דאורייתא בשוא"ת חוזר לריה"ג (ואינו ענין לברכה כלל). ויעו' במדרש שה"ש רבה (פר' ד אות ה ופר' ו אות יב) שיניך כעדר הרחלים כו' כך היו ישראל צנועים וכשרים במלחמת מדין כו' שלא הקדים אחד מהן תפילין של ראש לתפילין של יד, שאילו הקדים כו' ולא היו עולים משם בשלום" כו'. ומבואר שם כדברי הבעה"מ דהקפידא בחזור מערכי מלחמה בתפילין היא מעצם קיום מצות ההנחה ולא מצד הברכה. [וע"ש (בפ"ו) בפ"י זרע אברהם שכתב ע"פ הוזה"ק המובא ב"י (בהל' תפילין) תש"ר כנגד זכור ותש"י כנגד שמור, ומבאר עפ"ז הטעם שיש להקדים תש"י לתש"ר, יעו"ש. ועפ"ז גם מבואר שיטת בעה"מ דהגם שהם שתי מצוות נפרדות יש עוד מצוה שיניחם בהויה אחת כמו שזכור ושמור נאמרו בדיבור אחד! וגם דברי המהר"ל הנ"ל (אות ד) יש לבאר עפ"ז דבזכור שהוא כנגד מצוות עשה עיקרו הוא העשייה בקו"ע ולכן בתפילין שעל היד (ששייך לעשייה) נאמר "וקשרתם" (ומצוותה מעשה ההנחה), ובשמור שהוא כנגד מצוות ל"ת עיקרו הוא קיום בשוא"ת ולכן בתפילין שעל הראש (כנגד המוח) נאמר לשון "והיו" (דעיקר מצוותה "להיות" עליו) וכמשנ"ת לעיל]. ודו"ק.

ז. סיכום השיטות, מצאנו כאן שלש דעות: שיטת רש"י והרמב"ם: שמברך רק להניח. ובסח (או במניח רק של ראש) - מברך על ש"ר על מצות. (אמנם ברש"י יש

דומיא דאלמנה לכה"ג). ובהמשך הגמ' מביאה הברייתא דהסח בין תפילה לתפילה עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי מלחמה והגמ' מעמידה ברייתא זו כריה"ג. יעו"ש.

ומשמע משם לכאור' שהעבירה דסח בין תפילה לתפילה נחשבת "עבירה דרבנן". ולרש"י שהאיסור מצד הברכה כנ"ל א"ש, אמנם לבעה"מ לכאור' הוא מעיקר דין הנחת תפילין ונלמד מ"והיה" (כנו"ל אות ד), וא"כ צ"ע אמאי נחשב עבירה דרבנן?

ויעו"ש בקרן אורה שמדקדק מהגמ' שלר' יוסי שם רק כשעובר עבירה (דאורייתא) בקו"ע כמו אלמנה לכה"ג חוזר מערכי מלחמה, (ולא במבטל עשה בשוא"ת תעשה). והנה הקרא"א ר"ל דגם בריה"ג (בעבירה דרבנן) הוא כן שיחזור רק בעבר בקו"ע, אמנם י"ל בזה דלא כקרא"א ורק לר' יוסי בעינן "מעשה" עבירה (מדנקט דוגמא דאלמנה לכה"ג כו' וכדיוק הקרא"א לעיל) אבל לריה"ג י"ל דכמו שבעבירה דרבנן חוזר (הגם שמדאורייתא אינו כלום) ה"ה שאפילו בעבירה שבשוא"ת יחזור. [ולפי דברינו הא דנקטה הגמ' "עבירה דרבנן" איכא בין ר' יוסי לריה"ג היינו דקמ"ל שלריה"ג אפילו בעבירה דרבנן חוזר, אבל אה"צ איכא בינייהו גם כיטול עשה. ונקטו הנפ"מ היותר מיוחדש]. ויעו' במנחה חריבה פ"ח דסוטה (דף קסט ע"א ודף קעה ע"ג-ד) שמסתפק בזה בדעת ריה"ג ונוטה לומר כמש"כ ודלא כקרא"א.

ולפ"ז י"ל דבעה"מ ילמד דכשסח אינו נחשב "מעשה עבירה" אלא הוא בגדר "כיטול מ"ע" דחסר בקיום העשה דתפילין. (ומצד זה יחלקו ר' יוסי וריה"ג שם בסח בין תפילה לתפילה אי חוזר מערכי מלחמה, ולא שזה נחשב עבירה מדרבנן). ודו"ק. [וע"ע ברוב שאלו סוטה (ס"ו ע אות ו-ט) שהאריך בוה, ותירץ את בעה"מ באופן אחר (ע"פ דברי הקרא"א הנ"ל). יעו"ש. ועכ"פ לקרא"א צ"ל דעצם הדיבור נחשב עבירה בקו"ע. ונראה דרש"י ור"ת שלמדו ב"סח" שאיסורו הוא מצד הברכה ילמדו בסוטה שם כמהלך

נשמטה תפילה אחת ממקומה - עי' ברמ"א (סי' כה סעי' יב) שאם נשמטו התפילין ממקומם וממשמש בהם להחזירם למקומם צריך לברך "ואם מחזיר אחד מהם יברך כמו שמניח תפילה אחת!" (וע"ש במשנ"ב ס"ק מד מה).]

עוד יצא מדברינו דלרש"י ולר"ת איסור ההפסק בין תש"י לתש"ר הוא מצד הברכה, ולבעה"מ הוא מצד עצם קיום המצוה. ויהיה נפ"מ בזה בהנחת תפילין דר"ת (או למניחים תפילין בחוה"מ בלא ברכה) אי מותר להפסיק לכתחילה, ולבעה"מ אם הפסיק יצטרך למשמש בתש"י קודם ההידוק ש"ד (כמבואר באחרונים) כדי שתהיה הויה אחת לשתייהן.

להסתפק כשמניח רק ש"ר אם יברך להניח או על מצות). וכן פסק המחבר.

שיטת ר"ת: שמברך תמיד שתי ברכות. ואם סח מברך שנית על של ראש להניח (וגם על מצות כדינו). וכן במניח רק ש"ר בפנ"ע מברך ב' ברכות. (ובמניח רק ש"י הסתפקנו לעיל ע"פ המהר"ל מה יסבור ר"ת, ונראה דהמשנ"ב ס"י כו ס"ק ג מסתפק בזה ולכן פסק דבמניח ש"י בלבד יברך רק א'). וכן פסק הרמ"א.

שיטת הרוז"ה בעה"מ: כר"ת שמברך ב', אבל אם סח מברך הלהניח שוב על התש"י ולא על ש"ר! (וכן במניח ש"ר בלבד יברך רק על מצות כרמב"ם). והמשנ"ב (סי' כה ס"ק לב) מזכירו ע"ש.

[יש להעיר שדין ברכה על תפילה אחת נוגע למעשה גם למי שמניח שתייהן: כאשר



הרב שלמה זלמן מרק

## קמת הנטחן בחבורה לאפיית המצות שנפסד חלקו של אחד

שאלה

עובדא הוה בחבורה של מצות שעשו סידור ביניהם שכל אחד ילך בשעה מסוימת לטחון כמות חטים לאפיית המצות, כדי להכין קמת לאפיית המצות בחבורה.

הנהגה כדי שיהא הקמת שמור היטב מכל חשש של חימוץ או לכלוך הסכימו ביניהם שכל אחד ישמור על הקמת על החבורה בשעה שהולך לטחון, ושלא יעזוב את הקמת עד שיבא חבירו אחריי ויתחיל הוא לשמור וכן הלאה.

אמנם אחד מחבורה זו כשגמר לטחון החטים ראה פתאום שנכנס אחד והכניס ידיו לתוך הקמת בידיים מזוהמות, ובני החבורה לא רצו להשתמש בקמת זה מחשש לכלוך וחימוץ, והוכרחו לקנות קמת אחר להשלים את כמות הקמת הנדרש לאפיית המצות, ונשאלה השאלה האם יש לחייב אותו לשלם את ההפסד שנפסד הקמת בשעה שהיה מוטל עליו לשמור.

תשובה

לכאורה אין לחייב לשלם על כל הקמת, ומ"מ הקמת שטחן הוא בעצמו צריך לקבל ההפסד עליו, וכשיקח המצות מהחבורה יצטרך לשלם על הקמת שהוצרכו לקנות עבור המצות שלו, [וראה להלן פרטי הדין].

### בדין חיובי שמירה

ולפי"ז יש לרון בקמת של חבורה זו שלא נחמץ על פי הדין ואין ניכר בו שום לכלוך, ורק שבחבורה של מדקדקים (כשישמעו שהכניס אחד את ידיו כשהם מזוהמות) לא ישתמשו בו, אבל מבחינת הלכה יתכן שאין לחשוש לחימוץ וגם אפשר להכשיר הקמת מצד דין ביטול, ונמצא שהפסד הקמת הוא רק מכת חשש חומרא בדבר שאינו ניכר ואינו נרגש בחוש כלל, וא"כ קשה לחייב את השומר ולהוציא ממנו, דהרי עכ"פ א"א להוציא ממנו כשאין הדבר ברור שאכן נתחמץ הקמת.

א. יש לרון אם אפשר לחייבו לשלם על כל הקמת שהופסד מדין חיובי שמירה, דהרי כל אחד מקבל עליו לשמור את הקמת בשעה שהוא טוחן עד שיבא השני, ולכאורה דינו כש"ש כדין אומנים שומרי שכר הם, [כמבואר בחו"מ סי' ש"ו ס"א], דהו"ל כעין דין שמור לי ואשמור לך [בחו"מ סי' ש"ה ס"ו] דהו"ל ש"ש [באופן שאין זה בבעלים], וה"נ כל אחד עושה מלאכה בחטים וחבירו עושה מלאכה עבורו, דה"ל ש"ש, וחייבים גם על "אונס דכעין גניבה" כדין ש"ש.

### היזק שאינו ניכר

וגם יתכן שאף למוהרש"ל שמחייב בהיזק שאינו ניכר, הוא דוקא במטמא ומדמע ומנסך וכדו' שבעצם יש כאן היזק אלא שאינו ניכר, אבל כאן אין הוכחה שנאסר הקמת כלל, ועכ"פ יותר מהיזק שאינו ניכר ודאי לא הוי, ולכאורה אין לחייבו.

ב] אך לכאורה אין לחייבו מדין שמירה ולהוציא ממון, דיעויין בש"ך סי' שס"ג סק"ז שהביא דעת מוהרש"ל דשומר חייב בהיזק שאינו ניכר ול"ד לגזולן שיכול לומר הרי שלך לפניך, ודעת הש"ך דאף שומר פטור בהיזק שאינו ניכר ויכול לומר הרי שלך לפניך.

שומר שקיבל לשמור מהיזק שאין ניכר  
ג. אמנם בשער משפט סי' ס"ו סקל"ד  
כתב דאף לדעת הש"ך דשומר פטור בהיזק

ונראה דמפסיד, ל"מ לאמן דס"ל אומן קונה בשבח כלי ודאי דמפסיד דשלו הפסיד אלא אפי' אי אין אומן קונה בשבח כלי מ"מ דמי להא שכתבתי לעיל בסי' ש"ה בשכר שליחות דמפסיד בגניבה אפי' היה בבעלים ע"ש, וא"כ ה"נ כיון דדין מזיק יש לו, רק בהיזק שאינו ניכר פטור מלשלם אבל שבח הפסיד דלא נגמר שכירות עד שמחזירה" עכ"ל הנתיבות.

ולדעת הנתיבות הדין פשוט לכאן בני"ד שעכ"פ לגבי הקמח שטחן הוא בעצמו ולא שמרם כראוי לש"ש צריך להפסיד בעצמו אף שההיזק אינו ניכר, מכיון שזהו מתנאי המלאכה שישמרנו.

### מחלוקת הפוסקים בנידון

1. אולם, עצם דברי הנתיבות במש"כ דאומן שפשע בהחפץ מפסיד שכרו אף כשאינו מתחייב עפ"י דינו חיובי שמירה אינו מוסכם לכאורה, דהנה, יעוין בקצוה"ח סי' ש"ה שנסתפק באומן שעשה מלאכה ולא נתחייב בדיני חיובי שמירה משום שהיה בעליו עמו דפטור משמירה, האם מפסיד שכרו מחמת פשיעתו על החפץ לאחר שכבר גמר מלאכתו, והנתיבות שם בסק"א בפשיטות דכה"ג מפסיד שכרו, ובנחלת צבי סי' ש"ה האריך לחזק ספיקת הקצוה"ח ומסיק הנחל"צ לדינא שאם פשע האומן לאחר שכבר גמר מלאכתו הו"ל ספיקא דדינא, דיש מקום לומר דלאחר שכבר גמר מלאכתו כבר נתחייבו הבעלים לשלם לו עבור מלאכתו, ואין מפסיד שכרו במה שפשע אח"כ, ועכ"פ אין הדבר מוסכם לדינא.

ומעתה, ה"ה בני"ד באופן שנפסד הקמח לאחר שכבר נגמר מלאכת הטחינה, והוא באופן שא"א לחייבו מדיני שמירה דהו"ל היזק שאינו ניכר, אין הדין מוסכם שצריך להפסיד את המלאכה שטחן בעצמו.

### המסקנא לדינא

אמנם למעשה הוי להו בני החבורה מוחזקים, ויכולים לומר עכ"פ קים לי

שאינ ניכר מ"מ אם קיבל עליו השומר לשמור מהיזק שאין ניכר יודה הש"ך דחייב ואין יכול לומר הרי שלך לפניך, ולפי"ז היה אפשר לומר שכל אחד מבני החבורה שהולך לטחון ומקבל עליו שמירה, וידוע שעיקר כוונת השמירה הוא שלא יכנסו בחששות כאלו, הרי קיבל שמירה ע"ז, ואולי אפשר לחייבו לפי השער משפט.

אולם, באמרו בינה [דיני פסח סי' י"ב ד"ה אן] כותב ג"כ כעין חידוש השעמ"ש הנ"ל דאם קיבל עליו שמירה כזו חייב אף בהיזק שאינו ניכר, ומ"מ מסיק דהיינו דוקא כשקיבל עליו בפירוש לשלם אם יהיה הפסד, אבל אם קיבל עליו רק לשמור מהיזק שאין ניכר אינו חייב, דאינו מתחייב לשלם עד שיקבל עליו בפירוש שאם יהא היזק שאינו ניכר שישלם, [ועי"ש הוכחתו לזה], ולפי"ז אין לחייבו בני"ד לשלם מדין חיובי שמירה בהיזק שאינו ניכר, מכיון שלא קיבל עליו בפירוש לשלם על הפסד כזה.

### הפסד הקמח שטחן הוא בעצמו

ד. אולם, לגבי הקמח שטחן הוא בעצמו ונפסד מחמת אי שמירתו, נראה להפסיד בעצמו, דאף אם נאמר שכל אחד מבני החבורה שטחן חטים של החבורה מתחייבים בני החבורה ליתן לו שותפות בהקמח שטחנים הם, מ"מ דינו כאומן שעושה מלאכה בכלי של חבירו, שאינו זכאי בשכרו עבור מלאכתו אלא בתנאי שישמור עליו כדון ש"ש, וה"נ בני"ד אף שטחן עבור החבורה, ובני החבורה מתחייבים ליתן לו שותפות, מ"מ אינם מתחייבים אלא בתנאי שישמור על הקמח כראוי כדון ש"ש.

### שכר האומן מותנה

#### שישמור אף מהיזק שאין ניכר

ה. ומצאנו דשכר האומן מותנה בתנאי שישמור אף מהיזק שאין ניכר, דהנה, ז"ל הנתיבות סי' שס"ג סק"ג: "ונסתפקתי באומן כגון שנתן לו שעורין לעשות שכר ועבר עליו הפסד בפשיעתו אם מפסיד שכרו,

מפסיד שכרו למ"ד אומן קונה בשבח כלי, ופירשו כוונת הרמב"ן והר"ן הנ"ל שכתבו דאין חייב באונסין וחייב רק בגניבה ואבידה דקאי רק על חלק החפץ שהוא יותר מדמי השכירות שחייבים לאומן על המלאכה, וכוונת הרמב"ן והר"ן שאין האומן חייב לשלם על החפץ אף למ"ד אומן קונה בשבח כלי, אבל לגבי השכר שהאומן תובע מבעה"ב ודאי מפסיד אף כשנאנס החפץ.

[ומה שהוכיח הקצוה"ח דלגבי החפץ כמה שהוא שוה יותר מהשכר לא שייך אומן קונה כלל, י"ל עפ"י הריטב"א הישנים ב"מ פ"ב שפירש כוונת רש"י דחייב באונסין דאפשר שחייב באונסין על כל החפץ אף מה ששוה יותר מהשכר שחייבים לו על המלאכה, וע"ז קאי הרמב"ן והר"ן לחלוק על רש"י, ויעויין בספרי מעשה אומן פרק ד' הערה ט"ז שהארכונו היטב בביאור שיטה זו לפי הרמב"ן והר"ן].

ויעויין פתחי חושן שכירות פ"ג הערה ה' בשם אורחות המשפטים שיכולים לומר קי"ל כדעה זו דאומן קונה בשבח כלי מפסיד שכרו באונס.

ומעתה בני"ד, באופן שנפסד הקמח באונס, יכולים בני החבורה לומר קי"ל כדעת הפוסקים את בעה"ב מהשכר למ"ד אומן קונה בש"כ אף כשנאנס החפץ, ואינם חייבים ליתן לו מצות עד שישלם על הקמח שהוצרכו לקנות עבורו.

### אומן קונה בשבח בבית בעה"ב

ט. כתבו כמה אחרונים דהא דאומן קונה בשבח כלי הוא דוקא בעושה מלאכה בכיתו אבל כשעושה המלאכה בבית בעה"ב לא שייך הדין דאומן קונה בשבח כלי [כן כתבו בחלקת יואב חו"מ סי' ט"ז ובית יצחק או"ח סי' ל"ב והוזכר במוהר"ש ח"ב סס"י קע"ב] אמנם רוב הפוסקים נקטו דאף בבית בעה"ב אומן קונה בשבח כלי, [ראה שו"ת טוב טעם ודעת סי' קפ"א ויד דוד בפסקי הלכות ח"ב עמוד ע' ע"ב] ועפ"ז נראה דבנידונינו כשטוחנין החטים הרי

כהנתיבות ואינו יכול להבוע לקנות מצות מהחבורה עד שישלם על הקמח שקנו עבור המצות שלו, ונמצא שהפסד הקמח שטחן בעצמו יפסיד, ואילו על הפסד שאר הקמח שטחנו אחרים אין לחייבו, ועכ"פ אין להוציא ממון ממנו ע"כ.

### נפסד הקמח באונס

ז. והנה, כ"ז ביארנו באופן שנפסד הקמח בפשיעה או אפי' באונס דכעין גניבה דש"ש חייב עליו, אבל אם יטעון שהאונס אירע באונס ממש לכאורה אינו צריך להפסיד כלל אף הקמח שטחן בעצמו, דהרי מסתמא דינו כאומן שאינו מפסיד את שכרו כשנאנס החפץ כמבואר בב"מ דף נ"ח דשלוחין שנאנס החפץ תח"י נשבעין שנאנס וגוטלין שכון, כמבואר בקצוה"ח סי' ש"ה סק"ב ונתיבות שם סק"א, וה"נ בני"ד לכאורה הדין שצריך שבועה שנאנס ויטול שכרו, רק כהיום שאין נשבעין נהוג לעשות פשרה שיפסיד חלק מזכותו תמורת השבועה שחייב, ומ"מ נלענ"ד לבאר דאף בכה"ג שנפסד הקמח באונס הו"ל ספיקא דדינא ואין להוציא מכני החבורה ליתן לו מצות ללא תשלום על הקמח שקנו עבורו, והוא עפ"י דעת הפוסקים דאומן קונה בשבח כלי להפסיד שכרו אף כשנאבד באונס.

### אם אומן קונה בשבח כלי

#### לחייבו באונסין

ח. בקצוה"ח סי' ש"ו סק"ד הביא מדברי הרמב"ן והר"ן דהא דאומן קונה בשבח כלי אינו קנין לחייב את האומן באונסין כלל, אלא דהוי קנין לחייב האומן כש"ש בגניבה ואבידה, ולדברי הקצוה"ח מבואר להדיא דאם נאנס החפץ אין האומן מפסיד שכרו אפי' למ"ד אומן קונה בשבח כלי, [וכן נקטו הרבה פוסקים].

אולם בשו"ת מוהר"ש הלוי חו"מ סי' ד' וכן בבית אפרים אבהע"ז סי' קי"ז וכ"ה בתורת חסד [לרבו של הפרח מטה אהרן] סי' קמ"ב נקטו בפשיטות דאם נאנס החפץ

הקמח נכנס תיכף ומיד לתוך הכלי של בני החבורה ומתערבב עם הקמח של החבורה, ולכאורה דומה לאומן העושה בבית בעה"ב שאין מחזיק את הכלי אצלו אלא שהכלי עם השבח מצוי מיד אצל הבעה"ב, ולפי הסוברים דכה"ג אין האומן קונה בשבח

כלי, ה"ה בני"ד י"ל דאין האומן קונה, אבל לדעת רוב הפוסקים האומן קונה בשבח כלי אף בבית בעה"ב ולכאורה ה"ה בני"ד, וממילא אף כשנאנס הקמח יכולים בני החבורה לומר קי"ל דאומן קונה בש"כ וקי"ל דאף בנאנס מפסיד שכרו.

#### סיכום הדברים

- א. אין לחייבו לשלם מדין שמירה וממילא אין צריך לשלם על הקמח שנפסד אפי' בפשיעה.
- ב. הקמח שטחן בעצמו מפסיד, ולא יקבל מצות מהחכורה עד שישלם על הקמח שקנו עבורו.
- ג. הדין האמור באות ב' שהפסד הקמח שטחן בעצמו מקבל עליו הוא אפי' כשנפסד באונס.



## דין מצוה לקיים דברי המת כשיש ליורשים חובות

לפי"ז יש לדון בשאלתינו, הואיל וכאמת הם יורשים הממון רק מוטל עליהם לקיים דברי המת והשליש יכול לכופם, וגם הם בעצמם אע"פ דהוי רק מצוה מ"מ פשוט דאסור להם למכרם ולהפקיע המצוות וכ"כ גם באג"מ חו"מ ח"ב סי' מ"ב באריכות, מ"מ בנדונינו יש לדון ולומר דצריכים לפרוע החובות שלהם כיון דהרי הנכסים שירשו נשתעבדו מיד לבע"ה שלהם, א"כ אולי מצוות פריעת בע"ה עדיפא ממצוות לקיים דברי המת כיון דהנכסים כבר נשתעבדו לבע"ה.

[ומ"מ גם בשיטת הפוסקים דס"ל דמלד"ה ל"ה קנין מ"מ כתב האג"מ בח"ב סי' נ"ג דאף לשיטת הרמ"א דס"ל דכשמכרו מהני מכירתם מ"מ היינו דוקא בציוה לבניו או ליורשיו, אבל כשציוה לשליש שהוא יתן ומסר לידו, א"כ חיפך כשמת הוה ככבר נתון לזוכה, א"כ לדבריו יוצא דבאופן שנחסר ליד שלישי ג"כ זכו מיד האחרים ויתנם השליש מיד לזוכים, אבל כבר כתבתי שם בשער א' ענף ח סוף אות ב' דדבריו צ"ע וא"כ לפשטות דברי הרמ"א יחזור שאלתינו כדת מה לעשות].

ויש להביא כעין ראייה לכאורה לומר שצריך לפרוע חובותיו מהא דכתב הרשב"א בתשובה בח"ג סי' קיד ובח"ד סי' קנב דמצוה על היתומים לפרוע חוב אביהם אפילו כשלא הניח להם קרקע, אעפ"כ כתב דכשיש להם חובות בעצמן יפרעו חובותיהם ולא יפרעו חובות אביהם יעו"ש וא"כ י"ל גם בנדונינו דיקיימו מצות פריעת בע"ה ולא יקיימו מצוות לקיים דברי המת.

אבל מהא דסתמו הפוסקים בשו"ע ולא אשמיט אפילו אחד לומר חידוש זה דהיכא דצריך לקיים מצות לקיים ד"ה, מ"מ כשיש לבנים חובות לא יקיימו המצוה, מוכח מזה דפשוט דגם באופן זה יש דין מלד"ה וצריך

יש לדון באחד שמסר נכסיו ליד שלישי וציוה שיתנם לפלוני באופן שלכל הדעות יש דין מצוה לקיים דברי המת כמבואר בשו"ע סי' רנ"ב ס"ב, וכן באחד שעשה צוואה בערכאות שדנו הפוסקים אם אפשר לקיימה מדין מצוה לקיים דברי המת (וכמו שהארכתי רבות במשפט הצוואה בח"ג שער א' ענף ג), והיו לבני המת חובות שהיו חייבים לאחרים כפי סכום הצוואה ועוד יותר, ונשאלת השאלה אם יש דין מצוה לקיים דברי המת או כיון שיש כאן בעלי חובות שהלוו לבנים והרי הבנים ירשו ממון אביהם א"כ יפרעו הבנים חובותיהם מכסף הירושה ולא יקיימו דברי המת.

הנה נחלקו הפוסקים אם דין מצוה לקיים דברי המת הוי קנין או דהוה רק מצוה ממונית ואינו קנין ולא נעשה של הזוכה ממילא רק דהיורשים יורשים הממון ועליהם מוטל המצוה לקיים דברי המת ולהפוסקים דס"ל דהוה קנין א"כ פשוט דזכו הזוכים והמוטבים בצוואה ואלו שציוה המת לתת להם ואין כאן מקום לשאלתינו כלל (וראה במשפט הצוואה ח"ג שער א' ענף ח דבריהם באריכות).

אלא דיש לדון להני פוסקים דס"ל דהוה רק מצוה ממונית מה יהא הדין אם צריכים לקיים הצוואה או לא וראה שם במשפט הצוואה ח"ג שער א ענף ח' דכן ס"ל להרבה פוסקים וכן נקט הרמ"א לדינא בשו"ע חו"מ סי' רנ"ב ס"ב שכתב וז"ל כל דבר שנקנה במתנת שכיב מרע אם קדמו היורשין ומכרו המקבל יכול להוציא מן הלוקח, אבל דבר שלא ניתן במתנה רק שמצוה לקיים דברי המת אם קדמו היורשים ומכרו מה שעשה עשוי עכ"ל והסמ"ע והש"ך לא חלקו עליו וכן נקטינן לדינא וכמו שנתבאר שם באריכות ומבואר דנקט לדינא דלא הוי קנין מהא דאם מכרו ממכרן ממכר.

גרידא והמקבל הוא רק היכא תמצא של קיום המצוה, אלא היא מצוה ממונית לחבריו וכשצוה לתת לפלוני קיבל הלה זכות לקבל הדבר מצד המצוה והגם דהיינו זכות ממון מ"מ כיון דהמצוה היא לתת לו הרי הוא בע"ד ויש לו זכות תביעה על הממון יעו"ש באריכות ומבואר דאי"ז מצוה סתם רק יש לזוכה שייכות לממון וזכות תביעה עליהם א"כ י"ל דאה"נ דאם קדמו ומכרו מהני מכירתן מ"מ כשלא מכרו צריכים לקיים דברי המת וכאילו הממון אינו ממונם רק של הזוכה וע"כ לא חל שעבוד ע"ז.

ויש להוסיף ראייה לדברינו דבמישרים סוף נח"ב כ"ד כתב שם ג' חילוקים בין מתנת שכ"מ למלד"ה וציינם גם הבי"ב בס"י רנ"ב ובהגד"מ שם הביאם וגם הסמ"ע בס"י רנ"ב סק"ז, ואם נאמר דהיכא דיש לכן חובות א"צ לקיים ד"ה היה לו להוסיף עוד חילוק גדול דברין מתנת שכ"מ זכה המקבל כיושר ומדין מלד"ה א"צ לקיים דבריו, ומהא דלא חילקו כן מוכח דס"ל דגם מדין מלד"ה צריכים לקיים ד"ה.

אבל הראני אח"כ הרב שלמה זלמן מרק שליט"א (וכן הראני רוב הדברים שכתבתי כאן) שהגאון רעק"א כבר דן בזה בדרוש וחיודש בכתובות דף ע' ע"א שכתב שם על דברי התוס' וז"ל דיש מקשים מאי אהני דברי שכ"מ ככתובים ומסורים דמי וכו' וי"ל דנ"מ אם היתומים חייבים לאתרים ואין להם לשלם רק מירושה זו דאפשר דלעומת מצוה לקיים דברי המת יש יותר מצוה פריעת בע"ח, אבל מטעם מתנת שכ"מ קנוי מיד למקבל ולא נגע יד היורשים לזכות בהם [ועיין ברמ"א סי' רנ"ב בשם המרדכי]. עוד י"ל דנ"מ באם קדמו היתומים ומכרו דמטעם מצוה מהני מכירתן אבל מטעם מתנת שכ"מ מרע מוציאין מהלוקח עכ"ל.

ומפורש להדיא דבנדונינו ס"ל "דאפשר" דמצות פריעת בע"ח קודמת למצות מלד"ה ואף שכתבו רק בלשון אפשר מ"מ חזינן דעתו דשייך לומר כן וצ"ע.

השליש וכן הבנים למסרם למי שצוה האב ולא ימסרם לבע"ח של הבן.

ואפשר לומר בהסבר דבר זה, דהרי אנו רואים שהאב יכול לצוות לבניו על ממונו להפקיעם מהם ושיתנום לאחרים וחלה צוואתו מדין מלד"ה, א"כ י"ל דשייך ג"כ שיחול צוואתו גם על הבע"ח של הבן שגם הם יקיימו דבריו והיינו לכל מי ששייך ומשועבד הנכסים האלו שיקיימו דבריו וימסרום לפלוני הזוכה מדין מלד"ה, וע"כ גם בע"ח צריכים לקיים דבריו, ומ"מ כשקדמו הבנים ומכרו באופן זה הלוקחים אין עליהם המצוה, כיון שאלו שהמצוה היתה מוטלת עליהם כבר הפקיעו עצמן מהמצוה וע"כ אין על הלוקחים לקיים המצוה.

ויסוד הדבר שיכולים לצוות גם לאחרים שלא יזכו בממון וחל ע"ז דין מצוה לקיים דברי המת מצאנו בר"ן סוף פרק מציאת האשה וז"ל: "וב"ד אין להם לכופף הלוקח להחזיר הנכסים ביד האפטרופוס כיון שלא צוה ללוקח כלום אין עליו מצוה לקיים דברי המת שאין המצוה אלא למי שנצטווה בכך" עכ"ל הר"ן, ולפי"ז י"ל דדוקא ללוקח שקנאו אח"כ אמרינן שלא נצטווה בשום דבר, אבל לבע"ח שהבן כבר חייב לו עכשיו בשעת הציווי חל שפיר הציווי אף על הבע"ח.

ולכאורה יש סיוע גדול ליסוד זה עפ"י דברי הפוסקים המובא באוצר הפוסקים אבהע"ז סי' נ"ד אות ה' [הפנ"י והאילת אהבים ומוהרשד"ם] דאב שצוה לבתו נשואה שלא ישלוט הבעל בנכסים שתירש ממנו שנפקע כח הבעל מכח מלקד"ה, ומבואר שאף דבעלמא אמרינן ידו כידה ויש לו זכות פירות בנכסיה מ"מ יכול להפקיע זכותו, וע"כ שמצוה על הבעל שלא יקח הנכסים, ויל"ע.

ויש להוסיף עוד מש"כ הגר"ש רוזובסקי בחידושים על גיטין דף י"ד אות רעט דאה"נ דמלד"ה ל"ה קנין מ"מ לא הוי מצוה לשמים

מזה החוב שחייב ראובן להקדש, וכן עשו הנאמנים.

ויעווי"ש בתשובת הגינת ורדים, שדן לפטור את הנאמנים מתביעת חנוך ופלוא, משום דאף אם נאמר שהיה בזה מצוה לקיים דברי המת וליתנם לחנוך ופלוא, מ"מ מכיון שהדין הוא דמה שעשו עשוי, אין שום תביעה על הנאמנים כמה שנתנו המעות להקדש, ועוד הוסיף בזה דאף אם נאמרו שעדיין לא זכו בהם הקדש ואכתי רמיא המצוה עליהם עכשיו לקיים דברי המת, מ"מ י"ל דבמקום פסידא כי האי לא כפינן לקיים דברי המת, וגם יש אומדנא שגם האב לא היה מצוה צואה כזו אילו היה יודע שההקדש יפסיד.

ויעוין שם סי' י"א הובא תשובת מוה"רם בן חביב שהאר"ן בזה, ומצדד שהנאמנים חייבים לשלם לחנוך ופלוא מדין מזיק שעבורו של חברו, מכיון שהפסידו את חנוך ופלוא מה שהיו צריכים לזכות מדין מצוה לקד"ה, ומ"מ מסיק דאפשר לפטור את הנאמנים משום שיעקב בעצמו כבר נתחייב לשלם להקדש מכיון שפשע בנכסי הקדש כמה שמסר מעות הקדש בידי ראובן בנו, מכיון שהיה ידוע בשעה שמסר יעקב מעות ההקדש לראובן, שהוא כבר חייב יותר ממה שיש לו עד שמחמת דחקו הוצרך לשלוח יד בנכסי הקדש, ולפי"ז מצדד שיעקב כבר נתחייב להקדש כמה שפשע בנכסי הקדש כשמסרו לבנו הבע"ח, וממילא אפשר לגבות מהנכסים לפרוע החוב שחייב יעקב המצוה להקדש [עיי"ש שהאר"ן בדין שעבור זה].

עכ"פ מדברי פוסקים אלו מבואר ומבורר דלא ס"ל כהגרעק"א בזה, שיש להעדיף לשלם חובות, שהרי כאן היה יעקב היורש חייב חוב להקדש, ולא היה לו אפשרות לפרוע כדחזינן בסוף תשובת מוה"רם חביב שהיה חייב יותר ממה שהיה לו, ואעפ"כ נקטו בפשיטות שצריכים לקיים דברי המת, ולא אמרינן שהמצוה נדחית מחמת המצוה לפרוע חובות היורש.

עוד יש לציין מדברי המאירי גיטין דף י"ד ע"ב שכי' נפק"מ בין מלקד"ה לבין דברי שכי"מ ככתובין ומסורין דמי וז"ל המאירי, "א"נ אם שעבדו יורשים את הנכסים דמשום מצוה לא טרפינן להו" עכ"ל המאירי, ולפום ריהטא נראה כוונתו, שיש נפק"מ בין מצוה לקד"ה לבין מתנת שכי"מ באופן שלוו היורשים ושעבדו הנכסים, דבאופן שהיה מתנת שכי"מ זכה בו המקבל ואין נותנים אותה להמקבל, משא"כ כשזכה רק מדין מלקד"ה נותנים אותה לבע"ח מכיון שנשתעבדו הנכסים ונפקע המצוה לקיים דברי המת.

ולכאורה יש לדייק מדברי המאירי שדוקא כשעבדו הנכסים נפקע המצוה מכה השעבוד, אבל מצד עצם המצוה לפרוע חובות אין לדחות המצוה דקיום דברי המת, ומשמע לכאור' דס"ל דתלוי בדיני "שעבוד", והיינו דאם עפ"י דיני שעבוד יש זכות לבע"ח צריך ליתנו לו, ואכתי צ"ע בזה בכוונת המאירי [ויעוין היטב בכתובות [ריש ס"ט ע"א] שהלשון "שעבוד" אינו בדוקא על שעבוד נכסים רק הכוונה "גם" על מכירת הנכסים והכוונה, שמכרו הנכסים וצריכים ליקחנו מכה שעבוד].

אולם, מצאנו בדברי גדולי הפוסקים דלא ס"ל כהגרעק"א בזה, רק נקטו בפשיטות דיש לקיים דברי המת אף כשיש להיורש חובות, דהנה, יעוין בגינת ורדים חח"מ כלל ה' סי' י' שדן בעובדא שיעקב מסר לבנו ראובן אלף זהובים שהיו שייכים להקדש ידוע, וגם קרא יעקב לב' נאמנים ומסר בידם סכום מעות וצויה להם שלאחר פטירתו ימסרו ב' שלישים לחנוך ופלוא [בניו של ראובן], ולאחר שנפטר יעקב באו ב' הנאמנים לראובן וביקשו ממנו את המעות של הקדש, ואמר להם ראובן שהוא כבר השתמש במעות אלו של הקדש, ואין המעות כבר בידו, ולכן אמר להם ראובן שיקחו מהכסף שמסר יעקב להם, [נשצויה להם ליתן מזה ב' שלישים לחנוך ופלוא] ויפרעו

ובפשטות לא נראה הדין כן, ומסתפקא לומר דאף אם מכרו היתומים דהמכר בודאי חל מ"מ על הלוקח ליתן הדבר למי שצוה דמצד הדין דמלד"ה אין להם רשות למוכרן, ואף דבמרדכי מפורש היפך מזה הובא ברמ"א חו"מ סי' רנ"ב סע"ב וכן מבואר בפסקי תוס' בשם תוס' שאנץ סוף מציאת האשה, אבל התוס' דלא רצו לתרץ זאת אפשר דלא ס"ל דינו של המרדכי ושל התוס' שנץ שכן חתרו למצוא תירוצים אחרים עכ"ד.

ומבואר מדבריו דהבין ג"כ דבפשטות הדין דלא כרעק"א וכמו שהבאנו לעיל.

כל זה כתבתי רק בנדון באחד שמסר לידי שלישי נכסיו דיש לדון בקיום הצוואה רק מדין מלד"ה, וכן בצוואה בערכאות מה שדנו הפוסקים בקיומה מדין מלד"ה, ומ"מ יש שדנו בקיום הצוואות מדין כבוד אב וכן מעוד דרכים וכמו שנתבאר כל זה באריכות במשפט הצוואה בח"ג, וכל מה שכתבנו הוא רק מדין מצוה לקיים דברי המת אם צריכים לקיים הצוואה או לא.

ולכאורה יש מקום גדול לנקוט להלכה כדעת הגינת ורדים ומהר"מ בן חביב שצריכים לקיים דברי המת אף כשיש להיורש חובות, מכיון שגדולים אלו דנו כן בתשובה למעשה, ואילו דברי הגרעק"א שכ' דצריך לשלם החובות נכתב רק בדרוש וחיידוש, ומה גם שכתב כן בלשון אפשר.

שוב הראני בחידושי רבי שלמה (היימן) בכתובות בסוגיין אות ח' שהביא דברי רעק"א הנ"ל וכתב לענ"ד צ"ע בזה הרבה ובפשטות לא נראה כן דהלא דין דמצוה לקיים הוא לאו דוקא על היורשין ובודאי לא שייד לומר דמצוה הוא על כל מי שצוה המת לקיים דבריו רק עיקר הדין הוא על הנכסים שצריך לחלק הנכסים כמו שצוה אף דמעיקר הדין הנכסים הוא של היורשים ולא היה לן לשמוע מה שצוה מחיים, אבל מדרבנן אין לנו רשות לשנות הדברים ממה שצוה וכמו שאסור ליקח מכל אדם נכסיו שלא מדעתו כן גם אחרי מיתתו מדין גזל נגעו בה ולא רק מצוה בעלמא וא"כ איך שייד לומר דהיורשים יקחו המעות לפרוע חובם, ולדברי הגרע"א יהא להם רשות גם ליקח תפילין או אתרוג אם אין להם מעות אחרים,



# הערות

## בענין שבע הברכות ברמקול

בקובץ בית אהרן וישראל שבט אדר תשס"ד עמוד קס"ב, שכתבו בענין שבע ברכות ברמקול הנה לפי ז' שנים הייתי בחתונה בירושלים, והרה"ג רי"ש אלישיב שליט"א היה שם, ושאלתיו אם לעשות הברכה ברמקול, והשיב לי וכל היושבים מסביב שמעו שאין לכוך ברמקול, אלא לעשות הברכה בקול רם.

אפרים גרינבלט

מעמפוס

## בענין העוסק במצוה פטור מן המצוה

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל" שלום רב.

בקובץ הנכבד גליון קי"א נדפסו במדור הערות דברי ידידי הגרמ"א מילר שליט"א המשיג על מה שכתבתי (בגליון ק"ט) בפירוש הגמרא בזבחים י"ט ע"א שלא כדברי העונג יו"ט ז"ל, אני כתבתי דמאי דקאמר שם מאי לאו אם הניחן אינן חרוצות בקל נוכל לפרש היינו אם הניחן קודם שנכנס לעסוק בעבודה דאז לא ה"י פטור מצד העוסק במצוה וכו'. דאף דבמה שאמרו בברייתא כהנים בעבודתן כו' פטורין כו' ומן התפילין הכוונה לפטור מהנחת התפילין כשכבר הכהן עסוק בעבודה, מכל מקום הדקדוק דמאי לאו וכו' מיריי במניח קודם העבודה, ועל זה כתב הרב הג"ל דלכאורה לפי"ז לא מובנת שאלת הגמרא להלן שם אחר שאמרה "לא אם הניחן חרוצות": "א"ה פטורים אסורים מיבעי לי", ולפי הפירוש הנ"ל מה זה תליא כדחיי' שאם הניחן חרוצות, דכהניחן אחר שהתחיל לעסוק בעבודה שבוה קאי הפטור דהברייתא הרי ידענו גם קודם לכן שחרוצות וא"כ מיד ה"י להגמרא לשאל פטורים אסורים מיבעי לי', ומאי אי הכי דקאמר, והאר"ך ברוב בקיאות להוכיח שלשון הגמרא בזבחים אין לפרשו אלא דאי הכי בא לפרוך את הדיחוי הקודם ולא שהוא קושיא בפני עצמה, עכ"ד.

אולם באמת גם לפי פירושי קושיית ה"א הכי" מתפרשת בדרך אי אמרת בשלמא כפי המשמעות הרגילה בש"ס (בגליון ק"ט לא יכולתי להאריך ולפרש), והיינו אי אמרת בשלמא דאם הניחן קודם העבודה אינן חרוצות הרי דינא דהברייתא אינו אלא מצד הפטור ובמקום שאין פטור מצד עוסק במצוה פטור מן המצוה (כשהניחן מקודם) שפיר דמי לעשות העבודה בתפילין, א"כ שפיר נקטה הברייתא לשון פטורים (וממילא ידעינן דאיכא נמי איסורא משום דחרוצות דכיון שהניחן בשעת העבודה שה"י פטור מן התפילין ודאי דחרוצות, וזה הוה פשיטא לי' להגמרא לעיל ואין הברייתא צריכה לאומר), אלא אי אמרת דאם הניחן (קודם העבודה) חרוצות הרי אין דין הברייתא תולה כלל בפטור וחייב, דהא אמרת דגם במקום דליכא פטור מצד העוסק במצוה וכו' מכל מקום אסור להניחן מצד דחרוצות ואם כן אסורים מיבעי לי', וז"פ ותו לא מידי.

צבי יצחק אברמוביץ

רב הקריה החסידיית חצור הגלילית

## משיחה בשמן המשחה

כב' מערכת בית אהרן וישראל, החיים והשלום.

בגליון ג' (קיא) ראיתי מה שכ' הרב י. רוזנטל היינו בתו"ד וז"ל מפורש במכילתא סוף בשלה ושים באזני יהושע מגיד שאותו היום נמשח יהושע, וא"כ צ"ב היאך נמשח יהושע בשמן המשחה והרי לא נמשכה לעולם וכו' ע"ש. ואני אוסיף לתמוה שעדיין לא נעשה כלל שמן המשחה עד הקמת המשכן כמפורש במקרא, ואילו במלחמת עמלק היתה תיכף אחרי צאתם ממצרים, והנכון הוא שאין כוונת המכילתא למשיחה בשמן אלא עליה לגדולה, ועי' בדר"ק במלכים א' י"ט, ומשחת את חזאל לפי שמנוי המלוכה או הגדולה הוא ע"י משיחה ברוב, נאמר למנוי אעפ"י שאינו ע"י משיחה בלשון משיחה, לפיכך אמר ומשחת את חזאל, וכן אמר חמשה לנביא תחתיך, וכן אמר על האבות אל תגעו במשיחי, וכן למשיחו לכורש, עכ"ל.

בברכת התורה  
יחיאל זילברברג

## תגובת הכותב

דברי הרה"ג שליט"א הינם טענה חזקה, אולם אינני היחיד שלמד מדברי המכילתא שיהושע נמשח בשמן המשחה, ולפני זמן רב ראיתי כמה אחרונים שלמדו כן מדברי המכילתא ולא ציינתים אצלי. וכעת שכתתי חזיפשתי יגעתי ומצאתי: בפרדס יוסף (סוף פר' בשלח אות קג) מביא מספר דרש והעיון פר' בשלח (מאמר קלח) שהקשה על המכילתא שרק שאול נמשח (ומכואר שלמד בה כפשוטה שיהושע נמשח). וגם בתורה שלמה (שמות יז-יד אות קיד) הבין שנמשח ממש (ותירוצו על הקושיא הנ"ל דהיה לכאור קודם שנעשה שמן המשחה יוכא בעז"ה לקמן). ויער' עוד ברמב"ם מהדורת פרנקל (פ"א ממלכים ה"ג) במקורות וציונים שמביא המכילתא הנ"ל כראיה שיהושע נמשח בשמן המשחה. ובעז"ה אכתוב להלן ממה שהתחדש בזה בס"ד ותתיישב הקושיא ברווח.

באמת כשמעמקים בדברי המכילתא נראה דאין הכוונה כפשוטו, וז"ל המכילתא: "ושים באזני יהושע, מגיד שאותו היום נמשח יהושע דברי רבי יהושע". ע"כ.

ולכאור יש לעיין בזה טובא, דאי הכוונה שעלה לגדולה, ראשית צ"ב מהי גדולה זו, (ולא מצאנו דין "משוח מלחמה" אצל יהושע, ואולי היה אז שר צבא וכדו'), וגם צ"ב אי הכוונה על מה שנשלח להלחם מה החידוש והרבותא בדברי המכילתא הרי זה מפורש בפרשה שם שהוא היה המפקד על אותה מלחמה ומה צריך להוציאו מרמו הפסוקים? וגם מדוע כתבו חז"ל דבר זה על הפסוק "ושים באזני יהושע" ולא על מה שנשלח למלחמה (שאו לכאור נתמנה לגדולה זו), וגם היכן רמזו במילים ושים באזני כו' שיהושע נמשח (או אפילו עלה לגדולה)? ויער' ברש"י בחומש שם שכתב שכאן רמזו למשה שיהושע מכניס את ישראל לארץ.

ונראה דחז"ל נתכוונו לומר שבעצם זה שנאמר למשה שים באזני יהושע היינו דנרמז לו שלא יכנס לארץ (כדברי רש"י הנ"ל) וממילא בזה נרמז שימשח יהושע - לעתיד לבא! (בסוף הארבעים שנה) כשנתמנה למלך, ואז דוקא נמשח (ובשמן המשחה כמ"ש המכילתא), ובוה מיושבות ממילא כל הקושיות שהקשינו לעיל. והכוונה דב"א אותו היום נמשח יהושע" היינו דבאותו יום נרמז למשה שיצטרך למשוח את יהושע כשיבא זמנו להחליף את משה (אבל לא נמשח או בפועל אלא רק נעשה "מיועד למשיחה"). ודו"ק היטב.

ויער' במדרש תהלים (ט-ט) ובתנ"כ רבה (פ"ב) שדורשים הפסוק יום ליום יביע אומר זה יומו של משה (שהעמיד חמה) "שבישר יומו של יהושע כו' שנאמר ושים באזני יהושע". ומכואר דבשימה זו שבאזני יהושע היה רמז על העתיד לבא שגם יהושע יוכה למעין גדולת משה (להעמיד חמה), וה"ז מתאים לדברינו (שהפסוק קאי על העתיד). ודו"ק. [ששייכות העמדת חמה למשיחת יהושע נתבאר

בטוטר"ד במאמר בענין משיחת יהושע הנרפס בקובץ זה בדברי רבינו בעל המשך חכמה המובאים שם ואכ"מ. וע"ע פנים יפות בסוף פר' בשלח שם שלמד שלמשה בלבד נמסר סוד הגלויות והוא אמרו ליהושע וזה מש"כ כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע. ועיין במאמרנו הארוך הנ"ל דכתיבת ה"ספר" דתורה היתה מיוחדת למשה ויהושע בלבד!].

והנה בתורה שלמה הנז"ל כתב שלפי דברי רבי יהושע במכילתא שבאותו היום נמשח יהושע צ"ל שמעשה עמלק היה אחר שנגזרה מיתת משה! (ונדחק לומר כן מכח הקושיא הנ"ל דאם היה קודם למתן תורה עדיין לא היה שמן המשחה. ובעוד אופן כתב שם כמהלך הרה"ג הנ"ל שהכוונה מלשון שררה ולא משיחה ממש).

עוד נראה לומר דבאמת אין צורך לדחוק זה, וגם אין צריך לומר שהפסוק רומז על העתיד כנ"ל, אלא י"ל שהפסוק עצמו נכתב בעתיד (ולא בזמן מלחמת עמלק) וממילא תתיישב המכילתא בפשטות וברכות. ומצאנו דבר זה במפורש בקדמונים - יעו' בדברי האבן עזרא שם (שמות יז-יד) שפסוק זה נאמר בשנת הארבעים! והיינו המלחמה עם עמלק היתה קודם מתן תורה אבל הציווי דכתוב זאת זכרון וגו' נאמר מאוחר יותר (בזמן שנתמנה יהושע במקום משה, ואז כבר היה שמן המשחה!) וממילא לק"מ. [והרמב"ן שם שחולק עליו רק חולק על הפירוש ש"בספר" קאי על ספר התורה ולא על ספר אחר. וגם לרמב"ן היינו מה שנאמר בספר דברים (כה-יז) שהיה בשנת הארבעים; יעו"ש].

וא"כ י"ל בפשטות שזו כוונת המכילתא, ויהושע נמשח "באותו היום" שנתמנה למלך במקום משה (ונרמזו בשים באזני יהושע שמשח לא יכניסם לארץ). והגם שעדיין י"ל אפילו לדברי האב"ע שהכוונה שעלה לגדולה, [ועי' באור החיים פר' פנחס (כז-כג) דמש"כ "כאשר דבר ה' ביד משה" היינו "כי המלכות דיבר ה' שתהיה ביד משה במקום שמן המשחה", ומבואר דאפילו אם לא נמשח בפועל נעשתה בו אותה פעולה של שמן המשחה ע"י יד משה], עכ"פ פשטות המכילתא שנמשח כנ"ל.

וגם מפשטיה דהרמב"ם נראה כן, דכתב (בפ"א ממלכים ה"ג) שיהושע היה מלך, ובהמשך (בה"ז) כתב באופן סתמי וכללי שמלך צריך להמשה בשמן המשחה (ומביא הפסוק דשאל), ורק מדוד ואילך נמשחו מלכי בית דוד בלבד (כמש"כ בה"ט-י) יעו"ש. א"כ מפשטות דבריו נראה שיהושע נמשח כשהומלך, ומתאים לפשטיה דהמכילתא.

ועי' באמבואה דספרי פר' פנחס (כז-כא אות לא) שהאריך שליהושע היה דין מלך והביא הרבה ראיות על זה, וקיים מצות הקהל (יעו' ביהושע ח-לה), [ומש"כ המנ"ח (מצוה תריב) שאם מצות הקהל תלוי דוקא במלך לא עשו הקהל עד שאול לכאו' צ"ע ואכ"מ]. והוקשה לו מדוע לא מצינו שנמשח יהושע ותירץ שהוא דומיא דמלכי ישראל ושאל שלא נמשחו והיה להם דין מלך. אמנם ע"פ משנת בדברינו בארוכה גם שאול נמשח (כמפורש ברמב"ם הנ"ל והארחנו בס"ד בקובץ באו"י גל' קיא הנ"ל עמ' קנב), וגם יהושע נמשח כדאיתא במכילתא וכמשנת ולק"מ.

ועי' בפ"י מרכבת המשנה על המכילתא שם סוף בשלח (פר' ב אות א) דהנודן מתי נכתב פסוק זה אם בסוף מ' שנה או מיד תלוי בגמ' גיטין (ס). אם תורה מגילה ניתנה או חתומה ניתנה. יעו"ש. (וגם הוא למד שנמשח ממש). וע"ע במכילתא שם (פר' א) "אמר לו משה ליהושע יהושע למה אתה משמר ראשך לא לכתר" כו', ופי' במרכה"מ שם (אות ג) דהיה ליהושע דין מלך ולכן נלחם בעמלק. יעו"ש.ה. (ועי' במאמרנו הארוך הנרפס כאן בשייכות שבין העמדת מלך למחית עמלק).

ומצאתי בס"ד בפ"י קו המידה והר אפרים על המכילתא שם שמפרש להדיא כדברינו (ע"פ פ"י הוית רענן לבעל המג"א בילקוט שמעוני שם) דהפסוק לא קאי על יום המלחמה אלא על אותו היום שאמר משה ליהושע כתוב זאת זכרון וגו', ואז נמשח, והיה בסוף הארבעים שנה. וגם הוא מביא ומסתמך על דברי האב"ע שם. ומוסיף דכן מסתבר מכיון שמשח היה מלך כל המ' שנה, ורק בסוף ימיו נמשח ומלך יהושע. ע"ש ודו"ק.

ובעצם הדבר שנמשח יהושע ומה היתה מהות משיחתו ביארנו בס"ד בארוכה בקובץ זה במאמר בפנ"ע קחנו משם.

## "כתב אשורית", ו"כתב עברי"

איחא בגמ' שבת [קד.] א"ל רבנן לריב"ל אתו דרדקי האינא לבי מדרשא ואמרו מילי דאפילו בימי יהושע בן נון" לא איחמו כוותיהו. אליף ביי"ת "אלף בינה". פרש"י: "לימוד תורה". גימ"ל דל"ת "גמול דלים". מ"ט פשוטה כרעיה דגימ"ל לגבי דל"ת. שכן דרכו של גומל חסדים לררן אחר דלים. ומ"ט פשוטה כרע"י דדל"ת לגבי גימ"ל דלימציה ליה נפשיה, ומ"ט מהדר אפיה דדל"ת מגימ"ל דליתן ליה בצינעא כי היכי דלא ליכסוף מיניה. ע"כ.

וקשה הן משה קיבל תורה מסיני ולא היה דבר שלא נמסר לו מסיני ואפי"ן מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש והוא מסרה כולה ליהושע והאיך אמרו דגמ': "אפילו ביומא דיהושע בן נון לא אתמרא כוותיהו". עיי' מש"כ המהרש"א בזה.

איחא בגמ' מנחות [כט] אר"י אמר רב: בשעה שעלה משה למרום. מצאו להקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות, אמר לפניו: רבש"ע! מי מעכב על ירך? א"ל אדם אחד יש, שעתיד לדרוש על כל קרן וקרן תילין תילין של הלכות. אמר לפניו רבש"ע הראהו לי, א"ל חזור וכי' ואלא היה יודע מה הן אומרים" חשש כוחו. וכי' חזר ובא לפני הקב"ה, א"ל רבוננו של עולם! יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? א"ל שתוק! כך עלתה במחשבה!

והנה בכתבים המתחיסים למרן הגרי"ו הלוי זצ"ל [במס' מנחות שם] כתוב לאמור:

יש להבין, למה התכוון משה רבינו בשאלתו לקב"ה "מי מעכב על ירך". ותירח דהנה כתב הרמב"ן (כאן) בשם ספר "תאגין", שבימי עזרא העתיקו את כל התגין מהאבנים שכתב עליהן משה את התורה באר היטב. ודברי תימה הוא, וכי עד עזרא לא היו ברשותם ספרי תורה כשרים מימי קדם עם תגים? ומדוע צריכים היו להעתיק את התגים מהאבנים עליהן כתב משה רבינו את התורה?

ברם במסכת סנהדרין [כא:]: מבואר שעד תקופת עזרא, היתה התורה כתובה בכתב ליבונאה ומעורא ואלך היתה נבואה מהשי"ת, שהתורה צריכה להיכתב "אשורית".

א"כ אפשר לומר שכל דין תגין באותיות הסי"ת, הוא דוקא בכתב אשורית, אבל בכתב ליבונאה אין צריך תגין. לכן כאשר ביקשו לכתוב את התורה עם תגיה בימי עזרא, לא יכלו להעתיק מספרי התורה הקדומים. שהרי הללו כתובים היו בכתב ליבונאה ללא תגין. אבל האבנים עליהן כתב משה רבינו את התורה בשבעים לשון, כדברי המדרש על הפסוק "באר היטב", נמצא שגם "כתב אשורית" היה ביניהם וכורדאי היו בו תגין, על כן צריכים היו להעתיקם משם.

נמצא אפוא, שכל דרשותיו של ר"ע מהתגין, היו רק מאותו זמן בו ניתנו התגין להירדש, היינו מאז שניתנה נבואה לכתוב את סי"ת בכתב אשורית עם תגין, אבל קודם לכן, כאשר התורה כתובה כתב ליבונאה ללא תגין, לא ניתן היה כלל לדרוש את התגין.

מעתה מבואר, כי כאשר עלה משה למרום וראה את הקב"ה קושר כתרים לאותיות, היינו לאותיות כתב אשורית שאל את הקב"ה: "מי מעכב על ירך" - מי מעכב אותך מלחן את התורה לישראל מייד ב"כתב אשורית" עם התגין השיבו הקב"ה: אדם אחד עתיד להיות בסוף כמה דורות ועקיבא בן יוסף שמו והוא ידרוש אותם ולא אתה.

שאלו משה רבינו: יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי, תנה מיד לרבי עקיבא ובכתב אשורית עם התגים, כדי שידרוש אותם - השיבו השי"ת: שתוק, כך עלה במחשבה לפני, שהתורה ניתנה בכתב אשורית לעתיד, בסוף כמה דורות, ולא עכשיו. עכ"ד.

מבואר דרך מזמן עזרא כשהשתמשו בכתב אשורית הותר לדרוש כתב אשורית, אבל כל עוד השתמשו בכתב ליבונאה לא ניתנה לשון אשורית להדרש.

אשר לפי"ו א"ש שבזמן יהושע בן נון לא דרשו מפני מה רגלו של גימ"ל פשוטה לגבי דל"ת, דהנה איקלע ליהי בס"ד "כתב עברי" עתיק ומוסמך\*, וראיתי שבכתב עברי אין רגל שמאלית לאות גימ"ל כלל וצורת גימ"ל בכתב עברי הוא כאות ווא"ו דידן [ו]. ואות דל"ת בכתב עברי יש לה שתי רגלים כמין צריך

\* הובא בס' "תורה שלימה".

והיא נראית כך א"כ בזמן יהושע בן נון לא שייך למידרש מפני מה רגלה של גימ"ל פשוטה כלפי דלי"ת, ולא מפני מה רגלה של דלי"ת פשוטה דוקא כלפי גימ"ל שהרי רגליה פשוטות הן כלפי גימ"ל הן כלפי הה"א. רק בזמן הגמ' שכבר השתמשו בכתב אשורית דרשו התלמידים כן.

**משה מ. הכהן שמירא**

## בענין ברכה על היין בסעודת ליל שבת כשמשנה מקומו

כבוד מערכת קובץ באר"י שליט"א, שלום וברכה וכ"ט.

בנדון המו"מ בגליוני ק-ק"ג אודות ברכה על היין בתוך סעודת ליל שבת כשמשנה מקומו. ובתוך המו"מ שם מבואר שישנם מן הרבנים שברצונם לומר שאפי' פירות וכדו' אם בירך עליהם לפני הסעודה ואח"כ בתוך הסעודה שינה מקומו אינו צריך לתזור ולברך עליהם ע"ש, ודייקו כן מלשון המג"א סי' קצ"ד ס"ק י"ד, ועי' שו"ת שבט הקהתי ח"ב סי' פ"ו שדעתו כן.

הנה מלבד מה שכתבתי שם (בגליון ק"ב) לסתור דבריהם, מצאתי כעת מפורש הדברים בדברי הגאון מבוטשאטש באשל אברהם תנינא סי' תעה בנדון כרפס ומרור, וז"ל שם: "אולי אין להפסיק הליכה בין הברכה על הכרפס עד אכילת המרור, כי י"א שהכרפס הוא בשביל לפטור המרור מברכת בופה"א ככתוסי' ע"פ ובפייט, ושינינו מקום צריך לברך" וע"ש בהמשך דבריו ביאור ספיקו.

עכ"פ לעצם הנדון כתב כדבר פשוט דההליכה מיקרי הפסק "עד אכילת המרור" והיינו אף שכבר נטל ידיו ואכל מצה. (וכן מוכרחים לומר בפשטות דאל"כ תיפוק ליה משום קידוש במקום סעודה). וכמעט כל קיצורי הלכות לליל הסדר שנדפסו מביאים דבריו כדבר פשוט, עי' ספר ויגד משה סי' י"ז אות י"ח, וספר סידור פסח כהלכתו פרק ה' אות ז', ובספר פסח הערוך סי' נ"ה סעי' ל"ד (וכמו"כ הביא שם בהגדה של פסח - ח"ג - בדנינו כרפס אות י"א), ובנטעי גבריאל פרק פ"ב אות כ"א, וכ"ה בהגדת מועדים וזמנים.

ובאמת נ"ל שיש ללמוד מכאן אף לענין יין של קידוש, שהרי אכילת הכרפס בליל פסח הוא בודאי מסדרי הלילה וצורך הסעודה יותר מטעימת היין של קידוש שטועם השומע בליל שבת, (וביותר לפי מה שכתב המהר"ל במנהגים סדר ההגדה אות ט"ו שטעמו של הכרפס הוא כדי לגרו ולחמשיך אכילת המצה לחיאבון, ועי' ב"ח אות ט" תע"ג סעי' ז' שכתב בפשטות שהכרפס הוה כיון שלפני הסעודה שבאין להמשיך תאות המאכל ע"ש ומה שמביא מתוס' פסחים קט"ו ע"א) ובכל זאת פסקו כדבר פשוט דהליכה הוה הפסק אפי' כשנטל ידיו לסעודה ואכל מצה, הרי מבואר כדברינו שם.

בכבוד רב

**יהושע שמעון ברזול**

גבעת זאב

## הערות שונות

אל כבוד חברי מערכת הקובץ הנכבד בית אהרן וישראל המהנה ת"ח מנכסיו בדברים נפלאים, ויהא השי"ת בעזרם שתזכו עוד רבות בשנים להאיר לארץ ולדרים, אכ"י. והנני בזה בכמה הערות שנתעורתי בעברי בין דפי הקובץ האהרון חדשי ניסן איר תשס"ד גליון קי"ב.

**א. בפי' דברי הגמ' מעשה ידי מובעין בים ואתם מבקשים לומר שירה**

כמה שהובא בריש הקובץ מכת"ר ר' יצחק מלעברטוב נכד בעל הפנים מאירות וצ"ל לפרש הא דאיתא במגילה י' ע"ב וסנהדרין ל"ט ע"ב א"ר יוחנן מאי דכתיב ולא קרא זה אל זה כל הלילה בקשו מלאכי השרת לומר שירה אמר הקב"ה מעשה ידי טובעין בים ואתם מבקשים לומר שירה, והקשה ב' קושיות (א) דהא לפי פשוטו המצרים טבעו סמוך ליום כדפירש"י באשמורת הבוקר ומאי שייך לומר ולא קרב זה אל זה "כל הלילה". (ב) היאך ריחם עליהם הקב"ה והא קיימא לן [משלי י"א י'] באבוד רשעים רנה. ולזה פירש עפ"י מה דאיתא שמחנה אשור הוכו ע"י שגילה אונם לשמוע שירת המלאכים ומהפחד הגדול הזה מתו ולפי"ז פירש דגם כאן הכוונה הוא שבקשו מלאכי השרת לומר שירה ועי"ז להמית המצריים אמנם

אמר הקב"ה שאין זה מדה כנגד מדה שהרי הם הטביעו את בני ישראל בים וא"כ ראוי להמינם ג"כ ע"י שיטבעו בים סוף מדה כנגד מדה ולא ע"י אמירת שירה, עכתה"ד בקיצור.

ובעני"ד להעיר ע"ז כמה הערות

(א) יש לציין שפירוש נפלא זה ממש איתא כבר בחנוכת התורה פר' בשלח, וכן מובא פירוש זה במאור ושמש רמזי שביעי של פסח בשם הרה"ק מוהר"ר ר' שמעלקי מניקלשבורג ז"ע, וגם החת"ס בתומ"ק ויקרא מביא זה בשם חכם אחד ונרמס עתה גם בחי' חת"ס החדש סנהדרין ליט ע"ב.

(ב) דמה שהקשה מדוע לא רצה הקב"ה שיאמרו שירה והרי כתיב באבוד רשעים רנה ע"ז אעירה דהלא זוהי גופא קושיית הגמ' סנהדרין שם מהאי מימרא על קרא דבאבוד רשעים רנה ומתרץ הגמ' דהוא אינו שש אבל אחריים משיש. והשבתי להצדיק הצדיק דאפשר דקושייתו הוא רק על מה שחם עליהם וקראן בלשון חבה בתוארם כה"ה ולא על שלא רצה שיאמרו שירה וכ"כ באמת בלשון הכת"י הנ"ל.

(ג) מה דהביא שהכאת מחנה אשור היתה ע"י שירה וצוין בסוגריים שכנראה כוונתו לירושלמי פסחים פ"ט ה"ג, אינו יודע למה צריך לזה ההלא הוא ש"ס ערוך בגמ' דידן סנהדרין צ"ה ע"ב דמביא הגמ' הפסוק בישעיה פרוק ל"ז פסוק ל"ו ויצא מלאך ה' ויכה במחנה אשור מאה ושמונים וחמשה אלף וישכימו כבוקר והנה כולם פגרים מתים ומקשה הגמ' במה הכם ומוכא ע"ז כמה שיטות ואמר ר' יצחק נפחא אזנים גלה להם ושמעו שירה מפי חיות ומתו שנאמר מרוממתך נפצו גוים.

(ד) וכגוף הדברים הגה אף שהדברים נאמרו רק בדרך דרוש לציצים ופרחים לתורה כדרכה של תורה בשבעים פנים לתורה, אמנם מ"מ כיון שכמה גדולים כתבו והסכימו לפירוש זה אמרתי אשיחה כאן מה שנתקשיתי לעני"ד בזה ולא זכיתי להבי'ן דהרי הגמ' גם במגילה וגם בסנהדרין מביאה מימרא זאת בתור ראייה להא דאיתא שם שאין הקב"ה שמו במפלתן של רשעים, ואילו לפי פירוש זה קשה דמאי ראייה מזה דאין שמתה לפניו במפלתן של רשעים והרי שפיר אפשר דאיכא שמתה ורק הא דלא רצה שיאמרו שירה לפניו הוא משום שאין זה מדה כנגד מדה, והש"ת יאיר עיני להבי'ן דברי חכמים וחידותם.

### ג. בהטעם שאין נומרים ההלל בשביעי של פסח

(ה) ובהאי ענינא יש להוסיף עוד, ובהקדם מה שצריך לתת טעם מדוע אין גומרים ההלל בשביעי של פסח ומאי שנא מחנוכה שגומרים כל ח' הימים ההלל בגלל הנס, וגם בפורים איכא למ"ד במגילה י"ד ע"א וערכין י' ע"ב שהמגילה הוא ההלל של פורים ואף לשאר המ"ד שם בגמ' דלא ס"ל דהמגילה הוא הלל מ"מ הרי זהו משום דס"ל שיש סיבה מיוחדת למה אין לומר הלל בפורים או משום דאומרים הלל על נס שבחול"ל או משום דאכתי עבדי דאחשוורוש אנו וכדאיתא שם בגמ' אבל בלא"ה היכי דאיכא ניסא אמרי' הלל וא"כ קשה מדוע בשביעי של פסח שקרה נס כה גדול של שינוי סדרי בראשית לא אמרי' הלל השלם, והלא דבר הוא.

ובאמת שהגמ' עצמה בערכין שם מקשה מאי שנא דבסוכות אומרים הלל בכל יום ואילו בפסח אמרי' רק ביר"ט הראשון בלבד ומתמצת הגמ' משום דבסוכות הימים חלוקין בקרבנותיהם שהרי פרי החג מתמעטין והולכין והוי ליה כל יום כאלו חג בפני עצמו משא"כ בפסח שאין חלוקין בקרבנותיה להכי אין אומרים הלל רק ביר"ט הראשון, אמנם באמת מ"מ עדיין טעמא כפי דוח מיישב רק למה אין גומרים ההלל בתחילתו של פסח כמו בסוכות וע"ז מוכן התי' שאין חלוקים בקרבנותיהם אבל מ"מ עדיין צ"ב מדוע ביום טוב האחרון של פסח שהוא יום שנעשה בו הנס הגדול הזה של קריעת ים סוף אמאי ל"א נגמור בו את ההלל משום ניסא ולא מועיל ע"ז התי' דאין חלוקה בקרבנותיה דמה בכך והרי בחנוכה אין כלל קרבנות ואפי"ה אמרי' הלל משום ניסא וא"כ גם בשביעי של פסח הוי לן למימר הלל השלם משום ניסא. וע"י פסחים ק"ז ע"א דנביאים שבישראל תקנו שיהו אומרים הלל על כל צרה וצרה כשנגאלין יאמרו אותו על גאולתן, וצ"ב מ"ש שביעי של פסח.

והאריכו בזה האחרונים וע"י בכ"ז ארו"ח סי' ת"צ ס"ד על מה שכתב הטרור שם שכל הימים של חוה"מ פסח וכן בכ' ימים אחרונים של יר"ט פסח אין גומרין את ההלל, והביא הב"י דברי הגמ' ערכין הנ"ל דהיינו משום דאין חלוקין בקרבנותיהם, ושם הביא משבלי הלקט סי' קע"ד דף ס"ט ע"ב שכתב בשם מרש הרנינו פרשת סוכה שהטעם שאין גומרין את ההלל בכל ימי הפסח הוא משום שנטבעו המצרים וכתוב [משלי כ"ד י"ז] נפול אויבך על תשמה. ובטור השלם הוצאת מכו"י הובא בהגהות והערות שם אות ב' שכ"ה ג"כ בפסקתא דרב כהנא מהדורת מגדלבוים סי' כ"ט דף קפ"ט ע"א ובליקוט שמעוני פר' אמור רמז תרנ"ה.

ואילו ה"ט"ז סי' ת"צ כתב דלכן אין גומרי'ן ההלל ביו"ט אחרון של פסח משום שאו טבעו המצרים בים ואמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, וה"ט"ז הוסיף שכיון שבשביעי של פסח אין גומרים אותו לכן כבר אין גומרי'ן אותו גם בחוה"מ שלא יהא עדיף חוה"מ מיו"ט האחרון.

ולפי"ו יוצא לכאורה ג' טעמים למה אין גומרים ההלל בשביעי של פסח (1) טעם הגמ' משום דאין חלוקים בקרבנותיהם, (2) טעם הב"י בשם המדרש משום כנפל אויבך על תשמת, (3) טעם ה"ט"ז משום דאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואין אומרים שירה.

אלא שלכאורה כל טעם בפני עצמו צ"ב ותלמוד להבינו כדבעי, משום שעל טעם הגמ' דאין חלוקים בקרבנותיהם קשה לכאורה קושיית דלעיל דמ"מ עכ"פ בשביעי של פסח היה צריך לגמור את ההלל דאז היה נס ולא גרע מחנוכה ופורים ולא איקרו מועד ולא קדשו בעשיית מלאכה ואין בהם קרבנות כלל ועכ"ו אומרים ה"ט"ז משום נס וכנ"ל.

ועל טעם הב"י בשם המדרש דהטעם משום כנפל אויבך קשה לכאורה קושיא עצומה שהרי במגילה ט"ז ע"א איתא להדיא דכשאמר לו המן למרדכי הרי כתיב לכו בנפל אויבך אל תשמח ענה לו מרדכי ה"מ בישראל אבל בדידכו כתיב ואתה על במותימו תדרוך, וא"כ הרי מפורש דבגוי לא אמרי' כנפל אויבך אל תשמח וקושיא זו הקשה הגאון בעל שואל ומשיב בספרו דברי שאול על אגרות הש"ס מגילה ט"ז ע"א ותו' דיש לחלק דקודם מתן תורה גם בעכו"ם שייך כנפל אויבך אל תשמח ורק אחר מתן תורה יש חילוק בין ישראל מעכו"ם, וגם כתב דכיון שהללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז וכמו שטען שרז"ל וכדאיתא במדרשות לכן לא שייך לומר שירה. ואחי הגדול מוהר"ר ישראל שליט"א רבה של תל ציון וכעמח"ס מועדי ישראל אמונת ישראל אמר לי שקושיא זו איתא ג"כ בשו"ת אמרי דוד.

ועל טעם ה"ט"ז קשה דהרי משה וישראל עצמם הרי כן אמרו שירה בקריעת ים סוף ורק להמלאכים אמר הקב"ה שלא יאמרו שירה לפניו והיינו כדאיתא בגמ' שם דאף דהוא אינו שש אבל אחרים משיש או משום דמי שנעשה לו בעצמו הנס מותר לומר שירה וא"כ גם עתה היה לנו לומר שירה ביום זה, אלא שע"ז יש לתרץ באופן אחר שגם מי שנעשה לו בעצמו הנס יכול לומר רק הלל בשעה שנגאל אבל לא אח"כ, אלא שמ"מ צ"ב מדוע הוצרך ה"ט"ז להביא טעם אחר ממה דאיתא בגמ' וממה שהביא הב"י בשם המדרש.

ורציתי לומר לענ"ד דאין בזה ג' טעמים אלא שכולם אחד המה ומשלימין זה את זה וממילא יתיישבו כל הקושיות הנ"ל והאשכנזי אבאר, שהיה מקום לומר דגם הגמ' זידן ס"ל ג"כ דהטעם שאין גומרים הלל בשביעי של פסח הוא כטעם המדרש אלא שהגמ' נותנת באמת טעם רק למה אין גומרים ההלל בחוה"מ ואינה נותנת כלל למה אין גומרים ההלל בשביעי של פסח, ועל חוה"מ הוא דאומרת הגמ' הטעם שאין חלוקים בקרבנותיהם ואילו על שביעי של פסח גם הגמ' סוברת כטעם המדרש, ובאמת שכן נראה מקושיית הגמ' דמקשה מאי שנא דבחה אמרי' ככל יומא ובפסח לא אמרי' בכל יומא וע"ז משני משום דאין חלוקים בקרבנותיהם והיינו כנ"ל, ומיושב שפיר מה שהקשייתו לכאורה על קושיית הגמ'.

וכן ה"ט"ז והמדרש אפשר דאחד המה דס"ל לה"ט"ז דאף שהב"י העתיק לשון המדרש משום כנפל אויבך על תשמח אין הכוונה בדווקא אלא הכוונה בזה הוא משום דמעשה ידיו של הקב"ה טובעין אין לומר שירה ובוזה לא תיקשי קושיית הדברי שאול והאמרי דוד הנ"ל משום דבאמת אין הכוונה להפסוק הנ"ל, וראה לזה דאם שייך בהמצרים טעם דבנפל אויבך א"כ אז גם לישראל עצמם לא היה להם לומר שירה בקריעת ים סוף, וכעוד דמדוע לנו לומר שהמציא ה"ט"ז טעם חדש וע"כ ס"ל לה"ט"ז שזהו גופא הוא כוונת המדרש שהביא ב"י, ואף דהמדרש נקיט הלשון כנפל אויבך אל תשמח וה"ט"ז נקיט הלשון מעשה ידי טובעין בים ס"ל לה"ט"ז דהיינו הך. ובאמת שנראה שכן היינו עוד אחרונים כביאור דברי המדרש שהובא בב"י דע"י בחק יעקב כאן בס"י ת"צ סק"ו שכתב דהב"י הביא בשם המדרש הטעם משום דאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה לפני, וגם הפ"מ במשב"ז סק"ג כתב על דברי ה"ט"ז דזהו טעם המדרש שהובא בב"י וא"כ שפיר לומר כנ"ל שה"ט"ז גם הבין כן דברי המדרש, ולפי"ו כל הג' טעמים א' הם ומשלימין זה את זה וא"ש היטב.

אלא שיש להעיר שמדברי ה"ט"ז עצמו נראה שבא לומר טעם אחר מהטעם שבגמ', והיינו ממה שהוסיף ה"ט"ז שכיון שבחג אין גומרים לכן אין גומרים כבר גם בחוה"מ שלא יהא חוה"מ עדיף מיו"ט ואילו הוי ס"ל ג"כ הטעם שבגמ' אז הרי אי"צ לזה משום דהטעם שאין אומרים בחוה"מ הוא משום שאין חלוקים בקרבנותיהם, אבל מ"מ לענין שביעי של פסח גופא עדיין שפיר היה אפשר לומר דכולם אחד המה.

ונראה להוכיח כדברינו שגם גמ' דידן ס"ל כהמדרש בהטעם שאין גומרים ההלל בשביעי של פסח מדברי המהרש"א פסחים קי"ז ע"א שנחלקו שם בגמ' בכל ההללויה שבספר תהלים הנמצאים בין פרק לפרק אם הוא סוף הפרק הקודם או תחלת הפרק הבא, דרב חסדא ס"ל דהללויה הוא סוף פירקא ורבה בר רב הונא ס"ל דהוא תחלת פירקא ואמר רב חנין בר רבא דהכל מודים שבפסוק רשע יראה וכעס שניו יחרוק ונמס תאות רשעים תאבד דההללויה דבתריה הוא תחלת הפרק הבא ולא סוף הפרק הזה, וכיאר המהרש"א שם בח"א הטעם משום דסברא הוא דכזה לא היה סוף פירקא כדאמרין במדרשות דלהכי אין אומרים הלל בשביעי של פסח משום שנטבעו בו המצריים וכמו"כ הכא אין לומר ההללויה על אבידת הרשעים עיי"ש, והרי להדיא דביאר המהרש"א דגם גמ' דילן ס"ל להאי טעמא גבי שביעי של פסח כהמדרש הנ"ל והוא ראייה לדברינו.

אלא שקשה ע"ז מדברי המהרש"א עצמו במקום אחר והוא דהנה בגמ' ברכות ט' ע"ב איתא א"ר יהודה בריה דר"ש בן פזי ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר ההללויה עד שראה במפתחן של רשעים ואמר שירה שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' ההללויה וכן שם להלן י' ע"א אמר ר' יוחנן משום רשב"י על דוד המלך שדר בחמשה עולמים ואמר שירה וא' מהם שראה במפתחן של רשעים ואמר שירה. והקשה שם המהרש"א ברף ט' ע"ב בח"א שמכאן קשה על מה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח משום שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה והרי הכא אמרו בהיפך דלא אמר דוד הלל עד שראה במפתחן של רשעים, ועוד הקשה שהרי בגמ' דידן בערכין איכא טעמא אחרתא למה שאין אומרים הלל ביום אחרון דפסח משום דאין חלוקין בקרבנותיהם, והשאר בקושיא. והוה תמוה ביותר שהוא סותר דברי עצמו שהרי בפסחים פירש הוא עצמו בדברי גמ' דידן כהטעם הזה ואילו כאן בברכות מקשה ע"ז דאין זה טעם נכון משום דלגמ' דידן ס"ל דשפיר יש שמחה במפתחן של רשעים.

ועוד יש ללמוד מדברי המהרש"א האלו שהוא לא ס"ל כמו שכתבתי מקודם שגם להגמ' ס"ל דהטעם שאין גומרים ההלל בשביעי של פסח הוא משום דמעשה ידי טובעין בים, שהרי המהרש"א הקשה דטעם המדרש הוא סתירה לטעם הגמ' בערכין, וגם כתב להדיא כלשונו שהגמ' דידן נתנה טעם למה שאין אומרים הלל "ביום אחרון דפסח" משום שאין חלוקים בקרבנותיהם, אלא שכבר נכתב שהמהרש"א עצמו בפסחים פירש דגם הגמ' דידן ס"ל דלגבי שביעי של פסח הטעם הוא כהמדרש ואין סתירה בין הגמ' להמדרש. ואולם ע"ע מהרש"א סנהדרין ל"ט ע"ב שביאר ג"כ להדיא בב' אופנים מדוע אין לומר שהטעם שאין אומרים הלל בשביעי של פסח הוא משום דמעשה ידי טובעין בים וצריך להגיע דווקא להטעם דגמ' ערכין שאין חלוק בקרבנותיו (א) שרק בשעת מעשה כשנטבעו שייך הא דמעשה ידי טובעין ולא אח"כ ולכן צריך לטעם הגמ', וכ"כ ג"כ בשו"ת חות יאיר סי' רכ"ה עיי"ש. (ב) שרק לגבי המלאכים שייך הטעם ולא לישראל משום דאעפ"י שהוא אינו שש אבל מ"מ אחרים משיש. ועכ"פ זהו ג"כ כדבריו בברכות ודלא כדבריו בפסחים וצריך תלמוד ליישב דבריו בכל המקומות שלא יסתרו עצמם, וצ"ע כעת. ובגוף קושיית מהרש"א שם בברכות ע"ע בשפת אמת ברכות י' ע"א שהקשה ג"כ כקושיית מהרש"א מהגמ' ברכות הנ"ל על גמ' סנהדרין ומגילה שאמר הקב"ה דאין לומר שירה על איבוד הרשעים והביא שכבר הקשה כן בזה"ק ככמה דוכתי ומתחין כאן קודם דשלים קיסטא אבל בתר דשלים כתיב כאבוד רשעים ונה.

ויש לציין בזה דבר נפלא שהעתיק הצ"ח בברכות נ"ג ע"ב סוף פרק אלו דברים בשם מחותנו מוהר"ר לייב פישלס זצ"ל וכתבו שם המדפיסים שהגנוב"ש רצה מאוד להדפיס דברים אלו כי ערבים הם, ושם הקשה סתירת דברי מהרש"א אהרדי ממש ברכות עמש"ש בפסחים, ותי' קושיית המהרש"א והשפ"א הנ"ל עפ"י מה שביא ע"ז ג"כ דברי הוזה"ק שהובא בשפ"א והיינו דיש חילוק אם הרשעים שמתים נתמלא סאתם או שפיר לומר הלל אבל אם לא נתמלא סאתם עדיין והם נאבדים רק בשביל שרוצים להרע לישראל אז אין לומר שירה ולכן א"ש קושיית מהרש"א דודו שאמר שירה היינו כשנתמלא סאתם משא"כ המצריים נאבדו רק בשביל שרצו להרע לישראל ופירש בזה הפסוק ה' ילחם לכם ואתם תחרישון דהיינו שכיון שה' ילחם "לכם" ופירש"י לכם כשבילכם דהיינו שעדיין לא נתמלא סאתם ורק בשביל ישראל טבעו בים ולכן "ואתם תחרישון" מלומר הלל, והיינו כהטעם שכתב הט"ז דבכה"ג אין לומר שירה על איבוד מעש"י של הקב"ה.

אולם לפי הכת"י שהבאתם וכל הני גדולים דלעיל בהא דאמר הקב"ה למלאכים מעשה ידי טובעין ביים דהיינו שאין זה מדה כנגד מדה להרוג המצריים בשירה א"כ אי"צ לתי' אלו ומשום דאין כאן קושיא מעיקרא שהרי לפי"ז י"ל שפיר שהקב"ה שמח במפלתן של רשעים וכנ"ל.

ולסיום ענין זה ברצוני להקשות עוד קושיא על טעם המדרש והט"ז הנ"ל והחק יעקב בשם ב"י ועוד דלהכי אין גומרין הלל כשביעי של פסח משום דמעשה ידי הקב"ה טבעו ביים ואין לומר שירה על איבוד הרשעים, וקשה לי ע"ז דא"כ איך אנו אומרים שירה וגומרים הלל בליל א' של פסח והלא כאותו לילה מתו הבכורות של המצריים ותחי צעקה גדולה ככל מצרים ולמה לא נאמר גם כזה שאין לומר שירה משום דמעשה ידיו של הקב"ה מתו, ואין לומר דההלל הוא רק על היציאה ממצרים והצלת בכורי ישראל ולא על מיתת המצריים דא"כ גם כשביעי של פסח נאמר הלל על שקרע לנו היים ואנו נצלנו ולא על מה שטבעו המצריים ביים.

ואולי אפשר דהיינו טעמא דאלו שלא אמרו הלל בליל פסח כמ"ש הרמ"א, ומההלל שבהגדה לא קשיא כ"כ שאין מברכין עליו וגם מפסיקין בו והרי גם ב' של פסח אומרים הלל רק כיון שאינו שלם אין בזה חסרון כ"כ, וע"ע בטו"א מגילה י"ד ע"א דהא דאיתא בגמ' שם דמה מעבודות לחרות אמרי' שירה אין הכוונה כמו שפירש"י התם דהיינו השירה שאמרו על היים ב' של פסח אלא הכוונה ההלל שאומרים בליל פסח וא"כ קשה כנ"ל.

וגם בזה פשוט שלפי הכת"י שהבאתם בפי' דברי הגמ' דמעשה ידי טבעו ביים ל"ק מידי וכמוכן, ויה"ר שזנכה לבנין ביהמ"ק ושם נשיר שיר חדש על גאולתנו ועל פדות נפשנו אמן.

### ג. בהמקור דעדיף לצדיקים בלא בנים מאשר בנים שאינם הגונים

כמה שכתב הרב יעקב קאפיל רייניץ להעיר על דברי האוהחה"ק פ"ו ויגש [בראשית ל"ו - מ'] שדבר ידוע הוא כי הצדיקים יותר חפצו בהעדר הבן בהיותו בן מביש ותמה מנין המקור לזה והביא שהוא בבראשית רבה [פרק מ"ד - ט], לא ידעתי למה לא ציין המקור בגמ' דידן ברכות י' ע"א שאל"י ישעיה לחזקיה מפני מה לא עסקת בפריה ורביה וא"ל חזקיה משום דחזאי לי ברוה"ק דנפקי מינאי בנין דלא מעלי, והרי דלא רצה בנים משום שידע שיהיו בנין דלא מעלי, ואף שאל"י ישעיה בהדי כשבי דרחמנא למה לך היינו דמ"מ אין היתר בכה"ג למנוע מפריה ורביה אבל מ"מ זה חזינן דנוח להם בלי בנים מאשר בנים שאינם הגונים. [וע"ע ביפה עינים ברכות שם שפי' שישעיה א"ל היה לך לישא בחי' והוי גורמים הזכותים שלך ושלי שיהיו בנים הגונים ולכן אין לך התנצלות של בנין דלא מעלי והרי מפורש דגם ישעיה הסכים שעדיף בלי בנים מבנין דלא מעלי.]

ואולי יש לציין עוד מהענינת כ"ד ע"א דר' יוסי דמן יוקרת אמר לבנו אתה הטרחת את קונך להוציא תאנה פירותיה שלא בזמנה יאסף שלא בזמנו ועל בתו אמר שובי לעפרך ואל יכשלו בך בני אדם, ויש לחלק קצת. ועוד יש לציין למכות י"ז ע"ב דאמר רבא דילידא אמהא בן כר"ש תיליד ואי לא לא תיליד, ועיי"ש ברש"י שכתב שכל שאמו יולדת תבקש רחמים שיהא כר"ש וע"ז קאמר בגמ' דאי לא לא תיליד. אלא שבריתבי"א שם כתב ולא גרסי' ואי לא לא תילד כי הרבה יש למטה מר"ש שטוב להם להוליד ולפי"ז אין ראייה משם.

### ד. בדברי האוה"ח על הלימוד לקנתר ולהתגדל

מה שכתב הרב הנ"ל להעיר עוד על מה שכתב האוהחה"ק בפר' תצוה [שמות כ"ז - כ"ח] שלימוד התורה לקנתר או להתגדל הם שמרים ואינו זך, והעיר הנ"ל דמ"מ לאו בחדא מחתא המה דעל הלומד לקנתר אמרו תענית ז' ע"א שתורתו נעשית לו סם המות ואילו הלומד להקרא רבי עליו אמרו פסחים ג' ע"ב ועוד לעולם יעסוק אדם בתורה שלא לשמה שמתוך שלא לשמה בא לשמה, יש לציין שחילוק זה אכן כתבו התוס' בתענית שם אמנם רש"י שם בד"ה לשמה נראה שפירש שגם כדי להקרא רבי הוא בכלל זה שתורתו נעשית לו סם המות ולפי"ז י"ל שהאוהחה"ק כתב דבריו עפ"י דברי רש"י הנ"ל וא"ש.

הכו"ח להגדיל תורה ולהאדירה

יצחק שמואל שוורץ

ר"מ ביהמ"ד קאלשיץ - בני ברק

## ויקה קרח - ואתפלג

ויקה קרח בן יצהר בן קהת בן לוי ודתן ואבירם וגו' (במדבר ט"ו א'). הפסוק הזה קשה להולמו, דסוף סוף אחרי הרשימה הארוכה של שמות המשתתפים בפעולת "ויקה" ויחוסס, עדיין לא גילה לנו הכתוב מה לקחו ולאן לקחהו. ואף שיש לומר בזה הרבה בדרך דרוש, כמו שמצינו בדברי חזקוני ז"ל, כגון בגמרא (סנהדרין ק"ט ע"ב) ויקח קרח אמר ריש לקיש שלקח מקח רע לעצמו, קרח שנעשה קרחה בישראל, בן יצהר בן שהרתיח עליו את כל העולם כצהרים, בן קהת בן שהקהה שיני מולידיו, בן לוי בן שנעשה לוייה בגיהנם, מ"מ נדחק רש"י לאוקמי' בדרך פשוטו של מקרא.

וז"ל רש"י ויקח קרח - לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה וזהו שחרגם אונקלוס ואתפלג ונחלק משאר העדה להחזיק במחלוקת וכן (איוב ט"ו י"ב) מה יקח לבך לוקח אותך להפליגך משאר בני אדם, עכ"ל רש"י. ונכנס בזה לכמה דוחקים, שנאלץ להוסיף כמה דברים שאין מהם זכר במקרא, כגון פעול הלקיחה "את עצמו", וכן מקומה "לצד אחד", ותכלית הלקיחה "להיות נחלק", ובוזה חירץ את דברי המתרגם "ואתפלג".

וכבר עמד על דבריו הרמב"ן ז"ל וכן שלמרות שגם במדרש (במדבר רבה פרשה י"ח פסקא ג' וט"ז) מצינו שהביאו הפסוק (איוב ט"ו י"ב) מה יקח לבך, אין דברי המדרש עולים בקנה אחד עם פי' רש"י, ואין פירושה שהוא לקח את עצמו לצד אחד, וגם לא שלבו לקחו לצד אחד, אלא שלקח מחשבות בלבו לעשות על פייהם. ועוד כתב הרמב"ן שמה שאונקלוס תירגם "ואתפלג", אינו תרגום המשמעות של הלשון "ויקה", אלא ביאור ענינו [ההוכיח בכמה ראיות שכן דרך התרגום לפעמים]. והביא סמך לדבריו ממה שבי' במדרש (שם פסקא ט"ז) ויחלק ויקבץ וידבר ויצו קרח אינו אומר אלא ויקח מה לקח לא כלום לקח אלא לבו נטלו אמר הכתוב (איוב ט"ו י"ב) מה יקח לבך ומה ירמוז ענין, עכ"ד. וזוהו משמע שתיבת "ויקה" אינה מתפרשת "ויחלק" (ואתפלג) אלא כונת התרגום שעי' כך שלבו לקח צעה לעשות מה שנעשה, נגזם שהוא נחלק בפלוגתא מתוך העדה.

והנה בקונטרס "הפך בה" [לקוט שרשים הפוכים הנספת לספרי "דבר טוב" עה"ת, שיצא לאור בשנת תשס"א בהוצאת ספרים ח. וגשל בע"מ, ירושלים, עמוד תנ"ט] הבאתי מחלוקת רש"י והרד"ק בביאור הכתוב (ירמי' כ"ג ל"א) הנני על הנביאים נאם ד' הלקחים לשונם וינאמו נאם. ופי' שם רש"י הלוקחים לשונם - המלמדים לשונם לומר שקריהם בל' נאם ד' נביאי האמת למען יאמינו בס. הרי שפירש "לוקחים" כטעם למודים, מגזרת (ישעי' כ"ט כ"ד) ורוגנים ילמדו לקח [כתרגומו יקבלון אולפן] וכן (משלי ד' ב') כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו [כתרגומו מטול דילפנא טבא היבית לכוון].

אולם הרד"ק פי' (שם, וכן בספר השרשים, סוף שורש לקח) הלוקחים לשונם כמו (תהלים ה' י') לשונם יחליקון, ופירושו המחליקים לשונם, וז"ל שהלשון "לוקחים" הוא הפוך משורש "חלק", והביא סמך לדבריו מן הפסוק (משלי ז' כ"א) הטתו ברוב לקחה בחלק שפתיח תדיחנו, שנמצאים בו שתי הלשונות גם יחד, "לקחה" ברישא ודקא ו"בחלק" בסיפא.

ונראה דלשיטתן אזלי, דהלוא ידוע שרש"י נמשך אחרי שיטת מנחם בן סרוק שיעקר שורש בלה"ק יוכל להיות אפי' מפחות מג' אותיות, כגון ב' אותיות או אפילו אות אחת (עי' רש"י ישעי' ל"ג א' ב"ה כנלחך לבגד, במדבר כ"א י"א ב"ה בעיי העברים), אבל הרד"ק (ועמו האב"ע ורוב המדקדים הספרדים) קאזלי בשיטת רבי יהודה המדקדק דאין בלה"ק שורש מפחות מג' אותיות (עי' אב"ע קהלת י"ב ה' ובספרי דבר טוב, עמוד פ"ז).

ובכן לדעת הרד"ק שפיר אפשר לומר שהשורש "לקח" הוא הפוך משורש "חלק", שהרי שווים הם באותיותיהם. אולם לשיטת רש"י הלמ"ד שבשורש "לקח" אינו שייך לעיקר היסוד, אלא הוא מכונה "יסוד נופל", כיון שלפעמים יחסר [כגון בלשון (בראשית ו' כ"א) קח לך (שם כ"ה כ') בקחתו את רבקה וכו']. ולכן לדעת רש"י לא יתכן לומר שהשורש "קח", החסר למ"ד, יהיה הפוך משורש "חלק", שהלמ"ד שבו שייך לעיקר יסודו, ולכן נאלץ רש"י לפרש הלשון "הלוקחים לשונם" מגזרת לקח ולימוד.

והנה מה שתירגם אונקלוס ויקח - "ואתפלג" הוא לכאורה מתנגד לדברי המדרש שבי' "ויחלק" [וכו'] אינו נאמר אלא "ויקה", כי "ואתפלג" הוא תרגום של ויחלק.

ואפשר ליישב בשני דרכים, או כמו שתי' הרמב"ן, שהתרגום אינו לפי משמעו של לשון "ויקח" אלא ביאור ענינו. או אולי אפשר לומר שפי' ויקח הוא אמנם "ויחלק", דהיינו "ואתפלג", וכדרך הרד"ק, שהרי הלשון "לקח" מתחלף בהיפוך אותיותיו בלשון "חלק", אלא שבכל זאת לא השתמש הכתוב כאן בלשון "ויחלק" כדי לרמז לנו דבר נוסף [אף שאינו לפי פשוטו של מקרא]. מה לקח לא כלום לקח אלא לבו נטלו.

### הרב דוב בעריש ראזענבערג

ציריך

מח"ס דבר טוב עה"ת ופשר דבר על האב"ע

## על התמיהות בדברי רש"י ז"ל

לחברי המערכת "בית אהרן וישראל" שיחיו לאוי"ט, ברב תודות על קבלת הקובץ (ניסן-אייר תשס"ד) בעתו ובזמנו, בערב פסח, וכו' חד"ת, מלא וגדוש מעניינא דיומא, ושכר המזכה את הרבים יאה חלקכם.

בגליון הנ"ל העיר הרב לייפער שליט"א ב' תמיהות על פירש"י.

א. מה שלא חשיב כפי' לדברים לב, מה מש"כ גם אצל אע"ה "בעצם היום הזה".

ב. מה שלא חשיב (בפ' יתרו כ"ב), בהדי אלו שנ' בהם "אם" והם חובה, מש"כ "אם כופר יושת עליו".

והנה על ראשון הריני להעתיק מספרנו "קישוטי תורה" (פ' לך לך) מש"כ בזה.

ברש"י (דברים לב, מח) העיר על הכתוב: וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה: בגי' מקומות נאמר בעצם היום הזה [בנח, במצרים ובמיתתו של משה] וכו' והשמיט מה שנאמר אצל אברהם. וחירץ בס' צידה לדרך שמנה רק אלו שהיו מפי הקב"ה (והיינו לגבי נח שהמים דחקהו ויצאת מצרים ומיתת משה רבינו). ומדוייק לפי זה מה שרש"י העתיק בד"ה גם את התיבות "וידבר ה' אל משה" ללמד שמנה רק אלו שנאמרו מפי הקב"ה.

והנה בנח (זיג, פירש"י בד"ה בעצם היום הזה, למדך הכתוב וכו' אמר הקב"ה וכו' כדי לבאר שהי' זה בצווי הקב"ה, ובאברהם (לעיל ז, כג) פירש, שאברהם אבינו מל עצמו בעצם היום הזה, כדי שלא יאמרו בני דורו אילו ראינהו לא הנחנהו לימול (והשמיט בד"ה תיבת "הזה", שלא כמו בנח, כי בתחילה פירש תיבת "היום" שבאה למעט הלילה), ואילו ביצ"מ לא פירש כלום, שהרי נאמר במפורש (שמות יב, נגא) ויהי בעצם היום הזה הוציא ה' את בני ישראל מארץ מצרים וגו'.

ואילו לתמיהתו השניה, עיין במפורשי רש"י (הרא"ם, נחלת יעקב, באר בשדה ודברי דוד בפ' משפטים) שעמדו בזה ויישבו כ"א לפי דרכו, יערי"ש ותמצא מרפא לתמיהה.

בברכת המועדים, וביקרא דאורייתא

יעקב קאפל רייניץ

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת בית אהרן וישראל, שלום וכט"ס.

בחוברת ניסן תשס"ד, יצא לי לעיין בחוברת א. וראיתי בסוף החוברת, עיונים בדברי רש"י ב' שאלות על רש"י.

א. בשמות [כ"ב], פירש"י משם ר' ישמעאל, שכל אם שכתוב בתורה רשות, חרץ מג' שכתוב אם והם חובה, א. אם מזבח אבנים. ב. אם כסף תלוה את עמי. ג. ואם תקריב מנחת בכורים. שבכל אלו זה חובה ולא רשות, והקשה בשמות [כ"א, ל] אם כפר יושת עליו כתב "אם" ופירש"י שזה חובה. הרי שיש עוד אם שזה חובה. ואין לומר שר' ישמעאל סובר שיש רק ג' חובה, וכו'. שהרי נחלקו ר"ע ור' ישמעאל האם חייב לשלם דמי המזיק או דמי ניזק. ולפי ר' ישמעאל משלם דמי ניזק. הרי שר' ישמעאל יש עוד אם רשות.

והנה קושיא זו כבר הקשה הרא"ם [והביאה השפתי חכמים אות צ]: וא"ת והרי רש"י סוף פרשת יתרו גבי אם מזבח אבנים. הביא דברי ר' ישמעאל דג' אם אינם תלויים ולא הביא זה אם כופר יושת, ור"ל דאם כופר אע"ג דלאו תלוי הוא, והוא חובה, מכל מקום תלוי הוא בדבר אחר שאם יגח שור או אדם והמיתו אזי חייב בכופר, משו"ה לא חשיב. [רא"ם].

ב. עוד הקשה מבראשית [יז, כג] שנאמר בעצם היום הזה להורות שנעשה באמצע היום. מבלי לחשוש לשום גורם שיעכב. ובדברים [לב, מת] כתב רש"י שבג' מקומות נאמר בעצם היום הזה, להורות שנעשה באמצע היום בלי לחשוש לשום גורם שיעכב. א. בנח. ב. במצרים. ג. במשה רבינו ע"ה, וקשה למה לא הכליל רש"י נמי את מילת אברהם בכלל השלשה ויהיה ארבעה, שנאמר בהם בעצם היום הזה.

ולכאורה אינו קשה. ולא דמי הבעצם הזה של אברהם לבעצם היום הוה של השלשה שהביא רש"י בדברים ובאברהם הבעצם היום זה, בא לומר ש"אברהם" עשה את ציווי ד' בעצם היום הזה ולא חשש משום גורם שימנע ויעכב אותו. אולם בג' שהביא רש"י בדברים הבעצם היום זה מתייחס להקב"ה שעשה את גזרתו ואף אחד לא יכל לעכב. דבמצרים אמרו המצרים שימנעו את ישראל מלצאת דלא כהבטחת ד'. וכן בנח אמרו אנשי דורו שאם יהיה מכול ימנעו גם ממנו מלהנצל [כמו שהבטחתי ד'] וגם הוא יאבד כמוחם. ולא כהבטחת ד'. וכן במשה סברו עם ישראל לעכב ממתיתו נגד גזרת ד'. וכו' [הוצאת ישראל ממצרים. ומיתת משה ודאי מתייחס לד' וגם הצלת נח ע"י פירש"י על הפסוק ויסגור ד' בעדו - שפירש"י פ' אחז] הקיף דוכים ואריות והיו הורגין בהם.

### בברכה אליהו כהן

## בענין הנ"ל

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד והנעלה "בית אהרן וישראל".

בגליון האחרון ניסן-אייר תשס"ד (ק"ב) עמ' ק"ס עמד הרב נתנוס י. ל. לייפער שליט"א בתרי מילי דתמיה, בדברי רש"י בחומש אשר כדבריו "הרצם לפני כו"כ לומדים וגדולי תורה וניסו ליישב בדוחק", ולענד' לק"מ וכדלהלן.

א. מה שתמה בדברי רש"י בפ' האזינו (דברים ל"ב, מ"ח) בג' מקומות נאמר בעצם היום הזה וכו', והלא רש"י בעמו כתב בפ' לך (בראשית י"ז, כ"ג) בעצם היום הזה, בו כיום שנצטוו ביום ולא בלילה, לא נתייאר וכו' ושלא יהיו אויביו אומרים וכו', והרי זה ממש פעם רביעית שמצינו כדוגמת הג' האחרים עכתו"ק.

לענד' י"ל בפשטות דבכל הג' ני' פעמים שהזכיר רש"י בפ' וזאת הברכה, נזכר שכך אמרו במציאות לפי "שהיו" בני דורו אומרים, לפי "שהיו" מצריים אומרים, לפי "שהיו" ישראל אומרים. משא"כ בפ' לך בא לשלול שלא "היו" אויביו אומרים וכו"ק. שו"ר שכבר עמד בקושיא זו הטו"ז בדברי דוד בפ' האזינו שם וכן בשפתי חכמים שם ועיין בפרדס יוסף החדש (להגרד"א מנדלבוים שליט"א) שם באות נ"ז מה שהביא לתרץ מהגרד"ב הפטקה שליט"א ע"ש לדרכו.

ב. ומה שתמה ע"ד רש"י בפ' יתרו (שמות כ', כ"ב) ואם מזבח אבנים, ר' ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה רשות תוך מג' וכו', והרי רש"י בעצמו בפ' משפטים (שמות כ"ח, ל) כתב דאם כופר יושת עליו, דאם זה אינו תלוי והרי הוא כמו אם כסף תלוה לשון אשר וכו', ומדוע כתב רש"י דרך ג' אם הם חובה עכתו"ק.

בקושיא זו כבר עמד רבינו המורחבי בפ' משפטים שם ותירצה בטוט"ד ע"ש ולזה נתכוין גם המזרחי בסו"פ יתרו שם, אלא שקיצר.

הכו"ח ביקרא דאורייתא  
חבחרור שלמה זלמן

(באאמ"ר הג"ר יחיאל שליט"א) בוים

שיבת צאנו, קרית צאנו, נתניה

הגיעו עוד מכתבים בנושא, והיות והן דומות לתשובות אלו אין אנו מדפיסים את כולן - המערכת

## בענין ה"היתר" של אכילת זיתים עם שמן זית

מע"כ עורכי הירחון התורני "בית אהרן וישראל", שלום וברכה.

ראיתי שהעיר ח"א בירחונכם הנכבד (גליון קי"א) שתמרה לו על מה שמכר "העולם" להתיר אכילת זיתים עם שמן זית, הרי הזהירו חז"ל בהוריות (י"ג ע"ב) דהוא משכח תלמודו. והשיב לו הר"ר אשר אנשיל שווארץ (גליון קי"ב, עמוד ק"מ) שהדבר מפורש בתגהות היעב"ץ ע"מ הוריות. וכ"כ (גליון קי"ב, עמוד קנ"ח) גם הר"ר עמנואל מולקנדוב. אמנם המעיין בדברי היעב"ץ יראה שלא כן הדברים. היעב"ץ מתיר לאכול זית שהוא כבוש, ובפשטות כונתו בזה שנכבש הזית ע"י שנשרה בשמן או במלח או במים, אלא שבמים ושמן אין לו דין "כבוש" עד 24 שעות, ואילו אם נכבש במי מלח נחשב כבר כבוש אחר כ- 18 דקות בלבד (וזה עפ"מ ש"כ השו"ע בדניי כבישת איסור והיתר, והוא ביו"ד סימן ק"ה סעיף א', וע"ש בדרכי תשובה סקמ"ב). אכן בספרינו שמירת הגוף והנפש (סימן ח' הערה ב') כתבנו שהכף החיים (או"ח סימן קנ"ז אות כ"ז) העלה שגם לדעת היעב"ץ אין היתר כששרו אותם במים בלבד כלי מלח. עכ"פ אחר שנכבש הזית דעת היעב"ץ שמתיר לאכול הזית (היינו שאין בעיה של שכתה), גם כשאין עליו שמן זית או מים או מלח. ואילו אם לא נכבש הזית, לא מהני מה שמוסיף עליו שמן זית (כמנהג "העולם")!

ואחרי שביירונו כוונתו האמיתית של היעב"ץ, יש לציין שהיעב"ץ מרחיב דיבורו בספרו מור וקציעה (סו"ס ק"ע), ומדבריו שם יוצא שגם זיתים מלוחים וזיתים מבושלים מותרים, ורק זיתים חיים קשים לשכחה (ובשמירת הגוף והנפש הבאנו כמה אחרונים שהביאו דבריו להלכה). אלא דיש לזכור שכל הנראה לא זכה היעב"ץ לראות דברי המאירי שכותב בהדיא שגם זיתים מלוחים וזיתים מבושלים קשים לשכחה. וכ"כ הגר"ח פלאגי בספרו יפה ללב (ראה שמירת הגוף והנפש, שם הערה ג').

ומש"כ הר"ר אריאל קיותי (גליון קי"ב) בשם ח"א שהאריו"ל אמר שאם אוכלים זיתים בכונה מוסיפים לו זכרון - כ"כ המגן אברהם (סימן ק"ע סק"ט) בהדיא. ובספרנו (הערה ד') הבאנו עוד הרבה פוסקים שמביאים דברי האר"י"ל, וגם כתבנו שהבני יששכר והבן יהוידע מפרטים מהות הכוונה. אך מובן מאליו שזה לא היתר לכל אחד, אלא ליודעי ח"ן בלבד שמבינים בזה. ולמי שלא הגיע לזה (ראה רמ"א יו"ד סימן רמ"ז סעיף ד', וש"ך סק"ו), הרי עומד לנגדו גמ' מפורשת שקשה לשכחה.

ומש"כ הר"ר ש. פישל (גליון קי"ב, עמוד קנ"ה) בשם ספר הליכות שלמה שהגרש"ז אויערבך זצ"ל התיר אכילת זיתים עם שמן זית, וכך נהג בעצמו - הרי תשובתו בצדו ממש בירחונכם (בעמוד קנ"ד) במכתבו של ח"א שמצטט מספרנו (בקונטרס שלמות הגוף והנפש הנדמ"ח) מש"כ גיסו של הגרש"ז בארחות רבינו, שהגרש"ז אויערבך אמר להגר"ח קנייבסקי שליט"א שנהג תמיד לסמוך על ההיתר של הוספת שמן זית עד שראה מש"כ הגר"ח קנייבסקי בספר הזכרון (הבאנו בספרנו בהערה ו') שזה לא מהני, ומאו הפסיק לאכול זיתים טבולים בשמן זית. עוד כותב בארחות רבינו בשם החזון איש והגאון מוסייפלא שגם זיתים מלוחים וזיתים מבושלים קשים לשכחה, והגאון מוסייפלא אמר שמה שנהוגין בירושלים להוסיף שמן לא מהני.

והיות שהרבה אנשים מזלזלים בדברים שקשים לשכחה, מצאתי לנכון לציין כאן גם מש"כ בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן ג') בשם מרן החזון איש, שמי שאינו נוטל ידיו כשצריך (שע"ז כתב בשו"ע סימן ד' סעיף י"ח: אם לא נטל, אם תלמיד חכם הוא תלמודו משכתח) עובר בלאו דהשמר פן תשכח.

ביקרא דאורייתא

יוסף יצחק לרנר

בעמח"ס שמירת הגוף והנפש

## בענין הנ"ל ועוד הערות שונות

השלום והברכה לכבוד מעלת חברי הקובץ הנכבד והמפורסם לשם טוב ולתהלה אשר בכל הארץ יצא שמע שמעו קובץ בית אהרן וישראל ברכות מאליפות על פעלכם היקר וברכה נאמנה שתוכו להפיץ את אור התורה עוד כהנה וכהנה רבות בשנים וזוכה לביאת גואל צדק בב"א.

הנה בעברי בין בחרי הקובץ מחודשים כסלו טבת תשס"ד נתתי אל לבי לבוא להעיר ולהאיר בכמה מן העניינים אשר חזו בו עיני.

א. במש"כ הרב מאיר סנדר גבי זיתים שגורמים לשכחה אי מהני שמן שמערב בתוכם והביא משמיה דהגרי"ח קנייבסקי שליט"א בספרו שיח השדה (ספר זכרו י"א) דס"ל דלא מהני עירוב הזיתים בשמן זית וטעמו כיון דפשיטא דאין מוחות האדם שווין ומי שמוחו וזכרונו וכשרונו חזקים בוודאי הדברים הטובים לזכרון יועילוהו הרבה והדברים המזיקים לא יועילוהו כ"כ ולהיפך מי שכוחו וזכרונו חלשים הדברים המזיקים יזיקוהו הרבה והמועילים לא יועילוהו רק קצת לפי ערך זכרונו וא"כ אפשר שהזיתים יזיקו הרבה יותר ממה שהשמן יועיל עכ"ל ולפי"ז העיר הרב הג"ל דצ"ע א"כ אין מיישבים מנהג העולם כזה דרגילים לאכול זיתים עיי"ש.

ובראותי דבריו אלו קא מדכרנא כמה ששמעתי לפני ז' או ח' שנים בשעור מפי מרן הגאון האמיתי רבינו עובדיה יוסף שליט"א שאמר דמהני עירוב הזיתים בשמן זית ע"מ להנצל משכחה והליץ בזה אבא משכח וברא מפכה ושיפה כח הכן מכת האב.

ובאמת שדברי הגרי"ח קנייבסקי שליט"א הג"ל לענ"ד אני הדל צ"ב דהנה מדאמרינן דהזית משכח תלמודו של ע' שנה ושמן זית משיב תלמודו של ע' שנה הרי לנו ששווה כוחם של האב והבן אלא שזה לטוב והלה לרעה וא"כ היאך יהיה הדבר תלוי בכשרון האדם האוכלם שבכשרון חזק יועיל יותר ובחלש יועיל פחות וא"כ הזית מזיק יותר והא כוחו של השמן והזית שווים וא"כ כנחו התועלת כן כוח ההיזק וכן להפך ודו"ק וצ"ב.

ובספר הליכות עולם למרן הגר"ע יוסף שליט"א ח"ו פר' פנחס סט"ו בהערה למטה הביא דברי הגרי"ח וזונפלד דצ"ל בשו"ת שלמה חיים ח"א (סי' מ"א מ"ב) שכתב שיאכל הזית עם שמן זית ואז מה טוב שיכוין בשמות הקודש (שמות הקודש יובאו להלן) וא"כ משמע להדיא מדבריו דאם אוכלם עם שמן זית ליכא חששא אלא שמה טוב שיכוין בשמות הקודש ודו"ק.

והנה מרן שליט"א שם (הליכות עולם הג"ל) הביא דברי הכף החיים סופר בשו"ע או"ח (סי' קנ"ז אות כ"ז) שהביא מ"ש בשער המצוות (ר"פ ואחנן) שאם אוכל אותם כנוונת השמות "אל אלהים מצפצף" אדרבה נותנים לו זכירה והביא שכ"כ בספר נגיד ומצוה (דף יח ע"ב) שיכוין בשמות אלה שעולים בגימטריא זית ושכ"כ המג"א (בסי' ק"ע ס"ק י"ט).

עוד הביא שם מספר מור וקציעה (סי' ק"ע) שכתב דמה שאין נוהגים להזהר מאכילת זיתים אף הנוהרים מדברים המביאים לידי שכחה ה"ט משום דס"ל דכל דברי הגמ' אינם אלא באוכלם חיינן וקובע סעודתו עליהן משא"כ באלה הכבושים כמלא לית לן בה והביא ראייה לזה מהא דאינא ביבמות (טו:) גבי ר' יוחנן בן גודגא הולך לו זיתים וכו' וכן בברכות (לט:): שר' יוחנן אכל זית מליח עוד עיי"ש ועיי"ש שמרן שליט"א כתב דאין דבריו מוכרחים דהא אמרו הרגיל בזיתים אבל באקראי שפיר דמי וכ"ש לפמש"כ האר"י דמהני כוונה בשמות הקודש דשפ"ד דאפשר דכוון בזה ר' יוחנן (שו"ר שכ"כ ככה"ח הג"ל עיי"ש) עיי"ש ודו"ק ע"כ.

ב. עוד ראיתי שכתב הרב מאיר סנדר שם בענין בכייה בתפילת הכנים שבהדלקת נרות אם שרי או לא והיינו דכוין דנכנסה השבת יש לדון מצד צער בשבת וכו' עיי"ש.

ואעיר בזה דכ"ז היינו להנך רבוותא דס"ל דקבלת שבת תלויה בהדלקת הנר משא"כ אנו הספרדים ובני עדות המזרח דהלכה בידינו דאין האשה מקבלת את השבת ע"י הדלקת הנרות אלא בשקיעת החמה וכמו שידועה בזה דעתו של מרן הגאון האמיתי רבינו עובדיה יוסף שליט"א דאין האשה מקבלת את השבת ע"י הדלקת הנרות וכמו שהביא בנו בספ' ילקוט יוסף שבת א' סי' רס"ג סעיף ג' שכ"ה דעת מרן השו"ע יעו"ש ע"כ.

ג. עוד אמרתי להעיר על מה שכתב הרב נתן מאיר דרוק בענין תפילה בקברי צדיקים בשבת וכתב דיש לחלק בין היכא דיש לו חולה בתוך ביתו דע"י התפילה מתעורר צערו וכו' דאז אסור לבין היכא שבא להתפלל על העתיד ולא משום שיש לו עתה צרה או צער א"כ תפילה כה"ג לא מעוררת צער ולכן יהיה מותר להתפלל בשבת בקברי צדיקים.

ואחר המחילה אין דבריו מחוורים כלל ועיקר דהנה נודע מה שדנו הפוסקים גבי ראש השנה שחל בשבת וה"ה לשבת שובה אי שרי לומר בה אבינו מלכנו ויש שכתבו לאסור וכמ"ש בשו"ת יחווה דעת

ח"א סי' נ"ד שכ"ב בעל העתים לאסור וכתב שכן פסק רבינו נתן ורוב שאר הפוסקים (דברי בעל העתים) עוד הביא ביהו"ד הנ"ל שכ"כ הר"ן (בר"ה לב.) לאסור ועוד.

ואם כדברי הרב הנ"ל הדיכא דשואל על העתיד בלא צרה כעת שרי א"כ ה"ה גבי אבינו מלכנו דשואלים אנו על העתיד בלא צרה כעת אלא נוסח הוא שעלינו לאומרו.

ואף המתירים לומר אבינו מלכנו במקרה הנ"ל טעמם כמבואר ביהו"ד הנ"ל ע"פ דברי הירושלמי שבת (פרק ט"ו ה"ג) "מני אסור לתבוע צרכיו בשבת ר' זעירא שאל לר' חייא בר אבא מהו לומר (בברהמ"ו) רענו זוננו פרנסנו בשבת אמר לו טופס ברכות כך הוא" וא"כ מבואר הדיכא דהנוסח טופס קבוע הוא ליכא חששא דשאלת צרכיו בשבת ולכן ה"ה גבי אבינו מלכנו דכיון הנוסח קבוע הוא שרי לאומרו בשבת שוכה או בר"ה שחל בשבת ואם האמת כדברי הרב הנ"ל ל"ל להאי טעמא הא כיון ששואל הכא על העתיד ללא קשר לצרה פרטית כעת הוזה לן למישרי אלא וודאי שאין הצדק עמו ועי"ש עוד ביהו"ד הנ"ל שרבו הדוגמאות בכה"ג דשאלת צרכיו לעתיד ובכלהו מוכח דלא כהרב הנ"ל ודו"ק ע"כ.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה  
**הצב"י נאור מאיר עמאר ס"ט**  
 אור-עקיבא

## בענין עבודה בבית המקדש לעת"ל

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל. הנה שגור בפי אנשים שלעת"ל יעבדו הבכורים ולא הכהנים, וראיתי לברר פרשתא דא.

בגמ' סנהדרין (כב:) איתא דלרבנן אסור לכהן לשתות יין בזה"ז, במהרה יבנה ביהמ"ק, ויצטרך הכהן לעבוד. [והא דשותין היום הוא כרבי, דלא חשש שלא יהיה לו שהות להפיג יינו, עי' בגמ' שם ובמפרשים]. חזינן דלעת"ל יעבדו הכהנים ולא הבכורים, דהא לא כתוב בגמ' דגם בכורים אסורים בשתיית יין.

ובמעותים חזנים (ז, קסט) כתב דכן הוא משמעות הגמ' בקידושין (עא.) דכשהקב"ה יטהר השבטים יטהר תחילה שבטו של לוי, ומשמע משום דצריכים אותם לעבודה, וכ"פ הרמב"ם (סוף הל' מלכים), ומזה גם משמע שהכהנים יעבדו לעת"ל ולא הבכורים.

ובילקוט שמעוני (שס"ד) ובספרי בהעלותך (ה"א טז) ובמדבר רבה (טו, יז) וביקרא רבה (בב,) איתא ד"כל מקום שנאמר לו ה"ז קיים לעולם ולעולמי עולמים... בכהנים וכהנו לי... בכבודות כי לי כל כבוד", ולכא"ו משמע דהן הכהנים והן הבכורים יעבדו לעת"ל, אולם כמד"ר המבואר שם, פי' דרך הכהנים יעבדו, ומש"א על הבכורים, הכונה על קדושתן שצריכין לפדות וגם בכ"ר (פר' ע ס"י טו) איתא שהכהונה הוא לעולם.

ובאמת מקרא מפורש הוא, כדברי הימים (א, כג, יג), "ויבדל אהרן להקדישו קודש קדשים הוא ובניו עד עולם". וגם תפילת שמו"ע ברגלים מבקשים "והשב כהנים לעבודתם", ובעוד מקומות.

ובסי' עבודת הקרבנות לחתן הח"ח ז"ע, הביא בסוה"ס מאמר הח"ח "ששלה לו מודפס כדי להפיצו בין אחינו הכהנים" וכותב שם בתוה"ד (על עבודה העתידה) ותדבר ידוע שעבודת הקרבנות צריכה כהנים, וזר פסול לעבודה אפילו אם גדול בתורה כאחד הנביאים וכ"ו... וכן בהקדמה לס' הנ"ל מהח"ח מאריך על החובה המוטלת על הכהנים ללמוד הלכות קרבנות, כי פתאום יבוא האדון אל היכלו והם יצטרכו לידע סדר העבודה, וראה גם בהסכמת הגר"ח ע"ז ל"ל לס' הנ"ל שכותב "אשר קיבל עליו עבודת הקדש לסדר שאלתן שאלית הכהנים תורה". ומפורט גם שהגר"ח מבריסק ע"ז אמר על הח"ח "מתי נזכה לראותו יתח ואתנים על לבו"...

והנה המקור לזה שהבכורות יעבדו לעת"ל נראה שהוא מד' אוהה"ק (במדבר ג, מה) שכתב עה"פ "והיו לי הלויים אני ה' וז"ל: "הכונה במאמר אני ה', לומר שהגם שאמרו ז"ל עתידה עבודה שתחזור לבכורות, לא ירדו הלויים מהיות לה', והוא אומרו והיו לי - אני ה', כשם ששמי לעולם ועד, כמו כן יהיו לי הלויים. עכ"ל.

ומקור דבריו שעתידי עבודה לחזור לבכורות, הנה אם הכונה לילקוט שמעוני הנ"ל וכו' (המצריינים לעיל) הנה שם אין הכרח לפ' שהבכורות יעבדו לעת"ל וכו"ל, זאת ועוד, מר' האוהחה"ק משמע שבחו"ל כתוב רק שהבכורות יעבדו לעת"ל, והוא בא להוסיף שמ"מ גם שבט לוי יעבדו, ואילו בחז"ל הנ"ל מובא "להדיא" שהכהנים יעבדו, וצ"ע מקורו.

[יש לציין לר' אוהה"ק שמות לח, כא שכתב "ואמרו עבודת הלויים, בא לשמור את הדבר לכל תאמר כיון שנתכפר עון העגל, אשר הוא יטובב הסרת עבודה מהבכורות, א"כ תחזור העטרה ליושנה ויעבדו הבכורות עבודת המשכן, לזה אמר סמך לדבר עבודת הלויים, פירוש עבודה זו אינה אלא ללויים, וכלל כאן כל שבט לוי וכו'". עכ"ל, ואולי לעת"ל שיהיה התיקון השלם שאני וע"ע בס' מרגליות הים (סנהדרין קט: אות ו') מש"כ בשם ס' הגלגולים להארז"ל, והמלבי"ם.

עוד יש לידע אם יש קשר לנידון הנ"ל, מש"כ המשנ"ב (קכת, כב) דכשאין לוי יוצק הבכור מים לכהן, ובכף החיים (סק"מ) חלק ע"ז, ע"ש].

סוף דבר זה הוא מילתא דברירא שהכהנים יעבדו לעת"ל, ובפשוטו משמע מחז"ל דרך הכהנים יעבדו, ורק באוהחה"ק (בשם חז"ל) ד"גס" הבכורות יעבדו. ותחזינה עיננו בשוכן לציון ברחמים.

### מרדכי א. כ"ץ

ק. ישמח משה

## בענין הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה

לכבוד הקובץ הנפלא בית אהרן וישראל באתי לעורר כמה דברים על מש"כ הרב פנחס רוזנבוים שליט"א בקובץ גליון קי"א בענין הזמן שאחר עלות השחר עד הנץ החמה מאי הוא גדרו, וזאת למודעי שלט הדברים נכתבו בלי עיון כראוי ולא נכתב רק להעיר כדרכו של תורה.

מש"כ שם לענין קריאת המגילה הערה י"ט ראוי לציין מש"כ בישועת יעקב בסימן תרצ"ב סק"א האריך בזמן קריאת המגילה אחר עלות השחר, והביא שם מהגהות מנהגים דגו שנתגייר אחר עלות אינו חייב בקריאת הלילה אבל משמע דאדם אחר חייב לקרות המגילה של לילה אפילו אחר עמוד השחר עד הנץ החמה, והמג"א בסק"א חולק דרך בק"ש מהני לקרות אחר עלות השחר כיון דתלוי בזמן שכיבה וקומה ויש שעדיין שוכבים באותו עת ממילא יכול לקרות ק"ש של לילה משא"כ בשאר מצוה אין לו לעשות אחר עלות השחר, והישועת יעקב כ' להקשות דאמאי כ' בהגהות מנהגים הטעם דאין לקרותו בלילה כיון דלא הוה מצוה חיובית כ"כ הא יש לומר דפטור יהוה כתרתי דסתרי דהא כמו דפסקין בס"י ג"ח שמי שקרא קרי"ש לאחר עלות השחר לקרי"ש של לילה אין לו לקרות עוה"פ קרי"ש ולצאת בזה קרי"ש של יום יהוה תרתי דסתרי דהא עבדי לוי לילה וא"כ ה"ה הכא כיון דפסקין בס"י רס"ח דאין לקבל גרים בלילה ולדעת הרבה פוסקים לא הוי גר א"כ לחייבו בקריאת המגילה הוא תרתי דסתרי דממ"ג פטור דאם הוא גר אז הוי יום וא"כ אינו חייב בקריאת המגילה דלילה ואם הוא עדיין לילה א"כ לא הוי גר באותו שעה, [וכן כ' בחי' הפלא"ה בהגהותיו לש"ע דהוי תרתי דסתרי] ומש"ה מסיק דהגהות המנהגים סבר דמקבלין גרים בלילה ולד' הגהות מנהגים גר שנתגייר לאחר עלות השחר חייב בקרי"ש דלילה כיון דלא הוי תרתי דסתרי דהא י"ל דהוא לילה ואפ"ה קיבלו הגר.

ולכא"ו יל"ע מה שהק' דהוי תרתי דסתרי וכמו בסימן ג"ח דאולי יש לחלק דאפי' אם נקטינן דאין מקבלין גרים בלילה י"ל דגר שנתגייר לאחר עמוד השחר קודם הנץ החמה יהא חייב לקרות קרי"ש של לילה ולא הוי כתרתי דסתרי, דהא י"ל דהטעם דחייב לקרות קרי"ש לא הוי משום שעדיין לילה אלא אפי' אם הוא יום כיון שבני אדם שוכבין באותו עת עדיין נקרא זמן שכיבה ושפיר יכול לקרות קרי"ש, ורק בקרי"ש גופא מבואר בסימן ג"ח דהוי סתירה כיון דעכשיו קרא קרי"ש של לילה מחמת שהוא זמן שכיבה שבני אדם שוכבין א"א אפשר לעשות באותו עת זמן קימה, וכן בקריאת המגילה אם לאו טעמא כיון דלא הוה מצוה כ"כ אולי היה חייב במגילה לסברת הפ"ג שתי' קר' המג"א דהא אינו דומה לקרי"ש כיון דהוה זמן שכיבה ותי' דמגילה דמיא לקרי"ש שפיר הוצרך למימר משום דלא הוה מצוה חיובית כל כך.

[י"ל דייק הישועת יעקב מדכ' בהגהות מנהגים הטעם דלא הוה מצוה חיובית כל כך ויל"ע מה כונתו בזה ועיי"ש שמפרש הישועת יעקב דכונתו דלא הוה מצוה מדבריי קבלה רק מדרבנן ויל"ע מה הוא החסרון שלא הוי רק דרבנן לא חייב מדרבנן לקרוא המגילה אלא יש לומר דסבר דזמן של עלות השחר עד הנץ החמה הוה ספק יום ספק לילה [וכמו שהאריך בזה הרב הנ"ל באות א'] וא"כ כי כיון דהוה ה' מדרבנן הוה וספק דרבנן ולקולא. ויל"ע אם באיתחזק אמרין ספק דרבנן לקולא דעיין בחו"ד סי' קפ"ד סק"ו שכ' דאין לעשות איסור דרבנן ביהשמ"ש מחמת ספיא דרבנן לקולא כיון שהוי איתחזק איסורא ויל"ע אם במצוה נמי כך הוא וצ"ב] ואם מפרשין דהוה דרבנן שפיר יכולין לחלק בין מי שנתגייר לאחר עלוה"ש שאינו חייב בקריאת הלילה מחמת ספק דרבנן לקולא וכין מי שהיה כבר מחויב בלילה דאז עליו לקרות אף לאחר עלות השחר ויש לומר כיון דהוה מחויב לקרותו הוה עליו כבר חזקה שמחויב לקרות לא נפטרו תו לקרותו מחמת ספק דרבנן לקולא וצ"ב, ובכל ענין אם כונתו לומר דהוי רק דרבנן צ"ב אמאי לא כ' להדיא הטעם מחמת ספק דרבנן לקולא, ועיי"ש במג"א שכ' הטעם כיון דעיקר מצותו ביום].

ועיין בהפלא"ה שתי' דזמן של עלות השחר עד הנץ החמה יכול להשלים חיובו וא"כ רק מי שהיה מחויב יכול להשלים חיובו אבל גר שנתגייר אין יכול לקרות המגילה כיון דבעיקר זמן חיובו היה פטור, והיינו כד' הפנ"י ברכות רש"י דף ט' הובא שם באות ד' דהזמן מעלוה"ש עד הנץ החמה הוא זמן של השלמה דלילה.

[אבל עכ"פ מבואר מד' המג"א ושאר אחרונים שדנו אם הוי גר בלילה ולא כ' דלא הוי גר כיון דאין דיני אלא כיום משמע שכבר דמהני קבלת גירות לאחר עלות השחר ורק יהא פטור ממצות דלילה, וא"כ ה"ה לענין גיטין וקדושין יהי' כשרים אחר עלות השחר וצ"ב - ועיי"ש בהערה כ"ג מש"כ הרב הנ"ל].

עוד יש לציין על זה אם מהני ישיבת דין לאחר עלות השחר דברי הסמ"ע בסי' ה' סק"ו שכ' דאם מדליקין נרות בלילה כשרים לדין [ועיין באחרונים שהאריכו להק' על זה - וראוי לציין מה שנוגע מעניינא דיומא בד' הסמ"ע דעיי"ש בתומים מש"כ להביא רא' מד' הבי"א או"ח סי' תרצ"ה דאע"פ שסעודת פורים שעשה בלילה לא יצא ידי חובתו אפ"ה אם יש אבוקה כנגדו יוצא הרי חזינן דעי' נרות נעשה יום, ועיין בשו"מ מהדורא תליתאה תשובה פ"ג שכ' דאין רא' ד"ל דרק בפורים די"ל דהטעם דאין עושין הסעודה בלילה הוא מחמת דיש חוב שמחה וכשאוכל כשחשיכה אין שמחה וכמוש"כ בגמ' יומא עד: אבל מסיק דלהלכה אינו יוצא כשעשה בלילה, ויש מתרצין דכונת הבי"א דאפי' ביום אין לו לאכול הסעודה בבית אפל אלא כשיש אבוקה כנגדו] ולד' יהא תלוי בשיעור משיכיר ולא יהא תלוי לא בדין יום ולילה של כל התורה כולה אלא אם יש אור בזמן ההוא או לא וצ"ב.

מה שהק' באות י"ח אמאי ישבו לספר ביצי"מ עד שהגיע זמן קרי"ש של שחרית הא הוי לאחר עלות השחר, ראוי לציין מש"כ בלב שמחה דמה שהוי מספרין כל אוחו הלילה לא הוי בליל פסח והביא רא' דמבואר שהוי מסוכין בכני ברק כל אותו הלילה והיה שם גם ר"א ור"א מבואר בגמ' סוכה שאמר משבח אני את העצלנין ברגל ולא מסתבר שהוה עצמו היה הולך מביתו ביו"ט והרי ר"א היה גר בלוד אלא ע"כ לא היה בליל פסח וא"כ ניחא דהאריכה אחר העלות השחר עד זמן קרי"ש של שחרית. - ועיקר הקו' צ"ב שהרי מבואר דאם קרא קרי"ש לאחר עלות השחר יוצא ידי מצוה קרי"ש של שחרית כיון שאיכא אנשים שקמו באותו שעה א"כ הגיע זמן קרי"ש של שחרית היינו שיש אנשים שיכולין כבר לקרות קרי"ש וא"כ אין דינו כלילה, והא דאמרו כלשון הזה ולא אמרו שכבר נפסק הזמן הוא כמוש"כ בספרים הקדושים שכבר הגיעו לבחינת קרי"ש של שחרית.

מש"כ בהערת אות כ"ב להק' דמבואר בגמ' דיוצא בקרי"ש שחרית וערבית מצות תלמוד תורה והק' דהא זמן קרי"ש דלילה הוא גם אחר עלות השחר ואולי זה רק לקרי"ש דתלוי בשכיבה, איני מבין מאי הוא קושיתו הא לא מבואר בגמ' דבכל פעם שקורא קרי"ש יוצא בזה מצות לימוד תורה אלא שיכול לצאת בזה והיינו אע"פ שקורא קרי"ש ויוצא בזה מצות קרי"ש אפ"ה יוצא נמי מצות לימוד תורה ועולה לזה ולזה [ועיין בשו"ת שנות חיים [להגר"ש קלוגער] סי' רס"ג שכ' להסביר בהא דא' בגמ' מגילה ג. דמבטלין ת"ת לקריאת מגילה שהק' האחרונים שאף בקריאת מגילה יוצאין ידי ת"ת ותני' כיון דעולה לשם מצות קריאת מגילה אינו עולה לת"ת דמצות צריכות כונה ואין מועיל כונה לב' דברים, וצ"ב מזה דלהלכה יוצא ת"ת בקריאת קרי"ש שחרית וערבית], אבל איירי שקראו בזמן שהוא יום ולילה ולא אחר עלוה"ש וכדו' שייא דדינו כיום ורק לענין קרי"ש דינו כלילה וצ"ב.

ראוי לציין מש"כ בפ"י ר"ח בשבת פו: שכ' לענין פולטת ש"ו שי"א שפולטת ג' עונות וי"א שפולטת ד' עונות עיי"ש, וכ' הר"ח דעונה הוא מהנך החמה ועד השקיעה, אע"ג דאין רא' מזה לענין דינא אם דינו כיום ולילה דהא י"ל כמוש"כ האחרונים הפלתי והחזו"ד ועוד לענין ווסתות דתלוי בנך ושקיעה ולא בדן יום ולילה כיון דטבע היום והלילה גורם הדם הי"נ י"ל דטבע היום והלילה גורמים שלא תהא פולטת.

מש"כ שם בהערה אות כ"ד דזמן קימה יהא תלוי בכל אדם באיזה שעה הלוח קם מחמת מש"כ באהבת חסד רפ"ח דיש עליו חיוב לחזור כל הלילה עד זמן שרוב בני אדם שוכבין, והוא שם בסעי' ג' אבל עיי"ש בנתיב החסד סק"ז דכיון דכ' התורה ושכב בשלמתו היינו כל זמן שכיבה ומש"ה כ' דתלוי אולי משיכיר עיי"ש אבל לכא' אין כונתו דבכל דור ודור הולכין בתר זמן שכיבה וקימה של רוב בני אדם וכמו הזמן קרי"ש דכתי' בשכבך ובקומך לא נשתנה כמו כן הזמן של השבת העבוט לא ישתנה ותלוי כמה שכ' התורה זמן שכיבה, ובעיקר דבריו שכ' דתלוי בכל לוח י"ל דהא אי' בגמ' בבא מציעא קטו. דר"ש דריש טעמא דקרא סבר דאלמנה עשירה ממשכנין אותה ולד' י"ל דתלוי בכל איש בפנ"ע מתי צריך להחזיר הבגד מתי שהיא יקום אבל לדידן דלא דרשינן טעמא דקרא אף לעשיר צריך להתחזר וע"כ לאו עיקר הטעם שיהי' לו על מה שישכב, לאו הוא לאו ותלוח בזמן שכיבה היינו זמן שכיבה שכ' בקרא וצ"ב.

מש"כ שם בהערה כ"ה דמי שגומר עבודתו אחר השקיעה עליו לשלם לו עד צאה"כ, ראוי לציין מש"כ בתשו' דברי יציב חא"ה סי' ק"י ס"ק ט' שכ' שיש לחלק בין הל"ת של לא תבוא עליו השמש דמשמע משעת ביאת שמש דהיינו מתחלת השקיעה משא"כ העשה דביזמו תתן שכרו הא כל היום עד צאה"כ ואינו עובר עליו עד צאה"כ ועיי"ש מה שהאר"ך בזה, [ובעיקר דבריו אם הזמן שיעבור הוא התחלת השקיעה או צאה"כ ראוי להביא מש"כ רש"י שם ק': גובה כל היום וכיון ששקעה עליו החמה עובר עליו, ועיין בתוס' וזכאים נו. ד"ה מנין דמחלק בין לישנא דשקעה חמה למשתשקע החמה, דשקעה החמה הכונה שקיעה ראשונה ומשתשקע החמה הכוונה השקיעה שני' עיי"ש, ועי' במדרכי שכ' להיפוך דמששקעה היינו טף השקיעה וצ"ב למעשה.

וכן יל"ע במש"כ שם דאם גמר עבודתו לאחר עלות השחר אינו עובר עליו כשהגיע זמן הנץ החמה ול"ע דלכא' להשי' דזמן של עלות השחר עד הנץ החמה הוא ספק יום ספק לילה נמי יעבור מספק כשהגיע זמן הנץ החמה וצ"ב, אבל עיין שם באות א' שכ' ד"ל דשי' רש"י הוא כמו אותן השי' שהוא ספק יום וספק לילה, ועיין ברש"י בחומש שכ' דפועל שעבודתו כלילה גומר עבודתו משיעלה עמוד השחר ויש לו זמן כל היום מפר' מד' דאינו עובר משעת הנץ החמה עד סוף היום אע"פ שגמר עבודתו משיעלה עמוד השחר ואינו דומה לאחר השקיעה וצ"ב.

מש"כ שם באות ב' פלוג' האחרונים אם הא דאסרו מדרבנן דאינו יוצא המצוה כלל או אמרינן דיוצא המצוה בדיעבד, ראוי לציין מש"כ ברדישה או"ח סימן ס' ובישועת יעקב אורח חיים סימן ל"ד, [ובישועת יעקב סי' תרצ"א] דאע"פ ד"א מצות אין צריכות כונה, אפ"ה אם בשעת משעה עבר על איסור דרבנן לכ"ע צריכה כונה לצאת המצוה ולא אמרינן סתמא לשמה, וא"כ לדבריהם אולי הכא נמי אם עושה מצוה אחר עלות השחר בלא כונה להדריא לצאת המצוה לא יצא המצוה כיון דמדרבנן אין עליו לעשות המצוה. [אבל י"ל דעל זה כ' הרמב"ן דאין עליו לחזור לקרות קרי"ש דבכא אף לכתחלה קבעו שיהי' באופן כזה דהיינו שרק לכתחלה ואין לעשות המצוה עוה"פ].

ובעיקר הא דאמרינן אם אינו יוצא מדרבנן אם יכולין לעקור מדאורייתא עיין בגמ' יבמות צ. נטמא הדם וזרקו, בשוגג הרצה במיזד לא הרצה, והק' הגמ' האיך יכולים חכמים לעקור דבר מן התורה ות' דאינו מרצה הכונה להתיר הבשר לאכילה אבל מרצה לכפרה, ומשמע דאין חכמים יכולים לעקור שלא יצא המצוה מדאורייתא.

אבל עיין בגמרא וזכאים עג: דאיתא התם דאם נתערב בהמה של קדשים עם בהמה של חטאות המתות אסור להקריב כולם, דכל קבוע כמחצה על מחצה, והק' הגמ' אמאי אסורין כולם ניכבשינהו ונניידו ונימא כל דפריש מרובא פריש ות' הגמ' דרבנן גזרו שמה יקח מן הקבוע, אמר רבא השתא דאמור רבנן לא נקריב אי מקריב לא מרצה, מבוואר דאע"פ דרק מדרבנן אין להקריב אפ"ה אינו מרצה, ועיין במצפה איתן שם שכ' דכונת הגמ' אינו מרצה הבשר לאכילה אבל מרצה לכפרה וכדא' בגמ' יבמות הנ"ל, ועיין עוד בשיטמ"ק אות ו' [בהשטמות בסוף המסכת] דהכא שאני דכיון דבא הפסול קודם שחיטה, הפקר ב"ד הפקר והפקירו ממונו ולא הוי הקרבן שלו, ומש"ה אינו יוצא אף מדאורייתא, ויל"ע אם הכא לאחר עלות

השחר לכאור' לא שייך לומר כן. ועיין באור שמח פ"ו מפסולי המוקדשים שכתב לתרץ, דאם מדרבנן אינו מביא לכתחלה אף מדאורייתא אינו יוצא, דהגמ' בזבחים איירי כשמקריב סתמא, דאז אמרינן דאם היה יודע דמדרבנן אין לו להביא לא היה מביא ואין כאן כונה להקריב הקריב, אדרבה יש קצת היפוך כונה שאינו רוצה לצאת המצוה כיון דלא עבד כמו שאמרו רבנן, משא"כ הגמרא ביבמות איירי בנטמא וזרקו כמזיד, דהרי ידע דמדרבנן אין לו להקריב ואפ"ה הקריב, לכך הק' הגמ' אמאי לא יצא מדאורייתא ע"כ, אבל כשידע ואפ"ה מקריב ה"נ שיוצא מדאורייתא אע"פ שבשעת מעשה עובר על דרבנן. וא"כ ל"ע אם ה"ה יהי בעושה מצוה לאחר עלות השחר אם ידע דאינו יוצא רק בדיעבד ועשה המצוה אין עליו לעשותו עוה"פ אבל אם אינו יודע שלכתחלה לא יעשה המצוה י"ל דהוי כמו היפך כונה שאינו רוצה לצאת המצוה, אבל פשוט דבניד"ד לד' האור שמח דהוי כמו היפוך כונה לא הוי רק אם נודע לו בזמן שעדיין יכול לקיים המצוה עכשיו דאז אמרינן דהוי כמו היפוך כונה אבל אם לא נודע לו דלכתחלה אין לעשות המצוה עד זמן שאף בדיעבד אינו יכול לעשות המצוה פשוט שאין כאן היפך כונה אדרבה בוודאי רוצה לצאת המצוה עכ"פ בדיעבד. [ועיין עוד באבני מלואים באבני שוהם ר"ה כח].

עיי' בסד"ט סי' קצח ס"ק נ"א שכתב דאם לא עיינה אפילו במיעוט הגוף לא עלתה לה טבילה, והק' הפתחה וזטא [בפתיחה אות מ'] דהא רבעינן עינן בכל הגוף הוא דאורייתא, ולא מצינו גזירת חז"ל דאם לא עיינה לא עלתה לה טבילה, וכיון שכן אף על פי שלא עיינה בכל הגוף אפ"ה כיון דעינן הגוף הוא מגזירה שמה ימצא עלי' דבר החוצץ ובמיעוט הא אינו חוצץ מדאורייתא, ועיין בתשו' דברי יציב סימן ק"ט סק"ה שד"ה ויעוין, שכ' להסביר לפי מש"כ הים של שלמה בחולין פ"ב דאע"פ דבשחיטה וטבילה לא בעי כונה, אפ"ה אם היתה כונה להיפוך לא עלתה לה שחיטה ולא עלתה לה טבילה, ולפי זה כתב דכשטבל באופן שאסרו חכמים ואינו מקיים דבריהם הוי כמתכוין שלא לטהר ולא עלתה לו טבילה, דכיון שאינו רוצה לקיים דבריהם הוי אינו רוצה לעשות רצונו ית"ש שצוה לשמוע דברי חכמים, וממילא אינו יוצא מצות טבילה מן התורה ע"כ.

ואסיים בברכת הדיוש שיפוצו מעיינותך של הקיבוץ להרבות לומדי וכבוד התורה ונוכה לקבלת התורה בכיאת משיח צדקנו כב"א.

הכותב לכבוד התורה

משה רבינוביץ

עיה"ק ירושלים תרנב"א

## הוספות למאמר בענין שמן המשחה (ג)

### וגדר משיחת יהושע

### א - בענין משיחת יהושע

א. קבוצת באו"י שבט אדר תשס"ד (גל' קיא עמ' קנה) הארכתי בענין משיחת שאול ויהושע והתבאר שם שהגם שהיה מלך, ונמשח, לא עברה גדולת יהושע לזרעו. ומה שנמשח היה כענין משיחת כה"ג ולא בגדר משיחת מלכים, והיה מטעם שנצרך להתקדש קדושת הגוף ולהשלים התורה שבכתב, (וגם כל גדולתו היתה מכח התורה ולא מדין "מלך"). והדברים טעונים ביאור ופירושו. ונכתב שם שעוד חזון למועד.

ולהלן נשתדל לקיים דין "פריעת כע"ח מצוה" ונפרש בעוה"שית" עד היכן שדיינו יד כהה מגעת.

ב. בהרבה מקומות בתורה חזינן שיש משמעות לסדר שהדברים נכתבו, ולדוגמה יעו' בפר' ויצא (בראשית לא-ד) וישלח יעקב ויקרא לרחל וללאה וגו' כתב רש"י: לרחל תחילה ואת"כ ללאה שהיא היתה עקרת הבית כו' ואף בניה של לאה מודים בדבר שהרי בועז ובית דינו משבח יתודה אומרים כרחל וכלאה גו' הקדימו רחל ללאה. (ומרש"י רואים שחשיבות ההקדמה היא בין דיבור ובין כמעשה).

ובפר' ויחי (בראשית נד-ד) עה"פ הוא ואחיו וכל העולים וגו' כתב רש"י: בחזרתן כאן הקדים אחיו למצוה העולים אתו, ובהליכתן הקדים מצרים לאחיו כו', אלא לפי שראו כבוד שעשו מלכי כנען כו' נהגו בהם כבוד.

כפר' מטות (במדבר לב-טז) באו בני גד וראובן למשה בבקשה שישאירם בעבר הירדן ואמרו שיבנו גדרות צאן למקניהם וערים לטפם, וכתב שם רש"י: חסים היו על ממונם יותר מכניהם ובנותיהם, שהקדימו מקניהם לטפם. אמר להם משה לא כן, עשו העיקר עיקר והטפל טפל, בנו לכם תחילה ערים לטפכם ואחר כן גדרות לצאנכם. (כדאייתא שם פס' כד, יעו"ש).

וע"ע פר' ויחי (בראשית נ-ח) שבני יעקב הקפידו על סדר זה - רק "טפם וצאנם ובקרים" עזבו בארץ גשן. ומנאם הכתוב לפי סדר החשיבות.

ג. והנה כפר' ויצא (בראשית לא-יז) נאמר - ויקם יעקב וישא את בניו ואת נשיו על הגמלים. וכתב שם רש"י: הקדים זכרים לנקבות, ועשו הקדים נקבות לזכרים שנאמר (כפר' וישלח בראשית לו-ו) ויקח עשו את נשיו ואת בניו וגו' (ואת מקנהו וגו'). עכ"ל. ומקורו הוא מהמדרש רבה (ויצא פר' עד אות ד) ודורש ע"ז את הפסוק לב חכם לימינו ולב כסיל לשמאלו.

ומצאנו גם בכני יעקב שהקפידו על סדר זה - כפר' ויגש (בראשית מו-ה) וישאו בני ישראל את יעקב אביהם "ואת טפם ואת נשיהם" בעגלות וגו'. (ואח"כ שם כפס' ו - ויקחו את מקניהם וגו', ובפס' ז - בני ובני בניו אתו בנותיו ובנות בניו וגו').

והנה מצאנו דבר תימה כפר' שמות (ד-כ) לגבי משה רבינו, וז"ל הפסוק שם: ויקח משה "את אשתו ואת בניו" וירכיבם על החמור וגו'. וצ"ע שזהו בדיוק לשון הפסוק שנאמר בעשו ולא הסדר שנקט יעקב? [יעו"ש בגור אריה פר' ויצא (בראשית לא-יז) מה שמתוך, אבל דבריו מתרצים רק פסוק זה ולא את שאר הפסוקים המוקשים להלן].

והדבר חוזר על עצמו ואינו במקרה, דבהמשך שם כפר' יתרו (שמות יח-יח) נקט יתרו את הסדר ה"נכון" - ויבא יתרו חותן משה "ובניו ואשתו" אל משה וגו'. ואילו כששלח יתרו להודיע למשה (שם פס' ו) הרי הוא הופך הסדר! ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך "ואשתך ושני בניה" עמה. ודבר זה אומר דרשני. [יעו"ש בישמח משה פר' בשלח (דף קסב): אמנם דבריו מועילים רק לתוך הפסוקים כאן ולא שאר המקומות המוקשים דלעיל ולהלן].

וכן מצאנו בעוד מקומות ששייך סדר זה. כפר' מטות (הנז"ל אות ב, והראינו לדעת שהקפידו שם על סדר לשונם) דיברו בני גד וראובן בסדר ה"נכון", וז"ל (במדבר לב-כו): "טפנו נשינו" מקננו וגו'. ואילו כשהזכיר להם משה את תנאם בסוף פר' דברים (ג-ט) שוב הוא הופך הסדר, וז"ל: רק "נשיכם וטפכם" ומקנכם וגו'. והדברים מבהילים.

והנה מצאנו בעוד מקום אחד אותו שינוי לשון, כאשר יהושע מזכיר לבני גד וראובן את תנאם בתחילת ספר יהושע (א-יד) סדר לשונו: "נשיכם טפכם" ומקניכם וגו', ונקט לשון רבו משה ולא דיבר בסדר ה"נכון" כמו שבני גד וראובן עצמם הקפידו לדבר. ודברים אלו טעונים ביאור והסבר רב. ד. ואשר נ"ל בזה בס"ד, דהנה איתא כיבמות (ג): ואמר רבא כו' כמה טובה אשה טובה דכתיב מצא אשה מצא טוב, אי בגוה משתעי קרא כמה טובה אשה טובה שהכתוב משבחה, אי בתורה משתעי קרא כמה טובה אשה טובה שהתורה נמשלה בה. וחזינן שם שהאשה היא בכחינת משל על התורה.

ויעו' בקידושין (ל): ראה חיים עם אשה כו' אם אשה ממש כו' אם תורה כו'. ובסנהדרין (צט): הלומד תורה לפרקים כו'. ובעירובין (נד): אילת אהבים כו'. ומבואר דיש יחס של משל ומשל בין אשה ותורה. וכל מזמור אשת חיל מיוסד על זה כידוע. ויעו' בזה בפנ"י ברכות (י). ובפתחה זעירא לבעל ההפלאה על כתובות (אות כא). וע"ע בדגל מחנה אפרים פר' יתרו (ד"ה וישמע) שהלומד תורה לשמה נעשית לו התורה לבחינת אשה וכו'. וע"ע במאור ושמש (ריש פר' כי תצא).

והנה למשה רבינו נאמר אחד מתן תורה לפרוש מן האשה (ודבר זה טעון ביאור לכשעצמו דהרי זו מצוה ראשונה שבתורה). וכתב בזה"ק (פקודי רכב): שדבר זה נרמו למשה כשנאמר לו (שמות ג-ה) של נעליך מעל רגליך, יעו"ש.

וביאור הדבר נ"ל דהנה מצאנו שחז"ל הקפידו במיוחד לילך בנעלים, ע"י בשבת (קטט). לעולם ימכור אדם קורות ביתו ויקח מנעלים לרגליו. [ועמש"כ בזה בקובץ באו"י (גל' פב עמ' קלה) בהערות עמ"ס פסחים (ק"ב)]. וע"ע בשבת (קנב). ודמנעלי בריגלוהי בר איניש, ומה שביאר בזה המהר"ל בדרשותיו (דרוש לשבת תשוכה עמ' פא ד"ה וכוים הכפורים). ונראה דנעל ענינו הפסק בין האדם לאדמה, וידוע

קפידת המקובלים לא לישב על האדמה בלי הפסק (יעו' בשע"ת או"ח סי' תקנט ס"ק ב). ולהיפך בצד הטומאה עיקר יניקתם מהחיבור לאדמה, יעו' ברש"י בסנהדרין (מד' ד"ה דבעיא מכסא) דאין כשפים שולטים כשמרומים המכשף מתארץ. [ובזה יש לבאר הא דאיתא בסנהדרין (סז:) וחולין (ז):] שהכשפנית ניסתה לקחת עפר "מתחת רגלי" רבי חנינא. [ועו' בשו"ת די אליהו (מלוכלין, סוסי"ב) מש"כ בזה.

ולפ"ו נעל אינה עוד "סוג בגד" אלא יש לה גדר אחר, ולכן תיקנו ברכה מיוחדת על נעלים (העושה לי כל צרכי) בנוסף על הברכה של בגדים (מלביש ערומים) כדאיתא באו"ח (סי' מו סעי' א). וגם הלשון בנעל שונה מבגד ("של" נעליך, וזהו לשון "השלת עור", ונעל היא דוקא מעור. דנעל מתייחס יותר לעצם גוף האדם ואין שם לשון "פשיטה" כבבגדים שהם מחוץ לגוף). והוא גדר של חומה ושמירה לגוף, ולכן נקראו ערי הספר בשם נעל - ברזל ונחושת מנעליך (דברים לג-כה). ויעו"ה במגיד מישוים (פר' וישב) שהארץ בזה (ומבאר ענין איסור נעילת הסנדל ביו"כ), וע"ש עוד (בפר' אמור) שמבאר ענין חליצה עפ"ו. וע"ע בקהלת יעקב לבעל מלא הרועים (ערך נעילת הסנדל אות ב) שנעל הוא הגוף, ושם (אות ג) נעל הוא האשה (ולכן נרמז למשה בשל נעליך שיפרוש מהאשה כנו"ל, ונעל במילוי גימט' אשה). וע"ע בזה"ק (תוקת קפ.) שמבאר ענין נעל בחליצה (ומדוע נהגו לפנים בישראל לעשות קנין ע"י שף נעלו).

ויסוד הציווי ד"של נעליך" הוא כמה שאמרו חז"ל לגבי ההבדל שבין נבואת משה רבינו לשאר הנביאים, דמשה נתנבא ב"אספקלריא המאירה" ושאר נביאים באספקלריא שאינה מאירה (יבמות מט: וע"ש ברמב"ן ובריטב"א). וביאר בערבי נחל (ריש פר' בהעלותך) באורך שממשה רבינו ניטלה הבחירה, (וההבדל בין תורה לנבואה הוא שתורה קיימת לעולם ולא יתכן בה שום שינוי, והיה הכרח שמי שמוריד התורה יהיה מופקע מחטא ושינוי, ויהיה נקי מכל השפעות הגוף ומסכיו), ודוקא על ידו ניתנה התורה ונעשה בעלה דמטרוניא (עי' זוה"ק ויחי רלו:). ופירש מהאשה. וע"ע בשו"ת מהר"ל דיסקין (סוף חלק הכתבים) ביאר נפלא בענין "אספקלריא המאירה" דנבואה ניתנת כמראה וכמשל שמתפרש לפי דרגת והשגת הנביא וניתן להשתנות ולהתבטל, משא"כ תורה ניתנה כמו שהיא בלא שינוי וביטול (ומה"ש נתנבא משה ב"זה הדבר" ושאר נביאים ב"כה אמר ה'). ועע"ה בבאר מים חיים (פר' בלק כג-ה). והמשכיל בדברינו יבין עפ"ו ענין ה"עניו מכל אדם", (ויעו"ה בערבי נחל פר' שמיני במש"כ בענין משה "קיבל" תורה "מסיני", ובשייכות בין ענוה למידת בינה ובענין נ' שערי בינה ודו"ק. וע"ע לקמן אות ה מש"כ בענין נש"ב).

והנה לעיל כתבנו שיש יחס של משל ונמשל בין אשה ותורה, וחסם אדם צריך גם המשל, וכל אדם שאין לו אשה שריו בלא תורה (יבמות סז:), ואותו לשון שמצאנו בנעל מצאנו באשה - לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת"ח (פסחים מט:). אבל מי שהוא בחינת מלאך ו"איש אלקים" הרי שהמקום שהוא נמצא הוא אדמת קודש ואינו צריך נעל וחציצה בינו למקום, וכענין הכהנים בבית המקדש, ובחינת יו"כ. וזאת היתה מדרגת משה רבינו ("פה אל פה" "פנים אל פנים"), וגם מדרגת כל ישראל במתן תורה ("פנים בפנים") ומבואר עפ"ו מצות פרישה אז. ודו"ק.

ולפ"ו נראה ראצ'ל משה רבינו לא היה היחס של "משל ונמשל" בין אשה ותורה (דקידש גופו למדרגת "איש האלקים", ויעו' במש"כ רבינו בחיי סוף פר' כי תשא שמות לד-לה בענין שהוקש כבוד משה לכבוד המקום, ונאמר לו משה בלא הפסק ביניהם, מה שלא נאמר לאבות כידוע, עי' שמות רבה פר' ב אות ו, וכל זה נכלל ב"של נעליך", ועי' במגיד מישורים פר' כי תבא), ואצלו היתה התורה בבחינת המשל ג"כ, וכשהתייחס לאשה היה לגביו התקשרות ישירה לנמשל דתורה, דבמצב של אספקלריא המאירה יש נגיעה ישירה בנמשל ואין מקום למשל! (ובנמשל, התורה עצמה היא התכלית וקודמת לכל), ולכן דוקא הוא בשונה משאר כל בני אנוש הקדים תמיד אשתו לבניו, וזה היה הסדר הנכון אצל משה רבינו דוקא ולא אצל אחר. ודו"ק היטב כי לא ניתן לפרש יותר.

ה. והנה לעור אדם אחד בכל ימות העולם נאמר דבר זה, והלא הוא יהושע שנאמר לו (ביהושע ה-טו) "של נעליך מעל רגלך" כעין מה שנאמר למשה.

ועי"פ מה שנחבא לעיל נראה דגם יהושע הוצרך לבה לבחינת מדרגה זו של "אספקלריא המאירה" מכיון שעל ידו נגמרה כתיבת התורה שבכתב כדאיתא בב"ב (טו), שהוא כתב שמנה פסוקים אחרונים בתורה, וגם ניתנו על ידו כמה פרשיות מחודשות (כפריעת הערלה ופרשת ערי מקלט עי' מכות יא.) וכדלקמן.

והנהיר לן עיניו רבינו בעל המשך חכמה (בהקדמה לפר' שמות) וע"ש שהארץ בענין מדרגת משה רבינו ובחילוק בינו לשאר הנביאים, וכתב שם שניטלה ממנו הבחירה ולכן הוכטח לו י"גם כן יאמינו לעולם", וכווננו לדבריו הערבי נחל ועוד, ונתנבאו כמה נביאים בסגנון אחד). וכן היה מצב כל עם ישראל במעמד מתן תורה. (וזהו ענין כפיית הר כגיציח אז).

ובהמשך דבריו כתב שגם מיהושע ניטלה הבחירה ולכן יכל לגמור התורה וגם כמה פרשיות ניתנו על ידו, יעו"ש. ונרמז לו בברכת משה קה יושיעך מעצת מרגלים (ומבואר עפ"ז שבכ"מ משכחת התורה את כלב שלא היה בעצת המרגלים, משא"כ יהושע שלא היה מכה עבודתו אלא מברכת משה, ואכ"מ), ולכן גם יכלו משה ויהושע להעמיד חמה. וע"ש עוד באורך בדבריו הנפלאים. (וע"ע בספר קהלת יעקב (ערוך יהושע בין נ"ן)) שהיושע היה לו השגה מנו"ן שערי בינה "כמשה רבו" ! ועי' רה"ש (כא:): "ג' שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד שנאמר וחסרהו מעט מאלקים". וע"ע בספר אור חדש למהר"ל על מגילת אסתר (ה-ד) עה"פ יעשו עץ גבוה ג' אמה ותראה נפלאות].

ועי' במנחות (צ:): ראה הקב"ה את יהושע שדבריו תורה חביבין עליו ביותר כו' אל הקב"ה יהושע כל כך חביבין עליו דברי תורה לא ימוש ספר התורה הזה מפיו. וכתב שם רש"י (ד"ה כל כך) - "הבטיחו שלא תשחכת תורתו ממנו". וזהו כעין הא דאיתא במשה - יעו' ברש"י פר' כי תשא (שמות לא-יח) ככלותו - שכלתו כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה. וע"ע זוה"ק נשא (קמח). ודו"ק ואכ"מ. (וע"ע בספר עבודת הקודש ח"ד פכ"א).

ולכן נאמר גם ליהושע של נעלך (אלא שלו נאמר בלשון יחיד ולמשה בלשון רבים, והוא מטעם מה שאמרו חז"ל בבב"ב עה. פני משה כפני חמה פני יהושע כפני לבנה, דהיה גם תחילת קבלת התושבע"פ. וזהו מה שנאמר במדבר כז-כ ונתת "מהורדך" עליו, ודרשו חז"ל מהורדך ולא כל הורדך. וע"ה בווה"ק נשא קמת. שליהושע נאמר "נעלך" דנצטוו לפרוש מאיתניה "בזמנין ידעין". משא"כ במשה נאמר "נעלך" דאתנסב בשכינתא. ואכ"מ"ל). וגם יהושע הפך סדר דבריו כמו משה רבינו והקדים הנשים לטף מה"ט, וכונ"ל !

ו. ועפ"ז מבואר ממילא מש"כ בקובץ הקודם בענין משיחת יהושע, דבאמת לא נועד להיות מלך אלא היה זה מכח התורה וכמו אצל משה וכמשנת"ת שם באורך.

ומה שמשש בשמן המשחה היה כדי לקדש את גופו קדושת הגוף ולהירמו למעין מדרגת משה רבינו בכדי שיוכל לגמור התורה שבכתב כנו"ל, והיה בגדר משיחת כה"ג ולא בגדר משיחת מלכים, ולא עבר לדורעו. ודר"ק היטב.

ז. [להשלמת הענין של הקדמת טף לנשים בפסוקים, נראה דעיקרו הוא כשמדובר על פעולה מסוימת מצד האדם (כמו ביעקב "וישא" את בניו ואת נשיו) או על התייחסות מסוימת (כמו שהיה כדו שית שבין משה לבני גד וראובן). אבל יתכנו עוד אופנים כמו הצלה וכדו' שבהם בפועל סדר הקדימה שונה, וכמו בתחילת רות (א-א) שאלימלך לא למואב "ראשתי ושני בניו", ושם לא מדובר בפעולה מצידו.

עוד מצאנו מקום אחד במשה שנקט הסדר ה"רגיל" בתחילת פר' נצבים (דברים כט-י) "טפכם נשיכם", ושם הוא דיבר על המעמד בפועל של עם ישראל ולכן נקט הסדר לפי החשיבות דידהו. (ויש לעיין בזה דנקט שם לשון הפוכה מהלשון שבמצות הקהל, עי' דברים לא-יב האנשים והנשים והטף, ואותה לשון בדיוק ביהושע ח-לה כשקיים מצות הקהל). וע"ע עודא (יא-א) נחמיה (יב-מג) דה"ב (כ-ג לא-יח).

ועוד מצאנו בזה ענינים שונים - בבראשית (יט-טו, טז) הקדימו המלאכים אשת לוט לבנותיו. שם (לא-מג) הקדים לבן בנותיו לבניו. שם (מה-יט) אמר פרעה ליוסף שיקחו עגלות "לטפכם ולנשיכם" (ונראה שהקדים הטף לפי מה שידע מנהג יוסף). בשמות (לב-ב) אמר אהרן במעשה העגל פרקו כו' באזני נשיכם בניכם" וגו' (ונקט הקשה יותר כדי לעכב הדבר, ע"ש ברש"י). וע"ע במדבר (טז-כז) בתנן ואבירים - ונשיהם ובניהם וטפם (ושם הוא כמו ברות לעיל שכתב סדר העמידה ולא היה פעולה מצד האדם). ולגבי מסית (דברים יג-ז) - בנך כו' או אשת חיקך. וע"ע שמואל ב' (יט-ו) במה שאמר יואב לדוד אחרי ההצלה ממרד אבשלום - בניך ובנותיך ונפש נשיך.

ועי' בדברים (כח-נד) לגבי הקלה - ובאשת חיקך וביתר בניו, ונראה דהקדים האשה מכיון שלגבי חיוב האכלה יש לאדם חיוב יותר להאכיל אשתו מבניו. וכדאיתא באלקנה (שמואל א' א-ד) לפנינה אשתו ולכל בניה וגו'. וע"ע ירמיה (לה-ח).

עוד מצאנו לשונות שונים לגבי הצלה ושמירה או שביה והריגה - עי' בראשית (לב-כג לך-כט) במדבר (יד-ג לא-ט) דברים (ב-לג ג-ו כ-יד) שופטים (כא-י) שמואל א' (ל-ג,כב) מלכים א' (כ-ג,ה,ו,ז) ירמיה (יד-טז לח-כג מ-ז מא-טז מג-ו) יחזקאל (ט-ט) דניאל (ו-כה) נחמיה (ד-ח י-כט) אסתר (ח-יא) דה"י ב' (כא-יד,ו כה-ח כט-ט). ועי' תהילים (קט-ט) ויש לעיין הדוא הפוך מהלשון בתורה (שמות כב-כג). ואכמ"ל].

## ב - עוד בענין כתר תורה כהונה ומלכות (פרשת זכור)

א. בקובץ באו"י הנ"ל (עמ' קנו-קנו) נתבאר ענין ג' הזירים שהיו במשכן - בארון במזבח הזהב ובשלחן, שהם כנגד כתר תורה כהונה ומלכות, וכנגדם משה אהרן ומרים ונכללו כולם במשה ובאו מכותו. [ועי' דרך החיים למהר"ל על פרקי אבות (פ"א מ"ב) בענין על שלשה דברים העולם עומד].

ועי' זה נראה לבאר פרשת מלחמת עמלק שבסוף פר' בשלח, ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה וגו'. וכתב שם רש"י (שמות יז-ז) חור בנה של מרים היה וכלב בעלה. עכ"ל.

ועי' מ"ש"כ נראה דכוונתו לומר שהיה בו הכח דכתר מלכות (דהיה בנה של מרים וכלב שהמה יצא המלכות כמבואר שם, ועי' במהרש"א בח"א סוטה יא:), וא"כ נמצאו כאן כל ג' הכוחות הנ"ל.

והביאור בזה הוא הדנה שלש מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להעמיד להם מלך ולהכריז זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה (סנהדרין כ:). וכן היה בביאה ראשונה שהמליכו את שאול ונצטוו להלחם בעמלק ואח"כ נבנה הבית בימי שלמה, וכן היה בביאה שניה שאחר שמלכה אסתר היה מחיית עמלק בנס פורים ואח"כ נשלם בית שני, וכן יהיה לעת"ל בב"א.

ומבואר משם שעמלק מנגד למידת המלכות והעבודה בעם ישראל. ועוד מצאנו שעמלק מקבל כוחו כאשר יש רפיון ידים מן התורה כמו שדרשו חז"ל על ירחנו ברפידים - ויבא עמלק (עי' סנהדרין קן. ובכורות ה: ורש"י בשמות יז-ח).

וממילא גם בפעם הראשונה שנוודוג עמלק להלחם בעם ישראל התחברו ג' כוחות אלו להלחם נגדו, ואהרן וחור (כהונה ומלכות) תמכו בידי משה (תורה). ודו"ק.

ב. ובזה מבואר גם מ"ש"כ כפר' משפטים (שמות כד-יד) כשעלה משה להר סיני לקבל התורה - והנה אהרן וחור עמכם וגו', דהיינו השאיר להם את כח העבודה והמלכות כנ"ל.

וגם אח"כ במעשה המשכן העבודה היתה שייכת לאהרן וההקמה למרים, וזה מ"ש"כ רש"י בתחילת פר' ויקהל (שמות לה-ל) בצלאל בן אורי בן "חור" - "בנה של מרים היה", וקמ"ל כנ"ל.

ג. בגמ' בחולין (צב). דורש ריב"ל את הפסוק "ובגפן שלשה שריגים" וגו' דקאי על ה"מתנות" שנתן הקב"ה לישראל - "גפן זו תורה, שלשה שריגים זה באר עמוד ענן ומן", וקודם לכן דורש רבי יהושע ש"גפן זה תורה, שלשה שריגים אלו משה אהרן ומרים". ע"ש.

ועי' מ"ש"כ בקובץ הנ"ל דג' המתנות דמן ענן ובאר היו כנגד משה אהרן ומרים וכנגד כתר תורה כהונה ומלכות כמשנ"ת שם, וגם נתבאר שכולם מקבלים את כוחם מכת התורה, ממילא מבואר עפ"ז כמין חומר הפסוק שבגפן היו שלשה שריגים דשלשתם צומחים מתוך הגפן כנ"ל. (וגם שתי הדרשות הללו מקבילות זו לזו). ודו"ק.

[להשלמת הענין יעו' במדרש שמות רבה (פר' ב אות ד) שהיה להם מן המדבר המן והשליו והבאר והמשכן והשכינה כהונה ומלכות וענני כבוד. ובילקוט שמעוני שמות (אות קסט) שראה משה שנטל גדולה מן המדבר, מלכות וכהונה מן המדבר, באר מן המדבר, מן מן המדבר, ענני כבוד מן המדבר. ושם (אות קצא) הרבה ניסים אני נותן על ירך המן ובאר ושבת וענני כבוד והתורה. ובילקוט ויקרא (אות תרמה) והורדתי להם את המן הגזתי להם את השליו העליתי להם את הבאר הקפתים ענני כבוד "עד שקיבלו תורת". ועי' ילקוט יהושע (אות טו) שלעת"ל יחזרו שלשת המתנות. ויעו' בספר דברי סופרים - ילקוט מאמרים לרבי צדוק הכהן על יהושע (פ"א פס' א) ד"ה ושכחת, ובנצח ישראל למהר"ל (פנ"ד). ועי' בשל"ה מס' פסחים מצה עשירה (דרוש השני) שבהתגלות מתן תורה היו שלשה אלו מן ענן ובאר, ובהתגלות מתן א"י היו שלשה אלו כתר תורה כתר כהונה כתר מלכות].

## ג - בענין מעשי ידי משה (פרשת פרה)

א. במאמר בענין שמן המשחה (בקובץ באו"י גל' קח עמ' לב) נחבאר שמה שעשה משה רבינו היה לו יום עולמי, וע"פ זה התבאר ענין שמן המשחה שם. והבאנו הרבה דוגמאות לזה.

ונראה להוסיף עוד ממש"כ ביוצר לפרשת פרה: "דמו בויקחו אליך, היות פרתו מותמתה, שכל הפרות כלות, ושלך לעד עומדת". ומקורו הוא ממדרש רבה (נשא פר' יט אות ד) ומדר"ת שם (אות ח).

ויעו' עוד באבות דר"צ (פ"א מ"ב) מש"כ לגבי תורה ושמן המשחה ופרה אדומה (שלדורות). ובפי' בנין יהושע שם כתב (כד"ה אר"א) "נמצא זכה משה שכל מעשיו עומדים לדורות כמו התורה שניתנה ע"י". ומפורש כמו שכתבנו.

ב. והנה יעו' דבר פלא כמשנה בפרה (פ"ג מ"ה) - ומי עשאם, הראשונה עשה משה והשניה עשה עזרא וחמש מעזרא ואילך דברי ר"מ וחכמים אומרים שבעה מעזרא ואילך. ע"כ. ומבואר דפרה שעשה משה שימשה עד תחילת בית שני (כתשע מאות ושישים שנה), ובכית שני (שעמד ארבע מאות ועשרים שנה) הוצרכו ו' או ח' פרות! והיינו כל פרה הספיקה לכחמישים או שבעים שנה.

(והטעם שבכית שני לא השתמשו בפרה דמשה הגם שמוכסח שתעמד לעולם, הוא מאותו טעם שלא היה שם שמן המשחה, רבית ראשון היה מכוון כנגד תושב"כ ובית שני כנגד תושב"פ, והדברים עתיקים ואכמ"ל).

בכבוד רב  
יואב רוזנטל

## הערות שונות

לכבוד הקובץ האדיר "בית אהרן וישראל", שלום רב לאהובי תורתך, וכט"ס.

א. בגליון ק"י (עמוד קס"ה), כתב הרב מאיר סנדר שליט"א, וז"ל, בענין התחלת שמו"ע עם הציבור מרגלא בפומיה דאינשי שצריך להתחיל עד ג' ברכות הראשונות, וזה טעות גדולה ואין לזה שום מקום בפוסקים. עכ"ל.

הנה בשו"ת פרי תבואה (סימן ס"ח) ובשו"ת באר יצחק (סימן צ' אות ב') כתב, שאם התחיל תפילתו כשהציבור באמצע שמו"ע נחשב כמו שהתפלל בציבור עיי"ש. וכן כתב בשו"ת אגרות משה (ח"ג סימן ד') ובשו"ת באר משה (ח"ד סימן י"א) ובשו"ת אז נדברו (ח"ד סימן ט"ז וח"ח סימן מ"א). ע"ש.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן ג') כתב בהרי"א שצריך שיתחיל לפני שיסיימו הציבור ברכת האל הקדוש. ע"ש.

וברדאי שלכתחילה ראוי להתחיל תפילת י"ח עם הש"ץ והקהל בשוה, וכמו שכתב במשנה ברורה (סימן ס"ו ס"ק ל"ה) ע"ש.

וראה עוד במיאור הלכה (סימן ק"ט ד"ה הנכנס) שכתב שמשמע מפמ"ג (שם א"א ב') שאם בא באמצע אינו נחשב כתפילה בציבור גמורה ע"ש.

וע"ע בשו"ת יביע אומר (ח"ב סימן ז') שהאריך להביא ראיות לכאן ולכאן. ע"ש.

ועיין עוד בספר חיי משה או"ח סין צ' (עמוד רצ"ג), מה שהאריך עוד בזה. עיי"ש.

עכ"פ ראה ראינו שיש לזה כן מקור בפוסקים שצריך להתחיל עם הציבור שמו"ע עד ג' ברכות הראשונות, וכנ"ל.

ב. בגליון קי"א, (עמוד קס"ו), כתב הרב מאיר סנדר שליט"א, וז"ל, הנה במ"ב (סימן ד' ס"ק ל"ט) כתב בשם ספר היכל הקודש להחמיר בנטי"י של אחר בית המרחץ ובית הכיסא ליטול ג"פ לסירוגין דוקא ומשום רוח רעה, ומיד תוך כדי דיבור כתב המ"ב, "ובמ"א סתר דבריו", ונראה שפוסק כהמג"א, והנה גם אם נימא שהעולם מחמירים כהיכל הקודש הנ"ל, וכרבנן קשיאי (שמופיעים בס' שערי תשובה סימן ד' סוף ס"ק א') שמחייבים ג"פ לסירוגין, תמהני מה"ת לומר שצריך כוח גברא שכמבואר בשו"ע (סימן ד') סעיף ז' ועיין ברמ"א שם שגם זה לא צריך) זה רק המדקדקין ורק בבוקר שזה נטי"י חמורה יותר, ומה"ת

להצריך כאן נטי' בכלי, ואמנם מצאתי בס"ס טעמא דקרא למרן הגר"ח קנייבסקי שליט"א שהביא שמרן החזו"א זי"ע נהג כן ליטול ג"פ ובכלי דוקא, אמנם עכ"פ צריך ביאור מהיכן השתרש מנהג זה בכל העולם ואקוה לישוב הגון. עכ"ל.

הנה יעויין בביאור הגר"א (סימן ד' סעיף ז') שכתב, שכל מקום שאמרו "יטול" ולא "רחוץ" צריך נטילה כרינה, ולגבי עשיית צרכיו אמרו בגמרא "יפנה ויטול ידיו" (ברכות טו.), ומשמע שצריך נטילה בכלי. עיי"ש. ואתי שפיר מאד מנהג העולם. ואגב, פעם שאל אחי הבחור השקדן בתורה כמר יחיאל שליט"א להגר"ח קנייבסקי שליט"א, הדנה בהלכות נטילת ידיים לסעודה כתב המחבר (או"ח סימן קנ"ח סעיף י') וז"ל, אעפ"י ששיעורם ברביעית יוסיף ליטול בשפע דאמר רב חסדא אנא משאי מלא חפני מיא ויהבו לי מלא חפני טיבותא ע"כ. ושאל האם גם בנט"י שחרית יש ענין ליטול בשפע? וענה הגר"ח שליט"א, וז"ל, רק בסעודה, דאין לנו אלא מה שאמרו תז"ל. עכ"ל.

ג. בגליון קי"ב (עמודים קמ"ב-קמ"ג), דן הגר"ח יעקב קאפל רייניץ שליט"א, בענין חליצת נעליים לפני העליה לדרוך, האם צריך להקדים נעל ימין משום שיש מצוה בחליצת הנעל, עיי"ש.

ולכאורה אפשר להביא ראייה שבעל המשנה ברורה שהיה כהן לא הזכיר דין כזה בכל הל' נשיאת כפיים, אלמא דס"ל שגם בנשיאת כפיים יש לחלוץ נעל שמאל תחילה, וכרגיל, אולם יש לדחות דלא נחית כעל החפץ חיים וצ"ל לחידוש זה. ודו"ק.

והסתפקתי עור מה הדין אם אביו מבקש לו שיחלוץ לו נעליו, האם צריך להקדים ולחלוץ נעל ימין של אביו תחילה, משום שהוי חליצה של מצוה - כיבוד אב, או כיון שצריך ממילא להוריד ב' הנעליים, ולא איכפת להאב מה שמקדים, וגם האב רוצה לקיים ההלכה, ולכך יחלוץ נעל של שמאל תחילה. ויל"ע.

ד. שם (עמוד ק"ס), העיר הרב נחום י.ל. לייפער שליט"א, על ב' דברים שכותב רש"י ז"ל שמצינו כמותם ג' פעמים במקרא ורש"י בעצמם מזכירם ד' פעמים.

1) בפרשת וזאת הברכה (ל"ב-מ"ח), כתב רש"י בשלשה מקומות נאמר בעצם היום הזה, נאמר בנח וכו', במצרים נאמר וכו', אף כאן במיתחו של משה וכו'. עכ"ל.

והרי רש"י כתב בפרשת לך (בראשית י"ז-כ"ג) בעצם היום, בו ביום שנצטוה, ביום ולא בלילה לא נתיירא לא מן הגוים וכו'. עכ"ל. ונמצא שיש ד' דברים!

2) וכן בפרשת יתרו (שמות כ"ב) כתב רש"י ואם מזבח אבנים רבי ישמעאל אומר כל אם ואם שבתורה ורשות חוץ מג', ואם מזבח אבנים וכו', וכן אם כסף תלוה וכו', וכן אם תקריב מנחת ביכורים וכו'. עכ"ל.

והרי רש"י בפרשת משפטים (שמות כ"א-ל') כתב אם כופר יושת עליו, אם זה אינו תלוי, והרי הוא כמו אם כסף תלוה לשון אשר וכו', עכ"ל. ונמצא שיש ד' מקומות! ע"כ קושייתי.

והנה על קושיא א' יעויין בשפתי חכמים (דברים ל"ב-מ"ח, אות פ), שהקשה כן, ותירץ דהא דכתיב גבי אברהם בעצם היום הזה איכא למימר כמו שפרש"י שם דאתא לאשמועינן דביום שנצטוה נימול, לכן לא נקט רש"י אלא ג' מקומות. ע"כ. וע"ע בספר באר בשדה, ובנחלת יעקב, וצידה לדרך, ובאר היטב, על פרש"י שם שכתבו ליישב בעוד אופנים אחרים ע"ש.

ועל קושיא ב', יעויין במשכיל לדוד (שמות כ"ב) שכתב על רש"י שם, וז"ל, הוצרך להביא בזה הרבר בשם אומר [רבי ישמעאל אומר וכו'] דלכאורה קשה דאיכא טפי מתלת שאינם תלויים דאיכא נמי אם כופר, משום הכי נתכוין רש"י לומר אני אומר שלשה לפי שכך מנה רבי ישמעאל, ולכי תידוק השכח טעמא. עכ"ל. ובמשכיל לדוד (שמות כ"א-ל') ביאר עוד דהיינו טעמא דלא דמו את כופר, להנהו תלת, דהנהו תלת איכא בהו מצוה וחיובא נמי עליה רמיא לאהדורי ולבקש לקיימם על כל פנים וכל שהוא מבקש ומחזור שיבואו לידו לקיימם מצוה הוא עושה, מה שאין כן הכא דאדורבה טפי איכא בהו מצוה וחיובא נמי עליה רמיא לשמור שורו שלא יזיק, ושלא יצטרך לבוא לירי נתינת כופר, אלא שאם אירע שבא לידו אז מצוה עליו לשלם כופר הלכך לא דמו. עכ"ד. ואתי שפיר וע"ע ברא"ם שם שחירץ באופן אחר. ע"ש. וע"ע בספר יריעות שלמה, ובגור אריה שם ע"ש.

## בענין עניית אמן שלא ינביה יותר מקולו של המברך

בגליון קי"א, (עמוד קס"ה), כתב רבי מאיר סנדר שליט"א, ז"ל, בשו"ע (סימן קכ"ד סעיף י"ב) כתב, העונה אמן לא יגביה קולו יותר מן המברך, עכ"ל. והוא בגמרא ברכות (מה.), ובמ"ב שם מדייק מהגמרא (עיני בשער הציון שם) דה"ה בכל דבר שבקדושה כגון ברכת הזימון וכדו' עיי"ש, וצריך לי עיון טובא שהרי בגמ' שבת (ק"ט:) איתא אריב"ל כל העונה אש"ר מברך בכל כוחו קורעין לו גזר דינו של ע' שנה, ולא הוברר לי כ"צ שהרי יש שם מחלוקת רש"י ותוס' ולחד פ'י' בכל כוונתו ולזה ניחא, אמנם למי שיפרש שם בכל כוחו הרי מגביה קולו יותר מן המברך, ואם אחד ידע דבר למעשה אנה יכתוב לי כי אני תמיד מתחבט בזה, וצ"ל. עכ"ל.

גב. יעויין בפרי מגדים ארי"ח (סימן נ"ו מש"ז אות א') שעמד בזה, וכתב לחלק דרק אמן של שבת אסור להגביה יותר מהמברך, כי גדלו לה' אחי כתוב, משא"כ אמן של בקשה והיא שמיה רבה שאינו מטעם גדלו אלא בקשה, רשאי להגביה קולו יותר מהמברך. עיי"ש. ולפ"ז א"ש ולא קשה מידי.

אולם בכפ החיים (סימן קכ"ד ס"ק ס"ב) אסר בכל גווני (בין אמן של שבת, ובין אמן של בקשה, כמו של קריש) להגביה קולו יותר מהמברך, עיי"ש. ולפי דבריו עדיין צ"ע ליישב הנ"ל.

בברכת התורה

נמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך" - בני-ברך

## בענין שומע בעונה אם שח באמצע

יש לדון במי שיוצא מחבירו ברכה ובאמצע שח השומע אך אומר דאעפ"כ שמע הכל אי יוצא או לא? מבואר בס' קסו סעיף ז' ראובן שהיה נוטל ידיו לאכילה יעקב היה מברך המוציא ונתכוון להוציא השומעים ואח"כ ניגב ראובן ידיו ובירך ענט"י לא הוה הפסק ויוצא בברכת יעקב ע"ש, וע' במש"ב ס"ק מה ז"ל וה"ה כהלכה הנטילה היה אח"כ יוצא בדיעבד ולא הוה הפסק ולא נקט לשון זה אלא להורות לנו דאם ברכת ענט"י היה בשעה שיעקב בירך המוציא דלא יצא דהרי צריך להבין ולשמוע מה שאומר המברך ולא להפסיק בדברים אחרים ואז שומע בעונה ובעו"ה הרבה נכשלין בזה כליל ש"ק כשבעה"ב מוציא את בני ביתו בקידוש ע"כ. וע"ש בשעה"צ ס"ק מג וכתב ומסתברא דאפילו אם אומר שכוונתי אז בלבי לברכת המברך ג"כ לא יצא כיון דמה שיוצא בשמיעה הוא רק מפני שומע בעונה וזה שייך דווקא בשותק אבל אם אז דיבר לא עדיף מהמברך בעצמו ברכת המוציא כשהפסיק באמצע בדברים אחרים דלא יצא, ופשטות כוונתו דשומע בעונה הוה כאילו מדבר ממש ואינו שייך לדבר שני דברים בבת אחת דלא הוה דבור טוב ולא יצא.

אך ע' בס' תרצ"ב סעיף ב' אין לשוח כעוד שקוראין אותה, וכתב המשנ"ב היינו בין השומע ובין הקורא אסור להם לשוח לכתחילה אפילו בד"ת, ולענין דיעבד יש חילוק דהשומע אם שח באמצע הקריאה לא יצא אפילו אם חסר לשמוע חיבה אחת דתא לא שמעה כולה אבל הקורא יצא ע"כ ומכאן משמע דהחסרון הוא דודאי לא שמע ודלא נדבריו בס' קסו וע' בקובץ בא"י מס' לט מהגר"ז זילברשטיין שליט"א מה שהאר"ך (ומה שהביא דברי א"א ס' רצה דבריו סתומים).

ויש להביא ראיה לדברי המשנ"ב בס' תרצ"ב מדברי הרא"ש ברכות פ"ז ס' לה ז"ל ונראה דה"ה המסובין אין להם להשיח משהתחיל לברך לא מיבעי בשעה שהוא מברך דאין להם לדבר שהן צריכין להבין ולשמוע כדי שיצאו בשמיעה אלא אפילו בין ברכה לברכה וכו' ע"ש הרי במשמע דעיקר החסרון הוא בשמיעה דאינו יכול לשמוע.

וע' בתשו' והנהגות ח"א ס' קעו שהרבה לחלוק על המש"ב שבדאי שומע בעונה אינו כדיבר ממש ולא שייך לומר דהוה כהפסיק באמצע הדיבור ובודאי אי שומע הכל יש להחמיר בזה ע"ש.

ויש להוסיף דלפי מה דמשמע מהרא"ש דהחסרון הוא דאינו יכול לשמוע ולהבין הענין יהיה פשוט דאי מפנה לבו לדברים אחרים ובודאי לא חשב הענין אע"ג דבמצאות שמע דלא יצא וע' במג"א ס' תרצ"ט ס"ק טו דמשמע דאין צריך לכוון בכל חיבה ששומע מהקורא את המגילה וע' בלבושי שרד שם בדברי המג"א וע' בשו"ת אר"ך צבי ח"א ס'.

ב. מבואר בסוטה דף לט: אמר רב חסדא אין הקורא רשאי לקרות כהנים עד שיכלה אמן מפי הציבור ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה עד שיכלה דיבור מפי הקורא וכו' ואין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי הציבור. ועי' תוס' שדן דאע"ג דבברכות מבואר דצריך להמתין רק על רוב העונים דכל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה מיהו לענין ברכת כהנים כיון דמשום לשמוע הא לא משתמע כל זמן שעונים דתרי קלא (בפרט בתרי עניני) לא משתמע, א"נ בעי דלישמעי נמי הברכה הני דמאריכינ באמן אע"פ שטועין ע"ש הרי דנחלקו שני חירוצים בתוס' אי הבעיא רק כלפי האומר אבל העונה יכול לשמוע ובתירוץ שני הוסיפו דהקורא אינו יכול לשמוע כיון דעונה (לכל הפחות בעונה מענין אחר) דהרי דנסתפקו התוס' אי הקורא יכול לשמוע בשעה שעונה ועי' בית יצחק על מגילה רפ"ג שהביא לדברי התוס', אך עדיין י"ל דכל זה לכתחילה אך אי אמר ששמע אולי יצא. ושמעתי לומר ד"ל דגם לתירוץ הראשון של תוס' לא יצא הקורא רק כיון שטועה ומאריך באמן אין לחוש ע"ז.

מבואר בס"י קמו דיכול לקרוא שמו"ת באמצע קרה"ת וע' בראש יוסף ברכות דף ה. דיש לקרוא בלחש כדי לשמוע קרה"ת דהרי כל אחד מחויב לשמוע קרה"ת. הרי דיכול לקרוא דבר אחד ולשמוע דבר אחר (ויש לע' אי קרה"ת יש רק חיוב שמיעה או גם חיוב קריאה ומדין שומע כעונה ע' ציונים לתורה באריכות).

### במדבר אותו דבור בעצמו ששומע

ע' ב"י ס"י תר"צ סעיף ד' וז"ל כתב הרשב"א בתשו' (ח"א ס' תסז) אני אומר שכל מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה לקרות בה פירוש לקרות בה או הש"ץ גרע טובא משנים שקראו מפני שנותן דעתו בקריאתו באותו מגילה ע"כ וז"ל השבלי הלקט כתב הרב רבי בנימין שכשהחזן קורא את המגילה צריכין הציבור לשחוק ולכוין דעתם בקריאתו ואסור לקרות עצמו במגילות שאין כתובות בגליון דכיון דאינן כתובות כחיקונן ה"ל קורא ע"כ וכו' ע"כ וכתוב באורחות חיים נהגו לגרוע ב"מ שמסייע לחזן ע"פ והטעם שמה יתן השומע לב לזה שקורא ע"פ ולא לקריאת החזן ע"כ. והנה בפשטות רואים כאן שני סברות, סברת הרשב"א דמשמע דהקורא א"א לו לשמוע דנותן דעתו על קריאתו אך באורחות חיים משמע דהבעיה הוא מצד השומעים אולי ישמע לו ולא להקורא מתוך המגילה וכן האריך במאמר מרדכי שם (וע' מה שתמה על הש"ז רבינו דהעיקר הבעיה הוא בהשומע אפילו בדעת הרשב"א) ומצאתי במנחת פתים שם דזה דלא בתוס' בסוטה בתירוץ שני, אך ע' בבית יצחק שם שכתב ליישב שיטת המג"א דבס"י תר"צ הביא סברת האורחות חיים שהבעיה הוא רק מצד השומע ובס"י קנח כלפי ברכת כהנים הביא דברי התוס' דהקורא ג"כ אינו יוצא ע"י שמיעה וע"כ דדברי התוס' רק במדבר בענין אחר אבל במדבר אותו דבר י"ל דיוצא.

ב. עי' באלהיו רבא ס' רעא שכתב וז"ל כתב בדרשות מהר"ש אין שני בעלי בתים מקדשים כאחד דתרי קלא לא משתמעי כלומר שבני הבית לא יצאו ידי חובתן ולפי זה נראה דגם המסובין בשולחן של בעה"ב לא יאמרו עמו בקול רם ודלא כדמשמע בעולת שבת בס' רעג דלא דמי למגילה דיהבי דעתייהו משום זכרון הנס וצ"ע וכן משמע ברעק"א ס' ו' דאין חסרון אי יאמר עם המקדש מלה במילה. אך ראיתי בתשו' מהר"ח או"י ס' מב שדן כהא דתרי קלא לא משתמעי אבל כהלל כיון דחביבא עליהו יהבי דעתייהו ודן דבקידוש לא יאמר עם המקדש דמסובין לא יצאו ואפילו בידו"ט דחביבא יהבי דעתייהו אבל הקורא צריך לקדש פעם שניה דהא דאמר דהיכא דחביבא עלייהו יהבי דעתייהו ושמעו תרי קלא ה"מ כשהוא עצמו שותק אבל שגם הוא מדבר האין יבין וצריך לקדש פעם שניה ע"כ. הרי להדיא כשהוא קורא אינו יכול לשמוע אפילו כשמדבר באותו ענין וא"כ ראיתי במנחת פתים שם שמדמה המהר"ח או"י לתוס' בסוטה וע'.

שניאור ולמן דישון

### בענין זמן שקיעת ר"ת

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל. ברשותכם אבקש להשיב על תגובת הרב אליעזר זאב מרילוס בגליון ק"יב על דברי.

מה שכתב שחידשתי ששם שקיעה המופיע בגמ' פסחים אינו שקיעת האופק האסטרונומית אלא מוקדם לה, כבר קדמוני בזה כמה וכמה - ובכמה סגנונות, ואציין אלו שנודמו לפני: הגאון רבי דוד שפירא זצ"ל בספרו שו"ת בני ציון ח"ב סימן ט"ז. וכן מבואר בדברי הגאון רבי יונה מרצבץ זצ"ל, בספר עלה יונה עמ' ס"ו.

וכן מבואר בשו"ת מהר"יץ (דושינסקיא) ח"א סי' כ"ח. וכן בספר מעגלי צדק - בין השמשות - להרב משה קוסבר, [ויעורי' בספר הנ"ל בהסכמה מהגאון רבי שריה דבליצקי (שנת תשמ"ט) שמעיד שכמה ת"ח מובהקים נוקטים כן בדעת ר"ת, וכן יעורי' שם מכתב מהגאון רבי דוד שמידל (מכתב שני אחרי ההסכמות) שכתב שכן מבואר בס' דרך החיים לרבן של ישראל בעל חו"ד ונתיח"מ]. וכן יעורי' בספר שבת לישראל - הלכות שבת - (אוצר תשובות ופסקים מגאוני ופוסקי הדורות - תשס"א) מאמר מהגאון רבי משה מרדכי קרפ שכתב כן. וכן בקונטרס הערב שמש להרב פנחס איתן - ירושלים. וכן בקובץ אור ישראל גליון כ"ד (תמוז תשס"א) מהרב יקותיאל זושא זילברשלג - אשדוד, (ונמשך תגובות ודיונים ע"ז עד גליון כ"ט).

ומה שכתב שלדברי צריך להקדים את שי' הגאונים ב-36 דקות, אינו נכון, שהרי אין כלל התייחסות בדברי הגאונים שבשו"ת מהר"ם אלשאקר מתי היא השקיעה בתוך שיעור ד' מלין, ואדרבה יעורי' במאמר הנ"ל מהגרמ"מ קרפ שביאר לשונות הגאונים הנ"ל דכוונתם לזמן מסוים אחר שקיעת האופק (ולא כמו שפירשם מהר"ם אלשאקר) וממילא דעת הגאונים היא כדעת ר"ת ורוב הראשונים, ושניהם ידברו על זמן אחד, וכן ביאר בארוכה בדעת הגאונים בספר אור מאיר להרב מאיר פון (אלא דהרב פון לא מסכים כן בדעת ר"ת ג"כ), וכזה פירשו את מנהג הקהילות הפשוט שעשו מלאכה במוצ"ש קודם זמן 72 דקות ואעפ"כ עשו מלאכה בערב שבת אחר שקיעת האופק (ונתנו לביה"ש לערך כחצי שעה), ויעורי' בדבריהם הנפלאים. [ובאמת לא מצינו מהראשונים שיחסו השקיעה דבין השמשות לתחילת שיעור ד' מיל אלא ליראים בסי' רע"ד ולראב"ן סי' ב', (ואינו ברור כן בדברי הראב"ן שם, אבל הבי"ח בס' רס"א פי' כן בדבריו) וגם ראשונים אלו לכאור' כתבו זה רק להחמיר בער"ש ולא להקל במוצ"ש, דיעורי' ביראים סי' ת"כ דהביא בפשיטות דעת ר"ת ורק להחמיר כתב דבריו דלא כר"ת, וכן בראב"ן שם יעורי' בהגהות אבן שלמה הגה"ה ד' דלדעת הראב"ן עד סוף ד' או ה' מיל הוא ביה"ש].

ומה שכתב לדבריי יוצא שיעור מיל אחר מהמקובל, הוא נכון וכבר כתבתי בענין זה בגליון ק"א בדעת האבן עזרא, אלא דיש לציין שמה שמצינו בקדמונים שיעור מיל כך וכך חלקי השעה, אינו סותר לזה, משום דגם השעות הזמניות משתנות בהתאם, אמנם מה שהאחרונים חירגמו זה לדקות שלנו, זה אינו כדבריי.

ומה שכתב בענין ההכסיף, והביא ראיה דכמו שלדעת היראים יש הבנה אחרת בהכסיף ה"ה למה שמקובל בדעת ר"ת יש הבנה אחרת, אינו דומה כלל, ומשום דבגמ' מבואר בהתחלתן מכסיף קודם העליון ויש ביניהם שני שלישי מיל, ורש"י מפרש דהכסיף היינו השחיר וכן מפרשים הראשונים שהולכים בדעת ר"ת, והיראים מוכרח לפרש להכסיף אינו השחיר אלא החשכה מסוימת, וכזה שפיר חזינן במשך כל זמן הנשף שהתחתון הסמוך לארץ ממהר להחשיך יחסי יותר מהעליון, וכל זה כשעדיין לא החשיך לגמרי אבל אחר החשיך לגמרי שוב אין תהליך שאפשר לפרשו שהתחתון ממהר להחשיך קודם העליון, ומה שרואים איזה אדמיות באופק המערב כשעה אחר שקיעת האופק, אינו מוכן כלל מה שייך לפרש בו שהעליון מאחר להחשיך אחר התחתון שיעור שני שלישי מיל, ופשוט.

ומה שכתב בענין לשון המחבר והרמב"ן והרש"ם, כבר כתבתי ע"ז שם בגליון ק"ב.

ומה שכתב בלשון הרשב"א בירושלמי "דתני באחד בתקופת ניסן וכו', דהוא לשון ראיה, אמת - דהוא ראיה לקושיה, דהירושלמי הק' דאין היום והלילה שווים ולא ביאר הירושלמי מדוע אין היום והלילה שווין דבאיזה יום בשנה בעינן שיהיו יום ולילה שווין, ולזה הביא הירושלמי ראיה דיום זה נקבע בא' בתקופת ניסן ותשרי וממילא קשה דאין היום והלילה שווין, ופשוט, ואין מקום לקושיית הרב המערער.

נ.ב. בדבריי שבשולי המאמר בגליון ק"ב ישנה טעות בדברי הר"ם כמורה נבוכים, וצ"ל: "שצדוק חכמי אומות העולם".

בברכה

**יעקב ביר**

כולל "חזון איש"

בני-ברק

## תגובה להערה בענין החיוב לפרנס ביתו

לכבוד הקובץ התורני הנפלא, "בית אהרן וישראל" ברצוני להשיב להערה בגליון קיא של הרב יחזקאל שוואב על מאמר שכתבתי בגליון קט בענין החיוב לפרנס ביתו.

כמאמר הנ"ל כתבתי דאם מתנה עם אשתו לפני הנישואין שכל ימיו יעסוק בתורה ואשתו תביא טרף לביתם לכ"ע אינו מחוייב להשכיר עצמו לשום מלאכה. אלא שכל זה מהני לגבי מזונות האשה, אבל לגבי מזונות הילדים לא תוכל לפטור מחיוב שאינו שלה אלא חיוב שלו בפני עצמו כמו שכתב הב"ש (סימן ע' ס"ק א') ולכן בסיום המאמר כתבתי כשאין האשה יכולה לעבוד במלאכה כנהוג אצל הנשים או שאינה מספיקה לכלכלת ביתה יעשה שאלת רב עד כמה צריך לטרוח בהבאת מזונות לאשתו ולבני ביתו. והנה רצה הרב הנ"ל להעיר על דברי עפ"י הגמ' בעירובין (כב). דמבואר שם דלא רק על אשתו פטור אלא ג"כ על בניו בהולך ללמד תורה ואפשר דתלוי בסוגיא דתלמידים יוצאים שלא ברשות ככתובות (סב:) וסיים דודאי יש להגדיר תורה שאני וכפי שיש עובדות מגדולי הדורות, וכדי שלא יגרם חס וחלילה רפיין להני ברבי דשלהי. עכת"ד.

ולפני שנגיב על הערה חשובה זו, רואה אני צורך להזכיר את דברי הגמ' בב"ב (קל): תנו רבנן אין למדין הלכה לא מפי לימוד ולא מפי מעשה עד שיאמרו לו הלכה למעשה, שאל ואמרו לו הלכה למעשה ילך ויעשה מעשה ובלבד שלא ידמה. ע"כ. והנה הרב הנ"ל רצה להביא ראיה מעובדות של גדולי ישראל דתורה שאני ולפי דברי הגמ' אין להביא ראיה ממעשה רב ובפרט כשרוצים לחלק בין דין לדין עד שיאמרו לו הלכה למעשה, ואנו במאמר הנ"ל רצינו לברר עד כמה החיוב של הבעל, לרבות אברך כולל, לקיים את מה שהתחייב ככתובה מדברי הפוסקים, ומדברי הפוסקים לא הוזכר שום חילוק בין ת"ח לשאר אדם בענין חיוב פרנסת ביתו כמו שהוזכר לגבי מצות עונה, ואדרבה מהגמ' בקידושין (כט:) מוכח דחיובם שוה דאמרינן התם ת"ר ללמד תורה ולישא אשה ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה ואם א"א לו בלא אשה ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה ר' יוחנן אמר ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה ולא פליגי הא לן והא להו. עיי"ש בבאיור דברי הגמ' ברש"י ומה שחלקו עליו התוס' ומה שפירש הריטב"א שם ומ"מ לכל הפירושים אם לומד במקומו צרכי הבית מוטלין עליו. ועיין באוצר הפוסקים סימן עו סעיף ה' אות ז אם בזמן הזה שספרים מצויים או שיש מלמד בעירו אם רשאי לצאת חוץ לעירו ללמוד תורה.

ומה שרצה להביא ראיה מעובדא דרב אדא בר מתנא בעירובין (כב). דלא רק על אשתו פטור אלא ג"כ על בניו בהולך ללמוד תורה, נראה מהתוס' הנ"ל (קידושין ד"ה הא לן) דאין ללמוד מכאן הלכה למעשה, דכתבו בתוך דבריהם כך: ועוד קשה אחר שנשא אשה היאך יצא חוץ למקומו ללמוד והלא הוא צריך לחזור אחד מזונות אשתו ובניו ופ"ק דגיטין (ו:) אשכחן דשלה רבי אביתר בני אדם הבאים משם לכאן הם מקיימין בעצמן ויתנו את הילד כזונה ואת הילדה מכרו בין. פירוש שצריכין בניו ובנותיו להתמשכן בעבור מזונותיהן משמע שאין עושין יפה שהולכין ללמוד חוץ למקומו ע"כ. משמע דהתוס' ס"ל דלא קימ"ל כהך עובדא דרב אדא בר מתנא דרשאי לצאת מביתו ולהשאיר את חיוב המזונות של בניו על אשתו. ובשו"ת חת"ס (חו"מ סימן ט) כתב דאין לסמוך על ר' אביתר ואדרבה כך היא דרכה של תורה לצאת חוץ לעירו ללמוד תורה לפני רבו. וצ"ע דמהתוס' הנ"ל משמע דקימ"ל כר' אביתר מדהקשו מדבריו. ומ"מ גם לפי החת"ס כל ההיתר הוא כשיוצאין חוץ לעירן ללמוד תורה לפני רבם דבהכי מיירי התשו' עיי"ש. ובהכי נמי מיירי עובדא דרב אדא בר מתנא. וכדי דוד (הלכות אישות פ"ק יד סעיף טו) כתב אפי' כשנותנת לו רשות לפרוש ללמוד תורה שעתה אין בזה חיובא במזונות עכ"ז אסור לו לעשות כן כמבואר בגיטין בר' אביתר ששלח בני אדם העולים משם לכאן וכו' ואף שמצינו בעירובין (כב). שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שמשים עצמו אכזרי על בניו כעורב וכמו רב אדא בר מתנא וכו' צ"ל דזה דוקא באדם שנפשו חשקה בתורה מאוד ותורתו אומנתו כדורות הראשונים וביתו לא יוכל ללמוד כלל וגם זה היא הלכה ואין מוריין כן והוי ע"ד אומרם בברכות (לה:) הרבה עשו כמו רשב"י ולא עלתה בידם והרבה עשו כר"י ועלתה בידם מכלל דמוריין לעשות כר"י ומי שנפשו חשקה בתורה ועושה כרשב"י אין מוחין בידו ג"כ עכ"ל. ועיין עוד בשו"ת מהרי"ט (ח"ב סימן כח).

ומה שרצה להביא ראיה מהתלמידים יוצאים שלא ברשות (כתובות סב:) דכמו לגבי חיוב עונה הולך ללמוד תורה שאני ה"ה לגבי חיוב מזונות בניו, אין נידון דומה לראיה דהתם מעיקרא אדעתא להכי נישאה לו שיודעת שדרכן של ת"ח ללמוד תורה חוץ לביתם ומוותרת מעיקרא על מצות עונה וכמו שכתב הדרושה סימן עו (אות טז) והב"ח שם, אבל חיוב מזונות בניו שהוא חיוב שלו לגבי בניו, לא שייך אדעתא דהכי נשאו כיון שהיא לא יכולה למחול חיוב שאינו שלה וקטנים לאו בני מחילה נינהו.

בסיום אין ברצוני להכריע במאמר שכתבתי עד כמה צריך אברך כולל לטורח בהבאת מזונות לגבי ביתו כיון שהדבר תלוי בכמה דברים, ביכולת האשה לעבוד, בסכום המילגה שהבעל מקבל ככולל ומביטוח לאומי וכדו' ובשיעור המזונות שצריך להביא שמשנתנה בהתאם להנהגתו דאם מסתפק במועט או יכול ג"כ להנהיג כך בביתו, אבל אם רמת המחיה שלו גבוהה יותר צריך ג"כ לתת לבניו כשיעור זה עיין בזה באוצר הפוסקים סימן עא סעיף א אות ג' דכתבו בשם המשפטי שמואל דכך למעשה נוהגים בבתי הרין, ולכן כל אחד יעשה שאלת רב לעצמו (כשאין ברור לו), אבל בעיקר החיוב אין יכול לפטור את עצמו ולהשליך מזונות בניו על אשתו כשאין ביכולתה לראוג לכך או שאינם מספיקים. ויהרר מביטול תורה כשאר הזמנים שאינו עוסק בחיוב זה ועי"כ לא יגרם חס וחלילה רפיון בלימוד התורה.

ויה"ר שנוכה לעסוק בתורה מתוך ישוב הדעת ללא טרדת המזונות.

יאיר חזן

כולל כתר שושנים - ירושלים

## שאלות בענין פטור דעוסק במצוה במצות שחיטה והמסתתף

לכבוד מערכת קובץ הנכבד בית אהרן וישראל העוסק בפלפולא דאורייתא בכל מקצועות התורה כן ורבו.

ברצוני להוסיף שאלות הנוגעות לשחיטה בדיני עוסק במצוה שכתב הרב פנחס רוזנבוים.

הנה הרמב"ם ז"ל בספר המצות (עשין קמ"ו) מונה שחיטת חולין כמנין המצות וכ"ה בסמ"ג (עשין ס"ג). ובתורת הבית הקצר ומנ"ח (תנ"א) מונים מצות שחיטת חולין למצות עשה.

והשאלות הם:

א. היות ואין אפשרות לשחוט רק בבית המטבחים, האם הנסיעה לשם היא בגדר שלוחי מצוה שאינן ניזוקין וכו'.

ב. מתי מתחלת המצוה כי ברור שאין אפשרות לשחוט בלי סכין שאינו מוכן, האם העמדת הסכין (חלף) נחשבת לתחילת המצוה ולכה"פ להכשר מצוה.

ג. עד מתי נחשב לעוסק במצוה דהיי כל מטרת השחיטה הוא שיבא לידי היתר אכילה, האם גם חתימת הבהמה וסימונה בשימת הפלומבות נחשבת עדיין למצוה, כיון שזה מצילור מאיסור בשר שנתעלם מן העין.

ד. בעופות האם המצוה נגמרת בכיסוי הדם.

ה. האם רק השוחט נחשב לעוסק במצוה, או גם המשגיחים וכל הצוות המסייעים והאם הם צריכים לשמוע הברכה מהשוחט ולענות אמן כדי שיהיו נחשבים לעוסק במצוה.

ו. מה המצות שפטורים בהם משום דעוסק במצוה.

ז. המקיים מצוה בזמן שהוא פטור מדין עוסק במצוה, האם מקבל שכר כמצוה ועושה או כאינו מצוה ועושה.

בכבוד רב

ראובן ליין שו"ב

## תשובת הכותב

בידון פטור דעוסק במצוה במצוה שחטיה והמסתעף, לכא' ספק זה תלוי בשני ספיקות, א. אם שחטיה נחשב למצוה או אינו אלא התרת האיסור, ב. אפילו אם נחשב למצוה מכל מקום לאו חיובית היא ולפי הנתיבות סי' ע"ב ל"א בכה"ג פטור דעוסק במצוה, ג. גם אם נאמר דהעוסק במצוה שאינה חיובית פוטור ממצוה חיובית, שמא שאני מצוה שמטרתה היא דבר רשות ותועלת עצמית כשחטיה חולין דבשורש הרב עוסק בצורך עצמי והו"ל בכלל בשבתך שבת דידך דבכה"ג ל"א פטור דעוסק במצוה.

והנה אם שחטיה נחשב למצוה כבר דנו בזה הראשונים והפוסקים עי' בשרשים לספר המצות כרבי הרמב"ם והרמב"ן, ועי' פמ"ג פתיחה להל' שחטיה ובאריכות כאבן המשפט ובקובץ באו"י, מיהו יל"ע אם במצוה שמטרתה היא צורך עצמית אם נחשב לשבת שמים או שבת דידיה, ולכא' הדבר תלוי במ"ש הגרעק"א יו"ד ר"ס י' אם אמרין דין דמצוה לאו ליהנות ניתנו במצוה שחטיה דפליגי הפוסקים אם מעשה שחטיה נקרא הנאות דידיה ולא שייך לומר בה לאו ליהנות ניתנו, ועי' ג"כ רמ"א יו"ד סי' רכ"א דהמודר הנאה לחבירו מותר לשחוט לו והט"ז חולק [ואפשר הט"ז לשיטתו סי' א' ס"ק י"ז דאין שחטיה נחשב למצוה גמורה וכן רעק"א הנ"ל דמצד דל"א מצות לאו ליהנות ניתנו בשחטיה לשיטתו במה שמציין בסי' א' סעיף ח' לעיין במג"א ר"ס ח' דאין שחטיה נחשב כ"כ למצוה דאינו עושה כן אלא לתקן מאכלו] וע"ע מלא הרועים מצות לאו ליהנות ניתנו אותיות ז-ח.

מ"מ י"ל דכל זה כמי ששוחט לעצמו, משא"כ השוחט לאחרים, וכדאיתא בש"ס סוכה כ"ו דמוכרי חכלת פטורים והו"ל בכלל עוסקי מצוה הגם דאיתא באו"ז דהמתעטף בעיצית אין עיסוקו פטור מן המצות כיון דאינו חייב להתעטף, ע"כ צ"ל ע"ד שכ' בערוך לנר דפטור דמוכרי חכלת הוא דעוסקים בדין ערבות בהצלת איסור ד' כנפות בלי ציצית, [ולכן גם הנתיבות הנ"ל יודה דפטור דכל א' מצווה מדין ערבות] וה"ה בנד"ד דעוסק בחיוב ערבות להציל מאיסור עשה דאינו זכות ועי' ג"כ דרכי תשובה סי' א' ססק"א דבשחטיה אמרין פטור דעוסק במצוה אך לא חילק בין שוחט לעצמו לשוחט לאחרים, מיהו לאידך גיסא דאפילו אם נאמר דהשוחט לעצמו פטור מדין עוסק במצוה, מ"מ השוחט לאחרים לצורך פרנסה תלוי אם כוונתו לשם שמים דאו פטור משא"כ אם נתכוון עיקר מטרתו הוא לצורך פרנסה, וע"ע שם בביאור הלכה דכל ששני הכוונות שוות ג"כ פטור.

והואיל דשחטיה נחשב לעוסק במצוה באופן הנ"ל, גם הדרך והנסיעה להשחיטה בכלל עוסק במצוה ניהו דכל המקור דפטור עוסק במצוה ילפינן מקרא דובלכתך בדרך דדוקא בלכת דידך חייב בקריאת שמע לאפוקי לכת דמצוה פושט"י [סוכה כה]. הולכי בדרך מצוה כגון ללמוד תורה ולהקביל פני רבו ולפדות שבויים [מיהו גדר הפטור בשעת הליכה למצוה אם אינו מבטלו בעצם המצוה כגון נוסע ברכב ואינו מנהיגו דאינו טרוד יל"ע היטיב בשו"ע או"ח סי' ל"ח ס"ח ובנו"כ שם] מיהו הא דשלוחי מצוה אינן ניווקין, לכא' אינו תלוי בגדר דעוסק במצוה, שהרי שלוחי מצוה אינן ניווקין בין בהליכתן ובין בחזרתן כדאיתא בקידושין ט: וחולין קמ"ב. הגם דלכא' דאין להן דין דעוסק במצוה בחזרתן, מ"מ המצוה מגין עליו גם כשהולך לביטו בחזרתו מן המצוה. (מיהו יל"ע בדקדוק לשון המהרש"א קידושין שם דמשמע קצת דעסק המצוה הוא דמגין עליו). מיהו עיין ריטב"א סוכה כה, דשלוחי מצוה גם בחזרתן פטורים מן המצוה משום טרדא דמצוה.

ולענין עיסוק העמדת הסכין אם גם הוא פטור מן המצוה, עי' דרכי תשובה סי' ח"י ס"ק כ"א שכתב דבתידושי האריך בזה, ולא כתב שם בדרכ"ח מה שהעלה שם, ואינם תח"י, אך משמעות המשך דבריו לפני כן שם משמע דס"ל דאמרי' גם בזה עוסק במצוה ולכא' כן עולה מדברי בעל הערוך לנר סוכה שם בטעם דמוכרי חכלת ותגרי סת"ם פטורים מן המצות הגם דאינם עוסקים אלא בהכשר מצוה מצוה דכל שאינו בכלל שבת דידך אלא דמצוה פטורי הכתוב מכל עסק של מצוה אפילו אינו חלק מהמצוה ממש. ולפי"ז לכא' ה"ה כל העסק גם אחרי השחיטה הן של השוחט והן של כל הנטפלים לו כל שנעשה כדי שלא להכשיל יהודים במאכלות אסורות לכא' בגדר הכשר ועסק המצוה הוא גם עסק שאין מחייב ברכה וע"ע סי' ל"ח במצות שנפטרות מהם בשעת עסק של מצוה, ודוקא מ"ע אבל לא מצות ל"ת עי' אחרונים מובא בשד"ח ועוד, והפטור משום עוסק במצוה והפסיק ועשה מצוה השניה, עי' פמ"ג פתיחה

כוללת ח"ב סי' כ"ט וע"ע פמ"ג סי' ע"א מ"ז אות ה', ומ"ב סי' ע' סק"ח, וע"ע דברי חמודות ברכות פ"ב אות נ"ח, וע"י שהע"צ סי' תע"ה אות ל"ט, ומ"ב סי' תר"מ, וכבר האריכו בזה בקובצי בית אהרן וישראל ע"ה, ע"ז, ע"ט.

בכבוד רב

פינחס רוזנבוים

ע"ה"ק ירושלים תובב"א

## ה'חמדת ימים' כספרי הרה"ק מזידיטשוב

בגל" קיב (עמ' קסה) הביא הרב רמ"א בלוי שי' מס' עשר קדושות, שבסה"ק עטרת צבי מובא החמד"י (המצוטט ב'מקדש מלך') פעם אחת ברת" (ח"י) וג' פעמים בכינוי "ספר פלוני".

אחד משלושת המקומות הללו הוא בפ"י הוזה"ק פ' תרומה (דף קנו ע"א), אך יעויין ב"הגהות והוספות... מה שהי' בכת"י קודש של הרב המחבר זלה"ה שבסוף העט"צ מהדורת לבוב תרל"א, ושם מתקן את הנוסח שבפ' תרומה בזה"ל: כצ"ל שם, המק"מ מביא בשם ספר ח"י. ותיבת פלוני נמחק. עכ"ל.

הדעת נותנת שהרה"ק המחבר כתב בכל הפעמים 'ח"י', והמדפיסים הם ששינו וכתבו תחת זאת 'ספר פלוני'.

ומכל ארבעת המובאות הללו בשם המק"מ (יהיה הנוסח אשר יהיה), פליאה על הדברים המובאים ב'מאמר משיב מפני הכבוד' (בשם "מגידי אמת שהכירו עוד את הגה"ק המקובל אלקי מהרצ"ה מזידיטשוב ז"ע"), שדרכו היה בעת למדו הוזה"ק עם מקדש מלך, וכשהגיע למקום שהביא במק"מ את תה"י דילג על הד"ה או על כל הענין, ואמר בהדי' הוצי לקה כרבי. עכ"ל.

והרי עינינו הוראות שהוא ציטט מהמק"מ משפטים שלמים בשם חת"י, ולא דילג לא על הד"ה ולא על כל הענין.

וצ"ע על מש"ש במאמר הנ"ל תוך כדי דיבור: וכן נראה שרמז זה בספריו ז"ל ובעט"צ כ' שהמק"מ הביא בשם ס' פלוני. עכ"ל. הרי שהוא עצמו ראה שהעט"צ הביא מאותם קטעים שהמק"מ מצטט בהם את דברי החד"י.

יהושע מונדשיין

ירושלים ע"ה"ק

## בענין דעת החתם סופר על שמחת רשב"י ביום ל"ג בעומר

ידוע באהלי שם דדעת רבינו החת"ס בשו"ת יור"ד סי' רל"ג נגד השמחה שעושים ביום ל"ג בעומר יומא דהילולא דרשב"י, וז"ל: אמנם ידעתי כי שמעתי שעכשיו אכשיר דרא וממתקן יבואו ידרשו את ד' בעיה"ק צפת ביום ל"ג בעומר בהילולא דרשב"י ואם כי כל כוונתם לשם שמים שחרם רב בלי ספק וכו' ושלא ארצה להתחבר עמהם בזה כי כבר כמה כרכורים כרכר בפר"ח אור"ח סי' תצ"ו בקונטרס מנהגי איסור שלו אות י"ד על המקומות שעושים יו"ט ביום שנעשה להם נס מהא דאמרינן בפ"ק דר"ג קמייאת בטיל אחרנייתא מוסיפים בתמיה וכו' דלענ"ד דאיירי [דמקור קביעות יו"ט ביום שנעשה להם נס נודע] מהאי ק"ו מגלות לחירות אמרינן שירה ממתה לחיים לא כ"ש, אבל לקבוע מועד שלא נעשה בו נס ולא הוזכר בש"ס ופוסקים בשום מקום ורמזו רמזוא וכו' [יעו"ש דלכן תמוה השמחה שעושים ביום ל"ג בעומר שלא נעשה בו נס] עכ"ל. הרי לכאורה כי לדעת החת"ס אין לעשות שמחה ביום זה.

אכן לכאורה נפלא הדבר שהרי מקור השמחה בל"ג בעומר הוא מקור ברור שנוצר באידרא דנפק קלא עולו ואתי ואתכנשו להילולא דרבי שמעון יעו"ש (והחת"ס עצמו הזכיר בדבריו בתחילה "הילולא דרשב"י" ולשון זה נובע משלשן האידרא] והרי מקורו טהור מדברי האידרא. אי"כ למה כתב החת"ס שאין לזה רמז רמזוא בדברי הפוסקים הרי מקורו בזה"ק.

וביותר שכן מפורש בשער הכוונות דהאר"י הק' עלה למירון ליום ל"ג בעומר, ושם מובא הסיפור כי ר' אברהם אמר נחם כ"ג בעומר, ובא רשב"י להאר"י ז"ל כי למה אמר נחם כיום שמחתו ולכן יראה בנחמה, ולא יצא חודש ימים עד שמת לו בן וקיבל תנחומין, ושרוש סיפור זה מובא גם כמ"א ס"י תצ"ג ס"ק ג', הרי מפורש שם שעשו שמחה ורקא במירון, וא"כ התלונן ורבינו החת"ס על מנהג שיסודו בהררי קודש האר"י וגוריו זי"ע.

אמנם דבריו מתבררים [בדרשות החת"ס ח"ב עמוד ש"ץ ונדפס גם בתורת משה פרשת אמור] כאשר החת"ס הספיד הקדושים שנהרגו ברעש הגדול שהיה בצפת בשנת תקצ"ו שם כתב החת"ס בלשונו הנורא: ונשאר קושיא לאלוקינו מדוע עשה ד' ככה לארץ הזאת ומדוע יגע בהרים ויעשנו" וכותב בהמשך דבריו זול"ק: שרעידת הארץ הוא מקנאת ירושלים וכו' וקנאת ירושלים עשתה זאת כי שם שער השמים עיר שחזברה לה יחדיו שם הר המוריה וכו' והנה נשכחה לגמרי זה מקרוב מאה שנים שמו פניהם לצפת כי שם קבר איש האלוקים הרשב"י במירון והאר"י בצפת וכל העולים לא"י לא עלו אלא לצפת וטבריה, וירושלים נשכחה לגמרי והורד מכבוד וכו' לא שם איש על לב אלא לעלות לצפת להילולא דרשב"י וכו' (המשך דבריו להלן) עכ"ל הרי כי לדעתו לא עלו לגור בירושלים מחמת שהיו רוצים להיות במירון בהילולא דרשב"י, ולכן נשכחנו בגליל, ולא בירושלים.

וזהו גם כוונתו שם בשו"ת יור"ד ס"י רל"ג שכתב בזה"ל: וכבר עלה בלבי לומר לפמ"ש הרמב"ן באגרת הנפלא שלו שכל מקום המקודש יותר מחבירו, חרוב ושמן יותר מחבירו, על כן הואיל ובעוה"ה עדיין לא הגיע זמן בנינו [של ירושלים] על כן היתה זאת [לעשות הילולא דרשב"י במירון] כד שלא יתיישב ירושלים ביתר עז כי לא זכינו לכך [שתתיישב ירושלים] מי יתן ויזכירנו ד' יתברך להיות מיישבים של ירושלים ועכ"ל לא מהמרתים וממחיריבם ח"ו להארץ גלות ישראל עכ"ל הרי כי היה סובר דעשיית ההילולא במירון גורמת העדר ההתיישבות בירושלים. (וקרא על כך מהרס"ם ומחיריב"ם) ולכן התנגד כל כך, על עשיית ההילולא במירון.

ולכן בהמשך דבריו בדרשותיו בהספד על צפת כתב בזה"ל: ומאי דקרו ליה בוזהר הילולא, הוא על דרך דאחז"ל במו"ק קצף על עולמו ולקח ממנו נפשות ושמה בהם ככלה [עיו"ש בארוכה שמפרש דבהסתלק נפשות צדיקים יש שמחה בשמים, אבל בעוה"ז יש אבילות והספד וכוונתו דהוא הילולא דרשב"י רק בשמים ולא בעוה"ז] ומסיים בזה"ל: ועל כל פנים לא ידעתי מה מקום ההילולא ולעזוב את ירושלים וכו' עכ"ל ומתבאר מדבריו כאן בתורת משה דשפיר ידע החת"ס דמקור השמחה דל"ג בעומר נובע מלשון הוזה"ק דהוה הילולא דרשב"י, אכן הוא מפרש דקאי ההילולא בשמים, ולא כאן בארץ אכן הנה ממה שסיים החת"ס בזה"ל: ועל כל פנים לא ידעתי מה מקום ההילולא ולעזוב את ירושלים עכ"ל לשון זה מורה, דגם הוא ידע כי לשון הוזה"ק מורה כפשוטו שיש לעשות הילולא, [ודלא כמו שחידש דהכוונה לעשות הילולא בשמים] ולכן כתב דאף אם נודה דיש מקור לעשיית שמחה, לרשב"י אבל ס"ל דעכ"פ באופן דע"כ אין מתיישבים בירושלים אין לעשות ההילולא אם התוצאה תהיה דע"כ יעזבו את ירושלים ויבטלו את ישובה.

ומתבאר דעיקר הסיבה אשר הביאתו להחת"ס להתנגד לשמחת רשב"י הוא רק משום דע"כ עזבו את ירושלים, אבל אי לאו משום כך מודה החת"ס דשפיר יש מקור לשמחת הרשב"י, משום דקאמר בוזה"ק לעשות הילולא והעירוני דבספר בני שילשים כתב בשם החת"ס דהמנהג ללמוד בין פסח לשבועות מסכת שבועות שיש בה מ"ט דף, ולומדים כל יום דף, ויוצא דבל"ג בעומר לומדים דף לד [שהרי המסכת מתחלת בדרף ב', וכיום לג לומדים דף לד], וברף לד ע"ב אמרינן על רבי שמעון כי מחכו עליה כמערבא והיינו רמז דביום ל"ג בעומר [שנלמד דף זה] שמחו בארץ ישראל ברבי שמעון והוא רמז על שמחת רשב"י ביום זה.

הרי דגם החת"ס נקט דשמחת ל"ג בעומר הוא משום רשב"י ולא כפי שכתב בתשו' יור"ד ס"י רל"ג ומתבאר כדברינו הנ"ל בדאמת גם החת"ס נקט דיש מקור לשמחת רשב"י אלא דכיון דהוה ס"ל דהוה סיבה לבטל ישוב ירושלים התנגד לכן אבל אילולא כן היה מודה דשפיר קבעו שמחה לכבוד רשב"י, ולכן שפיר הליץ להביא רמז לשמחת רשב"י.

ולכאורה ראה לדברינו הנ"ל דכל התנגדות החת"ס בתשו' יור"ד לשמחת רשב"י הוא רק משום דהוה ס"ל דהוה סיבה לבטל ישוב ירושלים משום דלכאור' למה כתב החת"ס שם דבריו לברר נגד שמחת רשב"י הרי לא מיירי שם כלל בענין זה ומיירי רק מגדולת ירושלים, ומאי שיאטא לדרב שם מענין רשב"י, אלא

פשוט דכיון דס"ל דשמחת הרשב"י מבטל הישוב בירושלים לכן כאשר מדבר מקדושת ירושלים ממילא עולה לברר ולסלק כל הגורמים לבטל הישוב בירושלים לכן יצא נגד שמחת רשב"י שהיה במירון, וגרם לדעתו ביטול הישוב בעיה"ק ירושת"ו.

ולפי זה יוצא, בדומנינו שבאמת רבו הדיירים בירושלים וקהל הקדוש המתגורר בירושלים עולים למירון רק לכבוד ההילולא קדישא, שפיר ניתא ליה אף לתחת"ס בזה, כיון דתוינן מדבריו דאף הוא ס"ל בהפשטות בכוננת הוזה"ק דיש לעשות הילולא לכבוד רשב"י אלא דלא הוה ניה"ל דעי"כ מחליש הישוב בירושלת"ו, אבל האידנא דליכא האי סברא שפיר נחא אף לרבינו החת"ס. ויה"ר כי זכותא דרשב"י שמלומד בניסים [יעוין במעילה יז:] יגן עלינו לסמוך עליו בשעת הדחק ובמהרה דידן יבוא מורח ודאין ומלאה הארץ דעה את ד' כמים לים מכסים.

ולסיום, כדאי להביא מה שהביא בספר "נטעי גבריא"ל" במנהגי ל"ג בעומר שמעמ מפ"ק אדמו"ר מצאנו קלויזנבורג זצ"ל שאמר בשם הגה"ק מצאנו זיע"א שעל תשובת הח"ס הזאת היה בידו להשיב על כל שורה ושורה.

ושם הביא עוד מזמירות דברי יואל מכ"ק אדמו"ר מסאטמאר זצ"ל כשחזר ממירון והיה מספר בהתרגשות על ההילולא במירון ועל גודל האהבה והשמחה, ושאל רב אחד מהנוכחים, אם החת"ס ז"ל היה במירון וראה את כל אלה מה היה דעתו בזה, והשיב לו, כמדומני שאם היה החת"ס במירון וראה את ההילולא כמו עיניו לא התנגד כ"כ לזה, שמה שהרבה צדיקים בחו"ל התנגדו לעשות את ל"ג בעומר כמו יו"ט מחמת שמעולם לא היו במירון ע"כ לא הרגישו בנפשם גודל השמחה שנשפע ביום זה ובודאי שאלו שזכו להיות שם לא התנגדו כ"כ על זה, עכ"ד.

ביקרא דאורייתא  
שלמה זלמן שמעיה  
עיה"ק ירושלים תובכ"א

## הערות בעניני זמנים ושיעורים

### הערה למאמר בענין הזמן שמעלות השחר ועד הנץ החמה

נזכר במאמר הסתירה בדברי רש"י על המשנה במס' מגילה דף כ' ע"א, שמתחלה כתב דמעלוה"ש ספק לילה הוא ולכן לכתחלה יש להמתין להנה"ח שהוא ודאי יום, ואח"כ כתב דמעלוה"ש ימא הוא ולכן יצא י"ח.

ובנוסף לסתירה נזכר שם ג"כ השאלה המתבקשת מאליה דאם מעלוה"ש ספק לילה א"כ מדוע יצא י"ח במצוות דאורייתא, והרי ספיקא דאורייתא לחומרא. וכתב שם דאף בדמציאיות הוא ספק, מ"מ מאחר שהתורה קראתו יום, סגי בזה לצאת י"ח.

אכן עדין אינו מובן, דאם אכן התורה קראתו יום מדוע א"כ יש להמתין לכתחלה להנה"ח? וכי מה בכך שבמציאיות הוא ספק אחרי שהתורה קראתו יום.

והראה לכא' בביאור שיטת רש"י הוא שכאשר כתב דמעלוה"ש הוא ספק לילה, לא התכוון לומר דאין ידוע אם הוא יום או לילה, אלא רק לומר דאפשר לראותו כיום ואפשר לראותו כלילה, דישנם בני אדם הנוהגים בו מנהג יום (דקיימי בההיא שעתא, ברכות ח', ב'), וישנם הנוהגים בו מנהג לילה (דגנו בההיא שעתא, שם ט', א').

ונר' דוזהי נמי כוננת האבן עזרא שהבדיל (שמות, י"ח, י"ג בד"ה מן הבקר עד הערב) בין בקר האמת ובין בקר על דרך המקרה. דבקר האמת הוא תחלת היום הגמור, ואילו בקר על דרך המקרה הוא הזמן שעדין אינו יום גמור, אבל אפשר כבר לקרותו יום.

ולכן לכתחלה אין לקיים את המצוות התלויות ביום אלא רק בהגיע הזמן שהוא יום גמור, אבל כדעבד יצא ידי חובה אם קיים את המצוה בזמן שאפשר לקרותו יום. וכאשר כתב רש"י דמעלוה"ש ימא הוא, אין ר"ל שהוא יום גמור, אלא רק לומר שאפשר לקרותו יום.

## הערות למאמר בענין שקיעת החמה וצאת הכוכבים

א. הובאה במאמר שיטת הרשב"א והר"ש סיריליאו דארבעת המילין של עובי הרקיע מחציתם היא לפני שקיעת גוף החמה (וכן בבקר לפני הנץ גוף החמה) ומחציתם אחריה. ושיעור המיל לפ"ז הוא 20 דק'.

והנה דברים אלה כשלעצמם טובים ונכונים, אבל מה שכתב שם כשיטת בעה"מ וכשיטת הרמב"ם לכא' אינו מכוון. שהרי ברור לגמרי שכאשר כתב הרמב"ם בפיהמ"ש לפ"ג דפסחים ששיעור המיל הוא שתי חמישיות שעה, הרי כוונתו בזה לומר שחמשת המילין של עובי הרקיע הנזכרים בסוגיא דפסחים צ"ג, ב' הם כולם לפני הנץ גוף החמה בבקר, ואחרי שקיעת גוף החמה כערב.

כ"כ לא נתבאר שם יישוב לסתירה בין פיהמ"ש הנ"ל לפיהמ"ש בריש ברכות.

אלא שיטת בעה"מ והרמב"ם היא כפי שנתבאר בקונטרס "שקיעת החמה" (שחלקו מצורף כאן) שיש מושג הנקרא "שעת הזריחה" ו"שעת השקיעה", שתחלתו כחצי שעה לפני הנץ או השקיעה של גוף החמה, וסופו כחצי שעה אחרי הנץ או השקיעה של גוף החמה.

ו"שעת הזריחה" היא זמן ק"ש ותפלה של הותיקין, ו"עלות השמש" הוא סופו של זמן זה.

ובין השמשות הוא הזמן שתחלתו בסוף שעה השקיעה, וסופו בצאת הכוכבים, ומשכו ג' רבעי מיל. וכן בבקר ישנו הזמן המקביל שתחלתו בעלות השחר וסופו בתחלת שעת הזריחה.

ושעת השקיעה יחד עם בין השמשות מהווים יחד את ארבעת המילין של עובי הרקיע דערבית, והזמן המקביל בבקר הוא ארבעת המילין של עובי הרקיע דשחרית.

כ"כ נתבאר בקונטרס דארבעה מילין אלו הם הנזכרים בירושלמי ריש ברכות, אבל, עכ"פ לדעת הרמב"ם, אין הם ארבעת המילין הנזכרים בסוגיא דפסחים. כי בירושלמי מדובר במילין קטנים, בעוד שבבבלי מדובר במילין גדולים. ועיי"ש דבזה נתישבה היטב הסתירה שבפיהמ"ש.

ב. עוד כתב שם בסוף המאמר כביאור דברי התוס' פסחים י"א, ב' ד"ה "אחר אומר בשתי שעות" דכאשר כתבו "קודם הנץ החמה" לא התכוונו להנץ גוף החמה אלא לסוף עלייתה שכבר היא מעט בגובה השמים.

וכתב כן כדי לזהות את דברי התוס' עם שיטת הרשב"א. אבל פירוש זה לא יתכן, כי אם זהו "הנץ החמה" לא יובן המושג "תוך הנץ החמה" הנזכר בסוגיא בפסחים י"ב, ב'. דבשלמא אם מתכוונים להנץ גוף החמה, אפשר לומר ד"תוך הנץ החמה" הוא משך זמן ההנץ של גוף החמה, או לדעת בעה"מ הוא שעת ההנץ כולה, אבל אם "הנץ החמה" במושג "קודם הנץ החמה" הוא כאשר השמש בגובה השמים - אין מובן למושג "תוך הנץ החמה" שהוא משך הזמן המבדיל בין הנקרא "קודם הנץ החמה" ובין הנקרא "אחר הנץ החמה".

ג. זמן עלות השחר להרשב"א הוא 40 דק' לפני הנץ גוף החמה, ואילו להרמב"ם (כפי שנתבאר בקונטרס המצ"ב) הוא כ-50 דק' לפני הנץ גוף החמה. וא"כ הזמן המקובל ביחס לזמן ציצית ותפילין קרוב יותר לשי' הרמב"ם מאשר לשי' הרשב"א.

אכן ביחס לזמן צאת הכוכבים - אף ששתי השיטות מקרבות אתנו אל המנהג המקובל ברוב קהלות ישראל, מ"מ עדיין אין זה המקובל ממש, כי להרשב"א הזמן הוא (ביום בינוני בארץ ישראל) 40 דק' (ולהרמב"ם כ-50 דק') אחר שקיעת גוף החמה, בעוד שהמקובל ברוב קהלות ישראל הי' להוציא שבת כאשר יש עדיין דרגת אור הגבוהה מזו הקיימת בזמנים אלה. (40 דק' אחרי השקיעה ביום בינוני בארץ ישראל השמש נמצאת כ-9 מעלות מתחת לאופק, בעוד שכרוב קהלות המנהג הי' להוציא שבת בזמן שהשמש כ-8 מעלות בלבד מתחת לאופק, דכך הוא לפי הזמן הכתוב ב"מנחת כהן", וכך הוא לפי המקובל ממדינות החפץ חיים, וכן הוא נמי לפי המנהג של 40 דק' אחרי השקיעה באמצע הקיץ בארץ ישראל).

אכן לפי שיטת רבינו נסים גאון (גם הוא בקונטרס המצ"ב), אם נרכיב אותה על שי' הרשב"א או על שי' הרמב"ם, יהי' מיושב מנהג קהלות ישראל אל נכון.

כי לשיטת רבינו נסים גאון (ועיי' בקונטרס דגם בר"ש סיריליאו מבואר כן) זמן יציאת שלשת הכוכבים הבינוניים הראשונים הוא בתחלת ביה"ש דר' יהודה ולא בסופו. ובסוף ביה"ש דר' יהודה הוא זמן גמר

יציאתם של הכוכבים הבינוניים ותחלת יציאתם של הכוכבים הקטנים. (ובקונטרס נתבאר כיצד מיושבות הסוגיות לפי שיי' זו).

## הערה למאמר בענין שיעור הרביעית.

כבר נכתב הרבה על הסתירה בין שיעורי האורך ובין שיעורי הנפח בלי שימצא לה הסבר המניח את הדעת.

ברצוננו להציע כאן מהלך לישב באופן חלקי סתירה כואבת זו.

"טפח פשוט" הוא ארבע אצבעות היר של אדם בינוני (כלי האגודל) ללא ריוח ביניהן.

"אמה פשוטה" היא המרחק באדם בינוני מהמרפק עד קצה האצבע האמצעית, ושיעורו ששה טפחים פשוטים.

"אמה של משה" היא אמה הגדולה בחמישית מ"אמה פשוטה", וכן "טפח של משה" גדול בחמישית מ"טפח פשוט".

"גודל" הוא אצבע רגילה של משה, הגדולה בחמישית מאצבע רגילה של כל אדם.

כאשר אומרים "אמה של חמשה טפחים" - מתכוונים לחמשה טפחים של משה, שהם טפחים פשוטים, והיא "אמה פשוטה".

וכאשר אומרים "אמה של ששה טפחים" - מתכוונים לששה טפחים של משה, והיא "אמה של משה".

המושג "אמה וטפח" הנוצר בספר יחזקאל פירושו אמה פשוטה בתוספת טפח של משה, ובסה"כ היא אמה של משה.

ביחס לאמה ישנן מחלוקות תנאים (מנחות צ"ו, א') ואמוראים (עירובין ג', ב') אם האמה הקובעת להלכה היא אמה פשוטה (אמה של כל אדם) או אמה של משה. ביחס לשיעורי הנפח לא נזכרו מחלוקות בזה, וא"כ סתמו הוא למדוד בשיעורים הפשוטים.

יסוד שיעור מקוה הוא ב"מים שכל גופו עולה בהן", ולכא' היינו גופו של אדם בינוני. ומאחר שרוחב אדם בינוני הוא אמה פשוטה, לכן מסתבר שהשיעור של: "אמה על אמה ברום ג' אמות" היינו באמות פשוטות.

ולכן הא דא' בפסחים ק"ט, א' דשיעור רביעית הוא "אצבעים על אצבעים ברום אצבעים וחצי אצבע וחומש אצבע" היינו לכא' באצבעות פשוטות ולא בגודלין.

אבל ברמב"ם בהל' ביכורים פרק ו' מבואר דשיעור הרביעית הוא בגודלין, וצ"ב.

וכן הא דא' במנחות מ"א, ב': וג' שב"ה אומרים אחת מארבע בטפח של כל אדם, ה' גר' לכא' לומר דהיינו טפח פשוט ולא "טפח דאורייתא" הנוכר שם שהוא "טפח של משה". וכן ה' גר' מהתוספתא במקוואות (הובאה בר"ש מקוואות פ"ו מ"ז): שתי אצבעות שאמרו בכינוניות של כל אדם ולא מארבע טפח. אכן ברש"י שם מבואר דהיינו "טפח דאורייתא" וכן מבואר ברמב"ם בהל' ציצית, וצ"ב.

בברכה

שלמה צבי פרידמן

כולל חזון איש - בני-ברק

## בענין העונה אמן לא יגביה קולו יותר מהמברך

לכבוד קובץ בית אהרן וישראל, שלום רב למזכי הרבים שליט"א.

קובץ קי"א כתב הרה"ג ר"מ סגור שליט"א להקשות על מה דנפסק בשו"ע "העונה אמן לא יגביה קולו יותר מהמברך" והלא בתוס' פירשו ד"העונה איש"ר בכל כוחו קורעין לו גזר דינו" היינו בקול רם, ואיך מתיישב ב' הדברים.

וראיתי לציין מה שכתבתי בספר פניני משה עמ"ס ברכות דף מ"ה ע"א, דאכן בדברי המודות (ברכות פ"ג אות ס"ב) כתב ע"ד התוס' בזה"ל "אבל א"צ לתת קולות גדולות וגם לא יגביה קולו יותר מהמברך"

וכ"כ החי"א כלל ל' בשם הא"ר, אמנם בפמ"ג (משב"ז ריש סי' נ"ו) כתב דהדין שאמרו שלא יגביה קולו יותר מהמברך היינו בשבח משא"כ ברכה של בקשה, שבבקשה רשאי להגביה קולו יותר מהמברך, עיי"ש, ועפי"ז מובן שפיר דאמן יהא שמיה רבה הוי על בקשה ושרי להגביה יותר מהמברך (וכן נקט הגרשו"א בתשובה), אך למעשה מסקנת הפמ"ג שם נראה דסתימת חז"ל לא משמע לחלק בין שבח לבקשה, ויל"ע.

והנה למעשה נהגו בהרבה קהילות שהש"ץ מגביה קולו כשאומר "בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן" ואז יכולים שפיר לענות איש"ר בקול רם לכו"ע.

בברכה

משה המבורגר - בית-שמש

## אם מותר ללוות כשאין יודע האריך ישלם

ברבינו יונה עמ"ס אבות פ"ב מ"ט מבאר מה שאמרו במשנה דרך רעה הוא הלוח ואינו משלם שהוא היפך ממה שאמרו מקודם שדרך טובה הוא הרואה את הנולד, שהלוח ואינו משלם היה צריך לראות מתחילה אם יוכל לשלם אח"כ, ומסיים שם בזה"ל: ואם לא יכיר בשלו כי יהיה בידו יכולת לא ליהו עתה משום דוחק שיהיה לו וידחוק השעה גם אם הוא צריך ההלואה הרבה מאד ע"כ, ומשמע מדבריו שמה שאמרו בהמשך המשנה שהוא כלוח מן המקום שנאמר לוח רשע ולא ישלם קאי על הלוח שלא נתן לב בתחילה היאך ישלם, אף שעתה אינו יכול נקרא רשע. עיי"ש בהמשך דבריו.

וכדבריו כתבו הרבה אחרונים להלכה, ועיי" במ"ב ריש הל' שבת סי' רמ"ב שמובא מח' הפוסקים אם מה שאמרו לוו עלי ואני פורע הוא גם כשאין יודע האריך שילם, ובפתחי חושן ריש הל' הלואה (פ"ב הערה כו) כ' דגם המתירים שם הוא רק לצורך מצות עונג שבת דאמרו לוו עלי ואני פורע אבל לצורך אחר לכו"ע אסור. ומשמע שאין חולק ע"ז.

וצ"ע דלכא"י יש להוכיח מדברי המחבר בחו"מ בריש סי' צו (סעיף ד) שמותר ללוות לצורך אף כשאין יודע היאך יפרע. דז"ל שם: אסור ללוות לקחת הלואה ולהוציאה שלא לצורך ולאבדה עד שלא ימצא המלוה ממה לגבות חובו ואם פורע כן נקרא רשע ע"כ, [ומקור הדברים בר"מ הל' מלוה פ"א ה"ג] ומשמע דמיירי כשאין יודע היאך יפרע. ועם כ"ז לא נקרא רשע אלא כשהוא מוציאה שלא לצורך, אבל לצורך אע"פ שמאבדה ולא ימצא המלוה ממה לגבות אין בזה איסור, ועיי" בסמ"ע (ס"ק ה') דכל שהוא שלא לצורך גדול מקרי לאבדה, ומשמע דלצורך גדול עכ"פ אין איסור, ושלא כדברי רבינו יונה שאסור גם אם צריך ההלואה "הרבה מאד", ולא ראיתי מעיר לזה.

ועיי" בט"ז שפי' דברי המחבר כאן בכונה אחרת לגמרי ולדבריו אין ראי' כלל לענינינו, אך לפי הסמ"ע וכן מורה לכא"י פשוט משמעות המחבר משעמ דמותר, ויל"ע.

ודרך אגב ראוי לציין מה שראיתי בספר "הלואה מאתנת" בשם הסטייפלער שהתיר לשיבות ללוות אף כשאין אפשרות האריך לשלם, ויש ללמד זכות בזה על מוסדות ושיבות הנמצאין במצב קשה ולוין סכומים גדולים כשאין יודעים כלל היאך ישלם. ושעמו נו' דכשארם לוח לצורכו אסור לו ללוות על סמך שהקב"ה יתן לו לפרוע דמי יאמר שמגיע לו משא"כ לצרכי ישיבות יש לבטוח על הקב"ה שלא יעזוב אותם.

אברהם אלימלך בר"נ בריוול

בית אולפנא דר"י

## בענין אם ישראל בעת מתן תורה היו כקטן שנוולד

אל כבוד מערכת הקובץ החשוב בית אהרן וישראל, שלמכון יסגא לעד.

בגליון קי"א (עמ' קנ"ו) הביא הרב יואב רוטנל שליט"א את דברי הגה"ק מאוסטורבוצא זצוק"ל בספרו "אור תורה" שכתב לפרש את דברי הגמ' בובחים קא: מרים מי הסגירה א"ת משה הסגירה משה זר הוא ואין זר רואה את הנגעים, ולכא"ו אמאי לא אמרו שקרוב הוא, כמו שאמרו שם גבי אהרן? ותי' ע"פ דברי המהר"ל דלישראל במתן תורה לא הי' דין קטן שנוולד כיון שנתגיירו בכפיית הר כניגית,

ולפי"ז מיושב דמשה שלא קבל התורה בכפי' הי' קטן שנולד וא"כ לא הי' קרוב למרים, ותמה עליו הרב הכותב שם מפסוק ברה"י, יעוי"ש.

והנה בהקדמת השב שמעתא (אות ט') כתב לבאר גבי פלוגתא דבי"ש ובי"ה במצות פריה ורביה, דבי"ש סברו ב' זכרים וילפי ממשו שהיו לו ב' בנים ופירש מן האשה, וקשה, לדעת ר"ל (יבמות סב.) דגר שנתגייר קטן שנולד וצריך לקיים פו"ר אף בהיו לו בנים בגיורת - א"כ אמאי פירש משה מן האשה, ותיירץ ע"פ המהר"ל דלישראל במ"ת לא הי' דין קטן שנולד, וחזינן מדבריו דסבר שגם על משה לא חל דין זה ודלא כדעת הגה"ק מאוסטרובצא הנ"ל, (יעי"ש שכותב דלבר מכפית ההר כגיגית, הי' גם המן מכריח לקב"ה"ת - והאיך למעניתו שם לפי"ד - וא"כ יתכן שמודה ג"כ שלא הי' משה מתחת להר בשעת מ"ת, ומ"מ הי' קטן שנולד משום שהי' מאוכלי המן וזה הכריחו לקב"ה"ת).

ונראה להוכיח כדברי הש"ש ממש"כ בספר החכמה - הו"ד בהגהות אשרי לגיטין י. - וז"ל: וא"ת א"כ משה ואהרן אמאי לא מהימנו - (לעדות, משום פסול אחוה) הא ודאי לא מרעי נפשיהו. עכ"ל הצריך לענינו, ומשמע שנקט שפסולים לעדות, ואם הי' משה קטן שנולד - אינו פסול להעיד עם אהרן.

החותם בברכה  
אלימלך בלייברג  
ירושח"ו

## הפיוטים מה יפית ומה נעמת ויום שבת קודש הוא

א. בקובץ ק"ט כתבתי לסדר הפיוטים ע"פ חרוזיהם. והנה אף שהדברים פשוטים מניח וביה ומוכחים מתוכם שכך סידרום מחבריהם, כיון שמצאחי שכ"כ להדיא בספר מטיב נגן על הזמירות [לרבי אברהם הכהן מאנאניא, ווארשא תרל"ט. חיבר גם ספר דרוש ציון על הרשענות וידי יוצר על יוצרות] מן הכנון להביא דבריו.

וז"ל אחר שכתב סדר חריזת הפיוט מה יפית. ועפ"ז צריכים להגיה בנקודות המפסיקים שנעשו בטעות בשגגת המדפיסים אשר לא ידעו דרכיו. למשל בחרוז ראה וקדש יש בסידורים נקודות לפי הענין. אולם לפי האומנות צ"ל כך ראה וקדש. ביום קודש. עלי יין. זכרהו ואם אין. עלי לחם בצע בעין. יפה לקדשו. והמשכיל יבין לנתח כל חרוז לנתחיו ע"ז שיהיה מתחלה שיווי כפול, ואח"כ משולש, וסיום שוה לחרוז ב'. וחרוז ג' באופן אחר כנ"ל. עכ"ל.

וכ"כ בפיוט יום שבת קודש הוא וז"ל. וניתוח המלות בכאן על פי תנאי הזמר כנ"ל הוא כך יוסף חצה. דג ומצא. עכ"ל.

ובאמת שכל עיקר שורשה של המילה שיר הוא מלשון שירים ונזמים, דהיינו שרשרת של חיבות הקשורים זה בזה. ובשיר של חרוזים ענין הקשר הוא בשיווי סיום התיבות בדומה זה לזה. [וירועים דברי האבן עזרא, לא תחרוז בשור ובחמור יחדיו, השור תיקח למישור, והחמור להר המור. דהיינו שלחריזה מושלמת אפילו לא סגי שהתיבות מסתיימות בתנועה דומה, כמו שור וחמור שמסתיימות בתולם ורי"ש, אלא צריך שיסתיימו בשיווי הברה שלימה, כשור ומישור חמור ומור.]

ב. וכתב במטיב נגן שם על הפיוט מה יפית, והזמר הזה נעשה באומנות הפלא ופלא אין כמוהו בכל הפיוטים. וכן הגיד על רעו הפיוט יום שבת קודש הוא, גם זה הזמר נעשה באומנות נפלא באופן זה.

ג. ומתברר שם שהוא הינו המקור הראשון שממנו מביאים המלקטים המעשה אודות פירוש החרוז קולי קולות יחדלון וכו', שבפיוט יום שבת קודש הוא. כי הנה הוא כתב אחר שפירש הדברים ללא ידיעה זו וז"ל, והגם שפירשתי חרוז זה לפי הענין, עכ"ז לא נתקררה דעתי כי הרגשתי שיש בו איזו דבר טמון ברמו. עד אשר הקרה ה' לפני איש אמונים וסיפר לי בשם הרב הגאון החסיד המפורסם מבעלז ז"ע שאמר מעשה שהיה כך היה.

הזמר הזה נאבד מיד מחברו הרב ר' יהונתן בטרם שנגמר אות ק' מתיבת חזק ומצאו איש א' ממנהורי מילי וקרא א"ע בשם דרשן ובה לעיר א' ונתאכסן אצל פרנס העיר. והתפאר שעשה זמר חדש בניגון יפה לכבוד שבת. ואז היה מנהג הגדולים לחבר שירים. ובאו אנשי העיר אל שלחנו לשמוע תורה מפיו וגם

שיר חדש. ויקר מקרהו של הרב הנ"ל שבא ג"כ על שבת זו להעיר הזאת. ויבא גם הוא בתוך הכאים. וכשמעו הזמר יוצא מפי הדרשן היטב חרה לו ועגמה נפשו מאד ולא יכול להתאפק ויאמר דעו רבותי שהזמר הזה גנוב הוא אתו ומפי יצאו הדברים וכולו שלי. ויעזו הדרשן לומר מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לומר כדברים האלה. והיה רעש ואש מתלקחת על הרב ר"י לאמר לו ברר דבריך. ויען ויאמר להדרשן הגד נא לי על מה מיוסד הזמר הזה ולא ידע מה להשיב ויאמר ר"י הוא מיוסד על שמי יהונתן חזק ועדיין חסר אות ק' וירא כל העם ויפלו על פניהם לפי שאת הרב בכבוד גדול. והיה הדרשן לחרפות ולדראון לעני כל הקהל. אחר כך יסד חרוז זה על המאורע זו קולי קולות יחדלון. בעת שירי יגדלון וכו'. ואל ושיגו גבולי וכו'. ואל תשמשו בנור שיר שפרה לי. והענין פלא. עכ"ל בעל המטיב נגן.

ואילו בסידור בית יעקב כתבו המדפיסים וז"ל, ומ"כ בשם הגאון החסיד מבעלע זי"ע וכו'. גם ניכר שהדברים הם קיצור לשון המטיב נגן, כאשר יראה המעיין בהשוואת לשונו הנ"ל ללשונם שהבאתי בקובץ ק"ט.

ואיך שיהיו פרטי המעשה הזה, עיקר מהותו ברור, שבת זה נכתב על ענין השגת גבול המחבר רבי יהונתן. ובאמת שלק"מ לומר שהשיר נאבד לפני השלמתו, והשבדאי לא ידע מחתימת שם המחבר בראשי הבתים.

ובזמירות פראג ש"מ [וחסר שם תחילת מה יפית עד כבוד ה' עליך זרח], בסיליה שס"ט, סולצבאך ת"ל, אמשטרדם תס"א, נדפסו הזמירות הללו [וכן שאר הזמירות] עם עברי טייטש. והחידוש, שהע"ט בעצמו בא בגראמען. [תודתי נתונה להרב אליעזר וויספיש הי"ו שהמצאים לידי].

והנה הטייטש לחרוז קולי קולות יחדלון בעת שירי יגדלון מתאים למעשה הנ"ל שמביא המטיב נגן.

איין שטים איבער דיא אנדער זאל פאר מיטן ווערן

און מיין גיזאנג זאל זיך גרייסן און מערן

אז דיא טייל דיא דא רינגן גערן

און מיין גימערק זאל ניט פאר רוקט זיין

מיט איין גיזאנג דו דא גיפעלט אין דען טייל מיין

זייט אייך צירן וואול

אבער גאר קיין ארבעט מען טאן זאל

מיט דער קריין דען שבת ריין

שהרי, און מיין גימערק זאל ניט פאר רוקט זיין, מיט איין גיזאנג דו דא גיפעלט אין דען טייל מיין [בדפוס סולצבאך איתא בעי"ן גפעלט] היינו, וגבולי לא יהא מושג, עם שיר אחד שהיה חסר בחלקי.

וסידור החרוזה בדפוסים הנ"ל ברורה כפי שכתבתי. ואיתא שם כמה שינויי נוסחאות קלים. וביניהם, במקרא חזי היום שילש רמו [או רומן] שלשתן בקמ"ץ, חי זקוף מך בקראי שמן בחזיריק, ישב כשר בלי מחסר בלא וא"ו, כשכתבתי. ודרך אגב, בדפוס סיליה איתא קולי קולות יחדלון ושירי יגדלון.

מוזמר שיר ליום השבת טוב להודות לה' ולומר לשמך עליון

נתן פערלמאן

## בענין הפיוט לפורים של רבינו יצחק אלאחרב זלה"ה

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל !

על שירו של רבי יצחק אלאחרב זצ"ל יש להעיר:

השיר מיוסד על דרכו ומתכונתו של הפיוט "מי כמוך" לשבת זכור שנתחבר ע"י רבי יהודה הלוי זצ"ל

ונאמר עד היום ע"י קהלות הספרדים קודם או אחרי קריאת התורה.

זוה פענוח השורה האחרונה בהקדמה לפיוט, פיוט לפורים ע"פ מגילת אסתר מי כמוך הפיוט הנ"ל - וכו' צ"ל לשבת פורים.

הפיוט במקורו נתחבר כנאולה (בפיוטי האשכנזים עד היום) ר"ל לומר סמוך לשירה חדשה בכרכת אמת ויציב - האשכנזים אומרים בסוף הברכה ממש, ולכן חרדים בסוף "בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם" ברוך אתה ה' גאל ישראל (י' דרך) אגב לכן אותם הנוהגים לשיר הפיוט "יום ליבשה" כברית מילה ושבת שירה ושביעי של פסח, אין מקום וענין שאחרי בגלל אבות וכו' לבני בניהם יחזרו על הפזמון "שירה חדשה שבתו גאולים" כי "בגלל אבות" אינו חלק מן הפיוט "יום ליבשה" (י').

והספרדים כנראה היו אומרים לפני שירה חדשה או על שפת הים יחד כולם הודו והמליכו ונאמרו וכו', ולכן הפיוט "מי כמוך" מתחיל במי כמוכה משירת הים ומסיים בשירת הים, וכן פיוטו של ר"י אלאחדב מסיים בזה "אז שוררו שירה חדשה עזי וזמרת יה ויהי לי", אך בזמנים מאוחרים הפסיקו הספרדים מלומר פיוטים בכרכות ק"ש, והעתיקו את אמירת "מי כמוכה" לסמוך לקריאת התורה וכו"ל, (וכמו שיש אשכנזים שעשו כן בפיוטים של שבתות ד' פרשיות וטל וגשם וכדומה).

עוד נראית לי השערה זוה שפיוטי האשכנזים הואיל ונאמרו סמוך לגאל ישראל כל ענינם הגאולה העתידה, ופיוטי גאולה נאמרים לפי מנהג אשכנז ביו"ט א' וב' וז' של פסח ובשבת חוה"מ פ ובשבתות שבין פסח לשבועות, (נדפסו בסידור אוצר התפלות ח"ב) וכולם הם מענין הגאולה העתידה חוץ מפיוט "יום ליבשה" לשביעי של פסח שמתחיל וגומר בענין שירת הים, גם פזמונו "שירה חדשה שבתו גאולים" שייך לשירת הים, ולפי מש"כ ניחא שלמנהג אשכנז מקום פיוט זה היה לפני גאל ישראל, לכן ענינו גאולה העתידה, אבל ר"י הלוי - הפיוטן של "יום ליבשה" היה ממנהג הספרדים ושם פייטו לפני או סמוך לשירה חדשה.

נחזור לענין הפיוט הזה, כמה תיקונים יש להעיר:

אות ה בית רביעי **אֲשֶׁר אָמְרָה אֲתָנָה הִמָּה לִי**, כצ"ל ע"פ הושע ב, יד.

אות ח בית רביעי **אֲזַ יְנוּחַ לִי**, כצ"ל ע"פ איוב ג, יג.

אות ס בית רביעי **כָּל רוֹאֵי יִלְעִיגוּ לִי**, כצ"ל ע"פ תהלים ככ, ח.

עמ' ח ד"ה השיבו, בית ד', **הֲלֹא תְבוֹשׁוּ תִהְיֶינָה לִי** (פי' תתנכרו), כצ"ל איוב יט, ג.

שם ד"ה נחמה, בית ד', **כִּכָּה אֵת עוֹשֶׂה לִי**, כצ"ל במדבר יא, טו.

תודה רבה על פרסום הפיוט הנ"ל ועל העלאת זכרו של הר"י אלאחדב ולה"ה כמעט מתהום הנשיה, המכרר מקחו של צדיק כאלו וכו', יהי ה' עמכם ובכל אשר תפנו תצליחו.

**אברהם יעקב איצקוביץ**

עה"ק ירושלים ח"ו

# תיקוני סופרים

## הערות לשושלת משפחת הורוויץ - הלויים

בעת עסקי בשושלת היחס של משפחת הורוויץ, במסגרת עבודתי על ייחוס בית אבותי, עלו במצודתי כמה הערות הנוגעות לכתבי היחס הנפוצים. ההערות דלהלן, מכיון שעלו כאמור, תוך כדי העבודה על ייחוס משפחתנו, לכן הן נסוכות רק על הדורות הקדומים עד לרבי יצחק הורוויץ, הידוע בכינויו 'ר' איציקל המבורגר'. כי מצד משפחתנו הקשר אל משפחת הורוויץ מגיע דרך חתנו רבי מנחם מענדל רובין - ר' מענדעלי לינסקער, אביו של הרה"ק מרופשיץ.

משפחת הורוויץ המהוללה זכתה שכמה מגדולי בניה כתבו ספרי יחסין. עובדה זו וכן היות משפחה זו ברוכה ברבנים גדולים וצדיקים נודעים בחמש מאות השנים האחרונות, יצרו את חשיבות כתב יחוסה לכלל ישראל, עד שכמעט אין חוקר או כותב שלא מצא בקצה להתגדר בה ולמלא פרטים בשושלת. ואין להתיימר לחדש בהם דברים<sup>1</sup>. וזלתי הגשתם לעיני וקבלת הערות מצבור הקוראים - בבחינת תן לחכם ויחכם עוד.

א. מי היה אביו של רבינו יצחק הלוי - בן אחי הרא"ה.

רא"ש ברצ"י מיכלזאהן, בהקדמתו ל'שמן הטוב', פיעטרקוב תרסה, באות א, כשכותב על מוצא משפחת הורוויץ מביא בשם הספרים 'דעת לנבונים' - רמ"י שווערדשארף, 'עטרת הלויים' - ר"פ פעסיס, 'ענף עץ אבות' - רש"י כהנא כלשון זה, 'מגוז הר"ר יצחק הלוי בהר"ר פנחס (אחי הרא"ה)', ב"ר יוסף, ב"ר בנבנשתי, ב"ר יוסף, ב"ר זרחיה, ב"ר יצחק, ב"ר זרחיה בעל המאור<sup>2</sup>. דברים אלו הם ציטוט מתוך כתב היוחסין שצייר רמ"י שווערדשארף, לספרו 'דעת לנבונים' - מסכת אבות<sup>3</sup>, אלא שטעה בציטוט, וייחס את חיבור ספר המאור לר' זרחיה אביו ר' יצחק במקום לר' זרחיה בן ר' יצחק.

ב'ענף עץ אבות' סימן 14, מציין שהשושלת נמשכת מרבי יצחק בן אחי הרא"ה (בהשמטת שם אביו) המובא בריטב"א למסכת מגילה<sup>4</sup>: 'אולם ב'חידושי הריטב"א' הנדפסים לא מצאנוהו במסכת מגילה, אבל במקומות אחרים ב'חידושי הריטב"א' מצאנו<sup>5</sup> שמביא שמעות מפי רבי יצחק בן אחי רב<sup>6</sup>'. ב- 3 מקומות מהן, אף מכנה את רבי יצחק "החכם הגדול".

אליבא דאמת, רבי יצחק הג"ל היה גם רבו וגם בן אחיו של הרא"ה, אבל אביו של ר' יצחק לא היה רבינו פנחס האח המפורסם שגם היה רבו של הרא"ה, אלא אח אחר של הרא"ה - ר' בנבנשתי היה אביו של ר' יצחק דגן. כפי שמביאו הרא"ה בעצמו<sup>7</sup>... מפי מורי ר' יצחק בן אחי ר' בנבנשתי. העובדה שרבינו הרא"ה למד גם מאביו ר' פנחס, וגם מבן אחיו ר' יצחק, היא אשר גרמה, כנראה, לבעל ה'דעת לנבונים' - ולמעתיקים אחריו - לטעות ולייחס את ר' יצחק כבנו של רבינו פנחס. אכן, רש"י כהנא ב'ענף עץ אבות' דייק בדבריו ונשמר מכן. אגב: ר"מ כץ בהקדמה למהדורת 'השלם חיפה תשנו, מציין את רבי יצחק דגן, בתואר רבי יצחק הגדול מנרבנא, כי טעה להחליפו עם רבי יצחק הגדול תלמיד הרא"ש מנרבנא אשר לא לוי היה אלא כהן!

א כאן המקום להבהיר, כי מאמרי הקודם שפורסם בקובץ בית אהרן וישראל, שנה יח, גליון ב, צוטטו הרבה דברים משל הרב יצחק יודלוב ומנוסח הכתיבה אפשר לטעות ולהבין כאילו אני השגתי אותם מבינתי, בעוד שבאמת השגתי אותם מראותי את פרסומי המחכימים.

ב הוא כנראה גם הראשון לשלושת הספרים הג"ל, כי בהקדמתו מציין שכתבו בשנים תרנה,נו,נו. ואילו 'עטרת הלויים', נדפס בורשא תרסב, ו'ענף עץ אבות', בקראקא תרסג.

ג ב'רע קודש מצבתה' מציין, ריטב"א כת"י, ורמ"א טרויבע בהערות למגילת יוחסין מהר"ל, מהדורת אנטוורפן, הוסיף לציין במסכת מגילה דף כ!

ד במחשב 'פרויקט השו"ת' לפחות 13 פעמים כש"ס.

ה כידוע, היה הריטב"א תלמידו המובהק של רבינו הרא"ה.

ו בחידושיו למסכת כתובות בדף ס ע"א.

## ב. ראשית השולת.

המקור לתחילת שולת היחס הוא, מתוך פירוט היחס שכתב הרא"ה בהקדמה לספרו 'בדק הבית', ושם מונה שבע דורות מאבות אבותיו<sup>1</sup>. וכך צ"ל הפירוט: אביו, רבינו יוסף (מובא ב'חידושי הר"ן' בבא מציעא דף קה ע"ב ד"ה לאשה... וכתב הרא"ה כשם אביו). אביו, רבינו בנבנשתי (מובא כ'המכתם' למס' פסחים בשם 'חידושי הרא"ה' לדף ז ע"ב וב'שיטה מקובצת', בבא קמא מה ע"ב). אביו, רבינו יוסף. אביו, רבינו זרחיה - בעל המאור. אביו, רבינו יצחק מח"ס 'מגילת הנחמה', בשסי"ם שלנו, גם נדפס שיר פיוט והסכמה שכתב ר' יצחק לספר 'המאור' של בנו על הר"ף ושם חותם עצמו 'יצחק בן זרחיה' (בנו מביא מדברי תורתו בספרו 'המאור' במסכת שבועות ל ע"ב, ובבבא מציעא בדפים ד ע"א, סה ע"א בדפי הר"ף). אביו, רבינו זרחיה. אביו, רבינו שם טוב.

על שושלת היחס יש להוסיף, שהרא"ה היה גם נכד לרבינו אהרן מלוגיל ומביאו בחידושו למסכת עבודה זרה על ע"ב... תירץ אדוני זקני וכי. במבוא ל'חידושי הרא"ה' ברכות, הוצאת מכון אהבת שלום, ירושלים תשס, מפורט שאם הרא"ה היא היתה בתו של ר' אהרן.

רבי אהרן היה בנו של רבינו משולם הגדול ב"ד יעקב, ראש חרמי לוגיל המפורסם בחליפת תשובותיו עם רבינו תם (ספר הישר חלק השנית), והראב"ד חיבר את ספרו 'איסור משהו' כהשגות על ספר 'איסור והיתר' שלו. ב'מסעות בנימין' כותב על הישיבה של רבינו מלוגיל... והם אנשים חכמים ונבונים וקדושים בעלי אמות עומדים כפרץ לכל אחיהם הקרובים והרחוקים.

לפי המאור לעיל, הרי כדי להוסיף יחס זה לשושלת הורוויץ, צריך להניח שהרא"ה ואחיו הגדול ר' בנבנשתי היו גם בני אם אחת<sup>2</sup>. במבוא, הנ"ל, שערכו במכון אהבת שלום, לא צוין מקור לידיעה - שאמו של הרא"ה היתה בת ר' אהרן, ואם הדברים נקבעו לפי חשבון השנים בלבד, ייתכנו גם ד' דורות מרבינו משולם עד הרא"ה, ויכול להיות שלא אמו היתה בתו של רבי אהרן, אלא שזקנתו - אם אביו או אם אמו - היא שהיתה בתו של רבי אהרן. ובהתאם לכך, כל אחי הרא"ה ייחשבו על צאצאי ר' אהרן ללא ספק.

## ג. היחס אל שמואל הנביא.

העדות המסורה, לייחוס השושלת דוד אחר דוד עד לוי בן יעקב, מתבססת על דברי הראשונים, הרא"ה ואבותיו וזקנו בעל המאור ואבותיו חתמו עצמם היצהרי<sup>3</sup> ויש מהם שלפעמים חתמו עצמם הקהתי. מכל מקום, הקביעה שהשושלת היא מבני בניו של שמואל הרמתי - הנביא, נודעת לנו מעדותו של רבי ר' שמעלקא מניקלשבורג<sup>4</sup>, שאמר כך בעת פטירתו. אכן, שמואל הנביא היה מבני בניהם של יצהר בן קהת בן לוי כפי שמפורש בדברי הימים-א, פרשה ו פסוקים ז-יב, יט-כ.

## ד. מי היה הראשון שנשא את שם המשפחה הורוויץ?

רמ"י שווערדשארף ב'דעת לנבונים' הנ"ל<sup>5</sup>, כותב את ר' ישעיה הלוי איש הורוויץ כך: "כפי המסופר הי' האדון של העיר הורוויץ ואח"כ בא לפראג וקראו אותו איש הורוויץ ע"ש עירו". רצ"ה הורוויץ ב'תולדות משפחת הורוויץ' שנדפס בספר 'ברכה משולשת', ב'ילגורייא תרצה, מרחיב לפרט שעיר זו הינה אחת הערים העתיקות באשכנז-בהעמין, והחכם פרידברג שכתב ספר 'תולדות משפחת הורוויץ' משלו, אף מוסיף לערש שזו עיר הסמוכה לפראג.

בהשוואה לעובדות העולות מהמסמכים בני אותה תקופה, אפשר לקבוע כי - ר' ישעיה דגן היה כבר - לכל הפחות - הדור השני למשפחת הורוויץ (בלועזית - הורו'ובסקי), שניהנו כמנהיגי קהילת פראג<sup>6</sup>. כאשר גם אביו ר' אשר - זלמן/זעליקמאן הורוויץ - הורו'ובסקי מופיע בכתבי המלוכה<sup>7</sup> כשופט היהודים,

ז יש לציין, שב'שם הגדולים' חלק א מערכת האל"ף אות קלב, מציין החיד"א שבדפוסים נשמט מהשושלת שמו של רבינו בעל המאור בין רבי יוסף - אבי זקן הרא"ה, לבין רבי יצחק - אבי בעל המאור.

ח ב'אוצר הגדולים' - אלופי יעקב, מביא את שמה קלארה.

ט דוגמא לכך, בעל המאור בשירו בקדמה לספרו הנדפס בשסי"ם שלנו.

י ב"ר צבי הירש מצ'ורטקוב - אחי אביו של ר' איציקל המבורגר הנ"ל.

יא כאמור לעיל, ממנו ציטטו כנראה, מעתיקי היחס.

יב פירוטן של דברים ראה ב'כתובות בית העלמין היהודי בפראג' מצבות 10,62 וכן בעוד מצבות מבני המשפחה, שם.

יג שם, כתי" 2106 דף 77. מתוך כחצי המלוכה הנמצאים עד היום במוזיאון המלכותי בפראג.

משנת רמא. אביו החזיק בכתב זכויות שנתן לו המלך וולאדיסלאב השני - לפחות משנת רנא<sup>17</sup>. ר' אשר גם מונצח בספר 'זוכרת נשמות-מרמור בוך' 'הגהר' (-הגיבור/הגביר הראש) אשר בר יוסף הלוי<sup>18</sup>. ביכתובות בית העלמין מצאנו גם את שם אמו של ר' ישעיה - אשת ר' אשר- מרת מינדל ב"ר משולם<sup>19</sup>.

בכתבי המלוכה הנ"ל, גם נמצאים שנים מאָהיו של ר' אשר, בני ר' יוסף, ישראל ויודא, - דודיו של ר' ישעיה. כמו כן מצאנו שנים מבני ר' אשר - אָהיו של ר' ישעיה - מאיר וישראל, אשר בשנת רסז העבירו על פי צוואת אביהם את בית האב לבנו בכורו - אחיהם הגדול ישעיה. לסיכום, כל אלו נקראו הורוויץ - הורודובסקי ור' ישעיה בנו הבכור של ר' אשר גדל יחד עם אחיו תחת השם הורוויץ כמו כל בית אביו ואחי אביו - בפראג. כבן הבכור המשיך את חזקת אביו - ר' אשר - בהנהגת הקהילה וקיבל כתב זכויות בחתימת המלך לודוויג השני, אולם כאמור, ראשית תפארת גדולתו מאביו הוא.

רצ"ה הורוויץ, בת'לודוח', מביא בסמין שאלה, אם שם אבי ר' ישעיה היה משה או אשר. אולם בהמשך שם במדרוה של ר' אשר בנו של ר' ישעיה הוא מציין שנקרא על שם זקינו, ומעלה בהשערה שזקינו של ר' ישעיה - אבי ר' משה אביו - נקרא אשר<sup>20</sup>. כאמור, אין לפקפק ששם אבי ר' ישעיה - אשר שמו! כי מלבד המסמכים האמורים, הרי ר' ישעיה נודע לדורות בתמיכתו ועידודו להקמת בית הדפוס הראשון בפראג ולאחר פטירתו אף התנהל דו"ד בין בעלי הדפוס בפראג ובין ר' זלמן ר' ישעיה-ס - בנו שמילא מקומו אחריו בהנהגת הקהילה - כאשר סירב להמשיך את פועל אביו בסיוע לבית הדפוס. והנה הרשות נתונה היום בידי כל חוקר ובודק לאתר את הסידור שהודפס בפראג אשר הדפסתו הסתיימה כ-כ טבת שנת רעז ושינ': "ואלה המצורפים אלינו בעזרת כספם והבהם להוצאת המלאכה חלק וחלק שחלק, אכלו ישעי' ב"ר אשר הלוי זל"ל. לכן אין כל ספק ששם אביו לא משה היה אלא אשר, ואמו היא מרת מינדל כנ"ל.

אגב: דבריהם של רצ"ה הורוויץ והחכם פרידברג, אודות עצם קיומו של כפר בשם הורוביצ'א- HOROVICE בסמוך לעיר פראג, נכונים הם לכל רואה עד היום<sup>21</sup>, אבל אינו בנותן טעם שנקשור כתר לראש ר' ישעיה יותר מאל שאר בני משפחת אביו המזוהים באותה מידה. זולתי אם נעבור דרך שערי השערות, אשר כידוע, לא ננעלו... וכעניני ייחוס אף נהוג הכלל - "הבא ישער מסייעין לו..." ונשער - במדיה רבה רעז ושינ': "ואלה המצורפים אלינו בעזרת כספם וצויין על מצבות אשתו וצאצאיו בפראג - איש הורוויץ"<sup>22</sup>, ובצירוף לעובדה שר' ישעיה היה מנהיג קהילת פראג, ייתכן שהיה אי מי שתיארו "שר העיר" ולאחר מכן הגיע מי שחיבר את הדברים "ר' ישעיה איש הורוויץ שר העיר" והסיק מכך שמוצאו מהכפר הורוביצ'א, (על משקל - איש צרידא), ושהיה שר המקום.

ה. רבי יהושע הארוך (אבי רבי שמואל הארוך, אבי מהר"מ טיקטין, אבי רבי יעקב יוקל, אבי רבי איציקל המבורגר).

על פירוט שלשלת הדורות בין ר' ישעיה הורוויץ מפראג שנפטר בשנת רעז, לבין ר' יהושע הארוך מפרעמיסלא, קיימות חילופי גיסאות, אשר נשתרל לפרטם.

הרא"מ מיכלזאהן, באוהל נפתלי, למברג תרעא. אות שצג.ג. מסתפק אם רבי יהושע דגן היה בנו של ר' פנחס<sup>23</sup> גיסו של הרמ"א בעמח"ס בית פנחס, או שהיה בנו של ר' פנחס אתי היש"ל<sup>24</sup>, או שאביו היה ר' יעקב משעברעצין אתי היש"ל<sup>25</sup>, או ר' יעקב בן היש"ל<sup>26</sup>, שהדפיס את היש"ל<sup>27</sup>, ומסיק שרובם ככולם מכותבי הדורות חושבים שהיה בנו של ה'בית פנחס'. רמ"י שווערדשארף ב'דעת לנבונים' כבר מעיר ש"יש מכותבי הדורות שחושבים" את ר' יהושע הארוך כבן ר' פנחס (ה'בית פנחס') ויש מכותבי הדורות שחושבים" שר' יעקב (בנו של ה'בית פנחס'), היה אביו של ר' יהושע.

יד כמובן שאין בכך שיללה למסורת היחס המובאת לעיל, ולפיה, מוצא המשפחה הוא מספרד, רק זאת נדע כי בני המשפחה הגיעו לפראג עוד הרבה לפני שאירע גירוש ספרד בשנת רנב.

טו מנז"כ בשנת רנב.

טז ישנם חוקרים שמצאו במסמכים קדומים אדם בשם משה הלוי שהגיע מווינא לפראג וקשרוהו אל ר' ישעיה והשלימו את הסיפור, שהמשפחה נתגלגלה מספרד לווינא ודרך שם הגיעה לפראג.

יז יש מקום לחקירה בלשונית אודות זהות של השם הורודובסקי עם הכפר הורוביצ'א.

יח צורת רישום שלא מצאנו על משהו לפניו.

יט שנת רל של ר' ישראל בן ר' זלמן בן ר' ישעיה הנ"ל.

רצ"ה הורוויץ ב'תולדות משפחת הורוויץ', קראקא תרצ, בהערה (קג) מציין, שהראשון שהודיע על היות ר' יהושע בנו של ר' פנחס הנ"ל, הוא 'שם הגדולים החדש' ורשא תרכ"ד, בח"א אות פ' סימן כב וכן באות מ' סימן כה. אולם בהערה שם, מרחיב רצ"ה להוכיח, שאין הדבר יכול להיות אמת. ומביא שם, שדודו הג"מ פנחס הורוויץ אבד"ק בראדשיץ מסר ששם אביו ר' יהושע היה יעקב שעל שמו נקרא ר' יעקב יוקל אבד"ק גלוגא<sup>2</sup>, ובעבור דבריו דודו אלה הדפיס אביו בחיבורו 'חיי אריה' "ובקיא יוחסין חושבים שהגאון הנ"ל<sup>3</sup> היה בן הג"מ יעקב בן האלוף מו"ה פנחס פרנס ר"א גיסו של הרמ"א", וע"כ כותב רצ"ה "אלא מכיון ש(אביו) לא ידע דבר ברור בזה (שהיה ל'בית פנחס' בן בשם יעקב) ע"כ לא קיבל עליו אחריות".

מן הראוי לצטט את לשונו בהערה (קג) שם: "הייתי מטיל ספק עצום בדברי המסורת האלו<sup>2</sup>, יען כי בעת ההיא<sup>2</sup> כבר הי' נמצא אצלי העתק מצבה של בנו הג"מ שמעלקא אבד"ק טארנא הנפטר שמה בשנת תנ"ו בהיותו זקן ושבע ימים, וגם על אביו הג"מ יהושע כתוב שמה כי היה ישיש מאד, ואיך יוכל זה האחרון להיות בנו של הג"מ פנחס הנפטר בקראקא בהיותו כבן שמונים שנה בשנת שע"ח, וגם אשתו אשת נעוריו מתה שמה בשנת שע"ו לפ"ק א"כ כנס נפטר בערך שנת ת' ולא יותר, ובן בנו בשנת ת"ל לכל היותר" עכ"ל. בהמשך דבריו שם מביא חתימתו של ר' יהושע בפקנס הקהל בפרעמישלא מיום טו אולול תנב, ושם צויין עליו "הדיין הישיש" ומסקנתו שם, כי "אם בשנת תנ"ב היה עוד בחיים קשה מאד לומר שהיה בנו של הג"מ פנחס הורוויץ מקראקא הנפטר בהיותו זקן ושבע ימים וכן אשתו בהיותה כבר זקנה, בשנות שע"ח" עכ"ל. לאור הפער העצום של כשבעים וחמש שנים בין ר' פנחס לר' יהושע, מסיק שם שאביו הסכים עם הקביעה שחסר כאן דור אחד.

בהמשך הערתו מצטט מ'אוהל נפתלי' המביא בשם הר"י מעגדיל מבראשוב, ששמע מהרה"צ מרופשיץ, כי הג"מ יהושע הארוך היה בנו של הר"י יעקב הלוי, ופעם אחת אמר לו כי הר"י יעקב הלוי היה בנו של רבנו הקדוש בעל ה'שליה' ופעם אחרת אמר לו כי היה אחי רבנו ה'שליה'.

לפלא הדבר שמעתיקי היחס בדורנו, למרות הוכחתו הנ"ל של רצ"ה, המבררת שלא ייתכנו הדברים, ועל אף שהגירסה שבהערה - ר' יהושע ב"ר יעקב - נתמכת בעדיותיהם של הרה"ק מרופשיץ והג"מ בראדשיץ אשר גם נתן טעם לדברים. והדברים כבר נפוצו בספרים<sup>2</sup>, עכ"ז עדיין ממשיכים להעתיק - ר' יהושע ב"ר פנחס - כנוסחה השגויה של 'שם הגדולים החדש'.

קיימות עוד גירסאות כגון גירסתו של פרידבערג, בספר 'תולדות משפחת הורוויץ' שאביו של ר' יהושע היה ר' שמואל בן ה'בית פנחס'<sup>2</sup> אלא שהוא הראה שם את מקורו, מתוך ההקדמה שכתב ר"ש הורוויץ לספר נזיר ה'. והנה בהקדמה שם, לפנינו, לא מצאנו כדבריו! אלא גם הוא כותב את ה'בית פנחס', כאביו של ר' יהושע.

לסיכום, לפנינו שלוש גירסאות על היות ר' יהושע בנו של ר' יעקב, אם כשני הגירסאות המובאות ב'אוהל נפתלי', שר' יעקב אביו היה אחיו או בנו של ה'שליה', ואם כגירסת אבד"ק בראדשיץ, שר' יעקב דגן היה בן ה'בית פנחס'.

כדי לנסות להכריע כלפי מי משלושת ה'יעקבים' הדברים נזימים, נפרט מתוך הידוע לנו על תולדותיהם.

(א) כדי לקבל הגירסא, שהיה ל'בית פנחס' בן בשם יעקב, נצטרך להוסיף למשפחתו בן אשר עד עתה לא ידענו אודותיו, אלא שנוכל לקבוע את שני חייו באופן שיותאמו להיחזק אביו של ר' יהושע. כזמננו יש מי שקבע את שנותיו שכ-שצ"ג ושמונ"ב בווינא ומציין אל ספר 'כתובות בית העלמין היהודי העתיק בווינא' של וואכשטיין, בשנת שץ. אלא שלפנינו שם, אינו...

כ אביו של ר' איציקל המבורגר.

כא הג"מ יהושע הארוך.

כב שרבי יהושע היה בן ה'בית פנחס'.

כג בשנת תרמט, כאשר חיבר אביו הג"מ חיים אריה הלוי אבד"ק קראקא את חיבורו 'חיי אריה'.

כד כמו ר"מ וונדר בספריו 'אלף מרגליות' ומאורי גאליצ'א.

כה שצ"ן את הגהות הרמ"א והדפיסו על השולחן ערוך בשנת שע"ט.

(ב) בנוגע לגירסא שהכוונה לר' יעקב אחי השל"ה, היינו אחיו הגדול<sup>12</sup> משעברעשין שהגיה והוציא לאור את צוואת אביו יש נוחלין, הלא הוא נפטר ומנו"כ בשעברעשין ביום ג אייר שנת שפכ. - פער של יותר משבעים שנה בינו לבין ר' יהושע, בדומה לפער שמצאנו מקודם כלפי ר' פנחס, וגם כאן, הדברים קשים להולמן.

(ג) גם כדי ליישב הגירסא, שרבי יהושע היה בנו של רבי יעקב בנו הצעיר של השל"ה, נצטרך לסדר את הדברים ולסבירם. אבל ראויים הם הרה"ק מרופשיץ והיחודה מלובלין - אשר לפי המסורת הנודעת דיבר עם הרה"ק מרופשיץ אודות זקינו השל"ה, כדי לטרוח ליישב הדברים.

בראשונה עלינו לקבוע את שני חיי יעקב, זמן לידתו של ר' יעקב נודע מתוך כתב הרבנות שקיבל אביו השל"ה מקהילת פרנקפורט בשנת שעא, אשר שם הוא מצויין כילד קטן. אם כן נצטרך לקבוע ששנת לידתו לא היתה לפני שנת-ס, כך שעדיין לא הגיע למצוות בשנת שעא. וממילא, הרי אי אפשר להקדים לו לידת בן לפני שנת שעג-ד.

שני חיי בנו ר' יהושע, על ר' יהושע דנך<sup>13</sup>, מציינים כותבי הדורות את זמן פטירתו - אדר תכא. אבל לעומתם, רצ"ה הורוויץ בהערה שכבר הבאנו לעיל, מצא בפנסק הקהל בפרעמישלא חתימת "הדיין הישישי" יהושע סג"ל הורוויץ, מן יום טו אלול תנב, והוא מניח שהוא הדיין שחתם כראש בית הדין של פרעמישלא "באום יהושע סג"ל איש הורוויץ" יחד עם שני הדיינים שם, בועד יערוסלב, כבר מיום יט אלול תמח, וכן מצאו חתום ראשון<sup>14</sup> על גביית עדות ופסק דין מן הבר"צ של עיר פרעמישלא, עוד מיום א כד מנחם אב חלו.

לידת הנכד ר' שמואל, לפי הנקוט שזמן פטירת רבי שמואל שמעלקי הארוך בנו של ר' יהושע היתה בשנת תנו<sup>15</sup> ועל מצבתו כתוב "זקן ושבע ימים" היינו, שבעת פטירתו היה כבן שבעים וא"כ בודאי לא נולד אחר שפז-ז.

אמור מעתה, שעל מנת לקיים הגירסא שר' יהושע הארוך אבי ר' שמעלקי הארוך היה בנו של ר' יעקב בן השל"ה עלינו להקדים את זמן לידת ר' יעקב עד שנת-ס ולהניח שר' יהושע נולד לאביו קרוב לשנת שעג-ד ונקבל שזמן פטירתו היה אחרי טו אלול תנב, וממילא היה בעת חתימתו כבר ישישי, יותר משבעים, וכן נצטרך להניח שבנו ר' שמעלקי נולד לו בנעוריו קרוב לשנת שפז-ז<sup>16</sup>. עם-כל-זה, אוקימתו אלו, המיישבות דברי צדיקים, גם מתקבלות על הדעת יותר משני האפשרויות הקודמות<sup>17</sup>.

לאור כל הג"ל, יש לפרט את שלשלת הדורות במאה שבעים ושש השנים המפרידות בין ר' ישעיה הורוויץ מפראג שנפטר בשנת רעו, לבין ר' יהושע הארוך מפרעמיסלא שנפטר תנב, כך:

בנו של ר' ישעיה, הג"מ שבתי שעפטיל, דיין בפראג ושם מנו"כ, בשנת שטו. בנו הג"מ אברהם, דיין בלכוב, נולד בפראג שנת רצ-בקיירוב, ומנו"כ בחברון, לפני שטו. בנו רבינו ישעיה - השל"ה, נולד בפראג בין השנים שכ-של, מנו"כ בטבריא, בשנת שפז. בנו הג"מ יעקב, דיין דקראקא, נולד באוסטרהא בשנת שנט-ס ומנו"כ זאת חנוכה שנת תג והוא היה אביו של ר' יהושע הארוך, ראב"ד פרעמיסלא, נולד שעג-ד בקירוב ומנו"כ אחרי סוף תנב.

כו זמן לידת רבינו השל"ה, משוערים לשנים שכ-של.

כז מצבתו לא תועדה.

כח בכת"י של הרה"ג יצחק ב"ר מרדכי מ"מ ור"מ לכוב.

כט הדעות חלוקות, איך לפרש את נוסח מצבתו, שנת תנו או שנת תעג, אלא שמתוך דברי ימי חיינו מסתבר לקבל את שנת פטירתו תנו.

ל עפ"י חתימת הדיין מפרעמיסלא ולא כפי שהורגלנו למנות את שנת פטירתו תכא.

לא אין לאחר יותר זמן לידתו כי בשנת ת לערך כבר נולד בנו מהר"ם טיקטין.

לב גם מבלי לבקש תשובה לשאלה מי היה אביו של ר' יהושע הארוך, אנו חייבים לצמצם את פער הדורות בין ר' יהושע לבין בן בנו מהר"ם טיקטין שנפטר בשנת תג כשהיה יותר ממאה ובהחלט שלא נולד אחר תב ואם נרצה לשער את פער הדורות כה שנים לכל דור - כממוצע, הרי שר' יהושע נולד שנב וא"כ בשנת תנב בעת פטירתו היה בן מאה שנה - כך שככל אופן עלינו לחרוג מהממוצע בשנת הדורות, או לצמצם את הפערים או להאריך את שנות חייהם.

ו. זוגתו של רבי שמואל שמעלקי הורוויץ - הויכער רבי שמעלקי - אמו של מהר"ם טיקטין. כותבי היחס נוהגים להצתיק מתוך ההקדמה לספר שמן הטוב, פיעטרקוב תרסה, שבו כתב רא"ש ברצ"מ מיכלזאהן באות ב. "והג"ר שמואל שמעלקי מטארני הג"ל ה' חתן הג"ר משה דיין מקראקא". והכוונה להג"מ משה בנו של המגניני שלמה, אשר כיהן כראב"ד ופ"מ קראקא ושם מנו"כ בשנת תמח, ונכתב עליו בפנקס החברא קדישא<sup>27</sup> "האלוף התורה שר הבריה זקן ושבע ימים והיה כל ימיו ראש בית דיין".

הגם שאין לערער המסורת שר' שמעלקי הארוך היה חתן הג"מ משה בן המגניני שלמה, ברור, שהיו לו שני זיווגים ואין לקבוע שנכדת המגניני שלמה היתה זקנתו אמו של זקנינו מהר"ם טיקטין.

והדברים פשוטים למבין, כי הרי בן זקוניו של רבינו היה הג"מ משה יהושע אבד"ק יערסלאב, נפטר שס, זקן ושבע ימים, בשנת תקכה לערך<sup>28</sup>. והנה אף אם הגיע לגבורות כשנת תקכה, לא נולד לפני תמה ואילו בנו הגדול של רבינו, מהר"ם טיקטין נולד בשנת ת לערך, כי בעת פטירתו כשנת תקג היה יותר ממאה שנה<sup>29</sup>, ממילא ברור שר' משה יהושע ואחיו מהר"ם טיקטין שנולד כחמישים שנה לפניו לא היו בני אם אחת.

רצ"ה הורוויץ, בתולדות הקהילות בפולין - יערסלאב, מציין שזוגתו השניה של רבינו - אמו של הג"מ משה יהושע - היתה מרת טייבל<sup>30</sup> בתו של הדיין מקראקא הג"מ משה, ושרבינו קרא לבן זקוניו בשמות משה ויהושע כשמות חותנו ואביו. מכל מקום, זוגתו הראשונה אמו של מהר"ם טיקטין אין לנו פרטים אודותיה.

ז. זוגתו של רבי איציקל המבורגר - חמותו של רמ"מ מלינסק.

ביאהל נפתלי' אות שצג) - כה, מביא שזוגתו הראשונה של ר' איציקל היתה מרת רייצא, ושהיא היתה בתו של רבי יעקב באב"ד, פו"מ בראד, בן בנו של הרבי ר' העשיל. ולאחר פטירתה ביום יא תמוז תקטו, נשא את מרת בילא בת רבי יצחק ב"ר יעקב באב"ד גיסו - אחי זוגתו הראשונה - והיא נפטרה טו חשוון תקסג.

רצ"ה הורוויץ שסידר את תולדותיו בספר ברכה משולשת, בילגוריית תרצה. כותב, שרבינו נשא את זוגתו הראשונה בהיותו בן יג"ל ולאחר פטירתה<sup>31</sup> לקח את בילא בת גיסו "...ומנישו אין אלה ה' לו חמשה בנים ועשר בנות". בודאי שאין כוונתו שכל צאצאיו נולדו מזוגתו השניה. כי בתו - זקנתו מרת בילא שהיתה זוגתו של זקנינו רמ"מ מלינסק, אין כל ספק שהיתה בת מרת רייצא זוגתו הראשונה ולא בתה של מרת בילא זוגתו השניה. לא רק מפני שמות שניהן בילא, אלא מפני שבתו של ר' איציקל זוגתו של רמ"מ, נפטרה בלינסק כג תשרי תקסג - ג שבועות לפני פטירת זוגתו השניה של אביה - ר' איציקל, שנפטרה כאמור, בטו חשוון תקסג. ובודאי שרצ"ה נתכוון בדבריו לומר ומי-שני הנישוין אלה - שהזכיר, נולדו צאצאיו.

פשוט גם, שבתו היחידה של הרה"ק מרופשיץ - זוגתו של זקנינו רבי אשר ישעיה רובין - נקראה רייצא, על שם אם אמו של הרה"ק מרופשיץ - זוגתו הראשונה של ר' איציקל.

אגב, יש מעתיקים את שמה רצא בטעות, כי רייצא, מנוקדת כריש צויה, ולכן נכתבת באידיש עם שני ודיין. אלא שההגייה הגאליצאית כידוע, מדמה פתח לצירה כמו במילים "מינע, דיינע" הכתובים צירה ונקראים כפתח וזה שגרם לשומעים לכתוב רצא תחת רייצא.

מענין לענין, אודות הסיבה שהרה"ק מרופשיץ תלויף את משפחתו מרובין להורוויץ, אמר לי דודי הרה"צ מוהר"ב כהנא שליט"א ששמע מאמו - זקנתי מורתי - אשה גדולה וחכמה מרת מלכה זצ"ל,

לג דף רה א.

לר רצ"ה הורוויץ, בתולדות הקהילות בפולין - יערסלאב.

לה ר"מ וונדר ב'אלף מרגליות' כותב שהיה בן קו.

לר ר"מ וונדר ב'אלף מרגליות' כותב, שלאחר שנאלמנה מרבינו נישאה בזיוו"ש לר' שמעלקי מרגליות והוא אשר גידל את ר' משה יהושע בן זקניו של ר' שמעלקי הארוך.

לו בשנת תפח.

לח תמוז תקטו.

שמסרה מבית אביה, שמרן מרופשיץ אמר לבניו אל תחשבו שנולדים "רובין" (ה"אודס" מאבני החושן נקראת באידיש רובין) כלומר, לא נולדים מושלמים, אלא "אדם לעמל יולד", וכל מיכם תהיו עמלים (באידיש הארעוועטס) ותדעו כי לא רובין אתם אלא הורוויץ, כמשמעה.

דוד נחמן בלאאמור"ר אהרן מרדכי שליט"א

רוטנר

פעיה"ק ירושת"ו

## בענין פירוש רש"י להוריות

דרכו של עולם, כי השערה הנכתבת שוב ושוב, הגם שלא נחוסף בה כל בסיס עובדתי חדש, הרי היא הולכת ומתחזקת עד אשר תהפוך לעובדה מוגמרת. לענינו הדברים אמורים גבי פירושו של רש"י למסכת הוריות. בדור האחרון החליטו כותבים שונים כי פירוש זה אינו לרש"י. ומאז מדי זמן חוזרים על השערה זו ומכתיבה לכתיבה משתנה הסגנון עד כדי עובדה פשוטה ומוגמרת, שיש לתמוה על מי שנתעלמה ממנו ידיעה זו. האחרון הגדיל מה שמצאתי בקובץ בית אהרן וישראל (גליון צ"ה) לג"א שליט"א שהאר"ך בענין פירוש רש"י למ"ק שאינו לו וכנודע, והביא ממי שהשיגו מדברי החיד"א המייחסו לרש"י, והשיב עליו בזה"ל: 'ראיה זו ראיה של כלום היא שהרי גאון ערוינו הרב חיד"א ז"ל בספר שם הגדולים שם לא זכר שפירוש רש"י מהוריות אינו מרש"י, אבל עכשיו כבר ברור אצל כולם שפירוש למסכת הוריות הנדפס בגליון מסכת התלמוד אינו לרש"י ולא רש"י חיברו וכמו שכתבו רבים עיין בספר תורה תמימה ויקרא (פרק ט"ו אות צד) ועוד לו שם (פ"ג אות ג) ע"ש ובספר נצוצי אור ריש הוריות האריך בזה למאוד וכתב שכבר הוכיחו שפירוש הוריות אינו מרש"י אלא מהריב"ן חתנו עי"ש בארוכה וכן עיין לו בספר מרגליות הים סנהדרין לו ב אות ד ובספר שרי האלף ח"א דף ש"ו ובאמת כל הוגה בפירוש זה להוריות יזוכח בדבר וח"ך אוכל יטעם.' עכ"ד שליט"א.

ובאמת אין הדברים נכונים כלל, ולא בלבד ג"ע החיד"א לא נתברר לו השערה פורחת באור זו, אלא אף כל רבותינו הראשונים לא זכו לידיעה זו וכאשר יתבאר בסמוך.

לאחר העיין בדברי הכותב ומקורותיו, יש לסכם מי הם אותם ירכיב' אשר כתבו שפירוש זה אינו לרש"י. וכדלהלן: א. ר"ב אפשטיץ בתורה תמימה לויקרא בפ"ד (כצ"ל) אות ג' 'ומסופקני אם הוא לרש"י פט"ו צד - יודוע שיש מפרשים שהחליטו שהפירוש להוריות אינו לרש"י - הא ותו לא. ב. יג. אפשטיץ הרביץ שנה י"ג תשי"ב (הנרמז בעיון לשרי האלף).<sup>1</sup> ג. ר"מ מרגליות בנצוצי אור הכותב בריש הוריות בקצרה כבר כתבו (וכנתו לדברי יג. אפשטיץ) ומוסיף על דבריו ציון ללע"ז אחד שאינו בשפת צרפת כי אם בלשון גרמניה, הא ותו לא. במרגליות הים שם מציין כשורה אחת את מש"כ בנצוצי אור. לקוצר ידעתי לא עסקו בנושא זה חכמים נוספים.<sup>2</sup>

נפן עתה לראות, זה לעומת זה, מי הם המיחסים פירוש זה לרש"י. ובכן: תוספי הרא"ש להוריות מביא בכל דף ודף מפירושי רש"י למסכת הנמצאים לפנינו (ראה בסמוך), וכמו"כ מביא השגותיו של הרמ"ה על רש"י. ועיין גם בהכותב שבעין יעקב לפ"ג הוריות, שם הובאו דברי הרמ"ה משיטתו להוריות הנו"ג בדברי רש"י לרוב. יתר על כן, מצינו לרבותיו הראשונים אשר הקשו סתירת דברי רש"י מפירושו להוריות למקו"א. וז"ל הרמב"ן בחידושיו לשבועות:<sup>3</sup> '...רש"י ז"ל גרים וכו' ואיכא לאקשווי

1 ראיותיו: א. רבוי השינויים בין המקורות המקבילים שבשאר מסכתות. (וכידוע מצינו כן בפירושי רש"י לרוב עיין מה שהאר"ך בזה הגירסה שליט"א בספרו מנחת שלום ח"ד סימן יא בענין דרכו של רש"י לשנות פירושו ממקום למקום). ב. פירושים זהים בערוך, והרי הערוך ורש"י לא ראו זה ספרו של זה. (בחולשת ראיה זו הרגיש הכותב עצמו שכן הרי ניתן לומר ששניהם ממקור אחד לקחו - פירושי הרגמ"ה) ג. סגנון יחודי שאינו בשאר פירושי רש"י. ר"ש שפיגל העירני שכמו"כ אין אתה מוצא בכל רש"י להוריות לשון 'הכי גרסינן', שאין לך מסכת שלא השתמש רש"י בלשון זה, אמנם דבר זה היה מוכרח רק לו היינו מוצאים כי בכל שלושה עשרה דפי תלמוד (מנין דפי מסכת הוריות) משתמש רש"י בלשון זה.

2 ראה גם ר"א סופר בהערותיו למאירי דף יב, א המשער שמא יש כאן מהדורה קמא דרש"י.

דידיה אדידיה ז"ל דתנן במס' הוריות אבל חייבין על עשה ועל לא תעשה שבגדה איוזו היא מצות עשה שבגדה פרוש לא תעשה לא תבא על הנדה, ופי' הרב ז"ל [לפנינו ח, ב ד"ה פרוש] עשה פרוש דכתיב והורתם את בני ישראל מטומאתם אלמא עשה גמור הוא... וכ"ה גם בריטבי"א שם: "...גירסת רש"י ז"ל וכו' ופירש הוא ז"ל וכו' עכ"ל רש"י ז"ל, ובדואי דקשיא דמרן ז"ל מדידיה אדידיה, שהוא מפרש בכאן דאפילו מאן דחייב על הכניסה לא תעשה הוא דאיכא אבל עשה ליכא, ואילו במסכת הוריות על אותה ששנינו שם איוזו היא מצות עשה שבגדה פרוש לא תעשה לא תבא על הנדה, פירש רבינו ז"ל שם עשה פרוש וכו'...".

לרשימת רבותינו הראשונים המזכירים את הפירוש שלפנינו על שמו של רש"י מלבד הרמ"ה הרמב"ן הרא"ש והריטב"א יש להוסיף: תוספות להוריות<sup>4</sup>; מאירי כאן<sup>5</sup>; ריב"ש<sup>6</sup>; רשב"ץ<sup>7</sup>. ודאה גם מהר"י קורקוס<sup>8</sup> כסף משנה<sup>9</sup>.

אכן, המעיין בדברי הרא"ש בתוספותיו ימצא כי אף שרוב ככל דברי רש"י המובאים בדבריו נמצאים גם לפנינו באותו לשון וסגנון. מ"מ יש ומעתיק הרא"ש לשון רש"י ופעמים אף מביא מדברי הרמ"ה ז"ל דתמה עליו. אבל לפנינו כתובים הדברים בנוסח שונה שלפיו אין כל מקום לקושיה.<sup>10</sup> על אף שתופעה זו

4 דף ד, ב ד"ה או שלא. פרשת החוספות למסכת הוריות, מחברם זמנן הדפסם נתבררה היטב ע"י בישורון י"ד המעיין יוכל לדורשה משם.

5 דף יב, א.

6 ס' רע"א.

7 בתשובותיו ח"א ס' קמב.

8 כחיבורו על הרמב"ם פ"ג משגגות ה"א. ועוד שם לרוב.

9 שם פ"ג ה"ב ועוד. ועיין לו גם בבית יוסף או"ה ס' תקפ"ג ובכללי הגמרא הנוספים כהליכות עולם (מהדורת ווארשא תרמ"ג דף ס' סע"א). לשנים אחרונים אלו יש לשים לב שזמנם אחר שנרפס רש"י שלפנינו על הוריות.

10 עיין בתוספי הרא"ש ח, ב ד"ה אין חייבין; י, ב ד"ה אחד אכלו אכילה גסה; יא, א ד"ה ואיהו משומד; יב, ב ד"ה משיח שנצטרע ובשער יוסף שם. וע"ע טור ס' תקפ"ג שהביא מימרא דאביי השתא דאמרת סימנא מילתא יהא רגיל אינש וכו' קרא ורוביא כרתי וסלקא ותמרי. ופירוש רש"י עליהם. ופירוש רש"י המובא שם ליחא לפנינו. והנה מימרא זו נשנתה גם בהוריות דף יב, א, ובכריתותו, ו, א. ונשתנו דפוס הטור אלו מאלו. ויש מהם [עיין המצוין בהערות לטור השלם] שבראש הסימן כתוב: גרסינן בהוריות. ואם נכונה גרסה זו הרי שלפנינו שריר מפירושו השלם של רש"י להוריות. עוד יש להעיר: עיין רש"י שבת צג, א ד"ה יחיד שכתב דרבי שמעון ס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב והק' תוס' שם ד"ה הג' וכו"ה ברמב"ן ברשב"א ובריטב"א שם, ובגמרא בהוריות דף ג, ב משמע דס"ל לרבי שמעון יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור. ועי"ש מה שתייצו לבאר (ברמב"ן רשב"א והריטב"א) דברי ר"ש בהוריות גם אם ס"ל יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב. ובפתח עינים לגחזי"א העיר דהא רש"י גופיה כאן (ד"ה ר"ש פוסט) פירש דס"ל לר"ש יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור וא"כ קשה מאד, חדא אמאי לא הק' הראשונים סתירת דברי רש"י אהדרי. ועוד, שהרי פירוש רש"י עצמו כאן סותר תירוץ שכתבו בדעתו. עי"ש. ואין ספק שיש ללמוד מכך שבדברי רש"י אלו שבהוריות לא עמדו כנגד רבותינו הראשונים הנ"ל. יש מקום להאריך גם בשנייהם הריכס שבן הנרפס ע"ש רש"י בעין יעקב ובהנרפס על גליון התלמוד שיש שם מה שאין שם ולהיפך. ואכ"מ. רק אעיר לרש"י שבעין יעקב דף יא, ב ד"ה וכו' נמשכו כהנים גדולים ומלכים שכתב שם 'ומלכים שעמרו ראשון כגון שאול דוד' ומבואר מדבריו דשאול נמשח בשמן המשחה ויבאמת דכן מבואר גם ברש"י כריתות ה, ב ד"ה ולא מלכי ישראל. והובא דברי רש"י אלו שבעין יעקב ביפה מראה לירושלמי שקלים (פ"ו ה"ד) ועיין לגאון רבי רבי רנ"י פלאגי בעל יפה ללב, בספרו הגדול אבות הרא"ש ח"א, קונטרס שמן ראש - הלכתא למשיחה שהביא דברי היפה מראה וכתב (דף לט ס"א): ופירוש רש"י הוריות שבעין יעקב הנזכר הרי זה לקט מפירוש' דכריתות הנז' דו"ק והבן. שוב כתב שם בדף מ ט"ד: ואע"פ שלא נמצא פירוש זה בהוריות בתלמוד שלפנינו הנה הרב יצ"ל כ' בסתם 'כדפירוש רש"י בהוריות' וכבר נמצא כתוב בעי"ש שם כדרמזתי לעיל ואין זו חדה שכמה פירושים מרש"י נשמטו מתלמוד שלפנינו ותמצאם בעין יעקב שנרפס קודם שכך נמצא בתלמוד וזאת לפנינו בדפו"י או אפשר שהוא ממהדורא קמא ועיין בספר משק ביתי בכללי רש"י אות כג ד"י ע"א ינש"ב. ויש להעיר שהן אמת דברי רש"י אלו מתקיימים גם בפירושו שבכריתות, אבל אין הדבר כן בשאר הדיבורים היתירים שם. וכמו"כ ליחא בכל דפו"י של התלמוד ודלא כמו ששיער.

ידועה גם מפירושי רש"י במקו"א<sup>11</sup>, בהצטרף האמור לעיל, יש מקום לשער כאן, שמא גופו ועיקרו של הפירוש אכן יצא מרש"י אלא שעבר הפירוש עיבוד ושינוי, ומכאן ההוספות ושינויי הסגנון.

לסיכום: פירוש רש"י שלפנינו למסכת הוריות מובא כפי כל רכותינו הראשונים כרש"י ואף ראו מקום להקשות עליו דידה אדיריה. ואין אחריהן כלום. והמוסיף אחר דברי רש"י להוריות בכל מקום 'המיוחס לרש"י' עלול להלכד כמלציג על ראשונים.

### בצלאל דבליצקי

בני ברק

---

11 עיין מה שהביא בזה הגרי"ח"ס שליט"א במנוחה שלום ח"ד סימן יג בענין פירוש רש"י שהיה לפני רבותינו הראשונים.

